کتاب الفقہ

جلد اوّل

علماء اکیڈمی
شعبہ مطبوعات محکمہ اوقاف پنجاب

کتاب الفقہ

علی المذاھب الاربعه

جزء اول

عبادات

تالیف: عبدالرحمن الجزیری

ترجمہ: منظور احسن عباسی

علماء اکیڈمی
شعبہ مطبوعات محکمہ اوقاف پنجاب

۲۰۰۰ء

جملہ حقوق محفوظ

چھٹا ایڈیشن	طبع جدید ، جولائی ۲۰۰۰ء
تعداد	ایک ہزار
طابع	ڈاکٹر طاہر رضا بخاری، ڈائریکٹر مذہبی امور، اوقاف پنجاب
آرٹ ورک	جناب خورشید گوہر
نگران طباعت	سلیم اللہ ، اسسٹنٹ ڈائریکٹر تحقیق و مطبوعات
مطبع	رشید احمد چودھری، مکتبہ جدید پریس، ۹ ریلوے روڈ، لاہور
قیمت	

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حامداً و مصلیاً

(دیباچہ از مترجم)

یہ کتاب جامعہ ازہر (مصر) کے مایہ ناز عالم، عبدالرحمٰن الجزیری کی نہایت قابل قدر کتاب 'الفقہ علی المذاہب الاربعہ' کی پہلی جلد کا اردو ترجمہ ہے۔

اصل کتاب کے چار حصے طبع ہو چکے ہیں۔ حصہ چہارم مسائل حضانت (یعنی حق پرورش اطفال صغیرالسن) پر ختم ہو جاتا ہے۔ چوتھے حصے کے دیباچہ سے عیاں ہے کہ مؤلف علام کا ارادہ تھا کہ اس کتاب کی پانچویں جلد جو فقہ کے اہم مسائل حدود (تعزیرات)، وقف، قضا (عدلیہ) جہاد اور دوسرے متفرق مسائل پر مشتمل ہے تحریر فرمائیں گے۔ لیکن وہ حصہ راقم الحروف کی نظر سے نہیں گزرا مبادا کہ وہ حصہ تالیف ہی نہ ہوا ہو۔

جلد اول کی تالیف و ترتیب میں علامہ موصوف کے علاوہ علماء کی ایک جماعت شریک تھی، لیکن باقی حصص کی تکمیل صرف علامہ الجزیری کے ہاتھوں ہوئی۔ اس کتاب کے علاوہ ان کی چند اور تصانیف ہیں جن کے نام یہ ہیں: توحید العقائد، الاخلاق الدینیہ والحکم الشرعیہ، ادلۃ الیقین فی الرد علی بعض المبشرین اور دیوان خطب۔ یہ تمام کتابیں چھپ چکی ہیں۔

مؤلف کتاب الفقہ کا پورا نام 'عبدالرحمٰن بن محمد عوض الجزیری' ہے۔ جامعہ ازہر (مصر) کے علما اور فقہا میں سے تھے۔ جزیرۂ موسومہ 'سندویل' میں جو مملکت مصریہ کے زیر نگین اور علاقہ 'سوہاج' کا مرکزی مقام ہے ۱۲۹۹ھ ۱۸۸۲ء میں پیدا ہوئے۔ ۱۳۱۳ھ سے ۱۳۲۶ھ یعنی ۱۳ سال کی عمر سے ۲۶ سال کی عمر تک جامعہ ازہر (مصر) میں تعلیم پائی۔ تکمیل تعلیم کے بعد وزارت اوقاف مملکت مصریہ نے ان کو اصلاح مساجد

کے متعلق تحقیقات کے کام پر مامور کیا۔ پھر ارباب تحقیقات علمیہ کے سربراہ ہوئے۔ اس کے بعد جامعہ ازہر کے شعبہ اصول دین کے استاد مقرر ہوئے اور بالآخر 'لجنۃ العلماء' کے رکن بنا دیے گئے۔ ۱۳۶۰ھ ۱۹۴۱ء میں بمقام 'حلوان' وفات پائی۔

محکمہ اوقاف حکومت پنجاب نے کتاب الفقہ کے ہر چہار حصص کے ترجمہ و اشاعت کا کام اپنے ذمہ لے کر دین کی ایک گراں قدر خدمت انجام دینے کا ارادہ کیا ہے۔ اس کے ترجمہ کا کام جو اس عاجز کے سپرد فرمایا گیا تھا اس میں سے پہلی جلد کا ترجمہ پایہ تکمیل کو پہنچ کر مطبوعہ شکل میں ناظرین کے سامنے ہے۔ دوسری جلد کا ترجمہ ہو رہا ہے۔

ترجمہ کے باب میں صرف یہ عرض کرنا ہے کہ اس ترجمہ میں نیاز مند مترجم نے پوری دیانت سے کام کیا ہے اور بحد امکان کوشش کی ہے کہ عبارت عام فہم ہو۔ جہاں کہیں اصل متن عربی میں اس قدر ایجاز تھا کہ اس کا محض ترجمہ وضاحت مدعا سے قاصر رہنا، بعض عبارات کا اضافہ محض توضیح مقصد کی خاطر کر دیا ہے اور اس اضافی عبارت کو خطوط و حدانی میں درج کیا ہے۔ وہ مشکلات جو بالعموم ترجمہ اور بالخصوص ایسی کتاب کے ترجمہ میں جو فنی اصطلاحات سے پر ہو، پیش آتی ہیں وہ اصحاب تحریر و تالیف کو بخوبی معلوم ہیں، لہٰذا اگر ایسی فروگزاشت، سہو یا خطا سے سرزد ہوئی ہو تو اس کی اصلاح اس عاجز کے لیے موجب امتنان ہوگا۔

اللہ تعالیٰ مؤلف کتاب الفقہ کی اس دینی خدمت کو مشکور اور عاجز مترجم کو نجات اُخروی سے بہرہ مند فرمائے۔

منظور احسن عباسی

۲۰ مئی ۱۹۷۱ء لاہور

مقدمہ طبع جدید

فقہ کے معنی ہیں سمجھنا و جاننا، اصطلاحی مفہوم یہ ہے کہ اعمال کے شرعی احکام کو ان کے تفصیلی دلائل کے ساتھ جانا جائے۔ اس علم کے تحت انسانی زندگی کے تمام شعبوں سے متعلق اعمال کے احکام بیان کئے جاتے ہیں۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، نکاح و طلاق، چوری و ڈکیتی، شراب خوری و حرام کاری، خرید و فروخت، کرایہ داری و عاریت، ہدیہ و میراث، شرکت و بٹائی وغیرہ تمام عبادات و انسانی معاملات کی شرعی تفصیلات اس علم کے تحت آتی ہیں۔ حاصل یہ کہ اسلام چونکہ ایک جامع نظام اور مکمل دستور حیات ہے اس لئے اس کے تحت اس علم کو بھی نہایت وسعت و عظمت حاصل ہے اور انسانی زندگی کا کوئی عملی پہلو اس کے احاطے سے باہر نہیں ہے۔

اختلاف انسانی فطرت کا خاصہ ہے اس لئے اِن فقہی مسائل کے بارے میں حضور ﷺ کے بعد بعض علمی اختلافات سامنے آئے حضرات صحابہ کرامؓ کے علمی اختلافات کے بعض اسباب جو کہ دور تک اثر انداز ہوئے ذیل میں ذکر کئے جاتے ہیں۔

ہر صحابی کے علم میں حضور ﷺ کی جملہ احادیث کا نہ ہونا۔ مختلف اوقات میں حضور ﷺ کے اقوال و اعمال کا مختلف ہونا، حضور ﷺ کے اعمال کے تحمل کی تجویز کہ سنت ہے یا واجب یا کیا ہے، اس میں اختلاف، حضور ﷺ کے قول و عمل کو پورے طور پر نہ سمجھ سکنا، تحصیل علم کی صلاحیت کا مختلف ہونا، پھر استنباط مسائل کے طریق کار کا مختلف ہونا کہ کسی نے صرف نقل کو ضروری سمجھا اور کسی نے عقل کی رو سے مسئلہ کے حل کو جائز جانا، کسی حکم کی علت کو سمجھنے میں اختلاف، سہو و نسیان اور حفظ و یادداشت کا اختلاف۔

حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد اس قسم کے اسباب کے علاوہ دوسرے بھی بہت سے اسباب رونما ہوئے جن کی بناء پر فقہی مسائل میں علمی اختلاف بڑھتا گیا جن میں ہر قول کسی نہ کسی دلیل پر مبنی ہے

اورشرعی اصول وحدود کے مطابق ہے، اِسی لئے اِس اختلاف کوکبھی بھی ناپسندیدگی کی نگاہ سے نہیں دیکھا گیا بلکہ بنظرتحسین دیکھا گیا کہ بسا اوقات اِسی علمی اختلافِ اقوال کی بدولت انسان کسی بڑی مشکل اور الجھن سے نجات پالیتا ہے۔

فقہی مسائل میں امت کے درمیان اختلاف کا فطری نتیجہ یہ ہوا کہ امت میں فقہی مذاہب بھی کثیر مقدار میں پیدا ہو گئے، اگر چہ تمام کے تمام زیادہ مدت باقی نہ رہ سکے۔ البتہ ایسے مذاہب جو برابر باقی رہے، خوب پھلے پھولے اور پھیلے، وہ پورے طور پر جمع بھی کئے گئے اور مشہور بھی ہوئے، حسب ذیل ہیں: حنفی، مالکی، حنبلی، شافعی، ظاہری، اثناعشری۔ ظاہر یہ کے علاوہ اہل السنۃ والجماعۃ کے باقی چاروں مذہب حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی قرآن وحدیث واجماع کے ساتھ قیاس سے بھی استدلال پر متفق ہیں اگر چہ بے شمار مسائل کے حق میں طریق استدلال اور نتائج میں اختلاف رکھتے ہیں اِس لئے امت کا بڑا حصہ ہر عہد میں اِنھیں چاروں مذاہب کا پابند رہا ہے۔

پیش نظر "كتاب الفقه على المذاهب الاربعه" مصر کے مشہور جلیل القدر عالم وفقیہ شیخ عبد الرحمٰن الجزیری کی مایہ ناز تصنیف ہے۔ جسے ممالک اسلامیہ کے علمی وفقہی حلقوں میں بے حد پذیرائی حاصل ہوئی ہے۔ مصنف موصوف نے اپنی اِس ضخیم کتاب میں جملہ مسائل فقہ از قسم عبادات، معاملات وشخصی قوانین اور قوانینِ حدود وتعزیرات مذکورہ مذاہب اربعہ کی روشنی میں بڑی شرح وبسط سے بیان کئے ہیں۔

علامہ موصوف نے اِس کتاب کی ترتیب میں جس نہج کو اختیار کیا ہے اُس کے اہم نکات درج ذیل ہیں:

۱۔ ہر مسئلہ کو ایک خاص عنوان کے تحت درج کیا ہے تا کہ قاری مطلوبہ مسئلہ کو فہرست مضامین کی مدد سے بآسانی معلوم کر لے۔

۲۔ متن میں وہ مسائل بیان کئے گئے ہیں جن پر ائمہ اربعہ کا اتفاق یا پھر کم ازکم دو مذاہب کا اتفاق ہے۔ بقیہ مذاہب کے اختلاف کی تفصیل حاشیہ میں دے دی گئی ہے۔

۳۔ جن مسائل میں ائمہ اربعہ کے مسالک الگ الگ ہیں ان کا ذکر حاشیہ میں کیا گیا ہے۔

۴۔ جن مسائل کے متعلق مذکورہ بالا چاروں مذاہب میں سے کسی کے نزدیک کوئی ایسی تفصیل ہے، جو اگر چہ اختلاف کے تحت نہیں آتی۔ لیکن وہ دوسرے مذاہب میں نہیں پائی جاتی اور کتاب کا مطالعہ کرنے والے کے لیے اُس کا جاننا ضروری ہے یا مفید ہے تو اسے بعض مواقع پر حاشیہ میں ذکر کر دیا گیا ہے۔

۵۔ زیر بحث مسائل میں ائمہ اربعہ کے دلائل کو قرآن وسنت کی روشنی میں پیش کیا گیا ہے، اوران کے مابین وجہ اختلاف کی بھی نشاندہی کر دی گئی ہے۔

۶۔ جملہ مسائل کی توضیح وتشریح میں حتی المقدور کوشش کی گئی ہے تا کہ قاری بہ آسانی مطلوبہ مسئلہ سمجھ سکے اور اسے کوئی دقت پیش نہ آئے۔

۷۔ جن مسائل کے متعلق کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ میں کوئی نص موجود نہیں بلکہ ان کی بنیاد اجتہاد پر ہے ان کا ذکر بھی متن کتاب یا حاشیہ میں کر دیا گیا ہے۔

۸۔ پوری کتاب میں ممکن حد تک احکام شرعیہ کی حکمت ومصلحت کو بیان کیا گیا ہے۔

الغرض اس کتاب کی تالیف میں بڑی محنت وجانفشانی سے کام لیا گیا ہے۔ قارئین جہاں اپنا مسلک اور اس کا مآخذ معلوم کریں گے وہاں انہیں دوسرے مسالک اور ان کے مآخذ ودلائل کا بھی علم ہوگا۔

اس کتاب کا اردو ترجمہ مرحوم مولانا منظور احسن عباسی نے پوری دیانت، محنت اور مہارت سے کیا ہے اور پوری کوشش کی ہے کہ عبارت عام فہم ہو۔ جہاں کہیں اصل متن میں اس قدر ایجاز تھا کہ اس کا محض ترجمہ کر دینے سے زیر بحث مسئلہ کی وضاحت نہ ہوسکی وہاں توضیح مقصد کی خاطر بعض عبارت کا اضافہ خطوط وحدانی میں کر دیا گیا ہے۔

کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه اپنی پانچوں جلدوں کے ساتھ اسلامی احکام ومسائل کی ایسی جامع اور مستند کتاب ہے جس کا ہر گھر، دفتر، لائبریری اور علماء، فقہا، مفتیان، قانون کے طلبہ اور وکلاء کے پاس ہونا انتہائی ضروری ہے تا کہ روزمرہ پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کرنے میں اس فقہی انسائیکلو پیڈیا سے رجوع کیا جا سکے۔

علمی، دینی اور قانونی حلقوں میں اس علمی کام کو بے حد سراہا گیا۔ اور اہل علم ودانش کے مسلسل تقاضوں کی بناء پر اس کتاب کے کئی ایڈیشن طبع کے گئے۔ غیر معمولی پذیرائی کے پیش نظر کتاب کا یہ ایڈیشن کمپیوٹر کی اعلیٰ مرصع کتابت، آفسٹ طباعت، دیدہ زیب ٹائیٹل، عمدہ کاغذ اور نفیس جلد بندی کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے۔ جس کے لئے ہم جناب سید شفیق حسین بخاری سیکرٹری وناظم اعلیٰ اوقاف پنجاب کے بہ صمیم قلب شکر گزار ہیں کہ انھوں نے کمال شفقت سے پانچ جلدوں پر مشتمل اس ضخیم کتاب کی طباعت پر خطیر رقم صرف کرنے کی اجازت مرحمت فرما کر قارئین کرام کی شدید ضرورت کو پورا فرمایا، امید ہے قارئین کرام اس جدید ایڈیشن کو بہت پسند فرمائیں گے۔

ڈاکٹر طاہر رضا بخاری

ڈائریکٹر مذہبی امور اوقاف پنجاب

فہرست

نماز جنازہ کے مسائل

باب صیام

اعتکاف کا بیان

باب زکوٰۃ

باب حج

عمرہ کا بیان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

باب طہارت

طہارت کی تعریف

طہارت کے لغوی معنی نجاست و کثافت سے پاک صاف ہونے کے ہیں، خواہ وہ ظاہری ہو یا باطنی۔ حدیث صحیح میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی مریض کی مزاج پرسی کو جاتے تو فرماتے کہ

لا باس طهور انشاء الله.(۱)

طہور کا لفظ قطور کے وزن پر ہے جس کے معنی ہیں گناہوں سے پاک کرنے والا۔ حضورؐ فرماتے تھے کہ مرض ذنوب سے پاک کرنے والا ہوتا ہے اور ذنوب نجاست باطنی کو کہتے ہیں۔ طہارت ضد ہے نجاست کی جس کے معنی گندگی کے ہیں۔ خواہ وہ ظاہری ہو یا باطنی۔ لہٰذا گناہ کو بھی نجاست کہا جاتا ہے، اگرچہ وہ باطنی نجاست ہے۔

یہ لفظ باب نجس (بہر سہ حرکات جیم) ینجس (بفتح جیم و بضم) نجاسة فهو نجس (بکسر جیم و فتح) سے ہے۔ قرآن میں بفتح آیا ہے: انما المشركون نجس یعنی مشرکین نجس ہیں۔

فقہا کی اصطلاح میں 'طہارت' کی تعریف تفصیل طلب ہے۔(۲)

۱۔ یعنی کوئی بات نہیں یہ مرض ان شاء اللہ گناہوں سے پاک کرنے کا سبب ہوگا۔ (مترجم)

۲۔ حنفیہ کے نزدیک شرع کی اصطلاح میں طہارت کہتے ہیں 'حدث' یا 'خبث' سے پاک ہونے کو۔ یہ پاکیزگی یا نظافت، کسی شخص کے شرعاً پاک ہونے کو بھی کہتے ہیں اور گندگی دور کردینے کو بھی، بایں طور کہ پانی بہا کر دور کردی جائے۔ حدث کے مفہوم میں حدث اصغر اور حدث اکبر دونوں خارج ہونا وغیرہ اور ثانی الذکر سے جنابت مراد ہے جس سے غسل واجب ہوتا ہے۔ حدث کی تعریف یوں بھی کی گئی ہے کہ وہ ایک کیفیت کا نام ہے جو کسی حصۂ بدن پر یا تمام بدن پر طاری ہو اور عمل طہارت سے زائل ہو جائے۔ اسی کو نجاست حکمیہ کہتے ہیں، کیونکہ صاحب شریعت نے حدث کو نجاست کی جہت سے قرار دیا ہے کہ نماز سے وہ بھی اسی طرح مانع ہے جس طرح گندگی۔ شرع میں 'خبث' کے معنی ہیں وہ گندگی جس کو دور کرنے کا حکم شارع نے دیا ہو۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ 'نجاست' کا لفظ 'طہارت' کی ضد ہے اور اس کا اطلاق حدث اور [illegible] پر ہوتا ہے لغت کی رو سے ہر گندگی نجاست ہے، خواہ وہ ظاہری ہو جیسے خون، پیشاب، پاخانہ [illegible]

اسے ایسی کیفیت باطنی یا معنوی امور میں منحصر رکھا ہے اور شرع میں ایک ایسی کیفیت کا نام ہے جس کی بابت شرع کا تصور یہ ہے کہ وہ تمام بدن میں جاری ہوتی ہے جیسے 'جنابت'، اور بے وضو ہونے کی حالت میں صرف اعضائے وضو میں، جیسے ہوا کا خارج ہونا خبث کے مفہوم کو اہل شرع نے ظاہری محسوس گندگی کے لیے مخصوص کر دیا ہے۔

اب کہا جا سکتا ہے کہ اس صورت میں وضو ہوتے ہوئے بہ نیت ثواب وضو کرنے پر لفظ طہارت کا اطلاق نہیں ہوتا، کیونکہ وضو پر وضو کرنے سے نہ طہارت حدث کا زائل کرنا مقصود ہے نہ خبث کا دور کرنا، حالانکہ اس وضو کو بھی طہارت کہتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر چہ بہ نیت ثواب وضو کو بھی طہارت کہتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر چہ بہ نیت ثواب وضو پر وضو حدث کو زائل کرنے کے لیے نہیں ہوتا، لیکن صغیرہ گناہوں کو زائل کرتا ہے، اور یہ گناہ بھی معنوی گندگی کے مترادف ہیں، اور یہ معلوم ہے کہ لغت میں بھی 'خبث' کا اطلاق باطنی امور پر ہوتا ہے۔ فقہا کے نزدیک اگر چہ 'خبث' ہے۔ اس لحاظ سے وضو پر وضو کرنا بھی طہارت ہی ہے۔

یہاں پر ایک عام اعتراض یہ ہے کہ مثلاً ہوا خارج ہونے یا بدون انزال مباشرت فاحشہ کو نواقض وضو میں شمار کیے جانے اور مادۂ تولید کے نکلنے سے غسل واجب ہونے کی کوئی وجہ نہیں، کیونکہ ریح وغیرہ تو نجاست محسوسہ میں ہیں ہی نہیں، رہا مادۂ تولید سو وہ نجس نہیں، اور بالفرض اگر اسے نجاست ہی مان لیا جائے تو بہر حال پیشاب پاخانہ سے زیادہ نجس نہیں۔ پس عقل کا تقاضا یہ ہے کہ محض اس جگہ کو صاف کر دینے سے طہارت حاصل ہو جائے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ ایسی بات وہی کہتا ہے جو 'عبادت' اور 'عبادت کی خصوصیات' سے بے خبر ہے، کیونکہ 'عبادت' یہ ہے کہ دل اور اعضا کو اللہ عز وجل کے سامنے اسی طرح جھکا دیا جائے جس طرح اس کا حکم ہے۔ لہٰذا کسی کو یہ زیبا نہیں کہ عبادت کے لیے اللہ تعالیٰ نے جو طریقے مقرر فرمائے ہیں، ان سے تجاوز کرے۔ عبادت کے مقررہ طور طریقوں میں مخلوق کی اپنی رائے کو دخل نہیں ہے۔ البتہ مرض یا مجبوری کی حالت ایک حد تک مستثنیٰ ہے۔ بندہ یہ تو کر سکتا ہے کہ متعلقہ فرائض کی بجا آوری میں طاقت بشری کو مرعی رکھے، باقی عبادت کے طور طریقوں کا تعین صرف معبود حقیقی کا حق ہے۔ اور اس واضح امر میں کوئی کلام نہیں۔ انسانوں میں باہم ایک دوسرے کی تعظیم کے عام طریقوں کا بھی یہی حال ہے۔ چنانچہ کوئی شخص بادشاہوں کے مقرر کردہ طور طریقوں کی بابت، جن پر لوگ عمل کرتے ہیں، بے سبب باز پرس نہیں کر سکتا۔ پس اگر شارعؑ نے حکم دیا کہ حدث اصغر یا حدث اکبر (چھوٹی ناپاکی، یا بڑی ناپاکی) کی حالت میں نماز نہ پڑھو تو ہم پر تعمیل حکم واجب ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ حکم کیوں ہے؟ ورنہ یہ بھی کہہ سکتے کہ آخر نماز ہی کیوں پڑھی جائے؟ بحیثیت حکم ان دونوں میں کوئی فرق نہیں، کیوں کہ دونوں ہی باتیں اللہ کی عبادت میں داخل ہیں اور اللہ تعالیٰ نے اس کو خضوع (سر تسلیم خم کرنے) کی علامت قرار دیا ہے۔ اس سلسلے میں یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ اگر وضو یا غسل یا نماز کی قدرت نہ ہو تو کیا کیا جائے؟ اس کی بابت اللہ تعالیٰ نے تیمم کا طریقہ مقرر فرمایا ہے۔ اور نماز کو بیٹھ کر یا لیٹ کر، جس طرح بھی ممکن ہو ادا کرنے کا اجازت دی۔ غرض ایسی ہی صورتوں میں، ہم سوال کر سکتے اور سبیل کار نکال سکتے ہیں۔ لیکن وہ امور جو محض اللہ تعالیٰ کے لیے مخصوص ہیں، ہم بلا چون و چرا اسے تسلیم کریں گے۔

ان تمام امور کا تعلق ان معاملات یا شخصی حقوق کے مسائل سے نہیں ہے جو ہمارے زندگی کے حالات سے متعلق ہیں جن کی بابت ہم کو حق ہے کہ ہر معاملہ کی حکمت کو پہچانیں اور ہر جزوی امر کی تحقیق کریں۔

یہ عقلی نظریہ بعض مفکرین علمائے اسلام کے خیالات کی بنا پر ہے جو یہ کہتے ہیں کہ شرع اسلام کا ہر فیصلہ ایک معقول حکمت اور واضح نکتہ کا حامل ہے، جس کو جاننے والے ہی جانتے ہیں اور ناواقف بے خبر ہیں۔ ان کے نزدیک عبادات اور معاملات میں کوئی فرق نہیں ہے۔

بہر حال پہلے اعتراض کا جواب ایک اور طریقے سے اس طرح بھی دیا گیا ہے کہ اس میں کوئی کلام نہیں کہ ریح (گوز) ایک محسوس نجاست ہے، گو یہ نظر سے محسوس نہ ہو، قوت شامہ تو محسوس کرتی ہے۔ مزید براں ریح خارج ہونے سے پہلے نجاست حسیہ کے راستے سے گزرتی ہے۔ اب اگر کوئی یہ کہتا ہے کہ ریح خارج ہونے سے وضو نہیں ٹوٹتا اور پیشاب پاخانہ ہو تو اس کی جگہ کو محض دھو دینا واجب ہے۔ اس کے یہ معنے ہوں گے کہ انسان کے لیے عمر بھر میں صرف ایک بار وضو کرنا لازم ہے، کیونکہ نیند کا آجانا یا ہوا کا خارج ہونا تو سرے سے نجاست ہے ہی نہیں، رہا پیشاب پاخانہ تو وہ صرف اپنی جگہ پر نجاست ہے۔ اس بات کا مہمل ہونا ظاہر ہے اور اس کی کوئی اہمیت نہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے وضو کو مشروع فرمانے میں بکثرت منافع رکھے ہیں۔ ایک نفع تو ظاہر ہی ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس سے اعضا، بالخصوص منہ اور ناک جن میں غلاظت کا گزر رہتا ہے، وہ صاف ہو جاتے ہیں۔ دوسرا باطنی نفع اللہ تعالیٰ کے حکم کی اطاعت اور اس کے آگے خضوع ہے کہ اس طرح بندہ اپنے پروردگار کی عظمت پہچانتا اور بے حیائی کے کام اور ناپسندیدہ باتوں سے باز رہتا ہے، جس کے باعث دنیا اور آخرت دونوں سنورتے ہیں۔ اگر وضو ٹوٹنے کی صورت ہی نہ رہے تو اس کی مشروعیت اور فائدہ سب رائگاں ہے۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ پیشاب پاخانہ کو مادۂ تولید پر قیاس کرنا فاسد ہے، جس کی خرابی عیاں ہے، کیونکہ مادۂ تولید مسلمہ طور پر تمام اجزائے بدن سے نچڑ کر نکلتا ہے اور اکثر مخصوص مشقت کے بدون خارج نہیں ہوتا۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ اس کے اخراج کے بعد انسان کمزوری محسوس کرتا ہے اور یہ بدیہی امر ہے کہ نہانے کے بعد خاص نشاط محسوس ہوتا ہے جو اس کمی کی تلافی کر دیتا ہے۔ نیز بعض فضلات جو بہت ممکن ہے کہ جسم سے چپک گئے ہوں، ان سے پاکیزگی حاصل ہوتی ہے۔ ان باتوں کے علاوہ جنابت کے بعد لازمی طور پر غسل کرنے کا حکم شریعت اسلامیہ کے محاسن میں سے ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ انسان عورت کے لیے مجبور ہے۔ اسے اپنا جسم ستھرا رکھنا پڑتا ہے۔ اگر غسل ضروری نہ ہوتا تو وہ کاہل الوجود ہو جاتا اور گندگی اس پر چھا جاتی اور اس کی عفونت سے لوگوں کو تکلیف پہنچتی۔ جنابت کو پیشاب پر کیسے قیاس کیا جا سکتا ہے جو بار بار عادتاً ایک خاص مقام سے بے مشقت خارج ہوتا ہے پس یہ قیاس کسی طرح بھی درست نہیں ہے بہر حال یہی لازم ہے کہ عبادت کو محض اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کے لیے بجا لایا جائے اور کسی دنیوی مفاد کو پیش نظر نہ رکھا جائے، ہر چند کہ اس میں فائدہ ہی فائدہ ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ 'طہارت' ایک صفت حکمیہ (ایسی صفت مان لی گئی) ہے کہ جس میں یہ موجود ہو وہی نماز پڑھ سکتا ہے۔ ساتھ ہی اس کا لباس اور نماز کی جگہ بھی پاک ہو۔ صفت حکمیہ سے مراد صفت اعتباری یا صفت معنوی ہے جسے صاحب شریعتؐ نے نماز وغیرہ کی صحت کے لیے شرط قرار دیا ہے۔ یہ صفت (طہارت) اگر نماز پڑھنے والے میں ہو کہ وہ حدث

اصغرو اکبر سے پاک ہو تو وہ نماز پڑھ سکتا ہے، اور نماز کی جگہ میں ہو تب اس پر نماز پڑھی جا سکتی ہے۔ اور پاک کپڑے پہنے ہوئے ہو تو اس کے ساتھ نماز ہو سکتی ہے اور بہر صورت طہارت ایک معنوی شے ہے، محسوس یا نظر آنے والی چیز نہیں ہے۔ اس کے مقابلے میں دو امور ہیں: ایک 'نجاست' کہ یہ بھی ایک صفت حکمی ہے کہ کسی شخص یا اس کے لباس یا جائے نماز میں ہو تو نماز روا نہیں، نہ اس شخص کو نہ اس لباس میں نہ اس جگہ پر۔ دوسرا امر 'حدث' ہے کہ اس حال میں بھی نماز سے باز رہنا واجب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ 'نجاست' ایک صفت تقدیریہ (متعین کیفیت) ہے۔ کبھی لباس میں ہوتی ہے تو اس لباس کے ساتھ نماز ممنوع ہے۔ کبھی جگہ میں ہوتی ہے تو اس جگہ پر نماز روا نہیں اور کبھی کسی شخص میں ہوتی ہے، جسے 'حدث' کہتے ہیں تو اس حال میں نماز منع ہے، اور بہر حال 'حدث' صاحب شریعت کی مقرر کردہ کیفیت کا نام ہے۔ حدث کا اطلاق کبھی وضو توڑنے والی چیزوں پر ہوتا ہے جس کا ذکر آگے آئے گا اور نجاست کا اطلاق کبھی مخصوص اشیا پر ہوتا ہے جیسے خون پیشاب وغیرہ۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ شرع کی رو سے 'طہارت' کا اطلاق دو معنوں میں ہے: ایک تو ایسا عمل جس کے بعد نماز جائز ہو، مثلاً وضو، غسل، تیمم، اور نجاست کو دور کرنا یا ایسا ہی عمل جو معنوی اعتبار سے ہو اور صورۃً اسی جیسا ہو جیسے تیمم یا غسل مسنون، یا وضو ہوتے ہوئے تازہ وضو کرنا، یعنی چہرے اور دوسرے اعضا پر بہ نیت وضو پانی بہانا، اسے بھی طہارت کہتے ہیں۔ غرض طہارت نام ہے ایک عمل کا، جو کرنے والا کرے۔ اور ایسے عمل یعنی وضو پر وضو، یا غسل مسنون کا معناً طہارت ہونا اس لحاظ سے ہے کہ شرع میں اس کو بھی طہارت کہتے ہیں، باوجود اس کے کہ اس کی غرض یہ نہیں ہوتی کہ نماز پڑھنا روا ہو جائے ☆ کیونکہ نماز تو پہلے ہی وضو اور بغیر غسل مسنون کے روا تھی۔ جنابت کی صورت میں جو غسل ہوتا ہے وہ واجب ہے، سنت نہیں ہے۔ اس کو طہارت کی تعریف میں داخل کرنا اس لیے ضروری ہوا کہ جو امر داخل طہارت ہے وہ خارج نہ ہو جائے۔

دوسرے معنے، جس پر طہارت کا اطلاق ہوتا ہے حدث کو دور کرنا یا نجاست کو زائل کرنا ہے، یا ایسا ہی کوئی عمل جو معناً اور صورۃً اسی جیسا ہو مثلاً تیمم اور غسل مسنون۔ پس 'طہارت' ایک معنوی وصف ہے جو کسی عمل پر مترتب ہوتا ہے، جیسے وضو حدث اصغر کو اور غسل حدث اکبر کو دور کرتا ہے، اور حدث کا دور ہونا وضو یا غسل کرنے والے کے عمل پر موقوف ہے۔ اسی طرح نجاست جب دور ہوتی ہے کہ اس کو دھو دیا جائے، طہارت کا یہی مطلب ہے۔ اور جب یہ لفظ مطلق بولا جائے تو اس کے یہی معنی ہوتے ہیں، البتہ لفظ طہارت کا اطلاق عمل طہارت پر مجاز کے طور پر ہوتا ہے۔ جیسے مسبب (یعنی نجاست دور ہونے) سبب (نجاست دور کرنا نے والے عمل) پر *۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اصطلاح شرع میں طہارت حدث کو یا حدث کی ہم معنی کیفیت کو دور کرنا اور نجاست حقیقی، یا نجاست حکمی کو زائل کرنا ہے۔ اس قول کے مطابق حدث دور کرنے کے یہ معنے ہیں کہ اس بات کو دور کر دیا جائے جو نماز وغیرہ سے مانع ہے۔ حدث عبارت اس خاص حالت سے ہے جو تمام بدن یا بعض اعضا کو لاحق ہو، اور پاک ہو جانے کا مطلب یہ ہے کہ اس حالت کو زائل کر دیا گیا 'ہم معنے' ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ فعل ویسا ہی فعل ہے، جس سے 'حدث' دور ہوتا ہے۔ مثلاً میت کو غسل دینا معناً حدث کا زائل کرنا ہے، کیونکہ فی الواقع 'حدث' نہیں ہوتا، بلکہ وہ غسل ایک حکم شریعت کی تعمیل ہے، حدث سے پاک ہونا نہیں ہے۔ یہی حال وضو کے ہوتے وضو کرنے اور غسل مسنون کا ہے کہ یہ دونوں عمل ہیں تو

طہارت کی قسمیں

طہارت کی تعریف کے سلسلے میں ہم نے مسالک کی تفصیلات بیان کر دی ہیں ہر چند کہ ان میں بعض جہت سے اختلاف پایا جاتا ہے، تاہم یہ ممکن ہے کہ ہم ان میں سے طہارت کا ایک ایسا مفہوم اخذ کر لیں جس پر سب کا اتفاق ہو، اور وہ یہ ہے کہ شرع کی اصطلاح میں طہارت ایک خاص صفت سے عبارت ہے، جس کا حکم شارع علیہ السلام نے اس لیے دیا ہے کہ نماز درست ہو اور ظروف وطعام کا استعمال جائز ہو۔ گویا شارعؑ نے کسی شخص کی نماز درست ہونے کے لیے یہ شرط لگا دی ہے کہ اس کا بدن طہارت کی صفت رکھتا ہو اور نماز کی جگہ اور نمازی کا لباس طہارت کی صفت سے موصوف ہو۔ اسی طرح خوردنی اشیاء کے حلال ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ طاہر ہوں وغیرہ۔ دراصل طہارت کا مفہوم بذات خود ایک ہی ہے لیکن 'حدث' یا 'خبث' کی نسبت سے یا اس کی صفات کے اعتبار سے کئی اقسام ہو گئی ہیں۔ اول الذکر کے لحاظ سے طہارت کی دو قسمیں ہیں: خبث (گندگی) سے طہارت اور حدث (ناپاکی) سے طہارت۔ صاحب شریعت نے نمازی کے لیے واجب کر دیا ہے کہ اس کا جسم اور لباس خبث سے اور بدن حدث سے پاک ہوں۔ چونکہ ان دونوں سے پاکی لازم ہے لہٰذا اس کی دو قسمیں ہو گئیں۔ اب سمجھنا چاہیے کہ 'خبث' وہ ہے جسے شریعت نے گندگی قرار دیا ہے، جیسے خون اور پیشاب وغیرہ۔ اس کی تفصیل آگے آئے گی۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ گندگی انسان کے جسم اور لباس اور جگہ میں ہوتی ہے۔ پھر طہارت (گندگی سے پاک ہونا) ذاتی خصوصیات کے لحاظ سے دو طرح پر ہے: اصلی اور عارضی۔ اصلی طہارت تو وہ ہے جو پاکیزہ اشیا کی قدرتی صفت، ہے مثلاً مٹی، پانی، لوہا اور اشیائے معدنی وغیرہ جس کی تفصیل اعیان طاہرہ (پاک اشیاء) کے بیان میں آگے آئے گی۔ پس یہ اشیاء تو قدرتی طور پر صفت طہارت کی حامل ہیں۔ عارضی طہارت کے معنے ہیں اس گندگی سے پاک ہونا جو اشیائے طاہرہ کو لاحق ہو۔ اس طہارت کو عارضی کہتے ہیں، کیونکہ یہ پانی یا مٹی

وہی وضو اور غسل جن سے حدث دور ہوتا ہے، اگرچہ ان صورتوں میں حدث کا دور کرنا نہیں ہوا۔

واضح ہو کہ اس مجاز کو مجاز مرسل کہتے ہیں (مترجم)

نجاست زائل ہونے کی صورت ان کے نزدیک یہ ہے کہ لگی ہوئی نجاست کو دھو دیا جائے، یا پھر یہ کہ نجاست از خود دور ہو جائے، جیسے کہ شراب سرکہ بن جائے۔ اور نجاست حکم دور ہونے سے ان کا مطلب یہ ہے کہ حدث یا حدث کے ہم معنے جو امر ہے، وہ جاتا رہے۔ یا نجاست کا اطلاق اس پر سے ختم ہو جائے، جیسے تیمم کہ اس سے حدث اور خبث جو مانع صلوٰۃ ہیں دور ہو جاتے ہیں۔

وغیرہ کے ذریعہ جو گندگی کو دور کرنے والی اشیا ہیں حاصل ہوتی ہے۔اس کی تفصیل ازالۂ نجاست کے بیان میں آئے گی۔

اب حدث کو لیجئے، یہ بھی ایک اعتباری کیفیت ہے جس سے اس شخص کا تمام بدن متکیف ہوتا ہے جو حالت جنابت میں ہو، یا بدن کے بعض اعضا متکیف ہوتے ہیں جب مثلاً ریح خارج ہو یا پیشاب آنے سے وضو ٹوٹ جائے۔ پہلی صورت کو حدث اکبر کہتے ہیں اور اس سے پاک ہونے کا طریقہ غسل ہے۔ حیض اور نفاس کی حالت بھی ایسی ہی ہے۔ صاحب شریعت نے ان حالات کو انسان کے پورے بدن سے متعلق بتایا ہے، اور غسل کے بغیر نماز وغیرہ کی ممانعت اسی طرح ہے جیسے حدث اکبر کی حالت میں۔ دوسری صورت کو حدث اصغر کہتے ہیں جس سے پاک ہونے کا طریقہ 'وضوٗ' ہے۔ پانی نہ ہو یا دستیاب نہ ہوسکتا ہو تو غسل اور وضو کی بجائے تیمّم کیا جاسکتا ہے۔

اب ہم ان تمام امور کو بالترتیب بیان کرتے ہیں۔

اعیان طاہرہ (پاک اشیا) کا بیان

اقسام طہارت کے سلسلے میں یہ تو معلوم ہو چکا ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں: خبث سے پاک ہونا، اور حدث سے پاک ہونا۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ فقہا کے نزدیک خبث اصل گندگی (العین النجسہ) کو کہتے ہیں۔ اب ہم اصل نجس اور اس کے مقابلے میں اصل پاک اشیاء کی مثالیں بیان کرتے ہیں اور یہ بتانا ہے، کہ کس قدر نجاست قابل درگزر ہے اور اس سے پاک ہونے کا کیا طریقہ ہے؟

اب ہم اس بیان کا آغاز اعیان طاہرہ (پاک اشیاء) سے کرتے ہیں، کیونکہ اصل میں ہر شے پاک ہے جب تک اس کا نجس ہونا کسی دلیل سے ثابت نہ ہو۔

منجملہ پاک اشیاء کے انسان ہے، زندہ ہو یا مردہ۔ خدا فرماتا ہے، لقد کرمنا بنی آدم (ہم نے انسان کو مکرم بنایا) اور یہ جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ انما المشرکون نجس (یعنی مشرک نجس ہیں) تو مراد اس سے معنوی نجاست ہے، یعنی شریعت نے ان کو نجس مانا ہے۔ یہ مراد نہیں ہے کہ مشرک کا وجود دراصل سور کی طرح گندا ہے۔ اسی طرح پاک اشیاء 'جماد' ہے۔ اس سے ہر وہ جسم عبارت ہے جس میں نہ جان ہو اور نہ کسی جاندار سے نکلا ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں: جامد (غیر سایل) اور مایع (سایل)۔ جامد میں تمام زمینی اجزا اور معدنی اشیا شامل ہیں، مثلاً سونا، چاندی، تانبا، لوہا اور سیسہ وغیرہ۔ اسی طرح نباتات کی تمام قسمیں منجملہ پاک اشیاء کے ہیں، خواہ وہ نشہ آور ہوں۔ ایسی اشیا کو 'مفسد' کہا جاتا ہے یعنی جو عقل کھودے

حواس نہ کھوئے اور اس میں نشہ یا وارفتگی نہ ہو جیسے حشیش اور افیون اور خواہ خواب آور ہو جس سے عقل اور حس دونوں جاتی رہیں، جیسے دھتورا اور بھنگ، اور خواہ مضر بدن ہو جیسے سستی لانے والی نبات۔ غرض یہ تمام اشیاء پاک ہیں۔ اگرچہ ان میں وہ اشیاء جو عقل و حواس وغیرہ کو خواب کرنے والی ہیں حرام ہیں۔

مائع اشیاء میں مثلاً پانی، تیل، گنے کا رس، پھولوں کا عرق، عطر اور سرکہ، یہ اشیا جماد طاہر میں سے ہیں، بشرطیکہ اس میں کسی ایسی شے کی آمیزش نہ ہو جو اسے ناپاک کر دے۔ اسی میں باختلاف مسالک ہر جاندار کا آنسو، اس کا پسینہ، لعاب دہن اور جھاگ سب شامل ہیں [1] اور منجملہ پاک جمادات کے انڈا ہے جو گندا نہ ہوا ہو۔ یہی حال دودھ کا ہے، انسان کا ہو یا کسی حلال جانور کا۔ ہر زندہ جاندار، انسان ہو یا کوئی اور فطری طور پر پاک ہے، سوا ان کے جن کی تفصیل مختلف اہل مسالک نے کر دی ہے۔ [2]

منجملہ پاک مائع اشیا کے بلغم، صفرا اور رینٹ بھی ہے، اور ایسے حلال جانور کا پت بھی پاک ہے جس کو ذبح کیا گیا ہو۔ پت سے مراد وہ زرد رنگ مایع ہے جو کھال کی پوٹلی میں ہوتا ہے۔ یہ سیال مادہ اور وہ کھال بھی پاک ہے۔ [3] کیونکہ وہ ذبح شدہ حلال جانور کا ایک حصہ ہے اور اس کا بھی وہی حکم ہے جو پاک

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ پاک جاندار کی تمام چیزیں پاک ہیں۔ قطع نظر اس کے کہ وہ جاندار حلال ہو یا نہ ہو۔ ان کے نزدیک سانپ اور بچھو کا زہر بھی پاک ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ لعاب دہن جو بیداری یا خواب میں منہ سے بہہ نکلے اس کے پاک ہونے میں تو کوئی کلام نہیں، البتہ معدہ کا لعاب جو منہ تک آ جاتا ہے، وہ نجس ہے۔ اس کی تمیز رنگت اور بو سے ہو سکتی ہے۔ یہ زرد رنگ اور بدبودار ہوتا ہے، تاہم اگر وہ مسلسل بہتا رہے تو معاف ہے ورنہ نہیں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ہر جاندار کا آنسو، پسینہ، لعاب اور جھاگ سب پاک ہے خواہ حلال ہو یا نہ ہو۔ لیکن جو حلال نہیں اس کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ جانور بلی کے برابر یا اس سے چھوٹا ہو اور گندگی سے پیدا نہ ہوا ہو۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ پاک یا نجس ہونے کے بارے میں جاندار کے پسینہ کا وہی حکم ہے جو ان کے پس خوردہ کا، جیسا کہ آگے معلوم ہوگا۔

۲۔ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ وہ کتا اور سور ہیں اور وہ جو ان دونوں کے اشتراک سے یا ان میں سے کسی ایک کے دوسرے کسی جانور کے اشتراک سے پیدا ہوں۔ حنابلہ نے اس میں ان جانوروں کو بھی شامل کیا ہے جن کا گوشت حلال نہیں، بشرطیکہ وہ بلی سے بڑے ہوں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ سور کے سوا کوئی جانور نجس نہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جاندار کی کوئی چیز نجس العین ہے ہی نہیں، لہٰذا کتا اور سور اور جو ان سے پیدا ہو سب پاک ہے۔

۳۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ پت کا پانی، جس کا ذکر ہوا ناپاک ہے اور وہ کھال اس پانی سے ناپاک ہو جاتی ہے، البتہ دھولی جائے تو اوجھ کی طرح پاک ہو جاتی ہے۔ اوجھ میں جو غلاظت ہوتی ہے وہ نجس ہے، جس کے باعث اوجھ بھی ناپاک

جانور کا۔ اسی طرح مردہ دریائی جانور بھی پاک ہے، جیسے کیکڑا[۱]، مینڈک اور دریائی کچھوا، اگر چہ ان کی شکل کتے یا سور یا انسان کے مشابہ ہو؛ خواہ وہ دریا میں مرے ہوں یا خشکی میں، اور خواہ اپنی طبعی موت مرے ہوں یا کسی کے مارنے سے۔ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: **احلت لنا میتتان و دمان السمک و الجراد و الکبد و الطحال** (یعنی دو مردار اور دو خون ہمیں حلال ہیں: مچھلی اور ٹڈی اور جگر اور تلی) اور ایسے مرے ہوئے جانور بھی پاک ہیں جن میں بہتا ہوا خون نہ ہو، جیسے مکھی، دیمک، ٹڈی چیونٹی اور پسو۔[۲] نیز وہ شراب جو سرکہ بن جائے۔ اس کے پاک ہونے کے بارے میں اہل مسالک کے نظریات تفصیل طلب ہیں۔[۳] اور منجملہ پاک اشیاء کے وہ حلال جانور ہیں جن کو شرع کے مطابق ذبح کیا گیا ہو۔ بال، روئیں، اون اور پر حلال جانور کے ہوں یا حرام کے، اور زندہ کے ہوں یا مردہ کے، پاک ہیں، خواہ

ہوتا ہے، لیکن دھونے سے پاک ہو جاتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ہر جانور کے پت کا حکم وہی ہے جو اس کے پیشاب کا ہے۔ حرام جانور کا پیشاب نجاست مغلظہ ہے اور حلال کا نجاست خفیفہ اور جس کھال میں وہ ہو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

۱۔ شافعیہ اور حنابلہ نے مردہ دریائی جانوروں میں سے کیکڑا، مینڈک اور سانپ کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک یہ ناپاک ہیں، ماسوا ان کے پاک ہیں۔

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ ٹڈی کے سوا تمام مرے ہوئے جانور نجس ہیں۔ حنابلہ نے ان مردہ جانوروں کے پاک ہونے کی یہ شرط لگائی ہے کہ وہ نجاست میں پیدا نہ ہوئے ہوں۔

۳۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ شراب اگر سرکہ بن جائے یا منجمد ہو جائے تو پاک ہے، خواہ کسی شخص کے کرنے سے ایسی ہوئی ہو۔ لیکن شرط یہ ہے کہ سرکہ بننے سے پہلے اس میں کوئی نجاست نہ پڑ گئی ہو۔ ایسی شراب کا برتن بھی ساتھ ہی پاک ہو جاتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ شراب کی ماہیت ہی بدل جائے تو پاک ہو جاتی ہے اور اس کا برتن بھی۔ اس کی صورت یہ ہے کہ شراب سرکہ بن جائے کہ تلخی اور نشہ، جو شراب کی خصوصیات میں سے ہے، جاتا رہے اور وہ شراب ہو بھی ایسی کہ اس کا سرکہ بن سکے، خواہ اس میں کچھ ملا کر، جیسے نمک، پانی یا مچھلی سے، یا آگ پر رکھ کر۔ اگر شراب سرکہ میں ملا دی جائے اور کھٹی ہو جائے تو پاک ہے، اگر چہ شراب کی مقدار زیادہ ہو۔ اگر شیرہ میں کوئی چوہا گر گیا اور پھولنے پھٹنے سے پہل نکال لیا گیا اور بعد میں وہ شراب تیار ہوئی اور بعد از اں سرکہ بن گئی، یا بنا دی گئی، تو پاک ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ شراب پاک نہیں ہوتی جب تک کہ وہ خود ہی سرکہ نہ بن جائے، بشرطیکہ سرکہ بننے سے پہلے اس میں کوئی گندگی نہ پڑ گئی ہو، بصورت دیگر وہ پاک نہیں ہے، اگر چہ اس نجاست کو فوراً ہی نکال لیا گیا ہو۔ نیز وہ پاک نہ ہو گی بشرطیکہ سرکہ بنانے کے لیے کسی پاک چیز کی آمیزش نہ کی گئی ہو۔ خاص کر اس صورت میں کہ اس کی آمیزش سے بچنا دشوار نہ

جڑے ہوئے ہوں یا بکھرے ہوئے، لیکن نُچے ہوئے نہ ہوں۔ اس باب میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

ہو۔ کیونکہ اگر پاک چیز ملائی گئی تو اسے بھی شراب ناپاک کردے گی اور وہ شے بھی ناپاک ہو جائے گی۔ لیکن اگر پاک چیز کی آمیزش کے بغیر سرکہ بننے میں دشواری ہو، جیسے کسی قدر انگور کے بیج، تو اس صورت میں وہ بھی شراب کے ساتھ پاک ہو جائے گا، جیسے شراب کے پاک ہونے سے برتن بھی پاک ہو جاتا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ شراب اگر از خود سرکہ بن جائے، دھوپ سے سائے میں لانے یا سائے سے دھوپ میں لے جانے کے باعث، یا سرکہ بنانے کے ارادہ سے نہیں، بلکہ یوں ہی ایک برتن سے دوسرے برتن میں منتقل کیے جانے کے باعث، تو وہ پاک ہو جاتی ہے۔ ساتھ ہی اس کا برتن بھی پاک رہتا ہے۔ تاوقتیکہ سرکہ بنانے والی شے کے علاوہ کسی اور شے شراب وغیرہ سے ناپاک نہ ہو جائے ایسی صورت میں وہ شراب پاک نہیں ہوگی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مالکیہ اور حنفیہ اس امر میں متفق ہیں کہ اگر شراب سرکہ بن جائے تو پاک ہو جاتی ہے، خواہ از خود بن جائے یا کسی کے بنائے سے بنے۔ ان میں اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ سرکہ بننے سے پہلے اس میں نجس شے کی آمیزش ہو جائے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اس طرح شراب سرکہ بنے تو پاک نہیں ہے اور حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر نجاست کو سرکہ بننے سے پہلے ہی نکال لیا جائے اور سرکہ بعد میں بنے تو شراب پاک ہو جاتی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا اس امر میں اتفاق ہے کہ شراب پاک نہیں ہوتی جب تک کہ وہ از خود سرکہ نہ بن جائے۔ اگر شراب کو سرکہ بنایا جائے تو پاک نہ ہوگی۔ اس امر میں بھی اتفاق ہے کہ اگر سرکہ بننے سے پہلے اس میں نجاست مل جائے تو وہ شراب سرکہ بننے سے پاک نہ ہوگی۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ سب (بال وغیرہ) کسی کے بھی ہوں پاک ہیں، خواہ زندہ ہو یا مردہ، حلال ہو یا حرام، کتا ہو یا سور، اور خواہ جڑے ہوئے ہوں یا بکھرے ہوئے، لیکن نُچے ہوئے نہ ہوں، بلکہ ان کو تراشا گیا یا مونڈا گیا یا کاٹا گیا ہو، یا بال صفا اشیاء سے اتارا گیا ہو۔ کیونکہ یہ زندہ ہونے سے حلال نہیں ہو جاتے، لیکن اگر نچا ہوا ہو تو اس جڑ نجس ہے، باقی پاک ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ غیر ذبح شدہ جانور کے پروں کا گچھا نجس ہے، البتہ اس کے اوپر کا رواں بال کی مانند ہے اور بالکل پاک ہے۔

ان تمام اشیا متذکرہ بالا کے باب میں حنفیہ مالکیہ سے متفق ہیں، البتہ سور کے باب میں وہ کہتے ہیں کہ اس کے بال نجس ہیں، زندہ کے ہوں یا مردہ کے، جڑے ہوئے ہوں یا منتشر، کیوں کہ سور نجس العین (خالص نجس) ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اشیائے مذکورہ اگر زندہ حرام جانور کی ہوں تو نجس ہیں لیکن آدمی کا بال پاک ہے۔ آدمی کے علاوہ دوسرے مردار جانور کے بال بھی پاک ہیں۔ پس اگر اشیائے مذکورہ زندہ حلال جانور کی ہوں تو پاک ہیں سوا اس صورت کے کہ وہ نچے ہوئے ہوں اور ان کی جڑوں کے ساتھ لگی ہوئی رطوبت یا خون یا گوشت کی کوئی پھنکی نوچنے سے بلا ارادہ نکل آئی ہو جس کے بالعموم کوئی حقیقت نہیں ہوتی۔ ایسی صورت میں ان کی جڑیں نجس ہوں گی اور باقی حصہ پاک ہے۔ اور اگر نوچنے سے گوشت کا کوئی ٹکڑا نکل آئے اور کچھ مقدار بھی رکھتا ہو، وہ ٹکڑا بھی جڑ کے ساتھ نجس ہی متصور ہوگا۔

اعیان نجسہ (گندی اشیا کا بیان) اور نجاست کی تعریف

طہارت کی تعریف کے سلسلے میں نجاست کی تعریف بھی، جو بعض مسالک کے نزدیک ہے، مجملاً بتائی جا چکی ہے، کیونکہ دونوں ایک دوسرے کے مقابل کی اشیا ہیں۔ اب ہم چاہتے ہیں کہ پاک اشیاء کے مقابلے میں جو نجس اشیاء ہیں ان کو بیان کردیں۔ لہٰذا مناسب ہے کہ نجاست کے لغوی معنی اور مختلف مسلکوں میں جو اس کے اصطلاحی معنی ہیں وہ بیان کردیے جائیں۔

لغت کی رو سے نجاست ہر گندگی کو کہتے ہیں اور لفظ نجس (بکسر و بفتح و بسکون جیم) کے یہی معنی ہیں۔ فقہا کے نزدیک اس کی دو قسمیں ہیں: نجاست حکمی اور نجاست حقیقی ان کی تعریف میں اہل مسالک کا اختلاف ہے۔ (۱) اس بنا پر کہ فقہا 'نجس' (بہ فتح جیم) نفس گندگی کو کہتے ہیں، لہٰذا اس لفظ کا اطلاق عارضی نجاست پر نہیں ہوتا۔ لیکن نجس (بکسر جیم) کا اطلاق ان کے نزدیک نجاست پر ہوتا ہے، عارضی ہو یا

حنابلہ کہتے ہیں کہ اشیائے مذکورہ اگر حلال جانور کی ہوں تو پاک ہیں خواہ وہ جانور زندہ ہو یا مردہ اور ایسے حرام جانور کی بھی پاک ہیں جو زندہ حالت میں پاک سمجھے جاتے ہیں۔ بشرطیکہ وہ بلی جیسے یا بلی سے چھوٹے ہوں اور گندگی سے پیدا نہ ہوئے ہوں۔ ان اشیا (بال وغیرہ) کی جڑیں جو مردار کے جسم میں اگی ہوں، ناپاک ہیں۔ اگرچہ ان کو جدا نہ کیا گیا ہو۔ لیکن اگر یہ جڑیں پاک جانور کی کھال میں لگی ہوئی ہوں تو پاک ہیں، بشرطیکہ انہیں نوچ کر جدا نہ کیا گیا ہو۔ اس صورت میں ان کی جڑیں ناپاک ہوں گی، باقی حصہ پاک ہے۔

ایسے جانور وہ ہیں جو بلی کے برابر یا بلی سے چھوٹے ہوں، اور غلاظت سے پیدا نہ ہوئے ہوں۔ اشیاء متذکرہ (بال وغیرہ) کی جڑیں جو مردار کی کھال میں اگی ہوئی ہوں نجس ہیں، اگرچہ ان کو علیحدہ نہ کیا گیا ہو۔ لیکن زندہ پاک جانور کی ان اشیا کی جڑیں پاک ہیں، بشرطیکہ انہیں نوچا نہ گیا ہو۔ نچی ہوئی کی جڑ ناپاک ہے باقی پاک ہے۔

۱۔ حنابلہ نے نجاست حکمیہ کی تعریف اس طرح پر کی ہے کہ نجاست حکمیہ وہ گندگی ہے جو ایسی جگہ پر لگ جائے جو پہلے پاک تھی۔ اس میں دونوں شامل ہیں، جسامت والی بھی اور بے جسامت بھی۔ اور نجاست حقیقیہ اصل (نجس بہ فتح جیم) گندگی کو کہتے ہیں۔ شافعیہ نے نجاست حقیقیہ کی تعریف اس طرح کی ہے کہ نجاست حقیقیہ وہ گندگی ہے جس میں جسامت، ذائقہ، رنگت یا بو ہو۔ العین النجاستہ (اصل گندگی) کا مطلب ان کے نزدیک یہی ہے۔ نجاست حکمیہ کی تعریف یہ کی ہے کہ نہ اس میں جسامت ہو نہ، ذائقہ، نہ رنگت نہ بو، جیسے پیشاب جو خشک ہو گیا ہو اور اس کی کوئی خصوصیت محسوس نہ ہو۔ ایسی گندگی نجاست حکمیہ ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نجاست عینیہ اصل گندگی ہے اور نجاست حکمیہ وہ نجاست ہے جو کسی جگہ لگ کر اسے گندا کر دے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نجاست حکمیہ نام ہے حدث اصغر اور حدث اکبر کا اور یہ شریعت کی رو سے ایک عارضی کیفیت ہے

ذاتی۔ لہٰذا خون نجس بھی ہے اور نجس بھی ہو (بفتح و بکسر جیم) کہتے ہیں۔ نجس اشیاء کی تعداد بہت ہے۔[۱] منجملہ ان کے ماسوائے انسان خشکی کے تمام مردہ جاندار ہیں جن میں خون ہو اور زخم لگنے سے بہتا ہو۔ بر خلاف دریائی جانوروں کے کہ وہ پاک ہیں جیسا کہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: ھو الطھور ماؤہ الحل میتتہ[۲] اور برخلاف مردہ انسان کے کہ وہ پاک ہے جیسا کہ سابقاً بیان ہوا، نیز برخلاف خشکی کے ایسے جانوروں کے جن میں بہتا ہوا خون نہیں ہے کہ زخم لگنے سے بہنے لگے، جیسے ٹڈی کہ وہ پاک ہے۔

اور منجملہ ناپاک اشیاء کے مردار جانور کے وہ حصے ہیں جو زندہ ہونے کی صورت میں حلال ہوتے ہیں۔ اس کے متعلقہ مسائل تفصیل طلب ہیں۔[۳] یہی حکم ان اشیاء کا ہے جو ان سے خارج ہوں، مثلاً

جو اعضا پر یا تمام بدن پر لاحق ہوتی ہے اور طہارت سے دور ہو جاتی ہے۔ اور نجاست حقیقی گندگی کو کہتے ہیں جیسے شرع میں اصل نجس قرار دیا گیا ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ مردار جانور جس میں بہتا ہوا خون نہ ہو نجس ہے سوا مری ہوئی ٹڈی کے۔ لیکن اگر ایسا جانور یا اس کا کچھ حصہ پانی یا کسی مائع شے میں خود گر جائے تو وہ قابل درگزر ہے۔ اس سے وہ مائع ناپاک نہ ہوگا، بشرطیکہ اس مائع شے کی خاصیت نہ بدلی ہو۔ البتہ اگر کسی شخص یا جانور نے لاکر ڈالا، یا اس مائع کی خاصیت میں تغیر ہوا تو وہ نجس ہو جائے گا اور معاف نہیں ہے۔

۲۔ یعنی جس پانی میں پڑ جائے وہ پاک ہے اور مر جائے تو حلال ہے۔

۳۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مردہ جانور کے وہ اجزائے بدن جو اس کی زندگی میں حلال قرار دیے جاتے ہیں، وہ گوشت، ہڈی اور پٹھا وغیرہ ہیں۔ برخلاف بال، اون، ببری اور پر بال کے کہ یہ ایسی چیزیں ہیں جن کا پاک ہونا ان کے زندہ ہونے پر موقوف نہیں ہے۔ یہ کسی حال میں ناپاک نہیں ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مردار جانور کے تمام اجزا ہڈی، گوشت، بال، پر، اون وغیرہ نجس ہیں، کیوں کہ ان کے حلال ہونے کا سبب ان کے نزدیک زندگی ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مردہ جانور کا گوشت اور کھال ایسی اشیاء ہیں جو صرف زندگی میں حلال متصور ہوتی ہیں، لہٰذا یہ دونوں ناپاک ہیں، برخلاف ہڈی، ناخن، چونچ، پنجے، ٹاپ، سینگ، کھر اور بال (بہ استثنائے سور کے بال کے) کہ یہ سب پاک ہیں، کیونکہ زندگی ان کے حلال ہونے کا سبب نہیں۔ چنانچہ حضرت میمونہؓ کی بکری کے باب میں حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ "انما حرم اکلھا" (یعنی اس کا کھانا حرام ہے) اور ایک روایت میں (اکلھا کی بجائے) 'لحمھا' کا لفظ ہے (یعنی اس کا گوشت حرام ہے) اس ارشاد سے ثابت ہوتا ہے کہ مردہ جانور کے گوشت کے سوا کوئی چیز حرام نہیں ہے۔ لہٰذا وہ تمام اشیائے مذکورہ پاک اشیا میں داخل ہیں، بشرطیکہ ان پر چربی نہ ہو۔ اگر چربی ہوئی تو اس کے ساتھ وہ اشیا بھی ناپاک ہوں گی۔ اور پٹھے کے بارے میں دو خیال ہیں، مشہور یہی ہے کہ وہ پاک ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ صحیح تر یہ ہے کہ وہ ناپاک

خون، رینٹ، انڈا، دودھ اور پنیر مایہ (انفحہ)[1] بہ موجب تفصیل مسالک[2] اور منجملہ ناپاک اشیاء کے کتا اور سور[3] ہے اور وہ جو ان سے یا ان میں سے کسی ایک سے دوسرے جانور کے ساتھ مل کر پیدا ہو۔

کتے کے نجس ہونے کی دلیل وہ حدیث ہے جو صحیح مسلم میں نبی ﷺ سے روایت کی گئی ہے: اذا ولغ الکلب فی اناء احد کم فلیرقه ثم لیغسله (یعنی اگر تم میں سے کسی کے برتن میں کتا منہ ڈال دے تو لازم ہے کہ اسے خشک کرلو پھر سات بار دھولو)۔ رہا سور کا نجس ہونا سو اسے بھی کتے پر قیاس کیا گیا، کیونکہ وہ اس سے بھی زیادہ برا ہے۔ صاحب شریعت نے اس کو اور اسے ذریعۂ معاش بنانے کو بھی حرام قرار دیا ہے۔

منجملہ نجس اشیاء کے وہ مادہ ہے جو کتے اور سور سے خارج ہو، مثلاً لعاب، رینٹ، پسینہ[4] اور

حنابلہ کہتے ہیں کہ مردہ جانور کے وہ تمام اجزا جو زندہ جانور کے حلال متصور ہوتے ہیں ناپاک ہیں۔ ماسوا، اون، بال اور ببری اور پر کے کہ یہ پاک ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول: "ومن اصوافها و اوبارها واشعارها اثاثاً و متاعاً الی حین" عمومیت کا حامل ہے، کیونکہ یہ عام ہے جانور کی زندگی اور موت دونوں حالتوں کے لیے۔ حنابلہ نے پر کو بھی اسی پر قیاس کیا ہے۔

۱۔ صاحب مصباح اللغات ابوالفضل عبدالحفیظ بلیاوی نے لکھا ہے کہ اس کو 'مجبنه' بھی کہتے ہیں۔ یہ بکری کے دودھ پیتے بچے کی اوجھ ہے جو دودھ کو پنیر بنانے کے کام میں آتی ہے۔ نیاز مند مترجم نے 'انفحه' ترجمہ اسی قیاس پر پنیر مایہ کیا ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مردہ جانور سے جو کچھ خارج ہو، مثلاً دودھ، پنیر مایہ اور انڈا (خواہ اس کا چھلکا نرم ہو یا سخت) یا سا ای قسم کی اور چیز جو زندہ کی پاک متصور تھی مردہ کی بھی پاک ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مردہ سے نکلنے والی تمام اشیا ناپاک ہیں، سوا انڈے کے جو حلال جانور کے پیٹ سے نکلے اور اس کا چھلکا سخت ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ تمام چیزیں جو نکلیں ناپاک ہیں سوا انڈے کے جس کا چھلکا سخت ہو، خواہ وہ ایسے مردہ جانور کا ہو جو حلال ہے یا حلال نہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں مردہ جانور سے جو کچھ بھی خارج ہو سب ناپاک ہے۔

۳۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ تمام زندہ جانور اصل میں پاک ہیں خواہ کتا ہو یا سور۔ حنفیہ نے بنا پر قول راجح زندہ کتے کے پاک ہونے کے بارے میں ان سے اتفاق کیا ہے۔ البتہ اس کا لعاب نجس بتایا گیا ہے، اس لحاظ سے کہ مردہ کتے کا گوشت نجس ہوتا ہے۔ پس اگر وہ کنوئیں میں جا پڑے اور زندہ نکل آئے لیکن پانی اس کے منہ کو نہ لگا ہو تو پانی ناپاک نہ ہوگا۔

۴۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ سب پاک ہیں کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ ہر زندہ جاندار اور جو کچھ اس سے نکلے پاک ہوتا

آنسو۔ اوران ہی کے منجملہ تمام اقسام کا خون ہے، سوا جگر اور تلی کے کہ وہ دونوں پاک ہیں جیسا کہ حدیث متذکرہ سابقہ میں آیا ہے۔ شہدا کا خون بھی جب تک ان کے جسم پر ہے، پاک ہے شہید سے مراد وہ شخص ہے جو جہاد میں قتل ہو جائے۔ اس کی تفصیل 'جنازہ' کے بیان میں آئے گی۔ اسی طرح وہ خون بھی پاک ہے جو ذبیحہ کے گوشت اور اس کی رگوں میں رہ جائے۔ مچھلی، چیچڑی، پسو کا خون اور کنان کا خون (یہ ایک سرخ رنگ کا رینگنے والا جانور ہے جس کا ڈنگ بڑا تیز ہوتا ہے) یہ تمام خون پاک ہیں۔ ان کے علاوہ بھی اور خون جو بعض مسالک میں پاک ہیں۔ (۱)

اور منجملہ ناپاک اشیاء کے قیح ہیں یعنی پیپ جس میں خون کی آمیزش نہ ہو اور صدید (کچ لہو) یعنی زخم وغیرہ سے بہنے والا پتلا پانی، جس میں خون کی آمیزش ہو، اور جو مادہ نہ زخم وغیرہ سے بہہ کر نکلے۔ (۲) نیز ناپاک اشیا کے منجملہ آدمی کا فضلہ پیشاب، پاخانہ ہے۔ اگرچہ خوراک کی حالت نہ بدلی ہو اور خواہ وہ فضلہ کسی بچے کا ہو جو کھانا نہ کھاتا ہو۔ اور اسی میں شامل ہے ایسے حرام جانور کا فضلہ جس میں بہتا ہوا خون ہو جیسے گدھا اور خچر۔ (۳) لیکن حلال جانور کے فضلہ کے باب میں مسالک کے درمیان اختلاف

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ دم مسفوح بغیر کسی استثنا کے ناپاک ہے، خواہ مچھلی کا ہو۔ اور دم مسفوح وہ خون ہے جو جانور کے جسم سے بہے، اور جو نہ بہے، جیسے وہ خون جو ذبیحہ کے گوشت اور رگوں میں رہ جاتا ہے، پاک ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ان چار کے سوا تمام خون ناپاک ہیں: حلال جانور کا دودھ جو خون کا رنگ رکھتا ہو۔ اور خون کے رنگ کی منی جو خارج ہو لیکن اسی طرح سے نکلے جو معتاد ہے۔ اور انڈا جس کا رنگ خون جیسا ہو اور اس میں بچہ بننے کی صلاحیت باقی ہو۔ اور پاک جانور کا خون جو پھٹکی یا مچے کی شکل اختیار کر لے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ انسان یا جانور کا خون جو نہ بہتا ہو، پاک ہے، اور خون اگر مچے کی شکل میں ہو تو پاک ہے، پھٹکی کی صورت میں ناپاک ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ پیپ اور کچ لہو کے سوا کوئی اور مادہ جو انسان کے جسم سے کسی مرض کے باعث بہے، وہ ناپاک ہے، خواہ اس میں تکلیف نہ محسوس ہو۔ بصورت دیگر پاک ہے۔ اس ناپاک مادہ میں چھالا یا چیچک کا وہ دانہ شامل ہے جو بھر جائے اور اس کا چھلکا پک جائے۔ اسی میں آنول نال (یا ناف) کا اور کان اور آنکھ کا پانی بھی شامل ہے۔ لہٰذا مریض آنکھ سے جو پانی بہے وہ ناپاک ہے خواہ اس میں تکلیف نہ ہو، مثلاً وہ پانی جو مرض 'غرب' کے باعث آنکھ سے بہے۔ غرب آنکھ کی ایک رگ کا نام ہے جس سے بغیر تکلیف کے پانی بہتا رہتا ہے۔

شافعیہ پیپ اور خون کے علاوہ زخم سے بہنے والی صرف اس رطوبت کو ناپاک کہتے ہیں جس کی رنگت یا تبدیل ہو جائے، بصورت دیگر پسینہ کی طرح پاک ہے۔

۳۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ حرام جانور کے فضلہ کے مسائل تفصیل طلب ہیں: اگر وہ پرندہ ہے جو ہوا میں اڑتا ہو، جیسے کوا تو اس کا فضلہ نجاست خفیفہ (کم درجہ کا نجس) ہے، بصورت دیگر وہ نجاست مغلظہ ہے۔ یہ اور بات ہے کہ اسے اس لحاظ

ہے۔ (۱)

اور منجملہ ناپاک اشیاء کے انسان اور دوسرے جاندار کا مادۂ تولید (۲) ہے۔ یہ ایک سیال مادہ ہے جو مباشرت وغیرہ کی لذت کے ساتھ خارج ہوتا ہے۔ صحت مند مرد کا مادہ سفید اور گاڑھا ہوتا ہے اور عورت کا زرد اور نیلا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ عورت سے خارج نہیں ہوتا اور شرمگاہ میں رہ جاتا ہے اور بعض اوقات مرد

سے نظر انداز کر دیا جائے کہ راستوں میں خچر اور گدھے کی لید اکثر پڑی رہتی ہے اور اس سے بچنا مشکل ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ حرام جانور کا فضلہ بھی بغیر کسی تفصیل کے نجس ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ حلال جانور کا فضلہ نجس ہے لیکن وہ نجاست خفیفہ ہے۔ پرندوں کے فضلہ کے بارے میں ان کی تفصیل یہ ہے کہ اگر بیٹ ایسے پرندے کی ہے جو ہوا میں بیٹ کر دیتے ہیں، جیسے کبوتر یا چڑیا، ان کا فضلہ پاک ہے، ورنہ نجس (بنجاست، خفیفہ) ہے، جیسے مرغی، پالتو بطخ اور مرغابی کی بیٹ کہ صاحبین (امام محمدؒ اور امام یوسفؒ) کے نزدیک نجاست خفیفہ ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ نزدیک یہ بھی مغلظہ ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ حلال جانور کا فضلہ پاک ہے، جیسے گائے اور بھیڑ بکری، بشرطیکہ وہ غلاظت کھانے کے عادی نہ ہوں۔ اگر ان کے عادی ہونے کا یقین یا گمان غالب ہو تو ان کا فضلہ ناپاک ہوگا۔ اور اگر کسی جانور کے عادی ہونے میں شک ہو تو دیکھنا چاہیے کہ اس کا رجحان کس طرف ہے۔ غلاظت کی جانب ہو جیسے مرغی تو اس کا فضلہ ناپاک ہے اور اگر ایسا جانور ہے کہ اس کا رجحان غلاظت کی جانب نہیں ہے، جیسے کبوتر تو اس کا فضلہ پاک ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ حلال جانور اگرچہ نجاست کھا لیتا ہو لیکن بیشتر غذا اس کی غلاظت نہ ہو تو اس کا فضلہ پاک ہے، بہ صورت دیگر نجس ہے۔ یہی حکم اس کے گوشت کا ہے۔ البتہ اگر نجاست کھانے سے اسے تین دن تک باز رکھا گیا اور صرف پاک غذا دی جاتی رہی تو تین دن کے بعد اس کا فضلہ اور گوشت دونوں پاک ہوں گے۔

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ آدمی کی منی زندہ کی ہو یا مردہ کی، اور نو سال کی عمر کامل ہونے کے بعد نکلی، ہو تو پاک ہے، یہی حکم اس منی کا ہے جو خون کی شکل میں اسی حالت اور معروف طریقہ سے خارج ہوئی ہو، بصورت دیگر وہ ناپاک ہوگی۔ اس کے پاک ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جو بیہقیؒ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ سے اس مادۂ تولید کے متعلق دریافت کیا گیا جو کپڑے میں لگا ہوا تھا، جواب میں حضور ﷺ نے جو کچھ فرمایا اس کا مطلب یہ ہے کہ "انما ھو کا لبصاق او کا المخاط" یعنی یہ ایسی ہی چیز ہے جیسے تھوک یا رینٹ۔ اسی پر آدمی کے علاوہ جاندار کے مادۂ تولید کو قیاس کیا جاتا ہے، کیونکہ پاک جاندار کے متعلق جو اس کے مسائل ہیں ان کی اصل یہی ہے۔ لیکن انہوں نے کتے اور سور اور ان سے پیدا ہونے والے جانوروں کے مادہ کو اس حکم سے مستثنیٰ کیا ہے۔ اور ان جانوروں کے مادہ کو بھی ان کی طرح ناپاک قرار دیا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ آدمی کا مادۂ تولید پاک ہے بشرطیکہ عام عادی طریقہ سے خارج ہوا ہو، یعنی اچھل کر اور لذت کے ساتھ اور ۹ سال سے زیادہ کی عورت اور دس سال سے زیادہ مرد کا ہو، اگرچہ وہ خون کی صورت میں ہو۔ انہوں نے اس

کے عضو مخصوص پر ان کا اثر ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن وہ لوگ جو یہ تسلیم نہیں کرتے کہ عورت کا مادۂ تولید ہوتا ہے ان کا خیال ہے کہ وہ جو عورت سے محسوس کیا جاتا ہے وہ شرمگاہ کی رطوبت ہے۔ لہٰذا وہ لوگ نمایاں طور پر اس کے محسوس ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ اور منجملہ ناپاک اشیاء کے مذی اور ودی ہے اور مذی وہ رقیق مادہ ہے جو ملاعبت (شہوانی حرکات) وغیرہ سے آگے کے راستے خارج ہو، اور ودی سفید گاڑھ مادہ ہے جو بالعموم پیشاب کے بعد خارج ہوتا ہے۔ (۱)

منجملہ ناپاک اشیا کے 'قے' اور قلس (اچھالا) ہے۔ اس کے متعلقہ مسائل تفصیل طلب ہیں۔ (۲)

کے پاک ہونے کا استدلال حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اس قول سے کیا ہے کہ "كنت افرك المنى من ثوب رسول الله صلى الله وسلم ثم يذهب فيصلى فيه" (یعنی میں آنحضرت ﷺ کے کپڑے سے مادۂ تولید کو رگڑ کر جھاڑ دیا کرتی تھی، پھر آپ جاتے اور اس میں نماز پڑھتے تھے۔ آدمی کے علاوہ اگر حلال جانور کا مادہ ہے تو وہ پاک ہے ورنہ نجس ہے۔

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ مذی اور ودی اگر حلال جانور کی ہوں تو پاک ہیں۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ قے اگر منہ بھر کر آئے کہ اس کا روکنا ممکن نہ ہو تو وہ نجاست غلیظہ ہے۔ خواہ وہ صفرا ہو یا خوراک یا پانی یا چارہ، اور خواہ وہ معدہ میں نہ ٹھہرا ہو، اور خواہ وہ دودھ پیتے بچے کا ہو۔ برخلاف اس مائع کے جو سوتے ہوئے انسان کے منہ سے بہے کہ یہ پاک ہے۔ اور اگر قے میں کیڑے نکلیں، تھوڑے ہوں یا بہت اور چھوٹے ہوں یا بڑے تو وہ قے پاک ہے۔ اچھالے کا حکم بھی وہی ہے جو قے کا ہے۔ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: "واذا قاء احدكم فى صلوته اوقلس فلينصرف و يتوضا" (یعنی اگر تم میں سے کسی کو نماز پڑھنے میں قے آجائے یا اچھالا ہو تو چاہیے کہ چلا جائے اور وضو کر کے آئے)۔ جس صورت میں کہ بلغم اور خون تھوک میں آئے تو اس کے متعلقہ مسائل کی تفصیل یہ ہے کہ اگر بلغم خالص ہے اور اس میں کسی چیز کی آمیزش نہیں ہے تو پاک ہے۔ اور غذا بھی ساتھ ہو اور زیادہ حصہ غذا کا ہو تو وہ نجس ہے، اور اگر برابر ہے تو دونوں کے احکام جدا جدا ہیں، یعنی اگر غذا منہ بھر کر آئی ہے تو اس کا حکم وہی ہے کو 'قے' کا ہے، لیکن اگر تھوک میں خون ملا ہوا ہو اور تھوک غالب ہو کہ خارج شدہ مادہ زرد ہو تو پاک ہے، اور خون غالب ہو کہ رنگت سرخ ہو، خواہ یہ سرخی خون اور تھوک کے برابر ہونے کے باعث ہو یا خون کے زیادہ ہونے کے باعث تو وہ نجس ہے، گو منہ بھر کر نہ ہو۔ اونٹ اور بھیڑ بکری کی جگالی نجس ہے کم ہو یا زیادہ۔

واضح رہے کہ اگر ایک ہی وقت میں چند بار قے آئی۔ گو منہ بھر کر کسی دفعہ نہ تھی لیکن وہ سب مل کر مقدار میں منہ بھر کر قے کرنے کے برابر ہو تو یہ قے نجس ہے۔ قے کی تعریف مالکیہ نے یہ کی ہے کہ قے وہ غذا ہے جو معدے میں جا کر پھر منہ سے نکل آتی ہے۔ یہ ان کے نزدیک نجس ہے، بشرطیکہ غذا کی حالت بدل گئی ہو، خواہ صرف اسی قدر کہ اس میں کھٹاس آگئی ہو۔ بخلاف 'قلس' (اچھالے) کے، اچھالا اس پانی کو کہتے ہیں جسے معدہ متلی کے ساتھ الٹ دے۔ وہ پاک ہے

ناپاک اشیاء میں زندہ جانور کا گندا انڈا ہے۔ اس کے متعلق مسائل تفصیل طلب ہیں۔ [1]

ایسے زندہ جانور جو مرنے کے بعد نجس قرار دیے جاتے ہیں، ان کے بدن کا کوئی حصہ جو جسم سے الگ کرلیا جائے وہ ناپاک اشیاء کے ہے۔ [2] اس حکم سے جو اجزاء مستثنیٰ ہیں ان کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ لیکن مشک جو زندہ ہرن سے نکالا جائے اور اس سے وابستہ کھال کا ٹکڑا (غالباً نافہ مراد ہے) دونوں پاک

بشرطیکہ وہ اچھالا غلاظت کے مشابہ نہ ہو گیا ہو۔ خواہ یہ مشابہت غلاظت کی کسی ایک خصوصیت ہی میں ہو۔ فقط کھٹاس آجانے سے اس کا حکم نہیں بدلتا۔ پس اگر معدہ پانی اچھال دے جو کھٹا کھٹا ہو لیکن اس میں کوئی تبدیلی نہ آئی ہو تو وہ نجس نہ ہو گا، کیونکہ کھٹاس معمولی چیز ہے اور یہ کیفیت بار بار ہوتی رہتی ہے۔ مالکیہ نے اس پانی کو جو زرد رنگ کا اور بدبودار معدہ سے نکلے 'قے' کی طرح نجس قرار دیا ہے، البتہ اگر یہ کیفیت قائم رہے تو معاف ہے، اور یہ حکم دشواری کے پیش نظر ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ 'قے' نجس ہے گو تغیر نہ ہوا ہو۔ (غذا ویسی کہ ویسی ہی نکل آئی ہو) اس طرح کہ کھاتے ہی ڈال دیا ہو۔ ڈالا ہوا مادہ غذا ہو یا پانی یہ نجس اسی حال میں متصور ہو گا کہ اس کا معدہ سے خارج ہونا متحقق ہو۔ اگر معدہ سے خارج ہونے میں شک ہو تو اصولاً پاک ہے۔ انہوں نے اس مائع کو بھی جو سونے والے کے منہ سے بہے اور زرد رنگ کا بدبودار ہو، اسی میں شامل کیا ہے۔ لیکن جو لوگ اس کیفیت میں مبتلا ہوں انہیں معاف ہے۔ ان کے نزدیک اونٹ اور بھیڑ بکری کی جگالی بھی نجس ہے، تھوڑی ہو یا بہت۔

حنابلہ کہتے ہیں اچھالا ہو یا قے (بلاتشریح) یکساں نجس ہیں۔

۱۔ مالکیہ کے نزدیک انڈا اس صورت میں گندا ہوتا ہے کہ اس میں بدبو یا نیلاہٹ کے باعث تبدیلی ظاہر ہو، یا خون بن گیا ہو، یا بچہ بن جائے، یا مردہ چوزہ برآمد ہو۔ ایسا انڈا جس کی سفیدی اور زردی مخلوط ہو جائے گندا نہیں ہے۔ ایسے انڈے کو 'معروق' کہتے ہیں۔ اور وہ انڈا بھی جس میں منجمد خون کا ایک نقطہ ہو گندا نہیں ہے۔ مرے ہوئے جانور کا انڈا نجس ہے جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

شافعیہ کے نزدیک گندا انڈا وہ ہے جس میں خرابی پیدا ہونے کے باعث بچہ بننے کی صلاحیت نہ رہی ہو۔ سفیدی اور زردی کے باہم گھل مل جانے سے گو اس میں بدبو بھی پیدا ہو گئی ہو انڈا گندہ متصور نہیں ہوتا۔ رہا مردہ جانور کا انڈا سو اس کا ذکر پہلے آچکا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جس انڈے کی سفیدی زردی کے ساتھ گھل مل جائے اور بدبو بھی پیدا ہو جائے وہ گندا ہے، لیکن اسے پاک قرار دیتے اور کہتے ہیں کہ نجس انڈا وہ ہے جو خون بن جائے۔ علیٰ ہذا القیاس زندہ جانور کا وہ انڈا جس کا چھلکا سخت نہ ہوا ہو ان کے نزدیک نجس ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ انڈا خون بن جائے تو نجس ہے، اگر صرف بدبو پیدا ہوئی ہو تو بسے ہوئے (بدبودار) گوشت کی طرح پاک ہے۔

۲۔ حنابلہ نے ایسے زندہ جانور (جو مرنے کے بعد نجس شمار ہوتے ہیں) کے جدا کیے ہوئے حصۂ بدن کے منجملہ دو چیزوں کو حرام ہونے سے مستثنیٰ قرار دیا ہے: ایک تو انڈا جس کا چھلکا سخت ہو گیا ہو اور دوسرے ایسے زندہ جانور کے جسم سے علیحدہ شدہ حصہ جو ذبح اضطراری کی صورت میں بدن سے کٹ کر الگ ہو گیا ہو۔

ہیں انسان کے دودھ کے سوا حرام جانوروں کا دودھ نجس ہے۔[۱]

جلی ہوئی نجس اشیاء کی راکھ اور دھواں ناپاک ہیں[۲] اور منجملہ ناپاک اشیاء کے نشہ آور سیال شے ہے، خواہ وہ انگور کے شیرے سے تیار کی جائے یا کشمش اور کھجور کے آبشورے سے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے شراب کو 'رجس' فرمایا ہے' اور 'رجس' کے عام معنے نجس کے ہیں۔ اور یہ امر کہ ہر نشہ آور مائع شراب میں داخل ہے، مسلم کی روایت کردہ اس حدیث کی بنا پر ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ: کل مسکر خمر و کل خمر حرام (یعنی ہر نشہ آور شے شراب ہے اور ہر شراب حرام ہے)۔ حقیقت یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے نشہ آور مائع کا پینا حرام کرنے کے باوجود جو اسے نجس فرمایا ہے، اس سے غرض یہ ہے کہ اس سے نفرت ہو اور اس کے پاس پھٹکنے تک کو سختی سے منع کیا جائے۔

بیان اس امر کا کہ کس قدر نجاست معاف ہے

واضح ہو کہ نماز پڑھنے والے کے بدن، اس کے لباس اور جگہ سے نجاست کو زائل کرنا واجب ہے[۳] لیکن بعض صورت ایسی ہے کہ تنگی اور شفقت کے پیش نظر کچھ معاف کر دیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وما جعل علیکم فی الدین من حرج (یعنی اللہ تعالیٰ نے احکام دین کی بجا آوری میں تم

شافعیہ کہتے ہیں کہ بال، ببری، اون اور پر اگر کسی زندہ حلال جانور سے لے لیا جائے تو پاک ہے، بشرطیکہ جدا کرتے وقت گوشت کا ایسا ٹکڑا بھی ساتھ نہ آ گیا ہو جو کسی مصرف میں لایا جا سکے۔ ایسی صورت میں اس گوشت کے ساتھ وہ چیز بھی نجس شمار ہو گی، جس کے ساتھ وہ لگا ہوا نکل آیا۔ اگر بال وغیرہ کے کچھ حصے کے بارے میں یہ شک ہے کہ پاک ہے، یا ناپاک تو اصولاً اسے پاک قرار دینا چاہیے۔ اور یہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ مردار کے تمام اجزا نجس ہیں؛ اس سے کوئی مستثنیٰ نہیں ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ دودھ زندہ جانور کا ہو یا مردہ کا، حلال کا ہو یا حرام کا سب پاک ہے، سوا سور کے دودھ کے کہ وہ زندہ ہو یا مردہ دونوں کا نجس ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ دونوں اشیاء پاک ہیں اور یہ ایسی ہی ہیں جیسے نجس شے جو بغیر جلائے مٹی بن جائے تو پاک ہو جاتی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ راکھ پاک ہے، لیکن دھواں بقول راجح نجس ہے۔

۳۔ نجاست کو زائل کرنے کے بارے میں مالکیہ کے دو قول مشہور ہیں: ایک تو یہ کہ نماز کی صحت کے لیے یہ شرط لازم (واجب) ہے دوسرے یہ کہ یہ سنت ہے۔ لیکن اس کا واجب یا سنت ہونا اسی صورت میں ہے جب کہ نجاست کا علم ہو اور اسے دور کرنے کی قدرت ہو۔ لہٰذا اگر کسی شخص نے ناپاکی کے ساتھ نماز پڑھ لی اور اسے وہ ناپاکی یاد نہ تھی یا اسے زائل

پر تنگی روا نہیں رکھی)۔ معافی کس حد تک ہے؟ اس کے متعلقہ مسائل تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

کرنے سے عاجز تھا، تو اس کی نماز ہو جائے گی۔ تاہم اس بارے میں دو رائیں ہیں: مستحب تو یہ ہے کہ ظہر اور عصر کی صورت میں آفتاب میں زردی آنے سے پہلے اور مغرب وعشاء کی صورت میں صبح نمودار ہونے سے پہلے، اور نماز فجر کی صورت میں طلوع آفتاب سے پہلے وہ نماز دہرالی جائے اب اگر جان بوجھ کر یا مسئلے سے ناواقفیت کی بنا پر وہ نماز پڑھ لی ہے تو ایک قول کے مطابق وہ نماز نہیں ہوئی اور دوسرے قول کے مطابق ہوگئی۔ پس قول اول کے پیش نظر نماز کے وقت کے اندر اس کا دہرالینا واجب ہے، اور وقت گزرنے کے بعد کسی وقت بھی واجب ہے، کیونکہ وہ نماز ہوئی ہی نہ تھی۔ کیونکہ وہ نماز ہوئی نہ تھی۔ دوسرے ترک کے مطابق اس نماز کو کسی وقت بھی دہرالینا مستحب ہے۔

ا۔ مالکیہ مندرجہ ذیل صورتوں کو قابل درگزر شمار کرتے ہیں:

الف۔ دودھ پیتے بچے کا وہ پیشاب یا پاخانہ جو دودھ پلانے والی کے بدن یا لباس پر لگ جائے، اگرچہ اس کے اپنے بچے کا نہ ہو، بشرطیکہ پیشاب پاخانہ کرے وقت اس سے بچنے کی اس نے کوشش کی ہو۔ تاہم مستحب یہ ہے کہ وہ نماز کے لیے ایک اور لباس تیار رکھے۔

ب۔ بواسیر کی رطوبت جو ہر روز مریض کے بدن یا اس کے کپڑوں پر لگ جاتی ہے، خواہ وہ دن میں ایک ہی بار کیوں نہ ہو۔ لیکن اگر ہاتھ ملوث ہو تو اسے دھونے سے معافی نہیں۔ البتہ ہاتھ کو کثرت سے استعمال کرنا پڑے کہ دن میں دو بار سے زیادہ ہو تو معاف ہے۔ کپڑے اور بدن کے باب میں تو یہ رعایت دن میں ایک بار کی صورت میں بھی ہے، لیکن ہاتھ کی صورت میں دو بار سے زیادہ کی قید اس لیے ہے کہ ہاتھ کا دھونا کچھ مشکل نہیں ہے، تاوقتیکہ اس کی بار بار ضرورت نہ پڑے؛ برخلاف بدن اور کپڑے کے۔

ج۔ حدث کا تسلسل، مثلاً پیشاب پاخانہ یا مذی، ودی اور منی کا از خود رستے رہنا۔ ایسی صورت ہو تو بدن، کپڑے اور نماز کی جگہ کو جہاں سے ہٹنا ممکن نہ ہو دھونا واجب نہیں۔ خواہ یہ کیفیت دن میں ایک ہی بار ہو۔

د۔ وہ نجاست جو ذبح کرنے والوں کے کپڑے یا بدن پر لگ جائے۔ لیکن بہتر یہ ہے کہ ایسے اشخاص نماز کے لیے ایک اور لباس رکھا کریں۔

ہ۔ کسی شخص کے بدن یا لباس پر اس کا اپنا خون یا کسی اور شخص یا جانور کا خون، خواہ وہ جانور سور ہی کیوں نہ ہو، لگ جائے اور اس کا حجم درہم بغلی سے زیادہ نہ ہو تو معاف ہے۔ درہم بغلی سے مراد وہ سیاہ بھنوری ہے جو خچروں کے بازو پر ہوتی ہے۔ واضح ہو کہ نجاست کی مقدار کو وزن کے اعتبار سے نہیں دیکھا جاتا؛ اور پیپ اور کچ لہو کا وہی حکم ہے جو خون کا ہے۔

د۔ گھوڑے، خچر اور گدھے کا پیشاب یا لید جو مویشیوں کے چرانے، چارہ ڈالنے یا انہیں باندھنے والوں یا اسی قسم کا کام انجام دینے والوں کے کپڑے یا بدن یا نماز کی جگہ پر لگ جائے تو معاف ہے، اس لحاظ سے کہ اس سے بچنا مشکل ہے۔

ز۔ اسی طرح مکھی، مچھر یا چیونٹی اگر اپنے منہ یا پاؤں میں لگی ہوئی نجاست لے کر آئے اور کسی کے بدن یا کپڑے پر اس کا اثر چھوڑ جائے تو وہ معاف ہے، کیونکہ اس سے بچنا دشوار ہے۔ لیکن اگر بڑا چیونٹا ہو تو وہ معاف نہیں، کیونکہ ایسا بہت

کم ہوتا ہے۔

ح۔ پچھنا لگنے کی جگہ پر خون کا اثر باقی رہے اور اسے دھجی وغیرہ سے پونچھ دیا جائے تو وہ معاف ہے، یہاں تک کہ وہ جگہ ٹھیک ہو جائے؛ پھر اسے پانی سے دھو دیا جائے۔

ط۔ بارش کا وہ پانی یا کیچڑ جس میں نجاست کی آمیزش ہو اور بارش کے دوران یا بارش کے بعد کسی راستے میں موجود ہو اور کسی شخص کے لباس یا پیروں میں لگ جائے تو اس کے معاف ہونے کے چند شرطیں ہیں:

اول یہ کہ فی الواقع یا بگمان غالب نجاست کا حصہ پانی یا کیچڑ سے زیادہ ہو۔ دوسرے یہ کہ اس کیچڑ یا پانی سے ملوث ہونے میں خود اس شخص کو دخل نہ ہو، مثلاً یہ کہ اس نے صاف رستہ چھوڑ کر نجاست والا راستہ اختیار کیا ہو۔

واضح ہو کہ سڑکوں پر چھڑکاؤ کے پانی کا بھی وہی حکم ہے جو بارش کے پانی یا کیچڑ کا۔ یہی حال تالاب وغیرہ کا ہے جہاں نہانا دھونا ہوتا ہے۔

ی۔ وہ پیپ جو ایک ہے زائد پھوڑوں سے بہے۔ یہ اپنے آپ بہے یا دبانے سے بہے، اور خواہ بے ضرورت دبایا جائے، کیونکہ پھوڑے زیادہ ہوں تو بھینچنے یا دبانے کی ضرورت پڑتی ہی رہتی ہے، جو مادہ اس سے خارج ہو وہ معاف ہے، اگر چہ مقدار درہم سے زیادہ ہو۔ صرف ایک پھوڑا ہو تو جو مادہ اس سے خود بہے درہم کی مقدار سے زیادہ معاف نہیں ہے۔

ک۔ مچھروں کی بیٹ معاف ہے۔ خواہ زیادہ ہو، لیکن اگر اس میں بہتا ہوا خون ہے تو اس کی بیٹ نجس ہے، لیکن معاف ہے، البتہ اس کے خون کا حکم دوسرے خون کی مانند ہے، اور ایک درہم بغلی سے زیادہ کی مقدار معاف نہیں ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

ل۔ سوتے ہوئے آدمی کے منہ سے معدہ کا جو پانی زرد رنگ بدبودار بہتا ہے، وہ نجس ہے، لیکن معذوری کے باعث معاف ہے،

م۔ مری ہوئی چیچڑی تھوڑی تعداد میں، یعنی تین یا اس سے کم ہو تو معاف ہے۔

ن۔ نجاست کا کچھ اثر جو پیشاب یا پاخانے کے مقام پر ڈھیلے یا پتھر وغیرہ سے پاک کرنے کے بعد باقی رہے وہ معاف ہے۔ اگر پھیل نہ گیا ہو تو اسے پانی سے دھونا واجب نہیں، اگر پھیل گیا ہو تو پانی سے دھونا لازم ہے۔ عورتوں کی شرم گاہ سے نجاست زائل کرنے کے لیے پانی کا استعمال لازم قرار دیا گیا ہے، اس کی تفصیل استنجا کے باب میں آئے گی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نجاست کی دو قسمیں ہیں: مغلظہ اور مخففہ (امام موصوف کے نزدیک) مغلظہ تو وہ نجاست ہے جس کے نجس ہونے کے بارے میں تصریح وارد ہو اور اس کے خلاف کوئی اور صراحت نہ ہو۔ اور مخففہ (ان کے نزدیک) وہ نجاست ہے جس کے نجس ہونے کی نص آئی ہو، لیکن دوسری نص اس کے خلاف بھی موجود ہو، جیسے حلال جانور کا پیشاب کہ اس کے متعلق حدیث استنزھوا من البول (یعنی پیشاب کو دھوڈالا کرو) سے ثابت ہوتا ہے کہ پیشاب تمام ہی گندے ہیں۔ اور اہل عرینہ کے متعلق جو حدیث ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حلال جانور کا پیشاب پاک ہے۔ ان دونوں نصوص کے تعارض کے باعث اس کو نجاست خفیفہ قرار دیا گیا۔

حدیث عرینیین کی تفصیل یوں ہے کہ قبیلہ عرینہ کے کچھ لوگ مدینہ منورہ میں آئے۔ وہاں کی آب و ہوا انہیں موافق

نہ آئی۔ ان کے رنگ زرد پڑ گئے اور پیٹ میں نفخ ہو گیا۔ آنحضرت ﷺ نے حکم دیا کہ یہ لوگ جائیں اور صدقہ کے اونٹوں کا پیشاب اور دودھ پئیں۔ چنانچہ وہ گئے اور پیا، اس سے انہیں شفا حاصل ہوئی۔

نجاست مغلظہ میں چند امور کو درگزر کیا جاتا ہے، چنانچہ ایک درہم کی مقدار نجاست معاف ہے۔ نجاست کثیفہ (غیر مائع) کی صورت میں معافی کی مقدار بیس قیراط وزن تک ہے۔ اور مائع نجاست ہتھیلی کے گڑھے کی مقدار تک معاف ہے۔ یہ مقدار صحت نماز کے لیے معاف ہے، اس کے باوجود اگر نماز پڑھی جائے تو مکروہ تنزیہی ہوگی۔ اور اسے مکروہ تحریمی قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ کیونکہ معافی کا تقاضا یہ ہے کہ اس عمل میں گناہ متصور نہ ہو۔ البتہ ایک درہم کی مقدار نجاست ہو تو اس کے زائل کرنے کی تاکید بہ نسبت اس سے کم مقدار کی نجاست کے زیادہ ہے۔ حنفیہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ وہ مکروہ تحریمی ہے۔

بلی اور چوہے کے پیشاب اور ان کے فضلے کا جو ظاہر ہو جائے بحالت مجبوری یہی حکم ہے۔ پس چوہے کی مینگنی اگر گندم میں پڑ جائے اور اتنی زیادہ نہ ہو کہ اس کا اثر نمایاں ہو جائے تو معاف ہے۔ اور اس کا پیشاب کنوئیں میں پڑ جائے تو وہ بھی مجبوری کے پیش نظر معاف ہے۔ برخلاف اس صورت کے جب کہ مثلاً ان دونوں میں سے کوئی شے کپڑے یا برتن کو لگ جائے تو وہ معاف نہ ہوگی کیونکہ اس سے بچنا ممکن ہے۔ اسی طرح بلی کا پیشاب کپڑے جیسی چیز پر لگ جائے تو مجبوری کی حالت میں معاف ہے، برخلاف اس کے جب کہ اس کا پیشاب یا خانہ کپڑے جیسی شے کے علاوہ کسی اور چیز پر لگ جائے تو وہ معاف نہ ہوگا۔ ناپاک چیز کا دھواں اور غبار معاف ہے، چنانچہ اگر ہوا غلاظت پر سے گزر کر آئے اور کپڑوں کو لگے تو مضائقہ نہیں، اگرچہ ہوا کے ساتھ اس کی بو بھی آ رہی ہو۔ اسی طرح اگر کھاد کا غبار اڑ کر کسی چیز پر پڑ جائے تو حرج نہیں۔ پیشاب کی پھوار اگر نہایت باریک سوئی کی نوک کی طرح ہو کہ نظر نہ آتی ہو، تو معاف ہے، خواہ بدن یا کپڑے پر لگ جائے، کیونکہ مجبوراً یہ سمجھا جائے گا کہ گویا وہ نہیں ہے۔ اسی طرح خون جو قصاب یعنی ذبح کرنے والے پر ضرورۃً لگے صرف اس کے حق میں معاف ہے۔ اگر پیشاب کی پھوار سے کپڑا متاثر ہوا اور وہ تھوڑی مقدار پانی میں جا پڑے تو پانی ناپاک ہو جائے گا کیونکہ یہ صورت مجبوری کی نہیں ہے۔ مجبوری کی صورت یہ ہے کہ کوئی مکھی نجاست سے اڑ کر نمازی کے کپڑے پر اس کا اثر چھوڑ جائے تو یہ معاف ہے۔ میت کو نہلانے کے دوران غسل کے پانی سے نہلانے والے کا محفوظ رہنا ممکن نہیں، لہٰذا وہ پانی قابل درگزر ہے۔ ایسا ہی حکم راستوں کی کیچڑ کا ہے جس میں نجاست غالب ہو، مگر نظر نہ آتی ہو۔ نجاست خفیفہ کپڑے اور بدن کے ایک چوتھائی حصے تک معاف ہے۔ نجاست خفیفہ جب ہی نظر آتی ہے کہ غیر مائع اشیا پر لگے، کیونکہ مائع اشیا میں نجاست پڑ جائے تو وہ تمام نجس ہوتا ہے۔ وہاں مخففہ اور مغلظہ میں فرق نہیں رہتا اور اس میں وزن یا پیمائش کا اعتبار ہی نہیں رہتا۔

اونٹ اور بھیڑ بکری کی مینگنی کسی کنوئیں یا برتن میں پڑ جائے تو معاف ہے، بشرطیکہ اس کی مقدار بہت زیادہ نہ ہو، یا چورا چورا ہو کر اس شے کی رنگت نہ بدل گئی ہو جس میں وہ جا پڑی۔ تھوڑی سی نجاست وہی معاف ہے جو دیکھنے میں تھوڑی نظر آئے، ورنہ اسے زیادہ سمجھا جائے گا۔

گدھے کی لید اور گائے اور ہاتھی کا گوبر، خشک ہو یا تر، صرف مجبوری اور ناگزیر حالات میں معاف ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ معافی کی صورتیں یہ ہیں: وہ نجاست جو عام طور پر نظر نہ آئے، خواہ وہ مغلظہ ہی کیوں نہ ہو۔ وہ دھواں جو نجس چیز کے آگ میں جلنے سے نکلے۔ برخلاف اس ابخرے کے جو بغیر آگ کے اس سے خارج ہو، وہ پاک ہے۔ نجاست کا وہ اثر جو ڈھیلے سے استنجا کرنے کے بعد باقی رہ جائے۔ یہ صرف استنجا کرنے والے کے لیے معاف ہے، دوسرے کے لیے نہیں۔ چنانچہ اگر ایسا شخص کم مقدار پانی میں داخل ہو اور نجاست کا وہ اثر پانی میں شامل ہو جائے تو وہ پانی ناپاک ہو جائے گا۔ راستے کی کیچڑ جس میں نجاست کے شامل ہونے کا یقین ہو تو وہ معاف ہے۔ اگر اس کیچڑ میں نجاست کا ہونا مشکوک ہو یا گمان ہو تو وہ پاک ہو گی؛ اسے قابل درگزر نجس کے زمرہ میں شمار نہ کیا جائے گا۔ لیکن راستہ کی کیچڑ معاف ہونے کی چار شرطیں ہیں:

اول یہ کہ اصل نجاست عیاں نہ ہو۔ دوسرے یہ کہ چلنے والے نے اس سے بچ کر چلنے کی کوشش کی ہو، بایں طور کہ دامن کو سمیٹ رکھے اور چھڑکاؤ وغیرہ کے سامنے سے نہ گزرا ہو۔ تیسرے یہ کہ وہ نجاست پیدل یا سواری پر چلتے ہوئے لگی ہو، کیونکہ اگر وہ زمین پر گر پڑا اور اس کے کپڑے آلودہ ہو گئے تو یہ معاف نہیں ہے، کیونکہ ایسا کم ہی ہوتا ہے۔ اور چوتھی شرط یہ کہ نجاست اسی کے کپڑے پر یا بدن پر لگی ہو۔ وہ روٹی جس کو نجس شے کی راکھ پر سینکا گیا ہو یا اس کی گرم راکھ میں دیا گیا ہو اگرچہ کچھ راکھ اس میں لگی رہ جائے، معاف ہے، گو اس کا جھاڑ دینا آسان ہو۔ اسی طرح اگر وہ راکھ دودھ وغیرہ میں پڑ جائے اور اس کا اثر ظاہر ہو یا کسی کپڑے پر لگ جائے تو معاف ہے۔

میوؤں اور پنیر کا کیڑا اگر اسی میں مر جائے تو وہ نجس ہے لیکن معاف ہے۔ یہی حکم پنیر مایہ کا ہے جس سے پنیر تیار ہوتا ہے۔ اور وہ مائع نجس جو دواؤں اور عطریات میں ان کی اصلاح کے لیے ملایا جاتا ہے، وہ اتنی ہی مقدار میں جس سے اصلاح ہو سکے، معاف ہے۔ اسی طرح جس طرح پنیر مایہ (جو بذات خود نجس شے ہے) پنیر کی تیاری کے لیے کام میں آتا ہے۔ وہ کپڑا جو ناپاک راکھ سے بنائی ہوئی دیوار پر پھیلایا جائے اور کچھ راکھ اس پر لگ جائے تو معاف ہے کیونکہ اس سے بچنا دشوار ہے۔ مری ہوئی جوں کے گچھے (چیچڑی کے انڈے) اور مکھی کی بیٹ خواہ زیادہ ہو معاف ہے۔ پرندوں کی بیٹ، فرش پر ہو یا زمین پر، تو اس کے معاف ہونے کی چند شرطیں ہیں: اول یہ کہ عمداً اس پر نہ چلا جائے۔ دوم یہ کہ دونوں میں سے ایک جانب سے تر نہ ہو، سوا اس کے کہ ایسا ہونا ناگزیر ہو۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ راستے میں تری پائی جائے اور اس پر سے گزرنا طے کر لیں تو رطوبت ہونے اور قصداً اس پر چلنے کے باوجود معاف ہے۔ سوم یہ کہ اس سے بچنا دشوار نہ ہو۔ مقبرہ کی مٹی جہاں سے میت کو کھود کر نکالا گیا ہو اور ناپاک جانور کے بال تھوڑی مقدار میں معاف ہیں، اور جانور کے ساتھ لگنے سے پیدا ہونے والے جانور کے نہ ہوں۔ کتے اور سور کے بال تھوڑی سی مقدار میں بھی اسی طرح معاف نہیں جس طرح کتے اور سور کے ناپاک بال زیادہ مقدار میں معاف نہیں۔ لیکن بال تراشنے والے اور سوار کرنے والے کے لیے معاف ہیں، کیونکہ اس سے بچنا دشوار ہے۔ مچھلی کا فضلہ پانی میں مل جائے اور پانی کا رنگ نہ بدلا ہو اور بے ضرورت اس فضلے کو پانی میں نہ ڈالا گیا ہو، تو معاف ہے۔ وہ خون جو گوشت یا ہڈی پر لگا ہوا ہو اور اس ہڈی یا گوشت کو دھوئے بغیر ہانڈی میں چڑھا دیا جائے تو معاف ہے، اگرچہ شوربے کے رنگ میں تبدیلی آ گئی ہو۔ اگر گوشت یا ہڈی کا خون انڈی میں دھویا جائے یہاں تک کہ پانی صاف نچڑنے لگے تو وہ پانی پاک ہے۔ اگر پانی صاف نہ ہو تو وہ نجس

ہے اور معاف نہیں ہے۔ البتہ اگر پانی میں معمولی سا رنگ باقی ہو تو کوئی حرج نہیں کیونکہ بالکل ہی اس کا رنگ جاتا رہنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا عام طور پر جس طرح دھویا جاتا ہے دھو لینا چاہیے زیادہ دھونا معاف ہے۔

سوتے ہوئے شخص کے منہ سے جو لعاب بہے اگر یقین ہو کہ وہ معدہ سے خارج ہو رہا ہے، بدیں جہت کہ اس کا رنگ زرد اور اس میں بدبو ہے، تو یہ محض اس شخص کے لیے معاف ہے اگرچہ وہ زیادہ اور رقیق ہو۔ اگر اس کے معدہ سے خارج ہونے کی بابت شک ہو تو پاک ہے۔

اونٹ وغیرہ حیوانات کی مینگنی اور فضلہ ان کے لیے معاف ہے جن کو ان جانوروں سے کام پڑتا ہے، مثلاً رسی باندھ کر اپنے پیچھے چلانا یا کوئی اور کام۔ یہی حکم مویشی کے گوبر اور پیشاب کا ہے جو گاہنے کے وقت اناج پر پڑ جاتا ہے۔ چوہے کی مینگنی اگر غسل خانہ کے حوض میں، جس سے استنجا کیا جاتا ہے، پڑ جائے، اور اس کی مقدار زیادہ نہ ہو، کہ پانی کی خصوصیات میں سے کسی خصوصیت میں فرق آ جائے تو معاف ہے۔ اور حمصہ جس کو علاج کے لیے نجس عضو پر رکھا جائے تو معاف ہے، بشرطیکہ علاج کے لیے یہ ناگزیر ہو۔ گوبر یا نجاست کا اثر جو دودھ دینے والے جانور کے تھن سے دوہنے کے وقت دودھ میں آ جائے، یا گوبری مٹی سے شہد کی مکھی کا مصنوعی چھتہ بنایا جائے اور شہد میں اس کا اثر ہو تو معاف ہے۔ بچے کے منہ کی نجاست دودھ پلانے میں پلانے والی کی پستان کو لگ جائے یا بچے کا تر منہ چومتے ہوئے چومنے والے کے منہ میں لگ جائے تو معاف ہے۔ ایسا جاندار جس میں بہتا ہوا خون نہ ہو جیسے چیونٹا، بھڑ یا شہد کی مکھی وغیرہ کسی رقیق شے میں گر کر مر جائے اور اسے نجس کر دے تو اس شے کا کھانا روا ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ اس مرے ہوئے جاندار سے اس شے میں کوئی تبدیلی نہ آئی ہو، اور اس جانور کو کسی شخص یا کسی جانور نے قصداً نہ اس میں ڈالا ہو، بلکہ ہوا کے جھونکے سے از خود آن پڑا ہو۔ گودنے (وشم) کا داغ جو کسی عضو پر خون نکلنے کے باعث پڑ جائے اور نیل وغیرہ کوئی چیز لگانے سے نیلا یا ہرا ہو جائے یہ نیلا یا ہرا نشان جو باقی رہتا ہے معاف ہے، بشرطیکہ یہ عمل کسی ایسی ضرورت سے کیا گیا ہو کہ اس کے بغیر کوئی اور عمل کارآمد نہ ہو۔ (وشم کے معنی جلد میں سوئی وغیرہ چبھونے کے ہیں جس سے خون نکل آئے) گودنے کا داغ اس حالت میں بھی معاف ہے کہ وہ اس وقت کا ہو جب کہ وہ شخص غیر مکلّف (مذہبی احکام کی پابندی سے مستثنیٰ تھا) یا پھر ایسی صورت ہو کہ وہ شخص مکلّف تو ہو لیکن داغ کے مٹانے میں ایسی مضرت لاحق ہو جائے جس سے تیمم روا ہو جاتا ہے۔

خون کی وہ مقدار جو معاف ہے اس کی تفصیل یہ ہے

اول وہ معمولی سا خون جو عام نظر سے دکھائی نہ دے، خواہ وہ خون نجاست مغلظہ ہو، جیسے کتے یا سور کا۔ دوسرا خون وہ ہے جس کو عام نظر دیکھ سکے۔ ایسا خون کتے یا سور کا ہو تو معاف نہیں، کسی اور کا ہے تو اب یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ خون اپنا ہے یا غیر کا، اگر غیر کا ہے اور اس کی مقدار بہت تھوڑی ہے تو معاف ہے، بشرطیکہ خود ہی اس سے آلودہ نہ ہوا ہو اور اس خون میں کسی اور شے کی آمیزش نہ ہوئی ہو۔ لیکن یہ حکم پسو وغیرہ کے خون کا نہیں ہے جس میں بہتا ہوا خون نہیں ہوتا۔ پسو وغیرہ کا خون زیادہ مقدار میں بھی معاف ہے، لیکن اس معاف کی تین شرطیں ہیں: اول یہ کہ یہ خون خود اس نے یا اس کی رضامندی سے کسی اور نے (خواہ وہ غیر مکلّف ہو) نہ نکالا ہو، ورنہ صرف اس صورت میں معاف ہے جب کہ وہ زیادہ مقدار میں نہ ہو۔ دوسرے یہ کہ اس خون میں کسی اور چیز کی، جس سے بچنا دشوار نہ تھا، آمیزش نہ ہو گئی ہو، ورنہ صرف اسی صورت میں

بیان اس امر کا کہ کس چیز سے نجاست زائل کی جاسکتی ہے اور زائل کرنے کا کیا طریقہ ہے

نجاست دور کرنے والی چند چیزیں ہیں۔ منجملہ ان کے پاک کرنے والا پانی ہے۔ نجاست دور کرنے کے لیے پانی کا محض پاک ہونا کافی نہیں ہے۔[1] پاک کرنے والے پانی اور پاک پانی کی تفصیل

معاف ہے جس کی مقدار تھوڑی ہو۔ تیسرے یہ کہ یہ خون جس لباس پر لگا ہے اس کا استعمال ضروری ہو، خواہ زیب وزینت ہی کے لیے ہو۔

اب وہ صورت لیجیے جب کہ خون اپنا ہی ہو۔ اس صورت میں دیکھنا چاہیے کہ آیا وہ خون جسم کے قدرتی راستوں سے خارج ہوا ہے۔ مثلاً ناک، کان یا آنکھ سے، اور مقدار بھی معمولی سی ہے، تو بقول معتبر معاف ہے۔ لیکن اگر قدرتی راستوں سے نہیں نکلا، مثلاً پھوڑے، پھنسی یا پچھنا لگانے سے نکلا ہے اور زیادہ مقدار میں ہے تو اس کے معاف ہونے کی تین شرطیں ہیں: اول یہ کہ یہ خون پھوڑے کو دبا دبا کر قصداً نہ نکالا گیا ہو۔ ایسا خون صرف تھوڑی مقدار میں معاف ہے، البتہ فصد اور پچھنے کی صورت میں زیادہ مقدار بھی معاف ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ خون اپنی جگہ سے تجاوز نہ کر گیا ہو۔ تیسرے یہ کہ اس خون میں کسی اور جز مثلاً پانی کی بے ضرورت آمیزش نہ ہوئی ہو۔ واضح ہو کہ معافی کی یہ رعایت صرف اسی شخص کے لیے ہے۔ چنانچہ اگر وہ خون کسی دوسرے شخص کو یا اس شخص سے پیوستہ کسی چیز کو لگ جائے تو معاف نہیں۔ اور یہ جو کہا گیا کہ اپنی جگہ سے تجاوز نہ کرے، اس شرط میں اپنی جگہ سے مراد ہاتھ وغیرہ (عضو) ہے، صرف پھوڑے سے متاثرہ جگہ مراد نہیں ہے۔ اور لفظ کم یا زیادہ کا مطلب یہ ہے کہ جس کو عام طور پر کم یا زیادہ سمجھا جاتا ہے۔ اگر اس کی مقدار کو کم یا زیادہ قرار دینے میں شبہ ہو تو اصولاً اس مقدار کو معاف سمجھنا چاہیے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ معافی ان چند صورتوں میں ہے: خون، کچ لہو یا پیپ کی مقدار ادنیٰ سی ہو، اور ادنیٰ سی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انسان خود اس کو معمولی سے سمجھتا ہو۔ لیکن یہ معمولی سی مقدار معاف اس صورت میں ہے جب کہ یہ کسی رقیق شے یا غذا کو نہ لگے۔ اگر ایسی شے کو لگ جائے تو معاف نہیں ہے۔ اگر یہ خون وغیرہ اشیائے مذکورہ کسی کپڑے پر جا بجا لگ جائے اور ان سب کا مجموعہ معمولی ہی سا ہے تو معاف ہے، ورنہ نہیں۔ البتہ دو یا زیادہ کپڑوں میں لگے تو ان سب کے مجموعے کا لحاظ نہیں بلکہ ہر کپڑے کو جدا جدا تصور کیا جائے نجاست دور کرنے (استنجا) کے لیے جتنے ڈھیلے درکار ہیں ان کو پورا کرنا کے بعد ڈھیلے کا کچھ اثر محل نجاست پر باقی رہے تو معاف ہے۔ اس کی تفصیل آگے آئے گی۔ پیشاب اگر مسلسل آتا ہے اور اس سے بچنے کی پوری احتیاط کی گئی ہو تو دشواری کے پیش نظر معاف ہے۔ نجس شے کا دھواں اور غبار بھی معاف ہے، بشرطیکہ اس نجس شے کی خصوصیات نمایاں نہ ہوں۔ قابل درگذر نجاست سے ملا ہوا پانی بھی اگر معمولی سا ہو تو معاف ہے۔ آنکھ میں کوئی نجاست لگ جائے اور اس کو دھونا نقصان دہ ہو تو معاف ہے۔ راستہ کی معمولی سی کیچڑ بھی جو نجاست پڑنے سے ناپاک ہوگئی ہو معاف ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ پاک پانی پاک کرنے والا نہیں ہوتا، پاک کرنے والی شے کی مانند ہوتا ہے، جیسا کہ اوپر بیان

اس بحث کے بعد پانی کی اقسام کے بیان میں آگے آئے گی۔ پانی سے نجاست آلودہ جگہ کو کس طرح دور کیا جائے اس کی بابت مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

ہوا۔ اسی طرح پاک رقیق شے جو نچوڑنے سے نچڑ جائے جیسے سرکہ اور عرق گلاب یہ تینوں اشیا لباس، بدن اور جگہ کو جو نجاست مرئی اور نجاست غیر مرئی نیز نجاست غلیظہ سے آلودہ ہو، پاک کر سکتی ہے۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ کپڑے کو ایک بار دھولیا جائے تو پاک ہو جاتا ہے، بشرطیکہ نظر آنے والی نجاست غائب ہو جائے۔ لیکن یہ جبھی ہوگا کہ بہتے پانی میں دھویا جائے، یا اس پر پانی بہایا جائے۔ اگر کسی برتن میں دھویا جائے، یا اس پر پانی بہایا جائے۔ اگر کسی برتن میں دھویا جائے تو تین بار دھونے اور ہر بار نچوڑنے کے بغیر پاک نہ ہوگا۔ ناپاک رنگ والے پانی سے کپڑا رنگا جائے تو صاف پانی میں اس طرح نکالنے سے کہ پانی صاف آنے لگے وہ پاک ہو جائے گا، گو رنگ باقی رہے، کیونکہ ناپاکی کا کوئی اثر باقی رہ جانے سے کوئی حرج نہیں ہوتا۔ چنانچہ ناپاک جگہ پر صاف کرنے کے بعد نجاست کی بو یا رنگ باقی ہے اور اس کا دور کرنا دشوار ہو تو وہ جگہ پاک ہی متصور ہوگی۔ یہاں پر اس امر کو دشواری میں داخل سمجھا جائے گا کہ اس کو صاف کرنے کے لیے پانی کے علاوہ صابن وغیرہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ نجاست آلود مہندی سے خضاب کرنے کا بھی یہی حکم ہے کہ اگر کسی نے ناپاک پانی سے گندھی ہوئی مہندی سے خضاب کر لیا تو اسے پانی سے اتنا دھویا جائے کہ صاف پانی آنے لگے تو وہ جگہ پاک ہو جائے گا۔ یہی صورت گودنے (یا چھپنے) کے داغ کی ہے۔ چنانچہ اگر مثلاً ہاتھ یا ہونٹ پر سوئی چبھوئی گئی اور خون آ گیا، پھر اسی جگہ رنگ رکھ دیا اور زخم بھر گیا تو وہ رنگ نجس ہے لیکن پانی سے اس کا دھوں ڈالنا ممکن نہیں، لہٰذا اس کی تطہیر کا یہی طریقہ ہے کہ پانی سے دھویا جائے کہ صاف پانی آنے لگے۔

ناپاک تیل کی چکنائی (دھونے کے بعد) کچھ باقی رہے تو کوئی حرج نہیں۔ برخلاف مردار کی چربی کے کیونکہ وہ خالص نجاست ہے۔

جس صورت میں نظر نہ آنے والی نجاست کسی شے پر لگ جائے تو دھونے سے وہ شے پاک ہو جاتی ہے۔ کتنی بار دھونا چاہیے؟ اس کی تعداد مقرر نہیں؛ دھونے والے کو یہ گمان غالب ہو جانا چاہیے کہ وہ نجاست دور ہو گئی۔ البتہ وسوسہ مٹانے کے لیے تین بار نچوڑ نچوڑ کر دھونے کی تعداد مقرر کی گئی ہے۔ جگہ یعنی (فرش یا) زمین پاک کرنا ہو تو اس پر تین بار پانی بہایا جائے اور ہر بار پاک کپڑے سے پونچھ لیا جائے۔ لیکن اگر اس پر خوب پانی بہا دیا جائے کہ نجاست کا کوئی اثر بظاہر باقی نہ رہے تو وہ جگہ پاک ہو جائے گی۔ خشک ہو جانے سے بھی زمین پاک ہو جاتی ہے، پانی بہانا ضروری نہیں۔ بدن پر سے نجاست مرئیہ (جو دکھائی دیتی ہو) دور کر دی جائے تو بدن پاک ہو جاتا ہے۔ بدن کے علاوہ دوسری اشیاء کا پاک ہونا گمان غالب پر موقوف ہے۔ ظروف تین طرح کے ہوتے ہیں: مٹی کے لکڑی کے اور لوہے وغیرہ کے۔ برتن ناپاک ہو جائے تو اس کے پاک کرنے کے چار طریقے ہیں: تپانا، چھیلنا، رگڑنا اور دھونا۔ اگر مٹی یا پتھر کا برتن ہے اور نیا ہے کہ نجاست اس کے اندر سرایت کر گئی ہے تو اسے آگ پر تپا کر پاک کیا جائے لیکن پرانا ہے تو بہ طریق مذکورہ بالا دھوڈالنے سے پاک ہو جائے گا۔

لکڑی کا ہو اور نیا ہو تو چھیلنے سے اور پرانا ہو تو اسی طرح دھونے سے پاک ہوگا۔ اگر لوہے، پیتل، تانبے یا شیشے کا

ہے اور شفاف ہے تو رگڑنے، پونچھنے سے پاک ہو جائے گا، اور اگر کھر درا ہے تو دھونے سے پاک ہوگا۔

ناپاک مائع شے، مثلاً تیل یا گھی پانی بہانے سے پاک ہو جاتی ہے؛ تین بار بہانہ ضروری نہیں۔ یا اسے ایسے برتن میں رکھا جائے جسکے نیچے سوراخ (بند) ہو پھر اس میں پانی ڈالا جائے تو تیل اوپر آ جائے گا۔ پہلے اس کو ہلا دیں، پھر اس کے بعد سوراخ کھول دیں کہ پانی بہہ جائے۔ یہ عمل اس صورت میں ہے جب کہ وہ (تیل یا گھی) رقیق ہو۔ لیکن اگر جما ہوا ہو تو نجس شے کو اس کے اوپر سے اٹھا کر پھینک دیں۔ یہاں تک کہ پہلی حالت ہو جائے۔ تین بار اسی طرح کیا جائے۔

پانی اگر ناپاک ہو گیا ہو تو بہا دینے سے وہ پاک ہو جاتا ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ ایک طرف سے پانی ڈالا جائے اور دوسری طرف سے بہہ جائے۔ چنانچہ اگر کسی نالی (یا تھملے) میں نجس پانی ہو، پھر اس پر صاف پانی ایک سمت سے ڈالا جائے کہ وہ نالی بھر جائے اور اس کا پانی دوسری جانب سے بہہ جائے تو اب وہ ماء جاری (بہتے ہوئے پانی کے زمرے میں) ہوگا اور پاک ہو جائے گا۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ جس قدر پانی پہلے سے تھا اس کے برابر پانی باہر بہہ جائے اسی طرح اگر ناپاک پانی کسی تھالی یا پیالے میں ہو پھر اس میں صاف پانی ڈالا جائے اور وہ پانی اس کے کناروں سے بہہ جائے تو بہ قول راجح وہ پاک ہو جائے گا، اگرچہ اتنی مقدار میں پانی نہ نکلا ہو جتنا کہ اس میں پہلے سے موجود تھا۔ کنوئیں اور حمام کا حوض بھی اس طرح پاک ہو جاتا ہے اور اسی طرح وہ پانی پاک کرنے والا ہو جاتا ہے۔ حنفیہ نے کچھ اور چیزوں کو بھی پاک کرنے والی اشیا قرار دیا ہے، مثلاً 'گھسنا'، (رگڑنا) اور وہ یہ ہے کہ نجس آلودہ اشیا کو خوب اچھی طرح زمین پر رگڑ کر صاف کیا جائے اسی طرح 'کھرچنا' بھی ہے کہ ہاتھ سے یا لکڑ سے۔ کھرچ کر نجاست کو دور کر دیا جائے۔ اسی طرح 'کھرچنا' بھی ہے کہ ہاتھ سے یا لکڑی سے کھرچ کر نجاست کو دور کر دیا جائے اسے 'حک' کہتے ہیں۔ اس عمل سے موزہ یا جوتا پاک ہو جاتا ہے، بشرطیکہ نجاست جسم والی ہو، خواہ گیلی ہو جو خشک ہونے پر بھی نظر آئے جیسے غلاظت اور خون۔ چنانچہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: "**اذا اتی احد کم المسجد فلیقلب نعلیه فان کان بهما اذی یمسحهما بالارض لهما طهور**" (یعنی تم میں سے کوئی مسجد میں آئے تو پہلے اپنے جوتے کو پلٹ کر دیکھے، اگر اس میں نجاست لگی ہوئی ہو تو اسے چاہیے کہ زمین پر رگڑ کر صاف کر لے، کیونکہ زمین انہیں پاک کرنے والی چیز ہے)۔ اگر نجاست جسم رکھنے والی نہیں ہے تو اسے پانی سے دھونا واجب ہوگا، خواہ وہ سوکھ گئی ہو۔ نجاست دور کرنے کا ایک طریقہ 'پونچھنا' بھی ہے۔ نجاست لگی ہوئی شفاف شے جیسے تلوار، آئینہ، ناخون، ہڈی، شیشہ اور روغنی ظروف وغیرہ جو کھر دری نہ ہو پونچھنے سے پاک ہو جاتی ہے۔ اسی طرح سچھنے کی جگہ کو تین بار صاف تر کپڑے سے پونچھ دیا جائے تو وہ جگہ پاک ہو جائے گی۔ پاک کرنے کا ایک طریقہ دھوپ یا ہوا میں خشک کرنا بھی ہے۔ چنانچہ خشک ہونے سے زمین اور جو کچھ اس کے ساتھ قائم ہے پاک ہو جاتی ہے، چنانچہ خشک ہونے سے زمین اور جو کچھ اس کے ساتھ قائم ہے پاک ہو جاتی ہے، جیسے درخت اور گھاس۔ بخلاف فرش، بوریا، یا دوسری منقولہ اشیا کے کہ یہ اشیا بغیر دھوئے نجاست سے پاک نہ ہوں گی۔ زمین کا سوکھ کر پاک ہو جانا آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد سے ثابت ہے: "**ذکاة الارض یبسها فتصح الصلوٰة علیها ولکن لا یجوز منها التیمم**" (یعنی نجس آلودہ زمین خشک ہونے سے پاک ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اس پر نماز پڑھنا درست ہے، لیکن تیمم جائز نہیں) اس کا سبب یہ ہے کہ جو شے پاک ہو جائے تو ضروری نہیں کہ وہ پاک کرنے والی بھی ہو۔ تیمم کے لیے لازم ہے کہ وہ مٹی پاک کرنے والی ہو، جس طرح وضو کے لیے پاک کرنے والا پانی ضروری ہوتا ہے۔ پاک کرنے کا ایک طریقہ مل کر صاف

کر دینا ہے، چنانچہ اس طرح خشک منی کو صاف کیا جا سکتا ہے لیکن اگر گیلی ہو تو اس کا دھونا واجب ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا: ''فاغسلیہ ان کان رطبا وافرکیہ ان کان یابسا (یعنی گیلی ہو تو اسے دھو ڈال اور اگر سوکھی ہے تو اسے مل کر جھاڑ دو) کھرچنے مسلنے کے بعد اگر کچھ نشان رہ بھی جائے تو کوئی حرج نہیں۔ کھرچنے سے وہ منی پاک ہو سکتی ہے جو پانی سے استنجا کرنے والے کی ہو۔ جس نے ڈھیلے سے استنجا کیا ہے اس کی نہ ہو۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ڈھیلے سے استنجا کی صورت میں وہ پیشاب جو پیشاب کے مقام سے خارج ہوتا ہے زائل نہیں ہوتا۔ پس اگر پیشاب نہ کیا ہو اور منی اس پر سے خارج میں نہیں آئی تو وہ کھرچنے سے پاک ہو جائے گی۔ منی داخل میں پیشاب (کی راہ) سے گزرے تو کوئی حرج نہیں۔ مرد کی منی اور وہ منی جو عورت کے اندر سے خارج ہو ایک ہی حکم میں ہیں، کیونکہ عورت کی منی مرد کی منی میں مخلوط ہوتی ہے۔ اور یہ حدیث سے ثابت ہے کہ مسلنے سے صاف ہو جاتی ہے۔ آدمی کے سوا کسی اور جاندار کی منی مسلنے سے صاف نہیں ہوتی۔ کیونکہ مسل کر پاک کرنے کی اجازت صرف آدمی کی منی کے بارے میں وارد ہوئی ہے، کسی اور کی منی کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

پاک کرنے کے طریقوں میں سے دھنکنا بھی ہے۔ چنانچہ (ناپاک) روئی دھنکنے سے پاک ہو جاتی ہے۔

سہولت کے پیش نظر کچھ اور باتوں کو بھی پاک کرنے والے طریقوں میں شمار کیا گیا ہے، مثلاً یہ کہ جما ہوا روغن ہو تو (نجاست لگے ہوئے حصے کو) نوچ کر پھینک دیجئے بس (باقی) پاک ہو جائے گا، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ اس پاک کرنے والا عمل قرار دینا مان لیا گیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ نجاست آلودہ حصہ کو پاک حصے سے علیحدہ کرنا پاک کرنا نہیں ہے، بلکہ یہ تو پاک شے سے ناپاک جزو کو نکال کر پاک اور ناپاک کو الگ الگ کر دینا ہے۔ چنانچہ کوئی نجس آلودہ شے اگر ایسے شخص کو دے دی جائے جو اس کی نجاست کو نہ دیکھ سکے (تو گو بظاہر اس شخص کے لیے پاک ہے) لیکن درحقیقت کسی کو دے دینا پاک کرنے والے اعمال میں نہیں شمار کیا جا سکتا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نجاست لگی ہوئی جگہ کو پاک پانی سے دھو لیا جائے کہ پانی اس جگہ سے صاف آنے لگے، تو وہ جگہ پاک ہو جاتی ہے۔ اگرچہ یہ عمل ایک ہی بار کیا جائے۔ پانی میں میل کچیل کے باعث اگر کوئی تبدیلی آ جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ البتہ پاک ہونے کے لیے لازم ہے کہ نجاست کا ذائقہ لے کر دیا جائے، خواہ اس میں دشواری ہو، کیونکہ ذائقہ کا باقی رہنا نجاست کے برقرار رہنے کی دلیل ہے۔ اسی طرح نجاست کی رنگت اور اس کی بو کا دور کرنا بھی اگر مشکل نہ ہو تو واجب ہے کہ اسے دور کیا جائے لیکن اگر اس میں دشواری ہو، جیسے ناپاک رنگ (کا چھڑانا) تو اسے پاک قرار دیا جائے گا۔ ناپاکی چھڑانے کے لیے گرم پانی لازمی شے نہیں ہے۔ یہ اور بات ہے کہ ٹھنڈے پانی کے استعمال سے کوئی معذور ہو۔ اسی طرح غسل (کی تکمیل) کے لیے اشنان اور صابون کا استعمال ضروری نہیں ہے۔ نہانے کا پانی جس میں نجاست کی آمیزش سے تبدیلی آ گئی ہو نجس ہے۔ البتہ اگر پانی کا صرف رنگ بدلا ہے یا میل کچیل سے تبدیلی آ گئی ہو تو وہ پانی ناپاک نہ ہو گا۔ اگر کسی کپڑے چٹائی، موزہ، یا جوتی کے نجس آلود ہونے کا شک ہو تو اس پر ایک بار ''نضح'' (پانی چھڑکنا) پاک کرنے کے لیے کافی ہے ('نضح' سے مراد پانی چھڑک دینا ہے) اگرچہ یہ پانی اس کی تمام جگہ پر نہ پہنچا ہو۔ لیکن اگر بدن یا زمین کے نجاست آلود ہونے میں شک ہو تو بغیر دھوئے وہ پاک نہ ہوں گے۔ کیونکہ کسی شے کا محض پانی چھڑکنے سے پاک ہو جانا

عام قاعدہ کے خلاف ہے، لہٰذا اس کی اجازت صرف انہیں اشیا کے لیے مخصوص ہوگی جن کی تصریح آ گئی ہے اور وہ اشیاء یہی چار چیزیں: کپڑا، چٹائی، موزہ اور جوتی ہیں۔ ان اشیاء کو بھی اگر پانی سے دھو ہی لیا جائے تو اس میں زیادہ احتیاط ہے، کیونکہ اصل طریقہ پاک کرنے کا یہی ہے اور چھڑ کنے کا حکم محض سہولت کے لیے ہے۔

وہ زمین جس کے نجاست آلود ہونے کا یقین یا گمان غالب ہو تو وہ بکثرت پانی بہانے ہی سے، تا کہ اصل ناپا کی اور اس کی خصوصیات زائل ہو جائیں، پاک ہو سکتی ہے، جیسا کہ اس حدیث اعرابی سے ثابت ہوتا ہے جو مسجد میں پیشاب کرنے لگا۔ بعض صحابی چیخے، اشنان ایک قسم کی گھاس کی پتیاں ہیں جو ہاتھ وغیرہ دھونے کے کام آتی ہیں اسی میں ایٹنا اور بھوسی وغیرہ شامل ہیں) حضورؐ نے اسے اپنے حال پر چھوڑ دیے جانے کا حکم دیا اور فرمایا کہ جس جگہ پر اس نے پیشاب کیا ہے وہاں پر پانی کے متعدد ذُنوب' (ڈول) بہا دیے جائیں۔ (بروایت شیخینؒ) ذنوب بفتح ذال کے معنے ڈول ہیں۔

نجاست آلودہ پانی میں اتنا پانی ڈالا جائے کہ نجاست کی تمام خصوصیات زائل ہو جائیں تو وہ پاک ہو جائے گا۔

پانی کے علاوہ اور دوسری رقیق اشیا مثلاً تیل، گھی اور شہد کو تھوڑی مقدار میں نجاست ہو تب بھی ناپاک کر دیتی ہے اور پھر اس کو کسی صورت پاک نہیں کیا جا سکتا۔

حنابلہ نے زمین وغیرہ کے علاوہ اور اشیاء کو، جن کا ذکر آگے آئے گا، پانی سے پاک کرنے کا جو طریقہ بتایا ہے وہ یہ ہے کہ نجاست آلودہ اشیا کو سات بار بہت صفائی ستھرائی کے ساتھ دھویا جائے۔ اس طرح کہ سات بار دھونے کے بعد نجاست کا نہ رنگ باقی رہے، نہ ذائقہ اور نہ بو؛ اگر چہ وہ نجاست ایسی تھی کہ سات بار دھوئے بغیر زائل نہیں ہوئی۔ اگر نجاست کتے کی یا سور کی ان میں سے کسی ایک سے پیدا ہونے والے جانور کی ہو، لگ جائے تو لازم ہے کہ سات بار میں سے کسی ایک مرتبہ پاک مٹی یا صابون وغیرہ لگا کر دھویا جائے اور بہتر یہ ہوگا کہ پہلی ہی بار دھوتے وقت مٹی وغیرہ کا استعمال کیا جائے۔ اگر سات بار دھونے پر بھی کسی نجاست کا اثر باقی رہے تو اس سے زیادہ اتنی بار دھویا جائے کہ نجاست بالکل جاتی رہے۔ تاہم اگر ذائقہ اب بھی نہ گیا ہو تو (وہ نجس آلود شے) پاک نہ ہوگی، لیکن قابل درگذر سمجھا جائے گا، البتہ رنگت یا بو ایسی چیزیں ہیں کہ ان دونوں کا یا ان میں سے کسی ایک کا زائل کرنا دشوار ہو تو (ان کی موجودگی میں بھی) سات بار دھونے سے نجاست آلود جگہ پاک ہو جائے گی۔

اگر کوئی ایسی شے ہے جس میں نجاست کو جذب کرنے کی خاصیت ہے اور اس کو نجاست لگ جائے اسے پاک کرنے کا یہ طریقہ ہے کہ پانی میں نکال کر اگر نچوڑی جا سکتی ہے تو ہر بار خوب نچوڑا جائے۔ نچوڑنا اتنا ہو کہ کپڑے کو نقصان نہ پہنچے۔ اگر ایسی شے ہے جو نجاست کو جذب نہیں کرتی، مثلاً برتن، تو اسے سات دفعہ پانی میں دھونے اور ہر بار پانی پھینک دینے سے وہ چیز پاک ہوگی۔ نجاست جذب کرنے والی چیز اگر ایسی ہے جس کو نچوڑا جا سکتا تو اسے کوٹنا یا کسی بھاری چیز سے دبانا یا اس طرح الٹ پلٹ کرنا کہ سات دفعہ دھوتے وقت ہر بار اس پر سے پانی بہہ جائے اسے پاک کرنے کے لیے کافی ہے۔

نجاست آلودہ زمین یا اسی جیسی اور چیز مثلاً پتھر کی سل یا بڑے حوض یا چھوٹے حوض جو گھروں میں ہوتے ہیں، ان کو پاک کرنے کے لیے اس کثرت سے پانی بہایا جائے کہ وہ لگی ہوئی نجاست دور ہو جائے۔

دودھ پیتا بچہ جو شوق سے کھانا نہ کھاتا ہو اس کے پیشاب سے پاک ہونے کے لیے یہ کافی ہے کہ آلودہ شے پر پانی ڈال دیا جائے، اگرچہ بہایا نہ گیا ہو۔ ایسے بچے کی قے کا بھی وہی حکم ہے جو پیشاب کا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک پاک کرنے والے پانی سے نجاست مغلظہ کو دھونے کا طریقہ یہ ہے کہ اگر نجاست کتے یا سور کی ہے یا اس جانور کی جوان سے یا ان میں سے کسی ایک سے پیدا ہوا ہو، تو واجب ہے کہ نجات آلودہ جگہ کو سات بار دھویا جائے۔ سات بار میں سے کسی ایک مرتبہ پاک کرنے والی مٹی یعنی ایسی مٹی جو ناپاک نہ ہو اور جو تیمم میں استعمال نہ ہو سکتی ہو لگا کر دھویا جائے۔ مٹی جو ناپاک نہ ہو اور جو تیمم کی مخصوص مٹی کے علاوہ عام پاک مٹی بھی داخل ہے۔ چنانچہ اس میں بھوری، زرد، سرخ، سفید اور گیلی مٹی اور وہ مٹی جس میں کوئی اور پاک شے مثلاً آٹا کی آمیزش ہو سب شامل ہیں۔

مٹی لگا کر دھونے کی تین صورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ نجاست آلود شے پر پانی ڈالنے سے پہلے پانی میں مٹی ملائی جائے۔ دوسرے یہ کہ پہلے پانی ڈالا جائے پھر مٹی لگائی جائے۔ تیسرے یہ کہ پہلے مٹی لگا کر پھر پانی ڈالا جائے۔ مٹی لگانے کے ان تین طریقوں میں سے کسی طریقے کو استعمال نہ کرنا چاہیے جب تک کہ پہلے لگی ہوئی جسم والی نجاست کو دور نہ کر لیا جائے۔ البتہ اگر نجاست جسم والی نہیں ہے اور نجاست آلودہ جگہ خشک ہے تو ان تینوں میں سے کسی بھی طریقے کو استعمال کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر نجس آلود جگہ گیلی ہے تو اس پر پہلے مٹی لگانا روا نہ ہوگا کیونکہ کیونکہ مٹی (نجاست کو زائل کرنے کی صفت میں) پانی کی بہ نسبت کمزور شے ہے۔ لہٰذا گندی جگہ پر پڑتے ہی وہ خود بھی گندی ہو جائے گی۔ ایسی صورتوں میں مٹی لگانے کے باقی دو طریقوں میں سے کوئی سا طریقہ بھی اختیار کیا جا سکتا ہے۔ اگر نجاست مغلظہ زمین پر کسی ایسی جگہ ہے جہاں ناپاک مٹی کے سوا اور مٹی بھی ہے تو وہاں پر وہی مٹی کافی ہے، سات بار پانی بہانے سے وہ جگہ پاک ہو جائے گی۔ (مزید مٹی کے استعمال کی ضرورت نہیں)۔

یہ امر بالخصوص رہے کہ دھوتے وقت سب سے پہلے لگی ہوئی نجاست کو دور کرنا چاہیے خواہ اس لیے کئی بار دھونا پڑے۔ اس کے بعد چھ بار اور دھونا ہو چاہیے۔ چنانچہ اگر پہلے نجاست کو دور کرنے کے لیے چھ بار دھونا پڑا تو اسے ایک بار شمار کیا جائے گا، اس کے بعد چھ بار اور دھونا ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ نجاست سات دفعہ یا اس سے بھی زیادہ مرتبہ دھونے میں دور ہوئی تب بھی اس کو ایک ہی بار سمجھا جائے گا اور چھ بار مزید دھونا پڑے گا۔ لگی ہوئی گندگی کی خصوصیات ذائقہ رنگت یا بو کے دور ہو جانے پر سات بار دھونے کی تعداد موقوف نہیں ہے۔ چنانچہ اگر یہ خصوصیات مثلاً سات بار دھوئے بغیر زائل نہ ہوئی تو بھی اس کو سات بار دھونا شمار کر لیا جائے گا۔

نجاست خفیفہ کو زائل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ نجاست لگی ہوئی جگہ پر پانی چھڑک دیا جائے، اس طرح کہ تمام نجاست پر پھیل جائے، خواہ بہایا نہ جائے۔ واضح ہو کہ نجاست خفیفہ سے مراد ایسے بچے کا پیشاب ہے جو دو سال کا نہ ہوا ہو اور سوائے دودھ کے دوسری غذا نہ کھاتا ہو۔ 'دودھ' میں ہر قسم کا دودھ ملائی اور مکھن شامل ہے، خواہ وہ آدمی کا دودھ ہو یا کسی اور کا۔ اس حکم کا اطلاق دودھ پیتی بچی اور خنثی مشکل کے پیشاب پر نہ ہوگا۔ ان کے پیشاب کا دھونا واجب ہے (چھڑکانا کافی نہیں) کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ: "یغسل من بول الجاریة و یرش من بول الغلام" (یعنی لڑکی کا پیشاب دھویا جائے اور لڑکے کے پیشاب پر پانی چھڑکا جائے)۔ اس باب میں مخنث اور مونث کا ایک ہی حکم ہے۔ اگر بچہ دو

سال سے زیادہ کا ہو تو (پاک ہونے کے لیے) اس کے پیشاب کو دھونا واجب ہوگا، خواہ وہ دودھ کے سوا اور غذا نہ کھاتا ہو۔ اس بچے کے پیشاب کو دھونا واجب ہے جو دودھ کے سوا اور غذا بھی کھاتا ہو، خواہ ایک ہی بار کھائی ہو۔ البتہ اس صورت میں جب کہ اسے کوئی شے غذا کے طور پر نہ دی گئی ہو (مثلاً دوائی وغیرہ) اور وہ شے غذا بن گئی تب بھی پانی چھڑک کر پاکی حاصل کرنے سے منع نہیں کیا جائے گا۔ یاد رہے کہ پانی چھڑکنے سے پہلے لگی ہوئی نجاست کو دور کر دینا لازم ہے۔ مثلاً کپڑا ہے تو اسے نچوڑ لیا جائے یا پہلے خشک کر لیا جائے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ پانی چھڑکنے کے ساتھ اس نجاست کی علامت بھی دور کر دی جائیں۔ (ان مسائل میں) پیشاب کا ذکر خصوصیت سے اس لیے کیا گیا ہے کہ اس حکم سے نجس فضلے کو خارج سمجھا جائے کیونکہ فضلے کا دھونا واجب ہے۔ اب نجاست متوسطہ (اوسط درجہ کی نجاست کا ذکر کیا جاتا ہے) نجاست متوسطہ سے وہ جس اشیا مراد ہیں جن کا ذکر اوپر نہیں ہوا۔ ان کی دو قسمیں ہیں: 'حکمیہ' اور 'عینیہ' (یعنی غیر واضح نجاستیں اور واضح نجاستیں) حکمیہ نجاست وہ ہے جس کا نہ جسم ہو، نہ ذائقہ، نہ رنگت اور نہ بو جیسے بچے کے علاوہ کسی اور (جاندار) کا پیشاب جو خشک ہو گیا ہو۔ عینیہ نجاست وہ ہے جس کا جسم ہو، ذائقہ، رنگت یا بو ہو۔ نجاست حکمیہ کو زائل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جہاں پر وہ لگی ہو اس جگہ ایک بار پانی بہایا جائے، خواہ بغیر قصد ہی کے ہو۔ نجاست عینیہ سے پاک ہو جانے کا بھی یہی طریقہ ہے، لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ اصلی نجاست کو پہلے دور کر دیا جائے۔ رہ گئیں اس کی علامات تو اس کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر نجس شے کا ذائقہ باقی رہ گیا اور اس کا ازالہ دشوار نہیں تھا، تو اس سے طہارت کو نقصان ہے۔ دشوار ہونے کا اصول یہ ہے کہ جب تک اس نجاست کو کاٹ کر دور نہ کر دیا جائے آلودہ شے پاک متصور نہ ہوگی۔ ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ نجاست آلودہ شے تو (دراصل) نجس ہی رہے گی البتہ معاف ہے۔ لہٰذا اگر بعد میں اس کے زائل کرنے کی قدرت میسر آ جائے تو اس کا زائل کرنا واجب ہے۔ لیکن اس کے ساتھ جو نماز پڑھ گئی اس کا دہرانا ضروری نہیں۔ واضح ہو کہ اگر ذائقہ کا زائل کرنا دشوار ہو اور صابون وغیرہ کا استعمال متعذر نہ ہو تو اس سے کام لینا چاہیے۔

اب وہ صورت لیجیے کہ نجاست کی علامات میں سے اس کی رنگت اور بو دونوں باقی رہ جائیں تو ان کا بھی یہی حکم ہے۔ لیکن صرف رنگت یا صرف بو باقی رہے اور اس کا دور کرنا مشکل ہو تو نجاست آلود جگہ پاک متصور ہوگی۔ اور دشوار ہونا یہ ہے کہ تین بار پانی میں مسل کر صاف کرنے سے بھی بو زائل نہ ہو۔ اس صورت میں اگر اس بو کو بعد میں دور کرنے کی قدرت حاصل ہو تب بھی یہ ضروری نہیں ہے کہ وہاں سے بو کو دور ہی کیا جائے۔

ازالہ نجاست کے تین مذکر بالا طریقوں میں سے کسی پر عمل کرنے کی شرط یہ ہے کہ اگر پانی تھوڑا ہو تو اس پانی کو نجاست لگی ہوئی جگہ پر ڈالا جائے۔ اس تھوڑے پانی میں نجس شے کو ڈالا گیا تو اس میں پڑتے ہی وہ پانی خود نجس ہو جائے گا۔

نجس پانی تھوڑی مقدار میں ہو اور (نجاست پڑنے سے) اس میں کوئی تبدیلی نہ آئی ہو تو اس میں صاف پانی اتنا ملایا جائے کہ دو ڈولچی کے برابر ہو جائے تو وہ پانی پاک ہو جائے گا۔ اگر پانی میں تبدیلی آ گئی ہے خواہ وہ پانی کم ہو یا زیادہ تو وہ پاک نہ ہوگا جب تک کہ اس میں اتنا پانی نہ ملایا جائے کہ اس میں تبدیلی آئی تھی وہ دور ہو جائے اس پانی کی مقدار کم از کم دو ڈولچی ہونی چاہیے۔

پاک کرنے کے طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ اصل نجس شے کی حالت کو بدل کر ستھری شے بنالی جائے۔ مثلاً شراب کو سرکہ بنالیا جائے یا ہرن کا خون مشک بن جائے۔ نجس شے کو تپا کر پاک کرنے کے باب میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

مردار جانور کی مدبوغ کھال (یعنی کمائے ہوئے چمڑے) کے پاک ہونے یا پاک نہ ہونے کے متعلق مسالک کا اختلاف تفصیل طلب ہے۔ (۲)

وہ زمین جو متوسط درجہ کی رقیق نجاست مثلاً پیشاب یا شراب سے ناپاک ہو اس سے پاک ہونے کا طریقہ یہ ہے کہ اگر زمین نے نجاست کو جذب کرلیا ہے تو اس پر تمام طرف سے خوب پانی بہایا جائے۔ اگر نجاست جذب نہ ہوئی ہو تو لازم ہے کہ پہلے اسے خشک کرلیا جائے اور پھر اس پر پانی ڈالا جائے۔ خواہ ایک ہی بار کیوں نہ ہو۔ اگر زمین پر جامد نجاست لگی ہوئی ہو تو پاک کرنے کا یہ طریقہ ہے کہ صرف اس نجاست کو دور کردیا جائے، بشرطیکہ وہ زمین میں جذب نہ ہوئی ہو۔ اگر وہ نجاست گیلی ہے اور کچھ زمین میں سرایت کرگئی ہو تو اسے دور کرنے کے بعد اس جگہ پانی بھی بہانا چاہیے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ آگ پر تپانے سے نجاست دور ہو جاتی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ اس عمل کو پاک کرنے والا خیال نہیں کرتے، ان کا کہنا ہے کہ نجس شے کی راکھ اور اس کا دھواں ناپاک ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ آگ سے نجاست دور نہیں ہوتی لیکن نجس شے کی راکھ بقول مشہور اس حکم سے مستثنیٰ ہے۔

۲۔ حنفیہ کے نزدیک دباغت حقیقی اور دباغت حکمی میں کوئی فرق نہیں (دونوں کے مسائل یکساں ہیں) حقیقی دباغت (یعنی چمڑے کا کمانا) یہ ہے کہ چمڑے میں (دباغت کا مسالا) قرظ اور شب ☆ وغیرہ لگا کر چمڑے کو مدبوغ کیا جائے اور حکمی دباغت یہ ہے کہ مٹی لگا کر یا دھوپ اور ہوا میں چمڑے کو خشک کرلیا جائے۔ دباغت سے مردہ جانور کی کھال ہے جس کی دباغت نہیں کی جا سکتی جیسے سانپ کی کھال سو وہ مسالا لگانے سے پاک نہ ہوگی۔ سور کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی، لیکن کتے کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے، کیونکہ کتا بقول اصح نجس العین (اصلی نجس) نہیں ہے۔ اگر اس کی کھال (دباغت سے) پاک ہو جائے تو اس کے ساتھ نماز وغیرہ پڑھنا درست ہے، البتہ کھانا منع ہے اور بال وغیرہ جو کھال پر ہوتے ہیں، پاک ہیں، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

شافعیہ دباغت کے لیے ایسا مسالا ضروری قرار دیتے ہیں جس کو زبان پر رکھنے سے چرمراہٹ اور سوزش محسوس ہو، تاکہ اس سے چمڑے کی رطوبت اور فضلات دور ہو جائیں، یہاں تک کہ دباغت کے بعد بدبو باقی نہ رہے۔ دباغت کا مسالا اگر نجس بھی ہو جیسے کسی پرندے کا فضلہ (یا کھاد وغیرہ) تو مضائقہ نہیں۔ البتہ اس صورت میں وہ مدبوغ چمڑا نجاست آلود کپڑے کی طرح نجس متصور ہوگا۔ لہٰذا دباغت کے بعد اسے دھو لینا واجب ہے۔ کتے اور سور کی کھال یا ایسے جانور کی

☆ قرظ درخت سلم (کیکر جیسا ایک درخت) کی پتیاں اور شب پھٹکری جیسی ایک شے۔ یہ دونوں چیزیں چمڑے کی دباغت میں کام آتی ہیں۔ کیکر کی کھال اور نمک لگا کر جو چمڑا کمایا جاتا ہے وہ بھی اسی حکم میں ہے۔

واضح رہے کہ نجاست آلودہ اشیا کو پاک کرنے کے لیے نیت شرط نہیں ہے۔ پانی کے سوا دوسری رقیق اشیا مثلاً نجس آلودہ تیل، گھی اور شہد کو پاک نہیں کیا جا سکتا۔ (۱) لیکن جامد اشیاء کو نجاست سے پاک کیا جا سکتا ہے جب کہ نجاست کے اجزاء اس میں جذب نہ ہوئے ہوں۔ اس بارے میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۲)

کھال جو ان دونوں کے جوڑ سے یا ان میں سے کسی کا دوسرے پاک جانور کے ساتھ جوڑ لگنے سے پیدا ہوا ہو دباغت کے عمل سے پاک نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح کھال کے اوپر جو اون ببری، بال اور رونگٹے ہیں وہ بھی دباغت سے پاک نہیں ہوتے۔ لیکن امام نووی کا کہنا یہ ہے کہ اگر یہ چیزیں تھوڑی سی ہوں تو معاف ہیں، کیونکہ ان کا دور کرنا مشکل ہے۔

مالکیہ دباغت کو پاک کرنے والا عمل قرار نہیں دیتے اور حدیث میں ایسی اشیا (مدبوغ کھال) کے پاک ہونے کا جو ذکر ہے اس کی بابت ان کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد (کھال کا) صاف ستھرا ہو جانا ہے۔ چنانچہ انہوں نے مدبوغ چمڑے کو پاک کرنے والی اشیا کے لیے اور خشک اشیا کے لیے استعمال کرنے کی اجازت دی ہے۔ شرط یہ ہے کہ (خشک اشیا کو) اس پر رگڑا یا گھسا نہ جائے اور وہ کھال سور کی نہ ہو۔ سور کی کھال کے استعمال کی اجازت نہیں ہے۔ خشک اشیا کے لیے اس کو استعمال کی جو اجازت دی گئی ہے اس کا سبب یہ ہے کہ کھال کی نجاست اس میں نہیں لگتی۔ پاک کرنے والی اشیا میں اس کے استعمال کی اجازت اس لیے ہے کہ ایسی اشیا میں نجاست کو دور کرنے کی جو قوت ہوتی ہے اس کے باعث وہ اپنے اوپر نجاست کا اثر نہیں ہونے دیتی۔

مدبوغ کھال کی اون وغیرہ جو اس پر ہوتی ہے وہ پاک ہے، کیونکہ (بال وغیرہ میں) زندگی تو ہوتی نہیں لہٰذا جاندار کے مر جانے وہ ناپاک نہ ہوگا۔ مالکیہ کے ہاں قول مشہور تو یہی ہے کہ دباغت سے کھال پاک نہیں ہوتی لیکن ان میں جو اہل تحقیق ہیں وہ یہی کہتے ہیں کہ دباغت سے کھال پاک ہو جاتی ہے۔

حنابلہ اس کے قائل نہیں ہیں کہ مردار کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے تاہم مدبوغ کھال کو صرف سوکھی چیزوں کے لیے استعمال کرنا جائز قرار دیتے ہیں۔ (ان کے نزدیک) مردار کا اون، بال ببری اور رواں پاک ہیں۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ رقیق اشیائے مذکورہ کو پانی سے پاک کیا جا سکتا ہے اس کا طریقہ مطہرات کے سلسلے میں اوپر آ چکا ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ منجملہ ایسی جامد اشیا کے جن کے اجزا میں نجاست رچ گئی ہو اور اس کا دور کرنا ممکن نہیں وہ گوشت ہے جس کو جس شے میں پکایا جائے یہ خلاف پکے ہوئے گوشت کے کہ اگر وہ نجاست آلود ہو جائے تو اسے پاک کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح وہ انڈا جسے گندے پانی میں ابالا جائے اور زیتون جس پر گندا نمک لگایا گیا ہو، اور کوری ٹھیکری (یا کورا برتن) جس میں نجاست پیوست ہو گئی ہو، کبھی پاک نہیں ہو سکتے۔

حنابلہ کو امور متذکرہ بالا میں مالکیہ سے اتفاق ہے۔ لیکن ابالے ہوئے انڈے کے متعلق ان کی رائے یہ ہے کہ وہ انڈا پاک ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس کا چھلکا سخت ہوتا ہے جو نجاست جذب کرنے سے مانع ہے۔ ان کے نزدیک ابالے ہوئے

اور پکائے ہوئے گوشت میں فرق نہیں ہے؛ وہ اگر نجاست آلود ہو گیا تو پاک نہیں ہو سکتا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جامد اشیا اگر نجاست جذب کر لیں تب بھی ان کو پاک کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اگر گوشت نجس پانی میں پکایا گیا، یا گندم میں نجاست جذب ہو گئی یا چھری پر نجس چیز بہائی گئی تو یہ سب اشیا پانی میں دھونے سے ظاہر و باطن ہر دو لحاظ سے پاک ہو جائیں گی۔ لیکن اینٹ (پکی اینٹ) جو جامد نجاست کے ساتھ گوندھ کر بنائی گئی ہو وہ پاک نہ ہو گی خواہ اس کو تپایا اور پانی سے دھو جائے۔ بخلاف اس کے رقیق نجاست سے آلودہ شے پانی میں ڈال کر دھونے سے پاک ہو جاتی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک مختلف جامد اشیا کے احکام جدا جدا ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر (اگر نجاست آلودہ شے) برتن وغیرہ ہے تو اسے پاک کرنے کا وہی طریقہ ہے جو پہلے بیان ہوا۔ اگر وہ ایسی شے ہے جسے پکایا جا سکتا ہے جیسے گوشت یا گیہوں، ایسی چیزیں اگر نجاست آلودہ ہو جائیں اور اسی حال میں ان کو پکایا جائے تو ابلنے کے بعد ان کو کبھی پاک نہیں کیا جا سکتا۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ کیونکہ اس طرح اس کے اجزا میں نجاست سرایت کر جاتی ہے۔ چنانچہ اگر مرغی کو اس کا پیٹ چاک کرنے سے پہلے جوش دیا جائے تو وہ کبھی پاک نہ ہو گی کیونکہ نجاست اس کے اجزا میں پیوست ہو چکی ہے۔ لہٰذا واجب ہے کہ ابالنے سے پہلے (مرغی کے) پیٹ کو چاک کر کے غلاظت نکال دی جائے اور دھو کر صاف کر لیا جائے۔ جانوروں کی سری اور اوجھڑی کے گوشت کا بھی یہی حکم ہے کہ اگر دھونے اور صاف کرنے سے پہلے اس کو جوش دیا گیا تو وہ کبھی پاک نہ ہو گا۔

پانی کی قسمیں

اس لحاظ سے کہ کس پانی سے نجاست دور کرنا درست ہے اور کس پانی سے درست نہیں ہے، پانی کی تین قسمیں ہیں:

طہور، طاہر اور غیر طہور متنجس (یعنی پاک کرنے والا پانی، پاک پانی اور پاک نہ کرنے والا گندا پانی) واضح ہو کہ ان تینوں اقسام کے پانی کے مسائل جدا جدا ہیں۔

پہلی قسم کے پانی 'طہور' (یعنی پاک کرنے والے پانی) کے متعلق چند امور قابل ذکر ہیں۔ اول اس کی تعریف، دوسرے یہ کہ پاک کرنے والے پانی اور پاک پانی میں کیا فرق ہے؟ تیسرے یہ کہ اس کا (شرع میں) کیا حکم ہے۔ چوتھے یہ کہ وہ کون سی باتیں ہیں جو اس کو پاک کرنے کی صفت سے خارج کرتی ہیں اور کون سی باتیں نہیں کرتیں؟ پانچویں ان اشیاء کا بیان جو اسے نجس کر دیتی ہیں۔

دوسری قسم کا پانی طاہر (یعنی جو خود پاک ہے لیکن پاک کرنے والا نہیں ہے) اس کے متعلق بھی چند امور ہیں:

امر اول اس کی تعریف، دوسرے اس کی اقسام، تیسرے یہ کہ وہ کون سی اشیاء ہیں جو اس کو پاک ہونے سے خارج کر دیتی ہیں۔

پانی کی تیسری قسم ناپاک پانی ہے؛ اس کے متعلق دو امور قابل ذکر ہیں: ایک تو اس کی تعریف دوسرے اس کی اقسام۔

پاک کرنے والے پانی کے مسائل

تعریف

پاک کرنے والا پانی وہ ہے جو آسمان سے نازل ہوا ہو یا زمین کی سوت سے نکلا ہو اور اس کی تین علامتوں میں سے کسی علامت میں فرق نہ آیا ہو، یعنی اس کی رنگت، ذائقہ اور بو میں سے کسی علامت میں نجس شے کی شمولیت نے فرق نہ ڈال دیا ہو۔ اور نہ وہ استعمال شدہ ہو۔ [1] ایسی اشیاء جن کی آمیزش سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اور ایسی باتیں جن میں پانی کا استعمال واجب ہو جاتا ہے کون سی ہیں، اس کی تفصیل

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ استعمال میں آیا ہوا پانی اس کو پاک کرنے کی صفت سے مانع نہیں ہوتا، چنانچہ استعمال شدہ پانی سے وضو اور غسل دونوں جائز ہیں البتہ وہ پانی مکروہ ہے۔

آگے آئے گی۔

پاک کرنے والے پانی اور پاکِ پانی کا فرق

پاک کرنے والے پانی اور پاک پانی میں فرق یہ ہے کہ پاک کرنے والا پانی عبادتوں اور روزمرہ کے معمولی کاموں میں استعمال ہوتا ہے چنانچہ اس سے وضو کرنا اور جنابت اور حیض کا غسل کرنا جائز ہے۔اسی طرح اس پانی سے نجاست کو دھویا جا سکتا ہے، اور ظاہری میل کچیل سے بدن اور کپڑے کو پاک صاف کیا جا سکتا ہے بخلاف پاک پانی کے (جو پاک کرنیوالا نہ ہو) کہ اسے امور عبادت مثلاً وضو کے لیے یا جنابت وغیرہ کے غسل میں استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح اس پانی سے نجاست کو بھی دھویا نہیں جا سکتا۔ [1] البتہ معمولی روزمرہ کے کاموں میں اس کا استعمال درست ہے، مثلاً پینے، بدن اور کپڑے کو صاف کرنے اور گوندھنے کے کام میں لانا۔

آب طہور (پاک کرنے والے پانی) کے مسائل

پاک کرنے والے پانی سے متعلقہ مسائل کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے: پہلا حصہ اس نتیجے کے بیان میں ہے جو از روئے شریعت اس کے استعمال سے مترتب ہوتا ہے۔ان کی تفصیل یہ ہے کہ حدث اصغر (چھوٹی ناپاکی) اور حدث اکبر (بڑی ناپاکی) کو اس پانی کے استعمال سے دور کیا جا سکتا ہے۔لہٰذا اس سے وضو کرنا اور جنابت اور حیض کا غسل صحیح ہے۔اور اس کے ذریعہ نجاست محسوسہ وغیرہ کو دور کرنا اور فرائض و نوافل و دیگر اعمال تقرب مثلاً جمعہ اور عیدینؑ وغیرہ عبادات کے لیے غسل کرنا صحیح ہے۔ اسی طرح اس کا استعمال عام امور میں جائز ہے، مثلاً پینا، پکانا، گوندھنا، کپڑوں اور بدن کا دھونا اور زراعت کا سینچنا وغیرہ۔

دوسرا حصہ پانی کے استعمال کے شرعی حکم سے تعلق رکھتا ہے۔حکم سے مراد پانی کے استعمال کا واجب ہونا یا حرام ہونا ہے۔اسی سے احکام خمسہ یعنی وجوب، حرمت، ندب، اباحت اور کراہت پیدا ہوتے ہیں۔

'ندب' سے مراد وہ امور ہیں جو سنت میں شمار ہوتے ہیں، کیونکہ بعض اماموں کے نزدیک 'مندوب' اور 'مسنون' کے ایک ہی معنے ہیں۔ چونکہ بعض اماموں کے نزدیک ان دونوں میں فرق ہے۔اس

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ وہ پانی جس کا استعمال جائز نہیں ہے اس سے حدث کو دور نہیں کیا جا سکتا، بشرطیکہ طہارت (وضو وغیرہ) کرنے والا جان بوجھ کر ایسا پانی استعمال کرے۔ اگر بھولے سے وضو کر لیا اور نماز پڑھی تو نماز درست ہوگی۔البتہ اس پانی سے نجاست دور کی جا سکتی ہے۔

کی تفصیل وضو کے مندوبات (وضو کی سنتوں) کے سلسلے میں بیان ہو گی۔ اب یہ سمجھنا چاہیے کہ جو امر پانی کے استعمال کو واجب کر دیتا ہے وہ ایسا فریضہ ہے جس کی ادائیگی حدث اصغر اور حدث اکبر سے پاک ہونے پر موقوف ہے، جیسے نماز۔ پس اگر ادائیگی فریضہ کے وقت میں گنجائش ہے تو اس واجب کے بجالانے میں بھی گنجائش ہے اور اگر وقت تنگ ہے تو اس کے بجالانے میں بھی تنگی ہے۔

جن صورتوں میں پانی کا استعمال حرام ہے ان کے منجملہ ایک یہ ہے کہ وہ پانی دوسرے کی ملکیت ہو اور اس کے استعمال کی اجازت نہ ہو۔ اور وہ پانی جو پینے کے لیے ہی مخصوص کیا گیا ہو، لہٰذا سبیلوں کا پانی جو صرف پینے کے لیے ہوتا ہے اس سے وضو کرنا حرام ہے۔ اسی طرح اگر پانی کا استعمال نقصان دہ ہو جیسے وضو کرنے یا نہانے سے مرض لاحق ہو جائے یا مرض میں اضافہ ہو جائے تو ممنوع ہے۔ اس کی تفصیل مسائل تیمّم کے ضمن میں آئے گی۔

اسی طرح سخت گرم یا سخت سرد پانی جس کا استعمال یقینی طور پر نقصان دہ ہو۔ نیز وہ پانی جس کے خرچ کرنے سے کوئی جانور جس کا ضائع کرنا جائز نہیں ہے، پیاسا رہ جائے، اس پانی کا استعمال وضو یا غسل کے لیے حرام ہے۔ پس اگر کسی نے ایسی سبیل کے پانی سے وضو کیا جو محض پینے کے لیے ہے اس پانی سے کیا جس کی ضرورت ایسے جانور کے لیے تھی جس کو تلف کرنا درست نہ تھا، یا ایسے مرض میں وضو کیا کہ وضو کرنے سے وہ مرض بڑھ جاتا ہے، تو ان سب صورتوں میں وضو کا پانی حرام ہے لیکن وضو درست اور جو نماز پڑھی گئی وہ صحیح ہو گی۔

اب وہ صورت لیجیے جس میں پانی کا استعمال موجب ثواب (مندوب) ہے، مثلاً وضو پر تازہ وضو کرنا یا جمعہ کے روز کا غسل کرنا۔ اور پانی کا استعمال مباح ہونے کی صورت یہ ہے کہ پانی جائز کاموں میں استعمال کیا جائے، مثلاً پینا یا گوندھنا وغیرہ۔

جن صورتوں میں پانی کا استعمال مکروہ ہے ان کے منجملہ یہ ہے کہ پانی سخت گرم یا سخت سرد ہو، لیکن اتنا نہ ہو کہ بدن کو نقصان پہنچائے۔ کراہت کا پہلو یہ ہے کہ وضو کرنے والے کی توجہ طاعت الٰہی سے مڑ کر پانی کی گرمی یا سردی کی شدت کی طرف مبذول ہو جاتی ہے، اور بسا اوقات وضو اور غسل میں جلد بازی کے باعث اس کی تکمیل خاطر خواہ نہیں ہو پاتی۔

دھوپ میں گرم کیے ہوئے پانی سے وضو کرنا بھی مکروہ ہے۔ یہ کراہت دو صورتوں میں ہو گی: اول یہ کہ وہ پانی تانبے یا سیسے کے برتن میں یا چاندی سونے کے علاوہ کسی اور دھات کے برتن میں گرم ہوا ہو۔

اگر وہ پانی چاندی یا سونے کے برتن میں دھوپ سے گرم ہوا ہے تو مکروہ نہیں ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ شہر گرم علاقہ میں ہو اور پانی کو کسی تانبے کے برتن (جگ یا دیگچہ) میں ڈال کر دھوپ میں رکھ دیا جائے تا کہ وہ گرم ہو جائے تو اس پانی سے وضو یا غسل مکروہ ہے۔[1] اسی طرح یہ بھی مکروہ ہے کہ کسی کپڑے کو اس پانی سے دھو کر اس تر کپڑے کو بدن کی جلد سے لگایا جائے۔[2]

بعض لوگوں نے اب عمل کے مکروہ ہونے کا یہ سبب بتایا ہے کہ یہ بدن کے لیے نقصان دہ ہے، لیکن یہ توجیہ واضح نہیں ہے کیونکہ اگر یہ معلوم ہو کہ یہ امر نقصان دہ ہے تو اس کا استعمال حرام ہو گا نہ کہ مکروہ اور حقیقت یہ ہے کہ بظاہر اس میں مضرت نہیں ہے جب تک کہ برتن سر بند نہ ہو اور اس کے اندر سے پانی لیا جائے۔ بعض لوگوں نے اس پانی کے مکروہ ہونے کا یہ سبب بیان کیا ہے کہ اس میں گونہ تعفن پایا جاتا ہے جو طبیعت کو ناگوار ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر اور (اچھا) پانی میسر ہے تو اس (دھوپ میں گرم کیے ہوئے) پانی کا استعمال مکروہ ہے۔، ورنہ مکروہ نہیں ہے۔ اور یہی حال ہر قسم کے مکروہ پانی کا ہے کہ اگر اس کے علاوہ اور پانی میسر ہی نہ ہو تو اس کا استعمال مکروہ نہیں رہتا۔

ان کے ساتھ فقہا نے پانی کی مکروہات میں کچھ اور امور کا بھی ذکر کیا ہے اس باب میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔[3]

۱۔ شافعیہ نے دھوپ سے گرم کیے ہوئے پانی کے مکروہ ہونے کی بابت ایک تیسری بات کا اضافہ کیا ہے کہ وہ پانی بودار (تیلیا) ہو جاتا ہے۔ اگر یہ بو نہ پائی جائے تو مکروہ نہ ہو گا۔ کراہت کی علت کے بارے میں شافعیہ کا جو مسلک ذکر کیا گیا وہ واضح ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ دھوپ میں گرم کیے ہوئے پانی کا استعمال کسی حال میں مکروہ نہیں ہے۔

۲۔ غالباً اس سے مراد ٹکور کرنا یا مساج کرنا ہے۔

۳۔ مالکیہ نے پانی کے مکروہ ہونے کے متعلق تین اور امور کا اضافہ کیا ہے: امر اول پانی میں نجاست کا پڑ جاتا ہے۔ ایسے پانی کا مکروہ ہونا پانچ شرطوں پر موقوف ہے:۔

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ نجاست ایسی (بے حقیقت سی) ہو کہ پانی کی اپنی تین خصوصیات یعنی ذائقہ، رنگت اور بو میں سے کسی میں اس کے پڑنے سے کوئی فرق نہ آیا ہو۔ اگر ان میں سے کسی خصوصیت میں فرق آ گیا تو اس کا استعمال مطلقاً جائز نہ ہو گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ پانی جاری (بہتا ہوا) نہ ہو، اس میں کوئی نجاست جا پڑے تو گو وہ نجس نہ ہو گا لیکن اس کا استعمال مکروہ ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ اس پانی میں اضافہ کرنے والا عنصر شامل ہو، جیسے کنوئیں کا پانی کہ اگرچہ وہ بہتا ہوا پانی نہیں ہے، لیکن اس لحاظ سے کہ بغیر اس میں باہر سے پانی ڈالا جائے وہ از خود بڑھتا گھٹتا رہتا ہے۔ ایسے پانی میں کوئی نجاست جا پڑے تو وہ گندا نہیں ہوتا۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ نجاست کی مقدار بارش کے معمولی قطرہ کے برابر یا زیادہ ہو۔ اگر اس سے کم ہو تو کوئی حرج نہیں ایسے پانی کا استعمال مکروہ نہ ہوگا۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ مکروہ پانی کے علاوہ وضو کے لیے عمدہ پانی دستیاب ہو؛ اگر صاف پانی دستیاب ہی نہ ہو تو وہ پانی مکروہ نہیں ہوگا۔

امر دوم جو پانی کو مکروہ بناتا ہے وہ پانی کا استعمال شدہ ہو جانا ہے۔ استعمال شدہ پانی وہ ہے جسے ایسے کام میں لایا جائے جس کے لیے پاک کرنے والا پانی درکار ہوتا ہے، جیسے وضو میں استعمال ہونے والا پانی۔ پس اگر کسی شخص نے وضو کیا تو اس کے اترے ہوئے پانی سے پھر وضو کرنا مکروہ ہے۔ لیکن اس کراہت کے لیے بھی تین باتیں ضروری ہیں:

اوّل یہ کہ وہ پانی تھوڑی مقدار میں ہو، کیونکہ اگر وضو کا پانی زیادہ تھا اور اسی میں اس کے اعضاء وضو سے اترا ہوا پانی مل گیا تو کوئی مضائقہ نہیں (وہ پانی مکروہ نہیں ہوا)۔

دوسرے یہ کہ اس (استعمال شدہ پانی کے علاوہ اور پانی وضو کے لیے دستیاب ہو؛ اگر نہ ہو تو وہ پانی مکروہ متصور ہو گا (بلکہ روا ہے)۔

تیسرے یہ کہ اس (مستعملہ) پانی کا استعمال اس وضو کے لیے کیا گیا جو واجب تھا (یعنی رفع حدث کے لیے استعمال ہوا) اگر وہ پانی مستحب وضو کے لیے استعمال کیا گیا تھا، مثلاً سونے کے لیے وضو کرنا یا اسی طرح کا کوئی اور وضو جس کی تفصیل آگے آئے گی تو اس طرح کا (استعمال شدہ) پانی مکروہ نہیں ہے۔

مالکیہ نے مستعمل پانی سے وضو مکروہ ہونے کا یہ سبب بتایا کہ بعض اماموں کے نزدیک استعمال شدہ پانی سے وضو درست ہوتا ہی نہیں۔ اس اختلاف کے پیش نظر انہوں نے اسے مکروہ قرار دے دیا۔ معہذا ان کے نزدیک یہ امر ثابت ہے کہ اسلاف میں سے کسی نے استعمال شدہ پانی سے کام نہیں لیا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس میں کراہت نہیں ہے۔

امر سوم جس کا ذکر مکروہ پانی کے ضمن میں آتا ہے اس کے منجملہ وہ پانی ہے جس میں سے کتے نے ایک بار یا کئی بار پیا ہو۔ اس پانی کی مقدار اگر تھوڑی ہے تو اس کا استعمال مکروہ ہے۔

اسی طرح وہ پانی ہے، جس میں سے ایسے شخص نے پیا ہو جسے نشہ پینے کی لت ہے یا جس میں اس نے اپنا کوئی عضو دھویا ہو۔ پس جس پانی میں سے کسی نشہ باز نے پیا ہو وہ ان صورتوں میں مکروہ ہے:

ایک تو یہ کہ اس پانی کی مقدار تھوڑی ہو؛ اگر وہ پانی زیادہ ہو تو وہ مکروہ نہ ہوگا۔ کم اور زیادہ سے کیا مراد ہے اس کی تفصیل آگے آئے گی۔

دوسرے یہ کہ اس پانی کے علاوہ اچھا پانی موجود ہو۔

تیسرے یہ کہ جس نے وہ پانی پیا یا اس میں کوئی عضو دھویا اس کے منہ یا عضو کے پاک ہونے میں شبہ ہو۔ اب اگر

واقعی اس کیے منہ میں نجاست باقی تھی اوراس کے پینے سے پانی کی کسی صفت میں فرق آ گیا تو اس پانی سے وضو نہ ہو گا۔ کیونکہ اس طرح وہ پانی نجس ہو گیا ہے۔ اگر پانی کی کسی صفت میں فرق نہیں آیا تو اس کا استعمال صرف مکروہ ہو گا۔ یہی حکم اس پانی کا بھی ہے جس میں سے کسی ایسے جانور نے پیا ہو جو نجاست سے پرہیز نہیں کرتا۔ کوئی پرندہ ہو یا درندہ یا مرغی۔ البتہ اگر وہ ایسا جانور ہے جس سے بچنا دشوار ہے جیسے بلی یا چوہا تو دشواری اور تنگی کے پیش نظر ایسے پانی کا استعمال میں لانا مکروہ نہیں ہے۔

حنفیہ نے پانی کو مکروہ کرنے والی صورتوں میں تین امور کا اضافہ کیا ہے: ایک تو ایسا پانی جس میں سے کسی شرابی نے شراب پینے کے بعد پانی کے پیالے یا جھجری کو منہ لگا کر پیا ہو۔ ایسے پانی سے وضو کر لینا صرف ایک صورت میں مکروہ ہے کہ اس نے شراب پینے کے اتنے عرصہ بعد وہ پانی پیا ہو کہ اس کے منہ کا لعاب، جس میں شراب کی آمیزش تھی، وہ دور ہو گیا، مثلاً شراب پینے کے بعد اس نے تھوک نگل لیا یا تھوکتا رہا، اس کے بعد پانی کے کوزے یا صراحی سے منہ لگا کر پیا (تو اس کا پانی مکروہ ہو گیا)۔ لیکن اگر باقی شراب پی اور اس کے منہ میں رہ گئی اور نہ کچھ نگلا اور نہ اگلا اور اسی حال میں پانی کے کوزے یا صراحی میں سے پانی پیا تو اب وہ پانی جو رہا وہ نجس ہو گا اور اس کا استعمال جائز نہ ہو گا۔

دوسرا وہ پانی مکروہ ہے جس میں سے کسی درندے نے یا پرندے نے جیسے چیل، کوا یا ایسے دوسرے پرندے مثلاً آزاد پھرنیوالی مرغی نے پیا ہو۔ حنفیہ نے اس پانی کے مکروہ ہونے کی یہ علت بیان کی ہے کہ ممکن ہے اس کی چونچ میں نجاست لگی ہوئی ہو۔ اس کے برخلاف درندہ جانوروں اور دوسرے حرام جانوروں کا جھوٹا پانی (مکروہ نہیں بلکہ) نجس ہے کیونکہ ان کے منہ کا لعاب (رال) نجاست آلود ہوتا ہے۔

حرام جانوروں کے پسینے کا حکم وہی ہے جو ان کے جھوٹے پانی کا ہے۔ لہٰذا اگر بجو یا کسی درندہ جانور کا پسینہ کپڑے میں لگ جائے یا وہ جانور پانی میں (جس کی مقدار کم ہو) داخل ہو تو وہ پانی نجس ہو جائے گا۔

تیسرا خانگی بلی کا جھوٹا پانی ہے کہ اگر خانگی بلی تھوڑی مقدار کے پانی میں سے پی لے تو اس کا استعمال مکروہ ہو گا، کیونکہ بلیاں نجاست سے پرہیز نہیں کرتیں۔ اگرچہ بلی حرام جانوروں میں سے ہے لیکن اس کا جھوٹا مکروہ ہے نجس نہیں، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے اس کے نجس نہ ہونے کی بابت تصریح فرمائی ہے کہ: "**انها ليست نجسة انها من الطوافين عليكم و الطوافات**" (یعنی بلے بلیاں نجس نہیں ہیں، یہ تو تمہارے اردگرد پھرتی پھراتی رہتی ہیں) ظاہر ہے کہ اس ارشاد سے جواز مترشح ہوتا ہے۔

اب رہا خچر اور گدھے کا جھوٹا، سو واضح ہو کہ اس کے اماء طہور (یعنی پاک کرنے والا پانی) ہونے میں شبہ ہے۔ اس کے یہ معنے ہیں کہ وہ پاک ہے جس میں کلام نہیں۔ لہٰذا اگر گدھے یا خچر نے جس تھوڑی مقدار پانی میں سے پیا ہے اس کا استعمال معمولی کاموں مثلاً دھونے یا پینے کے لیے کراہت سے خالی ہے لیکن ان کی طہوریت یعنی وضو کے قابل یا نہانے کے لائق ہونے میں شبہ ہے، البتہ اگر اس کے سوا کوئی اور پانی دستیاب نہ ہو تو اس کا استعمال غسل اور وضو میں بھی بغیر کراہت کے درست ہو گا۔ اگر اس کے علاوہ اور پانی دستیاب ہو تو گو اس کے پانی کو وضو اور غسل میں استعمال کیا جا سکتا ہے تاہم زیادہ احتیاط اسی میں ہے کہ (اس کو چھوڑ کر) دوسرے پانی سے وضو یا غسل کیا جائے۔

ان امور کا بیان جن سے پانی طہوریت (پاک کرنے کی صلاحیت) سے خارج نہیں ہوتا

واضح ہو کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ پانی کا رنگ، ذائقہ اور بو میں فرق آجانے پر بھی پاک کرنے (طہوریت) کی صلاحیت باقی رکھے، بشرطیکہ اس کا استعمال نقصان دہ نہ ہو۔ اگر اس متغیر شدہ پانی کے استعمال سے انسان کے کسی عضو کو نقصان پہنچتا ہو تو اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔

جنگلوں اور صحراؤں میں رہنے والوں کو ایسا پانی (ماء متغیر) استعمال کرنا پڑتا ہے۔ وہاں اس کے سوا اور پانی دستیاب نہیں ہوتا، لہٰذا شریعت اسلامیہ نے ایسے لوگوں کو اس پانی کا استعمال روا قرار دیا ہے بشرطیکہ وہ نقصان دہ نہ ہو اس کی اجازت بخاری کی اس روایت سے ثابت ہوتی ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ:

شافعیہ نے پانی کی مکروہات کے سلسلے میں اس پانی کا اضافہ کیا ہے جس کے ساتھ کسی چیز کے لگ جانے سے اس پانی کی صفات میں فرق آ گیا ہو۔ وہ چیز سخت (جامد) ہو یا رقیق (مائع) مثلاً پانی کے ساتھ جما ہو روغن (تیل یا گھی) تھا اور اس کے باعث پانی میں تغیر آ گیا تو اس کا استعمال مکروہ ہے۔ رقیق شے کی مثال عرق گلاب وغیرہ ہے کہ اگر یہ رقیق شے پانی کے ساتھ مل گئی اور اس کے باعث پانی میں تبدیلی آ گئی تو اس کا استعمال مکروہ ہوگا۔ لیکن یہ کراہت اسی صورت میں ہوگی کہ اس پر "پانی" کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہو۔ اگر اس پانی میں گلاب کی خوشبو غالب آ گئی اور یا پانی بھی اس منجمد روغن سے مل کر جم گیا کہ اس کی رقت اور بہاؤ باقی نہ رہا اور پانی کا لفظ اس پر نہیں بولا جاتا تو غسل یا وضو کے لیے اس کا استعمال جائز نہیں رہا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ پانی کے مکروہات میں سات امور ہیں:

اوّل وہ پانی جس کے نجس ہونے کا گمان غالب ہو۔ ایسے پانی کا استعمال مکروہ ہے۔

دوسرے وہ پانی جو نجس شے سے گرم ہوا ہو، خواہ اس نجس شے کو گرم کرتے وقت استعمال کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو۔

تیسرے وہ جو غیر واجب طہارت (مثلاً نفلی وضو) کے لیے استعمال میں آ چکا ہو۔ ایسے پانی سے پھر وضو کرنا مکروہ ہے۔

چوتھے وہ پانی جس کی صفات میں گاڑھے نمک کی آمیزش سے فرق آ گیا ہو۔

پانچویں اس کنوئیں کا پانی جو ناجائز قبضہ کی ہوئی زمین میں واقع ہو یا زبردستی کھودا گیا ہو، خواہ اس کی مملوکہ زمین ہی میں کیوں نہ ہو۔ مثلاً یہ کہ اس کے کھودنے پر لوگوں کو بے سبب مجبور کیا گیا ہو۔ اور ایسی ہی وہ صورت ہے جب کہ ناجائز اجرت دے کر کھدوایا گیا ہو۔ ان تمام صورتوں میں اس کنوئیں کے پانی سے وضو کرنا مکروہ ہے۔

چھٹے وہ پانی جو کسی مقبرہ میں ہو۔

ساتویں ناجائز طور پر چھینے ہوئے ایندھن سے گرم کیا ہوا پانی۔ اس کا استعمال مکروہ ہے۔

مسلمانوں نے جب مکہ سے مدینہ کی طرف ہجرت کی تو ان میں سے بیشتر اصحاب کو بخار آنے لگا۔ اس وقت بعض سمجھدار مسلمانوں نے یہ رائے دی کہ اس جوہڑ کے منفذ کو جسے بطحان کہتے تھے، بند کر دیا جائے۔ چنانچہ اسے بند کر دیا گیا تو بخار جاتا رہا۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ 'بطحان' میں متعفن پانی بہتا تھا، یعنی وہ پانی ایسا تھا جس کی صفت میں فرق آ گیا تھا۔ غرض جس نل سے پانی آتا ہے اسے کاٹ دینا اور وضو کرنے یا غوطہ لگانے کی جگہ کو ڈھا دینا تاکہ پانی میں بگاڑ نہ پیدا ہوا اور مضر اشیاء سے ملوث نہ ہو، یہ سب کچھ دین اسلام کے حقیقی اغراض میں سے ہے۔ غرض اس کے تمام احکام فائدہ حاصل کرنے اور نقصان کو دفع کرنے کے لیے ہیں۔

فقہا نے ایسے پانی کی مثالیں بتائی ہیں جن میں تغیر پیدا ہو جانے کے باوجود پاک کرنے کی صفت باقی رہتی ہے۔ منجملہ ان کے یہ ہے کہ پانی کے تمام یا بعض اوصاف میں فرق صرف اس جگہ کی وجہ سے آئے جہاں وہ پانی ہے یا جس جگہ سے وہ پانی بہتا ہے، مثلاً کسی پرانے وضو خانہ کا پانی یا اس حوض کا پانی جو کسی بیابان وغیرہ میں واقع ہے۔ اسی طرح وہ پانی جو کسی کان، مثلاً نمک یا گندھک کی کان میں سے ہو کر بہتا ہو۔ ایسے پانی کی صفات میں اگر فرق آ جائے تو وہ پاک کرنے کی صلاحیت سے خارج نہیں ہوتا۔ اسی طرح وہ پانی جو دیر تک رکا رہنے کے باعث متغیر ہو جائے۔ مثلاً کسی مشک یا مٹکے میں عرصہ تک پڑا پڑا متغیر ہو جائے تو یہ پانی پاک کرنے کی صفت سے خالی نہ ہوگا۔ اسی طرح وہ پانی جو پانی ہی میں پیدا ہونے والی شے سے تغیر پذیر ہوا ہو جیسے مچھلی یا کائی سے جو پانی کے اوپر جم جاتی ہے۔ کائی کو اگر اس پانی میں پکایا نہ گیا ہو یا پکا کر اس ڈال دیا گیا ہو تو اس سے پانی میں کوئی خرابی نہیں ہوتی۔ [1] اسی طرح وہ پانی جس میں کسی ایسی چیز سے تغیر آ گیا ہو جو دباغت کے لیے برتن میں لگائی جائے مثلاً تارکول یا قرظ وغیرہ، پس اگر ایسے مدبوغ مٹکے (یا کپے) میں پانی بھرا گیا اور اس مسالہ کے باعث اس پانی کے کسی وصف میں فرق آ گیا تو کوئی حرج نہیں۔

اسی طرح وہ پانی جس میں ایسی شے کی آمیزش سے تغیر آ گیا جس سے بچنا متعذر ہے جیسے آندھی کا گرد و غبار اور بھوسا اور پتے جو ہوا کے جھکڑ سے کنوئیں میں آ پڑے۔ اسی طرح وہ پانی جس میں ساتھ لگی ہوئی شے سے تغیر آ گیا ہو، مثلاً کوئی مردار پانی کے کنارے پڑا ہے اور اس سے پانی متعفن ہو گیا تو اس تبدیلی سے

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ کائی سے پانی کو نقصان پہنچتا ہے، اگر کسی بالغ سمجھدار آدمی نے قصداً پانی میں کائی ڈالی ہے تو وہ پانی پاک کرنے والا نہ رہے گا، خواہ کائی پکا کر ڈالی جائے یا بغیر پکائے ڈال دی جائے۔ البتہ اگر پانی میں کائی از خود پیدا ہو گئی یا ہوا وغیرہ سے اس میں آن پڑی تو مضائقہ نہیں۔

وہ پانی پاک کرنے کی صفت سے خارج نہ ہوگا۔ ایسی خراب حرکتیں دیہاتی جہلا سے سرزد ہوتی رہتی ہیں کہ کوئی مردار جانور اس پانی کے کنارے بلکہ پانی کے اندر ڈال جاتے ہیں حالانکہ وہ پانی خود ان کے استعمال میں آتا ہے۔ اس مردار سے سخت بدبو پھوٹ پڑتی ہے اور دور دور تک پہنچتی ہے۔ ہر چند کہ شریعت نے اس سے وضو اور غسل جائز قرار دیا ہے، لیکن اور خرابیوں کے باعث اس کا استعمال سختی سے منع کیا گیا۔ وہ خرابیاں یہ ہیں کہ ایسا پانی مضرِ صحت ہے اور جانے آنے والوں کے لیے باعث اذیت ہوتا ہے۔

پانی کی دوسری قسم کا بیان

طاہر غیر طہور (یعنی وہ پانی جو پاک ہوتا ہے لیکن پاک کرنے والا نہیں ہوتا)

ایسے پانی کی تعریف

اوپر یہ بیان ہو چکا ہے کہ کوئی پانی طہور (پاک کرنے والا) ہوتا ہے اور کوئی پانی صرف طاہر (پاک) ہوتا ہے، طہور نہیں ہوتا۔ طہور کی تعریف پہلے بیان ہو چکی ہے۔ طاہر (پاک پانی) کی تعریف یہ ہے کہ یہ وہ پانی ہے جو استعمال میں آ چکا ہو لیکن نجس نہ ہو۔ ایسے پانی کا معمولی کاموں، مثلاً پینے اور پکانے وغیرہ میں استعمال صحیح ہے؛ عبادت کے کاموں مثلاً وضو یا غسل میں استعمال کرنا صحیح نہیں ہے۔

طاہر غیر طہور پانی کی قسمیں

طاہر غیر طہور پانی (جو پاک ہو لیکن پاک کرنے والا نہ ہو) کی تین قسمیں ہیں۔[1] پہلی قسم وہ پانی ہے جس میں کوئی پاک شے شامل ہو جائے چنانچہ مثلاً اگر ماء طہور (پاک کرنے والا پانی) میں گلاب کا عرق آٹے کا دھوون وغیرہ شامل ہو جائے تو اس پانی کا وصف طہوریت جاتا رہے گا۔ اس کا استعمال وضو یا غسل میں صحیح نہیں ہے۔ معمولی کاموں میں، مثلاً پینے یا کپڑے دھونے میں استعمال کیا جا سکتا ہے۔ واضح رہے کہ اس پانی کی پاک کرنے والی صفت زائل نہ ہوگی جب تک کہ یہ دو باتیں نہ ہوں: ایک تو یہ کہ پانی کے تین

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ طاہر غیر طہور پانی کی صرف ایک ہی قسم ہے اور یہ وہی پہلی قسم کا پانی ہے، یعنی وہ پانی جس میں پاک چیز کے شامل ہونے سے پانی کے اوصاف ثلاثہ میں سے کسی ایک صفت میں فرق آ گیا ہو۔ اور وہ شامل ہونے والی شے ایسی شے ہو جو طہوریت کی صفت کو زائل کر دیتی ہے تو ایسے پانی کو 'طاہر غیر طہور' پانی کہا جاتا ہے۔ اور دوسری قسم کا پانی جس سے مراد استعمال شدہ قلیل مقدار پانی ہے وہ 'طہور' ہوتا ہے، بشرطیکہ مستعمل ہو جانے کے باعث اس کے کسی ایک وصف میں فرق نہ آیا ہو۔ اور تیسری قسم کا پانی جو نباتات سے نکلا ہو جیسے گلاب اور تربوز کا پانی، اس کو فقہا نے ایسے پانی میں

اوصاف: ذائقہ رنگ یا بو میں سے کوئی وصف اس شے کے شامل ہونے کے باعث بدل جائے دوسرے یہ کہ شامل ہونے والی شے ان اشیاء میں سے ہو جو پانی کی صفت طہوریت کو ختم کر دیتی ہیں، ان اشیاء کے بارے میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔[1]

شمار نہیں کیا جس کو پاک کرنے کے کام میں لایا جا سکے، کیونکہ یہ خالص پانی نہیں ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ اشیا جو پانی کی صفت طہوریت کو ختم کر دیتی ہیں، اور پانی صرف طاہر رہ جاتا ہے، ان کی دو قسمیں ہیں: ایک جامد (بستہ)، دوسری رقیق (پتلی)۔ جامد اشیا کے پانی میں ملنے سے پانی کی طہوریت دو صورتوں میں ختم ہوتی ہے: پہلی صورت یہ ہے کہ اس شے کی آمیزش سے پانی کے پتلا پن اور روانی میں فرق آجائے۔ مثلاً اگر پانی میں مٹی مل جائے تو وہ پانی نہ پتلا رہے گا اور نہ روانی باقی رہے گی، لہٰذا ایسے پانی سے پاک کرنے کا کام نہیں لیا جا سکتا۔ چنانچہ حوض کے پانی کی تلچھٹ جو کیچڑ کی طرح حوض کی تہ میں پانی سوکھنے کے بعد رہ جاتی ہے اس کا بھی یہی حکم ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس پانی میں کوئی چیز پکائی گئی ہو۔ ایسے پانی کو پاک کرنے کے کام میں نہیں لایا جا سکتا؛ مثلاً پانی میں پکانے کے لیے مسور ڈال کر دو ایک بار اس کو جوش دیا اور پانی کی حالت بدل گئی لیکن مسور گلی نہیں، تب بھی اس پانی کی طہوریت باقی نہ رہے گی، اگرچہ اس پانی کا پتلا پن اور روانی باقی ہو۔ ایسی صورت بعض اوقات بیابانوں میں جہاں پانی کی قلت ہوتی ہے پیش آجاتی ہے۔

صابون وغیرہ اشیا سے بھی جو میل کاٹنے کے لیے استعمال ہوتی ہیں، پانی کے اوصاف میں تغیر آجاتا ہے لیکن وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہے، یعنی اگر ان اشیا کا اثر پانی میں غالب ہو کہ پانی کا رنگ، ذائقہ اور بو بدل جائے تو اس سے پانی کی طہوریت میں فرق نہیں آتا جب تک کہ ان چیزوں کو پانی میں جوش نہ دیا جائے اور پانی کے پتلا پن اور اس کی روانی میں فرق نہ آجائے۔

اب ایسی رقیق اشیا کو لیجیے جو پانی کے ساتھ مل کر اس کی طہوریت پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ اس کی تین صورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ پانی میں ملنے والی رقیق شے پانی کی صفات سہ گونہ یعنی ذائقہ، رنگت اور بو میں اس پانی کے موافق ہو، جیسے وہ گلاب کا عرق جس کی خوشبو جاتی رہی ہو، یا ایسا پانی جو پہلے استعمال میں آچکا ہے (ماء مستعمل)؛ اس صورت میں حکم یہ ہے کہ دیکھا جائے کون سی شے غالب ہے؛ اگر پانی غالب ہے تو وہ طہور ہے اگر ملنے والی شے غالب ہے تو پانی طاہر غیر طہور ہے۔ اور اگر دونوں برابر ہیں تو اس کو بھی اسی غالب شے کے حکم میں شامل سمجھا جائے گا اس کی مثال یہ ہے کہ کچھ لوگوں نے وضو کرنے کے چھوٹے سے حوض (میقاۃ) میں وضو کیا اور وضو کا پانی اعضا سے بہہ کر حوض کے پانی میں مل گیا، لیکن وضو کے پانی کی مقدار اس حوض کے غیر مستعمل پانی سے کم ہے تو اس پانی میں کوئی خرابی نہیں آئی۔ لیکن اگر وضو کا استعمال شدہ پانی اس کے برابر یا زیادہ ہے، تو اس حوض کا تمام پانی استعمال میں آیا ہوا پانی متصور ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ آب طہور کے ساتھ کوئی ایسی رقیق شے شامل ہو، مثلاً جو رنگ، ذائقہ اور بو میں سرکہ کی طرح اس پانی سے مختلف ہے بایں طور کہ اس رقیق شے کا الگ ذائقہ، رنگت اور الگ بو ہے، اب اگر مثلاً سرکہ کی کوئی

مقدار پانی میں پڑی اور سرکہ کے بیشتر اوصاف جیسے ذائقہ اور رنگ پانی میں نمایاں ہو گئے تو پانی طاہر رہے گا طہور نہ رہے گا، لہٰذا اس کو عبادت کے کاموں میں استعمال کرنا صحیح نہیں، پکانے وغیرہ کے کام میں درست ہے۔ لیکن اگر پانی میں سرکہ کا کوئی ایک وصف نمایاں ہو تو اس پانی میں طہوریت کی صلاحیت باقی سمجھی جائے گی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ پانی میں شامل ہونے والی رقیق شے بعض صفات میں اس پانی کے مطابق ہے اور بعض میں نہیں ہے، جیسے دودھ کہ اس کا ذائقہ اور رنگ اپنا جداگانہ لیکن پانی کی طرح بو سے خالی ہے، پس اگر کسی قدر دودھ پانی میں مل جائے اور اس کی اپنی دو صفات میں سے کوئی صفت پانی میں نمایاں ہو جائے تو پانی طاہر ہو گا لیکن پاک کرنے والا (طہور) نہ رہے گا۔ ایسی صورت بعض کسانوں کو پیش آتی ہے کہ وہ دودھ والے برتن کو دھوئے بغیر اس میں پانی ڈال لیتے ہیں جس سے دودھ کا اثر پانی میں ظاہر ہو جاتا ہے۔ یہ پانی صرف طاہر ہے، طہوریت کے وصف سے خارج ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ تین صورتیں ایسی ہیں جن سے پانی کی طہوریت ختم ہو جاتی ہے وہ صرف طاہر رہ جاتا ہے:

ایک یہ کہ پانی میں کوئی پاک شے شامل ہو کر اس کی صفات ثلاثہ، یعنی ذائقہ، رنگت اور بو (خواہ وہ بو پانی میں نمایاں نہ ہو) میں سے کسی ایک وصف میں تغیر پیدا کر دے۔ لیکن پانی کی طہوریت ختم ہونے کے لیے چند شرائط کا ہونا ضروری ہے:

اوّل یہ کہ جو شے پانی میں شامل ہوئی ہے وہ اس پانی کا لازمی عنصر نہ ہو بلکہ ایسی شے ہو جو بیشتر پانی سے جدا رہتی ہے۔

دوسرے یہ کہ وہ چیز زمین کے اجزا میں سے نہ ہو۔

تیسرے یہ کہ وہ ایسا مسالہ نہ ہو جس سے برتن کو مدبوغ کیا جاتا ہے۔

چوتھے ایسی چیز نہ ہو جس سے بچنا دشوار ہو۔

ان کی مثالیں: جیسے صابون ایسی شے ہے جو لازمی طور پر پانی کے ساتھ شامل نہیں ہوتا۔ اسی عرق گلاب اور دوسری رقیق عطریات میں جو پانی کو خوشبودار کرتی ہیں۔ پانی استعمال کرنے والے کو بیشتر اس کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اسی طرح مویشی کا گربر کہ اگر چہ وہ بعض اوقات اس پانی میں شامل ہوتا ہے جسے لوگ پیتے ہیں، لیکن اس سے بچنا دشوار نہیں ہے۔ اسی طرح کسی جلتی ہوئی چیز کا دھواں، خواہ وہ چیز زمین کے اجزا میں سے ہو۔ اسی طرح ان درختوں کے پتے جو ایسے کنوئیں یا پنسال کے قریب ہوں جن کا ڈھکنا ممکن ہے۔ یا گرد وغبار، بھوسا اور درختوں کے گابھے۔ اسی طرح مچھلی جو پانی میں مر جائے یا پانی میں ڈال دی جائے یا غرض تمام پاک اشیاء اگر پانی میں شامل ہوں اور مذکورہ شرائط پر پوری ہوتی ہوں تو پانی کی طہوریت سلب کر لیں گی اور وہ پانی صرف طاہر رہ جائے گا لیکن شرط وہی ہے جو اوپر بیان ہوئی کہ ان سے پانی کے کسی ایک وصف میں فرق آ جائے۔

دوسری بات جو پانی کی صفت طہوریت کو ختم کرنے والی ہے۔ یہ ہے کہ پانی میں جو تغیر آیا ہے وہ اس برتن ہی کی وجہ سے ہو جس میں وہ پانی ہے۔ اس کے لیے دو شرطیں ہیں: اول یہ کہ وہ برتن زمینی اجزا سے نہ بنا ہو، مثلاً کسی چمڑے کے برتن یا لکڑی کے برتن میں ہو اور اس برتن کی وجہ سے اس کی کسی صفت میں فرق آ گیا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ تغیر جو پانی

میں آیا، وہ ایسا ہو جسے عام طور پر نمایاں (بڑا) تغیر خیال کیا جاتا ہے۔ پس اگر پانی مٹی کے کورے گھڑے میں رکھا گیا اور اس میں کوئی معمولی سی تبدیل آ گئی ☆ تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح اگر پانی میں کتان کی ڈور یا کھجور کی چھال سے تبدیلی آئی تو اس تبدیلی میں بھی کوئی مضائقہ نہیں، بشرطیکہ واضح اور بڑا تغیر نہ پیدا ہوا ہو۔

تیسری بات جو پانی کی طہوریت کو زائل کرتی ہے، یہ ہے کہ پانی میں تارکول یا قرظ وغیرہ (دباغت کے مسالوں) سے فرق آ گیا ہو۔ ایسی صورت میں پانی طہوریت سے خارج ہوگا جب کہ اس کا ذائقہ یا رنگ بدلا ہو؛ اگر صرف بو میں فرق آیا ہے تو اس پانی میں طہوریت کی صلاحیت باقی رہے گی، اور اس تغیر سے کوئی حرج نہ ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ پانی کی صفت طہوریت کا زائل ہونا اور صرف طاہر رہ جانا چار شرطوں پر موقوف ہے:

ایک یہ کہ وہ پاک چیز جو پانی میں ملی وہ ایسی ہے جس کا شامل کرنا ضروری تھا۔ چنانچہ اگر اس پانی میں کوئی اور پانی ایسا ملایا گای کہ بغیر اس کے ملائے وہ پانی بھی ختم ہو جاتا، اب اگر اس کے ملانے سے اس پانی میں تغیر آ گیا یا پانی میں تغیر اس جگہ کے باعث آیا جہاں سے پانی کی سوت (چشمہ) پھوٹی تو اس تغیر سے اس پانی میں کوئی خرابی نہ ہو گی (یعنی اس کی طہوریت باقی رہے گی)۔

دوسری شرط یہ ہے کہ پانی میں پاک شے کی آمیزش سے جو تغیر ہوا ہے وہ یقینی ہو۔ اگر اس کے متغیر ہونے میں شبہ ہو تو پانی میں خرابی متصور نہ ہو گی۔

تیسری شرط یہ ہے کہ پانی میں وہ تغیر مٹی پڑ جانے کے باعث نہ ہو خواہ وہ مٹی اس میں قصداً ڈالی گئی ہو۔ پانی میں گاڑھے نمک کے شاھل ہونے کی صورت میں بھی وہی حکم ہے جو مٹی کا ہے۔ پس اگر ان اشیائے متذکرہ کے علاوہ کسی اور (پاک) چیز کے پڑ جانے سے پانی میں تبدیلی آ جائے تو اس کی صفت طہوریت جاتی رہے گی اور وہ محض طاہر رہ جائے گا، چنانچہ اگر مثلاً اس پانی میں زعفران یا کھجور ڈالا جائے یا اسی طرح کی کوئی اور شے ڈالنے سے پانی میں نمایاں تبدیلی آ جائے یا پانی میں درخت کا پتہ پڑ جانے سے اس کی حالت بدل جائے یا کسی اور شے کی اس میں تحلیل ہو جانے کے باعث تغیر آ جائے جیسے السی یا ملیٹھی وغیرہ حل ہو جائے اور یہ تغیر نمایاں ہو، جیسا کہ اوپر ذکر ہوا تو ایسا پانی طہور نہ رہے گا۔ تارکول کی آمیزش سے اگر پانی میں نمایاں اور یقینی فرق آ جائے تو پانی طہور نہ رہے گا۔ بشرطیکہ تارکول میں چکنائی نہ ہو اور پانی کے مشکیزہ (یا کپے) کو اصلاح کے لیے نہ لگایا گیا ہو، بصورت دیگر کوئی حرج نہیں (اور وہ طہور متصور ہوگا) اسی طرح اس صورت میں جب کہ پانی میں ایسے نمک سے جو پانی سے نہ بنا ہو بلکہ پہاڑی نمک ہو تغیر آ جائے تو وہ پانی صرف طاہر ہے (طہور نہیں ہے) یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ نمک اس پانی کے ٹھہرنے کی جگہ پر یا پانی کی گزرگاہ پر نہ ہو۔ اگر ایسا ہو تو پانی کی طہوریت میں فرق نہ آئے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ پانی کی طہوریت کو سلب کرنے والی چند اشیا ہیں: اول یہ کہ اس میں کسی ایسی پاک چیز کی آمیزش ہو جائے جس سے بچنا دشوار نہ ہو۔ ایسی صورت میں دو باتیں دیکھنی ہوں گی: ایک تو یہ کہ اس آمیزش سے پانی کے اوصاف میں سے کوئی وصف نمایاں طور پر بدل گیا ہے، معمولی تبدیلی سے کوئی حرج نہیں ہے۔ دوم یہ کہ وہ طاہر شے اس جگہ پر نہ ہو

ماء طاہر 'غیر طہور' کی دوسری قسم ماء قلیل [1] (کم مقدار پانی) ہے جو استعمال میں آ چکا ہو۔ کم مقدار پانی سے مراد یہ ہے کہ وہ پانی دو قلوں (دو کوزوں) سے مقدار میں کم ہو۔ استعمال شدہ پانی کی کیا تعریف ہے؟

جسے پاک کرنا ہے، چنانچہ مثلاً اگر وضو کرنے والے کے ہاتھ میں زعفران ہو اس نے پانی کا چلو بھرا اور پانی میں تبدیلی آ گئی تو اس جگہ پر جہاں زعفران ہے پانی میں تبدیلی آنے سے اس کی طہوریت میں فرق نہ آئے گا۔

واضح ہو کہ پانی میں ملنے والی (پاک) شے مثلاً ترمس☆ یا چنا پانی میں جوش دیا جائے یا نہ دیا جائے دونوں کا ایک حکم ہے۔

اگر پانی میں شامل ہونے والی شے ایسی ہے جس سے بچنا مشکل ہے، جیسے گرد وغبار اور درختوں کے پتے تو اس شے کی آمیزش سے پانی کی طہوریت میں فرق نہیں آتا۔ البتہ اگر کسی شخص نے اپنے ہوش وحواس میں قصداً اس کو ڈالا ہے (تو طہوریت میں فرق آ جائے گا)۔

طہوریت کو سلب کرنے والی دوسری صورت یہ ہے کہ (صاف) پانی میں استعمال شدہ پانی شامل ہو جائے در شامل ہونے والا پانی وہ ہو جو رفع حدث یا گندگی کو زائل کرنے کے لیے استعمال میں آیا ہو اور اس کے استعمال سے وہ جگہ پاک ہو گئی ہو۔ (لہٰذا اگر وہ پانی کسی شخص کے ہاتھ پر سے بہا، اس طرح کہ اس کے بہنے سے ہاتھ پاک نہیں ہوا تو اس صورت میں وہ پانی استعمال شدہ تصور نہ کیا جائے گا)۔ نیز استعمال میں آئے ہوئے پانی میں کوئی تغیر نہ آیا ہو اور وہ پانی جس میں اس پانی کی آمیزش ہوئی دو قلہ (کوزہ) سے کم ہو۔

طہوریت کو سلب کرنے والی تیسری چیز یہ ہے کہ طہور پانی میں کوئی ایسا رقیق عرق شامل ہو جائے جو اپنے اوصاف میں اس پانی کے مخالف نہ ہو۔ چنانچہ مثلاً عرق گلاب، عرق ناز بو یا عرق پودینہ جس کی خوشبو جاتی رہی ہو اگر پانی میں شامل ہو جائے، اور مقدار میں پانی سے زیادہ ہو، تو اس پانی کی صفت طہوریت جاتی رہے گی۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ کم مقدار پانی استعمال میں آنے سے خراب نہیں ہوتا اور اس کی طہوریت نہیں جاتی۔ لہٰذا اگر کسی شخص نے کم مقدار پانی سے وضو کیا اور دھوون اس برتن میں چلا گیا جس برتن سے پانی لے کر وضو کیا تھا تو اس پانی سے پھر وضو کرنا روا ہے۔ استعمال شدہ پانی کی تفصیل مالکیہ کے مطابق آگے آتی ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ کم مقدار پانی جس کی طہوریت استعمال میں آنے کے بعد سلب ہو جاتی ہے، اس سے مراد وہ پانی ہے جو ایسی جگہ میں ہو جس کا رقبہ دہ در دہ ذراع عامہ (۱۰۰ سو مربع ہاتھ) سے کم ہو، یا کسی ایسے گول حوض میں ہو جس کا دور چھتیس (۳۶) ہاتھ ہو۔

زیادہ مقدار جس کو استعمال میں لانے سے اس کی طہوریت سلب نہیں ہوتی وہ پانی ہے جو اس مقدار سے زیادہ ہو، جیسے دریاؤں، نہروں نالوں، کھیتی کی نالیوں اور بڑے بڑے مربع حوضوں کا پانی جو حوضوں کا پانی جو ہاتھ کی پیمائش سے دہ در دہ (۱۰×۱۰) ہوں، یا دہ پنسالیس جن کا محیط چھتیس (۳۶) ہاتھ یا زیادہ ہو۔ یہ ضروری نہیں کہ گہرائی بہت زیادہ ہو۔ گہرائی کا

☆ کڑوے ذائقے کے دانوں کی ایک قسم جسے جوش دے کر اس کی کڑواہٹ دور کی جاتی ہے۔

اس باب میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

انحصار اس امر پر ہے کہ اس میں موجود پانی کے استعمال سے زمین کھل جائے۔ پس اگر انسان کا استعمال شدہ پانی اس سے کم ہے تو وہ پانی استعمال شدہ قرار دیا جائے گا۔ استعمال شدہ پانی کے مسائل بعد میں بیان ہوں گے۔

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ استعمال میں آ جانے سے پانی کی طہوریت سلب نہیں ہوتی، لہٰذا استعمال شدہ پانی سے وضو اور غسل وغیرہ جائز ہے۔ البتہ اگر اس کے علاوہ دوسرا (غیر مستعمل) پانی موجود ہو تو اس (مستعمل پانی) کا استعمال کرنا مکروہ ہے۔ غرض (مالکیہ کے نزدیک) استعمال سے پانی کی طہوریت نہیں جاتی خواہ اس کی مقدار کم ہو۔

واضح ہو کہ (مالکیہ کے نزدیک) استعمال شدہ پانی کی دو قسمیں ہیں: ایک تو وہ آب طہور جس کی مقدار تھوڑی ہو، اور حدث اصغر یا حدث اکبر دور کرنے کے لیے استعمال میں آ چکا ہو، جیسے غسل یا وضو کے کام میں لایا گیا یا حکمی نجاست کو دور کرنے میں استعمال ہوا جس سے نجاست کو دور کیا جاتا ہے؛ یہ نجاست خواہ حسی ہو یا معنوی جن کی تفصیل اوپر آ چکی ہے۔

دوسری قسم ماء مستعمل کی یہ ہے کہ پانی ایسے کام میں استعمال کیا گیا ہو جس میں استعمال کے لیے پاک کرنے والا پانی شرط ہے، خواہ وہ استعمال واجب ہو، جیسے میت کا غسل یا کسی ڈمیہ کا غسل جو حیض ونفاس کا خون بند ہونے کے بعد کیا جائے کہ نکاح کے بعد اس سے مباشرت حلال ہو۔ خواہ وہ استعمال واجب نہ ہو جیسے وضو پر وضو کرنا، یا جمعہ، عیدین کا غسل، یا وضو کے وقت دوسری یا تیسری بار (اعضائے وضو کا) دھونا۔

ان میں سے کسی کام میں بھی پانی استعمال میں لایا جا چکے تو اس کا دوسری بار استعمال مکروہ ہے، مگر کراہیت کی دو شرطیں ہیں: پہلی شرط یہ ہے کہ وضو یا غسل کی صورت میں وہ پانی کسی عضو پر ڈالنے کے بعد بہہ کر آیا ہو۔ نجاست دور کرنے کی صورت میں یہ شرط نہیں ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ پانی کو ایک جگہ سے لے کر عضو پر بہایا گیا ہو۔ اگر پانی اپنی جگہ پر رہا اور اسی میں عضو کو ڈال کر ڈبویا تو وہ استعمال شدہ نہیں ہوا۔ البتہ اگر عضو کو پانی میں ڈبو کر ملا جائے تو وہ استعمال شدہ ہو جائے گا۔ پس اگر کسی اجنبی نے (یعنی جس کو نہانے کی حاجت تھی) کسی مغطس (غوطہ لگانے کی جگہ یعنی ٹب وغیرہ میں غوطہ لگایا اور اس میں بدن کو مسلا وسلا نہیں تو وہ پانی استعمال شدہ متصور نہ ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ طہور پانی جب استعمال میں آ چکے تو وہ صرف طاہر رہتا ہے، طہور نہیں رہتا۔ لہٰذا اس کو معمولی کاموں مثلاً پینے، پکانے وغیرہ میں استعمال کیا جا سکتا ہے؛ عبادات، مثلاً وضو یا غسل میں اس کا استعمال صحیح نہیں ہے۔

حنفیہ کے نزدیک استعمال شدہ پانی کی چار قسمیں ہیں: پہلی قسم میں وہ پانی ہے جس کے استعمال پر عبادت کا ادا کرنا موقوف تھا؛ جیسے نماز، حج کی نیت قرآن شریف کو ہاتھ لگانا وغیرہ۔

دوسری قسم میں وہ پانی ہے جس کے استعمال پر حدث کا دور کرنا موقوف تھا، جیسے حدث اصغر والے کے لیے پورا وضو کرنا۔

تیسری قسم میں وہ پانی ہے جس کے استعمال سے کوئی فریضہ (طہارت) پورا ہوا، اگرچہ حدث دور نہیں ہوا، مثلاً اعضائے وضو میں سے کوئی عضو دھو لیا اور کوئی باقی رہا۔ پس اگر صرف منہ دھویا ہے تو وہ پانی جس سے منہ دھو لیا، استعمال شدہ

واضح ہو کہ دو کوزہ پانی کی مقدار وزن میں چار سو چھیالیس پورے مصری رطل اور ایک رطل کے سات حصوں میں سے تین (یعنی) کے برابر ہے۔ اور اس جگہ کا رقبہ جس میں دو قلہ پانی آتا ہے' مربع ہونے کی صورت میں انسان کے معیاری سوا ہاتھ مکعب کے برابر ہوتا ہے۔ اور گول مثل کنواں کے ہو تو اس کی پیمائش یہ ہوگی: چوڑائی (قطر) ایک ہاتھ گہرائی ڈھائی ہاتھ اور دور تین ہاتھ اور ایک ہاتھ کا ساتواں حصہ (یعنی ۲/۱ ۲ ہاتھ) اور اگر وہ جگہ مثلث ہو تو اس کی پیمائش ڈیڑھ گز چوڑائی اور اتنی ہی لمبائی اور دو گز گہرائی ہوگی۔

ہو گیا، یعنی چہرہ کا دھونا لیکن (حدث کی) ناپاکی دور نہیں ہوئی، کیونکہ حدث کا دور ہونا وضو مکمل ہونے پر موقوف ہوتا ہے۔

چوتھی قسم میں وہ پانی ہے جو عبادت کی یاد دلانے کے لیے استعمال کیا جائے، جیسے کسی حائضہ عورت کا وضو کرنا کہ اس کے لیے ہر نماز کے وقت میں وضو کرنا مستحب ہے تاکہ اسے نماز کی یاد آتی رہے جس کے بجالانے کی عادت ہے۔

اب یہ سمجھنا چاہیے کہ ان تمام حالات میں پانی استعمال شدہ متصور نہ ہوگا جب تک کہ عضو سے جدا نہ ہو۔ پس اگر پانی ہاتھ پر ڈالا گیا اور اس سے ٹپکا نہیں تو وہ پانی (جو عضو پر رہے گا) قدرتی طور پر مستعمل نہیں ہے، ورنہ عضو کے باقی حصہ کا پاک کرنا ممکن ہی نہ رہے گا۔ (کیونکہ عضو پر لگا ہوا پانی مستعمل متصور ہوا تو گویا عضو پاک ہی نہیں ہوا)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ استعمال شدہ قلیل پانی وہ ہے جس کو استعمال کرنے والا اپنے نقطۂ نظر سے رفع حدث یا ناپاکی دور کرنے کے لیے حقیقۃً یا صورۃً ناگزیر جانتا ہو۔ اس تعریف کی تشریح یہ ہے کہ یہاں پر قلیل سے مراد یہ ہے کہ وہ دو قلہ سے کم ہو۔ قلہ کی تفصیل صفحہ ۱۶ کے متن میں اوپر ہو چکی ہے۔ پس اگر کسی نے قلیل پانی سے وضو کیا یا غسل کیا یعنی پانی سے منہ دھونے کے بعد ہاتھوں کو دھونے کے لیے چلو بھرا تو اب وہ پانی مستعمل ہو گیا۔ لیکن اسے مستعمل قرار دینے کے لیے چند شرطیں ہیں:

شرط اوّل یہ ہے کہ اس کا استعمال ادائے فرض کی خاطر پاک ہونے کی غرض سے کیا گیا ہو۔ لہٰذا اگر نفلی نماز کے لیے وضو کیا یا قرآن حکیم کو ہاتھ لگانے یا کسی اور ایسے ہی کام کے لیے کیا تو پانی میں چلو بھرنے سے وہ استعمال شدہ نہ ہوگا۔

شرط دوم یہ ہے کہ وہ پانی (اسی غرض کے لیے) پہلی بار استعمال کیا گیا ہو۔ لہٰذا اگر کسی اور پانی سے پہلے منہ دھولیا ار پھر دوسری یا تیسری بار منہ دھونے کے لیے برتن میں سے چلو بھرا تو وہ پانی مستعمل م تصور نہ ہوگا (کیونکہ منہ دھونے کا فریضہ تو پہلی ہی بار دھونے سے ادا ہو چکا تھا)

شرط سوم یہ ہے کہ پانی کی مقدار ابتدا ہی سے قلیل ہو؛ اگر شروع استعمال میں دو قلہ کے برابر یا زیادہ تھی اور پھر اس کو کسی اور برتن میں الگ الگ کیا تو اب چلو بھرنے سے وہ پانی جمع کیا اور وہ دو قلہ کے برابر ہو گیا تو اس کی مقدار زیادہ ہو گئی اراس سے چلو بھرنے میں حرج نہیں۔

شرط چہارم یہ ہے کہ وہ پانی عضو سے بہہ کر آیا ہو۔ لہٰذا اگر پانی ہاتھ میں لگا لیکن بہہ کر گرا نہیں تو وہ مستعمل نہ ہوگا۔

اب یہ سمجھنا چاہیے کہ اگر کم مقدار پانی سے وضو یا غسل کیا اور پھر اسی پانی سے (وضو یا غسل کی) نیت سے چلو بھرا تو

محض طاہر (یعنی طاہر غیر طہور) پانی کی تیسری قسم وہ پانی ہے جو مبزیات میں سے نکلے، خواہ وہ عرق کشی کے طریقہ سے نکالا جائے، جیسے عرض گلاب، یا بغیر کسی طریقہ (عرق کشی) کے نکلا ہو، جیسے تربوز کا پانی۔

وہ استعمال شدہ پانی نہیں ہوا یاد رہے کہ وضو کے باب میں (وضو کی نیت سے) چلو میں پانی لینے کا وقت منہ دھو لینے کے بعد ہے، بایں طور کہ یہ نیت ہاتھوں کو دھونے کے وقت ہو، اگر کلی کرنے یا ناک میں پانی ڈالنے کے وقت یا منہ دھونے کے وقت نیت کی تو وہ جائز نہ ہوگی۔ اور غسل کے لیے چلو میں پانی لینے کا وقت وہ ہے جب پہلے غسل کی نیت ہو اور بدن سے پانی لگے۔ اگر (غسل کے لیے) پانی لینے کی پہلے کی نیت نہیں کی، بلکہ پانی کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانے کا ارادہ کیا کہ غسل کرنے کے لیے بدن کو دھونا ہے، یا وضو کے لیے اعضائے وضو کو دھونا ہے تو وہ قلیل پانی مستعمل متصور ہوگا۔

(استعمال شدہ قلیل پانی کی) تعریف میں لفظ حقیقۃً یا صورۃً جو آیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ وضو کرنے والا شخص مکلّف انسان ہو جس پر حقیقۃً (فی الواقع) وضو واجب ہو؛ یا وہ غیر مکلّف ہو جس کا وضو صرف صورۃً (بظاہر) ہوتا ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں (یعنی دونوں کا حکم یکساں ہے)۔

اور ''استعمال کرنے والے کے نقطہ نظر'' کے الفاظ کا یہ مطلب ہے کہ مثلاً وضو کرنے والے کے نزدیک اپنے عقائد کی رو سے وضو صحیح ہو تب ہی وضو میں استعمال شدہ پانی مستعمل متصور ہوگا۔ اگرچہ وہ مذہب شافعی کی رو سے صحیح نہ ہو۔ چنانچہ اگر کسی حنفی نے نیت کے بغیر وضو کیا تو حنفیوں کے نزدیک وہ وضو درست ہوا (کیونکہ ان کے نزدیک وضو کے لئے نیت شرط ہے) لیکن شافعیوں کے نزدیک وہ وضو صحیح نہیں کیونکہ ان کے نزدیک وضو کے لیے نیت شرط ہے باوجود اس کے شافعیہ کے نزدیک بھی اس وضو کا پانی استعمال شدہ متصور ہوگا کیونکہ وضو کرنے والے حنفی کے اپنے نقطہ نظر سے وہ وضو صحیح تھا۔

تعریف میں ''یا گندگی دور کرنے'' کا جو لفظ آیا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ جو پانی نجاست زائل کرنے کے کام میں لایا جا چکا ہے وہ استعمال شدہ پانی ہوگا لیکن نجس نہ ہوگا (یعنی وہ پانی طاہر غیر طہور ہوگا) لیکن اس کا طاہر ہونا چند امور پر موقوف ہے۔

اوّل یہ ہے کہ مثلاً کسی نجس کپڑے کو دھونے سے جو پانی نکلے وہ صاف ہو، بایں طور کہ کپڑے سے نجاست دور ہونے کے بعد جو پانی نچڑا ہے اس کے اوصاف میں سے کسی وصف میں اس نجاست کے باعث فرق نہیں آیا۔ دوم یہ کہ نجاست کو دھونے کے بعد جو دھوون بچا ہے، اس کا وزن اس سے زیادہ نہ ہو جتنا کہ دھلی ہوئی شے میں جذب ہونے اور میل کچیل کے پانی میں تحلیل ہونے کے بعد بالعموم ہونا چاہیے۔ مثال کے طور پر یوں سمجھیے کہ نجس آلود کپڑے کو صفیحہ یا حلہ سے جس میں دس رطل پانی آتا ہے دھویا گیا اس پانی کا دسواں حصہ یعنی (ایک رطل) کپڑے نے چوس لیا اور ایک چوتھائی رطل میل کچیل پانی میں تحلیل ہو گیا، اب اگر دھوون کا وزن نو رطل اور ایک چوتھائی رطل ہے یا اس سے کم ہے تو پانی 'طاہر' ہوگا ورنہ نجس شمار ہوگا۔

پانی کی تیسری قسم

نجاست آلود پانی' اس کی تعریف اور اقسام

نجاست آلود پانی وہ ہے جس میں کوئی گندگی شامل ہو جائے۔اس کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم ماءٔ کثیر (زیادہ مقدار میں پاک کرنے والا پانی): یہ پانی نجاست کی آمیزش سے ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ اس کے اوصاف سہ گانہ یعنی رنگ' ذائقہ یا بو میں فرق نہ آئے۔

دوسری قسم ماء قلیل (کم مقدار پاک کرنے والا پانی): یہ پانی نجس شے کی آمیزش سے ناپاک

سوم یہ کہ دھونے کے وقت وہ پانی نجس جگہ سے لگ کر آیا ہو؛ اگر نجس جگہ سے لگ کر نہیں آیا تو وہ پانی غیر مستعمل ہے۔

اب رہی یہ بات کہ اس قسم کے مسائل کی موجودہ وقت میں ضرورت ہی نہیں ہے جبکہ بالعموم یہ ممکن ہے کہ پانی کے نلکے ہر طرف لگے ہوئے ہیں۔اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ کسی خاص وقت یا جگہ کے لئے محدود نہیں ہے۔یہ احکام ایسے صحراؤں میں رہنے والوں اور ان علاقوں کے لئے ہیں جہاں پانی کی قلت ہے۔لہٰذا شافعی عقیدے کے جو لوگ ایسے علاقوں میں رہتے ہیں'انہیں بہر حال ان احکام سے واقف ہونا ضروری ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ استعمال شدہ پانی کی تعریف یہ ہے کہ (استعمال شدہ پانی) وہ قلیل مقدار پانی ہے جس سے حدث کو دور یا نجاست کو زائل کیا جائے اور سات بار دھونے کے بعد نجاست والی جگہ سے بہہ کر آئے لیکن اس کی صفات میں کوئی فرق نہ آیا ہو۔لہٰذا سات بار دھونے سے پہلے کا دھوون ناپاک ہے۔اس کے بعد کا دھوون مستعمل پانی ہے۔

اس تعریف میں' قلیل مقدار پانی' کا جو لفظ ہے اس نے کثیر مقدار پانی کو خارج کر دیا۔کثیر مقدار پانی ہے' جو دو ' قلے' کے برابر' یا اس سے زیادہ ہو۔

''حدث کو دور کرنے اور نجاست کو زائل کرنے'' کے الفاظ سے وہ پانی خارج ہو گیا جو مذکورہ امور کے علاوہ کسی اور پاک کام میں استعمال کیا جائے۔

اور یہ جو قید لگائی گئی کہ 'سات بار دھونے کے بعد نجاست والی جگہ سے بہہ کر آیا ہو' اس سے یہ جتانا مقصود ہے کہ نجس کپڑا یا برتن سات بار پانی سے دھوئے بغیر پاک نہیں ہوتا۔یعنی حنابلہ کے نزدیک نجس شے کو جب تک سات بار نہ دھویا جائے پاک نہ ہو گی۔

استعمال شدہ پانی میں وہ پانی بھی داخل ہے جس سے میت کو نہلایا گیا اور وہ پانی بھی جس میں کسی شخص نے وضو توڑنے والی نیند سے بیدار ہو کر اپنا سارا ہاتھ ڈبو دیا ہو۔لیکن شرط یہ ہے کہ وہ نیند رات کی ہو اور وہ شخص مسلمان عاقل وہ بالغ ہو اور تین بار ہاتھ دھونے سے پہلے اسی پانی میں ہاتھ دھونے کی نیت سے اور بسم اللہ کہہ کر ہاتھ ڈالا ہو۔اور یہی حکم اس پانی کا ہے جو بغیر کسی برتن میں ہاتھ ڈالے پورے ہاتھ پر سے بہہ کر آیا ہو' مثلاً یہ کہ اس کے پاس کوئی لوٹا ہے اور اس کی ٹوٹی سے

ہو جاتا ہے' خواہ اس کے کسی وصف میں فرق آیا ہو نہ آیا ہوا۔[1]

کنوئیں کے پانی کے مسائل

کنوئیں کے پانی کے مخصوص احکام ہیں' اس لیے اس کا بیان مستقل عنوان کے تحت کیا جاتا ہے۔
اس کے احکام سے متعلقہ مسالک تفصیل طلب ہیں۔[2]

اس نے اپنے پورے ہاتھ پر پانی بہایا تو جو پانی اس سے ٹپکا وہ استعمال شدہ پانی ہے۔
یاد رہے کہ کوئی پانی استعمال شدہ نہیں ہوتا جب تک کہ وہ محل استعمال سے لگ کر نہ آیا ہو۔

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ماءِ طہور (پاک کرنے والا پانی) نجاست کی آمیزش سے گندا نہیں ہوتا بشرطیکہ نجاست سے اس کے اوصاف سہ گانہ میں سے کسی میں فرق نہ آ گیا ہو لیکن بدیں لحاظ کہ اس خیال سے بعض فقہا نے اختلاف کیا ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کنوئیں میں کوئی ایسا جاندار گر پڑے جس میں بہتا ہوا خون ہو جیسے کوئی انسان یا بکری یا خرگوش، تو ان کی تین حالتیں ہوں گی:

پہلی حالت یہ ہے کہ وہ جاندار سڑ گل گیا ہو' بایں طور کہ اس کے اعضا بکھر گئے ہوں یا بال جھڑ گئے ہوں' ایسی حالت میں کنواں نجس ہو جائے گا' نیز اس کا ڈول جو جانور کے گرنے کے بعد اس کنوئیں میں ڈالا گیا' اور اس کی رسی بھی۔ اب اگر یہ ممکن ہو کہ اس کنوئیں کا تمام پانی نکالا جا سکے تو تمام پانی نکالے بغیر وہ پاک نہ ہو گا۔ اگر تمام پانی نکالنا ممکن نہیں تو دو سو ڈول پانی نکالنے سے کنواں پاک ہو جائے گا۔ ڈول وہ ہونا چاہیے جو بالعموم استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ جب تک کہ اس مردار کو پہلے نکالا نہ جائے پانی نکالنے سے کچھ فائدہ نہ ہو گا۔ جب اس طرح پانی نکال دیا جائے تو تمام کنواں' اس کی دیواریں اور ڈول اور پانی نکالنے والے کے ہاتھ سب اشیا پاک ہو جائیں گی۔

دوسری حالت یہ ہے کہ وہ جانور جس کے جسم میں بہتا ہوا خون ہے کنوئیں میں مر گیا' لیکن ہنوز سڑا گلا نہیں یا اس کے بال نہیں جھڑے تو اس کی تین صورتیں ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ مرنے والا جاندار آدمی ہے یا بکری ہے' خواہ ان کا قد بڑا ہو یا چھوٹا' اس کا حکم وہی ہے جو اوپر بیان ہوا کہ کنوئیں کا پانی اور اس کی متعلقہ اشیا دیوار' ڈول اور رسی سب نجس ہیں اور جب تک سارا پانی بشرط ممکن یا اگر یہ نا ممکن ہو تو دو سو ڈول نکالا جائے وہ پاک نہ ہو گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ کنوئیں میں گرنے والا جانور چھوٹا ہو جیسے کبوتر یا مرغی یا بلی۔ اب اگر کنوئیں میں کوئی بلی گری اور مر گئی لیکن سڑی گلی نہیں' یا اس کے بال نہیں جھڑے تو کنوئیں کا پانی نجاست آلود متصور ہو گا' اور جب تک اس میں سے چالیس ڈول پانی نہ نکالا جائے وہ پاک نہ ہو گا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ گرنے والا جانور ان سے چھوٹا ہو جیسے چڑیا یا چوہا تب بھی کنوئیں کا پانی نجاست آلود ہو جائے گا اور بیس ڈول پانی نکالے بغیر پاک نہ ہو گا۔

واضح ہو کہ ان تمام صورتوں میں گرنے والا جاندار چھوٹا ہو یا بڑا اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ آدمی' مرغی اور چوہے کے باب میں نص (صراحت) وارد ہے۔ باقی چھوٹے جانور بڑے جانور کے حکم میں شامل ہیں۔

(کنوئیں میں کسی جانور کے جا پڑنے کی) تیسری حالت یہ ہے کہ جو جانور کنوئیں میں گرا اسے زندہ نکال لیا گیا۔ اس کی دو صورتیں ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ جانور نجس العین یعنی سور ہے' ایسی صورت میں یہ حکم ہے کہ اگر ممکن ہو تو سارا پانی نکالا جائے' ممکن نہ ہو تو دوسو ڈول نکالے جائیں جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ کنوئیں میں گر کر کوئی جانور سڑ گل گیا ہو اور اس کے بال جھڑ گئے ہوں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ جانور نجس العین نہ ہو' جیسے بکری وغیرہ' اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اس جانور کے بدن پر نجاست غلیظہ فضلہ وغیرہ لگا ہو تو کنواں نجاست آلود ہو جائے گا۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کنوئیں میں نجس العین جانور گر گیا ہو۔ لیکن اگر اس کے بدن پر نجاست نہ تھی تو کنوئیں کا پانی نکالنا واجب نہیں ہے' لیکن مستحب (پسندیدہ طریقہ) یہ ہے کہ بیس ڈول پانی نکال دیا جائے تا کہ دل کو اطمینان ہو جائے۔ اگر اس جانور کا جسم تو نجاست آلود نہ تھا لیکن اس کے منہ میں نجاست لگی ہوئی تھی' اس کا حکم سابقاً بیان کیا جا چکا ہے یعنی اس کا بھی وہی حکم ہے جو نجس جانور کے پس خوردہ کا ہے۔ تفصیل گزشتہ صفحات میں پیش کی جا چکی ہے۔

واضح ہو کہ ایسا جانور جس میں بہتا ہوا خون نہ ہو' جیسے بچھو' مینڈک یا مچھلی وغیرہ اگر کنوئیں میں مر جائے تو حرج نہیں۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کنوئیں میں کوئی ایسی شے جا پڑے جس سے بچنا ممکن نہیں' مثلاً اتنی سی لید جو دیکھنے والے کی نظر میں زیادہ نہ ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی جاندار کنوئیں میں مر جائے اور یہ تین باتیں ہوں تو کنواں نجس ہو جائے گا۔

ایک بات یہ ہے کہ وہ جاندار خشکی کا ہو' اس میں انسان ہو یا جانور۔ اگر دریائی جانور ہے جیسے مچھلی وغیرہ تو اس سے پانی نجس نہ ہو گا۔

دوسری بات یہ ہے کہ وہ خشکی کا جانور ایسا ہو جس میں بہتا ہوا خون ہو۔ اگر اس میں بہتا ہوا خون نہیں ہے جیسے جھینگر یا بچھو وغیرہ تو وہ کنواں نجس نہ ہو گا۔

تیسری بات یہ ہے کہ کنوئیں کے پانی میں اس جانور کے مرنے سے کوئی تبدیلی نہ آئی ہو' اگر اس کے مرنے سے تبدیلی آ گئی ہے' خواہ وہ جانور چھوٹا ہو یا بڑا' تو کنوئیں کا پانی نجس ہو جائے گا۔ تاہم مستحب یہی ہے کہ کنوئیں سے اتنا پانی نکال دیا جائے کہ (اس کی پاکی کی طرف سے) دل مطمئن ہو جائے۔ پانی کی کوئی خاص مقدار مقرر نہیں ہے۔ کنوئیں کے پانی کے متعلق یہ حکم ایسا ہی جیسا ٹھہرے ہوئے پانی کے متعلق جہاں پانی میں اضافہ کا عنصر (چشمہ وغیرہ) موجود نہ ہو' جیسے چھوٹا سا حوض جس میں پانی باہر سے نہ آتا ہو (یا بہت زیادہ مقدار میں نہ ہو)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ کنوئیں کا پانی یا تو قلیل ہو گا یعنی دو قلوں (مٹکوں) سے کم جس کی تشریح اوپر آ چکی ہے' یا پانی کثیر ہو گا یعنی دو مٹکوں کے برابر یا زیادہ۔ اگر پانی قلیل ہے اور اس میں کوئی انسان یا جانور جس میں بہتا ہوا خون ہے' مر گیا تو پانی نجس ہو جائے گا بشرطیکہ دو باتیں ہوں: پہلی بات یہ ہے کہ وہ نجاست قابل درگزر نہ ہو۔ قابل درگزر (یعنی معاف) نجاست کی تفصیل اوپر صفحہ 23۔ میں آ چکی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس کو پانی میں ڈالا گیا ہو اگر نجاست از خود کنوئیں میں گر گئی' یا ہوا کے جھونکے سے آ پڑی اور قابل درگزر تھی تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ البتہ اگر کسی نے قصداً ڈالا تو وہ پانی

طاہر (پاک) پانی اور نجس (ناپاک) پانی کا بیان

طہور (پاک کرنے والے) پانی کے مسائل اور اس کے متعلقہ احکام صفحہ ۴۶ پر اور اس کے آگے بیان ہو چکے ہیں۔ باقی رہیں پانی کی آخری دو قسمیں یعنی طاہر (پاک) اور نجس (ناپاک) پانی۔

طاہر پانی (جو پاک تو ہو پاک کرنے والا نہ ہو) کا حکم یہ ہے کہ امور عبادات میں اس کا استعمال درست نہیں ہے۔ لہٰذا نہ اس سے وضو ہو سکتا ہے اور نہ غسل جنابت وغیرہ امور عبادات میں کام آ سکتا ہے۔ نہ اس سے بدن، کپڑے یا کسی جگہ کی نجاست دھوئی جا سکتی ہے۔ نہ حدث دور کیا جا سکتا ہے اور نہ نجاست زائل کی جا سکتی ہے۔(1)

نجاست آلود پانی کا حکم یہ ہے کہ نہ اس کو امور عبادات میں استعمال کرنا جائز ہے اور نہ معمول کے کام میں۔ چنانچہ جس طرح اس پانی سے وضو اور غسل درست نہیں ہے اسی طرح اس کا استعمال کھانے، گوندھنے اور ایسے ہی دوسرے کاموں میں بھی ناجائز ہے۔ اگر نجس پانی کو استعمال کیا گیا تو وہ چیز بھی نجس ہو

خراب ہو گیا۔

اگر کنوئیں میں کوئی جانور جس میں بہتا ہوا خون ہے، مر گیا اور اس میں پانی کی مقدار کثیر ہے، یعنی دو مٹکوں سے زیادہ ہے تو وہ نجس نہ ہوگا، جب تک کہ اس پانی کے اوصاف سہ گانہ میں سے کسی میں فرق نہ آ گیا ہو۔ اسی طرح اگر کنوئیں میں نجاست گر جائے اور اس میں پانی کثیر ہو تو وہ بھی جب تک کہ پانی کے اوصاف سہ گانہ میں سے کسی میں فرق نہ آ جائے (ناپاک نہ ہوگا) اگر پانی قلیل ہو تو نجاست پڑتے ہی نجس ہو جائے گا اگرچہ اس میں تغیر نہ آیا ہو۔ اسی طرح نجس ہونے کے بھی وہی دو امور ہیں جو اوپر بیان ہوئے۔

حنابلہ اس باب وہی کہتے ہیں جو شافعیہ کہتے ہیں، لیکن قلیل پانی میں کسی جاندار کے مر جانے سے نجس متصور ہونے کے لئے شافعیہ نے دو مذکور شرطیں لگائی ہیں کہ: وہ نجاست قابل درگزر نہ ہو اور اس نجاست کو دانستہ ڈالا گیا ہو، حنابلہ یہ شرطیں نہیں لگاتے۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ طاہر (غیر طہور) پانی کو نجاست دور کرنے کے کام میں لایا جا سکتا ہے۔ لہٰذا جائز ہے کہ کپڑے، بدن یا کسی جگہ سے طاہر پانی یا دوسری پاک رقیق اشیا مثلاً عرق گلاب، عرق نازبو وغیرہ خوشبودار مائعات کو نجاست دور کرنے کے لئے کام میں لایا جائے۔ لیکن یہ عمل مکروہ ہے کیونکہ اس میں بلاضرورت مال کا اسراف ہے۔ لہٰذا اگر کسی نے عرق گلاب سے کپڑے کی نجاست کو دھویا تو یہ فعل درست تو ہے لیکن مکروہ ہے، البتہ اگر مقصد یہ ہے کہ کپڑے کو خوشبودار کیا جائے تو مکروہ نہیں ہے، اور محض طاہر (غیر طہور) پانی سے دھونے میں کوئی کراہت نہیں ہے۔

جائے گی جس میں استعمال کیا گیا ہے۔ لہٰذا اس کا استعمال کرنا جائز نہیں ہے' اور یہ ایسا ہی ہے جیسے شراب ناپاک کا استعمال کہ سخت مجبوری کے بغیر جائز نہیں ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص احیاناً صحرا میں راستہ بھول جائے اور اس کی زندگی کا انحصار اس ناپاک پانی کے پینے ہی پر ہو تو ایسی صورت میں اس کا پینا جائز ہوگا۔ اسی طرح مجبوری کی ایک صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کچھ کھا رہا ہو اور غذا اس کے حلق میں پھنس کر پھندا لگا جائے اور پاک پانی (فی الوقت) میسر نہ ہو تو ناپاک پانی یا شراب سے اس کی تکلیف دور کی جا سکتی ہے۔

ناپاک پانی سے بعض ایسے امور میں فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے جن کا تعلق انسان کی ذات سے نہ ہو۔ اس باب میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔(1)

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نجاست آلود اشیا یا تو رقیق ہوتی ہیں' جیسے پانی یا دوسری رقیق چیزیں یا خون کہ وہ بھی رقیق ناپاک اشیاء کے شمار میں ہے۔ یا پھر جامد ہوں گی' جیسے سور' مردار یا نجس کھاد۔

اگر نجاست آلود شے پانی ہے تو اسے استعمال کرنا اور کام میں لانا حرام ہے۔ دو صورتیں مستثنیٰ ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ اس پانی کو مٹی کے گوندھنے یا چونا' گچ یا سیمنٹ میں استعمال کیا جائے' یہ جائز ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اسے مویشی کو پلایا جائے۔ دونوں صورتوں میں جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ (نجاست کے باعث) پانی کی بو' رنگت یا ذائقہ میں فرق نہ آیا ہو۔

نجس شے جو جامد (غیر مائع) ہو اسے کام میں لانا حرام ہے مثلاً سور' مردار جانور' گلا گھونٹا ہوا (منخنقہ) یا ضرب کاری سے مارا ہوا (موقوذہ) یا ایسا ہی کوئی جانور جس کے حرام ہونے کی (نص میں) صراحت آئی ہے۔ نیز ایسے تمام وہ جانور جنھیں کام میں لانا حرام ہے، ان کی کھال باستثناء سور کی کھال کے بغیر دباغت کیے استعمال میں لانا حلال نہیں ہے۔ سور کی کھال دباغت سے بھی پاک نہیں ہوتی۔

ان کے علاوہ دوسری منجمد اشیاء' مثلاً نجاست آلود جما ہوا تیل' کھانے کے علاوہ دوسرے کاموں میں لانا جائز ہے۔ مثلاً دباغت کے مسالے کے طور پر یا مشینی آلات میں تیل دینے کے لئے۔ نیز مسجد کے علاوہ دوسرے مقامات پر پالش کرنا بھی اس سے جائز ہے۔ لیکن مردار کی چکنائی اس حکم سے مستثنیٰ ہے' اس کا استعمال بالکل حلال نہیں ہے۔ پاک جانور کے جسم کی چکنائی جو نجاست آلود ہو جائے' اسے جب تک کہ اس طریقے سے جو صفحہ 33 پر بیان ہوا پاک نہ کر لیا جائے کام میں لانا حلال نہیں ہے۔ اسی طرح فضلات سے فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا جب تک کہ وہ خشک ہو کر پھسپھسا (بھربھرا) نہ ہو جائے۔ گوبر کو بھی جسے سوگین یا سرجین کہتے ہیں' اسی طرح کام میں لایا جا سکتا ہے۔ یہی حال مینگنی کا ہے کہ اس سے فائدہ اٹھانا اور ایندھن کے طور پر استعمال کرنا درست ہے۔

کتے کی خرید و فروخت روا ہے' بشرطیکہ شکار اور حفاظت کا کام لینا مقصود ہو۔ بھیڑیا' ہاتھی اور دوسرے جانوروں کا ماسوائے سور کے یہی حکم ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس باب میں اس قول کو سب پر ترجیح ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے۔ اس کا لعاب اور منہ ناپاک ہیں اور جہاں تک ان سے یا ان کی کھال سے فائدہ اٹھانے کا تعلق ہے' سور کے علاوہ شیر' بھیڑیا'

ہاتھی اور دوسرے جانور بھی کتے ہی کی مانند ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نجس پانی کو پینے وغیرہ کے کام میں لانا حرام ہے' اس کے علاوہ دوسرے کاموں میں استعمال جائز ہے۔ نیز مالکیہ کے نزدیک نجس پانی کو مسجد کی تعمیر کے کام میں لانا حرام ہے۔ ان کا مشہور قول یہ ہے کہ نجس شدہ مائعات تیل' شہد' گھی اور سرکہ کام میں لانا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک ایسی اشیا کا نجاست آلود ہو جانے کے بعد پاک کرنا ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا نجس ہونے کے بعد ان کو تلف کر دینا واجب ہے۔ اور بقول معتمد نجاست آلود پانی کو جسم پر ڈالنا مکروہ ہے' بلکہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ حرام ہے۔ اگر نماز وغیرہ کسی عبادت کا' جس میں طہارت شرط ہے' ادا کرنا ہو تو بدن کو ایسے پانی کے اثر سے پاک کر لینا واجب ہے۔ اس وجوب کے بارے میں بعض لوگوں کو اختلاف ہے۔ وہ اس پانی کے اثر سے پاک ہونے کو سنت کہتے ہیں۔ یہ دونوں قول مشہور ہیں۔

پانی کے علاوہ دوسرا نجس مائع' جیسے شراب' کا حکم یہ ہے کہ اسے کام میں لانا بعض جامد نجس اشیا کی طرح ناجائز ہے۔ جامد نجس اشیاء میں سور ہے' اور حلال جانور اور حرام جانور جیسے گھوڑے' خچر' گدھے کا فضلہ' اور بلی کا فضلہ' ان تمام جانوروں کے فضلہ کو کام میں لانا جائز نہیں ہے۔ واضح ہو کہ مالکیہ کے نزدیک کتا اگرچہ پاک ہے' لیکن اس کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی بیع سے منع فرمایا ہے۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ حفاظت اور شکار کے لئے ہو تو کتے کی خرید و فروخت جائز ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ آنحضرت نے کتے کی بیع سے جو منع فرمایا ہے اس سے وہ کتا مراد ہے جس سے یہ فوائد حاصل نہ کیے جا سکیں۔ ایسے ہی اور لوگ (غیر مالکیہ) بھی جو اس کی بیع کی قائل ہیں' کہتے ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نجاست آلودہ رقیق اشیا' پانی وغیرہ کو کام میں لانا' بجز دو امور کے' جائز نہیں ہے: پہلا امر آگ بجھانا جیسے تنور وغیرہ میں آگ ہو (اور نجس پانی سے بجھائی جائے تو جائز ہے) دوسرا امر جانور کو پلانا یا کھیت میں ڈالنا۔ مائع اشیاء میں سے شراب اور غیر منجمد خون کا استعمال کسی حال میں درست نہیں ہے۔

نجس جامد اشیاء جیسے فضلہ' گوبر وغیرہ کی نہ خرید و فروخت جائز ہے اور نہ کام میں لانا جائز ہے۔ اگر اس میں کوئی پاک چیز مل جائے اور اس پاک چیز کو اس میں سے نکالنا دشوار ہو تو اسے کام میں لایا جا سکتا ہے۔

پاک مسالہ (قلعی چونا وغیرہ) کو ناپاک پانی میں آمیز کیا گیا اور اس سے مکان کی تعمیر کی گئی تو اس مکان سے فائدہ اٹھانا' مثلاً خرید و فروخت وغیرہ' روا ہے۔ اسی طرح اگر کھاد کے طور پر کسی جگہ گوبر ڈالا جائے یا ناپاک مٹی سے برتن بنائے' مثلاً گھڑے' لوٹے' جھجر وغیرہ' تو ان کی خرید و فروخت اور ان کا استعمال صحیح ہے۔ اور کوئی رقیق شے جو اس میں رکھی گئی وہ معاف ہے۔

اگر پاک شے سے نجاست کو دور کرنا اور اس کو پاک کر لینا دشوار نہ ہو مثلاً چنے نجس گوبر میں مل جائیں' تو نجاست پاک کیے بغیر کام میں لانا درست نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نجس پانی کا استعمال مٹی یا چونا گچ مسالہ وغیرہ کو بھگونے یا سوندھنے یا ایسے ہی کسی اور کام کے علاوہ جائز نہیں ہے۔ لیکن اس سے مسجد یا نماز کا چبوترہ نہ بنایا جائے۔ اس طرح تمام نجس رقیق اشیاء مثلاً شراب اور خون کو

وضو کے مسائل

وضو کے متعلقہ مسائل یہ ہیں:

(۱) وضو کی تعریف (۲) اس کا حکم (۳) وضو کب واجب ہوتا ہے اور اس کی صحت کن باتوں پر موقوف ہے؟ (۴) وضو کے فرائض کیا ہیں جنھیں ارکان وضو کہا جاتا ہے؟ (۵) اس کی سنتیں (۶) اس کے مستحبات (۷) اس کے مکروہات (۸) وضو توڑنے والی چیزیں (۹) استنجا: وضو توڑنے والی چیزوں سے طہارت حاصل کرنے کا طریقہ۔

اب ان تمام امور کی تفصیل بالترتیب بیان کی جاتی ہے۔

۱۔ پہلی بحث: وضو کی تعریف

لغت کی رو سے اس لفظ کے معنے خوبی اور پاکیزگی کے ہیں۔ قواعد میں یہ اسم مصدر ہے' کیونکہ اس کا فعل اگر تَوضّا ہے تو اس کا مصدر اَلتَّوَضُّوْ ہے اور اگر فعل وَضُوء ہے تو اس کا مصدر اَلوِضَاءَة ہے (بکسر واو) ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے وَضُوَ (بروزن کَرُمَ) وَضَاءَةً یعنی وہ اچھا ہو گیا اور پاک ہو گیا۔ غرض وضو کا لفظ بہر حال پاکیزگی (یعنی نظافة یا وَضَاءَةً) کا اسم ہے (اسی کو اسم مصدر کہتے ہیں) وضو کے یہ معنی عمومیت کے حامل ہیں جس میں اس کے شرعی معنی بھی شامل ہیں' کیونکہ اس لفظ کے شرعی معنے ایک خاص طریق پاکیزگی کے ہیں جس کے بجالانے سے ظاہری حسی اور باطنی معنوی پاکیزگی (یعنی وَضَاءَة) حاصل ہوتی ہے۔ شریعت کی اصطلاح میں وضو سے مراد خاص خاص اعضا مثلاً چہرہ اور ہاتھ وغیرہ پر خاص طریقے سے پانی کا استعمال کرنا ہے۔

۲۔ دوسری بحث: وضو کا حکم اور اس سے متعلقہ امور قرآن شریف کو ہاتھ لگانا وغیرہ

اس سے پہلے یہ بتایا جا چکا ہے کہ 'حکم' کے کیا معنے ہیں' کبھی اس سے مراد وہ نتیجہ ہوتا ہے جو ایک فعل کے انجام دینے پر از روئے شرع مترتب ہو۔ یہاں پر اسی امر کی وضاحت مقصود ہے۔

کام میں لانا حلال نہیں ہے۔

جامد نجس اشیاء جیسے سور اور ناپاک فضلہ کا بھی یہ حکم ہے۔ البتہ پاک فضلہ جیسے کبوتر کی بیٹ اور درندہ جانور کی خرید

شارع علیہ السلام نے بتایا ہے کہ فعل سے حدث دور ہو جاتا ہے اور تب ہی فرض اور نفل نمازیں، سجدۂ تلاوت، سجدۂ شکرانہ (بقول بعض ائمہ) اور خانہ کعبہ کا طواف، فرض ہو یا نفل [۱] ادا کیا جاسکتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: الطواف حول البیت مثل الصلوٰۃ الا انکم متکلمون فیه فمن تکلم فیه فلا یتکلمن الا بخیر (ترمذی بسند حسن و بروایت حاکم) (یعنی کعبہ کے گرد طواف کرنا نماز کی مانند ہے سوا اس کے کہ (طواف کے دوران) تم باتیں کرتے رہتے ہو۔ تو دیکھو جب کوئی کلام کرے تو بھلائی کے سوا کلام نہ کرے) معلوم ہوا کہ وضو (نماز کی طرح) ان اعمال کے لیے لازم ہے لہٰذا بغیر وضو کے ان اعمال کی ادائیگی حلال نہیں ہے۔ قرآن شریف کو ہاتھ لگانے کا بھی یہی حکم ہے کہ اس کے لیے باوضو ہونا واجب ہے۔ خواہ پورے قرآن شریف کو ہاتھ لگانا ہو یا اس کے کچھ حصہ کو یا ایک آیت کو۔ اس باب میں اہل مسالک کی شرائط تفصیل طلب ہیں۔ [۲]

فروخت اور ان سے فائدہ اٹھانا جائز ہے۔ مردار جانور اور اس کی چکنائی کو کام میں لانا حلال نہیں ہے۔ زندہ پاک جانور کی چکنائی جیسے گھی میں اگر نجاست گر جائے تو اسے کھانے کے سوا اور کام میں لانا حلال ہے، مثلاً اس سے چراغ جلایا جاسکتا ہے، لیکن مسجد میں نہیں۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر خانہ کعبہ کا طواف بغیر وضو کر لیا جائے تو وہ طواف صحیح ہوگا لیکن یہ فعل (طواف بے وضو) حرام ہے، کیونکہ طواف کے لئے حدث سے پاک ہونا واجب ہے گو صحت طواف کے لئے شرط نہیں ہے اور واجب کا ترک کرنا گناہ ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ پورے قرآن شریف کو یا اس کے کچھ حصے کو بغیر وضو ہاتھ لگانے کے لئے چند شرطیں خط۔

پہلی شرط یہ ہے کہ قرآن عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں لکھا ہوا ہے۔ عربی تحریر میں ہو تو کسی حال میں اسے ہاتھ لگانا حلال نہیں ہے، خواہ وہ کوفی خط ہو یا مغربی خط یا اسی طرح کا کوئی اور خط۔

دوسری شرط یہ ہے کہ درہم یا دینار وغیرہ پر جو عوام کے کاروبار میں رائج ہیں، آیات قرآن منقوش ہوں۔ ایسا حکم زحمت اور تکلیف دور کرنے کے پیش نظر ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ پورے قرآن شریف یا اس کے کچھ حصے کا تعویذ بنایا جائے۔ اس صورت میں بغیر وضو اس کو اٹھانا جائز ہے۔ تعویذ کی صورت میں اسے رکھنے کے لئے بھی دو باتیں ضروری ہیں: ایک تو یہ کہ لینے والا مسلمان ہو، دوسرے یہ کہ قرآن شریف کو اس طرح ڈبی میں لپیٹا گیا ہو کہ نجاست اس میں سرایت نہ کرے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ قرآن شریف کو لینے والا معلم ہو یا متعلم ہو۔ ان دونوں کے لیے بغیر وضو قرآن شریف کو ہاتھ لگانا جائز ہے۔ اس حکم میں مکلف اور غیر مکلف برابر ہیں، یہاں تک کہ حائضہ عورت کو بھی اجازت ہے۔

ان حالات کے علاوہ کسی حال میں قرآن شریف کو ہاتھ لگانا جائز نہیں۔ غلاف کے اندر رکھے ہوئے یا اس کے

لیکن کو پکڑ کر اٹھانا بھی ناجائز ہے۔اسی طرح یہ بھی حلال نہیں ہے کہ صندوقچہ' تکیہ یا کرسی جس پر قرآن رکھا ہو(بے وضو) اٹھایا جائے۔البتہ اگر کسی گھریلو سامان پر رکھا ہو تو اس سامان کے ساتھ اٹھالینا جائز ہے۔اس صورت میں بھی اگر مقصود قرآن کا اٹھانا ہو اور سامان کا اٹھانا مقصود نہ ہو تو حلال نہ ہوگا۔

بغیر وضو کے منہ زبانی قرآن پڑھنا جائز ہے' لیکن بہتر یہی ہے کہ وضو کرلیا جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ بغیر وضو قرآن شریف کو اٹھانا یا ہاتھ لگانا اس صورت میں جائز ہے جب وہ ایسے غلاف کے اندر ہو جو اس کے ساتھ پیوستہ نہیں ہے۔پس اگر ایسے غلاف میں ہے جو اس کے ساتھ جڑا ہوا نہیں ہے' مثلاً یہ کسی جزدان میں ہے' یا رومال میں' یا کاغذ میں لپٹا ہوا یا کسی صندوقچہ میں رکھا ہوا' کسی سامان پر ہو جس کے ہٹانے کا ارادہ کیا جائے' خواہ قرآن کا چھونا مقصود ہو یا نہ ہو' ان تمام صورتوں میں قرآن شریف کو ہاتھ لگانا یا اٹھانا جائز ہے۔اسی طرح قرآن کا تعویذ بنانا جائز ہے بشرطیکہ اسے پاک دھجی وغیرہ میں لپیٹ دیا جائے۔

دراصل قرآن شریف کا اٹھانا اسی شرط پر جائز ہے کہ انسان باوضو ہو' خواہ کوئی مکلف ہو یا غیر مکلف۔لیکن بچہ جو غیر مکلف ہے' گو وضو کرنا اس پر واجب نہیں' لیکن اس کے سرپرست پر واجب ہے کہ قرآن شریف اٹھانے کے وقت اسے وضو کر لینے کا حکم دے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ پورے قرآن شریف یا اس کے کسی حصے کو(بلاوضو) ہاتھ لگانا یا اس کا لکھنا چند شرطوں کے ساتھ جائز ہے:

پہلی شرط ناگزیر صورحال ہے' مثلاً قرآن شریف کے(پانی میں) ڈوب جانے یا آگ میں جل جانے کا اندیشہ ہے تو اس کو اس سے بچانے کے لیے(بے وضو ہی) اسے اٹھالینا جائز ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ قرآن ایسے غلاف میں ہو جو اس سے جڑا ہو نہ ہو' مثلاً وہ کسی تھیلے میں ہو یا چمڑے میں یا کاغذ میں یا رومال میں لپٹا ہوا وغیرہ۔ان حالات میں اس کو ہاتھ لگانا اور اٹھانا جائز ہے۔لیکن اس کی بندھی ہوئی جلد اور ہر وہ شے جو فروخت کی صورت میں بغیر وضاحت کے اس کے ساتھ شامل متصور ہوتی ہے اسے ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے۔اگرچہ وہ شے(قرآن سے) جدا ہو۔اسی قول پر فتویٰ ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ(ہاتھ لگانے والا) نابالغ ہو اور پڑھنے کی غرض سے ہاتھ لگائے۔یہ حکم زحمت اور دشواری سے بچنے کی غرض سے ہے۔

بالغ اور حائضہ عورت کو خواہ معلم ہو یا متعلم ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ ہاتھ لگانے والا مسلمان ہو۔کسی مسلمان کے لیے جائز نہیں ہے کہ غیر مسلم کو ہاتھ لگانے کا موقع دے(تا بمقدور ایسا موقع نہ دینا چاہیے)۔امام محمد کہتے ہیں کہ غیر مسلم کے لیے ہاتھ لگانا جائز ہے' بشرطیکہ ہاتھ دھولے۔غیر مسلم کو قرآن شریف یاد کرانا(بھی) جائز ہے۔

اگر شرائط مذکورہ نہ پائی جائیں تو ناپاک' بے وضو شخص کے لیے قرآن شریف کو ہاتھ لگانا یعنی جسم کے کسی حصے سے چھونا حلال نہیں ہے۔

کتاب اللہ کو ہاتھ لگائے بغیر قرآن شریف کی تلاوت بغیر وضو کے جائز ہے۔ جس شخص کو نہانے کی حاجت ہو یا عورت حائضہ ہو اس کے لیے حرام ہے۔ کوئی بے وضو ہو تو قرآن شریف پڑھنے کے وقت مستحب یہ ہے کہ وضو کر لیا کرے۔

واضح ہو کہ بغیر وضو کیے تفسیر کو ہاتھ لگانا مکروہ ہے۔ اس کے علاوہ فقہ اور حدیث وغیرہ کی کتابوں کو بے وضو ہاتھ لگانا جائز ہے۔ یہ ایسے امور ہیں جن کی اجازت دے دی گئی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ پورے قرآن شریف یا اس کے کچھ حصے کو ہاتھ لگانا چند شرطوں کے ساتھ جائز ہے:

ایک شرط یہ ہے کہ اس کا تعویذ بنایا جائے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ (قرآن) درہم یا اس کی مشابہ اشیا پر منقوش ہو۔

تیسری شرط یہ ہے کہ قرآن شریف کا کچھ حصہ حوالے (یا دلائل) کے طور پر کتابوں میں مسطور ہو۔ یہ آیتیں تھوڑی ہوں یا زیادہ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا (سب کا حکم یکساں ہے)۔

تفسیر کی کتابوں کا چھونا بغیر وضو کے جائز ہے' بشرطیکہ تفسیری حصہ قرآنی (متن) سے زیادہ ہو۔ اگر قرآن کا حصہ زیادہ ہو تو (بے وضو) ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ آیات قرآنی کپڑے پر لکھی ہوئی ہوں جیسے غلاف کعبہ وغیرہ جس کو آیات قرآنی سے مزین کیا جاتا ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ پڑھنے کے لیے ہاتھ میں لیا جائے۔ ایسے (بچوں) کے سرپرست کو جائز ہے کہ قرآن کی تعلیم دینے کے لیے اسے ہاتھ میں لے رکھے' اگرچہ خود حافظ قرآن ہو۔

ان شرائط متذکرہ میں سے کوئی بھی شرط نہ ہو تو قرآن شریف کو چھونا جائز نہیں ہے' خواہ ایک ہی آیت ہو اور خواہ قرآن سے جدا کوئی شے' مثلاً جلد وغیرہ حائل ہو۔

اگر قرآن شریف کو کسی چھوٹے سے صندوق میں رکھا جائے' جیسے وہ صندوق جو قرآن کے پاروں کو رکھنے کے لئے بنایا گیا ہو (جسے رابعہ کہتے ہیں) یا چھوٹی سی چوکی پر رکھا ہو جیسے وہ چوکی (رحل) جو اس لیے بنائی جاتی ہے کہ پڑھنے کے وقت اس پر قرآن شریف رکھ لیا جائے۔ پس جب تک کہ قرآن شریف اس پر رکھا ہو اس صندوق یا رحل کو بھی ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے۔ لیکن اگر قرآن کسی بڑے صندوق یا کسی بڑے تھیلے میں رکھا ہو تو اس صندوق یا تھیلے کو ہاتھ لگانا حرام نہیں ہے' سوا اس حصہ کے جو قرآن سے لگا ہوا ہو۔

اگر کتاب اللہ کی جلد الگ ہو جائے اور اس میں قرآن کے سوا کسی اور کتاب کی جلد سازی میں استعمال نہ کیا گیا ہو۔ یہ (جدا شدہ) جلد جب تک کہ اس قرآن کی جلد کہی جاتی ہے جس سے الگ ہوئی ہے' اس کا چھونا جائز نہیں ہے؛ اسی طرح جیسے کہ قرآن کا چھونا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح ہر شے جس پر قرآن تحریر ہو' جیسے کوئی تختی' اس کا چھونا (بے وضو) حرام ہے۔ اس کے کسی حصہ کا بغیر وضو چھونا یہاں تک کہ تحریر مٹ جائے تب بھی جائز نہیں ہے۔

مکلف انسان کے لیے جائز ہے کہ وضو کے بغیر قرآن شریف کو کسی تختی وغیرہ پر لکھے' بشرطیکہ اس تختی کو ہاتھ نہ

شروط وضو کا بیان

شرائط وضو کی تین قسمیں ہیں:

اول: واجب ہونے کی شرطیں

دوم: صحت وضو کی شرطیں

سوم: واجب ہونے اور صحیح ہونے کی مشترکہ شرطیں

واجب ہونے کی شرطوں سے مراد وہ شرطیں ہیں جن کی موجودگی میں مکلف انسان پر وضو کرنا واجب ہوتا ہے؛ بایں طور کہ اگر یہ شروط یا ان میں سے کچھ شرطیں نہ ہوں تو وضو واجب نہ ہوگا۔ صحت وضو کی شرطوں سے مراد وہ شرائط ہیں کہ ان کے بغیر وضو ہو ہی نہیں سکتا۔

وجوب وصحت وضو کی مشترکہ شرطوں سے یہ مراد ہے کہ اگر ان میں سے کوئی شرط پوری نہ وہ تو وضو واجب نہیں ہوتا' اور اگر کر لیا جائے تو درست نہیں ہوتا۔

اب اس کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

وضو کے واجب ہونے کی شرائط کے منجملہ ''بالغ ہونا ہے''۔ پس جو شخص بلوغ کو نہیں پہنچا اس پر وضو واجب نہیں ہے خواہ وہ مرد ہو یا عورت۔ لیکن اگر کوئی نابالغ وضو کرے تو وضو صحیح متصور ہوگا۔ چنانچہ اگر مثلاً بالغ ہونے سے گھڑی بھر پہلے وضو کیا اور اب بالغ ہو گیا تو اس کا وضو بحال رہا۔ روا ہے کہ اسی وضو سے نماز پڑھے۔ یہ صورت حال اگرچہ نادر الوقوع ہے لیکن مسافروں کے لیے اور صحراؤں میں جہاں پانی کی قلت ہو زندگی بسر کرنے والوں کے لیے مفید ہے۔

ایک شرط ''نماز کا وقت آ جانا ہے''۔ اوقات نماز فجر' ظہر' عصر' مغرب اور عشاء کی تفصیل نماز کے بیان میں آئے گی۔ نماز کے ان اوقات میں سے کسی نماز کا وقت آ جائے تو مکلف پر اس وقت کی نماز کا ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے اور چونکہ نماز بغیر وضو یا اس کے متبادل عمل تیمم کے ادا نہیں کی جا سکتی' لہٰذا وضو بھی ساتھ کے ساتھ فرض ہوگا۔ چونکہ نماز کا وقت آتے ہی فرض ہوتی ہے اور اس کی ادائیگی کے لیے دوران وقت

لگائے۔

واضح ہو کہ اگر قرآن شریف گھریلو سامان میں سے کسی شے پر رکھا ہوا ہو مثلاً صندوق یا پہننے کی چیز یا کسی اور ایسے ہی سامان پر تو ان اشیا کو بغیر وضو ہاتھ لگانا حلال نہیں ہے' سوا اس کے کہ صرف اسی شے کا اٹھانا مقصود ہو۔ اگر اس سامان کے ساتھ قرآن شریف کا اٹھانا نہ یا محض قرآن کا اٹھانا پیش نظر ہو تو بغیر وضو کے ایسا کرنا حرام ہے۔

تک کی گنجائش ہے' اسی طرح وضو میں' بھی گنجائش وقت ہے۔ ادائے فریضہ میں وسعت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مکلف انسان کو یہ اجازت ہوتی ہے کہ وہ اول وقت میں نماز ادا کرے یا درمیان میں یا آخر وقت میں۔ پس اگر اتنا ہی تنگ وقت ہے کہ اس میں صرف وضو اور نماز کی گنجائش ہے تو وجوب وضو کے وقت میں بھی تنگی ہوگی چنانچہ واجب ہوگا کہ فوراً وضو کیا جائے اور نماز پڑھی جائے؛ تاخیر ہوئی تو گناہ ہوگا۔

واضح ہو کہ جس طرح فرض نماز کی ادائیگی کے لیے وضو فرض ہے' اسی طرح نفل نماز کی ادائیگی کے لیے بھی وضو فرض ہے۔ پس جب بھی نماز نفل کا ارادہ کیا جائے گا اسی وقت سے وضو بھی واجب ہو جاتا ہے۔ بغیر وضو نماز پڑھنا حرام ہے۔

یہ تو معلوم ہو گیا کہ وضو واجب ہونے کے لیے وقت نماز کا آ جانا شرط ہے اب یہ بھی جاننا چاہیے کہ اگر وقت سے پہلے وضو کر لیا جائے تو وضو صحیح ہوگا' کیوں کہ وقت (وجوب وضو کے لیے شرط ہے) صحت وضو کے لیے شرط نہیں۔ سوا اس کے کہ وضو کرنے والا کوئی معذور انسان ہو۔[1] مثلاً وہ شخص جسے سلسل بول (مسلسل پیشاب آتے رہنے کا مرض) لاحق ہو۔ اس صورت میں جب تک نماز کا وقت نہ آ جائے وضو درست نہ ہوگا چنانچہ اس کی تفصیل معذور انسان کے مسائل کے تحت آئے گی۔

وجوب وضو کی ایک شرط یہ ہے کہ پہلا وضو باقی نہ ہو۔ لہٰذا اگر کسی نے مثلاً ظہر کی نماز کے لیے وضو کیا اور دن بھر وضو نہ ٹوٹا تو اگلی نماز کا وقت آ جانے پر وضو کرنا واجب نہیں ہے' کیوں کہ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ وقت سے پہلے وضو کر لیا جائے تو درست ہوگا۔

ایک شرط یہ ہے کہ وضو کرنے کا مقدور حاصل ہو۔ پس اگر کوئی شخص کسی مرض وغیرہ کے باعث وضو کرنے سے عاجز ہے تو اس پر وضو واجب نہیں ہے۔ اس کی تفصیل مسائل تیمّم کے تحت بیان ہوگی۔

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ معذور انسان وقت نماز سے پہلے وضو کرے یا وقت آنے پر کرے وضو صحیح ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ معذور کا وضو وقت نماز سے پہلے بھی درست ہے' چنانچہ اگر مثلاً ظہر کا وقت آنے سے پہلے وضو کر لیا' پھر ظہر کا وقت آیا تو وضو بحال رہا۔ جائز ہے کہ اسی وضو سے ظہر کی نماز ادا کرے۔ یہ وضو اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ نماز ظہور کا وقت نہیں گزر جاتا۔ نماز کا وقت ختم ہوتے ہی صاحب عذر کا وضو بھی ٹوٹ جاتا ہے۔ لہٰذا جب تک کہ نیا وضو نہ کیا جائے اس وضو سے عصر کی نماز پڑھنا درست نہیں ہے۔

نماز کا وقت گزرتے ہی وضو ٹوٹ جانے کا کیا سبب ہے؟ اس کی تفصیل اپنی جگہ پر بیان ہوگی۔

مندرجہ بالا بیان سے یہ واضح ہے کہ اس کتاب کے متن میں اوپر جو مسائل بیان کیے گئے ہیں وہ شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے۔

مریض کی مثال ایسی ہی ہے جیسے وہ شخص جسے پانی دستیاب نہ ہو۔ صحت وضو (اور وجوب) کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ (وضو کا) پانی طہور (پاک کرنے والا) ہو۔ طہور پانی کی تفصیل پانی کے متعلقہ مسائل کے تحت بیان ہو چکی ہے۔ پانی کے پاک متصور ہونے کی لئے یہ کافی ہے کہ وضو کرنے والا اس پانی کو پاک تصور کرتا ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ وضو کرنے والا صاحب تمیز ہو۔ جو بچہ سن تمیز کو نہ پہنچا ہو اس کا وضو صحیح نہیں ہے۔ یہ ایک مفروضہ صورت ہے۔ یہ مسئلہ اس کے لیے ہے جو یہ کہتا ہے کہ اگر بچہ باوضو نہ ہو تو اسے قرآن شریف کو ہاتھ لگانے سے منع کرنا چاہیے۔

ایک شرط یہ ہے کہ اعضائے وضو پر کوئی ایسی شے حائل نہ ہو جو وضو کا پانی بدن پر پہنچنے سے مانع ہوتی ہے۔ پس اگر ہاتھ' چہرہ' پاؤں یا سر پر کوئی شے چمٹی ہوئی ہے کہ جلد تک پانی کو پہنچنے نہیں دیتی تو وضو صحیح نہ ہوگا۔ مثلاً آنکھ پر پٹی بندھی ہے کہ جلد تک پانی نہیں پہنچتا تو وضو صحیح نہیں ہوا۔ اسی طرح اگر چہرہ یا ہاتھ پر جمے ہوئے روغن کی پھٹکی چپکی ہوئی ہے یا کچھ موم یا آٹا جم کر رہ گیا ہے تو وضو صحیح نہ ہوگا۔

ایک شرط یہ ہے کہ دوران وضو کوئی امر منافی وضو پیش نہ آیا ہو۔ یعنی وضو کرتے میں کوئی امر ناقض وضو صادر ہو گیا' چنانچہ مثلاً اگر منہ اور دونوں ہاتھ دھو لیے پھر حدث لاحق ہو گیا' تو لازم ہوگا کہ پھر سے وضو شروع کرے۔ معذور ہونے کی حالت اس سے مستثنیٰ ہے جس کی تفصیل آگے آئے گی۔ پس اگر کوئی شخص سلسل البول میں مبتلا ہے' اور اثنائے وضو میں دو ایک قطرے پیشاب کے آ گئے تو ایسے شخص کے لیے پھر شروع سے وضو کرنا واجب نہیں ہے' جیسا کہ اس کے متعلقہ مسائل کے تحت آگے معلوم ہوگا۔

اب وضو کے صحیح اور واجب ہونے کی مشترکہ شرطوں کا بیان کیا جاتا ہے (یعنی جب تک کہ یہ شرائط نہ پائی جائیں نہ وضو واجب ہوتا ہے نہ صحیح ہوتا ہے)۔

ان شرائط کے منجملہ ایک 'عقل' ہے' کہ مجنون'[1] مرگی زدہ، مدہوش اور مخبوط الحواس (معتوہ)[2] پر وضو واجب نہیں ہے اور وضو کرے تو صحیح نہ ہوگا' چنانچہ اگر کسی فاتر العقل نے وضو کر لیا اور گھڑی بھر بعد اس

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جنون اور مرگی وغیرہ کو نواقض وضو میں سے بتایا گیا ہے، لہٰذا وہ صحت وضو کے منافی ہے۔ اس بنا پر (عقل) صحت وضو کی شرائط میں سے ہے اور یہ معلوم ہے کہ ان کے نزدیک یہ وجوب وضو کی بھی شرط ہے، لہٰذا یہ وجوب و صحت وضو دونوں کی معا شرائط میں سے ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ معتوہ (مخبوط الحواس) وہ ہے جس کی باتوں میں فتور اور ذہن میں خرابی پیدا ہو جائے۔ ایسا

مرض سے نجات ہوئی تو اس وضو سے نماز درست نہ ہوگی۔ جنون زدہ انسان کا بھی یہی حکم ہے۔

واضح ہو کہ حواس باختہ' مرگی زدہ اور بے ہوش انسان سے تو یہ توقع ہی نہیں کی جاسکتی کہ وہ وضو کی تکمیل کر سکے' تاہم یہاں پر ان مسائل کے بیان کرنے سے غرض یہ جتانا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان حالات میں بمعہ وجوہ انسان کو غیر مکلف قرار دیا ہے' بایں طور کہ اگر اس کو ضرور سمجھ لیا اور ان میں سے کچھ اعمال ان سے سرزد بھی ہوں تو وہ صحیح نہ ہوں گے۔ یہاں اس حقیقت کی طرف بھی اشارہ ہے کہ عبادات کے سلسلہ میں امور شرعیہ کا انجام دینا ایسا ہے جیسے معاملات کے سلسلے میں دوسرے امور کا انجام دینا۔ (یعنی جو شخص عقل و ہوش سے عاری ہے نہ اس کے شرعی اعمال درست ہیں اور نہ معاملاتی امور)۔

وجوب وصحت وضو کی شرائط میں عورت کا حیض و نفاس سے پاک ہونا بھی ہے۔ لہٰذا حیض و نفاس کی حالت میں عورت پر نہ وضو واجب ہے نہ درست ہے۔

چنانچہ اگر حیض کی حالت میں کسی عورت نے وضو کیا اور پھر پاک ہوگئی تو اس وضو کا اعتبار نہیں' کیوں کہ وہ سرے سے درست ہی نہ تھا۔ البتہ حائضہ عورت کے لیے مستحب یہ ہے کہ ہر نماز کے وقت وضو کرلیا کرے اور اپنی جانماز پر بیٹھ جایا کرے۔ جیسا کہ مسائل حیض کے بیان میں بتایا جائے گا۔

واضح ہو کہ یہ وضو محض ظاہری وضو ہے؛ اس کی غرض صرف یہ ہے کہ نماز کے چھوٹ جانے کی حالت میں اس سے غفلت نہ ہو جائے۔

ایک شرط یہ ہے کہ نیند اور غفلت کی حالت نہ ہو، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت سے ایسی حالت میں غیر مکلف (پابندی احکام سے آزاد رکھا ہے۔ یہی حکم اس شخص کا ہے جسے اپنا ہوش نہ ہو۔ لہٰذا اگر ان میں سے کسی نے ضروری سمجھا اور وضو ہو گیا تو بے کار ہوا۔)

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ نیند میں ہونے سے مراد یہاں پر وہ شخص ہے جو اپنے پلنگ وغیرہ پر لیٹا ہوا ہو۔ لیکن اس حالت میں وضو ممکن ہی نہیں' لہٰذا نیند میں ہونے سے یہ مراد نہیں ہوسکتی' بلکہ اس سے غرض وہ سویا ہوا شخص مراد ہے جو نیند میں کھڑا ہو جاتا ہے اور حرکت کرتا ہے یہاں تک کہ اپنے گھر سے باہر چلا جاتا ہے' حالانکہ سویا ہوتا ہے۔ پس ایسے شخص کا وضو کرنا صحیح ہے حالانکہ وہ سو رہا ہے اور بے خبر ہے۔ (مؤلف

شخص فاتر العقل ہونے کے باوجود نہ کسی کو گالی دیتا ہے، نہ بکواس کرتا ہے، اور نہ مار پیٹ کرتا ہے۔ لہٰذا اس کی عبادت صحیح ہے گو اس پر واجب نہیں ہے، جیسے بچہ کی عبادت۔ پس فاتر العقل نہ ہونا وضو کے واجب ہونے کی شرط تو ہوسکتا ہے لیکن صحت وضو کی شرائط میں سے نہیں ہے۔

کتاب کہتے ہیں کہ) میں نے اپنے ایک پڑوسی کو اسی حالت میں خود دیکھا ہے۔

وجوب وصحت وضو کی ایک شرط اسلام [1] (مسلمان ہونا) ہے۔

وضو کے واجب ہونے کی شرط اسلام اس لحاظ سے ہے کہ جو مسلمان نہیں ہے اس سے وضو کا مطالبہ نہیں۔ وہ کافر ہے، لیکن حالت کفر میں بھی نماز اور اس کی شرائط کو پورا کرنے کا حکم ہے۔ چنانچہ ترک وضو پر اسے عذاب ہوگا۔ گو اس کا وضو کرنا درست نہ ہو۔ وجوب وصحت وضو کی ایک شرط پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کا پہنچنا ہے۔ [2] بایں طور کہ یہ معلوم ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور کو اپنا پیغمبر بنا کر تمام جہان کے انسانوں کی طرف بھیجا ہے کہ وہ سب کو اللہ کی توحید کی طرف بلائیں اور اس کی صفات کمالیہ سے آگاہ کریں اور خاص طریقہ سے عبادت الٰہی بجالانے کا حکم دیں۔ پس جن لوگوں کو اسلام کی یہ دعوت نہیں پہنچی ان پر ان میں سے کوئی شے واجب نہیں ہے۔ لہٰذا وضو بھی اس پر واجب نہیں جسے یہ دعوت نہیں پہنچی اور اس کا وضو درست نہ ہوگا۔ بایں طور کہ اگر دعوت اسلام پہنچنے سے گھڑی بھر پہلے ضروری جانا اور وضو کیا، پھر دعوت اسلام پہنچی تو اس کا وہ وضو صحیح متصور نہ ہوگا۔

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ''مسلمان'' ہونا صرف صحت وضو کی شرط ہے (وجوب کی شرط نہیں) کیونکہ ان کے نزدیک کافروں کو بھی شریعت کے ضمنی احکام بجالانے کا حکم ہے، لہٰذا ان پر عبادتیں واجب ہیں اور اس کے ترک پر عذاب ہوگا اور یہ عبادتیں مسلمان ہونے کے بعد ہی صحیح ہوں گی، کفر کی حالت میں صحیح نہیں ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک تمام عبادتوں کا انحصار نیت پر ہے اور آگے یہ معلوم ہوگا کہ نیت کے صحیح ہونے کی شرط اسلام ہے۔

حنفیہ مالکیہ کے برعکس کہتے ہیں کہ مسلمان ہونا صرف واجب ہونیکی شرط ہے، وجوب وصحت دونوں کی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک جو کافر ہے وہ شریعت کے ضمنی احکام کا مخاطب نہیں ہے، لہٰذا حنفیہ اسلام لانے کو صحت وضو کے شرائط میں شمار نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک وضو نیت پر منحصر نہیں ہے، کیونکہ نیت وضو کے فرائض میں سے نہیں ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا۔ برخلاف تیمم کے کہ کافر کا تیمم صحیح نہ ہوگا اس لیے کہ تیمم کا صحیح ہونا 'نیت' پر موقوف ہے۔ تیمم کے لیے نیت فرض ہے' جیسا کہ آگے بیان ہوگا۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ صحت وضو کے لیے دعوت اسلام کا پہنچنا شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے دعوت اسلام پہنچنے سے پہلے وضو کرلیا اور پھر دعوت اسلام پہنچی اور اس کا وضو باقی تھا تو وہی وضو صحیح ہوگا۔

حنفیہ دعوت اسلام کا پہنچنا وجوب وضو کی شرائط میں شمار نہیں کرتے۔ وجوب وضو کے لیے اسلام کی شرط کافی سمجھتے ہیں کیونکہ اسلام ثابت ہی جب ہوگا کہ پہلے دعوت اسلام پہنچے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ جو لوگ وجوب وصحت وضو دونوں کے لیے اسلام کو شرط قرار دیتے ہیں وہ شافعیہ اور حنابلہ ہیں۔

بعض اہل مسالک نے کچھ اور شرطوں کا بھی اضافہ کیا ہے جس کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

وضو کے فرائض کا بیان

فرض کے لغوی معنی کاٹنے یا شگاف کرنے کے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں فرضت الحبل (یعنی میں نے رسی کاٹ دی) جب کہ رسی کاٹی ہو، اور کہتے ہیں فرضت الخشبة (میں نے لکڑی میں چیر ڈالا) جب کہ شگاف ڈالا ہو لیکن کاٹ کر الگ الگ نہ کیا۔

شرع میں فرض ایسے عمل کو کہتے ہیں جس کے کرنے میں ثواب اور نہ کرنے میں عذاب ہو۔ فقہا کی اصطلاح میں فرض (کا حکم) رکن کے برابر ہے۔ یعنی رکن اور فرض دونوں ایک ہی شے ہیں اس میں اور شرط میں فرق یہ ہے کہ فرض یا رکن تو کسی شے کی ماہیت میں داخل ہوتا ہے اور شرط (ماہیت میں داخل نہیں

۱۔ شافعیہ نے صحت وضو کی مذکورہ شرائط میں تین امور کا اضافہ کیا ہے: ایک تو یہ کہ وضو کرنے والا وضو کرنے کا طریقہ جانتا ہو، یعنی اس کو معلوم ہو کہ وضو کہتے ہیں منہ دھونے، اور کہنیوں تک ہاتھ دھلانے، اور دوسری باتوں کو جس کی تفصیل آگے آئے گی، پس اگر اس نے منہ دھویا اور ہاتھ دھو لیے اور سب کچھ کر لیا اور اسے خبر بھی نہیں کہ یہ وہی وضو ہے جس کا بجالانا شرعاً اس کے ذمہ ہے تو وہ وضو صحیح نہ ہوگا۔

دوسرے یہ کہ اگر وہ عوام میں سے نہیں ہے تو فرض اور غیر فرض میں امتیاز کرتا ہو۔ اگر وضو کرنے والا کوئی عامی شخص ہے تو اس کا وضو صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ فرض کو نفل نہ سمجھتا ہو۔ البتہ اگر یہ خیال کرتا ہو کہ تمام وضو فرض ہے تو وضو صحیح ہوگا۔ اسی طرح اگر یہ عقیدہ ہو کہ وضو میں فرض بھی ہے اور سنت بھی' لیکن یہ امتیاز نہیں کیا کہ فرض کیا ہے' اور سنت کیا' تو وضو صحیح ہوگا۔

تیسرے یہ کہ وضو کرنے کی نیت شروع سے ہو' اور جب تک وضو پورا نہ ہو یہی نیت رہے۔ لہٰذا اگر صرف منہ دھوتے وقت تک وضو کی نیت رہی اور ہاتھ دھونے کے۔ وقت وضو کی نیت نہ رہی بلکہ ہاتھ صاف کرنے اور ٹھنڈک پہنچانے کی نیت ہوئی تو وضو صحیح نہ ہوگا۔

شافعیہ اس کی تعبیر یوں کرتے ہیں کہ صفائی یا ٹھنڈک کی غرض سے ہاتھ دھونے کے ساتھ حکماً وضو کی نیت بھی رہتی ہے' یہاں تک کہ انسان وضو سے فارغ ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اگر وضو کی نیت تھی اور ساتھ ہی ہاتھ صاف کرنے کی بھی نیت تھی تو اس صورت میں وضو باطل نہ ہوگا۔

حنابلہ نے محض صحت وضو کی شرائط میں تین شرطوں کا اضافہ کیا ہے:

اول یہ کہ پانی مباح ہو۔ ناجائز طور پر حاصل کیے ہوئے پانی سے وضو درست نہیں ہے۔

دوسری یہ کہ وضو کی نیت ہو۔ اگر وضو کی نیت نہ کی تو وضو صحیح نہ ہوگا۔ ان کے نزدیک صحت وضو کے لیے نیت شرط ہے۔ لیکن حنفیہ کے ہاں نیت سنت ہے' جیسا کہ بتایا جا چکا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک 'نیت' نہ رکن ہے نہ شرط؛ مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ 'نیت' ارکان وضو میں سے ایک رکن ہے۔

ہوتی لیکن) اس شے کے لیے لازم ہے کہ جب تک شرط نہ پائی جائے وہ شے بھی نہیں ہوسکتی۔ مثلاً تکبیر' رکوع' سجدہ وغیرہ نماز کے فرائض میں سے ہے' اور نماز کا وقت اس کی شرائط سے ہے۔ لہٰذا اگر کسی نے وقت آنے سے پہلے نماز پڑھ لی تو نماز کی ماہیت پوری ہوگئی' لیکن شرع کی رو سے وہ باطل ہوگی کیونکہ اس کے صحیح ہونے کے لیے وقت کی شرط تھی (اور وقت ہنوز آیا نہ تھا)

ان مسائل کی تفصیل نماز کے بیان میں معلوم ہوگی۔

اس کے بعد معلوم ہونا چاہیے کہ وضو کے فرائض کی تعداد کے بارے میں چاروں اماموں میں اختلاف ہے۔ البتہ کتاب اللہ سے فرائض کی تعداد چار ثابت ہے۔

اول چہرے کا دھونا

دوم دونوں ہاتھ کا کہنیوں تک دھونا

سوم سر یا کچھ حصہ سر کا مسح کرنا

چہارم ٹخنوں تک پاؤں کا دھونا

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **یا ایها الذین آمنوا اذاقمتم الی الصلوة فاغسلو وجوهکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا بروٴسکم و ارجلکم الی الکعبین** (یعنی اے ایمان والو جب تم نماز کو کھڑے ہو تو پہلے اپنے چہروں کو اور کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کو دھولو' اور سر کا مسح کرو' اور دونوں پاؤں ٹخنوں تک دھولو)۔

یہاں تک چاروں امام متفق ہیں اور ان امور کی فرضیت میں کسی کو اختلاف نہیں' البتہ سر کا مسح کرنے کے طریقے میں اختلاف ہے۔ کسی کا کہنا ہے کہ پورے سر کا مسح کیا جائے اور کسی نے کہا کہ کچھ حصہ سر کا مسح کیا جائے۔ جیسا کہ آگے معلوم ہوگا۔

بعض اماموں نے ان چار فرائض پر کچھ اضافہ کیا ہے اور بعض نے نہیں کیا۔

یہاں پر ہم الگ الگ مسالک کے مطابق تمام فرائض وضو کا ذکر اکٹھا کرتے ہیں' تاکہ مسائل متعلقہ کا ذکر متفرق نہ ہو کہ ان کا ذہن میں رکھنا مشکل ہو جائے۔ اس کے بعد وہ امور بیان کیے جائیں گے

شرط اور رکن کا فرق نیت کے بیان میں معلوم ہوگا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ ڈھیلے کا استعمال یا پانی سے استنجا وضو کرنے سے پہلے کر لیا گیا ہو' اس کے بغیر وضو نہ ہوگا۔ اس کے متعلقہ مسائل کی تفصیل استنجا کے بیان میں آئے گی۔

جن میں سب متفق ہیں۔ان کی تفصیل حاشیہء ذیل میں ملاحظہ ہو۔(۱)

۱۔حنفیہ کہتے ہیں کہ وضو کے فرائض صرف یہی چار ہیں؛ چنانچہ اگر کسی مکلّف انسان نے اس پر کچھ اضافہ کیے بغیر ان چاروں کو کرلیا تو وہ باوضو ہو جائے گا' اور اس کے لیے نماز اور ایسی تمام باتیں جن کے لیے وضو کرنا ضروری ہے' مثلاً قرآن شریف کو ہاتھ لگانا' درست ہو گا۔

ترک سنت کے بارے میں شرعی حکم وضو کی سنتوں کے ضمن میں بیان کیا جائے گا۔

اب ہم وضو کے فرائض چہار گانہ کی تفصیل' جو حنفیہ کے نزدیک معتبر ہے' بیان کرتے ہیں:

پہلا فرض چہرے کا دھونا ہے۔اس کے متعلقہ چار مسائل یہ ہیں:

اول چہرے کی حدودِ اربعہ' لمبائی اور چوڑائی میں' کیا ہیں؟

دوم یہ کہ داڑھی' مونچھ اور پلکوں کے بال کو کہاں تک دھونا چاہیے؟

سوم یہ کہ آنکھوں کا ظاہر اور باطنی کون سا حصہ دھونا واجب ہے اور کون سا واجب نہیں ہے؟

چہارم یہ کہ ناک کے نتھنوں کو کہاں تک دھونا چاہیے؟

چہرے کی حدودِ اربعہ یہ ہیں:

بے ریش آدمی کا چہرہ لمبائی میں اس جگہ سے جہاں بالعموم بال اگتے ہیں' ٹھوڑی کے نیچے تک ہے۔بال اگنے کی جگہ پیشانی کے اوپر ہے' جسے عامہ یا قورہ☆ کہتے ہیں۔پس بالعموم انسان کا چہرہ پیشانی کے اس کنارے سے شروع ہوا ہے جہاں بال اگتے ہیں۔

بال اگنے کی غیر معمولی صورت یہ ہے کہ یا تو انسان ''اصلع'' ہو گا یا ''افرع'' (یعنی ماتھا ننگا ہو گا یا کوتہ پیشانی)۔ اصلع (چوڑے ماتھے والا) وہ شخص ہے جس کے سر کے بال آگے کی جانب سے اڑ گئے ہوں' یہاں تک کہ وہ ایسا ہو جائے کہ گویا اس کے بال پیدا ہی نہیں ہوئے۔ایسی صورت میں یہ حکم ہے کہ وہ تمام جگہ جہاں گنج ہے (جو بال سے خالی ہے) دھونا واجب نہیں ہے' بلکہ صرف وہاں تک دھونا واجب ہے جہاں بالعموم سر کے بال پیدا ہوتے ہیں۔یعنی پیشانی سے کسی قدر اوپر کا حصہ۔

''افرع'' (یعنی کوتہ پیشانی) وہ شخص ہے جس کے بال اتنے بڑھ جاتے ہیں کہ اس کی پیشانی پر آ جائیں۔اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ وہ پلکوں کے قریب تک پہنچ جاتے ہیں۔اس کو 'اغم' (یعنی بادل کی طرح چھائے ہوئے بال والا) کہتے ہیں۔ایسی صورت میں وہی حکم ہے جو 'اصلع' کا ہے' یعنی اس کو بھی پیشانی سے کسی قدر اوپر تک دھونا واجب ہے۔کیونکہ اکثر اشخاص کے سر کے بال اسی جگہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ایسی صورت میں اکثریت ہی کی پیروی کی جائے گی۔اگر کوئی شخص خلقی طور پر بیشتر انسانوں سے مختلف ہو تو اس شخص پر عام انسانوں سے ہٹ کر کوئی حکم عائد نہیں کیا جاتا۔

اب سمجھنا چاہیے کہ چوڑائی میں چہرے کی حد ایک کان کی جڑ سے دوسرے کان کی جڑ تک ہے جس کو بعض لوگ 'وتد' کہتے ہیں (وتد: کان کی لو کے اوپر چھوٹا سا ابھرا ہوا حصہ یا پرہ گوش)

☆عامہ یا قورہ (جسے کو بھی کہتے ہیں) پیشانی کی وہ جگہ ہے جہاں عمامہ باندھا جاتا ہے۔

واضح ہو کہ ٹھوڑی اور کان کے درمیان کی جو خالی جگہ ہے وہ بھی قدرتی طور پر چہرے میں شامل ہے' لہٰذا اس کا دھونا بھی واجب ہے۔

حنفیہ کے نزدیک چہرے کی تعریف اس کی لمبائی اور چوڑائی کے اعتبار سے یہی ہے۔

چہرے پر جو بال ہوتے ہیں' ان میں سے سب سے زیادہ قابل ذکر داڑھی اور مونچھ کے بال ہیں داڑھی کے بال کے متعلق حکم یہ ہے کہ چہرے کی جلد کے ساتھ جو بال ہیں اوپر سے لے کر ٹھوڑی کی نچلی جلد تک' جس کو بشرہ کہتے ہیں' ان کا دھونا واجب ہے۔ اور جو اس کے آگے بڑھے ہوئے بال ہیں' ان کا دھونا واجب نہیں ہے۔ لہٰذا ایسے اشخاص جن کی داڑھیاں لمبی ہیں' انہیں صرف وہ بال جو چہرے کی جلد پر ہے اور وہ بال جو ٹھوڑی کی اوپری سطح پر ہے دھونا واجب ہے۔ اس کے علاوہ زائد بال کا دھونا واجب نہیں ہے۔ اگر بال چھدرے ہیں کہ چہرے کی جلد کی سطح تک پانی پہنچایا جا سکے تو اس میں خلال کرنا (یعنی پنجہ دست سے کنگھی کرنا) واجب ہے' بصورت دیگر بال کو اوپر ہی سے دھونا کافی ہے۔

مونچھ کے بال کے متعلق مسائل میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اگر مونچھیں گنجان اور گھنیری ہوں' کہ پانی ڈالنے سے جلد تک نہ پہنچے' تو وضو باطل ہو گا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ وضو باطل نہ ہو گا بلکہ داڑھی کی طرح صرف اوپر سے دھو لینا کافی ہے۔ جہاں تک وضو کا تعلق ہے قول مفتیٰ بہ یہی ہے۔ لیکن غسل کے بال میں گھنیری مونچھوں کو یہ رعایت نہیں ہے (یعنی اگر محض اوپر سے دھو لینے پر اکتفا کیا تو) غسل باطل ہو جائے گا۔ غالباً اس کا سبب یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے مونچھیں بڑھانے سے منع فرمایا ہے' کیونکہ اس میں غذا کی کثافت چمٹ کر رہ جاتی ہے' اس لیے سختی کے ساتھ حکم ہے کہ اسے دھویا جائے اور بے فائدہ اس کو بڑھنے نہ دیا جائے۔

اب رہا وہ بال جو پلکوں کے اوپر ہوتا ہے (یعنی موئے ابرو یا بھنویں سو اس کی بابت حکم یہ ہے کہ اگر بال چھدرے ہوں کہ پانی سطح جلد تک پہنچ جائے' تو اس کو ہلانا واجب ہے' تاکہ پانی اس کے نیچے پہنچ جائے۔ اگر گھنیرے ہوں تو خلال کرنا واجب نہیں ہے۔

ناک کی بابت یہ حکم ہے کہ اس کی تمام نمایاں سطح کو دھونا چاہیے کیونکہ وہ چہرے کا ایک حصہ ہے۔ اگر ذرا سا حصہ بھی خواہ کتنا ہی چھوٹا ہو دھونے سے رہ گیا تو وضو فاسد ہو جائے گا۔

دونوں نتھنوں کے درمیان کا جو پردہ ہے اس کا نچلا حصہ ناک میں شامل ہے۔ حنفیہ کے نزدیک ناک کے اندرونی حصہ کا دھونا فرض نہیں ہے۔ البتہ اگر چہرے پر زخم ہو اور گہرائی تک اس کا اثر ہو تو اس میں پانی پہنچانا واجب ہے۔ جس طرح چہرے کے تکامیش (جھریوں) میں پانی پہنچانا واجب ہے۔ عوام اس کو کرامیش کہتے ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے ان وجہ فلان کومش (یعنی فلانے کے چہرے پر جھریاں پڑ گئیں)۔

واضح ہو کہ وضو کے بعد اگر داڑھی منڈائی تو وضو باطل نہیں ہوتا۔

فرائض وضو میں سے دوسرا فرض کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کا دھونا ہے۔ کہنی سے مراد جوڑ کی وہ ابھری ہوئی ہڈی ہے جو ہاتھ کے نچلے سرے پر ہوتی ہے۔ اس کے متعلق چند مسائل ہیں:

ایک یہ کہ اگر انسان کی انگلیاں (پانچ سے) زائد ہوں تو ان کا دھونا بھی واجب ہے۔ لیکن اگر پورا ہاتھ زیادہ ہو اور

وہ زائد ہاتھ اس کے قدرتی ہاتھ کے برابر ہے' تو اسے دھونا واجب ہے۔ اگر اس سے نکلا ہوا ہے تو صرف وہاں تک دھونا واجب ہے جہاں تک برابر ہے' اور زائد حصے کا دھونا واجب نہیں ہے' لیکن مستحب یہی ہے کہ اسے بھی دھولیا جائے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ہاتھ میں کوئی چیز چپک جائے' یا ناخنوں میں کوئی شے مثلاً مٹی یا آٹا جم جائے تو لازم ہے کہ پہلے اس کو نکال دیا جائے اور پانی ناخنوں کی جڑ تک پہنچایا جائے' ورنہ وضو باطل ہوگا۔ ناخنوں کی جڑ سے مراد وہ حصہ ہے جو انگلیوں کے گوشت سے پیوستہ ہے۔ اگر ناخون اتنا بڑھا ہوا ہے کہ انگلی سے آگے نکل گیا ہے تو اس کا دھونا واجب ہے' ورنہ وضو باطل ہوگا۔ اور وہ میل کچیل جو ناخون کے نیچے ہو اس کی بابت قول مفتٰی بہ یہ ہے کہ اس سے وضو میں کوئی خلل نہیں پڑتا' خواہ وضو کرنے والا شہر کا باشندہ ہو یا دیہات کا۔ یہ حکم دشواری اور تکلیف سے بچانے کی خاطر ہے۔ لیکن اہل تحقیق حنفیہ کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ بڑھے ہوئے ناخون کے نیچے جو میل کچیل چمٹ گیا ہو' اسے دھو ڈالنا چاہیے۔ اگر یہ نہ کیا تو وضو باطل ہوگا۔ یوں بھی یہ کام باعث پسندیدہ ہے' کیونکہ ناخون کے نیچے جو بہت سی گندگی جم جاتی ہے وہ مرض کا باعث ہوتی ہے۔ تاہم روٹی پکانے والوں کو جن کے ناخن لمبے ہوں اور ان کے نیچے کچھ آٹا جم کر رہ جائے' ان کے پیشے کے تقاضوں کے پیش نظر معاف قرار دیا ہے۔

مہندی لگانے یا رنگنے سے جو رنگ لگا رہ جائے اس سے وضو میں خلل نہیں آتا' البتہ بستہ مہندی اگر ہاتھ پر جمی رہے گی تو اس سے وضو میں خلل پڑے گا کیونکہ وہ جسم پر پانی پہنچنے سے مانع ہوتی ہے۔

کسی شخص کے ہاتھ کا کچھ حصہ کٹا ہوا ہے تو واجب ہے کہ جو حصہ باقی ہے اس کو دھویا جائے۔ اگر وہ پورا عضو جس کا دھونا فرض ہے کٹ گیا تو اس کو دھونا بھی ساقط ہو گیا۔

فرائض وضو میں سے تیسرا فرض دونوں پیروں کو ٹخنوں تک دھونا ہے۔ ٹخنہ اس ہڈی کو کہتے ہیں جو پنڈلی کے نچلے کنارے پر پیر کے اوپر ابھری ہوئی ہوتی ہے۔ وضو کرنے والے پر واجب ہے کہ ایڑی کی ڈھلوان کی طرف خاص دھیان دے؛ اسی طرح قدم کے نچلے حصے میں جو پھٹن ہو اس کے دھونے کی طرف خاص توجہ دی جائے۔

اگر پیر کا کچھ حصہ یا تمام کا تمام کٹ جائے تو اس کا حکم وہی ہے جو کٹے ہوئے ہاتھ کے متعلق اوپر بیان ہوا۔

اگر ہاتھ یا پیر میں تیل لگایا اور پھر وضو کیا' پانی اس کے اوپر سے بہہ گیا اور چکنائی کے باعث عضو میں جذب نہ ہوا تو اس سے وضو میں کوئی خلل نہیں ہوگا۔

اگر پاؤں پھٹ گیا ہے اور اس پر مرہم وغیرہ لگا لیا اور اس کے نیچے پانی پہنچانا نقصان دہ ہے تو دھونا واجب نہیں ہے۔ نقصان دہ نہ ہو تو لازم ہے کہ اس پٹی وغیرہ کو اتار کر نیچے کی جگہ کو دھویا جائے۔

اگر پاؤں میں پھٹن' بوائی' وغیرہ ہو کہ اس کا دھونا یا (کم از کم) پاؤں کو پانی میں ڈبو کر بغیر مسلے جلدی سے نکال لینا مضر ہو تو فریضہ غسل ساقط ہو جائے گا۔ اور چاہیے کہ تر ہاتھ اس پر پھیر لے (یعنی مسح کر لے)۔ اگر اس سے بھی عاجز ہو تو مسح بھی ساقط ہو جائے گا اور صرف اس حصے کا دھونا واجب ہوگا جو نقصان دہ نہ ہو۔

فرائض وضو میں سے چوتھی چیز ایک چوتھائی سر کا مسح کرنا ہے' اور چوتھائی سر کی مقدار ہتھیلی کے برابر قرار دی گئی ہے۔ لہٰذا واجب ہے کہ پوری ہتھیلی کے برابر سر کے حصے کا مسح کیا جائے۔ لہٰذا اگر ہاتھ میں پانی لگا ہوا ہے اور اس ہاتھ کو سر پر

پیچھے یا آگے سے، یا کسی بھی طرف سے ہتھیلی کے برابر جگہ پر پھیرلیا تو مسح جائز ہوگا۔اس بنا پر کہ مسح کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ ہتھیلی ہی سے مسح کیا جائے۔ بلکہ چوتھائی سر پر (ہتھیلی کے برابر جگہ پر) تر ہاتھ کا پانی پہنچ جائے تو کافی ہے۔ہاتھ سے مسح کرنے کے لیے یہ شرط ہے کہ کم از کم تین انگلیوں کو استعمال کیا جائے تاکہ خشک ہونے سے پہلے چوتھائی سر تک پانی پہنچ جائے۔اگر صرف دو انگلیوں کو مسح کرنے کے لیے استعمال کیا گیا تو بسا اوقات چوتھائی سر تک ہاتھ پہنچنے سے پہلے ہی (انگلی) خشک ہو جائے گی اور پانی وہاں تک نہ پہنچ سکے گا جہاں تک پہنچانا مقصود ہے اگر انگلیوں کے سرے سے مسح کیا' جن سے اتنا پانی ٹپک رہا تھا کہ پانی وہاں تک پہنچ گیا جہاں تک پہنچانا مطلوب تھا تو مسح صحیح ہوگا' ورنہ نہیں۔بدیں جہت کہ نئے پانی سے سر کا مسح کرنا شرط صحت نہیں ہے لہٰذا اگر ہاتھ تر تھا تو مسح جائز ہوگا۔لیکن یہ جائز نہیں ہے کہ دوسرے تر عضو کی تری لے کر اس سے مسح کیا جائے۔مثلاً کہنی دھونے کے بعد ہاتھ خشک ہو گیا پھر ہاتھ کو کہنی کے پانی سے تر کیا اور اس سے (سر کا) مسح کر لیا تو یہ کافی نہیں ہے۔

جس شخص کے سر کے بال لمبے ہوں کہ پیشانی یا گردن تک لٹک رہے ہوں اور اسی (لٹکے ہوئے حصہ) پر مسح کر لیا تو جائز نہ ہوگا' کیونکہ غرض چوتھائی سر کا مسح کرنے سے ہے۔پس اگر سر منڈا ہوا ہے تب تو کوئی بات ہی نہیں (سر کا مسح ہو ہی سکتا ہے' لیکن) اگر سر پر بال ہیں تو اس بال پر مسح لازم ہے جو سر کے کسی حصے کے اوپر آگے ہوئے ہیں (یعنی جو بال لٹک رہا ہے وہ تو سر پر ہے ہی نہیں' لہٰذا اس کا مسح کرنے سے سر کا مسح نہیں ہو سکتا) اگر سر کا کچھ حصہ منڈا ہوا ہے' اور کچھ نہیں ہے' تو جس حصہ پر بھی مسح کر لیا جائے وہ صحیح ہوگا۔

سر پر مسح کرنے کے بعد بال منڈانے سے وضو باطل نہیں ہوتا۔

اگر برف کا ٹکڑا لے کر سر پھیرا گیا تو مسح ہو جائے گا۔

اگر سر اور چہرے کو ایک ساتھ دھو ڈالا تو مسح ہو جائے گا لیکن مکروہ ہے۔عمامہ وغیرہ پر بغیر معذوری کے مسح کرنا جائز نہیں ہے۔اسی طرح عورت کے لیے جائز نہیں ہے کہ رومال یا اوڑھنی وغیرہ سے ڈھکے ہوئے سر کا اوپر سے مسح کرے' البتہ اگر وہ اتنی پتلی شے ہے کہ پانی اس کے جذب ہو کر بال تک پہنچ جاتا ہو تو جائز ہے۔

اگر سر پر خضاب یا مہندی یا کوئی رنگ لگا ہوا ہے' اور اس پر مسح کرنے سے پانی میں وہ رنگ آ جائے اور پانی کی سابقۃ الذکر تعریف سے وہ خارج ہو جائے' تو مسح صحیح نہ ہوگا' ورنہ جائز ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وضو کے فرائض یہی ہیں؛ اس کے علاوہ باقی اور باتیں سنت ہیں جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ وضو کے فرائض سات ہیں:

پہلا فرض ''نیت'' ہے' جس کے متعلق چند امور تفصیل طلب ہیں:

۱۔نیت کی تعریف اور اس کا طریقہ

۲۔اس کا موقع محل

۳۔اس کی شرطیں اور

۴۔اس کی باطل کرنے والی اشیاء

نیت کی تعریف اور اس کا طریقہ:

نیت کسی کام کے مقصد وارادے کو کہتے ہیں۔ چنانچہ اگر کسی نے کوئی کام کرنے کا ارادہ کیا تو کہا جاتا ہے کہ نوی ذالک الفعل (یعنی اس نے اس کام کا ارادہ کیا)۔

وضو کی نیت کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ بے وضو انسان یہ ارادہ کرے کہ جو امور حدث اصغر کی حالت میں ممنوع تھے وہ روا ہو جائیں۔ یا یہ ارادہ ہو کہ فریضہ وضو ادا کرنا ہے۔ یا یہ ارادہ ہو کہ چھوٹی ناپاکی (حدث اصغر) کو دور کرنا ہے۔ ظاہر ہے کہ نیت کا تعلق دل سے ہے۔ لہٰذا ان مذکورہ ارادوں میں سے کوئی بھی ارادہ ہو اس سے وضو کی نیت ہو جائے گی۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ زبان سے نیت کے (مخصوص) الفاظ ادا کیے جائیں۔ اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ وضو کے انجام پا جانے تک اسی ارادہ کا تصور قائم رکھا جائے۔ یعنی یہ تصور ذہن سے اتر جائے تب بھی وضو باطل نہ ہو گا۔

نیت وضو کا وقت وہ ہے جب وضو شروع کیا جائے۔ اگر بغیر نیت کے کچھ اعضا دھو لیے تھے تو وضو باطل ہو گا۔ اگر وضو کی نیت اور وضو شروع کرنے کے درمیان بہت تھوڑا سا وقفہ ہوا ہو وہ معاف ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص وضو کی نیت سے بیٹھا اور خادم پانی کا لوٹا لے کر آیا تب دونوں ہاتھ پر پانی ڈالا اور پھر وضو کی نیت نہ کی تو (اس پہلی نیت ہی سے) وضو صحیح ہو گا' کیونکہ وضو اور نیت کے درمیان زیادہ عرصہ نہیں لگا اور یہ بتایا جا چکا ہے کہ نیت دل سے ہوتی ہے۔

وضو کی شرطیں تین ہیں: اسلام' تمیز اور یقین۔

چنانچہ اگر کوئی غیر مسلم عبادت کا کوئی کام کرے تو اس کا نیت کرنا درست نہ ہو گا۔ یہی حال اس بچہ کا ہے جس کو نہ دینی ذمہ داریوں کی تمیز ہو اور نہ وہ اسلام کا مطلب جانتا ہو۔ دیوانہ کا بھی یہی حکم ہے۔ لیکن بچہ میں اگر تمیز (یا شعور) پیدا ہو گیا ہے تو اس کا نیت کرنا صحیح ہو گا۔

تردد کے ساتھ نیت صحیح نہیں ہوتی۔ چنانچہ دل میں یہ خیال کرنا کہ اگر میں بے وضو ہوں تو وضو کی نیت کر رہا ہوں' ایسی نیت صحیح نہیں ہے' بلکہ ضروری ہے کہ نیت کے ساتھ یقین بھی ہو۔

وہ امر جو نیت کو باطل کر دیتا ہے وہ' یہ ہے کہ اثنائے وضو میں وضو کا ارادہ چھوڑ دیا جائے' یعنی وضو کو باطل کرنے کا ارادہ ہو جائے اور اس وضو کے کام کو وضو میں شمار نہ کیا جائے' وضو پورا کرنے کے بعد ایسا خیال وضو میں خلل انداز نہیں ہوتا' کیونکہ وضو جب تکمیل کو پہنچ جائے تو پھر وضو باطل نہ ہو گا' جب تک کہ وضو توڑنے والا کوئی امر پیش نہ آئے ایسے امور کا بیان آگے آ رہا ہے۔

فرائض وضو میں سے دوسرا فرض ''چہرے کا دھونا'' ہے۔ چہرے کی حدود طولاً وعرضاً وہی ہیں جس کے حنفیہ قائل ہیں۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ وہ خالی حصہ جو دونوں کان کے 'وتد' کے اوپر سر سے ملحق ہے' اس کا دھونا واجب نہیں' بلکہ اس کا مسح کرنا واجب ہے' کیونکہ یہ سر کا حصہ ہے' چہرے کا حصہ نہیں۔ اسی طرح کنپٹی کے بال بھی سر میں شامل ہیں' چہرے میں شامل نہیں ہیں۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ چہرے کا حصہ ہے' لہٰذا اس کا دھونا فرض ہے اور نا گزیر ہے۔

وضو کا تیسرا فرض کہنیوں تک دونوں ہاتھ کا دھونا ہے۔ مالکیہ کے نزدیک اس کو بھی وہاں تک دھونا واجب ہے' جہاں تک حنفیہ کے نزدیک واجب ہے۔ اسی طرح ان کے نزدیک انگلیوں کی تکامیش اور بڑھے ہونے ناخونوں کے نچلے

حصے کو' جو انگلیوں کے سرے کو ڈھکے ہوئے ہوتا ہے' دھونا واجب ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ناخونوں کا میل کچیل اگر زیادہ اور گاڑھا نہ ہو تو معاف ہے۔

چوتھا فرض پورے سر کا مسح کرنا ہے' مسح سامنے کی اس جگہ سے جہاں بالعموم سر کے بال اگتے ہیں' پیچھے کی جانب گدی کے گڑھے تک ہونا چاہیے اور اس میں کنپٹی کا بال اور وہ خالی جگہ جو کنپٹی کے پیچھے کی جانب گدی کے گڑھے تک ہونا دونوں کانوں کے پہلو میں ہے' شامل ہے۔ اسی طرح وہ خالی جگہ بھی جو دونوں کانوں کے اوپر سر تک ہے (سر میں شامل ہے)۔

سر پر کے بالوں پر مسح کرنا واجب ہے' خواہ وہ زیادہ ہوں یا کم۔

اگر کسی نے بال کو گوندھ رکھا ہے تو مالکیہ کے نزدیک واجب ہے کہ (مسح کے لیے) بال کھول دے' بشرطیکہ وہ دھاگے کی تین لڑیوں میں گندھا ہوا ہو۔ اگر دو لڑیوں یا اس سے کم میں ہو' لیکن کس کر گندھا ہوا ہو تو کھولنا واجب ہے۔ ہلکے گندھے ہوں تو اس سے کوئی حرج نہیں ہوتا۔ اسی طرح بغیر دھاگے کے گندھا ہوا بال' خواہ مضبوطی سے (کس کر) گندھا ہو یا نہ ہو (مسح میں اس سے کوئی حرج نہ ہوگا)۔ غرض مسح کے لیے بال کھولنا اسی حالت میں ضروری ہے جب کہ دھاگے سے گندھا ہو' جیسا کہ بعض دیہاتی کیا کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ صورت جو عام طور پر شہر کے باشندوں کا طریقہ ہے کہ بغیر گوندھے بال کو اکٹھا کر لیتے ہیں (بٹ لیتے ہیں) اس سے بغیر دھاگے سے گندھے ہوئے بال کی طرح کوئی حرج نہیں ہوتا۔

یہ بتایا جا چکا ہے کہ حنفیوں کے نزدیک صرف چوتھائی سر کا اطلاقاً مسح کر لینا کافی ہے۔ شافعیہ کا مسلک آگے بیان ہو رہا ہے۔ ان کے ہاں اس سے زیادہ سہولت ہے کہ وہ سر کے کسی بھی حصے کا' خواہ چھوٹا ہو یا بڑا' مسح کر لینا کافی خیال کرتے ہیں۔

سر کے دھو لینے سے مسح ہو جاتا ہے' لیکن مکروہ ہے' کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مسح کرنے کا حکم دیا ہے' دھونے کا نہیں دیا۔

مسح کرنے کے بعد گ سر کے بال اتروا دیے تو دوبارہ مسح کرنا واجب نہیں ہے' خواہ مسح کے بعد گ سر کو بالکل ہی مونڈ دیا گیا ہو۔ اس مسئلے میں سب کا اتفاق ہے۔

کانوں کی اوپری سطح کا مسح کرنا واجب نہیں ہے' کیونکہ وہ سر میں شامل نہیں ہے۔ اس میں بھی اختلاف نہیں ہے' لیکن حنابلہ اس کو سر میں شامل سمجھتے ہیں' چنانچہ ان کے مسلک کا ذکر آگے آ رہا ہے۔

وضو کا پانچواں فرض ''دونوں پاؤں کا ٹخنوں تک دھونا'' ہے۔ مسلک حنفیہ کے ذکر میں یہ بتایا جا چکا ہے کہ ٹخنے ان ہڈیوں کو کہتے ہیں جو انسان کی پنڈلی کے نچلے حصے میں قدم کے اوپر ابھری ہوئی ہوتی ہیں۔

پیروں کے اوپر اور نیچے جہاں جہاں پھٹن ہو اس کا دھونا واجب ہے' جیسا کہ حنفیہ کے مسلک میں ہے۔ اگر واجب الغسل عضو سارا کٹ گیا ہو تو اس کا دھونا بھی فرض نہ رہا' جیسا کہ مسلک حنفیہ میں سابقاً بیان ہوا۔

چھٹا فرض 'موالاۃ' (یعنی یکے بعد دیگرے جلدی جلدی دھونا) ہے۔ اس کو 'فور' (یعنی پھرتی) کہا جاتا ہے' اور وضو میں پھرتی کرنا یہ ہے کہ وضو کرنے والا ایک عضو کے خشک ہونے سے پہلے اگلے عضو کو دھونا اپنے اوپر فرض کر لے۔ بایں طور

کہ دوسرے عضو کو دھونے میں اتنی دیر نہ ہو کہ پہلا عضو خشک ہو جائے۔ اس کے لیے وضو کی جگہ اور وقت' اور وضو کرنے والے کے مزاج کا معمول کے مطابق (معتدل) ہونا شرط ہے۔ جگہ کے معتدل ہونے کا یہ مطلب ہے کہ جہاں وضو کیا جا رہا ہے وہاں سخت گرمی یا سخت ٹھنڈک نہ ہو کہ پانی کو سکھا دے۔ اور وقت کا معتدل ہونا یہ ہے کہ وضو کرنے والے کی جسمانی کیفیت ایسی نہ ہو کہ جلد پر پانی پڑتے ہی جلد خشک ہو جایا کرے۔

واضح ہو کہ مالکیہ کے نزدیک ہر عضو وضو کے عمل میں پھرتی ضروری ہے خواہ اس کو دھونا ہو یا مسح کرنا' جیسے سر کہ سر کا مسح کرنے کے بعد فوراً ہی پاؤں کا دھونا واجب ہے' اور اس میں دیر سے مراد اتنا عرصہ ہے جتنا کہ عضو کے خشک ہونے میں لگتا ہے (یعنی مسح سر کے بعد پاؤں دھونے میں اتنی دیر نہ ہونی چاہیے جتنی دیر دھوئے ہوئے عضو کے خشک ہونے میں لگتی ہے)۔ پھر یہ سمجھنا چاہیے کہ مالکیہ کے نزدیک اس پھرتی کے واجب ہونے کی دو شرطیں ہیں: پہلی شرط یہ ہے کہ وضو کرنے والے سے بھول نہ ہوئی ہو؛ مثلاً اگر کسی نے بھول کر چہرہ دھونے سے پہلے ہاتھ دھولیا اور اب چہرہ دھونا یاد آیا تو (اگرچہ اس صورت میں موالاۃ نہ رہی تاہم) وضو صحیح ہو جائے گا۔ لیکن لازم یہ ہے کہ تکمیل وضو کے لیے پھر سے نیت کرے کیونکہ پہلی نیت بھول کی وجہ باطل ہو گئی۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وضو کرنے والا کسی بے اعتدالی کے بغیر موالاۃ سے عاجز نہ ہو۔ اس کی مثال یہ ہے کہ وضو کے لیے کافی پانی لایا گیا اور یہ یقین تھا کہ وہ پانی کافی ہوگا۔ بعد میں ناکافی ثابت ہوا کہ بعض عضو' مثلاً ہاتھ اور منہ دھونے میں پانی ختم ہو گیا' اب وضو پورا کرنے کو مزید پانی کی ضرورت ہوئی؛ اس کے لیے کچھ مدت انتظار کرنا پڑا؛ اتنے میں دھوئے ہوئے اعضا خشک ہو گئے۔ اس صورت میں موالاۃ کا فرض ساقط ہو جاتا ہے۔ لہٰذا جب پانی آ جائے تو جہاں تک وضو ہو چکا ہے اس کے آگے کر لیا جائے' یعنی سر کا مسح کر کے پاؤں دھو لیا جائے' خواہ اس میں کتنی ہی دیر ہوئی ہو۔ البتہ اگر ابتدا ہی سے بے اعتدالی کی گئی' بایں طور کہ جو پانی لایا گیا وضو کے لیے اس کے کافی ہونے میں شبہ تھا (کچھ وضو کرنے کے بعد پانی تھڑ گیا) اور اب مزید پانی کے لانے میں زیادہ دیر لگی ہو تو وضو باطل ہو جائے گا۔ ہاں اگر کچھ ہی دیر لگی ہو تو باطل نہ ہوگا' اور جہاں تک وضو ہو چکا ہے اس کے آگے کر لیا جائے۔

ساتواں فرض اعضا کا ملنا' یعنی اعضائے وضو پر (پانی ڈال کر) ہاتھ پھیرنا۔ یہ فرض ایسا ہی ہے جیسا کہ داڑھی کے بال اور انگلیوں کی گھائیوں کا خلال۔

تفصیل بالا سے عیاں ہے کہ مالکیہ کے کے نزدیک وضو کے فرائض سات ہیں: نیت' چہرے کا دھونا' دونوں ہاتھ کہنیوں تک دھونے' پورے سر کا مسح کرنا' دونوں پاؤں کا ٹخنوں تک دھونا' دھونے میں پھرتی کرنا اور دھونے کے ساتھ ہاتھ سے ملنا۔

واضح ہو کہ مالکیہ نے 'ملنا' فرائض میں شمار کیا ہے حالانکہ ملنا ان کے نزدیک دھونے کے فریضہ میں (پہلے ہی) داخل ہے۔ اس سے غرض یہ ہے کہ مل کر دھونے کی ترغیب و تاکید ہو جائے۔ اور دھونے میں ملنا داخل ہونے کا مطلب مالکیہ کے نزدیک یہ ہے کہ دھونا یہ نہیں ہے کہ جسم پر پانی کو محض بہا دیا جائے بلکہ لازم ہے کہ اس کو ملا بھی جائے (تب وہ دھونا کہلائے گا)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ وضو کے فرائض چھ ہیں:

پہلا فرض نیت ہے۔ اس کی تعریف اور شرائط اور باقی متعلقہ مسائل' جو مسلک مالکیہ میں اس سے پہلے بیان ہوئے' ان میں سے دو امور کے سوا کسی میں اختلاف نہیں ہے:

ایک امر تو یہ ہے کہ مالکیہ کہتے ہیں کہ اعمال وضو کے متصل نیت کرنا شرط لازم نہیں' بلکہ اگر وضو شروع کرنے سے کسی قدر پہلے نیت کر لی جائے تو قابل درگزر ہے۔ لیکن شافعیہ کہتے ہیں کہ اجزائے وضو میں سے پہلے جزو کے ساتھ ہی نیت کرنا ضروری ہے' اور چونکہ فرائض وضو میں سے پہلا فرض چہرے کا دھونا ہے' لہٰذا فرض ہے کہ چہرہ کا پہلا جزو دھوتے وقت ہی نیت کی جائے' اگر بغیر نیت کے ایسا کیا تو وضو باطل ہوگا۔ اگر چہرے کا پہلا جزو دھوتے وقت نیت وضو کر لی اور اس کے بعد نیت سے غافل رہا تو وہی نیت کافی ہے' کیونکہ یہ لازم نہیں ہے کہ جب تک پورا چہرہ نہ دھل جائے وضو کی نیت بھی جاری رہے۔

ہتھیلی دھونے کے وقت (یعنی وضو شروع کرنے سے پہلے) نیت کی' یا کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالتے وقت نیت کی تو صحیح نہ ہوگی۔ ہاں اگر کلی کے دوران لبوں کے بیرونی حصے کا کوئی جزو دھونے کے وقت وضو کی نیت کر لی گئی تو وہ صحیح ہوگی کیونکہ وہ بھی چہرہ کا ایک جزو ہے۔ پھر اگر چہرے کے ایک جزو کے طور پر اسے دھونے کا ارادہ کیا تھا تو اب چہرہ دھونے کے وقت اسے دوبارہ دھونا لازم نہیں ہے' لیکن اگر سنت کے طور پر دھونے کی نیت تھی یا کوئی نیت نہ تھی تو' قول معتبر یہی ہے کہ دوبارہ دھونا چاہیے۔

اگر چہرے پر زخم ہے جو دھونے سے مانع ہے تو وہ نیت (جو وضو کے لیے چہرہ دھونے کی نیت تھی) ہاتھوں کی طرف منتقل ہو جائے گی۔

دوسرا امر (جس میں شافعیہ کو مالکیہ سے) اختلاف ہے' یہ ہے کہ شافعیہ کہتے ہیں کہ حدث دور کرنے کی نیت سے وضو کرنا ہر حال میں صحیح نہیں ہے' جیسا کہ مالکیہ کا خیال ہے بلکہ یہ نیت صحیح جب ہوگی کہ وضو کرنے والا' معذور' مثلاً سلسل بول کا مریض نہ ہو۔ ایسے شخص کے لیے لازم ہے کہ نماز کے صحیح ہونے' یا قرآن کو ہاتھ لگانے' یا ایسے ہی کسی اور کام کے لیے جو وضو پر موقوف ہو یا محض فرض وضو ادا کرنے کی غرض سے وضو کی نیت کرے۔ یہ قید اس لیے ہے کہ ایسے شخص کا حدث وضو کرنے سے دور نہیں ہوتا۔ لہٰذا اگر حدث دور کرنے کی نیت سے وضو کیا تو حدث دور نہ ہوگا۔ شارع علیہ السلام نے معذور انسان کو وضو کا حکم اس لیے دیا ہے کہ نماز اس کی صحیح ہو جائے یا کوئی اور ایسا کام کر سکے جس کا انجام پانا طہارت پر موقوف ہے۔

وضو کا دوسرا فرض چہرے کا دھونا ہے۔ چہرے کی حدود طولاً عرضاً وہی ہیں جو حنفیہ کے مسلک میں اوپر بیان ہوئیں؛ اتنا فرق ہے کہ شافعیہ کہتے ہیں کہ ٹھوڑی کا نچلا حصہ دھونا فرض ہے۔ شافعیہ اس مسئلہ میں منفرد ہیں' کیونکہ شافعیہ' مالکیہ اور حنابلہ سے اس امر میں متفق ہیں کہ لمبی داڑھی چہرے کے تابع ہے لہٰذا اس کے اخیر تک دھونا واجب ہے' بخلاف حنفیہ کے جیسا کہ بتایا گیا' اور شافعیہ اس امر میں حنفیہ سے متفق ہیں کہ دونوں کنپٹیوں کے بال اور وہ خالی جگہ جو کان کے وتد سے اوپر ہے چہرہ کا حصہ ہے۔ لہٰذا ان کا دھونا واجب ہے بخلاف مالکیہ اور حنابلہ کے۔ داڑھی کے بال کے متعلق شافعیہ دوسرے

ائمہ سے اس امر میں متفق ہیں کہ اگر بال چھدرے ہیں' کہ دیکھنے والا بال کے نیچے کی جلد (بشرہ) کو دیکھ سکے' تو اس کا خلال کرنا واجب ہے' تاکہ پانی جلد کی سطح تک پہنچ جائے' اور اگر بال گھنیرے ہیں تو اوپر سے دھو لینا واجب ہے اور خلال کرنا سنت ہے۔ لیکن مالکیہ کہتے ہیں کہ اگرچہ گھنیرے بال میں خلال کرنا واجب نہیں ہے' تاہم ہاتھ سے ہلانا جلانا واجب ہے تاکہ پانی بالوں کے درمیان چلا جائے خواہ جلد تک نہ پہنچے۔ ہاں خلال کرنا واجب نہیں ہے۔ غرض اماموں کا تو اس پر اتفاق ہے کہ بال ہلکے ہوں جن سے پانی جلد تک پہنچ جائے تو خلال کرنا واجب ہے' لیکن گھنیرے بال کی صورت میں تین امام تو بال کو اوپر سے دھو لینا کافی سمجھتے ہیں' مگر مالکیہ ہاتھ سے ہلانا جلانا بھی لازم قرار دیتے ہیں؛ اس لیے نہیں کہ پانی جلد تک پہنچایا جائے' بلکہ اس لیے کہ جہاں تک ممکن ہو بال دھل جائیں۔ اس کے علاوہ غلطی ہوگی۔

وضو کا تیسرا فرض کہنیوں تک دونوں ہاتھ کا دھونا ہے۔ شافعیہ نے اس بارے میں حنفیہ کی ان تمام تفصیلات سے اتفاق کیا ہے جن کا ذکر اوپر ہوا' البتہ یہ کہتے ہیں کہ ناخونوں کے نیچے کا میل کچیل اگر نیچے کی جلد تک پانی پہنچانے سے مانع ہو تو اس میل کچیل کا دور کرنا واجب ہے۔ ہاں ان لوگوں کو جو مٹی گارا وغیرہ کا کام کرتے ہیں' معاف ہے' بشرطیکہ زیادہ نہ ہو کہ انگلیوں کے سرے پر لگی رہے۔

چوتھا فرض سر کے کچھ حصے کا مسح کرنا' خواہ کتنا ہی تھوڑا حصہ ہو۔ یہ شرط نہیں ہے کہ ہاتھ سے مسح کیا جائے' بلکہ اگر سر کے کسی حصہ پر پانی چھڑک دیا جائے تو جائز ہے۔

سر پر بال ہوں تو اس کے کچھ حصہ کا مسح کرنا صحیح ہوگا' اگر بال لمبے ہیں اور سر سے باہر لٹکے ہوئے ہیں' تو اس بال کے کچھ حصے پر جو سر سے باہر لٹکا ہوا ہے' مسح کر لینا کافی نہ ہوگا' یہاں تک کہ اگر ان کو اکٹھا کر کے سر پر جٹا بنا لیا جائے تب بھی (شافعیہ کے نزدیک) ضروری ہے کہ بال کے اس حصے کا مسح کیا جائے جو سر سے ملا ہوا ہے۔ پھر ان کا یہ کہنا ہے کہ اگر مسح کی بجائے سر کو دھو لیا جائے تو جائز ہے' لیکن خلاف اولیٰ (بہتر طریقہ کے خلاف) ہے' تاہم مکروہ نہیں ہے' جیسا کہ اور لوگ کہتے ہیں۔

پانچواں فرض ٹخنوں تک دونوں پیروں کا دھونا ہے۔ اس بارے میں شافعیہ نے حنفیہ وغیرہ کے ان احکام سے اتفاق کیا ہے جو اوپر بیان ہوئے۔

چھٹا فرض وضو کے ان اعضائے چہارگانہ میں ترتیب کا لحاظ رکھنا ہے جن کا ذکر قرآن کریم میں آیا ہے۔ یعنی پہلے چہرہ دھویا جائے' پھر کہنیوں تک دونوں ہاتھ دھوئے جائیں' پھر سر کا مسح کیا جائے' پھر ٹخنوں تک دونوں پاؤں دھوئے جائیں۔ پس اگر اس ترتیب کے خلاف ان میں سے کسی میں تقدیم یا تاخیر کی تو وضو باطل ہوگا۔ حنابلہ نے اس امر میں شافعیہ سے اتفاق کیا ہے' لیکن مالکیہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ ان اعضا میں ترتیب کا ملحوظ رکھنا سنت ہے' فرض نہیں ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شافعیہ کے نزدیک وضو کے چھ فرض ہیں' یعنی نیت' چہرے کا دھونا' کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کا دھونا' سر کے کچھ حصے کا مسح کرنا اور دونوں پیروں کا ٹخنوں تک دھونا اور ترتیب کا ملحوظ رکھنا۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ وضو کے فرائض چھ ہیں:

اول چہرے کا دھونا۔ اس کے طول وعرض کی تفصیل میں مالکیہ سمیت سب متفق ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ کنپٹیوں

کا بال اور وہ خالی حصہ جو دونوں کان کی (پڑپڑی) وتد (یعنی وہ جز و جو لو کے متصل مسے کی طرح ابھرا ہوا ہے) کے اوپر ہے، سر کا حصہ ہے، چہرے کا حصہ نہیں ہے۔ لہٰذا ان کا مسح واجب ہے، دھونا واجب نہیں ہے۔

حنابلہ نے منہ اور ناک کے اندرونی حصے کے بارے میں تمام دوسرے ائمہ سے اختلاف کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ چہرے میں شامل ہیں لہٰذا ان کا دھونا، کلی کر کے یا ناک میں پانی ڈال کر فرض ہے۔ اسی طرح ان کو اور اماموں کے ساتھ نیت کے بارے میں بھی اختلافات ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ نیت وضو کے لیے شرط ہے، اگر نیت نہ کی جائے تو وضو صحیح نہ ہوگا، گو فرائض وضو اور وضو کی ماہیت میں داخل نہ ہو۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ (نیت) فرض ہے اور حنفیہ کہتے ہیں کہ سنت ہے۔

دوسرا فرض کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کا دھونا ہے، لہٰذا واجب ہے کہ ہاتھ کو سرے سے لے کر کہنی کی ابھری ہوئی ہڈی تک دھویا جائے، جیسا کہ حنفیہ وغیرہ نے بیان کیا ہے، نیز انگلیوں کی شکنوں اور بڑھے ہوئے ناخون جس سے انگلیوں کے سرے ڈھکے ہوتے ہیں کے نیچے کی جگہ کا دھونا واجب ہے۔ ناخون کا میل اگر معمولی سا ہو تو معاف ہے۔

تیسرا فرض پورے سر کا مسح کرنا ہے۔ اس میں دونوں کان شامل ہیں، لہٰذا سر کے ساتھ ان کا مسح بھی فرض کیا گیا ہے۔

حنابلہ، مالکیہ کے اس خیال سے متفق ہیں کہ پورے سر کا، یعنی جہاں سے بالعموم بال اگتے ہیں گدی کے گڑھے تک، مسح کرنا ضروری ہے۔ اگر بال اتنے لمبے ہوں کہ گردن پر یا شانوں پر لٹک جائیں تو سوا اس بال کے جو سر سے لگے ہوئے ہیں اور بال کا مسح واجب نہیں ہے۔ بخلاف مالکیہ کے جو کہتے ہیں کہ سب کا مسح ضروری ہے۔ نیز حنابلہ کو دوسرے مسالک کی طرح اس بارے میں مالکیہ سے اختلاف ہے کہ کانوں کو سر کا حصہ تصور کیا جائے۔ حنابلہ کے نزدیک مسح کے لیے سر کا دھو لینا کافی ہے، جیسا کہ اور اماموں کا خیال ہے، بشرطیکہ اس پر ہاتھ پھیر لیا جائے، لیکن یہ مکروہ ہے، جیسا کہ بتایا گیا۔

چوتھا فرض دونوں پیروں کا ٹخنوں تک دھونا ہے۔ ٹخنہ اس ہڈی کو کہتے ہیں جو پنڈلی کے نچلے حصے میں پیر کے اوپر ابھری ہوئی ہوتی ہے۔ (حنابلہ کے نزدیک) اس بارے میں دوسرے مسالک کی جو تفصیل ہے اس پر عمل واجب ہے۔

پانچواں فرض ترتیب ہے، چنانچہ واجب ہے کہ دونوں ہاتھ دھونے سے پہلے ہاتھ دھوئے جائیں، اور پیروں کو دھونے سے پہلے سر کا مسح کیا جائے۔ اگر اس ترتیب کے خلاف کیا گیا تو وضو باطل ہوگا۔ اس امر میں ان کو شافعیہ سے اتفاق ہے۔ چنانچہ یہ بتایا جا چکا ہے کہ شافعیہ ترتیب کو فرض شمار کرتے ہیں، لیکن مالکیہ اور حنفیہ فرائض وضو کی ترتیب کو سنت قرار دیتے ہیں۔ پس اگر چہرہ دھونے سے پہلے ہاتھ دھو لیے یا ہاتھوں سے پہلے پیروں کو دھویا وغیرہ تو مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک وضو ہو گیا، لیکن کراہت کے ساتھ، مگر شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ وضو قطعاً باطل ہے۔

چھٹا فرض 'موالاۃ' ہے۔ موالاۃ کی تفصیل مسلک مالکیہ میں بتائی جا چکی ہے۔ اس سے مراد وضو کے اعمال بجا لانے میں جلدی کرنا یا لگاتار بجا لانا ہے، یعنی ایک عضو کے خشک ہونے سے پہلے دوسرا عضو دھویا جائے۔

مسلک مالکیہ میں موالات کے بارے میں بڑی تفصیل ہے، لیکن شافعیہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ اعضائے وضو میں موالات سنت ہے، فرض نہیں ہے۔ لہٰذا دوسرے عضو کو پہلے عضو کا پانی خشک ہونے پر دھونا مکروہ ہے۔ سنت یہ ہے کہ مثلاً

فرائض وضو کی تفصیلات بالا کا خلاصہ

قرآن حکیم میں وضو کے جو چار فرائض بیان کیے گئے ہیں ان پر ائمہ کا اتفاق ہے۔ وہ چار فرائض یہ ہیں:

چہرے کا دھونا

کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کا دھونا

پورے سر یا کچھ حصے کا مسح کرنا

ٹخنوں تک دونوں پاؤں کا دھونا

حنفیہ نے اس پر کچھ اضافہ نہیں کیا' بہ خلاف باقی تین اماموں کے

پھر چہرے کی تعریف میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ شافعیہ' مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ چہرہ وہاں سے لے کر جہاں بالعموم سر کے بال پیدا ہوتے ہیں' تھوڑی کے اخیر تک بے ریش انسان کا اور باریش کا داڑھی کے سرے تک ہے' خواہ وہ داڑھی لمبی ہو۔ مگر شافعیہ کا کہنا ہے کہ تھوڑی کا نچلا حصہ چہرے خواہ وہ داڑھی لمبی ہو۔ مگر شافعیہ کا کہنا ہے کہ تھوڑی کا نچلا حصہ چہرے میں داخل ہے' لہٰذا اس کا دھونا واجب ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ چہرے کی حد وہاں سے لے کر جہاں بالعموم سر کے بال اگتے ہیں' اس جگہ تک ہے جہاں تھوڑی ختم ہوتی ہے۔ لہٰذا جسکی داڑھی تھوڑی کی جلد سے نیچے تک پہنچی ہوئی ہو اس کا دھونا واجب نہیں ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ اس امر میں متفق ہیں کہ تھوڑی سے نچلے حصہ کا دھونا واجب نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنفیہ اس امر میں متفق ہیں کہ وہ خالی حصہ جو دونوں کانوں کی پڑپڑی سے اوپر ہے' وہ

چہرہ دھولیا تو فوراً ہی ہاتھوں کو دھویا جائے' اور ہاتھوں کے خشک ہونے سے پہلے سر کا مسح کیا جائے وغیرہ۔ پس اگر چہرہ دھو کر اتنا توقف کیا کہ چہرے پر جو وضو کا پانی تھا خشک ہو گیا تو وضو صحیح ہو جائے گا' لیکن کراہت کے ساتھ۔ اس بنا پر کہ شافعیہ کہتے ہیں کہ سلسل بول کے مریض اور معذور پر عذر واجب ہوتا ہے۔ ان کے مسلک کی تفصیل سنن وضو کے بارے میں آئندہ بیان ہوگی۔

حنابلہ کے نزدیک جو فرائض وضو ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے:

چہرے کا دھونا' اس میں منہ اور ناک کا اندرونی حصہ داخل ہے' دونوں ہاتھوں کا کہنیوں سمیت دھونا' پورے سر کا مسح کرنا' اس میں دونوں کان شامل ہیں' دونوں پاؤں کا دھونا' ترتیب اور موالاۃ۔

چہرے میں شامل ہے' لہٰذا اس کا دھونا واجب ہے۔ بہ خلاف مالکیہ اور حنابلہ کے جو کہتے ہیں کہ وہ خالی جگہ سر کا حصہ ہے' لہٰذا اس کا مسح کیا جائے' دھویا نہ جائے۔

اس مسئلے میں ائمہ کا اتفاق ہے کہ اگر داڑھی کے بال کم ہوں کہ دیکھنے والے کو بال کے نیچے کی سطح نظر آتی ہو' تو اس کا خلال کرنا واجب ہے' تاکہ پانی جلد (بشرہ۔ کھال کی سطح) تک پہنچ جائے۔ اور اگر بال گھنیرے ہوں تو اس کی صرف اوپری سطح کا دھونا واجب ہے' بالوں میں خلال کرنا واجب نہیں' بلکہ سنت ہے ۔مگر مالکیہ کہتے ہیں کہ گنجان بالوں کو خلال کرنا تو واجب نہیں ہے لیکن اس کا ہاتھ سے ہلانا جلانا واجب ہے تاکہ پانی بالوں کی درزوں میں پہنچ جائے خواہ جلد تک نہ پہنچے۔

تین امام اس امر میں متفق ہیں کہ کان چہرے میں شامل نہیں ہے؛ حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ کان چہرے کا حصہ ہے' لہٰذا اسے پانی سے دھونا واجب ہے۔

حنابلہ اور مالکیہ اس بات پر متفق ہیں کہ پورے سر کا مسح واجب ہے۔ لیکن حنفیہ اور شافعیہ اس پر متفق ہیں کہ سر کے کچھ حصے کا مسح کرنا فرض ہے' پورے سر کا مسح سنت ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سر کے کچھ حصے کا مسح فرض ہے' خواہ وہ بہت تھوڑا سا ہو۔ لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ چوتھائی سر کا مسح فرض ہے جس کی مقدار ایک ہتھیلی کے برابر ہے۔

مالکیہ اور حنفیہ اس امر میں متفق ہیں کہ اعضائے وضو میں ترتیب ملحوظ رکھنا فرض نہیں ہے' بلکہ سنت ہے۔ چنانچہ مثلاً چہرے سے پہلے ہاتھوں کا دھونا صحیح ہے وغیرہ۔ شافعیہ اور حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے' وہ کہتے ہیں کہ وضو میں ترتیب فرض ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ اس امر میں متفق ہیں کہ نیت فرض ہے' البتہ نیت کرنے کے وقت کے بارے میں دونوں کا اختلاف ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر وضو شروع کرنے سے کچھ ہی دیر پہلے نیت کر لی تو وضو صحیح ہوگا۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ لازم ہے کہ چہرے کا دھونا شروع ہوتے ہی نیت کی جائے' یا اگر چہرہ دھونے سے معذور ہو تو جب کسی فرض کی ابتدا ہو اسی وقت نیت کی جائے' یا اگر چہرہ دھونے سے معذوری ہو تو جب کسی فرض کی ابتدا ہو اسی وقت نیت کی جائے۔

حنابلہ اور حنفیہ میں بھی اختلاف ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ نیت شرط ہے' فرض نہیں ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نیت سنت ہے۔

شافعیہ اور حنفیہ اس میں متفق ہیں کہ "فور" یعنی ایک عضو کے خشک ہونے سے پہلے دوسرے عضو کا

دھونا سنت ہے' فرض نہیں ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ فرض ہے۔ اس کے متعلق مسلک مالکیہ کی تفصیل بتائی جا چکی ہے۔

وضو کی سنتوں کا بیان

سنت کی تعریف اور مندوب و مستحب کا بیان

سنت' مندوب' مستحب اور فضیلت کے کیا معنی ہیں؟ اہل مسالک کی رائیں اس باب میں مختلف ہیں۔

کچھ اصحاب کہتے ہیں کہ یہ الفاظ مترادف (ہم معنی) ہیں اور ان کا مطلب ہے: وہ کام جس کے کرنے والے کو ثواب ہو اور نہ کرنے والے پر عذاب نہ ہو۔ اور کچھ لوگ کہتے ہیں کہ سنت' مندوب اور مستحب سے مختلف شے ہے کیونکہ سنت کی مطلوبیت زیادہ قوی ہے۔ بہرحال اس پر عمل کرنے والا ثواب پائے گا اور جو ترک کرے وہ سزا کا مستوجب نہ ہوگا۔ کچھ اور لوگ کہتے ہیں کہ سنت مندوب اور مستحب سے مختلف ہے۔ پھر یہ لوگ سنت کی دو قسمیں بتاتے ہیں: مؤکدہ اور غیر مؤکدہ۔ م ان کا کہنا ہے کہ سنت مؤکدہ کو ترک کرنے والا سزا کا مستوجب ہوگا کہ قیامت کے روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے محروم رہے گا۔ گو اس کے تارک پر عذاب نار نہ ہو۔

یہاں پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مختلف مسالک میں سنت اور سنت جیسے اعمال کی جو تعریف کی گئی ہے پہلے اس کو بیان کیا جائے' اس کے بعد ہر مسلک کی رو سے جن جن امور کو نماز کی سنت قرار دیا گیا ہے ان کی تفصیل اجتماعی طور پر بیان کی جائے۔ بعد ازاں وہ امور بیان ہوں گے جن پر سب متفق ہیں اور وہ امور جن میں اختلاف ہے' تاکہ ان کا بیان کرنا اور مختلف مسائل کا ذہن میں محفوظ کرنا آسان ہو۔ (۱)

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ سنت' مندوب' مستحب اور تطوع مترادف (ہم معنی) الفاظ ہیں۔ ان سے مراد وہ امور ہیں جن کے بجالانے کا مطالبہ مکلف اشخاص سے کیا جائے' لیکن مطالبہ سخت نہ ہو۔ لہٰذا اگر اس کو انسان بجالائے تو مستحق اجرا ہوگا' ور اگر ترک کرے تو نہ کرنے پر عذاب نہ ہوگا۔ پھر شافعیہ نے سنت کی دو قسمیں کی ہیں: ایک' سنت عین' ہے جس پر عمل کرنے کا مطالبہ خصوصیت کے ساتھ ہر ایک مکلف سے ہے لیکن تاکید کے ساتھ نہیں۔ یہ ایسا امر نہیں ہے کہ مکلف انسانوں میں سے کسی فرد واحد کے لیے مخصوص ہو اور دوسروں کے لیے شے نہ ہو' مثلاً فرائض نماز کے ساتھ کی سنتیں۔ دوسری قسم' سنت کفایہ ہے۔ یہ وہ امور ہیں جن کے مخاطب مجموعی طور پر تمام مکلف انسان ہیں' بایں طور کہ اگر ان میں سے کوئی شخص ان کو انجام دے تو یہ دوسروں کی طرف سے بھی ادا ہو جائے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کچھ لوگ اکٹھے کھانا کھانے لگے ہوں اور

وضو کی سنتوں اور دوسرے مندوبات وغیرہ کا بیان

یہ بتایا جا چکا ہے کہ سنت' مندوب' مستحب اور فضیلت کے باب میں اہل مسالک کی مختلف رائیں ہیں' اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ بعض ائمہ سنت' مندوب' مستحب اور تطوع ان تمام الفاظ کو مترادف متحد المعنی قرار دیتے ہیں۔ اور بعض اصحاب ان الفاظ کے معانی میں تفریق کرتے ہیں۔ لہٰذا ذیلی حاشیہ میں اندریں باب

ان میں سے کسی ایک نے بسم اللہ کہہ لیا تو دوسروں کی طرف سے بھی یہ سنت ادا ہو گئی۔ (سنت کفایہ میں) ثواب کا مستحق وہی شخص ہوتا ہے جو وہ سنت بجالایا' دوسرا نہیں ہوتا (اگرچہ سب کی طرف سے ساقط ہو جاتی ہے)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ سنت وہ امر ہے جس کو شارع نے چاہا' اس کے کرنے کی تاکید فرمائی' اس کی قدر بڑھائی' اور سب پر اس کی فوقیت جتائی' لیکن اس کے واجب ہونے کی کوئی دلیل نہ ہو۔ اس پر عمل کرنے والا ثواب کا مستحق ہوتا ہے' لیکن اس کا تارک مستوجب عذاب نہیں ہوتا۔ مالکیہ کے نزدیک سنت مندوب سے مختلف ہے۔ مندوب وہ عمل ہے جس کو شارع نے پسند فرمایا ہو لیکن اس کے لیے تاکید نہ فرمائی ہو۔ لہٰذا اگر کوئی مکلف انسان اسے بجالائے تو ثواب ہوگا اور ترک کرے تو مستوجب عذاب نہ ہوگا۔ امر مندوب کو 'فضیلت' سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کی مثال ظہر سے پہلے کی چار رکعتیں اور ایسے ہی دوسرے اعمال ہیں جن کا ذکر نماز کے مندوبات میں آئے گا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ سنت کی دو قسمیں ہیں: اول سنت مؤکدہ ہے جو حنفیہ کے نزدیک واجب کی مانند ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ واجب کا درجہ فرض سے کم ہے۔ واجب کی تعریف یہ ہے کہ: واجب وہ عمل ہے جو غیر قطعی دلیل سے ثابت ہو (یعنی ایسی دلیل جس کے قطعی ہونے میں شبہ ہو) چنانچہ واجب کو فرض عملی کہتے ہیں' یعنی ایسا کام جس پر عمل کرنا ایسا ہی ضروری ہو جیسے فرض پر عمل کرنا۔ لہٰذا اسے ترک کرنے سے گناہ ہوتا ہے اور اس میں ترتیب کا ملحوظ رکھنا اور اس کی قضا کرنا واجب ہے۔ اس کی مثال نماز وتر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک عملاً فرض ہے' عقیدۃً فرض نہیں ہے۔ پس اس کا تارک گنہگار ہوگا لیکن اس کی فرضیت کا منکر کافر نہ ہوگا۔ بہ خلاف نماز پنج گانہ کے کہ وہ عملاً اور اعتقاداً ہر دو اعتبار سے فرض ہے۔ چنانچہ اس کا تارک گنہگار اور اس کا منکر کافر ہوتا ہے۔ واجب کا ترک کرنے والا حنفیہ کے نزدیک ایسا گنہگار نہیں ہوتا جیسا کہ فرض کا تارک۔ لہٰذا واجب کا تارک اہل تحقیق کے نزدیک عذاب دوزخ کا مستوجب نہ ہوگا' البتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے محروم رہے گا۔

اس بیان سے واضح ہے کہ حنفیہ جب یہ کہتے ہیں کہ فلاح کام سنت مؤکدہ ہے تو اس سے ان کی مراد وہی واجب ہے جس کا ذکر کیا گیا۔ اس کے متعلق حکم یہ ہے کہ اگر امر واجب سہواً نماز میں رہ جائے تو اس کی تلافی سجدہ (سہو) سے کی جائے گی۔

سنت کی دوسری قسم 'غیر مؤکدہ' ہے۔ اس کو وہ مندوب سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کا کرنے والا ثواب پاتا ہے اور تارک پر عذاب نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سنت' مندوب اور مستحب ہم معنی الفاظ ہیں' ان کے بجالانے سے ثواب ہوتا ہے اور ترک

ہر مسلک کی جدا جدا تفصیل بیان کی جاتی ہے۔ (۱)

عذاب نہیں ہوتا' جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں البتہ حنابلہ بھی سنت کی دو قسمیں قرار دیتے ہیں: مؤکدہ اور غیر مؤکدہ۔ سنت مؤکدہ کی مثال وتر اور فجر کی دو رکعت سنتیں اور تراویح ہیں کہ ان ا ترک کرنا ان کے نزدیک مکروہ ہے لیکن سنت غیر مؤکدہ کا ترک کرنا مکروہ نہیں ہے۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ وضو کی سنتوں میں کچھ مؤکدہ ہیں جن کے کرنے میں ثواب اور نہ کرنے میں ترک واجب کی طرح گناہ ہوتا ہے اور بتایا جا چکا ہے کہ لن کے نزدیک فرض اور واجب میں فرق ہے۔

وضو میں چند امور سنت مؤکدہ ہیں:

منجملہ ان کے تسمیہ (بسم اللہ کہنا) ہے۔ یہ سنت لازمی ہے' خواہ وضو کرنے والا نیند سے بیدار ہو کر وضو کر رہا ہو یا پہلے سے بیدار ہو۔ نیت کا وقت وضو شروع کرنے کے وقت ہے۔ پس اگر بسم اللہ کہنا یاد نہ رہا اور کچھ اعضا دھونے کے بعد یاد آیا اور اب بسم اللہ کہہ لیا تو سنت ادا نہ ہوئی' اس لیے کہ بروقت فراموش ہو گئی۔ تاہم چاہیے کہ وضو مکمل کرنے سے پہلے جس وقت یاد آئے 'بسم اللہ' کہہ لیں تا کہ وضو بسم اللہ سے خالی نہ رہے۔ اسی طرح استنجا سے پہلے اور اس کے بعد 'بسم اللہ' کہنا چاہیے۔ لیکن کپڑے اتارتے وقت اور نجاست کی جگہ پر نہ کہنا چاہیے' جیسا کہ استنجا کے مسائل میں بیان ہو گا۔

بسم اللہ کہنا جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے یہ ہے کہ یہ الفاظ کہے جائیں: **بسم الله العظيم والحمد لله على دين الاسلام.** اگر وضو شروع کرتے وقت کہا "**لا اله الا الله**" یا "**الحمدلله**" یا **اشهد ان لا اله الا الله** تب بھی سنت ادا ہو گئی۔

منجملہ سنتوں کے "دونوں ہاتھ کا پہنچوں تک دھونا" ہے۔ "پہنچا" مشہور (عضو کا نام) ہے۔ یہ ایک نشیب ہے جو ہتھیلی میں سیدھی طرف درمیان کی انگلی اور اس کے ساتھ کی انگلی کے درمیان ہوتا ہے۔ بعض حنفیوں کا نظریہ ہے کہ برتن میں ڈالنے سے پہلے دونوں ہاتھوں کو پہنچوں تک تین بار دھو لینا فرض ہے۔ باقی اعمال وضو بجا لانے سے پلے یہ عمل سنت ہے۔ کسی برتن کے پانی سے ہاتھ دھونے کا طریقہ تفصیل طلب ہے۔

جاننا چاہیے کہ برتن یا تو کھلے منہ کا ہو گا' جیسے ہانڈی یا پیالہ' یا تنگ منہ کا جیسے لوٹا۔ اب اگر لوٹا ہے تو مستحب طریقہ یہ ہے کہ برتن کو بائیں ہاتھ میں لیا جائے اور دائیں ہاتھ پر تین بار پانی ڈالا جائے۔ پھر دائیں ہاتھ میں لے۔ کر بائیں ہاتھ پر تین بار پانی بہایا جائے۔ برتن کھلے منہ کا ہو تو کسی کوزہ (ڈونگا) وغیرہ سے پانی نکال کر بائیں ہاتھ پر تین بار ڈالا جائے۔ پھر اسی طرح جیسے کہ بتایا گیا دائیں ہاتھ پر ڈالا جائے۔ اگر کوئی ایسا چھوٹا برتن (ڈونگا وغیرہ) نہیں ہے جس سے پانی نکالا جا سکے تو مستحب طریقہ یہ ہے کہ بائیں ہاتھ کی انگلیوں کو جوڑ کر اس طرح پانی میں ڈالا جائے کہ ہتھیلی نہ ڈوبنے پائے اور اس طرح چلو میں پانی نکالا جائے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ ہاتھ کی انگلیوں کو خوب بھینچ کر ملا لیں۔ ہاتھ کھلا رہے' لیکن کسی قدر کمان کی طرح حلقہ بنا لیا جائے' تا کہ چلو سے پانی گرنے نہ پائے۔ خیال رہے کہ ہتھیلی کو پانی میں ڈوبنے نہ دیا جائے۔ اگر پوری ہتھیلی پانی میں ڈوب گئی تو ہتھیلی سے لگنے والا پانی 'استعمال شدہ' متصور ہو گا بشرطیکہ یہ معلوم ہو کہ وہ ماء قلیل یعنی (تھوڑی مقدار کا پانی) ہے۔ ہاں اگر وضو کرنے والے کا گمان غالب یہ ہو کہ جو پانی ہتھیلی سے لگا ہے وہ اس تمام پانی

کے' جس سے چلو بھرا گیا ہے' نصف کے برابر نہیں ہے (تو وہ پانی استعمال شدہ نہ قرار دیا جائے گا)۔ اگر وضو کرنے والا یہ چاہے کہ کم مقدار پانی میں ہاتھ ڈالے اور وہ بدستور آب طہور غیر مستعمل رہے تو چاہیے کہ صرف چلو بھرنے کی نیت سے ہاتھ ڈالے اور دھونے کی نیت نہ ہو' بایں طور کہ وہ اپنے دل میں کہے کہ اس پانی سے صرف چلو بھرنے کا ارادہ کر رہا ہوں۔ پھر (جب وہ پانی چلو میں آجائے تو) اس پانی سے جس عضو کا دھونا مقصود ہے اسے دھولے۔ اس طرح کرنے سے وہ پانی استعمال شدہ (ماءٔ مستعمل) نہ ہوگا' کیونکہ کوئی پانی استعمال شدہ اس وقت قرار دیا جاسکتا ہے جب کہ پہلے سے وضو کرنے کی نیت ہو۔ چنانچہ سابقاً یہ بتایا جاچکا ہے کہ جب تک پانی کے استعمال سے ادائے عبادت کی نیت نہ ہو وہ پانی مستعمل قرار نہیں دیا جاسکتا۔

یہ تمام احکام اس صورت میں ہیں جب کہ ہاتھ فی الوقع نجاست آلود نہ ہو' اگر ہاتھ نجاست آلود ہے اور پانی میں ڈالا تو وہ پانی نجس ہوجائے گا' خواہ محض چلو بھرنے کا ارادہ ہو یا نہ ہو۔

اگر پانی کو برتن سے ڈونگے یا پاک رومال وغیرہ کے ذریعہ نکالنا ممکن نہ ہو تو یہ ممکن ہوگا کہ اس کو منہ میں لے کر نجاست کو اس سے دھویا جائے۔ اس سے بھی عاجز ہو اور دوسرا پانی دستیاب نہ ہو تو اس پانی کو چھوڑ کر تیمم کر لینا چاہیے۔ اور اس طرح جو نماز پڑھی گئی اس کا دہرانا ضروری نہیں ہے۔

منجملہ سنن وضو کے کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک یہ دونوں سنت مؤکدہ ہیں جس سے مراد واجب ہونا ہے۔ لہذا اس کو ترک کرنا گناہ ہے۔ اس کے لیے ضروری نہیں ہے کہ ہر بار نیا پانی لیا جائے' بلکہ اگر ایک بار چلو بھر کر کسی قدر پانی سے کلی کی اور کچھ ناک میں ڈالا تو جائز ہے۔ لیکن اگر چلو میں پانی لے کر ناک میں ڈالا اور اس پانی کو ہتھیلی پر لوٹا لیا اور اس سے کلی کرلی تو یہ ناجائز ہے' کلی سے مطلب یہ ہے کہ تمام منہ کو پانی سے دھویا جائے' اس کے لیے منہ میں پانی کا لینا کافی ہے۔ منہ میں پانی کا ہلانا پانی سے دھویا جائے' اس کے لیے منہ میں پانی کا لینا کافی ہے۔ منہ میں پانی کا ہلانا (غلغلانا) ضروری نہیں۔ منہ میں پانی لے کر کلی نہ کیا' بلکہ اسے پی لیا تو سنت ادا ہوگئی' بشرطیکہ تین بار منہ بھر کر کلی لی ہو' محض چسکی لگا لینا جائز نہیں ہے۔ ناک میں پانی ڈالنا (استنشاق) یہ ہے کہ سانس کے ساتھ پانی کو ناک میں کھینچا جائے' یہاں تک کہ پانی ناک کے نتھنوں تک پہنچ جائے۔ نتھنے سے مراد ناک کی نرم ہڈی کا کنارہ ہے۔ اس سے اوپر پانی پہنچانا سنت میں داخل نہیں ہے' البتہ اگر روزہ نہ ہو تو خوب اچھی طرح سے کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا (یعنی اس کام میں مبالغہ کرنا) سنت ہے۔ روزہ کی حالت میں مکروہ ہے' تاکہ روزہ خراب نہ ہو۔ یہ بتایا جاچکا ہے کہ تین بار کلی اور تین بار ناک میں پانی ڈالنا سنت ہے۔ ناک میں پانی ڈالنے کا طریقہ یہ ہے کہ دائیں ہاتھ میں پانی لے کر ناک میں ڈالا جائے اور بائیں ہاتھ سے (ناک پکڑ کر) رینٹ جھاڑی جائے۔ مالکیہ کے نزدیک اس پوری کیفیت کا نام 'استنشاق' (ناک میں پانی ڈال کر صاف کرنا) ہے۔ وہ اس کو سنت مؤکدہ قرار دیتے ہیں جیسا کہ آگے بیان ہوگا۔

منجملہ سنن وضو کے ''ہاتھوں اور پیروں کی انگلیوں میں خلال کرنا'' ہے اور خلال کرنے کا مطلب یہ ہے کہ بعض انگلیوں کو بعض انگلیوں کی گھائیوں میں پانی سے تر کرکے پھرایا جائے۔ ایسا کرنا سنت مؤکدہ ہے جس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ اس عمل کا سنت ہونا اس حال میں ہے جب انگلیوں کی گھائیاں تر ہوں اور انگلیاں بھنچی ہوئی ہوں۔ اگر پانی اندر

نہ پہنچا ہو تو خلال کرنا سنت نہیں بلکہ وہ واجب ہوگا۔ ہاتھ کی انگلیوں میں خلال کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں کی انگلیوں کو باہم ایک دوسرے کی گھائیوں میں گ داخل کیا جائے۔ پیر کی انگلیوں میں خلال یہ ہے کہ بائیں ہاتھ کی چھنگلیا کو پہلے دائیں پاؤں کی چھنگلی کی گھائی میں پھرایا جائے' اسی طرح یکے بعد دیگرے تمام انگلیوں میں پھرا کر بائیں پاؤں کی چھنگلی پر ختم کیا جائے۔ اس طرح خلال کرنا بہتر ہے باقی جس طرح جی چاہے خلال کر لیا جائے۔

منجملہ سنن وضو کے ہر عضو کو تین تین بار دھونا ہے۔

واضح ہو کہ ایک بار اعضائے وضو کا دھونا اور پورے عضو پر پانی پہنچانا تو فرض ہے۔ دوسری اور تیسری بار دھونا بقول صحیح سنت مؤکدہ ہے۔ پہلی بار جو دھونا فرض ہے اس میں لازم ہے کہ پورے عضو پر پانی پہنچ جائے اور پانی اس پر بہہ جائے۔ اگر کسی عضو کو پہلی بار دھونے سے پورے عضو پر پانی نہیں پہنچا' لیکن دوبارہ اور سہ بارہ دھونے سے تمام پانی پہنچ گیا تو فرض پورا ہو گیا لیکن سنت پوری نہیں ہوئی۔

منجملہ مؤکدہ سنتوں کے پورے سر کا مسح کرنا ہے۔ لہٰذا اگر صرف اسی حصے کا مسح کیا جو فرض تھا اور اسی طرح بار بار کیا تو گناہ ہے۔

پورے سر کا مسح کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ (دونوں ہاتھوں کی) انگلیوں کو (سرے ملا کر) سر کے اگلے حصے پر رکھا جائے اور مسح کرتے ہوئے گردن کے پیچھے تک لے جایا جائے بایں طور کہ پورے سر کا مسح ہو جائے۔ پھر اگر تری باقی رہے تو چاہیے کہ مسلسل مسح کیا جائے' ورنہ نہیں' جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں۔

منجملہ سنن وضو کے دونوں کانوں کا مسح کرنا ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں کانوں کے داخلی اور پچھلے حصے کا مسح کیا جائے اور اس پانی سے کیا جائے جس سے سر کا مسح کیا گیا۔ اگر تازہ پانی لے لیا جائے تو اچھا ہے۔ بعض حنفیہ نے نئے پانی سے کانوں کے مسح کرنے کو ترجیح دی ہے' اور یہ اس صورت میں ہو سکتا ہے جب کہ (انگلیوں سے) سر کا مسح کرنے کے بعد ہتھیلی پر تر باقی رہے۔ اگر پانی (سر کے مسح سے) خشک ہو گیا ہو تو اس کے لیے نیا پانی لینا چاہیے۔ کان کے بیرونی حصے کا مسح انگوٹھے کے اندرونی حصے سے اور داخلی حصے کا مسح انگوٹھے کے ساتھ والی (کلمہ کی) انگلی سے کیا جائے۔

منجملہ سنن وضو کے "نیت" ہے' اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ دل میں حدث دور کرنے کی نیت یا محض وضو کرنے کی نیت یا پاک ہونے کی نیت یا نماز مباح ہونے کی نیت سے وضو کیا جائے۔ افضل طریقہ یہ ہے کہ اس طرح کہا جائے کہ نویت ان اتوضأ للصلوٰۃ تقرباً الی اللہ تعالیٰ (یعنی میں نیت کرتا ہوں وضو کی نماز کے لیے تاکہ قرب الٰہی حاصل ہو) یا یہ کہے کہ نویت رفع الحدث (یعنی میں نیت کرتا ہوں وضو کی تاکہ ناپاکی دور ہو) یا نویت استباحۃ الصلوٰۃ (یعنی نماز روا ہونے کی غرض سے وضو کی نیت کرتا ہوں) نیت کے الفاظ کا منہ سے ادا کرنا مستحب ہے۔ اور یہ بتایا جا چکا ہے کہ نیت کا تعلق دل سے ہے اور نیت کا وقت وہ ہے جب منہ دھویا جائے۔

واضح ہو کہ بعض حنفیوں نے نیت کو مستحب قرار دیا ہے' سنت مؤکدہ قرار نہیں دیا' لیکن صحیح یہی ہے کہ نیت سنت ہے۔

منجملہ سنن وضو کے "ترتیب" ہے' یعنی فرائض وضو انجام دینے کی ابتدا چہرہ دھونے سے کی جائے۔ اس کے بعد

دونوں ہاتھ کہنیوں تک دھوئے جائیں' پھر سر کا مسح کیا جائے اور پھر دونوں پاؤں ٹخنوں تک دھوئے جائیں۔ (اسی ترتیب سے) جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ: ''فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین (یعنی اپنے چہروں کو دھوؤ اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک دھوؤ اور اپنے سروں کا مسح کرو اور دونوں پیروں کو ٹخنوں تک دھوؤ)۔ صحیح قول کے بموجب ترتیب سنن مؤکدہ میں سے ہے لیکن بعض حنفیہ نے اس کو مستحبات میں شمار کیا ہے۔

منجملہ سنن وضو کے ''اعمال وضو میں تسلسل سے کام لینا ہے''۔ اس کو ''موالات'' کہتے ہیں' یعنی یکے بعد دیگرے اعمال وضو کا انجام دینا۔ موالات کی تعریف یہ ہے کہ ایک عضو کے خشک ہونے سے پہلے دوسرے عضو کو دھویا جائے' بشرطیکہ جس وقت وضو کیا جا رہا ہے وہ (موسم کے اعتبار سے) معتدل ہو۔ اگر موسم نہایت سخت گرم یا نہایت ٹھنڈا ہے تو عضو کے جلد خشک ہو جانے سے (موالات) میں کوئی فرق نہیں پڑتا کیوں کہ وضو میں تسلسل (موالات) کی جگہ وہی ہے جب کہ ایسا کوئی عذر نہ ہو۔ چنانچہ اگر' مثلاً چہرہ دھونے کے بعد پانی ختم ہو گیا اور پانی کا انتظار کرنا پڑا اور پانی آنے سے پہلے وضو کا پانی خشک ہو گیا تو اس سے کوئی حرج نہ ہوگا۔ اور وضو میں فور (پھرتی سے کام لینے) کی تفصیل فرائض وضو کے بیان میں جو مالکیہ و غیرہم کے نزدیک ہے بتائی جا چکی ہے۔

منجملہ سنن مؤکدہ کے مسواک کرنا ہے۔ اس کے لیے ضروری نہیں ہے کہ مسواک مشہور درخت پیلو ہی کی ہو' بلکہ بہتر یہ ہے کہ کسی بھی کڑوے درخت کی ہو' کیوں کہ وہ منہ کو خوشبودار کرنے کے لیے مفید ہے۔ مسواک کے فوائد مشہور ہیں۔ اس سے مسوڑھے مضبوط اور دانت صاف ہوتے ہیں اور معدہ قوی ہوتا ہے' کیوں کہ (مسواک کرنے سے) دانت کی جھریوں کا میل کچیل معدہ میں نہیں جانے پاتا۔ زیادہ بہتر یہ ہے کہ مسواک ہری ہو اور چھوٹی انگلی کے برابر موٹی اور بالشت بھر لمبی ہو۔ اگر مسواک دستیاب نہ ہو تو اس کی بجائے برش استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ورنہ انگلیوں سے مسواک کرنا چاہیے دانت سے لبان کا چبانا بھی مسواک کا قائم مقام ہو سکتا ہے۔

مسواک کرنے کا مستحب طریقہ یہ ہے کہ اس کو دائیں ہاتھ میں اس طرح پکڑیں کہ چھنگلیا نیچے کی جانب اور انگوٹھا اوپر مسواک کے سرے سے نیچے رہے اور باقی انگلیاں مسواک کے اوپر رہیں۔ مسواک کلی کرنے کے وقت کی جاتی ہے۔ اگر مسواک کرنے کی طاقت نہ ہو تو مجبوراً اسے ترک کیا جا سکتا ہے۔ لیٹے لیٹے مسواک کرنا مکروہ ہے۔

واضح ہو کہ بعض امور ایسے ہیں جن کے سنت ہونے میں اختلاف ہے (یعنی تمام ائمہ اس کو سنت نہیں سمجھتے) مثلاً یہ کہ دونوں پاؤں دھوتے وقت برتن دائیں ہاتھ میں لیا جائے اور دائیں پاؤں کے پنجے پر پانی ڈال کر بائیں ہاتھ سے مسلا جائے اور پھر تین بار دھویا جائے۔ اس کے بعد بائیں پاؤں کے پنجے پر اسی طرح پانی ڈال کر مسلا جائے' اور یہ کہ ہاتھوں اور پیروں کے دھونے میں ابتدا انگلیوں سے کی جائے اور یہ کہ سر کا مسح آگے کی طرف کیا جائے اور یہ کہ کلی کرنے کنا ک کے اندر پانی ڈالنے میں ترتیب کا خیال رکھا جائے' یعنی پہلے کلی ہو' پھر ناک میں پانی ڈالا جائے اور یہ کہ کلی کرنے اور ناک کی صفائی میں مبالغہ (ضرورت سے زیادہ کوشش) سے کام لیا جائے' بشرطیکہ روزہ نہ ہو۔ روزہ ہو تو (ایسا کرنا) مکروہ ہے اور یہ کہ پانی ناک میں لے کر سانس کے ساتھ سڑکا جائے تاکہ ناک کے اوپر تک پہنچ جائے۔ اور یہ کہ پانی فضول زیادہ نہ خرچ

کیا جائے۔اور یہ سنت اس حال میں ہے جب کہ یہ خیال ہو کہ تین بار سے زیادہ دھونا وضو میں مطلوب ہے اگر یہ خیال نہ ہو تو اسراف آب نہ کرنا مندوب ہوگا سنت نہ ہوگا۔اور یہ کہ جب کہنیوں تک دونوں ہاتھ دھونے ہوں تو ساتھ ہی پھر سے ہتھیلی کو بھی دھویا جائے۔یعنی (وضو سے پہلے) ہتھیلی کا دھونا تو سنت ہے ہی پورا ہاتھ کہنیوں تک دھونے کے وقت پھر ہتھیلی کا دھونا بھی سنت ہے۔چنانچہ پہلے دونوں ہاتھ دھو لیے پھر منہ دھویا اور پھر دونوں ہاتھ صرف پہنچوں سے لے کر کہنیوں تک دھوئے تو فرض ادا ہوا لیکن یہ سنت ادا نہ ہوئی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ وضو کی سنت مؤکدہ وہ امور ہیں جن کے ادا کرنے پر مکلّف انسان ثواب پاتا ہے،لیکن ترک کرنا مستوجب عذاب نہیں۔اور وہ یہ ہیں:

(وضو سے پہلے) پہنچوں تک دونوں ہاتھ کا دھونا، پہنچا وہ جگہ ہے جہاں ہتھیلی کا جوڑ ہے۔اور دونوں ہاتھوں کے دھونے کا طریقہ پانی کی کمی یا زیادتی پر موقوف ہے۔پس اگر پانی کم ہے یعنی ایک صاع سے زیادہ نہیں ہے، جیسا کہ پانی کے بیان میں اوپر آچکا ہے،اور وہ پانی بہتا ہوا نہیں ہے اور اس قلیل پانی کا برتن جیسے کنستر سے انڈیلنا ممکن ہے تو اس برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے اگر دونوں ہاتھ نہ دھوئے جائیں تو سنت ادا نہ ہوگی۔بغیر دھوئے ہوئے اسی طرح دونوں یا ایک ہی ہاتھ ڈال دیا،خواہ ہاتھ پاک صاف ہوں،تو یہ عمل مکروہ ہوگا اور سنت ادا نہ ہوگی۔اگر پانی کی مقدار زیادہ ہے یا پانی بہتا ہوا ہے تو ہاتھ دھونے سے سنت پوری ہو جائے گی،خواہ اس میں ڈال کر دھویا ہو یا باہر سے دھو کر ڈالا ہو۔اگر پانی کی مقدار کم ہے تو اور اس کا انڈیلنا ممکن نہیں ہے،مثلاً کسی چھوٹے سے حوض (ٹینکی) میں ہے اور ہاتھ صاف ہیں یا میل کچیل معمولی سا ہے کہ ہاتھ ڈالنے سے پانی میں کوئی تبدیلی نہ آئے اور دونوں ہاتھ یا ایک ہاتھ کے چلو سے پانی نکال کر باہر ہاتھ دھو لیا تو اس طرح سنت ادا ہو جائے گی۔اگر ہاتھ پاک صاف نہیں ہیں اور پانی میں ہاتھ ڈالنے سے پانی کے خراب ہو جانے کا گمان ہے تو منہ میں پانی لے کر یا پاک کپڑے کی دھجی تر کر کے پانی نکالنے کی ترکیب عمل میں لائی جائے۔یہ بھی ممکن نہ ہو اور اس پانی کے سوا دوسرا پانی نہ ہو تو اسے چھوڑ کر تیمم کرنا چاہیے۔

وضو کی دوسری سنت کلی کرنا ہے،کلی سے مطلب منہ میں پانی بھر کر نکال دینا ہے۔اگر منہ میں پانی بلا ارادہ داخل ہو گیا یا پانی کی کلی لی مگر منہ میں پانی کو پھرایا (یعنی غلغلایا) نہیں،اور یا یہ بھی کیا،لیکن کلی کا پانی باہر نہ پھینکا بلکہ نگل لیا تو سنت ادا نہ ہوگی۔حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے،وہ کہتے ہیں کہ منہ میں پانی بھرنے سے سنت ادا ہو جاتی ہے،خواہ پانی باہر نہ نکالا ہو یا منہ میں نہ پھرایا ہو۔

تیسری سنت ناک میں پانی ڈالنا ہے،یعنی سانس کے ساتھ پانی کو ناک کے اندر سڑکنا یہ سنت سانس کے ساتھ پانی جذب کیے بغیر ادا نہیں ہوتی،بہ خلاف حنفیہ کے (کہ ان کے نزدیک اس کے بغیر سنت ادا ہو جاتی ہے)۔

چوتھی سنت استنشاق ہے،یعنی ناک میں پانی ڈال کر سانس کے ساتھ جھاڑنا،اس کا طریقہ یہ ہے کہ بائیں ہاتھ کے انگوٹھے اور کلمہ کی انگلی کو ناک کے نتھنوں سے اوپر کی جانب رکھ کر جانب رکھ کر ناک کو جھاڑا جائے۔اگر ناک میں رینٹ کا میل ہو تو اسے بائیں ہاتھ کی چھنگلیا سے نکالنا چاہیے۔

پانچویں سنت ''دونوں کانوں کے داخلی اور خارجی حصوں کا مسح کرنا'' ہے۔اس میں دونوں کانوں کے سوراخ

شامل ہیں۔

چھٹی سنت ''کانوں کے مسح کے لئے نیا پانی لینا'' ہے، لہٰذا سنت ادا ہونے کے لئے یہ کافی نہ ہوگا کہ سر کا مسح کرنے کے بعد ہاتھ میں جو تری رہ گئی ہے اسی سے کانوں کا مسح کرلیا جائے۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے (یعنی ان کے نزدیک سر کے مسح کے بعد ہاتھوں میں جو تری رہ گئی ہے اسی سے کان کا مسح کرلیا جائے تو سنت ادا ہو جائے گی) مسح کرنے کا سب سے افضل طریقہ یہ ہے کہ کلمے کی انگلیوں کے کناروں کو دونوں کانوں کے سوراخ کے داخلی حصے میں ڈالا جائے اور دونوں انگوٹھوں کو خم دے کر پھیلایا جائے تاکہ کان کے داخل وخارج دونوں حصوں کا مسح مکمل ہو جائے۔ اس کے علاوہ اگر کسی اور طریقے سے بھی کانوں کا مسح کرلیا جائے تو جائز ہے۔ یہ پیش نظر رہے کہ پورے عضو کا مسح ہو جائے۔

ساتویں سنت ''اعضائے وضو میں ترتیب کا لحاظ رکھنا'' ہے، بایں طور کہ چہرے کو ہاتھوں سے پہلے اور ہاتھوں کو سر کے مسح سے پہلے دھویا جائے۔ اور سر کا مسح پاؤں دھونے سے پہلے کیا جائے۔

آٹھویں سنت یہ ہے حنفیہ بھی یہی کہتے ہیں کہ اگر پہلی بار سر کا مسح کرنے کے بعد ہاتھ میں تری باقی رہ جائے تو پھر سر پر ہاتھ پھیرا جائے۔ اگر تری باقی نہ رہی ہو تو یہ مسح سنت نہیں ہے۔

نویں سنت ''ہاتھ کی انگوٹھی جسکے نیچے پانی پہنچ گیا ہو ہلانا جلانا'' ہے۔

اس باب میں مالکیہ نے بڑی تفصیل کی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ وہ انگوٹھی یا تو مباح ہوگی یا حرام یا مکروہ۔ اگر مباح ہے جس کا مطلب مردوں کے لئے یہ ہے کہ وہ انگوٹھی چاندی کی ہو اور اس کا وزن دو درہم سے زیادہ نہ ہو اور ایک ہو کئی ایک نہ ہوں تو اس کا ہلانا واجب نہیں ہے۔ خواہ وہ تنگ ہو یا کشادہ (ڈھیلی) اور خواہ اس کے نیچے پانی پہنچا ہو یا نہ پہنچا ہو۔ یہ حکم وضو اور غسل دونوں کے لیے ہے۔ پس اگر وضو یا غسل کرنے کے بعد اسے اتارا اور وہ انگوٹھی تنگ تھی اور یہ گمان تھا کہ پانی اس کے نیچے نہیں پہنچا تو پانی کا پہنچانا واجب ہے۔ لیکن اگر وہ انگوٹھی حرام ہے یعنی سونے کی یا وزن میں دو درم سے زیادہ یا کئی ایک انگوٹھیاں ہیں، کہ دو یا اس سے زیادہ پہن رکھی ہیں، اور وہ کشادہ ہیں تو اس کا ہلانا جائز ہے اور اس کے نیچے ہاتھ پھیرنا فرض نہیں ہے، بلکہ صرف انگوٹھی ہی سے نچلے حصے کا رگڑنا کافی ہے۔ لیکن اگر انگوٹھی تنگ ہے تو اس کو اپنی جگہ سے کھسکانا واجب ہے، تاکہ اس جگہ ہاتھ پھیرنا ممکن ہو۔ اس بارے میں جو حکم ناجائز انگوٹھی کا ہے وہی مکروہ انگوٹھی، یعنی تانبے، سیسے یا لوہے کی انگوٹھی کا ہے۔

واضح ہو کہ احکامات بالا کا تعلق مردوں سے ہے، عورتوں کے لئے ہر قسم کا زیور مباح ہے۔ خواہ سونے کا ہو یا کسی اور شے کا۔ پس اگر کسی عورت نے کڑے یا جھانجھر پہن رکھے ہیں تو انہیں ہلانا واجب نہیں ہے، خواہ پانی اس کے نیچے نہ پہنچا ہو اور خواہ تنگ ہو یا کشادہ ہو۔ البتہ اگر وضو یا غسل کرنے کے بعد اسے اتار دیا تو اس وقت واجب ہے کہ اس کے نیچے کی جگہ کو دھولیا جائے، بشرطیکہ وہ زیور تنگ رہا ہو اور یہ گمان ہو کہ پانی اس کے نیچے نہیں پہنچا۔ اس بارے میں حنفیہ کا کہنا ہے کہ ڈھیلی انگوٹھی کا ہلانا امر مندوب ہے، سنت نہیں ہے، جیسا کہ مندوبات کے ذکر میں بیان ہوگا۔ تنگ انگوٹھی اگر نیچے پانی پہنچنے سے مانع ہے تو اس کا ہلانا فرض ہے۔ اس کے مباح ہونے یا نہ ہونے سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ غرض حنفیہ کے نزدیک عورتوں کو یہ چھٹی نہیں ہے کہ وہ اس قدر تنگ انگوٹھی یا کنگن پہنیں کہ ان کے نیچے تک پانی نہ پہنچ سکے، اور اس بنا پر وہاں پر (صحت

وضو کے لئے) ہاتھ پھیرنا شرط نہ ہو۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

سنن وضو کا مندرجہ بالا بیان مسلک مالکیہ کے مطابق ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سنن وضو کی تعداد بہت ہے۔ یاد رہے کہ شافعیہ کے نزدیک سنت، مندوب اور مستحب وغیرہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ لہٰذا وضو کی سنتیں، اس کے مندوبات، مستحبات اور فضائل کی تعداد (ان کے نزدیک) بہت زیادہ ہے۔

منجملہ ان کے "استعاذہ" ہے یعنی اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم وغیرہ کہنا اور وضو کے آغاز میں "تسمیہ" (یعنی اللہ کا نام لینا)۔

جاننا چاہیے کہ وضو کا آغاز دونوں ہتھیلیوں کے دھونے سے ہوتا ہے کہ اور تسمیہ (اللہ کا نام لینا) کم سے کم یہ ہے کہ "بسم اللہ" کہا جائے اور افضل یہ ہے کہ پوری بسم اللہ پڑھی جائے اور بسم اللہ الرحمان الرحیم کہا جائے۔ بسم اللہ یا بسم اللہ الرحمان الرحیم کہے بغیر سنت ادا نہ ہوگی۔ ان الفاظ کے سوا اگر کچھ اور کہا تو سنت ادا نہ ہوئی کیونکہ شارع علیہ السلام کو خاص یہی تسمیہ مطلوب ہے۔ بہ خلاف حنفیہ کے جیسا کہ انکے مسلک میں پہلے بتایا گیا۔ بسم اللہ کہنا ضروری ہے، خواہ کوئی شخص ناپاکی کی حالت میں ہو۔ اگر وضو کے شروع میں دانستہ یا سہواً اگر اس کو ترک کر دیا تو چاہیے کہ درمیان (وضو) میں کہہ لیا جائے، اگر وضو پورا کرلیا جائے اور کلمہ شہادت پڑھ لیا جائے اور دعا کرلی جائے تو اس کا وقت نکل گیا۔ اب کہنے کی ضرورت نہیں، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔

ایک سنت یہ ہے کہ بسم اللہ کہنے کے وقت دل میں وضو کی سنتیں ادا کرنے کی نیت کی جائے۔ اور یہ نیت حدث دور کرنے کی نیت سے مختلف ہے۔ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ (وضو میں) حدث دور کرنے کی نیت فرض ہے (سنت نہیں ہے) اور سوا غسل کرنے کے وقت کے یہ نیت (ادائے سنت کے لئے) کافی نہیں ہیں۔

ایک سنت یہ ہے کہ یہ نیت مسنونہ لفظوں سے (یعنی منہ سے بول کر) کی جائے، جس طرح نیت مفروضہ کی جاتی ہے جب کہ منہ دھونے لگتے ہیں۔

ایک سنت پہنچوں تک ہتھیلیوں کا دھونا ہے اور ہاتھوں کو دھونے کی ابتداء ادائے سنن کی نیت اور بسم اللہ سے کی جائے۔ اس طرح تین سنتیں جمع ہو جائیں گی۔ اور دونوں ہاتھوں کے دھونے کی سنت برتن سے باہر تین بار ہاتھ دھونے سے ادا ہوگی۔ بشرطیکہ برتن سے ہاتھ پر پانی ڈالنا ممکن ہو جیسے لوٹا وغیرہ کی صورت میں اگر برتن کھلے منہ کا ہے اور اس میں پانی تھوڑا ہے، اور ہاتھ کے پاک ہونے کا یقین ہے تو اس برتن میں ہاتھ ڈال کر دھویا جا سکتا ہے۔ لیکن ہاتھ کے پاک ہونے میں شبہ ہو تو برتن میں ہاتھ ڈال کر اس کے پانی سے دھونا مکروہ ہے اگر ہاتھ کے نجس ہونے کا یقین ہے تو برتن میں ہاتھ ڈالنا حرام ہے، اور واجب ہے کہ برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے اس کو تین بار دھو لیا جائے اور یہ دھونا ہاتھ کو صاف کرنے کے لئے ہوگا لہٰذا اس سے ہاتھ دھونے کی جو سنت ہے وہ ادا نہیں ہوئی، اور وضو کی اس سنت کو ادا کرنے کے لئے پھر تین بار ہاتھ دھونا ہوگا۔

ایک سنت یہ ہے کہ کلی کرنے سے پہلے دونوں ہاتھ دھوئے جائیں اگر کلی پہلے کرلی اور ہاتھ بعد میں دھوئے تو ہاتھ

دھونے کی سنت ادا نہ ہوئی۔

ایک سنت کلی کرنا ہے اور وہ یہ ہے کہ نتھنوں کو دھونے سے پہلے منہ بھر کر پانی کی کلی لی جائے یہ ضروری نہیں ہے کہ پانی منہ میں پھرایا جائے اور نہ یہ شرط ہے کہ کلی کا پانی باہر نکالا جائے (تب ہی کلی کی سنت پوری ہوگی)۔ پس اگر کلی کا پانی نگل لیا تب بھی سنت ادا ہوگی، لیکن مکمل کلی یہی ہے کہ منہ میں پانی لے کر اس کو ہلایا جائے اور پھر پانی باہر نکال دیا جائے۔

ایک سنت کلی کے بعد ناک میں پانی ڈالنا ہے اور ناک میں محض پانی ڈال لینے سے سنت ادا ہو جاتی ہے خواہ اسے ناک کے اوپر تک سڑک کر نکال دیا ہو یا اس طرح نہ کیا ہو۔ لیکن سب سے مکمل طریقہ یہی ہے کہ سانس کے ساتھ پانی کو اوپر کھینچا جائے اور اس کے بعد نکال دیا جائے۔ کلی کرنے اور ناک صاف کرنے کا افضل طریقہ یہ ہے کہ چلو میں پانی لے کر اس میں کچھ حصے سے کلی کی جائے اور باقی پانی کو ناک میں ڈالا جائے۔ اور یہی عمل تین بار کیا جائے۔ اس طرح تین چلو پانی میں کلی اور ناک کی صفائی دونوں کام ہو جاتے ہیں۔ ہر چلو میں پانی کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے لئے دو حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔

ایک سنت (وضو کے وقت) قبلہ کی طرف منہ کرنا ہے، بشرطیکہ وضو ایسی جگہ پر کیا جائے جہاں قبلہ کی طرف رخ کیا جا سکے۔

ایک سنت یہ ہے کہ وضو کی جو دعائیں آئی ہیں وہ مانگی جائیں، چنانچہ بسم اللہ کے بعد یوں کہا جائے: ''الحمد لله على الاسلام و نعمته الحمدلله الذی جعل الماء طهورا و الاسلام نوراً' رب اعوذبک من همزات الشياطين و اعوذبک رب ان يحضرون. اللّٰهم احفظ يدی من مَعَاصِيْكَ كلها اللّٰهم اعنی عن ذكرک و شكرک و حسن عطائک''.

ناک میں پانی ڈالتے وقت: اللّٰهم ارحنی رائحة الجنة۔

چہرہ دھوتے وقت: اللّٰهم بيض وجهی يوم تبيض وجوه و تسود وجوه۔

دایاں ہاتھ دھوتے وقت: اللّٰهم اعطنی كتابی بيمينی وجاسبنی حساباً يسيرا۔

بایاں ہاتھ دھوتے وقت: اللّٰهم لا تعطنی كتابی بشمالی ولامن وراء ظهری۔

سر کا مسح کرتے وقت: اللّٰهم حرم شعری و بشری علی النار و اظلنی تحت عرشک يوم لا ظل الا ظلک۔

کانوں کا مسح کرتے وقت: اللّٰهم اجعلنی من الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه۔

دونوں پاؤں دھوتے وقت: اللّٰهم ثبت قدمی علی الصراط يوم تذل فيه الاقدم۔

وضو پورا کرنے کے بعد: اشهد ان لا اله الاالله وحده لاشريک له واشهدان سيدنا محمدا عبده ورسوله. اللّٰهم اجعلنی من التّوابين واجعلنی من المتطهرين. سبحانک اللّٰهم وبحمدک. اَشْهَدُ ان لا اله الا انت. استغفرک واتوب اليک.

یہ دعا قبلہ رو ہو کر اور ہاتھ آسمان کی جانب اٹھا کر کی جائے اور اس کے بعد سورہ ''قدر'' پڑھ لی جائے۔

یہ دعائیں حنفیہ کی بعض دعاؤں کے مطابق ہیں، لیکن ان دعاؤں کو وہ سنت میں شمار نہیں کرتے، بلکہ وہ کہتے ہیں کہ یہ مستحب یا مندوب ہیں۔

مالکیہ ان دعاؤں کو نہ سنت کہتے ہیں اور نہ فضائل میں شمار کرتے ہیں جیسا کہ آگے معلوم ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک (وضو کی) سنتوں کے منجملہ ''مسواک'' کرنا ہے، یعنی دانتوں کو کسی ایسی شے سے صاف کرنا جو نقصان دہ نہ ہو، خواہ وہ پیلو کے مشہور درخت کی ٹہنی ہو یا برش وغیرہ شافعیہ کہتے ہیں کہ انگلیوں سے دانتوں کو صاف کرنا کافی نہیں ہے۔ مسواک کا وقت ہتھیلی دھونے سے پہلے ہے اور سنت مسواک کی نیت کے ساتھ مسواک کی جائے۔

ایک سنت یہ ہے کہ مسواک کرتے وقت یہ دعا کی جائے:

اللهم بيض به اسناني وشد به لثاني و ثبت به لهاني وبارك لي فيه يا ارحم الراحمين

مسواک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ منہ کے دائیں جانب سے شروع کی جائے' پھر بائیں جانب کی جائے؛ اور ڈاڑھ کے اوپر اور حلق کی چھت (تالو) اور زبان کی سطح پر پھیرا جائے' اور دانتوں پر چوڑی جانب سے پھیرنا سنت ہے۔ اور دائیں ہاتھ میں مسواک لے کر کرنا سنت ہے' بایں طور کہ چھنگلی نیچے کی جانب ہو اور اس کے ساتھ والی انگلی اور بیچ کی انگلی اور کلمہ کی انگلی اوپر رہے۔ اگر مسواک میلی ہو جائے' یا اس کی خوشبو جاتی رہے تو اسے تین بار دھو لینا سنت ہے' اور ایک بالشت سے زیادہ لمبی مسواک مکروہ ہے۔

شافعیہ کے نزدیک ایک سنت یہ ہے کہ اگر ایسی شے کے پانی سے وضو کرنا ہے جہاں سے چلو میں پانی لینا ہوتا ہے' مثلاً ہانڈی یا کونڈی وغیرہ تو سنت یہ ہے کہ وضو عضو کے اگلے حصے سے شروع کیا جائے۔ لیکن اگر ایسی شے سے وضو کیا جائے کہ اس سے بغیر چلو بھرے ہاتھ پر پانی انڈیلا جا سکتا ہو' مثلاً جگ یا لوٹے سے وضو کیا جائے یا کوئی دوسرا شخص (وضو کرانے کے لیے) اس پر پانی ڈال رہا ہو تو پہلی صورت کے برعکس ہاتھ دھونے کے وقت کہنیوں سے اور پاؤں دھوتے وقت ٹخنوں سے (دھونا) شروع کیا جائے' اور منہ دھونے کے لیے دونوں ہاتھوں سے اوک بنا کر پانی لیا جائے۔

منہ پر پانی سے چھینٹا نہ مارنا چاہیے۔

(ان کے علاوہ یہ امور سنت ہیں): گھنیری داڑھی میں خلال کرنا' پورے سر کا مسح کرنا' اندر اور باہر سے مسح کرنے کے لیے نیا پانی لینا۔ وضو میں اعضا کو ملنا' دائیں طرف سے شروع کرنا' جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا۔ غرہ اور تحجیل کے لیے بڑھانا (منہ اور ہاتھ پاؤں کو مقدار واجب سے آگے تک دھو لینا)' وضو کے دوران ہر قول اور عمل کو تین بار کرنا۔ سوائے الفاظ نیت کے (کہ وہ صرف ایک بار منہ سے ادا کیے جائیں) اور موالاۃ (یعنی یکے بعد دیگرے مسلسل افعال وضو کا انجام دینا) بشرطیکہ سلسل بول کا مرض لاحق نہ ہو۔ اس حالت میں موالات (سنت نہیں بلکہ) واجب ہے' جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ (اثنائے وضو میں) اللہ کے ذکر کے سوا بلا مجبور بولنے سے باز رہنا۔ بغیر مجبوری کے وضو میں کسی اور سے مدد نہ لینا' بلا ضرورت اعضائے وضو کو خشک نہ ہونے دینا' بے سبب پانی نہ بہانا' ڈھیلی انگوٹھی کو (ہاتھ دھوتے وقت) ہلانا۔ اگر انگوٹھی تنگ ہے کہ اس کے نیچے پانی نہیں پہنچتا تو اس کا ہلانا (سنت نہیں بلکہ) واجب ہے' تا کہ پانی اس کے نیچے پہنچ جائے۔ انگوٹھی کے مباح ہونے یا نہ ہونے سے اس حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ حنفیہ کو اس سے اتفاق ہے لیکن مالکیہ کو اختلاف ہے۔

حنابلہ کے قول کے مطابق وضو کی سنتیں اور مندوبات حسب ذیل ہیں: اول قبلہ کی طرف منہ کرنا۔

دوسرے کلی کے وقت مسواک کرنا اور مندوب یہ کہ دانتوں پر چوڑائی میں اور مسوڑوں اور منہ میں لمبائی کے رخ مسواک کی جائے' اور یہ کہ دائیں ہاتھ سے مسواک کی جائے اور چاہیے کہ لکڑی نرم ہو اور نقصان دہ نہ ہو۔ خشک لکڑی سے مسواک کرنا مکروہ ہے۔ اور مسواک ہر وقت مسنون ہے' لیکن روزہ دار کے لیے زوال کے بعد (مسواک) مکروہ ہے' خواہ لکڑی تر ہو یا خشک ہو۔ زوال سے پہلے روزہ دار کے لیے خشک مسواک کرنا سنت ہے۔ تازہ مسواک بھی زوال سے پہلے مباح ہے۔ ان اوقات میں مسواک کرنے کی تاکید ہے:

ہر نماز کے وقت' نیند سے اٹھ کر' بوئے دہن میں تغیر آ جانے پر' وضو کرتے وقت' قران پڑھتے وقت' مسجد میں آتے وقت' اپنے گھر واپس آتے وقت خلوئے معدہ کے وقت' دانت زرد ہو جانے پر۔

سنت یہ ہے کہ منہ میں مسواک کرتے وقت شروع آگے کے دانتوں سے دائیں جانب کی ڈاڑھ تک کیا جائے۔

پھول کی ٹہنی انار اور بانس وغیرہ کی لکڑی اور ہر ایسی چیز سے جو مسوڑوں کو نقصان دہ ہو مسواک کرنا مکروہ ہے۔

تیسرے دونوں ہتھیلیوں کو تین بار دھونا جیسا کہ پہلے بیان ہوا ہے۔

چوتھے چہرہ دھونے سے پہلے کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا۔

پانچویں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ کرنا۔ بشرطیکہ روزہ نہ ہو۔

چھٹے تمام اعضائے وضو کو پانی سے دھونے کے ساتھ ملنا۔

ساتویں چہرے پر بال ہوں اور اونچی نیچ اشیاء ہوں تو دھوتے وقت زیادہ پانی بہانا۔

آٹھویں داڑھی کے گھنیرے بالوں کو دھوتے وقت خلال کرنا

نویں ہاتھ پاؤں کی انگلیوں کی گھائیوں میں تر کرنے کے بعد خلال کرنا اگر پانی گھائیوں میں نہ پہنچا ہو تو خلال (سنت نہیں بلکہ) واجب ہوگا۔

دسویں کانوں کا مسح کرنے کے لیے تازہ پانی لینا۔

گیارھویں اعضائے وضو کو حد واجب سے زیادہ آگے تک دھونا (اس عمل کو اطالة الغرہ والتحجیل کہتے ہیں)

تیرہویں (اعضائے وضو پر) پہلی بار تمام جگہ پانی پہنچا کر دوسری اور تیسری بار دھونا۔

چودھویں وضو مکمل ہونے تک دل میں وضو کی نیت رکھنا۔

سولہویں نیت کے پندرھویں پہنچوں تک ہاتھ دھوتے وقت سنن وضو الفاظ آہستہ سے کہنا' بایں طور کہ زبان اور لب میں جنبش ہو جس کی آواز وضو کرنے والا خود سن سکے' دوسرا نہ سن سکے۔ اور وضو میں کسی سے مدد نہ لی جائے۔

سترہویں وضو سے فارغ ہو کر آسمان کی جانب نظر اٹھا کر یہ کہنا: اشهدان لا اله الا الله وحده لا شريک له و اشهدان سيدنا محمداً عبده ورسوله. اللّهم اجعلنی من التوابين واجعلنی من المتطهرين واجعلنی من عبادک الصالحين سبحانک اللهم و بحمدک اشهد ان لا اله الا انت استغفرک و اتوب

مندوب اور مستحب وغیرہ کا بیان

یہ بات سابقاً بتائی جا چکی ہے کہ بعض ائمہ مندوب، سنت، مستحب، تطوع، نفل اور فضیلت میں باہم فرق نہیں کرتے۔اور بعض اصحاب سنت کو بقیہ دوسری اصطلاحات سے مختلف بتاتے ہیں۔

وضو کی سنتوں کا بیان ہو چکا ہے، اب ان اصحاب کے نظریات جو سنت اور مندوبات وغیرہ میں فرق خیال کرتے ہیں، ذیلی حاشیہ میں بیان کیے جاتے ہیں۔ (۱)

الیک.

واضح ہو کہ غرہ کے معنی ہیں چہرے کو مقدار واجب سے زیادہ دھونا' بایں طور کہ کسی قدر سر کے اگلے حصے کو دھویا جائے۔اور تحجیل کے معنے یہ ہیں کہ دونوں ہاتھ جہاں تک دھونا واجب ہے اس سے کچھ زیادہ دھولیا جائے' بایں طور کہ کچھ وہ حصہ جو کہنیوں سے اوپر ہے دھویا جائے۔اسی طرح دونوں پاؤں دھوتے وقت کچھ زیادہ دھویا جائے' یعنی ٹخنوں سے اوپر پنڈلی کا کچھ حصہ۔

یہ امور وہ ہیں جن پر احادیث کا مضمون دلالت کرتا ہے۔

ا۔حنابلہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ 'سنت' 'مندوب' 'مستحب' اور 'تطوع' یہ تمام الفاظ مترادف ہیں اور ان کے ایک ہی معنے ہیں' اور وہ یہ کہ ان سے مراد ایسے امور ہیں کہ اگر مکلف اشخاص ان پر عمل کریں تو ثواب ہوگا اور نہ کریں تو مؤاخذہ نہ ہوگا، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔پس جو امور ان ائمہ کے نزدیک سنت ہیں' ان کا ذکر ہو چکا ہے (اور چونکہ ان کے نزدیک سنت اور مندوبات ایک ہی شے ہیں)' لٰہذا ان کے نزدیک کوئی ایسی شے نہیں ہے جو مندوب یا مستحب ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ وضو میں صرف سنتیں اور فضائل ہیں اور یہ امور ایسے ہیں کہ ان کے ترک پر مکلّف انسان مستوجب عذاب نہیں ہوتا البتہ سنت (پر عمل کرنے) کا ثواب بہت ہے۔

سنن وضو کی تفصیل بیان ہو چکی ہے' اب فضائل کا ذکر کیا جاتا ہے۔(فضائل سے یہاں مراد ایسے امور ہیں جن سے وضو میں خوبی پیدا ہوتی ہے۔مستحب یا مندوب کا ہم معنی لفظ ہے)۔

اول یہ کہ وضو پاک جگہ پر کیا جائے۔پس اگر ایسی جگہ پر وضو کیا جائے جہاں غسلخانہ (یا پاخانہ وغیرہ کا پانی) بہہ کر آتا ہو' خواہ وہ جگہ (سر دست) استعمال میں کیوں نہ آتی ہو اور پاک ہو تو وضو صحیح ہوگا' لیکن کراہت تنزیہی کے ساتھ۔ کیونکہ مالکیہ کے نزدیک ہر ایسی جگہ پر جو اغراض نجاست کے لیے بنائی گئی ہو وضو کرنا مکروہ ہے۔خواہ اس جگہ کو استعمال نہ کیا گیا ہو۔

دوسرے یہ کہ حتی المقدور وضو میں پانی کی کفایت کی جائے۔بایں طور کہ تمام اجزائے عضو پر پانی پہنچ جائے اور اس سے بہہ کر نہ گرے۔

تیسرے دائیں کو بائیں پر مقدم رکھنا۔یعنی دائیں ہاتھ اور دائیں پاؤں کو بائیں ہاتھ اور بائیں پاؤں سے پہلے دھونا۔

چوتھے کھلے منہ کے برتن کو جس سے چلو بھرنا ممکن ہے (وضو کرتے وقت) دائیں جانب رکھنا اور تنگ منہ کے برتن کو جس سے پانی ڈالنا ہے بائیں طرف رکھنا۔

پانچویں اعضائے وضو کو دھونے میں ابتدا اگلی طرف سے کرنا' مثلاً چہرہ کا بالائی حصہ اور انگلیوں کی نوک اور (مسح کے لیے) سر کا اگلہ حصہ۔

چھٹے ہر دھوئے ہوئے عضو کو دوسری اور تیسری بار دھونا۔ اس میں پیر بھی شامل ہے۔ دوسری بار دھونا جبھی متصور ہوگا کہ پہلی بار تمام عضو پر پانی پہنچ گیا ہو۔ اسی طرح تیسری بار دھونا جب مستحق ہوگا کہ دوسری بار پانی تمام جگہ پہنچ گیا ہو اگر تین بار دھونے میں پانی تمام عضو پر نہ پہنچا ہو تو ایک ہی بار سمجھا جائے گا' اور امر مندوب کی تکمیل اس کے بعد دوسری اور تیسری بار دھونے میں ہوگی۔

ساتویں وضو سے پہلے لکڑی کی قسم کی شے سے مسواک کرنا؛ اگر ایسی کوئی شے دستیاب نہ ہو تو انگلیوں سے مسواک کرنا کافی ہے' لیکن بہر حال یہ وضو سے پہلے ہونا چاہیے۔ دائیں ہاتھ سے مسواک کرنا مندوب ہے۔ اور منہ میں مسواک دائیں جانب سے شروع کی جائے۔ دانتوں پر چوڑان میں اور مسوڑوں پر لمبان میں مسواک پھیرنی چاہیے۔ اور مسواک ایک بالشت سے زیادہ لمبی نہ ہو اور نہ ایسی ہو کہ اسے پکڑا نہ جا سکے۔ اگر مسواک کیے دیر ہوگئی ہو تو نماز کے لیے مسواک کرنا مندوب ہے' اسی طرح قرآن کی تلاوت کے وقت اور نیند سے بیدار ہو کر اور کچھ کھانے یا پینے کے بعد منہ خراب ہو جانے پر مسواک کرنا مندوب ہے۔

آٹھویں وضو سے پہلے اللہ کا نام لینا' بایں طور کہ **بسم الله الرحمٰن الرحیم** کہا جائے اور (وضو کے دوران) اللہ کے ذکر کے سوا اور کوئی بات بلا ضرورت نہ کی جائے۔

نویں سنتوں اور فرض کی بجا آوری میں ترتیب کا خیال رکھنا' بایں طور کہ پہلے دونوں پہنچوں تک ہاتھ دھولیا جائے' اور کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا چہرہ دھونے سے پہلے ہو اور سر کے مسح کے لیے نیا پانی لیا جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ وضو کے مندوبات میں' جنہیں آپ فضائل و مستحباب و نوافل و آداب وضو بھی کہہ سکتے ہیں' (وضو کے ارادے سے) اونچی جگہ پر بیٹھنا ہے' تاکہ استعمال شدہ پانی کے چھینٹے نہ پڑیں۔ (نیز یہ امور بھی مندوبات وضو میں داخل ہیں):

کان کے سوراخ میں ترچھنگلیا کو ڈالنا۔

ہر عضو کی تطہیر کے وقت کلمۂ شہادت پڑھنا۔

وضو کے لیے پاک جگہ کا انتخاب کرنا۔

دھوپ میں گرم کیے ہوئے پانی سے وضو نہ کرنا' اس کا ذکر سابقاً پانی کے مکروہات میں آچکا ہے۔

ہر عضو وضو کے اوپر والے حصے کو نچلے حصے پر مقدم رکھنا۔

کلی اور ناک کا پانی وضو کے برتن میں نہ گرنے دینا۔

وضو کے وقت قبلہ رو ہونا۔

انگوٹھی کے نیچے پانی پہنچ گیا ہو تو اسے (اپنی جگہ سے) ہلانا جلانا بصورت دیگر (یعنی اگر پانی نیچے نہ پہنچا ہو تو انگوٹھی کو ہلانا سنت نہیں' بلکہ) فرض ہے۔

اعضائے وضو کو پاک کرنے میں کسی سے مدد نہ لینا' البتہ پانی ڈلوانے اور (وضو کے لیے) پانی منگوانے سے کچھ نہیں ہوتا۔

وضو سے بچے ہوئے پانی کو کھڑے ہو کر اور قبلہ کی طرف منہ کر کے پینا ،غرہ کو بڑھانا اور تحجیل کرنا (یعنی چہرہ اور ہاتھ پاؤں کو مقدار واجب سے کچھ بڑھا کر دھو لینا)۔

دونوں پیروں کے تلوؤں کو بائیں ہاتھ سے دھونا' اس خیال سے کہ دائیں ہاتھ کو عظمت حاصل ہے۔

اعضائے وضو کو دھونے کے بعد تری کا رومال وغیرہ سے پونچھنا' لیکن مبالغہ (یعنی بہت زیادہ رگڑ رگڑ کر پونچھنا) نہ چاہیے۔

وضو کے پانی کو ہاتھ سے جھاڑ کر نہ گرانا۔

وضو سے فارغ ہونے کے بعد سورۂ قدر کا تین بار پڑھنا اور وضو کر کے قبلہ رو کھڑے ہونا اور یہ کہنا: ''اشھد ان لا الٰہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ واشھد ان محمداً عبدہ و رسولہ اللّٰھم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطھرین''۔

اللہ کے ذکر کے سوا (دوران وضو) بلاضرورت کوئی اور بات نہ کرنا۔ دل میں نیت کے ساتھ زبان سے الفاظ نیت کا ادا کرنا۔

اعضائے وضو کو دھونے اور مسح سر وقت نیت کے ساتھ بسم اللہ کہنا

کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے لیے دائیں ہاتھ کا چلو استعمال کرنا۔

ناک جھاڑنے کے لیے بائیں ہاتھ سے ناک کا پکڑنا۔

اپنے لیے وضو کا کوئی برتن مخصوص نہ کرنا' بایں طور کہ کسی اور کو اس برتن سے وضو کرنے کی اجازت نہ ہو۔

وضو کے لوٹے (یا چھاگل) کو تین بار دھو لینا۔

وضو کے ایسے برتن کو جس سے چلو میں پانی لینا ممکن ہو (وضو کے وقت) دائیں طرف رکھنا' کوئی اور برتن ہو تو اسے بائیں طرف رکھا اور دھونے کے وقت آنکھوں کی حفاظت کا خیال رکھنا ہے۔

(وضو کے بعد) اگر مکروہ وقت نہ ہو تو دو رکعت نماز پڑھنا۔ مکروہ اوقات یہ ہیں: سورج نکلتے وقت' اور اس سے پہلے' اور عین دوپہر کے وقت' اور سورج ڈوبتے وقت۔

وضو سے پہلے ماءِ طہور کا بندوبست کر لینا اور وضو کے شروع میں ''بسم اللہ والحمد للہ علیٰ دین الاسلام'' کہنا اور تشہد پڑھنا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا (اور حسب ذیل دعائیں پڑھنا):

کلی کے وقت: اللّٰھم اعنی علی تلاوۃ القرآن و ذکرک و شکرک و حسن عبادتک۔

ناک میں پانی ڈالتے وقت: اللّٰھم ارحنی رائحۃ الجنۃ ولا ترحنی رائحۃ النار۔

وضو کی مکروہات کا بیان

کراہت کی تعریف

منجملہ ان امور کے جو مکروہ ہیں، پانی کے استعمال میں اسراف کرنا ہے، بایں طور کہ ضرورت سے زیادہ پانی لنڈھایا جائے۔ یہ اسراف اس وقت سمجھا جائے گا جب کہ پانی مباح ہو، یا وضو کرنے والا اس پانی کا مالک ہو۔ اگر وہ پانی وضو کے لئے وقف شدہ ہے، جیسے مسجدوں میں جو پانی وضو کے لئے مہیا کیا جاتا ہے اس کو ضرورت سے زیادہ خرچ کرنا (مکروہ نہیں بلکہ) حرام ہے۔

کراہت کی تعریف اور مکروہات وضو کے بارے میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (1)

چہرہ دھوتے وقت: اللّٰهم بيض وجهي يوم تبيض وجوه و تسود وجوه۔

دایاں ہاتھ دھوتے وقت: اللّٰهم اعطني كتابي بيميني و حاسبني حساباً يسيرا۔

بایاں ہاتھ دھوتے وقت: اللّٰهم لا تعطني كتابي بيساري ولا من وراء ظهري۔

سر کا مسح کرتے وقت: اللّٰهم اظلني تحت ظل عرشك يوم لاظل الاظل عرشك.

کانوں کے مسح کے وقت: اللّٰهم اجعلني من الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه.

گردن کا مسح کرتے وقت: اللّٰهم اعتق رقبتي من النار۔

دایاں پاؤں دھوتے وقت: اللّٰهم ثبت قدمي على الصراط يوم تزل الا قدام۔

بایاں پاؤں دھوتے وقت: اللّٰهم اجعل ذنبي مغفوراً وسعي مشكوراً و تجارتي ان تبور۔

گردن کا مسح ہاتھ کی پیٹھ سے کرنا، بشرطیکہ اس پانی کو جو اس پر ہنوز استعمال نہ کیا گیا ہو۔ واضح ہو کہ گلے کا مسح کرنا بدعت ہے۔ (اور بالآخر)

تیامن یعنی افعال وضو کا دائیں ہاتھ سے شروع کرنا۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ کراہت کی دو قسمیں ہیں: کراہت تنزیہی اور کراہت تحریمی۔ مکروہ تحریمی وہ امر ہے جو حرام کے بہت قریب ہوتا ہے۔ اس کی وضاحت اس طرح کی جاسکتی ہے کہ (مکروہ تحریمی) ایسا ہے جیسے کسی امر واجب کا، جو فرض سے کم ہے، ترک کرنا۔ حنفیہ سنت مؤکدہ کو واجب قرار دیتے ہیں۔ مکروہ تنزیہی وہ امر ہے، جس کے کرنے سے عذاب نہیں ہے، لیکن اس کے ترک کر دینے سے ثواب ہے جو مندوب اور مستحب وغیرہ غیر مؤکدہ سنتوں کے بجالانے کے برابر ہے۔

وضو کی مکروہات میں سے مکروہ تحریمی یہ ہے کہ سنن مؤکدہ میں سے جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، کوئی سنت ترک کر دی جائے۔ اور مکروہ تنزیہی یہ ہے کہ امور مندوب، مستحب یا فضیلت میں سے جن کا ذکر ان عنوانات کے تحت کیا گیا ہے، کوئی امر ترک کیا جائے۔ چنانچہ بعض حنفیہ نے چند مکروہات بتا دیے ہیں تا کہ دوسری مکروہات کو ان پر قیاس کر لیا جائے۔

مثلاً یہ کہ چہرے پر (دھوتے وقت) پانی کا چھینٹا زور سے مارنا، جیسا کہ بعض عوام الناس کرتے ہیں کہ اپنے

ہاتھوں میں پانی لے کر اپنے منہ پر اس زور سے مارتے ہیں کہ گویا اپنے آپ سے کوئی انتقام لے رہے ہیں۔ ایسا کرنا مکروہ ہے۔

اور بائیں ہاتھ سے ناک میں پانی ڈالنا اور دائیں ہاتھ سے ناک صاف کرنا۔

اور سر کا یا کان کا مسح تین تین بار پانی لے لے کر کرنا' حالانکہ مطلوب یہ ہے کہ سر کا مسح نئے پانی سے کیا جائے اور پھر بغیر نیا پانی لیے دونوں ہاتھوں سے دوبارہ مسح کرلیا جائے۔ اسی طرح دونوں کانوں کا مسح کیا جائے' بغیر اس کے کہ نیا پانی لیا جائے۔ پس اگر نئے پانی سے دوبارہ مسح کیا جائے تو مکروہ ہوگا۔

اور یہ کہ اپنے لیے وضو کا کوئی برتن مخصوص کرلیا جائے اور (اس کے سوا) کسی اور برتن سے وضو نہ کیا جائے۔ یہ امر ایسا ہی مکروہ ہے جیسے کوئی شخص نماز کے واسطے اپنے لیے کوئی جگہ مخصوص کرلے۔ حنفیہ (مسلک) کی کتابوں میں اسی طرح بتایا گیا ہے' لیکن ان کے قواعد کی رو سے یہ حکم اس صورت میں نافذ العمل ہوگا جب کسی مرض کے لگے جانے کا اندیشہ نہ ہو' یا کسی برتن کو مخصوص کرنا گندگی سے بچنے کی غرض سے ہو یا کوئی اور شرعی مقصد پیش نظر ہو۔ اس صورت میں کوئی کراہت نہ ہوگی' بلکہ بعض اوقات جب کہ ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو' ایسا کرنا ضروری ہوتا ہے۔

منجملہ مکروہات کے یہ ہے کہ چہرے اور ہاتھ کو تین بار سے زیادہ دھویا جائے۔ اگر تین بار سے زیادہ چار پانچ بار دھویا تو (دیکھنا چاہیے) کہ آیا اس خیال سے تھا کہ وضو میں اتنی بار (زیادہ) دھونا وضو کے لیے مطلوب ہے یا یہ خیال نہ تھا۔ اگر دل میں ہو کہ یہ زیادتی وضو کے لیے شرعاً مطلوب ہے تو یہ کراہت تحریمی ہے' اور اگر یہ عقیدہ ہو کہ شرعاً مطلوب نہیں ہے' بلکہ اعمال وضو میں یہ زیادتی ایام گرما میں ٹھنڈک حاصل کرنے یا زیادہ صفائی کے لیے یا اسی طرح کے کسی اور مقصد کے لیے کی گئی تو یہ کراہت تنزیہی ہوگی' اور اس (کے مکروہ ہونے) کا سبب یہ ہے کہ صفائی' ستھرائی یا ٹھنڈک حاصل کرنے کا موقع اور ہے' عبادت کے وقت نہیں ہے۔

اور جس طرح وضو میں ضرورت سے زیادہ پانی خرچ کرنا مکروہ تنزیہی ہے' اسی طرح پانی میں تنگی بھی مکروہ تنزیہی ہے۔ تنگی سے مراد حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ دھلے ہوئے اعضا سے نمایاں طور پر پانی نہ بہے۔ اس مسئلے میں مالکیہ کا اختلاف ہے' جیسا کہ آگے معلوم ہوگا۔

یہ تمام احکام اس صورت میں ہیں جب کہ وضو کرنے والا وضو کے پانی کا مالک ہو' لیکن اگر وہ پانی وقف ہے' جیسے مسجد وغیرہ کے نلکوں کا پانی' تو اس پانی کا اسراف بہرحال حرام ہے۔

اور منجملہ امور مکروہہ کے یہ ہے کہ گندی جگہ پر وضو کیا جائے یہ اس لیے ہے کہ وضو کا پانی وہاں پر گرنے اور پھر اس سے آلودہ چھینٹے سے بچاؤ ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ وضو کی مکروہات میں اول تو یہی ہے کہ جن سنتوں کا اوپر بیان ہوا' ان میں سے کوئی ترک کردی جائے' اور یہ بتایا جاچکا ہے کہ ان کے نزدیک ترک سنت سے عذاب نہیں ہوتا۔ باوجود اس کے کچھ سنتیں مؤکدہ ہیں اور کچھ غیر مؤکدہ ہیں جن کو وہ فضیلت سے تعبیر کرتے ہیں۔ چونکہ مالکیہ مکروہات وضو کا ذکر مطلق حیثیت میں کرتے ہیں' (یعنی اس میں کوئی قید نہیں لگاتے) لہٰذا وہ ان کو مکروہ تنزیہی وغیرہ نہیں کہتے۔ ان کے مسلک میں قاعدہ یہ ہے کہ جب مطلق

مکروہات کا ذکر کیا جائے تو اس سے کراہت تنزیہی مراد ہوتی ہے اور کراہت تنزیہی عبارت ہے خلاف اولیٰ سے (یعنی بہتر طریقے کو چھوڑ کر کوئی اور طریقہ اختیار کرنا)۔

مالکیہ نے زیادہ پانی لڑھانا' وضو کے مکروہات میں شمار کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جتنا پانی وضو کے لیے کافی ہے' اس سے زیادہ خرچ کیا جائے' یہ سمجھ کر کہ یہ وضو ہی کا حصہ ہے' لیکن اگر ضرورت سے زیادہ پانی صفائی کے پیش نظر یا ٹھنڈک حاصل کرنے کی غرض سے استعمال کیا جائے تو مکروہ نہیں' بشرطیکہ پانی وقف برائے وضو نہ ہو۔ اگر وہ پانی وضو کے لیے ہے یا اس کا مالک کوئی اور شخص ہے جس کے استعمال کی اجازت حاصل نہیں کی گئی' تو اس میں اسراف حرام ہے۔ جیسا کہ پانی کی مکروہات میں پہلے ذکر کیا گیا۔

منجملہ مکرہات وضو کے پانی سے ہاتھ تر کر کے گردن کا مسح کرنا ہے کیونکہ اس طرح کرنا حد سے ایسی زیادتی (نیا پانی استعمال کر کے) کی گئی ہے جس کا حکم شریعت میں نہیں دیا گیا۔ اندریں باب گردن اور حلق (گردن کے اگلے حصے) میں کوئی فرق نہیں ہے۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے' وہ کہتے ہیں کہ کانوں کا مسح کرنے کے بعد بغیر نیا پانی استعمال کیے گردن کا مسح کرنا سنت ہے' لیکن حلق کا مسح حنفیہ کے نزدیک بدعت ہے۔ اس کے مکروہ ہونے کا تصریح نہیں کی گئی۔

منجملہ مکروہات کے یہ ہے کہ ایسی جگہ پر وضو کیا جائے جو نجس ہے یا جس کو نجاست (دور کرنے) کے لیے بنایا گیا ہے۔ اگرچہ سردست استعمال میں نہ آئی ہو' جیسے نیا پاٹ (یا پیشاب پاخانے کا ظرف) جس سے کام نہ لیا گیا ہو۔

اثنائے وضو میں اللہ کے ذکر کے سوا اور کوئی بات چیت کرنا (مکروہ ہے) اس مسئلے میں تمام مسالک متفق ہیں' البتہ شافعیہ کہتے ہیں کہ مکروہ نہیں ہے' لیکن نہ بولنا بہتر ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مکروہ اس بات کا ترک کرنا ہے جو شارع نے پسند فرمایا ہو' لیکن تاکید نہ کی ہو۔ پس اگر اس بات کو مکلف انسان نہ کرے تو ثواب پائے گا اور اگر کرے تو مستوجب عذاب نہ ہوگا۔ شافعیہ کے نزدیک وضو کی مکروہات کا انحصار ایسی سنت کے ترک پر ہے جس کے واجب ہونے میں اختلاف ہے' یعنی جس کے متعلق بعض کہتے ہیں کہ وہ فرض ہے اور بعض کہتے ہیں کہ وہ سنت ہے' جیسے سنت مئوکدہ۔ اس کے علاوہ کسی اور سنت کا ترک (مکروہ نہیں صرف) خلاف اولیٰ ہے۔ پس پانی کا زیادہ خرچ کرنا (اسراف ماء) مکروہ تنزیہی ہے۔ ہاں اگر وہ پانی وقف ہے تو زیادہ خرچ کرنا حرام ہے۔ بشرطیکہ وہ پانی کسی حوض یا ٹینکی میں نہ ہو۔ اس کے پانی میں (اسراف) حرام نہیں' کیونکہ پانی پلٹ کر اسی میں چلا جاتا ہے تاہم اس میں فقط کراہت ہے۔

مکروہات تنزیہی (یعنی خلاف اولیٰ) کے منجملہ وضو کے اندر بات کرنا ہے۔ اور

روزہ دار کا کلی میں مبالغہ کرنا یا ناک میں پانی ڈالنا۔

اور نجس جگہ پر وضو کرنا۔

گردن اور حلق کا مسح کرنا ان کے نزدیک مکروہ نہیں ہے' بلکہ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ وہ سنت ہے۔

تین بار سے زیادہ خواہ دھونا ہو یا مسح کرنا مکروہ ہے۔ شافعیہ اعضائے وضو کو دھونے کی طرح مسح میں بھی تین بار کرنے کو کہتے ہیں۔ البتہ موزہ پہننے والے کو ایک بار سے زیادہ موزے پر مسح کرنا مکروہ ہے۔

نواقض وضو

(وضوتوڑنے والی چیزوں کا بیان)

لفظ نواقض ناقضہ یا ناقض کی جمع ہے۔ چنانچہ جب کسی چیز کو فاسد (خراب) کیا جائے تو کہا جاتا ہے نقضت الشئی (یعنی میں نے اس چیز کو خراب کردیا)۔ کہا جاسکتا ہے کہ اگر ناقض (وضو) کا یہ مطلب ہے کہ وہ شے جوسرے سے وضو کو خراب کردے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ وضو کو حدث کے طاری ہونے سے پہلے ہی خرابی کی صفت سے متصف کردیا گیا، اس طرح تو حدث کے لاحق ہونے سے پہلے ہی نماز باطل ہو جائے گی، اس واسطے کہ یہ مان لیا گیا ہے کہ وضو بنیادی طور پر فساد کی صفت سے متصف ہے۔ اسی لئے بعض اصحاب نے احداث کو حدث کی جمع سے تعبیر کیا ہے، تاکہ یہ اعتراض وارد نہ ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وضو کے باطل ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وضو اس وقت باطل ہوتا ہے جب وضو کو توڑنے والا حدث لاحق ہو۔ یہ معنے نہیں ہیں کہ حدث وضو کا وجود ہی جڑ سے ختم کردیتا ہے۔

نواقض وضو (وضو کی توڑنے والی چیزوں) کی چند قسمیں ہیں:

اول وہ شے (وضو کو توڑ دیتی ہے) جو انسان کے آگے یا پیچھے (یعنی پیشاب یا پاخانے کے مقام) سے خارج ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں، کیونکہ خارج ہونے والی شے یا تو عادی ہوگی یا عادی نہ ہوگی (یعنی اس کا خارج ہونا عادت انسانی کے مطابق ہوگا یا نہ ہوگا)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مکروہ یہ ہے کہ مؤکدہ سنتوں میں سے کوئی سنت ترک کردی جائے۔ مثلاً وتر یا فجر کی دو رکعتوں یا تراویح کا ترک کرنا۔

سنت مؤکدہ کے ترک کے علاوہ کسی اور سنت کا ترک کرنا (مکروہ نہیں صرف) خلاف اولیٰ ہے۔ سوائے اس کے کہ کسی امر کی ممانعت سختی کے ساتھ نہ آئی ہو (یعنی جس امر کی ممانعت تاکید کے ساتھ نہ آئی ہو) اس کا ترک کرنا مکروہ ہے۔

پس (وضو کے اندر) ضرورت سے زیادہ پانی لڈھانا خلاف اولیٰ ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ پانی مباح ہو۔ اگر پانی وقف ہے تو پانی میں ''اسراف'' حرام ہوگا۔

اسی طرح تین بار سے زیادہ دھونا یا ایک بار سے زیادہ مسح کرنا ہے البتہ اگر زیادہ دھونے میں صفائی یا ٹھنڈک پیش نظر ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ اور

گردن کا مسح نئے پانی سے کرنا۔ اور

روزہ دار کا کلی میں مبالغہ کرنا (یعنی دیر تک کلیاں کرتے رہنا)۔ یا

نجس جگہ پر وضو کرنا۔ اور

دوسرے وہ امور (اسباب) جو ان دونوں مقامات سے وہ شے نکلنے کا موجب ہوتے ہیں۔ان کی چار قسمیں ہیں: اول عقل کا جاتے رہنا۔دوسرے شہوت انگیز عورت کو مس کرنا۔اس میں بے ریش لڑکوں کو چھونا بھی داخل ہے۔یہ امور چند شرائط کے ساتھ وضو توڑنے والے ہیں۔تفصیل آگے آرہی ہے۔تیسرے عضو مخصوص وغیرہ کا بلا واسطہ چھونا۔یہ امر بعض مسالک میں ناقض وضو ہے، بعض میں نہیں ہے۔چوتھے وہ اشیاء جو آگے یا پیچھے کی راہ کے علاوہ کسی اور جگہ سے خارج ہو، جیسے خون، اس کے مسائل تفصیل طلب ہیں جو آگے معلوم ہوں گے۔پس وضو توڑنے والی اشیاء کی چھ قسمیں ہیں۔ان کی تفصیل یہ ہے:

پہلی قسم وہ مادہ جو دونوں راستوں میں سے کسی ایک سے خارج ہو۔اس میں وضو توڑنے والی شے بھی ہے اور وہ بھی جس سے غسل واجب ہوتا ہے۔ان اشیاء کے منجملہ جن سے وضو ٹوٹا ہے لیکن غسل واجب نہیں ہوتا، پیشاب، مذی اور ودی ہیں۔پیشاب تو سب جانتے ہیں مذی وہ رقیق (مادہ) ہے جس کا رنگ زرد ہوتا ہے اور بالعموم آگے کی راہ سے شہوانی لذت کے احساس کے ساتھ خارج ہوتا ہے۔اور ودی ایک گاڑھا سفید رنگ کا منی جیسا مادہ ہے جو اکثر پیشاب کے بعد خارج ہوتا ہے۔اسی طرح ''ودی ہادی'' وہ سفید مائع جو (علامت قرب ولادت کے طور پر) حاملہ عورتوں کی آگے کی راہ سے بچے کی ولادت سے پہلے خارج ہوتا ہے۔اور وہ منی جو لذت شہوانی کے بغیر [1] خارج ہو جائے اور یہ بھی معروف ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ تمام اشیاء وہ ہیں جو آگے کی راہ سے خارج ہوتی ہیں۔

پیچھے کی راہ سے خارج ہونے والی اشیاء (جن سے وضو ٹوٹ جاتا ہے) پاخانہ اور گوز ہیں۔گوز سے وضو ٹوٹنے کا سبب طہارت کے بیان میں پہلے بتایا جا چکا ہے، چاہیے کہ اسے ملاحظہ کر لیا جائے۔

یہ تمام اشیاء وہ ہیں جن کے ناقض وضو ہونے کی بابت اجماع ہے۔دوسری قسم (وضو توڑنے والی

اثنائے وضو میں اللہ کے ذکر کے سوا کوئی اور بات کرنا۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ وہ مادۂ تولید جو عادی شہوانی لذت کے بغیر خارج ہو اس سے غسل واجب نہیں ہوتا' بلکہ اس سے صرف وضو ٹوٹا ہے۔ائمہ ثلاثہ کو اس سے اختلاف ہے اور وہ اس کی مثال اس صورت سے دیتے ہیں جب کہ کوئی شخص گرم پانی میں اترے اور لذت شہوانی محسوس کرے اور مادہ تولید خارج ہو جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مادۂ تولید خارج ہونے سے غسل واجب ہو جاتا ہے' خواہ وہ شہوانی لذت کے ساتھ خارج ہو یا بغیر لذت کے۔پس جب کبھی مادۂ تولید کا نکلنا ثابت ہو جائے غسل واجب ہو جائے گا۔اس باب میں ائمہ کے مسالک غسل کے بیان میں آئیں گے۔شافعیہ کے نزدیک مادہ تولید خارج ہونے سے وضو نہیں ٹوٹتا' باوجود اس کے کہ ان سے

اشیاء کی) وہ ہے جو دونوں راستوں سے غیر عادی طور پر خارج ہوں، مثلاً کنکری[۱] کیڑا، خون، پیپ اور کچ لہو۔ ان سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، خواہ آگے کی راہ سے خارج ہو یا پیچھے کی راہ سے۔

نواقض وضو میں سے یہ ان چیزوں کا بیان تھا جو دو مخصوص راستوں سے خارج ہوں: اب رہے وہ نواقض وضو جو ان راستوں سے خارج نہیں ہوتے، یہ بتایا جا چکا ہے کہ ان کی چار قسمیں ہیں:

پہلی قسم یہ ہے کہ وضو کرنے والے کی عقل جاتی رہے۔ خواہ وہ جنون سے ہو یا مرگی سے یا بے ہوشی سے، یا ایسی شے کے استعمال سے جو عقل کھو دیتی ہے، مثلاً شراب، گانجا اور بھنگ وغیرہ تمام غافل کرنے والی اشیاء۔ نیند بھی ان ہی میں سے ہے جن سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، اس لئے نہیں کہ بذات خود ناقض الوضو ہے[۲] بلکہ اس لئے کہ نیند کی حالت میں وضو توڑنے والی بات لاحق ہو سکتی ہے اور اس کے ناقض الوضو ہونے کے بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔[۳]

غسل واجب ہو جاتا ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ وضو نہیں ٹوٹتا جب تک کہ مقررہ راستے سے مقررہ شے بحالت صحت خارج نہ ہو' لہٰذا اگر کنکری' خون' پیپ یا کچ لہو دونوں راستوں میں سے کسی سے نکلے تو وضو نہیں ٹوٹتا' بشرطیکہ کنکری یا کیڑا معدہ میں پیدا ہو۔ لیکن اگر وہ معدہ میں نہیں پیدا ہوا' بلکہ کسی شخص نے مثلاً کنکری یا کیڑا نگل لیا اور وہ مخصوص راستے سے نکلا تو وضو ٹوٹ جائے گا' کیونکہ اس صورت میں اس کو مقررہ (معتاد) شے تصور نہیں کیا جائے گا۔

۲۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ نیند بذات خود وضو کو توڑنے والی شے ہے' یہاں تک کہ اگر کوئی اعضائے نشست (اپنی مقعد کو) کسی چیز پر اس طرح دبا کر رکھے کہ ہوا خارج ہونے سے محفوظ رہے تب بھی۔ ہاں اگر معمولی سی اونگھ آ گئی ہو (تو وضو نہیں ٹوٹتا)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نیند بذات خود وضو توڑنے والی شے ہے' اگر چہ کوئی شخص اپنی مقعد کو زمین وغیرہ پر ٹکائے بغیر سو جائے اور یہ یقین ہو کہ اس سے کوئی وضو توڑنے والی شے صادر نہیں ہوئی۔

۳۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ نیند بذات خود ناقض' وضو نہیں ہے۔ شافعیہ اور حنبلیہ کو اس سے اختلاف ہے۔ نیند سے تین حالتوں میں وضو ٹوٹتا ہے: اول پیٹھ کے سہارے چت لیٹ کر سو جانے سے۔ دوم پیٹھ کا سہارا لگا کر سونے سے' سوم دونوں کولھوں میں سے کسی پر سہارا کر کے سونے سے' کیونکہ ان حالات میں اعضا کے جوڑ ڈھیلے پڑ جانے کے باعث سونے والے کو اپنے اوپر اختیار نہیں رہتا' لیکن اگر بیٹھے بیٹھے نیند آ گئی اور مقعد زمین وغیرہ سے ٹکی ہوئی ہے تو صحیح تر یہ ہے کہ اس پر وضو واجب نہیں۔ اگر اس حالت میں کہ کسی نے گدی یا تکیہ وغیرہ کا سہارا لگا رکھا ہو اور اس کے ہٹانے سے وہ گر جائے اور کولھے زمین سے ہٹ گئے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ لیکن اگر وہ بیٹھا رہا اور اس کے کولھے جگہ سے نہیں ہٹے تو وضو نہیں ٹوٹا۔ اسی طرح کھڑے کھڑے یا رکوع کامل کی حالت میں جیسے نماز میں ہوتا ہے' یا سجدہ میں سو جانے سے وضو نہیں ٹوٹتا

نواقض وضو کی دوسری قسم جس کا تعلق جسم سے خارج ہونے والی اشیاء سے نہیں ہے، شہوت انگیز وجود کو چھونا ہے۔ اس باب میں فقہا کی اصطلاح اس بنا پر ہے کہ [1] چھونا کبھی ہاتھ سے ہوتا ہے اور کبھی بغیر ہاتھ کے اجزائے بدن میں سے کسی جزو سے (چھونا ہوتا ہے) ہاتھ سے چھونے کے لئے خاص طور پر لفظ ''مس'' ہے۔ ان دونوں کے لئے جداگانہ احکام ہیں۔

کیونکہ ان حالات میں انسان اپنے تئیں سنبھالے ہوئے ہوتا ہے۔ اگر کسی کو لیٹے ہوئے ہلکی سی نیند آجائے' بایں طور کہ اردگرد کے لوگوں کی باتیں سن رہا ہو تو وضو نہیں ٹوٹتا۔ ہاں اگر (نیند کی وجہ سے) آواز نہ سنائی دے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور اس بات کی دلیل کہ نیند آجانے سے وضو نہیں ٹوٹتا جب تک وہ شخص لیٹا ہوا نہ ہو' آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''ان الوضوء لایجب الا علی من نام مضطجعاً فانه اذا اضطجع استرحت مفاصله'' (یعنی سونے سے وضو اس حالت میں واجب ہوتا ہے جب کوئی لیٹ کر سو جائے' کیونکہ لیٹنے سے اعضائے بدن کے جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں) [ابوداؤد' ترمذی' احمد (در مسند) طبرانی اور معجم]۔ حنفیہ کا قیاس یہ ہے کہ لیٹ کر سونے کی دو حالتیں ہیں۔ پیٹھ کے بل چت لیٹ کر سونا یا دونوں کولھوں میں سے کسی کے بل لیٹ کر سو جانا' کیونکہ وضو ٹوٹنے کا جو اصل سبب ہے یعنی اعضائے بدن کے جوڑوں کا ڈھیلا پن وہ ان ہی حالتوں میں پایا جاتا ہے۔

معذور انسان سلسل بول کا مریض یا پیہم ریح خارج ہونے کے مرض میں مبتلا شخص کا وضو سونے سے نہیں ٹوٹتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ معذور انسان سے خارج ہونے والی شے جب بیداری کی حالت میں بھی وضو نہیں توڑتی تو نیند میں خارج ہونے سے بدرجہ اولیٰ وضو نہ ٹوٹے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ (سونے سے) وضو اس حالت میں ٹوٹتا ہے' جب کہ سونے والے کی مقعد اپنی جگہ پر ٹھنچی ہوئی نہ ہو۔ بایں طور کہ بیٹھا بیٹھا سو گیا' یا اس طرح جم کر سوار تھا کہ اس کی مقعد اور جائے نشست کے درمیان خلا نہ تھا۔ پس پیٹھ کے بل چت لیٹ کر یا پہلو کے بل لڑھک کر سونے سے یا اس طرح سونے سے کہ مقعد اور جائے نشست کے درمیان دبلا ہونے کے باعث خلا ہو وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اور اونگھ آجانے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ اونگھ سے مراد سماعت کی وہ گرانی ہے جس میں حاضرین کی بات تو کان میں آتی رہتی ہے لیکن اس کو سمجھ نہ سکیں (ظاہر ہے کہ) یہ کیفیت نیند سے مختلف ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ گہری نیند سے بہر حال وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ تھوڑی دیر کی ہو یا لمبے عرصے کی اور لیٹے ہوئے آجائے یا بیٹھے ہوئے یا سجدہ میں۔ البتہ ہلکی نیند سے۔ وضو نہیں ٹوٹتا' تھوڑی دیر کی ہو یا لمبے عرصے کی۔ لیکن اگر کوئی دیر تک ہلکی نیند میں رہے تو مستحب یہ ہے کہ وضو کرلے۔ تھوڑی دیر کی گہرائی نیند میں بھی وضو صرف اس حالت میں ٹوٹے گا جب کہ جائے اخراج (ریح) مسدود نہ ہو' بایں طور کہ کپڑے کو لپیٹ کر اور کولھوں کے درمیان رکھ کر اس پر بیٹھا جائے اور اسی حالت میں بیدار ہو۔ یہ گہری نیند اگر لمبی ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا خواہ جائے اخراج مسدود ہو۔ گہری نیند سے یہ مراد ہے کہ سونے والے کو آواز نہ سنائی دے یا اگر حبوت ☆ کر کے بیٹھا ہو تو وہ کھل جائے۔ یا کوئی شے ہاتھ سے گر جائے' یا منہ سے رال بہنے لگے' یا ایسی ہی کوئی اور بات ہو۔

ا۔ شافعیہ اور حنابلہ کی اصطلاح میں مس کے احکام لمس کے احکام سے خلط ملط ہیں۔ بخلاف مالکیہ اور حنفیہ کے

☆ حبوت: کپڑے کا حلقہ جو اکڑوں بیٹھ کر کمر اور گھٹنے کے گرداگرد باندھ لیتے ہیں۔

واضح ہو کہ شہوت انگیز وجود کو مس کرنے (یعنی ہاتھ لگانے سے) وضوٹوٹ جاتا ہے۔ اس کے لئے چند شرطیں عاید کی گئی ہیں۔ مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

جنھوں نے لمس کے احکام جدا اور مس کے احکام جدا بیان کیے ہیں۔ انہوں نے لمس کا لفظ ہاتھ سے چھونے (یا ہاتھ لگانے) کے لیے مخصوص کر دیا ہے۔ اور اس طرح بات آسان ہو گئی ہے۔

ا۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ غیر عورت کو لمس کرنے (ہاتھ لگانے) سے جس کا نام مس کرنا ہے' مطلقاً وضوٹوٹ جاتا ہے۔ خواہ یہ مس شہوانی لذت کے بغیر ہو اور خواہ مرد ضعیف العمر ہو اور خواہ عورت بڑھیا بدشکل ہو۔ شافعیہ مسلک اسی پر قائم ہے کہ مس کرنے والا بوڑھا ہو یا جوان ہو (ہر حال میں وضوٹوٹ جاتا ہے)۔ کہا جاتا ہے کہ بوڑھی بدشکل عورت کو ہاتھ لگانے سے تو شہانی لذت نہیں ہوتی' اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عورت جب تک قید حیات میں ہے شہوت انگیزی سے عاری نہیں ہوتی' لہٰذا اگر لمس کرنے والے اور ملموس (جس کو ہاتھ لگایا گیا ہو) کے درمیان کوئی شے حائل نہ ہو تو چھونے سے وضوٹوٹ جائے گا۔ ان کے نزدیک یہ حائل ہونے والی شے اگر باریک بھی ہے تو (وضو نہ ٹوٹنے کے باب میں) کافی ہے۔ حائل ہونے والی شے گرد و غبار سے میل کچیل کی تہ بھی ہو سکتی ہے۔ لیکن پسینہ کو حائل نہیں قرار دیا گیا۔

ایک مرد کا دوسرے مرد کو ہاتھ لگانا ناقض وضو نہیں ہے' خواہ بے ریش صاحب جمال لڑکے ہی کو ہاتھ لگایا ہو' لیکن اس صورت میں بھی وضو کر لینا سنت ہے۔ اسی طرح عورت کسی عورت کو ہاتھ لگائے یا مخنث کسی مخنث کو یا کسی مرد یا عورت کو ہاتھ لگائے تو سلیم الطبع اشخاص کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا' جب تک کہ لامس اور ملموس (ہاتھ لگانے والا اور جسے ہاتھ لگایا ہو دونوں) بالغ نہ ہوں۔ عورت کے (اجزائے) بدن میں سے بال' دانت اور ناخون کو اس حکم سے مستثنیٰ قرار گیا ہے۔ یعنی ان اشیاء کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا اگرچہ اس میں لذت حاصل ہو' کیوں کہ یہ اشیا دراصل ایسی ہیں کہ ان کا چھونا حصول لذت کے لیے نہیں ہوتا۔ ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ دانت منہ میں ہوتے ہیں اور لوگ دانت سے عاشقی کے تصورات وابستہ کرتے ہیں اور دوسرے اعضائے جسم سے زیادہ ان میں لذت ہوتی ہے تو کیسے سمجھا جائے کہ ان کا چھونا لذت کی چیز نہیں ہے؟ (جواباً) شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر منہ کے مس کرنے کو نظر انداز کیا جائے اور صرف دانت کو چھونے کی حد تک رہا جائے تو دانت تو محض ہڈی ہے' اس میں لذت نہیں ہے۔ اور یہی مطلب ہے اس کا جو کہا جاتا ہے کہ دانت لذت کی چیز نہیں ہے۔

میت کو ہاتھ لگانے سے وضوٹوٹ جاتا ہے۔

محرم کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ محرم وہ ہے جس سے نکاح ہمیشہ کے لیے حرام ہے' خواہ نسب سے ہو یا دودھ کے رشتے سے یا نکاح کے رشتے سے۔ لیکن وہ جس سے ہمیشہ کے لیے نکاح حرام نہیں ہے' مثلاً بیوی کی بہن یا اس کی پھوپھی یا خالہ' ایسی عورتوں کو ہاتھ لگانے سے وضوٹوٹ جائے گا۔ اسی طرح ایسی عورت کے ساتھ بیوی کے شبہ میں عمل زوجیت کا مرتکب ہوا ہو' اس کی ماں یا بیٹی کو ہاتھ لگانے سے وضوٹوٹ جائے گا۔ ہر چند کہ ان سے بھی نکاح ہمیشہ کے لیے حرام ہوتا ہے' لیکن یہ نسب یا دودھ یا نکاح کے رشتہ سے نہیں ہوتا۔

یہ بتایا جا چکا ہے کہ ان تمام صورتوں کو مس کہتے ہیں اور اسی کا نام لمس بھی ہے۔

حنابلہ کہتے کہ عورت کو بلا واسطہ شہوت کے ساتھ چھونے سے وضوٹوٹ جاتا ہے' اور اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ عورت اجنبی ہو یا محرم ہو' زندہ ہو یا مردہ ہو، جوان ہو یا بڑھیا ہو' بڑی ہو یا ایسی کم عمر جو عادۃً شہوت انگیز ہو۔

ان مسائل میں عورت کا مرد کو ہاتھ لگانے کا بھی یہی حکم ہے' چنانچہ اگر کوئی عورت مرد کو ہاتھ لگائے تو ان ہی شرائط کی موجودگی میں اس عورت کا وضوٹوٹ جائے گا۔

اجزائے بدن میں سے خواہ کسی عضو کے ساتھ بدن چھوا جائے تو وضوٹوٹ جائے گا۔ اس حکم میں بال' دانت اور ناخون مستثنیٰ ہیں۔ ان اجزائے ثلاثہ کے لمس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ ملموس (جس کو مس کیا جائے) کا وضو نہیں ٹوٹتا۔

مرد ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں تو وضو نہیں ٹوٹتا؛ اس میں خواہ کوئی خوبصورت بے ریش لڑکا ہو۔

عورت کا عورت کو چھونا اور مخنث کا مخنث کو چھونا ناقض وضو نہیں اگرچہ ہاتھ لگانے والے نے اس میں لذت محسوس کی ہو۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حنابلہ اس مسئلے میں شافعیہ سے متفق ہیں کہ عورت کو بلا واسطہ ہاتھ لگانے سے' خواہ وہ بڑھیا بدشکل ہو' جب تک کہ عادۃً اس میں شہوت انگیزی کی صفت موجود ہے وضوٹوٹ جاتا ہے۔

محارم کو مس کرنے کے بارے میں حنابلہ کو شافعیہ سے اختلاف ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ امر (یعنی عورت کو ہاتھ لگانا) مطلقاً ناقضِ وضو ہے یہاں تک کہ اگر باوضو شخص نے اپنی ماں یا بہن کو چھوا تو وضوٹوٹ جائے گا' شافعیہ اس کے مخالف ہیں۔

اس مسئلے میں شافعیہ حنابلہ سے متفق ہیں کہ مرد ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں تو وضو نہیں ٹوٹتا' خواہ جس کو ہاتھ لگایا وہ خوبصورت بے ریش لڑکا ہو۔ البتہ شافعیہ کا کہنا ہے کہ اس کے بعد وضو کر لینا سنت ہے' اس باب میں بھی وہ متفق ہیں کہ عورت کے بال' ناخون اور دانت کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ غرض انہیں چند معمولی جزئیات کے سوا جن کا شافعیہ نے ذکر کیا ہے' کسی میں اختلاف نہیں ہے' اس بنا پر ہر مسلک کی تفصیل الگ الگ بیان کی گئی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ باوضو شخص جب کسی دوسرے کو ہاتھ سے یا کسی بدن کے حصے سے مس کرے تو وضوٹوٹ جاتا ہے۔ اس بارے میں چند شرطیں ہیں بعض شرطوں کا تعلق لامس (یعنی چھونے والے) سے ہے اور بعض ملموس (یعنی جس کو چھوا جائے اس) سے ہے۔ اس میں چھونے والے کا بالغ ہونا شرط ہے اور یہ بھی کہ اس نے لذت پانے کے ارادے سے چھوا ہو یا اگر ارادہ نہ بھی ہو تو اس نے فی الوقت (ہاتھ لگانے میں) لذت محسوس کی ہو۔ یہی حکم اس حالت میں ہے جب کہ لذت کا ارادہ نہ ہو' لیکن چھونے میں مزہ آیا ہو۔

ایک شرط یہ ہے کہ ملموس کا وہ بدن برہنہ ہو' یا اگر کوئی شے حائل ہو تو نہایت باریک ہو۔ اگر کوئی دبیز شے حائل ہے تو وضو (ہاتھ لگانے سے) نہیں ٹوٹتا۔ سوا اس کے کہ وہ لمس ہاتھ سے کسی عضو کو پکڑ لینے کی صورت میں ہو اور ارادہ لذت اٹھانے کا ہو' یا لذت محسوس کی ہو (گو ارادہ نہ کیا ہو)

یک شرط یہ ہے کہ جس کو لمس کیا جائے وہ شہوت انگیز ہو۔ لہٰذا ایسی چھوٹی سی بچی کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا جس پر شہوت نہ ہوتی ہو' مثلاً کوئی پانچ سال کی بچی ہو' یا بڑھیا جس میں مرد کے لیے جاذبیت نہ رہی ہو اور طبیعتیں اس پر مائل

نہ ہوں۔

بال عورت کے بدن کا ایک جزو ہے' لہٰذا اگر لذت کے ارادے سے بال چھوئے یا چھونے سے لذت محسوس ہوئی تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ لیکن عورت اگر اپنے بال سے کسی کا ہاتھ چھوئے تو اس عورت کا وضو نہیں ٹوٹتا۔ اسی طرح ایک مرد کا بال عورت کے بال سے اور مرد کا ناخن عورت کے ناخن سے مس ہو جائے تو وضو نہیں ٹوٹتا' کیوں کہ ان میں احساس نہیں ہوتا۔ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ لمس (کے ناقض الوضو ہونے) کا انحصار لذت اٹھانے کے ارادے یا لذت کے احساس پر ہے۔ اب اس میں کوئی فرق نہیں خواہ اجنبی عورت ہو' یا بیوی ہو' یا کوئی بے ریش لڑکا' یا نوجوان سبزہ آغاز ہو جس کے لمس میں بالعموم لذت کا امکان ہو سکے۔

جس کو ہاتھ لگایا گیا اگر وہ محرم ہے جیسے بہن' بیٹی' پھوپھی یا خالہ' اور ہاتھ لگانے والا احساس شہوت رکھتا ہے' اور لذت کا ارادہ بھی رکھتا ہے' لیکن لذت شہوانی محسوس نہیں کی تو اس کا وضو محض ارادے سے (جب تک کہ فی الوقع لذت نہ ہوئی ہو) نہیں ٹوٹتا' بہ خلاف اس صورت کے جب کہ عورت غیر محرم ہو۔

منہ کا چومنا لمس میں داخل ہے جس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے' ہر چند کہ چومنا لذت کی خاطر نہ ہو' یا لذت محسوس نہ کی ہو' یا مجبوراً چومنا پڑا ہو۔ رخصتی کے وقت یا از رہ شفقت بوسہ لیا' بایں طور کہ یہی مقصد تھا اور لذت کا ارادہ نہ تھا' تو وضو نہیں ٹوٹتا۔ اس میں بھی اگر لذت محسوس ہوئی تو وضو ٹوٹ جائے گا۔ یہ تمام مسائل وہ ہیں جن کا تعلق لامس (لمس کرنے والے) سے ہے؛ رہا ملموس (جس کو لمس کیا جائے) سو اگر وہ بالغ ہے اور اس میں لذت محسوس ہو تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا۔ اگر لذت کی خواہش تھی تو ملموس لامس (ہاتھ لگانے والے) کے زمرہ میں ہو جائے گا۔ اس پر سابقہ احکامات منطبق ہوں گے۔

واضح ہو کہ محض خیال کرنے یا دیکھنے سے' اگر مس نہیں کیا' تو وضو نہیں ٹوٹتا۔ البتہ اگر (دیکھنے میں) لذت کا ارادہ ہو یا لذت کا احساس ہو' یا خیال کرنے یا دیکھنے سے نعوظ (استادگی) ہو کر مذی خارج ہو اس کے خارج ہونے کے باعث وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور اگر مادۂ تولید خارج ہو جائے تو غسل واجب ہو جائے گا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ لمس (چھونا) اجزائے بدن میں سے کسی جزو بدن سے بھی ہو' ناقض وضو نہیں ہے' خواہ لامس اور ملموس دونوں برہنہ ہوں۔ چنانچہ اگر کوئی وضو کے ساتھ اپنی بیوی کے ساتھ ایک ہی پلنگ پر لیٹ گیا اور وہ دونوں برہنہ تھے' اور ایک کا وجود دوسرے سے لگ گیا' تو دونوں میں سے کسی کا وضو نہیں ٹوٹے گا' بشرطیکہ دو باتیں پیش نہ آئی ہوں: ایک یہ کہ مذی وغیرہ خارج نہ ہوئی ہو' دوسرے یہ کہ شرم گاہیں باہم نہ لگی ہوں۔ ایسی صورت میں مرد کا وضو ٹوٹ جائے گا' اگر اس کو ایستادگی ہوئی اور دونوں کے درمیان بدن کی حرارت کے احساس سے مانع ہونے والی کوئی شے حائل نہ رہی ہو۔ لیکن عورت کا وضو محض شرم گاہوں کے باہم مس کرنے ہی ٹوٹ جائے گا درانحالیکہ مرد کو ایستادگی ہوئی ہو۔

اگر دو عورتیں برہنہ حالت میں اکٹھی لیٹیں اور ان کی شرم گاہیں باہم مل جائیں تو دونوں کا وضو ٹوٹ جائے گا۔ اب رہی وہ صورت کہ دو برہنہ مرد ایک دوسرے سے لگ گئے' جیسا کہ بالعموم حمام میں ہجوم کے اندر ایسا ہو جاتا ہے' تو ایسی صورت میں دونوں میں سے کسی کا وضو نہیں ٹوٹتا' بشرطیکہ لمس کرنے والے کو استادگی نہ ہوئی ہو۔

ان مسائل کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس میں حنفیہ دوسرے تمام ائمہ سے اختلاف رکھتے ہیں۔ مالکیہ کے نزدیک

نواقض وضو کی تیسری قسم میں وہ امور ہیں جو دونوں راستوں میں سے کسی سے اخراج کا سبب ہوتے ہیں۔ مثلاً ہاتھ سے مس کرنا۔ اس کے متعلقہ مسائل کی تفصیل یہ ہے کہ یہ چھونا یا تو خود اپنے تئیں مس کرنا ہے، یا کسی غیر کو مس کرنا ہے۔ اگر کسی غیر کو مس کیا تو وہ لامس (ہاتھ لگانے والے) کے زمرہ میں ہے۔ اور اس پر متذکرہ سابقہ تمام احکامات نافذ ہوں گے۔ لیکن اگر کسی نے خود اپنے تئیں مس کیا تو ایسی صورت میں یہ عام بات ہے کہ انسان خود اپنے اعضائے بدن میں سے کسی کو ہاتھ لگائے تو اس میں لذت نہیں ہوتی۔ لیکن اس باب میں ایسی احادیث وارد ہیں جو اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنے عضو مخصوص کو ہاتھ لگائے تو وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ ساتھ ہی بعض دوسری احادیث میں آیا ہے کہ اس کو مس کرنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ چنانچہ اس باب میں جدا جدا مسلک ہو گئے ہیں۔

جو اصحاب یہ کہتے ہیں کہ عضو مخصوص کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا، وہ ان حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں جنہیں ابن ماجہؒ کے سوا دوسرے محدثین نے روایت کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کی بابت (حکم) دریافت کیا گیا جو نماز کے دوران اپنے عضو مخصوص کو ہاتھ لگائے، حضورؐ نے جواب میں فرمایا کہ "هل هو الا بضعته منك" (یعنی وہ بھی تمہارے جسم کا ایک حصہ ہونے کے سوا اور کیا ہے)؟ اس حدیث کو ابن حسان نے بھی اپنی "صحیح" میں روایت کیا ہے اور ترمذی کہتے ہیں کہ اس باب میں جو روایات آئی ہیں ان میں یہ حدیث سب سے زیادہ حسن ہے۔

جو اصحاب یہ کہتے ہیں کہ عضو مخصوص کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، انہوں نے متعدد احادیث سے استدلال کیا ہے: منجملہ ان کے آنحضرتؐ کا یہ ارشاد ہے: "من مس ذکره

وضو کا ٹوٹنا لذت کا ارادہ کرنے یا احساس لذت پر موقوف ہے۔ ان کو بوڑھی عورت (جو شہوت انگیز نہ ہو) سے مس کرنے کے مسئلہ میں شافعیہ اور حنفیہ سے اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ٹوٹ جاتا ہے۔ اسی طرح بے ریش خوبصورت لڑکے کو ہاتھ لگانے کے بارے میں بھی ان کو اختلاف ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور شافعیہ و حنابلہ کہتے ہیں کہ نہیں ٹوٹتا۔ البتہ اس امر میں متفق ہیں کہ لمس سے وضو نہیں ٹوٹتا بجز اس حالت کے جب کہ ملموس (جس کو ہاتھ لگایا گیا) برہنہ ہو یا محض پتلی سی کوئی شے حائل ہو۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی کپڑے پہنے ہوئے ہو اور باوضو شخص اس کو ہاتھ سے پکڑ لے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔

بال کو مس کرنے کے بارے میں بھی ان کو اختلاف ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ جب کوئی مرد عورت کے بال کو ہاتھ لگائے تو وضو ٹوٹ جائے گا' بشرطیکہ مزے کی خاطر ہاتھ لگایا ہو' یا (ارادہ نہ ہو لیکن ہاتھ لگانے میں) مزہ آیا ہو' کیوں کہ بال ایسی چیز ہے جس میں لذت ہونے کے متعلق بلا نزاع سب کو اتفاق ہے۔ اس کے برخلاف عورت نے اگر اپنے بالوں سے

فلیتوضأ'' (یعنی جو شخص اپنے عضو مخصوص کو مس کرے اسے چاہیے کہ وہ وضو کر لے) چنانچہ ائمہ ثلاثہ کا اس پر اتفاق ہے کہ عضو مخصوص کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ صرف حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ اندریں باب ان کا مسلک تفصیل طلب ہے۔(۱)

کسی مرد کو مس کیا تو اس سے عورت کا وضو نہیں ٹوٹا کیوں کہ بال میں حس نہیں ہوتی۔ لیکن حنابلہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ بال مس کرنے سے وضو ٹوٹتا ہی نہیں۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ عضو مخصوص کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا' اگر چہ شہوت کے ساتھ ہو' خواہ ہتھیلی سے مس کیا جائے یا انگلیوں کے اندرونی جانب سے' کیوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک شخص جو غالباً بدوی (دیہاتی) تھا' آیا اور کہنے لگا کہ اے اللہ کے رسولؐ اس شخص کی بابت کیا حکم ہے جو نماز میں اپنے عضو مخصوص کو ہاتھ لگائے؟ حضورؐ نے ارشاد فرمایا ''ھل ھو الا بضعۃ منک اور مضغۃ منک'' (یعنی سوا اس کے کہ یہ تمہارے وجود کا ایک حصہ یا ایک لوتھڑا ہے اور کیا ہے؟) تاہم (حنفیہ) کہتے ہیں کہ اختلاف علما سے بچنے کے لیے مستحب یہ ہے کہ (ہاتھ لگایا ہو تو) وضو کر لیا جائے کیوں کہ وہ عبادت جس پر سب متفق ہوں اس عبادت سے بہتر ہے (جس کے عبادت ہونے) میں اختلاف ہے' بشرطیکہ اس میں اپنے مسلک کی رو سے کسی امر ناخوشگوار کا ارتکاب نہ ہو۔

واضح ہو کہ بعض حنفیہ نے آنحضرتؐ کے اس ارشاد کے کہ ''من مس ذکرہ فلیتوضاء'' (یعنی جس نے اپنے عضو مخصوص کو مس کیا ہو اسے چاہیے کہ وضو کرے) معنے اس طرح قرار دیے ہیں کہ یہاں لفظ 'وضو' سے مراد اس کے لغوی معنے یعنی ہاتھ کو دھو لینا ہے۔ چنانچہ (ان کے نزدیک) نماز کا ارادہ ہو تو ہاتھوں کو دھو لینا امر مندوب ہے۔

اسی طرح بدن کے کسی حصے کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا' چنانچہ اگر کسی نے اپنے پاخانے کے مقام کو ہاتھ لگایا تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔ لیکن اگر انگلی یا کوئی چیز' مثلاً حقنہ (دوائی چڑھانے کی نلکی) کا سرا داخل کیا گیا اور وہ چھپ گیا تو وضو ٹوٹ جائے گا کیوں کہ یہ عمل اندرونی حصے میں کچھ ڈالنے اور پھر نکالنے کے برابر ہے (جو نواقض وضو میں سے ہے) اگر کچھ حصہ داخل ہوا اور اندر غائب نہیں ہوا تھا کہ اسے نکال لیا گیا تو دیکھنا چاہیے اگر وہ تر ہے یا اس میں بو ہے تو وضو ٹوٹ جائے گا' ورنہ نہیں۔ اسی طرح عورت اگر اپنی انگلی یا روئی وغیرہ اندام نہانی میں ڈالے اور تر برآمد ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا' ورنہ نہیں ٹوٹے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ عضو مخصوص کو ہاتھ لگانے سے وضو اس حالت میں ٹوٹے گا جب کہ یہ شرائط پائی جائیں: مثلاً یہ کہ اس نے اپنے ہی عضو مخصوص کو' جو اس کا جزو بدن ہے' مس کیا ہو۔ پس اگر کسی اور شخص کے عضو مخصوص کو مس کیا تو وہ 'لامس' (ہاتھ لگانے والا) کے زمرے میں ہوگا اور اس پر لامس کے متعلقہ مسائل (جن کی تفصیل اوپر ہو چکی ہے) نافذ ہوں گے۔

اور یہ کہ وہ بالغ ہو' اگر چہ مخنث ہو' لہٰذا بچہ اگر اپنے عضو مخصوص کو مس کرے تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔

اور یہ کہ لمس ہتھیلی یا ہتھیلی کے پہلو سے یا انگلیوں کے اندرونی جانب سے یا انگلی کے سرے سے کیا جائے' اگر چہ وہ انگلی زائد ہو' مگر حس سے خارج اور ناکارہ نہ ہو' بلکہ کام کرنے میں دوسری انگلیوں کے برابر ہو۔

اگر اعضائے جسم میں سے کسی اور حصہ مثلاً ران یا ہاتھ (کے اوپری حصے بازو کلائی وغیرہ) سے مس کیا تو وضو نہیں

نواقض وضو کی چوتھی قسم وہ ہے جس کا تعلق دونوں راستوں کے علاوہ کسی اور راستے خارج ہونے والی اشیاء سے ہے، یعنی وہ مادہ جو انسان کے بدن کے کسی اور حصے کے سوا آگے یا پیچھے کے راستے سے خارج ہو، جیسے پیپ جو پھوڑے سے نکلے، یا خون جو اسی طرح یا زخم وغیرہ سے باہر آئے، یہ سب نجس اشیاء ہیں۔ ان (کے نکلنے) سے وضو جاتا رہتا ہے۔ بموجب تفصیل مسالک۔ (۱)

ٹوٹے گا۔ اسی طرح کسی لکڑی کے ساتھ مس کرنے یا (حائل کپڑا وغیرہ) کے اوپر سے مس کیا جائے تو وضو نہیں ٹوٹتا۔ غرض وضو جب ہی ٹوٹتا ہے کہ مذکورہ بالا تمام شرائط پائی جائیں۔ خواہ اس سے لذت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، اور خواہ قصداً (ہاتھ لگایا) ہو یا بے خبری میں۔

عورت اگر اپنی شرم گاہ کو مس کرے تو اس کا وضو نہیں ٹوٹتا، خواہ اس میں انگلی داخل کرے اور لذت محسوس کرے۔

پاخانہ کے مقام کو نہ ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹتا ہے اور نہ بقول راجح انگلی داخل کرنے سے۔ اگرچہ بلا ضرورت ایسا کرنا حرام ہے۔

عضو مخصوص کے سرے کو جہاں سے کاٹا جاتا ہے، ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا، خواہ اس سے لذت کا احساس ہو۔

کسی دوسرے شخص کے پاخانہ کے مقام کو چھونا یا کسی عورت کی شرم گاہ کو مس کرنا لمس کے حکم میں ہے، اس کے متعلقہ احکام وہی ہیں، جو مسامسہ (یعنی باہم مس کرنے) کے ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ عضو مخصوص کے چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، خواہ وجود انسانی کے ساتھ جڑا ہوا ہو یا علیحدہ ہو، بشرطیکہ جسم سے علیحدہ ہو کر وہ ٹکڑے ٹکڑے نہ ہو گیا ہو (کیونکہ اس صورت میں) عضو مخصوص کا اطلاق ہی اس پر نہ ہوگا۔

عضو مخصوص کی پھننگ کو جہاں سے کاٹا جاتا ہے، چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

(عضو مخصوص کو) چھونے سے جن حالات میں وضو ٹوٹتا ہے، وہ یہ ہیں:

ہتھیلی یا انگلی کے اندرونی جانب سے مس کیا جائے۔ ہتھیلی اور انگلیوں کا اندرونی حصہ وہ ہے جو دونوں ہاتھوں کو ذرا بھینچنے سے چھپ جاتا ہے۔ پس ہتھیلی کے پہلو یا انگلیوں کے کنارے یا ان کی درمیانی جگہ کے ساتھ مس کرنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

واضح ہو کہ شافعیہ اور حنابلہ وضو ٹوٹنے کے لیے یہ شرط تسلیم نہیں کرتے کہ اپنے عضو مخصوص کو مس کیا جائے تب ہی وضو ٹوٹتا ہے)۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ حکم دوسرے شخص کے عضو مخصوص کو بھی شامل ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ عضو مخصوص کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، خواہ اپنا ہو یا غیر کا یا کسی چھوٹے بچے کا یا میت کا۔ اور وضو جو ٹوٹتا ہے وہ مس کرنے والے کا ٹوٹتا ہے، جس کو مس کیا جائے اس کا نہیں ٹوٹتا۔

عورت اگر اپنی اندام نہانی کو ہاتھ لگائے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا۔ اسی طرح جس کسی نے اسے ہاتھ لگایا تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا۔ اسی طرح جس کسی نے اپنے ہاتھ لگایا اس کا وضو بھی ٹوٹ جائے گا۔ ان کے نزدیک پاخانہ کے مقام (کو ہاتھ لگانے) کا بھی وہی حکم ہے جو اندام نہانی کا ہے۔ بخلاف خصیوں اور پیڑو کے کہ ان کو ہاتھ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

مرتد ہو جانے [۱] (مذہب اسلام سے پھر جانے) سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ بسا اوقات اس صورت حال سے مغلوب الغضب جہلا دو چار ہوتے ہیں کہ (غصے میں آکر) دین کو گالی دینے لگتے ہیں اور بے دھڑک کلمات کفر بکنے لگتے ہیں۔ بعد میں شرمندہ ہوتے ہیں۔ ایسے اشخاص باوضو ہوں تو ان کا وضو جاتا رہتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ارتداد کی ذلیل حرکت کی سزا ہے، تاکہ لوگوں کو یہ معلوم ہو کہ مرتد ہونے سے انسانی اعمال برباد اور باطل ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح وہ اپنے نفس کو قابو میں رکھیں گے اور اپنی زبان کو ایسے الفاظ سے روک لیں گے جس کا نقصان بہت زیادہ ہے اور فائدہ کچھ بھی نہیں۔

نماز میں قہقہے [۲] (یعنی کھلکھلا کر ہنسنے) سے وضو نہیں ٹوٹتا اور نہ ذبح شدہ اونٹ، بچہ یا جوان، کا

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ آگے یا پیچھے کی راہ کے علاوہ، جس کے مسائل اوپر بیان ہوئے، تمام بدن کے کسی حصے سے کوئی نجس شے جو خارج ہو اس سے وضو ٹو جاتا ہے۔ بشرطیکہ مقدار زیادہ ہو۔ اور مقدار کا زیادہ یا کم ہونا ہر شخص کے اپنے اپنے جسمانی حالات پر موقوف ہے۔ یعنی مقدار خون اا انداز ہ قوت و ضعف اور دبلاپے موٹاپے کے اعتبار سے لگایا جائے گا۔ مثلاً کسی ناتوانی کے پیش نظر زیادہ متصور ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا، ورنہ نہیں ٹوٹے گا۔ قے کے بارے میں ان کا یہی خیال ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مرتد ہونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، اگرچہ مرتد ہونے سے بہت سے دینی اعمال اور مالی تصرفات وغیرہ باطل ہو جاتے ہیں، جیسا کہ اس کتاب کے آئندہ صفحات میں بیان ہوگا۔ اس کی تفصیل وہاں پر ملاحظہ کی جائے۔
شافعیہ کہتے ہیں کہ مرتد ہونے سے وضو نہیں ٹوٹتا، بشرطیکہ وہ شخص مرض سلسل بول وغیرہ سے محفوظ ہو۔ سلسل بول کے مریض کا وضو مرتد ہونے سے ٹوٹ جاتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ایسے (مریض) کی طہارت کمزور ہو جاتی ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز میں قہقہہ (کھلکھلا کر ہنسنے) سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ چنانچہ اس بارے میں جو حدیثیں آئی ہیں؛ منجملہ ان کے وہ حدیث ہے جو طبرانی نے حضرت ابو موسیٰؓ سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں درآنحالیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کے ساتھ نماز میں مصروف تھے اتنے میں ایک شخص مسجد میں آیا اور اس گڑھے میں جو مسجد کے اندر تھا، لڑھک گیا، کیونکہ اس کی بصارت میں کچھ خرابی تھی۔ اس پر بہت سے لوگ نماز پڑھتے میں ہنس پڑے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسم نے ان ہنسنے والوں کو حکم دیا کہ پھر سے وضو کریں اور دوبارہ نماز پڑھیں۔
قہقہہ (کھلا کھلا کر ہنسنا) یہ ہے کہ ہنسنے کی آواز پاس کے لوگ سن سکیں۔ اگر ایسی حرکت کسی سے سرزد ہو جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا، خواہ وہ ہنسی دیر تک نہ رہی ہو، بخلاف اس صورت کے جب کہ ہنسی ایسی ہو کہ صرف خود کو سنائی دے اور پاس کا آدمی نہ سن سکے۔ اس سے وضو تو نہیں جاتا لیکن نماز باطل ہو جاتی ہے۔ نماز میں قہقہہ سے صرف بالغ کا وضو ٹوٹتا ہے، مرد ہو یا عورت، اور ہنسی قصداً آئی ہو یا بھولے سے آگئی ہو۔ اگر (ہنسنے والا) بچہ ہے تو اس کا وضو ہنسنے سے نہیں ٹوٹتا۔ اس میں بھی یہ شرط ہے کہ یہ ہنسی رکوع اور سجدے والی نماز میں آئی ہو، سجدۂ تلاوت وغیرہ میں قہقہہ سے سجدہ تو باطل ہو جاتا ہے، وضو نہیں ٹوٹتا۔

اگر نماز سے خارج ہونے کے ارادے سے سلام کی بجائے قصداً قہقہہ لگا دیا تو وضو ٹوٹ جائے گا، لیکن

گوشت کھانے سے اور میت کو غسل دینے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ (۱)

حدث کے لاحق ہونے سے بھی وضو نہیں ٹوٹتا (۲) اور اس کی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ وضو کرنے کا تو یقین ہے، پھر یہ شک لاحق ہوا کہ اس کے بعد حدث ہوا یا نہیں۔ اس شک سے وضو نہیں ٹوٹتا، اس واسطے کہ یہ شک (وضو میں نہیں بلکہ) حدث کے لاحق ہونے میں ہے۔ اور شک سے طہارت زائل نہیں ہوتی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ (ایک شخص کو) وضو کرنے کا یقین ہے، اور حدث لاحق ہونے کا بھی یقین ہے۔ لیکن شک یہ ہے کہ آیا حدث سے پہلے وضو کیا تھا کہ اب وضو ٹوٹ گیا یا حدث کے بعد وضو کیا تھا کہ ابھی وضو باقی ہے۔ ایسی صورت میں یہ سوچنا چاہیے کہ اس وضو اور حدث سے پہلے، جس کے متعلق شبہہ لاحق ہے، اور یہ طے نہیں کیا جا سکا کہ وضو پہلے کیا تھا یا حدث پہلے ہوا تھا، وضو تھا یا نہیں، اب دو ہی باتیں ہوں گی، اول یہ کہ یاد ہو کہ اس وقت (یعنی اس شبہہ والے وضو اور حدث سے پہلے) وضو نہ تھا تو اب اس شخص کو باوضو تصور کیا جائے گا کیونکہ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ یہ وضو یقیناً پہلے حدث کے کیا گیا اور شک اس امر میں ہے کہ دوسری بار حدث لاحق ہوا یا نہیں اور یہ قاعدہ معلوم ہے کہ حنفیہ کے نزدیک (حدث میں) شک سے وضو کو نقصان نہیں ہوتا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ (ایک شخص کو یقین ہے) کہ ظہر کے بعد اس نے وضو بھی کیا اور حدث بھی لاحق ہا لیکن شک اس امر میں ہے کہ آیا پہلے حدث (ناقض وضو) لاحق ہوا کہ (اس کے بعد وضو کرنے سے) وضو باقی ہے، یا وضو پہلے کیا تھا کہ (اس کے بعد حدث واقع ہونے سے) وضو ٹوٹ چکا ہے، لہٰذا اسے دیکھنا چاہیے کہ ظہر سے پہلے اس کی کیا کیفیت تھی۔ اگر یہ یاد ہے کہ اسے ظہر سے

نماز ہو جائے گی' کیونکہ حنفیہ کے نزدیک 'سلام' کے علاوہ کسی اور طریقہ سے بھی خروج من الصلوٰۃ (نماز کو ختم) کیا جا سکتا ہے۔ تفصیل آگے آ رہی ہے۔ باوجود اس کے اللہ سے دعا مانگنے کی بجائے ایسا کرنا بے ادبی بھی ہے اور ایک امر واجب یعنی سلام کا ترک بھی ہے' جیسا کہ نماز کے باب میں معلوم ہوگا۔

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ شتر جزر کا گوشت کھانے اور میت کو نہلانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ حدث میں یا اسباب حدث کے لاحق ہونے میں اگر شک ہو تو وضو ٹوٹ جاتا ہے' بایں طور کہ مثلاً وضو کے بعد یہ شبہ ہو جائے کہ کہیں ریح تو خارج نہیں ہوئی' یا مثلاً عضو مخصوص کو ہاتھ تو نہیں لگایا۔ یا ناقض وضو کے پیش آنے کے بعد یہ شک رہا کہ وضو کر لیا یا نہیں' یا حدث پیش آنے اور وضو کرنے کے بعد یہ شبہ رہا کہ پہلے وضو کیا یا پہلے حدث ہوا۔ یا وضو توڑنے والی شے کے لاحق ہونے اور وضو کرنے کے بعد یہ شک ہوا کہ وضو کرنے اور حدث لاحق ہونے میں سے کون سی بات پہلے ہوئی۔ ان تمام صورتوں میں وضو ٹوٹ جائے گا' کیوں کہ جب تک یقین نہ ہو' کوئی شخص بری الذمہ

پہلے حدث واقع ہونے کا یقین ہے اور اس امر کا بھی یقین ہے کہ ظہر کے بعد وضو کیا گیا اور شک اس دوسرے حدث میں ہے جو ظہر کے بعد واقع ہوا کہ آیا یہ وضو کے پہلے ہوا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ حدث میں شک ہو تو وضو نہیں جاتا، لہٰذا وہ باوضو متصور ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ یاد ہو کہ ظہر سے پہلے وہ باوضو تھا، اس کے بعد بھی کیا اور حدث بھی لاحق ہوا (جس میں شبہ ہے کہ دونوں میں سے پہلے کیا ہوا تھا) اس صورت میں مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اس شخص کو تجدید وضو کی عادت ہے[1] تو یہ سمجھا جائے گا کہ فجر کے بعد وہ یقیناً بے وضو تھا کیونکہ ظہر سے پہلے اس کو وضو کا معلوم نہیں کہ دونوں باتوں میں سے پہلے کیا ہوا۔ (صورت یہ ہوئی کہ) اس کو وضو میں تو شک نہیں کیونکہ وہ پہلے یقینی طور پر باوضو تھا ساتھ ہی حدث لاحق ہونے کا یقین ہے۔ اور دوسرا وضو اس پہلے وضو کی تجدید کے طور پر یقیناً سابقہ حدث کے بعد کیا گیا تھا۔ لہٰذا اب تجدید وضو سے وہ حدث دور نہیں ہوسکتا جس کے لاحق ہونے کا یقین ہے۔ البتہ اگر تجدید وضو کی (اس شخص کو) عادت نہ تھی تو اب وہ باوضو متصور ہوگا، اس لئے کہ دوسری بار کا وضو اس حدث کو جس کے واقع ہونے میں شبہ ہے (حسب قاعدہ) دور کردیتا ہے۔

ظاہر ہے کہ مسائل علمی نکات سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کا ذکر اس خیال سے کیا گیا ہے کہ طالبان علم کو فائدہ پہنچے۔ عام اشخاص کے لئے ضروری نہیں ہے کہ ایسے مسائل میں پڑیں، جب تک کہ ایسی کوئی ضرورت ہی نہ لاحق ہو جائے، مثلاً کوئی شخص ایسے علاقہ میں ہو جہاں پانی کی قلت ہے یا بڑھاپے، کمزوری یا سردی کے باعث تازہ وضو کرنا دشوار ہو اور تیمم مباح نہ ہو یا ایسی ہی کوئی اور بات ہو۔

غرض علماء نے کسی مسئلہ کو بیان کرنے میں کوتاہی نہیں کی خواہ اس سے عوام کو فائدہ پہنچے یا خواص کو۔

استنجا اور رفع حاجت کے آداب کا بیان

نواقض وضو کے سلسلے میں پہلے یہ بتایا جاچکا ہے کہ پیشاب، فضلہ، مذی اور ودی کے خارج ہونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، اس میں سب کا اتفاق ہے۔ گندگی خارج ہونے کے بعد پیشاب پاخانے کے مقامات کو آلودہ رہنے دینا اور محض وضو کر لینا (حصول طہارت کے لئے) کافی نہیں، بلکہ یہ بھی لازم ہے کہ جہاں جہاں سے گندگی خارج ہوئی ہے اس جگہ کو خشک اور پاک کیا جائے۔ لہٰذا یہ مناسب ہے کہ اس کے متعلقہ مسائل کو نواقض وضو (کے مسائل) کے متصل ہی بیان کردیا جائے کیونکہ یہ بھی اسی کا حصہ ہے۔

نہیں ہوسکتا۔ اور شک ہو تو اسے یقین نہیں کہا جاسکتا۔

استنجا کے ارکان (یعنی جن امور پر استنجا کا انحصار ہے) وہ چار ہیں:
مستنجی (استنجا کرنے والا) شخص، مستنجی منہ (وہ گندگی) جس سے پیشاب یا پاخانہ کی جگہ آلودہ ہو، مستنجی بہ (وہ شے جس سے گندگی کو دور کیا جائے) یعنی پانی اور ڈھیلے، اور مستنجی فیہ (وہ جگہ جس کو صاف کرنا ہے) یعنی پیشاب پاخانہ کا مقام۔ یہ چار امور ہیں جن کے بغیر استنجا نہیں ہو سکتا۔

ظاہر ہے کہ اس کا تعلق دو امور سے ہے: استنجا اور رفع حاجت۔ استنجا میں دو باتیں قابل ذکر ہیں: اول استنجا کی تعریف، دوم اس کے متعلقہ مسائل۔ رفع حاجت (یعنی پیشاب پاخانہ) کا تعلق تین امور سے ہے، ایک تو اس کا حکم، دوسرے وہ مقامات جہاں پر رفع حاجت کرنا منع ہے، تیسرے وہ باتیں جن کی موجودگی میں رفع حاجت ممنوع ہے۔ اب ان تمام کا بیان بالترتیب کیا جائے گا۔

استنجا کی تعریف

استنجا سے مراد اس گندگی کو جو آگے یا پیچھے کی راہ، یعنی پیشاب پاخانہ کے مقام سے خارج ہوئی ہو، ان مقامات سے دور کرنا ہے جہاں سے کہ وہ خارج ہوئی ہے۔ اس کو پانی سے یا ڈھیلے وغیرہ سے دور کیا جا سکتا ہے۔ اس عمل کو استطابت (راحت حاصل کرنا) کہتے ہیں۔ استجمار بھی اسی کا نام ہے اس لئے کہ استجمار (یعنی ڈھیلے کا استعمال) کی اصطلاح ان ہی ڈھیلوں (یا پتھر کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں) کے لئے استعمال ہوتی ہے۔ جن کے ذریعے اس جگہ کو جہاں سے گندگی خارج ہوئی ہے، صاف کیا جائے۔ استجمار کا لفظ جمار سے مشتق ہے۔ جمار کے معنے چھوٹی چھوٹی کنکریوں کے ہیں۔ استجمار کو استطابت اس لئے کہتے ہیں کہ گندگی دور ہو جانے سے طبیعت کو خوشی اور راحت محسوس ہوتی ہے، اور اس کا نام استنجا اس لئے ہے کہ اس استنجا کا لفظ عربی زبان کے ایک فقرے سے ماخوذ ہے۔ درخت کو جڑ سے کاٹ دیا جائے تو کہتے ہیں "نجوت الشجرۃ" (یعنی میں نے درخت کو جڑ سے کاٹ دیا) استنجا کا مفہوم بھی یہی ہے کہ پلیدی کو اس کی جڑ سے کاٹ دیا جائے۔

استنجا (یعنی طہارت) کا اصل طریقہ تو یہ ہے کہ پانی استعمال کیا جائے، چنانچہ موجودہ امتوں سے پہلے کی امتوں میں شرعاً صرف پانی سے طہارت کرنے کا حکم تھا۔ چنانچہ روایت ہے کہ سب سے پہلے جس نے پانی سے طہارت کی وہ سیدنا حضرت ابراہیم علیہ وعلیٰ نبینا الصلوٰۃ والسلام تھے۔ لیکن مذہب اسلام نے عنایت اور سہولت عوام کے پیش نظر ڈھیلے وغیرہ اشیاء سے جن میں کوئی ضرر نہ ہو، طہارت کی اجازت دے

دی ہے۔ تفصیل استنجا کے طریقوں کے بیان میں آگے آ رہی ہے۔

استنجا کا حکم

استنجا جن معنوں میں ذکر کیا گیا ہے فرض ہے۔[1] ہر نجس شے ہر نجاست جو انسان کے جسم سے خارج ہو، خواہ وہ غیر معمولی ہو، جیسے خون، ودی یا مذی اس سے استنجا (پاک ہونا) واجب ہے۔ اور یہ ضروری ہے کہ استنجا سے پہلے اس نجاست کا خارج ہونا بند ہو چکا ہو، ورنہ استنجا بیکار ہوگا۔ (شافعی و حنبلی)

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں اس پر عمل کیا جائے گا جو پہلی حالت کے برعکس ہو اگرچہ تجدید وضو کی عادت ہو۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ طہارت کرنا یا پانی سے طہارت کی بجائے ڈھیلے سے صاف کرنا سنت مؤکدہ ہے۔ مردوں کے لیے بھی اور عورتوں کے لیے بھی' چنانچہ اگر کوئی مکلّف انسان نہ کرے تو بقول راجح یہ امر مکروہ ہے۔ سنت مؤکدہ کا یہی مطلب ہے۔ اور پانی سے طہارت کرنا یا چھوٹے چھوٹے ڈھیلوں سے استنجا کرنا سنت مؤکدہ ہے' بشرطیکہ گندگی مخرج (یعنی جس مقام سے نکلی ہے) اس سے آگے نہ لگ گئی ہو۔ حنفیہ کے نزدیک 'مخرج' سے مراد وہ جگہ ہے جہاں سے نجاست خارج ہو اور وہ جگہ جو اس میں شامل ہے جسے پاخانہ کے مقام کا وہ حلقہ جو کھڑے ہونے کے وقت سربستہ ہو جاتا ہے اور اس میں سے کچھ نظر نہیں آتا۔ اسی طرح مردوں کے عضو مخصوص کا وہ حلقہ جو سوراخ کے اردگرد ہوتا اور جہاں سے پیشاب خارج ہوتا ہے۔

جسم سے خارج ہونے والا نجس مادہ وہ خواہ معمول کے مطابق نکلنے والی شے ہو (جیسے پیشاب وغیرہ) یا غیر معمولی، مثلاً خون پیپ وغیرہ یہ نجاست نکلنے کی جگہ سے آگے پھیل جائے اور اس کی مقدار ایک درہم سے زیادہ ہو تو اس کا صاف کرنا فرض ہوگا اور اس کے لئے پانی استعمال کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ اب یہ کام نجاست کا دور کرنا ہے، استنجا نہیں ہے۔ اور نجاست دور کرنے کے لئے پانی کا استعمال فرض ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ پیشاب عضو مخصوص کے سوراخ سے تجاوز کر کے ایک درہم کی مقدار سے زیادہ حصہ پر پھیل جائے تو اسے پانی سے دھونا فرض ہے، اور بقول صحیح ڈھیلے وغیرہ سے صاف کرنا کافی نہیں ہے۔ اسی طرح غیر مختون کے قلفہ کی کھال کو بھی پیشاب کی آلودگی سے پاک کرنا ہوگا۔ ڈھیلے وغیرہ سے رگڑنا کافی نہیں ہے، جیسا کہ صاحبین (یعنی امام زفر و امام یوسف) کا خیال ہے۔ لیکن امام محمد کے نزدیک نجاست اگر مخرج سے تجاوز کر جائے تو اس کا دھونا واجب ہے، خواہ اس کی مقدار ایک درہم سے زیادہ نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ اسی صورت میں اس تمام نجاست کا جو مخرج پر ہو پانی سے دھونا لازم ہوگا کیونکہ مخرج سے بڑھی ہوئی نجاست کو دھوتے وقت نجاست تمام ''جگہ'' پھیل جاتی ہے۔ اور احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے (کہ تمام جگہ کو پانی سے دھولیا جائے) اگرچہ قابل ترجیح عمل وہی ہے جو صاحبین نے اختیار کیا، کیونکہ بعض حالات میں ایسی صورت پیش آجاتی ہے، چنانچہ ایسے اطراف میں جہاں پانی بکثرت دستیاب ہے وہاں تو فی الواقع زیادہ محتاط طریقہ یہی ہے کہ پانی سے دھو کر طہارت حاصل کی جائے، کیونکہ اس سے نجاست بھی دور ہوتی ہے اور بدبو بھی جاتی رہتی ہے۔ البتہ ان اطراف میں جہاں پانی کی قلت ہے، مثلاً ریگستانی علاقہ، وہاں کے لئے صاحبین کی رائے نمایاں طور پر زیادہ کارآمد ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ انسان کے لئے پانی کا

استعمال دشوار ہو۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ بقول حنفیہ جو نجاست مخرج کے عین اوپر ہے اس کا زائل کرنا سنت مؤکدہ ہے۔ یہ نجاست معمول کے مطابق خارج ہونے والی ہو، جیسے پیشاب پاخانہ، یا غیر معمولی جیسے مذی ودی اور خون وغیرہ، خواہ اس کو پانی سے زائل کیا جائے، یا کسی اور طریقہ سے۔ اس کو استنجا اور استجمار یا استطابت کہتے ہیں۔ لیکن اگر نجاست مخرج سے تجاوز کر جائے تو اس کا ازالہ فرض ہوتا ہے اور اس کو استنجا نہیں بلکہ ازالہ نجاست کہتے ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ اگر نجاست متجاوزہ مقدار درہم سے زیادہ ہے تو آیا اسے پانی سے دھونا لازم ہے؟ اس باب میں امام محمد اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے۔ امام محمد کہتے ہیں کہ (متجاوز نجاست کو) پانی سے دھونا واجب ہے، خواہ اس کی مقدار درہم کے برابر نہ ہو۔ اور صاحبین کہتے ہیں کہ جب تک وہ نجاست مقدار درہم سے زیادہ نہ ہو پانی سے دھونا واجب نہیں ہے۔

(طہارت کے مسائل) مرد اور عورت دونوں کے لئے یکساں ہیں۔ البتہ استبراء عورت پر واجب نہیں ہے۔ استبراء سے مراد یہ ہے کہ پیشاب کا قطرہ یا پاخانہ جو ہنوز مخرج پر رکا ہوا ہے اس کو پورے طور پر خارج ہونے دیا جائے، یہاں تک کہ یہ گمان غالب ہو جائے کہ اس جگہ کچھ باقی نہیں ہے۔ عورت پر یہ عمل واجب نہیں ہے، البتہ یہ واجب ہے کہ پیشاب پاخانے سے فارغ ہونے کے بعد تھوڑی دیر توقف کرے، اس کے بعد استنجا (پانی سے) یا ڈھیلے کا استعمال یا دونوں باتیں کرے۔

واضح ہو کہ ڈھیلا استعمال کرنے کے بعد اگر نجاست کا اثر باقی رہ گیا اور مقام براز کا پسینہ کپڑے کو لگ گیا تو کپڑا نجس نہ ہوگا، خواہ اس کی مقدار ایک درہم سے زیادہ ہو۔ بخلاف اس کے اگر استنجے کا ڈھیلا تھوڑی مقدار پانی، مثلاً چھوٹے سے ٹب کے پانی میں جا پڑے تو وہ پانی نجس ہو جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ استنجا درحقیقت نام صرف اس نجاست کے دھونے کا ہے جو مخرج پر لگی ہو، اور یہ فرض نہیں ہے، کیونکہ فرض اس نجاست کا دھونا ہے جو مخرج سے تجاوز کر گئی ہو۔ اور یہ ازالہ نجاست ہے (استنجا نہیں) استنجا تو کبھی محض مستحب ہوتا ہے مثلاً کسی نے پیشاب کیا اور پاخانہ نہیں کیا تو جہاں سے پیشاب نکلا ہے اس کو دھونا مستحب ہے۔ البتہ اگر پیشاب اپنے مخرج سے تجاوز کر کے پھیل جائے تو اس کا دھونا واجب ہوگا۔ اور یہ نجاست کا دھونا ہے (استنجا نہیں)۔ استنجا کرنا کبھی بدعت ہو جاتا ہے، مثلاً ریح خارج ہونے پر استنجا کرنا بدعت ہے۔

واضح ہو مقدار درہم منجمد نجاست ہو تو ۲۰ قیراط وزن کے برابر ہے اور مائع نجاست ہو تو اس کی مقدار ہتھیلی کے گڑھے کے برابر ہے۔ وزن کے اعتبار سے ایک قیراط پانچ بن چھلے جو کہ برابر ہوتا ہے۔ اور اس زمانے میں یہ مشہور ہے کہ قیراط کا وزن ایک 'خروبہ' ☆ کے برابر خروبہ سے مراد درخت خروب کے ایک اوسط درجہ کا دانہ ہے جس کا وزن شہری گندم کے چار دانوں کے مساوی ہوتا ہے، اور ایک درہم کی مقدار سولہ خروبہ کے برابر ہوتی ہے۔

ظاہر ہے کہ انسان اس مقدار کا ایک تقریبی اندازہ ہی لگا سکتا ہے، لیکن اس میں احتیاط کا پہلو پیش نظر رکھنا چاہیے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ استنجا وغیرہ دراصل مستحب امور ہیں۔ لہٰذا اقتضائے حاجت کے بعد مستحب یہ ہے کہ جہاں سے نجاست خارج ہوئی ہے اس جگہ کو پانی یا ڈھیلے سے صاف کر لیا جائے۔ ان کا کہنا ہے کہ چند صورتوں میں پانی سے دھونا

☆ خروبہ ہسپانیہ میں پیدا ہونے والی ایک بوٹی کا نام ہے۔ ایک بوٹی کا نام ہے۔ بقیاس غالب اس کو خیار تلسر کہتے ہیں۔ اس کی پھلی خم کھائی ہوئی ہوتی ہے۔

رفع حاجت کے آداب کا بیان

یہ بتایا جا چکا ہے کہ قضائے حاجت یعنی پیشاب وغیرہ کرنے کے متعلق شارع علیہ السلام نے چند طریقے مقرر فرمائے۔ منجملہ ان کے وہ احکام ہیں جن کا تعلق خصوصیت کے ساتھ ازالہ ٔ نجاست سے ہے۔ اگر نجاست کو پانی سے زائل کیا جائے تو اسے (استنجا) کہتے ہیں۔ اگر پانی کے علاوہ کسی اور چیز، مثلاً پتھر

واجب ہے۔ منجملہ ان کے عورت کا پیشاب ہے، خواہ وہ کنواری ہو یا شادی شدہ۔ اس پر واجب ہے کہ تمام شرمگاہ کو، جو بیٹھنے میں نمایاں ہوتی ہے، دھویا جائے، خواہ نجاست اپنے مخرج سے نکل کر پاخانے کے مقام کی جانب جائے یا نہ جائے۔ اگر نجاست مخرج سے بڑھ جاتی اور لازمی طور پر ایسا ہوتا ہے، بایں طور کہ دن میں ایک بار یا زیادہ بار ایسا ہی ہوتا ہے تو اس حالت میں سلسل بول کی طرح یہ بھی قابل درگزر ہوگا۔

اور (وجوب غسل کی صورتوں کے منجملہ) یہ ہے کہ اگر نجاست اپنے مخرج سے تجاوز کر کے بہت دور پھیل جائے، بایں طور کے جو جگہ بالعموم نجاست سے آلودہ ہوا کرتی ہے اس سے زیادہ جگہ پھیل کر نجس کر دے مثلاً یہ کہ فضلہ (خارج ہو کر) ٹھڈی تک پہنچ جائے اور یا پیشاب مقام مخصوص کے بالائی حصے (سپاری) کو آلودہ کر دے تو واجب ہو جاتا ہے کہ تمام عضو کو پانی سے دھویا جائے۔ لہٰذا محض اس حصے کو جو نجاست کے پھیل جانے سے آلودہ ہوا ہے، دھونا صحیح نہ ہوگا، یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ معمول کے مطابق لذت کے ساتھ مذی خارج ہو (کہ مخرج سے تجاوز کرے تو سارے عضو کو دھونا واجب ہے) اور بقول معتمد عضو مخصوص کا پورا دھونا بہ نیت طہارت واجب ہے۔ اگر نیت کے بغیر پورا عضو دھو لیا اور نماز پڑھ لی تو بقول معتمد نماز صحیح ہوگی۔ اور بعض کہتے ہیں کہ نہیں ہوگی۔

اس حالت میں جبکہ مادۂ تولید خارج ہو اور غسل جنابت واجب نہیں جس کی دو صورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ وہ شخص ایسی جگہ ہو جہاں غسل کے لئے کافی پانی موجود نہیں تو اس پر تیمم فرض ہوگا، لیکن عضو مخصوص پر لگے ہوئے مادۂ تولید کو پانی سے دھونا واجب ہوگا، تمام عضو کو دھونا واجب نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی ایسا مرض لاحق ہے جو غسل سے مانع ہو اور تیمم فرض ہو (تب بھی بموجب سابق عمل واجب ہے) دوسری صورت (غسل جنابت واجب نہ ہونے کی) یہ ہے کہ مادۂ تولید کا انزال بطور مرض سلسل بول کے ہوتا ہو، بایں طور کے ہر روز دن میں (کم از کم) ایک بار انزال ہو جاتا ہو تو اسے معافی ہے، استنجا لازم نہیں، نہ پانی سے اور نہ ڈھیلے سے۔ یہی حکم صورت اول میں بھی ہے۔

یہ تمام مسائل اس حالت میں ہیں جبکہ کافی پانی دستیاب ہو، بصورت دیگر ان میں سے کوئی بات واجب نہیں ہے۔

اسی طرح حیض و نفاس کی صورت میں اگر عورت معذور ہو تو نہانے کا حکم اس پر سے جاتا رہتا ہے، ورنہ تمام بدن کا دھونا واجب ہے، جیسے (مردوں کے لئے) مادۂ تولید کے خارج ہونے پر واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر عورت حیض یا نفاس سے فارغ ہو جائے لیکن کسی ایسے مرض میں مبتلا ہو کہ پانی سے نہ نہا سکے یا ایسی جگہ پر ہو جہاں اتنا پانی دستیاب نہیں ہے جو غسل کے لئے مکتفی ہو، یا ایسا ہی کوئی اور امر (مانع ناگزیر) موجود ہو تو اس پر فرض ہے کہ تیمم کر لے۔ اگر صرف اتنا پانی ہو کہ استنجا ہو سکتا ہے (غسل نہیں ہو سکتا) تو واجب ہے کہ پانی سے استنجا کر لے، کنکری وغیرہ سے رگڑنا کافی نہ ہوگا۔

وغیرہ سے کیا جائے تو اس کو (استجمار) کہتے ہیں۔ مختلف مسالک میں استنجا کرنے کے جو احکام ہیں وہ سابقاً بیان کیے جا چکے ہیں۔ باقی رہے رفع حاجت کے آداب (طریقے) اس مقام پر بعض لوگ یہ سوال کرتے ہیں کہ رفع حاجت فطری اعمال میں سے ہے جس کی بجا آوری ہر انسان اپنے مخصوص حالات اور ماحول کے مطابق کرتا ہے، اس پر شرعی پابندیوں کا عاید کرنا بغیر اس کے اس کی ضرورت لاحق ہو انسان کو مشکلات میں ڈالنا اور تکلف اٹھانے پر مجبور کرنا ہے۔ یہ اعتراض بھی ان لوگوں کے دوسرے اعتراضات کی مانند ہے جو شرعی ذمہ داریوں سے آزاد ہونا چاہتے ہیں ورنہ حیض اور مباشرت وغیرہ کے بارے میں جو پابندیاں شارع نے عاید فرمائی ہیں، اور ان پابندیوں میں جن کا ذکر آگے آ رہا ہے، آخر کیا فرق ہے؟

بڑی خوبی کی بات یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ میں اس کے بارے میں جو کچھ آیا ہے وہ تمام امور ایسے ہیں جنھیں عقل تسلیم کرتی ہے اور جو حفظ صحت کے تقاضوں کے مطابق ہیں، اور پاکیزگی کا جو طریقہ لازمی قرار دیا گیا ہے معاشری نظام کی لابدیات میں سے ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ نے جن امور کا حکم دیا گیا ہے۔ اگرچہ اس حکم کی علت و مصلحت کے متعلق سوال نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ تمام تکلیفات شرعیہ جو انسان کے لئے مخصوص ہیں، وہ سب اللہ کی بندگی (عبادت) میں داخل ہیں اور انسان کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ جب تک اس کی بجا آوری سے عاجز نہ ہو اس سے روگردانی کرے، جیسا کہ بحث طہارت کے آغاز میں بیان کیا گیا۔ اس کے باوجود یہ تمام امور عقل کے مطابق ہیں اور انسان کے لئے جو عبادتیں شریعت میں مقرر کی گئی ہیں وہ صحتوری اور معاشری تقاضوں کے موافق ہیں۔ آخر کون ہے جو یہ کہتا ہے کہ گندگی سے پاک صاف ہونا ضروری نہیں ہے اور وہ کون ہے جو یہ کہہ سکے کہ اس کے لئے جو طریقے بتائے گئے ہیں، وہ انسان کے لیے مفید نہیں ہیں۔ دراصل شریعت اسلامیہ کے احکام تمام معاشرہ کی بہبود اور انسان کی بھلائی کے لئے یہ تمام پابندیاں سودمند ہیں، اور کسی کو اس پر اعتراض کی مجال نہیں ہے۔

اب رفع حاجت کے متعلقہ احکام واجب، حرام، مندوب اور مکروہ بالترتیب بیان کیے جاتے ہیں:

اول وہ امور ہیں جو استنجا کے لئے واجب ہیں، مثلاً:

استبرا یعنی پیشاب پاخانہ کے بعد جو کچھ رہ جائے اس کو خارج کرنا، یہاں تک کہ یہ گمان غالب ہو جائے کہ اب وہ وہاں کچھ باقی نہیں ہے۔ بعض اشخاص کی عادت میں داخل ہے کہ چلنے پھرنے، کھڑے ہونے یا کسی حرکت کرنے سے جس کے وہ عادی ہیں، پیشاب کے رکے ہوئے قطرے نکل جاتے ہیں۔

ایسے اشخاص کو حسب عادت بطور خود ''استبراء'' واجب ہے۔ چنانچہ اگر پیشاب کے قطروں کا آنا بند ہو جانے میں شبہ ہو تو وضو کرنا جائز نہ ہوگا، اگر (بغیر تسلی کے) اسی حالت میں وضو کر لیا اور پیشاب کا قطرہ آ گیا تو وضو بیکار رہوگا۔ غرض یہ واجب ہے کہ رکی ہوئی نجاست کا اگر شبہ ہو تو سب کو خارج کر دیا جائے، یہاں تک کہ یہ گمان غالب ہو جائے کہ اب کچھ باقی نہیں رہا۔ اس امر کے واجب ہونے میں سب کا اتفاق ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں، سوائے اس کے کہ بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ جب تک کچھ باقی رہ جانے کا گمان غالب نہ ہو[1] استبرا واجب ہے، یہاں تک کہ یہ گمان غالب ہو جائے کہ اب مقام (نجاست) پر کچھ باقی نہیں ہے، اور یہ بات معمولی ہے۔

دوسری (قابل لحاظ) بات وہ جگہ ہے جہاں پر رفع حاجت کرنا حرام ہے:

قبر کے اوپر رفع حاجت کرنا حرام ہے۔[2] اس کا سبب ظاہر ہے کہ مقبرہ نصیحت کا اور عبرت حاصل کرنے کا مقام ہے، لہٰذا یہ بڑی بدتمیزی اور بداخلاقی ہوگی کہ وہاں پر انسان اپنی شرمگاہ کھولے اور اس کو خارج ہونے والی گندگی سے آلودہ کرے، کیونکہ آنحضرت ﷺ کی حدیث صحیح میں آیا ہے کہ حضورؐ نے زیارت قبور کی ترغیب فرمائی ہے تاکہ آخرت کی یاد آئے۔ پس یہ تو جہالت اور حماقت ہی ہے کہ کوئی شخص ایسے مقام کو جہاں پر لوگ حصول عبرت اور یاد آخرت کے لئے آتے ہیں، پیشاب، پاخانہ کی جگہ بنا لے۔ قبروں پر رفعِ حاجت کی ممانعت کی غرض یہی ہے۔ اسی مقصد کی وہ احادیث ہیں جن کو مسلم اور ابوداؤد وغیرہ نے روایت کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: ''لان يجلس احد كم على جمرة فتحرق ثيابه فتخلص الى جلده خير له من ان يجلس على قبر'' (یعنی وہ شخص جو انگارے پر بیٹھ جائے جس سے کپڑے جل جائیں اور کھال جھلس جائے تو اس کے لئے یہ اچھا ہے بہ نسبت اس کے کہ وہ کسی قبر پر بیٹھے) بعض علما نے اس حدیث میں بیٹھنے کے لفظ سے قضائے حاجت کے لئے بیٹھنا مراد لیا ہے۔ حدیث میں اس کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہے، لیکن حدیث سے یہ مدعا ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں پر بیٹھنے سے مراد گپ شپ

واضح ہو کہ ریح خارج ہونے پر استنجا کرنا ایک مکروہ عمل ہے۔

۱۔ صرف شافعیہ اس امر کے قایل ہیں کہ جب تک یہ گمان غالب نہ ہو کہ نجاست کے مقام پر کچھ باقی ہے، تب تک 'استبراء' واجب نہیں ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ قبروں پر رفع حاجت کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ اور بہر حال تمام حنفیہ اور دوسرے اہل مسالک اس امر میں متفق ہیں کہ ایسا کرنے والا گنہگار ہے۔ دوسرے مسلک والوں کا کہنا یہ ہے کہ یہ سخت گناہ ہے، اور ان اسباب کے

کرنے یا جی بہلانے کے لئے بیٹھنا ہے۔ جیسا کہ بعض دیہاتی گنوار کیا کرتے ہیں۔ یہ لوگ کسی قبر پر بیٹھ جاتے تھے تاکہ سورج کی دھوپ کھائیں یا سائے میں بیٹھ کر بات چیت کریں۔ شہر والے بھی بعض مواقع پر اکٹھے ہو کر ایسا ہی کرتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسا کرنا نصیحت پکڑنے اور خشیت الٰہی کے اس مقصد کے منافی ہے جو قبروں کی زیارت میں پیش نظر ہے۔ مزید براں ایسی حرکت سے مقبروں کی توہین ہے۔ چنانچہ اسی پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جو ابن ماجہ میں بسند جید آنحضرت ﷺ سے روایت کی گئی ہے کہ حضورؐ نے فرمایا: " لان امشی علی جمرۃ او صیف او اخصف نعلی بر جلی احب الی من ان امشی علیٰ قبر " (یعنی اگر میں کسی انگارے پر یا شدت گرما میں چلوں یا جوتی کو پاؤں کی کھال سے گانٹھوں تو یہ مجھے زیادہ مرغوب ہوگا بہ نسبت اس کے کہ کسی قبر پر چلوں)۔ لفظ (صیف) سے مراد زمین کا شدت سے تپنا ہے اور "خصف النعل" سے مراد جوتی میں تھگلی لگنا ہے۔ اس میں جو شدت تکلیف ہے وہ ظاہر ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کو بہتر سمجھتے ہیں کہ جوتی میں پیروں کی کھال سے تھگلی لگائیں، بہ نسبت اس کے کہ قبر پر چلیں۔

اس کے متعلقہ تفصیلی مسائل انشاء اللہ جنازہ کے بیان میں مذکور ہوں گے۔

تیسرے یہ کہ ان مقامات میں سے جہاں رفع حاجت کرنا جائز نہیں ہے، ٹھہرا ہوا پانی ہے جس میں قضائے حاجت ممنوع ہے۔ ٹھہرا ہوا پانی وہ ہے جو بہتا نہ ہو۔ حضرت جابرؓ نے رسول اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث روایت فرمائی ہے کہ حضورؐ نے ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے (بروایت مسلم وابن ماجہ وغیرہ) پیشاب کی ممانعت میں پاخانہ کرنا بھی شامل ہے کیونکہ یہ اس سے بڑی برائی ہے، لہٰذا اس کی ممانعت زیادہ سختی سے ہے۔

ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے کی ممانعت کے بارے میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

پیش نظر جو اوپر بیان کیے گئے، دوسرے اصحاب کا مسلک واضح تر ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ٹھہرے ہوئے پانی میں رفع حاجت کرنا حرام ہے، بشرطیکہ پانی تھوڑا ہو۔ لیکن اگر پانی بہت زیادہ ہو، جیسے بڑے بڑے باغات کی جھیل ہو یا بڑا حوض تو اس میں پیشاب کرنا حرام نہیں ہے۔ اگر بہتا پانی ہو تو اس میں پیشاب کرنا جائز ہے، سوا اس صورت کے کہ وہ کسی اور کا مملوکہ ہو اور اس کے استعمال کی اجازت نہ دی گئی ہو، یا وہ پانی وقف ہو۔

واضح ہو کہ فقہ کا یہ حکم ان بہترین احکام میں سے ہے جواز روئے علم مسلمہ اور عقل سلیم کے نزدیک پسندیدہ ہیں، کیوں کہ وہ پانی جو نفع رسانی کے لئے ہے اس کو گندہ کرنا خصائل ذمیمہ میں سے بدترین خصلت ہے۔ مزید برآں ایسا کرنے سے متعدی امراض "بلہارسیا" وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔ غرض یہ بات مذہب اسلام کے محاسن میں سے ہے کہ اس کی جس قدر عبادتیں ہیں وہ انسانی بہبود کے تقاضوں پر پوری اترتی ہیں۔

چوتھے یہ کہ رفع حاجت ایسی جگہ کرنا حرام ہے جہاں سے پانی بہہ کر آتا ہو اور جہاں لوگوں کی آمد و رفت ہو، یا جہاں آرام کے لئے سایہ موجود ہو۔ (۱) چنانچہ ایک موقع پر آنحضرت ﷺ نے فرمایا: "اتقوا اللہ اعنین" (یعنی لاعین سے بچو) لوگوں نے سوال کیا کہ یارسول اللہ لاعنان سے کیا مراد ہے؟ ارشاد ہوا: "الذی یتخلی فی طرف الناس او فی ظلھم"۔ مسلم (یعنی وہ جو لوگوں کی گزرگاہ یا سایہ کی جگہ

حنفیہ کہتے ہیں کہ ٹھہرے ہوئے اور تھوڑے پانی میں رفع حاجت کرنا سخت حرام ہے اگر پانی زیادہ ہو تو اس میں پیشاب کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ پانی زیادہ ہو تو حرمت (بہرحال ہے لیکن) کم ہے، اور اگر بہتا پانی ہو تو اس میں پیشاب کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔ سوا اس صورت کے جب کہ وہ پانی کسی اور کی ملکیت ہو اور اس میں پیشاب کی اجازت نہ ہو تو اس میں پیشاب کرنا حرام ہے، خواہ وہ پانی زیادہ ہو۔ یہی حکم وقف شدہ پانی کا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ پانی میں رفع حاجت کرنا حرام ہے، خواہ پانی ٹھہرا ہوا ہو یا بہتا پانی ہو، کم ہو یا زیادہ ہو۔ البتہ دریاؤں کا پانی مستثنیٰ ہے۔ اس میں حرام نہیں ہے۔ اس واسطے کہ بعض اوقات ضروریات سفر کا تقاضا ہوتا ہے۔ علاوہ اس کے دریا وسیع ہوتے ہیں اور نجاست کا اثر اس میں نمایاں نہیں ہوتا۔ (ان کے نزدیک) ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے، حرام نہیں ہے، جس طرح بہتے پانی اور زیادہ پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے، بہتے ہوئے تھوڑے پانی میں مکروہ نہیں (بلکہ حرام ہے) یہ تمام مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ پانی وقف کا نہ ہو اور نہ اس کا مالک کوئی اور ہو اور اس کے استعمال کی عام اجازت نہ ہو۔ بہ صورت دیگر اس میں رفع حاجت کرنا قطعاً حرام ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ پانی تھوڑا ہو، یا بہت ہو، اس میں قضائے حاجت حرام نہیں ہے، لیکن اگر اس پانی کا کوئی اور مالک ہو جس کے استعمال کی اجازت نہ ہو یا جاری ہو، لیکن بہت زیادہ مقدار میں نہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں اس پانی کے اندر رفع حاجت حرام ہے، لیکن شافعیہ کے ہاں کراہت کے متعلق رات اور دن کے جدا جدا احکام ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ تھوڑا پانی ہو تو اس میں دن کے وقت رفع حاجت مکروہ ہے، خواہ ٹھہرا ہوا پانی ہو یا بہتا ہوا پانی ہو۔ لیکن رات کو پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے، خواہ پانی قلیل ہو یا کثیر ہو۔

۱۔ شافعیہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ ان تمام مقامات پر رفع حاجت کرنا مکروہ ہے، بشرطیکہ وہ جگہ آمد و رفت کے لئے مخصوص نہ ہو یا کوئی اور اس کا مالک نہ ہو۔ اگر ایسا ہو تو وہاں رفع حاجت (مکروہ نہیں بلکہ) حرام ہے۔

(شیڈ زوغیرہ کو بیت الخلاء بنائے) حضورؐ کے ارشاد میں لفظ "الـلاعـنـیـن" سے مراد وہ دو امور (یعنی پیشاب' پاخانہ) ہیں جن کے مرتکب مستوجب لعن وطعن ہو جاتے ہیں، کیوں کہ وہ شخص جو لوگوں کی راہ گزر میں پیشاب یا پاخانہ کرتا ہے وہ گویا اپنی اس ایذادہ حرکت سے اپنے آپ کو مورد سب وشتم بنالیتا ہے۔

حضرت معاذؓ ابن جبل سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اتـقـو الملاعن الثلاث: البرازفی الموارد و قارعته الطریق و الظل"۔ ابو داؤد (یعنی لعنت کے تین موارد سے بچو: پانی کے گھاٹ پر پاخانہ کرنا یا راستہ کے سرے پر کرنا یا اس سایہ کی جگہ پر جو آرام کے لئے ہے)۔ اس حدیث میں لفظ ملاعن سے مراد لعنت کے مَوقع ہیں، کیوں کہ ان مقامات پر جس نے رفع حاجت کیا اس نے گویا خود اپنے آپ کو ہدف لعنت بنایا، اور لفظ ظل سے مراد سایہ دار جگہ ہے جو لوگوں کے لئے سائے میں بیٹھنے یا فروکش ہونے کے لئے ہو (مالکی و حنبلی)۔

پانچویں قبلہ کی جانب منہ یا پیٹھ کر کے رفع حاجت کرنا حرام ہے۔[1] یعنی پیشاب یا پاخانہ کرتے وقت اگر کسی کا رخ قبلہ کی جانب ہو، یا ادھر پیٹھ کر کے مقابل کی جانب منہ کر کے بیٹھے تو گناہ ہوگا، بشرطیکہ میدان میں ہو، لیکن اگر مکان میں ہو جیسے گھروں میں پاخانہ وغیرہ ہوتا ہے تو حرام نہیں ہے۔ (مالکی، شافعی، حنبلی)

غرض چاروں اماموں کا اس امر پر اجماع ہے کہ جہاں لوگوں کی آمد و رفت ہو، یا جہاں سے پانی گزرتا ہو، یا وہ سایہ کی جگہ جہاں لوگ ٹھہرتے یا بیٹھتے ہوں، رفع حاجت کرنا ممنوع ہے۔ شافعیہ اور حنفیہ نے اس کو مکروہ کہا ہے اور مالکیہ اور حنابلہ نے اسے حرام قرار دیا ہے۔ لیکن یہ دونوں رائیں اس نتیجہ کے تابع ہیں جو ایسی حرکت سے ظاہر ہوتا ہے، یعنی اگر اس سے لوگوں کو سخت تکلیف ہو یا صحت عامہ پر برا اثر پڑتا ہو تو اس کے حرام ہونے پر سب کا اجماع ہے، کیوں کہ ضرر رسانی، ایذادہی اور امراض کا موجب بننا ایسی باتیں ہیں جن کی سخت ممانعت آئی ہے۔ وہ لوگ جو اسے مکروہ کہتے ہیں ان کے پیش نظر وہ کشادہ خالی جگہ ہے جہاں رفع حاجت کے لئے کوئی متعین مقام نہیں اور جہاں اس سے کچھ زیادہ نقصان بھی نہیں ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ قبلہ کی طرف رخ کر کے، یا ادھر پیٹھ کر کے رفع حاجت کرنا مکروہ تحریمی ہے، خواہ گھر کے اندر ہو یا میدان میں۔ اگر غلطی سے کوئی رفع حاجت کے لئے (قبلہ رخ) بیٹھ جائے اور پھر یاد آجائے تو اب اگر ادھر سے مڑ جانا ممکن ہو تو فوراً مڑ جائے، ورنہ چاہیے کہ جہاں تک ممکن ہو پاخانہ میں سمت ممنوع کی جانب رخ نہ رکھے۔ استنجا کرنے اور ڈھیلے استعمال کرنے کے متعلق بھی وہی حکم ہے جو پیشاب اور پاخانہ کا ہے، یعنی یہ دونوں کام بھی (قبلہ رخ ہونے کی حالت میں) مکروہ تحریمی ہیں۔

حنفیہ کی دلیل (مسئلہ فوق کی بابت) یہ ہے کہ (اس باب میں) حدیث (کا مفہوم) عام ہے (وہ حدیث یہ ہے

قضائے حاجت کے بعد استنجا کرنے یا ڈھیلے استعمال کرنے کے وقت ایسا کرنا مکروہ ہے، حرام نہیں ہے۔[۱] (حنبلی۔ مالکی)۔

چھٹے یہ کہ رفع حاجت کے وقت ہوا کے رخ منہ کرنا مکروہ ہے۔ پس پیشاب کرنے کے لئے اس طرف منہ کر کے نہ بیٹھنا چاہیے جدھر سے ہوا کا جھونکا آ رہا ہو، مبادا پیشاب کی چھینٹ الٹ کر ادھر آ جائے اور نجس کر دے۔ ظاہر ہے کہ اس حکم میں خود رفع حاجت کرنے والے کا فائدہ ہے۔ یہ امر انسان کی فطرت میں داخل ہے کہ وہ جسم اور لباس پر گندگی لگ جانے سے گھبراتا ہے۔ شارع علیہ السلام نے اسی مصلحت کے پیش نظر اور اس لئے کہ لوگوں کو پاک صاف رہنے کی ترغیب ہو، اس فعل کو مکروہ قرار دیا ہے۔

ساتویں یہ کہ رفع حاجت کی حالت میں بولنا مکروہ ہے، کیونکہ ایسا کرنا، خود کلام کی توہین ہے اور کچھ دھیان نہیں رہتا، بہت ممکن ہے کہ گفتگو کے دوران اللہ تعالیٰ کا نام یا اللہ کے رسولؐ کا نام یا اور کوئی ایسا ہی مقدس لفظ آ جائے۔ مزید براں بے ضرورت بولنا یوں بھی مکروہ ہے، سوا اس کے کہ پانی کا لوٹا مانگنے یا رومال وغیرہ طلب کرنے کے لئے ہو، جو نجاست کی جگہ کو پونچھنے یا خشک کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ یا بضرورت بولنا ہی پڑ جائے تو مکروہ نہیں ہے۔ مثلاً کسی بچے یا نابینا کو کسی ضرر سے محفوظ رکھنے، یا مال کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے، یا اسی طرح کسی اور کام کے لئے (بولنا)۔

آٹھویں یہ کہ سورج یا چاند کے سامنے بیٹھ کر (رفع حاجت کرنا) مکروہ ہے[۲] کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ (کی قدرت) کی نشانیوں اور اس کی نعمتوں میں سے ہیں جن سے خلق خدا کو نفع پہنچتا ہے۔ اور یہ شریعت اسلامیہ کے اصولوں میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا احترام اور ان کی قدر کی جائے۔

نویں یہ کہ استنجا بائیں ہاتھ سے کیا جائے کیونکہ دایاں ہاتھ بالعموم کھانا وغیرہ کے لئے ہے۔ یہ بھی مستحب ہے کہ (استنجا کے وقت) بائیں ہاتھ کی انگلیوں کو نجاست لگنے سے پہلے تر کر لیا جائے، تا کہ نجاست

ک) ''اذااتیتمُ الغایط فلا تستقبلوا القبلة و لا تستدبروھا ببول و لا غایط '' (یعنی جب پاخانہ جاؤ تو پیشاب یا پاخانہ کرنے میں نہ قبلہ کی جانب منہ کرو اور نہ پیٹھ کرو) حدیث میں جو لفظ 'غائط' ہے اس کے معنے پست زمین کے ہیں (اس سے مراد پاخانہ ہے) اور حدیث اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ رفع حاجت کی حالت میں قبلہ کی جانب نہ منہ کرنا روا ہے اور نہ پیٹھ کرنا۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ استنجا کرنے اور ڈھیلا لینے کے وقت قبلہ کی جانب رخ کرنے کی ممانعت ہر حال میں نہیں ہے، ممانعت صرف قضائے حاجت کے وقت کے لئے مخصوص ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ سورج یا چاند کی طرف منہ کر کے بیٹھنا مکروہ نہیں ہے، تاہم بہتر یہی ہے کہ ایسا نہ کیا جائے،

اس سے زیادہ نہ لتھڑے۔ اسی طرح فراغت کے بعد بائیں ہاتھ کو کسی پاک کرنے والی شے سے دھو لینا بھی مستحب ہے۔ اور استنجا کے وقت اعضا کو ڈھیلا چھوڑ دینا مستحب ہے، تاکہ آسانی کے ساتھ نجاست کو زائل کیا جا سکے۔ (۱)

پانی یا پتھر وغیرہ سے استنجا کرنے اور ڈھیلا لینے کی شرطیں وغیرہ

پانی سے استنجا درست ہونے کی دو شرطیں ہیں: ایک تو یہ کہ پانی طہور (پاک کرنے والا) ہو، لہٰذا آب طاہر غیر طہور سے استنجا صحیح نہیں ہے اور ایسے پانی سے نجاست دور نہیں ہو سکتی۔ (۲)

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ پانی نجاست کو دھونے کے لئے کافی ہو۔ لہٰذا اگر پانی تھوڑا ہے کہ نجاست کو اس کی جگہ سے زائل نہیں کیا جا سکتا، یعنی ایسا نہ کیا جا سکے کہ نجاست لگنے سے پہلے جو حالت تھی، وہ جگہ پھر ویسی ہی ہو جائے تو ایسی صورت میں وہ پانی استعمال نہ کیا جائے۔

ایک سوال یہ ہے کہ آیا پہلے آگے کو دھونا چاہیے یا پیچھے کی جگہ کو؟ اس بارے میں مسالک تفصیل طلب ہیں: (۳)

کیونکہ یہ خلاف اولیٰ ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ استرخاء (جسم کا ڈھیلا چھوڑ دینا) واجب ہے تاکہ استنجا کرنے والا، نجاست کو دور کرنے پر اچھی طرح قادر ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر روزہ ہو تو استرخاء (جسم کا ڈھیلا چھوڑنا، بوقت استنجا) مستحب ہے، تاکہ (روزے کی حالت میں استرخاء سے) روزہ نہ ٹوٹ جائے کیونکہ پانی اندر پہنچانے میں زیادہ مبالغہ سے کام لیا جائے تو روزہ ٹوٹ جاتا ہے، جیسا کہ روزے کے باب میں آئندہ آئے گا۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ استنجا کے لئے واجب نہیں ہے کہ آب طہور ہی سے کیا جائے؛ آب طاہر سے کیا جائے تب بھی کافی ہے۔ آب طاہر اور آب طہور کا فرق پانی کے بیان میں مفصل بتایا جا چکا ہے۔ (حنفیہ کے نزدیک) آب طہور سے استنجا بہتر ہے، کیونکہ اس پر سب کو اتفاق ہے کہ نجاست زائل کرنے کا صحیح طریقہ یہی ہے اور حنفیہ کے نزدیک بہتر یہی ہے کہ اس طریقے کو اختیار کیا جائے جس پر سب متفق ہوں۔

۳۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مستحب طریقہ یہ ہے کہ پہلے آگے کی جگہ (عضو مخصوص) کی نجاست دور کی جائے، لیکن اگر کسی شخص کی عادت یہ ہو کہ پاخانے کے مقام کو ہاتھ لگانے سے پیشاب کے قطرے نکل جاتے ہوں تو اس صورت میں عضو مخصوص کا پہلے دھونا مستحب نہ ہوگا۔

اس بارے میں حنفیہ کے دو اقوال ہیں اور فتویٰ امام ابوحنیفہ کے قول پر ہے کہ پہلے پاخانے کے مقام کو دھویا جائے،

واضح ہو کہ ڈھیلے وغیرہ کا استعمال، پانی کے موجود ہونے پر بھی اس کا قائم مقام ہو سکتا ہے۔ تاہم پانی کا استعمال بہتر ہے اور سب سے بہتر یہ ہے کہ ڈھیلے اور پانی دونوں کا استعمال کیا جائے۔ جن صورتوں میں ڈھیلے کا استعمال پانی کے بغیر درست ہے اس کی بابت مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

کیونکہ وہ جگہ زیادہ گندی ہے اور اس لئے بھی کہ پاخانے کے مقام کے ساتھ کی جگہ کو مسلنے سے پیشاب کے قطرے آ جاتے ہیں۔ لہٰذا اگلے مقام کو پہلے دھونے سے کچھ فائدہ نہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جو شخص پانی سے استنجا کرنا چاہتا ہے اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ اگلے حصے کو پچھلے حصے سے پہلے دھوئے، لیکن اگر ڈھیلے سے استنجا کرنا ہو تو اگلے حصے سے پہلے پچھلے حصے کا دھونا مستحب ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ استنجا پانی سے ہو یا ڈھیلے سے، سنت یہ ہے کہ پہل اگلے حصے سے کی جائے، خواہ مرد ہو یا کنواری عورت ہو۔ شادی شدہ عورت کو اختیار ہے جس کو چاہے پہلے اختیار کرے۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ڈھیلے کے طور پر پاک اشیاء کا استعمال سنت ہے' مثلاً خاک' ڈھجی' پتھر اور مدر' یعنی خشک مٹی کے ٹکڑے۔ اور مکروہ اشیاء سے استنجا کرنا مکروہ تحریمی ہے' مثلاً ہڈی یا گوبر' کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان اشیاء سے استنجا کرنے کی ممانعت فرمائی ہے۔ اسی طرح انسان اور جانور کی خوردنی اشیاء اور وہ اشیاء جو شرعاً قابل احترام ہیں' ان سے استنجا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ اور اس مقصد کے لیے مال کا ضائع کرنا بھی ممنوع ہے۔ وہ اشیاء جو شرعاً قابل احترام ہیں ان میں یہ چیزیں ہیں: آدمی کے بدن کا کوئی حصہ' خواہ کسی کافر یا مردار کا ہو' اور لکھا ہوا کاغذ' اگرچہ اس پر کٹواں حروف لکھے ہوئے ہوں' کیونکہ حروف قابل احترام ہیں' اور ایسے اوراق جن پر گو کچھ تحریر نہ ہو' لیکن اس پر لکھا جا سکتا ہو۔ البتہ ایسا ورق جس پر لکھائی نہ کی جا سکے' اس پر استنجا کرنا بلا کراہت جائز ہے۔ اسی طرح ایسی اشیاء کو ڈھیلے کے طور پر استعمال کرنا مکروہ' ہے کہ جس کی بطور مال کے کوئی قیمت ہو اور استعمال کرنے سے وہ تلف ہو جائے' یا اس کی قیمت کم ہو جائے۔ ہاں اگر وہ شے ایسی ہے کہ استعمال کے بعد دھونے یا خشک ہونے کے بعد وہ پھر پہلے کی طرح ہو سکے تو اس کے استعمال میں کراہت نہیں ہے۔ پختہ اینٹ' ٹھیکری' شیشہ' کوئلہ اور چکنے پتھر کا استعمال کرنا مکروہ ہے۔ اگر اس کا استعمال نقصان دہ ہو تو وہ مکروہ تحریمی ہوگا' کیونکہ مضر اشیاء کا استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔ یہ کراہت تنزیہی رہے گی اگر اس کا استعمال مضر نہ ہوا۔

ان اشیاء کے مکروہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ ان کے استعمال سے وہ جگہ صاف نہیں ہوتی اور سنت یہ ہے کہ اس جگہ کو صاف ستھرا کیا جائے۔ کسی اور کی مملوکہ دیوار سے (ڈھیلا لے کر) استنجا کرنا مکروہ تحریمی ہے' کیونکہ دوسرے کے مال پر دست درازی جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر اپنی ہی دیوار ہے تو اس میں کراہت نہیں ہے۔ کرایہ دار کی دیوار کا حکم اپنی ہی دیوار کی مانند ہے۔ غرض اشیائے مذکورہ میں سے اگر کسی سے استنجا کیا جائے تو استنجا ہو گیا' لیکن مکروہ تحریمی یا تنزیہی ہوگا' جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

واضح ہو کہ یہ بات ابتدا میں بتائی جا چکی ہے کہ کن صورتوں میں خصوصیت کے ساتھ پانی کا استعمال لازمی ہے' اور کن صورتوں ڈھیلا لینا کافی ہے وغیرہ۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جس شے کو ڈھیلے کے طور پر استعمال کیا جائے اس کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ جامد اور پاک ہو۔

لہٰذا نجس اشیاء کو ڈھیلے کے طور پر استعمال کرنا صحیح نہیں ہے' اگر چہ وہ شے نجاست کی بیخ کنی کرنے والی ہو۔ جس شے میں نجاست کو جڑ سے دور کرنے کی صفت نہ ہو' جیسے چکنا شفاف پتھر یا سنگ مرمر تو اس کا استعمال جائز نہیں ہے۔

اور یہ کہ وہ شے تر نہ ہو۔ پس اگر پسینے کے سوا کسی اور شے کی تری اس میں ہو تو اس سے استنجا جائز نہیں ہے۔

اور یہ کہ وہ شے شرعاً قابل احترام نہ ہو۔ قابل احترام شے جیسے روٹی یا ہڈی سے استنجا صحیح نہیں ہے۔ قابل احترام اشیاء میں وہ شے بھی ہے جس پر بعض علوم شرعیہ مرقوم ہوں۔ مثلاً فقہ یا حدیث یا ان علوم کے حصول کے ذرائع کا علم جیسے صرف' نحو' حساب' طب اور عروض۔ ان کے علاوہ کچھ اور تحریر ہو تو قابل احترام نہیں ہے' بشرطیکہ اس تحریر میں قرآن یا کوئی اور قابل احترام شے نہ ہو۔ قابل احترام تحریر میں باعظمت نام بھی ہے کہ اس نام سے وہی باعظمت ہستی مراد ہو جیسے ابوبکرؓ یا عمرؓ یا کوئی اور نام۔ قابل احترام اشیاء میں مسجد بھی ہے' لہٰذا اس کے کسی حصے کو' جیسے اس کی لکڑی یا پتھر' بطور ڈھیلے کے استعمال کرنا جائز نہیں ہے' خواہ مسجد سے الگ ہو۔ یہ احترام باقی رہے گا جب تک کہ اس شے کو اس مقدس شے سے منسوب کیا جاتا ہو (یعنی یوں کہا جاتا ہو کہ یہ مسجد کا پتھر یا مسجد کی لکڑی ہے وغیرہ)۔ قابل احترام اشیا میں آدمی کے بدن کا کوئی حصہ ہے' خواہ وہ آدمی ایسا ہو جس کا خون مباح ہو۔ یہ حکم عضو انسانی کی ظاہری صورت (کے احترام) کے پیش نظر ہے' اگر چہ اس کا خون روا رہا ہو۔

(ڈھیلے کے استعمال کے سلسلے میں) چند شرائط وہ ہیں جن کا تعلق خارج ہونے والی نجاست سے ہے۔

منجملہ ان کے یہ ہے کہ نجاست خشک نہ ہو گئی ہو' کیونکہ اس صورت میں ڈھیلا وغیرہ استعمال کرنے سے کچھ فائدہ نہ ہو گا۔

اور یہ کہ اس نجاست پر کوئی اور خارجی نجاست' یا پسینے کے سوا کوئی اور پاک شے نہ لگی ہو۔

اور یہ کہ پاخانہ آگے بڑھ کر صفحہ' یا پیشاب آگے بڑھ کر حشفہ تک نہ پھیل گیا ہو۔ 'صفحہ' دونوں کولھے کے وہ حصے ہیں جو کھڑے ہونے میں مل جاتے ہیں۔ اور حشفہ عضو مخصوص کا وہ حصہ ہے جو ختنہ کی جگہ کے اوپر ہے (یعنی سپاری)۔ یہ مسائل مرد کے متعلق ہیں۔ عورت ڈھیلے کا استعمال کرے تو اس کے لیے ڈھیلے سے استنجا جب صحیح ہو گا کہ کنواری کی نجاست اس حصے سے آگے نہ گئی ہو جو بیٹھنے کے وقت کھل جاتا ہے۔ اور شادی شدہ کی صورت میں نجاست اندرونی حصے سے آگے نہ پھیل گئی ہو' بصورت دیگر دونوں کو خصوصیت کے ساتھ پانی استعمال کرنا ہو گا' جیسا کہ غیر ختنہ شدہ مرد کے لیے جب کہ پیشاب اگلی کھال پر لگ جائے تو پانی سے استنجا لازم ہو جاتا ہے۔

ڈھیلے سے استنجا کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ تین بار سے کم نہ ہو اور ہر بار پوری جگہ کو صاف کیا جائے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک ہی ڈھیلے کو مختلف اطراف سے (تین بار) استعمال کیا جائے۔ تین بار سے کم استعمال کرنا کافی نہیں ہے' خواہ وہ جگہ (تین بار سے کم میں) صاف ہو جائے۔ اگر تین بار استعمال سے بھی وہ جگہ صاف نہ ہو تو اس سے زیادہ مرتبہ استعمال کیا جائے' یہاں تک کہ استنجے کی جگہ بالکل صاف ہو جائے اور نجاست باقی نہ رہے' سوا اس کے کہ اس کا کچھ اثر ایسا باقی ہو جو پانی یا خزف ریزوں کے بغیر دور نہ ہو سکتا ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ڈھیلے سے استنجا جائز ہونے کے لیے یہ پانچ باتیں ہونی لازمی ہیں:

ایک یہ کہ (ڈھیلے کے طور پر استعمال ہونے والی شے) خشک ہو' جیسے ڈھیلا' روئی یا اون' جو جانور کے جسم پر نہ ہو' ورنہ اس سے استنجا مکروہ ہوگا۔ خشک نہ ہو جیسے گیلی مٹی تو اس سے استنجا روا نہیں' کیونکہ اس طرح نجاست اور بھی پھیل جاتی ہے۔ اگر اس سے استنجا کرلیا گیا ہو تو اس کے بعد پانی سے استنجا ضروری ہو جائے گا' لیکن اگر نماز پڑھ لی ہے تو وہ نماز نجاست کے ساتھ پڑھی گئی اور اس کے متعلق مسئلہ ازالۂ نجاست کے سلسلے میں بیان ہو چکا ہے۔

اور یہ کہ وہ شے پاک ہو' نجس سے استنجا جائز نہیں ہے۔ (ناپاک شے' جیسے) مردار کی ہڈی اور حرام جانور کا فضلہ' اگر ایسی شے سے استنجا کیا گیا اور وہ شے منجمد تھی کہ اس میں کچھ تحلیل نہیں ہوا (کیونکہ وہ جگہ آلودہ ہو جاتی ہے) اور نجس جگہ کو اس نے صاف کر دیا تو استنجا جائز ہو گیا' لیکن ایسا کرنا گناہ ہے۔

اور یہ کہ وہ شے نجاست کو صاف کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو' لہٰذا چکنی اشیاء جیسے شیشہ یا ایرانی نرسل سے استنجا جائز نہیں ہے۔

اور یہ کہ اس سے ضرر کا اندیشہ نہ ہو' لہٰذا دھار دار اشیاء مثلاً چھری یا تیز کناروں والے پتھر یا شیشے کے ٹکڑوں سے استنجا روا نہیں ہے۔

اور یہ کہ وہ شے شرعاً قابل احترام نہ ہو۔ شرعاً قابل احترام اشیاء کی مثال: جیسے آدمی کی غذا کہ اس میں نمک اور دوا شامل ہے اور پتے بھی اسی میں ہیں' کیونکہ ان سے اشیاء خوردنی حاصل ہوتی ہیں۔ اسی طرح شرعاً قابل احترام وہ اشیاء ہیں ان کی عزت کی جاتی ہے' جیسے وہ شے جس پر کچھ لکھا ہوا ہو (یعنی کاغذ وغیرہ) کیونکہ حروف قابل احترام ہیں۔

اور یہ کہ اس شے پر کسی اور کا حق نہ ہو' خواہ وہ وقف ہو یا کوئی اس کا مالک ہو۔ لہٰذا وقف عمارت کی یا مملوکہ غیر کی دیوار سے استنجا کرنا حرام ہے۔ اگر وہ دیوار اس کی اپنی ہے تو اس دیوار سے استنجا فقط مکروہ ہے (حرام نہیں ہے) نیز ہڈی سے اور پاک جانوروں کے گوبر سے استنجا مکروہ ہے۔ البتہ اگر اس سے پاکیزگی حاصل ہو جائے تو جائز ہے۔ اور یہی حکم ہر ایسی شے کا ہے جو مکروہ یا حرام ہو۔ ایسی صورتیں جن میں خاص طور پر پانی استعمال کرنے کا حکم ہے' اس کا ذکر استنجا کے بیان میں ابھی ہو چکا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ڈھیلے وغیرہ سے استنجا کے لیے چند امور (قابل لحاظ) ہیں' مثلاً یہ کہ وہ شے پاک ہو۔ دوسرے یہ کہ وہ شے مباح ہو۔ لہٰذا ناجائز طور پر قبضہ کی ہوئی اشیاء وغیرہ سے استنجا کرنا درست نہیں۔ اور یہ کہ وہ شے ستھرا کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو' اور ستھرائی کی صلاحیت کا مطلب یہ ہے کہ اس کے استعمال سے نجاست کا کوئی اثر سوا اس کے جس کو پانی ہی سے دور کیا جا سکتا ہے' باقی نہ رہے۔ لہٰذا شفاف اشیاء مثلاً شیشہ وغیرہ سے استنجا جائز نہیں ہے۔ اور یہ کہ وہ شے منجمد ہو۔ لہٰذا گیلی مٹی (گارے) سے استنجا نہ ہوگا۔ اور یہ کہ گوبر یا ہڈی یا غذا' خواہ وہ جانور کی ہو، نہ ہونی چاہیے۔ اور یہ کہ شرعاً قابل احترام نہ ہو جیسے کاغذ جس میں اللہ کا نام یا حدیث یا شرع کی کوئی بات' یا ایسی بات جو شرعاً جائز ہے' مندرج ہو' لیکن اگر کوئی ایسی بات تحریر ہو جو شرع میں حرام ہے تو وہ شرعاً قابل احترام نہیں ہے۔ اور یہ کہ وہ شے کسی جانور کے بدن کا حصہ نہ ہو' مثلاً اس کا ہاتھ' اور یہ کہ وہ شے جاندار کے جسم سے لگی نہ ہو' جیسے اون اور یہ کہ اس کا استعمال حرام نہ ہو' جیسے سونا یا چاندی۔

مرض سلسل بول وغیرہ میں مبتلا مریض کی پاکی کا بیان

یہ تو معلوم ہے کہ شریعت اسلامیہ میں نہایت واضح طور پر یہ تصریح موجود ہے کہ اس (کے احکام) میں کوئی دشواری یا تنگی نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''ماجعل علیکم فی الدین من حرج'' (یعنی دینی احکام کی بجا آوری میں تم پر کوئی تنگی نہیں ہے)۔ چنانچہ ہر وہ شے جس میں حرج یا دشواری ہو مکلّف انسان پر واجب نہیں ہے۔ ان میں ایسے امراض کے مریض داخل ہیں جو مرض کے ہاتھوں مجبور ہو جاتے ہیں، مثلاً ضعف مثانہ کا مرض جس میں مسلسل ہمہ وقت یا بیشتر اوقات میں برابر پیشاب کے قطرے آتے رہتے ہیں۔ اسی طرح مذی وغیرہ کا مسلسل خارج ہوتے رہنا ہے۔ ایسے امراض کو ''سلس'' کہا جاتا ہے۔ اسی میں وہ مرض داخل ہے جس میں برابر دست چلے آتے ہیں، یا معدہ کا مرض جس کو Dysentery (پیچش) کہتے ہیں۔ اس میں (پاخانہ کے ساتھ) خون اور پیپ برابر آتی رہتی ہے۔ اس مرض اور ایسے ہی دوسرے امراض میں مختلف اقسام کی طہارت وغیرہ کا خاص شرعی طریقہ ہے جو ان امراض کے مناسب حال ہے۔ اس کے متعلقہ مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

استنجا کے لیے یہ شرط ہے کہ تین بار صفائی کے ساتھ کیا جائے اور پوری نجس جگہ کو ہر بار مس کیا جائے۔ استنجا تین بار سے کم کرنا جائز نہیں ہے، اگرچہ اس سے کم مرتبہ ہی میں نجاست صاف ہو جائے۔

اور یہ بھی چاہیے کہ نجاست کی جگہ سے نکلی ہوئی نجاست کے علاوہ کسی خارجی نجاست سے وہ جگہ آلودہ نہ ہو۔ اور یہ کہ وہ نجاست غیر معمولی طور پر اپنی جگہ سے تجاوز نہ کر گئی ہو۔ اگر اس سے آگے تک پھیل گئی ہو تو اس کو پانی سے دھونا لازم ہوگا۔

اور یہ کہ وہ نجاست جو نکلی ہے وہ قلفہ میں رکی ہوئی نجاست (پیشاب کا قطرہ) نہ ہو؛ ایسی صورت میں پانی کا استعمال لازمی ہے۔

اور یہ کہ خارج شدہ نجاست ڈھیلا لینے سے پہلے ہی نہ سوکھ گئی ہو؛ اگر سوکھ گئی ہو تو پانی سے استنجا کرنا لازمی ہوگا۔

واضح ہو کہ حنابلہ نے شادی شدہ عورت کے داخلی حصہ شرم گاہ کو ظاہری حصہ قرار دیا ہے، لیکن وہ کہتے ہیں کہ استنجا میں اس کا دھونا واجب نہیں ہے، بلکہ اس حصے کا دھونا واجب ہے جو قضائے حاجت کے لیے بیٹھنے کے وقت کھل جاتا ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اس کے متعلق چند امور ہیں:

اول سلس (حدث دائمی) کی تعریف۔

دوم اس کا شرعی حکم۔

سوم وہ امور جن کی بجا آوری معذور انسان پر واجب ہے۔

تعریف: سلس مرض کی ایک خاص کیفیت ہے جس میں مسلسل پیشاب چلا آتا ہے' یا بار بار ریاح خارج ہوتی رہتی ہے' یا استحاضہ یا دائمی پیچش اور اسی طرح کے اور مشہور امراض۔ پس جو شخص ان امراض میں سے کسی کا مریض ہوا سے معذور کہا جاتا ہے۔ لیکن معذور جب متصور ہوگا کہ نماز مفروضہ کا پورا وقت اسی وضو ٹوٹنے والی کیفیت میں گزر جائے۔ اگر (حدث کی) یہ کیفیت اتنے عرصہ جاری نہ رہے تو مریض معذور متصور نہ ہوگا۔ اسی طرح جب تک ایک نماز مفروضہ کا پورا وقت بغیر حالت حدث کے نہ گزر جائے اس کو عذر سے خالی نہیں تصور کیا جائے گا۔ البتہ عذر کی کیفیت لاحق ہو' خواہ وقت صلوٰۃ کے کسی حصہ میں بھی ہو تو عذر مانا جائے گا۔ چنانچہ اگر ظہر کا وقت شروع ہوتے ہی اسے مرض کا پیشاب آ گیا تو ظہر کے ختم ہونے تک اسے معذور تصور کیا جائے گا۔ اور یہ معذوری جاری رہے گی جب تک کہ نماز کا پورا وقت نہ گزر جائے' یعنی (وقت ظہر گزرنے کے بعد) عصر کا وقت آئے اور وہ پورا گزر جائے اور پیشاب کا قطرہ نہ آئے۔ اگر ابتدائی وقت ظہر سے اس کا وقت ختم ہونے تک کسی کا عذر جاری رہا اور وہ معذور رہا' پھر وقت عصر کے دوران کسی حصے میں قطرہ آیا اور پھر بند ہو گیا' خواہ ایک ہی بار آیا' تو وہ (ہمہ وقت) معذور ہی متصور ہو گیا۔

حنفیہ کے نزدیک معذور کی یہی تعریف ہے۔ اس صورت میں حکم یہ ہے کہ ہر نماز کے وقت وضو کرنا چاہیے۔ اور اس وضو سے فرض اور نفل نمازیں جو بھی ہوں پڑھی جا سکتی ہیں۔ ہر فرض کے لیے وضو کرنا واجب نہیں ہے۔ نماز مفروضہ کا وقت ختم ہو جائے تو وقت ختم ہوتے ہی وضو جو عذر کے باعث حدث لاحق ہونے پر کیا گیا تھا' ٹوٹ جائے گا' یعنی اگر عذر کی حالت لاحق ہونے سے پہلے وہ باوضو تھا تو وقت کے ختم ہونے پر وہ وضو نہ جائے گا' بلکہ اس وقت جائے گا جب عذر کے حدث کے علاوہ کوئی اور حدث لاحق ہو' مثلاً ریح کا خارج ہونا یا کسی اور جگہ سے خون کا نکلنا وغیرہ۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ معذور شخص کا وضو ٹوٹنے کے لیے یہ قید ہے کہ صلوٰۃ مفروضہ کا وقت ختم ہو جائے۔ پس اگر سورج طلوع ہونے کے بعد عید کی نماز کے لیے وضو کیا اور ظہر کا وقت آ گیا تو وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ ظہر کی نماز کا وقت آ جائے اور عید کا وقت نکل جانے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ یہ وضو جس وقت کیا گیا وہ فرض نماز کا وقت نہیں تھا' بلکہ ایسا وقت تھا جس میں کوئی نماز فرض نہ تھی۔ لہٰذا اس عید کے وضو سے جو نماز جی چاہے پڑھی جا سکتی ہے' یہاں تک کہ ظہر کا وقت ختم ہو جائے۔ ظہر کا وقت ختم ہوتے ہی وضو ٹوٹ جائے گا' کیونکہ وہ نماز مفروضہ کا وقت ہے۔ لیکن اگر سورج نکلنے سے پہلے وضو کیا' تو سورج نکلتے ہی وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ فرض نماز (نماز فجر) کا وقت (سورج نکلنے پر) ختم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر ظہر کی نماز پڑھنے کے بعد وضو کیا' پھر عصر کا وقت آ گیا تو وضو جاتا رہا' کیونکہ ظہر کا وقت ختم ہو گیا تھا۔

اب وہ بات بیان کی جاتی ہے جو معذور انسان کو کرنا چاہیے۔ وہ یہ ہے معذور شخص کہ چاہیے کہ اپنی معذوری کی حالت کو دور کرنے یا اسے حتی المقدور کم کرنے کی کوشش کرے۔ اس طرح کہ ضرر نہ ہو' یعنی لازم ہے کہ جہاں تک ممکن ہو علاج کرائے۔ کیونکہ اگر یہ ممکن تھا کہ مرض سے نجات پانے کے لیے اطبا کی تجویز کے مطابق اپنا علاج کرا سکے اور ایسا نہ کیا تو گنہگار ہوگا۔ فقہا نے یہ تصریح کر دی ہے کہ ایسے مریضوں کو اپنا علاج کرانا واجب ہے اور تا بہ مقدور اس مرض کو دور کرنے کی کوشش کی جائے۔

یہاں سے یہ مسئلہ نکلا کہ ایسے مریض جو علاج نہیں کرتے اور مرض بڑھ جاتا ہے' حالانکہ اس کا علاج کرنے کے

قابل ہیں، تو گنہگار ہیں۔

واضح ہو کہ گدی وغیرہ بہ طور (علاج) واجب ہے جیسے استحاضہ کی حالت میں عورتیں حفاظت کے پیش نظر رکھتی ہیں جس کے باعث بہاؤ بند ہو جاتا ہے یا کم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر نماز میں کھڑے ہونے سے پیشاب آ جاتا ہو، یا خون بہنے لگتا ہو، یا ایسی ہی کوئی اور بات ہو تو بیٹھ کر نماز پڑھ لینی چاہیے۔ اور اگر رکوع یا سجدہ میں ایسی کیفیت ہوتی ہو تو رکوع اور سجدہ نہ کیا جائے بلکہ اشارے سے (نماز) پڑھی جائے۔ جیسا کہ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔ اگر (مرض) عذر لاحق ہونے کے باعث کپڑوں پر نجاست لگ جائے اور خیال یہ ہو کہ اسے دھو بھی لیا جائے تو نماز سے پہلے وہ پھر نجس ہو جائے گا، تو اس کا دھونا واجب نہیں ہے۔ لیکن اگر یہ خیال ہو کہ نماز ادا کرنے سے پہلے نجس نہ ہو گا تو دھو لینا واجب ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جس کو دائمی حدث (کا مرض) لاحق ہو، مثلاً مرض سلسل بول کا مریض ہو، یا مذی، یا ریح پیہم خارج ہوتی رہتی ہو، یا ایسی ہی کوئی کیفیت ہو تو اس حدث دائمی سے وضو نہیں ٹوٹتا، بشرطیکہ ان امور کا خیال رکھا جائے:

اول یہ ہے کہ اس جگہ کو دھو کر کسی دھجی وغیرہ کی پٹی باندھ لی جائے۔ یا وہاں روئی وغیرہ بھر دی جائے تاکہ حتی المقدور حدث کو روکا جا سکے لیکن یہ بندش اس طرح کی جائے کہ نجاست آگے نہ پھیلے۔ اگر پھیل جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا، ورنہ نہیں ٹوٹے گا اور جب جگہ کو دھو کر اچھی طرح سے پٹی باندھ لی تو اب ہر نماز کے لیے ایسا کرنا ضروری نہیں ہے۔

دوسرا امر یہ ہے کہ حدث مسلسل (کا مرض) لاحق ہے اور اتنے عرصہ تک بند نہیں ہوتا کہ اس عرصہ میں وضو کر کے نماز ادا کی جا سکے تو دیکھنا چاہیے کہ اگر بالعموم وہ حدث مسلسل اتنی دیر کے لیے رک جاتا ہے کہ اس میں وضو کر کے نماز ادا کی جا سکے تو اسی عرصہ میں نماز ادا کر لی جائے، اور ایسے شخص کو معذور تصور نہ کیا جائے گا۔ اگر اسی حالت سے بالعموم وضو اور نماز کی مہلت نہیں حاصل ہوتی۔ لیکن اگر اتنی مہلت مل گئی تو وضو باطل ہو جائے گا۔

تیسرا امر وقت نماز کا آ جانا ہے۔ لہٰذا اگر نماز کا وقت ابھی نہیں آیا اور وضو کر لیا ہے تو معذور انسان کا وہ وضو صحیح نہ ہو گا۔ البتہ اگر وقت آنے سے پہلے قضا نماز پڑھنے یا نماز جنازہ کے لیے وضو کیا تو یہ وضو صحیح ہو گا۔

حدث مسلسل کے مریض پر واجب ہے کہ اگر وضو کی توڑنے والی چیز فی الوقع خارج ہو تو ہر نماز کے لیے تازہ وضو کیا جائے، لیکن اگر نہ ہو تو وضو نہیں ٹوٹتا جب تک کہ اور کسی حدث کے باعث وضو نہ ٹوٹے۔

وضو کرنے کے بعد معذور شخص کو فرائض و نوافل سب کچھ ادا کرنے کی اجازت ہے۔ اگر کھڑے ہونے سے حدث لاحق ہو جاتا ہے تو بیٹھ کر نماز پڑھی جائے، لیکن اگر رکوع اور سجدہ میں جانے سے وضو ٹوٹتا ہے تو چاہیے کہ رکوع وجود کے ساتھ نماز پڑھے۔ اشارے سے نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ امراض سلسل بول وغیرہ میں جو کچھ نکلتا ہے اس سے حسب ذیل حالات میں وضو نہیں ٹوٹتا:

اول یہ کہ (وضو توڑنے والی کیفیت) وقت نماز کے بیشتر حصے میں یا کم از کم آدھے حصے میں پیدا نہ ہو، چنانچہ مثلاً اگر کسی کو صبح ہونے پر سلسل بول جاری ہوتا ہے اور دو گھڑی کے بعد ختم ہو گیا تو وہ معذور نہ ہو گا۔ چاہیے کہ اتنی دیر انتظار کیا جائے کہ پیشاب آنا بند ہو جائے تب ظہر کی نماز کے لیے وضو کیا جائے۔ یہی حکم اس حالت میں ہے جبکہ پیہم ریح خارج ہوتی رہے۔ یا پیچش ہو کہ اگر یہ کیفیت نماز کے آدھے وقت یا اس سے زیادہ عرصے تک جاری رہے تو معذور تصور کیا جائے

گا' ورنہ نہیں۔

دوسرے یہ کہ مرض کی کیفیت لاحق ہونے کا وقت متعین نہ کیا جا سکے۔ اگر یہ ممکن ہو کہ جن اوقات میں مرض لاحق ہوتا ہے اس کا وقت مقرر کیا جا سکے تو چاہیے کہ اس وقت وضو نہ کیا جائے۔ مثلاً اگر یہ معلوم ہو کہ ظہر کے اخیر وقت میں مرض کی حالت دور ہو جائے گی تو واجب یہ ہے کہ نماز ادا کرنے میں جلدی اختیار کرے اور یہ روا نہیں ہے کہ صحت مندوں کی طرح دیر کرتا رہے۔ لیکن اگر حدث دائمی کا مریض ظہر کے پورے وقت اور عصر کے بیشتر حصے میں حالت مرض میں رہتا ہو' یعنی عصر کے اخیر وقت میں یہ کیفیت دور ہوتی ہو تو واجب ہے کہ وہ وقت ظہر کی نماز کو اس وقت تک کے لیے تاخیر میں ڈال دے اور پھر دونوں نمازوں کو اکھٹا ادا کرے۔ جس طرح کہ نماز میں دیر ہونے کی صورت میں کیا جاتا ہے۔ لیکن اگر عصر کے پورے وقت مرض جاری رہتا ہو اور صرف ظہر کے اخیر وقت میں بند ہوتا ہو تو چاہیے کہ ظہر کے ساتھ عصر کی نماز ملا کر پڑھ لی جائے جیسے تقدیم (یعنی نماز کو وقت سے پہلے ادا کرنے) کی صورت میں کیا جاتا ہے۔

تیسرے یہ کہ معذور مریض کو مرض کے علاج کا' یا (بطور علاج) شادی کا مقدور نہ ہو یا مجبور ہو۔ اگر مقدور ہے اور (مرض کا سد باب) نہیں کیا تو ایسے شخص کو معذور تصور نہیں کیا جائے گا اور وہ علاج نہ کرانے کا گنہگار ہو گا۔ اگر علاج شروع کر دیا جائے' تو علاج کے ایام اس کی مغفرت کا باعث ہوں گے۔

سلسل مذی کے مرض کی صورت میں کسی کو معذور تصور نہیں کیا جائے گا سوا اس کے جبکہ پیہم مذی کا اخراج کسی مرض کے باعث نہ ہو اور مذی کے نکلنے میں حسب معمول لذت نہ محسوس ہوتی ہو۔ اگر مرض کے باعث تو ایسا نہیں ہے لیکن شادی شدہ نہ ہونے کے باعث مذی کے خارج میں لذت محسوس ہوتی ہے' بایں طور کہ محض دیکھنے یا خیال کرنے سے ہمیشہ مذی آجاتی ہو تو بہر حال اس سے وضو ٹوٹ جائے گا' خواہ یہ کیفیت ہمہ وقتی ہو۔

واضح ہو کہ حدث دائمی کے مریض کا وضو جن حالات میں ٹوٹتا ہے وہ وہی ہیں جو مذہب مالکیہ میں مشہور ہیں۔

حنابلہ میں ایک اور قول بھی مشہور ہے جس میں مریضوں کو سہولت ہے۔ وہ یہ کہ حدث مسلسل کی حالت میں وضو نہیں ٹوٹتا خواہ یہ شرائط موجود نہ ہوں۔ تاہم وضو کر لینا مستحب ہے' بشرطیکہ مرض وقت (نماز) کے کسی حصے میں لاحق رہتا ہو۔ اگر ہر وقت کا ابتلا ہو تو وضو مستحب نہیں ہے۔ اس قول پر عمل کرنا جب ہی درست ہے کہ کوئی دشواری یا حرج ہو۔ یہ قول اگرچہ مشہور نہیں ہے لیکن (اس مرض کے) بکثرت مریضوں کے لیے بہت مناسب ہے اور اس پر عمل کرنے سے کوئی امر مانع بھی نہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ حدث دائمی کے مرض میں جو نجاست خارج ہوتی ہے اس کے متعلق مریض پر واجب ہے کہ اس سے بچنے کی کوشش کی جائے' بایں طور کہ اس جگہ پر کچھ رکھ کر پٹی باندھ دی جائے۔ ایسا کرنے کے بعد وضو کیا جائے اور پھر بھی کچھ نکل آئے تو اس وضو سے نماز وغیرہ کے مباح ہونے میں کوئی خلل نہیں پڑے گا' لیکن مباح ہونے کی چند شرائط ہیں:

اول کہ وضو سے پہلے استنجا کر لیا ہو۔

دوسرے یہ کہ استنجا اور متذکرہ سابقہ (احتیاطی) تدابیر میں اور ان تدابیر اور وضو کرنے میں توالئے عمل (وضو کے اعضا کو پے در پے دھونا) کا خیال رکھا جائے۔ یعنی پہلے استنجا کیا جائے' پھر استنجا کے بعد ہی ساتھ کے ساتھ بلا توقف پیشاب پاخانہ وغیرہ کی

جگہ پر پاک پٹی اس طرح کہ کوئی ضرر نہ ہو‘ باندھی جائے جس طرح کہ ڈاکٹر باندھتے ہیں۔ پھر پٹی باندھنے کے ساتھ ہی وضو بھی کرلیا جائے‘ بایں طور کہ پٹی باندھنے اور وضو کے درمیان کوئی دوسرا کام یا توقف نہ ہو۔ اسی طرح استنجا کرنے اور پٹی باندھنے کے درمیان بھی کوئی فاصلہ نہ ہونا چاہیے۔

تیسرے یہ کہ وضو کے افعال بھی (بتوالی) پیہم انجام دیے جائیں‘ یعنی اول منہ دھوتے ہی بلاتوقف ہاتھ دھوئے جائیں۔

چوتھے یہ کہ وضو اور نماز میں بھی موالاۃ کی جائے‘ یعنی وضو سے فارغ ہوتے ہی ساتھ کے ساتھ نماز شروع کردی جائے۔ پس اگر وضو کے بعد (بجائے نماز کے) کوئی اور کام کرلیا تو وضو جاتا رہے گا۔ البتہ اگر ایسا کام ہو جس کا تعلق نماز ہی سے ہے تو معاف ہے‘ جیسے مسجد کو جانا۔ لہٰذا اگر متذکرہ امور کے اپنے گھر میں وضو کیا اور پھر مسجد میں جاکر نماز پڑھی تو جائز ہے۔ اور وہ وقفہ جو مسجد تک جانے سے پیش آیا اس میں مضائقہ نہیں ہے۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ مذکورہ بالا طریقہ سے وضو کرنے کے بعد جماعت یا نماز جمعہ کا انتظار کیا تو روا ہے۔

پانچویں یہ کہ یہ تمام امور نماز کا وقت آنے کے بعد انجام دیے جائیں۔ اگر وقت آنے سے پہلے کیا تو وضو بے کار ہے۔

معذور کو چاہیے کو اس طریقے سے‘ جیسا کہ اوپر بیان ہوا‘ وضو کرنے کے بعد سوائے ایک فرض نماز کے دوسری نماز نہ پڑھی جائے‘ بلکہ لازم ہے کہ ہر فرض نماز کے لیے وضو کے متعلق ان تمام پیش بندیوں پر عمل کیا جائے۔ پھر اسی وضو سے نماز فرض کے ساتھ نوافل بھی جو جی چاہے پڑھی جاسکتی ہیں۔ خواہ نفل نماز فرض سے پہلے یا بعد میں پڑھی جائے۔ اور یہ بات نیت کے بیان میں بتائی جاچکی ہے کہ معذور اشخاص کے لیے واجب ہے کہ وضو کے وقت اباحت صلوٰۃ کی نیت کی جائے۔ بایں طور کہ اپنے دل میں یہ کہہ لے کہ اس وضو سے میری نیت یہ ہے کہ شارع کی طرف سے میرے لیے نماز ادا کرنا مباح ہے۔ اس طرح سے نیت کرنے کا حکم اس لیے ہے کہ یہ وضو حقیقی معنوں میں وضو نہیں ہے‘ کیونکہ وہ وضو پیشاب وغیرہ مسلسل آنے کے باعث باطل ہوجاتا ہے۔ یہ تو دین اسلام میں یہ سہولت رکھی گئی ہے کہ اس وضو سے نماز پڑھی جائے تو ثواب سے محروی نہ ہوگی‘ کیونکہ شریعت کے تمام احکام میں لوگوں کی بہتری اور دنیا و آخرت دونوں جہان کی بھلائی مدنظر ہے۔

غسل کے مسائل

مسائل غسل سے تعلق رکھنے والی چند باتیں ہیں:

اول از روئے لغت واصطلاح اس کی تعریف۔

دوسرے ایسے حالات کی تفصیل جن کے پیش آنے پر غسل واجب ہوتا ہے۔

تیسرے غسل کی شرطیں۔

چوتھے غسل کے فرائض جن کو ارکان غسل کہا جاتا ہے۔

پانچویں غسل کی سنتیں وغیرہ۔

چھٹے وہ امور جو حدث اکبر (جنابت) کی حالت میں ممنوع ہیں۔

اب ان کی تفصیل ملاحظہ کیجیے۔

غسل کی تعریف

غسل (بضم غین) کے معنی: وہ عمل جو کوئی شخص اپنے بدن پر پانی بہانے اور ملنے کی صورت میں کرتا ہے وغیرہ۔ اس عمل کو لغت میں ''غسل'' کہتے ہیں اور کبھی لفظ ''غسل'' کا اطلاق اس پانی پر کیا جاتا ہے جس سے کوئی شے دھوئی جائے۔ لفظ غسل (بکسر غین) اس شے کے لیے بولا جاتا ہے جو دھونے کے لیے استعمال کی جائے' مثلاً صابون وغیرہ اور غسل (بفتح غین) پانی کہتے ہیں۔ پس جب لفظ غسل (بضم) بولا جائے تو اس سے وہی عمل مراد ہے جو بتایا گیا' یعنی پانی کا بدن پر ڈالنا اور ملنا وغیرہ اور جب غسل بالکسر کہا جائے تو اس سے مراد صابون وغیرہ ہے جس کے ساتھ کسی چیز کو دھویا جائے اور غسل (بفتح) کہا جائے تو اس سے مراد وہ پانی ہے جو غسل میں استعمال کیا جائے۔

یہ تفصیل تو از روئے لغت ہے' شرع کی اصطلاح میں اس کے معنے آب طہور کا تمام بدن پر ایک خاص طریقے سے استعمال کرنا ہے۔ اور تمام بدن کا لفظ جو کہا گیا اس سے وضو کا عمل خارج ہو گیا' کیونکہ اس میں پانی کا استعمال بدن کے چند اعضا پر ہوتا ہے' جیسا کہ بیان ہوا۔

امید ہے کہ اب 'قاری' کو غسل کے لغوی اور اصطلاحی معنوں کے سمجھنے میں دشواری نہ ہوگی۔ یہ کتاب عام وخاص سب کے لیے ہے۔ مقصد یہ ہے کہ ہر شخص کو ضروری باتیں معلوم ہو جائیں۔ عوام کے لیے ان فنی اصطلاحوں کا جاننا ضروری نہیں ہے۔ انہیں تو صرف یہ دیکھنا چاہیے کہ کون کون سی باتیں فرض'

سنت اور مندوبات میں ہیں۔ ان باتوں کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے۔

موجبات غسل کا بیان

موجبات ان اسباب کو کہتے ہیں جن (کے لاحق ہونے) سے غسل واجب ہوتا ہے۔ مکلف انسان پر غسل واجب نہیں ہوتا جب تک کہ مندرجہ ذیل امور میں سے کوئی امر لاحق نہ ہو:

اول عضو مخصوص کے سرے (نوک) کا قبل یا دبر (یعنی شرم گاہ زن یا پاخانے کے مقام) میں داخل ہونا۔ چنانچہ اس حصے کے داخل ہوتے ہی غسل واجب ہو جاتا ہے' خواہ مادۂ تولید وغیرہ خارج ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ اس ادخال سے غسل تب واجب ہوتا ہے کہ چند شرائط پائی جائیں جن کے متعلق مسالک (فقہا) تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جب عضو مخصوص کا سرا (نوک) یا اس کے برابر حصہ ایسے شخص کی قبل یا دبر میں داخل ہو جائے جو جماع کرنے کے قابل ہو' اور درمیان میں کوئی دبیز شے ایسی حائل نہ ہو جو جسم کی حرارت محسوس نہ ہونے دے تو فاعل اور مفعول (یعنی داخل کرنے اور کرانے والے دونوں پر غسل واجب ہو جائے گا' خواہ انزال ہو یا نہ ہو)۔

وجوب غسل کے لیے دونوں کا بالغ ہونا ضروری ہے' اگر دونوں میں سے ایک بالغ ہو اور دوسرا نابالغ ہو تو بالغ پر غسل واجب ہو گا۔ لہٰذا اگر دس سال کے کسی لڑکے نے بالغ عورت کے ساتھ یہ عمل کیا تو عورت پر غسل واجب ہو گا' لڑکے پر نہ ہو گا۔ البتہ اسے بھی غسل کرنے کا حکم دیا جائے گا جیسے نماز پڑھنے کا حکم دیا جاتا ہے۔ (حالانکہ نماز فرض نہیں ہوتی)۔ اس بارے میں نابالغ بچی کا بھی وہی حکم ہے جو نابالغ لڑکے کا ہے۔ بالغ شخص اپنے عضو مخصوص کا سرا کسی جانور یا میت کی شرمگاہ میں داخل کرے تو غسل واجب نہ ہو گا۔ اسی طرح خنثیٰ مشکل (یعنی جس کی جنس کا تعین نہ ہو سکے) کے ساتھ ایسی حرکت کرنے سے غسل واجب نہیں ہوتا نہ اس فعل کے کرنے والے پر نہ کرانے والے پر۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کوئی مخنث کسی دوسرے کے قبل یا دبر میں داخل کرے۔ یعنی دونوں میں سے کسی پر غسل واجب نہیں ہے۔ لیکن اگر وہ شخص جو مخنث نہیں ہے' مخنث کے دبر میں داخل کرے تو ان دونوں میں سے جو بالغ ہو اس پر غسل واجب ہو گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر عضو مخصوص کا سرا' یا مختون شخص کے عضو مخصوص کا سرے کے برابر حصہ قبل یا دبر میں داخل کیا گیا تو فاعل اور مفعول دونوں پر غسل واجب ہے' خواہ وہ بالغ ہوں یا نہ ہوں۔ لہٰذا بچے کے سرپرست پر واجب ہے کہ اس کو غسل کرنے کا حکم دے اور وہ نہالیا تو غسل ہو گیا' ورنہ بالغ ہوتے ہی اس پر غسل واجب ہو گا' (اور صورت بالا میں غسل واجب ہو گا) خواہ مفعول قابل جماع ہو یا نہ ہو' اور خواہ عضو مخصوص پر کوئی شے ایسی ہے جس سے جسم کی گرمی محسوس نہ ہو یا (ایسی کوئی شے) نہ ہو۔ اور خواہ مفعول آدمی ہو یا جانور ہو' زندہ ہو یا مردہ' یا خنثیٰ مشکل (لیکن اس صورت میں غسل واجب اس صورت میں ہو گا) جب کہ دبر میں وطی کی جائے۔ اگر وطی مخنث کے قبل میں کی جائے تو دونوں میں سے کسی پر غسل واجب نہیں ہے یہی حکم اس صورت میں جب کہ مخنث کسی غیر کی قبل یا دبر میں دخول کرے۔

دوسری بات جس سے غسل واجب ہوتا ہے مرد یا عورت کی منی کا خارج ہونا ہے۔ واضح ہو کہ مادۂ تولید عورت کا بھی ہوتا ہے گو وہ شرم گاہ سے باہر نہیں آتا۔ جو شخص اس سے انکار کرتا ہے وہ امر محسوس کا منکر ہے۔

انزال منی کی دو حالتیں ہیں: ایک تو یہ کہ بیداری میں خارج ہو۔ بیداری میں جو انزال ہوتا ہے وہ کبھی تو لذت کے ساتھ ہوتا ہے' اور کبھی بغیر لذت کے کسی مرض یا تکلیف کے باعث منی خارج ہو جاتی ہے۔ اب اگر منی بغیر جماع کے ملاعبت (یعنی چھیڑ چھاڑ) سے یا لپٹنے چمٹنے سے یا بوسہ لینے یا بغل گیر ہونے یا دیکھنے یا خیال کرنے یا اسی طرح کے کسی عمل سے لذت کے ساتھ خارج ہو تو غسل واجب ہو جائے گا' خواہ منی کا انزال عین لذت یا خیال کرنے کی حالت میں ہو یا لذت سکون آ جانے کے بعد ہو۔ اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ چھیڑ چھاڑ میں مصروف ہو یا اس کا بوسہ وغیرہ لے اور لذت محسوس نہ کرے لیکن بعد میں منی آ جائے تو غسل واجب ہو گا۔ لیکن ایسا انزال جو کسی مرض کے

وجوب غسل کی ایک شرط یہ ہے کہ عضو مخصوص کا دخول مجامعت کی جگہ میں ہو۔ اگر عضو مخصوص کا سرا شرم گاہ کی صرف لبلبیوں کے درمیان ہو تو غسل واجب نہ ہو گا جب تک کہ انزال نہ ہو جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جنابت کا لاحق ہونا اور غسل کا واجب ہونا تب ہو گا کہ عضو مخصوص کی نوک قبل یا دبر میں داخل ہو جائے' خواہ مرد ہو' یا عورت' یا مخنث یا جانور' اور خواہ یہ کام زندہ کے ساتھ کیا جائے یا مردہ کے ساتھ بشرطیکہ وطی کرنے والا جماع کے قابل ہو اور مکلف ہو' اور جس کے ساتھ وطی کی گئی وہ بھی قابل مجامعت ہو۔ اور جس کے ساتھ یہ فعل کیا جائے اس پر غسل واجب تب ہو گا کہ دونوں مکلف ہوں۔ پس جس عورت کے ساتھ بچے نے وطی کی ہو اس عورت پر غسل واجب نہیں جب تک کہ انزال نہ ہو جائے۔

بالغ شخص کو جنابت لاحق ہونے کی یہ شرط ہے کہ وطی کے وقت عضو مخصوص کے سرے پر کوئی شے جو مانع لذت ہو حائل نہ ہو' خواہ شرم گاہ میں داخل ہو جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "**اذا التقی الختانان فقد وجب الغسل**" (یعنی جب دو ختنوں کی جگہ باہم پیوستہ ہو جائے تب غسل واجب ہوتا ہے)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر عضو مخصوص کا سرا ایسے شخص کے قبل یا دبر میں داخل کیا جائے جو جماع کے قابل ہو' اور کوئی شے' خواہ وہ باریک ہو' حائل نہ ہو تو فاعل اور مفعول دونوں پر غسل واجب ہے' بشرطیکہ مرد دس سال سے کم نہ ہو اور عورت کا سن ۹ سال سے کم نہ ہو۔ اور غسل تب واجب ہوتا ہے کہ حشفہ (یعنی عضو مخصوص کا بالائی حصہ: سپاری) اندر داخل ہو جائے؛ خواہ مفعول جانور ہو یا مردہ ہو۔ لیکن اگر مخنث اپنا عضو مخصوص کسی دوسرے کے قبل یا دبر میں داخل کرے تو دونوں میں سے کسی پر غسل واجب نہیں ہے۔ البتہ اگر کوئی شخص جو مخنث نہ ہو کسی مخنث کے دبر میں داخل کرے تو دونوں پر غسل واجب ہو گا کیونکہ اس سے اصل عمل ثابت ہے۔

باعث' یا پیٹھ پر شدید چوٹ لگنے سے' یا کسی اور ایسے ہی سبب سے ہو جائے تو اس سے غسل واجب نہیں ہوتا۔
ان تمام مسائل کے متعلق مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

واضح ہو کہ ایسے مسائل کے بیان کرنے میں کوئی خاص فائدہ نہیں ہے کیونکہ بیشتر باتیں ایسی ہیں جن کا وقوع شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ خیال یہ تھا کہ ان مسائل کو نکال دیا جائے لیکن ان میں بعض باتیں ایسی ہیں جن کی ضرورت بعض مواقع پر پیش آتی ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ عام عادی طریقہ سے منی خارج ہو تو غسل واجب ہو جاتا ہے۔ اس کی صرف ایک شرط ہے اور وہ یہ ہے کہ خارج ہونے کے بعد یہ یقین ہو کہ منی ہی خارج ہوئی ہے۔ خواہ لذت کے ساتھ خارج ہوئی' یا بغیر لذت کے اور لذت کا سبب خواہ معمولی ہو یا کوئی غیر معمولی سبب ہو' بایں طور کہ پیٹھ پر چوٹ کھانے سے انزال ہو گیا یا ایسا مرض لاحق ہوا جس سے منی خارج ہوئی۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے مباشرت کی لیکن انزال نہیں ہوا اور غسل کر لیا' پھر غسل کے بعد بغیر لذت کے منی خارج ہوئی تو دوبارہ غسل کرنا ہوگا' کیونکہ غسل منی کے خارج ہونے پر واجب ہوتا ہے۔

اس باب میں عورت کے متعلقہ احکام کی تفصیل یہ ہے کہ جماع کے بعد غسل کیا اور غسل کے بعد منی خارج ہوئی تو دیکھنا چاہیے کہ نہانے سے پہلے انزال ہوا تھا یا نہیں اگر انزال ہوا تھا تو دوبارہ غسل واجب ہوگا کیونکہ اس کا پانی مرد کے پانی کے ساتھ مل گیا تھا (اور اب جو کچھ نکلا ہے اس میں اس کی منی بھی شامل ہے اس لیے غسل واجب ہے) لیکن اگر نہانے سے پہلے اس کا انزال نہیں ہوا تھا تو اب دوبارہ غسل کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ یہ تری جو اب دیکھی گئی وہ صرف مرد کی تھی جو غسل کرنے کے بعد نکلی ہے لہٰذا عورت پر غسل (دوبارہ) واجب نہ ہوا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ غسل واجب ہونے کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ منی اسی وقت نکل جائے بلکہ شرط یہ ہے کہ مرد یہ محسوس کرے کہ مادۂ تولید اس کی صلب (ریڑھ) سے حرکت میں آ گیا ہے اور عورت یہ محسوس کرے کہ مادۂ تولید اس کی ترائب (پسلیوں) سے نکلی ہے۔ ترائب کے معنے ہیں سینے کی وہ ہڈیاں جن کے اوپر عورت کے گلے کا زیور' ہار وغیرہ پڑتا ہے۔ غرض حنابلہ کے نزدیک منی کا اپنی جگہ سے انفصال غسل واجب کرتا ہے' خواہ منی قبل تک نہ پہنچی ہو۔ پس اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے جماع کیا' انزال نہیں ہوا اور غسل کر لیا' پھر غسل کے بعد منی خارج ہوئی اور یہ انزال لذت کے ساتھ ہوا ہے تو غسل از سر نو واجب ہوگا۔ اور اگر بغیر لذت کے انزال ہوا تو صرف وضو جاتا رہے گا اور غسل واجب نہ ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ چوٹ لگنے یا مرض کے باعث منی خارج ہو جائے۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ حنابلہ (وجوب غسل کے لیے) اگر بغیر جماع کے خارج ہو تو لذت کے ساتھ خارج ضروری قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ ضروری نہیں کہ منی قبل کے باہر نکل آئے' بلکہ شرط صرف یہ ہے کہ منی اپنے مقام سے حرکت میں آ گئی ہو۔ اور یہ ایک ایسی کیفیت ہے جو سب کو معلوم ہے۔ شافعیہ کا مسلک اس کے برعکس ہے کہ ان کے نزدیک لذت کا آنا مطلقاً شرط نہیں ہے' بلکہ شرط یہ ہے کہ مرد کی منی عضو مخصوص کے باہر نکل آئے' اور عورت کی منی شرم گاہ کے اندرونی حصہ میں پہنچ جائے۔ لیکن منی کا ہونا یقینی ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جماع کے علاوہ دوسرے لذت انگیز اسباب سے جو منی نکلتی ہے اس کی دو حالتیں ہیں: ایک حالت یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ اچھل کر عضو مخصوص کی راہ سے خارج ہو لہٰذا اگر کوئی شخص بیوی سے ہمکنار ہوا اور اسی حالت میں منی نکل آئی تو غسل واجب ہوگا اور یہ مسئلہ بتایا جا چکا ہے کہ (عضو مخصوص کے) داخل کرنے سے غسل واجب ہو جاتا ہے اگر چہ انزال نہ ہوا ہو۔ اور شہوت سے منی خارج ہونا اس وقت تسلیم کیا جائے گا جب کہ منی کے اپنی جگہ سے جدا ہوتے وقت لذت محسوس ہوئی ہو؛ لہٰذا اگر منی لذت کے ساتھ اپنی جگہ سے حرکت میں آئی اور اسے (خارج ہونے سے) روک لیا گیا، لیکن بعد میں وہ بغیر لذت کے نکلی تو غسل واجب ہوگا۔ لیکن یہ جبھی واجب ہوگا کہ اپنی جگہ سے جدا ہو کر عضو مخصوص سے خارج بھی ہوئی ہو پس اگر اپنی جگہ سے حرکت میں آ تو گئی لیکن عضو مخصوص سے خارج نہیں ہوئی تو غسل واجب نہ ہوگا۔

دوسری حالت یہ ہے کہ جماع وغیرہ سے کسی قدر منی نکلی اور پیشاب کیے بغیر یا اتنا عرصہ توقف کیے بغیر کہ بقیہ منی خارج ہو جاتی غسل جنابت کر لیا اور غسل کے بعد اسی حال میں باقی منی نکلی لذت کے ساتھ نکلی ہو یا بغیر لذت کے تو ایسی صورت میں امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک دوبارہ غسل کرنا واجب ہے لیکن امام ابویوسف کے نزدیک واجب نہیں ہے۔ تاہم امام ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ غسل کا واجب ہونا اسی شرط پر قرار دیتے ہیں کہ نہانے سے پہلے نہ پیشاب کیا گیا ہو نہ چلا پھرا گیا ہو اور نہ (پہلی) منی نکلنے کے بعد باقی کے نکلنے کا انتظار کیا گیا ہو۔ اگر ان باتوں میں سے کوئی بات ہو گئی ہو اور تب غسل کیا تھا اور اس کے بعد منی نکلی تو بالاتفاق غسل واجب نہیں ہے۔

رہا اس منی کا مسئلہ جو بغیر لذت کے خارج ہوئی، مثلاً ریڑھ پر کوئی چوٹ لگی اور منی نکل آئی، یا کوئی ایسا مرض لاحق ہوا کہ انزال منی (بغیر لذت کے) ہو گیا، تو غسل واجب نہیں ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ حنفیہ کو ان مسائل میں شافعیہ اور حنابلہ سے اختلاف ہے، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک تو غسل اسی صورت میں واجب ہوتا ہے جب کہ منی (پیشاب کے مقام سے) باہر نکل آئے اور حنابلہ کے نزدیک (وجوب غسل کے لیے) یہ کافی ہے کہ مرد کی منی اپنی جگہ (ریڑھ کی ہڈی) سے اور عورت کی منی ترائب (یعنی سینے کی پسلیوں) سے حرکت میں آ جائے۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ اس میں لذت کا احساس ہوا ہو، اگر چہ یہ لذت منی کے خارج ہونے تک جاری نہ رہی ہو۔ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ خارج ہونا شرط ہے، اگر چہ لذت کے ساتھ نہ ہو۔ پس حنفیہ اس امر میں شافعیہ سے متفق ہیں کہ (وجوب غسل کے لیے) منی کا آگے کی راہ سے نکلنا ضروری ہے۔ اور حنابلہ کے اس خیال سے اختلاف ہے کہ منی کا اپنی جگہ سے حرکت کرنا (وجوب غسل کے لیے) کافی ہے۔ خواہ وہ سردست خارج نہ ہوئی ہو۔ اس امر میں حنفیہ حنابلہ سے متفق ہیں کہ غسل واجب نہیں ہوتا جب تک کہ (انزال) لذت کے ساتھ نہ ہو۔ اور شافعیہ سے (جو لذت کی شرط نہیں لگاتے) اختلاف ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر جماع کے بغیر شہوانی عادی لذت کا احساس ہو، لیکن منی اس وقت نکلی جب کہ لذت جا چکی تھی تو غسل واجب ہوگا، خواہ اس کے نکلنے سے پہلے غسل کر لیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو۔ لیکن اگر لذت جماع سے ہوئی تھی بایں طور کہ ادخال کیا، لیکن انزال نہیں ہوا اور پھر لذت ختم ہو جانے کے بعد انزال ہوا تو اس صورت میں اگر انزال سے پہلے

تیسرا امر جس سے غسل واجب ہوتا ہے یہ ہے کہ حالت خواب میں انزال ہو جائے۔ اس کو احتلام کہتے ہیں۔ اب اگر کسی کو احتلام ہوا اور اس نے نیند سے بیدار ہو کر اپنے کپڑوں یا بدن پر یا عضو مخصوص کے اوپر تری پائی تو اس پر واجب ہے کہ غسل کرے۔ سوا اس صورت کے جب کہ یہ یقین ہو جائے کہ وہ تری منی کی نہیں ہے۔ اگر اس کے منی یا مذی وغیرہ ہونے میں شبہ ہو تب بھی غسل واجب ہے' قطع نظر اس کے کہ حالت خواب کی کوئی لذت انگیز بات یاد ہو یا نہ ہو۔ [1]

چوتھا امر جس سے غسل واجب ہوتا ہے' حیض یا نفاس کا خون آنا ہے۔ اس مسئلہ میں سب کا اتفاق ہے۔ لہٰذا کسی عورت کو اگر حیض یا نفاس آیا تو اس کے بند ہونے پر غسل کرنا واجب ہے۔ اگر چہ بچہ خون آئے بغیر [2] ہی پیدا ہو تو اس بچے کی ولادت ہی کو نفاس تصور کیا جائے گا جس سے غسل واجب ہوتا ہے۔ ایسی عورت کو بچہ کی ولادت کے بعد ہی غسل کر لینا واجب ہے۔

پانچواں امر جس سے غسل واجب ہوتا ہے' مسلمان آدمی کی وفات ہے۔ [3] سوائے اس صورت کے جب کہ وہ شہید ہوا ہو۔ شہید کو غسل دینا واجب نہیں ہے۔ شہید کی تعریف اور اس کے متعلقہ مسائل جنازہ کے باب میں معلوم ہوں گے۔

غسل کر لیا تھا تو اب غسل واجب نہیں ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ نیند سے بیدار ہونے کے بعد تری دیکھ کر منی یا مذی ہونے میں شبہ ہو تو قطعی طور پر غسل کا حکم نہیں ہے' بلکہ چاہیے کہ اگر اپنی دانست میں وہ منی ہو تو غسل کیا جائے' اور اگر اپنی دانست میں وہ مذی ہے تو اسے دھو کر وضو کر لینا چاہیے۔ اگر پہلا خیال بدل جائے تو دوسری بار جو رائے قائم کی ہے اس کا جو تقاضا ہو اس پر عمل کیا جائے۔ اور وہ اعمال نماز وغیرہ جو بگمان خویش (صحیح سمجھ کر) انجام دیے جا چکے ہیں ان کو لوٹانا ضروری نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر بیدار ہونے کے بعد تری دیکھ کر اس کی منی یا مذی ہونے میں شبہ ہو تو دیکھنا چاہیے کہ آیا سونے سے پہلے کوئی ایسا سبب موجود تھا جس سے شہوانی لذت ہوئی ہو' مثلاً کوئی (لذت انگیز) خیال یا نظارہ تو غسل واجب نہیں ہے۔ یہ گمان کیا جائے گا کہ وہ تری جو (بیدار ہو کر) نظر آئی ہے مذی ہے۔ اگر سونے سے پہلے کوئی شہوت انگیز امر نہ تھا تو غسل واجب ہو گا (کیوں کہ اب اس تری کا سوائے احتلام کے اور کوئی سبب معلوم نہیں ہوتا)۔

۲۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر بغیر خون آئے بچہ پیدا ہو جائے تو غسل واجب نہیں ہے۔

۳۔ مسلمان میت کا غسل واجب ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ (مرنے والا) باغی نہ ہو۔ حنفیہ کے نزدیک وہ لوگ باغی ہیں جو امام عادل کی طاعت سے باہر اور جماعت مسلمانان سے الگ ہو جائیں' تاکہ اپنی خواہشات نفسانی کے مدنظر نظم اجتماعی میں خلل انداز ہوں۔ پس ایسے لوگ جو کچھ قوت پا کر غلبہ حاصل کرنے کی ہوس میں اہل حق سے برسر جنگ ہوں' حنفیہ ان کو باغی قرار دیتے ہیں۔ لہٰذا اگر چوروں کی کوئی جماعت کسی گاؤں پر دراز دستی کرے تو ان کو اس تعریف کی رو

چھٹا امر جس سے غسل واجب ہوتا ہے کسی کافر کا مسلمان ہونا ہے۔ بشرطیکہ وہ حالت جنابت میں ہو[1] (یعنی اس پر غسل کرنا لازم ہو) اگر کوئی شخص حالت جنابت میں نہ ہو اور مسلمان ہو جائے تو اس کے لیے غسل صرف مستحب ہے (واجب نہیں ہے)۔

غسل کی شرطوں کا بیان

غسل کی شرطیں تین طرح کی ہیں:

وہ شرائط جن سے غسل صرف واجب ہوتا ہے' چنانچہ غسل جنابت کے سبب اس پر واجب ہوتا ہے جس پر وضو (حدث کے سبب) واجب ہے۔

وہ شرائط جن سے غسل صحیح ہوتا ہے؛ سو غسل بھی اس شے سے صحیح ہوتا ہے جس سے وضو صحیح ہوتا ہے۔ اور

غسل کے واجب ہونے اور صحیح ہونے کی مجموعی شرائط۔ ان تمام امور کا بیان شرائط وضو کی بحث میں آچکا ہے' لہٰذا طالبان علم میں سے جو اصحاب اس کو بسہولت جاننا چاہتے ہیں وہاں پر دیکھیں۔

غسل کی بعض شرطیں وضو کی شرائط سابقہ سے مختلف ہیں' جن کے منجملہ 'اسلام' ہے کہ مسلمان ہونا کتابیہ کا غسل صحیح ہونے کے لیے شرط نہیں ہے۔ چنانچہ مثلاً اگر ایک مسلمان نے کسی کتابیہ عورت سے شادی کی اور وہ حیض یا نفاس سے پاک ہوئی تو اس کے پاس جانا حلال نہیں ہے جب تک کہ وہ نہا نہ لے۔ پس غسل کرنا اسکے لیے شرعی حکم ہے[2] اگرچہ وہ مسلمان نہیں ہے۔ بعض مسلکوں میں غسل کی چند ایسی شرطیں

سے باغی قرار نہیں دیا جاسکتا اور ان میں سے کوئی مرجائے تو اسے غسل دینا چاہیے۔

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی کافر مسلمان ہو جائے تو اس پر غسل واجب ہے' حالت جنابت میں ہو یا نہ ہو۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ حیض کی مدت زیادہ سے زیادہ دس روز ہے اور نفاس کی مدت چالیس یوم ہے۔ پس جب حیض کا خون دس روز کے بعد بند ہو جائے اور نفاس کا خون وقت ولادت سے چالیس روز کے بعد بند ہو جائے تب خاوند کے لیے حلال ہے کہ بیوی کے پاس جائے۔ اگرچہ (بیوی نے) غسل نہ کیا ہو' اور خواہ بیوی مسلمان ہو یا کتابیہ ہو۔ اگر حیض کا خون اس سے کم مدت میں مثلاً سات روز کے بعد بند ہو گیا' یا نفاس کا خون تیس روز یا اس سے کم عرصے میں ختم ہو گیا تو خاوند کے لیے بیوی کے پاس جانا حلال نہیں جب تک کہ وہ غسل نہ کرلے' یا یہ ہو کہ خون بند ہونے کے بعد ایک نماز کا پورا وقت گزر جائے۔ مثلاً اگر ظہر کا وقت آنے کے بعد خون بند ہوا تو بیوی کے پاس جانا حلال نہ ہوگا' البتہ اگر پورا ظہر کا وقت گزر جائے اور ظہر کی قضا واجب ہوگئی تو حلال ہے۔ اگر ظہر کے اخیر وقت میں خون بند ہوا اور صرف اتنا وقت باقی تا کہ غسل اور تکبیر تحریمہ ہو سکے تو اس وقت کے گزرنے پر بیوی کے پاس جانا حلال ہے لیکن اگر وقت اتنا تھوڑا تھا کہ اس کی گنجائش نہ

بیان کی گئی ہیں جو شرائط وضو کے علاوہ ہیں۔ تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

غسل کے فرائض کا بیان

(اس عنوان کے تحت بالوں اور دلہنوں کے سنگار اور زیور پہننے کے متعلقہ مسائل آتے ہیں)

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مختلف مسالک میں غسل کے جو فرائض قرار دیے گئے ہیں پہلے ان کو یکجائی طور پر بیان کر دیا جائے۔ پھر ان امور کی نشاندہی کی جائے جن میں سب کا اتفاق ہے' یا باہم اختلاف ہے' کیونکہ یہ طریقہ مسائل کو یاد رکھنے کے لیے آسان اور زیادہ قریب الفہم ہے۔ (۲)

تھی اور خون بند ہوا تو بیوی کے پاس جانا حلال نہیں ہے' جب تک کہ وہ غسل نہ کر لے' یا یہ کہ عصر کا پورا وقت گزر جانے دیا جائے' بشرطیکہ اس دوران کچھ (خون) نہ آیا ہو۔ اس میں بیوی مسلمان ہو یا کتابیہ دونوں کا یکساں حکم ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ غسل (جنابت) سے پہلے پانی یا ڈھیلے سے استنجا کرنا ضروری نہیں ہے۔ بخلاف وضو کہ (اس سے پہلے استنجا کر لینا) ضروری ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ صحت وضو کے لیے یہ ضروری ہے کہ وضو کرنے والا صاحب تمیز ہو' چنانچہ مثلاً کسی دیوانی عورت نے (حالت جنون میں) وضو کر لیا تو اس کا وضو صحیح نہ ہوگا۔ لیکن غسل میں یہ شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی دیوانی کو حیض آیا اور حالت جنون میں اس نے غسل کر لیا تو اس کے خاوند کو اس کے پاس جانا حلال ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ غسل کے تین فرض ہیں:

اول کلی کرنا۔

دوسرے ناک میں پانی ڈالنا۔

تیسرے تمام بدن کو پانی سے دھونا۔

حنفیہ کے نزدیک یہی امور اجمالی طور پر فرائض وضو میں داخل ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے متعلق جدا جدا احکام ہیں۔

کلی کرنے کے معنی یہ ہیں کہ آب طہور کو منہ میں لے کر باہر نکالا جائے، اگرچہ منہ میں ہلایا نہ گیا ہو، پس اگر کسی نے منہ میں پانی ڈالا اور نگل لیا تو کلی کرنے کا فرض غسل ادا ہو گیا' بشرطیکہ وہ پانی تمام منہ میں پہنچ گیا ہو۔ اگر دانتوں میں جن کو دھونا ہے' خلا ہو اور یا جھری ہو اور اس میں غذا پھنس کر رہ گئی ہو' تو اس سے غسل باطل نہیں ہوتا۔ لیکن زیادہ احتیاط اس میں ہے دانتوں کے درمیان اور مسوڑھوں پر جو غذا یا میل کچیل ہو' اسے نکال دیا جائے' تاکہ پانی اس جگہ پر پہنچ جائے۔ بتایا جا چکا ہے' اگر ناک میں رینٹ سوکھ گئی ہو یا میل کچیل خشک ہو کر جم گئی ہو تو جب تک کہ اسے نکال نہ دیا

جائے اس کا دھونا صحیح نہ ہوگا۔ یہی وہ باتیں ہیں جو مسلمانوں کو ہمیشہ صاف ستھرا رکھ سکتی ہیں گندگیوں کو اندر سے نکال کر اس کی جگہ کو دھونے کا حکم اس بات کی پوری پوری دلیل ہے کہ شارع علیہ السلام نے بدن کی ظاہری و باطنی صحت و پاکیزگی کے فائدہ بخش طریقوں کی طرف خاص توجہ دی ہے۔

واضح ہو کہ تمام بدن کا دھونا غسل جنابت کے لیے بالاتفاق فرض ہے۔ چنانچہ ایک ذرا سا حصہ بھی اگر دھونے سے رہ گیا تو غسل باطل ہوگا۔ لہٰذا غسل کرنے والے پر واجب ہے کہ بدن پر سے ہر ایسی شے کو جو سطح جسم تک پانی پہنچنے سے مانع ہو دور کر دیا جائے۔ اگر ناخنوں میں گندگی جمی رہ گئی کہ اس کے نیچے پانی پہنچنے میں رکاوٹ ہو تو غسل نہ ہوگا' خواہ نہانے والا شہری ہو یا دیہاتی۔ البتہ مٹی گارے وغیرہ کا میل اگر ناخنوں پر رہ جائے تو معاف ہے۔ ایسی صورتوں میں جو بعض پیشہ وروں کو پیش آتی ہیں' مثلاً باورچی کو جسے ہمیشہ آٹا گوندھنے کا کام رہتا ہے' یا جیسے رنگ ریز کہ اس کے ناخنوں میں گاڑھا رنگ چسپاں ہو جاتا ہے' اور اس کا چھڑانا دشوار ہوتا ہے' فقہا کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ایسی صورت ہو تو غسل باطل ہوگا اور بعض کہتے ہیں کہ باطل نہ ہوگا' کیونکہ یہ مجبوری کی بات ہے اور حالت مجبوری میں شریعت حکم سے مستثنیٰ قرار دیتی ہے' لہٰذا اس حال میں غسل باطل نہ ہوگا۔ یہ قول مسلم حنفیہ کے اصول کے مطابق ہے۔

عورت کے لیے نہانے کے وقت اپنے بال کا جوڑا کھولنا ضروری نہیں ہے لیکن بال کی جڑوں تک پانی کا پہنچانا واجب ہے۔ اگر گیسو بال کے گچھے کنپٹیوں پر لٹک رہے ہوں تو انہیں اوپر سے دھونا واجب نہیں ہے۔ لیکن بال کھلے ہوئے ہوں اور گندھے ہوئے نہ ہوں تو ان میں پانی پہنچانا واجب ہے گو جلد تک نہ پہنچے۔ اگر عورت نے بال پر کوئی گاڑھی شے جس کا جسم ہو کہ پانی بال کی جڑ تک پہنچنے سے مانع ہے تو لازم ہے کہ اس شے کو دور کر دیا جائے' تاکہ پانی بال کی جڑ تک پہنچ جائے۔ اگر تنگ کڑے یا بندا' بالی یا انگوٹھی پہن رکھی ہے تو (غسل کے دوران) اس کو ہلا لینا چاہیے تاکہ پانی اس کے نیچے تک پہنچ جائے۔ اگر کان چھدے ہوئے ہیں اور اس میں بندا' بالی نہیں ہے تو لازم ہے کہ پانی چھید کے اندر پہنچایا جائے۔ اگر پانی خود ہی پہنچ جائے تو خیر ورنہ کسی شے کے ذریعہ جس طرح ممکن ہو پانی پہنچایا جائے ور یہ ضروری نہیں کہ عورت شرمگاہ کے اندر انگلی سے پانی پہنچائے۔ مردوں کے لیے واجب ہے داڑھی کے اندر اور اس کی جڑ میں پانی پہنچایا جائے۔ خواہ بال بندھے ہوئے ہوں یا کھلے ہوئے۔ بدن میں جہاں گڑھا ہے وہاں بھی پانی پہنچانا لازم ہے' جیسے ناف کہ اس میں گ انگلی ڈال کر کرنا چاہیے۔ قلفہ (یعنی غیر مختون کی بڑھی ہوئی کھال) کے اندر پانی پہنچانا ضروری نہیں' لیکن مستحب ہے کہ ایسا کر لیا جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ غسل کے فرائض پانچ ہیں:

(۱) نیت کرنا۔

(۲) تمام جسم پر پانی ڈالنا اور تمام جسم کو ملنا۔

(۳) پانی ڈال کر ساتھ کے ساتھ ملا جائے یا پانی ڈال کر خشک ہونے سے پہلے۔

(۴) اور اعضائے غسل کو جلدی جلدی یکے بعد دیگرے دھونا' بشرطیکہ یہ کام یاد ہو اور اس پر قادر ہو۔

(۵) اور تمام جسم کے بالوں میں پانی کے ساتھ خلال کرنا۔

مالکیہ کے نزدیک یہ تمام امور فرائض غسل میں شامل ہیں۔ وضو کے بیان میں نیت کے احکام بتائے جا چکے ہیں' اسی طرح غسل میں بھی مالکیہ کے نزدیک نیت فرض ہے۔ غسل میں نیت کرنے کا اصلوقت وہ ہے جب بدن کے کسی حصے پر سب سے پہلے پانی ڈالا جائے۔ غسل شروع کرنے کے تھوڑی دیر بعد بھی ہو تو صحیح ہو گی۔ تھوڑی دیر سے مراد وہ وقفہ ہے جو عام طور پر تھوڑا خیال کیا جاتا ہے اور یہ بات فرائض وضو کی تفصیل میں سابقاً بتائی جا چکی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک نیت سنت مؤکدہ ہے۔ لیکن حنابلہ کہتے ہیں کہ نیت صحت غسل کے لیے 'شرط' ہے کہ اس کے بغیر غسل نہیں ہو سکتا۔ ان کا مسلک آگے آ رہا ہے۔ غرض (مالکیہ کے نزدیک) صحت غسل کے لیے نیت شرط ہے کہ اس کے بغیر غسل نہیں ہو سکتا' لیکن نیت غسل کی ماہیت میں داخل نہیں ہے۔ شافعیہ اس امر میں مالکیہ سے متفق ہیں کہ نیت فرض ہے لیکن وہ کہتے ہیں کہ نیت کرنے میں پہلا عضو بدن دھونے سے زیادہ تاخیر کرنا کسی حال میں بھی جائز نہیں ہے۔ فرائض غسل میں دوسری چیز تمام جسم پر پانی بہانا ہے۔ (مالکیہ کے نزدیک) منہ' ناک' کان کے گڑھے اور آنکھ اس میں داخل نہیں ہیں۔ لہٰذا جسم کی تمام نمایاں سطح کا دھونا واجب ہے۔ باقی ایسے اعضا جن میں اندرونی حصوں کا دھونا' جیسے کلی کرنا یا ناک میں پانی ڈالنا سو یہ فرض نہیں ہے' بلکہ سنت ہے' جیسا کہ آگے آ رہا ہے۔ ہاں اگر جسم پر جھری ہو (یعنی کھال سکڑی ہوئی ہو) تو لازم ہے کہ اس جگہ کو ہلا لیا جائے تاکہ پانی اندر تک پہنچ جائے۔ تیسرا فرض موالاۃ ہے جو 'فور' سے تعبیر کیا جاتا ہے (پیاپے اور عجلت سے کرنا) یعنی ایک عضو کو دھونے کے بعد اس کے خشک ہونے سے پہلے دوسرے عضو کو دھونا۔ بشرطیکہ (یہ حکم) یاد ہو اور ایسا کرنے کی قدرت ہو۔ اس (موالاۃ) کی تفصیل وضو کے بیان میں ہو چکی ہے۔ وہاں دیکھنا چاہیے۔ چوتھا فرض پانی کے ساتھ تمام بدن پر ہاتھ پھیرنا ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ پانی ڈالتے ہی ملا جائے' بلکہ بدن پر پانی ڈالنے اور اس کے بہہ جانے کے بعد مل لینا کافی ہے' بشرطیکہ بدن کا وہ بھیگا ہوا حصہ خشک ہونے نہ پایا ہو۔ ملنے کے لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ ہاتھ ہی سے ملا جائے' پس بازوؤں سے ملا یا ایک پاؤں کو دوسرے پاؤں پر رکھ کر مل لیا تو جائز ہے۔ اسی طرح رومال یا انگوچھے سے ملنا بھی کافی ہے چنانچہ اگر کسی نے انگوچھے (یا تولیے) کا ایک سرا دائیں ہاتھ میں اور دوسرا سرا بائیں ہاتھ میں پکڑ کر اپنی پیٹھ اور بدن کو خشک ہونے سے پہلے پونچھا' اگرچہ ہاتھ سے ملنا ممکن ہو تب بھی بقول معتمد جائز ہے۔ اسی طرح یہ صورت بھی بلا اختلاف جائز ہے کہ ہاتھ میں باندھ کر جسم پر پھیرا جائے' کیونکہ یہ عمل ہاتھ ہی سے ملنا ہے۔ اگر کوئی شخص تمام بدن یا کسی حصہ بدن کو ہاتھ یا کپڑے سے نہ مل سکے تو بقول معتمد یہ فرض اس سے ساقط ہو جائے گا۔ یہ ضروری نہیں کہ کسی اور سے موایا جائے۔ فرائض غسل میں پانچواں فرض بالوں میں خلال کرنا ہے۔ ڈاڑھی سے اگر گنجان ہو تو اس میں خلال کرنے کے متعلق اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ واجب ہے' بعض کہتے ہیں کہ مستحب ہے۔ باقی جسم کے بالوں میں خلال کرنا بالاتفاق واجب ہے' خواہ چھدرے ہوں یا گنجان۔ اس حکم میں آنکھ کے پپوٹے اور پلکیں اور بغل اور پیڑو وغیرہ کے بال داخل ہیں۔ ان تمام احکام میں مردوں اور عورتوں کے درمیان فرق نہیں ہے بال کی چٹیا یا چٹلے کے ساتھ گندھی ہو گی یا بغیر چٹلے کے۔ اگر چٹلے کے ساتھ گندھی ہوئی ہو تو لازم ہے کہ اسے ہٹا دینا جائے۔ چٹیا کھول لی جائے' بشرطیکہ (چٹلے کی) لڑیاں تین یا اس سے زیادہ ہوں۔ اگر تین سے کم ہوں تو کھولنا واجب نہیں ہے۔ بجز اس صورت کے جب کہ چٹیا اس مضبوطی سے بندھی ہوئی ہو کہ جلد تک پانی پہنچانا دشوار ہو تو۔ اس صورت میں اس کا کھولنا واجب ہو گا۔ اسی طرح اگر خالی بال بھی مضبوطی سے گندھے

ہوئے ہوں کہ پانی کھوپڑی تک پہنچنا دشوار ہو تو بال کو کھول لینا واجب ہے ورنہ نہیں۔ الغرض بال تین یا زیادہ لڑیوں کے چٹلے سے گندھے ہوئے ہوں تو ان کا کھول لینا بالاتفاق واجب ہے' کیونکہ اس طرح گندھے بال سخت بھنچے ہوئے ہوتے ہیں کہ سطح تک پانی پہنچنے میں رکاوٹ ہوتی ہے اور یوں بھی بال اگر خوب مضبوطی سے گندھے ہوئے ہوں خواہ چٹلے کے ساتھ ہوں یا بغیر چٹلے کے ان کا کھول لینا واجب ہوگا۔ ہاں بھینچ کر چٹیا نہ بندھی ہو تو کھولنا واجب نہیں ہے۔

ان تمام احکام سے دلہنوں کے بال مستثنیٰ ہیں جبکہ بال کو سنوارا گیا ہو یا سنگار کے لیے خوشبودار مسالہ وغیرہ لگا ہوا ہو۔ اس صورت میں سر کا دھونا واجب نہیں ہے' کیونکہ اس طرح مال کا ضیاع ہے۔ دلہنوں کو بدن کا دھو لینا اور ہاتھ سے سر کا مسح کر لینا کافی ہے' کیونکہ مسح کرنے سے کوئی حرج نہ ہوگا۔ اگر دلہن کے تمام جسم پر خوشبو وغیرہ لگی ہوئی ہو اور نہانے میں پیسے کا ضیاع کا اندیشہ ہو تو غسل کی فرضیت ساقط ہو جائے گی' تیمم کر لینا چاہیے۔

واضح ہو کہ وضو کے بیان میں ڈھیلی اور تنگ انگوٹھی کے متعلقہ احکام پہلے بیان ہو چکے ہیں' وہی احکام غسل میں بھی لاگو ہیں۔ اگر انگوٹھی تنگ ہے اور اس کا پہننا مباح ہے تو اس کا اتارنا واجب نہیں ہے' خواہ پانی اس کے نیچے نہ پہنچا ہو۔ اوپر سے دھو لینا کافی ہے۔ اس کے متعلقہ تمام مسائل سابقہ کو یہاں بھی لاگو سمجھنا چاہیے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ غسل کے فرائض صرف دو ہیں:

نیت کرنا اور تمام بدن پر پانی پہنچانا۔ سو نیت سب سے پہلے جس عضو کو غسل میں دھویا جائے اس کے ساتھ ہی ہونی چاہیے۔ اگر نیت پہلے کر لی اور غسل ابھی شروع نہ ہوا تھا تو غسل باطل ہوگا' جیسا کہ سابقاً وضو کے بیان میں بتایا گیا' وہاں دیکھ لیا جائے۔ رہا تمام بدن پر پانی پہنچانا' اس حکم میں تمام جسم کے بال خواہ چھدرے ہوں یا گھنیرے ہوں' اندر اور باہر سے سب شامل ہیں۔ بال کے درمیان پانی پہنچانا واجب ہے' البتہ اگر بال اتنے گھنیرے ہیں کہ پانی جلد تک نہ پہنچتا ہو تو پانی کا جلد تک پہنچانا واجب نہیں ہے۔ گندھے ہوئے بالوں کے اندر پانی نہ پہنچ سکے تو کھول لینا واجب ہے۔ اس حکم میں مرد اور عورت کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ اگر بال بغیر گوندھے قدرتی طور پر باہم چسپیدہ ہوں تو اندر پانی پہنچانا معاف ہے۔ (تاہم) واجب یہ ہے کہ جہاں جہاں پانی بے تکلف پہنچ سکتا ہو' پہنچایا جائے۔ یہاں تک کہ اگر ایسی تھوڑی سی جگہ بھی باقی رہ گئی جہاں پانی نہیں پہنچا تو غسل باطل ہو جائے گا۔ اور جسم میں جہاں گڑھے ہیں ان میں بھی پانی پہنچانا ضروری ہے۔ اس امر پر انسان کو مجبور نہیں کیا گیا کہ ان خلاؤں میں سلائی وغیرہ سے پانی پہنچائے' بلکہ مقصد یہ ہے کہ جہاں تک پہنچ سکتا ہے وہاں تک پانی ڈالا جائے' اور ہر ایسی شے کو جو سطح جسم پر پانی پہنچانے سے مانع ہو ہٹا دیا جائے۔ مثلاً آٹا' یا موم یا آنکھ کا میل' چیپڑ۔ اسی طرح ایسی تنگ انگوٹھی کو اتار دینا بھی واجب ہے جس کے نیچے پانی نہ پہنچ سکتا ہو۔ عورت پر واجب ہے کہ اگر کان کی بالی کے چھید تنگ ہوں تو اس کو پھرا لے۔ اگر کان میں بالی نہ ہو اور چھید ہو تو اس کے اندر پانی پہنچانا واجب نہیں ہے کیونکہ شافعیہ کے نزدیک اس حصہ بدن پر پانی پہنچانا واجب ہے جو ظاہر ہے اور سوراخ (کا اندرونی حصہ) ظاہر نہیں ہوتا' بلکہ چھپا ہوتا ہے۔ دونوں کانوں کے 'صماخ' کو دھونا واجب ہے۔ 'صماخ' کان کے خلائی حصے کو کہتے ہیں۔ کان کے اندرونی حصہ (سوراخ) کا دھونا واجب نہیں ہے۔ قلفہ کے اندر پانی پہنچانا واجب ہے۔ قلفہ اس کھال کو کہتے ہیں جو ختنہ ہونے سے پہلے مرد کے عضو مخصوص کی نوک پر ہوتی ہے۔ اگر بغیر اس کو ہٹائے اندرونی حصے میں پانی پہنچانا ممکن نہ ہو تو اس کا

ہٹانا واجب ہے۔ اگر وہ کھال ہٹائی نہ جاسکتی ہو تو ایسے شخص کی مثال اس شخص کی سی ہے جسے نہ پانی میسر آئے اور نہ مٹی جس سے تیمم کر سکے۔ ایسے شخص کو "فاقد الطہورین" (یعنی پاک کرنے والی دونوں چیزوں سے محروم انسان) کہتے ہیں۔ ایسا شخص اگر بغیر ختنہ کرائے مر جائے تو بقول معتمد اس کو بغیر نماز جنازہ پڑھے دفن کر دینا چاہیے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ کوئی شخص تیمم کر کے کھڑا ہو اور اس کی نماز جنازہ پڑھ لے اس سے معلوم ہوا کہ شافعیہ کے نزدیک ختنہ کرانا واجب ہے۔ اس زمانے میں تو ختنہ حفظان صحت کے تقاضوں میں سے خیال کیا گیا ہے۔ پس جو شخص ختنہ نہیں کرتا وہ نادان اور گندا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ غسل میں صرف ایک بات فرض ہے اور وہ ہے تمام جسم پر پانی پہنچانا۔ جسم میں منہ اور ناک داخل ہے' لہٰذا انکا اندر سے دھونا واجب ہے جس طرح کہ وضو میں واجب ہے۔ اور جسم کے اوپر جو بال ہے اس کو اندر اور باہر سے دھونا واجب ہے' بایں طور کہ پانی بالوں کے درمیان پہنچ جائے' اگرچہ گنجان ہونے کے باعث جلد تک نہ پہنچ سکے۔ مردوں پر واجب ہے کہ اگر بال گوندھ رکھے ان کو ہیں تو غسل کے لیے انکو کھول دیں۔ عورتوں پر واجب نہیں ہے کہ گندھے ہوئے بالوں کو غسل جنابت کے لیے کھولا جائے کیونکہ اس میں دشواری اور حرج ہے لیکن بالوں کو ہلانا واجب ہے تاکہ پانی جڑوں تک پہنچ جائے۔ تاہم چٹیا کھول کر نہانا صرف مستحب ہے۔

واضح ہو کہ یہ رعایت صرف غسل جنابت کی صورت میں ہے۔ غسل حیض میں چٹیا کھولنا واجب ہے' کیونکہ یہ غسل بار بار نہیں ہوا کرتا۔ لہٰذا اس کو حرج اور مشقت نہ سمجھنا چاہیے' بدن کے نمایاں حصہ (جن کا دھونا فرض ہے اس) میں قلفہ کا اندرونی حصہ شامل ہے۔ اگر اس (کھال) کا ہٹانا دشوار نہ ہو تو اس کا حکم اوپر بیان ہوا کہ (اس و کھول کر دھونا چاہیے) اگر دشوار ہو تو اندر پانی پہنچانا واجب نہیں ہے۔ انگوٹھی وغیرہ کے نیچے پانی پہنچانا واجب ہے۔ یاد رہے کہ حنابلہ کہتے ہیں کہ غسل کے وقت بسم اللہ کہنا (اللہ کا نام لینا) فرض ہے' بشرطیکہ نہانے والا عالم ہو؛ جاہل پر فرض نہیں ہے اور دوسرے یہ (اللہ کا نام لینا) یاد رہا ہو۔ بھولنے والے پر فرض نہیں ہے۔ لیکن یہ حکم صرف حنابلہ کے ہاں ہے کوئی امور امام اس میں ان کا ہم خیال نہیں ہے۔

فرائض غسل میں جو امور متفق علیہ اور یا مختلف فیہ ہیں ان کا خلاصہ

جملہ ائمہ اس امر میں متفق ہیں کہ تمام بدن پر پانی پہنچانا فرض ہے' لیکن منہ اور ناک کے اندرونی حصہ کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنابلہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ بدن کے حصے ہیں' لہٰذا غسل میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا دونوں کے نزدیک فرض ہے۔ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ حنابلہ کہتے ہیں کہ منہ اور ناک کا اندر سے دھونا وضو میں بھی فرض ہے۔ لیکن حنفیہ اس سے متفق نہیں ہیں کہ یہ باتیں وضو میں فرض ہیں۔

شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ صرف اس حصہ جسم کا دھونا فرض ہے جو ظاہر ہو' لہٰذا کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا نہ وضو میں فرض ہے نہ غسل میں۔ اس امر میں باہم متفق ہیں کہ بدن کے تمام حصے میں جہاں جہاں پانی پہنچانا ممکن ہو وہاں پہنچانا ضروری ہے' خواہ وہ حصہ گہرا ہو' جیسے ناف کا گڑھا یا وہ جگہ جہاں عمل جراحی سے گڑھا پڑ گیا ہو۔

اسی طرح اس امر میں سب کا اتفاق ہے کہ جسم میں اگر کہیں سوراخ ہو تو یہ ضروری نہیں ہے کہ تکلی یا سلائی وغیرہ

غسل کی سنتوں مستحبوں اور مکروہات کا بیان

مختلف مسلکوں میں سنت، مندوب اور مکروہ کی جو تعریف معتبر ہے، وضو کے بیان میں وہ بتائی جا چکی ہے، چاہیے کہ وہاں پر دیکھ لیا جائے۔ اس مقام پر غسل کی سنتوں اور مندوبات (مستحبات) کا ذکر کیا جا رہا ہے۔ رہ گئی مکروہات سو مکروہات سے مراد سنتوں میں سے کسی سنت کا ترک کر دینا ہے۔ اب ذیلی حاشیہ

سے وہاں پانی پہنچانے پر مجبور کیا جائے۔ چنانچہ اگر مثلاً کسی شخص کے جسم پر گولی لگنے سے گہرا سوراخ ہو جائے تو چاروں اماموں کے نزدیک واجب یہ ہے کہ صرف اس حصہ تک دھویا جائے جہاں تکلیف اور دشواری نہ ہو۔ لیکن شافعیہ کان کے چھیدوں کو جس میں بندا یا بالی ہو ظاہر جسم نہیں' بلکہ باطن تصور کرتے ہیں' لہٰذا میں پانی ڈالنا ضروری نہیں جانتے' خواہ ایسا کرنا ممکن ہو اور اس امر میں متفق ہیں کہ ہر ایسی شے کو ہٹا دینا چاہیے جو اس کے نیچے پانی پہنچنے میں حارج ہو' جیسے آٹا' موم اور کان کا چیپڑ۔ لیکن حنفیہ نے دشواری سے بچنے کے لیے ایسے پیشہ وروں کو معذور قرار دیا ہے جن کی انگلیوں کی نوک پر ناخون کے نیچے کچھ جم کر رہ جائے اور اس کا چھڑانا دشوار ہو۔ اوروں کے لیے اس کو دور کرنا لازم ہے' جیسا کہ دوسرے تینوں امام بھی کہتے ہیں۔

اس امر میں سب کا اتفاق ہے کہ اگر بال چھدرے ہوں تو اس میں خلال کرنا چاہیے' تاکہ پانی نچلی جلد تک پہنچ جائے' لیکن باقی تین ائمہ کہتے ہیں کہ پانی بال کے اندر پہنچانا واجب ہے لہٰذا لازم ہے کہ بال اوپر سے دھویا جائے اور اس کو ہلایا جائے تاکہ اندر پہنچ جائے۔ جسم کی سطح پر پانی پہنچنا ضروری نہیں ہے۔

گندھے ہوئے بالوں کے مسائل میں تمام اماموں کا باہم اختلاف ہے:

حنفیہ کہتے ہیں کہ چٹیا کھولنا واجب نہیں ہے' البتہ بال کی جڑ تک پانی پہنچانا واجب ہے۔ اگر بال گندھے ہوئے نہ ہوں تو انہیں ہلا لینا واجب ہے' تاکہ پانی بالوں کے اندر داخل ہو جائے۔

عورت کو یہ اجازت نہیں دی گئی کہ سر پر ایسا مسالہ لگا رہنے دیا جائے جو بال کی جڑ تک پانی پہنچنے میں مانع ہو' بلکہ وہ کہتے ہیں کہ اس کو دور کرنا واجب ہے' خواہ دلہن ہی کیوں نہ ہو۔ اس مسئلہ میں حنفیہ اور حنابلہ اور شافعیہ متفق ہیں' صرف مالکیہ کو اختلاف ہے۔ چنانچہ انہوں نے دلہنوں کو اجازت دی ہے کہ وہ مسالہ اور سنگار کی اشیاء لگا رکھیں اور سر کو نہ دھوئیں اور یہ اچھی رعایت ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر چٹیا کھولے بغیر پانی اندر تک نہ پہنچ سکے تو اسے کھولنا واجب ہے' ورنہ نہیں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مردوں کو تو لا کلام گندھے ہوئے بال کھول دینے چاہئیں۔ لیکن عورتوں کو چٹیا کھولنا حیض و نفاس کے غسل میں واجب ہے صرف غسل جنابت میں واجب نہیں ہے' تاکہ تکلیف حرج سے بچا جا سکے۔

مالکیہ غسل کے پانچ فرائض قرار دینے میں منفرد ہیں۔ چنانچہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک بھی نیت فرض ہے اور نیت کے فرض ہونے میں وہ مالکیہ سے متفق ہیں لیکن حنابلہ کہتے ہیں کہ فرض نہیں 'شرط' ہے' جیسا کہ وضو کے بیان میں پہلے بتایا گیا ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نیت سنت ہے۔ نیت کے علاوہ مالکیہ نے جن امور کو فرض قرار دیا ہے وہ سب

میں ہر مسلک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔(۱)

ان باتوں کا بیان جن کے لئے غسل کرنا سنت یا مستحب ہے

اس سے پہلے جو کچھ بتایا گیا اس سے موجبات غسل معلوم ہوئے، یعنی وہ امور جن سے غسل واجب، فرض لازم الادا ہو جاتا ہے۔

اب وہ امور بیان کیے جاتے ہیں جن کے لئے غسل کرنا سنت یا مستحب ہے۔ اس کے متعلقہ مسالک تفصیل طلب ہیں۔(۲)

امور دوسرے اماموں کے نزدیک سنت ہیں۔

۱۔ حنابلہ نے غسل کی حسب ذیل سنتیں بتائی ہیں:

غسل سے پہلے وضو کر لینا۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا ان کے نزدیک (وضو میں) فرض ہے۔

غسل کرنے والے کا پہلے بدن سے نجاست کو دور کرنا۔

اعضائے بدن کو تین بار دھونا۔

دھونے کے وقت دائیں جانب کو بائیں جانب پر ترجیح دینا۔

موالاۃ کرنا، یعنی بلا تاخیر یکے بعد دیگرے اعضا کا دھونا۔ مطلب یہ ہے کہ ایک عضو کے خشک ہونے سے پہلے دوسرے عضو کو دھونے لگنا۔

(دھلے ہوئے حصہ کو) مسلنا۔

غسل کی جگہ سے ہٹ کر پیروں کو دوبارہ دھونا۔ ٹب میں غسل کیا ہو اور پانی پیروں پر بہہ گیا ہو تو ٹب سے نکل کر پیروں کو دھونا (صرف) مستحب ہے (سنت نہیں ہے)۔ آغاز غسل میں بسم اللہ کہنا، بشرطیکہ غسل وغیرہ کے احکام معلوم ہوں اور بسم اللہ کہنا یاد رہا ہو۔ یہ حکم بے علم یا بھول جانے والے سے ساقط ہو جاتا ہے، اس لئے (فقہا نے) اسے فرائض وضو میں بیان نہیں کیا۔

حنابلہ کے نزدیک مندوب اور سنت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس میں وہ شافعیہ سے متفق ہیں، جیسا کہ وضو کے بیان میں پہلے آ چکا ہے۔

۲۔ حنفیہ حسب ذیل امور کو غسل کی سنتوں میں شمار کرتے ہیں:

دل میں نیت کر کے غسل کرنا اور زبان سے یوں کہنا کہ میں نیت کرتا ہوں غسل جنابت کی یا کوئی اور غسل جس کا ارادہ ہو۔

غسل کے آغاز میں تسمیہ (بسم اللہ کہنا)۔

دونوں ہاتھوں کا پہنچوں تک تین بار دھونا۔

اس کے بعد اعضائے مخصوص کو دھونا، خواہ وہاں نجاست نہ لگی ہوئی ہو۔

(اس کے علاوہ بھی) بدن پر جہاں کوئی نجاست ہو پہلے اس کو دھو ڈالنا۔

غسل سے پہلے وضو کرنا جس طرح نماز کا وضو ہوتا ہے۔ البتہ اگر ایسی جگہ ہو جہاں پانی جمع ہو اور اس میں وضو کیا ہے، جیسے ٹب وغیرہ تو پاؤں کو بعد میں دھویا جاسکتا ہے۔ لیکن اگر کسی پتھر (یا پٹڑے وغیرہ) پر غسل کیا ہے یا پاؤں میں لکڑی کا پاپوش کھڑاؤں پہن رکھا ہے تو پھر پاؤں کو بھی دھو کر دیوار) وضو کر لینا چاہیے۔ یہ حکم اس لیے ہے کہ اول الذکر صورت میں تو اس جگہ غسل ہوتا ہے جہاں بدن کا پانی بہہ کر آتا ہے اور بسا اوقات بدن نجاست آلود ہوتا ہے (جس سے پاؤں نجس ہو جاتے ہیں) لہٰذا اس صورت میں دونوں پیروں کا دھونا (وہاں سے ہٹ کر) سنت ہے۔

غسل کا آغاز پہلے تین بار سر دھونے سے کرنا۔ اس میں پہلی بار دھونا فرض ہے باقی دو بار سنت ہے۔

اعضائے غسل کو مسلنا (ہاتھ پھیرنا)۔

غسل میں دھونے کے وقت دائیں جانب کو بائیں جانب پر مقدم رکھنا۔

غسل میں اس ترتیب بیان کا خیال رکھنا جو اوپر مذکور ہیں۔

ان کے علاوہ وہ تمام باتیں، جو وضو میں سنت ہیں غسل میں بھی سنت ہیں۔ تفصیل پہلے بیان ہو چکی ہے۔

باقی رہے غسل کے مستحبات سو وہ تمام باتیں جو وضو میں مستحب ہیں، غسل میں بھی مستحب ہیں، بجز دعائے ماثورہ کے (یعنی وہ دعا جس کا ذکر حدیث میں ہے) کہ یہ دعا وضو میں مستحب ہے، غسل میں نہیں ہے، کیوں کہ نہاتے ہوئے استعمال شدہ پانی پڑتا رہتا ہے جو بسا اوقات نجاست آلود ہوتا ہے (اس حال میں دعا مناسب نہیں ہے)۔

شافعیہ حسب ذیل امور کو سنن غسل میں شمار کرتے ہیں:

غسل کی نیت کے ساتھ اللہ کا نام لینا۔

دونوں ہاتھوں کا پہنچوں تک دھونا، جس طرح وضو میں دھوتے ہیں۔

غسل سے پہلے پورا وضو کرنا، جس میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا شامل ہے۔ اگر غسل سے پہلے وضو کر لیا ہے اور پھر حدث لاحق ہو گیا (وضو ٹوٹ گیا) تو دوبارہ وضو کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ یہ وضو کی سنتوں میں سے ہے۔ بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر غسل سے پہلے وضو ٹوٹ گیا ہے تو چاہیے کہ دوبارہ کر لیا جائے۔

ہر بار جہاں تک ہاتھ پہنچ سکتا ہے ہر بار بدن کو ملنا۔

موالات کرنا (یعنی اعضائے غسل کو پے بہ پے دھونا)۔

سب سے پہلے سر کا دھونا۔

تیامن (یعنی دائیں جانب کو بائیں جانب پر دھونے میں مقدم رکھنا)۔

ایسی ناپاک شے جو پانی کو جسم تک پہنچنے سے مانع ہو، بدن سے دور کرنا۔ اگر مانع ہو تو اس کا صرف دھو لینا واجب ہے۔

ستر کو ڈھکا رکھنا، اگرچہ کوئی (دیکھتا) نہ ہو۔

ہر حصہ کو تین تین بار دھونا۔

بالوں میں اور انگلیوں میں خلال کرنا۔

سر منڈانے اور ناخن ترشوانے کو غسل کے انتظار میں موقوف رکھنا۔

وضو کی جو دعائیں ہیں ان کا پڑھنا۔

مجبوری کے بغیر دوسرے سے مدد نہ لینا۔

ایسی جگہ پر نہانا جہاں پانی کے چھینٹے (اڑ کر) نہ پڑیں۔

بدن کی تری کو ہاتھ سے نہ سوتنا۔

بلا ضرورت کلام نہ کرنا۔

عورت کو اندام نہانی میں مشک اور عطر وغیر خوشبودار اشیا کا پھویا رکھنا، بشرطیکہ احرام کی حالت میں نہ ہو اور روزہ نہ ہو۔ اور اپنے فوت شدہ خاوند کے سوگ میں نہ ہو۔ ایسی صورت میں یہ نہ کرنا چاہیے۔

اعضائے تناسل کے علاوہ بدن کے اوپری حصہ کو نچلے حصوں سے پہلے دھونا۔ ان اعضا کو تو وضو کرنے سے پہلے ہی اچھی طرح دھو لینا چاہیے، تاکہ (دوران غسل میں) مس کرنے سے وضو نہ ٹوٹے (غسل کے وقت) خاص طور پر رفع حدث کی نیت کرنی چاہیے۔

یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ شافعیہ کے نزدیک سنت اور مندوب ایک ہی چیز ہے، (لہذا یہاں مستحبات کا کر علیحدہ نہیں کیا گیا)

مالکیہ کے نزدیک غسل کی چار سنتیں ہیں:

پہنچوں تک دونوں ہاتھ کا دھونا، جیسا کہ وضو سے دھوتے ہیں۔ کلی کرنا۔

ناک میں پانی ڈالنا اور ناک سنکنا، یعنی ناک میں پانی باہر نکالنا۔

غسل کے مستحبات کی تعداد ان کے ہاں دس ہے اور وہ یہ ہیں:

شروع میں بسم اللہ کہنا۔ پہلے مقام مخصوص کو اور جسم پر لگی ہوئی نجاست کو دھونا۔ ایسی غلاظت کو جو بدن تک پانی پہنچنے میں حارج نہ ہو دور کرنا، حارج ہو تو اس کا دور کرنا واجب ہوگا (محض مستحب نہیں)۔ غسل پاک جگہ پر کرنا۔ اس کے بعد اعضائے وضو کا تین بار دھونا۔ جسم کے اوپری حصہ کو نچلے حصے سے پہلے دھونا، سوائے عضو مخصوص کے جس کا دھونا غسل سے پہلے مستحب ہے، تاکہ بعد میں ہاتھ لگنے سے وضو نہ ٹوٹ جائے۔ اس حکم میں مرد و عورت دونوں یکساں ہیں اگرچہ عورت کا وضو شرم گاہ کو مس کرنے سے نہیں ٹوٹتا۔ سر کا تین بار دھونا اور ہر بار تمام جگہ پانی پہنچانا۔ دائیں جانب کو دھوتے اور بطنا (اوپر یا نیچے سے دھونے میں) مقدم رکھنا ہاتھ کو کہنی تک دھوتے وقت بائیں پر مقدم رکھنا۔ پانی کم بہانا جس کی کوئی تحدید نہیں ہے، بایں طور کہ صرف اتنا پانی استعمال کیا جائے جو اعضا کو دھونے کے لئے کافی ہو۔ نہانے کے دوران غسل کی نیت قائم رکھنا۔ اور ذکر الٰہی کے سوا اور مجبوری کے بغیر کلام نہ کرنا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ غسل مسنون تین ہیں:

اول جمعہ کی نماز کے لئے نمازی کا غسل کرنا، اگر چہ یہ غسل اس کے لئے لازم نہیں ہے، یہ غسل (سنت ہے کہ) طلوع فجر کے بعد جامع مسجد کو جانے کے وقت سے متصل کیا جائے۔ اگر طلوع فجر سے پہلے غسل کیا اور جامع مسجد کو روانہ ہونے سے متصل نہیں کیا تو سنت ادا نہ ہوگی۔ سنت ادا کرنی ہے تو دوبارہ غسل کرنا چاہیے۔

دوسرے عیدین کے لئے غسل کرنا۔ یہ غسل بقول راجح سنت ہے، اگر چہ مشہور مستحب ہونا ہے۔ اس کا وقت رات کا چھٹا حصہ باقی رہنے کے وقت سے شروع ہوتا ہے۔ اور مستحب یہ ہے کہ عید کی صبح طلوع ہونے کے بعد غسل کیا جائے۔ اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ روانگی عیدگاہ کے وقت سے متصل ہو کیوں کہ یہ عید کے دن کا غسل ہے، نماز کا نہیں ہے۔

تیسرے احرام (حج کی نیت) باندھنے کا غسل۔

حیض ونفاس والی عورت کے لئے بھی غسل مستحب آٹھ ہیں اور وہ یہ ہیں:

جس نے مردہ کو نہلایا ہو اس کا غسل کرنا۔

مکہ میں داخل ہوتے وقت غسل کرنا۔ یہ غسل طواف کے لئے ہوتا ہے لہٰذا یہ حیض ونفاس والی کے لئے مستحب نہیں ہے۔

عرفات میں قیام کے لئے غسل کرنا اور حیض ونفاس والی کو صرف مسح کر لینا۔

مدینہ منورہ میں داخل ہونے کے لئے غسل کرنا۔

اسلام لانے کے لئے غسل کرنا۔ بشرطیکہ کوئی امر موجب غسل پیش نہ آیا ہو۔

اس (نابالغ) بچی کا غسل کرنا جسے نماز کے لئے کہا جا سکتا ہو اور جس سے بالغ شخص نے وطی کر لی ہو۔

اس (نابالغ) بچے کا غسل کرنا جسے نماز کے لئے کہا جا سکتا ہو اور اس نے وطی کے قابل لڑکی سے وطی کی ہو۔

استحاضہ کی مریضہ کا خون بند ہونے پر غسل کر لینا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ غسل مسنون یہ چار ہیں:

جمعہ کے روز اس شخص کا غسل کرنا جسے نماز جمعہ پڑھنا ہے۔ یہ غسل نماز کے لئے ہوتا ہے، روز جمعہ کے لئے نہیں ہوتا، چنانچہ اگر نماز فجر کے بعد غسل کیا گیا، پھر حدث لاحق ہوا اور وضو کیا گیا اور نماز جمعہ پڑھی گئی تو سنت پوری نہ ہوئی۔

عیدین کے لئے غسل کرنا۔ یہ بھی جمعہ کے غسل کی مانند نماز عیدین کے لئے ہوتا ہے، یوم عید کے لئے نہیں ہے۔

حج یا عمرہ کا احرام باندھنے کے لئے غسل کرنا۔

عرفات میں ٹھہرنے کے لئے غسل کرنا۔

جن حالات میں غسل کرنا مستحب ہے وہ یہ ہیں:

جنون یا بیہوشی یا نشہ سے افاقہ کے بعد (غسل اس صورت میں مستحب ہے) جب کہ کپڑے (یعنی تہبند وغیرہ) میں تری محسوس نہ کی ہو، اگر تری محسوس کی گئی ہے اور یہ یقین کیا گیا کہ یہ منی کی تری ہے اور یا اس میں شبہ ہے کہ وہ تری منی کی ہے یا مذی کی تو غسل واجب ہو جائے گا (محض مستحب نہ ہوگا) لیکن اگر اس کے ودی یا مذی ہونے میں شبہ ہو تو غسل

واجب نہ ہوگا۔ یہی حکم نیند سے بیدار ہونے کی صورت میں ہے۔

پچھنے لگوانے کے بعد۔

شعبان کی پندرھویں رات کو۔

عرفہ کی رات اور شب قدر میں۔

مزدلفہ میں قیام کے وقت یوم نحر کی طلوع صبح پر۔

یوم نحر کے روز رمی جمار کے لئے منٰی میں داخل ہونے کے وقت۔

مکہ میں طواف زیارت کے لئے داخل ہوتے وقت۔

نماز کسوف وخسوف واستسقا کے لئے۔

نہایت اضطراب، سخت اندھیرے اور تیز آندھی کے وقت۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شہر (مدینہ) میں داخل ہونے کے وقت۔

مجلسوں میں شرکت کے لئے۔

نیا لباس پہننے کے لئے۔

میت کے نہلانے پر۔

گناہ سے توبہ کرنے پر۔

سفر سے واپس آکر۔

استحاضہ کا خون بند ہونے پر۔

اسلام لانے کے وقت بشرطیکہ جنابت کی حالت نہ ہو، ایسی حالت ہو تو غسل واجب ہوگا (مستحب نہ ہوگا)

بعض اصحاب حنفیہ نے وضو کی ایک اور قسم بتائی ہے یعنی غسل واجب اور میت کو غسل دینا واجب بتایا ہے، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ غسل مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے۔

اسی طرح بعض اصحاب نے اسلام لانے والے یا احتلام ہونے پر بالغ ہونے والے کے لئے غسل واجب قرار دیا ہے، حالانکہ دراصل یہ غسل فرض ہے۔ البتہ اگر کوئی عورت (خون) حیض بند ہونے کے بعد مسلمان ہو تو اس کے لئے غسل مستحب ہے جیسے اس شخص کا غسل جو حالت جنابت میں نہیں تھا اور مسلمان ہوا، کیوں کہ جنبی ہونے اور جنبی نہ ہونے کے حالتوں میں مسلمان ہونے میں فرق ہے۔ جنابت ایسی حالت ہے جو مسلمان ہونے سے دور نہیں ہوتی اور حیض کی حالت تو مسلمان ہونے سے پہلے ہی (خون بند ہو جانے کے باعث) دور ہو گئی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ فرض غسل کے علاوہ ہر قسم کا غسل سنت ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک سنت اور مندوب میں فرق نہیں ہے۔ ان کی تعداد بہت ہے جن کی تفصیل یہ ہے:

جمعہ کا غسل۔ اس کے لئے جسے نماز جمعہ پڑھنی ہے۔ اس کا وقت طلوع فجر سے امام جمعہ کے سلام پھیرنے تک ہے۔ اگر غسل کے بعد حدث لاحق ہو جائے تو اس کا دوبارہ کرنا مسنون نہیں ہے۔

میت کونہلانے والے کا غسل۔ خواہ نہلانے والا پاک ہو یا نہ ہو۔ اس غسل کا وقت میت کونہلانے کے بعد شروع ہوتا ہے اور اس وقت تک رہتا ہے جب تک کہ اس کونظر انداز نہ کر دیا جائے۔ میت کوتیمم کرانا بھی نہلانے کے برابر ہے۔

عیدین کا غسل۔ اگر چہ نماز کے ارادہ سے نہ ہو، کیوں کہ اس غسل کا مقصد زینت ہے اور اس کا وقت آدھی شب عید گزر جانے کے بعد آتا ہے اور عید کے دن کا سورج غروب ہونے تک رہتا ہے۔

اس شخص کا غسل کرنا جو اسلام لائے اور حدث اکبر کی حالت میں نہ ہو۔ اگر حدث اکبر کی حالت میں ہے تو غسل واجب ہوگا (نہ کہ سنت)، اسلام لانے کے وقت غسل کرنا سنت ہے اگر چہ حالت کفر میں اس نے غسل کرلیا ہو۔ کیوں کہ غسل سنت کا وہ عادی ہی نہ تھا۔ اس غسل کا وقت مسلمان ہونے کے بعد آجاتا ہے۔ اس کونظر انداز کر دینے یا زیادہ مدت گزر جانے پر یہ غسل ساقط ہو جاتا ہے۔

نماز استسقا (بارش کی دعا) کے لئے غسل کرنا۔

کسوف وخسوف (یعنی سورج یا چاند گرہن) کے لئے غسل کرنا۔ (یہ سنت) اس کے لئے ہے جو (اس نماز کا) ارادہ کرے، اگر چہ اپنے گھر ہی میں ہو۔ نماز استسقا کے صورت میں غسل کا وقت وہ ہے جب نماز استسقا کا ارادہ کیا جائے۔ خواہ تنہا نماز کا ارادہ ہو یا جماعت کے ساتھ شامل ہو کر نماز ادا کرنے کا ارادہ ہو۔ کسوف وخسوف کی نماز کی صورت میں (اس کے لئے غسل کا وقت) سورج یا چاند میں گرہن نمایاں ہونے کے وقت سے پورا گرہن ہٹنے تک ہے۔

جنون یا بیہوشی دور ہونے پر غسل کرنا۔ خواہ افاقہ کو ایک لحظہ ہی گزرا ہو، بشرطیکہ اس اثنا میں انزال نہ ہوا ہو، ایسا ہو تو غسل واجب ہوگا (محض مستحب نہیں ہوگا)۔

مقام عرفات پر ٹھہرنے کے لئے غسل کرنا۔ اس کا وقت یوم عرفہ کی صبح سے آجاتا ہے اور سورج غروب ہونے پر ختم ہوتا ہے۔

مزدلفہ میں ٹھہرنے کے لئے غسل کرنا، جب کہ عرفات میں ٹھہرنے کے لئے غسل نہ کیا گیا ہو اگر کرلیا ہے تو وہی غسل کافی ہے۔ اس کا وقت سورج غروب ہونے پر آجاتا ہے۔

مشعر حرام ٹھہرنے کے لئے غسل کرنا۔ اس کا سبب حج کے بیان میں آرہا ہے۔

تینوں جگہ کنکریاں پھینکنے کے لئے غسل کرنا، جب کہ ایام نحر نہ ہوں۔

بدن میں پسینہ یا میل کچیل وغیرہ کی وجہ سے بدبو ہو جانے پر غسل کرنا۔

مجالس خیر میں شرکت کے لئے غسل کرنا، یہ امر شریعت اسلامیہ کی خوبیوں میں سے ہے، کیونکہ (اسلام میں) کسی شخص کے لئے یہ مناسب نہیں سمجھا گیا کہ اپنے گندے جسم کی بدبو سے لوگوں کو اذیت رسائی کا باعث ہو۔

پچھنے لگوانے اور فصد کھلوانے کے بعد غسل کرنا۔ اس سے جسم میں تازگی آجاتی ہے اور خون جو نکلا ہے اس کی تلافی ہو جاتی ہے۔

اعتکاف کے لئے غسل کرنا، کیونکہ جو شخص اپنے مولا کے حضور مصروف مناجات ہونا چاہتا ہے اس کے لئے بہتر

ان امور کا بیان جو حالت جنابت میں غسل سے پہلے واجب ہیں

مسجد میں داخل ہونے اور قرأت قرآن وغیرہ کا بیان

کوئی ایسا شرعی کام جو بغیر وضو کے نہیں کیا جا سکتا، حالت جنابت میں اور غسل کرنے سے پہلے اس کا کرنا حرام ہے۔ لہٰذا ناپاکی کی حالت میں نماز پڑھنا حلال نہیں ہے، خواہ نفل نماز ہو یا فرض ہو۔ بجز اس صورت کے جبکہ پانی دستیاب نہ ہو، یا کسی مرض وغیرہ کے باعث، جس کی تفصیل تیمم کے بیان میں آئے گی، پانی استعمال کرنے سے معذوری ہو۔ البتہ حالتِ جنابت میں روزہ فرض ہو یا نفل صحیح ہوتا ہے، چنانچہ اگر

یہ ہے کہ پہلے صاف ستھرا ہو جائے۔

مدینہ منورہ میں داخل ہونے کے لئے غسل کرنا۔

رمضان شریف میں ہر رات غسل کرنا۔

بچہ کا سن بلوغ کو پہنچنے پر غسل کرنا: اگر (بلوغ کو پہنچنا) احتلام سے ہو تو وہ غسل واجب ہوگا (سنت نہیں) جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

وادی میں بارش کا پانی بہنے یا دریائے نیل کی روانی پر غسل کرنا۔ اس میں خدائے تعالیٰ کے شکریہ کا اظہار ہے۔

عدت ختم ہونے پر عورت کا غسل کرنا، کیونکہ اس کے بعد ہی (بیوہ عورت) پیغام شادی کے قابل ہو سکتی ہے، لہٰذا بہتر یہ ہے کہ (عورت) صاف ستھری ہو جائے۔

حنابلہ نے صرف سولہ غسلوں کو مسنون غسلوں کی حد قرار دیا ہے۔ ان کی تفصیل یہ ہے:

جمعہ کے دن جمعہ کی نماز کے لئے غسل کرنا۔

عید کے دن عید کی نماز کے لئے جس میں اسے شامل ہونا ہے غسل کرنا۔ یہ غسل عید کی نماز کے لئے ہوتا ہے، یوم عید کے لئے نہیں ہوتا، لہٰذا طلوع فجر سے پہلے اور نماز کے بعد یہ غسل روا نہ ہوگا۔

سورج اور چاند گرہن کی نماز کے لئے غسل کرنا۔

نماز استسقا کے لئے غسل کرنا۔

میت کو نہلانے پر غسل کرنا۔

جنون سے افاقہ ہونے پر غسل کرنا۔

بیہوشی سے افاقہ پانے پر غسل کرنا، بشرطیکہ اس دوران موجب غسل کوئی امر لاحق نہ ہوا ہو۔

استحاضہ والی عورت کا ہر نماز کے لئے غسل کرنا۔

حج اور عمرہ کا احرام باندھنے کے وقت غسل کرنا۔

مکہ میں داخل ہونے کے لئے غسل کرنا۔

کوئی شخص ماہ رمضان میں کسی دن طلوع صبح سے پہلے اپنی بیوی کے پاس گیا اور غسل نہیں کیا تو اس کا روزہ درست ہوگا، جیسا کہ روزہ کے بیان میں بتایا جائے گا۔

ایسے شرعی امور جو حالت جنابت میں حلال نہیں ہیں، یہ ہیں قرآن شریف کا پڑھنا، جنبی کے لئے حرام ہے کہ وہ حالت جنابت میں قرآن شریف پڑھے۔ قرآن پاک کو ہاتھ لگانا تو بدرجہ اولیٰ حرام ہے، کیونکہ قرآن کو بغیر وضو کے ہاتھ لگانا منع ہے، خواہ کوئی شخص جنبی نہ ہو تو جنابت کی حالت میں بہ طریق اولیٰ اس کا چھونا حرام ہوگا۔

مسجد میں داخل ہونے کے متعلق بھی یہی حکم ہے کہ جنبی کو مسجد کے اندر جانا حرام ہے۔ تاہم شارع نے (بعض صورتوں میں) حالت جنابت میں کسی قدر قرآن پڑھنے اور مسجد میں جانے کی اجازت دی ہے۔ اس کے لئے چند شرطیں ہیں۔ از روے مسالک مختلفہ ان کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

وقوف عرفات کے لئے غسل کرنا۔

وقوف مزدلفہ کے لئے غسل کرنا۔

رمی جمار (حج میں کنکریاں پھینکنے) کے لئے غسل کرنا۔

طواف زیارت کے لئے غسل کرنا، اس کو طواف رکن بھی کہتے ہیں۔

طواف وداع (یعنی واپسی حج کے طواف) کے لئے غسل کرنا۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ حالت جنابت میں قرآن پڑھنا حلال نہیں ہے، جب تک کہ یہ دو شرطیں نہ پائی جائیں: اول یہ کہ کوئی مختصری ایک آدھ آیت پڑھی جائے اور وہ بھی ان دو حالتوں میں سے کسی حالت میں: اول یہ کہ اس آیت کا پڑھنا دشمن وغیرہ سے تحفظ کے لئے ہو، اور دوسرے اس وقت جبکہ احکام شرعیہ میں سے کسی حکم کی دلیل کے طور پر پڑھی جائے۔ ان کے علاوہ کسی اور صورت میں قرآن شریف کا کچھ بھی پڑھنا حلال نہیں ہے، نہ زیادہ نہ کم۔

رہا مسجد میں داخل ہونا، سو یہ بھی جنبی پر حرام ہے کہ اس حال میں مسجد کے اندر ٹھہرا جائے یا اس کے اندر سے گزرا جائے۔ البتہ دو صورتوں میں (ایسا کرنا) مباح ہے: پہلی صورت یہ ہے کہ غسل کے لئے پانی مسجد کے اندر گئے بغیر دستیاب نہ ہو سکے، یا مسجد کے سوا (پانی کی) اور کوئی سبیل نہ ہو۔ ایسی حالت میں مسجد کے اندر سے گزر کر جانا جائز ہے تاکہ غسل کیا جائے۔

اس میں وہ صورت داخل ہے کہ ڈول یا رسی جس سے پانی نکالنا ہے مسجد کے اندر ہو، اور کوئی دوسری صورت پانی نکالنے کی بن نہ پڑے تو اس کو لانے کے لئے مسجد کے اندر جانا ہوگا۔ یہ کیفیت دیہاتوں میں اکثر پیش آتی ہے۔ جہاں پانی کے نلکے نہیں ہیں۔ آج کل تو یہ حالت ہے کہ ہر جگہ پانی کی نلکیاں لگی ہوئی ہیں۔ وضو خانے اور طہارت خانے ختم ہو گئے ہیں اور پانی تک پہنچنے کے مخصوص راستے ہیں، لہٰذا جنبی شخص کو چاہیے کہ اسی راہ سے جائے، مسجد کے اندر

سے نہ جائے۔ اگر کوئی مسجد ایسی ہے جہاں پانی کے نلکے نہیں ہیں اور نہ پانی تک جانے کا کوئی خاص راستہ ہے، بلکہ غسل کے لئے پانی مسجد کے اندر ہی سے مل سکتا ہے، تب ہی مسجد کے اندر جانا چاہیے، تا کہ غسل کیا جائے۔ مسجد میں جانے سے پہلے تیمم کر لینا واجب ہے۔

دوسری صورت (دخول مسجد کے جواز کی) یہ ہے کہ کوئی خطرہ درپیش ہو اور مسجد کے سوا پناہ کی جگہ نہ ہو۔ ایسی حالت میں تیمم کر کے مسجد کے اندر جانا چاہیے، یہاں تک کہ وہ خطرہ جس کا خوف تھا ٹل جائے۔

واضح ہو کہ یہ احکام اس حالت میں ہیں جبکہ کوئی شخص اپنے شہر میں ہو اور یا مریض نہ ہو۔ لیکن اگر کوئی سفر میں ہے یا مریض ہے اور جنابت کی حالت میں پانی کا استعمال نہ کر سکتا ہو تو چاہیے کہ تیمم کر کے مسجد کے اندر جائے اور اسی تیمم سے نماز پڑھے، لیکن بلا ضرورت وہاں نہ ٹھہرے۔ اگر کسی شخص کو مسجد میں احتلام ہو جائے تو لازم ہے کہ جلدی سے باہر آ جائے ممکن ہو تو تیمم کر کے فوراً باہر آ جانا بہتر ہو گا۔

الغرض جنابت کی حالت میں ناگزیر حالات کے بغیر مسجد کے اندر جانا جائز نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جنبی کو قرآن کی تلاوت کرنا حرام ہے، تھوڑا ہو یا بہت، سوائے دو حالتوں کے: ایک تو کسی اہم اور قابل قدر کام کو اللہ کے نام سے شروع کرنا ہے۔ اس صورت میں جنبی شخص کے لئے جائز ہے کہ بسم اللہ پڑھ لے۔ اگر چہ یہ بھی قرآن ہی کی آیت ہے۔ دوسرے یہ کہ کوئی چھوٹی موٹی آیت کسی کے حق میں دعا کے لئے کسی امر کی تحسین کے طور پر، مثلاً یہ کہنا کہ "رب اغفرلی ولوالدی" (یعنی اے پروردگار میری اور میرے ماں باپ کی مغفرت فرما)، یا مثلاً یہ کہنا کہ "اشداء علی الکفار رحماء بینھم" (یعنی وہ لوگ کافروں کے لئے سخت اور باہم نرم رو ہیں)۔ اسی طرح حالت جنابت میں بلا ضرورت مسجد کے اندر داخل ہونا حرام ہے۔ ایسے حالات میں ضرورت کا تعین حالات پر موقوف ہو گا، مثلاً یہ کہ مسجد کے سوا کہیں سے غسل کو پانی دستیاب نہ ہو، جیسا کہ بعض علاقوں میں ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں مسجد کے درمیان سے گزرنا پانی کی جگہ تک پہنچنے کے لئے جائز ہے۔ لیکن جانے سے پہلے تیمم کرنا واجب ہے۔ اسی میں وہ صورت داخل ہے کہ کسی خطرے کے خوف سے مسجد میں بھی داخل ہونا پڑے، جیسا کہ مالکیہ نے بیان کیا۔ اس حالت میں لازم ہے کہ تیمم کر لیا جائے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جنابت کی حالت میں مسجد کے اندر جانے کے لیے تیمم کرنا کبھی واجب ہو گا اور کبھی مستحب ہو گا۔ واجب ہونے کی دو صورتیں ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ مسجد کے باہر جنابت کی حالت لاحق ہوئی اور مسجد میں جانا ناگزیر ہے تو تیمم کرنا واجب ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص، مسجد میں سو گیا، اس وقت وہ پاک ہے، لیکن احتلام ہو گیا اور کسی خطرے کے اندیشہ سے مسجد ہی میں ٹھہرنا لازم ہوا تو تیمم کر لینا واجب ہے۔ ان دو صورتوں کے علاوہ اور صورتوں میں تیمم مستحب ہے۔ چنانچہ اگر کسی کو مسجد کے اندر جنابت لاحق ہوئی تو باہر آنے سے پہلے تیمم کر لینا مستحب ہے۔ یا کوئی شخص جنابت کی حالت میں ہے اور مسجد میں جانے کی مجبوری پیش آئی اور تیمم کرنے کا موقع نہ ملا پھر وہ مجبوری دور ہو گئی اور باہر آنا ہے۔ تو مستحب یہ ہے کہ تیمم کر لے تا کہ تیمم کی حالت میں باہر آنا ہو۔ لیکن ان حالات میں اس تیمم سے قرآن پڑھنا یا نماز ادا کرنا جائز نہیں ہے۔

یاد رہے کہ ان تمام مسائل میں لفظ مسجد کے اندر مسجد کا صحن داخل ہے، البتہ مسجد کے میدان اور باڑھ کے اندر حالت جنابت میں تیمم کے بغیر داخل ہونا جائز ہے۔

عید گاہ، جنازہ گاہ، خانقاہ اور صوفیوں کی عبادت گاہ ان سب کا وہی حکم ہے جو مسجد کا ہے۔ مدرسوں سے ملحقہ مسجدیں، جبکہ وہ عوامی حیثیت کی ہوں، اور اس میں کسی کو بھی نماز پڑھنے کی ممانعت نہ ہو، یا مسجد بند ہو جس میں صرف اندر والوں کو نماز کی اجازت ہو، تب بھی یہ دوسری مسجدوں کی طرح ہے اور اس پر مسجد کے احکام لاگو ہوں گے۔ اگر ایسا نہ ہو تو وہ مسجد کے حکم میں نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ حالت جنابت میں تلاوت کے ارادہ سے قرآن پڑھنا حرام ہے، خواہ ایک ہی حرف ہو، لیکن اگر (تلاوت کے طور پر نہیں بلکہ) محض ذکر الٰہی مقصود ہو، یا بلا ارادہ زبان سے (آیت قرآن) نکل جائے تو حرام نہیں ہے، مثلاً کھانے کے وقت 'بسم اللہ الرحمان الرحیم' کہا جائے یا سواری کے وقت کہا، ''سبحان الذی سخر لنا ھذا وما کنا لہ مقرنین'' (یعنی پاک ہے وہ ذات جس نے اس (سواری) کو ہمارے لئے مسخر فرمایا، ورنہ ہم اسے قابو میں کہاں سے لا سکتے تھے!) اس (جواز) کی مثال ایسی ہے، جیسے فاقد الطھورین (یعنی وہ شخص جسے نہ وضو یا غسل کے لئے پانی دستیاب ہو نہ تیمم کے لئے مٹی ملے) ایسے شخص کو مجبوری کے پیش نظر (بغیر وضو یا تیمم کے) نماز فرض مباح ہے اور نماز میں قرآن پڑھنا جائز ہے۔ یہی حکم حیض و نفاس والی عورت کے لئے ہے۔

مسجد کے اندر سے گزر کر جانا بغیر اس کے کہ اس میں توقف کیا جائے، یا چلا پھرا جائے، جنبی مرد اور حیض و نفاس والی عورت کے لئے جائز ہے، بشرطیکہ مسجد کے نجس آلود ہونے کا اندیشہ نہ ہو، لہٰذا اگر کوئی جنبی شخص ایک دروازہ سے داخل ہو کر اسی دروازے سے باہر آ جائے تو حرام ہے، کیونکہ ایسا کرنا مسجد کے اندر چلنے پھرنے کے مترادف ہے اور یہ ممنوع ہے۔ البتہ اس صورت میں جبکہ ارادہ تو دوسرے دروازے ہی سے نکلنے کا رہا ہو، لیکن اتفاق کچھ ایسا ہوا کہ اسی دروازے سے نکلنا پڑا، تو حرام نہیں ہے۔ حدث اکبر والے کو اگر مجبوراً مسجد میں توقف کرنا پڑے، مثلاً کسی شخص کو مسجد میں احتلام ہو گیا اور دروازہ مقفل ہے کہ نکلنا دشوار ہے، یا باہر نکلنے میں جان مال کا خطرہ ہے، تو یہ (توقف) جائز ہے، لیکن واجب ہے کہ کافی پانی موجود ہو تو وضو کر لیا جائے اور اگر نہ ہو تو تیمم کر لیا جائے۔ لیکن تیمم مسجد کی خاک سے نہ ہونا چاہیے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ حدث اکبر کی حالت میں قرآن کی کوئی چھوٹی سی آیت یا کسی لمبی آیت کا اس کے برابر ٹکڑا پڑھنا جائز ہے۔ اس سے زیادہ پڑھنا حرام ہے۔ اس سے زیادہ پڑھنا حرام ہے البتہ ایسے الفاظ جو قرآن کے مطابق ہوں، ذکر الٰہی کے طور پر زبان سے ادا کیے جائیں تو روا ہے، مثلاً کھانے کے وقت بسم اللہ پڑھنا اور سواری کرنے کے لئے ''سبحان الذی سخر لنا ھذا وما کنا لہ مقرنین'' کہنا۔

جنبی مرد اور حیض و نفاس والی عورت کو اگرچہ ادرار کی حالت میں ہو، مسجد میں سے گزر جانا اور بغیر توقف کیے چلنا پھرنا جائز ہے، بشرطیکہ مسجد کے نجس ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔ جنبی آدمی اگر وضو کر کے مسجد میں توقف کرے تو جائز ہے، لیکن حیض و نفاس والی عورت کو وضو کر کے بھی مسجد میں توقف کرنا جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر خون بند ہو گیا ہو (تو جائز ہے)۔

حیض کے متعلقہ مسائل

حیض کے متعلق چند مسائل ہیں:

اول اس کی تعریف۔ اس میں خون حیض کے معنے، اس کا رنگ اور اس کی مقدار جس سے کسی عورت کو حائضہ تصور کیا جا سکے اور اس عمر کا بیان جس میں کسی عورت کا حایضہ ہونا صحیح ہو یا صحیح نہ ہو۔ اور اس امر کی وضاحت کی حاملہ عورت کو حیض آتا ہے یا نہیں؟ اس کے علاوہ اور امور جن کی تفصیل ضروری ہے۔

دوسرے حیض کی مدت اور پاک رہنے کی مدت۔

تیسرے استحاضہ کے معنی اور ان کی تفصیل۔

اب علی الترتیب ان کا بیان کیا جاتا ہے۔

حیض کی تعریف

لغت میں حیض کے معنے 'بہنے' کے ہیں۔ چنانچہ جب کسی وادی میں پانی بہنے لگے تو "حیض الوادی" (یعنی وادی بہنے لگی) اسی طرح جب درخت سے سرخ رنگ گوند نکلے تو کہتے ہیں کہ "حاضت الشجرۃ" (یعنی درخت بہہ نکلا) اسی طرح جب عورت کو حیض کا خون آئے تو کہا جائے گا حاضت المراۃ تحیض حیضاً محیضاً فھی حایض او حایضۃ۔

حیض کو طمث، ضحک اور اعصار وغیرہ بھی کہتے ہیں۔

فقہا کی اصطلاح میں اس (لفظ حیض) کے جو معنے ہیں اس کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں دیکھنی چاہیے، تاکہ با آسانی یاد رہے اور اس کے متعلقہ مسائل معلوم ہو جائیں۔ [1] اس ضمن میں خون حیض کے معنے اور یہ کہ حاملہ عورت کو حیض آتا ہے یا نہیں، اور یہ کہ کس عمر میں حیض کا آنا ممکن ہے اور یہ کہ کس مقدار خون کو حیض سمجھا جائے اس کے علاوہ اور باتیں بیان کی گئی ہیں۔

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ حیض وہ دم (خون) ہے جو از خود (قدرتی طور پر) عورت کی شرم گاہ سے اس عمر میں نکلتا ہے جب کہ اس میں استقرار حمل کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔ اور خون (حیض) وہ ہے جس کا رنگ سرخ، نرا سرخ یا زرد رنگ یا مٹیالا رنگ ہو اور مٹیالا رنگ وہ ہے جو سیاہ اور سفید کے درمیان میں ہو۔ غرض حیض کا خون ان ہی تین رنگوں کا ہو سکتا ہے، اگرچہ فی الحقیقت خون وہ ہے جو خصوصیت کے ساتھ سرخ رنگ کا ہو اور سرخی خالص ہو۔ مسلک مالکیہ میں حیض کی یہی تعریف مشہور ہے۔ تاہم اگر بالفرض عورت کی اندام نہانی سے حیض کی عمر کو پہنچ کر زرد یا مٹیالا پانی خارج ہو تو وہ اسی طرح حیض متصور ہو گا جیسا کہ سرخ رنگ کا خون آنے پر۔ بعض اصحاب مالکیہ کہتے ہیں کہ صرف سرخ رنگ کا خون حیض ہے، باقی

زرد یا مٹیالے رنگ کا پانی اگر ایام حیض میں نکلے تو حیض ہوگا، ورنہ نہ ہوگا۔ اور بعض اہل تحقیق کی رائے یہ ہے کہ یہی قول سب سے زیادہ صحیح ہے اور اندام نہائی سے از خود نکلنا جو کہا گیا ہے، اس سے مقصد یہ ہے کہ حیض کا خون دراصل وہی ہے جو کسی اور سبب کے بغیر خارج ہو۔ چنانچہ ولادت کے وقت جو خون نکلتا ہے وہ حیض نہیں ہے، بلکہ نفاس ہے۔ نفاس کے مسائل آگے آرہے ہیں۔ اور اگر بکارت کے ٹوٹنے سے خون نکلے تو ظاہر ہے کہ وہ ایسا ہے جیسے کسی شخص کے ہاتھ یا ناک یا جسم کے کسی اور حصے سے خون نکلا۔ ایسی صورت میں عورت پر سوا اس کے اور کچھ واجب نہیں ہے کہ جو جگہ خون سے آلودہ ہوئی ہے اسے دھولیا جائے۔ اگر حیض کا خون کسی دوا سے وقت مقرر سے ہٹ کر نکلا تو مالکیہ کے نزدیک بظاہر اسے حیض نہ کہا جائے گا۔ لہٰذا ایسی عورت کو روزہ رکھنا اور نماز پڑھنا لازم ہے، البتہ چاہیے کہ احتیاطاً روزہ کی قضا رکھ لے، کیونکہ ممکن ہے وہ (خون جو دوا سے آیا) حیض ہی کا خون رہا ہو۔ لیکن ایسے خون سے عدت کی میعاد ختم نہ ہوگی۔ اس کے برعکس اگر دوا کے استعمال سے حیض کا خون مقررہ معیاد سے پہلے بند ہو جائے تو اس کو پاکی کی حالت تصور کیا جائے گا اور اس کے بہ موجب عدت کی مدت ختم ہو جائے گی۔

واضح ہو کہ عورت کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ حیض کے خون کو روک لے، یا مقررہ وقت سے پہلے آنے کی کوشش کرے، جب کہ ایسا کرنا صحت کے لئے مضر ہو، کیونکہ صحت کی حفاظت واجب ہے۔ اس قید سے مقصد یہ ہے کہ حیض (متصور ہونے) کے لئے یہ لازم ہے کہ وہ قبل (آگے کی راہ) سے خارج ہو، اگر پیچھے کی راہ سے یا بدن کے کسی اور حصہ سے خون نکلا تو وہ حیض نہیں ہے۔ غرض یہ ضروری ہے کہ خون از خود نکلا ہو جس کا اور کوئی سبب نہ ہو، ورنہ وہ حیض نہیں ہے۔

اور یہ جو کہا گیا کہ ایسی عمر میں نکلے جس میں حمل کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے، اس قید سے وہ خون خارج ہو گیا جو چھوٹی عمر کی لڑکی، جسے حیض نہیں آتا، محسوس کرے، اور یا وہ خون جو عمر رسیدہ عورت (آیسہ) جس کا حیض آنا بند ہو چکا ہو، محسوس کرے کہ وہ بھی حیض نہیں ہے۔ (مالکیہ کے نزدیک) صغیر سن لڑکی وہ ہے جو نو سال سے کم عمر کی ہو۔ ایسی لڑکی کا خون قطعی طور پر حیض نہیں ہے، لیکن اگر نو سال کی لڑکی (خون) محسوس کرے تو اس کی بابت واقف کار ہوشیار عورتوں یا کسی صاحب ایمان طبیب سے دریافت کرنا چاہیے اگر وہ کہہ دیں کہ وہ حیض ہے تو اسے حیض تصور کیا جائے، ورنہ نہیں۔ دس سال سے لے کر تیرہ سال تک کی لڑکی کا حکم وہی ہے جو نو سال کی لڑکی کا ہے کہ اس کی بابت ماہرین سے دریافت کر لیا جائے۔ تیرہ سال کی لڑکی کو مراہقہ کہتے ہیں۔ تیرہ سال سے زیادہ عمر کی عورت کا خون یقیناً حیض ہے۔ عمر رسیدہ عورت جو پچاس سال کی عمر کو پہنچ جائے اور اسے خون آئے تو اس کی بابت ماہر عورتوں سے دریافت کیا جائے گا اور ان کی رائے کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ ستر سال کی عمر تک کے لئے یہی مسئلہ ہے اگر اس عمر میں پہنچ کر خون آئے تو وہ قطعاً حیض نہیں ہے۔ کیونکہ مالکیہ ستر سال کی عمر کے بعد جو خون آئے اسے (حیض نہیں) استحاضہ کہتے ہیں۔ اور وہ صغیر سن لڑکی جو ہنوز نو سال کی نہیں ہوئی اس کا خون کسی مرض یا خرابی صحت کا خون ہے۔ بہ خلاف حنفیہ کے کہ یہ اصحاب اس پر استحاضہ کا اطلاق کرتے ہیں اور صغیر سن یا عمر رسیدہ لڑکی میں (ان مسائل کے متعلق) فرق نہیں سمجھتے۔

ان ضابطوں سے معلوم ہوا کہ مالکیہ کرنا ہے کے نزدیک حمل والی عورت کو خون آسکتا ہے۔ چنانچہ اگر کوئی حاملہ عورت دو ماہ کے حمل میں خون دیکھے اور یہ وہ عرصہ ہے جس میں بالعموم حمل ظاہر ہو جاتا ہے تو ایسی عورت کے ایام حیض بیس

مدت حیض کا بیان

مدت حیض سے مراد وقت کا وہ عرصہ ہے جس کے دوران عورت حائضہ متصور ہوتی ہے۔یعنی اس عرصہ سے زیادہ یا کم مدت ہو تو اس کو حالت حیض میں نہیں سمجھا جائے گا، اگر چہ خون آیا ہو۔ایام حیض کے شروع ہونے اور ختم ہونے کا وقت خاص ہوتا ہے۔اس کی کم سے کم مدت ایک دن اور ایک رات ہے۔ بشرطیکہ خون ایام حیض میں اور عادت کے مطابق آیا ہو، بایں طور کہ اگر (اندام نہانی میں) روئی کا پھویا رکھا جائے تو خون آلود ہو جائے۔ایک دن اور ایک رات سے مراد نظام فلکی کے اعتبار سے چوبیس گھنٹے ہیں۔

چنانچہ اگر خون آیا اور اس مدت سے پہلے بند ہو گیا تو اس کو حالت حیض نہیں مانا جائے گا۔اور یہ ضروری نہیں ہے کہ خون دن کے ابتدائی حصے سے لے کر تمام دن اور تمام رات جاری رہے (تب ہی اس کو حیض شمار کیا جائے) بلکہ حیض کی مدت کا انحصار اس امر پر ہے کہ خون ظاہر ہونے کے بعد چوبیس گھنٹے گزر جائیں۔

حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن اور پندرہ راتیں ہیں۔اگر اس عرصے کے بعد خون آئے تو وہ حیض نہیں ہے۔اس تعین مدت میں عورت کی عادت ایام کا اعتبار نہیں کیا گیا۔لہٰذا اگر تین دن یا چار دن یا پانچ دن وغیرہ کی عادت ہے کہ اتنے دن اس کو حیض آتا ہے' پھر وہ عادت بدل گئی اور خون اس مدت کے بعد بھی آیا تو وہ حائضہ شمار ہوگی' لیکن یہ مدت حیض ۱۵ یوم تک ہو سکتی ہے۔شافعیہ اور حنابلہ کی رائے بھی یہی ہے اور متعدد احادیث اسی مدت کے تعین پر دلالت کرتی ہیں' لیکن وہ تمام حدیثیں صحیح نہیں ہیں۔ان ہی میں وہ حدیث بھی ہے جو کتب فقہ میں متداول ہے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے کہ: "النساء ناقصات عقل و دین "(یعنی عورتوں میں عقل اور دین کی کمی ہے) عرض کیا گیا کہ دین میں کمی ہونے کی کیا صورت ہے؟ ارشاد ہوا "تمکث احداهن شطر عمرها لا تصلي "(یعنی عورت کی عمر کا آدھا حصہ ایسا ہوتا ہے جس میں وہ نماز نہیں پڑھ سکتی)۔اس کا مطلب یہ لیا جاتا ہے کہ وہ نصف ماہ تک حائضہ رہتی ہے' لیکن یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔چنانچہ ابن الجوزی کہتے ہیں کہ اس حدیث کا پتہ نہیں چلتا' اور بیہقی کہتے ہیں کہ اس حدیث میں سے کچھ بھی کتب احادیث میں نہیں ملتا۔ان کے علاوہ دوسرے اصحاب کا کہنا ہے کہ یہ حدیث کسی طرح سے بھی ثابت نہیں ہے اور فی الوقع اس سے کوئی مطلب نہیں نکلتا' کیونکہ شارع علیہ السلام نے خود ہی حائضہ عورتوں کو نماز سے منع فرمایا ہے تو آخر اس میں عورتوں کی کیا خطا ہے جس کے باعث انہیں اس

ظالم صفت سے موصوف کیا جائے۔ اس مسئلے میں شافعیہ اور حنابلہ نے جس پر بھروسا کیا ہے' وہ صرف وہ روایت ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے جو فرماتے ہیں کہ پندرہ یوم سے زائد جو خون آئے وہ استحاضہ ہے۔ اس باب میں مالکیہ اور حنفیہ کی جو رائے ہے وہ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہے۔ (۱)

دن تک شمار کیے جاسکتے ہیں بشرطیکہ اس عرصہ میں خون آتا رہے ایام حیض کی مدت (دوران حمل) چھ ماہ تک تسلیم کی جائے گی۔ اگر (حمل کے) چھ ماہ گزرنے پر خون آیا تو ایام حیض کی میعاد تیس دن تک شمار کی جائے گی۔ بشرطیکہ خون آتا رہے اور یہی میعاد وضع حمل تک متصور ہوگی۔ ہاں اگر حمل کے پہلے یا دوسرے مہینے میں خون آگیا تو ایام حیض کی مدت (اس عورت کی) عادت ایام کے مطابق متصور ہوگی۔ اس کی تفصیل ایام حیض و پاکی کی میعاد کے بیان میں آئے گی اور (حیض کے باب میں) جو دفقہ کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ سو دفقہ (بضم و بہ فتح دال) کہتے ہیں کسی شے کے یک دم ابل پڑنے کو اور مراد اس سے یہ ہے کہ عورت کو اس صورت میں بھی حائضہ تصور کیا جائے گا جب کہ آمد خون کی مدت قلیل ہو۔ چنانچہ ایسی عورت کا نماز پڑھنا درست نہ ہوگا جب تک کہ وہ پاک نہ ہو جائے۔ اس حالت (یعنی دفقہ) میں اگر روزہ ہو تو وہ ٹوٹ جائے گا اور قضا واجب ہوگی۔

واضح ہو کہ آمد خون کی مدت اگر قلیل ہو تو عدت ختم نہ ہوگی' بلکہ (عدت ختم ہونے کے لیے) لازم ہے کہ خون ایک روز تک جاری رہے (ملاحظہ ہو جلد چہارم کتاب اہذا)

حنابلہ کہتے ہیں کہ 'حیض' طبعی (قدرتی طور پر) خارج ہونے والا خون ہے جو جنس اناث کے رحم کے اندر تندرستی کی حالت میں نکلتا ہے' بشرطیکہ حمل نہ ہو۔ اس کے اوقات مقررہ ہوتے ہیں اور اس کے نکلنے کا سبب ولادت نہیں ہوتا۔ حنابلہ کی اصطلاح میں 'دم' (خون حیض) اس کو کہتے ہیں جس کا رنگ اکثر سیاہ یا سرخ یا مٹیالا ہو۔ اور لفظ 'طبعی' سے یہ مراد ہے کہ یہ فطری طور پر عورت کے لیے لازم ہے اور یہ خصوصیت تمام مسالک فقہیہ میں متفق ہے۔ اور صنف اناث کے رحم کے اندر نکلنے کی جو قید لگائی ہے اس (قید کے لگانے) سے وہ خون (تعریف سے) خارج ہو گیا جو بدن کے کسی اور حصے سے نکلے' کیونکہ وہ حیض نہیں ہے۔ اور حاملہ نہ ہونے کی شرط لگانے سے وہ خون (تعریف سے) نکل جائے گا جو حالت حمل میں دیکھا جائے۔ وہ حیض نہیں ہے۔ اور یہی حنفیہ کی رائے ہے۔ لیکن مالکیہ اور شافعیہ کی رائے اس سے مختلف ہے' جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔ مقررہ اوقات کی قید لگانے سے صغیر سن بچی کا خون جو نو سال سے کم عمر کی ہو' اور اس عورت کا خون جو عمر رسیدہ (آئسہ) عورت جس کو حیض آنا بند ہو گیا ہو یہ دونوں (تعریف سے) خارج ہو گئے۔ حنابلہ کے نزدیک 'آئسہ' وہ عورت ہے جو پچاس سال کی ہو چکی ہو۔ ایسی عورت کو خون آجائے تو وہ حیض نہیں ہے' خواہ وہ عورت قوی ہو۔ اور یہ قید کہ وہ خون ولادت کے سبب نہ نکلا ہو اس لیے ہے کہ نفاس کا خون اس سے خارج سمجھا جائے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور تین راتیں ہے۔ اور زیادہ سے زیادہ مدت دس رات دن ہے۔ پس اگر کسی عورت کے ایام عادت میں دس یوم کے اندر زیادتی ہوئی تو زائد مدت حیض میں شمار ہوگی۔ چنانچہ مثلاً اگر کسی کو ایام حیض کی عادت تین دن ہے' لیکن چار دن خون آتا رہا ہو تو چوتھا دن بھی حیض میں شمار ہوگا۔ اور ایام عادت کا تحقق ایک ہی بار میں ہو جاتا ہے' یعنی اگر ایام حیض کی عادت چار دن ہے اور پانچویں دن بھی خون آگیا تو اب ایام عادت پانچ

طہر (پاک رہنے) کی مدت

(حیض سے) پاک رہنے کی مدت کم سے کم پندرہ یوم ہے۔[۱] پس اگر مثلاً کسی عورت کو حیض آیا اور تین دن کے بعد بند ہو گیا اور (صرف) ۱۴ یوم تک یا اس سے کم عرصہ بند رہا اور پھر خون آ گیا تو یہ حیض نہیں ہے۔

پاک رہنے (طہر) کا زمانہ دو حیضوں کے درمیان کا ہوتا ہے' مثلاً حیض آیا اور بند ہو گیا۔ اور مدت مذکورہ (۱۵ یوم) گذرنے کے بعد پھر حیض آیا (تو یہ درمیانی عرصہ طہر ہے) اسی طرح حیض اور نفاس کے درمیان کی مدت طہر ہے۔ چنانچہ مثلاً نفاس کے بعد پندرہ یوم کی مدت گزر گئی[۲] اور تب حیض آیا تو یہ درمیانی عرصہ پاکی کی حالت (یعنی طہر) ہے۔

دن شمار ہوں گے' اور پانچواں دن بھی ایام حیض میں شمار ہوگا' اور یہی صورت دس دن کی مدت تک رہے گی۔ البتہ اگر (خون) دس دن سے زیادہ تک رہا تو عورت مستحاضہ خیال کی جائے گی۔ اور دس دن سے زائد عرصہ کو ایام حیض میں نہ مانا جائے گا' بلکہ صرف ایام عادت ہی کو حیض کے (دنوں میں) شمار کیا جائے گا۔ اور حیض کے ایام اتنے ہی ہوں گے جو عادت کے ہیں' اور زیادہ دن (جن میں خون آیا ہے) وہ استحاضہ ہے' اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جہاں تک عبادت کا تعلق ہے اس کے لیے حیض کی کم سے کم مقدار یا کم سے کم وقت مقرر نہیں ہے۔ پس اگر ایک ہی لمحہ میں یک بارگی خون آ گیا تو عورت کو حالت حیض میں شمار کیا جائے گا (یعنی یہ نہ دیکھا جائے گا کہ کسی مقدار میں خون آیا اور یا کتنے عرصے تک آیا۔ لیکن عدت (کے تعین) اور استبراء (کے تحقق) کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ کم سے کم مدت ایک دن یا دن کا کچھ حصہ ہے' لیکن زیادہ سے زیادہ نہ مدت مقرر ہے اور نہ مقدار خون مقرر ہے کہ مثلاً ایک رطل ہو یا زیادہ یا کم ہو۔ البتہ جس کو پہلی بار حیض آیا ہو' اور حاملہ نہ ہو' اس کی مدت زیادہ سے زیادہ پندرہ یوم ہے۔ اور عادت سے کچھ زیادتی ہو جائے تو احتیاطاً مزید تین دن کی میعاد مقرر ہے۔ چنانچہ اگر کسی کو پانچ دن ایام حیض کی عادت ہے اور اس سے زیادہ دن لگ گئے تو آٹھ دن تک ٹھہرنا چاہیے۔ اگر تیسری بار بھی خون جاری ہوا تو اب اس کی (پہلی عادت ۵ دن کی بجائے) ایام عادت آٹھ دن قرار پائیں گے' کیونکہ ایک بار حیض میں جتنے دن لگ جائیں (آئندہ کے لیے) وہی ایام عادت قرار پاتے ہیں۔ اس صورت میں گیارہ دن ٹھہرنا چاہیے۔ اب چوتھی بار بھی خون آنے کے دن اگر اس کے بعد دن بڑھ جائیں تو اب پندرہ دن سے زیادہ (مدت کو) حیض میں شمار نہ کیا جائے گا۔ غرض پندرہ یوم کے بعد جو خون آیا اور ایام عادت پر تین دن کے اضافے کے بعد پندرہ دن سے پہلے بھی جو خون آیا وہ سب استحاضہ شمار ہوگا۔

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ دو حیضوں کے درمیان پاک رہنے کی کم سے کم مدت تیرہ یوم ہے۔

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ ایام طہر (کم سے کم) پندرہ یوم ہیں۔۔ حنفیہ اور مالکیہ کا کہنا بھی یہی ہے' لیکن وہ ایام طہر کے لیے یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ دو حیضوں کے درمیان ہو واقع ہو' لیکن اگر (یہ وقفہ) خون حیض اور خون نفاس کے

حالت طہر کے لیے زیادہ سے زیادہ مدت کی کوئی حد نہیں ہے' چنانچہ اگر حیض کا خون بند ہو گیا اور اس کے بعد پھر نہ آیا تو اس عورت کو تمام عمر طہر کی حالت میں شمار کیا جائے گا۔

اگر کسی عورت کو ایک دن خون آ کر بند ہو گیا ارو پھر ایک دن آ گیا تو وہ عورت ان دنوں میں بھی جن میں خون نہیں آیا شافعیہ ارو حنفیہ کے نزدیک [1] حائضہ متصور ہو گی۔

استحاضہ کا بیان

استحاضہ وہ خون ہے' جو حیض اور نفاس کے علاوہ رحم سے خارج ہو' لہٰذا زیادہ سے زیادہ یا کم سے کم مدت حیض سے ہٹ کر خون آئے حیض کی عمر سے جو سابقاً تعریف حیض میں بتائی گئی پہلے آئے تو وہ استحاضہ ہے [2] اور یہ ضروری نہیں ہے' کہ استحاضہ وہی خون ہے جو سن حیض کو پہنچ جانے والی عورت سے خارج ہو بلکہ اگر صغیر سن لڑکی کو جس کی عمر باختلاف مسالک' جس کی تفصیل تعریف حیض میں آ چکی ہے' سات یا نو سال

درمیان ہو تو کم سے کم (مدت طہر) کی کوئی حد مقرر نہیں کرتے۔ چنانچہ اگر نفاس کو بند ہوئے ایک ہی دن گزرا ہو پھر خون آ گیا تو یہ حیض کا خون (متصور) ہو گا۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی عورت کو ایک لحظہ کے لیے بھی خون آیا اور پھر بند ہو گیا تو اسے اگلی بار خون حیض آنے تک پاک تصور کیا جائے گا اور جب تک خون نہ آئے وہ تمام اعمال بجا لا سکتی ہے جو حیض سے پاک عورتیں بجا لاتی ہیں۔

حنابلہ (اس مسئلے میں) مالکیہ سے متفق ہیں کہ دو حیضوں کے درمیان کا عرصہ طہر مانا جائے گا۔ بجز اس کے کہ ان کے نزدیک حیض کی کم سے کم مدت ایک دن اور ایک رات ہے' جیسا کہ بتایا جا چکا ہے۔ لہٰذا اگر صرف دن دن میں یا دن کے کسی حصے میں خون آیا تو وہ حیض متصور نہ ہو گا۔

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ پہلی بار استحاضہ والی عورت اگر خون میں امتیاز کر سکی ہے کہ وہ قوی قسم کا ہے' ضعیف قسم کا نہیں ہے تو وہ قوی قسم کے خون کو حیض قرار دے' بشرطیکہ کم از کم مدت حیض سے کم اور زیادہ سے زیادہ مدت حیض سے زیادہ نہ ہو۔ کمزور قسم کا خون 'طہر' ہوتا ہے۔ بشرطیکہ ایام 'طہر' کی کم سے کم مدت سے کم نہ ہو اور یہ کہ متواتر خارج ہو' لہٰذا اگر کسی دن سرخ اور کسی دن سیاہ آیا تو امتیاز کی شرائط میں سے ایک شرط جاتی رہے گی۔ پس اگر دونوں صورتوں کی شرط میں خلل ہو (یعنی شرط پوری نہ ہو تو) صرف ایک دن اور ایک رات حیض اور مہینے کے باقی ایام طہر ہوں گے۔ یہی حکم اس عورت کا ہے جو پہلی بار استحاضہ سے دوچار ہوئی اور اسے قوی و ضعیف خون میں امتیاز کی صلاحیت ہو۔

اگر عورت حیض کی عادی ہے اور (قوی و ضعیف) خون میں امتیاز کر سکتی ہے تو بنا بر امتیاز نہ کہ باعتبار عادت قوی خون حیض ہو گا۔ اور اگر عورت دونوں میں امتیاز نہ کر سکتی ہو لیکن اپنے ایام حیض کی عادت یعنی اس کی مقدار اور وقت سے باخبر ہے تو اس کی عادت کے مطابق (مدت حیض کو) طے کیا جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ استحاضہ والی عورت یا تو عادی ہو گی یا اس کا پہلا سابقہ ہو گا۔ اگر عادی ہے تو (حیض کا تعین)

سے کم ہو' خون آ جائے تو وہ بھی استحاضہ ہے اور استحاضہ والی عورت صاحب عذر ہے اور اس کا حکم وہی ہے جو سلسل بول یا دائمی پیچش کے مریض یا اسی طرح کی اور معذوریوں میں' جن کا ذکر مسائل معذور میں ہوا ہے' میں مبتلا اشخاص کا ہے۔ استحاضہ کی حالت میں ان امور کی ممانعت نہیں ہے جو حیض و نفاس کی حالت میں منع ہیں۔ مثلاً قرآن شریف کا پڑھنا یا ہاتھ لگانا' مسجد میں داخل ہونا اور کعبہ کا طواف کرنا جس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔ البتہ استحاضہ کی حالت میں نماز وغیرہ کا ادا کرنا وضو پر منحصر ہے غسل پر نہیں ہے' جیسا کہ معذور اشخاص کے بیان میں مذکور ہوا۔

عادت کے مطابق کر لیا جائے' اگر وہ (حیض و استحاضہ کا) امتیاز کر سکتی ہو۔ لیکن اگر اس کو پہلی بار استحاضہ لاحق ہوا ہے' تو دیکھنا چاہیے کہ اس میں امتیاز کی صلاحیت ہے یا نہیں۔ اگر صلاحیت ہے تو اپنے امتیاز کی بنا پر عمل کرنا چاہیے۔ کہ اگر خون قوی ہے اور اس میں حیض بننے کی صلاحت ہے یعنی اس کی مدت ایک دن اور ایک رات سے کم اور پندرہ دن سے زیادہ نہیں ہے تو اسے حیض تصور کیا جائے گا۔ اور اگر عورت امتیاز نہیں کر سکتی تو وہ صرف ایک دن اور ایک رات کو مدت حیض قرار دے اور اس کے بعد غسل کر لینا چاہیے اور پاک عورتوں کی طرح تمام کام انجام دیے جا سکتے ہیں۔ اور یہی طریقہ پہلے' دوسرے اور تیسرے مہینے میں جاری رہے گا۔ اور چوتھے مہینے میں ایام حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت کی طرف منتقل ہو جانا چاہیے۔ یہ مدت چھ دن یا سات دن ہوتی ہے جسے خود اپنی رائے اور گمان غالب سے مقرر کرنا چاہیے (یعنی ان دنوں سے زائد ایام کو استحاضہ میں شمار کیا جائے گا)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر استحاضہ والی عورت کو خون آیا اور اس کی دانست میں وہ حیض ہے بایں طور کہ اس کی بو' رنگت' گاڑھے پن یا درد سے پہچان لیا تو اسے حیض ہی تصور کیا جائے گا' بشرطیکہ اس سے پہلے مدت طہر گزر چکی ہو۔ یہ مدت پندرہ یوم ہے۔ اگر اپنے خون کو امتیاز نہ کر سکی ہو یا اس کی پہچان میں وہ خون حیض ہی ہو لیکن ہنوز ایام طہر کی کم سے کم مدت پوری نہ ہوئی تھی تو اسے استحاضہ کی حالت سمجھا جائے گا۔ یعنی طہر کی حالت باقی رہے گی' خواہ یہ کیفیت عمر بھر جاری رہے۔ مرتابہ عورت (جس کا خون بند نہ ہو) کی عدت ایک سال ہے۔

وہ عورت جو خون میں امتیاز کی صلاحیت رکھتی ہے' اسے چاہیے کہ احتیاطاً ایام عادت پر تین دن سے زیادہ کا اضافہ نہ کرے' بلکہ ایام عادت ہی پر توقف کرے جب تک کہ اس کے خون کو حیض کے خون کی صفات کی بنا پر پہچانا نہ جا سکا ہو (یعنی اگر وہ خون اپنی صفات کے لحاظ سے حیض ہی معلوم ہو تو ایام عادت سے تجاوز کیا جا سکتا ہے تاہم) خون جاری رہنے کی صورت میں احتیاط لازم ہے (کہ مدت حیض زیادہ نہ ہونے پائے)۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ استحاضہ والی عورت کی (تین صورتیں ہیں) ہو یا تو پہلی بار اسی سے سابقہ پڑا ہوگا۔ اس کی صورت یہ گی کہ پہلے ہی حیض یا نفاس میں خون جاری ہو (اور بند نہ ہو)۔ یا وہ عورت عادی ہے یعنی اس کو عادت کے مطابق حیض آتے تھے لیکن ایام عادت یاد نہیں اور خون آ رہا ہے۔ (ان تینوں صورتوں کے مسائل حسب ذیل ہیں):

پہلی بار استحاضہ کی صورت میں جتنے ایام خون جاری رہا تو اس میں سے ہر مہینے کے دس دن حیض کے متصور ہوں

نفاس کا بیان

اس کی تعریف

نفاس وہ خون ہے جو بچہ جننے میں یا اس سے کسی قدر پہلے یا ولادت کے دوران یا اس کے بعد عورت کو آتا ہے۔ مختلف مسالک میں اس کی جو تفصیل بتائی گئی ہے وہ ذیلی حاشیہ میں مندرج ہے۔[1] اگر کسی عورت کے پیٹ سے آپریشن کر کے بچہ نکالا جائے تو اس کو نفاس کی حالت میں نہیں سمجھا جائے گا' اگرچہ اس سے عدت پوری ہو جائے گی۔

نفاس کا خون آنے پر عدت ختم ہو جاتی ہے۔

گے اور باقی بیس یوم طہر کے۔ اور نفاس کی صورت میں چالیس یوم نفاس کے' پھر بیس یوم پاکی کے' اس کے بعد کے دس یوم حیض کے ہوں گے اور آئندہ (کے مہینوں میں) بھی اسی طرح (یعنی دس یوم حیض کے اور بیس یوم طہر کے)۔

متعادہ عورت (یعنی جس کو حیض کی عادت ہے) اور اس کو اپنے ایام عادت یاد ہیں تو (حالت استحاضہ میں) اسی کے بموجب (حیض اور طہر کے دن کا تعین) طے کر لیا جائے بجز اس کے کہ ایام طہر کی عادت چھ ماہ کی ہو تو اس صورت میں اسی کے مطابق ایام طے کیے جائیں' ساتھ ہی انقضائے عدت کی نسبت سے وقت کم کر لیا جائے اور عدت کے علاوہ اور صورتوں میں ایام عادت جو ہیں اسی کے مطابق تعین ایام کر لیا جائے۔

متحیرہ عورت یعنی جو اپنی عادت ایام بھول گئی ہو مسلک حنفیہ میں اس کے مسائل مشکل ہیں اس کے متعلقہ احکامات کے لیے اس کتاب کے علاوہ دوسری کتابوں کا ملاحظہ کرنا چاہیے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ نفاس وہ خون ہے جو ولادت کے ساتھ یا اس کے بعد نکلے۔ اسی طرح وہ خون بھی نفاس ہے جو جڑواں بچوں کی پیدائش کے وقت پہلے لڑکے کی ولادت کے ساتھ یا اس کے بعد یا دوسرے بچے کی ولادت سے پہلے نکلے۔ لیکن وہ خون جو ولادت سے پہلے نکلے وہ مالکیہ کے نزدیک حیض ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ولادت سے دو یوم پہلے تک جو خون نکلے یا تین دن پہلے پیدائش کی علامت' مثلاً دردزہ کے ساتھ نکلے وہ نفاس ہے اور ایسا ہی ہے جیسے وقت ولادت کا خون۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نفاس کا خون قرار دیے جانے کے لیے یہ لازم ہے کہ جب رحم ولادت سے فارغ ہو جائے تب خارج ہو۔ اور فراغت کا مطلب یہ ہے کہ تمام بچہ باہر آ گیا ہو۔ لہٰذا کچھ حصہ یا بیشتر حصہ باہر آنے پر جو خون نکلے وہ نفاس کا خون نہیں ہے۔ اور ولادت کے بعد کا مطلب یہ ہے کہ ولادت اور خون نفاس کے درمیان پندرہ یوم یا اس سے زیادہ کی صورت میں وہ خون حیض کا ہو گا۔ لیکن وہ خون جو ولادت کے ساتھ اور دردزہ سے پہلے نکلے تو نفاس نہیں ہے' بلکہ وہ حیض کا خون ہے' بشرطیکہ وہ حیض والی عورت ہو' کیوں کہ شافعیہ کے نزدیک حاملہ عورت کو بھی کبھی کبھی حیض آ جاتا ہے' جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ اگر عورت حیض والی نہیں ہے تو وہ مرض کا ہے۔

اب اسقاط حمل (حمل گر جانے) کے مسائل بیان کیے جاتے ہیں:

اگر ساقط شدہ حمل کے بعض اجزائے شکل اختیار کر لی تھی مثلاً انگلی ناخون یا بال وغیرہ (کچھ بن گیا تھا) تو وہ بچہ تصور کیا جائے گا۔م اس کی ولادت پر اگر خون نکلا تو عورت نفاس والی قرار پائے گی۔ [۱] اگر کوئی شکل اختیار نہیں کی اور وہ صرف عُلقہ' (یعنی لیس دار پھٹکی) یا مضغہ (یعنی لوتھڑے کی شکل میں) ہے تو دیکھنا چاہیے کہ اس وقت جو خون آیا اگر وہ ایام عادت کے اندر ہے تو وہ حیض ہے ورنہ وہ مرض یا فساد مادہ ہے۔

اگر کسی عورت کے دو بچے (جڑواں) پیدا ہوئے تو اس کیے نفاس کی مدت پہلے بچے کی ولادت سے شروع ہوگی۔ [۲] نہ کہ دوسرے بچے کی ولادت سے۔اگر دونوں بچوں کی ولادت کے درمیان کچھ وقفہ رہا تو نفاس کی مدت پہلے بچے کی ولادت سے شمار کی جائے گی اگر یہ وقفہ زیادہ سے زیادہ مدت نفاس سے آگے بڑھ گیا' مثلاً بالفرض دوسرا پہلے بچے کی ولادت کے چالیس روز بعد پیدا ہوا تو اس کے بعد جو خون آیا وہ مرض یا فساد مادہ کا خون ہوگا' نفاس کا خون نہیں۔نفاس کی کم سے کم مدت کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ایک لحظہ کی بھی ہو سکتی ہے' چنانچہ اگر بچہ کی ولادت کے بعد ہی خون بند ہو گیا یا ولادت میں خون مطلق آیا ہی نہیں تو نفاس پورا ہو گیا' اور عورت پر وہ تمام فرائض عائد ہوں گے جو پاکی کی حالت میں ہوتے ہیں۔لیکن نفاس

حنفیہ کہتے ہیں کہ بچے کا بیشتر حصہ باہر آنے پر جو خون نکلے وہ نفاس کا خون ہے اور ایسا ہی ہے جیسے بعد میں نکلنے والا خون لیکن وہ خون جو بچے کا کچھ حصہ نکلنے پر آئے یا اس سے بھی پہلے خارج ہو تو وہ مرض کا خون ہے اور یہ نفاس کی حالت نہ سمجھی جائے گی۔لہٰذا وہ سب کام کیے جا سکتے ہیں جو پاک عورتوں کے کرنے کے ہیں۔

۱۔شافعیہ کہتے ہیں کہ اس خون کے نفاس ہونے کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ بچے کے وجود کے کچھ حصہ نے شکل اختیار کر لی ہو' بلکہ علقہ یا مضغہ نکلے اور دائیاں اس کو آدمی کی بنا قرار دیں تو اس کے بعد جو خون بھی نکلے گا وہ نفاس متصور ہوگا۔

۲۔شافعیہ کہتے ہیں کہ جڑواں بچے کی ولادت کی صورت میں نفاس کی مدت دوسرے بچے کی پیدائش کے بعد سے مانی جائے گی۔اور وہ خون جو پہلے بچے کی پیدائش کے بعد نکلا وہ نفاس کا خون نہیں' بلکہ حیض کا خون ہے' بشرطیکہ ایام عادت کے مواقف ہو۔اگر ایام عادت میں نہیں آیا ہے وہ مرض یا فساد مادہ ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر جڑواں بچے پیدا ہوں اور دونوں کی ولادت کے درمیان ساٹھ دن' جو کہ شافعیون کے نزدیک زیادہ سے زیادہ مدت نفاس ہے' کا فاصلہ ہے تو دونوں بچوں کی پیدائش کا خون جداگانہ مستقل نفاس ہے۔اور اگر اس مدت سے کم فاصلہ ہو تو دونوں بچوں کی ولادت کا خون (یک جائی طور پر) نفاس ہوگا اور اس کی ابتدا پہلے بچے کی ولادت سے لگائی جائے گی۔

کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن ہے۔ (۱)

جس صورت میں کہ نقائے متخلل ہو (یعنی نفاس کے خون کے دوران خلا واقع ہو جائے) مثلاً کسی دن خون آجائے اور کسی دن نہ آئے' اس کے متعلقہ مسائل تفصیل طلب ہیں۔ (۲)

حیض اور نفاس والی عورتوں پر پاک ہونے سے پہلے

جو باتیں حرام ہیں ان کا بیان

حیض اور نفاس کی حالت میں ان تمام امور دینی کا انجام دینا حرام ہے جو حالت جنابت میں حرام ہیں۔ مثلاً نماز' قرآن شریف کو ہاتھ لگانا اور قرآن کا پڑھنا۔

ان کے علاوہ حیض اور نفاس کی حالت میں اور باتیں بھی منع ہیں مثلاً روزہ' کہ حالت حیض و نفاس میں حرام ہے کہ فرض یا نفل روزہ کے لیے نیت کی جائے۔ اگر روزہ رکھا گیا تو وہ صحیح نہ ہوگا۔ پس اگر رمضان

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت ساٹھ دن ہے' اور بالعموم چالیس دن ہوتی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت ساٹھ دن ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نقائے متخلل (یعنی دوران نفاس کا خلا) ایام نفاس ہی میں شمار ہوگا' اگر چہ اس کی مدت پندرہ یوم یا اس سے زیادہ ہو۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ دوران نفاس نقائے متخلل لاحق ہو (یعنی درمیان میں خون بند ہو جائے) تو اگر اس کی مدت پندرہ روز یا اس سے زیادہ ہو تو وہ پاکی کی حالت ہے۔ اس سے پہلے کا خون نفاس ہے اور اس کے بعد کا خون حیض ہے۔ اگر پندرہ یوم سے کم مدت (خون بند ہونے کی) ہو تو بقول راجح تمام مدت نفاس ہے۔ اور اگر ولادت کے بعد مطلق خون نہ آیا اور پندرہ روز تک نہ آیا تو وہ تمام عرصہ طہر ہے اور اس کے بعد میں جو آئے وہ حیض ہے، اس حال میں نفاس نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ 'نقائے متخلل' جو نفاس کے دوران لاحق ہوا گر نصف ماہ تک رہے وہ تو 'طہر' ہے اور اس کے بعد جو خون آئے وہ حیض ہے۔ اگر (یہ عرصہ طہر) نصف ماہ سے کم ہو تو وہ سب مدت نفاس ہے۔ (اس صورت میں) نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت کو جوڑا جائے گا' بایں طور کہ جن ایام میں خون آیا ان کو جمع کیا جائے اور پاکی کے دنوں کو نکال دیا جائے یہاں تک کہ ایام خون ساٹھ دن ہو جائیں اور جب اتنے دن ہو جائیں تو مدت نفاس پوری ہو جائے گی۔ ایسی صورت میں عورت پر واجب ہے خون بند رہنے کے ایام میں پاک عورتوں کی طرح تمام اعمال نماز روزہ وغیرہ انجام دیتی رہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ خون نفاس کے دوران ''نقائے متخلل'' طہر میں شمار ہوگا اور ان ایام میں وہ تمام امور واجب ہیں جو پاکی کی حالت میں واجب ہوتے ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ استحاضہ کے لیے یہ شرط ہے کہ اس عورت کو لاحق ہو جو حیض کی عمر کو پہنچ چکی ہو' اور وہ حیض' نفاس کا خون نہ ہو۔ اگر صغیر سن لڑکی کو خون آجائے تو وہ مرض یا فساد مادہ کا خون ہے۔

کے مہینے میں کوئی عورت اس حال میں روزہ رکھے تو اپنے آپ کو مشقت میں ڈالے گی اور گناہ الگ ہوگا۔ یہ تو احمقانہ جہالت ہے۔

عورت پر واجب ہے کہ ایام حیض و نفاس میں جو اعمال فوت ہوئے ان کی قضا ادا کی جائے' مثلاً ماہ رمضان کا روزہ لیکن فوت شدہ نماز کی قضا واجب نہیں ہے' کیونکہ نماز ہر روز کئی بار پڑھی جاتی ہے' اس کی قضا کا پورا کرنا دشوار ہے' اور اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر سختی و دشواری ڈالنا نہیں چاہتا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: " و ماجعل علیکم فی الدین من حرج " (یعنی امور دینی کی بجا آوری میں ہم نے تم پر کوئی سختی روا نہیں رکھی)

منجملہ ممنوعات ان حالات میں عورت کا اعتکاف کرنا ہے' لہٰذا حیض و نفاس کی حالت میں اعتکاف صحیح نہیں ہے۔

یہ حکم فطری طور پر مردوں سے تعلق نہیں رکھتا۔

یہی حال طلاق کے جواز کا ہے۔ یعنی وہ عورت جو 'اقراء' کے لحاظ سے عدت گزار رہی ہو اس کو طلاق دینا حرام ہے۔ 'اقراء' قرء کی جمع ہے۔ اس لفظ کے معنی حیض کے بھی ہیں اور طہر کے بھی۔ واضح ہو کہ حیض و نفاس کے دوران' عورت کو طلاق دینا اگرچہ حرام ہے لیکن طلاق (اگر اس حال میں دی جائے تو) پڑ جاتی ہے۔ لہٰذا حکم ہے کہ اگر طلاق رجعی ہے (یعنی ایسی طلاق ہے جس سے رجوع کیا جا سکتا ہے) تو چاہیے کہ رجوع کر لیا جائے۔

حالت حیض میں طلاق دینے کے مسائل اور اس کی ممانعت کے بارے میں جو کچھ آیا ہے' اور طلاق کی قسمیں کہ کون سی طلاق سنت یا بدعت یا حرام یا جائز وغیرہ ہے اس کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ کی چوتھی جلد میں ملاحظہ فرمائیں۔

حیض و نفاس کی حالات میں جن امور کی ممانعت ہے ان میں سے عورت کے ساتھ مقاربت ہے۔ لہٰذا عورت پر حرام ہے کہ وہ حالت حیض و نفاس میں خاوند کو مقاربت کا موقع دے۔ اسی طرح مرد پر بھی حرام ہے کہ خون حیض کے بند ہونے اور اس کے غسل کر لینے سے پہلے عورت کے پاس جائے۔ [۱] اگر

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر زیادہ سے زیادہ مدت حیض یعنی کامل دس دن اور زیادہ سے زیادہ مدت نفاس یعنی چالیس دن پورے کر کے خون بند ہوا ہے تو عورت سے مقاربت حلال ہے' اگرچہ اس نے غسل نہ کیا ہو۔ یہ مسئلہ پہلے بیان ہو چکا ہے وہاں ملاحظہ کر لیا جائے۔

عورت کو غسل کرنے سے مجبوری ہے تو واجب ہے کہ پہلے تیمم کر لے۔ اسی طرح عورت کی ناف سے لے کر گھٹنے تک کے حصہء جسم سے (ایسی حالت میں) کسی طرح کا استفادہ حرام ہے' لہٰذا (ایسی حالت میں) عورت کے لیے حلال نہیں ہے [۱] کہ خاوند کو اس حصہء جسم سے استفادہ کا موقع دے۔ اسی طرح مرد کے لیے بھی حلال نہیں ہے کہ بیوی کو اس پر مجبور کرے۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ مرد ناف سے گھٹنے تک تہبند سے ڈھکا ہو یا عورت نے اپنے اس حصہء بدن پر کپڑا ڈال رکھا ہو۔ اس حالت میں بھی (مباشرت کے جائز ہونے کی) شرط یہ ہے کہ ایک دوسرے کے بدن کی حرارت محسوس نہ ہو۔ اگر کپڑا باریک ہے کہ دونوں کے جسم باہم ملنے سے ایک دوسرے کے بدن کی گرمی محسوس ہو تو یہ حائل کافی نہیں ہے۔ اس حصہء بدن کے سوا باقی تمام حصوں سے استفادہ بلا اختلاف [۲] جائز ہے۔ لیکن خون بند ہونے سے پہلے عورت سے مقاربت حرام ہے' خواہ حائل درمیان میں ہو' مثلاً تھیلی (فرنچ لیدر وغیرہ) جو مشہور ہے۔ پس اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے (حیض و نفاس کے) دوران وطی کرے گا تو وہ گنہگار ہوگا اور فوراً توبہ کرنا لازم ہے۔ اسی طرح وہ عورت بھی گنہگار ہے جو مرد کو اس کا موقع دے۔ (اس کے ارتکاب پر) سنت یہ ہے کہ ایک آدھ دینار صدقہ کرے۔ دینار کی مقدار زکوٰۃ کے بیان میں بتائی گئی ہے۔ حنفیوں اور شافعیوں کو وہاں ملاحظہ کرنا چاہیے۔

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ حیض و نفاس کی حالت میں بھی عورت کے ہر حصہء بدن سے کسی حائل کے بغیر متمتع ہونا حلال ہے اور وطی کے سوا کچھ حرام نہیں ہے۔ ان کے نزدیک (اس حالت میں استمتاع) گناہ صغیرہ ہے۔ (تاہم ان کا کہنا ہے کہ) اگر اس میں کوئی مبتلا ہو جائے تو لازم ہے کہ وہ اپنے اس گناہ کا کفارہ دے' یعنی مقدور ہو تو ایک آدھ دینار صدقہ کر دے۔ اگر مقدور نہ ہو تو کفارہ ساقط ہو جائے گا۔ لیکن اس کام سے توبہ کرنا واجب ہے۔ اس فعل کا ارتکاب (گناہ صغیرہ کی حد تک) اس حالت میں ہے جب کہ اس سے کسی مرض کے لاحق ہونے یا سخت اذیت کا اندیشہ نہ ہو' ورنہ یہ فعل متفقہ طور پر سخت حرام ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ خون حیض کے دوران عورت سے مقاربت بالاتفاق حرام ہے۔ رہا یہ سوال کہ آیا خاوند کے لیے جائز ہے کہ ناف سے گھٹنے تک کے حصہء بدن سے استفادہ کیا جا سکتا ہے یا جائز نہیں ہے۔ بعض اصحاب نے اس کے جواز کو ترجیح دی ہے' جیسا کہ حنابلہ کہتے ہیں' لیکن مالکیہ کا قول مشہور یہ ہے کہ ایسا کرنا منع ہے۔ خواہ درمیان میں کوئی شے (کپڑا وغیرہ) حائل ہو' کیوں کہ اس کی اجازت اس اندیشہ سے خالی نہیں ہے کہ انسان بعض اوقات ایسا بے خود ہو جاتا ہے کہ اپنے نفس کو روک نہیں سکتا' اور مسلک مالکیہ کے قواعد اس اصول پر مبنی ہیں کہ حرام تک پہنچانے والے اسباب سے دور رکھنا چاہیے۔ وہ اس حکم کو سد باب ذرائع (گناہ کا دروازہ بند کر دینے) سے تعبیر کرتے ہیں۔

واضح ہو کہ حیض کی حالت میں عورت کے پاس جانا جو حرام ہے اس کے فائدے ڈھکے چھپے نہیں ہیں۔ تمام اطبا کا اس پر اتفاق ہے کہ حیض کی حالت میں عورت سے مقاربت دونوں کے اعضائے مخصوص کے لیے سخت نقصان دہ ہے۔

موزوں پر مسح کرنے کے مسائل

موزوں پر مسح کے متعلق چند امور تفصیل طلب ہیں:

اول مسح کی تعریف۔ دوسرے لغت اور اصطلاح کی رو سے موزے کی تعریف، جس پر مسح کرنا صحیح ہے۔ تیسرے مسح کا حکم، چوتھے اس کا ثبوت۔ پانچویں اس کی شرطیں۔ چھٹے کس قدر حصہ کا مسح فرض ہے۔ ساتویں مسح کا مسنون طریقہ۔ آٹھویں مسح میں کیا باتیں مکروہ ہیں۔ نویں کتنے عرصہ تک مسح باقی رہتا ہے۔ موزوں کے مسح کو توڑنے والی اشیاء۔ اب اسی ترتیب سے تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

مسح علی الخف (موزوں پر مسح) کی تعریف اور متعلقہ مسائل

مسح کے معنی لغت کی رو سے "کسی چیز پر ہاتھ پھیرنا"۔ چنانچہ اگر کوئی شخص کسی شے پر ہاتھ پھیرے تو کہتے ہیں کہ مسح علیہ (یعنی اس نے فلاح شے پر مسح کیا)۔ شریعت کی اصطلاح میں مسح سے مراد تری پہنچانا ہے۔ یہاں؟ 'تری پہنچانا' کا مقصد موزوں کو خاص طریقے سے جو آئندہ بیان کردہ شرائط کے مطابق ہو معینہ وقت میں تری پہنچانا ہے۔

بنیادی طور پر موزوں کے اوپر مسح کرنا ایک امر جائز ہے، یعنی شارعؑ نے مردوں اور عورتوں کو اجازت دی ہے کہ سفر اور حضر میں موزوں پر مسح کر سکتے ہیں۔ یہ حکم (دراصل) ایک رخصت ہے جو شارعؑ نے مکلف اشخاص کے لیے روا رکھی ہے۔ رخصت کے معنی لغت میں سہولت (یا آسانی) کے ہیں۔ شریعت کی اصطلاح میں وہ امر ہے جو کسی دلیل شرعی سے ہٹ کر ایک اور دلیل سے جو اس کے مقابل کی ہو، ثابت ہو۔ اس کے مقابلے میں "عزیمت" کا لفظ ہے، یعنی وہ امر جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس کے خلاف کوئی

اس کے ساتھ (فقہانے بھی) وہ طریقے بتا دیے ہیں جن سے برائی دور ہو جاتی ہے۔ حنفیہ نے (قربت کی) اجازت اس وقت دی ہے جب کہ خون بند ہو جائے اور ایک نماز کا پورا وقت، مثلاً ظہر سے عصر تک بند رہے تو اس کے بعد مقاربت ہو سکتی ہے اگرچہ غسل نہ کیا ہو۔ اور ظاہر ہے کہ بیشتر عورتوں کو پوری مدت حیض میں خون جاری نہیں رہتا۔ مالکیہ انقطاع خون کے بعد بیوی سے مقاربت مباح بتاتے ہیں خواہ ایک لحظہ ہی گزرا ہو، بشرطیکہ اس نے غسل کر لیا ہو۔ بیشتر عورتوں کا خون مختلف اوقات میں بند ہوتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جب خون بند ہو جائے، خواہ کسی دوا سے ہو تو عورت سے مقاربت روا ہے، یعنی خون کا ازخود بند ہو جانا ضروری نہیں ہے۔ اسی لیے بے صبر انسان کو جو رک نہ سکے، چاہیے کہ مقاربت سے پہلے عورت کا خون روکنے کی کوشش کرے۔

دلیل نہ ہو۔

موزوں پر مسح کرنا کبھی واجب ہو جاتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ اگر موزے کو اتار کر پیر دھونے میں نماز کا وقت نکل جانے کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں فرض ہو جاتا ہے کہ (وضو میں پیر دھونے کی بجائے) موزے پر مسح کر لیا جائے۔ اسی طرح نماز کے علاوہ کوئی اور فرض، مثلاً وقوف بعرفہ (یعنی حج کے موقع پر عرفات میں ٹھہرنے کا فریضہ فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو یہ فرض ہو جاتا ہے کہ موزہ نہ اتارا جائے (بلکہ اسی پر مسح کر لیا جائے) اسی طرح اگر اتنا پانی نہ ہو جو پیروں کو دھونے کے لیے کافی ہو سکے تو واجب ہے کہ موزوں پر مسح کیا جائے۔ ان صورتوں کے علاوہ موزوں پر مسح کرنا محض رخصت یا امر جائز ہے۔ اور (یہ تو ظاہر ہے کہ) پیر کو دھونا مسح کرنے سے بہتر ہے۔[1]

اس موزے کی تعریف جس پر مسح کرنا درست ہے

جس پر مسح کرنا درست ہے، اس سے مراد وہ موزہ ہے جو دونوں پیروں میں ٹخنوں تک پہنا جائے۔ ٹخنہ سے مراد وہ ابھری ہوئی ہڈی ہے جو قدم کے اوپری حصے میں ہوتی ہے۔ یہ موزہ خواہ چمڑے کا ہو یا نمدہ کا یا اون کا یا بری کا یا کتان (السی) وغیرہ کا[2]۔ اور وہ جو چمڑے کا بنا ہوا نہیں ہوتا اس کو 'جراب' کہتے ہیں اور عوام میں 'شراب' مشہور ہے۔ شرابی (یعنی جراب) کو خف (یعنی موزہ) نہیں کہا جا سکتا' جب تک اس میں تین باتیں نہ ہوں: ایک تو یہ کہ وہ دبیز (سخت) ہو کہ پانی اس کے نیچے نہ پہنچ سکے۔ دوسرے یہ کہ قدموں پر بغیر تسمے سے باندھے ہوئے قائم رہے۔ تیسرے یہ کہ شفاف نہ ہو کہ اس کے اندر سے پاؤں یا پاؤں کی شے (پٹی وغیرہ) نظر آ جائے۔ پس اگر جراب ایسی سخت نہیں ہے کہ پیروں پر از خود قائم رہے، لیکن وہ کسی

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ موزوں پر مسح کرنا، موزہ اتار کر پیر دھونے سے افضل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اس کو پسند فرماتا ہے کہ اس کی دی ہوئی سہولت سے لوگ فائدہ اٹھائیں تا کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں احسان ہو اور اس کا شکر بجا لائیں۔ بعض حنفیہ بھی اس سے متفق ہیں۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ موزے جب تک چمڑے کے نہ ہوں ان پر مسح درست نہیں۔ ہاں اگر اس کے اطراف نمدہ یا کتان وغیرہ کے ہوں، یعنی اوپر کا حصہ اور تلا چمڑے کا ہونا چاہیے جیسا کہ بعض پاپوش نعل والے ہوتے ہیں۔ ان کا اوپری حصہ چمڑے کا ہوتا ہے اور پہلو سخت کپڑے (کینوس وغیرہ) کے ہوتے ہیں اور آگے معلوم ہوگا کہ مالکیہ چمڑے کے بارے میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ اس پر کفش دوزی کی گئی ہو۔ اگر کفش دوزی کے بغیر ہی پاپوش کے اجزاء کو باہم جوڑ کر موزہ بنا لیا ہو تو وہ موزے کی تعریف سے خارج ہوگا۔

ایسی شفاف شے کی بنی ہوئی ہو کہ اس کے نیچے کی شے نظر آتی ہو تو اسے خف (یعنی موزہ) قرار نہیں دیا جا سکتا اور نہ موزوں کے احکام اس پر لاگو ہوں گے۔ پس اگر کسی جراب میں یہ شرائط موجود ہوں تو اسے ایسا ہی موزہ سمجھا جائے گا جیسے کہ چمڑے کا بنا ہوا اور دونوں میں (احکام کے لحاظ سے) کوئی فرق نہ ہوگا۔ اور یہ ضروری نہیں ہے کہ اس میں نعل لگی ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ جراب اگر دبیز اون کی ہو جس میں متذکرہ آئندہ شروط پائی جائیں اس کو موزہ قرار دیا جائے گا۔

موزوں پر جوازِ مسح کی دلیل

موزوں پر مسح کرنا بکثرت صحیح حدیثوں سے جو تواتر کی حد کو پہنچی ہوئی ہیں، ثابت ہے۔ کتاب 'استذکار' میں ہے کہ موزوں پر مسح کرنے کی احادیث کو تقریباً چالیس صحابہؓ نے آنحضرت ﷺ سے روایت کیا ہے اور حضرت حسنؒ فرماتے ہیں کہ ستر صحابیوں نے مجھ سے بیان کیا کہ حضورؐ نے موزوں پر مسح فرمایا۔ پس منجملہ احادیث صحیحہ کے جو اس بارے میں آئی ہیں، حضرت جریرؓ بن عبداللہ البجلی کی روایت ہے جس کو ائمہ ستہ (اصحاب صحاح ستہ) نے اعمشؒ سے روایت کیا، انہوں نے ابراہیم سے اور انہوں نے ہمام سے اور انہوں نے جریرؓ سے روایت کیا کہ حضرت جریرؓ نے پیشاب کیا، پھر وضو کیا اور اپنے موزوں پر مسح کر لیا۔ جب لوگوں نے کہا کیا ''آپ اس طرح (وضو) کیا کرتے ہیں؟'' انہوں نے فرمایا: ''ہاں! میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ حضورؐ نے پیشاب کیا پھر وضو کیا اور موزوں پر مسح کر لیا۔ امام زیلعی نے اس حدیث کا ذکر اپنی کتاب "نصب الرایہ" میں کیا ہے اور بتایا ہے کہ اس حدیث سے ان کو تعجب ہوا۔ اس واسطے کہ حضرت جریرؓ سورہ مائدہ کے نزول کے بعد مسلمان ہوئے تھے۔ مطلب یہ ہے کہ سورہ مائدہ وہ سورۃ ہے جس میں پانی سے وضو کرنے کا حکم نازل ہوا ہے، یعنی: "یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰة فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق وامسحو برؤسکم وارجلکم الی الکعبین۔ (یعنی اے مسلمانو! جب نماز پڑھنے کا وقت ہو تو اپنے چہروں کو اور دونوں ہاتھوں کو کہنیوں تک دھو لیا کرو اور اپنے سروں کا مسح کیا کرو اور ٹخنوں تک پاؤں دھویا کرو) یہ آیت صراحتاً دونوں پیروں کا پانی سے دھونا ضروری قرار دیتی ہے، لیکن بکثرت احادیث صحیحہ اس کے خلاف ہیں۔ اور یہ حدیثیں اس آیت کے نازل ہونے کے بعد کی ہیں۔ لہٰذا ان احادیث سے یہ امر مستفاد ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پاؤں کا دھونا اس صورت میں فرض کیا ہے جب کہ موزہ نہ پہن رکھا ہو۔ اگر پاؤں میں

موزہ ہوتو دھونا فرض نہیں ہے، بلکہ دھونے کی بجائے موزوں پر مسح کرنا فرض ہے۔ایسی ہی احادیث کے منجملہ وہ حدیث ہے جو بخاریؒ نے مغیرہ بن شعبہؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ رفع حاجت کے لیے نکلے اور حضرت مغیرہؓ ایک چرمی ظرف میں پانی لے کر آپ کے پیچھے روانہ ہوئے۔پھر جب حضورؐ حاجت سے فارغ ہوئے تو حضرت مغیرہؓ نے پانی ڈالا اور حضرت مغیرہؓ سے روایت کی ہے۔وہ کہتے ہیں کہ میں ایک سفر میں حضورؐ کے ہمراہ تھا تو میں نے ارادہ کیا کہ آپؐ کے موزے اتاردوں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''انہیں رہنے دو میں نے پاؤں پاک کر کے (یعنی وضو کر کے) ان میں ڈالے تھے۔'' پھر آپ نے اس کے اوپر ہی مسح کرلیا۔اسی طرح کی اور بھی صحیح احادیث ہیں جن کو بخاریؒ، مسلمؒ اور دوسرے راویان احادیث صحیحہ نے روایت کیا ہے۔

موزوں پر مسح درست ہونے کی شرطیں

یہ بتائی جاچکی ہے کہ موزہ وہ ہوتا ہے جو چمڑے یا اون وغیرہ کا بنایا جائے اور اس میں وہ تینوں باتیں جن کا ذکر سابقا ہو چکا ہے، پائی جائیں۔لہٰذا (اگر پاؤں میں وہ شے ہے) جس پر موزے کا اطلاق صحیح ہو تو ٹخنوں تک دھونے کی بجائے اس پر مسح کر لینا درست ہوگا۔اس کے لیے چند شرطیں ہیں:

اول یہ کہ موزے نے پیروں کو ٹخنوں تک ڈھک لیا ہو۔ٹخنوں سے اوپر کے حصے کا موزوں سے ڈھکنا یا چھپانا ضروری نہیں ہے۔اور یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ موزے کی ساخت ایسی ہو کہ (پہنتے ہی) تمام پاؤں ڈھک جائے، بلکہ اصل بات یہ ہے کہ گو اوپر سے کھلا ہوا ہو، لیکن اس کو گھنڈی یا کلپ وغیرہ سے بند کیا جا سکے۔اس شرط کا مقصد یہ ہے کہ پیر ڈھک جائیں، خواہ وہ موزہ ایسا ہو کہ پہلے ہی سے بند ہو یا کچھ حصہ کھلا ہوا، لیکن اس میں گھنڈیاں یا کلپ ایسے ہوں کہ موزے کو پہن کر اس کو بند کیا جا سکے۔موزہ ایسا ہو تو وہ درست ہے۔

دوسرے یہ کہ موزہ ایسا نہ ہو کہ ٹخنوں تک پیر پورا نہ ڈھکا جا سکے، یعنی تھوڑا سا پاؤں بھی کھلا نہ رہ جائے۔پس اگر موزہ کچھ پھٹا ہوا ہے کہ اس سے پیر کا کچھ حصہ نظر آتا ہو، تو اس پر مسح کرنا درست نہیں ہے۔یہ حکم اس لیے ہے کہ ٹخنوں تک پورے قدم کا دھونا واجب ہے، یہاں تک کہ اگر تھوڑی سی جگہ بھی دھونے سے رہ گئی تو وضو باطل ہو جائے گا۔لہٰذا موزہ بھی ایسا ہونا چاہیے کہ وہ پورے پاؤں کو ڈھک لے۔پس اگر اس میں سے کچھ رہ گیا تو وہ پورا پاؤں نہ ہوا۔حنابلہ اور شافعیہ کی یہی رائے ہے۔(۱)

۱۔حنفیہ کہتے ہیں گ کہ اگر موزے سے ٹخنوں سمیت پورا پاؤں نہ ڈھکا جائے، مثلاً کوئی موزہ پھٹا ہوا ہو کہ اس

تیسرے یہ کہ اس کو پہن کر چلنا پھرنا اور قطع مسافت ممکن ہو' لیکن موزہ اگر ڈھیلا ہو جس سے پیر کا اگلہ حصہ کل یا بیشتر نظر آئے تو اس سے کوئی حرج نہیں ہے' بشرطیکہ چلنا پھرنا ممکن رہے۔ بقول حنفی و شافعی۔ (۱)

چوتھے یہ کہ موزہ پہننے والا شریعت کی رو سے اس موزے کا مالک ہو۔ اگر وہ چوری کا ہے' یا ناجائز قبضہ کیا ہوا (غصب کیا ہوا) ہے' یا اس کی ملکیت کے حرام ہونے کا شبہ ہے تو اس پر مسح درست نہیں ہے۔ حنابلہ اور مالکیہ کی یہی رائے ہے۔ (۲)

پانچویں یہ کہ موزہ پاک ہو' اگر ناپاک موزہ ہو تو اس پر مسح درست نہیں ہے۔ اگر چہ گندگی اس کے

سے پیر کا کچھ حصہ نظر آنے لگے' اور وہ پھٹن پاؤں کی تین چھنگلیوں کے برابر ہو تو یہاں تک مضائقہ نہیں' اس پر مسح کرنا صحیح ہوگا' لیکن اس سے زیادہ ہو تو (مسح کو) نقصان دہ ہے اور مسح صحیح نہ ہوگا۔ اگر دونوں موزے (تھوڑا تھوڑا) پھٹے ہوئے ہوں تو دونوں کی پھٹن کو جمع نہیں کیا جائے گا۔ البتہ اگر ایک ہی موزہ کئی جگہ سے پھٹا ہوا ہے جو مجموعی حیثیت سے اتنا ہو جائے جس کا ذکر کیا گیا تو مسح جاتا رہے گا۔ اگر کم ہو تو حرج نہیں ہے' خواہ دونوں موزوں کے پھٹے ہوئے حصے مجموعی طور پر اس مقدار کو پہنچ جائیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی موزے کا تہائی حصہ یا زیادہ پھٹا ہو تو اس پر مسح درست نہیں ہے' ورنہ درست ہے۔

غرض حنفیہ اور مالکیہ اس میں متفق ہیں گ ہیں کہ موزہ پھٹ گیا ہو اور پاؤں نظر آنے لگے تو مضائقہ نہیں' لیکن پھٹے ہوئے حصے کی مقدار کے بارے میں باہم اختلاف ہے' یعنی مالکیہ تو پاؤں کے ایک تہائی حصے کی مقدار تک پھٹے ہوئے موزے کو نظر انداز کرتے ہیں اور حنفیہ پاؤں کی تین چھوٹی انگلی' یعنی چھنگلیا کی مقدار تک پھٹا ہوا موزہ معاف سمجھتے ہیں۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر موزہ اتنا ڈھیلا ہو کہ اس سے قدم کا کچھ حصہ یا پورا نظر آئے تو مضائقہ نہیں۔ نقصان جب ہے کہ اس میں تمام پیر یا پیر کا بیشتر حصہ ٹک نہ سکے' یعنی اتنا زیادہ کھلا ہوا ہو کہ اس کے اندر پورا قدم نہ آسکے تو اس صورت میں اس موزے پر مسح کرنا درست نہیں ہے گو چلنا پھرنا ممکن ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر موزہ اتنا ڈھیلا ہو کہ اوپر سے قدم کا وہ حصہ' جس کا دھونا وضو میں فرض ہے نظر آنے لگے تو اس پر مسح درست نہیں ہے۔

۲۔ حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ ناجائز قبضہ کیے ہوئے یا چوری وغیرہ کسی اور طریقے سے حاصل کیے ہوئے موزے پر مسح کرنا صحیح ہے' اگر چہ اس کا پہننا حرام ہو' کیونکہ اگر پہننا یا قبضے میں لینا حرام ہو تو یہ امر مسح کے صحیح ہونے کے منافی نہیں ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے ناجائز طور پر حاصل کیا ہوا یا چوری کا پانی کہ اگر وہ پانی طہور ہے تو وضو کرنا صحیح ہے۔ اگر چہ ایسا کرنے والا گنہگار رہو گا۔ اور ظاہر ہے کہ وہ لوگ جو چوری اور مغصوب وغیرہ اشیاء کا استعمال ایسی عبادتوں میں جن کا مقصد تقرب الی اللہ ہو' درست نہیں جانتے اس کا سبب واضح ہے۔

کسی حصے میں لگی ہوئی ہو۔اس مسئلے میں مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

چھٹے یہ کہ موزے کو پوری طہارت کے بعد پہنا گیا ہو،یعنی پہلے پورا وضو کیا جائے، پھر موزہ پہنا جائے۔لہٰذا اگر دونوں پاؤں پہلے دھو لیے، پھر موزے پہنے اور پہننے کے بعد وضو پورا کیا تو درست نہیں ہے۔یہاں تک مالکیہ،شافعیہ اور حنابلہ متفق ہیں۔ (۲)

ساتویں یہ کہ پانی سے وضو کر کے موزہ پہنا گیا ہو۔لہٰذا تیمّم کے بعد جو موزہ پہنا جائے اس پر مسح صحیح نہیں ہے۔خواہ تیمّم پانی دستیاب نہ ہونے یا مرض کے باعث یا کسی اور سبب سے کیا گیا ہو۔اس مسئلے میں

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ جب تک موزے پاک نہ ہوں ان پر مسح کرنا درست نہیں ہے۔پس اگر موزہ نجاست آلود ہو جائے تو اس پر مسح کرنا باطل ہے۔اگرچہ کپڑے یا بدن سے نجاست کو دور کرنا سنت ہے (اور اس طرح وہ پاک ہو جاتا ہے)،لیکن موزے کے لیے مخصوص حکم ہے کہ اس پر جو نجاست لگ جائے وہ کسی صورت معاف نہیں ہے (یعنی اس کو اتارنا ہی پڑے گا)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر موزہ کو نجاست لگ جائے تو وہ معاف ہے،اس سے (مسح کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں) اور جس قدر نجاست جہاں جہاں قابل درگزر ہے اس کی تفصیل اوپر ہو چکی ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ موزوں پر مسح کے درست ہونے کے لیے موزوں کا (نجاست سے) پاک ہونا شرط نہیں ہے۔ اگر موزوں پر نجاست لگ جائے تب بھی اس پر مسح کرنا صحیح ہے۔البتہ اس کے ساتھ نماز پڑھنا صحیح نہیں ہے اگر وہ نجاست معاف (قابل درگزر) نہ ہو۔چنانچہ استنجا کے بیان میں بہ سلسلۂ نجاست معاف اس کی تفصیل بتائی جا چکی ہے کہ کس قدر نجاست معاف ہے۔پس اس حصے پر مسح کرنا چاہیے جو نجاست سے پاک ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نجاست آلودہ موزہ پر مسح کرنا دو شرطوں پر جائز ہے: پہلی شرط یہ کہ وہ نجاست موزہ کے نچلے حصے میں جو زمین سے مس کرتا ہو لگی ہو، یا اس کے اندر ہو۔اگر نجاست اگلے اوپری حصہ میں یا پہلوؤں میں ہو تو وہ (مسح کے لیے) مضر ہے۔دوسری شرط یہ ہے کہ وہ نجاست ایسی ہو کہ جب تک موزہ کو اتارہ نہ جائے اس کو دور کرنا پہننے والے کے لیے دشوار ہو۔پس اگر پہنے پہنے دھو ڈالنے میں نقصان نہ ہو تو واجب ہے کہ اسے زائل ہی کر دیا جائے۔اگر پہنے پہنے نجاست زائل کرنا ممکن تو ہے لیکن وہ شے دستیاب نہیں جس سے زائل کیا جا سکے تو اسی (موزے) کے ساتھ نماز پڑھ لینا یا قرآن شریف کو ہاتھ لگانا اور دوسرے اعمال جن کے لیے طہارت لازم ہے انجام دینا صحیح ہوگا۔

۲۔حنفیہ کہتے ہیں کہ موزوں پر مسح کرنا صحیح ہونے کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ پورا وضو پہلے کر لیا گیا ہو، بلکہ اگر صرف پیروں کو جن کا دھونا فرض ہے دھو لیا اور حدث ہونے سے پہلے موزہ پہن لیا، اس کے بعد وضو پورا کیا تو صحیح ہوگا، بشرطیکہ وضو پانی کے ساتھ کیا گیا ہو اور وضو میں جن اعضا کا دھونا فریض ہے ان میں سے کوئی عضو دھونے یا مسح کرنے سے نہ رہ گیا ہو،یعنی پانی وہاں تک نہ پہنچا ہو۔

سب متفق ہیں اور شافعیہ (۱) کے سوا کسی کو اختلاف نہیں ہے۔

آٹھویں یہ کہ جس جگہ کا مسح کرنا فرض ہے، وہاں کوئی ایسی شے حایل نہ ہو جو موزے تک پانی پہنچنے سے مانع ہو، مثلاً گندھا ہوا آٹا وغیرہ ایسی اشیا کہ اگر کہیں پاؤں پر جم جائیں تو اس جگہ پانی نہ پہنچ سکے۔

نویں یہ کہ موزہ ایسا ہو کہ پہننے والا ایک خاص فاصلہ تک چل سکے۔ چنانچہ اگر چلتے ہوئے پیروں سے اتر جائے یا اسے پہن کر انسان مقررہ فاصلہ تک پہنچنے سے پہلے ہی رہ جائے تو ایسے موزہ پر مسح درست نہیں ہے۔ اس فاصلہ کے تعین کے باب میں مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۲)

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ موزہ پہن رکھا ہے تو تیمم کے بعد اس پر مسح کرنا جائز ہے بشرطیکہ وہ تیمم مرض وغیرہ سے ہو، پانی دستیاب نہ ہونے کے باعث نہ ہو۔ پانی دستیاب نہ ہونے کے باعث اگر تیمم کیا اور تیمم کے بعد موزہ پہن لیا ہو تو آئندہ پر مسح جائز نہیں ہے۔ مطلب یہ ہوا اگر پانی دستیاب ہو تو اب روا نہیں ہے کہ موزہ پر مسح کیا جائے، بلکہ لازم ہے کہ موزہ اتار کر پورا وضو کیا جائے۔ لیکن اگر کسی مرض وغیرہ کے باعث تیمم کر کے موزہ پہنا گیا اور وہ عذر جاتا رہا تو اجازت ہے کہ وضو کرے اور موزے پر مسح کر لے۔ اور اب یہ نہ کہنا چاہیے کہ پیر کو تیمم سے کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ تیمم کے وقت اس پر مسح نہیں کیا جائے جیسا کہ تیمم کے بیان میں معلوم ہوگا۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ایسے موزہ پر مسح درست نہیں ہے جسے پہن کر انسان سے ایک فرسخ یا زیادہ دور تک نہ چلا جا سکے، یعنی اگر پیروں میں موزہ نہ ہوتا تو وہاں تک جوتی پہن کر یا ننگے پاؤں جا سکتا ممکن ہوتا۔ ایک فرسخ تین میل یا بارہ ہزار قدم کا فاصلہ ہوتا ہے۔ اگر موزہ ایسا ہو کہ اسے پہن کر یہ صلاحیت نہ رہے تو موزوں پر مسح درست نہ ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ موزہ پہننے والا یا تو مسافر ہوگا یا مقیم ہوگا۔ اگر مسافر ہو تو موزوں پر مسح صحیح نہ ہوگا جب تک کہ وہ موزہ اتنا مضبوط نہ ہو کہ جوتی پہنے بغیر تین رات دن تک برابر اس کے ساتھ کام چلتا رہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے لیے قضائے حاجت کے لیے جانے آنے اور آرام کرنے کے درمیان اور اس عرصہ میں سفر کی حالت میں اس کو پہنے رہنا ممکن ہو۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ اتنے لمبے عرصہ تک کوئی مسلسل چلتا رہے (تب ہی وہ موزہ صحیح مانا جائے) اگر روزہ پہننے والا مقیم ہو تو اس کے لیے موزوں پر مسح درست نہیں ہے جب تک (وہ موزہ ایسا نہ ہو) ایک مسافر ایک دن اور ایک رات تک اپنا ضرور کام انجام دینے کے قابل ہو۔ غرض یہ کہ موزہ پہن کر کام چالو ہونے کا اندازہ مسافر ہونے کی حیثیت سے لگایا جائے گا، گو پہننے والا مقیم ہو۔ بہر حال مدعا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص فی الواقع مسافر ہے تو اس کے موزہ کی پائداری کا اندازہ اس طرح لگایا جائیگا کہ تین دن اور تین رات تک مسلسل اسے پہن کر اپنی تمام ضروریات انجام دے سکے۔ سوار ہونے کی حالت میں بھی اور اترنے کی حالت میں بھی۔ اور اگر مقیم ہے تب بھی موزے کی پائداری کا اندازہ مسافر کی حالت سے لگایا جائیگا۔ لیکن اس پر مسح صرف ایک دن اور ایک رات کیا جا سکے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ موزہ پر مسح کے بارے میں ایسی کوئی شرط نہیں لگائی جائے گی کہ اس کو پہن کر خاص فاصلہ تک چلا یا جائے۔ مالکیہ ایسا اس لیے کہتے ہیں کہ ان کے نزدیک ضروری ہے کہ موزہ چمڑے کا ہو۔ (ظاہر ہے کہ) قدرتی بطور

واضح ہو کہ موزوں پر مسح کے لیے اور شرطیں بھی ہیں جن کی تفصیل مختلف مسالک میں کی گئی ہے۔ (۱)

بیان اس امر کا کہ موزے کے کس قدر حصے کا مسح فرض ہے

شارع علیہ السلام نے پورے موزے کا مسح، جس سے تمام پیر ڈھکا ہو، ضروری قرار نہیں دیا، حالانکہ موزہ پر مسح کرنا پیر دھونے کا قائم مقام ہے اور پیر پورے کا پورا دھونا فرض ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ موزے پر مسح کرنے کا حکم ایک خاص رعایت ہے۔ شارعؑ نے اس بارے میں سہولت رکھی ہے تاکہ زیادہ

پر وہ موزہ ایسا ہوگا جو اتنا عرصہ چل سکے۔ ان کے نزدیک شرط یہ ہے کہ موزہ اتنا ڈھیلا نہ ہو کہ وہ پورا یا اس کا بیشتر حصہ پاؤں سے پیوستہ نہ ہو۔ اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ اتنا تنگ نہ ہو کہ اسے پہن کر انسان اپنی معمولی چال سے نہ چل سکے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ موزہ کے لیے یہ شرط ہے کہ اسے پہن کر چلنا پھرنا ممکن ہو۔ اس کے لیے کوئی خاص فاصلہ کا تعین نہیں ہے۔ بلکہ ان کا کہنا ہے کہ اس کام فیصلہ عام حالات پر چھوڑ دینا چاہیے۔ اگر عام حالات میں موزہ پہن کر چلنا پھرنا ممکن ہے تو اس موزہ پر مسح درست ہے۔

۱۔ حنفیہ نے جو شرطیں بڑھائی ہیں ان کے منجملہ یہ ہے کہ موزہ ایسا پھٹا ہوا نہ ہو کہ اس پر مسح نہ کیا جاسکے۔ اور یہ بتایا جا چکا ہے کہ پھٹنے کی (زیادہ سے زیادہ مقدار) پیر کی تین سب سے چھوٹی انگلی کے برابر ہے۔ موزہ کا تلا جو زمین سے لگتا ہے اس پر مسح جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر موزہ ڈھیلا ہو کہ اس کے اندر انگلیاں ڈال کر مسح کرلیا تو درست نہ ہوگا۔ اسی طرح موزے کے کناروں پر یا پیچھے (ایڑی کی جانب) یا پنڈلیوں (یعنی ٹخنوں سے اوپر کی جانب موزہ پر مسح) درست نہیں ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ مسح ہاتھ کی تین انگلیوں سے کیا جائے، اگر ایک انگلی سے مسح کیا تو درست نہ ہوگا کیونکہ (اس طرح ایک انگلی سے مسح کرنے میں) یہ اندیشہ ہے کہ مسح کی مقدار پوری کرنے سے پہلے ہی انگلی کا پانی خشک ہو جائے گا تاہم اگر ایک ہی انگلی سے مسح کیا لیکن موزہ پر تین جگہ کیا اور ہر بار نیا پانی لیا تو مسح درست ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر انگلی کی نوک سے مسح کیا اور مقدار مفروض پر کرلیا اور پانی انگلی سے ٹپک رہا تھا تو مسح صحیح ہو جائے گا ورنہ نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ موزہ پر ہاتھ سے مسح کرنا ضروری نہیں ہے، بلکہ اگر بارش کا پانی اس حصے پر بہہ گیا جس پر مسح کرنا فرض تھا، یا اس پر پانی وغیرہ بہا دیا تو (مسح کے لیے) یہ کافی ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ موزہ کے اس حصے پر مسح کیا جائے جس میں پاؤں ہوں پس اگر موزہ اتنا لمبا ہے کہ اس کا کچھ حصہ پاؤں سے زائد ہے اور اس حصہ پر مسح کرلیا گیا تو درست نہ ہوگا۔

ایک شرط یہ ہے کہ پیر اگر کٹ گیا ہے تو کم از کم تین انگل کی مقدار باقی رہ جائے اگر اتنا حصہ بھی باقی نہ رہا اور موزہ چڑھا لیا تو اس پر مسح درست نہ ہوگا۔ لیکن اگر ٹخنے کے اوپر کا حصہ کٹا ہے اور یا دوسرا پاؤں سالم ہے تو موزے پر مسح کرنا

سے زیادہ نرمی برتی جاسکے۔ رہی یہ بات کہ موزے کے کس قدر حصہ کا مسح فرض ہے، اس کے متعلقہ مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

موزوں پر موزہ پہننے کا بیان

اگر کسی نے ایسی دبیز جراب کے اوپر جو موزے ہی کے برابر ہو یا موزہ کے اوپر ایک اور موزہ پہن لیا ہو اس طرح کہ دونوں موزے نرم کھال کے ہوں، یا موزے کے اوپر جرموق پہن لی۔ جرموق ایک قسم کا پاپوش ہے جو چمڑے کا ہوتا ہے اور اس پاپوش کی مانند ہوتا ہے جو جوتے کے اوپر پانی اور کیچڑ سے حفاظت

صحیح ہوگا۔

شافعیہ نے جن شرطوں کا اضافہ کیا ہے وہ یہ ہیں کہ وہ موزہ پٹی بندھے پر نہ پہنا گیا ہو۔ چنانچہ اگر پیروں پر پٹی بندھی ہے اور وضو میں اس پٹی پر مسح کیا ہو اور موزہ پہنا ہو تو اس پر مسح درست نہیں ہے اور یہ کہ موزہ میں جو گھنڈی پھندنا وغیرہ ہو، وہ پاک ہو، اور یہ کہ موزہ ایسا ہو کہ اگر اس پر پانی پڑے تو اندر پیروں تک نہ پہنچے، لیکن اگر اس میں سوراخ ہوں تو معاف ہے جن سے پانی اندر جاسکتا ہے۔

مالکیہ نے بھی چند شرطیں بڑھائی ہیں، مثلاً یہ موزہ تمام چمڑے کا ہو جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ دوسرے یہ کہ وہ سلا ہوا ہو۔ اور یہ کہ اس کے پہننے کا مقصد پیر کی سجاوٹ یا اظہار دولت نہ ہو بلکہ مقصد صرف سنت کی پیروی یا گرمی، سردی یا کانٹے بچھو وغیرہ سے بچاؤ کے لیے ہو۔ لیکن بچھو سے بچنے یا دھونے کی زحمت سے بچنے کے لیے یا مہندی وغیرہ کو پاؤں پر جمائے رکھنے کے لیے موزہ پہنا تو اس پر مسح صحیح نہ ہوگا، کیونکہ یہ تمام امور عیش پسندی میں داخل ہیں۔ لیکن آئمہ فقہا میں سے کسی کو ان شرائط سے اتفاق نہیں ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ موزے کے تمام اوپری حصہ کا مسح واجب ہے، نچلے حصہ کا مسح مستحب ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ واجب ہے۔ پس اگر مسح نہیں کیا گیا تو جو نماز اس کے ساتھ پڑھی گئی ہو اس کا دہرانا وقت مختار میں واجب ہے۔ اس کی تفصیل اوقات نماز کے بیان میں آرہی ہے۔ یہ قول اس بنا پر ہے کہ (نچلے حصہ کا) مسح کرنا واجب قرار دیا گیا ہے۔ موزے کے نچلے حصہ سے مراد موزے کا تلا ہے جو زمین سے لگتا ہے۔ بعض اس کو 'باطن خف' کہتے ہیں لیکن باطن سے ان کی مراد موزہ کا تلا ہے جس سے زمین کچلی جاتی ہے۔ اس سے موزہ کا اندرونی حصہ مراد نہیں ہے۔ پس اگر موزہ کھلا ہوا ہو اور اس میں ہاتھ ڈالا جاسکتے تب بھی اندر سے مسح کرنا مکروہ ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ موزہ کے اوپر تین انگلی جگہ پر مسح کرنا فرض ہے۔ انگلی کی چوڑائی ہاتھ کی سب سے چھوٹی انگلی کے برابر ہونی چاہیے اور شرط یہ ہے کہ موزہ کی اس جگہ پر مسح ہو جس میں پیر ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ موزہ کے اوپری کسی حصہ پر بھی مسح کر لینا فرض ہے، یعنی مسح ہو جائے گا خواہ تر انگلی اس پر رکھ دی گئی ہو، اس کو پھیرا بھی نہ گیا ہو۔ اس مسئلہ میں موزوں پر مسح کرنے کو سر کے مسح پر قیاس کیا گیا ہے۔ پس اس کے سوا کسی

کے لیے پہنا جاتا ہے۔ان تمام صورتوں میں سب سے اوپر والی چیز پر مسح کر لینا کافی ہے جس کی شرائط از روئے مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

اور حصہ پر مسح کرنا جائز نہیں ہے۔مثلاً پنڈلی سے لگتے ہوئے حصہ پر یا پچھلے حصہ پر یا کناروں پر یا نیچے کی جانب یا پہلو پر (کسی جگہ بھی مسح درست نہیں ہے) البتہ وہ حصہ جو ٹخنوں کے سامنے ہے اس پر مسح جائز ہے۔اگر موزے کے چمڑے پر بال ہوں اور اوپر اس طرح پڑے ہوئے ہوں کہ (مسح کرنے میں) پانی کی تری جلد تک نہ پہنچے تو مسح درست نہ ہوگا۔اسی طرح اگر بالوں پر مسح کرنے کا ارادہ کیا اور پانی کی تری جلد تک پہنچ گئی تب بھی مسح درست نہ ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ موزے کے اگلے اوپری اور بیشتر حصہ پر مسح کرنا فرض ہے، اور نچلے حصہ کا مسح مستحب ہے۔ اگر بھولے سے رہ گیا ہو تو (یاد آنے پر) صرف اسی کا مسح کر لینا چاہیے، اگر چہ دیر ہو گئی ہو، یعنی اعضائے وضو کے دھونے میں جو موالات کی مدت ہے اس سے زیادہ دیر نہیں ہوئی تو مسح کر لینا چاہیے۔زیادہ دیر گزر گئی ہو تو مستحب یہ ہے کہ پورا وضو دوبارہ کر لیا جائے۔اسی طرح اس نماز کا دہرا لینا بھی مستحب ہے جو موزے کے نچلے حصہ کا مسح کرنے سے پہلے پڑھی گئی ہو، بشرطیکہ اس کا وقت مختار باقی ہو۔

۱۔حنفیہ نے سب سے اوپر والے موزہ پر مسح کرنے کی تین شرائط صحت قرار دی ہیں: اول یہ کہ وہ کھال کا بنا ہو، اگر کھال کا نہیں ہے اور پانی موزے تک نہیں پہنچتا تو (صحت مسح کے لیے) کافی نہیں ہے۔دوسرے یہ کہ اوپر والا موزہ ایسا ہو کہ فقط اس کو پہن کر چلا پھرا جا سکے۔اگر وہ ایسا نہ ہو تو اس پر مسح کرنا صحیح نہ ہوگا، جب تک کہ تری نچلے والے موزہ تک نہ پہنچ سکے۔تیسرے یہ کہ وہ اوپر والا موزہ بھی اسی طہارت کے بعد پہنا گیا ہو جس کے بعد نچلا موزہ پہنا گیا، بایں طور کہ اوپر والے موزہ کو حدث لاحق ہونے اور نچلے موزہ پر مسح کرنے سے پہلے پہن لیا گیا ہو۔

شافعیہ نے اس بارے میں تفصیل سے کام لیا ہے۔وہ کہتے ہیں کہ اگر اوپر اور نیچے کے دونوں موزے کمزور ہوں کہ مسح کے قابل نہ ہوں تو پیروں کا دھونا واجب ہے اور مسح درست نہیں ہے۔اگر نچلا موزہ کمزور ہو اور مسح کے قابل نہ ہو تو اوپر والے کو دیکھا جائے گا اور نیچے والے کو موزہ نہ شمار کیا جائے گا۔اور اگر نچلا موزہ مضبوط ہو اور اوپر والا کمزور ہو یا دونوں مضبوط ہوں تو اوپر والے پر مسح کرنا صحیح ہے، بشرطیکہ یقینی طور پر پانی کی تری نچلے موزے پر پہنچ جائے اور نیت اوپر والے موزہ کے مسح سے نیچے والے موزے کے مسح کی ہو یا دونوں کے مسح کا ایک ساتھ ارادہ ہو۔اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ مطلق مسح کا ارادہ ہو۔(اوپر والے یا نیچے والے کا خیال نہ ہو) لیکن اگر اوپر والے کے مسح کا ارادہ لیا یا نیچے والے کا ارادہ کیا اور نچلے موزے تک تری نہیں پہنچی تو مسح درست نہیں ہوا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ حدث سے پہلے اگر کسی نے موزہ پر موزہ پہن لیا تو اوپر والے موزہ پر مسح کرنا درست ہے، اگر چہ ان دونوں میں سے ایک پھٹا ہوا ہو، اگر دونوں پھٹے ہوئے ہوں تو دوست نہ ہوگا، اگر چہ ان دونوں موزوں نے مجموعی طور پر پیر کو ڈھک لیا ہو۔اگر کسی نے اوپر والے موزہ میں ہاتھ ڈال کر نچلے موزہ کا مسح کیا تو درست ہے بشرطیکہ نچلا موزہ سالم ہو۔نیز حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر اوپر والے موزہ پر مسح کیا اور اسے اتار دیا تو نچلے والے کو بھی اتار کر پیر دھونا واجب ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اس حالت میں (جب کہ موزہ پہنا ہو) اوپر والے کو مسح کرنے کا حکم ہے۔اگر اسے اتار ڈالا تو

مسح مسنون کا طریقہ (۱)

مسح کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کی انگلیوں کو دائیں پاؤں کے موزے کے اگلے حصہ پر رکھا جائے اور بائیں ہاتھ کی انگلیوں کو بائیں پاؤں کے موزے کے اگلے حصے پر رکھا جائے اور دونوں ہاتھوں کو پنڈلی کی طرف دونوں ٹخنوں کے اوپر سے کھینچا جائے۔ ہاتھ کی انگلیوں کسی قدر کھلی رہیں، بایں طور کہ دونوں پیروں پر لکیر کی طرح کھنچ جائے۔

موزوں پر مسح کی معیاد کا بیان

مقیم شخص (جو مسافر نہ ہو) وہ ایک دن اور ایک رات تک (۲) موزوں پر مسح کر سکتا ہے۔ اور مسافر تین دن اور تین رات تک مسح کر سکتا ہے۔ اس کا سفر خواہ وہ ہو جس میں قصر واجب ہے یا نہ ہو، اور خواہ

فوراً نچلے موزے پر مسح کر لینا چاہیے، بایں طور کہ وضو میں ملحوظ رکھنے والی موالات (یعنی عمل پیا پے) حاصل ہو، جس کے لیے یاد ہونا اور قادر ہونا شرط ہے (یعنی دو اعمال کے درمیان توقف نہ ہونا دو باتوں پر موقوف ہے: ایک تو یاد ہونا دوسرے قدرت ہونا۔)

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مسح کا طریقہ مستحب ہے، مسنون نہیں ہے، اور وہ مستحب طریقہ ان کے نزدیک یہ ہے کہ کو دائیں ہاتھ کو دائیں پیر کی انگلیوں کے سرے پر رکھا جائے اور بائیں ہاتھ کو انگلیوں کے نیچے رکھا جائے اور دونوں ہاتھوں کو دائیں پاؤں کے ٹخنوں تک کھینچا جائے۔ بائیں پاؤں کے موزے پر مسح کے لیے اس کے برعکس عمل کیا جائے، یعنی بائیں ہاتھ کو بائیں پاؤں کی انگلیوں کے سرے پر رکھا جائے اور دائیں ہاتھ کو اس کے نیچے رکھ کر اس طرح کھینچا جائے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مسنون طریقہ یہ ہے کہ بائیں ہاتھ کی انگلیوں کو کھلا رکھ کر ان کے سروں کو پائنے پاؤں کے پچھلے حصہ کے نیچے رکھا جائے اور دائیں ہاتھ کی انگلیوں کو کھلا رکھ کر ان کے سرے کو پاؤں کی انگلیوں کی پشت پر رکھا جائے۔ پھر دائیں ہاتھ کو نیچے کی طرف سے انگلیوں کے سرے تک کھینچا جائے۔ اس طرح مسح لکیریں بناتا ہوا ہوگا۔

۲۔ حنابلہ اور شافعیہ نے سفر کی شرط کے ساتھ یہ قید بھی لگائی ہے کہ وہ سفر قصر والا ہو، اور مباح ہو۔ لہٰذا اگر سفر قصر کی مسافت سے کم ہو یا سفر کسی معصیت کی غرض سے ہو تو مسح کی مدت اتنی ہی ہوگی جتنی مقیم کے لیے ہوتی ہے۔ یعنی ایک دن اور ایک رات تک مسح کی اجازت ہے۔ شافعیہ نے اس پر یہ شرط اضافہ کی ہے کہ سفر با مقصد ہو۔ اس قید سے آوارہ کا بے مقصد سفر اس حکم سے خارج ہو گیا، کیونکہ اس کے پیش نظر کوئی خاص جگہ نہیں ہوتی، لہٰذا اس کے لیے مقیم کی طرح ایک دن اور ایک رات سے زیادہ عرصہ تک مسح کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

سفر مباح ہو یا نہ ہو[1] اور مسح کرنے والا معذور ہو یا نہ ہو۔[2] اس کی دلیل وہ روایت ہے جو شریح بن ہانی سے مروی ہے کہ میں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے موزوں پر مسح کا مسئلہ دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پوچھو کیونکہ وہ حضور کے ساتھ سفر میں رہتے تھے۔ چنانچہ میں نے ان سے دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافروں کو تین دن اور تین رات تک مسح کرنے کی اجازت دی ہے، اور مقیم کے لیے ایک دن اور ایک رات کی۔ (بروایت مسلم)

یہ میعاد اس وقت سے شروع ہو گی جب موزہ پہننے کے بعد پہلی بار حدث لاحق ہو۔[3] مثلاً ظہر کے وقت وضو کر کے موزہ پہنا اور نماز عشاء کے وقت تک وضو باقی رہا اور اس وقت حدث ہوا تو مسح کے جائز ہونے کے میعاد مدت اسی وقت سے شروع ہو گی نہ کہ اس وقت سے جب کہ موزہ پہنا تھا۔ (یعنی ظہر کا وقت)۔

موزوں پر مسح کرنے میں کون سے امور مکروہ ہیں؟

موزوں پر مسح کرنے میں چند امور مکروہ تنزیہی ہیں۔ منجملہ ان کے یہ ہے کہ ایک بار سے زیادہ مسح

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ موزوں پر مسح کے لیے کسی خاص مدت کی قید نہیں ہے، لہٰذا جائز ہے کہ جب تک غسل واجب نہ ہو موزہ کو نہ اتارا جائے البتہ جو شخص جمعہ کی نماز میں شامل ہونا چاہتا ہے اسے جمعہ کے دن موزا اتارنا مستحب ہے اگرچہ غسل کا ارادہ نہ ہو۔ اگر جمعہ کے دن نہ اتارنا ہو تو ہر ہفتہ میں اس روز جس روز کہ پہنا تھا موزے کو اتارنا مستحب ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ مدت اس کے لیے ہے جو معذور نہیں ہے۔ پس ایک شخص نے اگر وضو کر کے موزہ پہنا جب کہ معذوری لاحق نہ تھی، تو اس کا حکم تندرست انسان کا سا ہے (کہ عذر ختم ہو جانے سے) مسح ختم نہ ہو گا جب تک کہ مسح کی مقررہ مدت جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے ختم نہ ہو جائے۔ لیکن اگر اجرائے حدث کی حالت پیدا ہو گئی یا اجرائے حدث میں موزہ پہنا تو وقت (نماز) کے ختم ہونے کے ساتھ مسح بھی ختم ہو جائے گا اور موزوں کو اتار کر صرف پیروں کو دھو لینا چاہیے بشرطیکہ معذوری کی حدث کے علاوہ کسی اور وجہ سے وضو نہ ٹوٹا ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ مدت اس کے لیے ہے جو معذور نہیں ہے۔ معذور انسان کو ہر نماز فرض کے لیے موزہ اتار کر وضو کرنا چاہیے، البتہ نوافل کے لیے موزوں پر مسح کر لینا جائز ہے۔

۳۔ شافعیہ نے حدث کے بارے میں تفصیل سے کام لیا ہے۔ انہوں نے مسح کی مدت کا آغاز پہلی بار حدث واقع ہونے سے اس شرط پر قرار دیا ہے کہ حدث اختیاری ہو، مثلاً (شرمگاہ وغیرہ کو) ہاتھ لگانا یا سونا۔ لیکن اگر حدث غیر اختیاری ہو مثلاً وضو توڑنے والی شے کا دونوں راستوں سے کسی سے خارج ہونا اس صورت میں مدت مسح کا آغاز حدث کے بعد سے شروع ہو گا۔

کیا جائے اور یہ کہ مسح کی بجائے موزہ کو دھویا جائے۔ (۱) (یہ کراہت اس صورت میں ہے) جب کہ اس کو دھونے کا مقصد حدث کو دور کرنا ہو (یعنی وہ مقصد جو مسح سے حاصل ہوتا) لیکن اگر دھونے کا مقصد موزہ کی صفائی یا لگی ہوئی نجاست کو دور کرنا ہو اور حدث کو دور کرنے کا خیال نہ ہو تو وہ مسح نہ ہوگا اور چاہیے کہ دھونے کے بعد مسح کر لیا جائے۔

مسح کو باطل کرنے والے امور

چند امور کے پیش آنے سے موزہ پر کیا ہوا مسح باطل ہو جاتا ہے۔ ان کے منجملہ یہ ہے کہ غسل واجب کرنے والی کوئی شے لاحق ہو جائے۔ مثلاً جنابت یا حیض یا نفاس۔ اور یہ کہ موزہ پیر سے اتر جائے، اگرچہ پیر کا کچھ ہی حصہ موزہ کی پنڈلی سے باہر آیا ہو (۲) اور یہ کہ موزہ پھٹ جائے۔ اس کے متعلقہ مسائل تفصیل طلب ہیں (۳)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر موزہ کو دھولیا اور مسح کی نیت نہ تھی، مثلاً یہ کہ موزہ کی صفائی ستھرائی وغیرہ پیش نظر تھی یا کوئی بھی نیت نہ تھی تب بھی مسح ہو جائے گا، اگرچہ موزہ دھونا امر مکروہ ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ بقول صحیح جب تک پیر کا بیشتر حصہ موزے کی پنڈلی سے باہر نہ آجائے مسح نہیں ٹوٹتا۔ اگر کچھ حصہ پاؤں کا کسی قدر باہر آگیا تو مسح باطل نہ ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ بقول معتبر مسح باطل نہیں ہوتا جب تک کہ پورا پاؤں موزہ کی پنڈلی تک باہر نہ آجائے۔ اب اگر اسی وقت پیروں کو دھولیا تو وضو سالم رہ گیا۔ اور اگر بھولے سے نہ دھویا تو اب دھولینا چاہیے، زیادہ دیر ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ اگر عمداً توقف کیا اور زیادہ دیر نہیں ہوئی تو اب بھی (وضو کو باقی رکھنے کے لیے) پیر کو دھولیا جائے۔

۳۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر موزہ کہیں سے پھٹ جائے اور پاؤں کا کچھ حصہ، جس کا دھونا فرض ہے، نظر آنے لگے، گو جوتے کے پھندنے زبان کفش وغیرہ سے وہ جگہ چھپی ہوئی ہو تب بھی مسح ٹوٹ جائے گا۔ پس اگر وضو سالم رہنے کی حالت میں موزہ پھٹ گیا ہے تو واجب ہے کہ دونوں پاؤں بہ نیت وضو دھو لیے جائیں۔ وضو از سر نو کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر دوران نماز موزہ پھٹ گیا تو مسح ٹوٹ جانے کے باعث نماز بھی باطل ہو جائے گی، اور لازم ہے کہ دونوں پاؤں کو دھو کر نماز از سر نو پڑھی جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر موزہ پھٹا ہوا ہو جس سے کچھ حصہ پاؤں کا کھل جائے تو اس پر مسح درست نہیں ہے۔ خواہ وہ حصہ تھوڑا ہی سا ہو، اور خواہ سلائی کے ادھڑ جانے سے کھلا ہو، بجز اس صورت کے جب کہ چلنے میں وہ جگہ بند ہو جاتی ہو، کیونکہ اس طرح وہ جگہ جس کا دھونا فرض ہے ڈھک گئی ہے۔ پس اگر موزہ پھٹ گیا، یا اور کوئی امر جس سے مسح باطل ہو جاتا ہے، پیش آجائے، مثلاً مدت مسح ختم ہو جائے، یا جنابت لاحق ہو، یا معذوری کی حالت دور ہو جائے تو موزہ کو اتار کر پورا وضو پھر سے کرنا واجب ہے۔ دونوں پیروں کا دھولینا کافی نہیں، اس واسطے کہ مسح حدث کو دور کرنے والی شے ہے، اور جب مسح

اور یہ کہ مسح کی جو مدت ہے وہ گزر جائے۔ اگر چہ مدت کا گزرنا مشکوک ہو۔ (۱)

جاتا رہا تو حدث پورا لاحق ہوگا کیونکہ حنابلہ کے نزدیک حالت حدث نا قابل تقسیم ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر موزہ ایک تہائی پیر کے برابر یا زیادہ پھٹا ہو تو مسح باطل ہو جائے گا۔ اگر اس طرح موزہ پھٹا اور اس وقت مسح کے بعد وضو باقی تھا تو صرف مسح جاتا رہا، وضو نہیں ٹوٹا۔ لہٰذا لازم ہے کہ اس موالات کا خیال رکھتے ہوئے، جو وضو میں واجب ہے، موزہ اتار کر فوراً پیروں کو دھولیا جائے۔ تاہم اگر بھولے سے یا کسی مجبوری کے باعث توقف ہو گیا تو وضو باطل نہ ہوگا اور صرف پیروں کو دھولینا لازم ہے۔ اگر قصداً توقف روا رکھا اور دیر زیادہ ہوگئی تو وضو جاتا رہے گا، اگر زیادہ دیر نہیں ہوئی تو صرف مسح باطل ہوا اور محض پاؤں کا دھولینا واجب ہے۔ اگر نماز پڑھنے میں موزہ پھٹ گیا تو نماز کی نیت توڑ کر موزہ اتارنے کے بعد فوراً دونوں پیروں کو بموجب سابق دھولینا چاہیے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ موزوں پر مسح درست نہ ہوگا اگر کہیں سے اتنا پھٹا ہوا ہے کہ مسح نہیں ہو سکتا۔ اس کی مقدار پیر کی سب سے چھوٹی والی تین انگلیوں کے برابر ہے۔

واضح ہو کہ پھٹے ہوئے موزے پر مسح کی ممانعت اس حالت میں ہے جب کہ موزہ پہننے والا جب چلے تو پھٹی ہوئی جگہ سے پیر کی تین چھوٹی انگلیوں کی مقدار جگہ کھل جائے۔ لیکن اگر شگاف لمبوترا ہو کہ چلتے وقت نہ کھلے اور اتنی جگہ ظاہر نہ ہو تو (مسح میں) مضائقہ نہیں۔ اس میں بھی کوئی حرج نہیں کہ موزے کا استر چمڑے کا ہو یا کوئی دھجی اس میں سلی ہوئی ہو، اگر چہ وہ باریک ہو یا اس استر سے تین انگلیوں کی مقدار جگہ کھلی ہوئی ہو۔ لیکن اگر استر چمڑے کا نہ ہو یا موزے کا اندرونی استر سلا ہوا نہ ہو، جیسے کوئی پھندنا ہو یا پٹی ہو اور اس میں اتنی ہی مقدار پھٹ کر کھل جائے تو مسح باطل ہو جائے گا۔

موزہ کی دریدگی باطن خف یعنی موزہ اردگرد ہو، یا اس کے اگلے حصہ میں ہو یا پیچھے کی جانب ہو، اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، البتہ اگر موزہ پنڈلی پر سے جو ٹخنوں سے اوپر کا حصہ ہے، پھٹا ہوا ہو تو اس سے مسح کے درست ہونے میں کوئی رکاوٹ نہ ہوگی۔

اگر دونوں موزوں میں سے کوئی ایک موزہ کئی جگہ سے پھٹا ہوا ہو اور پھٹے ہوئے حصوں کی مجموعی مقدار تین انگلیوں کے برابر ہو جائے تو اس پر مسح صحیح نہ ہوگا، بصورت دیگر صحیح ہوگا۔ اگر دونوں موزے کئی جگہ سے پھٹے ہوئے ہیں، بایں طور کہ ایک میں تو صرف ایک انگل پھٹن ہے اور دوسرے موزے میں دو انگل کے برابر ہے تو مسح میں مضائقہ نہیں۔

واضح ہو کہ (موزے کے) پھٹے ہوئے حصوں کو مجموعی حیثیت سے دیکھنا جب ہی ممکن ہے کہ پھٹا ہوا حصہ نظر آتا ہو، اگر اس سے کم پھٹا ہوا ہے تو اس کی طرف توجہ کی ضرورت نہیں۔

واضح ہو کہ اگر موزہ ایسا ہے کہ اس کے پھٹے ہوئے حصے معاف ہیں تو اس پر مسح درست ہے۔ لیکن مسح موزوں ہی پر ہونا چاہیے، اس جگہ پر نہیں جو موزوں کی درز سے نظر آتی ہے، لہٰذا اگر موزہ مسح کرنے کے بعد تین انگلیوں کے برابر جس کی تفصیل اوپر ہو چکی، پھٹ گیا تو مسح باطل ہو جائے گا۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مسح کی مدت گزرنے پر مسح باطل نہیں ہوتا کیونکہ ان کے نزدیک مسح کے باب میں مدت کا کوئی اعتبار نہیں ہے جیسا کہ سابقاً بیان ہوا۔

تیمّم کے مسائل

تیمم سے تعلق رکھنے والے مسائل حسب ذیل ہیں:

اول تیمّم کی تعریف، اس کا ثبوت اور اس کا شرعی حکم۔

دوسرے تیمّم کی قسمیں۔

تیسرے تیمّم کی شرطیں۔

چوتھے وہ اسباب جن کی بنا پر تیمّم ایک شرعی حکم قرار پایا۔

پانچویں تیمّم کے ارکان (اجزا) یا فرائض۔

چھٹے تیمّم کی سنتیں۔

ساتویں تیمّم کے مستحبات اور مکروہات۔

آٹھویں تیمّم توڑنے والے امور۔

ان میں سے ہر ایک کی تفصیل درج ذیل ہے:

تیمّم کی تعریف، اس کا ثبوت اور اس کی مشروعیت کی حکمتیں

تیمّم کے معنے لغت کی رو سے ارادہ کے ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لا تیمموا الخبیث منه تنفقون" یہاں پر لفظ تیمموا کے معنی "تقصدوا" کے ہیں (یعنی اس میں سے بری چیز کے خرچ کرنے کا ارادہ نہ کرو)۔

شرع کی اصطلاح میں تیمّم کے معنی چہرے اور بازو پر پاک صاف مٹی کے ساتھ ہاتھ پھیرنا ہے۔[1] اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تمام منہ اور ہاتھ پر مٹی مل لی جائے، بلکہ غرض یہ ہے کہ پاک مٹی یا ریت، پر یا ایسی ہی کسی اور شے جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے، ہاتھ رکھا جائے (اور پھر اس ہات کو منہ اور ہاتھوں پر پھیر لیا جائے)۔ شرع میں تیمّم کا حکم اس حالت میں ہے جب کہ پانی دستیاب نہ ہو، یا متذکرہ آئندہ وجوہ میں سے کوئی وجہ پانی استعمال کرنے سے مانع ہو۔

اس کا مشروع ہونا قرآن، حدیث اور اجماع سے ثابت ہے۔

۱۔ مالکیہ اور شافعیہ نے تیمم کی تعریف میں ایک لفظ "بنیۃ" کا اضافہ کیا ہے (یعنی ہاتھ پھیرنا نیت تیمم کے ساتھ) ۔یہ اضافہ اس لیے ہے کہ ان کے نزدیک نیت کرنا بھی تیمم کا ایک رکن ہے۔

قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "ان کنتم مرضیٰ او علیٰ سفر او جاء احد منکم من الغایط او لا مستم النساء فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیداً طیباً فامسحوا بوجوھکم و ایدیکم منه ما یرید الله لیجعل عَلَیْکُمْ فی الدین من حرج" (یعنی اگر تم مریض ہو یا سفر میں ہو، یا رفع حاجت کر کے آئے ہو، یا عورتوں کو ہاتھ لگایا ہو اور پانی دستیاب نہ ہو تو پاک مٹی سے تیمّم کر لیا کرو۔ یعنی اپنے چہروں اور ہاتھوں کو مٹی (لگے ہاتھوں) سے مسح کر لو۔ کیونکہ اللہ نہیں چاہتا کہ تمہیں تنگی میں ڈالا جائے)۔ اس آیۃ کریمہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شریعت نے پانی نہ ہونے، یا اس کے استعمال سے معذور ہونے کی صورت میں انسان کو (ادائے عبادت کے لیے) تیمم کرنے کا حکم دیا ہے۔

اس حکم شریعت میں یہ مصلحت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو جن عبادتوں کی بجا آوری کا مکلف بنایا ہے، ان کے بجالانے میں تنگی اور مشقت نہ ہو۔ اور یہ کہنا کہ تنگی دور کرنے کا اقتضا تو یہ تھا کہ اگر پانی دستیاب نہیں ہے یا اس کے استعمال سے معذوری ہے تو سرے سے تیمّم ہی کا حکم نہ ہوتا، کیونکہ تیمّم کی پابندی میں بھی تو تنگی ہے محض فضول بات ہے، کیونکہ تنگی دور کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ لوگوں کو ایسی باتوں کا حکم دیتا ہے جو ان کے بس میں ہوں لہٰذا اگر کوئی شخص وضو کرنے سے معذور ہے اور تیمّم کر سکتا ہے تو اس پر واجب ہے کہ اللہ کا حکم بجالائے اور اس حکم کی ادائیگی نہیں ہو سکتی، جب تک کہ اسی طریقہ سے جیسا کہ بیان ہوا، بجا نہ لایا جائے، کیونکہ جملہ عبادتوں کی غرض یہ ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے حکم دیا اسی طرح بجالایا جائے۔ اور قلب اس (حکم) کی عظمت سے آشنا ہو اور بلاشبہ عبادت کا مقصد صرف ایک ہے اور وہ اس (اللہ) کی خوشنودی ہے۔ بایں ہمہ بعض امور عبادات کو جس طرح بجالانے کا حکم دیا گیا ہے اسی میں ایک کھلی مصلحت ہے مثلاً غسل، وضو، اور نماز میں جو کچھ کیا جاتا ہے اور روزے میں جو مرغوبات سے کنارہ کش رہنے کا حکم ہے، اور ایسے ہی دوسرے امور جسم کے لیے صحت بخش ہیں۔ ساتھ ہی ان احکام میں بعض باطنی خوبیاں بھی ہیں۔ مثلاً طاعت الٰہی سے دل کی پاکیزگی کا حاصل ہونا۔ اس میں ظاہری فوائد بھی ہیں، کیونکہ جو شخص اپنے اور اس کے احکام بجالائے گا اس کے تعلقات دوسرے ابنائے نوع کے ساتھ اچھے ہوں گے لوگ اس کی برائیوں سے محفوظ رہیں گے اور اس کی نیکیوں سے بہرہ اندوز ہوں گے۔ انسان اپنی دنیوی زندگی میں یہی کچھ چاہتا ہے۔ غرض احکام الٰہی کی بجا آوری ہی میں انسانی معاشرے کی ہر گونہ فلاح و بہبود ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ تیمم خدائے بزرگ و برتر کے حکم کی بجا آوری کے لیے ہے، لہٰذا یہ طاعت الٰہی کا ایک وسیلہ ہے جو اسباب سعادت میں سے ہے۔

کچھ لوگ جو احکام شریعت اسلامیہ کے مقاصد کو نہیں سمجھتے کہ اسی میں سب کا بھلا ہے، اور اسی سے لوگوں کے اخلاق سدھرتے ہیں، یہ خیال کرتے ہیں کہ بعض اوقات مٹی میں نقصان دہ جراثیم موجود ہوتے ہیں، ایسی صورت میں اس طرح چہرے پر ملنے سے نقصان ہوتا ہے اور کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ لیکن جو لوگ ایسا کہتے ہیں وہ جانتے ہی نہیں کہ تیمم کے معنی کیا ہیں اور نہ اس کی غرض سے آشنا ہیں۔ کیونکہ شارع نے (تیمم کے لیے) یہ شرط لگادی ہے کہ تیمم کی مٹی پاک اور صاف ستھری ہونی چاہیے۔ نیز یہ شرط نہیں ہے کہ (تیمم کے لیے) خاک کو اٹھا کر اپنے منہ پر ڈال لیا جائے، بلکہ جو کچھ فرض کیا گیا ہے وہ ایک خاص طریق کار پر عمل کرنا ہے، جس سے وہ عبادت جو وضو اور غسل کے بغیر ادا نہ ہوسکتی، مباح ہو جاتی ہے پس اگر کوئی کہتا ہے کہ صاف ستھری خاک یا صاف ستھرے پتھر یا کنکریوں وغیرہ پر ہاتھ رکھنے سے نقصان دہ جراثیم منتقل ہو جاتے ہیں تو اس کو چاہیے کہ روٹی، پھلوں یا سبزیوں پر بھی ہاتھ نہ رکھے اور مناسب یہ ہے کہ لوگوں کو کان میں کام کرنے، چمڑا کمانے، پاپوش سازی اور نجاری کا ہنر اختیار کرنے سے بھی باز رکھے، بلکہ چاہیے تو یہ کہ وہ کسی چیز کو بھی ہاتھ نہ لگائے کیونکہ بہت ممکن ہے کہ وہاں بھی کچھ جراثیم چمٹے ہوئے ہوں۔ دراصل ایسی باتیں وہ لوگ کرتے ہیں جو چاہتے ہیں کہ شرعی ذمہ داریوں سے الگ ہو جائیں اور آزادی کے ساتھ اپنی من مانی کرتے رہیں جن کی طرف بری طبیعتیں مائل ہوتی ہیں اور اس کا نتیجہ تباہی بربادی ہوتا ہے۔ ورنہ ہم دیکھتے ہیں کہ جو لوگ غیر آباد زمینوں پر مشقت کرتے ہیں اور زراعتوں کو خراب ہونے سے محفوظ رکھنے میں مصروف ہیں وہ لوگ ان سے جو صحت کی خاطر دین کی مذمت کرتے ہیں، زیادہ تنومند ہیں اور ان کی زندگی زیادہ خوشگوار ہے۔ آخر جراثیم مرض کو کیا ہوا کہ ان لوگوں پر ان کا قابو نہیں چلتا۔

حقیقت یہ ہے کہ دین اسلام ہمیشہ پاکی اور ستھرائی کی ترغیب کرتا ہے اور لوگوں کو غلاظت سے بچنے اور اسباب امراض سے دور رہنے کا حکم دیتا ہے۔ اسی واسطے تیمم کی مٹی کے لیے جس تیمم کرنے والا ہاتھ رکھتا ہے، یہ شرط لگادی گئی ہے کہ وہ بھی لباس اور رومال کی طرح صاف ستھری ہو۔ اگر ناپاک اور آلودہ ہو تو اس پر تیمم ہی درست نہیں ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ تیمم اعضائے وضو میں سے صرف دو عضو کے لیے کیوں مشروع ہے، یعنی محض چہرے اور ہاتم کا تیمم ہوتا ہے، باقی اعضا کا نہیں ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تیمم کی اجازت سہولت کے پیش نظر ہے۔ لہٰذا اس میں وضو کا کچھ حصہ کافی خیال کیا گیا۔ علاوہ اس کے یہ دونوں اعضا وہی ہیں جن کا وضو میں دھونا ہمیشہ واجب ہوتا ہے، یعنی چہرہ اور دونوں ہاتھ۔ اور سر کا تو بہر حال مسح ہوتا ہے۔ اور دونوں پاؤں کبھی دھوئے جاتے ہیں، اور کبھی جب موزہ پہن رکھا ہو، مسح کرلیا جاتا ہے۔ لہٰذا

اللہ تعالیٰ نے صرف ان دو اعضا کا، جن کو دھونا ہمیشہ فرض ہوتا ہے، تیمّم واجب فرمایا اور ظاہر ہے کہ اس میں سہولت ہوگئی۔

تیمّم کی قسمیں

تیمّم کی دو قسمیں ہیں: [1] ایک فرض تیمّم اور دوسرا مستحب تیمّم۔ پس تیمّم ہر ایسی بات کے لیے فرض ہے جس کے لیے وضو یا غسل فرض ہے۔ مثلاً نماز یا قرآن شریف کو ہاتھ لگانا وغیرہ۔ اسی طرح تیمّم ہر اس کام کے لیے مستحب ہے جس کے لیے وضو مستحب ہے، مثلاً اگر نفل نماز پڑھنے کا ارادہ ہو اور وضو کے لیے پانی نہ ہو تو روا ہے کہ تیمّم کر کے نفل نماز پڑھی جائے۔ چونکہ نفل نماز مندوب ہے اس لیے تیمّم بھی مندوب (مستحب) ہے۔ یعنی اس تیمّم کا وہی ثواب ہے جو امر مستحب کے بجالانے کا ہے۔ اگرچہ نماز بغیر تیمّم کے صحیح نہیں ہوتی۔ غرض تیمّم امر مستحب ہونے کے بجائے صحت نماز کے لیے شرط کی حیثیت رکھتا ہے، بایں لحاظ کہ اگر تیمّم نہ کیا گیا اور وہ نفلی نماز ترک کر دی گئی، جو تیمّم سے پڑھنی تھی، تو اس پر کوئی شرعی مواخذہ نہیں ہے۔ (واضح ہو کہ مستحب کی یہی تعریف ہے)

تیمّم کے مشروع ہونے کا ثبوت بکثرت احادیث سے ملتا ہے، منجملہ ان کے وہ حدیث ہے جو بخاری اور مسلم میں عمران بن حصینؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک الگ تھلگ شخص کو دیکھا جس نے لوگوں کے ساتھ جماعت میں شامل ہو کر نماز نہ پڑھی۔ حضورؐ نے استفسار فرمایا: "ومـــا یمنعک یا فلان ان تصلی فی القوم؟" (یعنی اے فلانے کیا بات ہے کہ تو نے لوگوں کے ساتھ نماز نہ پڑھی؟) اس نے کہا یا رسول اللہؐ میں ناپاکی کی حالت میں ہوں اور (وضو یا غسل کے لیے) پانی نہیں ہے، ارشاد ہوا: "فعلیک بالصعید فانہ یکفیک" (یعنی تجھے مٹی استعمال کرنا تھی وہی تجھے کافی ہے)۔

اس باب میں تمام مسلمانوں کا اجماع ہے کہ تیمّم وضو اور غسل کا قائم مقام ہے۔ اگرچہ تیمّم روا ہونے کے اسباب میں اختلاف ہے۔

واضح ہو کہ تیمّم ہر اس شے پر ہو سکتا ہے جو زمین کے اجزا میں سے ہے۔ اس کی تفصیل عنقریب

۱۔ حنفیہ نے تیمّم کی ایک تیسری قسم بتائی ہے یعنی واجب تیمّم۔ سنن وضو کے بیان میں سابقاً یہ بتایا جا چکا ہے کہ بقول حنفیہ امر واجب کی حیثیت فرض سے کم ہے۔ چنانچہ (وہ کہتے ہیں کہ) طواف کے لیے تیمّم واجب ہے۔ بایں طور کہ اگر بغیر وضو یا تیمّم کے طواف کر لیا تو عمل طواف پورا ہو جائے گا۔ لیکن گناہ ہوگا اور یہ گناہ ترک فرض کے گناہ سے کم حیثیت کا ہے۔ اس کی پوری تفصیل وضو کے بیان میں ہو چکی ہے، چاہیے کہ وہاں پر دیکھا جائے۔

اپنی جگہ پر بیان ہو گی۔

تیمّم کی شرطیں

تیمم کے صحیح ہونے کی چند شرطیں ہیں۔ منجملہ ان کے نماز کا وقت آ جانا ہے [۱] چنانچہ وقت آنے سے پہلے تیمّم کر لینا صحیح نہیں ہے اور منجملہ شرائط کے نیت ہے۔ [۲] اور مسلمان ہونا اور پانی موجود نہ ہونے کی صورت میں اس کی تلاش کرنا ہے۔ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔ اور ایک شرط یہ ہے کہ جس عضو کا تیمم کیا جائے، اس پر کوئی شے حائل نہ ہو مثلاً روغن یا موم جو مسح اور جسم کے درمیان میں روک ہو۔ ایک شرط یہ ہے کہ عورت حیض اور نفاس کی حالت میں نہ ہو۔ ایک شرط یہ ہے کہ منجملہ اسباب متذکرہ آئندہ کے کوئی سبب وضو سے معذوری کا موجود ہو۔

واضح ہو کہ تیمّم کے واجب ہونے کی بھی شرطیں ہیں [۳] جس طرح وہ شرطیں جو وضو اور غسل کو واجب کرنے والی ہیں۔ شرائط تیمم کا تفصیلی ذکر ہر مسلک کے مطابق ذیل حاشیہ میں کیا جاتا ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ وقت آنے سے پہلے بھی تیمم ہو سکتا ہے۔

۲۔ مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ تیمم کے لیے نیت رکن ہے، شرط نہیں ہے۔

۳۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ کچھ شرطیں تیمم کو صرف واجب کرنے والی ہیں۔ اور کچھ ایسی ہیں جو صحت تیمم کے لیے لازم ہیں اور کچھ شرطیں وجوب و صحت دونوں کے لیے لازم ہیں۔

تیمم کو واجب کرنے والی چار شرطیں ہیں:

انسان بالغ ہو، نہ کرنے پر مجبور نہ ہو، تیمم کرنے پر قادر ہو۔ اگر عاجز ہو تو (حکم) تیمم ساقط ہو جاتا ہے۔ کوئی امر ناقض (وضو یا تیمم) لاحق ہوا ہو۔ اگر (وضو یا تیمم) ٹوٹا ہی نہ ہو تو لامحالہ تیمم واجب نہ ہو گا۔

تیمم کے صحیح ہونے کی تین شرطیں ہیں:

مسلمان ہونا، (تیمم کے لیے) کسی شے کا حائل نہ ہونا اور منافی تیمم کسی امر کا لاحق نہ ہونا، یعنی ایسی کوئی بات نہ ہو جو دوران تیمم اس کو باطل کر دے۔

تیمم کے واجب اور صحیح ہونے کی مجموعی شرائط چھ ہیں:

وقت کا ہونا، عقل کا قائم ہونا، دعوت اسلام کا پہنچنا، یعنی اسے معلوم ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے فرستادہ پیغمبر ہیں۔

حیض و نفاس سے (عورت کا) پاک ہونا۔ نیند اور نسیان کی حالت میں نہ ہونا اور پاک مٹی کا موجود ہونا۔ مالکیہ نے پانی نہ ہونے کی شکل میں اس کا تلاش کرنا شرائط تیمم میں شمار نہیں کیا۔ اگرچہ بعض حالات میں (پانی کا تلاش کرنا)

ضروری بتایا ہے، جیسا کہ آئندہ بیان ہوگا۔ اوران شرائط میں عذر کے موجود ہونے کا بھی ذکر نہیں کیا۔ اسباب (وجوب) کے ذکر پر اکتفا کیا ہے۔ یہ وہی شرائط ہیں جن کا ذکر وضو کے بیان میں ہوا ہے۔ البتہ یہاں پر ''وقت'' کو وجوب وصحت کی شرط بتایا گیا ہے بہ خلاف وضو کے کہ وہاں پر اس کو صرف واجب ہونے کی شرط بتایا گیا ہے۔

حنفیہ صرف صحت تیمم کی شرائط بیان کرتے ہیں۔ اسی طرح جیسے پانی سے طہارت کے بارے میں صرف صحت وضو کی شرطوں کا ذکر ہے اور وضو کے بیان میں یہ بتایا جا چکا ہے کہ ان شرائط کو تین اقسام کے اندر میں تقسیم کرنے میں جیسا کہ مالکیہ نے کیا ہے، کوئی امر مانع نہیں ہے۔ یعنی ان کو صرف وجوب کی شرائط، صرف صحت کی شرائط اور وجوب وصحت کی مجموعی شرائط میں دو مختلف اعتبارات سے تقسیم کیا جا سکتا ہے، مثلاً حیض ونفاس کی حالتوں سے پاک ہونا واجب ہونے کی شرط ہے باعتبار خطاب کے۔ یعنی حیض ونفاس والی عورت وضو کے حکم میں مخاطب نہیں ہے لہٰذا اس پر واجب بھی نہیں اور یہی چیز (یعنی پاک ہونا) اس اعتبار سے شرط صحت بھی ہے کہ اس کے بغیر واجب ادا نہیں ہوتا کیونکہ حائضہ عورت کا وضو مقصد وضو کو پورا نہیں کرتا، یعنی نماز وغیرہ، جو وضو پر موقوف ہے اس حالت میں وضو کر کے ادا نہیں کی جا سکتی۔ اس لیے کہ کسی امر کا صحیح ہونا یہ معنے رکھتا ہے کہ اس کے کرنے کا جو مقصد ہے وہ بر آئے ہاں حیض ونفاس کی حالت میں وضو کرنا مستحب ہے تا کہ (ادائے عبادت مفروضہ کی) جو عادت ہے وہ تازہ رہے۔ لیکن اس وضو سے ایسے عمل کا ادا کرنا صحیح نہیں ہے جس کے لیے شریعت نے وضو کا حکم دیا ہے۔

اس تفصیل کے مطابق شرائط (تیمم) کی حسب ذیل قرار دی جا سکتی ہیں:

صرف واجب ہونے کی شرطیں۔ یہ تین ہیں: بالغ ہونا، مٹی کے استعمال پر قادر ہونا، حدث ناقض (طہارت) کا لاحق ہونا۔ رہا وقت کا موجود ہونا سو یہ امر واجب کے بجالانے کی شرط ہے، مطلق واجب ہونے کی شرط نہیں ہے۔ چنانچہ عمل تیمم بجا نہیں لایا جا سکتا جب تک کہ وقت نہ آجائے۔ وقت کے شروع ہونے پر اس واجب کے بجالانے کے لیے گنجائش وقت ہوتی ہے اور اخیر وقت میں تنگی ہو جاتی ہے۔ یہی حال وضو اور غسل کا بھی ہے اور اس سے پہلے ''وقت'' کو وضو کے واجب ہونے کی جو شرط قرار دیا گیا ہے اس میں چوک ہوگئی ہے۔

صرف صحت کی شرائط۔ یہ سات ہیں: نیت، پانی کا دستیاب نہ ہونا یا پانی کے استعمال سے معذوری، اعضائے تیمم پر کسی شے، مثلاً روغن یا موم کا چسپاں نہ ہونا۔ اور تیمم کے دوران کسی امر منافی تیمم کا موجود نہ ہونا بایں طور کہ بدوران تیمم حدث لاحق ہو۔ ہاتھ سے مسح کے لیے تین یا زیادہ انگلیوں سے کام لینا۔ واضح ہو کہ ہاتھ ہی سے مسح کرنا ضروری نہیں ہے، اگر ہاتھ کے علاوہ بھی کسی اور طرح مسح کر لیا تو روا ہے، جیسا کہ آگے بیان ہوگا۔ اگر پانی کے حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ خیال میں ہو تو پہلے پانی کا تلاش کر لینا۔ اور پورے چہرے اور پورے ہاتھوں کا مسح کرنا۔

وجوب وصحت تیمم کی مجموعی شرائط یہ ہیں: (یعنی ان میں سے اگر کوئی شرط نہ ہو تو تیمم نہ واجب ہوگا اور نہ صحیح ہو گا): مسلمان ہونا۔ کافر پر تیمم صحیح نہیں ہے، کیونکہ احکام شرع کا وہ مخاطب ہی نہیں ہے، اور نہ اس کا تیمم صحیح ہوگا کیونکہ وہ نیت تیمم کا اہل نہیں ہے۔ حیض ونفاس سے پاک ہونا (تیمم کرنے والے کا) عقل سے خارج نہ ہونا۔ اور پاک مٹی کا دستیاب ہونا، چنانچہ اگر پاک مٹی موجود نہیں ہے تو نہ تیمم واجب ہے اور نہ تیمم کرنا صحیح ہے۔ ناپاک مٹی اگر پاک ہو جائے، مثلاً

تیمّم کرنے کے شرعی اسباب

جن اسباب (یا جن حالات میں) تیمم کیا جاتا ہے ان کی دو صورتیں ہیں:

اول پانی کا نہ ہونا، بایں طور کہ سرے سے پانی موجود ہی نہ ہو، یا ہو لیکن طہارت کے لیے کافی نہ ہو۔ (۱)

نجاست آلودہ زمین خشک ہو جائے تو وہ پاک ہوگی اور اس پر نماز درست ہوگی، لیکن وہ مٹی پاک کرنے والی صفت سے خالی ہوگی، اس لیے اس زمین پر تیمم صحیح نہ ہوگا، جیسا کہ طہارت کے بیان میں پہلے بیان ہوا۔

شافعیہ نے (تیمم کی) تمام شرائط کو مجموعی طور پر ذکر کیا ہے اور شرائط وجوب وصحت کی قسموں کو الگ الگ نہیں بتایا۔ یہ شرطیں آٹھ ہیں:

ا۔ سبب کا موجود ہونا، یعنی پانی دستیاب نہ ہو، یا استعمال سے معذوری ہو۔

۲۔ وقت کے موجود ہونے کا علم ہونا، چنانچہ نماز کا وقت آنے سے پہلے تیمم صحیح نہیں ہے۔ ۳۔ تیمم سے پہلے جسم کو ایسی نجاست سے پاک کر لینا جو معاف نہیں ہے۔ اگر نجاست دور کرنے سے پہلے تیمم کر لیا تو صحیح نہ ہوگا۔ ۴۔ مسلمان ہونا، سوائے اس صورت کے جب کہ کوئی کتابیہ (اہل کتاب عورت) حیض ونفاس سے پاک ہو۔ ایسی عورت کو تیمم ضروری ہو تو وہ کرلے، تا کہ اس کا (مسلمان) خاوند اس سے مقاربت کر سکے۔ ۵۔ حیض ونفاس سے پاک ہونا، بجز اس صورت کے جب کہ حیض ونفاس والی عورت احرام والی ہو۔ ایسی عورتوں کو احرام کا غسل مسنون کرنے کی بجائے مجبور اور صاحب تمیز ہونے کے باعث تیمم کر لینا صحیح ہے۔ ۶۔ البتہ فاتر العقل عورت کا تیمم مقاربت حلال ہونے کے لیے ہوگا۔ ۷۔ اور کسی شے کا مسح کی مٹی اور مسح کیے جانے والے عضو کے درمیان حائل نہ ہونا۔ ۸۔ اور پانی موجود نہ ہو تو اس کا تلاش کرنا جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

حنابلہ نے بھی (تیمم کی) شرائط کو مجموعی طور پر شمار کیا ہے اور شرائط وجوب وشرائط صحت کے درمیان فرق نہیں کیا۔ وہ شرائط یہ ہیں: نماز کا وقت ہونا، خواہ وہ نماز فرض ہو یا فرض نہ ہو لیکن اس کا وقت مقرر ہو، (اگر چہ وقت نہ ہو بلکہ) حکمی ہو، مثلاً نماز جنازہ جس کا وقت (حقیقی نہیں بلکہ حکمی ہے کہ) میت کو نہلانے یا تیمم کرانے کے بعد ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اگر اس سے پہل تیمم کر لیا گیا تو وہ تیمم جائز نہ ہوگا۔ پانی کے استعمال سے معذوری کا ہونا جو معذوری کے اسباب متذکرہ آئندہ میں سے کسی سبب سے ہوئی ہو۔ اور پاک مباح مٹی کا دستیاب ہونا۔ یہ مٹی جلی ہوئی نہ ہو، اور یہ شرط ہے کہ وہ گرد آلود ہو کہ بدن سے لگ جائے۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ اور تیمم کی نیت اور عقل اور تمیز اور اسلام والا ہونا۔ اور کسی حائل کا (اعضائے تیمم پر موجود) نہ ہونا، اور منافی تیمم کسی امر کا نہ پایا جانا، اور تیمم سے پہلے (تیمم کرنے والے کا) ڈھیلے یا پانی سے استنجا کیے ہوئے ہونا۔

ا۔ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر طہارت کے لیے کافی پانی موجود نہ ہو (بلکہ غیر کافی ہو) تو جن اعضا پر استعمال کیا جا سکے ان پر استعمال کر لیا جائے اور باقی اعضا کا تیمم کر لیا جائے۔

دوسرے یہ کہ پانی کے استعمال سے معذوری ہو یا اس پانی کو رکھ چھوڑنا ضروری ہو، بایں طور کہ پانی حصول طہارت کے لیے کافی موجود ہے، لیکن اس کا استعمال کرنا بس میں نہیں ہے۔ یا بس میں تو ہے لیکن پینے کے لیے یا کسی ایسے ہی کام کے لیے اس کا اٹھا رکھنا ضروری ہے۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ ان کے علاوہ اور اسباب ہیں۔ بہر حال پانی دستیاب نہ ہو تو ہر ایسے عمل کے لیے جس کا ادا کرنا پانی سے طہارت کرنے پر موقوف ہے تیمم کر لینا چاہیے، مثلاً فرض نماز یا نماز جنازہ (۱) و نماز جمعہ و نماز عید و طواف کعبہ اور نفلی نماز اگرچہ فرض کے بغیر خالی نفل نماز ہی کا ارادہ ہو۔ (۲)

پانی نایاب ہونے کی صورت میں سب کے لیے ایک ہی حکم ہے۔ خواہ کوئی صحتمند ہو یا مریض ہو، مسافر نہ ہو یا مسافر ہو۔ اور سفر خواہ صلوٰۃ قصر واجب کرنے والا ہو یا نہ ہو۔ سفر کسی معصیت کے لیے کیا گیا ہو یا سفر میں گناہ ہوا ہو (۳) حکم تیمم کے اعتبار سے ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر پانی دستیاب ہو، لیکن اسباب شرعیہ میں سے کسی سبب سے پانی کے استعمال میں معذوری ہو تو اس کے لیے وہی حکم ہے جو پانی موجود نہ ہونے کی صورت میں ہے۔ لہٰذا ہر ایسے کام کے لیے جس کے لیے طہارت (وضو) لازم ہے تیمّم کر لینا چاہیے۔

پانی استعمال کرنے سے معذور ہونے کے اسباب میں ایک سبب یہ ہے کہ پانی کے استعمال سے کسی مرض کے لاحق ہو جانے یا بڑھ جانے کا اندیشہ یا شفا پانے میں تاخیر کا گمان غالب ہو، یا کسی مسلمان

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ پانی دستیاب نہ ہونے کی صورت میں اگر کوئی مسافر یا مریض نہیں ہے تو اسے جنازے کے لیے تیمم نہیں کرنا چاہیے۔ البتہ اس صورت میں تیمم کر لینا روا ہے جب کہ کسی شخص کو تیمم کر کے ہی نماز پڑھنا لازم ہو جائے یعنی کوئی اور باوضو ایسا نہ ہو جو جنازے کی نماز پڑھے۔ البتہ اگر نماز فریضہ ادا کرنے کے لیے تیمم کیا ہے تو اس نماز کے ساتھ اسی تیمم سے نماز جنازہ بھی پڑھی جا سکتی ہے۔ مسافر اور مریض نماز جنازہ کے لیے مستقل تیمم کر کے جنازہ کی نماز پڑھ سکتا ہے، خواہ نماز اس کے لیے لازم ہو یا نہ ہو۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ جو شخص مسافر یا مریض نہ ہو اس کو پانی دستیاب نہ ہونے کی صورت میں نفل نماز کے لیے تیمم کرنا جائز نہیں ہے، البتہ فرض کے ساتھ کی نوافل کے لیے کر سکتا ہے بخلاف مسافر اور مریض کے (کہ وہ بہر حال نوافل کے لیے وضو کر سکتا ہے)۔

۳۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی گناہ کے لیے سفر میں ہو (مثلاً چوری ڈاکہ وغیرہ کے لیے) اور پانی نہ ہو اور دستیاب نہ ہو سکے تو تیمم کر کے نماز تو پڑھ لے بعد میں اس نماز کو دہرا لے۔ لیکن اگر کسی مرض وغیرہ کے باعث پانی کے استعمال سے معذوری ہو تو جب تک کہ اس گناہ سے توبہ نہ کی جائے تیمم درست نہ ہوگا۔ ہاں اگر (توبہ کر کے) بعد میں تیمم

طبیب حاذق نے ایسا بتایا ہو۔ اسی طرح جب کہ کوئی دشمن (درندہ جانور ہو یا آدمی) پانی اور اس شخص کے درمیان حائل ہو اور ڈر ہو کہ (پانی حاصل کرنے میں) جان یا مال یا آبرو کا ضرر ہوگا۔ (تب بھی معذوری سمجھی جائے گی) اور منجملہ معذوری کے یہ ہے کہ گو پانی موجود ہے، لیکن سردست یا آخرکار اس کی حاجت پڑنے والی ہے کہ بگمان غالب نہ کہ شبہ کے طور پر یہ ڈر ہے کہ (اگر اس پانی کو وضو میں استعمال کر لیا گیا) تو اسے پیاسا مرنا پڑے گا، یا کوئی دوسرا آدمی یا کوئی جانور، خوہ وہ کتا ہی ہو، بشرطیکہ کٹ کھنا نہ ہو، پیاس سے مر جائے گا یا سخت اذیت ہوگی، ان حالات میں تیمم کر لینا اور پانی کو بچا کر رکھ لینا چاہیے۔ اسی طرح یہ صورت بھی مجبوری کی ہے کہ (مثلاً) وہ پانی آٹا گوندھنے یا کھانا پکانے کے لیے مطلوب ہے۔ یا اس پانی کی اس لیے ضرورت ہے کہ ایسی نجاست کو جو معاف نہیں ہے دور کیا جائے۔ اسی طرح یہ بھی مجبوری کی حالت ہے۔ کہ پانی (تو ہے لیکن) اس کے حاصل کرنے کا سامان مثلاً ڈول رسی نہیں ہے، کیونکہ ایسی صورت میں کنوئیں یا جوہڑ میں جو پانی موجود ہے وہ 'ناموجود' ہونے کے برابر ہے۔ نیز پانی کا اس قدر زیادہ ٹھنڈا ہونا کہ اس کے استعمال سے ضرر کا قوی اندیشہ ہو تو یہ بھی معذوری ہے، بشرطیکہ اسے گرم کر لینے کی سبیل میسر نہ ہو۔ غرض ان تمام حالات میں تیمم کر لینا چاہیے۔ (۱)

پانی موجود نہ ہو تو اس کی تلاش کے متعلق اہل مسالک کی رائیں تفصیل طلب ہیں۔ (۲)

کیا اور نماز پڑھی تو اس نماز کو دوبارہ پڑھنے کی ضرورت نہیں۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ پانی کی ٹھنڈک سے ڈر کر تیمم کرنا درست نہیں ہے، بجز اس صورت کے جب کہ حدث اکبر لاحق ہو (یعنی نہانا واجب ہو)، کیونکہ اسی صورت میں مضرت کا اندیشہ ہو سکتا ہے، (لہٰذا نہانے کی بجائے تیمم کر لینا روا ہے) لیکن اگر حدث اصغر ہو تو جب تک کہ یقینی طور پر مضرت کا اندیشہ نہ ہو تیمم نہ کرنا چاہیے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ٹھنڈے پانی کو گرم کر لینا یا اعضا کو گرمی پہنچانا ممکن نہ ہو اور ٹھنڈے پانی کے استعمال میں نقصان کا ڈر ہو تو تیمم کر لینا چاہیے، خواہ حدث اکبر ہو یا حدث اصغر، لیکن بہر حال نماز کا دہرانا واجب ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر یقین ہو یا غالب ہو کہ پانی دو میل یا اس سے زیادہ فاصلہ پر ہے تو اس کی تلاش ضروری نہیں ہے، ہاں اگر یقین یا گمان غالب ہو کہ پانی دو میل یا اس سے زیادہ فاصلہ پر ہے تو اس کی تلاش ضروری نہیں ہے۔ ہاں اگر یقین ہو یا گمان غالب ہو یا شبہ ہو کہ پانی دو میل کی مسافت سے کم میں موجود ہے تو اس کی تلاش ضروری ہے، بشرطیکہ اس میں دشواری نہ ہو، اگر دشواری ہو تو اس کی تلاش ضروری نہیں ہے خواہ پانی دو میل سے کم فاصلہ پر واقعی موجود ہو اور خواہ وہ شخص سواری پر ہو (جسے پانی نہ ملا ہو)۔ اسے یہ بھی لازم ہے کہ اپنے ساتھیوں سے پانی مانگے، بشرطیکہ پانی ملنے کی امید ہو یا گمان ہو یا شبہ ہو یا وہم ہی ہو کہ وہ دینے سے بخل نہ کریں گے۔ اگر یہ خیال تھا کہ مانگنے سے پانی مل جائے گا اور

پانی نہ مانگا اور تیمم کرلیا (اور نماز پڑھ لی) تو اس نماز کا اعادہ اس پر دائمی طور پر لازم رہے گا (یعنی جب بھی وضو کا موقع مل جائے اس نماز کو دہرالینا چاہیے (جو تیمم سے پڑھی تھی) اگر صرف شک تھا (کہ شاید پانی مل جائے) تو صرف وقت کے اندر اندر (پانی مل جائے) نماز کو دہرالینا چاہیے۔ لیکن اگر محض وہم ہی تھا (پانی مل جائے گا اور پانی مانگے بغیر تیمم کر کے نماز پڑھ لی ہے) تو درست ہے اور نماز کے دوبارہ پڑھنے کا جو حکم ہے وہ صرف اسی حالت میں ہے جبکہ (بعد میں) یہ معلوم ہوا ہو کہ فی الواقع (رفقا کے پاس) پانی موجود تھا یا کچھ نہ معلوم ہوا ہو۔ اگر یہ معلوم ہوا کہ ان کے پاس پانی نہیں تھا (یعنی اگر مانگا جاتا تب بھی نہ ملتا) تو اب اعادۂ نماز کی ضرورت نہیں۔

(واضح ہو کہ وضو کے لیے) واجبی قیمت پر پانی خریدنا بھی ضروری ہے، بشرطیکہ رقم کی احتیاج نہ ہو۔ اسی طرح اگر کسی شہر میں زیادہ عرصہ رہنا ہو تو وہاں پانی قرض بھی لیا جاسکتا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ پانی نہ ہو تو واجب ہے کہ اس کی تلاش پانی قیام گاہ میں اور قرب و جوار میں اور رفقائے سفر کے درمیان کی جائے، یہاں تک کہ دست یاب نہ ہو سکنے کا یقین ہو جائے۔ اگر تلاش سے پہلے ہی تیمم کرلیا گیا تو وہ تیمم درست نہ ہوگا۔ البتہ اگر پانی دور دراز کے فاصلہ پر ہو تو اس کے لیے سرگرداں ہونا واجب نہیں ہے۔ دور ہونے سے مراد وہ فاصلہ ہے جو بالعموم دور خیال کیا جاتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شہر میں ہے اور پانی دستیاب نہیں تو واجب ہے کہ تلاش کرنے سے پہلے ہی تیمم کرلے، کہیں قریب پانی کے موجود ہونے کا احتمال ہو یا نہ ہو۔ لیکن اگر کوئی شخص سفر میں ہے، اور گمان یہ ہے ایک میل سے کم کے فاصلہ پر پانی موجود ہے تو اس کا تلاش کرنا ضروری ہے، بشرطیکہ جان و مال کے کسی نقصان کا اندیشہ نہ ہو۔ اگر اس سے زیادہ فاصلہ پر پانی ہونے کا گمان ہو، مثلاً ایک میل یا اس سے زیادہ فاصلہ پر پانی موجود ہو تو اس صورت میں پانی کی تلاش مطلق واجب نہیں ہے۔

پانی کا خود تلاش کرنا یا کسی سے تلاش کرانا دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ اپنے ساتھیوں سے پانی مانگنا واجب ہے بشرطیکہ یہ گمان ہو کہ وہ مانگنے پر دے دیں گے۔ بغیر مانگے تیمم کرنا درست نہیں ہے۔ اگر اس شبہ کی بنا پر کہ وہ پانی نہ دیں گے تیمم کر کے نماز پڑھ لی اور اس کے بعد طلب کیا اور پانی انہوں نے دے دیا تو نماز دوبارہ پڑھ لینی چاہیے۔ اگر نماز سے پہلے پانی دینے سے ان لوگوں نے انکار کیا اور نماز کے بعد دے دیا تو نماز دہرانے کی ضرورت نہیں۔ اگر وہ لوگ پانی قیمتاً دینا چاہیں اور قیمت واجبی ہو جو بالعموم ایسے مقامات پر جہاں پانی کی قلت ہے ہونی چاہیے، یا اس سے کسی قدر زیادہ طلب کریں تب بھی پانی خرید لینا چاہیے، بشرطیکہ مقدور رہو، یعنی پانی کی قیمت ضروریات سے فالتو ہو۔ لیکن اگر پانی کی قیمت بہت زیادہ طلب کی جائے تو پانی کا خریدنا واجب نہیں ہے، تیمم کرلینا چاہیے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ پانی دستیاب نہ ہو تو لازم ہے کہ نماز کا وقت آتے ہی تیمم کرنے سے پہلے پانی کی تلاش کی جائے، قیام گاہ میں بھی اور اپنے رفقا میں بھی۔ پانی کی تلاش خود نمازی کرے یا کسی معتبر آدمی کو پانی کی تلاش کے لیے کہے اور تلاش پورے طور پر کی جائے۔ البتہ اگر وقت تنگ ہو تو وقت کا خیال مدنظر رکھتے ہوئے تلاش کرنے اور پورے طور پر (ہمہ جہتی) جستجو کے بغیر ہی (تیمم سے) نماز پڑھ لینی چاہیے۔ لیکن ایسی صورت میں جبکہ اس جگہ پانی کے موجود ہونے کا

اگر پانی دستیاب ہو اور اس کے استعمال کرنے کی قدرت بھی حاصل ہو لیکن اس کے استعمال کرنے میں نماز کا وقت نکل جانے کا اندیشہ ہو(۱) یعنی اگر تیمم کیا جائے تو نماز پڑھی جا سکے گی اور وضو کرنے لگے تو نماز نہ ملے گی اس صورت میں تیمم ہونے یا نہ ہونے کے متعلق مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔

گمان غالب ہو (اور تنگی وقت کے پیش نظر تیمم سے نماز پڑھ لی ہے) تو (پانی ملنے پر) نماز کا اعادہ واجب ہے۔ ایسی صورت نہ ہو تو اعادۂ صلوٰۃ ضروری نہیں۔

اگر پانی نہیں ملا تو اس کی تین صورتیں ہوں گی: یا تو یہ ہوگا کہ وہ پانی ''حد غوث'' میں ہوگا، یعنی وہ پانی اس کے ساتھیوں سے اتنے فاصلہ پر ہوگا کہ اگر ساتھیوں سے اس بارے میں مدد مانگی جاتی تو وہ اپنے مشاغل میں مصروف ہونے کے باوجود اس کی مدد کرتے۔ اس فاصلہ کی حد فقہا نے یہ بتائی ہے کہ پانی اتنی دور ہو کہ وہاں تک معمولی نگاہ کام کرتی ہو، اس طرح کہ اس جگہ کے لوگوں کو دیکھا اور پہچانا جا سکے۔

یا وہ پانی ''حد قرب'' میں ہوگا، یعنی وہاں سے نصف فرسخ یا اس سے کم فاصلہ پر پانی ہوگا۔ نصف فرسخ چھ ہزار قدم کا فاصلہ ہوتا ہے۔

یا وہ پانی حد بعد میں ہوگا، یعنی چھ ہزار قدم زیادہ فاصلہ پر۔ اب حد الغوث کی بابت دیکھنا چاہیے کہ اتنے فاصلہ کے اندر پانی کے موجود ہونے کا یقین ہے یا اس میں تردد ہے، اگر پانی کے ہونے کا یقین ہے تو اس کی جستجو واجب ہے بشرطیکہ جان و مال، عضو اور مفاد کی طرف سے اطمینان ہو۔ اس میں وقت کے نکل جانے کا اندیشہ نہ ہونے کی شرط نہیں ہے۔ اگر پانی کے دستیاب ہونے میں تردد ہو (یعنی پانی کے موجود ہونے یا نہ ہونے دونوں باتوں کا امکان ہو) تب بھی پانی کی جستجو واجب ہے بشرطیکہ جان، مال عضو اور مفاد کے تحفظ کی طرف سے اطمینان ہو اور اس مال کی طرف سے بھی اطمینان ہو جو اس کے لیے مخصوص ہے اگرچہ اس کا مالک ہونا بوجہ اس مال کے نجس ہونے کے صحیح نہ ہو جیسے گوبر (کہ گو انسان کا مملوکہ نہیں ہوتا لیکن وہ اس کے لیے مخصوص ہو سکتا ہے) نیز اس کا بھی ڈر نہ ہو کہ (پانی کی تلاش میں) ساتھیوں سے دور ہونا پڑے گا، اور یا یہ کہ نماز کا وقت جاتا رہے گا۔

''حد القرب'' کی صورت میں پانی کی تلاش واجب نہیں ہے جب تک کہ پانی کے موجود ہونے کا یقین نہ ہو۔ یہاں بھی یہ شرط ہے کہ جان و مال، عضو یا مفاد کی طرف سے اطمینان ہو لیکن اس حالت میں وقت کے نکل جانے کا اندیشہ نہ ہونا ضروری نہیں ہے، بشرطیکہ پانی کے وہاں موجود ہونے کا پہلو زیادہ قرین قیاس ہو، بصورت دیگر وقت کی طرف سے بھی اطمینان کا ہونا شرط ہے (یعنی اگر پانی کا موجود ہونا زیادہ قرین قیاس ہو تو پانی حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہیے، خواہ نماز کا وقت نکل جانے کا اندیشہ ہو)۔

''حد البعد'' کی صورت میں دوری فاصلہ کے پیش نظر پانی کی تلاش واجب نہیں ہے، اگرچہ پانی کے موجود ہونے کے یقین ہو۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ پانی موجود ہو تو نماز کا وقت نکل جانے کے اندیشہ سے تیمم کرنا درست نہیں، کیونکہ یہ تو شرط تیمم کے موجود نہ ہونے کے باوجود تیمم کرنا ہے۔ تیمم کے لیے شرط یہ ہے کہ پانی موجود نہ ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نماز کا وقت نکل جانے کے اندیشہ سے تیمم کر لینا جائز نہیں ہے، سوا اس حالت کے جب کہ تیمم کرنے والا مسافر ہو اور جانتا ہو کہ کہیں نزدیک ہی پانی موجود ہے، لیکن ڈر یہ ہے کہ اگر اس کے حاصل کرنے کا ارادہ کیا اور وضو کیا تو وقت نکل جائے گا۔ ایسی صورت میں تیمم کر کے نماز پڑھ لینی چاہیے۔ اس نماز کا اعادہ ضروری نہیں ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ مسافر پانی تک پہنچ گیا، لیکن طہارت کے لیے نماز کا وقت تنگ ہے یا وقت تو تنگ نہیں ہے لیکن یہ معلوم ہے کہ پانی باری سے ملے گا اور باری آنے تک نماز کا وقت نکل جائے گا تو ایسی صورت میں تیمم کر کے نماز پڑھ لینا چاہیے اور اس نماز کو دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ان حالات میں احکامات نماز کی تین قسموں پر منحصر ہو گئے: ایک تو وہ نماز جس کا وقت نکل جانے کا مطلق اندیشہ نہیں ہے، کیونکہ وہ نماز ہی ایسی ہے جس کا کوئی مقررہ وقت نہیں ہے، جیسے وہ نفل نمازیں جن کے لیے وقت کا تعین نہیں ہے۔

دوسری قسم کی نماز وہ ہے جس کی فوت ہو جانے کا ڈر ہے اور اس کی متبادل کوئی نماز نہیں ہے، مثلاً جنازہ یا عید کی نماز۔

تیسری قسم کی وہ نماز ہے جس کی فوت ہونے کا ڈر ہے، لیکن اس کی متبادل ہے، مثلاً جمعہ کی نماز کہ اس کی بدل ظہر کی نماز ہے، یا دوسری فرض نمازیں جن کے بدلے میں کسی دوسرے وقت قضا پڑھی جا سکتی ہے۔

اب اگر نفل نماز کا سوال ہے تو پانی کی موجودگی میں تیمم نہ کرنا چاہیے بشرطیکہ وہ نمازیں مقررہ اوقات کی نہ ہوں جیسے ظہر، مغرب یا عشا کے بعد کی سنتیں۔ ایسی صورت ہو تو ان نمازوں میں تاخیر کرنا چاہیے، یہاں تک کہ وضو کر کے ادا کرنے میں فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو چاہیے کہ اب تیمم کر کے ان نفل نمازوں کو ادا کر لے۔

نماز جنازہ وعید کے بارے میں یہ ہے کہ اگر پانی موجود ہو اور وضو کرنے میں ان کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو چاہیے کہ تیمم کر کے نماز ادا کر لی جائے۔

جمعہ کی نماز کے لیے (فوت کے اندیشے سے) تیمم نہیں کرنا چاہیے، بلکہ اسے فوت ہو جانے دیا جائے اور وضو کر کے ظہر کی نماز ادا کر لی جائے۔ یہی حکم دوسری فرض نمازوں کا ہے۔ اگر تیمم کر کے نماز پڑھ لی گئی ہے تو اس کا دوبارہ پڑھنا واجب ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر یہ اندیشہ ہے کہ حدث اصغر کی صورت میں (وضو کے لیے) چاروں اعضائے وضو کو دھونا، یا حدث اکبر کی صورت میں تمام بدن پر پانی ڈالنے میں وقت نکل جائے گا، تو چاہیے کہ تیمم کر کے نماز پڑھ لی جائے اور یہ قول معتمد اس نماز کو دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔

پانی سے وضو کرنے میں جمعہ کے نکل جانے کا اندیشہ ہو تو تیمم کے صحیح ہونے کے متعلق دو اقوال ہیں اور قول مشہور یہ ہے کہ نماز جمعہ کے لیے تیمم نہ کیا جائے۔ جنازہ کی نماز اگر کسی شخص پر موقوف ہو تو اس کو پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم نہ کرنا چاہیے جیسا کہ سابقا بیان ہوا۔

تیمم کے ارکان کا بیان

ارکان تیمم کے منجملہ ایک رکن نیت [۱] ہے۔ تیمم کے لیے نیت کرنے کی خاص کیفیت ہے جس کی تفصیل مختلف مسالک میں کی گئی ہے۔ [۲]

۱۔ حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ تیمم اور وضو میں نیت 'شرط' ہے، 'رکن' نہیں ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ (نیت کی مختلف صورتیں ہیں)۔ نیت کی جائے نماز کے روا ہونے کی یا قرآن شریف کو ہاتھ لگانے کی، یا کسی اور ایسے کام کی جس کی ادائیگی کے لیے پاک ہونا شرط ہے۔ یا نیت ہو ہر اس کام کے روا ہونے کی جو حالت حدث میں ممنوع ہے۔ یا نیت ہو فریضہ تیمم کی۔

اب اگر نیت ہے صرف حدث دور کرنے کی تو تیمم باطل ہوگا کیونکہ مالکیہ کے نزدیک تیمم کرنے سے حدث دور نہیں ہوتا۔ اگر تیمم اس نیت سے ہے کہ حالت حدث میں جو امور منع ہیں وہ روا ہو جائیں، یا یہ نیت ہو کہ نماز کا ادا کرنا روا ہو جائے، تو اس کے لیے یہ شرط (لازم ہے کہ حدث اکبر اور حدث اصغر کا امتیاز ذہن میں رہے)۔ چنانچہ اگر کسی اجنبی شخص نے اسی نیت سے تیمم کیا (کہ حدث میں جو امور منع ہیں وہ روا ہو جائیں یا یہ نیت ہے کہ نماز روا ہو جائے) اور حدث اکبر کو دور کرنے کا کوئی خیال نہیں ہے تو تیمم جائز نہ ہوگا، اور اگر نماز پڑھ لی ہے تو اس کا اعادہ واجب ہے۔ لیکن اگر فرض تیمم کرنے کی نیت سے تیمم کیا ہے تو وہ تیمم جائز ہوگا، اگرچہ حدث اکبر کا تصور ذہن میں نہ ہو، کیونکہ جملہ حدث اکبر اور حدث اصغر سے پاک ہونے کی نیت سے تیمم کرنے کی بجائے فرض تیمم کی نیت کر لینا جائز ہے۔

اگر کسی فرض (نماز) کو ادا کرنے کی نیت سے تیمم کیا گیا تو اس تیمم سے صرف ایک فرض اور اس کے ساتھ کی سنتیں اور نوافل پڑھی جا سکتی ہیں، اور طواف بھی کا کیا جا سکتا ہے، بشرطیکہ وہ طواف واجب نہ ہو۔ اسی تیمم سے طواف کی دو رکعتیں بھی ادا کی جا سکتی ہیں جو واجب نہیں ہیں۔ اور قرآن کو ہاتھ بھی لگایا جا سکتا ہے اور وہ جنبی قرآن بھی پڑھ سکتا ہے، اگرچہ وہ تیمم کرنے والا مسافر یا مریض نہ ہو۔

اگر اسی تیمم سے دوسری فرض نماز پڑھ گئی تو وہ باطل ہوگی، اگرچہ دو وقت کی نماز مثلاً ظہر اور عصر کی اکٹھی پڑھی گئی ہو۔

جو شخص فرض نماز کے تیمم کے ساتھ نفل بھی پڑھنا چاہتا ہے اس پر لازم ہے کہ پہلے نماز فرض پڑھ کر نفل پڑھے۔ اگر نفل نماز پہلے پڑھی گئی تو وہ نفل نماز تو ہو جائے گی، لیکن اس کے بعد فرض نماز کا پڑھنا جائز نہ ہوگا، بلکہ فرض کے لیے دوسری بار تیمم کرنا لازم ہوگا۔ اگر نماز نفل یا سنت ہی پڑھنے کے لیے مستقلاً تیمم کیا ہے اور فرض کے ساتھ پڑھنے کا خیال نہیں تھا تو اس تیمم سے ہر عمل جس کا ذکر کیا گیا، یعنی قرآن شریف کو ہاتھ لگانا، اور قرآن کا پڑھنا، اور وہ تمام اعمال جن کی ادائیگی طہارت پر موقوف ہے، جائز ہیں۔ البتہ اس تیمم سے فرض نماز ادا نہیں کی جا سکتی۔

یہ مسائل اس مریض کے متعلق ہیں جو مسافر نہیں ہے۔ اگر مریض اور مسافر نہیں ہے تو اس کے لیے نفل پڑھنے کے لیے مستقل تیمم کرنا صحیح نہیں جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا۔

اگر قرآن پڑھنے، یا بادشاہ کے حضور حاضر ہونے کے لیے، یا ایسا ہی کوئی اور کام جس کی ادائیگی طہارت پر موقوف نہیں ہے، کرنے کے لیے تیمم کیا تو اس تیمم سے کوئی ایسا عمل کرنے کی اجازت نہیں ہے، جو طہارت پر موقوف ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جس تیمم سے نماز روا ہے اس کی نیت کے لیے ان تین امور میں سے کسی ایک امر کا پایا جانا شرط ہے:

اول یہ کہ تیمم کے وقت جو حدث لاحق ہے، اس سے پاک ہونے کی نیت کی جائے۔ یہ ضروری نہیں کہ جنابت یا حدث اصغر میں سے کسی کی تعیین کی جائے لہٰذا اگر کسی جنبی نے حدث اصغر سے پاک ہونے کی نیت سے تیمم کر لیا تو جائز ہے۔

دوسرے یہ کہ نماز مباح ہونے یا رفع حدث کی نیت سے تیمم کیا جائے (تو اس سے بھی نماز پڑھنا جائز ہوگا) کیونکہ حنفیہ کے نزدیک تیمم سے حدث دور ہو جاتا ہے۔

تیسرے یہ کہ کسی مطلوبہ عبادت کے لیے، جو پاک ہوئے بغیر ادا نہیں کی جا سکتی، تیمم کی نیت کی جائے، مثلاً نماز پڑھنے کے لیے یا سجدۂ تلاوت کے لیے نیت تیمم کرنا۔

(ان تین شرائط کو چھوڑ کر) اگر کسی نے محض تیمم کی نیت کی اور نماز کے روا ہو جانے یا حدث کو دور کرنے کا خیال نہ تھا تو اس تیمم سے نماز درست نہ ہوگی۔ اس طرح اگر تیمم کسی اور ایسے کام کے لیے کیا جو مطلوب نہیں ہے یا کوئی ایسی عبادت ہے جو بغیر طہارت بھی درست ہوتی ہے۔ صورت اول کی مثال قرآن شریف کو ہاتھ لگانا ہے کہ یہ فعل فی نفسہ عبادت نہیں ہے اور نہ اس میں کوئی ثواب ہے۔ کیونکہ ثواب تو تلاوت سے ہوتا ہے۔ ایسی باتوں کے لیے تیمم سے نماز درست نہ ہوگی۔

صورت ثانی کی مثال یہ ہے کہ اذان یا اقامت کے لیے تیمم کیا گیا، یہ دونوں امور گو عبادت میں ایسی داخل ہیں لیکن یہ بذات خود مطلوب نہیں ہیں۔ پس ان امور کے لیے تیمم کیا گیا تو اس تیمم سے نماز درست نہیں ہے، کیونکہ (نماز اذان اور اقامت) دونوں سے غرض اطلاع عام ہے۔ علاوہ اس کے یہ دونوں امور طہارت کے بغیر بھی درست ہیں۔ لہٰذا اگر ان کے لیے تیمم کیا گیا تو اس تیمم سے نماز درست نہ ہوگی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ لازم ہے کہ تیمم نماز وغیرہ کے مباح ہو جانے کی نیت سے کیا جائے۔ اگر حدث دور کرنے کی نیت سے تیمم کیا جائے تو درست نہ ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک تیمم کرنے سے حدث دور نہیں ہوتا۔ اسی طرح محض تیمم کی نیت سے یا فرض تیمم کی نیت سے تیمم کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ یہ ایک مجبوری کی طہارت ہے۔ لہٰذا وہ مقصود (بالذات عمل) نہیں ہے۔ پس اگر نماز وغیرہ روا ہو جانے کی نیت سے تیمم کیا تو اس کی تین قسمیں ہیں: ایک تو یہ کہ تیمم کسی فریضہ کی ادائیگی کے لیے ہو، مثلاً فرض نماز، فرض طواف یا خطبہ جمعہ۔ دوسرے یہ کہ نفل ادا کرنے کے لیے نیت ہو جیسے نفلی نماز، غیر فرض طواف یا نماز جنازہ۔ تیسرے یہ کہ سجدۂ تلاوت یا سجدۂ شکرانہ یا حالت جنابت میں قرآن کو ہاتھ لگانے کے لیے تیمم کیا گیا۔

اگر پہلی قسم کا تیمم ہے تو اس تیمم سے ایک فرض نماز کا پہلی مرتبہ پڑھ لینا جائز ہے۔ اگر چہ وہ نماز نہ ہو جس کے

لیے تیمم کیا تھا۔ اس کے ساتھ نفل نماز اور تمام وہ امور جو طہارت پر موقوف ہیں اور جن کا ذکر دوسری اور تیسری قسم کے تیمم میں کیا گیا، ادا کیے جاسکتے ہیں۔

اگر دوسری قسم کی نیت ہے تو اس تیمم سے صرف ان امور کا انجام دینا جو طہارت پر موقوف ہیں، اور جن کا ذکر دوسری اور تیسری قسم میں کیا گیا ہے، ادا کیے جاسکتے ہیں، لہٰذا اس تیمم سے جس قدر جی چاہے نفلی نماز پڑھی جاسکتی ہے اور قرآن کو ہاتھ لگایا جاسکتا ہے، لیکن اس تیمم سے نہ فرض نماز ہوسکتی ہے، نہ جمعہ کا خطبہ نہ طواف فرض۔

اگر تیسری قسم کی نیت ہے تو اس تیمم سے صرف وہی امور روا ہیں جن کا ذکر تیسری قسم کے امور میں ہے، خواہ سب کی نیت نہ کی ہو۔ لیکن جن امور کا ذکر دوسری اور تیسری قسم کی نیتوں میں ہے' ان میں سے کوئی امر اس تیمم سے نہیں ہو سکتا۔

شافعیہ کے نزدیک تیمم کی نیت میں حدث اصغر یا حدث اکبر کی تعیین سے کوئی بحث نہیں۔ اگر کسی نے تعین کر بھی دیا، مثلاً کوئی شخص حالت جنابت میں تھا، یہ کہا کہ میں تیمم اس نیت سے کر رہا ہوں کہ حدث اصغر جو مانع صلوٰۃ ہے وہ دور ہو جائے اور اس کے ذہن میں بھی یہی ہے کہ اسے حدث اصغر لاحق ہے گو بعد میں اس کے خلاف پتہ چلا کہ (اسے حدث اکبر ہے) تب بھی اس کا وہی تیمم جائز ہے۔ لیکن اگر عمداً یہ جانتے ہوئے کہ جنابت کی حالت ہے صرف حدث اصغر سے پاک ہونے کی نیت سے تیمم کیا تو یہ جائز نہ ہوگا، کیونکہ یہ تو (احکام شرعیہ سے) مذاق ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ تیمم صحیح ہونے کے لیے نیت شرط ہے، اور نیت یہ ہے کہ جس امر کے لیے تیمم کیا جا رہا ہے اس کے مباح ہو جانے کی نیت کی جائے۔ مثلاً فرض، یا نفل نماز، یا طواف کے لیے، یا حدث اصغر یا حدث اکبر یا بدن کی نجاست سے نکلنے کے لیے۔

واضح ہو کہ بدن کی نجاست سے نکلنے کے لیے بھی تیمم ہوسکتا ہے، لیکن اس کے بعد جب کہ حتی المقدور نجاست کا اثر کم سے کم کر دیا جائے، تاہم کپڑے اور جگہ کو تیمم سے پاک نہیں کیا جاسکتا۔

اگر صرف اس لیے تیمم کیا گیا کہ حالت حدث دور ہو جائے تو تیمم صحیح نہ ہوگا، کیونکہ تیمم دراصل کسی کام کو (جو ناپاکی کی وجہ سے مباح نہ تھا) مباح کرنے کے لیے ہوتا ہے، حالت حدث کو دور کرنے کے لیے نہیں ہوتا۔ لہٰذا تیمم اگر ان تین باتوں یعنی حدث اصغر یا حدث اکبر یا نجاست جسمی سے پاک ہونے کے لیے کیا تو یہ تیمم دوسرے امور کے لیے کافی نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص جنابت کی حالت میں ہے، اور اس نے تیمم اس نیت سے کیا کہ حالت جنابت سے نکل کر ظہر کی نماز ادا کر سکے، لیکن اس نیت میں حدث اصغر سے نکل کر نماز ادا کرنے کی نیت نہیں تھی، تو اس تیمم سے نماز پڑھنا روا نہیں ہے، کیونکہ اس تیمم سے صرف جنابت کا اثر دور ہوا ہے۔ اور اس سے وہی امور روا ہوئے ہیں جو حالت جنابت میں ممنوع ہیں۔ مثلاً قرآن شریف کا پڑھنا۔ اس سے حدث اصغر نہیں گیا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ ایسے کام کے روا ہونے کی نیت سے تیمم کیا جو حدث اصغر کی صورت میں منع ہیں، اور جنابت کے لیے تیمم نہیں تھا تو ایسی حالت میں اس تیمم سے جنابت نہیں جائے گی۔ اگر تیمم اس نیت سے کیا کہ ہر طرح کی حدث اصغر و اکبر اور بدن کی ناپاکی زائل ہو کر نماز ادا کی جائے تو سب سے پاک ہو جانے کی یہ نیت جائز ہوگی، ہر کام کے لیے جداگانہ نیت کا مکلف نہ سمجھا جائے گا۔ اگر کسی کام

اور (تیمم کی) نیت اس وقت [1] کی جائے جب اس (مٹی) پر جس کے ساتھ تیمم کرنا ہے ہاتھ رکھا جائے۔

منجملہ ارکان تیمم کے طہور (پاک کرنے والی) مٹی ہے۔ [2] اس سے مراد ایسی مٹی ہے جو نجاست آلود نہ ہو۔ اگر نجاست آلود ہوئی تو تیمم صحیح نہ ہوگا، اگر چہ نجاست اور اس کا اثر جاتا رہا ہو۔ مختلف مسالک

کے روا ہونے کے لیے تیمم کی نیت کی گئی تو اس تیمم سے وہی کام یا اسی حیثیت کا کوئی اور کام یا اس سے کم حیثیت کا کام ہو سکتا ہے۔

اونچی حیثیت کا کام جس کے لیے تیمم کیا جائے وہ تو فرض (کی ادائیگی) ہے جو (تیمم کرنے والے پر عائد ہے)۔ اس کے بعد منت کی عبادت ہے، پھر فرض کفایہ پھر نفل نماز، پھر نفل طواف، پھر قرآن شریف کو ہاتھ لگانا، پھر قرآن شریف کا پڑھنا، پھر حالت جنابت میں مسجد کے اندر ٹھہرنا، پھر حیض کا خون بند ہونے کے بعد مباشرت کرنا ہے۔

اگر مطلق نماز یا طواف کے لیے کیا تیمم تو صرف نفل نماز یا نفل طواف کے سوا (کوئی دوسری عبادت اس تیمم سے) جائز نہیں ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ مٹی پر ہاتھ رکھنے کے وقت نیت کرنا کافی نہیں ہے، بلکہ نیت اس وقت کرنا واجب ہے جب کہ مٹی (ہاتھ میں) لگا کر اس کے ساتھ چہرے کے کچھ حصہ کو مسح کیا جائے، کیونکہ مسح کی ابتدا چہرے سے ہوتی ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ عین تیمم کے وقت نیت کرنا شرط نہیں ہے، بلکہ مسح کرنے سے تھوڑا عرصہ پہلے نیت کرنا صحیح ہے، جیسا کہ دوسری عبادتوں میں کیا جاتا ہے۔

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ طہور مٹی سے مراد وہ مٹی ہے جس میں گرد ہو چنانچہ ریت اس میں شامل ہے، بشرطیکہ اس میں غبار ہو۔ اگر (مٹی یا ریت) پر غبار نہ ہو تو ان سے تیمم درست نہیں ہے۔ مٹی جلی ہوئی ہو یا نہ ہو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، بشرطیکہ جل کر وہ راکھ نہ ہو گئی ہو۔ اسی طرح اس میں بھی کوئی فرق نہیں کہ وہ مٹی قابل روئیدگی ہو یا کھار ہو جہاں کچھ پیدا نہیں ہوتا۔ خشک گارا بھی مٹی میں شمار کیا جاتا ہے جب کہ اسے جھاڑ لیا جائے اور اس میں غبار ہو۔ اگر مٹی یا ریت کے ساتھ کوئی اور شے مثلاً دال یا آٹا مل جائے، خواہ اس کی مقدار تھوڑی ہو، اس مٹی سے تیمم درست نہیں ہے۔ (تیمم کی مٹی کے لیے) یہ شرط ہے کہ وہ استعمال میں نہ آ چکی ہو۔ استعمال میں آئی ہوئی مٹی سے مراد وہ مٹی ہے جو مسح کیے ہوئے عضو پر باقی رہے، یا مسح سے جھڑی ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مٹی سے مراد صرف پاک کرنے والی مٹی ہے اور اس (کا استعمال روا ہونے) کی شرط یہ ہے کہ مٹی حلال ہو، مغصوب (ناجائز طور پر حاصل کی ہوئی) نہ ہو اور سوختہ نہ ہو، چنانچہ ٹھیکری وغیرہ سے جو مٹی جھڑے اس سے مسح جائز نہیں ہے، کیونکہ جو مٹی پک جائے اس پر مٹی کا لفظ اطلاق نہیں ہوتا۔ یہ بھی شرط ہے کہ وہ غبار آلود ہو، کیونکہ جس شے پر غبار نہ ہو اس سے مسح نہیں کیا جا سکتا۔ مٹی کے ساتھ کوئی غبار والی شے مل جائے، جیسے چونا قلعی، تو اس کا حکم اس آب طہور کی مانند ہے جس میں پاک شے کی آمیزش ہو یعنی اگر مٹی غالب ہے تو اس پر تیمم جائز ہے، اور اگر ملی ہوئی شے کی

میں تیمم کی مٹی کی کیفیت تفصیل طلب ہے۔ اور منجملہ ارکان تیمم کے، پورے چہرے کا مسح کرنا ہے،(۱)

مقدار زیادہ ہے اور اس میں غبار نہیں ہے تو اس مٹی سے تیمم منع ہے۔ اور یہی حکم گیہوں اور جو کا بھی ہے اگر مٹی زیادہ ہو، اور گیلی مٹی سے جس کا خشک کرنا ممکن نہ ہو تیمم درست نہیں ہے۔ اگر وقت نکلنے سے پہلے اس کے ساتھ تیمم کر لیا جائے تو جائز ہے اس کے بعد جائز نہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ طہور مٹی وہ ہے جو جنس زمین میں سے کوئی شے ہو، چنانچہ مٹی، ریت، کنکریلی زمین اور پتھر کے ساتھ تیمم جائز ہے، اگر چہ پتھر چکنا ہو، اور زمین کا کھاد جو بستہ ہو گیا ہو لیکن منجمد پانی یعنی برف سے تیمم جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ زمین کے اجزا میں سے نہیں ہے۔ اسی طرح درخت، شیشہ اور معدنی منقولہ اشیا پر تیمم جائز نہیں ہے۔ البتہ وہ معدنی اشیاء جو اپنی جگہ پر (کان میں) ہیں تو ان کے اوپر جو مٹی ہے اس سے تیمم جائز ہے۔ خود معدنی اشیاء کے ساتھ تیمم جائز نہیں ہے۔ اسی طرح موتیوں پر تیمم جائز نہیں ہے اگر چہ وہ سنوف کی شکل میں ہوں۔ آٹا، راکھ، چونا قلعی، ہرتال، گیرو، سرمہ، گندھک اور بیروزہ پر تیمم جائز نہیں ہے۔ پختہ اینٹ پر تیمم جائز ہے۔ اگر مٹی وغیرہ کے ساتھ کوئی اور شے جو زمین کے اجزا میں سے نہ ہو، مل جائے اور مقدار میں زیادہ ہو جائے تو اس پر تیمم جائز نہیں ہے۔ اگر اس کا حصہ زیادہ نہ ہو۔ بایں طور کہ مساوی ہو یا مٹی زیادہ ہو تو تیمم صحیح ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ لفظ 'صعید' (مٹی) سے مراد وہ شے ہے جو اجزائے زمین سے صعود کرے (ابھرے)۔ اس میں سوکھی مٹی شامل ہے۔ اور مٹی دستیاب ہو تو اس کے لیے تیمم دوسری اشیاء کی بہ نسبت سب سے بہتر ہے۔ اس میں ریت اور پتھر بھی شامل ہے اور برف بھی، کیونکہ اگر چہ وہ منجمد پانی ہوتا ہے، لیکن وہ پتھر سے بہت مشابہ ہے جو زمین کے اجزا میں سے ہے۔ تر پتلی مٹی بھی اس میں شامل ہے، لیکن وہ ایسی ہو کہ ہاتھ میں لگنے سے سوکھ جائے یا مسح کرنے سے پہلے سکھا لیا جائے، یہاں تک کہ عضو پر نہ لتھڑ جائے۔ یہی حکم جص کا ہے، جص سے مراد وہ پتھر ہے جو جلنے کے بعد گچ بن جاتا ہے۔ جلنے کے بعد اس پر تیمم جائز نہیں ہے۔ یہی حکم معدنی اشیاء کا ہے کہ ان پر تیمم مباح ہے۔ البتہ سونا، چاندی اور جواہرات اس حکم سے مستثنیٰ ہیں کہ ان پر تیمم جائز نہیں ہے۔ اسی طرح ان معدنی اشیاء پر جو کان سے باہر نکال لی گئی ہوں تیمم جائز نہیں ہے، جیسے پھٹکری اور نمک پختہ اینٹ پر تیمم جائز نہیں ہے، اگر پختہ نہ ہو تو اس پر تیمم جائز ہے، بشرطیکہ نجاست سے آلودہ نہ ہو، یا کوئی پاک شے مثلاً بھوسا اس میں زیادہ مقدار میں ملا ہوا نہ ہو۔ زیادہ مقدار سے مراد یہ ہے کہ مٹی سے اس کی مقدار زیادہ ہو، لہٰذا اگر بھوسا اتنا ہی ہے جتنا مٹی تو اس پر تیمم کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

ایسی چیز پر تیمم کرنا جائز نہیں ہے جو اجزائے زمین میں سے نہیں ہے، مثلاً لکڑی، گھاس وغیرہ، اگر چہ وقت تنگ ہو اور کوئی دوسری شے تیمم کے لیے دستیاب نہ ہو۔ بعض اصحاب نے اس خیال سے رجوع کر لیا ہے اور ان اشیاء پر تیمم کو جائز قرار دیا ہے، بشرطیکہ وقت تنگ ہو اور کوئی دوسری چیز دستیاب نہ ہو۔

واضح ہو کہ (تیمم کے لیے) طہور مٹی کے ''استعمال'' سے یہ مراد ہے کہ اس پر پہلی بار ہاتھ مارا، یعنی مٹی پر دونوں ہتھیلیاں رکھیں (تو (گویا مٹی کا استعمال تیمم کے لیے کیا گیا)۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر مسح ہاتھ سے کیا جائے تو اس کے لیے شرط یہ ہے کہ پورے ہاتھ سے یا ہاتھ کے بیشتر حصہ

اگر چہ ایک ہاتھ یا محض انگلیوں سے کیا جائے۔ اور چہرے میں داڑھی داخل ہے اگر چہ لمبی ہو۔ [1] اسی طرح بانسہ یعنی ناک کے دو سوراخوں کے درمیان جو پردہ ہے اور پلکوں اور چہرے کے درمیان جو گڑھا ہے اور کان کی وتد (پڑپڑی کے نیچے کی جگہ) جو چہرے اور کان کے درمیان میں ہے (چہرے میں داخل ہے) اور بدن میں جہاں سوراخ ہوں ان کا تتبع نہ کیا جائے۔

منجملہ ارکان تیمّم کے دونوں ہاتھوں کا کہنیوں تک مسح کرنا ہے۔ [2] اس کے لیے لازم ہے کہ اگر کوئی شے اس پر حائل ہے، مثلاً ''انگوٹھی اور کنگن تو اسے اتار کر مسح کرنا واجب ہے۔ تیمّم کے لیے اس کا ہلانا کافی نہیں ہے [3] بخلاف وضو کے (کہ وہاں پانی پہنچانا فرض ہے۔)

بعض مسلکوں میں ان کے ساتھ کچھ اور فرائض کا اضافہ کیا گیا ہے۔ [4]

سے مسح کیا جائے۔

واضح ہو کہ مسح کرنا، (تیمّم میں) فرض ہے، خواہ ہاتھ سے ہو یا ہاتھ کی قائم مقام کسی اور شے سے۔ اور پورے چہرے اور دونوں ہاتھوں کا مسح تیمّم کے لیے شرط ہے، رکن نہیں ہے۔ مسح دو بار (مٹی پر) ہاتھ مار کر یا اس کے بجائے کسی اور طرح جو اس (عمل) کا قائم مقام ہو، کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ اگر چہرہ غبار آلود ہے اور چہرہ کا مسح کرلیا تو یہ پہلی بار ہاتھ مارنا ہے۔ غرض دو بار ہاتھ مارنا یا ایسا ہی کوئی اور عمل جو اس کا قائم مقام ہو کر لینا تیمّم کے ارکان میں سے ایک رکن ہے۔ اگر چہ ''ضرب'' (ہاتھ مارنے) کا ذکر آیت کریمہ میں نہیں ہے، لیکن حدیث میں یہ الفاظ ہیں (التیمم ضربتان یعنی تیمم دو بار مٹی پر) ہاتھ مار کر کیا جاتا ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ وضو میں جن بالوں کو دھونا واجب ہے (تیمّم میں) اس کا مسح واجب ہے۔ اور وہ بال (جن کا وضو میں) دھونا واجب ہے وہ ہیں جو چہرے کے ساتھ لگے ہوئے ہیں۔ لہٰذا لمبی لٹکی ہوئی ڈاڑھی کا مسح کرنا واجب نہیں ہے۔

۲۔ مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ (تیمّم میں) دونوں ہاتھوں کا پہنچوں کے موڑ تک مسح کرنا فرض ہے، اور کہنیوں تک سنت ہے، جیسا کہ آگے بیان کیا جائے گا۔

۳۔ حنفیہ کہتے ہیں (وضو کی طرح) تیمّم میں بھی تنگ انگوٹھی اور کنگن کو ہلا لینا کافی ہے، کیونکہ اس کے ہلانے ہی سے اس کے نیچے کی جگہ کا تیمّم ہو جاتا ہے۔ اور فرض صرف مسح کرنا ہے، گرد کا وہاں پہنچانا فرض نہیں ہے۔

۴۔ مالکیہ نے تیمّم کے فرائض میں ترتیب اور موالات کا اضافہ کیا ہے، بشرطیکہ حدث اصغر کا تیمّم ہو، لیکن اگر حدث اکبر کا، یا بدن پر کی نجاست کا تیمّم ہو، تو اس میں نہ ترتیب فرض ہے اور نہ موالات فرض ہے۔ اس لحاظ سے ان کے نزدیک تیمّم کے چار فرائض ہیں: (۱) نیت (۲) ضرب اول (یعنی پہلی) بار مٹی (پر ہاتھ مار کر اس کا) استعمال کرنا، جیسا کہ اوپر ذکر ہوا (۳) پورے چہرے کا مسح اور پہنچوں تک پورے ہاتھ کا مسح کرنا اور (۴) موالات (یعنی اعمال تیمّم کی بجا آوری

میں جلدی کرنا)۔

حنابلہ نے تیمم کے فرائض میں ترتیب اور موالاۃ کا اضافہ کیا ہے، بشرطیکہ حدث اصغر کا تیمم ہو۔لیکن اگر حدث اکبر یا بدن کے نجاست آلود ہونے کا تیمم ہو تو اس میں نہ ترتیب فرض ہے اور نہ موالاۃ۔لہٰذا تیمم کے فرائض ان کے نزدیک چار ہیں:

۱۔پورے چہرے کا مسح کرنا۔اس میں منہ اور کان کا اندرونی حصہ اور ہلکے بالوں کا نچلا حصہ داخل نہیں ہے۔

۲۔دونوں ہاتھوں کا پہنچوں کے خم تک مسح کرنا۔اور

۳۔ترتیب۔اور

۴۔موالات۔

یہ فرائض حدث اصغر کے تیمم کی صورت میں ہیں۔

شافعیہ نے تیمم کے فرائض میں ترتیب کا اضافہ کیا ہے، اس طرح کہ چہرے (کے مسح) سے شروع کیا جائے۔ پھر ہاتھ (کا مسح ہو)، خواہ یہ تیمم حدث اصغر کا ہو یا حدث اکبر کا۔اور مٹی کا چہرہ اور ہاتھ (اعضائے تیمم) کی طرف منتقل کرنا، لہٰذا اگر چہرہ یا ہاتھ غبار آلود ہو جائیں اور چہرے پر ہاتھ پھیر لیا اور تیمم کی نیت کر لی تو یہ کافی نہیں ہے، کیونکہ مٹی منتقل نہیں کی گئی (یعنی ایک جگہ سے دوسری جگہ نہیں لے جایا گیا)۔اور (فرائض تیمم میں یہ بھی ہے کہ) پاک کرنے والی (طہور) مٹی میں غبار ہو اور اس کو منتقل کرنے کا ارادہ ہو اور مقصد یہ ہو کہ اعضائے تیمم پر مٹی پہنچ جائے، اور مٹی کے منتقل کرنے کی شرط یہ ہے کہ دو بار (مٹی پر) ہاتھ مارا جائے۔پس ان کے نزدیک تیمم کے سات فرائض ہوئے:

۱۔نیت۔

۲۔دونوں کہنیوں تک ہاتھوں کا مسح۔

۴۔ترتیب۔

۵۔مٹی کا اعضائے تیمم تک منتقل کرنا۔

۶۔طہور مٹی کا غبار آلودہ ہونا۔

۷۔اور مٹی کو اعضائے پر لے جانے کا ارادہ

حنفیہ (فرائض میں) کوئی اضافہ نہیں کرتے، کیونکہ (ان کے نزدیک) تیمم کے دو رکن ہیں (۱) مسح اور (۲) ضربتان (یعنی دو بار مٹی پر ہاتھ مارنا) مسح کرنا تو آیت کی رو سے تیمم کی ماہیت میں داخل ہے اور دو بار مٹی پر ہاتھ مارنا حدیث مذکورہ سابقہ کی رو سے (تیمم کا جزو فرض) ہے۔ان کے علاوہ اور باتیں شرائط تیمم میں شمار کی گئی ہیں یعنی یہ باتیں تیمم کے لیے لازم ہیں اگرچہ تیمم کی ماہیت میں داخل نہیں ہیں۔

تیمّم کی سنتوں کا بیان

تیمم کی سنتوں کے منجملہ تسمیہ (بسم اللہ کہنا) ہے۔اس کی بابت مسالک تفصیل طلب ہیں [۱] اور ترتیب (سنت) ہے [۲] ان کے علاوہ مختلف مسالک کی رو سے (تیمّم کی) اور بھی سنتیں ہیں جن کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں درج ہے۔ [۳]

۱۔حنابلہ کہتے ہیں کہ تسمیہ (بسم اللہ کہنا) واجب ہے۔اگر قصداً اسے ترک کیا تو تیمم باطل ہو جائے گا۔اگر بھولے سے یا نادانستہ طور پر رہ جائے تو (وجوب) ساقط ہو جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ تسمیہ امر مندوب ہے،سنت نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ 'تسمیہ' سنت ہے،لیکن اگر تیمم کرنے والا حالت جنابت میں ہو تو (آیت) بسم اللہ تلاوت کے ارادہ سے نہ پڑھے، بلکہ محض ذکر (خدا کا نام لینا) مقصود ہو یا کوئی مقصد نہ ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ تسمیہ سنت ہے،خواہ ذکر کے ارادہ سے ہو، یا تلاوت کے ارادے سے یا کوئی ارادہ نہ ہو۔

۲۔شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ترتیب فرض ہے،جیسا کہ سابقاً بیان ہوا۔

۳۔حنفیہ نے جن امور کو سنت میں شمار کیا ہے ان کی تفصیل یہ ہے:

دونوں ہاتھوں کی ہتھیلیوں سے ضرب (مٹی پر مارنا)۔

ان کے آگے پیچھے لانا لے جانا۔

دونوں ہاتھوں کا جھاڑنا۔

انگلیوں کا کشادہ رکھنا۔

بسم اللہ کہنا۔

ترتیب کا خیال رکھنا۔

موالات (یعنی اعمال تیمم پے در پے بلا توقف انجام دینا)۔

داڑھی اور انگلیوں کا خلال کرنا۔

انگوٹھی کا (تیمم میں) ہلانا۔

دائیں طرف سے شروع کرنا۔

مٹی پر ضرب (ہاتھ مارنے) کا خصوصیت کے ساتھ اس لیے حکم ہے کہ مٹی انگلیوں کے درمیانی خلا میں داخل ہو جائے۔اور یہ کہ مسح خاص طریقہ سے کیا جائے،جس کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں کو مٹی پر مارا جائے،پھر انہیں جھاڑ لیا جائے پھر باہم آگے پیچھے رگڑا جائے،پھر چہرے کا مسح کیا جائے اور پورے طور پر اس طرح کیا جائے کہ کوئی جگہ باقی نہ رہے۔پھر دوسری بار مٹی پر ہاتھ مارا جائے اور پہلے کی طرح جھاڑا جائے پھر دونوں ہاتھوں اور بازوؤں کو کہنیوں تک مسح کیا جائے اور مسواک کی جائے۔

شافعیہ نے ان امور کو تیمم کی سنتوں میں شمار کیا ہے: پہلے تسمیہ (بسم اللہ کہنا) جس طرح اوپر بتایا گیا ہے، پھر مسواک کرنا۔ مسواک کا وقت بسم اللہ کے بعد اور مٹی ہاتھ میں لینے سے پہلے ہے۔ دونوں ہاتھوں کا جھاڑنا، یا ان پر پھونک مارنا، تاکہ غبار جھڑ جائے۔ دائیں جانب سے شروع کرنا بایں طور کہ دائیں ہاتھ کا مسح بائیں ہاتھ کے مسح سے پہلے کیا جائے۔ تیمم کے وقت روبقبلہ ہونا۔ چہرہ کا مسح اوپر کی جانب سے شروع کرنا۔ ہاتھ کا مسح انگلیوں سے شروع کرنا۔ انگوٹھے کے سوا بائیں ہاتھ کی انگلیوں کو انگوٹھا چھوڑ کر دائیں ہاتھ کی انگلیوں کی پشت پر اس طرح رکھنا کہ دائیں ہاتھ کی انگلیاں بائیں ہاتھ کی کلمہ کی انگلی سے باہر نہ رہیں اور ان کو دائیں ہاتھ پر سے پھیریں۔ جب ہاتھ کلائی کے جوڑ پر پہنچے تو اپنی انگلیوں کو کناروں کو دست بند (کلائی) کے نچلے حصہ کے گرد پیوست کریں اور کہنی تک کھینچیں لیکن انگوٹھا جدا رکھیں۔ جب ہاتھ کلائی تک پہنچ جائے تو بائیں ہاتھ کا انگوٹھا دائیں ہاتھ کے انگوٹھے کی پشت پر پھیرا جائے۔ اسی طرح بائیں ہاتھ کا مسح کیا جائے۔ اس کے ہتھیلیوں کو ایک دوسرے پر رکھنا مستحب ہے۔ اگر تیمم کرنے والا صحتمند ہے تو منہ اور ہاتھ کا مسح کرنے میں موالاۃ کا خیال رکھنا وضو کی طرح واجب ہے۔ (مٹی پر) ہاتھ مارنے سے پہلے انگلیوں کھلا رکھنا اور پہلی بار ہاتھ مارنے کے وقت انگوٹھی کو اتار دینا (سنت ہے) لیکن دوسری بار ہاتھ مارنے کے وقت (انگوٹھی کا اتار دینا) واجب ہے۔ ہاتھوں سے مسح کرنے کے بعد انگلیوں میں خلال کرنا (سنت ہے)، بشرطیکہ ضرب ثانی کے وقت انگلیاں کشادہ رہی ہوں۔ اگر کشادہ نہ رہی ہوں خلال کرنا واجب ہے۔ غرہ اور تحجیل* سنت ہے جب تک عضو کا تیمم پورا نہ ہو جائے ہاتھ نہ اٹھانا اور چہرے اور ہاتھوں کے مسح کے وقت مقررہ دعاؤں کا پڑھنا اور جو دعا وضو کے پہلے کی جاتی ہے اس کو تیمم کے اخیر میں پڑھنا (سنت ہے)۔

مالکیہ نے تیمم کی سنتوں کی تعداد چار بتائی ہے: 'ترتیب' بایں طور کہ ہاتھ سے پہلے منہ کا مسح کیا جائے۔ اگر اس کے برعکس کر لیا ہے اور ہنوز نماز نہیں پڑھی تو دوبارہ مسح کیا جائے، لیکن اگر پڑھ لی ہے تو نماز ہو گئی۔ ہاتھ کا مسح کلائی سے لے کر پہنچا تک کرنا اور دوسری بار ضرب کا دونوں ہاتھوں سے ہونا، اور گرد جو ہاتھوں پر آ جائے اسے اعضائے مسح پر منتقل کرنا، بایں طور کہ چہرے یا ہاتھ پر مسح کرنے سے پہلے کسی اور شے کو ہاتھ نہ لگایا جائے (یہ سب سنت ہے)۔

حنابلہ نے کسی امر کو سنت میں شمار نہیں کیا، سوا اس کے کہ تیمم کرنے میں آخر وقت تک جس میں نماز پڑھنے کا اختیار ہے، توقف کرنا سنت ہے، بشرطیکہ تیمم کرنے والا یہ جانتا ہو کہ وقت نماز کے اندر پانی دستیاب ہو جائے گا یا اس کے دستیاب ہونے کا گمان ہو یا دونوں باتوں کا امکان ہو تاہم اگر اول وقت میں تیمم کر کے نماز پڑھ لی ہے تو نماز درست ہے، اگرچہ وقت کے اندر ہی پانی دستیاب ہو جائے (اس نماز کو) دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔

حنابلہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ مسنون اور مندوب ایک ہی چیز ہے، لہٰذا وہ تمام امور جو تیمم کی سنتوں کے تحت بیان کیے گئے ان کو مندوب کہا جاتا ہے اور سنت اور مستحب بھی۔

*احتیاطاً حد واجب سے کچھ زیادہ حصہ کا وضو یا تیمم غرہ تحجیل کہلاتا ہے۔

تیمّم کے مندوبات (مستحبات)

تیمّم میں جو امور مندوب ہیں ان کے متعلق مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

تیمّم کی مکروہات کا بیان

مسالک مختلفہ کی رو سے تیمّم کی مکروہات تفصیل طلب ہیں۔ (۲)

۱۔ مالکیہ تیمم کے مندوبات یوں بیان کرتے ہیں کہ جو چیزیں تیمم میں مندوب ہیں وہ یہ ہیں: بسم اللہ کہنا، مسواک کرنا، بجز ذکر الٰہی کے اور کچھ نہ بولنا، قبلہ رخ ہونا، اور یہ کہ دائیں عضو کے اوپری حصہ کو بائیں سے مسح کیا جائے، بایں طور کہ دائیں ہاتھ کی اوپری جانب کی سطح پر بائیں ہاتھ کے نچلے حصہ (ہتھیلی) کو رکھا جائے پھر اس کو اسی بائیں ہاتھ کی ہتھیلی سے لگائے ہوئے کہنی تک مسح کیا جائے۔ اگر پانی دستیاب ہونے یا وقت اختیاری (یعنی ایسا وقت جس میں تاخیر کی گنجائش ہو) کے اندر مانع استعمال آب کے دور ہو جانے کی امید نہ ہو تو اول وقت ہی میں تیمم کرنا (اور نماز پڑھ لینا) مستحب ہے۔ اگر پانی کے دستیاب ہونے یا مانع کے دور ہو جانے میں شک ہو تو وقت مختار (جس کے دوران نماز پڑھنے کی رخصت ہے) کے وسط میں تیمم کرنا مستحب ہے۔ کیونکہ ایک طرف اول وقت کی فضیلت ہے اور دوسری طرف پانی سے ظاہر ہو کر (وضو کر کے) نماز پڑھنے کی فضیلت ہے، لہٰذا دونوں پہلوؤں کا خیال رکھتے ہوئے درمیانی وقت میں (تیمم کرنا) مستحب قرار دیا گیا۔ اسی طرح وقت مختار کے آخر اور اس کے ختم ہونے سے قبل تک انتظار کرنا ایسے شخص کے لیے مستحب ہے جس کو وقت اختیاری کے اندر پانی دستیاب ہونے یا مانع استعمال آب، مثلاً مرض کے دور ہو جانے کی امید ہو۔ کیونکہ پانی ملنے کی امید ہے اور پانی سے وضو کرنے کی فضیلت کو فوقیت حاصل ہے۔ لیکن بہر حال نماز کے وقت ضروری میں (جس کے اندر تاخیر کا اختیار نہیں رہتا) تیمم میں توقف کرنا حرام ہے، اگر چہ متوقع پانی سے وضو کرنے کی امید ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ تیمم میں تاخیر کرنا اس کے لیے مستحب ہے جسے گمان غالب ہو کہ نماز کا مستحب وقت ختم ہونے سے پہلے پانی کا دستیاب ہونا ممکن ہوگا۔

اگر کسی شخص نے پانی بہم پہنچانے کا وعدہ کیا تو تیمم میں تاخیر کرنا واجب ہوگا، اگر چہ وقت کے نکل جانے کا اندیشہ ہو۔

۲۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ تیمم میں بار بار مسح کرنا اور منہ اور ناک میں مٹی ڈالنا اور دو بار سے زیادہ (مٹی پر) ہاتھ مارنا، اور (ہلکے سے نہیں بلکہ زور سے) پھونک مارنا کہ پھونک سے مٹی اڑ جائے (یہ سب باتیں) مکروہ ہیں۔ اگر ایسے زور سے پھونک ماری کہ غبار (ہاتھ میں) باقی نہ رہا اور اسی طرح مسح کر لیا تو دوبارہ ہاتھ مار کر مسح کرنا واجب ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ تیمم میں بہت زیادہ مٹی کا استعمال کرنا مکروہ ہے کیونکہ یہ بات معلوم ہے کہ تیمم سے غرض مٹی پر ہاتھ رکھ کر شارع علیہ السلام کے ارشاد کی تعمیل ہے۔ لہٰذا ہاتھ کو بہت سی مٹی سے بھر لینا مکروہ ہے، اسی طرح عضو کا

تیمّم کو باطل کرنے (توڑنے والے) امور کا بیان

وضو توڑنے والے جن امور کا اوپر ذکر کیا گیا ہے، وہی امور تیمم کو بھی باطل کر دیتے ہیں۔ لیکن حدث اکبر کا تیمّم جس نے کیا ہے اس کا تیمم ٹوٹنے سے حدث اکبر کا حکم اس پر عائد نہیں ہوتا، جب تک کہ غسل واجب کرنے والا کوئی امر پیش نہ آئے، حالانکہ وضو میں ایسا ہوتا ہے کہ اگر وضو جاتا رہے تو پھر حدث اصغر لاحق ہو جاتا ہے۔ پس اگر کسی نے حالت جنابت کے لیے تیمّم کیا اور اس کا تیمم ٹوٹ گیا تو وہ پھر جنبی نہ ہو جائے گا بلکہ اسے حدث اصغر کی حالت میں قرار دیا جائے گا، لہٰذا ایسے شخص کو قرآن پڑھنا، مسجد میں داخل ہونا[1] اور وہاں ٹھہرنا جائز ہوگا، وضو کو توڑنے والے امور کے علاوہ ایک اور امر وہ ہے جو تیمم کو باطل کر دیتا ہے۔ اور وہ امر اس عذر کا دور ہو جانا ہے جس کی بنا پر تیمم مباح ہوا تھا۔ مثلاً یہ کہ پانی دستیاب نہ ہونے کی وجہ سے تیمّم کیا تھا اور پانی دستیاب ہو گیا[2] یا پانی کے استعمال کرنے سے معذور تھا، لیکن اب قادر ہو

بار بار مسح کرنا اور تیمم کی تجدید کرنا اگر چہ کوئی نماز پڑھ کر کی جائے۔ اور تیمم کے بعد ہاتھوں کو جھاڑنا (مکروہ ہے)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ تیمم میں ایک بار سے زیادہ مسح کرنا اور اللہ کے ذکر کے سوا زیادہ باتیں کرنا اور کہنی سے آگے تک مسح کرنا جس کو وضو میں غرہ اور تحجیل سے تعبیر کیا جاتا ہے، مکروہ ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مسح کا بار بار کرنا اور متذکرہ سابقہ سنتوں میں سے کسی کا ترک کرنا مکروہ ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے جنابت کا تیمم کیا اور اسے حدث اصغر لاحق ہو گیا تو اس کا تیمم حدث اکبر اور حدث اصغر دونوں کا ٹوٹ گیا۔ چنانچہ وضو توڑنے والی شے کے لاحق ہونے سے گو غسل باطل نہیں ہوتا لیکن غسل کی بجائے جو تیمم کیا گیا ہے وہ اگر ٹوٹ جائے تو غسل بھی باطل ہو جاتا ہے اور وہ باتیں حرام ہو جاتی ہیں جو حالت جنابت میں حرام ہوتی ہیں۔ (اس کے لیے) دوبارہ تیمم کرنا چاہیے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ پانی کے دستیاب ہونے یا اس کے استعمال پر قادر ہو جانے سے تیمم اس صورت میں ٹوٹتا ہے جب کہ کوئی شخص نماز نہ پڑھنے لگا ہو اور وقت اختیاری میں اتنی گنجائش ہو کہ پانی کو تمام اعضا پر استعمال کرنے کے بعد ایک رکعت نماز ادا کی جا سکے۔ اگر نماز شروع کر دینے کے بعد پانی دستیاب ہو گیا تو تیمم نہیں ٹوٹے گا، بلکہ واجب ہے کہ نماز جاری رکھی جائے، اگر چہ وقت میں گنجائش ہو۔

درآنحالیکہ پانی قیام گاہ میں موجود ہو اور اس کا موجود ہونا دھیان سے اتر گیا ہو اور (اس خیال سے کہ پانی نہیں ٹوٹے گا، بلکہ واجب ہے کہ نماز جاری رکھی جائے، اگر چہ وقت میں گنجائش ہو)۔

درآنحالیکہ پانی قیام گاہ میں موجود ہو اور اس کا موجود ہونا دھیان سے اتر گیا ہو اور (اس خیال سے کہ پانی نہیں ہے) تیمم کر کے نماز شروع کر دی اور نماز پڑھتے میں خیال آیا کہ پانی تو موجود ہے اور وقت بھی اتنا باقی ہے کہ پانی استعمال کرنے کے بعد ایک رکعت نماز پڑھی جا سکے گی تو تیمم باطل ہو جائے گا، بصورت دیگر نہ ہوگا۔ لیکن اگر صورت یہ ہے کہ نماز

گیا۔[1] تو ان صورتوں میں تیمم ٹوٹ جائے گا۔

وضو اور تیمّم دونوں سے معذور ہونے کا بیان

ایسے شخص کو ''فاقد الطهورين'' کہتے ہیں

جو شخص کسی شدید مرض کے باعث یا کسی ایسی جگہ مقید ہونے کے باعث جو تیمم کے قابل نہ ہو نہ وضو کر سکے اور نہ تیمّم کر سکے اس پر واجب ہے کہ وقت کے اندر بغیر وضو یا تیمم کے نماز پڑھ لے، کیونکہ مریض کے لیے حکم ہے کہ اگر کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھ سکے تو بیٹھ کر پڑھ لے، اگر اس سے بھی عاجز ہو تو اشارے سے نماز ادا کرے، جیسا کہ اشارے سے نماز پڑھنے کے بیان میں بتایا جائے گا۔ اس (تاکید) کا مقصد یہ ہے کہ ہر حال میں اللہ عز و جل کے سامنے خشوع و خضوع کا اظہار کیا جائے۔ لہٰذا جب تک انسان کسی طرح بھی خشوع و خضوع کے ظاہر کرنے پر قادر ہے، لازم ہے کہ اس پر عمل کرے اعمال خشوع و خضوع کے بجا لانے پر معذور کو بھی بغیر کسی فرق کے وہی ثواب ملے گا جو صحت وروں کو ملتا ہے، بلکہ بسا اوقات اس سے زیادہ ثواب ملے گا۔ کیونکہ جس کا دل اپنے مولا کی جانب کھکتا ہے اور جو فروتنی کا اظہار حالت مرض اور شدت کرب میں بھی کرتا ہے وہ ان شاء اللہ رضائے الٰہی اور اس کی رحمت کے بہت قریب ہوگا۔

پانی یا قابل تیمم شے کے دستیاب نہ ہونے کی صورت میں طہارت کے لیے کیا طریق کار اختیار کیا

پڑھنے کے بعد پانی یاد آیا اور وقت باقی ہے تو (وضو کر کے) دوبارہ نماز پڑھ لینی چاہیے، کیونکہ ایسا نہ کرنے میں گونہ کوتاہی پائی جاتی ہے۔

ا۔ حنابلہ نے تیمم توڑنے والی اشیا میں ''وقت کا نکل جانا'' زیادہ کیا ہے، یعنی وقت (نماز) نکل جانے سے تیمم جاتا رہتا ہے، خواہ وہ تیمم حدث اکبر کا ہو یا نجاست بدن کا۔ لیکن اگر نماز جمعہ کا تیمم ہے تو اس کا وقت نکل جانے سے تیمم باطل نہیں ہوتا، نیز موزہ وغیرہ جس پر مسح کیا جاتا ہے، اس کے اتر جانے سے تیمم جاتا رہتا ہے، بشرطیکہ موزہ پوش نے حدث کے بعد تیمم کیا ہو، خواہ اس سے پہلے موزہ پر مسح کیا ہو یا نہ کیا گیا ہو۔

شافعیہ نے تیمم باطل کرنے والے امور میں 'ارتداد' کا اضافہ کیا ہے، اگرچہ (حقیقی معنی میں نہیں، بلکہ) بہ ظاہر ارتداد ہو، جیسے کسی نابالغ کا مرتد ہونا۔ اگر وہ عذر جاتا رہے جس کی وجہ سے تیمم کیا گیا تو تیمم بھی جاتا رہے گا، بشرطیکہ وہ عذر نماز میں تکبیر تحریمہ کے مکمل ہونے کے بعد نہ گیا ہو، یعنی اگر (کسی نے کسی عذر سے تیمم کیا اور نماز کے لیے کھڑا ہوا اور تکبیر تحریمہ پوری کر لی اور تب) وہ عذر جس کی وجہ سے تیمم کیا تھا جاتا رہا اور وہ حالت نماز میں ہے، تو تیمم نہیں جائے گا۔ وہ نماز صحیح ہوگی۔ لیکن سلام پھیرتے ہی تیمم ٹوٹ جائے گا۔ اگر وہ نماز ایسی ہے جس کا اعادہ واجب ہے (اور اس کے دوران عذر جاتا رہا) تو تیمم بھی گیا اور نماز بھی۔

جائے، مختلف مسالک میں اس کے مسائل تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

۱۔حنفیہ کہتے ہیں کہ فاقد الطہورین، یعنی جسے پاک کرنے والی دونوں چیزیں، پانی اور پاک مٹی وغیرہ، دستیاب نہ ہو، اسے چاہیے کہ نماز کی ظاہری صورت عمل میں لائے، بایں طور کہ قبلہ رخ ہو کر سر بسجود ہو۔ نہ قرأت کرے نہ تسبیح پڑھے، نہ تشہد وغیرہ کہے اور نہ نماز کی نیت کرے۔ خواہ حالت جنابت میں ہو یا حدث اصغر لاحق ہو۔

واضح ہو کہ اس ظاہری عمل صلوٰۃ سے (عائدشدہ) فرض ساقط نہیں ہو جاتا، بلکہ اس کی ادائیگی انسان کے ذمہ باقی رہتی ہے اور فرض اس پر قائم رہتا ہے، یہاں تک کہ وضو کے لیے پانی یا تیمم کے لیے مٹی دستیاب ہو جائے۔ اگر حالت جنابت ہو تب بھی نماز کی یہ ظاہری صورت جائز ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ "فاقد الطهورين" یعنی جسے پانی اور پاک مٹی دستیاب نہ ہو، بقول معتمد نماز کا فریضہ اس سے ساقط ہو جاتا ہے۔ لہٰذا نہ اس پر نماز واجب ہوتی ہے، نہ اس کی قضا۔ غالباً انہوں نے یہ مسئلہ اس حدیث سے اخذ کیا ہے کہ: "لايقبل الله صلوة بغير طهور " (یعنی اللہ بغیر پاک ہوئے نماز قبول نہیں کرتا)۔ اس حدیث میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس سے نماز کو دوبارہ پڑھنا ظاہر ہوتا ہو۔ حنفیہ یہ نہیں کہتے کہ بغیر پاک ہوئے نماز قبول ہو جاتی ہے، بلکہ ان کا کہنا ہے کہ ایسی نماز کا دہرانا ضروری ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جس کو پانی اور پاک مٹی دستیاب نہ ہوئی ہو یا ان کے استعمال سے معذوری ہو، وہ شخص یا تو جنابت کی حالت میں ہوگا اور یا پھر اسے حدث اصغر لاحق ہوگا۔ پس اگر حدث اصغر لاحق ہے تو ایسے شخص کو حقیقی (پوری) نماز نیت اور قرأت کے ساتھ ادا کرنی چاہیے، لیکن صرف سورۂ فاتحہ پڑھنا چاہیے۔ اور پانی دستیاب ہونے پر اس نماز کو دوبارہ پڑھ لینا ضروری ہے۔ اور اگر وہ جنبی شخص ہو اور اس کو پانی مل جائے تو اسے غسل کرنا اور پھر وضو کرنا واجب ہے۔ اس لیے بغیر وضو اور تیمم کے پڑھی ہوئی نماز کو دہرانا چاہیے۔ اگر حدث اصغر والے کو پانی مل جائے تو وضو کر کے اس نماز کو دوبارہ پڑھنا واجب ہے۔ اگر ان دونوں طرح کے اشخاص میں سے کسی کو پاک مٹی وغیرہ قابل تیمم شے دستیاب ہو گئی (یعنی پانی نہیں ملا) تو اسے وضو اور تیمم کے بغیر پڑھی ہوئی نماز کو دوبارہ تیمم کر کے پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ اگر گمان غالب ہے کہ وہ ایسی جگہ ہے جہاں پانی موجود نہیں ہے یا پانی کے موجود ہونے یا نہ ہونے میں تردد ہے کہ دونوں خیالوں میں سے کسی کو ترجیح نہیں دی جا سکتی (تو تیمم کر کے نماز دوبارہ پڑھنی چاہیے)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ فاقد الطہورین کو حقیقی نماز ادا کر لینی چاہیے اور اس کے دہرانے کی ضرورت نہیں ہے، البتہ صرف فرض نمازوں کو ادا کرنا اور محض ان امور کو پورا کرنا واجب ہے جن کے بدون نماز صحیح نہیں ہوتی۔

جبیرہ (پٹی) کے متعلقہ مسائل

جبیرہ کی تعریف

فقہا کی اصطلاح میں جبیرہ اس دھجی کو کہتے ہیں جو مریض کے عضو پر باندھی جائے یا وہ دوا جو اس عضو پر لگائی جائے۔اس کی بندش کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ لکڑی کی پھچیوں یا کھجور کی چھال وغیرہ کے ساتھ باندھی جائے۔اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں کہ جس عضو پر پٹی باندھی گئی ہے، وہ شکستہ (یا زخمی ہو) بلکہ پٹی کا حکم اس صورت میں عاید ہوتا ہے کہ جبکہ پٹی بندھے ہوئے عضو کو کوئی مرض لاحق ہو، خواہ زخم ہو یا شکستگی یا جوڑوں کے درد کی قسم کا مرض ہو وغیرہ۔غرض جبیرہ فقہا کی اصطلاح میں اس بندش کو کہتے ہیں جو مریض کے عضو پر باندھی جائے یا دوائی عضو کے اوپر لگی ہوئی ہو۔

پٹی پر پانی استعمال نہ کیا جاسکے تو کیا کرنا فرض ہے؟

اگر کسی مکلف انسان کے ایسے عضو پر جس کا دھونا وضو یا غسل میں ضروری ہے، کوئی دھجی بندھی ہوئی ہو، یا دوائی لگی ہو، اور اس عضو کا دھونا نقصان دہ یا موجب اذیت ہو تو اس پر مسح کر لینا فرض ہے۔اس جگہ پٹی بندھی ہوئی ہو یا پٹی نہ ہو، بلکہ دوائی لگی ہوئی ہو (کیونکہ یہ بھی پٹی ہی کے حکم میں ہے)۔اگر دوا پر مسح کرنا نقصان دہ ہو تو اس پر کوئی دھجی لپیٹ کر اس کے اوپر مسح کر لیا جائے۔مریض عضو پر بندھی ہوئی بندش کو ہٹانا نہیں چاہیے۔یہ حکم اس کے لیے ہے جس کے اعضائے وضو و غسل میں سے کسی پر بوجہ مرض کے پٹی بندھی ہوئی ہو۔غرض جہاں پانی لگنا نقصان دہ ہے اس مریض عضو پر مسح کر لینا فریض ہے۔اگر مسح بھی نقصان دہ ہو تو اس پر پٹی لپیٹ کر پٹی کے اوپر مسح کر لیا جائے۔اس مسئلے میں بجز شافعیہ اور بعض حنفیہ کے اور کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ان کے مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں کر دی گئی ہے۔[1]

۱۔شافعیہ کہتے ہیں کہ (مرض سے متاثر) عضو پر یا تو پٹی بندھی ہوگی، یا دوا وغیرہ لگی ہوگی، یا کچھ نہ ہوگا۔اگر پٹی بندھی ہے تو اس صورت میں مریض کے لیے تین باتیں واجب ہیں:

اول یہ کہ صحت مند عضو کو دھویا جائے۔

دوسرے یہ کہ مرض کی جگہ پر بندھی ہوئی صرف پٹی پر مسح کر لیا جائے اور یہ مسح اس صحت مند حصہ عضو کو بھی دھونے کے برابر ہوگا جو بسا اوقات پٹی کے نیچے آ جاتا ہے۔اگر پٹی محض اس حصہ پر ہو جو مرض سے متاثر ہے اور پٹی کے نیچے صحت مند حصہ کا کوئی جزو نہیں آیا تو اس حالت میں اس پھائے پر مسح کرنا واجب نہیں ہے اور یہی حکم اس صورت میں جبکہ پٹی کے نیچے کے صحت مند حصہ عضو کو دھونا ممکن ہو۔

جبیرہ پر مسح کے صحیح ہونے کی شرطیں

پٹی بندھی ہو یا دوائی وغیرہ ہو تو اس پر مسح کے صحیح ہونے کی دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ متاثرہ عضو کا دھونا مضرت رساں ہو، یعنی (دھونے سے) یک لخت تکلیف بڑھ جانے یا آرام ہونے میں دیر لگ جانے کا ڈر ہو وغیرہ۔ اب اگر متاثرہ عضو پر دوائی لگی ہوئی ہے اور پٹی نہیں ہے اور اس پر مسح کرنا نقصان دہ ہے تو اس صورت میں واجب یہ ہے کہ اس عضو پر دھجی اس طرح رکھی جائے کہ نقصان دہ نہ ہو، پھر اس پر مسح کر لیا جائے۔ جیسا کہ ذکر ہوا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ پورے جبیرہ پر مسح کیا

تیسرے یہ کہ مریض حصہ عضو پر دھونے کی بجائے تیمم کیا جائے اور پٹی وغیرہ پر مسح کر لیا جائے بایں طور کہ ان دونوں میں سے جون سا کام جی چاہے پہلے کیا جائے، لیکن اگر جنابت کی حالت نہیں ہے تو واجب ہے کہ صرف دھونے اور تیمم میں ترتیب کا خیال رکھا جائے، یعنی تیمم سے پہلے صحت مند حصے کو دھولیا جائے۔ لیکن دھجی وغیرہ کی پٹی پر مسح کرنا ہو تو (جزو صحت مند کو) دھونے اور تیمم سے پہلے اس کا مسح کر لینا درست ہے۔ واضح ہو کہ اگر متعدد اعضا کو مرض لاحق ہو تو ان اعضا کی تعداد کے مطابق تیمم کیا جائے گا۔ البتہ اگر مرض تمام اعضا کو لاحق ہے تو سب کے لیے ایک بار ہی تیمم کافی ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ ترتیب وار دو اعضا، مثلاً چہرے اور ہاتھ میں مرض ہو تو اس صورت میں صحت مند جزو کو دھونے کے بعد ان دونوں اعضا پر ایک ہی بار تیمم کافی ہے۔ اور پٹی کے نیچے صحت مند حصہ کو دھونے کی بجائے اس پر مسح کرنا چاہیے۔ یہ حکم اس حالت میں ہے جبکہ مریض عضو پر پٹی بندھی ہو۔ اگر وہ عضو بندھا ہوا نہیں ہے تو اس صورت میں صحت مند عضو کو دھونا اور مریض عضو کو دھونے کی بجائے تیمم کرنا فرض ہے۔ مرض کی جگہ پر پانی سے (ہاتھ تر کر کے) مسح نہ کرنا چاہیے، اس واسطے کہ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ ان کے نزدیک مسح کرنا کوئی امر مشروع نہیں بجز اس صورت کے جبکہ یہ مسح اس صحت مند عضو کو دھونے کی بجائے جو مریض حصہ پر پٹی باندھنے سے ڈھک گیا ہو۔ اس کی صورت ایسی ہوگی جیسے موزے پر مسح کرنے کی۔ لیکن اگر مریض عضو کھلا ہوا ہے اور اس کو دھونا ممکن نہیں ہے تو اس پر مسح بے معنی ہے، لہٰذا اس کو دھونے کی بجائے اس پر تیمم کرنا چاہیے۔ اس حال میں مسح کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ اگر اعضائے تیمم میں سے کسی عضو کو مرض لاحق ہو اور اس کو تیمم کی مٹی سے مسح کرنا ممکن نہ ہو، یا اس مسح سے نقصان کا اندیشہ ہو تو اس حال میں مسح ساقط ہو جائے گا (یونہی نماز ادا کی جائے) اور آرام ہونے کے بعد نماز کو دوبارہ پڑھ لینا واجب ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ پٹی پر مسح کرنے کے متعلق دو قول ہیں: ایک تو یہ کہ مسح واجب ہے، فرض نہیں ہے۔ حنفیوں کے نزدیک فرض اور واجب میں جو فرق ہے وہ وضو کے باب میں بتایا جا چکا ہے۔ بنابراں اگر کسی مریض نے متاثرہ عضو پر مسح نہ کیا اور نماز پڑھ لی تو نماز کا پڑھنا صحیح ہوگا لیکن اسے دوبارہ پڑھ لینا واجب ہے، ورنہ ترک واجب کا گناہ ہوگا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے محرومی کا باعث ہے اگرچہ بقول معتمد (یہ امر) مستوجب عذاب نہیں ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ پٹی پر مسح کرنا فرض ہے، یعنی اگر اسے ترک کر دیا گیا تو نماز درست نہ ہوگی، جیسا کہ مالکیہ

جائے، بایں طور پر کہ غیر متاثرہ جزو کو پہلے دھولیا جائے، پھر مریض حصہ کا پورے طور پر مسح کیا جائے۔ یہ مرض سے متاثر ہے۔ اگر پٹی کی بندش مجبوراً مریض حصہ سے آگے تک ہو تو پٹی کا مسح کرنا واجب ہے، خواہ وہ پٹی متاثرہ عضو کے اوپر ہو یا (اس سے ہٹ کر) صحت مند حصہ پر ہو۔[1] اگر مرض لاحق ہونے والی جگہ وہ ہے جہاں پر وضو میں مسح کیا جاتا ہے تو اس کے مسائل مسالک مختلفہ کی رو سے تفصیل طلب ہیں۔[2]

اور حنابلہ کہتے ہیں۔ حنفیہ ان دونوں اقوال کو صحیح مانتے ہیں، لہٰذا مکلف انسان جس قول پر جی چاہے عمل کرے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ پوری پٹی پر مسح کرنا شرط نہیں ہے بلکہ اکثر حصہ پر مسح کر لینا کافی ہے۔ پس اگر مثلاً زخم پورے ہاتھ پر ہو اور اس پر پٹی رکھی گئی ہو تو جس حصے پر پٹی ہے اس کے نصف سے زائد حصے پر مسح کرنا کافی ہے۔

اگر پٹی مرض سے متاثرہ حصے سے زیادہ حصے پر بندھی ہے تو دو صورتیں ہوں گی: یا تو اس پٹی کا کھولنا نقصان دہ ہو گا یا نہ ہو گا۔ اگر نقصان دہ نہ ہو تو اسے کھول لینا واجب ہے اور اس کے نیچے کے حصہ عضو کو دھونے میں مضرت کا اندیشہ نہ ہو تو اسے دھولیا جائے۔ اگر دھونا مرض کے لیے نقصان دہ ہے تو صرف مرض کی جگہ پر مسح کرنا اور اس کے ارد گرد صحت مند حصے کو دھونا واجب ہے اور اگر پھائے کی جگہ کا مسح کرنا بھی مضر ہو تو ارد گرد کی جگہ کو دھولیا جائے، اگر پٹی کا کھولنا نقصان دہ ہو تو پٹی کے اوپر ہی مسح کرنا واجب ہے۔ پٹی کو کھولنے کی زحمت نہ دی جائے گی اگر چہ اس کے نیچے کا حصہ دھونا یا مسح کرنا ممکن ہو، کیونکہ اس حالت میں پٹی ہی پر مسح کرنا واجب ہے جو مرض سے متاثر اور غیر متاثر حصہ کو ڈھکے ہوئے ہے۔ اور مسح پٹی کے بیشتر حصہ پر کیا جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر پٹی پاک ہونے کی حالت میں رکھی گئی ہے اور وہ متاثرہ حصہ سے آگے تک ہے تو اس پر پانی سے مسح کیا جائے اور زائد حصہ پر تیمم کر لیا جائے۔ اگر پٹی پاک ہونے کے حالت میں نہیں رکھی گئی یعنی وضو کرنے سے پہلے ہی پٹی رکھی گئی ہے تو اس پر صرف تیمم واجب ہے اور مسح کرنا درست نہیں ہے۔ اگر مرض سے متاثر اعضا کی تعداد زیادہ ہے تو (اس کے مطابق) تیمم بھی زیادہ مرتبہ کرنا چاہیے۔ ہاں اگر زخم وضو یا غسل کے تمام اعضا پر پھیلا ہوا ہو تو اس صورت میں صرف ایک ہی بار تیمم واجب ہے اور حدث اصغر سے طہارت حاصل کرنے کے لیے ترتیب اور موالات کے لحاظ رکھنا ضروری ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر زخم تمام سر میں ہے تو اس کا حکم وہی ہے جو دھلنے والے اعضا کا ہے۔ اگر تمام سر میں نہیں ہے اور کچھ حصہ کا مسح کرنا آسان ہے تو اس حصہ کا مسح کر لیا جائے اور پورے عمامہ پر ہاتھ پھیر لیا جائے۔ اگر آسان نہیں ہے تو اس کا وہی حکم ہے جو تمام عضو پر زخم ہو جانے کی صورت میں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر سر کا کچھ حصہ مرض سے محفوظ ہے تو اس پر مسح کر لینا واجب ہے، ورنہ مسح کی بجائے تیمم کرنا چاہیے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر سر کے کچھ حصہ پر مرض نہیں ہے ور اس حصہ کی مقدار اتنی ہے جس پر مسح واجب ہے، یعنی ایک چوتھائی تو اس پر مسح کر لینا فرض ہے اور جبیرہ پر مسح کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر زخم تمام سر پر ہے تو اس کا وہی حکم ہے جو (ایسی صورت میں) دھلنے والے اعضا کا ہے۔ یعنی اگر مضر (ہونے کا اندیشہ) نہ ہو تو اس پر مسح واجب ہے۔ اگر ضرر کا

ان امور کا بیان جو پٹی کے مسح کو باطل کرتے ہیں

پٹی اگر اپنی جگہ سے گر جائے یا اتر جائے تو اس پر جو مسح کیا گیا وہ باطل ہو جائے گا۔اس کے متعلقہ مسائل کی تفصیل مختلف مسلکوں میں کی گئی ہے۔(۱)

اندیشہ ہو تو پٹی وغیرہ پر مسح کر لینا چاہیے

حنابلہ کہتے ہیں کہ زخم تمام سر پر ہے اور مسح کرنا ممکن نہیں ہے، تو سر کی تمام پوری پگڑی (یا پٹی) پر مسح کر لیا جائے۔اگر وہ طہارت کی حالت میں نہ باندھی گئی ہو تو اس پر تیمم کیا جائے، جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔اگر تمام سر متاثر نہیں ہے تو محض صحت مند حصہ پر مسح کیا جائے اور تمام پگڑی پر ہاتھ پھیر لیا جائے، کیونکہ جس کے سر میں مرض ہو اس کی پگڑی سر کی جگہ متصور ہوگی اور صحت مند حصہ کی حیثیت بدستور وہی رہے گی۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر پٹی زخم بھر جانے کی وجہ سے گر جائے تو مسح باطل ہو جائے گا اور اصل حکم کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا، یعنی پٹی کے نیچے والی جگہ کو پاک کرنے کے لیے دھونا ہوگا یا اگر وہ پاک حالت میں باندھی گئی تھی تو اس کا مسح کرنا ہوگا اور باقی حصہ بدستور پاک متصور ہوگا۔اور طہارت کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ غسل یا مسح کرنے میں، جیسی بھی صورت ہو تعجیل سے کام لینا چاہیے، یعنی موالات پر عمل دانستہ فوت نہ ہونے پائے۔اگر بھولے سے تاخیر ہو جائے تو وہ عمل صحیح ہو جائے گا۔اگر زخم مندمل ہوئے بغیر ہی پٹی اتر گئی تو اسے پھر اس کی جگہ پر رکھ کر جلد ہی مسح کر لینا چاہیے کہ موالات میں فرق نہ آئے۔اگر پٹی دوران نماز میں گر جائے یا ہٹ جائے تو نماز جاتی رہے گی۔اور اگر پٹی زخم بھر جانے کے باعث اتر گئی ہے تو اس کے نیچے کی جگہ کو پاک کر کے دوبارہ نماز پڑھنا واجب ہے۔لیکن اگر پٹی زخم مندمل ہونے کے علاوہ کسی اور سبب سے اتری ہے تو اس پر پھر مسح کر کے دوبارہ نماز پڑھنی چاہیے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر (دوران نماز) زخم بھر جانے کے باعث پٹی اتر گئی تو نماز اور طہارت باطل ہو جائے گی اور اگر بغیر زخم بھرنے کے (کسی اور سبب سے) اتر گئی تو صرف نماز جاتی رہے گی، طہارت باطل نہ ہوگی، لہٰذا پٹی کو اپنی جگہ پر رکھ کر صرف پٹی پر مسح کر لیا جائے۔لیکن اس کے علاوہ جو جگہ ہے تو بشرط ممکن پہلے اس جگہ کو پاک کر لیا جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر پٹی زخم اچھا ہوئے بغیر ہی اتر گئی تو مسح باطل نہ ہوگا، خواہ نماز کے اندر اترے یا باہر۔اگر نماز پڑھتے میں زخم بھر جانے کی وجہ سے پٹی اتر جائے اور قعدۂ اخیرہ بقدر تشہد سے پہلے اتری تو نماز جاتی رہے گی اور اس صورت میں صرف اس جگہ کو جہاں پٹی بندھی تھی پاک کر لینا چاہیے اور نماز کو دوبارہ پڑھ لیا جائے۔لیکن اگر وہ پٹی قعدۂ اخیرہ میں تشہد کی مقدار بیٹھنے کے بعد اتر گئی ہے تو اس کے متعلق امام ابو حنیفہ کا کہنا یہ ہے کہ نماز جاتی رہی۔لیکن صاحبین کہتے ہیں کہ نماز ہو گئی، کیونکہ نماز اس وقت پوری ہو چکی تھی اور پٹی کا گرنا نماز ختم کرنے کے بعد بول پڑنے یا حدث لاحق ہو جانے کے برابر ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ پٹی کے اتر جانے سے وضو بالکل ٹوٹ جاتا ہے، خواہ وہ پٹی زخم کے بھر جانے سے اتر گئی ہو، یا بغیر زخم بھرے اتری ہو، البتہ اگر زخم بھر کر اتری ہے تو صرف وضو کر لینا کافی ہے اور زخم بھر جانے کی وجہ سے نہیں اتری، بلکہ

پٹی پر مسح کر کے نماز پڑھنے کے مسائل

متذکرہ بالا شرائط کو پورا کرتے ہوئے اگر پٹی پر مسح کر کے نماز پڑھی جائے تو وہ درست ہو گی اور جس نے اس طرح نماز کو پڑھا ہے اسے (پٹی بندھے ہوئے) عضو کو آرام ہو جانے کے بعد اس نماز کو دوبارہ پڑھنے کا حکم نہیں ہے۔(۱)

کسی اور وجہ سے اتر گئی ہے تو وضو یا تیمم (جیسی بھی صورت ہو) دوبارہ کرنا چاہیے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ تین صورتیں ایسی ہیں جن میں (پٹی پر مسح کر کے پڑھی جانے والی) نماز کا دوبارہ پڑھنا واجب ہے۔ ایک تو یہ کہ جبیرہ اعضائے تیمم میں سے کسی پر ہو۔ دوسرے یہ کہ گو اعضائے تیمم پر نہ ہو لیکن صحت مند حصہ عضو کو اس سے زیادہ گھیر لیا ہو جہاں تک بندش کو روکا جا سکتا تھا۔ تیسرے یہ کہ گو جبیرہ اعضائے تیمم کے علاوہ کسی اور جگہ پر ہو صحت مند عضو کا صرف اسی قدر حصہ اس میں آیا ہو جس سے بندش کو باقی رکھا جا سکتا ہے، لیکن یہ بندش حدث کی حالت میں ہوئی ہو۔

باب صلوٰۃ

نماز کے مشروع ہونے کی حکمت

''طہارت'' جس کے بارے میں اس سے پہلے بیان ہوا وہ ادائے نماز کا ایک وسیلہ ہے۔اور یہ واضح ہے کہ یہ تمام وسائل انسانی معاشرے کے لیے نفع بخش ہیں کیونکہ ان کی بنیادی غرض جسم کو ستھرا رکھنا اور عبادت کی جگہ کو گندگی سے، جو امراض اور تعفن پیدا کرتی ہے، پاک کرنا ہے۔ ہاں نماز میں بعض باتیں ایسی ہیں جو بظاہر ان فوائد سے تعلق نہیں رکھتیں، لیکن ان میں بھی ایک نمایاں حکمت کارفرما ہے۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ عبادت کی غرض اللہ تعالیٰ کے سامنے جھک جانا ہے اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ جن امور کا حکم ہے اس کی پیروی کی جائے اور جو منع ہے اس سے پرہیز کیا جائے۔

نماز دین کے ارکان میں سب سے زیادہ اہم رکن ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے بندوں پر فرض کیا ہے کہ خدائے واحد کی عبادت کریں اور اس کی عبادت میں کسی مخلوق کو شامل نہ کریں۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''ان الصلوۃ کانت علی المؤمنین کتاباً موقوتا'' یعنی نماز ایک ایسا فریضہ ہے جس (کو بجا لانے) کے لیے اوقات مقرر ہیں، ان سے ہٹنا جائز نہیں ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ''خمس صلوٰۃ کتبھن اللہ علیٰ العباد فمن جآءَ بِهِنّ ولم یضع منھن شَیئاً استخفافًا بحقِهِنّ کان لہ عنداللہ عھداً ان یدخلہ الجنۃ'' (یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر پانچ نمازیں فرض کی ہیں، پس جو شخص انہیں ادا کرتا رہا اور ان کا حق پورا پورا ادا کرتے ہوئے کچھ ضائع نہ کیا تو ایسے شخص کے لیے اللہ تعالیٰ کا وعدہ ہے کہ وہ جنت میں جائے گا)۔ نماز کی خوبیوں اور اس کو مقررہ اوقات میں ادا کرنے کی ترغیب اور اس حکم کی بجا آوری میں کوتاہی اور اسے بخوبی انجام دینے میں سستی سے باز رہنے کے بارے میں بکثرت حدیثیں آئی ہیں۔ منجملہ ان کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسم کا یہ ارشاد ہے کہ: ''مثل الصلوٰۃ الخمس کمثل نھر عذب غمر بباب احد کم یقتحم فیہ کل یوم خمس مرات فما ترون ذالک یبقی من درنہ قالوا لا شیء قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فان الصوٰۃ الخمس تذھب الذنوب کما یذھب الماء الدرن.

'' (یعنی پانچ نمازوں کی مثال ایسی ہے جیسے کسی شخص کے دروازے پر شیریں پانی کی لبریز نہر بہہ رہی ہو اور وہ شخص ہر روز پانچ بار اس میں غوطہ لگاتا ہو تو کیا تم سمجھتے ہو کہ اس کا میل کچیل کچھ باقی رہے گا؟ سب نے کہا کچھ بھی نہیں رہے گا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ پانچ نمازیں بھی گناہوں کو اسی

طرح دور کرتی ہیں جس طرح پانی میل کچیل کو دور کرتا ہے)۔اس کا مطلب یہ ہے کہ (روزانہ کی) پانچ نمازیں انسانی نفوس کو پاکیزہ بناتی اور نافرمانیوں اور گناہوں سے اسی طرح پاک کر دیتی ہیں جس طرح صاف ستھرے پانی میں روزانہ پانچ بار غسل کرنے سے جسم ستھرا اور گندگی سے پاک ہو جاتا ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ تمام اعمال میں کون سا عمل سب سے بہتر ہے؟ ارشاد ہوا: ''الصلوٰۃ لمواقیتھا'' (یعنی نماز کا اس کے اوقات میں ادا کرنا)۔غرض نماز اعمال انسانی میں سب سے بہتر عمل ہے۔اس کا رتبہ سب پر فایق اور اس کی شان سب سے بڑی ہے۔(یہ ارشادات) نماز کو اس کے اوقات میں ادا کرنے کی ترغیب کے لیے کافی ہیں۔

اب رہا یہ امر کہ تارک صلوٰۃ کو کیسی کیسی ترہیب وتخویف کی گئی ہے،اس کو سمجھنے کے بارے میں حضورؐ کا یہ ارشاد کافی ہے:''لا سھم فی الاسلام لمن لا صلوٰۃ لہ'' (یعنی جو نماز نہیں پڑھتا اس میں اسلام کا کوئی شائبہ نہیں ہے) نیز ارشاد ہے:''بین الرجل وبین الکفر ترک الصلوٰۃ''(یعنی نماز ترک کرنے سے آدمی کفر تک پہنچ جاتا ہے) اس حدیث میں ایسے مسلمانوں کے لیے سخت تنبیہ ہے جن پر سستی غالب ہو،اور وہ نماز جو کفر سے علیحدہ ہونے کی علامت ہے،ترک کر دے۔ائمہ مالکیہ میں سے بعض نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ جو شخص عمداً نماز ترک کرے وہ کافر ہے۔

بہرحال اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ نماز اسلام کے ستونوں میں سے ایک ستون ہے۔اگر کسی نے اسے ترک کیا تو گویا اسلام کے مستحکم ترین ستونوں میں ایک ستون کو ڈھا دیا۔

انسان کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ نماز کا اصل مقصد یہ ہے کہ دل پر خالق کائنات کی عظمت کا نقش مرتسم ہو جائے،یہاں تک کہ (عذاب الٰہی سے) ڈرتے ہوئے اس کے احکامات کی تعمیل اور ممنوعات سے پرہیز کیا جائے۔اس میں تمام بنی نوع کا فائدہ ہے،کیونکہ جو شخص نیکیوں پر عمل پیرا اور برائیوں سے کنارہ کش ہے اس سے بھلائی اور نفع کے سوا اور کوئی بات سرزد نہیں ہو سکتی۔اور وہ شخص جو نماز پڑھ لیتا ہو لیکن اس کا دل خدا سے غافل ہو اور خواہشات نفسانی ولذات جسمانی میں لگا ہوا ہو اس کی نماز سے گو بقول بعض ائمہ ادائے فرض تو ہو جائے گا لیکن درحقیقت مطلوبہ مقصد حاصل نہ ہوگا۔نماز کامل (دراصل) وہ ہے جس کی شان میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:''قد افلح المومنون الذین ھم فی صلوٰتھم خاشعون'' (یعنی وہ مسلمان جو نماز میں خشوع سے کام لیتے ہیں فلاح پا گئے)۔

نماز کا حقیقی مقصد نیازمندی کے ساتھ خدائے خالق زمین وآسمان کی برتری کا اعتراف اور اس کی

لازوال عظمت اور غیر فانی عزت کے آگے سرنگوں ہونا ہے۔ لہٰذا حقیقی معنوں میں کوئی شخص نمازی نہیں ہوسکتا جب تک کہ اس کا دل حاضر، خدائے واحد کے خوف سے پر، باطل وسوسوں اور ضرر رساں خیالات سے خالی ہوکر طالب نجات نہ ہو۔ پس اگر انسان اپنے پروردگار کے سامنے کھڑا ہو اور اس حال میں اس کا دل خشوع و خضوع سے پر ہو اور اپنے پروردگار، قادر و قاہر، صاحب سطوت لامتناہی و مالک قدرت بے پناہ کے سامنے عاجزی و فروتنی سے حاضر ہو وہی شخص اپنے گناہوں سے تائب اور اپنے رب کی جانب مائل ہوگا۔ تب ہی اس کے ظاہری و باطنی اعمال کی اصلاح ہوسکے گی۔ اس کا رابطہ اس کے پروردگار کے ساتھ مضبوط ہوگا، اور وہی بندگان حق تعالیٰ کے زمرہ میں شامل اور دین کے قائم کردہ حدود پر قائم ہوگا اور وہی ان امور سے باز رہے گا جن سے رب العالمین نے منع فرمایا۔ چنانچہ ارشاد خداوندی ہے: "ان الصلوٰۃ تنھی عن الفحشاء و المنکر" (یعنی بلاشبہ نماز بے حیائی کی باتوں اور ناپسندیدہ کاموں سے باز رکھتی ہے) اور حقیقی معنوں میں مسلمان ہونے کی یہی صورت ہے۔

غرض جو نماز بے حیائی کی باتوں اور ناپسندیدہ امور سے مانع ہے وہی نماز ہے جس میں بندہ اپنے رب کی عظمت کا اعتراف کرے، اس (کے عذاب سے) ڈرے اور اس کی رحمت کا امیدوار ہو۔ اور ہر شخص کو نماز سے اسی قدر فیض ملتا ہے جتنا کہ اس کے دل میں اللہ کا خوف ہو اور اس کا قلب اللہ کی جانب مائل ہو۔ کیونکہ اللہ پاک اپنے بندوں کے دلوں کو دیکھتا ہے، ان کی ظاہری صورت پر نہیں جاتا۔ اسی لئے ارشاد باری ہے: "و اقم الصلوٰۃ لذکری" (یعنی نماز کو ذکر الٰہی میں منہمک ہوکر پوری طرح ادا کرنا چاہیے) جس کا دل اپنے رب کی یاد سے غافل ہو وہ اللہ کا عبادت گزار نہیں ہے۔ لہٰذا حقیقی معنوں میں ایسا شخص نمازی نہیں ہے۔ حضورؐ کا ارشاد ہے "لا ینظر اللہ الی صلوۃ لا یحضر الرجل فیھا قلبہ مع بدنہ" (یعنی جب تک کوئی شخص تن من کے ساتھ حاضر نہ ہو اللہ اس کی نماز کی طرف نہ دیکھے گا) دین کی نگاہ میں نماز یہی ہے، اور اسی نماز کو نفوس انسانی کے سنوارنے اور اخلاق کے درست کرنے میں دخل ہے۔ کیونکہ نماز کے ہر جزو میں انسانی فطری فضائل کی برتری کا دستورالعمل اور انسانی پسندیدہ خصائل میں سے کسی نہ کسی خصلت کی مشق ہے۔

اب ہم کسی قدر اعمال صلوٰۃ کا ذکر کرتے ہیں کہ نفوس انسانی کے سنوارنے میں ان کا کیا اثر ہے۔

(ان اجزا میں سے) ایک جز و نیت ہے۔ اس سے مراد اللہ تعالیٰ کے حکم ادائے نماز کی پوری پوری بجا آوری کا تہ دل سے ارادہ کرنا، یعنی اس طرح جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا۔ اور چاہیے کہ وہ محض خوشنودی

مولا کے لیے ہو۔ اب اگر کوئی شخص یہی عمل دن رات میں پانچ بار انجام دے تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ کیفیت اس کی طبیعت میں جم جائے گی اور یہ اس کی صفات فاضلہ میں سے ہو جائے گی جس کا برترین اثر اس کی انفرادی اور اجتماعی زندگی پر پڑے گا۔ انسانی معاشرے کے لیے قول وفعل میں خلوص نیت سے زیادہ سودمند کوئی دوسری چیز نہیں ہے۔ اگر لوگ اپنے قول وفعل میں باہم پرخلوص ہوں تو یقیناً ان کی زندگی نہایت دلپسند اور خوشگوار ہوگی۔ امن کے حالات دنیا وآخرت میں بہتر ہوں گے اور کامیابی سے ہم کنار ہوں گے۔

(نماز کا) دوسرا جزو اللہ تعالیٰ کے حضور کھڑا ہونا ہے۔ نماز پڑھنے والا تن من سے اپنے پروردگار کے سامنے آنکھیں جھکائے کھڑے ہو کر نجات کا طالب ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ (بندہ کی) رگ جان سے زیادہ قریب ہے، لہٰذا جو کچھ بندہ کہتا ہے پروردگار اس کو سنتا ہے اور جو کچھ اس کے دل میں ہے اس کو جانتا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اگر کوئی شخص اس عمل کو رات دن میں متعدد بار کرتا رہے تو یقیناً اس کے دل میں اپنے پروردگار کی جگہ ہوگی اور وہ اللہ کے حکم کی فرمانبرداری کرے گا اور جن امور سے اللہ نے منع فرمایا ہے ان سے باز رہے گا۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ اس شخص سے انسانیت کے خلاف کوئی امر سرزد نہ ہوگا۔ کسی کی جان پر تعدی اور کسی کے مال پر ظلم نہ کرے گا اور کسی کے دین اور آبرو کو اس سے ایذا نہ پہنچے گی۔

تیسرا جزو قرأت (یعنی نماز میں قرآن کا پڑھنا) ہے۔ ائمہ کے نزدیک اس کے متعلقہ احکام کی تفصیل آگے آئے گی۔ قرآن پڑھنے والے کو نہ چاہیے کہ زبان پڑھے اور دل غافل ہو، بلکہ لازم ہے کہ جو کچھ پڑھے اس کے مطالب پر غور وفکر کرے، اور جو کچھ کہتا ہے اس سے خود بھی نصیحت پکڑے۔ پس جب زبان پر اللہ تعالیٰ پروردگار عالم کا ذکر جاری ہو تو اس کی عظمت اور قدرت کی ہیبت اس کے قلب پر طاری ہونی چاہیے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''اِنَّمَا المؤمنون الذین اذا ذکر اللہ وجلت قلوبھم و اذا تلیت علیھم آیاتہ زادتھم ایماناً'' (یعنی ایمان والوں کی نشانی یہ ہے کہ جب اللہ کا ذکر کیا جائے تو ان کے دلوں پر اس کی ہیبت طاری ہو، اور جب آیات قرآنی ان کے سامنے پڑھی جائیں تو ان کے ایمان میں اور پختگی پیدا ہو) اسی طرح جب اللہ تعالیٰ کی صفات رحمت واحسان کا بیان ہو تو واجب ہے کہ انسان دل میں سوچے کہ ان صفا کریمہ سے وہ کس طرح خود کو آراستہ کرسکتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ''تخلقو باخلاق اللہ فھو سبحانہ کریم عفو غفور عادل لا یظلم شیئا'' (یعنی لوگو! تم اپنے اندر خلق الٰہی پیدا کرو، وہ ذات پاک بخشش کرنے والی، معاف کرنے والی، مغفرت کرنے والی اور عادل ہے، اور کسی پر مطلق ظلم نہیں کرتی) لہٰذا انسان مکلف ہے کہ اپنے آپ میں یہ اخلاق پیدا کرے

اب اگر کوئی شخص قرآن حکیم کی ایسی آیت پڑھے گا جن میں اللہ تعالیٰ کی صفات کریمہ کا بیان ہے، اور اس کے مطالب کو سمجھے گا، اور یہ عمل دن رات میں بکثرت بار بار کیا جائے گا تو لامحالہ اس کی طبیعت اس سے متاثر ہوگی، اور جب طبیعت پر ان صفات جمیلہ کا اثر ہوگا تو اس کی طبیعت ان صفات سے خود متصف ہونے کی جانب مائل ہوگی۔ غرض تہذیب نفس واخلاق کے لیے یہ عمل سب سے زیادہ کارگر ہے۔

چوتھا جزو 'رکوع وسجود' (یعنی اللہ کے آگے جھکنا اور سجدہ کرنا) ہے۔ یہ اعمال اس مالک الملک خالق ارض وسماو مافیہا کی تعظیم کا نشان ہیں۔ لیکن نماز پڑھنے والا جو اپنے رب کے حضور (نماز میں) جھکتا ہے، اس کے لیے صرف یہ کافی نہیں ہے کہ خاص کیفیت کے ساتھ اپنی پیٹھ کو دہری کر لے، بلکہ ضروری ہے کہ اس کا دل اس امر سے آگاہ ہو کہ وہ ایک ادنیٰ بندہ ہے اپنے خدائے بزرگ و برتر کے آگے جھکتا ہے، جس کی قدرتوں کا کچھ شمار نہیں، اور اس کی عظمتوں کی کوئی انتہا نہیں۔ نمازی کے دل میں جب یہ تصور دن رات کے اندر متعدد بار پیدا ہوگا، تو اس کا قلب ہمیشہ اپنے پروردگار (کے عذاب) سے خائف رہے گا اور کوئی ایسا کام جو رضائے الٰہی کے خلاف ہو، اس سے سرزد نہ ہوگا۔ اسی طرح نمازی جو اپنے خالق کے آگے سربسجود ہو کر اپنی پیشانی کو زمین پر رکھتا ہے تو گویا اپنے پروردگار کی بندگی کا اظہار کرتا ہے، لہٰذا اس کا دل بندگی کی بے چارگی اور خالق و پروردگار عالم کی عظمت سے آگاہ ہوتا ہے۔ اس سے لازم ہے کہ اس کے دل میں خوف و خشیت الٰہی پیدا ہو، اور اس کے نفس کی تہذیب ہو، اور گناہوں اور ناپسندیدہ باتوں سے باز رہے۔

ان امور کے علاوہ نماز میں اور بھی عظیم الشان اجتماعی مفید باتیں ہیں، منجملہ ان کے ایک 'جماعت' ہے۔ اسلام میں نماز باجماعت کا حکم ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ترغیب فرمائی ہے کہ "صلوٰۃ الجماعة افضل من الصلوٰۃ الفذ بسبع و عشرین درجة " (یعنی جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے میں اکیلے نماز پڑھنے سے ستر درجے زیادہ فضیلت ہے)۔

سیدھی اور پیوستہ صفوں میں اکٹھا ہو کر نماز پڑھنے سے اس امر کا اظہار ہے کہ ان کے جدا جدا قلوب باہم ایک دوسرے کے قریب ہیں اور کینہ وحسد سے دور ہیں۔ اتحاد و اتفاق کے لیے، جس کا حکم اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب عزیز میں دیا ہے، یہ عمل سب سے زیادہ کارگر ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "واعتصموا بحبل الله جميعاً و لا تفرقوا" (یعنی لوگو! اللہ کی رسی کو مضبوطی سے پکڑ لو اور باہم پھوٹ نہ ڈالو) ''نیز نماز باجماعت اس اخوت کی یاد دلاتی ہے جس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ''انما المومنون اخوة" (یعنی تمام مسلمان بھائی بھائی ہیں)۔ پس وہ مسلمان

جو پروردگار واحد کی عبادت کے لیے جمع ہوتے ہیں انہیں یہ بات فراموش نہ کرنی چاہیے کہ وہ بھائی بھائی ہیں۔ لہٰذا لازم ہے کہ جو 'بڑے' ہیں وہ چھوٹوں پر رحم کریں، اور جو 'چھوٹے' ہیں وہ اپنے بڑوں کی توقیر کریں۔ جو امیر ہیں وہ غریبوں کی حاجت روائی، اور جو قوی ہیں وہ کمزوروں کی اعانت کریں، اور صحت مند اشخاص مریضوں کی تیمارداری کریں، تاکہ رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد پر عمل ہو کہ: "المسلم اخوا المسلم لا یظلمه و لا یثلمه من کان فی حاجة اخیه کان الله فی حاجته و من فرج عن مسلم کربة من کرب الدنیا فرج الله بما عنه کربة من کرب یوم القیامة و من ستر مسلماً ستره الله یو م القیامة" (یعنی ایک مسلمان دوسرے مسلمان کا بھائی ہے، پس چاہیے کہ نہ اس پر ظلم کرے، نہ اسے نقصان پہنچائے۔ جو شخص ضرورت پڑنے پر اپنے بھائی کے کام آئے گا اللہ تعالیٰ اس کی ضرورت پر اس کے کام آئے گا۔ جس نے کسی مسلمان کی کوئی مشکل حل کر دی، اللہ تعالیٰ قیامت کی مشکلات میں سے اس کی مشکل کو حل کر دے گا۔ جس نے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اس کی پردہ پوشی فرمائے گا)۔ غرض اگر نماز کی تمام خوبیوں کو بیان کیا جائے تو اس کے لیے دفتر کے دفتر درکار ہوں گے، لہٰذا اسی قدر پر اکتفا کیا جاتا ہے، اور اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ہم سب کو دین حنیف پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے! بلاشبہ وہ دعاؤں کا سننے والا ہے۔

صلوٰۃ (نماز کی تعریف)

لفظ صلوٰۃ کے لغوی معنی دعائے خیر کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "و صل علیهم" یعنی ان کے لیے دعا کر۔ اور (دوسرے معنی ہیں) اپنی رحمت ان پر نازل فرما۔ اصطلاح فقہ میں اس کے معنی ان اقوال و افعال (کے مجموعے) کے ہیں جو تکبیر (تحریمہ) سے شروع ہوتے اور سلام پر ختم ہوتے ہیں۔ اور اس کے لیے خاص شرائط ہیں۔ یہ تعریف ہر نماز کو شامل ہے جو تکبیر تحریمہ سے شروع ہو کر سلام پر ختم ہو، لہٰذا اس کے مفہوم سے سجدۂ تلاوت خارج ہے۔ سجدۂ تلاوت تو وہ سجدہ ہے جو قرآن کی آیت سجدہ سننے پر بغیر تکبیر و سلام کیا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ اس سجدے کو حنفیہ اور شافعیہ نماز سے تعبیر نہیں کرتے۔ [1]

ا۔ مالکیہ اور حنابلہ نے نماز کی تعریف اس طرح کی ہے کہ نماز "قربت فعلیہ" ہے جس میں نیت اور سلام اور سجدہ شامل ہے۔ لفظ "قربت" کے معنی وہ عمل جو قرب الٰہی حاصل کرنے کا ذریعہ ہو۔ اور لفظ فعلیہ میں وہ اعمال شامل ہیں جو اعضائے جسم سے انجام دیے جائیں، مثلاً رکوع و سجود، اور زبان سے، مثلاً قرآن اور تسبیح کا پڑھنا، اور قلب سے، مثلاً خشوع و خضوع۔

نماز کی قسمیں

نماز کی چند قسمیں ہیں جن کی تفصیل مختلف مسالم میں کی گئی ہے۔ ملاحظہ ہو ذیلی حاشیہ۔ (۱)

نماز کی شرطیں

نماز کے صحیح ہونے کی چند شرائط ہیں کہ ان کے بغیر نماز درست نہیں ہو سکتی۔ نیز نماز کے واجب ہونے کی بھی چند شرائط ہیں کہ ان کے بغیر نماز واجب نہیں ہوتی۔ مختلف مسالک کی اصطلاح میں ان شرائط اور ان کی تعداد کے بارے میں اختلافات ہیں۔ تفصیل ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

حنفیہ اور شافعیہ نے مالکیہ کی اس تعریف سے اختلاف نہیں کیا، البتہ صرف اس امر میں اختلاف ہے کہ سجدۂ تلاوت کو وہ صلوٰۃ شرعی قرار دیتے ہیں، اور یہ معمولی بات ہے۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز کی چار قسمیں ہیں: ایک نماز فرض عین، جیسے پنج وقتہ نمازیں۔ دوسری نماز فرض کفایہ، جیسے نماز جنازہ۔ تیسرے نماز واجب جیسے 'نماز وتر' اور ان نوافل کی قضا جس کو شروع کرنے کے بعد ٹوٹ گئی ہو۔ اور عیدین کی نماز۔ چوتھے نماز نفل، خواہ وہ سنت ہو یا مندوب ہو۔ رہا سجدۂ تلاوت سو یہ ان کے نزدیک نماز کے زمرے میں نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نماز کی پانچ قسمیں ہیں، اور صورت تقسیم یہ ہے کہ نماز یا تو رکوع، سجود، قرأت احرام اور سلام والی ہوگی، یا ان کے بغیر ہوگی۔ پہلی صورت کی نمازوں کی تین قسمیں ہیں: اول پنج وقتہ فرض نمازیں، دوم نفلیں اور سنتیں، سوم 'رغیبہ' یعنی فجر کے وقت کی دو رکعت نماز۔

اور دوسری صورت کی نماز کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جس میں صرف سجدہ ہو، جیسے سجدۂ تلاوت، اور دوسری وہ جس میں تکبیر و سلام ہو اور رکوع و سجود نہ ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نماز کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جو رکوع، سجود اور قرأت پر مشتمل ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں: پنج وقتہ فرض نمازیں اور نفل نمازیں۔ دوسری وہ نماز جس میں رکوع و سجود نہیں ہوتا، لیکن تکبیر، قرأت اور سلام پر مشتمل ہوتی ہے جیسے نماز جنازہ۔ ان کے نزدیک نماز واجب کوئی نہیں ہے، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں، اور نہ صلوٰۃ رغیبہ ہے جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں۔ شافعیہ کے نزدیک سجدۂ تلاوت نماز نہیں ہے، جیسا کہ حنابلہ اور مالکیہ کہتے ہیں۔ لہٰذا شافعیہ کے نزدیک نماز کی صرف تین قسمیں ہیں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نماز کی چار قسمیں ہیں۔ وہ نماز جو رکوع، سجود، احرام اور سلام پر مشتمل ہے۔ اس کے تحت دو قسمیں ہیں: پنج وقتہ فرض نمازیں اور مسنونہ نمازیں۔ تیسری قسم وہ ہے جو تکبیر، سلام اور قرأت پر مشتمل ہے۔ اس میں رکوع و سجود نہیں ہوتا۔ یہ نماز جنازہ ہے۔ چوتھی قسم کی وہ نماز ہے جس میں صرف سجدہ ہے۔ یہ سجدۂ تلاوت ہے، اور سجدۂ تلاوت حنابلہ کے نزدیک (نماز کی ایک قسم) ہے جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ شرائط صلوٰۃ کی تین قسمیں ہیں: شرائط وجوب فقط، شرائط صحت فقط، شرائط وجوب و

صحت معا۔

پہلی قسم کی شرائط یعنی (نماز کو) واجب کرنے والی شرطیں۔ان میں دو امور ہیں: ایک تو بالغ ہونا کہ نابالغ پر نماز واجب نہیں ہے، لیکن سات سال کی عمر ہی سے بچے کو نماز کے لیے کہنا چاہیے اور دس سال کا ہو جائے تو اسے نماز کا عادی بنانے کے لیے کچھ مار پیٹ بھی کرنی چاہیے۔ ہر چند کہ تمام شرعی احکامات کی غرض نیکی کا حصول اور بدی سے احتراز پر مبنی ہے اور مکلف ہونے کے بعد اس پر عمل کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہے۔تاہم اس کی عادت ڈال لینے کے مستقل حکم ہے۔ انسان اتنا تو جانتا ہے کہ نماز میں جو مادی اور اخلاقی فوائد ہیں اس کے لیے نماز کا ادا کرنا کافی ہے، لیکن اگر اس پر عمل کرنے کی عادت نہ ہو تو انسان اس کی ادائیگی پر قائم رہنے سے رہ جاتا ہے۔

(وجوب نماز کے لیے) دوسرا امر یہ ہے کہ ''ترک صلوٰۃ'' پر کسی کو مجبور نہ کیا گیا ہو۔ مثلاً کوئی ظالم نماز نہ پڑھنے پر جبر کرے کہ اگر نماز کو ترک نہ کیا تو قید کر دیا جائے گا، یا مارا پیٹا جائے گا، یا قتل کر دیا جائے گا، یا ہاتھ باندھ دیے گئے، یا منہ پر تھپڑ مارنے سے لوگوں میں اس کی ہتک عزت کا اندیشہ ہو۔ان حالات سے مجبور ہو کر اگر کسی نے نماز نہ پڑھی تو گناہ نہیں ہے، بلکہ جب تک یہ مجبوری کی حالت رہے نماز واجب ہی نہیں ہوتی، کیونکہ مجبور انسان غیر مکلف ہوتا ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: ''رفع عن امتی الخطاء و النسیان و ما استکر ھوا علیہ '' (یعنی اللہ تعالیٰ نے میری امت کی بھول چوک کو اور ایسے کام کو جو جبراً کرائے جائیں، معاف فرما دیا ہے) اور وہ امور جو مجبور انسان پر مالکیہ کے نزدیک واجب نہیں رہتے وہ اعمال کا ظاہری صورت میں انجام دینا ہے۔ والا اگر طہارت ممکن ہو جائے تو جس طرح ممکن ہو اسی طرح کیا جائے، مثلاً نیت باندھ کر قراٗت کرنا اور اشارے کے ساتھ نماز پڑھ لینا۔ مجبور کی مثال ایسے معذور مریض کی سی ہے کہ (اعمال صلوٰۃ میں سے) جو کچھ کر سکتا ہے اس کو بجا لائے، جو نہیں کر سکتا وہ اس سے ساقط ہے۔

دوسری قسم کی شرائط یعنی شروط صحت فقط کی تعداد پانچ ہے: حدث سے پاک ہونا، گندگی سے پاک ہونا، مسلمان ہونا، قبلہ رو ہونا اور ستر ڈھانپنا۔

تیسری قسم شرائط یعنی وجوب وصحت کی متفقہ شرطیں چھ ہیں: نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کا کسی شخص تک پہنچنا، جس کو دعوت نہیں پہنچی اس پر نماز واجب نہیں، اگر بالفرض پڑھ لی تو درست نہیں ہے۔اور صاحب عقل ہونا (یعنی انسان عقل باختہ یا پاگل نہ ہو) اور نماز کا وقت ہو اور فاقد الطھو رین نہ ہو، یعنی ایسا نہ ہو کہ نہ پانی دستیاب ہو اور نہ ایسی چیز جس پر تیمم کیا جا سکے، اور حالت خواب یا حالت غفلت نہ ہو، اور حیض و نفاس کی حالت نہ ہو۔

اس (تفصیل) سے معلوم ہوتا ہے کہ مالکیہ نے صحت نماز کی شرائط میں اسلام کا اضافہ فرمایا ہے اور اس کو نماز کے واجب ہونے کی شرط قرار نہیں دیا۔لہٰذا ان کے نزدیک کافروں پر نماز واجب ہے، گو ان کی نماز درست نہ ہو گی، جب تک کہ وہ مسلمان نہ ہوں۔ دوسرے ائمہ کا اس سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک مسلمان ہونا نماز کے واجب ہونے کی شرائط میں ہے۔انہوں نے طہارت کی شرط کو دو شرطیں شمار کیا ہے: ''حدث سے پاک ہونا'' اور نجاست سے پاک ہونا'' وجوب صلوٰۃ کی شرطوں میں انہوں نے ترک صلوٰۃ پر مجبور نہ کیا جانا اضافہ کیا ہے۔

شافعیہ نے شرائط صلوٰۃ کی صرف دو قسمیں قرار دی ہیں: شروط وجوب'' و ''شروط صحت'' شروط وجوب (واجب

ہونے کی شرطیں ہیں) ان کے نزدیک چھ ہیں: نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کا پہنچنا، مسلمان ہونا، چنانچہ شافعیہ کے نزدیک کافر پر نماز واجب نہیں ہے، باوجود اس کے (ترک نماز کا) عذاب اس کو عذاب کفر کے علاوہ ہوگا۔ البتہ مرتد پر نماز واجب ہے، کیونکہ اس کو سابقہ حیثیت کے اعتبار سے مسلمان تصور کیا جائے گا۔ (نیز منجملہ شروط وجوب کے) عاقل ہونا، بالغ ہونا، حیض ونفاس سے پاک ہونا اور حواس کا قائم ہونا ہے۔ اس کے لیے صرف بصارت اور سماعت کا قائم ہونا کافی ہے۔

شروط صحت (نماز کے صحیح ہونے) کی شرطیں سات ہیں: اول بدن کا دونوں حدثوں سے پاک ہونا۔ دوسرے بدن، کپڑے اور نماز کی جگہ کا نجاست سے پاک ہونا۔ تیسرے ستر کا ڈھکنا۔ چوتھے قبلہ رخ ہونا۔ پانچویں اپنی دانست میں نماز کا وقت ہونا، خواہ یہ گمان ہی کی بنا پر ہو۔ واضح ہو کہ علم کے تین درجے ہیں: اول یہ کہ انسان کو خود معلوم ہو یا کسی معتبر سے درست گھڑی کے ذریعے وقت کا پتہ چل جائے، یا وقت آشنا مؤذن کی اذان سن کر، یعنی ان مساجد کے مؤذن کی اذان سے جہاں گھنٹہ وغیرہ موجود ہو۔ اس طرح سے وقت کا تعین بینا اشخاص ہی کا کام ہے، نابینا کو تو صرف دوسروں کی پیروی واجب ہے۔

صحت نماز کی چھٹی شرط نماز کے طریقے سے واقف ہونا ہے۔ ساتویں شرط نماز باطل کرنے والی شے سے کنارہ کش ہونا ہے۔

غرض شافعیہ نے صحت صلوٰۃ کی شرائط میں مالکیہ کی شرائط سے تین شرطیں زیادہ کی ہیں: یعنی طریقہ نماز سے واقف ہونا، بایں طور کہ عامی شخص نماز کے کسی فرض کو سنت نہ سمجھ لے، اور فرض اور سنت میں امتیاز کرتا ہو۔ اگر کچھ عرصہ بھی حصول علم کی کسی نے کوشش کی تو اتنا علم حاصل ہو ہی جاتا ہے۔ اور نماز توڑنے والی چیزوں سے کنارہ کش ہونا۔ بایں طور کہ نماز ختم کرنے تک کوئی ایسی بات نہ ہونے دے جو منافی صلوٰۃ ہو اور وقتی نمازوں کے لیے وقت سے واقف ہونا۔ (یہ تین امور تو صحت نماز کی شرائط میں اضافہ ہیں) اور وجوب کی شرطوں میں شافعیہ نے ''اسلام'' کا اضافہ کیا ہے، لیکن ان کا کہنا ہے کہ اگر کوئی کافر کبھی اسلام سے واقف نہیں ہوا تو اس پر نماز واجب نہیں ہے۔ واجب نہ ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس پر نماز کا مطالبہ عائد نہیں ہوتا۔ یہ اور بات ہے کہ آخرت میں عذاب کفر کے علاوہ ترک نماز کا عذاب بھی اس پر ہوگا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ لیکن مرتد سے (جو اسلام سے پھر گیا ہو) دنیا میں بھی نماز کا مطالبہ ہے اور آخرت میں بھی عذاب کا مستحق ہوگا۔ مزید براں وہ کہتے ہیں کہ اگر کافر نماز پڑھے تو اس کی نماز باطل ہوگی۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ مسلمان ہونا (شرط وجوب کے ساتھ) شرط صحت نماز بھی ہے۔

حنفیہ نے شافعیہ کی طرح شرائط صلوٰۃ کی دو قسمیں بتائی ہیں: 'شروط وجوب' 'شروط صحت' لیکن ان کے نزدیک نماز کے واجب ہونے کی پانچ شرطیں ہیں: بلوغ دعوت (نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کا پہنچنا)، مسلمان ہونا، عاقل ہونا، بالغ ہونا اور حیض ونفس سے پاک ہونا۔ حنفیہ میں سے اکثریت ایسے اصحاب کی ہے جو بلوغ دعوت کو شرط وجوب قرار نہیں دیتے، اس لیے کہ مسلمان ہونا جو شرط ہے اسی کو کافی سمجھتے ہیں۔

شروط صحت (یعنی نماز کے صحیح ہونے کی شرطیں) چھ ہیں: بدن کا حدث اور نجاست سے پاک ہونا، کپڑے کا نجاست سے پاک ہونا، جگہ کا نجاست سے پاک ہونا، ستر ڈھکنا، نیت کرنا اور قبلہ رخ ہونا۔ وجوب صلوٰۃ کی شرطوں میں

نماز کے فرض ہونے کی دلیل اور فرض نمازوں کی تعداد کا بیان

پنج وقت نمازیں، مکہ میں، مدینہ کی طرف ہجرت کرنے سے ایک سال پہلے معراج کی رات کو فرض ہوئیں۔ ان کے اوقات وہی ہیں جو مشہور ہیں، یعنی ظہر عصر، مغرب، عشا اور فجر کا وقت۔

ان فرض نمازوں میں سب سے پہلے جو نماز حضورؐ نے پڑھ وہ ظہر کی نماز تھی۔ ان فرض نمازوں کا جن کے بغیر کس کا اسلام ثابت نہیں ہوسکتا، فرض ہونا کتاب، سنت اور ائمہ دین کے اجماع سے ثابت ہے۔ جو شخص ان کے فرض ہونے سے انکار کرے وہ بالاتفاق مرتد (دین اسلام سے پھرا ہوا) ہے۔

انہوں نے شافعیہ کی طرح 'اسلام' کا اضافہ کیا ہے، لیکن وہ کہتے ہیں کہ کافر عذاب کفر کے علاوہ ترک نماز کے عذاب کا مطلقاً مستوجب ہوگا، لیکن ظاہر ہے کہ کفر کے عذاب سے زائد عذاب ایک خیالی نظریہ ہے، عملی نظریہ نہیں ہے، کیونکہ کفر کا عذاب سخت ترین عذاب ہے، اس سے ہٹ کر جس عذاب کا تصور بھی کیا جائے وہ اس سے کم تر درجے کا ہوگا۔ لہٰذا وہ عذاب یا تو اس میں داخل ہوگا یا اس سے کم ہوگا۔

حنفیہ نے (صحت صلوٰۃ کی شرائط میں) نیت کا اضافہ کیا ہے، بغیر نیت کے نماز صحیح نہیں ہوتی، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''انما الاعمال بالنیات'' (یعنی اعمال کے صحیح ہونے کا انحصار نیتوں پر ہے) اور اس لیے بھی کہ نیت ہی ایک ایسی شے ہے جس سے عادت اور عبادت میں یا ایک عبادت کو دوسری عبادت سے امتیاز کیا جاسکتا ہے۔ نیت کو شرائط میں شمار کیے جانے پر حنابلہ اتفاق ہے۔ شافعیہ نے نیت کو نماز کا رکن قرار دیا ہے اور بقول مشہور مالکیہ نے بھی ایسا ہی کیا ہے، جیسا کہ ارکان صلوٰۃ میں بتایا جائے گا۔

شرط اور رکن کا فرق سابقاً نیت کے بیان میں بتایا جاچکا ہے کہ ان دونوں میں سے کسی کے بغیر عمل صحیح نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا چاروں اماموں کا اس امر میں اتفاق ہوا کہ نیت کے بغیر نماز صحیح نہ ہوگی۔ نیت کا شرط ہونا یہ ہے کہ گویہ عمل نماز کی ماہیت سے خارج ہے لیکن نماز کی صحت اس پر موقوف ہے۔ اس کا رکن قرار دینا بھی یہی ہے کہ صحت صلوٰۃ اس پر موقوف ہے، کیونکہ نیت ماہیت صلوٰۃ کا ایک حصہ ہے۔ لیکن یہ مسائل ان طالبان علم کے لیے ہیں جو امور نظریہ کی باریکیوں کو سمجھنے کا ارادہ رکھتے ہوں۔

واضح ہو کہ حنفیہ نے ''دخول وقت'' کو نہ واجب ہونے کی شرط قرار دیا ہے اور نہ صحیح ہونے کی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ دخول وقت نماز کے ادا ہونے کی شرط ہے، نماز کے صحیح ہونے کی شرط نہیں، جیسا کہ تیمم کے بیان میں مذکور ہوا۔ مزید تفصیل 'دخول وقت' کے بیان میں آئے گی۔

حنابلہ شرط صلوٰۃ کو شروط وجوب اور شروط صحت (کے دو حصوں) میں جیسا کہ دوسرے ائمہ نے کیا ہے، تقسیم نہیں کرتے، بلکہ انہوں نے نماز کی نو شرطیں قرار دی ہیں جو یہ ہیں: اسلام۔ عقل۔ تمیز۔ حدث اور نجاست سے پاک ہونا، ستر عورت بدن، لباس (نماز کی) جگہ کا نجاست سے خالی ہونا، قبلہ رخ ہونا، اور وقت کا موجود ہونا۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ شرائط موجود ہوں تو نماز صحیح ہوگی۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "ان الصلوٰۃ کانت علی المؤمنین کتاباً موقوتاً" (یعنی بلاشبہ نماز ایمان داروں پر فرض ہے جن کے اوقات مقرر ہیں)۔ اس آیت میں لفظ کتاب بمعنی مکتوب مفروض کے ہیں، (یعنی وہ امر جس کو فرض قرار دیا گیا ہے)۔ لفظ موقوف کے معنے ہی ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کے لیے اوقات کی حد مقرر ہے۔ اس آیت میں یہ بتا دیا گیا ہے کہ نماز مسلمانوں پر فرض کی گئی ہے۔ اس کے اوقات کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے انہیں حکم دیا ہے کہ (اس باب میں) اللہ کی طرف سے جو کچھ ان پر نازل ہوا ہے وہ لوگوں کو بتا دیں۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم کی بکثرت آیات میں مسلمانوں کو اقامت صلوٰۃ کا مکلف فرمایا ہے۔

ممکن ہے کہ بعض لوگ کہیں کہ قرآن حکیم سے تو صرف نماز کی فرضیت ثابت ہے، اس کی تعداد کے پانچ ہونے اور خاص طریقہ سے ادا کیے جانے کی بابت قرآن میں کوئی رہنمائی نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم ہے کہ جو کچھ بھی ان پر (اللہ کی طرف سے) نازل ہوا وہ سب لوگوں بتا دیں، ساتھ ہی لوگوں کو یہ حکم ہے کہ رسولؐ جس طرح فرمائیں اس کی پیروی کرو۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "ما آتاکم الرسول فخذوہ و ما نھٰکم عنہ فانتھوا" (یعنی جو کچھ رسولؐ کا ارشاد ہے اس پر عمل کرو اور جس بات سے منع کیا گیا ہے اس سے باز رہو) لہٰذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ بھی اللہ کی طرف سے فرمایا وہ گویا قرآن ہی سے ثابت ہے۔ بکثرت صحیح احادیث ایسی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ نمازوں کی تعداد پانچ ہے۔ یہ حدیثیں تواتر کے درجہ کو پہنچی ہوئی ہیں۔ منجملہ ان کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے "ارأیتم لو ان نھراً بباب احدکم یغتسل فیہ کل یوم خمس مرات ھل یبقی من درنہ شیء قالو لا یبقی من درنہ شیء قال فکذلک مثل الصلوٰۃ الخمس یمحو اللہ بھن الخطایا۔" بخاری۔ مسلم۔ ترمذی۔ نسائی۔ (یعنی تم لوگو بتاؤ کہ اگر تم میں سے کسی کے دروازے پر نہر ہو اور وہ روزانہ پانچ بار اس میں نہاتا ہو تو کیا اس کا میل کچیل کچھ بھی رہ جائے گا: سب نے کہا کہ کچھ بھی میل کچیل باقی نہ رہے گا۔ ارشاد ہوا کہ پانچوں نمازوں کی یہی مثال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے گناہوں کو دور کر دیتا ہے)۔ یہ حدیث پنج گانہ نماز کی واضح دلیل ہے۔ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "الصلوٰۃ الخمس و الجمعۃ الی الجمعۃ کفارۃ لما بینھن مالم تغش الکبائر" ، مسلم، ترمذی وغیرہ (یعنی پنج وقتہ نماز کی مثال ایسی ہے جیسے کسی کے دروازے پر بھرپور نہر ہو اور وہ ہر روز اس میں پانچ بار نہاتا ہو) اس حدیث میں لفظ غمر (بہ

فتح غین وسکون میم) کے معنے کثیر کے ہیں۔ (اس باب میں) ان کے علاوہ بھی اور احادیث آئی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ائمہ مسلمانان کا اس پر اجماع ہے کہ فرض نمازیں پانچ ہیں، یعنی ظہر عصر وغیرہ جیسا کہ ابھی بتایا گیا۔ لیکن ان اوقات کی حد بندی میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ مثلاً ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ وقت کی دو قسمیں ہیں: ضروری اور اختیاری۔ یہ قول مالکیہ کا ہے۔ اور کچھ کہتے ہیں کہ ظہر کا وقت کسی شے کا سایہ اس کے برابر ہو جائے تو ختم ہو جاتا ہے، اور بعض اصحاب کہتے ہیں کہ جب تک سایہ دگنا نہ ہو جائے ظہر کا وقت ختم نہیں ہوتا۔ اسی طرح کے اور بھی اختلاف ہیں جن کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

فرض نمازوں کے اوقات کا بیان

شرائط نماز کے بیان میں سابقاً بتایا جا چکا ہے کہ نماز کی شرائط میں سے یہ ہے کہ اس کا وقت آ گیا ہو۔ چنانچہ جب تک کہ وقت نہ آ جائے مکلف پر نماز فرض نہیں ہوتی۔ یہ معلوم ہے کہ حنفیہ وقت کے موجود ہونے کو نہ نماز کے واجب ہونے کی شرط قرار دیتے ہیں او نہ نماز کے صحیح ہونے کی شرط قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کا کہنا یہ ہے کہ وقت کا موجود ہونا نماز ادا کرنے کی شرط ہے (وجوب یا صحت کی شرط نہیں ہے)۔ لیکن یہ معمولی بات ہے، کیونکہ حنفیہ بھی دوسرے اصحاب کسے اس بارے میں متفق ہیں کہ نماز وقت آنے سے پہلے واجب نہیں ہوتی۔ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔ وقت آنے پر (نماز کی بابت) شارع نے جو فرمایا ہے اس میں کافی گنجائش ہے۔ یعنی اگر اول وقت نماز ادا کر لی گئی تو فبہا، ذمہ سے فرض ادا ہو گیا، لیکن اگر اول وقت میں ادا نہ کی گئی تب بھی اس وقت تک گناہ نہ ہو گا جب تک کہ وقت اتنا تھوڑا نہ رہ جائے کہ وقت اتنا تھوڑا نہرہ جائے کہ اس میں صرف وضو یا غسل (جیسی بھی صورت ہو) کیا جا سکے اور نماز وقت گزرنے ہی پر پڑھی جا سکے۔ اب اگر پوری نماز وقت کے اندر اندر پڑھ لی گئی تو شارع کا حکم جیسا کہ مطلوب تھا پورا ہو گیا اور نماز اسی طرح ادا ہو گئی، جیسے اول وقت یا درمیانی وقت میں ہوتی۔ لیکن اگر پوری نماز وقت گزرنے کے بعد ادا ہوئی تو نماز صحیح ہو گی، لیکن وقت میں تاخیر کرنے کا گناہ بہت ہے۔ اگر نماز کا کچھ حصہ وقت کے اندر اور کچھ وقت گزر جانے پر پڑھا گیا تو اس صورت میں بعض ائمہ کہتے ہیں کہ یہ گناہ ہے۔ [1] اور بعض کہتے

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر وقت اختیاری کے اندر ایک رکعت نماز پڑھ لی پھر وقت نکل گیا اور باقی نماز وقت ضروری میں مکمل ہوئی تو گناہ نہ ہو گا، لیکن اگر پوری ایک رکعت وقت اختیاری میں نہیں ادا ہوئی تو گناہ ہو گا، خواہ پوری نماز وقت ضروری میں پڑھی گئی ہو یا اس کا کچھ حصہ وقت ضروری میں ادا ہوا ہو۔ یہ تفصیل کہ مالکیہ نے وقت کو ضروری اور اختیاری دو حصوں میں تقسیم کیا ہے، آگے آ رہی ہے۔

ہیں کہ گناہ نہیں ہے، کیونکہ اس مسئلہ میں سب متفق ہیں کہ اگر کچھ حصہ نماز کا وقت کے اندر ادا ہو جائے تو ساری نماز ادا میں شمار ہو گی قضا میں نہ ہو گی۔ لیکن بعض ائمہ کے نزدیک ادا ہو جانے سے گناہ کی نفی نہیں ہوتی۔ اس باب میں ائمہ کی رائے ذیلی حاشیہ میں بیان کی گئی ہے۔ اب ہم پنج وقتہ نمازوں کے اوقات کی حد جو مسالک مختلفہ کے نزدیک ہے، بیان کرتے ہیں۔

سب سے پہلی نماز ''ظہر'' ہے، جیسا کہ بتایا گیا۔ اس کا وقت سورج ڈھلنے کے ساتھ ہی شروع ہو جاتا ہے۔

نماز کے اوقات پہچاننے کا طریقہ

نماز کے اوقات جاننے کے پانچ طریقے ہیں:

اول فلکی گھڑیوں کے ذریعہ جن کو باقاعدہ ٹھیک ٹھیک حساب لگا کر تیار کیا گیا ہو، اور اب تو یہ شہروں اور قریوں میں عام ہیں اور اعمال شرعیہ کے اوقات اسی کے ذریعے معلوم کیے جاتے ہیں۔

دوسرے سورج کے وقت زوال اور زوال کے بعد اس کے سایہ کے ذریعہ جس سے ظہر اور عصر

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر نماز کا کچھ حصہ بھی وقت نکلنے سے پہلے ادا ہو گیا خواہ صرف تکبیر تحریمہ ہو تو نماز ادا متصور ہو گی، تاہم ان کا کہنا ہے کہ اگر پوری نماز وقت ختم ہونے سے پہلے ادا نہیں ہو سکی تو گناہ ہو گا۔ یہ گناہ صغیرہ ہے، کبیرہ نہیں ہے۔ اور یہ آگے معلوم ہو گا کہ حنفیہ مالکیہ کی طرح وقت کو ضروری اور اختیاری دو حصوں میں تقسیم نہیں کرتے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر وقت کے اندر ایک رکعت پوری نہیں پڑھی جا سکی تو وہ نماز قضا متصور ہو گی، ادا نہ ہو گی۔ ہاں اگر ایک رکعت کامل پڑھنے کے بعد وقت گزر گیا تو اس کا گناہ ہو گا لیکن اس گناہ سے کم جو قضا کرنے کی صورت میں ہوتا۔ پس شافعیہ اس امر میں حنفیہ سے متفق ہیں کہ پوری نماز کا معینہ وقت کے اندر ادا کیا جانا ضروری ہے، نیز اس میں بھی ان کا اتفاق ہے کہ اختیاری اور ضروری کی کوئی تقسیم نہیں ہے۔ شافعیہ اس امر میں مالکیہ سے متفق ہیں کہ جب تک پوری رکعت وقت اختیاری کے اندر نہ پڑھ لی گئی ہو نماز ادا متصور نہ ہو گی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ (وقت کے اندر) مل جائے تو وہ نماز ادا ہو جائے گی۔ لہٰذا اگر اخیر وقت میں کوئی شخص نماز کے لیے کھڑا ہوا اور تکبیر تحریمہ کہہ لے، اس سے فارغ ہونے کے بعد وقت نکل جائے تو نماز ادا متصور ہو گی جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر تکبیر تحریمہ وقت نکلنے سے پہلے کہی گئی تو نماز کا وقت مل گیا اور نماز ادا ہو گئی۔ لیکن حنابلہ یہ نہیں کہتے کہ اس کا گناہ ہو گا کیونکہ نماز ادا ہوئی ہے قضا نہیں ہوئی۔

مندرجہ ذیل بالا تفصیل سے ٹھیک ٹھیک اور واضح طور پر یہ معلوم ہو گیا کہ ائمہ میں باہم کن امور میں اتفاق اور کن میں اختلاف ہے۔

کے اوقات معلوم ہوتے ہیں۔

تیسرے سورج کے غروب ہونے سے کہ مغرب کا وقت معلوم ہوتا ہے۔

چوتھے ایک خیال کے بموجب سرخ اور سفید شفق کے غائب ہونے سے اس سے عشا کا وقت پہچانا جاتا ہے۔

پانچویں وہ سفیدی جو افق پر نمایاں ہوتی ہے اس کے وقت 'فجر' کا پتا چلتا ہے۔

ان اوقات کی نشان دہی ان احادیث صحیحہ میں کی گئی ہے جو ترمذی اور نسائی میں حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ: "جاء جبريل الى النبى صلى الله عليه وسلم حين زالت الشمس فقال قم يا محمد فصل الظهر، حين مالت الشمس ثم مكث حتى اذا كان فى الرجل مثله جاءَهُ للعصر فقال قم يا محمد فصل العصر ثم مكث حتى اذا غابت الشمس جاءهُ فقال قم فصل المغرب فقام فصلاها حين غابت الشمس سواء ثم مكث حتى اذا غاب الشفق جاءَهُ فقال قم فصل العشاء فقام فصلها ثم جاءَهُ حين سطع الفجر فى الصبح فقال قم يا محمد فصل الصبح" (یعنی حضرت جبرئیل علیہ السلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس زوال آفتاب کے وقت آئے اور جب سورج جھک گیا تو انہوں نے کہا، اے محمد! اٹھیے اور ظہر کی نماز پڑھیے۔ پھر حضرت جبرئیل ٹھہرے رہے، یہاں تک کہ انسان کے قد کا سایہ اس کے برابر ہو گیا، تو آپ کے پاس عصر کے وقت آئے اور کہا اے محمد اٹھیے اور عصر کی نماز پڑھیے۔ پھر توقف کیا، یہاں تک کہ سورج غائب ہو گیا تو پھر آئے اور کہا کہ مغرب کی نماز پڑھیے آپ اٹھے اور جب سورج اچھی طرح چھپ گیا تو مغرب کی نماز پڑھی۔ پھر حضرت جبرئیل ٹھہرے رہے اور جب شفق غائب ہو گئی تو کہا کہ اٹھیے اور عشا کی نماز پڑھیے، تب آپ اٹھے اور نماز عشا پڑھی۔ اس کے بعد جب سپیدۂ صبح نمودار ہوا تو پھر آئے اور کہا اے محمد! اٹھیے اور صبح کی نماز پڑھیے۔ یہاں تک تو اس حدیث سے ہر نماز کے وقت کی ابتدا معلوم ہوئی اس کا کچھ حصہ وہ ہے جس سے وقت کی انتہا کا پتہ چلتا ہے اور مدعا اس (حصہ) کا یہ ہے کہ حضرت جبرئیلؑ دوپہر ڈھلے آئے اور جب سایہ برابر کا ہوا تو نماز ظہر کے لیے کہا، اور جب سایہ دگنا ہو گیا تو نماز عصر کے لیے کہا، اور نماز مغرب اول وقت پڑھنے کے لیے کہا اور جب ایک تہائی رات گزر گئی تو رات کی نماز (عشا) پڑھنے کے لیے کہا، اور پھر جب صبح کی سفیدی اچھی طرح نمودار ہوگئی تو فجر کی نماز کو کہا، اور پھر یہ بتایا کہ (اول اور آخر وقت کا) درمیانی وقت کل نماز کے وقت میں داخل ہے......الخ

غرض اس حدیث سے اور ایسے ہی دوسری احادیث سں قدرتی علامات کے ذریعہ جن کا انحصار

آسمانی تقویم، منضبط اوقات اور ہمیشہ پیش آنے والے وقتوں سے ہے، نماز کے اوقات معلوم ہوتے ہیں۔

اب اوقات نماز کے تعین کے بارے میں ائمہ کی رائیں تفصیل کے ساتھ بیان کی جاتی ہیں، ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہوگا کہ بعض ائمہ نے [1] وقت کو 'ضروری' اور 'اختیاری' دو قسموں میں تقسیم کیا ہے، اور بعض نے یہ تقسیم نہیں کی۔

ظہر کا وقت

ظہر کا وقت سورج کا زوال شروع ہوتے ہی آجاتا ہے۔ یعنی جس وقت بھی وسط آسمان سے جھکا اسی وقت ظہر کا وقت شروع ہو جاتا ہے [۲] اور اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ ہر چیز کا سایہ اس کی بلندی کے برابر نہ ہو جائے۔ اس کو جاننے کے لیے چاہیے کہ ایک سیدھی لکڑی یا ایسی ہی کوئی اور شے دوپہر سے پہلے زمین پر سیدھی گاڑ دی جائے۔ قدرتی طور پر اس کا سایہ ہوگا اور وہ سایہ آہستہ آہستہ کم ہوتا جائے گا، یہاں تک کہ بہت تھوڑا سا سایہ رہ جائے گا۔ اس وقت سایہ (کا گھٹنا) ٹھہر جائے گا۔ اب اگر کچھ بھی سایہ باقی ہے تو جہاں تک وہ سایہ ہے اس پر نشان لگا دیا جائے، اگر سایہ بالکل نہ ہو تو جہاں لکڑی گڑی ہے وہی نشان ہے۔ یہ کیفیت 'استوائی' علاقوں میں ہوتی ہے (جہاں دوپہر کو سایہ بالکل نیچے چھپ جاتا ہے) غرض جہاں پر (دوپہر کا وقت) یہیں سے ظہر کا وقت شروع ہوتا ہے۔ جب اس لکڑی کا سایہ علاوہ اس سایہ کے جو استوا کے وقت تھا لکڑی کے لمبائی کے برابر ہو جائے تو ظہر کا وقت ختم ہو جائے گا۔

۱۔ مالکیہ نے وقت کی ایک قسم اختیاری بتائی ہے۔ اس سے وہ وقت مراد ہے جو نماز ادا کرنے کے لیے متعین کیا گیا ہے۔ اور ایک قسم وقت کی ضروری ہے (یعنی مجبوری کا وقت) جو وقت نکلنے کے بعد کا ہے۔ اسے ضروری اس لیے کہتے ہیں کہ مثلاً فراموشی یا حیض یا بے ہوشی یا جنون کے باعث نماز سے معذوری ہو۔ ایسی حالت (مجبوری) نہ ہو تو ان اوقات میں نماز پڑھنا گناہ ہے۔ البتہ اگر ایک رکعت بھی وقت اختیاری میں پڑھ لی گئی تو گناہ نہ ہوگا۔ ضروری وقت کی تفصیل آ رہی ہے۔

حنابلہ نے عصر کے وقت کی دو قسمیں بتائی ہیں: ضروری اور اختیاری۔ اختیاری وقت اس وقت ختم ہو جاتا ہے جب ہر چیز کا سایہ دگنا ہو جائے اور ضروری وقت اس کے بعد غروب آفتاب تک ہے۔ ان کے نزدیک عصر کی نماز کا ضروری وقت پر ڈال رکھنا حرام ہے۔ اگرچہ نماز ادا ہی کہی ہو۔ ان کے نزدیک عشا کی نماز کی مثال عصر ہی جیسی ہے، جیسا کہ آگے بیان ہوگا۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ ظہر کا اختیاری وقت ہے اور اس کا ضروری وقت عصر کا اختیاری وقت آ جانے پر شروع ہوتا ہے اور غروب آفتاب تک رہتا ہے۔

عصر کا وقت

جب سایہ کسی شے کی اپنی لمبائی سے زیادہ ہو جائے، بغیر اس کے کہ اس میں اس سایہ کو شامل کیا جائے جو زوال کے وقت ہوتا، تو عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ عصر کا وقت سورج کے غروب ہونے پر جاتا رہتا ہے (۱)

مغرب کا وقت

مغرب کا وقت جب شروع ہوتا ہے کہ سورج کی پوری ٹکیا غائب ہو جائے اور جب شفق کی سرخی غائب ہو جائے تو مغرب کا وقت ختم ہو جاتا ہے (۲) اور عشا کا وقت شروع ہوتا ہے جو شفق کے غائب ہونے

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ عصر کے دو وقت ہیں: 'ضروری' اور 'اختیاری' ضروری وقت وہ ہے جب دھوپ زمین اور دیوار پر پیلی سی معلوم ہو۔ یہ نہیں کہ دھوپ ہی پیلی پڑ جائے کیونکہ دھوپ میں زردی نہیں آتی جب تک کہ سورج کے ڈوبنے کا وقت نہ ہو۔ یہ زردی غروب آفتاب تک باقی رہتی ہے۔

عصر کا اختیاری وقت ایک مثل سایہ سے زیادہ ہو جانے سے شروع ہوتا اور سورج کے زرد پڑ جانے تک رہتا ہے۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سورج اور عصر کے اتنے وقت تک مشترک رہتے ہیں کہ مقیم چار رکعت نماز اور مسافر دو رکعت نماز پڑھ سکے۔ یہ اشتراک یا ظہر کے اخیر وقت میں ہو سکتا ہے کہ عصر، ظہر کے آخر وقت میں داخل ہو۔ اور یا عصر کے اول وقت میں ہوتا ہے کہ ظہر عصر کے اول وقت میں داخل ہو اس باب میں یہ دونوں قول مشہور ہیں، لہٰذا جس نے عصر کی نماز ظہر کے اخیر وقت میں پڑھی اور اس وقت فارغ ہوا جب کہ سایہ اس شے کے برابر پہنچ گیا تو نماز پہلے قول کے مطابق صحیح ہو گی اور دوسرے قول کے مطابق صحیح نہ ہو گی اور جس نے ظہر کی نماز عصر کے اول وقت میں پڑھی تو قول اول کے مطابق گناہ ہو گا کیونکہ وقت اختیاری میں تاخیر کی گئی۔ لیکن قول ثانی کے مطابق گناہ نہ ہو گا، کیونکہ وہ نماز ایسے وقت اختیاری میں پڑھی گئی جو دونوں میں مشترک تھا۔ اور حنابلہ کے متعلق یہ ابھی بتایا گیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ عصر کے وقت کی دو قسمیں ہیں: 'اختیاری' اور 'ضروری'۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ آفتاب کے غروب ہونے کے بعد مغربی بافق پر یکے بعد دیگرے تین حالتیں طاری ہوتی ہیں: پہلے سرخی، پھر سفیدی اور اس کے بعد سیاہی۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شفق سے مراد سفیدی ہے۔ اس کے جانے کے بعد سیاہی نمودار ہوتی ہے۔ پس جب یہ سفیدی جاتی رہے تو مغرب کا وقت نکل جاتا ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ائمہ ثلاثہ کی طرح شفق وہی ہے جس کا ذکر متن میں ہوا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مغرب کا اختیاری وقت لمبا نہیں ہوتا، بلکہ تنگ ہوتا ہے اور اس کی مقدار صرف اتنی دیر ہے کہ اس میں نماز پڑھی جائے اور شرائط نماز بجالائی جا سکیں۔ یعنی دونوں طہارتوں کا ہونا یعنی حدث اور نجاست سے پاک ہونا اور ستر ڈھکنا۔ اور اس پر اذان اور اقامت (کا عرصہ) بھی اضافہ کیا گیا ہے۔ پس اگر کسی کو یہ امور حاصل ہیں تو اسے اتنی

سے صبح صادق کے نمودار ہونے تک رہتا ہے۔ (۱)

نماز فجر کا وقت

نماز فجر کا وقت صبح صادق سے شروع ہوتا ہے اور سورج کے طلوع ہونے تک باقی رہتا ہے۔ صبح سے مراد سورج کی وہ روشنی ہے جو اس کے طلوع ہونے سے پہلے مشرق کی جانب نمودار ہوتی ہے اور پھیلتی ہے یہاں تک کہ تمام افق پر چھا جاتی ہے اور تمام آسمان پر پھیل جاتی ہے۔

فجر کاذب (جھوٹی صبح) کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ اس سے مراد وہ روشنی ہے جو پھیلتی نہیں بلکہ ایک مستطیل سفید دھاری ہوتی ہے جس کی دونوں جانب تاریکی ہوتی ہے۔ اور کالے بھیڑے کی دم سے مشابہ ہوتی ہے، کیونکہ بھیڑے کی دم کا نچلا حصہ سفید اور کناروں سے کالا ہوتا ہے۔ (۲)

دیر تاخیر جائز ہے جتنی دیر میں یہ باتیں معتدل طریقہ سے جیسا کہ اکثر لوگ کرتے ہیں کی جاسکیں، یعنی اس میں وہمی اشخاص کی طرح دیر تک لگے رہنے اور جلد باز کے جلدی کرنے کا اعتبار نہیں ہے۔ اس اختیاری وقت کے بعد مغرب کا ضروری وقت آتا ہے اور طلوع فجر تک رہتا ہے۔ اہل فلکیات کہتے ہیں کہ اوقات کا تعین اس اصول پر ہوتا ہے جو عام طور پر مقرر کر دیا گیا ہے لہٰذا اگر کسی نے فلکیات کے قواعد کے مطابق مقرر کردہ وقت، جو گھڑی بتاتی ہے، سے پہلے نماز پڑھ لی تو وہ نماز باطل ہوگی بہر حال احتیاط اسی میں ہے کہ وقت کے آجانے یا اس کے آنے کے بعد تک انتظار کیا جائے (یعنی اس سے پہلے نماز نہ پڑھی جائے)

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ مغرب کی طرح عشا کے بھی دو وقت ہیں: وقت اختیاری شفق کے غائب ہونے سے اول شب کا ایک تہائی حصہ گزرنے تک رہتا ہے اور وقت ضروری رات کا ابتدائی ایک تہائی حصہ گزرنے کے بعد سے صبح صادق کے ظہور تک ہے۔ اگر نماز اس (ضروری) وقت میں پڑھی گئی تو گناہ ہوگا، اگرچہ نماز ادا ہو جائے گی۔

فجر، ظہر اور مغرب کا 'ضروری وقت' نہیں ہے، جیسا کہ ابھی بیان ہوا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ عشا کا اختیاری وقت شفق کی سرخی غائب ہونے سے شروع ہو کر اول شب کے ایک تہائی حصہ تک رہتا ہے اور ضروری وقت اس کے بعد طلوع فجر تک رہتا ہے۔ لہٰذا ضروری وقت میں عشا کی نماز پڑھی گئی تو گناہ ہوگا، البتہ اگر کوئی مجبوری ہو تو اور بات ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ نماز فجر کے دو وقت ہیں: اختیاری وقت صبح صادق کے ظہور سے صبح کی روشنی نمایاں ہو جانے تک ہے، یعنی جس وقت معمولی نظر سے کھلی ہوئی جگہ پر اچھی طرح چہروں کو پہچانا جا سکے، اور ستارے مدھم پڑ جائیں۔ ضروری وقت اس کے بعد سورج کے طلوع ہونے تک ہے اور یہی قول مشہور اور قابل وثوق ہے۔ مالکیہ کا ایک اور قول مشہور یہ ہے کہ نماز فجر کے لیے کوئی ''ضروری وقت'' نہیں ہے۔ لیکن زیادہ قابل وثوق پہلا ہی قول ہے۔

اول وقت میں نماز ادا کرنے کا بیان اور

جن اوقات میں نماز پڑھنا جائز نہیں ہے ان اوقات کا بیان

ان اوقات (متذکرہ سابقہ) میں نماز ادا کرنے کے متعلق کچھ اور مسائل ہیں جن کا تعلق مستحب یا مکروہ اوقات سے ہے۔ مختلف مسالک میں یہ امر تفصیل طلب ہے۔ (۱)

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ (نماز کا) سب سے بہتر وقت ابتدا کا وقت ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "اول الوقت رضوان اللہ" یعنی اول وقت (میں نماز ادا کرنا) رضائے الٰہی کا موجب ہوتا ہے، لہٰذا جب وقت آ جائے تو وقت مختار کے اول وقت ہی میں نماز پڑھ لینا مستحب ہے، خواہ موسم گرمی کا ہو یا سردی کا، نماز صبح کی ہو یا ظہر کی یا کوئی اور نماز اور خواہ نماز تنہا پڑھی جائے یا جماعت کے ساتھ۔ اول وقت میں نماز ادا کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ نماز پڑھنے میں (وقت آ جانے پر) عجلت کی جائے اور ہرگز تاخیر روا نہ رکھی جائے، بلکہ تاخیر نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جس وقت نماز پڑھی گئی اس پر اول وقت کا مفہوم صادق آتا ہو لہٰذا یہ حکم نماز سے پہلے جو نوافل ادا کی جاتی ہیں ان کے مستحب ہونے کے منافی نہیں ہے۔ چنانچہ نماز ظہر کے لیے مستحب یہ ہے کہ گرمی اور سردی کے موسم میں چوتھائی سایہ ہو جانے تک لوگوں کے جمع ہو جانے کا انتظار کر لیا جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ظہر کی نماز کے لیے ٹھنڈک کے لیے توقف کرنا مستحب ہے، بایں طور کہ سخت گرمی میں اتنی دیر تک انتظار کیا جائے کہ دھوپ کی تمازت ہلکی پڑ جائے اور دیواروں کے سائے پڑنے لگیں تاکہ مسجدوں تک لوگوں کے پہنچنے میں سہولت ہو۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم" (یعنی نماز ظہر کے لیے ذرا وقت کو ٹھنڈا ہو جانے دیا کرو، گرمی کی شدت جہنم کی جھلساہٹ ہے، سردی کے موسم میں اول وقت کے لیے کوشش کرنا بہتر ہے بشرطیکہ آسمان پر بادل نہ ہوں، اگر بادل ہوں تو اس ڈر سے کہ یہ بارش کے آثار ہیں تاخیر بہتر ہے۔ آج کل تو مسجدوں میں اول وقت ہی میں جلدی نماز پڑھا دی جاتی ہے خواہ جاڑے کا موسم ہو یا گرمی کا، بہرحال اس باب میں امام مسجد کی پیروی مقدم ہے کہ جماعت فوت نہ ہونے پائے۔ اگرچہ امام مسجد نے مستحب وقت کو نظر انداز کر دیا ہو۔

عصر کی نماز میں اول وقت سے تاخیر کرنا مستحب ہے، لیکن اتنی تاخیر نہ ہو کہ سورج کا رنگ بدل جائے ورنہ یہ تاخیر مکروہ تحریمی ہو جائے گی۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ آسمان پر بادل نہ ہوں، اگر بادل ہوں تو نماز بلا توقف پڑھنا مستحب ہے۔ اس خیال سے کہ مبادا کراہت کا وقت آ جائے اور پتہ نہ چلے۔

مغرب کی نماز کو بہرحال اول وقت ہی میں ادا کرنے کی کوشش کرنا مستحب ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ: "ان امتی لا يزالوا بخير مالم يؤخروا المغرب الى باشتباک النجوم مضاهاة لليهود" (یعنی بلاشبہ میری امت کے لوگ اچھے رہیں گے جب تک کہ نماز مغرب میں یہودیوں کی طرح اتنی دیر نہ کریں

گے کہ ستاروں کا ہجوم ہو جائے) البتہ اگر مطلع ابر آلود ہو تو کسی قدر تاخیر کی جائے تاکہ مغرب کا یقین ہو جائے کہ مغرب کا وقت آ گیا ہے۔

عشاء کی نماز میں ایک تہائی رات گزرنے سے پہلے تاخیر کرنا مستحب ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "لو لا ان اشق علی امتی لأخرت العشاء الی ثلث الیل او نصفه" (یعنی اگر میری امت پر یہ امر گراں ہونے کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں عشاء کی نماز میں ایک تہائی یا نصف شب تک تاخیر کرتا) اور بہتر یہ ہے کہ اگر تاخیر میں جماعت ترک کرنا پڑے تو بہر حال جماعت کے ساتھ ہی نماز ادا کر لینا چاہیے۔

فجر کی نماز میں 'اسفار' (روشنی پھیلنے) تک تاخیر کرنا مستحب ہے۔ 'اسفار' کا مطلب یہ ہے کہ روشنی نمایاں ہو جائے، بایں طور کہ سورج کے طلوع ہونے میں صرف اتنا وقت رہ جائے کہ اگر احیاناً نماز فجر میں خرابی پیدا ہو جائے تو دوبارہ وضو کر کے بطریق سنت ادا کی جا سکے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر" (یعنی نماز فجر کے لیے روشنی پھیلنے دیا کرو کیونکہ بلاشبہ اس میں اجر عظیم ہے)۔

غرض حنفیہ کے نزدیک نماز کے مکروہ اوقات پانچ ہیں: عین سورج نکلنے کے وقت، سورج طلوع ہونے سے قبل صرف اس قدر مختصر سا وقت جس میں نماز دہرائی نہ جا سکے۔ چنانچہ اگر نماز فجر سورج طلوع ہونے سے پہلے شروع کی گئی اور ہنوز نماز پوری نہ ہوئی تھی کہ سورج نکل آیا تو نماز جاتی رہے گی۔ عین دوپہر کا وقت جب کہ سورج ٹھہرا ہوا ہو (یعنی نہ عروج پر ہو نہ زوال پر)۔ سورج ڈوبنے کا وقت اور عصر کی نماز کے بعد سے غروب آفتاب تک کا وقت۔ پس اگر عصر کی نماز پڑھ لی تو اس کے بعد غروب آفتاب تک نماز کا پڑھنا مکروہ تحریمی ہے لیکن نماز عصر سے پہلے جب کہ عصر کا وقت آ گیا سورج کا رنگ متغیر ہونے تک کسی نماز کا پڑھنا مکروہ نہیں ہے۔ رنگ متغیر ہونے سے یہ مراد ہے کہ سورج کی طرف دیکھنے سے آنکھ میں چکا چوند نہ پیدا ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نماز کے اوقات کی آٹھ قسمیں ہیں:

اول "وقت فضیلت" ہے۔ یہ وقت شروع سے لے کر اس وقت تک رہتا ہے جب تک کہ وقت کی اتنی مدت نہ گزر جائے جس میں نماز کی تیاری اور نماز کے اندر یا اس کے لیے جن امور کی ضرورت ہے ان کو مہیا کرنے یا ان کی تکمیل کے لیے جو امور اطلوب ہیں انہیں پورا کیا جا سکے (یعنی وقت فضیلت اس مقدار وقت کے بعد ختم ہو جاتا ہے) اس مدت کا اندازہ فلکی حساب سے پون گھنٹہ لگایا گیا ہے۔ (یعنی پون گھنٹے میں نماز اور اس کے متعلقہ لوازمات کی تکمیل ہو سکتی ہے)۔ اس کو "وقت فضیلت" اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس وقت کے اندر جو نماز پڑھی جائے گی وہ اس کے بعد پڑھی جانے والی نمازوں سے افضل ہو گی۔ یہ "وقت فضیلت" پانچوں نمازوں کے اوقات میں پایا جاتا ہے۔

دوسری قسم "وقت اختیار" ہے۔ یہ وقت شروع سے اس وقت تک باقی رہتا ہے جب کہ وقت کے ختم ہونے میں صرف اتنا عرصہ باقی رہے کہ نماز پڑھی جا سکے۔ اس "وقت اختیار" میں نماز پڑھنا اس کے گزر جانے پر پڑھنے سے افضل ہے۔ لیکن اس سے پہلے ہی پڑھ لینے سے درجہ میں کم ہے۔ اس کو وقت اختیاری اس لیے کہتے ہیں، کیونکہ اس وقت کو بعد کے وقت پر ترجیح دے کر اختیار کیا جاتا ہے۔ ظہر کی نماز کے لیے یہ وقت ختم ہو جاتا ہے جب کہ صرف اتنا وقت رہ جائے کہ

اس میں محض نماز پڑھی جا سکے۔ عصر کی نماز کے لیے یہ وقت جب ختم ہوتا ہے کہ ہر شے کا سایہ اس سے دوگنا لمبا ہو جائے۔ مغرب کی نماز کے لیے یہ وقت "اختیاری" "فضیلت کا وقت" گزر جانے پر ختم ہو جاتا ہے۔ عشاء کی نماز کے لیے یہ "وقت اختیاری" رات کا ایک تہائی حصہ گزر جانے پر اور فجر کی نماز کے لیے (شفق کی) سرخی کھنڈ جانے تک رہتا ہے۔

چوتھی قسم "وقت حرمت" ہے اس سے مراد وقت کا اخیر حصہ ہے جب کہ صرف اتنا وقت باقی رہے کہ نماز پوری نہ پڑھی جا سکے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

پانچویں قسم "وقت ضرورت" ہے، یعنی وقت کا آخری حصہ جس میں سبب مانع نماز، مثلاً حیض، نفاس، یا جنون وغیرہ جاتا رہے اور صرف اتنا وقت رہا ہو کہ اس میں تکبیر تحریمہ کہی جا سکے۔ ایسی صورت میں نماز واجب ہو جاتی ہے اور وقت گزرنے پر اس کی قضا لازم ہے۔ اگر امر مانع صلوٰۃ وقت کے بالکل اخیر میں دور ہو کہ صرف تکبیر تحریمہ پڑھی جا سکے تو اس نماز کی اور اس سے پہلی نماز کی جو جمع کر کے پڑھی جاتی مثلاً ظہر اور عصر یا مغرب وعشاء دونوں کی قضا واجب ہو گی، بشرطیکہ دوسری نماز کے وقت میں جو مانع دور ہوا اس کی مدت اتنی ہو کہ اس وقت کے لیے طہارت اور نماز سابقہ دونوں نمازوں کے لیے طہارت اور نماز کی گنجائش ہو۔ مثلاً عصر کے اخیر وقت میں حیض بند ہو گیا تو واجب ہے کہ وقت میں ظہر اور عصر کی نماز بھی پڑھی جائے یا بشرطیکہ جامع دور ہونے کے بعد اتنا مغرب کے وقت رہا ہو کہ جس میں ظہر اور عصر کی نماز اور ان کے لیے طہارت اور نماز مغرب اور اس کے لیے طہارت کی تکمیل کی جا سکتی۔

چھٹی قسم "وقت ادراک" ہے۔ اس سے مراد وہ عرصہ ہے جو وقت شروع ہونے اور امر مانع نماز کے لاحق ہونے کے درمیان میں ہے۔ مثلاً نماز کا وقت آنے کے بعد اتنی مدت گزر گئی کہ اس میں نماز اور طہارت کی گنجائش تھی اور امر مانع صلوٰۃ ہنوز موجود نہ تھا لہٰذا نماز واجب ہو گئی اور اس کی قضا واجب ٹھہری۔

ساتویں قسم "وقت عذر" ہے۔ یعنی ظہر اور عصر یا مغرب وعشاء کا، مثلاً سفر کی حالت میں جمع کرنے کا وقت۔

آٹھویں قسم "وقت جواز بکراہت" ہے۔ ظہر میں یہ وقت نہیں ہوتا، لیکن عصر میں سورج کے زرد پڑ جانے سے شروع ہو کر اس وقت تک رہتا ہے جب کہ صرف اتنا وقت باقی رہ جائے جس میں نماز پڑھی جا سکے۔ اسی طرح فجر کی نماز میں یہ وقت آسمان پر سرخی شفق کھنڈنے سے لے کر اس وقت تک ہے جب کہ صرف اتنا وقت رہ جائے جس میں نماز پڑھ جا سکے۔

واضح ہو کہ وقت فضیلت میں ادائے نماز کے مستحب ہونے سے چند صورتیں مستثنیٰ ہیں، منجملہ ان کے شدت گرما میں ظہر کی نماز ہے کہ ایسا ہو تو نماز میں وقت فضیلت سے تاخیر کرنا مستحب ہے تا کہ دیواروں کے سائے پڑنے لگیں اور جو لوگ جماعت کے ساتھ یا مسجد میں جا کر منفرداً نماز ادا کرنا چاہیں انہیں سہولت ہو۔ لیکن یہ حکم اسی صورت میں ہے جب کہ مسجد دور ہو اور "وقت فضیلت" کے اندر پہنچنا دشوار ہو اور خشوع وکمال صلوٰۃ میں رکاوٹ ہو۔ اسی طرح جماعت کے انتظار میں تاخیر کرنا یا اول وقت میں پانی دستیاب نہ ہونے کے باعث وضو کے انتظار میں تاخیر کرنا مستحب ہے۔

یاد رہے کہ بعض صورتوں میں نماز کا وقت نکال کر نماز پڑھنا واجب ہو جاتا ہے، مثلاً جب کہ حج کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو، یا میت کے پھول کر پھٹ جانے کا ڈر ہو، یا کسی ڈوبتے کو بچانا ہو (یعنی ان صورتوں میں نماز کا وقت گزر

جانے کی پروانہ کرنا چاہیے)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ظہر کی نماز کو اول وقت ہی میں ادا کرنے کی کوشش افضل ہے۔ تین صورتیں اس حکم سے مستثنیٰ ہیں:

اول یہ کہ شدت کی گرمی کا وقت ہو، ایسی صورت میں اتنی تاخیر نماز میں کرنا چاہیے کہ گرمی (کا زور) ٹوٹ جائے، خواہ جماعت سے نماز پڑھنا ہو یا مسجد میں، یا گھر میں تنہا پڑھنا ہو۔ دوسرے یہ کہ آسمان پر گھٹا چھائی ہو۔ اب اگر گھٹا میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا ہے تو چاہیے کہ عصر کا وقت قریب آ جانے تک (ظہر میں) تاخیر کی جائے، تاکہ دونوں نمازوں کے لیے ایک ہی بار جانا ہو۔ تیسرے یہ کہ کوئی حج میں ہے اور مقام 'جمرات' پر کنکریاں پھینکنے کا ارادہ ہے تو سنت یہ ہے کہ ظہر کی نماز میں تاخیر کر دی جائے اور پہلے کنکریاں پھینک کر پھر نماز پڑھی جائے، لیکن یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ جمعہ کا وقت نہ ہو، اگر جمعہ ہو تو بہر حال اسے پہلے پڑھنا ہوگا۔

عصر کی نماز کو اول وقت اختیاری ہی میں ادا کرنے کی کوشش کرنا چاہیے۔

نماز مغرب کا دیر کیے بغیر ادا کرنا افضل ہے، چند صورتوں کے سوا جن کے منجملہ ایک یہ ہے کہ آسمان پر بادل ہوں تو ایسی حالت میں اگر جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنا ہے تو سنت یہ ہے کہ نماز مغرب میں وقت عشاء کے قریب تک تاخیر کی جائے، تاکہ دونوں کے لیے ایک بار یہ نکلنا ہو۔ اسی طرح اس کو بھی مغرب میں دیر کرنا روا ہے، جسے دو نمازیں ملا کر پڑھنے کی اجازت ہے۔ لہٰذا اگر کسی کو دو نمازیں ملا کر ہی پڑھنے میں سہولت ہے تو چاہیے کہ مغرب کی نماز تاخیر سے پڑھے، تاکہ مغرب اور عشاء دونوں جمع کر کے پڑھی جائیں۔ اس طرح اگر کوئی شخص حج میں ہے اور حالت احرام میں مزدلفہ پہنچتا ہے، اور اسے دو نمازوں کا جمع کرنا مباح ہے، تو غروب آفتاب سے پہلے مزدلفہ پہنچنے تک نماز مغرب میں تاخیر کر دے، تاہم اگر سورج غروب ہونے سے پہلے وہاں پہنچ جائے تو نماز مغرب وقت کے اندر ادا کر لی جائے۔ عشاء کی نماز میں ایک تہائی رات گذرنے تک تاخیر کرنا اس صورت میں افضل ہے جبکہ مغرب کی نماز میں تاخیر جائز ہونے کے باعث عشاء تک اسے مؤخر نہ کرنا پڑے۔ ایسی صورت ہو تو عشاء کی نماز مغرب کے ساتھ اول وقت ہی میں ادا کر لی جائے اسی طرح بعض نمازیوں کو اگر عشاء کی تاخیر میں دشواری ہو تب بھی اس میں دیر کرنا مکروہ ہے اور دشواری کی صورت میں بہتر یہی ہے کہ نماز بلا تاخیر ادا کی جائے۔

رہی فجر کی نماز تو بہر حال اس کا اول وقت ہی میں ادا کرنا افضل ہے۔ واضح ہو کہ فرض نمازوں میں تاخیر کبھی واجب ہوتی ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ باپ نماز میں توقف کرنے کو کہے، تاکہ اس کے ساتھ با جماعت نماز ادا کرے، تو واجب ہے کہ توقف کیا جائے۔ ہاں اگر اس مقصد کے علاوہ کسی اور غرض سے تاخیر کو کہے تو تاخیر نہ کرنی چاہیے۔ اسی طرح اگر کسی کھانے کی خواہش ہو رہی ہو تو نماز میں توقف بہتر ہے (یعنی پہلے کھا لینا چاہیے)۔ سورج گرہن وغیرہ کی نماز کے لیے بھی نماز مفروضہ میں تاخیر افضل ہے بشرطیکہ وقت نکل جانے کا اندیشہ نہ ہو۔

حالت نماز میں عورت (ستر) ڈھکنے کا بیان

شرائط نماز میں دوسری شرط 'ستر عورت' (یعنی جسم کے متعین حصوں کا ڈھانکنا) ہے۔ لہٰذا اگر بدن کا وہ حصہ جس کو نماز میں ڈھانکنے کا حکم ہے، کھلا رہے تو نماز نہ ہوگی، البتہ اگر کوئی ناچار ہے کہ اس کے پاس تن ڈھانکنے کو کچھ نہیں ہے تو وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہے۔ (۱)

ستر کی حدود جو مرد اور لونڈی اور آزاد عورت کے لیے مختلف مسالک میں قرار دی گئی ہیں وہ تفصیل طلب ہیں۔ (۲)

۱۔ یہاں پر مالکیہ نے بقول راجح یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر بھولے میں ستر کھل جائے تو نماز صحیح ہوگی۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز کے لیے مرد کے ستر کی حد ناف سے لے کر گھٹنے تک ہے۔ ان کے نزدیک گھٹنا ستر میں داخل ہے، بخلاف ناف کے (کہ وہ داخل نہیں ہے) اس باب میں لونڈی اور مرد برابر ہیں، البتہ لونڈی کا تمام پیٹ اور اس کی پیٹھ ستر میں داخل ہے۔ پہلوؤں کو پیٹھ اور پیٹ میں شامل قرار دیا گیا ہے۔ آزاد عورت کا تمام بدن یہاں تک کہ کان کے نیچے کے بال سب ستر میں داخل ہیں، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''المرأۃ عورۃ'' (یعنی عورت تمام ستر ہے) البتہ ہتھیلیوں کو مستثنیٰ فرمایا گیا ہے کہ وہ ستر نہیں ہے، بخلاف پشت دست کے۔ اسی طرح دونوں پیروں کی پشت مستثنیٰ ہے کہ وہ ستر میں داخل نہیں ہے، بخلاف تلوؤں کے کہ وہ ہتھیلیوں کے برخلاف ستر میں داخل ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مرد اور لونڈی کے لیے ستر کی حد ناف اور گھٹنے کا درمیانی حصہ ہے۔ گھٹنا اور ناف ستر میں داخل نہیں ہیں، بلکہ صرف ان کے درمیان کا حصہ ستر ہے، لیکن چاہیے کہ (نماز میں) ان کا کسی قدر حصہ ڈھکا ہو، تاکہ وہ حصہ بدن جو ان سے ملحق ہے وہ ڈھکا رہے۔ آزاد عورت کا تمام بدن یہاں تک کہ کان کے نیچے کے بال سب ستر میں داخل ہیں۔ دونوں ہاتھ اوپر اور نیچے دونوں طرف سے مستثنیٰ ہیں۔

حنابلہ کا قول ستر کی حد کے بارے میں وہی ہے جو شافعیہ کا ہے۔ البتہ انہوں نے آزاد عورت کا صرف چہرہ (ستر سے) مستثنیٰ قرار دیا ہے، اس کے سوا سب ستر ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مرد اور عورت کے لیے نماز میں جس کو ستر قرار دیا گیا ہے اس کی دو قسمیں ہیں: ستر مغلظہ اور ستر مخففہ۔ ان دونوں کے مسائل جدا جدا ہیں۔ مرد کے ستر مغلظہ میں صرف دونوں شرمگاہیں، یعنی آگے کے اعضائے مخصوص اور پیچھے کا حلقہ دبر شامل ہیں۔ ستر مغلظہ ان کے سوا نہیں ہے۔ ستر مخففہ میں بدن کے وہ حصے ہیں جو ان دونوں مقامات کے علاوہ گھٹنے اور ناف کے درمیان ہیں اور وہ حصے جو ان کے مقابل پیچھے کی طرف ہیں۔ آزاد عورت کے لیے پہلو اور سینہ اور اس کے مقابل کا پچھلا حصہ چھوڑ کر اس کا تمام بدن ستر مغلظہ میں داخل ہے۔ اور اس کے ستر مخففہ میں سینہ اور اس کے مقابل پیٹھ کا حصہ اور دونوں کہنیاں اور گردن اور سر اور گھٹنے سے لے کر پیر کے سرے تک داخل ہیں، لیکن چہرہ اور دونوں ہاتھ اوپر اور نیچے دونوں طرف مطلقاً ستر میں داخل نہیں ہیں۔

یاد رہے کہ ستر کا ڈھکا رکھنا جو نماز صحت کی شرطوں میں سے ہے، نماز شروع ہونے سے فارغ ہونے تک ضروری ہے۔ اس باب میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

لونڈی کے لیے ستر مخففہ وہی ہے جو مردوں کے لیے ہے سوا دونوں کولھوں اور اس کے درمیانی اندرونی حصوں کے کہ یہ سب لونڈی کے ستر مغلظہ میں ہیں اسی طرح شرمگاہ اور پیڑو کا اگلا حصہ بھی لونڈی کے لیے ستر مغلظہ ہے۔

اب اگر کسی نے نماز پڑھی اور "ستر مغلظہ" کا کل حصہ، خواہ تھوڑا ہی سا ہو، کھلا رہا، جسے وہ ڈھک سکتا تھا اور اس حصہ کا کھلا ہوا ہونا اسے معلوم تھا تو نماز باطل ہوگی، بشرطیکہ اس حصہ بدن کا ڈھکنا اس کے بس میں رہا ہو، خواہ ڈھکنے والی چیز (کپڑا وغیرہ) خرید کر، یا مانگ کر، یا عاریۃً نہ کہ ہبۃً کسی سے قبول کر کے۔

واضح رہے کہ (بغیر ستر ڈھکے جو نماز پڑھی گئی) اس کا اعادہ بہرحال یعنی وقت باقی ہو یا نکل گیا ہو، واجب ہوگا۔

ستر مخففہ کے پورے یا کچھ حصہ کے کھل جانے سے نماز باطل نہیں ہوتی، اگرچہ نماز میں اس کا کھلنا حرام یا مکروہ ہے، اس پر نظر کرنا حرام ہے۔ تاہم جس نے ستر مخففہ کھلا ہونے کی حالت میں نماز پڑھی اور ہنوز وقت باقی ہے (کہ معلوم ہوگیا) تو اسے ڈھک کر پھر نماز پڑھ لینا مستحب ہے۔ اس مسئلے کی تفصیل یہ ہے کہ کسی آزاد عورت نے نماز پڑھی اور اس کا سر، یا گردن، یا مونڈھا، یا بازو، یا پاؤں کے سرے تک کا اوپری حصہ، نہ کہ تلوا (اگرچہ تلوا ستر مخففہ میں ہے)، کھلا رہ گیا اور (جب پتہ چلا تو ہنوز) نماز کا وقت باقی تھا تو وہ نماز دوبارہ پڑھنا چاہیے۔ اسی طرح مرد بھی وقت باقی ہونے کی صورت میں نماز کو دہرائے گا جب کہ اس نے ایسی حالت میں نماز پڑھی ہو کہ اس کا پیڑو یا کولھا یا اس کے درمیان میں پاخانے کے مقام کے ارد گرد کا حصہ کھلا رہا۔

رانوں کے کھل جانے، یا پیڑو کا بالائی حصہ جو ناف تک ہے یا وہ حصہ جو دونوں کولھوں کا بالائی پچھلا حصہ ہے، اس کے کھل جانے سے نماز دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔

احنبلہ کہتے ہیں کہ اگر ستر کا کچھ حصہ بغیر ارادے کے کھل گیا، اور وہ حصہ تھوڑا سا ہو، تو نماز باطل نہیں ہوتی، اگرچہ اس کو کھلے دیر ہوگئی ہو، لیکن اگر زیادہ حصہ کھل گیا، مثلاً ہوا وغیرہ کے جھونکے سے کھل کر پورا ستر کھل گیا، لیکن اسے فوراً ہی بغیر عمل کثیر (یعنی زیادہ حرکت کیے بغیر) ڈھک لیا گیا تو نماز باطل نہ ہوگی، لیکن اگر اتنے عرصے تک کھلا رہا، جس کو بالعموم زیادہ عرصہ خیال کیا جاتا ہے، تو نماز باطل ہو جائے گی۔ لیکن اگر قصداً ستر کھولا گیا تو مطلقاً نماز جاتی رہے گی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر اثنائے نماز میں ستر مغلظہ یعنی آگے پیچھے کی شرمگاہ اور اس کے ارد گرد کا حصہ، یا ستر مخففہ جو اس کے علاوہ دوسرا حصہ ہے، بغیر ذاتی عمل کے ایک چوتھائی کھل گیا، مثلاً ہوا کے جھونکے سے کپڑا ہٹ گیا اور اتنی دیر تک کھلا رہا کہ نماز کا ایک رکن ادا کیا جا سکے تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ لیکن اگر اسی قدر حصہ ستر کا اس سے کم خود نماز پڑھنے والے کے عمل سے کھل گیا تو نماز فوراً فاسد ہو جائے گی، اگرچہ ایک رکن ادا کرنے کی مدت سے کم عرصہ تک کھلا رہا ہو۔

اگر نماز شروع کرنے سے پہلے ہی ستر کا حصہ کھلا ہو (اور اسی حالت میں نماز شروع کر دی) تو نماز کی نیت ہی نہ بندھے گی۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر ستر مغلظہ نماز کے دوران کھل جائے تو نماز قطعاً باطل ہو جائے گی۔ اگر ستر ڈھک کر نماز شروع کی اور نماز کے دوران ڈھکنے والی چیز گر گئی تو نماز جاتی رہی، اور بقول مشہور بہرحال نماز کا دہرانا واجب ہوگیا۔

واضح ہو کہ کپڑا وغیرہ جس سے ستر کو ڈھکا جائے اس کا گاڑھا ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا یہ جائز نہیں ہے کہ ڈھکنے والی چیز ایسی باریک ہو کہ اس میں سے جسم کی رنگت نظر آجائے۔ قطع نظر اس سے کہ ستر کو ڈھکنے والی چیز نہایت باریک ہو کہ پہلی ہی نظر میں ستر کا حصہ دکھائی دے جائے یا کم باریک ہو کہ بغور دیکھنے سے نظر آئے۔[1]

اس میں کوئی حرج نہیں کہ کپڑا جسم سے اس قدر چسپاں ہو کہ ستر کی حدود کا امتیاز ہو سکے[2] اگر کسی کے پاس تن ڈھانکنے کو کچھ نہ ہو کہ وہ ستر کو چھپا سکے تو اسے برہنہ حالت میں نماز پڑھ لینا چاہیے۔ اس کی نماز درست ہوگی[3] اگر کوئی ساتر (یعنی تن ڈھانکنے والی چیز "ستر پوش") مل گئی لیکن وہ نجس العین ہے، مثلاً سور کی کھال یا نجس آلود شے ہے جیسے کوئی کپڑا، جو ناقابل معافی حد تک یا نجس آلودہ ہے، تو اس صورت میں بھی برہنہ حالت میں نماز پڑھنا چاہیے۔ اس لباس کو پہن کر نماز پڑھنا جائز نہیں ہے[4] اگر ایسا لباس

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر نماز کے دوران ستر کھل گیا، حالانکہ اس کا ڈھکا رکھنا اختیار میں تھا تو نماز باطل ہو جائے گی، البتہ اگر ہوا سے کھلا اور اسے فوراً بغیر عمل کثیر کے ڈھک لیا تو باطل نہ ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ سہواً ستر کھل جائے اور معاً اس کو ڈھک لیا جائے۔ لیکن اگر ہوا کے علاوہ کسی اور سبب سے یا کسی جانور (کی حرکت) سے ستر کھل گیا، یا یہ معلوم ہی نہ ہو کہ کس طرح کھلا تب بھی نماز جاتی رہے گی۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ شرط یہ ہے کہ اس کے نیچے سے جسم نظر پڑتے ہی دکھائی دے۔ اگر بغور دیکھنے سے یا کسی اور طرح سے نظر آئے تو مضائقہ نہیں۔ تاہم ایسے ساتر (یعنی کپڑا وغیرہ) کے ساتھ نماز مکروہ ہوگی لہٰذا وقت میں گنجائش ہو تو اسے دہرا لینا مستحب ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ستر ڈھانکنے کی ایسی چیز جس سے حصہ ستر کی حدود بغیر تری یا ہوا کے حرام یا مکروہ حیثیت سے نمایاں ہو جائیں تو اس نماز کا اعادہ وقت کے اندر اندر واجب ہے، وقت نکل جانے کے بعد واجب نہیں ہے۔ لیکن اگر ساتر (بدن ڈھکنے والی چیز) ہوا کے چلنے یا بارش سے تر ہو جانے کے باعث (بدن سے چمٹ کر) حصہ ستر کی حدود کو نمایاں کر دے تو اس میں کراہت نہیں ہے اور نہ نماز کا دہرانا ضروری ہے۔

۳۔ حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں بہتر یہ ہے کہ بیٹھ کر نماز پڑھی جائے اور رکوع و سجود میں اشارے سے کام لیا جائے، اور چاہیے کہ رانوں کو باہم ملا کر رکھا جائے اور حنفیہ نے اس بارے میں یہ اضافہ کیا ہے کہ ستر کو چھپانے کا بہت زیادہ خیال کر کے پیر کو قبلہ کی طرف پھیلا لیا جائے۔

۴۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ گندے یا نجاست آلودہ لباس ہی میں نماز پڑھ لینا چاہیے۔ اور اس نماز کا لازماً دہرانا واجب نہیں ہے، البتہ اگر وقت کے اندر اندر پاک کپڑا مل جائے تو (اسے پہن کر) دہرا لینا مستحب ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ ریشمی لباس میں نماز پڑھی گئی ہو۔

وغیرہ دستیاب ہوا جس کا استعمال حرام ہے، جیسے ریشم کا کپڑا، تو چاہیے اسے پہن کر مجبوراً نماز پڑھ لی جائے اور اس کو نہ دہرائے۔ اگر کوئی ستر پوش صرف اس قدر دستیاب ہو کہ ستر کا کچھ ہی حصہ ڈنکا جا سکے تو واجب ہے کہ جتنا ڈھکا جا سکے اس کو کام میں لائے، اور ڈھکنے میں اگلی اور پچھلی شرمگاہوں کو مقدم رکھے۔ اور یہ واجب نہیں ہے کہ کوئی ستر پوش نہ ملے تو اندھیرے ہی سے اپنے تئیں ڈھک لے۔[1] اگر کوئی ستر پوش دستیاب نہیں ہے، لیکن وقت نکل جانے سے پہلے اس کے دستیاب ہونے کی امید ہے، تو آخیر وقت تک نماز میں تاخیر کرنا مستحب ہے۔[2]

ستر پوش کے لیے واجب یہ ہے کہ پہلے اوپر کی جانب سے اور پہلوؤں کی طرف سے ڈھکا جائے۔ نیچے کی جانب سے ہیں۔ یہ ڈھکنا خود اپنے سے بھی ہو اور غیروں سے بھی۔ پس اگر لباس اوپر سے یا پہلو سے اس طرح پھٹا ہوا ہے کہ وہ خود[3] یا کوئی دوسرا (ستر کو) دیکھ سکتا ہے، تو (ایسے لباس میں) نماز باطل ہو گئی، اگر چہ سردست کسی کی نظر نہ پڑی ہو۔ ہاں اگر 'ستر' کپڑے کے نیچے سے نظر آ سکے تو اس میں مضائقہ نہیں ہے۔

حالت نماز کے بغیر ستر ڈھکنے کا بیان

مکلف (پابند شریعت) انسان پر واجب ہے[4] کہ بغیر حالت نماز کے بھی ستر کو خود اپنے سے اور دوسروں سے جنھیں بے ضرورت اس کی طرف دیکھنا حلال نہیں ہے، ڈھکا رکھے۔ البتہ اگر علاج وغیرہ کے لیے مجبوری ہو تو صرف ضرورت کے مطابق کھولنا جائز ہے، جیسے استنجا، غسل یا رفع حاجت وغیرہ کے لیے تنہائی میں کہ کسی کی نظر نہ پڑے جائز ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نجس آلودہ ستر پوش کے ساتھ نماز پڑھ لی جائے، لیکن اس کا دہرانا واجب ہوگا۔ بخلاف نجس العین شے کے کہ وہ ملے تب بھی نماز برہنہ حالت میں پڑھ لینی چاہیے اور اعادہ کی ضرورت نہیں۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں اندھیرے ہی سے ستر پوشی واجب ہے کیونکہ مالکیہ کوئی اور ستر پوش نہ ہو تو تاریکی ہی کو ستر پوش خیال کرتے ہیں۔

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ (نماز میں) تاخیر کرنا واجب ہے۔

۳۔ حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ ستر کا خود اپنے سے ڈھکنا ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے خود اپنا ستر گریبان کے اندر سے دیکھ لیا تو نماز باطل نہ ہوگی، اگر چہ یہ فعل مکروہ ہے۔

۴۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مکلف انسان تنہائی میں ہو تو اسے بلا ضرورت اپنے ستر کو کھولنا مکروہ ہے، اور ستر سے

آزاد عورت حالت نماز میں نہ ہو تو اس کا ستر (صرف) وہ حصہ بدن ہے جو ناف سے گھٹنے تک ہے، بشرطیکہ تنہائی میں ہو یا اس کے محرم [۱] اور مسلمان عورتیں موجود ہوں [۲] لہٰذا اس حصہ بدن کے علاوہ کسی اور حصہ کو کھولنا ان کی موجودگی میں یا تنہائی میں جائز ہے۔ لیکن اگر کوئی اجنبی مرد ہو یا غیر مسلم عورت موجود ہو تو ہاتھوں اور چہرے کے سوا عورت کا تمام جسم 'ستر' ہے۔ یہ دونوں عضو ستر میں داخل نہیں ہیں۔ لہٰذا کسی خرابی کا اندیشہ نہ ہو تو ان کا دیکھنا حلال ہے۔ [۳]

واضح ہو کہ نماز کی حالت نہ ہو تو مرد کا ستر (چھپانے والا حصہ بدن) ناف سے لے کر گھٹنے تک (کا حصہ) ہے۔ پس اس کے علاوہ تمام بدن کا دیکھنا مطلقاً حلال ہے، بشرطیکہ خرابی کا کوئی اندیشہ نہ ہو۔ [۴]

واضح ہو کہ ستر پر نظر ڈالنا حرام ہے، مرد کا ہو یا عورت کا، اور ستر کا عضو جسم سے جڑا ہوا ہو یا علیحدہ ہو۔ چنانچہ اگر عورت کے بال یا مرد کے موئے زیر ناف اترے ہوئے ہوں، یا بازو یا ران کٹی ہوئی ہو تو کٹنے

مراد یہاں خصوصیت کے ساتھ صرف دونوں شرمگاہیں اور کولھے اور پیڑو (حصۂ زیر ناف) ہیں۔ لہٰذا ان کا کھولنا مرد و زن کسی کے لیے مکروہ نہیں ہے اور نہ عورت کا پیٹ کھولنا مکروہ ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ بلا ضرورت خود اپنے ستر کو دیکھنا مکروہ ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ محرم مرد کے سامنے چہرے اور اطراف جسم یعنی سر، گردن، دونوں ہاتھ اور دونوں پیروں کے علاوہ تمام جسم عورت کا ستر ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ مرد محرموں کے سامنے عورت کا تمام جسم ماسوا گردن، سر، دونوں ہاتھ قدم اور پنڈلی کے 'ستر' ہے۔

۲۔ حنابلہ اس بارے میں مسلمان اور کافر عورت کے درمیان امتیاز نہیں کرتے لہٰذا مسلمان عورت کے لیے عورتوں کے سامنے ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصہ کے بدن کا کھولنا حرام نہیں ہے۔

۳۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اجنبی مردوں کے سامنے عورت کا چہرہ اور اس کے دونوں ہاتھ ستر ہیں، لیکن کافر عورت کے سامنے وہ ستر نہیں۔ اس طرح وہ حصہ جسم بھی مسلمان عورت کا ستر نہیں ہے جو گھریلو کام کاج میں کھل جاتا ہے۔ مثلاً گردن اور کہنیاں۔ یاد رہے کہ وہ عورت جو اخلاقی اعتبار سے گری ہوئی ہو کافر عورت جیسی ہے۔

۴۔ مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ نماز کی حالت میں نہ ہو تو مرد کے ستر کی حیثیت دیکھنے والے کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہے۔ پس محرم عورتوں اور مردوں کے سامنے ناف سے گھٹنے تک کا حصہ ستر ہے اور غیر عورت کے لیے مرد کا تمام بدن ستر ہے۔ البتہ مالکیہ نے چہرہ اور اطراف جسم یعنی سر، ہاتھ اور پاؤں کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ لہٰذا اجنبی عورت کو اس پر نظر ڈالنا جائز ہے، بشرطیکہ شہوانی لذت سے خالی ہو، بصورت دیگر ممنوع ہے۔ بخلاف شافعیہ کے جو کہتے ہیں کہ اس پر نظر ڈالنا مطلقاً حرام ہے۔

کے بعد بھی ان پر نظر کرنا حرام ہے۔[1] اور عورت کی آواز 'ستر' نہیں ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خواتین صحابہ سے کلام کرتیں اور ان سے احکام شریعت کو سنتی تھیں، تاہم اگر فتنہ کا اندیشہ ہو تو عورت کی آواز کا سننا حرام ہے، خواہ وہ قرآن حکیم کی تلاوت ہی کی آواز ہو۔ بے ریش لڑکے کو گھورنا بھی حرام ہے، بشرطیکہ وہ لڑکا گورا چٹا ہو اور قصداً اس کی طرف لذت یاب ہونے اور اس کی خوبصورتی سے آنکھیں سینکنے کی غرض سے دیکھا جائے۔ البتہ اگر لذت کے لیے نہ ہو اور فتنہ کا اندیشہ نہ ہو تو دیکھنا جائز ہے۔

اب رہا کم عمر کا ستر سو اس کی تفصیل مسالک مختلفہ میں بیان کی گئی ہے۔[2]

ا۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ ستر کے ایسے حصہ پر جو کٹ کر جدا ہو گیا ہو نظر ڈالنا حرام نہیں ہے، کیونکہ جسم سے جدا ہو کر اس کی حرمت جاتی رہتی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جسم سے جدا شدہ حصہ ستر کو دیکھنا جائز ہے۔ لیکن مرنے کے بعد اس کا دیکھنا ایسا ہی حرام ہے جیسے جڑے ہوئے حصہ کا ستر دیکھنا۔

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ کم سن اشخاص کا ستر حالت نماز میں وہی ہے جو مکلف بالغ کا ہے، خواہ وہ کم سن لڑکا ہو یا لڑکی، قریب البلوغ ہو یا نہ ہو۔ اگر حالت نماز نہ ہو تو قرب البلوغ لڑکے یا لڑکی کا ستر بقول صحیح وہی ہے جو نماز کے باہر بالغ انسان کا۔ کم عمر لڑکا جو ہنوز بلوغ کے قریب نہ پہنچا ہو اس کا ستر محرموں کے ستر کی مانند ہے، بشرطیکہ اس کے اعضائے ستر کا دیکھنا بلا شائبہ خواہش نفس اچھا لگتا ہو۔ اگر اس کی خوش نمائی میں شائبہ نفس ہو تو ایسے اشخاص کے لیے اس کا ستر بالغ اشخاص کے ستر کی مانند ہے اگر اس میں اچھا لگنے کی بات نہ ہو تو اس کا ستر نہ ہونے کے برابر ہے۔ لیکن اس شخص کو جس کے ذمہ اس بچے کی پرورش ہے اس کی اگلی پچھلی شرم گاہ پر نظر ڈالنا حرام ہے۔ اگر کوئی لڑکی قریب البلوغ نہ ہو لیکن طبع سلیم خیال کرتی ہے کہ اس سے برا خیال پیدا ہو سکتا ہے تو اس کا ستر بھی بالغ عورت کے ستر کی طرح قرار دیا جائے گا، ورنہ نہیں۔ تاہم اس کی شرمگاہ پر اس شخص کا جو اس کے پالنے کا ذمہ دار نہیں ہے، نظر ڈالنا حرام ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ حالت نماز کے باہر ہو تو کم عمر کے ستر کا تعین مرد ہونے یا عورت ہونے یا عمر کے اعتبار سے مختلف ہے۔ پس آٹھ سال یا اس سے کم عمر کا لڑکا ہو تو اس کا کوئی ستر نہیں ہے، لہٰذا عورت اس کے تمام جسم کو زندہ ہو تو دیکھ سکتی ہے اور میت ہو تو نہلا سکتی ہے۔ اسی طرح دو سال سے بارہ سال تک کے لڑکے کا تمام جسم دیکھ سکتی ہے۔ لیکن نہلانا جائز نہیں ہے۔ تیرہ سال سے اوپر کے لڑکے کا ستر مرد کے ستر کی مانند ہے۔ لڑکی دو سال اور آٹھ ماہ تک کی ہو تو اس کا کوئی ستر نہیں ہے

اور یاد رہے کہ جس (حصہ ستر) کو دیکھنا حرام ہے اس کو بلاواسطہ ہاتھ لگانا بھی حرام ہے، خواہ بری خواہش سے نہ ہو۔

نماز میں قبلہ کی طرف رخ کرنے کا بیان

ہنوز ان شرائط کا کچھ بیان باقی ہے جن کا ذکر باب صلٰوۃ کے آغاز میں کیا گیا ہے۔ منجملہ شرائط صلٰوۃ کے وقت کا ہونا، ستر کا ڈھانکنا اور قبلہ کی طرف رخ کرنا ہے۔

وقت موجود ہونے اور ستر ڈھانکنے کے متعلقہ احکام کا بیان ہو چکا ہے۔ اب ان مسائل کا بیان کیا جاتا ہے جن کا تعلق قبلہ کی جانب رخ کرنے سے ہے۔ اندریں باب چند امور قابل ذکر ہیں:

اول قبلہ کی تعریف۔

دوم اس کے شرط نماز ہونے کی دلیل۔

سوم قبلہ کے تعین کا طریقہ۔

چہارم وہ صورتیں جن میں قبلہ کی طرف رخ کیے بغیر صحیح ہے۔

پنجم کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کا مسئلہ۔

اب اسی ترتیب سے ان امور کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

اور تین سال سے چار سال تک کی لڑکی کو جہاں تک دیکھنے کا تعلق ہے اس کا کوئی ستر نہیں ہے، لہٰذا اس کے تمام جسم پر نظر پڑ سکتی ہے لیکن ہاتھ لگانے کے اعتبار سے اس کا ستر عورت کے ستر کی مانند ہے۔ لہٰذا مرد ایسی عمر کی لڑکی کو نہلا نہیں سکتا۔ ایسی لڑکی جس کے دیکھنے سے برا خیال پیدا ہو سکے جیسے چھ سال کی لڑکی تو (ستر کے باب میں) وہ عورت کے برابر ہے۔ لہٰذا مرد کو اس کی طرف دیکھنا یا اس کو نہلانا جائز نہیں ہے۔

حالت نماز میں کم عمر لڑکے کی دونوں شرم گاہیں اور حصہ زیر ناف اور کولھے ستر ہیں، اور ایسی لڑکی کا ستر ناف سے لے کر گھٹنے تک ہے۔ لیکن اس کے سرپرست پر واجب ہے کہ وہ اس (لڑکے) کو ستر ڈھانکنے کے لیے بھی کہے، اسی طرح جیسے نماز کے لیے کہتا ہے۔ اس سے زیادہ جس حصہ کا ڈھانکنا آزاد عورت پر واجب ہے کم عمر لڑکی پر اس حصہ کا ڈھانکنا صرف مستحب ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ کم عمر بچوں کے لیے، لڑکا ہو یا لڑکی، کوئی ستر نہیں ہے۔ کم عمر بچہ کی تعریف چار سال کا یا اس سے کم عمر کا بچہ ہے۔ لہٰذا ایسے بچے کے جسم کو دیکھنا اور ہاتھ لگانا مباح ہے۔ اس عمر سے آگے جب تک کہ دیکھنے سے برا خیال نہ پیدا ہو تب تک بچے کا ستر صرف اس کی آگے اور پیچھے کی شرم گاہ ہے۔ لیکن اگر وہ اس حال کو پہنچ جائے کہ اس کے دیکھنے سے برا خیال پیدا ہو تو اس کا ستر بالغ مرد یا عورت کے ستر کی مانند ہے، حالت نماز میں بھی اور حالت نماز سے باہر بھی۔

قبلہ کی تعریف

قبلہ کہتے ہیں کعبہ کی سمت کو یا خود کعبہ کو۔ لہٰذا جو شخص مکہ معظمہ میں یا اس کے قرب و جوار میں اقامت رکھتا ہے اس کی نماز نہ ہوگی جب تک کہ تا بحد امکان یقینی طور پر عین کعبہ سامنے نہ ہو۔ اگر یہ ممکن نہ ہو تو یہی کوشش لازم ہے کہ ٹھیک کعبہ سامنے رخ کیا جائے۔ کیونکہ مکہ میں رہتے ہوئے محض کعبہ کی سمت رخ کر لینا کافی نہیں ہے، ہاں کعبہ کے اوپر یا نیچے کے مقابل کی فضا کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا درست ہو گا، چنانچہ اگر کوئی شخص مکہ میں کعبہ سے اونچی کسی پہاڑی پر، یا کسی اونچی عمارت پر ہے، اور ٹھیک کعبہ کے سامنے ہونا ممکن نہیں ہے تو اس کے لیے کافی ہے کہ اس فضا (یا خلا) کی طرف جو اس سے متصل ہے رخ کر لیا جائے۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ کوئی شخص کعبہ سے نیچے نشیب میں ہو تو کعبہ کی بالائی اور زیریں فضا کی جانب جو کعبہ سے متصل ہے، رخ کر لینا تین اماموں کے نزدیک خود عمارت کعبہ کی جانب رخ کر لینا ہے۔ مالکیہ نے اس سے اختلاف کیا ہے ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

جو شخص مدینۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں ہو اس پر واجب ہے کہ مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے محراب کی جانب رخ کرے، کیونکہ مسجد نبوی کے محراب کی جانب رخ کرنا ٹھیک کعبہ کی طرف رخ کرنا ہے۔ اس واسطے کہ یہ محراب وحی سے تعمیر ہوئی تھی، لہٰذا بغیر انحراف کے وہ ٹھیک کعبہ کے رخ ہے۔ لیکن جو شخص مکہ سے دور دراز کے فاصلہ پر ہے اس کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ اس سمت کو رخ کرے جس سمت میں کعبہ واقع ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ ٹھیک کعبہ کے مقابل ہو، بلکہ اگر عین کعبہ کے رخ دائیں یا بائیں جانب ہٹ جائے تو نماز صحیح ہوگی۔ نیز اگر سمت کعبہ سے بھی قدرے قلیل انحراف ہو جائے تب بھی حرج نہیں

حنابلہ کہتے ہیں کہ صغیر سن بچہ جو ہنوز سات سال کا نہیں ہوا اس کے لیے ستر کا کوئی حکم نہیں ہے، لہٰذا اس کے تمام بدن کو ہاتھ لگانا اور دیکھنا حلال ہے۔ اس سے آگے نو سال سے پہلے تک کی عمر کے لڑکے کا ستر حالت نماز اور خارج نماز دونوں حالتوں میں صرف آگے اور پیچھے کی شرمگاہ ہے، اور اگر لڑکی ہے تو اس کا ستر ناف سے گھٹنوں تک حالت نماز میں ہے لیکن نماز سے باہر محارم کے سامنے اس کا ستر ناف سے گھٹنے تک ہے اور اجنبی کے سامنے تمام بدن ستر ہے، ماسوا چہرہ گردن سر کہنیوں تک دونوں ہاتھوں، پنڈلی اور پاؤں کے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ جو شخص مکہ یا اس کے قریبی علاقہ میں ہو یا اسے واجب ہے کہ عمارت کعبہ کو قبلہ بنا کر ادھر رخ کرے، بایں طور کہ اس کا پورا جسم کعبہ کے رخ ہو، کعبہ کی فضا کی طرف رخ کرنا کافی نہیں ہے۔ تاہم وہ کہتے ہیں کہ جس نے جبل ابو قبیس پر نماز پڑھی تو اس کی نماز اس قول مرجوح کی بنا پر صحیح ہوگی کہ فضائے کعبہ کی جانب رخ کر لینا کافی ہے۔

ہے۔اس واسطے کہ شرط یہ ہے کہ چہرہ کا کچھ حصہ کعبہ کی سمت باقی رہے۔مثلاً اگر مصر میں نمازی نے (سیدھا) مشرق کی جانب رخ کیا اور دائیں جانب قبلہ کا رخ (مشرق کی طرف) دائیں جانب جھکا ہوا ہے۔اگر اس جھکاؤ کو نظر انداز کر دیا جائے تو (نماز میں) حرج نہیں ہوگا، کیونکہ بہر حال پورے طور پر کعبہ کے سامنے نہیں رہا جاسکتا۔غرض قبلہ کی جانب رخ کرنا اس امر پر منحصر ہے کہ کسی قدر چہرے کی سمت قبلہ کے مقابل ہو۔ائمہ میں سے تین کی یہی رائے ہے۔شافعیہ نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ان کا مسلک ذیل حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

واضح ہو کہ کعبہ کا پتھر (حجر اسود) اور شاذ روان، جو مشہور ہیں اور ان کو جو لوگ مکہ گئے ہیں، جانتے ہیں، یہ کعبہ نہیں ہے اور ان کی تفصیل انشاء اللہ حج کے باب میں کی جائے گی۔پس جو شخص مکہ میں ہو اور 'حجر' کی طرف یا شاذ روان کی طرف رخ کرے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کی نماز صحیح نہ ہوگی۔حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے۔ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۲)

نماز میں قبلہ رخ ہونا صحت نماز کی شرط ہے

کتاب، سنت اور اجماع سے یہ امر ثابت ہے کہ نماز میں قبلہ رخ ہونا صحت نماز کی شرائط میں سے ہے۔

۱۔شافعیہ کہتے ہیں کہ کوئی شخص، خواہ کعبہ کے قریب ہو یا دور ہو، اس پر واجب ہے کہ عین کعبہ کی طرف، یا کعبہ کے ساتھ جو فضا ہے اس کی جانب رخ کرے، جیسا کہ اوپر متن کتاب میں بیان ہوا۔البتہ قریب والے پر واجب ہے کہ عین کعبہ کی جانب، یا فضائے کعبہ کی طرف رخ کرے اور دل کو یقین ہو کہ اس کو دیکھ رہا ہے یا چھو رہا ہے وغیرہ۔لیکن جو شخص دور ہو وہ بقول معتبر اپنے گمان غالب میں یہ یقین رکھتا ہو (کہ وہ عین کعبہ کے سامنے ہے) نہ کہ (یہ یقین کہ) سمت کعبہ کے رخ ہے۔

یاد رہے کہ اگر سینہ کعبہ کے سامنے سے کسی قدر بھی ہٹا ہوا ہو تو کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر پڑھنے والے کی نماز نہ ہوگی لہٰذا کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کا سینہ (بہ دوران نماز) قبلہ سے پھر گیا تو نماز جاتی رہے گی۔ہاں چہرہ ہٹ جائے تو نماز نہ جائے گی۔لیکن کروٹ سے لیٹ کر نماز پڑھنے والے کا سینہ یا چہرہ کعبہ کی طرف سے ہٹ جائے تو نماز باطل ہو جائے گی۔اور جو شخص چت لیٹ کر نماز پڑھے اس کا چہرہ یا تلوے کعبہ کی طرف سے ہٹ جائیں تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔

۲۔حنابلہ کہتے ہیں کہ شاذ روان اور حجر سے چھ گز تک اور تقریباً گز بھر اوپر تک کا فاصلہ کعبہ میں داخل ہے، لہٰذا اگر کسی نے اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی تو اس کی نماز درست ہوگی۔

قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قد نریٰ تقلب وجھک فی السماء فلنولینک قبلۃ ترضاھا فول وجھک شطر المسجد الحرام" (یعنی اے پیغمبرؐ! ہم تمہارا آسمان کی طرف مڑ مڑ کر تکنا دیکھ رہے ہیں۔ تو ہم ضرور وہی قبلہ تمہارے لیے مقرر کریں گے جو تمہاری پسند ہے۔ اب اپنا رخ مسجد حرام کی طرف کر لو)۔

یہ تو ہوا قرآن، اور احادیث اس باب میں کثرت سے آئی ہیں، منجملہ ان کے وہ حدیث ہے جو بخاری اور مسلم نے مالک سے انہوں نے عبداللہ ابن دینار سے اور انہوں نے عبداللہؓ بن عمر سے اخراج فرمایا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس دوران جب کہ لوگ مسجد قبا میں فجر کی نماز پڑھ رہے تھے، کسی نے آ کر کہا کہ آنحضرت ﷺ پر رات کو وحی نازل ہوئی جس میں انہیں کعبے کی طرف رخ کرنے کا حکم دیا گیا ہے تو اب تم سب لوگ اسی طرف رخ کرو۔ لوگوں کا رخ اس وقت شام کی سمت میں تھا، سب نے مڑ کر کعبہ کی طرف رخ کر لیا۔

مسلم نے حضرت انسؓ سے اخراج فرمایا ہے کہ آنحضرت ﷺ بیت المقدس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھا کرتے تھے جب یہ آیات نازل ہوگئی: "قد نری تقلب وجھک فی السماء فلنولینک قبلۃ ترضاھا فول وجھک شطر المسجد الحرام" تو قبیلہ بنی سلمہ کے ایک صاحب وہاں آئے جب کہ لوگ نماز فجر میں رکوع کے اندر تھے، ایک رکعت پڑھ چکے تھے، انہوں نے پکار کر کہا کہ "لوگو! آگاہ ہو جاؤ قبلہ بدل گیا ہے۔" تو سب جس حال میں تھے اسی طرح کعبے کی طرف مڑ گئے اسی طرح کی اور بھی احادیث صحیح ہیں۔

اب رہا اجماع سو اس امر پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ قبلہ کی طرف رخ کرنا صحت نماز کی شرطوں میں سے ہے۔

قبلہ کا رخ متعین کرنے کے طریقہ کا بیان

قبلہ کا رخ جاننے کے لیے چند امور ہیں جن کی تفصیل اہل مسالک نے کی ہے۔ ہم نے یک جائی طور پر ہر مسلک کو ذیلی حاشیہ میں بیان کر دیا ہے۔[1] تاکہ اس کا یاد رکھنا اور قبلہ کا پہچاننا بغیر کسی غیر ضروری

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جسے قبلہ کا پتہ نہ ہو اور وہ چاہتا ہو کہ اس باب میں رہنمائی حاصل کرے تو دیکھنا چاہیے کہ آیا وہ کسی شہر یا دیہات میں ہے یا یہ کہ کسی جنگل وغیرہ میں کسی ایسی جگہ پر ہے جہاں کوئی مسلمان نہیں رہتا ان دونوں حالتوں

سرگردانی کے آسان ہو جائے، کیونکہ ہم دوران تفصیل متفق علیہ اور مختلف فیہ تمام مسائل کو بیان کر دیں گے۔

کے مسائل الگ الگ ہیں:

پہلی حالت ہوئی تو وہاں مسجدیں ہوں گی جن میں پرانی محرابیں ہوں گی جن کو صحابیوں یا تابعیوں نے تعمیر کیا ہو گا، جیسے شام کے ملک دمشق میں مسجد اموی اور مصر میں مسجد عمرو۔ ایسی صورت میں واجب ہے کہ ان پرانی محرابوں کی طرف رخ کر کے نماز پڑھ جائے اور ان محرابوں کی موجودگی میں قبلہ کی جستجو صحیح نہیں ہے۔ اگر خود اپنے خیال سے متعین کر کے اس رخ کے علاوہ کسی اور طرف رخ کر کے نماز پڑھی گئی تو نماز درست نہ ہو گی۔ بخلاف شافعیہ کے جو کہتے ہیں کہ پرانی محرابوں کی موجودگی میں بھی قطب تارہ وغیرہ سے رہنمائی حاصل کرنا چاہیے، لیکن مالکیہ کو اتفاق ہے، جیسا کہ آئندہ معلوم ہو گا۔ پرانی محرابوں کی مثال ایسی ہے جیسی صحابہ اور تابعین کی بنائی ہوئی محرابیں اور وہ محرابیں جو اسی رخ پر تعمیر ہوئیں اور جن کو ان ہی پر قیاس کیا گیا ہے۔

دوسری حالت یعنی اس صورت میں جب کہ کوئی شخص ایسے مقام پر ہو جہاں پرانی محرابیں نہیں ہیں، ایسی صورت میں واجب ہے کہ سمت قبلہ کی بابت لوگوں سے دریافت کیا جائے۔ دریافت کی تین شرطیں ہیں: اول یہ کہ جس سے پوچھا جائے وہ اتنا قریب ہو کہ اگر اسے پکارا جائے تو آواز سنائی دے۔ لہٰذا یہ ضروری نہیں ہے کہ ایسے شخص کی جستجو کی جائے جس سے دریافت کرنا ہو۔ دوسرے یہ کہ جس سے پوچھا گیا وہ ایسا شخص ہو جس کی گواہی شرعاً قابل قبول ہوتی ہے، لہٰذا کافر، بدکار اور بچے سے دریافت کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ ان کی گواہی نہیں مانی جائے گی۔ اس طرح اگر وہ قبلہ کا رخ (بلا پوچھے) بتائیں تو وہ بھی نہ مانا جائے گا، البتہ اگر ان کی بات کے سچ ہونے کا گمان غالب ہو تو (مان لینا چاہیے) اور ایک ہی حق پسند شخص سے دریافت کر لینا کافی ہے۔ اب اگر ایسا شخص مل جائے جس سے دریافت کیا جا سکتا ہے تو اپنی رائے کا دوڑانا جائز نہیں ہے۔

تیسری حالت یہ ہے کہ نہ کوئی محراب نظر آئے اور نہ کوئی ایسا شخص ملے جس سے دریافت کیا جا سکے، تو اس صورت میں چاہیے کہ قبلہ کا تعین خود اپنی سوچ بچار سے کیا جائے کہ اس طرف رخ کر کے نماز پڑھ لی جائے جدھر قبلہ ہونے کا گمان غالب ہو۔ اس طرح نماز بہر حال درست ہو گی۔

یہ مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ کوئی شخص کسی شہر یا بستی میں ہو، اگر کوئی مسافر ہے اور صحرا وغیرہ کسی ایسے مقام پر ہے جہاں کوئی مسلمان باشندہ نہیں ہے، تو اب اگر وہ ستارہ شناس ہے اور اس کے ذریعہ یا سورج، چاند سے قبلہ کا رخ جان سکتا ہے تو فبہا، اگر وہ خود واقف نہیں ہے اور کوئی شخص جو قبلہ کا رخ جانتا ہے، اسے مل جائے تو واجب ہے کہ اس سے دریافت کیا جائے۔ اگر دریافت کرنے پر جواب نہ ملا تو چاہیے کہ حتی المقدور اپنی سوجھ بوجھ سے قبلہ کا رخ متعین کرنے کی کوشش کرے اور نماز پڑھ لے۔ اس نماز کو دہرانے کی ضرورت نہیں ہے، خواہ وہ شخص جس نے دریافت کرنے پر کچھ نہ بتایا تھا اب بتا دیا ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر نمازی کسی ایسے مقام پر ہو جہاں قبلہ کا رخ معلوم نہیں ہے تو دیکھنا چاہیے کہ اس علاقہ میں کوئی مسجد ہے، جس میں پہلے سے بنی ہوئی محراب ہو، تو ضروری ہے کہ اس محراب کی جانب رخ کر کے نماز پڑھ لی جائے۔

قدیم محرابوں کا انحصار ان چار محرابوں پر ہے:
مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا محراب۔
مسجد بنی امیہ کی محراب شام میں۔
مسجد عمرو بن العاص کی محراب مصر میں، اور مسجد قیروان کی محراب۔
اب اگر کسی نے اپنی رائے دوڑا کر اور ان محرابوں سے پھر کر کسی اور طرف رخ کر کے نماز پڑھ لی تو نماز باطل ہو گی۔ ان محرابوں کے علاوہ اگر کوئی اور محراب شہر میں موجود ہو اور اس کو ماہرین کے مقرر کردہ قواعد کے مطابق ٹھیک طور سے بنایا گیا ہو تو جو شخص (اس کے صحیح ہونے کی بابت) اپنی رائے سے کام لینے کی قابلیت رکھتا ہے تو اسے ان محرابوں کی سمت رخ کر کے نماز پڑھ لینا جائز ہے، لیکن واجب نہیں ہے کہ اس کی تقلید کی جائے۔

وہ محرابیں جو دیہاتوں میں پائی جاتی ہیں ان کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا ایسے شخص کے لیے جائز نہیں ہے جو اپنی رائے سے کام لینے کی صلاحیت رکھتا ہے، بلکہ واجب ہے کہ نماز پڑھنے سے پہلے اس کی بناوٹ کے درست ہونے کی بابت اپنی رائے قائم کرے۔ ہاں اگر رائے قائم کرنے کی صلاحیت نہیں ہے اور کوئی ایسا شخص بھی نہیں ہے جو اس باب میں اجتہاد کرنے کی قابلیت رکھتا ہو جس کی تقلید کی جا سکے، تو اسی محراب کی جانب رخ کر کے نماز پڑھ لینا واجب ہے۔

الغرض جن علاقوں میں محراب پائے جاتے ہیں ان کی تین قسمیں ہیں: اول ان چار مسجدوں کے محراب جن کا اوپر ذکر کیا گیا۔ ان کی موجودگی میں کسی اور سمت رخ کر کے نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔

دوسری وہ محرابیں جو شہروں کی مسجدوں میں پائی جاتی ہیں، اور جن کو قاعدہ کے مطابق ٹھیک بنایا گیا ہے۔ ایسی صورت میں صاحب اجتہاد (جس کو رائے قائم کرنے کی صلاحیت ہے) پر واجب نہیں ہے کہ اس کی سمت رخ کر کے نماز پڑھے، بلکہ اس کو اختیار ہے کہ وہ رخ چھوڑ کر اپنے اجتہاد سے قبلہ کا رخ متعین کرے یا پھر اسی طرف رخ کر کے نماز پڑھ لے۔

تیسری قسم کی وہ محرابیں ہیں جو حالیہ دیہاتوں کی مسجدوں میں پائی جاتی ہیں۔ اہل تحری کو (جسے اپنی رائے سے کام لینے کی صلاحیت ہے) اسی طرف نماز پڑھنا جائز نہیں ہے (جب تک کہ اس کو اپنی رائے کے مطابق نہ پائے)، ہاں ایسی صلاحیت نہ ہو تو اسی رخ نماز پڑھ لینا واجب ہے۔

یہاں تک تو ان علاقوں کا ذکر ہوا جہاں محرابیں پائی جاتی ہیں۔ اگر ایسا علاقہ ہو جہاں کوئی محراب نہیں ہے اور یہ ممکن ہے کہ قبلہ کا رخ اپنی فکری صلاحیت سے متعین کیا جا سکے تو لازم ہے کہ فکری صلاحیت سے کام لیا جائے اور کسی سے دریافت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ اگر سمت قبلہ کی علامتیں مخفی ہوں تو ایسی صورت میں لازم ہے کہ قبلہ کی جہت کی بابت کسی مکلف اور حق پسند سے جو قبلہ کے دلائل سے آگاہ ہو، دریافت کیا جائے خواہ وہ عورت یا غلام۔

یہ حکم اس کے لیے ہے جو تحری اور اجتہاد (یعنی دریافت اور سعی) کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اگر اس کا اہل نہ ہو تو واجب ہے کہ کسی مکلف حق پسند اور قبلہ آشنا شخص سے دریافت کیا جائے۔ اگر ایسا شخص دستیاب نہ ہو جس سے دریافت کیا جا سکے تو جس طرف بھی رخ کر کے نماز پڑھی جائے تو نماز درست ہو گی۔

مندرجہ بالا تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ پرانی محرابوں کی پیروی کے مسئلے میں مالکیہ حنفیہ سے متفق ہیں، لیکن مالکیہ نے اس کو صرف چار (محرابوں) تک منحصر رکھا ہے، اور حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ تمام محرابیں جو صحابہؓ اور تابعینؒ نے بنائی ہیں، وہ (سمت) قبلہ کی دوسری نشانیوں سے مقدم ہیں۔ دریافت کرنے یا اپنی رائے سے کام لینے کے باب میں ان میں اختلاف ہے۔ حنفیہ تو یہ کہتے ہیں کہ محرابیں موجود نہ ہوں تو پہلے دریافت کرنا لازم ہے۔ اگر ایسا شخص نہ ملے جس سے دریافت کیا جا سکے تو اپنی رائے سے (قبلہ کا رخ) طے کیا جائے۔ لیکن مالکیہ کہتے ہیں کہ جو شخص تحری (اپنی رائے سے کام لینے) کی صلاحیت رکھتا ہے اسے اپنی رائے سے کام لینا چاہیے، کسی اور سے دریافت نہ کرے، سوا اس صورت کے جب کہ تحری کی علامتیں مخفی ہوں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ تعین قبلہ کے چار درجے ہیں: پہلا درجہ تو یہ ہے کہ خود نمازی کو معلوم ہو سکتا ہو۔ لہٰذا جس شخص کے لیے ممکن ہے کہ وہ قبلہ کا رخ خود ہی جان سکتا ہے اس پر لازم ہے کہ قبلہ کا رخ خود ہی متعین کرے اور کسی دوسرے سے اس کی بابت دریافت نہ کرے۔ چنانچہ اگر کوئی نابینا مسجد میں ہو اور اسے مسجد کی دیوار سے (ٹٹول کر) قبلہ کا رخ معلوم کر لینا ممکن ہے تو اسے ایسا کرنا لازم ہے اور کسی سے دریافت نہ کرے۔

دوسرا درجہ یہ ہے کہ کسی معتبر شخص سے جو قبلہ کا رخ جانتا ہو، دریافت کیا جائے، بشرطیکہ اسے معلوم ہو کہ قبلہ فلاں رخ ہے۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ معتبر شخص سے سوال کرنا بھی اسی حالت میں چاہیے جب کہ فطری طور پر بذات خود دریافت کرنے سے معذوری ہو۔ بصورت دیگر دریافت کرنا ٹھیک نہیں ہے۔ اور واضح ہو کہ بیت ابرہ یا البوصلہ (یعنی قبلہ نما یا سمت نما) وغیرہ آلات جن سے قبلہ کا رخ متعین کیا جا سکے، جیسے قطب تارہ اور سورج اور چاند اور محرابیں وغیرہ جو مسلمانوں کے بڑے شہروں میں موجود ہیں یا چھوٹے شہروں کی محرابیں جس طرف بیشتر اشخاص رخ کر کے نماز پڑھتے ہیں، یہ تمام امور معتبر شخص کے قائم مقام ہیں۔ غرض یہ کہ دریافت قبلہ کے دوسرے درجہ میں کسی معتبر سے دریافت کرنا یا بیت ابرہ یا قطب تارہ یا محرابوں کی موجودگی شامل ہے۔ اب یہ محرابیں صحابہؓ و تابعینؒ کی تعمیر کردہ پرانی محرابیں ہوں یا ایسی دوسری محرابیں ہوں جدھر رخ کر کے بکثرت نماز پڑھی جاتی ہو۔ لیکن ایسی محرابیں جو چھوٹی چھوٹی مساجد میں بنی ہوئی ہیں اور کشتو اور وغیرہ میں استعمال کی جاتی ہیں ان کا اعتبار نہ کرنا چاہیے۔

تیسرا درجہ اجتہاد (ذاتی رائے سے کام لینے) کا ہے۔ اس میں اجتہاد اسی حالت میں درست ہے جب کہ کوئی معتبر آدمی جس سے دریافت کیا جا سکے نہ ملے، یا دریافت قبلہ کے وسائل میں سے کوئی وسیلہ نہ ہو، یا کسی بڑی مسجد کی محراب یا اسی نہج پر بنی ہوئی چھوٹی مسجد کی محراب موجود نہ ہو۔ یہ باتیں نہ ہوں تب ہی اجتہاد سے کام لیا جا سکتا ہے۔ اور (اس طرح) اجتہاد کے بعد جس سمت کو قبلہ قرار دیا جائے، وہی اس شخص کا قبلہ ہوگا۔ پس اگر کسی نے نماز ظہر کے وقت اپنی رائے سے قبلہ کا تعین کیا۔ پھر عصر کے وقت وہ رخ یاد نہ رہا تو اب دوبارہ اجتہاد کرنا چاہیے۔

چوتھا درجہ مجتہد کی پیروی ہے یعنی اگر کوئی شخص کسی معتبر سے دریافت نہ کر سکا، یا محراب وغیرہ سے قبلہ کی سمت نہ معلوم ہو سکی، تو اب چاہیے کہ ایسے شخص کی پیروی کرے جس نے قبلہ کا رخ دریافت کرنے کے لیے اجتہاد کیا ہو اور اسی جانب رخ کر کے نماز پڑھے۔

اس سے معلوم ہوا کہ شافعیہ کو صحابہؓ اور تابعینؒ کی تعمیر کردہ ان محرابوں کے مسئلہ میں، جو مسجدوں میں موجود ہیں، مالکیہ اور حنفیہ سے اختلاف ہے۔ مالکیہ نے ان محرابوں میں سے بعض کو معتبر قرار دیا ہے کہ ان کی موجودگی میں (سمت قبلہ کے تعین کے لیے) کوئی اور وسیلہ نہ تلاش کیا جائے۔ حنفیہ نے (بعض کو نہیں بلکہ) ایسی تمام محرابوں کو معتبر قرار دیا ہے۔ شافعیہ کا کہنا ہے کہ تمام محرابیں سمت قبلہ معلوم کرنے کے وسائل میں دوسرے درجہ پر ہیں، جیسے قبلہ نما یا قطب تارہ وغیرہ۔ تاہم شافعیہ کو (ذرائع تعین قبلہ کی) ترتیب کے بارے میں حنفیہ سے اتفاق ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ جب قبلہ کی سمت معلوم نہ ہو تو واجب یہ ہے کہ پہلے دوسروں سے دریافت کیا جائے۔ اگر ایسا شخص جس سے معلوم ہو سکے موجود نہ تو لازم ہے کہ اپنی فکر و رائے سے کام لیا جائے۔ البتہ شافعیہ نے حنفیہ کی اس ترتیب میں ایک اور امر کا اضافہ کیا ہے، یعنی مجتہد (اہل رائے کی تقلید)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر قبلہ کا رخ معلوم نہ ہو تو دیکھنا چاہیے کہ آیا وہ ایسا شہر ہے جہاں مسلمانوں کی تعمیر کردہ محرابیں، جن سے سمت قبلہ کی رہنمائی ہو سکتی ہو، موجود ہیں۔ اس صورت میں واجب ہے کہ اسی طرف رخ کر کے نماز پڑھی جائے۔ جب کہ یہ علم ہو جائے کہ وہ مسجد مسلمانوں ہی کی تعمیر کردہ ہے تو اس کے خلاف اور سمت کو رخ کرنا کسی حال میں جائز نہیں ہے۔ بلکہ اس رخ کو چھوڑ کر کسی اور جانب منہ کر کے (نماز پڑھنا) روا نہ ہوگا۔ اگر وہ محراب کسی ویران شدہ بستی میں ہے، جہاں آثار قدیمہ موجود ہیں تو اس کی پیروی جائز نہیں جب تک کہ یہ ثابت نہ ہو جائے کہ وہ محراب کسی ایسی مسجد کی ہے جو مسلمانوں کی تعمیر کردہ ہے مگر منہدم شدہ ہے۔ اگر ایسی محرابیں موجود نہ ہوں تو قبلہ کی بابت دوسروں سے دریافت کرنا ضروری ہے، خواہ اس کے لیے دروازوں پر دستک دینا پڑے، یا ایسے شخص کی جستجو کرنا پڑے جو اس کی رہنمائی کر سکتا ہو۔ یا غلام ہو۔ اور اس باب میں بھروسا صرف مقبر پر کرنا چاہیے خواہ وہ مرد ہو، یا عورت ہو، اب اگر بتانے والا یقینی طور پر سمت قبلہ سے واقف ہے تو اس کی بات پر عمل کرنا واجب ہے اور اپنی رائے سے کام لینا جائز نہیں ہے۔ اگر اس شخص کو یقینی طور پر نہیں، بلکہ ظنی طور پر علم ہو تو دیکھنا چاہیے کہ اگر وہ شخص (تعین سمت قبلہ) کے دلائل سے واقف ہے تو اس کی پیروی فرض ہے، بشرطیکہ وقت تنگ ہو اور جستجو کی گنجائش نہ ہو، بصورت دیگر اسے واقفیت حاصل کرنا اور اپنے اجتہاد سے کام لینا لازم ہے۔ اگر کوئی شخص سفر میں ہے اور ایسا آدمی دستیاب نہ ہو (جو سمت قبلہ بتا سکے)، اور وہ خود سمت قبلہ متعین کرنے کے دلائل سے واقف ہو تو ان دلائل کے ذریعہ سمت قبلہ کا دریافت کرنا اور اس کو معلوم کرنے کی کوشش کرنا فرض ہے۔ اب اگر اجتہاد کے بعد کوئی سمت گمان غالب سے متعین کر لی گئی تو اسی طرف رخ کر کے نماز پڑھنی چاہیے۔ یہ نماز درست ہوگی۔ اگر اس سمت کو چھوڑ دیا جدھر بگمان غالب قبلہ کا تعین کیا تھا اور کسی اور سمت رخ کر کے نماز پڑھ لی تو نماز درست نہ ہوگی یہاں تک کہ اگر قبلہ کی صحیح سمت میں نماز پڑھی تب بھی (نماز نہیں ہوئی)۔

ظاہر ہے کہ یہ ایک اہم مسئلہ ہے اور حقیقت یہ ہے کہ بہرحال مسلمانوں کی نظر میں اجتہاد کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اگر اجتہاد کی صلاحیت نہ ہو، مثلاً یہ کہ آنکھیں دکھ رہی ہوں، یا سمت قبلہ دریافت کرنے کی قدرت ہی نہ ہو تو جس طرف بھی جی چاہے (رخ کر کے) نماز پڑھ لی جائے، اس نماز کا دہرانا ضروری نہیں ہے۔

متذکرہ بالا امور سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ قبلہ کا رخ معلوم نہ ہو تو واجب ہے کہ پہلے محرابوں کی پیروی کی

اب یہ تو معلوم ہو گیا کہ ائمہ کے نزدیک سمت قبلہ (متعین کرنے) کے دلائل جن امور پر منحصر ہیں وہ یہ ہیں:

وہ محرابیں جو مساجد میں موجود ہیں، بموجب تفصیل متذکرہ۔

اگر محرابیں نہ ہوں تو معتبر آدمی کی شہادت۔

اگر معتبر شخص نہ ہو تو

اپنی رائے اور سعی فکر سے کام لینا، اور

یہ بھی بتا دیا گیا ہے کہ بعض ائمہ کہتے ہیں کہ رائے اور اجتہاد (سے کام لینا) کسی معتبر کی شہادت پر مقدم ہے، وغیرہ، دیگر تفصیلات جو ہر مسلک کے مطابق ہیں بتا دی گئی ہیں۔

اب اس سلسلے مین چند مسائل کی تفصیل باقی ہے۔

اول یہ کہ ایسی تحری (یعنی اپنی رائے قائم) کرنے والے کا کیا حکم ہے جو کسی جہت کو دوسری جہات پر ترجیح نہ دے سکے؟

دوسرے یہ کہ کسی شخص نے تحری کر کے کوئی جہت متعین کر لی، بعد میں یہ معلوم ہوا کہ اس فیصلے میں یقیناً غلطی ہوئی ہے، یا بگمان غالب وہ خیال غلط تھا، تو نماز کے دوران یا نماز سے باہر اسے کیا کرنا چاہیے؟

تیسرے یہ کہ کسی شخص نے تحری کی ہی نہیں حالانکہ اس میں یہ صلاحیت موجود تھی، اور بغیر تحری کے نماز پڑھ لی تو اس کا کیا حکم ہے؟

چوتھے یہ کہ ایک شخص میں اجتہاد (یعنی اپنے رائے سے فیصلہ کرنے) کی قابلیت ہے اور اس نے کسی اور مجتہد کی تقلید کر لی اس کا کیا حکم ہے؟

پہلی صورت کا جواب ہے کہ اگر کسی نے اجتہاد کیا، لیکن کسی ایک سمت کو دوسری سمت پر ترجیح نہ دے سکا اور جدھر بھی بن پڑا نماز پڑھی تو اس کی نماز خواہ کسی سمت رخ کر کے پڑھی گئی صحیح ہو گی اور اس نماز کو

جائے، بشرطیکہ محراب موجود ہو۔ اگر نہ ہو تو واجب ہے کہ قبلہ کا رخ جاننے والے سے دریافت کیا جائے۔ ایسا شخص نہ ملے اور وہ خود اپنی رائے سے کام لینے کی صلاحیت رکھتا ہے تو ایسا کرے، یا پھر کسی صاحب الرائے کے اجتہاد کی پیروی کرے۔ اگر ایسا شخص بھی نہ ہو تو حتی المقدور اپنی رائے قائم کر کے نماز پڑھی جائے۔ ان مراتب کے خلاف کیا گیا تو نماز باطل ہو گی اور اس کا دہرانا ضروری ہو گا، یہاں تک کہ اگر فی الواقع قبلہ کی صحیح سمت میں نماز پڑھی گئی (تب بھی دہرانا واجب ہو گا) کیونکہ (ان مراتب کا خیال نہ رکھنا) دراصل اس فریضہ کا ترک کرنا ہے جو ان حالات میں عائد ہوتا ہے۔

دوبارہ پڑھنا نہیں پڑے گا۔

ائمہ میں سے تین اصحاب اس رائے سے متفق ہیں، البتہ شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے۔ ان کے مسلک کی تفصیل ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

دوسری صورت کا جواب یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اس طرف رخ کر کے نماز پڑھی جس طرف کو اجتہاد کیا تھا اور بعد میں بدوران نماز یہ معلوم ہوا کہ اس فیصلے میں غلطی ہوئی ہے، بایں طور کہ اس غلطی کا یقین ہو گیا یا اس کا گمان غالب ہوا کہ قبلے کا رخ کوئی اور ہے تو چاہیے کہ جس سمت میں قبلہ ہونے کا یقین یا گمان غالب ہو اس سمت کو حالت نماز میں مڑ جائے اور جس قدر نماز پڑھ لی ہے اسی پر بقیہ کی بنا رکھے۔ چنانچہ اگر مثلاً ظہر کی ایک رکعت اس طرف رخ کر کے پڑھی جدھر اپنی رائے سے سمت قبلہ قرار دیا تھا، پھر ایک رکعت پڑھنے کے بعد یہ علم ہوا کہ قبلے کا رخ کچھ اور ہے تو اسی حالت نماز میں اس سمت مڑ جانا چاہیے اور جو رکعت پڑھ لی ہے اسی پر بقیہ نماز کی بنا رکھی جائے گی۔ حنفیہ اور حنابلہ کی یہی رائے ہے، لیکن شافعیہ اور مالکیہ نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ (۲)

۱۔ شافعیہ یہ تو کہتے ہیں کہ اگر کسی نے قبلے کا رخ متعین کرنے کے لیے اجتہاد کیا، لیکن کسی ایک سمت کو اور سمت پر ترجیح نہ دے سکا تو جس طرف بھی جی چاہے رخ کر کے نماز پڑھ لے، جیسا کہ ائمہ ثلاثہ کا قول ہے، لیکن ائمہ ثلاثہ کے برخلاف اس نماز کا اعادہ واجب قرار دیتے ہیں۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنی رائے سے قبلے کا رخ متعین کر کے اسی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے لگا اور نماز شروع کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ رائے قائم کرنے میں غلطی ہوئی تو واجب ہے کہ نماز (کی نیت) توڑ دے (اور پھر سے نماز پڑھ لے) لیکن اس کے لیے دو شرطیں ہیں: پہلی شرط یہ ہے کہ نمازی بینا ہے، اگر نابینا ہے تو نماز کی نیت توڑنا روا نہیں ہے، لیکن اسے واجب ہے کہ قبلے کی جانب مڑ جائے اور جس قدر نماز پہلے پڑھ چکا ہے اسی پر بقیہ کی بنا رکھے۔ ورنہ اس (نابینا) کی نماز باطل ہو جائے گی، جیسا کہ دوسرے مسالک میں ہے۔ غرض جہاں تک نابینا کا تعلق ہے، مالکیہ دوسرے ائمہ سے متفق ہیں اور بینا کے بارے میں اختلاف رکھتے ہیں۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ رخ قبلے سے بہت ہٹا ہوا ہو۔ اگر معمولی سا ہٹا ہوا ہے تو نماز باطل نہ ہوگی، خواہ نماز پڑھنے والا بینا ہو یا نابینا، لیکن نماز کے دوران صحیح قبلے کا علم ہونے پر ان دونوں طرح کے اشخاص کو قبلے کی طرف مڑ جانا واجب ہے۔ اگر نہیں مڑے گا تو نماز ہو جائے گی، لیکن گناہ ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر نماز کے دوران یہ معلوم ہو کہ تعین سمت قبلہ میں یقیناً غلطی ہوئی ہے تو نماز جاتی رہے گی اور دوبارہ نماز پڑھنا پڑے گی۔ بینا اور نابینا کا اس مسئلے میں کوئی امتیاز نہیں ہے لیکن اگر یقین نہیں بلکہ غلطی کا محض گمان ہے تو نماز کو نہ توڑنا چاہیے، مثلاً کوئی شخص اپنی رائے قائم کر کے نماز پڑھنے لگا اور کسی معتبر آدمی نے جو مشاہدے کی بنا پر سمت قبلہ

ایک صورت یہ ہے کہ اپنی رائے سے سمت قبلہ کا تعین کرنے کے بعد پوری نماز پڑھ لی تب یہ معلوم ہوا کہ وہ رخ جدھر نماز پڑھی ہے یقینی طور پر یا بگمان غالب غلط تھا تو وہ نماز صحیح واقع ہوئی اور دوبارہ پڑھنا نہیں پڑے گا۔ شافعیہ نے اس سے اختلاف کیا ہے اگرچہ اس باب میں مالکیہ کی رائے کسی قدر تفصیل طلب ہے، چنانچہ ان تمام امور کو ذیلی حاشیے میں بیان کردیا گیا ہے۔ (۱)

تیسری صورت کا جواب یہ ہے کہ اگر کسی نے اجتہاد اپنی رائے سے کام نہ لیا حالانکہ وہ ایسا کرسکتا تھا یعنی کسی اور مجتہد کی پیروی کی یا اجتہاد کیے بغیر ہی تنہا نماز پڑھ لی تو نماز صحیح نہ ہوگی۔ اگرچہ یہ تحقیق ہوجائے کہ سمت قبلہ کے تعین میں اس کا خیال صحیح تھا۔ اس مسئلے میں تین امام متفق ہیں، لیکن حنفیہ نے اس سے اختلاف کیا ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

چوتھی صورت کا جواب ان احکام سے حاصل کرنا ممکن ہے جو قبلے کے دلائل میں بیان کیے گئے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ایسا شخص جو خود اجتہاد کرسکتا ہے اس کو نہیں چاہیے کہ اگر خود اجتہاد پر قادر ہے تو اسے

سے واقف ہو یہ بتایا کہ اس نمازی کا رخ قبلے کی جانب نہیں ہے، تو نماز جاتی رہے گی اور پہلی رائے جو قائم کی گئی تھی وہ کچھ فائدہ نہ دے گی، خواہ وہ شخص بینا ہو یا نابینا۔ مالکیہ جو بینا اور نابینا کے مسائل میں امتیاز کرتے ہیں، اس باب میں اختلاف رکھتے ہیں۔ حنفیہ اور حنابلہ کو اس امر میں اختلاف ہے کہ جب یہ علم ہو کہ یہ قبلہ ہے ادھر مڑ جانا جائز ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر اپنی رائے سے سمت قبلہ متعین کر کے اسی طرف پوری نماز پڑھ لی اور نماز ختم کرنے کے بعد یقینی طور پر معلوم ہوا کہ وہ رخ غلط تھا تو نماز جاتی رہے گی اور دوبارہ پڑھنا لازم ہے ہاں اگر یقین نہیں بلکہ محض گمان ہے تو اس سے نماز میں کوئی حرج نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر اپنی رائے سے سمت قبلہ متعین کر کے پوری نماز پڑھ لی اور نماز کے بعد معلوم ہوا کہ اس میں غلطی ہوئی ہے اور نماز قبلہ رخ نہیں پڑھی گئی تو نماز درست ہوگی خواہ اس کا غلط ہونا یقینی ہو یا ظنی البتہ یہ بات کھل جائے کہ واقعی نماز قبلہ رخ نہیں پڑھی گئی تو ایک بینا شخص کے لیے مستحب یہ ہے کہ نماز دوبارہ پڑھ لے، بشرطیکہ نماز کا وقت باقی ہو۔ اس مسئلے میں حنفیہ اور حنابلہ نے مالکیہ سے اختلاف کیا ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اجتہاد پر قادر ہے اور اس کے خیال میں جدھر قبلہ تھا اسی طرف رخ کر کے نماز پڑھ لی اور بعد میں یہ ثابت ہوا کہ قبلہ اسی رخ تھا تو نماز صحیح ہوگی۔ البتہ اگر یہ معلوم ہوا کہ اس میں غلطی ہوئی ہے، خواہ یہ غلطی دوران نماز معلوم ہوئی یا اس کے بعد تو وہ نماز باطل ہوجائے گی اور دوبارہ پڑھنا لازم ہوگا۔ لیکن اگر قبلہ کے تعین میں شک رہا اور اپنی رائے سے کام نہیں لیا تھا اور نماز پڑھ لی، پھر علم ہوا کہ وہ نماز قبلے کے رخ ہی پڑھی گئی ہے تو اگر یہ علم نماز پوری ہونے کے بعد ہوا تو نماز صحیح واقع ہوئی اور اس کا دہرانا ضروری نہیں لیکن اگر یہ علم بہ دوران نماز ہوا تو وہ نماز جاتی رہی، پھر سے نماز پڑھنا واجب ہے۔

دوسرے کی پیروی نہیں کرنا چاہیے، لیکن اگر قطعاً اجتہاد سے عاجز ہے تو کوئی اور مجتہد جس نے اپنی رائے سے قبلے کا رخ معلوم کرلیا ہو اس مجتہد کی تقلید کرلے۔ بصورت دیگر جس رخ چاہے نماز پڑھ لی جائے اور اس نماز کا دہرانا ضروری نہیں ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ کی یہی رائے ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو(۱)

سورج یا قطب تارے سے قبلے کا رخ متعین کرنے کا طریقہ

یہاں پر یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ ان باتوں کو مسائل فقہ سے کوئی تعلق نہیں ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ امور بھی مسائل فقہ میں داخل ہیں، کیونکہ قبلے کی سمت کا جاننا ان امور کے جاننے پر موقوف ہے۔ اسی لیے بعض اصحاب فقہ نے کہا ہے کہ ان باتوں کا جاننا سنت ہے۔

واضح ہو کہ قبلے کا رخ جاننے کے وسائل بہت سے ہیں اور یہ بات کسی سے مخفی نہیں ہے۔ لہٰذا ضروری نہیں ہے کہ سورج یا ستارے ہی سے قبلے کی رہنمائی حاصل کی جائے۔ ہاں بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ ان امور کا جاننا ان لوگوں کے لیے جنہیں بحری سفر سے سابقہ رہتا ہے اور ان کے پاس ایسے ذرائع نہیں ہیں جن سے قبلے کی سمت معلوم ہو سکے، واجب ہے۔

بہر حال حقیقت یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ میں وہ تمام علوم سموئے ہوئے ہیں جن سے عوام کو فائدہ حاصل ہو خواہ ان کا تعلق عبادات سے ہو یا معاملات سے۔

یہ تو معلوم ہے کہ سورج اور ستارے ان ذرائع میں سے ہیں جن سے سمت قبلہ کی رہنمائی ہو سکتی ہے، لہٰذا ہر جہت میں سورج کے حساب سے قبلے کا رخ دریافت کیا جاسکتا ہے، کیونکہ جدھر سے سورج طلوع ہوتا ہے اس سے مشرق کی سمت متعین ہو جاتی ہے اور جدھر ڈوبتا ہے وہ مغرب ہے۔ اور جب مشرق اور مغرب معلوم ہو جائیں تو شمال وجنوب کے رخ بھی معلوم ہو جاتے ہیں۔ اس طرح ہر سمت کے رہنے والے قبلے کے رخ جان سکتے ہیں۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر متضاد دلائل کی موجودگی سے اجتہاد کرنے والا کوئی رائے قائم کرنے سے عاجز ہو تو کوئی سی جہت اختیار کر کے اسی طرف نماز پڑھ لی جائے، لیکن کسی دوسرے مجتہد کی تقلید نہ کی جائے، بجز اس صورت کے جب کہ اس مجتہد کی رائے کا درست ہونا ثابت ہو۔ ایسی صورت میں اس کی پیروی واجب ہوگی۔ جیسا کہ اس صورت میں واجب ہے جب کہ (سمت قبلہ) کا علم نہ ہو سکے اور وقت تنگ ہو رہا ہو۔ اگر قبلہ کے دلائل ابر یا قید میں ہونے کے باعث، یا ایسے ہی کسی سبب سے مخفی ہوں تو اس کا معاملہ مقلد جیسا ہے یعنی لازم ہے کہ کسی مجتہد یا محراب کی پیروی کی جائے اگر پیروی کے قابل کوئی شے نہ ہو تو اب اختیار ہے کہ جدھر چاہے رخ کر کے نماز پڑھی جائے، نماز درست ہوگی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت ہو تو نماز میں تاخیر کرنی چاہیے، بشرطیکہ یہ گمان ہو کہ سمت قبلہ کے تعین میں جو مجبوری ہے وہ دور ہو جائے گی۔ بصورت دیگر اول وقت ہی میں نماز پڑھنا چاہیے، لیکن دونوں حالتوں میں نماز کا دوبارہ ادا کرنا لازم ہے۔

اب سمجھنا چاہیے کہ جو لوگ مصر میں ہیں ان کے لیے قبلے کا رخ مشرق کی سمت کسی قدر دائیں جانب مڑ کر ہے، کیونکہ کعبہ مصر سے مشرق اور جنوب کے درمیان اور مائل بہ مشرق ہے۔

اسی طرح قطب تارہ کہ نام ہے بنات النعش صغریٰ کے ایک چھوٹے ستارے کا، اس سے بھی ہر جہت میں قبلہ کے رخ کا پتا لگایا جاتا ہے لہٰذا مصر میں لازم ہے کہ نمازی اس کو اپنے بائیں کان کے پیچھے رکھے۔ اسی طرح اسیوط، فوۃ، رشید، دمیاط اور اسکندریہ میں اور اسی طرح تیونس اور اندلس وغیرہ میں بھی۔

عراق اور ماوراء النہر میں چاہیے کہ نماز پڑھنے والا اس ستارے کو اپنے دائیں کان کے پیچھے رکھے۔

مدینہ منورہ، قدس، غزہ، بعلبک اور طرسوس وغیرہ میں اس ستارے کو بائیں مونڈھے کی جانب، اور الجزیرہ، ارمینیہ، موصل وغیرہ میں اس ستارے کو پشت پر ریڑھ کی ہڈی کے مقابل رکھے۔

بغداد، کوفہ، خوارزم، رے اور بلاد عجم میں حلوان وغیرہ میں وہ ستارہ نمازی کے دائیں رخسار کے مقابل ہونا چاہیے۔

بصرہ، اصفہان، فارس اور کرمان وغیرہ میں بائیں کان کے اوپر، اور طائف، عرفات، مزدلفہ اور منیٰ میں دائیں شانے کے مقابل رکھنا چاہیے۔

یمن میں وہ ستارہ سامنے کے رخ بائیں پہلو پر اور شام میں عقب کی جانب دائیں پہلو پر اور نجران میں پشت پر رکھا جائے۔

منجملہ دلائل تعین قبلہ کے بیت الابرہ (کمپاس) ہے جسے بوصلہ کہتے ہیں بشرطیکہ وہ صحیح بنا ہوا ہو۔

غرض قبلہ کا رخ مختلف مقامات پر تبدیل ہوتا رہتا ہے اور اس کا تعین ہر جہت میں ہندسی قاعدوں اور حساب کے ذریعہ کیا جاتا ہے، بایں طور کہ پہلے خط استوا سے اور مغرب کی جانب سے مکہ معظمہ کا فاصلہ دریافت کرلیا جائے، اس کے بعد اس مخصوص یا متعین شہر کا فاصلہ دریافت کرلیا جائے، اس کے بعد اس مخصوص یا متعین شہر کا فاصلہ اسی طرح معلوم کیا جائے پھر انھیں بنیادوں پر قیاس کر کے قبلہ کی سمت دریافت کرلی جائے۔

یہ تمام امور اس مسئلہ کو مکمل کرنے کے لیے بیان کیے گئے ہیں۔ اگر عوام کے لیے اس کا سمجھنا مشکل ہو تو اس کو نظر انداز کر دیا جائے اور مشہور و معروف محرابوں کی طرف توجہ کی جائے، یا اور دوسری اہم

علامات کو دیکھا جائے۔

استقبال قبلہ کے واجب ہونے کی شرطیں

ہر نماز پڑھنے والے پر واجب ہے کہ قبلہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھے۔ اس کے لیے دو شرطیں ہیں (۱) اول قدرت دوم تحفظ لہٰذا اگر کوئی شخص کسی مرض وغیرہ کے باعث خود قبلہ کی طرف نہیں مڑ سکتا اور ایسا کوئی شخص بھی نہیں ہے جو اس کا منہ قبلہ کی جانب موڑ دے (۲) تو یہ فرض اس کے ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ لہٰذا جس طرف بھی بن پڑے اسی طرف رخ کر کے نماز پڑھ لینا چاہیے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ قبلہ رخ ہو جانے میں کسی انسان یا کسی اور شے سے جان یا مال کے ضرر کا اندیشہ ہے تو اس کا قبلہ وہی ہے جس طرف بن پڑے۔ ان دونوں حالتوں میں پڑھی ہوئی نماز کا دہرانا واجب نہیں ہے۔

کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کے مسائل

سابقاً یہ بتایا جا چکا ہے کہ کعبہ کی عمارت مسلمانوں کا قبلہ ہے اور اس کی جانب رخ کیے بغیر نماز صحیح نہیں ہوتی۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ کسی خاص سمت کو مقدس قرار دیا گیا ہے، بلکہ مقصد صرف یہ ہے کہ یہ خدائے واحد کی عبادت ہے اور جس طرح اس کے ادا کرنے کا حکم ہے اسی طرح اس کو ادا کیا جانا چاہیے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ: **سیقول السفھاء من الناس ما ولھم عن قبلتھم التی کانو علیھا قل للہ المشرق و المغرب یھدی من یشاء الی صراط مستقیم** یعنی کچھ احمق لوگ یہ کہنے لگیں گے کہ آخر کس نے ان مسلمانوں کو اس قبلہ سے جس پر وہ تھے پھیر دیا تو کہہ دو کہ مشرق و مغرب کا مالک اللہ تعالیٰ ہی ہے وہ جسے چاہے راہ راست کی جانب رہنمائی کرتا ہے غرض کسی خاص مکان کی جانب رخ کرنے کا مقصد اللہ تعالیٰ کا حکم بجا لانے کے لیے اس کے آگے جھک جانا ہے، تاہم اگر کوئی اس حکم کی حکمت کو جاننا چاہے تو اس کا جاننا آسان ہے کہ جس طرف رخ کر کے نماز کا حکم دیا گیا ہے اس طرف کعبہ ہے اور یہ وہ جگہ ہے جس کی زیارت کے لیے اللہ نے حکم دیا ہے، تا کہ وہاں لوگوں کے پہنچنے سے سب کو فائدہ

۱۔ مالکیہ نے ایک تیسری شرط کا اضافہ کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جسے قبلہ کی جانب رخ کرنا واجب ہے اسے یہ شعور بھی ہونا چاہیے کہ وہ قبلہ رخ ہے۔ اگر بھول کر قبلہ رخ ہونے کی بجائے کسی اور طرف نماز پڑھ لی تو نماز درست ہو جائے گی تاہم مستحب یہ ہے کہ اگر وقت ہو تو فرض نماز کو دہرا لیا جائے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جو مریض قبلہ کی جانب رخ نہ کر سکتا ہو اس سے قبلے کی جانب رخ کرنے کا فریضہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اگرچہ کوئی ایسا شخص موجود ہو جو اس کا منہ قبلہ کی جانب موڑ سکے۔

پہنچے اور طاعت الٰہی سے تہذیب نفس ہو اور دل پر اللہ کی ہیبت طاری ہو۔ اور وہاں کے باشندوں میں جہاں نہ کھیتی باڑی ہے اور نہ کوئی دوسرے ذرائع یافت ہیں، زندگی پیدا ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اس دعا کا ذکر فرمایا کہ: ربنا انی اسکنت میں ذریتی بواد غیر ذی ذرع عند بیتک المحرم ربنا لیقیموا الصلوۃ فاجعل افئدۃ من الناس تھوی الیھم وارزقھم من الثمرات الآیہ یعنی اے پروردگار میں نے اپنی نسل کے کچھ لوگوں کو تیرے بیت محترم کے قریب اس وادی میں بسایا ہے جو نا قابل زراعت ہے تاکہ اے پروردگار یہ لوگ نماز قائم کریں۔ پس ایسا کردے کہ لوگ ان کی جانب راغب ہوں اور ان کو پھل کی پیداوار سے روزی بہم پہنچادے۔ قطع نظر اس کے یہ مقام یوں بھی مقدس ہے کیونکہ یہیں پر سرور انبیاء و مرسلین ﷺ کا ظہور ہوا جن کے وجود بابرکات سے لوگوں کو اخلاقی اور مادی منافع حاصل ہوئے، اور ان اطراف میں بتوں کی جو پرستش ہوتی تھی وہ ختم ہوگئی۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ نے اس پر اپنی رضا کا اظہار فرمایا کہ بیت المقدس کی طرف رخ کر کے جو لوگ نماز پڑھتے تھے وہ کعبہ کی طرف رخ کرنے لگیں۔

بہرحال مذہب اسلام میں عبادت کا واحد مقصد یہ ہے کہ خدائے واحد کی عظمت اور پاکیزگی کا اظہار کیا جائے جس میں کوئی مخلوق اس کی شریک نہیں ہے۔ اس کی شان اور اس کا مرتبہ و برتر اور اعلیٰ ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وللہ المشرق و المغرب فاینما تولو افثم وجہ اللہ ان اللہ واسع علیم یعنی (مشرق و مغرب کا مالک اللہ ہے، لہٰذا جس طرف بھی رخ کیا جائے اسی طرف اللہ ہے بلاشبہ اللہ سب پر محیط اور سب کچھ جاننے والا ہے۔)

تفصیل بالا سے یہ تو واضح ہوگیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نماز میں قبلہ کی طرف رخ کرنے کا حکم دیا ہے، لہٰذا کعبہ کے اندر نماز فرض ہو یا نفل ادا کی جاسکتی ہے، درآنحالیکہ اسے کے اندر قبلہ کی جانب رخ ہوتا ہے نماز درست ہوگی۔ لیکن چونکہ اس کے اندر پورے کعبہ کی طرف رخ نہیں ہوتا اس لیے کعبہ کے اندر نماز

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ فرض نماز نہ کعبہ کے اندر پڑھنا صحیح ہے اور نہ اس کے اوپر ہاں اگر اس کے اندر کوئی شخص کنارے پر کھڑا ہو اور اس کے پیچھے کعبہ کا کوئی حصہ نہ ہو، یا یہ ہو کہ کعبہ کے باہر کھڑے ہو کر سجدہ کعبے کے اندر کیا جائے تو فرض نماز بھی ہو جائے گی۔ نفل نماز اور منت مانی ہوئی نماز کعبہ کے اندر اور اس کی سطح پر ہوسکتی ہے، بشرطیکہ سجدہ کنارہ پر نہ ہو، اگر سجدہ کنارے پر کیا تو نماز قطعاً نہ ہوگی، کیونکہ ایسی صورت میں رخ کعبہ کی طرف نہ ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ فرض نماز کعبہ کے اندر پڑھنا صحیح ہے لیکن سخت مکروہ ہے۔ اور مستحب یہ ہے کہ وقت باقی ہو تو

ادا ہونے کے بارے میں اہل مسالک کا اختلاف ہے۔ تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[۱]

کشتی یا سواری وغیرہ پر فرض نماز ادا کرنے کے مسائل

اگر کوئی شخص کسی جانور پر سوار ہو اور جان و مال کے خوف سے اتر کر نماز پڑھنا ممکن نہ ہو، یا یہ اندیشہ ہو کہ قافلہ سے بچھڑ کر نقصان ہوگا[۱] یا ایسی سواری ہو کہ اگر اس سے اترتا ہوا تو پھر سوار ہونا ممکن نہ ہوگا یا ایسی ہی کوئی بات ہو تو ان حالات میں چاہیے کہ سواری ہی پر جس طرف رخ کر کے بن پڑے نماز فرض ادا کر لی جائے، اس نماز میں ان ارکان صلوٰۃ کی پابندی جن پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے، جاتی رہے گی۔ اور اس کو دوبارہ پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص محفوظ ہے اور سواری پر نماز فرض ادا کرنے کی قدرت رکھتا ہے[۲] تو جب تک کہ نماز باقاعدہ اس کی شرائط اور ارکان کے ساتھ زمین پر نماز کی طرح ادا نہ کی جائے صحیح نہ ہوگی۔ یعنی اگر ممکن ہو کہ سواری پر مکمل طور سے نماز پڑھی جائے تو نماز درست ہوگی اگر چہ

اس نماز کو دہرالیا جائے۔ رہی نفلی نماز سو اگر وہ غیر مؤکدہ ہے تو اس کو اندر پڑھنا مستحب ہے مؤکدہ ہے تو مکروہ لیکن اس کا اعادہ نہ کیا جائے۔ کعبہ کی چھت پر فرض نماز پڑھنا باطل ہے۔ نفلی اور غیر مؤکدہ نماز درست ہے، اور مؤکدہ نفل کے بارے میں دو قول ہیں اور دونوں کی حیثیت یکساں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ کعبہ کے اندر نماز پڑھنا درست ہے، خواہ فرض ہو یا نفل، البتہ اگر کعبہ کا دروازہ کھلا ہو اور اس کی جانب رخ کر کے نماز پڑھی گئی تو درست نہ ہوگی۔ کعبہ کے اوپر نماز پڑھنا اس شرط پر صحیح ہوگا کہ سامنے کوئی ایسی شے ہو جو آدمی کے دو تہائی ہاتھ کے برابر اونچی ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ کعبہ کے اندر اور اس کی سطح پر نماز پڑھنا قطعاً صحیح ہے، البتہ کعبہ کے اوپر نماز پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں بے ادبی ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ سواری کی پشت پر فرض نماز صحیح ہونے کے لیے ضرر کا محض اندیشہ کافی نہیں ہے، بلکہ وہ کہتے ہیں کہ سواری کے جانور کی پشت پر اشارہ سے نماز فریضہ پڑھنا جائز ہی نہیں ہے سوا اس صورت کے جب کہ کافروں کے ساتھ گھمسان کی جنگ ہو رہی ہو، یا دشمن چور وغیرہ کا ہجوم ہو، یا کسی درندہ جانور کا خوف ہو، یا کوئی ایسا مرض لاحق ہو کہ سواری پر سے اترا نہ جا سکے یا کسی گھنیرے جنگل سے گزر رہا ہو جہاں پر اترنا بس میں نہ ہو۔ تاہم اگر اندیشہ ضرر دور ہو جائے اور وقت باقی ہو تو نماز دوبارہ پڑھ لینی چاہیے۔

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ سواری کے جانور پر فرض نماز جائز نہیں ہے، سوا اس صورت کے کہ سواری کا جانور کھڑا ہو یا چل رہا ہو، لیکن باگ کسی سمجھدار کے ہاتھ میں ہو اور نماز پورے طور پر باقاعدہ ادا کی جائے۔ اگر (ضرر سے) محفوظ ہو اور (اترنے کی) قدرت ہو تب بھی (وہ نماز درست ہوگی)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ فرض نماز کا سواری کے جانور پر بغیر مجبوری کے ادا کرنا صحیح نہیں ہے، خواہ وہ نماز باقاعدہ پوری

سواری چل رہی ہو۔

جو شخص کشتی میں نماز پڑھنا چاہے، خواہ فرض نماز ہو یا نفل [1] اس پر لازم ہے کہ حتی المقدور قبلہ رخ ہو کر نماز پڑھے؛ کسی اور جانب رخ کر کے نماز پڑھنا درست نہیں ہے، یہاں تک کہ دوران نماز اگر کشتی گھوم جائے تو کشتی کے ساتھ ہی نمازی کو بھی قبلہ کی طرف مڑ جانا واجب ہے ہاں اگر اس طرف رخ کرنے سے معذوری ہو تو سجدہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ یہ تمام مسائل اس حالت کے ہیں جب کہ کشتی یا سٹیمر کو ایسی جگہ پہنچنے میں جہاں پوری طرح نماز پڑھی جا سکتی ہے وقت نکل جانے کا اندیشہ ہو۔ اس نماز کا دہرانا واجب نہیں ہے۔ خشکی پر چلنے والی دخانی گاڑیوں اور ہوائی جہازوں پر اسی طرح پر نماز ادا کرنے کا حکم ہے جس طرح کشتی پر نماز کا ہے۔

نماز کے فرائض کا بیان

فرائض نماز کا تعلق چند امور سے ہے: ایک فرض اور رکن کے معنے دوسرے ہر مسلک میں فرائض نماز کی تعداد، تیسرے فرائض نماز کی تشریح اور فرائض متفق علیہ اور مختلف فیہ کی تفصیل۔ چوتھے واجب کا مطلب اور واجب اور فرض و رکن کے درمیان فرق اور واجبات نماز کی تعداد۔

اب چاہیے کہ ان تمام امور کو بخوبی سمجھ لیا جائے اور مطلب خلط ملط نہ ہو تاکہ ہر پڑھنے والے کو اپنا مسلک معلوم ہو جائے اور جو چاہتا ہو اسے متفق علیہ اور مختلف فیہ مسائل کا پتہ چل جائے۔ آئندہ کی تفصیلات

پڑھی گئی ہو اور خواہ جانور حرکت میں ہو یا کھڑا ہو۔ البتہ اگر کسی جانور پر محمل (کجاوہ) ہے اور جانور کھڑا ہے اور محمل کے دونوں پائے زمین پر جمے ہیں تو نماز جائز ہو گی لیکن معذور آدمی کو تو جس طرح بن پڑے نماز پڑھ لینا چاہیے۔ یہ نماز اشارہ سے پڑھی جائے کیونکہ معذوری کی حالت میں اشارہ فرض ہے۔ اگر جانور کے ٹھہرانے کا اختیار ہو تو چلتے ہوئے سواری کے جانور پر بغیر مجبوری کے ادا کرنا صحیح نہیں ہے خواہ وہ نماز باقاعدہ پوری پڑھی گئی ہو اور خواہ جانور حرکت میں ہو یا کھڑا ہو۔ البتہ اگر کسی جانور پر محمل کجاوہ ہے اور جانور کھڑا ہے اور محمل کے دونوں پائے زمین پر جمے ہیں تو نماز جائز ہو گی لیکن معذور آدمی کو تو جس طرح بن پڑے نماز پڑھ لینا چاہیے۔ یہ نماز اشارہ سے پڑھی جائے کیونکہ معذوری کی حالت میں اشارہ فرض ہے۔ اگر جانور کے ٹھہرانے کا اختیار ہو تو چلتے ہوئے سواری کے جانور پر نماز صحیح نہ ہو گی۔ اس باب میں ہر قسم کی واجب نمازوں کا حکم فرض جیسا ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ کشتی کے اندر نفلی نمازوں کو قبلہ رخ ہو کر پڑھنا ضروری ہے۔ اگر اس طرف رخ کرنا ممکن نہ ہو تو اس نفل کو سرے سے ترک ہی کر دینا چاہیے۔ لیکن یہ حکم ملاح کے لیے نہیں ہے، اس کو تو حتی المقدور قبلہ رخ ہو کر نماز پڑھنا ہی چاہیے بصورت دیگر بقول راجح جدھر بن پڑے رخ کر کے نماز پڑھ لی جائے اور فرض نماز ہو تو مطلقاً قبلہ رخ ہونا

سے یہ سب ممکن ہوگا۔

فرض اور رکن کے معنی

ان اصطلاحات کا مطلب فرائض وضو کے بیان میں بتایا جا چکا ہے گزشتہ صفحہ پر اس بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ بالاتفاق فرض اور رکن کا مفہوم ایک ہی ہے۔ یہاں پر ان امور سے مراد شارع علیہ السلام کی مقرر فرمودہ عبادت کے اجزا ہیں۔ بایں طور کہ جب تک یہ نہ ہوں اس عبادت کا تحقق نہیں ہو سکتا۔ فرائض نماز سے مراد وہ اجزائے نماز ہیں جن کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔ یعنی اگر ان اجزا میں سے کسی جزو کو نکال دیا جائے تو اس عمل کو نماز نہیں کہا جائے گا۔ مثلاً اگر کہا جائے کہ تکبیر تحریمہ منجملہ فرائض نماز کے ایک فرض یا منجملہ ارکان کے ایک رکن ہے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اگر نماز تکبیر تحریمہ سے خالی ہو تو وہ نماز ہی نہیں۔ اور نماز کے تمام اجزائے فرض کا یہی مطلب ہے جس پر عمل کرنے والا مکلف انسان مستحق ثواب اور اس کا تاک مستوجب عذاب ہوتا ہے۔ اسی طرح نفلی نمازیں بھی جن کے ترک کرنے پر مواخذہ نہیں ہے، ان اجزا پر مشتمل ہوتی ہیں، کیونکہ جب تک یہ اجزا ان میں شامل نہ ہوں ان کو نماز نہیں کہا جا سکتا۔ لہٰذا اس نماز کے لیے بھی یہ اجزا ایسے ہی فرائض ہیں جیسے فرض نماز کے اجزا ہوتے ہیں۔ بحیثیت فرض ہونے کے ان میں باہم کوئی فرق نہیں ہے۔

غرض فرض کی تعریف فقہا کے قول کے مطابق یہ ہے کہ فرض وہ حکم ہے جس پر عمل کرنے میں ثواب ہے اور ترک کرنے میں عذاب ہوتا ہے۔ یہ امر خاص ہے ان احکام کے لیے جو شارعؑ کے نزدیک سختی سے مطلوب ہیں۔ خواہ وہ کسی عمل ثواب کا جزو ہوں یا کل ہو جیسے پنجگانہ نماز کہ اس کا اوقات مقررہ میں ادا کرنا فرض ہے۔ اس پر عمل کرنے والا ثواب کا مستحق ہے اور ترک کرنے والے کو عذاب ہوگا، نیز جن امور کو شارعؑ نے کسی عبادت کے اجزا قرار دیا ہے، وہ عبادت ان اجزا کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتی، لہٰذا ان اجزا میں سے ہر جزو جس پر نماز کا انحصار ہے، اس کو نماز کے فرائض میں سے ایک فرض یا اس کے ارکان میں سے ایک رکن کہا جاتا ہے۔ اور مکمل نماز کو بھی فرض کہا جاتا ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے ارکان اسلام میں سے ایک رکن نماز ہے اور یہ ارکان اسلام نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج اور ان سب پر مقدم لا الہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ کا اقرار ہے۔

رکن اور فرض (کی اصطلاحوں) کا واضح مطلب یہی ہے۔

نماز کے فرائض یعنی اس کے ارکان کی تعداد کا بیان

یہ تو معلوم ہو چکا ہے کہ فرائض سے مراد یہاں پر نماز کے اجزا ہیں کہ اگر ان میں سے کوئی جزو فوت ہو جائے تو سرے سے وہ نماز ہی متصور نہ ہوگی۔ اب مسالک اربعہ میں سے ہر ایک مسلک کی تفصیل ذیلی حاشیے میں بیان کی جاتی ہے۔ (۱)

واجب ہے۔

ا۔ حنفیہ نے رکن کی دو قسمیں بیان کی ہیں: رکن اصلی اور رکن زائد رکن اصلی تو وہ رکن ہے کہ اگر کوئی اس کے ادا کرنے سے معذور ہو تو بالکل اس کے ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے، بایں طور کہ مکلّف پر اس کی بجائے کوئی اور عمل بجالانے کا مطالبہ نہیں ہوتا، اور فقہا کا یہ قول ہے کہ 'رکن اصلی' وہ عمل ہے جو عاجز انسان سے ساقط ہو جاتا ہے اور اس کی جگہ کوئی اور عمل نہیں لے سکتا۔ 'رکن زائد' وہ عمل ہے جو بعض حالات میں نمازی کے ذمہ سے باوجود اس کے کرنے پر قادر ہونے کے ساقط ہو جاتا ہے اس کی مثال قرأت (قرآن کے کچھ حصہ کا نماز میں پڑھنا) ہے کہ یہ بھی نماز کے ارکان میں سے ایک رکن ہے لیکن مقتدی کے ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ شارعؑ نے (مقتدی کو امام کے پیچھے) قرات سے منع فرمایا ہے۔

ان تمام باتوں کا ماحصل یہ ہے کہ جس شے پر نماز کا صحیح ہونا موقوف ہے وہ اجزائے نماز میں سے کوئی جزو ہے یہ اجزا چار ہیں جن کا ذکر اوپر ہوا۔ مزید براں اخیر میں اتنی دیر تک بیٹھنا بھی جس میں تشہد پڑھی جا سکے ایک جزو ہے اس کو قعدہ اخیرہ کہتے ہیں۔ بقول راجح یہ رکن زائد ہے نیز اجزائے نماز میں وہ بھی ہے جو اگرچہ نماز میں داخل ہے لیکن اس کا جزو نہیں ہے جیسے کھڑے ہو کر (نماز میں) قرآن پڑھنا اس کو شرط الدوام الصلوٰۃ (نماز جاری رکھنے کی شرط) کہا جاتا ہے اسی طرح کا وہ امر جو نماز سے باہر ہو اس کو نماز کے صحیح ہونے کی شرط کہا جاتا ہے۔

غرض نماز کے متفق علیہ ارکان کی تعداد چار ہے، خواہ وہ اصلیہ ہوں یا زائدہ۔ ارکان اصلیہ قیام، رکوع اور سجود ہیں اور صرف قرأت ان کے نزدیک رکن زائد ہے۔ نماز کی حقیقت میں یہی چار ارکان داخل ہیں، کیونکہ اگر کسی شخص نے ان میں سے کسی ایک (رکن) کو بھی باوجود قادر ہونے کے ترک کیا تو نہ وہ نماز ہوگی اور نہ اس کے کرنے سے کسی کو نماز پڑھنے والا کہا جائے گا۔

ان کے علاوہ ایسے امور ہیں جن پر نماز کا درست ہونا موقوف ہے، اگرچہ امور نماز کی حقیقت سے خارج ہیں۔ ان کی دو قسمیں ہیں: اول وہ جو نماز کی ماہیت سے خارج ہیں، مثلاً حدث اور نجاست سے پاک ہونا اور ستر کا ڈھکنا اور قبلے کی طرف رخ کرنا اور نماز کا وقت ہونا اور نیت کرنا اور تکبیر تحریمہ کہنا۔ یہ وہ شرائط ہیں جو نماز میں داخل ہونے کے لیے ضروری ہیں۔ اسی طرح جیسے ان کے علاوہ وہ امور جن کا پہلے ذکر ہوا۔ دوسرے وہ امور جو گو نماز میں شامل ہیں، لیکن نماز کی حقیقت سے باہر ہیں، مثلاً قرأت کے وقت کھڑا ہونا (یعنی قیام) اور رکوع کا قیام کے بعد ہونا اور سجدہ رکوع کے بعد کرنا۔ یہ شرائط صحت نماز کو برقرار رکھنے کے لیے ہیں۔ ان کو فرائض صلوٰۃ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ فرض سے ان کی مراد شرط ہے قعدہ اخیرہ بمقدار تشہد (یعنی اخیر کی رکعت میں اتنی دیر بیٹھنا جس میں تشہد پڑھا جا سکے) ان کے نزدیک بالاتفاق فرض ہے۔

فرائض نماز کا ترتیب وار بیان

پہلا فرض ''نیت''

نیت کے بیان میں چند امور قابل ذکر ہیں: اول نیت کے معنے دوم فرض نمازوں میں اس کی حیثیت تیسرے فرض نمازوں کی نیت کا طریقہ چہارم غیر فرض نمازوں میں اس کا حکم اور اس کا طریقہ پنجم نیت کرنے کا وقت ششم جس نماز کی نیت کی ہے اس نماز کی نیت کا ذہن میں قائم رکھنا۔ ہفتم مقتدی کا امام کی پیروی کی نیت اور امام کا مقتدیوں کی امامت کی نیت۔

نیت کے معنے یہ ہیں کہ محض قرب الٰہی حاصل کرنے کے خیال سے دل میں افعال عبادت کے بجالانے کا ارادہ کیا جائے اور چاہیں تو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ نیت پختہ ارادہ کا نام ہے بایں طور کہ نماز پڑھنے والا محض حالت الٰہی کے خیال سے ادائے نماز کا دل میں ارادہ کرے۔ پس اگر کوئی شخص اپنی زبان سے کہے بغیر اس کے کہ نماز کا ارادہ اس کے دل میں ہو تو اسے نمازی نہیں کہا جائے گا اور اس کی مثال یہ ہے کہ کسی نے دینوی غرض سے نماز پڑھی کہ لوگ اس کی تعریف کریں یعنی تعریف کا خیال نہ ہوتا تو وہ نماز ہی نہ پڑھتا۔ ایسی نماز درست نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر نماز اس لیے پڑھی کہ کچھ مال یا عہدہ حاصل ہو یا نفسانی

لیکن اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا وہ رکن اصلی ہے، یا رکن زائد، گو رکن زائد قرار دیے جانے کو ترجیح دی گئی ہے کیونکہ اس کے بغیر بھی نماز کی ماہیت برقرار رہتی ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ نماز نہ پڑھوں گا (معاذ اللہ) تو سجدے سے سر اٹھاتے ہی (یعنی قعدہ اخیرہ سے پہلے ہی) اس کی قسم ٹوٹ جائے گی اگرچہ (ہنوز قعدۂ اخیرہ میں وہ نہیں بیٹھا) اس سے ثابت ہوا کہ نماز کا تحقق بغیر قعود کے بھی ہو جاتا ہے۔ نماز سے خارج ہونے کے عمل کو جو نماز کے منافی ہوتا ہے، مثلاً سلام یا کلام وغیرہ جس سے نماز ختم ہو جاتی ہے فرض میں شمار کیا ہے۔ اور صحیح یہ ہے کہ وہ فرض نہیں ہے، بلکہ واجب ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نماز کے فرائض کی تعداد پندرہ ہے: نیت، تکبیر تحریمہ، قیام، صرف فرائض میں نوافل میں نہیں، کیونکہ نوافل بیٹھ کر بھی پڑھی جا سکتی ہیں، اگرچہ کھڑے ہونے کی طاقت ہو۔ اس حالت میں بیٹھ کر تکبیر تحریمہ کہنا صحیح ہے۔ سورۂ فاتحہ کا پڑھنا، فرض نمازوں میں فاتحہ پڑھتے وقت کھڑا رہنا، رکوع کرنا، رکوع سے اٹھنا، سجدہ کرنا، سجدہ سے اٹھنا، سلام اور مقررہ مقدار تک بیٹھنا۔ اطمینان نیز رکوع و سجود میں اور ان سے اٹھنے کے وقت اعتدال (حرکت) سے کام لینا۔ ادائے ارکان میں ترتیب کا خیال رکھنا۔ اور امام کے پیچھے پڑھنے والے کو پیروی امام کی نیت کرنا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مالکیہ اور حنفیہ ان چار فرائض میں باہم متفق ہیں، یعنی قیام، بشرط قدرت، رکوع اور سجود، قرأت کے باب میں حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز میں مطلقاً قرآن کا پڑھنا فرض ہے، خصوصیت کے ساتھ سورۃ فاتحہ پڑھنا فرض نہیں ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ سورۃ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے، لہٰذا اگر قصداً سورۃ فاتحہ نہیں پڑھی تو نماز نہ ہوگی۔ شافعیہ اور

خواہشات میں سے کوئی خواہش پوری ہو تو وہ نماز بے معنی ہے۔

لوگوں کو چاہیے کہ اس بات کو خوب اچھی طرح سمجھ لیں اور جان لیں کہ اگر نماز میں کوئی بھی دنیوی غرض شامل ہوئی تو وہ نماز باطل ہوگی اور ایسے شخص کو مجرم ریاکاروں کی سی سزا بھگتنی پڑے گی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ وما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین له الدین (۱) یعنی مسلمانوں کو یہ حکم دیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ خالص ایمان داری سے اللہ کی عبادت کریں۔ پس نماز کی خالص نیت کے بغیر خدائے واحد کی نماز کا

حنابلہ اس بارے میں مالکیہ سے متفق ہیں، جیسا کہ ان کے مسالک کے بیان میں اس کی وضاحت کر دی گئی ہے۔ اس کی تفصیل قرأت کے بیان میں آئے گی۔

شافعیہ نے نماز کے فرائض کی تعداد تیرہ بتائی ہے۔ پانچ فرائض قولی ہیں جو منہ سے کچھ کہہ کر ادا ہوتے ہیں اور آٹھ فرائض فعلی ہیں (جن کا تعلق عمل یا حرکت سے ہے) پانچ قولی فرائض یہ ہیں: تکبیر تحریمہ، قرأت فاتحہ، تشہد قعدہ اخیرہ اور درود نبی ﷺ پر اور پہلا سلام۔ باقی رہے فعلی فرائض سو وہ یہ ہیں: نیت، قیام، فرض نمازوں میں بشرط قدرت، رکوع، اعتدال اور دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھا رہنا۔ اور آخری رکعت میں تشہد، اور تشہد و سلام کے دوران بیٹھا رہنا اور اطمینان کے ساتھ ہر رکن فعلی کو انجام دینا۔ نیز فرائض کی انجام دہی اور دونوں سلام میں ترتیب کا لحاظ رکھنا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نیت نماز کی ایک شرط ہے اور اس کا نماز کی شرط ہونا اجماع سے ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد و ما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین له الدین سے ثابت نہیں ہے، کیونکہ اس آیت میں عبادت سے مراد توحید ہے۔ اور نہ نیت کا فرض ہونا آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد سے کہ انما الاعمال بالنیات (یعنی اعمال کا انحصار نیت پر ہے) ثابت ہے کیونکہ اس حدیث میں اعمال کا مقصد اعمال کے ثواب سے ہے رہا عمل کے صحیح ہونے کا سوال سو اس کا اس میں ذکر نہیں ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ دلائل جس طرح اس مطلب کے حامل ہیں جو حنفیہ بیان کرتے ہیں اسی طرح وہ معنے بھی اس سے نکلتے ہیں جو دوسرے اصحاب نے بتائے ہیں۔ چنانچہ آیت محض بیان توحید پر محتوی نہیں ہے، بلکہ اس سے اللہ تعالیٰ کی عبادت میں خلوص نیت (کے شامل ہونے) کا بھی اظہار ہوتا ہے۔ کیونکہ بعض مشرک اللہ کی عبادت میں دوسروں کو بھی شریک کر لیا کرتے تھے خاص کر اہل کتاب جن کا ذکر آیت میں مشرکین کے زمرہ میں کیا گیا ہے۔ یہ لوگ بعض انبیاء کو بھی اللہ تعالیٰ کی عبادت میں شریک کر لیتے تھے۔

اب رہی حدیث سو اگر اعمال کا ثواب ہی جاتا رہے تو پھر اس سے کیا فائدہ اور یہ کہنا کہ ثواب نہ ہونے پر بھی کوئی عمل صحیح ہو سکتا ہے کچھ معنی نہیں رکھتا۔ ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس سے (گو ثواب نہ ہو) عذاب دور ہوتا ہے؛ لیکن حدیث میں اس کی کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس بظاہر حدیث اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ثواب اور صحت نماز کے لیے نیت کا ہونا ضروری ہے لہٰذا حدیث کے مفہوم کو ثواب کے لیے مخصوص کر دینا محض ایک دعویٰ ہے جس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

ارادہ اللہ تعالیٰ کے حکم کے خلاف ہے، لہٰذا نماز درست نہ ہوگی۔ نیت کے اس مفہوم پر سب کو اتفاق ہے۔ اب رہے دل میں آنے والے خیالات کہ نماز پڑھ رہے ہیں اور دل دنیوی امور میں لگا ہوا ہے تو اس سے نماز نہیں جاتی، تاہم اللہ کے سامنے سر نیاز جھکانے والے پر واجب ہے کہ جہاں تک ہو سکے ان وسوسوں کو دور کرنے کی کوشش کی جائے اور نماز میں اللہ تعالیٰ سے دل لگانے کے سوا کسی اور طرف دھیان نہ دیا جائے۔ اگر انسان اس سے عاجز ہو اور یہ نہ ہو سکے کہ اللہ تعالیٰ کے حضور کھڑے ہو کر دنیوی وساوس کو دل سے نکال دے تو اس مجبوری پر مواخذہ نہ ہوگا۔ لیکن بہر حال یہ لازم ہے کہ فاسد وسوسوں کے خلاف برابر جنگ کرتا رہے تا کہ اس اجر کا مستحق ہو جو خلوص نیت کے ساتھ اعمال بجالانے والوں کا حصہ ہے۔ اب یہاں پر دو باتیں قابل لحاظ ہیں: ایک تو نماز کی نیت اور اس کے ادا کرنے کا پختہ ارادہ جس کا مقصد محض طاعت الٰہی ہو اور اس کے سوا کوئی اور غرض پیروی دین کے سوا نہ ہو۔ دوسرے یہ کہ حضور قلب ہو اور بحالت نماز امور دنیا میں سے کسی میں دل لگا ہوا نہ ہو۔ ان میں سے پہلی بات تو نماز کے لوازمات میں سے ہے کہ اس کے بغیر نماز ہو ہی نہیں سکتی) دوسری بات نماز کے صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے، تاہم اللہ کے حضور کھڑے ہونے والے پر لازم ہے کہ دل سے ہر ایسے خیال کو نکال دے جس کا تعلق نماز سے نہ ہو۔ اگر مجبوراً ایسا نہ ہو سکے تب بھی نماز کا اجر کم نہ ہوگا کیونکہ جہاں تک اس کے بس میں تھا اس نے کوشش کی ہے اور اللہ تعالیٰ کسی کو ایسا حکم نہیں دیتا جو اس کی بساط سے باہر ہو۔

فرض نمازوں کی نیت کے مسائل

اس پر تو جملہ ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ نیت کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوتی اس نیت کو بعض اصحاب تو ارکان نماز شمار کرتے ہیں، بایں طور کہ اگر یہ رکن نیت نماز نہیں کی گئی اور بغیر نیت کے نماز پڑھ لی تو یہی کہا جائے گا کہ اس نے مطلق نماز پڑھی ہی نہیں۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ نیت رکن نہیں بلکہ صحت نماز کی شرط ہے، لہٰذا اگر کسی نے نیت نہیں کی تو یہ کہا جائے گا کہ اس نے غلط نماز پڑھی۔ اب اس بحث سے کہ نماز رکن ہے یا شرط اس کو خاص فائدہ نہیں ہو سکتا جو یہ جاننا چاہتا ہے کہ کن باتوں سے نماز ہو جاتی ہے اور کن باتوں سے نہیں ہوتی۔ ایسی صورت میں صرف یہی کہنا چاہیے کہ اگر نیت نہیں کی تو نماز نہ ہوگی۔ اس پر تمام اہل مسالک متفق ہیں۔ اب نیت کو نماز کے صحیح ہونے کی شرط قرار دیا جائے یا یہ نماز کا ایک جزو ہو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ البتہ اگر علم دین کے طلبا جو ہر طرح کی دینی اصطلاحوں سے واقف ہونا چاہیے انھیں یہ معلوم

ہونا چاہیے کہ مالکیہ اور شافعیہ اس پر متفق ہیں کہ نیت ارکان نماز میں سے ایک رکن ہے لہٰذا اگر نماز کی نیت نہیں تھی تو یہ ہرگز نہ کہا جائے گا کہ نماز پڑھی گئی۔ اور حنفیہ اور حنابلہ کا اس امر پر اتفاق ہے کہ نیت شرط ہے رکن نہیں ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ نماز تو پڑھی لیکن غلط۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ معنے اول کی رو سے نیت فرض ہو یا شرط بہر حال وہ ضروری ہے۔ اب اس کا بیان تفصیل سے کیا جاتا ہے۔

فرض نمازوں کی نیت کا طریقہ

واضح ہو کہ نماز یا تو فرض عین ہوگی جیسے نماز پنجگانہ یا فرض کفایہ ہوگی جیسے نماز جنازہ اور نذر کی نماز یا پھر نماز سنت موکدہ ہوگی یا غیر موکدہ ہوگی، جیسا کہ اس سے پہلے بتایا گیا۔

اب جاننا چاہیے کہ فرض نمازوں کی نیت کے طریقے مختلف مسالک میں تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اس مسئلہ کا تعلق چند امور سے ہے: اول یہ کہ ہر مکلف انسان کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔ اگر نمازوں کے فرض ہونے کا اسے علم ہی نہیں ہے تو اس کی نماز درست نہ ہوگی اگر چہ مقررہ اوقات میں پڑھی جائے۔ سوا اس صورت کے جب کہ امام کے پیچھے ہو اور یہ نیت کی ہو کہ جو نماز امام پڑھ رہا ہے وہی میں بھی پڑھ رہا ہوں۔ اگر کوئی یہ تو جانتا ہے کہ اس پر نماز فرض ہے لیکن فرض واجب اور سنت میں امتیاز نہیں کرسکتا اور تمام نمازیں فرض ہی سمجھ کر ادا کرتا ہے تو اس کی نماز صحیح ہوگی۔ عوام میں بالعموم یہی کیفیت ہے۔ اگر چہ اس طرح کی نماز صحیح ہے تاہم یہ ضروری ہے کہ نماز فرض اور دوسری نمازوں کا فرق معلوم ہو اور دین کی ضروری معلومات سے ہمیشہ کے لیے بے خبری نہ رہے۔ خاص کر اس زمانے میں جب کہ مسلمانوں کے لیے مساجد وغیرہ کے اندر فقہی مسائل کے درس میں شمولیت آسان ہے۔

دوسری بات نیت کرنے کے طریقہ کو جاننا ہے۔ فرض نماز کی نیت کا طریقہ یہ ہے کہ نمازی اپنے دل میں یہ ارادہ کرے کہ ظہر، عصر، مغرب، عشا یا فجر کی نماز پڑھنے کو ہے۔ اگر اتنا خیال ہو تو گویا نیت کی شرط جو صحت نماز کے لیے ضروری ہے پوری ہوگئی۔ پھر اگر نماز وقت کے اندر ہے تو صرف وقت کا تعین (نیت کے لیے) کافی ہے، جیسا کہ بیان کیا گیا اس پر کچھ زیادہ کرنا ضروری نہیں ہے کہ یہ بھی کہا جائے کہ آج کی نماز ظہر یا اس وقت کی ظہر۔ بعض اصحاب کہتے ہیں نیت میں آج کی نماز ظہر یا اس وقت کی ظہر کا شامل ہونا ضروری ہے۔ ان کا یہ خیال اس بنا پر ہے کہ کسی نماز کے وقت میں یہ ممکن ہے کہ کسی اور فرض نماز کی قضا پڑھی جائے۔ لہٰذا اگر کسی نے محض نماز ظہر کی نیت کی تو اس میں احتمال ہے کہ اس سے مراد اسی دن کی نماز ظہر ہے یا کسی اور دن کی نماز ظہر جس کی قضا واجب تھی۔ ہر چند کہ دونوں طرح کی نیت میں نماز صحیح ہو جاتی ہے تاہم زیادہ احتیاط اسی میں ہے کہ نیت میں ظہر یا عصر کے ساتھ آج کی قید بڑھادی جائے۔

ان مسائل کا تعلق اس حالت سے ہے جب کہ نماز اپنے وقت میں ادا کی جائے۔ اگر وقت نکل گیا ہے اور نمازی

کو یہ علم نہیں ہے کہ وقت نہیں رہا تو اس کے لیے بقول راجح ظہر یا عصر کی نماز کی نیت کرنا بغیر کسی تعیین کے کافی ہے۔ ہاں اگر معلوم ہو کہ وقت جاتا رہا تو اس صورت میں بھی کہا جاتا ہے کہ اسی قدر کہنا کافی ہے۔ اور یہ بھی کہتے ہیں کہ کافی نہیں ہے۔ بہر حال زیادہ احتیاط اسی میں ہے کہ نیت دن کی تعیین کے ساتھ کی جائے اور مثلاً یوں کہا جائے کہ آج کے ظہر کی یا آج کے عصر کی نماز کی نیت کرتا ہوں۔

اگر محض فرض نماز کی نیت کی اور کوئی تعیین نہ کی گئی (کہ کس وقت کے فرض کی نیت ہے) تو یہ نیت ناکافی ہوگی جب تک کہ اس کے ساتھ وقت کا بھی ذکر نہ کیا جائے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ نیت موجودہ وقت کے فرض کی اور اگر فریضہ وقت کہہ کر نیت کی گئی تو نماز صحیح ہوگی، بشرطیکہ نماز وقت کے اندر ہوئی ہو۔ اگر وقت نکل جانے کا علم نہیں ہوا اور وقت کے بعد فریضہ وقت کی نیت سے نماز پڑھی گئی تو وہ نماز صحیح نہ ہوگی۔

غرض ضروری ہے کہ جس وقت کی نماز ادا کرنی ہے اس وقت کا تعین نیت میں کر لیا جائے۔ اگر وقت کے اندر نماز پڑھی جارہی ہے تو محض فرض ظہر یا عصر وغیرہ کی نیت کرنے سے خود بخود وقت کا تعین ہو جائے گا۔ بعض اصحاب کی رائے ہے کہ اس طرح کی تعیین کافی نہیں ہے، بلکہ ضروری ہے یہ جان کر نیت کی جائے کہ آج کی نماز عصر یا آج کی نماز مغرب وغیرہ ہے۔

اگر کوئی شخص وقت نکل جانے کے بعد نماز پڑھے اور اسے یہ خبر نہ ہو کہ وقت نکل گیا ہے تو اس کی مثال ایسی ہے جیسی وقت کے اندر نماز پڑھنے والے کی لہٰذا اس کے لیے بقول راجح محض ظہر یا عصر کی نیت بغیر کسی مزید تعیین کے کافی ہے۔ ہاں اگر یہ معلوم ہو کہ وقت نکل گیا ہے تو اس میں بھی یہی کیفیت ہے کہ بعض کہتے ہیں کہ محض نماز ظہر یا نماز عصر کی نیت کر لینا کافی ہے۔ کچھ زیادہ کرنے کی ضرورت نہیں، اور کچھ دوسرے اصحاب کے نزدیک ضروری ہے کہ آج کی قید کے ساتھ ظہر کی نیت کی جائے۔

اب جاننا چاہیے کہ اگر ظہر یا عصر کا تعین نہ کیا اور اس دن کا تقید بھی نہ کیا، بلکہ صرف نماز فرض کی نیت کی تو یہ نیت بالاتفاق کافی نہیں ہے۔ ہاں اگر فرض وقت کی نیت کی اور نماز وقت کے اندر پڑھی جارہی ہے، تو یہ نیت صحیح ہوگی۔

تیسری بات (قابل ذکر) نماز جنازہ اور واجب نماز کی نیت ہے، یہ نیت بھی فرض نماز کی نیت کی طرح صحت نماز کے لیے شرط ہے۔ نماز جنازہ کی نیت درست ہونے کے لیے صرف نماز جنازہ کی نیت کرنا کافی ہے۔ لیکن نیت کامل ہونی چاہیے یعنی نماز جنازہ کے ساتھ میت کے لیے دعا کی نیت بھی ہو۔ اس کی تفصیل جنازہ کے بیان میں آئے گی۔

جمعہ کی نماز میں نماز جمعہ کی نیت کرنا چاہیے۔ حنفیہ کے نزدیک جس طرح فرض نماز کے صحیح ہونے کے لیے نیت شرط ہے اسی طرح واجب نمازوں کے صحیح ہونے کی بھی شرط ہے۔ مثلاً نماز وتر یا طواف کی دو رکعتیں ہیں کہ ان کے صحیح ہونے کے لیے نیت شرط ہے۔ بایں طور کہ نیت کی جائے وتر کی یا طواف کی دو رکعت نماز کی۔ یہی حکم اس نفل نماز کا ہے جو شروع کر کے توڑ دی جائے۔ مثلاً دو رکعت نفل نماز شروع کی اور نماز پوری ہونے سے پہلے وہ نماز ٹوٹ گئی تو اب اس نماز کا دوبارہ پڑھنا واجب ہے، لہٰذا نیت کرنا بھی واجب ہوگا، کیونکہ یہ نماز اب واجب ہوگئی ہے۔ الغرض نیت کرنا فرض نماز کے لیے ضروری ہے۔ نماز فرض کفایہ ہو یا فرض عین۔ نفلی نماز میں نیت شرط نہیں ہے، جیسا کہ آگے بیان ہوگا۔

جس نماز کی نیت ہے اس نیت کا خیال دل میں قائم رکھنے اور نیت کی شرطوں کا بیان

نیت کی کیفیت کے بیان میں اوپر یہ بتایا جا چکا ہے کہ ائمہ میں سے تین اصحاب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ نیت کے وقت نماز کے قیام، قرأت، رکوع اور سجود کو یاد رکھنا نیت کے صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ فرض نماز کے لیے نیت میں اس نماز کا تعین ضروری ہے یعنی یہ کہنا چاہیے کہ نیت نماز ظہر کی ہے یا نماز عصر کی وغیرہ۔ اگر نماز مفروضہ کی نیت نہیں کی گئی تو نماز صحیح نہ ہو ہوگی۔ نفل نمازوں کی نیت کا مسئلہ آگے آرہا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ فرض نمازوں میں نیت (کے صحیح ہونے) کی تین شرطیں ہیں

ایک تو یہ کہ نیت میں اس نماز کے فرض ہونے کا تصورر ہے بایں طور کہ نماز پڑھنے والا یہ نیت کرے کہ وہ نماز فرض ادا کرنے کا ارادہ رکھتا ہے۔ دوسرے یہ کہ نماز پڑھنے کا قصد ہو، یعنی ذہن میں نماز پڑھنے کا تصور ہو، خواہ یہ تصور اجمالی ہو۔ اور یہ ارادہ ہونا چاہیے کہ اعمال صلوٰۃ انجام دینے ہیں۔ شافعیہ نے اعمال صلوٰۃ کے ارادہ کی قید اس لیے لگادی ہے تا کہ عمل صلوٰۃ کو دوسرے متشابہ اعمال سے امتیاز کیا جا سکے۔ تیسرے جو نماز پڑھنی ہے اس کا تعین کہ وہ ظہر کی ہے یا عصر کی چوتھے یہ کہ (نیت میں) نماز کے فرض ہونے، عمل صلوٰۃ کے انجام دینے اور نماز کے تعین کے ساتھ ان امور کا تکبیر کے کسی جزد کے متصل ہونا۔ اگر ان شرطوں میں سے کوئی شرط نہ ہوئی تو نیت باطل ہوگی اور نتیجۃً نماز بھی باطل ہو جائے گی، کیونکہ نیت فرائض نماز میں سے ایک فریضہ ہے۔

ممکن ہے کہ بعض لوگ اس میں دشواری محسوس کریں لیکن حقیقت یہ ہے کہ نماز پڑھنے والا، جو اپنے پروردگار کے حضور کھڑا ہے، اس کے لیے یہ ٹھیک نہیں ہے کہ مناجاۃ شروع کر دے اور اس عمل سے غافل ہو جسے اللہ کی عبادت میں انجام دینا ہے، لہٰذا لازم ہے کہ نماز کے فرض ہونے کا خیال ہو تا کہ آغاز کار ہی سے فرضیت نماز کا شعور پیدا ہو جائے۔ دوسرے یہ کہ جو نماز پڑھ رہا ہے اس کے اعمال سے آگاہ ہو، اگر چہ یہ ضروری نہیں اس کے تمام اجزا کا خیال دل میں ہو جیسا کہ بعض شافعیہ کہتے ہیں کیونکہ اس میں دشواری اور دقت ہے بلکہ صرف یہ کافی ہے کہ یہ خیال رکھے کہ اس نماز میں رکوع، سجود، قیام، جلوس اور قرأت (کے اعمال) ہیں۔ اگر یہ تصور آغاز کار ہی سے ضروری ہوگا تب ہی اسے پروردگار کے آگے خشوع کی توفیق ہوگی۔ رہا ان امور کا تکبیر تحریمہ کے کسی جزد سے متصل ہونا سو اس کی مصلحت بھی ظاہر ہے کہ اگر نماز کا خیال اس کے سب سے پہلے ہی جزد سے ہو جائے گا تو خشوع میں تقویت حاصل ہوگی۔

واضح ہو کہ اگر کوئی شخص فرض نماز تنہا ادا کر لیتا ہے اور پھر یہ ارادہ کرتا ہے کہ جماعت کے ساتھ دوبارہ ادا کرے تو اب اس کی تعیین پہلے کی طرح لازم ہوگی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ فرض نماز کی نیت میں نماز کا تعین ضروری ہے، بایں طور کہ یہ کہا جائے کہ یہ نماز ظہر کی ہے یا عصر کی یا مغرب یا جمعہ وغیرہ کی۔ یہ کافی نہیں ہے کہ صرف فرض کی نیت کی جائے اور نہ یہ ضروری ہے کہ اس پر کچھ اور اضافہ کیا جائے۔

شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ نیت میں اگر تمام ارکان نماز کا ممکن نہیں تو نماز کے بعض اجزا کا ذہن میں تصور رکھنا ضروری ہے۔ چنانچہ ان کے مسلک کی تفصیل وضاحت کے ساتھ پہلے بتائی جا چکی ہے۔ اب رہا نماز کے پورا ہونے تک نیت برقرار رکھنے کا بیان سو وہ بایں طور ہے کہ اگر نماز سے خارج ہونے کی نیت کی اور نماز میں داخل ہونے کی نیت کو توڑ دیا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ اگرچہ نماز جاری رہے، کیونکہ اس صورت میں نماز بغیر نیت کے رہ جائے گی، مثلاً کسی شخص نے صحیح طریقہ سے نیت کر کے نماز شروع کی اور کسی نے اس کو آواز دی۔ اس کے بلانے کا جواب دینے کے لیے نماز توڑ دینے کا ارادہ کیا تو ایسا کرنے سے نماز باطل ہو جائے گی، اگرچہ سر دست اس نے نماز نہ توڑی ہو۔ یہ اس لیے ہے کہ نماز کے شرائط میں سے یہ امر ہے کہ نمازی (دوران نماز) کوئی ایسا کام نہ کرے۔ جو نماز کے منافی ہو، اور ظاہر ہے کہ نماز سے خارج ہونے کا ارادہ نماز میں داخل رہنے کی نیت کے خلاف ہے۔ نیت کی شرائط گزشتہ صفحات میں بتائی جا چکی ہیں، یعنی اسلام، تمیز، اور پختہ ارادہ کہ نیت سے پھر جانا یا اسے توڑ دینا نہ ہوگا۔ یہاں تک تو تمام مسالک کا اتفاق ہے لیکن جیسا کہ بتایا جا چکا ہے، شافعیہ نے نماز کی نیت میں یہ امر اضافہ کیا ہے کہ (نیت کے ساتھ) افعال نماز کے انجام دینے کا ارادہ اور نماز کے فرض ہونے کا خیال بھی ہو۔ اسی طرح وضو کی نیت میں یہ قید بڑھا دی ہے کہ جن اعضا کا دھونا فرض ہے ان میں سب سے پہلے عضو کے دھونے کے ساتھ ساتھ وضو کی نیت ہونی چاہیے۔ اور مسلمان ہونا بالاتفاق نیت کے صحیح ہونے کی شرط ہے، کیونکہ غیر مسلم کی نماز صحیح نہیں ہے، جیسا کہ شرائط صلوٰۃ کے بیان میں پہلے بتایا گیا۔

نیت کے الفاظ زبان سے ادا کرنے اور نیت میں ادا یا قضا وغیرہ کی صراحت کرنے کا بیان

سنت یہ ہے کہ نیت کے الفاظ زبان سے ادا ہوں، بایں طور کہ زبان سے کہا جائے کہ مثلاً میں ظہر کی فرض نماز پڑھنے کی نیت کرتا ہوں۔ اس سے قلب بیدار رہتا ہے۔ پس اگر دل میں نماز ظہر کی نیت کی اور زبان پر یہ الفاظ بھی جاری ہوئے کہ (مثلاً) میں نماز عصر کی نیت کرتا ہوں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہ تو معلوم ہے، کہ نیت میں دل کی بات کا اعتبار ہے اور (محض) زبان سے کہنا دراصل نیت نہیں ہے، لیکن اس طرح کہنے سے دل کی بیداری میں تقویت ہوتی ہے۔ اور جب تک دل کی نیت صحیح ہے زبان کی لغزش سے کوئی حرج نہیں ہوتا۔ یہ مسئلہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک متفق علیہ ہے۔ مالکیہ اور حنفیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ

میں ملاحظہ ہو۔ (۱) رہا نیت میں 'ادا' یا 'قضا' اور تعداد کی رکعت کی شمولیت کا بیان سو وہ آگے آرہا ہے۔

نماز ادا اور قضا کی نیت کا بیان

نماز پڑھنے والے کے لیے ضروری نہیں ہے کہ نماز ادا یا نماز قضا کہہ کر نیت کرے۔ چنانچہ اگر ظہر کی نماز وقت کے اندر پڑھی جارہی ہے تو یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ نیت کرے کہ میں (نماز ظہر) ادا کی نیت کر رہا ہوں۔ اسی طرح وقت نکلنے کے بعد بھی نماز پڑھی جارہی ہے تو ضروری نہیں کہ قضا کی نیت کرے۔ اب اگر دل میں نیت کی اور دل کی نیت کے ساتھ زبان سے بھی کہہ دیا اور نماز فی الواقع نیت کے مطابق تھی تو نماز صحیح ہوگی۔ اگر نیت حقیقت کے مطابق نہ تھی، مثلاً ظہر کی نماز 'ادا' پڑھنے کی نیت کی اور وقت نکل چکا تھا تو اس صورت میں (دیکھنا چاہیے کہ) اگر وقت کے نکل جانے کا علم تھا اور دانستہ اس کے خلاف نیت کی تو نماز باطل ہوگی، کیونکہ یہ تو کھلا مذاق ہے۔ لیکن اگر وقت کے نکل جانے کا علم ہی نہ تھا تو نماز صحیح ہوگی۔

یاد رہے کہ اگر چار رکعت نماز مغرب کی یا پانچ رکعت نماز عشاء کی نیت کی تو وہ نماز باطل ہوگی، اگرچہ غلطی سے یہ نیت کی ہو۔ شافعیہ اور حنابلہ کی یہی رائے ہے۔ مالکیہ اور حنفیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

فرض کے علاوہ دوسری نمازوں کی نیت اور اس کے طریقہ کا بیان

نفلی نمازوں کی نیت کے مسائل مختلف مسالک کی رو سے تفصیل طلب ہیں۔ (۳)

۱۔ مالکیہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ نیت نماز کے الفاظ کا زبان سے ادا کرنا کوئی شرعی حکم نہیں ہے، سوا اس صورت کے جب کہ نماز پڑھنے والا وسوسہ (دبدھے) میں مبتلا ہو۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ جس شخص کے دل میں کوئی وسوسہ نہ ہو اس کو زبان سے نیت کے الفاظ کا ادا کرنا خلاف اولیٰ ہے، البتہ وسوسہ والے کے لیے مستحب ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ زبان سے الفاظ نیت کا ادا کرنا بدعت ہے، تاہم وسوسہ مٹانے کے لیے اچھی بات ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر مثلاً پانچ رکعت یا تین رکعت ظہر کی نیت کی اور چوتھی رکعت کے خاتمہ پر قعدہ کر کے نماز ختم کردی تو نماز جائز ہوگی اور پانچ رکعت کی نیت فضول قرار دی جائے گی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ (ایسی نیت سے) نماز باطل نہیں ہوتی۔ بجز اس صورت کے جب کہ ایسا (یعنی تعداد مفروضہ سے کم و بیش کی نیت کرنا) قصداً کیا جائے۔ ہاں اگر پانچ رکعت کی نیت غلطی سے کی گئی تو نماز صحیح ہوگی۔

۳۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نفل نماز کا تعین (نیت کی صحت کے لیے) شرط نہیں ہے، خواہ وہ نماز سنت ہو یا نہ ہو، بلکہ اگر محض نماز کی نیت کرلی جائے تو کافی تاہم زیادہ احتیاط اسی میں ہے کہ اگر وہ نماز سنت ہے تو نیت میں رسول اللہ ﷺ کی پیروی کی نیت کی جائے، جیسا کہ تراویح کی صورت میں بھی زیادہ احتیاط اسی میں ہے کہ تراویح کی نیت یا سنت وقت یا قیام

نماز کی نیت کرنے کا وقت

مسالک ائمہ میں سے تین یعنی مالکیہ، حنفیہ اور حنابلہ کا خیال یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ سے کسی قدر پہلے (نماز کی) نیت درست ہے۔ شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ نیت تکبیر تحریمہ سے متصل ہونی چاہیے۔ چنانچہ اگر تکبیر تحریمہ کہی اور ہنوز نیت نہ تھی تو نماز باطل ہوگی۔ وقت نیت کے بارے میں ہر مسلک

الیل کی نیت کی جائے۔

اگر لوگ جماعت کے ساتھ نماز پڑھ رہے ہوں اور یہ معلوم نہ ہو کہ یہ نماز تراویح ہے یا نماز فرض ہے، اور اس نماز میں جماعت میں شریک ہونے کا ارادہ ہو تو چاہیے کہ فرض نماز کی نیت کر کے شامل ہو جائے۔ اب اگر یہ پتہ چلا کہ وہ نماز فرض تھی تب تو نماز جائز ہو ہی گئی، لیکن اگر یہ معلوم ہو کہ وہ تراویح تھی تو وہی نماز ادا ہوئی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مقررہ سنتوں کا ادا کرنا ہے تو سنت کی تعیین (یعنی مثلاً) عصر کی سنت یا ظہر کی سنت کی نیت کرنا شرط ہے، جس طرح کہ (نیت میں) تراویح کی سنت کی تعیین شرط (صحت نیت) ہے ہاں اگر محض نفلی نماز ہے تو اس کی تعیین ضروری نہیں، بلکہ اس کے لیے صرف نماز کی نیت کر لینا کافی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نفلی نماز یا تو وہ ہوگی جس کے خاص اوقات ہیں جیسے (نماز کے ساتھ کی) مقررہ سنتیں یا نماز چاشت یا ایسی نماز جس کا وقت مقرر نہیں لیکن وہ کسی سبب کے پیش آنے پر پڑھی جاتی ہے، مثلاً استسقا کی نماز، اور یا پھر (ان کے علاوہ) محض نفل نماز ہے۔ اب اگر اوقات مقررہ کی یا کسی سبب کے پیش آنے پر پڑھی جانے والی نماز ہے تب تو لازم ہے کہ اسی کا قصد اور اس کی تعیین کی جائے، مثلاً ظہر کی سنت کی نیت کرنا اور یہ (تعیین) کہ فرض کے پہلے کی ہے یا بعد کی۔ یہ اسی طرح ضروری ہے کہ جیسے ارادہ اور تعین کا تکبیر کے کسی جزو کے ساتھ متصل ہونا۔ معروف اصطلاحات، مقارنت، استحضار سے یہی مراد ہے (یعنی نیت کا تکبیر کے ساتھ متصل ہونا اور ذہن میں ہونا) اس کی تفصیل نماز فرض کے بیان میں بتائی جا چکی ہے۔ نماز نفل کی نیتوں میں یہ امور ضروری نہیں البتہ مستحب ہیں۔ نفلی نمازوں میں بہ دوران تکبیر اس کے کسی جزو کے متصل محض نماز کا ارادہ کر لینا کافی ہے۔ نہ نماز کی تعیین ضروری ہے، اور نہ نیت میں نفل نماز کا تصور ضروری ہے۔

عام نفل میں وہ تمام نفلی نمازیں بھی شامل ہیں جو اگرچہ کسی سب کے پیش آنے پر پڑھی جاتی ہیں، لیکن ان کے علاوہ کوئی اور نفل اس کی بجائے کافی ہوتی ہے، مثلاً تحیۃ المسجد کی نماز ہے کہ اس نماز کا اگرچہ سبب ہوتا ہے، یعنی مسجد میں داخل ہونا، لیکن تحیۃ المسجد کا مقصد اس نماز سے حاصل ہو جاتا ہے جو مسجد میں داخل ہوتے ہی پڑھ لی جائے (ایسی نماز بھی عام نفل نماز میں شامل ہے)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ فرض نماز کے علاوہ نمازیں یا تو سنت مؤکدہ ہوں گی جیسے وتر، عیدین اور استسقا کی نمازیں۔ ان نمازوں کی نیت میں نماز کی تعیین ضروری ہے، بایں طور کہ وتر کی نماز یا عید وغیرہ کی نماز کی نیت کی جائے۔ اور یا وہ نماز رغیبہ ہوگی (یعنی ایسی سنت جو خاص طور پر مطلوب و مرغوب ہے)، اور وہ نماز فجر کی سنت ہے، اس کے علاوہ کوئی اور نماز نہیں

کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[۱]

ہے، اس میں بھی تعیین شرط (صحت) ہے، بایں طور کہ نماز (سنت) فجر کی نیت کی جائے۔ یا پھر نفل نمازیں ہیں جیسے فرض نماز کے ساتھ کی مقررہ نمازیں۔ اور نماز چاشت و تراویح اور تہجد، ان نمازوں میں محض نماز کی نیت کر لینا کافی ہے اور متعین کرنا ضروری نہیں، ہے کیونکہ اس کا وقت ہی تعین کے مقصد کو پورا کر دیتا ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ سے پہلے نیت کرنا صحیح ہوگا بشرطیکہ درمیان میں کوئی امر خارج از صلوٰۃ حائل نہ ہو، مثلاً کھانا پینا، یا ایسا کلام کرنا جس سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ لیکن ایسے امور کا حائل ہونا جو نماز سے تعلق رکھتے ہیں جیسے نماز کے لیے چلنا یا وضو کرنا سو اس کا مضائقہ نہیں ہے۔ چنانچہ اگر مثلاً کسی نے نماز ظہر کی نیت کی پھر وضو کرنے لگا اور وضو کے بعد مسجد کی طرف روانہ ہوا اور (وہاں پہنچ) کر نماز شروع کر دی، اور نیت یاد نہ رہی تو نماز صحیح ہوگی۔ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ نیت کہتے ہیں خدا کے لیے نماز کا ارادہ کرنے کو، بایں طور کہ اس میں امور دنیوی میں سے کوئی امر شامل نہ ہو۔ پس اگر نماز کی نیت کر لی گئی اور بغیر اس کے کہ کوئی غیر متعلقہ امر درمیان میں کیا ہو نماز شروع کر دی تو نیت کا مقصد پورا ہو گیا۔ پھر اسی نیک نیتی سے نماز شروع کی گئی، اتنے میں کوئی شخص آ گیا اور اس خیال سے کہ آنے والے کی نگاہ میں اس کی قدر ہو اس نے نماز لمبی کر دی تو اس سے اس کی نماز باطل نہ ہوگی، البتہ نماز لمبی کرنے کا کچھ ثواب نہ ملے گا، بلکہ صرف نماز پڑھنے کا ثواب مل جائے گا، کیونکہ (نماز شروع کرتے وقت) اس کی نیت خالص اللہ تعالیٰ کے لیے تھی۔ بعض حنفیہ جو یہ کہتے ہیں کہ نماز میں ریا کا دخل نہیں ہو سکتا اس سے یہی مراد ہے۔ ان کا مقصد یہ ہے کہ خلوص نیت سے نماز پڑھنے لگنا صحت نماز کے لیے کافی ہے اور بعد میں ریا کا شائبہ ہو جائے تو اس سے حرج نہیں ہوتا۔

اب یہ سوال ہے کہ آیا وقت آنے سے پہلے نماز کی نیت کر لینا صحیح ہے؟ جس کی صورت یہ ہوگی کہ کسی نے نماز کا ارادہ کیا اور وقت آنے سے کچھ پہلے ہی وضو کر لیا اور کوئی غیر متعلقہ بات کیے بغیر مسجد چلا گیا اور وہاں بیٹھا رہا یہاں تک کہ وقت آ گیا اور نماز پڑھ لی۔

اس کا جواب امام ابو حنیفہؒ سے یہ منقول ہے کہ وقت آنے سے پہلے نیت صحیح نہیں ہوگی اور بعض کا کہنا ہے صحیح ہوگی، کیونکہ شرط ہمیشہ مشروط پر مقدم ہوتی ہے، لہٰذا نیت کا مقدم ہونا قدرتی بات ہے۔

واضح ہو کہ علمائے حنفیہ کا اس امر میں اتفاق ہے کہ نیت کا تکبیر تحریمہ کے متصل ہونا افضل ہے اور ان دونوں کے درمیان کوئی اور کام نہ ہو، لہٰذا امام ابو حنیفہؒ کے مقلدوں کو چاہیے کہ اس کا خیال رکھیں اور تکبیر تحریمہ اور نیت کے درمیان فاصلہ نہ ہونے دیں، کیونکہ یہ امر افضل ہے اور اس طرح دوسرے فقہا سے اختلاف دور ہو جاتا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ سے کسی قدر پہلے نیت کر لینا درست ہے بشرطیکہ نیت نماز کا وقت آنے کے بعد کی گئی ہو۔ جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے۔ اگر وقت آنے سے پہلے نیت کی گئی تو وہ صحیح نہ ہوگی۔ (نیت کا تقدم تو جائز ہے) کیونکہ نیت (نماز کی) شرط ہے، لہٰذا اس میں حرج نہیں ہے کہ نماز سے پہلے کر لی جائے، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔ لیکن حنابلہ کہتے ہیں کہ اجنبی کلام (یعنی غیر متعلقہ باتیں کرنے) سے نیت نہیں ٹوٹتی۔ چنانچہ اگر نماز کی نیت کر کے بھی کچھ اوپر کی باتیں کیں اور پھر تکبیر کہہ کر نماز پڑھ لی تو نماز صحیح ہوگی۔ حنفیہ نے (صحت نیت کے لیے) وقت کے آ جانے کی شرط ان اصحاب

امام کی نیت اور مقتدی کی نیت کا بیان

صحت نماز کے لیے یہ شرط ہے کہ مقتدی (امام کے پیچھے نماز پڑھنے والا) امام کی پیروی کی نیت کرے، بایں طور کہ نماز کے شروع میں یہ متابعت امام کی نیت کر لی جائے۔ پس اگر کسی نے تنہا نماز پڑھنے کی نیت کی اور پھر کوئی امام آگے آ گیا اور تب امام کی پیروی کی نیت اس نے کر لی تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک وہ نماز صحیح نہ ہوگی۔ باقی رہے شافعیہ اور حنابلہ سو ان کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔[1]

امام کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ امامت کی نیت کرے بجز ان صورتوں کے جن کا بیان مسالک

کے اختلاف کے خیال سے لگائی ہے جو کہتے ہیں کہ نیت رکن ہے۔

یاد رہے کہ حنابلہ کے نزدیک بھی نیت کا تکبیر تحریمہ کے ساتھ ہی کر لینا بہتر ہے، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر نیت تکبیر تحریمہ سے صرف اتنی دیر پہلے کی جائے جس کو بالعموم مختصر وقفہ کہا جاتا ہے تو وہ نیت صحیح ہوگی، مثلاً مسجد کے قریب پہنچ کر نماز کی نیت کی اور پھر مسجد میں داخل ہوتے ہی تکبیر تحریمہ کہہ کر بھولے سے (بغیر نیت کیے) نماز پڑھ لی گئی ہو (تو درست ہے)۔ بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ نیت کا تکبیر تحریمہ سے پہلے کر لینا بالکل درست نہیں ہے۔ اگر نیت پہلے کر لی گئی تو نماز جاتی رہے گی۔ تاہم ان کے نزدیک پہلی ہی بات زیادہ واضح ہے، کیونکہ تمام اصحاب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر نیت نماز سے اس قدر پہلے کی گئی جس کو لمبا عرصہ کہا جاتا ہے تو وہ نیت باطل ہو جائے گی۔

یہاں پر اس اختلاف کا ذکر اس لیے کیا گیا تاکہ ناظرین کو یہ معلوم ہو جائے کہ تکبیر تحریمہ کے متصل نیت کرنا مالکیہ کے نزدیک خاص اہمیت رکھتا ہے۔ لہٰذا بے ضرورت، مثلاً بھول چوک وغیرہ کے بغیر اس سے قطع نظر کرنا ٹھیک نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نیت کا تکبیر تحریمہ کے متصل ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ اگر اس سے پہلے (نیت) کر لی یا اس کے بعد کسی قدر تاخیر سے (نیت) کی گئی تو نماز صحیح نہ ہوگی، جیسا کہ نیت کے طریقہ کے بیان میں ان کا مسلک پہلے بتایا جا چکا ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ نماز کے دوران اقتدا کی نیت کرنے سے نماز صحیح ہوگی، لیکن وہ جمعہ کی نماز نہ ہو اور نہ وہ نماز ہو جو لوگ بارش کے لیے اکٹھے ہو کر پڑھتے ہیں۔ نیز دہرائی گئی نماز میں بھی ضروری ہے کہ نماز شروع کرتے ہی امام کے اقتدا کی نیت کر لی جائے ورنہ نماز صحیح نہ ہوگی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مقتدی کی نماز صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ امام کی یا اس نماز کی پیروی کی نیت کی جائے۔ البتہ اگر مقتدی مسبوق ہو (یعنی ایسا شخص ہو جو دو ایک رکعت گزرنے کے بعد شریک جماعت ہوا ہے) تو مقتدی کو چاہیے کہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد اپنے جیسے مسبوق کی پیروی کرے جس طرح کہ امام کی پیروی کی تھی، بشرطیکہ جمعہ کی نماز ہو۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ کوئی مقیم شخص قصر نماز پڑھنے والے مسافر کے پیچھے نماز پڑھ رہا ہو تو چاہیے کہ جب وہ امام نماز ختم کرے تو اپنے جیسے کسی مقتدی کی پیروی کرے اور بقیہ نماز (اپنے جیسے کسی مقتدی کے پیچھے) پوری کرے۔

(مختلفہ) میں کیا گیا ہے۔[1]

نماز کے دوسرے فرض، تکبیر تحریمہ کا بیان اس کی حیثیت اور اس کی تعریف

تکبیر تحریمہ کے متعلق چند امور قابل ذکر ہیں:

اول اس کی حیثیت۔

ا۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ امام کو ہر نماز میں امامت کی نیت شرط ہے اور یہ نیت ہر نماز کے شروع میں ہونی چاہیے، بجز ان دو صورتوں کے جن کا ذکر سابقہ الذکر مسائل میں کیا گیا ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ہر ایسی نماز کے لیے جو جماعت کے بغیر نہیں ہوسکتی امامت کی نیت کرنا شرط ہے۔ مثلاً جمعہ کی نماز یا بارش کی شب میں مغرب اور عشا کی مجموعی نماز جو اول وقت پڑھی جائے اور خوف کی (نماز جو جہاد کے دوران دو گروہوں میں ادا کی جاتی ہے) اور استخلاف کی نماز (یعنی وہ نماز جس میں امام نے حدث لاحق ہونے کے باعث کسی کو اپنا خلیفہ بنایا ہو)۔

اب اگر امام نے جمعہ کی نماز میں امامت کی نیت نہیں کی تو اس کی اپنی نماز اور مقتدیوں کی نماز بھی باطل ہو جائے گی۔ اور اگر دو ایک ساتھ پڑھی جانے والی نمازوں میں نیت نہیں کی گئی تو دوسری نماز باطل ہو جائے گی اور پہلی صحیح ہوگی۔ صلوٰۃ خوف میں نیت امامت نہیں کی گئی تو صرف ان مقتدیوں کی نماز باطل ہوگی جو پہلے گروہ میں شامل تھے، کیونکہ جب وہ نماز سے علیحدہ ہوئے تو بے موقع ہوئے۔ البتہ امام کی نماز اور دوسرے گروہ کی نماز صحیح ہوگی۔ استخلاف کی نماز میں اگر خلیفہء امام نے امامت کی نیت کر لی تو اس کی اور مقتدیوں کی، جو اس سے پہلے کے ہیں، سب کی نماز ہو جائے گی اور اگر امامت کی نیت نہیں کی تو صرف اس کی اپنی نماز صحیح ہوگی، مقتدیوں کی نماز جاتی رہے گی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ امامت کی نیت صرف ایک صورت میں لازم ہے جب کہ کوئی شخص عورتوں کی امامت کر رہا ہو، تاکہ محاذات (یعنی عورت کا مرد کے برابر کھڑے ہو جانے) کے مسئلہ میں گڑبڑ نہ ہو۔ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ امام کو چار مسائل میں امامت کی نیت کرنا واجب ہے: اول نماز جمعہ کی امامت میں۔ دوسرے بارش کے باعث جب دو نمازوں کو ایک ساتھ اول وقت میں پڑھا جانا ہو، اس کی امامت میں۔ چنانچہ اگر عصر کو ظہر کے ساتھ اور عشاء کو مغرب کے ساتھ ہی پڑھا جائے تو اس صورت میں امامت کی نیت صرف دوسری نماز میں واجب ہے پہلی نماز میں واجب نہیں ہے، کیونکہ وہ اپنے وقت میں پڑھی جائے گی (جس کے لیے نیت واجب نہیں ہے۔) تیسری وقت کے اندر دہرائی جانے والی نماز کی امامت میں جو جماعت سے پڑھی جا رہی ہے امام پر واجب ہے کہ امامت کی نیت کرے۔ چوتھی وہ نماز جس کے لیے امام بن کر جماعت کے ساتھ پڑھنے کی منت مانی گئی ہو۔ اس کے لیے واجب ہے کہ امامت کی نیت کی جائے، تاکہ (ادائے واجب سے) گناہ دور ہو سکے۔ اگر امامت کی نیت نہ کی گئی تو نماز صحیح ہو جائے گی لیکن جب تک کہ دوبارہ امامت کی نیت کے ساتھ جماعت کی نماز نہ پڑھی جائے گی (عدم ادائے واجب کا) گناہ اس کے

دوم اس کے فرض ہونے کے دلائل۔

سوم اس کا طریقہ۔

چہارم اس کی شرائط۔

تکبیر تحریمہ کی حیثیت فرائض نماز میں سے ایک فرض کی ہے۔ اس پر تین ائمہ کا اتفاق ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ فرض نہیں ہے، بلکہ شرط ہے، لیکن بہرحال تکبیر تحریمہ کے بغیر نماز درست نہیں ہوسکتی، اس پر سب متفق ہیں، کیونکہ یہ بتایا جاچکا ہے کہ شرط بھی ایسا ہی ضروری عنصر ہے جیسے فرض۔

حنفیہ کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔(۱)

تکبیر تحریمہ کی تعریف: یہ وہ تکبیر ہے کہ اس کے کہنے کے ساتھ ہی آدمی پر وہ سب امور حرام ہو جاتے ہیں جو نماز کے دوران نہیں کیے جا سکتے، یعنی (تکبیر تحریمہ کے بعد) جو کام نماز کے منافی ہے اس کا کرنا حرام ہو جاتا ہے، چنانچہ جب کسی شخص پر کوئی شے اس طرح ممنوع ہو جائے کہ وہ اس ممانعت کو نہ توڑ سکے تو کہا جاتا ہے کہ احرم الرجل احراماً یعنی اس شخص نے اپنے اوپر قطعاً حرام کرلیا۔ اسی طرح جب کوئی شخص یہ تکبیر کہہ کر نماز میں داخل ہو جاتا ہے تو اس پر اعمال صلوٰۃ کے سوا تمام کام حرام ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا اس کو تکبیر تحریمہ کہتے ہیں، اور 'تکبیرہ تحرم' بھی کہا جاتا ہے (یعنی وہ تکبیر جو خارجی باتوں کو حرام کر دیتی ہے)۔ اس مسئلے میں تین اماموں کا اتفاق ہے کہ تکبیر تحریمہ یوں ہے کہ جو شخص نماز پڑھنے لگے وہ نماز کے شروع میں کہے ''اللہ اکبر''۔ اس کی مخصوص شرائط ہیں جو آگے آرہی ہیں۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے، وہ

سر رہے گا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ رکن (نماز) نہیں ہے، بلکہ وہ نماز کے درست ہونے کی شرائط میں سے ایک شرط ہے۔ یہ سوال اٹھ سکتا ہے کہ تکبیر تحریمہ کے لیے وہ باتیں ضروری ہیں جو نماز کے لیے ہیں، مثلاً پاک ہونا، ستر کا ڈھکنا وغیرہ۔ اگر یہ شرط ہوتی (اور فرض نہ ہوتی) تو اس کے لیے یہ امور لازم نہ ہوتے، جیسے آپ دیکھتے ہیں کہ نماز کی نیت کو جو لوگ شرط قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک نیت وہ شخص بھی کرسکتا ہے جس نے وضو نہ کیا ہو، اور وہ بھی جس نے ستر نہ ڈھکا ہو (حالانکہ تکبیر تحریمہ ان حالتوں میں نہیں ہوسکتی)۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ (نماز کے رکن) قیام سے متصل ہوتی ہے، لہٰذا اس کے لیے بھی وہی شرط ہے جو نماز کے لیے ہے، یعنی طہارت وغیرہ۔

اب یہ تو معلوم ہے کہ یہ فقہی فلسفہ ہے، جہاں تک عمل کا تعلق ہے اس سے کوئی فائدہ نہیں، البتہ ان طالب علموں کو اس سے فائدہ ہے جو ان اصول پر طلاق وغیرہ کے نازک احکام کی بنا رکھتے ہیں، ورنہ تکبیر تحریمہ تو ایک لازمی امر ہے جس کے بدون نماز نہیں ہوسکتی، جیسا کہ متعدد بار بیان کیا جاچکا ہے۔

کہتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کے لیے یہی الفاظ شرط نہیں ہیں، چنانچہ ان کا مسلک تکبیر کہنے کے طریقے میں بیان ہوگا۔

تکبیر تحریمہ کے فرض ہونے کا ثبوت

تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ نماز کی ابتدا کا اللہ تعالیٰ کے نام سے ہونا ایک ضروری اور لابدی امر ہے، جس کے بغیر نماز نہیں ہو سکتی۔ اس اجماع کی تائید احادیث صحیحہ سے ہوتی ہے۔ منجملہ ان کے وہ حدیث ہے جو ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا ہے کہ: مفتاح الصلوٰۃ الطھور و تحریمھا التکبیر و تحلیلھا التسلیم" (یعنی پاک ہونے سے نماز کا راستہ کھلتا ہے، تکبیر تحریمہ سے خارج از صلوٰۃ باتیں حرام ہوتی ہیں اور سلام پھیرنے سے نماز ختم ہو جاتی ہے) یہ حدیث اس باب میں صحیح ترین اور احسن ہے۔

بعض اصحاب نے تکبیر تحریمہ کے فرض ہونے کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے کیا ہے: "وربک فکبر" (یعنی اپنے پروردگار کی عظمت بیان کر یا اس کی تکبیر پڑھ)۔ طریق استدلال یہ ہے کہ "فکبر" صیغہ امر ہے اور جس امر کے لیے امر ہو وہ واجب ہو جاتا ہے۔ اور مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ 'تکبیر' بجز نماز کے کسی اور موقع پر واجب نہیں ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ تکبیر تحریمہ فرض ہے۔ بہر حال علمائے اسلام میں سے کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا کہ تکبیر تحریمہ ایک لابدی عمل ہے کہ اس کے بغیر نماز نہیں ہو سکتی۔ اب اس کو فرض کہو یا شرط (نتیجے کے اعتبار سے ایک ہی شے ہے۔)

تکبیر تحریمہ کا طریقہ

یہ تو بتایا جا چکا ہے کہ تین امام اس پر متفق ہیں کہ تکبیر تحریمہ دو مقررہ الفاظ سے مرکب ہے، یعنی "اللہ اکبر" کہ اگر نماز اس جملے کے بغیر شروع کی گئی تو نماز نہ ہوگی۔ لیکن حنفیہ کا اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ الفاظ اللہ اکبر ہی سے نماز کا آغاز صحت نماز کی شرط نہیں ہے، ہاں ان الفاظ سے شروع کرنا واجب ہے، اور ان الفاظ کو ترک کر دینے سے نماز تو باطل نہیں ہوتی، لیکن ترک واجب کا گناہ ضرور ہوتا ہے۔ اور یہ معلوم ہے کہ واجب کا درجہ فرض سے کم ہے۔ گو اس کا تارک عذاب جہنم کا مستوجب نہ ہو، قیامت کے روز آنحضرت ﷺ کی شفاعت سے محرومی کا موجب ہوتا ہے۔ مسلمانوں کی تنبیہ کے لیے یہی کافی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کا مطالبہ بھی یہی ہے کہ اسی طرح نماز شروع کی جائے جس طرح کہ دوسرے ائمہ کا مطالبہ ہے۔ پھر حنفیہ کہتے ہیں کہ اس کے ترک سے

تکبیر تحریمہ کی شرطیں

اب لازم ہے کہ مختلف مسالک میں تکبیر تحریمہ کی جو شرطیں ہیں انہیں یاد رکھا جائے، تا کہ ہر مسلک کو سمجھنا آسان ہو جائے۔ان مسلکوں کی تفصیل ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔(۱)

نماز باطل نہیں ہوتی، مگر اسے ترک کیا جائے تو نماز کا دوبارہ پڑھنا واجب ہے۔ہاں اگر دوبارہ نہ پڑھی گئی تب بھی فرض ادا ہو گیا، اور اس سے جو گناہ ہوا وہ مستوجب عذاب نہیں ہے۔

اب رہا کہ (حنفیہ کے نزدیک) وہ کون سا لفظ ہے جس پر صحت نماز موقوف ہے؟ (اس کا جواب یہ ہے کہ) ایسا لفظ وہ ہے جو خدائے واحد عزوجل کی عظمت پر دلالت کرتا ہو، بغیر اس کے کہ اس میں کوئی دعا وغیرہ شامل ہو چنانچہ ہر ایسا لفظ جو یہ مفہوم رکھتا ہو اس سے نماز شروع کرنا درست ہے، مثلاً 'سبحان الله' کہنا یا 'الحمد لله' یا ' لا اله الا الله 'یا یوں کہنا ہے کہ اللہ رحیم ہے، اللہ کریم ہے وغیر تمام الفاظ جو خصوصیت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی عظمت پر دلالت کرتے ہوں۔

اگر کہا استغفر الله یا اعوذ بالله، یا لا حول و لا قوة الا بالله ،تو ان الفاظ سے نماز درست نہ ہوگی، کیونکہ یہ الفاظ تعظیم الٰہی کے خاص مفہوم کے علاوہ دوسرے معانی پر بھی مشتمل ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ سے اپنی مغفرت یا اس کی پناہ وغیرہ کے لیے دعا ہے۔

یاد رہے کہ الفاظ (تکبیر) کا اللہ تعالیٰ کی عظمت شان کی صفت کا مظہر ہونا ضروری ہے۔چنانچہ لفظ کریم یا رحیم وغیرہ کہا تو نماز صحیح نہ ہوگی۔اگر کوئی ایسا نام لیا جو اس کی صفات کی بجائے اس کی ذات پر دلالت کرے، مثلاً اللہ، یا الرحمٰن، یا الرب، اگر اس پر کچھ اضافہ نہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ نماز ہو جائے گی، لیکن صاحبینؒ کہتے ہیں کہ نہیں ہوگی۔چنانچہ ان دلائل سے جو اوپر ذکر کیے گئے یہی ثابت ہوتا ہے۔غرض اللہ تعالیٰ کا ارشاد: ''و ربک فکبر '' کے معنی خاص طور پر تکبیر (اللہ اکبر) کہنے کے نہیں ہیں، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی عظمت کو یاد کیا جائے، خواہ کوئی بھی لفظ ہو جس میں اس کی عظمت کا مفہوم ہو۔

واضح رہے کہ تکبیر کے الفاظ حدیث میں اسی طرح آئے ہیں اور یہ بتایا جا چکا ہے کہ (حنفیہ کے نزدیک) خصوصیت کے ساتھ تکبیر کے ان الفاظ کا استعمال کرنا واجب ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ ہمیشہ یہی الفاظ ادا فرماتے تھے اور کبھی اس کو ترک (فرما کر کوئی اور لفظ استعمال) نہیں فرمایا۔

یہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے کا ذکر تھا، اور یہ بتایا جا چکا ہے کہ تین امام اس امر میں متفق ہیں کہ تکبیر (نماز) الفاظ اللہ اکبر کے ساتھ ہونی چاہیے، جیسا کہ ان دلائل سے ثابت ہے اور جس کی تائید آنحضرت ﷺ نے اپنے عمل سے فرما دی ہے۔

۱۔شافعیہ کہتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کے صحیح ہونے کی پندرہ شرطیں ہیں کہ ان میں سے کسی میں بھی خلل آئے تو نماز نہ ہوگی:

ایک تو یہ کہ (یہ تکبیر) عربی زبان میں ہو، بشرطیکہ اس پر قدرت ہو۔اگر اس سے معذور ہو اور اس کا سیکھنا ممکن نہ ہو

تو ایسے شخص کے لیے کسی زبان میں بھی جو وہ جانتا ہو تکبیر کہہ لینا صحیح ہوگا۔

دوسرے یہ کہ فرض نماز ہو اور انسان کھڑا ہو سکتا ہے تو تکبیر تحریمہ کھڑے ہو کر کہنا چاہیے۔ ہاں نفل نماز میں بیٹھے بیٹھے کہہ لینا درست ہے، جس طرح کہ بیٹھ کر نماز پڑھنا درست ہے۔

اب اگر کسی نے جھکے ہونے کی حالت میں تکبیر تحریمہ کہی تو دیکھنا چاہیے کہ جھکنا قیام کے قریب ہے تو تکبیر صحیح ہوگی، اور اگر رکوع کے قریب ہے تو صحیح نہ ہوگی۔ اس میں حنفیہ اور حنابلہ متفق ہیں۔ مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ جھکی ہوئی کیفیت میں تکبیر تحریمہ صرف ایک ہی صورت میں صحیح ہوگی جب کہ مقتدی مسبوق ہو۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ امام رکوع میں ہو تو ضروری نہیں ہے جماعت میں شرکت حالت رکوع میں کی جائے بلکہ اگر امام رکوع میں جا چکا ہے اور اس وقت کسی نے نماز شامل ہونے کے لیے تکبیر کہی، اور علیحدہ ہی رکوع کر لیا تو درست ہوگا اس مسئلے کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

تیسرے یہ کہ تکبیر میں لفظ 'جلالت' (یعنی عظمت الٰہی ظاہر کرنے والا لفظ اللہ) اور اس کے ساتھ لفظ اکبر استعمال کیا جائے۔

چوتھے یہ کہ لفظ جلالت (اللہ) کے الف کو کھینچ کر نہ ادا کیا جائے، یعنی 'آللہ اکبر' نہ کہنا چاہیے، کیونکہ یہ استفہام کا مفہوم رکھتا ہے (یعنی کیا اللہ اکبر ہے؟) گویا اللہ کی (جلالت شان) کی بابت سوال کیا جارہا ہے (یہ امر نمازی کی شان کے خلاف ہے)۔

پانچویں لفظ اکبر کی 'ب' کو زیادہ کھینچ کر 'اللہ اکبار' کہنا صحیح نہیں ہے۔ اگر اس طرح ادا کیا تو نماز درست نہ ہوگی، خواہ الف زبر سے پڑھا جائے یا زیر سے کیونکہ اکبار بفتح اول لفظ کبر کی جمع ہے جس کے معنی بڑے ڈھول کے ہیں اور الف کے زیر کے ساتھ اکبار حیض کو کہتے ہیں۔ اگر کسی نے دانستہ ایسی حرکت کی تو گویا اس نے اپنے معبود کو گالی دی، لہٰذا وہ مرتد (خارج از اسلام) ہو جائے گا۔

چھٹے اکبر کی ب پر تشدید نہ پڑھی جائے، یعنی اللہ اکبّر کہا تو نماز نہ ہوگی۔

ساتویں دونوں الفاظ کے درمیان واؤ ساکن یا متحرک نہ لایا جائے چنانچہ 'اللہ اکبر' اور 'اللہ اکبر' کہنے سے نماز نہ ہوگی۔

آٹھویں لفظ اللہ سے پہلے واؤ نہ لایا جائے۔ پس واللہ اکبر کہا تو نماز کی نیت نہ ہوگی۔

نویں دونوں الفاظ کے درمیان توقف نہ ہو، خواہ تھوڑا ہو، یا بقول صحیح کم۔ چنانچہ اگر اللہ کہہ کر تھوڑی سی خاموشی اختیار کی اور پھر کہا اکبر تو نماز نہ ہوگی، اور اس صورت میں جب کہ زیادہ توقف ہو تو بطریق اولیٰ نماز نہ ہوگی۔ البتہ لفظ اکبر میں، ال امِ تعریف بڑھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ پس اگر کہا اللہ الا اکبر، تو درست ہے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ اللہ کے ساتھ کوئی صفت جو اس کی شان کے شایاں ہے، بڑھا دی گئی۔ مثلاً اللہ العظیم اکبر یا اللہ الرحمٰن الرحیم اکبر کہا (تو تکبیر صحیح ہوئی) البتہ اگر صفت کے الفاظ دو سے زیادہ ہو جائیں تو تکبیر باطل ہو جائے گی۔ چنانچہ اللہ العظیم الکریم الرحیم اکبر، کہا تو نماز نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اللہ اور اکبر کے درمیان کسی ضمیر کا اضافہ کیا یا حرف ندا بڑھایا، مثلاً اللہ ھو اکبر، کہا یا اللہ یا رحمٰن اکبر کہا (تب بھی نماز نہ ہوگی)۔

دسویں تکبیر (اس طرح کہی جائے) کہ وہ خود سن سکے، اگر دل ہی دل میں اس طرح کہا کہ خود کو سنائی نہ دی تو نماز صحیح نہ ہوگی۔ ہاں اگر گونگا یا بہرا ہو یا ایسی جگہ ہے جہاں شور اور غل غپاڑا ہو رہا ہو تو ایسی صورت میں یہ ضروری نہ ہوگا کہ وہ سن سکے۔ تاہم گونگے شخص یا ایسے ہی کسی اور معذور انسان پر واجب ہے کہ جہاں تک ممکن ہو اس پر عمل کرے۔ بایں طور کہ اگر گونگا پن عارضی ہو اور لب و زبان کو تکبیر کے لیے ہلانا ممکن ہو تو واجب ہے کہ ایسا کرے۔

گیارھویں وقت نماز کا آ گیا ہو۔ یہ اس حالت میں جب کہ فرض نماز یا اوقات مقررہ کی نفل نماز پڑھنا ہو یا ایسی نفل ہو جو کسی خاص وجہ سے پڑھی جاتی ہے، جس کا ذکر سابقاً کیا گیا ہے۔

بارھویں تکبیر تحریمہ قبلے رخ کھڑے ہو کر کہی جائے، بشرطیکہ قبلے کی طرف رخ کرنے کا فریضہ اس کے حق میں ساقط نہ ہوا ہو، جس کا ذکر سابقاً قبلہ رخ ہونے کے بیان میں کیا گیا ہے۔

تیرھویں تکبیر تحریمہ امام کی تکبیر کے بعد کہی جائے۔ یہ اس صورت میں جب کہ امام کے پیچھے نماز پڑھی جا رہی ہو۔

چودھویں تکبیر ایسی جگہ پر پڑھی جائے جہاں قرآن کا پڑھنا درست ہو، اس کی تفصیل قرأت کی شرائط میں آئے گی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کے صحیح ہونے کی بیس شرطیں ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ یہ کہ نماز فرض کا وقت آ گیا ہو، یہ اس صورت میں جب کہ اس (وقت کی) نماز کی نیت کرنا ہو۔

۲۔ یہ کہ نماز پڑھنے والے کو یہ یقین ہو یا اس کو گمان غالب ہو کہ وقت نماز کا آ گیا ہے۔ اگر وقت کے آ جانے میں شک ہے اور نماز کی نیت باندھنے کے لیے تکبیر کہی تو وہ تکبیر صحیح نہ ہوگی، اگر چہ (بعد میں) یہ پتہ چلے کہ وقت آ گیا تھا۔

۳۔ یہ کہ ستر ڈھکا ہوا ہو۔ ستر ڈھکنے کے مسائل نماز کے بیان میں آ چکے ہیں۔ پس اگر ستر کھلا تھا اور تکبیر کہی اور پھر ستر بھی ڈھک لیا تو نماز درست نہ ہوگی۔

۴۔ یہ کہ حدث اکبر اور حدث اصغر سے پاک ہو اور نجاست آلود نہ ہو۔ چنانچہ اگر بدن، لباس یا نماز کی جگہ پر اس قدر نجاست ہو جو معاف نہیں ہے تو (ایسی حالت) میں تکبیر کہنا صحیح نہ ہوگا۔ جس قدر نجاست معاف ہے، اس کی تفصیل طہارت کے بیان میں ہو چکی ہے۔ پس اگر تکبیر کہنے والا یہ جانتا ہے کہ نجاست لگی ہوئی ہے تو وہ تکبیر باطل ہوگی، اگر چہ بعد میں یہ انکشاف ہو کہ وہ نجاست سے پاک تھا۔

۵۔ یہ کہ تکبیر قیام کی حالت میں ہو۔ یہ حکم فرض اور واجب نمازوں اور فجر کی سنتوں کے لیے ہے، باقی نوافل میں ضروری نہیں ہے کہ حالت قیام ہی میں تکبیر کہی جائے، بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ اگر بیٹھ کر نماز پڑھنا ہے تو بیٹھے بیٹھے ہی تکبیر کہنا چاہیے۔ اگر کسی نے جھک کر تکبیر کہی اور جھکاؤ کھڑے ہونے کے قریب قریب ہے تو اس سے کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اگر جھکاؤ رکوع کے قریب ہے تو یہ تکبیر خراب ہوگئی۔ ظاہر ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ کھڑے ہونے کی طاقت ہو۔

اگر کوئی جماعت میں شامل ہوا جب کہ امام رکوع میں ہے، اور شامل ہونے والے نے کھڑے ہو کر پوری تکبیر تحریمہ کہہ لی ہے تو صحیح ہوگی، لیکن اگر اللہ کا لفظ حالت قیام میں اور اکبر کا لفظ حالت رکوع میں ادا ہوا تو نماز درست نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کوئی امام کے ساتھ نماز میں کھڑا ہوا اور اللہ کا پورا لفظ امام کے ادا کرنے سے پہلے خود کہہ لیا تو تکبیر صحیح نہ ہوگی۔

۶۔ یہ کہ (تکبیر کے وقت) اصل نماز کی نیت ہو، مثلاً فرض نماز کی نیت۔

۷۔ یہ کہ فرض کا تعین کیا گیا ہو، مثلاً ظہر کا فرض ہے یا عصر کا فرض، اگر تعیین کے بغیر تکبیر کہی گئی تو صحیح نہ ہوگی۔

۸۔ یہ کہ واجب نماز کا تعین کیا گیا ہو، مثلاً طواف کی دو رکعتیں ہیں یا عید کی نماز یا وتر کی نماز یا نذر کی نماز یا کسی ایسی نفل کی قضا جو (پوری کرنے سے پہلے) توڑ دی گئی ہو۔ ان تمام صورتوں میں تکبیر کے وقت اس کا متعین کرنا واجب ہے۔ ان کے علاوہ دوسری نوافل میں تعین واجب نہیں ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا۔

۹۔ یہ کہ تکبیر اس طرح کی جائے کہ وہ خود سن لے۔ اگر نہایت ہی چپکے سے اور دل ہی دل میں تکبیر کہہ لی گئی تو نماز صحیح نہ ہوگی۔ یہی حکم نماز کے اندر دوسرے قولی افعال کا ہے، مثلاً ثنا، تعوذ، تسمیہ، یا قرأت، یا تسبیح اور آنحضرت ﷺ پر درود۔

یاد رہے کہ حنفیہ کے نزدیک طلاق اور قسم وغیرہ کا بھی کچھ اعتبار نہیں جب تک کہ منہ سے کہا اور خود نہ سنا ہو۔ چنانچہ اگر نہایت آہستہ سے کہا اور یا دل ہی دل میں کہہ لیا تو اس طرح کا کہنا کچھ مؤثر نہ ہوگا۔

۱۰۔ یہ کہ تکبیر اسی جملہ سے ادا کی جائے جس کا ذکر ہوا، یعنی الله اکبر یا سبحان الله یا الحمد لله کہنا چاہیے۔ اگر (جملہ کی بجائے) صرف ایک لفظ کہا تو تکبیر نہ ہوگی۔ اس کی تفصیل تکبیر تحریمہ کے بیان میں پہلے ہی پورے طور پر ہو چکی ہے۔

۱۱۔ یہ کہ تکبیر محض اللہ تعالیٰ (کا حکم بجالانے) کے لیے ہو۔ اگر اس میں کوئی ذاتی مقصد مثلاً استغفار وغیرہ شامل ہو تو تکبیر صحیح نہ ہوگی، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

۱۲۔ یہ کہ تکبیر کی بجائے بسم اللہ نہ ہو۔ بقول صحیح اس کے ساتھ نماز شروع کرنا صحیح نہیں ہے۔

۱۳۔ یہ کہ اللہ کے نام میں جو حرف ہ کا ہے وہ حذف نہ ہو۔ اگر وہ حذف ہوا تو نماز باطل ہو جائے گی۔

۱۴۔ یہ کہ لفظ اللہ کا دوسرا لام کھینچ کر پڑھا جائے۔ اگر کھینچ کر نہیں ادا کیا گیا تو تکبیر کے صحیح ہونے اور اس طرح کے ذبیحہ کے درست ہونے میں بھی اختلاف ہے۔ لہٰذا دوسرے لام کو کھینچ کر پڑھنے کا خاص خیال رکھنا چاہیے۔

۱۵۔ یہ کہ اللہ کے الف اور اکبر کے الف کو کھینچ کر نہ پڑھا جائے۔ اگر آللہ اکبر یعنی الف مدہ کے ساتھ پڑھا تو نماز نہ ہوگی، کیونکہ مد کے ساتھ پڑھنے سے استفہام کا مفہوم پیدا ہو جاتا ہے اور جو شخص ہستی باری تعالیٰ کے باب میں ہنوز استفسار کر رہا ہو اس کی نماز صحیح نہیں ہو سکتی۔ اگر کسی نے قصداً یہی مفہوم ادا کیا تو کافر ہو جائے گا، لہٰذا جو لوگ اللہ کا نام الف کو کھینچ کر لیتے ہیں وہ غلطی کرتے ہیں اور سخت غلطی۔ ہر چند کہ ان کی غرض محض اللہ تعالیٰ کو پکارنا ہے، تاہم اس میں ایہام (ہستی باری تعالیٰ کے باب میں شبہہ) پیدا ہوتا ہے۔ اگر کسی شخص کا مقصد فی الواقع استفہام ہی ہو تو ایسا شخص مرتد قرار دیا جائے گا۔ غرض بہرحال (اللہ کے) الف کو کھینچ کر پڑھنے سے نماز باطل ہو جاتی ہے، اور یہ بتایا جا چکا ہے کہ شافعیہ اس سے متفق ہیں۔

۱۶۔ یہ کہ اکبر کی ب کو کھینچ کر نہ پڑھا جائے یعنی اگر اللہ اکبار کہا تو نماز باطل ہو جائے گی، کیونکہ الف کے زبر کے ساتھ لفظ اکبار کے معنے بڑے ڈھول کے ہیں اور الف کے زیر کے ساتھ اکبار حیض کو کہتے ہیں۔ اگر جان بوجھ کر اس

طرح کہا تو کفر ہے اور بہر صورت اس سے نماز جاتی رہے گی۔

۱۷۔ یہ کہ نیت اور تکبیر تحریمہ کے درمیان خارج از نماز کوئی حرکت نہ ہو، چنانچہ اگر نیت نماز کرنے کے بعد کوئی خارج از صلوٰۃ کام کیا، مثلاً بات کر لی یا کچھ کھالیا، خواہ وہ دانت کی جھری میں پھنسی ہوئی کوئی شے ہو، بشرطیکہ چنے کے برابر ہو، یا پانی پیا، یا گفتگو کی، یا بلا سبب کھنکھارنے لگا۔ اور پھر دوبارہ نیت کی بغیر تکبیر تحریمہ کہی تو نماز صحیح نہ ہوگی۔ البتہ نیت اور تکبیر کے درمیان مسجد تک چلنے کا کام کیا اور کوئی دوسری بات یا اور کام نہیں کیا تو تکبیر تحریمہ صحیح ہوگی، جیسا کہ نیت کے بیان میں اوپر ذکر کیا گیا۔

۱۸۔ یہ کہ نیت کرنے سے پہلے تکبیر نہ کہی جائے۔ اگر پہلے تکبیر کہہ کے نماز کی نیت کی تو تکبیر تحریمہ صحیح نہ ہوگی، اور اگر تکبیر ہی درست نہ ہوئی تو ساری نماز ہی جاتی رہی، کیونکہ یہ بتایا جا چکا ہے کہ (تکبیر) نماز کی شرط ہے

۱۹۔ یہ کہ تکبیر کے وقت فرض کا امتیاز کیا جائے۔

۲۰۔ یہ کہ پاک ہونے اور نجاست سے مبرا ہونے کا یقین ہو۔

حنفیہ تکبیر تحریمہ کا عربی زبان میں ہونا شرط صحت قرار نہیں دیتے۔ چنانچہ اگر کسی اور زبان میں تکبیر تحریمہ کہی گئی تو نماز صحیح ہوگی، خواہ عربی زبان میں کہنے کے قابل کوئی ہو یا اس سے عاجز ہو۔ تاہم اگر عربی زبان میں کوئی شخص تکبیر کہہ سکتا ہے تو کسی اور زبان میں تکبیر کہنا مکروہ تحریمی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کی صحت کے لیے چند شرائط ہیں:

ایک تو یہ کہ عربی زبان میں ہو بشرطیکہ اس زبان میں کوئی ادا کر سکتا ہو۔ اگر کوئی عاجز ہو، بایں طور کہ وہ عجمی ہے اور عربی الفاظ کا ادا کرنا اسے دشوار ہے تو اس پر تکبیر کہنا واجب نہیں ہے، محض نیت کر کے نماز شروع کر دینا چاہیے۔ اگر تکبیر کا ترجمہ ایسی زبان میں جس سے واقفیت ہے کر لیا جائے تو بقول ظاہر نماز باطل نہ ہوگی، لیکن اگر کوئی عربی میں تکبیر کہنے پر قادر ہے تو اللہ اکبر کے خاص الفاظ میں تکبیر کہنا چاہیے۔ اس کے ہم معنے اور الفاظ کا استعمال جائز نہیں ہے۔ خواہ وہ لفظ عربی زبان ہی کا ہو۔ اس باب میں شافعیہ اور حنفیہ کا اختلاف ہے، کیونکہ شافعیہ اللہ اور اکبر کے درمیان کوئی اور لفظ لانا مثلاً اللہ الرحمان اکبر کہنا جائز قرار دیتے ہیں اور اس امر کی اجازت دیتے ہیں کہ جو شخص عربی کا لفظ نہ بول سکتا ہو وہ عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں تکبیر کہہ لے، اور جو شخص عربی کا لفظ نہ بول سکتا ہو وہ عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں تکبیر کہہ لے، اور جو شخص عربی میں الفاظ تکبیر ادا کر سکتا ہے اور اگر عربی کے سوا کسی اور زبان میں تکبیر کہے تو نماز صحیح ہوگی، لیکن ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔

دوسری شرط (مالکیہ کے نزدیک) یہ ہے کہ فرض نمازوں میں تکبیر تحریمہ جہاں تک ممکن ہے کھڑے ہو کر کہی جائے۔ اگر جھکے جھکے تکبیر کہی تو باطل ہوگی۔ یہ جھکنا قریب قریب رکوع کے ہو یا قیام کے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا (یعنی دونوں حالت میں تکبیر صحیح نہ ہوگی) اس کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص نے امام کے پیچھے جماعت میں شامل ہونے کا ارادہ کیا، درآنحالیکہ امام قرأت سے فارغ ہو کر رکوع میں ہے، اب اس شخص نے حالت رکوع ہی میں امام کے پیچھے نماز میں شامل ہونے کا قصد کیا اور جھکنے کی حالت میں تکبیر کہی اور امام کے اٹھنے سے پہلے رکوع میں پہنچ گیا (ایسی صورت ہو) تو اس مقتدی

کی تکبیر صحیح ہوگی، لیکن وہ رکعت اس کو نہیں ملے گی، لہٰذا چاہیے کہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد اس رکعت کو پھر سے پورا کرے۔ لیکن اگر تکبیر (جھک کر نہیں بلکہ) کھڑے کھڑے کہی اور امام ہنوز رکوع میں ہے یا رکوع کے لیے جھک رہا ہے تو دو قابل ترجیح اقوال کی بنا پر وہ رکعت نماز کے حساب میں آجائے گی۔ اس کے لیے شرط یہ ہے کہ صرف تکبیر تحریمہ کی نیت یا رکوع کے ساتھ تکبیر تحریمہ کی نیت رہی ہو اگر محض رکوع کا ارادہ کیا تھا تو نماز کی نیت نہیں بندھی۔ تاہم نماز توڑ دینا صحیح نہیں ہے، بلکہ امام کا احترام کرتے ہوئے امام کے ساتھ نماز میں شامل رہنا چاہیے، اور نماز کے بعد اس کو دہرالینا چاہیے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ لفظ الجلالۃ (یعنی لفظ اللہ) کو لفظ اکبر سے پہلے کہے، یعنی اللہ اکبر کہا جائے۔ اگر اکبر اللہ کہا تو تکبیر صحیح نہ ہوگی۔ اس پر سب متفق ہیں۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ اللہ کے الف کو استفہام کے معنے کا ارادہ کر کے کھینچ کر نہ پڑھا جائے۔ اگر استفہام کا ارادہ نہیں ہے، بلکہ ندا کا ارادہ ہے یا کچھ ارادہ نہیں ہے (یونہی الف پر مدہ پڑھا تو مالکیہ کے نزدیک) اس میں حرج نہیں ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ لفظ اکبر کی ب کو لفظ کبر کی جمع تصور کر کے نہ کھینچے جس کے معنے بھاری ڈھول کے ہیں۔ اگر ایسا کیا تو گویا اللہ کو گالی دی (نعوذ باللہ) لیکن اگر یہ ارادہ نہیں تھا تو حرف ب کو کھینچ کر ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ان دونوں مسائل میں ائمہ ثلاثہ نے مالکیہ سے اختلاف کیا ہے۔ یہ تینوں ائمہ اس پر متفق ہیں کہ ایسی صورت میں (یعنی الف اللہ کو یا بائے اکبر کو کھینچ کر پڑھنے سے) تکبیر باطل ہو جاتی ہے، خواہ اس کے لغوی معنے کا ارادہ کیا ہو یا نہ کیا ہو، جیسا کہ ان کے مسالک کے بیان میں بتایا گیا ہے۔

چھٹے یہ کہ اللہ کے لفظ کو اس کے قدرتی مد کے ساتھ ادا کیا جائے۔ اس مسئلہ میں سب کا اتفاق ہے۔

ساتویں یہ کہ لفظ اللہ کی ہ کو حذف نہ کیا جائے، بایں طور کہ اللا اکبر بغیرہ کے ادا کیا جائے۔ اس پر بھی سب متفق ہیں۔ لیکن اگر اللہ کی ہ کو اس طرح کھینچ کر ادا کیا گیا کہ اس سے واؤ کی آواز پیدا ہوئی تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک کوئی حرج نہیں ہے، لیکن شافعیہ اور حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے۔ چنانچہ شافعیہ کہتے ہیں کہ (کو واؤ کی طرح ادا کرنے والا) اگر عام لوگوں میں ہے تو اللہ اسے معاف کرے گا، اگر عام لوگوں میں سے نہیں (بلکہ خاص لوگوں میں سے ہے) تو اس کے لیے معافی نہیں ہے۔ اگر اس نے ایسا کیا تو تکبیر باطل ہوگی۔ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ایسا کرنے میں خرابی ہے۔ اس سے بہر حال تکبیر باطل ہو جائے گی۔

آٹھویں شرط یہ ہے کہ لفظ اللہ اور اکبر کے درمیان خاموش رہ کر وقفہ نہ کیا جائے، یعنی اللہ کہہ کر اتنی دیر خاموش رہے جسے بالعموم لمبا عرصہ کہا جا سکتا ہے، تو تکبیر صحیح نہ ہوئی، ہاں اگر وقفہ مختصر ہو تو مضائقہ نہیں۔ اس باب میں تمام مسالک متفق ہیں کہ لفظ اللہ اور اکبر کے درمیان (بولنے میں) فاصلہ رکھنا بُرا ہے۔ ہاں یہ فاصلہ معمولی (تھوڑا) سا ہو تو حرج نہیں۔ اب رہا یہ سوال کہ تھوڑے فاصلے سے کیا مراد ہے؟ سو مالکیہ نے اس کی بابت یہ کہا کہ جسے بالعموم لوگ تھوڑا تصور کرتے ہیں۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ تھوڑا سا فاصلہ جو نظر انداز کیا جا سکتا ہے وہ صرف اس قدر وقفہ ہے جو سانس لینے میں ہوتا ہے یا جو تکان کے باعث دوران کلام ہو جاتا ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ اس باب میں اس قدر وقفہ حارج قرار دیتے ہیں جس میں انسان کوئی سی بات خواہ وہ نہایت مختصر سی ہو، کہہ سکے۔

نویں شرط یہ ہے کہ لفظ اللہ اور اکبر کے درمیان کوئی کلام نہ ہو، نہ تھوڑا نہ زیادہ یہاں تک کہ ایک ہی حرف بولا جائے تب بھی تکبیر صحیح نہ ہوگی۔ اس مسئلہ میں حنابلہ اور مالکیہ متفق ہیں، لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ ال (حرف تعریف) کا درمیان میں لانا جائز ہے۔ چنانچہ اگر اللہ الا کبر کہا یا اللہ الکبیر کہا تو تکبیر صحیح ہوگی جیسے اللہ کبیر کہنا صحیح ہے۔ شافعیہ کے متعلق یہ بتایا جا چکا ہے کہ انھوں نے دونوں لفظوں کے درمیان اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے کسی صفت کا لانا جائز قرار دیا ہے، بشرطیکہ یہ اضافہ دو لفظوں سے زیادہ نہ ہو، چنانچہ اگر اللہ الرحمان الرحیم اکبر کہا تو صحیح ہوگا، جیسا کہ سابقاً ان کے مسلک کی تفصیل میں بتایا گیا ہے۔

دسویں یہ کہ تکبیر کے وقت زبان کو حرکت میں لانا چاہیے اگر زبان ہلائے بغیر دل ہی دل میں تکبیر کہی تو صحیح نہ ہو گی۔ لیکن اس طرح تکبیر کہنا کہ نمازی خود سن سکے (مالکیہ کے نزدیک) شرط نہیں ہے۔ گونگے انسان سے تکبیر کا فریضہ ساقط ہے اور صرف نیت کرنا کافی ہے۔ اس مسئلہ میں باقی تین مسالک کا اختلاف ہے، وہ صرف اس طرح ادا کرنے کو شرط صحت قرار دیتے ہیں کہ تکبیر کہنے والا خود سن سکے۔ اگر صرف زبان کو حرکت دی گئی تو نماز باطل ہو جائے گی، البتہ کوئی گونگا ہو تو اور بات ہے۔ اس کے حق میں حنابلہ اور حنفیہ کے نزدیک معافی ہے۔ لیکن شافعیہ کہتے ہیں کہ جہاں تک ممکن ہو زبان اور لبوں کو (تکبیر کے لیے) حرکت میں لانا واجب ہے۔

واضح ہو کہ اس کے علاوہ وہ تمام امور جو صحت نماز کے لیے شرط ہیں۔ مثلاً قبلہ رخ ہونا، ستر کا ڈھکنا اور پاک صاف ہونا وغیرہ، جو اوپر مذکور ہوئے، وہی شرائط تکبیر کی صحت کے لیے بھی ہیں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کے (صحیح ہونے کے) لیے چند شرطیں ہیں: ایک تو یہ کہ تکبیر اللہ اور اکبر کے الفاظ سے مرکب ہو۔ اگر اس کے علاوہ اور الفاظ تکبیر میں استعمال کیے گئے تو نماز باطل ہو جائے گی۔ حنابلہ اور مالکیہ کو اس امر سے اتفاق ہے کہ ان الفاظ کو اسی ترتیب میں ادا کیے بغیر تکبیر تحریمہ نہیں ہو سکتی، چنانچہ اگر اکبر اللہ یا اللہ الا کبر یا اللہ الکبیر یا الجلیل وغیرہ دوسرے تعظیمی الفاظ ادا کیے تو تکبیر تحریمہ باطل ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر صرف اللہ کہا (تب بھی تکبیر نہ ہوگی) لیکن اگر اللہ اکبر کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے کسی صفت کا اضافہ کر دیا، مثلاً اللہ اکبر کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے کسی صفت کا اضافہ کر دیا، مثلاً اللہ اکبر واعظم کہا یا اللہ اکبر اجل کہا تو نماز صحیح ہو جائے گی لیکن کراہت کے ساتھ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ اللہ اکبر کبیرا، کہا جائے۔ اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ شافعیہ کہتے ہیں کہ اس میں حرج نہیں ہے کہ الفاظ اللہ اور اکبر کے درمیان ایک یا دو الفاظ منجملہ صفات باری تعالیٰ بڑھا دیے جائیں، مثلاً اللہ الرحمان الرحیم اکبر کہنا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ دونوں الفاظ کے درمیان ال حرف تعریف لانے سے کوئی حرج نہیں، جیسے اللہ الا کبر کہنا، اور اللہ کبیر کہنے کی صورت میں بھی حنفیہ کے نزدیک کوئی حرج نہیں ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ کھڑے ہونے کی قدرت ہو تو تکبیر تحریمہ کھڑے ہو کر ہی کہنا چاہیے۔ یہ ضروری نہیں کہ تکبیر کی حالت میں قد بالکل سیدھا رہے؛ اگر انسان جھکا ہوا ہو تب بھی تکبیر صحیح ہوگی۔ سوا اس صورت کے جب کہ جھکنا رکوع کے قریب ہو جائے۔ (یعنی اس قدر جھک کر تکبیر کی جائے تو صحیح نہ ہوگی) تاہم رکوع کی حالت میں یا بیٹھے بیٹھے، یا کچھ حصہ (تکبیر کا) حالت قیام میں اور کچھ رکوع یا قعود کی حالت میں ادا کیا گیا تو وہ نماز نفلی ہو جائے گی۔ وقت میں گنجائش ہو تو اس

نماز کے تیسرے فرض "قیام" کا بیان

جملہ مسالک فقہیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز پڑھنے والے پر، فرض نماز کی تمام رکعتوں میں قیام کرنا (کھڑے ہو کر پڑھنا) فرض ہے، بشرطیکہ کھڑے ہونے کی طاقت ہو۔ اگر مرض وغیرہ کسی وجہ سے کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھی جا سکے تو یہ فرض ساقط ہو جاتا ہے، لہٰذا جس طرح بن پڑے اسی طرح نماز پڑھی جائے۔ اس کی تفصیل نماز مریض کے بیان میں آ رہی ہے۔

سنت اور نوافل وغیرہ میں کھڑے ہو کر قرأت کرنا فرض نہیں ہے، بیٹھ کر پڑھنا بھی درست ہے۔ اگر چہ کھڑے ہونے کی قدرت ہو۔ یہ مسئلہ بھی متفق علیہ ہے۔ البتہ فرض نمازوں کے علاوہ بعض نمازوں

نماز کو پورا کر لینا چاہیے، ورنہ اسے توڑ کر پھر سے حالت قیام میں تکبیر کہہ کے نماز پڑھ لی جائے۔ اس مسئلہ میں دوسرے مسالک کا بیان پہلے ہو چکا ہے۔

تیسرے یہ کہ اللہ کے الف کو کھینچ کر نہ ادا کیا جائے۔

چوتھے یہ کہ اکبر کی ب کو کھینچ کر نہ ادا کیا جائے کہ اکبار بن جائے۔ اس لفظ کے معنی بتائے جا چکے ہیں کہ اس کے معنی بھاری ڈھول کے ہیں۔ اس مسئلہ میں مسلک مالکیہ میں اختلاف ہے۔

پانچویں یہ کہ تکبیر تحریمہ عربی زبان میں ہو۔ ہاں اگر کوئی اس کے سیکھنے سے عاجز ہے تو جو زبان بھی جانتا ہو اسی زبان میں تکبیر کہہ لے، جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں۔ پس جو زبان کوئی جانتا ہے اگر اس میں بھی تکبیر نہ کہی گئی تو نماز نہ ہوگی، کیونکہ نماز جس امر کی متقاضی ہے وہ امر ترک ہو گیا۔ اس مسئلہ میں مالکیہ کا اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص عربی یا دوسری کسی اور زبان میں تکبیر کہنے سے عاجز ہے تو تکبیر تحریمہ کا فریضہ اس سے ساقط ہو جائے گا، جیسے گونگے کے ذمہ سے ساقط ہے۔ ایسی صورت میں اگر ممکن ہے کہ صرف اللہ کا لفظ کہہ سکے اور اکبر نہ کہہ سکے یا لفظ اکبر کہے اور اللہ کا لفظ نہ بول سکے تو جو کچھ بن پڑتا ہے وہی کہہ لینا چاہیے۔ گونگے پر زبان کا ہلانا واجب نہیں ہے، کیونکہ شارعؑ نے اسے اس کا پابند نہیں بنایا، لہٰذا بے فائدہ ہوگا۔ شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے۔

چھٹے یہ کہ لفظ اللہ کی ہ کو اتنا نہ کھینچا جائے کہ واؤ کی آواز پیدا ہو جائے۔ اگر ایسا کیا تو تکبیر باطل ہو جائے گی۔

ساتویں یہ کہ اللہ کی ہ کو حذف نہ کیا جائے، اور الا اکبر نہ کہنا چاہیے۔

آٹھویں یہ کہ دونوں الفاظ تکبیر کے درمیان حرف واؤ نہ لایا جائے کہ تکبیر اللہ و اکبر ہو جائے۔ ایسا کرنے سے بھی تکبیر صحیح نہ ہوگی۔

نویں یہ کہ دونوں الفاظ کے درمیان اتنی خاموشی نہ ہو کہ اس کے دوران کوئی بات، خواہ مختصر ہی سی ہو، کہی جا سکے۔

اسی طرح وہ تمام امور جو نماز کے لیے شرط ہیں، تکبیر کے لیے بھی شرط ہیں۔ مثلاً قبلہ رخ ہونا، ستر ڈھکنا اور پاک ہونا وغیرہ۔

کے بارے میں مسلک حنفیہ کے مسائل تفصیل طلب ہیں۔ ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۱)

نماز کے چوتھے فرض ''قرأت سورۂ فاتحہ'' کا بیان

(نماز میں) سورۂ فاتحہ پڑھنے کے متعلق چند مسائل ہیں:

اول یہ کہ آیا یہ ہر مسلک (فقہیہ) کی رو سے فرض ہے:؟

دوسرے کیا نماز کی تمام رکعتوں میں فرض ہے، قطع نظر اس کے کہ نماز فرض ہو یا نفل ہو؟

تیسرے یہ کہ کیا یہ ہر نماز پڑھنے والے پر فرض ہے خواہ وہ تنہا پڑھ رہا ہو یا امام یا مقتدی کی حیثیت میں ہو؟

چوتھے یہ کہ جو شخص قرآن نہ پڑھ سکے اس کا کیا حکم ہے؟

پانچویں یہ کہ آیا سورۂ فاتحہ کا اس طرح پڑھنا شرط ہے کہ پڑھنے والا خود سن سکے۔ یعنی اگر زبان (تو پڑھنے میں) ہلتی رہی اور جو کچھ پڑھا وہ خود کو سنائی نہ دیا تو نماز صحیح ہوگی یا نہیں؟

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ قیام کرنا صرف اتنی دیر تک فرض ہے جتنے عرصہ میں بمقدار فرض قرأت پڑھی جا سکے، یعنی ایک لمبی آیت یا تین چھوٹی آیتیں پڑھنے کے عرصہ تک۔ اس کی تفصیل صورت فاتحہ پڑھنے کے بیان میں آگے آ رہی ہے۔ (مقدار فرض سے) زیادہ عرصہ تک قیام یا تو واجب ہوگا جب کہ اس میں قرأت واجب پڑھی جائے جیسے سورۂ فاتحہ کا پڑھنا یا قیام مستحب ہے جب کہ اس میں قرأت مستحب ہو۔ تاہم وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ حکم قرأت میں مصروف ہونے سے پہلے پہلے ہے۔ اگر قرأت مقدار فرض سے زیادہ ہوگئی تو اب قیام اس وقت تک فرض ہوگا جب تک کہ وہ قرأت جاری رہے یہاں تک کہ چاہے پورا قرآن پڑھ لیا جائے (اس پورے وقت میں کھڑا رہنا یا قیام فرض ہے)۔ چنانچہ یہ ٹھیک نہیں ہے کہ کھڑے ہو کر صرف ایک (لمبی) آیت پڑھی جائے اور باقی قرأت بیٹھ کر پوری کی جائے۔ حنفیہ اور شافعیہ و حنابلہ کے درمیان اس اختلاف سے کوئی نتیجہ نہیں، سوا اس کے کہ ترتب ثواب میں کچھ فرق ہے۔ یعنی شافعیہ اور حنابلہ تو کہتے ہیں کہ (مقدار واجب سے) لمبی قرأت پڑھنے میں فرض کا ثواب ہے۔ اگر نماز کی کوئی سنت نظر انداز کر کے نماز مختصر کی گئی تو قیام میں کمی کرنا موجب عقوبت ہوگا، اگرچہ ترک سنت کی عقوبت نہ ہوگی۔ لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر قیام بقدر مطلوب لمبا کیا گیا تو (پوری قرأت میں) فرض کا ثواب ہوا اور اگر سنت کو ترک کر کے قیام مختصر کیا تو موجب عقوبت نہیں ہے۔ پس جب کہ شافعیہ اور حنابلہ اس رائے میں بھی حنفیہ سے متفق ہیں (کہ ترک سنت میں عقوبت نہیں ہے) تو ان میں کوئی اختلاف نہ رہا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نماز فرض کے اندر اور تکبیر تحریمہ میں اور سورۂ فاتحہ پڑھتے وقت اور مائل برکوع ہونے کی حالت میں قیام کرنا بجائے خود مستقل فرض ہے۔ لیکن سورت پڑھتے وقت کھڑے رہنا سنت ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص سورۃ پڑھنے کے دوران کسی شے کے سہارے اس طرح کھڑا ہو کہ (اس سہارے کے ہٹانے سے) گر پڑے تو نماز باطل نہ ہوگی بخلاف

ان تمام سوالات کا جواب یہ ہے:

پہلے اور دوسرے سوال کا جواب: ائمہ فقہا میں سے تین اصحاب کا اس امر میں اتفاق ہے کہ نماز کی ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے۔ اگر نماز پڑھنے والے نے کسی ایک رکعت میں بھی قصداً قرأت کو ترک کیا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ نماز فرض ہو یا کوئی اور نماز (یعنی واجب، سنت، نفل) ہو سب کے لیے یہی حکم ہے۔ ہاں اگر سہواً سورۂ فاتحہ رہ گئی تو اس رکعت کو جس میں سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی گئی، اسے پھر ادا کیا جائے، اسی طرح جس طرح کہ سجدۂ سہو کے بیان میں آگے بتایا جارہا ہے۔ حنفیہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ سورۂ فاتحہ کا نماز میں پڑھنا فرض نہیں ہے، واجب ہے، بلکہ اسے سنت مؤکدہ کہا جاسکتا ہے۔ چنانچہ اگر قصداً اسے نظر انداز کر دیا گیا تب بھی نماز باطل نہ ہوگی۔ ان کے مسلک کی تفصیل اور اس کی دلیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

اس کے اگر سورۂ فاتحہ پڑھنے یا مائل برکوع ہونے کے دوران ایسا سہارا لیا تو نماز باطل ہو جائے گی، کیونکہ مالکیہ اس مسئلہ میں دوسرے ائمہ سے متفق ہیں کہ اگر بیٹھ کر سورۃ پڑھی گئی تو نماز باطل ہو جائے گی، اگر چہ قیام اس وقت فرض نہیں ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے نماز کی ہیئت بگڑ جاتی ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ (نماز میں قرأت) فرض جو ہے وہ صرف قرآن کا پڑھنا ہے خاص طور پر سورۂ فاتحہ کا پڑھنا فرض نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے" فاقرء وا ما تیسر من القرآن "(یعنی قرآن میں سے کچھ جس میں تمہیں سہولت ہو پڑھو) اس سے مقصد نماز میں قرأت کرنا ہے جس کا انسان مکلف ہے۔ نیز صحیحین میں آنحضرت ﷺ کا قول مروی ہے کہ اذا قمت الی الصلواۃ فاسبغ الوضو ثم استقبل القبلة اقرا ما تیسر من القرآن' یعنی جب نماز کے لیے کھڑے ہو تو پہلے اچھی طرح وضو کرو، پھر قبلہ رخ کھڑے ہو اور قرآن کا کچھ حصہ جس میں تمہیں سہولت ہو پڑھو نیز آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ لا صلواۃ الا بقراۃ یعنی جب تک کہ نماز میں (قرآن کا کچھ حصہ) نہ پڑھا جائے نماز نہ ہوگی۔ پس فرض نمازوں کے اندر دونوں رکعتوں میں قرأت (قرآن پڑھنا) فرض ہے اور ضروری ہے کہ پہلی دو رکعتوں میں قرآن پڑھا جائے۔ اسی طرح دونوں رکعتوں میں خصوصیت کے ساتھ سورۂ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے۔ چار رکعت والی نماز ہے تو ابتدائی دو رکعتوں میں قرأت کی جائے۔ اگر ابتدائی دو رکعتوں میں قرأت نہیں کی گئی اور بعد کی پچھلی دو رکعتوں میں کی گئی تو نماز صحیح ہو جائے گی، لیکن واجب کا ترک ہوگا۔ اگر بھولے سے واجب ترک ہو تو سجدۂ سہو لازم ہوتا ہے۔ اگر سجدۂ سہو نہ کیا تو نماز کا دوبارہ پڑھنا واجب ہے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ کسی امر واجب کو قصداً ترک کیا جائے۔ تاہم اگر ایسا نہ کیا گیا تو نماز ہو جائے گی، لیکن گناہ ہوگا۔ فرض کی باقی رکعتوں میں سورۃ فاتحہ پڑھنا سنت ہے۔ لیکن نفل نمازوں میں ہر رکعت کے اندر سورۂ فاتحہ پڑھنا واجب ہے، کیونکہ نفل نمازوں میں ہر دو رکعت نماز مستقل نماز ہے اگر چہ (ایک دو) گانہ کو دوسرے کے ساتھ ملا دیا گیا ہو، مثلاً چار رکعت نماز ایک سلام سے پڑھی جائے۔

لیکن جولوگ کہتے ہیں کہ (سورۂ فاتحہ نماز میں پڑھنا) فرض ہے ان کی دلیل وہ روایت ہے جو صحیحین میں آئی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا "لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب" (یعنی جس نے سورۂ فاتحہ نہ پڑھی اس کی نماز نہ ہوگی۔)

تیسرا سوال یہ ہے کہ آیا سورۂ فاتحہ کا پڑھنا مقتدی پر فرض ہے؟ اس بارے میں مختلف مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

چوتھا سوال یہ ہے کہ جو شخص سورۂ فاتحہ پڑھنے سے عاجز ہو اس کا کیا حکم ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ شافعیہ اور حنابلہ کا اس میں اتفاق ہے کہ جو شخص سورۂ فاتحہ پڑھنے سے عاجز ہے، لیکن دوسری آیات اتنی پڑھ سکتا ہے جو تعداد حروف و آیات میں سورۂ فاتحہ کے برابر ہوں تو ان ہی آیات کا پڑھنا اس پر واجب ہے۔ اگر صرف ایک آدھ آیت ہی یاد ہے تو جس قدر یاد ہے اسی کو بار بار اتنی دفعہ پڑھنا چاہیے کہ اس کی مقدار سورۂ فاتحہ کے برابر ہو جائے۔ یہ امر اسے معلوم ہونا چاہیے کہ اتنی بار پڑھنے سے مطلوبہ مقدار پوری ہو

اگر وتر نماز نفل کے ساتھ ملا کر ادا کی جائے تو تمام رکعتوں میں قرأت واجب ہے۔ فرض قرأت کی مقدار (کم سے کم) تین چھوٹی آیتیں یا ایک بڑی آیت جو تین کے برابر ہو۔ یہی زیادہ محتاط طریقہ ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ مقتدی کو امام کے پیچھے بھی سورۂ فاتحہ پڑھنا فرض ہے، سوا اس صورت کے جب کہ مقتدی جماعت میں اس وقت شریک ہو کہ امام سورۂ فاتحہ پوری یا اس کا کچھ حصہ پڑھ چکا ہو۔ ایسی صورت میں اس کی جو قرأت رہ گئی ہے اس کا متحمل امام ہوگا۔ بشرطیکہ امام اس کا اہل ہو بایں طور کہ اسے یہ معلوم ہو کہ اس شخص کو حدث لاحق نہیں ہوا یا یہ کہ مقتدی کی شمولیت مقدار فرض سے زائد حصہ میں ہوئی ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مقتدی کا امام کے پیچھے قرأت کرنا مکروہ تحریمی ہے خواہ نماز سری یعنی آہستہ پڑھی جانے والی ہو یا جہری یعنی اونچی آواز سے پڑھی جانے والی کیونکہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے من کان لہ امام فقرأۃ الامام لہ قرأۃ (یعنی اگر کوئی امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کا پڑھنا مقتدی ہی کا پڑھنا ہوتا ہے)

یہ حدیث مختلف طریقوں سے مروی ہے۔

واضح ہو کہ مقتدی کے لیے (امام کے پیچھے) قرأت کرنے کی ممانعت اسی صحابہ کبارؓ سے مروی ہے جن میں حضرت مرتضیٰؓ اور عبادلہ (یعنی جن صحابہ کا نام عبداللہ ہے) شامل ہیں اور متعدد اماموں سے یہ مروی ہے کہ امام کے پیچھے قرآن پڑھنے سے مقتدی کی نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے۔ اس باب میں سب سے زیادہ محتاط اور صحیح قول یہی ہے کہ ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ سری نماز میں امام کے پیچھے مقتدی کا قرآن پڑھنا مستحب ہے اور جہری نماز میں مکروہ ہے۔ ہاں اگر اختلاف سے بچنے کا ارادہ ہو تو مستحب ہے۔

جائے گی۔ اگر الفاظ قرآن میں سے کچھ بھی ادا نہیں کر سکتا تو لازم ہے کہ ذکر الٰہی میں لگا رہے، مثلاً اللہ اللہ اتنی بار کہے کہ یہ ورد سورۂ فاتحہ کے برابر ہو جائے۔ اس سے بھی عاجز ہو تو واجب ہے کہ چپ چاپ اتنی دیر تک کھڑا رہے جتنی دیر میں سورۂ فاتحہ پڑھی جا سکے۔ اگر یہ بھی نہ کر سکا تو ان دونوں مسالک کی رو سے اس کی نماز باطل ہوئی، کیونکہ ان کے نزدیک کسی اور زبان میں سورۂ فاتحہ کا ادا کرنا بہر حال ناجائز ہے۔ اگر اس کا خیال نہ رکھا تو نماز باطل ہوگی۔ رہے مالکیہ اور حنفیہ سو ان کے مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

پانچواں سوال کہ کیا یہ ضروری ہے کہ سورۂ فاتحہ اس طرح پڑھی جائے کہ نماز پڑھنے والا خود اس کو سن سکے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ائمہ میں سے تین اصحاب کا اس میں اتفاق ہے کہ اگر اس طرح نہ پڑھا کہ خود کو سنائی نہ دیا تو اس کو قاری ہی نہ کہا جائے گا۔ مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ زبان کا ہلانا لازمی ہے، خواہ اس کا پڑھنا خود کو سنائی نہ دے۔ ان کے مسلک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو (۲) اور یہ تو بتایا جا چکا ہے کہ حنفیہ کہتے ہیں کہ سورۂ فاتحہ کا پڑھنا فرض نہیں ہے۔ پس اگر خود اپنا پڑھنا نہیں سنا تو نماز باطل نہ ہوگی، لیکن واجب کا تارک قرار پائے گا۔

نماز کے پانچویں فرض ''رکوع'' کا بیان

ہر نماز میں رکوع کرنا بالاتفاق فرض ہے، بشرطیکہ (نماز پڑھنے والا) قادر ہو۔ نماز کے اندر رکوع کرنے کی فرضیت قطعی دلیل سے ثابت ہے۔ البتہ مقدار رکوع یعنی کس قدر جھکنا چاہیے، اس کے باب میں اختلاف ہے۔ مختلف مسالک کی رو سے اس مقدار کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۳)

حنابلہ کہتے ہیں کہ سری نماز میں مقتدی کا قرأت کرنا اور جہری نماز میں امام کے سکتوں کے دوران قرأت کرنا مستحب ہے اور جب جہری نماز میں امام قرأت کر رہا ہو تو مقتدی کا پڑھنا مکروہ ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جسے عربی زبان نہ آتی ہو اور وہ سورۂ فاتحہ کسی اور زبان میں پڑھ لے تو نماز صحیح ہوگی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ سورۂ فاتحہ کا پڑھنا اچھی طرح نہ آتا ہو تو جہاں تک ممکن ہو اس کا سیکھنا واجب ہے۔ اگر یہ نہ بن پڑے تو جو شخص اچھی طرح پڑھ سکتا ہو اس کی اقتدا واجب ہے۔ اگر ایسا شخص نہ ہو تو بہتر یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ اور رکوع کے درمیان وقفہ کیا جائے۔ اس وقفہ کے دوران مستحب یہ ہے کہ اللہ کا ذکر کرتا رہے۔ یہ امور اس کے لیے ہیں جو گونگا نہ ہوگا۔ گونگا ہو تو اس پر واجب نہیں ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں کہ نمازی اپنی قرأت کو خود سن سکے، زبان ہلانا کافی ہے۔ ہاں اختلاف سے بچنے کے لیے بہتر یہی ہے کہ قرأت اس طرح ہو کہ انسان خود سن سکے۔

۳۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ سر نیچا کر لینے سے رکوع ہو جاتا ہے، بایں طور کہ اتنا جھکا جائے کہ رکوع (پشت خم کرنے) کے

نماز کے چھٹے فرض سجود کا بیان اور اس کی شرطیں

سجدہ، نماز کے متفق علیہ فرائض میں سے ہے۔ چنانچہ ہر نمازی پر فرض ہے کہ ہر رکعت میں دو سجدے کرے۔ اب رہی اس کی حد کہ کس طرح سجدہ کرنے سے فرض ادا ہوتا ہے، اس بارے میں مسالک مختلف ہیں۔ تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

قریب ہو۔ اتنے سے نماز صحیح ہو جاتی ہے۔ لیکن پورے طور پر رکوع کا مطلب پشت کو اس قدر خم کرنا ہے کہ سر اور ٹھوڑی (یا کولھا ایک سطح پر آ جائیں۔ یہ اس کے لیے ہے جو کھڑے ہو کر نماز پڑھ رہا ہو، لیکن بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کا رکوع سر نیچا کرنے اور پیٹھ خم کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے۔ البتہ کامل رکوع جب ہو گا کہ پیشانی گھٹنے کی چپنی (اگلے حصہ) کے مقابل آ جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کھڑا انسان اتنا جھک جائے کہ اپنے ہاتھوں سے گھٹنے کو پکڑ سکے تو رکوع جائز ہو جائے گا بشرطیکہ اس کی جسمانی ساخت خلقی طور پر معتدل ہو یعنی ہاتھ نہ تو (غیر معمولی) لمبے ہوں اور نہ چھوٹے ہوں اگر جسم غیر معتدل ہو تو رکوع میں جھکنا اتنا ہونا چاہیے جتنا ایک معتدل الخلقۃ انسان کو گھٹنا چھونے میں جھکنا پڑتا ہے۔ پورے طور پر رکوع کرنا یہ ہے کہ پیٹھ سیدھی ہو اور سر پیٹھ کی سطح پر ہو کہ نہ اس سے اونچا ہو اور نہ نیچا ہو اور بیٹھنے والے کا جھکنا کم سے کم یہ ہے کہ چہرہ دونوں گھٹنوں کی چپنی کے مقابل اور زمین سے مقابلتاً کم قریب ہو۔ پورے طور پر رکوع یہ ہے کہ چہرہ مکمل طور پر چپنی کے مقابل ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ کھڑے ہوئے انسان کا کم سے کم رکوع اس قدر جھکنا ہے کہ ایک معتدل الخلقۃ انسان کی دونوں ہتھیلیاں بدن سکیڑے بغیر گھٹنوں تک پہنچ جائیں۔ بایں طور کہ کولھا نیچا ہو اور سر اونچا ہو، سینہ آگے ہو، نیز رکوع کا ارادہ بھی ہو۔ اور کامل ترین رکوع یہ ہے کہ انسان کی پیشانی سجدہ گاہ کے مقابل ہو لیکن اس سے لگ نہ جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ فرض کی حد تک رکوع کی کیفیت یہ ہے کہ انسان جھک جائے یہاں تک کہ اس کی دونوں ہتھیلیاں (بشرطیکہ ہاتھ خلقی طور پر معتدل ہوں) اس کے دونوں گھٹنوں کے قریب پہنچ جائیں، بایں طور کہ ہاتھ گھٹنے کے قریب ران پر رکھے جا سکیں اور مستحب یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھ کر پکڑ لیا جائے اور پیٹھ بچھی ہوئی ہو۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ پیشانی کے کسی ایک حصے سے، گو وہ کتنا ہی چھوٹا ہو، سجدہ کرنا فرض ہے۔ پیشانی مشہور (عضو) ہے یعنی دونوں پلکوں کے درمیانی حصہ سے لے کر سر کے اگلے حصہ تک، پس اگر پیشانی کے کناروں میں سے کسی سرے سے سجدہ کر لیا تو کافی نہ ہو گا۔ ناک کو سجدہ میں شامل کرنا مستحب ہے۔ اگر ایسا نہ کیا اور نماز کا وقت باقی ہے تو اس خیال کے مدنظر، کہ (ناک سے سجدہ کرنا) واجب کہا جاتا ہے، نماز کو پھر پڑھ لینا چاہیے اس مقصد کے لیے ظہر اور عصر کا وقت سورج کے زرد پڑ جانے تک باقی رہتا ہے۔ سورج کے زرد پڑنے کے بعد نماز نہیں دہرانی چاہیے۔ مغرب، عشاء اور فجر کا وقت سورج کے غروب ہونے اور صبح ہو جانے تک ہوتا ہے۔ پس اگر سورج طلوع ہو تو اب نماز نہ دہرائی جائے۔ اگر سجدہ محض ناک پر کیا گیا اور پیشانی شامل نہیں تھی تو یہ کافی نہ ہو گا۔ پیشانی پر سجدہ کرنے سے معذوری ہو تو سجدہ کے لیے اشارہ کرنا فرض ہے۔

صحت سجدہ کی شرائط میں ایک یہ ہے کہ خشک جگہ پر کیا جائے جہاں پیشانی اچھی طرح ٹک سکے، جیسے بوریا اور بچھونا۔ بخلاف دھنکی ہوئی روئی کے جس پر پیشانی نہیں ٹکتی، لہٰذا اس پر سجدہ درست نہیں ہے۔ یہی صورت بھوسا، چاول مکئی اور نرم صوفہ سیٹ کے اوپر سجدہ کرنے کی ہے جب کہ اس پر پیشانی نہ ٹک سکے۔ اگر پیشانی ٹک جائے تو ان تمام اشیاء پر سجدہ کرنا صحیح ہوگا۔

ایک شرط یہ ہے کہ اپنی ہتھیلی پر پیشانی رکھ کر سجدہ نہ کیا جائے۔ اگر ہتھیلی پر پیشانی کو رکھا تو ائمہ میں سے تین کے نزدیک نماز باطل ہو جائے گی۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

اس میں بھی مضائقہ نہیں ہے کہ پیشانی کو اپنے ہی لباس پر یا کسی ایسی شے پر جو بدن پر ہو کہ بدن کے ساتھ وہ بھی حرکت کرتی ہو، رکھا جائے، تاہم ایسا کرنا مکروہ ہے اور اس پر تینوں امام متفق ہیں۔ شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے۔ ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

دونوں ہاتھوں، دونوں گھٹنوں اور قدم کے سروں سے سجدہ کرنا سنت ہے، اور پوری پیشانی کا زمین (سجدہ گاہ) سے لگانا اور جمانا مستحب ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ فرض سجدہ کی حد یہ ہے کہ (پیشانی کا) کچھ حصہ رکھا جائے۔ اگرچہ یہ حصہ پیشانی کا (جس سے سجدہ ہوتا ہے) چھوٹا سا جزو ہو۔ ناک کا کچھ حصہ (سجدے میں) رکھنا کافی نہیں جب تک کہ معذوری نہ ہو۔ محض چہرے یا ٹھوڑی کا (سجدہ میں) رکھنا قطعاً کافی نہیں ہے، خواہ معذوری ہو یا نہ ہو۔ دونوں ہاتھوں میں سے ایک ہاتھ کو اور دونوں گھٹنوں میں سے ایک گھٹنے کو اور دونوں پیروں میں سے ایک پیر کے کچھ نہ کچھ سرے کے ساتھ سجدہ کرنا ضروری ہے، اگرچہ ان انگلیوں میں سے جن کے ساتھ سجدہ کیا جاتا ہے صرف ایک ہی انگلی ہو،

پیشانی کے بیشتر حصہ کا سجدہ میں رکھنا واجب ہے اور پورا سجدہ (دراصل) وہی ہے جس میں دونوں ہاتھ پورے اور دونوں گھٹنے اور دونوں پیروں کے سرے اور پیشانی اور ناک سجدہ میں رکھے جائیں۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ سجدہ کی حد یہ کہ ان سات اعضا میں سے کچھ نہ کچھ سجدہ میں رکھا جائے جن کا ذکر اس ارشاد نبوت میں ہے "امرت ان اسجد علیٰ سبعة اعظم الجبهة واليدين والركبتين واطراف القدمين" (یعنی مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں سات ہڈیوں سے سجدہ کروں: پیشانی، دونوں ہاتھوں، دونوں گھٹنوں اور دونوں پیروں کے سروں کی ہڈیاں)۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ سجدہ نہیں ہوسکتا جب تک کہ مذکورہ اعضا کے علاوہ ناک کا کچھ حصہ شامل نہ ہو۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ سجدہ میں دونوں ہاتھوں کی ہتھیلیوں اور دونوں پیر کی انگلیوں کا نچلا رخ شامل ہونا شرط لازم ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ پیشانی کو ہتھیلی پر رکھ کر سجدہ کرنے میں حرج نہیں، البتہ مکروہ ہے۔

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ ضروری ہے کہ مذکورہ اشیاء پر پیشانی نہ رکھی جائے ورنہ نماز باطل ہو جائے گی، سوا اس

عمامہ کے گھیر پر سجدہ کرنے میں حرج نہیں ہے۔ چنانچہ اگر عمامہ کے اوپر کوئی بڑی شال اوڑھ لی کہ اس سے پیشانی کا کچھ حصہ ڈھک گیا اور اس پر سجدہ کیا تو تین اماموں کے نزدیک اس کی نماز صحیح نہ ہوگی۔ شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

ایک شرط یہ ہے کہ سجدہ میں پیشانی (رکھنے) کی جگہ گھٹنوں کی جگہ سے اونچی نہ ہو۔ اب اس باب میں کہ کس قدر اونچائی سے نماز باطل ہو جاتی ہے مسالک مختلف ہیں۔ تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

ساتویں، آٹھویں، نویں اور دسویں فرض یعنی رکوع سے اٹھنے، سجدہ سے اٹھنے، اعتدال کا خیال رکھنے اور اطمینان کا بیان

یہ چاروں فرائض بعض فرائض کے ساتھ وابستہ ہیں اور ان کے فرض ہونے پر ائمہ فقہا میں سے تین کا اتفاق ہے۔ حنفیہ کو ان کے فرض ہونے میں اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رکوع سے اٹھنا اور اطمینان

صورت کے جب کہ وہ لباس اتنا لمبا ہو کہ نمازی کے حرکت کرنے سے اس میں حرکت نہ ہو، جیسا کہ اس رومال پر سجدہ کرنے میں حرج نہیں جو ہاتھ میں ہو، (کیونکہ لباس نمازی کے ساتھ جنبش نہ کرے تو) اس کی حیثیت ایک جدا شے کی سی ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ عمامہ وغیرہ مثلاً سربند پر جس سے تمام پیشانی ڈھکی ہوئی ہو، سجدہ کرنا خارج سجدہ ہے۔ اگر بن ڈھکی پیشانی سے سجدہ نہ کیا گیا تو نماز باطل ہوگی، بشرطیکہ اس طرح قصداً اور جان بوجھ کر کیا جائے۔ البتہ اگر عذر ہو مثلاً کوئی زخم ہے اور کپڑے کو ہٹانے سے شدید تکلیف کا اندیشہ ہے تو اس صورت میں اس پٹی پر ہی سجدہ کر لینا درست ہوگا۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اونچائی کی مقدار جو اس صورت میں نماز کے لیے حارج ہوتی ہے، نصف ذراع سے زیادہ ہے۔ اس حکم میں وہ صورت مستثنیٰ ہے جب کہ ہجوم کی زیادتی کے باعث مجبوراً کسی نمازی کو اگلی صف کے نمازی کی پیٹھ پر سجدہ کرنا پڑے۔ اس صورت میں سجدہ کے صحیح ہونے کی تین شرطیں ہیں:

اول یہ کہ پیشانی رکھنے کی خالی جگہ زمین پر نہ ہو۔ دوسرے یہ کہ یہ کیفیت کسی ایک نماز میں ہو۔ تیسرے یہ کہ دونوں گھٹنے زمین پر ٹکے ہوئے ہوں۔ اگر ان میں سے کوئی ایک شرط بھی پوری نہ ہوئی تو نماز باطل ہو جائے گی

حنابلہ کہتے ہیں کہ (سجدہ کی جگہ کا) اتنا اونچا ہونا کہ (سجدہ کرنے سے) نماز کی ہیئت ہی بدل جائے نماز کو باطل کر دیتا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ (سجدہ میں) پیشانی رکھنے کی جگہ گھٹنے کی جگہ سے اونچی ہو جائے تو نماز باطل ہو جائے گی۔ ہاں اگر کوئی شخص کولھے اور ملحقہ اعضا کو اپنے سر اور مونڈھوں سے اونچا کر لے تو نماز صحیح ہوگی۔ دراصل سجدہ کے صحیح ہونے کا انحصار اس طرح اوندھا ہونے پر ہے کہ سجدہ کی حالت میں بدن کا نچلا حصہ اگلے حصہ سے اونچا ہو۔ یہ حکم اس صورت میں

اور اعتدال (کو ملحوظ رکھنا) نماز کے فرائض میں نہیں، بلکہ واجبات میں سے ہیں۔ چنانچہ اگر ان کو نظر انداز کر دیا جائے تو نماز باطل نہ ہوگی، لیکن اس کو گناہ صغیرہ قرار دیا جائیگا۔ اس کی تفصیل ایک بار سے زیادہ بتائی جا چکی ہے۔ اور سجدہ سے اٹھنا وہ فرض بتاتے ہیں۔ اب ہر مسلک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

ہے جب کہ معذوری نہ ہو، مثلاً حاملہ عورت ہے کہ بخوف ضرر اس طرح اوندھا ہونا اس پر واجب نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر (سجدہ کی) زمین زیادہ اونچی ہو تو بقول معتمد اس پر سجدہ صحیح نہیں ہے۔ اگر یہ اونچائی تھوڑی سی ہے، جیسے کنجی اور صندوقچہ کے درمیان تو سجدہ درست ہے، لیکن خلاف اولیٰ ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ رکوع سے اٹھنا اور اعتدال و اطمینان نماز کے واجبات میں سے ہیں۔ (یہ امور) اس کے فرائض میں شامل نہیں ہیں۔ تاہم اس باب میں چند تفصیلات ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ طمانیت (اطمینان) سے مراد اعضا کا سکون (یا ٹکاؤ) ہے کہ مفاصیل اعضا مطمئن ہو جائیں اور ہر عضو اپنی جگہ پر کم از کم اتنی دیر ٹکا رہے کہ ایک بار تسبیح کہی جائے۔ یہ کیفیت حالت رکوع و سجود میں واجب ہے اور یہی کیفیت ہر مستقل رکن میں قائم رہے۔ اسی کو تعدیل ارکان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور رکوع سے اٹھنا جس قدر واجب ہے وہ صرف یہ ہے کہ رکوع سے بٹنے کا مفہوم پیدا ہو جائے۔ اس سے آگے یہ کہ انسان اچھی طرح معمولی حالت میں (رکوع سے اٹھ کر) کھڑا ہو جائے اعتدال کہلاتا ہے۔ اور بقول معروف یہی سنت ہے۔

سجدہ سے اٹھنا فرض ہے۔ اس فرض کی مقدار یہ ہے کہ انسان بیٹھنے کے قریب ہو۔ اس سے آگے یہ کیفیت کہ انسان اچھی طرح بیٹھ جائے بقول مشہور سنت ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ رکوع سے اٹھنا یہ ہے کہ انسان اپنی اس حالت میں آ جائے جس میں رکوع سے پہلے حالت قیام یا قعود میں تھا۔ نیز رکوع سے اٹھنے اور مائل بسجدہ ہونے کے درمیان جو فاصلہ ہے اس میں اطمینان (یا ٹکاؤ) کا قائم رکھنا ان کے نزدیک اعتدال ہے۔ اور سجدۂ اول سے اٹھنا جس کو دو سجدوں کے درمیان جلوس کہتے ہیں، اس سے مراد یہ ہے کہ اچھی طرح اطمینان کے ساتھ بیٹھا جائے، بایں طور کہ ہر عضو اپنی جگہ پر ٹک جائے۔ اور یہ بھی شرط ہے کہ رکوع اور سجدے کے درمیان زیادہ طویل وقفہ نہ ہو۔ اگر رکوع سے اٹھنے کے بعد اتنی دیر لگی کہ حالت اعتدال میں جو ذکر کیا جاتا ہے (یعنی ربنا لک الحمد) وغیرہ اس کے علاوہ سورۂ فاتحہ پڑھی جا سکے تو نماز جاتی رہے گی۔ اسی طرح جلوس (دونوں سجدوں کے درمیان وقفہ) میں اتنی دیر لگی جتنے میں حالت جلوس کے ذکر کے علاوہ تشہد بھی پڑھا جا سکے (تب بھی نماز جاتی رہے گی)۔

رکوع اور سجود سے اٹھنا صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ اسی ارادہ سے قصداً اٹھا جائے اگر کوئی شخص (اچانک افتاد کے باعث) گھبرا کر رکوع یا سجدہ سے اٹھا تو فرض ادا نہ ہوگا۔ ایسی صورت میں واجب یہ ہے کہ رکوع یا سجود کی جو حالت تھی اس میں پھر آ جائے، بشرطیکہ ہنوز (رکوع یا سجدہ) اطمینان سے نہ ہوا ہو۔ اگر اطمینان سے ہو چکا تھا تو اب معتدل حالت میں آ جانا چاہیے۔

نماز کے گیارھویں فرض 'قعدۂ اخیرہ' کا بیان

واضح ہو کہ قعدہ اخیرہ (نماز کی آخری رکعت میں بیٹھنا) نماز کے فرائض میں سے ہے جس پر تمام ائمہ مسالک کا اتفاق ہے، لیکن قعدۂ اخیرہ کی مقدار کے بارے میں باہم اختلاف ہے، تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[1]

مالکیہ کہتے ہیں کہ رکوع سے اٹھنے کی حد یہ ہے کہ انسان پشت خم کرنے کی حالت سے نکل کر اپنی معتدل حالت کی جانب مائل ہو۔ اور سجدے سے اٹھنا بقول معتمد زمین سے پیشانی ہٹانے کے ساتھ ہی متحقق ہو جاتا ہے، اگرچہ ہنوز دونوں ہاتھ ٹکے ہوئے ہوں۔ اعتدال سے مراد یہ ہے کہ انسان سجدے سے پہلے کی حالت میں آ جائے۔ یہ اعتدال منجملہ ارکان نماز کے ایک مستقل رکن ہے جو رکوع و سجود کے بعد اور سلام پھیرنے اور تکبیر تحریمہ کی حالت میں واجب ہے۔ اسی طرح طمانینت (حالت اطمینان) بھی ایک مستقل رکن ہے اور اس کی حد یہ ہے کہ اعتدال اور خمیدگی کی حد واجب سے کچھ زیادہ عرصہ تک اعضا کو ٹکائے رکھا جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ رکوع سے اٹھنے کی حد یہ ہے کہ جس قدر بھی خمیدہ ہونے کی حالت سے نکلنا جائز ہو اس قدر نکلا جائے۔ اس طرح کہ ہاتھ گھٹنے تک نہ پہنچ سکیں۔ اور اس کیفیت کا اعتدال یہ ہے کہ انسان اس طرح سیدھا کھڑا ہو جائے کہ تمام اعضا اپنی جگہ پر ٹک جائیں۔ اور سجدہ سے اٹھنا یہ ہے کہ پیشانی زمین سے جدا ہو جائے اور اس کا اعتدال یہ ہے کہ انسان اچھی طرح بیٹھ جائے کہ ہر عضو اپنی جگہ پر ٹک جائے۔ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ حنابلہ اس میں مالکیہ اور شافعیہ سے متفق ہیں کہ رکوع و سجود سے اٹھنا اور اطمینان اور اعتدال نماز کے فرائض میں سے ہے۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ (قعدہ اخیر) میں بیٹھنے کی فرض مقدار صحیح ترین قول کے مطابق اتنی دیر تک بیٹھنا ہے کہ اس میں تشہد پڑھی جا سکے، کیونکہ حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما میں آیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ان سے فرمایا کہ **اذا رفعت راسک من السجدہ الا خیرۃ وقعدت قدر التشھد فقد تمت صلوا تک** (یعنی آخری سجدہ سے سر اٹھا کر اگر بہ قدر تشہد بیٹھے تو تمہاری نماز پوری ہو گئی)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ حالت اعتدال کے ساتھ اتنی دیر بیٹھنا جس میں فریضۂ سلام ادا ہو جائے فرض ہے۔ اور اتنی دیر بیٹھنا جس میں تشہد پڑھا جا سکے سنت ہے۔ اور نبی ﷺ پر درود پڑھنے کی کی مقدار میں بیٹھنا صحیح ترین قول کے مطابق مستحب ہے۔ اور دعائے مستحب کی مقدار میں بیٹھنا مستحب ہے، اور دعائے مکروہ جیسے مقتدی امام کے سلام پھیرنے کے بعد کرتے رہتے ہیں کی مقدار میں بیٹھنا مکروہ ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ قعدہ اخیرہ میں اتنی دیر بیٹھنا جس میں تشہد اور درود اور سلام اول ہو سکے، فرض ہے۔ یہ بیٹھنا فرض اس لیے ہے کہ یہ تین فرضوں کا ظرف ہے (اس دوران تین فرض ادا کیے جاتے ہیں یعنی تشہد اور درود بر نبی ﷺ اور پہلا سلام۔ لہٰذا اس کی وہی حیثیت ہے جو قیام نماز میں کھڑے ہونے کی ہے، البتہ اس سے زیادہ دعا اور سلام ثانی کے عرصہ تک بیٹھنا مستحب ہے۔

نماز کے بارھویں فرض تشہد اخیر کا بیان

شافعیہ کے نزدیک نماز کے اخیر میں تشہد پڑھنا فرض ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

تشہد کی کیفیت کے باب میں مسالک مختلفہ کی تفصیل ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

حنابلہ کہتے ہیں کہ آخری بار نماز میں جلسہ (بیٹھنے) کی مقدار اتنی ہے جس میں تشہد اور دونوں سلام ہو سکیں۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ آخری تشہد واجب ہے، فرض نہیں ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ وہ سنت ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ تشہد کے الفاظ یوں ہیں:

''التحیات للہ والصلوات و الطّیبت السلام علیک ایھا النبی و رحمة الله و برکاته، السلام علینا وعلیٰ عبادالله الصالحین ، اشھد ان لا اله الا الله واشھد ان محمداً عبده ورسوله۔''

(یعنی تمام قولی، بدنی اور مالی عبادتیں اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری کے لیے ہیں اے نبی تم پر سلامتی ہو اور اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں نازل ہوں۔ سلامتی ہم پر اور اللہ کے نیک بندوں پر ہو۔ میں اس کا اعتراف کرتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور اس کا بھی اعتراف کرتا ہوں کہ محمد ﷺ اللہ کے بندے اور اس کے رسول ہیں)۔

تشہد کی یہ صورت وہ ہے جو عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، سے مروی ہے اس کو اختیار کرنا اس روایت کے اختیار کرنے سے بہتر ہے جو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ تشہد کے الفاظ یوں ہیں:

''التحیات للہ الزاکیات للہ الطیبات الصلواة للہ ، السلام علیک ایھا النبی و رحمة الله و برکاتہ' السلام علینا وعلیٰ عبادالله الصالحین اشھد ان لآ الہٰ الا للہ واشھد ان محمداً عبدہ' و رسولہ''۔

اس تشہد کا اختیار کرنا مستحب ہے۔ اگر اس کے علاوہ کوئی اور تشہد جو احادیث میں آیا ہے، اختیار کیا گیا تو سنت ادا ہوگئی، لیکن مستحب کے خلاف ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ تشہد کے الفاظ یوں ہیں:

'' التحیات المبارکات الصلوات الطیبات للہ ، السلام علیک ایھا النبی ورحمة الله و برکاتہ' السلام علینا و علیٰ عبادالله الصالحین اشھد ان لا آلہٰ الا للہ واشھد ان سیدنا محمداً رسول الله''۔

وہ کہتے ہیں کہ ادائیگی فرض کے لیے اس قدر کہنا کافی ہے کہ:

''التحیات للہ سلام علیک ایھا النبی ورحمة الله و برکاتہ' سلام علینا وعلی عباد الله الصالحین اشھد ان لا اله الا الله و اشھد ان سیدنا محمداً رسول الله''۔

نماز کے تیرھویں فرض ''السلام'' اور

چودھویں فرض ''ترتیب ارکان'' کا بیان

ائمہ میں سے تین اصحاب اس پر متفق ہیں کہ نماز پوری کرنے کے بعد نماز سے باہر آنے کے لیے لفظ ''السلام'' ضروری ہے، ورنہ نماز باطل ہو جائے گی۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ نماز سے باہر آنا کسی بھی ایسے عمل سے ہو سکتا ہے جو منافی نماز ہو، خواہ وہ عمل (دانستہ) وضو کا توڑ دینا ہو۔ ہاں ''السلام'' کا لفظ واجب ہے، فرض نہیں ہے۔ واجب اور فرض کا فرق بتایا جا چکا ہے۔ لیکن لفظ ''السلام'' جو تینوں اماموں کے نزدیک مطلوب ہے، اس کے متعلقہ امور تفصیل طلب ہیں، جس کا ذکر ذیلی حاشیے میں کیا

اس سے زیادہ الفاظ مندرجہ بالا جو کہے جاتے ہیں، وہ مکمل تشہد کی صورت ہے۔

فریضہ تشہد کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو تشہد عربی زبان میں ہو، اور ادائیگی الفاظ میں تسلسل قائم رہے اور یہ کہ اگر کوئی امر مانع سماعت نہ ہو تو خود اس کا نفس ان الفاظ کو سن سکے اور یہ کہ الفاظ تشہد اسی ترتیب سے ادا کیے جائیں۔ اگر یہ ترتیب نہ رہی اور ترتیب نہ رہنے کے باعث معنی میں فرق آ گیا، اور ایسا قصداً کیا گیا تو نماز باطل ہو جائے گی، ورنہ نہ ہوگی۔ نیز شافعیہ کا کہنا ہے کہ نبی ﷺ پر جو درود آخری تشہد کے بعد پڑھا جاتا ہے، وہ ارکان نماز میں سے ایک مستقل رکن ہے۔ اور کم سے کم مقدار اس کی یہ ہے کہ اللّٰھم صل علی محمد یا (محمد کی بجائے) النبی کہا جائے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ان الفاظ میں سے بعض الفاظ کا ادا کرنا شافعیہ کے نزدیک فرض ہے، جیسا کہ بیان ہوا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ سنت ہے۔ چنانچہ اگر جلسہ اخیرہ میں کوئی اتنی دیر تک محض بیٹھا رہا اور یہ الفاظ نہ کہے تب بھی نماز صحیح ہوگی، لیکن کراہت کے ساتھ۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ تشہد کو ترک کرنے سے نماز ہو جاتی ہے، لیکن یہ ترک مکروہ تحریمی ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ تشہد آخری یہ ہے:

''التحیات للہ و الصلوٰۃ و الطیبات، السلام علیک ایھا النبی و رحمۃ اللہ و برکاتہ' السلام علینا و علیٰ عباد اللہ الصالحین، اشھد ان لآ الٰہ الااللہ وحدہ لا شریک لہ و اشھد ان محمداً عبدہ و رسولہ للھم صل علی محمد۔''

اور ان ہی الفاظ کا استعمال بہتر ہے۔ اگرچہ ان کے علاوہ دوسرے الفاظ بھی جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں، جائز ہیں، مثلاً حضرت ابن عباسؓ سے مروی تشہد۔

فرض تشہد کی مقدار یہ ہے:

''التحیات للہ سلام علیک ایھا النبی و رحمۃ اللہ، سلام علینا و علیٰ عباد اللہ الصالحین۔''

گیا ہے۔ (۱) مذہب حنفیہ کی تفصیل اسی طرح بیان ہو چکی ہے۔

اب رہا ارکان نماز میں ترتیب کا لحاظ رکھنا، سو وہ ایک لازمی امر ہے، یعنی نمازی پر لازم ہے کہ پہلے قیام کرے پھر رکوع کرے اور اس کے بعد سجود کرے۔ اگر نمازی نے قیام سے پہلے ہی رکوع کر لیا یا رکوع سے پہلے سجدہ کیا وغیرہ تو نماز بالاتفاق باطل ہو جائے گی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ ترتیب (صحت نماز کے لیے) شرط ہے، فرض نہیں ہے۔ یہ (اختلاف) معمولی ہے۔ حنفیہ نے سورۃ فاتحہ کے پڑھنے کے بارے میں بھی دوسرے ائمہ سے اسی طرح کا (معمولی) اختلاف کیا ہے، جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے۔ بہر حال حنفیہ کا کہنا ہے کہ (ترتیب ارکان) رکن نہیں ہے لیکن ترتیب کے بارے میں ان کا ایک خاص حکم ہے۔ تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ''السلام'' کہہ کر نماز سے خارج ہونا فرض نہیں ہے، بلکہ (یہ لفظ السلام) واجب ہے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن مسعودؓ کو تشہد کی تعلیم دے کر فرمایا کہ:

اذا قلت هذا فقد قضيت صلاتك، ان شئت ان تقوم فقم و ان شئت ان تقعد فاقعد''۔

(یعنی جب یہ (تشہد) کہہ لیا تو نماز تمہاری پوری ہو گئی، اب کھڑے ہو جانا چاہو تو کھڑے ہو جاؤ اور بیٹھنا چاہو تو بیٹھ جاؤ) مقصد یہ ہے کہ حضورؐ نے نماز سے باہر آنے کے لیے لفظ 'السلام' کہنے کا حکم نہیں دیا۔

واضح ہو کہ صرف 'السلام' کہنے سے، بغیر اس کے کہ 'علیکم' کہا جائے انسان نماز سے باہر آ جاتا ہے۔ پس اگر کوئی شخص بغیر 'السلام' کہے نماز سے باہر آ جائے، خواہ کوئی امر وضو توڑنے والا ہی سرزد کر کے، تو نماز صحیح ہو گی، لیکن (ترک سلام) گناہ ہے، اور چاہیے کہ نماز دوبارہ پڑھ لی جائے۔ اگر دوبارہ نہ پڑھی تو اور بھی گناہ ہو گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ دو بار ''السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ'' کے الفاظ کو بعینہ اسی ترتیب سے کہہ کر سلام پھیرنا فرض ہے۔ اگر ایسا نہ کیا تو نماز جاتی رہے گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ 'السلام' کے لیے الفاظ کی یہ ترتیب فرض نہیں ہے، چنانچہ اگر علیکم السلام کہا تو نماز کراہت کے ساتھ ادا ہو گی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نماز سے باہر آنے کے لیے ضروری ہے کہ الفاظ السلام علیکم اسی ترتیب اور بعینہ اسی طرح کہا جائے۔ ان کے نزدیک ایک بار کہنے سے فرض پورا ہو جاتا ہے۔ اگر کوئی شخص بولنے سے معذور ہو تو یہ فریضہ مطلقاً ساقط ہو جائے گا۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز کے ارکان میں مذکورہ ترتیب صحت نماز کے لیے 'شرط' ہے، فرض نہیں ہے، لیکن بہر حال وہ ایک لازمی شے ہے۔ البتہ وہ کہتے ہیں، کہ اگر کسی نے قیام سے پہلے رکوع کر لیا کا پھر سجدہ کر کے کھڑا ہو گیا تو اس کا یہ رکوع بے حقیقت ہو گا، پس جب کہ یہ پہلا رکوع لغو ہو گیا اور اس کے بعد پھر رکوع کیا اور سجدہ کیا تو وہ رکعت ادا ہو جائے گی لیکن لازم ہے کہ سجدۂ سہو کیا جائے، بشرطیکہ وہ حرکت (تقدیم رکوع والی) سہواً سرزد ہوئی ہو۔ ہاں اگر دانستہ ایسا کیا تو نماز جاتی

نماز کے پندرھویں فرض "جلوس بین السجدتین" کا بیان

ائمہ فقہا میں سے تین اصحاب اس باب میں متفق ہیں کہ نماز پڑھنے والے پر فرض ہے کہ ہر دو سجدوں کے درمیان بیٹھے (اس کو جلسہ کہتے ہیں)، لہٰذا اگر ایک سجدہ کیا اور صرف سر اٹھا کر بغیر بیٹھے دوسرا سجدہ کر لیا تو نماز درست نہ ہوگی۔ حنفیہ نے اس سے اختلاف کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ دو سجدوں کے درمیان بیٹھنا فرض نہیں ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

واضح ہو کہ جن اصحاب نے دو سجدوں کے درمیان بیٹھنے کو اور اسی طرح کے دوسرے فرائض مذکورہ کو فرض قرار دیا ہے، انہوں نے بخاری و مسلم کی (روایت کردہ) اس حدیث کو (بطور دلیل) پیش کیا ہے کہ "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رای رجلاً یصلی صلوٰۃ ناقصۃ فعلمہ کیف یصلی فقال لہ اذاقمت الی الصّلوٰۃ فکبر ثم اقرأ ماتیسر معک من القرآن۔ و فی بعض الروایات فاقرأ بام القرآن وقال ثم ارکع حتی تطمئن راکعاً ثم ارفع حتی تعتدل قائماً ثم اسجد حتی تطمئن ساجداً ثم ارفع حتی تستوی قائماً۔ ثم افعل ذلک فی صلاتک کلھا۔ (یعنی حضور ﷺ نے ایک شخص کو ناقص نماز پڑھتے دیکھا، تو اسے آپ نے سکھایا کہ کس طرح نماز پڑھی جائے۔ چنانچہ حضور ﷺ نے اس شخص سے ارشاد فرمایا کہ جب نماز کو اٹھو تو تکبیر کہو، پھر قرآن میں سے جو کچھ تمہیں یاد ہے اپنی سہولت کے مطابق پڑھو-- بعض روایتوں میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ام القرآن (یعنی سورۃ فاتحہ) پڑھو-- اور ارشاد ہوا کہ اس کے بعد رکوع کرو اور جب اطمینان سے رکوع ہو جائے تو پھر اٹھو، یہاں تک کہ ٹھیک طور سے کھڑے ہو جاؤ۔ پھر سجدہ کرو، یہاں تک کہ اطمینان کیساتھ سجدہ ادا ہو جائے، پھر اٹھو یہاں تک کہ اچھی طرح سے کھڑے ہو جاؤ۔ پھر اسی طرح اپنی نماز پوری کرو) یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ حنفیہ کو اس خیال سے اتفاق نہیں ہے کہ 'جلوس،

رہے گی۔ مثلاً یہ کہ بغیر کھڑے ہوئے رکوع کر لیا۔ ہاں اگر کھڑے ہو کر بغیر قرأت پڑھے رکوع کر لیا تو نماز صحیح ہو جائے گی، کیونکہ قرأت ہر رکعت میں فرض نہیں ہے، بلکہ وہ صرف دو رکعتوں میں فرض ہے، لہٰذا اگر دو رکعتیں بغیر قرأت کے ادا ہوئیں تو اب باقی رکعتوں میں ترتیب فرض ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ دو سجدوں کے درمیان بیٹھنا فرض نہیں ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ پھر کیا وہ واجب ہے جس کی حیثیت فرض سے کم ہوتی ہے، یا سخت غیر مؤکدہ ہے؟ سو بعض تو کہتے ہیں کہ وہ واجب ہے اور دلیل اسی کی متقاضی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ سنت ہے۔

(دو سجدوں کے درمیان بیٹھنا) فرض ہے۔ اسی طرح سورۂ فاتحہ کی قرأت کو فرض قرار دیے جانے سے بھی ان کو اتفاق نہیں ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ حدیث مذکور سے ان امور کی فرضیت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ اس حدیث کا مضمون اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آنحضرت ﷺ اس شخص کو مکمل نماز کی تعلیم دینا چاہتے تھے، جس میں فرایض، واجبات اور سنتیں سب شامل ہیں۔ اس کے لیے مزید تشریح اور وضاحت کی ضرورت نہیں ہے، اس لیے کہ حدیث مذکور میں نیت اور قعدۂ اخیرہ کا بھی ذکر نہیں ہے، حالانکہ اس کی فرض ہونے پر سب کو اتفاق ہے۔ اسی طرح آخری تشہد کا بھی ذکر نہیں ہے۔ باوجود اس کے کہ وہ بعض ائمہ کے نزدیک فرض ہے، نیز اس حدیث میں اور بھی بہت سی باتوں کا ذکر نہیں ہے، مثلاً تعوذ وغیرہ۔ غرض ان تمام امور سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ اس ارشاد کی غرض محض یہ تھی کہ اس شخص کو نماز پڑھنے کا عملی طریقہ بتایا جائے، بایں خیال کہ جب ان سب کو سیکھ جائے گا تو اس کے لیے ان امور کا سمجھنا ممکن ہو جائے گا، کہ ان میں سے کون سی باتیں فرض، کون سی واجب اور کون سی سنت ہیں۔

(اس توجیہہ سے ہٹ کر) دوسرے ائمہ کا کہنا یہ ہے کہ اس شخص سے ان اعمال کا مطالبہ (جو حضور ﷺ نے فرمایا) وہ ان اعمال کے فرض ہونے کی دلیل ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اور فرائض کا ذکر آپ نے نہیں فرمایا، کیونکہ اس شخص نے وہ فرایض انجام دے لیے تھے۔ یہ توجیہ اچھی ہے، بشرطیکہ حدیث میں اس کی طرف کوئی اشارہ ہوتا۔ لیکن یہ اشارہ کہاں ہے؟ تاہم احتیاط اسی میں ہے کہ ائمہ ثلاثہ کی رائے مانی جائے، خاص کر اس لیے کہ حنفیہ کہتے ہیں (دونوں سجدوں کے دمیان بیٹھنا) واجب ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کے بغیر نماز تو ہو جاتی ہے لیکن (ترک واجب کا) گناہ ہوگا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا ہے۔

نماز کے واجبات کا بیان

یہ بات کئی بار بیان کی جا چکی ہے کہ مالکیہ اور شافعیہ واجب اور فرض دونوں کے ایک ہی معنی قرار دیتے ہیں۔ ان دونوں اصطلاحوں میں جو معنی کا فرق ہے اس کا اثر صرف اعمال حج میں ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ حج کے سلسلے میں فرض کے یہ معنے ہیں کہ اس کے ترک کرنے سے حج باطل ہو جاتا ہے، لیکن واجب وہ امر ہے جس کے ترک سے حج باطل نہیں ہوتا، بلکہ اس کے ترک پر ایک قربانی لازم آتی ہے، اس کی تفصیل حج کے بیان میں آئے گی، وغیرہ۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک نماز میں واجبات نہیں ہیں، بلکہ اعمال نماز میں یا تو فرائض ہیں یا

پھر سنتیں ہیں۔فرائض نماز کا ذکر پہلے آ چکا ہے، آئندہ اس کی سنتیں بیان کی جائیں گی۔

حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ نماز میں واجبات ہوتے ہیں۔ان کے مسالک کی تفصیل ذیل حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

ا۔حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز کا امر واجب ترک کرنے سے نماز باطل نہیں ہوتی، البتہ نمازی سے اگر سہواً ترک واجب ہوا ہے تو لازم ہے کہ سلام پھیرنے کے بعد سجدۂ سہو کر لے۔اگر قصداً ترک کیا ہے تو نماز کا دوبارہ پڑھنا واجب ہے۔اگر دوبارہ نہ پڑھی گئی تو نماز ہو گئی لیکن (ترک واجب کا) گناہ لازم ہوگا۔

ان امور کے واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہمیشہ ان پر عمل فرمانا ثابت ہے۔حنفیہ کے نزدیک حسب ذیل امور نماز میں واجب ہیں:

ا۔نفل کی ہر رکعت میں اور فرض کی ابتدائی دو رکعتوں میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا اور دوسری سورۃ سے پہلے پڑھنا۔اگر سہواً اس کے برعکس ہو گیا (یعنی سورہ پہلے اور فاتحہ بعد میں پڑھی) تو سجدۂ سہو کر لینا چاہیے۔

۲۔نفل اور وتر کی (ہر رکت میں) اور فرض نمازوں کی ابتدائی دو رکعتوں میں سورۂ فاتحہ کے ساتھ کسی اور سورہ کا پڑھنا۔چھوٹی سے چھوٹی سورہ یا اس کے برابر قرآن کی آیتیں، مثلاً تین چھوٹی چھوٹی آیتیں یا ایک بڑی آیت کے پڑھ لینے سے امر واجب ادا ہو جاتا ہے۔چھوٹی آیات مثلاً *ثم نظر . ثم عبس و بسر . ثم ادبر و استکبر۔اس میں دس الفاظ ہیں اور مشدد حروف کو دو حرف شمار کر کے تیس حروف ہجا ہیں۔پس اگر لمبی آیات میں سے ہر رکعت میں اس مقدار میں قرآن پڑھ لیا جائے تو واجب ادا ہو جائے گا۔لہٰذا اگر آیت الکرسی میں سے صرف اتنا پڑھ لیا جائے کہ ''الله لآ الٰه الا هوا الحیی القیوم لا تاخذنه سنة و لانوم'' تو کافی ہے۔

۳۔(منجملہ واجبات یہ ہے کہ) نماز کے کسی عمل میں اضافہ نہ کیا جائے، مثال جتنے سجدوں کا حکم ہے اس سے زیادہ سجدے نہ کیے جائیں۔اگر ایسا کیا گیا تو زاید سجدے لغو متصور ہوں گے، اگر سہواً ایسا ہوا تو سجدۂ سہو کر لینا چاہیے۔

۴۔بنیادی ارکان صلوٰۃ رکوع، سجود وغیرہ کو اطمینان سے ادا کرنا اور اطمینان جو واجب ہے ان کے نزدیک یہ ہے کہ اعضا کو سکون حاصل ہو کر ہر عضو اپنی جگہ پر کم از کم ایک بار تسبیح پڑھنے کی مقدار تک ٹکا رہے اس کی تفصیل اطمینان کے بیان میں آئے گی۔

۵۔قعود کرنا، یعنی ہر نماز میں، خواہ وہ نفلی ہو، پہلی بار کھڑا ہونا۔

۶۔تشہد کا پڑھنا جو حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔نیز جوں ہی کہ تشہد ختم ہو فوراً تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہو جانا۔اگر سہواً تشہد کے ساتھ درود بھی پڑھ لیا تو سجدۂ سہو کر لینا چاہیے۔اگر قصداً ایسا کیا تو واجب ہے کہ دوبارہ نماز پڑھی جائے، اگرچہ وہ نماز بھی صحیح ہے۔

۷۔نماز کے خاتمہ پر دو بار لفظ 'سلام' کہنا۔

۸۔وتر کی تیسری رکعت میں فاتحہ اور کوئی سورہ پڑھنے کے بعد دعائے قنوت کا پڑھنا۔

۹۔نماز عیدین میں تکبیریں کہنا۔ہر رکعت میں تین تکبیریں ہوتی ہیں۔اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

۱۰۔فجر،عیدین جمعہ،تراویح ماہ رمضان کے وتر اور مغرب وعشاء کی پہلی دو رکعتوں میں امام کا بلند آواز سے قرأت کرنا۔اکیلے نماز پڑھنے والے کو ہر نماز میں بلند آواز سے یا آہستہ پڑھنے کا اختیار ہے۔تاہم بہتر یہی ہے کہ

*ان آیات کے معانی: پھر دیکھا. پھر تیوری چڑھائی اور ترش رو ہوا، پھر پیٹھ موڑ کر چلا گیا اور غرور کیا ....(المدثر)

منفرد (اکیلا نماز پڑھنے والا بھی) ان نمازوں میں جن میں امام کو اونچی آواز سے پڑھنا واجب ہے، اونچی آواز سے قرأت کرے، اور جن نمازوں میں امام کو آہستہ پڑھنے کا حکم ہے، انہیں تنہا پڑھنے والا بھی آہستہ پڑھے۔

۱۱۔مندرجہ ذیل نمازوں میں امام اور منفرد دونوں کو آہستہ قرأت کرنا واجب ہے۔دن کے نوافل، ظہر اور عصر کے فرض، مغرب کی تیسری رکعت، عشا کی دو آخری رکعتیں، سورج گرہن، چاند گرہن اور استسقا کی نمازیں۔

۱۲۔مقتدی کا امام کے قیام کی حالت میں قطعاً کچھ نہ پڑھنا۔

۱۳۔ناک کے سخت حصہ سے لے کر پیشانی کے حصہ کو سجدہ میں شامل کرنا۔

۱۴۔نماز کی ابتدا 'اللہ اکبر' ہی کے خاص جملہ سے کرنا۔اگر اس کو ادا کرنے سے عاجز ہو، یا اچھی طرح ادا نہ کر سکتا ہو، تو نماز کی ابتدا اللہ تعالیٰ کے کسی نام سے کی جائے۔

۱۵۔نماز عیدین کی دوسری رکعت میں رکوع کے لیے جو تکبیر کی جاتی ہے وہ واجب ہے، کیونکہ یہ تکبیر نماز عیدین کی واجب تکبیروں کے ساتھ مل کر واجب ہو جاتی ہے۔

۱۶۔جس باب میں امام کو (نماز میں) اپنی رائے سے کام لینا جائز ہے، (مثلاً قرأت یا رکوع وسجود وغیرہ کا مختصر یا طویل کرنا) اس میں امام کی پیروی کرنا (واجب ہے)۔پیروی امام کی تفصیل امامت کے بیان میں آئے گی۔

۱۷۔رکوع سے اٹھنا اور ادائے ارکان میں اعتدال کو ملحوظ رکھنا، جیسا کہ سابقاً بیان ہوا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نماز میں واجب کی حیثیت فرض سے کم ہے۔یعنی اگر اس کو جان بوجھ کر قصداً ترک کیا جائے تو نماز باطل ہو جائے گی۔اور اگر سہواً یا بے خبری کی وجہ سے ترک ہو جائے تو نماز باطل نہ ہوگی، سہواً ترک ہونے کی صورت میں سجدۂ سہو واجب ہے۔

حنابلہ کے نزدیک نماز کے واجبات آٹھ ہیں:

تکبیر تحریمہ کے علاوہ، کہ وہ فرض ہے، نماز کی تمام تکبیریں واجب ہیں، لیکن اگر کوئی شخص (مسبوق) جماعت میں اس وقت شامل ہو جب کہ امام رکوع میں تھا اور اس نے رکوع کے لیے تکبیر کہی تو یہ تکبیر سنت ہوگی واجب نہیں ہے۔

امام اور منفرد کا (رکوع سے اٹھتے وقت) سمع اللہ لمن حمدہ کہنا۔

ہر نمازی کا 'ربنا ولک الحمد' کہنا۔واضح ہو کہ احرام، تسمیع اور تحمید کے علاوہ تکبیر کہنے کا وقت ایک حالت سے نکل کر دوسری حالت میں پہنچنے تک کے دوران ہے، البذا کچھ تکبیر اس سے پہلے کہنا جائز نہیں ہے۔

رکوع میں ایک بار سبحان ربی العظیم کہنا۔

پہلا ''تشہد'' (یعنی اشھد ان لا الٰہ الا اللہ) پڑھنا۔آخری تشہد کی جس قدر مقدار درود کے علاوہ (ادائے واجب

نماز کی سنتوں کا بیان

نماز کی سنتوں کے متعلق چند مسائل ہیں:

اول سنت کی تعریف۔

دوم نماز کی سنتوں کی تعداد۔ اس میں مجموعی طور پر ہر مسلک کی سنتوں کا جدا جدا بیان ہے، تاکہ اس کا یاد رکھنا سہل ہو جائے۔

سوم ان سنتوں میں جو امور تشریح طلب ہیں ان کی تفصیل۔

چوتھے وہ سنتیں جو نماز سے خارج ہیں ان کا بیان۔

اب نماز کی سنتوں کے مسائل اسی ترتیب سے بیان کیے جا رہے ہیں۔

سنت کی تعریف

یہ امر اس سے پہلے بتایا جا چکا ہے کہ حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک بالاتفاق سنت، مندوب، مستحب اور تطوع کے ایک ہی معنے ہیں، یعنی اس سے مراد وہ عمل ہے جس کے بجا لانے پر مکلف انسان کو مستحق ثواب ہوتا ہے، اگر ترک کر دے تو اس سے مواخذہ نہیں۔ پس اگر کسی نے نماز کی تمام سنتیں یا کچھ سنتیں ترک کر دیں تو اللہ تعالیٰ اس کے ترک پر کوئی مواخذہ نہیں کرے گا۔ لیکن اس کے بجا لانے میں جو ثواب ملتا اس سے محروم رہے گا۔ مالکیہ کو اس خیال سے تو اتفاق ہے لیکن وہ سنت اور دوسرے الفاظ میں فرق کرتے ہیں۔ اس بارے میں مختلف مسالک کی تفصیل اپنی جگہ پر بتائی جا چکی ہے، وہاں دیکھ لینا چاہیے۔ تاہم کسی مسلمان کو زیبا نہیں ہے کہ سنت کی بات کو بے حیثیت تصور کرے، کیونکہ نماز کا مقصد جناب الٰہی میں تقرب حاصل کرنا ہے جس کا نتیجہ عذاب سے دور ہونا اور اللہ کی نعمتوں سے بہرہ یاب ہونا ہے۔ ایسی صورت میں کوئی عاقل یہ مناسب نہ جانے گا کہ نماز کی سنتوں میں سے کسی سنت کی بے قدری کرے اور اسے ترک کر دے، کیونکہ اس کا ثواب عمل سے محرومی کا باعث ہے اور یہ بات کسی دانش مند سے مخفی نہیں ہے کہ یہ محرومی ہی بجائے خود ایک عذاب ہے۔ ایسا کرنے میں نعیم الٰہی سے محرومی ہے۔ لہٰذا مکلف انسان کے لیے یہ امر خاص اہمیت رکھتا ہے کہ شارع علیہ السلام نے جن امور کے بجا لانے کا ارشاد فرمایا ہے ان کی بجا آوری کی جانب توجہ کی جائے، خواہ وہ امور فرض ہوں یا سنت ہوں۔ رہا یہ سوال کہ آخر اس کا کیا سبب ہے کہ شارع علیہ السلام نے نماز کی بعض باتوں کو فرض لازم اور بعض باتوں کو غیر ضروری قرار دیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے

کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر آسانی پسند کرتا ہے، اسی لیے اس نے بندوں کو بعض اعمال بجالانے کا اختیار دیا ہے، تاکہ ان کا ثواب عطا فرمائے۔ اب اگر کوئی شخص اسے چھوڑ دے تو ثواب سے محروم رہے گا لیکن اس پر عذاب نہ ہوگا۔ یہ بھی شریعت اسلامیہ کی خوبیوں میں سے ایک خوبی ہے کہ اس میں شرعی ذمہ داریوں کی دشواری دور کردی گئی ہے اور نہایت خوبی کے ساتھ جزائے خیر حاصل کرنے کی ترغیب ہے۔

نماز کی سنتوں کی مجموعی تعداد

اب یہاں ہر مسلک کی رو سے نماز کی جو سنتیں ہیں ان کو یک جائی طور پر بیان کیا جاتا ہے، تاکہ قارئین کو ذہن میں محفوظ رکھنا آسان ہو جائے۔ ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (1)

کے لئے) کافی ہے اس کو سابقاً بیان کیا جا چکا ہے۔

تشہد کے لیے بیٹھنا واجب ہے، لیکن اس کے لیے واجب نہیں ہے جس کا امام بیٹھنے کی بجائے غلطی سے تیسری رکعت میں کھڑا ہو جائے۔ ایسی صورت میں مقتدی کو امام کی پیروی واجب ہے۔ تشہد اور جلسہ (بیٹھنا) دونوں امور اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائیں گے۔

۱۔ حنفیہ نے نماز کی سنتوں کی تعداد حسب ذیل بتائی ہے:

۱۔ مردوں اور لونڈیوں کے لیے نیت باندھنے کے وقت کانوں تک ہاتھ اٹھانا اور آزاد عورتوں کے لیے صرف مونڈھوں تک ہاتھ اٹھانا۔

۲۔ انگلیوں کو اپنی حال میں رہنے دینا، یعنی نہ ان کو الگ الگ رکھا جائے اور نہ ملایا جائے۔ یہ حکم حالت رکوع کے لیے نہیں ہے، جس کا ذکر آگے آرہا ہے۔

۳۔ مرد کے لیے ناف کے نیچے اس طرح ہاتھ باندھنا کہ دایاں ہاتھ بائیں کے اوپر ہو۔ اور عورت کے لیے سینہ پر ہاتھ باندھنا۔

۴۔ ثنا پڑھنا (یعنی سبح اسم ربک الخ)۔

۵۔ قرآن پڑھنے کے لیے تعوذ کرنا (یعنی اعوذ باللہ الخ کہنا)

۶۔ تسمیہ یعنی ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ سے پہلے آہستہ سے بسم اللہ الخ پڑھنا۔

۶۔ تامین (یعنی سورۂ فاتح کے خاتمہ پر آمین کہنا)

۸۔ تحمید (یعنی ربنا ولک الحمد کہنا)

۹۔ ثنا، آمین اور تحمید آہستہ سے کہنا۔

۱۰۔ نیت باندھتے وقت اور اس کے بعد اعتدال کا خیال رکھنا۔

۱۱۔ امام کا تکبیر، تسمیع (یعنی سمع اللہ لمن حمدہ) اور سلام کا اونچی آواز سے کہنا۔

۱۲۔ دونوں پیروں کے درمیان بقدر چار انگلی کے فاصلہ رکھنا

۱۳۔ قرآن میں سے مفصل کی قرأت جو ہو وہ تفصیل متقدم کے مطابق ہو۔

۱۴۔ رکوع میں "سبحان ربی العظیم" تین بار کہنا۔

۱۶۔ سجدہ میں "سبحان ربی الاعلیٰ" تین بار کہنا۔

۱۷۔ رکوع میں دونوں ہاتھ گھٹنے پر رکھنا۔

۱۸۔ مرد کے لیے گھٹنوں پر ہاتھ رکھتے وقت انگلیوں کو کھلا رکھنا۔

۱۹۔ پنڈلیوں کو سیدھا رکھنا۔

۲۰۔ رکوع میں پیٹھ کو بچھا دینا۔

۲۱۔ سر اور کولھے کو ایک سطح پر رکھنا۔

۲۲۔ رکوع سے پورے طور پر اٹھنا۔

۲۳۔ سجدہ سے پورے طور پر اٹھنا۔

۲۴۔ سجدہ کے وقت پہلے ہاتھ کو پھر گھٹنے کو اور پھر چہرے کو ٹکانا، اور سجدے سے اٹھتے وقت اس کے برعکس کرنا (یعنی پہلے چہرہ، پھر ہاتھ اور اس کے بعد گھٹنے اٹھائے جائیں)۔

۲۵۔ سجدہ کی حالت میں چہرے کو دونوں ہاتھوں کے درمیان اور دونوں ہاتھوں کو مونڈھوں کے بالمقابل رکھنا۔

۲۶۔ مردوں کے لیے سجدے میں پیٹ کو ران سے، کہنیوں کو پہلو سے اور ہاتھوں 'بازوؤں' کو زمین سے الگ رکھنا۔

۲۷۔ عورت کے لیے سجدے میں پیٹ کو ران سے ملائے رکھنا۔

۲۸۔ دونوں سجدوں کے درمیان جلوس کرنا (بیٹھنا)۔ اس کا طریقہ پہلے بتایا جا چکا ہے۔

۲۹۔ دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنے اور تشہد کے وقت دونوں ہاتھوں کا رانوں پر رکھنا۔

۳۰۔ مرد کے لیے تشہد وغیرہ کے وقت دائیں پاؤں کو بچھا کر بیٹھنا اور بائیں پاؤں کو اس طرح کھڑا رکھنا کہ انگلیاں قبلے کی جانب رہیں۔

۳۱۔ عورت اپنے کولھوں پر بیٹھے اور اپنی ایک ران کو دوسری ران پر رکھے اور بائیں پاؤں کو سرین کی نیچے کی جانب سے باہر نکال لے۔

۳۲۔ تشہد میں الفاظ شہادت ادا کرتے وقت کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرنا، جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے۔

۳۳۔ پہلی دو رکعتوں کے بعد کی رکعتوں میں سورۂ فاتحہ پڑھنا۔

۳۴۔ آخری جلوس 'نشست' میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ان الفاظ میں درود بھیجنا جو پہلے بتائے گئے ہیں۔

۳۵۔ درود کے بعد ایسے الفاظ میں دعا مانگنا جو قرآن و حدیث کے الفاظ دعائیہ سے ملتے ہوں۔

۳۶۔ سلام پہلے دائیں جانب پھر بائیں جانب پھیرنا۔

۳۷۔امام کا سلام میں اپنے پیچھے کے نمازیوں، محافظ فرشتوں اور صالح جنوں کی نیت کرنا۔

۳۸۔مقتدیوں کا سلام میں امام کی نیت کرنا۔امام دائیں جانب ہو تو بائیں طرف کے سلام میں اور بائیں جانب ہو تو دائیں جانب کے سلام میں، اور درمیان میں ہو تو دونوں سلام میں امام اور اس کے ساتھ اہل جماعت اور ملائکہ حفظہ اور صالح جنوں کی نیت کرنا۔

۳۹۔تنہا پڑھنے والا سلام میں صرف فرشتوں کی نیت کرے۔

۴۰۔سلام آہستہ آواز سے کہا جائے۔

۴۱۔مسبوق شخص کا (یعنی جو بعد میں جماعت میں شامل ہوا ہے) امام کے دونوں طرف سلام پھیرنے کے بعد قدرے توقف کرنا، یہاں تک کہ معلوم ہو جائے کہ امام کو سجدۂ سہو کرنا تو نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نماز میں حسب ذیل چودہ سنتیں ہیں:

۱۔فرض نماز کی رکعت اول و رکعت دوم میں سورۂ فاتحہ کے بعد اس قدر قرآن پڑھنا کہ ام القرآن (سورۂ فاتحہ) سے زیادہ ہو، بشرطیکہ وقت میں گنجائش ہو۔

۲۔فرض نماز میں کھڑے ہو کر قرأت کرنا۔

۳۔جہری نمازوں میں اونچی آواز سے قرآن پڑھنا، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

۴۔سری نمازوں میں آہستہ قرآن پڑھنا، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

۵۔نماز کی تمام تکبیریں بجز تکبیر تحریمہ کے کہ وہ فرض ہے۔باقی ساری تکبیریں سنت ہیں

۶۔کل تسمیعہ (یعنی جتنی بار بھی سمع اللہ لمن حمدہ کہا جائے وہ سب سنت ہے)۔

۷۔کل تشہد (یعنی جتنی بار تشہد پڑھا جاتا ہے وہ سب سنت ہے)۔

۸۔کل جلوس برائے تشہد (جتنی بار تشہد کے لیے بیٹھا جائے وہ سب سنت ہے)۔

آخری تشہد کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا۔

۱۰۔قدموں کے اگلے حصہ اور گھٹنوں اور ٹخنے کے بل سجدہ کرنا۔

۱۱۔مقتدی کا امام کے سلام کا جواب دینا، اور جو امام کے دائیں جانب ہو اس پر سلام بھیجنا، بشرطیکہ امام کے ساتھ اس نے کم از کم ایک رکعت نماز جماعت میں شامل ہو کر پڑھی ہو۔

۱۲۔نماز کے خاتمہ پر اونچی آواز سے سلام پھیرنا۔

۱۳۔جہری نماز میں مقتدی کا خاموش رہنا۔

۱۴۔طمانیت (سکون) کی جو مقدار واجب ہے اس سے زیادہ اطمینان ہونا۔شافعیہ کہتے ہیں کہ نماز کے اندر جو سنتیں ہیں ان کی دو قسمیں ہیں: ایک کو'ہیئات' کہتے ہیں (یعنی وہ سنتیں جن کا تعلق عمل سے ہے) اور دوسری کو'ابعاض' کہا جاتا ہے (یعنی وہ سنتیں جو نماز کا حصہ ہیں) وہ سنتیں جو'ہیئات' کے نام سے موسوم ہیں ان کی تعداد مقرر نہیں ہے، تاہم وہ کہتے ہیں کہ نماز کے اندر ہر وہ فعل جو ارکان نماز یا'ابعاض' میں سے نہیں ہے وہ سب'ہیئات' کی قسم میں ہے۔وہ سنتیں جو

نماز کے 'ابعاض' میں سے ہیں (یعنی جن کو نماز کا بعض حصہ کہا جاتا ہے) اگر کوئی قصداً ترک کی جائے تو اس کی تلافی سجدۂ سہو سے ہو جاتی ہے۔

جن سنتوں کو 'ابعاض' کہتے ہیں ان کی تعداد بیس ہے۔

۱۔ دعائے قنوت جو نماز فجر کی دوسری رکعت میں حالت اعتدال کے اندر (یعنی رکوع سے اٹھ کر کھڑے ہو جانے کے وقت) یا ماہ رمضان کے وتر کے نصف ثانی (یعنی تیسری رکعت) میں پڑھی جاتی ہے، لیکن قنوت نازلہ کو (یعنی وہ دعا جو براوقت اسلام پر آنے کے دنوں میں پڑھی جاتی ہے) علاوہ ان (اوقات کی 'قنوت') کے جن کا ذکر ہوا، سنت ابعاض میں نہیں شمار کیا گیا۔

۲۔ قیام بوقت قنوت۔

۳۔ قنوت کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود۔

۴۔ قیام بوقت درود (بہ دوران نماز)۔

۵۔ درود کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام۔

۶۔ قیام بوقت سلام

۷۔ صلوٰۃ بر آل (رسولؐ)

۸۔ قیام بوقت صلوٰۃ

۹۔ درود بر صحابہؓ

۱۰۔ قیام بوقت درود بر صحابہؓ

۱۱۔ سلام بر نبی صلی اللہ علیہ وسلم

۱۲۔ قیام بوقت سلام۔

۱۳۔ سلام بر صحابہؓ۔

۱۴۔ قیام بوقت سلام بر صحابہؓ۔

۱۵۔ تین رکعتوں اور چار رکعتوں والی نماز میں پہلا تشہد۔

۱۶۔ جلوس بوقت تشہد۔

۱۷۔ درود بعد تشہد

۱۸۔ جلوس بوقت درود بعد تشہد۔

۱۹۔ درود بر آل بعد تشہد

۲۰۔ جلوس بوقت درود بر آل

یہ تمام وہ سنتیں ہیں جن کو 'ابعاض' کہا جاتا ہے، کیونکہ ان کو ارکان صلوٰۃ سے مشابہ کہا گیا ہے کہ اگر سہواً یہ ترک ہو جائیں تو ان کا اعادہ کیا جائے اور سجدۂ سہو سے اس کی تلافی کی جائے۔

دوسری قسم کی سنتیں جن کو 'ہیئات' کہا جاتا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کوئی امر ایسا پیش آ جائے جس پر تنبیہ مقصود ہو تو 'سبحان اللہ' کہا جائے۔ (غرض اصلاح ہو) محض تنبیہ مقصود نہ ہو، ورنہ نماز باطل ہو جائے گی۔

عورت تنبیہ کرنا چاہے تو تصفیق کرے (تھپکی لگائے یا تالی بجائے) لیکن بیکار یہ کام نہ کرے، ورنہ نماز باطل ہو جائے گی، ہاں اعلام' آگاہ کرنے' کا ارادہ ہو تو حرج نہیں۔ اور تین بار سے زیادہ تصفیق میں بھی حرج نہیں ہے، اگر چہ پیہم کی جائے۔ لیکن ایک ہاتھ کو دوسرے سے جدا کیے بغیر اس کا اعادہ کرے ورنہ نماز باطل ہو جائے گی۔

اور منجملہ سنن ہیئات کے پوری نماز میں خشوع یعنی حضور قلب اور اعضا کا سکون قائم رکھنا ہے، جیسے وہ اللہ تعالیٰ کے سامنے ہے اور اللہ اس کی باتوں سے باخبر ہے۔

اور کھڑے ہو کر نماز پڑھنے والے کے لیے جلسہ استراحت کرنا، بایں طور کہ دوسرا سجدہ کرنے کے بعد کسی قدر بیٹھ جائے اور اسی طرح تیسری اور چوتھی رکعتوں کے لیے کھڑے ہونے سے پہلے (جلسہ استراحت کرنا) اور استراحت اس قدر ہونا سنت ہے کہ طمانیت حاصل ہو جائے، اور بقول معتمد دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنے کی جو مقدار ہے اس سے زیادہ بیٹھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اگر امام ترک کر دے تب بھی مقتدی کو 'جلسہ' کرنا چاہیے۔

اور سلام اول کے شروع ہی سے نماز ختم کرنے کی نیت کرنا۔ اگر سلام سے پہلے نماز ختم کرنے کی نیت کی تو نماز باطل ہو جائیگی۔ اگر بدوران سلام یا بعد سلام ختم نماز کی نیت کی تو سنت ادا نہ ہوگی۔

اور دائیں ہاتھ کی ہتھیلی کو بائیں ہاتھ کی پشت پر رکھنا اور بائیں ہاتھ کے گٹوں اور کچھ کلائی اور پہنچوں کو دائیں ہاتھ سے پکڑ رکھنا۔ یہی عمل ان کے نزدیک قابل اعتماد ہے، تاہم اگر اس ہیئت کو ترک کر دیا اور ہاتھ ڈھیلے رکھے، جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں، تب بھی مضائقہ نہیں ہے۔ لیکن انہوں نے اس ہیئت کو مستحب بتایا ہے۔ ایسا کرنے میں اس بات کا اشارہ ہے کہ انسان دل سے ہوشیار رہے، کیونکہ جب کسی شے کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہے تو ہاتھ سے تحفظ کے لیے پکڑ رکھتا ہے۔

اور تکبیر تحریمہ کے بعد یہ کہنا: وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا مسلماً و ما انا من المشركين، ان صلاتي و نسكي و محيايي و مماتي الله رب العلمين لا شريك له و بذالك امرت و انا المسلمين ۔ (یعنی اب میں متوجہ ہوتا ہوں اس ذات کی طرف جس نے زمین اور آسمان کو پیدا کیا۔ یکسو ہو کر اور مسلمان ہونے کی حیثیت میں، اور میں مشرکوں کے زمرہ میں نہیں ہوں۔ میری نماز اور عبادت اور میرا مرنا اور جینا اللہ کے لیے ہے جو سارے جہان کا پروردگار ہے۔ اس کا کوئی شریک نہیں، اسی کا مجھے حکم دیا گیا ہے اور میں اطاعت شعاروں میں ہوں)

اس دعا کا نام 'دعاء الافتتاح' (یعنی آغاز نماز کی دعا) ہے۔ یہ دعا فرض اور نفل نمازوں میں تنہا پڑھنے والے اور امام اور مقتدی کے لیے مستحب ہے، اگر چہ امام نے سورۂ فاتحہ شروع کر دی ہو۔ لیکن اس دعا کے لیے پانچ شرطیں لازمی ہیں:

اول یہ کہ وہ نماز جنازے کی نہ ہو۔ نماز جنازہ میں یہ دعا نہ پڑھی جائے۔ البتہ تعوذ کیا جائے (یعنی اعوذ باللہ پڑھی جائے)۔

دوسرے یہ کہ نماز کا وقت نکل جانے کا اندیشہ نہ ہو۔ اگر صرف اتنا وقت باقی ہو کہ اگر یہ دعا نہ پڑھی جائے تو ایک رکعت نماز پڑھی جاسکے گی تو یہ دعا نہ پڑھنی چاہیے۔

تیسرے یہ کہ اس دعا کے پڑھنے میں مقتدی کو یہ اندیشہ نہ ہو کہ سورۂ فاتحہ کا کچھ حصہ فوت ہو جائے گا۔ ایسا اندیشہ ہو تو یہ دعا نہ پڑھی جائے۔

چوتھے یہ کہ امام قیام کے اندر حالت اعتدال (سکون تام) میں ہو۔ اگر حالت اعتدال میں نہ ہو تو یہ دعا نہ پڑھی جائے۔

پانچویں یہ کہ تعوذ یا سورۂ فاتحہ شروع نہ کیا ہو، اگر شروع کر دیا ہو خواہ قصداً یا سہواً تو پھر سے دعائے افتتاح کی جانب مائل نہ ہو۔

اور ہر رکعت میں استعاذہ کرنا یعنی دعائے افتتاح کے بعد جس کا ذکر اوپر کیا گیا، اعوذ باللہ پڑھ کر قرآن پڑھنا۔ واضح ہو کہ ہر ایسا لفظ جو تعوذ یعنی اللہ کی پناہ مانگنے، کے مفہوم پر مشتمل ہو، اس کے ادا کر دینے سے استعاذہ کی سنت پوری ہو جاتی ہے، لیکن افضل یہی ہے کہ اعوذ بالله من الشيطان الرجيم کہا جائے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ الفاظ ''السمیع العلیم'' کا (درمیان میں) اضافہ کرنا بھی سنت ہے۔ یعنی یوں کہنا چاہیے کہ 'اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم' (یعنی میں شیطان مردود سے اللہ کی پناہ مانگتا ہوں جو سب کچھ سنتا اور جانتا ہے)۔

اور قرأت کا اونچی آواز سے پڑھنا، خواہ امام ہو یا منفرد البتہ مقتدی کے لیے آہستہ پڑھنا سنت ہے۔

اگر کوئی غیر آدمی نہ سن رہا ہو تو عورت اور مخنث کا اونچی آواز سے پڑھنا سنت ہے۔ غیر آدمی کی موجودگی میں عورت اور مخنث کو اونچی آواز سے قرأت نہ کرنا چاہیے، بلکہ انہیں آہستہ پڑھنا سنت ہے، تاکہ غیر شخص آواز نہ سن سکے۔

شافعیہ کے نزدیک آہستہ پڑھنے کے معنے یہ ہیں کہ نماز پڑھنے میں خود سن سکے جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ منفرد اونچی آواز سے قرآن ابتدائی دو رکعتوں میں پڑھے گا۔ مسبوق کے احکام آگے بیان ہوں گے۔

اور منجملہ سنن ہیئات' کے تامین ہے، یعنی سورہ فاتحہ کے پڑھنے کے بعد ''آمین'' کہنا۔ اگر رکوع کر لیا اور آمین نہیں کہا تو ''تامین'' فوت ہو گیا۔ اس کا اعادہ نہیں ہے۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ سورہ فاتحہ کے بعد اور قرأت شروع کر دی خواہ سہواً (آمین کے اعادہ کا حکم نہیں ہے)۔ البتہ وہ صورت مستثنیٰ ہے جب کہ امام رب اغفر لی یا اسی طرح کے اور الفاظ (دعائیہ) کہے (تو آمین کہی جاسکتی ہے)، کیونکہ نبی ﷺ سے ایسا ہی منقول ہے۔

سورہ فاتحہ پڑھنے کے بعد خاموش ہو جانے سے 'تامین' کا حکم ساقط نہیں ہوتا۔ جہری نماز میں مقتدی کا امام کے ساتھ آمین کہنا سنت ہے۔ سری نماز میں امام کے ساتھ مقتدی آمین نہیں کہے گا۔ اگر (امام نے) جہری نماز میں آمین نہیں کہا یا آمین کا جب مستحب وقت ہے یعنی امام کے ساتھ آمین نہیں کہا تو اکیلا ہی آمین کہہ لینا چاہیے، کیونکہ آنحضرت ﷺ کے ارشاد ''اذا امَنَ الامام فامنوا'' (یعنی جب امام آمین کہے تو آمین کہو) کے معنے یہ ہیں کہ امام کے آمین کہنے کا وقت آ جائے تو تم آمین کہو۔ اگرچہ اسی وقت اس نے نہ کہا ہو یا وقت گزار کر کہا ہو۔

اور منجملہ سنن ہیئات کے کسی قدر قرآن کا پڑھنا ہے، خواہ پوری سورت نہ ہو۔ شافعیہ کے نزدیک ایک سورہ کا کچھ

حصہ پڑھنے سے پوری سورت کا پڑھنا بہتر ہے۔ اگر سورت کا حصہ جو پڑھا گیا سورت سے زیادہ ہو (یعنی اگر کسی سورت کا جو حصہ پڑھا گیا وہ کسی اور مکمل سورت سے زیادہ ہے تو اس حصہ کا پڑھنا ہی افضل ہوگا) چنانچہ اگر ''آمن الرسول بما انزل الیہ'' سے سورہ بقرہ کے اخیر تک پڑھ لیا تو یہ کسی چھوٹی سورت مثلاً سورۂ قریش یا سورۂ فیل یا سورۂ قل ھو اللہ احد کے پڑھنے سے بہتر ہے۔ شافعیہ نے اسی قول کو تسلیم کیا ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ چھوٹی سی سورہ کا پورا پڑھ لینا افضل ہے۔

واضح ہو کہ چھوٹی سے چھوٹی سورت تین آیات پر مشتمل ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ تین آیات ہی پڑھی جائیں، بلکہ شافعیہ کے نزدیک محض سنت تو کسی قدر بھی قرآن پڑھ لینے سے پوری ہو جاتی ہے خواہ ایک ہی آیت ہو، لیکن بہتر یہی ہے جو اوپر بیان ہوا کہ پوری سورہ پڑھی جائے، یعنی کم از کم تین آیتیں اور اس سے بھی افضل یہ ہے کہ اس سے زیادہ پڑھا جائے۔

شافعیہ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ کے بعد جو سورۂ پہلی رکعت میں پڑھی جائے وہ دوسری رکعت میں پڑھی جانے والی سورۂ سے بڑی ہو، البتہ اگر وقت کا تقاضا ہو مثلاً مقتدیوں کا ازدحام ہو، جیسے جمعہ اور عیدین کے موقع پر ہوتا ہے تو امام کے لیے سنت یہ ہے کہ دوسری رکعت میں پہلی رکعت کی بہ نسبت زیادہ طویل قرأت کی جائے، تاکہ جو لوگ پیچھے رہ گئے ہیں وہ شامل ہو سکیں۔

سورہ وغیرہ کا پڑھنا سنت اس صورت میں ہے کہ فاتحہ کے بعد پڑھی جائے، خواہ کوئی امام ہو یا تنہا گزار ہو۔ اگر کسی نے سورت پہلے پڑھ لی اور پھر سورہ فاتحہ پڑھی تو وہ سورہ قرأت کے شمار میں نہیں آئے گی اور فاتحہ کے بعد دوبارہ قرأت لازم ہوگی، بشرطیکہ سنت کا ادا کرنا مقصود ہو۔

اور منجملہ سنن ہیآت کے یہ ہے کہ جہری نماز میں امام سورہ فاتحہ پڑھنے کے بعد سکوت اختیار کرے اور دوسری سورہ کے آغاز میں اتنا توقف کرے کہ مقتدی سورہ فاتحہ پوری کر سکیں۔ اندریں حال امام کے لیے بہتر یہ ہے کہ کسی دعا میں یا آہستہ قرأت میں مصروف رہے۔

شافعیہ کے نزدیک اس کے علاوہ سکوت کے دوسرے مواقع بھی ہیں، لیکن وہ معمولی ہیں اور ان کو سکتات لطیفہ کہا جاتا ہے۔ مثلاً تکبیر تحریمہ کے بعد تھوڑا سا وقفہ کر کے ''توجہ'' پڑھی جائے (یعنی انی وجھت وجھی للذی فطر السمٰوات والارض تا آخر)۔ دوسرے اس سے فارغ ہونے کے بعد پھر تھوڑا سا وقفہ اور تب اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم وغیرہ جو مذکور ہوا کہا جائے۔

تیسرے تعوذ کے بعد بھی تھوڑی سی خاموشی پھر 'بسم اللہ' بہ طریق مذکور پڑھا جائے۔

چوتھے تسمیہ کے بعد اسی طرح ٹھہر کر سورۂ فاتحہ کے شروع کی جائے،

پانچویں سورہ فاتحہ کے بعد تھوڑی سی خاموشی اور پھر آمین کہنا چاہیے۔

چھٹے آمین کے بعد بھی ذرا توقف کر کے سورہ (دوسری) شروع کرنا چاہیے۔ سورت پڑھ کر قدرے توقف کے بعد رکوع کے لیے تکبیر کہنا چاہیے۔ ان سکتوں'' کے ساتھ وہ سکتہ مشروعہ جو امام سورہ فاتحہ پڑھنے بعد کرتا ہے ملا لیا جائے تو ان تمام

وقفوں کے تعداد آٹھ ہو جاتی ہے۔ لیکن شافعیہ کے نزدیک سکتوں کی تعداد چھ مشہور ہے، کیونکہ وہ اصحاب 'تکبیر' اور 'توجہ' کے درمیانی سکتہ اور توجہ وتعوذ کے درمیانی سکتہ کو ایک ہی سکتہ شمار کرتے ہیں، لیکن یہ معمولی بات ہے۔

اور منجملہ سنن ہیات کے رکوع کے لیے جھکتے وقت تکبیر کہنا ہے۔ تکبیر کے اتنا کھینچنا چاہیے کہ (بدوران تکبیر) رکوع بخوبی ہو جائے۔ سجدہ کے وقت بھی اسی طرح تکبیر کہنا ان کے نزدیک سنت ہے اور اگر کوئی امام ہو تو یہ تکبیریں اونچی آواز سے کہنی چاہییں، تاکہ مقتدی بن سکیں، ایسا ہی اس صورت میں جب کہ کوئی اور شخص مبلغ (اس تکبیر کو باآواز بلند دہرانے والا) ہو۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت سمع الله لمن حمده کہنا امام ہو یا مقتدی یا منفرد (تنہا گزار)۔ امام سامع الله لمن حمده اونچی آواز سے کہے لیکن مقتدی آہستہ کہے۔

اور سیدھے کھڑے ہو جانے کے بعد ''ربنا لک الحمد'' کہنا، خواہ امام ہو یا مقتدی یا منفرد۔ بیٹھ کر نماز پڑھنے والا یہ الفاظ جم کر بیٹھ جانے کے بعد کہے۔ سنت یہ ہے کہ امام ہو یا مقتدی یا منفرد 'ربنا لک الحمد'' آہستہ سے کہے۔ یہاں تک کہ 'مبلغ' (یعنی کی تکبیرات کو باآواز بلند دوسروں تک پہنچانے والا) بھی آہستہ کہے۔ اگر 'ربنا لک الحمد' اونچی آواز سے کہے تو جائز ہے۔

اور منجملہ سنتوں کے رکوع میں تسبیح یعنی 'سبحان ربی العظیم' کہنا ہے۔ یہ امر شافعیہ کے نزدیک نست مؤکدہ ہے، یہاں تک کہ بعض اصحاب تو یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اس کو ہمیشہ ترک کرتا ہے تو اس کی گواہی نا قابل اعتبار ہے۔ تسبیح کی کم سے کم مقدار ایک مرتبہ کہنا ہے۔ پس محض سنت سبحان ربی العظیم کہنے سے ہو جاتی ہے، لیکن سنت کامل کا جو کم سے کم درجہ ہے وہ حاصل نہ ہوگا جب تک کہ تین بار نہ کہا جائے، خواہ امام ہو یا مقتدی یا منفرد۔ اس سے زیادہ مرتبہ تسبیح کہنا، منفرد کے لیے اور ایسے اصحاب کے امام کے لیے جو طویل تسبیح سے خوش ہوتے ہیں، سنت ہے۔ اس صورت میں گیارہ بار تسبیح کہنا سنت ہے۔ اس سے زیادہ بار نہ کہی جائے۔ ہاں تنہا گزار (منفرد) کو اس سے زیادہ کہنا بھی سنت ہے منفرد کے لیے ان الفاظ کا (تسبیح میں) اضافہ بھی سنت ہے ''اللّٰھم لک رکعت وبک آمنت ولک اسلمت. خشع لک سمعی وبصری ومخی وعظمی و عصبی وشعری وبشری وما استقلت به قدمی للّٰه رب العالمین'' (یعنی خدایا میں تیرے آگے سرخمیدہ ہوں اور تجھ پر ایمان لایا۔ تیرا اطاعت گزار ہوں۔ میرے کان، آنکھ، گودا، ہڈی، پٹھے، بال اور بدن تیرے سامنے خمیدہ ہیں اور میرا جو قدم بھی اٹھا وہ سارے جہان کے رب اللہ (کی خوشنودی کے لیے ہے)۔ اسی طرح اگر کوئی شخص گھرے ہوئے لوگوں کا جو طویل تسبیح پسند کرتے ہوں، امام ہو تو اسے بھی اس دعا کا پڑھنا سنت ہے۔

اور منجملہ سنن ہیات کے سجدہ کی تسبیح ہے، یعنی ''سبحان ربی الاعلیٰ'' کہنا۔ محض سنت ایک بار کہنے سے ادا ہو جاتی ہے، لیکن تکمیل کم سے کم تین بار کہنے سے ہوتی ہے۔ اور سب سے زیادہ کامل درجہ یہ ہے کہ گیارہ بار کہا جائے، جیسا کہ اوپر رکوع کی تسبیحات کے بارے میں بیان ہوا۔ اگر کوئی شخص محصورین (گھرے ہوئے مجبور لوگوں) کا امام ہو تو اس کے لیے ان الفاظ کا اضافہ کرنا سنت ہے: ''اللّٰھم لک سجدت وبک آمنت ولک اسلمت سجد وجھی

للذی خلقه وصوره و شق سمعه وبصره تبارک الله احسن الخالقین "(یعنی اے اللہ میں تیرے سامنے سجدہ گزار ہوں اور تجھ پر ایمان لایا ہوں۔ میرا منہ اس ذات کے سامنے سجدہ میں ہے۔ جس نے اس کی تخلیق کی اور شکل عطا فرمائی اور اس میں کان اور آنکھ لگا دیے گئے۔ اللہ سب سے بہتر پیدا کرنے والا اور بابرکت ہے)۔

اور سجدہ میں دعائے خیر کا مانگنا سنت ہے، جیسا کہ حدیث مسلم میں ہے کہ "اقرب مایکون العبد من ربه وهو ساجدا فاکثروا الدعا "(یعنی بندہ حالت سجدہ میں اللہ سے نہایت ہی قریب ہوتا ہے۔ لہٰذا (اس حال میں) بکثرت دعا مانگا کرو۔

اور پہلے اور آخری تشہد کے وقت بیٹھنے کی حالت میں دونوں ہاتھوں زانو پر رکھنا۔

اور بائیں ہاتھ کا کھول کر رکھنا، بایں طور کہ ہاتھ کی انگلیوں کے سر گھٹنوں کی جانب ہوں۔ اور مسبحہ (دائیں ہاتھ کی کلمہ کی انگلی) کو چھوڑ کو باقی انگلیوں کی مٹھی بنالینا۔ کلمہ کی انگلی کو (جو انگوٹھے اور بیچ کی انگلی کے درمیان ہوتی ہے) مسبحہ کہتے ہیں، کیونکہ تسبیح کے وقت اسی سے اشارہ کیا جاتا ہے۔ اور اسے سبابہ بھی کہتے ہیں، کیونکہ سب (گالی) کے وقت اس سے اشارہ کرتے ہیں۔ یہ عمل تشہد میں لفظ الا الـلـه پر کرنا چاہیے۔ اور کلمہ کی انگلی کا ہلانا صحیح ترین قول کے مطابق مکروہ ہے، اور بعض تو یہ کہتے ہیں کہ نماز ہی باطل ہو جاتی ہے، کیونکہ یہ عمل (انگلی کا ہلانا) اعمال نماز سے خارج ہے، لیکن یہ ایک کمزور بات ہے، کیونکہ یہ معمولی سی حرکت ہے، اس سے نماز باطل نہیں ہوتی۔

اور منجملہ سنتوں کے یہ ہے کہ نماز کی تمام نشستوں میں مفترش ہو کر بیٹھے۔ مفترش ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اپنے بائیں پاؤں کے ٹخنوں پر اور پاؤں کی پشت کو زمین پر بچھا کر بیٹھایا جائے اور دائیں پاؤں کو کھڑا رکھا جائے۔ اس طرح کی انگلیوں کے سرے قبلہ کی جانب رہیں۔ اس طرح بیٹھنے کو افتراش اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں قدم کو بچھا کر اس پر بیٹھا جاتا ہے۔ یہ حکم اس کے لیے ہے جو کسی ایسے مرض میں مبتلا نہ ہو کہ اس طرح نہ بیٹھ سکے۔ اگر اس طرح بیٹھنے سے معذوری ہو مثلاً موٹے جسم والا انسان، تو اسے جس طرح بن پڑے اسی طرح بیٹھنا چاہیے۔

اور منجملہ سنتوں کے دوسرا سلام ہے کہ شافعی کے نزدیک وہ سنت ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نماز میں اڑسٹھ سنتیں ہیں۔ ان سنتوں کی دو قسمیں ہیں: قولیہ اور فعلیہ

قولیہ سنتیں بارہ ہیں جو حسب ذیل ہیں:

نماز شروع کرنے کی دعا (یعنی انی وجهت تا آخر)

قرآن پڑھنے سے پہلے تعوذ اور بسملة (یعنی اعوذ باللہ اور بسم اللہ پڑھنا) آمین کہنا۔

سورہ فاتحہ کے بعد کچھ قرآن پڑھنا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ مقتدی کے لیے اونچی آواز سے پڑھنا مکروہ ہے۔

تحمید (یعنی سبحانک اللّٰھم کے بعد) مافی السموات اور مل الارض الخ پڑھنا۔ جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

رکوع وسجود کی پہلی تسبیح میں جو مزید الفاظ ایک بار پڑھے جاتے ہے وہ سنت ہے۔ اسی طرح دو سجدوں کے درمیان بیٹھنے کے وقت رب اغفرلی الخ میں جو الفاظ زیادہ کہے جاتے ہیں (وہ بھی سنت ہے)۔

آخری تشہد میں آنحضرت ﷺ کی آل اور ان کے اصحابؓ پر درود اور آنحضرت ﷺ نیز ان کے آل واصحابؓ پر

برکت بھیجنا۔

اور وتر میں قنوت پڑھنا، یہ سب سنت ہے۔

باقی رہیں سنت ''فعلیہ جن کو الہیات' بھی کہا جاتا ہے، وہ تقریباً چھپن ہیں:

تکبیر تحریمہ کے وقت دونوں ہاتھ کا اٹھانا۔

اٹھانے کے وقت دونوں ہاتھ کا کھلا رکھنا۔

نیز اٹھتے وقت ہاتھوں کا ڈھیلا رکھنا۔

اسی طرح رکوع سے اٹھتے وقت کرنا۔

اس کے بعد ہاتھ کو چھوڑ دینا۔

قیام اور قرأت کے دوران دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھنا۔

دونوں ہاتھوں کا ناف کے نیچے رکھنا۔

حالت قیام میں نمازی کو اپنی نگاہ سجدے کی جگہ پر رکھنا۔

امام کا اونچی آواز سے تکبیر کہنا۔

ٹھہر ٹھہر کر قرآن پڑھنا۔

امام کا نماز میں اختصار کرنا۔

پہلی رکعت کو دوسری کعت سے زیادہ لمبی کرنا۔

دوسری رکعت کو پہلی کی بہ نسبت مختصر رکھنا۔

حالت قیام میں دونوں قدموں کے درمیان کچھ فاصلہ رکھنا۔

رکوع کی حالت میں دونوں گھٹنوں کا ہاتھوں سے پکڑ رکھنا۔

رکوع میں گھٹنوں پر ہاتھ رکھنے کی حالت میں انگلیوں کو پھیلائے رکھنا۔

بیٹھ کر رکوع ہو تو ہاتھ کو بچھا کر سیدھا رکھنا۔

رکوع میں سر کو پیٹھ کے مقابل رکھنا۔

اس حال میں دونوں بازوؤں کو پہلو سے جدا رکھنا۔

سجدے کے وقت ہاتھوں سے پہلے گھٹنوں کا ٹکانا۔

گھٹنوں کے بعد ہاتھوں کا ٹکانا۔

پیشانی اور ناک کو ہاتھوں کے بعد ٹکانا۔

اعضائے سجدہ کو زمین پر جمانا اور ان اعضا کو سجدے کی جگہ پر چسپاں کرنا، جیسا کہ سابقاً بیان ہوا۔

سجدے کے دوران دونوں بازوؤں کو پہلو سے جدا رکھنا۔

پیٹ کو زانو سے جدا رکھنا۔

زانو کو پنڈلیوں سے جدا رکھنا۔

دونوں گھٹنوں کے درمیان فاصلہ رکھنا۔

دونوں پیروں کو کھڑا رکھنا۔

دونوں پیر کی انگلیوں کے نچلے حصے کو سجدے کے دوران زمین سے لگائے رکھنا۔

دونوں پیروں کی انگلیوں میں فاصلہ رکھنا۔

دونوں ہاتھوں شانوں کے مقابل رکھنا۔

پورا ہاتھ زمین پر بچھا دینا۔

دونوں ہاتھ کی انگلیوں کو (سجدے میں) ملا کر رکھنا۔

سجدے سے اٹھ کر دوسری رکعت کے لیے کھڑے ہوتے وقت پہلے دونوں ہاتھوں کو اٹھانا، بایں طور کہ دوسری رکعت کے لیے قدموں کے سرے پر زور دے کر کھڑا ہوا جائے۔

تیسری رکعت کے لیے بھی اسی طرح کھڑا ہونا۔

چوتھی رکعت کے لیے بھی اسی طرح کھڑا ہونا۔

نماز میں جھکتے وقت ہمیشہ گھٹنوں کا سہارا لینا۔

دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنے میں افتراش کرنا (یعنی بایاں پاؤ بچھا کر اس پر بیٹھنا اور دائیں پاؤں کو کھڑا رکھنا۔

اسی طرح تشہد اول میں افتراش کرنا، دوسرے تشہد میں کولھے کا سہارا لینا۔

تشہد اول میں ہاتھوں کو زانو پر بچھانا۔

دونوں سجدوں کی درمیان نشست میں دونوں ہاتھوں کی انگلیوں کو ملائے رکھنا۔

تشہد اول اور تشہد ثانی میں دائیں ہاتھ کی خنصر اور بنصر (چھوٹی اور ساتھ والی انگلی) کو بھینچ لینا اور تشہد کے وقت بیچ کی انگلی اور انگوٹھے کے ساتھ حلقہ بنانا اور جب تشہد میں اللہ کا نام آئے تو کلمہ کی انگلی سے اشار کرنا۔

تشہد میں بائیں ہاتھ کی انگلیوں کو ملائے رکھنا اور ان انگلیوں کا رخ قبلے کی طرف رکھنا۔

سلام شروع کرتے وقت چہرے سے قبلے کی طرف اشارہ کرنا۔

سلام کہتے ہوئے دائیں اور بائیں جانب مڑنا۔

ایک ہی سلام کے ساتھ ہی نماز ختم کر دینے کی نیت کرنا۔

دائیں جانب کو بہ نسبت بائیں جانب کے زیادہ مڑنا۔

نماز میں، خشوع سے کام لینا۔

ان تمام امور متذکرہ میں عورت کے لیے بھی وہی حکم ہے جو مرد کے لیے ہے۔ البتہ رکوع اور سجدہ میں مجافاۃ (یعنی بازو اور پہلو میں خلا رکھنا جس کا ذکر اوپر ہوا) عورت کے لیے سنت نہیں ہے۔ اس کے لیے سنت یہ ہے کہ اپنے تئیں سمیٹے رکھے اور اپنے دونوں پاؤں دائیں جانب کو جھکا کر اس پر بیٹھے اور اجنبی وغیر محرم شخص تک آواز جانے کا اندیشہ ہو تو قرآن

نماز کی بعض سنتوں کی تشریح اور متفق علیہ و مختلف فیہ سنتوں کا بیان

رفع الیدین کے مسائل

نماز شروع کرتے وقت رفع یدین دونوں ہاتھ اٹھا کر نیت کرنا سنت ہے۔ اس میں تو سب کا اتفاق ہے کہ نماز شروع کرنے کے وقت نمازی کے لیے دونوں ہاتھوں کو اٹھانا سنت ہے، لیکن ہاتھ اٹھانے کے طریقے میں اختلاف ہے۔ تفصیل ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔(۱)

آمین کہنے کے مسائل

یہ بھی نماز کی سنتوں میں سے ہے کہ سورۂ فاتحہ کے ختم ہونے پر نماز پڑھنے والا کہے آمین اس کے لیے یہ شرط مسنون ہے کہ سورۂ فاتحہ پڑھنے کے بعد زیادہ عرصے تک نہ خاموشی اختیار کی جائے، نہ دعا کے علاوہ کچھ [اور کہا جائے۔ یہ امام، مقتدی اور تنہا گزار سب کے لیے سنت ہے، یہاں تک تو ائمہ میں سے تین اصحاب کا اتفاق ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ سنت نہیں، بلکہ مستحب ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ اس میں متفق ہیں کہ سری نمازوں میں اس کو آہستہ کہا جائے۔ اور جہری نمازوں

آہستہ پڑھنا واجب ہے۔ خنثیٰ مشکل (ان مسائل میں) عورت کی مانند ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مرد کے لیے تکبیر تحرمیہ کے وقت دونوں ہاتھوں کو کانوں تک اٹھانا اور انگلیوں کو منتشر رکھنا سنت ہے، یعنی پنجہ کھلا رہے دونوں ہاتھ شانوں یعنی مونڈھوں تک اٹھائے۔ عیدین اور دعائے قنوت ہے۔ لونڈی کے لیے بھی یہی حکم ہے، لیکن آزاد عورت کے لیے سنت یہ ہے کہ کئی تکبیروں کا وہی حکم ہے جو تکبیر تحریمہ کا ہے، یعنی سب (تکبیروں) میں دونوں ہاتھ اٹھائے جائیں، جیسا کہ اس کے متعلقہ مسائل میں تفصیل کی گئی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ کامل ترین سنت یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ کے وقت اور رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت اور تشہد کے بعد کھڑے ہونے کے وقت دونوں ہاتھ اٹھائے جائیں، یہاں تک کہ انگلیوں کے سرے دونوں کانوں کے مقابل اور دونوں انگوٹھے کان کی لوؤں کے مقابل آ جائیں، اور دونوں زانو شانوں کے مقابل رہیں۔ یہ مسائل عورت اور مرد دونوں کے لیے یکساں ہیں۔ صرف سنت ان افعال کا کچھ حصہ بجالانے سے حاصل ہو جاتی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ میں دونوں ہاتھوں کا مونڈھوں تک اٹھانا سنت ہے اور باقی اعمال میں مکروہ ہے، اور ہاتھ اٹھانے کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں ہاتھ کھلے ہوں۔ اور مشہور ترین قول کے مطابق پشت دست آسمان کی جانب اور ہتھیلیاں زمین کی طرف رہیں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مرد اور عورت دونوں کے لیے تکبیر تحریمہ کے وقت، رکوع کے وقت، اور رکوع سے اٹھنے کے وقت شانوں تک ہاتھوں کا اٹھانا سنت ہے۔

میں اونچی آواز سے کہا جائے۔لہٰذا فجر، مغرب اور عشاء کی نمازوں میں پہلی اور دوسری رکعت میں سورۂ فاتحہ جب اونچی آواز سے پڑھی جائے تو اونچی آواز سے آمین کہی جائے، دوسری نمازوں میں جو آہستہ پڑھی جاتی ہیں، یعنی ظہر اور عصر وغیرہ میں، جن کی تفصیل آگے آرہی ہے، اسی طرح کرنا چاہیے۔

مالکیہ اور حنفیہ کے مسالک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ کے اوپر رکھنے کا طریقہ ناف کے نیچے یا اس سے اوپر؟

نیت باندھ کر دائیں ہاتھ کا بائیں ہاتھ کے اوپر رکھنا، ناف کے اوپر ہو یا نیچے، سنت ہے۔ائمہ میں سے تین اصحاب کا اس پر اتفاق ہے۔مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ مستحب ہے۔ہاتھ باندھنے کا طریقہ ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

تحمید اور تسمیع کا بیان

تحمید سنت ہے تحمید یہ ہے کہ رکوع سے اٹھتے وقت ''اللھم ربنا ولک الحمد'' کہا جائے۔ اور تسمیع یہ ہے کہ رکوع سے اٹھتے وقت ''سمع اللہ لمن حمدہ'' بھی کہا جائے۔تسمیع اور تحمید کے متعلق تو

۱۔حنفیہ کہتے ہیں کہ جہری اور سری دونوں نمازوں میں آمین آہستہ کہی جائے، خواہ نمازی خود سورہ فاتحہ پڑھنے سے فارغ ہو تب، یا امام یا ساتھ کے نمازی سے سن کر معلوم ہوا کہ سورہ فاتحہ ختم ہوگئی۔اگرچہ وہ آہستہ پڑھ رہے ہوں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ آمین کہنا منفرد اور امام دونوں کے لیے مستحب ہے، خواہ سورہ فاتحہ اونچی آواز سے پڑھی گئی ہو، یا آہستہ۔امام کے لیے صرف آہستہ پڑھی جانے والی نمازوں میں آمین کہنا مستحب ہے۔جہری نمازوں میں جس وقت امام کہے ''ولا الضالین'' اور سری نمازوں میں جب خود کہے ''ولا الضالین'' تو آمین کہنا چاہیے۔

۲۔مالکیہ کہتے ہیں کہ دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھنا ناف سے اوپر اور سینے سے نیچے مستحب ہے، بشرطیکہ نماز پڑھنے والا سنت پر عمل کرے، یعنی اس عمل سے نبی ﷺ کی پیروی کا ارادہ رکھتا ہو۔اگر یہ ارادہ نہ ہو تو وہ فعل مستحب ہوگا۔لیکن اگر محض تکیہ یا سہارا مقصود ہو تو خواہ کسی طرح بھی رکھا جائے مکروہ ہوگا۔اگر ارادہ کچھ بھی نہ تھا، بلکہ یوں ہی اس طرح ہاتھ رکھ لیا، بغیر اس کے کہ پیروی سنت کی نیت ہو تو بظاہر وہ مکروہ نہیں، بلکہ مستحب فعل ہے۔

یہ مسائل فرض نماز کے متعلق ہیں۔نفل نماز میں یہ تمام اعمال بغیر کسی مزید تفصیل کے مستحب ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ (نماز میں) ہاتھ باندھنے کا طریقہ نماز پڑھنے والے کے اعتبار سے جدا جدا ہے۔اگر وہ مرد ہے تو ناف کے نیچے اپنے دائیں ہاتھ کی ہتھیلی بائیں ہاتھ کی پشت پر رکھے، اور چھوٹی انگلی اور انگوٹھے کو ملا کر کلائی پر حلقہ بنا لے۔

سب کا اتفاق ہے، البتہ ان الفاظ مذکورہ میں جو اختلاف ہے وہ ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

امام کا تکبیر اور تسمیع اونچی آواز سے کہنا

امام کے لیے تکبیر، تسمیع اور سلام میں آواز بلند کرنا سنت ہے۔ غرض یہ ہے کہ مقتدی جو اس کے پیچھے نماز پڑھ رہے ہیں وہ سن لیں۔ اس کے سنت ہونے میں تین امام متفق ہیں، البتہ مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ سنت نہیں ہے مستحب ہے۔

امام کے پیچھے ''تبلیغ'' (اونچی آواز سے تکبیر کہنے کا) بیان

واضح ہو کہ تبلیغ کا تعلق تکبیر کے مسائل سے ہے۔ تبلیغ سے مراد یہ ہے کہ مقتدیوں میں سے کوئی شخص امام کے ساتھ اپنی آواز بھی تکبیر میں بلند کرے، تاکہ دوسرے مقتدیوں تک امام کی تکبیر پہنچائی جا سکے۔ ایسا کرنا جائز ہے بشرطیکہ مبلغ (مکبر) جب تکبیر تحریمہ کے لیے آواز بلند کرے تو ساتھ ہی نماز کی نیت باندھنے کا ارادہ ہو۔ اگر محض دوسروں تک آواز پہنچانے کی نیت ہو تو یہ عقد نماز نہ ہوگا۔ یہ مسائل سب کے

اور اگر (نمازی) عورت ہے تو اسی طرح سینے پر ہاتھ رکھے لیکن حلقہ نہ بنائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مرد اور عورت دونوں کے لیے سنت یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کی ہتھیلی کو بائیں ہاتھ کی پشت پر ناف کے نیچے رکھے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مرد اور عورت دونوں کے لیے دائیں ہاتھ کی ہتھیلی کو بائیں ہاتھ کی پشت پر سینے سے نیچے اور ناف سے اوپر مائل بہ چپ رکھنا سنت ہے۔ اور دائیں ہاتھ کی انگلیوں کی بابت اختیار ہے کہ بائیں پہنچے کے جوڑوں پر بچھا دے یا کلائی کے کناروں پر پھیلا دے، جیسا کہ ان کے مسلک کی تفصیل میں اوپر بیان ہوا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ رکوع سے اٹھتے وقت کہے ''سمع الله لمن حمده'' بقول معتمد اس سے زیادہ نہ کہے۔ اور مقتدی کہے 'اللّٰھم ربنا ولک الحمد، یہ سب سے بہتر الفاظ ہیں۔ اگر صرف 'ربنا ولک الحمد، کہا یا 'ربنا لک الحمد: کہا تب بھی سنت ادا ہوگی، لیکن افضل وہی اول الذکر الفاظ ہیں۔ اس کے بعد 'ربنا ولک الحمد، اور اس کے بعد 'ربنا لک الحمد' ہے۔ تنہا گزار دونوں جملے کہے، یعنی سمع الله لمن حمده. اللهم ربنا ولک الحمد یا ربنا لک الحمد، الخ، جیسا کہ ذکر کیا گیا، اور جیسا کہ بتایا گیا یہ حنفیہ کے نزدیک سنت ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ''تسمیع'' یعنی سمع الله لمن حمده، کہنا امام منفرد اور مقتدی (سب) کے لیے سنت ہے۔ اور ''تحمید'' یعنی 'اللھم ربنا ولک الحمد، کہنا مستحب ہے۔ منفرد اور مقتدی کے لیے سنت نہیں ہے۔ ہاں امام کے لیے 'سمع الله لمن حمده' کہنا سنت ہے، جیسا کہ ذکر ہوا۔ ان الفاظ میں (امام کو) کچھ اضافہ نہ کرنا چاہیے، جیسے مقتدی کو الفاظ 'اللّٰھم ربنا ولک الحمد، یا ربنا ولک الحمد، میں اضافہ نہ کرنا چاہیے، لیکن اول الذکر جملہ بہتر ہے۔

نزدیک متفق علیہ ہیں۔

اگر تکبیر تحریمہ کے ساتھ مبلغ اپنی آواز دوسروں تک پہنچانے کا ارادہ کرے یعنی نماز میں داخل ہونے اور آواز سنانے دونوں امر کی نیت ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ تکبیر تحریمہ کے علاوہ دوسری تکبیروں میں اگر صاف آواز سنانے کی نیت ہو تو نماز باطل نہ ہوگی، مگر تکبیر کا ثواب جاتا رہے گا۔ (۱)

شافعیہ کہتے ہیں کہ امام، مقتدی اور منفرد سب کے لیے سنت یہ ہے کہ 'تسمیع' اور 'تحمید' دونوں کو جمع کرے اور ہر ایک کہے 'سمع الله لمن حمده. ربنا لک الحمد. امام کو 'سمع الله لمن حمده' اونچی آواز سے کہنا چاہیے۔ مقتدی کا اونچی آواز سے کہنا سنت نہیں ہے، سوا اس صورت کے جب کہ (مقتدی) مبلغ (یعنی مکبر) ہو۔ ربنا لک الحمد کہنا سنت ہے، مگر آہستہ اگر چہ کوئی مقتدی مکبر ہو جیسا کہ ان کے مسلک میں بیان ہوا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ امام اور مقتدی تسمیع اور تحمید دونوں کو جمع کریں اور کہیں 'سمع الله لمن حمده. ربنا ولک الحمد' الفاظ کی یہ ترتیب حنابلہ کے نزدیک واجب ہے، لہٰذا یوں کہنا کہ 'من حمد الله سمع الله له جائز نہیں ہے۔ ربنا لک الحمد (امام کو) اچھی طرح کھڑے ہو کر کہنا چاہیے۔ اور مقتدی رکوع سے اٹھتے وقت ربنا ولک الحمد بغیر کچھ اضافہ کیے کہے۔ اگر ربنا لک الحمد کہا تب بھی کافی ہے، تاہم پہلا جملہ بہتر ہے اور یوں کہنا کہ اللّٰھم ربنا لک الحمد بغیر واؤ کے اس سے بھی اچھا ہے اور ربنا ولک الحمد کہنے کے بعد ان الفاظ کا اضافہ سنت ہے ''ملء السموات وملء الارض وملء ماشئت من شی بعد۔''

ا۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ امام کے پیچھے تکبیر کہنے والا اگر تکبیر تحریمہ کے وقت صرف اپنی آواز دوسروں تک پہنچانے کی نیت کرے یا کچھ بھی نیت نہ کرے تو نماز باطل ہو جائے گی۔ لیکن اگر تکبیر تحریمہ کے ساتھ تبلیغ اور احرام دونوں کی نیت کی یا صرف احرام کی نیت کی ہے تو نماز منعقد ہو جائے گی۔ یہی صورت تکبیر تحریمہ کے علاوہ دوسری تکبیروں کی ہے کہ اگر اس میں محض تبلیغ (آواز پہنچانے) کا ارادہ تھا، اور کچھ اور ارادہ نہ تھا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ لیکن اگر تبلیغ کے ساتھ عبادت کا تصور بھی تھا، تو نماز صحیح ہوگی۔ ہاں اگر کوئی عامی آدمی ہو (یعنی جس کو مسائل سے واقفیت نہیں ہے) تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی، اگر چہ اس نے دوسروں کو محض آگاہ کرنے کے لیے تکبیر کہی ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ امام کا تکبیر میں اتنا ہی آواز بلند کرنا جتنا ضروری ہو سنت ہے۔ ضرورت سے بہت زیادہ اونچی آواز نکالنا مکروہ ہے۔ اس میں تکبیر تحریمہ اور دوسری تکبیروں کے مابین کوئی فرق نہیں ہے۔

اب اگر امام یا تکبیر کہنے والا جو اس امام کے پیچھے نماز پڑھ رہا ہے، تکبیر تحریمہ کے وقت محض یہ ارادہ کرے تو یہ نماز باطل ہو جائے گی۔ ساتھ ہی اس کی نماز بھی باطل ہو جائے گی جو اس کی 'تبلیغ' کے تحت نماز ادا کر رہا ہو، بشرطیکہ یہ معلوم ہو جائے کہ (مکبر نے نماز کی نیت نہیں کی تھی)۔ اگر احرام کے ساتھ تبلیغ کی نیت بھی ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں، بلکہ ایسا ہی کرنا چاہیے۔

یہ حکم تکبیر تحریمہ کا ہے۔ باقی تکبیروں میں اگر چہ صرف دوسروں کو اطلاع دینا ہی مقصد ہو تو نماز باطل نہ ہوگی۔ یہی

نماز کی تکبیرات مسنونہ کا بیان

تکبیر تحریمہ کے علاوہ نماز کی دوسری تکبیریں سنتوں میں سے ہیں۔ مثلاً رکوع کی تکبیر، سجدہ کی تکبیر، سجدہ سے اٹھنے کی تکبیر، قیام کی تکبیر، یہ سب تکبیریں سنت ہیں۔ اس مسئلہ میں مالکیہ اور شافعیہ کا اتفاق ہے، حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

نماز میں فاتحہ کے بعد کوئی سورۃ پڑھنے یا سورۃ کی بجائے کچھ قرآن پڑھنے کا بیان

سورۂ فاتحہ پڑھنے کے بعد ظہر، عصر، مغرب، اور عشاء کی ابتدائی دو رکعتوں میں اور فجر کی دونوں رکعتوں میں کسی قدر قرآن پڑھنے کا حکم ہے جس پر سب کا اتفاق ہے۔ لیکن اس حکم کی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہے۔ ائمہ فقہا میں سے تین اصحاب تو اس کو سنت قرار دیتے ہیں۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے۔ ان کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔(۲)

اسی طرح قرآن کی مقدار مطلوب قرأۃ کے بارے میں بھی اختلاف ہے شافعیہ اور مالکیہ تو اس بات پر متفق ہیں کہ کوئی چھوٹی سورہ یا ایک آیت یا کسی آیت کا ایک ٹکڑا کافی ہے۔ اگر اس قدر پڑھ لیا گیا تو محض سنت ادا ہو جائے گی۔ اس کے متعلق حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو(۳) اور فرض

حکم تسمیع اور تحمید کا بھی ہے جب تک کہ اونچی آواز نکالنے کی غرض 'نغمہ' نہ ہو کہ آواز کے ترنم سے لوگ حیران رہ جائیں۔ ایسی صورت میں بقول راجح نماز فاسد ہو جائے گی۔

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ تمام تکبیریں واجب اور ناگزیر ہیں۔ بجز اس مسبوق کی تکبیر کے جو بعد میں جب کہ امام رکوع میں تھا شامل جماعت ہوا۔ اس وقت رکوع کی تکبیر (واجب نہیں) بلکہ سنت ہو گی۔ چنانچہ اگر تکبیر تحریمہ کر کے رکوع میں چلا گیا اور رکوع کی تکبیر نہیں کی تب بھی نماز صحیح ہو گی (کیونکہ صرف سنت ترک ہوئی واجب نہیں)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ تمام تکبیریں سنت ہیں۔ شافعیہ اور مالکیہ بھی یہی کہتے ہیں۔ ایک صورت مستثنٰی ہے۔ وہ ہے نماز عیدین کی دوسری رکعت میں رکوع کی تکبیر کہ وہ واجب ہے۔ اور یہ بتایا جا چکا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک واجب کا درجہ فرض سے کم ہے۔ چنانچہ بعض اصحاب نے اس کو سنت مؤکدہ سے تعبیر کیا ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ کوئی سورہ یا تین چھوٹی آیتیں یا ایک لمبی آیت پڑھنا ضروری ہے۔ لہٰذا تمام فرض نمازوں کی ابتدائی دو رکعتوں میں اس کا پڑھنا واجب ہے۔ اور حنفیہ کے نزدیک 'واجب' کا جو مطلب ہے وہ بیان کیا جا چکا ہے۔

۳۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جب تک اتنی مقدار نہ پڑھی جائے جس کا ذکر کیا گیا، یعنی کوئی چھوٹی سورہ، یا ایک لمبی آیت،

نمازوں میں سورۃ فاتحہ کے بعد امام، منفرد اور ایسے مقتدی کے لیے جو امام کی قرأت نہ سن رہا ہو سورہ کا پڑھنا سنت ہے۔ اس پر شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

ان مسائل کا تعلق فرض نماز سے ہے۔ نفل نماز جو ایک تسلیمہ سے پڑھی جائے اس کی تمام رکعتوں میں سورۃ وغیرہ پڑھنے کا حکم ہے۔ خواہ دو رکعت والی نماز ہو یا چار رکعتوں والی۔ اس کے متعلق مختلف مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

دعاء الافتتاح ''ثنا'' کا بیان

(یعنی وہ دعا جس سے نماز شروع کی جاتی ہے)

دعاء الافتتاح یعنی آغاز نماز میں پڑھی جانے والی دعا جس کو ثنا کہتے ہیں تین اماموں کے نزدیک سنت ہے مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ بقول مشہور یہ مکروہ ہے۔ اور بعض اصحاب کہتے ہیں کہ مکروہ نہیں بلکہ مستحب ہے۔ اس دعا کے الفاظ اور اس بارے میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کی تفصیل ذیلی

یا تین چھوٹی آیتیں، واجب ادا نہ ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کسی ایسی آیت کا پڑھنا ضروری ہے جو مستقل معنے رکھتی ہو اور پچھلی یا اگلی آیت سے مربوط نہ ہو، لہٰذا محض 'مدھا متان' یا ثم نظر وغیرہ کہہ دینا کافی نہیں ہے۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مقتدی کو امام کے پیچھے مطلقاً کچھ پڑھنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ اس کے متعلق امام اور منفرد کے مسائل صفحات سابقہ میں بتا چکے ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جہری نمازوں میں میں مقتدیوں کا قرأت کرنا مکروہ ہے، اگرچہ امام کی آواز سنائی نہ دے یا امام خاموش ہو۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ نفلی نماز میں فاتحہ کے بعد حسب سہولت قرآن کا پڑھنا مستحب ہے، خواہ دو رکعتیں پڑھی جائیں یا چار رکعتیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ایک سورہ یا اس کی بجائے کچھ آیتوں کا پڑھنا، جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے، نفل نماز کی تمام رکعتوں میں واجب ہے۔ نہ سنت ہے نہ مستحب ہے، جیسا کہ دوسرے اصحاب کہتے ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر نفلی نماز دو رکعتوں سے زیادہ کی ہے تو اس کا حکم وہی ہے جو چار رکعتوں والی فرض نمازوں کا ہے۔ لہٰذا ابتدائی دو رکعتوں کے علاوہ کسی اور رکعت میں سورہ ملانا مسنون نہیں ہے۔ زائد رکعتوں میں سورۃ فاتحہ پڑھنا کافی ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نفل نماز کی ہر رکعت میں فاتحہ کے بعد چھوٹی سی سورہ کی پڑھنا یا کسی مستقل آیت کا پڑھنا سنت

حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

ہے، خواہ دو رکعتیں پڑھی جائیں یا چار رکعتیں۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ 'ثنا' کے الفاظ جو وارد ہیں وہ یہ ہیں۔ اس طرح کہنے چاہئیں: سبحانک اللّٰھم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالیٰ جدک ولا الٰہ غیرک ''سبحانک اللھم وبحمدک کے معنے یہ ہیں کہ اے اللہ میں تیری پاکی بیان کرتا ہوں جو تیری شان برتر کے لائق ہے، اور ''وبحمدک'' کے معنے یہ ہیں کہ میں تیری حمد جیسا کہ تیری شان پاک کے شایان ہے، بیان کرتا ہوں اور 'تبارک اسمک' کا مفہوم یہ ہے کہ ذات باری کی برکتیں دائمی اور اس کا خیر ہمیشہ رہے۔ اور تعالیٰ جدک'' کے معنے ہیں کہ (خدایا) تیری شان برتر اور تیرا رتبہ بلند ہے۔ حنفیہ کے نزدیک فرض اور نفل دونوں طرح کی نمازوں میں اس کا پڑھنا سنت ہے۔ ہاں اگر نماز پڑھنے والا مقتدی ہو اور امام نے قرأت شروع کر دی ہو تو مقتدی 'ثنا' نہ پڑھے۔ اگر کوئی ایک رکعت نکل جانے کے بعد جماعت میں شامل ہوا جب کہ امام دوسری رکعت میں تھا تو چاہیے کہ امام کے قرأت شروع کرنے سے پہلے ثنا پڑھ لے اور اسی طرح ہر رکعت میں اگر امام اپنی قرأت جہری یا سری شروع کر دے تو مقتدی کے لیے 'ثنا' کا پڑھنا مسنون نہیں ہے۔ اگر جماعت میں اس وقت شامل ہوا جب کہ امام رکوع یا سجود میں تھا تو اگر یہ توقع ہو کہ رکوع یا سجدہ سے اٹھنے سے پہلے امام کے ساتھ شامل ہو سکے گا تو ثنا پڑھ لینی چاہیے ورنہ نہیں (یعنی بغیر ثنا پڑھے شامل ہو جائے)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ دعائے افتتاح (ثنا) یہ ہے کہ نماز پڑھنے والا تکبیر تحریمہ کے بعد یوں کہے: وجھت وجھی للذی فطر السمٰوات والارض حنیفاً مسلماً وماانا من المشرکین ان صلاتی ونسکی ومحیایی ومماتی للہ رب العلیمین لاشریک لہ وبذالک امرت وانا من المسلمین۔ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ الفاظ فرض کی نیت سے پہلے کہے جائیں، جیسا کہ نیت کے بعد اور نفل نماز کی تکبیر تحریمہ کے بعد کہے جاتے ہیں۔ شافعیہ نے اس دعا (کے درست ہونے) کی پانچ شرطیں بتائی ہیں۔ ان کا ذکر سنن صلوٰۃ کے سلسلہ میں، جیسا کہ شافعیہ کے مسلک میں ہے، کیا جا چکا ہے۔ وہاں پر ملاحظہ کیا جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ دعائے افتتاح کے وہی الفاظ ہیں جو مسلک حنفیہ کے بیان میں مذکور ہوئے، اور ان الفاظ میں جن کا ذکر شافعیہ نے کیا ہے ''ثنا' پڑھنا بلا کراہت جائز ہے، بلکہ بہتر یہ ہے کہ دونوں طرح سے دعائے افتتاح وقتاً فوقتاً پڑھی جایا کرے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ دعائے افتتاح پڑھنا بقول مشہور مکروہ ہے، کیوں کہ صحابہؓ کا اس کو ترک کرنا ثابت ہے، اگر چہ جو حدیث اس باب میں آئی ہے وہ صحیح ہے اور حضرت مالک رضی اللہ عنہ، سے اس کا مستحب ہونا منقول ہے۔ ثنا کے الفاظ یہ بتائے گئے ہیں: سبحانک اللّٰھم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالیٰ جدک ولا الٰہ غیرک. وجھت وجھی للذی فطر السمٰوات والارض حنیفاً الیٰ آخر آیت۔ اور یہ بتایا جا چکا ہے کہ بقول مشہور اس کا پڑھنا مکروہ ہے۔

تعوذ اعوذ باللہ کہنے کا بیان

ائمہ فقہا میں سے تین اماموں کے نزدیک 'تعوذ' سنت ہے لیکن مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے۔
تعوذ کے باب میں ہر مسلک کے اقوال ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

نماز میں تسمیہ (بسم اللہ الخ کہنے) کا بیان

حنفیہ کے نزدیک نماز کی ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ سے پہلے تسمیہ سنت ہے۔ یعنی اس طرح کہنا: بسم اللہ الرحمٰن الرحیم لیکن حنابلہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ فرض ہے اور مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ مکروہ ہے۔ ان تمام اقوال کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ 'تعوذ' سنت ہے۔ پہلی رکعت میں تکبیر تحریمہ اور ثنا مذکورہ کے بعد یوں کہنا چاہیے کہ ''اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم'' تعوذ پہلی رکعت کے علاوہ اور کسی رکعت میں نہ کہی جائے، خواہ کوئی امام ہو یا منفرد یا مقتدی، البتہ اگر مقتدی مسبوق ہو کہ امام کے قرأت شروع کرنے کے بعد جماعت میں شریک ہوا تو اب اعوذ باللہ نہ پڑھنی چاہیے، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک قابل ترجیح قول یہ ہے کہ تعوذ قرآن پڑھنے کے لیے ہوتا ہے اور اس حال (مذکورہ) میں مقتدی کو قرآن پڑھنا ہی نہیں ہے (تو تعوذ کی کیا ضرورت؟)

شافعیہ کہتے ہیں کہ نماز کی ہر ایک رکعت میں 'تعوذ' سنت ہے اور اس کے لیے سب سے بہتر الفاظ ہیں اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم۔'' اس کی تفصیل ان کے مسلک کے بیان میں ابھی ہو چکی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ فرض نماز میں تعوذ مکروہ ہے، آہستہ ہو یا اونچی آواز سے، البتہ نفل نماز میں آہستہ کہنا جائز ہے اور بقول مرجح اونچی آواز سے مکروہ ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں 'تعوذ' سنت ہے اور سے طرح کہنا چاہیے: ''اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم''۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ امام اور منفرد ہر رکعت کے آغاز میں (بسم اللہ الخ) کہے، خواہ نماز سری ہو یا جہری۔ مقتدی تو قدرتی طور پر بسم اللہ نہ کہے گا کیونکہ حالت اقتدا میں اسے قرآن پڑھنا جائز ہی نہیں ہے۔

'بسم اللہ الخ' دعائے افتتاح (ثنا) اور تعوذ کے بعد پڑھنی چاہیے۔ اگر تعوذ یاد نہ رہا اور پہلے بسم اللہ پڑھ لی تو لازم ہے کہ تعوذ کے بعد پھر پڑھے۔ لیکن اگر بسم اللہ کہنا یاد نہیں رہا اور سورہ فاتحہ شروع کر دی ہے تو اس کو جاری رکھے اور بقول صحیح پھر بسم اللہ نہ کہے۔ اور سورہ فاتحہ کے بعد کوئی سورہ پڑھنے کے وقت بسم اللہ الخ کہنا مکروہ تو نہیں ہے لیکن بہتر یہی ہے کہ نہ کہی جائے۔ نماز خواہ سری ہو یا جہری (سب کا یہی حکم ہے)۔ یاد رہے کہ بسم اللہ الخ نہ سورہ فاتحہ کا جزو ہے اور نہ بقول صحیح کسی بھی سورہ کا جزو ہے، البتہ یہ قرآن کا جزو ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ فرض نماز میں بسم اللہ کہنا مکروہ ہے، خواہ نماز سری ہو یا جہری۔ ہاں اگر نماز کی نیت اختلاف کو دور

قرأت لمبی کرنے یا نہ کرنے کا بیان

اور منجملہ سنتوں کے یہ ہے کہ نماز کے مختلف اوقات میں جیسا کہ بیان کیا جائے گا طوال مفصل (مفصل طویل سورتیں) یا قصار چھوٹی سورتیں یا اواسط درمیانہ درجہ کی سورتیں پڑھی جائیں۔ مسالک مختلفہ میں اس کی جو تعریف ہے ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

واضح ہو کہ طویل قرأت اس کے لیے سنت ہے جو مقیم اور منفرد ہو۔ اگر کوئی حالت سفر میں ہے تو تین اماموں کے نزدیک طویل سورتوں کا پڑھنا سنت نہیں ہے۔ مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک

کرنا ہو (تو بسم اللہ کہہ لے)۔ اس صورت میں سورہ فاتحہ سے پہلے آہستہ سے بسم اللہ کہہ لینا مستحب ہے اور اونچی سے کہنا مکروہ ہے۔ البتہ نفل نماز میں سورۂ فاتحہ پڑھنے کے وقت 'بسم اللہ الخ' پڑھنا جائز ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ بسم اللہ الخ قرآن شریف کی ایک آیت ہے، لہٰذا اس کا پڑھنا فرض ہے اور سری اور جہری نماز میں اس کا حکم وہی ہے جو سورہ فاتحہ کا ہے۔ لہٰذا نماز پڑھنے والے کو چاہیے کہ جہری نماز میں اونچی آواز سے بسم اللہ الخ کہے، جیسا کہ سورہ فاتحہ اونچی آواز سے پڑھی جاتی ہے۔ اگر ایسا نہ کیا گیا تو نماز جاتی رہے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ بسم اللہ کہنا سنت ہے۔ اور ہر رکعت میں بسم اللہ آہستہ کہنی چاہیے۔ یہ سورہ فاتحہ کی آیت نہیں ہے۔ اگر تعوذ سے پہلے بسم اللہ کہہ لیا تو اعوذ باللہ کہنا ساقط ہو جائے گا۔ اب اس کو حنفیہ کے قول کے مطابق پھر سے نہیں پڑھنا چاہیے۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ 'طوال مفصل' (یعنی لمبی سورتیں) سورہ الحجرات' سے سورہ البروج تک ہیں اور درمیانی درجہ کی سورتیں سورہ برج سے سورہ 'لم یکن' تک ہیں اور چھوٹی سورتیں لم یکن سے سورہ الناس تک ہیں۔ لمبی سورتیں فجر اور ظہر میں پڑھی جائیں۔ لیکن ظہر کی سورتیں فجر کی سورتوں سے چھوٹی ہوں۔ درمیانی درجہ کی سورتیں عصر اور عشاء میں اور چھوٹی سورتیں مغرب میں پڑھی جائیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ طوال مفصل الحجرات سے لے کر سورہ عم یتساءلون تک اور اواسط (درمیانی درجہ کی سورتیں) سورہ عم سے والضحیٰ تک اور قصار (چھوٹی سورتیں) اس کے آگے ختم قرآن تک ہیں نہ لمبی سورتیں فجر اور ظہر کی نماز میں پڑھی جائیں، لیکن سنت یہ ہے کہ ظہر کی سورتیں فجر کی سورتوں سے چھوٹی ہوں۔ البتہ جمعہ کے دن فجر کی نماز میں یہ سنت ہے کہ پہلی رکعت میں سورہ (الم السجدہ) پڑھی جائے، اگر چہ یہ مفصل میں سے نہیں ہے۔ دوسری رکعت میں خاص طور پر سورہ هل اتی' پڑھی جائے۔ عصر اور عشاء میں درمیانہ درجہ کی سورتیں اور مغرب میں چھوٹی سورت پڑھی جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ طوال مفصل سورہ الحجرات سے اخیر والنازعات تک ہے۔ درمیانہ درجہ کی سورتیں اس کے بعد سے والضحیٰ تک اور چھوٹی سورتیں اس سے آگے ختم قرآن تک ہیں۔ طوال مفصل فجر اور ظہر میں پڑھی جائیں اور چھوٹی سورتیں عصر اور مغرب میں اور درمیانہ درجہ کی سورتیں عشاء میں پڑھی جائیں۔ مالکیہ کے نزدیک (سورتوں کا اس طرح

ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ [1] امام کے لیے قرات کا طویل کرنا ان شرائط پر موقوف ہے جس کی تفصیل مختلف مسلکوں میں کی گئی ہے۔ [2]

پہلی رکعت کا دوسری رکعت سے زیادہ طویل قرأت کرنے اور حالت قیام میں دونوں قدموں کے درمیان فاصلہ رکھنے کا بیان

یہ بھی سنت ہے کہ ہر نماز کی پہلی رکعت میں بہ نسبت دوسری رکعت کے لمبی قرات کی جائے۔ اگر دونوں رکعتوں میں برابر کی قرات رکھی تو سنت فوت ہو جائے گی، اور اگر دوسری رکعت میں پہلے سے زیادہ طویل ہوئی تو مکروہ ہے۔ البتہ نماز جمعہ میں یہ سنت ہے کہ دوسری رکعت پہلے سے زیادہ لمبی ہو۔ زیادہ لمبی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ پہلی رکعت میں دوسری رکعت سے زیادہ آیتیں پڑھی جائیں۔ نماز جمعہ و عیدین اور مجمع کثیر کی حالت مستثنیٰ ہے۔ ان حالات میں دوسری رکعت کو پہلی سے زیادہ لمبی کرنا سنت ہے۔ حنفیہ اور

پڑھنا) مستحب ہے، سنت نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ طوال مفصل سورۂ 'ق' سے سورۂ عم تک ہیں۔ درمیانی درجہ کی سورتیں اس کے آگے سورہ والضحیٰ تک اور چھوٹی سورتیں اس کے آگے اخیر قرآن تک ہیں۔ طوال مفصل صرف فجر کی نماز میں پڑھی جائیں اور چھوٹی صرف مغرب میں اور درمیانہ درجہ کی سورتیں ظہر، عصر اور عشا میں۔ فجر وغیرہ میں بحالت عذر مثلاً سفر یا مرض کی حالت ہو تو اس سے زیادہ قرأت کرنا مکروہ ہے۔ اگر ایسا کوئی عذر نہ ہو تو محض فجر کی نماز میں مکروہ ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ منفرد کے لیے لمبی قرأت مستحب ہے، خواہ مسافر ہو یا مقیم۔

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ امام کے لیے لمبی قرأت مسنون ہے، بشرطیکہ وہ محدود اشخاص کا امام ہو جو لمبی قرأت پر خوش ہوں اور اپنی خوشی کا اظہار کیا ہو۔ البتہ جمعہ کی صبح کو امام کے لیے طویل قرأت یعنی پوری سورۂ 'سجدہ' اور سورۂ 'ھل اتی' پڑھنا مسنون ہے خواہ مقتدی راضی نہ ہوں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ امام کا طویل قرأت کرنا چار شرطوں سے مستحب ہے:

اول یہ کہ وہ محصورین کا امام ہو۔

دوم یہ کہ لوگ طویل قرأت کا مطالبہ زبان سے کریں اور حال کا تقاضا بھی ہو۔

سوم یہ کہ امام کو یہ معلوم ہو کہ ان لوگوں میں برداشت کی طاقت ہے۔

چہارم یہ کہ امام کو یقین ہو کہ ان میں سے کسی ایک کو بھی معذور نہیں ہے۔

اگر ان میں سے کوئی شرط نہ ہو مختصر قرأت ہی بہتر ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ لمبی قرأت جبھی مسنون ہے کہ امام جانتا ہو کہ مقتدیوں کو گرانی نہ ہوگی۔ لیکن اگر یہ معلوم ہو کہ

شافعیہ کا اس مسئلہ میں اتفاق ہے، مالکیہ اور حنابلہ کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ [1]

حالت قیام میں دونوں قدموں کے درمیان فاصلہ رکھنا سنت ہے، بایں طور کہ نہ دونوں پاؤں باہم مل جائیں اور نہ بغیر کسی عذر کے، مثلاً مٹاپا وغیرہ فاصلہ درمیان میں زیادہ ہو۔ دونوں پاؤں کے درمیان فاصلہ کی مقدار متعین کرنے میں مسالک کا اختلاف ہے۔ [2]

رکوع اور سجود کی تسبیحوں کا بیان

منجملہ سنتوں کے یہ ہے کہ رکوع کی حالت میں ''سبحان ربی العظیم [3] اور سجدے میں سبحان ربی الاعلی '' کہا جائے۔ تسبیح کی کم سے کم تعداد جس سے سنت ادا ہو جائے کے بارے میں جو

انھیں گراں گزرے گا تو لمبی قرأت مکروہ ہے، کیونکہ نبی ﷺ نے (ایک بار) فجر کی نماز معوذتین (اعوذ برب الفلق اور اعوذ برب الناس) کی سورتوں سے ادا فرمائی؟ لوگوں نے تعجب سے سوال کیا کہ آپ نے نماز بہت مختصر کر دی؟ ارشاد ہوا: سمعت بکاء صبی فخشیت ان تفتتن امه'' (یعنی میں نے ایک بچے کے رونے کی آواز سنی تو مجھے اندیشہ ہوا کہ مبادا اس کی ماں آزمائش میں پڑ جائے)۔ اس حدیث کے مفہوم میں کمزور، مریض اور اہل حاجت سب شامل ہیں۔

حنابلہ کہتے ہیں امام کا مقتدیوں کی حالت کے مطابق ہلکی نماز پڑھنا مسنون ہے۔

۱۔ مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ دوسری رکعت میں پہلی رکعت سے زیادہ دیر لگانا مستحب ہے، اگر چہ دوسری رکعت میں پہلی سے زیادہ (مقدار میں) قرأت کی گئی ہو۔ اس باب میں جمعہ اور دوسری نمازوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر دونوں رکعتوں میں برابر کا وقت لگایا دوسری رکعت میں پہلے سے زیادہ دیر لگی تو یہ خلاف اولیٰ ہے۔ اس لیے کہ مالکیہ کے نزدیک مندوب (مستحب) اور سنت میں فرق ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہوا، بخلاف حنابلہ کے۔ اسی طرح شافعیہ مستحب اور سنت میں فرق نہیں کرتے۔ یہیں سے اتفاق اور اختلاف کا مطلب واضح ہو جاتا ہے۔

۲۔ حنفیہ نے دونوں پیروں کے درمیان فاصلہ کی مقدار چار انگلی بتائی ہے کہ اگر اس سے کم یا زیادہ ہو تو مکروہ ہوگا۔

شافعیہ نے یہ مقدار ایک بالشت بتائی ہے۔ اور اس سے کم یا زیادہ فاصلہ رکھنا مکروہ بتایا ہے۔ اسی طرح ایک پاؤں کا دوسرے سے آگے ہونا بھی مکروہ ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ دونوں پیروں کے درمیان فاصلہ رکھنا مستحب ہے، سنت نہیں ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ دونوں پیروں کے درمیان موزوں فاصلہ ہونا چاہیے کہ نہ دونوں بالکل ملے ہوئے ہوں اور نہ دونوں میں اتنا فاصلہ ہو جسے عرف عام میں زیادہ قرار دیا جائے۔ حنابلہ اس بات میں مالکیہ سے متفق ہیں لیکن ان کے نزدیک اس کو مستحب کہا جائے یا سنت اس میں کوئی فرق نہیں ہے۔

۳۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ رکوع اور سجود میں تسبیح کہنا مستحب ہے لیکن اس کے لیے الفاظ مقرر نہیں ہیں، تاہم بہتر یہی ہے کہ مذکورہ الفاظ میں تسبیح کہی جائے۔

اختلاف مسالک ہے وہ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

دونوں ہاتھ گھٹنوں پر رکھنے اور اس کے متعلقہ اعمال کا بیان

سنت یہ ہے کہ نماز پڑھنے والا رکوع کی حالت میں اپنے دونوں ہاتھ گھٹنوں پر رکھے۔ انگلیاں کھلی ہوں اور بازو پہلو سے جدا ہوں، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے حضرت انسؓ سے فرمایا کہ ''اذا رکعت فضع کفیک علیٰ رکبتیک و فرج بین اصابعک و ارفع یدیک علی جنبیک'' (یعنی جب رکوع میں جاؤ تو اپنی دونوں ہتھیلیوں کو اپنے گھٹنوں پر رکھو۔ انگلیاں ایک دوسرے سے جدا اور اپنے ہاتھوں کو پہلوؤں سے اٹھائے رکھو۔ لیکن عورت کو بازو اور پہلوؤں کے درمیان خلا نہ رکھنا چاہیے، بلکہ چاہیے کہ دونوں بازو پہلو سے بھنچے رہیں، کیونکہ یہ عورت کے لیے زیادہ پردہ کا طریقہ ہے۔ یہ حکم تین اماموں کے نزدیک متفق علیہ ہے۔ مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے۔ ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

حالت رکوع میں پیٹھ اور گردن کو ایک سیدھ میں رکھنے کا بیان

سنت یہ ہے کہ نمازی حالت رکوع میں اپنی گردن اور پیٹھ کو ایک سیدھ میں رکھے کیونکہ آنحضرت ﷺ جب رکوع کرتے تھے تو پیٹھ ایسی سیدھی ہوتی تھی کہ اگر اس پر پانی ڈالے تو اس پر ٹھہرا رہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جب تک تین تسبیحیں نہ کہی جائیں سنت پوری نہیں ہوتی۔ اگر اس سے کم تعداد میں تسبیح کہی جائے تو سنت پوری نہ ہوگی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ان ہی (مذکورہ) الفاظ میں تسبیح کہنا واجب ہے۔ اس سے جو کچھ زیادہ کہا جائے گا وہ سنت ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ محض سنت تو تسبیح کے الفاظ، خواہ کچھ ہوں، ادا کرنے سے پوری ہو جاتی ہے، اگرچہ افضل یہی ہے کہ تسبیح مذکورہ بالا الفاظ میں کہی جائے۔ لیکن اس سے زیادہ گیارہ تسبیحوں تک جو کچھ زیادہ کہا جائے گا اس سے تسبیح زیادہ کامل ہوگی۔ البتہ امام بغیر کسی شرط کے تین تک اضافہ کر سکتا ہے، اس سے زیادہ نہ کہی جائے، سوا اس صورت کے جب کہ مقتدی اس پر راضی ہوں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ تسبیح کے لیے کوئی تعداد مقرر نہیں ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ دونوں ہاتھوں کا گھٹنوں پر رکھنا اور بازوؤں کو پہلو سے دور رکھنا مستحب ہے، سنت نہیں ہے۔ رہا انگلیوں کا کھلا رکھنا یا بھینچنا اس کو نمازی کی اپنی مرضی پر چھوڑ دینا چاہیے۔ ہاں اگر گھٹنوں پر ہاتھ کا ٹکانا اسی پر موقوف ہو

نیز سر کو ٹھڈی کی سیدھ میں ہونا چاہیے، کیونکہ آنحضرت ﷺ جب رکوع کرتے تھے تو سر مبارک کو نہ اونچا فرماتے تھے اور نہ جھکا رکھتے تھے۔ اس کے سنت ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔

سجدے کے لیے جھکنے اور اس سے اٹھنے کا طریقہ

سنت یہ ہے کہ سجدے کے لیے جھکے تو پہلے اپنا گھٹنا، پھر ہاتھ اور پھر چہرے کو ٹکائے، اور جب کھڑے ہونے کے لیے سجدے سے اٹھے تو اس ترتیب کے برعکس پہلے چہرے کو اٹھائے پھر ہاتھوں اور گھٹنوں کو اٹھائے۔ اس مسئلہ میں حنفیہ اور حنابلہ میں اتفاق ہے۔ شافعیہ اور مالکیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو (۱) لیکن یہ اسی صورت میں ہے کہ جس کو کوئی معذوری نہ ہو۔ ہاں اگر ضعف لاحق ہو، یا موزہ پہن رکھا ہو یا ایسی ہی کوئی بات ہو تو سب اس پر متفق ہیں کہ جس طرح بن پڑے عمل کیا جائے۔

سجدے کی حالت میں دونوں ہاتھ رکھنے کا طریقہ اور اس کے متعلقہ امور

سجدہ کی حالت میں نمازی کو دونوں ہاتھ مونڈھوں کے مقابل رکھنا چاہیے۔ انگلیاں جڑی ہوئی ہوں اور ان کے سرے قبلہ کی جانب ہوں۔ اس مسئلے میں شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے۔

مالکیہ اور حنفیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

اور یہ بھی سنت ہے کہ مرد سجدے میں اپنے پیٹ کو زانو سے کہنیوں کو پہلوؤں سے اور بازوؤں کو زمین سے جدا رکھے یہ اس صورت میں ہے کہ جب کہ ساتھ والے نمازی کو زحمت نہ ہو۔ ایسا ہوا تو یہ سنت کی بجائے حرام ہوگا۔ مندرجہ بالا حکم اس لیے سنت ہے کہ آنحضرت ﷺ جب سجدہ کرتے تو ہاتھ اور پہلو

(تو کھلا رکھنا چاہیے)

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ سجدہ سے کھڑے ہونے کے لیے اٹھتے وقت ہاتھ سے پہلے گھٹنوں کو اٹھانا سنت ہے۔ پھر دونوں ہاتھوں پر سہارا دے کر کھڑا ہونا چاہیے۔ خواہ نماز پڑھنے والا قوت رکھتا ہو یا عورت ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ سجدہ میں جاتے وقت دونوں ہاتھوں (کے ٹکانے) سے پہلے گھٹنوں کو رکھنا چاہیے، اور اگلی رکعت کے لیے کھڑے ہوتے وقت ہاتھوں کو گھٹنے کے بعد اٹھانا چاہیے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ سجدے میں دونوں ہاتھوں کو کانوں کے مقابل یا ان کے قریب رکھنا سنت ہے۔ ساتھ ہی انگلیاں ملی رہیں اور ان کے سرے قبلہ کی جانب ہوں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ افضل یہ ہے کہ چہرے کو دونوں ہاتھوں کے درمیان رکھا جائے، اگر شانوں کے مقابل رکھا تب

کے درمیان خلا رکھتے اور پیٹ کو زانو سے دور رکھتے تھے۔ لیکن عورت کے لیے، پردہ کا لحاظ کرتے ہوئے یہی سنت ہے کہ پیٹ کو زانو سے بھینچ رکھے۔ اس مسئلہ میں سنت ہونے کے متعلق بجز مالکیہ کے سب کو اتفاق ہے۔ مالکیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

نماز میں اونچی آواز سے قرآن پڑھنے کا بیان

منجملہ سنتوں کے یہ ہے کہ مغرب اور عشاء کی ابتدائی دو رکعتوں میں اور فجر اور جمعہ کی دونوں رکعتوں میں قرآن اونچی آواز سے پڑھا جائے، خواہ کوئی امام ہو یا منفرد۔ اس میں مالکیہ اور شافعیہ کا اتفاق ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

نماز میں کس قدر اونچی آواز سے یا کس قدر آہستہ پڑھنا چاہیے

پنج وقتہ فرائض میں سے (جہری نماز کے علاوہ) باقی نمازوں میں ہر نمازی کے لیے آہستہ پڑھنا سنت ہے۔ ائمہ فقہا میں سے تین امام اس کو سنت کہتے ہیں مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ مستحب ہے سنت نہیں ہے باقی رہا یہ کہ فرائض کے علاوہ دوسری نمازوں مثلاً وتر وغیرہ نوافل میں کس قدر اونچی آواز سے یا کتنا آہستہ

بھی سنت ادا ہو جائے گی۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مرد کے لیے پیٹ کو زانو سے، کہنیوں کو گھٹنے سے اور بازوؤں کو پہلوؤں سے مناسب حد تک دور رکھنا مستحب ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جہر (اونچی آواز سے پڑھنا) امام کے لیے واجب اور تنہا گزار کے لیے سنت ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ نیز جہری نمازوں میں منفرد کو اونچی آواز سے یا آہستہ پڑھنے کا اختیار ہے، یعنی چاہے تو اونچی آواز سے پڑھے اور چاہے تو آہستہ پڑھے۔ تاہم اونچی آواز سے پڑھنا زیادہ بہتر ہے۔ یہی حکم جہری نماز کے اندر مسبوق (بعد میں شامل ہونے والے) کا ہے جو جمعہ کی یا فجر، عشاء یا مغرب کی ایک رکعت نکل جانے کے بعد جماعت میں شامل ہوا اور (امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھنے کے بعد) اپنی رکعت پوری کرنے کے لیے کھڑا ہوا تو اسے اختیار ہے کہ (اس رکعت میں) آہستہ پڑھے یا اونچی آواز سے پڑھے۔ جہری نماز کی ادا ہو یا قضا بقول صحیح (اس حکم میں) کوئی فرق نہیں پڑتا۔ پس اگر مثلاً کسی کی نماز عشاء جاتی رہی اور کسی اور وقت اسے ادا کرنا چاہا تو اختیار ہے چاہے قرأت آہستہ کی جائے اونچی آواز سے۔ اگر سری نماز ہو تو منفرد کو اس میں اختیار نہیں ہے، بلکہ بقول صحیح اسے آہستہ پڑھنا واجب ہے، چنانچہ اگر عصر یا ظہر کی نماز اونچی آواز سے پڑھی تو اسے ترک واجب قرار دیا جائے گا اور سجدہ سہو واجب ہوگا، کیونکہ صحیح قول یہ مانا گیا ہے کہ آہستہ پڑھنا واجب ہے۔ یاد رہے کہ مقتدی کو بہر حال خاموش رہنا واجب ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ منفرد کو اختیار ہے کہ جہری نماز کو آہستہ پڑھے یا اونچی آواز سے۔

پڑھنا چاہیے؟ اس کی بابت فقہا کے مسالک تفصیل طلب ہیں۔ ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔[۱] نیز یہ کہ مرد اور عورت کی آواز کس قدر اونچی اور کتنی نیچی ہو، اس کی بابت مختلف مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[۲]

جلوس فی الصلوٰۃ نماز میں بیٹھنے کا طریقہ

سنت یہ ہے کہ نمازی بیٹھ کر نماز میں اپنے دونوں ہاتھ زانو پر رکھ لے اس طرح پر کہ بیٹھنے کی حالت میں ہاتھ کی انگلیاں گھٹنوں پر اور قبلہ کی جانب رہیں۔ اس مسئلے میں شافعیہ اور حنفیہ متفق ہیں مالکیہ اور

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ رات کی تمام نفلوں میں اونچی آواز سے اور دن کی نوافل میں آہستہ پڑھنا مستحب ہے۔ لیکن ایسی نوافل جن کے ساتھ خطبہ ہوتا ہے، جیسے عید یا استسقا کی نماز اس میں اونچی آواز سے پڑھنا مستحب ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ عید، استسقا، سورج گرہن اور تراویح کے بعد کی وتر نمازیں اونچی آواز سے پڑھنا سنت ہے۔ ان کے علاوہ باقی نمازیں آہستہ پڑھی جائیں۔ اور طواف کی دو رکعتیں رات کی ہوں یا صبح کی، ان تمام نمازوں میں اونچی آواز سے پڑھنا، ان کے علاوہ تمام نوافل میں آہستہ پڑھنا سنت ہے، بجز رات کی مطلق نوافل کے جس میں کبھی اونچی آواز سے او رکبھی آہستہ پڑھنے سے اعتدال ملحوظ رکھنا چاہیے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اونچی آواز کم سے کم یہ ہے کہ پاس کا آدمی سن سکے اور زیادہ سے زیادہ کی کوئی حد نہیں ہے۔ اور آہستہ پڑھنا کم سے کم یہ ہے کہ محض زبان ہلے، اور زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ فقط اپنے تئیں سنائی دے۔ عورت کی اونچی آواز کا ایک ہی درجہ ہے اور یہ ہے کہ صرف اپنے تئیں سنائی دے اور آہستہ آواز کا مطلب بقول معتمد یہ ہے کہ صرف زبان ہلے (اور آواز نہ نکلے)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ کم سے کم اونچی یہ ہے کہ پاس کا آدمی سن لے، خواہ ایک ہی شخص ہو۔ اس (تعریف) میں مرد اور عورت کے درمیان فرق نہیں ہے، لیکن عورت کو غیر محرم کی موجودگی میں آواز اونچی نہ کرنی چاہیے۔ کم سے کم آہستہ آواز یہ ہے کہ اگر مانع سماعت کوئی امر نہ ہو تو صرف اپنے تئیں (وہ آواز) سنائی دے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اونچی آواز کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ پاس کا آدمی سن سکے، خواہ ایک ہی شخص ہو۔ اور کم سے کم آہستہ آواز یہ ہے کہ صرف اپنے آپ کو سنائی دے۔ عورت کے لیے اونچی آواز سے پڑھنا سنت نہیں ہے۔ تاہم اگر غیر محرم موجود نہ ہو تو اونچی آواز سے (نماز) پڑھنے میں حرج نہیں ہے اگر غیر محرم سنتا ہو تو اسے اونچی آواز نکالنے سے منع کیا جائے گا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ کم سے کم درجہ اونچی آواز کا یہ ہے کہ دوسرا آدمی جو اس کے نزدیک نہیں ہے، مثلاً اگلی صف والا سن سکے۔ اگر محض دو ایک آدمی سن سکیں تو اسے اونچی نہیں کہا جائے گا۔ زیادہ سے زیادہ اونچی آواز کی کوئی حد نہیں ہے۔ کم سے کم ہلکی آواز یہ ہے کہ خود کو، یا قریب کے دو ایک آدمیوں کو سنائی دے۔ زبان کا صحت حروف کے ساتھ صرف ہلانا

حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے۔ ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

نماز میں بیٹھنے کی ہیت کیسی ہو؟ اس بارے میں مختلف مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

بقول صحیح جائز نہیں ہے۔ عورت کے متعلق ستر عورت کے باب میں بتایا جا چکا ہے کہ اس کی آواز بقول معتمد 'ستر' میں داخل نہیں ہے۔ لہٰذا نماز میں قرأت اونچی کرنے کے مسئلہ میں مرد اور عورت کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ تاہم شرط یہ ہے کہ آواز میں نہ تو نغمگی ہو، نہ نرمی نہ گنگری کہ اس کو سن کر مرد کے اندر بری خواہشات کا ہیجان ہو۔ اگر ایسی آواز ہوئی تو وہ ستر کے حکم میں ہے اور اس طرح کی اونچی آواز میں پڑھنے سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور عورتوں کو اذان دینے کی جو ممانعت ہے اس کی وجہ بھی یہی ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ہاتھوں کا زانو پر رکھنا مستحب ہے، سنت نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ زانو پر دونوں ہاتھ رکھنے سے سنت ادا ہو جاتی ہے، انگلیوں کے سرے کا گھٹنوں پر ہونا ضروری نہیں ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مرد اور عورت دونوں کے لیے ''افضا'' مستحب ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ بائیں پاؤں کو بائیں کولھے کے ساتھ زمین پر ٹکایا جائے اور بائیں پاؤں کو دائیں پاؤں کی طرف موڑ لیا جائے۔ دایاں پاؤں اپنی جگہ پر قائم رہے۔ اس طرح کہ دائیں پاؤں کے انگوٹھے کا زیریں حصہ زمین پر رہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مرد کے لیے سنت یہ ہے کہ بائیں پاؤں کو بچھا دے اور دائیں کو کھڑا رکھے۔ اس کی انگلیاں قبلہ کی جانب ہوں، بایں طور کہ دائیں پاؤں کی انگلیوں کا نچلا حصہ حتی المقدور قبلہ کی جانب رہے۔

عورت کے لیے تورک کرنا سنت ہے۔ یعنی عورت کی نشست کولھوں کے بل ہونی چاہیے۔ ایک زانو کو دوسرے زانو کے اوپر رکھ کر پیروں کو دائیں سرین کے نیچے سے باہر کی جانب نکال دے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ افتراش سنت ہے یعنی بائیں پاؤں کے تلوے پر بیٹھے اور اپنے دائیں پاؤں کو نماز کی تمام نشستوں میں کھڑا رکھے بجز جلسہ (نشست) اخیرہ کے کہ اس میں تورک سنت ہے، اس طرح پر کہ بائیں سرین کو زمین پر ٹکا دے اور دائیں پاؤں کو کھڑا رکھے۔ البتہ اگر سجدہ سہو کرنے کا ارادہ ہو تو آخری نشست میں تورک سنت نہیں ہے، بلکہ اس صورت میں افتراش سنت ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ دونوں سجدوں کے درمیان اور تشہد اول میں افتراش سنت ہے، یعنی بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھے اور دائیں پاؤں کو کھڑا رکھے اور اس کو اپنے نیچے سے باہر رکھے۔ اور انگلیاں ملا کر قبلہ کی جانب رکھی جائیں۔ لیکن تین اور چار رکعت والی نمازوں میں آخری تشہد کے وقت تورک سنت ہے (افتراش نہیں) یعنی بائیں پاؤں کو بچھا لے اور دائیں پاؤں کو کھڑا رکھے، یا دائیں طرف سے باہر نکال کر اپنے دونوں سرین زمین پر رکھ دے۔

تشہد میں کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرنے اور سلام پھیرنے کا بیان

تشہد میں کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرنا بموجب تفصیل مسالک سنت ہے۔ (۱) نیز پہلا سلام پھیرتے وقت دائیں جانب مڑنا سنت ہے۔ مڑنا اس قدر چاہیے کہ دایاں رخسار نظر آجائے۔ اور دوسرا سلام پھیرتے وقت بائیں جانب اتنا مڑنا چاہیے کہ بایاں رخسار دکھائی دے جائے۔ اس مسئلہ میں سب کا اتفاق ہے بجز مالکیہ کے ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مستحب طریقہ یہ ہے کہ تشہد کے لیے بیٹھ کر انگوٹھے اور کلمہ کی انگلی چھوڑ کر باقی انگلیوں کو انگوٹھے کے نیچے بھینچ لیا جائے اور کلمہ کی انگلی اور انگوٹھے کو سیدھا رکھا جائے اور کلمہ کی انگلی کو دائیں بائیں معتدل جنبش دی جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ کلمہ کی انگلی صرف دائیں ہاتھ کی ہلائی جاسکتی ہے۔ اگر وہ انگلی کٹی ہوئی ہو یا اس میں کوئی مرض ہو تو اس کی بجائے دائیں ہاتھ یا بائیں ہاتھ کی کسی اور انگلی سے تشہد کے دوران اشارہ نہ کیا جائے۔ اشارہ کا طریقہ یہ ہے کہ (تشہد میں) اس وقت کلمہ کی انگلی کو اٹھایا جائے جب غیر اللہ کی الوہیت کی نفی کرنے والے الفاظ لا الٰہ کہے جائیں، اور جب الا اللہ کہا جائے تو انگلی جھکا لی جائے۔ گویا انگلی کا اٹھانا (غیر اللہ کی) الوہیت سے انکار اور اس کا جھکا لینا اللہ کی الوہیت کے اقرار کی علامت ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ چھنگلیا اور ساتھ کی انگلی کو بھینچ لیا جائے اور بیچ کی انگلی اور انگوٹھے کو ملا کر حلقہ بنا لیا جائے، اور پھر تشہد اور دعا میں جب اللہ کا نام آئے تو کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرنا چاہیے اور ہلانا نہیں چاہیے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ کلمہ کی انگلی جو انگوٹھے کے ساتھ ہے اسے چھوڑ کر دائیں ہاتھ کی تمام انگلیوں کو بھینچ لینا چاہیے اور جب تشہد اور دعا میں الا اللہ کے لفظ پر پہنچے تو کلمہ کی انگلی سے اشارہ کیا جائے اور اس انگلی کو تشہد اول میں قیام کے لیے اٹھنے تک اور تشہد ثانی میں سلام پھیرنے تک بغیر ہلائے اسی طرح کھلا رکھے۔ اور نگاہ کلمہ کی انگلی پر ہو۔ اور بہتر یہ ہے کہ انگوٹھا اس کے اوپر جما رہے یا پھر یہ کہ جس طرح سہولت ہو اسی طرح رہنے دے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مقتدی کے لیے سلام التحلیل (خاتمہ نماز کا سلام) دائیں طرف سے کرنا مستحب ہے۔ اور سلام التحلیل وہ ہے جس کے ساتھ نماز کو ختم کیا جاتا ہے، اور قبلہ کی طرف رخ رکھتے ہوئے امام کو سلام کرنا سنت ہے۔ اسی طرح اس مقتدی کو بھی سلام کرنا سنت ہے جو ایک یا ایک سے زیادہ رکعت میں بائیں جانب سے جماعت کے اندر شامل رہا ہو۔

منفرد اور امام دونوں صرف ایک بار سلام پھیریں۔ جس کو تسلیمۃ التحلیل (یعنی نماز ختم کرنے والا سلام) کہتے ہیں، اور مستحب یہ ہے کہ الفاظ سلام کی ابتدا قبلہ کی جانب رخ رکھتے ہوئے کی جائے اور دائیں جانب مڑ کر لفظ علیکم کے حرف ''ک م'' پر سلام ختم کیا جائے۔ مڑنا اتنا چاہیے کہ پیچھے والا ان کے چہرے کو دیکھ سکے۔ تسلیمۃ التحلیل کے علاوہ اور سلاموں میں سلام علیکم اور ''علیک السلام'' کہنا جائز ہے۔ اور بہتر یہ ہے کہ سلام میں الفاظ ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کا اضافہ مطلق نہ

دونوں طرف سلام پھیرنے کے وقت نمازی کی نیت کا بیان

سنت یہ ہے کہ نماز پڑھنے والا پہلے سلام میں دائیں جانب والوں کی نیت کرے اور دوسرے سلام میں بائیں جانب والوں کی نیت کرے۔ اس بارے میں مختلف مسلکوں کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

آخری تشہد میں نبی ﷺ پر درود بھیجنے کا بیان

آخری تشہد میں نبی ﷺ پر درود بھیجنا سنت ہے اور سب سے بہتر درود یوں ہے: ''اللھم صلی علی محمد و علیٰ آل محمد کما صلیت علیٰ ابراھیم و علیٰ آل ابراھیم و بارک علیٰ محمد و علیٰ آل محمد کما بارکت علی ابراھیم وعلی آل ابراھیم فی العلمین انک حمید مجید ''(یعنی اے اللہ رحمت کاملہ نازل فرما محمد اور آل محمد پر جس طرح تو نے رحمت کاملہ نازل فرمائی ''ابراہیم اور آل ابراہیم اور آل ابراہیم'' پر دونوں جہاں میں۔ بلا شبہ تیری ذات

کیا جائے۔ البتہ اگر حنفیہ کے اختلاف کو دور کرنے کا خیال ہو تو دائیں اور بائیں جانب مڑتے ہوئے ورحمۃ اللہ کے الفاظ کا اضافہ کر لیا جائے۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ سلام پھیرنے کا سنت طریقہ یہ ہے کہ پہلے دائیں جانب اور پھر بائیں جانب سلام پھیرا جائے اور اتنا مڑا جائے کہ دائیں اور بائیں رخسار دکھائی دے جائیں۔ اگر بھولے سے پہلے بائیں جانب سلام پھیر لیا تو اب صرف دائیں طرف سلام پھیرا جائے، بائیں جانب سلام دوبارہ نہ پھیرا جائے۔ ہاں اگر منہ کو سامنے رکھے ہوئے سلام پھیرا تو اب دائیں اور بائیں جانب مڑ کر سلام پھیرنا چاہیے۔ اور سنت یہ ہے کہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہا جائے اور یہ کہ دوسرے سلام کی آواز پہلے کی بہ نسبت ہلکی ہو۔ پھر اگر امام ہو تو ضمیر مخاطب سے (جو السلام علیکم میں ہے) نماز پڑھنے والے مسلمانوں اور جنوں اور فرشتوں کا ارادہ کیا جائے۔ اگر مقتدی ہو تو اپنے امام اور نمازیوں کی نیت کرے۔ اگر تنہا گزار ہو تو حفاظت کرنے والے فرشتوں کی نیت کرنا چاہیے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سلام میں ان فرشتوں اور مومنین انس و جن کی نیت کی جائے جنہیں سلام نہیں بھیجا گیا۔ نیز ان اماموں اور مقتدیوں کے سلام کا جواب دینے کی نیت کی جائے جنہوں نے شروع سے اخیر تک اس پر سلام بھیجا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سلام میں نماز سے فارغ ہونے کی نیت کرنا سنت ہے۔ فرشتوں اور دوسرے شریک جماعت نمازیوں کی نیت کرنا سنت نہیں ہے۔ لیکن اگر نیت ختم صلواۃ کے ساتھ ملائکہ حفظہ (حفاظت کرنے والے فرشتوں) اور نماز میں شریک ہونے والوں کی نیت کر لی تو مضائقہ نہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر نمازی امام نہ ہو تو سلام اول میں نماز سے باہر آنے اور فرشتوں پر سلام بھیجنے کی نیت کرے۔

ستودہ اور باعظمت ہے)۔ مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک یہ الفاظ سنت ہیں۔ شافعیہ اور حنابلہ کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

آخری تشہد میں دعا مانگنے کا بیان

تشہد اخیرہ میں نبی ﷺ پر درود بھیجنے کے بعد دعا مانگنا سنت ہے۔ اس کے متعلقہ مسالک فقہا تفصیل طلب ہیں۔ (۲)

اگر امام ہو تو نماز ختم کرنے کی نیز فرشتوں اور مقتدیوں پر سلام بھیجنے کی نیت کرے۔ امام اور منفرد کو اس کے علاوہ اور کوئی نیت نہ کرنی چاہیے۔ بخلاف مقتدی کے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

ا۔ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ تشہد ثانی میں نبی ﷺ پر درود بھیجنا فرض ہے، جیسا کہ ان میں سے ہر ایک کے مسلک کی تفصیل فرائض صلوٰۃ کے بیان میں بتائی جا چکی ہے۔

حنابلہ کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے "اللّٰھم صلی علیٰ محمد و علی آل محمد کما صلیت علیٰ ابراھیم انک حمید مجید و بارک علیٰ محمد و علیٰ آل محمد کما بارکت علی ابراھیم انک حمید مجید"۔

شافعیہ نے تشہد میں سیدنا کے لفظ کا اضافہ کیا ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں سیدنا محمد و سیدنا ابراہیم۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ایسے الفاظ میں دعا مانگنا جو الفاظ قرآن سے ملتے ہوں سنت ہے، مثلاً یوں کہا جائے "ربنا لاتزغ قلوبنا" (یعنی اے پروردگار ہمارے دلوں میں کجی نہ ڈال) یا پھر ایسے الفاظ میں دعا کی جائے جو الفاظ حدیث سے ملتے ہوں، مثلاً یوں کہنا کہ "اللّٰھم انی ظلمت نفسی ظلماً کثیراً و انه لا یغفر الذنوب الا انت فاغفرلی مغفرة من عندک وارحمنی انک انت الغفور الرحیم"۔ (یعنی اے اللہ میں نے اپنے اوپر بہت ظلم کیا اور حقیقت یہ ہے کہ تیرے سوا اور کوئی میری مغفرت نہیں کر سکتا۔ تو اپنے کرم سے میری مغفرت فرما اور مجھ پر رحم فرما۔ بلاشبہ تو سب سے زیادہ بخش کرنے اور رحم کرنے والا ہے)۔ ایسی دعا نہ مانگی جائے جو انسانوں سے گفتگو کے مشابہ ہو، مثلاً یوں کہنا کہ "اللّٰھم زوجنی فلانة" (یعنی اے خدا فلانی عورت سے میری شادی کر دے) یا "اعطنی کذا من الذهب و الفضة و المنصب" (یعنی مجھ کو اس قدر سونا، چاندی، یا عہدہ عطا فرما) اگر مقدار تشہد بیٹھنے سے پہلے ایسا کیا تو نماز جاتی رہے گی۔ اور اگر اس کے بعد سلام سے پہلے کیا تو واجب فوت ہو جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جلوس آخر (آخری نشست) میں نبی ﷺ پر درود بھیجنے کے بعد دعا مانگنا مستحب ہے اور چاہیے کہ دنیا و آخرت کی بھلائی کے لیے دعا مانگی جائے۔ اور بہتر وہ دعا ہے جو حدیث میں آئی ہے۔ منجملہ ان کے یہ ہے: "اللّٰھم اغفرلنا و لو الدینا و لا نمتنا ولمن سبقنا بالایمان مغفرہ عزماً"۔ "اللّٰھم اغفرلنا ما قدمنا و ما اخرنا و ما اسررنا وما اعلنا وما انت اعلم به منا ربنا اتنا فی الدنیا حسنةً و فی الاخرة حسنةً و قنا عذاب النار" (یعنی اے اللہ مکمل طور پر ہماری مغفرت فرما دے۔ ہمارے والدین اور ہمارے اماموں اور ان کی بھی جو ہم سے

مندوبات صلوٰۃ (نماز کے مستحبات) کا بیان

سابقاً یہ بتایا جا چکا ہے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مندوب سنت اور مستحب میں کوئی فرق نہیں۔ ان کے نزدیک ان تمام الفاظ کے ایک ہی معنی ہیں۔

نماز کی سنتوں کا ذکر تفصیلی اور اجمالی طور پر اس سے پہلے ہو چکا ہے ان سب کو وہ اصحاب مندوب اور مستحب کہتے ہیں اور اسی کو وہ سنتوں سے تعبیر کرتے ہیں، لیکن مالکیہ اور حنفیہ مندوب اور سنت میں فرق کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک جو امور مندوب مستحب ہیں، ان کا بیان ذیلی حاشیے میں کیا گیا ہے۔ (۱)

پہلے ایمان لا چکے ہیں، خدایا ہماری اگلی پچھلی خطاؤں کو اور کھلی ڈھکی باتوں کو نیز ہماری ان کوتاہیوں کو جن کا علم ہم سے زیادہ تجھ کو ہے بخش دے۔ اے ہمارے رب ہمیں دنیا کی نیکیاں اور آخرت کی خوبیاں عطا فرما اور عذاب جہنم سے محفوظ رکھ)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ پر درود بھیجنے کے بعد اور سلام پھیرنے سے پہلے دین دنیا کی بھلائی کے لیے دعا مانگنا سنت ہے۔ کسی ناجائز مقصد یا امر محال کی خاطر دعا کا مانگنا جائز نہیں ہے۔ اگر ایسی کوئی دعا مانگی تو نماز جاتی رہے گی۔ بہتر یہ ہے کہ ایسی دعا مانگی جائے جو آنحضرت ﷺ سے مروی ہے، مثلاً یوں کہنا کہ ''اللّٰھم اغفر لی ما قدمت و ما اخرت وما اسررت وما اعلنت وما اسرفت وما انت اعلم به منی انت المقدم و انت المؤخر لا الله انت''۔ مسلم (یعنی اے خدا میرے اگلے پچھلے اور کھلے ڈھکے اعمال اور میری زیادتیوں کو اور ان تمام کوتاہیوں کو جن کا علم تجھ کو مجھ سے زیادہ ہے، معاف فرما دے تو اول بھی ہے اور آخر بھی۔ تیرے سوا کوئی معبود نہیں ہے)۔ نیز سنت یہ ہے کہ امام اپنی دعا مقدار تشہد و درود سے زیادہ لمبی نہ کرے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ آخری تشہد میں درود کے بعد نمازی کا دعا مانگنا سنت ہے۔ یوں کہا جائے کہ: ''اعوذ بالله من عذاب جهنم و من عذاب القبر و من فتنة المحيا و الممات و من فتنة المسيح الدجال'' (یعنی میں خدا کی پناہ مانگتا ہوں جہنم کے عذاب سے اور قبر کے عذاب سے اور زندگی و مرگ کی آزمائشوں سے اور مسیح دجال کے فتنے سے) غرض جن امور کے لیے دعا روایات میں آئی ہے، یا امور آخرت کی بھلائی کے لیے دعا مانگی جا سکتی ہے، اگرچہ اس کے الفاظ وہی نہ ہوں جو روایات میں آئے ہیں۔ نیز کسی خاص شخص کے لیے بھی دعا مانگی جا سکتی ہے، لیکن اس شخص کے حق میں ضمیر خطاب کا کاف استعمال نہ ہوا ہو، کیونکہ کاف خطاب والی دعا مانگنے سے نماز جاتی رہتی ہے، مثلاً یوں کہنا ''اللّٰھم ادخلک الجنة یا والدی'' (یعنی اے میرے باپ اللہ تجھے جنت میں داخل کرے)۔ اگر یوں کہا جائے اللّٰھم ادخله الجنة (یعنی خدایا اس کو جنت میں داخل کر تو مضائقہ نہیں۔ ایسی دعا نہ مانگی چاہیے جس کا مقصد دنیا کی لذتوں اور ان کی خواہشات کو پورا کرنا ہو، مثلاً یہ کہنا کہ ''اللّٰھم ارزقنی جارية حسناء او طعاماً لذيذاً'' وغیرہ (یعنی اے خدا مجھے حسین لڑکی یا لذیذ کھانا عطا فرما) ایسا کرنے سے نماز جاتی رہے گی۔ نیز اگر مقتدیوں پر گراں نہ ہو تو طویل دعا مانگنے میں مضائقہ نہیں ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ نماز میں اڑتالیس امور مستحب ہیں:

ادا یا قضا جیسی بھی صورت ہو اس کی نیت کرنا۔

تعداد رکعت یعنی جتنی رکعت پڑھنی ہے اس کی نیت کرنا۔

خشوع یعنی اللہ تعالیٰ کی عظمت وہیبت کا تصور اور یہ کہ اس کے سوا کسی کی عبادت مقصود نہیں ہے یہ مستحب ہے اور خشوع فی الجملہ واجب ہے۔

صرف تکبیر تحریمہ کے وقت دونوں ہاتھوں کا مونڈھوں تک اٹھانا اور وقار کے ساتھ ان کا چھوڑ دینا۔

پوری سورۂ فاتحہ کا پڑھنا۔

نماز فجر وظہر میں لمبی قرأت کرنا لیکن یہ خیال رہے کہ ظہر کی نماز میں فجر کی بہ نسبت قرأت کم کی جائے۔

عصر اور مغرب کی نمازوں میں مختصراً قرأت کرنا۔

عشاء کی نماز میں معتدل قرأت کرنا۔

دوسری رکعت میں پہلی رکعت کی بہ نسبت تھوڑا وقت لگانا۔

دونوں رکعتوں میں برابر کا وقت لگانا۔ یا دوسری رکعت کو پہلی رکعت کی بہ نسبت زیادہ طول دینا خلاف اولیٰ ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

سری نمازوں میں اس طرح قرأت کرنا کہ نمازی خود سن سکے۔

سری نمازوں میں مقتدی کا قرأت کرنا۔

مقتدی اور منفرد کا سری اور جہری دونوں نمازوں میں آمین کہنا۔

امام کا صرف سری نمازوں میں آمین کہنا۔

آمین کا آہستہ آواز سے کہنا۔

رکوع کی حالت میں نمازی کا پیٹھ کو سیدھا رکھنا۔

ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھنا۔

نیز گھٹنوں کو ہاتھوں سے پکڑنا۔

گھٹنوں کو سیدھا رکھنا۔

رکوع کے اندر تسبیح میں **سبحان ربی العظیم** کہنا، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

مرد کا اپنی کہنیوں سے پہلو کو جدا رکھنا۔

منفرد اور مقتدی کا تحمید **سبحانک اللّٰھم** پڑھنا۔

جھکتے اور اٹھتے وقت تکبیر کہنا۔

البتہ دو رکعت کے بعد کھڑے ہوتے وقت تکبیر کے لیے پورے طور پر اٹھ جانے کا انتظار کرنا چاہیے۔

دو رکعت کے بعد مقتدی کا اس وقت تک تکبیر نہ کہنا جب تک کہ اس کا امام نہ اٹھ جائے۔

سجدے کے اندر پیشانی کو جما کر رکھنا۔

سجدے میں جاتے وقت گھٹنوں سے پہلے دونوں ہاتھوں کا رکھنا۔

اور کھڑے ہوتے وقت گھٹنوں کے بعد ہاتھوں کو اٹھانا۔

دونوں ہاتھوں کو (سجدے میں) کانوں کے مقابل یا ان کے قریب رکھنا۔

دونوں ہاتھوں کو انگلیوں کو پیوستہ اوران کے سروں کو قبلے کی جانب رکھنا۔

مرد کو سجدے کے اندر دونوں کہنیوں کو گھٹنوں سے، پیٹ کو زانو سے اور بازوؤں کو پہلوؤں سے دور رکھنا، لیکن فاصلہ نہ کم ہو نہ زیادہ۔

عورت کو اپنے تئیں بھینچ کر رکھنا چاہیے، تاکہ پردے کا خیال رکھا جاسکے، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

سجدے میں ٹھڈی (ریڑھ کی نچلی ہڈی) کو اٹھا رکھنا۔

سجدے میں دعا کرنا اور تسبیح پڑھنا۔

تمام جلسوں (حالت نشست) میں کھل کر بیٹھنا، اس کی تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے۔

حالت نشست میں دونوں ہتھیلیوں کو ران کے سرے پر رکھنا اور بیٹھ کر دونوں زانوؤں کے درمیان فاصلہ رکھنا۔

تشہد کے لیے بیٹھنے کے وقت انگوٹھے اور کلمہ کی انگلی کو چھوڑ کر دائیں ہاتھ کی باقی انگلیوں کو انگوٹھے کے نیچے بھینچ لینا، اور کلمہ کی انگلی اور انگوٹھے کو کھلا رکھنا۔

کلمہ کی انگلی کو دائیں بائیں ہلاتے رہنا۔

خاص صبح کی نماز میں دعا پڑھنا۔ یہ دعا دوسری رکعت میں رکوع سے پہلے پڑھنی چاہیے۔ اس کے مقررہ الفاظ یہ ہیں:

" اللّٰھم انا نستعینک و نستغفرک و نومن بک و نتوکل علیک و نخضع لک و نخلع و نترک من یکفرک . اللّٰھم ایاک نعبد و لک نصلی و نسجدو الیک نسعیٰ و نحفدو نرجو رحمتک و نخاف عذابک الجد. ان عذابک بالکفرین ملحق"۔

(یعنی خدایا ہم تیری مدد کے طالب ہیں اور تیری مغفرت کے خواہاں ہیں اور تجھ پر ایمان لاتے ہیں اور تجھ پر بھروسا کرتے ہیں۔ تیرے سامنے اپنی عاجزی کا اعتراف کرتے ہیں اور جو تیرا منکر ہو اس کو چھوڑنے اور اس سے بیزاری کا اظہار کرتے ہیں۔ خدایا ہم صرف تیری عبادت کرتے اور صرف تیری رضا کے لیے نماز پڑھتے اور سجدہ گزار ہوتے ہیں۔ تیری ہی جانب بھاگتے دوڑتے ہیں۔ اور تیری رحمت کے امیدوار ہیں اور تیرے عذاب ناگزیر سے خائف ہیں۔ بلاشبہ اہل کفر عذاب میں ڈالے جائیں گے)۔

یہ دعا امام مالک نے اسی طرح روایت کی ہے اور مستحبات نماز میں ہے سلام پھیرنے سے پہلے دعا کرنا اور اس دعا کو آہستہ پڑھنا

تشہد کو آہستہ پڑھنا۔

دعا میں سب کو شامل کرنا۔

نمازی کے آگے سترہ یعنی آڑ قائم کرنے کا بیان

اس مسئلے کے متعلق چند امور قابل ذکر ہیں:

اول سترہ کی تعریف۔

دوم اس کا حکم۔

سوم اس کے شرائط اور دیگر امور متعلقہ۔

تعریف اس کی یہ ہے کہ سترہ اس شے کو کہتے ہیں کہ نمازی اپنے آگے رکھ لے تاکہ نمازی کے آگے سے کوئی شخص نماز پڑھتے میں نہ گزر سکے۔ وہ شے مثلاً کرسی، یا سوئی، یا دیوار، یا تخت وغیرہ ہو سکتی ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یعنی آڑ کی چیز قائم رہنے والی شے ہو، جیسے دیوار یا ستون وغیرہ، یا ایسی نہ ہو۔ شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

اور نماز سے فارغ ہونے والے سلام کو دائیں طرف سے پھیرنا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مندوب اور ادب اور مستحب کے ایک ہی معنی ہیں اس سے مراد وہ امور ہیں جو نبی ﷺ نے کیے لیکن ہمیشہ ان پر عمل نہیں فرمایا، جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے۔ پس آداب صلوٰۃ میں سے یہ ہے کہ نماز پڑھنے والا کسی ایسی شے پر نظر نہ رکھے جو اس کی توجہ کو نماز سے ہٹا دے۔ مثلاً کوئی عبارت جو دیوار پر لکھی ہوئی ہے اس کو پڑھنے میں لگ جائے، یا اس کے نقش و نگار میں محو ہو جائے، یا کھڑے ہو کر سجدے کی جگہ پر نظر رکھے یا رکوع میں اپنے پاؤں کی پیٹھ کو سجدے میں ناک کے نتھنوں کو، اور بیٹھ کر اپنی گود کو اور سلام میں اپنے مونڈھوں کو دیکھنے میں لگ جائے۔ اور چاہیے کہ ''حتی المقدور کھانسی کو جبراً روکنے کی کوشش کرے، اور مصنوعی کھانسی جو بغیر کسی سبب کے ہو اگر اس میں کسی حرف کی آواز پیدا ہو جائے تو اس سے نماز جاتی رہے گی۔ یہی حکم ڈکار کا ہے جیسا کہ آگے بتایا جائے گا۔ اسی طرح جمائی کو روکنے کی کوشش کرنا ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

''التثاؤب فی الصلوٰۃ من الشیطان فاذا تثاء ب احدکم فلیکظم ما استطاع''۔

(یعنی نماز کے اندر جمائی میں شیطان کا دخل ہوتا ہے۔ پس اگر تم میں سے کسی کو جمائی آئے تو حتی المقدور اسے روکنے کی کوشش کرے) یعنی جمائی نہ آنے دے، بایں طور کہ اپنے نچلے ہونٹوں کو دانتوں سے بھینچ لے، اگر ایسا نہ کر سکے تو اپنی آستین یا بائیں ہاتھ کی ہتھیلی سے منہ ڈھک لے (اور منجملہ آداب صلوٰۃ کے) سورۂ فاتحہ اور سورۃ کے درمیان بسم اللہ کہنا ہے۔ اور مرد کا تکبیر تحریمہ کے وقت اپنے ہاتھوں کو آستین سے باہر رکھنا، لیکن عورت پردے کو ملحوظ رکھتے ہوئے ایسا نہ کرے۔ اور نماز پڑھنے والے کا اقامت کے الفاظ ''حی علی الصلوٰۃ'' پر کھڑے ہو جانا، اور تکبیر کہنے والا جب ''قد قامت الصلوٰۃ'' کہے تو امام کا فوراً نماز شروع کر دینا، تاکہ قول عمل کے مطابق ہو جائے۔ اور یہ بھی آداب نماز میں ہے کہ نمازی اپنے آگے سے گزرنے والے کو ہاتھ سے ہلکا سا اشارہ کر کے روک دے، اس سے زیادہ اور کچھ نہ کرے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ 'سترہ' کے چار درجے ہیں۔ ان میں سے ایک درجے سے ہٹ کر دوسرے درجے پر آنا صحیح نہ

ہوگا، بجز اس صورت کے جب کہ پہلا درجہ "سہل الحصول" نہ ہو۔

پہلے درجے میں وہ اشیاء ہیں جو قائم رہنے والی اور پاک ہوں، جیسے دیوار یا ستون۔ دوسرے درجے میں گڑی ہوئی سوئی یا ایسی ہی اور اشیاء مثلاً اسباب خانہ کو اس طرح سامنے اکٹھا رکھ دیا جائے کہ اس کی اونچائی سترہ کی (معیاری) اونچائی کے برابر ہو جائے۔ تیسرے درجے میں وہ مصلّٰی ہے جس کو نماز پڑھنے کے لیے لیا گیا ہو، مثلاً جانماز اور عباد غیرہ، لیکن چاہیے کہ یہ اشیاء مسجد کے فرش میں سے نہ ہوں، ان کا سترہ بنانا ٹھیک نہیں ہے۔ چوتھے درجے میں زمین پر طولاً یا عرضاً لمبی یا چوڑی لکیر کا بنا لینا ہے۔ لمبی لکیر ہو تو بہتر ہے۔

دوسری بات سترہ کے لیے یہ ہے کہ پہلے اور دوسرے درجہ کا سترہ دو تہائی ہاتھ یا اس سے زیادہ ہو اور کھڑے ہوئے نمازی کی انگلیوں کے سرے سے لے کر سترہ تک کا فاصلہ زیادہ سے زیادہ تین گز یا اس سے کم ہو اور بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کے گھٹنے سے سترہ تک اتنا فاصلہ ہو۔ تیسرے اور چوتھے درجہ کے سترہ میں یہ شرط ہے کہ اس کا پھیلاؤ قبلہ کی جانب دو تہائی ہاتھ یا اس سے زیادہ ہو اور درمیانی فاصلہ انگلیوں کے سرے سے سترے کے اس کنارے تک جو قبلہ کی جانب ہے تین ہاتھ سے زیادہ نہ ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ سترہ کے لیے چند امور کی شرط ہے ایک تو یہ کہ اس کی لمبائی ایک ہاتھ یا اس سے زیادہ ہو۔ موٹائی کی کم سے کم حد مقرر نہیں ہے۔ لہٰذا کسی شے کو بھی ستر بنایا جا سکتا ہے، خواہ وہ صرف قلم وغیرہ کے برابر موٹا ہو۔ دوسرے یہ کہ سترہ سیدھا ہونا چاہیے ٹیڑھی میڑھی چیز کو سترہ نہ بنانا چاہیے۔ تیسرے یہ کہ سترہ اور نمازی کے پیروں کے درمیان تین گز کا فاصلہ ہو۔ پس اگر کوئی ایسی شے دستیاب ہو جائے جسے سترہ بنایا جا سکتا ہے لیکن وہ اتنی ضخیم ہے کہ اسے زمین میں گاڑنا ممکن نہیں تو اس شے کو اپنے سامنے لمبان یا چوڑان میں رکھ لیا جائے تو وہ سترہ ہو جائے گا تاہم چوڑان میں رکھنا زیادہ بہتر ہے۔ اگر نمازی کو ایسی شے جسے سترہ بنایا جا سکے دستیاب نہ ہو تو چاہیے کہ زمین پر ایک لکیر ہلالی شکل کی بنالے۔ اگر سیدھی لکیر بنائی یا ٹیڑھی میڑھی بنائی تب بھی درست ہے، تاہم پہلی صورت بہتر ہے۔ نیز بیٹھے ہوئے آدمی کی پیٹھ کو سترہ بنا لینا درست ہے۔ لہٰذا اگر نمازی کے سامنے کوئی شخص بیٹھا ہو تو اس کی پیٹھ کے پیچھے نماز پڑھی جا سکتی ہے اور اس کو سترہ بنایا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص بیٹھا ہو اور اس کا منہ نمازی کی جانب ہو تو اس کا (سترہ بنانا ٹھیک نہیں ہے۔ سترہ بنانے کے لیے) یہ شرط ہے کہ وہ شخص کافر یا اجنبی عورت نہ ہو۔ اگر سترہ غصب کی ہوئی یا نجس شے کا بنایا گیا تو صحیح ہوگا۔

اگرچہ غصب کرنا (ناجائز قبضہ کر لینا) اپنی جگہ حرام ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سترہ کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ کم از کم دو تہائی ہاتھ لمبا ہو لیکن موٹائی کی کم سے کم مقدار مقرر نہیں ہے، جیسا کہ حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں۔ مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے، چنانچہ ان کا مسلک آگے آ رہا ہے۔ اور چاہیے کہ سترہ کسی سیدھی اور ہموار شے کا بنایا جائے۔ حنفیہ اور حنابلہ بھی یہی کہتے ہیں۔ نیز سترہ سے نمازی کے قدم کی نوک تک بمقدار تین ہاتھ کا فاصلہ ہونا چاہیے جیسا کہ حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں۔ مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے جو کہتے ہیں کہ نمازی اور سترہ کے درمیان رکوع اور سجود کے مقام سے اتنا فاصلہ ہو کہ بکری گزر سکے، بلکہ اس قدر کافی ہے کہ بلی گزر جائے۔ نمازی کے لیے سترہ کا قائم کر لینا درست ہے، خواہ کسی کے سامنے سے گزرنے کا اندیشہ ہو یا نہ ہو۔ حنابلہ اس سے متفق ہیں، لیکن مالکیہ

اور حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے (یعنی یہ اصحاب ہمیشہ سترہ قائم کرنے کو ضروری نہیں سمجھتے)۔ پس اگر کوئی ایسی شے دستیاب ہو جس کو سترہ بنایا جا سکے اور ضخامت کے باعث اس کا گاڑنا ممکن نہ ہو تو اسے لمبان یا چوڑان میں سامنے رکھ لینا بہتر ہے۔ جیسا کہ حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے مالکیہ کہتے ہیں کہ لمبان یا چوڑان میں (کسی شے کا زمین پر) رکھ لینا سترہ بنانے کے لیے کافی نہیں ہے بلکہ اس شے کو کھڑا کر کے رکھنا ضروری ہے۔ اگر ایسی کوئی شے مطلقاً دستیاب نہ ہو تو چاہیے کہ زمین پر ایک خط لمبائی یا چوڑائی میں یعنی عموداً یا مستقیماً کھینچ لیا جائے۔ اس خط کا (لمبان میں) عموداً ہونا بہتر ہے۔

شافعیہ نے باقی دوسرے ائمہ سے اختلاف کیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ لکیر کا ہلال نما ہونا بہتر ہے۔ نیز شافعیہ کے نزدیک کسی شخص کا سترہ بنانا خواہ پیٹھ کی طرف سے ہو یا چہرے کی طرف سے مطلق درست نہیں ہے۔ مالکیہ اور حنفیہ کا اس سے اختلاف ہے جو کہتے ہیں کہ آدمی کا پیٹھ کی طرف سے سترہ بنا لینا درست ہے، چہرے کی طرف سے درست نہیں ہے۔ اس کے برعکس حنابلہ کہتے ہیں کہ آدمی کو پیٹھ کی جانب سے یا چہرے کی جانب سے سترہ بنا لینا صحیح ہے۔

غصب کردہ (ناجائز قبضہ کی ہوئی) شے کو سترہ بنانا درست ہے جیسا کہ حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں۔ حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے جو کہتے ہیں کہ مغصوبہ شے کا سترہ بنانا درست نہیں ہے اور اس کی جانب رخ کر کے نماز پڑھنا مکروہ ہے جس سے تمام اماموں کو ماسوائے مالکیہ کے اتفاق ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ نجس شے یا نجاست آلودہ شے مثلاً غلاظت صاف کرنے والے بانس کا سترہ بنانا درست نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ سترہ کا ایک ہاتھ یا زیادہ لمبا ہونا شرط ہے۔ نیز اس کی موٹائی نیزے سے کم نہ ہو۔ اور یہ کہ محل رکوع و سجود کی جگہ کو چھوڑ کر سترہ اتنے فاصلے پر ہو کہ بکری یا بلی گزر سکے، اور یہ ضروری ہے کہ سترہ گڑا ہوا ہو۔ اگر ضخامت کے باعث اس کا زمین میں گاڑنا ممکن نہ ہو تو اسکو عرضاً یا طولاً یونہی زمین پر سامنے رکھ لینا کافی نہ ہوگا۔ اور پیٹھ کی طرف سے کسی شخص کو سترہ بنا لینا، بشرطیکہ وہ شخص کافر یا اجنبی عورت نہ ہو، درست ہے۔ چہرہ کی جانب سے درست نہیں ہے۔ مغصوبہ شے کا سترہ بنانا درست ہے، اگرچہ غصب کرنا اپنی جگہ پر حرام ہے۔ نجس شے کو سترہ بنانا درست نہیں ہے۔ اگر کوئی شے (سترہ کے لیے) دستیاب نہ ہو تو چاہیے کہ زمین پر ایک لکیر بنالی جائے۔ اور بہتر یہ ہے کہ وہ لکیر ہلال کی مانند قوسی ہو۔ سترہ خواہ دیوار کا ہو یا عصا کا یا کرسی وغیرہ کا بالاتفاق اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ (اس سلسلہ کے) متفق علیہ مسائل اور مسلک شافعیہ کے اختلافات کو سابقاً بیان کیا گیا ہے۔ وہاں ملاحظہ کر لیا جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سترہ کے لیے یہ شرط ہے کہ اس کی لمبائی ایک ہاتھ یا زیادہ ہو اور موٹائی کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے جیسا کہ حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں اور یہ کہ سترہ سیدھا اور ہموار ہو، لہٰذا ٹیڑھی میڑھی چیز کا سترہ صحیح نہیں ہے۔ اور یہ کہ سترہ اور نمازی کے قدموں کے درمیان بمقدار تین ہاتھ کے فاصلہ ہو۔ اگر یہ ممکن نہ ہو کہ ضخامت کے باعث سترہ کو زمین میں نہ گاڑا جا سکے تو اسے عرضاً سامنے رکھ لینا چاہیے۔ اس طرح رکھنا طولاً (یعنی عموداً) رکھنے سے بہتر ہے۔ اگر سترہ کے لیے کوئی شے قطعاً دستیاب نہ ہو تو زمین پر ہلال نما لکیر کھینچ لینی چاہیے۔ اس شکل کی لکیر اور کسی طرح کی لکیر سے بہتر ہے۔ آدمی کو پیٹھ یا چہرے کی طرف سے سترہ بنانا صحیح ہے، بشرطیکہ وہ مسلمان ہو اور یا اجنبی عورت نہ ہو۔ مغصوبہ اشیاء کا سترہ بنانا درست نہیں

نمازی کے آگے سے گزرنے کا بیان

نمازی کے آگے سے گزرنا حرام ہے اگرچہ نمازی نے بغیر کسی عذر کے سترہ نہ رکھا ہو۔ اسی طرح نماز پڑھنے والے کے لیے بھی یہ حرام ہے کہ اپنی نماز سے لوگوں کے آنے جانے میں رکاوٹ ڈالے، بایں طور کہ بغیر سترہ رکھے ایسی جگہ پر نماز پڑھنے لگے جہاں اس کے سامنے سے لوگوں کی بکثرت آمدورفت ہو۔ ایسی صورت میں اگر نمازی کے آگے سے کوئی گزر جائے تو سردست اس بات کا گناہ ہوگا کہ اس جگہ نماز پڑھی جہاں لوگوں کو سامنے سے گزرنا پڑا۔ سترہ نہ رکھنے کا گناہ نہ ہوگا۔ اگر کوئی شخص سامنے سے نہیں گزرا تو کوئی گناہ نہ ہوگا، کیونکہ سترہ رکھنا بذات خود کوئی امر واجب نہیں ہے۔ اگر نمازی رکاوٹ کا باعث ہوا، لیکن گزرنے والے کو گنجائش تھی کہ اور طرف سے چلا جاتا پھر بھی نمازی کے آگے سے گزرا تو دونوں گنہگار ہوں گے۔ لیکن اس کے برعکس اگر نمازی کی وجہ سے رکاوٹ نہ تھی، لیکن جانے والے کو کسی اور جانب سے گزرنے کی گنجائش نہ تھی اور نمازی کے آگے سے گزرنا پڑا تو کسی کو گناہ نہ ہوگا۔ اور دونوں میں سے کسی ایک طرف سے کوتاہی ہوئی تو ایک ہی شخص گنہگار ہوگا۔ ان تمام مسائل میں حنفیہ اور مالکیہ کا اتفاق ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

اگر نمازیوں کی صف میں سے کہیں نکلنے کی جگہ نہ ہو تو نمازی کے آگے سے چلا جانا جائز ہے، خواہ نماز شروع ہونے کے پہلے سے کوئی شخص نمازیوں میں موجود رہا ہو یا نماز شروع ہو جانے کے وقت داخل ہوا ہو۔ اس مسئلے میں سب کا اتفاق ہے، بجز مالکیہ کے ان کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

ہے، البتہ نجس شے کا سترہ صحیح ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ نمازی کے آگے سے چلا جانا حرام نہیں ہے، البتہ اگر مذکورہ بالا شرائط کے ساتھ سترہ رکھا گیا ہے تو سامنے سے گزرنا حرام ہے۔ اگر سترہ نہیں تھا تو (سامنے سے جانا) نہ حرام ہے نہ مکروہ ہے ہاں خلاف اولیٰ ضرور ہے۔ اگر نمازی آگے سے گزرنے میں مزاحم ہو کہ سترہ سامنے نہ رکھے اور کوئی آگے سے گزر جائے تو دونوں میں سے کوئی گنہگار نہیں ہے، البتہ نمازی کے لیے یہ امر مکروہ ہے کہ ایسی جگہ نماز پڑھنے لگے، جہاں پر سامنے سے کسی کے جانے کی جگہ ہو، خواہ فی الواقع کوئی وہاں سے گزرے یا نہ گزرے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی ایسی جگہ پر نماز پڑھنے لگا، جو لوگوں کی گزرگاہ ہے تو یہ فعل مکروہ ہے، خواہ کوئی وہاں سے گزرے یا نہ گزرے، جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں۔ اور یہ کراہت محض نمازی کے حق میں ہے، گزرنے والا صرف اس صورت میں گنہگار ہوگا جب کہ کسی اور طرف سے چلے جانے کی گنجائش ہو اور (پھر بھی نمازی کے آگے سے گزرا ہو)۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اس آنے والے کو جو نماز کے شروع میں نہیں تھا، ایسا کرنا جائز نہیں ہے، بجز اس صورت کے

اسی طرح خانہ کعبہ کے طواف کے دوران نمازی کے سامنے سے گزر جانا جائز ہے۔ اس کے متعلقہ مسائل تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

اس بارے میں اختلاف مسالک ہے کہ نمازی کے آگے کتنے فاصلے پر سے گزرنا حرام ہے۔ (۲)

واضح ہو کہ نمازی کے لیے یہ سنت ہے کہ سامنے سے گزرنے والے کو آنکھ، یا سر، یا ہاتھ کے اشارے سے روک دے، اگر نہ رکے تو جس طرح بن پڑے باز رکھے، لیکن پہلے سب سے زیادہ آسان، پھر اس سے کم آسان طریقے سے کام لینا چاہیے۔ شرط یہ ہے کہ گزرنے والے کو روکنے میں اتنا زیادہ کام نہ کرنا پڑے کہ نماز جاتی رہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کو اس سے اتفاق ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۳)

جب کہ اس کے لیے کوئی اور راستہ بجز نمازی کے سامنے سے گزرنے کے نہ ہو۔

۱۔ مالکیہ نے مسجد حرام کے اندر، سترہ نہ ہونے کے باوجود، نمازی کے آگے سے گزر جانے کی اجازت دی ہے، لیکن اگر آگے سترہ ہو تو سامنے سے گزرنا ایسا ہی ہے جیسے کسی اور جگہ آگے سے گزرنا۔ اسی طرح طواف کرنے والے کا سترہ والے کے آگے سے گزرنا مکروہ ہے، لیکن سترہ نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ بیت الحرام کا طواف کرنے والے کو جائز ہے کہ نمازی کے آگے سے چلا جائے۔ اسی طرح کعبے کے اندر اور مقام ابراہیم علیہ السلام کے پیچھے نمازی کے آگے سے گزر جانا جائز ہے۔ اور یہ جائز ہے کہ نماز پڑھنے والے اور گزرنے والے کے درمیان سترہ نہ ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ تمام مکہ اور حرم میں نمازی کے سامنے سے گزرنا حرام نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ طواف کرنے والے کو نمازی کے آگے سے گزرنا مطلقاً جائز ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی بڑی مسجد یا صحرا میں نماز پڑھ رہا ہو تو اس کے قدم اور سجدہ گاہ کے درمیان سے گزرنا حرام ہے۔ اگر کسی چھوٹی سی مسجد میں نماز پڑھ رہا ہو تو پیر کی جگہ سے قبلے کی جانب والی دیوار کے درمیان سے گزرنا حرام ہے جس کی مقدار بقول مختار چار ہاتھ ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی سترہ رکھ کر نماز پڑھ رہا ہو تو سترہ اور نمازی کے درمیان سے گزرنا حرام ہے، اس کے اوپر سے گزر جانا حرام نہیں ہے۔ اگر سترہ کے بغیر نماز پڑھ رہا ہو تو صرف رکوع اور سجود تک کی جگہ سے گزرنا حرام ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر نمازی نے سترہ رکھا ہے تو اس کے اور نمازی کے درمیان سے گزرنا حرام ہے، خواہ سترہ کتنی ہی دور رکھا گیا ہو۔ اگر سترہ نہیں رکھا تو پاؤں سے تین ہاتھ کے فاصلے تک آگے سے گزرنا حرام ہے۔

۳۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ (حالت نماز میں) ایسا کرنے کی صرف اجازت ہے، اس کو سنت میں شمار نہیں کیا گیا۔ نمازی کو یہ اجازت نہیں ہے کہ (روکنے کے لیے) اشارے کی حد سے تجاوز کرے۔ اشارہ سر سے ہو یا آنکھ سے یا تسبیح یعنی سبحان

واضح ہو کہ ان مسائل کا تعلق سترہ سے ہے اور یہ ایسی سنتوں اور مستحبات میں سے ہے جو ہیئت نماز سے خارج ہے۔ ابھی اس قسم کی سنتوں میں سے اذان اور اقامت کا بیان باقی ہے، جو آگے آ رہا ہے۔

مکروہات نماز (یعنی جو باتیں حالت نماز میں ناپسندیدہ ہیں ان) کا بیان

ہاتھوں سے اپنے کپڑے یا داڑھی کے ساتھ عبث کام کرنا۔

اپنے ہاتھ سے لباس، داڑھی وغیرہ کے ساتھ بے فائدہ حرکتیں کرنا، یا اسی طرح کی بے ضرورت اور باتیں نماز میں مکروہ ناپسندیدہ ہیں۔ ہاں اگر کسی وجہ سے اس طرح کا کوئی کام کیا جائے تو مکروہ نہیں ہے، مثلاً پیشانی سے پسینہ یا لگی ہوئی تکلیف دہ مٹی کو صاف کرنا۔

نماز میں انگلیاں چٹخانا یا انگلیوں سے پنجہ بنانا

حالت نماز میں انگلیاں چٹخانا مکروہ ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے: "لا تقعقع اصابعک وانت فی الصلواۃ" (یعنی حالت نماز میں انگلیاں نہ چٹخاؤ -- بروایت ابن ماجہ) اور ہاتھوں کی انگلیوں کو ایک دوسرے میں پھنسا لینا (پنجہ بنا لینا) بھی فعل مکروہ ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے حالت نماز میں انگلیوں کا پنجہ بنا رکھا تھا، حضور ﷺ نے ان کو جدا جدا کر دیا۔ بروایت ترمذی و ابن ماجہ۔

پہلو پر ہاتھ رکھنے اور نماز میں رخ موڑنے کا بیان

نماز کی حالت میں ہاتھ کو پہلو (کمر) پر رکھنا اور بلا ضرورت، مثلاً سامان وغیرہ کی حفاظت کے لیے نہیں، بلکہ یونہی ادھر ادھر موڑنا مکروہ ہے۔ اس مسئلے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

اللہ کہہ کر۔ عورت کے لیے یہ ہے کہ وہ دو ایک بار ہاتھ پر ہاتھ مارے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ امر مستحب ہے کہ گزرنے والے کو نمازی سامنے سے ہٹا دے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ صرف گردن موڑنا مکروہ ہے، البتہ آنکھ سے دائیں بائیں دیکھ لینا روا ہے، اور سینے کو قبلہ کے رخ سے ہٹا کر کسی اور جانب اتنی دیر تک موڑنے سے جتنی دیر میں ایک رکن نماز کا پورا ادا ہو سکے، نماز جاتی رہتی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ (نماز میں) کسی اور طرف منہ موڑنا مکروہ ہے۔ اور سینہ موڑنے سے نماز جاتی رہتی ہے، کیونکہ اس طرح تو قبلے سے پھر جانا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مڑنا مطلقاً فعل مکروہ ہے، خواہ سارا جسم مڑ جائے، لیکن پاؤں قبلے کی جانب رہیں۔ اگر پاؤں بھی مڑ گئے تو نماز باطل ہو جائے گی۔

نماز میں کولھے کو زمین پر ٹکانا اور گھٹنے کا کھڑا رکھنا

واضح ہو کہ اقعاء (کتے کی سی نشست) مکروہات نماز میں سے ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ انسان اپنے دونوں کولھوں کو زمین پر ٹکائے اور گھٹنوں کو اٹھائے رکھے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے مرغ کی طرح نقر (ٹھونگیں مارنے) اور اقعاء (کتے کی طرح کولھوں پر بیٹھنے) اور لومڑی کی طرح ''التفات'' (ادھر ادھر منہ موڑنے) سے منع فرمایا ہے۔ اس مسئلے میں سب کا اتفاق ہے، بجز مالکیہ کے جن کا مسلک ذیل حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

ہاتھ بچھا کر بیٹھنا اور آستین سمیٹنا

مکروہات کے منجملہ ''افتراش ذراع'' بھی ہے، یعنی ہاتھ کو بچھا کر بیٹھنا جیسے درندے کیا کرتے ہیں۔ اور آستین کا ہاتھ پر سمیٹنا متفقہ طور پر مکروہ ہے۔ اس بارے میں مالکیہ کی تفصیل ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

حالت نماز میں اشارہ کرنا

(نماز کی حالت میں) آنکھ یا ہاتھ وغیرہ سے اشارہ کرنا مکروہ ہے۔ بجز اس صورت کے جب کہ اشارہ ضرور ہو، مثلاً سلام کا جواب دینا وغیرہ۔ اس صورت میں اشارہ مکروہ نہیں ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ اس مسئلہ میں متفق ہیں۔ مالکیہ اور حنفیہ کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۳)

حنابلہ کہتے ہیں کہ (نماز میں) مڑنا فعل مکروہ ہے۔ اگر کوئی بالکل مڑ جائے اور یا قبلے کی طرف پیٹھ ہو جائے تو نماز باطل ہو جائے گی، بشرطیکہ یہ کیفیت کعبے کے اندر یا شدت خوف سے نہ ہو۔ اس صورت میں بالکل مڑ جانے سے بھی نماز باطل نہ ہوگی، اگر چہ سینہ اور چہرہ بھی مڑ گیا ہو، کیونکہ اس حال میں کعبہ کی طرف پیٹھ نہ ہوگی۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اقعاء (اس طرح کتے کی سی نشست) حرام ہے، لیکن اس سے نماز باطل نہیں ہوتی۔ ان کے نزدیک کراہت کی یہ چار صورت ہے: پنجے کو زمین پر ٹکانا، دونوں پیروں کو کھڑا کر لینا، کولھوں کو ایڑیوں پر ٹکانا یا دونوں پیروں پر اس طرح رکھنا کہ پاؤں کی پیٹھ زمین سے لگ جائے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ اس صورت میں مکروہ ہے جب کہ یہ کام نماز ادا کرنے کے لیے کیا جائے۔ اگر نماز سے پہلے کسی ضرورت سے آستین سمیٹ رکھی ہو اور اسی حالت میں نماز پڑھی جانے لگے، یا نماز کے دوران آستین کو سمیٹا لیکن نماز کے لیے نہیں (کسی اور غرض سے) تو اس میں کراہت نہیں ہے۔

۳۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اشارہ کرنا مطلق حرام ہے، خواہ سلام کا جواب دینے کے لیے ہو، بجز اس صورت کے جب کہ

سر کے پیچھے بال کا جوڑا باندھنا

نماز میں داخل ہوتے وقت یا اس کے بعد

سر کے بال کا 'عقص' مکروہ ہے، یعنی سر کے پیچھے بال کا جوڑا باندھ کر نماز پڑھنا، بایں طور کہ نماز پڑھنے سے پہلے جوڑا باندھا جائے اور پھر اسی حالت میں نماز پڑھی جائے۔ اگر نماز پڑھتے میں عمل کثیر کے ساتھ ایسا کیا جائے تو نماز جاتی رہے گی۔ اس مسئلہ میں سب متفق ہیں، بجز مالکیہ کے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

حالت نماز میں پیچھے سے یا آگے سے کپڑے کو سمیٹنا

حالت نماز میں آگے یا پیچھے سے کپڑے کو اونچا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: ''امرت ان اسجد علی سبعة اعظم وان لا اکف شعراً ولا ثوباً رواه شیخان (یعنی مجھے حکم ہے کہ سات ہڈیوں پر سجدہ کروں اور یہ کہ بال یا کپڑے کو بحالت نماز اٹھایا نہ جائے)۔

جسم پر کپڑا لپیٹ لینا یا چادر وغیرہ سے خود کو ڈھکنا

مکروہات نماز میں سے یہ بھی ہے کہ کپڑے کے اندر جامہ احرام کی طرح خود کو ڈھک لیا جائے، بایں طور کہ ہاتھوں کو باہر نکالنے کی سبیل نہ رہے۔ فقہا کی اصطلاح میں اس کو ''اشتمال الصماء'' کہتے ہیں۔ پس اگر کسی کے پاس صرف ایک ہی کپڑا ہے تو اسے تہبند بنا کر باندھ لینا چاہیے۔ لیکن یہودیوں کی طرح جسم پر لپیٹنا نہ چاہیے۔ مالکیہ و حنفیہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے، حنابلہ اور شافعیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

نماز کے آگے سے گزرنے والے کو روکنے کے لیے اشارہ کیا جائے۔ سامنے سے گزرنے والے کو اشارہ سے روک دینا چاہیے، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ سلام کا جواب ہاتھ یا سر کے اشارہ سے واجب ہے اور سلام کے اشارہ سے پہل کرنا بقول راجح جائز ہے۔ نیز کسی ضرورت کے لیے بھی اشارہ جائز ہے، بشرطیکہ معمولی سا ہو، ورنہ منع ہے۔ چھینک کا جواب دینے کو اشارہ کرنا مکروہ ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ بالوں کا جوڑا نماز کی غرض سے باندھنا مکروہ ہے، ورنہ نہیں۔

۲۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اشتمال الصماء مکروہ ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ چادر کا درمیانی حصہ دائیں بازو کے نیچے

نماز میں مونڈھے پر چادر لٹکا لینے اور اسی طرح کے اور لباس کا بیان

(نماز میں) 'سدل' بھی مکرہ ہے یعنی چادر کا کندھے پر لٹکا لینا، جیسے چادر احرام یا دوپٹہ اس طرح کہ اس کا پلو دوسرے کندھے پر نہ ہو (بلکہ لٹک رہا ہو) نیز یہ کہ مرد اپنا منہ (چادر وغیرہ میں) ڈھک لے، لیکن یہ فعل مکروہ جب ہے کہ بغیر کسی معذوری کے ایسا کیا جائے۔ معذوری ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ اسی طرح ''اضطباع'' بھی مکروہ ہے یعنی چادر کو دائیں بازو کے نیچے سے لا کر بائیں بازو کے اوپر ڈال لیا جائے اور دوسرے بازو کو کھلا رہنے دیا جائے۔ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے، مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[1]

رکوع میں پہنچ کر قرأت کا ختم کرنا

منجملہ مکروہات کے یہ بھی ہے کہ کوئی شخص سورت کی قرأت کو رکوع میں جا کر پورا کرے۔ لیکن سورہ فاتحہ کو (پڑھتے پڑھتے) رکوع میں جا کر پورا کیا جائے تو نماز جاتی رہے گی کیونکہ سورۂ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے۔ اس مسئلہ میں حنفیہ کے سوا سب متفق ہیں۔ حنفیہ کا مذہب ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[2]

تکبیر وغیرہ بے موقع کہنا

ایک رکن کے بعد دوسرے رکن میں جانے کے لیے شرعی اذکار کا بے موقع استعمال مکروہ ہے۔ سنت یہ ہے کہ جب ایک رکن کے بعد دوسرا رکن شروع کیا جائے اس وقت (شرعی طریقہ سے) اللہ کا نام

رکھ کر دونوں کناروں کو بائیں کندھے پر ڈال لیا جائے اور نیچے کوئی لباس نہ ہو، ورنہ مکروہ نہیں ہے۔

شافعیہ نے اشتمال الصماء کو نماز کی مکروہات میں شمار نہیں کیا۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ چادر کے پلو کو دونوں کندھوں پر ڈالنا مستحب ہے، بلکہ امام مسجد کے لیے اس کی تاکید ہے۔ اور چاہیے کہ چادر چھ ہاتھ لمبی اور بہ شرط ممکن تین ہاتھ چوڑی ہو۔ اس کا قائم مقام لباس برنُس ☆ ہے۔

شافعیہ نے چادر کو کندھے پر لٹکانا مکروہات نماز میں شمار نہیں کیا۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ رکوع میں پہنچ کر سورۂ فاتحہ کا تمام کرنا بھی اسی طرح مکروہ ہے جیسے قرأت سورۂ کا رکوع میں مکمل کرنا اس لیے کہ سورۂ فاتحہ کا پڑھنا ان کے نزدیک فرض نہیں ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ تاہم سورۂ فاتحہ کا رکوع میں جا کر ختم کرنا مکروہ تحریمی ہے، بخلاف دوسری سورۃ کے (کہ وہ مکروہ ہے)۔

☆ ہڈ یا ٹوپ جیسا اہل عرب کا ایک لباس ہے جس کا کچھ حصہ ٹوپی کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔

لیا جائے اور جب وہ انتقال پورا ہو تو وہ ذکر بھی ختم کیا جائے۔ چنانچہ مثلاً یہ صورت مکروہ ہوگی کہ کوئی شخص رکوع میں جاتے وقت کی تکبیر اس وقت کہے جب رکوع میں پہنچ جائے یا سمع الله لمن حمده جو رکوع سے اٹھتے وقت کہنا چاہیے پورے طور پر کھڑے ہو جانے کے بعد کہا جائے، حالانکہ حکم کا مقصد یہ ہے کہ تکبیر وغیرہ (ایک رکن سے دوسرے رکن میں) منتقل ہونے کے درمیانی عرصہ کے اندر ادا کی جائے۔ یہ حکم حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک ہے، باقی مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

نماز کے دوران آنکھیں بند کر لینا یا

آسمان کی طرف آنکھ اٹھا کر دیکھنا

نماز میں آنکھیں بند کرنا بھی مکروہ ہے۔ ہاں کسی مصلحت سے ایسا ہو سکتا ہے، مثلاً ایسی چیز کے دیکھنے سے آنکھ بند کر لینا جو انسان کو محو یا غافل کر دے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔

اسی طرح آسمان کی طرف آنکھ اٹھا کر دیکھنا بھی مکروہ ہے، چنانچہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ: ''**مابال اقوام یرفعون ابصارهم الی السماء. ای فی الصلواة لینتهن اولتخطفن ابصارهم** '' رواہ البخاری (یعنی کیسے ہیں وہ لوگ جو آنکھیں اونچی کر کے آسمان کی طرف دیکھتے ہیں۔ یعنی نماز کی حالت میں۔ ان کی بصارت جاتی رہے گی یا آنکھ چندھی ہو جائے گی۔ بروایت بخاری)

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک یہ فعل مکروہ ہے، مالکیہ اور حنابلہ کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔(۲)

قرآنی ترتیب کے خلاف سورتوں کا پڑھنا

منجملہ مکروہات کے یہ ہے کہ جو سورت یا آیات پہلی رکعت میں پڑھی گئی ہیں دوسری رکعت میں ان سے پہلے کی پڑھی جائیں اس کو ''تنکیس'' کہتے ہیں مثلاً پہلی رکعت میں سورۂ انشراح اور دوسری رکعت میں سورۂ والضحیٰ پڑھی جائے، یا پہلی رکعت میں 'قد افلح من زکها '' اور دوسری رکعت میں والشمس

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ کام خلاف مستحب ہے، کیونکہ وہ اذکار جو ایک رکن سے دوسرے رکن میں منتقل ہونے کے وقت کے لیے مشروع ہیں ان کو منتقل ہوتے وقت شروع سے ہی کہنا مستحب ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر آیات سماوی سے عبرت و نصیحت حاصل کرنے کے لیے ایسا ہو تو مکروہ نہیں ہے۔
حنابلہ نے حالت جوش کو اس حکم سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، اس حال میں اوپر دیکھنا مکروہ نہیں ہے۔

و الضحاھا پڑھا وغیرہ۔

اسی طرح ایک ہی سورت کا کسی رکعت میں بار بار پڑھنا یا دونوں رکعت میں ایک ہی سورت کا پڑھنا، بشرطیکہ اس کے علاوہ بھی یاد ہو فرض اور نفل دونوں میں مکروہ ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ اس کو مکروہ کہتے ہیں۔ حنابلہ اور حنفیہ کے مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

آتشدان وغیرہ کے سامنے نماز پڑھنا

تنور یا آتشدان کے سامنے جس میں انگارے روشن ہوں، نماز پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ یہ مجوسیوں کی عبادت سے مشابہ ہے۔ شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے۔ ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

تصویر والے گھر میں نماز پڑھنا

منجملہ مکروہات کے یہ ہے کہ نمازی کے سامنے کسی جاندار کی تصویر وغیرہ ہو کہ انسان کی توجہ اس طرف ہٹ جائے۔ اگر توجہ نہ ہٹے تو نماز مکروہ نہ ہوگی۔ مالکیہ و شافعیہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۳)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ حکم فرض نماز کے لئے خاص ہے، نفلی نماز میں سورہ کی تکرار مکروہ نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ (تکرار سورت) مکروہ نہیں ہے، ہاں سورۂ فاتحہ کا ایک رکعت میں بار بار پڑھنا مکروہ ہے۔ اسی طرح کسی ایک فرض نماز میں پورا قرآن پڑھنا مکروہ ہے۔ نفلی نماز میں مکروہ نہیں ہے۔

۲۔ شافعیہ نے تنور یا آتش دان کے آگے نماز کے مکروہ ہونے کا ذکر نہیں کیا ہے۔

۳۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ کسی جاندار کی تصویر کے سامنے نماز پڑھنا مکروہ ہے، خواہ اس کی طرف توجہ جاتی ہو یا نہ ہو۔ یہ تصویر خواہ نماز کے سر کے اوپر، یا آگے، یا پیچھے، یا دائیں، یا بائیں، یا برابر میں ہو۔ نہایت شدید کراہت اس میں ہے کہ تصویر نمازی کے آگے ہو۔ اس سے کم مکروہ تصویر کا سر کے اوپر ہونا، پھر دائیں جانب، اس کے بعد بائیں جانب، اور پھر پیچھے ہونا ہے۔ ہاں اگر تصویر چھوٹی سی ہو کہ غور سے دیکھے بغیر نظر نہ آئے جیسے کہ سکہ پر ہوتی ہے (تو مکروہ نہیں ہے)۔ چنانچہ اگر نمازی کے پاس تصویر والے سکے ہوں تو نماز مکروہ نہیں ہے، اور اگر بڑی تصویر سر کٹی ہو تو نماز مکروہ نہ ہوگی۔ درخت کی تصویر سامنے ہو تو نماز مکروہ نہیں ہوتی۔ خواہ وہ تصویر جاذب توجہ ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ایسی تصویر کی جانب جو سامنے لگی ہوئی ہو نماز پڑھنا مکروہ ہے خواہ وہ اتنی چھوٹی ہو کہ غور سے دیکھے بغیر نظر نہ آئے۔ اگر تصویر سامنے لگی ہوئی نہ ہو۔، یا پیچھے یا اوپر، یا کسی پہلو میں ہو تو وہاں نماز پڑھنا مکروہ نہیں ہے۔

اگلی صف میں جگہ ہوتے ہوئے پیچھے نماز پڑھنا

اگلی صف میں خالی جگہ ہو تو اس کے پیچھے نماز پڑھنا مکروہ ہے، اس مسئلہ میں بجز حنابلہ کے سب کا اتفاق ہے۔ حنابلہ کا مذہب ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

گزرگاہ اور کوڑی وغیرہ پر نماز پڑھنا

کوڑا کرکٹ پھینکنے یا ذبح کرنے کی جگہ پر، نیز گزرگاہ عام، نہانے کی جگہ اور اونٹوں کو سیراب کرنے، یعنی پانی پلانے کی جگہ پر نماز پڑھنا مکروہ ہے، اگرچہ نجاست سے محفوظ رہے۔ اس مسئلہ میں شافعیہ اور حنفیہ کا اتفاق ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کا قول ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

قبرستان میں نماز پڑھنے کا بیان

قبرستان میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ یہ مسئلہ از روئے مسالک تفصیل طلب ہے۔ (۳)

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر ایسی صف کے پیچھے جس کے درمیان (شامل ہونے کی) جگہ خالی تھی، کسی نے تنہا نماز پڑھی تو نماز باطل ہو جائے گی، لیکن اگر وہ لوگ بھی اس کے ساتھ شامل تھے تو نماز مکروہ ہوگی۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ کوڑی، ذبح خانہ اور وسط گزرگاہ یعنی بیچ سڑک پر نماز پڑھنا جائز ہے، لیکن نجاست سے بچ کر؛ اگر نجاست کی طرف سے اطمینان نہ ہو اور یہ بے اطمینانی حقیقی یا گمان غالب کی بنا پر ہو تو نماز باطل ہو جائے گی۔ اور اگر محض شک ہے تو وقت کے اندر اندر نماز دوبارہ پڑھ لی جائے۔ اگر مسجد میں جگہ نہ ملنے کے باعث عین گزرگاہ میں نماز پڑھی، جہاں کے پاک ہونے میں شک ہے تو نماز نہ دہرائی جائے۔ اونٹوں کو سیراب کرنے کی جگہ جہاں پانی پلانے کے لیے لایا جائے، جس کو (علا پنسال) کہتے ہیں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ اگرچہ گندگی کا اندیشہ نہ ہو۔ اگر نماز پڑھ لی ہے اور وقت باقی ہے تو نماز دوبارہ پڑھی جائے۔ قصداً ایسا کرنے کے باوجود دو اقوال میں سے ایک قول کے بہ موجب صرف مکروہ ہے۔ جہاں پر اونٹ سوتے ہوں یا جہاں انھیں نہلایا جاتا ہے وہاں بقول معتمد نماز مکروہ نہیں ہے، بشرطیکہ گندگی نہ ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کوڑی اور مذبح میں، اور گزرگاہ پر، نیز حمام میں اور اونٹوں کی پنسال پر نماز پڑھنا حرام اور باطل ہے، سوا اس کے کہ معذوری ہو۔ مثلاً کسی کو وہیں پر قید کر دیا گیا ہو۔ اسی طرح ان (مقامات) کی چھتوں پر بھی نماز جائز نہیں ہے۔ البتہ جنازے کی نماز درست ہے، اور وہ قبرستان اور اس کی چھت کے اوپر بھی جائز ہے۔

۳۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر نماز پڑھنے والے کے سامنے قبر ہو تو نماز مکروہ ہو جاتی ہے۔ (قبر کے سامنے ہونے کا) یہ مطلب ہے کہ خشوع کے ساتھ (نظریں جھکائے ہوئے) نماز پڑھنے کی حالت میں نظر قبر پر پڑتی ہو۔ اگر قبر پیچھے کی جانب، یا اوپر ہو، یا جہاں نماز پڑھی جا رہی ہے، اس کے نیچے ہو تو اس بارے میں تحقیق یہ ہے کہ کوئی کراہت نہیں ہے۔

واضح رہے کہ کراہت اسی صورت میں ہے جب کہ قبرستان میں نماز کے لیے کوئی مخصوص جگہ ایسی نہ مہیا ہو جو

مکروہات نماز کا مجموعی شمار

اب نماز میں جو باتیں مکروہ ہیں ان کا بیان مجموعی طور پر ہر مسلک کے اعتبار سے جدا جدا کیا جاتا ہے، تا کہ ذہن میں رکھنا آسان ہو۔ اس کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

نجاست اور گندگی سے پاک ہو۔ اگر ایسا ہو تو نماز مکروہ نہیں ہے۔ لیکن انبیا علیہم السلام کے مقبرے اس سے مستثنیٰ ہیں، کیونکہ وہاں پر (قبر سامنے ہو تب بھی) نماز مکروہ نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ قبرستان میں نماز پڑھنا مطلقاً باطل ہے۔ اور قبرستان سے مراد وہ جگہ ہے جہاں پر کم از کم تین قبریں ہوں اور وہ جگہ مردوں کو دفن کرنے کے لیے وقف ہو۔ اگر وہاں تین قبریں نہیں ہیں بلکہ صرف دو ایک قبریں ہوں تو وہاں نماز پڑھنا بغیر کراہت کے درست ہے، بشرطیکہ قبر سامنے نہ ہو، قبر سامنے ہو تو نماز مکروہ ہو گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ قبرستان میں جہاں پر قبریں کھلی ہوئی نہ ہوں، نماز مکروہ ہو گی، خواہ قبریں پیچھے ہوں یا آگے، یا دائیں یا بائیں جانب یا نیچے کی جانب، البتہ شہدا اور انبیا کے قبرستان میں نماز پڑھنا مکروہ نہیں ہے بشرطیکہ تعظیم کا اظہار مقصود نہ ہو، ایسا ہو تو نماز حرام ہو گی۔ اگر قبر کھلی ہوئی ہو اور کوئی آڑ نہ ہو تو بوجہ موجودگی نجاست کے نماز وہاں درست نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مقبرے پر نماز بلا کراہت جائز ہے، بشرطیکہ نجاست سے بچا جا سکے۔ اگر نجاست سے بچنا ممکن نہ ہو تو اس کے مسائل وہی ہیں تو گندگی وغیرہ پھینکنے کی جگہ پر نماز پڑھنے کے بارے میں سابقاً بیان ہوئے۔

ا۔ حنفیہ حسب ذیل امور کو مکروہات میں شمار کرتے ہیں:

کسی امر واجب یا سنت مؤکدہ کا قصداً ترک کرنا۔ ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہے، لیکن واجب کا ترک سنت مؤکدہ کے ترک سے زیادہ برا ہے۔

کپڑے یا بدن (کے کسی حصے) سے نمازی کا کھیلنا۔

آگے سے صرف ایک بار کنکریوں کا ہٹانا، ہاں سجدہ کے لیے ایسا کیا جا سکتا ہے۔

انگلیوں کا چٹخانا

ہاتھوں کے پنجے ایک دوسرے میں پھنسانا۔

تخصر (یعنی سہارا لینا یا کمر پر ہاتھ رکھنا)۔

گردن موڑ کر دیکھنا۔ کنکھیوں سے دیکھنا مباح ہے۔ سینہ موڑ کر نہ دیکھنا چاہیے، اس سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔

اقعاء (یعنی کتے کی طرح کولھو پر بیٹھنا)۔

دونوں کہنیوں کو بچھانا۔

آستینوں کا کلائیوں سے چڑھانا۔

محض پاجامے یا کسی ایسے ہی لباس میں نماز پڑھنا، درآنحالیکہ قمیص پہنی جا سکتی تھی۔

اشارہ سے سلام کا جواب دینا۔

بغیر کسی مجبوری کے چار زانو ہو کر بیٹھنا۔

سر کے بالوں کا چٹا باندھنا۔

اعتجار کرنا) یعنی اس طرح سر پر رومال باندھنا کہ چندیا کھلی رہے)۔

سجدہ میں جاتے وقت ہاتھوں سے اپنے آگے یا پیچھے سے کپڑے کو سمیٹنا۔

چادر کو کندھے سے لٹکا کر رکھنا یعنی بکل نہ مارنا۔

کپڑے کو اس طرح اپنے اوپر لپیٹنا کہ ہاتھ باہر نہ نکالے جا سکیں۔

کپڑے کو دائیں یا بائیں پہلو میں رکھ کر اس کے دونوں پہلوؤں کو دوسری جانب کے بازو پر ڈال لینا۔

قرأت کو حالت قیام کے بعد پوری کرنا۔

نفل نماز کی ہر دو رکعت میں سے پہلی رکعت کو زیادہ طول دینا، بجز اس صورت کے جب کہ نبی ﷺ سے مروی ہو، یا آثار صحابہؓ میں آیا ہو۔ مثلاً نماز وتر میں کہ قرأت کے حق میں وہ بھی نوافل ہی سے شمار ہوتی ہے "سبح اور قل یا ایھا الکافرون اور قل ھو اللہ احد" پڑھنا۔

دوسری رکعت کو پہلی رکعت سے بہ قدر تین آیت یا زیادہ کے طول دینا۔ یہ حکم بالاتفاق تمام فرض نمازوں کی صورت میں ہے اور بہ قول صحیح نفل کی صورت میں بھی۔

فرض نمازوں میں ایک سورت کا بار بار کسی ایک رکعت میں پڑھنا، یا فرض کی دونوں رکعتوں میں ایک ہی سورت کا پڑھنا۔ نفل نمازوں میں ایک سورت کو بار بار پڑھنا مکروہ نہیں ہے۔

(اگلی رکعت میں) پڑھی ہوئی سورت یا آیت سے پہلے کی سورۃ یا آیت کا پڑھنا، دو سورتوں کا درمیان کی ایک سورۃ کو چھوڑ کر دونوں رکعتوں میں پڑھنا۔ مثلاً پہلی رکعت میں "قل ھو اللہ " اور دوسری میں "قل اعوذ برب الناس " پڑھی اور درمیان کی سورہ "قل اعوذ برب الفلق " کو چھوڑ دیا کیونکہ ایسا کرنے سے ایک سورت کی ترجیح اور دوسری سورت سے اعراض مترشح ہوتا ہے۔

بالارادہ خوشبو سونگھنا۔

دو ایک دفعہ اپنے تئیں پنکھا یا کپڑا جھلنا۔ اس سے زیادہ جھلنے میں نماز ہی باطل ہو جائے گی۔

سجدے وغیرہ کی حالت میں ہاتھوں یا پیروں کی انگلیوں کو قبلے کے رخ سے ہٹانا۔

رکوع میں دونوں ہاتھوں کا گھٹنوں پر نہ رکھنا۔

سجدوں کی درمیانی نشست اور تشہد کی حالت میں دونوں ہاتھوں کو زانو پر نہ رکھنا۔

حالت قیام میں دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر جس طرح بتایا گیا ہے نہ رکھنا۔

جمائی لینا۔ جمائی کا غلبہ ہو تو حتی الامکان اس کو روکنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ مثلاً حالت قیام میں پشت دست یا آستین کو منہ پر رکھ لینا چاہیے۔ باقی حالتوں میں بائیں ہاتھ کی پشت سے منہ ڈھکنا چاہیے۔

آنکھیں بند کر لینا، بشرطیکہ کوئی خاص مصلحت نہ ہو۔

آنکھیں اٹھا کر آسمان کی طرف دیکھنا۔

انگڑائی لینا۔

معمولی سی کوئی حرکت کرنا (اس حد تک) جو منافی نماز نہ ہو، اور جو حرکت نماز میں کرنے کے لیے کہا گیا ہے، وہ نماز ہی کا حصہ ہے، مثلاً (تشہد میں) انگلیوں کا ہلانا۔

بے سبب چیونٹی (وغیرہ) کو پکڑ کر مارڈالنا۔ ہاں اس کے کاٹنے سے نماز میں خلل ہو تو اس کے مارنے میں مضائقہ نہیں، لیکن خون سے بچنا چاہیے۔ نہ گھلنے والی کسی چیز کا منہ میں رکھنا، جب کہ وہ چیز قرأت مسنونہ میں حارج ہو، یا دھیان اس کی طرف لگ جائے۔

عمامہ کے پیچ پر سجدہ کرنا۔

صرف پیشانی پر سجدہ کرنا، جب کہ کوئی معذوری، مثلاً ناک میں کوئی تکلیف وغیرہ نہ ہو۔ یاد رہے کہ ایسا سجدہ مکروہ تحریمی ہے۔

کسی گزر گاہ، حمام، بیت الخلا یا مقبرہ میں نماز پڑھنا۔

پرائی زمین میں مالک کی اجازت کے بغیر پڑھنا۔

نجاست کے قرب و جوار میں نماز پڑھنا۔

پیشاب، پاخانہ، یا ریح خارج ہونے کی حاجت ہوتے ہوئے نماز پڑھنا۔ اگر نماز کے دوران یہ حالت ہو تو مستحب یہ ہے کہ نماز توڑ دی جائے اور فارغ ہونے کے بعد پڑھ لی جائے؛ ہاں اگر وقت کے نکل جانے یا جماعت سے رہ جانے کا اندیشہ ہو تو اور بات ہے۔

گھٹیا لباس میں جو میل کچیل سے بچا ہوا نہ ہو، نماز پڑھنا۔

بے پروائی سے ننگے سر ہی نماز پڑھ لینا۔ ہاں اگر اپنی عاجزی اور ذلت کے اظہار کی خاطر ایسا کیا جائے تو بلا کراہت جائز ہے۔

کھانا موجود ہو، اس کا دل چاہ رہا ہو تو نماز پڑھنا (مکروہ ہے) ہاں جماعت سے رہ جانے یا نماز کا وقت نکل جانے کا اندیشہ ہو (تو مکروہ نہیں ہے)۔

ایسی شے کی موجودگی میں نماز پڑھنا جس کی طرف دھیان لگا ہو، جیسے زیور وغیرہ یا کوئی اور ایسی چیز جو دل لگانے میں مخل ہو، مثلاً لہو ولعب کا سامان، لہٰذا ہڑ بڑ میں نماز پڑھنا منع ہے، بلکہ سنت یہ ہے کہ نماز سکون اور وقار کے ساتھ ادا کی جائے۔

انگلی پر آدمی یا تسبیح کا شمار کرنا۔

امام کی محراب کے اندر پورے طور پر کھڑا ہونا۔ اگر محراب سے باہر کھڑا ہو اور سجدہ محراب کے اندر ہو تو مکروہ نہیں ہے، تاہم اگر جگہ تنگ ہو تو (محراب کے اندر کھڑے ہونے میں بھی) مضائقہ نہیں ہے۔

صرف امام کا ایک ہاتھ اونچی جگہ پر کھڑا ہونا، (بقول معتبر) مکروہ ہے۔ یہ صورت بھی مکروہ ہے کہ صرف امام نیچے

ہو اور مقتدی تمام کے تمام اونچی جگہ پر ہوں۔

کسی شخص کا اپنے لیے مسجد میں جگہ مخصوص کر لینا کہ ہمیشہ وہیں پر نماز پڑھے۔

اگلی صف میں گنجائش ہوتے ہوئے پیچھے کھڑا ہونا۔

تصویر دار کپڑوں میں نماز پڑھنا۔

تصویر کے موجود ہوتے ہوئے نماز پڑھنا، خواہ وہ سر کے اوپر ہو یا پیچھے ہو، یا سامنے ہو، یا برابر میں ہو۔ البتہ اگر تصویر بہت چھوٹی سی ہو یا اس کا سر کٹا ہوا ہو، یا تصویر کسی بے جان شے کی ہو (تو نماز مکروہ نہیں ہے)۔

کسی تنور انگیٹھی کے رخ جس میں دہکتی ہوئی آگ ہو، نماز پڑھنا۔ ہاں قندیل یا چراغ ہو تو مکروہ نہیں ہے۔

جہاں پر لوگ سو رہے ہوں وہاں نماز پڑھنا۔

نماز کی حالت میں پیشانی سے مٹی کا جھاڑنا جب کہ نہ جھاڑنے میں کوئی حرج نہ ہو۔

نماز کے لیے کسی خاص سورۃ کا مقرر کر لینا۔ ہاں اگر سہولت اس میں ہو تو مضائقہ نہیں۔

شافعیہ نے حسب ذیل امور کو مکروہات میں شمار کیا ہے:

اگر کوئی شخص چت لیٹ کر نماز نہ پڑھ رہا ہو تو اسے بے ضرورت چہرے کو موڑ کر۔ سینہ موڑ کر نہیں۔ دیکھنا لیٹ کر نماز پڑھنے والے سے مراد وہ شخص ہے جو کسی معذوری کے باعث چت لیٹ کر نماز پڑھ رہا ہو۔ ایسا شخص چہرہ موڑ کر دیکھے تو اس کی نماز جاتی رہے گی۔

تکبیر تحریمہ، رکوع و سجود، تشہد اول کے بعد کھڑے ہوتے وقت، اور نشست اول و نشست اخیر کی حالت میں ہاتھ کو آستین کے اندر رکھنا۔ یہ مسئلہ مردوں کے لیے ہے، عورتوں کے لیے نہیں۔ (یعنی عورتوں کا ہاتھ آستین کے اندر رہے تو مکروہ نہیں ہے)۔

بلا وجہ آنکھوں یا پلکوں وغیرہ سے اشارہ کرنا، اگرچہ کوئی گونگا ہی کیوں نہ ہو۔ ہاں اگر کسی ضرورت سے اشارہ کیا جائے، جیسے سلام کا جواب دینا وغیرہ تو مکروہ نہیں ہے۔ لیکن اس کو کھیل نہ بنا لینا چاہیے۔ (یعنی سنجیدگی کو ہاتھ سے نہ دینا چاہیے) اگر محض تفریحاً ایسا کیا تو نماز باطل ہو جائے گی۔

جہاں اونچی آواز سے پڑھنا چاہیے وہاں بے سبب آہستہ پڑھنا، یا اس کے برعکس کرنا۔

امام کے پیچھے مقتدی کا بلند آواز سے کچھ پڑھنا، بجز آمین کے۔ بلا وجہ ہاتھ کمر پر رکھنا۔

جلدی جلدی نماز پڑھنا (مکروہ ہے) تاوقتیکہ ادائے واجب میں نقص نہ واقع ہو، ایسا ہوا تو نماز جاتی رہے گی۔

جو مرد ننگے بدن نہ ہو اس کے لیے حالت رکوع و سجود میں بازوؤں کو پہلوؤں سے اور پیٹ کو زانوؤں سے بھینچ کر رکھنا (مکروہ ہے)۔ لیکن عورت اور ننگے بدن نماز پڑھنے والے کو بھینچ کر رکھنا چاہیے۔

اقعاء کرنا (یعنی کتے کی نشست بیٹھنا۔ اس کی تشریح پہلے ہو چکی ہے)۔

سجدے میں اطمینان سے جانے کے بعد پیشانی کو زمین پر رگڑنا۔ اگر حالت طمانینت کے بغیر ہی ایسا کیا تو نماز باطل ہو جائے گی۔

سجدہ میں درندوں کی طرح دونوں بازوؤں کو زمین پر بچھانا۔

امام کے علاوہ کسی شخص کا اپنی نماز کے لیے ایک جگہ مخصوص کر لینا۔

امام اپنے لیے محراب میں جگہ مخصوص کر لے تو بقول راجح مکروہ نہیں ہے۔

رکوع میں سر کو بہت زیادہ جھکا لینا۔

تشہد کے پڑھنے میں بہت دیر لگانا۔ اگر مقتدی نہ ہو تو تشہد کے بعد جو کچھ پڑھنا (دعا وغیرہ) مستحب ہے اس کو طول دینا بھی مکروہ ہے امام نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے۔

اضطباع کرنا (یعنی بغل کے نیچے سے چادر کو نکال کر پلوؤں کو کندھے پر ڈال لینا)، جس کی تشریح اوپر ہو چکی ہے۔

انگلیوں کو باہم ایک دوسرے میں پھنسا لینا۔

انگلیاں چٹخانا۔

چادر کو کندھوں پر لٹکا لینا یعنی زمین پر لٹکتی رہنے دینا۔ بغیر کسی عذر کے آنکھوں کو بند رکھنا، ورنہ تو کبھی آنکھوں کو بند کر لینا واجب ہو جاتا ہے جب کہ نقش ونگار والی دیوار کے سامنے نماز پڑھی جائے۔

آنکھ اٹھا کر آسمان کی جانب دیکھنا۔ واضح ہو کہ آسمان کی جانب نظر اٹھا کر دیکھنا صرف وضو کے بعد مسنون ہے۔

اپنے بالوں یا کپڑے کو مروڑنا۔

بے ضرورت اپنے ہاتھوں، یا کسی اور چیز سے منہ کا ڈھکنا۔ اگر کسی ضرورت سے ہو، مثلاً جمائی کے وقت تو مکروہ نہیں ہے۔

آگے کے رخ یا دائیں جانب تھوکنا (مکروہ ہے) بائیں جانب نہیں۔

حدث کو روک کر نماز پڑھنا۔

مرغوب طبع اشیائے خورونوش حاضر ہونے کی حالت میں نماز پڑھنا۔

گزرگاہ عام مثلاً راستوں کے چوک اور طواف کی جگہ پر نماز پڑھنا۔ معصیت خانوں، مثلاً حمام وغیرہ میں نماز پڑھنا۔

معبد نصاریٰ (گرجا گھر) میں نماز پڑھنا۔

ایسی جگہ نماز پڑھنا جو دراصل گند وغیرہ ڈالنے کے لیے ہے، جیسے کوڑی یا ذبح خانہ اور راونٹوں کی پنسال۔

نماز میں قبر کا آگے ہونا۔

ایک پاؤں پر کھڑے ہو کر نماز پڑھنا۔

دونوں پیروں کو ملا کر نماز پڑھنا۔

نیند کے غلبہ کی حالت میں نماز پڑھنا۔

جماعت کھڑی ہو تو صف سے الگ ہو کر نماز پڑھنا، درآنحالیکہ جماعت کے ساتھ پڑھنا مقصود ہو؛ اگر یہ مقصود نہ ہو تو مکروہ نہیں۔

یہ تمام احکام اس صوت میں ہیں جب کہ وقت میں گنجائش ہو، ورنہ کوئی کراہت نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نماز کی مکروہات حسب ذیل ہیں:

اصل فرائض میں قرأت سے پہلے اعوذ باللہ کہنا۔

اسی طرح سورۃ پڑھنے سے پہلے بسم اللہ کہنا۔

نذر نفلی نماز میں بھی بہتر یہی ہے کہ تعوذ اور بسم اللہ کو ترک کر دیا جائے، ہاں اختلاف سے بچنے کے لیے ایسا کیا جا سکتا ہے۔ ایسا خیال ہو تو فرض وغیرہ میں بھی بسم اللہ کہہ لینا بہتر ہے۔

قرأت سے پہلے یا اس کے درمیان میں دعا مانگنا۔

رکوع میں دعا مانگنا۔

تشہد سے پہلے دعا مانگنا۔ تشہد کے بعد بھی دعا مکروہ ہے، اگر آخری تشہد نہ ہو۔

امام کے سلام پھیرنے کے بعد مقتدی کا دعا مانگنا۔

نماز کے اندر اپنے کسی مدعا کے لیے اونچی آواز سے دعا مانگنا۔

تشہد اونچی آواز سے پڑھنا۔

پہنے ہوئے لباس پر سجدہ کرنا۔

عمامہ کے پھیر پر سجدہ کرنا۔ اگر پھیر ہلکے ہوں، مثلاً دو ایک ہی پھیر ہوں تو نماز نہ دہرائی جائے۔ اگر پھیر ہلکے نہ ہوں تو وقت کے اندر اندر دوبارہ نماز پڑھ لی جائے۔

ایسے کپڑے پر نماز پڑھنا جس کو کسی دوسرے نے پہن رکھا ہو۔

نرم اور ملائم فرش یا چٹائی پر سجدہ کرنا، بشرطیکہ وہ مسجد کا فرش نہ ہو! ایسا ہو تو مکروہ نہیں ہے۔

رکوع اور سجود میں قرأت کرنا۔ البتہ سجدے میں دعا کرنا مقصود ہو تو مکروہ نہیں ہے۔

ہمیشہ کے لیے دعا کے یکساں الفاظ مخصوص کرنا۔

نماز میں بغیر کسی سخت ضرورت کے ادھر ادھر مڑنا۔

انگلیوں کا باہم ملا کر پنجہ بنانا۔

انگلیاں چٹخانا۔

اقعاء کرنا (یعنی کتے کی نشست بیٹھنا) اس کی تشریح اوپر ہو چکی ہے۔

تخصر کرنا (یعنی ٹیک لگانا یا کمر پر ہاتھ رکھنا) اس کی تشریح اوپر ہو چکی ہے۔

آنکھوں کا بند کرنا مکروہ ہے لیکن اگر کسی شے کی طرف مشغول ہو جانے کے اندیشہ سے آنکھ بند کر لی ہے تو مکروہ نہیں۔

آسمان کی جانب آنکھ اٹھا کر دیکھنا (مکروہ ہے) اگر عبرت حاصل کرنے کے لیے نہ ہو۔

ایک پاؤں اٹھا کر دوسرے پاؤں کے بل بلا ضرورت کھڑا ہونا۔

پاؤں کے اوپر پاؤں رکھنا۔

پاؤں سے پاؤں ملا کر رکھنا۔

دنیاوی امور کے دھیان میں رہنا

آستین میں کسی شے کو اٹھائے رکھنا۔

منہ میں کچھ لے رکھنا، درآنحالیکہ حروف کو ان کے مخارج سے ادا کرنے میں حرج نہ ہو؛ اگر ایسا ہوا تو نماز باطل ہو جائے گی۔

داڑھی وغیرہ سے بے فائدہ شغل کرنا۔

چھینک آنے پر الحمد کہنا۔

ہاتھ یا سر کے اشارے سے چھینکنے والے کی حمد کا جواب دینا یعنی یرحمک اللہ کہنا۔

بلا ضرورت جسم کو مسلنا، بشرطیکہ یہ عمل عرفاً قلیل ہو، ضرورت پڑنے پر ایسا کرنا جائز ہے۔ اگر عمل کثیر کیا جائے گا تو نماز باطل ہو جائے گی۔

بالا رادہ تبسم کرنا، لیکن ہلکا سا ہو، یعنی جسے عام طور پر معمولی کہا جائے۔ اگر غیر معمولی تبسم ہوا تو نماز (مکروہ نہیں) باطل ہو جائے گی۔ خواہ وہ تبسم بے اختیاری میں ہوا ہو۔

کوئی معمولی سنت مثلاً تکبیر یا سمع اللہ لمن حمدہ قصداً ترک کرنا۔ یاد رہے کہ سنت مؤکدہ کا ترک کرنا محض مکروہ نہیں بلکہ حرام ہے۔

فرض نماز کی پہلی دو رکعتوں کے علاوہ اور کسی رکعت میں کوئی سورہ یا آیت کا پڑھنا۔

کسی ایسی ضرورت سے ہاتھ بجانا جس کا تعلق خود نماز سے ہو (مکروہ ہے) بجانے والا مرد ہو یا عورت۔

بلا ضرورت سبحان اللہ کہنا۔

چادر کو اپنے اوپر لپیٹ لینا (اشتمال الصماء)۔

اضطباع کرنا (یعنی کپڑے کو پہلو سے نکال کر پلوؤں کو کندھے پر ڈالنا (دونوں امور کی تشریح پہلے آ چکی ہے)۔

اشارہ سے نماز پڑھنے والے کا کسی شے کو اونچا کر کے سجدہ کرنا وہ شے زمین سے لگی ہوئی ہو یا علیحدہ ہو۔

کنکریوں کو ہٹانا تاکہ وہاں سجدہ کیا جائے، سایہ ہو یا دھوپ

عربی جاننے والے کو کسی اور زبان میں دعا مانگنا۔

حنابلہ نے حسب ذیل امور کو نماز کی مکروہات میں شمار کیا ہے:

دھنسی ہوئی زمین پر نماز پڑھنا۔

وہاں پر نماز پڑھنا جہاں عذاب نازل ہو چکا ہو، جیسے 'ارض بابل'۔

چکی گھر میں نماز پڑھنا۔

چکی گھر کی چھت پر نماز پڑھنا۔

دلدلی زمین پر نماز پڑھنا۔

واضح ہو کہ یہودیوں اور عیسائیوں کے عبادت خانوں میں نماز پڑھنا مکروہ نہیں ہے، اگر چہ ان میں تصویریں ہوں، لیکن وہ تصویریں نمازی کے آگے آویزاں نہ ہوں۔

چادر کا کندھے پر سے لٹکا لینا اور بدن کا چادر میں لپیٹ لینا۔ دونوں باتوں کی تشریح پہلے ہو چکی ہے۔

چہرے کا ڈھانکنا۔

منہ اور ناک کا ڈھانکنا۔

بے ضرورت آستین کا سمیٹنا۔

کمر پر کوئی چیز زنار کی طرح باندھنا۔

کرتے کے اوپر سے کمر کو کسنا، اگر چہ وہ زنار جیسی کوئی چیز نہ ہو، جیسے انگوچھا وغیرہ مرد اور عورت دونوں کے لیے یہ مکروہ ہے۔ قفطان ☆ کی طرح کمر بستہ ہونے میں مضائقہ نہیں ہے۔

وتر کے سوا کسی اور نماز میں دعائے قنوت کا پڑھنا۔ لیکن قنوت نازلہ کا پڑھنا جمعہ کے علاوہ تمام نمازوں میں بڑے امام کے لیے سنت ہے۔

بلا ضرورت معمولی سا ادھر اُدھر مڑنا، خواہ صرف چہرہ مڑا ہو، یا اس کے ساتھ سینہ بھی مڑ گیا ہو۔ لیکن اگر کوئی اتنا مڑا کہ ساری پیٹھ قبلہ کی طرف ہو گئی تو نماز جاتی رہے گی بشرطیکہ وہ کعبہ کے اندر نہ ہو یا خوف خدا کی شدت سے ایسا ہوا تو نماز باطل نہ ہو گی۔

آنکھ اٹھا کر آسمان کی طرف دیکھنا مکروہ ہے لیکن اگر کوئی جماعت کے ساتھ نماز پڑھ رہا ہو اور ڈکار کے لیے سر اوپر اٹھا لے تا کہ لوگوں کو منہ کی بدبو سے اذیت نہ ہو تو اس میں کراہت نہیں ہے۔

سامنے لگی ہوئی تصویر کے آگے نماز پڑھنا۔

تصویر کے اوپر سجدہ کرنا۔

تصویر بنی ہوئی کوئی شے لے کر نماز پڑھنا، یہ تصویر خواہ چھوٹی ہی سی ہو، جیسے سکوں پر بنی ہوئی تصویر۔

کسی انسان یا جاندار کے چہرے کے سامنے نماز پڑھنا ایسی شے کے سامنے نماز پڑھنا جس کی طرف دھیان چلا جاتا ہو جیسے نقش و نگار والی دیوار۔

ایسی شے لے کر نماز پڑھنا جس کی طرف دھیان لگا رہے۔

جلتی ہوئی آگ کا سامنے ہونا، خواہ چراغ ہو یا قندیل یا روشن شمع۔

زبان کا باہر نکالنا۔

کچھ ڈالنے کے لیے منہ کھولنا۔

جہاں لوگ بات چیت کر رہے ہوں وہاں پر نماز پڑھنا۔

سوئے ہوئے لوگوں کی طرف نماز پڑھنا۔

☆ قفطان سے مراد اور کوٹ یا چپنی دار کوٹ وغیرہ ہے۔

کافر کی طرف نماز پڑھنا۔

بے ضرورت کسی چیز سے ٹیک لگانا، بایں طور کہ اگر وہ چیز ہٹالی جائے

تو وہ شخص گرے نہیں۔(یہ کیفیت تو مکروہ ہے)، اگر (اس طرح ٹیک لگائی کہ وہ چیز ہٹانے سے) گر جائے تو نماز ہی جاتی رہے گی۔

ایسی کیفیت سے نماز پڑھنا جو کامل طور پر نماز پڑھنے سے مانع ہو جیسے گرمی یا سردی (کی شدت میں)۔

سجدے میں بازوؤں کو درندوں کی طرح بچھالینا۔

'اقعاء' کرنا جس کی تشریح اوپر ہو چکی ہے۔

بول و براز یا ریح کی حاجت کو دبا کر نماز پڑھنا۔

کھانے پینے یا مباشرت کی شدید خواہش میں نماز پڑھنا۔

کنکریوں کو الٹ پلٹ کرنا۔

بے فائدہ حرکت کرنا۔

کمر پر ہاتھ رکھنا۔

خود کو ہوا جھلنا مجبوری ہو تو خیر لیکن جھلنے میں زیادتی نہ ہوئی چاہیے، ورنہ نماز باطل ہو جائے گی، جیسا کہ مفسدات نماز میں بیان ہوا۔

دونوں پیروں میں سے کبھی ایک پر اور کبھی دوسرے پر زور دے کر کھڑا ہونا۔

انگلیوں کا چٹخانا۔

انگلیوں کو باہم پھنسا کر پنجہ بنانا۔

بیٹھنے کے وقت ہاتھ پر سہارا دینا۔

بالارادہ بندھے ہوئے شانوں کے ساتھ نماز پڑھنا۔

بال کا چٹا بنانا۔ اس کی تفصیل اوپر آ چکی۔

بالوں اور یا کپڑے کو مروڑنا۔

سجدے میں جاتے وقت ہاتھوں سے اپنے لباس کو سمیٹنا۔

پیشانی کو کسی چیز پر سجدہ کے لیے مخصوص کرنا۔

سجدہ کرنے میں (ماتھے پر) اگر کچھ لگ جائے تو اس کو صاف کرنا۔

قبلہ کی جانب لکھی ہوئی کسی تحریر کی طرف سجدہ کرنا۔

قبلہ پر تلوار یا قرآن کو لٹکانا۔

بے فائدہ سجدہ کی جگہ کو ہموار کرنا۔

سورۂ فاتحہ کا کسی رکعت میں بار بار پڑھنا۔ ایک رکعت میں دو سورتوں کا پڑھنا، اگرچہ فرض نماز ہو، مکروہ نہیں ہے۔

مسجد میں جو افعال مکروہ ہیں اور جو مکروہ نہیں ہیں ان کا بیان

مسجد کے درمیان سے گزرنا۔

مسجد کو راستہ بنا لینا مکروہ ہے، لیکن ضرورت ہو تو جائز ہے۔ اس میں مسالک کی تفصیل ہے۔ (۱)

مسجد میں سونے اور کھانے کا بیان

مسجد کے اندر سونا بموجب تفصیل مسالک مکروہ ہے۔ ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۲)

ایک ہی فرض نماز میں پورا قرآن شریف ختم کرنا (بھی مکروہ ہے)۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ بغیر کسی عذر کے مسجد میں سے راستہ بنانا مکروہ تحریمی ہے؛ کوئی مجبوری ہو تو جائز ہے۔ تحیۃ المسجد (احترام مسجد) کی نماز دن بھر میں صرف ایک دفعہ پڑھ لینا کافی ہے، اگر چہ مسجد میں جانے کا کئی بار اتفاق ہو۔

اگر کوئی شخص مسجد سے ہو کر گزرنے کا عادی ہے کہ بار بار مسجد میں سے ہو کر جاتا ہے تو وہ فاسق بدکار قرار دیا جائے گا۔ ہاں دو ایک بار مسجد سے ہو کر گزرنا فسق متصور نہ ہوگا۔ اگر اعتکاف کی نیت کر لی جائے تو فسق سے بری ہو گا، خواہ مسجد میں قیام نہ کیا جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مسجد کے اندر سے گزرنا کثرت سے نہ ہو تو جائز ہے۔ اگر کثرت سے گزرنا ہو اور مسجد کی عمارت راستے سے ہٹ کر ہے تو مکروہ ہے؛ اگر ایسا نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے۔

ایسی صورت میں اس طرف سے گزرنے والے سے تحیۃ المسجد ادا کرنے کے لیے نہیں کہا جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مسجد میں سے ہو کر گزرنا پاک اور ناپاک سب کے لیے جائز ہے البتہ حیض کی حالت میں عورت کو مسجد سے گزرنا مکروہ ہے، خواہ ضرورۃً ہو بشرطیکہ مسجد کی آلودگی کا اندیشہ نہ ہو۔ اگر ایسا ہوا تو حرام ہے سنت یہ ہے کہ مسجد میں آنے والا اگر باوضو ہے، یا اسی وقت وضو کر سکتا ہے تو تحیۃ المسجد کی نماز ادا کرے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کوئی پاک ہو یا ناپاک مسجد کو راستہ بنانا (سب کے لیے) مکروہ ہے، اور بلا وضو اس میں ٹھہرنا حرام ہے۔ اسی طرح حیض اور نفاس کی حالت میں بے ضرورت مسجد کے اندر جانا مکروہ ہے، بشرطیکہ مسجد کے گندا ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔ ہاں اگر کسی ضرورت سے جانا ہو تو کسی کے لیے بھی مکروہ نہیں ہے۔ مسجد میں سے ہو کر گزرنے میں راستہ قریب پڑتا ہو تو یہ بھی ایک ضرورت ہی ہے، للہٰذا اس صورت میں کراہت جاتی رہے گی۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مسجد میں سونا مکروہ ہے۔ ہاں کوئی مسافر ہو یا اعتکاف میں ہو تو اس کے لیے مکروہ نہیں ہے۔ اور جو کوئی بھی سونے کا ارادہ کرے اسے چاہیے کہ اعتکاف کی نیت کر لے، اور عبادت کا جو ارادہ کیا اسے ادا کر کے سو جائے تو اس میں کوئی کراہت نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مسجد میں سونا مکروہ نہیں ہے، بجز اس کے کہ اس کا سونا موجب اضطراب ہو، مثلاً یہ کہ سونے کی حالت میں خراٹے کی آواز نکلتا ہو (تو مکروہ ہوگا)۔

اسی طرح اعتکاف کرنے والے کے علاوہ کسی اور کو مسجد کے اندر رکھانا بموجب تفصیل مسالک مکروہ ہے۔ (۱)

مسجد میں اونچی آواز سے بولنا

مسجد میں بلند آواز سے بولنا یا ذکر الٰہی کرنا بموجب تفصیل مسالک مکروہ ہے۔ ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۲)

حنابلہ کہتے ہیں کہ معتکف وغیرہ کے لیے مسجد میں سونا مباح ہے۔ البتہ نمازیوں کے آگے نہ سونا چاہیے، کیونکہ اگر آگے لوگ سوئے ہوئے ہوں تو نماز مکروہ ہو جاتی ہے۔ نیز ان لوگوں پر بھی لازم ہے کہ نماز کے وقت اٹھ بیٹھیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ قیلولہ کے طور پر (یعنی دن کے وقت) مسجد میں سونا جائز ہے، خواہ وہ مسجد جنگل میں ہو یا بستی میں، لیکن رات کو جنگل کی مسجد میں سونا جائز ہے۔ بستی کی مسجد میں جائز نہیں ہے۔ ہاں جس کا کوئی ٹھکانا نہ ہو، یا رات کو ٹھکانے پر پہنچنا دشوار ہو تو اس کے لیے (بستی کی مسجد میں سونا) مکروہ ہے۔ ہمیشہ کے لیے مسجد کو ٹھکانا بنا لینا جائز نہیں ہے، بجز اس کے جو صرف عبادت کے لیے مجرد رہتا ہو۔ عورت کو مسجد میں سکونت کرنا حلال نہیں ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی بودار چیز نہیں ہے تو اس کا کھانا مکروہ تنزیہی ہے، لیکن بودار چیز جیسے لہسن، پیاز ہو تو اس کا کھانا مکروہ تحریمی ہے۔ ایسے شخص کو جس نے یہ کھار کھا ہو، مسجد میں آنے کی ممانعت ہے، اور اسی زمرے میں ہے وہ شخص جسے گندہ دہنی کا مرض ہو، جس کی بو سے نمازیوں کو تکلیف پہنچے۔ اسی طرح ہر ایذا رساں کو، خواہ وہ زبان سے ایذا پہنچائے، مسجد میں آنا منع ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ (غریب الوطن) لوگ جن کا مسجد کے سوا ٹھکانا نہیں ہے، ان کے لیے جائز ہے کہ مسجد میں ٹھہریں اور اس میں کھائیں، لیکن ایسی چیزیں جن سے گند نہ پھیلے، جیسے کھجور۔ ہاں ایسی چیز بھی کھا سکتے ہیں جن سے گندگی پھیلتی ہے، لیکن اس طرح کہ مسجد خراب نہ ہو، یعنی دستر خوان یا چمڑے وغیرہ کو بچھا کر۔ تاہم یاد رہے کہ اس میں بدبو والی کوئی شے نہ ہو؛ ایسی شے کا مسجد میں کھانا حرام ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مسجد میں کھانا مباح ہے، بشرطیکہ اس سے مسجد میں غلاظت نہ ہو، جیسے شہد یا گھی یا مرغن شے، ورنہ حرام ہوگا، کیونکہ مسجد کو اس قسم کی اشیاء سے ہر چند کہ وہ پاک ہوں، خراب کرنا حرام ہے۔ اگر ایسی شے ہو جس کے کھانے سے مسجد میں کوڑا کرکٹ ہو جائے گو وہ پاک ہو مثلاً پھلیاں وغیرہ تو اس کا کھانا مکروہ ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ معتکف وغیرہ کو مسجد میں ہر قسم کی خوردنی اشیاء کا کھانا مباح ہے، بشرطیکہ مسجد آلودہ نہ ہو۔ مسجد میں ہڈی وغیرہ نہ پھینکنا چاہیے۔ ایسا کرے تو پھینکنے والے پر واجب ہے کہ اس جگہ کو صاف کرے۔ یہ حکم صرف اس صورت میں ہے جب کہ اس میں کوئی ناگوار بو نہ ہو، جیسے لہسن، پیاز، ایسا ہو تو مکروہ ہے۔ ان اشیاء کے کھانے والے اور وہ لوگ جو اسی طرح کے ہیں، جیسے کوئی گندہ دہن ہے، ان کا مسجد میں جانا مکروہ ہے۔ اگر کوئی آ جائے تو اسے نکال دینا مستحب ہے، تاکہ لوگوں کو اذیت نہ ہو۔ اسی طرح مسجد میں ریح خارج کرنا مکروہ ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مسجد کے اندر اونچی آواز سے ذکر کرنا جس سے نمازیوں کو پریشانی ہو، یا سونے والوں کی نیند

مسجد میں خرید وفروخت

مسجد میں خرید وفروخت کا سودا کرنا بموجب تفصیل مسالک مکروہ ہے۔(۱) تفصیل ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔

چاٹ ہو جائے، مکروہ ہے ورنہ مکروہ نہیں ہے، بلکہ بعض اوقات (اونچی آواز سے) عبادت کرنا افضل ہے، جس سے ذاکرین الٰہی کا قلب بیدار ہو، نیند اڑ جائے اور طاعت الٰہی کے لیے چستی آجائے۔ رہا اونچی آواز سے بات چیت کرنا، پس اگر وہ ناجائز کلام ہے تو مکروہ تحریمی ہے، اور اگر جائز بات چیت ہے تب بھی مکروہ ہے۔ درآنحالیکہ نمازیوں کی بے اطمینانی وغیرہ کا باعث ہو، اگر ایسا نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ اور یہ عمل مکروہ اس صورت میں ہے جب کہ مسجد میں آنے کی اصل غرض عبادت ہو، اگر بات چیت کرنے کے لیے کوئی مسجد میں آیا تو مطلقاً مکروہ ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر نماز پڑھنے والے یا معلم، یا قاری یا مطالعہ کرنے والے، یا کسی سونے والے کے لیے جس کا جگانا سنت نہیں ہے، پریشانی کا باعث ہو تو اونچی آواز سے ذکر الٰہی کرنا مکروہ ہے، یہ نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ لیکن اونچی آواز سے بولنا اگر ناجائز کام کے لیے ہو، جیسے بناوٹی حدیثوں کا مطالعہ وغیرہ تو حرام مطلق ہے۔ ہاں اگر جائز بات چیت ہو تو مکروہ نہیں ہے بشرطیکہ اس سے لوگوں کو پریشانی وغیرہ نہ ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مسجد میں اونچی آواز سے بولنا مکروہ ہے، اگرچہ عبادت یا تعلیم کے لیے ہو۔ اس حکم کی کراہت سے چار صورتیں انھوں نے مستثنیٰ قرار دی ہیں:

ایک تو یہ کہ مدرس اپنے متعلمین کو سنانے کے لیے اونچی آواز نکالے تو یہ مکروہ نہیں ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اونچی آواز نکالنے میں نماز پڑھنے والے کو پریشانی ہو؛ اس صورت میں (مکروہ نہیں بلکہ) حرام ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ مکہ کی مسجد یا منیٰ میں اونچی آواز سے تکبیر کہی جائے، یہ مکروہ نہیں ہے۔

چوتھے یہ کہ تکبیر وغیرہ کہنے والے کے ساتھ آواز ملا کر اونچی آواز نکالی جائے، یہ مکروہ نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مسجد میں اونچی آواز سے ذکر کرنا مباح ہے، بشرطیکہ دوسرے نمازیوں کو پریشانی نہ ہو، ورنہ یہ فعل مکروہ ہے، لیکن عبادت کے علاوہ کسی اور غرض سے اونچی آواز نکالنا اگر امر مباح کے لیے ہو تو مکروہ نہیں ہے، لیکن اگر اس سے دوسروں کو پریشانی ہو تو وہ بھی مکروہ ہے۔ اگر امر مباح کے علاوہ کسی اور کام کے لیے اونچی آواز نکالی تو وہ بہر حال مکروہ امر ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مسجد کے اندر لین دین کا معاملہ، مثلاً خرید وفروخت یا مزدوری وغیرہ کا طے کرنا، مکروہ ہے، لیکن ہبہ وغیرہ کرنا مکروہ نہیں ہے، بلکہ عقد نکاح تو مسجد میں مستحب ہے۔ اور معتکف کے لیے کسی معاملے کا طے کرنا جس کا تعلق اس کی اپنی یا اولاد سے ہو، جب تک کہ مال موجود نہ ہو مکروہ ہے۔ ہاں عقد تجارت اس کے لیے بھی ایسا ہی مکروہ ہے جیسا کہ دوسروں کے لیے۔

مسجد کو منقش کرنا اور اس میں نجس شے کا داخل ہونا

مسجد میں نقش و نگار کرنا اور اس کو سجانا اگر سونے چاندی سے نہ ہو تو مکروہ ہے۔ سونے چاندی سے نقش و نگار کرنا حرام ہے۔ اس مسئلے میں شافعیہ اور حنابلہ متفق ہیں۔ مالکیہ اور حنفیہ کے مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

نجاست اور نجاست آلود شے کا مسجد میں داخل ہونا، اگر چہ وہ خشک ہو، حرام ہے۔ چنانچہ گندے تیل اور روغن سے چراغ جلانا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح ناپاک شے کا تعمیر میں استعمال کرنا یا ناپاک چونا لگانا جائز نہیں ہے۔

پیشاب وغیرہ مسجد میں کرنا جائز نہیں ہے، اگر چہ کسی برتن میں کیا جائے، بجز اس کے کہ ایسی ہی مجبوری آ پڑے تو جائز ہے۔ اس حکم سے نجس جوتے لے کر مسجد میں داخل ہونا مستثنیٰ ہے۔ ضرورت پڑنے پر یہ جائز ہے، لیکن چاہیے کہ جوتی کی نجاست جھڑنے سے مسجد کو ناپاک نہ ہونے دیا جائے۔ مالکیہ اور شافعیہ

مالکیہ کہتے ہیں کہ خرید و فروخت وغیرہ مسجد میں مکروہ ہے، بشرطیکہ مال میں کچھ ہیر پھیر یا مہلت ہو، ورنہ مکروہ نہیں ہے۔ مسجد میں دلالی کے ذریعے خرید و فروخت حرام ہے۔ ہبہ وغیرہ کرنا اور عقد نکاح جائز ہے، بلکہ عقد نکاح تو مسجد میں مستحب ہے۔ عقد نکاح سے مراد ایجاب و قبول ہے۔ اس میں ایسی شرائط کا ذکر نہ ہو جو صحت نکاح کی شرائط میں سے نہیں ہیں اور نہ زیادہ گفتگو ہونی چاہیے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مسجد کو مقام خرید و فروخت بنانا حرام ہے، جب کہ مسجد میں سودا چکانے میں جھگڑا نہ کیا جائے، مسجد کے احترام کا خیال نہ کیا جائے، اگر ایسا نہیں کیا گیا تو مکروہ ہے۔ تاہم کوئی ضرورت آ پڑے تو مکروہ نہیں ہے جب تک کہ نمازی تنگ نہ ہوں۔ ایسا ہوا تو حرام ہے، لیکن عقد نکاح معتکف کے لیے جائز ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مسجد میں خرید و فروخت اور اجارہ حرام ہے۔ اگر کیا جائے تو باطل ہے۔ لیکن عقد نکاح سنت ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مسجد میں نقش و نگار اور اس کی سجاوٹ سونے چاندی سے کرنا مکروہ ہے (حرام نہیں ہے)۔ نقش و نگار، خواہ مسجد کے محراب میں ہوں، یا کسی اور جگہ چھت اور دیوار پر ہوں۔ لیکن مسجد میں چونا گچ کرنا اور اسے مستحکم بنانا مستحب ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ محراب اور قبلہ رخ دیواروں کو سونے کے پانی سے منقش کرنا مکروہ ہے، بشرطیکہ مال حلال سے ہو مال وقف سے نہ ہو۔ اگر مال حرام یا مال وقف سے ہو تو حرام ہے، لیکن چھت اور باقی دیواروں کو ذاتی مال حلال سے منقش کرنا مکروہ نہیں ہے۔ ذاتی مال سے نہ ہو تو حرام ہے۔ اگر ظالموں کے ہاتھوں مال وقف کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہو، یا اس طرح (خرچ کرنے میں) عمارت کی حفاظت ہوتی ہو، یا وقف کرنے والا خود کرے تو مضائقہ نہیں ہے۔

کے نزدیک یہی حکم ہے۔حنفیہ اور حنابلہ کے مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

مسجد کے اندر بچوں اور فاتر العقل اشخاص کا داخل ہونا

بچوں اور فاتر العقل اشخاص کا مسجد کے اندر آنا بموجب تفصیل مسالک مکروہ ہے۔تفصیل ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

مسجد میں تھوکنا اور رینٹ پھینکنا

مسجد میں تھوکنے اور رینٹ پھینکنے کے احکام بموجب تفصیل مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۳)

۱۔حنفیہ کہتے ہیں کہ نجس شے یا نجاست آلود شے کا مسجد میں لانا،نجس تیل سے چراغ جلانا،نجس سامان سے (مسجد کی) تعمیر کرنا اور اس کے اندر پیشاب کرنا،یہ سب باتیں جو ذکر کی گئیں،مکروہ تحریمی ہیں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نجس شے یا نجاست آلود شے سے اگر مسجد میں کچھ گر رہا ہو تو اس کا مسجد میں لانا حرام ہوگا،ورنہ نہیں۔ہاں نجس تیل سے چراغ جلانا حرام ہے۔اسی طرح پیشاب کرنا بھی خواہ کسی برتن میں کیا جائے،حرام ہے۔رہی نجس شے سے تعمیر یا لپائی،سو وہ (حرام نہیں) مکروہ ہے۔

۲۔حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر گمان غالب یہ ہو کہ یہ لوگ مسجد کو نجس کر دیں گے تو ان کا مسجد میں لانا مکروہ تحریمی ہے،ورنہ مکروہ تنزیہی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ بچے اگر بیہودہ باتیں نہ کرتے ہوں یا اگر منع کیا جائے تو وہ بیہودہ باتوں سے باز رہیں تو ان کو مسجد میں لانے کی اجازت ہے۔ایسا نہ ہو تو انھیں مسجد میں لانا حرام ہے۔اسی طرح بچوں اور دیوانوں سے اگر مسجد کے ناپاک ہونے کا اندیشہ ہو تو ان کا لانا حرام ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ بے شعور بچے اور دیوانے اشخاص سے مسجد کے گندا کرنے یا کسی اور طرح کا نقصان پہنچانے یا ستر کھولنے کا اندیشہ نہ ہو تو انھیں مسجد میں آنے دینا جائز ہے۔باشعور بچہ اگر مسجد میں کھیلنے کودنے نہ لگے تو اس کا لانا جائز ہے ورنہ حرام ہے۔

۳۔شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر تھوک وغیرہ کے لیے کوئی گڑھا کھود کر اس میں تھوکا جائے اور اسے مٹی سے دبا دیا جائے تو اس میں کوئی گناہ نہیں ہے۔گڑھا کھودنے سے پہلے اگر تھوکا تو گناہ کیا،تاہم اگر اس کے بعد اسے دبا دیا تو گناہ دور ہو جائے گا۔اسی طرح اگر کسی نے مسجد کے سنگین چوکے پر تھوکا اور پھر اسے صاف کر دیا اور اس کا اثر جاتا رہا تو گناہ سر سے اتر گیا۔لیکن اگر تھوک گرانے کے بعد ان میں سے کوئی بات نہ کی تو یہ فعل حرام کا ارتکاب ہوا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مسجد میں تھوکنا حرام ہے۔اگر مسجد کا فرش مٹی کا ہو یا کنکریاں بچھی ہوئی ہوں اور تھوک کر دبا دیا جائے تو بار گناہ سر سے اتر جائے گا۔اگر سل کا فرش ہے تو اس پر سے تھوک کو صاف کرنا واجب ہے۔چٹائی سے ڈھک دینا کافی

مسجد میں گم شدہ اشیاء کی بابت پوچھ گچھ کرنا

منجملہ مکروہات کے مسجد میں 'ضالہ' گم شدہ شے کے متعلق پوچھ گچھ یا تلاش کرنا ہے۔ ضالہ سے مراد وہ چیز ہے جو گم ہوگئی ہو۔ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: ''اذا رایتم من ینشد الضالۃ فقولوا لا ردھا اللہ علیک ''یعنی جب کسی کو مسجد کے اندر گم شدہ چیز کی بابت پوچھ گچھ کرتے دیکھو تو یوں کہو کہ خدا کرے وہ تجھے نہ ملے اس عمل کے مکروہ ہونے میں سب کا اتفاق ہے۔ تاہم اس باب میں شافعیہ کی کچھ تشریح ہے۔ اس کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

مسجد میں اشعار کا گانا

مسجد میں شعر خوانی بموجب تفصیل مسالک مکروہ ہے۔ ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۲)

نہیں ہے۔ اگر تھوک اس کو نظر نہ آئے تو جس کو بھی نظر آجائے اس پر لازم ہے کہ اسے دبا کر یا اور طریقے سے صاف کر دے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مسجد کا فرش سنگین ہے تو کم مقدار کا تھوک مکروہ ہے، زیادہ مقدار میں ہو تو حرام ہے۔ لیکن اگر فرش سنگ ریزوں کا ہے تو مکروہ نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ سب مکروہ تحریمی ہے، لہٰذا مسجد کو تھوک، رینٹ اور بلغم سے پاک رکھنا واجب ہے، خواہ فرش پر ہو یا دیوار پر، اور خواہ چٹائی کے اوپر ہو یا نیچے۔ اگر کسی نے ایسا کیا تو اس کو صاف کرنا واجب ہے۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مسجد کا فرش مٹی کا ہو، یا پتھر کا، یا اس پر فرش بچھا ہو وغیرہ۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ کھوئی گئی چیز کی بابت مسجد کے اندر پوچھ گچھ کرنا فعل مکروہ ہے، بشرطیکہ اس سے نماز پڑھنے اور سونے والوں کو زحمت نہ ہو، ورنہ حرام ہے۔ یہ حکم مسجد حرام کے علاوہ دوسری مساجد کے لیے ہے۔ مسجد حرام میں کوئی ہوئی چیز کا تلاش کرنا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ وہاں بڑا ازدحام ہوتا ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مسجد میں ایسے اشعار کا پڑھنا جو وعظ و حکمت پر مشتمل ہوں، اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے ذکر اور پرہیز گاروں کی توصیف میں ہوں اچھی بات ہے۔ اگر اس کا مضمون کھنڈرات اور حالات زمانہ اور تاریخ اقوام پر مشتمل ہو تو روا ہے لیکن اگر ان میں مذمت اور بیہودگی ہو تو حرام ہے۔ قامت و رخسار اور زلف و کمر کا ذکر ہو تو مکروہ ہے، تا آنکہ اس سے نفسانی خواہشات کا ہیجان نہ ہو، ورنہ فعل حرام ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نعتیہ اشعار اور ایسے اشعار، جو حرام اور مکروہ نہیں ہیں ان کا مسجد میں پڑھنا مباح ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسے اشعار کا پڑھنا جن میں اللہ تعالیٰ کی حمد، رسول اللہ ﷺ کی نعت اور اعمال صالحہ کی ترغیب ہو، اچھی بات ہے، ورنہ جائز نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر اشعار حکمت و موعظت وغیرہ پر مشتمل ہیں جس میں خلاف شرع کوئی امر نہ ہو، اور ان کے

مسجد میں سوال کرنا اور تعلیم دینا

مسجد کے اندر، بموجب تفصیل مسالک، نہ سوال کرنا جائز ہے اور نہ سائل کو خیرات دینا روا ہے۔(۱)

مسجد کے اندر علوم کی تعلیم دینا اور قرآن کا پڑھنا اور وعظ و نصیحت کرنا نیز احکام کا جاری کرنا، اس طرح پر کہ نمازیوں کی نماز میں گڑبڑ نہ ہو، بالاتفاق جائز ہے۔ مسجد کا فرش صحن مسجد ہی میں داخل ہے، لہٰذا جو امور مسجد کے اندرونی حصہ میں مکروہ اور یا حرام ہیں وہ فرش مسجد میں بھی مکروہ اور حرام ہیں، البتہ مسجد کی بالائی عمارت مسجد میں داخل نہیں ہے۔

مسجد کی دیواروں پر لکھنا، مسجد میں وضو کرنا اور نماز کے علاوہ دوسرے اوقات میں مسجد کو بند کرنا

مسجد کی دیواروں پر رقم کرنے کی بابت مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۲) مسجد میں وضو کرنا حرام ہے تا آنکہ تھوک اور رینٹ سے اس کو خراب نہ کیا جائے۔ ایسا کرنا شافعیہ اور حنابلہ کے

پڑھنے سے لوگ خلل پذیر نہ ہوں، تو جائز ہے، ورنہ حرام ہے۔

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ مسجد میں خیرات مانگنا اور سائل کو خیرات دینا مکروہ ہے۔ لیکن کوئی سوالی نہ ہو تو اسے عطا کرنا، یا جس کے لیے خطیب مسجد نے کہا ہو، تو اس کو صدقہ دینا (مسجد میں) مباح ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مسجد میں سوال کرنا مکروہ ہے، اور اگر سوال سے گڑبڑ پیدا ہو تو حرام ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مسجد میں سوال کرنا ممنوع ہے اور مانگنے والے کو مسجد میں کچھ نہ دینا چاہیے، البتہ صدقہ عطا کرنا (یعنی از خود مسجد) میں جائز ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مسجد میں سوال کرنا حرام ہے، لیکن سوالی کو دینا مکروہ ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر تحریر قبلہ کے رخ ہو تو مکروہ ہے، کیونکہ اس سے نماز پڑھنے والے کا دھیان بٹتا ہے، خواہ وہ ترقیمہ قرآنی آیات کا ہو یا کچھ اور ہو۔ (قبلہ رخ کے علاوہ) کسی اور رخ پر لکھنا مکروہ نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ قرآن کا مسجد کی دیواروں اور چھتوں پر لکھنا مکروہ ہے، اور جس جگہ قرآن کی آیت لکھی ہو اس جگہ ٹیک لگانا حرام ہے۔ بایں طور کہ قرآن پیٹھ کے پیچھے ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مسجد کی دیواروں اور چھتوں پر لکھنا مکروہ ہے۔ اگر یہ کام مال وقف سے کیا جائے تو حرام ہے، اور ایسا کرنے والے پر ہرجانہ ادا کرنا واجب ہے۔ اگر کسی نے یہ اپنے مال سے کیا ہے تو اسے دوبارہ مال وقف کی آمدنی سے نہ لکھا جائے۔

نزدیک حرام ہے۔ مالکیہ اور حنفیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱) اسی طرح نماز کا وقت نہ ہو تو مسجد میں قفل لگا دینا حنفیہ کے علاوہ تین اماموں کے نزدیک مباح ہے۔ مسلک حنفیہ کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

نماز کے لیے ایک مسجد کو دوسری مسجد پر ترجیح دینے کا بیان

شریعت اسلامیہ کی رو سے کسی ایک جگہ کو دوسری جگہ پر بذات خود کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے۔ لیکن مختلف مقامات میں سے کسی ایک مقام کو دوسرے مقام پر ایسی ہی فضیلت حاصل ہے جیسے ایک انسان دوسرے انسان سے افضل ہوتا ہے۔ یعنی یہ فضیلت کسی معنوی خوبی کے باعث ہوتی ہے ورنہ انسان بحیثیت انسان سب برابر ہیں اسی طرح کسی مسجد کو اگر دینی اور اخلاقی امور سے وابستگی دوسری مسجد کے زیادہ ہو تو اس کو برتری حاصل ہوگی۔ مثلاً مکہ معظمہ کی مسجد حرام ہے جو کعبہ کا مرکز ہے، اور جہاں پر ہم کو اللہ تعالیٰ نے خاص طریقہ سے اپنی عبادت کا حکم دیا ہے۔ اسی طرح مدینہ منورہ کی مسجد نبوی ہے جس کو عظیم الشان دینی واقعات سے وابستہ ہونے کے باعث شرف حاصل ہے، مثلاً یہاں پر وحی کا نازل ہونا اور رائمہ دین کا مرکز ہونا کہ جنہوں نے اسی جگہ اصول دین کا علم رسول اللہ ﷺ سے حاصل کیا، وغیرہ۔ یہی وجہ ہے کہ فقہا نے ایسی بعض مساجد کو اسی حیثیت سے جو انھیں دینی خوبیوں کے لحاظ سے ممتاز کرتی ہے، دوسری مسجدوں پر فوقیت دی ہے۔ اس فوقیت کے بارے میں مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

حنفیہ کہتے ہیں کہ مسجد کی دیواروں پر تحریر نہ ہونی چاہیے، مبادا گر پڑے اور پیروں میں کچلے جانے سے اس کی توہین ہو۔

۱۔ حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ مسجد میں وضو کرنا بالکل مکروہ ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز کا وقت نہ ہو تب بھی مسجد کا بند رکھنا مکروہ ہے، لیکن اگر سامان کے چلے جانے کا اندیشہ ہو تو مکروہ نہیں ہے۔

۳۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ سب سے افضل مسجد مکہ معظمہ کی مسجد حرام ہے، اس کے بعد مدینہ منورہ کی مسجد نبوی کا درجہ ہے، پھر مقدس کی مسجد اقصیٰ، پھر قبا اس کے بعد سب سے قدیم مسجد، پھر وہ مسجد جو رقبہ میں سب سے بڑی ہو، پھر وہ مسجد جو نمازی سے قریب تر ہو۔ واضح ہو کہ جس مسجد میں دینی تعلیم دینے کا بندوبست ہو اس کا درجہ پرانی مسجد سے زیادہ ہے۔ اس کے بعد محلہ کی مسجد اس مسجد سے افضل ہے جس میں لوگ زیادہ جمع ہوتے ہوں، کیونکہ محلہ کی مسجد کا وہاں کے رہنے والوں پر حق ہوتا ہے، لہٰذا چاہیے کہ اس کا حق ادا کیا جائے اور اسے آباد رکھا جائے۔ مسجد میں نماز پڑھنے والے کے لیے بہتر یہی ہے کہ (نماز کے لیے) مسجد کو اختیار کرنے میں اس ترتیب کو ملحوظ رکھے۔

یاد رہے کہ فقہا کے نزدیک افضل ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہاں پر نماز پڑھنا زیادہ بہتر ہے، یہ مقصد نہیں ہے کہ وہ مسجد بذات خود افضل ہے۔

مبطلات صلوٰۃ (وہ امور جن سے نماز جاتی رہتی ہے) کا بیان

مختلف مسالک کی رو سے جو باتیں نماز کو باطل کرنے والی ہیں ان سب کو یکجائی طور پر ذیلی حاشیہ میں بیان کیا جاتا ہے۔[1] اس کے بعد تفصیل کے ساتھ بتایا جائے گا کہ ان مبطلات میں سے کون سے امور متفق علیہ ہیں اور کن میں اختلاف ہے؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ افضل مسجد مکہ کی ہے پھر مسجد نبوی، پھر مسجد اقصیٰ پھر وہ مسجد جہاں لوگ زیادہ جمع ہوتے ہوں۔ لیکن شرط یہ ہے کہ وہاں کا امام ایسا نہ ہو جس کے پیچھے لوگ نماز پڑھنا پسند نہ کرتے ہوں۔ ایسا ہو تو وہ کم مجمع والی مسجد ہی بہتر ہے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ زیادہ مجمع والی مسجد میں جانے سے کم نمازی والی مسجد غیر آباد ہو جائے۔ مثلاً اس مسجد کا خود امام ہو یا ایسا شخص ہو جس کے ساتھ دوسرے اصحاب بھی نماز کو جاتے ہوں۔ ایسی صورت میں اس شخص کو کم نمازیوں والی مسجد ہی میں جانا افضل ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ سب سے افضل مسجد نبوی، پھر مسجد حرام، پھر مسجد اقصیٰ کا درجہ ہے۔ اس کے بعد تمام مساجد کا درجہ برابر ہے، البتہ قریب کی مسجد میں نماز پڑھنا بوجہ حق جوار کے افضل ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سب سے افضل مسجد حرام ہے، پھر مسجد نبوی، پھر مسجد اقصیٰ اس کے بعد تمام مسجدوں کا درجہ برابر ہے، لیکن اس مسجد میں نماز پڑھنا افضل ہے جہاں کی نماز جماعت اس شخص کی موجودگی ہی پر منحصر ہو، یا اس کے بغیر جماعت تو ہو جاتی ہو لیکن اس کی ناموجودگی امام یا اہل جماعت کی دل شکنی کا باعث ہو۔ اس کے بعد اس مسجد کا درجہ ہے جو پرانی ہو، پھر وہ مسجد جہاں زیادہ مجمع ہوتا ہو۔ اس کے بعد دور کی مسجد کا درجہ آتا ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ نماز کو باطل کرنے والے امور یہ ہیں:

تمام اقسام کے حدث جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، خواہ وہ وضو واجب کرنے والے ہوں، یا غسل واجب کرنے والے۔

نماز میں کلام کرنا۔ یہ تفصیل کہ کس قدر کلام سے نماز جاتی رہتی ہے آگے آرہی ہے۔

رونا اور کراہنا۔

فعل کثیر (یعنی کام کا مقدار میں زیادہ ہونا) جو نماز کے افعال میں داخل نہیں ہے، یا داخل ہے (لیکن مبطل صلواۃ ہے) اس کی تفصیل پہلے آچکی ہے۔ منجملہ ایسے افعال کے تین بار ہاتھ کو اٹھانا اور نیچے گرانا یا دائیں سے بائیں یا بائیں سے دائیں جانب پھرانا ہے۔ اگر ہاتھ کا ادھر سے ادھر لے جانا اور پھر ادھر سے ادھر لانا ایک ساتھ ہو تو وہ ایک بار سمجھا جائے گا۔ لیکن اگر یہ حرکت ٹھہر ٹھہر کر ہوئی تو ہر بار کی حرکت جداگانہ شمار ہوگی۔ پیر کا گھمانا اس کے برخلاف ہے کہ اس کی حرکتیں خواہ متصل ہوں، ہر حرکت جداگانہ ایک شمار ہوگی، (یعنی پاؤں کا ادھر سے اُدھر کرنا اور اُدھر سے ادھر لانا دو حرکتیں متصور ہوں

گی)۔

نیت نماز یا شرائط نماز میں سے کسی شرط کی نیت کے بارے میں شبہ کرنا، مثلاً یہ شک ہو جائے کہ ظہر کی نیت کی یا عصر کی، تو یہ شک نماز کو باطل کر دے گا، خواہ یہ شک صرف اتنی دیر رہا ہو جس میں نماز کا کوئی رکن ادا کیا جا سکے۔ اتنی دیر شبہ قائم نہ رہا تو نماز باطل نہ ہو گی۔

نماز ختم کرنے سے پہلے نماز سے خارج ہونے کی نیت کرنا، یا اس امر میں پس و پیش کرنا کہ آیا نماز توڑ دی جائے یا جاری رکھی جائے۔

کسی شرط پر نماز کے توڑنے کا ارادہ رکھنا، خواہ وہ شرط عادۃً محال ہو مثلاً دل میں یہ ارادہ رکھ کر نماز پڑھے کہ اگر فلاں شخص آ گیا تو نماز توڑ دوں گا۔ لیکن اگر نماز کو توڑنا کسی ایسی شرط پہ معلق کیا جو عقلاً محال ہو، تو حرج نہیں، مثلاً یہ شرط کہ دو متضاد اشیاء ایک ساتھ پائی گئیں تو نماز توڑ دوں گا۔

ایک نماز کی نیت دوسری نماز کی نیت سے بدل دینا۔ البتہ فرض نماز کی نیت کو نفل نماز کی نیت سے بدلاً جا سکتا ہے، لیکن اس صورت میں جب کہ کوئی شخص اکیلا نماز پڑھ رہا ہے اور جماعت دیکھ کر اس میں شامل ہونے کا ارادہ کر لیا۔

نماز پڑھنے میں ارتداد یا جنون کا لاحق ہو جانا۔

ستر کا کھلنا، درآنحالیکہ اس کے ڈھکنے کی قدرت ہو، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا، یا کوئی شخص برہنہ نماز پڑھ رہا تھا اور ستر ڈھکنے کے لیے کوئی شے مل گئی، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

نماز کے دوران بدن یا لباس پر نا قابل نظر انداز نجاست کا لگ جانا، اگرچہ یہ نجاست آنکھوں کے اندرونی حصہ میں لگی ہو۔ یہ نماز اس صورت میں باطل ہو گی جب کہ اسے فوراً دور نہ کیا جائے، بغیر اس کے کہ اس نجاست کو آلود شے کو اٹھا کر ہٹایا جائے۔

رکوع سے یا دونوں سجدوں کی درمیانی نشست سے اٹھنے میں زیادہ دیر لگانا۔ رکوع سے اٹھنے میں زیادہ دیر کا مطلب یہ ہے کہ رکوع کے اندر جو ذکر مشروع ہے اس سے زیادہ اتنی دیر اور لگانا جس میں سورۂ فاتحہ پڑھی جا سکے۔ اور دو سجدوں کی درمیانی نشست میں دیر سے مراد یہ ہے کہ اس دعا کے بعد جو مشروع ہے اتنی دیر اور لگائی جائے جتنی دیر میں آخری تشہد پڑھا جا سکتا ہے اس حکم سے صلوٰۃ التسبیح مستثنیٰ ہے جس میں دوسری رکعت سے اٹھنے اور دو سجدوں کے درمیان دیر تک توقف میں کوئی حرج نہیں ہے۔

مقتدی کا کم از کم دو فعلی رکنوں میں امام پر پیش دستی کرنا یا امام سے تاخیر کرنا۔ اس سے نماز سے باطل جب ہو گی کہ بلا معذوری کے ایسا کیا جائے۔ وقت سے پہلے ہی ارادۃً سلام پھیر دینا۔

نماز شروع کرنے کی نیت سے تکبیر تحریمہ دوبارہ کہنا (یعنی اس صورت میں پہلی تکبیر سے جو نماز شروع ہوئی تھی وہ باطل ہو جائے گی)۔

نماز کے ارکان میں سے کسی رکن کا ارادۃً ترک کر دینا خواہ وہ رکن (فعلی نہ ہو بلکہ) قولی ہو۔

نماز پڑھتے میں موزوں پر مسح کی مدت کا ختم ہو جانا، یا موزے اور پٹی سے ڈھکے ہوئے پاؤں کے کسی حصہ کا کھل جانا۔

ایسے شخص کی اقتدا کرنا جس کے پیچھے کفر یا کسی اور سبب کے باعث نماز نہیں پڑھی جا سکتی۔

نماز کے کسی فعلی رکن کا ارادۃً مکرر انجام دینا۔

نماز پڑھتے میں پیٹ کے اندر ایسی شے کا جانا جس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، اگر چہ وہ شے کھائی نہ گئی ہو بلکہ کسی اور طریقہ سے پیٹ میں چلی گئی ہو۔

سینہ کا قبلہ کے رخ سے ہٹ جانا۔

کسی ایک رکن فعلی کو دوسرے رکن پر مقدم کر دینا۔

مالکیہ نے حسب ذیل اشیاء کو نماز باطل کرنے والی قرار دیا ہے

کسی ایک رکن صلوٰۃ کو ارادۃً ترک کر دینا۔

کسی ایک رکن صلوٰۃ کا سہواً ترک ہو جانا اور بایں خیال کہ نماز پوری ہو چکی ہے سلام پھیر دینا۔ اس کے بعد اتنی دیر گزر جائے جس کو عام طور پر لمبا عرصہ خیال کیا جاتا ہے تو نماز جاتی رہے گی لیکن بایں گمان کہ نماز مکمل ہو چکی ہے، سلام پھیرنے کے معاً بعد یاد آ گیا (کہ ایک رکن رہ گیا ہے) تو وہ ناقص رکعت بیکار گئی اب اگر دوسری پوری رکعت پر بنا کر کے باقی نماز پوری کر لی جائے تو نماز صحیح ہو جائے گی۔ لیکن اگر بایں یقین سلام نہیں پھیرا کہ نماز پوری ہو گئی ہے، بلکہ سلام پھیرا ہی نہیں یا غلطی سے سلام پھیر دیا اور وہ رکن جو رہ گیا ہے، آخری رکعت کا تھا تو اب اس رکن کو پورا کر کے نماز ادا کر لینی چاہیے۔ اگر رکن متروک آخری رکعت کا نہ تھا تو جب تک کہ ناقص رکعت سے اگلی رکعت کا عقد رکوع نہ ہو جائے (یعنی رکوع پورا نہ ہو جائے) اس وقت تک وہ چھوٹا ہوا رکن ادا کیا جا سکتا ہے۔ اگر اگلی رکعت کا رکوع کر لیا ہے تو وہ ناقص رکعت ضائع ہو گئی؛ اب رکن متروک ادا نہیں کیا جا سکتا۔ واضح ہو کہ عقد رکوع یہ ہے کہ اعتدال اور اطمینان کے ساتھ رکوع سے سر اٹھا لیا جائے۔ لیکن اگر خود رکوع کو جھکا جائے (یعنی رکوع متروک کو اگلی رکعت کے لیے رکوع) ہی ترک ہوا ہو تو اگلی رکعت کی تکمیل اسی وقت متصور ہو جائے گی جب کہ اگلی رکعت کے لیے رکوع میں جھکنے سے پہلے پہلے ادا کر لینا چاہیے۔

نماز کی نیت کو توڑ دینا یا اسے ترک کر دینا۔

کسی رکن فعلی، مثلاً رکوع یا سجود کا ارادۃً اضافہ کر دینا۔

پہلی رکعت یا تیسری رکعت کے بعد بیٹھ کر ارادۃً ایک اور تشہد کا اضافہ کر لینا۔

نماز کے اندر ارادۃً یا سہواً قہقہہ لگانا۔

ارادۃً کچھ کھانا پینا۔

نماز کی اصلاح (غلطی کو دور کرنے کے علاوہ) کسی اور وجہ سے نماز کے اندر بول پڑنا۔ اصلاح کی غرض سے بھی اگر زیادہ کلام کیا جائے تو نماز باطل ہو جائے گی۔ تھوڑی سی بات سے نماز باطل نہ ہو گی جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے۔

ارادۃً چلانا یا شور کرنا۔

ارادۃً منہ سے پھونک مارنا۔

قصداً قے کرنا، خواہ تھوڑی سی ہو۔

بایں گمان کہ نماز پوری ہو گئی سلام پھیر دینا۔

ناقض وضو کا لاحق ہونا یا اس کا یاد آ جانا (یعنی نماز پڑھنے میں یاد آ گیا کہ وضو تو ٹوٹ چکا تھا)۔

ستر مغلظہ یا اس کے کچھ حصہ کا کھل جانا۔

جائے نماز پر کسی نجاست کا گر پڑنا۔ یا دوران نماز (اس کے نجاست آلودہ ہو جانے کا) علم ہونا۔ (نماز کو باطل کر دیتا ہے) جیسا کہ سابقاً بیان ہوا۔

نماز پڑھتے میں امام کے علاوہ کسی اور کو لقمہ دینا۔

کوئی ایسا بڑا کام کرنا جو افعال نماز میں سے نہیں ہے۔

تکمیل فرض میں رکاوٹ ڈالنے والے کسی اور مشغلہ میں پڑ جانا، مثلاً پیشاب کا روکنا کہ یہ اطمینان کے منافی ہے۔

دو نمازوں کے مشترک اوقات میں نماز پڑھتے وقت پہلی نماز کا یاد آ جانا، مثلاً ظہر اور عصر کی نماز ملا کر پڑھنی ہے، عصر کا وقت ہے اور عصر کی نماز پڑھنے میں یاد آیا کہ ظہر کی نماز نہیں پڑھی تو یہ نماز باطل ہو جائے گی۔ لیکن یہ بھی کہتے ہیں کہ باطل نہ ہوگی، بلکہ فوت شدہ نمازوں کی ترتیب کے بارے میں جو تفصیل پہلے بیان ہو چکی ہے اس کے مطابق عمل کیا جائے۔

چار رکعتوں والی نماز میں سہواً چار رکعت سے زیادہ پڑھ لینے کا یقین ہو جانا، خواہ مسافر ہو۔ یا تین رکعت والی نماز میں اور وتر میں تین رکعت سے اور دو رکعت والی نماز میں دو رکعت سے زیادہ پڑھ لینا۔

ایسے مسبوق کا جو امام کے ساتھ ایک رکعت کے بعد شامل جماعت ہوا سجدہ کر لینا۔ یعنی وہ سجدہ کر لینا۔ یعنی وہ سجدہ جو امام نے باقاعدہ کر لیا تھا اس کو پورا کرنے کے لیے مسبوق نے قیام سے پہلے وہ سجدہ کر لیا یہ سجدہ اولیٰ ہو یا بعد کا (اس کے کرنے سے نماز باطل ہو جائے گی)۔ لیکن وہ شخص جس نے ایک رکعت نماز امام کے ساتھ پڑھی وہ (پہلی رکعت میں بھی) بہ تقلید امام سجدہ کرے گا۔ اب یہ سجدہ سلام سے پہلے کا ہے تو اپنی تمام پوری کر لینے کے لیے کھڑے ہونے سے پہلے امام کے ساتھ سجدہ کر لینا چاہیے۔ اگر سلام کے بعد کا سجدہ ہے تو اس کی تاخیر واجب ہے یہاں تک کہ نماز جو رہ گئی ہے وہ پہلے پوری کر لی جائے۔ اگر (سلام کے بعد والے سجدہ کو) اپنی نماز پوری کرنے سے پہلے کر لیا تو نماز جاتی رہے گی۔

سلام پھیرنے سے پہلے سجدہ کرنا۔ یہ سجدہ سنت خفیفہ مثلاً کسی تکبیر کے ترک ہونے یا ترک تسمیہ یا ترک مستحب مثلاً قنوت کے ترک ہو جانے کا ہو (بہر حال مبطل صلوٰۃ ہے)۔

نماز کی سنتوں میں سے سنتوں کا سہواً ترک ہونا اور سجدۂ سہو نہ کرنا، یہاں تک کہ سلام پھیر دیا جائے، اور سلام پھیرے ہوئے اتنی دیر ہو جائے جسے عام طور پر دیر کہا جاتا ہے۔

حنابلہ حسب ذیل امور کو مبطلات صلوٰۃ میں شمار کرتے ہیں:

ایسے افعال جو نماز میں کیے جاتے ہیں ان کے علاوہ کوئی اور عمل کثیر کرنا۔ ناقابل درگزر نجاست کا لگ جانا جو فوراً دور نہ ہو گئی ہو۔

قبلہ کی جانب پیٹھ ہو جانا۔

نواقض وضو میں سے کسی شے کا پیش آ جانا۔

ارادۃً ستر کا کھولنا۔ ہوا وغیرہ کے چلنے سے ستر کھل جائے اور فوراً ہی ڈھک لی جائے تو مضائقہ نہیں۔

بے سبب کسی شے پر پورا سہارا کرنا، بایں طور کہ اگر سہارے والی چیز ہٹالی جائے تو آدمی گر پڑے۔

قرأت شروع کرنے کے بعد تشہد پڑھنے لگنا، جب کہ یہ علم ہو اور یاد آ جائے کہ قرأت سے تشہد کی طرف رجوع ہوا ہے۔

ارادۃً کسی رکن فعلی، مثلاً رکوع کو (مقدار مشروع) سے زیادہ ادا کرنا۔ ایک رکن کو دوسرے رکن پر مقدم کر دینا۔

نماز ختم کرنے سے پہلے عمداً سلام پھیر دینا۔

قرأت میں ایسا لہجہ نکالنا جس سے معنے بدل جائیں، حالانکہ صحیح ادا کرنے کی صلاحیت ہے، مثلاً لفظ انعمت کی ت پر پیش پڑھ دیا۔

نیت کا توڑ دینا (بایں طور کہ نماز ختم کرنے کا ارادہ کیا)۔

نماز کی نیت کو توڑنے کے بارے میں متردد ہونا۔

نیت توڑنے کا تہیہ کرنا گو فی الواقع نیت نہ توڑی ہو۔

نیت کے بارے میں شبہ لاحق ہونا بایں طور کہ (اعمال صلوٰۃ میں سے کوئی عمل) شبہ کے ساتھ ادا کیا۔ مثلاً رکوع یا سجود شک کے ساتھ ادا کیا (کہ خبر نہیں یہ کرنا چاہیے تھا یا نہیں؟)

تکبیر تحریمہ میں شک لاحق ہونا۔

لذات دنیا کے لیے دعا کرنا، مثلاً کسی حسین چھوکری کے لیے۔

غیر اللہ یا سیدنا محمد رسول اللہ ﷺ سے حصول مدعا کے لیے ضمیر خطاب کے ساتھ دعا کرنا۔

نماز میں قہقہہ لگا کر ہنسنا

نماز میں بولنا۔

مقتدی کا امام سے پہلے (کوئی) عمل کرنا۔

امام کی نماز کا باطل ہو جانا، سوا اس کے کہ حالت حدث وغیرہ میں بھول کر نماز پڑھی ہو۔ اس کی تفصیل امامت کے بیان میں آ رہی ہے۔

مقتدی کا ارادۃً امام سے پہلے سلام پھیر دینا۔

سہواً سلام پھیر دینا اور امام کے سلام پھیرنے پر اس کو نہ لوٹانا۔

کچھ کھانا یا پینا، اگر ذرا سی شے اور سہواً یا ناواقفیت کی وجہ سے نہ ہو، نفل نماز ذرا سی کوئی شے ارادۃً پی لینے سے بھی باطل نہیں ہوتی۔

گھلنے والی شے شکر وغیرہ کا شیرہ نگل لینا۔ ہاں ذرا سی ہو اور بھولے یا ناواقفیت میں ہو تو خیر۔

بے ضرورت کھانسنا یا کھنکھارنا۔

ایسی پھونک نکالنا جس میں کم از کم دو حروف کی آواز پیدا ہو جائے۔

خوف خدا کے سوا کسی اور سبب سے رونے لگنا، بشرطیکہ رونے میں (کم از کم) دو حرفوں کی آواز نکل آئے۔ بجز اس

صورت کے جب کہ رونا غالب ہو۔لیکن اگر کھانسی، چھینک یا جمائی کا زور ہو تو نماز باطل نہ ہوگی، اگرچہ اس میں دو حرفوں کی آواز پیدا ہو جائے۔

غنودگی کے عالم میں نمازی کا بولنا، بشرطیکہ کھڑا یا بیٹھا نہ ہو۔اگر حالت جلوس یا قیام میں ذرا سی بات بعالم غنودگی نکل جائے تو نماز باطل نہ ہوگی۔

حنفیہ حسب ذیل امور کو مبطلات صلوٰۃ میں شمار کرتے ہیں:

صاف طور پر کلام کرنا جیسا کہ اوپر بیان ہوا، درآنحالیکہ حروف واضح طور پر سنے جا سکیں، خواہ یہ کلام بھول چوک سے ہوا ہو، یا ارادۃً یا نادانی سے۔

اس قسم کی دعا مانگنا جو عام لوگوں کی گفتگو سے مشابہ ہو، جیسے یہ کہ خدایا مجھے کپڑے پہنا دے یا میرا قرضہ ادا کر دے، یا فلاں عورت مجھے مل جائے۔

سلام کرنا اگرچہ بہ نیت تحیت علیکم السلام نہ کہا ہو یا سہواً سلام کر لیا ہو۔

زبان سے سلام کا جواب دینا، خواہ بھولے سے ہو کیونکہ یہ بھی عام بات چیت ہی کے برابر ہے۔یا مصافحہ کر کے سلام کا جواب دینا۔

عمل کثیر (یعنی ایسا کام کرنا جس میں زیادہ حرکت کرنی پڑے)۔

سینہ کا قبلہ کی طرف سے ہٹ جانا۔

کوئی شے باہر سے منہ میں ڈال کر کھانا یا پینا، خواہ وہ تھوڑی مقدار میں ہو۔تھوڑی مقدار چنے کے برابر خیال کی جاتی ہے۔

بے سبب کھانسنا، کیونکہ اس میں حروف کی آواز پیدا ہو جاتی ہے۔

تأفف کرنا (یعنی اُف کہنا) جیسے گرد پر پھونک مارتے ہیں۔

اور تضجر کرنا (یعنی اضطرابی کیفیت کا اظہار کرنا)۔

انین کرنا (یعنی آہیں بھرنا)۔

تاوہ (یعنی اوہ یا ہائے کہنا)۔

کسی جسمانی اذیت یا نقصان مال پر صدائے گریہ بلند کرنا۔

چھینک مارنے والے کا جواب یرحمک اللہ سے دینا۔

شریک باری تعالیٰ کی بابت سوال کرنے والے کو لآ الٰہ الا اللہ کہہ کر جواب دینا۔

بری خبر سن کر انا اللہ و انا الیہ راجعون کہنا۔

صاحب ترتیب کو فوت شدہ نماز کا یاد آ جانا درآنحالیکہ وقت میں گنجائش ہو (یعنی وقت میں اتنی گنجائش ہو کہ فوت شدہ نماز پڑھ کر اس وقت کی نماز پڑھی جا سکے تو یہ نماز باطل ہو جائے گی) لیکن یہ باطل اس صورت میں ہوگی جب کہ اس کے بعد کی پانچ نمازیں نہ پڑھی گئی ہوں اور فوت شدہ یاد آ جائے۔اگر اس طرح یعنی پانچ نمازوں کے بعد پڑھی تو وہ

(باطل نہ ہوگی) بلکہ جائز متصور ہوگی۔اس مسئلہ کی تفصیل فوت شدہ نمازوں کی قضا کے بیان میں آئے گی۔

کسی خوشخبری پر الحمدللہ کہنا، یا کسی بات پر اظہار تعجب کے لیے ''سبحان اللہ'' یا ''لآ الٰہ الا اللہ'' کہنا۔

کسی سوال کے جواب میں قرآن کی آیت پڑھ دینا، مثلاً کوئی شخص کتاب طلب کرے، اس کے جواب میں کہا جائے یا ''یٰحیٰ خذا الکتاب بقوہ'' (یعنی اے یحیٰ یہ کتاب مضبوطی سے پکڑ رکھو) یا مثلاً کوئی شخص دریافت کرے کہ تم کو کیا چاہیے؟ اس کے جواب میں کہا جائے اتنا غداء نا (یعنی ہمارا ناشتہ لاؤ) یا کسی چیز کے لینے کی اجازت طلب کی جائے اور جواب میں کہا جائے ''تلک حدود اللہ فلا تقربوھا'' (یعنی یہ اللہ کی ممنوعہ شے ہے، اس کے پاس نہ پھٹکنا)۔اس قسم کی آیات قرآنی سے اگر سوال کا جواب مقصود نہ ہو، بلکہ صرف یہ جتانا مقصود ہو کہ میں نماز میں ہوں تو نماز باطل نہ ہوگی۔

نماز میں بہ قدر تشہد بیٹھنے سے پہلے تیمم سے نماز پڑھنے والے کو پانی مل جائے، جسے وہ استعمال کر سکتا ہو تو نماز باطل ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر مقتدی باوضو ہے اور امام کا تیمم ہے اور امام کو پانی مل جائے تو مقتدی کی نماز فرض باطل ہو گی اور وہ نماز نفلی ہو جائے گی۔

مسح کی میعاد کا ختم ہو جانا جب کہ بہ قدر تشہد بیٹھنے سے پہلے ختم ہو۔اسی طرح موزے کا اتر جانا، اگرچہ کسی معمولی حرکت سے اتر جائے۔

امی شخص (جو ان پڑھ ہے اور نماز میں ہے) قرآن کی کوئی آیت سیکھ جائے تو نماز جاتی رہے گی، بشرطیکہ وہ ایسے شخص کا مقتدی نہ ہو جو قرآن جانتا ہے۔اب وہ ان پڑھ آیت قرآن یا تو سن کر سیکھ گیا ہو یا (بھولا ہوا تھا اور) یاد آ گئی۔(ان پڑھ) کی نماز باطل اس صورت میں ہوگی جب کہ بہ مقدار تشہد بیٹھنے سے پہلے ایسا ہوا ہو کہ وہ سنکر سیکھ گیا ہو ورنہ باطل نہ ہوگی۔

جو شخص اشارے سے نماز پڑھ رہا ہے اگر (بہ دوران نماز) رکوع وسجود کے قابل ہو گیا تو باقی نماز قوی (کامل) ہو گی، اور جائز نہیں ہے کہ ضعیف (ناقص) نماز پر قوی کی بنیاد رکھی جائے (یعنی اگر ناقص حالت میں شروع کی ہوئی نماز کو کامل حالت میں ادا کیا گیا تو نماز باطل ہو جائے گی)۔

جو شخص نماز کی صلاحیت نہیں رکھتا، جیسے ان پڑھ یا معذور اس کا خلیفہ بنایا جانا (نماز کو باطل کر دیتا ہے)۔

نماز (فجر) پڑھتے میں سورج کا نکل آنا (جس کے ثبوت کے لیے) صرف یہ کافی ہے کہ اس کی کرن نظر آ جائے۔ سورج کا قرص (دائرہ) نظر آنا ضروری نہیں ہے۔

عیدین میں سے کسی عید کی نماز کے دوران آفتاب کا زوال پذیر ہونا۔

جمعہ کی نماز پڑھنے میں عصر کا وقت آ جانا، کیونکہ جمعہ کے صحیح ہونے کی ایک شرط جاتی رہے گی اور وہ شرط وقت ہے۔

زخم بھر جانے کے باعث پٹی کا اتر جانا۔

معذور کے عذر کا جاتا رہنا، خواہ اس کا سبب کسی اور ناقض وضو کا لاحق ہونا ہو، جو معذوری کے سبب کے علاوہ ہے، یا

معذوری کا وقت ختم ہو جانے کے باعث عذر جاتا رہا۔(مثلاً کوئی سلسل بول کا مریض معذور ہے، اور بہ دوران نماز کسی جگہ سے خون نکل آیا تو نماز جاتی رہے گی۔ یا معذوری کا وقت مثلاً وقت ظہر گزر جانے تک ہے اور وہ وقت گزر گیا تب بھی نماز جاتی رہے گی)۔

ارادۃً (فعل) حدث (کا ارتکاب) کرنا۔ واضح ہو کر از خود حدث کے لاحق ہونے سے نماز باطل نہیں ہوتی، اس کی چند شرطیں ہیں جو بیان کی جا رہی ہیں: بے ہوشی کا طاری ہونا، دیوانگی کا دورہ پڑنا، کسی پر نظر پڑنے کے باعث یا غنودگی کے عالم میں انزال ہو جانا، بشرطیکہ کسی کا سہارا نہ لے رکھا ہو۔ اور محاذاۃ (یعنی کسی عورت کا برابر میں کھڑا ہو جانا) اس مسئلہ کی خصوصی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

اگر کسی کو بہ دوران نماز حدث پیش آ گیا (تو اس سے نماز باطل نہیں ہوتی لیکن) ساتھ ہی ستر بھی کھل جائے، خواہ مجبوری سے ہو، مثلاً عورت کو حدث پیش آیا اور اسے وضو کے لیے اپنے بازو رکھولنے پڑے تو نماز باطل ہو جائے گی۔

حدث پیش آنے پر وضو کے لیے جاتے ہوئے یا آتے ہوئے قرآن پڑھنا (مبطل صلوٰۃ) ہے۔

حدث کے پیش آ جانے پر بیداری کی حالت میں بغیر کسی عذر کے اتنی دیر تک توقف کرنا کہ اس میں ایک رکن ادا کیا جا سکے (نماز کو باطل کر دیتا ہے) تاہم اگر ہجوم کے باعث یا نکسیر کا خون بند کرنے میں دیر لگی اور قریب کے پانی سے آگے اس پانی تک جانا پڑا جو دو صفوں سے زیادہ فاصلے پر ہے، تو نماز باطل نہ ہو گی۔

حدث ہونے پر منافی حدث (حدث کو دور کرنے والی شے) کو پانے کے لیے کسی نمازی کا بغیر عذر کے مسجد سے باہر جانا (مبطل صلوٰۃ ہے) ہاں اگر مسجد سے باہر نہیں گیا تو نماز فاسد نہ ہو گی۔

بدیں گمان کہ وضو نہیں ہے، یا مسح کی مدت ختم ہو گئی ہے یا کوئی قضا نماز پڑھنی ہے، یا نجاست لگ گئی ہے نمازی کا اپنی نماز کی جگہ سے ہٹ جانا (نماز کو باطل کرتا ہے) اگرچہ مسجد سے باہر نہ گیا ہو۔

مقتدی کا اپنے امام کے سوا کسی اور کی غلطی کو بغرض تعلیم بتا دینا۔

ہاں امام کی غلطی کو بتا سکتا ہے، خواہ وہ نماز فرض ہو (اس کو لقمہ دینا کہتے ہیں)۔

نماز پڑھنے والے کا کسی اور کی بتائی ہوئی غلطی کو مان لینا۔

نماز پڑھنے میں کسی کے حکم کی تعمیل کرنا۔

جو نماز پڑھی جا رہی ہے اس سے ہٹ کر کسی دوسری نماز کی طرف منتقل ہونے کے لیے تکبیر کہنا، مثلاً تنہا نماز پڑھنے والا کسی کے اقتدا کی نیت کر لے، یا اس کے برعکس (یعنی مقتدی ہو اور منفرد ہونے کے لیے تکبیر کہے) یا ایک فرض سے دوسرے فرض کی جانب، یا فرض سے نفل کی طرف یا نفل سے فرض کے لیے منتقل ہونے کے لیے تکبیر کہنا۔ ان مذکورہ صورتوں میں سے کوئی بھی صورت ہو نماز باطل ہو جائے گی، بشرطیکہ قعدۂ اخیرہ میں بہ قدر تشہد بیٹھنے سے پہلے یہ صورت پیش آئے ورنہ بقول مختار فاسد نہ ہو گی۔

تکبیر میں اللہ اکبر کے پہلے الف کو کھینچ کر پڑھنا (نماز کو باطل کرتا ہے) جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

قرآن شریف یاد نہ ہو اور اس کو دیکھ کر پڑھنا یا کسی کے بتانے سے پڑھنا، ستر کھل جانے کی حالت میں یا مانع نماز

نجاست کے لگ جانے کی حالت میں ایک رکن مکمل ادا کرنا، یا اتنی دیر اسی حالت میں رہنا کہ ایک رکن ادا کیا جا سکے۔

مقتدی کا امام سے پہلے کسی ایسے رکن کا ادا کرنا جس میں اس کے ساتھ شرکت نہ ہوئی ہو۔

مقتدی مسبوق کا سجدہ سہو میں امام کا ساتھ دینا اس کے بعد جب کہ (اقتدا ختم کر کے) اس کا منفرد ہونا متحقق ہو چکا ہو بایں طور کہ مسبوق امام کے سلام پھیرنے کے بعد یا سلام سے پہلے بہ قدر تشہد بیٹھنے کے بعد کھڑا ہوا اور اس رکعت کا سجدہ بھی کر لیا اتنے میں امام کو سجدہ سہو یاد آیا اور مسبوق نے امام کے ساتھ یہ سجدہ کر لیا (تو نماز باطل ہو جائے گی)۔

سجدہ صلبیہ یا سجدہ تلاوت جو جلوس کے بعد یاد آیا، کرنے کے بعد جلسہ اخیر کا اعادہ نہ کرنا۔

اس رکن کا اعادہ نہ کرنا جو غنودگی کے عالم میں ادا ہوا۔

مسبوق کے امام کا ہنس دینا اگر چہ ارادۃً نہ ہو (یہ تمام امور مبطل صلوٰۃ ہیں)۔

چار رکعت والی نماز میں یہ سمجھ کر کہ یہ کوئی اور نماز ہے دو رکعت پر ہی سلام پھیر دینا، مثلاً یہ کہ ظہر کی نماز ہے اور یہ سمجھ کر کہ یہ جمعہ کی نماز ہے دو رکعت پڑھ کر سلام پھیر دیا تو نماز جاتی رہے گی۔

مقتدی کے قدم کا امام سے آگے نکل جانا۔ برابر ہے تو نماز باطل نہ ہو گی تفصیل امامت کے بیان میں آئے گی۔

محاذاۃ کا بیان عورت کا مرد کے برابر یا سامنے کھڑے ہوکر جماعت میں شریک ہونا

ائمہ ثلاثہ کا اس پر اتفاق ہے کہ کوئی عورت جب کسی امام کے پیچھے نماز پڑھ رہی ہو اور کسی مرد کے برابر میں یا اس کے آگے ہو تو اس عورت کی نماز باطل نہ ہوگی، جس طرح کہ ان نمازیوں کی نماز باطل نہیں ہوتی جو اس کے برابر کھڑے ہوں۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر مشتہاۃ عورت (جس پر انسانی نفس مائل ہوتا ہے) جماعت میں مرد کے برابر آ جائے، یا اس کے آگے ہو تو اس عورت کی نماز باطل ہو جائے گی، بشرطیکہ یہ نو شرطیں ہوں:

پہلی شرط یہ ہے کہ عورت مشتہاۃ ہو، کوئی صغرسن بچی ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ عورت کسی نماز پڑھنے والے مرد کی پنڈلیوں یا ٹخنوں کے برابر میں ہو اگر پنڈلی اور ٹخنے کے پیچھے ہے تو نماز صحیح ہو جائے گی۔

تیسری شرط یہ ہے کہ برابر میں ہوتے ہوئے ایک رکن ادا کرلیا ہو، یا اتنی دیر (برابر میں) رہی ہو کہ ایک رکن ادا کیا جا سکے، لہٰذا اگر مرد کے برابر میں ہوتے ہوئے تکبیر تحریمہ کے ہونے تک رہی تو نماز باطل نہ ہوگی، کیونکہ تکبیر تحریمہ نہ تو رکن صلوٰۃ ہے اور نہ اس کے کہنے میں اتنی دیر لگتی ہے کہ اس میں کوئی رکن ادا کیا جا سکے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ نماز جنازہ وغیرہ نہ ہو۔ نماز جنازہ کے اندر برابر کھڑے ہو جانے سے نماز باطل نہیں ہوتی۔ یہی حکم ہر اس نماز کا ہے جس میں رکوع و سجود نہ ہو۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ وہ عورت اس مرد کی مقتدیہ ہو (جس کے برابر میں کھڑی ہوئی) یا ایسے شخص کے برابر ہو جو اس کے ساتھ ایک ہی امام کا مقتدی ہو۔ اگر وہ کسی اور امام کے پیچھے پڑھ رہی ہے اور مرد کسی دوسرے امام کا مقتدی ہے تو برابر میں ہونے سے نماز فاسد نہ ہوگی۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ ان کے درمیان بہ قدر ایک ہاتھ کے فاصلہ نہ ہو، یا اتنی جگہ نہ ہو جس میں نو آدمی کھڑے ہو سکیں۔

ساتویں شرط یہ ہے کہ اس کو پیچھے ہٹنے کا اشارہ نہ کیا گیا ہو، اگر اشارہ کیا گیا اور وہ پیچھے نہیں ہٹی تو مرد کی نماز باطل نہ ہوگی۔

آٹھویں شرط یہ ہے کہ امام نے اس کی امامت کی نیت کی ہو، اگر امامت کی نیت نہیں کی تو اس عورت کی نماز ہی درست نہ ہوگی اور اس کے برابر کھڑے ہو جانے میں حرج نہیں ہے۔

مبطلات صلوٰۃ کی تشریح

ارادۃً خارج از صلوٰۃ کلام کرنا

بالا رادہ ایسا کلام کرنے سے جو نماز میں شامل نہیں ہے، بالاتفاق نماز باطل ہو جاتی ہے، چنانچہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: ''ان ھذہ الصلوٰۃ لا یصلح فیھاشی من کلام الناس انما ھی التسبیح والتکبیروقرأۃ القرآن'' رواہ مسلم (یعنی نماز میں عام انسانی گفتگو کی گنجائش نہیں ہے؛ یہ تو صرف تسبیح، تکبیر اور قرآن پڑھنے کا نام ہے۔)

جس کلام سے نماز باطل ہو جاتی ہے اس کی مقدار یہ ہے کہ اس میں حروف ہجا میں سے کچھ حروف ادا ہو جائیں، یعنی وہ بات کم سے کم دو حروف پر مشتمل ہو اگر چہ وہ کچھ مفہوم نہ رکھتے ہوں یا ایک ہی حروف ہو لیکن اس کے کچھ معنی بنتے ہوں، مثلاً ع بالکسر کی آواز کی اگر چہ یہ ایک ہی حرف ہے لیکن لغت میں اس کے معنے ہیں کہ ''حفاظت کر'' اگر ایسی آواز نکالی جس میں ایک ایسا حرف ادا ہو جس کے کچھ معنے نہیں مثلاً حرف ج تو نماز باطل نہ ہوگی۔ مہمل حرف کا بولنا جس کے کچھ معنے نہ ہوں ایسا ہے جیسے مفہوم رکھنے والا ایک حرف یا دو حرف بولنا یعنی نماز باطل ہو جائے گی اس پر تین امام متفق ہیں؛ البتہ مالکیہ کی اس بارے میں تفصیل ہے۔ ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔(۱)

نماز میں کوئی ایک حرف مہمل جس کا کچھ مفہوم نہ ہو، بولا جائے تو نماز باطل نہ ہوگی۔ اسی طرح ایسی آواز جس میں کسی حرف کی آواز نہ ہو نکالنے سے نماز نہیں جاتی۔

نماز کے دوران خارج از صلوٰۃ کلام

بھول کر یا ناواقفیت سے کرنا

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک خارج از صلوٰۃ کلام کرنے سے نماز باطل ہو جاتی ہے، خواہ سہواً ایسا ہوا

نویں شرط یہ ہے کہ جگہ یکساں ہو۔ اگر عورت اونچی جگہ پر ہو تو اس کی نماز صحیح ہوگی، کیونکہ اس حال میں محاذاۃ کا تحقق ہی نہ ہوگا۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ نماز باطل کرنے والا کلام ایک لفظ ہے یا زیادہ جو سمجھا جا سکے۔ بعض کہتے ہیں محض آواز (مبطل صلوٰۃ) ہے اگر چہ سمجھی نہ جا سکے۔

ہو۔ شافعیہ اور مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

اگر کوئی شخص نماز میں بول دے اور یہ نہ جانتا ہو کہ نماز میں بولنے سے نماز جاتی رہتی ہے، تو تین اماموں کے نزدیک نماز باطل ہو جائے گی۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اس کی پرورش اسلامی ملکوں سے دور ایسے علاقہ میں ہوئی ہو جہاں پر علماء نہیں ہیں یا وہاں تک پہنچنے کا مقدور نہیں ہے۔ شافعیہ کو اس تفصیل سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

اگر کسی کو نماز پڑھتے میں بولنے پر مجبور کیا گیا اور وہ بول دیا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ اور اگر کوئی ایسی غنودگی کے عالم میں ہے، جس سے وضو نہیں ٹوٹتا اور اسی حالت میں کچھ بول دیا تو اس کی نماز بھی باتفاق ائمہ ثلاثہ باطل ہو جائے گی۔ حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۳) بظاہر یہ قول کہ اس صورت میں نماز باطل ہو جائے گی قوی معلوم ہوتا ہے، کیونکہ جو شخص حالت نماز میں سو جائے اور خارج از صلوٰۃ بات کہہ دے تو یہ کیفیت تو اپنے رب سے بالکل غافل ہو جانے کی ہے، بھلا اس کی نماز کی کیا حیثیت باقی رہے گی۔

اصلاح صلوٰۃ غیر کے لیے ارادۃً نماز میں بولنا

اگر امام نماز میں کوئی غلطی کرے اور مقتدی یہ کہہ دے کہ یہ غلطی ہوئی تو باتفاق ائمہ ثلاثہ نماز باطل ہو جائے گی۔ مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۴) ہاں وہ لفظ جس سے باطل نہیں ہوتی وہ ''سلام'' ہے چنانچہ اگر مثلاً ظہر کی نماز میں کسی نے بھولے سے دو رکعت پر ہی سلام پھیر دیا تو اس سلام سے نماز باطل نہ ہوگی۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر سہواً کوئی بات منہ سے نکل گئی تو اس سے نماز باطل نہیں ہوتی، خواہ یہ بات سلام سے پہلے ہو یا بعد میں بشرطیکہ وہ بات ذرا سی ہو، ذرا سی بات کا مطلب یہ ہے کہ وہ بالعموم چھ الفاظ یا اس سے کم پر مشتمل ہو۔

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ کوئی ناواقف انسان اگر ذرا سی بات بول دے تو نماز باطل نہ ہوگی، بشرطیکہ عہد اسلام کا قریبی زمانہ ہو یا اس کی تربیت ایسے مقام پر ہوئی ہو جہاں سے علمائے دین بہت مسافت پر ہوں کہ ان تک پہنچنا کسی خوف یا خرچ نہ ہونے کے باعث، یا جن کی کفالت اس کے ذمہ ہے ان کے ضائع ہونے وغیرہ کے اندیشہ سے ممکن نہ ہو۔ اگر یہ نہ ہو تو نماز فاسد ہو جائے گی اور ناواقفیت کوئی عذر متصور نہ ہوگا۔

۳۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر حالت نوم میں کوئی بول دے تو اس صورت میں نماز باطل نہ ہوگی۔

۴۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ نماز کی اصلاح کے لیے بولنے سے نماز باطل نہیں ہوتی، خواہ کوئی سلام سے پہلے بولے یا

کسی نابینا کو آگاہ کرنے کے لیے نماز میں بول پڑنا غلطی سے بول دینا

کسی نابینا کو ہلاکت وغیرہ کی جگہ سے بچانے کے لیے نماز کے اندر بول پڑنے سے بالاتفاق نماز باطل ہو جاتی ہے۔ ایسی صورت میں ہو تو نماز کو توڑ کر بول پڑنا چاہیے۔

غلطی سے بول پڑنے کی یہ صورت ہے کہ قرآن کے علاوہ اور الفاظ زبان سے نکل جائیں۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس سے نماز باطل نہ ہو گی۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

نماز میں کھنکھارنا یا (گلا صاف کرنا)

نماز میں گلا صاف کرنے یا کھنکھارنے سے نماز جاتی رہتی ہے جب کہ اس میں کم از کم دو حروف کی آواز پیدا ہو جائے۔ البتہ اگر بلا ضرورت ایسا کیا جائے تو نماز باطل ہو جائے گی۔ ہاں اگر ضرورت ہو، مثلاً آواز ٹھیک ہو جائے تا کہ قرأت میں حروف اپنے مخارج سے پوری طرح ادا کیے جا سکیں، یا امام کو غلطی پر

بعد میں اور امام بولے یا مقتدی اور یا دونوں اگر مقتدی سے یہ بات ظہور میں آئی تو نماز باطل نہ ہو گی۔ لیکن اس کے لیے دو شرطیں ہیں:

اول یہ کہ اس قدر نہ بولے جس کو عام طور پر زیادہ بولنا تصور کیا جائے، یعنی اس طرح بولنا جس سے نماز پر اعتراض مقصود ہو۔ اگر چہ ایسا کرنے کی ضرورت ہی کیوں نہ ہو۔

دوم یہ کہ امام "سبحان اللہ" (بغرض اصلاح) کہنے کا مقصد نہ سمجھ سکتا ہو۔

لہٰذا اگر کلام زیادہ کیا اور یا امام محض سبحان اللہ کہہ دینے کا مقصد سمجھ سکتا تھا (لیکن مقتدی نے زیادہ بات کہی) تو نماز باطل ہو جائے گی۔ چنانچہ مثلاً اگر امام نے چار رکعت والی نماز میں صرف دو رکعت پڑھ کر سلام پھیر دیا یا چار رکعت پڑھ کر غلطی سے پانچویں کے لیے کھڑا ہو گیا اور تسبیح سبحان اللہ کہنے سے نہیں سمجھ سکا، تب بھی مقتدی یہ کہہ سکتا ہے کہ آپ نے دو رکعت ہی پر سلام پھیر دیا ہے یا پانچویں رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے ہیں وغیرہ۔

یہ مسائل تو اس صورت میں ہیں جب کہ اصلاح صلوٰۃ کے لیے مقتدی کی جانب سے بولنا ہو، اگر امام کی جانب سے ہو تو (امام کی) نماز باطل نہ ہو گی، بشرطیکہ یہ تین امور پائے جائیں۔ ان میں سے دو تو وہی شرائط ہیں جو مقتدی کے بارے میں مذکور ہوئیں ایک تیسری مزید شرط یہ ہے کہ امام کو اپنی نماز کے متعلق کوئی شک واقع نہ ہوا ہو، یا ہوا ہو تو مقتدیوں کے کہنے سے۔ اگر اس طرح کوئی شک ہوا تو لازم ہے کہ اس شک کو نظر انداز کر دے اور اپنی نماز کی بنیاد اپنے یقین پر رکھے اور کسی سے سوال نہ کرے ورنہ نماز باطل ہو جائے گی۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر غلطی سے کسی کی زبان پر قرآن کے علاوہ کچھ اور الفاظ آ جائیں تو نماز باطل ہو جائے گی۔

لقمہ دیا جاسکے وغیرہ تو نماز باطل نہ ہوگی۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ طبعی طور پر کھانسی آجائے تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک جب تک کہ ایسی ضرورت رہے نماز باطل نہ ہوگی۔ مالکیہ اور شافعیہ نے اس حکم میں اور بھی وسعت روا رکھی ہے ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

نماز میں کراہنا اور آہ کرنا

نماز میں کراہنے، آہیں بھرنے، اُف کرنے یا رونے میں اگر حروف کی آواز سنائی دے تو نماز باطل ہو جائے گی۔ اگر اللہ کے خوف سے یا کسی مرض کے باعث ہو، جس کو ضبط نہ کیا جا سکے، تو نماز باطل نہ ہوگی۔ حنفیہ اور حنابلہ اس پر متفق ہیں مالکیہ اور شافعیہ کے مسالک ذیل حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۲)

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ کھانسنے (یا گلا صاف کرنے) سے نماز باطل نہیں ہوتی، اگرچہ اس میں حروف کی آواز نکل جائے جس سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ یہ کھانسنا ضرورت سے ہو، یا بقول مختار بلا ضرورت ہو (نماز خراب نہ ہوگی) جب تک کہ اس میں زیادتی نہ کی جائے یا کھیل نہ بنالیا جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ تھوڑی سی کھانسی (یا کھنکار) جس کو روکا نہ جا سکے معاف ہے۔ بجز اس صورت کے جب کہ کھانسنے کا مرض لاحق ہو اور ایسا کہ انسان اتنی دیر بھی اس سے خالی نہ رہے جس میں نماز کی گنجائش ہو۔ ایسا نہ ہو تو زیادہ کھانسنے کھنکارنے میں بھی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ نماز کے کسی قولی رکن، مثلاً سورۂ فاتحہ پڑھنے کے لیے آواز نکالنا دشوار ہو، اور گلے کو صاف کرنے میں دیر لگ جائے تا کہ قرأت میں خرابی نہ ہو مضائقہ نہیں لیکن اگر کوئی سنت زبان سے ادا کرنی ہے تو اس کے لیے دیر تک گلا صاف کرنا معاف نہیں ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کراہنا اور ہائے ویلا وغیرہ کرنا کسی تکلیف کی وجہ سے یا خوف خدا سے ہو تو نماز باطل نہ ہو گی، تاہم اگر تکلیف کی وجہ سے کراہنے اور رونے میں زیادتی ہوئی تو نماز باطل ہو جائے گی بصورت دیگر اس کا حکم بھی وہی ہے جو کلام کا یعنی اگر سہواً ہوا تو نماز باطل نہ ہوگی، جب تک کہ مقصد اصلاح صلوٰۃ ہو بموجب تفصیل بالا۔

شافعیہ کہتے ہیں کراہنے اور ہائے ویلا وغیرہ کرنے میں دو یا دو سے زیادہ حروف کی آواز پیدا ہو تو اس کی تین صورتیں ہوں گی:

ایک صورت تو یہ کہ وہ کیفیت (طبیعت پر) غالب آجائے اور ضبط کرنا ممکن نہ ہو تو ایسی حالت میں (ہائے ویلا) تھوڑا ہو تو معاف ہے بہت ہو جائے تو معاف نہیں ہے، اگرچہ یہ کیفیت خوف آخرت سے پیدا ہو۔

دوسری صورت یہ ہے کہ یہ کیفیت اتنی ہو جسے زیادہ تصور کیا جاتا ہے ایسی صورت میں تھوڑی سی زیادتی بھی معاف نہیں ہے۔ سوا اس حالت کے جب کہ کوئی مرض چمٹا ہوا نہ ہو۔ ایسی صورت میں بر بنائے ضرورت نماز باطل نہ ہوگی۔ یہی حکم جمائی، چھینک اور ڈکار کا ہے، جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

نماز میں ایسی دعا کرنا جو خارج از صلوٰۃ باتوں سے مشابہ ہو

نماز میں ایسی دعا مانگی جائے جو خارج از نماز باتوں سے مشابہ ہو تو نماز باطل ہو جائے گی۔ اندریں باب ائمہ کی تفصیلات ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

مقتدی کا اپنے امام کے سوا کسی اور کی غلطی بتانا

(اصلاح میں اسے ''الفتح علی الامام'' کہتے ہیں)

مقتدی اگر اپنے امام کے علاوہ جس کے پیچھے نماز پڑھ رہا ہے کسی اور کی غلطی بتائے یعنی لقمہ دے تو نماز باطل ہو جائے گی۔ مثلاً ایک شخص کسی امام کے پیچھے نماز پڑھ رہا ہے اور اس کے برابر میں ایک اور شخص امام بن کر نماز پڑھا رہا ہے اور اس نے غلطی کی یا اٹک گیا تو پہلے شخص کو اسے بتانا درست نہیں ہے، اس واسطے

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز ایسی دعا سے باطل ہو جاتی ہے جو عام لوگوں کی گفتگو سے مشابہ ہو۔ اس کا اصول یہ ہے کہ وہ دعا نہ قرآن کریم میں آئی ہو نہ حدیث میں، اور نہ وہ ایسی خواہش ہو جو بندوں سے نہ کی جا سکے۔ لہٰذا قرآن وحدیث میں آئی ہوئی دعاؤں میں سے جون سی دعا چاہے انسان مانگ سکتا ہے۔ تاہم ایسی دعا جو قرآن وحدیث میں نہیں آئی لیکن بندوں سے اس کا مانگنا محال ہے، جیسے روزی اور مال واولاد میں برکت وغیرہ کی دعا جو صرف خدائے واحد ہی سے کی جا سکتی ہے، اس سے بھی نماز باطل نہیں ہوتی۔ اگر بندوں سے اس کی خواہش کرنا محال نہ ہو، مثلاً اے اللہ مجھے سیب کھلا دے۔ یا میری شادی فلاں عورت سے کرا دے تو ایسی دعا سے نماز باطل ہو جائے گی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ دنیا وآخرت کی بھلائی کے لیے کوئی بھی دعا ہو اس سے نماز باطل نہیں ہوتی۔ بندہ ہر ایک دعا اللہ سے کر سکتا ہے جس کی خواہش بندوں سے نہ کی جا سکتی ہو، مثلاً یہ کہنا کہ یا اللہ مجھے سیب کھلا دے وغیرہ۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ایسی دعا سے نماز باطل ہو جاتی ہے، جو کسی ناجائز مقصد یا امر محال کے لیے ہو، یا مشروط ہو۔ ان کے علاوہ دنیا وآخرت کی بھلائی میں سے جس کی چاہے دعا مانگی جا سکتی ہے، بشرطیکہ دعا میں اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے سوا کسی اور کو بلفظ خطاب یاد نہ کیا گیا ہو۔ اگر کسی اور کو خطاب کیا تو نماز باطل ہو جائے گی، خواہ مخاطب ذی عقل ہو۔ مثلاً چھینکنے والے کو کہنا یرحمک اللہ یا غیر ذی عقل کو خطاب ہو، مثلاً زمین کو کہا جائے کہ ''ربی و ربک اللہ اعوذ باللہ من شرک و شر ما فیک'' (یعنی اے زمین میرا اور تیرا رب اللہ ہے۔ میں تیرے اور تجھ پر بسنے والوں کے شر سے اللہ کی پناہ مانگتا ہوں) وغیرہ۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ایسی دعا مانگنے سے جو قرآن وحدیث میں نہیں آئی اور اس کا تعلق امور آخرت سے نہیں ہے، نماز باطل ہو جاتی ہے، جیسے دنیوی حاجات ولذائذ نفسانی کے لیے دعا مانگنا، مثلاً یوں کہنا کہ خدایا مجھے ایک حسین لونڈی دے، یا

کہ اس کا رابطہ اپنے امام کے ساتھ ہے، لہٰذا اس کو دوسرے نمازی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس بارے میں مسالک مختلفہ کی تفصیلات ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

امام کی سہو (بھول) جتانے کے لیے یا یہ بتانے کے لیے کہ نماز میں ہوں سبحان اللہ وغیرہ کہنا

اگر کوئی شخص یہ بتانے کے لیے کہ وہ نماز میں ہے یا بغرض اصلاح امام کو اس کے سہو پر توجہ دلانے کے لیے نماز کے اندر سبحان اللہ وغیرہ کہے تو ایسا کلام نماز کو باطل نہیں کرتا، لیکن یہ کہ ایسی تسبیح یا تہلیل (لا الہ

شاندار محل اور نفیس لباس عطا کر وغیرہ۔ یہ جائز ہے کہ کسی شخص کے بارے میں دعا کی جائے لیکن ضمیر خطاب کا استعمال نہ کیا جائے۔ چنانچہ یہ تو کہا جا سکتا ہے کہ خدایا فلاں پر رحم فرما! لیکن اگر یوں کہا کہ اے فلاں اللہ تعالیٰ تجھ پر رحم فرمائے تو اس طرح کہنے سے نماز باطل ہو جائے گی۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر امام کوئی آیت بھول گیا، مثلاً پڑھتے پڑھتے اٹک گیا، یا پس وپیش میں پڑ گیا تو مقتدی کے لیے جو اس کے پیچھے نماز پڑھ رہا ہے جائز ہے کہ اسے بتا دے؛ لیکن صرف بتانا مقصود ہو اپنی قراءت مقصود نہ ہو، کیونکہ امام کے پیچھے قرآن پڑھنا مکروہ تحریمی ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

واضح ہو کہ مقتدی کے لیے امام کو لقمہ دینے میں پیش دستی کرنا مکروہ ہے۔ اسی طرح امام کے لیے بھی مکروہ ہے مقتدی کی رہنمائی کا متوقع ہو۔ اسے چاہیے کہ کسی اور سورۃ میں سے ضروری قراءت پڑھ لے یا کوئی اور سورہ پڑھ لے یا پھر رکوع میں چلا جائے، بشرطیکہ مقدار فرض یا واجب قراءت پوری ہو چکی ہو۔ مقتدی کا امام کے سوا کسی اور کو بتانا مثلاً اپنے جیسے کسی دوسرے مقتدی کو یا کسی اور امام کو جو اس کا امام نہیں ہے یا تنہا پڑھنے والے کو یا کسی شخص کو جو نماز میں نہیں ہے، جائز نہیں ہے اس سے نماز باطل ہو جائے گی۔ لیکن اگر تلاوت کے ارادہ سے نہ کہ بتانے کی غرض سے کچھ پڑھا تو نماز باطل نہ ہو گی، تاہم ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ اسی طرح کوئی نمازی دوسرے کے بتانے پر عمل کرے تو نماز جاتی رہے گی۔ ہاں امام اپنے مقتدی کا لقمہ لے سکتا ہے؛ اس سے نماز نہیں جاتی۔ پس امام یا منفرد (تنہا گزار) کوئی آیت بھول جائے اور کوئی دوسرا اسے بتا دے اور اس کے بتائے پر وہ عمل کرے تو نماز باطل ہو جائے گی۔ ہاں اگر خود ہی اس کو (بھولی ہوئی آیت وغیرہ) یاد آ جائے تو اس پر عمل کرنے سے نماز باطل نہ ہو گی۔

واضح ہو کہ جس طرح قراءت میں کسی دوسرے کے بتائے پر عمل کرنے سے نماز جاتی رہتی ہے اسی طرح کسی اور کی بتائی ہوئی کسی بات پر بھی عمل کرنے سے نماز جاتی رہتی ہے۔ چنانچہ مثلاً صف میں کوئی جگہ خالی ہے اور کسی نے نمازی سے کہا کہ اس جگہ کو پر کر لو اور نمازی نے اس کا کہنا مان لیا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ ایسی صورت ہو تو چاہیے کہ قدرے توقف کرے اور پھر بخوشی خود (یعنی کسی کے کہنے کی بنا پر نہیں) وہ کام کر لے۔

کہنا) اور یا ذکر جو نماز میں نہیں ہے، یا قرآن کی آیت کسی غرض سے پڑھ دینا کن صورتوں میں نماز کو باطل کرتا ہے، اس کی بابت مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

مالکیہ کہتے ہیں کہ امام کو اس کی غلطی جتانے سے (بتانے والے کی) نماز باطل نہیں ہوتی، لیکن چاہیے کہ امام کو اس وقت بتایا جائے جب کہ وہ اٹک جائے، اور چاہیے کہ اس کو اس وقت بتایا جائے جب کہ آگے بڑھنے میں تردد کرتا ہو۔ لیکن اگر اس نے محض توقف کیا ہے اور پڑھنے میں کوئی تردد لاحق نہیں ہے، تو بتانا مکروہ ہے۔ اور پہلی صورت میں بتانا (محض جائز ہی نہیں بلکہ) واجب ہو جائے گا جب کہ اس کے بتانے ہی پر ادائے واجب موقوف ہو، مثلاً سورۂ فاتحہ کے پڑھنے میں غلطی ہو یا اٹک جائے، سورۂ فاتحہ کے بعد اور آیات کی اصلاح مقصود ہو تو بتانا سنت ہوگا۔ اور اگر بتانے سے اس سورہ کی تکمیل ہوتی ہو جس کا پڑھنا مستحب ہے تو بتانا بھی امر مستحب ہوگا۔ لیکن امام کے سوا کسی اور کے بتانے سے خواہ کوئی نماز سے باہر ہو یا نماز کے اندر ہو (بتانے والے کی) نماز باطل ہو جائے گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مقتدی کا امام کو بتانا جائز ہے، بشرطیکہ وہ اٹک جائے۔ لیکن اگر قرأت میں کوئی تردد لاحق ہے تو جب تک یہ کیفیت رہے لقمہ نہ دینا چاہیے۔ یعنی امام کو خود ہی اپنی غلطی درست کر لینے کا موقع دینا چاہیے اگر اسی حالت میں امام کو بتایا گیا تو قرأت کا تسلسل ٹوٹ جائے گا اور امام پر لازم ہے کہ پیچھے سے قرأت کو دہرا لے۔ اور بتانے والے کے لیے لازم ہے کہ اس بتانے کی غرض محض قرأت ہو یا قرأت کے ساتھ غلطی کا جتانا بھی ہو۔ اگر صرف یہ مقصد ہے کہ غلطی واضح ہو جائے یا کچھ بھی مقصد نہ تھا تو بقول معتبر بتانے والے کی نماز جاتی رہے گی۔ لیکن اپنے امام کے سوا، خواہ وہ کوئی دوسرا مقتدی ہو یا کوئی اور ہو، بتانے سے اس کی قرأت کا تسلسل منقطع ہو جائے گا، لہٰذا چاہیے کہ اپنی قرأت کو پیچھے سے دہرائے، خواہ یہ بتانا آیت پڑھ کر نہیں بلکہ کسی اور طرح سے آگاہ کر کے ہوا ہو ایسا نہ کیا پیچھے سے نہ دہرایا تو نماز باطل ہو جائے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نمازی کا امام کو بتانا جائز ہے جب کہ امام اس کا متوقع ہو یعنی اٹک جائے یا اس سے کوئی سہو ہو جائے۔ مقتدی کے لیے بتا دینا (لقمہ دینا) اس وقت واجب ہو جاتا ہے جب کہ امام سورۂ فاتحہ میں اٹکے یا اس میں کوئی غلطی سرزد ہو، کیونکہ نماز کا صحیح ہونا اس (سورۂ فاتحہ کے پڑھنے) پر موقوف ہے۔ امام کے سوا کسی اور کو نمازی کا لقمہ دینا، خواہ وہ نماز میں ہو یا نماز سے باہر، مکروہ ہے، کیونکہ یہ فعل غیر ضروری ہے، تاہم نماز اس سے باطل نہیں ہوتی کیونکہ یہ قول (بذات خود) امور شرع میں سے ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر نمازی تسبیح یا تہلیل کے الفاظ ادا کرے اور یا اللہ کا نام آئے تو اس کی صفت بیان کر دے، مثلاً جل جلالہٗ کہہ دے، یا آنحضرت ﷺ کے نام پر درود پڑھ دے، یا قاری کی قرأت کے ختم ہونے پر صدق اللّٰہ العظیم (یعنی خدائے بزرگ نے سچ فرمایا) کہہ دے یا مؤذن کے الفاظ کو دہرا دے وغیرہ تو ان سب صورتوں میں اگر کسی بات کا جواب مقصود تھا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ اگر محض اللہ کی تعریف، یا اس کے ذکر، یا تلاوت کے ارادہ سے کہہ دیا تو نماز باطل نہ ہوگی۔ لیکن اگر ان الفاظ سے کوئی مقصد نہیں تھا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر قرآن حکیم کی کوئی آیت پڑھنے سے غرض دوسرے کو کچھ بتانا ہو تو نماز ہو جائے گی مثلاً کوئی شخص جس کا نام یحییٰ ہے اسے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ

چھینکنے والے کو نماز پڑھتے میں دعا دینا (یرحمکَ اللہ کہنا)

(اصطلاح میں اس کو تشمیتہ العاطس کہتے ہیں)

چھینکنے والے کے لیے نماز پڑھتے میں دعا کرنا یعنی یرحمک اللّٰہ کہنا ان باتوں میں سے ہے جن سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔لہٰذا اگر کوئی نماز پڑھنے والا کسی چھینکنے والے کے سامنے چھینک کی دعا کا جواب دے اور یوں کہے کہ یرحمک اللّٰہ (یعنی اللہ تجھ پر رحم کرے) جس میں ضمیر مخاطب ک استعمال کی گئی ہے تو نماز باطل ہو جائے گی۔لیکن اگر ''یرحمہ اللّٰہ یا یرحمنا اللّٰہ'' کہا یعنی ضمیر مخاطب

یحیٰ اخذ الکتاب بقوہ (یعنی یحیٰ اس کتاب کو مضبوطی سے لے لو) اور غرض اس آیت کے پڑھنے کی یہ ہو کہ (یحیٰ) اس کتاب کو جو اس کے پاس ہے اٹھا لے یا کوئی شخص اندر آنے کی اجازت چاہتا ہے اور نمازی کہے ''ادخلوھا بسلام آمنین'' (یعنی سلامتی اور اطمینان سے اندر آجاؤ) یا کوئی شخص نمازی سے جو نماز پڑھ رہا ہے دریافت کرے کہ آپ کے پاس کیا کیا مال ہے اور وہ جواباً کہے ''والخیل و البغال الحمیر لترکبوھا'' (یعنی گھوڑے، خچر اور گدھے ہیں، تا کہ تم اس پر سوار ہو) یا اسی قسم کی اور کوئی آیت ہو تو ان سب صورتوں میں نماز باطل ہو جائے گی۔ہاں اگر جواب مقصود نہیں، بلکہ محض قرآن کی تلاوت کی غرض سے کوئی آیت پڑھی تو نماز باطل نہ ہو گی۔یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ حالت نماز میں کوئی ناخوشگوار بات سنی اور اسے سن کر لا حول ولا قوۃ الا باللّٰہ کہہ دیا، یا کسی عجیب شے کو دیکھ کر سبحان اللہ کہا، یا اچانک حادثہ پر بسم اللہ کہا، یا کسی کے لیے دعائے خیر یا بددعا کی تو نماز باطل ہو جائے گی۔ہاں اگر محض ذکر، یا اللہ کی تعریف مقصود ہے تو اس سے نماز باطل نہ ہو گی۔اسی طرح دوسرے کو کسی کام سے باز رکھنے کے لیے اونچی آواز سے تسبیح یا تہلیل کے الفاظ ادا کیے تو نماز جاتی رہے گی۔لیکن اگر (نماز میں نماز ہی کے الفاظ کو) اونچی آواز سے پڑھنا شروع کر دیا، تا کہ اونچی آواز نہ کہ الفاظ قرأت سے کسی کام سے دوسرے کو باز رکھے تو نماز فاسد نہ ہو گی۔ان تمام مسائل میں وہ صورت مستثنیٰ ہے جب کہ کوئی شخص یہ بتانے کے لیے کہ وہ نماز میں ہے، یا امام کو اس کی بھول کی طرف توجہ دلانے کے لیے (الفاظ تسبیح وغیرہ) کہے، کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ اذا نابت احد کم نائبۃ فی الصلوۃ فلیسبح (یعنی تم میں سے کسی کو کوئی غیر معمولی بات پیش آجائے تو چاہیے کہ تسبیح پڑھ دے۔سبحان اللہ کہہ دے)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ دوسرے کو کوئی بات بتانے کے لیے اگر قرآن کی آیت پڑھ دی جائے تو نماز باطل نہ ہو گی، بشرطیکہ اس کا پڑھنا بے موقع نہ ہو، مثلاً کوئی شخص نماز میں ہے اور کسی نے گھر کے اندر آنے کی اجازت چاہی اور یہ اجازت نمازی کے سورۂ فاتحہ پڑھنے کے بعد مانگی گئی اور وہ اجازت دینے کی غرض سے ادخلوھا بسلام آمنین پڑھنے لگا (تو نماز باطل نہ ہو گی)۔لیکن اگر یہ آیت بے موقع پڑھی گئی، مثلاً نمازی حالت رکوع یا سجود میں تھا کہ اس وقت اجازت مانگی گئی، یا ہنوز سورۂ فاتحہ نہ پڑھی تھی کہ اجازت مانگی گئی اور اس آیت کو پڑھ کر اجازت دی گئی تو نماز باطل ہو جائے گی۔ہاں اگر تسبیح

استعمال نہیں کی گئی تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نماز باطل نہ ہوگی؛ مالکیہ اور حنفیہ کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔[1]

یا تہلیل سے یا لاحول ولا قوۃ الا باللّٰہ کہہ کر جواب دیا گیا تو نماز باطل نہ ہوگی، خواہ نماز کے دوران کسی وقت بھی کہا جائے، کیونکہ اس کے کہنے کا موقع تمام نماز کے دوران ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ تسبیح تہلیل یا کسی اور ذکر الٰہی سے، خواہ کسی غرض کے لیے بھی کیا جائے، نماز باطل نہیں ہوتی۔ نیز قرآن کی کوئی آیت کسی غرض کے لیے بطور کلام پڑھ دینے سے نماز باطل نہیں ہوتی۔ مثلاً اجازت طلب کرنے والے کو ''ادخلوھا بسلام آمنین'' پڑھ کر اجازت دینا، یا یحییٰ نام کے کسی شخص کو خذ الکتاب بقوۃ سے خطاب کرنا۔ ہاں قرآن کے ایسے الفاظ بولے گئے جس کو انسانی الفاظ سے امتیاز نہ کیا جا سکے تو نماز باطل ہو جائے گی، مثلاً کسی شخص کو جس کا نام ابراہیم ہے یا ابراہیم کہہ کر آواز دینا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر حالت نماز میں قرآن کی کوئی آیت پڑھ کر کسی کو کچھ بتانا ہو تو نماز باطل ہو جائے گی۔ نیز اگر الفاظ کلام الٰہی یونہی بے مقصد ادا کیے تب بھی نماز باطل ہوگی۔ لیکن اگر کچھ بتانے کے ارادہ کے ساتھ تلاوت بھی مقصود ہے تو نماز باطل نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر حالت نماز میں کسی کے کچھ دریافت کرنے پر سبحان اللہ کہہ دیا، یا امام کو نماز میں کسی غلطی کے سرزد ہو جانے سے آگاہ کرنے کے لیے سبحان اللّٰہ کہا، یا کسی امر ناخوشگوار کے پیش آنے پر اللہ کہہ دیا، ان تمام صورتوں میں اگر ذکر الٰہی کے ساتھ کوئی اور مقصد نہ تھا تو نماز باطل نہ ہوگی، ورنہ باطل ہو جائے گی۔ اگر کوئی آیت سن کر کہا صدق اللّٰہ العظیم (یعنی اللہ تعالیٰ نے سچ فرمایا) یا کسی ناخوشگوار بات پر لاحول ولا قوہ الا باللّٰہ کہہ دیا تو نماز مطلق باطل نہ ہوگی۔

کیونکہ ان الفاظ میں اللہ تعالیٰ کی تعریف کے سوا اور کوئی بات نہیں ہے۔ البتہ (ایسا کرنے سے) قرأت کا تسلسل ٹوٹ جائے گا۔ لہٰذا پیچھے سے قرأت کو دہرا لینا چاہیے۔ یہی حکم مؤذن کی آواز کا جواب دینے میں ہے۔ اگر مقتدی نے امام سے الفاظ ایاک نعبد و ایاک نستعین سن کر اس کو دہرایا یا استعنا باللّٰہ یا نستعین باللّٰہ کے الفاظ کہے اور اس سے تلاوت قرآن یا دعا مقصود نہیں ہے، تو نماز باطل ہو جائے گی، ورنہ باطل نہ ہوگی۔ لیکن ایسی باتیں بدعت اور ممنوع ہیں۔ آنحضرت ﷺ کے نام پر درود پڑھنا اگر اسم ظاہر محمد یا احمد ﷺ کے ساتھ ہو تو اس سے سلسلہ قرأت منقطع ہو جائے گا، لیکن نماز باطل نہ ہوگی۔ لیکن اگر درود (نام پر نہیں، بلکہ) ضمیر پر پڑھا گیا تو نہ قرأت کا تسلسل منقطع ہوگا اور نہ نماز باطل ہوگی۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر چھینکنے والے کا جواب نماز پڑھنے میں اس کے سامنے دیا گیا تو نماز بہر حال باطل ہو جائے گی، چاہے یرحمک اللّٰہ کاف خطاب کے سامنے کہا یا یرحمہ اللّٰہ کہا، ہاں اگر اپنی ذات کے لیے یعنی یرحمنی اللّٰہ کہا یا اپنے تئیں خطاب کر کے یرحمک اللّٰہ کہا تو نماز باطل نہ ہوگی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ چھینکنے والے کا جواب زبان سے دیا تو نماز مطلقاً باطل ہو جائے گی۔

نماز پڑھتے میں سلام کا جواب دینا

اگر کوئی شخص نماز پڑھ رہا ہے اور کسی نے اس کو سلام کیا اور اس نے اپنی زبان سے سلام کا جواب دیا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ لیکن اگر اشارہ سے اس کا جواب دیا تو باطل نہ ہوگی، تاہم مالکیہ کے سوا کسی نے سلام کا جواب اشارہ سے دینے کو نہیں کہا۔ مالکیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

نماز میں جمائی لینے، چھینکنے اور کھانسنے کا بیان

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جمائی، چھینک، کھانسی اور ڈکار سے نماز باطل نہیں ہوتی اگرچہ اس میں بعض حروف کی آواز پیدا ہو جائے۔ کیونکہ ایسا ہونا ناگزیر ہے۔ شافعیہ اور حنفیہ کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۲)

نماز میں عمل کثیر کرنا (یعنی زیادتی کے ساتھ کوئی فعل کرنا)

جو اعمال نماز کی قسم میں سے نہیں ہے

نماز میں زیادتی کے ساتھ ایسے کام کرنے سے جو اعمال صلوۃ میں سے نہیں ہے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ اور زیادتی کے ساتھ کام کرنے سے مراد یہ ہے کہ دیکھنے والے کو یہ معلوم ہو کہ یہ شخص نماز میں نہیں ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک عمل کثیر کی یہی تعریف ہے جس سے نماز جاتی رہتی ہے۔ شافعیہ اور حنفیہ کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں (۳) واضح ہو کہ عمل کثیر سے نماز باطل ہو جاتی ہے، خواہ قصداً کیا ہو یا

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ سلام کا جواب اشارہ سے دے دیا جائے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ان سے نماز باطل نہیں ہوتی، لیکن شرط یہ ہے کہ ان حالات میں فطری تقاضے سے زیادہ کسی حرف کی آواز بہ تکلف نہ نکالی جائے، مثلاً جمائی لیتے وقت کوئی شخص کہے ہاہا یا چھینکنے والا ایسے حروف کا اضافہ کر دے جو مجبوراً قدرتی طور پر نہ نکل جاتے ہوں، ایسا ہوا تو نماز باطل ہو جائے گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ان امور کا حکم وہی ہے جو کراہنے اور آہ کرنے والے کا ہے اس کی تفصیل پہلے ہو چکی ہے، یعنی اگر ان کا غلبہ ہو اور دور کرنا (روکنا) ممکن نہ ہو تو اس حد تک معاف ہے جس کو بالعموم تھوڑا کہا جاتا ہے اگر اس کا روک لینا ممکن تھا اور ایسا نہ کیا تو نماز باطل ہو جائے گی وغیرہ، جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے۔

۳۔ شافعیہ نے عمل کثیر کی تعریف میں بتایا ہے کہ یہ ایسے اعمال میں جیسے متواتر تین قدم اٹھا کر رکھے جائیں، یا ایک بار اس طرح اچھل پڑنا جو اس کے برابر ہو۔ اور متواتر ہونے کے معنی بقول راجح یہ ہیں کہ ایک عمل دوسرے عمل سے

سہواً۔اس سے کم ہوتو وہ عمل قلیل ہے لہٰذا باتفاق ائمہ ثلاثہ اس سے نماز باطل نہیں ہوتی ،البتہ مالکیہ کا مسلک اس بارے میں تفصیل طلب ہے۔ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

اگر نماز پڑھنے والا افعال نماز ہی کی قسم کا عمل کثیر کرے ،مثلاً رکوع یا سجود زیادہ تعداد میں کرے اور یہ ارادۃً ہوتو نماز باطل ہو جائے گی ،خواہ یہ کم ہو یا زیادہ۔اگر بھولے سے زیادتی ہو جائے تو مطلق نماز باطل نہیں ہوتی ،جس طرح کہ نماز کے افعال قولی میں زیادتی سے مطلق نماز باطل نہیں ہوتی ،مثلاً سورۂ فاتحہ کے مکرر پڑھنے سے ،خواہ عمداً ہو نماز باطل نہ ہوگی۔ہاں سجدہ سہو کرنا چاہیے۔مالکیہ کے سوا اس پر سب کا اتفاق ہے۔مالکیہ کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

نماز میں قبلے کی سمت سے رخ پھر جانا اور کھانا یا پینا

نماز پڑھتے میں قبلے کی جانب سے تحول ہو (رخ پھر جائے) تو نماز باطل ہو جائے گی۔تحول سے

منقطع نہ ہو۔واضح ہو کہ عمل کثیر سے نماز اسی صورت میں باطل ہوگی جب کہ اس کو کوئی معذوری نہ ہو ،مثلاً کوئی مرض ایسا لاحق ہو جو حرکت (عمل) پر مجبور کرے ،اور اتنی دیر تک صبر کرنا ممکن نہ ہو کہ نماز کا وقت تنگ ہو جانے سے پہلے نماز پڑھی جا سکے۔اگر ایسی کوئی مجبوری ہوتو نماز باطل نہ ہوگی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ عمل کثیر کی تعریف یہ ہے کہ اس عمل کو دیکھنے والے یہ شک کرنے لگیں کہ وہ شخص نماز میں نہیں ہے۔ہاں اگر صرف شبہ ہو کہ نماز میں ہے یا نہیں تو وہ عمل قلیل ہے (کثیر نہیں ہے)۔

۱۔مالکیہ کہتے ہیں کہ جو عمل کثیر نہیں ہے اس کی دو قسمیں ہیں :ایک تو متوسط درجہ کا عمل ہے مثلاً نماز میں رخ کا پھر جانا ،اس سے نماز باطل ہو جائے گی ،خواہ ارادۃً ہو یا سہواً۔اور دوسرا معمولی سا کوئی فعل ،مثلاً اشارہ کرنا یا چہرے پر ہاتھ پھیرنا اس سے نماز باطل نہیں ہوتی ارادۃً ہو یا سہواً۔

۲۔مالکیہ کہتے ہیں کہ افعال نماز کے ہم جنس افعال میں بھی زیادتی سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔اور زیادتی سے مراد چار رکعت اور دو رکعت والی نماز کے برابر زیادہ ہونا ہے ،مثلاً ظہر کی آٹھ رکعت اور فجر کی چار رکعت پڑھی گئی تو یہ عمل کثیر ہوا اور تین رکعت والی نیز نفل محدود جیسی نمازوں میں (یعنی ایسی نوافل میں جن کی رکعتیں متعین ہیں) جیسے عیدین کی نماز یا (سنت) فجر وغیرہ میں چار رکعت پڑھنا (عمل کثیر متصور ہوگا)۔البتہ وتر کی نماز اگر چہ محدود ہے اس میں صرف ایک رکعت کی زیادتی عمل کثیر متصور نہ ہوگی جب تک کہ دو یا دو سے زیادہ رکعتیں مزید نہ پڑھی جائیں۔غیر محدود نفل (یعنی وہ نفل جس کی رکعتیں متعین نہیں ہیں) جیسے نماز شفع (یعنی چاشت کی نماز) میں زیادتی سے نماز باطل نہیں ہوتی اور اس کا حکم عمل قلیل کا ہے اور یہ صورت اس سے مختلف ہے جس کا اوپر ذکر ہوا۔غرض چار رکعت والی نماز میں دو یا تین رکعتیں صرف زیادہ پڑھی جائیں تو نماز باطل نہ ہوگی۔

کیا مراد ہے؟' اس بارے میں مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہوا۔ (۱)

اسی طرح کچھ کھانے یا پینے سے بھی نماز باطل ہو جائے گی۔ اندریں باب مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ قبلے کی طرف سے رخ پھر جائے تو نماز باطل نہ ہوگی جب تک کہ قدم کا رخ قبلے سے نہ مڑے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر سینہ قبلے کی جانب سے ہٹ جائے تو دیکھنا چاہیے کہ ایسا مجبوری سے ہوا یا اپنے ارادے سے ہوا؟ اگر مجبوری سے ہوا تو نماز باطل نہ ہوگی۔ البتہ اگر کوئی اسی حالت (انحراف) میں اتنی دیر رہے کہ نماز کا کوئی رکن ادا کیا جا سکے (تو نماز باطل ہو جائے گی) لیکن اگر نمازی نے اپنے اختیار سے ایسا کیا، اور بلا کسی سبب کے، تو نماز باطل ہو جائے گی؛ (ورنہ یعنی کسی سبب سے ایسا کیا) تو نماز باطل نہ ہوگی، خواہ یہ تحول تھوڑا ہو یا بہت۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی کا سینہ قبلے کی طرف سے مڑ گیا، خواہ دائیں جانب یا بائیں جانب تو نماز باطل ہو جائے گی۔ اگرچہ زبردستی اس کو موڑا گیا ہو اور وہ پھر فوراً سیدھا ہو گیا ہو۔ البتہ اگر ناواقفیت کے باعث یا بھول کر ایسا ہوا اور فوراً وہ سیدھا ہو گیا تو نماز باطل نہ ہوگی۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ کوئی شے کھائی جائے یا پی جائے تو نماز باطل ہو جائے گی، خواہ ایک تل ہی منہ میں ڈالا جائے، یا بارش کا قطرہ منہ میں آن پڑے اور اس کو نگل جائے۔ ہاں اگر نماز سے پہلے کسی نے کچھ کھایا اور دانتوں میں تھوڑی سی رہ گئی جو چنے سے کم مقدار میں ہو اور اس کو نماز پڑھتے میں نگل لیا تو اس سے نماز باطل نہ ہوگی۔ لیکن اگر اسے کم از کم تین بار چبایا تو نماز جاتی رہے گی۔ ایسی شے کے نگلنے اور معدے میں پہنچ جانے سے بھی نماز باطل ہو جاتی ہے جو منہ میں گھل جاتی ہے جیسے شکر یا مٹھائی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ کھانے یا پینے سے نماز باطل ہو جاتی ہے، بشرطیکہ زیادہ مقدار میں ہو۔ زیادہ مثلاً ایک لقمہ اور کم جیسے ایک دانہ۔ لیکن اگر کوئی شے دانت میں تھی تو اس سے نماز باطل نہ ہوگی، خواہ اسے چبایا جائے، کیونکہ درحقیقت اس کا چبانا عمل کثیر میں شمار نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر زمین سے کچھ اٹھایا اور بغیر چبائے نگل لیا تو اس سے نماز باطل نہ ہوگی۔ نیز بھول چوک میں کچھ کھا پی لینے سے بقول راجح نماز باطل نہیں ہوتی۔ ہاں اس کے لیے سلام پھیرنے کے بعد سجدہ کر لینا چاہیے، لیکن اگر (کھانا اور پینا) دونوں باتیں ہوئیں، یا کوئی ایک بات (یعنی کھانا یا پینا) اس وقت ہوا جب کہ سہواً سلام پھیر دیا تو نماز باطل ہو جائے گی اس لیے کہ سہواً سلام پھیرنے سے نماز ختم نہیں ہو جاتی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ کھانے یا پینے کی کوئی شے تھوڑی ہو یا بہت نماز پڑھتے میں پیٹ کے اندر چلی جائے، خواہ بغیر چبائے، تو نماز باطل ہو جائے گی، بشرطیکہ نمازی نے ارادۃً ایسا کیا ہو اور یہ جانتا ہو کہ نماز کے اندر کھانا یا پینا حرام ہے اور وہ حالت نماز میں ہے؛ اگرچہ ایسا کرنے پر مجبور کیا گیا ہو۔ ہاں اگر بھولے سے کچھ کھا پی لیا یا ناواقفیت کی وجہ سے ایسا کیا تو

نماز پڑھتے میں ناقض وضو کا لاحق ہونا (وضو کا ٹوٹ جانا)

نماز کے دوران سلام پھیرنے سے پہلے پہلے اگر کوئی شے ایسی لاحق ہو جس سے وضو یا غسل یا تیمم یا موزوں کا مسح یا زخم کی پٹی کا مسح ٹوٹ جائے تو نماز باطل ہو جائے گی۔ اس مسئلے میں حنفیہ کے سوا سب متفق ہیں۔ حنفیہ کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

اور ایسے ہی امور میں قہقہہ بھی ہے، یعنی ایسی آواز سے ہنسنا جس کو وہ خود اکیلا سن سکے اور ساتھ ہی اس کے پاس والا بھی سن لے۔ اس سے نماز مطلقاً جاتی رہتی ہے۔ یہ قہقہہ تھوڑا ہو یا بہت ارادۃً ہو یا سہواً یا ہنسی غالب ہو کہ روکی نہ جا سکے اور اس میں حروف کی آواز پیدا ہو یا نہ ہو، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس سے نماز جاتی رہتی ہے۔ حنفیہ اور شافعیہ کے مسالک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہوں۔ (۲)

عذر قابل تسلیم ہوگا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اگر یہ خیال نہ رہا کہ نماز میں ہے اور تھوڑی سی کوئی شے ہو تو حرج نہیں، بخلاف زیادہ مقدار کے (کہ اس میں حرج ہے) رہا محض چبانا بغیر نگلنے کے سو اس کا حکم وہ ہے جو عمل کا ہے یعنی چبانے میں عمل کثیر ہو تو نماز باطل ہو جائے گی۔

اگر دانت میں پھنسی ہوئی کوئی شے ہے جس کو ہٹانا یا منہ سے نکالنا ممکن نہیں اور تھوک کے ساتھ پیٹ میں اتر گئی تو مضائقہ نہیں، ہاں شکر وغیرہ گھل کر پیٹ میں اتر جائے تو نماز باطل ہو جائے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ زیادہ مقدار میں کھانے یا پینے سے نماز باطل ہو جاتی ہے اور تھوڑی سی بھی اگر ارادۃً ہو تو نماز باطل ہو جائے گی۔ ہاں بھولے سے ہو تو باطل نہ ہو گی، اسی طرح دانتوں میں پھنسی ہوئی کوئی شے بغیر چبائے نگل لی جائے تو نماز باطل نہ ہو گی۔ اگرچہ اس کے ساتھ تھوک نہ ہو۔ اور تھوڑی یا بہت شے وہ ہے جیسے بالعموم تھوڑی یا بہت خیال کیا جاتا ہے۔ شکر یا مٹھائی وغیرہ کا شیرہ نگلنے کا وہی حکم ہے جو کھانے کا ہے جس کا ذکر اوپر ہوا، یعنی اس سے نماز جاتی رہے گی، بشرطیکہ تھوڑی سی ہو اور یہ کام سہواً نہ ہوا ہو۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ان امور ناقض وضو میں سے اگر کوئی امر لاحق ہو جائے تو نماز باطل ہو جائے گی، بشرطیکہ تعدۂ اخیرہ بقدر تشہد سے پہلے ہو۔ اگر اس کے بعد کوئی ایسی شے لاحق ہو تو بقول راجح اس سے نماز نہیں جاتی۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اس سے نماز جاتی رہتی ہے، بشرطیکہ تعدۂ اخیرہ بقدر تشہد سے پہلے ہو۔ اگر بعد میں ہو تو نماز جو تعدۂ اخیرہ کے ساتھ مکمل ہو چکی ہے، باطل نہ ہو گی۔ اگرچہ وضو ٹوٹ جائے گا، چنانچہ اس کی تفصیل نواقض وضو کے بیان میں ہو چکی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ قہقہے سے نماز نہیں جاتی جب تک کہ اس میں دو یا دو سے زیادہ حروف کی آواز نہ پیدا ہو، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ ہنسنا اختیار میں ہو لیکن اگر ہنسی غالب ہو (رک نہ سکے) اور زیادہ ہو تو نماز

کسی رکن صلوٰۃ میں مقتدی کا اپنے امام سے مسابقت کرنا

اگر مقتدی کسی رکن (کی ادائیگی) میں ارادۃً اپنے امام سے مسابقت کرے تو نماز باطل ہو جائے گی، مثلاً یہ کہ رکوع میں جا کر امام کے اٹھنے سے پہلے اٹھ جائے۔ اگر سہواً ایسا ہو گیا تو امام کا ساتھ دینے کے لیے واپس رکوع میں چلا جائے۔

اس سے مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک نماز باطل نہ ہوگی۔ حنفیہ اور شافعیہ کے مسالک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

اسی میں وہ صورت داخل ہے جب کہ تیمّم سے نماز پڑھنے والے کو بدوران صلوٰۃ پانی دستیاب ہو جائے جس کو وہ استعمال کر سکتا ہو تو نماز باطل ہو جائے گی۔ اس بارے میں ائمہ فقہا کے مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۲)

باطل ہو جائے گی ورنہ باطل نہ ہوگی۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر مقتدی نے کسی رکن کی ادائیگی میں امام پر سبقت کی اور پھر امام کے ساتھ یا اس کے بعد اس رکن کو نہ دہرایا اور امام کے ساتھ سلام نہ پھیرا تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، خواہ یہ سبقت ارادۃً ہو یا بھولے سے ہوئی ہو۔ لیکن اگر اس (رکن) کو امام کے ساتھ یا اس کے بعد دہرا لیا، اور (اس نماز میں) امام کے ساتھ ہی سلام پھیرا تو نماز باطل نہ ہوگی۔ اس کی تفصیل جماعت کے بیان میں آ رہی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مقتدی کی نماز باطل نہ ہوگی جب تک کہ اس نے کم از کم دو ارکان فعلی میں امام پر سبقت نہ کی ہو۔ درآنحالیکہ اس کے لیے کوئی عذر، مثلاً سہو نہ ہو۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ دو رکنوں میں امام کی مخالفت ارادۃً بغیر کسی عذر کے کی گئی ہو، مثلاً قرأت میں امام سے زیادہ دیر کرنا جیسا کہ جماعت کے بیان میں آگے آ رہا ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ تیمّم سے نماز پڑھنے والے کو حالت نماز میں پانی دستیاب ہو جائے جسے وہ استعمال کر سکتا ہے، اور یہ قعدۂ اخیرہ بقدر تشہد سے پہلے ہوا ہو تو نماز باطل ہو جائے گی ورنہ نہ ہوگی، کیونکہ نماز پوری ہو چکی ہے اب کیا باطل ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر تیمّم کرنے والے کو نماز کے دوران پانی دستیاب ہو جائے تو نماز باطل نہ ہوگی بجز اس صورت کے جب کہ وہ نماز ایسی ہو جس کی قضا لازمی ہے۔ اس کی تفصیل تیمّم کے بیان میں آ چکی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر تیمّم کرنے والے کو نماز پڑھتے میں پانی مل جائے تو نماز باطل ہو جائے گی، بجز اس صورت کے جب کہ کسی نے بھول کر تیمّم کر لیا ہو، بایں طور کہ پانی اس کے پاس موجود تھا اور یاد نہ رہا۔ لہٰذا تیمّم کر کے نماز شروع کر دی اور نماز پڑھتے میں وہ پانی یاد آ گیا تو نماز باطل ہو جائے گی، بشرطیکہ اس قدر وقت باقی ہو کہ وضو کرنے کے بعد کم از کم

اسی طرح کی وہ صورت ہے جب کہ کوئی شخص لباس دستیاب نہ ہونے کے باعث برہنہ ہی نماز پڑھ رہا ہو اور نماز پڑھنے کے دوران پوشاک دستیاب ہو گئی۔ (۱) لیکن بغیر عمل کثیر کے ستر ڈھکنا ممکن نہیں ہے۔ اگر عمل کثیر کے بغیر ستر ڈھکنا ممکن ہو تو لازم ہے کہ ستر ڈھک لے اور اپنی نماز جاری رکھے۔

عصر کی نماز پڑھتے میں یاد آ جائے کہ ظہر کی نماز نہیں پڑھی اور ایسے ہی دوسرے مسائل کا بیان

کسی نمازی کو اپنی فوت شدہ نماز کا (وقت نکل) جانا یاد آ جائے اور وہ کوئی اور نماز پڑھ رہا ہو، جیسے کوئی ظہر کی نماز بھول گیا اور عصر کی نماز پڑھنے لگا اور نماز پڑھتے میں یاد آیا کہ ظہر کی نماز رہ گئی جس کا وقت نکل گیا تو وہ نماز عصر کی باطل ہو جائے گی، بشرطیکہ نمازی صاحب ترتیب ہو۔ صاحب ترتیب وہ ہے جس کی پانچ وقت مسلسل یا اس سے زیادہ کی نماز فوت نہ ہوئی ہو۔ اس کی تفصیل فوت شدہ نمازوں کی قضا کے بیان میں آگے آ رہی ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ کے مسالک ذیلی

ایک رکعت نماز وقت کے اندر ادا کر سکے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر تیمم والے کو نماز کے دوران پانی دستیاب ہو گیا اور اس کے استعمال پر قادر تھا تو نماز مطلقاً باطل ہو جائے گی۔

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر بے پوشاک والے آدمی کو نماز پڑھنے میں پوشاک دستیاب ہو جائے اور نزدیک ہی ہو، یعنی نمازی اور اس (پوشاک) کے درمیان اس کی اپنی صف کو چھوڑ کر صرف دو صفوں کا فاصلہ ہو تو چاہیے کہ اس پوشاک کو لے کر ستر ڈھک لے۔ اگر یہ نہ کیا اور نماز کے وقت میں گنجائش ہے تو (وہ نماز چھوڑ کر اور لباس پہن کر) دوبارہ نماز پڑھ لے لیکن اگر وہ پوشاک دور ہے اور دور سے مطلب یہ ہے کہ اس فاصلے سے زیادہ ہے جس کا اوپر ذکر ہوا تو چاہیے کہ اپنی نماز اسی حالت میں پوری کرے اور اس پوشاک کو لینے کے لیے اتنی دور نہ جائے تاہم صرف اس صورت میں کہ وقت باقی ہو نماز کو دہرا لینا چاہیے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ستر ڈھکے بغیر نماز پڑھنے والے کو اگر نماز کے دوران پوشاک دستیاب ہو جائے تو نماز مطلقاً باطل ہو جائے گی۔ ہاں اگر پورا کپڑا ناپاک دستیاب ہو اور ستر ڈھکے بغیر ہی نماز پڑھی تو وہ نماز باطل نہ ہو گی بلکہ اس صورت میں اسے اختیار ہو گا چاہے تو وہی (ناپاک کپڑا) پہن کر نماز پڑھے یا بے پہنے ہی نماز پڑھ لے۔ البتہ اگر وہ کپڑا ایک چوتھائی بھی پاک ہے تو اس کو پہن کر نماز پڑھنا لازم ہے۔ ایسے لباس کے دستیاب ہوتے ہوئے نماز (بے پہنے پڑھی گئی تو) باطل ہو جائے گی۔

حاشیے میں ملاحظہ ہوں۔[1]

نماز کے اندر آیت سیکھنے کا بیان

اگر کوئی ان پڑھ آدمی نماز پڑھتے میں کوئی آیت سیکھ لے تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی اگر وہ کسی پڑھے ہوئے امام کے پیچھے نماز نہیں پڑھ رہا۔ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایسا ہی ہے۔ دوسرے ائمہ کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔[2]

نماز ختم ہونے سے پہلے ارادۃً سلام پھیر دینا

نماز ختم ہونے سے پہلے ہی قصداً سلام پھیر دینے سے نماز باطل ہو جاتی ہے، لیکن اگر کوئی شخص یہ خیال کرتے ہوئے کہ نماز جو وہ پڑھ رہا ہے پوری ہو چکی ہے اور اس بھلاوے میں سلام پھیر دیا تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی جب تک کہ سلام کے بعد عمل کثیر نہ کیا ہو اور کچھ بولا نہ ہو۔

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر نمازی کو نماز پڑھتے میں اپنی فوت شدہ نمازیں یاد آ گئیں اور وہ تھوڑی ہیں، یعنی چار نمازوں سے زیادہ نہیں ہیں، اور ابھی اس نے دو سجدے نہیں کیے تھے کہ اس سے پہلے فوت شدہ نمازیں یاد آئیں، تو وہ نماز جو پڑھ رہا ہے وہ باطل ہو جائے گی، خواہ کوئی منفرد ہو یا امام ہو۔ (لہٰذا اسے توڑ کر پہلے فوت شدہ نمازوں کی قضا پڑھنی چاہیے) اگر امام نے اپنی نماز توڑی ہے تو اس کے ساتھ مقتدی کو بھی اپنی نماز توڑ دینی چاہیے نہیں توڑی تو وقت کے اندر اندر وہ نماز پھر پڑھ لینی چاہیے۔ لیکن اگر (فوت شدہ نماز) دو سجدے کرنے کے بعد یاد آئی تو چاہیے کہ دو رکعت پوری کر کے سلام پھیرے۔ ایسی صورت میں وہ نماز نفلی ہو جائے گی۔ اگر (فوت شدہ نماز) مغرب کی دو رکعتیں پڑھنے کے بعد یا چار رکعت والی نماز کی تین رکعتیں پڑھنے کے بعد یاد آئی تو اب اس نماز کو چھوڑنا نہ چاہیے، بلکہ اسے پوری کرے۔ یہ نماز صحیح متصور ہوگی۔ اس حالت میں جب کہ (چار سے) زیادہ نمازیں فوت ہو چکی ہیں تو اس نماز (حاضر) کو بہر حال توڑنا نہ چاہیے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ فوت شدہ نماز کے یاد آنے سے حاضر نماز باطل نہ ہوگی، خواہ اس کے لیے ترتیب سنت ہو کہ نماز معذوری سے فوت ہوئی، یا ترتیب واجب ہو کہ بغیر معذوری فوت ہوئی ہو۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی ان پڑھ مقتدی ہو اور اس کا امام خواندہ ہو تو اس کی اقتدا (صحت نماز کے لیے) کافی ہے۔ اگر مقتدی نہ ہو اور نماز پڑھتے میں سورۂ فاتحہ سیکھ لی ہے تو چاہیے کہ اپنی نماز کو جاری رکھے، وہ نماز باطل نہ ہوگی، کیونکہ جائز طریقے سے اس نے نماز شروع کی تھی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ناخواندہ شخص اگر نماز پڑھنے میں کچھ قرآن پڑھنا سیکھ جائے تو جو سیکھا ہے، اسے پڑھے اور نماز پر قائم رہے (یعنی اسے توڑنے کی ضرورت نہیں ہے)۔

اذان کا بیان

یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ اذان نماز کی سنتوں میں سے ہے جو نماز سے خارج ہے۔ اذان کے متعلق چند امور قابل ذکر ہیں:

اول اذان کی تعریف

دوسرے اذان کے حکم شریعت ہونے کا سبب اور اس کی دلیل۔

تیسرے اذان کے الفاظ۔

چوتھے اذان کے متعلقہ احکامات۔

پانچویں اذان کی شرطیں۔

چھٹے اذان کی سنتیں اور اس کے مستحبات۔

ساتویں اذان کے مکروہات۔

اب ان تمام امور کا بیان اسی ترتیب سے کیا جاتا ہے۔

اذان کی تعریف اور اس کا ثبوت

اذان کے لغوی معنی اطلاع دینے کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اذانٌ من اللّٰہ و رسولہ" (یعنی اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے آگاہ کیا جاتا ہے)۔ نیز ارشاد ہے: ''اذن فی الناس بالحج'' (یعنی حج کے متعلق سب لوگوں میں اعلان کر دے)۔ اصطلاح شرع میں اس کے معنی نماز کا وقت آ جانے کی اطلاع دینا ہے، جس کے لیے خاص الفاظ ہیں۔

اذان کا حکم شرعی ہونا کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''یا ایھا الذین آمنو اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الٰی ذکر اللّٰہ '' (یعنی اے ایمان والو جب جمعہ کے دن نماز کے لیے بلایا جائے۔ اذان دی جائے تو اللہ کی عبادت کے لیے چل پڑو) اور ارشاد ہے: ''اذا نادیتم الی الصلواۃ اتحذوھا ھزواً و لعباً'' یعنی جب تم کو نماز کے لیے بلایا جاتا ہے اذان دی جاتی ہے تو تم اس کو ہنسی مذاق میں اڑا دیتے ہو۔ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ ''اذا حضرت الصلوٰۃ فلیؤذن لکم احد کم '' بخاری و مسلم۔ یعنی جب نماز کا وقت آ جائے تو چاہیے کہ تم میں سے

کوئی شخص لوگوں کی اطلاع کے لیے اذان دے۔

باقی رہے اس کے الفاظ اور اس کا طریقہ سو وہ دوسری احادیث میں بتائے گئے ہیں۔

اذان کب مشروع ہوئی، اس کے مشروع ہونے اور اس کے فضائل کا بیان

جس سال آنحضرت ﷺ نے مدینہ کی طرف ہجرت فرمائی اسی سال اذان مشروع ہوئی اور یہ ظاہر ہے کہ اس کی مشروعیت پر ایمان لانا دین کا ایک حصہ ہے۔ اگر کوئی اس کے حکم شریعت ہونے سے منکر ہوتو وہ کافر ہے۔ اس کے مشروع ہونے کا سبب یہ ہوا کہ جب آنحضرت ﷺ مدینہ منورہ میں تشریف لائے اس وقت لوگوں کو نماز کے اوقات کا جاننا دشوار تھا، لہٰذا سب نے باہم یہ مشورہ کیا کہ کوئی ایسی بات ہونی چاہیے جس سے معلوم ہو جائے کہ نبی ﷺ کی نماز کا وقت آ گیا ہے تاکہ لوگ جماعت میں شریک ہونے سے محروم نہ رہیں۔ بعض لوگ نے یہ رائے دی کہ ناقوس سنکھ کا استعمال کیا جائے۔ نبی ﷺ نے فرمایا کہ یہ تو نصاریٰ کا دستور ہے۔ کسی نے کہا بگل بجایا جائے۔ حضورؐ نے فرمایا کہ یہ یہودیوں کا شیوہ ہے۔ کسی نے ڈھول بجائے جانے کا مشورہ دیا، ارشاد ہوا کہ یہ رومیوں کا طریقہ ہے۔ بعض نے تجویز کیا کہ آگ جلا دی جایا کرے، فرمایا کہ یہ مجوسیوں کا عمل ہے۔ بعض کی رائے ہوئی کہ ایک جھنڈا بلند کر دیا جایا کرے جسے دیکھ کر لوگ ایک دوسرے کو آگاہ کر دیا کریں آنحضرت ﷺ نے اس کو بھی کچھ اچھا نہ تصور فرمایا۔ غرض سب ایک بات پر متفق نہ ہو سکے اور آنحضرت ﷺ کبیدہ خاطر اٹھ کھڑے ہوئے اور حضور ﷺ کی اس کبیدہ خاطری کے باعث عبداللہ بنؓ زید نے بھی رات اسی فکر میں گزاری، رات کو ایک فرشتہ خواب میں نظر آیا جس نے ان کو اذان اور اقامت سکھائی۔ آنحضرت ﷺ کو یہ بتایا گیا۔ ادھر حضور ﷺ کی وحی سے اس خواب کی مطابقت ہوئی لہٰذا آپ نے اسی طرح اذان اور اقامت کا حکم دیا۔ یہی مطلب ہے ان احادیث کا جن کو احمد، ابو داؤد اور ابن ماجہ نے روایت کیا اور ترمذی نے بھی اس کے بعض حصہ کا اخراج کیا ہے اور بتایا ہے کہ یہ حدیث حسن اور صحیح ہے۔ صحیحین میں حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ جب لوگوں میں اس بات کا زیادہ چرچا ہونے لگا کہ نماز کا وقت جاننے کے لیے کوئی علامت مقرر ہونی چاہیے تو یہ ذکر ہوا کہ آگ جلا دی جایا کرے، یا سنکھ بجا دیا جایا کرے، تب آنحضرت ﷺ نے حضرت بلالؓ کو اذان کا حکم دیا کہ الفاظ اذان جفت اور الفاظ اقامت طاق ادا کیا کریں۔

اذان کی فضیلت بکثرت حدیثوں سے ثابت ہے منجملہ ان کے وہ حدیث ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ''لو یعلم الناس ما فی النداء و الصف الاول ثم لم یجدوا الا ان یشھموا علیه لاستھموا علیه متفق علیه' (یعنی اگر لوگ اذان اور صف اول کی اہمیت کو جانتے اور پھر بغیر محنت وہ حاصل نہ ہوتی تو اس کے لیے صرف ہمت کرتے رہتے) نیز ایک اور حدیث حضرت معاویہؓ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ ''المؤذنون اطول الناس اعناقاً یوم القیامة'' رواہ مسلم (یعنی اذان دینے والوں کی گردن قیامت کے دن سب سے زیادہ اونچی ہوگی۔ حدیث سابقہ میں لفظ استھموا کے معنیٰ اقترعوا (یعنی صرف ہمت) کے ہیں۔

اذان کے الفاظ

اذان جن الفاظ میں دی جاتی ہے وہ یہ ہیں:

'' اللّٰہ اکبر ، اللّٰہ اکبر ، اللّٰہ اکبر ، اللّٰہ اکبر ، اشھد ان لا الٰہ اللّٰہ ، اشھد ان لا الٰہ الا اللّٰہ، اشھد ان محمداً رسول اللّٰہ، اشھدان محمد رسول اللّٰہ ، حی علی الصلٰوۃ حی علی الصلٰوۃ، حی علی الفلاح، حی علی الفلاح ، اللّٰہ اکبر اللّٰہ اکبر، لا الٰہ الا اللّٰہ'' یہ الفاظ تین اماموں کے نزدیک متفق علیہ ہیں، مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے۔ ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو(1) فجر کی اذان میں الفاظ۔ حی علی الفلاح کے بعد دوبار الصلٰوۃ خیر من النوم بھی کہا جاتا ہے۔

اذان میں الفاظ شہادتین کا مزید ایک بار دہرانا اس کو ''ترجیع'' کہتے ہیں

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اذان کے لیے مذکورہ بالا الفاظ کافی ہیں۔ ان پر کچھ اضافہ نہ کیا جائے گا۔ مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ دونوں شہادتوں (کے الفاظ) کو اونچی آواز کے ساتھ ادا کرنے سے پہلے ہلکی آواز سے کہ لوگ سن سکیں، مزید کہنا سنت ہے۔ اس عمل کو ہر دو اصحاب 'ترجیع' کہتے ہیں لیکن مالکیہ کے نزدیک اونچی آواز سے ادا کرنے کو 'ترجیع' کہتے ہیں اور شافعیہ ہلکی آواز سے ادا کرنے کو 'ترجیع' کہتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مالکیہ نے (لفظ 'ترجیع' کے انطباق میں) لغوی معنی کو ملحوظ رکھا ہے، کیونکہ 'ترجیع' کے لغوی معنیٰ اعادہ (دوبارہ کہنے) کے ہیں۔ چونکہ موذن پہلے کلمات شہادتین کو ہلکی آواز سے کہتا

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ تکبیریں دوبار کہی جائیں، چار بار نہیں۔

ہے اور پھر اس کو بلند آواز سے دہراتا ہے، لہٰذا اس اعادہ کو 'ترجیع' کہنا لغت کے مطابق ہے۔ شافعیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ دراصل اذان کلمات شہادتین کو اونچی آواز سے ادا کرنے ہی کا نام ہے لہٰذا اس اعادہ کو 'ترجیع' کہنا لغت کے مطابق ہے۔ شافعیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ دراصل اذان کلمات شہادتین کو اونچی آواز سے ادا کرنے ہی کا نام ہے، لہٰذا اونچی آواز سے ادا کرنے کے پہلے آہستہ سے کہہ لینے کو 'ترجیع' کہنا زیادہ مناسب ہے۔ یعنی یہ آہستہ سے کہنا بیان ہے ان الفاظ کا جو آیندہ اونچی آواز سے ادا کیے جانے والے ہیں۔ (غالباً یہ مدعا ہے کہ یہ رجوع کرانے والے الفاظ ہیں۔ لہٰذا ان کو 'ترجیع' کہنا چاہیے)۔ بہرحال یہ اختلاف معمولی ہے۔ کیونکہ شافعیہ اور مالکیہ (ہردو) کے نزدیک اذان کی عبارت تکبیر کے بعد یوں ہوگی کہ پہلے'' اشهد ان لا اله الا اللّٰه اشهد ان لا اله اللّٰه'' ہلکی آواز سے کہا جائے پھر ''اشهد ان لا اله الا اللّٰه اشهد ان لا اله الا اللّٰه'' بلند آواز کہا جائے۔ اس کے بعد اشهد ان محمداً رسول اللّٰه، اشهد ان محمداً رسول اللّٰه، ہلکی آواز سے کہا جائے، پھر اسی کو تکبیر کی طرح اونچی آواز سے ادا کیا جائے۔ اس کے بعد حی علی الصلوٰه دوبار اونچی آواز سے بغیر 'ترجیع' کے اور اسی طرح حی علی الفلاح بھی کہا جائے۔ پھر اللّٰه اکبر، اللّٰه اکبر اور اس کے بعد لا اله الا اللّٰه کہہ کر اذان ختم کی جائے۔ ہاں فجر کی اذان میں ''حی علی الفلاح'' کے بعد ''الصلوٰة خير من النوم'' دوبار کہنا مستحب ہے۔ اگر نہ کہا گیا تو اذان صحیح ہو جائے گی لیکن مکروہ ہے۔ اسی طرح 'ترجیع' نہ کرنا بھی مکروہ ہے لیکن اس کے نہ کرنے سے اذان باطل نہیں ہوتی۔ غرض شافعیہ اور مالکیہ الفاظ اذان کے بارے میں متفق ہیں، البتہ تکبیر کے بارے میں شافعیہ کہتے ہیں کہ چار ہیں اور مالکیہ کہتے ہیں کہ دو ہیں۔

اذان کا حکم

مالکیہ کے سوا باقی ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اذان سنت مؤکدہ ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ فرض کفایہ ہے کہ اگر کوئی ایک شخص اذان کہہ لے تو یہ سب کی طرف سے ادا ہو جاتی ہے۔ حکم اذان کے باب میں ائمہ کے خیالات تفصیل طلب ہیں۔ ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ [1]

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اذان جماعت کے لیے سنت کفایہ ہے اور منفرد کے لیے سنت عین ہے جب کہ کہیں اور سے اذان کی آواز سنائی نہ دی ہو۔ اگر اذان سنائی دی اور وہاں جا کر جماعت کے ساتھ نماز ادا کر لی گئی تو سنت پوری ہوگئی۔ اور اگر کوئی شخص (اذان سن کر) نہیں گیا یا گیا اور جماعت کے ساتھ نماز نہیں پڑھی تو یہ کافی نہ ہوگا۔ واضح ہو کہ اذان پانچوں وقت کی فرض نمازوں کے لیے سفر اور حضر میں ہر جگہ سنت ہے۔ خواہ فوت شدہ نماز پڑھنی ہو۔ اگر متعدد نمازیں فوت ہو چکی

اذان کی شرطیں

اذان درست ہونے کی چند شرائط ہیں:

ایک تو نیت ہے کہ اگر اذان کے مندرجہ بالا الفاظ بلا ارادہ و نیت اذان کہہ دیے گئے تو مالکیہ کے نزدیک وہ اذان درست نہ ہوگی۔

دوسرے یہ کہ اذان کے الفاظ یکے بعد دیگرے درمیانی وقفہ کے بغیر ادا کیے جائیں۔ درمیان میں خاموشی کا لمبا وقفہ یا کلام کثیر نہ ہو۔ اذان کے دوران کلام قلیل کا فاصلہ ہو تو اذان باطل ہو جائے گی، خواہ وہ کلام جائز ہو یا حرام ہو۔ اس پر حنابلہ کے سوا سب کا اتفاق ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ کلام قلیل اگر حرام ہو تب

ہیں اور ان سب کی قضا یکے بعد دیگرے پڑھنی ہے تو پہلی نماز کے لیے اذان دے لینا کافی ہے۔ نماز جنازہ، نذر کی نماز اور نفل نماز کے لیے اذان سنت نہیں ہے۔ اگر سفر میں ظہر و عصر کی نماز یا مغرب و عشا کی نماز اکٹھی پڑھی جائے تو دو نمازوں کو ایک اذان سے پڑھ لینا چاہیے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ایک ہی قبیلہ (یا محلّہ) کے لوگوں کے لیے اذان سنت مؤکدہ کفایہ ہے، اور اس کے ترک کرنے میں ایسا ہی گناہ ہوتا ہے جیسا کہ ترک واجب میں۔ اور یہ پانچوں فرض نمازوں کے لیے سنت ہے، سفر میں بھی حضر میں بھی، منفرد کے لیے اور جماعت کے لیے بھی۔ خواہ وہ ادا ہو یا قضا۔ البتہ اگر کوئی شہر کے اندر اپنے گھر میں نماز پڑھتا ہے تو اذان نہ دینا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ محلّہ کی اذان کافی ہے جیسا کہ ذکر کیا گیا۔ جنازہ، عیدین، سورج گرہن، استسقاء، تراویح اور مقررہ سنتوں کی نماز کے لیے اذان دینا مسنون نہیں ہے۔ اور وتر اگرچہ واجب ہے اس کے لیے بھی اذان مسنون نہیں ہے، کیونکہ بقول صحیح عشاء کی اذان کو کافی سمجھا گیا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسے مجمع میں اذان سنت کفایہ ہے جہاں لوگ جمع ہوں اور مل کر نماز پڑھنے کے لیے جماعت کا انتظار کیا کرتے ہوں۔ یہی حکم ہر مسجد کا ہے اگرچہ مسجدیں قریب قریب ہوں یا مسجدیں اوپر نیچے واقع ہوں۔

واضح ہو کہ تمام فرض عین نمازوں کے لیے اختیاری وقت میں اذان دینا چاہیے اگرچہ وہ اختیاری وقت حکمی ہو جیسے دو نمازوں کو تقدیم یا تاخیر کے ساتھ اکٹھا پڑھنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ (تقدیم و تاخیر کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً مغرب کے وقت میں ہی عشاء کی نماز بھی پڑھ لی جائے تو یہ تقدیم ہوئی۔ اور عشاء کے ساتھ ملا کر مغرب کی نماز پڑھی جائے تو یہ تاخیر ہے)۔ نفل نمازوں، فوت شدہ نمازوں، فرض کفایہ جیسے جنازہ کی نماز یا تنگ وقت کی نمازوں میں اذان نہ دینی چاہیے۔ بلکہ ان نمازوں کے لیے اذان دینا مکروہ ہے۔ اگر لوگ منتظر جماعت نہ ہوں تب بھی اذان دینا مکروہ نہیں ہے تنہا گزار کا بھی اذان دینا مکروہ نہیں ہے۔ البتہ اگر میدانی علاقہ ہو تو وہاں پر اذان دینا مستحب ہے، خواہ جماعت ہو یا منفرد۔ شہر میں اذان دینا واجب کفایہ ہے۔ شہر سے مراد وہ بستی ہے جہاں جمعہ کی نماز ہوتی ہو۔ جہاں اذان دینا ترک کر دیا جائے وہاں

ہی اذان باطل ہوگی، خواہ وہ ایک ہی لفظ ہو۔ چنانچہ مثلاً اگر کسی نے گالی کا ایک لفظ بھی اذان کے دوران نکالا تو اذان باطل ہو جائے گی۔

تیسرے یہ کہ اذان عربی الفاظ میں ہو، سوا اس صورت کے جب کہ مؤذن عجمی ہو، اور وہ خود اپنے لیے یا اپنے جیسے عجمیوں کے لیے اذان دینا چاہے۔ اگر ان لوگوں کے لیے اذان دی جو اس کی بولی نہیں جانتے تو عربی کے سوا کسی اور زبان میں اذان دینا قدرتی طور پر درست نہ ہوگا، کیونکہ وہ جان ہی نہیں سکتے کہ وہ کیا کہہ رہا ہے۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے، حنابلہ کہتے ہیں کہ عربی کے سوا کسی اور زبان میں اذان دینا کسی حال میں درست نہیں ہے۔

چوتھے یہ کہ اذان نماز کا وقت آنے پر ہونی چاہیے۔ اگر وقت آنے سے پہلے اذان دی گئی تو ظہر، عصر، مغرب اور عشاء کی صورت میں صحیح نہ ہوگی۔ البتہ فجر کی اذان اگر وقت سے پہلے بھی ہو جائے تو تین اماموں کے نزدیک خاص شرائط کے ساتھ صحیح ہوگی۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے۔ ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (1)

پانچویں یہ کہ اذان کے الفاظ اسی ترتیب کے ساتھ ادا کیے جائیں۔ اگر اس ترتیب سے نہ ادا کیے گئے، مثلاً "حی علی الفلاح کو حی علی الصلٰوہ" سے پہلے کہہ دیا وغیرہ اور پھر ترتیب درست کر کے

کے لوگوں سے اس بات پر جنگ کرنا لازم ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مردان آزاد پر واجب کفایہ ہے کہ وہ پانچوں وقت کی نماز حاضر کے لیے شہروں اور قریات میں، نیز سفر و حضر میں اذان دیں، البتہ نماز جنازہ، نماز عید، نماز نفل اور نذر کی نمازوں کے لیے اذان نہ دی جائے۔ فوت شدہ نمازوں کی قضا کے لیے اور منفرد پر بحالت سفر و حضر میں اور مسافر کے لیے اگرچہ ایک جماعت میں ہوں اذان سنت ہے۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز فجر کی اذان بھی وقت آ جانے سے پہلے درست نہیں ہے بقول صحیح مکروہ تحریمی ہے۔ اور وہ جو وقت سے پہلے اذان دینے کا جواز (روایات میں) آیا ہے، اس کا مقصد محض اللہ کی تسبیح اور لوگوں کو بیدار کرنا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ آدھی رات کے بعد فجر کی نماز کے لیے اذان دینا۔ مباح ہے، کیونکہ عشاء کا اختیاری وقت (آدھی رات کے بعد گزر جاتا ہے۔ اور نماز فجر کی اذان دینے والے کے لیے یہ مستحب نہیں ہے کہ وقت آنے سے پہلے اذان دے اور مستحب یہ ہے کہ تمام راتوں میں ایک ہی وقت اذان کے لیے مقرر کر لیا جائے اور اس وقت مقررہ کے بعد پھر اذان کو نہ دہرایا جائے۔ البتہ ماہ رمضان میں فجر سے پہلے کسی ایک وقت کا اختیار کر لینا مکروہ ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ وقت آنے سے پہلے اذان دینا درست نہیں ہے۔ اور اگر اس سے لوگوں کو دھوکے میں پڑ جانے کا اندیشہ ہو تو ایسا کرنا حرام ہے۔ اور اگر اس سے عبادت کے لیے بلانا مقصود ہو تب بھی ناجائز ہے، بجز وقت صبح کی اذان

ان الفاظ کو نہ دہرایا تو اذان باطل ہو جائے گی۔ اس پر تین ائمہ متفق ہیں، حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے۔ ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

اذان الجوق (کئی آدمیوں کا مل کر اذان دینا)

اس کو اذان سلطانی بھی کہتے ہیں

اذان کی متفق علیہ شرطوں میں یہ بیان کرنا باقی ہے کہ اذان ایک ہی شخص کو دینا چاہیے۔ پس اگر کچھ اذان ایک مؤذن نے دی اور دوسرے مؤذن نے اس کو پورا کیا تو یہ صحیح نہیں ہے۔ لہٰذا یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ کوئی شخص دو یا زیادہ اشخاص کو اذان کے لیے اپنا نائب بنائے، بایں طور کہ ان میں سے ہر شخص اذان کے وہ جملے ادا کرے جو دوسرے نے ادا نہ کیے ہوں۔ بعض لوگوں کے نزدیک اس کا نام اذان الجوق یا اذان سلطانی ہے لیکن یہ جہالت کی بات ہے۔ اگر کسی نے ایسا کیا تو سنت اذان باطل ہو جائے گی۔ البتہ اگر دو یا زیادہ اشخاص مل کر اذان دیں، بایں طور کہ وہی الفاظ جو ایک موذن کہے وہی دوسرے (موذن) بھی کہیں اور اس میں کوئی رد و بدل نہ ہو اور اسی طرح سب اذان کو پورا کریں تو صحیح ہوگا اور سنت اذان ادا ہو جائے گی۔ لیکن یہ بدعت ہے اور ایسا کرنا کوئی امر ضروری نہیں ہے اور یہ عمل ناجائز بھی ہوگا جب کہ ایسا کرنا کسی خاص جگہ کے لیے مخصوص کر لیا جائے۔ یوں تو جائز ہے کیونکہ احادیث سے کوئی ایسی بات ثابت نہیں ہے جو اس سے مانع ہو۔ نیز اذان کا عام اصول اس کے منافی نہیں ہے، کیونکہ دو آدمیوں یا زیادہ اشخاص کا ایک جگہ اذان دینا ایسا ہی ہے جیسے چند جگہوں پر اذان کا دیا جانا۔ تاہم اسلامی شریعت کا مزاج اس امر کا متقاضی ہے کہ امور عبادات میں اس حد سے تجاوز نہ کیا جائے جس کا تعین دین میں کر دیا گیا ہے۔ پس در آنحالیکہ شریعت اسلامیہ میں اس بارے میں کوئی بات مذکور نہیں احتیاط اسی میں ہے کہ بہرحال ایسا نہ کیا جائے۔

کے کہ آدھی رات کے بعد اس کے لیے اذان دینا صحیح ہے کیونکہ صبح کو دو اذان دینا سنت ہے: ایک تو آدھی رات کے بعد اور دوسری طلوع فجر کے بعد۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ وقت آنے سے پہلے اذان دینا درست نہیں ہے، البتہ رات کے آخری چھٹے حصے میں بیدار کرنے کے لیے اذان دینا مستحب ہے۔ اور نماز کا وقت آجانے کے بعد بہ پیروی سنت دوبارہ اذان کہی جائے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اذان کے الفاظ میں ترتیب نہ ہو تو اذان درست ہوگی، لیکن کراہت کے ساتھ، اور لازم ہے کہ ترتیب میں فرق آجائے تو دہرا کر ٹھیک کر لیا جائے۔

اذان دینے کی شرطیں

اذان دینے والے کا مسلمان ہونا شرط ہے، مسلمان نہ ہو تو اذان درست نہ ہوگی، اور چاہیے کہ وہ صحیح العقل ہو۔ لہٰذا دیوانگی، نشہ یا بے ہوشی کی حالت میں اذان درست نہیں ہے۔ نیز مؤذن مرد ہونا چاہیے؛ عورت یا مخنث کا اذان دینا درست نہیں ہے۔ یہ شرائط تین اماموں کے نزدیک متفق علیہ ہیں؛ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک اس بارے میں مع ان کی دوسری شرائط اذان کے ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

مؤذن کے لئے بالغ ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ اگر لڑکے میں تمیز کا مادہ ہے تو اس کا اذان دینا صحیح ہے، خواہ اس نے خود اذان دے دی ہو یا کسی بالغ مؤذن پر بھروسہ کر کے اذان دی ہو۔ اس بارے میں تین امام متفق ہیں، مالکیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مؤذن کے لیے جو شرطیں اوپر بیان کی گئی ہیں وہ اذان کے صحیح ہونے کی شرطیں نہیں ہیں، لہٰذا عورت، مخنث، کافر، مجنون یا مخمور کی اذان درست ہوگی۔ اگر ان میں سے کسی نے بھی اذان دے دی تو اہل محلّہ کے سر سے گناہ اتر جائے گا۔ لیکن بہر حال نماز کا وقت آ جانے کے متعلق کافر، بدکار، اور دیوانہ کی بات پر بھروسا کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ وقت آ جانے کی تصدیق کے لیے یہ شرط ہے کہ اذان دینے والا عادل ہو اور مسلمان ہو، اگر چہ وہ عورت ہو۔ اور چاہیے کہ صحیح العقل ذی ہوش، اور وقت نماز سے باخبر ہو۔ اگر کسی ایسے شخص نے جس میں یہ شرطیں موجود نہیں ہیں اذان دی تو یہ اذان گو بذات خود صحیح ہوگی لیکن اس پر بھروسا کرنا کہ وقت نماز آ گیا ہے صحیح نہ ہوگا۔ اور ایسے اشخاص کی اذان اسی طرح مکروہ ہے جیسے کسی جنبی یا بدکار کا اذان دینا۔ اگر کہیں مؤذن مقرر ہے اور ان اشخاص میں سے کسی نے اذان دی تو مستحب یہ ہے کہ دوبارہ اذان دی جائے۔ لیکن اگر ایسے اصحاب کے لیے جو وقت کو جانتے ہیں اذان دی گئی اور مقررہ مؤذن کے عوض میں وہ اذان نہیں دی گئی تو دوبارہ اذان نہ دی جائے۔ ایسے بچے کی اذان جو تمیز نہیں رکھتا صحیح نہیں ہے۔ اس کے اذان دینے سے اذان نہ دینے کا گناہ سر سے دور نہ ہوگا۔ رہا عورت کا اذان دینا سو اس کی ممانعت اس صورت میں ہے جب کہ اس کی آواز سن کر بری خواہش پیدا نہ ہو، جیسا کہ اونچی آواز سے قرأت کے بارے میں ذکر کیا گیا۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مؤذن کا بالغ ہونا بھی شرط ہے۔ اگر لڑکا صاحب تمیز ہے تو اس کی اذان صرف اس صورت میں صحیح ہوگی جب کہ اس نے اپنی اذان اور وقت کے بارے میں بالغ پر بھروسا کر لیا ہو۔ پس اگر وہ لڑکا نیک بتایا جاتا ہے تو اذان صحیح ہوگی۔ اور کسی بدکار کی اذان درست نہ ہوگی جب تک کہ اس نے کسی دوسرے کی اذان پر بھروسا کر کے اذان نہ دی ہو۔

اذان کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ اس کے ہر جملہ پر وقف کیا جائے یعنی حرف آخر ساکن ادا کیا جائے لہٰذا اگر کسی نے حی علی الصلوٰۃ حی علی الصلوٰہ کہا تو شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک درست ہے۔ اس بارے میں حنابلہ اور مالکیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو (۱)۔ یاد رہے کہ شافعیہ اور حنفیہ دونوں کے نزدیک ہر جملہ کے خاتمہ پر ٹھہرنا مسنون ہے۔

اذان کی سنتیں اور اس کے مستحبات

اذان میں جو باتیں مستحب ہیں وہ یہ ہیں کہ مؤذن دونوں ناپاکیوں سے پاک ہو۔ اس کی آواز دل پسند اور اونچی ہو۔ اور اذان کی جگہ بلند ہو، مثلاً مینار یا مسجد کی چھت۔ اور کھڑے ہو کر اذان دی جائے، بشرطیکہ مرض وغیرہ کی مجبوری نہ ہو۔ اور یہ کہ رخ قبلہ کی طرف ہو۔ ہاں اگر لوگوں کو آواز سنانا مقصود ہو تو پیچھے مڑ کر اذان دینا بھی جائز ہوگا۔ اسباب میں مختلف مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اذان میں ہر جملہ پر سکون بھی شرط ہے، اگر اعراب (حرکت) کا اظہار کیا گیا تو اذان صحیح نہ ہوگی، سوائے ابتدائی تکبیر کے کہ اس میں سکون حرف آخر (شرط نہیں) صرف مستحب ہے، جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں۔ مقرر شدہ مؤذن کی اجازت کے بغیر کسی اور شخص کا اذان دینا حرام ہے، اگرچہ اذان ہو جائے گی۔ یہ حرمت اس صورت میں ہے جب کہ اذان کا وقت نکل جانے کا اندیشہ نہ ہو۔ اگر مقرر شدہ مؤذن اذان کے بعد (وقت کے اندر) آجائے تو دوبارہ اذان دینا مسنون ہے۔ اذان کی صحت کے لیے یہ بھی شرط ہے کہ اس میں ایسی لے نہ پیدا کی جائے جو اس کے معنے کو بدل دے، مثلاً اللہ کے الف کو یا اکبر کی ''ب'' کو کھینچ کر پڑھنا۔ اگر کسی نے ایسا کیا تو اذان درست نہ ہوگی۔ اذان کے لیے اونچی آواز بھی ایک رکن ہے ہاں اگر حاضرین وقت کے لیے اذان دی جائے تو صرف اس قدر آواز کا بلند کرنا کافی ہے کہ وہ لوگ سن سکیں۔ اس طرح آواز بلند کرنا حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک متفق علیہ ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مؤذن کا اذان کے ہر جملہ پر توقف کرنا شرط صحت ہے، بجز تکبیر اول کے کہ اس پر توقف کرنا شرط نہیں ہے، بلکہ صرف مستحب ہے۔ لہٰذا اگر کسی نے کہا اللہ اکبر اللہ اکبر تو یہ گویا طریق مستحب کے خلاف ہے اذان درست ہو گی۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر لوگوں کو سنانا ضروری ہو تو مؤذن کا بالکل ادھر پھر کر اذان دینا مستحب ہے، اگرچہ قبلہ کی جانب پورے طور پر پیٹھ ہو جائے، لیکن یہ ضروری ہے کہ (اذان کی) ابتدا قبلہ رخ ہو کر کی جائے۔ اور چھوٹے سے قریہ میں جہاں بغیر منہ موڑے اذان دی جائے تو سب سن لیں وہاں کے لیے سنت یہی ہے کہ قبلہ کی جانب منہ کر کے اذان دی جائے۔ ہاں وہ جگہ جس کو بالعموم بڑی بستی کہا جاتا ہے وہاں منہ پھیر کر اذان دینا سنت ہے اسی طرح اگر مینار 'ماذنہ' بستی کے جنوب میں ہو تو قبلہ کا رخ چھوڑ کر بستی کی جانب مڑ کر اذان دینا سنت ہے۔

اور منجملہ مستحبات کے یہ ہے کہ حی الصلٰوہ کہتے وقت دائیں جانب اور حی علی الفلاح کہتے وقت بائیں طرف چہرے اور گردن کو موڑا جائے۔ سینہ اور قدم نہ مڑے، تاکہ قبلہ رخ رہنے میں فرق نہ آئے۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے۔ مالکیہ کو اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ بطریق مذکور منہ پھیر کر اذان دینا مستحب نہیں ہے۔ حنابلہ کو منہ موڑنے کی کیفیت کے بارے میں اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ سینے کا موڑنا بھی سنت ہے۔ اس سے قبلہ رخ ہونے میں فرق نہ آئے گا، جب تک کہ باقی تمام جسم قبلہ رخ ہو۔ تکبیر کے سوا نماز کے ہر جملہ کے سرے پر توقف کرنا مستحب ہے۔ ہاں تکبیر کے وقت ہر دو تکبیروں کے بعد ٹھہرنا چاہیے۔ اس بارے میں جو مختلف مسالک ہیں ان کی تفصیل ابھی بتائی گئی ہے، جو چاہے وہاں سے دیکھ سکتا ہے۔

موذن کی اذان کا جواب دینا

اذان سننے والے کے لیے مستحب ہے کہ مؤذن کی اذان کا جواب دے، خواہ سننے والا مرد حالت جنابت میں ہو یا عورت حیض و نفاس کی حالت میں ہو۔ مستحب یہ ہے کہ سننے والا بھی وہی الفاظ کہے جو مؤذن کہتا ہے۔ لیکن جب مؤذن حی علی الصلٰوہ اور حی علی الفلاح کہے تو سننے والے کو یہی الفاظ نہیں بلکہ لا حول ولا قوہ الا باللہ کہنا چاہیے۔ اس حکم میں سب متفق ہیں، البتہ حنفیہ نے باقی ائمہ کے خلاف یہ قید لگا دی ہے کہ حیض اور نفاس کی حالت میں اذان کا جواب دینا مستحب نہیں ہے۔ اور حنابلہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ یہ مستحب اس کے لیے ہے جس نے وہ نماز جس کی یہ اذان ہے جماعت کے ساتھ ادا نہ کر لی ہو، اگر وہ ادا کر چکا ہے تو اذان کا جواب نہ دے کیونکہ اس اذان میں اس کو دعوت نماز نہیں دی گئی لہٰذا جواب کی بھی ضرورت نہیں۔ ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱) اسی طرح فجر کی اذان میں جب

حنفیہ کہتے ہیں کہ اذان میں قبلہ کی طرف رخ کرنا سنت ہے، البتہ مینار پر منہ پھیر پھیر کر اذان دینا سنت ہے، تاکہ ہر طرف کے آدمی سن سکیں اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کوئی سواری پر ہو کہ اس حالت میں قبلہ کی طرف رخ کرنا سنت نہیں ہے۔ پیدل چلنے والے پر یہ حکم عائد نہیں ہوتا (یعنی اس کا قبلہ رخ ہو کر اذان دینا ہی سنت ہے)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مؤذن کا قبلہ رخ ہونا ہر اذان میں سنت ہے، خواہ مینار وغیرہ سے ہی اذان دے رہا ہو۔

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اذان کا جواب اس کے لیے مستحب ہے جس نے وہ نماز جس کی اذان دی گئی تھی جماعت ساتھ نہ پڑھی ہو۔ اگر ایسا ہے تو جواب اذان نہ دیا جائے، کیونکہ اس اذان میں اسے دعوت نماز نہیں دی گئی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ حیض اور نفاس کی حالت میں جواب اذان کا حکم نہیں ہے کیونکہ جس طرح وہ عورتیں عملاً جواب

موذن الصلوٰۃ خیر من النوم کہے تو صدقت و بررت کہنا چاہیے۔ واضح ہو کہ صرف ان اذانوں کا جواب دینا مستحب ہے جن کا شرع میں حکم ہے۔ غیر مشروع اذان کا جواب دینا مطلوب شریعت نہیں ہے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے سوائے مالکیہ کے ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو (۱) نماز پڑھتے میں جواب اذان کا حکم نہیں ہے، خواہ وہ نفلی نماز ہو یا نماز جنازہ ہو، بلکہ ایسا کرنا مکروہ ہے۔ تاہم جواب اذان سے نماز باطل نہیں ہوتی۔ لیکن اگر صدقت و بررت کہہ کر یا حی علی الصلٰوۃ یا الصلٰوۃ خیر من النوم کہہ کر جواب دیا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ ہاں لا حول ولا قوۃ الا باللّٰہ یا صدق اللّٰہ یا صدق رسول اللّٰہ کہنے سے نماز باطل نہ ہوگی۔ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے مقاربت میں یا قضائے حاجت میں مصروف ہے تو اس وقت جواب اذان مطلوب نہیں ہے، کیونکہ یہ حالت عبادت الٰہی یا ذکر الٰہی کے منافی ہے۔ اسی طرح خطبہ سننے والے سے جواب اذان کا مطالبہ نہیں ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کو اس سے اتفاق ہے۔ مالکیہ اور حنفیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

معلم اور متعلم کو اس حکم کے خلاف اذان کے جواب دینے کا حکم ہے۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ شرعی علوم کے معلم اور متعلم کو (بہ دوران تعلیم) جواب اذان کا حکم نہیں دیا گیا، لیکن قرآن پڑھنے اور ذکر الٰہی کرنے کی حالت میں جواب الفاظ کا حکم دیا گیا ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک کھانا کھاتے میں بھی جواب اذان دینا چاہیے۔ شافعیہ کے نزدیک کہتے ہیں کہ ان سے یہ مطالبہ نہیں ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک الفاظ ترجیع جس کے وہ قائل ہیں، کا جواب بھی ہونا چاہیے۔ اس بارے میں

دینے کی اہل نہیں ہیں کہ (نماز پڑھیں) اسی طرح قولاً بھی اہل نہیں ہیں (کہ جواب اذان دیں)۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ سننے والا مؤذن کے قول "الصلوٰۃ خیر من النوم" کو نہ کہے اور نہ بقول راجح ان الفاظ میں تبدیلی کرے۔ ان کے نزدیک اذان کا جواب صرف شہادتین کے الفاظ ختم ہونے تک ہے اس سے آگے نہیں۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ نفل نماز پڑھنے والے کے لیے جواب اذان دینا مستحب ہے۔ لیکن اگر نماز پوری کرنی ہے تو "حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح پر لا حول ولا قوۃ الا باللّٰہ" کہنا واجب ہے۔ اگر وہی الفاظ کہے جو مؤذن کہتا ہے تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، خواہ ایسا ارادۃً ہوا ہو یا بیوقوفی سے۔ جو شخص نماز فرض میں مصروف ہے، اگرچہ وہ ادائے نذر کا فریضہ ہو، بدوران نماز مؤذن کے الفاظ کی حکایت (یعنی جواب دینا) مکروہ ہے۔ مستحب یہ ہے کہ نماز کے بعد ان الفاظ کو ادا کیا جائے یعنی جواب اذان کو پورا کیا جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر نماز کی حالت میں مؤذن کی اذان کا جواب دیا جائے تو نماز باطل ہو جائے گی، خواہ جواب اذان کا ارادہ ہو یا کچھ ارادہ نہ ہو۔ ہاں اگر مقصد اللہ اور اس کے رسول کی ثنا وصفت ہے تو نماز باطل نہ ہوگی۔ اس حکم میں نفل

شافعیہ کہتے ہیں کہ الفاظ ترجیع کا صرف دو بار جواب دینا مستحب ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ایک بار کافی ہے۔

اگر کئی مؤذن یکے بعد دیگرے اذان دے رہے ہوں تو ہر ایک کا جواب دینا مستحب ہے۔

واضح ہو کہ اذان کا جواب ختم کرنے کے بعد آنحضرت ﷺ پر درود بھیجنا مستحب ہے۔ اس کے بعد یہ الفاظ دعا کہنے چاہیں۔ ''اللّٰھم رب ھذہ الدعوت التامۃ والصلوٰۃ القائمۃ آت محمداً الوسیلۃ والفضیلۃ وابعثہ مقاماً محموداً الذی وعدتہ (یعنی اے اس دعوت تامہ اور صلوٰۃ قائمہ کے مالک محمد ﷺ کو ذریعہ تقرب و فضل الٰہی بنا دے اور ان کو مقام محمود پر پہنچا دے جس کا تو نے وعدہ فرمایا ہے)۔

فوت شدہ قضا نماز کے لیے اذان دینا

قضا نماز اگر جماعت کے ساتھ پڑھی جا رہی ہو تو اس کے لیے بلند آواز سے اذان دینا سنت ہے، خواہ گھر میں ہو یا صحرا میں۔ اگر گھر میں تنہا پڑھی جائے تو اونچی آواز سے اذان نہ دی جائے۔ اور مسجد میں پڑھی جائے تو اس کے لیے مطلق اذان نہ دی جائے۔ اگرچہ وہ نماز جماعت سے ہو۔ اس پر مالکیہ کے سوا سب کا اتفاق ہے۔ مالکیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[1]

اگر کسی کے ذمہ بہت سی قضا نمازیں ہوں اور ان سب کو اکٹھا پڑھنا ہو تو صرف پہلی نماز کے لیے اذان دینا چاہیے، باقی کے لیے اختیار ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ کو اس سے اتفاق ہے۔ مالکیہ کا مسلک بتایا جا چکا ہے کہ ان کے نزدیک قضا نماز کے لیے اذان دینا بہر حال مکروہ ہے، اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر قضا نمازیں کچھ پڑھی گئیں اور کچھ باقی ہیں تو ان کے لیے ایک جگہ پڑھنے کے لیے اذان حرام ہے۔ ہاں اگر تمام نمازوں کی قضا اکٹھی پڑھنے کا ارادہ ہو تو اس کے لیے خاص کر اذان دینا چاہیے۔

اذان میں ترسل کرنا

ترسل کے معنے مہلت دینے اور رکاؤ کے ہیں، بایں طور کہ موذن ہر جملہ کو ٹھہر ٹھہر کر اور درمیان میں وقفہ دے کر ادا کرے۔ ترسل کے معنے کے بارے میں فقہا کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو[2]۔

اور فرض کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ فوت شدہ نماز کے لیے اذان دینا بہر حال مکروہ ہے

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ترسل کے معنے تمہل (مہلت دینے) کے ہیں، بایں طور کہ مؤذن دو جملوں کے درمیان اتنی دیر سکوت کرے کہ مؤذن کے الفاظ کا جواب دیا جا سکے، لیکن یہ سکوت دو دو تکبیروں کے درمیان ہونا چاہیے، نہ کہ دو تکبیروں

حنفیہ اور مالکیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ ترسل کا حکم سنت ہے اور اس کا ترک کرنا مکروہ ہے شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ترسل امر مستحب ہے اور اس کا ترک خلاف اولیٰ ہے۔

واضح ہو کہ ترسل کے جو معنے پہلے بیان ہوئے بعض مسالک اس میں کچھ اور قیود کا اضافہ کرتے ہیں۔ اس کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

اذان کی مکروہات کا بیان

فاسق (بدکار) کا اذان دینا

اذان میں چند باتیں مکروہ ہیں ان کے منجملہ فاسق (بدکار)۔ کا اذان دینا ہے۔ اگر فاسق انسان اذان دے تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک وہ صحیح ہوگی، لیکن مکروہ ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

اذان میں قبلہ سے منہ پھیرنا اور حدث والے کا اذان دینا

حالت اذان میں قبلہ کی جانب سے منہ ہٹانا مکروہ ہے، ہاں لوگوں کو سنانے کے لیے ہو تو جائز ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ اسی طرح حالت حدث میں اذان دینا مکروہ ہے حدث اصغر ہو یا حدث اکبر؛ حدث اکبر کی صورت میں کراہت زیادہ شدید ہے۔ اس کے مکروہ ہونے کے بارے میں مالکیہ اور شافعیہ کا

کے درمیان۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ترسل کے معنے یہ ہیں کہ اذان میں لمبی تان نہ لی جائے ورنہ یہ فعل مکروہ ہوگا، بشرطیکہ اس میں زیادتی نہ ہو۔ اگر زیادتی ہوئی (تو مکروہ نہیں بلکہ) حرام ہو جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اذان (اپنے دائرے سے نکل کر) اگر گانے کی لے بن جائے جو آج کل ہمارے زمانہ میں ہوتا ہے تو مالکیہ کے نزدیک حرام ہے، اور ظاہر ہے کہ ایسا کرنے والے لوگ سخت قابل مذمت ہیں۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ ترسل کے معنے (اذان میں) وقفہ کرنے کے ہیں، بایں طور کہ ہر جملہ الگ الگ ایک سانس میں ادا کیا جائے۔ البتہ ابتدائی اور آخری تکبیروں میں دو دو جملوں کو بیک آواز اکٹھا کیا جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ترسل کے معنے اذان (کے جملوں) کو ٹھہر ٹھہر کر وقفہ دے کر ادا کرنے کے ہیں۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ فاسق کی اذان درست نہیں ہے، بجز اس صورت کے جب کہ دوسرے کے اعتماد پر اذان دی ہو، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

اتفاق ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

عورتوں کی نماز کے لیے اذان کا دیا جانا

عورتوں کی نماز کے لیے اذان دینا، خواہ نماز ادا ہو یا قضا، دونوں صورتوں میں تین اماموں کے نزدیک مکروہ ہے؛ شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

اذان دیتے میں بولنا

اذان کے دوران موذن کا بولنا مکروہ ہے جب کہ شرعاً وہ بولنا مطلوب نہ ہو۔ لیکن اگر شرعاً مطلوب ہو جیسے سلام کا جواب دینا یا چھینک کا جواب دینا یرحمک اللہ کہنا، اس بارے میں اختلاف مسالک ہے (۳)۔ اور بہر حال اذان کے دوران بولنا مکروہ ہے جب تک کہ کسی نابینا کو گڑھے میں گرنے سے بچانے کے لیے یا ایسے ہی کسی اور کام کے لیے نہ ہو۔ ایسی صورت پیش آ جائے تو بولنا واجب ہوگا۔ اور اگر ذرا سا ہی بولنا پڑا ہے تو اذان جاری رکھی جائے اور زیادہ بولنا پڑا ہو تو پھر شروع سے اذان دی جائے۔ بیٹھ کر یا سواری پر بغیر کسی عذر کے اذان دینا مکروہ ہے۔ ہاں مسافر ہو تو سواری پر بھی اذان دینا مکروہ نہیں ہے، اگر چہ کوئی

حنابلہ کہتے ہیں کہ فاسق کی اذان کسی حال میں درست نہیں ہے۔

۱۔ حنابلہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ صرف حالت جنابت میں اذان دینا مکروہ ہے، حدث اصغر (بے وضو) ہونے کی حالت میں اذان دینا مکروہ نہیں ہے۔ حنفیہ اتنا اور کہتے ہیں کہ جنبی کی اذان کو دہرا لینا مستحب ہے۔

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ عورتوں کی نماز کے لیے کوئی مرد اذان دے تو مکروہ نہیں ہے۔ اگر عورتوں میں سے کوئی دے تو اذان باطل ہے۔ اگر مردوں کی مشابہت کا ارادہ رکھتی ہو تو حرام ہے۔ لیکن اگر یہ مقصد نہ ہو بلکہ اذان محض ذکر عبادت کے طور پر دی گئی تو اس میں کراہت نہیں ہے، بشرطیکہ اونچی آواز سے نہ دی جائے۔

۳۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ذرا سا بولنا بھی (اذان کے درمیان) مکروہ ہے، خواہ سلام یا چھینک کا جواب دینے کے لیے ہو۔ اذان دینے والے سے شرع یہ مطالبہ ہی نہیں کرتی کہ وہ سلام یا چھینک کا جواب دے۔ نہ تو اذان کے دوران نہ اس کے بعد اور نہ دل میں۔ اگر اذان کے دوران مؤذن بول پڑے تو پھر سے اذان دی جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ معمولی سا کلام، سلام یا چھینک کا جواب دینا مکروہ نہیں ہے، تاہم بقول راجح خلاف اولیٰ ہے۔ لیکن اذان ختم کرنے کے بعد سلام کا جواب دینا واجب اور چھینک کا جواب دینا سنت ہے، خواہ اس کو دیر لگ گئی ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سلام اور چھینک کا جواب دینا مباح ہے، اگر چہ مؤذن پر یہ واجب بالکل نہیں ہے۔ ان کے نزدیک غیر شرعی ضرورت سے بھی اذان کے دوران معمولی سا بولنا جائز ہے مثلاً کوئی بلا رہا ہو اور اس کا جواب دیا۔

عذر نہ ہو۔اس حکم پر مالکیہ کے سوا سب کا اتفاق ہے۔ مالکیہ کے نزدیک سواری کے اوپر اذان دینا، بقول معتبر مکروہ نہیں ہے۔

اذان میں راگ پیدا کرنا

اذان میں رگ اور لے کا پیدا کرنا جیسا کہ ہمارے زمانے میں عام طور پر ہو رہا ہے، کوئی شرع کی مقرر کردہ بات نہیں ہے، کیونکہ اذان عبادت ہے اس سے غرض خشوع ہے نہ کہ راگ نکالنا۔اس کے بارے میں مختلف مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

واضح ہو کہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک صاحب شعور بچے اور نابینا کا اذان دینا مکروہ نہیں ہے، بشرطیکہ کوئی شخص ان کو ٹھیک وقت بتا دے۔ مالکیہ اور شافعیہ کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظ ہوں۔ (۲)

اقامت کا بیان

اس کی تعریف اور الفاظ

اقامت نام ہے نماز کھڑی ہو جانے کی اطلاع دینے کا جس کے لیے مخصوص الفاظ ہیں اور وہ یہ ہیں اللّٰہ اکبر اللّٰہ اکبر، اشھد ان لا الہ الا اللّٰہ اشھد ان محمداً رسول اللّٰہ حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح، قدقامت الصلوٰۃ قد قامت الصلوٰۃ ، اللّٰہ اکبر اللّٰہ اکبر، لا الہ الا اللّٰہ ،ان الفاظ پر حنابلہ اور شافعیہ کا اتفاق ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ

مالکیہ کہتے ہیں کہ اذان کے دوران سلام اور چھینک کا جواب دینا مکروہ ہے، لیکن اذان سے فارغ ہونے کے بعد سلام اور چھینک کا جواب دینا واجب ہے۔

۱۔شافعیہ کہتے ہیں کہ تغنی کے معنے راگ نکالنے کے ہیں، حالانکہ سنت یہ ہے کہ مؤذن تمام اذان میں ایک ہی لے کو برقرار رکھے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ تغنی کے معنے اذان میں سر نکالنا ہے اور یہ فعل ان کے نزدیک بہرحال مکروہ ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز میں غنائی کیفیت اچھی بات ہے، لیکن اس طرح نہیں کہ کسی حرف یا حرکت کی زیادتی سے الفاظ کچھ کا کچھ ہو جائیں۔ ایسا کرنا حرام ہے۔اور اس اذان کا سننا بھی حلال نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اذان میں لے کا نکالنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ امر خشوع کے خلاف ہے۔اور اگر یہ کیفیت زیادہ ہو جائے تو حرام ہے۔

۲۔شافعیہ کہتے ہیں کہ صاحب شعور بچے کا اذان دینا مکروہ ہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

ہوں۔[1]

اقامت کے حکم کی شرعی حیثیت

اقامت بھی اذان ہی کی مانند ہے۔لہٰذا اقامت کے متعلق احکامات بھی تین اماموں کے نزدیک اذان ہی جیسے ہیں۔مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[2]

اقامت کی شرطیں

اقامت کی شرطیں دو کے سوا تقریباً وہی ہیں جو اذان کی ہیں۔ان دو میں سے ایک مرد ہونا ہے، جو اقامت کے لیے شرط نہیں ہے، لہٰذا عورت کا اقامت کہنا صحیح ہے، بشرطیکہ یہ اقامت خود اپنی نماز کے لیے ہو۔اگر (عورت) مردوں کے ساتھ جماعت میں شریک ہو تو مردوں کے لیے عورت کا اقامت کہنا شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک صحیح نہیں ہے، حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[3]

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی صاحب شعور بچہ اذان دینے اور وقت آ جانے کے بارے میں کسی بالغ شخص (کے بتانے پر) اعتماد کر کے اذان دے تو اس کی اذان صحیح ہوگی، ورنہ نہ ہوگی۔

۱۔حنفیہ کہتے ہیں کہ اقامت کے اندر ابتداء میں چار تکبیریں اور اخیر میں دو تکبیریں ہیں، باقی الفاظ کو دو دو بار کہا جائے۔اس کی مکمل صورت یہ ہے: ''اللّٰہ اکبر اللّٰہ اکبر اللّٰہ اکبر اللّٰہ اکبر، اشھد ان لآ الٰہ الا اللّٰہ، اشھد ان لآ الٰہ الا اللّٰہ، اشھد ان محمداً رسول اللّٰہ اشھد ان محمداً رسو ل اللّٰہ، حی علی الصلوٰۃ حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح حی علی الفلاح''. قدقامت الصلوٰۃ قدقامت الصلوٰۃ، اللّٰہ اکبر اللّٰہ اکبر، لآالٰہ الا اللّٰہ''۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اقامت میں تمام جملے طاق ہیں، بجز ابتدائی اور آخری تکبیر کے کہ وہ دو دو بار کہی جائے۔پوری اقامت اس طرح ہوگی: ''اللّٰہ اکبر اللّٰہ اکبر، اشھد ان لآ الٰہ الا اللّٰہ، ، اشھد ان محمداً رسول اللّٰہ، حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح، قد قامت الصلوٰۃ، قدقامت الصلوٰۃ اللّٰہ اکبر، اللّٰہ اکبر، لآ الٰہ الا اللّٰہ.''

۲۔مالکیہ کہتے ہیں کہ اقامت کے متعلقہ احکام اذان کے مذکورہ احکامات جیسے نہیں ہیں بلکہ یہ سنت عین ہے بالغ مرد کے لیے، اور سنت کفایہ ہے بالغ مردوں کی جماعت کے لیے اور مستحب عین ہے بچوں اور عورتوں کے لیے بجز اس صورت کے جب کہ بچے اور عورتیں بالغ مردوں کے ساتھ شریک جماعت ہوں۔ایسی صورت میں ان کے لیے اقامت مستحب نہیں ہے، کیونکہ بالغ مرد کا اقامت کہنا سب کے لیے کافی ہے۔

۳۔حنفیہ کہتے ہیں کہ مذکورہ شرطیں اقامت کے صحیح ہونے کی نہیں ہیں، بلکہ اس کے مکمل ہونے کی شرطیں ہیں،

دوسرے یہ کہ اقامت نماز سے عرفاً متصل ہوتی ہے۔لہٰذا اگر کسی نے نماز کے لیے اقامت کہی اور پھر بات کرنے لگا یا کھایا پیا وغیرہ اور پھر بغیر اقامت کہے نماز پڑھی گئی تو اقامت درست ہوگئی، کیونکہ اقامت کی سنت ادا ہوگی۔اس امر میں حنفیہ کے سوا سب کا اتفاق ہے۔حنفیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

اقامت ہونے پر نماز کے لیے مقتدی کے کھڑا ہونے کا وقت

اقامت سن کر مقتدی کو نماز کے لیے کب کھڑا ہونا چاہیے، اس بارے میں مسالک مختلف ہیں۔ تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

اقامت کی سنتیں اور اس کے مستحبات

اقامت میں وہی باتیں سنت ہیں جو اذان میں سابقاً بیان ہوئیں، بجز چند امور کے جن کے منجملہ یہ ہے کہ اذان میں اونچی جگہ پر کھڑے ہو کر اذان دینا سنت ہے، اقامت میں نہیں ہے۔اس بات پر تین

جیسا کہ اوپر بیان ہوا لہٰذا اگر ان شرائط میں سے کوئی شرط رہ گئی تو اقامت مکروہ ہوگی۔اور اس بارے میں اقامت اذان کی مانند ہے۔البتہ اگر کوئی شرط رہ گئی ہے تو اذان کو دوبارہ کہنا مستحب ہے، لیکن اقامت کو نہیں دہرایا جائے گا۔یہیں سے یہ معلوم ہوا کہ اگر کوئی عورت مردوں (کی نماز) کے لیے اقامت کہے تو اس کی اقامت صحیح مگر مکروہ ہوگی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اقامت کے لیے مرد ہونا شرط ہے، اس کا مطالبہ عورت سے نہیں ہے جس طرح اذان کا نہیں ہے۔

۱۔حنفیہ کہتے ہیں کہ اقامت کو دہرایا نہ جائے گا تاوقتیکہ درمیان میں زیادہ بات کر کے یا عمل کثیر مثلاً کھانا وغیرہ کھا کر زیادہ فاصلہ نہ ہوا ہو۔لیکن اگر مؤذن نے اقامت کہہ دی اور امام نے اقامت کے بعد دو رکعت نماز پڑھ لی تو اقامت کو نہ دہرایا جائے۔

۲۔مالکیہ کہتے ہیں کہ اقامت کہنے والے کے سوا ہر شخص کو جو نماز پڑھنا چاہتا ہے، جائز ہے کہ اقامت کے دوران ہی یا اس کے بعد جتنی دیر میں چاہے کھڑا ہو جائے۔اس کے لیے وقت کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے۔البتہ اقامت کہنے والا شروع سے کھڑا ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سنت یہ ہے کہ مقتدی اس وقت کھڑا ہو جب اقامت کہنے والا تکبیر پوری کر چکے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اقامت کہنے والا جب قد قامت الصلوٰۃ کہے تب مقتدی کھڑا ہو، بشرطیکہ امام کھڑا ہو چکا ہو، ورنہ امام کے کھڑے ہونے کا انتظار کرے۔

اماموں کا اتفاق ہے، حنابلہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو (۱) اور یہ کہ جو لوگ ترجیع کے قائل ہیں، یعنی مالکیہ، شافعیہ وہ اذان میں ترجیع کو مستحب قرار دیتے ہیں، اقامت میں نہیں۔ حنابلہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ ترجیع نہ اذان میں چاہیے نہ اقامت میں۔ اسی طرح الفاظ اذان کا ٹھہر ٹھہر کر ادا کرنا سنت ہے، لیکن اقامت میں تین اماموں کے نزدیک جلدی جلدی ادا کرنا سنت ہے، مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو (۲)۔

نیز حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک مؤذن کا کلمہ کی دونوں انگلیوں کے سروں کو کان کے سوراخ میں رکھ لینا سنت ہے، مالکیہ اور حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے۔ ان کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۳)

قضا نمازوں کے لیے اذان دینا

فوت شدہ نمازوں کی قضا کے لیے اذان دینا صرف پہلی نماز میں فرض ہے، بخلاف اقامت کے کہ اس کا ہر نماز میں کہنا تین اماموں کے نزدیک سنت ہے۔ مالکیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۴)

نیز اقامت ایک امر مطلوب ہے، مردوں سے بھی اور عورتوں سے بھی۔ بخلاف اذان کے کہ وہ عورتوں سے مطلوب نہیں ہے۔ تین اماموں کے نزدیک اقامت عورتوں سے مطلوب ہے، حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۵) نیز واضح ہو کہ اقامت میں حی علی الفلاح کے بعد قد قامت الصلوٰۃ کا اضافہ کیا جاتا ہے، جیسا کہ الفاظ اقامت کے بیان میں بتایا گیا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جب اقامت کہنے والا حی علی الفلاح کہے تب مقتدی کو کھڑا ہونا چاہیے۔

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی دشواری نہ ہو تو اقامت بھی اذان کی طرح اونچی جگہ پر ہونی چاہیے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ جس طرح اذان ٹھہر ٹھہر کر دینا مطلوب ہے، اسی طرح اقامت بھی مطلوب ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ (یہ تانی یعنی اذان میں ٹھہر ٹھہر کر جملے ادا کرنا) مستحب ہے، اقامت میں مستحب نہیں ہے تاہم بہتر یہی ہے کہ تانی کی جائے لیکن اگر ترک کیا تو مکروہ نہیں ہے۔

۳۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اذان سنانے کے لیے، اقامت کے لیے نہیں، دونوں کانوں میں انگلیوں کا رکھنا جائز ہے: سنت نہیں ہے۔

۴۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ قضا نماز کے لیے اذان دینا مطلقاً مکروہ ہے، بخلاف اقامت کے کہ ہر فوت شدہ نماز کے لیے اقامت کہنی چاہیے، جیسا کہ اس کی تفصیل اوپر ہو چکی ہے۔

۵۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ عورتوں کی بھی اقامت مطلوب نہیں ہے، بلکہ انھیں اذان کی طرح اقامت کہنا بھی مکروہ ہے۔

اذان اورا قامت کے درمیان وقفہ کا بیان

پہلی بات تو یہ ہے کہ مؤذن کے لیے سنت یہ ہے کہ اذان اورا قامت کے درمیان افضل وقت کا لحاظ رکھتے ہوئے اتنی دیر ٹھہر جائے کہ جولوگ پابندی سے مسجد میں نماز پڑھتے ہیں وہ آ جائیں۔لیکن مغرب کی نماز میں اقامت کے لیے دیر نہ کرنی چاہیے، بلکہ اذان اورا قامت کا درمیانی وقفہ بہت مختصر ہونا چاہیے۔ بس اتنا کہ اس میں تین آیتیں پڑھی جاسکیں۔ یہ حکم شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک ہے۔ مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

اذان کی اجرت وغیرہ لینا

دوسری بات قابل ذکر یہ ہے کہ اذان وغیرہ کی اجرت تنخواہ لینا جائز ہے، جیسے امامت اور مدرسی کی اجرت جائز ہے۔حنفیہ اور شافعیہ کو اس سے اتفاق ہے۔ حنابلہ اور مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۲)

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسی جماعت کے لیے جس میں اورلوگوں کے شامل ہونے کی توقع ہو، افضل یہ ہے کہ ابتدائی نوافل کے بعد اول وقت ہی میں نماز پڑھی جائے۔البتہ ظہر کی نماز میں افضل یہ ہے کہ اتنی تاخیر کی جائے کہ سایہ کسی شے کے چوتھائی قد تک پہنچ جائے اور گرمی زیادہ ہوتو اور بھی تاخیر کرنا، یہاں تک کہ آدھا وقت گزر جائے مستحب ہے لیکن ایسی جماعت کے لیے جہاں اور کسی کا انتظار نہ ہو، نیز تنہا گزار کے لیے افضل یہی ہے کہ اگر ابتدائی نوافل اس نماز میں ہیں تو ان ابتدائی نوافل کے بعد اول وقت ہی میں نماز ادا کر لی جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اذان اورا قامت کے درمیان اتنی دیر ٹھہرنا چاہیے کہ جس کو رفع حاجت کی ضرورت ہو، وہ فارغ ہو جائے ،اور وضو کرنا ہے تو وضو کر کے دو رکعت بھی پڑھ لے۔بجز نماز مغرب کے کہ اس میں اذان اورا قامت کے دوران معمولی سا وقفہ مستحب ہے۔

۲۔مالکیہ کہتے ہیں کہ اذان اورا قامت کی اجرت لینا جائز ہے اور امامت کی اجرت بھی جائز ہے، بشرطیکہ یہ اذان اورا قامت کے ضمن میں ہو۔مستقل طور پر محض امامت کی اجرت لینا مکروہ ہے، بشرطیکہ یہ اجرت نمازی دیتے ہوں۔ اگر یہ اجرت مال وقف یا بیت المال سے دی جائے تو مکروہ نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی متطوع (بے اجرت بغرض ثواب یہ خدمت انجام دینے والا) موجود ہو تو اذان اور اقامت کی تنخواہ لینا حرام ہے، ورنہ حاکم اسلامی کو چاہیے کہ مسلمانوں کے بیت المال سے اس کی کوئی تنخواہ مقرر کر دے، کیونکہ اس کا ہونا، مسلمانوں کے لیے ضروری ہے۔

نومولود بچے اور مرگی زدہ کے کان میں اور آگ لگے یا جنگ وغیرہ کے بھڑکنے پر اذان

بچے کی پیدائش پر اس کے دائیں کان میں اذان دینا اور بائیں کان میں اقامت کہنا مستحب ہے۔ اسی طرح آگ لگ جانے، یا جنگ چھڑ جانے، یا مسافر کے بچھڑ جانے پر یا غمزدہ یا مرگی زدہ کے کان میں اذان دینا مستحب ہے۔

اذان کے پیچھے نبی ﷺ پر درود بھیجنا اور شب کو اذان سے پہلے کی تسبیحات

اذان کے بعد نبی ﷺ پر دورد بھیجنا ایک شرعی حکم ہے۔ اس سے کسی کو اختلاف نہیں ہے، خواہ یہ اذان مؤذن نے دی ہو یا کسی اور نے۔ چنانچہ مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ: اذا سمعتم المؤذن فقولو امثل ما یقول ثم صلوا علی (یعنی جب مؤذن کی آواز سنو تو تم بھی اسی طرح کہو جس طرح وہ کہتا ہے، اس کے بعد مجھ پر درود بھیجو آپ کا فرمانا کہ صلو اعلی ایک عام حکم ہے جو موذن اور اس کے علاوہ دوسرے سننے والوں کے لیے ہے۔ اور چونکہ حدیث میں یہ صراحت نہیں ہے کہ درود دعائے اذان آہستہ آواز سے ہونا چاہیے لہٰذا اگر مؤذن کے بعد اونچی آواز سے یہ دعا پڑھے تا کہ لوگوں کو حضور ﷺ کا یہ ارشاد یاد آ جائے اور وہ بھی نبی ﷺ پر درود بھیجیں تو یہ ایک اچھی بات ہے۔ لیکن جس امر کی طرف خاص طور پر توجہ دلانا واجب ہے وہ لوگوں کو صلوٰۃ وسلام کے مفہوم عبادت سے تجاوز کر کے راگ کی جانب مائل ہو جانا اور ایسی لے نکالنے لگنا ہے جو عبادت گزاری سے ہٹ کر اس کو نغمہ طرازی بنا دیتی ہے، جیسا کہ آج کل بعض مؤذن کر رہے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ ایک بدترین (قسم) کی بدعت ہے جسے چھوڑ دینا چاہیے۔ اور شافعیہ اور حنابلہ نے جو بتایا ہے کہ یہ سنت ہے اس سے غالباً وہی مقصد ہے جو اوپر مذکور ہوا (یعنی مؤذن کا بآواز بلند درود پڑھنا اس لیے ہے کہ لوگوں کو یاد آ جائے)۔

رہی وہ تسبیح ومناجات جو رات کو اذان سے پہلے کی جاتی ہے سو اس کی بابت ان میں سے کچھ لوگ تو کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہے کیونکہ ایسا کرنے سے سونے والوں کے آرام میں جو اس کے مکلف نہیں ہیں خلل آتا ہے۔ تاہم کچھ لوگ کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے کیونکہ اس سے لوگوں کو تنبیہ ہوتی ہے۔ لیکن اس میں

شرط یہ ہے کہ کوئی امر غیر شرعی نہ ہونے پائے۔ اور بہتر تو یہی ہے کہ اس کو ترک کر دیا جائے۔ اگر ماہ رمضان میں لوگوں کو بیدار کرنے کے لیے ایسا کیا جائے تو جائز ہوگا کیونکہ اس سے لوگوں کو فائدہ ہوگا۔

نفلی نماز کا بیان۔ اس کی تعریف اور اس کی قسمیں

نفل نماز سے مراد فرض نماز کے علاوہ وہ نماز ہے جس کا پڑھنا کسی مکلف انسان پر لازم نہیں ہے، بلکہ پسندیدہ امر ہے۔

یہ نمازیں یا تو وہ ہیں جو فرض نمازوں کے ساتھ نہیں ہیں جیسے نماز استسقا، نماز کسوف وخسوف اور نماز تراویح کہ ان میں سے ہر ایک کی تفصیل جداگانہ طور پر آگے آرہی ہے۔ یا پھر یہ نفلی نمازیں وہ ہیں جو فرض نمازوں کے ساتھ پڑھی جاتی ہیں جیسے قبلیہ و بعدیہ نمازیں (یعنی فرائض سے پہلے یا بعد میں پڑھی جانے والی نمازیں)۔ اب جاننا چاہیے کہ فرض نمازوں کے ساتھ کی نمازیں یا تو سنت ہوں گی یا مستحب اور یا پھر وہ رغیبہ دل پسند وغیرہ ہیں (یعنی جن کا پڑھنا انسان کی اپنی رغبت خاطر پر موقوف ہے) ان کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ نماز تطوع (یعنی جو بغرض حصول ثواب) فرض نمازوں کے ساتھ پڑھی جاتی ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔ راتبہ (مقررہ) اور غیر راتبہ (غیر مقررہ) راتبہ نمازیں دس رکعتیں ہیں: نماز ظہر سے پہلے دو رکعتیں اور اس کے بعد دو رکعتیں۔ نماز مغرب کے بعد دو رکعتیں، عشاء کے بعد دو رکعتیں اور فجر سے پہلے دو رکعتیں، جیسا کہ حضرت عمرؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ ''حفظت عن النبی ﷺ عشر رکعات و سردھا'' (یعنی میں نے نبی ﷺ سے سن کر دس رکعتیں یاد رکھی ہیں، جن کی انھوں نے تفصیل بیان فرمائی)۔

یہ نمازیں سنت مؤکدہ ہیں کہ اگر یہ رہ جائیں تو ان کی قضا کی جائے۔ لیکن اگر یہ نمازیں فرض نمازوں کے ساتھ فوت ہو جائیں اور ان کی تعداد زیادہ ہو تو ان کی قضا نہ پڑھنا بہتر ہے، تاکہ دشواری نہ ہو۔ فجر کی سنت اس حکم سے مستثنیٰ ہے۔ ان کی قضا پڑھنی چاہیے، خواہ ان کی تعداد کتنی ہی ہو

یاد رہے کہ سنت قبلیہ (فریضہ سے پہلے کی سنتوں) کو اگر بعد میں پڑھا تو وہ قضا قرار دی جائیں گی، اگرچہ وقت باقی ہو۔ غیر مقرر نمازیں بیس رکعات ہیں: چار رکعتیں نماز ظہر سے پہلے اور چار اس کے بعد چار عصر کی نماز سے پہلے اور چار مغرب کی نماز کے بعد اور چار نماز عشاء کے بعد یہ بھی مباح ہے کہ مغرب کی اذان کے بعد نماز سے پہلے دو رکعتیں پڑھی جائیں جیسا کہ حدیث انسؓ میں ہے کہ ''کنا نصلی علی عہد رسول اللہ ﷺ یصلیہا؟ قال کان یرانا نصلیہا فلم یا مرنا ولم ینہنا (یعنی حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ عہد رسالت مآب ﷺ میں سورج ڈوبنے کے بعد دو رکعتیں پڑھا کرتے تھے۔ اس پر حضرت انسؓ سے سوال کیا گیا کہ کیا حضورؐ یہ نماز پڑھتے

نماز کے اخیر اور نماز ختم ہونے کے بعد کے اذکار

شریعت اسلامی میں ہر فرض نماز سے فارغ ہونے کے بعد خاص وظائف کے پڑھنے کا ذکر آیا ہے۔ان کے منجملہ ہر فرض نماز فجر وظہر وغیرہ کے بعد تینتیس بار سبحان اللّٰہ کہنا اور تینتیس بار الحمد

تھے؟ تو انھوں نے کہا کہ حضورؐ ہمیں پڑھتے دیکھتے تھے، لیکن نہ ہمیں اس کا حکم دیا اور نہ منع فرمایا)۔

وتر کے بعد کی دو رکعتوں کا بیٹھ کر پڑھنا مباح ہے۔ نیز چاہیے کہ مقررہ سنتوں کو اور وتر اور ان نمازوں کو جن کی جماعت کرنے کا حکم شرع میں نہیں ہے گھر میں جا کر پڑھا جائے۔ اور یہ بھی سنت ہے کہ فرض اور سنتوں کے درمیان فرق کیا جائے، یا تو کھڑے ہو کر یا کوئی بات کر کے۔

جمعہ کے بعد کی مقررہ سنتیں کم از کم دو رکعتیں اور زیادہ سے زیادہ چھ رکعتیں ہیں۔ نماز جمعہ سے پہلے بھی چار رکعتوں کا پڑھنا سنت ہے لیکن یہ راتبہ (مقررہ) نہیں ہیں، کیونکہ جمعہ کی نماز سے پہلے مقررہ نماز سنت کوئی نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ فرض کے ساتھ جو مزید نمازیں پڑھی جاتی ہیں ان کی دو قسمیں ہیں: نافلہ مسنونہ اور نافلہ مندوبہ (مستحب) مسنونہ نمازیں پانچ ہیں، منجملہ ان کے اول درجہ پر نماز فجر سے پہلے کی دو رکعتیں ہیں۔ یہ سب سے زیادہ ضروری سنتیں ہیں، لہٰذا ان کا بیٹھ کر یا سواری کے اوپر بلا کسی عذر کے ادا کرنا جائز نہیں ہے۔ اور ان کا وقت وہی ہے جو نماز فجر کا وقت ہے۔ پس اگر دونوں کا وقت نکل جائے تو ان سنتوں کی قضا فرض کے ساتھ پڑھی جائے۔ مثلاً کوئی سوتا رہا یہاں تک کہ سورج نکل آیا تو اب پہلے سنتوں کی قضا اس کے بعد فرض کی قضا پڑھی جائے۔ اور قضا پڑھنے کا وقت زوال آفتاب سے پہلے پہلے ہے اس کے بعد ان کی قضا جائز نہیں ہے۔ اگر ان میں سے ایک کا وقت نکل گیا کہ صرف فرض فجر ادا کی جا سکی تو اب سنتوں کی قضا نہ پڑھی جائے نہ طلوع شمس سے پہلے نہ اس کے بعد۔ اور سنت یہ ہے کہ دو رکعتیں گھر میں اول وقت پڑھ لی جائیں اور پہلی رکعت میں سورۂ کافرون اور دوسری رکعت میں سورۂ اخلاص پڑھی جائے۔ اگر نماز فرض کی جماعت کھڑی ہو جائے اور ابھی کسی نے سنتیں نہ پڑھی ہوں اور جماعت میں شامل ہو جانے کی توقع ہو تو چاہیے کہ پہلے سنتیں پڑھ کر جماعت میں شامل ہو۔ اگر (جماعت ملنے کی) امید نہ ہو تو اسے ترک کر دینا چاہیے اور جماعت میں شامل ہو جانا چاہیے۔ اس کے بعد ان سنتوں کی قضا نہیں ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ واضح ہو کہ نماز فجر کی جماعت کھڑی ہو جانے کے بعد اگر سنتیں پڑھ کر شامل جماعت ہونا ہے تو رکعتوں سے زیادہ مزید آیات کا پڑھنا جائز نہیں ہے۔

دوسری نافلۂ مسنونہ: ظہر سے پہلے چار رکعتیں ہیں جو ایک تسلیمہ سے پڑھی جائیں۔ یہ سنتیں فجر کی سنتوں کے بعد سب سے ضروری ہیں۔

تیسری نافلۂ مسنونہ: ظہر کے بعد کی دو رکعتیں ہیں۔ یہ نماز جمعہ کے بعد والی سنتیں نہیں ہیں۔ جمعہ کی نماز کے ساتھ چار رکعتیں سنت نماز جمعہ کے بعد اور چار اس سے پہلے سنت ہیں۔

اللہ کہنا اور تینتیس بار اللہ اکبر کہنا چاہیے۔ اوران کے علاوہ بھی ہیں جن کو آگے بتایا جائے گا۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا ان وظائف کو نوافل سے پہلے فرائض کے متصل پڑھنا چاہیے یا نفل کے بعد؟ یعنی اگر مثلاً کوئی

چوتھی نافلۂ مسنونہ: مغرب کے بعد کی دو رکعتیں ہیں۔

پانچویں نافلۂ مسنونہ: عشاء کے بعد دو رکعتیں ہیں

مستحب نمازیں چار ہیں:

اول نماز عصر سے پہلے چار رکعتیں یا دو رکعتیں۔

دوم مغرب کی نماز کے بعد چھ رکعتیں۔

سوم عشاء کی نماز سے پہلے چار رکعتیں اور عشاء کی نماز کے بعد چار رکعتیں، جیسا کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ عشاء سے پہلے چار رکعتیں پڑھا کرتے تھے اور عشاء کے بعد چار رکعتیں پڑھتے تھے اور پھر کروٹ سے لیٹ جاتے تھے۔ ان کے علاوہ مکروہ اوقات کو چھوڑ کر نمازی آدمی جس قدر چاہے نوافل پڑھتا رہے۔ اس بارے میں سنت یہ ہے کہ دن کی نفلوں میں چار رکعت پر سلام پھیرا جائے۔ اگر دو رکعت پر سلام پھیرا تو سنت ادا نہ ہوگی۔ لیکن مغرب کے وقت اختیار ہے کہ تمام رکعتیں ایک ہی تسلیمہ سے پڑھی جائیں یا ہر دو رکعت کے سرے پر سلام پھیرا جائے۔ فرض اور اس کے بعد کی سنت کے درمیانی وقفہ میں یہ کہنا سنت ہے: ''اللّٰھم انت السلام و منک السلام، تبارکت یا ذالجلال و الاکرام'' (یعنی اللہ تو عین سلامتی ہے اور تجھ ہی سے سلامتی ہے۔ اے صاحب جلال و اکرام تیری ذات بابرکت ہے) یا اسی طرح کوئی دعا جو اس بارے میں آئی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جو نمازیں فرض کے ساتھ کی ہیں ان کی دو قسمیں ہیں: مؤکدہ اور غیر مؤکدہ مؤکدہ سنتیں فجر کی دو رکعت سنتیں ہیں۔ ان کا وقت وہی ہے جو نماز فجر کا ہے یعنی طلوع صبح صادق سے لے کر سورج نکلنے کے وقت تک۔ ان سنتوں کا نماز فجر سے پہلے پڑھا جانا واجب ہے بشرطیکہ فجر کی نماز باجماعت نہ فوت ہو رہی ہو۔ اگر ایسا اندیشہ ہو تو نماز فجر پہلے پڑھی جائے اور سنتیں بعد میں پڑھی لی جائیں۔ ایسا کرنا مکروہ نہیں ہے۔ اگر سورج نکل آیا اور فجر کی نماز نہیں پڑھی تو دونوں نمازوں کی قضا پڑھی جائے۔ اور سنت یہ ہے کہ نماز میں فاتحہ کے بعد سورۂ بقرہ کی آیت ''قولوا آمنا باللہ'' سے نحن له مسلمون'' تک پہلی رکعت میں اور سورۂ عمران کی آیت ''قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم'' سے مسلمون تک دوسری رکعت میں پڑھا جائے۔ اور یہ بھی سنت ہے کہ ان سنتوں اور نماز فجر کے درمیان کوئی امتیازی فرق رکھا جائے۔ کروٹ سے لیٹ کر یا ادھر ادھر منہ موڑ کر یا کوئی بات جو دنیوی نہ ہو کر کے۔

مؤکدہ سنتوں میں ظہر اور جمعہ سے پہلے دو رکعتیں اور ظہر و جمعہ کے بعد دو رکعتیں۔ واضح ہو کہ جمعہ کے بعد کی دو رکعتیں سنت اس صورت میں ہیں جب کہ اس کے بعد ظہر نہ پڑھی ہو، ورنہ وہ سنت قرار نہ دی جائے گی، کیونکہ ظہر کی سنتیں اس کی قائم مقام ہیں۔

شخص ظہر کی نماز پڑھنے سے فارغ ہوا تو ان وظائف کو پڑھنا شروع کر دے یا ظہر کی سنتیں پڑھ کر نماز ختم

نماز مغرب کے بعد دو رکعتیں مؤکدہ ہیں۔ سنت یہ ہے کہ پہلی رکعت میں سورۂ کافرون اور دوسری میں سورۂ اخلاص پڑھی جائے۔ عشا کی نماز کے بعد بھی دو رکعتیں ہیں۔ ان نمازوں کو 'رواتب' یعنی مقررہ نمازیں کہا جاتا ہے۔ چنانچہ وہ نمازیں جو فرض سے پہلے کی ہیں ان کو راتبۂ قبلیہ (یعنی فرض سے پہلے کی نمازیں) اور جو فرض نماز سے بعد کی ہیں ان کو راتبۂ بعدیہ کہتے ہیں۔

وتر سنت مؤکدہ میں ہے۔ کم سے کم اس کی تعداد ایک ہے۔ کامل وتر کم سے کم تین رکعتیں اور زیادہ سے زیادہ گیارہ رکعتیں ہیں۔ اور افضل یہ ہے کہ ہر دو رکعت کے بعد سلام پھیرا جائے۔ اس کا وقت عشاء کی نماز کے بعد ہے اگرچہ عشاء کی نماز مغرب کے ساتھ بطور جمع تقدیم کے پڑھی جائے۔ (وتر کا وقت) صبح ہونے سے پہلے تک رہتا ہے، اس کے بعد اس کی قضا ہوگی۔

غیر مؤکدہ سنتیں بارہ رکعتیں ہیں: ظہر سے پہلے سابقۃ الذکر سنتوں کے علاوہ دو رکعتیں اور اسی طرح دو رکعتیں ظہر کے بعد جمعہ کی سنتیں بھی ظہر کی طرح ہیں۔ چار رکعتیں عصر سے پہلے اور دو رکعتیں مغرب سے پہلے۔ سنت یہ ہے کہ ان کو آہستہ پڑھا جائے اور مؤذن کا جواب دینے کے بعد ادا کی جائیں، کیونکہ حدیث میں ہے "بین کل اذانین صلوٰۃ" (یعنی ہر دو اذانوں کے درمیان نماز ہے) دو اذانوں سے مراد اذان اور اقامت ہے۔ نیز عشاء سے پہلے دو رکعتیں غیر مؤکدہ ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ فرض نمازوں کے ساتھ زائد (نفلی) نمازوں کی دو قسمیں ہیں: رواتب اور غیر رواتب۔ رواتب نمازیں ظہر کی نماز کا وقت آجانے کے بعد نماز سے پہلے اور نماز عصر کا وقت آجانے پر نماز سے پہلے اور نماز مغرب کے بعد۔ ان تمام نوافل کے لیے تعداد کی کوئی حد متعین نہیں ہے، تاہم ان میں افضل وہ نمازیں ہیں جن کی فضیلت احادیث میں آئی ہے، اور وہ ظہر کی نماز سے پہلے چار رکعتیں اور اس کے بعد چار رکعتیں اور عصر سے پہلے چار رکعتیں اور مغرب کے بعد چھ رکعتیں۔ ان نفل نمازوں کا حکم تاکیدی مستحب نمازوں کا ہے۔ مغرب سے پہلے نماز پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ وقت تنگ ہوتا ہے۔ عشاء کی نماز سے پہلے کسی زائد نماز کی صراحت شارع علیہ السلام سے مروی نہیں ہے۔ البتہ آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد سے کہ 'بین کل اذانین صلوٰۃ' سے یہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ نماز سے پہلے نفل پڑھنا جائز ہے۔ حدیث میں اذانین کا جو لفظ آیا ہے اس سے مراد اذان اور اقامت ہے۔

غیر رواتب میں نماز فجر سے پہلے کی دو رکعت سنت ہے۔ یہ سنت 'رغیبہ' (مرغوب نماز) کے حکم میں ہے۔ رغیبہ نماز کا درجہ بحیثیت اہمیت کے مستحب سے زیادہ اور سنت سے کم ہے، اور اس کا وقت صبح صادق سے لے کر سورج نکلنے تک ہے۔ اس کی قضا کا وقت سورج کے وقت زوال تک ہے۔ جب زوال کا وقت آجائے تب قضا نہیں پڑھی جاسکتی۔ اس کا وقت نماز فجر سے پہلے پہلے ہے۔ اگر سنت سے پہلے نماز فجر پڑھ لی گئی تو اب اس کا پڑھنا مکروہ ہے جب تک کہ نفل پڑھنا حلال ہونے کا وقت نہ آجائے، اور یہ اس وقت تک نہیں آتا جب تک کہ سورج نکلنے کے بعد بقدر ایک عربی نیزے کے

ہونے کے بعد پڑھنے لگے۔ اس باب میں مختلف مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

جہاں جماعت سے نماز پڑھی گئی وہاں نفل نماز کا پڑھنا

اگر جماعت کے ساتھ فرض نماز پڑھی جائے اور نفل پڑھنے کا ارادہ ہو تو آیا اسی جگہ جہاں فرض نماز

سورج بلند نہ ہو جائے۔ عربی نیزہ اوسط درجہ کی بالشت (کی پیائش) سے بارہ بالشتوں کے برابر ہوتا ہے۔ لہٰذا (اس اندازے کے بموجب) نفل کے جائز ہونے کا وقت آ جائے تب سنت پڑھی جا سکتی ہے۔ ہاں اگر نماز فجر نہیں پڑھی اور سورج نکل آیا تو بقول معتمد چاہیے کہ نماز فجر پہلے پڑھی جائے اور مستحب یہ ہے کہ فجر کی سنتوں میں صرف سورۂ فاتحہ پڑھے اور اس کے ساتھ کوئی سورہ نہ ملائے۔ اور فاتحہ کا پڑھنا فرض ہوگا۔ جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے۔

غیر راتبہ نمازوں میں جفت نمازیں (دوگانہ) ہیں جو کم از کم دو رکعتیں ہیں اور زیادہ کی کوئی حد متعین نہیں ہے یہ نماز عشا کے بعد اور نماز وتر سے پہلے ہے۔ شفع (دوگانہ) نمازوں کا حکم مستحب کا سا ہے۔ اور 'وتر' منجملہ رواتب کے ہے۔ 'وتر' طواف کے بعد کی دو رکعتوں کو چھوڑ کر سب سے زیادہ مؤکدہ سنت ہے اس کا وقت عشاء کی نماز کے بعد شروع ہوتا ہے اور صبح کی شفق غائب ہونے تک رہتا ہے۔ اس میں بے ضرورت اور بلا عذر تاخیر کرنا مکروہ ہے۔ اگر فجر کی نماز پڑھتے میں یاد آ جائے کہ وتر کی نماز نہیں پڑھی گئی تو مستحب یہ ہے کہ فجر کی نماز کو چھوڑ کر پہلے وتر کی نماز پڑھ لی جائے۔ لیکن اس صورت میں جب کہ مقتدی ہو وہ نماز کی نیت توڑ سکتا ہے بشرطیکہ وتر پڑھنے میں نماز فجر کا وقت نہ نکل جائے اور مستحب یہ ہے کہ جفت نماز (دوگانہ) میں پہلی رکعت کے اندر سورۂ اعلیٰ اور دوسری رکعت میں سورۂ کافرون اور وتر میں سورۂ اخلاص اور معوذتین "قل اعوذ برب الفلق اور قل اعوذ برب الناس" پڑھی جائیں۔ اور تمام نوافل میں سنت یہ ہے کہ دو رکعتوں کے بعد سلام پھیرا جائے جیسا کہ حضورؐ نے فرمایا کہ "صلوٰۃ اللیل مثنیٰ مثنیٰ" یعنی رات کی نمازیں دو دو رکعت پڑھی جائیں (اس حدیث کے بموجب) دن کے نوافل کو بھی رات کے نوافل پر قیاس کیا گیا ہے، کیونکہ دونوں میں تفریق کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز فرض اور سنت کے درمیان اتنی دیر سے زیادہ توقف کرنا مکروہ ہے جتنی دیر میں یہ کہا جا سکے کہ "اللّٰھم انت السلام و منک السلام تبارکت یا ذالجلال و الاکرام" اور جن اذکار کا احادیث میں ذکر آیا ہے وہ اس کے منافی نہیں ہیں، کیونکہ سنتیں فرض کے ملحقات میں سے ہیں لہٰذا یہ ان سے جدا کوئی بات نہیں ہے۔ اور مستحب یہ ہے کہ سنتیں پڑھنے کے بعد تین بار استغفار کرے اور آیت الکرسی اور معوذتین پڑھے اور تسبیح و تحمید اور تکبیریں سے ہر ایک تینتیس بار کہی جائیں اور پورے سو بار تہلیل کہے بایں طور "لآ الٰہ الا اللّٰہ وحدہ لا شریک لہ الملک ولہ الحمد وھو علی کل شیء قدیر" (یعنی ذات واحد کے سوا کوئی معبود نہیں اس کا کوئی شریک نہیں اسی کی بادشاہت ہے اور وہی حمد کا مستحق ہے اور وہ ہر بات پر قادر ہے) اس کے بعد کہے "اللّٰھم لا مانع لما اعطیت و لا معطی لما منعت و لا ینفع ذالجد منک الجد" (یعنی اے اللہ جو کچھ تو عطا کرنا چاہے اس کو کوئی روک نہیں سکتا اور جو کچھ تو منع کر دے کوئی اسے عطا نہیں کر سکتا اور کوشش کرنے والے کی کوئی کوشش تیرے سامنے سودمند نہیں)۔

پڑھی ہے نفل پڑھی جائے یا وہاں سے کسی اور جگہ منتقل ہو کر نفل پڑھی جائے۔ اس بارے میں مختلف مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

حنابلہ کہتے ہیں کہ وہ اذکار جو احادیث میں آئے ہیں، فرض نماز کے بعد اور سنتوں سے پہلے پڑھے جائیں اور کہے استغفر اللہ تین بار اور پھر یہ دعا کرے۔ ''اللّٰھم انت السلام و منک والیک السلام تبارکت و تعالیت یا ذالجلال و الاکرام، لآ الہ الا اللّٰہ وحدہ لا شریک لہ ،لہ الملک ولہ الحمد وھو علی کل شیء قدیر لا حول ولا قوۃ الا باللّٰہ لآ لہ الا اللّٰہ مخلصین لہ الدین ولو کرہ الکافرون لا الہ الا اللّٰہ وحدہ لاشریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وھو علی کل شی قدیر لا مانع لما اعطیت ولا معطی لما نھیت ولا ینفع ذالجدمنک الجد'' (یعنی اے اللہ تو عین سلامتی ہے تجھ سے اور تیری جانب ہی سے سلامتی حاصل ہوتی ہے، تیری ذات بابرکت و عالی ہے۔ اے صاحب جلال و اکرام اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہ واحد ہے اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔ بادشاہت اسی کی ہے اور وہی سزاوار حمد ہے۔ اس کو ہر شے پر قدرت حاصل ہے۔ اس کی اعانت کے بغیر نہ کوئی اختیار کسی کو ہے نہ بس ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، اس کے سوا ہم کسی کی عبادت نہیں کرتے۔ نعمت اور فضل اُسی کی طرف سے ہے اور وہی صفات حسنہ کا مالک ہے۔ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ ہم اس کے دین پر خلوص نیت سے قائم ہیں اگرچہ کافر اس کو ناپسند کریں اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہی ذات واحد ہے جس کا کوئی شریک نہیں۔ اسی کی بادشاہت ہے۔ خدایا جو تو عطا کرے اسے روکنے والا کوئی نہیں اور جس کو تو روک لے اسے عطا کرنے والا کوئی نہیں اور کسی کی کوشش تیرے آگے بارور نہیں ہے) بعد ''ازاں تسبیح تحمید'' اور تکبیر کہی جائے اور افضل یہ ہے کہ ان تمام اذکار کو مجموعی طور پر ادا کیا جائے، بایں طور کہ تینتیس بار کہے ''سبحان اللّٰہ والحمد للہ و اللّٰہ اکبر اور لآ الہ الا اللّٰہ وحدہ لا شریک لہ، لہ الملک ولہ الحمد وھو علیٰ کل شیء قدیر'' کہہ کر سو عدد پورا کیا جائے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز فرض کے امام کو نفل پڑھنے کے لیے جگہ بدلنا مکروہ ہے لیکن مقتدی کو اختیار ہے کہ جہاں اس نے فرض ادا کیا ہے اسی جگہ نفل پڑھے یا وہاں سے منتقل ہو کر کسی اور جگہ پر، اس میں کوئی کراہت نہیں ہے۔ تاہم مقتدی کے لیے بہتر یہی ہے کہ جگہ بدل کر دوسری جگہ نفل ادا کرے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نماز پڑھنے والے کا فرض نماز سے فارغ ہو کر نفل پڑھنے کے لیے جگہ بدل لینا سنت ہے۔ اگر ہجوم وغیرہ کے باعث جگہ بدلنا آسان نہ ہو تو سنت یہ ہے کہ اعمال صلوٰۃ کے علاوہ کوئی بات بول کر نفل نماز شروع کر دے، مثلاً یوں کہہ دے کہ ''فرض نماز ختم ہو گئی وغیرہ'' پھر نفل شروع کرے جس کا ارادہ کیا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر فرض کے بعد کی نوافل راتبہ یعنی مطلوبہ سنتیں ادا کرنا ہیں تو افضل یہ ہے کہ مسجد ہی میں ادا کی جائیں، خواہ اسی جگہ جہاں فرض ادا کیا ہے، یا کسی اور جگہ پر۔

اگر نوافل غیر راتبہ پڑھنے ہیں، جیسے صلوٰۃ ضحیٰ تو افضل یہ ہے کہ اپنی قیام گاہ 'گھر' پر آ کر ادا کرے۔ اس حکم سے مسجد نبوی کی نماز مستثنیٰ ہے لہٰذا جو لوگ مدینہ میں ہیں، ان کے لیے مستحب یہ ہے کہ اسی جگہ پر نوافل ادا کریں جہاں پر

صلوٰۃ الضحیٰ (نماز چاشت) کا بیان

تین اماموں کے نزدیک صلوٰۃ ضحیٰ نماز چاشت سنت ہے، مالکیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو (۱)۔ اس کا وقت سورج کے ایک نیزہ بلند ہونے سے اس کے زوال سے پہلے تک ہے۔ اور افضل یہ ہے کہ ایک چوتھائی دن گزرنے پر پڑھنا شروع کیا جائے، مالکیہ کو اس سے بھی اختلاف ہے ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو (۲)۔ صلوٰۃ ضحیٰ نماز چاشت کی کم از کم دو رکعتیں اور زیادہ سے زیادہ آٹھ رکعتیں ہیں۔ اگر ارادۃً اور جان بوجھ کر بہ نیت چاشت اس سے زیادہ پڑھی جائیں، تو آٹھ رکعت سے زیادہ نمازیں چاشت میں شمار نہ ہوں گی۔ اگر بھولے سے یا بے خبری کے باعث چاشت کی نماز زیادہ پڑھی گئی تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کو محض نفل قرار دیا جائے گا۔ مالکیہ اور حنفیہ کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں (۳)۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر نماز چاشت کا وقت نکل جائے تو اس کی

آنحضرت ﷺ ادا فرماتے تھے اور وہ جگہ مسجد کے وسط منبر کے پہلو میں محراب کے سامنے ہے۔ یہی وہ جگہ ہے جہاں پر نبی ﷺ نماز پڑھا کرتے تھے۔

حنابلہ کہتے ہیں سنن راتبہ وغیرہ کا گھر میں پڑھنا بہر حال افضل ہے، ماسوا ان نمازوں کے جنہیں با جماعت پڑھنے کا شریعت میں حکم ہے۔ یہ سنتیں اگر مسجد ہی میں پڑھنی ہیں تو اختیار ہے کہ چاہے اس جگہ پڑھیں جہاں فریضہ ادا کیا ہے یا کسی اور جگہ پڑھیں۔ اس بنا پر کہ شافعیہ کو بھی اس سے اتفاق ہے کہ نوافل کا گھر میں ادا کرنا افضل ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ چاشت کی نماز مستحب تاکیدی ہے سنت نہیں ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ نماز چاشت میں سورج نکلنے کے بعد اتنی دیر کرنا افضل ہے، جتنی دیر عصر کا وقت آنے اور سورج کے غروب ہونے میں لگتی ہے۔

۳۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ چاشت کی زیادہ سے زیادہ سولہ رکعتیں ہیں۔ اگر نماز چاشت اس سے زیادہ پڑھی جائے اور تمام رکعتیں ایک ہی تسلیمہ سے پڑھ گئی ہیں تو جس قدر رکعتیں چاشت کی نیت سے پڑھی گئیں وہ چاشت میں شمار ہوں گی اور زائد رکعتیں محض نفل ہوں گی۔ لیکن یہ مکروہ ہے کہ دن میں چار رکعت سے زیادہ نفل ایک تسلیمہ سے پڑھی جائے۔ اگر یہ نمازیں دو دو رکعت کر کے (بصورت دوگانہ) یا چار چار کر کے پڑھی جائیں تو اس صورت میں کوئی کراہت نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر آٹھ رکعتوں سے زیادہ بھی پڑھی جائیں تو زائد نمازیں صحیح ہوں گی اور بموجب رائے صائب اس میں کوئی کراہت نہیں ہے۔

قضا سنت ہے۔اس بارے میں مالکیہ اور حنفیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

نماز تحیۃ المسجد کا بیان

کوئی نمازی مسجد میں داخل ہو تو اس کے لیے سنت یہ ہے کہ دو رکعت نماز تحیۃ المسجد کی نیت سے پڑھے۔اور اس سے زیادہ جتنی بھی رکعت چاہے اسی نیت سے پڑھنے کا اختیار ہے۔شافعیہ اور حنابلہ کو اس سے اتفاق ہے۔حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

نماز تحیۃ المسجد پڑھنے کی چند شرائط ہیں: اول یہ کہ مسجد میں اس وقت آنا نہ ہوا ہو جس میں نفل پڑھنا منع ہے مثلاً سورج نکلنے کے وقت یا نماز عصر کے بعد ان اوقات (ممنوعہ) کی تفصیل ایک جداگانہ فصل میں بتائی جائے گی۔تحیۃ المسجد کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ مسجد میں ٹھہرنے کا ارادہ بھی ہو، لہٰذا اگر مسجد میں سے ہو کر کسی اور طرف جانے کا ارادہ ہو تب بھی تین ائمہ کے نزدیک تحیۃ المسجد کے لیے کہا جا سکتا ہے۔ مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۳)

دوسری شرط یہ ہے کہ مسجد میں باوضو آنا ہوا ہو۔اگر حالت حدث میں مسجد کے اندر آنا ہوا تو اسے تحیۃ المسجد پڑھنے کو نہیں کہا جائے گا۔اس پر تین ائمہ کا اتفاق ہے، شافعیہ کو اختلاف ہے ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۴)

تیسری شرط یہ کہ جس وقت کوئی شخص مسجد میں آئے اس وقت جماعت کے لیے اقامت تکبیر نہ کہی جارہی ہو۔پس اگر کوئی مسجد میں آیا اور امام کو جماعت کراتے ہوئے پایا تو تحیۃ المسجد نہ پڑھی جائے۔اس پر

۱۔مالکیہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ نوافل (زائد نمازوں) کا وقت گزر جانے کے بعد کسی کی قضا نہیں بجز فجر کی دو سنتوں کے کہ ان کی قضا زوال سے پہلے پہلے پڑھی جا سکتی ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

۲۔حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں یا چار رکعتیں ہیں اور چار رکعتیں دو سے افضل ہیں۔تحیۃ المسجد کی نیت اس سے زیادہ رکعتوں کی نہ کی جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ تحیۃ المسجد کی صرف دو رکعتیں ہیں، اس سے زیادہ نہیں ہیں۔نیز مالکیہ کہتے ہیں کہ تحیۃ المسجد کی حیثیت بقول راجح تاکیدی مستحب کی ہے، بعض لوگ اسے سنت کہتے ہیں، اور یہ اختلاف معمولی ہے۔

۳۔مالکیہ کہتے ہیں کہ تحیۃ المسجد صرف اسی کو پڑھنا چاہیے جو مسجد میں بیٹھنے کا ارادہ رکھتا ہو، لیکن جسے مسجد سے ہو کر محض گزرنا ہے اسے تحیۃ المسجد کے لیے نہیں کہا گیا۔

۴۔شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر حالت حدث میں کوئی شخص مسجد میں داخل ہوا اور اسے معاً پاک (باوضو) ہو جانا ممکن

تین اماموں کا اتفاق ہے، مالکیہ کو اختلاف ہے ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

چوتھی شرط یہ ہے کہ مسجد میں آنا اس وقت نہ ہوا ہو جب کہ خطیب مسجد جمعہ یا عیدین وغیرہ کے خطبہ کو کھڑا ہوا ہو، اگر ایسے وقت میں مسجد کے اندر آنا ہوا تو مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک اس وقت تحیۃ المسجد نہ پڑھی جائے۔ شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

ان احکام مسجد میں مکہ کی مسجد حرام مستثنیٰ ہے۔ اس کی تحیت کے مخصوص احکام بروئے مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۳)

ہے تو اس سے تحیۃ المسجد مطلوب ہے ورنہ نہیں۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مسجد میں آنا عین اس وقت ہوا جب کہ مقررہ امام نماز کے لیے کھڑا ہوا تو تحیۃ المسجد کے لیے نہیں کہا جائے گا، لیکن اگر مسجد میں آنا اس وقت ہوا جب کہ امام مقررہ کے علاوہ کوئی اور جماعت کے لیے کھڑا ہو تو اس کو جائز ہے کہ تحیۃ المسجد پڑھ لے۔

۲۔ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مسجد میں اس وقت آنا ہو جب کہ امام (خطبہ کے لیے) منبر پر ہو تو بیٹھنے سے پہلے تحیۃ المسجد کی دو ہلکی رکعتیں پڑھ لینا سنت ہے۔ اس سے زیادہ نہ پڑھے۔ لیکن بیٹھ جانے کے بعد تحیۃ المسجد کے لیے اٹھنا نہ چاہیے۔

۳۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص مکہ معظمہ کی مسجد حرام میں آئے اور اس کا ارادہ طواف کعبہ کا ہو، اگرچہ طواف مستحب کا ہو، تو اس کی تحیۃ یہی طواف ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص مثلاً کعبہ مکرمہ کی زیارت کو مکہ میں آیا اور طواف کا خیال نہ تھا تو اس صورت میں دیکھنا چاہیے کہ آیا وہ شخص مکہ کا رہنے والا ہے یا نہیں؟ اگر مکے کا رہنے والا ہے تو اس کی تحیت دو رکعت نماز ہے، ورنہ طواف ہی تحیۃ ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ حقیقت یہ ہے کہ مسجد حرام کی تحیت یہی دو رکعتیں ہیں، لیکن جو شخص مسجد حرام میں طواف کے ارادے سے آیا تو پہلے طواف کرنا چاہیے، اس کے بعد دو رکعتیں تحیت طواف ادا کرے، یہی تحیۃ المسجد بھی ہو جائے گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جو شخص مسجد حرام میں آئے اور ارادہ طواف کا ہو تو اس کو دونوں تحیتوں کے لیے کہا جائے گا۔ بیت الحرام کی تحیۃ تو طواف ہے اور مسجد کی تحیۃ نماز ہے۔ افضل یہ ہے کہ پہلے طواف کیا جائے، اس کے بعد طواف کی دو رکعتیں پڑھی جائیں۔ اسی سے ضمناً صحن مسجد میں تحیۃ المسجد بھی ادا ہو جائے گی۔ اور چاہے کہ طواف کے بعد چار رکعتیں پڑھ لے۔ پہلی دو رکعتوں میں تحیۃ المسجد کی نیت کرے اور دوسری دو رکعتوں میں سنت طواف کی۔ اس کے برعکس کرنا صحیح نہیں ہے لیکن اگر مسجد میں آنا طواف کے ارادہ سے نہیں ہوا تو اس کو صرف تحیۃ المسجد کی نماز کے لیے کہا جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مسجد حرام کی تحیت طواف ہے اگرچہ طواف کی نیت سے آنا نہ ہوا ہو۔

اگر کوئی شخص حدث وغیرہ کے باعث نماز تحیۃ المسجد نہ پڑھ سکتا ہو تو اس کے لیے مستحب یہ ہے کہ چار دفعہ سبحان اللّٰہ والحمد للّٰہ ولا الٰہ الا اللّٰہ واللّٰہ اکبر" کہے۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے؛ حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی امر مستحب نہیں ہے۔

واضح ہو کہ کوئی سی نماز جس میں رکوع وسجود ہوں مسجد میں داخل ہو کر پڑھ لی جائے تو وہ تحیۃ المسجد کے قائم مقام ہو جائے گی۔ چنانچہ اگر مسجد میں داخل ہوتے ہی کوئی پچھلی نماز کی قضا پڑھی گئی تو ضمناً تحیۃ المسجد بھی ادا ہو جائے گی، بشرطیکہ اس کی نیت کی ہو۔ حنیفہ وشافعیہ کہتے ہیں کہ اگر نیت نہیں کی تب بھی تحیۃ المسجد کا ثواب حاصل ہو جائے گا۔ لیکن اگر نیت ہی یہ ہو کہ تحیۃ المسجد کی نہیں کوئی اور نماز پڑھی جائے گی تو تحیۃ المسجد کی نماز ساقط ہو جائے گی اور اس کا ثواب حاصل نہ ہوگا۔

نیز واضح ہو کہ نماز پڑھنے سے پہلے اگر کوئی شخص مسجد میں آکر بیٹھ جائے تو یہ امر مکروہ ہے لیکن اس سے نماز ساقط نہیں ہوتی (کہ وہ اب پڑھ ہی نہ سکے) حنفیہ اور مالکیہ کا اس پر اتفاق ہے اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر قصد کر کے کوئی بیٹھ گیا ہے تو نماز تحیت ساقط ہو گئی۔ ہاں اگر بھولے سے یا ناواقفیت (مسئلہ) کے باعث بیٹھ گیا اور بیٹھے ہوئے اتنی دیر ہو گئی جتنی دیر میں دو رکعت نماز پڑھی جا سکے تو نماز تحیت ساقط ہو جائے گی، اس سے پہلے نہ ہو گی۔ حنابلہ کا کہنا ہے کہ اگر اتنی دیر بیٹھا رہا جس کو عام طور پر زیادہ دیر سے تعبیر کیا جاتا ہے تو تحیۃ المسجد ساقط ہو جائے گی۔

تحیۃ الوضو (وضو کے بعد کی دو رکعتوں) کا بیان اور سفر پر جاتے وقت اور سفر سے واپس آنے پر دوگانہ پڑھنا

حدث اصغر سے پاک ہونے کے بعد دو رکعتوں کا پڑھنا مستحب ہے۔ نیز سفر پر جاتے وقت اور سفر سے واپس آنے پر دو رکعتوں کا پڑھنا بھی مستحب ہے جیسا کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: "ما خلف احدکم عند اھلہ افضل من رکعتین یرکعھا عندھم حین یرید سفراً"۔ رواہ الطبرانی (یعنی جب کوئی شخص سفر کا ارادہ کرتا ہے تو سب سے بہتر چیز جو وہ اپنے کنبہ میں چھوڑ کر جائے گا وہ رکوع والی دو رکعتیں ہیں جو جاتے سے پہلے وہاں پڑھی گئیں)۔ اور حضرت کعب بن مالکؓ سے روایت ہے کہ "قال کان رسول اللّٰہ ﷺ "لا یعدم من السفر الا نھاراً فی الضحی فاذا قدم بدأ بالمسجد فصلی فیہ رکعتین ثم جلس فیہ۔" رواہ مسلم (یعنی حضرت کعبؓ کہتے ہیں کہ رسول اللّٰہ ﷺ ہمیشہ

دن کو دوپہر کے وقت سفر سے واپس آیا کرتے تھے اور جب بھی سفر سے واپس تشریف لاتے پہلے مسجد میں جاتے اور دو رکعت نماز ادا کر کے بیٹھتے تھے)۔

نماز تہجد و نماز استخارہ کا بیان

رات میں تہجد پڑھنا بھی مستحب ہے۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ: ''لا بد من الصلواة بليل و لو حلب شاه۔'' رواه الطبرانی مرفوعاً (یعنی رات کی نماز ضروری ہے خواہ اتنی دیر ہو جس میں بکری دوہی جا سکے) اسے طبرانی نے مرفوعا روایت کیا ہے۔ رات کی نفل نماز دن کی نماز سے افضل ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ: ''افضل صلوٰة بعد الفريضة صلوٰة الليل ''یعنی نماز فرض کے بعد سب سے افضل رات کی نماز تہجد ہے۔ بروایت مسلم۔

اسی طرح استخارے کے لیے دو رکعتیں بھی مستحب ہیں جیسا کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت میں ہے کہ ''كان رسول الله ﷺ يعلمنا الا ستخارة فی الامور كلها كما يلعمنا السورة من القرآن . بقول : اذا هم احدكم بالا مر فلير كع ركعتين من غير الفريضه ثم ليقل: اللّٰهم انی استخيرك بعلملك واستقدرك بقدرتك و اسألك من فضلك العظيم فانك تقدر و لا اقدر و تعلم ولا اعلم و انت علا م الغيوب ، اللّٰهم ان كنت تعلم ان هذا الا مر خيرلی فی دينی ومعاشی و عاقبة امری .او قال عاجل امری و آجله فاقدره لی و يسره لی ثم بارک لی فيه . و ان كنت تعلم ان هذا شرلی فی دينی و معاشی و عاقبة امری. او قال . عاجل امری و آجله فاصرفه عنی و اصرفنی عنه و اقدرلی الخير حيث كان ثم رضنی به قال و يسمی حاجته''۔

مسلم کے سوا تمام محدثین نے اس حدیث کو روایت کیا ہے یعنی حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ہم کو اس طرح استخارہ سکھایا ہے جس طرح قرآن کی سورۃ سکھاتے تھے چنانچہ حضور فرماتے تھے کہ جب تم میں سے کوئی کسی کام کا ارادہ کرے تو چاہیے کہ نماز فرض کے علاوہ دو رکعت نماز پڑھے، پھر یہ دعا کرے کہ بارالہا میں تیرے علم سے خیر کا طالب ہوں اور تیری قدرت سے قوت حاصل کرنا چاہتا ہوں۔ تیرے فضل عظیم کا خواہاں ہوں۔ بلا شبہ تجھے قدرت حاصل ہے اور ہمیں کچھ بھی قدرت نہیں ہے۔ تجھے سب علم ہے ہمیں کچھ علم نہیں تو ہی غیب کی باتوں کو خوب جانتا ہے۔ اے اللہ اگر یہ (پیش نظر) کام میرے

دین میری زندگی میرے انجام کے لیے یا فرمایا: بزودی یا بدیر میرے لیے تو اچھا سمجھتا ہے تو مجھے اس کے کرنے کی طاقت عطا فرما۔ میرے لیے آسان کردے اور باعث برکت بنا دے۔ اور اگر تو سمجھتا ہے کہ یہ کام میرے دین، میری زندگی اور میرے انجام کار کے لیے یا فرمایا: بزودی یا بدیر میرے لیے برا ہے تو اس سے مجھے باز رکھ اور اس کام کو مجھ سے دور کردے اور ایسے عمل کی طاقت بخش جو میرے لیے اچھا ہو اور پھر اس سے تو راضی ہو۔ اس کے بعد اپنے پیش نظر کام کا نام لینا چاہیے۔

ضرورت پوری ہونے کی نماز (نماز حاجت) کا بیان

جس کی کوئی ضرورت اٹکی ہوئی ہو اور وہ شرع کے مطابق ہو تو مستحب یہ ہے کہ وہ دو رکعت نماز ادا کرے، جیسا کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ: ''من كانت له عند اللّٰه حاجة او الى احد من بنى آدم فليتوضأ و يحسن الوضوء، ثم ليصل ركعتين ثم لي ثن على اللّٰه تعالىٰ و ليصل على النبى ﷺ ثم ليقل: لا اله الا اللّٰه الحليم الكريم، سبحان اللّٰه رب العرش العظيم، الحمد لله رب العلمين، اسئلك موجبات رحمتك، وعزائم مغفرتك والغنيمة من كل بر والسلامة من كل اثم، لا تدع لى ذنباً الا غفرته ولا هما الا فرجته ولا حاجة هى لى رضاً هى لى رضاً الا قضيتها يا ارحم الراحمين'' اخرجه الترمذیؒ عن عبداللّٰه ابن ابى اوفى۔

(یعنی جسے اللہ سے کوئی احتیاج ہو، یا کوئی حاجت کسی فرزند آدم سے وابستہ ہو تو اسے چاہیے کہ وضو کرے اور اچھی طرح سے کرے، پھر دو رکعتیں نماز پڑھے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا بیان کرے اور آنحضرت ﷺ پر درود بھیجے۔ پھر یوں دعا کرے کہ خدائے حلیم و کریم کے سوا کوئی معبود نہیں، اللہ کی ذات پاک ہے، وہ عرش عظیم کا مالک ہے، اللہ تمام تعریفوں کا سزاوار ہے، تمام جہانوں کا پالنے والا ہے، خدایا میں تجھ سے تیری مہربانی کے موجبات اور تیری مغفرت کی مرادیں، ہر گونہ خیر کا حصہ اور ہر گناہ سے حفاظت مانگتا ہوں، میرا کوئی گناہ ایسا نہ ہو جو تو معاف نہ فرما دے اور کوئی غم ایسا نہ ہو جو تو دور نہ کردے، اور کوئی میری پسندیدہ خواہش ایسی نہ ہو جو تو پوری نہ کردے۔ اے سب سے بڑے رحم کردینے والے (خدا!)

نماز وتر کا بیان

اور دعائے قنوت کے الفاظ جو اس کے اور دوسری نمازوں کے لیے ہیں

تین امام اس پر متفق ہیں کہ نماز وتر سنت ہے، لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز وتر واجب ہے۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک نماز وتر کا درجہ (صرف) فرض سے کم ہے اور جیسا کہ معلوم ہے، حنفیہ کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ واجب کے ترک سے آخرت کا عذاب واجب نہیں ہوتا، جیسا کہ فرض قطعی کے ترک سے واجب ہوتا ہے۔ البتہ ترک واجب میں نبی ﷺ کی شفاعت سے محرومی ہے۔ اور ایمان والوں کے لیے جو حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کی شفاعت کے امیدوار ہیں یہ (محرومی) بہت بڑا عذاب ہے۔

مسالک مختلفہ کی رو سے وتر کے احکام ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ وتر واجب ہے۔ اس کی تین رکعتیں ہیں جو سب سے اخیر میں ایک تسلیمہ سے پڑھی جاتی ہیں۔ اس کی ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ اور کوئی سورہ یا اس کے برابر آیات کا پڑھنا سنت ہے۔ حدیث میں آیا ہے کہ آنحضرت ﷺ وتر کی پہلی رکعت میں سورۂ اعلیٰ، دوسری میں سورۂ کافرون اور تیسری میں سورۂ اخلاص پڑھا کرتے تھے۔ پھر جب نمازی تیسری رکعت میں قرأت سے فارغ ہو تو واجب ہے کہ رفع یدین کرے (ہاتھ اٹھائے) اور اس طرح تکبیر کہے جس طرح نماز کے شروع میں کہی جاتی ہے، لیکن نماز کی دعا نہ پڑھے یعنی سبحانک اللّٰھم و بحمدک و تبارک اسمک و تعالیٰ جدک ولا الٰہ غیرک (نہ کہے) بلکہ دعائے قنوت پڑھے۔ قنوت سے مراد ہر ایسی دعا ہے جو اللہ تعالیٰ کی ثنا اور دعا پر مشتمل ہو، لیکن سنت یہ ہے کہ وہ دعا پڑھے جو حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: ''اللّٰھم انا نستعینک و نستھدیک و نستغفرک و نومن بک ونتوکل علیک ونثنی علیک الخیر کلہ و نشکرک ولا نکفرک ونخلع ونترک من یفجرک، اللّٰھم ایاک نعبد ولک نصلی و نسجد و الیک نسعیٰ و نحفد و نرجو رحمتک و نخشی عذابک ان عذابک الجد بالکفار ملحق'' اس کے بعد نبیؐ اور ان کی آل پر صلوٰۃ و سلام بھیجے۔

وتر کا وقت شفق کے غائب ہونے سے طلوع فجر تک ہے۔ اگر بھولے سے یا ارادۃً ترک ہوئی تو اس کی قضا واجب ہوگی، اگرچہ اس میں دیر ہو جائے۔

وتر کو نماز عشاء کے بعد پڑھنا واجب ہے، کیونکہ اس میں یہ ترتیب لازمی ہے۔ تاہم اگر بھولے سے پہلے پڑھی گئی تو صحیح ہوگی۔ اسی طرح اگر علی الترتیب دونوں (نماز فرض و وتر) کو پڑھ لیا، بعد میں معلوم ہوا کہ نماز عشاء باطل ہوگئی لیکن وتر صحیح پڑھی گئی تو نماز وتر صحیح قرار دی جائے گی اور صرف عشاء کی نماز دوبارہ پڑھی جائے، کیونکہ اس قسم کی معذوریوں میں ترتیب ساقط ہو جاتی ہے۔

وتر میں دعائے قنوت کا پڑھنا واجب ہے اور سنت یہ ہے کہ اس کو آہستہ پڑھا جائے، خواہ کوئی امام ہو یا تنہا گزار یا مقتدی۔ جسے دعائے قنوت اچھی طرح یاد نہ ہو وہ یوں کہہ لے: "ربنا آتنا فی الدنیا حسنہ و فی الآخرۃ حسنۃ و قنا عذاب النار" (یعنی اے ہمارے پروردگار ہمیں دنیا میں خوبی عطا فرما اور آخرت میں بھی خوبی عطا فرما اور عذاب جہنم سے بچالے) یا پھر تین بار 'اللھم اغفرلنا' کہے (یعنی بارالہا! ہماری مغفرت فرما)۔

اگر کوئی شخص دعائے قنوت پڑھنا بھول جائے اور رکوع میں جانے کے بعد یاد آئے تو حالت رکوع میں دعائے قنوت نہ پڑھے اور نہ دوبارہ (قنوت کے لیے) کھڑا ہو، بلکہ سلام کے بعد سجدہ سہو کر لے۔ اگر کھڑے ہو کر دعائے قنوت پڑھ لی اور رکوع کا اعادہ نہ کیا تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ اگر غلطی سے سورہ اور قنوت پڑھنے سے پہلے رکوع کیا یعنی محض سورۂ فاتحہ پڑھ کر رکوع میں چلا گیا تو لازم ہے کہ سورۃ اور قنوت پڑھنے کے لیے اٹھے اور دونوں چیزیں پڑھ کر دوبارہ رکوع کرے اور اخیر میں سجدۂ سہو کرلے۔ اگر فاتحہ اور سورہ اور قنوت تینوں کو بھول کر رکوع میں چلا گیا تو رکوع سے اٹھ کر فاتحہ، سورۂ اور قنوت پڑھ کر دوبارہ رکوع کرے۔ اگر رکوع دوبارہ نہیں کیا تب بھی نماز ہو جائے گی لیکن سجدۂ سہو بہر حال کرنا چاہیے۔

نماز وتر کے علاوہ بجز نوازل کے (کسی اور نماز میں) دعائے قنوت نہ پڑھی جائے۔ نوازل سے مراد (مسلمانوں پر) نازل ہونے والے مصائب ہیں۔ مصائب کے پیش آنے پر سنت یہ ہے کہ صرف نماز فجر میں دعائے قنوت پڑھی جائے۔ بقول معتمد ہر وقت کی نماز میں نہیں۔ یہ قنوت (نازلہ) وتر کے خلاف رکوع سے اٹھنے کے بعد پڑھی جاتی ہے۔ قنوت نازلہ کا پڑھنا امام کے لیے سنت ہے، منفرد کے لیے نہیں ہے۔ مقتدی قنوت کے پڑھنے میں اپنے امام کی پیروی کرے گا۔ البتہ اگر قنوت اونچی آواز سے امام پڑھے تو مقتدی صرف آمین کہیں گے۔

نماز وتر کا جماعت کے ساتھ پڑھنا ماہ رمضان کے سوا مشروع نہیں ہے۔ ماہ رمضان میں وتر کی جماعت مستحب ہے، کیونکہ وتر کا شمار بعض لحاظ سے نوافل میں ہوتا ہے، اگرچہ (بنفسہ) وہ واجب ہے۔ رمضان کے علاوہ وتر کی جماعت مکروہ ہے اگر اس جماعت کا مقصد یہ ہو کہ اس کے لیے لوگوں کو اکھٹا کیا جائے۔ ہاں اگر (احیاناً) کسی نے وتر کی نماز میں دوسرے کی اقتدا کر لی یا صرف دو تین اصحاب نے مل کر وتر کی جماعت کر لی تو مکروہ نہیں ہے، کیونکہ اس میں جمع ہونے کی دعوت نہیں دی گئی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ وتر سنت مؤکدہ ہے۔ اس کی کم سے کم ایک رکعت ہے۔ ایک ہی رکعت وتر پڑھنا مکروہ نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ وتر کی گیارہ رکعتیں ہیں۔ اس کا اختیار ہے کہ وتر کی تین رکعت پڑھی جائے اور کامل وتر کم سے کم تین رکعت ہے۔ اور پانچ یا سات یا نو رکعتیں پڑھی جاسکتی ہیں۔ اگر گیارہ رکعتیں پڑھی جائیں تو چاہیے کہ ہر دو رکعت میں سلام پھیرا جائے اور ایک رکعت جدا پڑھ کر وتر کر دیں اور یہی طریق افضل ہے۔ اور یہ اختیار ہے کہ تمام نماز ایک ہی سلام سے پڑھی جائے۔ اور تشہد چاہے دو پڑھیں یا ایک ہی پڑھا جائے۔ یعنی دس رکعت پڑھ کر تشہد پڑھا جائے اور بغیر سلام پھیرے گیارہویں کے لیے کھڑے ہو کر وتر پوری کی جائے، پھر تشہد پڑھ کر سلام پھیرا جائے۔ اگر (وتر کی) نو رکعتیں پڑھی جائیں تو اختیار ہے کہ ایک سلام اور دو تشہد سے پڑھی جائیں بایں طور کہ آٹھ رکعت نماز پڑھ کر بیٹھ کے تشہد پڑھی جائے اور سلام

پھیرنے سے پہلے نویں رکعت پوری کی جائے، پھر تشہد پڑھ کر سلام پھیرا جائے۔ اسی طرح پڑھنا افضل ہے، تاہم یہ بھی اختیار ہے کہ نماز میں ایک ہی بار تشہد پڑھی جائے، بایں طور کہ نو رکعتیں (مسلسل) پڑھ کر اخیر میں تشہد کے بعد سلام پھیرا جائے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تمام نماز دو دو رکعتوں میں میں پڑھی جائے اور ہر دوگانہ پر سلام پھیرا جائے، اور پھر نویں رکعت پڑھ کر سلام پھیرا جائے۔ اگر وتر کی سات یا پانچ رکعتیں پڑھنی ہیں تو افضل یہی ہے کہ ایک تشہد اور ایک تسلیمہ سے پڑھی جائیں اور یہ بھی اختیار ہے کہ دو تشہد کے ساتھ پڑھی جائے، بایں طور کہ چھٹی یا چوتھی رکعت کے بعد بیٹھ کر تشہد پڑھ کر سلام پھیرا جائے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ دو دو رکعتیں پڑھ کر سلام پھیرا جائے (اور اخیر میں) ایک رکعت مع تشہد وسلام پڑھ کر وتر کو پورا کیا جائے۔ اگر تین رکعتوں کا وتر ہے تو چاہیے کہ پہلے دو رکعت پڑھی جائے پہلی رکعت میں سورۂ سبح اعلیٰ اور دوسری میں سورۂ کافرون پڑھیں اور (دو رکعت کے بعد) سلام پھیر دیں پھر تیسری رکعت سورۂ اخلاص کے ساتھ پڑھی جائے اور تشہد وسلام سے وتر پوری کی جائے، یہ صورت افضل ہے، تاہم اختیار ہے کہ یہ وتر ایک ہی تشہد سے پڑھی جائے، بایں طور کہ تینوں رکعتوں کو مسلسل پڑھ کر تشہد کے بعد سلام پھیرا جائے۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دو تشہد اور ایک تسلیمہ سے نماز مغرب کی طرح وتر پڑھی جائے۔ اس طرح سے پڑھنا باعتبار فضیلت سب سے کم درجہ پر ہے۔

سنت یہ ہے کہ وتر کی تمام سنتوں میں دعائے قنوت آخری رکعت میں رکوع کے بعد اٹھ کر پڑھی جائے۔ رمضان اور غیر رمضان کی وتر میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور افضل یہ ہے کہ دعائے قنوت وہی پڑھی جائے جو احادیث میں آئی ہے اور وہ یوں ہے: "اللّٰھم انا نستعینک و نستھدیک و نستغفرک و نتوب الیک و نومن بک و نتو کل علیک ونثنی علیک الخیر کلہ، نشکرک ولا نکفرک ، اللّٰھم ایاک نعبدو الیک نسعیٰ و نحفد، نرجو رحمتک ونخشیٰ عذابک ان عذابک الجد بالکافرین ملحق. اللّٰھم اھدنا فیمن ھدیت وعافنا فیمن عافیت و لولنا فیمن تولیت و بارک لنا فیما اعطیت وقنا شرما قضیت انک سبحانک نقضی و لا یقضی علیک انہ لا یذل من والیت ولا یعز من عادیت تبارک ربنا وتعالیت. اللّٰھم انا نعوذ برضاک من سخطک وبعفوک من عقوبتک وبک منک ، لا نحصی ثناء علیک انت کما اثنیت علیٰ نفسک" (یعنی اے اللہ ہم تیری اعانت اور تیری ہدایت کے طالب ہیں۔ تجھ سے مغفرت چاہتے ہیں اور تیرے آگے توبہ کرتے ہیں تجھ پر ایمان لائے اور تجھ پر بھروسا کرتے ہیں اور تیرے ثناخواں ہیں کہ تیری تمام صفات حسنہ ہیں۔ ہم تیرا شکر بجالاتے ہیں اور تجھ سے روگردانی نہیں کرتے۔ یا اللہ ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تیری ہی جانب دوڑتے بھاگتے ہیں۔ تیری رحمت کے امیدوار اور تیرے عذاب سے خائف ہیں۔ بیشک تیرا سخت عذاب کافروں پر نازل ہونے والا ہے بار الٰہا! ہمیں اپنی راہ ہدایت پر چلا اور اپنی عافیت میں ہمیں پناہ دے۔ ہماری مرضی کو اپنی رضا کے مطابق فرما دے اور جو کچھ تو نے عطا فرمایا ہے اس میں برکت دے اور اپنے عذاب کی سختی سے ہمیں محفوظ رکھ۔ بلاشبہ تیری ذات پاک ہے حکم دینے والا تو ہے اور تجھ پر کوئی حاکم نہیں ہے۔ بلاشبہ جسے تو پسند فرمائے وہ ذلیل نہیں ہو سکتا اور جس پر تیرا عتاب ہوا سے عزت نہیں مل سکتی۔ اے خدا تو بابرکت اور صاحب عظمت ہے۔ ہم [illegible]

تیری مرضی کی پناہ مانگتے اور تیرے عذاب سے تیری معافی کی پناہ ڈھونڈتے ہیں اور تجھ سے تیری ہی حمایت کے طالب ہیں۔ہم تیری حمد وثنا سے قاصر ہیں، بلاشبہ تو ویسا ہی ہے جیسا کہ تو نے خود اپنی ثنا بیان فرمائی)۔

اس کے بعد آنحضرت ﷺ پر درود بھیجا جائے اور ان کی آل پر بھی۔اس میں بھی مضائقہ نہیں ہے کہ دعائے قنوت میں مذکورہ دعائے ماثورہ کے علاوہ کوئی اور دعا بھی جو دل چاہے مانگی جائے۔اگرچہ دعائیں وہی افضل ہیں جو احادیث میں وارد ہوئی ہیں۔اور سنت یہ ہے کہ دعائے قنوت اونچی آواز سے پڑھی جائے، خواہ کوئی امام ہو یا تنہا گزار ہو۔البتہ مقتدی بلند آواز سے آمین کہیں اسی طرح منفرد کے لیے سنت ہے کہ ''اهدنا'' جیسے الفاظ میں جو ضمائر جمع اوپر آئی ہیں ان کو بصیغہ واحد استعمال کیا جائے۔لیکن امام ضمیر جمع ہی استعمال کرے گا، جیسا کہ الفاظ احادیث میں ہے۔

نمازی کے لیے یہ بھی سنت ہے کہ وتر کا سلام پھیرنے کے بعد تین بار کہے، سبحان الملک القدوس ''اور تیسری بار اونچی اوآز سے کہے۔

وتر کے علاوہ (کسی اور نماز میں) دعائے قنوت مکروہ ہے، بجز اس صورت کے جب کہ مسلمانوں میں طاعون کے سوا کوئی اور مصیبت نازل ہو۔ایسے حالات میں بادشاہ اور اس کے نائبین کے لیے سنت ہے کہ نماز جمعہ کے سوا تمام فرض نمازوں میں دعائے قنوت پڑھیں جس میں اس مصیبت نازلہ کے مناسب حال دعا مانگی جائے۔لیکن بلائے طاعون کے لیے دعائے قنوت نہیں ہے۔اگر بادشاہ اور اس کے حکام کے علاوہ بھی قنوت نازلہ مانگی جائے تو نماز باطل نہ ہوگی، خواہ امام ہو یا تنہا گزار ہو۔اگر کسی شخص کا امام نماز فجر میں دعائے قنوت پڑھے تو اس کی دعا میں مقتدی امام کا ساتھ دے اور اگر سن رہا ہو تو اس کی دعا پر آمین کہے۔ایسی حالت میں کہ دعائے قنوت سنائی نہ دیتی ہو تو سنت یہ ہے کہ جو دل چاہے دعا مانگی جائے۔

اور نمازی کے لیے جائز ہے کہ وتر کی آخری رکعت کا رکوع کرنے سے پہلے دعائے قنوت پڑھی جائے، اس طرح کہ تکبیر کہتے ہوئے دونوں ہاتھ اٹھائے جائیں، پھر دعائے قنوت پڑھ کر رکوع کیا جائے۔لیکن بہتر یہ ہے کہ رکوع سے اٹھنے کے بعد (قنوت) پڑھی جائے، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔اور سنت یہ ہے کہ بدوران قنوت دونوں ہاتھ سینے کے سامنے کھول لیے جائیں، ہتھیلیاں آسمان کی جانب ہوں اور دعائے قنوت پڑھنے کے بعد دونوں ہاتھوں کو چہرے پر ملے۔

قنوت کا وقت نماز عشاء کے بعد صبح صادق کے ظہور تک ہے اور افضل یہ ہے کہ یہ کام شب کے پچھلے حصہ میں کیا جائے، درآنحالیکہ اس وقت بیدار ہو جانے کا یقین ہو۔اگر اس کا یقین نہ ہو تو سونے سے پہلے ہی وتر پڑھ لینی چاہیے۔اور سنت یہ ہے کہ اگر وتر رہ گئی ہے تو اس کی قضا دوگانہ کے ساتھ پڑھی جائے۔

ماہ رمضان میں اس کا جماعت سے پڑھنا سنت ہے؛ رمضان کے علاوہ وتر کی جماعت مباح ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ وتر سنت مؤکدہ ہے اور سب سے زیادہ مؤکدہ سنت ہے۔وتر کی کم سے کم ایک رکعت ہے اور زیادہ سے زیادہ گیارہ رکعتیں ہیں۔اگر ارادۃً مسئلہ کو جانتے ہوئے اس تعداد میں زیادتی کی گئی تو زائد نمازیں کسی شمار میں نہ ہوں گی؛ ہاں اگر بھول کر یا ناواقفیت کی بنا پر زیادہ نماز پڑھی تو نماز باطل نہ ہوگی بلکہ وہ محض نفل قرار پائے گی۔وتر میں صرف ایک رکعت پڑھنا طریق افضل کے خلاف ہے۔اگر کوئی شخص وتر ایک رکعت سے زیادہ پڑھے تو جائز ہے کہ اس کو ساتھ ملا

لے، بایں طور کہ آخری رکعت کو ابتدائی رکعتوں سے ملا کر ادا کیا جائے۔ یا الگ کر کے پڑھے، یعنی طریق مذکور سے نہ پڑھی جائے۔ چنانچہ اگر مثلاً پانچ رکعت وتر پڑھی تو جائز ہے کہ ایک سلام سے دو رکعتیں پڑھے۔ اس کے بعد تین رکعتیں ایک سلام سے ادا کرے، اور یہ بھی جائز ہے کہ جدا جدا پڑھی جائے، بایں طور کہ آخری رکعت کو الگ کر کے پڑھ لے اور اس سے پہلے کی چار رکعتیں دو دو رکعتوں میں پڑھی جائیں۔ یا پھر چار رکعتیں اکٹھی پڑھی جائیں۔ لیکن اگر وتر کو ملا کر پڑھنا ہے تو دو بار سے زیادہ تشہد جائز نہیں ہے۔ اور بہتر یہی ہے کہ وتر کی ایک رکعت جداگانہ ادا کی جائے۔ وتر کا وقت نماز عشاء کے بعد ہے، اگرچہ عشاء کی نماز مغرب کے ساتھ بطور جمع تقدیم پڑھی جائے۔ وتر کے وقت کی انتہا صبح صادق کے نمودار ہونے تک ہے، اور رات کے ابتدائی (نصف) حصہ کے بعد پڑھنا سنت ہے، درآنحالیکہ آخری شب میں بیدار ہو جانے پر وثوق ہو۔

اسی طرح وتر کو رات کی نماز کے بعد پڑھنا مسنون ہے، بایں طور کہ رات کی نمازوں کو وتر پر ختم کیا جائے۔

ماہ رمضان میں وتر کا باجماعت ادا کرنا اور ماہ رمضان کے نصف ثانی میں وتر کی آخر رکعت میں قنوت پڑھنا سنت ہے، جس طرح کہ دعائے قنوت ہر فجر کی نماز میں دوسری رکعت کے رکوع سے اٹھنے کے بعد سنت ہے۔

'قنوت' عبارت ہے ہر ایسے کلام سے جو ثنائے الٰہی اور دعا پر مشتمل ہو، لیکن سنت وہی ہے جو آنحضرت ﷺ سے مروی ہے، اور وہ یہ ہے: ''اللّٰھم اھدنی فیمن ھدیت و عافنی فیمن عافیت و تولنی فی من تولیت و بارک لی فی ما اعطیت وقنی شر ما قضیت فانک تقضی و لا یقضی علیک وانہ لا یذل من والیت و لا یعز من عادیت تبارکت ربنا و تعالیت فلک الحمد علی ما قضیت استغفرک و اتوب الیک وصلی اللّٰہ علی سیدنا محمد النبی الامی وعلی آلہ و اصحابہ وسلم'' یہ الفاظ اس حالت میں کہے جائیں جب کہ کوئی منفرد ہو، اس صورت میں دعا اپنی ذات کے لیے خاص ہوگی، بایں طور کہ کہے اھدنی و عافنی تا آخر (یعنی مجھے ہدایت فرما اور میرے گناہ معاف فرما) البتہ جملہ تبارکت ربنا میں ربنا کو بصیغہ جمع کہنا چاہیے اور اس میں ربی نہیں کہنا چاہیے۔ لیکن امام جمع کے صیغے استعمال کرے گا، یعنی اھدنا و عافنا تا آخر (یعنی ہماری ہدایت فرما اور ہمارے قصور معاف فرما)۔

امام کے لیے سنت یہ ہے کہ دعائے قنوت اونچی آواز سے پڑھے، اگرچہ نماز قضا ہو۔ اور منفرد کے لیے سنت یہ ہے کہ آہستہ پڑھے اگرچہ ادا نماز ہو۔ مقتدی کو چاہیے کہ امام کی دعاؤں پر آمین کہتا جائے۔ اگر کچھ دعائے قنوت رہ جائے تو اس کے لیے سجدہ سہو کرنا چاہیے۔ اگر وتر کا وقت نکل جائے تو اس کی قضا سنت ہے۔ یہی حکم ہر وقت کی مقررہ نوافل کا ہے۔

واضح ہو کہ جب سخت وقت آجائے تو تمام اوقات کی نمازوں میں دعائے قنوت پڑھتا جائے اور ایسے وقت میں امام ہو یا منفرد دونوں کو اونچی آواز سے قنوت پڑھنا چاہیے اگرچہ وہ نماز غیر جہری ہو۔ اور مقتدی کو چاہیے کہ امام کی دعا پر وہ آمین کہے۔ اگر مقتدی سے کچھ رہ جائے تو اس پر سجدہ نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ وتر سنت مؤکدہ ہے بلکہ وہ طواف اور عمرہ کی دو رکعتوں کے بعد سب سے زیادہ ضروری سنت ہے۔ یعنی تمام سنتوں میں سب سے زیادہ ضروری سنت طواف واجب کی دو رکعتیں ہیں؛ اس کے بعد طواف غیر واجب کی

دو رکعتیں، اس کے بعد عمرہ کی سنتیں، پھر وتر کی ایک رکعت ہے اور اس کا جفت نماز (دوگانہ) سے ملانا مکروہ ہے۔ مستحب یہ ہے کہ وتر میں فاتحہ کے بعد سورۂ اخلاص اور معوذتین پڑھی جائیں اور دونوں رکعتوں میں اونچی آواز سے پڑھنے کی تاکید ہے۔ پس اگر ایک رکعت زیادہ کی جائے تو نماز باطل نہ ہوگی اگر دو رکعتیں زیادہ کی جائیں تو نماز باطل ہو جائے گی۔

وتر کے دو اوقات ہیں: وقت اختیاری اور وقت ضروری۔ وقت اختیاری نماز عشا کے صحیح وقت کے بعد ہے جو سرخی شفق کے غائب ہونے کے بعد ہوتا ہے لہٰذا اگر عشا کے بعد وتر کی نماز پڑھی پھر معلوم ہوا کہ نماز عشا فاسد ہوگئی تھی تو اب دوسری بار عشا کی نماز پڑھنے کے بعد وتر پڑھی جائے۔

اگر نماز عشا کو مغرب کے بعد ہی بطور جمع تقدیم کے پڑھا اور ایسا بارش کے سبب ہوتا ہے، جیسا کہ آگے بیان ہوگا، تو وتر پڑھنے میں اتنی تاخیر کی جائے کہ شفق غائب ہو جائے۔ وتر کی نماز اس سے پہلے درست نہ ہوگی۔

وتر کا اختیاری وقت صبح صادق کے ہو جانے سے پہلے تک ہے، لہٰذا اگر نماز فجر پڑھنے میں یاد آیا کہ وتر نہیں پڑھی گئی تو مستحب یہ ہے کہ نماز کو توڑ کر وتر پڑھ لی جائے، خواہ کوئی امام ہو یا منفرد۔ امام اپنا خلیفہ بنا سکتا ہے؛ درآنحالیکہ وقت کے نکل جانے کا اندیشہ نہ ہو۔ لیکن مقتدی کو نماز توڑ دینا اور اس میں تاخیر کر دینا جائز ہے۔ اگر فجر کی نماز وتر کے لیے توڑی گئی ہو تو پہلے دوگانہ پڑھے پھر وتر پڑھے اور فجر کی دو رکعت سنتوں کا اعادہ کیا جائے تاکہ وہ دونوں نماز فجر سے متصل ہو جائیں۔

وتر کے پڑھنے میں بلا کسی عذر کے اتنی تاخیر کرنا کہ وقت ضروری آ جائے مکروہ ہے۔ فجر کی نماز پڑھنے کے بعد وتر کی قضا نہیں ہے، کیونکہ زائد فرض نمازوں کی قضا نہیں ہوتی، بجز فجر کی دو رکعتوں کے جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

واضح ہو کہ نماز وتر میں قنوت نہیں ہے۔ قنوت صرف فجر کی نماز میں مستحب ہے جیسا کہ پہلے بیان ہوا اور مستحب یہ ہے کہ وہ رکوع سے پہلے ہو۔ اگر قنوت یاد نہ رہی اور رکوع کر لیا تو اب قنوت کے لیے رجوع (الی القیام) نہ کرنا چاہیے بلکہ رکوع کے بعد قنوت پڑھی جائے۔ ایسا کرنے سے دعائے قنوت کا استحباب تو حاصل ہو جائے گا لیکن رکوع سے پہلے پڑھنا جو (بجائے خود امر) مستحب تھا وہ فوت ہو جائے گا۔ غرض دونوں باتیں جداگانہ طور پر یعنی دعائے قنوت کا پڑھنا اور رکوع سے پہلے پڑھنا مستقل مستحب ہیں۔ لہٰذا اگر رکوع سے قیام کی طرف رجوع کیا گیا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ وتر کی نماز کا کھڑے ہونے پر قادر ہونے کے باوجود بیٹھ کر پڑھنا بقول معتمد جائز مگر مکروہ ہے۔ لیکن بیٹھ کر پڑھنے پر قادر ہوتے ہوئے کروٹ سے لیٹ کر پڑھنا جائز نہیں ہے۔ اور جانور پر سواری کی حالت میں رکوع و سجود کے ساتھ وتر کا پڑھنا مطلقاً جائز ہے۔ ایسے مسافر کے لیے جسے قصر نماز پڑھنے کا حکم ہے، اشارہ سے وتر پڑھنا جائز ہے اور چاہیے کہ نماز پڑھنے والا سفر کی سمت رخ رکھے اور وہ تمام باتیں ملحوظ رہیں جن کا ذکر جانور پر سواری کی حالت میں نماز پڑھنے کے سلسلہ میں آگے کیا جائے گا۔ اور وتر سے پہلے جفت نماز کا پڑھنا وتر کے کامل ہونے کی شرط ہے لہٰذا وتر بغیر اس کے کہ اس سے پہلے دوگانہ شامل کیا جائے مکروہ ہے۔ اور اس شخص کے لیے جسے آخر شب میں بیدار ہو جانے کی عادت ہے؛ مستحب یہ ہے کہ وتر میں پچھلی شب تک تاخیر کی جائے تاکہ رات کی نماز اسی پر ختم ہو، تاکہ آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد پر عمل ہو سکے: ''اجعلوا آخر

نماز تراویح کا بیان

تراویح کی شرعی حیثیت اور اس کا وقت

نماز تراوی تین اماموں کے نزدیک سنت عین موکدہ ہے۔ مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[۱]

تراویح کا جماعت سے پڑھنا ہر شخص کے لیے سنت عین ہے۔ پس اگر کچھ اصحاب نے مل کر تراویح (جماعت سے) پڑھ لی تو باقی اشخاص کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگی۔ پس اگر کوئی شخص اپنے گھر میں نماز تراویح پڑھنا چاہے تو سنت یہ ہے کہ گھر کے لوگوں کے ساتھ جماعت سے پڑھے۔ اگر تنہا پڑھی گئی تو سنت جماعت ادا کرنے کا ثواب جاتا رہے گا۔ اسم مسئلہ میں شافعیہ اور حنابلہ متفق ہیں؛ مالکیہ اور حنفیہ کا

صلوا تکم من اللیل وترا' (یعنی اپنے وتر کورات کی آخری نماز بنالو)۔ اگر عشاء کی نماز کے بعد ہی وتر پڑھ لیا اور پھر پچھلی شب کو بیدار ہو کر نفل پڑھی تو اب سابق میں پڑھی ہوئی نماز کا دہرانا مکروہ ہے، کیونکہ حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے۔ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: ''لا وتران فی لیلۃ'' (یعنی ایک رات میں دو وتر نہیں ہیں) اس حکم کے ساتھ یہ حدیث پیش نظر رہے کہ ''اجعلوا آخر صلوا تکم من اللیل وترا'۔ ممنوع اور مباح میں تعارض ہو تو امر ممنوع کو مقدم رکھا جائے گا مطلب یہ ہے کہ پہلی حدیث سے دو وتروں کی ممانعت ہے اور دوسری حدیث میں ہے کہ وتر سب نمازوں سے اخیر میں پڑھنا چاہیے، اس سے مترشح ہوتا ہے کہ دوسری بار وتر کا پڑھنا مباح ہو لیکن قاعدہ یہ ہے کہ ممنوع اور مباح میں سے امر ممنوع پر عمل کیا جائے) اور اگر کوئی شخص نیند سے اس وقت بیدار ہوا کہ ہنوز سورج کے طلوع ہونے میں اتنا وقفہ باقی ہے کہ طہارت کے بعد صرف دو رکعتیں پڑھی جا سکتی ہیں تو وتر کو ترک کر دیا جائے اور نماز فجر پڑھ لی جائے اور صبح کی دونوں رکعتوں میں تاخیر کر دی جائے اور ان کی قضا زوال کے وقت تک پڑھ لی جائے جب کہ نفل پڑھنا حلال ہوتا ہے۔ اگر بیدار ہونے کے بعد طلوع شمس میں اتنا وقت باقی ہے جس میں تین رکعتیں پڑھی جا سکیں تو (وتر کی ایک رکعت) اور فجر کی نماز پڑھ لی جائے اور دوگانہ چھوڑ دیا جائے اور فجر کے بعد کی سنتوں میں تاخیر کر دی جائے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اگر اتنا وقت باقی ہے کہ پانچ رکعتیں پڑھی جا سکیں تو وتر کے ساتھ کا دوگانہ اور وتر اور نماز فجر پڑھی جائے اور فجر کی سنتیں بعد میں پڑھی جائیں۔ اگر وقت میں سات رکعت کی گنجائش ہے تو تمام نمازیں (وتر کی تین رکعتیں، سنت فجر اور فریضۂ فجر) پڑھی جائیں۔ اور ماہ رمضان کے سوا دوگانہ تراور وتر میں جماعت نہیں ہے۔ رمضان میں دونوں کی جماعت مستحب ہے جیسے تراویح مستحب ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ نماز تراویح ہر مرد و زن کے لیے امر مستحب تاکیدی ہے۔

مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

واضح ہو کہ تراویح کا جماعت کے ساتھ ادا کرنا آنحضرت ﷺ کے عمل سے ثابت ہے۔ چنانچہ شیخان سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ماہ رمضان کی تین متفرق راتوں کے وسط میں، یعنی تیسری، پانچویں اور ستائیسویں شب کو گھر سے نکل کر مسجد میں نماز ادا فرمائی اور لوگوں نے بھی حضورؐ کے ساتھ نماز پڑھی۔ اور آپ نے سب کے ساتھ آٹھ رکعتیں پڑھیں اور سب نے باقی نمازیں اپنے اپنے گھروں میں ادا کیں؛ چنانچہ ان کی آوازیں شہد کی مکھی کی سنسناہٹ کی طرح کانوں میں آرہی تھی۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے نماز تراویح اور اس کا جماعت سے پڑھنا سنت قرار دیا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ آپ نے لوگوں کے ساتھ بیس رکعتیں نہیں پڑھیں، جیسا کہ عہد صحابہؓ سے لے کر آج تک اس پر عمل جاری ہے۔ اور حضورؐ اس کے بعد نماز کے لیے نہیں نکلے کہ مبادا یہ بھی ایک عمل فرض ہو جائے، جیسا کہ بعض روایات میں اس کی صراحت پائی جاتی ہے۔ یہیں سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ تراویح کی تعداد صرف ان آٹھ رکعتوں پر منحصر نہیں ہے جو حضورؐ نے لوگوں کے ساتھ ادا کیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ان اصحابؓ نے اپنے اپنے گھروں میں جا کر نماز تراویح کی تکمیل کی۔ اور اس کی تعداد کا بیس رکعت ہونا حضرت عمرؓ کے عمل سے واضح ہوتا ہے؛ چنانچہ بالآخر لوگوں کا اجماع اس تعداد پر ہو گیا۔ صحابہؓ نے اس کی موافقت کی اور ان کے بعد خلفائے راشدینؓ میں سے کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی۔ ادھر آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: ''**علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدین المهدبین، عضوا علیها بالنواجذ**'' بروایت ابوداؤد۔ (یعنی تم پر لازم ہے کہ میری سنت اور خلفائے راشدین کی سنت کو اختیار کرو جو ہدایت یافتہ ہیں اور اس کو دانتوں سے مضبوط پکڑ رکھو)۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے سیدنا حضرت عمرؓ کے اس عمل کے متعلق دریافت کیا گیا تو انھوں نے کہا کہ تراویح سنت مؤکدہ ہے، حضرت عمرؓ کا من مانا فعل نہیں ہے۔ انھوں نے کوئی بدعت نہیں کی اور جب تک کہ اس حکم کی اصل ان کے ہاتھ نہیں آئی انھوں نے اس پر عمل کرنے کا حکم نہیں دیا۔ یہ عہد نبوی ﷺ سے چلی آرہی ہے۔ البتہ حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز کے عہد میں اس پر زیادہ کیا گیا تھا اور اس کی چھتیس

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ تراویح کی جماعت امر مستحب ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ تراویح کی جماعت اہل محلہ کے لیے سنت کفایہ ہے؛ چنانچہ اگر کچھ لوگ جماعت کے ساتھ تراویح پڑھ لیں تو باقی اشخاص کے ذمہ سے جماعت ساقط ہو جائے گی۔

رکعتیں کر دی گئی تھیں، اور اس زیادتی کا مقصد یہ تھا کہ اس کی فضیلت اہل مکہ کی تراویح کے برابر ہو جائے، کیونکہ وہاں ہر چار رکعت پڑھنے کے بعد کعبہ کا طواف کیا جاتا تھا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ہر طواف کے عوض چار رکعتیں اور بڑھا دینا مناسب جانا۔ یہ واقعہ اس امر کی ایک دلیل ہے کہ عبادت مشروع پر کچھ زیادہ کر دینے کے لیے علماء کا اجتہاد درست ہے، کیونکہ اس امر میں تو کوئی شک نہیں ہے کہ انسان کو یہ اختیار ہے کہ اوقات ممنوعہ کو چھوڑ کر رات دن میں جس قدر جی چاہے نفلی نماز پڑھ سکتا ہے۔

اب رہی یہ بات کہ آیا مشروع نماز پر جو کچھ بڑھایا گیا اس کو تراویح سے تعبیر کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ سو اس بارے میں یہ رخ اختیار کیا جائے گا کہ ان زائد رکعات پر تراویح کا اطلاق محض لفظی طور پر یعنی کہنے کے لیے کیا جائے گا، تاہم بہتر یہی ہے کہ لفظ تراویح کا اطلاق صرف اس پر کیا جائے جس کو آنحضرت ﷺ اور ان کے اصحاب صاحب الرائے نے تراویح قرار دیا اور یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ وتر کے علاوہ تراویح کی بیس رکعتیں ہیں۔ (۱)

تراویح کا وقت نماز عشاء پڑھنے کے بعد ہے، اگرچہ عشاء کی نماز بطور 'جمع تقدیم' کے مغرب کے ساتھ اکٹھی پڑھ لی گئی ہو۔ یہ عمل ان اصحاب کے قول کے مطابق ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ واجب القصر سفر کی حالت میں خاص شرائط کے ماتحت، جن کا ذکر دو نمازوں کو تقدیماً اور تاخیراً جمع کرنے کے بیان میں آئے گا، دو نمازوں کا اکٹھا پڑھ لینا جائز ہے۔ مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

تراویح کا انتہائی وقت صبح کے نمودار ہونے تک ہے۔ اور اس کا پڑھنا وتر سے پہلے بھی اور وتر کے بعد بھی صحیح ہے۔ یہ مکروہ نہیں ہے۔ لیکن افضل یہی ہے کہ وتر سے پہلے پڑھی جائے۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے۔ مالکیہ کو اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وتر کے بعد تراویح پڑھنا مکروہ ہے۔ ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۳)

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ تراویح کی تعداد دوگانہ اور وتر کے علاوہ بیس رکعتیں ہیں۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر عشاء کو مغرب کے ساتھ بطور جمع تقدیم پڑھنا ہے تو تراویح کے پڑھنے میں اتنی دیر کی جائے کہ شفق غائب ہو جائے۔ اس سے پہلے پڑھ گئی تو وہ محض نفل ہوگی اور تراویح کا مطالبہ رہ جائے گا۔

۳۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ تراویح وتر سے پہلے اور عشاء کے بعد پڑھی جائے، وتر کے بعد اس کا پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے "اجعلوا آخر صلاتکم من الیل وترا۔"

اگر وتر کا وقت صبح نمودار ہونے پر جاتا رہے تو اس کی قضا نہیں ہے؛ نہ تو خالی وتر کی قضا پڑھی جائے اور نہ عشاء کے ساتھ۔ اس پر تین امام متفق ہیں؛ شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

نماز تراویح کے مستحبات

مستحب یہ ہے کہ ہر دو رکعت کے بعد سلام پھیرا جائے۔ اگر تمام تراویح ایک ہی سلام سے پڑھی گئی اور ہر دو رکعت پر بیٹھا گیا تو شافعیہ کے سوا سب کے نزدیک نماز درست، لیکن مکروہ ہوگی۔ شافعیہ کا مسلک دوسرے ائمہ کے مسالک کے ساتھ ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو (۲) لیکن اگر ہر دو رکعتوں پر قعود نہ کیا تو اس بارے میں مسالک مختلف ہیں (۳) ان کی تفصیل ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ اور تراویح پڑھنے والے کے لیے مستحب یہ ہے کہ آرام لینے (ستانے) کے لیے جلسہ کیا کرے اور اس میں نماز نہ پڑھے۔ آرام کے لیے بیٹھنے جلسہ (استراحت) کے بارے میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر وتر کا وقت نکل جائے تو اس کی قضا بلا شرط پڑھی جائے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر چار رکعتیں ایک تسلیمہ سے پڑھی جائیں تو وہ دو رکعتوں کی قائم مقام ہیں۔ اگر چار رکعتوں سے زیادہ ایک تسلیمہ سے پڑھی گئیں تو اس کے صحیح ہونے میں اختلاف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ دوگانہ تروتح کے قائم مقام ہوگی اور یہ بھی کہ وہ نماز فاسد ہو جائے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں۔ کہ (اس طرح پڑھنا) صحیح ہے، لیکن مکروہ ہے۔ اور ان کو بیس رکعت شمار کیا جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ (اس طرح پڑھنا) صحیح ہے اور بیس رکعتیں شمار میں آجائیں گی۔ البتہ ہر دو رکعت کے بعد تشہد اور سلام کی جو سنت تھی وہ ترک ہو جائے گی، اور یہ امر مکروہ ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ (اس طرح پڑھنا) درست نہیں ہے، بجز اس صورت کے کہ ہر دو رکعتوں پر سلام پھیرا جائے۔ اگر ایک ہی تسلیمہ سے پڑھی گئی تو درست نہ ہوگا، خواہ ہر دو رکعت پر قعود کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ غرض ان کے نزدیک ضروری ہے کہ دو دو رکعتیں پڑھی جائیں اور ہر رکعت کے خاتمے پر سلام پھیرا جائے۔

۳۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اس طرح بیٹھنا مستحب ہے اور بقدر چار رکعتوں کے ہوگا۔ اور نماز پڑھنے والے کو چاہیے کہ اس جلسے میں کوئی وظیفہ یا کلمۂ طیبہ پڑھتا رہے یا خاموش بیٹھا رہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر حالت قیام طویل ہوئی ہو تو مستحب یہ ہے کہ آرام لینے کے لیے صحابہؓ کی پیروی میں بیٹھے ورنہ نہ بیٹھے۔

۴۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ جلوس (جلسۂ استراحت) مستحب ہے، لیکن اس کا ترک کرنا مکروہ نہیں ہے، لیکن اس کے

ہو۔ (۴)

یہ جلسہ استراحت ہر چار رکعت کے بعد ہونا چاہیے، جیسا کہ صحابہ رضوان ﷲ کیا کرتے تھے۔ تراویح کی وجہ تسمیہ یہی ہے۔

نماز تراویح میں پورے قرآن شریف کا پڑھنا اور اس کی نیت وغیرہ کے مسائل

نماز تراویح میں پورے قرآن شریف کا پڑھنا سنت ہے، بایں طور کہ اس کو ماہ رمضان کی آخری شب میں ختم کیا جائے، بشرطیکہ مقتدیوں کو اس سے ضرر نہ ہو۔ افضل یہی ہے کہ ان کے حالات کو ملحوظ رکھا جائے اور شرط یہ ہے کہ پڑھنے میں اتنی جلدی نہ کی جائے جس سے نماز میں خلل واقع ہو۔ اس مسئلے میں مالکیہ کے سوا تمام ائمہ کو اتفاق ہے، مالکیہ کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

واضح ہو کہ تراویح کی ہر دو رکعتیں مستقل نماز کی حیثیت رکھتی ہیں، لہٰذا ہر دو رکعت کے آغاز میں نیت کرنا اور تکبیر تحریمہ کے بعد قرأت سے پہلے دعائے افتتاح پڑھنا چاہیے۔ یہ حکم ان کے نزدیک ہے جو اس طرح دعا کے قائل ہیں: جو اس کے قائل نہیں ہیں، یعنی مالکیہ، ان کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

تشہد کے ساتھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود کا اضافہ کیا جانا چاہیے، نیز بہتر یہ ہے کہ اگر طاقت ہو تو تراویح کھڑے ہو کر پڑھی جائے۔ تاہم اگر بیٹھ کر پڑھی گئی تو صحیح ہے، لیکن بہتر نہیں ہے۔ امام کے رکوع کرنے کے بعد مقتدی کا کھڑے رہ کر تاخیر (رکوع) کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اس سے نماز میں کسلمندی کا اظہار ہوتا ہے۔

اندر دعا مانگنا خلاف اولیٰ ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جلوس اسلاف کی پیروی کے نقطۂ نظر سے مستحب ہے، اور اس کے دوران کسی دعا کا پڑھنا حدیث میں نہیں آیا۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ امام کے لیے مستحب یہ ہے کہ ماہ رمضان میں تراویح کے اندر پورا قرآن ختم کیا جائے۔ اس کا ترک کرنا خلاف اولیٰ ہے، سوا اس صورت کے جب کہ قرآن حفظ نہ ہو، یا حافظ قرآن دستیاب نہ ہو، یا حافظ مل جائے لیکن امامت کے لیے وہ موزوں نہ ہو۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کے بعد اور قرأت سے پہلے دعا (افتتاح صلوٰۃ کی) مکروہ ہے۔ مالکیہ کے علاوہ دوسرے ائمہ اس کو دعائے افتتاح کہتے ہیں۔ اس کا بیان کئی بار ہو چکا ہے۔ دعائے افتتاح "سبحانک اللّٰھم و

تراویح کی نماز کا مسجد میں ادا کیا جانا افضل ہے، کیونکہ ہر وہ نماز جس میں جماعت مشروع ہے اس کا مسجد ہی میں ادا کیا جانا افضل ہے۔اس پر تین امام متفق ہیں۔ مالکیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

عیدین کی نماز کا بیان

نمازِ عیدین کے مسائل کا تعلق چند امور سے ہے:

اول اس کا حکم اور وقت۔

دوسرے اس کے مشروع ہونے کی دلیل۔

تیسرے اس کا طریقہ۔

چوتھے اس کی جماعت اور فوت ہو جائے تو اس کی قضا کے متعلقہ مسائل۔

پانچویں خطبہ عیدین کے متعلقہ مسائل اور اس کے ارکان وشروط۔

چھٹے عیدین کی اذان اور اقامت کے مسائل۔

ساتویں عیدین کی سنتیں اور اس کے مستحبات۔

آٹھویں عید کی رات میں 'شب بیداری'۔

نویں عیدگاہ کے مسائل۔

دسویں تکبیر تشریق۔

بحمدک الخ ہے یا وجہت وجھی الخ۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ تراویح کی نماز گھر کے اندر مستحب ہے، اگرچہ وہ جماعت سے پڑھی جائے کیونکہ گھر میں پڑھنا ریا سے دور ہے، لیکن (گھر میں پڑھنے کی) مندرجہ ذیل شرطیں یعنی:

گھر میں پڑھنے سے سرور حاصل ہو۔

اور یہ کہ حرم مکہ یا حرم مدینہ نہ ہو اور وہ باہر کسی جگہ کا رہنے والا ہو؛ نہ مکی ہو نہ مدنی ہو۔

اور یہ کہ اس کے گھر میں پڑھنے سے مسجد غیر آباد نہ ہو جائے۔

اور یہ کہ وہ ایسا نہ ہو کہ سرے سے مسجد میں نماز ہی نہ پڑھتا ہو۔ اگر ان شرطوں میں سے ایک بھی پوری نہ ہو، تو (گھر میں نہیں) مسجد ہی میں نماز (تراویح) پڑھی جائے۔

عیدین کی نمازوں کا حکم اور ان کے اوقات

عیدین اور اس کے متعلقہ حکم کے بارے میں مسالک مختلفہ کی تفصیل ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

نماز عیدین کے شرعی حکم ہونے کی دلیل

عید کی نماز پہلے سال ہجری میں مشروع ہوئی، جیسا کہ ابو داؤد نے حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "قدم رسول اللہ ﷺ المدینة ولهم يومان يلعبون فيهما، فقال ما هذان اليومان؟ قالوا كنا نلعب فيهما في الجاهلية، فقال رسول الله ﷺ ان الله قد

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ (عیدین کی نماز) ہر اس شخص کے لیے جسے نماز کا حکم ہے، سنت عین مؤکدہ ہے اور اس کی جماعت حج کرنے والوں کے علاوہ سب کے لیے سنت ہے، حاجیوں کے لیے جدا جدا پڑھنا سنت ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ سنت عین مؤکدہ ہے۔ ضروری ہونے کے لحاظ سے وتر کے بعد اس کا درجہ ہے۔ ہر وہ شخص جس پر جمعہ لازم ہے، بشرطیکہ امام کے ساتھ جماعت سے ادا ہو (نماز عیدین) کے حکم کا مخاطب ہے۔ اگر کوئی شخص امام کے ساتھ نماز پڑھنے سے رہ جائے تو مستحب یہ ہے کہ اس کو آہستہ قرأت سے پڑھ لے، جیسے وہ لوگ پڑھتے ہیں جن پر نماز عید لازم نہیں ہے، مثلاً غلام اور بچے۔ حج کرنے والے نماز عید سے مستثنیٰ ہیں۔ لہٰذا نماز عید کے حکم میں وہ لوگ مخاطب نہیں ہیں، کیونکہ مشعر حرام میں ان کا ٹھہرنا نماز عید کے قائم مقام ہے۔ ہاں منیٰ میں رہنے والوں کے لیے جو حج میں نہیں ہیں، نماز عید مستحب ہے، لیکن وہ جماعت سے نہیں، بلکہ جدا جدا پڑھیں گے، تاکہ حج کرنے والے بھی ان کے ساتھ جماعت میں شریک نہ ہونے لگیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ عیدین کی نماز ہر اس شخص پر واجب ہے جس پر نماز جمعہ اپنی شرائط کے ساتھ واجب ہے۔ یہ شرائط وجوب ہوں یا شرائط صحت۔ شرائط صحت میں سے (ایک تو) خطبہ مستثنیٰ ہے کہ یہ نماز جمعہ میں نماز سے پہلے اور عیدین میں نماز کے بعد ہوتا ہے۔ شریک جماعت لوگوں کی تعداد میں بھی نماز عیدین مستثنیٰ ہیں کہ نماز عید کی جماعت تو ایک شخص کے شریک ہونے سے بھی ہو جاتی ہے، لیکن جمعہ کی جماعت میں ایسا نہیں ہے (یعنی اس میں کم از کم تین آدمی لازم ہیں)۔ نیز عید کی نماز میں جماعت واجب ہے اس کا ترک کرنا گناہ ہے۔ اگرچہ عید کی نماز ہو جاتی ہے، لیکن جمعہ کی یہ کیفیت نہیں ہے۔ جمعہ کی نماز بغیر جماعت کے نہیں ہو سکتی۔

حنفیہ کے نزدیک 'واجب' کے جو معنی ہیں وہ واجبات صلوٰۃ وغیرہ کے بیان میں بتائے جا چکے ہیں، وہاں پر ملاحظہ ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ عید کی نماز ہر اس شخص پر فرض کفایہ ہے جس پر جمعہ لازم ہے۔ لہٰذا عید کی نماز بھی وہاں نہیں ہوتی

ابدلکما خیراً منھما یوم الاضحیٰ و یوم الفطر "(یعنی آنحضرت ﷺ جب مدینہ میں تشریف لائے تو دیکھا کہ وہاں کے لوگ دو دن کھیل تماشے میں گزارتے تھے۔حضورؐ نے دریافت فرمایا کہ یہ دن کیا ہیں؟ انھوں نے کہا کہ ہم جاہلیت کے ایام میں یعنی (قبل از اسلام سے) ان دو دنوں میں کھیل تماشے کیا کرتے تھے۔رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ان ایام کے بدلے میں ان سے بہتر دو دن یوم الاضحیٰ اور یوم الفطر عطا فرمائے ہیں)۔

نماز عیدین کا طریقہ

نماز عید (کے ادا کرنے کے) بارے میں مسالک مختلفہ کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

جہاں جمعہ نہیں ہوتا۔خطبہ کے حکم میں فرق ہے کہ یہ عیدین کی نماز میں سنت ہے،لیکن جمعہ کی نماز میں خطبہ شرط ہے (یعنی اس کے بغیر نماز جمعہ نہیں ہوسکتی)۔

عید کی نماز کبھی سنت کے درجے میں ہوتی ہے،یہ اس صورت میں ہے جب کہ کوئی شخص امام کے ساتھ نماز پڑھنے سے رہ گیا ہو۔ایسی صورت میں سنت یہ ہے کہ کسی وقت بھی اس کو اس طرح پڑھ لیا جائے جس طرح آگے بتایا جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ عید کی نماز کا وقت سورج کے نمودار ہونے سے شروع ہوجاتا ہے،اگرچہ بلند نہ ہوا ہو۔اور یہ وقت زوال تک رہتا ہے۔اس کی قضا بطریق متذکرہ آئندہ پڑھنا چاہیے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نماز عید کا وقت اس وقت سے ہوتا ہے جب نفل پڑھنا جائز ہوجائے اور زوال کے وقت تک رہتا ہے۔اس کے بعد اس کی قضا نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ عیدین کی نماز کا وقت نفل نماز کے جائز ہوجانے کے وقت سے یعنی جب سورج طلوع ہوکر ایک نیزے کے برابر بلند ہوجائے،زوال سے کسی قدر پہلے تک رہتا ہے۔اگر اس روز عید نہ پڑھی جاسکے تو اگلے روز پڑھی جائے،اگرچہ اس کی قضا کرنی پہلے ہی روز ممکن ہو۔اور قضا جب پڑھی جائے اسی طرح پڑھی جائے اگرچہ عید کے ایام کسی معذوری سے یا بلغیر معذوری کے نکل جائیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز عید کا وقت نفل کے جائز ہونے کے وقت سے زوال آفتاب تک رہتا ہے۔اگر نماز پڑھتے میں زوال آفتاب ہوگیا تو نماز فاسد ہوجائے گی،بشرطیکہ بمقدار تشہد قعود نہ کیا گیا ہو۔نماز فاسد ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ نماز نفل ہوجائے گی۔فوت ہوجانے کی صورت میں اس کے مسائل آگے آرہے ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ عیدین کی نماز میں اتنی تاخیر کرنی چاہیے کہ سورج ایک نیزے کی مقدار بلند ہوجائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ عیدین کی نماز میں اس کے ابتدائی وقت سے تاخیر کرنا سنت نہیں ہے۔

۱۔حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز عیدین ادا کرنے کے وقت دل سے نیت کرنا اور زبان سے کہنا چاہیے کہ میں عید کی نماز

واسطے اللہ تعالیٰ کے پڑھنے کی نیت کرتا ہوں، اور مقتدی کو امام کے اتباع کی نیت بھی کرنا چاہیے۔ اس کے بعد تکبیر تحریمہ کہہ کر دونوں ہاتھ ناف کے نیچے بطریق متذکرہ سابقہ باندھ لیے جائیں۔ اس کے بعد امام اور مقتدی ثنا پڑھیں، پھر امام زائد تکبیرات کہے اور مقتدی بھی اسی طرح کریں۔ یہ زائد تکبیریں تکبیر تحریمہ اور تکبیر رکوع کے علاوہ تین تکبیریں ہیں۔ ہر تکبیر کے بعد اتنا توقف کرنا چاہیے جتنے عرصہ میں تین تکبیریں کہی جاسکیں۔ اس اثناء میں کوئی ذکر (قولی عبادت) مسنون نہیں ہے، تاہم اگر یہ کہہ لے کہ ''سبحان اللّٰہ و الحمد للہ ولآ الٰہ الا اللّٰہ و اللّٰہ اکبر'' تو مضائقہ نہیں ہے۔ اور سنت یہ ہے کہ نماز عید پڑھنے والا مقتدی ہو یا امام ان تکبیروں میں رفع یدین کرے (یعنی ہاتھ کانوں تک اٹھائے) پھر امام ''اعوذ باللہ'' اور ''بسم اللہ'' آہستہ پڑھے، اس کے بعد سورۂ فاتحہ اور کوئی اور سورہ اونچی آواز سے پڑھے۔ اور مستحب یہ ہے کہ ''سبح اسم ربک الاعلیٰ'' کی سورہ ہو۔ اس کے بعد امام رکوع کرے اور مقتدی اس کی پیروی کریں اور پھر سجدہ کریں۔ پھر جب دوسری رکعت کے لیے کھڑے ہوں تو (آہستہ سے) بسم اللہ کہہ کر (دوسری رکعت) شروع کریں۔ اور فاتحہ کے ساتھ کوئی سورۂ پڑھی جائے۔ مستحب یہ ہے کہ وہ سورت ھل اتاک ہو۔ سورۃ پڑھنے کے بعد امام اور مقتدی زائد تکبیرات کہیں۔ یہ تکبیرات رکوع کی تکبیر کے علاوہ تین ہیں۔ ہر تکبیر میں رفع یدین کیا جائے۔ باقی نماز (حسب دستور) پوری کی جائے۔

عیدین کی نماز کا اس طرح پڑھنا تین تکبیروں سے زیادہ کہنے کی بہ نسبت بہتر ہے۔ اسی طرح دوسری رکعت میں قرأت سے پہلے تکبیرات زائدہ کے کہنے کی بہ نسبت یہی طریقہ افضل ہے۔ تاہم اگر دوسری رکعت میں زائد تکبیرات کو قرأت سے پہلے کہہ لیا گیا تو جائز ہے۔ نیز اگر امام تین تکبیروں سے زیادہ تکبیریں کہے تو اس کی پیروی کی جائے۔ اگر امام سولہ تکبیروں سے زیادہ کہے تو اس کی پیروی لازم نہیں ہے۔ جس صورت میں کہ مقتدی جماعت میں اس وقت شامل ہوا جب کہ امام تکبیرات (زائدہ) کہہ چکا ہے، لیکن ہنوز رکوع میں نہیں گیا تو چاہیے کہ پہلے تکبیرات زائدہ کہہ کر شامل جماعت ہو۔ اگر امام ایک رکعت پوری کر چکا ہے اور مقتدی امام کی نماز ختم ہونے کے بعد اپنی نماز پوی کرنے کے لیے کھڑا ہوا تو چاہیے کہ پہلے قرأت کرے اور پھر زائد تکبیرات کہہ کر رکوع میں جائے۔ اگر کسی نے امام کو حالت رکوع میں پایا تو تکبیر تحریمہ اور زائد تکبیرات کہے، بشرطیکہ یقین ہو کہ رکوع میں (امام کے ساتھ) شامل ہو سکے گا، ورنہ کھڑے ہو کر صرف تکبیر تحریمہ کہے اور رکوع میں چلا جائے اور رکوع کے اندر ہی بغیر ہاتھ اٹھائے وہ تکبیریں کہہ لے اور ان تکبیرات کو ادا کرنے کے لیے امام کے نماز سے فارغ ہونے کا انتظار نہ کرے، کیونکہ (قاعدہ یہ ہے کہ) اگر ذکر (قولی عبادت) فوت ہو جائے تو امام کے نماز ختم کرنے سے پہلے ہی اسے ادا کر لینا چاہیے۔ اگر امام رکوع سے اٹھ جائے اور مقتدی مسبوق نے اپنی تکبیرات پوری نہ کہی ہوں تو باقی تکبیرات ساقط ہو جائیں گی، کیونکہ اگر اس کو پورا کرنے میں لگا تو امام کے ساتھ رکوع سے اٹھنے میں جو متابعت واجب ہے وہ جاتی رہے گی۔ اگر کوئی شخص امام کے رکوع سے سر اٹھانے کے بعد جماعت میں شامل ہوا تو تکبیرات زائدنہ پڑھے بلکہ امام کی نماز ختم ہونے پر فوت شدہ رکعت کو مع تکبیرات زائدہ کے ادا کرے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ دوسری نوافل کی طرح نماز عید کی بھی دو رکعتیں ہیں، البتہ رکعت اولیٰ میں تکبیر تحریمہ اور دعائے

افتتاح کے بعد اور تعوذ و قراءت سے پہلے سات مزید تکبیریں کہی جائیں گی اور ہر تکبیر میں دونوں ہاتھ مونڈھوں تک اٹھائے جائیں۔ اور سنت یہ ہے کہ ہر دو تکبیروں کے درمیان اس قدر توقف کیا جائے جتنے میں ایک اوسط درجہ کی آیت پڑھی جائے۔ اور مستحب یہ ہے کہ توقف کے دوران آہستہ سے یوں کہے: ''سبحان اللّٰہ و الحمد للہ و لآ الٰہ الا اللّٰہ و اللّٰہ اکبر'' اور سنت یہ ہے کہ ہر دو تکبیرات کے دوران اپنے دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ کے اوپر سینے کے نیچے رکھے۔ دوسری رکعت میں تکبیر قیام کے بعد پانچ تکبیریں کہی جائیں اور ہر دو تکبیروں کے درمیان فاصلہ رکھا جائے اور اس فاصلہ کے دوران دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ کے اوپر رکھا جائے، جیسا کہ پہلی رکعت میں۔ یہ زائد تکبیرات سنت ہیں اور ان کو 'ہیئت' کہا جاتا ہے۔ اگر ان میں سے کچھ رہ جائے تو اس کے لیے سجدہ سہو نہیں ہے، اگرچہ اس کا ترک کرنا مکروہ ہے۔ اگر تکبیروں کی تعداد میں شک پڑ جائے تو کم تعداد پر بنا رکھنی چاہیے۔ ان تکبیرات کا اعوذ باللہ سے پہلے کہنا مستحب ہے اور قراءت سے پہلے ان کی تعداد کا پورا ہونا شرط ہے۔ اگر بھول کر قراءت شروع کر دی گئی تو اب تکبیر نہ کہی جائے، کیونکہ اس کا موقع نکل گیا ہے۔

ان تمام مسائل میں امام اور مقتدی کے لیے یکساں حکم ہے، سوا اس کے کہ مقتدی اگر دوسری رکعت میں امام کے ساتھ شامل ہوا تو وہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ امام کے ساتھ پانچ تکبیروں میں شامل ہوگا۔ اگر امام اس سے زیادہ تکبیریں کہے تو اس کی متابعت نہ کی جائے۔ پھر جب امام کے سلام پھیرنے کے بعد فوت شدہ رکعت کو پورا کرنے کے لیے قیام کرے تو تکبیر قیام کے علاوہ پانچ مزید تکبیریں کہے۔ اگر امام تکبیر زائد کو ترک کر دے تو مقتدی بھی اس کے ترک کرنے میں امام کی پیروی کرے۔ (اگر ایسا نہ کیا) بلکہ تکبیر کہی اور تین بار پے در پے تکبیروں میں ہاتھ اٹھائے تو نماز باطل ہو جائے گی، کیونکہ یہ فعل کثیر کی تعریف میں آ جاتا ہے جس سے نماز جاتی رہتی ہے۔ (تین بار سے) کم ہو تو نماز باطل نہ ہوگی۔ اگر کوئی شخص ایسے امام کی پیروی کرے جو اس سے کم تکبیریں کہے تو اس کی متابعت کرنی چاہیے۔ عیدین کی نماز مقتدی کے سوا ہر ایک کو اونچی آواز سے قراءت کرنا چاہیے، لیکن تکبیرات کا اونچی آواز سے کہنا سب کے لیے سنت ہے۔ اور سنت یہ ہے کہ رکعت اولیٰ میں سورۂ فاتحہ کے بعد 'ق' یا سورۂ اعلیٰ یا سورۂ الکافرون، پڑھی جائے اور دوسری رکعت میں القمر یا غاشیہ یا اخلاص پڑھی جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص نماز عید کا ارادہ کرے تو دو رکعت فرض کفایہ کی نیت کرے اور اس کے بعد دعائے استفتاح پڑھے جو امر مستحب ہے۔ پھر چھ تکبیریں مستحب کہے اور ہر تکبیر میں رفع یدین کرے، خواہ امام ہو یا مقتدی ہو۔ اور مستحب یہ ہے کہ ہر دو تکبیروں کے درمیان آہستہ آواز سے کہے: ''اللّٰہ اکبر کبیراً و الحمدللہ کثیراً و سبحان اللّٰہ بکرۃ و اصیلا و صلی اللّٰہ علی النبی و آلہ وسلم تسلیماً'' (یعنی اللہ کبریائی میں سب سے بڑا ہے اور اللہ بہت زیادہ تعریف کا مستحق ہے اور صبح و مسا اس کی پاکی بیان کی جاتی ہے۔ اور اللہ کی رحمت کاملہ نازل ہو نبیؐ پر اور ان کی آل پر اور ان پر سلام و سلامتی ہو)۔ اور اسی پر موقوف نہیں ہے، بلکہ اختیار ہے کہ اور کوئی ذکر اذکار جو دل چاہے کیا جائے، کیونکہ مستحب جو ہے وہ صرف ذکر (قولی عبادت) ہے (خواہ کوئی سا بھی ہو)۔ اور تکبیر زائد مذکورہ میں سے آخری تکبیر کے بعد کوئی ذکر اذکار نہیں کرنا چاہیے۔ آخری تکبیر کے بعد صرف اعوذ باللہ کہے اور پھر بسم اللّٰہ کہہ کر سورۃ فاتحہ اور سورہ سبح اسم ربک الاعلیٰ پڑھی جائے، پھر رکوع کیا جائے اور رکعت کی تکمیل کی جائے۔ پھر دوسری رکعت میں کھڑے

ہو کر تکبیر قیام کے علاوہ پانچ زائد تکبیریں کہی جائیں اور ہر دو تکبیروں کے درمیان وہی ذکر دہرایا جائے جس کا بیان پہلے کیا گیا۔ اور ان تکبیرات کی آخری تکبیر کے بعد بھی کوئی ذکر شرع نہیں ہے بلکہ اس کے بعد مستحب یہ ہے کہ بسم اللہ پڑھ کر سورۂ فاتحہ اور سورۂ غاشیہ پڑھی جائے اور رکوع کر کے نماز کو پورا کیا جائے۔ اگر کوئی مقتدی جماعت میں اس وقت شامل ہو جب کہ امام تمام تکبیرات زائدہ یا کچھ تکبیریں کہہ چکا ہو تو اب وہ (مقتدی) ترک شدہ تکبیروں کو نہ کہے، کیونکہ وہ تکبیرات سنت ہیں اور ان کا موقع نکل گیا ہے۔ اگر نماز پڑھنے والا زائد تکبیرات کل یا ان میں سے کچھ بھول گیا اور قرأت کرنے کے بعد یاد آئی تو اب وہ تکبیریں نہ کہنی چاہییں کیونکہ اس کا موقع نکل گیا ہے۔ جیسے کوئی شخص دعائے افتتاح یا تعوذ بھول جائے اور فاتحہ پڑھ لے (اور اس کے بعد یاد آئے تو) اس کو نہیں دہرایا جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ عید کی نماز دو رکعت نفل نماز کی مانند ہے، بجز اس کے کہ اس میں تکبیر تحریمہ کے بعد اور قرأت سے پہلے چھ تکبیریں زیادہ ہیں۔ اسی طرح دوسری رکعت میں بھی تکبیر قیام کے بعد اور قرأت (ثانیہ) سے پہلے پانچ تکبیرات زیادہ ہیں۔ ان تکبیرات کا قرأت سے پہلے کہنا مستحب ہے۔ یہ تکبیریں اگر قرأت کے بعد کہی گئیں تو درست ہوگا لیکن امر مستحب کے خلاف ہے۔ اگر کسی نے ایسے امام کے پیچھے نماز پڑھی جو مذکورہ تعداد سے زیادہ یا اس سے کم تکبیریں کہے یا یہ تکبیرت قرأت کے بعد کہے تو ان امور میں سے کسی میں امام کی پیروی نہ کی جائے۔ ان تکبیرات کا پے در پے (بلا توقف درمیانی) کہنا مستحب ہے۔ البتہ امام کے لیے مستحب یہ ہے کہ ہر تکبیر کے بعد اتنی دیر توقف کرے کہ مقتدی بھی تکبیر کہہ لیں۔ اس وقفہ میں اس کو ساکت رہنا چاہیے۔ تسبیح وتہلیل وغیرہ مکروہ ہے۔ ان تکبیرات زائدہ میں سے ہر تکبیر سنت مؤکدہ ہے اگر ان میں سے کوئی تکبیر بھولے سے رہ جائے اور رکوع سے پہلے یاد آجائے تو وہ تکبیر کہہ لینی چاہیے۔ اور اگر وہ مقتدی نہیں ہے تو اس کو پھر سے قرأت کر لینا مستحب ہے۔ اور سلام کے بعد یہ جو قرأت اولیٰ پر زیادتی ہوئی ہے اس کے لیے سجدہ سہو کر لینا چاہیے۔ اگر (تکبیر فوت شدہ) رکوع میں جانے کے بعد یاد آئے تو اب اسے رکوع سے مڑنا نہ چاہیے اور نہ رکوع میں کہنا چاہیے۔ اگر وہ تکبیر (یاد آنے پر) رکوع سے رجوع کر لیا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ اور اگر رجوع نہیں کیا تو سلام سے پہلے تکبیر کم رہ جانے کے باعث سجدۂ سہو کر لے، اگرچہ صرف ایک ہی تکبیر رہ گئی ہو۔ لیکن اگر مقتدی سے تکبیر رہ گئی تو سجدۂ سہو نہ کرے، کیونکہ یہ ذمہ داری امام (کی پیروی) کی طرف منتقل ہو گئی۔ اگر مقتدی کو امام کی تکبیر سنائی نہ دے تو خود ہی ایک اندازہ لگا کر تکبیر کہہ لینا چاہیے۔ اگر تکبیرات کے دوران امام کے ساتھ شامل جماعت ہوا تو باقی رہی ہوئی تکبیریں اس کے ساتھ کہنی چاہییں اور امام کے نماز سے فارغ ہونے کے بعد اپنی تکبیرات کو مکمل کر لے؛ لیکن فوت شدہ تکبیروں کو امام کے تکبیر کہنے کے دوران نہ کہے۔ اگر کوئی جماعت میں اس وقت شریک ہوا جب کہ امام قرأت کر رہا تھا تو چاہیے کہ فوت شدہ تکبیریں کہہ کر شامل جماعت ہو، خواہ یہ صورت پہلی رکعت میں پیش آئے یا دوسری میں۔ اگر پہلی رکعت میں (اس طرح) شامل ہوا تو چھ تکبیریں کہے، اگر دوسری رکعت میں شامل ہوا تو پانچ تکبیریں کہے پھر امام کے سلام پھیرنے کے بعد قضا شدہ رکعت کو پڑھتے وقت تکبیر قیام کے علاوہ چھ تکبیریں کہے۔ لیکن اگر امام کے ساتھ ایک رکعت سے بھی کم میں شمولیت ہوئی تو امام کے سلام پھیرنے کے بعد نماز کو پورا کرنے کے لیے کھڑا ہو اور رکعت اول میں قیام کی تکبیر کے علاوہ چھ تکبیریں

نمازعیدین کی جماعت اوراس کی قضا کا بیان

نمازعیدین کی جماعت اورامام کے ساتھ نہ پڑھی جاسکےتواس کے قضا کرنے کے مسائل تفصیل طلب ہیں۔ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

عیدین کی سنتیں اور مستحبات

نمازعیدین میں کچھ سنتیں ہیں۔ان کے منجملہ دوخطبے ہیں جن کی تفصیل اوپر بیان ہوچکی ہے اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ خطبے مستحب ہیں۔اور یہ کہ عیدین کے خطبوں میں جب خطیب تکبیر کہےتو سننے والوں کواس کے ساتھ تکبیر کہنا مستحب ہے، بخلاف خطبہ جمعہ کے۔ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک خطبہ سننے کے دوران کسی قسم کا کلام، خواہ وہ ذکرالٰہی ہو، حرام ہے۔لیکن شافعیہ کہتے ہیں کہ خطبہ عیدین اور خطبہ جمعہ کے دوران کلام کرنا، خواہ وہ ذکر ہو، فعل مکروہ ہے۔حنفیہ کہتے ہیں کہ جمعہ اورعیدین کے خطبوں کے درمیان ذکرالٰہی بقول صحیح مکروہ نہیں ہے، اس کے علاوہ حرام ہے۔

عیدین کی شب میں جاگ کرعبادت اور درود اور تلاوت قرآن کرتے رہنا مستحب ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ ''من احیا لیلة الفطر و لیلة الا ضحیٰ محتسباً لم قلبه یوم تموت القلوب ''رواہ الطبرانی (یعنی جو شخص عیدین کی راتوں میں خلوص دل سے شب بیداری کرے

کہے۔ان زائدتکبیرات میں رفع یدین مکروہ ہے، البتہ تکبیرتحریمہ کے وقت رفع یدین مستحب ہے، جیسا کہ دوسری نمازوں میں مستحب ہے۔عیدین کی نماز میں اونچی آواز سے قرأت کرنا مستحب ہے۔اسی طرح یہ بھی مستحب ہے کہ رکعت اولیٰ میں سورۂ فاتحہ کے بعد سورۂ'اعلیٰ' وغیرہ پڑھے، اور دوسری رکعت میں سورۂ شمس وغیرہ پڑھی جائے۔

۱۔حنفیہ کہتے ہیں کہ عیدین کی نماز درست ہونے کے لیے نماز جمعہ کی طرح جماعت شرط ہے۔اگرامام کے پیچھے نہ پڑھی جاسکی تو اب (شرعاً) اس کی قضا کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، نہ وقت کے اندر نہ اس کے بعد اگر کوئی شخص اس کی قضا تنہا پڑھنی چاہے تو چار رکعتیں بغیر تکبیرات زوائد کے پڑھ لے۔پہلی رکعت میں سورۂ فاتحہ کے ساتھ سورۂ الاعلیٰ اور دوسری رکعت میں الضحیٰ تیسری میں انشراح اور چوتھی میں اُلتین، پڑھی جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جمعہ کی طرح اس کے صحیح ہونے کے لیے بھی جماعت شرط ہے، البتہ سنت یہ ہے کہ اگرامام کے ساتھ کوئی نہیں پڑھ سکا تو اسکی قضا اسی طرح جیسا کہ اس کا طریقہ اوپر بیان کیا گیا ہے۔کسی وقت بھی پڑھ لے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نمازعیدین میں جماعت ان کے لیے سنت ہے جو حج کی حالت میں نہیں ہیں۔ جو شخص امام کے ساتھ عیدین کی نماز نہیں پڑھ سکا تو اس کے لیے سنت یہ ہے کہ جس طرح اس کے پڑھنے کا طریقہ ہے اسی طرح کسی وقت

اس کا دل اس روز مردہ نہ ہوگا جس روز سب کے دل مردہ ہوں گے۔ واضح ہو کہ اگر عشاء اور فجر کی نماز جماعت سے پڑھ لی جائے تو شب بیداری کا مفہوم اس پر منطبق ہو جائے گا۔ کہا جا سکتا ہے کہ اس حدیث میں جس اجر کا ذکر ہے وہ شب بیداری سے، جو ایک امر مستحب ہے مناسبت نہیں رکھتا، کیونکہ قیامت کے دن دل کا زندہ ہونا رضائے الٰہی کے حصول میں کامیاب ہو جانے کے مترادف ہے کہ اس کے بعد کوئی عتاب نہیں ہے۔ (یعنی ایک امر مستحب کے ادا کرنے سے نجات کلی حاصل ہو جائے گی) اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ نے انسان پر کچھ واجبات عاید کیے ہیں، جو شخص شریعت کے مطابق اس پر عمل پیرا ہو گا وہ رضائے الٰہی کا مستحق ہو جائے گا۔ اس سے تو کسی کو اختلاف نہیں ہے، نیز جو شخص ان (واجبات عاید کردۂ الٰہی) کو ترک کرے گا وہ اس کے عذاب کا مستوجب ہوگا۔ ان واجبات کے علاوہ بھی شریعت نے اعمال فاصلہ بجالانے والوں کو جزائے خیر حاصل کرنے کی رغبت دلائی ہے۔ اور جو شخص ان اعمال کو ترک کرتا ہے، اسے کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ جو شخص مذہبی فرائض کے بجالانے میں کوتاہی کرتا ہے اسے کوئی ثواب حاصل نہ ہوگا۔ پس اگر مکلف اشخاص ماہ رمضان کا روزہ ترک کر دیں اور صاحب استطاعت حج بیت اللہ نہ کریں، یا صدقہ واجبہ ادا نہ کریں اور عیدین کی پوری رات میں شب بیداری کر لیں تو یہ عمل اس گناہ کا بدل نہیں ہو سکتا۔ ہاں اگر اس کی غرض توبہ کر کے گناہ کا قلع قمع کرنا ہو تو اس کا بڑا اثر ہوگا۔ یعنی یہ عمل گناہوں اور خطاؤں کو مٹا دینے والا ہے، کیونکہ توبہ سے گناہ دور ہو جاتے ہیں۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔

نیز عیدین کے دن غسل کرنا مستحب ہے، جس کا طریقہ اس سے پہلے بتایا جا چکا ہے۔ اس بارے میں تین اماموں کا اتفاق ہے لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ غسل سنت ہے۔

اسی طرح عیدین کے روز خوشبو لگانا اور اپنے تئیں آراستہ کرنا مستحب ہے۔ لیکن عورتیں اگر عید کے دن نماز عید کو جانا چاہیں تو ان کے لیے یہ امور مستحب نہیں ہیں، کیونکہ اس سے فتنہ پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ اگر انھیں جانا نہ ہو تو امور مذکورہ انھیں بھی مستحب ہیں جس طرح ان لوگوں کے لیے مستحب ہیں جو عید کی نماز

بھی قضا پڑھ لے۔ اسی طرح اگر نماز زوال کے بعد پڑھی گئی تو قضا ہوگی اور زوال سے پہلے پڑھی گئی تو ادا ہوگی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جماعت (نماز عیدین کے لیے) شرط ہے، کیونکہ جماعت سنت ہے، لہٰذا عیدین کی نماز سنت نہ ہوگی، جب تک کہ اس کے ساتھ جماعت کو شامل نہ کیا جائے۔ پس اگر کوئی شخص امام کے ساتھ باجماعت (جو مستحب ہے) نماز نہ پڑھ سکا تو زوال سے پہلے اسے پڑھ لے اور زوال کے بعد اس کی قضا نہ پڑھی جائے۔

کو نہ جائیں، کیونکہ خود کو آراستہ کرنا عید کے دن کے لیے مستحب ہوتا ہے، نماز عیدین کے لیے نہیں۔ اس پر سب کا اتفاق ہے، البتہ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ امور مستحب نہیں، بلکہ سنت ہیں۔ یہ بھی مستحب ہے کہ مرد اور عورتیں اپنے بہترین لباس زیب تن کریں، خواہ وہ نئے ہوں یا استعمال میں آچکے ہوں۔ لباس کا رنگ سفید نہ ہو، اس پر بھی سب کا اتفاق ہے۔ لیکن مالکیہ کہتے ہیں کہ نیا لباس ہی پہننا مستحب ہے، اگرچہ اس سے بہتر دوسرا لباس موجود ہو۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نئے لباس کا پہننا نہ سنت ہے نہ مستحب ہے۔

عید الفطر کے روز عید گاہ کو جانے سے پہلے کچھ کھالینا مستحب ہے۔ کھانے کی چیز کھجور اور طاق عدد میں ہونی چاہیے، یعنی تین یا پانچ۔ لیکن عید الاضحیٰ (بقرہ عید) کے روز نماز عید سے واپس آکر کھانا مستحب ہے۔ اور مستحب یہ ہے کہ اگر قربانی کی ہے تو قربانی میں سے کچھ کھایا جائے، اگر قربانی نہیں کی ہے تو حنابلہ اور حنفیہ کے نزدیک اختیار ہے کہ نماز سے پہلے کھائے یا بعد میں کچھ کھائے۔ اس بارے میں شافعیہ اور مالکیہ کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

مستحب یہ ہے کہ نماز فجر پڑھنے کے بعد ہی عید گاہ کی جانب جانے کی جلدی کرے، خواہ سورج ابھی نہ نکلا ہو۔ یہ حکم اس کے لیے ہے جو امام نہ ہو۔ اس بارے میں تین اماموں کا اتفاق ہے۔ مالکیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۲)

امام کے لیے مستحب یہ ہے کہ عید گاہ جانے میں تاخیر کرے کہ وہاں پہنچتے ہی نماز کے لیے کھڑا ہو جائے اور مزید انتظار نہ کیا جائے۔

عید کے روز مستحب یہ ہے کہ ناخن ترشوا کر، بال وغیرہ بنا کر، اور میل کچیل دور کر کے اپنے تئیں آراستہ پیراستہ کرے۔ (۳)

عید گاہ کی طرف پیدل چل کر جانا اور جاتے ہوئے اونچی آواز سے تکبیر کہنا مستحب ہے۔ یہ تکبیر نماز کے شروع ہونے تک جاری رہے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے، البتہ حنفیہ کہتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ آہستہ تکبیر کہی جائے۔ (۴) اور مالکیہ کہتے ہیں کہ تکبیر امام کے آنے یا نماز کے لیے کھڑے ہو جانے تک جاری

۱۔ مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ بقرہ عید کے روز کھانے میں تاخیر کرنا مطلقاً مستحب ہے، یعنی قربانی کی ہو یا نہ کی ہو۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی خود امام نہیں ہے تو اس کے لیے مستحب یہ ہے کہ عید گاہ قریب ہو تو سورج طلوع ہونے کے بعد ہی نماز کے لیے روانہ ہو جائے۔ ورنہ ایسے وقت جائے کہ آرام کے ساتھ شریک جماعت ہو سکے۔

۳۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ امور ہر نماز کے لیے مستحب ہیں؛ عید کی نماز نہ ہو تب بھی۔

۴۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ محض تکبیر کہنے سے سنت ادا ہو جاتی ہے، خواہ آہستہ کہی جائے یا اونچی آواز سے، تاہم بقول

رکھنا چاہیے۔ دونوں باتوں میں کوئی فرق نہیں۔ اور امام کو چاہیے کہ (امامت کے لیے) محراب میں پہنچنے تک تکبیر جاری رکھے۔

یہ بھی مستحب ہے کہ جس راستے سے عیدگاہ میں آنا ہوا ہے، واپسی دوسرے راستہ سے ہو۔

نیز مستحب ہے کہ کسی مسلمان سے ملنا ہو تو چہرے سے خوشی اور بشاشت کا اظہار کیا جائے۔ اور یہ کہ حسب مقدور صدقات نافلہ کی کثرت کی جائے اور جس پر زکواۃ فطر واجب ہے وہ نماز عید سے پہلے اور نماز فجر کے بعد ہی نکال دے۔

(عیدگاہ یا) جہاں نماز عید ادا کی جائے اس کے متعلقہ مسائل

چاہیے کہ عید کی نماز میدان میں ادا کی جائے۔ عید کی نماز کا بلا عذر مسجد میں ادا کرنا مکروہ ہے۔ اس کے متعلقہ مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو[1] اور مستحب یہ ہے کہ امام جب نماز عید کے لیے میدان کو نکلے تو اپنے پیچھے کوئی نائب مقرر کر جائے جو احکام سابقہ کے مطابق ایسے لوگوں کو جنہیں میدان میں جانا موجب تکلیف ہو (بستی ہی میں) نماز عید پڑھا دے۔ نماز تو دونوں جگہ ادا کی جا سکتی ہے۔[2]

معتمد افضل یہی ہے کہ آہستہ پڑھی جائے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ عید کی نماز کا میدان میں ادا کرنا مستحب ہے، سنت نہیں ہے، اور بغیر عذر کے اس کا مسجد میں ادا کرنا مکروہ ہے بجز مکہ معظمہ کے کہ وہاں پر مسجد الحرام میں ادا کرنا افضل ہے، کیونکہ اس مقام کو شرف حاصل ہے اور کعبہ پیش نظر ہوتا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ عید کی نماز کا میدان میں ادا کرنا سنت ہے، بشرطیکہ (عیدگاہ کا) میدان بالعموم آبادی سے قریب خیال کیا جائے۔ اگر اسے لوگ دور سمجھتے ہوں تو عید کی نماز سرے سے وہاں درست ہی نہیں ہے۔ اور مسجد میں عید کی نماز ادا کرنا مکروہ ہے لیکن ان کے لیے مکروہ نہیں جو مکہ معظمہ میں رہتے ہوں۔ ایسے لوگوں کو مسجد حرام ہی میں عید کی نماز ادا کرنی چاہیے، جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ عید کی نماز مسجد ہی میں پڑھنا افضل ہے ہاں جگہ کی تنگی ہو تو ہجوم کے پیش نظر وہاں پڑھنا مکروہ ہوگا اور ایسی صورت ہی میں میدان میں جا کر نماز عید پڑھنا چاہیے۔

حنفیہ نے مکہ معظمہ کی مسجد کو ان مقامات سے مستثنیٰ نہیں کیا جہاں عید کی نماز مکروہ ہے: باقی امور میں وہ حنابلہ اور مالکیہ سے متفق ہیں۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ امام کا کسی کو نائب بنانا جو ضعیفوں کو نماز پڑھائے، مستحب نہیں ہے، بلکہ انہیں چاہیے کہ وہ لوگ خود پڑھیں، لیکن قرأت اونچی آواز سے نہ کریں، اور نہ خطبہ پڑھا جائے، بلکہ بغیر خطبہ کے نماز آہستہ سے پڑھی

نمازعید کی مکروہات

نمازعید سے پہلے امام اور مقتدی کے لیے نفل پڑھنا مکروہ ہے۔ تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

ان کے علاوہ کچھ اور مستحبات اور مکروہات بھی مالکیہ، شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک ہیں۔ ان کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

نمازعیدین کے لیے اذان اور اقامت کا غیر مشروع ہونا

نمازعید کے لیے نہ اذان دی جائے اور نہ اقامت کہی جائے البتہ مستحب یہ ہے کہ اس طرح اعلان کر دیا جائے کہ الصلوٰۃ جامعۃ یعنی نماز تیار ہے اس پر تین امام متفق ہیں؛ مالکیہ کو اختلاف ہے، وہ

جائے۔ اور چاہیے کہ جہاں تک بس چلے عیدین کی نماز جمعہ کی طرح ایک ہی جگہ اور امام کے پیچھے پڑھی جائے۔ اگر کسی نے امام سے پہلے ہی نماز پڑھ لی تو بظاہر سنت ادا نہ ہوئی، کیونکہ سنت امام کے ساتھ ہی نماز پڑھنے سے ادا ہو سکتی ہے۔ البتہ اگر امام کے ساتھ نماز رہ گئی تو بغیر امام کے پڑھ لینا مستحب ہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ نفل پڑھنا نمازعید سے پہلے اور اس کے بعد مکروہ ہے جب کہ نماز بطریق سنت میدان میں پڑھی گئی ہو۔ اگر مسجد میں نماز ادا کی گئی ہو جو خلاف سنت ہے، تو وہاں نفل پڑھنا مکروہ نہیں ہے نہ نماز سے پہلے اور نہ بعد میں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جہاں نمازعید ادا کی گئی خواہ وہ جگہ مسجد ہو یا میدان، وہاں نفل پڑھنا مکروہ ہے؛ نماز سے پہلے بھی اور بعد میں بھی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ امام کے لیے نماز سے پہلے یا بعد میں نفل پڑھنا مکروہ ہے، خواہ میدان ہو یا کوئی اور جگہ لیکن مقتدی کے لیے نماز سے پہلے نفل پڑھنا مطلقاً مکروہ نہیں ہے، اور بعد میں پڑھنا بھی اس کے لیے مکروہ نہیں ہے جو ثقل سماعت یا دور ہونے کے باعث خطبہ نہ سن سکتا ہو۔ اگر یہ صورت نہ ہو تو مکروہ ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ عید کی نماز سے پہلے نفل پڑھنا مکروہ ہے؛ عیدگاہ ہو یا کوئی اور جگہ اور نماز کے بعد صرف عیدگاہ میں نماز پڑھنا مکروہ ہے، گھر میں مکروہ نہیں ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ عید کے خطبوں میں (خطبہ سے) پہلے اور درمیان میں بیٹھنا مستحب ہے، لیکن خطبہ جمعہ میں یہ امر سنت ہے۔ اگر عیدین کے خطبہ کے دوران حدث لاحق ہو جائے تو خطبہ جاری رکھا جائے اور کسی کو نائب بنانا نہ چاہیے۔ بہ خلاف خطبہ جمعہ کے کہ اگر اس میں حدث لاحق ہو تو نائب بنانا چاہیے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جمعہ کے خطبوں کے لیے کھڑا ہونا، پاک ہونا، اور ستر ڈھکنا شرط ہے اور دونوں خطبوں کے

کہتے ہیں کہ عیدین کے لیے الصلوٰۃ جامعۃ وغیرہ الفاظ سے اعلان کرنا مکروہ ہے یا خلاف اولیٰ ہے۔ بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ اس طرح کا اعلان مکروہ نہیں ہے؛ بجز اس صورت کے جب کہ یہ خیال کیا جائے کہ یہ شرعی حکم ہے، اگر ایسا نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے۔

عیدین کے خطبوں کا بیان

عیدین کے خطبے بالاتفاق سنت ہیں، البتہ مالکیہ کہتے ہیں کہ وہ سنت نہیں بلکہ مستحب ہیں۔ لیکن یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک سنت اور مستحب میں فرق نہیں ہے، لہٰذا وہ بھی مالکیہ سے، جو کہتے ہیں کہ یہ خطبے مستحب ہیں، متفق ہو گئے، اور حنفیہ سے بھی جو کہتے ہیں کہ یہ سنت ہیں۔ معہذا عیدین کے خطبوں میں بھی جمعہ کے خطبوں کی طرح ارکان اور شرائط ہیں۔ اب ان کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

عیدین کے خطبوں کے ارکان

عیدین کے خطبوں کی حقیقت متعین نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس کے ارکان کا تحقق نہ ہو جائے۔ خطبہ عیدین کے ارکان بھی وہی ہیں جو جمعہ کے خطبوں کے ہیں، البتہ آغاز میں فرق ہے کہ عیدین کے خطبوں کا آغاز تکبیر سے کیا جانا سنت ہے۔ ان خطبوں کی مطلوبہ تعداد نماز عیدین کے طریقہ کے بیان میں بتائی جا چکی ہے، وہاں پر ملاحظہ ہو۔ جمعہ کا خطبہ حمد سے شروع ہوتا ہے۔ دونوں خطبوں کے ارکان جو مسالک مختلفہ میں معتبر ہیں، ذیلی حاشیہ میں بیان کیے گئے ہیں۔ (۱)

درمیان کسی قدر بیٹھنا بھی، بہ خلاف خطبہ عیدین کے کہ اس میں یہ امور شرط نہیں، مستحب ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ خطبۂ اول شروع کرنے سے پہلے بیٹھنا مکروہ ہے، بلکہ چاہیے کہ منبر پر جانے کے بعد ہی خطبہ شروع کر دیا جائے اور بیٹھا نہ جائے، بہ خلاف خطبہ جمعہ کے کہ اس میں خطبہ اول سے پہلے کسی قدر بیٹھنا سنت ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ عیدین کے خطبے جمعہ کے خطبوں کی مانند ہیں۔ خطبوں میں صرف ایک رکن ہے یعنی ذکر الٰہی قلیل ہو یا کثیر اس میں شامل ہے۔ لہٰذا مذکورہ خطبہ کے تحقق کے لیے محض حمد یا تسبیح یا تہلیل کافی ہے۔ ہاں ان میں سے کسی ایک امر پر انحصار کر لینا مکروہ تنزیہی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک دوسرا خطبہ شرائط خطبہ میں داخل نہیں ہے، بلکہ وہ سنت ہے، جیسا کہ جمعہ کے بیان میں آگے بتایا جا رہا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ عیدین کے خطبہ جمعہ کے خطبوں کی طرح ہیں۔ ان کا ایک ہی رکن ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ خطبے

تحذیر و تبشیر (یعنی عذاب الٰہی سے خوف دلانے اور ثواب آخرت کی خوش خبری) پر مشتمل ہوں، جیسا کہ جمعہ کے بیان میں بتایا جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ عیدین کے خطبہ کے ارکان تین ہیں:

اول رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا؛ اس میں لفظ ''صلوٰۃ'' کا استعمال ضروری ہے۔

دوسرے اللہ تعالیٰ کی کتاب (قرآن) میں سے کسی آیت کا پڑھنا اور ضروری ہے کہ وہ ایسی آیت ہو جو ایک مستقل مضمون رکھتی ہو یا وہ آیت احکام الٰہی میں سے کسی حکم پر مشتمل ہو، لہٰذا اللہ تعالیٰ کا صرف یہ قول کہ مدھامتان کافی نہیں ہے۔

تیسرے یہ کہ اس میں تقوے اللہ (پرہیزگاری) کی ترغیب اور کم سے کم اتنا کہا جائے کہ اتقوا اللّٰہ و احذرو امخالفة امرہ ''(یعنی اللہ کے عذاب سے ڈرو اس کے احکام کے خلاف کرنے سے بچو) وغیرہ۔

خطبہ کے آغاز میں تکبیر کہنا سنت ہے، بہ خلاف خطبہ جمعہ کے کہ اس کا آغاز اللہ کی حمد سے ہونا ارکان خطبہ میں سے ہے، جیسا کہ آگے بیان ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ خطبہ عیدین کے ارکان چار ہیں:

اول دونوں خطبوں میں نبی ﷺ پر درود بھیجنا۔ اس میں لفظ 'صلوٰۃ' کا استعمال ضروری ہے، لہٰذا یوں کہنا کافی نہ ہوگا کہ رحم اللہ سیدنا محمد ﷺ ۔ اور لفظ محمد ﷺ کا خاص طور پر تعین ضروری نہیں ہے، بلکہ حضورؐ کے اسماء پاک میں سے کسی نام کا لے لینا کافی ہے۔ ہاں ضمیر کا استعمال درست نہیں ہے، اگر چہ وہ اضمار قبل الذکر کے طور پر ہو۔

دوسرے یہ کہ دونوں خطبوں میں تقویٰ کی ترغیب ہو، اگر چہ لفظ تقویٰ کا استعمال نہ کیا گیا ہو: لہٰذا ''اطیعوا اللہ'' (یعنی اللہ کی اطاعت کرو) جیسے الفاظ کافی ہیں۔ اس مقصد کے لیے یہ نصیحت کافی نہیں کہ دنیا سے اور دنیا پر بھولنے سے بچنا چاہیے، بلکہ ضروری ہے کہ خطیب طاعت الٰہی کی ترغیب لوگوں کو دے۔

تیسرے یہ کہ دونوں خطبوں میں سے کسی میں قرآن حکیم کی کوئی آیت پڑھی جائے، اور بہتر یہ ہے کہ خطبہ اولیٰ میں ہو۔ اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اگر کوئی چھوٹی آیت ہے تو پوری ہونی چاہیے۔ لمبی آیت کا کچھ حصہ ہو تو وہ بھی کافی ہے، اور چاہیے کہ وہ آیت ثواب کے وعدے، عذاب کی خبر یا کسی حکم پر مشتمل ہو، یا اس میں کوئی واقعہ یا مثال یا کسی امر کی خبر ہو۔ لہٰذا محض اس قدر کہنے سے کہ نُم نظر خطبہ کا رکن ادا نہ ہوگا۔

چوتھے یہ کہ دوسرے خطبہ میں مسلمان مردوں اور عورتوں کے لیے دعا مانگی جائے۔ اور یہ بھی شرط ہے کہ اس میں امور آخرت سے متعلق مثلاً مغفرت کی دعا مانگی جائے۔ اگر ایسی دعا یاد نہ ہو تو کسی امر دنیوی کی دعا سب کے لیے مانگ لینا ہی کافی ہے، مثلاً یوں کہنا کہ ''اللّٰھم ارزق المؤمنین و المؤمنات'' (خدایا مسلمان مردوں اور عورتوں کو رزق عطا فرما) وغیرہ۔ اور چاہیے کہ خطیب کی نیت میں دعا کے اندر حاضرین اور وہ مسلمان جو موجود نہیں ہیں، سب شامل ہوں۔ اگر خطیب نے اپنی دعا میں (حاضرین کے علاوہ) دوسروں کے لیے نیت کی ہے تو خطبہ باطل ہو جائے گی۔

خطبہ عیدین (کے صحیح ہونے) کی شرطیں

خطبہ عیدین کی شرائط جو مسالک مختلفہ کے نزدیک معتبر ہیں، ان کا اجمالی بیان ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

نماز پنجگانہ کے بعد (ایام عید کی) تکبیرات کا بیان

ائمہ میں سے دو اصحاب اس امر میں متفق ہیں کہ ایام عید میں پانچوں وقت کی نماز کے بعد تکبیر کہنا سنت ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ سنت نہیں، بلکہ واجب ہے اور مالکیہ کہتے ہیں کہ وہ مستحب ہے، سنت نہیں ہے۔ ائمہ فقہا کی اصطلاح میں اس تکبیر کا نام تکبیر تشریق ہے۔ تشریق کے معنے گوشت کا ٹکڑے ٹکڑے کرنا

خطبہ عیدین کا آغاز اس تکبیر سے ہونا سنت ہے جس کا ذکر صلوٰۃ عیدین کے بیان میں کیا گیا ہے۔ یہ خلاف خطبہ جمعہ کے کہ اس کا آغاز حمد سے ہونا چاہیے مثلاً احمد اللہ یا الحمد للہ وغیرہ اور یہ امر خطبہ جمعہ کے لیے رکن ہے، جیسا کہ آگے بتایا جائے گا۔

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ خطبۂ عیدین کی شرط یہ ہے کہ یہ عربی زبان میں ہوں، اگرچہ عوام عجمی ہوں اور اس زبان کو نہ جانتے ہوں۔ اگر ایسا شخص موجود نہ ہو جو اچھی طرح خطبہ دے سکے تو نماز جمعہ کی طرح ان لوگوں سے نماز عید بھی ساقط ہو جائے گی۔ اور یہ بھی شرط ہے کہ عیدین کے خطبے نماز کے بعد ہوں۔ اگر نماز سے پہلے پڑھ دے گئے تو سنت یہ ہے کہ نماز کے بعد خطبے پھر پڑھے جائیں لیکن (نماز) کو اتنی دیر نہ ہوگئی ہو جسے بالعموم زیادہ دیر تصور کیا جاتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ خطبہ کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ کم سے کم ایک شخص ایسا سننے والا موجود ہو جس کے ساتھ جماعت ہو سکتی ہے۔ اس کی تفصیل نماز جمعہ کے بیان میں آرہی ہے۔ اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ شخص خطبے کو سن بھی لے۔ لہٰذا اگر خطیب سے وہ فاصلہ پر ہو یا بہرا ہو تب بھی خطبہ صحیح ہے۔ اگر کوئی مریض یا مسافر ہی موجود ہو تو (صحت خطبہ کے لیے) کافی ہے، بخلاف بچے یا عورت کی موجودگی کے (کہ ان کا موجود ہونا صحت خطبہ کے لیے) کافی نہیں ہے حنفیہ کے نزدیک خطبہ کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ عربی زبان میں ہو اور یہ بھی شرط نہیں ہے کہ نماز کے بعد پڑھا جائے لیکن نماز کے بعد خطبہ پڑھا جانا سنت (ضرور) ہے۔ اگر نماز سے پہلے خطبہ پڑھ لیا گیا تو یہ سنت کے خلاف ہوگا، تاہم نماز کے بعد اس کا دوبارہ پڑھنا ضروری نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ عیدین اور جمعہ کے خطبوں کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ خطیب اونچی آواز سے خطبہ ادا کرے۔ جتنی اونچی آواز خطبہ کے لیے مطلوب ہے وہ یہ ہے کہ چالیس اشخاص آواز کو سن سکیں۔ یہ تعداد وہ ہے جس سے کم میں جمعہ ہی نہیں ہوتا۔ ان سب کا خطبہ کو فی الواقع سن لینا شرط نہیں ہے بلکہ شرط یہ ہے کہ وہ لوگ خطیب کے اتنے قریب ہوں کہ اس کی آواز سننے کے قابل ہوں کہ اگر ادھر کان لگائیں تو ضرور سن سکیں، لہٰذا اگر وہ سننے سے باز رہیں تو (صحت خطبہ

(یا کاٹ کر خشک کرنا) ہیں جو ان ایام میں منیٰ کے مقام پر ہوتا ہے۔ ہر مسلک کی رو سے اس حکم کی حکمت اور اس کا طریقہ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

کے لیے) حارج نہیں ہے۔ اور اگر وہ سننے کے قابل ہی نہ ہوں کہ بہرے ہوں یا سو رہے ہوں یا خطیب سے بہت دور ہوں تو خطبے صحیح نہ ہوں گے، کیونکہ ایسی حالت میں سننے کے وہ قابل ہی نہ ہوں گے۔ اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ وہ خطبے نماز کے بعد پڑھے جائیں؛ اگر نماز سے پہلے پڑھے گئے تو توان کو شمار میں نہ لایا جائے، اور مستحب یہ ہے کہ نماز کے بعد ان کا اعادہ کیا جائے، اگرچہ (نماز ہوئے) بہت دیر ہوگئی ہو۔ حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ عیدین اور جمعہ کے خطبوں کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ خطیب ایسی اونچی آواز سے پڑھے کہ اس کو اتنے لوگ سن سکیں جن کے ساتھ جمعہ صحیح ہو سکتا ہے۔ ان کی تعداد چالیس ہے جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں۔ اگر اتنے اشخاص نے بغیر کسی امر مانع، مثلاً نیند، یا غفلت، یا بہرے پن کے باعث (دونوں) خطبوں کے ارکان کو نہ سنا تو خطبے باطل ہو جائیں گے۔ اور اگر وہ چالیس آدمی خطیب کی آواز ہلکی ہونے یا دوری کے باعث نہ سن سکیں تو خطبہ صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح سے یہ شرط ہے کہ خطبے نماز سے پہلے ہوں، جیسا کہ ابھی ذکر ہوا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ شہر میں رہنے والوں کے لیے تکبیر تشریق واجب ہونے کی تین شرائط ہیں:

اول یہ کہ نماز فرض جماعت کے ساتھ ادا کی گئی ہو؛ اگر کسی نے تنہا نماز پڑھی تو اس پر تکبیر واجب نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ وہ جماعت مردوں کی ہو۔ اگر عورتیں کسی عورت امام کے پیچھے نماز پڑھیں تو ان پر واجب نہیں ہے۔ ہاں اگر عورتیں کسی مرد امام کے پیچھے نماز پڑھیں تو انھیں آہستہ آواز سے تکبیر کہنا واجب ہے۔ اونچی آواز سے نہ کہیں۔ امام اور مرد مقتدی اونچی آواز سے تکبیر کہیں۔ اکیلا نماز پڑھنے والا ہو یا فرض نماز کے علاوہ کوئی اور نماز ہو تو تکبیر واجب نہیں ہے۔

تیسرے یہ کہ نمازی مقیم ہو، حالت سفر میں تکبیر واجب نہیں ہے۔

چوتھے یہ کہ نماز پڑھنے والا شہر میں ہو؛ قریوں میں رہنے والوں پر واجب نہیں ہے۔

تکبیر کا وقت یوم عرفہ کی نماز فجر سے شروع ہوتا ہے اور ایام تشریق کے آخری روز نماز عصر پر ختم ہو جاتا ہے۔ تشریق کا آخری دن عید کا چوتھا دن ہے اور ایام تشریق عید کے بعد کے تین دن ہیں۔

تکبیر تشریق کے الفاظ یہ ہیں: "اللّٰہ اکبر اللّٰہ اکبر لا الہ الا اللّٰہ واللّٰہ اکبر اللّٰہ اکبر وللّٰہ الحمد۔ یہ الفاظ ایک بار کہے جائیں۔ ہاں کوئی چاہے تو ان پر یہ الفاظ زیادہ کرے۔ اللّٰہ اکبر کبیراً والحمد للّٰہ کثیراً تا آخر الفاظ مشہورہ۔ اور چاہیے کہ (یہ تکبیر) سلام پھیرنے کے فوراً بعد کہی جائے۔ اگر نماز کے بعد کچھ کلام کیا، یا ارادۃً کوئی امر ناقض وضو کیا تو تکبیر ساقط ہو جائے گی، لیکن ایسا کرنا گناہ ہے۔ اگر سلام کے بعد حدث لاحق ہو جائے تو اب اسی حالت میں تکبیر کہہ لینا چاہیے، کیونکہ اس کے لیے طہارت کی شرط نہیں ہے؛ ہاں یوں چاہے تو وضو کر کے تکبیر کہہ لے۔ یہ تکبیر نماز وتر اور نماز عید کے بعد نہیں کہی جائے گی۔

اگر ایسی نماز فوت ہو گئی جس کے بعد تکبیر واجب ہے تو لازم ہے کہ جب اس کی قضا پڑھی جائے تو اس کے ساتھ تکبیر بھی کہی جائے، اگرچہ وہ قضا ایام تشریق کے علاوہ کسی اور روز پڑھی ہو۔ لیکن اگر فوت شدہ نماز کی قضا ایام تشریق میں پڑھی جائے تو تکبیر واجب نہیں ہے۔ اگر امام تکبیر نہ کہے تو مقتدی تکبیر کہہ لیں؛ لیکن یہ تکبیر اس وقت کہی جائے جب کہ امام نماز اور تکبیر کے درمیان کوئی ایسا فاصلہ کر دے جس سے نماز کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے، مثلاً مسجد سے باہر چلا جائے یا ارادۃً کوئی امر ناقض وضو کرے یا کلام کرنے لگے۔ لیکن اگر (ایسا نہ ہو بلکہ) امام نماز کے بعد اپنی جگہ پر بیٹھا رہے اور اس سے کلام یا حدث سرزد نہ ہو تو مقتدی تکبیر نہ کہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ہر ایسی نماز فرض کے بعد جو جماعت سے ادا کی گئی ہو، تکبیر کہنا سنت ہے اور اس کا وقت ایسے نمازی کے لیے جو محرم نہ ہو (یعنی جس نے احرام حج نہ باندھ رکھا ہو) یوم عرفہ کی نماز فجر سے، اور محرم (احرام باندھنے والے) کے لیے یوم نحر کے ظہر سے شروع ہوتا ہے اور اس کی انتہا ایام تشریق کے دن نماز عصر پر ہوتی ہے۔

ایام تشریق یوم عید کے بعد کے تین دن ہیں۔

اس حکم میں مقیم اور مسافر، مرد اور عورت، نماز ادا اور (ایام تشریق میں پڑھی جانے والی) نماز قضا کے درمیان کوئی فرق نہیں، بشرطیکہ یہ قضا اسی سال کی نماز کی ہو جس میں عید واقع ہوئی۔

نفل نمازوں کے بعد اور ان فرائض کے بعد جو تنہا ادا کی جائیں تکبیر کہنا سنت نہیں ہے۔

تکبیر کے الفاظ یہ ہیں: اللّٰہ اکبر اللّٰہ اکبر لآالٰہ الا اللّٰہ واللّٰہ اکبر اللّٰہ اکبر وللّٰہ الحمد۔ (یہ الفاظ) ایک بار کہنے سے سنت ادا ہو جاتی ہے۔ تین بار کہنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں۔

ایام تشریق میں کوئی نماز جس کے بعد تکبیر پڑھنے کا حکم ہے، اگر قضا ہو جائے اور اس کی قضا ایام تشریق کے علاوہ اور دنوں میں پڑھی جائے تو اس کے پیچھے تکبیر نہ کہی جائے۔

اگر امام تکبیر بھول جائے تو مقتدی تکبیر کہیں۔

سلام کے بعد سجدۂ سہو کرنا ہو تو سجدۂ سہو کے بعد تکبیر کہنا چاہیے۔ جماعت میں دیر سے شامل ہونے والا (مسبوق) اپنی فوت شدہ نماز سے فارغ ہونے اور سلام کے بعد تکبیر کہے اس تکبیر کا نام تکبیر مقید ہے۔ نیز حنابلہ کے نزدیک تکبیر مطلق عید الفطر میں شب عید کے آغاز سے لے کر خطبۂ عید کے ختم ہونے تک ہوتی ہے؛ اور عید الاضحیٰ میں ذی الحجہ کی دسویں تاریخ شروع ہونے سے عید کے خطبوں کے خاتمے تک ہے۔

مردوں کے لیے تکبیر مطلق ہو یا مقید اونچی آواز سے کہنا سنت ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ہر نماز کے لیے، خواہ مسافر ہو یا بچہ ہو یا عورت مستحب یہ ہے کہ پندرہ نمازوں کے بعد تکبیر کہی جائے، خواہ نماز تنہا پڑھی ہو یا جماعت سے اور نمازی شہر کا رہنے والا ہو یا نہ ہو۔

یہ تکبیر عید کے روز نماز ظہر کے بعد سے شروع ہوتی ہے اور چوتھے روز نماز فجر پر ختم ہوتی ہے۔ ایام تشریق کا یہ آخری دن اور روز عید کے بعد کا تیسرا دن ہے۔

نفل نماز اور قضا پڑھنے کے بعد تکبیر کہنا مکروہ ہے، خواہ ایام تشریق ہوں یا نہ ہوں۔ اور لازم ہے کہ ہر تکبیر نماز کے بعد کہی جائے، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ نیز ان تکبیروں کو ان اذکار سے پہلے کہنا چاہیے جو نماز کے بعد ہوتے ہیں، مثلاً آیت الکرسی اور تسبیح وغیرہ۔ البتہ اگر بعد میں سجدہ کرنا ہو تو تکبیر اس سجدے کے بعد کہی جائے، کیونکہ اخیر کا جو سجدہ ہے وہ نماز ہی میں شامل ہے۔

اگر یہ تکبیر ارادۃً یا سہواً رہ گئی تو اس کو نماز کے بعد بھی کہہ لینا چاہیے، بشرطیکہ نماز ہوئے اتنی دیر ہوئی ہو جسے زیادہ دیر نہیں کہا جاتا۔ اگر امام تکبیر نہ بھی کہے تو مقتدی کو کہہ لینا چاہیے۔

تکبیر کے الفاظ بقول معتمد یہ ہیں: اللّٰہ اکبر اللّٰہ اکبر اللّٰہ اکبر، اس کے علاوہ نہیں ہیں۔

عورت تکبیر اس طرح کہے کہ صرف وہ خود سن سکے، اور مرد اس طرح کہے کہ وہ خود بھی سنے اور جو اس کے پاس ہو وہ بھی سن سکے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ تکبیر مذکورہ ہر فرض نماز کے بعد سنت ہے، خواہ وہ نماز جماعت سے پڑھی گئی ہو یا جماعت سے نہ پڑھی گئی ہو، اور خواہ امام نے تکبیر کہی ہو یا نہ کہی ہو۔ نیز نفل نمازوں اور نماز جنازہ کے بعد بھی پڑھی جائے۔ اسی طرح ان فوت شدہ نمازوں کی قضا کے بعد بھی (تکبیر کہنا۔) سنت ہے جو ایام تکبیر میں پڑھی جائیں۔

تکبیر تشریق کا وقت ان کے لیے جو حج میں نہیں ہیں، یوم عرفہ کی نماز فجر سے لے کر ایام تشریق کے تیسرے روز سورج کے غروب ہونے تک ہے۔ ایام تشریق یوم عید کے بعد کے تین دن ہیں۔ اور حج کرنے والے کے لیے یوم نحر کے وقت ظہر سے تشریق کے آخری دن کا سورج غروب ہونے تک ہے۔ اور یہ شرط نہیں ہے کہ تکبیر سلام پھیرنے کے ساتھ ہی ہو، بلکہ اگر نماز اور تکبیر کے درمیان کوئی فاصلہ ارادۃً یا سہواً ہو جائے تب بھی تکبیر کہنا چاہیے، اگرچہ یہ فاصلہ لمبا ہو، درمیان میں فاصلہ ہو جانے سے تکبیر ساقط نہیں ہوتی۔ تکبیر کے لیے بہترین الفاظ یہ ہیں:

" اللّٰہ اکبر اللّٰہ اکبر، لآ الٰہ الا اللّٰہ واللّٰہ اکبر اللّٰہ اکبر وللہ الحمد، اللّٰہ اکبر کبیراً والحمد للہ کثیراً سبحان اللّٰہ بکرۃ و اصیلا، لآ الٰہ الا اللّٰہ وحدہ صدق وعدہ ونصر عبدہ و اعز جندہ و ھزم الا حزاب وحدہ لآ الٰہ الا اللّٰہ ولا نعبد الا ایاہ مخلصین لہ الدین ولو کرہ الکافرون. اللّٰھم صل علیٰ سیدنا محمد و علیٰ آل سیدنا محمد محمد وعلیٰ اصحاب سیدنا محمد و علیٰ انصار سیدنا وعلیٰ ذریۃ سیدنا محمد وسلم تسلیماً کثیراً "۔

نماز کے بعد ان الفاظ میں تکبیر کہنے کو تکبیر مقید کہتے ہیں۔ نیز یہ بھی سنت ہے کہ رہائش گاہوں، بازاروں اور گزرگاہوں وغیرہ میں اونچی آواز سے ان الفاظ میں تکبیر کہنا سنت ہے۔

تکبیر کا وقت عیدین کی دونوں راتوں سے اس وقت تک ہے جب کہ امام عید کی نماز شروع کر دے، اور تنہا گزار کے لیے اس وقت تک ہے کہ وہ خود عیدین کی نماز کے لیے نیت باندھے۔ اگر کسی نے نماز عیدین نہیں پڑھی تو زوال آفتاب تک تکبیر کہہ سکتا ہے خواہ مرد ہو یا عورت، البتہ عورت تکبیر میں آواز اونچی نہ کرے جب کہ ساتھ غیر محرم مرد بھی ہوں۔ اور

نماز استسقا کا بیان

اس کے متعلق چند مسائل ہیں:

اول استسقا کی تعریف۔

دوسرے نماز کا استسقا کا طریقہ۔

تیسرے اس کا حکم اور وقت۔

چوتھے وہ امور جو نماز پڑھنے سے پہلے امام کے لیے مستحب ہیں۔

اب ان تمام مسائل کا بیان اسی ترتیب سے کیا جائے گا۔

استسقا کی تعریف اور اس کے اسباب

استسقا کے لغوی معنی ہیں اللہ تعالیٰ سے یا لوگوں سے پانی کی طلب کرنا۔ چنانچہ جب کوئی شخص کسی سے پانی مانگے تو اس مانگنے کو استسقا کہتے ہیں۔

شریعت کی اصطلاح میں استسقا سے مراد بندوں کا اللہ کی جناب میں پانی کی احتیاج پیش آنے پر التجائے آب کرنا، جب کہ لوگ ایسی جگہ پر ہوں جہاں کی رہائش رکھنے والوں کے لیے نہ وادی (گزرگاہ آب) ہو، نہ نہریں ہوں اور نہ کنوئیں ہوں جن کا پانی پی سکیں یا اپنے کھیتوں اور مویشیوں کو سیراب کر سکیں، یا یہ سب کچھ ہو، لیکن اتنا پانی نہ ہو کہ سب کے لیے کفایت کرے۔ غرض استسقا کے معنی یہ ہیں اور استسقا کا سبب یہی ہے۔

نماز استسقا کا طریقہ

جب لوگوں کو پانی کی ضرورت ہو جیسا کہ اوپر بیان ہوا، تو مسلمانوں کو چاہیے کہ نماز استسقا پڑھیں جس کا طریقہ مختلف مسالک میں بتایا گیا ہے۔ تفصیل ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔[1]

اس تکبیر کو تکبیر مطلق کہتے ہیں۔ اور تکبیر مقید نماز کے بعد کی دعا وغیرہ سے پہلے کہنی چاہیے، بخلاف تکبیر مطلق کے کہ وہ بعد میں کہی جائے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ استسقا کی نماز میں دو رکعتیں ہیں جو جماعت کے ساتھ پڑھی جائیں۔ اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اس (نماز) کا امام مسلمانوں کا حکمران ہو یا پھر اس کا نائب ہو۔ اگر ایسا شخص دستیاب نہ ہو تو مسلمان کسی سربراہ کے ساتھ جس کا اثر اور قدر (عوام میں) زیادہ ہو نماز ادا کریں۔ اس کا طریقہ وہی ہے جو عیدین کی نماز کا ہے کہ امام اور مقتدی

رکعت اول میں تکبیر تحریمہ کے علاوہ سات بار مزید تکبیریں کہیں اور دوسری رکعت میں تکبیر قیام کے علاوہ پانچ بار تکبیریں کہیں اور ہر تکبیر میں مونڈھوں تک ہاتھ اٹھائیں اس کے بعد اعوذ باللہ اور دعائے افتتاح پڑھیں، اور ہر دو تکبیروں کے درمیان اتنی دیر توقف کریں جتنی دیر میں کوئی اوسط درجے کی آیت پڑھی جاسکے۔ یہ دوران توقف آہستہ آواز میں ذکر جاری رہے۔ اس کے بعد اونچی آواز سے قرأت کی جائے؛ اور مستحب یہ ہے کہ رکعت اول میں فاتحہ کے بعد سورئہ 'ق' یا سبح اسم ربک الا علیٰ پڑھی جائے اور دوسری رکعت میں اقتربت الساعة یاھل اتاک حدیث الغاشیہ پڑھیں۔ عیدین کی نماز پر قیاس کر کے ایسا کہا گیا ہے۔ دو رکعتوں کے پڑھنے بعد مستحب یہ ہے کہ عیدین کے خطبوں کی طرح دو خطبے پڑھے جائیں۔ لیکن ان خطبوں میں تکبیر نہ کہی جائے بلکہ (تکبیر کی بجائے) خطبۂ اول شروع کرنے سے پہلے نو بار استغفار کرے (یعنی اللہ کی جناب میں مغفرت کا طالب ہو)۔ اسی طرح دوسرے خطبے میں بھی نو بار کرے۔ استغفار کے مکمل الفاظ یوں ہیں: ''استغفر اللّٰہ العظیم الذی لآ الٰہ الا اللّٰہ الحی القیوم و اتوب الیہ''، تاہم اگر صرف ''استغفر اللّٰہ'' (یعنی میں اللہ کی جناب میں مغفرت کا خواست گار ہوں) کہہ دیا تو وہ بھی کافی ہے۔ مستحب یہ ہے کہ خطیب اس وقت اپنی چادر یا شال یا جبہ (جیسی بھی صورت ہو) پلٹ لے اور پلٹنے کا طریقہ یہ ہے کہ دائیں پلو کو بایاں پلو بنا لے اور اوپر کا حصہ نیچے کر لے، بایں طور کہ دائیں ہاتھ سے چادر کا دایاں پلو پکڑ کر بائیں بازو پر ڈال لے۔ اور یہ عمل اس وقت کیا جائے جب کہ دوسرا خطبہ ایک تہائی پڑھا جا چکے۔ پس جب دوسرا خطبہ ایک تہائی پڑھا جا چکے تو سنت یہ ہے کہ قبلے کی جانب رخ کر کے اپنی چادر کو جس طرح اوپر بتایا گیا ہے، اس طرح پلٹ لے۔ چادر پلٹنے کے عمل کو نہ کرنا مکروہ ہے۔ اور جب امام اپنی چادر کو پلٹے تو مقتدی بھی جو بیٹھے ہوئے ہیں وہ بھی اپنی اپنی چادریں امام کی طرح پلٹ لیں۔ اور سنت یہ ہے کہ آہستہ بھی اور اونچی آواز سے بھی بکثرت دعا پڑھی جائے اسی طرح یہ بھی سنت ہے کہ اپنی افتتاحی دعا کو دعائے کرب (یعنی بے چینی کی حالت کی دعا) سے شروع کرے اور وہ دعا یوں ہے:

''لآ الٰہ الا اللّٰہ العظیم الحلیم، لآ الٰہ الا اللّٰہ رب العرش العظیم، لآ الٰہ الا اللّٰہ رب السمٰوات و رب الارض و رب العرش الکریم''۔

(یعنی اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں جو بڑی عظمت والا اور درگزر کرنے والا ہے۔ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں جو عرش عظیم کا مالک ہے، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں جو آسمان کا مالک، زمین کا مالک اور عرش اعلیٰ کا مالک ہے)۔

اسی طرح خطیب کے لیے یہ بھی سنت ہے کہ کثرت سے استغفار کرے اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد پڑھتا رہے:

''استغفروا ربکم انہ کان غفاراً یرسل السمآء علیکم مدراراً ویمددکم باموال و بنین و یجعل لکم جنات و یجعل لکم انھاراً''۔

(یعنی اللہ سے مغفرت کا خواستگار ہو، بلاشبہ وہ مغفرت کرنے والا ہے، وہی ہے جو تمہارے لیے آسمان سے موسلا دھار بارش نازل کرتا ہے اور تمہیں مال و اولاد سے تقویت پہنچاتا ہے۔ تمہارے لیے باغات اُگاتا اور نہریں جاری کرتا ہے)۔ نیز چاہیے کہ خطبے میں آنحضرت ﷺ والی دعا پڑھے اور وہ دعا یہ ہے:

''اللّٰھم اجعلھا رحمۃً لا سقیا عذاب ولا محق ولا بلاء ولا ھدم ولا غرق اللّٰھم علی الزراب. التلال، الصغیرۃ. ومنابت الشجر و بطون الا ودیۃ، اللّٰھم حوالینا و لا علینا، اللھم اسقنا غیثاً مغیثاً منقذاً من الشدۃ .ھنیئاً مریئاً .مریعاً. ذاریع و خصب سحاً شدید الوقع علی الارض عاماً، غدقاً، طبقاً مجللاً، دائماً. اللّٰھم اسقنا الغیث و لا تجعلنا من القانطین. اللّٰھم ان بالعباد و البلاد من الجھد و الجوع و الضنک ما لا نشکوا الا الیک اللّٰھم انبت لنا الزرع و ادر لنا الضرع وانزل علینا من برکات السمآء انبت لنا من برکات الارض، واکشف عنا من البلاء مالا یکشفہ غیرک، اللّٰھم انا نستغفرک انک کنت غفاراً فارسل السماء علینا مدراراً''۔

(یعنی یا اللہ ہم پر باران رحمت نازل فرما! نہ عذاب کی سختی ہو، نہ ہلاکت، نہ بلا، نہ بربادی، نہ غرقابی۔ بارالٰہا یہ بارش سبزہ زاروں پر ہو، ٹیلوں پر، درخت کی جڑوں میں اور وادیوں کے درمیان! الٰہی ہمارے چاروں کھونٹ بارش ہو، ہمارے لیے مصیبت نہ ہو۔ یا الٰہی سیرابی دے اور ہماری مدد فرما! سختی سے نجات ہو، خوش گوار ہو، خوش منظر ہو اور شادابی بخش۔ سرسبزی اور زرخیزی والی بارش، موسلا دھار ہمہ رس، گوارا، جل تھل کرنے والی، بھرپور نفع بخش۔ بارالٰہا ہمیں سیراب باراں فرما اور مایوسی سے دوچار نہ کر پروردگار! تیرے بندے اور تیری بستیاں سختی، بھوک اور تنگ دستی میں مبتلا ہیں۔ ہم تیرے سوا اور کسی سے اپنا دکھ بیان نہیں کرتے۔ خدایا ہماری کھیتیاں لہلہادے، سختی دور کردے، آسمانی برکتوں کا نزول فرما اور زمین کی برکتوں سے بہرہ ور کردے اور یہ بلا جس کو دور کرنے والا تیرے سوا کوئی نہیں ہے، دور کردے۔ بارالٰہا ہم تیری مغفرت کے خواستگار ہیں۔ پس ہم پر موسلا دھار بارش برسادے)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ استسقا کی نماز کے طریقوں میں اختلاف ہے۔ کچھ کہتے ہیں کہ یہ صرف دعا اور استغفار ہے، نماز نہیں ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ امام قبلہ رخ کھڑے ہو کر دعا کرے، اپنے ہاتھ اوپر اٹھائے۔ لوگ بیٹھے رہیں، رخ قبلہ کی طرف ہو اور امام کی دعا پر آمین کہتے رہیں۔ وہ دعا یہ ہے: ''اللّٰھم اسقنا غیثاً مغیثاً، ھنیئاً، مریئاً، مریعاً، غدقاً، مجللاً، سحاً، طبقاً، دائمۃ'' (یعنی بارالٰہا ہمیں فائدہ بخش بارش سے سیراب کردے۔ خوشگوار، خوش منظر، طراوت بخش، موسلا دھار، ہمہ رس، فرحت بخش، جل تھل کرنے والی، بھرپور اور نفع آور ہو)۔ یا اسی طرح کی کوئی اور دعا ہو۔ دھیمی آواز سے بھی اونچی آواز سے بھی۔ لیکن یہ قول قابل ترجیح نہیں ہے۔ قابل ترجیح قول یہ ہے کہ نماز استسقا کی دو رکعتیں پڑھی جائیں، جیسا کہ دوسرے ائمہ کہتے ہیں۔ (ان میں اور حنفیہ کے قول میں) زیادہ سے زیادہ (فرق) یہ ہے کہ حنفیہ اس کو مستحب کہتے ہیں اور دوسرے اصحاب اس کو سنت کہتے ہیں جیسا کہ اس کے (حکم) کی حیثیت کے بیان میں آگے بتایا جائے گا۔

اس کے پڑھنے کا طریقہ وہی ہے جو عیدین کی نماز کا ہے۔ البتہ اس میں زائد تکبیرات نہ کہی جائیں، بلکہ صرف اتنی ہی تکبیریں ہوں جتنی نماز (دوگانہ) میں مطلوب ہیں۔ نماز ختم کرنے کے بعد امام وقت یا اس کا نائب دو خطبے پڑھے جیسے عید کے خطبے ہوتے ہیں۔ لیکن اس خطبہ میں (امام) زمین پر کھڑا ہو اور ہاتھ میں کوئی کمان یا تلوار یا عصا ہو۔ اور جب خطبہ

اول کا کچھ حصہ پڑھ لیا جائے تو امام اپنی چادر پلٹ لے۔ اگر چادر مربع ہو تو اس کا اوپری حصہ نیچے اور نچلا حصہ اوپر کر لے اور اگر گول ہو تو دائیں کنارے کو بائیں طرف اور بائیں کو دائیں جانب کر لے۔ اگر کوئی شے استر والی ہے، جیسے اوور کوٹ، تو اس کے اندرونی حصہ کو اوپر اور اوپری حصہ کو اندر کر لے۔ لیکن جنھوں نے اس کے ساتھ نماز پڑھی وہ اپنی چادروں کو نہ پلٹیں۔ اس پر تمام (حنفیہ) کا اتفاق ہے، محض امام کا پلٹ لینا کافی ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نماز استقا کا طریقہ بالکل عیدین کی نماز کی طرح ہے۔ لہٰذا اس (نماز استقا) میں بھی رکعت اول میں سات بار اور رکعت ثانی میں پانچ دفعہ تکبیر کہی جائے اور پہلی رکعت میں "سبح" اور دوسری میں "ھل اتاک حدیث الغاشیہ" پڑھے یا دل چاہے تو پہلی رکعت میں "انا ارسلنا نوحا" اور دوسری میں کچھ اور جو دل چاہے قرأت کر لے۔ اس کے بعد امام صرف ایک خطبہ پڑھے دو خطبے نہیں۔ اگر منبر پر چڑھ کے پڑھنا ہو تو آرام لینے کے لیے خطبہ سے پہلے کچھ بیٹھ جائے۔ پھر نو بار تکبیر کہہ کے خطبہ شروع کرے، جیسے عید کا خطبہ ہوتا ہے۔ خطبہ میں آنحضرت ﷺ پر بار بار درود بھیجا جائے اور کثرت سے مغفرت کی دعا مانگی جائے اور اس میں "واستغفروا ربکم" تا آخر آیت پڑھی جائے۔ اور سنت یہ ہے کہ دعا کے وقت دونوں ہاتھ آسمان کی طرف اٹھائے جائیں، یہاں تک کہ بغل کی سفیدی نظر آنے لگے۔ ہاتھ اٹھاتے وقت دونوں ہاتھ کی پیٹھ آسمان کی جانب اور ہتھیلی زمین کی جانب ہوں۔ امام کی دعا پر مقتدی آمین کہتے رہیں اور بیٹھے رہیں۔ لیکن دونوں ہاتھ امام کی طرح بلند کر رکھیں اور ہر دعا جو امام (موزوں) دیکھے صحیح ہے، لیکن سب سے بہتر دعا وہی ہے جو (حدیث میں) آئی ہے اور وہ یہ ہے:

"اللّٰھم اسقنا غیثاً. مغیثاً (یعنی) منفذاً من الشدۃ ھنیاً (یعنی) حاصل بلامشقۃ مریئاً (یعنی) محمود العاقبۃ، مریعاً (یعنی) کثیر النبات، غدقاً (بہ فتح دال و کسر دال)۔ اس لفظ کے معنے کثیر کے ہیں۔ مجللاً، المجلل وہ بادل ہیں جن کا نفع تمام شہروں کو پہنچے، سحا یعنی اوپر سے نیچے کی طرف سب کو پہنچنے والا، طبقاً (بفتح طاد با) وہ بادل جس کی بارش تمام شہروں پر چھا جائے دائما (یعنی) نفع بخش ہو اور مضرت رساں نہ ہو۔ عاجلاً غیر آجل، اللّٰھم اسق عبادک وبھائمک وانشر رحمتک و احیی بلدک المیت، اللّٰھم اثقنا الغیث ولا تجعلنا من القانطین اللّٰھم سقیا رحمۃ لا سقیا عذاب ولا بلآءً ولا ھدم ولا غرق، اللّٰھم ان بالعباد والبلاد من اللاواشدت. والجھدو الضنک مالا نشکوہ اِلا الیک، اللّٰھم انبت لنا الزرع وادر لنا الضرع واسقنامن برکات السماء وانزل علینا من برکاتک اللّٰھم ارفع عنا الجوع والجھد والعری واکشف عنا من البلاء مالا یکشفہ غیرک، اللّٰھم انا نستغفرک انک کنت غفاراً فارسل السماء علینا مدراراً".

اور جب امام یہ دعا پڑھے تو سننے والے آمین کہتے ہیں۔ اور مستحب یہ ہے کہ خطبہ کے وقت امام قبلہ کی طرف رخ رکھے پھر اپنی چادر پلٹ لے، یعنی جو پلو دائیں جانب ہے وہ بائیں جانب اور جو بائیں جانب ہے وہ دائیں جانب کر لے؛ اور مقتدی بھی وہی کریں جو امام کرے، یعنی وہ لوگ بھی اپنی چادروں کو پلٹ لیں اور اسی طرح پلٹا رکھیں، یہاں تک کہ اسے

اپنے لباس کے ساتھ اتاریں، اور چادر اتارتے وقت قبلہ کی طرف منہ کر کے آہستہ آہستہ یہ دعا پڑھیں:

"اللّٰھم انک امرتنا بدعائک ووعدتنا اجابتک، وقد دعوناک کما دعوتنا فاستجب لنا کما وعدتنا انک لا تخلف المیعاد"۔

(یعنی بار الٰہا! تو نے ہمیں دعا کرنے کا حکم دیا اور قبولیت کا وعدہ فرمایا۔ ہم نے دعا مانگی جیسا کہ تو نے حکم دیا اب تو قبول فرما، جیسا کہ تو نے وعدہ کیا، بلاشبہ تو وعدے کے خلاف نہیں کرتا)۔

دعا سے فارغ ہونے کے بعد پھر مقتدیوں کی طرح رخ کرے اور حاضرین کو صدقہ و خیرات کی تلقین کرے اور آنحضرت ﷺ پر درود بھیجے اور مسلمان مردوں اور عورتوں کے حق میں دعا کرے اور قرآن کی کوئی آیت جو اسے آسان ہو پڑھے، اور پھر کہے: "استغفر اللّٰہ لی ولکم و لجمیع المسلمین" (یعنی میں اپنے لیے اور تمہارے لیے اور تمام مسلمانوں کے لیے اللہ کی مغفرت کا طالب ہوں) اور خطبہ کے ان ہی الفاظ پر ختم کردے۔

نماز استسقا کے لیے اذان شرط نہیں ہے، البتہ اس نماز کے لیے یوں کہہ کر پکارا جاسکتا ہے۔ کہ ال صلوٰۃ جامعة (یعنی نماز تیار ہے)۔ نماز استسقا مسافر اور قریات کے باشندوں کو بھی پڑھنا چاہیے اور ان ہی میں سے کوئی خطبہ پڑھے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ استسقا کی نماز کا طریقہ وہی ہے جو عیدین کی نماز کا ہے۔ لیکن اس میں معمولی تکبیروں کے سوا جو عام نماز میں ہوتی ہیں اور کوئی مزید تکبیر نہ کہی جائے۔ لہٰذا عیدین کی نماز میں جو تکبیریں کہی جاتی ہیں وہ اس میں نہ کہی جائیں۔ اس مسئلہ میں مالکیہ کا حنفیہ سے اتفاق اور شافعیہ اور حنابلہ سے اختلاف ہے نیز (مالکیہ) کہتے ہیں کہ اس میں دو خطبے پڑھے جائیں اور جب امام خطبہ ثانی سے فارغ ہو تو مستحب یہ ہے کہ قبلہ کی طرف رخ اور حاضرین کی طرف پشت کر لے۔ پھر اپنی چادر کو پیچھے کی جانب سے پلٹ لے۔ اس کے بعد جو حصہ بائیں مونڈھے پر تھا وہ دائیں مونڈھے پر اور جو دائیں پر تھا وہ بائیں پر کر لے۔ چادر کے نچلے حصے کو اوپر نہ کرے اور نہ اوپر کے حصہ کو نیچے کرے۔ اور وہ لوگ جنہوں نے امام کے پیچھے نماز پڑھی ہے وہ بیٹھے رہیں اور اپنی چادروں کو پلٹ لیں اور عورتیں نہ پلٹیں۔ اس کے بعد امام لوگوں پر نازل ہونے والی مصیبت کے دور ہونے کی دعا کرے اور دیر تک یہ دعا مانگتا رہے۔ اور مستحب یہ ہے کہ وہ دعا مانگی جائے جو حدیث میں آئی ہے منجملہ ان کے وہ دعا ہے جو (حدیث کی کتاب) مؤطا میں آئی ہے اور وہ حدیث یوں ہے: "کان ﷺ اذا استسقیٰ قال اللّٰھم اسق عبادک وبھیمک وانشر رحمتک واحی بلدک المیت"۔

(یعنی آنحضرت ﷺ جب پانی کے لیے دعا فرماتے تھے تو کہتے تھے خداوندا! اپنے بندوں اور مویشیوں کو سیراب فرما اور اپنی رحمت کو پھیلا دے اور اپنے مردہ شہر کو زندگی عطا فرما)!

مالکیہ کو شافعیہ اور حنابلہ سے اس امر میں اتفاق ہے کہ نماز استسقا سنت مؤکدہ ہے، اور اہمیت کے لحاظ سے اس کا درجہ نماز عید کے بعد ہے، بشرطیکہ جماعت کے ساتھ ادا کی جائے۔ جو شخص امام کے پیچھے نہ پڑھ سکے اس کے لیے مستحب ہے، جیسا کہ ایک باشعور لڑکے کے لیے مستحب ہے۔ عورت کے لیے سنت ہے۔ لیکن جوان عورت کا نماز استسقا کے لیے نکلنا مکروہ ہے، اگر فتنہ کا اندیشہ ہو تو اس کا نکلنا حرام ہے۔

نماز استسقا کا حکم اور اس کا وقت

جب بارش کی احتیاج ہو تو اس کے لیے نماز استسقا سنت مؤکدہ ہے؛ لہٰذا جب تک پانی کی احتیاج رہے سنت یہ ہے کہ لوگ اسی طرح سے نماز استسقا پڑھتے رہیں۔ اور نماز استسقا کے جو طریقے مختلف مسالک میں بتائے گئے ہیں ان میں سے کسی طرح بھی نماز پڑھی جائے، یہ ضروری نہیں ہے کہ کسی خاص مسلک کو اختیار کیا جائے۔

کیونکہ اس بارے میں جو روایات آئی ہیں وہ مختلف ہیں، جیسا کہ مسالک مختلفہ میں بتایا گیا ہے۔ چنانچہ حنفیہ جو کہتے ہیں کہ نماز استسقا میں زائد تکبیریں نہ کہی جائیں، انہی کے بعض اماموں سے یہ بھی منقول ہے کہ عیدین کی طرح اس میں تکبیر کہی جائے اور اسی طرح دوسرے مسائل کا حال ہے اس لیے ہر مسلک کو جدا جدا بتا دیا گیا ہے تاکہ لوگوں کو (اس بارے میں) پوری معلومات حاصل ہو جائیں اور خرخشہ نہ رہے۔ نماز استسقا کے سنت مؤکدہ ہونے میں حنفیہ کے سوا سب کا اتفاق ہے۔ ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ یہ ایک امر مستحب ہے۔ بیشک اس کا مطلوب ہونا کتاب وسنت سے ثابت، لیکن جو کچھ ثابت ہے وہ صرف مغفرت الٰہی کی خواست گاری اور اللہ کی حمد وثنا اور دعا ہے۔ رہی نماز سو اس کے بارے میں کوئی حدیث صحیح وارد نہیں ہوئی۔ تاہم اس امر میں حنفیہ کے اندر کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ تنہا گزار کے لیے بغیر جماعت کے مشروع ہے۔ کیونکہ اس کی حیثیت نفل مطلق کی سی ہے۔ (اس بارے میں) قرآن کریم کے اندر خدا کا یہ ارشاد ہے: فقلت استغفروا ربکم انه کان غفاراً یرسل السمآء علیکم مدراراً ''(یعنی میں نے انھیں کہا کہ اپنے پروردگار کی جناب میں مغفرت کے خواست گار ہو! وہ مغفرت کرنے والا ہے؛ تمہارے لیے موسلا دھار بارش نازل فرمائے گا)۔

یہ حکم ہمارے لیے پہلے ہی سے مشروع ہو گیا، بایں جہت کہ یہ واقعہ اللہ اور اس کے رسولؐ نے بیان فرمایا اور اس روایت سے کسی کو انکار نہیں ہے۔ احادیث صحیحہ میں بھی ایسی روایات آئی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ نبی ﷺ نے بارش کے لیے دعا کی اور اللہ کی جناب میں التجا کی۔ یہاں پر یہ ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حضور ﷺ نے صغر سنی ہی میں استسقا فرمایا (یعنی بارش کے لیے التجا کی) چنانچہ یہ روایت ہے کہ اہل مکہ قحط میں مبتلا ہوئے۔ قریش والے ابو طالب کے پاس آئے اور کہنے لگے کہ اے ابو طالب! وادی قحط کی لپیٹ میں ہے اور اہل وعیال بھوک سے مر رہے ہیں، تو آؤ ہم سب پانی کے لیے دعا کریں۔ چنانچہ ابو طالب باہر آئے۔ ان کے ساتھ ایک لڑکا تھا کہ اور لڑکوں کے جھرمٹ میں ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے غبار آلود بادل میں سے سورج چمک رہا ہو۔ ابو طالب نے اس لڑکے کو اٹھایا، اس کی پیٹھ کعبے میں لگا دی اور اپنی انگلیوں سے اسے سہارا دیا۔ اس وقت آسمان پر بادل کی کوئی ٹکڑی تک نہ تھی؛ اچانک بادل آنے لگے، ادھر سے بھی ادھر سے بھی اور

نماز استسقا کا وقت وہ ہے جس میں حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک نفل نماز پڑھنا روا ہے۔ اور وہ اوقات جن میں نفل نماز پڑھنا مباح ہے اس کی تفصیل اس کے متعلقہ بیان میں آ رہی ہے۔ (اس بارے میں) مالکیہ اور شافعیہ کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

واضح ہو کہ اگر بارش کے نازل ہونے میں تاخیر ہو جائے تو سنت یہ ہے کہ اسی طرح یہ نماز بار بار پڑھی جائے، یہاں تک کہ بارش آ جائے۔ اس پر تینوں اماموں کا اتفاق ہے۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

وہ امور جو نماز استسقا کو جانے سے پہلے امام کے لیے مستحب ہیں

امام کے لیے حسب ذیل امور مستحب ہیں:

اول یہ کہ امام کو چاہیے کہ نماز کے لیے جانے سے پہلے لوگوں کو توبہ کرنے صدقہ دینے اور ظلم کی باتوں سے پرہیز کرنے کی تلقین کرے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔

دوسرے یہ کہ دشمنوں سے صلح کر لینے کا حکم دے۔ اس پر تین امام متفق ہیں؛ مالکیہ کو اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ یہ امر مستحب نہیں ہے۔

تیسرے یہ کہ لوگوں کو کہے کہ تین دن روزہ رکھیں اور چوتھے دن کسی بھی وقت (امام) لوگوں کے ساتھ باہر آئے۔ اس پر حنفیہ اور شافعیہ کا اتفاق ہے حنابلہ اور مالکیہ کو اختلاف ہے، ان کے مسالک ذیلی

گھن گرج شروع ہوگئی۔ پانی بہہ نکلا اور شہر و دیہات شاداب ہو گئے۔ اسی واقعہ کے بارے میں ابو طالب کہتے ہیں:

وابيض يستسقى الغمام بوجهه

ثمال اليتامى عصمة للأرامل

(یعنی وہ روشن چہرے والا جس سے بادلوں کو آب حاصل ہوئی۔ وہ یتیموں کا غم خوار اور بیکسوں کا سہارا ہے (اس کو ابن عساکر نے اخراج کیا ہے)۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اس کا وقت اس وقت سے جب کہ طلوع آفتاب کے بعد نفل پڑھنا حلال ہو جاتا ہے، زوال آفتاب تک ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ نماز (ہر وقت) صحیح ہے، خواہ وہ وقت ایسا ہو جس میں نفل پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ ان نمازوں میں سے ہے جو کسی سبب کے پیش آ جانے پر پڑھی جاتی ہیں۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ استسقا کی نماز کا بار بار پڑھنا مستحب ہے، سنت نہیں ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ اور تکرار نماز متواتر تین دن سے زیادہ نہ ہونی چاہیے۔

حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

چوتھے یہ کہ پھٹے پرانے اور گھٹیا لباس پہن کر نکلیں۔ اس میں تین امام متفق ہیں۔ حنابلہ کو اختلاف ہے ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

پانچویں یہ کہ لوگوں کو کہے سب اس کے ساتھ نماز کو نکلیں جن میں بچے، بوڑھے، بڑھیا عورتیں، مویشی شامل ہوں اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ نہ پلائیں تاکہ ان کی چیخ پکار زیادہ ہو، کیونکہ ایسی صورت حال خدائے بزرگ و برتر کی رحمت کو قریب تر کر دے گی۔ اس پر حنفیہ اور شافعیہ متفق ہیں؛ مالکیہ اور حنابلہ کو اختلاف ہے، ان کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۳)

نماز کسوف سورج گرھن کا بیان

اس کے متعلق چند امور ہیں:

اول نماز کسوف کا حکم، اس کی دلیل اور اس کے مشروع ہونے کی حکمت۔

دوسرے اس کی نماز کا طریقہ۔

تیسرے اس کے فرائض اور سنتیں۔

چوتھے اس میں خطبہ کا حکم۔

نماز کسوف کا حکم، اس کی دلیل اور اس کے مشروع ہونے کی حکمت

سورج گرہن کے وقت نماز سنت مؤکدہ ہے اور آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد سے ثابت ہے:

"ان الشمس والقمر آیتان من آیات اللّٰہ لا ینکسفان لموت احد ولا لحیاته فاذا رایتم ذالک فصلوا وادعوا حتی یکشف مابکم بروایت شیخان (یعنی سورج اور چاند

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ چوتھے دن لوگوں کو لے کر نکلنا مستحب نہیں ہے، بلکہ امام کے ساتھ اس روز نکلنا مستحب ہے جو امام مقرر کرے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ چوتھے روز دوپہر کے وقت نکلنا مستحب ہے، ہاں اگر کسی کا گھر دور ہو تو ایسے شخص کو اس وقت نکلنا چاہیے کہ امام کے ساتھ نماز میں شامل ہو سکے۔

۲۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ استقا کی نماز کے لیے عید کی طرح اچھے کپڑے پہن کر نکلنا چاہیے۔

۳۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مستحب یہ ہے کہ باشعور بچے جن کی نماز درست ہے وہ نکلیں؛ ان کے علاوہ دوسرے بچوں کا (نماز استقا کے لیے) نکلنا مکروہ ہے۔ اسی طرح مویشیوں کا لانا بھی مکروہ ہے۔

اللہ تعالیٰ کی قدرت کی نشانیوں میں سے ہیں۔ کسی کی موت یا زندگی سے ان کے گہن کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ البتہ اگر تم اس حال (گہن) میں دیکھو تو نماز پڑھو اور اللہ سے دعا کرو، یہاں تک کہ یہ کیفیت دور ہو جائے) نیز بروایت شیخینؒ حدیث سے ثابت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے سورج گہن کے وقت جس طرح نماز پڑھی اسی طرح خسوف قمر (چاند گہن) کے وقت بھی نماز پڑھی ہے، جیسا کہ آگے بتایا جائے گا، اس کے مشروع ہونے میں حکمت یہ ہے کہ سورج اللہ تعالیٰ کی عظیم الشان نعمتوں میں سے ہے جس پر کائنات کی زندگی کا انحصار ہے اور ظاہر ہے کہ اس کو گہن لگنا اس امر کا ثبوت ہے کہ یہ بھی زوال پذیر ہے، بلکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام جہان اللہ تعالیٰ کے قبضۂ قدرت میں ہے۔ اس کے لیے ممکن ہے کہ ایک لحظہ میں اس کا خاتمہ کر دے۔ لہٰذا اس حالت کو دیکھ کر نماز میں مشغول ہو جانا اپنی بے حقیقی اور اس قوی اور زبردست معبود کے آگے عاجزی کے اظہار کے لیے ہے اور یہ امر اسلام کی خوبیوں میں سے ہے کہ اس میں خالص توحید ہے اور بتوں کی عبادت سے جس میں چاند، سورج وغیرہ ماسوا اللہ شامل ہیں، انکار ہے۔

نماز کسوف کا طریقہ

تین امام اس بات پر متفق ہیں کہ اس کی دو رکعتیں ہیں، دو رکعتوں سے زیادہ نہیں۔ اگر یہ نماز گہن دور ہونے سے پہلے ختم ہو جائے تو اس وقت تک اللہ تعالیٰ سے دعا مانگتے رہنا چاہیے جب کہ سورج گہن سے نکل آئے۔ نماز کی ہر رکعت میں ایک قیام اور ایک رکوع کا اضافہ کیا جائے۔ چنانچہ ہر رکعت دو رکوعوں اور دو قیاموں پر مشتمل ہوگی۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[1] تاہم جن اصحاب کو حنفیہ سے اختلاف ہے ان کا کہنا ہے کہ اس طریقے کے علاوہ بھی نماز کسوف کا پڑھنا صحیح ہے۔ چنانچہ اگر دو رکعتیں نفل کی طرح پڑھی جائیں تو بلا کراہت جائز ہے۔ پس ان کے اور حنفیہ کے درمیان صرف یہ فرق رہ گیا کہ حنفیہ تو کہتے ہیں کہ ایک رکوع اور ایک قیام ہی کے ساتھ نماز پڑھنا ضروری ہے اور ان کے علاوہ دوسرے یہ کہتے ہیں کہ یہ نماز سابقۃ الذکر طریقہ سے بھی اور اس کے علاوہ دوسرے طریقہ سے

حنابلہ کہتے ہیں کہ شعور رکھنے والے بچوں کا نکلنا سنت ہے، جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں۔ ان کے علاوہ دوسروں کا نکلنا مباح ہے، جیسے مویشیوں اور بڑھیا عورتوں کا نکلنا (مباح ہے)۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز کسوف دو رکوعوں اور دو قیاموں کے ساتھ درست نہیں ہے، بلکہ اس میں ایک ہی قیام اور ایک ہی رکوع ہونا چاہیے۔ اس میں اور نفل نماز میں کوئی فرق نہیں ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ کسوف کی کم سے کم دو رکعتیں ہیں اور جائز ہے کہ چار رکعتیں یا اس سے زیادہ پڑھی جائیں، اور افضل یہ ہے کہ ایک تسمیہ یا دو تسموں سے چار رکعتیں پڑھی

بھی پڑھی جا سکتی ہے۔

واضح ہو کہ جو اصحاب کہتے ہیں کہ نماز دو رکوعوں اور دو قیاموں کے ساتھ پڑھی جائے، ان کا کہنا ہے کہ قیام اول اور رکوع اول فرض ہے اور قیام و رکوع ثانی اس صورت سے مستحب ہے۔

نماز کسوف کی سنتیں

سنت یہ ہے کہ نماز کسوف میں قیام کے اندر لمبی قرأت کی جائے، لہٰذا پہلی رکعت کے قیام اول میں سورۂ فاتحہ کے بعد سورۂ بقرہ وغیرہ پڑھی جائے۔ اور قیام ثانی میں فاتحہ کے بعد سورۂ آل عمران وغیرہ پڑھیں۔ دوسری رکعت کے پہلے قیام میں سورۂ ''النساء'' جیسی کوئی سورہ اور دوسرے قیام میں فاتحہ کے بعد سورۂ مائدہ جیسی کوئی سورۂ پڑھی جائے۔ اس کیفیت (تطویل قرأت) پر حنفیہ کے سوا سب کا اتفاق ہے۔ حنفیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱) اور سنت یہ ہے کہ دونوں رکعتوں کے رکوع و سجود کو اس قدر طول دیا جائے جتنا کہ مسالک مختلفہ میں بتایا گیا ہے۔ (۲) لہٰذا امام کے ساتھ دوسرے قیام میں یا کسی رکعت کے

جائیں۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ (اس نماز میں) قرأت کا طویل کرنا سنت ہے، لہٰذا پہلی رکعت میں سورۂ البقرہ کے برابر اور دوسری رکعت میں سورۂ آل عمران، جیسی سورۃ پڑھی جائے۔ تاہم اگر قرأت کو مختصر کر کے دعا کو طول دیا گیا تب بھی سنت پوری ہوگئی، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک سنت یہ ہے کہ گہن کے پورے وقت میں نماز اور دعا کے اندر مصروف رہنا چاہیے۔ پس اگر ایک شے میں اختصار سے کام لیا گیا تو دوسری شے کو طول دیا جائے، تا کہ گہن چھٹنے تک انسان خشوع و خضوع میں مصروف رہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ دونوں رکعتوں میں رکوع و سجود کا طویل کرنا سنت ہے، اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ دونوں رکعتوں میں رکوع کو طویل کیا جائے۔ اس کی کوئی حد نہیں ہے، لیکن پہلی رکعت کے رکوع اول میں بمقدار سو آیتوں کے تسبیح پڑھی جائے، تو رکوع ثانی میں بمقدار ستر آیتوں کے ہو۔ اسی طرح دوسری رکعت میں کیا جائے، البتہ ان میں جو کچھ کیا جائے وہ رکعت اول کے افعال سے کم ہو۔ لیکن سجدہ دونوں رکعتوں میں بمقدار معروف طویل کرنا سنت ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ رکعت اولیٰ کے پہلے رکوع کو سورہ بقرہ کی سو آیتوں کے برابر لمبا کیا جائے اور دوسرے رکوع کو اسی (۸۰) آیات کے برابر اور رکعت ثانیہ کے رکوع اول کو بمقدار ستر آیات کے، اور رکوع ثانی کو بمقدار پچاس آیات کے طویل کیا جائے۔ اور ہر رکعت کے سجدہ اولیٰ میں اتنی دیر رہا جائے جتنی دیر اس کے رکوع ثانی میں رہا گیا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ہر رکوع میں تقریباً اتنی دیر رہنا چاہیے جتنی دیر میں وہ سورت پڑھی گئی جس کے بعد رکوع

رکوع ثانی میں شامل ہو جانے سے وہ رکعت نہیں ملے گی۔ اس مسئلہ میں مالکیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

اس نماز میں مقتدی کے حالات کا لحاظ نہیں کیا جائے گا، بلکہ بطریق مذکورہ بالا اس نماز کو طول دینا مشروع ہے، خواہ مقتدی اس سے راضی نہ ہوں۔ اس امر میں تین اماموں کا اتفاق ہے؛ مالکیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

واضح ہو کہ اس نماز میں اذان اور اقامت نہیں ہے۔ ہاں یہ امر مستحب ہے کہ یہ کہہ کر آواز دے دی جائے کہ ''الصلوٰۃ جامعۃ'' (یعنی نماز تیار ہے)۔ اس میں آہستہ قرأت کرنا مستحب ہے، لیکن حنابلہ کہتے ہیں کہ اونچی آواز سے پڑھنا سنت ہے، اور مستحب یہ ہے کہ یہ نماز جماعت کے ساتھ پڑھی جائے تاہم یہ شرط نہیں ہے کہ جمعہ کا امام ہی اس کا امام ہو، اور نہ یہ کہ بادشاہ کے حکم سے نماز کے لیے مامور ہوا ہو۔ حنفیہ کو اس (خیال) سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۳)

تین امام اس امر پر متفق ہیں کہ یہ (نماز کسوف) جامع مسجد میں پڑھی جائے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ بغیر جماعت کے اس کا جامع مسجد میں پڑھا جانا مستحب نہیں ہے۔ تنہا گزار کو اختیار ہے کہ جہاں چاہے وہ نماز ادا کرے۔

کیا۔ لہٰذا رکوع اول میں اتنی دیر ٹھہرنا چاہیے جتنی دیر میں سورۂ بقرہ پڑھی گئی اور رکوع ثانی میں تقریباً اتنی دیر جتنی دیر میں سورۂ آل عمران پڑھی جاتی ہے۔ وعلیٰ ہٰذا القیاس۔ اور ہر رکعت کے سجدہ میں اتنی دیر رہا جائے جتنی دیر اس سے پہلے کے رکوع میں رہا گیا۔ اور دوسرا سجدہ پہلے کی بہ نسبت چھوٹا ہونا چاہیے لیکن اس کے قریب قریب ہو، اور مستحب یہ ہے کہ حالت رکوع و سجود میں تسبیح پڑھی جائے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اس نماز میں ہر رکعت کے پچھلے قیام و رکوع فرض ہیں اور ابتدائی قیام و رکوع سنت ہیں، لہٰذا اگر کوئی شخص دونوں رکعتوں کے قیام ثانی میں شامل ہو تو رکعت مل گئی۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اس نماز کو طول دینا اسی طرح مشروع ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے۔ یعنی اس حد تک کہ مقتدیوں کو ضرر نہ ہو، یا نفل پڑھنے کے لیے حلال ہونے کا جو وقت ہے اس کے نکل جانے کا اندیشہ نہ ہو یعنی زوال کا وقت آنے سے پہلے تک نماز کو طول دیا جا سکتا ہے۔

۳۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ بقول صحیح اس نماز کی امامت کے لیے یہ شرط ہے کہ جمعہ کا امام ہو۔ اگر وہ نہ ہو تو ضروری ہے کہ بادشاہ نے کسی کو امامت کے لیے اذن دیا ہو۔ اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو لوگ اپنے اپنے گھروں میں تنہا یہ نماز پڑھ لیں۔

نماز کسوف کا وقت

نماز کسوف کا وقت گہن لگنے سے اس وقت تک ہے جب کہ سورج صاف ہو جائے۔ درآنحالیکہ وہ وقت ایسا نہ ہو جس میں نفلی نماز کا پڑھنا ممنوع ہے۔ اگر سورج کو گرہن ایسے وقت میں لگے جس وقت نفل نماز ممنوع ہے تو (نماز کی بجائے) صرف دعا پر انحصار کرنا چاہیے۔ حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک نماز نہ پڑھی چاہیے۔ مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

نماز کسوف میں خطبے کا بیان

نماز کسوف میں خطبہ مشروع نہیں ہے، لہٰذا اگر نماز کے دوران گہن چھٹ جائے تو اس کو اسی طرح پورا کر لینا چاہیے۔ اور اگر سورج گہن کی حالت میں غروب ہو جائے تو نماز نہ پڑھی جائے۔ نماز کسوف میں خطبہ کا نہ ہونا شافعیہ کے سوا سب کے نزدیک متفق علیہ ہے۔ شافعیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

نماز خسوف (چاند گرھن) اور نماز خوف کا بیان

چاند گرہن کی نماز کے مسائل اور اس کے طریقے وہی ہیں جو سورج گرہن کی نماز کے متعلق سابقاً

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ جس وقت بھی گہن لگنے کا یقین ہو جائے، سنت یہ ہے کہ اسی وقت نماز پڑھی جائے، گو وہ وقت ممنوع ہو، کیونکہ اس کا انحصار سبب کے موجود ہونے پر ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اس کا وقت وہ ہے جب نفل پڑھنا حلال ہوتا ہے۔ اور وہ وقت آفتاب کے بقدر ایک نیزہ بلند ہو جانے سے زوال تک ہے۔ لہٰذا نہ اس سے پہلے یہ نماز پڑھی جائے نہ اس کے بعد۔

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ مردوں کی جماعت ہو تو نماز کسوف میں دو خطبے عید کی طرح نماز کے بعد پڑھے جائیں، گو سورج صاف ہو گیا ہو۔ ان خطبوں میں تکبیر کی بجائے استغفار پڑھی جائے، کیونکہ اس وقت یہی مناسب حال ہے۔ ان خطبوں کے صحیح ہونے کی وہ شرائط نہیں ہیں جو خطبہ جمعہ کی ہیں، سوا اس کے کہ لوگ سنیں اور خطبہ عربی زبان میں ہو اور خطیب مرد ہو (یعنی یہ باتیں وہی ہیں جو جمعہ کے خطبہ میں ضروری ہیں)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر نماز کے دوران سورج گہن سے نکل آئے اور ابھی تک ایک رکعت دو سجدوں کے ساتھ پوری نہ ہوئی ہو تو اس رکعت کو نماز نفل کی طرح پورا کر لیا جائے، یعنی اس کی ہر ایک رکعت میں قیام و رکوع کا اضافہ نہ کیا جائے اور نماز کو طویل بھی نہ کیا جائے۔ اگر ایک رکعت مع دو سجدوں کے پوری ہو گئی ہو تو اس صورت میں کچھ کہتے ہیں کہ اس نماز کو قیام و رکوع کی زیادتی کے ساتھ باقاعدہ پورا کیا جائے۔ لیکن طول نہ کیا جائے۔ اور کچھ یہ کہتے ہیں کہ عام نفل نماز کی طرح اسے پورا کر لیا جائے۔ ان دونوں اقوال کی حیثیت یکساں ہے (یعنی کسی ایک قول کو ترجیح نہیں ہے)۔

بیان ہوئے؛ البتہ چند امور کی بابت مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

واضح ہو کہ خوف کی نماز مستحب ہے، لہٰذا جب حالت خوف طاری ہو مثلاً زلزلہ یا بجلی یا اندھیرا یا طوفانی ہوا یا کوئی وبا یا ایسی ہی کوئی اور ڈراؤنی صورت حال پیش آئے تو دو رکعت نماز پڑھنا مستحب ہے، کیونکہ یہ امور اللہ تعالیٰ کی (قدرت کی) نشانیوں میں سے جن کا ظہور فرما کر وہ لوگوں کو تنبیہ فرماتا ہے کہ گناہوں سے باز رہیں اور طاقت الٰہی کی طرف مائل ہوں۔ لہٰذا جب یہ باتیں ظہور میں آئیں تو چاہیے کہ لوگ اللہ کی جانب رجوع کریں اور عبادت میں مصروف ہو جائیں، تاکہ انھیں دنیا اور آخرت میں خوش بختی حاصل ہو۔ اس نماز کی حیثیت عام نوافل کی طرح ہے، لہٰذا نہ اس کی جماعت ہے اور نہ خطبہ ہے، نیز مسجد میں اس کا ادا کرنا سنت نہیں ہے، بلکہ افضل یہ ہے کہ وہ گھروں میں ادا کی جائے۔ اس بارے میں مالکیہ اور حنفیہ کا اتفاق ہے، لیکن حنابلہ کہتے ہیں کہ ان حالات مذکورہ میں سے کسی کے لیے نماز پڑھنا مستحب نہیں

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ خسوف قمر کی نماز کسوف شمس کی طرح ہے، سوا اس کے کہ یہ مستحب ہے اور اس میں جماعت مشروع نہیں ہے اور اس نماز کا جامع مسجد میں پڑھا جانا سنت نہیں ہے، بلکہ وہ گھروں میں منفردا پڑھی جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں خسوف کی نماز اسی طرح ہے جس طرح کسوف کی نماز صرف دو باتیں مختلف ہے، ایک تو یہ کہ نماز خسوف میں اونچی آواز میں قرأت کی جائے، نماز کسوف میں نہیں۔ دوسرے یہ کہ اگر گہن کی حالت میں سورج ڈوب جائے تو نماز کسوف فوت ہو جاتی ہے۔ بخلاف نماز خسوف کے کہ اگر چاند گہن کی حالت میں چھپ جائے تو نماز طلوع آفتاب تک پڑھی جائے۔

اگر نماز کسوف یا نماز خسوف فوت ہو جائے تو اس کی قضا نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ خسوف قمر کی نماز مستحب ہے، بقول معتمد سنت نہیں ہے، بخلاف نماز کسوف کے کہ وہ سنت ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ اس کا طریقہ وہی ہے جو نفل نماز کا ہے۔ لیکن اس میں قرأت کو طول نہ دیا جائے اور قیام وغیرہ میں اضافہ نہ کیا جائے۔ اور مستحب یہ ہے کہ اس میں اونچی آواز سے قرأت پڑھی جائے۔ اس کا وقت چاند کو گہن لگنے سے لے کر چھٹ جانے تک ہے۔ ممنوع النفل اوقات میں اس کا پڑھنا ممنوع ہے۔ صرف دو رکعتوں کے پڑھ لینے سے امر مستحب پورا ہو جاتا ہے۔ نیز مستحب یہ ہے کہ یہ نماز بار بار پڑھی جائے، یہاں تک کہ چاند صاف ہو جائے، یا چھپ جائے یا سورج طلوع ہو جائے۔ بخلاف نماز کسوف کے کہ اس کو دوبارہ نہ پڑھا جائے، سوا اس صورت کے جب کہ سورج صاف ہو کر پھر نہ گہن میں پڑ جائے۔ اس کو مسجد میں ادا کرنا مکروہ ہے۔ اسی طرح اس کی جماعت بھی مکروہ ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ خسوف کی نماز بھی نماز کسوف کی طرح ہے، سوا اس کے کہ گہن لگا ہوا چاند اگر چھپ جائے تو چاند گہن کی نماز ادا کی جائے، بخلاف سورج گہن کی نماز کے (کہ وہ گہن کی حالت میں ڈوب جائے تو نماز نہ پڑھی جائے) جیسا کہ بیان ہوا۔

ہے؛ البتہ اگر زلزلے جاری رہیں تو اس کے لیے دو رکعتیں نماز کسوف کی طرح پڑھی جائیں۔
شافعیہ کے ہاں ان امور میں سے کسی کے لیے نماز کا ذکر نہیں ہے۔

ان اوقات کا بیان جن میں نماز شرعاً ممنوع ہے

پنج وقتہ نماز فرض کے بیان میں سابقاً یہ بتایا جا چکا ہے کہ نماز پڑھنے کے اوقات مقرر ہیں کہ اگر وقت نماز نکل گیا اور حرام وقت میں نماز پڑھی تو گناہ ہوگا۔ اور اگر مکروہ وقت میں نماز پڑھی تو امر مکروہ کا ارتکاب کیا۔ لیکن اماموں میں سے تین اصحاب اس امر پر متفق ہیں کہ وقت آجانے کے بعد جب بھی نماز پڑھی جائے تو صحیح ہوگی۔ لیکن تین اوقات ایسے ہیں جن کے بارے میں حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نماز فرض ان اوقات میں قطعاً نہیں ہوتی۔ ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (1)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ تین اوقات ایسے ہیں جن میں فرض مطلق نہیں ہوتی: اول سورج کے طلوع ہوتے وقت جب تک کہ آفتاب بلند نہ ہو جائے۔ لہٰذا اگر طلوع آفتاب سے پہلے نماز فجر شروع کر دی اور نماز ختم ہونے سے پہلے ہی نماز کے درمیان سورج طلوع ہو گیا تو نماز جاتی رہے گی۔ ہاں اگر کوئی شخص آخری رکعت میں ہے اور بمقدار تشہد بیٹھ چکا ہے تو اس صورت میں حنفیہ کے مابین باہم اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ نماز باطل ہو جائے گی، اور بعض کہتے ہیں کہ باطل نہ ہوگی۔

دوسرا وقت وہ ہے جب کہ سورج نصف النہار پر ہو، یہاں تک کہ زوال آفتاب ہو جائے۔ زوال آفتاب کا مقصد اوقات نماز کے بیان میں بتایا جا چکا ہے۔

تیسرے اس وقت سے جب کہ ڈوبتے وقت سورج سرخ ہو جائے۔ غروب آفتاب تک، لیکن اس وقت اس روز کی عصر (جو اس وقت نہیں پڑھی گئی) پڑھی جا سکتی ہے۔ سورج کے سرخ ہو جانے کے بعد عصر کی نماز تو ہو جائے گی لیکن کراہت تحریمی کے ساتھ۔

سجدۂ تلاوت کا حکم بھی (اس بارے میں) وہی ہے جو فرض نمازوں کا ہے۔

یاد رہے کہ اگر سجدہ تلاوت وقت ممنوع سے پہلے فرض ہوا اور سجدہ وقت ممنوع میں کیا گیا تو یہ سجدہ صحیح نہ ہوگا، مثلاً آیت سجدہ سورج کے نکلنے سے پہلے سنی گئی اور سجدہ سورج کے طلوع ہونے کے وقت کیا گیا (تو سجدہ صحیح نہ ہوگا)۔ لیکن اگر سجدۂ تلاوت کی آیت ان اوقات ممنوع ہی میں سنی گئی اور اس کے ساتھ ہی سجدہ کر لیا تو صحیح ہو گیا۔ چنانچہ اگر قاری قرآن کو عین سورج طلوع ہونے کے وقت، یا نصف النہار میں سورج کے ٹھہراؤ کے وقت یا ڈوبتے ہوئے سورج کے سرخ ہونے کے وقت آیت سجدہ پڑھتے ہوئے سنا اور فوراً سجدہ کر لیا تو وہ سجدہ صحیح ہوگا۔ لیکن افضل یہی ہے کہ سجدہ میں اس قدر تاخیر کی جائے کہ وہ وقت آجائے جس میں نماز پڑھنا روا ہے۔ اسی طرح نماز جنازہ کا بھی وہی حکم ہے جو سجدۂ تلاوت کا ہے کہ اگر جنازہ اوقات ممنوعہ سے پہلے تیار ہو جائے اور ہنوز نماز نہیں پڑھی گئی تو ان اوقات میں نماز جنازہ درست نہ ہوگی، البتہ اگر

ان اوقات کے بارے میں جن میں نفل نماز ممنوع ہے، مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔(۱)

نماز جنازہ عین اس وقت تیار ہوئی جب کہ ممنوع وقت آ گیا تھا تو نماز پڑھنا صحیح ہوگا، بلکہ نماز جنازہ کے لیے اس وقت کا انتظار کرنا، جس میں نماز روا ہے، امر مکروہ ہے۔

یہ تمام مسائل فرض نمازوں کے متعلق ہیں۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جن اوقات میں نفل پڑھنا مکروہ تحریمی ہے وہ یہ ہیں: طلوع صبح کے بعد نماز فجر سے پہلے کا وقت۔ اس وقت صرف فجر کی سنتیں پڑھی جا سکتی ہیں کہ یہ مکروہ نہیں ہے۔

فجر کی نماز کے بعد سورج نکلنے تک نفل پڑھنا مکروہ ہے، یہاں تک کہ فجر کی سنت قضا ہو گئی ہو تو وہ بھی نہ پڑھی جائے، نیز یاد رہے کہ اگر صرف سنت فوت ہوئی ہے تو وہ ساقط ہو جائے گی، اس کا اعادہ نہیں ہے جیسا کہ سابقاً بیان ہوا۔

عصر کی نماز فرض کے بعد آفتاب کے غروب ہونے تک۔ اور جب خطیب خطبہ کے لیے اپنے حجرے سے نکل آئے، خواہ یہ خطبہ جمعہ کا ہو، یا عید کا، یا حج کا، یا نکاح کا یا نماز کسوف یا استسقا کا۔ نیز وہ وقت جب کہ مؤذن نماز فرض کی اقامت کہنے لگے (ان اوقات میں نماز ممنوع ہے)، البتہ فجر کی سنت پڑھی جا سکتی ہے درآنحالیکہ جماعت فجر کے فوت ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو۔ جیسا کہ سابقاً بیان ہوا۔ اسی طرح عید کی نماز سے پہلے اور اس کے بعد بھی (نفل ممنوع ہے) جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ نیز عرفہ کے دن ظہر اور عصر کی نماز جو بطریق جمع تقدیم پڑھی جاتی ہے اس کے درمیان میں نفل ممنوع ہے، یہاں تک کہ ظہر کی سنت بھی (منع ہے) نیز مغرب و عشاء کی نمازوں کے درمیان جو مزدلفہ میں اکھٹی بطریق جمع تاخیر پڑھی جاتی ہیں (نفل ممنوع ہے) حتیٰ کہ نماز مغرب کی سنت بھی نہ پڑھی جائے۔ اور اس وقت جب کہ نماز فریضہ کا وقت تنگ ہو رہا ہو نماز پڑھی گئی تو نماز ہو جائے گی۔ لیکن یہ عمل مکروہ تحریمی ہے اور واجب یہ ہے کہ ایسے وقت میں نماز کو توڑ دیا جائے اور اس وقت پڑھا جائے جب کہ نماز کا پڑھنا روا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ (اوقات ممنوعہ میں) نفل پڑھنا حرام ہے اور (پڑھی جائے تو) ادا نہ ہوگی، اگر چہ ان اوقات کی نماز کسی سبب سے وابستہ ہو۔ وہ (اوقات ممنوع) یہ ہیں۔

اول ظہور صبح سے سورج کے بقدر ایک نیزہ بلند ہونے تک، لیکن فجر کی سنتوں کا نماز فجر سے پہلے پڑھ لینا درست ہے۔ نماز فجر کے بعد پڑھنا حرام ہے، اور سنت بھی ادا نہ ہوگی۔

دوم نماز عصر کے بعد سے مغرب کا وقت ختم ہونے تک اگر چہ یہ نماز عصر ظہر کے ساتھ ملا کر بطور جمع تقدیم ادا کی گئی ہو، البتہ عصر اور ظہر کی نماز اکھٹی ادا کرنے کے بعد ظہر کی سنت پڑھنا جائز ہے۔

سوم آفتاب کے نصف النہار پر پہنچنے سے زوال آفتاب ہو جانے تک۔ ان احکامات سے طواف کی دو رکعتیں مستثنیٰ ہیں کہ اگر چہ وہ بھی نفل نماز ہے، لیکن ان اوقات میں اس کا پڑھنا جائز ہے۔ اسی طرح وہ نماز بھی جائز ہے جو (کسی وجہ سے) دوبارہ پڑھنی پڑی ہو، بشرطیکہ جماعت سے اور مسجد میں پڑھی جائے یہ نماز اگر چہ نفل ہوگی، لیکن وقت ممنوع میں اس

کا پڑھنا جائز ہے۔ نیز اگر کوئی شخص آفتاب کے عین نصف النہار پر ہونے کے وقت جبکہ امام خطبہ پڑھ رہا ہو، مسجد میں داخل ہوا تو تحیۃ المسجد پڑھنا جائز ہے۔ اگر کسی نے جائز وقت میں نفل نماز شروع کر دی اور نماز پڑھنے میں ممنوعہ وقت آ گیا تو اس نماز کو پورا کرنا حرام ہے، اگر چہ (بذات خود) نماز ہو جائے گی۔ جنازے کی نماز عین دوپہر کے وقت جب کہ سورج کھڑا ہو، حرام ہے، جب تک کہ سورج کو زوال نہ ہو جائے۔ اسی طرح سورج ڈوبنے کے وقت جب تک کہ وہ پورے طور پر غروب نہ ہو جائے، اور سورج نکلتے وقت جب تک کہ وہ پورے طور پر طلوع نہ ہو جائے نماز پڑھنا حرام ہے، اور بغیر کسی عذر کے وہ نماز ادا نہ ہوگی؛ اس کے لیے معذوری ہو تو جائز ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ (اوقات ممنوعہ میں) نفل نماز پڑھنا اگر وہ کسی سبب کے ساتھ وابستہ نہیں ہے، تو مکروہ تحریمی ہے۔ اور پانچ اوقات ایسے ہیں جن میں نماز نہیں ہوتی؛ وہ اوقات یہ ہیں:

اول نماز فجر ادا کرنے کے بعد سے سورج کے بلند ہو جانے تک۔

دوسرے سورج طلوع ہونے کے بعد بقدر ایک نیزہ بلند ہو جانے تک۔

تیسرے نماز عصر ادا کرنے کے بعد، اگر چہ وہ ظہر کے ساتھ ملا کر پڑھی گئی ہو۔

چوتھے سورج کے زرد پڑ جانے سے غروب ہو جانے کے وقت تک۔

پانچویں آسمان پر سورج کے نصف النہار پر پہنچ جانے کے وقت سے لے کر زوال ہو جانے تک۔

ایسی نمازیں جو کسی سبب سے وابستہ ہیں جیسے تحیۃ المسجد یا تحیۃ الوضو کی نماز اور طواف کے بعد کی دو رکعتیں ہیں، ان نمازوں کا (وقت ممنوعہ میں) پڑھنا صحیح ہے، مکروہ نہیں ہے۔ کیونکہ ان کا یعنی طواف اور وضو اور مسجد میں داخل ہونا پہلے پایا گیا۔ یہی حکم اس نماز کا ہے جو سبب کی موجودگی میں پڑھی جاتی ہے جیسے نماز استسقا اور نماز کسوف، ایسی نمازوں کا پڑھنا بھی (اوقات ممنوعہ میں) بلا کراہت صحیح ہے، کیونکہ اس کا موجب موجود ہوتا ہے یعنی قحط اور سورج کا گہن میں چھپنا۔ لیکن ایسی نمازیں جن کا تعلق آئندہ کسی سبب سے ہے جیسے نماز استخارہ اور نماز توبہ، یہ نمازیں (اوقات ممنوعہ میں) ادا نہ ہوں گی، کیونکہ ان کا موجب نماز سے متاخر ہے۔ ان احکام سے مکہ معظمہ کی نمازیں مستثنیٰ ہیں، کیونکہ وہاں ہر وقت یعنی اوقات مکروہ میں بھی نماز ادا ہو جائے گی، اگر چہ ایسا کرنا خلاف اولیٰ ہے۔ نیز جمعہ کے دن دوپہر کا وقت (ممنوع) سے مستثنیٰ ہے۔ چنانچہ جمعہ کے دن اس وقت نماز پڑھنا حرام نہیں ہے۔ ہاں جمعہ کے روز جب خطیب خطبہ کے لیے منبر پر بیٹھ جائے تو اس وقت نماز حرام ہو جائے گی۔ سوائے تحیۃ المسجد کے کہ اس کا پڑھ لینا سنت ہے، بشرطیکہ صرف دو رکعت ہو۔ اگر تیسری رکعت کے لیے کوئی کھڑا ہو گیا تو پوری نماز باطل ہو جائے گی۔ جمعہ کے علاوہ کسی اور نماز کے خطبہ کے وقت نماز پڑھنا مکروہ تنزیہی ہے۔ اسی طرح جب فرض نماز کی اقامت ہو رہی ہو تو نفل نماز کا پڑھنا مکروہ تنزیہی ہے۔ لیکن یہ نماز اس صورت میں حرام ہو جائے گی جب کہ اس کے پڑھنے میں دوسری رکعت کے رکوع میں بھی امام کے ساتھ شمولیت نہ ہو سکے۔ ایسی صورت ہو تو نماز توڑ کر جماعت میں شامل ہو جانا چاہیے۔ اگر کسی نے اقامت سے پہلے نفل نماز شروع کی اور پھر اقامت کہی جانے لگی اور وہ نماز میں ہے تو اس نماز کو پورا کر لینا چاہیے، بشرطیکہ یہ اندیشہ نہ ہو کہ (اس کی نماز پوری ہونے سے پہلے ہی) امام سلام

پھیر کر نماز ختم کر دے گا اور وہ (کلیۃً) جماعت سے رہ جائے گا۔ بصورت دیگر مستحب یہ ہے کہ اگر دوسری رکعت مل جانے کا پکا گمان نہ ہو تو نماز توڑ دی جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ سات اوقات ایسے ہیں جن میں تمام نفلی نمازیں حرام ہیں۔ ان میں پنج وقتہ فرض نمازوں کے علاوہ تمام نمازیں شامل ہیں، مثلاً جنازے کی (نماز جب کہ میت کے خراب ہونے کا ڈر نہ ہو) اور سجدۂ تلاوت و سجدۂ سہو۔ اور وہ سات اوقات یہ ہیں:

سورج کے طلوع ہونے کے وقت سے پورے طور پر طلوع ہو جانے تک۔

سورج کے غروب ہونے کے وقت سے پورے طور پر غروب ہو جانے تک۔

خطبہ جمعہ کے وقت بالاتفاق اور خطبہ عید کے وقت بقول راجح۔

جب امام خطبہ کے لیے جائے۔

جب نماز کا وقت اختیاری یا نماز کا وقت ضروری تنگ ہونے لگے۔

فوت شدہ نماز یاد آ جائے تب۔

فوت شدہ نماز میں وتر شامل نہیں ہے، کیونکہ اس کی اہمیت (فرض کے مقابلہ میں) کم ہے۔ فرض نماز کی قضا یاد آتے ہی واجب الادا ہو جاتی ہے (لہٰذا اس وقت نفل پڑھنے لگنا ممنوع ہوا)۔ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے "من نسی صلوٰة فلیصلیها اذا ذکرها، لا کفارة لها الا ذالک" (یعنی جو شخص نماز بھول جائے تو یاد آتے ہی اسے پڑھ لینا چاہیے۔ یہی اس کا کفارہ ہے)۔

اور (ساتویں) اس وقت جب کہ مقرر شدہ امام کے لیے اقامت کہی جائے، کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے: اذا "اُقیمت ال صلوٰة فلا صلوٰة الا المکتوبه" (یعنی جب نماز کے لیے اقامت ہو جائے تو بجز فرض کے اور کوئی نماز نہ پڑھی جائے)۔

حسب ذیل اوقات میں نفل اور نفل جیسی اور نمازیں جن کا ذکر اوپر ہوا مکروہ ہیں:

اول طلوع صبح کے بعد سورج نکلنے سے کچھ پہلے تک۔ اس حکم (کراہت) سے چند امور مستثنیٰ ہیں، مثلاً رغیبۃ الفجر (وہ نماز جو قبل الصباح پڑھی جاتی ہے) یہ نماز فجر کی نماز سے پہلے پڑھ لی جائے تو مکروہ نہیں ہے۔ اس کے بعد اس کا پڑھنا مکروہ ہے۔ اسی طرح نماز ورد یعنی وہ نماز جسے کسی شخص نے رات سے اپنے اوپر لازم کر لیا ہو، اس کا پڑھنا بھی طلوع فجر کے بعد مکروہ نہیں ہے۔ بلکہ چند شرائط کے تحت مستحب ہے (وہ شرطیں یہ ہیں):

ا۔ یہ کہ اس کو فجر کی سنت اور فرض سے پہلے پڑھا جائے۔ اگر فجر کی نماز پڑھ لی ہے تو وہ فوت ہو جائے گی۔ اگر صبح کی سنتوں کے پڑھنے میں وہ یاد آ گئی تو سنت کی نیت توڑ کے پہلے ورد پڑھ لے۔ اور اگر سنتیں پڑھنے کے بعد یاد آئی تو نماز ورد ادا کرے اور دوبارہ فجر کی سنتیں پڑھی جائیں، کیونکہ وہ نماز فجر کے بعد فوت ہو جاتی ہے جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

۲۔ یہ کہ صبح کے نمودار ہونے سے پہلے ہی پڑھی جائے: اگر ظہور صبح کا وقت ہو گیا تو اس کا پڑھنا مکروہ ہے۔

۳۔ یہ کہ اس ورد کی عادت ہو؛ اگر رات کے اندر نفل پڑھنے کی عادت نہیں ہے تو ظہور صبح کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے۔

۴۔ یہ کہ اس کے ادا کرنے میں تاخیر پچھلی شب کو نیند کے غالب آ جانے کے باعث ہوئی ہو۔ اگر یہ تاخیر سستی کے باعث ہوئی ہے تو صبح کے نمودار ہونے کے بعد اس کا پڑھنا مکروہ ہے۔

۵۔ یہ کہ اس ورد کے پڑھنے میں نماز با جماعت کے فوت ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو؛ ایسا ہوا تو ورد کا ادا کرنا اس کے لیے جو مسجد سے باہر رہتا ہے، مکروہ ہے، اور اس کے لیے جو مسجد ہی میں رہتا ہے، حرام ہوگا، اور یہ بھی شرط ہے کہ جماعت کرانے والا امام مقرر ہو۔

اوقات مذکورہ میں جن نمازوں کا پڑھنا مکروہ ہے ان سے نماز شفع اور نماز وتر مستثنیٰ ہیں، بشرطیکہ صبح کے نمودار ہونے تک وہ نہ پڑھی گئی ہو۔ اس کا پڑھنا اس وقت تک مطلوب ہے جب تک کہ نماز فجر نہ پڑھی گئی ہو، لیکن اگر نماز فجر میں اتنی تاخیر ہوگئی کہ سورج کے طلوع ہونے میں محض اتنی دیر باقی ہے کہ صرف نماز فجر ادا کی جا سکے تو نماز شفع اور نماز وتر چھوڑ کر نماز فجر پڑھ لی جائے۔

(اوقات ممنوعہ میں) جو نمازیں کراہت سے مستثنیٰ ہیں ان میں نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت بھی ہے۔ اگر یہ کام صبح کے نمودار ہونے سے پہلے کر لیا گیا، گو نماز فجر کے بعد ہو، تو یہ مکروہ نہ ہوگا۔ لیکن صبح نمودار ہونے کے بعد شفع اور وتر مکروہ ہیں۔ تاہم ایسی صورت میں جب کہ میت کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو نماز جنازہ میں تاخیر نہ کی جائے (یعنی وقت ممنوعہ ہی میں پڑھ لی جائے)۔

دوسرا مکروہ وقت طلوع آفتاب کے بعد سے اس وقت تک ہے جب تک کہ سورج بمقدار ایک نیزہ کے بلند نہ ہو گیا ہو، اور ایک نیزہ کی مقدار اوسط درجہ کی بالشت سے بارہ بالشت کے برابر ہے۔

تیسرا وقت عصر کا فریضہ ادا کرنے کے بعد سے سورج ڈوبنے سے کسی قدر پہلے تک ہے۔ اس حکم میں نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت مستثنیٰ ہیں بشرطیکہ سورج کے زردی پر آ جانے سے کسی قدر پہلے اس کو کر لیا جائے۔ سورج کے زرد ہو جانے کے بعد یہ دونوں امور مکروہ ہیں۔ ہاں اگر جنازہ کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو تو اس وقت بھی نماز پڑھ لینا مکروہ نہیں ہے۔

چوتھا (مکروہ وقت) سورج کے پورے طور پر غروب ہو جانے کے بعد سے مغرب کی نماز پڑھی جانے تک ہے۔

پانچواں (مکروہ وقت) عید کی نماز سے پہلے اور اس کے بعد عید گاہ کے اندر اس کی تفصیل اوپر ہو چکی ہے۔

ان اوقات سابقۃ الذکر، یعنی اوقات حرام و مکروہ میں نفل پڑھنے کی ممانعت ہے جب کہ نفل پڑھنا مقصود ہو۔ پس اگر نفل کا ارادہ ہے تو اس کی ممانعت امر حرام یا مکروہ سے ممانعت ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہوا اگرچہ وہ نذر نماز ہو یا کسی نفل کے فاسد ہو جانے پر اس کی قضا ہو۔ لیکن اگر وہ نفل غیر مقصودہ ہے، مثلاً کوئی شخص وقت ممنوع میں فرض نماز پڑھنے لگا اور فرض حاضر کی ایک رکعت پڑھنے کے بعد یاد آیا کہ اس کے ذمہ قضا واجب ہے تو مستحب یہ ہے کہ اس ایک رکعت کے ساتھ دوسری رکعت ملا کر (دوگانہ) پوری کر لے تو وہ نماز نفل ہو جائے گی (اگرچہ نفل پڑھنا مقصود نہ تھا)۔ اس صورت میں وہ نفل

جن نوافل کا وقت نکل گیا یا جو شروع کرنے کے بعد فاسد ہوگئیں ان کی قضا کا بیان

کوئی نفل نماز فوت ہو جائے تو اس کی قضا نہ پڑھی جائے، سوائے فجر کی دو رکعت سنت کے کہ اس کی قضا پڑھی جائے گی۔ طلوع آفتاب کے بعد سے جب کہ نفل پڑھنا روا ہوتا ہے زوال کے وقت تک پڑھ لینا چاہیے جیسا کہ سابقاً مفصل بتایا گیا ہے۔ اس پر حنفیہ اور مالکیہ کا اتفاق ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کو اختلاف ہے۔ ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

اگر نفل نماز شروع کی اور پھر اسے فاسد کر دیا تو اس کی قضا واجب نہیں ہے، کیونکہ وہ شروع کرنے سے متعین نہیں ہو جاتی۔ اس پر شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے، مالکیہ اور حنفیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

نفل نماز پڑھنے کا بیان۔ گھر میں یا مسجد میں؟

نفل نماز کا گھر میں پڑھنا افضل ہے، کیوں کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ: ''صلوا ایھا الناس فی بیوتکم فان افضل الصلاة المرء فی بیته الا المکتوبه'' رواہ البخاری والمسلم

مکروہ نہ ہوگی۔

اگر کسی نفل نماز کی نیت وقت ممنوع میں کی گئی اور وہ وقت حرام ہے تو نماز توڑ دینا واجب ہے۔ بجز اس صورت کے جب کہ کوئی شخص اس وقت مسجد میں آیا جب کہ امام خطبہ پڑھ رہا ہو اور بے خبری یا بھول میں نفل شروع کر دی تو اسے توڑنا نہ چاہیے۔ اور کسی شخص کے نفل شروع کرنے کے بعد امام خطبہ کو گیا تو اس نماز کو توڑنا نہ چاہیے، اگرچہ پوری ایک رکعت نہ پڑھی ہو، بلکہ اس کا پورا کرنا واجب ہے۔ اور مکروہ وقت ہو تو نماز کا توڑ دینا مستحب ہے (واجب نہیں ہے)، اور ان دونوں صورتوں میں قضا نہیں ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ ایسی نفلوں کی قضا مستحب ہے جن کے اوقات متعین ہیں، مثلاً وہ نوافل جو فرض نمازوں کی تابع ہیں اور نماز ضحیٰ اور نماز عیدین۔ لیکن جن نوافل کے لیے اوقات متعین نہیں ہیں، خواہ وہ کسی سبب سے وابستہ ہوں، جیسے نماز کسوف، یا کسی سبب سے وابستہ نہ ہوں، جیسے مطلق نوافل، ان کی قضا نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نوافل میں سے کسی کی قضا نہیں ہے، بجز ان سنتوں کے جو فرض یا وتر کی تابع ہیں۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی نفل مطلوب شروع کر کے توڑ دی گئی تو اس کی قضا لازم ہے۔ پس اگر دو رکعتوں کی نیت کی یا کوئی عدد متعین نہ کیا تھا اور اس کو فاسد کر دیا تو صرف دو رکعتوں کی قضا لازم ہے، اور بقول صحیح یہی حکم اس صورت

(یعنی اے لوگو فرض نمازوں کے سوا نمازیں اپنے گھروں میں پڑھا کرو۔ کیونکہ مرد کے لیے سب سے بہتر وہ نماز ہے جو گھر میں پڑھی جائے)۔ اس حکم سے وہ نمازیں مستثنیٰ ہیں جن کا جماعت کے ساتھ ادا کرنا مشروع ہے۔ مثلاً تراویح، لہٰذا اس کا مسجد میں ادا کیا جانا افضل ہے، جیسا کہ سابقاً اس کے بیان میں بہ تفصیل بتایا گیا۔

سواری کے جانور پر نماز نفل پڑھنے کا بیان

نفل نماز کا سواری کے اوپر پڑھنا بغیر معذوری کے بھی جائز ہے۔ اس بارے میں مسالک مختلفہ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

میں ہے جب کہ چار رکعت کی نیت کی ہو۔ اگر کوئی نفل شروع کی جس کے متعلق گمان تھا کہ یہ مطلوب ہے (یعنی نفل پڑھنا ہی پیش نظر تھا) پھر یہ دوران نماز یہ معلوم ہوا کہ وہ مطلوب نہیں ہے (یعنی نفل کے خیال سے نہیں پڑھی گئی) تو اس کی قضا لازم نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر نفل نماز کو توڑا ہو تو اس کی قضا واجب ہو جاتی ہے۔ پس اگر دو رکعت کی نیت کی تھی یا کوئی تعداد متعین نہیں کی تھی اور وہ نماز توڑ دی تو صرف دو رکعت قضا واجب ہوگی۔ اگر چار رکعت کی نیت کی اور اُسے توڑ دیا لیکن تیسری رکعت کا رکوع اطمینان اور اعتدال سے کرنے سے پہلے توڑا تو صرف دو رکعتوں کی قضا واجب ہے۔ اور اگر تیسری رکعت کی مذکورہ باتیں کرنے کے بعد نماز توڑی تو چار رکعتوں کی قضا واجب ہوگی۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ نفل نماز سواری کے جانور پر سفر کی سمت رخ کر کے پڑھنا جائز ہے۔ اس سمت سے منہ موڑنا جائز نہیں ہے؛ ہاں ادھر سے قبلہ کی طرف مڑنا ہو تو جائز ہے۔ اگر ارادۃً اور جان بوجھ کر اس سمت سے انحراف کیا تو نماز باطل ہو جائے گی اور یہ امر صرف مسافرت کی حالت میں جائز ہے، اگرچہ وہ سفر اتنا نہ ہو جس میں قصر لازم آتا ہے۔ اور چاہیے کہ سواری پر رکوع وسجود کے ساتھ پوری پڑھی جائے۔ البتہ اگر یہ دشوار ہو تو رکوع وسجود اشارہ سے کیا جائے بایں طور کہ اگر ممکن ہو تو سجدہ میں رکوع سے زیادہ جھکا جائے، ورنہ جس طرح ممکن ہو عمل کرنا چاہیے۔ اگر سواری پر نماز پڑھنے میں قبلہ کی طرف رخ کرنا دشوار نہ ہو تو قبلہ رخ ہونا واجب ہے۔ اگر پوری نماز کے دوران قبلہ رخ رہنا دشوار ہو تو واجب ہے کہ نماز شروع کرتے میں تکبیر تحریمہ کے وقت قبلہ رخ ہو جائے۔ اگر یہ بھی دشوار ہو تو بشرائط ذیل قبلہ رخ ہونے کا فریضہ ساقط ہو جائے گا:

اول یہ کہ وہ سفر مباح ہو۔

دوسرے یہ کہ سفر کا ارادہ وہاں تک ہو جہاں تک جمعہ کی اذان نہ سنی جا سکے۔

تیسرے یہ کہ سفر کا کوئی دینی مقصد مثلاً تجارت ہو۔

چوتھے یہ کہ سفر اتنی دیر جاری رہے کہ جو نماز شروع کی ہے اس کو (بہ دوران سفر) پورا کیا جا سکے۔ اگر نماز کے دوران سفر طے ہو گیا تو قبلہ کی طرف رخ کر لینا ضروری ہے۔

پانچویں یہ کہ سفر مسلسل جاری رہے۔ اگر دوران نماز میں کہیں اترنا یا آرام کے لیے ٹھہرنا ہو تو جب تک پھر سفر کی حالت نہ ہو قبلہ رخ ہو جانا ضروری ہے۔

چھٹے یہ کہ بغیر مجبوری کے عمل کثیر نہ کیا جائے۔ مثلاً اس نماز کے دوران بلاضرورت ایڑ لگانا یا جانور کو دوڑانا، ہاں ایسی کوئی ضرورت پڑ جائے تو مضائقہ نہیں۔ اور واجب ہے کہ سواری پر بیٹھنے کی جگہ پاک ہو۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ جانور پیشاب کر دے یا اس کے منہ میں خون آ جائے یا کسی بھیگی نجاست کو روندے۔ ایسی صورت میں اگر نمازی کے ہاتھ میں اس جانور کی باگ ہو تو نماز باطل ہو جائے گی ورنہ نہ ہو گی۔ اگر نجاست خشک ہو اور جانور سے لگتے ہی دور ہو گئی ہو تو نماز درست ہو جائے گی ورنہ نہ ہو گی؛ لیکن اگر خود کسی نے اپنے جانور سے نجاست کو روندایا تو نماز مطلقاً باطل ہو جائے گی۔

پیدل سفر کرنے والے کو جائز ہے کہ چلتے میں نفل نماز پڑھتا جائے، چنانچہ اگر کوئی کیچڑ میں نہیں چل رہا تو لازم ہے کہ رکوع و سجود باقاعدہ کرے اور رخ قبلہ کی طرف رہے۔ اس طرح نیت باندھنے کے وقت اور دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنے کے وقت بھی رخ قبلہ کی جانب رکھنا واجب ہے اور چلتے ہوئے صرف حالت قیام اور رکوع کے بعد اچھی طرح کھڑے ہو کر نماز جاری رکھنی چاہیے۔ اور تشہد و سلام کے وقت بھی چلتے ہوئے اسی طرح نماز ہو سکتی ہے۔ اگر کسی شخص کو برف یا کیچڑ پانی میں چلنے کا اتفاق ہو تو رکوع و سجود کا اشارہ سے ادا کرنا جائز ہے، لیکن یہ لازم ہے کہ دونوں حالتوں میں رُخ قبلہ کی جانب ہو۔ اگر پیدل چلنے والا نمازی کی حالت میں ارادۃً نجاست کو روندے تو نماز مطلقاً باطل ہو جائے گی۔ اگر بھولے سے نجاست کچلی گئی اور وہ خشک ہو اور فوراً ہی اس سے علیٰحدگی ہو جائے تو نماز صحیح ہو جائے گی، ورنہ نماز جاتی رہے گی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ قصر واجب کرنے والے سفر میں جس کے مسائل آگے آ رہے ہیں، جانور کی پیٹھ پر نفل نماز پڑھنا جائز ہے، اگر چہ وہ وتر کی نماز ہو، شرط یہ ہے کہ مسافر سواری پر قاعدہ کے مطابق سوار ہو۔ اور سواری پر نماز احتیاطاً صرف اس وقت ہونی چاہیے جب کہ سفر اتنا ہو چکا ہو جس میں قصر واجب ہوتا ہے۔

اب اگر کوئی شقدف یا تخت رواں وغیرہ پر سوار ہے اور بالعموم اس پر رکوع و سجود کیا جا سکتا ہے تو رکوع و سجود کے ساتھ نماز ادا کرے، کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر یا چاہے تو اشارہ سے جس طرح بھی سہولت ہو۔ اور جس سمت کو سفر ہے اسی سمت رخ کر لینا قبلہ کی جانب رخ کرنے کے برابر ہے۔ اگر کوئی شخص گدھی وغیرہ پر سوار ہے تو رکوع اور اشارہ سے سجدہ کر کے نماز پڑھے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ اشارہ زمین کی جانب ہو زین وغیرہ کی جانب نہ ہو اور پیشانی پر سے عمامہ ہٹا ہوا ہو یہ ضروری نہیں ہے کہ جس طرف اشارہ کیا جائے وہ زمین پاک ہو۔ اور اس حال میں قبلہ کی طرف رخ کرنا بھی واجب نہیں ہے، نیز (قبلہ رخ ہونے کی بجائے) سفر کی سمت رخ کرنا کافی ہے۔ اگر ادھر سے ارادۃً منہ موڑ لیا تو نماز باطل ہو جائے

گی۔ ہاں اگر سفر قبلہ کی جانب رخ کرنے کے لیے مڑنا ہوا تو صحیح ہے کیونکہ اصل قبلہ تو وہی ہے۔ ایسے مسافر کے لیے مستحب یہ ہے کہ نماز شروع کرتے وقت منہ قبلہ کی جانب ہو، تاہم یہ امر واجب نہیں ہے گو ادھر آسانی سے رخ کیا جا سکتا ہو۔

پیدل سفر کی صورت میں یا ایسے سفر میں جس میں قصر واجب نہیں ہے، خواہ اس لیے کہ مسافت تھوڑی ہو، یا مثلاً اس لیے کہ سفر جائز نہ ہو، نیز ایسی صورت میں جب کہ کوئی شخص سواری پر عام قاعدہ کے مطابق سوار نہ ہو، مثلاً الٹی طرف منہ کر کے بیٹھا ہو تو ان حالتوں میں بغیر قبلہ کی جانب رخ کیے اور بغیر رکوع و سجود کے نماز درست نہ ہو گی۔

سواری کے جانور پر نفل نماز پڑھنے والے کو جائز ہے کہ وہ (حالت نماز میں) سواری کی ضروری باتیں کریں، مثلاً سواری کو چابک وغیرہ مارنا اور پاؤں کو ہلانا اور باگ کو ہاتھ سے تھامے رہنا۔ لیکن اس دوران بولنا اور ادھر اُدھر مڑنا تڑنا منع ہے۔

اگر سواری کے جانور کی پیٹھ پر نماز شروع کی اور پھر قیام کرنے کا ارادہ ہو گیا جس کے ساتھ سفر ختم ہو گیا تو سواری سے اتر کر نماز پوری کرنی چاہیے، یا پھر قرأت مختصر کر کے سواری ہی پر نماز پوری کی جائے۔

فرض نماز کا جانور کی پیٹھ پر پڑھنا، اگرچہ وہ نذر کی نفلیں ہوں، صحیح نہیں ہے۔ ہاں عماری یا پالان وغیرہ میں نماز پڑھی جا سکتی ہے، بشرطیکہ اس میں قبلہ کی طرف رخ اور رکوع و سجود کیا جائے۔ گدھی وغیرہ پر فرض نماز بلا مجبوری کے صحیح نہیں ہے، جیسا کہ فرض نماز کے اندر قبلہ رخ ہونے کے بیان میں بتایا گیا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ سواری کے جانور پر اس طرف رخ کر کے جدھر سواری جا رہی ہے، نماز پڑھ لینا مستحب ہے۔ اگر اس رخ کے علاوہ جدھر سواری جا رہی ہے کسی اور سمت کو رخ کر کے نماز پڑھی گئی تو درست نہ ہو گی، کیونکہ ایسا کرنے کی کوئی مجبوری نہ تھی۔ اس کے لیے سفر ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ مقیم انسان بغیر کسی عذر کے سواری پر نفل پڑھ سکتا ہے جب کہ وہ شہر سے دور ایسی جگہ پر پہنچ جائے جہاں پر مسافر نماز پڑھ سکتا ہے۔ اور چاہیے کہ (سواری پر) نماز اشارے سے پڑھی جائے، کیونکہ سواری کے جانور پر نماز کا اشارے سے پڑھنا مشروع ہے۔

پس اگر کسی چیز پر جو رکھی ہوئی ہے یا زین کے اوپر سجدہ کر لیا تو اس کے سجدہ کو اشارہ قرار دیا جائے گا، شرطیکہ اس میں رکوع سے زیادہ جھکا گیا ہو۔ (اس میں) قبلہ رخ ہو کر نماز کا آغاز کرنا شرط (صحت) نہیں ہے، کیونکہ اگر (سواری پر) کعبہ رخ ہونے کے علاوہ کسی اور سمت کو رخ کر کے نماز پڑھنے کی اجازت ہے تو کسی اور طرف رخ کر کے نماز کا آغاز کرنا بھی جائز ہے۔ ہاں اگر قبلہ رخ ہو کر نماز شروع کرنے میں دشواری ہو تو ایسا کرنا جائز ہے۔

یہ بھی جائز ہے کہ (نماز کے دوران) سواری کو چلنے کے لیے اکسایا جائے لیکن عمل قلیل کے ساتھ۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ نماز سواری کے اوپر شروع کی جائے اور پھر بغیر عمل کثیر کے نیچے اتر کر اسی نماز کو مکمل کیا جائے۔ لیکن اگر زمین پر شروع کی تو اس نماز کو سواری کی پیٹھ پر جا کر مکمل کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر نماز (سواری پر) شہر کے باہر شروع کی، پھر شہر میں داخلہ ہو تو اس نماز کو سواری پر مکمل کرنا چاہیے۔ لیکن نماز فرض، واجب اور فجر کی سنتوں کا بلا ضرورت سواری پر پڑھنا جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر مجبوری ہو، مثلاً سواری سے اترنے میں کسی چور یا درندہ سے جان یا جانور یا لباس کو نقصان کا خوف ہو (تو

جائز ہے)اور بقول صحیح جانور کا نجاست کثیرہ سے ملوث ہونا، خواہ یہ نجاست زین پر ہو یا رکابوں میں صحت نماز سے مانع نہیں ہے۔

پیدل چلنے والے کو چلتے چلتے نماز پڑھنا جائز نہیں ہے، بلکہ چاہیے کہ جب نفل کا ارادہ ہو تو ٹھہر کر نماز مکمل طور پر پڑھی جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سفر مباح اختیار کرنے والے کو، جب کہ کسی مقررہ سمت کو جا رہا ہو، خواہ وہ سفر قصر واجب کرنے والا ہو یا نہ ہو، جائز ہے کہ سفر کے جانور کی پیٹھ پر یا پیدل چلنے کی صورت میں زمین پر نفل نماز پڑھ لے اس طرح نفل پڑھنے والے پر واجب ہے کہ اگر مشکل نہ ہو تو قبلہ رخ ہو کر اور رکوع و سجود کے ساتھ پوری نماز پڑھے۔ اگر ان میں سے کوئی امر دشوار ہو تو اس کا کرنا واجب نہیں ہے، بلکہ جس رخ کا سفر ہے اسی جانب رخ کر لے بشرطیکہ قبلہ رخ ہونا دشوار ہو۔ اور رکوع وسجود میں سے کوئی امر مشکل ہو تو اس کے لیے اشارہ کرے۔ اور یہ ضروری ہے کہ اگر ممکن ہو تو سجدہ میں رکوع سے زیادہ جھکا جائے۔ پیدل چلنے والے کو چاہیے کہ نماز کا آغاز قبلہ رخ ہو کر کرے اور رکوع وسجود بھی زمین پر قبلہ رخ ہو کر کرے۔ باقی نماز چلتے ہوئے اور جدھر جا رہا ہے اسی جانب رخ کیے ہوئے پوری کرے۔

اگر کوئی شخص سواری پر نفل پڑھ رہا ہو اور جدھر کا ارادہ ہے اسی سمت کو رخ ہے لیکن اس کے جانور کا رخ یا خود اس کا رخ ادھر سے ہٹ گیا۔ اگر رخ ادھر سے مڑ کر قبلہ کی جانب ہوا تو نماز صحیح ہو جائے گی اور اگر کسی اور جانب رخ ہوا تو دیکھنا چاہیے کہ اگر ایسا بغیر کسی عذر کے ہوا تو نماز مطلقاً باطل ہو جائے گی، اور اگر کسی عذر سے ایسا ہوا اور عام خیال کے مطابق دیر تک رخ مڑا رہا تب بھی نماز باطل ہو جائے گی، ورنہ نہ ہوگی۔

صحت نماز کے لیے یہ بھی شرط ہے کہ سواری پر نفل پڑھنے والے کے نیچے جو پالان کا کمل وغیرہ ہے وہ پاک ہو۔ جانور کا خود پاک ہونا ضروری نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص کسی سمت کا ارادہ کیے بغیر سفر کر رہا ہے، یا اس کا سفر مکروہ یا حرام قسم کا ہے، ایسے شخص کے لیے وہ تمام امور لازم ہیں جو نماز میں ضروری ہیں، مثلاً قبلہ رخ ہونا وغیرہ۔

نماز جمعہ کے متعلقہ مسائل

جمعہ کے متعلق چند امور قابل ذکر ہیں:

اول اس کا حکم اور ثبوت۔

دوم جمعہ کا وقت۔

سوم جمعہ کی نماز کے لیے کب چل پڑنا چاہیے؟

چہارم جمعہ کے شرائط۔

پنجم شرائط جمعہ کے منجملہ بعض شرائط کی تشریح، مثلاً عورتوں کا جمعہ کی نماز میں شرکت کرنا، ایک ہی شہر کی متعدد مسجدوں میں جمعہ کی نماز ہونا، جماعت جس سے جمعہ کی نماز صحیح ہو، جمعہ کا خطبہ، خطبہ کے ارکان ،خطبہ کی شرائط، اس کی سنتیں اور اس کے مکروہات، خطبہ کے دوران اور خطیب کا اپنی جگہ یا گوشہ سے خطبہ کے لیے روانہ ہونے پر لوگوں کا کلام کرنا، خطیب کے سامنے 'ترقیہ' کرنا (یعنی کچھ ہدایتی تقریر کرنا)۔

ششم وہ امور جو جمعہ کے روز مسجد کے اندر یا باہر جائز نہیں ہیں، مثلاً مسجد میں لوگوں کی گردن سے پھلانگ کر چلنا، یا جمعہ کے روز سفر کا ناجائز ہونا۔

ہفتم جمعہ اگر جاتا رہے تو کیا امام کے جمعہ سے فارغ ہونے سے پہلے ظہر کی نماز پڑھی جا سکتی ہے؟

ہشتم کیا جمعہ فوت ہو جانے کی صورت میں ظہر کی نماز جماعت سے پڑھی جا سکتی ہے؟

نہم نماز جمعہ کے کچھ حصہ میں امام کے ساتھ جماعت میں شریک ہونے کے مسائل۔

دہم نماز جمعہ کے مستحبات۔

اب ان تمام مسائل کو تفصیل سے بیان کیا جاتا ہے:

جمعہ کا حکم اور اس کا ثبوت

جمعہ کی نماز ہر اس شخص پر جس میں یہ تمام شرائط متذکرہ آئندہ پوری پائی جائیں فرض ہے۔

جمعہ کی نماز میں دو رکعتیں ہیں جیسا کہ حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا "صلٰوۃ الجمعة ركعتين تمام غير قصر على لسان نبيكم ﷺ" رواہ احمد ونسائی وابن ماجہ باسناد حسن (یعنی تمہارے نبی ﷺ کے ارشاد کے بموجب جمعہ کی نماز کی پوری دو رکعتیں ہیں اور یہ قصر نہیں ہے)۔

یہ نماز ہر مکلف اور قدرت رکھنے والے پر، جو نماز کی شرائط کو پورا کرتا ہو، فرض عین ہے۔ یہ ظہر کا بدل نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کوئی جمعہ کی نماز نہیں پڑھ سکا تو اسے ظہر کی چار رکعت نماز پڑھنا فرض ہے۔ اس کا فرض ہونا کتاب قرآن، سنت حدیث اور اجماع سے ثابت ہے۔ قرآن میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "یا ایھا الذین آمنو اذانودی للصلاۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ و ذروا البیع " (یعنی اے ایمان والو! جب نماز جمعہ کی اذان ہو جائے تو اللہ کی عبادت کے لیے چل پڑو اور خرید و فروخت بند کر دو)۔ اور حدیث میں آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: "لقد ھممت ان آمر رجلاً یصلی بالناس ثم احرق علی رجال یتخلفون عن الجمعۃ بیوتھم " رواہ مسلم (یعنی میرا جی چاہتا ہے کہ میں کسی شخص کو، جو لوگوں کے ساتھ نماز پڑھتا ہو، حکم دوں کہ جو لوگ جمعہ کی نماز کو نہیں آئے ان کے گھروں کو جلا دیا جائے اور جمعہ کے فرض عین ہونے پر سب کا اجماع ہے۔

جمعہ کا وقت اور اس کا ثبوت

نماز جمعہ کا وہی وقت ہے جو ظہر کا ہے، یعنی آفتاب ڈھلنے سے اس وقت تک کہ ہر شے کا سایہ ظل استوا یعنی زوال کے علاوہ دگنا ہو جائے۔ اس کی تفصیل اوقات نماز کے بیان میں ہو چکی ہے۔ لہٰذا نماز جمعہ نہ اس سے پہلے درست ہے، نہ اس کے بعد اس پر حنفیہ اور شافعیہ متفق ہیں۔ حنابلہ اور مالکیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

اگر جمعہ کی نماز پڑھتے میں وقت نکل جائے تو ایسی نماز کے بارے میں مسالک کے درمیان اختلاف ہے۔ اس کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۲)

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ جمعہ کا وقت آفتاب کے ایک نیزہ بلند ہو جانے کے بعد شروع ہو جاتا ہے اور جب ہر شے کا سایہ ظل زوال کے علاوہ اس کے برابر ہو جائے تو ختم ہو جاتا ہے۔ لیکن زوال سے پہلے جمعہ پڑھنا محض جائز ہے اور زوال کے بعد اس کے واجب ہونے کا وقت آ جاتا ہے، لہٰذا اس وقت جمعہ واجب ہو جاتا ہے اور اسی وقت جمعہ کا ادا کیا جانا افضل ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نماز جمعہ کا وقت سورج ڈھلنے سے اس کے غروب ہونے تک رہتا ہے، بایں طور کہ سورج ڈوبنے سے پہلے پہلے خطبہ سمیت جمعہ کی نماز ادا کی جا سکے۔ پس اگر یہ معلوم ہو کہ سورج ڈوبنے میں صرف اتنا وقت باقی ہے کہ اس میں خطبہ کے بعد صرف ایک رکعت پڑھی جا سکے تو اس وقت نماز جمعہ شروع نہ کرنی چاہیے، بلکہ ظہر کی نماز پڑھنا چاہیے۔ ہاں اگر شروع ہی کر دیا ہے تو نماز ہو جائے گی۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ وقت نکل جائے تو نماز باطل ہو جائے گی، اگرچہ وقت تشہد کی مقدار بیٹھنے کے بعد گیا ہو،

نماز جمعہ کے وقت کا ثبوت اس حدیث سے ہوتا ہے جو بخاری نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ جمعہ کی نماز اس وقت پڑھتے تھے جب کہ سورج ڈھل جاتا تھا۔ نیز مسلم نے سلمہ بن اکوع سے اخراج کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ: ''کنا نجمع مع رسول اللّٰہ ﷺ اذا زالت الشمس ثم نرجع نتتبع الفی (الظل) (یعنی جب سورج ڈھل جاتا تو ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس اکھٹے ہوتے اور پھر فی یعنی سایہ کو دیکھنے میں لگ جاتے تھے۔

نماز کے لیے کب روانہ ہونا واجب ہے
اور کب خرید وفروخت حرام ہو جاتی ہے

جمعہ کی دوسری اذان

جس شخص پر جمعہ کی نماز واجب ہے اسے چاہیے کہ خطیب کے سامنے کہی جانے والی اذان سنتے ہی نماز جمعہ کے لیے چل پڑے، اور اس وقت خرید وفروخت حرام ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: 'یاایھا الذین امنو اذانودی لصلاۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللّٰہ و ذروالبیع ''۔ غرض اللہ تعالیٰ نے اذان کی آواز پر نماز کے لیے چل پڑنے کا حکم دیا ہے۔ عہد نبوی ﷺ میں اس اذان

(کیونکہ نماز کے صحیح ہونے کی شرط) جاتی رہی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر نماز جمعہ شروع کر دی گئی اور وقت اتنا باقی تھا جس میں نماز پڑھی جا سکتی لیکن نماز اتنی طویل کر دی گئی کہ وقت نکل گیا تو اس صورت میں جو نماز پڑھی گئی وہ باطل نہ ہوگی، بلکہ اسی نماز کو ظہر کی نیت کے بغیر ظہر کی طرح پورا کر لینا چاہیے۔ اور باقی آہستہ آواز سے پڑھنی چاہیے۔ اس نماز کو توڑنا حرام ہے۔ اور نماز ظہر کی (پوری شروع) سے پڑھی جائے۔ اور اگر یہ صورت ہو کہ نماز جمعہ تنگ وقت میں شروع کی گئی اور خیال یہ تھا کہ اتنے وقت میں پوری نماز پڑھی جا سکے گی، لیکن پوری نہ ہوئی اور ہنوز لوگ نماز میں تھے کہ وقت جاتا رہا تو نماز باطل ہو جائے گی اور اس کو ظہر کی نماز میں تبدیل نہ کیا جا سکے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر تنگ وقت میں نماز جمعہ شروع کی گئی اور نماز پڑھتے میں وقت نکل گیا تو اس نماز کو بطور نماز جمعہ کے پورا کیا جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر جمعہ کی نماز اس خیال سے شروع کر دی کہ وقت کے اندر پوری نماز پڑھی جا سکے گی، لیکن نماز ختم ہونے سے پہلے ہی سورج غروب ہو گیا، اور ایک رکعت مع دو سجدوں کے پڑھی جا چکی ہے، تو اس جمعہ کی نماز کو پورا پڑھ لینا چاہیے، ورنہ اس نماز کو ظہر کی نماز کے طور پر پورا کیا جائے۔

کے سوا اور کوئی اذان لوگوں کو معلوم نہ تھی۔ جب آنحضرت ﷺ منبر پر تشریف لے جاتے تھے تو آپ کے سامنے مؤذن اذان دیتا تھا۔ بخاری ابوداؤد، نسائی اور ترمذی میں اسی طرح روایت آئی ہے۔ اور جب لوگوں کی تعداد زیادہ ہوگئی تو حضرت عثمانؓ نے ایک اور اذان کا اضافہ کیا۔ سائب بن یزیدؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ عہد نبوی ﷺ اور عہد سیدنا ابوبکر و عمر (رضی اللہ عنہم) میں جمعہ کے روز ایک ہی اذان ہوتی تھی، پھر جب حضرت عثمانؓ کا زمانہ آیا اور جماعت کثیر ہوگئی تو دوسری اذان کا حاضرین جماعت کے خیال سے اضافہ کیا گیا۔ لیکن یہاں پر اضافۂ اذان کا ذکر ہے اور اس کو تیسری اذان اس لیے کہا جاتا ہے کہ اقامت کو بھی اذان کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ بہر حال اس میں شک نہیں کہ ایک اذان کا اضافہ مشروع ہے، کیونکہ اس کی غرض لوگوں کو آگاہ کرنا ہے، لہٰذا جب ہجوم زیادہ ہو تو ان سب کو نماز کے وقت سے آگاہ کرنا مطلوب ہوتا ہے۔ یاد رہے کہ سیدنا عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان مجتہدین کبار صحابہؓ میں سے تھے جو دین کے اصول کو جانتے اور آنحضرت ﷺ کے ارشادات کو نقل فرماتے تھے۔

واضح ہو کہ تین امام اس امر پر متفق ہیں کہ جو لوگ جمعہ کی نماز کے مکلف ہیں ان پر واجب ہے کہ اس اذان کو سنتے ہی جو خطیب کے سامنے دی جاتی ہے، نماز کے لیے چل پڑیں، کیونکہ قرآن حکیم کی آیت میں جس اذان کا ذکر ہے اس سے یہی اذان مراد ہے۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ سورج ڈھلنے کے بعد جمعہ کے روز جو اذان دی جاتی ہے اس کو سنتے ہی نماز کو چل پڑنا واجب ہے۔ پس وہ اذان جو آج کل مشہور ہے اور ماذنہ وغیرہ یعنی اذان کے چبوترے پر دی جاتی ہے اس کے بعد نماز کو چل پڑنا واجب ہے کیونکہ وہ اذان مشروع ہے اور آیت کا مفہوم عام ہے لہٰذا اسی اذان سے جو خطیب کے سامنے دی جاتی ہے اس حکم کو خاص نہیں کیا جا سکتا، جیسا کہ ائمہ ثلاثہ کرتے ہیں۔

رہا خرید و فروخت کا معاملہ سو حنفیہ اور شافعیہ اس امر پر متفق ہیں کہ جمعہ کی اذان کے بعد یہ معاملہ حرام ہو جاتا ہے، اگرچہ معاملہ بذات خود صحیح ہے۔ البتہ اذان سے شافعیہ وہ اذان مراد لیتے ہیں جو خطیب کے سامنے پڑھی جاتی ہے، اور حنفیہ اس سے وہ اذان مراد لیتے ہیں جو اس سے پہلے کہی جاتی ہے۔ اس وقت سے نماز کے ختم ہو جانے تک یہ امور ممنوع ہیں۔ اس بارے میں مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر خرید و فروخت کا کوئی معاملہ اذان مذکور کے وقت کیا جائے تو وہ معاملہ فاسد ہوگا، اسے منسوخ کر دیا جائے، بجز اس حالت کے جب کہ فروخت شدہ شے میں تغیر پیدا ہو جائے، مثلاً (خریدی ہوئی شے کو ذبح کر

یہ حکم اس کے لیے ہے جس پر نماز جمعہ واجب ہے لیکن جن پر نماز جمعہ واجب نہیں ہے ان کو نماز کے لیے چلنا بھی واجب نہیں ہے اور نہ ان پر خرید وفرخت حرام ہے۔ اگر معاملہ کرنے والوں میں سے ایک شخص ایسا ہے (جس پر واجب ہے) اور دوسرا نہیں ہے تو خرید وفروخت دونوں پر حرام ہے، اس لیے کہ جس پر نماز جمعہ واجب نہیں ہے اس نے گناہ کے کام میں اس کی اعانت کی جس پر نماز واجب تھی۔ ان تفصیلات سے یہ معلوم ہوا کہ اذان سے پہلے مذکورہ اختلاف مسالک کے ساتھ نہ نماز کے لیے سعی کرنا واجب ہے اور نہ خرید وفروخت حرام ہے، البتہ اس شخص کو نماز کے لیے سعی کرنا واجب ہے جس کا مکان اتنے فاصلہ پر ہو کہ نمازی وہاں سے چل کر ادائے نماز فرض کے لیے شامل جماعت ہو سکتا ہو۔

جمعہ کی شرائط

شہر اور قریہ کی تعریف

نماز جمعہ کی شرطیں وہی ہیں جو نماز ظہر وغیرہ کی ہیں۔ ان کا ذکر شرائط صلوٰۃ کے بیان میں اس سے پہلے کیا جا چکا ہے۔ لیکن نماز جمعہ کی کچھ شرطیں شرائط مذکورہ کے علاوہ بھی ہیں۔ پہلے ہر مسلک کی شرائط کا بیان اجتماعی طور پر ذیلی حاشیہ میں کیا گیا ہے[1] اس کے بعد شرائط متفق علیہ اور مختلف فیہ کا بیان کیا جائے گا۔

لیا یا کھا لیا گیا وغیرہ)۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ اس شے کا نرخ بدل جائے، مثلاً اس کی قیمت گر جائے یا بڑھ جائے، یا ایسا ہی کوئی امر ہو جس سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ (بیع کے مسائل کی) تفصیل اس کتاب کے دوسرے حصہ میں بیان کی جائے گی۔ غرض ایسی کوئی بات پیش آجائے تو بیع کے احکام باقی رہیں گے لیکن فروخت شدہ شے کی وہ قیمت واجب الادا ہوگی جو وقت ادائیگی میں قرار پائے۔ وہ قیمت واجب نہ ہوگی جس پر معاملہ کیا گیا تھا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر اس وقت ممنوعہ میں خرید وفروخت کی جائے تو سرے سے وہ معاملہ تسلیم ہی نہ کیا جائے گا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ شرائط نماز کے علاوہ نماز جمعہ کی جو مزید شرائط ہیں ان کی دو قسمیں ہیں: شرائط وجوب اور شرائط صحت (یعنی جمعہ کے واجب ہونے کی شرطیں اور صحیح ہونے کی شرطیں)۔

حنفیہ کے نزدیک شرائط وجوب کی تعداد چھ ہے:

اول مرد ہونا چنانچہ عورت پر نماز جمعہ واجب نہیں، تاہم اگر عورت جمعہ کی نماز مسجد میں آکر ادا کرے تو نماز درست ہوگی اور ظہر کی قائم مقام ہوگی۔

دوسرے آزاد ہونا چنانچہ جو شخص کسی کا غلام یا مملوک ہو اس پر جمعہ کی نماز واجب نہیں، تاہم اگر مسجد میں آکر اس نے جمعہ کی نماز ادا کر لی تو درست ہوگا۔

تیسرے' صحت مند ہونا' لہٰذا ایسے مریض پر واجب نہیں ہے جسے حاضر جماعت ہونے کے لیے چل کر جانا نقصان دہ ہو۔ اگر کوئی شخص مسجد تک پیدل چلنے سے معذور ہو تو اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ اگر چہ کوئی سواری اسے لے جانے کے لیے دستیاب ہو جائے۔ حنفیہ کا اس پر اتفاق ہے۔ لیکن نابینا شخص جسے بطور خود وہاں تک جانا ممکن نہیں ہے اس کی بابت امام ابو حنیفہ" کا کہنا یہ ہے کہ اس کے ذمہ سے نماز جمعہ ساقط ہے، اگر چہ کوئی نیک آدمی اس کی رہنمائی رضا کارانہ یا اس کے مقدور کے مطابق اجرت لے کر کرے۔ لیکن صاحبین" کہتے ہیں کہ اگر نابینا کے لیے جانا ممکن ہو، خواہ کوئی رضا کارانہ یا اجرت پر جو وہ دے سکتا ہو اس کی رہنمائی کرے تو اسے نماز جمعہ کے لیے مسجد میں جانا ضروری ہے۔ پس نابینا اشخاص کے لیے ان دونوں باتوں میں سے کسی پر عمل کرنا جائز ہے؛ تاہم زیادہ احتیاط اسی میں ہے کہ صاحبین" کے مسلک کی پیروی کی جائے۔ خاص کر اس لیے کہ نابینا کا جمعہ بالاتفاق صحیح ہے۔

چوتھے ایسے مقام پر رہائش کا ہونا جہاں جمعہ کی نماز ہوتی ہو، یا کسی ایسی جگہ پر ہونا جو وہاں سے قریب ہو۔ اگر جمعہ والی بستی سے کہیں دور رہائش ہو تو جمعہ واجب نہیں ہے۔ فاصلہ کی دوری کا مطلب ایک فرسخ یعنی تین میل کی مسافت ہے۔ ایک میل چھ ہزار گز یا پینتالیس کلومیٹر کا ہوتا ہے۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ بعض اصحاب نے اس فاصلے کا اندازہ چار سو گز بتایا ہے جسے "غلوہ" (یعنی ایک تیر پرتاب یا فرلانگ) کہتے ہیں۔ یہیں سے یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ مسافر پر نماز جمعہ واجب نہیں ہے، جب تک کہ پندرہ دن قیام کا ایک جگہ ارادہ نہ ہو۔ ایک میل چھ ہزار گز کے پینتالیس کلومیٹر کیسے ہو سکتے ہیں۔

پانچویں نمازی کا عقل (ہوش وحواس) میں ہونا، لہٰذا مجنون پر یا مجنون جیسا ہو نماز جمعہ واجب نہیں ہے۔

چھٹے بالغ ہونا، لہٰذا نابالغ لڑکے پر جمعہ واجب نہیں ہے۔

واضح ہو کہ یہاں پر عاقل و بالغ ہونے کی جو شرائط بتائی گئی ہیں ان سے یہ شبہہ نہ ہونا چاہیے کہ یہ وجوب صلوٰۃ کی شرطیں عام شرائط نماز سے زائد (صرف نماز جمعہ کے لیے) ہیں۔ بات یہ ہے کہ حنفیہ کی متداول کتابوں میں شرائط نماز کا انحصار شرائط جواز اور شرائط صحت پر بتایا گیا ہے، (لہٰذا ان شرائط کو شرائط وجوب کا نام نہیں دیا گیا) ورنہ اس میں کوئی شک نہیں کہ بالغ ہونا نماز کے واجب ہونے کی شرائط میں ہے۔ یہی حال قدرت رکھنے اور صحت مند ہونے کا ہے۔ چنانچہ مرض وغیرہ کے باعث مجبوری ہو تو نماز واجب نہیں ہے۔ پس جس نے عاقل، بالغ اور قادر ہونے کو نماز جمعہ کی شرائط میں شمار نہیں کیا اس کی بجا طور پر یہ سبب ہے کہ ان شراط کا شمار شرائط نماز میں پہلے ہی کیا جا چکا ہے۔

رہا نماز جمعہ کے صحیح ہونے کی شرطیں، سو وہ سات ہیں:

اول شہر کا ہونا چنانچہ اہل قریہ پر جمعہ واجب نہیں ہے، کیونکہ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے: **"لا جمعة و لا تشريق و لا صلوٰة فطر و لا اضحى الا فى مصر جامع اور مدينة عظيمة"** (یعنی بڑی آبادی یا عظیم شہر کے سوا اور کہیں نہ جمعہ ہو سکتا ہے نہ نماز تشریق اور نہ عید یا بقرہ عید کی نماز۔ اس کو ابن ابی شیبہ نے اپنی' تالیف مصنف' میں حضرت علیؓ سے موقوفاً روایت کیا ہے۔ اسی طرح عبدالرزاق کی روایت میں بھی ہے۔

قریہ اور شہر میں فرق یہ ہے کہ شہر تو وہ آبادی ہے جہاں کے تمام مکلف مسلمان وہاں کی بڑی مسجد میں نہ سما سکیں، گو وہ کسی مسجد میں فی الواقع جمع نہ ہوئے ہوں۔ بیشتر فقہائے حنفیہ نے اسی بنیاد پر جمعہ کے بارے میں فتوے صادر کیے ہیں۔

لہٰذا مضافاتِ شہر کے ہر علاقہ میں جہاں مسجدیں واقع ہیں جمعہ کی نماز صحیح ہوگی، کیونکہ کوئی بستی ایسی نہیں ہے جہاں کی مسجد میں تمام مکلف مسلمان سما سکتے ہوں۔ اگر بالفرض کوئی چھوٹا سا گاؤں ایسا ہو جسے 'نزلہ' (مزرعہ یا دیہہ) کہا جاتا ہے جس پر یہ شرط منطبق نہ ہوتی ہو تو وہاں کے لوگوں کو جمعہ صحیح نہیں ہے، بشرطیکہ اس گاؤں اور شہر کے درمیان ایک فرسخ سے کم مسافت ہو، اگر اتنا فاصلہ نہ ہو تو جمعہ ادا کرنے کے لیے اس شہر میں جانا لازم ہے۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ کا مسلک جو مشہور ہے وہ یہ ہے کہ شہر اس بستی کا نام ہے جہاں کا کوئی حکمران ہو اور قاضی ہو جو بیشتر حدود قائم کر سکے، گو اسے سردست نافذ نہ کر سکتا ہو۔ پس ایسے شہروں کی مسجدوں میں جہاں یہ شرط نہیں پائی جاتی نماز جمعہ درست نہیں ہے، حالانکہ مسلک حنفیہ کے بڑے بڑے علماء نے پہلی رائے کے بموجب فتویٰ دیا ہے اور احتیاط اسی میں ہے کہ اس پر عمل کیا جائے۔ بالخصوص اس لیے کہ تمام اماموں نے نماز جمعہ کے لیے یہ شرط نہیں لگائی۔ اس قول کے بموجب جو بعض حنفیہ میں شہر کی تعریف کے متعلق مشہور ہے کچھ لوگوں نے نماز جمعہ کو ترک کر دیا ہے، دین کے بارے میں زیادہ احتیاط کا طریقہ ملحوظ نہیں رکھا، کیونکہ اس طرح نماز جمعہ کے ترک کرنے سے عوام شبہہ میں پڑ جاتے ہیں اور واجبات دینی کی ادائیگی میں سستی کرنے لگتے ہیں۔ قطع نظر اس کے ان لوگوں نے جس دلیل پر اعتماد کیا ہے وہی حدیث ہے جس کو ابن شیبہ نے حضرت علیؓ سے موقوفاً روایت کیا ہے اور جس کو زیلعی نے اپنی کتاب 'نصب الرایہ' میں نقل کیا ہے۔ لیکن خود آنحضرت ﷺ سے اس بارے میں کچھ منقول نہیں ہے۔ اگر بالفرض یہ حدیث صحیح بھی ہے تو اس میں شہر کی یہ تعریف کہاں ہے کہ جہاں (مسلمان) حکمران ہو اور قاضی حدود کو نافذ کرتا ہو وہی شہر ہے۔ یہیں سے اصل حقیقت واضح ہو جاتی ہے، لہٰذا اس حدیث کو (اندریں باب) مرکزی حیثیت دے دینا قطعاً مفید مطلب نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جمہور محققین حنفیہ میں جابجا یہی تعریف ہے کہ شہر وہ ہے جہاں کی بڑی مسجد میں وہ تمام لوگ نہ سما سکیں جن پر جمعہ واجب ہے، گو عملی طور پر سب لوگ اس میں جمع نہ ہوئے ہوں۔ دوسرے ائمہ نے اس اثر پر جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے منقول ہے، اعتماد نہیں کیا، ان کی شرائط بعد میں بتائی جائیں گی۔

دوسری شرط بادشاہ وقت یا نائب السلطنت کی اجازت ہے جسے اس نے سرداری پر مامور کیا ہو۔ پس اگر امام نے کسی خطیب کو اپنا قائم مقام بنا دیا ہے تو اسے اختیار ہے کہ کسی اور کو اپنا قائم مقام بنا دے، اگرچہ بقول ظاہر اس نے نائب بنانے کی اجازت نہ لی ہو۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ امام کا کسی اور کو بلا اجازت حکمران اپنا نائب بنانا جائز نہیں ہے۔

تیسری شرط وقت کا موجود ہونا ہے، لہٰذا جمعہ صحیح نہ ہوگا جب تک کہ ظہر کا وقت نہ آ جائے۔ اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ نماز کے لیے اس کا وقت ہونا مطلقاً صحت نماز کی شرط ہے خواہ جمعہ کے علاوہ کوئی اور نماز ہو کہ وقت اس کے واجب ہونے کی شرط ہے۔ لیکن حنفیہ نے اس امر کی طرف دھیان نہیں دیا اور وقت کو صحت نماز کی شرائط کے زمرے میں ذکر کیا ہے۔ اگر نماز ختم ہونے سے پہلے وقت جاتا رہے تو نماز باطل ہو جائے گی، اگرچہ بقدر تشہد بیٹھنے کے بعد وقت گزرا ہو۔ اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ جمعہ کا وقت وہی ہے جو ظہر کی نماز کا ہے، یعنی سورج ڈھلنے سے اس وقت تک کہ ہر شے کا سایہ ظل استوا کے علاوہ اس کے برابر ہو جائے۔

چوتھی شرط خطبہ ہے جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

پانچویں شرط خطبوں کا نماز سے پہلے ہونا ہے۔

چھٹی شرط جماعت ہے لہٰذا اگر نماز جمعہ تنہا پڑھی گئی تو صحیح نہ ہوگی اور حنفیہ کے نزدیک جماعت کے لیے یہ شرط ہے کہ امام کے سوا کم از کم تین اشخاص ہوں، گو وہ سب خطبہ میں موجود نہ ہوں۔ اس کے بغیر جمعہ نہیں ہوسکتا۔ اس کی تفصیل جماعت کے بیان میں آئے گی۔ ساتویں شرط امام حاکم وقت کی طرف سے عام اجازت کا ہونا ہے۔ لہٰذا ایسی جگہ جمعہ کی نماز صحیح نہیں ہے جہاں بعض نمازیوں کو آنے کی اجازت نہ ہو، تاہم اگر امام وقت جمعہ کی نماز صرف اپنے حدم وحشم کے ساتھ ادا کرے تو صحیح ہوگی، لیکن کراہت کے ساتھ۔ تاہم گڑھی اور قلعہ کے دروازے کو دشمنوں کے خوف سے بند رکھنے میں حرج نہیں ہے، لہٰذا دروازہ بند کر کے بھی اس میں نماز جمعہ کا پڑھنا درست ہوگا جب کہ لوگوں کو اس کے اندر آنے کی اجازت دے دی جاتی ہو۔

جمعہ کی نماز کا میدان میں ادا کرنا صحیح ہے جس کے لیے دو شرطیں ہیں: ایک تو امام وقت کی اجازت، دوسرے یہ کہ وہ جگہ شہر سے ایک فرسخ سے زیادہ فاصلہ پر نہ ہو، یا پھر یہ کہ اس جگہ کا تعلق شہر سے ہو، مثلاً گھڑ دوڑ کا میدان یا میت کو دفن کرنے کی جگہ۔ اس کی تفصیل متعلقہ مسائل میں آئے گی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ صحت جمعہ کی شرطیں دو قسم کی ہیں: شرائط وجوب اور شرائط صحت۔ شرائط وجوب وہی ہیں جو سابقاً وجوب نماز کی شرطوں میں بتائی گئیں۔ ان کے علاوہ بھی کچھ اور باتیں ہیں۔ ایک تو 'مرد ہونا' کہ عورت پر نماز جمعہ واجب نہیں ہے۔ البتہ اگر عورت با جماعت نماز پڑھ لے تو صحیح ہوگا، اور پھر ظہر کی ضرورت نہ رہے گی۔ دوسرے آزاد ہونا، لہٰذا غلام پر نماز جمعہ واجب نہیں ہے، تاہم اگر نماز جمعہ میں آ کر نماز پڑھ لی ہو تو نماز ہو جائے گی۔ تمام مسالک ان دونوں شرائط میں اسی طرح متفق ہیں۔ تیسرے یہ کہ ترک نماز جمعہ کے لیے کوئی مسلمہ عذر نہ ہو۔ چنانچہ مریض کو اگر سواری پر یا اٹھا کر لے جانے میں ضرر کا اندیشہ ہو تو نماز ساقط ہو جائے گی۔ نیز اگر کسی سواری پر جس کا کرایہ نا قابل برداشت نہ ہو، جانا ممکن ہو تو نماز جمعہ واجب ہوگی۔ ہاں اگر کوئی اپاہج ہو تو اسے جمعہ کی نماز کے لیے لے کر جانا لازم نہیں ہے۔ ہاں اگر کوئی ایسا ہو جو اٹھا کر لے جائے اور اٹھانا باعث مضرت نہ ہو (تو جمعہ واجب ہوگا)۔ چوتھے یہ کہ نمازی بینا ہو، نابینا پر نماز جمعہ واجب نہیں ہے، درآنحالیکہ اسے خود مسجد تک پہنچنا دشوار ہو، اور کوئی رہبری کرنے والا نہ ہو۔ ہاں اگر نابینا خود مسجد تک جا سکتا ہو یا کوئی رہبری کرنے والا مل جائے، تو اس پر جمعہ واجب ہے۔ پانچویں یہ کہ عمر رسیدہ ضعیف نہ ہو کہ اس کے لیے نماز جمعہ کو جانا مشکل ہو جائے۔ چھٹے یہ کہ سخت گرمی یا سردی نہ ہو۔ شدید گرمی اور سردی کی طرح بارش اور کیچڑ کی صورت میں بھی یہی حکم ہے 'کہ نماز واجب نہ ہوگی' ساتویں یہ کہ کسی ظالم سے اندیشہ ہے کہ اسے ناحق پکڑ لے گا یا مار پیٹ کرے گا (تب بھی نماز کے لیے نکلنا واجب نہ ہوگا) لیکن اگر کوئی اسی سلوک کا مستحق ہو تو جمعہ اس سے ساقط نہ ہوگا۔ (اسی طرح) آٹھویں یہ کہ مال عزت یا جان خطرے میں ہو (تو نماز جمعہ واجب نہ ہوگی) لیکن مال کی صورت میں یہ بھی شرط ہے کہ اگر مال کے قابل برداشت نقصان کا اندیشہ ہو تو جمعہ واجب رہے گا۔ نویں یہ کہ رہائش ایسے شہر میں ہو جہاں جمعہ کی نماز ہوتی ہے یا کسی ایسے قریہ یا خیمے میں رہائش ہو جو جمعہ کی جگہ سے تین میل ۳ ۱/۳ میل اور ایک تہائی میل کے فاصلے پر واقع ہو، اس فاصلے کا اندازہ اس مینار سے لگایا جائے گا جو شہر کے کنارے پر واقع ہو، بشرطیکہ اس شہر میں متعدد جمعہ مسجدیں ہوں اور فی الواقع وہاں متعدد مسجدوں کے ہونے کی ضرورت ہو۔ اگر متعدد مسجدیں ہوں لیکن غیر ضروری تو اس مسافت کا اندازہ اس جامع

مسجد کے مینار سے لگایا جائے گا، جہاں سب سے پہلے جمعے کی نماز ہوتی ہے۔ مقیم اشخاص پر اور ایسے مسافر پر جس نے پورے چار دن تک ٹھہرنے کا ارادہ کیا ہو، نماز جمعہ واجب ہے۔ اگرچہ اس مسافر سے جس نے اقامت کی نیت کی ہو، نماز جمعہ کا انعقاد نہیں ہوتا۔

واضح ہو کہ مستقل رہائش کی نیت سے قیام کرنا، جس کو 'استیطان' کہتے ہیں، ابتداءً نماز جمعہ کے واجب ہونے اور اس کے صحیح ہونے کی شرط ہے، لہٰذا نماز جمعہ کی ابتداء وہی لوگ کر سکتے ہیں جو کسی شہر میں مستقل رہائش رکھتے ہوں، بایں طور کہ اس شہر کی حمایت اور خارجی تسلط سے اس کا دفاع کر سکتے ہوں۔

دسویں یہ کہ وہ جمعہ ایسے شہر میں ہو جو مستقل رہائش کے لیے آباد کیا گیا ہو، لہٰذا اگر ایک بڑی جماعت کسی جگہ فروکش ہوئی اور اس میں مثلاً ایک ماہ قیام کا ارادہ کیا اور انھوں نے یہ چاہا کہ وہاں پر جمعے کی نماز پڑھی جائے تو وہ جمعہ نہ تو واجب ہو گا اور نہ صحیح ہو گا۔ جمعہ والی آبادی کے لیے یہ لازم نہیں ہے کہ وہ شہر ہی ہو، لہٰذا جمعہ شہروں اور 'اخصاص' (یعنی جھگیوں) میں بھی ہو سکتا ہے۔ اخصاص سے مراد وہ بستی ہے جہاں کھجور کی پھچیوں یا سرکنڈوں (یا نرسلوں) سے مکان بنائے گئے ہوں۔ لیکن اون سے بنے ہوئے مکانوں کی بستی میں رہنے والوں پر نہ جمعہ واجب ہے نہ جمعہ صحیح ہو گا، کیونکہ وہ لوگ بیشتر آمادہ سفر رہتے ہیں۔ ہاں اگر وہ لوگ اپنے شہر کے قرب و جوار میں ہوں تو اس شہر کے زمرے میں ان لوگوں پر بھی جمعہ واجب ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

جمعہ کے صحیح ہونے کی پانچ شرطیں ہیں:

اول کسی قوم کا ایک شہر یا علاقے میں وطن بنا کر رہائش اختیار کرنا، بایں طور کہ وہ لوگ اس شہر میں بیرونی چیرہ دستیوں سے مامون و محفوظ مستقل رہائش رکھتے ہوں۔ واضح ہو کہ یہ مستقل رہائش جس طرح جمعہ کے صحیح ہونے کی شرط ہے اسی طرح اس کے واجب ہونے کی بھی شرط ہے، جیسا کہ (کسی امر کا ایک ساتھ ہی وجوب و صحت کی شرط ہونا) وضو کی شرائط میں سابقاً بتایا گیا ہے۔

دوسرے امام کے سوا بارہ اشخاص کا حاضر جماعت ہونا۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ تمام بستی والے نماز جمعہ میں حاضر ہوں، خواہ بقول صحیح وہ پہلا ہی جمعہ ہو۔ ہاں یہ شرط ضرور ہے کہ وہ لوگ شہر میں یا اس کے قرب و جوار میں موجود ہوں کہ ہر جمعے میں ان کو شامل کیا جا سکے۔

تیسرے 'امام' کا ہونا۔ اس کے لیے دو باتیں شرط ہیں: ایک تو یہ کہ وہ (امام) مقیم ہو یا ایسا مسافر ہو جس نے چار دن ٹھہرنے کا ارادہ کیا ہو، جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ، خطیب بھی ہو۔ اگر ایسے شخص نے نماز پڑھائی جس نے خطبہ نہیں پڑھا تو نماز باطل ہو جائے گی، سوا اس صورت کے جب کہ خطیب کو کسی امر مانع نے خطبے سے باز رکھا ہو، ایسے شخص کو مباح ہے کہ کسی دوسرے کو اپنا خلیفہ بنا دے، مثلاً امام کی نکسیر پھوٹ گئی ہو یا حدث لاحق ہو گیا ہو۔ ایسی صورت میں نماز کوئی اور شخص پڑھا دے تو نماز درست ہو گی، بشرطیکہ امام کی معذوری فوری طور پر دور ہونے کی توقع نہ ہو۔ اگر ایسی توقع ہو تو اسی امام کا انتظار کرنا واجب ہے۔ اور عذر کے جلدی دور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صرف اتنی دیر لگے، جس میں عشاء کی پہلی دو رکعتیں مع اس کی قرائتوں کے ہو سکیں۔

چوتھے دو خطبوں کا پڑھا جانا۔ اس کا بیان ہو چکا ہے۔

پانچویں جامع مسجد کا ہونا۔ لہٰذا گھروں کے اندر یا کھلے میدان میں مثلاً جمعہ کی نماز صحیح نہیں ہے

جامع مسجد کی بھی چار شرطیں ہیں:

اول یہ کہ وہ بنیادوں پر تعمیر کی گئی ہو، لہٰذا ایسی مسجد میں جمعے کی نماز صحیح نہیں ہے جو چاروں طرف پتھر رکھ کر یا بغیر بنیاد کے اینٹیں رکھ کر چار دیواری بنالی گئی ہو۔

دوسرے یہ کہ وہ جامع مسجد اس بستی والوں کی عام عمارتوں جیسی ہو۔ پس اگر بستی ہی اخصاص (کھجور کے ڈنٹھلوں سے بنے ہوئے مکانات) کی ہو تو سرکنڈے کی مسجد بھی صحیح متصور ہوگی۔

تیسرے یہ کہ وہ مسجد شہر میں یا شہر کے اتنے قریب ہو کہ شہر کا دھواں وہاں تک پہنچ سکتا ہو جہاں جمعہ کی نماز ہوتی ہے۔

چوتھے یہ کہ مسجد ایک ہو، لہٰذا اگر ایک شہر میں متعدد مسجدیں ہوں تو صرف قدیم ترین مسجد میں نماز جمعہ صحیح ہوگی۔ اس کی تفصیل تعدد مساجد کے بیان میں اوپر آ چکی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ شرائط جمعہ کی دو قسمیں ہیں: شرائط وجوب اور شرائط صحت۔ یہ شرائط وجوب جو ان شرائط وجوب نماز متذکرہ سابقہ کے علاوہ ہیں، ان میں ابتدائی دس شرطیں تو وہی ہیں جن کا ذکر مالکیہ نے کیا ہے۔ نیز انہیں اس امر میں بھی مالکیہ سے اتفاق ہے کہ جمعہ کی نماز مریض، اپاہج اور اندھے پر ان شرائط کے بغیر واجب نہیں ہے جن کا ذکر مالکیہ نے شرائط وجوب میں کیا ہے۔ اسی طرح نہایت ہی شدید گرمی اور سردی میں بھی نماز جمعہ واجب نہیں ہے، جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں؛ اور یہی حکم بارش، کیچڑ اور ظالم دشمن یا ظالم حاکم سے ڈر کی صورت میں بھی ہے۔ اسی طرح (شافعیہ کہتے ہیں کہ) اس پر بھی واجب نہیں ہے جس کو مال کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو، خواہ وہ نقصان ناقابل برداشت ہو یا نہ ہو۔ یہاں پر مالکیہ کو اختلاف ہے۔ اسی طرح اس پر جمعہ واجب نہیں ہے، جسے اپنی آبرو یا جان کا خطرہ ہو۔ یہی حکم عورت اور غلام کا ہے، تاہم اگر وہ جمعہ کی نماز پڑھ لیں تو درست ہوگی۔ ان شرائط سے حنابلہ کو بھی اتفاق ہے، لیکن ان کا کہنا ہے کہ نابینا پر جمعہ واجب نہیں ہے، بجز اس حالت کے جب کہ اس کے پاس رہبر ہو، یا رہبر کی بجائے ایسے نشانات ہوں جن کے سہارے وہ مسجد تک پہنچ سکے، مثلاً مکانوں کی دیوار جس کے سہارے نابینا چل سکے، یا کوئی رسی وغیرہ ہو، جسے پکڑ کر وہ چل سکے۔ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ حنفیہ کہتے ہیں کہ جس مریض کو پیدل چل کر نماز جمعہ میں پہنچنا ضرر رساں ہو تو اس کے ذمہ سے نماز جمعہ ساقط ہو جاتی ہے، یعنی اگر ایسی معذوری ہو تو نماز ساقط ہو جاتی ہے، اگرچہ کوئی ایسا شخص دستیاب ہو سکے جو اسے اٹھا کر لے جائے۔ اس پر سب متفق ہیں۔ نابینا کے بارے میں اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ اس کے ذمہ سے نماز جمعہ ساقط ہے، اگرچہ کوئی شخص ایسا مل جائے جو رضا کارانہ طور پر اس کی رہبری کرے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ اگر کوئی نیکی کا کام سمجھ کر نابینا کی یا حسب مقدور اجرت لے کر (نماز کو) لے جا سکے تو نماز جمعہ اس پر واجب ہوگی، جیسا کہ حنفیہ کی شرائط وجوب میں سابقاً بتایا گیا۔ حنفیہ اور تمام ائمہ میں اندریں باب اتفاق ہے کہ جس کو جمعہ کو جانے میں اپنے مال، آبرو یا جان کا خطرہ ہو، اس پر جمعہ واجب نہیں ہے، بشرطیکہ مال کا نقصان ناقابل برداشت ہو، جیسا کہ مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں۔

شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے۔

واضح ہو کہ جس شخص نے ظلم کیا ہو اور اسے قصاص (میں پکڑے جانے) کا ڈر ہو تو اس سے جمعہ ساقط نہیں ہوتا۔

شافعیہ کے نزدیک وجوب جمعہ کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ اس کی رہائش ایسی جگہ پر یا ایسی جگہ کے قریب ہو جہاں جمعہ کی نماز ہوتی ہے۔ یہی ان کے علاوہ دوسرے ائمہ کہتے ہیں لیکن اس بارے میں شافعیہ کچھ مزید تفصیل بیان کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ جو لوگ جمعہ والی بستی کے قریب رہتے ہیں ان کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ (اتنے قریب ہوں کہ) اذان یا پکارنے کی آواز سن سکیں، لہٰذا ایسے شخص پر جمعہ واجب نہیں ہے جو اتنے فاصلہ پر رہائش رکھتا ہو، جہاں کے لوگ پکارنے کی آواز نہ سن سکیں۔ البتہ اگر ان کی تعداد چالیس ہو تو ان پر واجب ہے کہ وہ اپنے ٹھکانے ہی پر جمعہ کی نماز قائم کریں۔ انھیں قریب کے شہر تک جانا نہ پڑے گا۔ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ وہ اس جگہ کو مستقل وطن بنائیں کہ سردی یا گرمی کے موسم میں اپنے ٹھکانوں سے بلا مجبوری کے جا ہی نہ سکیں، جیسا کہ کسی شہر میں نوکری چاکری کرنے والوں کا طریقہ ہوتا ہے (کہ شہر سے کافی فاصلہ پر رہتے ہیں۔ ان کی تعداد چالیس ہو جائے تو انھیں نماز جمعہ قائم کرنا چاہیے)۔

واضح ہو کہ مذکورہ بالا طریقہ سے وطن بنانا انعقاد جمعہ کی شرط ہے؛ چنانچہ جمعہ کی نماز نہیں ہو سکتی جب تک کہ لوگوں نے کسی مقام کو اپنا مستقبل ٹھکانہ نہ بنالیا ہو، یعنی اگر ایسے آبادکاروں کی تعداد چالیس سے کم ہو اور غیر متوطن اشخاص سے مل کر یہ تعداد پوری کی جائے تو نماز جمعہ منعقد نہیں ہو سکتی اور نہ درست ہوگی۔ گویا کہ ان پر سرے سے جمعہ واجب ہی نہیں ہے۔ اور منجملہ شرائط وجوب جمعہ مقیم ہونا ہے۔ چنانچہ مسافر پر جمعہ واجب نہیں ہے بجز اس صورت کے جب کہ مسافر جمعہ کے شہر میں چار دن ٹھہرنے کا ارادہ کرلے۔ اگر کوئی شخص اپنے شہر سے جمعہ کی صبح کو سفر پر روانہ ہوا اور جمعہ کے وقت تک منزل پر پہنچ گیا تو اس پر نماز جمعہ واجب نہیں ہے۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ سفر دور کا ہو یا قریب کا، بجز اس صورت کے جب کہ صرف اتنی دور جانے کا ارادہ ہو جہاں پر اپنے شہر کی اذان، جہاں سے روانہ ہوا ہے، سنائی دے (اس صورت میں جمعہ واجب ہوگا)۔ ہاں اگر دوسرے شہر کی آواز اذان وہاں تک پہنچتی ہو تو جمعہ واجب نہیں ہے۔ اس بنا پر اگر کھیت کاٹنے یا ملازمت کرنے والے اپنے شہر سے محنت مزدوری کے لیے دوسرے مقام کو صبح کے نمودار ہونے سے پہلے روانہ ہوئے تو جمعہ ان پر واجب نہیں رہا، بجز اس صورت کے جبکہ اس مقام پر ان کے اپنے شہر کی اذان جمعہ سنائی دیتی ہو۔

شافعیہ کے نزدیک جمعہ کے صحیح ہونے کی چھ شرطیں ہیں: اول یہ کہ جمعہ کی پوری نماز اور اس کے دونوں خطبے یقینی طور پر وقت ظہر میں ہوں۔ دوسرے یہ کہ جمعہ کسی عمومی عمارت میں ہو خواہ وہ قصبہ ہو یا قریہ ہو، یا شہر ہو یا کسی پہاڑ کا غار یا سرنگ ہو۔ ہاں میدان میں نماز جمعہ صحیح نہیں ہے البتہ میں نماز جمعہ کے صحیح ہونے کا مسلمہ ضابطہ یہ ہے کہ وہاں پر نماز قصر نہ کی جاتی ہو اس میں جمعہ صحیح ہے جیسے فصیل شہر کے اندر کا میدان اور جہاں نماز قصر کی جاتی ہو وہاں صحیح نہیں ہے۔ تیسرے یہ کہ شرائط سابقہ کے ساتھ نماز با جماعت ادا کی جائے۔ چوتھے یہ کہ جماعت میں شریک ہونے والوں کی تعداد شرائط سابقہ کے ساتھ چالیس ہو۔ پانچویں یہ کہ جمعہ کی نماز وہاں پر پڑھی جانے والی دوسری نمازوں سے پہلے ہو۔ اس کی تفصیل تعدد نماز جمعہ کے بیان میں آرہی ہے۔ چھٹے نماز سے پہلے دو خطبوں کا مع اس کے ارکان و شرائط متذکرہ آئندہ کے پڑھا جانا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نماز کی مذکورہ شرائط کے علاوہ نماز جمعہ کی جو مزید شرائط ہیں ان کی دو قسمیں ہیں: شرائط وجوب

اور شرائط صحت۔ نماز جمعہ کی شرائط وجوب جو مذکورہ شرائط کے علاوہ ہیں ان میں وہ شرائط ہیں جو مالکیہ شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک مسلم ہیں۔ ان کا ذکر اوپر کیا گیا، مثلاً آزاد ہونا لہٰذا غلام پر جمعہ واجب نہیں ہے۔ اور مرد ہونا چنانچہ عورت پر واجب نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ نماز جمعہ میں شریک ہو جائیں تو نماز ہو جائے گی۔ اور کسی ایسے عذر کا نہ ہونا جس کی بنا پر نماز ترک کی جا سکے۔ پس جس مریض کو نماز کے لیے جانا نقصان دہ ہو اس پر واجب نہیں ہے، اگرچہ سواری پر جا سکے یا کوئی اٹھا کر لے جائے۔ البتہ اگر جانے کی قدرت ہے یا قابل برداشت اجرت دے کر جا سکتا ہے تو ایسے شخص پر جمعہ واجب ہے۔ اور اپاہج آدمی کا حکم بھی مریض ہی کی طرح ہے۔ نیز یہ کہ نمازی بینا ہو، اندھے پر جمعہ واجب نہیں ہے اگرچہ کوئی رہبر مل سکے۔ ہاں اگر وہ کسی رسی کے سہارے جو جامع مسجد تک گئی ہو، جا سکے (تو جمعہ واجب ہوگا)۔ اور یہ امر کہ نہایت شدید گرمی یا سردی یا بارش اور کیچڑ ہو، یا (بے گناہ) پکڑے جانے یا اسی طرح کی کسی اور بات کا خطرہ ہو (بشرطیکہ کوئی مظلوم، ظالم نہ ہو) اور یا مال کے نقصان یا عزت یا جان کا خطرہ ہو (ان تمام صورتوں میں جمعہ واجب نہیں ہے) لیکن (مال کے نقصان کی صورت میں) جمعہ اس حال میں واجب رہے گا جب کہ قابل برداشت نقصان مال کا اندیشہ ہو۔ اور منجملہ شرائط وجوب کے یہ ہے کہ جس بستی میں قیام ہے اس کا کوئی نام ہو جیسے مصر (کہ ایک بستی کا نام ہے) لہٰذا تمام گھریلو ملازمین جو مصر میں رہتے ہیں ان پر جمعہ واجب ہے، اگرچہ قیام گاہ سے اس جگہ تک جہاں نماز جمعہ ہوتی ہے کئی فرسخ کا فاصلہ ہو کیونکہ وہ سب ایک ہی شہر ہے جس کا ایک نام ہے۔ رہے مضافاتی علاقے جن کے جدا جدا نام ہیں مثلاً "عین الشمس" "مصر الجدیدہ" "الزیتون" اور "معادی الخبیری" وغیرہ ان میں سے ہر علاقہ اس شرط کی رو سے ایک مستقل شہر ہے لہٰذا یہاں کے ان لوگوں پر جمعہ واجب ہے جو مستقل رہائش رکھتے ہیں۔ پس اگر وہاں مسجد نہ ہو جس میں نماز جمعہ قائم کی جا سکے، لیکن اس کے ساتھ دوسرے علاقہ میں جمعہ ہوتا ہو تو اس علاقہ میں جا کر جمعہ ادا کرنا واجب ہے، بشرطیکہ دونوں کا فاصلہ ایک فرسخ یا اس سے کم ہو۔ اگر فاصلہ زیادہ ہو تو جمعہ واجب نہیں ہے۔ مسلک حنفیہ کے بیان میں یہ بتا دیا گیا ہے کہ ایک فرسخ کتنا فاصلہ ہوتا ہے۔

خیموں میں رہائش رکھنے والوں اور ایسے گاؤں میں رہنے والوں پر جہاں کی آبادی چالیس سے زیادہ نہ ہو، جمعہ واجب نہیں ہے۔ اگر چالیس یا اس سے زیادہ تعداد ہو تو ان پر جمعہ واجب ہے، بشرطیکہ وہ لوگ سردی یا گرمی میں وہاں سے نہ چلے جاتے ہوں۔

وجوب جمعہ کی شرطوں میں سے مقیم ہونا ہے، لہٰذا مسافر پر جمعہ واجب نہیں ہے، بجز اس صورت کے جب کہ چار دن سے زیادہ قیام کا ارادہ ہو۔ حنابلہ کے نزدیک سفر کی کم سے کم تسلیم شدہ مسافت سفر کرنے والے اور اس مقام کے درمیان، جہاں جمعہ ہوتا ہے، ایک فرسخ یا اس سے کم ہے۔ اس سے زیادہ مسافت ہو تو جمعہ واجب نہیں ہوتا۔

اب رہیں جمعہ کے صحیح ہونے کی شرطیں، ان کی تعداد چار ہے: ایک تو وقت کا ہونا لہٰذا نہ وقت سے پہلے جمعہ کی نماز صحیح ہے نہ وقت کے بعد۔ لیکن ان کے نزدیک جمعہ کا وقت وہی ہے جو عید کی نماز کا ہے، پس جب سورج طلوع ہو جائے اور اس قدر بلند ہو جائے جس میں نماز نفل حلال ہو تو ان کے نزدیک اس وقت سے جمعہ کی نماز کا وقت شروع ہوتا ہے۔ باقی مسالک کی تشریح وقت جمعہ کے بیان میں پہلے بتائی جا چکی ہے، وہاں پر ملاحظہ ہو۔ دوسرے یہ کہ نمازی کی رہائش کسی شہر یا قریہ میں ہو جس طرح وجوب کی شرائط میں ذکر ہوا۔ لہٰذا ان کے نزدیک میدان میں نماز درست ہے۔ تیسرے یہ کہ نماز

جمعہ کی نماز میں عورتوں کا حاضر ہونا

یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ مرد ہونا جمعہ کے واجب ہونے کی شرط ہے۔ لہٰذا عورت پر جمعہ واجب نہیں ہے۔ لیکن اگر ظہر کی بجائے جمعہ کی نماز پڑھ لی ہے تو جمعہ صحیح ہوگا اب سوال یہ ہے کہ آیا عورت کے لیے جمعہ کی نماز کو جانا بہتر ہے یا اپنے گھر میں ظہر پڑھ لینا بہتر ہے۔ اس بارے میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ [1] عورت کے علاوہ ایسا شخص جس پر جمعہ واجب نہیں ہے مثلاً غلام سوا سے جمعہ میں شرکت کرنا ہی مستحب ہے۔

جمعہ کی نماز کا متعدد مسجدوں میں ہونا

نماز جمعہ کا مقصد یہ ہے کہ لوگ اپنے پروردگار کے آگے جھکنے کے لیے ایک ہی جگہ پر جمع ہوں، تا کہ ان کے مابین الفت کا رابطہ مستحکم اور محبت کا رشتہ مضبوط ہو اور ان کے دلوں میں مہربانی و مدارات کے جذبات جنم لیں اور بغض و حسد کے عوامل مردہ ہو جائیں۔ اور سب لوگ ایک دوسرے کو مہر و اخوت کی نگاہ

جمعہ میں امام کے ساتھ چالیس اشخاص یا اس سے زیادہ شریک ہوں، گو ان میں سے بعض اصحاب گونگے ہوں۔ اگر وہ سب گونگے ہوں تو جمعہ صحیح نہ ہوگا۔ چوتھے یہ کہ جمعہ کے دو خطبے ان کے شرائط اور احکام کے مطابق پڑھے جائیں۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ بہتر یہی ہے کہ عورت اپنے گھر میں ظہر کی نماز ادا کرے، خواہ عورت عمر رسیدہ ہو یا جوان ہو، کیونکہ ان کے لیے جماعت مشروع نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر عورت بڑھیا ہو کہ مردوں کے لیے اس میں جاذبیت نہ رہی ہو تو اسے جمعہ کی نماز کو آنا جائز ہے، ورنہ مکروہ ہے۔ اگر عورت جوان ہو اور جمعہ میں آنے سے راستہ کے اندر یا مسجد میں اس کے ساتھ کوئی برائی پیدا ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کا نماز میں آنا حرام ہے۔ یہ حکم فتنے سے بچنے کے لیے ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر عورت مشتہاۃ ہو (یعنی جسے دیکھ کر دل میں برا خیال پیدا ہو) تو اس کا جمعہ وغیرہ میں حاضر ہونا مکروہ ہے اگرچہ اس نے لباس گھٹیا پہن رکھا ہو، یہی حکم غیر مشتہاۃ عورت کا ہے، اگر وہ بناؤ سنگھار کر کے اور خوشبو لگا کر نکلے۔ البتہ اگر کوئی پیر زال ہو اور گھٹیا لباس پہن کر نکلے اور خوشبو وغیرہ نہ لگا رکھی ہو اور مردوں کے لیے اس میں جاذبیت نہ ہو تو اس کا نماز جمعہ میں حاضر ہونا بلا کراہت کے نماز درست ہے۔ لیکن اس کے لیے دو شرطیں ہیں: اول یہ کہ اس کے ولی نے اس کو جمعہ کی نماز کے لیے جانے کی اجازت دی ہو۔ یہ اجازت جوان اور عمر رسیدہ ہر عورت کے لیے ضروری ہے۔ اگر اجازت نہیں دی گئی تو نماز جمعہ کو جانا حرام ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کے شرکت جماعت کو جانے میں کسی فتنہ کا اندیشہ نہ ہو۔ اگر ایسا ہو تو جمعہ کے لیے عورت کا جانا حرام ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ عورت کو نماز جمعہ میں حاضر ہونا مباح ہے، بشرطیکہ وہ خوبصورت نہ ہو۔ اگر خوب صورت ہو تو

سے دیکھیں۔ جو قوت والے ہیں وہ کمزوروں کی اعانت کریں، جو صاحب مال ہیں وہ محتاجوں کے کام آئیں، جو بڑے ہیں وہ چھوٹوں پر شفقت کریں اور چھوٹے بڑوں کی عزت کریں۔ اور ان سب کو یہ احساس ہو کہ وہ ایک ہی خدا کے بندے ہیں۔ وہ خدا جو بے پروا اور لائق حمد ہے اور زبردست، مختار اور عظمت بے حد کا مالک ہے۔

شریعت اسلامیہ کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو یکجا ہو کر عبادت کا شوق ہو۔ لہٰذا اس میں شک نہیں کہ بلا ضرورت متعدد مسجدوں کے ہونے سے یہ اعلیٰ مقصد فوت ہو جاتا ہے، کیونکہ اس طرح مسلمان مختلف مسجدوں میں بٹ جاتے ہیں۔ اجتماع کے مفاد سے بے خبر رہتے ہیں۔ ان کے دل خالق کائنات کی عظمت سے جس کی عبادت کے لیے خضوع و خشوع کے ساتھ سب لوگ اکٹھے ہوتے ہیں، متاثر نہیں ہوتے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر بلا ضرورت متعدد مسجدیں ہوں تو جہاں نماز سب سے پہلے ہوئی اس کے علاوہ جمعہ صحیح نہ ہوگا۔ پس جس نے یقینی طور پر سب سے پہلے نماز جمعہ پڑھی اس کی نماز ہو گئی، دوسروں کو چاہیے کہ وہ ظہر پڑھیں۔ اس بارے میں مختلف مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (1)

اس کو جمعہ کی نماز کو جانا مطلقاً مکروہ ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ جمعہ کی نماز کا متعدد مقامات پر ہونا یا تو بلا ضرورت ہوگا اور یا پھر واقعی اس کی ضرورت ہوگی۔ اب اگر بلا ضرورت متعدد مقامات پر نماز جمعہ پڑھی گئی تو ان لوگوں کی نماز ہو جائے گی جنہوں نے سب سے پہلے پڑھی ہے۔ بشرطیکہ یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے کہ وہاں کی جماعت میں تکبیر تحریمہ دوسرے مقامات سے پہلے ہوئی ہے۔ اگر اس کا ثبوت نہ ہو، بلکہ یہ معلوم ہو کہ ہر جگہ ایک ہی وقت میں نماز ہوئی اور سب جگہ تکبیر تحریمہ ایک ساتھ ہی کی گئی، یا یہ شبہ ہو کہ ہر جگہ ایک ہی وقت میں تکبیر تحریمہ ہوئی تو سب جگہ کی نماز باطل ہو جائے گی۔ ایسی صورت میں عوام پر واجب ہے کہ اگر ممکن ہو تو سب اکٹھے ہو کر دوبارہ جمعہ کی نماز ادا کریں۔ اگر یہ ممکن نہ ہو تو ظہر کی نماز پڑھ لیں۔

اگر متعدد مقامات پر جمعہ کی نماز کا ہونا ضروری تھا تو ہر جگہ کی نماز جمعہ صحیح ہوگی۔ لیکن مستحب یہ ہے کہ جمعہ کے بعد ظہر کی نماز بھی پڑھ لی جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شہر میں متعدد مسجدیں ہوں تو شہر میں جہاں سب سے پہلے نماز ادا ہوئی وہی نماز ہو جائے گی اگرچہ اس مسجد کی تعمیر (دوسری مساجد کے) بعد میں ہوئی ہو۔ مثلاً اگر ایک شہر میں ایسے محلے ہیں جہاں نماز جمعہ نہیں ہوتی تھی، وہاں مسجد بنائی گئی اور اس میں نماز جمعہ ادا ہونے لگی، اس کے بعد پھر ایک اور مسجد بنی اور اس میں بھی نماز جمعہ ادا کی گئی تو جمعہ کی نماز صرف اس مسجد کی ادا ہوئی جہاں پہلے پڑھی گئی۔ لیکن اس حکم کی چار شرطیں ہیں:

ایک تو یہ کہ نئی مسجد کے بن جانے پر پرانی مسجد کو ترک نہ کر دیا گیا ہو کہ لوگوں نے بلا وجہ نئی مسجد کو لے کر پرانی مسجد میں نماز پڑھنا ہی ترک کر دیا ہو۔

دوسرے یہ کہ پرانی مسجد میں جگہ تنگ ہو اور توسیع ممکن نہ ہو جس کے باعث عوام کو نئی مسجد تعمیر کرنے کی ضرورت ہوئی۔

مسجد کی تنگی کا یہ مطلب ہے کہ اس کے اندر نماز جمعہ پڑھنے والوں کی گنجائش نہ ہو، خواہ وہ لوگ ایسے ہوں کہ ان پر جمعہ واجب نہیں ہے۔

تیسرے یہ کہ ایک مسجد میں اکٹھا ہونے سے اہل شہر میں فتنہ وفساد کا اندیشہ نہ ہو، مثلاً شہر میں دو خاندان آباد ہیں جن میں باہم کشیدگی ہے۔ ایک خاندان (شہر کے) مشرقی حصے میں اور دوسرا مغربی حصے میں ہے۔ ایسی صورت میں دونوں کے لیے اپنی اپنی مخصوص مسجدیں بنا لینا درست ہے۔

چوتھے یہ کہ حاکم نے یہ فیصلہ نہ کیا ہو کہ نئی مسجد میں نماز درست ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کسی شہر میں دو مقام پر نماز جمعہ کا ہونا یا تو کسی ضرورت سے ہوگا یا بلا ضرورت ہوگا۔ اگر کسی ضرورت سے ہو مثلاً ایسے اشخاص کے لیے جن کا نماز پڑھنا درست ہے، موجودہ مساجد میں سے کسی ایک میں گنجائش نہ ہو، خواہ وہ لوگ سر دست نماز نہ بھی پڑھیں، یا یہ کہ ان پر واجب ہی نہ ہو تو نئی مسجد جائز ہے اور نماز جمعہ ہو جائے گی۔ حاکم وقت نے اجازت دی ہو یا نہ دی ہو۔ تاہم ان حالات میں بہتر یہی ہے کہ نماز جمعہ کے بعد ظہر بھی پڑھ لی جائے۔

اس صورت میں جب کہ متعدد مسجدیں بلا ضرورت موجود ہوں تو جمعہ صرف اس مقام پر درست ہوگا جہاں کے لیے حاکم وقت نے نماز کی اجازت دی ہے۔ اس کے سوا دوسری جگہ کی نماز جمعہ درست نہیں ہے، اگرچہ وہ پہلے پڑھی گئی ہو اگر حاکم وقت نے متعدد مسجدوں میں جو بے ضرورت تعمیر ہوئی ہوں، نماز کی اجازت دے دی یا نہیں دی تو وہ نماز درست ہوگی، جہاں سب سے پہلے تکبیر تحریمہ کہی گئی ہو۔ اگر ہر جگہ نماز ایک ہی وقت میں ہوئی، بایں طور کہ تمام مقامات پر ایک ساتھ تکبیر تحریمہ کہی گئی، تو ہر جگہ کی نماز جمعہ باطل ہوگی، بشرطیکہ یقینی طور پر ایسا ہی ہوا ہو۔ پھر اگر جمعہ کا دوبارہ پڑھ لینا ممکن ہو تو نماز جمعہ پھر پڑھی جائے، ورنہ ظہر کی نماز پڑھ لی جائے۔ اگر یہ نہ معلوم ہو سکے کہ سب سے پہلے جمعہ کی نماز کس جگہ ہوئی تو یہ سمجھا جائے کہ صرف ایک جگہ کی نماز درست ہوئی ہے۔ جس کی تعیین نہیں کی جا سکی۔ ایسی صورت میں جمعہ کی نماز دوبارہ پڑھی جائے، بلکہ سب لوگوں کو ظہر کی نماز پڑھنا واجب ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جن مقامات میں جمعہ کی نماز درست ہے، ان کے متعدد ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور صحیح بات یہی ہے کہ سب کی نماز ہو جائے گی، اگرچہ نمازیں آگے پیچھے ہوئی ہوں۔ لیکن اگر کسی نے ایک مسجد میں نماز جمعہ پڑھی اور اسے قطعی طور پر معلوم ہوا کہ دوسری مسجدوں اس سے پہلے نماز ہو چکی ہے تو اس پر واجب ہے کہ پھر سے ظہر کی نیت کر کے چار رکعت نماز ایک تسلیمہ سے ادا کرے۔ اور بہتر یہ ہے کہ یہ نماز گھر آ کر پڑھی جائے، مبادا عوام یہ سمجھ بیٹھیں کہ وہ بھی فرض ہے۔

یہ بتایا جا چکا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک واجب کا درجہ فرض سے کم ہے۔ لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ یہ سنت مؤکدہ ہے اگر (یقین نہیں بلکہ) یہ محض شبہ ہو کر دوسری جگہ نماز جمعہ پہلے پڑھی گئی ہے تو نیت کر کے چار رکعت نماز پڑھنا (واجب نہیں بلکہ صرف) مستحب ہوگا اور چاہیے کہ اس نماز کی ہر رکعت میں کوئی سورت یا تین چھوٹی آیتیں ملائی جائیں (جیسا کہ سنتوں میں

میدان میں جمعہ کی نماز

تین امام اس پر متفق ہیں کہ میدان میں جمعہ کی نماز درست ہے؛ مالکیہ کہتے ہیں کہ مسجد کے علاوہ کہیں اور درست نہیں ہے، اس کے بارے میں ائمہ کے مسالک ذیلی حاشیے میں درج ہیں۔ (۱)

جماعت جس کے بغیر نماز جمعہ درست نہیں ہے

اس امر پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ جمعہ کی نماز بغیر جماعت کے درست نہیں ہے، البتہ اہل جماعت کی تعداد میں جن کے بغیر جمعہ نہیں ہوسکتا، اختلاف ہے۔ اسی طرح جماعت کی شرائط کے بارے میں اختلاف ہے۔ مختلف مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

ہوتا ہے)۔ کیونکہ اس نماز کی بابت احتمال سے ہے کہ یہ نفل نماز ہو۔ اور یہ بتایا جاچکا ہے کہ نفلی نمازوں میں (ہر رکعت کے اندر) سورت وغیرہ کا ملانا واجب ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ چار رکعتیں سنت جمعہ کی چار رکعتوں سے پہلے پڑھی جائیں یا بعد میں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ چار رکعتیں سنت جمعہ کی چار رکعتوں کے بعد پڑھی جائیں، پہلے پڑھنا بہتر نہیں ہے۔ یہ معمولی بات ہے۔ لہٰذا نماز جمعہ پڑھنے والے کو چاہیے کہ نماز جمعہ کے بعد پہلے چار رکعت سنت جمعہ پڑھے۔ اس کے بعد بہ نیت ظہر چار رکعت نماز بطریق بالا ادا کرے، اس کے بعد دو رکعت سنت ظہر پڑھے، جیسا کہ سنتوں کے بیان میں بتایا گیا ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ جمعہ کی نماز نہ گھر میں جائز ہے اور نہ میدان میں بلکہ لازم ہے کہ جامع مسجد میں ادا کی جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جمعہ کی نماز میدان میں جائز ہے، بشرطیکہ (وہ جگہ) گھروں کے قریب ہو۔ قریب سے مراد یہ ہے کہ بالعموم اس کو قریب سمجھا جاتا ہو۔ اگر وہ جگہ قریب نہ ہو تو نماز جمعہ صحیح نہ ہوگی۔ اگر امام صحرا میں نماز جمعہ کرائے تو چاہیے کہ کسی کو اپنا نائب بنا جائے جو ضعیفوں کے ساتھ نماز ادا کرے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ گھروں کے قریب میدان میں نماز درست ہے، اور قریب ہونے کے معنی یہ ہیں کہ جب مسافر اس مقام پر پہنچ جائے تو قصر نہ کرے۔ اس کی تفصیل نماز قصر کے بیان میں آرہی ہے۔ خندق (کے اندر نماز پڑھنے) کا بھی وہی حکم ہے جو میدان کا ہے، بشرطیکہ وہ خندق فصیل شہر کے اندر ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ صحت جمعہ کے لیے مسجد کی شرط نہیں ہے، بلکہ میدان میں بھی درست ہے بشرطیکہ شہر سے اس کا فاصلہ ایک فرسخ سے زیادہ نہ ہو اور امام (حاکم) نے وہاں پر نماز جمعہ کی اجازت دی ہو، جیسا کہ سابقاً شرائط کے بیان میں بتایا گیا۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ جماعت کی کم سے کم تعداد جس کے بغیر جمعہ نہیں ہوسکتا، امام کے علاوہ گیارہ ہے۔ اس میں چند شرائط ہیں

ایک تو یہ کہ وہ لوگ ایسے ہوں جن پر جمعے کی نماز واجب ہے۔ لہٰذا اس تعداد میں اگر غلام یا بچے، یا عورتیں شامل ہیں تو نماز نہ ہوگی۔

دوسرے یہ کہ وہ سب اسی جگہ کے رہنے والے ہوں۔ اگر ان میں ایسے اشخاص ہیں جو اس شہر میں جہاں جمعے کی نماز ہو رہی ہے، تجارت کے لیے مثلاً آئے ہوئے ہوں، یا مسافر ہوں، اگرچہ انھوں نے چار دن ٹھہرنے کا ارادہ کر لیا ہو تو نماز جمعہ صحیح نہ ہوگی۔

تیسرے یہ کہ وہ لوگ خطبے کے آغاز سے نماز کے خاتمے تک موجود رہیں۔ اگر ان میں سے کسی کی نماز باطل ہوگئی، خواہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد، لیکن اس کے خود کے سلام پھیرنے سے پہلے، تو سب کی نماز جمعہ فاسد ہو جائے گی۔

چوتھے یہ کہ وہ لوگ مالکی یا حنفی مشرب کے ہوں، اگر وہ لوگ شافعی یا حنبلی مسلک کے ہوں جن کے نزدیک شرط یہ ہے کہ اہل جماعت کی تعداد چالیس ہونی چاہیے، تو ان کے موجود ہونے سے جمعے کی نماز نہ ہوگی جب تک کہ وہ امام مالکؒ یا امام ابوحنیفہؒ کی تقلید نہ کریں۔

کسی بستی میں پہلی بار نماز جمعہ کے قائم ہونے کے وقت یہ ضروری نہیں کہ بستی کے تمام لوگ موجود ہوں، بلکہ بقول راجح صرف بارہ اصحاب کا موجود ہونا کافی ہے۔ امام کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ ان لوگوں میں سے ہو جن پر جمعہ واجب ہے، اگرچہ وہ مسافر ہو جس نے چار روز کے قیام کا ارادہ کر لیا ہو، لیکن قیام کا یہ ارادہ خطبے کی غرض سے نہ ہو۔ اگر محض خطبے کی غرض سے قیام کا ارادہ کیا تو اس کی امامت صحیح نہ ہوگی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اہل جماعت کی تعداد جن سے نماز درست ہوتی ہے، امام کے سوا کم سے کم تین ہونی چاہیے، خواہ وہ خطبے کے وقت موجود نہ ہوں۔ چنانچہ اگر ایک ہی شخص کے سامنے خطبہ پڑھا گیا اور وہ شخص نماز سے پہلے چلا گیا اور اس کے بعد تین اصحاب آگئے اور ان کے ساتھ نماز پڑھ لی گئی تو بغیر اس کے کہ خطبہ دوبارہ پڑھا جائے نماز صحیح ہوگی۔

نمازی کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ سب مرد ہوں، قطع نظر اس کے کہ وہ غلام ہوں، یا مریض ہوں، یا مسافر ہوں، یا ناخواندہ ہوں، یا ان میں بہرے ہوں۔ یہ تمام اشخاص نماز جمعہ کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ ان کی یہ صلاحیت یا تو سب کی امامت کے لیے ہے یا انھیں جیسے ناخواندہ اور گونگوں کے لیے، جب کہ خطبہ کوئی اور شخص پڑھ دے، کیونکہ جمعہ کے امام کے لیے خطیب ہونے کی شرط نہیں ہے۔ پس جب کہ ان میں امام بننے کی صلاحیت ہے تو دوسرے کا مقتدی بننے کی صلاحیت ان میں بدرجہ اولیٰ ہے۔ بخلاف بچوں اور عورتوں کے کہ صرف ان کی موجودگی سے نماز جمعہ کی جماعت درست نہ ہوگی، کیونکہ ان میں امام بننے کی صلاحیت نہیں ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ وہ سب امام کے ساتھ سجدہ اولیٰ کے ادا کرنے تک جماعت میں شریک رہیں۔ اس کے بعد اگر وہ امام کو چھوڑ کر چلے گئے تو صرف چھوڑ کر جانے والوں کی نماز باطل ہو جائے گی۔ امام کو تنہا جمعے کی نماز پوری کر لینی چاہیے، لیکن اگر وہ امام سجدہ کرنے سے پہلے ہی چلے گئے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سب کی نماز باطل ہو جائے گی۔

امام کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ صاحب امر ہو جس کے اوپر کوئی اور حاکم یا ایسا شخص نہ ہو جو اسے جمعہ کی نماز کا اذان دے۔ صحت جمعہ کے لیے یہ ضروری ہے۔ اگر امام خود صاحب امر یا اس کا نائب نہ ہو تو جمعہ کی نماز نہ ہوگی۔ لوگوں کو چاہیے

کہ ظہر کی نماز پڑھیں۔ البتہ جس کو نماز جمعہ کے قائم کرنے کی اجازت دی گئی ہو اسے جائز ہے کہ وہ اپنا نائب کسی اور کو مقرر کر دے اور اس کی وضاحت اس پر کر دی جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جماعت کے لیے چند شرائط ہیں جن کے ساتھ جمعہ صحیح ہوگا: ایک تو یہ کہ نمازیوں کی تعداد چالیس ہو جن میں امام شامل ہے، لہٰذا جمعہ اس سے کم تعداد ہو تو منعقد نہیں ہو سکتا۔ اس سے کم تعداد کی صورت میں ایسے امام کے پیچھے نماز پڑھ لینا جائز ہے جس کے نزدیک اس تعداد کی شرط نہیں ہے۔ لیکن اس کے لیے یہ شرط ہے کہ دوسرے امام کی تقلید کرنے والا تلفیق سے گریز کرے (یعنی اس طرز عمل کو خوش نما نہ بنائے) بایں طور کہ اپنی پاکیزگی کے لیے اس مسلک کی موافقت کرے۔

ان نمازیوں کا ایسے اشخاص میں سے ہونا بھی شرط ہے جن کے ساتھ نماز جمعہ ہو سکتی ہے۔ یعنی وہ آزاد، مرد، مکلف اور اس جگہ کے رہائش پزیر ہوں۔ لہٰذا غلاموں، عورتوں، بچوں اور مسافروں کے (مطلوبہ تعداد میں) موجود ہونے سے نماز نہ ہوگی۔

یہ بھی شرط ہے کہ نماز پڑھنے والے نماز میں امام کے ساتھ رکعت اولیٰ کے خاتمے تک برابر شریک رہیں، ان کی نماز صحیح ہو اور قضا سے بے نیاز ہو، یعنی ایسی نماز نہ ہو جسے کسی عذر کے باعث دہرانا ضروری ہو۔ یہ شرط نہیں ہے کہ تمام جماعت دوسری رکعت کے خاتمے تک شامل رہے۔ پس اگر مقتدیوں نے (پہلی رکعت میں شامل جماعت رہنے کے بعد) دوسری رکعت میں امام سے علیٰحدہ ہو جانے کی نیت کی اور انھوں نے اپنی نماز بطور خود پوری کی تو جماعت درست متصور ہوگی۔ یہی حکم امام کا ہے جب کہ وہ دوسری رکعت میں امامت سے الگ ہو جانے کی نیت کرے اور تنہا اپنی نماز پوری کر لے۔

اگر (مطلوبہ تعداد کے منجملہ) کسی ایک فرد کی نماز فاسد ہوگئی۔ خواہ امام کے سلام پھیرنے سے پہلے یا اس کے بعد میں تو تمام مقتدیوں کی نماز جاتی رہے گی، کیونکہ شرط یہ ہے کہ نماز کے خاتمہ تک مقتدیوں کی تعداد مقررہ باقی رہے۔ اب اگر وقت میں اتنی گنجائش ہے کہ نماز جمعہ دوبارہ پڑھی جا سکے تو اس کا دوبارہ پڑھنا واجب ہے، اگر گنجائش نہ ہو تو ظہر کی نماز پڑھی جائے۔

ایک شرط یہ بھی ہے کہ مقتدی امام کے شروع کرنے کے بعد ہی نماز شروع کر دیں۔ (شمولیت جماعت میں) اتنی دیر نہ کریں کہ امام کے رکوع سے سر اٹھانے سے پہلے پہلے سورۂ فاتحہ پڑھ کر رکوع کرنے کی گنجائش نہ ہو۔ اگر امام کے تکبیر تحریمہ کہنے کے بعد مقتدیوں نے اتنی دیر کر دی کہ ان کی تکبیر تحریمہ اور امام کے رکوع سے اٹھنے کے درمیان اتنا وقفہ نہ تھا کہ سورۂ فاتحہ پڑھ کر رکوع کیا جا سکتا تو جمعہ کی نماز نہ ہوگی۔ اسی طرح امام پر بھی ان شرائط کی تکمیل لازم ہے جو مقتدیوں کے لیے ہیں۔

اگر اہل جماعت کی تعداد چالیس سے زیادہ ہو جائے تو روا ہے کہ جماعت میں بچے، غلام اور مسافر بھی شامل ہوں۔

ایک شرط یہ بھی ہے کہ مقتدیوں کی مطلوبہ تعداد خطبہ کے آغاز سے نماز کے خاتمے تک پوری رہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جمعہ کی جماعت کے لیے چند شرائط ہیں:

خطبات جمعہ کے ارکان کا بیان

حمد سے شروع کرنا

نماز عیدین کے بیان میں یہ بتایا جاچکا ہے کہ خطبات عید کے ارکان وہی ہیں جو خطبۂ جمعہ کے ہیں، بجز اس کے کہ عید کے خطبہ کا آغاز تکبیر سے ہوتا ہے اور جمعہ کے خطبہ کا آغاز حمد الٰہی سے۔ یہ بھی نماز عید کے بیان میں بتایا گیا ہے کہ ہر مسلک کی رو سے ارکان خطبہ تفصیل طلب ہیں۔ چنانچہ وہاں پر یہ بتایا گیا ہے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جمعہ کا حمد سے شروع ہونا رکن ہے، لیکن مالکیہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ رکن نہیں ہے، نہ تو خطبۂ عید میں اور نہ خطبۂ جمعہ میں۔ لہٰذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر بھی خطبۂ جمعہ کے ارکان کی تفصیل بتادی جائے تاکہ اس کے متعلق ہر مسلک کا سمجھنا آسان ہوجائے۔ ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔(۱)

۱۔ نمازیوں کی تعداد بشمول امام چالیس سے کم نہ ہو۔

۲۔ نمازی ایسے ہوں جن پر بنفسہٖ نماز واجب ہے۔ وہ آزاد ہوں، مرد ہوں، بالغ ہوں اور جہاں نماز جمعہ ہوسکتی ہے وہاں کے رہنے والے ہوں۔ ایسی جگہ سے مراد وہ شہر ہے جہاں باقاعدہ مکانات بنے ہوئے ہوں۔ لہٰذا یہ درست نہیں ہے کہ جماعت کی تعداد مطلوبہ میں غلام شامل ہوں۔ نیز نہ ان میں عورتیں ہوں نہ بچے، نہ مسافر، نہ غیر وطنی مقیم، اور نہ ایسے اشخاص جو اس جگہ کے، جہاں نماز جمعہ ہورہی ہے۔ رہنے والے نہ ہوں، گو بالواسطہ ان پر جمعہ واجب ہو۔ جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔

۳۔ یہ کہ (نمازیوں کی تعداد مطلوبہ) سب خطبہ اور نماز میں موجود ہوں۔ اگر چالیس افراد پورے خطبہ اور نماز کے کچھ حصہ میں موجود رہے اور پھر ان کی بجائے کچھ اور لوگوں کے آجانے پر وہ چلے بھی گئے تو نماز درست ہوجائے گی۔ البتہ اگر صلوٰۃ کے دوران چالیس سے تعداد کم ہوگئی اور اس تعداد کو پورا کرنے کے لیے اور لوگ نہیں آئے تھے تو نماز باطل ہو جائے گی۔ اس صورت میں اگر ممکن ہو تو جمعہ کی نماز دوبارہ پڑھ جائے۔ اس حکم سے یہ صورت مستثنیٰ ہے کہ مقتدیوں میں ایسے لوگ ہیں جو اپنے مسلک کے مطابق یہ خیال کرتے ہیں کہ مثلاً جمعہ کی نماز صرف بارہ آدمیوں کی جماعت سے ہوجاتی ہے اس صورت میں اگر نمازی چالیس کی تعداد سے کم ہوگئے یہاں تک کہ بارہ رہ گئے تو ان کی نماز باطل نہ ہوگی۔ اندریں صورت امام پر واجب ہے کہ ان لوگوں میں سے ایسے شخص کو اپنا خلیفہ بنالے جو ان کے ساتھ نماز پوری کرے۔ رہی اس کی اپنی نماز سو وہ باطل ہوجائے گی، کیونکہ اس کے اپنے مسلک میں چالیس آدمیوں کا موجود ہونا شرط تھا۔ (اس کے برعکس) اگر مقتدی ایسے ہوں جن کے نزدیک تعداد کا چالیس ہونا ضروری ہے، لیکن امام اس کو ضروری نہ سمجھتا ہو اور مقتدیوں کی مذکورہ تعداد کے پورا ہونے سے پہلے ہی چالیس سے کم ہوجائے تو سب کی نماز باطل ہوجائے گی۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ خطبہ میں صرف ایک چیز رکن ہے، یعنی ذکر الٰہی مطلقاً کم ہو یا زیادہ، لہٰذا خطبہ کا فرض ادا ہونے

نماز جمعہ کے دونوں خطبوں کی شرائط

کیا ان خطبوں کا عربی میں ہونا ضروری ہے؟ اور کیا اس میں نیت شرط ہے؟

واضح ہو کہ جمعہ کے دونوں خطبوں کے لیے چند شرائط:

ایک تو یہ کہ نماز سے پہلے ہوں، لہٰذا اگر نماز کے بعد ہوئے تو ان کو خطبہ نہ قرار دیا جائے گا۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے۔ مالکیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

دوسرے خطبہ کی نیت: چنانچہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر خطبہ کی نیت کیے بغیر خطبہ پڑھا گیا تو اس کو اس نماز کا خطبہ شمار نہ کیا جائے گا۔ شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ صحت خطبہ کے لیے نیت شرط نہیں ہے، البتہ شافعیہ نے صحت خطبہ کے لیے یہ قید لگا دی ہے کہ خطبہ کے دوران خطبہ سے ہٹا نہ جائے۔ چنانچہ اگر چھینک آجائے اور خطیب الحمد للہ کہہ دے تو خطبہ باطل ہو جائے گا۔ لیکن شافعیہ کی اس شرط سے کسی نے

کے لیے صرف ایک بار تحمید ''(الحمد اللّٰہ ''کہنا) یا ''تسبیح (سبحان اللّٰہ کہنا) یا تہلیل (لا الہ الا اللّٰہ'' کہنا) کافی ہے۔ البتہ محض اسی پر اکتفا کرنا مکروہ تنزیہی ہے، جیسا کہ خطبوں کی سنتوں کے بیان میں آرہا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک صرف ایک خطبہ شرط ہے اور دوسرا خطبہ سنت ہے، جیسا کہ خطبہ کی سنتوں میں بتایا جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ خطبہ کا ایک رکن ہے اور وہ یہ ہے کہ خطبہ تحذیر اور تبشیر پر مشتمل ہو (یعنی اس میں عذاب الٰہی سے خوف دلایا گیا ہو اور ثواب کی بشارت دی گئی ہو) بقول صحیح خطبہ میں سجع (یعنی قافیہ بندی) شرط نہیں ہے، تاہم اگر نثر یا نظم میں خطبہ دیا جائے تو درست ہوگا اور اس کا اعادہ (اگر ضروری سمجھا جائے تو) اس وقت تک مستحب ہے جب کہ نماز نہ پڑھی گئی ہو۔ اگر نماز پڑھی گئی تو اب اعادہ نہیں چاہیے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ خطبہ کے ارکان چار ہیں: اول دونوں خطبوں کا لفظ '' الحمدللّٰہ' ' سے آغاز کرنا، لہٰذا مثلاً یہ کہہ دینا کہ 'احمد للّٰہ کافی نہیں ہے۔

دوسرے آنحضرت ﷺ پر درود بھیجنا۔ اس میں لفظ صلوٰۃ کا استعمال خاص طور پر ہونا چاہیے۔

تیسرے قرآن حکیم کی کسی آیت کا پڑھنا: اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ مستقل آیت ہو جو کسی مطلب یا حکم پر مشتمل ہو، لہٰذا اس قسم کی آیت قرآنی جیسے '' مدھا متان'' کافی نہیں ہے۔

چوتھے (خطبہ میں) اللہ کے عذاب سے بچنے کی نصیحت کم از کم اتقو اللّٰہ وغیرہ ہی کہہ دیا جائے (یعنی اللہ کے عذاب سے ڈرو)۔

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر نماز کے بعد دونوں خطبے پڑھے جائیں تو صرف نماز دوبارہ پڑھنی چاہیے۔ وہ خطبے درست ہوں گے، انھیں دوبارہ پڑھنے کی ضرورت نہیں، بشرطیکہ مسجد سے نکلنے کے قبل بلا تاخیر نماز دہرائی گئی۔ اگر مسجد سے باہر آنے

اتفاق نہیں کیا۔

تیسرے یہ کہ خطبے بہ موجب تفصیل مسالک عربی زبان میں ہوں۔ تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

چوتھے یہ کہ دونوں خطبے وقت کے اندر ہوں۔ اگر خطبے پہلے پڑھ لیے گئے اور نماز وقت آنے پر ہوئی تو بالاتفاق نماز درست نہ ہوگی۔

پانچویں یہ کہ خطبہ کو خطیب اونچی آواز سے پڑھے تاکہ حاضرین سن سکیں۔ اس باب میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

سے قبل یا اتنی دیر گزر جانے کے بعد جس کو بالعموم لمبا عرصہ کہا جاتا ہے، نماز نہ دہرائی گئی تو اب واجب ہے کہ دونوں خطبے پھر پڑھ کر نماز پڑھی جائے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جائز ہے کہ خطبہ عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں ہو گو (خطیب کو) عربی میں خطبہ کی قدرت ہو اور قطع نظر اس کے کہ لوگ عرب کے ہوں یا نہ ہوں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جو شخص عربی میں خطبہ دے سکتا ہے اسے عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں خطبہ دینا درست نہیں ہے۔ ہاں اگر عربی سے عاجز ہو تو اس کے علاوہ جس زبان میں اچھی طرح خطاب کر سکتا ہے اسی میں خطبہ دے۔ قطع نظر اس کے کہ وہ لوگ اہل عرب ہوں یا کہیں اور کے۔ تاہم آیت قرآنی جو خطبوں کے ارکان میں سے ہے، اس کا عربی کے سوا کسی اور زبان میں ادا کیا جانا جائز نہیں ہے۔ ہاں اس آیت کی بجائے کوئی اور ذکر الٰہی جو جی چاہے عربی زبان میں ادا کیا جائے، اگر کوئی اس سے بھی عاجز ہے تو اتنی دیر خاموشی اختیار کرے جتنی دیر میں قرآن کی ایک آیت پڑھی جا سکتی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ خطبہ کے تمام ارکان کا عربی میں ہونا شرط ہے اور اگر اس کا سیکھنا کسی بھی طرح ممکن ہو تو عربی کے سوا کوئی اور زبان خطبہ میں استعمال کرنا کافی نہیں ہے۔ لیکن اگر (سیکھنا) کسی طرح ممکن ہی نہ ہو تو کسی اور زبان میں خطبہ پڑھا جائے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ عرب کے لوگ ہوں۔ اگر وہ لوگ عجمی ہیں تو ارکان خطبہ کا عربی زبان میں ادا کرنا شرط نہیں ہے۔ اگر (خطیب کے لیے) ممکن ہے کہ آیت قرآنی کے علاوہ دوسرے ارکان کو سیکھ سکے تو انھیں عربی زبان ہی میں ادا کرے۔ لیکن اس سے عاجز ہو تو چاہیے کہ اس کے بجائے کوئی اور ذکر یا دعا عربی میں ادا کرے۔ اگر ایسا کرنے سے عاجز ہو تو چاہیے کہ ایک آیت کے پڑھنے کے عرصہ تک خاموشی اختیار کرلے، لیکن ترجمہ نہ کرے۔ باقی وہ حصہ جو خطبہ کے ارکان میں نہیں ہے اس کا عربی میں ہونا شرط نہیں ہے بلکہ سنت ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ خطبہ کا عربی میں ہونا شرط ہے، اگرچہ لوگ عجمی ہوں جو عربی نہیں جانتے۔ اگر ان لوگوں میں کوئی ایسا شخص دستیاب نہ ہو جو عربی الفاظ کو اچھی طرح جانتا ہو اور خطبہ پڑھ سکے تو ان کے ذمہ سے جمعہ ساقط ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ خطبہ کا اونچی آواز سے ہونا شرط ہے تاکہ حاضرین اس کو سن سکیں بشرطیکہ سننے سے مانع کوئی امر نہ ہو۔ پس اگر کوئی امر مانع موجود ہو، مثلاً بہرہ پن یا خطیب سے بہت فاصلہ پر ہونا وغیرہ تو یہ شرط نہیں ہے کہ وہ لوگ

کیا خطبہ اور نماز کے درمیان کسی عمل سے فاصلہ کرنا درست ہے؟

صحت خطبہ کی شرائط میں چھٹی بات یہ ہے کہ خطیب کو خطبہ اور نماز کے درمیان کوئی اور عمل دیر طلب نہ کرنا چاہیے۔ (دیر کی مقدار) مختلف مسالک میں جو بتائی گئی ہے وہ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

خطبہ کو سنیں، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک صحت خطبہ کے لیے صرف ''لآ الٰه الا اللّٰه'' یا ''الحمد لله'' یا'' سبحان اللّٰه'' کہہ دینا کافی ہے۔ اگر یہ الفاظ اونچی آواز سے کہہ دیے گئے تو خطبہ ہو گیا گو اسے کسی نے نہ سنا ہو۔ لیکن ان ہی الفاظ پر اکتفا کرنا مکروہ ہے۔ لیکن صاحبینؒ کہتے ہیں کہ خطبہ کی مقدار کم سے کم اتنی ہے جتنی تشہد میں التحیات للّٰه سے عبده ورسوله کہنے تک ہوتی ہے۔ اور بہرحال خطبہ سننے کے لیے کم سے کم ایسے ایک شخص کا موجود ہونا ضروری ہے جس سے جمعہ ہو سکتا ہے، یعنی وہ شخص مرد اور بالغ و عاقل ہو، گو سفر یا مرض کے باعث معذور ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ارکان خطبہ کا اونچی آواز سے اس طرح ادا کرنا، خطیب کے لیے شرط ہے کہ اس کو ایسے چالیس اشخاص جن سے نماز جمعہ منعقد ہوتی ہے، سن سکیں۔ لیکن ان کا فی الواقع سن لینا شرط نہیں ہے، بلکہ صرف یہ کہ وہ لوگ سن سکتے ہوں، یعنی وہ سب خطیب سے اتنے قریب ہوں کہ سننے کی استعداد پائی جائے، اگرچہ بوجہ غنودگی وغیرہ کے نہ سنیں۔ لیکن اگر ان سب میں سننے کی استعداد ہی نہ ہو، مثلاً یہ کہ وہ بہرے ہوں یا گہری نیند میں سو رہے ہوں، یا خطیب سے فاصلہ پر ہوں تو یہ خطبے اس وجہ سے کہ ان میں سننے کی صلاحیت ہی نہیں ہے جائز نہ ہوں گے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ خطبوں کے صحیح ہونے کی یہ شرط ہے کہ دونوں خطبوں کو خطیب اونچی آواز سے اس طرح پڑھے کہ حاضرین کی اتنی تعداد جس کا جمعہ کے لیے موجود ہونا ضروری ہے خطبہ کے ارکان کو سن سکے۔ بایں طور کہ ان میں کوئی امر مانع سماعت نہ ہو مثلاً نیند یا غفلت یا بہرا پن، اگرچہ ان میں سے کوئی ایک فرد ایسا ہو۔ پس اگر مذکورہ تعداد نے خطبہ کو نہیں سنا، خواہ آواز ہلکی ہونے کے باعث یا فاصلہ پر ہونے کے سبب تو خطبہ صحیح نہ ہو گا، کیونکہ اس طرح خطبہ کا مقصد فوت ہو جاتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ خطبے کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے یہ ہے کہ اونچی آواز سے پڑھا جائے۔ لہٰذا اگر چپکے چپکے پڑھا گیا تو اس کو خطبہ نہ شمار کیا جائے گا۔ لیکن حاضرین کا سننا اور یا ان کا سنانا شرط صحت نہیں ہے، اگرچہ خطبہ کا سننا بذاتہ حاضرین پر واجب ہے۔

ا۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ دونوں خطبوں یعنی ارکان خطبہ کے درمیان تسلسل قائم رکھنا شرط ہے۔ اسی طرح خطبوں اور نماز کے درمیان بھی تسلسل برقرار ہونا چاہیے۔ تسلسل سے مراد یہ ہے کہ دونوں کے درمیان اتنا وقفہ نہ ہو جتنے عرصہ میں چھوٹی سے چھوٹی دو رکعتیں نماز کی پڑھی جا سکیں۔ اگر اس سے زیادہ تاخیر ہوئی تو خطبہ باطل ہو جائے گا بشرطیکہ تاخیر بہت زیادہ ہو جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ خطبوں کا نماز سے متصل ہونا شرط ہے، جیسا کہ دونوں خطبوں کا باہم متصل ہونا شرط ہے۔ اگر دونوں کے درمیان اتنا فاصلہ ہو جسے بالعموم کم خیال کیا جاتا ہے تو وہ قابل درگزر ہے۔

نیز واضح ہو کہ مختلف مسالک کی رو سے جو شرائط صحت ہیں ان سب کو ذیلی حاشیہ میں بیان کیا گیا ہے۔ (۱)

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ شرط صحت ہے کہ خطیب دونوں خطبوں کے درمیان اور خطبوں اور نماز کے درمیان کوئی غیر متعلقہ عمل مثلاً کھانا وغیرہ سے فاصلہ نہ ہونے دے۔ ہاں ایسا عمل جو اجنبی (غیر متعلقہ) نہیں، مثلاً فوت شدہ نماز کی قضا یا کسی امر مستحب کا خطبوں کے درمیان کرنے لگنا خطبہ کو باطل نہیں کرتا، اگرچہ بہتر یہی ہے کہ (ایسی کوئی بات ہو تو) دوبارہ خطبہ پڑھا جائے۔ اگر جمعہ کی نماز فاسد ہوگئی اور صرف نماز کا اعادہ کیا گیا تو پہلا پڑھا ہوا خطبہ باطل نہ ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ صحت خطبہ کے لیے اجزائے خطبہ میں تسلسل کا قائم رکھنا شرط ہے، اسی طرح خطبوں اور نماز کے درمیان بھی (تسلسل ہونا چاہیے)۔ تسلسل سے مراد یہ ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی عمل دیر طلب ایسا نہ کیا جائے جس کو بالعموم دیر طلب سمجھا جاتا ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ خطبہ کے صحیح ہونے کی چھ شرائط ہیں:

خطبہ نماز سے پہلے ہو۔ خطبہ ہی کی نیت سے خطبہ پڑھا جائے۔ وقت کے اندر ہو۔ کم سے کم ایک شخص اس کو سننے والا موجود ہو۔ یہ شخص ان میں سے ہو جن کے ساتھ نماز جمعہ ہو سکتی ہے۔ اور خطبہ اور نماز کے درمیان کوئی فاصلہ نہ ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ خطبہ کے صحیح ہونے کی پندرہ شرطیں ہیں:

نماز سے پہلے ہونا۔ وقت کے اندر ہونا۔ کسی وجہ سے خطبہ سے ادھر اُدھر نہ ہونا۔ عربی زبان میں ہونا۔ دونوں خطبوں کے درمیان تسلسل کا قائم رہنا، نیز خطبوں اور نماز کے درمیان تسلسل قائم رہنا۔ خطیب کا دونوں حدث سے پاک ہونا۔ ناقابل درگزر نجاست سے پاک ہونا۔ خطبہ کے دوران ستر کا ڈھکا ہوا ہونا۔ بشرط قدرت کھڑے ہو کر خطبہ پڑھنا، ہاں اگر معذوری ہو تو بیٹھ کر بھی درست ہے دونوں خطبوں کے درمیان اطمینان سے بیٹھنا۔ اگر کسی معذوری سے بیٹھ کر خطبہ پڑھا گیا تو دونوں خطبوں کے درمیان سکتہ نفس سانس لینے کی مقدار سے زیادہ خاموش ہو جانا۔ اسی طرح وہ شخص بھی خاموشی اختیار کرے جو کھڑے ہو کر خطبہ پڑھ رہا ہو اور بیٹھنے سے معذور ہو۔ اتنی اونچی آواز سے خطبہ پڑھنا کہ چالیس ایسے اشخاص جن کے ساتھ جمعہ ہو سکتا ہے ارکان خطبات کو سن سکیں۔ سامعین کی تعداد چالیس ہونا، اگرچہ ان کی سماعت بالقوہ ہو (یعنی گو فی الواقع انھوں نے خطبہ نہ سنا ہو لیکن استعداد سماعت رکھتے ہوں) ایسی جگہ پر خطبوں کا ہونا جہاں جمعہ کی نماز درست ہے۔ خطیب کا مرد ہونا، قوم پر اس کی امامت کا درست ہونا۔ اگر وہ خطیب اہل علم ہے تو اس کا رکن کو رکن اور سنت کو سنت کی حیثیت) سے رکھنا، ورنہ (کم سے کم) اتنا واجب ہے کہ وہ فرض کو سنت نہ خیال کرتا ہو، اگرچہ یہ جائز ہے کہ سنت کو فرض تصور کرلے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ خطبات جمعہ کے صحیح ہونے کی نو شرطیں ہیں:

وقت کے اندر ہونا۔ ایسے شخص کا خطیب ہونا جس پر خود نماز جمعہ واجب ہے، چنانچہ غلام یا مسافر کا خطبہ پڑھنا جائز نہیں ہے، اگرچہ مسافر نے اتنا عرصہ ٹھہرنے کا ارادہ کرلیا ہو جس عرصہ میں حالت سفر ختم ہو جاتی ہے۔ خطبہ کا اللہ تعالیٰ کی حمد پر مشتمل ہونا۔ دونوں خطبوں کا عربی زبان میں ہونا دونوں میں تقویٰ (اللہ کی نافرمانی سے بچنے) کی تلقین ہونا۔ محمد رسول

خطبہ جمعہ کی سنتوں کا بیان

ائمہ اسلام اور حکام کے لیے دعا کرنا

مسالک مختلف کے نزدیک خطبہ میں جو سنتیں ہیں ان کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

اللہ ﷺ پر درود بھیجنا۔ دونوں میں قرآن شریف کی پوری پوری آیات کا پڑھنا، خطبہ کے اجزا میں تسلسل کا برقرار رکھنا۔ اسی طرح خطبوں اور نماز کے درمیان تسلسل قائم رکھنا (یعنی درمیان میں کسی اور شے کی مداخلت نہ ہو) خطبوں کو نیت خطبہ کے ساتھ ادا کرنا۔ ارکان خطبہ کو بلند آواز سے ادا کرنا، تاکہ اگر کوئی امر مانع سماعت مثلاً نیند، غفلت یا بہرا پن نہ ہو تو اتنی تعداد حاضرین کی اسے سن سکے جس سے جمعہ ادا ہوتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ خطبوں کے صحیح ہونے کی نو شرطیں ہیں:

نماز سے پہلے ہوں۔ نماز سے متصل ہوں، دونوں خطبوں کے اجزا باہم متصل ہوں (یعنی درمیان میں کسی اور شے کی مداخلت نہ ہو) عربی زبان میں ہوں، دونوں خطبے اونچی آواز سے پڑھے جائیں۔ دونوں مسجد کے اندر ہوں۔ دونوں کی عبارت ایسی ہو جس کو اہل عرب خطبہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ خطبہ کے وقت وہ جماعت جس سے جمعہ ہو سکتا ہے موجود ہو۔ اس کی تعداد بارہ ہے۔ جیسا کہ آگے بتایا جا رہا ہے۔ حاضرین خطبہ کو سن رہے ہوں۔ خطبہ کھڑے ہو کر ہو۔ کہا جاتا ہے کہ یہ کھڑا ہونا سنت ہے۔ ہر چند کہ یہ دونوں قول قابل اعتماد ہیں تاہم احتیاط اسی میں ہے کہ خطبہ کھڑے ہو کر پڑھا جائے۔

ا۔ شافعیہ کہتے ہیں خطبہ کی سنتیں حسب ذیل ہیں:

ارکان خطبہ میں ترتیب کا خیال رکھنا، بایں طور کہ پہلے (خطبہ میں) حمد سے شروع کیا جائے۔ پھر نبی ﷺ پر درود، پھر لوگوں کو تقویٰ پرہیز گاری کی تلقین ہو۔ اس کے بعد قرآن کی آیت پڑھی جائے۔ پھر مسلمانوں کے لیے دعا مانگی جائے۔ خطبہ ثانیہ میں ائمہ اسلام اور حاکم وقت کے حق میں ان کی بہبود اور اعانت حق کے لیے دعا مانگی جائے۔ بادشاہ اور حکمران وقت کے لیے خصوصی دعا مانگنے میں کوئی حرج نہیں۔ آنحضرت ﷺ پر درود کے علاوہ سلام کا اضافہ کرنا (سنت ہے)۔ نیز آل و اصحاب نبی پر درود و سلام بھیجنا۔ اور خطبہ کے وقت اس شخص کا خاموش رکھنا جو خاموش رہ کر خطبہ کو سن سکے۔ لیکن جسے خطبہ سننے کی قدرت نہ ہو اس کے لیے مستحب یہ ہے کہ وہ ذکر الٰہی میں لگا رہے۔ اس کے لیے سب سے بہتر سورۂ کہف کا پڑھنا ہے اس کے بعد نبی ﷺ پر درود بھیجنا ہے۔ (اور سنت یہ ہے) کہ خطبہ منبر کے اوپر ہو۔ اگر منبر نہ ہو تو لوگوں کے بیٹھنے کی جگہ سے اونچی کسی جگہ پر خطبہ دیا جائے۔ سنت یہ ہے کہ منبر محراب کی طرف رخ کرنے والے کی دائیں جانب ہو۔ اور یہ بھی سنت ہے کہ جب خطیب اپنی خلوت گاہ سے باہر آئے تو منبر پر چڑھنے سے پہلے منبر کے قریب والوں کو سلام کرے۔ اگر مسجد کے دروازے سے آنا ہو تو جو شخص بھی اس کے پاس سے گزرے اسے سلام کرے جس طرح دوسروں کو کیا اور منبر پر چڑھ کر حاضرین کی جانب رخ کرے اور سنت یہ ہے کہ خطبہ اول سے پہلے منبر پر بیٹھ جائے اور بیٹھنے سے پہلے حاضرین کو سلام کرے (یہ امر خطیب کے لیے سنت ہے) اگر خطیب سلام کرے تو اس کا جواب لوگوں پر واجب ہے۔ اور سنت یہ ہے

کہ صرف ایک شخص بہت، سے لوگ نہیں خطیب کے سامنے کھڑے ہو کر اذان دے۔ اس طرح نہ ہو تو اذان مکروہ ہوگی۔ اور وہ جو اس سے پہلے اذان مینارہ پر ہوتی ہے وہ سنت ہے، کیونکہ لوگوں کا نماز کے لیے اکٹھا ہونا اسی اذان پر موقوف ہے۔ نیز خطبہ کا فصیح زبان میں ہونا سنت ہے تاکہ بہ آسانی لوگوں کی سمجھ میں آ جائے۔ یہ خطبہ نہ طویل ہو اور نہ مختصر ہو بلکہ درمیانی درجہ کا ہو۔ خطبہ کا نماز کی بہ نسبت مختصر ہونا سنت ہے۔ اور یہ کہ خطبہ کے دوران کسی اور طرف رخ نہ موڑا جائے، بلکہ برابر حاضرین کی جانب متوجہ رہے اور یہ کہ بائیں ہاتھ کو تلوار پر ٹکا رکھے، خواہ وہ لکڑی کی ہو یا کوئی سوٹی وغیرہ ہو، اور دائیں ہاتھ کو منبر کے کنارے پر ٹکا رکھے۔ خطبے کے دوران سامنے کی جانب رخ رکھے، دائیں بائیں نہ مڑے۔ اور یہ کہ دونوں خطبے مختصر ہوں۔ پہلا خطبہ بہ نسبت دوسرے کے لمبا ہو۔ اور خطبوں میں حتی المقدور آواز اونچی رکھے۔ خطاب تمام مسلمانوں کی جانب ہو کسی فرد واحد کے لیے بھی دعا کرنا مباح ہے، مثلاً حاکم وقت یا اپنے باپ یا بیٹے وغیرہ کے لیے۔ اور یہ کہ خطبہ کسی کتاب میں سے دیکھ کر پڑھا جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ امام کے لیے سنت یہ ہے کہ خطبۂ اولیٰ سے پہلے منبر پر بیٹھ جائے، تاکہ مؤذن اذان سے فارغ ہو۔ نیز دونوں خطبوں کے درمیان بھی تھوڑی دیر کے لیے بیٹھنا سنت ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اتنی دیر بیٹھے جس میں سورہ اخلاص پڑھی جا سکے۔ مستحب یہ ہے کہ خطبہ منبر پر ہو اور بہتر یہ ہے کہ منبر کے بالکل اوپر بلا ضرورت نہ چڑھا جائے۔ بلکہ صرف اتنا اوپر جانا چاہیے کہ لوگوں کو خطبہ سنایا جا سکے۔ اور یہ سنت ہے کہ خطبہ کے لیے جاتے وقت حاضرین کو سلام کرے۔ دراصل پہلے سلام کرنا سنت ہے۔ مستحب یہ ہے کہ (خطبہ کو) نکلتے وقت سلام کرے۔ سلام کا منبر پر جاتے وقت کے لیے اٹھا رکھنا مکروہ ہے۔ اگر خطیب نے ایسا کیا تو سننے والے پر اس کا جواب دینا واجب نہیں ہے۔ اور یہ بھی سنت ہے کہ خطبہ کے دوران کسی لکڑی وغیرہ کا سہارا لے رکھے۔ دونوں خطبوں کو اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا سے شروع کرے، اور ابتدائے خطبہ میں حمد وثنا کے بعد رسول اللہ ﷺ پر درود وسلام بھیجے، اور پہلے خطبہ کو قرآن شریف میں سے کچھ پڑھ کر ختم کرے۔ اور دوسرے خطبے کے خاتمہ پر کہے" یغفر اللّٰہ لنا ولکم "(یعنی اللہ ہمارے تمہارے گناہوں کو معاف کرے)۔ ان الفاظ کی بجائے "اذکروا اللّٰہ یذکر کم "بھی کہا جا سکتا ہے (یعنی تم اللہ کو یاد رکھو اللہ تمہیں یاد رکھے گا)۔ اور دونوں خطبوں کا پرہیزگاری کی نصیحت، جملہ مسلمانوں کے حق میں دعائے خیر اور صحابہؓ کے حق میں رضائے الٰہی پر مشتمل ہونا سنت ہے۔ حکمران کے حق میں دشمنوں پر فتح یابی کے لیے تاکہ اسلام کا بول بالا ہو دعا کرنا سنت ہے۔ نیز دونوں خطبوں میں باطہارت رہنا مستحب ہے اور یہ کہ دونوں خطبوں میں اللہ کی نعمتوں کا مستحق ہونے بدحالی سے نجات پانے اور امراض و اسقام کے دور ہونے کی دعا کی جائے۔ حاکم وقت کے عدل واحسان کی دعا مانگنا جائز ہے اور مستحب یہ ہے کہ آواز اونچی کی جائے تاکہ سب لوگ خطبہ کو سن سکیں۔ پہلے خطبہ کی بہ نسبت دوسرے خطبہ میں آواز کم اونچی ہو۔ اور دوسرا خطبہ پہلے کی بہ نسبت چھوٹا ہو۔ اور دونوں خطبے مختصر ہوں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ خطبہ میں چند امور سنت ہیں۔ بعض امور کا تعلق خطیب سے ہے اور بعض امور خطبہ کے متعلق ہیں۔

خطیب کے لیے سنت یہ ہے کہ وہ حدث اصغر واکبر دونوں سے پاک ہو۔ ایسا نہ ہوا تو گو خطبہ ہو جائے گا لیکن مکروہ

خطبہ کی مکروہات کا بیان

سابقۃ الذکر خطبہ کی سنتوں میں سے کسی سنت کا ترک کرنا مکروہ ہے۔ خطبہ کی ان سنتوں میں سے جس نے کوئی سنت ترک کی اس نے فعل مکروہ کیا، اس پر مالکیہ اور حنفیہ کا اتفاق ہے۔ لیکن شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے۔ ملاحظہ ہو ذیلی حاشیہ۔ (۱)

ہوگا۔ اگر حالت جنابت میں خطبہ دیا تو مستحب یہ ہے کہ دوبارہ خطبہ پڑھا جائے، بشرطیکہ زیادہ عرصہ نہ ہوا ہو، اور یہ کہ خطیب خطبہ شروع کرنے سے پہلے منبر پر بیٹھ جائے اور خطبہ کھڑے ہو کر دیا جائے؛ بیٹھ کر یا لیٹ کر خطبہ دینا مکروہ ہے۔ وہ علاقہ جو طاقت سے حاصل کیا گیا ہو وہاں پر خطیب کے لیے سنت یہ ہے کہ دائیں ہاتھ سے اپنی تلوار پر ٹیک لگا کر کھڑا ہو۔ بہ خلاف ان شہروں کے جو صلح سے حاصل ہوئے ہوں ایسے علاقوں میں تلوار کے سہارے کے بغیر خطبہ پڑھا جائے۔ اور سنت یہ ہے کہ (خطبوں کے دوران) رخ سامنے حاضرین کی جانب رہے، دائیں بائیں جانب متوجہ نہ ہو۔ دو خطبے پڑھے جائیں۔ دونوں میں سے ایک سنت ہے اور دوسرا جمعہ کے صحیح ہونے کی شرط ہے، جیسا کہ سابقاً بیان ہوا، اور یہ کہ دونوں خطبوں کے درمیان اتنی دیر کے لیے بیٹھ جائے کہ جس میں تین آیتیں پڑھی جا سکیں۔ اس کا ترک کرنا ناپسندیدہ عمل ہے۔ پہلا خطبہ دل میں اعوذ باللہ الخ کہہ کر اونچی آواز سے پڑھنا شروع کیا جائے اور خطبہ میں اللہ کی حمد وثنا جو اس کی شان کے شایاں ہے، کلمات شہادت، آنحضرت ﷺ پر درود وسلام اور گناہوں کی مذمت پر مشتمل وعظ، اللہ تعالیٰ کے غضب اور اس کے عذاب سے بچنے اور اس سے ڈرنے کی تلقین ہو اور ایسے اعمال کا بیان ہو جو نجات دنیوی و آخروی کا باعث ہیں۔ نیز قرآن حکیم کی کوئی آیت پڑھی جائے۔

دوسرا خطبہ حمد وثنائے الٰہی اور رسول اللہؐ پر درود وسلام سے شروع کیا جائے۔ اس میں ایماندار مردوں اور عورتوں کے لیے دعائے مغفرت مانگی جائے۔ مستحب ہے نیز بادشاہ کے حق میں فتح مندی، تائید الٰہی اور توفیق عمل وغیرہ کی دعا مانگنا جس میں اس کی رعایا کی بہبود ہے، کیونکہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اپنے خطبہ میں حضرت عمرؓ کے لیے دعا کیا کرتے تھے اور اس پر اصحاب رسول ﷺ میں سے کسی نے اعتراض نہیں کیا۔

سنت یہ ہے کہ (نماز سے پہلے) خطیب اپنے گوشہ خلوت میں رہے۔ اس کا لوگوں کو سلام کرنا، خطبہ سے پہلے محراب میں نماز کا ادا کرنا اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر (یعنی نیک کام کی ترغیب اور بری بات سے روکنے) کے علاوہ کچھ اور کہنا مکروہ ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ سنن (مذکورہ) سابقہ کا ترک کرنا ہر حال میں مکروہ نہیں ہے، بلکہ (مکروہات) میں ایسے امور ہیں جو مکروہ ہیں اور ایسے بھی ہیں جو خلاف اولیٰ ہیں۔ مثلاً یہ کہ خطبہ کے دوران سننے والا کلام کرے اور یہ کہ (فرد واحد کی بجائے) خطیب کے سامنے ایک جماعت اذان دے، اور خلاف اولیٰ یہ ہے کہ (خطیب) بہ دوران خطبہ آنکھیں مٹکائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سنن مذکورہ کے ترک کرنے میں وہ امر بھی ہے جو مکروہ ہے اور وہ بھی جو خلاف اولیٰ ہے، چنانچہ خطبہ کے دوران قوم کی طرف پیٹھ کرنا اور خطبہ کے اندر دعا کے لیے ہاتھ اٹھانا مکروہ ہے۔

خطیب کے سامنے ترقیہ (پیش کاری) کا بیان

بعض لوگوں میں یہ بدعت جاری ہے، کہ خطیب کے آگے اللہ تعالیٰ کا یہ قول بیان کرتے ہیں کہ "ان اللّٰہ وملائکتہ یصلون علی النبی" الایہ (یعنی بلاشبہ اللہ اور اس کے فرشتے نبی پر درود بھیجتے ہیں، لہٰذا اے ایماندارو تم بھی ان پر درود و سلام بھیجو! یہ کہہ کر لمبی چوڑی الاپ شروع کر دیتے ہیں۔ پھر جب مؤذن خطیب کے سامنے اذان سے فارغ ہوتا ہے تو یہ حدیث بیان کرتا ہے کہ "اذا قلت لصاحبک ولا مام یخطب یوم الجمعة انصت، فقد لغوت الحدیث" (یعنی اگر تم نے امام کے خطبہ پڑھنے کے دوران اپنے ساتھ والے سے یہ کہا کہ خاموش رہو تو یہ ایک لغو حرکت کی) اس حدیث کو بیان کر کے وہ کہتا ہے کہ انصتو اتؤجروا (یعنی خاموش رہو ثواب ہوگا) یہ تمام باتیں بدعت ہیں نہ اس کے لیے کوئی امر متقاضی ہے اور نہ یہ لازم، بالفرض اس لیے کہ کوئی جب اس طرح اعلان کرے تو یہ حدیث سے ناواقفیت کے باعث ہوگا۔ اس واسطے کہ ایک طرف تو وہ خاموش رہنے اور کلام نہ کرنے کو کہتا ہے اور پھر خود ہی یہ کہہ کر بولتا ہے کہ "خاموش رہو ثواب ہوگا" سمجھ میں نہیں آتا کہ آخر ایسی بات کے بڑھانے کی کیا ضرورت پیش آئی جس کا حکم مذہب میں نہیں ہے اور جو اصول دین کے خلاف ہے، کیونکہ یہ موقع اللہ عزو جل کے سامنے خضوع وخشوع کے اظہار کا ہے، لہٰذا خطیب کی تقریر کے سوا جو بات چیت یا گڑ بڑ کی جاتی ہے وہ لغو اور واہیات ہے اور اسکی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ مالکیہ اور حنفیہ بقول معتمد اس سے متفق ہیں۔ اس باب میں مختلف مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ترقیہ (یعنی پیش کاری یا کام کو بڑھانا) ایک مکروہ بدعت ہے۔ یہ عمل جائز نہیں ہے، بجز اس حالت کے جب کہ وقف کرنے والے نے اپنے وقف کی تحریر میں ایسا کرنے کی شرط لگا دی ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ امام جمعہ کے لیے اپنے خلوت خانہ سے باہر آئے تو جب تک نماز سے فارغ نہ ہو جائے کسی کا کلام کرنا، خواہ ذکر الٰہی کرنا، خواہ ذکر الٰہی ہو، یا نبی ﷺ پر درود ہو، یا کوئی دنیوی بات ہو مکروہ تحریمی ہے۔ امام صاحب کا یہی مسلک ہے اور یہی قابل اعتماد ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ 'ترقیہ' اور ہر کلام اس وقت مکروہ تحریمی ہے۔ لیکن صاحبین" کہتے ہیں کہ ایسا کلام صرف خطبہ کے دوران مکروہ ہے۔ امام کے اپنی خلوت گاہ (حجرہ) سے باہر آنے کے اور منبر پر خاموشی کی حالت میں بیٹھ جانے کے وقت کسی کا کلام کرنا مکروہ نہیں ہے۔ ہاں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ اسی بنا پر اگر کوئی ذکر (وظیفہ وغیرہ) کرنے لگے یا درود شریف پڑھے اور گڑ بڑ نہ ہو تو صاحبین" کے نزدیک جائز ہے۔ تاہم بصورت موجودہ ترقیہ کرنا حنفیہ کے نزدیک بدعت اور مکروہ ہے، اور بہر حال زیادہ احتیاط اسی میں ہے کہ اس عمل کو ترک کر دیا جائے۔

خطبہ کے دوران کلام کرنے کا بیان

خطبہ کے دوران کسی کے لیے بات چیت کرنا جائز نہیں ہے۔ اس بارے میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

شافعیہ کہتے ہیں کہ مسجدوں میں ترقیہ کا جو عام رواج ہے، اگرچہ وہ بدعت ہے۔ یہ عمل نہ تو رسول اللہ ﷺ کے عہد میں اور نہ صحابہؓ کے عہد میں ہوا۔ لیکن یہ ایک اچھی بات ہے، کیونکہ اس سے کوئی غرض سوا اس کے نہیں کہ آنحضرت ﷺ پر درود بھیجنے کی ترغیب ہو اور خطبۂ جمعہ کے دوران جب کہ امام قرآن و حدیث بیان کر رہا ہے کلام کرنے سے باز رکھا جائے۔ تاہم شافعیہ جو اس عمل کو جائز قرار دیتے ہیں، وہ بھی عام مشہور الفاظ کے ساتھ راگ الاپنے کو مباح قرار نہیں دیتے۔ وہ الفاظ مثلاً یہ ہیں کہ ''اللّٰھم صل وسلم و کرم و مجدو بارک علی من تظللھه الغمامه'' الخ (یعنی اے اللہ اس ذات پر جس کے اوپر بادل سایہ کیے رہتا ہے رحمت کاملہ اور سلام نازل فرما اور ان پر اپنا کرم فرما اور عظمت و برکت دے وغیرہ)۔ غرض ان الفاظ کے ساتھ راگ الاپنا متفقہ طور پر نا جائز ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ خطبہ کے دوران کوئی کلام جائز نہیں ہے، لیکن اس سے پہلے اور بعد میں اگر خطیب خاموش ہو تو کلام کرنا مباح ہے۔ نیز خطیب جب دعا کرے اس وقت بھی کلام کرنا مباح ہے۔ اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ان کے نزدیک ترقیہ کا حکم کیا ہے؟

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ خطبہ کے دوران کلام کرنا مکروہ تحریمی ہے اور بقول صحیح (کراہت سب کے لیے) ہے کوئی فاصلہ پر ہو یا قریب ہو۔ بات چیت امور دنیا کی ہو یا ذکر الٰہی وغیرہ ہو، بقول مشہور سب مکروہ تحریمی ہے اور خواہ خطیب سے بیان میں کوئی نامناسب بات سرزد ہوئی اور یا نہ ہوئی ہو۔ چاہیے کہ جب آنحضرت ﷺ کا نام کوئی سنے تو اپنے دل میں درود پڑھے۔ اور اگر امر ناپسندیدہ ظہور پذیر ہو تو ہاتھ یا سر کے اشارے سے منع کیا جا سکتا ہے واضح ہو کر خطبہ کے دوران جس طرح کلام کرنا مکروہ ہے، اسی طرح نماز پڑھنا بھی مکروہ ہے، جیسا کہ سابقاً بیان ہوا۔ اس پر تمام مسالک متفق ہیں۔ اور امام کے اپنی خلوت گاہ (حجرہ) سے نکلتے وقت بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے کہ امام کے باہر آتے ہی نماز اور کلام بند ہو جاتا ہے۔ لیکن صاحبینؒ امام محمد اور امام یوسف کے نزدیک صرف نماز بند ہے (کلام نہیں) اور سلام کا جواب دینا بھی زبان سے ہو یا دل میں کلام مکروہ کے زمرہ میں ہے۔ اور خطبہ سے پہلے یا بعد میں سلام کرنا کسی پر لازم نہیں ہے، کیونکہ وہاں سلام میں پہل کرنے کا کوئی شرعی حکم نہیں ہے۔ بلکہ ایسا کرنا گناہ ہے۔ لہٰذا اسلام کا جواب دینا بھی لازم نہیں ہے۔ یہی حکم چھینک کے جواب کا ہے۔ امام کا بھی لوگوں کو سلام کرنا مکروہ ہے۔ البتہ سانپ بچھو سے بچانے یا نابینا شخص کو نقصان سے محفوظ رکھنے کے لیے آواز دینا کلام مکروہ میں نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ خطبوں کے دوران اور خطبوں کے درمیان جب امام بیٹھا ہو کلام کرنا حرام ہے۔ اس میں کوئی فرق نہیں پڑتا کہ خطبہ سنائی دیتا ہو یا نہ دیتا ہو، یعنی سب کے لیے کلام کرنا حرام ہے۔ خواہ کوئی شخص مسجد کے ملحقہ لان میں (نشست رکھتا) ہو، یا راستے میں ہو۔ اور تا وقتیکہ امام سے خطبہ کے دوران کوئی لغو حرکت نہ ہو، مثلاً وہ کسی شخص کی، جو مستحق

مدح نہ ہو تعریف کرنے لگے، یا ایسے شخص کی مذمت کرے جو سزا وار مذمت نہ ہو، بولنا حرام ہے۔ اگر امام سے ایسی کوئی بات سرزد ہو تو بول پڑنا حرام نہیں ہے۔ خطبہ شروع کرنے سے پہلے جب کہ خطیب منبر پر بیٹھے اور خطبۂ ثانی کے خاتمہ پر جب کہ خطیب، مسلمانوں اور صحابۂ رسول رضوان اللہ علیہم یا خلیفہ کے حق میں دعا کرنے لگے کلام کرنا جائز ہے۔ خطبہ کے دوران سلام میں پہل کرنا اور سلام کا جواب دینا کلام حرام میں داخل ہے۔ نیز خطبہ کے دوران بولنے والے کو منع کرنے کا بھی یہی حکم ہے اور جس طرح آواز سے منع کرنا حرام ہے بولنے والے کو اشارے سے منع کرنا یا کنکری وغیرہ پھینک کر خاموش کرنا بھی حرام ہے۔ نیز پانی پینا اور چھینک کا جواب دینا بھی (جائز نہیں ہے)۔ لیکن کسی کو چھینک آئے یا امام کو خطبہ پڑھتے میں چھینک آجائے تو دل میں الحمدللہ کہہ لینا مستحب ہے۔ اسی طرح اگر مثلاً خطیب عذاب کی آیت یا نار جہنم کا بیان کرے تو حاضرین کے لیے مستحب یہ ہے کہ دل میں اللہ کی پناہ مانگیں (یعنی نعوذ باللہ کہیں) اور جب خطیب دعا مانگے تو حاضرین کے لیے آمین کہنا مستحب ہے، لیکن اونچی آواز سے مکروہ ہے اور اس عمل کی زیادتی حرام ہے۔ یہی حکم موقعہ بموقعہ تعوذ (اعوذ باللہ) کہنے استغفار (استغفر اللہ) کہنے اور آنحضرت ﷺ پر درود بھیجنے کا ہے، یعنی ہلکے سے دل میں کہہ لینا مستحب ہے، لیکن زیادتی نہ ہونی چاہیے۔ نیز جب امام خطبہ کے لیے باہر آئے تو نفل پڑھنا حرام ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ خطیب جب خطبے کے لیے نکلے تو نماز پڑھنا حرام ہو جاتا ہے، اور جب خطیب خطبہ کرنے لگے تو کلام کرنا حرام ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جو شخص خطیب کے اتنا قریب ہو کہ اگر خاموش رہے تو خطیب کی آواز سن سکے، گو بالفعل وہ نہ سن رہا ہو، تو اس کے لیے مکروہ تنزیہی ہے کہ وہ کلام کرے جب کہ خطیب خطبہ کے ارکان ادا کر رہا ہو۔ کہا جاتا ہے کہ (مکروہ نہیں بلکہ) حرام ہے۔ البتہ (خطبہ کا) وہ حصہ جو ارکان خطبہ کے علاوہ ہے اس کے ادا کرنے کے وقت کلام کرنا مکروہ نہیں ہے۔ اسی طرح خطبہ سے پہلے بھی کلام کرنا مکروہ نہیں ہے، اگرچہ امام اپنے حجرہ سے (بغرض خطبہ) باہر آگیا ہو تو اسی طرح نماز کی اقامت ہونے سے پہلے اور دونوں خطبوں کے درمیان بھی (مکروہ نہیں ہے)، نیز اس شخص کا بولنا مکروہ نہیں ہے جو اتنے فاصلہ پر ہو کہ خاموش رہ کر بھی خطبہ نہیں سن سکتا۔ ایسی حالت میں سنت یہ ہے کہ ذکر الٰہی (وظیفہ وغیرہ) میں مصروف رہے۔

واضح ہو کہ کلام کرنے کی کراہت سے چار امور مستثنیٰ ہیں: اول چھینک کا جواب دینا، یہ فعل مستحب ہے۔ دوسرے آنحضرت ﷺ کا اسم شریف سن کر درود پڑھنا یہ بھی مستحب ہے۔ لیکن اس میں آواز اونچی نہ کرنی چاہیے۔ تیسرے سلام کا جواب دینا کہ یہ امر واجب ہے اگرچہ خطبہ سننے والے کا سلام میں پہل کرنا کلام مکروہ میں داخل ہے۔ چوتھے اس صورت میں جب کہ ایذا دہ امر سے دور رکھنا مقصود ہو، مثلاً نابینا شخص کو بچانا یا بچھو وغیرہ سے بچانا کہ یہ امر واجب ہے۔ رہا خطبہ کے دوران نماز پڑھنا سو اس کا حکم پہلے بیان ہو چکا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اس شخص کے لیے جو جمعہ کے روز خطیب کے اتنے قریب بیٹھا ہو کہ اس کی آواز سن سکے، خطبہ کے دوران کسی قسم کا کلام خواہ ذکر الٰہی ہو یا کچھ اور حرام ہے۔ اگرچہ خطیب حق بات نہ کہہ رہا ہو۔ البتہ خطیب کو جائز ہے کہ وہ اگر مصلحت دیکھے تو کسی سے کلام کر لے۔ اسی طرح مصلحت ہو تو دوسرے کسی شخص کے لیے بھی جائز ہے کہ خطیب سے کلام کر لے۔ اور خطبہ سننے والے کے لیے یہ مباح ہے کہ آنحضرت ﷺ کا نام آئے تو آپ پر درود بھیجے، لیکن سنت یہ ہے

نماز جمعہ میں شامل ہونے کے لیے بیٹھے ہوئے حاضرین کو پھاند کر اور صف چیر کر آگے جانے کا بیان

نماز جمعہ کی شمولیت کے لیے حاضرین کی صف کو چیر کر جانا جائز نہیں ہے، اس کو "تخطی الرقاب" (یعنی مونڈھے پر سے پھلانگ کر جانا) کہتے ہیں۔ اس کے لیے چند شرائط ہیں۔ اندریں باب مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

کہ یہ درود آہستہ پڑھا جائے۔ اسی طرح دعا پر آمین کہنا جائز ہے۔ چھینک آنے پر الحمدللہ اور چھینکنے والے کی حمد کا جواب آہستہ سے دے۔ سلام کا جواب سلام کہہ کر دے، اشارہ سے نہیں۔

اگر کوئی شخص خطیب سے فاصلہ پر ہے کہ اس کی آواز سنائی نہیں دیتی تو اسے بولنا جائز ہے، تاہم اگر قرأت یا ذکر وغیرہ میں مشغول رہا جائے تو خاموش رہنے سے بہتر ہے۔ لیکن اونچی آواز سے جائز نہیں کہ مبادا دوسروں کو بھی خطبہ سننے سے باز رکھے۔ اسی طرح خطبوں سے پہلے اور بعد میں اور خطبوں کے درمیان جب خطیب خاموش ہوتا ہے، اور یا خطیب دعا کرنے لگے تو کلام کرنا حرام نہیں ہے، کیونکہ اس وقت خطبہ کے ارکان ختم ہو چکتے ہیں۔ واضح ہو کہ دعا کے وقت (دوسروں کا خاموش رہنا واجب نہیں ہوتا۔ اگر کوئی شخص کسی کو (دوران خطبہ) کلام کرتے سنے تو اسے خاموش کرنے کے لیے بولنا نہ چاہیے، بلکہ کلمہ کی انگلی منہ پر رکھ کر خاموش رہنے کا اشارہ کر دے۔ نیز خطبہ کے دوران اس صورت میں بول پڑنا واجب ہو جاتا ہے جب کہ کسی نابینا شخص کو غلط راستے سے ہٹانا یا کسی کو سانپ بچھو وغیرہ سے بچانا مقصود ہو۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جمعہ کے روز (مسجد میں) صفوں کے پھلانگنے میں کوئی مضائقہ نہیں، بشرطیکہ یہ دو باتیں ملحوظ رہیں: ایک تو یہ کہ اس سے کسی کو تکلیف نہ پہنچے، یعنی نہ اس کا لباس کچلا جائے اور نہ بدن پر رگڑ لگے۔ اور (دوسرے) یہ کہ ہنوز امام نے خطبہ شروع نہ کیا ہو۔ یہ نہ ہو تو یہ عمل مکروہ تحریمی ہے۔ اس حکم سے ایسی صورت مستثنیٰ ہے جہاں پھلانگ کر جانا ضروری ہو جائے۔ مثلاً یہ کہ بغیر پھلانگے بیٹھنے کی جگہ دستیاب نہ ہو سکے؛ اس صوت میں (پھلانگ کر جانا) مطلقاً مباح ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جمعہ کے روز لوگوں کے مونڈھوں پر سے پھلانگ کر جانا مکروہ ہے اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص اپنا پاؤں اٹھا کر بیٹھے ہوئے انسان کے مونڈھوں پر سے پھاند جائے۔ ہاں ایسا کیے بغیر صفوں کے درمیان سے نکلنا پھلانگنا نہیں ہے۔ پھلانگ کر جانے کی کراہت سے چند صورتیں مستثنیٰ ہیں۔ منجملہ ان کے یہ کہ پھلانگ کر جانے والا ایسا شخص ہو کہ اس سے کسی کو اذیت نہ پہنچے، مثلاً کوئی نیک اور باعظمت شخصیت ہو، اس کے لیے مکروہ نہیں ہے۔ اور یہ کہ کسی کو اپنے سامنے (کی صف میں) خالی جگہ نظر آتی ہو اور اسے پر کرنا چاہے تو پھلانگ کر جانا سنت ہے۔ ایک صورت (کراہت نہ ہونے کی) یہ ہے کہ اگلی صفوں میں ایسے افراد خطبہ سننے کے لیے بیٹھے ہوں جن کی موجودگی حاضرین جمعہ میں شمار نہیں ہوتی، مثلاً بچے وغیرہ تو ایسے اشخاص جن کی موجودگی سے جماعت جمعہ کی شرط پوری ہو سکتی ہے، واجب ہے کہ وہ مونڈھوں

جمعہ کے دن پر روانہ ہونے کا بیان

جمعہ کے روز سفر (اختیار) کرنا جائز نہیں ہے۔ ہر مسلک اس پر متفق ہے، تاہم یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے۔ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[۱]

ظہر کی نماز صحیح نہ ہونے کا بیان

جب کہ بغیر عذر کے جمعہ کی نماز رہ گئی ہو

واضح ہو کہ جس شخص پر نماز جمعہ واجب ہے اور بلا عذر نماز سے غیر حاضر رہا تو اس کے لیے ظہر کی نماز درست نہیں ہے، جب تک کہ امام جمعہ کی نماز سے سلام پھیر کر فارغ نہ ہو جائے۔ اگر اس سے پہلے ظہر

سے پھلانگ کر آگے چلے جائیں۔ یہی حکم امام جمعہ کا ہے کہ وہ پھلانگ کر جا سکتا ہے، بشرطیکہ بغیر پھلانگے منبر تک جانا ممکن نہ ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ امام اور امام کے سامنے اذان دینے والے کے علاوہ مسجد میں آنے والے ہر شخص کے لیے مکروہ ہے کہ مونڈھوں پر سے پھلانگ کر آگے جائے، بجز اس کے جب کہ اگلی صف میں جگہ خالی ہو اور وہاں تک پہنچنا بغیر پھلانگے ممکن نہ ہو۔ ایسی صورت میں پھلانگ کر جانا مباح ہے۔ پھلانگ لگانا جو مکروہ ہے اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص پیر اٹھا کر مونڈھے کے اوپر سے گزر جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جب خطیب منبر پر آ جائے تو پھلانگ کر جانا حرام ہے، اگرچہ اگلی صف کی خالی جگہ کو پر کرنے کے لیے ایسا کیا جائے۔ اور خطیب کے منبر پر آنے سے پہلے یہ عمل مکروہ ہے، بشرطیکہ (اگلی صف کی) خالی جگہ کو پر کرنے کے لیے نہ ہو، اور کسی کو اس سے ایذا نہ ہو۔ غرض یہ ہے کہ خالی جگہ کو پر کرنے کے لیے پھلانگ کر جانا جائز ہے۔ لیکن اگر اس سے کسی کو تکلیف پہنچے تو حرام ہے۔ ہاں (امام کے) خطبہ پڑھنے کے بعد اور نماز سے پہلے پھلانگ کر جانا جائز ہے۔ اسی طرح صفوں کے درمیان سے خطبہ کی حالت میں بھی گزرنا جائز ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جمعہ کے دن پہلی اذان ہونے کے بعد نماز پڑھنے سے پہلے (سفر کے لیے) نکلنا، بقول صحیح مکروہ ہے۔ ہاں زوال سے پہلے سفر کے لیے جانا مکروہ نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جمعہ کو فجر کے بعد سفر مکروہ ہے، درآنحالیکہ نماز جمعہ (کہیں اور) نہ مل سکے، ورنہ جائز ہے اسی طرح فجر سے پہلے سفر کو روانہ ہونا جائز ہے، البتہ زوال (آفتاب) کے بعد سفر حرام ہے۔ اگرچہ اذان نہ ہوئی ہو۔ البتہ اگر مجبوری ہو، مثلاً ساتھیوں سے بچھڑ جانا جس سے (نقصان) جان یا مال کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں اگر یقین ہو کہ (اس وقت چل کر) راستہ میں ساتھیوں سے ملنا ہو جائے گا تو دونوں حالتوں میں یعنی بعد زوال بھی سفر جائز ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جس پر جمعہ کی نماز لازم ہے اسے جمعہ کے دن فجر کے بعد سفر کو جانا حرام ہے، بجز اس صورت کے

کی نماز پڑھی تو وہ نماز نہ ہوگی۔ اس میں شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

البتہ اگر کوئی شخص ایسا ہے جس پر نماز جمعہ واجب ہی نہیں ہے، مثلاً مریض وغیرہ تو اس کے لیے جمعہ کی بجائے ظہر کی نماز پڑھ لینا درست ہے، اگرچہ امام جمعہ کی نماز پڑھ رہا ہو۔ تاہم اگر معذوری دور ہو جانے کی توقع ہو تو نماز ظہر میں تاخیر کرنا مستحب ہے۔ توقع نہ ہو تو اول وقت ہی میں نماز ظہر پڑھ لینا مستحب ہے، امام کے سلام پھیرنے کا انتظار نہ کرنا چاہیے۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے، حنفیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

جب کہ یہ گمان ہو کہ راہ میں جمعہ کی نماز مل جائے گی۔ یا پھر یہ کہ وہ سفر واجب ہو، مثلاً حج کا سفر ہے کہ وقت تنگ ہے اور اندیشہ ہے کہ مبادا حج فوت ہو جائے۔ اور یا یہ کہ کوئی مجبوری ہو، مثلاً ساتھیوں سے بچھڑنا جس کے باعث ضرر کا اندیشہ ہے۔ لیکن صرف یہ خیال کہ ساتھیوں کے بچھڑ جانے سے دلچسپی جاتی رہے گی، سفر مباح نہ ہوگا، اگر سفر اختیار کیا تو یہ فعل مکروہ ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جمعہ کے دن زوال کے بعد ایسے شخص کا سفر کرنا حرام ہے جس پر جمعہ لازم ہے۔ بجز اس صورت کے جب کہ نقصان کا اندیشہ ہو، مثلاً وہ سفر جائز ہو اور اس میں ساتھیوں کے بچھڑ جانے کا اندیشہ ہو تو زوال کے بعد سفر مباح ہوگا، زوال سے پہلے سفر مکروہ ہے، لیکن اگر راستہ میں جمعہ نہ مل سکا تو وہ سفر حرام یا مکروہ ہوگا ورنہ مباح ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ایسا عذر نہ ہونے کے باوجود، جو نماز جمعہ کی حاضری سے مانع ہو، اگر کسی نے نماز جمعہ ہونے سے پہلے ظہر کی نماز پڑھی تو اس نماز کا صحیح ہونا اس امر پر موقوف ہوگا کہ اس نے ارادۂ نماز جمعہ سے انحراف کیا ہو۔ یہ نماز اگرچہ صحیح ہو جائے گی لیکن اس کا جمعہ کو ترک کرنا فعل حرام ہی متصور ہوگا۔ اگر ارادۂ جمعہ سے انحراف نہ تھا، بلکہ ظہر پڑھنے کے بعد جمعہ کے لیے چل پڑا اور امام نماز جمعہ سے فارغ نہ ہوا تھا تو وہ ظہر گھر سے نکلتے ہی باطل ہو جائے گی اور وہ نماز نفلی ہو جائے گی۔ اس پر واجب ہے نماز دوبارہ پڑھے۔ ہاں اگر (اس وقت روانہ ہوا کہ) امام نماز ختم کر چکا تھا تو اس سے نماز ظہر باطل نہ ہوگی۔ یہی مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ امام کے نماز سے فارغ ہوتے ہی چل پڑا ہو یا اقامت جمعہ سے پہلے چلا ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جس پر نماز جمعہ واجب ہے اور کوئی ایسی معذوری نہیں ہے جو نماز جمعہ کے ترک کرنے کو روا قرار دے، اگر اس نے (جمعہ کی بجائے) ظہر کی نماز پڑھی تو بقول صحیح اس کی نماز نہ ہوگی، بشرطیکہ یہ جانتا ہو کہ اگر جمعہ کے لیے چل پڑے تو ایک رکعت مل جائے گی۔ اسے چاہیے کہ جب بھی چاہے نماز ظہر کا اعادہ کر لے۔ ہاں اگر ظہر کی نماز ایسے وقت میں پڑھی تھی کہ جمعہ کے لیے جلدی کرتا تب بھی کوئی رکعت اسے نہ ملتی تو اس کی نماز ظہر درست ہوگی؛ جیسے اس شخص کی نماز صحیح ہے جس پر جمعہ واجب ہی نہیں ہے، اگرچہ، یہ جانتا ہو کہ جا کر نماز میں شامل ہو سکتا ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ صاحب عذر کے لیے نماز جمعہ کے ختم ہونے تک ظہر کی تاخیر کرنا سنت ہے۔ اس سے پہلے ظہر پڑھ لینا مکروہ تنزیہی ہے۔ خواہ معذوری دور ہونے کی توقع ہو یا نہ ہو۔

جس نے جمعہ کی نماز نہ پڑھی ہو تو کیا اسے ظہر کی نماز جماعت سے پڑھنا جائز ہے؟

جس شخص کی نماز جمعہ کسی معذوری سے یا بغیر عذر کے رہ گئی ہو اس کو جائز ہے کہ ظہر کی نماز جماعت سے پڑھ لے۔ اس بارے میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں، ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

نماز جمعہ کی ایک رکعت یا اس سے کم میں شامل ہونے کا بیان

جو شخص دوسری رکعت میں امام کے ساتھ شامل جماعت ہو گیا اس نے جمعہ کی نماز پالی۔ اسے چاہیے کہ دوسری رکعت پوری کر کے سلام پھیرے۔ لیکن جو شخص حالت جلوس اُخریٰ میں (یعنی سلام

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جس شخص کی نماز جمعہ کسی معذوری سے یا بلا عذر رہ گئی ہو، اسے شہر کے اندر ظہر کی نماز جماعت سے پڑھنا مکروہ تنزیہی ہے۔ ہاں اہل بادیہ (یعنی صحرانشین) جن کی موجودگی سے جمعہ کی شرائط پوری نہیں ہوتیں جمعہ کے روز ظہر کی نماز جماعت سے پڑھیں تو جائز ہے، کیونکہ ایسے اشخاص کے لیے جمعہ کا دن بھی ایسا ہی ہے جیسے اور دن ہوتے ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جس شخص کی نماز جمعہ کسی عذر سے یا بغیر عذر کے رہ گئی اس کے لیے سنت یہ ہے کہ ظہر کی نماز جماعت سے ادا کرے۔ لیکن اگر عذر واضح ہے جیسے سفر وغیرہ تو اس کے لیے سنت یہ ہے کہ علانیہ جماعت سے ظہر پڑھے لیکن اگر عذر مخفی ہے (یعنی سب کو معلوم نہیں ہے) مثلاً سخت بھوک کے باعث جماعت میں شامل نہ ہو سکا تو اس کو جماعت بھی مخفی طور پر کرنی چاہیے۔ اور جس نے بلا عذر کے نماز جمعہ کو ترک کیا ہے اسے امام (جمعہ) کے سلام پھیرنے پر فوراً نماز ظہر پڑھنا واجب ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جس شخص کی نماز جمعہ بغیر کسی عذر کے رہ گئی ہو یا اس لیے نہ پڑھی ہو کہ جمعہ کی نماز اس پر واجب نہ تھی تو اس کے لیے افضل یہ ہے کہ ظہر کی نماز علانیہ ادا کرے جب کہ جماعت کے ساتھ علانیہ پڑھنے سے لوگوں کے غلط فہمی میں مبتلا ہونے کا اندیشہ نہ ہو؛ اگر ایسا ہو تو مخفی طور پر جماعت کر لے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جمعہ کے دن ظہر کی نماز با جماعت ادا کرنے کے لیے اس کو کہا جائے گا جو کسی معذوری کے باعث، جو حاضری جمعہ سے مانع ہو، جمعہ کے لیے نہیں جا سکا۔ مثلاً کوئی مریض تھا یا قیدی تھا کہ جمعہ کے لیے نہیں جا سکا۔ ایسے شخص کو چاہیے کہ مخفی طور پر جماعت کرے، تا کہ نماز جمعہ سے انحراف کے الزام سے بچا جائے اسی طرح یہ بھی مستحب ہے کہ جمعہ کی نماز ختم ہونے تک تاخیر کی جائے۔ لیکن اگر کسی نے جمعہ کی نماز کو بغیر کسی عذر کے ترک کیا یا ایسا عذر تھا جو حاضری جمعہ سے مانع نہیں، مثلاً یہ کہ جمعہ کے لیے جانے میں نقصان مال کا ڈر تھا تو ایسی صورت میں ظہر کی نماز با جماعت ادا کرنا مکروہ ہے۔

پھیرنے سے پہلے جب امام بیٹھا تھا) شریک جماعت ہوا، اس پر لازم ہے کہ جمعہ کی دو رکعتیں نہیں بلکہ ظہر کی چار رکعتیں پڑھے۔ یعنی اس نے جمعہ کی نماز نہیں پائی۔ اس مسئلہ میں مالکیہ اور شافعیہ کا اتفاق ہے؛ حنفیہ اور حنابلہ کو اختلاف ہے۔ ان کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

جمعہ کے مستحبات کا بیان

اچھی ہیئت بنانا، سورۂ کہف کا پڑھنا، مسجد میں جانے کے لیے جلدی کرنا وغیرہ۔

جمعہ کے روز جو امور مستحب ہیں ان میں اپنی ہیئت کو اچھا بنانا ہے۔ مثلاً ناخن ترشوانا، مونچھیں کتروانا اور بغل وغیرہ کے بال لینا، اور خوشبو لگانا اور غسل کرنا۔ یہ تمام امور سنت ہیں۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ مستحب ہے، سنت نہیں ہے۔ لیکن یہ معمولی بات ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا۔ اور منجملہ مستحبات کے جمعہ کے روز دن اور رات کے اوقات میں سورۂ کہف کا پڑھنا ہے۔ لہٰذا جسے زبانی یاد ہو یا قرآن شریف سے دیکھ کر پڑھ سکے اس کے لیے اس کا پڑھنا سنت ہے۔ لیکن مسجد میں پڑھنے سے اگر گڑبڑ پیدا ہونے یا اونچی آواز سے قرآن پڑھنے اور ایسا کلام کرنے سے جس کی ممانعت آئی ہے، مسجد کے احترام میں فرق آنے کا اندیشہ ہو تو بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ اس کی تفصیل ''مسجد کے اندر جائز اور ناجائز امور'' کے بیان میں بتائی جا چکی ہے، وہاں پر ملاحظہ کر لیا جائے۔

منجملہ مستحبات جمعہ کے آنحضرت ﷺ پر کثرت سے درود شریف پڑھنا ہے۔ اور کثرت سے دعائیں مانگنا ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ ''ان فی الجمعة ساعة لا یوافقها عبدمسلم یسأل الله تعالیٰ شیاً الا اعطاه ایاه واشاره بیده یقللها'' رواہ مسلم (یعنی جمعہ کے دن ایک وقت ایسا آتا ہے کہ اس وقت کوئی مسلمان بندہ اللہ تعالیٰ سے یہ دعا کرے وہ قبول ہو کر رہتی ہے۔ یہ فرماتے ہوئے حضور ﷺ نے اپنے ہاتھ کے اشارے سے بتایا کہ وہ بہت تھوڑا سا وقت ہوتا ہے۔

منجملہ اس کے جمعہ کے مقام پر جلدی پہنچنے کی کوشش کرنا ہے۔ یہ حکم امام کے لیے نہیں ہے۔ امام کا

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جو شخص جمعہ کی جماعت کے کسی حصہ میں بھی شریک ہو گیا اس نے جمعہ پا لیا، اگرچہ سجدۂ سہو میں پہنچا ہو اسے باقی نماز کو بطور جمعہ کے پورا کرنا چاہیے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جو شخص نماز جمعہ کی ایک رکعت کے دونوں سجدوں میں شامل ہو گیا تو اسے اپنی نماز بطور جمعہ کے پوری کرنی چاہیے، ورنہ اس نماز کو بطور ظہر کے (چار رکعت پوری کرے) بشرطیکہ کہ نماز جمعہ ظہر کے وقت کے اندر ہو اور اس کی نیت کی ہو۔ بصورت دیگر وہ نماز نفل کے طور پر پورا کرے ظہر کی نماز اس پر واجب رہے گی۔

وقت سے پہلے پہنچنا مستحب نہیں ہے۔ جلدی کا کوئی مقررہ وقت نہیں ہے۔ ہاں چاہیے کہ اذان سے پہلے پہنچ جائیں اور یہ کہ کم وبیش دو گھڑی پہلے ہی اطمینان کے ساتھ چلیں۔ تین اماموں کی یہی رائے ہے۔ مالکیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[1] نیز منجملہ مستحبات کے یہ ہے کہ خود کو بہترین لباس سے ملبوس کرے، اور بہتر لباس وہ ہے جس کا رنگ سفید ہو۔ شافعیہ اور حنفیہ اس سے متفق ہیں؛ مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[2]

نماز کی امامت کا بیان

یہاں پر چند امور تفصیل طلب ہیں:

اول امامت کی تعریف اور لوگوں کی تعداد جن پر امامت کی جائے۔

دوسرے امامت کا حکم اور اس کا ثبوت۔

تیسرے امامت کی شرائط۔ شرائط کے متعلق چند مسائل ضمنی ہیں، مثلاً عورتوں اور باشعور لڑکوں کا امام بننا۔ ای کا امام بننا جسے لکھنا پڑھنا نہ آتا ہو۔ ایسے شخص کی امامت جو حالت حدث میں ہو، لیکن بھول گیا ہو۔ ہکلے وغیرہ کا امام بننا۔ اسی طرح مقتدی کا اقتدا (پیروی امام) کی نیت کرنا، اور امام کا امامت کی نیت کرنا۔ نیز نفل پڑھنے والے امام کے پیچھے فرض نماز کی نیت کرنا۔ مقتدی کا امام کی پیروی کرنا۔ امام اور مقتدی کا ایک ہی فرض ادا کرنا۔ چنانچہ عصر پڑھنے والے امام کے پیچھے ظہر کی نماز درست نہیں ہے۔ غرض ان تمام مسائل کا تعلق مسائل امامت میں سے ایک ہی مسئلہ سے ہے۔ اس کو تیسرا امر تفصیل طلب قرار دیا گیا ہے۔

چوتھا امر ان حالات کی تفصیل ہے جن میں نماز جمعہ ساقط ہو جاتی ہے۔

پانچویں یہ کہ امامت میں کس کا حق مقدم ہے؟

چھٹے امامت میں جو امور مکروہ ہیں۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ جمعہ کے لیے دوپہر کے وقت جانا مستحب ہے۔ اس کی ابتدا زوال آفتاب سے ایک گھڑی پہلے ہوتی ہے۔ اس سے پہلے ہی نماز کے لیے چلا جانا جسے تبکیر کہتے ہیں، مکروہ ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ جمعہ کے روز بہر حال سفید لباس پہننا امر مستحب نہیں ہے۔ چنانچہ اگر جمعہ کے روز عید واقع ہو تو چاہیے کہ دن چڑھے نیا لباس پہنا جائے، خواہ اس کا رنگ سیاہ ہو۔ غرض عید کے دن تو سنت یہ ہے کہ نیا لباس پہنا جائے خواہ سفید ہو یا سیاہ ہاں اگر جمعہ کی نماز کو جانا ہو تو مستحب یہ ہے کہ سفید لباس ہو۔ اس طرح عید اور جمعہ دونوں کا حق ادا ہو جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جمعہ کے روز صرف سفید لباس مستحب ہے؛ کسی اور رنگ کا لباس مستحب نہیں ہے۔

ساتویں یہ کہ مقتدی امام کے ساتھ کس طرح کھڑا ہو اور امام مقتدیوں میں کہاں کھڑا ہو؟ نیز یہ کہ صف اول میں کھڑے ہونے کا زیادہ حق کس کا ہے؟

آٹھویں صفوں کو جوڑنے اور سیدھا رکھنے کا بیان۔

نویں یہ کہ جس نے ایک بار جماعت سے فرض ادا کرلیا تو اس فرض کا دوسری جماعت سے پڑھنا درست ہے۔

دسویں ایک مسجد میں کئی جماعتوں کا ہونا۔

گیارھویں نماز کے کس حصے میں شامل ہونے سے جماعت میں شامل ہونا سمجھا جائے؟

بارھویں کسی عذر مثلاً کوئی رکاوٹ وغیرہ حائل ہو جانے پر رکعت کے کسی حصہ یا تمام رکعتوں میں امام کے ساتھ شامل نہ ہوسکنا۔

تیرھویں امام کا کسی کو اپنا نائب بنانا۔

اب ان تمام مسائل کو مختلف عنوانات کے تحت بیان کیا جاتا ہے۔

امامت نماز کی تعریف اور صحت امامت کے لیے مقتدیوں کی تعداد

امامت نماز کے معنی مشہور ہیں۔ یعنی امامت عبارت ہے انسان کا اپنی نماز کو امام کی نماز سے شرائط مذکورہ آئندہ کو پورا کرتے ہوئے مربوط کرنے کا۔ لہٰذا اس میں قیام، رکوع، سجود اور جلوس وغیرہ میں انسان کو ایک امام کی پیروی کرنا ہوتی ہے۔ اس کی تفصیل احکام نماز کے بیان میں پہلے بتائی جا چکی ہے اسی ربط کا نام ''امامت'' ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس ربط کا قائم کرنا مقتدی کا کام ہے، کیوں کہ امامت کنایہ ہے افعال نماز میں مقتدی کا امام کی پیروی کرنے سے، بایں طور کہ اگر مقتدی کی نماز باطل ہو جائے گی، کیونکہ اس کی نماز امام کی نماز سے وابستہ ہے۔ امامت کا تحقق کسی ایک فرد یا زیادہ افراد کے شریک امام ہونے سے ہو جاتا ہے، خواہ وہ فرد واحد مرد ہو یا عورت ہو۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ اگر مقتدی کوئی لڑکا سن شعور کو پہنچا ہوا ہو تب بھی حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک امامت درست ہوگی۔ مالکیہ اور حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر باشعور لڑکا ہو تو وہ نماز با جماعت قرار نہیں دے جائے گی۔

نماز پنجگانہ کے لیے امامت کا حکم اور اس کی دلیل

جملہ مسالک اس پر متفق ہیں کہ تمام فرض نمازوں میں امامت مطلوب شارع ہے۔ لہٰذا مکلف

انسان کو چاہیے کہ ایسی معذوری کے بغیر جس کی تفصیل آئندہ آ رہی ہے، جماعت کو ترک نہ کرے۔ بقیہ تین اماموں میں سے کسی کو اس سے اتفاق نہیں ہے۔ اس کی تفصیل آئندہ آ رہی ہے۔ حنابلہ اور ان سے اتفاق رکھنے والے علماء نے اس کے ثبوت میں بخاری کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس کو حضرت ابو ہریرہؓ نے آنحضرت ﷺ سے روایت کیا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ:

" والذی نفسی بیدہ لقد ھممت ان آمر بحطب فیحطب ثم آمر بالصلوٰۃ فیوذن لھا ثم آمر رجلافیوم الناس ثم اخالف الی رجال فاحرق علیھم بیوتھم، والذی نفسی بیدہ لو یعلم احدھم انہ یجد عرقاً سمیناً او مر ماتین حسنتین الشھد العشاء۔"

(یعنی اس ذات کی قسم ہے جس کے قبضہ میں میری جان ہے کہ میرے دل میں آتی ہے کہ میں لکڑی جمع کرنے کا حکم دوں اور لکڑی اکھٹی کی جائے۔ پھر نماز کا حکم دوں اور اس کی اذان دی جائے پھر کسی کو کہوں کہ وہ نماز پڑھائے تب میں لوگوں کا پیچھا کروں اور جو لوگ گھروں میں ہیں ان کے گھروں میں آگ لگا دوں۔ اور اس ذات کی قسم ہے جس کے ہاتھ میں میری جان ہے کہ اگر کسی کو معلوم ہو جائے کہ اسے موٹے گوشت کی چانپ ملے گی یا دو اچھے ڈمی تیر ملیں گے تو وہ عشاء کی نماز میں ضرور حاضر ہو۔) اس حدیث میں لفظ عرق بہ فتح عین و سکون را کے معنیٰ ہیں ہڈی کے اوپر گوشت کا ٹکڑا۔ اور لفظ مرماتین بکسر میم مرساۃ کا صیغہ تثنیہ ہے۔ اس کے معنی باریک تیر کے ہیں جس پر تیر اندازی سکھائی جاتی ہے، تاکہ پیٹ پالنے کے لیے شکار کرنا آ جائے۔

اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ جماعت فرض ہے کیونکہ آگ میں جلانے کی سزا صرف ترک فریضہ یا سخت فعل حرام کے ارتکاب پر تجویز ہو سکتی ہے۔ ان الفاظ کے اس ظاہری مفہوم سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسے اشخاص کو فی الواقع جلا دیا جائے، بلکہ یہ جاننا کافی ہے کہ لوگ جماعت کی اعلیٰ قدر اور اس کی جو اہمیت نبی ﷺ کے نزدیک ہے وہ سب کو معلوم ہو جائے۔ اس کی صحیح توجیہ یہی ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس حدیث میں نماز عشاء کے علاوہ دوسری نماز کا ذکر نہیں ہے۔ پس اگر حنابلہ اور ان کے ہم خیالوں کے نزدیک اس حدیث سے فرضیت جماعت کے لیے استدلال کی کوئی صورت ہے تو وہ صرف عشاء کی نماز کے لیے مخصوص ہو گی۔ باقی دوسری نماز پنجگانہ کے متعلق اس حدیث سے استدلال نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ بھی دوسرے مسالک کے علماء نے مالکیہ کی اس دلیل کے بہت سے جواب دیے ہیں۔ منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ یہ حدیث ابتدائے اسلام کی ہے جب کہ مسلمانوں کی تعداد قلیل تھی اور نماز عشاء کی جماعت

خصوصیت کے ساتھ لازمی ہوتی تھی، کیونکہ یہ دوسری مشغولیات سے فارغ ہونے کا وقت ہوتا ہے۔ پھر جب کثرت سے لوگ مسلمان ہو گئے تو حضور ﷺ کا یہ حکم اس ارشاد نبوی سے منسوخ ہو گیا: ''صلاۃ الجماعۃ تفضل صلاۃ الفذ بسبع و عشرین درجۃ'' (یعنی جماعت سے نماز پڑھنا تنہا پڑھنے کی بہ نسبت ستائیس گنا افضل ہے) واضح ہو کہ اس نماز کا افضل ہونا اس امر کا متقاضی ہے کہ فضیلت دونوں میں مشترک ہے۔ اور چونکہ تنہا نماز پڑھنے میں بھی فضیلت ہے لہٰذا وہ جائز ہوئی اور ثابت ہوا کہ جو لوگ نماز سے رہ جائیں ان کے جلائے جانے کی تجویز منسوخ ہو گئی۔ اور اس حدیث سے جماعت کے فرض ہونے کی دلیل نکالنا کمزور بات ہے۔

حنبلیوں نے جماعت کے فرض ہونے پر اللہ کے اس قوت سے بھی استدلال فرمایا ہے:

''واذا کنت فیھم فاقمت لھم الصلاۃ فلتقم طائفۃ منھم معک ولیا خذو اسلحتھم فاذا سجدو افلیکونوا من ورائکم ولتات طائفۃ اخری لم یصلوا فلیصلو معک ولیا خذوا حذرھم و اسلحتھم '' (یعنی اے محمد ﷺ) جب تم ان مجاہدوں میں موجود ہو اور نماز کے لیے جماعت کھڑی ہو تو چاہیے کہ ان میں سے صرف ایک جماعت تمہارے ساتھ جماعت میں کھڑی ہو اور سب اپنے ہتھیار سے لیس رہیں، اور جب لوگ سجدہ میں ہوں تو دوسرا گروہ تمہارے پیچھے تیار رہے۔ اور اب یہ گروہ جس نے اب تک نماز نہیں پڑھی، تمہارے ساتھ جماعت میں شامل ہو جائے اور (اپنے حفاظتی آلات اور ہتھیار ساتھ رکھے) اس آیت سے استدلال کی صورت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو مشکل اور خطرے کے اوقات میں بھی جماعت کا مکلف بنایا ہے۔ اگر جماعت واجب نہ ہوتی تو اس طرح نماز پڑھنے کا پابند نہ کیا جاتا۔ لیکن دوسرے مسلک کے علماء کہتے ہیں کہ آیت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امامت ایک شرعی حکم ہے نہ یہ کہ وہ فرض عین ہے۔ ہاں یہ درست ہے کہ یہ موقع دشواری اور خطرے کا ہے اور اس طرح نماز پڑھنے کی جو تلقین ہے اس میں جدا جدا نماز پڑھنے کی بہ نسبت زیادہ احتیاط ہے، کیونکہ وہ گروہ جو دشمن کے مقابلہ میں ہے دوسرے نماز پڑھنے والوں) کی حفاظت کر رہا ہے کہ اگر (احیاناً) دشمن کو ان پر ٹوٹ پڑنے کا موقع مل جائے تو اس سے انھیں آگاہ کر دے، تاکہ وہ لوگ اپنی نمازیں توڑ کر دشمن کا مقابلہ کریں۔ اس حکم میں حد درجہ کی باریک بینی اور احتیاط مد نظر ہے۔ البتہ اس آیت سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ عہد اول کے اصحابؓ میں نماز باجماعت کی قدر تھی اور خالق کائنات جو زندہ اور غیر فانی ہے کی عظمت کا احساس تھا۔ وہ جانتے تھے کہ نماز کے معنیٰ پروردگار کے سامنے خشوع و خضوع کا نام ہے۔ جس کو کسی حال میں

بھی یہاں تک کہ سخت ترین دشواریوں اور خطرے کے وقت میں بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ بہر حال اس میں تو شک کی گنجائش ہی نہیں ہے کہ نماز باجماعت متفقہ طور پر مطلوب شارعؑ ہے۔ کلام اس امر میں ہے کہ آیا جماعت نماز پنجگانہ میں فرض عین ہے؟ جمہور ائمہ اسلام کی رائے میں ایسا نہیں ہے۔

اب نماز پنج گانہ کی جماعت کے بارے میں مسالک اربعہ کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ نماز فریضۂ پنج گانہ کی جماعت کے بارے میں دو اقوال ہیں: ایک مشہور ہے اور دوسرا زیادہ تحقیقی ہے۔ پہلا قول یہ ہے کہ جماعت ہر نمازی کے لیے ہر مسجد میں اور ہر شہر میں جہاں مکلّف انسان رہتا ہے سنت مؤکدہ ہے کہ اگر کچھ اہل شہر نے جماعت قائم کر لی تو دوسرے کے ترک جماعت پر ان سے لڑائی نہ کی جائے گی۔ ہاں توہین سنت کے باعث ان سے لڑا جائے۔

دوسرا قول یہ ہے کو جماعت ہر شخص پر فرض کفایہ ہے کہ اگر کسی شہر کے تمام ہی باشندے ترک جماعت کر دیں تو ان سے لڑا جائے۔ اگر کچھ لوگوں نے جماعت سے نماز پڑھ لی تو دوسروں کے ذمہ سے یہ فریضہ ساقط ہو جائے گا۔ ہر مسجد میں جماعت کا ہونا مردوں کے لیے سنت ہے، اور نمازی کی اپنی مخصوص ذات کے لیے مستحب ہے۔

مالکی مسلک کے پیرو کو اختیار ہے کہ ان دونوں میں سے جس رائے کو چاہیے پسند کر لے۔ اب اگر یہ کہا گیا کہ جماعت سنت عین مؤکدہ ہے تو اس کے ادا کرنے کا مطالبہ ہر نمازی سے اور ہر مسجد میں کہا جائے گا۔ اس قول کے درست ہونے کی تعبیر ان کے نزدیک یہ ہے کہ اگر چہ یہ ہر نمازی کے لیے سنت مؤکدہ ہے، تاہم اگر شہر کے کچھ لوگوں نے اس پر عمل کر لیا تو باقی اشخاص کے ساتھ اس کے ترک پر قتال نہ کیا جائے گا، یعنی اگر شہر میں کوئی ایسی مسجد ہے جہاں نماز باجماعت ہوتی ہے تو باقیوں سے لڑائی ختم کرنے کے لیے کافی ہے۔

اگر یہ کہا گیا کہ جماعت فرض کفایہ ہے، تو گویا وہ کہتا ہے کہ اگر کچھ اشخاص نے یہ فرض ادا کر لیا تو باقیوں کے ذمہ سے ساقط ہو گیا۔ اس بات میں شافعیہ کو مالکیہ سے اتفاق ہے اگر چہ اس کے بعد جو تفصیل کی جاتی ہے اس سے شافعیہ کو اختلاف ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ پانچوں وقت کی فرض نمازوں میں (جماعت) سنت عین مؤکدہ ہے۔ اس کو واجب بھی کہہ سکتے ہیں کیونکہ بقول صحیح سنت مؤکدہ واجب ہی ہوتی ہے اور یہ بتایا جاچکا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک واجب کا درجہ فرض سے کم ہے۔ یعنی ترک واجب گناہ ہے، لیکن ترک فرض سے کم درجہ کا۔ حنفیہ کا یہ قول مالکیہ کے قول اول سے کہ جماعت سنت عین مؤکدہ ہے مطابق ہے۔ لیکن بستی کے تارکین جماعت سے قتال کرنے کے مسئلہ میں ان سے اختلاف ہے۔

واضح ہو کہ فرض نمازوں میں جماعت کا سنت ہونا، عاقل اور آزاد مردوں کے لیے ہے۔ ان معذوروں کے لیے (بھی سنت) نہیں جو متذکرہ آئندہ معذوریوں میں سے کسی میں مبتلا ہوں۔ اور لباس سے ننگے نہ ہوں۔ عورتوں اور بچوں کی جماعت نماز کا بیان اور امامت کی بقیہ شرائط کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

جمعہ، جنازہ اور نفل نمازوں کی امامت کا بیان

پانچوں وقت کی فرض نمازوں میں امامت کرنے کے متعلقہ احکامات بتائے جا چکے ہیں، باقی رہا ان کے علاوہ دوسری نمازوں، مثلاً جنازہ، جمعہ، عیدین، سورج گرہن، استسقا اور دوسری نفل نمازوں کا حکم سو ان کی تفصیل مختلف مسالک کی رو سے ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

شافعیہ کے نزدیک پنج گانہ فرض نمازوں کی جماعت کے متعلق چند اقوال ہیں جن میں قابل ترجیح یہ قول ہے کہ جماعت فرض کفایہ ہے کہ اگر کچھ لوگ نماز با جماعت پڑھ لیں تو یہ فرض سب سے ساقط ہو جائے گا۔ چنانچہ اگر شہر کی کسی مسجد میں بھی نماز با جماعت ہو جائے تو شہر کے دوسرے باشندوں پر سے یہ فرض اتر جاتا ہے۔ اسی طرح اگر کچھ لوگوں نے شہر کے کسی حصہ میں جماعت کر لی تو باقی اطراف کے رہنے والوں کے ذمہ سے فریضہ جماعت ساقط ہو جائے گا۔

بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ جماعت سنت عین مؤکدہ ہے، یہی قول ان میں مشہور ہے۔ اس بارے میں پنج گانہ نماز کی جماعت کا وہی حکم ہے جو نماز جنازہ کا ہے۔ یعنی ان کا کہنا ہے کہ اگر کسی فرد واحد یا باشعور لڑکے نے پڑھ لی تو دوسروں کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ ہاں کسی عورت کے پڑھنے سے ساقط نہ ہو گی۔ چنانچہ اس کی تفصیل جنازہ کے بیان میں آرہی ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ فریضہ نماز پنج گانہ میں بہ ذیل شرائط آئندہ جماعت فرض عین ہے۔

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ صحت جمعہ کے لیے جماعت شرط ہے لہٰذا بغیر جماعت کے نماز نہیں ہو سکتی۔ سورج گہن، استسقا اور عیدین میں سنت پوری ہونے کے لیے جماعت کا ہونا شرط ہے، یعنی جب تک یہ نمازیں جماعت سے نہ پڑھی جائیں سنت کا ثواب نہ ہو گا۔ تراویح کی نماز میں جماعت مستحب ہے۔ رہیں دوسری نوافل سو جماعت سے ادا کرنا کبھی مکروہ ہوتا ہے اور کبھی جائز ہوتا ہے۔ پس اگر مسجد میں یا جماعت کثیر کے ساتھ نفلی نماز پڑھی جائے یا کسی ایسی جگہ پر ہو جہاں لوگوں کی آمد و رفت زیادہ ہے تو وہ جماعت مکروہ ہو گی۔ ہاں اگر تھوڑے سے لوگ ہوں تو جائز ہے۔ البتہ رہائش گاہ وغیرہ مقامات میں جہاں لوگوں کی آمد و رفت نہ ہو (نفل نماز کی) جماعت ہو سکتی ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز جمعہ و عیدین میں جماعت شرط ہے اور نماز تراویح و نماز جنازہ میں سنت کفایہ ہے، اور نفل نمازوں میں مطلقاً مکروہ ہے۔ اور ماہ رمضان کے علاوہ وتر کی جماعت نیز نفل نماز میں تین آدمی سے زیادہ ہوں تو جماعت مکروہ ہو گی۔

ماہ رمضان میں نماز وتر کی جماعت کے بارے میں دو اقوال ہیں اور دونوں تسلیم کیے گئے ہیں: ایک تو یہ کہ (رمضان میں وتر کی جماعت) مستحب ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ مستحب نہیں ہے، بلکہ جائز ہے۔ اور اسی قول کو ترجیح دی گئی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نماز جمعہ کی پہلی رکعت کا جماعت کے ساتھ پڑھنا فرض عین ہے اور دوسری رکعت کی جماعت سنت ہے۔ لہٰذا اگر جمعہ کی پہلی رکعت میں کوئی شخص امام کے ساتھ شامل جماعت رہا اور پھر کسی دوسری رکعت میں

اگر جماعت سے علیحدگی ہونے کی نیت کی اور الگ اپنی نماز پوری کی تو نماز درست ہوگی۔

اسی طرح پانچ دوسرے مواقع میں بھی جماعت فرض عین ہے۔ اول ہر وہ نماز جو وقت کے اندر دوسری بار پڑھی جائے۔ لہٰذا اگر مثلاً کسی نے ظہر کی نماز تنہا پڑھی یا جماعت کے ساتھ پڑھی پھر ارادہ کیا کہ اپنی نماز کو دہرائے تو یہ جائز نہ ہو گا، سوا اس کے کہ جماعت سے پڑھی جائے۔

دوسرا موقع جس میں جماعت فرض ہوتی ہے یہ ہے کہ بارش کی وجہ سے دو نمازوں کو جمع کر کے بصورت جمع تقدیم پڑھا جائے (یعنی ایک نماز وقت کے اندر ہو اور دوسری قبل از وقت ملا کر پڑھی جائے) تو اس صورت میں دوسری نماز کو جماعت سے پڑھنا فرض ہے۔ چنانچہ اگر وقت ظہر آ جانے کے بعد سخت بارش ہونے لگی تو چاہیے کہ ظہر کی نماز تنہا پڑھ لے اور اس کے ساتھ ہی عصر کی نماز بھی شدت باراں کی وجہ سے پڑھی جا سکتی ہے، بشرطیکہ عصر کی نماز باجماعت ادا کی جائے، اگر اکیلے پڑھی گئی تو درست نہ ہوگی۔

تیسرا موقع وہ ہے جب کہ کسی نماز کو جماعت کے ساتھ ادا کرنے کی منت مانی ہو تو اس کو جماعت کے ساتھ ہی پڑھنا فرض ہے، اگر تنہا پڑھی گئی تو درست نہ ہوگی۔

چوتھا موقع جس میں جماعت فرض ہو جاتی ہے یہ ہے کہ صرف دو آدمی ہیں جن پر نماز فرض ہے اور کوئی ایسا نہیں جن کے ساتھ جماعت کی جائے۔ اب صورت یہ ہے کہ نماز فرض ہے اور دو افراد کے سوا کہیں کوئی انسان نہیں ہے جس نے جماعت سے نماز پڑھی ہو تو جماعت ان دونوں پر فرض ہے، اس لیے کہ یہ بتایا جا چکا ہے کہ بقول صحیح پانچوں وقت کی فرض نمازوں میں جماعت فرض کفایہ ہے یعنی کچھ لوگ جماعت سے نماز پڑھ لیں تو دوسروں کے ذمہ سے جماعت ساقط ہو جاتی ہے پس جب کہ بجز دو اشخاص کے اور کوئی موجود ہی نہیں ہے تو ان دونوں ہی پر نماز کی جماعت فرض (عین) ہوگی۔

پانچواں موقع (جماعت کے فرض عین ہونے کا) یہ ہے کہ امام حالت رکوع میں ہے اور یقین ہے کہ اس کی اقتدا کی گئی تو وقت کے اندر رکعت مل جائے گی اور تنہا پڑھی تو وہ جاتی رہے گی (اس صورت میں جماعت فرض عین ہو جائے گی)۔

باقی رہا عیدین، استسقا، سورج گہن، تراویح، اور رمضان میں وتر کی جماعتیں سو شافعیہ کے نزدیک یہ سب مستحب ہیں۔

اسی طرح وہ قضا نماز جو امام کے پیچھے پڑھی جا رہی تھی اور قضا ہو گئی تو اس قضا کو ایسے امام کے پیچھے پڑھنا چاہیے جو وہی نماز پڑھا رہا ہو، مثلاً اگر کسی پر ظہر کی نماز کی قضا ہے تو مستحب یہ ہے کہ اس کو ظہر کی نماز پڑھنے والے امام کے پیچھے پڑھے۔ اسی بنا پر یہ بھی مستحب ہے کہ اگر کسی معذوری کے باعث جمعہ فوت ہو گیا تو جمعہ کی بجائے ظہر کی نماز جماعت کے ساتھ ہو۔

نذر کی نمازوں کا جماعت کے ساتھ ادا کرنا مباح ہے، اور ادا نماز کو قضا پڑھنے والے کے پیچھے یا اس کے برعکس پڑھنا مکروہ ہے۔ یہی حکم نفل پڑھنے والے امام کے پیچھے فرض یا فرض پڑھنے والے امام کے پیچھے نفل پڑھنے کا ہے۔ (یعنی مکروہ ہے) اسی طرح تراویح پڑھنے والے کے پیچھے وتر یا اس کے برعکس (مکروہ ہے)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جمعہ کی نماز میں جماعت شرط ہے۔ آزاد مردوں کے لیے جو نماز مفروضہ کے ادا کرنے پر قادر

امام بننے کی شرطیں

''مسلمان ہونا''

صحت امامت کے لیے چند شرائط ہیں، منجملہ ان کے ایک شرط 'مسلمان ہونا' ہے، لہٰذا غیر مسلم کا امام بننا درست نہیں ہے۔ پس اگر کسی مدعی اسلام کے پیچھے نماز پڑھی گئی بعد میں پتہ چلا کہ وہ کافر ہے تو وہ نماز جو اس کے پیچھے پڑھی گئی باطل ہے اور دوبارہ پڑھنا واجب ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ایسی صورت شاذونادر ہی پیش آتی ہے، لیکن امر واقعہ اس کے خلاف ہے، کیونکہ اکثر اوقات غیر مسلم اشخاص اپنی مطلب برآری کے لیے خود کو مسلمانوں کے لباس میں پیش کرتے اور نیکی اور پرہیزگاری کا اظہار کرتے ہیں، حالانکہ وہ دراصل مسلمان نہیں ہوتے۔

''بالغ ہونا''

کیا ذی شعور لڑکے کی امامت درست ہے؟

امامت کے صحیح ہونے کی ایک شرط 'بالغ ہونا' ہے۔ پس کسی بالغ آدمی کا فرض نمازوں میں کسی لڑکے کی اقتدا کرنا جو (گو) سن شعور کو پہنچ گیا ہو، درست نہیں ہے کہ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے۔ شافعیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[1]

یہ مسائل فرض نمازوں کے متعلق ہیں؛ نفل نمازوں میں بالغ آدمی کا باشعور لڑکے کی اقتدا کرنا صحیح ہے۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے۔ حنفیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو[2] ہاں

ہیں، قضا نمازوں میں جماعت سنت ہے۔ اسی طرح نماز جنازہ کی جماعت سنت ہے۔ نوافل میں کہیں جماعت سنت ہے، مثلاً استسقا، تراویح اور عیدین کی نمازیں اور کبھی مباح ہے جیسے تہجد میں اور فرض نمازوں کے ساتھ جو نمازیں ہوتی ہیں ان میں۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ بالغ آدمی کو ایسے لڑکے کے پیچھے نماز پڑھنا جائز ہے جو سن شعور کو پہنچ گیا ہو، لیکن جمعہ میں نہیں۔ (جمعہ میں جائز ہونے) کے لیے شرط یہ ہے کہ اگر امام اس تعداد میں شامل ہے جس کے پورے ہوئے بغیر نماز نہیں ہو سکتی تو اس لڑکے کا (جسے امام بنا ہے) بالغ ہونا شرط صحت ہے۔ ہاں اگر امام نابالغ اس تعداد کے علاوہ ہے تو اس صورت میں باشعور لڑکے کا امام بننا درست ہوگا۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ بالغ آدمی کو کسی لڑکے کے پیچھے نماز پڑھنا مطلقاً درست نہیں ہے، نہ نماز فرض میں اور نہ (بقول صحیح) نفل نماز میں۔

ذی شعور لڑکے کا اپنے ہی جیسے لڑکے کو امام بنا لینا بالاتفاق درست ہے۔

عورتوں کا امام بننا

صحت امامت کی ایک شرط امام کا اصلی معنوں میں مرد ہونا ہے، لہٰذا عورت اور خنثیٰ مشکل (یعنی ایسا مخنث جس کی جنس متعین نہ کی جا سکے) کا امام بننا درآنحالیکہ اس کے پیچھے مرد مقتدی ہوں، درست نہیں ہے۔ لیکن اگر عورتیں مقتدی ہوں تو ان کی امامت کے لیے مرد ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ اگر کوئی عورت اپنی جیسی عورتوں یا مخنث کی امام بنے تو درست ہے اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے، مالکیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

''عاقل ہونا''

صحت امامت کی شرائط میں سے ایک شرط عقل ہے۔ لہٰذا فاتر العقل کی امامت اگر اس کو جنون سے افاقہ نہیں ہوتا تو درست نہ ہوگی۔ البتہ اگر اس کی حالت ایسی ہے کہ کبھی افاقہ ہو جاتا ہے اور کبھی جنون لاحق ہو جاتا ہے تو بحالت افاقہ اس کی امامت صحیح ہوگی اور حالت جنون میں بالاتفاق باطل ہوگی۔

قاری (خواندہ شخص) کا امی (ان پڑھ) کی اقتدا کرنا

امامت کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ اگر مقتدی خواندہ ہے تو امام بھی خواندہ ہو۔ ناخواندہ شخص کا خواندہ کی امامت کرنا صحیح نہیں ہے اور خواندہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ امام اتنی قرأت سے واقف ہو کہ اس کے بغیر نماز درست نہیں ہوتی۔ پس اگر کسی گاؤں کا امام اتنی قرأت جانتا ہے جس کے بغیر نماز نہیں ہوسکتی تو متعلم کے لیے جائز ہے کہ اس کے پیچھے نماز پڑھ لے۔ لیکن اگر وہ امی (قطعاً ناخواندہ) ہے تو اس کا اپنے جیسے ناخواندہ کا امام بننے کے علاوہ کسی اور کی امامت درست نہیں ہے، قطع نظر اس کے کہ کوئی خواندہ شخص ان کے ساتھ شریک جماعت ہو یا نہ ہو۔ اس پر تینوں اماموں کا اتفاق ہے؛ مالکیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کسی عورت یا خنثیٰ مشکل کے لیے مردوں یا عورتوں کی امامت صحیح نہیں ہے، نہ فرض نماز میں نہ نفل میں۔ یعنی امام کے لیے مرد ہونا بہر حال شرط ہے، خواہ مقتدی کوئی بھی ہو۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی امی سورۂ فاتحہ پڑھنے سے بھی عاجز ہو تو اس جیسے شخص کو بھی اس کے پیچھے نماز درست نہیں ہے، بشرطیکہ کوئی قاری (خواندہ انسان) موجود ہو۔ ایسی صورت میں ان دونوں پر واجب ہے کہ اس قاری کے پیچھے

امام کا معذوری کی حالت مثلاً سلس بول (یعنی پیشاب کا نہ رکنا) وغیرہ سے مبرا ہونا

صحت امامت کے لیے ایک شرط یہ ہے کہ امام کسی معذوری میں مبتلا نہ ہو (یعنی کوئی ایسا مرض لاحق نہ ہو جس سے اس کا شمار معذوروں میں ہو) مثلاً سلس بول (یعنی پیشاب کا نہ رکنا) دائمی پیچش میں مبتلا ہونا، ریاح کا مسلسل خارج ہوتے رہنا، اور نکسیر کا جاری رہنا وغیرہ۔ پس اگر امام ان میں سے کسی مرض میں مبتلا ہو تو اس کے لیے ایسے اشخاص کی امامت صحیح نہیں ہے جن کو یہ مرض لاحق نہ ہو۔ لیکن ان ہی جیسے معذور کی امامت جائز ہے، بشرطیکہ وہ بھی امام والے مرض میں مبتلا ہوں۔ اگر امراض مختلف ہیں، مثلاً ایک سلس بول کا مریض ہے اور دوسرے کی نکسیر جاری ہے تو ان میں سے ایک کے لیے دوسرے کا امام بننا درست نہیں ہے۔ یہاں تک حنفیہ اور حنابلہ کا باہم اتفاق ہے؛ شافعیہ اور مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

امام کا حدث اور نجاست سے پاک ہونا

امامت کی جن شرائط پر سب کا اتفاق ہے ان کے منجملہ امام کا حدث (ناپاکی) اور نجاست سے پاک ہونا ہے۔ پس اگر ایسے شخص کے پیچھے نماز پڑھی گئی جس کو ناپاکی لاحق تھی یا اس کے جسم پر نجاست لگی ہوئی تھی تو نماز باطل ہوگی اور امام کی نماز بھی باطل ہوگی، بشرطیکہ امام کو اپنی ناپاکی کا علم تھا اور اس نے جان بوجھ کر نماز پڑھی، بصورت دیگر باطل نہ ہوگی۔ اس بارے میں مختلف مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں

نماز ادا کریں، ورنہ دونوں کی نماز باطل ہو جائے گی۔ لیکن اگر کوئی شخص سورۂ فاتحہ پڑھ تو سکتا ہے لیکن اچھی طرح ادائیگی نہیں آتی تو صحیح یہی ہے کہ اس کو بھی پہلے اپنے جیسے کی اقتدا سے روکا جائے گا، بشرطیکہ اس سے اچھا پڑھنے والا موجود ہو، تاہم اگر اس نے اپنے جیسے کی اقتدا کر ہی لی ہے تو نماز درست متصور ہوگی۔ لیکن اگر قاری دستیاب ہی نہ ہو تو ایسے شخص کا بقول صحیح اپنے جیسے ناخواندہ کے پیچھے نماز پڑھ لینا درست ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ صحت امامت کے لیے امام کا ایسے عذر سے مبرا ہونا شرط نہیں ہے جو اس کے لیے معاف ہو۔ چنانچہ اگر امام سلس بول (مسلسل پیشاب آنے) کا مریض ہے، اور یہ اس کے لیے معاف ہے کیوں کہ یہ مرض اس کا دائمی ہے خواہ آدھے وقت ہی کے لیے ہو، جیسا کہ سابقاً بتایا گیا، تو اس صورت میں اس کی امامت درست ہوگی۔ اسی طرح ریاح کے مسلسل خارج ہوتے رہنے کا عذر ہے یا ایسا ہی کوئی اور عذر ہے جس سے وضو نہیں ٹوٹتا اور نماز باطل نہیں ہوتی، تو اس کی امامت صحیح ہوگی۔ لیکن ایسے شخص کی امامت کرنا جسے اس طرح کی کوئی معذوری لاحق نہیں ہے، مکروہ ہے۔

ملاحظہ ہو۔ (۱)

کسی ہکلے کا یا ایسے ہی اور شخص کا امام بننا

صحت امامت کی شرائط میں سے یہ بھی ہے کہ امام کی زبان (تلفظ) ٹھیک ہو۔ ایک حرف کے بجائے کوئی اور حرف نہ ادا ہو جاتا ہو۔ مثلاً "ر" کے بجائے "غ"، "س" کے بجائے "ت"، "ذ" کے بجائے "ز" یا "ش" کی جگہ "س" وغیرہ حروف ہجا کی آوز نکلے۔ اس ی وجہ سے ایسے شخص کو "الثغ" کہتے ہیں، کیونکہ "الثغ" کے لغوی معنی زبان کا ایک حرف سے دوسرے حرف کی جانب مڑ جانا یا ایسی ہی کسی کیفیت کا لاحق ہونا ہے۔

ایسے شخص پر واجب ہے کہ وہ اپنی زبان کے تلفظ کو درست کرے اور جہاں تک بن پڑے حرف کے تلفظ کو صحیح طور پر ادا کرنے کی کوشش کرے۔ اگر پھر بھی قاصر رہے تو اس کے لئے اپنے ہی جیسوں کے علاوہ دوسرے کا امام بننا درست نہیں ہے۔ اگر کسی میں یہ خامی ہے اور اس نے اپنی زبان کی اصلاح کی کوشش نہ کی تو اس کی نماز ہی سرے سے باطل ہو گی، امام بننے کا تو ذکر کیا؟ اس مسئلہ میں حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کو اتفاق ہے۔ تاہم حنفیہ کہتے ہیں کہ ایسے اشخاص کے لئے اگر ممکن ہو کہ سورۂ فاتحہ کے بجائے قرآن شریف کسی اور جگہ سے پڑھ سکے اور پڑھا تو اس کی نماز باطل نہ ہو گی، کیونکہ سورۂ فاتحہ کا پڑھنا ان کے

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر امام کو ایسی معذوری ہو جس سے نماز کا دوبارہ پڑھنا ضروری نہ ہو تو اس کا امام بننا صحیح ہو گا، اگر چہ مقتدی تندرست ہو۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ حالت حدث میں امام بننا صحیح نہیں ہے، بشرطیکہ اس کی ناپاکی عمداً ہی ہو۔ ایسے امام کی جو اقتدا کرے گا، اس کی نماز باطل ہو گی، ہاں اگر وہ ناپاکی عمداً نہیں رہی، مثلاً کسی کو اپنی ناپاکی کا دھیان نہ رہا اور نماز پڑھنے لگا، یا حالت نماز میں حدث لاحق ہو گیا، اب اگر اپنے حدث کو جاننے یا حدث لاحق ہو جانے پر بھی مقتدیوں کے ساتھ اعمال نماز کو جاری رکھا تو سب کی نماز جاتی رہے گی۔ نیز مقتدیوں کی نماز اس صورت میں بھی جاتی رہے گی جب کہ انہیں معلوم ہو کہ امام حالت ناپاکی میں ہے گو خود امام کو علم نہ ہو۔ اگر مقتدیوں کو امام کے ناپاک ہونے کا علم نہ تھا اور خود امام کو بھی معلوم نہیں تھا لیکن اس کا علم نماز پوری کرنے کے بعد ہوا تو مقتدیوں کی نماز صحیح ہو گی، لیکن امام کی نماز بہر حال باطل ہو جائے گی، کیونکہ پاک ہونا صحت نماز کے لئے شرط ہے۔ اس صورت میں بھی جب کہ امام نجاست آلود ہو تو امام اور مقتدیوں کا اسی تفصیل کے ساتھ وہی حکم ہے جو حالت حدث میں ہونے کی صورت میں ہے۔ لیکن نجاست آلود ہونے کی صورت میں اگر نماز پوری ہونے سے پہلے امام کو اس کا علم نہیں تھا تو نماز ہو جائے گی، کیونکہ نجاست سے پاک ہونا صحت نماز کے لئے جبھی شرط ہے کہ اس کو نجاست کا علم ہو، جیسا کہ سابقاً بیان ہوا۔

نزدیک فرض نہیں ہے۔ مالکیہ کو ان تمام امور سے اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ ایسے شخص کی امامت، مطلقاً صحیح ہے، جیسا کہ ان کے مسلک متذکرہ آئندہ میں وضاحت کی گئی ہے۔

اس سلسلہ میں ''ہکلے'' کے متعلق جو کچھ بیان کیا گیا ہے، وہی حکم اس کا ہے جو غلط طریقہ سے ایک حرف کو دوسرے حرف میں مدغم کر دیتا ہو، مثلاً سین کو ''تے'' سے بدل کر سین کے بعد جو حرف ''ت'' ہے اس میں ملا دے، جیسے لفظ ''مستقیم'' کو اس طرح ادا کرنے کے بجائے ''متقیم'' کہے۔ ایسے نمازی کو واجب ہے کہ اپنی زبان کی اصلاح میں کوشاں ہو۔ اگر (اصلاح میں) ناکامی ہو تو اس کے لئے اپنے جیسوں کا امام بننا صحیح ہوگا۔ اگر (جہد اصلاح میں) کوتاہی کی تو اس کی نماز بھی باطل اور امام بننا بھی۔

ایک اور خامی ہے جیسے ''فأ فا'' کہتے ہیں، یعنی بولنے میں بار بار حرف ''ف'' کی آواز نکلے، یا ''تمتام'' ہو، یعنی بار بار ''ت'' کا تلفظ کرنا تو ایسے شخص کا اپنے ہی جیسے اشخاص کی امامت کرنا جائز ہے اور اگر مقتدی اس جیسا نہیں ہے تو امامت کرنا شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مطلقاً

شافعیہ کہتے ہیں کہ امام حالت حدث میں ہو تو اس کے پیچھے نماز درست نہیں ہے، بشرطیکہ مقتدی کو شروع سے اس کا علم ہو، اگر بدوران نماز اس کا علم ہوا تو اقتدا کی نیت توڑ دینے اور اپنی نماز پوری کر لینے سے نماز ہو جائے گی۔ اس کے لئے یہی کافی ہے۔ اگر مقتدی کو اپنے امام کا حالت حدث میں ہونا نماز پوری ہو جانے کے بعد معلوم ہوا تو اس مقتدی کی نماز ہو گی اور جماعت کا ثواب حاصل ہوگا۔ لیکن امام کی نماز بہر حال باطل ہے، کیونکہ پاک ہونا جو نماز کے لئے شرط ہے وہ نہیں پائی گئی۔ پس امام پر واجب ہے کہ اپنی نماز کو دہرا لے۔ مقتدی کو اگر یہ معلوم ہو کہ امام کو نجاست خفیفہ لگی ہوئی ہے، مثلاً پیشاب جو خشک ہو گیا ہے، تب بھی مقتدی کی نماز درست نہ ہوگی۔ ہاں اگر اسے معلوم ہی نہیں ہوا تو جمعہ کے علاوہ اور نماز صحیح ہوگی اور جمعہ کی نماز بھی صحیح ہوگی جب کہ اسے شامل کئے بغیر جماعت جمعہ کی مقررہ تعداد پوری ہو۔ ایسا نہ ہوا تو سب ہی کی نماز باطل ہوگی، کیونکہ حاضرین جمعہ کی وہ تعداد جو صحت نماز جمعہ کے لئے شرط ہے، پوری نہیں ہوئی۔ اگر کوئی امام ظاہر نجاست (نجاست ثقیلہ) سے آلودہ ہو، بایں طور کہ اگر توجہ سے دیکھتا تو اسے معلوم ہو جاتی تو ایسے کے پیچھے مطلقاً صحیح نہیں ہے، اگرچہ اس کا حال معلوم نہ ہوا ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ حالت حدث میں، خواہ وہ حدث اصغر ہو یا حدث اکبر، امامت کرنا صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح اگر نجاست لگی ہوئی ہے اور اس کا علم ہے تو امامت کرنا درست نہیں ہے۔ لیکن اگر اس کا علم نہ خود امام کو ہوا اور نہ مقتدی کو اور نماز پوری پڑھی گئی تو محض مقتدیوں کی نماز ہو جائیگی، خواہ وہ جمعہ کی نماز ہو یا کوئی اور نماز۔ البتہ جمعہ کی صورت میں یہ شرط بھی ہے کہ نمازیوں کی تعداد (جو جمعہ کی شرط ہے) پوری ہو۔ یہ تعداد اس امام کے علاوہ چالیس ہو۔ ایسا نہ ہوا تو سب کی نماز باطل ہو جائے گی۔ اسی طرح سب کی نماز اس صورت میں بھی باطل ہو جائیگی جب کہ مقتدیوں میں سے کسی ایسے شخص کو حدث لاحق ہو یا نجاست لگی ہوئی ہو جس کی شمولیت کے بغیر جماعت کی تعداد مقررہ پوری نہ ہوتی ہو۔

بلا کراہت (اس کا امام بننا) صحیح ہے اور حنفیہ کہتے ہیں کہ اس کی امامت کا حکم وہی ہے جو ہکلے کا ہے، یعنی اسی جیسے انسان کی اور شرائط متذکرہ سابقہ کے ساتھ نہ ہو تو امام بننا مکروہ ہے۔ ان تمام صورتوں میں مالکیہ کا جو مسلک ہے وہ ذیلی حاشیہ میں درج ہے۔ (۱)

مقتدی کی امامت کا بیان

صحت امام کی شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ جو شخص کسی دوسرے کا مقتدی ہو وہ خود امامت نہ کرے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً کوئی شخص نماز عصر کی جماعت میں اس وقت شریک ہوا جب کہ امام آخری رکعتوں کے دو سجدے کر رہا تھا۔ امام نے اسلام پھیر دیا اور یہ شخص اپنی رکعتیں پوری کرنے کے لئے کھڑا ہوا، اتنے میں ایک اور شخص آیا اور نماز عصر کی نیت کر کے اس کے ساتھ جو اپنی رہی ہوئی رکعتیں پوری کر رہا تھا، کھڑا ہو گیا (اور اس کی اقتدا میں نماز پڑھنے لگا) تو آیا اس دوسرے شخص کی نماز درست ہوئی یا نہیں؟ ایک اور مثال لیجئے، مسجدوں میں نمازیوں کا ازدحام ہے اور کوئی شخص آ کر آخر کی صفوں میں شامل جماعت ہوا کہ اسے امام کے حرکات کی خبر نہیں، لہٰذا مقتدیوں میں سے کسی نمازی کی پیروی کرنے لگا تو کیا یہ پیروی صحیح ہے؟

یہ تمام مسائل تفصیل طلب ہیں۔ اس کے لئے ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۲)

حنفیہ کہتے ہیں کہ ایسے شخص کا امام بننا صحیح نہیں ہے جو حالت حدث میں ہو یا جسے ایسی نجاست لگی ہوئی ہو جس سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر مقتدیوں کو یہ معلوم نہ ہو کہ امام کی نماز فاسد ہے تو ان کی نماز ہو جائے گی۔ پس اگر سچے اشخاص کی گواہی سے یا انصاف پسند امام کے خود اپنی بابت بتانے سے اس کا علم ہو جائے تو مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی اور اس کا دوبارہ پڑھنا لازم ہے۔ لیکن اگر وہ شخص جس نے امام کی نماز کے فاسد ہونے کی بابت بتایا کوئی راستباز آدمی نہیں ہے تو اس کی بات کو تسلیم نہ کیا جائے گا، تاہم احتیاط اسی میں ہے کہ اس نماز کو دہرا لیا جائے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ہکلے اور تمتام اور فأفا اور ارت یعنی وہ شخص جو غلط طریقے سے ایک حرف کو دوسرے کے ساتھ مدغم کر دیتا ہے اور اسی طرح وہ تمام اشخاص جو بعض حروف کو صحیح ادا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے ان کے لئے امام بننا اور اپنے جیسے لوگوں اور ایسے اشخاص کو بھی جن کی زبان درست ہے اور جن میں کوئی خرابی نہیں ہے، نماز پڑھانا صحیح ہے، اگرچہ ایسا شخص دستیاب ہو جو انہیں تعلیم دے سکے۔ نیز تعلیم حاصل کرنے سے پہلے اور حصول علم کا وقت ملنے کے باوجود نیز بقول راجح اس پر یہ واجب نہیں ہے کہ اپنی زبان کی درستی کے لئے اجتہاد سے کام لے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مالکیہ صحت امام کے لئے یہ شرط عائد نہیں کرتے کہ امام کا تلفظ درست ہو۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ جس شخص نے اس (مسبوق) کی اقتدا (پیروی) کی جو بعد میں امام کے ساتھ ایک رکعت

مختلف المسلک امام کے پیچھے نماز پڑھنے کا بیان

صحت امامت کی شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ مقتدی کے مسلک کی رو سے امام کی نماز صحیح ہو۔ چنانچہ اگر کوئی حنفی، شافعی المسلک امام جس کے بدن سے خون بہا ہو اور اس نے وضو نہ کیا ہو، کے پیچھے نماز پڑھے یا کوئی شافعی، حنفی کے پیچھے، جس نے کسی عورت کو مثلاً ہاتھ لگایا ہو نماز پڑھی ہو تو مقتدی کی نماز باطل ہو جائے گی، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اس کے امام کی نماز نہیں ہوئی۔

اس مسئلہ میں حنفیہ اور شافعیہ متفق ہیں، مالکیہ اور حنابلہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

میں شامل ہوا تھا، تو نماز باطل ہو جائے گی، خواہ وہ مقتدی اسی کی طرح مسبوق ہو یا نہ ہو۔ ہاں اگر کسی مسبوق نے دوسرے مسبوق کے اعمال صلوٰۃ میں اسی کی مشابہت کی لیکن مقتدی بننے کی نیت نہ تھی تو نماز صحیح ہوگی۔ البتہ اگر کوئی مسبوق ایسا ہے جس نے امام کے ساتھ ایک رکعت بھی ادا نہیں کی، مثلاً آخری تشہد میں شامل جماعت ہوا تو اس کی اقتدا درست ہوگی، کیونکہ (تشہد میں شامل جماعت ہونے والے کو) مقتدی ہی قرار نہیں دیا گیا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ کسی بھی مسبوق کی اقتدا صحیح نہیں ہے، خواہ امام کے ساتھ ایک رکعت میں شریک ہوا ہو یا اس سے کم میں۔ لہٰذا اگر دو شخص بعد میں امام کے ساتھ شامل جماعت ہوئے اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد ان میں سے ایک نے دوسرے (کو امام بنا کر اس) کی اقتدا کی نیت کر لی تو مقتدی کی نماز جاتی رہی۔ ہاں اگر ان میں سے ایک نے دوسرے کی پیروی اختیار کی تا کہ جو رکعتیں جا رہی ہیں ان کو یاد کر لے لیکن (یہ پیروی) اقتدا کی نیت سے نہ ہو تو دونوں کی نماز صحیح ہو گی، کیونکہ وہ دونوں اپنے سابق امام کے ساتھ منسلک متصور ہوں گے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مقتدی جب تک مقتدی ہے اس کی اقتدا درست نہیں ہے۔ ہاں امام کے سلام پھیرنے کے بعد، یا امام سے علیحدہ ہو جانے کی نیت کرنے کے بعد اس کی اقتدا کی جائے تو نماز درست ہوگی۔ یاد رہے کہ کسی مقتدی کا اپنے امام کی امامت سے علیحدہ ہو جانے کی نیت کرنا شافعیہ کے نزدیک جائز ہے، لیکن یہ حکم جمعہ کے علاوہ (اور نمازوں کے لئے) ہے، جمعہ کی نماز میں ایسی اقتدا درست نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جب تک کوئی شخص مقتدی کی حیثیت میں ہے اس کی اقتدا صحیح نہیں ہے۔ لہٰذا جب امام سلام پھیر دے اور کوئی مسبوق ہے (جو بعد میں شامل جماعت ہوا تھا) تو اسی جیسے (مسبوق) کو اس کی اقتدا درست ہوگی لیکن نماز جمعہ میں نہیں۔ نماز جمعہ میں ایسے کی اقتدا صحیح نہیں ہے۔

۱۔ مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ جو امور صحت نماز کے لئے شرط ہیں ان میں صرف امام کے مسلک کا اعتبار کیا جائے گا۔ لہٰذا اگر کسی مالکی یا حنبلی نے حنفی یا شافعی کی اقتدا کی جس نے وضو میں پورے سر کا مسح نہیں کیا تو اس (مالکی یا حنبلی) کی نماز درست ہوگی، کیونکہ امام کی نماز اس کے اپنے مسلک کی رو سے صحیح تھی۔ لیکن وہ امور جن کا تعلق اقتدا کے صحیح ہونے سے ہے

مقتدی کا امام سے آگے بڑھ جانے اور افعال امام سے باخبر رہنے کا بیان

صحت امامت کی شرائط میں ایک یہ ہے کہ مقتدی امام سے آگے نہ بڑھے۔ اگر آگے بڑھ گیا تو امامت اور نماز دونوں باطل ہیں۔ اس مسئلہ میں تین امام متفق ہیں، مالکیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

واضح ہو کہ جن اصحاب نے (صحت امامت کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ مقتدی امام سے آگے نہ بڑھے، انہوں نے اس حکم سے کعبہ کے گرد نماز پڑھنے کو مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کعبہ کے گرد مقتدی کا امام سے آگے بڑھ جانا جائز ہے۔ لیکن اس بارے میں شافعیہ کا مسلک تفصیل طلب ہے۔ ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۲)

واضح ہو کہ اگر نماز کھڑے ہو کر پڑھی جا رہی ہے تو مقتدی کی صحت نماز کے لیے آگے نہ بڑھنے کا مطلب یہ ہوگا کہ مقتدی کے قدموں کا پچھلا حصہ امام کے قدموں کے پچھلے حصے سے آگے نہ بڑھے۔ بیٹھ کر نماز ہو رہی ہو تو مقتدی کی سرین (ٹھڈی) امام کی سرین سے آگے نہ ہو۔ اگر مقتدی اس سے آگے بڑھ گیا تو اس کی نماز نہ ہوگی، ہاں اگر برابر ہو تو نماز بلا کراہت درست ہو جائے گی۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے۔ شافعیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۳)

اور منجملہ شرائط صحت امامت کے یہ ہے کہ مقتدی اپنے امام کے افعال (نماز) س آگاہ ہونے پر قادر ہو، یعنی امام نظر آتا ہو یا (اس کی آواز) سنائی دیتی ہو اور خواہ (پورے طور پر آگاہی نہ ہو، بلکہ) کسی

ان میں مقتدی کے مسلک کا لحاظ کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر کسی مالکی یا حنبلی نے فرض نماز شافعی کے پیچھے پڑھی جو نفل نماز پڑھ رہا تھا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ (مالکی یا حنبلی کے نزدیک) صحت اقتدا کے لئے شرط یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں ایک ہی نماز پڑھ رہے ہوں۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اقتدا کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ مقتدی امام سے آگے نہ بڑھے۔ چنانچہ اگر مقتدی امام سے آگے بڑھ گیا، خواہ تمام ہی مقتدی آگے بڑھ جائیں، تب بھی بقول معتمد نماز ہو جائے گی، تاہم بلا ضرورت آگے بڑھ جانا مکروہ ہے۔

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ کعبہ کے گرد مقتدی کا امام سے آگے بڑھ جانا صحیح نہیں ہے جب کہ دونوں ایک ہی جانب ہوں۔ اگر اس جانب نہ ہوں جدھر امام ہے تو آگے بڑھ جانا درست ہوگا، تاہم بلا ضرورت مثلاً یہ کہ مسجد میں جگہ تنگ ہو (امام سے) آگے بڑھ جانا مکروہ ہے۔ ضروری ہو جائے تو مکروہ نہیں ہے۔

۳۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ مقتدی کا اپنے امام کے برابر میں کھڑا ہونا مکروہ ہے۔

حد تک ہو۔ غرض مقتدی اپنے امام کے افعال سے واقف ہونے پر جب بھی قادر ہوگا اس کی نماز ہو جائے گی۔ اگر (امام) اور مقتدی) دو مختلف مکانوں میں ہوں تو بموجب تفصیل مسالک مقتدی کی نماز باطل ہو گی۔ تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

مقتدی کو اقتداء کی اور امام کو امامت کی نیت کرنے کا بیان

صحت امامت کی شرائط میں سے یہ بھی ہے کہ مقتدی تمام نمازوں میں اپنے امام کی پیروی کی نیت

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر امام اور مقتدی مسجد میں ہوں تو وہ ایک ہی مکان متصور ہوگا، مختلف مکانوں میں متصور نہ ہوں گے۔ قطع نظر اس کے کہ دونوں کے درمیان تین سو ہاتھ سے زیادہ فاصلہ ہو جائے۔ چنانچہ اگر امام مسجد کے آخری سرے میں ہے اور مقتدی ابتدائی حصہ میں تو اقتدا درست ہوگی بشرطیکہ امام اور مقتدی کے درمیان کوئی حائل ایسا نہ ہو جو امام تک پہنچنے سے مانع ہو۔ مثلاً کوئی دروازہ ہے جسے نماز شروع ہونے سے پہلے ہی میخوں سے جڑ دیا گیا ہو۔ ہاں اگر نماز کے دوران گزرگاہ کو بند کیا گیا تو مضائقہ نہیں۔ دونوں کے درمیان دروازہ بھڑا ہوا ہو تو حرج نہیں ہے اور مقتدی کا امام تک پہنچنا ممکن ہونے کا یہ مطلب ہے کہ خواہ قبلہ رخ چل کر پہنچنا ممکن ہو یا قبلہ کی طرف پیٹھ کر کے پہنچا جا سکے۔

مسجد کا صحن (یا لان) وغیرہ مسجد میں شامل ہے۔

اس صورت میں جب کہ نماز مسجد سے باہر پڑھی جا رہی ہو تو اگر امام اور مقتدی کے مابین تین سو انسانی ہاتھ سے زیادہ فاصلہ نہ ہو تو نماز درست ہوگی، اگرچہ بقول معتمد درمیان میں دونوں کو جدا کرنے والی کوئی شے حائل ہو۔ مثلاً نہر جس میں کشتی چل سکے یا راستہ ہو جس میں سے لوگوں کا ہجوم آ جا سکے، تاہم یہ شرط ہے کہ وہ رکاوٹ درمیان میں ایسی نہ ہو کہ مقتدی چاہے تو امام تک نہ پہنچ سکے، یعنی مقتدی کا امام تک پہنچنا ممکن ہو، بغیر اس کے کہ قبلہ کی طرف پیٹھ کرنا یا ادھر سے منہ موڑنا پڑے۔ یہ حارج حائل میخ زدہ یا بھڑا ہوا دروازہ ہو یا کچھ اور اس سے فرق نہیں پڑتا۔

اگر امام اور مقتدی دونوں میں سے ایک مسجد کے اندر ہو اور دوسرا مسجد سے باہر ہو اور جو مسجد سے باہر ہے اس کا مسجد کے کنارے سے جو اس کی جانب ہے تین سو ہاتھ زیادہ فاصلہ ہو تو اقتدا باطل ہو جائے گی ورنہ باطل نہ ہوگی، بشرطیکہ درمیان میں کوئی ایسی رکاوٹ نہ ہو، جس کا ذکر، مسجد سے باہر نماز کی صورت میں کیا گیا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ امام اور مقتدی دونوں الگ الگ مکانوں میں ہوں تو اقتدا فاسد ہو جائے گی، قطع نظر اس کے کہ مقتدی پر امام کا حال مشتبہ ہو یا نہ ہو۔ اگر کسی نے اپنے گھر میں امام کی اقتدا کی درآنحالیکہ گھر کا دروازہ کسی رستہ وغیرہ سے مسجد سے منقطع ہو گیا ہو تو یہ اقتدا صحیح نہ ہوگی، کیونکہ دونوں مکان مختلف ہو گئے۔ ہاں اگر وہ گھر مسجد کے ساتھ لگا ہوا ہو کہ مسجد کی دیوار کے سوا دونوں میں کوئی اور شے حائل نہ ہو تو مقتدی کی نماز درست ہوگی، بشرطیکہ امام کا حال مقتدی کے روبرو مشتبہ نہ ہو (یعنی امام جو کچھ کرتا ہے اس کا علم پورے طور پر مقتدی کو ہوتا رہے)۔ اسی طرح مقتدی اپنے گھر کی چھت پر جو مسجد کی چھت سے ملحق ہے نماز پڑھے (تو نماز ہو جائے گی) کیونکہ اس صورت میں دونوں مکان مختلف متصور نہ ہوں گے۔ اگر

کرے۔اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے۔حنفیہ کو اختلاف ہے،ان کا مسئلہ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (1)

اور یہ نیت ابتدائے نماز سے ہونی چاہیے، بایں طور کہ مقتدی تکبیر تحریمہ کے ساتھ ہی نیت کرے۔نیت حقیقی

مکان ایک لیکن وسیع ہو جیسے کوئی بڑی مسجد ہو،تو اقتدا اسی صورت میں صحیح ہوگی جب کہ مقتدی کو امام کے اعمال میں شبہ نہ رہتا ہو۔خواہ امام کی آواز سن کر یا مکبر کی آواز سے یا امام کو دیکھ کر، یا اس کے دوسرے مقتدیوں کو دیکھ کر (غرض یہ کہ امام کے افعال صلوٰۃ کو معلوم کرنے میں شبہ نہ رہے) یاد رہے کہ مبلغ (یعنی مکبر جو تکبیر کا اعلان کرتا ہے) کی پیروی اسی حالت میں درست ہوگی جب کہ تکبیر تحریمہ کی غرض محض تبلیغ (اطلاع دینا) ہو کیونکہ اگر صرف اعلان تکبیر مقصود ہو (یعنی شمولیت نماز نہ ہو تو) اس کی خود اپنی نماز باطل ہوگی لہٰذا جو اس کے اعلان کی پیروی کرے گا اس کی نماز بھی باطل ہوگی۔

یاد رہے کہ وسیع مسجد میں اقتدا اسی صورت میں صحیح ہوگی جب کہ امام اور مقتدی کے درمیان کوئی چلتا راستہ نہ ہو جس میں پہیہ دار گاڑی وغیرہ گزرتی ہو یا کوئی نہر ہو جس میں کشتی چلنے کی گنجائش ہو۔اگر درمیان میں ایسا کوئی حائل ہو تو اقتدا درست نہیں ہے۔

میدان (کی نماز) میں اگر امام اور مقتدی کے درمیان اتنا فاصلہ ہو کہ اس میں دو صفیں کھڑی ہو سکیں تو اقتدا صحیح نہیں ہوگی۔بڑی مساجد جیسے بیت المقدس ہے، کا حکم بھی وہی ہے جو میدان (میں نماز) کا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ امام اور مقتدی کا دو مکانوں میں ہونا صحت اقتدا کا مانع نہیں ہے۔لہٰذا اگر امام اور مقتدی کے درمیان کوئی نہر یا راستہ یا دیوار حائل ہو تو مقتدی کی نماز صحیح ہوگی، بشرطیکہ اس کو امام کے افعال سے آگاہ ہونا ممکن ہو، اگرچہ کوئی آواز سن کر ہی ممکن ہو۔ہاں جمعہ کی نماز اگر مقتدی پاس کے مکان میں امام مسجد کی اقتدا میں پڑھے تو باطل ہوگی، کیونکہ جمعہ کی نماز کے لئے مسجد جامع کا ہونا شرط ہے، جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ امام اور مقتدی کے مختلف مکانوں میں ہونے سے اقتدا صحیح نہیں ہوتی۔اس کی تفصیل یوں ہے کہ اگر امام اور مقتدی کے درمیان میں کوئی نہر حائل ہے جس میں کشتیاں چلتی ہیں تو مقتدی کی نماز باطل ہو جائے گی اور امام کی نماز بھی جاتی رہے گی، کیونکہ اس کی نماز کا رابطہ ایسے شخص کی نماز سے ہے جس کی اقتدا درست نہیں ہے اور اس صورت میں جب کہ راستہ حائل ہو تو دیکھنا چاہیے کہ وہ نماز اگر ایسی نماز ہے کہ بھیڑ کے وقت اس کا راستہ میں پڑھنا صحیح نہیں ہے جیسے جمعہ وغیرہ کی نماز جس میں لوگوں کا اجتماع ہوتا ہے، تو باوجود امام اور مقتدی کے درمیان فاصلہ ہونے کے نماز صحیح ہوگی، بشرطیکہ صفیں (وہاں تک) متصل ہوں اگر صفیں متصل نہ ہوئیں تو اقتدا درست نہ ہوگی۔ہاں اگر امام اور مقتدی مسجد کے اندر ہوں تو اقتدا صحیح ہوگی، اگرچہ دونوں کے درمیان حائل موجود ہو، بشرطیکہ تکبیر تحریمہ سنا دے۔اگر نماز مسجد کے باہر کہیں ہو رہی ہے، یا مقتدی مسجد کے باہر اور امام مسجد کے اندر ہے تو اقتدا اس حال میں صحیح ہوگی جب مقتدی امام کو دیکھ سکتا ہو، یا اس کو دیکھ سکے جو امام کے پیچھے نماز پڑھ رہا ہے۔اگرچہ یہ کیفیت (پوری نماز میں نہیں، بلکہ) نماز کے کچھ حصہ میں ہو۔یا کھڑکی کی سلاخوں (یا جالیوں) سے نظر آتا ہو۔غرض جہاں سے بھی امام کسی طرح نظر آتا ہو تو اقتدا صحیح ہوگی۔اگرچہ دونوں کے درمیان میں تین سو ہاتھ سے زیادہ فاصلہ ہو۔

ا۔حنفیہ کہتے ہیں کہ اقتداء کی نیت جمعہ اور عید کے سوا دوسری نمازوں میں شرط ہے، کیونکہ جمعہ اور عید کی نماز میں تو

معنوں میں ہو یا حکمی طور پر اسکی تشریح ''نیت'' کے بیان میں ہو چکی ہے۔لہٰذا اگر کسی نے تنہا نماز پڑھنے کی نیت سے نماز شروع کی، پھر نماز کے دوران کوئی امام آ گیا اور اس کی اقتداء کی نیت کر لی تو نماز صحیح نہ ہوگی، کیونکہ ابتدائے نماز سے یہ نیت نہیں پائی گئی۔منفرد (تنہا گزار) کے لئے روا نہیں ہے کہ بہ دوران صلوٰۃ جماعت کی جانب منتقل ہو جائے۔اسی طرح جس نے اپنی نماز جماعت کے ساتھ شروع کی ہو اسے منفرد ہونے کی طرف منتقل ہونا جائز نہیں ہے، یعنی یہ کہ (جماعت میں شامل ہو اور) امام سے علیحدگی کی نیت کر لے۔ہاں کوئی عذر ہو تو ایسا ہو سکتا ہے، مثلاً امام نماز کو بہت طول دے دے۔ان تمام باتوں پر تین امام متفق ہیں۔شافعیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

اب رہا امام کا امامت کی نیت کرنا، مثلاً ظہر یا عصر کی نماز کو بطور امام پڑھنے کی نیت کی جائے، سو یہ امر امامت (کے صحیح ہونے) کے لئے شرط نہیں ہے، بجز ان حالات کے جن کی تفصیلی مختلف مسلکوں میں کی گئی ہے۔اس کے لئے ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔(۲)

جماعت صحت نماز کی شرط ہے، اس میں اقتدا کی نیت کرنے کی حاجت ہی نہیں ہے۔

ا۔شافعیہ کہتے ہیں کہ نماز کے آغاز ہی سے نیت کرنا شرط نہیں ہے۔لہٰذا اگر نماز کے دوران اقتدائے امام کی نیت کی تو نماز درست لیکن مکروہ ہوگی، البتہ جمعہ وغیرہ کی نماز کے اندر، جس میں جماعت شرط ہے شروع سے اقتدا کی نیت کرنا ضروری ہے، بایں طور کہ تکبیر تحریمہ کے ساتھ ہی نیت کی جائے۔اسی طرح امام کی اقتدا سے الگ ہو جانے کی نیت بھی مقتدی کے لئے درست ہے، خواہ بے سبب ہی ہو۔تاہم اگر کوئی معذوری نہ ہو علیحدگی مکروہ ہے۔اس حکم سے وہ نماز مستثنیٰ ہے جس میں جماعت شرط ہے، جیسے جمعہ کی نماز۔اس کی رکعت اولیٰ میں امام سے علیحدہ ہونا درست نہیں ہے۔اسی طرح ایسی نماز میں جس کو جماعت کے ساتھ دوبارہ پڑھنے کا ارادہ ہو، اس کے کسی حصہ میں بھی علیحدہ ہونا درست نہیں ہے۔یہی حکم اس نماز کا ہے جس کو بطریق تقدیم وغیرہ اکٹھا پڑھا جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر مقتدی (جماعت کا خیال چھوڑ کر) تنہا گزاری کی طرف منتقل ہو جائے تو نماز باطل ہو جائے گی، ہاں اگر امام کے ساتھ جلوس اخیرہ میں بقدر تشہد بیٹھ چکا ہے اور کوئی ضرورت پیش آئی تو سلام پھیر کر علیحدگی اختیار کر سکتا ہے۔اگر بغیر کسی عذر کے جماعت سے خارج ہو گیا تو نماز ہو جائے گی لیکن گناہ ہوگا، جیسا کہ مقتدی کے بیان میں آگے آئے گا۔

۲۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ صحت اقتدا کے لئے شرط یہ ہے کہ امام نے ہر نماز میں امامت کی نیت کی ہو۔پس اگر امام نے امانت کی نیت نہیں کی تو مقتدی کی نماز صحیح نہ ہوگی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جن نمازوں کا صحیح ہونا جماعت پر موقوف ہے، جیسے جمعہ کی نماز اور وہ دو نمازیں جو بارش کی وجہ سے اکٹھی کر کے پڑھی جائیں، اور یا وہ نماز جو دہرائی جا رہی ہے، امام کا امامت کی نیت کرنا صحت اقتداء کے لئے شرط

فرض پڑھنے والے کا نفل پڑھنے والے (امام) کے پیچھے نماز پڑھنا

شرائط امامت میں سے ایک یہ ہے کہ امام کی حیثیت (باعتبار نماز کے) مقتدی کی حیثیت سے کم نہ ہو۔ چنانچہ فرض پڑھنے والا نفل پڑھنے والے امام کے پیچھے نماز پڑھے تو نماز درست نہ ہوگی۔ شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ صحت نماز کے لئے امام کا امامت کی نیت کرنا اس حال میں شرط ہے جب کہ وہ عورتوں کی امامت کر رہا ہو۔ پس اگر عورتوں کا امام بننے کی نیت نہیں کی تو عورتوں کی نماز فاسد ہوگی۔ ہاں امام کی نماز صحیح ہو جائے گی، اگرچہ کوئی عورت اس کے برابر کھڑی ہو، جیسا کہ برابر کھڑے ہونے کے بیان میں بتایا گیا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مقتدی کی نماز صحیح ہونے کے لئے امام کا امامت کی نیت کرنا شرط نہیں ہے اور نہ خود امام کی نماز صحیح ہونے کی شرط ہے۔ لیکن چند مواقع ایسے ہیں جن میں یہ حکم عائد نہیں ہوتا:

ایک تو جمعہ کی نماز جس میں امام نے امامت کی نیت نہ کی ہو تو اس کی اور مقتدی کی نماز باطل ہو جائے گی۔

دوسرے بارش کی رات میں جب دو نمازوں کو اکھٹا کر کے پڑھا جائے۔ ان دونوں نمازوں میں امامت کی نیت نماز کے شروع سے کرنی چاہیے۔ (اگر ان میں سے کسی میں نیت نہ کی گئی تو امام اور مقتدی سب کی نماز باطل ہو جائے گی) کیونکہ ان نمازوں میں جماعت شرط ہے۔ (دونوں نمازوں میں سے) جس میں امامت کی نیت کی گئی وہ نماز صحیح ہوگی (یہ نہیں کہ دونوں نمازیں باطل ہو جائیں گی) ہاں اگر رکعت اولیٰ میں نیت نہ کی گئی تو دوسری رکعت اس کے ساتھ باطل ہو جائے گی، اگرچہ امام نے دوسری رکعت میں نیت کر لی ہو۔ بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ رکعت اولیٰ کسی حال میں باطل نہ ہوگی، کیوں کہ وہ اپنی جگہ پر ٹھیک پڑھی گئی ہے۔

تیسرے نماز خوف جس کا طریقہ یہ ہے کہ امام اپنے لشکر کو دو گروہوں میں تقسیم کر دے اور ہر گروہ کے ساتھ نماز کا ایک حصہ ادا کرے۔ اگر امام نے امامت کی نیت نہیں کی تو صرف پہلے گروہ کی نماز باطل ہوگی، امام کی اور دوسرے گروہ کی نماز صحیح ہوگی۔

چوتھے وہ نماز جس میں امام کسی معذوری کے باعث اپنی جگہ کسی کو خلیفہ بنا کر کھڑا کر دے۔ اس صورت میں مقتدی کی نماز صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس (خلیفہ) نے امامت کی نیت کی ہو۔ اگر امامت کی نیت نہیں کی تو جس نے اس کی اقتدا کی ہے اس کی نماز باطل ہو جائے گی، لیکن اس (خلیفہ) کی نماز درست ہوگی۔ واضح ہو کہ بقول معتمد جماعت کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے امامت کی نیت شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے ایک گروہ کی امامت کی اور امامت کی نیت نہ بھی تھی تو جماعت کی فضیلت حاصل ہو جائے گی اور متذکرہ سابقہ مسائل میں جہاں جہاں نیت امامت کو شرط بتایا گیا ہے اس سے مراد (صرف) یہ ہے کہ تنہا پڑھنے کی نیت نہ ہو۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ فرض نماز نفل پڑھنے والے امام کے پیچھے درست ہے، لیکن مکروہ ہے۔

اسی طرح رکوع پر قادر ہونے والے کا ایسے شخص کے پیچھے جو رکوع سے معذور ہے، نماز پڑھنا جائز نہیں ہے اور نہ ننگے بدن نماز پڑھنے والے کے پیچھے لباس پہنے ہوئے کی نماز جائز ہے۔ اس پر حنفیہ اور حنابلہ متفق ہیں۔ شافعیہ اور مالکیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

اسی طرح پاک آدمی کا نجس آدمی کے پیچھے، جو پاک ہونے سے معذور ہے، نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔ اس پر تین ائمہ کا اتفاق ہے۔ مالکیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

قاری (خواندہ شخص) کو امی (ناخواندہ) کی اقتدا جائز نہیں ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ ہاں بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کے پیچھے، جو کھڑے ہونے سے معذور ہو، کھڑے ہو کر نماز پڑھنے والے کی نماز درست ہے۔ اس بارے میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۳)

۱۔ شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اس ننگے بدن والے کے پیچھے جسے کپڑا میسر نہ ہو، لباس پہنے ہوئے آدمی کا نماز پڑھنا صحیح ہے، لیکن مالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے، شافعیہ اسے مکروہ نہیں کہتے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ پاک شخص کی نماز ایسے شخص کے پیچھے جو طہارت حاصل کرنے سے معذور ہے، صحیح، لیکن مکروہ ہے۔

۳۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ کھڑے ہوئے کی نماز اس کے پیچھے جو کھڑے ہونے سے معذور ہے درست نہیں ہے، اگرچہ وہ نماز نفلی ہو۔ ہاں اگر مقتدی قصداً بیٹھ کر نفل نماز پڑھے تو اس کی نماز بیٹھ کر نفل پڑھنے والے کے پیچھے صحیح ہوگی۔ اگر مقتدی ارکان صلوٰۃ کی بجا آوری سے معذور ہے تو اسے دوسرے معذور کے پیچھے نماز پڑھنا درست ہے، بشرطیکہ دونوں کی معذوری یکساں ہو، یعنی (مثلاً دونوں کھڑے ہونے سے معذور ہوں)۔ واضح ہو کہ یہ حکم اشارہ سے نماز پڑھنے والے پر لاگو نہیں ہے، یعنی اشارہ سے نماز پڑھنے والے کے لئے اپنے جیسے شخص کی امامت صحیح نہیں ہے، کیوں کہ اشارہ کی حد کا تعین نہیں کیا جا سکتا، چنانچہ ہو سکتا ہے کہ امام کا اشارہ مقتدی کے اشارہ سے کم ہو۔ پس اگر امام اور مقتدی دونوں کی معذوری یکساں نہیں ہے۔ مثلاً امام سجدہ سے معذور ہو اور مقتدی رکوع سے معذور ہو تو وہ امامت صحیح نہ ہوگی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ کھڑے ہوئے آدمی کا بیٹھ کر نماز پڑھانے والے امام کی اقتدا جو رکوع وسجود (بیٹھ کر) کر سکتا ہو، صحیح ہے، لیکن ایسا شخص جو رکوع وسجود سے بھی عاجز ہو اس کے پیچھے کھڑے ہونے پر قادر انسان کی نماز صحیح نہیں ہے۔ ہاں اگر امام اور مقتدی دونوں معذور ہوں اور دونوں ہی اشارہ سے نماز پڑھیں تو اقتدا صحیح ہوگی، خواہ دونوں کھڑے ہو کر پڑھیں یا کروٹ سے یا چت لیٹے ہوں، یا دونوں کی حالت ایک دوسرے سے مختلف ہو، لیکن یہ شرط ہے کہ امام کی حالت مقتدی کی بہ نسبت اچھی ہو: مثلاً یہ کہ مقتدی پہلو پر لیٹا ہوا اور امام بیٹھا ہوا ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ کھڑے ہوئے شخص کی نماز بیٹھے ہوئے یا کروٹ سے لیٹے ہوئے کے پیچھے، جب کہ دونوں کھڑے ہونے اور بیٹھنے سے عاجز ہوں، صحیح ہے۔ اسی طرح اس کی نماز جو رکوع وسجود کر سکتا ہے، ان اعمال سے معذور کے

نماز میں افعال صلوٰۃ کے اندر امام کی پیروی کا بیان

مقتدی کا اعمال صلوٰۃ میں اپنے امام کی پیروی کرنا امامت کی شرائط میں سے ہے۔ اس کے متعلقہ مسائل تفصیل طلب ہیں۔ ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۱)

پیچھے صحیح ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جو شخص کھڑے ہو کر نماز پڑھنے سے معذور ہے، اس کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز صحیح نہیں ہے۔ سوا اس صورت کے جب کہ کھڑے ہونے سے معذور شخص کسی جگہ کا مقرر شدہ امام ہو اور اس کی معذوری کسی ایسے مرض کے باعث ہو جس کے دور ہو جانے کی توقع ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مقتدی کا اپنے امام کی متابعت کرنے کی تین قسمیں ہیں:

ایک یہ کہ مقتدی کا عمل امام کے عمل کے متصل ہو، یعنی جس وقت امام نیت باندھے تو ساتھ ہی مقتدی بھی نیت باندھ لے اور امام کے رکوع کے ساتھ رکوع کرے اور سلام کے ساتھ سلام پھیرے۔ (امام کی متابعت میں) یہ امر بھی داخل ہے کہ مقتدی امام سے پہلے رکوع میں گیا اور ہنوز رکوع میں تھا کہ امام نے بھی رکوع کر لیا۔ یہ حالت رکوع میں مقتدی کا امام کے ساتھ ہونا متصور ہوگی۔

دوسرے یہ کہ مقتدی اپنے امام کے عمل کے بعد وہی عمل کرے، بایں طور کہ کوئی فعل امام کے شروع کرنے کے بعد مقتدی کرے اور (ہنوز وہ عمل پورا نہ ہوا ہو) باقی حصہ میں امام کے ساتھ شامل رہے۔

تیسرے یہ کہ (امام کی پیروی) تاخیر کے ساتھ کرے، بایں طور کہ امام جب کوئی عمل انجام دے چکے تو قبل اس کے کہ امام کوئی آئندہ رکن شروع کرے مقتدی اس عمل کو انجام دے۔

ان تمام صورتوں میں یہ تسلیم کیا جائے گا کہ مقتدی نے امام کی پیروی کی۔ غرض اگر امام نے رکوع کیا اور ساتھ کے ساتھ مقتدی نے بھی رکوع کیا یا اس کے بعد رکوع کیا کہ امام کے ساتھ رکوع میں شامل ہو گیا، یا یہ کہ امام کے رکوع سے اٹھنے کے بعد، لیکن سجدہ کے لئے جھکنے سے پہلے رکوع کر لیا تو مقتدی نے رکوع میں امام کی متابعت کر لی۔ ان تینوں میں سے کس طرح بھی پیروی کی جائے۔

جو اعمال نماز میں فرض ہیں ان میں پیروی فرض ہے اور جو اعمال واجب ہیں ان میں واجب ہے، اور جو اعمال سنت ہیں ان میں سنت ہے۔ پس اگر مثلاً رکوع میں یہ پیروی ترک کر دی بایں طور کہ رکوع کیا اور امام کے اٹھنے سے پہلے سر اٹھا لیا اور اس رکوع میں یا اس کے بعد کی نئی رکعت کے رکوع میں امام کے ساتھ شامل نہ رہا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ عمل فرض میں متابعت (جو فرض تھی) نہیں کی گئی۔ اسی طرح اگر امام سے پہلے رکوع اور سجدہ کر لیا تو وہ رکعت جس میں یہ کیا گیا رائگاں جائے گی۔

اور دوسری رکعت کے افعال پہلی رکعت میں، تیسری رکعت کے افعال دوسری میں اور چوتھی کے تیسری میں منتقل ہو جائیں گے اور اس کے ذمہ ایک رکعت رہ جائے گی جس کا ادا کرنا امام کے سلام پھیرنے کے بعد واجب ہوگا۔ اگر ایسا نہ کیا

تو نماز باطل ہو جائے گی۔اس کی مزید تفصیل مسبوق (بعد میں جماعت کے اندر شامل ہونے والے) کے بیان میں آئے گی۔اسی طرح اگر قنوت میں امام کی متابعت نہ کی تو گناہ ہوگا کیونکہ واجب کو ترک کیا۔اگر رکوع کی تسبیح میں متابعت نہ کی تو سنت کو ترک کیا۔

اب واضح ہو کہ چار باتیں ایسی ہیں جن میں امام کی متابعت لازم نہیں ہے: اول یہ کہ امام عمداً کوئی سجدہ زیادہ کرے تو اس میں امام کی پیروی نہ کی جائے۔دوسرے عید کی تکبیروں میں اگر امام کچھ زیادہ کرے جو صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی نہیں ہے تو اس کی پیروی نہ کی جائے۔تیسرے اگر نماز جنازہ کی تکبیروں میں امام اضافہ کرے مثلاً پانچ تکبیریں کہے تو اس کی پیروی نہ کی جائے۔چوتھے جب کہ امام فرض کو مکمل کرنے اور قعدۂ اخیرہ کے بعد بھولے سے ایک اور رکعت کے لئے کھڑا ہو (تب بھی پیروی نہ کی جائے)۔اگر امام ایسا کرے اور وہ فاضل رکعت کر کے سجدہ کرے تو مقتدی کو چاہیے کہ وہ بطور خود ہی سلام پھیر کر نماز سے علٰحدہ ہو جائے۔ہاں اگر امام نے (زائد رکعت کا) سجدہ نہیں کیا، بلکہ رجوع کر کے قعدۂ اخیر کے لئے بیٹھ گیا اور پھر سلام پھیرا تو مقتدی کو اس کے ساتھ سلام پھیرنا چاہیے۔لیکن اگر امام قعدۂ اخیرہ کئے بغیر فاضل رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا اور اس رکعت کا سجدہ بھی کر لیا تو سب کی نماز باطل ہو جائے گی۔

جاننا چاہیے کہ مندرجہ ذیل نو باتیں ایسی ہیں کہ اگر امام ان کو ترک کرے تو مقتدی کو چاہیے کہ اس کے ترک کرنے میں امام کی متابعت نہ کرے۔وہ باتیں یہ ہیں:

تکبیر تحریمہ میں دونوں ہاتھ اٹھانا۔ثنا (سبحانک اللّٰھم الغ) پڑھنا۔رکوع کے لئے تکبیر کہنا۔سجدے کے لئے تکبیر کہنا۔رکوع و سجود میں تسبیح (یعنی سبحان ربی العظیم اور سبحان ربی الاعلیٰ) پڑھنا۔تسمیع (سمع اللہ لمن حمدہ) کہنا۔تشہد (اشہد ان لآ الہ الغ پڑھنا سلام (السلام علیکم و رحمتہ اللّٰہ) کہنا۔تکبیر تشریق (سبحان اللّٰہ و الحمدللّٰہ) پڑھنا۔یہ نو امور ہیں کہ ان میں سے اگر کسی کو امام ترک کر دے تو مقتدی کو بھی اس کی پیروی میں ترک نہ کر دینا چاہیے، بلکہ بطور خود ہی اس کو کر لے۔اسی طرح کچھ باتیں کرنے کی ایسی ہیں کہ اگر امام انہیں ترک کر دے تو مقتدی کو بھی ترک کر دینا چاہیے۔وہ پانچ باتیں ہیں: عید کی تکبیریں، قعدۂ اولیٰ، سجدۂ تلاوت، سجدۂ سہو اور دعائے قنوت، اس صورت میں جب کہ رکوع کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو، لیکن اگر اس کا اندیشہ نہ ہو تو قنوت پڑھ لینا چاہیے۔

سابقاً یہ بتایا جا چکا ہے کہ امام کے پیچھے قرآن پڑھنا مکروہ تحریمی ہے، لہٰذا اس میں امام کی پیروی جائز نہیں ہے۔

سلام اور تکبیر تحریمہ میں امام کی متابعت کے (تفصیلی) مسائل وہاں پر بیان کئے گئے ہیں جہاں ایک رکعت یا تمام رکعتوں میں مقتدی کے امام سے پیچھے رہ جانے کے مسائل کا بیان ہے، کہ اگر مقتدی تشہد پڑھ چکے تو سلام میں امام کی پیروی کرے۔اگر مقتدی نے امام سے پہلے ہی تشہد پڑھ کے امام سے پہلے سلام پھیر دیا تو نماز ہوگی لیکن ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔سلام میں امام کی متابعت کا سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ مقتدی امام کے ساتھ ساتھ سلام پھیرے۔نہ اس سے پہلے اور نہ اس کے بعد۔(امام سے) پہلے سلام پھیرنے کے متعلق مسئلہ بتایا جا چکا ہے۔اگر کسی نے امام کے سلام پھیرنے کے بعد سلام پھیرا تو افضل طریقے کو نظر انداز کر دیا۔لیکن تکبیر تحریمہ امام سے پہلے کہی گئی تو نماز درست نہ ہوگی اور

اگر امام کے ساتھ ساتھ کہی تو درست نہ ہوگی، اگر اس کے بعد تاخیر سے کہی تو تکبیر تحریمہ کا افضل وقت فوت کر دیا۔ ان تمام امور کی تفصیل وہاں پر بتائی جائے گی جہاں "مقتدی کے بعض رکعات میں پیچھے رہ جانے" کے مسائل بیان ہوئے ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مقتدی کا امام کی پیروی کرنا عبارت ہے اس سے کہ مقتدی کا عمل نماز امام کے بعد ہو، لہٰذا امام سے پہلے وہ عمل نہ ہونا چاہیے، نہ اس کے بجالانے میں تاخیر کی جائے اور امام کے ساتھ ساتھ کیا جائے۔

واضح ہو کہ امام کی پیروی چار قسموں کی ہے:

اول تکبیر تحریمہ میں پیروی۔ یہ پیروی مقتدی کی نماز صحیح ہونے کی شرط ہے، لہٰذا اگر مقتدی نے تکبیر تحریمہ اپنے امام سے پہلے یا امام کے ساتھ ساتھ کہی تو نماز باطل ہوگی۔ بلکہ شرط یہ ہے کہ امام کے تکبیر تحریمہ سے فارغ ہوتے ہی مقتدی تکبیر کہہ لے۔ اگر امام کے شروع کرتے ہی مقتدی نے بھی تکبیر تحریمہ کہی، لیکن امام کے پورا کرنے سے پہلے یا امام کے ساتھ ہی تکبیر تحریمہ کو پورا کیا تو نماز باطل ہوگی۔

دوسرے سلام میں پیروی کرنا۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ جب امام سلام سے فارغ ہو جائے تب مقتدی سلام پھیرے۔ پس اگر بھولے سے پہلے ہی سلام پھیر دیا تو چاہیے کہ امام کے سلام پھیرنے کا انتظار کرے اور جب امام سلام پھیرے تو وہ بھی دوبارہ سلام پھیرے۔ اس طرح نماز صحیح ہو جائے گی۔ اگر مقتدی نے امام کے سلام شروع کرنے کے بعد اپنا سلام شروع کیا اور اس کے ساتھ ہی یا اس کے بعد پورا کیا تو نماز صحیح ہو جائے گی۔ لیکن اگر مقتدی نے اپنے سلام کو پہلے ہی پورا کر لیا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ لہٰذا پسندیدہ طریقہ یہی ہے کہ امام سلام پھیرنے میں پھرتی سے کام لے، تا کہ مقتدیوں میں سے کوئی اس سے پہلے سلام پورا نہ کر سکے جس سے نماز جاتی رہتی ہے۔ اسی طرح تکبیر تحریمہ میں بھی پھرتی چاہیے۔

اگر امام اتنے عرصہ تک سلام نہ پھیرے جس کو بالعموم دیر سے تعبیر کیا جاتا ہے تو سب کی نماز باطل ہو جائے گی، اگرچہ مقتدی بطور خود سلام پھیر دے، کیونکہ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ سلام پھیرنا ہر نمازی کے لئے رکن نماز ہے۔ پس اگر امام نے ترک کر دیا تو اس کی نماز جاتی رہی اور اس کے ساتھ ہی مقتدیوں کی نماز بھی جاتی رہی۔

تیسرے رکوع اور سجود میں امام کی پیروی کرنا۔ اس کی تین صورتیں ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ بھول کر یا غلطی سے امام سے پہلے سجدہ میں چلا جائے تو ایسی حالت میں چاہیے کہ امام کے رکوع یا سجدہ کا انتظار کیا جائے۔ جب امام (رکوع یا سجدہ) کرے تو اطمینان سے اس کے ساتھ شریک ہو جائے۔ اس سے کوئی حرج نہیں۔ ہاں اگر امام کا انتظار نہ کیا اور قصداً یا نادانستہ طور پر سجدہ سے سر اٹھالیا تو نماز جاتی رہے گی۔ اگر بھولے سے سر اٹھالیا ہے تو امام کے ساتھ رکوع یا سجود میں شامل ہونے کے لئے پھر جھک جائے تو نماز صحیح ہو جائے گی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ارادۃً امام سے پہلے رکوع یا سجود کیا ہے، ایسی صورت میں بھی اگر رکوع یا سجود میں امام کے ساتھ شریک ہونے کے لئے اس کا منتظر رہا تو نماز ہو جائے گی۔ لیکن ارادۃً امام پر پیش دستی کرنے کا گناہ ہوگا۔ لیکن اگر امام کا انتظار نہ کیا اور رکوع یا سجدہ سے اٹھ گیا اور ایسا ارادۃً کیا ہے تو نماز جاتی رہی۔ سہواً ایسا ہوا تو چاہیے کہ پھر امام کے ساتھ شریک ہونے کے لئے مڑ جائے۔ اس سے کچھ نہیں بگڑتا۔ تیسری صورت یہ ہے کہ مقتدی اتنی تاخیر کر دے کہ امام اپنا رکن پورا کر لے۔ مثلاً امام رکوع کر کے اٹھ جائے اور مقتدی کھڑا ہوا پڑھتا ہی

رہے تو اس صورت میں مقتدی کی نماز باطل ہو جائے گی۔ لیکن باطل ہونے کی دو شرطیں ہیں: اول یہ کہ ایسی صورت رکعت اولیٰ میں ہوئی ہو۔ اگر یہ پہلی رکعت کے علاوہ کسی اور رکعت میں ہوئی تو نماز ہو جائے گی لیکن اس (تاخیر) کا گناہ ہوگا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ ایسا ارادۃً کیا ہو، بھولے سے نہ ہوا ہو۔ اگر سہواً ایسا ہوا تو چاہیے کہ مقتدی اس رکعت کو رائگاں قرار دے کر امام کے نماز سے فارغ ہونے کے بعد دوبارہ پڑھے۔

چوتھی صورت وہ ہے جس میں امام کی پیروی ضروری نہیں ہے۔ اس کی تین حالتیں ہیں: پہلی حالت یہ ہے کہ وہ ایسا امر ہو جو امام کے نہ کرنے پر بھی مقتدی کو کرنا چاہیے۔ ان میں بعض باتیں سنت ہیں۔ مثلاً تکبیر تحریمہ کے علاوہ نماز کی دوسری تکبیریں۔ اسی طرح تشہد ہے کہ مقتدی کے لئے ان کا بجالانا سنت ہے، اگرچہ امام نے نہ کیا ہو۔ اسی طرح عید کی تکبیریں ہیں کہ امام کے ترک کرنے پر بھی مقتدی کو کہہ لینا چاہیے۔ ایسی باتوں میں بعض مستحب ہیں، جیسے فرض نمازوں کے بعد امام تشریق کی تکبیریں جن کا ذکر نماز عیدین کے بیان میں کیا گیا۔ پس مقتدی کے لئے ان تکبیرات کا کہنا مستحب ہے، اگر چہ امام سے رہ گئی ہوں۔ اسی طرح تکبیر تحریمہ میں ہاتھوں کا اٹھانا۔ یہ امام اور مقتدی دونوں کے لیے مستحب ہے۔ اگر امام ترک کر دے تو تب بھی مقتدی کو چاہیے کہ وہ ہاتھ اٹھائے۔

تیسری حالت وہ ہے جس میں امام کی متابعت کرنا درست نہیں ہے، جیسے وہ غیر مشروع امور جو امام سے بحالت نماز سرزد ہوں۔ یعنی کوئی فعل (حد مشروع سے) زیادہ کرنا یا کم کرنا۔ چنانچہ مثلاً اگر نماز کے اندر ارکان نماز میں سے کوئی رکعت یا سجدہ وغیرہ امام نے زیادہ کیا تو مقتدی کو اس کی پیروی نہیں کرنا چاہیے۔ اسی طرح عید کی تکبیریں اگر اس تعداد سے جو مالکیوں کے نزدیک مقرر ہے، امام نے زیادہ کہیں تو مقتدی کو چاہیے کہ اس کی متابعت نہ کرے۔ علیٰ ہذا اگر امام نماز کا کوئی رکن زیادہ کرے مثلاً ظہر کی چار رکعتیں پڑھ کر بھولے سے کھڑا ہو جائے تو چاہیے کہ مقتدی اس کی پیروی نہ کرے بلکہ بیٹھا رہے اور امام (کو غلطی سے آگاہ کرنے) کے لئے سبحان اللہ کہہ دے۔ اگر مقتدی نے (امام کا سہو جانتے ہوئے) اس کی متابعت کی تو مقتدی کی نماز جاتی رہے گی، ہاں اگر نماز کے بعد یہ معلوم ہوا کہ مقتدی ہی نے غلط سمجھا تھا اور امام کا کھڑا ہو جانا صحیح تھا (تو نماز نہیں جائے گی)۔

واضح ہو کہ اگر امام جلسۂ اولیٰ نہ کرے اور سب لوگ (اس کے ساتھ) تیسری رکعت کے لئے کھڑے ہونے لگیں اور دونوں ہاتھ اور دونوں گھٹنے زمین سے اٹھائے نہ تھے کہ رجوع کر لیا تو کچھ حرج نہیں۔ لیکن اگر ہاتھ اور گھٹنے زمین سے اٹھنے کے بعد رجوع کیا تو بقول صحیح نماز باطل نہ ہوگی، لیکن سلام کے بعد سجدۂ سہو کر لینا چاہیے، کیونکہ کھڑے ہونے سے پہلے رجوع کرنا فرض ہے اور چاہیے کہ سورۂ فاتحہ پڑھ لے۔ مقتدی ان تمام امور میں امام کی پیروی کرے۔ اس بارے میں حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایسا ہوا اور کوئی شخص تقریباً کھڑا ہو گیا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ نماز کے دوران مقتدی کو سجدۂ تلاوت میں امام کی متابعت کرنی چاہیے۔ اگر امام نے سجدہ نہ کیا جیسے کوئی حنفی امام ہو اور یہ خیال کرتا ہو کہ رکوع کے ساتھ سجدۂ تلاوت بھی ادا ہو جاتا ہے تو مقتدی کو بھی (س کے ساتھ) سجدۂ تلاوت ترک کر دینا چاہیے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مقتدی کا امام کی پیروی کرنا یہ ہے کہ مقتدی تکبیر تحریمہ اور سلام یا کسی فعل نماز میں امام پر سبقت نہ کرے۔ اگر تکبیر تحریمہ پہلے کہہ دی تو نماز نہ ہوگی، خواہ قصداً ایسا کیا ہو یا بھولے سے ہوا ہو۔ تکبیر تحریمہ امام کے ساتھ ساتھ

کہنے سے نماز منعقد ہی نہیں ہوتی۔ غرض تکبیر تحریمہ میں امام کی ہمنوائی سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ البتہ دوسرے ارکان نماز اگر امام کے ساتھ ساتھ ادا کئے جائیں تو (نماز فاسد نہیں ہوتی بلکہ) مکروہ ہوتی ہے۔ اگر مقتدی امام سے پہلے ہی سلام پھیر دے اور ارادۃً ایسا کیا ہو تو مقتدی کی نماز جاتی رہے گی۔ اگر مقتدی نے امام سے پہلے سلام پھیر دیا اور امام کے ساتھ بعد میں پھر سلام نہیں پھیرا تو نماز باطل ہو جائے گی۔

واضح ہو کہ نماز اسی حالت میں باطل ہوگی جب کہ مقتدی نے تکبیر تحریمہ یا سلام میں امام سے مسابقت کی ہو۔ اس کے علاوہ کسی اور فعل میں مسابقت کرنا ان صورتوں سے باہر نہیں کہ یا تو امام سے پہل رکوع میں ہوگی یا سجدے کے لئے جھکنے میں یا سجدے میں، یا قیام میں، ان میں سے ہر ایک کے جدا جدا احکام ہیں۔ اگر رکوع امام سے پہلے کیا بایں طور کہ رکوع میں جا کر امام کے رکوع میں جانے سے پہلے ہی اٹھ گیا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ لیکن اگر امام سے پہلے رکوع میں گیا اور رکوع میں رہا یہاں تک کہ امام کے ساتھ رکوع میں شامل رہا تو نماز باطل نہ ہوگی اور اگر (امام سے پہلے رکوع کیا لیکن) پھر واپس مڑ کر امام کے رکوع کرنے کے بعد دوبارہ رکوع کر لیا، یا رکوع کیا اور امام سے پہلے بھولے سے یا غلطی سے اٹھ گیا تو واجب ہے کہ رجوع کر کے رکوع کرے اور امام کے بعد رکوع سے اٹھے۔ ان حالات میں جو کچھ پہلے کیا گیا وہ رائگاں گیا۔ اگر کوئی شخص رکوع میں گیا اور ارادۃً یا سہواً امام سے پہلے اٹھ کر کھڑا رہا، یہاں تک کہ امام اپنے رکوع سے فارغ ہو کر اٹھا اور سجدے میں جانے لگا تو وہ بھی امام کے ساتھ شامل ہو گیا تو اس صورت میں اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ یہ تو وہ صورت تھی جب کہ رکوع میں جانے کے بعد امام سے پہلے رکوع سے اٹھا جائے۔ اگر یہ صورت ہو کہ پہلے امام رکوع سے اٹھا اور مقتدی نے قصداً اس کی متابعت نہ کی تو نماز جاتی رہے گی، لیکن اگر امام کی پیروی بھول کر یا کسی معذوری سے نہ کی اور (امام سے پہلے) اٹھ گیا تو نماز باطل نہ ہوگی۔ اس صورت میں واجب یہ ہے کہ بطور خود رکوع کر کے اٹھے، بشرطیکہ دوسری رکعت کا امام کے ساتھ ادا کرنا فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔ اگر اس کا اندیشہ ہو تو (رکوع نہ کرے، بلکہ) امام کی پیروی کرے اور چونکہ وہ رکعت رائگاں گئی اسی لئے امام کے سلام پھیرنے پر اس کی قضا لازم ہے۔ اس مسئلہ میں رکوع کی مثال دوسرے افعال نماز کی سی ہے۔ مثلاً سجدہ یا قیام یا کوئی اور عمل صلوٰۃ کہ اگر ان میں سے کسی فعل میں بھولے یا معذوری کے باعث امام کی پیروی نہیں کی گئی تو واجب ہوگا کہ اس کو تنہا ہی ادا کرے، بشرطیکہ یہ اندیشہ نہ ہو کہ آئندہ کا عمل امام کے ساتھ انجام نہ دیا جا سکے گا۔ ایسا اندیشہ ہو تو اگلے اعمال میں امام کی پیروی کرے اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد یہ رکعت (جو رہ گئی ہے) پوری کرے۔

یہ مسئلہ اس حالت کا ہے جب کہ رکوع کی حالت میں امام کا اتباع نہیں کیا گیا، اگر اس وقت امام کی پیروی نہیں کی گئی جب کہ وہ سجدہ میں جانے لگا، یعنی امام سجدہ کے لئے جھکا اور خود کھڑا رہا، یہاں تک کہ امام سجدہ میں گیا اور اب وہ بھی سجدہ کو جھکا اور امام کے ساتھ سجدہ میں شامل ہو گیا، یا یہ صورت ہوئی کہ دوسری رکعت میں سجدہ کر کے امام سے پہلے اٹھ گیا تو نماز باطل نہ ہوگی، لیکن یہ واجب ہوگا کہ پھر سجدہ میں جا کر امام کے ساتھ شامل ہو جائے۔ اگر یہ امر (امام سے پہلے سجدہ سے اٹھ جانا) سہواً ہوا تو بطریق اولیٰ نماز باطل نہ ہوگی، تاہم رجوع کرنا واجب ہوگا اور امام کی پیروی لازم ہوگی اور جو عمل تنہا کیا وہ رائگاں جائے گا، لہٰذا اگر اس کو پورا نہ کیا تو وہ رکعت شمار میں نہ آئے گی اور اس رکعت کو امام کے سلام پھیرنے کے بعد پورا

کرنا واجب ہوگا۔ اگر نماز کے دو رکعتوں میں امام کی پیروی نہیں کی گئی، مثلاً امام نے رکوع کیا اور سجدہ کر کے اٹھ گیا اور کوئی شخص اب تک کھڑا ہوا ہے اور ایسا اس نے دانستہ کیا ہے تب تو (ظاہر ہے کہ) بہرحال نماز باطل ہوگی اور اگر سہواً ایسا ہوگیا ہے لیکن یہ ممکن ہے کہ ان دونوں رکعتوں کو تنہا انجام دے کر باقی افعال میں امام کے ساتھ شامل ہو سکتا ہے تو ایسا کیا جا سکتا ہے۔ بصورت دیگر وہ رکعت رائگاں ہوگی اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد اس کو پورا کرنا لازم ہے۔ اگر کسی معذوری کے باعث پوری ایک رکعت یا اس سے زیادہ امام کے ساتھ نہ پڑھی جا سکی، مثلاً بیٹھے بیٹھے اونگھ آگئی تھی تو واجب ہے کہ ہوشیار ہوتے ہی باقی افعال نماز میں امام کی متابعت کرے اور جتنی نماز رہ گئی ہے، امام کے سلام پھیرنے کے بعد اسے پورا کر لے، کیونکہ اس صورت میں اس کو مسبوق (جو جماعت کے اندر بعد میں شامل ہوا) قرار دیا جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مقتدی کے لئے اپنے امام کی پیروی ان تمام امور میں واجب ہے جن کو بعض لوگوں نے ''شروط قدوہ'' (یعنی مقتدی ہونے کے شرائط) سے تعبیر کیا ہے، وہ امور یہ ہیں:

اول تکبیر تحریمہ جس میں امام کی پیروی شرط ہے۔ اگر مقتدی نے (تکبیر تحریمہ کو) امام سے پہلے کہہ لیا یا کسی ایک حرف میں بھی امام کے ساتھ شامل رہا تو وہ نماز قطعاً نہ ہوگی اور اگر تکبیر تحریمہ میں پیش قدمی کے متعلق شک رہا تب بھی نماز باطل ہو جائے گی، بشرطیکہ یہ شک نماز کے دوران لاحق ہوا ہو۔ اگر یہ شک نماز پوری کرنے کے بعد پیدا ہوا تو اس شک سے کچھ نہیں ہوتا، یعنی نماز کا دہرانا واجب نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ مقتدی امام سے پہلے سلام نہ پھیرے۔ ایسا ہوا تو مقتدی کی نماز جاتی رہے گی۔ ہاں اگر امام کے ساتھ ساتھ ہی سلام پھیرا تو نماز صحیح لیکن مکروہ ہوگی اور اگر اس امر میں شک ہے کہ شاید امام سے پہلے سلام پھیر لیا ہے تو نماز باطل ہو جائے گی۔

تیسرے یہ کہ مقتدی نے ارکان نماز میں سے دو رکن امام سے پہلے نہ ادا کئے ہوں۔ اس صورت میں مقتدی کی دو حالتیں ہو سکتی ہیں: پہلی حالت یہ ہے کہ وہ مدرک ہو۔ مدرک وہ ہے جو (شامل جماعت ہو کر) اتنی دیر امام کے ساتھ نماز میں شریک رہے جتنی دیر میں سورۂ فاتحہ پڑھی جا سکے۔ دوسری حالت یہ ہے کہ مقتدی ''مسبوق'' ہو۔ مسبوق وہ ہے جس کو (شروع سے شامل جماعت ہو کر) اتنی دیر تک امام کے ساتھ شریک ہونے کا وقت نہ ملا ہو۔ اب اگر کوئی مدرک نماز کے دو رکن امام سے پہلے بطور خود انجام دے، مثلاً یہ کہ امام ابھی قیام میں ہے اور خود تنہا رکوع کر کے اٹھا اور سجدہ کو جھک گیا، امام کے ساتھ شامل نہ ہوا تو نماز باطل ہو جائے گی، بشرطیکہ یہ دو باتیں پائی جائیں: اول یہ ہے کہ دو رکن امام سے پہلے ادا کئے ہوں، جیسا کہ ذکر ہوا۔ اگر صرف ایک رکن میں امام سے سبقت کی۔ مثلاً یہ کہ امام قرأت کر رہا ہو اور خود تنہا رکوع میں چلا جائے اور ہنوز رکوع سے اٹھا نہ ہو کہ امام بھی رکوع میں چلا جائے اور یہ بھی امام کے ساتھ شریک رکوع ہو گیا تو اس پیش قدمی سے مقتدی کی نماز باطل نہ ہوگی۔ لیکن امام سے پہلے نماز کا کوئی رکن فعلی انجام دینا حرام ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ دونوں رکن فعلی ہوں تو قولی نہ ہوں۔ لہٰذا اگر مقتدی دو قولی رکن اپنے امام سے پہلے انجام دے۔ مثلاً تشہد اور درود امام سے پہلے پڑھ لے تو مضائقہ نہیں، خواہ ایسا قصداً کیا ہو یا لاعلمی میں یا بھول کر۔ اگر امام سے پہلے ایسے دو رکن انجام دیے جن میں سے ایک رکن قولی اور دوسرا فعلی ہو مثلاً امام سے پہلے سورۂ فاتحہ پڑھی اور رکوع کیا تو

رکوع کا پہلے کر لینا حرام ہے اور قرأت جو پہلے کی اس کا مضائقہ نہیں۔ تیسری شرط یہ ہے کہ مقتدی نے دو رکن ارادۃً امام سے پہلے کر لئے ہوں۔ چنانچہ اگر امام سے پہلے رکوع میں گیا اور لاعلمی میں (رکوع کر کے) اٹھ گیا تو نماز باطل نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر بھولے میں اٹھ گیا (تب بھی نماز باطل ہو جائے گی) لیکن اس صورت میں واجب ہے کہ (بھول کا احساس ہوتے ہی) پھر رکوع میں چلا جائے اور امام کا اتباع کرے اور اس سے پہلے کا عمل رائگاں ہوگا اور ایسا ہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ فرض ادا کیا اور لاعلم آدمی کو حالت نماز میں بتایا تو واجب ہے کہ رجوع کرے اور امام کی پیروی کرے ورنہ نماز باطل ہو جائے گی۔

ان مسائل کا تعلق اس حالت سے ہے جب کہ مقتدی مدرک ہو اور خود مقتدی نے ارادۃً یا لاعلمی کے باعث، یا سہواً دو ارکان فعلی، یا دو ارکان قولی، یا ایک رکن فعلی اور ایک رکن قولی میں امام سے مسابقت کی ہو۔ لیکن اگر مدرک مقتدی سے امام کی مخالفت بایں طور ہوئی کہ خود امام نے مقتدی سے پہلے کوئی فعل انجام دیا، مثلاً مقتدی کو قرأت میں دیر ہوئی ہے اور امام کی قرأت معتدل ہے (اس طرح امام مقدم اور مقتدی مؤخر ہو گیا) تو اس صورت میں مقتدی اگر امام کی مخالفت کرے اور تین طویل ارکان یعنی رکوع اور دو سجدوں میں امام کے ساتھ شامل نہ ہو سکے (یعنی خود حالت قیام میں قرأت کرتا رہے اور امام رکوع اور دو سجدے کر لے) تو مقتدی قابل درگزر ہے۔ (اس دوران) رکوع و سجود سے سیدھا ہونے یا دو سجدوں کے درمیان بیٹھنے کا جو وقفہ ہے وہ نماز کے مختصر حصے ہیں، ان میں شامل نہ ہونے کو امام کی مخالفت شمار نہ کیا جائے گا۔ اگر ان سے زیادہ ارکان امام نے مقتدی سے پہلے ہی انجام دے لیے، مثلاً یہ کہ مقتدی قرأت ہی میں رہا اور امام (رکوع اور سجدوں کے بعد) چوتھے رکن میں جانے لگا تو اب مقتدی پر واجب ہے کہ (وہ قرأت کو چھوڑ کر) امام کے ساتھ شامل ہو کر اس کی پیروی کرے اور جب امام سلام پھیر لے تو مقتدی ان افعال کو جو رہ گئے ہیں پورا کرے۔ اگر مقتدی نے پانچواں رکن شروع کرنے سے پہلے (یعنی چوتھے رکن کے اندر ہی) امام کی پیروی نہ کی تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ اس مسئلہ میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑا کہ مدرک مقتدی قرأۃ مفروضہ میں مشغول رہا ہو یا قرأت مسنونہ مثلاً ابتدائے نماز کی دعا میں۔

یہ احکام مدرک مقتدی کے متعلق ہیں (جو شروع سے نماز میں امام کے ساتھ شامل رہا) جس کا ذکر مقتدی کی پہلی حالت کے تحت کیا گیا۔

مقتدی کی دوسری حالت مسبوق کی ہے اور مسبوق وہ ہے جو امام کے ساتھ شروع سے اتنی دیر شریک نہ رہا ہو جس میں سورۂ فاتحہ پڑھی جا سکے۔ مسبوق کے لئے سنت یہ ہے کہ دوسرے اعمال سنت کو چھوڑ کر صرف سورۂ فاتحہ پڑھے (اور امام کے ساتھ شامل ہو جائے)۔ ہاں اگر یہ خیال کرتا ہو کہ سنت پوری کر کے بھی وہ اس رکعت کو پالے گا (تو قرأت فاتحہ کے ساتھ سنت بھی پوری کر سکتا ہے) اگر یہ توقع نہ ہو اور اس لئے سنت کو چھوڑ کر سورۂ فاتحہ پڑھنے لگا اور (ہنوز وہ پورا نہ ہوا تھا کہ) امام رکوع میں چلا گیا تو اب واجب ہے کہ رکوع میں امام کی پیروی کرے۔ اگر سورۂ فاتحہ کچھ باقی رہ گئی تو وہ ذمہ سے ساقط ہو جائے گی۔ جو شخص اس حالت میں امام کے ساتھ رکوع میں شامل نہ ہوا یہاں تک کہ امام رکوع سے اٹھ گیا تو مقتدی سے یہ رکعت جاتی رہی، لیکن نماز باطل نہ ہوگی جب تک کہ نماز کے دو فعلی رکنوں میں امام سے انحراف نہ ہو، مثلاً یہ کہ امام رکوع کر لے اور سجدہ میں جانے لگے اور خود کھڑا ہوا سورۂ فاتحہ پڑھتا رہے (اس صورت میں نماز جاتی رہے گی)۔ اگر مقتدی

سیدھی کمر والے کا کمر خمیدہ کی اقتدا کرنے کا بیان

صحت امامت کی شرطوں میں ایک یہ ہے کہ امام رکوع کی حد تک کمر خمیدہ نہ ہو۔ اگر امام کی کمر اتنی جھکی ہوئی ہو کہ وہ رکوع ہو جائے تو تندرست آدمی کا اس کے پیچھے نماز پڑھنا صحیح نہیں ہے۔ ہاں اسی جیسا امام ہو تو اس کی اقتدا درست ہے۔ اس مسئلہ میں تین امام متفق ہیں' شافعیہ کو اختلاف ہے؛ وہ کہتے ہیں کہ ایسے شخص کا اپنے جیسوں اور دوسروں کا امام بنا صحیح ہے' اگرچہ وہ رکوع کی حد تک کمر خمیدہ ہو۔

کسی امر سنت کی انجام دہی میں لگ گیا، مثلاً نماز کے شروع کی دعا (سبحانک اللّٰھم الخ) پڑھنے لگا (اور امام رکوع میں چلا گیا تو) واجب ہے کہ اس دعا کو چھوڑ کر اسی کے برابر سورۂ فاتحہ پڑھ کر رکوع میں امام کے ساتھ شامل ہو جائے، اس طرح وہ رکعت مل جائے گی اگر امام رکوع سے اٹھ جائے اور مقتدی اٹھنے کی حالت میں شامل ہو تو واجب یہ ہے کہ رکوع سے اٹھنے میں امام کی پیروی کرے اور خود رکوع نہ کرنے لگے۔ اس کی یہ رکعت رہ جائے گی۔ اگر کوئی مقتدی اپنی قرأت واجب پوری نہ کر سکا اور امام سجدہ میں جھک گیا تو اس صورت میں واجب یہ ہے کہ نماز کی نیت توڑ دے اور نماز تنہا پڑھ لے۔ اگر امام کے مائل بسجدہ ہونے کے وقت نماز سے علیٰحدہ ہونے کی نیت نہیں کی تو نماز جاتی رہے گی، خواہ سجدہ کے لئے امام جھکا ہو یا نہ جھکا ہو۔ یہ مسائل مسبوق (بعد میں شامل جماعت ہونے والے) کے متعلق تھے۔

اس بارے میں چند اور امور قابل ذکر ہیں۔ منجملہ ان کے یہ کہ مقتدی سورۂ فاتحہ کا پڑھنا بھول گیا اور ہنوز امام رکوع سے اٹھا نہ تھا کہ اسے یاد آیا تو اب سورۂ فاتحہ پڑھنے کے لئے امام سے انحراف کرنا واجب ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ لیکن اگر (سورۂ فاتحہ کا نہ پڑھنا) اس وقت یاد آیا جب کہ امام کے ساتھ رکوع بھی کر لیا تھا تو اب سورۂ فاتحہ نہ پڑھنا چاہیے، بلکہ امام کے ساتھ سلام پھیرنے کے بعد یہ رکعت پوری کرے۔ اگر سورۂ فاتحہ اس انتظار میں نہ پڑھی کہ امام سورۂ فاتحہ کے بعد خاموش ہو اور امام خاموش نہ ہوا اور مقتدی کے فاتحہ پڑھنے سے پہلے ہی رکوع میں چلا گیا تو اس صورت میں وہ معذور متصور ہو گا۔ اسے لازم ہے کہ رکوع میں امام کا اتباع نہ کرے، بلکہ سورۂ فاتحہ پڑھے۔ (اس صورت میں) تین طویل ارکان کی بجا آوری تک اس کا امام کی اتباع نہ کرنا معاف ہے۔ تین طویل ارکان سے مراد ایک رکوع اور دو سجدے ہیں۔ مقتدی پر لازم ہے کہ امام کے پیچھے اپنی نماز جس حالت میں ہے اسی طرح پوری کرے، خواہ امام کے ساتھ افعال نماز میں شریک ہو سکے یا نہ ہو سکے۔

یہ احکام اس صورت میں ہیں جب کہ امام کی قرأت درمیانہ درجہ کی ہو، اگر وہ تیزی سے پڑھ رہا ہو اور مقتدی بھی امام کے موافق ہو تو جس قدر بھی سورۂ فاتحہ پڑھ سکتا ہے اتنا ہی پڑھ کر امام کے ساتھ شامل ہو جائے اور باقی کا متحمل امام ہو گا۔ اس صورت میں امام سے بقدر تین ارکان طویل کے پیچھے رہنا معاف نہ ہو گا۔

امام اور مقتدی کا ادائے فریضہ میں متحد ہونا

امام اور مقتدی دونوں کا ایک ہی فرض میں شامل ہونا صحت امام کی شرائط میں سے ہے۔ لہٰذا مثلاً ظہر کی نماز، عصر پڑھنے والے امام کے پیچھے صحیح نہ ہوگی۔ اسی طرح اس امام کے پیچھے جو ظہر کی قضا نماز پڑھ رہا ہے ادا پڑھنے والے کی نماز یا اس کے برعکس صحیح نہ ہوگی۔ یکشنبہ کی ظہر پڑھنے والے کے پیچھے ہفتہ کی ظہر پڑھنے والے کی نماز بھی نہ ہوگی، اگرچہ دونوں قضا نماز پڑھ رہے ہوں۔ اس پر مالکیہ اور حنفیہ کا اتفاق ہے؛ شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

فرض نماز پڑھنے والے کے پیچھے نفل نماز صحیح ہے۔ اور ایک نذر کی نماز دوسری نذر کی نماز پڑھنے والے کے پیچھے درست ہے۔ اسی طرح قسم (کے کفارہ) کی نماز دوسری قسم (کے کفارہ) کی نماز پڑھنے والے کے پیچھے ہوسکتی ہے اور نذر کی نماز حلف (قسم) کی نماز پڑھنے والے کے پیچھے ہوسکتی ہے، اگرچہ دونوں کی نذریں یا حلف مختلف ہوں، مثلاً ایک شخص کی نذر زوال کے بعد کی دو رکعت نماز پڑھنے کی ہے، اور کسی دوسرے شخص نے محض دو رکعت نماز کی نذر مانی ہے (تو ان دونوں کی نماز ایک دوسرے کے پیچھے درست ہوگی) اسی طرح مسافر کا مقیم کے پیچھے نماز پڑھنا وقت کے اندر ہو یا وقت کے باہر دونوں طرح صحیح ہے، لیکن چار رکعتوں کا پورا کرنا لازم ہے۔ اس پر سب متفق ہیں بجز حنفیہ کے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

۱۔ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ان تمام صورتوں میں جن کا ذکر کیا گیا، امام کی اقتدا درست ہے۔ البتہ حنابلہ کہتے ہیں کہ عصر پڑھنے والے امام کے پیچھے ظہر کی یا اس کے برعکس وغیرہ نماز صحیح نہ ہوگی اور شافعیہ کہتے ہیں کہ نماز صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ دونوں نمازیں نظام (ترتیب) اور ہیئت (کیفیت) میں یکساں ہوں، لہٰذا ظہر کی نماز جنازے کی نماز پڑھنے والے کے پیچھے درست نہ ہوگی، کیونکہ دونوں نمازوں کی ہیئت میں اختلاف ہے۔ اسی طرح فجر کی نماز مثلاً نماز کسوف پڑھنے والے کے پیچھے درست نہ ہوگی، کیونکہ نماز کسوف میں دو قیام اور دو رکوع ہیں۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نذر نماز دوسرے نذر نماز پڑھنے والے امام کے پیچھے جب تک کہ دونوں کی نذر ایک ہی نہ ہو، درست نہیں ہے۔ ہاں اگر مقتدی نے بھی اسی نذر کی نیت کی، مثلاً یوں کہا کہ میں نذر کی وہی دو رکعتیں پڑھنے کی نیت کرتا ہوں جو فلاں نے نذر مانی ہے تو اقتدا صحیح ہوگی۔ اسی طرح نذر نماز حلف والے کی نماز کے پیچھے صحیح نہ ہوگی۔ البتہ حلف والے کا حلف والے کے پیچھے نماز پڑھنا صحیح ہے۔ حنفیہ کا کہنا یہی ہے اور کسی مسافر کا وقت نکل جانے کے بعد چار رکعت والی نماز مقیم کے پیچھے پڑھنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ وقت نماز نکل جانے کے بعد مقتدی پر صرف دو رکعتیں فرض ہیں، لہٰذا اس پر جلسۂ اولیٰ فرض ہوا۔ اور امام پر چار رکعت نماز فرض ہے، کیونکہ وہ مقیم ہے لہٰذا اس کے حق میں جلسۂ اولیٰ (فرض نہیں، بلکہ)

واضح ہو کہ مختلف مسالک کی رو سے امامت کی کچھ اور شرطیں بھی ہیں، ان کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

سنت ہے، لہٰذا اس طرح فرض ادا کرنے والے کو سنت ادا کرنے والے کی پیروی لازم آتی ہے جو صحیح نہیں ہے۔ اس کی تفصیل مسافر کی نماز کے بیان میں آرہی ہے۔

۱۔ حنفیہ نے اقتدا کے صحیح ہونے کی شرائط میں اس شرط کا اضافہ ہے کہ امام اور مقتدی کے درمیان عورتوں کی صف حائل نہ ہو۔ اگر ان کی صف میں تین عورتیں ہیں تو ان کے پیچھے کی تمام صفوں میں سے تین مردوں کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر دو عورتیں ہیں تو ان کے پیچھے کی تمام صفوں میں سے دو مردوں کی نماز فاسد ہوئی۔ اگر صرف ایک عورت آگے ہے تو ان مردوں کی نماز فاسد ہو جائے گی جو اس کے محاذ میں دائیں اور بائیں جانب اور پیچھے ہوں۔ عورت کے برابر والے مرد کی نماز فاسد ہو جانے کے مسائل مفسدات نماز (نماز کو فاسد کرنے والے امور) کے بیان میں بتائے جا چکے ہیں۔

حنابلہ نے صحت اقتدا کی شرائط میں یہ اضافہ کیا ہے کہ مقتدی اگر ایک ہی شخص ہے تو اسے امام کے دائیں جانب ہونا چاہیے۔ اگر کوئی ایک مرد یا مخنث بائیں جانب یا پیچھے کھڑا ہو گیا تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ ہاں اگر عورت ہے اور وہ امام کے پیچھے کھڑی ہو تو نماز باطل نہ ہوگی، کیونکہ وہ شریعت کے مطابق صحیح جگہ پر ہے۔ اسی طرح اگر وہ امام کے بائیں جانب ہو تب بھی نماز صحیح ہوگی۔ ہاں اگر دائیں جانب ہو تو عورت کی نماز جاتی رہے گی۔ یہ تمام مسائل اس حالت میں ہیں جبکہ مقتدی شرع کے مقرر کردہ مقام سے ہٹ کر کھڑا ہو اور امام کے ساتھ پوری رکعت پڑھ لے۔ اگر کسی نے ایک رکعت کا کچھ حصہ ادا کیا اور پھر شریعت کی مقرر کردہ جگہ پر آگیا اور امام کے ساتھ رکوع کیا تو نماز باطل نہ ہوگی۔

ایک اور شرط یہ ہے کہ امام عادل (نکوکار) ہو، لہٰذا فاسق (بدکار) شخص کی امامت صحیح نہیں ہے، اگرچہ اپنے ہی جیسے کا امام بنے یا اس کا گناہ چھپا ہوا ہو۔ اگر کسی نے ایسے شخص کے پیچھے نماز پڑھی جس کا فسق معلوم نہ تھا، پھر نماز کے بعد معلوم ہوا تو اس نماز کا دہرانا واجب ہے، البتہ جمعہ اور عیدین کی نماز نہیں دہرائی جائے گی۔ یہ نمازیں فاسق کے پیچھے بھی صحیح ہیں، ان کو اعادہ کی ضرورت نہیں، بشرطیکہ نکوکار کی اقتدا میسر نہ ہو۔ فاسق وہ شخص ہے جو گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوا ہو یا گناہ صغیرہ میں مبتلا رہتا ہو۔

شافعیہ نے شرائط اقتداء میں یہ اضافہ کیا ہے کہ مقتدی اپنے امام کی متابعت ایسی سنتوں میں کرے جن کی مخالفت قابل ملامت ہے۔ ایسی سنتیں صرف تین ہیں:

اول جمعہ کی نماز فجر میں سجدۂ تلاوت کرنا۔ پس مقتدی پر واجب ہے کہ اگر امام سجدہ کرے تو اس کی متابعت کی جائے اور ترک کردے تو مقتدی بھی ترک کردے۔

دوم سجدۂ سہو کہ مقتدی پر امام کی متابعت سجدہ کرنے میں واجب ہے، لیکن اگر وہ ترک کردے تو اس کے سلام پھیرنے کے بعد بطور خود سجدۂ سہو کرلے۔

سوم جلسۂ اولیٰ میں تشہد، امام اگر اسے ترک کردے تو مقتدی بھی ترک کردے۔ لیکن اگر امام سجدۂ سہو کرے تو مقتدی پر واجب نہیں ہے کہ وہ بھی کرے، تاہم اگر امام کی پیروی کرلے تو سنت ہے۔

ان معذوریوں کا بیان جن سے جماعت ساقط ہو جاتی ہے

مندرجہ ذیل معذوریوں کی صورت میں نماز باجماعت کی ذمہ داری جاتی رہتی ہے:

شدید بارش، سخت سردی، اس قدر کیچڑ جو اذیت کا موجب ہو۔ مرض، کسی ظالم سے اندیشہ اور دین کے لئے قید میں پڑ جانے کا خوف، بشرطیکہ وہ قید سخت ہو، نابینا ہونا، درآنحالیکہ کوئی ساتھی نہ ہو اور خود راستہ نہ جانتا ہو وغیرہ، نیز ایسی معذوریاں جن کا ذکر ان معذوریوں کے بیان میں کیا گیا ہے، جن سے جمعہ ساقط ہو جاتا ہے۔

امامت کے لئے کون سب سے زیادہ مستحق ہے؟

اس امر کی تفصیل کے مقابلۃً کس کا حق امامت کے لئے مقدم ہے، مختلف مسالک کی رو سے ذیلی حاشیہ میں درج ہے۔ (۱)

دعائے قنوت ایسی شے ہے کہ اس میں نہ امام کی پیروی اس کے کرنے میں واجب ہے اور نہ امام کی پیروی اس کے نہ کرنے میں واجب ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ امام ایسی نماز پڑھا رہا ہو جس کا دہرانا واجب نہیں ہے، لہٰذا جو شخص حدث اکبر و اصغر سے پاک نہ ہو اس کی اقتدا صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس نماز کا دوبارہ پڑھنا واجب ہے۔

مالکیہ نے صحت امامت کی شرائط میں یہ اضافہ کیا ہے کہ امام وہ نماز صرف فضیلت جماعت حاصل کرنے کے لیے پھر سے نہ پڑھ رہا ہو۔ ایسی صورت میں فرض پڑھنے والے کا دوبارہ نماز پڑھنے والے کی پیروی درست نہیں ہے، کیونکہ جو نماز پھر پڑھی جا رہی ہے وہ نفل ہے اور نفل پڑھنے والے کے پیچھے فرض پڑھنا صحیح نہیں ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ امام نماز کے طریقے سے کہ اس سے نماز درست ہوتی ہے واقف ہو اور نماز کی شرطیں، مثلاً ٹھیک طور سے وضو اور غسل کرنا جانتا ہو، خواہ رکن نماز اور غیر رکن نماز میں امتیاز نہ کر سکتا ہو۔ اور یہ کہ نماز میں جو باتیں گناہ ہیں ان سے پاک ہو۔ مثلاً یہ کہ نماز کی شرائط اور فرائض کی ادائیگی میں سستی کرے۔ لہٰذا ایسے شخص کی امامت درست نہیں جس کے متعلق خیال ہو کہ وہ بغیر وضو کے نماز پڑھ رہا ہے، یا وہ جس نے سورۂ فاتحہ نہ پڑھی ہو۔ اگر اس کے گناہ کا تعلق نماز سے نہ ہو، مثلاً بدکاری یا شراب نوشی تو ایسے شخص کی امامت بقول راجح درست مگر مکروہ ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ امامت کا زیادہ مستحق وہ ہے جو نماز کے درست یا نادرست ہونے کے مسائل کو زیادہ جانتا ہو اور کھلے گناہوں سے بچتا ہو۔ اس کے بعد وہ شخص جو قرآن کی تلاوت اور تجوید میں بڑھ کر ہو۔ اس کے بعد وہ جو اسلام لانے والوں میں دوسروں پر مقدم ہو۔ پھر وہ جو عمر میں سب سے بڑا ہو اور مقتدی و امام دونوں پہلے سے مسلمان ہوں۔ پھر وہ جس کی جسمانی ساخت بہتر ہو۔ پھر وہ جس کی صورت سب سے اچھی ہو۔ پھر وہ جو خاندان میں اعلیٰ ہو۔ پھر وہ جس کا لباس

زیادہ ستھرا ہو۔ اگر ان تمام امور میں سب برابر ہوں اور امامت کے بارے میں باہمی نزاع ہو تو قرعہ اندازی سے کام لیا جائے ورنہ جسے بھی جی چاہے امامت کے لئے آگے کر دیں۔ اگر لوگ قرعہ اندازی پر راضی نہ ہوں تو جس کے حق میں اکثریت رائے ہو اسے امام بنالیا جائے۔ اگر احیاناً اکثریت نے غیر مستحق کو امام چن لیا تو برا کیا لیکن گناہ نہیں ہے۔ یہ تمام مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ قوم کا کوئی بادشاہ یا اس جگہ کا جہاں لوگ جمع ہوئے ہیں مالک یا وظیفہ پانے والا نہ ہو، ورنہ امامت کے لئے سب سے مقدم سلطان ہے، پھر صاحب خانہ۔ اسی طرح کسی مسجد کا مقرر شدہ امام۔ اگر گھر میں مالک اور کرایہ دار دونوں ہوں تو زیادہ حق کرایہ دار کا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جو شخص اپنے علاقہ کا والی ہو مستحب یہ ہے کہ اس کو امامت کے لئے مقدم رکھا جائے۔ اس کے بعد مقرر شدہ امام کا حق ہے۔ اس کے بعد وہ شخص جس کو وہاں رہنے کا جائز حق حاصل ہے، بشرطیکہ وہ شخص امامت کا اہل ہو۔ اگر مذکورہ اشخاص میں سے کوئی نہ ہو تو افقہ (زیادہ علم دین رکھنے والے) کو مقدم سمجھا جائے، پھر اس کو جو قرآن بہتر پڑھتا ہو، پھر زیادہ پرہیزگار، پھر زیادہ عبادت گزار، پھر اس کو جس نے پہلے ہجرت کی ہو، پھر وہ جس کو مسلمان ہوئے سب سے زیادہ عرصہ گزرا ہو، پھر وہ جو نسب میں افضل ہو، پھر وہ جو اخلاق میں بہتر ہو، پھر وہ جس کا لباس، جسم اور پیشہ زیادہ ستھرا ہو، پھر وہ جس کی آواز اچھی ہو، پھر وہ جس کی صورت خوب تر ہو، پھر وہ جو شادی شدہ ہو، ان تمام باتوں میں اگر سب یکساں ہوں تو ان میں قرعہ ڈال کر کسی کو امام بنالیا جائے اور وہ شخص جو امامت کا سب سے زیادہ حقدار سمجھا گیا، اگر کسی اور کو امامت کے لئے آگے کر دے تو جائز ہے، لیکن اس صورت میں جب کہ اس کو کسی خاص صفت، مثلاً علم دین میں فائق ہونے کے باعث مقدم نہ سمجھا گیا ہو۔ ایسی صورت ہو تو وہ ایسا نہیں کر سکتا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر ایسے شخص جمع ہوں کہ ان میں سے ہر شخص میں امام بننے کی صلاحیت ہے تو سلطان یا اس کے نائب کو مقدم رکھنا مستحب ہے، اگرچہ ان سے زیادہ صاحب علم و فضل کوئی موجود ہو۔ اس کے بعد مسجد کے مقرر شدہ امام اور مالک خانہ کا حق ہے اور کرایہ دار کو مالک مکان پر فوقیت ہے۔

اگر وہ گھر کسی عورت کا ہو تو حق امامت اسی عورت کا ہے لیکن اس عورت پر واجب ہے کہ وہ امامت کے لئے کسی کو اپنا نائب بنا دے، کیونکہ عورت کا امام بننا درست نہیں ہے۔ اس کے بعد (حق امامت اس کا ہے) جو نماز کے مسائل زیادہ جانتا ہو، پھر وہ جو علم حدیث میں بلحاظ روایت اور حفظ کے زیادہ ہو۔ پھر نکوکار کو اس پر فوقیت حاصل ہے جس کا حال معلوم نہ ہو، پھر وہ جو علم قرأت سے زیادہ واقف ہو، پھر وہ جو زیادہ عبادت گزار ہو، پھر وہ جس کا اسلام زیادہ قدیم ہو، پھر وہ جو نسب میں اونچا ہو، پھر وہ جس کا اخلاق سب سے اچھا ہو، پھر وہ جس کا لباس بہتر ہو، یعنی اس نے نیا اور مباح لباس پہن رکھا ہو۔ اگر رتبہ میں سب برابر ہوں تو جو سب سے زیادہ پرہیزگار ہو اس کو مقدم رکھا جائے اور آزاد کو غلام پر ترجیح دی جائے۔ اگر سب باتوں میں لوگ برابر ہوں تو امامت کے لئے قرعہ ڈالا جائے۔ ہاں اگر سب لوگ کسی ایک شخص کی امامت پر راضی ہو جائیں (تو قرعہ ڈالنے کے بجائے اسی کو امام بنالیا جائے)۔ اگر یہ باہمی چپقلش برتری اور تکبر کے باعث ہوئی تو ان میں سے ہر ایک کا حق امامت جاتا رہے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ امامت کا سب سے زیادہ حقدار وہ ہے جو افقہ اور اقرأ (علم دین اور قرأت قرآن میں سب سے

امامت کی مکروہات کا بیان

فاسق اور نابینا کا امامت کرنا

فاسق کا امام بننا مکروہ ہے، ہاں وہ اپنے ہی جیسے کا امام ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ اس پر حنفیہ اور شافعیہ کا اتفاق ہے۔ حنابلہ اور مالکیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱) اسی طرح بدعتی کی امامت مکروہ ہے، لیکن بدعت کفر تک نہ پہنچی ہو۔ اس پر سب کا اتفاق ہے اور امام کا نماز کو طول دینا مکروہ تنزیہی ہے، بجز اس صورت کے جب کہ وہ محدود اشخاص کا امام ہو اور وہ لوگ اس پر راضی ہوں تو اس صورت میں مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے، حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

زیادہ) ہو۔ اس کے بعد وہ جو فقیہ اور قرأت میں بہتر ہو، پھر وہ جو قرأت میں سب سے اچھا ہو، گو فقیہ نہ ہو تاہم نماز کے مسائل سے واقف ہو۔ اس کے بعد وہ جس کو قرآن اتنا حفظ ہو جو ایک فقیہ کے لئے واجب ہے۔ پھر وہ حافظ جو نماز کے متعلقہ مسائل کا علم رکھتا ہو، پھر قاری جو نماز کے مسائل فقہ سے واقف نہ ہو۔ اگر علم قرأت سے ناواقفیت میں سب برابر ہوں تو اس کو فوقیت ہوگی جو نماز کے مسائل سب سے زیادہ جانتا ہو۔ اگر قرأت اور فقہ (علم دین) میں سب یکساں ہوں تو سب سے بڑی عمر والا مقدم ہے، پھر وہ جو نسب کے اعتبار سے اشرف ہو، پھر وہ جس نے سب سے پہلے خود ہجرت کی ہو اور پہلے مسلمان ہونے والا پہلے ہجرت کرنے والے کے برابر ہے۔ پھر سب سے زیادہ متقی کا درجہ ہے، اس کے بعد سب سے زیادہ عبادت گزار کا۔ اگر ان تمام امور میں سب برابر ہوں تو ان میں قرعہ ڈالا جائے۔ اگر کسی گھر میں جماعت ہو رہی ہو تو سب پر مقدم گھر کا مالک ہے، بشرطیکہ اس میں امام بننے کی صلاحیت ہو۔ مسجد میں نماز ہو رہی ہو تو اس کا مقرر شدہ امام سب سے زیادہ حقدار ہے، اگرچہ امام اور مقتدی میں کوئی غلام ہو۔ یہ مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ گھر یا مسجد میں صاحب اختیار موجود نہ ہو، اگر وہ موجود ہو تو وہی زیادہ مستحق ہے۔

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ فاسق کی امامت خواہ اپنے ہی جیسے کا امام ہو صحیح نہیں ہے، بجز جمعہ اور عید کی نماز کے، وہ بھی اس صورت میں جب کہ اس کے علاوہ کسی اور کے پیچھے پڑھنا دشوار ہو۔ غرض مجبوری کی حالت میں ایسے شخص کا امام بننا جائز ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ فاسق کا امام بننا مکروہ ہے، اگرچہ وہ اپنے ہی جیسے کی امامت کر رہا ہو۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ امام کا نماز کو طول دینا مکروہ تحریمی ہے، بجز اس صورت کے جب کہ کوئی شخص محدود اشخاص کا امام ہو اور وہ لوگ طول دینے پر راضی ہوں، کیونکہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ: "من ام فلیخفف" (یعنی جو امام ہو وہ نماز مختصر کرے) مکروہ تحریمی یہ ہے کہ جو باتیں نماز میں سنت ہیں ان سے زیادہ کیا جائے۔

وضو کرنے والے کا تیمّم کرنے والے کے پیچھے نماز پڑھنا

بات یہ ہے کہ جس کا وضو ہو اس کی نماز تیمم والے کے پیچھے اور پانی سے وضو کرنے والے کی نماز اس کے پیچھے جس نے موزہ یا جراب یا پٹی پر مسح کیا ہو، بلا کراہت درست ہے۔ اس پر حنفیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے، شافعیہ اور مالکیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

بموجب مسالک مختلفہ امامت کے کچھ اور مکروہات بھی ہیں، ان کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ نماز درست ہوگی، بشرطیکہ وہ نماز جو امام پڑھا رہا ہے دہرانی نہ پڑے، لہٰذا اگر کسی نے (زخم کی) پٹی پر مسح کیا اور اس کا مسح کرنا نماز کے درست ہونے کے لئے کافی نہ تھا جب تک کہ نماز کا اعادہ نہ کیا جاتا تو اس صورت میں اس کا امام بننا صحیح ہوگا ورنہ صحیح نہ ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ وضو کر کے نماز پڑھنے والے کا تیمم سے نماز پڑھنے والے کے پیچھے نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ مالکیہ کے نزدیک یہ مکروہات نماز میں سے ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نابینا شخص کا امام بننا مکروہ تنزیہی ہے۔ ہاں اگر وہی سب میں افضل ہو (تو مکروہ نہیں ہے)۔ یہی حکم ولد الزنا (ناجائز اولاد) کا ہے۔ عالم کی موجودگی میں بے علم کا امام بننا، خواہ وہ دیہات کا ہو یا شہر کا باشندہ اور گوری چٹی صورت والے بے ریش لڑکے کا امام بننا، اگرچہ وہ زیادہ علم رکھتا ہو، مکروہ ہے۔ یہ کراہت اس صورت میں ہے جبکہ اس کی امامت سے کوئی خرابی پیدا ہونے کا اندیشہ ہو، اگر ایسا اندیشہ نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ اسی طرح ایسے شخص کا امام بننا جو بیوقوف ہو اور بھونڈا ہو یا فالج زدہ یا کوڑھ کا مریض ہو جس کے برص کے داغ پھیلے ہوئے ہوں، اور جذامی اور چند ھے اور اپاہج کا جو پورے قدموں کھڑا نہ ہو سکتا ہو اور وہ جس کا ہاتھ کٹا ہوا ہو امام بننا مکروہ ہے اور اس کی امامت بھی مکروہ ہے جو اجرت لے کر لوگوں کی امامت کرے۔ البتہ اگر وقف کرنے والے نے اس کی اجرت کے لئے شرط لگا دی ہو تو اس کی امامت مکروہ نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں وہ اجرت گونہ صدقہ و امداد ہے۔ نیز اس شخص کی امامت مکروہ ہے جو فروعی مسائل میں مقتدی کے مسلک سے اختلاف رکھتا ہو، بشرطیکہ اس امر کا اندیشہ ہو کہ وہ ایسے اختلاف کی پروا نہ کرے گا جس سے نماز یا وضو جاتا رہتا ہے۔ لیکن اگر اس امر میں شک نہ ہو بایں طور کہ وہ جانتا ہو کہ اسے اختلاف کی پروا ہے یا یہ کہ اسے اس اختلاف کا علم ہی نہیں تو امامت مکروہ نہ ہوگی۔ امام کا دوسرے تمام مقتدیوں سے ایک ہاتھ یا زیادہ اونچی جگہ پر کھڑا ہونا مکروہ ہے۔ اگر اس سے کم اونچی جگہ ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ اسی طرح مقتدیوں کا بھی امام سے اتنی ہی اونچی جگہ پر ہونا مکروہ ہے۔ ان دونوں صورتوں میں کراہت اسی حالت میں ہوگی جبکہ امام کے ساتھ اس کے کھڑے ہونے کی جگہ پر کوئی فرد واحد بھی شریک جماعت نہ ہو اگر ایک شخص یا زیادہ اشخاص اس کے ساتھ (اس جگہ پر) کھڑے ہو جائیں تو کراہت نہ رہے گی۔ نیز اس شخص کا امام بننا مکروہ ہے جسے لوگ ناپسند کرتے ہوں اور دین کی کسی خرابی کے باعث اس کے پیچھے نماز پڑھنے

سے کتراتے ہوں۔نماز جنازہ کے سوا عورتوں کی جماعت مکروہ تحریمی ہے۔اگر جنازے کی نماز عورتیں کرائیں تو عورت امام ان کے درمیان (صف کے اندر) کھڑی ہو جیسے ان آدمیوں کی جماعت جن کا ستر ڈھکا ہوا نہ ہو۔عورتوں کا جماعت میں حاضر ہونا مکروہ ہے،خواہ جمعہ یا عید کا دن ہو یا رات کو وعظ ہو۔ہاں دن میں آنا جائز ہے جبکہ کسی خرابی کے پیدا ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔اسی طرح کسی مرد کے لئے عورتوں کا امام بننا مکروہ ہے جبکہ جماعت والے ایسے گھر میں ہوں جہاں ان کے ساتھ مرد بھی مقتدی نہ ہوں اور یا وہ عورتیں امام کی محرم جیسے بیوی یا بہن نہ ہوں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اس شخص کی امامت مکروہ ہے جو زبردستی امام بن گیا ہو،حالانکہ اس کا کوئی حق نہ تھا۔جو شخص نجاست سے نہ بچتا ہو یا کوئی گھٹیا پیشہ جیسے پچھنے لگانا کرتا ہو اور وہ شخص جسے بیشتر اشخاص کسی برائی کی وجہ سے ناپسند کرتے ہوں،جیسے بہت زیادہ ہنسنے کا عیب ہے۔یا وہ شخص جس کے باپ کا علم نہ ہو،یا وہ جو ناجائز اولاد ہو(ان سب کی امامت مکروہ ہے)،ہاں یہ اپنے ہی جیسے کی امامت کر سکتے ہیں۔جس کی ختنہ نہ ہوئی ہو،اگر چہ وہ بالغ ہو یا جو لڑکا (نابالغ) ہو اس کی امامت بھی مکروہ ہے،اگر چہ وہ بالغوں سے زیادہ صاحب علم ہو۔اسی طرح وہ شخص جس کے منہ سے حرف ''ف'' یا حرف ''ؤ'' کی آواز نکلتی رہتی ہو اس کی امامت مکروہ ہے۔نابینا کی امامت مکروہ نہیں ہے۔جو شخص قرأت میں راگ نکالتا ہو اگر اس سے الفاظ کے معنی نہیں بدل جاتے تو اس کی امامت مکروہ ہے۔اسی طرح اس کی امامت جو مقتدی سے فروعی مسالک میں اختلاف رکھتا ہو،جیسے کوئی حنفی یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ ''بسم اللہ'' کہنا فرض نہیں ہے،مکروہ ہے۔امام کا مقتدی سے اونچی جگہ پر کھڑا ہونا یا اس کے برعکس مکروہ ہے۔جبکہ اس کی ضرورت،مثلاً یہ کہ مسجد کی بناوٹ ایسی ہو کہ اسی طرح کھڑے ہونے کا تقاضا کرتی ہو،نہ ہو۔ایسی صورت ہو تو اونچی جگہ پر کھڑے ہونے میں مضائقہ نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ''نابینا'' اور بہرے کی امامت اور غیر مختون کی امامت،خواہ وہ بالغ ہو،مکروہ ہے۔وہ شخص جس کے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں یا ان میں سے کوئی عضو کٹا ہوا ہو اور وہ کھڑا ہو سکے تو اس کی امامت مکروہ ہے،اگر کھڑا نہ ہو سکے تو امامت ہی صحیح نہ ہوگی،ہاں اپنے ہی جیسے کی امامت کرا سکتا ہے۔وہ شخص جس کی ناک کٹی ہوئی ہو اور یا جسے مرگی کے دورے پڑتے ہوں اور وہ شخص جس کے منہ سے ''ف'' یا ''م'' کی آواز نکلتی رہتی ہو،یا وہ بعض حروف کو صحت کے ساتھ ادا نہ کرسکتا ہو جس سے الفاظ کے معنی نہ بدل جاتے ہوں،ان سب کی امامت مکروہ ہے۔نیز امام کا مقتدی سے بقدر ایک ہاتھ یا زیادہ اونچی جگہ پر کھڑا ہونا مکروہ ہے جسے لوگ اس کے دین اور فضل میں خلل کے باعث بجا طور پر ناپسند کرتے ہوں،لیکن ایسے شخص کے پیچھے نماز پڑھنا مکروہ نہیں ہے۔اگر مقتدیوں میں عورتیں ہی عورتیں ہوں اور ان کے ساتھ کوئی مرد نہ ہو تو کسی مرد کا ان کی امامت کرنا مکروہ ہے،خواہ ایک ہی عورت مقتدی ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ بدوی (دیہاتی) کا شہری کی امامت کرنا مکروہ ہے،جبکہ امام دیہات ہی میں رہتا ہو اور شہری شہر میں رہتا ہو،اگر چہ وہ بدوی (دیہاتی) قرأت میں شہری سے بہتر ہو اور علم قرأت میں اسے شہری سے زیادہ واقفیت ہو، کیونکہ دیہاتیوں میں اکھڑپن اور درشتی ہوتی ہے اور امام کی حیثیت ایک شافع (سفارشی) کی سی ہوتی ہے،لہٰذا چاہیے کہ اس کی (طبیعت) میں نرمی اور مہربانی ہو۔اسی طرح ایسے شخص کا امام بننا مکروہ ہے جس کو بعض لوگ جو اصحاب فضل میں سے نہیں ہیں امام کے کسی دینی نقص کے باعث ناپسند کرتے ہوں۔لیکن وہ امام جس کو بیشتر اشخاص یا اہل فضل ناپسند کرتے

امام کے ساتھ مقتدی کے کھڑے ہونے کا طریقہ

اگر امام کے ساتھ صرف ایک مرد یا باشعور لڑکا ہو تو مستحب یہ ہے کہ امام کے دائیں جانب کسی قدر پیچھے ہٹ کر کھڑا ہو۔ برابر کھڑا ہونا مکروہ ہے۔[1] اسی طرح بائیں جانب یا پیچھے تنہا کھڑا ہونا (مکروہ ہے)۔ اگر امام کے ساتھ دو مرد ہوں تو دونوں کا امام کے پیچھے کھڑا ہونا مستحب ہے۔ اسی طرح ایک مرد اور ایک لڑکے کی صورت میں بھی کرنا چاہیے۔ اگر ایک مرد اور ایک عورت ہو تو مرد امام کے دائیں جانب کھڑا ہو اور عورت اس شخص کے پیچھے کھڑی ہو۔ یہی مسئلہ لڑکے کا ہے۔ اگر مردوں، بچوں، مخنثوں اور عورتوں کا مجمع ہو تو آگے مرد کھڑے ہوں، ان کے پیچھے بچے، پھر مخنث اور ان کے بعد عورتیں۔ حنابلہ کے سوا ان مسائل میں سب کا اتفاق ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی ایک شخص امام کے بائیں جانب کھڑا ہو کر پوری ایک رکعت پڑھ لے تب ہی اس کی نماز باطل ہو گی۔ اگر ایک مرد اور ایک لڑکا ہو تو واجب ہے کہ مرد امام کے دائیں

ہوں اس کا امام بننا حرام ہے۔ کسی خصی (عضو مخصوص بریدہ) شخص کا عہدۂ امامت پر تقرر کیا جانا مکروہ ہے۔ اسی طرح اس کی امامت بھی مکروہ ہے جس کی باتوں میں عورتوں کا سا لوچ ہو، یا جو ناجائز ادا والا ہو۔ لیکن ایسے اشخاص اگر مقرر شدہ امام نہ ہوں تو ان کی امامت مکروہ نہیں ہے۔ کسی غلام کا امام مقرر کیا جانا مکروہ ہے۔ خصی شخص اور اس کے ساتھ اور جن کا ذکر کیا گیا ان کی امامت صرف فرض اور سنت نمازوں میں مکروہ ہے، نفل نماز کے لئے اگر ان میں سے کسی کو امام مقرر کیا جائے تو مکروہ نہیں ہے۔ اغلف یعنی جس کی ختنہ نہ ہوئی ہو اس کی امامت مکروہ ہے۔ اسی طرح اس شخص کی امامت جس کا حال معلوم نہ ہو کہ وہ نکوکار ہے یا بدکار اور یا وہ شخص جس کا نسب معلوم نہ ہو یعنی اس کے باپ کا علم نہ ہو مکروہ ہے اور جو لوگ کشتی میں سوار ہیں ان کا امام ایسے شخص کو بننا جو کشتی کے باہر ہے، مکروہ ہے کہ مبادا کشتی گھوم جائے اور لوگ امام کے اعمال سے بے خبر رہیں اور مسجد حرام کے اندر والے کو اس شخص (امام) کی پیروی جو کوہ ابوقبیس پر ہے، مکروہ ہے۔ عورتوں کے درمیان کسی مرد کا یا مردوں کے درمیان کسی عورت کا نماز پڑھنا مکروہ ہے اور امام کا مونڈھوں پر چادر ڈالے بغیر نماز پڑھانا مکروہ ہے درآنحالیکہ وہ نماز مسجد میں ہو۔ نیز امام کا مسجد کے محراب میں نفل پڑھنا یا محراب کے اندر ہیئت نماز میں محض بیٹھنا مکروہ ہے۔ نابینا شخص کا امام بننا جائز ہے، تاہم بینا افضل ہے۔ مقتدی کا امام سے اونچی جگہ پر ہونا جائز ہے، بشرطیکہ بڑائی کے خیال سے نہ ہو۔ ایسا ہو تو حرام ہے اور نماز باطل ہو جائے گی اگرچہ مقتدی مسجد کی چھت پر ہو۔ یہ حکم جمعہ کے علاوہ اور نمازوں کا ہے۔ چھت کے اوپر جمعہ کی نماز کا ہونا باطل ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ امام کا اپنے مقتدی سے اونچائی پر ہونا مکروہ ہے، ہاں تھوڑی سی اونچائی ہو، مثلاً ایک بالشت یا ہاتھ بھر ہو یا ضرورتاً ایسا کرنے پڑے، مثلاً یہ کہ لوگوں کو نماز کا طریقہ بتانا مقصود ہو تو جائز ہے اور بالغ آدمی کا کسی نابالغ کے پیچھے نفل پڑھنا مکروہ ہے، نیز مقیم کا مسافر کی اقتدا کرنا مکروہ ہے لیکن اول الذکر میں کراہ زیادہ ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ برابر کھڑا ہونا مکروہ نہیں ہے۔

جانب اور لڑکا اس (شخص) کے دائیں جانب یا (امام کے) بائیں جانب کھڑا ہو، پیچھے نہ کھڑا ہو۔

امام کو چاہیے کہ وہ (صف کے آگے) درمیان میں کھڑا ہو۔ اگر دائیں یا بائیں جانب کھڑا ہو تو برا کیا، کیونکہ یہ طریق سنت کے خلاف ہے اور اہل جماعت میں جو افضل ہوں انہیں صف اول میں کھڑا ہونا چاہیے، تاکہ امام کو حدث وغیرہ لاحق ہونے کی صورت میں امامت کے اہل ہو سکیں۔

پہلی صف کو دوسری پر اور دوسری کو تیسری پر اسی طرح (ہر اگلی کو پچھلی پر) فضیلت حاصل ہے اور چاہیے کہ وہ شخص جو اگلی صف کے خلا کو پر کرنا چاہتا ہے وہ اس خلا والی صف میں کھڑے ہونے کا اہل ہو۔ چنانچہ عورت کو اپنی شرعاً مقرر کردہ جگہ سے آگے بڑھ کر اس صف کے خلا کو پر نہ کرنا چاہیے جس میں اسے شرعاً کھڑے ہونے کی اجازت نہیں ہے۔ رہے لڑکے سو اگر اگلی صف ناقص ہو تو (اس کے پر کرنے کے حق میں) ان کی حیثیت مردوں کی سی ہے، لہٰذا مستحب یہ ہے کہ اگر بالغ مرد موجود نہیں ہیں تو لڑکے اگلی صف کو پورا کریں۔ اس مسئلہ میں تین اماموں کا اتفاق ہے، حنفیہ کو اختلاف ہے ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

لوگوں کو چاہیے کہ جب نماز (جماعت) کو صفوں میں کھڑے ہوں تو جم کر کھڑے ہوں اور خلا کو پر کریں اور ان کے مونڈھے صفوں میں برابر رہیں۔

اگر کوئی شخص نماز کو آیا اور امام کو رکوع میں پایا یا تکبیر تحریمہ کے بعد صف میں خالی جگہ معلوم ہوئی تو ان دونوں صورتوں میں کیا کرنا چاہیے؟ مسالک مختلفہ کی رو سے اس کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر صرف ایک ہی لڑکا ہے تو وہ مردوں کی صف میں داخل ہو جائے، ہاں اگر متعدد لڑکے ہوں تو وہ مردوں کے پیچھے اپنی الگ صف بنالیں اور مردوں کی صف کو ان سے پر نہ کیا جائے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص نماز کو آیا اور امام حالت رکوع میں ہے اور سب سے پچھلی صف میں کوئی جگہ خالی ہے تو صف میں شامل ہو کر نیت باندھے، صف کے باہر تکبیر تحریمہ نہ کہے، خواہ اس میں رکعت جاتی رہے۔ صف سے باہر ہی نیت باندھ لینا مکروہ ہے، لیکن اگر پچھلی صف میں جگہ نہ ہو بلکہ کسی اور صف میں جگہ خالی ہو تب بھی صف میں شامل ہوئے بغیر تکبیر تحریمہ نہ کہے۔ ہاں اگر صفوں میں جگہ نہ ہو تو صف کے پیچھے ہی تکبیر تحریمہ کہہ لے اور چاہیے کہ اگلی صف والوں میں سے کسی کو اپنے ساتھ ملانے کے لئے پیچھے کھینچ لے، بشرطیکہ اس میں عمل کثیر (زیادہ حرکت) نہ کرنی پڑے، جس سے نماز فاسد ہو جائے۔ اس طرح کرنے کی غرض یہ ہے کہ ایک اور صف بن جائے۔ صفوں کے پیچھے اکیلا کھڑے ہو کر نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ اگر مقتدی کو نماز میں شامل ہونے کے بعد، اگلی صفوں میں جو محراب کے قریب ہے، خالی جگہ معلوم ہوئی تو مستحب یہ ہے کہ اس خالی جگہ کو پر کرنے کے لئے بمقدار ایک صف کے فاصلے کے آگے بڑھے۔ لیکن اگر مقتدی تیسری

صف میں ہے اور خالی جگہ پہلی صف میں ہے تو وہاں تک نہ جائے اور اسے پر کرنے کی کوشش نہ کرے، ایسا کرنے سے نماز جاتی رہے گی، کیونکہ یہ عمل کثیر ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی نمازی آئے اور امام حالت رکوع میں ہو اور پچھلی صف میں جگہ خالی ہو تو جائز ہے کہ رکعت کے پانے کے لئے باہر ہی تکبیر تحریمہ کہہ کے نیت باندھ لے اور پھر خالی جگہ کی طرف بڑھ کر اسے پر کرے، درآنحالیکہ امام رکوع میں ہو یا رکوع سے اٹھنے کے بعد جب کہ ہنوز سجدہ نہ کیا ہو۔ اگر امام کے سجدہ کرنے سے پہلے صف میں شامل نہ ہو سکا اور کسی شخص کو شامل کر کے نئی صف بنا لینا ممکن نہ ہوا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ اگر رکعت نکل جانے کے اندیشے کے بغیر ہی صف کے پیچھے کھڑے ہو کر نیت باندھ لی اور صف میں اس وقت داخل ہوا جب کہ امام سجدہ سے اٹھا تو نماز جاتی رہے گی۔ اگر مقتدی نے نیت باندھ لی اور پھر اگلی صف میں خالی جگہ معلوم ہوئی تو مستحب یہ ہے کہ اسے پر کرنے کے لئے آگے چلا جائے بشرطیکہ ایسا کرنے میں اتنی حرکت نہ کرنی پڑے جسے بالعموم عمل کثیر کہا جاتا ہے۔ ایسا کیا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ اگر کوئی شخص جماعت میں شامل ہونے کے لئے آئے اور صف میں خالی جگہ نہ ملے اور امام کے دائیں جانب کھڑا ہونا ممکن نہ ہو تو واجب ہے کہ اس صف کے کسی شخص کو اپنے ساتھ ملانے کے لئے کچھ کہہ کر یا کوئی آواز نکال کر آگاہ کرے، اسے کھینچ کر آگاہ کرنا مکروہ ہے، خواہ اس کا غلام یا بیٹا ہی کیوں نہ ہو۔ اگر (کسی کو اپنے ساتھ ملائے بغیر) پوری ایک رکعت میں تنہا ہی شریک رہا تو نماز باطل ہو جائے گی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی مقتدی آیا اور امام کو نماز میں پایا اور یہ گمان کیا کہ صف تک پہنچنے میں دیر ہونے پر بھی وہ رکعت مل جائے گی تو نیت باندھنے میں اتنی تاخیر کرنا مستحب ہے کہ صف تک پہنچ جائے۔ اگر یہ اندیشہ ہو کہ صف تک جانے کے لئے نیت باندھنے میں تاخیر کی گئی تو رکعت جاتی رہے گی تو مستحب یہ ہے کہ صف کے باہر ہی نیت باندھ لے، بشرطیکہ یہ گمان ہو کہ امام رکوع سے اٹھنے نہ پائے گا کہ وہ صف تک پہنچ کر اس میں شامل ہو جائے گا۔ اگر ایسی امید نہ ہو تو نیت باندھنے میں تاخیر کرے یہاں تک کہ صف تک پہنچ جائے، اگرچہ وہ رکعت جاتی رہے۔ لیکن اگر امام آخری رکعت میں ہے تو چاہیے کہ صف کے باہر ہی نیت باندھ لے، تاکہ جماعت میں شمولیت ہو جائے اور جب نماز کے اندر ہی خالی جگہ کو پر کرنے کے لئے بڑھنا ہو تو جس صف سے نکلنا اور جس میں شامل ہونا ہے ان کے درمیان دو صفوں تک بڑھنے کی اجازت ہے۔ اگر خالی جگہیں کئی صفوں میں ہوں تو محراب کی جانب سے پہلی صف میں جہاں جگہ خالی ہو جانا چاہیے، بشرطیکہ اس کا فاصلہ اتنا زیادہ نہ ہو، جس کا ذکر کیا گیا۔ اگر اگلی صف میں جانا ہے اور پہلی رکعت ہے تو جھک کر جانا چاہیے، دوسری رکعت میں کھڑے کھڑے جانا چاہیے۔ بیٹھے ہوئے یا سجدہ کرتے ہوئے یا رکوع سے اٹھتے ہوئے نہ چلنا چاہیے۔ ایسا کرنا مکروہ تو ہے لیکن بقول معتمد نماز باطل نہ ہوگی۔ اگر مقتدی آئے اور صف میں خالی جگہ نہ ہو تو (صف سے) باہر ہی نیت باندھ لے۔ کسی شخص کو اپنے ساتھ کھڑا کرنے کے لئے صف میں سے کھینچنا مکروہ ہے۔ اگر کسی کو کھینچا تو اس کے لئے مکروہ ہے کہ اس کی موافقت کرے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جب مقتدی آئے اور امام رکوع کی حالت میں ہو اور صف میں جگہ خالی ہو تو مستحب یہ ہے کہ صف میں شامل ہونے تک نیت میں تاخیر کرے، خواہ اس میں کوئی رکعت جاتی رہے۔ لیکن اگر نماز کی نیت باندھ لی اور پھر کسی

جماعت کے ساتھ دوبارہ نماز پڑھنے کا بیان

اگر کسی نے ظہر، مغرب یا عشاء کی نماز تنہا پڑھی یا جماعت کے ساتھ ادا کی اور پھر اسی نماز کے لئے جماعت کھڑی ہو گئی تو کیا اس جماعت کے ساتھ دوبارہ وہ نماز پڑھنا چاہیے؟ اس مسئلہ کے بارے میں مختلف مسالک کی تفصیلی ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

صف میں خالی جگہ معلوم ہوئی تو جائز ہے کہ صفوں کو چیرتا ہوا خالی جگہ تک پہنچ جائے، بشرطیکہ مسلسل تین قطاروں تک نہ بڑھنا پڑے اور چاہیے کہ کھڑے کھڑے جائے بہ صورت دیگر نماز جاتی رہے گی۔

واضح ہو کہ خالی جگہ کو پر کرنے کے لئے نماز پڑھنے میں اس صورت میں جانا چاہیے جب کہ نماز میں شامل ہونے سے پہلے ہی وہ جگہ خالی رہی ہو، لیکن اگر کوئی جگہ نماز میں شامل ہونے کے بعد معلوم ہوئی تو اب صفوں کو چیر کر اندر نہ جانا چاہیے۔ اگر کوئی شخص نماز کو آیا اور صف میں جگہ نہ تھی تو چاہیے کہ صف کے باہر ہی نیت باندھ لے اور سنت یہ ہے کہ نیت باندھنے کے بعد دوران قیام میں کسی آزاد شخص کو اپنے ساتھ کھڑا کرنے کے لئے آگے سے کھینچ لے، بشرطیکہ اس اگلی صف میں جس میں سے کسی کو کھینچا ہے دو آدمی سے زیادہ ہوں، ایسا نہ ہو تو کھینچنا سنت نہیں ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ (یہ جماعت) وقت کے اندر ہو تو دوبارہ پڑھ لینا سنت ہے، خواہ پہلی نماز تنہا پڑھی ہو یا جماعت کے ساتھ۔ اس کے لئے یہ شرائط ہیں کہ دوسری بار پوری جماعت کے ساتھ نماز ہو اور یہ کہ فرض نماز کو دہرانے کی نیت ہو اور یہ کہ دوسری نماز وقت کے اندر ہو، خواہ بقول راجح صرف ایک ہی رکعت (وقت کے اندر) ہوئی ہو اور یہ کہ امام کے ساتھ دوبارہ پڑھنے والا اس نماز کو جائز یا مستحب جانتا ہو اور یہ کہ پہلی نماز فرض ہو یا ایسی سنت نماز ہو جس کی جماعت سنت ہے اور بقول راجح یہ کہ صرف ایک بار دہرائی جائے اور یہ کہ وہ نماز جنازہ نہ ہو اور یہ کہ دوسری نماز صحیح ہو اور یہ کہ وہ قضا سے بے نیاز نہ ہو (یعنی ایسی نماز نہ ہو جس کی قضا نہ ہو سکے) اور یہ کہ دوسری نماز کی نیت باندھنے کے وقت صف سے علیحدہ نہ ہو، درآنحالیکہ صف میں داخل ہونا ممکن رہا ہو۔ صف سے الگ اعادۂ نماز درست نہ ہوگا۔ ہاں اگر نیت باندھنے کے بعد صف سے علیحدہ ہو جائے تو نماز درست ہو جائے گی اور یہ کہ دوسری نماز کھڑے ہو کر پڑھی گئی ہو، بشرطیکہ کھڑے ہونے کے قابل لوگ ہوں اور یہ کہ نماز دہرانے والے وہ لوگ ہوں جن سے جماعت کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے چنانچہ جس شخص کا ستر ڈھکا ہوا نہ ہو وہ اندھیرے ہی میں نماز دہرا سکتا ہے۔ اگر ان شرائط میں سے کوئی بھی شرط پوری نہ کی جائے تو دوبارہ نماز پڑھنا درست نہ ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جس شخص نے فرض نماز تنہا یا جماعت سے ادا کر لی ہو اور مسجد میں جماعت کھڑی ہو جائے تو اسے پھر وہ نماز پڑھ لینا سنت ہے، خواہ دوبارہ پڑھنے کا وقت ممنوع ہو یا نہ ہو اور خواہ وہ امام جس کے پیچھے دوبارہ نماز پڑھ رہا ہے وہ مقرر شدہ امام ہو یا نہ ہو۔ اگر کوئی شخص مسجد میں ایسے وقت آیا جب کہ جماعت کھڑی ہو رہی تھی اور اس وقت نماز ممنوع ہے تو اب اس کو (اپنی پڑھی ہوئی) نماز کا دہرانا حرام ہے اور وہ نماز بھی نہ ہوگی، خواہ وہ مسجد میں شریک جماعت ہونے ہی کے لئے آیا ہو۔ ہاں اگر وقت ممنوع نہیں ہے اور مسجد میں وہ اپنی نماز جماعت کے ساتھ دوبارہ پڑھنے ہی کے لئے آیا ہے تو

اس کا دوبارہ پڑھنا سنت بھی نہیں ہے (اگرچہ حرام نہیں ہے)، ہاں اگر اس ارادے سے مسجد میں نہیں آیا تو (شامل جماعت ہوکر) دوبارہ نماز پڑھ لینا سنت ہے۔ یہ تمام احکام مغرب کے علاوہ اور نمازوں کے متعلق ہیں۔ مغرب کی نماز کا دوبارہ پڑھنا سنت نہیں ہے اور جس نے دوبارہ نماز پڑھی تو پہلی نماز فرض رہے گی اور دوسری نفل ہوگی، لہٰذا اس کی نیت اعادہ کی یا نفل کی کوئی سی بھی ہوسکتی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جس نے نماز تنہا پڑھی ہو، یا کسی (نابالغ لڑکے) کا امام بن کر پڑھی ہو، اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ دوسری جماعت جو اس کے علاوہ (کم از کم) دو آدمیوں پر مشتمل ہو اس میں شامل ہوکر دوبارہ پڑھ لے بشرطیکہ وقت باقی ہو۔ صرف ایک آدمی والی جماعت میں شامل ہوکر نہ دہرائی جائے۔ ہاں اگر مقرر امام جماعت کرائے تو اس میں (خواہ ایک ہی شخص کی جماعت ہو) شامل ہوکر نماز دہرائی جاسکتی ہے، دوسری بار نماز پڑھنے کے مسئلہ میں مغرب اور عشاء کی نماز وتر کے بعد مستثنیٰ ہے۔ یعنی ان نمازوں کو جماعت کا ثواب حاصل کرنے کے لئے دوبارہ پڑھنا حرام ہے۔ اسی طرح وہ نماز بھی دہرانے کے حکم سے مستثنیٰ ہے جو ان تین مساجد میں سے کسی میں تنہا ادا کی گئی ہو، یعنی مکہ اور مدینہ کی مسجدوں اور بیت المقدس میں پڑھی گئی نمازوں کو مسجد سے باہر کوئی جماعت ہو رہی ہو تو (اس میں شامل ہوکر) پھر پڑھنا مستحب نہیں ہے۔ ہاں خود اس مسجد میں جماعت ہو رہی ہو تو دوبارہ (شامل جماعت ہوکر) پڑھی جاسکتی ہے اور جب کوئی تنہا نماز گزار جماعت کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے دوبارہ نماز پڑھے تو لازم ہے کہ بحیثیت مقتدی کے پڑھے۔ یعنی جس نے نماز پڑھ لی ہے اس کو ایسے اشخاص کی امامت کرنا جنہوں نے نماز نہیں پڑھی درست نہ ہوگا، جیسا کہ سابقاً بتایا گیا ہے۔ اور فرض نماز کو دوبارہ پڑھتے وقت یہ نیت کرنی چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کو اختیار ہے کہ دونوں میں سے کسی کو بھی قبول فرمالے۔ اگر دوسری بار کی نماز میں نفل کی نیت کی اور یہ معلوم ہوا کہ پہلی نماز غلط ہوئی تھی تو اس دوسری نماز سے فرض ادا نہ ہوگا، اور جس نے جماعت کے ساتھ نماز ادا کی ہے اسے دوسری بار جماعت سے نماز ادا کرنا مکروہ ہے۔ لیکن اگر پہلی جماعت متذکرہ بالا مساجد سے باہر کسی اور جگہ پڑھی گئی ہے اور پھر ان مساجد میں سے کسی میں آنے کا اتفاق ہوا تو مستحب یہ ہے کہ جماعت کے ساتھ پھر پڑھ لے، تنہا نہ پڑھنا چاہیے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ تنہا نماز پڑھنے والے کو امام کے ساتھ شامل ہوکر دوبارہ نماز ادا کرنا جائز ہے، لیکن یہ دوسری نماز نفل ہوگی۔ اور ایسا کرنا اس صورت میں جائز ہے جب کہ امام فرض پڑھ رہا ہو، نفل نہیں، کیونکہ فرض پڑھنے والے کے پیچھے نفل نماز مکروہ نہیں ہے۔ البتہ نفل نماز (دوبارہ) نفل نماز کی جماعت میں مکروہ ہے، بشرطیکہ وہ جماعت تین آدمیوں سے زیادہ کی ہو، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ لہٰذا اگر کچھ لوگوں نے جماعت سے نماز ادا کر لی، پھر انہوں نے اسی نماز کو جماعت کے ساتھ پھر پڑھا اور جماعت تین آدمیوں سے زیادہ کی ہے تو یہ نفل مکروہ ہے، ہاں اس سے کم ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ بشرطیکہ اس کو بغیر اذان کے پڑھا جائے۔ اذان کے ساتھ نماز میں دوبارہ پڑھنا بہر حال مکروہ ہے اور جب یہ معلوم ہو کہ دوسری نماز نفل ہے تو اس میں نماز کی حیثیت مکروہ اوقات میں نفل نماز پڑھنے کی سی ہوگی، لہٰذا عصر کی نماز کو دہرانا جائز نہیں ہے، کیونکہ عصر کے بعد نفل نماز پڑھنے کی ممانعت ہے۔

اگر کوئی شخص تنہا نماز پڑھنے لگا اور وہ نماز ادا کی ہے، نہ قضا کی نماز ہے اور نہ نذر کی اور نہ نفلی نماز ہے، پھر جماعت

ایک مسجد میں کئی بار جماعت ہونے کا بیان

ایک مسجد میں کئی بار جماعت کرنا بایں طور پر کہ یکے بعد دیگرے جماعت سے نماز پڑھی جائے، مکروہ ہے۔ اس مسئلہ میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

کھڑی ہوگئی تو مستحب یہ ہے کہ اس نماز کو ایک سلام پھیر کر توڑ دے تاکہ جماعت میں شامل ہونے کی فضیلت حاصل ہو جائے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ ہنوز اس نماز میں سجدہ نہ کیا گیا ہو۔

ایسی نمازیں جو کسی امر واجب وغیرہ کے ترک ہو جانے کے باعث دہرائی جائیں ان کی تفصیل فوت شدہ نمازوں کی قضا کے بیان میں آئے گی۔ ان کا تعلق ان مسائل سے نہیں ہے۔ اس صورت میں نماز کا دہرانا مکروہ نہیں ہے۔ یہ صورت نہ ہو تو مکروہ تحریمی ہے، جیسے محلہ کی مسجد میں بغیر اذان اور اقامت کے دوبارہ جماعت کرنا مکروہ ہے۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ سرراہ جو مسجد ہو اس میں کئی بار جماعت کا ہونا مکروہ نہیں ہے۔ اس مسجد سے مراد وہ مسجد ہے جہاں نہ امام مقرر ہو اور نہ جماعت متعین ہو۔ محلہ کی مسجد وہ ہے جہاں امام مقرر ہے اور باقاعدہ جماعت ہوتی ہے۔ ایسی مسجد میں بھی دوبارہ جماعت کا ہونا مکروہ نہیں ہے، بشرطیکہ اس کی ہیئت بدل دی جائے، مثلاً یہ کہ پہلی جماعت محراب کے اندر ہوئی اور دوسری اس سے پرے ہٹ کر پڑھی گئی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مقرر شدہ امام جماعت سے نماز پڑھا دے تو پھر کسی اور کا دوسری بار اس نماز کے وقت میں جماعت کرانا حرام ہے۔ اسی طرح یہ بھی حرام ہے کہ مقررہ امام کے نماز پڑھانے سے پہلے ہی کوئی جماعت کرا دے، بلکہ دونوں صورتوں میں مقررہ امام کے علاوہ کسی اور کا نماز پڑھانا درست ہی نہیں ہے، بشرطیکہ مقرر شدہ امام کی اجازت کے بغیر پڑھائی جائے، ہاں اس کی اجازت سے حرام نہیں ہے۔ اسی طرح وہ نماز بھی حرام نہیں ہے جبکہ امام کے آنے میں کسی معذوری کے باعث تاخیر ہو جائے یا یہ گمان ہو کہ وہ نہیں آسکے گا یا آنے کی توقع تو ہو لیکن امام کی طبیعت ایسی ہو کہ اگر اس کی ناموجودگی میں کوئی اور نماز پڑھا دے تو اسے گراں خاطر نہ گزرے۔ ایسی صورتوں میں کسی اور کا امامت کرا دینا مکروہ نہیں ہے۔ ہاں اگر مقررہ امام نماز پڑھا چکے، اس کے بعد کوئی اور شخص جماعت کرا دے تو بغیر کراہت کے جائز ہے۔ تاہم مسجد حرام اور مسجد نبوی میں ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ ان دونوں مساجد میں دوسری بار جماعت کرنا مکروہ ہے۔ ہاں اگر کوئی معذوری ہو جائے، مثلاً کسی شخص کو حرمین کے مقرر شدہ امام کی جماعت کے وقت نیند آگئی تو اس کے بعد جماعت کر کے نماز پڑھ لے تو مکروہ نہیں ہے۔ امام کے لئے مکروہ ہے کہ ایک ہی نماز کی دو بار امامت کرے۔ دوسری امامت میں مثلاً فوت شدہ نماز کی قضا کی نیت ہو اور پہلی میں فریضۂ وقت کے ادا کی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مقررہ امام کی اجازت کے بغیر مسجد میں جماعت کرانا بہرحال مکروہ ہے، خواہ اس امام کی جماعت سے پہلے ہو یا بعد میں یا اس کے ساتھ، ہاں اگر مسجد سرراہے واقع ہو، یا مسجد کا امام مقرر نہ ہو، یا مقرر ہو لیکن مسجد میں جگہ تنگ ہے یا وقت کے نکل جانے کا اندیشہ ہے تو (جماعت مکروہ نہیں ہے) اور امام کی اجازت سے ہو تو مکروہ نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مسجد میں یا کسی بھی جگہ جہاں لوگ جماعت کے ساتھ نماز کے لئے جمع ہوتے ہوں اور وہاں امام

جماعت پانے اور گھر میں جماعت کرنے کا بیان

اگر مقتدی امام کے ساتھ نماز کے کسی بھی حصہ میں شریک ہو جائے، تو جماعت مل گئی، اگر چہ وہ (صرف) قعدۂ اخیرہ میں امام کے سلام پھیرنے سے پہلے شامل جماعت ہوا ہو۔ یعنی اگر امام کے ساتھ سلام پھیرنے سے پہلے کسی نے تکبیر تحریمہ کہہ لی تو جماعت مل گئی، اگر چہ امام کے ساتھ کھڑے ہونے کا موقعہ نہ ملا ہو۔ اس مسئلہ میں حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ کا اتفاق ہے، البتہ شافعیہ نے جمعہ کی نماز کو اس حکم سے مستثنٰی قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب تک امام کے ساتھ پوری ایک رکعت نہ پڑھی جائے جمعہ کی جماعت نہیں ملتی، جیسا کہ جمعہ کے بیان میں سابقاً بتایا گیا۔ مالکیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

مقرر ہے تو اس امام کے نماز پڑھانے کے بعد دوسری بار پھر جماعت کرنا مکروہ ہے، اگر چہ امام نے اجازت دے دی ہو۔ اسی طرح نماز کے مقررہ وقت کے اندر امام سے پہلے جماعت کر لینا مکروہ ہے، ایسی صورت نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے اور کچھ لوگوں کا مقررہ امام کی جماعت کے ساتھ ساتھ الگ جماعت کرنا حرام ہے۔ مالکیہ کا اصول یہ ہے کہ جب مقرر شدہ امام کے ساتھ کوئی نماز با جماعت قائم ہو جائے تو اب کسی اور نماز کا پڑھنا جائز نہیں ہے، خواہ فرض ہو یا نفل ہو۔ نہ جماعت کے ساتھ نہ علیٰحدہ۔ جو شخص مسجد میں موجود ہو اس پر لازم ہے کہ وہ امام کے ساتھ جماعت میں شریک ہو جائے بشرطیکہ وہ نماز جو اس وقت پڑھی جا رہی ہے اس نے نہ پڑھی ہو یا اکیلے پڑھی ہو۔ لیکن اگر وہ شخص اس نماز کو جماعت کے ساتھ ادا کر چکا ہے تو لازم ہے کہ مسجد سے باہر آ جائے تا کہ امام پر طعن خیال نہ کیا جائے۔ اگر اس شخص پر جو اس وقت مسجد میں موجود ہے کوئی فریضہ اس کے علاوہ، جو امام ادا کر رہا ہے، واجب الادا ہے، مثلاً اسے ظہر کی نماز پڑھنی ہے اور وہاں نماز عصر کی جماعت کھڑی ہوئی ہے تو چاہیے کہ وہ ظاہر اعمال میں امام کی متابعت کرے اور ظہر کی نیت بطور تنہا گزار کے کرے اور ان امور کا لحاظ رکھے جو تنہا گزار کے لئے واجب ہیں۔ اگر کسی مسجد میں کئی امام مقرر ہوں ان سب کا ایک ہی وقت میں جماعت کرانا حرام ہے، کیونکہ اس میں گڑبڑی پیدا ہوتی ہے۔ ہاں اگر ترتیب سے پڑھائی جائے بایں طور کہ پہلے ایک امام پڑھائے جب وہ ختم کر لے تو دوسرا پڑھائے اور اسی طرح کیا جائے تو بقول راجح یہ عمل صرف مکروہ ہو گا (حرام نہ ہو گا)۔ ایسی مسجدوں اور ان مقامات میں جہاں کوئی امام مقرر نہیں ہے کئی بار جماعت کا ہونا مکروہ نہیں ہے کہ ایک گروہ جماعت کر لے، پھر اور لوگ آ جائیں اور وہ بھی جماعت کر لیں اور اسی طرح ہوتا رہے تو مکروہ نہیں ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ جماعت کا ملنا اور اس کی فضیلت کا بموجب حدیث متذکرہ سابقہ حاصل ہونا پوری ایک رکعت امام کے ساتھ ادا کرنے پر موقوف ہے۔ بایں طور کہ ہنوز امام نے رکوع سے سر نہ اٹھایا ہو کہ مقتدی رکوع میں جھک جائے۔ اگر چہ اچھی طرح سے رکوع امام کے اٹھنے کے بعد ہوا ہو۔ اس کے بعد پھر امام کے ساتھ دو سجدے کرے۔ جب اس طرح پوری ایک رکعت (امام کے ساتھ) ہو جائے تب ہی اسے (شرکت جماعت کی) فضیلت حاصل ہو گی اور اس پر مقتدی ہونے کے دوسرے احکام عائد ہوں گے۔ یعنی اسی صورت میں اس کو اس نماز کا امام بننا اور کسی دوسری جماعت میں شامل

واضح ہو کہ جماعت کا ثواب حاصل ہونے میں اس سے فرق نہیں پڑتا کہ جماعت مسجد میں ہو یا گھر میں، تاہم مسجد میں (مردوں کے لئے) زیادہ فضیلت ہے عورتوں کے لئے نہیں۔

مقتدی کا کسی رکعت میں یا کل رکعتوں میں شرکت جماعت سے رہ جانے کا بیان

واضح ہو کہ جس شخص کو امام کے ساتھ پوری نماز نہیں ملی وہ دو صورتوں سے خالی نہیں: اول یہ کہ جماعت میں شامل ہونے کے بعد نماز کی ایک رکعت یا اس سے زیادہ کسی عذر یا رکاوٹ وغیرہ کے باعث رہ جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ امام کے ساتھ جماعت میں شامل ہونے سے پہلے ہی رہ جائے۔ مثلاً یہ کہ امام کے ساتھ دوسری، تیسری اور آخری رکعت میں شامل ہو۔ ان تمام صورتوں میں مسالک مختلفہ کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

ہو کر (اس نماز کا) دوبارہ پڑھنا درست ہوگا اور اسی صورت میں اس پر لازم ہے کہ امام کے ساتھ سجدۂ سہو کرے، خواہ اس سے پہلے کا سہو ہو یا بعد کا اور اسی صورت میں اسے امام پر اور ان پر جو اس کے بائیں جانب ہیں سلام کی نیت کرنا چاہیے اور دوسرے امور ان کے علاوہ جو مقتدی پر واجب ہیں ان کو بجالائے۔ لیکن اگر کوئی شخص امام کے رکوع سے اٹھنے کے بعد شریک جماعت ہو، یا رکوع تو مل گیا، لیکن کسی معذوری مثلاً کوئی تکلیف وغیرہ جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے، لاحق ہو جانے کے باعث امام کے ساتھ سجدے نہ کر سکا تو اس صورت میں جماعت کی فضیلت حاصل نہ ہوگی اور اس پر مقتدی ہونے کے مسائل عائد نہ ہوں گے، لہٰذا اگر وہ اسی نماز کی امامت کرائے تو صحیح ہوگی اور اس کے لئے مستحب ہوگا کہ جماعت کا ثواب حاصل کرنے کے لئے کسی اور جماعت میں شامل ہو کر دوبارہ نماز پڑھے اور سلام کے وقت اپنے امام کی اور بائیں جانب کے مقتدیوں کی نیت نہ کرے وغیرہ۔

واضح ہو کہ مالکیوں کا مطلب یہ ہے کہ حدیث میں جس فضیلت کا ذکر ہے وہ تو پوری ایک رکعت مل جانے پر ہی موقوف ہے باقی رہا محض ثواب سو وہ اس پر موقوف نہیں ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص امام کے ساتھ محض تشہد میں شریک جماعت ہو گیا تو وہ بھی نماز کے صلہ اور ثواب سے محروم نہ ہوگا اگر چہ وہ فضیلت جو آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد میں آئی ہے حاصل نہ ہوگی کہ: ''صلاۃ الجماعة افضل من صلاۃ احد کم وحدہ بسبعة و عشرین درجة '' (یعنی جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا تنہا نماز پڑھنے سے بہتر درجہ زیادہ افضل ہے)۔ یہی وہ حدیث ہے جس کا پہلے حوالہ دیا گیا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ پہلی صورت کے مقتدی کو لاحق اور دوسری صورت کے مقتدی کو مسبوق کہتے ہیں۔ لاحق تو وہ ہے جو امام کے ساتھ نماز میں شامل ہوا، پھر کل رکعتیں یا کوئی رکعت کسی عذر مثلاً ہجوم کے باعث ادا نہ ہو سکیں اور مسبوق وہ ہے جس کے جماعت میں شامل ہونے سے پہلے امام تمام رکعتیں یا کوئی رکعت پوری کر چکا ہو۔ لاحق کی حیثیت دراصل مؤتم

(جس نے پوری نماز امام کے ساتھ پڑھی ہو) کی سی ہے۔یعنی وہ برابر امام کا تابع رہتا ہے، لہٰذا وہ رکعتیں جو معذوری کے باعث (امام کی متابعت ہے) رہ جائیں ان کو پورا کرتے وقت قرأت نہیں کرنا چاہیے (گویا کہ وہ امام کے پیچھے ہی نماز پڑھ رہا ہے) اور اسی (رہی ہوئی رکعت) کی ادائیگی کے دوران اگر اس سے کوئی سہو ہو جائے تو اس کا سجدہ سہو بھی نہ کرنا چاہیے کیونکہ امام کے پیچھے مقتدی سے کوئی سہو ہو جائے تو سجدۂ سہو واجب نہیں ہوتا۔اسی طرح اگر وہ مسافر ہے تو قیام کی نیت کر لینے سے اس کا فریضہ (قصر دو رکعت سے) چار رکعت نہیں ہو جاتا اور لاحق کے لئے فوت شدہ نماز کے پورا کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ امام کے دوران ہی اس کو پورا کرے اور باقی نماز جو امام کے ساتھ مل جائے اس میں امام کی متابعت کرے۔اگر نہ ملے تو بطور خود اپنی نماز آخر تک پوری کرے اور فوت شدہ (رکعت) کی قضا کے دوران بوقت قیامت قرأت نہ کرے کیونکہ اسے امام کا تابع ہی قرار دیا گیا ہے اور اگر امام پر سجدہ سہو واجب ہو تو لاحق جب تک کہ رہی ہوئی نماز پوری نہ کر لے سجدہ سہو نہ کرے اور ایسا ممکن ہے کہ لاحق، مسبوق بھی ہو جائے، اس طرح کہ کوئی شخص دوسری رکعت میں امام کے ساتھ شامل ہو اور پھر (کسی معذوری کے باعث) ایک رکعت یا زیادہ میں امام کی متابعت نہ کر سکے۔ایسی صورت میں چاہیے کہ پہلے وہ رکعت پوری کرے جو امام کے ساتھ (جماعت میں) شامل ہونے کے بعد رہ گئی ہے اور اس سے فارغ ہو کر وہ رکعت ادا کرے جو جماعت کے اندر بعد میں شامل ہونے کے باعث رہ گئی تھی۔اس میں اسے قرأت بھی کرنی چاہیے۔غرض کوئی لاحق اگر مسبوق بھی ہو تو اسے لازم ہے کہ نماز میں شامل ہونے کے بعد جس قدر نماز رہ گئی ہے اس کی قضا بغیر قرأت کے کرے اور جس قدر نماز امام کے ساتھ مل جائے اس امام کی متابعت کرے اور اس کے بعد جس قدر نماز اس کے شامل جماعت ہونے سے پہلے رہ گئی تھی اس کی قضا میں قرأت کرے۔اگر اس دوران امام پر سجدہ سہو واجب ہوا ہو تو اس کے لئے سجدہ سہو فوت شدہ نماز کو پورا کرنے کے بعد کرنا چاہیے۔اگر (شمولیت جماعت سے پہلے کی) رہی ہوئی نماز کو شمولیت جماعت کے بعد فوت ہونے والی نماز سے پہلے ادا کیا تو نماز ہو جائے گی لیکن شرع کی مقرر کردہ ترتیب کو ترک کرنے کا گناہ ہوگا۔

اس سلسلے میں مسبوق کے متعلق متعدد مسائل ہیں، منجملہ ان کے یہ ہے کہ اگر مسبوق نے امام کو سری رکعت میں (یعنی جس میں قرأت آہستہ پڑھی جاتی ہے) پایا تو تکبیر تحریمہ کے بعد ثناء (سبحانک اللّٰھم الخ) پڑھنا چاہیے، اگر نماز جہری کی رکعت ملی تو بقول صحیح ثناء نہ پڑھنی چاہیے ہاں رہی ہوئی نماز پوری کرنے کے وقت تنہا گزار کی طرح (ثنا) پڑھے اور تسمیہ و تعوذ بھی کرے (یعنی بسم اللہ اور اعوذ باللہ بھی کہے) اگر امام کے رکوع یا سجود میں شریک جماعت ہوا تو دیکھ لے کہ ثناء پڑھ کر بھی رکوع یا سجود میں امام کے ساتھ شامل ہو سکے گا تو ثناء پڑھے، ورنہ نہیں۔اگر امام قعود کی حالت میں ہو تو ثناء نہ پڑھے، بلکہ تکبیر تحریمہ کہہ کے بیٹھ جائے اور امام کے ساتھ شامل ہو جائے۔امام اگر مقدار تشہد بیٹھ چکا ہے تو اس کے سلام پھیرنے سے پہلے ہی کھڑے ہو کر رہی ہوئی نماز کو پورا کرنے لگنا ممنوع ہے، تاہم چند مواقع ایسے ہیں کہ جن میں ایسا کیا جا سکتا ہے۔اول جب کہ مسبوق نے موزہ پر مسح کر رکھا ہو اور یہ اندیشہ ہو کہ امام کے سلام کا انتظار کیا تو مسح کی مدت پوری ہو جائے گی (اور وضو ٹوٹ جائے گا)۔دوسرے یہ کہ (مسبوق) صاحب عذر ہو اور وقت کے گزر جانے کا اندیشہ ہو کہ اگر امام کے سلام پھیرنے کا انتظار کیا تو (وقت صلوٰۃ گزر جانے کے باعث) وضو جاتا رہے گا۔تیسرے یہ کہ وہ نماز جمعہ کی ہو اور

امام کے سلام پھیرنے تک عصر کا وقت آجانے کا اندیشہ ہو۔ اسی طرح نماز عیدین میں عصر کا وقت آجانے کا اندیشہ ہو، یا امام کے سلام پھیرنے کے انتظار میں آفتاب کے طلوع ہو جانے کا ڈر ہو۔ پانچویں یہ کہ حدث کے لاحق ہو جانے کا اندیشہ ہو۔ چھٹے یہ کہ امام کے سلام پھیرنے کا انتظار کر کے اگر رہی ہوئی نماز کو پورا کرنے میں لگا تو سب لوگ چلے جائیں گے۔ ان تمام صورتوں میں چاہیے کہ امام کے سلام پھیرنے سے پہلے ہی کھڑے ہو کر اپنی رہی ہوئی نماز پوری کر لی جائے۔ بشرطیکہ امام مقدار تشہد تعدہ کر چکا ہو۔ اگر مقدار تشہد پوری کرنے سے پہلے ہی کھڑا ہو گیا تو مسبوق کی نماز باطل ہو جائے گی۔

واضح ہو کہ ایسے حالات میں جس طرح مسبوق کو سلام میں امام کی متابعت واجب نہیں ہے، اسی طرح مدرک کو بھی ان معذوریوں کی حالت میں سلام میں امام کی متابعت واجب نہیں ہے۔ اگر ایسا کوئی عذر نہ ہو تو مقتدی پر سلام میں امام کی پیروی واجب ہے، بشرطیکہ امام نے تشہد کا وقت پورا کر لیا ہو۔ اگر امام تشہد سے پہلے ہی سلام (پھیر دے تو) مقتدی اس کے ساتھ سلام نہ پھیرے، بلکہ اپنا تشہد پورا کر کے سلام پھیرے۔ لیکن اگر مقتدی امام سے پہلے ہی تشہد کو پورا کر کے امام سے پہلے ہی سلام بھی پھیر دے تو نماز مکروہ ہو گی، بشرطیکہ متذکرہ عذروں میں سے کسی عذر کے بغیر ہی ایسا کیا جائے اور سب سے بہتر طریقہ امام کی متابعت کا یہ ہے کہ مقتدی امام کے ساتھ ساتھ سلام پھیرے، نہ اس سے پہلے اور نہ اس کے بعد۔ پہلے سلام پھیرنے کا مسئلہ بتایا گیا، بعد میں (یعنی تاخیر کے ساتھ) سلام پھیرا تو افضل طریقہ کا تارک ہوا۔

تکبیر تحریمہ میں بھی امام کی پیروی کا یہی حکم ہے، یعنی امام کے ساتھ ساتھ تکبیر کہنا افضل ہے۔ اگر (امام کے کہنے سے) پہلے تکبیر کہی گئی تو نماز درست نہ ہو گی (اگر امام کے کہنے کے) بعد میں تکبیر تحریمہ کہی تو تحریمہ کا افضل وقت فوت کر دیا۔

منجملہ مسائل مسبوق کے ایک یہ ہے کہ جو رکعتیں رہ گئی ہیں ان کو پورا کرتے وقت ابتدائی حصہ میں قرأت کرنا چاہیے اور آخری حصہ میں تشہد کرنا چاہیے۔ پس اگر مغرب کی ایک ہی رکعت ملی تو دو رکعتیں پوری کرنی ہیں۔ ان دونوں میں سورۂ فاتحہ اور کوئی سورت پڑھی جائے، کیونکہ یہ دونوں رکعتیں جن کی قضا کرنی ہے وہ ہیں جن میں قرأت ہوتی ہے اور ان دونوں میں سے رکعت اولیٰ کے سرے پر بیٹھنا اور تشہد پڑھنا چاہیے، کیونکہ یہ (پہلی رکعت مسبوق کی) دوسری رکعت ہے۔ اس طرح مغرب کی نماز میں اسے تین قعدے کرنے پڑیں گے۔ اسی طرح اگر عصر کی نماز میں مثلاً ایک رکعت ملی تو پہلے ایک رکعت ادا کرے، جس میں فاتحہ اور سورہ اور تشہد پڑھے، پھر دوسری رکعت ادا کرے جس میں فاتحہ اور سورۃ پڑھے لیکن تشہد نہ پڑھے۔ پھر آخری رہی ہوئی رکعت کو پورا کرے۔ اس میں قرأت کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہے۔ تاہم قرأت کر لینا افضل ہے۔ اگر مسبوق مثلاً عصر کی دو رکعتیں پا سکا تو باقی دو رکعتوں کی قضا کرے، ان دونوں میں سورۂ فاتحہ اور سورۃ پڑھے اور تشہد پڑھے اگر ان میں سے کسی میں قرأت نہ کی تو نماز باطل ہو جائے گی۔

مسبوق کے متعلقہ مسائل میں سے ایک یہ ہے کہ مسبوق کی حیثیت رہی ہوئی نماز کو پورا کرنے میں ایک تنہا گزار کی سی ہوتی ہے، بجز چار حالتوں کے: ایک تو یہ کہ وہ اپنے جیسے کسی مسبوق کی اقتدا نہیں کر سکتا اور نہ کوئی دوسرا اس کی اقتدا کر سکتا ہے۔ اگر ایک مسبوق نے دوسرے مسبوق کی اقتدا کی تو مقتدی کی نماز جاتی رہے گی، امام کی نماز باطل نہ ہو گی۔ اسی طرح مسبوق نے بھی اگر کسی کی اقتدا کی تو اس کی نماز باطل ہو گی۔ دوسری حالت یہ ہے کہ اگر مسبوق پھر سے تکبیر تحریمہ کر لے کہ

ازسرنو نماز کو شروع سے انجام دے اور پہلی نماز کو توڑ دے تو صحیح ہے۔ منفرد کے لئے ایسا کرنا درست نہیں ہے۔ تیسری حالت یہ ہے کہ امام سے کوئی سہو، مسبوق کے شامل جماعت ہونے سے پہلے ہوا اور امام کے سجدۂ سہو کرنے سے پہلے ہی مسبوق کھڑا ہو گیا کہ باقی نماز کو پورا کرے، ادھر امام سجدۂ سہو میں چلا گیا تو ایسی صورت میں مسبوق پر واجب ہے کہ وہ مڑ کر امام کے ساتھ سجدۂ سہو میں شریک ہو جائے، بشرطیکہ ہنوز اس نے اس رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو۔ اگر مڑ کر وہ امام کے ساتھ سجدہ میں شامل نہ ہوا یہاں تک کہ امام نے سجدۂ سہو کر لیا تو اب اس مسبوق کو چاہیے کہ اپنی نماز پوری کر کے سجدۂ سہو کر لے۔ منفرد کا حکم اس کے خلاف ہے کہ کسی دوسرے کے سہو سے اس پر سجدۂ سہو واجب نہیں ہوتا۔ چوتھی حالت یہ ہے کہ امام کو سجدۂ تلاوت یاد آیا اور اسے کرنے کے لئے لوٹا، ادھر اپنی رہی ہوئی نماز پوری کرنے کے لئے کھڑا ہوا تو اس حالت میں بھی مقتدی پر واجب ہے کہ مڑ کر سجدۂ تلاوت کے ادا کرنے میں اپنے امام کی متابعت کرے، کیونکہ اس میں اس کی متابعت فرض ہے اور امام کا سجدۂ تلاوت کے لئے عود کرنے میں قعدۂ آخیرہ جاتا رہے گا، للہذا اس کا اعادہ بھی فرض ہو جائے گا اور اس میں بھی مقتدی کی متابعت فرض ہوگی۔ اگر متابعت نہ کی تو نماز جاتی رہے گی۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ مسبوق نے اس رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو جس کے لئے وہ اٹھا تھا۔ اگر اس کا سجدہ کر لیا تو نماز فاسد ہو جائے گی، خواہ اس کے بعد امام کی متابعت بھی کر لی ہو۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ امام نے سجدہ صلبیہ ترک کر دیا ہو۔ اگر امام نے مڑ کر سجدۂ تلاوت نہیں کیا تو اس کی اور مسبوق دونوں کی نماز صحیح ہوگی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مقتدی امام کے ساتھ شامل جماعت ہونے سے ایک یا زیادہ رکعتوں میں رہ جائے تو اسے مسبوق کہتے ہیں۔ ایسے شخص پر واجب ہے کہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد فوت شدہ نماز کو پورا کیا جائے۔ اس میں جن باتوں کا تعلق قول سے ہے، ان کو بجالانے والا ''قاضی'' (قضا کرنے والا) کہا جاتا ہے، اور جن باتوں کا تعلق فعل سے ہے ان کو بجالانے والا ''بانی'' (بنا کرلانے والا کہا جاتا ہے۔ قاضی کے معنی یہ ہیں کہ نماز سے جو کچھ رہ گیا ہے پہلے اس کو ادا کیا جائے، یعنی وہ حصہ نماز قرأت کے اعتبار سے جس طرح کی تھی اسی طرح (آہستہ) یا جہری (اونچی آواز سے) جیسی بھی صورت ہو، اسی طرح ادا کیا جائے اور بانی کا مطلب یہ ہے کہ جن اعمال صلوٰۃ میں شامل ہو سکا ہے اس کو پہلے ہی بجالائے اور جو رہ گئے ہیں وہ نماز کے بعد پورا کرے۔ اس کی مزید وضاحت کے لئے یہ مثال ہے کہ کوئی مقتدی امام کے ساتھ چوتھی رکعت میں، شامل ہوا یعنی پہلے کی تین رکعتیں رہ گئیں تو اب امام کے سلام پھیرنے کے بعد وہ کھڑا ہو جائے اور ایک رکعت فاتحہ اور سورت کے ساتھ اونچی آواز سے پڑھے، کیونکہ وہ رکعت قرأت کے اعتبار سے اس کی پہلی رکعت ہے۔ پھر اس رکعت کے سرے پر تشہد کے لئے بیٹھ جائے، کیونکہ عمل جلوس کے اعتبار سے وہ دوسری رکعت ہے۔ پھر تشہد کے بعد کھڑا ہو اور ایک رکعت فاتحہ اور سورت کے ساتھ اونچی آواز سے پڑھے، کیونکہ قرأت والی یہ دوسری رکعت ہے اور اس کے خاتمہ پر تشہد کے لئے نہ بیٹھے، کیونکہ بیٹھنے کے اعتبار سے وہ تیسری رکعت ہے (جس میں بیٹھنا نہیں ہوتا)۔ اس کے بعد کھڑا ہو کر ایک رکعت پڑھے، اس میں سورۂ فاتحہ آہستہ پڑھے، کیونکہ بلحاظ قرأت وہ تیسری رکعت ہے (جس میں جہر نہیں ہوتا)۔ اس کے خاتمہ پر تشہد کے لئے بیٹھے، کیونکہ عملاً وہ چوتھی رکعت ہے۔ اس کے بعد سلام پھیرے۔ واضح ہو کہ جن قولی اجزاء میں اسے ''قاضی'' (قضا کرنے والے) کی حیثیت ہے اس میں قنوت داخل ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص نماز فجر کی دوسری رکعت

میں شامل ہوا تو اسی میں امام کے ساتھ دعائے قنوت پڑھے (اگرچہ یہ اس کی پہلی رکعت ہے) پھر جب امام سلام پھیر چکے تو رہی ہوئی رکعت کو پورا کرنے کے لئے کھڑا ہو، لیکن اب قنوت نہ کرے، کیونکہ یہ رکعت بلحاظ قنوت کے پہلی رکعت ہے اور فجر کی پہلی رکعت میں قنوت نہیں ہوتی۔ غرض قرأت اور قنوت دو قولی حصے ہیں جن میں اس کو ''قاضی'' کی حیثیت حاصل ہے۔ اگر امام کو سجدۂ سہو کرنا ہو اور یہ سجدہ اس سہو کا ہے جو سابقاً امام سے ہوا تو چاہیے کہ فوت شدہ نماز کی قضا کے لئے اٹھنے سے پہلے امام کے ساتھ وہ سجدہ کرلے اور اگر بعد میں سہو ہوا تو اس کا سجدہ اپنی باقی ماندہ نماز پورا کرنے کے بعد کرے اور اگر مسبوق نے امام کے ساتھ صرف دو رکعتیں پڑھی ہیں یا ایک رکعت سے کم پڑھا ہے، تو باقی ماندہ نماز کے لئے کھڑے ہوتے وقت تکبیر کہے، ورنہ کھڑے ہوتے وقت تکبیر نہ کہے، بلکہ خاموشی سے کھڑا ہو جائے۔ اگر مقتدی کی کچھ نماز امام کے ساتھ شامل ہونے کے بعد کسی معذوری، مثلاً بھیڑ کے باعث یا ایسی اونگھ کے باعث جس سے وضو نہ ٹوٹا ہو، رہ جائے تو اس کی تین صورتیں ہوں گی: ایک یا دو سجدے رہ گئے۔ تیسری صورت یہ کہ ایک یا زیادہ رکعتیں رہ گئیں۔ پس پہلی صورت میں یعنی رکوع رہ گیا، یا امام کے ساتھ رکوع سے اٹھنا رہ گیا تو دیکھنا چاہیے کہ یہ صورت پہلی رکعت میں پیش آئی، یا کسی اور رکعت میں۔ اگر پہلی رکعت کی بات ہے تو اس وقت امام جس حال میں ہو اس کی متابعت کی جائے، لیکن یہ رکعت رائیگاں گئی، کیونکہ امام کے ساتھ رکوع پورا نہ ہونے کے باعث امام کی پیروی جاری نہ رہی اور چونکہ امام کے ساتھ وہ رکوع سے نہیں اٹھا اس لئے امام کے ساتھ اس کی رکعت کا رشتہ منقطع ہو گیا۔ اس لئے کہ رکوع کی تکمیل جبھی ہوتی ہے کہ امام کے ساتھ (رکوع سے) سر اٹھایا جائے۔ لہٰذا لازم ہوا کہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد اس رکعت کی قضا کرے جو اس کے ساتھ ادا کرنے سے رہ گئی ہے۔ لیکن اگر یہ رکوع، رکعت اولیٰ کے علاوہ کسی اور رکعت میں رہ گیا اور یہ گمان ہو کہ مقتدی رکوع کر کے اٹھنے کے بعد بھی امام کے ساتھ سجدے میں، گو ایک ہی سجدے میں سہی، شامل ہو سکے گا تو پہلے جو کچھ رہ گیا ہے اسے پورا کر لے (اور امام کے ساتھ سجدے میں شامل ہو جائے)۔ اگر اس کا خیال صحیح ثابت ہوا (یعنی سجدہ امام کے ساتھ مل گیا) تب تو خیر (وہ رکعت مل گئی لیکن) اگر اس کی توقع کے خلاف ہوا، مثلاً یہ کہ مقتدی کے سر اٹھاتے ہی امام دوسرے سجدے سے فارغ ہو کر اٹھ گیا تو جو کچھ کیا وہ رائیگاں گیا۔ لہٰذا اس وقت امام جس حال میں ہو اس کی پیروی کرے اور اس کے سلام پھیرنے کے بعد اس رکعت کو پورا کرے۔ اگر یہ توقع ہی سرے سے نہ ہو کہ امام کے ساتھ کسی بھی سجدہ میں شریک ہو سکے گا تو یہ رکعت رائیگاں گئی اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد اس کو پورا کرنا ہوگا۔ اگر کوئی مقتدی ان مسائل کو نظر انداز کر کے اپنی فوت شدہ نماز ہی کو پورا کرنے لگا اور پھر امام کے ساتھ کسی قدر بھی سجدہ میں شریک ہو گیا تو نماز درست ہو جائے گی اور یہ رکعت ادا شمار کی جائے گی، ورنہ وہ رکعت باطل ہو جائے گی، کیونکہ اس نے احکام سے قطع نظر کیا۔ لہٰذا امام کے ساتھ شریک ہونے سے جو باتیں رہ گئی ہیں اسے پورا کرنا ہوگا۔

دوسری حالت یعنی ایک یا دو سجدے رہ جانے کی صورت میں یا تو مقتدی یہ توقع کرے گا کہ اگلی رکعت کے رکوع سے اٹھنے سے پہلے ہی وہ امام کے ساتھ شامل ہو سکے گا اور یا ایسی توقع نہ ہو گی۔ پہلی صورت میں تو اسے فوت شدہ نماز کو پورا کر کے امام کے ساتھ شامل ہو جانا چاہیے اور یہ رکعت اس کے شمار میں آ جائے گا۔ دوسری صورت میں رکعت رائگاں جائے گی۔ مقتدی کو چاہیے کہ امام جس حال میں ہو اس کی پیروی کرے اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد اس رکعت کو ادا کرے

اور سلام کے بعد زیادہ رکعت جو اسے پڑھنی پڑی ہے اس کے باعث سجدۂ سہو واجب نہ ہوگا، کیونکہ ان امور کا متحمل اس کے بجائے امام ہوگا۔

تیسری حالت یہ ہے کہ امام کے ساتھ شریک نماز ہونے کے بعد ایک یا زیادہ رکعت جاتی رہی تو اس صورت میں لازم ہے کہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد قرأت اور قنوت کے لحاظ سے اسی طرح کی رکعت جیسی فوت ہوئی ہے، قضا کرے اور افعال نماز کی ادائیگی میں اس کی حیثیت بانی کی ہوئی اور کبھی ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ مقتدی کی کچھ نماز شامل جماعت ہونے سے پہلے رہ گئی ہو اور شامل ہونے کے بعد بھی ایک یا زیادہ رکعت کسی معذوری ہجوم وغیرہ کے باعث رہ جائے مثال کے طور پر کوئی مقتدی چار رکعت والی نماز کی دوسری رکعت میں امام کے ساتھ شامل ہوا، دوسری اور تیسری رکعت میں شامل رہا اور چوتھی رکعت پھر فوت ہوگئی، اس طرح وہ امام سے دو رکعتوں میں پیچھے رہا، ایک رکعت شامل جماعت ہونے سے پہلے اور دوسری شامل جماعت ہونے کے بعد، ایسی صورت میں یہ حکم ہے کہ پہلے رہی ہوئی دوسری رکعت، یعنی جو امام کی چوتھی رکعت ہے اسے پورا کرے اور اس میں صرف سورۂ فاتحہ آہستہ پڑھے اگرچہ وہ نماز جہری ہو، اور اس رکعت میں جلسہ نہ کرے، کیونکہ وہ آخری رکعت امام کی ہے (مقتدی کی نہیں ہے)۔ اس کے بعد کھڑے ہوکر پہلی رکعت جس میں شمولیت سے رہ گیا تھا وہ پڑھے اور اس میں فاتحہ اور سورہ پڑھے، کیونکہ یہ پہلی رکعت (کی قضا) ہے اور اگر وہ رکعت جہری ہے تو اس میں جہر بھی کرے اور اس میں جلسہ بھی کرے، کیونکہ یہ اس کی آخری رکعت ہے، اس کے بعد سلام پھیرے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جس نے آغاز نماز سے امام کی اقتدا کی یا ایک رکعت یا زیادہ کے بعد اقتدا کی اور پھر (نماز میں شامل ہونے کے بعد) کچھ نماز سے امام کے ساتھ شریک ہوا اس کے بعد غفلت یا ایسی اونگھ کے باعث جس سے وضو نہیں ٹوٹتا کوئی رکن رہ گیا تو واجب ہوگا کہ اس عذر کے دور ہوتے ہی فوت شدہ نماز کو پورا کرے، بشرطیکہ اگلی رکعت میں امام کے ساتھ رکوع میں شامل نہ ہوسکنے کے باعث اس رکعت کے فوت ہوجانے کا اندیشہ نہ ہو۔ ایسی صورت میں وہ رکعت اسے مل جائے گی۔ اگر یہ اندیشہ ہو کہ اگلی رکعت میں امام کے ساتھ شامل ہونا ممکن نہ ہوگا تو واجب ہے کہ امام کی متابعت کرنے لگے اور وہ رکعت جاتی رہی، اب اس کو امام کے سلام پھیرنے کے بعد اس کی صفات کے ساتھ قضا کرنا واجب ہے۔ اگر کسی عذر متذکرہ سابقہ کے باعث امام سے ایک رکعت یا زیادہ میں کوئی پیچھے رہ گیا تو (اس کو پورا کرنے کا خیال ترک کرکے) امام کی متابعت کرتا رہے اور جب امام اپنی نماز پوری کرلے تو مقتدی اپنی رہی ہوئی رکعتوں کو ان کی صفات کے ساتھ پورا کرے۔ فوت شدہ نماز کو اس کی صفات کے ساتھ پورا کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر پہلی رکعت فوت ہوئی ہے تو اس کی قضا میں وہ تمام باتیں کی جائیں جن کا کرنا اس میں مطلوب ہے، مثلاً دعائے استفتاح (یعنی سبحنک اللھم الخ) اور تعوذ اور فاتحہ کے ساتھ کسی سورت کا پڑھنا اور اگر دوسری رکعت کی قضا ہے تو اس میں بھی فاتحہ کے ساتھ کوئی سورۃ پڑھے اور اگر تیسری یا چوتھی رکعت ہے تو اس میں صرف سورۂ فاتحہ پڑھی جائے۔ اگر کوئی شخص امام کے ساتھ شامل جماعت ہوا اور پہلی جماعت کا رکوع مل گیا لیکن سجدہ کسی معذوری کے باعث امام کے ساتھ نہ کرسکا اور وہ معذوری دوسری رکعت میں امام سے اٹھنے کے بعد دور ہوئی تو اس دوسری رکعت میں امام کی متابعت کرنی چاہیے۔ ایسا کرنے سے اس کی رکعت رکوع اول سے

اگلی رکعت کے سجدۂ ثانی تک پوری ہو جائے گی۔ باقی جو کچھ رہے اس کو امام کے سلام پھیرنے کے بعد اس رکعت کی صفات کے ساتھ پورا کرنا چاہیے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور یہ مسائل اس صورت میں ہیں جبکہ مقتدی آغاز نماز میں امام کے ساتھ شامل رہا۔ اگر ایک یا زیادہ رکعتوں میں امام سے پیچھے رہ گیا تو اس کی قضا امام کے نماز سے فارغ ہونے کے بعد کرے اور پہلے وہ رکعت پڑھے جو اس کی شمولیت سے پہلے فوت ہوئی اور جو امام کے ساتھ شمولیت کے بعد ادا ہوئی وہ اس کی آخری رکعت ہوگی۔ چنانچہ مثلاً اگر کوئی شخص ظہر کی تیسری رکعت میں امام کے ساتھ شریک ہوا تو امام کے فارغ ہونے کے بعد اس کی قضا کرے اور اس کو دعائے استفتاح اور تعوذ اور فاتحہ کے ساتھ سورۃ پڑھے اور دوسری میں فاتحہ اور سورت پڑھے جیسا کہ بتایا گیا۔ اگر وہ نماز جہری ہو تو اونچی آواز سے پڑھنے کا اختیار ہے۔ لیکن جمعہ کی نماز ہو تو اس میں اونچی آواز نہ کرے اور مسبوق پر واجب ہے کہ امام کے دوسری بار سلام پھیرنے سے پہلے کھڑا ہو۔ اگر ایسے عذر کے بغیر جس میں امام سے علیحدگی مباح ہے اس سے پہلے ہی کھڑا ہو گیا تو پھر پہلی حالت پر مڑ جائے اور امام کے (سلام پھیرنے کے بعد ہی) کھڑا ہو۔ ایسا نہ کیا تو وہ نماز نفل ہو جائے گی اور اس فرض کو جو امام کے ساتھ ادا کیا گیا دہرانا واجب ہوگا۔ واضح ہو کہ مسبوق جو نماز قضا کرتا ہے وہ اس کی نماز کا ابتدائی حصہ ہوتا ہے، سوائے تشہد کے اور تشہد کا مسئلہ یہ ہے کہ اگر مقتدی کو چار رکعت والی نماز یا نماز مغرب میں صرف ایک رکعت ملی تو چاہیے کہ ایک رکعت اور پڑھ کر تشہد پڑھی جائے، تاکہ نماز کی ہیئت نہ بگڑنے پائے۔ (نماز کی ہیئت یہ ہے کہ دو رکعت سے پہلے تشہد نہیں پڑھی جاتی) تاہم مقتدی کو چاہیے کہ نماز مغرب یا چار رکعت والی نماز میں جب امام آخری تشہد میں ہو تو وہ بھی امام کی متابعت کرے اور کولھے پر (یہ ہیئت نماز) بیٹھے۔ اگر مسبوق بھولے سے امام کے ساتھ سلام پھیر دے تو واجب ہے کہ اپنی نماز پوری کرنے کے بعد سجدۂ سہو کرے۔ اسی طرح امام کے ساتھ جو نماز پڑھی اس میں کوئی سہو ہوا یا قضا میں جو امام سے الگ ہو کر پڑھی سہو ہوا تو اس کے لئے سجدۂ سہو کرنا چاہیے۔ اگر چہ امام کے ساتھ کسی سجدۂ سہو میں شریک ہو چکا ہو۔ اگر امام سے سہو ہوا اور اس نے سجدۂ سہو نہیں کیا تب بھی مسبوق پر واجب ہے کہ اپنی رہی ہوئی نماز پوری کرنے کے بعد سجدۂ سہو کرے۔

واضح ہو کہ اگر مسبوق (کسی نماز میں) پہلا سلام پھیرنے سے پہلے امام کے ساتھ شامل جماعت ہو گیا تو وہ جماعت کا پانے والا قرار دیا جائے گا لیکن جب تک امام کے ساتھ رکوع میں شامل نہ ہو وہ رکعت نہیں پائے گا۔ اگر اطمینان سے امام کے ساتھ رکوع نہ کر سکا ہو تو چاہیے کہ اطمینان سے رکوع کر کے امام کی متابعت کرے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مقتدی کی دو قسمیں ہیں: (۱) مسبوق اور (۲) موافق۔ مسبوق وہ ہے جو امام کے ساتھ اتنی دیر نہ رہا ہو جتنی دیر میں ایک اوسط درجہ کا قرآن پڑھنے والا سورۂ فاتحہ پڑھ سکے، اگر چہ اسے پہلی رکعت مل گئی ہو اور موافق وہ ہے جو نیت باندھنے کے بعد اور امام کے رکوع میں جانے سے پہلے اتنی دیر تک امام کے ساتھ شریک نماز رہا ہو جتنی دیر میں سورۂ فاتحہ پڑھی جا سکے، اگر چہ یہ نماز کی آخری رکعت میں ہوا ہو۔ لہٰذا کسی کے مسبوق ہونے یا نہ ہونے کا انحصار اس بات پر ہے کہ نیت باندھنے کے بعد اور امام کے رکوع سے پہلے اتنا وقت جس میں سورۂ فاتحہ پڑھنے کی گنجائش ہو اسے ملا یا نہیں، ان صورتوں میں سے ہر ایک کے مسائل جدا جدا ہیں۔

مسبوق کی تین حالتیں ہیں: ایک حالت یہ ہے کہ کوئی شخص اس وقت نماز میں داخل ہو جبکہ امام حالت رکوع میں ہو۔

دوسری حالت یہ ہے کہ امام ہنوز کھڑا ہو اور وہ نماز میں داخل ہو جائے لیکن نیت باندھتے ہی امام کے ساتھ رکوع میں جانا پڑے۔ تیسرے یہ کہ امام کی حالت قیام میں داخل ہوا لیکن امام رکوع میں جانے کے اتنے قریب تھا کہ مقتدی کو سورۂ فاتحہ کا کچھ حصہ پڑھنا ممکن تھا۔ مقتدی کے لئے پہلی دونوں صورتوں میں واجب ہے کہ امام کے ساتھ رکوع میں شامل ہو جائے۔ سورۂ فاتحہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو گئی اور یہ رکعت اس کے شمار میں آ جائے گی، بشرطیکہ امام کے ساتھ اطمینان سے رکوع کر لیا ہو، ورنہ شمار میں نہ آئے گی اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد اس رکعت کو پورا کرنا ہوگا۔ تیسری صورت میں جس قدر بھی سورۂ فاتحہ پڑھی جا سکے امام کے رکوع میں جانے سے پہلے پڑھ لے اور باقی سورہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی اس صورت میں مستحب یہ ہے کہ دعائے آغاز (سبحانک اللّٰھم) اور (تعوذ) ترک کر دے۔ اگر (ترک نہ کیا بلکہ) پڑھنے لگا تو اب واجب ہے کہ رکوع میں نہ جائے، بلکہ حالت قیام میں اتنی دیر تک سورۂ فاتحہ پڑھے جتنی دیر دعائے استفتاح اور تعوذ کے پڑھنے میں لگی ہے۔ اس کے بعد اگر یقینی طور پر اطمینان کے ساتھ رکوع میں امام کے ساتھ شامل رہا تو وہ رکعت مل گئی ورنہ نہیں ملی۔ اس صورت میں نماز صحیح ہو گی اور امام کی پیروی سے ہٹنا واجب نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ قرأت واجب پڑھنے میں لگا رہا یہاں تک کہ امام (رکوع کے بعد) سجدہ میں جانے لگا تو اب اسے امام کی متابعت سے جدا ہو جانے کا ارادہ کر لینا واجب ہے۔ اگر نہ کیا تو نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ دو فعلی ارکان میں امام کے ساتھ شمولیت سے بغیر کسی مجبوری کے تاخیر کی۔

اب رہے ''موافق'' کے متعلقہ مسائل سو اس کی تفصیل متابعت (امام کی پیروی کے بیان میں سابقاً بتائی گئی ہے۔

واضح ہو کہ بعض اوقات مسبوق اور موافق دونوں کو اس تعریف کے مطابق جو اوپر بتائی گئی ہے، مسبوق قرار دیا جائے گا، کیونکہ کسی رکعت میں امام کے ساتھ ادا کرنے سے رہ گیا۔ ایسی حالت میں حکم یہ ہے کہ مقتدی کی ابتدائی نماز وہ متصور ہوگی جو اس نے امام کے ساتھ ادا کی، یعنی اگر امام کے ساتھ دوسری رکعت پڑھی اور پھر فوت شدہ رکعت کو پورا کرنے کے لئے کھڑا ہوا تو جو رکعت اس نے امام کے ساتھ پڑھی وہ اس کی پہلی رکعت ہوئی، اگرچہ امام کی وہ دوسری رکعت ہے، لہٰذا سنت یہ ہے کہ وہ اس رکعت میں قنوت پڑھے جو اس نے بطور خود پڑھی ہے، کیونکہ وہی اس کی دوسری رکعت ہے۔ گو اس نے دوسری رکعت میں بہ پیروی امام قنوت پڑھ لی ہے۔ نیز ایسے مسبوق کی نماز جس کی سورۂ فاتحہ اس کے بجائے امام نے ادا نہیں کی، چاہیے کہ فاتحہ کے بعد سورہ سے خالی نہ ہو، لہٰذا اگر مقتدی مثلاً امام کے ساتھ ظہر کی تیسری رکعت میں شامل ہوا، پھر فوت شدہ رکعتوں کو اس نے امام کے نماز سے فارغ ہونے کے بعد پورا کیا تو اس کے لئے سنت یہ ہے کہ رہی ہوئی دونوں رکعتوں میں فاتحہ کے بعد ایک آیت یا ایک سورت شامل کر لے، تا کہ اس کی نماز سورت کی شمولیت سے خالی نہ رہے۔

استخلاف فی الصلاۃ

(نماز میں کسی کو خلیفہ بنانا)

استخلاف کی تعریف اور اس کے حکم شرعی ہونے کی مصلحت

فقہا کی اصطلاح میں استخلاف یہ ہے کہ امام یا مقتدیوں میں سے کوئی شخص کسی نیک آدمی کو امام کا نائب بنا دیا، تاکہ امام کے بجائے وہ آدمی نماز کی تکمیل کرے۔ یہ صورت اسباب متذکرہ آئندہ میں سے کسی سبب کے پیش آنے سے پیدا ہوتی ہے، مثلاً کوئی امام جماعت کے ساتھ ایک یا دو رکعتیں یا اس سے کم یا زیادہ پڑھے، پھر نماز کے دوران کوئی ایسا امر پیش آئے جو مقتدیوں کے ساتھ نماز کو پورا کرنے سے مانع ہو، جیسے کوئی ناگہانی مرض یا حدث لاحق ہو جائے، یا ایسا ہی کوئی اور امر مانع نماز پیش آجائے تو ایسی صورت میں یہ روا ہے کہ امام اپنے پیچھے نماز پڑھنے والوں میں سے یا موجودہ اشخاص میں سے کسی کو امام کے طور پر آگے کردے، تاکہ وہ باقی ماندہ نماز مقتدیوں کے ساتھ پوری کرے۔ اگر امام ایسا نہ کرے تو مقتدیوں کو چاہیے کہ اپنے میں سے کسی کا انتخاب کر کے اس امام کا قائم مقام بنالیں۔ لیکن اس عمل کے لئے نہ تو بولنا چاہیے اور نہ قبلہ کی جانب سے رخ پھیرنا چاہیے، جیسا کہ آگے بتایا جائے گا۔

ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ آخر ایسا کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ کیا یہ آسان طریقہ معقول نہیں ہے کہ ایسی کوئی رکاوٹ پیش آئے جو امام کو نماز کے جاری رکھنے میں مانع ہو تو وہ اس نماز کو توڑ دے اور کسی نیک آدمی کو امام بنا کر جماعت سے نماز ادا کر لی جائے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ کی نظر میں نماز ایک نہایت قابل احترام عمل ہے، لہٰذا جب کوئی انسان نماز میں مشغول ہو گیا اور خضوع و خشوع کے ساتھ اپنے رب کے حضور مصروف دعا ہوا تو اسے چاہیے کہ جب تک نماز سے فارغ نہ ہو اپنے اس مؤقف کی پاسداری کرے۔ چنانچہ اگر اس دوران کوئی عمل بھول جائے تو لازم ہوتا ہے کہ اسے پورا کرے اور سجدۂ سہو سے اس کی تلافی کرے۔ اسی طرح اگر کوئی ایسی بات پیش آئے جو نماز یا جماعت کو باطل کر دے تو وہ نماز سے ہٹ کر کسی اور کو اسے پورا کرنے کے لئے اپنا نائب بنا دے۔ ان تمام امور سے غرض یہ ہے کہ ایک بار نماز شروع ہو جائے تو اسے پورے طور پر ادا کیا جائے، کیونکہ شریعت اسلامیہ کی نگاہ میں اس کا پورا کرنا ضروری ہے جس سے کسی حال میں غفلت نہ کرنی چاہیے۔

استخلاف کے اسباب کا بیان

اب رہا یہ سوال کہ خلیفہ بنانے کے کیا اسباب ہو سکتے ہیں؟ سو اس بارے میں مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ خلیفہ بنانے کا سبب یہ ہو سکتا ہے کہ امام کو بے اختیاری کی حالت میں کوئی حدث لاحق ہو جائے، مثلاً نماز کے دوران ہوا خارج ہو جائے یا کہیں سے خون یا کوئی اور نجاست جو انسان کے جسم سے خارج ہوتی ہے، بہہ نکلے (تو امام خلیفہ بنا سکتا ہے)۔ لیکن اگر نجاست لگ جائے جو نماز جاری رکھنے سے مانع ہو، یا یہ کہ امام کا ستر کھل جائے اور اسی حالت میں نماز کا ایک پورا رکن ادا کیا جائے، یا ایسی ہی کوئی اور بات ہو تو ان حالات میں امام کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اس کے ساتھ مقتدیوں کی نماز بھی جاتی رہے گی، تو اس صورت میں کسی کو نائب بنانا صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر امام قہقہہ مار کر ہنس دے یا جنون یا بے ہوشی وغیرہ کی حالت طاری ہو جائے جن کی تفصیل استخلاف کی شرائط کے بیان میں آئے گی، تب بھی وہ کسی کو خلیفہ نہیں بنا سکتا۔

کسی کو خلیفہ بنانا اس وقت جائز ہے جب کہ امام مقدار فرض قرأت کرنے سے عاجز ہو۔ لیکن اگر پیشاب یا پاخانہ روکنے کے باعث رکوع وجود سے عاجز ہو مگر کھڑے ہو کر نماز پڑھ سکتا ہو تو اس کے لئے خلیفہ بنانا جائز نہیں ہے۔ مقتدیوں کو چاہیے کہ امام کے پیچھے کھڑے کھڑے نماز پڑھیں۔ امام ابوحنیفہؒ کی یہی رائے ہے۔ نیز اگر امام کو خود کسی مضرت کا یا مال کے ضائع ہونے کا اندیشہ پیش آ جائے تو اسے جائز نہیں ہے کہ کسی کو خلیفہ بنائے بلکہ چاہیے کہ وہ نماز کو توڑ دے اور مقتدی جس طرح بھی بن پڑے وہ نماز از سر نو پڑھیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ تین امور ہیں جن کی وجہ سے امام اپنا خلیفہ کسی کو بنا سکتا ہے: امر اول یہ ہے کہ امام کو نماز کے دوران مال کے ضائع ہونے کا اندیشہ پیش آئے، خواہ وہ مال اس کا اپنا ہو یا کسی دوسرے کا۔ اس حالت میں تحفظ مال کے لئے نماز کو توڑ دینا چاہیے اور مستحب یہ ہے کہ اپنی بجائے کسی کو امامت کے لئے خلیفہ بنا دے۔ لیکن یاد رہے کہ ضیاع مال کے اندیشہ سے نماز توڑنے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ مال ایسا ہو کہ اس کے نقصان یا تلف ہو جانے سے صاحب مال کی ہلاکت ہو یا اسے سخت نقصان پہنچے۔ ایسی صورت میں امام پر یہ واجب ہے کہ نماز سے بالکل الگ ہو جائے، مال خواہ تھوڑا ہو یا بہت ہو اور خواہ وقت میں دوبارہ نماز پڑھنے کی گنجائش ہو یا نہ ہو۔ اگر مال کے ضائع ہونے میں ایسا کوئی اندیشہ نہ ہو، لیکن غیر محفوظ حالت میں اسے چھوڑ دینے پر اطمینان طبع نہ ہو تو اس صورت میں قطع صلاۃ کے لئے دو شرطوں کو ملحوظ رکھنا ہوگا: پہلی شرط یہ ہے کہ وقت میں اتنی گنجائش ہو کہ اس نماز کو وقت گزرنے سے پہلے ادا کیا جا سکے گا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ مال زیادہ ہو۔ مال کی زیادتی سے یہاں یہ مراد ہے کہ صاحب مال کے نزدیک اس کی بڑی قدر و قیمت ہو۔ اگر ان دونوں میں سے کوئی شرط نہ ہوئی تو نماز سے الگ ہونا درست نہیں ہے۔ جان کے خوف کی مثال بھی مال کے خوف کی مانند ہے کہ جان کی ہلاکت یا نقصان کا ڈر ہو۔ چنانچہ اگر کسی نابینا کے موٹر سے کچلے جانے یا کسی گہرے گڑھے میں گر پڑنے کا اندیشہ ہو جس میں گرنے سے جان کا خطرہ ہے تو اسے بچانے کے لئے نماز کو توڑ دینا واجب ہے۔

مال و جان کے خوف سے نماز توڑ دینے کے لئے مذکورہ شرائط موجود ہوں تو امام پر فرض ہو جاتا ہے کہ نماز منقطع کر دے اور مستحب یہ ہے کہ کسی کو اپنا خلیفہ بنا دے جس کے ساتھ لوگ اپنی نماز پوری کر لیں۔ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ ایسا کوئی اندیشہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز توڑ دینا واجب ہے، لیکن ایسے اندیشے کی صورت میں خلیفہ بنانا جائز نہیں ہے اور مقتدیوں کو چاہیے کہ دو امام بنائیں ہر امام اپنے اپنے گروہ کے ساتھ نماز پڑھے۔ لیکن اگر امام کے بنائے ہوئے خلیفہ نے نماز قائم کر لی اور مقتدیوں نے کسی اور کو امام بنالیا تو دونوں گروہ ان میں سے کسی ایک کے پیچھے جمع ہو جائیں تو نماز درست ہو جائے گی۔ لیکن امام جب کسی کو خلیفہ بنا دے تو مقتدیوں پر حرام ہے کہ اس کے سوا کسی اور کو آگے کر دیں۔ اگرچہ نماز اس کے پیچھے ہو جائے گی۔

واضح ہو کہ یہ تمام مسائل جمعہ کے علاوہ اور نمازوں کے متعلق ہیں۔ لیکن اگر ایسی صورت جمعہ کی نماز میں پیدا ہو اور امام نماز جمعہ کے لئے کسی کو اپنا خلیفہ نہ بنائے، بلکہ سب الگ الگ نماز پڑھیں تو وہ باطل ہو گی، کیونکہ نماز جمعہ کے لئے جماعت شرط ہے۔ اگر امام نے کسی کو خلیفہ بنایا اور مقتدیوں نے کسی اور کو خلیفہ بنالیا تو جمعہ کی نماز اس کے پیچھے درست ہو گی جس کو امام نے خلیفہ بنایا ہو اور دوسرے کے پیچھے جو نماز ہوئی وہ باطل ہو گی۔ اگر امام نے کسی کو خلیفہ نہیں بنایا اور مقتدیوں نے دو اشخاص کو امام بنالیا تو نماز جمعہ اس کے پیچھے صحیح ہو گی جس کو پہلے امام بنایا گیا۔ اگر ان دونوں نے ایک ساتھ سلام پھیرا تو جمعہ کی نماز سرے سے باطل ہو جائے گی۔ لوگوں کو چاہیے کہ اگر وقت باقی ہے تو دوبارہ جمعہ کی نماز پڑھیں یا پھر ظہر کی نماز پڑھ لیں۔ حنفیہ کو ان تمام باتوں میں اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ اگر امام نے کسی کو اپنا خلیفہ نہ بنایا، بلکہ سب نے الگ الگ نماز پڑھ لی تو ان سب کی نماز باطل ہو جائے گی، خواہ وہ جمعہ کی نماز ہو یا کوئی اور نماز ہو۔ اسی طرح اگر امام نے کسی کو خلیفہ بنایا اور مقتدیوں نے کسی اور کو امام بنالیا تو ان کی نماز باطل ہو گی جنہوں نے مقتدیوں کے بنائے ہوئے خلیفہ کے پیچھے نماز پڑھی۔ اگر نہ امام نے خلیفہ بنایا اور نہ مقتدیوں نے بلکہ نمازیوں میں سے کسی نے آگے بڑھ کر نماز پوری پڑھا دی تو نماز درست ہو جائے گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ امام کا کسی حدث کے لاحق ہو جانے سے امامت سے خارج ہو جانا خلیفہ بنانے کی وجہ ہو سکتی ہے، خواہ وہ حدث قصداً لاحق ہوا ہو یا مجبوری سے ہوا ہو یا امام کو نماز کے اندر پتہ چلا ہو کہ نماز شروع کرنے سے پہلے وہ حالت حدث میں تھا۔ لیکن شافعیہ کے نزدیک ا(استخلاف کے لئے) ان اسباب میں سے کسی کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ امام بلا سبب بھی کسی کو اپنا نائب بنا سکتا ہے۔ اگر امام نے کسی کو آگے کر دیا اور مقتدیوں نے کسی اور کو آگے کیا تو نماز ان دونوں کے پیچھے درست ہو گی لیکن امامت کا زیادہ تر مستحق وہی ہو گا جسے مقتدیوں نے آگے کیا نہ کہ وہ جسے امام نے آگے کیا۔ البتہ اگر امام مقرر ہے تو اس حالت میں امامت کا حق اسی کا ہو گا جسے امام نے آگے کیا، خواہ امام مقرر شدہ ہو یا مقرر شدہ نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ ان مسائل میں شافعیہ نے حنفیہ اور مالکیہ سے اختلاف کیا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ امام کا کسی کو خلیفہ بنانا اس وجہ سے ہو سکتا ہے کہ امام کو کوئی شدید مرض لاحق ہو جائے جو نماز پوری کرنے سے مانع ہو۔ منجملہ ان کے یہ ہے کہ امام کسی قولی رکن کی انجام دہی سے عاجز ہو، مثلاً امام سورۂ فاتحہ یا کوئی اور امر واجب قولی جیسے رکوع و سجود کی تسبیحات ہیں، بجا نہ لا سکے۔ ایسی کوئی معذوری لاحق ہوئی تو واجب ہے کہ امام اپنی جگہ کسی

نماز میں خلیفہ امام بنانے کے مسائل

استخلاف (یعنی نماز کے لئے خلیفہ امام بنانے) کے مسائل کی تفصیل بموجب مسالک مختلفہ ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔[1]

شخص کو خلیفہ بنادے کہ اس کے ساتھ لوگ نماز پڑھیں، خواہ وہ شخص مقتدیوں میں سے نہ ہو۔ شافعیہ کے نزدیک حدث کا لاحق ہونا کوئی عذر نہیں ہے، کیونکہ اگر دوران نماز امام کا وضو ٹوٹ گیا تو ان کی نماز جو اس کے پیچھے ہیں، سب کی نماز باطل ہو جائے گی۔ اس کے لئے کسی کو خلیفہ بنانا جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر امام کو کوئی ایسا عذر لاحق ہو جو خلیفہ بنانے کو روا قرار دے، لیکن امام نے خلیفہ نہ بنایا تو مقتدیوں کے لئے جائز ہے کہ وہ خود ہی کسی کو اپنا امام بنالیں، جو انہیں نماز پڑھا دے۔ اسی طرح مقتدیوں کو بھی یہ جائز ہے کہ الگ الگ، بغیر امام کے نماز پڑھ لیں۔

اگر لوگوں نے کسی کو امام بنالیا اور امام نے بھی کسی اور کو خلیفہ بنالیا تو نماز امام کے بنائے ہوئے خلیفہ کے سوا درست نہ ہوگی، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ (امام کا) کسی کو اپنا خلیفہ بنادینا افضل ہے۔ اگر امام نے کسی کو اپنا خلیفہ (نائب) نہ بنایا اور نہ مقتدیوں نے بنایا اور نہ مقتدیوں میں سے کوئی خود ہی بغیر خلیفہ بنائے آگے کھڑا ہوا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ پس اگر وقت میں گنجائش ہو تو اس نماز کو طریق افضل کے خلاف دوبارہ پڑھنا چاہیے۔ اگر وقت تنگ ہو تو خلیفہ بنانا (محض امر افضل نہیں، بلکہ) واجب ہوگا۔ اس مسئلے میں حنفیہ کے نزدیک جمعہ اور دوسری نمازوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اگر امام نے کسی کو اپنا خلیفہ بنایا اور مقتدیوں نے کسی اور کو اپنا امام بنالیا تو امام کے بنائے ہوئے خلیفہ کے علاوہ کسی اور کے پیچھے نماز صحیح نہ ہوگی۔ اگر مقتدیوں میں سے کوئی شخص خلیفہ بنائے بغیر خود ہی آگے آگیا اور پوری نماز پڑھا دی تو نماز درست ہو جائے گی، لیکن اگر امام یا مقتدیوں میں سے کسی نے خلیفہ نہ بنایا اور کوئی شخص خود ہی بغیر خلیفہ بنائے آگے آگیا، مگر لوگوں نے الگ الگ نماز پڑھ لی تو سب کی نماز باطل ہو جائے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ استخلاف ایک امر جائز ہے۔ لہٰذا اگر متذکرہ سابقہ اسباب میں سے کوئی سبب پیدا ہو جائے تو جائز ہے کہ امام اپنے مقتدیوں میں سے کسی کو یا کسی اور شخص کو اپنی بجائے اپنا خلیفہ بنادے، تاکہ اس کی بجائے وہ لوگوں کے ساتھ نماز پوری کرے۔

اگر امام نے کسی کو خلیفہ بنایا اور مقتدیوں نے اس کے علاوہ کسی اور کو امام بنالیا تو نماز اس کے علاوہ جس کو امام نے خلیفہ بنایا اور کسی کے پیچھے صحیح نہ ہوگی جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔ البتہ حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ مقتدیوں کے لئے جائز ہے کہ وہ فرداً فرداً کسی کو خلیفہ بنائے بغیر اپنی اپنی نماز پوری کرلیں۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے، جیسا کہ ان کے مسلک کے بیان میں اس کی وضاحت کردی گئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حنابلہ نے وقت میں گنجائش ہونے کی شرط نہیں لگائی، کیونکہ ان حالات میں ان کے نزدیک مقتدیوں کا اپنی اپنی نماز انفرادی طور پر بغیر کسی کو امام بنائے پوری کرنا جائز ہے۔ اسی طرح جمعہ اور دوسری نماز کے مسائل میں وہ فرق نہیں کرتے، کیونکہ مقتدیوں کو حق ہے کہ وہ اپنی اپنی نمازیں بغیر امام کے پوری کرلیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ خلیفہ بنانا امر مستحب ہے، کیونکہ ان کے مسلک کی تفصیل میں بتایا گیا ہے کہ اگر امام اپنا خلیفہ کسی کو نہ بنائے اور مقتدی بھی کسی کو امام نہ بنائیں تو مقتدیوں کو اپنی اپنی نماز جداگانہ پڑھ لینے کا حق ہے، بشرطیکہ جمعہ کی نماز نہ ہو۔ جمعہ کی نماز ہو تو جدا جدا پڑھنے سے نماز جاتی رہے گی اور اگر وقت میں گنجائش ہو تو نماز دوبارہ پڑھی جائے اور کسی کو خلیفہ بنانا ضروری نہیں ہے جیسا کہ ان کے مسلک کی تفصیل میں ابھی بتایا گیا، بدیں لحاظ کہ انہوں نے یہ تصریح نہیں کی کہ نماز جمعہ میں خلیفہ بنانا واجب ہے، جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں۔ بظاہر ان کا مسلک یہ ہے کہ خلیفہ بنانے کی حیثیت بہر حال ایک امر مستحب کی ہے۔ لہٰذا امام یا مقتدیوں کا کسی کو امام نہ بنانا مکروہ ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ خلیفہ بنانا ایک امر مستحب ہے، بشرطیکہ جس کو خلیفہ بنایا جائے وہ اس نماز کی امامت کے لائق ہو۔ لیکن نماز جمعہ کا یہ حکم نہیں ہے۔ یعنی نماز جمعہ کی رکعت اولیٰ میں امام کا کسی کو اپنا خلیفہ بنانا واجب ہے۔ پس اگر پہلی رکعت میں امام کو عذر لاحق ہوا تو اس پر واجب ہے کہ اپنی بجائے کسی اور کو نماز کی تکمیل کے لئے اپنا خلیفہ بنائے، لیکن اگر ایک رکعت پوری مقتدیوں کے ساتھ پڑھ لی ہے اور پھر عذر لاحق ہوا تو اب کسی کو خلیفہ بنانا امر مستحب ہوگا، تا کہ مقتدیوں کے ساتھ دوسری رکعت پوری کرے۔ اس صورت میں مقتدیوں کو حق ہے کہ اس کے بعد امام سے الگ ہو جانے کی نیت کریں اور دوسری رکعت تنہا پڑھ لیں۔

واضح ہو کہ جمعہ کی نماز میں خلیفہ بنانے کی دو شرطیں ہیں:

اول یہ کہ جس کو خلیفہ بنایا گیا وہ پہلے اس امام کا مقتدی ہو۔ لہٰذا جمعہ کی نماز میں ایسے شخص کو خلیفہ بنانا صحیح نہیں ہے جو اس کا مقتدی نہ ہو، لیکن دوسری نمازوں میں صحیح ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ خلیفہ بنانے میں جلدی کی جائے۔ اگر استخلاف میں اتنی دیر لگی کہ اس عرصے میں نماز کا کوئی چھوٹا رکن، مثلاً رکوع ادا کیا جا سکے، تو اتنا عرصہ گزر جانے کے بعد خلیفہ بنانا درست نہیں ہے۔ اب اگر جمعہ کی نماز کے خلیفہ نے امام کے ساتھ پہلی رکعت ادا کر لی ہے تو جمعہ کی نماز اس کی اور مقتدیوں کی پوری ہو جائے گی، لیکن اگر اس نے امام کے ساتھ صرف دوسری رکعت پڑھی ہے تو جمعہ کی نماز صرف مقتدیوں کی پوری ہوگی، اس کی اپنی نماز پوری نہ ہوگی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ صحت استخلاف کے لئے نماز جمعہ کے علاوہ (کسی نماز میں) کوئی شرط نہیں ہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا، لہٰذا جائز ہے کہ مقتدی کے علاوہ کسی کو بھی خلیفہ بنایا جائے اور یا اس میں تاخیر کی جائے اور خواہ امام مسجد سے باہر چلا جائے۔ البتہ اگر وہ شخص جس کو خلیفہ بنایا گیا، خلیفہ بننے سے پہلے امام کا مقتدی نہیں تھا اور اس کی نماز امام کی نماز کے مساوی نہیں تھی، مثلاً وہ رکعت اولیٰ میں ہو اور امام رکعت ثانیہ میں تو بہر حال مقتدیوں کو دل سے، زبان سے نہیں، اس کے اقتداء کی نیت کرنا ضروری ہے۔ اگر ایسی صورت نہ ہو تو مقتدیوں کو نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ اس طرح اس صورت میں جب کہ استخلاف (خلیفہ بنانے) میں تاخیر ہو جائے، یعنی اتنی دیر گزر جائے کہ اتنی دیر میں ایک یا زیادہ رکن ادا کئے جا سکیں، تب بھی مقتدیوں کو نئے سرے سے نیت کرنا ضروری ہوگا اور خلیفہ کے لئے واجب ہوگا کہ وہ اپنے امام کی ترتیب نماز کو واجب کی جگہ واجب اور مستحب کی جگہ مستحب کے بجا لانے میں ملحوظ رکھے اور اسے لازم ہے کہ جب مقتدی نماز پوری کر لیں تو صورتحال سے آگاہ کر دے کہ وہ خود تو مسبوق ہے، اب لوگ اس کی (نماز پوری کرنے) کا انتظار کریں یا اس کی اقتدا سے علیٰحدہ ہو جائیں۔ افضل تو یہی ہے کہ انتظار کیا جائے۔

اگر جمعہ کے علاوہ (کسی بھی نماز میں) خلیفہ نہ بنایا گیا اور مقتدیوں نے امام سے علیٰحدگی کی نیت کر کے منفرداً اپنی نماز پوری کر لی تو نماز صحیح ہوگی، لیکن جمعہ کی نماز میں علیٰحدگی کی نیت تب ہو سکتی ہے کہ جماعت کے ساتھ ایک رکعت ادا ہو چکی ہے۔ مقتدیوں کو دوسری رکعت اخیر تک تنہا پوری کرنا چاہیے، بشرطیکہ تعداد پوری ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ صحت استخلاف کی تین شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ امام جس مسجد میں نماز پڑھ رہا ہو، اپنا خلیفہ بنانے سے پہلے وہاں سے باہر نہ جائے۔ اگر امام باہر چلا گیا تو خلیفہ بنانا نہ امام کے لئے درست ہوگا اور نہ لوگوں کے لئے، کیونکہ اس کے مسجد سے نکلتے ہی سب کی نماز باطل ہو جائے گی۔

دوسری شرط یہ ہے کہ جس کو خلیفہ بنایا جائے وہ امامت کا اہل ہو۔ لہٰذا اگر کسی ان پڑھ کو یا نابالغ کو خلیفہ بنایا گیا تو سب کی نماز باطل ہو جائے گی۔

خلیفہ بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ (امام) اپنی ناک پر ہاتھ رکھ کر جھکے جھکے پیچھے ہٹ جائے۔ ایسا ظاہر ہو کہ اس کی نکسیر اپنے آپ پھوٹ گئی ہے اور یہ نمود اگرچہ خلاف واقعہ ہو لیکن اس کی مصلحت ظاہر ہے کہ اس طرح نماز کا نظم اور اس کے عمومی آداب ملحوظ رہیں گے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ موجودہ نماز کو جاری رکھنے کی شرطیں پوری ہوں، اگر یہ شرطیں نہ پائی گئیں تو نماز باطل ہو جائے گی اور اس کے لئے خلیفہ بنانا بھی درست نہ ہوگا۔ وہ شرطیں گیارہ ہیں: اول یہ کہ وہ حدث بے اختیاری کا ہو۔ دوسرے یہ کہ وہ حدث امام کے بدن ہی سے تعلق رکھتا ہو۔ اگر باہر سے نجاست لگ گئی جو مانع نماز ہو تو اس نماز کو جاری نہیں رکھا جا سکتا۔ تیسرے یہ کہ وہ حدث غسل واجب کرنے والا نہ ہو، مثلاً (شہوت انگیز) کسی خیال سے انزال کا ہو جانا۔ چوتھے یہ کہ وہ حدث انوکھا نہ ہو جیسے قہقہہ مار کر ہنسنا یا بے ہوشی یا جنون (کا طاری ہونا)۔ پانچویں یہ کہ حدث کے بعد امام نے کوئی رکن ادا نہ کیا ہو یا چلا نہ ہو۔ چھٹے یہ کہ منافی نماز کوئی حرکت قصداً حدث کے بعد نہ کی ہو، مثلاً بے اختیاری میں جو حدث ہو گیا اس کے بعد قصداً کلام کرنے لگا۔ ساتویں یہ کہ غیر ضروری عمل نہ کیا ہو، مثلاً یہ کہ پانی قریب ہوتے ہوئے پانی کے لئے دور کی جگہ چلا جائے۔ آٹھویں یہ کہ بغیر مجبوری، مثلاً ہجوم وغیرہ کے اتنی تاخیر (استخلاف میں) کر دے کہ اتنی دیر میں کوئی رکن نماز ادا کیا جا سکے۔ نویں یہ کہ نماز پڑھتے میں انکشاف نہ ہوا ہو کہ وہ نماز سے پہلے حالت حدث میں تھا۔ دسویں یہ کہ امام صاحب ترتیب ہو اور اسے فوت شدہ نماز یاد نہ آ گئی ہو۔ گیارہویں یہ کہ باقی ماندہ نماز اس جگہ کے علاوہ کسی اور جگہ ادا نہ کی جائے۔ لہٰذا اگر امام یا کسی مقتدی کو حدث لاحق ہوا اور وضو کرنے چلا گیا تو وضو کے بعد واپس آ کر امام کے ساتھ نماز پڑھنا واجب ہے۔ لیکن تنہا گزار کو اختیار ہے کہ (وضو کے بعد) خواہ اسی جگہ آ کر نماز پوری کرے یا کسی اور جگہ پر۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ استخلاف کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ مقتدی نے اس رکعت کا جس میں اسے خلیفہ بنایا گیا ہے کچھ نہ کچھ حصہ امام کے رکوع سے اٹھنے سے پہلے امام کے ساتھ ادا کیا ہو۔ لہٰذا اگر ایک رکعت پڑھنے کے بعد حدث لاحق ہوا تو اس رکعت میں ایسے شخص کو خلیفہ بنانا درست نہ ہوگا، جس نے امام کے ساتھ رکوع نہ کیا ہو۔ اسی طرح اس شخص کو بھی خلیفہ نہیں بنایا جا سکتا جو عذر لاحق ہونے کے بعد امام کے ساتھ شامل نماز ہوا ہو۔ نیز خلیفہ پر لازم ہے کہ امام کی نماز کی ترتیب کا لحاظ رکھے۔ چنانچہ اگر یہ معلوم ہو کہ امام کہاں تک قرأت کر چکا تھا تو اپنی قرأت وہیں سے شروع کرے جہاں امام

نے ختم کی تھی۔ اگر یہ معلوم نہ ہو تو شروع سے قرأت کرے اور جلوس جس وقت امام کو کرنا تھا، اس وقت کرے۔ پس اگر خلیفہ مسبوق ہو تو پہلے امام کی نماز کو پورا کرے، یہاں تک کہ اگر امام پر پہلے سے کوئی سجدۂ سہو واجب تھا تو اسے بھی ادا کرے اور مقتدی بھی اس کا ساتھ دیں۔ اس کے بعد لوگوں کو انتظار کرنے کا اشارہ کردے اور اپنی فوت شدہ نماز کے لئے کھڑا ہو جائے۔ پھر جب وہ اپنی نماز پوری کر کے سلام پھیرے تو اس کے سلام کے ساتھ دوسرے لوگ بھی سلام پھیریں۔ اگر (امام کی نماز پوری کرنے کا) انتظار نہ کیا گیا تو مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی۔ لیکن اگر امام اول پر سجدۂ سہو اس شخص کے شامل نماز ہونے کے بعد واجب ہوا تو خلیفہ مسبوق اس سجدہ کی ادائیگی میں اپنی نماز پوری ہونے تک تاخیر کرے اور لوگوں کے ساتھ سلام پھیرنے کے بعد وہ سجدۂ سہو ادا کرے۔ اگر مقتدیوں میں کوئی مسبوق ہو تو جب تک خلیفہ سلام نہ پھیرے وہ (اپنی باقی نماز کو پورا کرنے کے لئے) نہ اٹھے۔ اگر خلیفہ بھی مسبوق ہے تو مقتدی مسبوق کو چاہیے کہ بیٹھا رہے اور خلیفہ کے سلام پھیرنے کا انتظار کرے اور جب وہ سلام پھیر چکے تب مقتدی اپنی نماز پوری کرنے کے لئے قیام کرے۔ اگر امام کا انتظار نہ کیا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ مثلاً کسی مقتدی نے امام اول کو دوسری رکعت میں پایا، تیسری رکعت میں کسی کو خلیفہ بنایا گیا اور جس کو خلیفہ بنایا وہ خود بھی اس مقتدی کی طرح مسبوق تھا تو ایسی حالت میں مقتدی پر واجب ہے کہ وہ اس وقت تک سلام نہ پھیرے اور انتظار کرے جب تک کہ دوسرا امام (خلیفہ) اپنی فوت شدہ نماز ادا کرنے سے فارغ نہ ہو جائے۔ پھر جب وہ خلیفہ سلام پھیر لے تب وہ مقتدی جو انتظار میں تھا، اٹھے اور اپنی رہی ہوئی نماز پوری کرے۔ اگر (خلیفہ کی نماز پوری ہونے کا) انتظار نہ کیا اور اپنی فوت شدہ نماز کے لئے کھڑا ہو گیا تو نماز جاتی رہے گی۔

واضح ہو کہ امام کے لئے مستحب طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنی ناک پر ہاتھ رکھ کر نماز سے خارج ہو، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی نکسیر پھوٹ گئی ہے، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ خلیفہ بنانے کے لئے سوا اس کے اور کوئی شرائط نہیں ہیں جو امام بننے کے لئے ہیں۔ لہٰذا یہ شرط نہیں ہے کہ خلیفہ مقتدی ہی کو بنایا جائے اس میں ان شرطوں میں سے کوئی ضروری نہ ہوگی جو حنفیہ عائد کرتے ہیں، کیونکہ حنابلہ کے نزدیک خلیفہ بنانا درست نہیں ہے جب تک کہ امام نماز کے کسی قولی یا فعلی رکن کے ادا کرنے سے عاجز نہ ہو، لہٰذا اگر کسی کو وضو توڑنے والا حدث لاحق ہو گیا تو نماز ہی باطل ہو جائے گی اور خلیفہ بنانا اسے درست ہی نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ کہتے ہیں کہ خلیفہ پر واجب ہے کہ امام کا تسلسل نماز جاری رکھے، تاکہ مقتدیوں میں گڑبڑ نہ ہو۔ پس اگر خلیفہ مسبوق ہے تو امام کی ترتیب نماز کا لحاظ رکھے اور سلام پھیرنے سے پہلے کسی اور کو خلیفہ بنا دے جو مقتدیوں کے ساتھ سلام پھیرے اور خود اپنی اس رکعت کو پورا کرنے کے لئے کھڑا ہو جائے جس میں وہ امام سے پیچھے رہ گیا تھا۔ اگر ایسا نہ کیا تو مقتدیوں کو چاہیے کہ وہ بطور خود سلام پھیریں تاہم چاہیے کہ انتظار کریں یہاں تک کہ امام (خلیفہ) اپنی رہی ہوئی نماز پوری کر لے، اس کے بعد ان لوگوں کے ساتھ سلام پھیرے۔

سجدۂ سہو کا بیان

سجدۂ سہو کی تعریف، اس کا وقت اور نیت

سجود کے لغوی معنی خضوع (سرافگندگی و عاجزی) کے ہیں، خواہ یہ پیشانی کو زمین پر رکھ کر ہو یا عاجزی کا مظاہرہ کسی اور طرح مثلاً طاعت گزاری سے کیا جائے۔ سہو کے معنی بھول کر کسی بات کا رہ جانا ہے، لہٰذا اگر کوئی کہے کہ سہا فلان (فلاں شخص سے وہ کام رہ گیا) تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ فلاں شخص نے بھولے سے وہ کام نہیں کیا۔ لیکن اگر کہا سها عن كذا (اس نے یہ کام چھوڑ دیا) تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ اس نے وہ کام جان کر چھوڑ دیا۔

واضح ہو کہ لغت کی رو سے سہو اور نسیان میں کوئی فرق نہیں ہے۔ فقہا کی اصطلاح میں بھی سہو اور نسیان میں کوئی فرق نہیں ہے، بلکہ ان کے نزدیک سہو، نسیان اور شک سب کے ایک ہی معنی ہیں، لیکن ظن (گمان کے معنی) اس سے مختلف ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ظن میں ایک پہلو میں ترجیح کا تصور ہے" پس اگر کسی شخص کا زیادہ رجحان اس طرف ہے کہ اس نے وہ کام کیا ہے تو کہا جائے گا کہ کان ظانا (اس کو یہ گمان تھا)۔ سہو، نسیان یا شک میں یہ بات نہیں ہے، کیونکہ اس میں کسی امر کے ہونے یا نہ ہونے دونوں کا مساوی امکان ہوتا ہے۔ بغیر اس کے کہ کسی امر کے ہونے یا نہ ہونے میں کسی خیال کی ترجیح ہو۔

سجود السہو کے یہ معنی لغت کی رو سے ہیں، لیکن فقہا کی اصطلاح میں جو اس کے معنی ہیں اور جس وقت سجدۂ کرنا چاہیے اور جس طرح اس کی نیت ہے اس کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ سجدۂ سہو یہ ہے کہ نمازی صرف دائیں جانب ایک سلام پھیر کر دو سجدے کرے اور دو سجدوں کے بعد تشہد کرے اور سلام پھیرے۔ اگر تشہد نہ کیا تو ترک واجب کا گناہ ہوگا، گو نماز ہو جائے گی اور سجدہ سہو کے تشہد سے فارغ ہونے کے بعد سلام پھیرنا واجب ہے، اگر سلام نہ پھیرا تو ترک واجب لازم آئے گا اور وہ پہلا سلام جس سے نماز تمام ہوئی کافی نہ ہوگا، کیونکہ (اس کے بعد) سجدۂ سہو کرنے سے اس سلام کی نفی ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اس تشہد کی بھی نفی ہو جاتی ہے جو سلام سے پہلے کیا گیا تھا۔ رہا درود اور دعا کا پڑھنا سو وہ تشہد آخری کے ساتھ سلام پھیرنے سے پہلے پڑھنا چاہیے اور بقول مختار سجدۂ سہو سے پہلے (تشہد اور درود) دونوں نہ پڑھے جائیں۔ تاہم یہ بھی کہا جاتا ہے کہ دونوں باتیں احتیاطاً اس وقت (سجدۂ سہو سے پہلے) بھی کر لی جائیں اور یہ جو حنفیہ کہتے ہیں کہ سجدہ سہو صرف دائیں جانب ایک سلام پھیر کر کرنا چاہیے اس سے دوسری طرف سلام پھیرنے کی صورت خارج ہوگئی، کیونکہ اگر دونوں جانب سلام پھیر دیا تو بقول صحیح سجدہ سہو ساقط ہو جائے گا۔ اگر ایسا قصداً کیا تو ترک واجب کا گناہ ہوگا۔ بھولے سے دونوں طرف سلام پھیر دیا تو اب سجدہ سہو کی

ضرورت باقی نہ رہے گی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کوئی کلام خارج از صلاۃ قصداً کیا یا بھولے سے کیا تو سجدہ سہو ساقط ہو گیا۔

یاد رہے کہ کسی امر واجب کو دانستہ ترک کرنے یا ارکان نماز میں سے کسی رکن کو چھوڑ دینے یا اسی طرح کا کوئی اور عمل قصداً کرنے سے سجدۂ سہو واجب نہیں ہوتا (یعنی سجدہ سہو صرف بھول چوک میں ہوتا ہے)، کیونکہ اگر قصداً امر واجب کو ترک کیا تو نماز ہو جائے گی، لیکن (ترک واجب کا) گناہ ہوگا اور سجدۂ سہو ساقط ہو جائے گا اور اگر نماز کا کوئی رکن دانستہ ترک کیا تو نماز ہی سرے سے جاتی رہے گی، سجدۂ سہو سے اس کی تلافی نہ ہوگی۔ غرض حنفیہ کے نزدیک یہ سجدہ صرف سہو کی صورت میں واجب ہوگا عمداً کوئی حکم ترک کیا جائے تو سجدہ سہو سے وہ کمی پوری نہیں ہو سکتی۔

اب رہی یہ بات کہ آیا سجدۂ سہو کے لئے نیت واجب ہے یا نہیں؟ سو اس میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب تو کہتے ہیں کہ سجدہ سہو کے لئے نیت واجب نہیں ہے کیونکہ سجدۂ سہو اس خامی کی تلافی کے لئے واجب ہوتا ہے جو نماز میں رہ گئی ہے یا اس خلل کو دور کرنے کے لئے یہ سجدہ ہوتا ہے جو نماز میں پیدا ہوا ہو۔ اس کی اصلاح سجدہ کر کے کر دی جاتی ہے۔ پس چونکہ نیت نماز کے ہر جزو کے لئے ضروری نہیں ہوتی، لہٰذا سجدۂ سہو کے لئے نیت واجب نہیں ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ نیت واجب ہے، کیونکہ یہ (سجدہ) بھی ایک نماز ہے اور نماز بغیر نیت کے نہیں ہو سکتی، لہٰذا جس طرح سجدہ تلاوت اور سجدۂ شکر کے لئے نیت واجب ہے اسی طرح سجدۂ سہو کے لئے بھی نیت واجب ہے۔ یہ سب امور نماز ہی کی مانند ہیں اور نماز کی طرح ان میں بھی نیت واجب ہے۔ یہ دوسرا قول زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے اور احتیاط اسی میں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نمازی کو سلام پھیرنے سے پہلے دو سجدے اسی طرح کرنے چاہئیں جیسے نماز کے ہوتے ہیں اور یہ سجدے تشہد اور درود کے بعد نیت کے ساتھ ہوں اور نیت دل میں ہو، زبان سے نہیں، کیونکہ اگر زبان سے نیت کی تو نماز باطل ہو جائے گی، کیونکہ یہ بتایا گیا ہے کہ ان کے نزدیک سجدۂ سہو نماز کا سلام پھیرنے سے پہلے (یعنی نماز کے اندر) ہوتا ہے، لہٰذا اگر کلام کیا تو قدرتی طور پر نماز باطل ہو جائے گی۔ اگر سجدہ قصداً بغیر نیت کے کیا تو نماز جاتی رہی اور یہ نیت امام اور تنہا گزار دونوں کی حالتوں میں شرط ہے، البتہ مقتدی کو اس کی حاجت نہیں ہے کیونکہ اس نے امام کی متابعت کی نیت جو کی ہے وہی کافی ہے۔ واضح ہو کہ شافعیہ کے نزدیک یہ ضروری نہیں ہے۔ کہ یہ سجدہ سہو ہی کی بنا پر ہو، بلکہ سجدہ سہو نماز کے کسی جزو کو اس طرح ترک کر دینے پر عائد ہوتا ہے جس کی تفصیل سجدہ کے اسباب قصداً یا سہواً کے بیان میں آ رہی ہے۔ اس کو سجدۂ سہو صرف اس لیے کہا جاتا ہے کہ اکثر صورتوں میں سجدہ کرنے کا یہ سبب نہیں ہوتا کہ انسان قصداً نماز کی کوئی بات ترک کردے (یعنی بیشتر سبب سہو ہی ہوتا ہے)، پس اگر سجدۂ سہو کا سبب سہو ہی ہو تو بہتر یہ ہے کہ سجدہ کے وقت ''سبحان الذی لایموت ولا یسھو'' کہا جائے (یعنی ذات پاک ایسی ہے کہ نہ اس کو فنا ہے اور نہ اس سے بھول چوک سرزد ہوتی ہے) لیکن اگر قصداً نماز کی کوئی بات ترک کرنے کا سجدہ ہے تو بہتر یہ ہے کہ سجدہ میں اللہ سے مغفرت کا طالب ہو (استغفار کرے)۔ اس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ نیت کے شرط ہونے میں شافعیہ سے متفق ہیں، باقی امور میں اختلاف ہے۔ کیونکہ شافعیہ کہتے ہیں کہ سجدۂ سہو سلام سے پہلے ہونا چاہیے اور حنفیہ کہتے ہیں کہ بعد میں ہونا چاہیے۔ شافعیہ صرف دو سجدہ پر اکتفا کرتے ہیں اور حنفیہ اس کے ساتھ تشہد اور جلوس کو بھی ضروری کہتے ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ سہو کے دو سجدے ہوتے ہیں جن کے بعد تشہد بغیر دعا اور درود کے پڑھنا چاہیے۔ پھر اگر سجدۂ سہو سلام کے بعد کیا جائے تو سجدہ کرنا، تشہد پڑھنا اور سلام کا دہرانا واجب ہے، تاہم اگر نہ دہرایا تو نماز باطل نہ ہوگی۔ اس بارے میں شافعیہ اور حنفیہ دونوں مسالک بتائے جا چکے ہیں۔ شافعیہ تو کہتے ہیں کہ سجدہ سہو ہمیشہ سلام سے پہلے ہونا چاہیے۔ لہٰذا سلام دو سجدوں کے بعد ضروری ہے اور حنفیہ کہتے ہیں کہ سجدۂ سہو کے لئے سلام واجب ہے، اگر سلام نہ پھیرا تو سجدۂ سہو تو ہو جائے گا لیکن گناہ ہوگا۔ پھر مالکیہ کے نزدیک اگر سجدۂ سہو سلام سے پہلے کیا جائے تو نیت کی حاجت نہیں، نماز کی نیت ہی اس سجدہ کے لئے کافی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک یہ سجدہ نماز کے ایک جزو کی مانند ہے۔ لیکن اگر سجدۂ سہو سلام کے بعد کیا گیا تو اس صورت میں نیت ضروری ہے، کیونکہ یہ سجدہ نماز سے علیحدہ ہو جانے کے بعد ہوا۔ بس مالکیہ اس باب میں حنفیہ سے متفق ہیں کہ سلام کے بعد سجدۂ سہو کے لئے نیت لازم ہے اور شافعیہ سے اختلاف ہے، جیسا کہ ان کا مسلک بتایا گیا۔

واضح ہو کہ اگر کوئی شخص جمعہ کی نماز میں وہ سجدہ کرنا بھول گیا جو کسی نقص کے باعث واجب ہوا تھا اور سلام پھیر دیا تو اس کے لئے خصوصیت کے ساتھ یہ حکم ہے کہ اسی جامع میں جہاں نماز جمعہ ہوتی ہے سجدہ کرے۔ لیکن اگر وہ سجدہ نماز میں کچھ زیادتی کے باعث کرنا تھا تو کسی جامع میں بھی سجدہ کر سکتا ہے، کیونکہ وہ سجدہ سلام کے بعد ہوگا اور جس مسجد میں جمعہ ہوتا ہے اس کے علاوہ کسی اور مسجد میں سجدہ کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر سجدۂ سہو کسی نقص کے باعث ہو یا زیادتی اور نقص دونوں کے باعث تو اس کا وقت سلام سے پہلے ہے۔ چنانچہ مثلاً اگر بھولے سے کوئی سورہ ناقص رہ گئی اور رکوع میں جانے سے پہلے یاد نہ آئی تو اب قرأت کے لئے پھر واپس لوٹنا نہ چاہیے۔ اگر قرأت کے لئے لوٹا تو نماز باطل ہو جائے گی اور اگر نہیں لوٹا تو آخری تشہد اور درود اور دعا پوری کرنے تک انتظار کرنا چاہیے، اس کے بعد دو سجدے کئے جائیں اور دونوں میں تشہد پڑھا جائے۔ ان میں تشہد کا پڑھنا سنت ہے۔ سجدۂ سہو کے تشہد میں درود نہ پڑھا جائے اور نہ دعا کی جائے، تشہد کے بعد سلام پھیر دیا جائے اگر سجدہ سہو کا سبب نماز میں زیادتی ہو تو سلام کے بعد سجدہ کرے۔ اس میں تاخیر کرنا مکروہ ہے۔ اگر سلام سے بعد والے سجدہ کو پہلے ہی کر لیا تو اس میں تقدیم و تاخیر قصداً کرنا حرام ہے، اگر قصداً نہ ہو تو نہ مکروہ ہے نہ حرام ہے اور نہ نماز باطل ہوگی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سجدۂ سہو یہ ہے کہ تکبیر کہہ کر دو سجدے کئے جائیں، اس میں سب کا اتفاق ہے اور ان اسباب میں سے جن کی تفصیل آگے آ رہی ہے کسی سبب سے ہو تو سجدۂ سہو کا سلام سے پہلے یا بعد میں ہونا دونوں طرح جائز ہے۔ اگر سجدۂ سہو بعد میں ہو تو چاہیے کہ سلام سے پہلے تشہد کے ساتھ ہو۔ اگر پہلے ہو تو سجدۂ سہو میں تشہد نہ پڑھا جائے، وہی تشہد کافی ہے جو پہلے پڑھا گیا، جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں۔ تاہم حنابلہ کہتے ہیں کہ بہتر یہی ہے کہ سجدۂ سہو بہر حال سلام سے پہلے ہونا چاہیے، بجز دو صورتوں کے، ایک یہ کہ سجدۂ سہو ایک رکعت یا اس سے زیادہ کی کمی کے باعث کیا جائے۔ ایسی صورت میں پہلے تو اس کمی کو پورا کیا جائے، پھر سلام کے بعد سجدہ کرے۔ دوسرے یہ کہ امام کو نماز کے اندر کوئی شک پیدا ہوا اور وہ اپنے گمان غالب کی بناء پر نماز جاری رکھے۔ اس حالت میں بھی بہتر یہی ہے کہ سلام کے بعد سجدہ کرے۔ اور کئی بار سہو ہوا ہو تو سب کے لئے دو سجدے کافی ہیں، اگر سجدہ کے اسباب مختلف ہوں۔ اگر سجدہ قبلی (سلام سے پہلے والا) اور سجدہ بعدی

سجدۂ سہو کے اسباب کا بیان

جس سبب سے سجدۂ سہو کیا جاتا ہے اس کی تفصیل مسالک مختلفہ کے مطابق ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

(سلام سے بعد والا) دونوں قسم کے سجدے لازم ہوں تو قبلی سجدہ کو ترجیح حاصل ہے۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ سجدۂ سہو کے اسباب میں چند باتیں ہیں:

پہلا سبب یہ ہے کہ نماز میں ایک یا زیادہ رکعتیں کم یا زیادہ پڑھی جائیں وغیرہ۔ اب اگر مثلاً یقین ہو کہ ایک رکعت نماز میں زیادہ پڑھی گئی جیسے کوئی شخص ظہر کی چار رکعت نماز پڑھ کر پانچویں کے لئے کھڑا ہو گیا اور رکوع سے اٹھنے کے بعد دھیان آیا کہ یہ پانچویں رکعت ہے تو اس صورت میں چاہیے کہ سلام پھیر کر نیت نماز توڑ دی جائے، چاہیے بیٹھے نہیں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بیٹھ کر سلام پھیر دے اور یہی بہتر ہے کہ بیٹھ کر سلام پھیرا جائے۔ دونوں حالتوں میں سجدۂ سہو کرنا چاہیے۔ یہی حکم اس حالت میں ہے جب کہ یہ معلوم ہو کہ ایک رکعت کم پڑھی گئی، مثلاً ظہر کی صرف تین رکعت پڑھ کر قعدہ کیا اور تب یاد آیا کہ (یہ تو تیسری رکعت ہے) اس صورت میں چاہیے کہ چوتھی رکعت کے لئے کھڑا ہو جائے اور اسے پورا کرنے کے بعد تشہد اور درود وغیرہ پڑھے، پھر بطریق مذکورہ سابقہ سہو کے سجدے کرے۔ اگر نماز میں شک ہے اور یہ فیصلہ نہ کر سکا کہ کتنی رکعتیں پڑھیں تو اب یہ کیفیت یا تو ناگہانی پیدا ہوئی ہے جس کا وہ عادی نہیں یا پھر شک اس کی عادت میں ہے، اگر یہ شک نادر الوقوع ہو جو کبھی کبھار لاحق ہو جاتا ہے تو اس صورت میں نماز کی نیت توڑ دینی چاہیے اور از سر نو نماز ادا کرنی چاہیے اور نماز کی نیت کسی ایسے فعل سے توڑنی چاہیے جو نماز کے منافی ہے۔ محض توڑ دینے کی نیت کر لینا کافی نہیں ہے اور یہ بتایا جا چکا ہے کہ سلام کے لفظ سے نماز کو تمام کرنا واجب ہے۔ لہٰذا اسے چاہیے کہ ایسی صورت میں بیٹھ کر سلام پھیرے۔ اگر کھڑے کھڑے سلام پھیرا تب بھی صحیح ہے لیکن طریق اولیٰ کے خلاف ہے، جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔ لیکن اگر کسی کو شک میں مبتلا ہو جانے کی عادت ہے تو نماز نہ توڑنی چاہیے، بلکہ گمان غالب جس طرح ہو اس کے مطابق نماز جاری رکھے۔ مثلاً اگر ظہر کی نماز پڑھی اور تیسری رکعت میں یہ شک لاحق ہوا کہ نہ جانے یہ تیسری رکعت ہے یا چوتھی ہے تو اپنے گمان میں جیسا آئے اسی کے مطابق عمل کرے۔ یعنی اگر یہ خیال کرے کہ وہ چوتھی رکعت ہے تو بیٹھ جانا چاہیے اور تشہد و درود کے بعد سلام پھیر کر اس طریقہ سے، جیسا کہ اس کی تعریف میں اوپر بیان ہوا سجدۂ سہو کرے۔ اگر یہ گمان ہے کہ یہ تیسری رکعت ہے تو چوتھی رکعت پڑھ کر اسی طرح تشہد و درود وغیرہ کے بعد سلام پھیرے اور سلام کے بعد بطریق مذکورہ بالا سجدہ کرے و علیٰ هذا القياس.

یہ مسائل اس صورت کے ہیں جب کہ کوئی شخص تنہا نماز پڑھ رہا ہو لیکن اگر کوئی امام ہے اور اسے نماز میں شک لاحق ہوا اور مقتدیوں نے یہ بتایا کہ ایک رکعت زیادہ یا کم پڑھی گئی ہے تو لازم ہے کہ ان کے کہنے کے مطابق نماز کو دوبارہ پڑھا جائے اور اگر مقتدیوں سے امام کو اختلاف ہو کہ وہ سب تو اس بات پر متفق ہوں کہ تین ہی رکعت ہوئی لیکن امام یہ کہتا ہے کہ اسے یقین ہے کہ اس نے چار رکعت پڑھی ہے تو اپنے اس یقین کی بناء پر نماز کو دوبارہ نہ پڑھنا چاہیے۔ اگر نمازیوں میں

سے کوئی فرد واحد یا زیادہ اشخاص امام کے ساتھ نماز میں شامل ہو گئے ہیں تو امام کا خیال صحیح مانا جائے گا۔ (اس کے برعکس) اگر امام کو شک ہے اور نمازیوں میں سے بعض کو نماز کے مکمل ہونے کا یقین ہے اور بعض کو اس کے ناقص ہونے کا تو نماز صرف اس کو دہرانا واجب ہے جسے شک ہے۔ لیکن اگر امام کو نماز میں کمی کا یقین ہے تو ان سب کو اس کمی کا پورا کرنا لازمی ہے، سوا اس صورت کے جبکہ ان سب کو یقین ہو کہ نماز پوری پڑھی گئی۔ اگر مقتدیوں میں سے کسی ایک شخص کو یہ یقین ہے کہ نماز میں کمی رہ گئی ہے اور امام اور دوسرے اشخاص کو محض شک ہے (یعنی یقینی طور پر اور کوئی نہیں کہتا کہ نماز میں کمی رہ گئی ہے) تو اس صورت میں اگر نماز کا وقت باقی ہے تو بہتر یہی ہے کہ احتیاطاً نماز دوبارہ پڑھ لی جائے۔ ہاں اگر وقت نہ ہو تو دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔

اب یہ سمجھنا چاہیے کہ اگر کوئی عادل (بے لوث) انسان، خواہ وہ مقتدی نہ ہو، نماز ختم ہونے کے بعد یہ بتائے کہ ظہر کی نماز تین ہی رکعت پڑھی گئی اور نمازی کو اس کی بات کے سچ یا غلط ہونے میں شک ہے تو تب بھی احتیاطاً نماز کو دوبارہ پڑھ لینا چاہیے۔ اگر دو عادل اشخاص نے یہ بتایا ہو تو ان کی بات کو تسلیم کرنا لازم ہے اور نمازی کے اپنے شک کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ ہاں اگر بتانے والا عادل انسان نہیں ہے تو اس کی بات نہیں مانی جائے گی۔ اگر کسی کو نیت کرنے یا تکبیر تحریمہ کے بارے میں شک ہو یا نماز میں حدث لاحق ہونے کا شک ہو یا نجاست لگ جانے کا شک ہوا وغیرہ اور یہ شک پہلی بار (یا اتفاق سے) ہوا تب تو چاہیے کہ نماز کی نیت توڑ کر اور اس شک کو حقیقت سمجھ کر نماز دوسری بار پڑھی جائے۔ لیکن اگر ایسے شک کی عادت ہی ہو تو پھر اس کی پروا نہ کرنی چاہیے اور اپنی نماز کو پورا کر لے اور اگر نماز کے بعد ایسا شک ہو تو اس سے کچھ نہیں ہوتا۔

سجدۂ سہو کے اسباب میں دوسرا سبب یہ ہے کہ قعدۂ اخیرہ کے بارے میں جو فرض ہے، سہو واقع ہو اور (بجائے بیٹھنے کے) کھڑا ہو گیا تو اس حالت میں حکم یہ ہے کہ مڑ کر پھر بیٹھ جائے اور مقدار تشہد بیٹھ کر سجدۂ سہو ادا کرے، کیونکہ ایسی صورت میں قعدۂ اخیرہ جو فرض تھا اس میں وقت متعینہ سے زیادہ تاخیر ہوئی ہے۔ اگر کسی نے (اٹھنے کے بعد) اپنی نماز کو جاری رکھا اور واپس مڑ کر نہ بیٹھا بلکہ سجدہ کر لیا تو سجدے سے سر اٹھاتے ہی یہ نماز نفل نماز ہو جائے گی اور اب مناسب یہ ہے کہ اگر وہ عصر کی نماز ہے تو اس کے ساتھ چھٹی رکعت شامل کرے اور کوئی سجدۂ سہو نہ کرے کیونکہ وہ نماز جب کہ (بجائے فرض عصر کے) نفل ہو گئی تو سجدۂ سہو جاتا رہا۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ وہ نماز اصل میں نفل نماز رہی ہو (اور اس کے قعدۂ اخیر میں سہو ہوا) تو سجدۂ سہو کر لینا چاہیے اور بہر حال اس فرض کو جو نفل ہو گیا ہے دوبارہ ادا کرنا لازمی ہے۔

سجود سہو کے اسباب میں یہ تیسرا سبب یہ ہے کہ قعدۂ اولیٰ میں جو واجب ہے (فرض) نہیں ہے سہو ہوا، اس طرح کہ کوئی شخص نماز فرض کے قعدۂ اولیٰ میں بیٹھنا بھول کر کھڑا ہو گیا اور ابھی پورے طور پر کھڑا نہ ہوا تھا کہ یاد آ گیا اور پھر بیٹھ گیا تو نماز صحیح ہو گی اور (اخیر میں) سجدۂ سہو نہ کرے۔ لیکن اگر پورے طور پر کھڑے ہونے کے بعد یاد آیا تو اب (قعدۂ فراموش شدہ کے) تشہد کے لئے واپس نہ لوٹے۔ اگر لوٹ گیا تو بقول بعض وہ نماز باطل ہو جائے گی۔ اس لئے کہ تشہد اول میں بیٹھنا فرض نہ تھا، البتہ قیام کرنا فرض تھا تو گویا (قیام سے مڑ کر) اس نے (فرض پر) نفل کو اختیار کیا یعنی ایک فریضہ کو ایسے عمل کے لئے ترک کیا جو فرض نہ تھا، اور ایسا کرنے سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایسا کرنے سے نماز

باطل ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ اس میں فرض قیام کو ترک نہیں کیا جاتا، بلکہ اس میں صرف تاخیر ہوتی ہے اور وہ ایسا ہے جیسے کوئی شخص سورہ پڑھنا بھول جائے اور رکوع میں چلا جائے، پھر رکوع کو چھوڑ کر قیام کی طرف مڑ جائے اور سورہ پڑھ لے تو نماز درست ہوگی، لیکن ادائے رکن یا فرض میں وقت مقررہ سے جو تاخیر ہوئی ہے اس کے لئے سجدۂ سہو واجب ہوگا۔

یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ نماز پڑھنے والا تنہا گزار یا امام ہو، لیکن اگر مقتدی بھولے سے کھڑا ہو جائے اور امام تشہد کے لئے بیٹھا رہے تو مقتدی پر واجب ہوگا کہ وہ بھی بیٹھ جائے، کیونکہ یہ جلسہ بوجہ تابع امام ہونے کے اس پر فرض ہے۔

چوتھا سبب یہ ہے کہ ایک رکن کو دوسرے رکن پر مقدم کیا جائے یا کسی رکن کو واجب پر مقدم کیا جائے ایک رکن کو دوسرے رکن پر مقدم کرنے کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص قرأت سے پہلے رکوع کرلے، بایں طور کہ تکبیر تحریمہ کر کے مثلاً ثنا پڑھی اور قرأت سے پہلے بھول کر رکوع میں چلا گیا اور اب یاد آیا تو چاہیے کہ رکوع سے مڑ کر پہلے قرأت کرے پھر رکوع کرے اور پھر اخیر میں طریقۂ مذکورہ کے مطابق سجدۂ سہو کرلے۔ اگر یہ سہو (قرأت نہ کرنے کا) یاد نہ آیا تو وہ رکعت رائگاں جائے گی، لہٰذا سلام پھیرنے سے پہلے ایک رکعت پوری کرنی چاہیے۔ اس کے بعد سلام پھیر کر سجدۂ سہو کرنا چاہیے اور امر واجب پر کسی رکن کو مقدم کرنے کی مثال یہ ہے کہ سورہ پڑھنے سے پہلے رکوع کرلیا۔ اس کا بھی وہی حکم ہے جو ابھی بتایا گیا کہ اگر رکوع کے دوران یہ غلطی یاد آگئی تو رکوع سے اٹھ کر سورت پڑھے پھر دوسری بار رکوع میں جائے۔ اگر یاد نہ آئی تو سلام کے بعد سجدۂ سہو کرلے۔

سجدۂ سہو کے اسباب میں سے پانچواں سبب یہ ہے کہ نماز کے گیارہ واجبات متذکرۂ آئندہ میں سے کوئی واجب ترک ہو جائے: اول سورۂ فاتحہ کا پڑھنا کہ اگر پوری سورۂ فاتحہ یا اس کا بیشتر حصہ ابتدائی دو رکعتوں میں سے کسی میں رہ جائے تو سجدۂ سہو واجب ہے۔ اگر اس کا کمتر حصہ رہ گیا تو سجدۂ سہو واجب نہیں ہے، کیونکہ بیشتر حصہ کل کے حکم میں ہوتا ہے۔ اس مسئلہ میں امام اور منفرد دونوں کے لئے ایک ہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر (سورۂ فاتحہ) پوری یا بیشتر حصہ نفل یا وتر کی کسی بھی رکعت میں رہ گیا تو سجدۂ سہو واجب ہے، کیونکہ نفل کی ہر رکعت میں قرأت واجب ہے۔

دوسرے کسی ایک سورت یا تین چھوٹی آیات یا ایک بڑی آیت کا سورۂ فاتحہ کے ساتھ پڑھنا۔ پس اگر کچھ نہ پڑھا یا صرف ایک چھوٹی سی آیت پڑھی تو سجدۂ سہو واجب ہوگا، لیکن اگر دو چھوٹی چھوٹی آیتیں پڑھ لی ہیں تو سجدۂ سہو نہ کیا جائے۔ کیونکہ اکثر کل کے برابر متصور ہوتا ہے۔ اگر سورۂ فاتحہ یا سورت کا پڑھنا کسی کو یاد نہ رہا اور رکوع میں جانے کے بعد یاد آیا تو مڑ کر وہ بھولی ہوئی قرأت پوری کرنا چاہیے۔ اگر فاتحہ بھولا تھا تو فاتحہ پڑھ کر سورہ کو پھر پڑھنا اور تب رکوع دوبارہ کرنا چاہیے اور اس کے لئے سجدۂ سہو کیا جائے۔ اگر کوئی شخص وتر کی دعائے قنوت بھول کر رکوع میں چلا گیا اور اب یاد آیا تو اس کو پڑھنے کے لئے مڑنے کی حاجت نہیں لیکن سجدۂ سہو واجب ہے۔ تاہم اگر مڑ کر دعائے قنوت پڑھی تو رکوع کو نہ چھوڑنا چاہیے اور اس صورت میں بھی سجدۂ سہو واجب ہے۔ جس نے سورۂ فاتحہ بھولے سے دوبارہ پڑھی تو اس پر سجدۂ سہو واجب ہے، کیونکہ اس طرح سورت کے بروقت پڑھنے میں تاخیر ہو جائے گی۔ اگر قرأت کی (قرآنی'' ترتیب پلٹ گئی، مثلاً پہلی رکعت میں سورۂ 'ضحیٰ' اور دوسری میں سورۂ 'سبح' پڑھی تو اس سے سجدۂ سہو واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ سورتوں کی ترتیب کا لحاظ رکھنا قرآنی

ترتیب کے واجبات میں سے ہے، نماز کے واجبات میں سے نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص سورت پڑھنے کے بعد رکوع میں تاخیر کر دے کہ رکوع سے پہلے خاموش کھڑا رہا تو اس میں سجدۂ سہو واجب نہیں ہے۔ شافعیہ کے نزدیک یہ صورت حال خاص کر اس وقت جب کہ امام نماز پڑھا رہا ہو اکثر پیش آتی ہے۔

تیسرے فرض کی ابتدائی دو رکعتوں میں قرأت کا تعین کرنا، لہٰذا اگر کسی نے (ابتدائی رکعتوں کی بجائے) آخری دو رکعتوں میں یا دوسری اور تیسری میں قرأت کی تو سجدۂ سہو واجب ہوگا، بخلاف نفل اور وتر کے، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

چوتھے ایک رکعت میں جو عمل دو بار کیا جاتا ہے اس کے تواتر کا لحاظ رکھنا اور وہ عمل سجدہ ہے، لہٰذا اگر کسی نے سہواً صرف ایک سجدہ کیا اور اگلی رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا اور اس رکعت کے دو سجدے کر کے فراموش شدہ تیسرا سجدہ اس کے ساتھ کر لیا تو نماز ہو جائے گی، لیکن (ترتیب) واجب کے ترک ہو جانے کے باعث سجدہ سہو واجب ہوگا اور اس سے پہلے کے اعمال کا دہرانا واجب نہیں ہے۔ اگر ایسے افعال کی ترتیب میں فرق آ جائے جو رکعت میں دو بار نہیں کئے جاتے، مثلاً کسی نے نیت باندھی اور رکوع میں چلا گیا، پھر اٹھ کر فاتحہ اور سورت پڑھی تو یہ رکوع رائگاں جائے گا اور قرأت کے بعد دوبارہ رکوع کرنا ہو گا اور پہلی بار رکوع سے جو زیادتی نماز میں ہوئی ہے اس کے باعث سجدۂ سہو واجب ہوگا۔

پانچویں رکوع و سجود میں اطمینان (ٹکاؤ) کا ہونا، اگر سہواً اس کا خیال نہ رہا تو بقول صحیح سجدۂ سہو واجب ہوگا۔

چھٹے تعدۂ واجب، یعنی تعدۂ اخیرہ کے علاوہ جو قعدہ ہو، خواہ وہ فرض نماز میں ہو یا نفل میں، لہٰذا اگر کوئی شخص تعدہ اولیٰ چھوڑ کر اگلی رکعت کے لئے پورے طور پر کھڑا ہو جائے تو نماز جاری رکھے اور اخیر میں سجدۂ سہو کر لے، کیونکہ قعدۂ واجب رہ گیا، جیسا کہ ابھی بتایا گیا۔

ساتویں تشہد کہ اگر سہواً رہ جائے تو سجدۂ سہو کرنا چاہیے، خواہ وہ قعدۂ اولیٰ میں رہا ہو یا قعدۂ ثانیہ میں۔ اس کی تفصیل اوپر بتائی گئی ہے۔

آٹھویں دعائے قنوت: اس کا ترک ہو جانا یہ ہے کہ بن پڑھے کوئی رکوع میں چلا جائے۔ اگر قنوت رہ جائے تو سجدۂ سہو کرنا چاہیے۔

نویں قنوت کے لئے تکبیر کہنا کہ اگر سہواً رہ جائے تو سجدۂ سہو کرنا چاہیے۔

دسویں نماز عیدین میں دوسری رکعت کے رکوع کی تکبیر جو واجب ہے، بخلاف پہلی رکعت کی تکبیر کے، جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔

گیارھویں امام کا اونچی آواز سے یا آہستہ پڑھنا جیسی بھی صورت ہو۔ اگر واجب طریقہ کو سہواً ترک کر دیا تو سجدہ سہو کرے

ان تمام مسائل میں فرض و نفل کے درمیان فرق نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اسباب سجدۂ سہو کا انحصار تین امور پر ہے: پہلا سبب یہ ہے کہ نماز کی کوئی سنت رہ جائے، پھر اس سبب کی تین قسمیں ہیں: اول یہ کہ سنت مؤکدہ جو نماز میں داخل ہے وہ رہ جائے، جیسے اپنے مقام پر بھولے سے نہیں پڑھی گئی، اب اس کے رہ جانے کا یقین ہو یا اس کے رہ جانے میں شک ہو، دونوں صورتوں میں اس کو نماز میں کمی قرار دیا جائے گا اور اس کے لئے سلام پھیرنے سے پہلے سجدۂ سہو کرنا چاہیے۔

واضح ہو کہ جب یہ شک لاحق ہو کہ نماز میں کچھ کمی رہ گئی (یعنی کوئی عمل کرنے سے رہ گیا) یا کچھ زیادتی ہوگئی (یعنی کوئی عمل زیادہ کیا گیا) تو (اس شک کی صورت میں) یہی تصور کرنا چاہیے کہ کچھ کمی رہ گئی۔ کمی کی صورت میں سلام سے پہلے سجدۂ سہو کرنا چاہیے۔ یہ بات بتائی گئی ہے کہ مالکیہ کے ہاں قاعدہ یہ ہے کہ "کمی" رہ گئی ہو تو سجدۂ سہو سلام پھیرنے سے پہلے کرنا چاہیے۔

ترک سنت پر جو سجدۂ سہو ہوتا ہے اس کی تین شرطیں ہیں:

ایک تو یہ ہے کہ وہ سنت مؤکدہ ہو جیسا کہ ذکر کیا گیا۔ اگر فراموش شدہ سنت مؤکدہ نہیں ہے، مثلاً رکوع اور سجود کی کوئی ایک تکبیر رہ گئی یا کوئی اور امر مستحب، جیسے صبح کی نماز کی قنوت سہواً رہ گئی، اس کے لئے سجدۂ سہو نہیں ہے، لہٰذا اگر کسی سنت غیر مؤکدہ کے رہ جانے پر سلام سے پہلے سجدۂ سہو کیا تو نماز باطل ہو جائے گی، کیونکہ یہ سجدہ نماز میں ایسی چیز کی زیادتی ہے جو نماز میں نہ تھی۔ ہاں اگر یہ سجدہ سلام کے بعد کر لیا جائے تو نماز باطل نہ ہوگی، کیونکہ یہ زیادتی جو کی گئی، وہ نماز سے خارج تھی اور اس میں حرج نہیں ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ سنت نماز کے اندر کی ہو۔ اگر ایسی سنت ترک ہوئی جو نماز سے باہر کی چیز ہے، جیسے آگے سترہ (آڑ) نہ رکھنا، اگر کوئی اس کو بھول گیا تو سجدۂ سہو اس کے لئے نہیں ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ وہ سنت بھولے سے رہ گئی ہو، چنانچہ اگر نماز کی کوئی داخلی سنت ارادۃً ترک کی گئی تو اس صورت میں نماز کے صحیح ہونے یا باطل ہو جانے میں اختلاف ہے۔ اس مسئلے میں ایک سنت مؤکدہ کی شرط اور نماز کی دو غیر مؤکدہ سنتوں کا ایک ہی حکم ہے۔ چنانچہ اگر کسی سے دو غیر مؤکدہ سنتیں سہواً رہ گئیں تو ان کے لئے بھی سلام سے پہلے سجدۂ سہو کرنا چاہیے۔ اگر دو سنتوں کو قصداً ترک کیا تو نماز کے صحیح ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ اگر کسی نے قصداً تین سنتیں ترک کر دی ہیں تو بقول راجح اس کی نماز باطل ہوگی۔ اسے چاہیے کہ اس ترک پر استغفار کرے اور نماز کو دوبارہ پڑھے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر ایک سنت مؤکدہ یا دو غیر مؤکدہ سنتیں نماز میں رہ گئیں تو ان کی تلافی سجدۂ سہو سے ہو سکتی ہے، لیکن اگر سنت غیر مؤکدہ یا کوئی امر مستحب جس کو "فضیلت" کہتے ہیں، رہ گیا تو اس کے لئے سجدۂ سہو مشروع نہیں ہے، لہٰذا سلام سے پہلے اگر سجدہ کیا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ ہاں اگر سلام پھیرنے کے بعد سجدۂ سہو کیا تو باطل نہ ہوگی۔

اگر فرائض نماز میں سے کوئی فرض (سہواً) رہ گیا تو اس کی تلافی سجدۂ سہو سے نہیں ہو سکتی۔ پہلے اس فرض کو ادا کرنا ضروری ہے، خواہ وہ فرض آخری رکعت میں رہا ہو یا کسی اور رکعت میں۔ اگر وہ فراموش شدہ رکن نماز کے آخری حصے کا ہو تو سلام پھیرنے سے پہلے پہلے یاد آتے ہی اسے پورا کیا جائے، بدیں خیال کہ نماز پوری ہو جائے اور جب نماز کے مکمل ہو جانے کے خیال سے سلام پھیر چکے اور اس کے بعد اس فراموش شدہ رکن کو پورا کرے اور اس ناقص رکعت کو نظر انداز کر کے اس کے بجائے دوسری رکعت پڑھ لے تو نماز درست ہو جائے گی اور اب سلام پھیر کر سجدۂ سہو کرنا چاہیے، کیونکہ وہ رکعت جس کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، نماز میں اس کی زیادتی ہوئی ہے۔ یہ سجدہ سلام کے بعد اتنے قلیل وقفے میں انجام دینا چاہیے جسے عام طور پر قریب کا زمانہ کہا جاتا ہے۔ اگر ایسا نہ کیا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ اگر رکعت اخیرہ کا نہیں، بلکہ کسی اور رکعت کا رکن رہ گیا تو اس کمی کو اگلی رکعت کا رکوع پورا ہونے سے پہلے ہی ادا کرنا چاہیے اور رکوع کا پورا ہونا اس وقت مانا

جائے گا جب کہ اطمینان اور اعتدال کے ساتھ رکوع کرنے کے بعد سر اٹھایا جائے، لیکن اگر سہواً ترک شدہ امر رکوع ہی ہو تو اگلی رکعت کی تکمیل محض رکوع میں جھکنے کے ساتھ ہی قرار دی جائے گی، گو رکوع سے نہ اٹھا ہو، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ پس اگر کسی سے دوسری رکعت کا سجدہ رہ گیا اور وہ تیسری رکعت کے لئے اٹھ گیا اور اس رکعت کا رکوع اطمینان اور اعتدال سے کرنے کے بعد، لیکن سر اٹھانے سے پہلے ترک شدہ سجدہ یاد آ گیا تو پہلے اس کو کرے۔ اگر اس وقت تک یاد نہ آیا اور (باقاعدہ) رکوع کر کے اٹھ گیا تو اب نماز کو جاری رکھے اور اس تیسری رکعت کو دوسری رکعت قرار دیتے ہوئے اس کے خاتمے پر بیٹھ جائے اور اس کے بعد دو رکعتیں پڑھ کر سلام پھیرے اور سلام سے پہلے سجدۂ سہو کرنا چاہیے، کیونکہ جس تیسری رکعت کو دوسری رکعت قرار دیا گیا ہے اس میں صرف سورۂ فاتحہ پڑھی گئی، لہٰذا نماز میں سورۃ کی کمی رہ گئی اور ایک رکعت جس کو نظر انداز کیا گیا اس کی زیادتی بھی ہوئی اور کمی کو پورا کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ رکوع سے رہ جانے والا مڑ کر کھڑا ہو جائے اور مستحب یہ ہے کہ رکوع سے پہلے فاتحہ کے بغیر کچھ قرأت بھی کرے، تاکہ وہ رکوع قرأت کے بعد واقع ہو اور جس سے رفع بعد الرکوع رہ گیا ہو (یعنی بغیر رکوع سے اٹھے سجدے کے لئے جھک گیا ہو) وہ آہستہ سے جھکے جھکے پھر واپس اٹھے یہاں تک کہ رکوع کی حالت میں آ جائے، پھر وہاں سے رکوع کے بعد اٹھنے کی نیت کر کے اٹھے۔ اگر ایک سجدہ رہ گیا (کہ ایک ہی سجدہ کر کے اٹھنے لگا) تو چاہیے کہ مڑ کر پہلے کچھ بیٹھ کر سجدہ کرے، تاکہ وہ سجدہ بیٹھنے کے بعد واقع ہو۔ اگر دو سجدے رہ گئے (یعنی بغیر سجدے کئے کوئی کھڑا ہونے لگے) تو ان کو پورا کرنے کے لئے پھر جھک جائے اور دونوں سجدے ادا کرے۔ جس نے (نماز کے دوران) ایک بار فاتحہ پڑھ لی ہے اور پھر سہواً (کسی رکعت میں) فاتحہ رہ جائے اور یاد نہ آئے، یہاں تک کہ رکوع کر لیا تو اب اس فاتحہ سے اس کو مستثنٰی قرار دیا گیا ہے اور بقول مشہور اسے اپنی نماز پوری کرنی چاہیے اور سلام پھیرنے سے پہلے سجدۂ سہو کر لینا چاہیے۔

واضح ہو کہ اگر سورۂ فاتحہ نماز کی کسی رکعت میں بھی پڑھ لی گئی ہے تو اب چاہے ایک رکعت میں کوئی (فاتحہ پڑھنا) بھولے یا کئی رکعتوں میں ایک ہی بات ہے اور یہ حکم اس لئے ہے کہ اگرچہ مسلک فقہیہ میں نماز کی ہر رکعت کے اندر فاتحہ کا پڑھنا واجب بتایا گیا ہے، تاہم ایک رکعت میں پڑھ لینے کے بعد باقی رکعتوں میں سہواً رہ جائے تو نماز درست ہو جائے گی اور اس قول کے پیش نظر کہ وہ صرف ایک رکعت میں واجب ہے، اس کی تلافی سجدۂ سہو سے کی جا سکے گی، تاہم احتیاطاً مستحب یہ ہے کہ اس نماز کو وقت کے اندر اور وقت گزرنے پر بھی دوبارہ پڑھ لیا جائے۔ اگر سورۂ فاتحہ کے رہ جانے پر قصداً سجدۂ سہو نہ کیا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ لیکن اگر سجدۂ سہو بھی سہواً رہ گیا اور عام نظریہ کے مطابق ہنوز تھوڑا ہی وقت گزرا ہے تو اسے فوراً کر لینا چاہیے، ورنہ نماز باطل ہو جائے گی۔ اسی طرح نماز اس صورت میں بھی باطل ہو جائے گی جب کہ سورۂ فاتحہ قصداً یا سہواً رہ گئی اور رکوع کے بعد یاد آئی، لیکن پھر بھی اس خیال سے نہ پڑھا کہ سورۂ فاتحہ ہر رکعت میں واجب نہیں ہے۔ اس (صورت میں نماز باطل ہونے) کا سبب یہ ہے کہ بقول مشہور ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے۔

سجدۂ سہو بجالانے کا دوسرا سبب (زیادتی) ہے، یعنی کوئی ایسا عمل جو اعمال صلوٰۃ میں سے نہیں ہے، زیادہ کیا جائے، مثلاً کوئی شخص بھولے سے کوئی تھوڑی سی چیز (بدوران نماز) کھا لے یا کوئی ذرا سی بات منہ سے نکل جائے یا نماز کے ارکان فعلی، مثلاً رکوع و سجود میں سے کوئی فعل زیادہ کیا جائے، یا نماز کے اعمال میں کچھ زیادہ کیا جائے، مثلاً دو ایک رکعتیں زیادہ

پڑھی جائیں جیسا کہ مفسدات نماز کے بیان میں بتایا گیا ہے۔

اب اگر یہ زیادتی نماز کے قولی اعمال میں ہوئی اور وہ زیادتی فرض اقوال میں نہیں ہے، مثلاً چار رکعت والی نماز کی آخری دو رکعتوں میں (فاتحہ کے علاوہ) سورۃ بھی پڑھ لی تو اس میں سجدہ سہو کا مطالبہ نہ ہوگا، تاہم اگر سلام کے بعد سجدۂ سہو کرلیا تو نماز باطل نہ ہوگی، کیونکہ یہ (سجدہ) نماز سے باہر کی زیادتی ہوگی جس سے نماز میں حرج نہیں ہوتا، جیسا کہ پہلے بتایا گیا اگر قول میں زیادتی ان اعمال کے اندر ہوئی جو فرض ہیں، مثلاً سورۂ فاتحہ کا سہواً دوبارہ پڑھنا تو اس میں سجدۂ سہو ہے اور یہ زیادتی سہو کی متقاضی ہے گو اس میں شک ہو۔ چنانچہ اگر مثلاً ظہر کی نماز میں یہ شک ہے کہ تین رکعتیں پڑھی گئیں یا چار رکعتیں تو جو امر یقینی ہے اس پر بنا رکھی جائے گی (یعنی تین کا یقین ہے چوتھی میں شک ہے تو تین کو قائم رکھا جائے) لہٰذا ایک رکعت اور پڑھی جائے گی اور اس احتمال کے پیش نظر کہ ممکن ہے ایک رکعت زیادہ پڑھی گئی ہو نماز کے بعد سجدۂ سہو کر لینا چاہیے۔ اسی طرح اگر کسی کو شفع (دوگانہ) پڑھنی ہے اور وتر (طاق رکعت) کا شک ہوا تو اس کو دوگانہ قرار دیا جائے، تاہم ایک رکعت اور پڑھ کر اسے وتر کرلیا جائے اور سلام کے بعد سجدہ کرے، کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ اس نے دوگانہ کے بجائے تین رکعتیں پڑھی ہیں اور اس طرح ایک رکعت زیادہ ہوگی۔ اسی طرح یہ امر زیادتی میں شامل ہے کہ جہاں طول دینا مشروع نہیں ہے وہاں طول دیا جائے، مثلاً رکوع سے اٹھنے کے بعد یا دو سجدوں کے درمیان بیٹھنے کو طول دیا جائے۔

واضح ہو کہ طول دینا یہ ہے کہ اطمینان کے ساتھ جس قدر بیٹھنا واجب اور سنت ہے، نمایاں طور پر اس سے زیادہ توقف کیا جائے، لیکن اگر جہاں طول دینا مشروع ہے وہاں پر زیادہ توقف کیا، مثلاً سجدہ اور قعدۂ اخیرہ میں تو اس کو زیادتی قرار نہ دیا جائے گا، لہٰذا اس کا سجدۂ سہو بھی نہیں ہے اور یہ بھی 'زیادتی' ہے کہ سورۂ فاتحہ کو آہستہ نہ پڑھا جائے، خواہ ایک ہی رکعت میں ایسا کیا ہو کہ آہستہ کے بجائے اونچی آواز سے پڑھا ہو، یعنی اتنی اونچی آواز سے کہ خود اس کو اور پاس والوں کے علاوہ دوسروں کو بھی سنائی دے۔ اگر اونچی آواز نہ رکھی، بلکہ اس کے بجائے آہستہ پڑھنے سے بھی کم تر صورت میں قرأت کی، یعنی محض زبان کی حرکت سے پڑھا تو اسے کمی سے تعبیر کیا جائے گا۔ یہ زیادتی نہیں ہے، لہٰذا اس کے لئے سجدۂ سہو سلام سے پہلے کیا جائے گا۔ درآنحالیکہ یہ صرف فاتحہ پڑھنے کے وقت یا فاتحہ اور سورۃ دونوں کو پڑھتے وقت ہوا اور اگر صرف سورۃ کے پڑھنے میں ایسا کیا گیا تو اس کا سجدۂ سہو نہ کیا جائے درآنحالیکہ یہ ایک ہی رکعت میں ہوا ہو، کیونکہ سورۃ کا اونچی آواز سے پڑھنا سنت غیر مؤکدہ ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ دو رکعتوں میں ایسا ہوا ہو۔ اس صورت میں سجدۂ سہو کیا جائے (کیونکہ سنت غیر مؤکدہ کے دوبار سہو میں سجدہ ہوتا ہے)۔

واضح ہو کہ اگر منفرد یا امام تشہد اول میں بیٹھنا بھول گیا اور (اٹھنے لگا لیکن) ہنوز اس کے گھٹنے اور ہاتھ زمین سے جدا نہ ہوئے تھے، تو پھر بیٹھ جائے، ورنہ (اگر گھٹنے اور ہاتھ اٹھ گئے ہیں) تو پھر مڑ کر نہ بیٹھے (بلکہ کھڑا ہو جائے)، تاہم اگر رکوع کرلیا تو نماز باطل نہ ہوگی اگرچہ کسی قدر سورۂ فاتحہ پڑھنے کے بعد رجوع کیا ہو۔ ہاں اگر پوری فاتحہ پڑھنے کے بعد رجوع کیا تو نماز جاتی رہے گی۔ مقتدیوں کو چاہیے کہ خواہ امام نے گھٹنے اور ہاتھ زمین سے جدا ہونے سے پہلے رجوع کیا ہو یا جدا ہونے کے بعد لیکن سورۂ فاتحہ ختم کرنے سے پہلے رجوع کرلیا ہو تو آئندہ رکوع میں امام کی متابعت کریں۔ اسی طرح اس کی پیروی رجوع نہ کرنے میں بھی کی جائے جب کہ امام کے ہاتھ اور گھٹنے زمین سے جدا ہو گئے ہوں، (اور وہ رجوع نہ کرتے

ہوئے کھڑا ہو گیا ہو)۔ اگر ان میں سے کسی امر میں بلاوجہ یا ناواقفیت کے باعث امام کی مخالفت کی تو نماز باطل ہو جائے گی۔

سجدۂ سہو کا تیسرا سبب کمی اور زیادتی دونوں کا جمع ہونا ہے۔ کمی سے مراد یہاں سنت کا رہ جانا ہے، اگرچہ وہ غیر مؤکدہ ہو اور زیادتی سے مراد وہ صورتحال ہے جس کا ذکر دوسرے سبب کے بیان میں ہوا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص سورت کی قرأت میں جہر (اونچی آواز سے پڑھنا) بھول گیا اور نماز میں کوئی رکعت بھولے سے زیادہ پڑھ لی تو اس صورت میں کمی اور زیادتی دونوں جمع ہیں۔ لہٰذا کمی کے پہلو کو زیادتی پر ترجیح دیتے ہوئے سلام سے پہلے سجدۂ سہو کرنا چاہیے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سہو کے تین سبب ہو سکتے ہیں: 'زیادتی'' 'کمی' اور نماز کی کسی بات میں 'شک' ہونا جو کسی سہو کے باعث ہوا ہو۔ اگر سہو کسی دانستہ فعل سے پیدا ہو تو اس کے لئے سجدہ نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس سے نماز باطل ہو جائے گی جب کہ یہ شک نماز کے کسی عمل میں ہو۔ اگر نماز کا کوئی قول اپنے محل سے ہٹ کر (بے محل) ادا کیا گیا تو نماز باطل نہ ہو گی۔ سجدۂ سہو نماز جنازہ، سجدۂ تلاوت، سجدۂ سہو، یا سجدۂ شکر میں سے کسی میں (سہو سے) واجب نہیں ہوتا، اس کے علاوہ اور نمازوں میں ہوتا ہے۔

نماز میں زیادتی کی مثال یہ ہے کہ قیام یا قعود کو طول دیا جائے اگرچہ قعود میں (صرف) اتنی دیر ہو جتنی دیر جلسۂ استراحت میں...... اس کے قائلین کے مطابق...... ہوتی ہے۔ یا (زیادتی کی یہ صورت ہے کہ) حالت قعود میں تشہد کے ساتھ سورۂ فاتحہ پڑھ لی جائے، یا حالت قیام میں فاتحہ کے ساتھ تشہد پڑھی جائے۔ زیادتی کی صورت میں اگر فعلی زیادتی ہو تو اس کے لئے سجدہ سہو واجب ہو گا اور قولی زیادتی میں جس سے مراد یہ ہے کہ نماز کا کوئی قولی عمل اپنے مقام سے ہٹ کر ادا کیا جائے، سجدۂ سہو مستحب ہے، جیسا کہ بتایا گیا ہے۔

نماز میں کمی کی مثال یہ ہے کہ رکوع یا سجود یا سورۂ فاتحہ کا پڑھنا وغیرہ بھولے سے رہ جائے تو ایسی صورت میں نمازی پر واجب ہے کہ یاد آتے ہی جو کچھ رہ گیا اس کو اور اس کے بعد کی باتوں کو اگلی رکعت کی قرأت شروع کرنے سے پہلے ادا کر لے اور نماز کے تمام ہونے پر سجدۂ سہو کرے۔ اگر وہ بھول اگلی رکعت کے شروع کرنے تک بھی یاد نہ آئے تو وہ رکعت رائگاں گئی اور اس کے بعد جو رکعت پڑھی گئی وہ اس رکعت کی جگہ متصور ہو گی، لہٰذا اس کے بعد ایک رکعت اور پڑھنا چاہیے اور اس کے لئے سجدۂ سہو واجب ہو گا۔ پس اگر کوئی شخص اگلی رکعت کی قرأت شروع کرنے کے بعد فوت شدہ عمل نماز پڑھنے کی طرف رجوع کرے اور یہ جانتا ہو کہ یہ رجوع حرام ہے تو نماز باطل ہو جائے گی۔ ہاں اگر یہ سمجھ کر کہ ایسا کرنا جائز ہے رجوع کیا تو نماز باطل نہ ہو گی اور اگر (فراموش شدہ عمل نماز) اگلی قرأت شروع کرنے سے پہلے یاد آیا اور اس حکم رجوع سے واقف ہونے کے باوجود دانستہ رجوع نہ کیا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ ہاں اگر اس مسئلہ کا علم نہ تھا تو وہ اس (رائگاں) رکعت کے عوض ایک رکعت اور پڑھ کر سجدۂ سہو کرنا واجب ہے۔ اگر فوت شدہ عمل سلام پھیرنے سے پہلے یاد نہ آیا اور یہ عمل آخری رکعت کا نہ تھا تو ایک رکعت پوری ادا کرے اور اگر وہ رکعت کی غلطی تھی تو اس کو اور اس کے بعد کی باتوں کو پورا کر کے سجدۂ سہو کر لیا جائے، تاہم اس میں دیر نہ ہونے دینا چاہیے اور اس دوران کوئی حدث یا کلام بھی نہ ہو، ورنہ نماز باطل ہو جائے گی اور اس کو دوبارہ پڑھنا واجب ہو گا۔

اب رہا نماز میں ایسے شک کا پیدا ہونا جو سجدۂ سہو کا متقاضی ہو سو اس کی مثال یہ ہے کہ ارکان نماز میں سے کسی رکن کے رہ جانے کا شک ہوا یا تعداد رکعات کی بابت شک ہوا تو چاہیے کہ جہاں تک یقین ہو کہ یہ عمل انجام دیا جا چکا ہے تو اس پر نماز قائم کرے اور جس کے انجام پانے میں شک ہے اسے پورا کر کے سجدۂ سہو کر لینا واجب ہے۔ اگر کوئی شخص حالت رکوع میں امام کے ساتھ شامل ہوا اور یہ شک لاحق ہوا کہ آیا امام کے ساتھ رکوع میں شمولیت ہوئی یا نہیں (یعنی وہ رکعت ملی یا نہیں ملی؟) تو اس رکعت کو محسوب نہ کیا جائے اور اس رکعت کو مع اس کے متعلقہ اعمال فوت شدہ کے پورا کر کے سجدۂ سہو کرنا چاہیے اور اگر شک ہو کہ نماز کے واجبات میں سے کوئی امر رہ گیا، مثلاً رکوع یا سجود کی تسبیحوں میں سے کسی کے رہ جانے کا شک ہوا، تو سجدۂ سہو نہ کرے، کیونکہ امر واجب کے ترک ہونے کا محض شبہ ہو تو سجدۂ سہو واجب نہیں ہوتا، بلکہ فی الواقع کوئی امر واجب ترک ہو جائے تو سجدۂ سہو ہوتا ہے۔ اگر نماز پوری کرنے کے بعد حالت تشہد میں رکعت اخیرہ کو زیادہ پڑھے جانے کا شک ہوا تو سجدۂ سہو نہ کیا جائے۔ لیکن تشہد سے پہلے ایک رکعت کی زیادتی کا شک ہوا تو سجدۂ سہو واجب ہے اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کوئی سجدہ زیادہ ہو جانے کا شک ہو، جیسا کہ سابقاً تفصیل بیان کی گئی۔

مندرجہ بالا تفصیلات سے یہ معلوم ہوا کہ شک کی بعض صورتیں ایسی ہیں جن میں سجدۂ سہو نہیں ہے تو اگر کوئی شخص ایسی صورت میں جس میں سجدۂ سہو مشروع نہیں ہے، سجدۂ سہو کر لے تو اس پر واجب ہے کہ اس غلطی کے لئے بھی سجدۂ سہو کرے، کیونکہ اس طرح اس کی نماز میں دو سجدے جن کا شرع میں حکم نہ تھا، زیادہ کیے گئے۔ جس شخص کو یہ معلوم ہو کہ نماز میں سہو ہو گیا ہے، لیکن یہ علم نہیں کہ اس کے لئے سجدہ سہو واجب ہے یا نہیں، تو چاہیے کہ سجدہ نہ کرے، کیونکہ سجدۂ سہو کا سبب پایہ ثبوت کو نہیں پہنچا، اور جب تک کوئی شے ثابت نہ ہو وہ معدوم ہی قرار پاتی ہے۔ اگر کسی کو نماز میں سہو ہوا لیکن سجدۂ سہو کے کرنے میں شک ہے کہ نہ جانے سجدہ سہو کیا یا نہیں، تو اس سہو کے صرف دو سجدے کرے اور سلام پھیر دے۔ اگر مقتدی ایک ہی شخص ہو اور کسی رکن یا رکعت کے رہ جانے کا شک ہوا تو واجب ہے کہ منفرد کی طرح کمی کے پہلو کو اختیار کرے (یعنی یہ تصور کر لے کہ وہ عمل نہیں ہوا) اور امام کے عمل کی جانب رجوع نہ کرے اور جب امام سلام پھیر لے تو چاہیے کہ جس امر میں شک رہا تھا اسے (بطور خود) پورا کر کے سجدۂ سہو کرے اور سلام پھیرے۔ لیکن اگر اس کے ساتھ کوئی اور مقتدی بھی ہو تو امام اور مقتدی نے جیسے کیا ویسے ہی وہ بھی کرے۔ اگر کوئی ایسا شک لاحق ہو جس میں سجدۂ سہو کا حکم ہے، پھر یہ معلوم ہو جائے کہ نماز صحیح ہوئی ہے تو اس شک کے لاحق ہونے پر سجدہ نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص نماز میں بھولے سے یا نادانی سے ایسی لے نکالے جس سے معنی بدل جائیں تو سجدۂ سہو واجب ہو جائے گا۔ اگر نماز کی سنتوں میں سے کوئی سنت رہ جائے تو سجدۂ سہو مباح ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سجدۂ سہو کے اسباب کی تعداد چھ میں منحصر ہے: اول یہ کہ امام یا منفرد سے کوئی سنت مؤکدہ رہ جائے۔ سنت مؤکدہ سے مراد وہ سنتیں ہیں جن کو ابعاض (یعنی اجزائے نماز) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مثلاً پہلا تشہد یا قنوت مقررہ، قنوت نازلہ نہیں (جو اسلام پر کسی مشکل کے پیش آنے کے وقت پڑھی جاتی ہے)۔ سنت غیر مؤکدہ، جس کو 'ہیئات' سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسے سورہ وغیرہ کا پڑھنا، جس کا ذکر پہلے ہوا، عمداً یا سہواً ترک ہو جائے تو اس سے سجدہ سہو نہیں ہوتا۔ اگر کوئی فرض مثلاً سجدہ یا رکوع ترک ہو گیا اور اسی جیسا رکن آئندہ انجام دینے سے پہلے وہ یاد آ گیا تو اسے (یاد آنے پر) ادا

کرنا چاہیے۔ لیکن اگر وہ ترک شدہ رکن اس جیسے عمل کو آئندہ کرنے کے بعد یاد آیا تو یہ عمل اس ترک شدہ عمل کا قائم مقام قرار پائے گا اور اس (دوسرے عمل) کو پہلا عمل قرار دیا جائے گا اور وہ افعال جو ان دونوں کے درمیان انجام پائے، رائگاں متصور ہوں گے۔ مثلاً کوئی رکوع رہ گیا اور اگلی رکعت کا رکوع کرنے سے پہلے یاد آیا تو پہلے اس کو بجالائے اور اس سے پہلے جو اعمال کئے گئے اسے معدوم تصور کرے۔ اس کے بجالانے کے بعد نماز پوری کرے اور سلام پھیرنے سے پہلے سجدۂ سہو کرلے۔ لیکن اگر وہ رکوع دوسرا رکوع کرنے کے بعد یاد آیا تو یہ دوسرا رکوع پہلے رکوع کے بجائے تصور کیا جائے گا۔ اسی طرح ہر وہ عمل جو بعد میں کیا گیا وہ پہلے عمل کا قائم مقام ہوگا اور درمیان کے تمام اعمال معدوم متصور ہوں گے، درآنحالیکہ (فوت شدہ عمل) سلام سے پہلے یاد آ گیا ہو۔ اگر سلام کے بعد یاد آیا اور ابھی عرف عام کے مطابق زیادہ دیر نہیں ہوئی اور نمازی ناقابل درگزر نجاست سے آلودہ نہیں ہوا اور چھ الفاظ سے زیادہ کلام نہیں کیا نیز عمل کثیر جس سے نماز باطل ہو جائے بھی نہیں ہوا تو واجب ہے کہ فراموش شدہ عمل کو بجالائے۔ پس اگر مثلاً رکوع رہ گیا اور وہ سلام کے بعد یاد آیا تو شرائط متذکرہ کے ساتھ کھڑے ہو کر رکوع کرنا واجب ہے اور اس میں وہ تمام باتیں عمل میں لائے جو اس کی تکمیل کریں اور پھر تشہد پڑھ کر سجدۂ سہو کرے اور سلام پھیرے۔ اگر کسی شخص سے سنت مؤکدہ، جیسے تشہد اول، جس کا ذکر سابقا ہوا، رہ گیا اور کھڑے ہو کر قیام کے قریب پہنچ گیا تو اب اسے مڑنا نہ چاہیے۔ اگر ارادۃً جان بوجھ کر مڑا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ ہاں اگر سہواً یا نادانی سے رجوع کیا تو باطل نہ ہوگی لیکن سنت یہ ہے کہ سجدۂ سہو کرلیا جائے۔ اگر دعائے قنوت، جو قنوت نازلہ کے علاوہ ہے، رہ گئی اور جلوس کے لئے رکوع کی حد تک پہنچ گیا تو اب اسے واپس نہ مڑنا چاہیے۔ اگر جان بوجھ کر ارادۃً مڑ گیا تو نماز جاتی رہے گی ورنہ اس کا وہی حکم ہے جو تشہد کے بارے میں سابقاً ذکر ہوا۔

یہ احکام اس کے لئے ہیں جو مقتدی نہ ہو۔ اگر کوئی مقتدی تشہد یا قنوت کو قصداً ترک کردے تو اسے اختیار ہے کہ امام کی پیروی کے لئے مڑ جائے یا انتظار کرے کہ امام اس کے ساتھ شامل ہو جائے پھر اس کے ساتھ نماز پوری کرے۔ اگر (قصداً ترک نہیں کیا، بلکہ) سہواً رہ گیا تو امام کے ساتھ شمولیت کے لئے مڑ جانا واجب ہے۔ اگر اس کے ساتھ شامل نہ ہوا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ البتہ اگر امام سے علیحدہ ہو جانے کی نیت کرلی ہے تو اب دونوں صورتوں میں وہ منفرد متصور ہوگا۔ اگر امام اور مقتدی دونوں سے مثلاً تشہد رہ گیا یا عمداً قنوت نہ پڑھا اور پہلی صورت میں دونوں حالت قیام کے قریب آ گئے یا دوسری صورت میں حد رکوع کو پہنچ گئے اور تب امام (تشہد کے لئے) لوٹ گیا تو مقتدی پر واجب ہے کہ وہ اس کے ساتھ نہ لوٹے، بلکہ دل میں اس (کی اقتدا) سے علیحدہ ہونے کی نیت کرلے یا پھر قیام یا سجدہ میں (جیسی بھی صورت ہو) امام کا انتظار کرے۔ اگر مقتدی امام کے ساتھ قصداً جان بوجھ کر شامل ہو گیا تو نماز باطل ہو جائے گی، ورنہ باطل نہ ہوگی۔ اگر امام پہلا تشہد چھوڑ کر کھڑا ہو گیا تو مقتدی کو بھی اس کے ساتھ کھڑا ہونا واجب ہے، لیکن اگر امام واپس ہو تو مقتدی کو اس کے ساتھ واپس نہ ہونا چاہیے۔

سجدۂ سہو کا دوسرا سبب (نماز میں) زیادتی کا شک ہے۔ پس اگر ان رکعتوں کی تعداد میں جو اس نے ادا کی ہیں شک ہے تو جس عدد تک یقین ہے اس سے آگے نماز ادا کرے۔ اسی طرح نماز کو پورا کرنا واجب ہے، اور زیادتی کا احتمال ہونے کے باعث سجدہ کرے اور شک لاحق ہو تو اپنے گمان پر یا کسی کے بتانے پر بھروسہ کرے (عمل سابق کی طرف) رجوع نہ

کرے، البتہ اگر بتانے والوں کی تعداد تواتر تک پہنچ جائے تو ان کے کہنے کے مطابق رجوع کرنا چاہیے۔

تیسرا سبب (سجدہ سہو کا) کوئی ایسا کام سہواً کرنا کہ اگر وہ قصداً کر لیا جائے تو نماز باطل ہو جائے۔ مثلاً کسی چھوٹے رکن کو اتنا طول دینا کہ وہ حد اعتدال سے تجاوز کر جائے یا دو سجدوں کے درمیان بیٹھ جانا۔ اسی میں سہواً قلیل کلام کرنا ہے اور جب تک کہ (سہو لاحق ہونے کا) یقین نہ ہو جائے سجدۂ سہو نہ کرنا چاہیے۔ محض شک کی صورت میں سجدہ نہیں ہے۔ ایسے امور جن کے قصداً یا سہواً ہونے میں سجدہ نہیں ہے، مثال کے طور پر جیسے گردن کا موڑنا ہے یا خطوتین (بارہ قدم) تک چلنا، یہ امور قصداً ہوں یا سہواً اس کے لئے سجدۂ سہو نہیں ہے۔ وہ امور جن سے نماز باطل ہو جاتی ہے، خواہ قصداً ہوں یا سہواً، مثلاً زیادہ کلام کرنا یا کچھ کھانا، اس کے لئے مطلق سجدۂ سہو نہیں ہے، کیونکہ اس سے نماز ہی جاتی رہتی ہے (تو سجدۂ سہو کیسا؟)

چوتھا سبب (سجدۂ سہو کا) کسی ایسے قولی رکن کو اپنی جگہ سے ہٹانا ہے جس سے نماز باطل نہ ہو۔ مثلاً جلوس میں پوری سورۂ فاتحہ کا یا اس کا کچھ حصہ پڑھنا یا کسی قولی سنت مثلاً سورت کو اپنی جگہ سے ہٹا کر کسی اور جگہ ادا کرنا، مثلاً اس کو رکوع میں پڑھے، اس کے لئے سجدۂ سہو کرنا ہوگا۔ اس حکم سے وہ صورت مستثنیٰ ہے کہ سورۂ فاتحہ سے پہلے سورت پڑھ لی جائے۔ اس میں سجدہ نہیں ہے۔

پانچواں سبب (سجدۂ سہو کا) کسی متعین امر کے ترک ہو جانے کا شک لاحق ہونا ہے، مثلاً دعائے قنوت، جو علاوہ قنوت نازلہ کے ہو، اس کے ترک ہو جانے کا شک ہوا یا کسی امر میں ابہام رہا مثلاً یہ کہ دعائے قنوت رہ گئی (تو سجدۂ سہو کرنا چاہیے) لیکن اگر اس میں شک ہو کہ ابعاض (اجزائے ارکان) پورے ہو گئے یا اس سے کچھ ترک ہو گیا تو سجدہ نہ کرے۔

چھٹا سبب (سجدۂ سہو کا) اس شخص کی اقتدا کرنا ہے جس کی نماز میں خلل ہو، اگرچہ یہ خلل صرف مقتدی کے خیال سے ہو، مثلاً اس امام کی متابعت کرنا جس نے نماز فجر میں دعائے قنوت کو نہیں پڑھا، یا اس کی اقتدا کرنا جس نے رکوع سے پہلے قنوت پڑھی۔ ایسی صورت میں امام کے سلام پھیرنے کے بعد اور اپنے سلام پھیرنے سے پہلے سجدۂ سہو کرنا چاہیے۔

اسی طرح اگر ایسے شخص کی متابعت کی جس سے تشہد اول میں نبی ﷺ پر درود بھیجنا رہ گیا تو اس کے لئے سجدۂ سہو کرنا چاہیے۔

سجدۂ سہو کی شرعی حیثیت

سجدۂ سہو کی شرعی حیثیت کے بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ اس کے لئے ذیلی حاشیہ (۱) ملاحظہ ہو۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ بقول صحیح سجدۂ سہو واجب ہے۔ اس کے نہ کرنے سے گناہ ہوگا، لیکن نماز باطل نہ ہوگی اور یہ واجب اس حال میں ہوگا جب کہ وقت میں گنجائش ہو۔ چنانچہ اگر نماز فجر سے فارغ ہوتے ہی آفتاب طلوع ہوگیا تو سجدۂ سہو جو واجب ہے اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا کیونکہ نماز کا وقت جاتا رہا۔ اسی طرح اگر نماز پڑھتے میں سورج کی رنگت غروب سے پہلے سرخی سے تبدیل ہو جائے، یا نماز ختم کرتے ہی کوئی امر مانع نماز کرلیا، مثلاً قصداً حدث کیا یا کلام کیا یا مسجد سے سلام کے بعد باہر آگیا یا ایسا ہی کوئی امر نماز سے الگ کر دینے والا جس کی تفصیل بتائی جا چکی ہے عمل میں لایا تو ان تمام صورتوں میں سجدۂ سہو ساقط ہو جائے گا اور نماز دہرانا واجب نہیں ہے۔ اگر کوئی امر منافی نماز ارادۃً کیا تو سجدۂ سہو ساقط ہو جاتا ہے اور نماز کا دہرانا واجب ہے۔ سجدۂ سہو امام اور مقتدی پر یکساں واجب ہوتا ہے۔ لیکن اگر کسی مقتدی نے امام کے پیچھے نماز پڑھتے ہوئے کوئی سہو ہو جائے تو اس پر سجدۂ سہو نہیں ہوتا۔ اگر امر موجب سجدۂ سہو امام سے سرزد ہو تو امام کے ساتھ مقتدی کو بھی سجدہ کرنا واجب ہے، خواہ وہ مدرک ہو یا مسبوق (یعنی پہلی رکعت سے امام کے ساتھ ہو یا بعد میں شامل ہوا ہو) اس کی تفصیل سابقاً بتائی جا چکی ہے۔ اگر سجدۂ سہو امام نہ کرے تو مقتدی کے ذمہ سے بھی ساقط ہو جائے گا اور نماز کو دوبارہ پڑھنا واجب نہ ہوگا، بجز اس صورت کے جب کہ امام نے اس سجدہ کو کسی امر منافی نماز کے پیش آجانے پر دانستہ ترک کیا ہو۔ اس صورت میں امام کی طرح مقتدی پر بھی دوبارہ نماز پڑھنا واجب ہوگا۔ اگر جمعہ یا عیدین میں بہت بڑی تعداد شریک جماعت ہو تو بہتر یہ ہوگا کہ سجدۂ سہو کو ترک ہی کر دیا جائے، تاکہ نمازیوں کے لئے باعث تشویش نہ ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سجدۂ سہو کبھی واجب ہوتا ہے اور کبھی مباح۔ اس کا انحصار موجبات سجدۂ سہو پر ہے۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ سجدے کی حیثیت کا تعین امام اور منفرد کے اعتبار سے ہوتا ہے (والا) مقتدی پر (بہر حال) سجدۂ سہو میں امام کی پیروی واجب ہے، خواہ وہ سجدہ (امام کے حق میں) مباح ہو۔ مقتدی نے اگر اس کی پیروی نہ کی تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ اگر کسی نے امام ہو یا منفرد، سجدۂ سہو ترک کر دیا اور وہ سجدہ سنت یا مباح تھا تو اس کے ترک پر کچھ واجب نہ ہو گا۔ اگر سجدۂ سہو واجب ہو اور اس کا سلام سے پہلے ادا کرنا افضل ہو، مثلاً واجبات نماز میں سے کوئی امر واجب سہواً ترک ہو گیا ہو تو ایسے سجدہ کو ارادۃً ترک کرنے سے نماز باطل ہو جائے گی۔ لیکن اگر سہواً ترک ہوا اور سلام پھیر دیا اور ابھی اتنا وقت ہوا ہے کہ عام طور پر اسے دیر نہیں خیال کیا جاتا تو سجدۂ سہو کر لینا واجب ہے، اگرچہ کلام کر لیا ہو، یا قبلہ کی طرف سے منہ پھر گیا ہو، لیکن حدث لاحق نہ ہوا ہو، یا مسجد سے باہر نہ چلا گیا ہو۔ ایسا ہوا تو سجدہ ساقط ہو جائے گا، مگر نماز کا دوبارہ پڑھنا واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح سجدہ کرنے میں اتنا توقف ہو جائے جسے بالعموم دیر سمجھا جاتا ہے تب بھی سجدہ واجب نہیں ہوتا، اگر بے خبری کے باعث سجدہ ترک ہو گیا تو نماز باطل نہ ہوگی، تاہم اگر وہ سجدہ ایسا ہو جس کا سلام کے بعد ادا کرنا افضل ہے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ وہ سجدہ نماز ختم ہونے سے پہلے سہواً سلام پھیر دینے سے عائد ہوا...... تو ایسی صورت میں اس سجدہ کا

ارادۃً ترک کرنا گناہ ہے، لیکن نماز باطل نہ ہوگی۔ ہاں اگر وہ سجدہ سہواً ترک ہوا اور عام خیال کے بموجب ہنوز اسے تھوڑی ہی دیر ہوئی تو اسے بجالانا واجب ہے، ورنہ گناہ ہوگا، گو نماز ہو جائے گی۔ اگر کسی کو سجدۂ سہو میں بہت دیر ہوگئی، یا حدث لاحق ہوگیا، یا مسجد سے باہر آگیا تو سجدۂ سہو ساقط ہو جائے گا۔ نادانی کے باعث سجدۂ سہو نہ کرنے میں گناہ نہیں ہے اور نماز ہو جائے گی۔ اگر ایسے مقتدی سے حالت اقتدا میں سہو ہوا جو موافق (یعنی امام کے ساتھ شریک نماز) ہے تو اس کے سہو کو امام سنبھال لے گا۔ ہاں اگر مسبوق ہے تو اسے منفرد کی طرح بطور خود سجدہ کرنا ہوگا۔ موافق وغیرہ کے معنی اوپر بتائے جا چکے ہیں۔ اگر امام سجدۂ سہو واجب ترک کر دے اور یہ امید نہ ہو کہ امام سجدہ کر لے گا تو مقتدی پر واجب ہے کہ وہ خود سجدہ کر لے۔ مقتدی مسبوق ہو تو اس پر رہے ہوئے اعمال نماز کو پورا کرنے کے بعد سجدہ واجب ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ سجدۂ سہو کا بجالانا امام اور منفرد دونوں پر واجب ہے۔ اگر مقتدی سے بحالت اقتدا کوئی امر موجب سجدۂ سہو سرزد ہو تو امام اسے سنبھالے گا۔ اگر امام پر سجدۂ سہو عائد ہو تو مقتدی پر اس کی متابعت (سجدہ میں) واجب ہے، اگرچہ اس کے سبب میں وہ امام کے ساتھ نماز میں شریک نہ رہا ہو۔ اگر مقتدی نے امام کی پیروی نہ کی تو مقتدی کی نماز باطل ہو جائے گی، بشرطیکہ وہ سجدہ ایسا ہو جس کے ترک پر نماز باطل ہو جاتی ہے۔ اس امر کی تفصیل کہ کون سا سجدہ نہ کرنے سے نماز باطل ہوتی ہے، اور کس کے نہ کرنے سے باطل نہیں ہوتی آگے بتائی جائے گی۔ اگر ایسا سجدہ ترک ہوا جس کا موقع سلام سے پہلے تھا اور وہ نماز کی سنتوں میں سے تین سنتوں کے رہ جانے کے باعث واجب ہوا تو ایسے سجدہ کو ارادۃً ترک کرنے سے نماز باطل ہو جائے گی۔ اگر سہواً ترک ہوگیا اور عام خیال کے بموجب ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا کہ یاد آگیا تو اسے کر لینا چاہیے، نماز درست ہوگی، بشرطیکہ کوئی امر منافی نماز مثلاً حدث وغیرہ سلام پھیرنے کے بعد لاحق نہ ہوا ہو، بصورت دیگر نماز باطل ہو جائے گی۔ اسی طرح اس صورت میں بھی نماز باطل ہو جائے گی جب کہ سلام کے بعد سجدۂ سہو کے یاد آنے میں اتنی دیر ہو جائے جسے بالعموم تاخیر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اگر سجدۂ سہو کے عائد ہونے کا سبب تین سنتوں سے کم، مثلاً نماز کی تکبیرات مسنونہ میں سے صرف دو کا ترک ہونا ہو اور یہ ترک ارادۃً ہو تب تو کچھ واجب نہیں، ہاں اگر سہواً (یہ تکبیریں) رہ گئیں اور سلام پھیر دیا اور اسے کچھ دیر نہیں ہوئی تو سجدۂ سہو (اسی وقت) کر لینا چاہیے، ورنہ پھر نہ کیا جائے، نماز صحیح ہو جائے گی۔ اگر امام پر سجدۂ سہو عائد ہو تو مقتدی کو وہ سجدہ کرنا ہوگا اگرچہ امام اسے ترک کر دے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سجدۂ سہو کبھی واجب ہوتا ہے اور کبھی سنت ہوتا ہے۔ واجب ہونے کی ایک ہی صورت ہے کہ نمازی مقتدی ہو اور امام سجدۂ سہو کرے تو بہ تقلید امام مقتدی پر سجدہ واجب ہوتا ہے۔ اگر دانستہ اس نے سجدہ نہ کیا تو نماز باطل ہوگی اور امام کے سجدۂ سہو کرنے سے پہلے مقتدی نے امام سے جدا ہو جانے کی نیت نہیں کی تھی (یعنی اقتدا کا پابند تھا) تو وہ نماز دوبارہ پڑھنا پڑے گی۔ اگر امام سے سجدۂ سہو رہ جائے تو مقتدی پر اس کا کرنا واجب نہیں، بلکہ مستحب ہے۔

اور متذکرہ آئندہ موجبات سجدہ میں سے کوئی امر لاحق ہو جائے تو منفرد اور امام کو سجدۂ سہو کرنا سنت ہے۔ ہاں اگر مقتدیوں کی تعداد بہت زیادہ ہو اور امام کے ادائے سجدۂ سہو سے مقتدیوں میں گڑبڑ پیدا ہو تو اس حالت میں سنت یہ ہے کہ سجدۂ سہو کو ترک کر دیا جائے۔ اگر منفرد یا امام سے کوئی سجدۂ سہو مسنونہ ترک ہو جائے تو سجدہ عائد نہ ہوگا اور نماز باطل نہ ہوگی

سجدہ تلاوت کے مسائل

اس کے شرعی حکم ہونے کی دلیل

صحیحین (بخاری و مسلم) میں یہ روایت آتی ہے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ قرآن کی تلاوت کرتے تھے اور جب سجدہ والی سورت پڑھتے تو حضور ﷺ سجدہ کرتے اور ہم بھی ساتھ ہی سجدہ کرتے، یہاں تک کہ ہم میں سے بعض اشخاص کو پیشانی ٹیکنے کی جگہ نہیں ملتی تھی اور آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

"اذا قرأ ابن آدم السجدة فسجد، اعتزل الشيطان يبكى يقول يا ويله امر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة و امرت بالسجود فعصيت فلى النار" رواہ مسلم (یعنی ابن آدم جب سجدہ پڑھتا ہے اور سجدہ کرتا ہے تو شیطان ایک طرف ہٹ کر روتا ہے اور کہتا ہے کہ ہائے غضب ابن آدم کو سجدہ کا حکم ہوا اور اس نے سجدہ کیا تو اس کے لئے جنت ہے اور مجھے سجدہ کا حکم ہوا میں نے وہ حکم نہ مانا تو میرے لئے جہنم ہے) اور امت کا اس امر پر اجماع ہے کہ قرآن میں بعض خاص خاص مقامات ایسے ہیں جن کے پڑھنے پر سجدہ کرنے کا شرعی حکم ہے۔

سجدۂ تلاوت کی شرعی حیثیت

سجدۂ تلاوت کے پڑھنے اور سننے والے کے لئے سجدہ کرنا سنت ہے۔ ان کی شرائط کے بارے میں جن کا ذکر آگے آرہا ہے، تین اماموں کا اتفاق ہے۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے۔ ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

اور اگر مقتدی سے حالت اقتداء میں کوئی سہو سرزد ہو تو اس پر سجدہ نہیں ہے، کیونکہ اس سہو کو امام سنبھال لے گا، بشرطیکہ سنبھالنے کی صلاحیت ہو، یعنی امام کا حالت حدث میں ہونا ثابت نہ ہو۔ اگر مقتدی کو اس حال میں سہو ہوا جب کہ وہ امام سے علیحدہ ہو کر اپنی باقی ماندہ نماز ادا کر رہا ہو تو اس کی حیثیت تنہا گزار کی سی ہوگی اور عائد شدہ سجدۂ سہو اسے ادا کرنا ہوگا۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں سجدۂ تلاوت (آیت سجدہ) کے پڑھنے والے اور سننے والے پر واجب ہو جاتا ہے۔ پس اگر کوئی شخص موجب سجدۂ تلاوت کے موجود ہونے پر سجدہ نہ کرے تو گناہ ہوگا۔ اب اس واجب کے ادا کرنے میں کہیں (وقت کی) گنجائش ہے اور کہیں تنگی ہے۔ پس اگر سجدۂ تلاوت نماز سے باہر واجب ہوا تو اس (کی ادائیگی کے وقت) میں گنجائش ہے، یعنی زندگی کے آخری وقت تک اس کے ادا کرنے کی اجازت ہے اور کسی کو سجدہ نہ کرنے کا گنہگار مرتے دم تک نہیں کہا

سجدۂ تلاوت کی شرطیں

سجدۂ تلاوت (کے واجب ہونے) کی شرائط میں ہے کہ سننے والے نے قصداً اس آیت کو سنا ہو۔ اگر قصداً نہیں سنا تو مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک سجدۂ تلاوت واجب نہ ہوگا۔ شافعیہ اور حنفیہ کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۱) سجدہ تلاوت کی شرطیں اس کے علاوہ اور بھی ہیں ان کی تفصیل بھی ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

جا سکتا۔ تاہم سجدہ میں تاخیر کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔ لیکن اگر موجب سجدۂ تلاوت نماز میں ہو یعنی نماز کے اندر آیت سجدہ پڑھی گئی تو فوراً سجدہ کرنا واجب ہے۔ ''فوراً'' کا مطلب یہ ہے کہ آیت سجدہ کے پڑھنے اور سجدہ کرنے کے درمیان اس سے زیادہ وقفہ نہ ہو جس میں تین آیتیں پڑھی جا سکیں۔ اگر سجدۂ تلاوت میں اتنا وقفہ ہو تو وہ فوراً ادا کرنا نہ ہوگا۔ پھر یہ ہے کہ سجدہ کی آیت یا تو سورت کے درمیان میں ہوگی یا آخر میں اگر درمیان میں ہو تو افضل یہ ہے کہ (آیت سجدہ) پڑھتے ہی یعنی سورت ختم کرنے سے پہلے سجدۂ سہو کر کے کھڑا ہو اور سورت کو پورا کرے اور تب رکوع میں جائے۔ اگر (آیت سجدہ پڑھ کر) سجدہ نہ کیا لیکن فوراً کی میعاد متذکرہ گزرنے سے پہلے ہی رکوع کیا اور سجدہ کی نیت بھی کر لی تو جائز ہے، جس طرح نماز کے اندر بغیر نیت کے بھی سجدہ جائز ہوتا ہے، جبکہ فوراً کی میعاد کے اندر ہو۔ فوراً کی میعاد گزر جانے پر نماز کا رکوع یا سجدہ کرنے سے سجدۂ تلاوت ساقط نہیں ہوتا اور نماز کے اندر اندر اس کی قضا اس آیت کے لئے خاص سجدہ کر کے ادا کرنا ہوگی۔ اگر نماز ختم ہوگئی اور سجدۂ تلاوت نہیں کیا تو اب اس کی قضا نہیں ہے، کیونکہ قضا کا وقت نکل گیا۔ البتہ اگر سلام پھیر کر نماز کو ختم کیا اور اس کے بعد کوئی امر منافی نماز سرزد نہ ہوا تو سلام کے بعد ہی سجدۂ تلاوت کر لیا جائے اور اس صورت میں جبکہ آیت سجدہ سورت کے آخر میں واقع ہو تو بہتر یہ ہے کہ (اسے پڑھ کر) رکوع کرے اور اس کے ساتھ ہی سجدہ تلاوت کی نیت بھی کر لے۔ لیکن اگر سجدۂ تلاوت کیا اور رکوع نہیں کیا، بلکہ پھر قیام میں واپس آ گیا تو مستحب یہ ہے کہ اگلی سورت کی چند آیات پڑھ کر رکوع کرے اور نماز پوری کرے۔

۱۔ حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اس میں ارادہ کی شرط نہیں ہے، سننے کا ارادہ نہ بھی ہو تب بھی سجدۂ تلاوت کا حکم ہوگا۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ سجدہ تلاوت کی بھی وہی شرطیں ہیں جو نماز کی ہیں بجز تکبیر تحریمہ اور نیت تعین وقت کے کہ یہ دونوں امور اس میں شرط نہیں ہیں۔ اس میں نیت نہیں باندھی جاتی۔ چنانچہ اس کا طریقہ آگے بتایا جائے گا۔ اس کے واجب ہونے کی شرائط یعنی مسلمان ہونا، بالغ ہونا، عقل کا بجا ہونا، حیض و نفاس سے پاک ہونا وہی ہیں جو نماز کی شرطیں ہیں، لہٰذا سجدۂ تلاوت کافر، بچے، مجنون کو اور یا حالت حیض و نفاس میں جائز نہیں ہے۔ اس مسئلہ میں آیت سجدۂ تلاوت کے پڑھنے والے اور سننے والے دونوں میں فرق نہیں ہے۔ البتہ اشخاص مندرجہ بالا میں سے اگر کوئی شخص سجدہ کی آیت سنے اور اس کا سجدہ بجالانے کا بطور ادا یا بطور قضا اہل ہو تو اس پر سجدہ واجب ہو جاتا ہے، چنانچہ جو شخص نشہ یا ناپاکی کی حالت میں ہو اس پر سجدۂ تلاوت واجب ہوتا ہے، کیونکہ وہ بطور قضا اس کے بجالانے کا اہل ہے۔ ہاں اگر پڑھنے والا کوئی مجنون ہے تو اس کے

منہ سے سن کر سجدۂ تلاوت واجب نہیں ہوتا۔ یہی حکم اس بچے سے سننے کا ہے، جو حد شعور کو نہ پہنچا ہو، کیونکہ صحت تلاوت کے لئے تمیز (شعور) کا ہونا شرط ہے۔ اسی طرح اگر آیت سجدہ آدمی کے سوا کسی اور سے سن گئی، مثلاً طوطا یہ آیت پڑھے یا آلۂ ضبط الصوت (فونوگراف) سے سنائی دے تو سجدۂ تلاوت واجب نہ ہوگا، کیونکہ بے شعور اشیاء کی تلاوت ہی درست نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ قاری اور سامع دونوں کے لئے سجدۂ تلاوت صحیح ہونے کی وہی شرائط ہیں جو نماز کے صحیح ہونے کی ہیں، مثلاً حدث ونجاست سے پاک ہونا، قبلہ رخ ہونا اور نیت وغیرہ جن کا ذکر سابقاً کیا گیا۔ سننے والے کے لئے (سجدہ تلاوت عائد ہونے کی) کچھ اور شرائط بھی ہیں، مثلاً (ایک شرط یہ ہے کہ) پڑھنے والے میں سننے والے کا امام بننے کی صلاحیت ہو، خواہ امامت نفل نماز کی ہو۔ لہٰذا اگر کسی عورت سے آیت سجدہ سنی جائے تو سجدہ کرنا سنت نہیں ہے۔ نیز آدمی کے علاوہ کسی اور سے مثلاً طوطا یا آلۂ حفظ الصوت سے آیت سجدہ سنی گئی تو بدرجۂ اولیٰ اس کا سجدہ سنت نہ ہوگا۔ لیکن اگر آیت سجدہ کسی ان پڑھ یا لنجے سے جو اس کی امامت کی صلاحیت نہیں رکھتا سنی جائے تو سجدہ مسنون ہوگا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ آیت سجدہ پڑھنے والا بھی سجدہ کرے۔ اگر قاری سجدہ نہ کرے تو سننے والے پر بھی سنت نہیں ہے۔ قاری کے آگے یا اس کے دائیں جانب جبکہ بائیں جانب جگہ ہے سجدۂ تلاوت درست نہیں ہے اور جہری نماز کے امام کو سجدہ کی آیت کا نماز میں آہستہ پڑھنا مکروہ ہے۔ چنانچہ اگر امام اس آیت کو (آہستہ پڑھ کر) سجدہ کرے تو مقتدی کے لئے اس کی پیروی لازم نہیں ہے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ امام نے اونچی آواز سے آیت سجدہ پڑھی ہو۔ اس میں امام کی پیروی لازم ہوگی۔

واضح ہو کہ اگر کسی نے آیت سجدہ کو کئی بار پڑھا، یا کسی نے کئی بار سنا تو جتنی بار سنا اتنی ہی بار سجدہ کرنا سنت ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ سجدۂ تلاوت کی صحت کے لئے قاری اور سامع دونوں پر وہی شرائط عائد ہوتی ہیں جو صحت نماز کے لئے ہیں مثلاً حدث ونجاست سے پاک ہونا، قبلہ رخ ہونا اور ستر ڈھکنا وغیرہ جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، خواہ پڑھنے والا امامت کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، جیسے عورت یا بدکار انسان، تب بھی اس کو سجدۂ تلاوت کرنا چاہیے۔ یا اگر اس ارادہ سے قرأت کی جائے کہ کسی کو اپنی خوش آوازی دکھانا مقصود ہے (تو اس کا بھی یہی حکم ہے)۔ اگر نماز کے اندر آیت سجدہ پڑھی گئی تو اس کا سجدہ کرنا چاہیے، خواہ وہ نماز فرض ہو۔ لیکن قصداً آیت سجدہ کا نماز فرض میں پڑھنا مکروہ ہے۔

یہ مسائل اس صورت میں ہیں جبکہ نماز پڑھنے والا امام ہو یا منفرد ہو لیکن مقتدی کو امام کی متابعت میں سجدہ کرنا چاہیے۔ اگر سجدہ نہ کیا تو نماز باطل نہ ہوگی، کیونکہ سجدۂ تلاوت نماز کا کوئی جزو نہیں ہے۔ جس نے امام کے پیچھے بطور خود آیت سجدہ پڑھی تو اس کا سجدہ نہ کرے اگر سجدہ کر لیا تو نماز باطل ہو جائے گی، کیونکہ ایسا کرنا امام کی مخالفت ہے۔ اس مسئلہ میں لفظ نماز سے نماز جنازہ مستثنیٰ ہے، لہٰذا اس میں (آیت سجدہ پڑھی جائے تو) سجدہ نہ کیا جائے اسی طرح اگر جمعہ وغیرہ کے خطبہ میں سجدہ کی آیت پڑھی جائے تو اس کے لئے سجدہ نہیں ہے، تاہم اگر سجدہ کر لیا جائے تو نماز جنازہ یا خطبہ باطل نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ سننے والے کے لئے بھی تین شرطوں کا اضافہ کیا گیا ہے: اول یہ کہ قاری نماز فرض کا امام بننے کی صلاحیت

رکھتا ہو، یعنی وہ مرد، بالغ، عاقل مسلمان اور باوضو ہو۔ پس اگر قاری مجنون، کافر یا بے وضو ہو تو نہ وہ خود سجدہ کرے اور نہ سننے والا کرے۔ اسی طرح وہ سننے والا بھی سجدہ نہ کرے جس کا ارادہ سننے کا نہ ہو۔ اگر پڑھنے والی عورت ہو یا کوئی بچہ ہو تو صرف پڑھنے والا سجدہ کرے، سننے والا نہ کرے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ پڑھنے والے کا مقصد یہ نہ ہو کہ سننے والے کو اپنی خوش آوازی دکھائے۔ یہ مقصد ہو تو سننے والا سجدۂ تلاوت نہ کرے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ سننے والے کا مقصد یہ ہو کہ قاری سے سن کر (فن) قرأت اور مسائل قرأت، مثلاً اظہار، ادغام، مداور قصر وغیرہ کی تعلیم یا روایات قرأت مثلاً روایت ورش وغیرہ کا علم حاصل کرے، یا یہ کہ کوئی قاری دوسرے کو ان امور کی تعلیم دے، اور جب سامع کی شرائط پوری ہو جائیں تو سجدہ کرنا چاہیے، اگر چہ قاری خود سجدہ نہ کرے۔ ہاں نماز میں اگر امام سجدہ نہ کرے تو مقتدی کو بھی امام کی پیروی میں سجدۂ تلاوت نہ کرنا چاہیے۔ اگر قاری باوضو نہ ہو تو سجدۂ تلاوت نہ کرے اور تلاوت کے قاعدوں کا لحاظ رکھتے ہوئے سجدہ کا خیال دل میں رکھے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ اس وقت سجدۂ تلاوت ممنوع ہو۔ اگر معلم یا متعلم آیت سجدہ کو کئی بار پڑھیں تو سنت یہ ہے کہ صرف پہلی بار کا سجدہ کریں۔ اگر قاری آیت سجدہ سے کسی قدر آگے، مثلاً ایک یا دو آیتیں زیادہ پڑھ لے تو اس پر سجدہ عائد ہوگا اور (سجدہ کے لئے) اس آیت کو دوبارہ نہ پڑھنا چاہیے۔ لیکن اگر آیت سجدہ سے آگے دور تک پڑھ لیا تو آیت سجدہ کو دوبارہ پڑھ کر سجدہ کرنا چاہیے، اگر چہ نماز فرض میں ہو۔ لیکن فرض نماز میں سجدہ اسی وقت کرنا چاہیے جب کہ رکوع کے لئے نہ جھکا ہو۔ لیکن نفل نماز کی دوسری رکعت میں آیت سجدہ پر سجدہ کرنا چاہیے اور سجدہ اس حال میں کرنا چاہیے جب کہ رکوع نہ کیا ہو۔ اگر دوسری رکعت میں رکوع کر لیا تو سجدہ فوت ہو گیا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سجدۂ تلاوت کی چند شرائط ہیں کہ جس قرأت میں آیت سجدہ پڑھی ہے تو وہ قرأت مشروع ہو۔ اگر قرأت کرنا حرام ہو، مثلاً کوئی ناپاکی کی حالت میں ہو، یا وہ قرأت مکروہ ہو، مثلاً کوئی شخص حالت رکوع میں قرأت کرے تو آیت سجدہ کے پڑھنے سے نہ قاری کے لئے سجدۂ تلاوت سنت ہے نہ سامع کے لئے۔ دوسرے یہ کہ تلاوت آیت بالارادہ ہو، پس اگر بھولے سے آیت سجدہ پڑھ لی یا کسی پرندے یا گراموفون سے آیت سجدہ سنی گئی تو اس کے لئے سجدہ مشروع نہیں ہے۔ تیسرے یہ کہ آیت سجدہ پوری پڑھی گئی ہو، اگر اس کا کچھ حصہ پڑھا گیا تو اس کا سجدہ نہیں ہے۔ چوتھے یہ کہ کسی شخص نے جسے سورۂ فاتحہ نہیں آتی اس نے فاتحہ کے بجائے آیت تلاوت نہ پڑھی ہو، ورنہ سجدۂ تلاوت نہ کیا جائے۔ پانچویں یہ کہ آیت سجدہ کے پڑھنے اور سجدہ کرنے کے درمیان زیادہ وقفہ نہ ہو اور نہ اس سے منہ موڑا ہو۔ اگر وقفہ طویل ہو گیا اور یا سجدہ سے منہ موڑ لیا تو اب سجدہ نہ کیا جائے۔ وقفہ کے طویل ہونے سے یہ مراد ہے کہ اس میں اتنی دیر سے زیادہ لگ جائے جس میں اوسط درجہ کی دو رکعتیں جو نہ بہت لمبی ہوں اور نہ بہت چھوٹی ہوں پڑھی جا سکیں، چھٹے یہ کہ آیت سجدہ ایک ہی شخص نے پڑھی ہو۔ اگر اس کا کچھ حصہ ایک شخص نے پڑھا اور دوسرے نے اس کو مکمل کیا تو اس میں سجدہ نہیں ہے۔ ساتویں یہ کہ سجدہ کے لئے وہ تمام شرائط پائی جائیں جو نماز کے لئے ہیں، مثلاً پاک ہونا اور قبلہ رخ ہونا وغیرہ اور یہ تمام کی تمام شرائط حالت نماز میں اور نماز کے باہر دونوں کے لئے عام ہیں۔ حالت نماز کی صورت میں ان میں دو شرطوں کا اور بھی اضافہ کیا گیا ہے:

سجدۂ تلاوت کے اسباب (موجبات) کا بیان

موجبات سجدۂ تلاوت کی تفصیل بموجب مسالک مختلفہ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

اول یہ کہ آیت کے پڑھنے کا مقصد سجدہ کرنا نہ ہو۔ اگر اسی مقصد (سجدہ) کے لئے آیت سجدہ پڑھی گئی تو نماز باطل ہو جائے گی، بشرطیکہ قصداً اور جان بوجھ کر ایسا کیا جائے۔ اس حکم سے جمعہ کے روز نماز فجر میں سورۂ سجدہ کا پڑھنا مستثنیٰ ہے، کیونکہ وہ ایک امر سنت ہے اور اس آیت سجدہ کے لئے سجدۂ تلاوت بھی سنت ہے۔ پس اگر جمعہ کے روز نماز فجر میں سورت سجدہ کے علاوہ کوئی اور سورت آیت سجدہ والی قصداً پڑھی اور سجدۂ تلاوت کیا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ اسی طرح مثلاً (جمعہ کو نہیں بلکہ) جمعرات کے روز سورۂ سجدہ قصداً بہ غرض سجدہ پڑھی اور سجدہ کیا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ مقتدی پر واجب ہے کہ اپنے امام کی متابعت میں سجدہ کرے، درآنحالیکہ وہ سجدہ شرعاً درست ہو۔ اگر کسی نے سجدہ کرنے میں قصداً امام کی متابعت نہ کی تو نماز باطل ہو جائے گی۔ دوسری شرط یہ ہے کہ سجدہ تلاوت پڑھنے والا خود (نمازی) ہو: اگر پڑھنے والا کوئی اور ہے اور اس نے سجدہ کیا تو اس کو اس آیت کا سجدہ نہ کرنا چاہیے۔ اگر اس نے بھی سجدۂ تلاوت کر لیا تو نماز باطل ہو جائے گی جب کہ دانستہ اور قصداً ایسا کیا ہو۔ جنازے کی نماز پڑھنے والا سجدۂ تلاوت نہ کرے، بہ خلاف خطیب کے کہ اس کے لئے سجدۂ تلاوت سنت ہے، لیکن (خطیب کی پڑھی ہوئی آیت پر) قوم کا سجدہ کرنا حرام ہے، کیونکہ ایسا کرنے میں خطبہ سے روگردانی ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ سجدۂ تلاوت کے اسباب تین ہیں: اول تلاوت، لہٰذا قرآن کی تلاوت پڑھنے والے پر سجدۂ تلاوت واجب ہے اگرچہ اس نے خود اس آیت سجدہ کو نہ سنا ہو جیسے کوئی بہرا ہو۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ سجدۂ تلاوت نماز کے اندر پڑھا گیا ہو یا نماز سے باہر اور امام نے پڑھا ہو یا منفرد نے۔ لیکن مقتدی اگر سجدۂ تلاوت (نماز کے اندر) پڑھے تو اس پر سجدۂ تلاوت واجب نہ ہوگا کیونکہ امام کے پیچھے قرآن پڑھنا ممنوع ہے، لہٰذا اس حال میں تلاوت آیت سجدہ سے سجدہ واجب نہیں ہوتا۔ ہاں اگر خطیب جمعہ یا عیدین کے موقع پر آیت سجدہ پڑھے تو سجدۂ تلاوت اس پر اور سننے والے پر واجب ہوگا۔ ایسی صورت میں خطیب کو چاہیے کہ منبر سے اتر کر سجدہ کرے اور سامعین بھی اس کے ساتھ سجدہ کریں۔ تاہم امام کا ممبر پر (بہ دوران خطبہ) تلاوت کرنا مکروہ ہے۔ لیکن نماز کے اندر سجدۂ تلاوت مکروہ نہیں درآنحالیکہ اس کو رکوع و سجود کے ضمن میں ادا کیا ہو۔ اگر صرف سجدۂ تلاوت اکیلا کیا تو مکروہ ہوگا کیونکہ ایسا کرنے سے پیچھے نماز پڑھنے والوں میں گڑبڑ پیدا ہوگی۔

دوسرا سبب آیت سجدہ کا کسی اور سے سننا ہے۔ اب یہ سننے والا یا تو نماز کی حالت میں ہوگا یا نہ ہوگا۔ اسی طرح آیت سجدہ پڑھنے والا یا تو نماز کے اندر ہوگا یا نماز سے باہر۔ اگر سننے والا حالت نماز میں ہے خواہ وہ منفرد ہو یا امام تو اس پر بقول صحیح واجب ہے کہ نماز کے بعد سجدۂ تلاوت کر لے۔ لیکن اگر کسی نے سجدۂ تلاوت مقتدی سے سنا تو سجدۂ تلاوت واجب نہ ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کسی مقتدی نے اپنے امام کے علاوہ باہر سے سجدۂ تلاوت سنا۔ اگر امام سے سنا اور (وہ مقتدی) مدرک (پہلی رکعت سے شریک نماز) ہے تو سجدۂ تلاوت سے پہلے امام کے ساتھ شریک نماز ہو گیا تھا تب بھی

سجدۂ تلاوت کا طریقہ

اس کی تعریف اور اس کے ارکان کا بیان

سجدۂ تلاوت کے طریقے، اس کی تعریف اور اس کے لازمی اجزا کا بیان بہ موجب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہے۔ اس کے لئے ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۱)

اسے امام کی پیروی کرنا چاہیے اور اگر کوئی شخص امام کے سجدۂ تلاوت کرنے کے بعد اسی رکعت میں شامل ہوا جس میں آیت سجدہ پڑھی گئی تو قطعاً سجدۂ تلاوت نہ کرے۔ ہاں اس سے اگلی کسی رکعت میں شامل ہوا تو نماز کے بعد سجدۂ تلاوت کر لے۔

تیسرا سبب مقتدی ہونا ہے، کہ اگر امام نے آیت سجدہ تلاوت کی تو مقتدی پر اس کا ادا کرنا واجب ہے، اگر چہ اس نے سنا نہ ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سجدہ کے دو سبب ہیں: تلاوت اور شرائط سابقہ کے ساتھ سننا۔ شرط یہ ہے کہ سجدہ اور موجب سجدہ کے درمیان اتنا وقفہ نہ ہو جسے بالعموم طویل خیال کیا جاتا ہے، لہٰذا اگر قاری اور یا سامع حالت حدث میں ہوں اور پانی استعمال نہ کر سکتے ہوں تو تیمم کر کے سجدہ کریں لیکن اگر پانی کے استعمال کی قدرت ہو تو سجدۂ تلاوت ذمہ سے ساقط ہو جائے گا، کیونکہ اگر وضو کرنے میں لگ گیا تو وقفہ طویل ہو جائے گا۔

واضح ہو کہ مقتدی کو پیروی امام کے علاوہ اور کسی وجہ سے سجدہ نہ کرنا چاہیے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ سجدۂ تلاوت کا موجب قرآن کا پڑھنا اور سننا ہے، بشرطیکہ اس میں مقصد کو دخل ہو۔ اس کی تفصیل شرائط میں بتائی گئی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ شرائط سابقہ کے ساتھ (آیت سجدہ کا) پڑھنا اور سننا سجدے کا موجب ہے۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ سجدۂ تلاوت کا طریقہ یا اس کی تعریف یہ ہے کہ انسان دو تکبیروں کے درمیان ایک سجدہ کرے۔ ایک تکبیر تو پیشانی کو سجدہ کے لئے زمین پر رکھتے وقت اور دوسری بار سجدہ سے اٹھتے ہوئے۔ سجدۂ تلاوت میں تشہد اور سلام نہیں ہے۔ یہ دونوں تکبیریں مسنون ہیں۔ چنانچہ اگر بغیر تکبیر کے پیشانی زمین پر رکھ دی تو سجدہ ہو جائے گا لیکن یہ امر مکروہ ہے۔ لہٰذا حنفیہ کے نزدیک سجدۂ تلاوت کا صرف ایک رکن ہے یعنی پیشانی کا زمین پر رکھنا یا اس کے بجائے کوئی اور عمل جو رکوع و سجود کے بجائے کیا جائے یا حالت سفر میں جو سواری کے جانور پر نماز پڑھتا ہو وہ سجدہ کے لئے اشارہ سے کام لے، کیونکہ سجدۂ تلاوت حنفیہ کے نزدیک رکوع و سجود اور اشارہ کے ضمن میں ادا ہو جاتا ہے۔ سجدہ میں تین بار سبحان ربی الاعلیٰ کہنا چاہیے یا اور کچھ جو حدیث میں آیا وہ کہے:

"اللّٰھم اکتب لی بھا عندک اجراً وضع عنی بھا وزراً واجعلھا لی عندک ذخراً و تقبلھا منی کما تقبلتھا من عبدک داؤد"۔

(یعنی یا اللہ اس سجدہ کا اجر اپنی طرف سے میرے حق میں لکھ دے اور اس کی برکت سے میرا بار ہلکا کر دے اور اس کو

میرا ذخیرۂ عاقبت بنادے اور میرا یہ سجدہ قبول فرما جس طرح کہ تو نے اپنے بندے (داؤدؑ کا سجدہ قبول فرمایا)۔ مستحب یہ ہے کہ اگر کسی نے آیت سجدہ بیٹھ کر پڑھی ہے تو کھڑے ہو کر سجدہ کے لئے جھکے۔ سجدہ کی ایک ہی آیت ایک ہی جگہ پر چند بار پڑھی جائے تو بطریق بالا ایک سجدہ کرے، اگر مختلف جگہوں پر پڑھی گئی تو سجدۂ تلاوت بھی اتنی ہی بار کرنا چاہیے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سجدۂ تلاوت کا طریقہ یہ ہے کہ بغیر تکبیر تحریمہ کے سجدہ کیا جائے۔ لیکن دو بار تکبیر کہے، ایک بار پیشانی کو زمین پر رکھتے وقت اور دوسری بار سجدے سے اٹھتے وقت۔ سجدۂ تلاوت میں تشہد نہیں ہے، لیکن درآنحالیکہ نماز میں نہ ہو بیٹھنا مستحب ہے، تاکہ بیٹھے بیٹھے سلام پھیرا جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ دونوں تکبیریں سجدہ کے ارکان میں سے نہیں ہیں، بلکہ واجب ہیں۔ لہٰذا ان کے نزدیک سجدۂ تلاوت کے تین رکن ہیں: سجدہ میں جانا، سجدہ سے اٹھنا اور ایک بار سلام پھیرنا دوسرا سلام نہ رکن ہے نہ واجب ہے، ہاں سابقۃ الذکر دعا جو مسلک حنفیہ میں بتائی گئی ہے وہ مستحب ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ سجدۂ تلاوت کا طریقہ یہ ہے کہ ایک سجدہ بغیر تکبیر تحریمہ اور بدون سلام کیا جائے۔ سجدہ میں جاتے اور اٹھتے وقت تکبیر کہنا سنت ہے۔ آیت تلاوت حالت قیام میں پڑھی جائے تو سجدہ کے لئے جھک جانا چاہیے، خواہ کوئی نماز میں ہو یا نہ ہو۔ سجدہ تلاوت بیٹھ کر نہ کیا جائے، بلکہ اسی طرح کیا جائے جیسے قیام کی حالت میں رکوع سے سجدہ میں جانے کا عام طریقہ ہے۔ نماز اور غیر نماز کے سجدۂ تلاوت میں فرق نہیں ہے۔ اگر کوئی سواری کے جانور وغیرہ پر سوار ہو تو اس سے اتر کر زمین پر سجدہ کرے۔ ہاں اگر کوئی مسافر ہو یا مقیم ہو اور اس میں سواری کے جانور پر نفل ادا کرنے کی شرائط متذکرہ سابقہ پورے طور پر پائی جاتی ہوں تو وہ اشارے سے سجدہ کر سکتا ہے اور متذکرہ سابقہ دعا جو مسلک حنفیہ میں بتائی گئی ہے اس کا پڑھنا سجدۂ تلاوت میں مستحب ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سجدۂ تلاوت یا تو حالت نماز میں ہوگا یا اس کے علاوہ ہوگا۔ نماز میں نہ ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ زبان سے سجدۂ تلاوت کی نیت کی جائے اور تکبیر تحریمہ کہہ کر اسی طرح سجدہ کرے جیسے نماز کا سجدہ ہوتا ہے اور سجدہ کے بعد بیٹھ کر سلام پھیرا جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نماز سے باہر جو سجدۂ تلاوت کیا جائے اس کے ارکان (اجزائے لازمی) پانچ ہیں اور حالت نماز میں اگر سجدہ کی آیت پڑھی جائے تو اس کا سجدہ دو باتوں سے ادا ہوگا۔ اول نیت جو ضروری ہے کہ دل سے کی جائے (زبان سے نہیں)، اگر زبان سے الفاظ نیت ادا کئے گئے تو نماز جاتی رہے گی۔ دوسری یہ کہ صرف ایک سجدہ اسی طرح کیا جائے جیسے نماز کے سجدے ہوتے ہیں۔ مقتدی کے لئے سجدۂ تلاوت کی نیت نہیں ہے، بلکہ امام کی نیت اس کے لئے کافی ہے حالت نماز سے باہر کی صورت میں سجدۂ تلاوت کے لئے یہ شرط ہے کہ اس کی نیت اور تکبیر تحریمہ متصل ہوں۔

تکبیر تحریمہ کے وقت دونوں ہاتھوں کا اٹھانا اور سجدہ کے لئے جھکنا اور سجدے سے اٹھتے ہوئے تکبیر کہنا اور سجدہ میں دعا مانگنا اور اس دعا کا پڑھنا جو مسلک حنفیہ میں بتائی گئی، یہ تمام امور سنت ہیں۔

واضح ہو کہ سجدۂ تلاوت کا قائم مقام وہی عمل ہے جو تحیۃ المسجد (کی نماز) کا ہے، یعنی اگر کوئی سجدہ تلاوت نہ کرے تو وہ چار بار کہے:

"سبحان اللّٰہ والحمد للّٰہ ولا الہ الا اللّٰہ واللّٰہ اکبر ولاحول ولاقوۃ الا باللّٰہ العلی العظیم"۔

ان آیات کا بیان جن پر سجدۂ تلاوت کیا جاتا ہے

(قرآن حکیم میں) حسب ذیل چودہ مقامات ہیں جہاں سجدہ کی آیتیں آئی ہیں: سورۂ اعراف کی آخری آیت "ان الذین عندربک لا یستکبرون عن عبادته و یسجونه وله یسجدون".

سورۂ رعد کی یہ آیت "و للّٰه یسجد مافی السمٰوات و الارض طوعاً و کرهاً و ظلالهم بالغدو و الآصال".

سورۂ نحل کی آیت "و اللّٰه یسجد مافی السموات وما فی الارض من دابة و الملئكة و هم لا یستكبرون".

سورۂ اسرا کی آخریت آیت "و یزیدهم خشوعاً".

سورۂ مریم کی آخری آیت "خروا سجداً و بكیا".

سورۂ حج کی دو آیتیں: اول "یفعل مایشاء" جو اس سورۃ کے ربع اول کے آخر میں ہے اور دوم وہ جو سورۃ کے آخری میں ہے:

"یاایها الذین آمنوا ار كعوا و اسجدؤ اتا "لعلكم تفلحون". شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ آیت سجدہ ہے، مالکیہ اور حنفیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔[1]

سورۂ فرقان کی آیت "و اذا قیل لهم اسجدوا للرحمٰن، قالوا وما الرحمٰن انسجد لما تامرنا و زادهم نفوراً".

سورۂ نمل کی آیت "انا لا یسجدو اللّٰه الذی یخرج الخبٔ فی السموات و الارض و یعلم ما تخفون وما تعلنون اللّٰه لا اله الا هو رب العرش العظیم".

سورۂ سجدہ کی آیت "انما یومن بآیاتنا الذین اذا ذكروا بها خروا سجداً" تا "وهم لا یستكبرون".

سورۂ فصلت کی آیت "لاتسجدو للشمس و لا للقمر، واسجدو اللّٰه الذی خلقهن، ان كنتم ایاه تعبدون".

یہ عمل سجدۂ تلاوت کے بجائے ہے، اگر چہ کوئی پاک صاف ہو (یعنی سجدۂ تلاوت کی صلاحیت رکھنے کے باوجود سجدہ نہ کرے تو یہ الفاظ ادا کرے)۔

ا۔ مالکیہ اور حنفیہ سورۂ حج کی آخری آیت کو ان مقامات پر شمار نہیں کرتے جن میں سجدۂ تلاوت کیا جاتا ہے۔

سورۂ نجم کی آیت ''افمن هذا الحديث تعجبون و تضحكون ولا تبكون و انتم سامدون فاسجدوا لله واعبدوا''۔

سورۂ انشقاق کی آیت ''و اذا قرئ عليهم القرآن لا يسجدون''۔

سورہ اقرأ کی آیت ''كلا لا تطعه وسجد واقترب''۔ اس میں تین اماموں کا اتفاق ہے، مالکیہ کا مذہب ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

سورۂ ''ص'' کی آیت ''وظن داؤد انما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعاً واناب'' شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک سجدۂ تلاوت کے مقامات میں سے نہیں ہے۔ مالکیہ اور حنفیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ آیات متذکرہ سابقہ میں سے ہر ایک کے تمام ہونے پر سجدہ ہوتا ہے۔ البتہ بعض جگہ پر حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے۔ ان کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۳)

سجدۂ شکر کا بیان

سجدۂ تلاوت کی طرح یہ بھی صرف ایک ہی سجدہ ہے۔ یہ سجدہ کسی خوشی کے حاصل ہونے یا کسی بری بات کے ٹل جانے پر کیا جاتا ہے اور نماز سے باہر کیا جاتا ہے۔ اگر نماز میں کیا جائے تو نماز باطل ہو جائے گی۔ نماز کے رکوع وسجود کے وقت سجدۂ شکر کی نیت کر لینا جائز نہیں ہے۔

سجدۂ شکر ایک امر مستحب ہے۔ اس پر شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے۔ مالکیہ اور حنفیہ کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۴)

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ آیت نجم، آیۃ الانشقاق اور آیت اقرأ میں سجدۂ تلاوت نہیں ہے۔

۲۔ حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ آیتیں ہیں تو سجدہ کی لیکن مالکیہ کہتے ہیں کہ سجدے کی جگہ لفظ ''وانـاب'' ہے اور حنفیہ کہتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ لفظ ''و حسن مآب'' پر سجدہ کیا جائے۔

اس سے واضح ہوا کہ سجدۂ تلاوت والی آیتوں کی تعداد، سورۂ حج کی آخری آیت نکال کر اور سورۂ ''ص'' کی آیت زیادہ کر کے حنفیہ کے نزدیک چودہ ہوتی ہے۔

مالکیہ کے نزدیک آیت سورۂ نجم وسورہ انشقاق وسورۂ اقرأ نکال کر اور سورۂ ''ص'' کی آیت بڑھا کر سجدہ کی آیتیں بارہ ہوتی ہیں۔

۳۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ سورۂ ''فصلت'' کی آیت سجدہ میں الفاظ ''و هم لا يسأمون'' پر سجدہ ہوتا ہے۔

۴۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ سجدۂ شکر امر مستحب ہے۔ اسی قول پر فتویٰ ہے اور بدوران نماز رکوع اور سجود کے ضمن میں اس کی

چار رکعت والی نماز میں قصر کرنے کا بیان

قصر کی شرعی حیثیت

ایسے مسافر کو جس میں متذکرہ آئندہ شرائط پائی جائیں، چار رکعت والی نماز ظہر، عصر اور عشاء میں قصر کرنا (تعداد رکعت میں کمی کرنا) جائز ہے، یعنی یہ نمازیں (بجائے چار رکعتوں کے) صرف دو رکعتیں پڑھی جائیں۔ چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے کہ پوری پڑھی جائیں، لیکن مالکیہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ مسافر کے لئے چار رکعتوں کو قصر کرنے کا حکم ہے، محض امر جائز نہیں ہے، البتہ (ان دونوں اصحاب میں) اس کی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہے۔ حنفیہ تو کہتے ہیں کہ قصر کرنا واجب ہے اور واجب کا درجہ حنفیہ کے نزدیک فرض سے کم اور سنت مؤکدہ کے برابر ہے، لہٰذا مسافر کے لئے پوری نماز کا پڑھنا مکروہ ہے۔ تاہم اگر پوری نماز پڑھ لی تو نماز صحیح ہو گی، بشرطیکہ پہلا جلوس ترک نہ ہوا ہو، کیونکہ اس حالت میں وہ (جلوس اول) فرض ہے۔ (پوری نماز پڑھنے میں) ترک واجب کا گناہ ہو گا، یعنی اگر چہ اس سے کوئی عذاب جہنم کا مستوجب نہ ہو گا، لیکن قیامت کے روز آنحضرت ﷺ کی شفاعت سے محرومی ہو گی جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

حنفیہ کی یہی رائے ہے، مالکیہ بھی کہتے ہیں کہ نماز کا قصر کرنا سنت مؤکدہ ہے اور اس کی تاکید نماز باجماعت سے زیادہ ہے۔ اگر کوئی مسافر اسے ترک کرتا ہے تو اس کا مواخذہ نہ ہو گا۔ صرف سنت مؤکدہ کے ثواب سے محرومی ہو گی، لیکن آنحضرتؐ کی شفاعت سے، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں، نہ ہو گی۔

غرض مالکیہ اور حنفیہ اس کی سنت مؤکدہ ہونے میں اتفاق کرتے ہیں، البتہ اس کے ترک کرنے کی جزا کے بارے میں اختلاف ہے۔

اس باب میں مسالک مختلفہ کا خلاصہ یہی ہے۔ ہر مسلک کی جداگانہ تفصیل ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

نیت کر لی تو جائز ہے، لیکن اس کا نماز کے بعد ہی ادا کرنا مکروہ ہے کہ مبادا لوگ اسے سنت یا واجب تصور کرنے لگیں۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اس امر کے پیش نظر، جس کی تشریح متن میں کی گئی، نماز کا قصر کرنا واجب ہے۔ لہٰذا اگر کسی نے نماز پوری پڑھ لی تو بوجہ ترک واجب کے ایک فعل مکروہ کیا۔ مزید برآں نماز پوری پڑھنے کی صورت میں ''سلام'' جو ایک امر واجب ہے اسے اپنے وقت پر ادا کرنے میں تاخیر ہوتی ہے، کیونکہ ہر ایک نمازی پر یہ واجب ہے کہ قعدۂ اخیرہ کے بعد سلام پھیرے اور مسافر کی نماز میں قعدۂ اخیرہ وہ ہے جو اس نماز کے اخیر میں ہے، جس کا اسے حکم ہے، یعنی دو رکعتوں کے بعد کہ

اگر اس میں نہ بیٹھے تو نماز باطل ہوگی، اس لئے کہ مسافر کے لئے دو رکعت کے بعد بیٹھنا آخری جلوس کی طرح فرض ہے۔ اب اگر وہ (دو رکعت پر) بیٹھنے کے بعد سلام نہ پھیرے اور تیسری رکعت کے لئے قیام کرے تو یہ فعل مکروہ کیا، کیونکہ اس طرح سلام پھیرنے کا جو حکم ہے اس کو اپنی جگہ پر ادا کرنے میں تاخیر ہوئی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نماز میں قصر کرنا سنت مؤکدہ ہے، جیسا کہ متن میں بتایا گیا، لہٰذا جس نے قصر نہ کیا اور پوری نماز پڑھی وہ سنت کے ثواب سے محروم رہا۔ پس اگر کوئی مسافر اپنے جیسا کوئی مسافر نہ پائے جس کے پیچھے نماز پڑھے تو تنہا نماز قصر ادا کرے۔ مقیم کے پیچھے نماز پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ اگر مقیم کے پیچھے نماز پڑھی گئی تو لازمی ہوگا کہ اس کے ساتھ نماز پوری کی جائے۔ ایسی صورت میں قصر کرنا جو سنت مؤکدہ ہے وہ ترک ہو جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ایسے مسافر کے لئے جو اتنی دور سفر کرے جس میں قصر ہوتا ہے، جائز ہے کہ نماز میں قصر کرے اور پوری پڑھنا بھی جائز ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں، تاہم پوری پڑھنے سے قصر کرنا بہتر ہے، بشرطیکہ مسافر کا سفر تین منزل کی مسافت کے برابر ہو چکا ہے۔ بصورت دیگر ''قصر'' افضل نہیں، کیونکہ شافعیہ کے نزدیک کم سے کم سفر کی مسافت دو منزل ہوتی ہے۔ مقدار منزل کی تشریح آگے آرہی ہے۔ سفر کی مسافت اگر دو منزل کے برابر ہو چکی ہے تو قصر جائز ہوگا اور پوری نماز پڑھنا بھی جائز ہے، لیکن اگر مسافت تین منزل کے برابر ہو چکی ہے تو قصر افضل ہے۔ اس قصر کا افضل ہونا اس کے لئے ہے جو ملاح نہ ہو۔ ملاح سے مراد وہ شخص اور عملہ ہے جو جہاز چلانے پر مامور ہیں۔ ان کو ''بحارہ'' (یعنی عملۂ بحری) بھی کہتے ہیں۔ اگر یہ اشخاص سفر میں ہوں تو ان کے لئے پوری نماز ہی افضل ہے گو اس کی مسافت سفر تین منزل کی مقدار سے بڑھ جائے۔

یاد رہے کہ اگر کسی مسافر کو نماز پڑھنے میں اتنی دیر ہو جائے کہ وقت میں صرف دو رکعت نماز کی گنجائش ہو تو اب قصر کرنا واجب ہوگا اور کسی صورت پوری نماز پڑھنا جائز نہیں، کیونکہ اس صورت میں (قصر پڑھنے سے) یہ امکان ہے کہ نماز وقت کے اندر ادا ہو جائے، جیسا کہ موزوں پر مسح کے مسائل میں سابقاً بیان کیا گیا ہے کہ اگر وقت تنگ ہو تو وقت کے اندر نماز ہونے کی خاطر اسے موزوں پر مسح کرنا فرض ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ قصر کرنا جائز ہے، لیکن پوری نماز پڑھنے سے بہتر ہے اور صرف مسافت قصر والے مسافر پر چار رکعت والی نماز کا قصر کرنا اور پوری پڑھنا دونوں جائز ہے۔ اس میں کوئی کراہت نہیں ہے، تاہم پوری پڑھنا افضل ہے۔ اس مسئلے میں چند صورتیں مستثنیٰ ہیں جن کا ذکر قصر کی شرطوں کے بیان میں کیا جائے گا۔ منجملہ ان کے یہ ہے کہ مسافر ملاح، عملہ بحری۔ ہو۔ اگر اس کے کنبے والے ہمراہ ہوں تو ایسے ملاح کے لئے نماز کا قصر کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس حالت میں اسے مقیم کی حیثیت حاصل ہے اور ایسی صورت میں شافعیہ کا جو حکم ہے وہ بتایا جا چکا ہے کہ ایسے اشخاص کے لئے پوری نماز پڑھنا افضل ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ اس مسئلے میں، جیسا کہ پہلے ذکر ہوا، مسافر کے ملاح ہونے یا نہ ہونے میں کوئی فرق نہیں کرتے۔

نماز قصر کا ثبوت

نماز میں قصر کرنا قرآن، حدیث اور اجماع سے ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"و اذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلاۃ، ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا"۔

(یعنی جب زمین پر سفر کے لئے نکلو تو نماز قصر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، درآنحالیکہ تمہیں کافروں سے فتنے کا اندیشہ ہو)۔

اس آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ قصر کی نماز کا حکم شرع میں خوف کی حالت میں ہے۔ اگرچہ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ (نماز قصر) امن کی حالت میں بھی مشروع ہے، لیکن صحیح حدیثوں اور اجماع سے یہ امر ثابت ہے۔ منجملہ ایسی احادیث کے وہ ہے جو یعلی بن امیہ سے مروی ہے:

"قلت لعمر، مالنا نقصر و قدامنا؟ فقال سألت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فقال صدقة تصدق اللّٰہ بها علیکم فاقبلوا صدقته"۔ (رواہ مسلم)

(یعنی یعلی بن امیہؓ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ سے پوچھا کہ امن کی حالت میں ہمارے لئے قصر کا کیا حکم ہے؟ انہوں نے فرمایا کہ اس بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے میں نے عرض کیا تھا، انہوں نے ارشاد فرمایا کہ یہ ایک صدقہ (عنایت) ہے جو اللہ تعالیٰ نے تم پر فرمایا ہے تو اس کے صدقہ کو قبول کرو)۔

ابن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ: "صحبت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکان لایزید فی السفر علی رکعتین و ابوبکر و عمر و عثمان کذالک"۔ متفق علیہ

(یعنی میں نبی ﷺ کا ہم سفر رہا ہوں، حضورؐ نے کبھی دو رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھا۔ حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ بھی ایسا ہی کرتے تھے)۔

اس پر سب متفق ہیں اور یہ بھی ثابت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ہجرت کے بعد اہل مکہ کے ساتھ بحیثیت امام کے چار رکعت والی نماز پڑھی اور دو رکعتوں کے بعد سلام پھیر دیا۔ پھر لوگوں کی طرف مخاطب ہو کر فرمایا کہ:

"اتموا صلاتکم فانا قوم سفر"۔

(یعنی تم لوگ اپنی اپنی نمازیں پوری کرو میں مسافر ہوں)۔
نیز واضح ہو کہ قصر کے شرعی حکم ہونے میں امت کا اجماع ہے۔

قصر کے صحیح ہونے کی شرطیں

(سفر کی وہ مسافت جس میں قصر کرنا درست ہے)

قصر نماز کے صحیح ہونے کی چند شرطیں ہیں۔ منجملہ ان کے یہ ہے کہ یکطرفہ سفر کی مسافت سولہ فرسخ ہو۔ ایک فرسخ تین میل کا ہوتا ہے اور ایک میل ہاتھوں کی پیمائش کی رو سے چھ ہزار ہاتھ ہوتا ہے اور یہ فاصلہ ساڑھے اسی ہزار کلو اور ایک سو چالیس میٹر ہوتا ہے۔ یہ مسافت اتنی ہے جس کو ایک لدا ہوا اونٹ معمولی رفتار سے ایک دن اور ایک رات میں طے کرتا ہے۔

مسافت کی اس مقدار کے بارے میں تین اماموں کا اتفاق ہے، حنفیہ کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔(۱)

اور شافعیہ اس مسافت کا اندازہ دو منزلیں بتاتے ہیں۔ ایک منزل ان کے نزدیک آٹھ فرسخ کی ہوتی ہے۔ اگر اس مسافت متذکرہ سے کسی قدر، یعنی میل دو میل کم بھی ہو تو اس میں مضائقہ نہیں۔ اس میں حنفیہ اور حنابلہ متفق ہیں، مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔(۲)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مسافت کا اندازہ (پیمائش کے بجائے وقت سے لگایا جاتا ہے اور یہ سال کے سب سے چھوٹے دن کے سفر سے تین دن کے سفر کے برابر ہے درآنحالیکہ ہر روز صبح سے زوال تک سفر جاری رکھا جائے جس میں معتدل رفتار ملحوظ رہے، یعنی جیسے اونٹ چلتا ہے یا کوئی پاؤں سے چلے۔ پس اگر کوئی شخص صبح سے زوال کے وقت تک چلتا رہا اور منزل آ گئی، وہاں پر ٹھہر گیا، رات گزاری اور اگلے روز صبح کو پھر چل پڑا اور اس روز بھی اسی طرح کیا، تیسرے روز بھی ایسا ہی کیا تو اب قصر نماز والی مسافت پوری ہو گئی، لہٰذا بقول معتمد اس مسافت کا اندازہ فرسخوں سے لگائے جانے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ نیز اس مسافت سے کم میں قصر کرنا درست نہیں ہے۔

بعض حنفیہ اس مسافت کا اندازہ فرسخوں سے لگاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ مسافت چوبیس فرسخ ہے۔ اس لحاظ سے یہ مسافت تین منزلوں کے برابر ہوئی دو منزلوں کے برابر نہیں۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر بیان کردہ مسافت سے آٹھ میل بھی کم ہو اور نماز قصر پڑھ لی جائے تو نماز درست ہو گی اور اس کا اعادہ نہ کیا جائے۔ مسافت کی اس شرط سے اہل مکہ و منیٰ و مزدلفہ و محصب مستثنیٰ ہیں درآنحالیکہ ایام حج میں وقوف عرفہ کے لئے روانہ ہوں۔ ان کے لئے روانگی میں بھی قصر کرنا سنت ہے اور واپسی میں بھی سنت ہے، بشرطیکہ اعمال حج میں سے کوئی عمل جو وطن سے باہر ادا کیا جاتا ہے ان کے ذمہ باقی ہو۔ ایسا نہ ہو تو نماز پوری پڑھی جائے۔

نیز اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ یہ مسافت مدت مقررہ ایک دن اور ایک رات ہی میں طے ہو۔ اگر یہ فاصلہ اس سے کم، خواہ ایک لحظہ میں طے ہو جائے مثلاً ہوائی جہاز سے یہ فاصلہ طے کر لیا جائے تب بھی قصر کرنا صحیح ہوگا۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔

سفر کی نیت کرنے کا بیان

واضح ہو کہ جب تک سفر کی نیت نہ کی جائے قصر کرنا صحیح نہ ہوگا۔ چنانچہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ قصر درست ہونے کے لئے سفر کی نیت شرط ہے، لیکن نیت سفر کے لئے دو باتیں شرط ہیں، ایک تو یہ کہ ابتدائے سفر ہی سے اس پوری مسافت کو طے کرنے کی نیت ہو۔ اگر کوئی شخص یوں ہی منہ اٹھا کر چل پڑا اور خبر نہیں کہ کہاں جانا ہے تو اس میں قصر نہ ہوگا، خواہ تمام زمین کے گرد کوئی شخص پھر جائے، کیونکہ قصر کے فاصلہ تک جانے کا ارادہ نہیں ہوا۔ اس امر پر سب متفق ہیں۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ مسافت قصر کے سفر پر جانے کا ارادہ تو کیا لیکن پھر درمیان میں اتنے عرصہ تک ٹھہرنے کا ارادہ ہو گیا جس سے سفر کی حیثیت ختم ہو جاتی ہے۔ اس عرصہ کی تفصیل اس کے بیان میں آئے گی۔ حنفیہ کو اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[۱]

دوسری شرط ارادہ کا مستقل ہونا ہے (یعنی ارادہ کسی دوسرے کا تابع نہیں ہو)، لہٰذا جو شخص (سفر میں) دوسرے کا تابع ہو اس کی نیت سے کچھ نہیں ہوتا جب تک کہ متبوع کی نیت نہ ہو۔ مثلاً کوئی بیوی اپنے خاوند کے ساتھ سفر میں ہے یا سپاہی اپنے سردار کے ساتھ یا ملازم آقا کے ہمرکاب ہے۔ اب اگر بیوی نے (بطور خود) قصر کے قابل مسافت کا ارادہ کر لیا لیکن خاوند نے نہیں کیا تو بیوی کو قصر نہ کرنا چاہیے۔ یہی حال سپاہی یا ملازم کا ہے (کہ اس کے اپنے ارادہ سے قصر عائد نہیں ہوتا) خواہ پہلے سے کسی کی نیت یہ ہو کہ موقع پاتے ہی اپنے متبوع کی ماتحتی سے علیحدہ ہو جائے گا یا ایسی نیت نہ ہو۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ شافعیہ کو

شافعیہ کہتے ہیں کہ مسافت کی متذکرہ مقدار سے کمی میں حرج ہے۔ چنانچہ اگر اس مقدار مسافت سے کچھ بھی کم ہو تو قصر جائز نہیں ہے، تاہم انہوں نے مسافت کا اندازہ گمان غالب سے لگا لینے کو کافی سمجھا ہے، یقین کی شرط نہیں ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ سفر کی حیثیت کو ختم کرنے والی محض نیت اقامت کرنے سے قصر کا حکم باطل نہیں ہوتا جب تک کہ فی الواقع کوئی شخص اقامت اختیار ہی نہ کر لے، چنانچہ مثلاً کوئی شخص قاہرہ سے چلے اور اسیوط میں پندرہ یوم یا اس سے زیادہ قیام کرنے کی نیت ہو تو جب تک سفر میں ہے قصر واجب ہوگا، یہاں تک کہ (وہاں پہنچ کر) اقامت نہ کر لے۔

اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

سفر کی نیت صحیح ہونے کے لئے بالغ ہونا شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کوئی نابالغ لڑکا ایسے سفر کا ارادہ کرے جس میں قصر عائد ہوتا ہے تو اسے نماز قصر پڑھنا چاہیے۔ اس بارے میں حنفیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

حرام یا مکروہ سفر میں نماز کے قصر کرنے کا بیان

(صحت قصر کی شرائط میں سے یہ ہے کہ سفر مباح ہو۔ اگر سفر حرام ہو مثلاً سرقۂ مال کی غرض سے یا ڈاکہ وغیرہ ڈالنے کے لئے سفر کیا تو قصر عائد نہیں ہوتا) اگر قصر کیا تو نماز ادا نہ ہوگی۔ اس پر شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے، حنفیہ اور مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کے مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۳)

اور اگر سفر مکروہ اغراض کے لئے ہو تو اس کے بارے میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۴)

اگر سفر مباح ہو اور اس میں کسی معصیت کا ارتکاب ہو جائے تو یہ امر قصر سے مانع نہیں ہے۔

۱۔ شافعیہ نے اس مسئلہ میں یہ اور اضافہ کیا ہے کہ کوئی ماتحت یہ نیت کرے کہ جوں ہی ماتحتی سے الگ ہوگا سفر سے واپس چلا جائے گا۔ مثلاً کسی فوجی کا نام قطع ہونا ہو یا ملازمت سے ملازم کی برطرفی ہو تو وہ اس حالت میں قصر نہ کرے، یہاں تک کہ قصر کا فاصلہ یعنی دو منزلیں طے ہو جائیں۔ اگر دو منزلوں پر پہنچنے کے بعد کوئی نماز فوت ہوئی تو اس کی قضا قصر کی صورت میں ہوگی، کیونکہ وہ نماز حالت سفر کی فوت شدہ نماز ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ سفر کی نیت کے لئے بالغ ہونا شرط ہے، چنانچہ لڑکے کی نیت درست نہیں ہوگی۔ پس ان کے نزدیک نیت سفر کی تین شرطیں ہیں: شروع سے پوری مسافت قطع کرنے کی نیت کا ہونا، ارادہ مستقل ہونا اور بالغ ہونا۔

۳۔ حنفیہ اور مالکیہ ایسی کوئی شرط عائد نہیں کرتے، لہٰذا حنفیہ کے نزدیک ہر مسافر پر قصر واجب ہوا، اگرچہ کوئی شخص (اس سفر میں) فعل حرام کا مرتکب ہوا ہو، ہاں اس فعل حرام کے ارتکاب کا گناہ ہوگا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ سفر کسی حرام مقصد کے لئے ہو تو قصر درست ہے لیکن گناہ ہوگا۔

۴۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اور سفروں کی طرح مکروہ سفر میں بھی قصر واجب ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سفر مکروہ میں قصر جائز ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ سفر مکروہ میں قصر مکروہ ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سفر مکروہ میں قصر جائز نہیں ہے۔ اگر قصر کیا تو نماز نہ ہوگی جیسے سفر حرام کو سفر ہی تسلیم نہیں کیا جاتا۔

جہاں سے مسافر پر نماز قصر عائد ہوتی ہے اس کا بیان

کسی مسافر کے لئے آغاز سفر سے پہلے اور اپنی قیام گاہ سے اتنی مسافت پر پہنچنے سے پہلے جس کی تفصیل مختلف مسالک کی رو سے ذیلی حاشیہ میں کی گئی ہے۔[1] نماز کا قصر کرنا درست نہیں ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ تحقق سفر کے لئے ضروری ہے کہ کوئی شخص اتنی دور چلا جائے جہاں پہنچ کر عام طور پر اسے مسافر شمار کیا جاتا ہے۔ بستی میں رہنے والے کے لئے سفر کی ابتداء اس فصیل سے، جو اس بستی میں واقع ہے، آگے نکل جانے پر ہوتی ہے، بشرطیکہ وہ فصیل اسی رخ پر ہو جدھر مسافر کے جانے کا ارادہ ہے، اگر چہ فصیل کے اندر کھنڈرات، کھیت اور گھر بنے ہوں، کیونکہ (فصیل کے اندر) یہ تمام چیزیں اسی بستی کے ضمن میں شمار ہوتی ہیں جہاں سے مسافر روانہ ہوا۔ اگر کسی آبادی کی فصیل ہو تو وہاں خندق اور پل وغیرہ کو فصیل کے بجائے خیال نہیں کیا جائے گا۔ ہاں اگر اہل آبادی کسی پل وغیرہ کو فصیل (شہر پناہ) کا قائم مقام قرار دے لیں تو خیر (اسی کو فصیل کی حیثیت حاصل ہوگی)۔ جس شہر میں فصیل نہ ہو، بلکہ پل یا خندق ہو، تو وہاں سے گزر جانا (تحقق سفر کے لئے) ضروری ہے۔ اگر ایسی کوئی شے نہ ہو تو بستی سے باہر نکل جانے کو سفر کا آغاز سمجھا جائے گا، اگر چہ درمیان میں کھنڈرات وغیرہ ہوں۔ (تحقق سفر کے لئے) یہ شرط نہیں ہے کہ مسافر بستی کے قرب وجوار کے کھنڈرات سے جس کی دیوار کی بنیادیں مٹ گئی ہوں گزر جائے اور نہ کھیت اور باغات سے گزر جانا ہی شرط ہے اگر چہ اس جگہ ایسی کوٹھیاں یا مکانات بنے ہوئے ہوں جہاں جا کر سال کے کچھ حصہ میں لوگ رہتے ہوں، تاہم بے فصیل کی آبادی کے متصل جو قبرستان ہو اس سے آگے جانے پر سفر شمار ہوگا۔ اگر کسی شہر کے متصل دو ایک ایسی بستیاں ہوں جن کے بیچ میں فصیل واقع نہیں ہے تو ان بستیوں سے آگے جانا شرط ہے۔ ایسی بستیاں نہ ہوں تو فصیل سے آگے جاتے ہی سفر کی حالت خیال کی جائے گی۔ اگر وہ قریے متصل نہ ہوں تو صرف اس قریہ سے جہاں مسافر رہتا ہے، باہر جانا (شرط سفر پوری ہونے کے لئے) کافی ہے۔ ایسی کوٹھیاں جو شہر کے متصل باغات میں واقع ہوں اور ان میں تمام سال لوگ سکونت رکھتے ہوں تو اس کی وہی حیثیت ہے جو دو قریوں کی اوپر بتائی گئی۔ اگر اس میں سکونت نہ ہو تو وہ حیثیت نہ رہے گی، جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا۔

خیموں میں رہنے والوں (چادر نشینوں) کے سفر کا آغاز اس وقت خیال کیا جائے گا جب وہ خیموں اور ان کے متعلقات کوڑی، بچوں کے کھیلنے کے میدان یا جانوروں کے باڑے سے آگے چلا جائے۔ اسی طرح ضروری ہے کہ اگر پڑاؤ اونچی جگہ پر ہے تو اس کے نشیب سے اور اگر نشیب میں ہے تو اس کی بلندی سے گزر جانے کے بعد سفر متصور ہوگا نیز عرض وادی سے گزر جانے پر جب کہ اس کے پاٹ سے گزر کر جانا ہو سفر کا آغاز متصور ہوگا۔ یہ مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ اس نشیب وفراز یا وادی کا رقبہ حد اعتدال سے زیادہ نہ ہو۔ اگر یہ رقبہ بہت زیادہ وسیع ہے تو صرف اس جگہ سے آگے جانے پر سفر ہوگا جہاں لوگ رات کو بات چیت کے لئے اکٹھے ہوتے ہیں، مثلاً وہ مکانات جہاں جمع ہو کر بستی کے لوگ ایک دوسرے سے اپنی ضروریات حاصل کرتے ہیں۔ وہ مسافر جس کی رہائش نہ مکانوں میں ہو اور نہ خیموں میں اس کے سفر کا آغاز اس کی اقامت گاہ اور اقامت گاہ کی متعلقہ جگہوں سے آگے جانے پر متصور ہوگا۔

یہ مسائل خشکی کے سفر سے تعلق رکھتے ہیں، اب رہاں سمندر کا سفر سو اگر وہ سمندر کسی شہر سے لگتا ہے جیسے سویس یا جدہ سے سفر ہے تو اس صورت میں بغرض سفر جہاز کے حرکت کرتے ہی سفر شروع متصور ہوگا۔ اس کے لئے بقول معتمد فصیل وغیرہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے گو وہ شہر فصیل والا ہو۔ تاہم اگر جہاز شہر کی عمارتوں کے ساتھ ساتھ چل رہا ہے تو جب تک کہ ان عمارتوں سے آگے نہیں نکل جائے نماز قصر نہ پڑھی جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مسافر جب اپنی اقامت گاہ کی عمارتوں سے روانہ ہو جائے جسے بالعموم (سفر کے لئے) روانگی کہا جاتا ہے، تو نماز قصر کرنی چاہیے، خواہ فصیل (شہر پناہ) کے اندر ہو یا باہر اور خواہ اس کے متصل کھنڈر اور میدان ہو۔ البتہ اگر ان کھنڈرات کے ساتھ آباد گھر بھی ہوں تو جب تک ان دونوں سے آگے نہ جائے قصر نہ کرے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ کھنڈرات کے ساتھ ایسے باغات ہوں جہاں لوگ موسم گرما میں تفریح کے طور پر رہتے ہوں جب تک اس سے آگے (مسافر) نہ جائے قصر نہیں کرنا چاہیے۔ اگر کوئی مسافر خیمہ یا کوٹھی اور باغ میں رہتا ہے تو جب تک ان خیموں اور ان مقامات سے جو کوٹھیوں اور باغات سے وابستہ سمجھے جاتے ہیں (بعزم سفر) آگے نہ چلا جائے نماز کی قصر نہ کی جائے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ایسے الگ تھلگ مکان میں رہتا ہے جو لکڑی یا بانس وغیرہ سے بنالیا جاتا ہے تو جب تک وہ اس علاقہ سے دور نہ ہو جائے جہاں قوم آباد ہے نماز قصر نہ کرے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص قصر عائد کرنے والی مسافت متشرحۂ بالا کے سفر کا ارادہ کر کے اپنی قیام گاہ سے روانہ ہو کر بستی سے آگے چلا جائے تب نماز قصر پڑھے، خواہ وہ اس شہر کا باشندہ ہو یا نہ ہو۔ پس اگر کوئی شخص شہر سے روانہ ہوا تو جب تک ادھر کے مکانات سے گزر نہ جائے جدھر سے وہ (سفر پر) روانہ ہوا ہے نماز قصر نہ پڑھے، اگرچہ دوسری جانب اس کے مقابلہ میں مکانات ہوں (یعنی دوسرے رخ کے مکانات سے آگے جانے پر سفر کا تحقق موقوف نہیں ہے)۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ تمام ہی مکانات سے گزر جانے پر تحقق سفر ہو اگرچہ وہ مکانات متفرق ہوں لیکن وہ اس شہر ہی کے مکانات کہے جاتے ہوں۔ اگر کوئی ایسا محلہ شہر سے منقطع ہو گیا ہے جو پہلے شہر میں شامل تھا تو جب تک اس سے نکل نہ جائے نماز قصر نہ کرے، بشرطیکہ وہ مکانات آباد ہوں۔ ہاں اگر وہ مکانات بے آباد ہوں جن میں کوئی بستا نہ ہو تو (مسافر قرار دیئے جانے کے لئے) ان سے آگے جانے پر تحقق سفر موقوف نہیں ہے۔ نیز (تحقق سفر کے لئے) ضروری ہے کہ کسی شہر کے متصل جو رہائش گاہیں ہیں اور وہ بستی جو شہر سے ملی ہوئی ہے اس سے آگے نکل جائے تب ہی وہ سفر ہوگا۔ بخلاف ان بستیوں کے جو (شہر سے نہیں بلکہ) شہر کے بیرونی میدانوں سے ملحق ہیں کہ ان سے آگے جانا ضروری نہیں ہے۔ نیز یہ بھی شرط نہیں ہے کہ مکان نظر سے اوجھل ہو جائیں (تب ہی سفر سمجھا جائے)۔ کوئی شخص چھولداری یا خیموں سے روانہ ہوا تو جب تک ان سب سے باہر نہ نکل جائے مسافر متصور نہ ہوگا۔ یہ خیمے خواہ قریب قریب ہوں یا متفرق طور پر ہوں۔ اگر کوئی شخص دریائی علاقہ یا گھنے جنگل میں رہتا ہے تو جب تک اس دریائی علاقہ یا جھاڑ سے باہر نہ نکل جائے مسافر متصور نہ ہوگا، درآنحالیکہ وہ جنگل بہت زیادہ وسیع یا اس دریا کا منبع یا اس کے گرنے کی جگہ بہت دور نہ ہو، ایسی صورت ہو تو صرف آبادی سے آگے جانے پر سفر کا اعتبار کیا جائے گا۔ تحقق سفر کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ مسافر اپنی جائے اقامت کے قریب جو فناء (میدان) ہے اس سے آگے چلا جائے۔ فناء سے وہ جگہ مراد ہے جو بستی والوں کے رفاہی مقصد کے لئے مہیا کی جائے مثلاً گھوڑ دوڑ کا میدان، مردوں کے دفن کرنے یا

مسافر کا مقیم کے پیچھے نماز پڑھنا

قصر کی شرطوں میں سے یہ بھی ہے کہ قصر کرنے والا مسافر کسی مقیم یا ایسے مسافر کے پیچھے نماز نہ پڑھ رہا ہو جو پوری نماز پڑھتا ہے۔ ایسی صورت میں پوری نماز پڑھنا واجب ہے، خواہ یہ متابعت وقت نماز کے اندر رہو یا وقت نکلنے کے بعد۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہو۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

ملبہ وغیرہ پھینکنے کی جگہ۔ اب اگر یہ فنا میدان کھیت سے یا چار سو ہاتھ لمبے میدان کے فاصلہ پر ہو تو اس سے آگے جانا (تحقق سفر کی) شرط نہیں ہے۔ اسی طرح (شہر کے) باغات سے آگے جانا بھی شرط نہیں ہے، کیونکہ اس کا شمار آبادی میں نہیں کیا جاتا، اگرچہ وہ عمارات کے متصل ہوں، خواہ اس میں لوگ تمام سال یا سال کے کچھ حصہ میں رہتے ہوں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مسافر یا تو گھر سے روانہ ہوگا یا خیموں سے، جیسے بدو کرتے ہیں یا کسی ایسی جگہ سے جہاں نہ عمارتیں ہیں اور نہ خیمے جیسے کوہستانی باشندے۔ اب اگر مسافر آبادی سے روانہ ہونے والا شخص ہے تو وہ نماز قصر نہ کرے جب تک (اس آبادی کے) مکانات سے اور باغات سے جہاں ان کے مالک سال کے کسی حصے میں حقیقی یا حکمی طور پر یعنی اس طرح کہ ان کی ضروریات شہر سے وابستہ ہوں، رہتے ہیں، آگے نہ نکل جائے۔ لیکن اگر وہاں سال کے کسی حصہ میں کوئی نہ رہتا ہو تو اس سے آگے جانا شرط تحقق سفر نہیں ہے۔ یہی حکم کھیتوں کا ہے اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ یہ مقامات شہر سے فاصلہ پر ہوں اور ان کی ضروریات اس شہر سے وابستہ نہ ہوں، کہ اس سے آگے جانا شرط نہیں ہے۔ اور بقول معتمد یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ کوئی شخص تین میل آگے نکل جائے تب ہی مسافر متصور ہو، بلکہ صرف مذکورہ (قسم کے) باغ سے آگے جانے کا اعتبار ہوگا۔ اگر کوئی شخص ایسے شہر سے جہاں نماز جمعہ ہوتی ہے روانہ ہوا ور یا اس شہر کے متصل باغات ہوں، جہاں کے رہنے والے اپنی ضروریات اس شہر سے حاصل کرتے ہوں تو اس سے آگے جانا سفر متصور ہوگا اور قرب وجوار کے عزب (الگ تھلگ باغیچے) جہاں کے باشندوں میں باہم تعاون ہو تو وہ سب ایک شہر کی مانند ہیں، لہٰذا کوئی شخص جب تک اس عزب (الگ تھلگ مقامات) سے آگے نہ جائے نماز قصر نہ کرے اور خیموں میں رہنے والا شخص جب سفر کو روانہ ہو تو جب تک کہ ان تمام خیموں کو جن کا مجموعہ کسی ایک قبیلہ یا گھرانے کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے یا اس کو صرف دار (گھرانہ یعنی دار فلاں) سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس سے آگے نہ جائے سفر متصور نہ ہوگا، کیونکہ ان سب کے مجموعہ کا نام قبیلہ ہے۔ اگر وہ تمام خیمہ نشیں کسی ایک قبیلہ یا گھرانے کے نہ ہوں لیکن ان میں باہمی رفاقت ہو (یعنی ایک دوسرے کے مفادات وابستہ ہوں) تو تحقق سفر کے لئے تمام خیموں سے آگے جانا ضروری ہے۔ ایسی صورت نہ ہو تو صرف اپنے خیمہ سے روانہ ہو جانا ہی سفر متصور ہوگا اور وہ شخص جو ایسی جگہ رہتا ہو جہاں نہ خیمے ہوں نہ مکانات ہوں تو اسے اپنی رہائش گاہ سے الگ ہوتے ہی قصر کرنا چاہیے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مسافر کا مقیم کے پیچھے نماز پڑھنا صرف وقت صلوٰۃ کے اندر اندر جائز ہے اور (مقیم کے پیچھے) مسافر کو پوری نماز پڑھنا چاہیے۔ کیونکہ (حالت اقتدا میں) اس پر دو کے بجائے چار رکعت فرض ہو جاتی ہے۔ نماز کا وقت

واضح ہو کہ اس مسئلہ میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مقیم مقتدی نے پوری نماز امام مسافر کے ساتھ پڑھی ہو یا کسی حصہ خواہ صرف تشہد اخیر ہی میں شامل نماز ہوا ہو۔ اسے اپنی نماز پوری کرنا چاہیے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ مالکیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو(۱) اور کسی مسافر کا مقیم کے پیچھے نماز پڑھنا مکروہ نہیں ہے، لیکن مالکیہ کہتے ہیں کہ مکروہ ہے، سوا اس صورت کے جب کہ امام کو فضیلت یا کوئی امتیاز حاصل ہو۔

نماز قصر کی نیت کرنا

منجملہ (شرائط صحت کے) ہر نماز قصر میں قصر کی نیت کرنا ہے۔ جیسا کہ نیت کے بیان میں سابقاً مفصل بتایا گیا ہے۔ اس پر شافعیہ اور حنابلہ کو اتفاق ہے۔ مالکیہ اور حنفیہ کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔(۲)

امور مانع قصر کا بیان

قیام کی نیت کر لینا

چند امور کے پیش آجانے پر قصر کرنا ممنوع ہو جاتا ہے، منجملہ ان کے یہ ہے کہ اتنے عرصہ تک قیام

نکل جانے کے بعد کسی مسافر کا مقیم کے پیچھے نماز پڑھنا جائز نہیں ہے، کیونکہ وقت نماز ختم ہونے کے بعد اس کا فرض دو کے بجائے چار رکعت نہ ہو جائے گا، بلکہ اس کے ذمہ مستقل طور پر دو رکعت فرض عائد ہو چکا ہے۔ اگر (وقت گزرنے کے بعد) مقیم کی اقتدا میں نماز پڑھی تو باطل ہو جائے گی، کیونکہ اس وقت مقتدی پر تو قعدۂ اولیٰ فرض ہوگا اور امام کے لئے وہ فرض نہ ہوگا اور قاعدہ یہ ہے کہ امام کی حیثیت مقتدی کے مقابلہ میں ہر نماز میں، وقت کے اندر کی ہو یا وقت کے بعد کی، زیادہ مضبوط ہونی چاہیے۔ رہا کسی مقیم کا مسافر کے پیچھے نماز پڑھنا سو وہ وقت کے اندر کی نماز ہو یا وقت کے باہر کی بہر حال درست ہے۔ مقیم کو چاہیے کہ مسافر کے پیچھے دو رکعت نماز ادا کرے اور جب امام سلام پھیر دے تو مقتدی (مقیم) کھڑا ہو جائے اور مسبوق کی طرح باقی ماندہ دو رکعتیں پوری کرے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مسافر امام (مقیم) کے ساتھ پوری ایک رکعت میں شریک نہ ہو سکا تو اس پر (امام کی اقتدا میں) پوری نماز پڑھنا واجب نہیں ہے بلکہ وہ قصر کرے، کیونکہ اس کو مقتدی کی حیثیت میں ہی تصور نہ کیا جائے گا جب تک کہ وہ پوری ایک رکعت میں امام کے ساتھ شامل نماز نہ رہا ہو۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ قصر کی نیت صرف پہلی بار سفر کے اندر نماز قصر ادا کرنے میں کافی ہے۔ بعد کی سفری نمازوں میں اس کا دہرانا ضروری نہیں ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے ماہ رمضان کی پہلی رات میں روزہ رکھنے کی نیت کر لینا مہینہ کے باقی ایام میں روزہ کے لئے کافی ہے۔

کی نیت کی جائے جس کی تفصیل مختلف مسالک میں بتائی گئی ہے۔اس کے لئے ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۱)

حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز سے پہلے سفر کی نیت لازمی ہے اور جب سفر کی نیت کر لی تو اب صرف دو رکعتیں فرض (از خود) رہ گئیں اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ نیت میں رکعت کی تعداد کا تعین ضروری نہیں ہے، جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔

ا۔حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے پورے پندرہ روز متواتر (کسی جگہ) ٹھہرنے کا ارادہ کر لیا تو قصر کرنا منع ہوگا۔ اگر اس عرصہ سے کم، خواہ ایک ہی ساعت کم ہو، ٹھہرنے کی نیت کی تو اسے مقیم نہ قرار دیا جائے گا اور نماز کا قصر کرنا صحیح ہوگا۔ اس کی چار شرائط ہیں: اول یہ کہ عملی طور پر سفر ختم کر دیا ہو۔ اگر ٹھہرنے کا محض ارادہ کیا ہے لیکن ہنوز سفر جاری ہے تو مقیم تصور نہ ہوگا اور قصر واجب رہے گا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ جگہ جہاں ٹھہرنے کی نیت کی ہے ٹھہرنے کے قابل ہو۔ چنانچہ اگر کسی صحرا میں ٹھہرنے کا ارادہ کیا، جہاں ٹھہرنے کی کوئی جگہ نہیں ہے یا کوئی ویران جزیرہ یا سمندر ہے، تو اس صورت میں قصر واجب رہے گا۔ تیسری شرط یہ ہے کہ جہاں ٹھہرنے کی نیت کی ہے وہ ایک ہی مقام ہو۔ اگر دو شہروں میں جن میں سے کسی کی تعیین نہیں کی گئی، قیام کی نیت ہے تب بھی نیت اقامت (جو مانع قصر ہو) صحیح نہ ہوگی۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ نیت کرنے والا اپنے ارادہ کا مختار ہو، اگر کسی تابع نے قیام کرنے کی نیت کی تو اس کی نیت درست نہ ہوگی اور نماز پوری نہ پڑھی جائے گی جب تک کہ متبوع کی نیت نہ معلوم ہو، جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔ اگر کسی نے تین دن کی مسافت کا ارادہ کیا پھر اس سفر کو پورا کرنے سے پہلے واپس آ گیا تو جب سے واپسی کا ارادہ کیا اسی وقت سے پوری نماز واجب ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ مسافت سفر پوری کرنے سے پہلے ٹھہرنے کی نیت کر لی۔ اس صورت میں اسی جگہ سے جہاں پہنچ گیا ہے پوری نماز واجب ہوگی، اگرچہ وہ جگہ ناقابل اقامت ہو جس کی صورت آگے بیان کی جائے گی۔ اگر کسی شخص نے پندرہ روزہ سے کم ٹھہرنے کی نیت کی، یا ٹھہرنے کی نیت کے بغیر ہی ٹھہر گیا تو اسے مسافر ہی قرار دیا جائے گا اور اس پر قصر واجب رہے گا، اگرچہ اسی حال میں برسوں گزر جائیں۔ البتہ اگر مثلاً قافلہ کے وارد ہونے کا انتظار ہے اور یہ معلوم ہے کہ وہ پندرہ یوم سے پہلے نہیں آئے گا تو ایسے شخص کو اقامت کی نیت کرنے والا تصور کیا جائے گا اور اسی حالت میں اس کو پوری نماز پڑھنا واجب ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مسافر محض ٹھہرنے کی نیت کر لے تو بہر حال قصر کرنا منع ہوگا، اگرچہ وہ جگہ ٹھہرنے کے قابل نہ ہو یا اتنے عرصہ تک ٹھہرنے کا ارادہ کرے جس میں بیس نمازوں سے زیادہ واجب ہو جاتی ہیں۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کسی ایسے کام سے ٹھہرنا ہو جس کے متعلق گمان یہ ہے کہ وہ چار روز سے کم میں پورا نہ ہوگا۔ اس مدت میں آنے اور جانے والا دن داخل ہے۔ اگر کسی شخص کو دوران سفر کسی کام سے ٹھہرنا ہو اور وہاں قیام کرنے کا ارادہ نہ ہو اور یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کام کب تک ختم ہوگا تو اس حال میں قصر جاری رہے گا، خواہ اسی حال میں کئی سال گزر جائیں اور جب یہ احتمال ہو کہ وہ کام سفر کی مدت ختم ہونے سے پہلے ہی پورا ہو جائے گا تو خواہ قیام کی مدت بڑھ جانے یا کم ہو جانے کا گمان ہو دونوں برابر ہے۔ اگر کوئی مسافر سفر ختم کرنے سے پہلے ہی مقام روانگی پر واپس آ جائے تو واپس آنے کے بعد قصر نہ کرنا چاہیے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ (کسی مقام پر) چار دن ٹھہرنے کا ارادہ ہو جائے تو سفر کی حیثیت ختم ہو جاتی ہے اور قصر ممنوع ہوتا ہے۔ اس کی دو شرطیں ہیں: ایک یہ کہ چار دن پورے ہوں، لہٰذا جس روز کوئی شخص پہنچا اور فجر طلوع ہو چکی تھی تو اس دن کو

(چار دنوں میں) شمار نہ کیا جائے گا اور نہ وہ دن شمار میں آئے گا جس دن روانہ ہوا جب کہ دن کے وقت روانگی ہوئی ہو۔ دوسرے یہ کہ مدت اقامت اتنی ہو جس میں بیس نمازیں فرض ہوئی ہوں۔ پس اگر چار یوم پورے قیام کیا اور چوتھے روز سورج ڈوبنے کے بعد روانہ ہوا اور قیام سے پہلے ارادہ بھی یہی تھا تو بہ دوران اقامت نماز قصر کرے، کیونکہ اس پر بیس رکعتیں واجب نہیں ہوئی تھیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص زوال کے وقت پہنچا اور تین دن پورے اور آنے والے دن کو چھوڑ کر چوتھے دن کا کچھ حصہ گزار کر روانہ ہونے کا ارادہ تھا تو وہ قصر جاری رکھے گا، کیونکہ چار دن پورے نہیں ہوئے۔ پھر یہ ہے کہ قیام کرنے کی نیت یا تو ابتدائے سفر ہی میں کر لی جائے گی یا دوران سفر میں ہوگی۔ اگر یہ نیت ابتدائے سفر سے ہو تو دیکھنا چاہیے کہ آیا جہاں نیت کی ہے وہاں سے اس مقام تک کی مسافت میں جہاں ٹھہرنے کا ارادہ ہے، قصر عائد ہوتا ہے یا نہیں؟ اگر اس کا فاصلہ قصر عائد کرنے والا ہے تو نماز قصر کی جائے جب تک کہ فی الواقع ٹھہرنے کی جگہ پر نہ پہنچ جائے اگر اتنا فاصلہ نہ ہو تو نیت کے بعد پوری نماز پڑھی جائے اور اگر ٹھہرنے کی نیت سفر کے دوران کی گئی تو بقول معتمد مقام اقامت پر فی الواقع پہنچ جانے تک نماز قصر پڑھے، اگر چہ مقام نیت سے وہ مقام قصر عائد کرنے والی مسافت سے کم ہو اور جس مقام پر ٹھہرنے کی نیت کی گئی ہے اس مقام کے لئے یہ کوئی شرط نہیں ہے کہ وہ جگہ ٹھہرنے کے قابل بھی ہو۔ چنانچہ اگر کسی نے ایسی جگہ پر جہاں سامان رہائش نہیں ہے، ٹھہرنے کا ارادہ کر لیا تو وہاں پہنچتے ہی قصر ختم کر دینا چاہیے جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔ اگر کسی مقام کی بابت یہ علم ہو کہ اس جگہ پر معمولاً چار دن یا اس سے زیادہ ٹھہرنا پڑتا ہے تو یہ بھی قیام کرنے کی نیت کے برابر ہے، لہٰذا پوری نماز پڑھی جائے اگر چہ نیت نہ کی ہو۔ لیکن اگر یہ تہیہ کر لیا ہے کہ وہاں خلاف معمول چار دن قیام نہ کرے گا (بلکہ اس سے پہلے ہی روانہ ہو جائے گا) تو سفر کی حیثیت ختم نہ ہوگی (اور قصر کرنا ہوگا)۔ اس حکم سے لشکر کا کسی خطرناک مقام پر ٹھہرنے کی نیت کرنا مستثنیٰ ہے، یعنی اس صورت میں سفر کی حیثیت ختم نہیں ہوتی۔ اگر کوئی شخص دوران سفر میں کسی جگہ، جہاں ٹھہرنے کا ارادہ نہ تھا ٹھہر گیا تو قصر منع نہ ہوگا اسی حال میں کتنی ہی مدت گزر جائے۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ اپنے منتہائے سفر پر پہنچنے کے بعد نیت قیام کے بغیر قیام کرے۔ وہاں پہنچنے کے بعد قصر ممنوع ہے جب کہ یہ معلوم ہو یا گمان ہو کہ وہاں سے سفر کی حیثیت کو ختم کرنے والی مدت سے پہلے ہی روانہ ہو جانا ہے۔ اگر کوئی شخص سفر کا آغاز کرنے کے بعد اسی جگہ پھر آ گیا جہاں سے سفر کیا تھا، خواہ وہ وطن ہو یا کوئی اور اقامت گاہ واپس ہونے والے شخص کے حق میں واپسی ایک مستقل سفر متصور ہوگا۔ پس اگر وہ مسافت قابل قصر ہے تو قصر کیا جائے ورنہ نہ کیا جائے اگر چہ وہاں ٹھہرنے کی نیت نہ ہو اور خواہ یہ واپسی کسی ایسی چیز کے لئے ہو جو بھولے سے رہ گئی تھی یا اس کے لئے نہ ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ آنے اور جانے والے دن کو نکال کر اگر پورے چار روز تک ٹھہرنے کی نیت کر لی جائے تو قصر ختم ہو جائے گا۔ ہاں چار دن سے کم کی نیت کی یا کوئی نیت نہ تھی تو قصر کرنا چاہیے، یہاں تک کہ فی الواقع چار روز تک ٹھہرنا ہو۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ وہاں ٹھہرے رہنے کی کوئی ضرورت نہ ہو لیکن اگر ٹھہرنا کسی ضرورت سے ہو اور یہ یقین ہے کہ چار دن میں وہ ضرورت پوری نہ ہوگی تو وہاں توقف کرنے اور ٹھہر جانے کے ساتھ ہی سفر (کا حکم) ختم ہو جائے گا، خواہ اس ضرورت کے پوری ہونے پر ٹھہرنے کا ارادہ ہو یا نہ ہو۔ اگر اس ضرورت کے پورا ہونے کی توقع کسی اور وقت میں ہو، یعنی یہ قطعی بات نہیں ہے کہ چار روز ٹھہرنا ہی پڑے گا تو اس صورت میں اٹھارہ یوم تک وہ قصر کر سکتا ہے۔

وہ امور جن سے قصر باطل ہوتا ہے
اور وطن اصلی وغیرہ کی تعریف

جب کوئی شخص سفر سے اس مقام پر واپس آجائے جہاں آغاز سفر میں قصر مباح ہوا تھا، تو قصر باطل ہو جائے گا، خواہ وہ جگہ اس کا وطن ہو یا نہ ہو۔ اور سفر سے عملاً واپس ہونے اور واپسی کی نیت کرنے کا ایک ہی حکم ہے۔ یہ تمام مسائل بہ موجب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ اس کے لئے ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۱)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جب مسافر اس مقام کو لوٹے جہاں سے روانہ ہوا تھا اور یہ مسافت اس سے کم ہے جس میں قصر ہوتا ہے تو سفر ختم متصور ہوگا۔ اسی طرح واپسی کی نیت کرنے کے ساتھ ہی سفر کی حیثیت جاتی رہتی ہے، خواہ عملاً واپسی نہ ہوئی ہو۔ دونوں حالتوں میں نماز کا پورا پڑھنا واجب ہے۔ لیکن اگر اتنا فاصلہ طے کرنے کے بعد لوٹا جس میں قصر ہوتا ہے تو جب تک واپس نہ آجائے پوری نماز نہ پڑھے، یعنی اس صورت میں نہ واپسی کی نیت کرنے سے قصر باطل ہوگا اور نہ عملی طور پر واپسی کے آغاز سے۔

اب جاننا چاہیے کہ حنفیہ کے نزدیک وطن کی دو قسمیں ہیں: وطن اصلی وہ ہے جہاں انسان پیدا ہوا یا جہاں اس کی بیوی اس کی تحت زوجیت رہتی ہو یا وہ جگہ جہاں حصول رزق کے لئے آدمی رہائش پزیر ہوا گرچہ وہاں پیدا نہ ہوا ہو یا اس کی بیوی اس جگہ کی نہ ہو۔ وطن کی دوسری قسم وطن اقامت ہے۔ اس سے مراد وہ قابل رہائش جگہ ہے جہاں کوئی شخص پندرہ روز یا زیادہ ٹھہرنے کا ارادہ کرے۔

یاد رہے کہ اصل وطن، جب تک اس جیسا کوئی اور وطن نہ بنایا جائے باطل نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص مثلاً ''اسیوط'' میں پیدا ہوا اور وہی اس کا اصل وطن ہے، اس کے بعد وہ قاہرہ آگیا اور وہاں شادی کر کے مستقل طور پر وہیں کی رہائش کی اور وہیں بسر اوقات کرنے لگا تو اب وہ اس کا اصل وطن ہو جائے گا۔ لہٰذا اگر قاہرہ سے ''اسیوط'' کا سفر کیا جہاں وہ پیدا ہوا تھا تو وہاں نماز قصر واجب ہوگی، جب تک کہ اتنی مدت نہ ٹھہرنا ہو جس سے سفر کی حیثیت ختم ہو جاتی ہے، کیونکہ ''اسیوط'' اگرچہ اس کا اصل وطن تھا، لیکن اس جیسا ایک اور وطن بن جانے سے جس سے مراد قاہرہ ہے وہ وطن ختم ہو گیا۔ ان دو وطنوں میں سے کسی ایک وطن کے باطل ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ دونوں کے درمیان قصر عائد کرنے والا فاصلہ بھی ہو۔ چنانچہ اگر مثلاً کوئی شخص ''واسطی'' میں پیدا ہوا اور پھر قاہرہ میں رہائش اختیار کرنے کی غرض سے وہاں آگیا یا وہاں شادی کر لی اور پھر ''اسیوط'' کا سفر کیا اور راستہ میں واسطی کے شہر سے گزر ہوا یا اس میں داخل ہوا تو وہاں بھی قصر ہوگا، کیونکہ اگرچہ اس کا وطن وہی ہے لیکن ایک اور ایسی ہی جگہ یعنی قاہرہ کے وطن بن جانے سے باطل ہو گیا اگرچہ ان کے درمیان قصر عائد کرنے والی مسافت نہیں ہے۔

یاد رہے کہ وطن اقامت سے وطن اصلی باطل نہیں ہوتا، چنانچہ اگر کوئی شخص اپنی پیدائش کی جگہ سے یا اپنی بیوی کے شہر سے یا اپنے روزگار کے مقام سے کسی ایسی جگہ روانہ ہوا جو ایسی نہیں ہے اور وہاں پندرہ یوم قیام کیا، پھر اسی جگہ لوٹا جہاں سے

روانہ ہوا تو اس پر پوری نماز کا پڑھنا واجب ہے، اگرچہ وہاں ٹھہرنے کا ارادہ نہ کیا ہو، کیونکہ وطن اقامت سے وطن اصلی ختم نہیں ہوتا۔ ہاں وطن اقامت تین امور سے باطل ہو جاتا ہے: اول وطن اصلی سے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص مثلاً مکہ میں پندرہ دن رہا اور پھر منیٰ چلا گیا اور وہاں شادی کر لی پھر مکہ واپس آیا تو اب نماز پوری پڑھے، کیونکہ وطن اقامت یعنی مکہ کو وطن اصلی یعنی منیٰ نے ختم کر دیا۔ دوسرے یہ کہ وطن اقامت کو اسی جیسا دوسرا وطن اقامت باطل کر دیتا ہے، لہٰذا اگر کسی نے قصر عائد کرنے والی مسافت پر کسی قابل رہائش جگہ کا سفر کیا اور وہاں پندرہ یوم ٹھہرنے کی نیت سے اقامت اختیار کی پھر وہاں سے کسی اور جگہ کوچ کیا اور وہاں پر اسی طرح قیام کیا، پھر اپنی پہلی جگہ پر لوٹ کر آیا تو وہاں قصر کرنا چاہیے بشرطیکہ پندرہ روز قیام کی نیت نہ کی ہو، کیونکہ پہلا وطن اقامت دوسرے وطن اقامت سے ختم ہو گیا۔

واضح ہو کہ ایک وطن اقامت کے دوسرے وطن اقامت سے ختم ہو جانے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ ان کے درمیان قصر عائد کرنے والی مسافت ہو، جیسا کہ وطن اصلی کے بارے میں پہلے بتایا گیا۔ تیسرے وطن اقامت سے سفر کے لئے روانہ ہونا، لہٰذا اگر کوئی مسافر کسی قابل رہائش مقام پر جو قصر کی مسافت پر واقع ہے پندرہ روز ٹھہرا اور پھر وہاں سے کسی اور جگہ جانے کے لئے سفر کا ارادہ کیا تو سفر شروع ہوتے ہی وہ وطن اقامت باطل ہو جائے گا، لہٰذا اگر وہاں واپس آنے کی کوئی ضرورت لاحق ہو تو نماز پوری نہ پڑھی جائے گی (بلکہ قصر کیا جائے گا)، کیونکہ سفر کا آغاز ہوتے ہی وہ جو وطن اقامت تھا وہ ختم ہو چکا ہے۔ لیکن اگر اس کے علاوہ کسی اور جگہ سے سفر کیا تو وہ وطن اقامت باطل نہ ہو گا۔ اس کے لئے دو شرطیں ہیں: ایک یہ کہ مسافر اپنے سفر کے دوران اس جگہ سے نہ گزرے۔ اگر وہیں سے گزرا تو اس کا وطن اقامت ہونا ختم نہ ہو گا۔ دوسرے یہ کہ جہاں سے سفر شروع ہوا ہے وہاں سے وطن اقامت تک قصر عائد کرنے والی مسافت ہو۔ اگر اس سے کم مسافت ہو تو اس کا وطن اقامت ہونا ختم نہ ہو گا۔ مثلاً دو سوداگر سفر پر روانہ ہوئے ایک اسیوط سے اور دوسرا جرجا سے چلا۔ پہلا تاجر قاہرہ میں پندرہ دن قیام کی نیت سے ٹھہر گیا۔ اسی طرح دوسرا تاجر ''کفر الزیات'' میں ٹھہرا تو قاہرہ پہلے کے حق میں وطن اقامت متصور ہو گا اور کفر الزیات دوسرے کے حق میں وطن اقامت ہو گا اور قاہرہ اور کفر الزیات کے درمیان قصر عائد کرنے والا فاصلہ ہے۔ پس اگر وہ دونوں بنہا میں ٹھہرے تو دونوں پوری نماز پڑھیں گے کیونکہ قاہرہ اور ''بنہا'' کے درمیان کا فاصلہ مسافت قصر سے کم ہے۔ یہی حال ''کفر الزیات'' سے بنہا تک ہے۔ اب اگر وہ دونوں بنہا میں پندرہ روز ٹھہرے تو ان دونوں کے وطن اقامت یعنی قاہرہ اور کفر الزیات باطل ہو گئے، کیونکہ ایک وطن اقامت کو دوسرا وطن اقامت باطل کر دیتا ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور اس طرح ''بنہا'' ان دونوں کا وطن اقامت بن جائے گا۔ پس جب وہ دونوں ''بنہا'' سے چل کر اس ارادے سے کفر الزیات میں آئے کہ دونوں کفر الزیات سے قاہرہ کیلئے روانہ ہوں گے اور کفر الزیات میں آکر ایک دن قیام کیا پھر قاہرہ کی طرف چل کھڑے ہوئے تو کفر الزیات میں انہیں پوری نماز پڑھنی چاہیے کیونکہ ان کی مسافت قصر کی مسافت سے کم ہے۔ اسی طرح قاہرہ کے راستے میں اگر ''بنہا'' سے گزر ہوا تو دونوں پوری نماز پڑھیں گے کیونکہ اگرچہ کفر الزیات اور قاہرہ کے درمیان قصر کی مسافت ہے لیکن چونکہ وہ دونوں اپنے سفر میں ''بنہا'' سے ہو کر گزرے ہیں اس لئے اس کے وطن اقامت ہونے کی حیثیت ختم نہیں ہوئی اس لئے کہ اگر وطن اقامت کے علاوہ کسی اور جگہ سے سفر شروع کیا جائے، راستہ میں

وطن اقامت پڑتا ہو اور اس جگہ سے آغاز سفر کے مقام تک قصری مسافت سے کم فاصلہ ہو جیسا کہ اس مثال میں ''کفر الزیات'' ہے، تو وہ وطن اقامت باطل نہیں ہوتا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی شہر سے اتنے فاصلہ پر جانے کے ارادہ سے جہاں قصر ہوتا ہے، روانہ ہوا، لیکن پھر اسی جگہ واپس آ گیا تو اب یا تو وہ شہر اس کا اصل وطن ہے، یعنی جہاں وہ پیدا ہوا اور وہیں کا باشندہ کہا جاتا ہے یا وہ کوئی اور شہر ہے جہاں مستقل رہائش کے ارادہ سے وہ مقیم ہے اور یا پھر وہ ایسی جگہ ہے جہاں اتنی دیر ٹھہرنے کی نیت سے رہا جس سے سفر کی حیثیت ختم ہو جاتی ہے تو (پہلی دو صورتوں میں یعنی) اگر اپنے اصلی شہر میں یا اس شہر میں جہاں مستقل رہائش کے ارادہ سے ہے، واپس آیا تو وہاں پہنچتے ہی پوری نماز پڑھے، اگرچہ وہاں سفر ختم کرنے والی مدت تک ٹھہرنے کا ارادہ نہ ہو۔ لیکن اگر اس جگہ سے وہاں کی رہائش ترک کر کے سفر کیا تھا تو اس میں واپس آنے پر قصر کرنا منع نہیں ہے سوا اس کے کہ وہاں مدت قصر تک ٹھہرنے کی نیت ہو یا یہ کہ اس کی بیوی وہاں کی ہو جس کے ساتھ وہ وہاں پر رہتا ہے۔ محل اقامت میں واپس لوٹ کر آنے سے قصر منع نہیں ہوتا بجز اس صورت کے جب کہ مدت مذکورہ تک ٹھہرنے کا ارادہ ہو۔

واضح ہو کہ یہ حکم اس شہر میں آ جانے پر ہے جہاں سے روانہ ہوا تھا، رہا لوٹنے اور اس شہر تک کے سفر کے دوران فاصلہ کو دیکھا جائے گا اگر واپسی کا فاصلہ قصر عائد کرنے والی مسافت کے برابر ہے تو قصر کرے، ورنہ نہ کرے۔ اگر واپسی کی مسافت قصر کے فاصلہ سے کم ہو تو سفر باطل ہو جائے گا، لہٰذا سفر واپسی کے دوران اور شہر میں پہنچ کر بھی بہر حال نماز پوری پڑھنی چاہیے بشرطیکہ وہ اس کا اصلی شہر اور یا مستقل رہائش گاہ نہ ہو۔

اگر کوئی شخص سفر میں ہو اور اس کا اصل شہر یا اس کی مستقل رہائش گاہ راستہ میں آ جائے اور وہ اس شہر میں داخل ہو جائے تو داخل ہوتے ہی سفر کی حیثیت ختم ہو جائے گی۔ یہی حکم بیوی کے شہر کا ہے جو وہاں رہتی ہو لیکن اس سے ناچاقی نہ ہو کہ وہاں پہنچتے ہی سفر ختم متصور ہوگا۔ اگر دوران سفر میں کسی نے مقام مذکور کے اندر جانے کی نیت کی تو فاصلہ کو دیکھا جائے گا کہ جہاں نیت کی ہے وہاں سے اس شہر کا، یعنی اس کے اصل وطن یا مستقل رہائش گاہ یا بیوی کے شہر (سسرال) کا فاصلہ کس قدر ہے؟ اگر اتنا فاصلہ ہے جس میں قصر عائد ہوتا ہے تو دوران سفر میں قصر کرے ورنہ نہ کرے۔ بعض اصحاب نے اس حال میں قصر ہی کرنے کو کہا ہے۔ ہاں اگر اس جگہ سے محض گزر جانا ہو تو قصر منع نہ ہوگا، جیسے اس شہر میں سے گزرنے پر جو اس کی بیوی کا ہو جس سے تعلقات زوجیت قائم نہ ہوئے ہوں یا جس سے ناچاقی ہو تو قصر ممنوع نہیں ہوتا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ وطن وہ ہے جہاں کوئی شخص گرمی اور سردی کے موسم میں مستقل رہائش رکھتا ہو، ایسا نہ ہو تو وہ وطن نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص اپنا سفر ختم کرنے کے بعد وطن میں واپس آئے تو وہاں پہنچتے ہی سفر ختم ہو جائے گا، خواہ یہ واپسی کسی ضرورت سے ہوئی ہو یا یا ضرورت سے نہ ہو اور خواہ وہاں چار روز ٹھہرنے کا ارادہ ہو یا نہ ہو اور سفر واپسی کے دوران قصر جاری رکھنا چاہیے یہاں تک کہ وہاں پہنچ جائے۔ اگر وطن کے علاوہ کسی اور جگہ (سفر سے) واپسی ہوئی ہو تو دیکھنا چاہیے کہ یہ واپسی بلاضرورت تھی یا نہ تھی۔ اگر بلاضرورت واپسی ہوئی ہے تو سفر ختم نہ ہوگا جب تک کہ وہاں پہنچنے سے پہلے سفر ختم کرنے والی مدت کے لئے یا (بلاتعین مدت) محض ٹھہرنے کی نیت نہ کی ہو۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ یہ نیت حالت

دونمازوں کے جمع کرنے (اکھٹا پڑھنے) کا بیان
بصورت تقدیم وتاخیر

اس کے متعلق چند امور ہیں:

اول اس کا طریقہ۔

دوسرے اس کی شرعی حیثیت۔

تیسرے اس کی شرطیں اور اسباب۔

اس کا طریقہ یہ ہے کہ نماز ظہر کے ساتھ ظہر ہی کے وقت میں عصر کی نماز بھی قبل از وقت پڑھی جائے۔یعنی ظہر اور عصر دونوں نمازیں عصر کا وقت آنے سے پہلے پڑھ لی جائیں، یا ان دونوں کو بصورت تاخیر جمع کیا جائے، بایں طور کہ نماز ظہر میں تاخیر کردی جائے، یہاں تک کہ اس کا وقت نکل جائے اور عصر کا وقت آنے پر دونوں اکھٹی پڑھی جائیں۔مغرب اور عشاء کو بھی اسی طرح بصورت تقدیم یا بصورت تاخیر جمع کیا جا سکتا ہے۔رہی نماز فجر سو اس کو کسی حال میں دوسری نماز کے ساتھ جمع نہیں کیا جا سکتا۔واضح ہو کہ مکلف انسان کے لئے فرض نماز کو وقت سے پیچھے یا وقت سے پہلے پڑھنا جائز نہیں ہے جب تک کہ ان اسباب میں سے کوئی سبب موجود نہ ہو جن کا ذکر آگے کیا جائے گا۔کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نمازوں کو ان کے

اقامت میں ہو، دوران سفر میں نہ ہو اور نیت مستقل ہو، کسی کے تابع نہ ہو۔اس صورت میں وہاں پہنچتے ہی سفر ختم ہو جائے گا۔اگر بہ شکل بالا قیام کا ارادہ نہیں کیا تو سفر کا حکم منقطع نہ ہوگا، بجز دو باتوں کے: یعنی عملاً مدت مذکورہ تک ٹھہرنا یا پہنچنے کے بعد ٹھہرنے کی نیت کرنا اور (دوسری صورت یہ ہے کہ) واپسی کسی ضرورت سے ہوئی ہو تو اب اگر یہ یقین ہے کہ وہ ضرورت چار روز سے کم میں پوری نہ ہوگی تو شہر میں آتے ہی اور ٹھہرتے ہی سفر ختم ہو جائے گا۔اگر چہ قیام کی نیت نہ ہو لیکن اگر یہ معلوم ہو کہ اس عرصہ کے اندر ہی وہ ضرورت پوری ہو جائے گی تو سفر ختم نہ ہوگا اور جب تک اس شہر میں رہنا ہو قصر کرنا چاہیے۔یہ حکم اس حال میں ہے جبکہ کسی وقت بھی ضرورت کے پورا ہو جانے کی توقع نہ ہو۔اگر ضرورت کے پورا ہونے کی توقع رہے تو پورے اٹھارہ روز تک قصر کیا جا سکتا ہے۔

واضح ہو کہ وطن کی طرف عملاً واپس ہونا اور یا اس کی نیت کر لینا دونوں کا ایک حکم ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنے وطن کو جہاں سے ابتدأ سفر پر روانہ ہوا تھا واپس ہو یا واپسی کی نیت کرے اور فاصلہ مسافت قصر سے کم ہو تو اس (رجوع یا نیت) کے ساتھ ہی پوری نماز پڑھے، یہاں تک کہ پھر وطن سے روانہ ہو یا واپسی کا ارادہ بدل دے۔اس واپسی اور واپسی کی نیت سے پہلے جو نمازیں قصر پڑھی گئی ہیں ان کا اعادہ ضروری نہیں ہے۔

مقررہ اوقات میں ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس کی تفصیل اوقات نماز کے بیان میں بتائی جائے گی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "ان الصلاۃ کانت علی المؤمنین کتاباً موقوتاً" (یعنی نماز کو اوقات مقررہ کے اندر ادا کرنا فرض کیا گیا ہے)۔ لیکن چونکہ دین اسلام میں آسانی ملحوظ رکھی گئی ہے اس لئے دشواری ہو تو اسے دور کرنے کے لئے اوقات کے علاوہ بھی نماز پڑھنے کی اجازت دی گئی ہے۔

جمع صلات کی شرعی حیثیت اور اس کے اسباب

دو نمازوں کا جمع کرنا شرعاً جائز ہے لیکن اس کے اسباب اور ان کی شرائط مختلف مسالک کی رو سے تفصیل طلب ہیں۔ اس کے لئے ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔(۱)

اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ واپسی کسی ضرورت سے ہوئی ہو یا قطعاً ترک سفر کر کے واپس ہوا ہو۔ اگر وطن اور اس مقام کے درمیان جہاں سے رجوع کی نیت کی ہے، قصر کی مسافت ہے تو سفر واپسی کے دوران قصر کرنا چاہیے، کیونکہ یہ طویل سفر ہے اور اس میں قصر ہونا ہے اور جب کوئی مسافر اپنے وطن میں سے گزرے تو وہاں پر پوری نماز پڑھے، اگرچہ اس مقام کے سرراہ واقع ہونے کی وجہ سے سوا گزرنے کے وہاں اور کوئی کام نہ ہو۔ یہی حکم اس مقام سے گزرنے کا ہے جو اس کی بیوی کا شہر ہے اگرچہ وہ اس کا وطن نہ ہو۔ وہاں پر اسے پوری نماز پڑھنی چاہیے، جب تک کہ اس شہر کو نہ چھوڑا جائے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ دو نمازوں کو جمع کرنے (اکٹھا پڑھنے) کے اسباب حسب ذیل ہیں: سفر، مرض، بارش اور مہینے کے آخری ایام میں اندھیرے اور کیچڑ کا ہونا، نیز حاجیوں کا عرفہ اور مزدلفہ میں ہونا۔

ان میں پہلا سبب "سفر" ہے۔ اس سے مراد محض سفر ہے، خواہ اس میں قصر ہوتا ہو یا نہ ہو۔ البتہ یہ شرط ہے کہ وہ سفر حرام یا مکروہ نہ ہو۔ پس جو شخص سفر مباح پر ہو اس کے لئے جائز ہے کہ ظہر اور عصر کی نمازوں کو بصورت تقدیم اکٹھا پڑھے۔ اس کے لئے دو شرطیں ہیں:

ایک یہ کہ مسافر دم لینے کے لئے جب فرودکش ہو تو وہاں پر زوال کا وقت ہو گیا ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ مسافر کا ارادہ (نیت) یہ ہو کہ وقت عصر آنے سے پہلے روانہ ہو کر سورج ڈوبنے کے بعد دوسری بار آرام کے لئے ٹھہرے گا۔ اگر ارادہ یہ ہو کہ سورج کے زرد پڑنے سے پہلے فرودکش ہو گا تو روانگی سے پہلے ظہر کی نماز پڑھ لے اور عصر کی نماز میں فرودکش ہونے تک تاخیر کر دے، کیونکہ وہ وقت اختیاری کے اندر فرودکش ہو جائے گا۔ لہٰذا قبل از وقت پڑھنے کے لئے کوئی امر متقاضی نہیں ہے۔ اگر (ایسی صورت میں) عصر کی نماز ظہر کے ساتھ ملا کر پڑھی تو گناہ ہو گا۔ لہٰذا فرودکش ہونے کے بعد وقت اختیاری کے اندر اس کا دہرا لینا مستحب ہے۔ اگر سورج کے زرد پڑھنے کے بعد لیکن غروب ہونے سے پہلے اترنے کا ارادہ ہے تو روانگی سے پہلے ظہر کی نماز پڑھ لینی چاہیے، رہی عصر کی نماز سو اس کے بارے میں اختیار ہے، چاہے تو اسے بھی بصورت تقدیم پڑھ لے اور چاہے تو اترنے تک تاخیر کرے، کیونکہ بہرحال وہ نماز وقت ضروری ہی میں ادا ہوگی، کیونکہ اگر اسے مقدم کیا تو وہ وقت ضروری ہو گا جس میں سفر کی وجہ سے تقدیم کی گئی اور اگر تاخیر کی تب بھی وہ نماز شرعاً وقت ضروری ہی میں ادا ہوئی۔ اگر کوئی شخص ہنوز سفر میں ہے اور ظہر کا وقت آ گیا، یعنی زوال شمس ہو گیا

اور ارادہ یہ ہے کہ سورج کے زرد ہونے پر یا اس سے پہلے اترنا ہوگا تو ظہر میں تاخیر کرنا جائز ہے، تاکہ فروکش ہونے کے بعد عصر کے ساتھ ظہر کی نماز پڑھی جاسکے، لیکن اگر غروب کے بعد اترنے کا ارادہ ہے تو ظہر کو عصر کے ساتھ جمع کرنے کیلئے تاخیر کرنا جائز نہیں ہے اور نہ عصر کی نماز میں اترنے کے وقت تک تاخیر جائز ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے دونوں نمازیں اپنے وقت سے ہٹ کر پڑھی جائیں گی (جو درست نہیں ہے)۔

دو نمازوں کو جمع کرنے کی ظاہری صورت یہ ہے کہ ظہر کو آخری وقت اختیاری میں اور عصر کو اول وقت اختیاری میں ادا کیا جائے۔ مغرب اور عشاء ان تمام تفصیلات میں ظہر اور عصر کی مانند ہے، اس لحاظ سے کہ مغرب کا اول وقت سورج کا غروب ہونا ہے، جیسے ظہر کا اولوقت سورج کا زوال پزیر ہونا۔ اسی طرح رات کا ابتدائی تیسرا حصہ عصر کے بعد سورج کے زرد ہونے کے برابر ہے اور اس میں صبح کا نمودار ہونا ایسا ہے جیسا پہلی صورت میں سورج کا غروب ہونا اوپر بتایا گیا۔ پس اگر مغرب کا وقت آنے پر کوئی اترا اور ارادہ یہ کیا کہ عشاء کا وقت آنے سے پہلے روانہ ہو کر طلوع فجر کے بعد فروکش ہوگا تو روانگی سے پہلے مغرب اور عشاء کو بطریق جمع تقدیم اکھٹا پڑھ لے، لیکن اگر رات کے ابتدائی تہائی حصے کے اندر فروکش ہونے کا ارادہ ہے تو نماز عشاء میں اس وقت تک تاخیر کرے۔ اگر ایک تہائی رات گزر جانے کے بعد اترنے کا ارادہ ہو تو روانگی سے پہلے مغرب کی نماز پڑھ لینی چاہیے اور عشاء کے بارے میں اختیار ہے۔ وعلیٰ ھذا القیاس۔

واضح ہو کہ سفر میں نمازوں کو جمع کرنا جائز جو بتایا گیا ہے، اس سے مقصد یہ ہے کہ جمع کرنا (گو جائز ہے، لیکن) طریقِ اولیٰ کے خلاف ہے، بہتر یہی ہے کہ جمع نہ کیا جائے

یاد رہے کہ نمازوں کے جمع کرنے کا جواز خشکی کے مسافروں کے لئے ہے، دریائی سفر میں جائز نہیں ہے، کیونکہ جمع صلاۃ کی اجازت صرف خشکی کے سفر میں ثابت ہے اور دوسرے سفر میں نہیں ہے۔

دوسرا سبب جمع کرنے کا ''مرض'' ہے کہ اگر کوئی مریض ہے اور اسے ہر نماز کو اپنے وقت میں ادا کرنا یا وضو کرنا دشوار ہے، جیسے تو ند بڑھ جانے کی صورت میں ہوتا ہے تو اسے جائز ہے کہ ظہر اور عصر کو یا مغرب اور عشاء کو (محض) ظاہری صورت میں اکھٹا پڑھ لے، یعنی ظہر کی نماز آخری وقت اختیاری میں اور عصر کو ابتدائی وقت اختیاری میں اکٹھا پڑھے، اسی طرح مغرب کی نماز شفق کے غائب ہونے سے کسی قدر پہلے اور عشاء کی نماز شفق کے غائب ہونے کے بعد ہی پڑھ لے۔ درحقیقت اس طرح نمازوں کا جمع کرنا جمع کی تعریف میں نہیں آتا، کیونکہ دونوں نمازیں اپنے اپنے وقت میں پڑھی گئی ہیں اور ایسا کرنا بغیر کسی کراہت کے جائز ہے۔ ایسا کرنے والے کو اول وقت نماز پڑھنے کی فضیلت حاصل ہو جائے گی۔ بخلاف غیر معذور کے کہ گو اس طرح جمع صوری (بظاہر جمع صلاتین) جائز ہے، لیکن اول وقت میں نماز پڑھنے کی فضیلت نہ حاصل ہوگی اور ایسا کرنا درست جب ہی ہے کہ نماز کو اس کی اصلی صورت میں ادا کرنے سے دوروسر کا اندیشہ ہو یا یہ ڈر ہو کہ دوسری نماز کا وقت آنے، مثلاً ظہر کے بعد عصر کا یا مغرب کے بعد عشاء کا وقت آنے تک بے ہوشی طاری ہو جائے گی جس میں نماز منع ہے، اس صورت میں جائز ہے کہ پہلی نماز کے ساتھ دوسری نماز قبل از وقت پڑھ لی جائے۔ اب اگر اس طرح پہلے پڑھ لیا اور وہ تکلیف جس کا اندیشہ تھا، وقت آنے پر لاحق نہ ہوئی تو اسے وقت آنے پر دوہرا لینا مستحب ہے، اگرچہ وقت ضروری میں ہو۔

تیسرا اور چوتھا سبب بارش اور اندھیرے میں کیچڑ کا ہو جانا ہے درآنحالیکہ بارش بہت زیادہ ہو کہ لوگ اپنے سروں کو ڈھکنے پر مجبور ہو جائیں یا بہت زیادہ کیچڑ ہو کہ عام طور پر لوگ پھسلنے لگیں، ساتھ ہی اندھیرا بھی ہو تو جائز ہے کہ مغرب کے ساتھ ہی عشاء کی نماز بھی بطریق تقدیم پڑھ لی جائے تاکہ عشاء کی نماز بھی مغرب کے ساتھ بغیر مشقت کے اور باجماعت ادا ہو جائے۔ ایسی حالت ہو تو مغرب کے وقت ہی مسجد میں چلا جانا چاہیے، تاکہ دونوں نمازیں وہاں ملا کر پڑھ لی جائیں اور اس جمع کو جائز کہنے سے یہ مراد ہے کہ وہ بہتر طریقے کے خلاف ہے اور یہ حکم مسجد کیلئے مخصوص ہے، گھروں میں جائز نہیں ہے۔

نماز جمع کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے حسب معمول بلند آواز سے مغرب کی اذان دی جائے اور اذان کے بعد اتنی تاخیر کی جائے جتنی دیر میں تین رکعت نماز پڑھی جا سکے۔ اس کے بعد مغرب کی نماز پڑھی جائے۔ پھر مسجد کے اندر ہی عشاء کی نماز کے لئے اذان دینا مستحب ہے۔ یہ اذان مینارے پر نہ ہونی چاہیے تاکہ یہ خیال نہ کیا جائے کہ حسب معمول عشاء کا وقت ہے، اس لئے اذان بھی ہلکی آواز سے دی جائے۔ پھر عشاء کی نماز پڑھی جائے اور ان دونوں نمازوں کے درمیان کوئی نفل نہ پڑھی جائے۔ اسی طرح جب کبھی بھی دو نمازوں کو جمع کیا جائے تو ان کے درمیان نفل نہ پڑھیں، تاہم اگر نفل پڑھی تب بھی جمع کرنا ممنوع نہ ہوگا اور ایسا ہی بارش کی وجہ سے جو نماز اکھٹی پڑھی جائے تو عشاء کے بعد نفل نہ پڑھیں لیکن وتر کی نماز میں اتنی تاخیر کر دی جائے کہ شفق غائب ہو جائے، کیونکہ وتر کی نماز درست نہیں ہوتی جب تک کہ شفق کے غائب ہونے کے بعد نہ پڑھی جائے۔ تنہا گزار کے لئے مسجد میں نمازوں کا اکٹھا پڑھنا جائز ہے، سوا اس کے کہ کوئی مقررہ امام ہو اور اسے اپنے گھر جانا ہے، اس کے لئے جائز ہے کہ تنہا ہی دو نمازوں کو جمع کرے اور امامت کی نیت کر کے نماز پڑھ لے۔ امام کا اس طرح پڑھنا جماعت سے نماز پڑھنے کی مانند ہے۔ اگر کوئی شخص مسجد کے اندر اعتکاف میں ہے تو اس کو جائز ہے کہ ان لوگوں کی متابعت میں جو نماز اکھٹی پڑھنے کے لئے مسجد میں جمع ہیں وہ بھی اکٹھی پڑھ لے۔ اگر نماز شروع کرنے کے بعد پہلی ہی رکعت میں بارش تھم گئی تو جمع صلاۃ جائز ہے، لیکن اگر نماز شروع کرنے سے پہلے بارش تھم گئی تو جمع کرنا جائز نہیں ہے۔

پانچواں سبب عرفہ کی حاضری ہے۔ حج کرنے والے کے لئے عرفہ میں سنت یہ ہے کہ ظہر اور عصر کو بصورت جمع تقدیم اکٹھا کرے، خواہ وہ وہیں کا باشندہ ہو یا کسی ایسی جگہ کا ہو جہاں ارکان حج ادا کئے جاتے ہیں، مثلاً منیٰ اور مزدلفہ کا یا کسی بیرونی علاقہ کا اور جو لوگ خاص عرفہ کے نہیں ہیں ان کے لئے قصر کرنا سنت ہے، اگرچہ قصر والی مسافت سے نہ آئے ہوں۔

چھٹا سبب مزدلفہ کی حاضری ہے۔ حاجیوں کے لئے سنت یہ ہے کہ جب وہ عرفہ سے روانہ ہوں تو مغرب میں تاخیر کریں یہاں تک کہ مزدلفہ پہنچ جائیں۔ وہاں پر عشاء کے ساتھ مغرب کی نماز بطریق جمع تاخیر پڑھی جائے اور یہ جمع کرنا اس کے لئے سنت ہے جو عرفہ میں امام کے ساتھ ٹھہرا ہو، ایسا نہ ہو تو ہر نماز کو اپنے وقت پر ادا کرے۔ مزدلفہ کے علاوہ دوسری جگہ کے رہنے والوں کے لئے سنت یہ ہے کہ عشاء کی قصر کریں، کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ دو نمازوں کا جمع کرنا تو ہر حاجی کے لئے سنت ہے اور قصر کرنا صرف ان کے لئے مخصوص ہے جو اس جگہ یعنی عرفہ اور مزدلفہ کے رہنے والے نہیں ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مذکورہ دو نمازوں کا جمع کرنا بصورت جمع تقدیم یا جمع تاخیر جائز ہے، بشرطیکہ کوئی شخص قصر والی

مسافت کے سفر پر ہو، جس کی شرائط اوپر بیان کر دی گئی ہیں۔ بارش کی وجہ سے نماز کا جمع کرنا صرف بصورت تقدیم جائز ہے۔ جمع تقدیم کی چھ شرطیں ہیں:

اول شرط ترتیب: بایں طور کہ پہلے اسی وقت کی نماز پڑھی جائے، چنانچہ اگر ظہر کا وقت ہے اور اس کے ساتھ ہی عصر کی نماز اسی وقت پڑھنے کا ارادہ ہے تو لازم ہے کہ پہلے ظہر پڑھی جائے۔ اگر اس کے برعکس کیا تو ظہر کی نماز ہو جائے گی، کیونکہ اس وقت کی نماز وہی ہے، لیکن وہ نماز جو پہلے پڑھی گئی ہے، یعنی نماز عصر وہ نہ ہوگی، نہ تو فرض نہ نفل، بشرطیکہ اس کے ذمہ اسی طرح کا کوئی فرض عائد نہ ہوتا ہو، ورنہ اس کے عوض وہی فرض ادا ہو جائے گا۔ ہاں اگر یہ عمل بھولے سے یا نادانی سے ہوا تو وہ نماز نفل ہو جائے گی۔

دوسری شرط، پہلی نماز میں جمع صلاۃ کی نیت کرنا، بایں طور کہ دل میں یہ ارادہ ہو کہ ظہر کی نماز پڑھنے کے بعد ہی عصر کی نماز بھی پڑھی جائے گی۔ شرط یہ ہے کہ یہ نیت نماز کے اندر ہو، خواہ سلام پھیرنے میں ہی کی جائے۔ لہٰذا تکبیر تحریمہ سے پہلے اور سلام کے بعد یہ نیت درست نہیں ہے۔

تیسری شرط، دونوں نمازوں میں موالاۃ (تسلسل) کا ہونا، بایں طور کہ دونوں نمازوں میں اتنا فاصلہ نہ ہو جس میں دو ممکن حد تک ہلکی رکعتیں ادا کی جا سکیں۔ لہٰذا دونوں کے درمیان میں نفلی نماز نہ پڑھی جائے۔ البتہ اگر ظہر کی نماز تیمم سے پڑھی اور نیت یہ کی ہے کہ اس کے ساتھ عصر کی نماز جمع کرے تو اب اگر نماز عصر کے لئے دوسری بار تیمم کرنے سے دونوں میں فاصلہ ہو جائے تو مضائقہ نہیں ہے۔ (دوسری بار تیمم ضروری تھا) کیونکہ ایک تیمم کے ساتھ دو نمازوں کا اکٹھا پڑھنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

چوتھی شرط، حالت سفر کا باقی رہنا ہے، یہاں تک کہ دوسری نماز تکبیر تحریمہ سے شروع کر دی جائے، گو نیت باندھنے کے بعد دوران نماز میں سفر کی حیثیت باقی نہ رہے۔ لیکن اگر نماز شروع کرنے سے پہلے سفر کی حیثیت ختم ہو جائے تو دو نمازوں کا جمع کرنا صحیح نہ ہوگا، کیونکہ جمع کرنے کی وجہ جاتی رہی۔

پانچویں شرط، پہلی نماز کے وقت کا اس وقت تک یقینی طور پر باقی رہنا کہ دوسری نماز کی نیت کر لی جائے۔

چھٹی شرط نماز اول کے صحیح ہونے کا گمان ہونا، پس اگر پہلی نماز جمعہ ہو اور وہ مقام ایسا ہو جہاں بے ضرورت کئی جگہ نماز جمعہ ہوئی اور اس نماز کے ایک ساتھ یا سب سے پہلے ادا ہونے میں شک ہے (جس پر اس کے صحیح ہونے کا انحصار ہے) تو اس نماز جمعہ کے ساتھ عصر کی نماز کا بصورت تقدیم جمع کرنا درست نہیں ہے اور بہتر یہی ہے کہ جمعہ کو ترک کر دیا جائے، کیونکہ اس جمعہ کے جائز ہونے کے متعلق مسالک میں اختلاف ہے۔

واضح ہو کہ اگر حاجی سفر میں ہو تو عرفہ اور مزدلفہ میں دو نمازوں کا جمع کرنا سنت ہے۔ پہلی صورت میں ظہر کے ساتھ عصر کو بصورت تقدیم جمع کرنا افضل ہے اور دوسری صورت میں عشاء کے ساتھ مغرب کا جمع کرنا بصورت تاخیر افضل ہے، کیونکہ تمام مسالک ان دونوں صورتوں میں جمع نماز پر متفق ہیں۔

جاننا چاہیے کہ نمازوں کا جمع کرنا واجب اور مستحب بھی ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر پہلی نماز کے لئے پاک ہو کر نماز پڑھنے کی گنجائش وقت میں نہ ہو تو واجب ہو جاتا ہے کہ جمع تاخیر کی جائے اور حاجی کو حالت سفر میں جمع کرنا مستحب ہے،

جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اسی طرح اس صورت میں بھی مستحب ہے جب کہ جمع کرنے میں کامل نماز ہوتی ہو۔ مثلاً کوئی شخص جماعت کے بغیر تنہا نماز (بغیر جمع کے) پڑھنے کے بجائے جمع صلاتین کی جماعت میں شامل ہو کر نماز ادا کرے۔

حالت سفر میں دو نمازوں کو بصورت جمع تاخیر ادا کرنے کی دو شرطیں ہیں: ایک تو یہ کہ نماز اول کے وقت کے اندر جمع تاخیر کی نیت ایسے وقت میں کی جائے جبکہ پوری یا قصر نماز پڑھنے کے وقت میں گنجائش ہو۔ پس اگر جمع تاخیر کی نیت نہ کی یا اس وقت نیت کی جبکہ وقت میں اتنی گنجائش نہ تھی کہ نماز پڑھی جاسکے تو معصیت ہوگی۔ اس صورت میں اگر وقت کے اندر (کم از کم) ایک رکعت نہ پڑھی گئی تو وہ نماز قضا ہو جائے گی، اگر پڑھ لی گئی تو ادا ہو گئی لیکن حرمت کے ساتھ۔

دوسری شرط یہ ہے کہ دونوں نمازوں کے پورا ہونے تک حالت سفر باقی رہے۔ اگر نماز پوری ہونے سے پہلے قیام کر لیا تو وہ نماز جس کی تاخیر کا ارادہ تھا قضا متصور ہوگی۔ رہا دونوں نمازوں میں ترتیب اور موالاۃ (تسلسل) سو یہ جمع بصورت تاخیر میں سنت ہے، شرط نہیں ہے اور مقیم کے لئے جائز ہے کہ بارش میں، خواہ ہلکی بارش ہو کہ صرف اوپر کا لباس تر ہو جائے یا جوتے کا تلا بھیگ جائے، حالت سفر کی طرح نماز جمع کر لے۔ اس میں خواہ جمعہ کی نماز ہو کہ اس کے ساتھ عصر کی نماز بصورت تقدیم اول وقت میں پڑھ لی جائے۔ بارش اور برف باری یا کہرے کا حکم یکساں ہے۔ لیکن ایسی تمام صورتوں میں نماز جمع پڑھنے کی چند شرطیں ہیں: اول یہ کہ بارش وغیرہ دونوں نمازوں میں تکبیر تحریمہ کے وقت اور پہلی نماز کا سلام پھیرتے وقت پائی جائے، یہاں تک کہ دونوں نمازیں اسی حال میں اکٹھی ہو جائیں۔ اگر پہلی نماز یا دوسری نماز کے درمیان میں یا نماز کے بعد بارش تھم جائے تو اس سے کچھ نہیں ہوتا۔

دوسری شرط دونوں نمازوں میں ترتیب کا ہونا۔

تیسری شرط تسلسل کا قائم رکھنا۔

چوتھی شرط جمع کرنے کی نیت کرنا، جیسا کہ حالت سفر میں جمع کرنے کے بیان میں بتایا گیا۔

پانچویں شرط یہ کہ دوسری نماز جماعت کے ساتھ پڑھے، خواہ نیت باندھنے کے وقت ہو۔ بقول راجح دوسری نماز میں آخر تک جماعت کا ہونا شرط نہیں ہے گو پہلی رکعت کے پورا ہونے سے پہلے تک تنہا نماز پڑھی ہو۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ امام نے امامت اور جماعت کی نیت کی ہو۔

ساتویں یہ کہ جمع صلات کسی دور کی مسجد میں ہو جہاں تک پہنچنے میں راستہ کی دشواری کا سامنا کرنا پڑے۔ اس مسئلہ میں مقررہ امام مستثنیٰ ہے، وہ مقتدیوں کے ساتھ دو نمازیں جمع کر کے پڑھ سکتا ہے گو بارش سے اس کو تکلیف نہ پہنچتی ہو۔ ان شرائط میں سے اگر کوئی ایک بھی نہ پائی جائے تو مقیم کے لئے نمازوں کا جمع کرنا جائز نہیں ہے اور بقول مشہور مقیم کے لئے جمع صلاتین کے اسباب میں سخت اندھیرا، آندھی، خوف، کیچڑ اور مرض شامل نہیں ہے، تاہم مرض کی حالت میں دو نمازیں بصورت تقدیم و تاخیر جمع کرنے کو جائز قرار دینا قابل ترجیح امر ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ایک وقت میں دو نمازوں کا جمع کرنا، کسی عذر سے بھی نہ حالت سفر میں جائز ہے نہ حالت اقامت میں، بجز دو حالتوں کے: ایک حالت میں تو نماز ظہر و عصر کو، عصر کے وقت میں بصورت جمع تقدیم پڑھنے کی چار شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ دن عرفہ کا ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ حج کے لئے حالت احرام میں ہو۔

تیسرے یہ کہ مسلمانوں کے امام یا اس کے نائب کے پیچھے پڑھی جائے۔

چوتھے یہ کہ ظہر کی نماز صحیح ادا ہوئی ہو۔ اگر اس نماز کا فاسد ہو جانا معلوم ہو تو اس کو دوبارہ پڑھنا واجب ہے اور اس حال میں اس کے ساتھ عصر کو جمع کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ واجب یہ ہے کہ جب عصر کا وقت آ جائے تو عصر کی نماز پڑھی جائے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ مغرب اور عشاء کی نماز عشاء کے وقت میں بصورت جمع تاخیر پڑھی جائے۔ اس کی دو شرطیں ہیں:

اول یہ کہ یہ نماز مزدلفہ میں ہو۔

دوسرے یہ کہ حج کا احرام باندھا ہوا ہو۔

اور دو نمازیں جن کو جمع کیا جائے ان کے لئے اذان صرف ایک ہی ہوگی، اگرچہ اقامت دونوں کے لئے الگ الگ ہوگی۔ عبداللہ بن مسعودؓ کہتے ہیں کہ: ''الذی لا اله غیره ما صلی رسول الله صلی الله علیه وسلم صلاة قط الالو قتها الا صلا تین جمع بین الظهر والعصر بعرفة و بین المغرب والعشاء بجمع. ای بالمزدلفة''۔ رواہ شیخان (یعنی قسم ہے اس کی جس کے سوا کوئی معبود نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہرگز کوئی نماز وقت سے ہٹ کر نہیں پڑھی، سوا دو نمازوں کے، یعنی ظہر و عصر کو عرفہ میں جمع کیا اور مغرب و عشاء کو جمع ......مزدلفہ...... میں۔)

حنابلہ کہتے ہیں کہ ظہر و عصر یا مغرب و عشاء کا بصورت تقدیم و تاخیر جمع کرنا مباح ہے لیکن ایسا نہ کرنا بہتر ہے۔ ہاں ظہر اور عصر کو عرفہ میں بصورت جمع تاخیر اور مغرب و عشاء کو مزدلفہ میں بصورت جمع تقدیم ادا کرنا سنت ہے اور جمع کے مباح ہونے کی شرط یہ ہے کہ نماز پڑھنے والا ایسے سفر کی حالت میں ہو جس میں قصر ہوتا ہے یا کوئی مریض ہو جسے اکٹھی نہ پڑھنا باعث دشواری ہو یا کوئی عورت دودھ پلانے والی ہو یا حالت استحاضہ میں ہو، اس کے لئے دو نمازوں کا جمع کرنا جائز ہے، تاکہ ہر نماز کے لئے وضو کی دشواری سے بچ سکے۔ استحاضہ والی عورت کی مثال اس معذور کی سی ہے جسے سلسل بول کا مرض ہو۔ اسی طرح اس کے لئے نماز کا جمع کرنا مباح ہے جو ہر نماز کے لئے پانی سے وضو کرنے یا تیمم سے عاجز ہو اور اس کے لئے بھی جائز ہے جو نماز کا وقت معلوم کرنے سے معذور ہو جیسے نابینا یا تہ خانے میں رہنے والا۔ نیز اس کے لئے بھی مباح ہے جسے اپنی جان، مال یا آبرو کا خطرہ ہو یا جسے یہ ڈر ہو کہ جمع صلات نہ کرنے سے اس کی معیشت کو نقصان پہنچے گا۔ اس میں ایسے ملازمین کار کے لئے گنجائش ہے جو اپنے کام کو نہیں چھوڑ سکتے۔

واضح ہو کہ ان تمام صورتوں میں ظہر و عصر یا مغرب و عشاء کو صورت تقدیم و تاخیر جمع کرنا مباح ہے اور مغرب و عشاء کا اکٹھا پڑھنا خصوصیت کے ساتھ مباح ہے جبکہ برف، ٹھنڈ، پالا، کیچڑ، سرد ہوا یا ایسی بارش ہو جس سے کپڑے تر ہو جائیں اور باعث زحمت ہو۔ ایسی صورت میں دو نمازوں کا جمع کر کے پڑھنا گھر میں ہو یا مسجد میں ایک ہی بات ہے، خواہ راستہ چھتا ہوا ہو اور بہتر یہ ہے کہ تقدیم یا تاخیر کی صورت میں جو طریقہ آسان ہو اسے اختیار کیا جائے۔ اگر (سہولت کے اعتبار سے)

فوت شدہ نمازوں کی قضا کا بیان

واضح ہو کہ فرض نمازوں کو ان کے اوقات میں ادا کرنا واجب ہے۔ اگر کسی نے بغیر کسی عذر کے اپنے وقت پر نماز ادا نہ کی تو گناہ اور سخت گناہ ہوگا، جیسا کہ اوقات نماز کے بیان میں پہلے بتایا گیا ہے۔ اگر کسی معذوری سے اس میں تاخیر ہو جائے تو گناہ نہیں ہے۔ عذر کبھی ایسا بھی ہو سکتا ہے جس سے نماز ہی سرے سے ساقط ہو جاتی ہے اور کبھی ساقط نہیں ہوتی، بلکہ اگر کسی عذر سے نماز فوت ہو جائے تو اس عذر کے دور ہونے پر قضا واجب ہوتی ہے۔ اب ان معذوریوں کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

نماز ساقط کرنے والی معذوریوں کا بیان

حیض و نفاس کی حالت میں عورت کے ذمہ سے نماز ساقط ہو جاتی ہے۔ پس جو نمازیں اس حال میں فوت ہو جائیں پاک ہو جانے کے بعد ان کی قضا واجب نہیں ہے۔ اسی طرح جنون اور بے ہوشی سے افاقہ ہونے یا مرتد ہو جانے کے بعد مسلمان ہونے پر فوت شدہ نماز کی قضا واجب نہیں ہے۔ مرتد حالت ارتداد میں کافر کی مانند ہوتا ہے کہ حالت کفر میں جو نمازیں اس نے نہیں پڑھیں ان کی قضا نہیں ہے۔

مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے، لیکن مرتد کے بارے میں شافعیہ کہتے ہیں کہ حالت ارتداد میں فوت شدہ نماز اس کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتی اور حالت بیہوشی کے متعلق حنابلہ کو اس مسئلہ میں

دونوں طریقے برابر ہوں تو جمع بصورت تاخیر بہتر ہے۔ جمع تقدیم و جمع تاخیر دونوں کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ دونوں نمازوں میں ترتیب کا خیال رکھا جائے۔ بھول جانے سے یہ ترتیب ساقط نہیں ہوتی، جیسا کہ فوت شدہ نمازوں کی قضا میں (بھولنے سے ترتیب) ساقط ہو جاتی ہے۔ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

صرف جمع تقدیم کے صحیح ہونے کی چار شرائط ہیں:

اول یہ کہ پہلی نماز کی تکبیر تحریمہ کے وقت جمع کی نیت کی جائے۔

دوسری یہ کہ دونوں نمازوں کے درمیان اس سے زیادہ وقفہ نہ ہو جس میں معمولی طریقہ سے وضو اور اقامت ہو سکے۔ اگر دو نمازوں کے درمیان معمول کے مطابق نفل پڑھی تو جمع کرنا درست نہ ہوگا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ جس وجہ سے دو نمازوں کو جمع کیا جا رہا ہے وہ وجہ تکبیر تحریمہ اور پہلی نماز کا سلام پھیرتے وقت موجود ہو۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ دوسری نماز کے پوری ہونے تک وہ وجہ باقی رہے۔

صرف جمع تاخیر کے لئے دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط نماز کے وقت میں جمع نماز کی نیت کرنا۔ اگر وقت کے اندر نیت نہ ہو تو اس کے ساتھ دوسری نماز کا جمع کرنا

اختلاف ہے۔ ان تمام امور کی تفصیل بموجب مسالک مختلفہ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

جائز نہیں ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ پہلی نماز میں جمع نماز کی نیت کرنے کے وقت سے دوسری نماز کا وقت آ جانے تک جمع صلاتین کو مباح کرنے والی وجہ باقی رہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ بے ہوشی اور جنون کی حالت میں نماز یک قلم ساقط ہو جاتی ہے لیکن اس کی دو شرطیں ہیں:

اول یہ کہ جنون یا بے ہوشی کی حالت پانچ نمازوں سے زیادہ اوقات میں طاری رہے۔ اگر اس حال میں صرف پانچ نمازوں کا یا اس سے کم وقت گزرا اور افاقہ ہو گیا تو فوت شدہ نماز کی قضا واجب ہو گی۔ دوسری شرط یہ ہے کہ کسی نماز کے پورے وقت میں جنون یا بے ہوشی سے بالکل افاقہ نہ ہوا ہو یعنی یا تو مطلق افاقہ ہی نہ ہوا ہو یا رہ رہ کر افاقہ ہوتا ہو۔ اگر مقررہ اوقات میں مکمل افاقہ ہو جاتا ہو، مثلاً فجر کی نماز کے وقت مکمل افاقہ ہو جاتا ہو تو اس سے وہ مدت منقطع ہو جائے گی اور قضا کا مطالبہ کیا جائے گا۔ اگر حرام نشہ مثلاً شراب وغیرہ سے عقل پر پردہ پڑ جائے تو اس حالت میں جو نماز فوت ہوئی اس کی قضا واجب ہے۔ یہی حکم اس حالت میں ہے جبکہ کسی مباح دوا مثلاً بھنگ کا استعمال دوا کے طور پر نہ کہ نشہ کے لئے، کرنے سے عقل پر پردہ پڑ جائے، تو "بقول راجح" اس کی قضا واجب ہے، اگرچہ نماز ساقط کرنے والا عذر نماز کے ایسے آخری وقت میں لاحق ہوا ہو کہ تکبیر تحریمہ کے سوا اور کچھ نہ کیا جا سکے تب بھی معذوری دور ہونے کے بعد اس نماز کی قضا واجب نہیں ہے۔ لیکن اگر معذوری ایسے وقت میں دور ہو جائے کہ تکبیر تحریمہ کی گنجائش ہو تو اس فرض نماز کی قضا واجب ہو جائے گی۔ لیکن حیض ونفاس کا عذر دور ہو جائے اور وہ ان کی زیادہ سے زیادہ مقررہ مدت گزر جانے کے بعد دور ہوا ہو اور نماز کے وقت میں بمقدار تکبیر تحریمہ گنجائش ہے تب تو اس نماز فرض کی قضا واجب ہو گی، جیسے دوسری معذوریوں کی صورت میں ہوتا ہے، لیکن اگر حیض ونفاس عورتوں کی مقررہ مدت سے کم میں بند ہوا اور اتنا وقت باقی نہ رہا ہو کہ غسل کر کے تکبیر تحریمہ کی جا سکتی تو قضا واجب نہیں ہے۔

مالکیہ نے ان معذوریوں میں حلال شے کے نشہ کا اضافہ کیا ہے، مثلاً کسی نے کھٹی دہی پی اور خیال یہ تھا کہ اس سے نشہ نہیں ہوتا، لیکن نشہ آور ثابت ہوئی (تو اس صورت میں بھی قضا واجب نہیں ہے) ہاں اگر حرام منشی اشیاء کے نشہ میں نماز نہ پڑھی ہو تو قضا واجب ہے اور اس میں جو تاخیر نماز ہوئی وہ گناہ نا قابل تلافی ہے۔

واضح ہو کہ ان معذوریوں کی تین حالتیں ہیں: پہلی حالت یہ ہے کہ کوئی شخص پورے وقت اختیاری اور ضروری میں اس عذر میں مبتلا رہا۔ مثلاً بے ہوشی زوال کے بعد سے سورج ڈوبنے کے وقت تک جاری رہے تو اس حالت میں وہ نماز ساقط ہو جائے گی اور افاقہ کے بعد قضا واجب نہ ہو گی۔ دوسری حالت یہ ہے کہ معذوری (نماز کا) وقت آ جانے کے بعد لاحق ہوئی اور اتنا وقت باقی تھا جس میں دونوں نمازیں ظہر وعصر کی (ملا کر) پڑھی جا سکتی تھیں تو دونوں نمازیں ساقط ہو جائیں گی اور اگر اتنا وقت باقی تھا جس میں صرف دوسری نماز پوری یا اس کا ایک حصہ، یعنی کم سے کم ایک رکعت مع دو سجدوں کے ہو سکتی تھی تو آخری نماز اس کے ذمہ باقی رہے گی، لہٰذا عذر کے دور ہونے پر اس کی قضا واجب ہے اور وقت میں دو نمازوں کی گنجائش کا مطلب یہ ہے کہ ظہر اور عصر کی صورت میں اس وقت کے اندر پانچ رکعتیں حالت حضر ہو تو اور تین

رکعتیں حالت سفر ہو تو، پڑھی جا سکیں اور مغرب و عشاء کی صورت میں چار رکعتیں یہ ہر دو صورت حضر و سفر اس وقت کے اندر پڑھنے کی گنجائش ہو۔ اس مسئلہ کی تشریح یہ ہے کہ مغرب کی تین ہی رکعتیں ہوتی ہیں، خواہ سفر کی حالت ہو، کیونکہ اس کی قصر نہیں ہوتی۔ اس کے علاوہ عشاء کی ایک رکعت ملا کر چار ہوئیں۔ اگر وقت میں ان چار رکعتوں کی گنجائش ہو تو گویا وقت مل گیا۔ لیکن اگر عذر لاحق ہوا اور وقت میں اس سے کم گنجائش ہو تو اس وقت کو صرف دوسری نماز کے لئے مخصوص کیا جائے گا اور یہ قرار دیا جائے گا کہ عذر صرف اسی نماز کے وقت میں لاحق ہوا، لہٰذا وہ نماز ساقط ہو جائے گی، پہلی ساقط نہ ہوگی۔ تیسری حالت یہ ہے کہ عذر لاحق ہوا اور آخری وقت میں دور ہو جائے تو ایسی حالت میں پہلی نماز جس میں عذر پورے وقت رہا اس شخص کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی۔ لیکن وہ نماز جس کے وقت کے آخری حصہ میں عذر دور ہو جائے تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر عذر دور ہونے کے بعد وقت میں اتنی گنجائش تھی کہ وضو کے بعد دونوں نمازیں پڑھی جا سکیں تو ان دونوں کی قضا واجب ہوگی۔ اگر عذر اس وقت دور ہوا جب کہ صرف دوسری نماز پوری یا ایک رکعت (کم از کم) وضو کر کے پڑھی جا سکتی تھی، جیسا کہ اوپر ذکر ہوا تو اس کی قضا واجب ہے اور پہلی نماز بوجہ اس کے کہ اس کا وقت حالت عذر ہی میں نکل گیا تھا ساقط ہو جائے گی، کیونکہ وقت تنگ ہو تو اس کا حکم صرف آخری نماز کے لئے مخصوص ہو جائے گا۔

اس بیان سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جب عذر دور ہو جائے تو نماز ملنے کے مفہوم میں طہارت (وضو وغیرہ) شامل ہے اور عذر لاحق ہونے پر نماز ساقط ہونے کے مفہوم میں طہارت کا شمار نہیں ہے۔ چنانچہ اگر عذر دور ہونے پر اتنا وقت باقی ہے کہ وضو کر کے ایک رکعت پڑھی جا سکے تو نماز واجب ہوگی، ورنہ نہ ہوگی اور عذر لاحق ہونے کے وقت اگر صرف اتنا وقت باقی تھا کہ بغیر وضو کے نماز پڑھی جا سکے تو نماز ذمہ سے ساقط ہو جائے گی، لہٰذا عذر دور ہونے پر اس کی قضا نہیں ہے۔

واضح ہو کہ ان تمام مسائل کا تعلق ان نمازوں سے ہے جن کے اوقات ایک دوسرے کے ساتھ ملتے ہیں، مثلاً ظہر و عصر اور مغرب و عشا۔ لیکن نماز فجر کی صورت میں اگر عذر دور ہونے پر وقت ضروری اس قدر باقی ہے جس میں وضو کے بعد ایک رکعت کی گنجائش ہو تو وہ نماز واجب ہوگی، ورنہ نہ ہوگی، کیونکہ جب تک (کم از کم) ایک رکعت کی گنجائش نہ ہو وقت ملنے میں شمار نہ ہوگا، جیسا کہ پہلے بتایا گیا اور مقدار رکعت کے تعین میں یہ امر ملحوظ رہے گا کہ رکعت میں سورۂ فاتحہ کی معتدل قرأت اور اطمینان واعتدال کا لحاظ کیا گیا ہے۔ باقی دوسرے امور سنت، مثلاً سورہ کے ملانے کا لحاظ (مقدار رکعت کے تعین میں) نہ ہوگا۔ اگر ایسے وقت میں معذوری لاحق ہو کہ نماز فجر میں ایک رکعت بغیر طہارت کے پڑھی جا سکے تو نماز ساقط ہو جائے گی، بصورت دیگر عذر دور ہونے پر قضا پڑھی جائے، کیونکہ وقت نماز معذوری لاحق ہونے سے پہلے حکماً (گو حقیقتاً نہیں) نکل چکا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر نماز کا وقت آئے اتنی دیر ہو چکی ہے کہ اس میں تکبیر تحریمہ کی جا سکے اور تب کوئی عذر لاحق ہوا تو اس عذر کے دور ہونے پر اس نماز کی قضا پڑھی جائے۔ اگر وہ معذوری اس وقت دور ہو کہ تکبیر تحریمہ کہی جا سکے تو وہ نماز جس کے وقت کے اندر عذر دور ہوا اور وہ نماز جو اس کے ساتھ جمع کی جا سکتی دونوں واجب ہوں گی، جیسے ظہر و عصر اور مغرب و عشا کی نمازیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص پر جنون پورے وقت نماز میں طاری رہا تب تو اس نماز کا قضا کرنا واجب نہیں ہے، لیکن اگر اتنا وقت آ جانے کے بعد کہ اس میں تکبیر تحریمہ کہی جا سکتی جنون طاری ہوا تو اس نماز کی قضا واجب ہوگی۔ اب اگر جنون کی حالت دور ہوئی اور اتنا وقت باقی تھا کہ اس میں تکبیر تحریمہ کہی جا سکے تو اس نماز کی قضا جس کے وقت میں یہ عذر

ان معذوریوں کا بیان جن میں تاخیر نماز جائز ہے

چند ایسی معذوریوں کا ذکر جن میں نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کرنا مباح ہے، سابقاً جمع صلاتین کے بیان میں کیا گیا ہے۔ ان میں نیند، بھول یا وقت کے آجانے سے بے خبری بھی ہے، خواہ یہ بے خبری کسی کوتاہی کے باعث ہوئی ہو۔ اس خیال سے شافعیہ کو اختلاف ہے۔ ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

دور ہوا اور وہ نماز جو اس سے پہلے کی تھی جسے اس نماز کے ساتھ جمع کیا جا سکتا، دونوں کی قضا واجب ہے۔

اس مسئلہ میں اس نابالغ کی مثال جو اس وقت بالغ ہوا جب کہ وقت نماز میں تکبیر تحریمہ کی گنجائش تھی، حالت جنون والے کی سی ہے۔ نیز حنابلہ کہتے ہیں کہ حرام یا حلال نشہ یا کسی مباح دوا کے استعمال سے اگر کسی کی عقل پر پردہ پڑ جائے تو اس کی قضا واجب ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر جنون نماز کے پورے وقت طاری رہے تو جنون والے پر اس نماز کی قضا واجب نہیں ہے، بشرطیکہ وہ جنون ایسا نہ ہو جو دورہ کے طور پر ہوتا ہے، ورنہ قضا واجب ہوگی اور اس جنون والے کی مثال اس شخص کی سی ہے جو منشی اشیاء کا عادی نہ ہو اور نشہ ہو جائے یا وہ شخص جس پر بے ہوشی طاری ہو۔ لیکن اگر جنون وغیرہ طاری ہو تو اس کی مثال حیض کی سی ہے جب کہ ابتدائی وقت کا اتنا حصہ گزر جائے جس میں جلدی جلدی طہارت اور نماز کی گنجائش ہو، تو نماز کی قضا واجب ہوگی اور اگر عذر اس وقت دور ہو جب کہ وقت بمقدار تکبیر تحریمہ یا اس سے زیادہ باقی ہو تو اس کی قضا اور اس سے پہلی نماز کی قضا، جو اس کے ساتھ جمع کی جا سکتی، واجب ہے، جیسے ظہر اور عصر کی صورت میں۔ لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ عذر دور ہونے کے بعد مسلسل اتنا وقت باقی رہے جس میں نماز اور اس کی طہارت کی گنجائش کے علاوہ اتنی ہی گنجائش اور ہو کہ نماز میں مع طہارت کے ادا کی جا سکے۔

یہ مسائل اس حالت میں ہیں جب کہ طہارت وضو کی صورت میں ہو، اگر طہارت تیمم کی صورت میں ہو تو شرط یہ ہے کہ اتنا وقت باقی ہو جس میں دو بار طہارت اور دو بار نماز کی گنجائش ہو۔ اگر صرف ایک بار طہارت اور ایک ہی نماز کی گنجائش ہو تو پہلی نماز واجب نہ ہوگی۔

واضح ہو کہ شافعیہ کہتے ہیں کہ مرتد کے ذمہ سے وہ نماز ساقط نہیں ہوتی جو اس نے حالت ارتداد میں نہیں پڑھی، چنانچہ اگر وہ دوبارہ مسلمان ہو جائے تو فوت شدہ نمازوں کی قضا اس پر واجب ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ بے شک بھول سے اگر نماز میں تاخیر ہو جائے تو گناہ نہیں ہے، لیکن یہ بھول کسی قصور کے باعث نہ ہو۔ لہٰذا اگر کوئی شخص نرد (چوپڑ) اور منقلہ (کنکریوں کا ایک کھیل) وغیرہ میں لگا رہا تو اس کا عذر کہ بھول گیا، تسلیم نہ کیا جائے گا اور وقت پر نماز نہ پڑھنے کا گناہ اس کے ذمے ہوگا۔

فوت شدہ نمازوں کی قضا کا بیان

اس کی شرعی حیثیت

فوت شدہ فرض نماز کی قضا کو فوراً پڑھ لینا واجب ہے خواہ وہ نماز کسی ایسے عذر سے فوت ہوئی ہو جس سے نماز ساقط نہیں ہوتی (بلکہ قضا واجب ہوتی ہے)، یا بغیر کسی معذوری کے فوت ہوئی ہو۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے[1] اور قضا نماز پڑھنے میں تاخیر کرنا بغیر کسی معذوری کے، مثلاً (کوئی شخص) روزی یا علم حاصل کرنے کی کوشش میں لگ گیا، یا کھانا کھانے میں دیر ہوگئی یا سو گیا جائز نہیں ہے اور محض قضا پڑھ لینے سے گناہ دور نہیں ہوتا، اس کے لئے توبہ ضروری ہے نیز محض توبہ کر لینے سے نماز معاف نہیں ہو جاتی بلکہ اس کی قضا لازم ہے، کیونکہ توبہ کی ایک شرط یہ ہے کہ اس خطا کی بنیاد ہی اکھیڑ دی جائے۔ ظاہر ہے کہ قضا پڑھے بغیر جو شخص توبہ کرتا ہے وہ اپنی خطا کا قلع قمع نہیں کرتا۔

واضح ہو کہ قضا پڑھنے سے پہلے اگر کوئی نفل نمازیں پڑھنے لگے تو یہ امر بھی فوراً قضا پڑھنے کا جو حکم ہے اس کے منافی ہوگا۔ اس کی تفصیل مختلف مسالک کی رو سے ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[2]

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی نماز بغیر کسی عذر کے رہ گئی ہو تو اس کی قضا فوراً پڑھ لینی واجب ہے۔ ہاں اگر کسی عذر سے رہی ہو تو اس میں گنجائش واجب ہے۔ پہلی صورت میں چند امور مستثنیٰ ہیں، یعنی فوراً قضا واجب نہیں ہے۔ ان امور کے منجملہ ایک یہ فوت شدہ نماز خطبہ جمعہ ہوتے میں یاد آئی تو اب جمعہ کی نماز ختم ہونے تک اس کی تاخیر واجب ہے۔ دوسرے یہ کہ موجودہ نماز کا وقت اتنا تنگ ہو کہ اس میں وہ بے عذر والی فوت شدہ نماز پوری اور حاضر الوقت نماز کی ایک رکعت نہ پڑھی جا سکے۔ ایسی صورت میں لازم ہے کہ پہلے اس وقت کی نماز پڑھ لی جائے کہ مبادا اس کا وقت نکل جائے۔ تیسرے یہ کہ موجودہ وقت کی نماز شروع کرنے کے بعد فوت شدہ نماز یاد آ جائے۔ اس صورت میں پہلے اس وقت کی نماز کو پورا کیا جائے، خواہ وقت تنگ ہو یا اس میں گنجائش ہو،

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نفل نمازوں میں مشغول ہو جانا قضا کی فوری ادائیگی کے حکم کے منافی نہیں ہے۔ تاہم فوت شدہ نمازوں کی قضا پہلے پڑھ لینا بہتر ہے، نوافل کو (ادائیگی قضا کے لئے) ترک کر دینا چاہیے۔ ہاں نماز کے ساتھ کی جو سنتیں ہیں ان کو اور نماز چاشت اور صلوٰۃ التسبیح اور تحیۃ المسجد اور ظہر سے پہلے کی چار رکعتوں کو اور نماز مغرب کے بعد کی چھ رکعتوں کو (فوری ادائے قضا کی خاطر) ترک نہ کیا جائے)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جس شخص کے ذمہ فوت شدہ نمازوں کی قضا ہو اسے (قضا کو درگزر کر کے) نفل نمازوں کا پڑھنا حرام ہے۔ البتہ اس روز کے صبح کی نماز نفل اور دوگانہ اور وتر پڑھی جائے، لیکن سنت جیسے نماز عید (قضا سے پہلے) نہ پڑھی جائے۔ پس اگر کسی نے ان کے سوا کوئی اور نفل، مثلاً تراویح پڑھ لی، تو اس کا اجر تو ملے گا، کیونکہ نماز بذات خود ایک عبادت

فوت شدہ نماز کی قضا کا طریقہ

جس کی نماز فوت ہو جائے اس کی قضا اسی طرح ہو گی جس طرح کہ وہ فوت ہوئی، چنانچہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اگر کوئی مسافت قصر کا مسافر ہے اور اس کی چار رکعت والی نماز فوت ہوگئی ہو تو اس کی قضا بھی دو ہی رکعت ہو گی اگر چہ حالت اقامت میں پڑھی جائے۔ شافعیہ اور حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے ان کے مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔(۱)

اگر حالت حضر میں نماز فوت ہوئی تو اس کی قضا چار رکعت پڑھی جائے، خواہ کوئی حالت سفر میں ہو اور اگر سری نماز فوت ہوئی مثلاً ظہر کی نماز تو اس کی قرأت آہستہ آواز سے کی جائے اگر چہ رات کو پڑھی جائے اور اگر جہری نماز فوت ہوئی، مثلاً مغرب کی نماز تو اس کی قضا جہر کے ساتھ پڑھی جائے۔ حنفیہ اور مالکیہ اس میں متفق ہیں، شافعیہ اور حنابلہ کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔(۲)

ہے، لیکن قضا پڑھنے میں تاخیر کا گناہ ہوگا۔ رہی دوسری ہلکی نوافل مثلاً تحیۃ المسجد اور نماز کے بعد کی مقررہ سنتیں تو اس بارے میں اختیار ہے (یعنی خواہ قضا سے پہلے پڑھی جائے یا بعد میں)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جس کے ذمہ فوت شدہ نمازوں کی قضا ہو اسے نفل پڑھنا مطلقاً ممنوع ہے جب تک کہ قضا پڑھ لینے سے فراغت نہ ہو۔ وہ نفل خواہ مقررہ ہو یا کوئی اور نفل ہو۔ ایسے شخص پر واجب ہے کہ قضا فوراً پڑھی جائے اور جس کی قضا فوری طور پر پڑھنا واجب ہے اس کی تفصیل بتائی جا چکی ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جس کے ذمہ قضا نماز ہو اس پر نفل مطلق کا پڑھنا حرام ہے، اگر پڑھی گئی تو وہ نفل نہ ہوگی، البتہ وہ نفلیں جو کسی نماز کے ساتھ وابستہ ہوں جیسے مقررہ سنتیں اور ''وتر'' سوان کو پڑھنا جائز ہے، تاہم بہتر یہی ہے کہ اگر فوت شدہ نمازیں زیادہ ہوں تو انہیں ترک کر دے۔ لیکن نماز فجر کی سنت اس حکم سے مستثنیٰ ہے، اس کی قضا پڑھنی ہی چاہیے، خواہ فوت شدہ نمازوں کی تعداد زیادہ ہو، کیونکہ اس کی تاکید آئی ہے اور شارع نے اس کی ترغیب فرمائی ہے۔

۱۔ حنابلہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی مسافر کی چار رکعت والی نماز فوت ہوئی تو حالت سفر میں اس کی قضا دو رکعت اور حالت حضر میں چار رکعت پڑھنی چاہیے، کیونکہ اصل شئے تکمیل ہے، اللہذا (سفر کی وجہ سے جو قصر ہوئی تھی وہ) حالت حضر میں پھر اپنی کامل کیفیت کی طرف لوٹ آئے گی۔

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ قضا نماز کا سری یا جہری ہونا اس وقت کے اعتبار سے ہوگا جس وقت وہ پڑھی جائے۔ چنانچہ اگر ظہر کی قضا رات کے وقت پڑھی جائے تو جہری (اونچی آواز سے) ہو اور مغرب کی قضا دن میں پڑھی جائے تو سری (دھیمی، آواز) سے ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ دن کے وقت قضا سری (مخفی آواز سے) پڑھی جائے، خواہ وہ قضا سری نماز کی ہو یا جہری نماز کی اور خواہ امام پڑھے یا منفرد۔ اگر رات کو قضا نماز پڑھی جائے تو امام جہری نماز کو جہر کے ساتھ ہی پڑھے، کیونکہ اس صورت میں

فوت شدہ نمازوں کی قضا میں ترتیب قائم رکھنے کا بیان

فوت شدہ نمازوں کی قضا میں بھی ان کی باہمی ترتیب کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ چنانچہ پہلے فجر کی، پھر ظہر کی یا پہلے ظہر کی پھر عصر کی قضا پڑھنی چاہیے۔ اسی طرح فوت شدہ اور موجود الوقت نمازوں اور دو موجود الوقت نمازوں میں بھی جبکہ ایک وقت میں دو نمازیں پڑھی جائیں ترتیب کا لحاظ چاہیے۔ اس کے متعلقہ مسائل بموجب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ اس کے لئے ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۱)

یہ قضا ادا کے مشابہ ہے۔ لیکن اگر سری نماز کی قضا ہے تو اسے مطلقاً دھیمی آواز سے پڑھا جائے۔ اسی طرح اگر جہری نماز کی قضا ہے اور کوئی تنہا (بغیر جماعت کے) پڑھ رہا ہے تو دھیمی آواز سے پڑھے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ فوت شدہ نمازوں (کی قضا) میں ان کی باہمی ترتیب اور قضا و حاضر نمازوں میں جو ترتیب ہے ان کا قائم رکھنا لازم ہے۔ لہٰذا نماز حاضر کو فوت شدہ نماز کی قضا سے پہلے ادا کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح مثلاً ظہر اور فجر کی نماز فوت ہوئی تو فجر کی قضا سے پہلے ظہر کی قضا نہیں پڑھی جا سکتی۔ یہی ترتیب فرض اور وتر کے درمیان ملحوظ رہنی چاہیے، لہٰذا فجر کی نماز کو وتر کی قضا سے پہلے نہ پڑھنا چاہیے اور نہ عشاء ادا کرنے سے پہلے وتر پڑھنا چاہیے۔

واضح ہو کہ یہ ترتیب اسی حالت میں واجب ہے جب کہ فوت شدہ نمازوں کی تعداد وتر کو نکال کر چھ نہ ہو گئی ہو۔ پس اگر چھ نمازوں سے کم فوت شدہ نمازوں کی قضا کسی کے ذمہ ہے تو لازم ہے کہ ان کی قضا ترتیب وار پڑھی جائے، یعنی فجر کی قضا ظہر کی قضا سے پہلے اور ظہر کی عصر سے پہلے، وعلیٰ ہذا القیاس۔ اگر کسی نے ظہر کی نماز فجر کی قضا سے پہلے پڑھی، تو ظہر کی نماز فاسد ہو جائے گی اور فجر کی قضا پڑھنے کے بعد اس کا دوبارہ پڑھنا واجب ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ عصر کی نماز ظہر کی قضا سے پہلے پڑھی جائے۔ اسی طرح دوسری نمازوں کو بھی سمجھ لینا چاہیے۔ لیکن اگر فوت شدہ نمازوں کی تعداد وتر کے علاوہ چھ ہو جائے تو اب ترتیب باقی نہ رہے گی جیسا کہ آئندہ بتایا جائے گا۔ اگر کسی کے ذمہ چھ نمازوں سے کم کی قضا ہے اور ان کو نماز حاضر کے ساتھ پڑھنا ہے تو لازم ہے کہ نماز سے پہلے ان کی قضا ترتیب وار پڑھی جائے لیکن اگر وقت تنگ ہے تو اس کے مسائل آگے بتائے جائیں گے۔ پس اگر کسی کی ایک نماز فوت ہوئی ہے اور اس سے اگلی نماز ادا کرنے کے وقت وہ یاد آئی اور اس نے دوسری نماز پڑھ لی اور پہلی نہیں پڑھی تو دوسری نماز کی فرضیت سر دست فاسد ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر تیسری نماز پڑھی تو تیسری فاسد ہو جائے گی۔ یہی حال چوتھی اور پانچویں کا ہے۔ اگر پانچویں نماز کا وقت بھی نکل جائے اور پہلی فوت شدہ نماز نہیں پڑھی گئی تو وہ تمام نمازیں جو پڑھی گئیں صحیح متصور ہوں گی اور صرف فوت شدہ نماز کی قضا واجب ہوگی، کیونکہ یہ نمازیں اب ایسی نمازیں ہیں جن کی ترتیب ساقط ہو چکی ہے، کیونکہ جس طرح فوت شدہ اور نماز حاضر کے درمیان قضا نمازوں کی تعداد زیادہ ہونے کی صورت میں ترتیب قائم نہیں رہتی اسی طرح ادا شدہ نمازوں کی تعداد زیادہ ہونے سے بھی (فوائت کی ترتیب) ساقط ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اگر فجر کی نماز فوت ہوئی اور فجر کی نماز فوت شدہ یاد ہوتے ہوئے بھی ظہر کی نماز پڑھ لی تو ظہر کی نماز سر دست فاسد ہوگی۔ پھر اگر عصر کی نماز بھی قضائے فجر پڑھے بغیر پڑھ لی تو یہ عصر کی نماز عارضی طور پر فاسد ہوگی اور یہی حال اگلے روز کی نماز فجر تک رہے گا۔ اب اگر پچھلے دن کی فوت

شدہ نماز فجر کی قضا اس دن کی نماز فجر سے پہلے پڑھ لی تو جتنی نمازیں پڑھی گئیں ان سب کی فرضیت جاتی رہی اور وہ تمام نمازیں نفل نمازیں متصور ہوں گی اور ان سب کا اعادہ لازم ہوگا ورنہ (یعنی اگر فوت شدہ نماز فجر کی قضا دوسرے دن کی نماز فجر سے پہلے نہیں پڑھی تو) تمام نمازیں صحیح ہو جائیں گی اور صرف ایک فوت شدہ نماز کا اعادہ لازم ہوگا۔ اگر کسی شخص کو اپنی ایک یا زیادہ فوت شدہ نمازیں نماز پڑھتے میں یاد آ جائیں تو وہ نماز نفل ہو جائے گی۔ ایسی صورت میں چاہیے کہ اس نماز کو دو رکعتیں پڑھ کر ختم کر دے، پھر اسی ترتیب کے مطابق جس طرح وہ فوت شدہ نمازیں جو اس وقت تک فوت ہوئی ہیں پڑھی جائیں۔ اگر جمعہ کی نماز پڑھتے میں فجر کی قضا یاد آئے اور جمعہ کا وقت نکل جانے کا اندیشہ نہ ہو تو (جمعہ کو چھوڑ کر پہلے فوت شدہ نماز کی قضا پڑھے پھر اس وقت کی نماز جمعہ یا ظہر پڑھے۔ لیکن اگر جمعہ کا وقت نکل جانے کا اندیشہ ہے تو جمعہ کو پورا کرے اور فوت شدہ کی قضا بعد میں پڑھے)۔

واضح ہو کہ تین امور ایسے ہیں جن سے ترتیب ساقط ہو جاتی ہے:

اول یہ کہ فوت شدہ نمازوں کی تعداد چھ ہو جائے، جیسا کہ پہلے ذکر ہوا۔ اس تعداد میں وتر شامل نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ وقت اتنا تنگ نہ ہو کہ فوت شدہ اور نماز حاضر ادا نہ کی جا سکے۔

تیسرے یہ کہ فوت شدہ نماز ادائے نماز کے دوران یاد آئے (یعنی اس صورت میں بھی ترتیب نہیں رہتی)، کیونکہ ظہر کا وقت تو اس وقت کی نماز سے پہلے ہی آ جاتا ہے اور فوت شدہ نماز کا وقت بوجہ اس کے کہ وہ فراموش شدہ ہے اس وقت آتا ہے جب وہ یاد آئے، لہٰذا دونوں کے اوقات میں تصادم نہیں ہوتا اور آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: ''رفع عن امتی الخطاء و النسیان وما استکر ھوا علیہ'' (یعنی اللہ تعالیٰ نے میری امت سے بھول چوک کر درگزر فرمایا ہے اور اس بارے میں کوئی جبر نہیں ہے)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ فوت شدہ نمازوں کی قضا بالترتیب بذات خود واجب ہے، خواہ ان کی تعداد تھوڑی ہو یا زیادہ۔ اس کی دو شرطیں ہیں: ایک یہ کہ سابقہ قضا نمازیں یاد ہوں، دوسرے یہ کہ ترتیب کے مطابق پڑھنا ممکن ہو، بایں طور کہ مجبوراً اسے ترک نہ کرنا پڑا ہو۔ لیکن ترتیب کا واجب ہونا شرط (صحت) کی حیثیت نہیں رکھتا، لہٰذا اگر ترتیب کا لحاظ نہ کیا جائے تو جو نمازیں پہلے پڑھی جا چکی ہیں وہ باطل نہ ہوں گی، ان کا دہرانا ضروری نہیں ہے، لیکن ایسا کرنا گناہ ہے، کیونکہ جب وہ پڑھی جا چکیں تو ان کا وقت گزر چکا اور ان ہی دونوں شرائط سابقہ کے ساتھ فوایت یسیرہ (سہل العمل فوت شدہ نمازیں) وہ ہیں جن کی تعداد پانچ یا اس سے کم ہو۔ ان کی قضا نماز حاضر سے پہلے پڑھ لینا چاہیے۔ وقت تنگ دیکھ کر پہلے نماز حاضر کو پڑھا تو نماز صحیح ہو جائے گی، لیکن گناہ ہوگا اور فوت شدہ نمازوں کی قضا پڑھنے کے بعد اگر وقت باقی ہو، خواہ وقت ضروری ہی ہو تو اس نماز حاضر کو پھر پڑھ لینا مستحب ہے۔ اس کی تفصیل اوقات نماز کے بیان میں سابقاً بتائی جا چکی ہے۔ اگر کسی شخص کو قضا نماز یاد نہ رہی اور نماز حاضر پوری پڑھ لی تب یاد آیا کہ قضا اس کے ذمہ ہے تو نماز صحیح ہو جائے گی اور گناہ بھی نہ ہوگا۔ تاہم مستحب یہی ہے کہ اس وقت کی نماز کو دوبارہ پڑھ لیا جائے، جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔ لیکن اگر فوایت یسیرہ (پانچ سے کم قضا نمازیں) نماز پڑھتے میں یاد آئیں اور ابھی تک اس نماز کی ایک رکعت مع دو سجدوں کی نہیں پڑھی گئی تو اس کی نیت توڑ کر پہلے فوت شدہ نماز کا پڑھنا واجب ہے، خواہ امام ہو یا تنہا گزار۔ (امام ہو تو) مقتدی بھی نماز توڑ دیں۔ اگر مقتدی کو نماز حاضر پڑھنے کے دوران یاد آیا کہ اس کے ذمہ فوایت یسیرہ کی قضا واجب ہے تو امام کی پیروی کا حق پیش نظر رکھتے ہوئے

نماز نہ توڑنی چاہیے، بلکہ مستحب یہ ہے کہ ان نمازوں کی قضا پڑھنے کے بعد اگر وقت ہو، خواہ ضروری وقت ہو، تو نماز حاضر کو دوبارہ پڑھ لیا جائے۔ اگر قضا نماز اس وقت یاد آئی جب کہ ایک پوری رکعت مع دو سجدوں کے پڑھی جا چکی ہے تو دوسری رکعت اس کے ساتھ ملا کر اس کو نفل نماز کر لینا چاہیے اور اس کے بعد فوت شدہ نمازوں کی قضا پڑھی جائے۔ اور اگر قضا نماز اس وقت یاد آئی جب کہ دوگانہ یا سہ گانہ نماز کی دو رکعتیں، یا چہارگانہ نماز کی تین رکعتیں پڑھی گئیں، تو اب اس نماز کو مکمل کر لینا چاہیے اور اس کے بعد فوت شدہ نمازوں کی قضا پڑھی جائے، اور وقت باقی ہو تو وقتی نماز کو دہرا لیا جائے۔ اگر فوایت یسیرہ نفل نماز پڑھتے میں یاد آئیں تو اس نفل کو پورا کرنا چاہیے، البتہ اگر صورت یہ ہے کہ وقت تنگ ہے اور اس وقت کی نماز نہیں پڑھی گئی اور نفل کی ایک رکعت پوری نہیں ہوئی تو اس کو چھوڑ دینا چاہیے۔

اگر فوت شدہ نمازوں کی تعداد پانچ سے زیادہ ہے تو ان کی قضا کا پڑھنا نماز حاضر سے پہلے واجب نہیں ہے، بلکہ نماز حاضر کو قضا سے پہلے پڑھنا مستحب ہے، بشرطیکہ وقت میں گنجائش ہو، اگر گنجائش نہ ہو تو ایسا کرنا (محض مستحب نہیں بلکہ) واجب ہے۔ دو موجود الوقت نمازوں کو جن کے اوقات ایک دوسرے سے پیوستہ ہیں پڑھنے میں ترتیب کا ہونا بطور شرط صحت کے واجب ہے۔ ایسی نمازیں ظہر و عصر اور مغرب و عشاء ہیں، خواہ یہ دونوں اکھٹی پڑھی جا رہی ہوں یا اکھٹی نہ ہوں (بہرحال ترتیب واجب ہے)۔ ترتیب کے لئے ظہر کو عصر سے پہلے اور مغرب کو عشاء سے پہلے پڑھنا چاہیے۔ اگر اس کے خلاف کیا تو پہلی نماز بجائے خود باطل ہو جائے گی۔ اس سے وہ صورت مستثنیٰ ہے جب کہ مجبوراً دوسری کو مقدم کرنا پڑا، ہو یا یہ کہ بھولے سے دوسری نماز کو پہلے پڑھ لیا جائے تو نماز درست ہو جائے گی، بشرطیکہ دوسری نماز پوری ہونے تک پہلی نماز نہ یاد آئی ہو۔ ایسی صورت میں مستحب یہ ہے کہ اگر وقت باقی ہو، خواہ وہ وقت ضروری ہو تو پہلی نماز پڑھنے کے بعد دوسری کو دوبارہ پڑھ لیا جائے۔ لیکن اگر پہلی نماز دوسری کو ادا کرتے میں یاد آئی تو اس کا حکم بقول معتمد وہی ہے جو نماز حاضر پڑھنے کی حالت میں فوائت یسیرہ کے یاد آنے کا ہے، یعنی ایک رکعت پوری ہو گئی ہو تو اسے توڑ دے اور مستحب یہ ہے کہ اس کے ساتھ ایک رکعت اور ملا کر اسے بطور نفل کے پورا کر لیا جائے وغیرہ، بموجب تفصیل سابقہ۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ فوت شدہ نمازوں کی ترتیب کا (قضا میں) قائم رکھنا بذات خود واجب ہے، خواہ ان کی تعداد تھوڑی ہو یا زیادہ۔ اگر ترتیب کا خیال نہ رکھا گیا مثلاً فوت شدہ نماز عصر کی قضا فوت شدہ نماز ظہر سے پہلے پڑھی تو پہلی نماز بجائے خود درست نہ ہوگی، جیسے مثال سابقہ میں عصر کی نماز ہے جس میں ترتیب کا لحاظ نہیں رکھا گیا درآنحالیکہ پہلی نماز یاد تھی۔ لیکن اگر پہلی نماز دوسری نماز کے پڑھتے میں یاد آئی تو دوسری نماز باطل ہو جائے گی۔ قضا شدہ نمازوں کو حاضر نماز کے ساتھ بالترتیب پڑھنا واجب ہے، البتہ اگر نماز حاضر کا وقت نکل جانے کا اندیشہ ہو، خواہ وہ وقت اختیاری ہو تو نماز حاضر کا پہلے پڑھ لینا واجب ہے۔ اس صورت میں یہ نماز صحیح ہوگی جس طرح اس صورت میں صحیح ہے جب کہ فوت شدہ نماز یاد نہ رہی ہو اور بھولے سے نماز حاضر کو پہلے پڑھ لیا اور نماز ختم کرنے تک یاد نہ آئی۔

دو حاضر نمازوں میں بھی بموجب تفصیلات سابقہ ترتیب واجب ہے، بشرطیکہ یاد ہو۔ اگر کوئی شخص مثلاً حالت سفر میں ظہر اور عصر کو عصر کے وقت میں اکٹھا پڑھنے کا ارادہ کرے تو واجب ہے کہ نماز ظہر پہلے پڑھے۔ اگر اس کے خلاف کیا اور فوت شدہ نماز ظہر یاد تھی یا نماز کے اندر یاد آئی تو یہ نماز باطل ہو جائے گی۔ ہاں اگر عصر کی نماز پوری کرنے تک بھی قضائے ظہر یاد نہ آئی تو نماز عصر ہو جائے گی۔ (واضح ہو کہ وجوب ترتیب کے) مسائل سے ناواقف ہونے یا جماعت کے فوت ہو جانے کے اندیشہ سے ترتیب کا حکم [illegible] نہیں ہوگا، لہٰذا اگر کسی شخص کی نماز فجر اور نماز عصر فوت ہو گئی ہے اور اس نے فجر کی

قضا نمازوں کی تعداد معلوم نہ ہونے کا بیان

اگر کسی شخص کے ذمہ قضا نمازیں ہوں جن کی تعداد معلوم نہ ہو تو اس پر واجب ہے کہ اتنی نمازوں کی قضا ادا کرے کہ اسے یقین ہو جائے کہ اب کوئی قضا باقی نہیں رہی۔ شافعیہ اور حنابلہ کا یہی خیال ہے، لیکن مالکیہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ اس بارے میں بری الذمہ ہو جانے کا صرف گمان کافی ہے (یقین ضروری نہیں)۔ اور جب قضا پڑھی جائے تو اس کی نیت میں زمانے کا متعین کرنا لازم نہیں ہے بلکہ نیت میں صرف اس نماز کا نام لینا کہ مثلاً ظہر کی ہے یا عصر کی نماز ہے کافی ہے۔ حنفیہ کا مسلک اس باب میں ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

قضا نمازوں کو اوقات ممنوعہ میں پڑھنے کا بیان

نمازوں کی قضا ہر وقت پڑھی جا سکتی ہے، خواہ وہ وقت ایسا ہو جس میں نفل نماز کا پڑھنا ممنوع

قضا پڑھنے سے پہلے ظہر کی نماز پڑھ لی، کیونکہ اسے ترتیب کے واجب ہونے کا علم نہ تھا، اس کے بعد عصر کی نماز اس کے وقت میں ادا کی تو عصر کی نماز صحیح ہو جائے گی، کیونکہ نماز عصر کے دوران اس کو یہی خیال تھا کہ اس پر کوئی نماز واجب نہیں ہے۔ لیکن ظہر جو پڑھی ہے اس کا اعادہ واجب ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ فوت شدہ کی قضا نمازوں کی قضا پڑھنے میں ترتیب کا لحاظ رکھنا بذات خود سنت ہے، خواہ ان کی تعداد تھوڑی ہو یا زیادہ۔ پس اگر ایک نماز کو دوسری پر مقدم کر دیا تو مقدم شدہ نماز اپنی جگہ پر صحیح ہو گی، لیکن یہ امر سنت کے خلاف ہے اور بہتر یہی ہے کہ اسے دوبارہ پڑھ لیا جائے۔ لہٰذا اگر کسی نے ظہر کی قضا عصر کی قضا سے پہلے پڑھی یا جمعرات کے دن کی قضائے ظہر بدھ کے دن کی قضائے ظہر سے پہلے جو اس سے پہلے کی نماز ہے پڑھی تو نماز ہو جائے گی۔ نیز قضا نمازوں کو نماز حاضر کے ساتھ ملا کر ترتیب کے ساتھ پڑھنا سنت ہے۔ اس کی دو شرطیں ہیں: ایک شرط یہ ہے کہ نماز حاضر کے فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہو اور فوت ہونا جب متصور ہو گا کہ کم از کم ایک رکعت پوری وقت کے اندر ادا نہ ہوئی ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ نماز حاضر شروع کرنے سے پہلے فوت شدہ نماز یاد ہو۔ اگر وہ نماز یاد نہ ہو اور نماز حاضر شروع کر دی تو اب اس کو پورا کرنا چاہیے اور قضا پڑھنے کے لئے اسے منقطع نہ کرنا چاہیے، خواہ وقت میں گنجائش ہو۔ اگر فوت شدہ نماز کی قضا کو نماز حاضر سے پہلے پڑھنا شروع کیا کہ وقت میں گنجائش ہے، لیکن شروع کرنے کے بعد محسوس ہوا کہ اگر قضا پڑھنے میں لگ گئے تو نماز کا وقت جاتا رہے گا، ایسی صورت میں یا تو نماز کی نیت توڑ دی جائے۔ یا اسے نفل نماز بنا کر سلام پھیر دینا چاہیے تاکہ دونوں میں سے وقتی نماز مل جائے۔ یہی طریق افضل ہے۔ اگر دو نمازوں کو بصورت تقدیم ادا کیا جائے تو ان میں ترتیب کا قائم رکھنا واجب ہے اور دو نمازوں کو بصورت تاخیر جمع کرنا ہو تو اس میں ترتیب سنت ہے، جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ زمانہ کا تعین ضروری ہے، لہٰذا یوں نیت کرے کہ میں ظہر کی اس پہلی نماز کی نیت کرتا ہوں جس کا وقت آنے پر میں اسے ادا نہیں کر سکا تھا، علیٰ ہذا القیاس۔ یا یوں نیت کرے کہ (مثلاً) یہ قضا میں اپنی آخری فوت شدہ ظہر کی

ہے۔اس کی تفصیل مختلف مسالک کی رو سے ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (1)

مریض کی نماز کا بیان

پڑھنے کا طریقہ

اگر کوئی شخص مریض ہے اور فرض نماز کھڑے ہو کر پڑھنے کے قابل نہیں ہے، تو وہ بیٹھ کر پڑھے۔ اگر کھڑا ہو سکتا ہو لیکن اس سے کسی اور مرض کے لاحق ہو جانے یا اسی مرض مین زیادتی یا شفائے مرض میں تاخیر کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں بھی بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز ہے۔ اگر کسی کو، مثلاً سلسل بول کا مرض لاحق ہے اور یہ اندیشہ ہے کہ نماز کے لئے کھڑے ہونے سے پیشاب آ جائے گا، ہاں اگر بیٹھ کر پڑھے تو طہارت قائم رہے گی، تو بیٹھ کر نماز پڑھے۔ اسی طرح ایک تندرست آدمی کو اگر تجربہ وغیرہ سے یہ معلوم ہو کہ کھڑے ہونے سے بیہوشی لاحق ہو گی یا سر چکرائے گا تو بیٹھ کر نماز پڑھے اور ان تمام صورتوں میں رکوع اور سجود کے ساتھ مکمل طور پر نماز کا ادا کرنا واجب ہے۔ اگر کوئی شخص بغیر سہارا کھڑے ہو کر نماز پڑھنے سے عاجز ہے لیکن کسی دیوار یا لکڑی وغیرہ کے سہارے کھڑے ہو کر نماز پڑھ سکتا ہے تو سہارے سے کھڑے ہو کر نماز کا

پڑھ رہا ہوں۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ قضا نماز کا پڑھنا تین اوقات میں ناجائز ہے: سورج طلوع ہونے کے وقت، زوال کے وقت اور غروب کے وقت۔ اس کے علاوہ ہر وقت قضا نماز کا پڑھنا جائز ہے، خواہ وہ عصر کے بعد کا وقت ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کے ذمہ فوت شدہ نمازوں کی قضا یقینی یا ظنی طور پر واجب ہو تو اس کو ایسے وقت میں بھی پڑھا جا سکتا ہے جس میں نفل پڑھنا ممنوع ہے، لہٰذا اس کو سورج طلوع ہونے اور غروب ہونے کے وقت میں اور اس کے علاوہ ان وقتوں میں بھی جن میں نفل نماز منع ہے اور جس کی تفصیل سابقاً بیان ہوئی پڑھا جا سکتا ہے۔ اگر کسی کو اس امر میں شک ہے کہ اس کے ذمہ کوئی قضا ہے یا نہیں ہے تو ایسی قضا صرف ان اوقات میں پڑھنی چاہیے جن میں نفل نماز ممنوع نہیں ہے۔ واضح ہو کہ جن اوقات میں نفل نماز حرام ہے، ان اوقات میں قضا پڑھنا حرام ہے اور جن اوقات میں نفل مکروہ ہے ان میں قضا کا پڑھنا بھی مکروہ ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ فوت شدہ نمازوں کی قضا تمام اوقات ممنوعہ میں جائز ہے، ہاں اگر کوئی خاص طور پر ان ہی اوقات ممنوعہ میں نماز قضا پڑھنا چاہے تو یہ جائز نہیں ہے اور نہ نماز درست ہو گی، البتہ جس وقت خطیب جمعہ کا خطبہ پڑھ رہا ہو اس وقت قضا نماز کا پڑھنا جائز نہیں ہے۔ خطیب کے منبر پر آنے کے بعد سے دونوں خطبوں اور ان کے متعلقات پورے ہونے تک نماز نہ ہو گی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ فوت شدہ نمازوں کی قضا تمام اوقات ممنوعہ میں بغیر کسی تفصیل کے جائز ہے۔

پابند ہے، بیٹھ کر نماز جائز نہیں ہے۔ اس پر حنفیہ اور حنابلہ متفق ہیں، مالکیہ اور شافعیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

اگر کوئی شخص کسی قدر عرصہ کیلئے بھی کھڑا ہو سکے، خواہ صرف اتنی دیر کے لئے جس میں تکبیر تحریمہ ہو سکے تو جتنی دیر بھی کھڑا ہونا ممکن ہو اتنی ہی دیر کھڑا ہونا لازم ہے۔ اس کے بعد بیٹھ کر نماز پڑھ لے۔ اسی طرح جتنی دیر بھی بغیر سہارے کے بیٹھ کر نماز پڑھنا ممکن ہو اتنی دیر بغیر سہارے کے بیٹھنا چاہیے۔ اگر بغیر سہارے کے نہ بیٹھا جا سکے تو سہارا لینا ہی پڑے گا، لیٹ کر نماز جائز نہیں ہے۔ اگر کوئی سہارا لے کر یا بغیر سہارے کے بیٹھ کر نماز پڑھنے سے عاجز ہو تو کروٹ لے کر یا لیٹ کر نماز پڑھے اس کی تفصیل بموجب مسالک مختلفہ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۲)

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ جو شخص کھڑے ہونے کے لئے سہارے کا محتاج ہے، اسے کھڑے ہونے کا پابند نہ کیا جائے گا، وہ بیٹھ کر نماز پڑھ سکتا ہے درآنحالیکہ وہ بغیر سہارے کے بیٹھ سکتا ہو۔ لیکن اگر بیٹھنے میں بھی سہارے کا محتاج ہے تو سہارے سے کھڑے ہو کر نماز پڑھنے کا پابند ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی اور شخص کا سہارا لے کر کھڑا ہو سکتا ہے تو اسے ہر رکعت میں صرف کھڑے ہوتے وقت سہارا لینے کی پابندی ہوگی، لیکن اگر وہ پورے عرصۂ قیام میں دوسرے کے سہارے کا محتاج ہے تو اسے کھڑے ہو کر نماز پڑھنا واجب نہیں ہے، بیٹھ کر نماز پڑھ سکتا ہے۔ ہاں کسی لکڑی یا دیوار وغیرہ کے سہارے کھڑا ہو سکتا ہو تو کھڑا ہونا واجب ہے، خواہ پورے دوران قیام میں سہارے کا محتاج ہو۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ جو شخص دونوں حالتوں میں بیٹھنے سے عاجز ہو تو دائیں پہلو کے بل لیٹ کر اشارہ سے نماز پڑھے۔ رخ قبلہ کی جانب رہے۔ اگر دائیں کروٹ نہ لے سکے تو بائیں کروٹ لے، لیکن رخ قبلہ کی جانب رکھے۔ اگر کروٹ سے نہ لیٹ سکے تو پیٹھ پر (چت) لیٹ جائے اور دونوں پاؤں قبلہ کی جانب کر لے اور ان تینوں حالتوں میں ترتیب ترجیحی مستحب ہے۔ لہٰذا اگر دائیں کروٹ نماز پڑھنے کی قدرت کے باوجود بائیں کروٹ لے کر نماز پڑھی یا پہلو کے بل لیٹنے کی بجائے چت لیٹ کر نماز پڑھی تو نماز صحیح ہوگی، صرف طریق مستحب کے خلاف ہوگا۔ اگر کوئی شخص چت بھی لیٹ نہ سکتا ہو تو پیٹ کے بل لیٹ کر اور منہ قبلہ کی جانب کر کے سر کے اشارے سے نماز پڑھے۔ اگر کوئی چت لیٹنے کے قابل ہے اور پھر بھی پیٹ کے بل لیٹ کر نماز پڑھتا ہے تو نماز باطل ہوگی، کیونکہ ان دونوں حالتوں میں ترتیب ترجیحی واجب ہے (محض مستحب نہیں ہے)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ بہتر طریقہ یہ ہے کہ نماز کے لئے چت لیٹ کر دونوں پاؤں قبلہ کی جانب کرے، گھٹنے کھڑے رکھے اور سر کسی قدر اونچا کر لے، تا کہ رخ قبلہ کی جانب ہو جائے۔ اگر چہ یہ بھی اختیار ہے کہ دائیں یا بائیں پہلو پر لیٹ کر نماز پڑھی جائے، تاہم دایاں پہلو بائیں سے افضل ہے۔ لیکن یہ تمام صورتیں اسی حالت میں ہیں جب کہ کوئی ایسا کرنے کے

بیٹھ کر نماز پڑھنے کا طریقہ

جو شخص کھڑے ہونے سے معذور ہو اور بیٹھ کر نماز پڑھے تو مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک چاہیے کہ چار زانو ہو کر بیٹھے۔ حنفیہ اور شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے۔ اس بارے میں جملہ مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

رکوع اور سجدے سے معذوری کا بیان

اگر کوئی شخص رکوع کرنے اور سجدہ کرنے سے یا ان میں سے کسی ایک کے ادا کرنے سے معذور ہو تو جس امر سے معذور ہو اس کو اشارے سے ادا کرے۔ اب اگر کوئی شخص کھڑے ہونے اور سجدہ کرنے کی قدرت رکھتا ہے، صرف رکوع نہیں کر سکتا تو اسے واجب ہے کہ نیت باندھے اور قرأت کرنے کے لئے کھڑا ہو اور رکوع کا صرف اشارہ کرے پھر سجدہ کر لے۔ اگر قیام تو کر سکتا ہو، لیکن رکوع وسجود سے عاجز ہو تو تکبیر تحریمہ اور قرأت کھڑے ہو کر کرے اور رکوع کے لئے کھڑے کھڑے اشارہ کرے۔ پھر بیٹھ کر اشارے سے سجدہ کرے۔ اگر کھڑے کھڑے اشارے سے سجدہ کیا یا بیٹھ کر اشارے سے رکوع کیا تو اس کی نماز باطل

قابل ہو، اگر ایسا کرنے سے معذور ہو تو جس طرح بھی ممکن ہو اسی طرح نماز ادا کرنی چاہیے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر دونوں طریقوں میں سے کسی طریقہ سے نہ بیٹھا جا سکے تو پہلو کے بل قبلہ رخ ہو کر نماز پڑھی جائے لیکن دائیں کروٹ افضل ہے۔ چت لیٹ کر اور قبلہ کی طرف پاؤں کر کے بھی نماز صحیح ہے۔ لیکن اگر پہلو کے بل نماز پڑھ سکتا ہو تو اس طرح (چت لیٹ کر) نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ ہاں اگر کروٹ سے نماز نہ پڑھ سکتا ہو تو چت لیٹ کر دونوں پاؤں قبلہ کی جانب کر کے نماز پڑھنی چاہیے (یہ مکروہ نہیں ہے)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر بیٹھنے سے بالکل معذوری ہو تو پہلو کے بل لیٹ کر اپنے سینہ اور چہرہ کو قبلہ کی جانب کر کے نماز پڑھ لے اور رکوع وسجود کر سکتا ہو تو اسی طرح لیٹے لیٹے رکوع وسجود کر لے، ورنہ اشارہ سے کام لے۔ کروٹ لے کر نماز پڑھنے سے معذوری ہو تو چت لیٹ کر پڑھے۔ پیر کے تلوے قبلہ کی جانب ہوں اور سر کو کسی تکیہ کے سہارے اس طرح اوپر اٹھانا واجب ہے کہ رخ قبلہ کی جانب ہو جائے اور رکوع وسجود کے لئے سر سے اشارہ کیا جائے اور اگر ہو سکے تو سجدہ کے لئے رکوع سے زیادہ جھکا جائے، نہ ہو سکے تو خیر۔ اگر سر سے اشارہ بھی نہ ہو سکے تو پلکوں سے اشارہ کیا جائے۔ ایسی صورت میں سجدہ کے لئے رکوع کی بہ نسبت پلکوں کو زیادہ جھکانا واجب ہے۔ اگر ان امور میں سے کچھ بھی نہ ہو سکے تو دل ہی میں ارکان نماز ادا کر لینا چاہیے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ (معذوری کی نماز میں) چار زانو بیٹھنا مستحب ہے، سوا سجدے کی حالت کے اور دو سجدوں کے درمیان بیٹھنے میں اور تشہد کے لئے بیٹھ کر اور بیٹھنا اس حال سے ہوگا، جیسا کہ سنن ومستحبات نماز کے بیان میں بتایا گیا۔

ہو جائیگی۔اس بارے میں حنفیہ کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ [۱]

اگر کھڑے ہونے کی قدرت نہ ہو تو بیٹھ کر ہی رکوع وسجود اشارے سے کیا جائے اور سجدے کے اشارے میں رکوع سے زیادہ جھکنا واجب ہے۔اگر کوئی شخص کھڑا ہو تو ہو سکتا ہے لیکن بیٹھ نہیں سکتا اور رکوع و سجود سے معذور ہے تو کھڑے کھڑے ان کو اشارے سے ادا کرنا چاہیے، کیونکہ سجدے سے عاجز ہونا قیام سے بری الذمہ نہیں کر دیتا، جب کہ قیام کر سکتا ہو۔حنفیہ کا مسلک اس کے متعلق ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو [۲] اور (بہر حال) سجدے کے اشارے میں رکوع سے زیادہ جھکنا واجب ہے۔اگر کوئی شخص افعال نماز میں سے کوئی فعل ادا نہیں کر سکتا، بجز اس کے کہ اشارہ کرے یا دل میں اجزائے نماز کا تصور کرے تو ایسا ہی کرنا واجب ہے۔غرض جب تک عقل بجا ہے افعال نماز سے بری الذمہ نہیں ہو سکتا، چنانچہ اگر آنکھوں سے اشارے کی قدرت ہے تو ایسا ہی کرنا لازم ہے، محض افعال نماز کا تصور دل میں کر لینا کافی نہیں ہے۔حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ [۳]

حنفیہ کہتے ہیں کہ (معذور آدمی) قرأت اور رکوع کے وقت تو جس طرح چاہے بیٹھے، اگرچہ بہتر صورت وہی ہے جیسے تشہد کے وقت بیٹھا جاتا ہے، لیکن سجدہ اور تشہد کی حالت میں اس طرح بیٹھنا چاہیے جس طرح پہلے بتایا گیا ہے۔یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ ایسا کرنے میں کوئی حرج اور دشواری نہ ہو بصورت دیگر وہ طریقہ اختیار کرنا چاہیے جس میں زیادہ آسانی ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر (مجبوری سے) بیٹھ کر نماز پڑھنا ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ پوری نماز میں سوائے حالت رکوع وسجود کے چار زانو بیٹھے۔واضح ہو کہ سنت تو یہی ہے کہ دو زانو ہو کر بیٹھے باقی اختیار ہے کہ جس طرح جی چاہے بیٹھے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر (بہ حالت مجبوری) بیٹھ کر نماز پڑھنا ہے تو اس کے لئے حالت افتراش (ہاتھ بچھا کر بیٹھنا) سنت ہے، بجز دو حالتوں کے: ایک تو سجدہ کی حالت میں کہ اس میں پیر کی انگلیوں کا نچلا حصہ زمین پر رکھنا واجب ہے اور دوسرے تشہد آخر کے وقت کہ ان حالات میں تورک (کولھے کے بل بیٹھنا) سنت ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

۱۔حنفیہ کہتے ہیں کہ کھڑے ہو کر اشارے سے رکوع اور سجدہ کرنا صحیح ہے اور بیٹھ کر بھی صحیح ہے، لیکن بیٹھ کر رکوع وسجود کا اشارے سے کرنا افضل ہے۔

۲۔حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص سجدہ کرنے سے معذور ہے، قطع نظر اس سے کہ رکوع سے بھی معذور ہو یا نہ ہو، بقول صحیح وہ قیام سے بری الذمہ ہو جائے گا، لہٰذا اسے بیٹھ کر نماز پڑھنی چاہیے جس میں رکوع وسجود اشارے سے کرے، یہ صورت کھڑے ہو کر اشارے سے بہتر ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

۳۔حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص محض آنکھ، پلک یا دل سے اشارہ کر سکتا ہے تو ایسے حال میں وہ نماز سے بری الذمہ متصور ہوگا اور اس حالت کی نماز درست نہ ہوگی، خواہ عقل قائم ہو یا نہ ہو اور ایسا مرض ہے تو اس پر قضا بھی واجب نہیں ہے،

واضح ہو کہ جس شخص پر اشارے سے ارکان نماز کا ادا کرنا فرض ہے، اس کے لئے کسی چیز کو اونچا کر کے اس پر سجدہ کرنا مکروہ ہے، تاہم اگر اس طرح سجدہ کر لیا تو وہ بھی اشارے سے سجدہ کرنا متصور ہوگا۔ پس اس شخص کو جس کی حالت اس سے بہتر ہے، ایسے شخص کے پیچھے نماز پڑھنا درست نہیں ہے۔ شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔(۱)

اگر کوئی مریض نماز پڑھنے میں شفایاب ہو جائے تو اس نماز کو جاری رکھے اور اب جس طرح ادا کرنے کی قدرت ہوئی ہے، اسی طرح نماز کو پورا کرے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے، البتہ حنفیہ کے مسلک کی تفصیل ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔(۲)

جنازے کا بیان

موت کے وقت حاضرین کو کیا کرنا چاہیے

سنت یہ ہے کہ جب کسی کا وقت قریب آجائے تو اس کا رخ قبلے کی جانب کر دینا چاہیے، بایں طور کہ اس کو دائیں کروٹ دلا دی جائے اور منہ قبلے کی جانب کر دیا جائے، بشرطیکہ ایسا کرنے میں اس کو تکلیف نہ ہو۔ اس بات کا اندیشہ ہو تو اسے چت لیٹے رہنے دیا جائے اور پاؤں قبلے کی جانب کر دیے جائیں۔ البتہ سر کسی قدر اونچا کر دیا جائے، تاکہ منہ قبلے کی جانب ہو جائے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسا کرنا مستحب ہے، سنت نہیں ہے اور کلمۂ شہادت کی تلقین کرنا بھی مستحب ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ اس کے سامنے کلمۂ شہادت پڑھا جائے، تاکہ یہ سن کر وہ بھی زبان سے کلمۂ شہادت ادا کرنے لگے۔ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ:

بشرطیکہ فوت شدہ نمازوں کی تعداد پانچ سے زیادہ ہو جائے، بصورت دیگر قضا واجب ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ جس کی حالت اس سے بہتر ہے اس کی نماز بھی ایسے شخص کے پیچھے درست ہے درآنحالیکہ نماز قضا ہونے سے بچ جائے جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کھڑے ہونے سے معذور ہے اور بیٹھ کر رکوع و سجود کے ساتھ نماز پڑھ رہا ہے اور اسی اثناء میں وہ کھڑے ہونے کے قابل ہو گیا تو اس نماز کو جاری رکھے اور کھڑے ہو کر نماز پوری کرے، اگرچہ وہ سر دست رکوع و سجود نہ کر سکے۔ لیکن اگر کوئی بیٹھ کر اشاروں کے ساتھ نماز پڑھ رہا ہو اور اسی دوران رکوع و سجود کرنے کے قابل ہو گیا اور یہ کیفیت ایک رکعت نماز اشاروں کے ساتھ پڑھ لینے کے بعد ہوئی تو اسی نماز کو جاری رکھے اور اسی طرح نماز کو پورا کرے۔ اگر رکعت پوری نہیں پڑھی تو اس نماز کو توڑ دے اور از سر نو نماز شروع کرے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جبکہ کوئی شخص پہلو کے بل لیٹ کر اشارے سے نماز پڑھ رہا ہو اور نماز پڑھتے میں بیٹھنے کے قابل ہو جائے تو اس نماز کو از سر نو پڑھنا چاہیے۔

"لقنوا موتاكم لا اله الا اللّٰه فانه ليس مسلم يقولها عنه الموت الا انجته من النار".

(یعنی مرنے والوں کو "لا الہ الا اللہ" کی تلقین کرو، کیونکہ کوئی مسلمان ایسا نہیں جو موت کے وقت یہ کہے اور دوزخ سے نجات کے بغیر رہ جائے)۔

اس حدیث کو ابوحفص بن شاہین نے باب "الجنائز" میں حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ نیز مسلم نے ابوہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ:

"لقنوا موتاكم شهادت ان لا اله الا اللّٰه".

(یعنی اپنے مرنے والوں کو کلمۂ شہادت کی تلقین کرو)۔

لیکن یوں نہ کہنا چاہیے کہ "ایسا کہہ" مبادا (حالت کرب میں) وہ "نہیں" کہہ دے اور کلمۂ شہادت وہ پڑھ لے تو پھر بار بار اصرار نہ کرنا چاہیے کہ مبادا وہ تنگ آجائے۔ ہاں اگر (کلمۂ شہادت کے بعد) کچھ اور باتیں کرنے لگے تو پھر تلقین کرنی چاہیے، تا کہ کلمۂ شہادت اس کی دنیوی زندگی کا آخری کلام ہو اور دفن کرنے اور قبر پر مٹی ڈالنے کے بعد بھی تلقین کرنا مستحب ہے اور اس وقت کی تلقین کے الفاظ یوں ہیں کہ تلقین کرنے والا اگر میت کو جانتا ہو تو اسے مخاطب کر کے کہے کہ اے "فلاں عورت کے اولاد" ورنہ کہے "اے حوا کے بیٹے":

"اذكر العهد الذى خرجت عليه من الدنيا، شهادة ان لا اله الا اللّٰه و ان محمداً رسول اللّٰه و ان الجنة حق و ان النار حق و ان البعث حق و ان الساعة آتية لاريب فيها و ان اللّٰه يبعث من فى القبور و انك رضيت باللّٰه رباً و بالاسلام ديناً و بمحمد صلى اللّٰه عليه وسلم نبياً و بالقرآن اماماً و بالكعبة قبلة و بالمؤمنين اخواناً".

(یعنی اس وعدے کو یاد کر جس کے ساتھ تو دنیا سے آیا ہے، یعنی اس امر کا اقرار کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد ﷺ کے رسول ہیں اور جنت و دوزخ برحق ہیں اور مرنے کے بعد جینا برحق ہے اور قیامت ضرور آئے گی، اس میں کوئی شک نہیں اور اللہ تعالیٰ تمام مردوں کو زندہ کرے گا اور یہ کہ تو اس بات پر راضی ہے کہ اللہ تیرا رب، اسلام تیرا دین، محمد ﷺ تیرے نبی، قرآن تیرا ہادی، کعبہ تیرا قبلہ اور مسلمان تیرے بھائی ہیں)۔

یہ تلقین شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مستحب ہے، مالکیہ اور حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کے

مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہوں۔[1]

موت کے وقت اس کے سامنے عزیز ترین کنبے کے لوگوں اور دوستوں کا موجود ہونا امر مستحب ہے اور اس وقت مرنے والے کے لئے اور جملہ حاضرین کے لئے کثرت سے دعائیں مانگنا بھی مستحب ہے اور یہ بھی مستحب ہے کہ اس وقت حیض و نفاس والی عورتیں، جنبی مرد اور ایسی اشیاء اس کے قریب موجود نہ ہوں جن کو فرشتے برا سمجھتے ہیں، مثلاً لہو و لعب کے سامان۔ ہاں خوشبو کا ہونا مستحب ہے۔ نیز اس کے پاس ''سورۂ یاسین'' کا پڑھنا بھی مستحب ہے، کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ:

''مامن مريض يقراء عنده (يٰس) الا مات ريان و ادخل قبره ريان و حشر يوم القيامة ريان''.

(یعنی جس مریض کے پاس سورہ ''یٰس'' پڑھی جائے اس کی موت خوشگوار ہو جاتی ہے، نیز قبر میں شادابی ہوگی اور قیامت میں تر و تازہ اٹھایا جائے گا)۔ اس کے راوی ابو داؤد ہیں۔ اس مسئلے میں سب کا اتفاق ہے۔ البتہ مالکیہ کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔[2] ساتھ ہی چاہیے کہ قرآن پڑھنے والا اسے آہستہ آواز سے پڑھے، تاکہ مرنے والے کو بے چینی نہ ہو اور مر جانے کے بعد اس کے پاس کچھ نہ پڑھنا چاہیے، اس پر سب کا اتفاق ہے اور موت کے وقت یہ امر مستحب ہے کہ مرنے والا اپنے حق میں اللہ تعالیٰ سے حسن ظن رکھے، کیونکہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ:

''لا يموتن احد كم الا وهو يحسن الظن بالله انه يرحمه و يعفو عنه''.

(یعنی موت کے وقت چاہیے کہ انسان اپنے حق میں اللہ سے اچھا گمان رکھے کہ وہ رحم فرمائے گا اور گناہ معاف کر دے گا)۔

اور حدیث صحیحین (بخاری و مسلم) میں ہے کہ:

''قال الله تعالىٰ انا عند ظن به عبدی بی''.

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ دفن کرنے کے بعد تلقین کرنے کا نہ حکم ہے، نہ اس کی ممانعت ہے۔ بظاہر روایت سے اس کی ممانعت مترشح ہوتی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ دفن کے بعد اور دفن کرتے وقت تلقین کرنا مکروہ ہے کیونکہ تلقین صرف مرنے کے وقت مستحب ہے۔

۲۔ مالکیہ اس قول کو ترجیح دیتے ہیں کہ کسی کی موت کے وقت (مرنے والے کے پاس) قرآن سے کچھ پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ بزرگان سلف سے یہ عمل ثابت نہیں ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ مریض کے پاس ''سورۂ یسٰین'' پڑھنا مستحب ہے۔

(یعنی خدا فرماتا ہے کہ میرے متعلق میرے بندے کا جیسا گمان ہوگا (یعنی جیسی توقع رکھے گا) میں ویسا ہی ہوں گا۔)

اور مرنے والے کے پاس جو لوگ ہیں ان کے لئے مستحب یہ ہے کہ اس کو اللہ تعالیٰ سے نیک توقعات رکھنے پر ابھاریں۔

مرنے والے کی آنکھوں کو ڈھانکنا سنت ہے اور آنکھیں ڈھکنے والا کہے:

"بسم اللّٰه وعلیٰ ملة رسول اللّٰه، اللّٰهم اغفرله و ارفع درجته فی المهدیین و اخلفه فی عقبه فی الغابرین و اغفرلنا وله یارب العٰلمین و افسح له فی قبره و نورله فیه".

(یعنی اللہ کے نام کی برکت اور ملت رسول اللہؐ کے مطابق یا اللہ اس کی مغفرت فرما اور ہدایت یافتہ لوگوں میں اس کا درجہ بلند کر دے اور اس کے بعد پسماندوں میں اس کا خلیفہ بنا۔ ہمارے اور اس کے گناہوں کو معاف کر دے اور قبر کو اس پر کشادہ فرما اور اس میں نور بھر دے!)

یہ الفاظ رسول اللہ ﷺ سے اس وقت کے مروی ہیں جب کہ ابوسلمیٰ کی آنکھ کو (موت کے وقت) ڈھکا جا رہا تھا۔ یہ حدیث متفق علیہ ہے لیکن مالکیہ اس بارے میں یہ کہتے ہیں کہ آنکھوں کا ڈھانکنا مستحب ہے، سنت نہیں ہے اور ان کے نزدیک اس دعا، یعنی "بسم الله وعلی ملة رسول الله، الخ کا کوئی حکم نہیں ہے۔

میت کو نہلانے سے کیا کرنا چاہیے؟

جس کا وقت آ گیا ہے اس کے مر جانے کے بعد مستحب یہ ہے کہ ایک چوڑی دھجی لے کر اس کا ڈھاٹا باندھ دیا جائے اور سر پر گرہ لگا دی جائے اور آہستہ سے اس کے اعضا کو درست کر دیا جائے اور زمین (پر ہو تو) اسے اٹھا کر کسی چیز پر لٹا دیا جائے اور جس لباس میں دم نکلا ہے اسے اتار کر ایسے کپڑے سے ڈھک دیا جائے جس سے کچھ نظر نہ آئے۔ اس بارے میں مالکیہ کی کچھ مزید تفصیلات ہیں، ان کے لئے ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔[1]

جنازے کی تیاری میں اتنا انتظار واجب ہے کہ موت کا یقین ہو جائے، لیکن جب موت کا یقین

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ جن کپڑوں میں دم نکلا ہے اس کے بارے میں دو قول ہیں:

ہو جائے تو اب جنازے کی تیاری اور دفن میں جلدی کرنی چاہیے۔ لوگوں کو موت کی خبر سے آگاہ کرنا مستحب ہے، خواہ بازاروں میں پکار کر اطلاع دی جائے، تاکہ لوگ جنازے پر حاضر ہو جائیں، لیکن موت کی اطلاع دیتے وقت مرنے والے کی تعریف میں زیادتی نہ کرنی چاہیے، مثلاً یہ کہنا کہ ''اللہ کا فقیر، فلاں کا بیٹا، فلاں شخص وفات پا گیا، لوگو! اس کے جنازے کے لئے چل پڑو''۔ اس پر سب کا اتفاق ہے، البتہ حنابلہ کہتے ہیں کہ اطلاع دینا تو مباح ہے، لیکن اس کے لئے پکار کر کہنا مکروہ ہے۔ مالکیہ بھی اس بارے میں حنابلہ سے متفق ہیں کہ پکار کر موت کی اطلاع دینا مکروہ ہے۔ دونوں مسالک کے پیشِ نظر مناسب یہ ہے کہ اس کی اطلاع تحریری اعلانات کے ذریعے کر دی جائے، جیسا کہ آج کل ہمارے زمانے میں ہو رہا ہے۔

مردے کو غسل دینے کا بیان

غسل کی شرعی حیثیت

مردے کو غسل دینا زندوں کے اوپر فرض کفایہ ہے، یعنی اگر کچھ لوگوں نے اس فریضے کو انجام دے لیا تو دوسرے اشخاص اس سے بری الذمہ ہو جائیں گے اور غسل دینا صرف ایک بار فرض ہے، بایں طور کہ تمام بدن پر پانی پہنچ جائے اور تین بار غسل دینا سنت ہے، جیسا کہ غسل دینے کے بیان میں آگے آئے گا۔ اس پر سب متفق ہیں، لیکن مالکیہ کہتے ہیں کہ تین بار غسل دینا مستحب ہے، سنت نہیں ہے۔

مردے کو غسل دینے کی شرطیں

میت کے غسل کا فرض ہونا چند شرطوں پر موقوف ہے:

ایک یہ کہ وہ مسلمان ہو۔ کافر کو غسل دینا فرض نہیں ہے، بلکہ حرام ہے۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ حرام نہیں ہے، کیونکہ یہ غسل ستھرائی کے پیش نظر ہوگا، تعبد (مذہبی احکام) کے طور پر نہیں ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ سقط (اسقاط شدہ یا کچا بچہ) نہ ہو۔ اسقاط شدہ بچے کو غسل دینا فرض نہیں

ایک تو یہ کہ کپڑے اتار دیئے جائیں، لیکن تمام کپڑے نہ اتارے جائیں، قمیض کو رہنے دیا جائے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ کچھ بھی نہ اتارا جائے، بلکہ اس کے اوپر ایک اور کپڑا ڈال دیا جائے جس سے میت کا تمام بدن ڈھک جائے، کچھ نظر نہ آئے۔

ہے۔اس کے متعلق مختلف مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔[1]

تیسری شرط یہ ہے کہ میت کے جسم کا کچھ حصہ مل جائے، خواہ وہ کتنا ہی تھوڑا ہو۔اس میں شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے، حنفیہ اور مالکیہ کو اختلاف ہے، ان کے مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہوں۔[2]

چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ میت شہید نہ ہو جسے اللہ کا نام بلند کرنے پر قتل کر دیا گیا ہو، جیسا کہ شہید کے بیان میں بتایا جائے گا، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے احد کے شہداء کے متعلق فرمایا:

"لاتغسلوهم فان كل جرح او كل دم يفوح مسكاً يوم القيامه ولم يصلى عليهم"

(یعنی انہیں غسل نہ دو۔ان کا ہر زخم یا خون قیامت کے روز مشک کی طرح مہکتا ہوگا۔ان کی نماز جنازہ بھی نہ پڑھی جائے۔یہ حدیث احمد نے روایت کی ہے)۔

اگر پانی دستیاب نہ ہونے یا نہلانے کے قابل نہ ہونے کے باعث میت کو غسل دینا دشوار ہو تو اس کے بجائے تیمم کیا جائے۔مثلاً کوئی شخص جل کر مر گیا اور یہ اندیشہ ہے کہ اگر نہلانے میں جسم کو ملا گیا یا بغیر ملے ہی پانی بہایا گیا تو جسم بکھر جائے گا (تو جسم نہ دھونا چاہیے) ہاں پانی بہانے سے جسم کو بکھرنے کا اندیشہ

۱۔شافعیہ کہتے ہیں کہ سقط سے مراد وہ بچہ ہے جو مدت حمل پوری ہونے سے پہلے پیدا ہو جائے۔حمل کی مدت (کم از کم) چھ ماہ اور چند لحظے ہے، لیکن اگر کسی بچے میں جان پڑ گئی ہو تو اس کا غسل واجب ہے، خواہ یہ بچہ مدت حمل پوری ہونے سے پہلے پیدا ہو گیا ہو یا بعد میں پیدا ہوا ہو۔لیکن اگر مردہ پیدا ہو اور اس کے اعضاء بن گئے ہوں تو اس کو با قاعدہ غسل دیا جائے۔اگر پورا نہ بنا ہو، لیکن کچھ کچھ بنا ہو تو اسے باقاعدہ غسل نہ دیا جائے، بلکہ صرف پانی اس پر بہا دیا جائے اور ایک کپڑے میں لپیٹ دیا جائے۔لیکن اس کا کوئی نام بہر حال رکھ دیا جائے، کیونکہ قیامت کے روز اس کا حشر ہونا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ حمل اگر ماں کے پیٹ میں پورے چار ماہ رہے اور ساقط ہو جائے تو اسے غسل دینا واجب ہے، لیکن اگر اس سے پہلے ساقط ہو تو اس کو غسل دینا واجب نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر اسقاط شدہ بچے میں پیدا ہونے کے بعد زندگی کی کوئی علامت پائی جائے، مثلاً رونا یا دودھ کا چوسنا جس کے متعلق بیشتر جاننے والے یہ کہتے ہوں کہ جب تک بچے میں پورے طور پر جان نہ ہو یہ کیفیت نہیں ہوئی تو اس بچے (کی میت) کو غسل دینا واجب ہے، ورنہ مکروہ ہے۔

۲۔حنفیہ کہتے ہیں کہ جب تک میت کے جسم کا بیشتر حصہ یا نصف حصہ مع سر کے نہ پایا جائے، غسل دینا فرض نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جب تک میت کے جسم کا دو تہائی حصہ، خواہ اس میں سر شامل ہو نہ پایا جائے، اس کو غسل دینا فرض نہیں ہے۔اگر نہ پایا جائے تو غسل دینا مکروہ ہے۔

نہ ہو تو تیمم نہ کیا جائے، بلکہ بغیر ملے پانی بہا کر غسل دیا جائے۔

مردہ کا ستر دیکھنے اور ہاتھ لگانے کا بیان

مرد کا عورت کی میت کو اور یا عورت کا مرد کی میت کو غسل دینا

مردہ کے ستر کا ڈھکنا واجب ہے، لہٰذا نہلانے والے کو یا کسی اور شخص کو دیکھنا حلال نہیں ہے۔ اسی طرح اسے ہاتھ لگانا بھی حلال نہیں ہے، لہٰذا نہلانے والے پر واجب ہے کہ اپنے ہاتھوں پر دھجی لپیٹ کر اس کے ساتھ مقام ستر کو دھوئے، خواہ ستر خفیف ہو یا ستر غلیظ ہو۔ رہا باقی جسم سو اس کا ہاتھ پر کپڑا لپیٹے بغیر دھونا درست ہے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے، البتہ حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ باقی جسم کو بھی دھونے کے لئے ہاتھ پر کپڑا لپیٹ لینا مستحب ہے اور بقول صحیح حنفیہ کا ایک قول یہ ہے کہ مردہ کے ستر خفیف کو ہاتھ لگانا حرام نہیں ہے، لیکن اس کو ڈھک کر رکھنا اور ہاتھ نہ لگانا ہی مطلوب ہے۔ کسی مرد کا عورت کی میت کو غسل دینا یا اس کے برعکس حلال نہیں ہے۔ ہاں میاں بیوی کا ایک دوسرے کی میت کو غسل دینا حلال ہے۔ لیکن اگر عورت طلاق یافتہ ہو، خواہ وہ طلاق رجعی ہو تو اس صورت میں میاں بیوی کو ایک دوسرے کا غسل دینا حلال نہیں ہے۔ اس میں مالکیہ اور شافعیہ متفق ہیں، حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

اگر کوئی عورت ایسی جگہ وفات پائے جہاں کوئی اور عورت نہیں ہے صرف مرد ہیں، خاوند بھی نہیں ہے اور وہاں کسی عورت کا ملنا جو اسے غسل دے سکے دشوار ہے، مثلاً سفر کے دوران بستی سے دور راستہ میں کہیں وفات ہوئی تو ایسی صورت میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں، ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۲)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی عورت مر جائے تو اس کے خاوند کو اسے غسل دینے کا حق نہیں ہے، کیونکہ نکاح سے جو حق (مرد کا عورت پر) ہو جاتا ہے وہ موت کے بعد ختم ہو جاتا ہے، لہٰذا اس کا خاوند اب اس کے لئے غیر مرد ہو جائے گا۔ لیکن اگر خاوند مر جائے تو بیوی اس کو غسل دے سکتی ہے، کیونکہ اس وقت وہ عدت میں ہو گی، لہٰذا اس کی زوجیت اس عورت کے حق میں باقی متصور ہو گی، اگر چہ موت سے پہلے اس نے طلاق رجعی دے دی ہو۔ ہاں اگر طلاق بائنہ دی ہے تو اب وہ اپنے خاوند کی میت کو غسل نہیں دے سکتی، اگر چہ عدت میں ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ وہ عورت جسے طلاق رجعی دی گئی ہو، اسے اپنے خاوند کی میت کو غسل دینا جائز ہے۔ ہاں جس کو طلاق بائن مل چکی ہو اسے جائز نہیں ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی عورت ایسی جگہ وفات پائے جہاں نہ کوئی عورت ہے، نہ اس کا خاوند ہے، تو وہاں اگر اس کا کوئی محرم ہے تو اس پر واجب ہے کہ وہی اس کو غسل دے اور اپنے ہاتھوں پر اچھی طرح دھجی لپیٹ لے کہ ہاتھ میت

کے جسم کو نہ لگنے پائے نیز درمیان میں پردہ کھڑا کر لے اور پردہ کے اندر سے ہاتھ اس پر پھیرے اور آنکھیں بند رکھے کہ نظر نہ پڑے۔ اگر اجنبی مردوں کے سوا کوئی محرم بھی نہیں ہے تو یہ واجب ہے کہ ان مردوں میں سے ایک شخص میت کی صرف کلائیوں تک تیمم کرے، کہنیوں تک ہاتھ نہ لے جائے۔

اگر کوئی مرد ایسی جگہ وفات پائے جہاں عورتوں کے سوا کوئی نہ ہو لیکن بیوی ہو تو وہی غسل دے اور اس کے سوا کوئی عورت اسے غسل نہ دے۔ اگر بیوی نہ ہو تو اس کا کوئی محرم (جس سے نکاح حرام ہے) اسے غسل دے۔ اس پر واجب ہوگا کہ اپنے ہاتھ پر کچھ لپیٹ لے کہ اس کے جسم کو نہ لگے اور مرد میت کے ستر کو ڈھکنا اس پر واجب ہے۔ اگر کوئی محرم عورت موجود نہ ہو تو اجنبی عورتوں میں سے کوئی عورت اس کا تیمم کرے اور یہ تیمم کہنیوں تک ہونا چاہیے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی عورت کی موت واقع ہو جائے اور غسل دینے والی کوئی عورت دستیاب نہ ہو اور اس کا محرم کوئی مرد موجود ہو تو وہ کہنیوں تک اس کا تیمم کرے۔ اگر (محرم نہ ہو تو) اجنبی مرد ہاتھ پر کچھ لپیٹ کر اسی طرح تیمم کر دے، لیکن میت کی کہنیوں پر نظر ڈالنے سے آنکھیں بند رکھے۔ خاوند کے لئے بھی اجنبی کی مانند حکم ہے، لیکن کہنیوں کے دیکھنے سے آنکھوں کے بند کرنے کا مکلف نہ ہوگا۔ اس حکم میں جوان اور سن رسیدہ دونوں شامل ہیں۔ اگر کوئی مرد وفات پا جائے جبکہ سوا عورتوں کے کوئی مرد نہ ہو اور بیوی بھی نہ ہو تو چاہیے کہ کسی بے نفس معصوم طبع عورت کو غسل کا طریقہ وہ عورتیں سکھا دیں اور وہی غسل دے۔ اگر ایسی بے نفس عورت موجود نہ ہو تو وہی عورتیں کہنیوں تک اس میت کا تیمم کر دیں اور پردہ کی جگہ دیکھنے سے آنکھیں بند رکھیں۔

واضح ہو کہ ان طریقوں کے خلاف اگر کسی طرح بھی میت کو غسل دے دیا جائے تو غسل ہو جائے گا لیکن گناہ ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی عورت ایسی جگہ وفات پائے جہاں نہ تو کوئی اس کا محرم ہو اور نہ خاوند ہو تو کوئی غیر مرد کہنیوں تک اس کا تیمم کر دے، لیکن ستر کے دیکھنے سے آنکھیں بند رکھے اور اس کے جسم کو ہاتھ نہ لگائے۔ اگر خاوند نہیں ہے لیکن کوئی محرم موجود ہے تو اس پر واجب ہے کہ میت عورت کو غسل دے۔ خاوند ہو تو غسل کے لئے اسے محرم پر فوقیت حاصل ہے۔

اگر کوئی مرد ایسی جگہ وفات پا جائے جہاں عورتیں ہی عورتیں ہوں اور ان میں نہ اس کی بیوی ہو اور نہ کوئی محرم عورت ہو تو اجنبی عورتوں میں سے کوئی اس کا تیمم کر دے۔ لیکن اس طرح کہ ہاتھ پر کوئی شے حائل ہو کہ میت کے جسم سے نہ لگے اور آنکھوں کو ستر پر پڑنے سے بند رکھے۔ ہاں اگر بیوی ہو تو اسے میت کو غسل دینا بغیر کپڑا وغیرہ لپیٹے واجب ہے۔ اگر بیوی نہ ہو اور کوئی محرم عورت موجود ہو، مثلاً اس کی بیٹی یا بہن یا ماں تو وہ بھی غسل دے سکتی ہے، تاہم بیوی محرم عورتوں سے مقدم ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی عورت ایسی جگہ وفات پا جائے جہاں مرد ہی مرد ہوں لیکن ان میں اس کا خاوند نہ ہو تو اجنبی مردوں میں سے کوئی شخص ہاتھ پر کوئی شے حائل باندھ کر میت کا تیمم کر دے۔ اسی طرح اگر کوئی مرد وفات پا جائے جہاں عورتیں ہی عورتیں ہوں لیکن ان میں اس کی بیوی نہ ہو تو ان عورتوں میں سے کوئی عورت ہاتھ پر کچھ لپیٹ کر اس (میت) کا تیمم کر دے۔ ہاتھ کو ڈھکے بغیر تیمم کرنا حرام ہے، بجز اس صورت کے جبکہ اسے تیمم کرنے والا کوئی محرم مرد یا عورت ہو، اس

اگر کسی صغیر السن (بچہ) کی میت ہو تو عورت کا اسے غسل دینا جائز ہے۔ اگر بچی ہو تو مرد بھی اسے غسل دے سکتا ہے، صغیر السن لڑکے یا لڑکی کی تعریف ستر عورت کے بیان میں سابقاً بتائی جا چکی ہے۔

خنثیٰ مشکل (یعنی وہ مخنث جس کی جنس کا تعین نہ کیا جا سکے) کو غسل دینے کے بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں، اس کے لیے ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔(۱)

غسل میت کے مستحبات کا بیان

تین بار غسل دینا

میت کے غسل میں چند امور مستحب ہیں: ایک تو یہ کہ تین بار غسل دیا جائے بایں طور کہ ہر بار میت کے پورے جسم پر پانی پہنچ جائے، اس کا طریقہ آگے بتایا جائے گا۔ ان تین میں سے پہلی دفعہ کا غسل فرض ہے اس کے بعد کے دو غسل سنت ہیں۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے، لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ دوسری اور تیسری بار کا غسل (مستحب نہیں، بلکہ) سنت ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ بھی اس سے متفق ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک مستحب اور سنت میں فرق نہیں اور جب میت کو تین بار اس طرح غسل دے دیا جائے کہ ہر بار اس کا تمام بدن دھل جائے اور صاف ہو جائے تو اس سے زیادہ مرتبہ غسل دینا مکروہ ہے۔ اسی طرح غسل کی تعداد کا تین سے کم ہونا بھی مکروہ ہے، اگر چہ اس سے کم ہی میں جسم صاف ہو گیا ہو۔ اس پر سب کا اتفاق ہے، لیکن اگر بطریق مذکورہ تین بار تمام جسم کو غسل دینے سے بدن صاف نہ ہو تو تین دفعہ سے زیادہ دھونا مستحب

کے لئے جائز ہے کہ ہاتھ پر کچھ لپیٹے بغیر تیمم کر دے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی باندی اس مخنث کے لئے دستیاب ہو سکے۔ خواہ خود اس کے مال سے یا بیت المال سے (سرکاری خزانہ) سے یا مسلمانوں کے چندے سے تو وہی باندی اسے غسل دے، دوسرا اور کوئی غسل نہ دے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ خنثیٰ مشکل جو مکلف یا قریب البلوغ ہو وہ کسی میت مرد یا عورت کو غسل نہ دے اور نہ کوئی مرد یا عورت اس کو غسل دے، ہاں ہاتھ پر کپڑا لپیٹ کر اس کا تیمم کر دینا چاہیے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ خنثیٰ مشکل کی عمر سات سال یا اس سے کچھ زیادہ ہو جائے تو اس کی کوئی باندی اسے غسل دے، ورنہ پھر ہاتھ پر کچھ لپیٹ کر اس کا تیمم کر دیا جائے اور تیمم کے لئے عورت بہ نسبت مرد کے زیادہ بہتر ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اجنبی مرد یا عورت کو جائز ہے کہ بالغ عمر کے خنثیٰ مشکل کو غسل دے درآنحالیکہ اس کا کوئی محرم نہ ہو، درآنحالیکہ اس کے جسم پر نظر نہ پڑے اور اس کو ہاتھ نہ لگے۔ نیز واجب ہے کہ غسل میں صرف ایک بار تمام بدن پر پانی بہایا جائے اور صغیر السن خنثیٰ کا حکم وہی ہے جو دوسرے بچوں کا۔

ہے تا کہ بدن صاف ہو جائے۔ اس کے لئے کوئی تعداد مقرر نہیں ہے، لیکن یہ مستحب ہے کہ غسل کی تعداد طاق ہو۔ چنانچہ اگر مثلاً چار بار دھونے سے مطلوبہ صفائی حاصل ہو جائے تب بھی پانچویں بار غسل دیا جائے وغیرہ۔ اس سے شافعیہ اور حنفیہ کو اتفاق ہے، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

غسل کے پانی میں خوشبو وغیرہ ملانے کا بیان

دوسرا امر مستحب یہ ہے کہ آخری بار غسل کے پانی میں کافور وغیرہ خوشبو کی آمیزش کی جائے۔ ان میں کافور افضل ہے۔ آخری غسل کے علاوہ دوسرے غسل کے پانی میں بیری کے پتے یا کوئی اور میل دور کرنے والی شے جیسے صابن ہے ملا لیا جائے، تا کہ صفائی حاصل ہو اور غسل میت کے پانی میں خوشبو اس حال میں ملانا چاہیے جب کہ حالت حج میں احرام کے لباس میں نہ ہو۔ اگر لباس احرام میں ہو تو اس کے غسل کے پانی میں خوشبو نہ ملائی جائے گویا کہ وہ زندہ ہے۔ اس پر حنابلہ اور شافعیہ متفق ہیں، مالکیہ اور حنفیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

غسل کے پانی کا گرم کرنا

تیسرا امر مستحب یہ ہے کہ میت کو ٹھنڈے پانی سے غسل دیا جائے، بجز اس حال کے جب کہ مجبوری ہو، مثلاً سخت سردی ہو یا میل کچیل دور کرنا ہو۔ شافعیہ اور حنابلہ اس سے متفق ہیں، مالکیہ کہتے ہیں کہ

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر چار بار غسل دینے کی ضرورت پڑے تو چار بار غسل دیا جائے کہ پہلی بار سادہ پانی سے اور باقی تین بار ستھرا کرنے والی چیز، مثلاً صابن وغیرہ کے ساتھ۔ اس کے بعد ایک بار غسل اور بھی دیا جائے، تا کہ غسل کی تعداد (طاق) پانچ ہو جائے، اگر اس سے بھی جسم صاف نہ ہو تو پہلی بار کے علاوہ چھٹی بار بھی صابن وغیرہ سے دھویا جائے اور ساتویں بار بھی غسل دیا جائے، تا کہ غسل کی تعداد طاق ہو جائے، اگر آٹھ بار کے غسل سے بھی صفائی نہ ہو تو اسی پر اکتفا کرنا چاہیے، نویں بار غسل نہ دیا جائے۔ لیکن بہر صورت آخری بار خالص پانی میں خوشبو ملا کر غسل دیا جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر تین بار غسل دینے سے صفائی نہ حاصل ہو تو سات بار تک غسل میں اضافہ واجب ہے۔ اگر سات بار کے غسل سے بھی صفائی نہ ہو تو بہتر یہ ہے کہ جتنی دفعہ میں صفائی ہو سکے اتنی دفعہ غسل دیا جائے۔ لیکن بہر حال غسل کی تعداد طاق ہونی چاہیے۔

۲۔ حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ میت کو غسل دینے کے پانی میں خوشبو وغیرہ کا ڈالنا مستحب ہے، خواہ وہ میت احرام کے لباس میں ہو یا نہ ہو۔ یہ اس لئے ہے کہ انسان مردہ غیر مکلّف ہوتا ہے، لہٰذا موت کے ساتھ ہی احرام بھی ختم ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا سر ڈھکا جاتا ہے۔ بخلاف اس حالت کے جب کہ وہ زندہ اور احرام کی حالت میں ہو۔ لیکن مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ ضروری ہے کہ پہلا غسل خالص پانی سے ہو اور یہ حکم اس لئے ہے کہ ان کے مسلک کی رو سے پانی میں صابن وغیرہ

پانی ٹھنڈا ہو یا گرم اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا اور حنفیہ کہتے ہیں کہ گرم پانی بہر حال افضل ہے۔

میت کے سر اور ڈاڑھی میں خوشبو لگانا

چوتھا امر مستحب یہ ہے کہ غسل دینے کے بعد میت کے سر اور ڈاڑھی میں خوشبو لگائی جائے، لیکن زعفران نہ ہو۔ اسی طرح ان اعضاء پر خوشبو لگانا مستحب ہے۔ وہ اعضاء یہ ہیں: ناک، دونوں ہتھیلیاں، دونوں گھٹنے اور دونوں پاؤں، نیز دونوں آنکھوں، دونوں کانوں اور بغل کے نیچے بھی خوشبو لگائی جائے اور بہتر یہ ہے کہ یہ خوشبو کافور ہو۔ یہ تمام احکام اس صورت میں ہیں جب کہ میت لباس احرام میں نہ ہو۔ ایسا ہو تو کوئی خوشبو نہ لگائی جائے۔ مالکیہ کے سوا اس پر سب کا اتفاق ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ میت کے سر اور داڑھی میں خوشبو لگانا امر مستحب نہیں ہے۔

میت کے پاس دھونی دینا اور غسل کے وقت اس کے کپڑے اتارنا

یہ پانچواں امر مستحب یہ ہے کہ میت کے قریب دھونی دی جائے۔ اس بارے میں مختلف مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

چھٹا امر مستحب یہ ہے کہ غسل دینے کے وقت میت کے تمام کپڑے، سوا ستر ڈھکنے والے کپڑے کے اُتار دیئے جائیں۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے، شافعیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں

کی آمیزش ہو جائے تو پانی کی صفت طہوریت جاتی رہتی ہے، جیسا کہ پانی کے بیان میں سابقاً بتایا جا چکا ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ دھونی دینا امر مستحب نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ دھونی دینا تین موقعوں پر مستحب ہے: ایک اس وقت جب کہ میت کی جان قبض ہو رہی ہو۔ پس جب موت کا یقین ہو جائے تو اسے اونچی جگہ مثلاً کسی تخت یا چبوترے پر رکھا جائے اور اس جگہ رکھنے سے پہلے وہاں پر تین بار یا پانچ بار دھونی دی جائے، بایں طور کہ انگیٹھی یا دھونی کے برتن کو اس تخت کے ارد گرد تین، پانچ یا سات بار پھرائے۔ اس سے زیادہ بار نہ پھرایا جائے۔ اس کے بعد میت کو اس پر رکھا جائے۔ دوسرے غسل دینے کے وقت دھونی کی انگیٹھی کو نہلانے کے تختے کے ارد گرد اسی طرح پھرایا جائے۔ تیسرے کفن پہنانے کے وقت اسی طرح کیا جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ دھونی اس جگہ دی جائے جہاں میت کو غسل دیا جاتا ہے، جہاں تک کہ غسل سے فراغت حاصل ہو جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ میت کے قریب، جان نکلنے کے بعد سے نماز جنازہ پڑھی جانے کے وقت تک برابر دھونی دی جائے۔

ملاحظہ ہو۔ (۱)

غسل سے پہلے میت کو وضو کرانے کا بیان

مستحب یہ ہے کہ میت کو اسی طرح وضو کرایا جائے جس طرح زندہ انسان نہانے کے وقت جنابت سے پاک ہونے کے لئے وضو کرتا ہے۔ اس وضو میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا نہیں ہوسکتا، لہٰذا میت کے غسل میں یہ دونوں باتیں نہ کی جائیں، تا کہ پیٹ میں جا کر خرابی نہ کرے۔ علاوہ ازیں ایسا کرنے میں دشواری بھی ہے۔ البتہ مستحب یہ ہے کہ نہلانے والا اپنی کلمہ کی انگلی اور انگوٹھے پر دھجی لپیٹ کر اسے پانی سے تر کر لے پھر اسی سے میت کے دانتوں، مسوڑوں اور نتھنوں کو مسح کرے، یہ عمل کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کا قائم مقام ہے۔ اس پر حنفیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے، مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

غسل دینے والے میں کن صفات کا پایا جانا مستحب ہے؟

مستحب یہ ہے کہ غسل دینے والا کوئی سنجیدہ آدمی ہو جو مکمل طور پر غسل دے۔ اگر کوئی بری بات دیکھے تو اس پر پردہ ڈالے اور اچھی بات دیکھے تو اسے بیان کر دے، مثلاً اگر میت کا چہرہ نورانی اور اس کے وجود سے خوشبو دیکھ کر حیرانی ہو تو مستحب یہ ہے کہ اس کا ذکر لوگوں سے کرے اور کوئی بری بات مثلاً بدبو یا کریہہ المنظری وغیرہ مشاہدہ کرے تو اس کا ذکر کرنا جائز نہیں ہے۔ نیز مستحب یہ ہے کہ غسل دینے کے بعد میت کا بدن کپڑے سے خشک کر دے، تا کہ کفن نہ بھیگے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ میت کو اس کے باریک کرتے میں جس سے پانی کے بہنے میں رکاوٹ نہ ہو نہلانا مستحب ہے۔ پس اگر یہ ممکن ہو کہ نہلانے والا کرتے کی چوڑی آستین میں ہاتھ ڈال کر دھو سکے تو ایسا ہی کرے۔ اگر یہ ممکن نہ ہو تو آستین کو دونوں طرف سے پھاڑ لیا جائے۔

۲۔ مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ میت کا غسل کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کے ساتھ کیا جائے، البتہ دانتوں اور نتھنوں کا دھجی سے صاف کرنا مستحب ہے، لیکن وہ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے بجائے نہیں ہوسکتا۔

میت کے ساتھ جن باتوں کا کرنا مکروہ ہے

ان کا بیان

میت کے سر اور ڈاڑھی کے بالوں میں کنگھی کرنا مکروہ ہے، لیکن شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر بال جم گئے ہوں تو کنگھی کرنا سنت ہے ورنہ کنگھی کرنا نہ سنت ہے نہ مکروہ ہے۔

میت کے بال اور مونچھ کا تراشنا اور بغل اور زیر ناف بالوں کا دور کرنا مکروہ ہے۔ مطلوب شرع یہ ہے کہ جس طرح وفات ہوئی ہے اسی حالت میں دفن کیا جائے۔ اگر میت کے وجود سے اشیائے مذکورہ میں سے کوئی شے گر جائے تو اسے بھی کفن میں رکھ کر ساتھ ہی دفن کر دیا جائے۔ شافعیہ اور حنفیہ کو اس سے اتفاق ہے، حنابلہ اور مالکیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

غسل دینے کے بعد میت سے نجاست خارج ہونے کا بیان

اگر غسل دینے کے بعد میت کے وجود سے نجاست خارج ہو اور اس سے بدن یا کفن آلودہ ہو جائے تو صرف اس نجاست کا صاف کرنا واجب ہے، دوبارہ غسل نہ دیا جائے۔ مالکیہ اور شافعیہ اس سے متفق ہیں، حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ جو شخص حالت احرام میں نہ ہو اس کی مونچھوں کا کترنا اور بڑھے ہوئے ناخن کا تراشنا اور بغل کے بال اتارنا سنت ہے، لیکن سب کو دور کرنے کے بعد میت کے ساتھ کفن میں رکھ دینا چاہیے۔ میت کا سر مونڈنا حرام ہے، کیونکہ ممکن ہے وہ عبادت یا زینت کے لئے ہو۔ موئے زیر ناف کا مونڈنا حرام ہے، محض مکروہ نہیں ہے، کیونکہ اس میں میت کے ستر کو ہاتھ لگانا یا دیکھنا پڑے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ بال کے متعلق جو عمل زندگی میں حرام ہے وہی مرنے کے بعد بھی حرام ہے، مثلاً ڈاڑھی اور مونچھ کا مونڈنا۔ لیکن جو امور زندگی میں جائز ہیں وہ مرنے کے بعد مکروہ ہیں۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ میت سے جو نجاست (بعد غسل) خارج ہو اس سے کوئی حرج نہیں ہے، خواہ وہ اس کے بدن یا کفن کو لگ جائے، البتہ کفن پہنانے سے پہلے بہ خیال صفائی کے اسے دھوڈالنا چاہیے۔ لیکن یہ امر نماز جنازہ کے صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے۔ کفن پہنانے کے بعد ایسا ہو تو اب دھونا نہ چاہیے، کیونکہ دھونے میں دشواری اور حرج ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ کفن ہی نجاست آلود ہو، یعنی نجس کفن دیا گیا ہو۔ اس حالت میں نماز جنازہ درست نہ ہوگی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر غسل دینے کے بعد میت سے نجاست خارج ہو تو اس کو صاف کرنا اور دوبارہ غسل دینا واجب ہے۔ اس طرح سات بار غسل دیا جا سکتا ہے۔ اگر ساتویں بار غسل دینے کے بعد بھی نجاست خارج ہو تو صرف خارج شدہ

میت کو غسل دینے کا طریقہ

میت کو غسل دینے کا طریقہ بموجب تفصیل مسالک مختلفہ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

نجاست کو صاف کر دینا واجب ہے، غسل نہ دیا جائے۔

واضح ہو کہ یہ حکم اس حال میں ہے جب کہ کفن پہنانے سے پہلے یہ صورت پیش آئے۔ اگر کفن پہنانے کے بعد ایسا ہو تو اس سے غسل نہیں ٹوٹتا اور نہ دوبارہ غسل کرنا چاہیے۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ غسل دینے کے وقت میت کو کسی اونچی چیز مثلاً نہلانے کے پڑے پر رکھا جائے۔ پھر غسل دیتے وقت تین بار یا پانچ بار یا سات بار دھونی دی جائے، بایں طور کہ دھونی کی انگیٹھی کو اتنی بار پڑے کے گرد پھرایا جائے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ پھر میت کے تمام کپڑے سوا لباس ستر کے اتار دیئے جائیں اور مستحب یہ ہے کہ میت کے پاس غسل دینے والے یا اس کے معاون کے سوا اور کوئی نہ ہو۔ پھر غسل دینے والے کو چاہیے کہ اپنے ہاتھ پر دھجی لپیٹ لے اور اسے تر کر کے اگلی پچھلی شرم گاہوں کو دھوئے، یعنی استنجا کرے۔ پھر وضو کرائے اور وضو میں ابتداء چہرہ کو دھونے سے ہونی چاہیے، کیونکہ ہاتھ دھونے سے وضو کی ابتداء زندوں کے لیے ہے۔ جو خود غسل کرتے ہیں انہیں ضروری ہوتا ہے کہ پہلے ہاتھوں کو دھو لیں۔ لیکن میت کو دوسرا شخص غسل کراتا ہے، اس لئے میت کو غسل دینے میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا نہیں ہوتا، بلکہ اس کے بجائے دانتوں اور نتھنوں کو دھجی سے صاف کرنا ہوتا ہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اس کے بعد میت کے سر اور ڈاڑھی کے بالوں کو کسی میل کاٹنے والی چیز مثلاً صابن وغیرہ سے دھونا چاہیے۔ بال نہ ہوں تو دھویا نہ جائے۔ پھر میت کو بائیں کروٹ لٹا دیا جائے، تاکہ پہلے دائیں پہلو کو دھویا جائے۔ پس دائیں پہلو پر پانی سر سے پاؤں کی طرف تین بار بہایا جائے یہاں تک کہ نچلی طرف پانی بہہ جائے اور پیٹھ دھونے کے لئے چہرے کے بل اوندھا نہ لٹایا جائے، بلکہ پہلو کی جانب سے اس طرح ہلایا جائے کہ پانی تمام جگہ پہنچ جائے۔ یہ پہلا غسل ہوا۔ اگر اس طرح تمام بدن پر پانی بہہ جائے تو فرض کفایہ ادا ہو گیا۔ اس کے بعد دو غسل اور دیئے جائیں تو سنت ادا ہو جائے گی۔ ان کا طریقہ یہ ہے کہ میت کو دوسری بار دائیں کروٹ لٹایا جائے اور پھر بائیں پہلو پر تین بار اسی طرح پانی ڈالا جائے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ پھر نہلانے والے کو چاہیے کہ میت کو بٹھائے اور اس کو اپنے سہارے پر رکھ کر آہستہ آہستہ اس کے پیٹ پر ہاتھ پھیرے اور اس طرح کرنے سے کچھ خارج ہو تو اس کو دھو ڈالے۔ یہ دوسرا غسل ہے۔ اس کے بعد میت کو بائیں کروٹ پر لٹا دیا جائے اور بطریق سابق پانی بہایا جائے۔ یہ تیسرا غسل ہو گیا۔ ابتدائی دو غسل گرم پانی سے اور میل کاٹنے والی شے جیسے بیری کے پتے اور صابن کے ساتھ دیئے جائیں۔ تیسرے غسل میں پانی میں کافور استعمال کیا جائے۔ اس کے بعد میت کے بدن کو پونچھ کر خشک کر لیا جائے اور اس پر خوشبو مل دی جائے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

واضح ہو کہ غسل کے صحیح ہونے کے لئے نیت ضروری نہیں ہے۔ اسی طرح از روئے تحقیق فرض کفایہ کی ادائیگی کے لئے نیت شرط نہیں ہے، البتہ ادائے فرض کفایہ پر ثواب حاصل کرنے کے لئے نیت شرط ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ میت کو غسل دینے کا ارادہ ہو تو پہلے اسے کسی اونچی چیز پر رکھا جائے۔ پھر لباس ستر کے علاوہ اس

کے تمام کپڑوں کو اتار دیا جائے۔ ستر عورت مغلظہ یا مخففہ کا باقی رکھنا واجب ہے۔ اس کے بعد میت کے ہاتھ کو تین بار دھونا چاہیے۔ پھر اس کے پیٹ کو آہستہ آہستہ دبانا چاہیے تا کہ اندر کی غلاظت پہلے خارج ہو جائے، غسل کے بعد نہ نکلے، پھر غسل دینے والے کو چاہیے کہ اپنے ہاتھ پر گاڑھی دھجی لپیٹ لے اور آگے پیچھے کی راہ کو پانی بہا کر دھوئے۔ پھر بدن پر جو نا پاکی لگی ہوا سے صاف کرے، پھر کلی کرائے اور ناک صاف کرے، کلی کراتے اور ناک صاف کرتے وقت میت کے سر کو آہستہ سے اپنے سینے کی جانب کر لے۔ پھر اس کے دانتوں اور نتھنوں کے اندرونی حصہ کو دھجی سے صاف کرے، پھر پورے طور پر وضو کرائے۔ ہر عضو کو تین بار دھوئے۔ پھر تین بار میت کے سر پر پانی ڈالا جائے۔ اس کے لئے کوئی نیت نہیں ہے، کیونکہ میت کے نہلانے کے لئے کوئی نیت مشروع نہیں ہے۔ اس کے بعد میت کا دایاں پہلو پیٹھ اور پیٹ سمیت دھویا جائے۔ اس طرح غسل مکمل ہو گیا اور یہ پہلا غسل خالص پانی سے ہونا چاہیے۔ اس کے پورا ہونے پر فریضۂ غسل ادا ہو جائے گا۔ اس کے بعد مستحب یہ ہے کہ دوسرا غسلوں اور تیسرا غسل دیا جائے تا کہ صفائی اور ستھرائی کی غرض پوری ہو۔ ان دونوں غسلوں میں صابن وغیرہ کا استعمال بہتر ہے۔ پہلے جسم پر صابن لگا پانی بہانا چاہیے۔ دوسرے غسل میں پانی کے اندر خوشبو ملانا چاہیے، اس کے لئے دوسری اشیاء کی بہ نسبت کافور بہتر ہے۔ اگر ان تین غسلوں سے میت کا بدن میل کچیل اور نجاست سے پاک صاف ہو جائے تو اس سے زیادہ مرتبہ غسل نہ دیا جائے۔ اگر چوتھی بار بھی غسل کی ضرورت ہو تو چوتھی بار کے غسل میں مستحبات مذکورہ ملحوظ رہیں۔ غسل کے بعد میت کے بدن کا پونچھنا مستحب ہے۔ پھر آلات حواس خمسہ پر اور اعضائے سجدہ مثلاً پیشانی، ہاتھ اور پاؤں پر اور بدن کے نشیبی حصہ، مثلاً بغلوں میں خوشبو ملی جائے اور ہوا کے راستوں میں کچھ خوشبو لگی ہوئی روئی رکھ دی جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ میت کو غسل دینے کا ارادہ کیا جائے تو اسے کسی اونچی جگہ پر رکھنا مستحب ہے اور یہ بھی مستحب ہے کہ غسل علٰحدہ جگہ پر ہو، جہاں نہلانے والے اور اس کے مددگار کے سوا اور کوئی نہ آئے اور یہ کہ جسم پر پتلے کپڑے کا کرتا ہو جس کے اندر سے پانی بہنے میں رکاوٹ نہ ہو۔ اگر نہلانے والے کے لئے یہ ممکن ہو کہ میت کی چوڑی آستینوں میں ہاتھ ڈال کر دھویا جا سکے تو اسی پر اکتفا کیا جائے۔ اگر ممکن نہ ہو تو کرتے کو دونوں طرف سے پھاڑ لیا جائے۔ اگر کرتا نہ ہو تو میت کے ستر کا ڈھکنا واجب ہے اور مستحب یہ ہے کہ غسل کے آغاز ہی سے چہرہ پر پردہ ڈال لیا جائے اور یہ کہ پانی سرد اور کھاری ہو۔ ہاں اگر مجبوری ہو تو اور بات ہے، مثلاً سخت سردی ہو یا جسم پر میل کچیل ہو تو پانی کسی قدر گرم کر لینا چاہیے۔ پھر غسل دلانے والے کو چاہیے کہ آہستگی سے میت کو کسی اونچی چیز پر بٹھائے۔ اپنا دایاں ہاتھ میت کے مونڈھے پر رکھے اور انگوٹھا گدی پر ہو اور دائیں گھٹنے سے میت کی پیٹھ کو سہارا دے رکھے اور بایاں ہاتھ میت کے پیٹ پر پھیرے اور چند بار آہستہ آہستہ دبائے تا کہ پیٹ کا فضلہ باہر آ جائے۔ نیز اس وقت مستحب ہے کہ اس کے پاس دھونی دینے والی انگیٹھی ہو جس سے خوشبو نکلے اور پانی کثرت سے بہایا جائے تا کہ بدبو نہ پھیلنے پائے۔ اس کے بعد میت کو پیٹھ کے بل لٹایا جائے اور نہلانے والا اپنے دائیں ہاتھ پر دھجی لپیٹ کر آگے پیچھے کی راہوں اور ستر کے باقی حصوں کو دھوئے۔ پھر نہلانے والے کو چاہیے کہ اگر دھجی خارج ہونے والی نجاست سے آلودہ ہو گئی ہو تو اسے اتار کر پہلے اپنا ہاتھ پانی اور صابن سے دھوئے، پھر دوسری دھجی بائیں ہاتھ کی کلمہ کی انگلی پر لپیٹ کر میت کے دانت اور نتھنوں کو صاف کرے۔ دانت میں کوئی نجاست نہ ہو تو

اسے کھولنا نہ چاہیے ہاں پاک کرنے کے لئے دانت کو کھولنا چاہیے۔ پھر میت کو اسی طرح وضو کرانا چاہیے جس طرح زندوں کا وضو ہوتا ہے، یعنی کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کے ساتھ اور یہ قول معتمد نہلانے والے پر واجب ہے کہ اس وقت وضو کی نیت اس طرح کرے کہ میں اس میت کے وضو کی نیت کرتا ہوں اور غسل کی نیت کرنا سنت ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اس کے بعد میت کے سر اور ڈاڑھی کو دھویا جائے اس میں بال ہوں یا نہ ہوں۔ اس کے لئے پانی میں میل کاٹنے والی شے مثلاً بیری کے پتے یا صابن ہونا چاہیے۔ میت غیر محرم کے داڑھی اور سر کے بال چکٹ گئے ہوں تو موٹے دندانے والی کنگھی پھیری جائے اور کنگھی اس طرح آہستہ آہستہ کی جائے کہ کوئی بال نہ جھڑے۔ اگر کوئی بال جھڑے تو اس کو بھی میت کے کفن ہی میں لپیٹ دینا چاہیے۔ کنگھی کے بعد میت کے دائیں پہلو کو گردن سے پاؤں تک چہرے کی جانب سے دھونا چاہیے اسی طرح بائیں پہلو کو بھی۔ اس کے بعد (پہلے) میت کو بائیں پہلو بدل کر دائیں پہلو کو گدی اور پیٹھ سے قدم تک دھویا جائے اور پھر دایاں پہلو بدل کر اسی طرح بائیں پہلو کو دھویا جائے اور دھونے میں ہر بار صابن وغیرہ کا استعمال کیا جائے۔ میت کو اوندھے منہ پیٹ کے بل لٹانا احترام کے پیش نظر حرام ہے۔ اس کے بعد میت کے اوپر سر سے لے کر قدم تک پانی بہایا جائے تاکہ صابن وغیرہ جو لگا ہے دھل جائے اور اخیر میں سادہ پانی کے اندر کسی قدر کافور ملا کر جس سے پانی کی صفات میں فرق نہ آئے میت پر بہا دیا جائے۔

یہ تمام احکامات میت غیر محرم کی صورت میں ہیں، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ ان تینوں غسلوں کو ایک ہی بار کا غسل قرار دیا جائے گا اور آخری بار کے غسل کے سوا اور غسلوں کو شمار میں نہ لایا جائے گا، کیونکہ اس سے پہلے جو غسل دیئے گئے ان کے پانی میں تغیر آ جاتا ہے، لہٰذا امر واجب اسی آخری غسل سے تمام ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غسل کی نیت صرف اسی غسل کے ساتھ کی جاتی ہے۔ اس سے پہلے کے غسلوں میں نیت نہیں ہوتی۔ اگر اسی طرح غسل دینے پر اکتفا کیا جائے تو فرض کفایہ ادا ہو جائے گا۔ دوسرا اور تیسرا غسل بھی اسی طرح سے دینا سنت ہے۔ گویا غسل کی تعداد نو ہو جائے گی۔ سر، چہرے اور ڈاڑھی کو بار بار دھونا ہوتا ہے اور دونوں کا بار بار دھونا مستحب ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ میت کو غسل دینے کا ارادہ کیا جائے تو واجب ہے کہ اس کے ستر کو ڈھکا جائے جیسا کہ پہلے بتایا گیا، پھر اس کے لباس کو بطریق مستحب اتارا جائے۔ اگر قمیص پتلی اور آستین چوڑی ہو تو اسی میں غسل دینا جائز ہے۔ میت کو آنکھوں سے اوجھل رکھنا سنت ہے، اگر چہ چھت یا خیمہ کے نیچے ہو۔ غسل دیتے وقت سر کو کسی قدر اونچا اٹھا لیا جائے کہ میت قریب قریب بیٹھنے کے ہو جائے بشرطیکہ اس میں دشواری نہ ہو۔ پھر پیٹ کو آہستہ آہستہ دبایا جائے تاکہ غلاظت ہو تو باہر نکل آئے۔ ہاں اگر عورت حاملہ ہو تو اس کے پیٹ کو نہ دبایا جائے اور دبانے کے وقت کثرت سے پانی بہایا جائے، تاکہ خارج شدہ غلاظت بہہ جائے اور اس کی بدبو نہ پھیلے۔ اسی طرح چاہیے کہ نہلانے کی جگہ خوشبو کی دھونی دی جائے تاکہ خوشبو نکلے۔ پھر نہلانے والا اپنے ہاتھ پر موٹی سی دھجی باندھ لے اور اس سے پہلے میت کی ایک شرمگاہ کو دھوئے پھر دوسری دھجی باندھ کر دوسری شرمگاہ کو دھویا جائے اور مستحب یہ ہے کہ کپڑا لپیٹے بغیر میت کے تمام بدن کو ہاتھ نہ لگایا جائے اور جب میت کے کپڑے اتار کر اور اس کے ستر کو ڈھک کر بہ طریق بالا آگے پیچھے سے دھو لیا جائے تو اب غسل دینے والا غسل دینے کی نیت کرے۔ غسل کے صحیح ہونے کے لئے یہ نیت شرط ہے۔ اگر غسل دینے والے نے یہ نیت نہ کی تو غسل صحیح نہ ہو گا۔ اس کے

کفنانے کا بیان

میت کو کفنانا (کفن پہنانا) مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے کہ اگر کچھ لوگ اس کام کو انجام دے لیں تو سب بری الذمہ ہو جائیں گے۔ کم سے کم کفن اتنا ہونا چاہیئے۔ کہ میت کا تمام بدن ڈھک جائے، خواہ وہ مرد ہو یا عورت۔ اگر اس سے کم ہوا تو فرض کفایہ مسلمانوں کے ذمہ سے ادا نہ ہوگا۔ میت کا کفن اسی کے خالص ذاتی مال سے ہونا چاہیے۔، جس کے ساتھ کسی غیر کا حق وابستہ نہ ہو، جیسے رہن کی صورت میں ہوتا ہے۔ اگر اس کا خالص مال موجود نہ ہو تو اس کا کفن اس شخص کے ذمہ ہے جس پر اس کی زندگی میں اس کا نفقہ واجب تھا۔ اگر میت کسی کی بیوی ہو اور اس کے ترکہ میں مال ہو تو بھی صاحب حیثیت خاوند پر اپنی بیوی کا کفن دینا واجب ہے۔ [1] اگر ایسا شخص موجود نہ ہو جس پر میت کا نفقہ لازم ہے تو بیت المال سے کفن کا خرچ حاصل کیا جائے، بشرطیکہ مسلمانوں کا بیت المال ہو اور اس سے لینا ممکن ہو، ورنہ صاحب مقدور مسلمانوں پر اس کا مہیا کرنا واجب ہے اور اسی میں جنازے کے دوسرے اخراجات شامل ہیں، مثلاً قبرستان تک لے جانے اور دفنانے وغیرہ کے مصارف۔

بعد غسال (غسل دینے والا) کہے "بسم اللہ" ان الفاظ پر نہ کچھ زیادہ کرے نہ کم کرے۔ اس کے بعد میت کے دونوں ہاتھ دھلائے جائیں اور بدن پر جو نجاست ہو اسے صاف کیا جائے۔ پھر نہلانے والا اپنی کلمہ کی انگلی اور انگوٹھے پر ایک موٹی سی دھجی لپیٹ کر اسے پانی میں بھگولے، اس سے میت کے دانتوں اور نتھنوں کو صاف کرنا مستحب ہے اور سنت یہ ہے کہ نہلانے کے آغاز میں پہلے میت کو وضو کرایا جائے، اس میں کلی اور ناک کا صاف کرنا نہیں ہے۔ یہ وضو سنت ہے پھر سر اور داڑھی کو دہی، بیری کے پتوں کے پانی اور صابن وغیرہ میل کاٹنے والی شے سے دھونا چاہیے۔ نیز باقی بدن کو بھی بیری کے پتے وغیرہ کے پانی کے ساتھ دھونا چاہیے اور بیری کے پتوں والا پانی تمام غسلوں میں استعمال ہونا چاہیے۔ پھر دائیں پہلو کو سر سے پاؤں تک گردن کے اگلی جانب سے شروع کر کے دھویا جائے، پھر دایاں ہاتھ مونڈھوں تک، پھر مونڈھے، پھر سینے کا دایاں پہلو دھویا جائے اور نہلانے والے کو چاہیے کہ دونوں جانب دھوتے ہوئے میت کے پہلو کو بدلتا رہے۔ پھر میت کے دائیں پہلو کو اونچا کر کے اس کی پیٹھ، کولھے اور رانوں کو دھویا جائے۔ منہ کے بل اوندھا نہ کیا جائے۔ پھر بائیں پہلو کو بھی اسی طرح دھویا جائے اور بالآخر سادہ پانی اس کے تمام بدن پر بہا دیا جائے۔ یہاں پر ایک بار غسل مکمل ہو جائے گا اور اسی پر اکتفا کرنا جائز ہے، لیکن سنت یہ ہے کہ اسی طرح تین بار غسل دیا جائے، جیسا کہ کہ طاق بار دھونے کی بابت پہلے بتایا گیا ہے۔

۱۔ مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ خاوند پر بیوی کا کفن لازم نہیں ہے، خواہ وہ محتاج رہی ہو۔

کفن کی اقسام اور اس کی کیفیت کے بارے میں مسالک مختلفہ کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

ا۔شافعیہ کہتے ہیں کہ ایسے کپڑے کے علاوہ جس کا پہننا میت کو زندگی میں روا تھا کسی اور کپڑے کا کفن دینا جائز نہیں ہے، لہٰذا مرد اور مخنث کو ریشمین یا زعفرانی رنگ کا کفن نہ دینا چاہیے، بشرطیکہ اس کے علاوہ اور کپڑا دستیاب ہو۔ نہ ہو تو بحالت مجبوری جائز ہے۔ پیلے رنگ کے کپڑے میں کفنانا مکروہ ہے۔ البتہ نابالغ بچے یا مجنون یا عورت کو ریشم یا زرد رنگ کے کپڑے اور سنہری روپہلی زری کا کفن دینا جائز مگر مکروہ ہے اور بہتر یہ ہے کہ کفن سفید رنگ کا پرانا اور دھلا ہوا ہو۔ اگر ایسا حلال کفن دستیاب نہ ہو اور بجز ریشم، پوستین یا گھاس یا گندھی ہوئی مہندی یا مٹی کے اور کچھ میسر نہ ہو تو (بہر حال) ریشم کو پوستین پر اور پوستین کو گھاس پر اور گھاس کو گندھی ہوئی مہندی پر اور مہندی کو مٹی پر فوقیت ہوگی اور کفن کا پاک ہونا واجب ہے۔ لہٰذا پاک کپڑا ہوتے ہوئے نجاست آلود کپڑے سے کفنانا جائز نہیں ہے، خواہ ریشم کا ہو۔ اگر پاک کفن میسر نہ ہو تو میت پر بغیر کفن پہنائے نماز پڑھی جائے، اس کے بعد نجاست آلود کفن ہی میں لپیٹ کر دفن کر دیا جائے اور کفن میں غلو سے کام لینا، بایں طور کہ بہت زیادہ قیمتی کپڑے کا کفن دیا جائے فعل مکروہ ہے۔ اسی طرح کسی شخص کا اپنی زندگی ہی میں کفن جمع رکھنا مکروہ ہے۔ ہاں اگر وہ کفن بزرگوں کی نشانیوں میں سے ہو تو جائز ہے۔ کفن پر قرآن کی آیات کا لکھنا حرام ہے۔ کفن کا رنگ سفید کے سوا کوئی اور مثلاً زرد وغیرہ مکروہ ہے۔

اب معلوم ہونا چاہیے کہ مرد اور عورت کے لئے کفن کے تین کپڑے ہوتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ میت کا تمام بدن بجز محرم مرد کے سر اور محرمہ عورت کے چہرے کے ڈھکا جا سکے۔ یہ حکم اس حالت میں ہے جب کہ میت کے مال ترکہ سے کفن دیا جائے اور اس کے اوپر اتنا قرضہ نہ ہو جو تمام مال متروکہ کے برابر ہو اور میت نے صرف ایک کپڑے میں کفن دیئے جانے کی وصیت نہ کی ہو۔ بصورت دیگر صرف ایک ہی کپڑے میں کفن دیا جائے جس سے غیر محرم کا تمام بدن ڈھک جائے۔ اس سے زیادہ کفن صرف اس صورت میں جائز ہے جب کہ کوئی اور شخص صدقہ کے طور پر کفن دے۔ اگر بیت المال سے کفن دیا جائے یا ایسے مال سے دیا جائے جو موتی کے کفن کے لئے وقف ہو تو ایک کپڑے سے زیادہ کفن دینا حرام ہے، بجز اس صورت کے کہ وقف کرنے والے نے اس سے زیادہ کفن دینے کی شرط لگا دی ہو۔ ایسی صورت میں وہ شرط پوری کی جائے۔ مرد کے کفن میں سابق الذکر تین کپڑوں کے علاوہ ایک قمیض نیچے اور ایک عمامہ کا سر پر اضافہ کرنا جائز ہے۔ لیکن کامل تر اور بہتر یہی ہے کہ صرف تین کپڑوں پر اکتفا کیا جائے۔ اس سے زیادتی اسی صورت میں جائز ہے جب کہ میت کے وارثوں میں کوئی قاصر (یعنی قریبی رشتہ دار جسے تھوڑا ملا ہو) یا مجور (یعنی محروم الارث) موجود نہ ہو۔ ایسا ہو تو زیادہ کفن دینا حرام ہے۔ میت عورت کے مکمل کفن میں پانچ کپڑے ہوتے ہیں: (تہبند) قمیض، اوڑھنی اور دو چادریں جس کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں میں سے جو بہتر، زیادہ لمبی چوڑی ہو اسے بچھایا جائے، اس پر حنوط (خوشبو کا مسالا) اور کوئی خوشبو کافور وغیرہ لگایا جائے اور دوسری چادر اس پر پھیلائی جائے اور اس پر بھی حنوط لگایا جائے۔ اسی طرح تیسری چادر بھی اگر ہو تو رکھی جائے پھر میت کو آہستہ سے پیٹھ کے بل (چت) لٹا دیا جائے۔ اس کے ہاتھ سینے پر رکھ دیئے جائیں۔ دایاں ہاتھ بائیں کے اوپر ہو یا پھر پہلوؤں میں سیدھا کر کے ہاتھوں کو لٹا دیا جائے۔ اس کے بعد دونوں کولھوں کو ایک کپڑے سے

کس دیا جائے اور دونوں کولہوں کے درمیان ایک دھجی میں دھنکی ہوئی روئی جس میں خوشبو کا مسالا لگا ہوا ہو رکھ کر اس طرح اڑسا جائے کہ وہ دھجی مقام اجابت کے حلقہ کے باہر تک پہنچ جائے، اندر تک نہیں۔ اس کے لئے چاہیے کہ وہ کپڑا دونوں جانب سے پھٹا ہوا ہو، جیسے لنہ حیض ہوتا ہے۔

اس کے بعد چادروں کو ایک ایک کر کے میت کے اوپر لپیٹ دیا جائے، بایں طور کہ میت کے بائیں جانب کا کنارہ دائیں جانب اور دائیں جانب کا بائیں جانب ہو اور کفن کا سر اور پاؤں کی جانب سے بڑھا ہوا حصہ اکٹھا کر کے بندھن سے باندھ دیا جائے، تاکہ جنازہ اٹھاتے وقت (کفن) کھل نہ جائے اور میت کو قبر میں رکھنے کے بعد بندھنوں کو کھول دیا جائے، یہ اس بات کی علامت ہے کہ میت تنگیوں سے محفوظ ہے اور محرم میت کو قطعاً خوشبو نہ لگائی جائے، نہ اس کے وجود پر نہ اس کے کفن میں اور نہ اس کے غسل کے پانی میں، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ اسی طرح یہ بھی جائز نہیں ہے کہ اس کو ایسے لباس میں کفنایا جائے جس کا پہننا حالت احرام میں حرام ہے، مثلاً سلا ہوا کپڑا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ سب سے زیادہ پسندیدہ کفن وہ ہے جو سفید کپڑے کا ہو، خواہ وہ نیا ہو یا پرانا۔ ہر ایسا لباس جس کا پہننا مردوں کو زندگی میں مباح ہے مرنے کے بعد اس کا کفن مباح ہے اور ہر ایسا لباس جس کا زندگی میں پہننا مکروہ ہے اس کا کفن بھی مکروہ ہے لہٰذا مردوں کو ریشم اور زرد رنگ اور زعفرانی رنگ وغیرہ کے کپڑے کا کفن مکروہ ہے۔ ہاں اگر اس کے سوا اور کپڑا مہیا نہ ہو سکے تو دوسری بات ہے۔ البتہ عورت کے لئے ایسے کپڑے کا کفن جائز ہے اور مرد کے کفن کو ایسا کپڑا دیکھا جائے گا، جیسا کہ وہ عیدین کی نماز کے لئے پہن کر جاتا ہے اور عورت کے لئے ایسا کپڑا دیکھا جائے گا جیسا کہ وہ ماں باپ کے گھر جانے کے لئے پہنتی ہے۔

واضح ہو کہ کفن کی تین قسمیں ہیں: کفن سنت، کفن کفایہ اور کفن ضرورت، اب یہ تینوں قسم کے کفن یا تو مرد کے لئے ہوں گے یا عورت کے لئے، مرد اور عورت کے کفن سنت میں قمیض، ازار اور چادر شامل ہیں۔ قمیض گردن کی جڑ سے لے کر پیروں تک ہوتی ہے اور ازار ماتھے سے قدم تک ہوتی ہے اور چادر بھی، اسی طرح عورت کے لئے ان کے علاوہ ایک اوڑھنی ہوگی جو چہرے کو ڈھکے اور ایک سینہ بند جو چھاتیوں پر باندھا جائے۔ قمیض میں آستین نہیں ہوتی اور نہ دامن کے چاک ہوں اور چادر سر اور پیر کی طرف سے بڑھی ہوئی ہونی چاہیے، تاکہ اسے سکیڑ کر اوپر اور نیچے سے باندھ دیا جائے تاکہ میت کے بدن کا کوئی حصہ نظر نہ آئے اور جائز ہے کہ اگر کفن کے کھل جانے کا اندیشہ ہو تو اس کو درمیان میں کفن کے کپڑے کی فالتو دھجی نکال کر اس سے باندھ دیا جائے۔ عورت کے کفن کفایہ کے لئے ایک ازار اور ایک چادر مع اوڑھنی اور سینہ بند کے کافی ہے قمیض کو چھوڑ دیا جائے۔ اس قدر کفن بلا کراہت جائز ہے۔ کفن ضرورت وہ ہے جو ضرورت کے وقت میسر ہو جائے، خواہ وہ صرف ستر عورت کے لئے کافی ہو۔ اگر کپڑا مہیا نہ ہو سکے تو غسل دینے کے بعد اذخر (ایک ہری گھاس) سے ڈھک دیا جائے اور (دفن کے بعد) قبر پر نماز پڑھی جائے اگر میت کی لٹیں ہوں تو انہیں کرتے اور ازار کے درمیان رکھ دیا جائے۔ کفن کو خوشبو کی دھونی دینا مستحب ہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

واضح ہو کہ اگر میت کا مال تھوڑا ہو اور وارثوں کی تعداد زیادہ ہو یا میت مقروض ہو تو کفن کفایت پر اکتفا کرنا چاہیے۔

کفنانے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے چادر بچھائی جائے، اس کے اوپر ازار (تہبند) پھیلائی جائے۔ پھر میت کو ازار کے

اوپر لٹایا جائے اور قمیض پہنائی جائے، پھر ازار کو میت کے اوپر دائیں جانب سے لپیٹا جائے اس کے بعد بائیں جانب سے۔ میت عورت ہو تو چادر اور ازار بچھا کر ازار کے اوپر میت کو رکھا جائے، پھر کرتا پہنایا جائے اور بال کی دونوں لٹوں کو اس کے سینے پر کرتے کے اوپر رکھا جائے اس کے اوپر اوڑھنی ڈالی جائے پھر ازار اور چادر کو اس پر لپیٹ دیا جائے پھر کفن کو اوپر سے اور پیروں کی طرف سے دھجی کے ساتھ باندھ دیا جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مرد اور عورت دونوں کے لئے ایک کپڑے سے زیادہ کفن دینا مستحب ہے۔ افضل یہ ہے کہ مرد کو پانچ کپڑوں سے کفن دیا جائے: قمیض آستین دار، ازار، عمامہ (سر بند) شملہ دار ایک ہاتھ لمبا جو اس کے چہرہ پر ڈال دیا جائے اور دو چادریں۔ عورت کو سات کپڑوں میں کفن دیا جائے ازار، کرتا، اوڑھنی اور چار چادریں اور مرد اور عورت کے لئے کفن کی جو تعداد بتائی گئی اس سے زیادہ نہ ہونی چاہیے، بجز ایک لتہ کے یعنی ایک دھجی کو روئی پر لپیٹ کر دونوں رانوں کے درمیان رکھ دیا جائے تاکہ دونوں راستوں سے کچھ خارج نہ ہو اور مستحب یہ ہے کہ کفن سفید کپڑے کا ہو۔ زعفران یا ورس سے رنگا ہوا کفن جائز ہے۔ ورس یمن میں زرد رنگ کی ایک گھاس ہوتی ہے۔ زرد یا پیلے رنگ کا کفن ہو یا سفید رنگ کے علاوہ زعفران یا ورس سے رنگے ہوئے کپڑے کو چھوڑ کر کسی بھی رنگ کا ہو مکروہ ہے۔ اسی طرح ریشم یا خز یا ناپاک کپڑے کا کفن بھی مکروہ ہے۔ لیکن اسی حالت میں کہ دوسرا کپڑا اس کے علاوہ دستیاب ہو، ورنہ مکروہ نہیں ہے اور میت کو اس لباس میں جو وہ جمعہ کو پہنتا تھا دفن کرنا واجب ہے، خواہ پرانا ہو۔ اگر وارثوں میں نزاع ہو کہ کچھ تو میت کو اس لباس میں دفن کرنا چاہتے ہوں جو وہ جمعہ کو پہنتا تھا اور کچھ لوگ اس کے علاوہ کسی اور کفن میں دفن کرنا چاہیں تو اول الذکر کے حق میں فیصلہ دیا جائے۔ کفن کو خوشبو کی دھونی دینا اور چادروں میں نیز اس روئی میں جو جسم کے منافذ مثلاً ناک، منہ، آنکھ، کان اور مخرج (غلاظت) میں رکھی جاتی ہے خوشبو لگانا مستحب ہے۔ اس کے لئے سب سے بہتر کافور ہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا اور عورت کی لٹوں کو گوندھ کر پیچھے کی طرف ڈال دینا مستحب ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کفن کی دو قسمیں ہیں: کفن واجب اور کفن مسنون۔ واجب کفن وہ ہے جس سے میت کا تمام بدن بالکل ڈھک جائے۔ اس میں کوئی مرد ہو یا عورت اور کفن سنت یہ ہے کہ ایسے کپڑے کا کفن ہو جیسا کہ میت اجتماعات میں یا عید میں پہنا کرتا تھا۔ البتہ اگر اس نے وصیت کی ہو کہ اس سے کم میں کفن دیا جائے تو اس کی وصیت پر عمل کیا جائے اور اس سے بڑھیا کپڑے میں جیسا کہ وہ جمعوں اور عیدوں میں پہنتا تھا کفن دینا مکروہ ہے اگرچہ اس نے اس کی وصیت کی ہو۔ کفن مسنون میت کے اعتبار سے مختلف ہے، یعنی اگر مرد کی میت ہے تو تین سفید سوتی چادروں کا کفن دیا جائے۔ اس سے زیادہ کپڑا مکروہ ہے۔ اسی طرح عمامہ بھی مکروہ ہے۔

کفنانے کا طریقہ یہ ہے کہ چادروں کو ایک دوسرے کے اوپر رکھا جائے، اس کے بعد عود وغیرہ سے دھونی دی جائے۔ پھر میت کو اس پر رکھا جائے اور سنت یہ ہے کہ میت کے اوپر آنے والی چادر سب سے اچھی ہو۔ چادروں کے درمیان حنوط (خوشبو کا مسالا) لگانا چاہیے۔ پھر دونوں کولہوں کے درمیان خوشبو ملائی ہوئی پاجامہ کی طرح کی دھجی باندھنا سنت ہے اور میت کے تمام بدن پر خوشبو لگانا اچھا ہے۔ اس کے بعد پہلی چادر کو دائیں طرف سے پلٹ کر میت کے بائیں پہلو پر ڈالا جائے اور بائیں طرف سے پلٹ کر میت کی دائیں جانب ڈالیں۔ اسی طرح دوسری اور تیسری چادر کو لپیٹا جائے

نماز جنازہ کے مسائل

اس کی شرعی حیثیت

نماز جنازہ زندہ انسانوں پر فرض کفایہ ہے۔ اگر اس کو کسی نے بھی، خواہ، ایک ہی شخص ہو، ادا کر لیا تو دوسرے لوگوں کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی اور سب بری الذمہ ہو جائیں گے، البتہ ثواب اسی کو ملے گا جس نے وہ نماز پڑھی۔

نماز جنازہ کا طریقہ

اب نماز جنازہ کا طریقہ از روے مسالک مختلفہ اجمالی طور پر بیان کیا جاتا ہے، پھر یہ بتایا جائے گا کہ کون کون سی باتیں رکن، شرط یا مستحب ہیں۔ مسالک مختلفہ کی رو سے نماز جنازہ کا طریقہ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

اور چادروں کے بڑھے ہوئے پلو کو سر کی جانب رکھا جائے۔ اس کے بعد چادروں کو میت کے اوپر باندھ دیا جائے اور قبر میں رکھ کر گرہیں کھول دی جائیں۔ عورت اور مخنث بالغ کو پانچ سفید سوتی کپڑوں کا کفن دیا جائے، یعنی ازار، اوڑھنی، قمیض اور دو چادریں۔ ان چادروں کو اسی طرح پھیلایا جائے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اوڑھنی سے سر ڈھکا جائے، ازار درمیان میں ہو اور قمیض پہنا دی جائے۔ بچے کو ایک ہی کپڑے میں کفن دینا سنت ہے۔ لڑکی کی میت کو ایک قمیض اور دو چادروں میں کفنایا جائے۔ اون اور صوف کے بنے ہوئے کپڑوں اور زعفران یا زرد رنگ کے یا باریک کپڑوں میں جس سے اعضائے بدن کا پتہ چل جائے کفن دینا مکروہ ہے اور اتنا باریک کپڑا جس سے کہ بدن نمایاں ہو کفن کے لئے کافی نہیں اور پوستین کا کفن یا ریشمی کفن، خواہ عورت ہی کے لئے ہو، حرام ہے۔ یہی حکم سونے چاندی کے تاروں سے بنے ہوئے کفن کا ہے۔ البتہ ریشم یا زری کا کفن جائز ہے جب کہ اور کوئی کپڑا موجود نہ ہو۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز پڑھنے والے کو چاہیے کہ میت کے سینے کے مقابل کھڑا ہو، اس کے بعد نماز جنازہ کا فریضہ ادا کرنے کی نیت اللہ کی عبادت کے لئے کی جائے۔ پھر رفع یدین کے ساتھ تکبیر تحریمہ کہے، پھر ثناء (سبحنک اللّٰھم الخ) پڑھے اور دوسری تکبیر ہاتھ اٹھائے بغیر کہے اور آنحضرت ﷺ پر درود پڑھے، پھر ہاتھ اٹھائے بغیر تیسری تکبیر کہے اور میت کے حق میں اور تمام مسلمانوں کے لئے دعا کرے اور بہتر وہی دعا ہے جس کا ذکر پہلے ہوا۔ اس کے بعد چوتھی تکبیر بغیر ہاتھ اٹھائے کہے اور دو سلام پھیرے۔ پہلا سلام دائیں جانب جس میں دائیں جانب والوں کی نیت کی جائے، دوسرا سلام بائیں جانب جس میں بائیں جانب والوں کی نیت کی جائے اور دونوں سلاموں میں سے کسی میں میت کو سلام کی نیت نہ کرے۔ تکبیر کے علاوہ تمام نماز آہستہ ادا کی جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نماز جنازہ کا طریقہ یہ ہے کہ نماز پڑھنے والا مرد کی میت کے وسط کے مقابل کھڑا ہو اور عورت کی

نماز جنازہ کے رکنوں کا بیان

نماز جنازہ کے چند ارکان ہیں جن کو ادا کیے بغیر نماز نہیں ہوتی، یعنی اگر ان میں سے کوئی ایک رکن رہ جائے تو نماز باطل ہو جاتی ہے اور دوبارہ نماز پڑھنا لازم ہے۔ ان ارکان میں سے پہلا رکن نیت ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک نیت رکن ہے، لیکن حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ ''شرط'' ہے، رکن نہیں ہے۔

میت ہو تو اس کے مونڈھوں کے سامنے کھڑا ہو اور جس مسلمان کی میت حاضر ہے اس کی نماز جنازہ کی نیت کرے، پھر رفع یدین کے ساتھ (ہاتھ اٹھا کر) تکبیر تحریمہ کہے جس طرح نماز میں کیا جاتا ہے۔ پھر وہ دعا پڑھی جائے جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ پھر رفع یدین کے بغیر دوسری تکبیر کہے اور پھر دعا مانگی جائے اور تیسری تکبیر بغیر رفع یدین کے کہہ کر دعا مانگے اور چوتھی تکبیر بھی بغیر ہاتھ اٹھائے کہہ کر دعا کرے اور پھر ایک سلام دائیں جانب پھیرے جس میں نماز ختم کرنے کی نیت کی جائے، جیسا کہ نماز کے بیان میں اوپر بتایا گیا اور اس کے سوا سلام نہ پھیرے اگرچہ امام ہو۔ ان تمام باتوں کو آہستہ ادا کرنا چاہیے۔ البتہ امام سلام اور تکبیر اونچی آواز سے کہے، تاکہ مقتدی سن لیں، جیسا کہ سابقا معلوم ہوا اور اس بات کا خیال رکھے کہ ہر دعا کی ابتداء اللہ کی حمد اور نبی ﷺ پر درود سے ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ امام اور منفرد مرد کی میت کے سر کے سامنے کھڑا ہو اور عورت یا مخنث کی میت کے کولہے کے سامنے۔ پھر دل سے نیت کرے اور زبان سے کہے کہ میں چار تکبیروں کے ساتھ مسلمان میت حاضرہ کی نماز جنازہ فرض کفایہ کی نیت کرتا ہوں واسطے اللہ تعالیٰ کے۔ اس کے بعد تکبیر تحریمہ کہے۔ اگر مقتدی ہو تو امام کے اقتدا (پیچھے نماز پڑھنے) کی نیت کرے۔ پھر دعائے افتتاح (سبحنک اللّٰھم الخ) کے بغیر اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم کہے اور سورۂ فاتحہ پڑھے اور اس کے بعد کوئی سورہ نہ پڑھی جائے۔ پھر دوسری تکبیر کہہ کر کہے اللّٰھم صلی علی سیدنا محمد وعلٰی آل سیدنا محمد کما صلیت علی سیدنا ابراھیم فی العلمین انک حمید مجید۔ پھر تیسری تکبیر کہے اور اس میں میت کے لئے آخرت کی دعاؤں میں سے کوئی دعا مانگے اور سنت یہ ہے کہ مذکورہ سابقہ دعا پڑھی جائے، پھر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ادا کرے: ''الذین یحملون العرش و من حولہ یسبحون بحمد ربھم'' الآیہ۔ پھر پہلا سلام پھیرا جائے جس میں دائیں جانب والوں کی نیت کی جائے اور پھر بائیں جانب سلام پھیرا جائے اور بائیں جانب والوں کی نیت کی جائے اور ہر تکبیر کے وقت ہاتھ اٹھایا اور سینے کے نیچے رکھا جائے جیسے نماز میں کیا جاتا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نماز جنازہ کا طریقہ یہ ہے کہ نماز پڑھنے والا مرد کی میت کے سینے کے سامنے اور عورت کی میت کے وسط میں کھڑا ہو اور نیت کرے کہ جس مسلمان کا جنازہ حاضر ہے اس کے نماز جنازہ کی یا اس میت کے نماز جنازہ کی نیت کرتا ہوں وغیرہ۔ پھر رفع یدین کے ساتھ تکبیر تحریمہ کہی جائے، جیسا کہ نماز میں ہوتا ہے۔ پھر اعوذ باللہ اور بسم اللہ کہہ کر سورۂ فاتحہ پڑھی جائے۔ اس کے علاوہ اور کچھ نہ پڑھا جائے۔ پھر دوسری تکبیر رفع یدین کے ساتھ کی جائے اور نبی ﷺ پر درود پڑھا جائے، جیسا کہ آخری تشہد میں ہوتا ہے، پھر تیسری تکبیر رفع یدین کے ساتھ کہی جائے اور میت کے حق میں دعا کی جائے جیسا کہ پہلے بتایا گیا، پھر چوتھی تکبیر بھی رفع یدین کے ساتھ کی جائے اور اس کے بعد کچھ نہ کہا جائے

بہر حال دوسری نمازوں کی طرح نماز جنازہ کی نیت لازمی ہے۔اس کے بارے میں مسالک مختلفہ کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں کی گئی ہے۔(۱)

(نماز جنازہ کا) دوسرا رکن تکبیرات۔ان کی تعداد تکبیر تحریمہ کو ملا کر چار ہے۔ان میں سے ہر تکبیر ایک رکعت کے برابر ہے۔ان کے رکن ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔تیسرا رکن نماز کو حالت قیام میں پورا کرنا ہے۔اگر بغیر عذر کے بیٹھ کر نماز پڑھی تو بالاتفاق نماز نہ ہوگی۔ چوتھا رکن میت کے حق میں دعا کرنا ہے۔اس دعا کے موقع اور طریقہ کے بارے میں مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۲)

پانچواں رکن سلام ہے۔

اور تھوڑی دیر خاموش رہ کر صرف ایک سلام پھیرا جائے۔دوسرا سلام پھیرنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

۱۔حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز جنازہ کی نیت دل میں کر لینا کافی ہے۔ان میں بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ نیت میں یہ تعین ضروری ہے کہ میت مرد ہے یا عورت یا نابالغ لڑکا یا لڑکی۔اگر کسی کو معلوم نہ ہو تو یہ نیت کرے کہ میں اس کے جنازے میں کہ نماز پڑھ رہا ہوں جس کا جنازہ امام پڑھ رہا ہے۔اس حکم کا سبب یہ ہے کہ نماز جنازہ کا سبب وہ میت ہے اور سبب کا تعین ضروری ہوتا ہے اور بظاہر اس میں زیادہ احتیاط ہے۔بعض کہتے ہیں کہ اس کے ساتھ دعا میں بھی اس میت کی نیت کی جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ صرف یہ کافی ہے کہ میت حاضر کے نماز جنازہ کا ارادہ کیا جائے۔یہ نہ معلوم ہو کہ میت مرد کی ہے یا عورت کی تو اس سے کچھ حرج نہیں۔اگر چہ یہ خیال بھی ہو کہ میت مرد کی ہے اور پتہ یہ چلے کہ وہ عورت کی میت ہے یا اس کے برعکس تو کوئی مضائقہ نہیں اور یہ بھی ضروری نہیں کہ اس نماز میں ادائے فرض کی نیت بھی کی جائے، جیسا کہ حنفیہ کا خیال ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ (صحت کے لئے) ضروری ہے کہ نماز جنازہ کا ارادہ کیا جائے اور یہ ضروری نہیں ہے کہ اس نماز کے فرض ہونے کی نیت بھی ہو جیسا کہ حنفیہ کا خیال ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ (صحت نماز کے لئے) ضروری ہے کہ نماز جنازہ کا ارادہ کیا جائے اور نماز جنازہ کا فرض ادا کرنے کی نیت ہو تو فرض کفایہ کی صراحت نہ ہو۔میت کا تعین ضروری نہیں (کہ وہ مرد ہے یا عورت یا لڑکا یا لڑکی) چنانچہ اگر تعین کر لیا اور پتہ یہ چلا کہ وہ میت ویسی نہیں ہے تو نماز درست نہ ہوگی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نماز جنازہ کی نیت کا طریقہ یہ ہے کہ میت حاضر کی نماز جنازہ پڑھنے کی نیت کی جائے۔اگر کئی میتوں کی اکٹھی نماز جنازہ ہو تو ان سب میتوں کی نماز جنازہ کی مجموعی نیت کی جائے، خواہ ان میتوں کی تعداد معلوم ہو یا نہ ہو۔

۲۔مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ دعا ہر تکبیر کے بعد مانگی جائے، یعنی بقول معتمد چوتھی تکبیر کے بعد بھی اور کم سے کم دعا یہ ہے کہ کہے "اللھم اغفرہ" (یعنی بارالٰہا اس کی مغفرت فرما) وغیرہ اور سب سے بہتر دعا وہ ہے جو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے

بتائی کہ "حمد و صلوٰۃ کے بعد کہے: اللّٰھم انه عبدک و ابن عبدک و ابن امتک کان یشھد ان لا اله الا انت وحدک لاشریک لک وان محمداً عبدک و رسولک و انت اعلم به اللّٰھم ان کان محسناً فزد فی احسانه و ان کان مسیئاً فتجاوز عن سیئاته، اللّٰھم لاتحرمنا اجره و لا تفتنا بعده" (یعنی اے اللہ یہ تیرا بندہ ہے اور تیرے بندے کا بیٹا اور تیری بندی کا بیٹا ہے۔ وہ اس کا شاہد تھا کہ تیرے سوا کوئی معبود نہیں۔ تو واحد اور لاشریک ہے اور محمدؐ تیرے بندے اور رسول ہیں اور تو ہی اس (میت) کے حال سے خوب واقف ہے۔ یا اللہ اگر وہ نیکوکار ہے تو اس کی نیکیوں کے صلہ میں اضافہ فرما، اور اگر وہ خطا کار ہے تو اس کی خطاؤں سے درگزر فرما۔ اے اللہ اس کے اجر سے ہمیں محروم نہ رکھ اور اس کی موت پر ہمیں آزمائش میں نہ ڈال اور اگر عورت کی میت ہو تو یوں کہے "اللّٰھم انها امتک و بنت عبدک و بنت امتک" (یعنی بارالٰہا یہ تیری بندی ہے اور تیرے بندے کی بیٹی اور تیری بندی کی بیٹی ہے)۔ اس کے بعد اوپر والی دعا کو بصیغۂ تانیث پڑھے اور میت (نابالغ) لڑکا ہو تو کہے: "اللّٰھم انه عبدک و ابن عبدک، انت خلقته و رزقته و انت امته و انت تحییه اللّٰھم اجعله لوالدیه سلفاً و ذخراً و فرطاً و اجراً و ثقل به موازینهما و اعظم به اجورهما و لا تفتنا و ایاهما بعده اللّٰھم الحقه بصالح سلف المؤمنین فی کفالة ابراهیم و ابدله داراً خیراً من داره و اهلاً خیراً من اهله و عافه من فتنة القبر و عذاب جهنم" (یعنی بارالٰہا! یہ تیرا بندہ ہے اور تیرے بندے کی اولاد ہے۔ تو نے اسے پیدا فرمایا اور روزی بخشی تو ہی اسے وفات دینے والا اور تو ہی زندہ کرنے والا ہے۔ بارالٰہا اسے اس کے والدین کے حق میں توشہ اور ذخیرۂ آخرت اور موجب فراخی و اجر بنا دے جس سے ان کے اعمال خیر کا پلڑا بھاری ہو جائے۔ ان کے ثواب میں اضافہ فرما اس کے بعد ہمیں اور اس کے والدین کو آزمائش میں نہ ڈال بارالٰہا اس بچے کو صالح مسلمانان سلف کے زمرہ اور ابراہیمؑ کی کفالت میں شامل فرما اور اسے اس گھر کے بدلے بہتر گھر اور اس کنبے کے عوض بہتر کنبہ عطا فرما اور قبر کی آزمائش اور عذاب جہنم سے دور رکھ۔ اگر مرد اور عورت دونوں کی میت ہو تو الفاظ دعا میں صیغۂ تذکیر غالب ہوگا اور یوں کہا جائے "انهما عبداک و ابنا عبدیک و ابنا امتیک" الخ (یعنی خداوندا یہ دونوں تیرے بندے اور تیرے بندوں کے بیٹے اور تیری بندیوں کے بیٹے ہیں الخ) اسی طرح اگر مردوں اور عورتوں کے مجموعی جنازہ ہوں تو ان کی نماز جنازہ میں بھی مذکر صیغوں کو غلبہ دیا جائے اور یوں کہا جائے اللّٰھم انهم عبیدک و ابناء عبیدک الخ (یعنی اے اللہ یہ سب تیرے بندے اور تیرے بندوں کے فرزند ہیں)۔ اگر عورتوں کی میتوں کی یکجائی نماز جنازہ ہو تو یوں کہا جائے: اللّٰھم انهن اماؤک و بنات عبیدک و بنات امائک کن یشهدن "الخ (یعنی اے اللہ یہ سب تیری بندیاں اور تیرے بندوں کی بیٹیاں اور تیری بندیوں کی بیٹیاں ہیں۔ یہ اس امر کی شاہد تھیں۔ وغیرہ) ان دعاؤں کے بعد ہر میت کے حق میں چوتھی تکبیر کے بعد یہ دعا پڑھی جائے "اللّٰھم اغفر لا سلافنا و افراطنا و من سبقنا بالایمان اللّٰھم من احییته منا فاحیه علی الایمان و من توفیته منا فتوفه علی الاسلام و اغفر للمسلمین و المسلمات" (یعنی بارالٰہا ہمارے اسلاف رفتہ اور طفلان وفات یافتہ اور جو لوگ ہم سے پہلے ایمان لائے ان سب کی مغفرت فرما۔ یا الٰہی جسے تو نے ہم میں سے زندہ رکھا انہیں ایمان پر زندہ رکھ اور جسے تو وفات دے انہیں اسلام پر وفات دے اور تمام مسلمان مردوں اور مسلمان عورتوں کی مغفرت فرما دے)۔ اس

کے بعد سلام پھیرا جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ دعا تیسری تکبیر کے بعد کی جائے اور مخصوص الفاظ میں دعا کرنا واجب نہیں ہے، بلکہ یہ مقصد ضرور ہے کہ امور آخرت کے لئے دعا ہو اور بہتر یہ ہے کہ ان الفاظ میں دعا کی جائے جو عوف بن مالکؓ کی روایت کردہ حدیث میں آئے ہیں اور وہ یہ ہیں:

''اللّٰھم اغفرله و ارحمه و عافه واعف عنه و اکرم نزله و وسع مدخله و غسله بالماء والثلج و البرد و نقه من الخطايا كما ينقى الثوب الابيض من الدنس و ابدله داراً خيراً من داره و اهلاً خيراً من اهله و زوجاً خيراً من زوجه و ادخله الجنته واعذه من عذاب القبر و عذاب النار''۔

(یعنی بارالٰہا اس کو بخش دے اور اس کی مغفرت فرما۔ اسے پناہ دے اور اسے معاف کر دے۔ اس کی فرودگاہ اچھی بنا اور اس کی منزل کو فراخی عطا کر۔ اسے پانی اور برف اور ٹھنڈ سے غسل دے اور گناہوں سے پاک کر دے۔ جیسے سفید کپڑے کو گندگی سے پاک کیا جاتا ہے۔ اس گھر کے بدلے اسے بہتر گھر اور اس کنبے کے بدلے اس سے بہتر کنبہ اور اس بیوی سے بہتر بیوی عطا کرے۔ اسے جنت میں داخل فرما اور قبر کے عذاب اور دوزخ کے عذاب سے محفوظ رکھ)۔

یہ دعا مرد کی میت کے لئے ہے، اگر عورت کی میت ہو تو اس دعا کی مذکر ضمیروں کے بجائے مؤنث ضمیریں استعمال کی جائیں اور ''زوجاً خیراً من زوجها'' (یعنی اس خاوند سے بہتر خاوند) کے الفاظ نہ کہے جائیں۔ اگر لڑکے کی میت ہو تو یہ دعا پڑھی جائے:

''اللّٰھم اجعله لنا فرطاً، اللّٰھم اجعله لنا ذخراً و اجراً، اللّٰھم اجعله لنا شافعاً و مشفعاً۔

(یعنی اے اللہ اس بچے کو ہمارا پیش رو بنا دے۔ الٰہی اسے ذخیرۂ آخرت و موجب اجر بنا۔ بارالٰہا اسے ہماری شفاعت کرنے والا اور مقبول شفاعت بنا دے)۔

اگر نماز جنازہ پڑھنے والا یہ دعا اچھی طرح نہ پڑھ سکے تو کوئی اور دعا جو چاہے پڑھے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ دعا کے لئے شرط یہ ہے کہ تیسری تکبیر کے بعد ہو جس میں میت حاضرہ کے خیر کی دعا مانگی جائے۔ پس اگر تمام مسلمانوں کے لئے دعا مانگی اور خاص میت کے لئے دعا نہ مانگی گئی تو یہ کافی نہیں ہے۔ ہاں بچے کی میت ہو تو کافی ہے۔ اس کے والدین کے حق میں دعا کرنا بھی کافی ہے۔ یہ شرط ہے کہ دعا کا تعلق امور آخرت سے ہو، مثلاً اللہ سے مغفرت اور رحمت کا طالب ہونا اگرچہ میت غیر مکلف ہو (جس پر احکام شریعت عائد نہیں ہوتے)، مثلاً بچہ یا دیوانہ جو حالت جنون میں بالغ ہوا اور مرتے دم تک اسی حال میں رہا۔ مصلی کو دعا کے لئے مخصوص الفاظ کا پابند نہ ہونا چاہیے، تاہم افضل یہی ہے کہ بطریق مشہور دعا مانگی جائے، بشرطیکہ (اس دعا کی طوالت کے باعث) میت میں تعفن پیدا ہو جانے کا ڈر نہ ہو۔ اگر اس کا اندیشہ ہو تو چھوٹی سے چھوٹی دعا پر اکتفا کرنا چاہیے اور مشہور دعا یہ ہے:

''اللّٰھم هذا عبدك و ابن عبدك، خرج من روح الدنيا و سعتها و محبوبه و احبائه فيها الى ظلمة القبر و ما هو لاقيه، كان يشهد ان لا اله الا انت وحدك لاشريك لك، و ان سيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم عبدك و رسولك و انت اعلم به منا، اللّٰھم انه نزل بك و انت خير منزول

به واصبح فقيراً الى رحمتك و انت غني عن عذابه و قد جئناك راغبين اليك شفعاء له، اللّٰهم ان كان محسناً فزد في احسانه و ان كان مسيئاً فتجاوز عنه و لقه برحمتك رضاك و قه فتنة القبر و عذابه، وافسح له في قبره، و جاف الارض عن جنبيه و لقه برحمتك الا من عذابك حتىٰ تبعثه آمناً الى جنتك برحمتك يا ارحم الراحمين". اور مستحب یہ ہے کہ اس سے پہلے یہ کہے:

"اللهم اغفر لحينا و ميتنا و شاهدنا و غائبنا و صغيرنا و كبيرنا و ذكرنا و انثانا، اللّٰهم من احييته منا فاحيه على الاسلام و من توفيته منا فتوفه على الايمان، اللهم لا تحرمنا اجره"۔

اور ان مذکورہ دعاؤں سے پہلے یہ کہے:

"اللهم اغفرله وارحمه و عافه واعف عنه واكرم نزله و وسع مدخله و اغسله بالماء و الثلج و البرد و نقه من الخطايا كما ينقى الثوب الابيض من الدنس و ابدله داراً خيراً من داره و اهلاً خيراً من اهله و زوجاً خيراً من زوجه و اعذه من عذاب القبر و فتنته و من عذاب النار"۔

قاری کو چاہیے کہ دعا میں تذکیر و تانیث اور تثنیہ و جمع کے صیغے میت کے حالات کے مطابق جس کی نماز جنازہ پڑھی جا رہی ہے، استعمال کرے، تاہم یہ جائز ہے کہ میت کو بحیثیت "شخص" قرار دے کر مذکر کا صیغہ استعمال کیا جائے یا "جنازہ" قرار دے کر مؤنث کا صیغہ استعمال کیا جائے۔ صغیر سن بچے کی میت پر دعائے مذکورہ کے بجائے یہ کہا جائے:

"اللهم اجعله فرطاً لابويه و سلفاً و ذخراً و عظة و اعتباراً و شفيعاً و ثقل به موازينهما و افرغ الصبر على قلوبهما و لا تفتنهما بعده و لا تحرمهما اجره۔

یاد رہے کہ ہر تکبیر میں رفع یدین کرنا سنت ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ دعا کی جگہ تیسری تکبیر کے بعد ہے اور چوتھی تکبیر کے بعد جائز ہے۔ ان دونوں کے سوا اور کسی (تکبیر) کے بعد دعا درست نہیں ہے۔ بالغ شخص کی میت پر کم سے کم دعا "اللّٰهم اغفره، وغیرہ ہے اور صغیر سن کی میت پر "اللّٰهم اغفر لو الديه بسببه" وغیرہ اور مسنون دعا وہ ہے جو حدیث میں آئی ہے، منجملہ ان کے یہ ہے:

"اللّٰهم اغفر لحينا و ميتنا و شاهدنا و غائبنا و صغيرنا و كبيرنا و ذكرنا و انثانا. انك تعلم متقلبنا و مثوانا و انت على كل شيئ قدير، اللّٰهم من احييته منا فاحيه على الاسلام و السنة و من توفيته ومنا فتوفه عليهما. اللّٰهم اغفرله و ارحمه و عافه واعف عنه و اكرم نزله و وسع مدخله و اغسله بالماء و الثلج والبرد و نقه من الذنوب و الخطايا كما ينقى الثوب الابيض من الدنس و ابدله داراً خيراً من داره و زوجاً خيراً من زوجه و ادخله الجنة و اعذه من عذاب القبر و من عذاب النار و افسح له قبره و نور له فيه".

یہ دعا بالغ میت پر پڑھی جائے، خواہ وہ مرد کی میت ہو یا عورت کی، لیکن عورت کی میت ہو تو ضمیریں مؤنث استعمال کی جائیں۔ اگر میت کسی بچے کی ہے یا ایسے شخص کی جو دیوانگی کی حالت میں بالغ ہوا اور اسی حال میں فوت ہو گیا ہو، اس کی دعائے جنازہ یہ ہے:

یہ سلام چوتھی تکبیر کے بعد پھیرا جائے۔ تین اماموں کے نزدیک یہ رکن ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ (رکن نہیں) واجب ہے، جیسا کہ دوسری نمازوں میں ہوتا ہے، لہٰذا اگر یہ رہ جائے تو نماز باطل نہیں ہوتی اور دوسری تکبیر کے بعد درود بھی منجملہ ارکان کے ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ رکن ہے، حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔(۱)

نماز جنازہ میں سورۂ فاتحہ پڑھنے کے متعلق مسالک میں اختلاف ہے۔ تفصیل ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔(۲)

نماز جنازہ کی شرطوں کا بیان

نماز جنازہ کی شرطوں میں سے ایک یہ ہے کہ میت مسلمان کی ہو، لہٰذا کافر کی نماز جنازہ حرام ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ولا تصل علی احد منهم مات ابداً"

(یعنی ان (کفار) میں سے جو مر جائے اس پر کبھی نماز جنازہ نہ پڑھو)۔

ایک شرط یہ ہے کہ میت حاضر (موجود) ہو۔ اگر میت حاضر نہ ہو تو اس کی نماز جنازہ جائز نہیں

"اللّٰهم اجعله ذخراً لو الديه و فرطاً و اجراً و شفيعاً مجاباً، اللّٰهم ثقل به موازينهما و اعظم به اجورهما و الحقه بصالح سلف المؤمنين و اجعله فی کفالة ابراهيم وقه برحمتک عذاب الجحيم"۔

یہ دعا مرد اور عورت دونوں کے لئے ہے، البتہ عورت کی صورت میں ضمیر مؤنث کا استعمال کیا جائے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ تکبیر ثانی کے بعد درود پڑھنا سنت ہے، رکن نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ہر تکبیر کے بعد دعا سے پہلے درود پڑھنا مستحب ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز جنازہ میں سورۂ فاتحہ کا بہ نیت تلاوت پڑھنا مکروہ تحریمی ہے۔ ہاں دعا کے طور پر جائز ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نماز جنازہ میں سورۂ فاتحہ کی قرأت ارکان نماز میں سے ہے اور اس کا تکبیر اولیٰ کے بعد پڑھنا افضل ہے، تاہم کسی بھی تکبیر کے بعد پڑھی جا سکتی ہے اور جب کسی تکبیر کے بعد قرأت فاتحہ شروع کر دی جائے تو اس کا پورا کرنا واجب ہے۔ اس کو ثانیاً تکبیر کے بعد پڑھنے میں تاخیر کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر ایسا کیا تو نماز باطل ہو جائے گی۔ اس میں کسی شخص کو مسبوق ہونے (بعد میں شامل جماعت ہونے) یا نہ ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سورۂ فاتحہ نماز جنازہ کا رکن ہے اور واجب ہے کہ تکبیر اولیٰ کے بعد ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ سورۂ فاتحہ کا نماز جنازہ میں پڑھنا مکروہ تنزیہی ہے۔

ہے۔ رہا حضورؐ نے جو نجاشی کی نماز جنازہ غائبانہ (میت کی غیر حاضری میں) پڑھی سو یہ عمل آپ کے لئے مخصوص تھا۔ اس پر حنفیہ اور مالکیہ کا اتفاق ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔(۱)

ایک شرط یہ ہے کہ میت پاک ہو، لہٰذا غسل یا تیمم سے پہلے نماز جنازہ جائز نہیں ہے۔ اس پر تمام مسالک متفق ہیں اور ایک شرط یہ ہے کہ میت آگے لوگوں کے سامنے ہو۔ پس اگر میت پیچھے ہو تو نماز جنازہ بالاتفاق درست نہیں ہے۔ لیکن اس بارے میں مالکیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۲) ایک شرط یہ ہے کہ نماز کے وقت میت کسی جانور کی سواری پر یا لوگوں کے ہاتھ یا گردن پر اٹھائی ہوئی نہ ہو۔ یہ حکم حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، شافعیہ اور مالکیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۳) ایک شرط یہ ہے کہ شہید کی میت نہ ہو، اس کی تفصیل اس کے مخصوص مسائل میں آئے گی۔ شہید کی میت پر نماز جنازہ حرام ہے، کیونکہ اس کو غسل دینا حرام ہے۔ تین اماموں کا اس پر اتفاق ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ شہید کو غسل تو نہیں دیا جاتا لیکن اس کی نماز جنازہ واجب ہے اور ایک شرط یہ ہے کہ میت کا جزو بدن جس کا غسل دینا لازم ہے وہ موجود ہو، جیسا کہ غسل کے بیان میں پہلے بتایا گیا اور اسقاط شدہ بچہ ہو جس کا غسل لازم ہے تو اس کی نماز جنازہ بھی واجب ہے۔ اس کی تفصیل بہ موجب مسالک مختلفہ سابقاً بتائی جا چکی ہے۔ نماز جنازہ کی وہ شرطیں جن کا تعلق نماز پڑھنے والے سے ہے، وہی ہیں جو عام نمازوں کی شرطیں ہیں، مثلاً نیت، طہارت، قبلہ رخ ہونا اور ستر ڈھکنا وغیرہ۔

نماز جنازہ کی سنتوں کا بیان

جنازہ کی نماز پڑھنے کے لئے کھڑے ہونے کا طریقہ

نماز جنازہ کی سنتوں کی تفصیل بموجب مسالک مختلفہ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۴)

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ نماز جنازہ غائبانہ جائز ہے، بشرطیکہ میت کو مرے ہوئے ایک ماہ یا اس سے کم عرصہ ہوا ہو۔
شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر میت اس شہر کی نہ ہو تو اس کی نماز غائبانہ بغیر کسی کراہت کے جائز ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ میت کا صرف موجود ہونا واجب ہے، لیکن امام کا اس طرح کھڑا ہونا کہ عورت کی میت کا مونڈھا اور مرد کی میت کا درمیانی حصہ سامنے ہو، مستحب ہے۔

۳۔ شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ میت کسی جانور پر ہو یا لوگوں کے ہاتھ یا گردن پر ہو تو نماز جنازہ جائز ہے۔

۴۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ تکبیر اولیٰ کے بعد ثناء پڑھنا سنت ہے، یعنی سبحنک اللّٰھم و بحمدک سے آخر تک جس

کا بیان نماز کی سنتوں میں کیا گیا۔ دوسری تکبیر کے بعد درود کا پڑھنا اور دعا کرنا، ان اصحاب کے قول کے مطابق جو اس کو رکن نہیں کہتے سنت ہے اور امام کا میت کے سینے کے مقابل کھڑا ہونا مستحب ہے، میت خواہ مرد کی ہو یا عورت کی۔ بالغ آدمی کی ہو یا صغرسن بچہ کی اور مستحب یہ ہے کہ نمازیوں کی تین صفیں ہوں، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ: ''من صلّی علیه ثلاثة صفوف غفرله '' (یعنی جس کے جنازہ کی نماز میں تین صفیں ہوئیں اس کی بخشش ہوگئی)۔ پس اگر نمازیوں کی تعداد صرف سات ہو تو ایک آدمی آگے کھڑا ہو اس کے پیچھے پہلی صف میں تین اس کے بعد کی صف میں دو اور تیسری صف میں ایک شخص کھڑا ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نماز جنازہ میں سنتیں نہیں ہیں، بلکہ مستحبات ہیں، مثلاً نماز کا آہستہ پڑھنا اور صرف تکبیر اولیٰ میں مونڈھوں تک ہاتھ اٹھانا، جیسا کہ دوسری نمازوں کی تکبیر تحریمہ میں ہوتا ہے اور دعا کا آغاز حمد الٰہی سے کرنا اور نبی ﷺ پر درود بھیجنا جیسا کہ پہلے بتایا گیا اور امام یا منفرد کو لوگوں کی صف کے درمیان میں آگے اور میت کے مونڈھوں کے سامنے کھڑا ہونا اور میت کے سر کا امام کی دائیں جانب ہونا، خواہ میت مرد کی ہو یا عورت کی لیکن روضۂ شریفہ میں میت کا سر (امام کے) بائیں جانب ہونا چاہیے، تاکہ اس کا سر قبر مبارک کی جانب رہے۔ مقتدی دوسری نمازوں کی طرح نماز جنازہ میں امام کے پیچھے کھڑے ہوں، اس کی تفصیل جماعت کے بیان میں بتائی گئی ہے۔ امام کا سلام اور تکبیر اونچی آواز سے ادا کرنا (مستحب ہے)، تاکہ پیچھے کے لوگ سن سکیں۔ اس کے علاوہ باقی نماز آہستہ پڑھی جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نماز جنازہ کا باجماعت ادا کیا جانا اس کی سنتوں میں ہے اور یہ بھی سنت ہے کہ اگر نمازیوں کی کثرت ہو تو کوئی صف تین آدمیوں سے کم نہ ہو۔ اگر صرف چھ آدمی ہوں تو دو دو کی صفیں ہوں۔ اگر کسی نے اس کے علاوہ کسی اور طرح کی صف میں نماز پڑھی تو وہ درست نہ ہوگی اور یہ کہ امام اور منفرد مرد کی میت ہو تو اس کے سینے کے مقابل اور عورت کی میت ہو تو اس کے وسط کے مقابل کھڑا ہو اور یہ کہ اس میں قرأت اور دعا آہستہ پڑھی جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نماز جنازہ کی سنتیں یہ ہیں: سورۂ فاتحہ سے پہلے اعوذ باللّٰہ الخ کہنا اور آمین کہنا اور نماز کے تمام اقوال کو آہستہ ادا کرنا، اگرچہ یہ نماز رات کو ادا کی جائے۔ لیکن امام اور مکبر (امام کے پیچھے تکبیر بلند آواز سے کہنے والا) اگر ضرورت دیکھے تو تکبیر اور سلام کو بلند آواز سے ادا کرے اور یہ کہ نماز جنازہ جماعت سے ادا کی جائے اور یہ کہ اگر ممکن ہو تو جماعت کی تین صفیں بنائی جائیں اور کم سے کم دو صفیں ہوں، خواہ امام کے ساتھ ہو۔ نماز جنازہ میں مقتدی کا امام کے برابر میں کھڑا ہونا مکروہ نہیں ہے اور یہ کہ درود پورا پڑھا جائے جس کی تفصیل نماز کی سنتوں کے بیان میں بتائی گئی ہے اور یہ کہ آل نبیؐ پر درود پڑھا جائے۔ اور ان پر اور نبی ﷺ پر صرف درود بغیر سلام کے پڑھا جائے۔ اور یہ کہ درود سے پہلے حمد (سبحنک اللّٰھم الخ) پڑھی جائے اور درود کے بعد تمام مومن مردوں اور عورتوں کے لئے دعا کی جائے اور یہ کہ نماز جنازہ میں دعائے ماثورہ (جو حدیث میں آئی ہے) پڑھی جائے اور یہ کہ دوسری طرف سلام پھیرا جائے اور یہ کہ چوتھی تکبیر کے بعد سلام سے پہلے یہ کہا جائے:

''اللّٰھم لاتحرمنا اجرہ ولا تفتنا بعدہ ''۔ اس کے بعد یہ آیت پڑھے: ''الذین یحملون العرش ومن حوله یسبحون بحمد ربھم ویومنون به '' الآیہ۔ اور یہ کہ امام یا منفرد مرد کی میت کے سر کے سامنے اور عورت یا مخنث کی میت کے کولہے کے سامنے کھڑا ہو اور یہ کہ ہر تکبیر کے وقت رفع یدین کرے اور ہاتھ ناف کے نیچے باندھے اور یہ

نماز جنازہ کے اولین حق دار کا بیان

اس بارے میں مختلف مسالک کا اختلاف ہے کہ نماز جنازہ کا سب سے پہلا حق دار کون ہے؟ اس کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

کہ جنازہ کو نہ اٹھایا جائے جب تک کہ مسبوق اپنی نماز پوری نہ کر لے اور یہ کہ نماز جنازہ دوسری بار ہو تو مختلف آدمی ادا کریں۔ جو لوگ ایک بار نماز جنازہ پڑھ چکے ہوں انہیں دوبارہ پڑھنا مکروہ ہے اور یہ بھی سنت ہے کہ نماز جنازہ میں دعائے افتتاح (سبحنک اللّٰھم الخ) اور قرأت سورت کو ترک کیا جائے اور میت کو کفن پہنانے سے پہلے نماز جنازہ پڑھنا مکروہ ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ میت کی نماز کے لئے سب سے مقدم سلطان ہے اگر وہ موجود ہو اس کے بعد سلطان کا نائب یعنی حاکم شہر، اس کے بعد قاضی، پھر افسر پولیس، پھر قبیلہ کا امام جب کہ میت کے ولی سے افضل ہو، پھر میت کا ولی بموجب ترتیب عصبہ (قرابت داری) جو نکاح کے بارے میں ملحوظ رکھی جاتی ہے اس کے بعد بیٹا مقدم ہے، پھر پوتا، خواہ اونچے درجہ میں ہو (یعنی پر دادا سگو دادا وغیرہ) پھر حقیقی بھائی پھر چچا یا تایا پھر حقیقی بھتیجا وعلیٰ ہذا القیاس قریب ترین رشتہ دار جس کی تفصیل (ولایت) نکاح کے باب میں بتائی گئی ہے۔ اگر میت کا کوئی ولی نہ ہو تو خاوند مقدم ہے، اس کے بعد پڑوسی کا درجہ ہے۔ اگر میت نے یہ وصیت کی ہو کہ اس کی نماز جنازہ فلاں شخص پڑھائے یا اس کو غسل دے تو یہ وصیت فضول ہے، اس پر عمل نہ کیا جائے گا۔ ہاں جو شخص نماز پڑھانے کا حق رکھتا ہے، اسے اختیار ہے کہ کسی اور کو نماز کی اجازت دے دے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نماز جنازہ کی امامت کے لئے سب سے افضل وہی ہے (جس کو نماز جنازہ پڑھانے کی وصیت کی گئی ہو) اور وہ معتبر انسان ہو۔ اگر متوفی نے کسی صاحب عدل (یا معتبر) شخص کو نماز پڑھانے کی وصیت کی ہو کہ وہ اس کی نماز جنازہ پڑھائے تو اس کو دوسروں پر مقدم رکھا جائے گا۔ اس کے بعد بادشاہ کا حق ہے، پھر بادشاہ کے نائب کا، پھر باپ کا خواہ وہ اونچے درجہ پر ہو، پھر بیٹا، خواہ وہ نیچے درجہ پر ہو، اس کے بعد قریب ترین صلبی رشتہ دار اس کے بعد دوسرا قریب ترین رشتہ دار بموجب ترتیب وارثان، اس کے بعد نکاحی رشتہ والے پھر خاوند۔ اگر قرابت میں تمام ولی برابر ہوں، مثلاً بھائی بھائی یا چچا تائے ہوں تو ان میں حق امامت کی ترتیب کے مطابق ایک کو دوسرے پر فضیلت ہوگی اور جماعت کے لئے جس کو فوقیت حاصل ہوگی وہی مقدم ہوگا۔ اگر مقدم ہونے کی حیثیت میں سب برابر ہوں تو ان میں رفع نزاع کے لئے قرعہ ڈال لیا جائے۔ اگر ولی امامت کے لئے کسی کو اپنا نائب بنا دے تو وہ ولی ہی کے برابر ہوگا لہٰذا اس کو ایسے شخص پر فوقیت ہوگی جو رتبہ میں اس سے قریب تر ہو، بخلاف اس صورت کے جب کہ "وصی" کسی کو اپنا نائب بنائے۔ اس صورت میں یہ نائب اس وصی کا ہم پلہ نہیں ہو سکتا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نماز جنازہ (کی امامت) کے لئے سب سے مقدم میت کا باپ ہے، خواہ اونچے درجہ پر ہو، پھر اس کا بیٹا، خواہ نیچے درجہ پر ہو، پھر حقیقی بھائی، پھر چچا، تایا، پھر حقیقی بھتیجا، پھر چچا زاد بھائی وعلیٰ ہذا القیاس بموجب ترتیب حقداری وراثت۔ اگر کوئی قریبی رشتہ دار نہ ہو تو میت کا آزاد کردہ غلام مقدم ہے، پھر اس غلام کا اسی ترتیب سے قریب ترین

نماز جنازہ میں امام کا چار تکبیروں سے زیادہ یا کم کہنے کا بیان

اس سلسلہ میں پہلی بات یہ ہے کہ اگر امام نماز جنازہ میں چار تکبیر سے زیادہ کہے یا کم کہے تو مقتدیوں کو اس کی پیروی کرنے اور نماز کے صحیح ہونے کے بارے میں مسالک کا اختلاف ہے، تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

رشتہ دار، پھر سب سے بڑا امام یا اس کا نائب، پھر ازدواجی رشتہ سے قریب ترین شخص بالترتیب۔ اگر چند اشخاص مساوی درجہ کے ہوں، مثلاً کئی ایک بیٹے ہوں تو جو سب سے قدیم الاسلام اور صاحب عدل ہوگا اس کو فوقیت حاصل ہوگی۔ پھر علم دین زیادہ جاننے والے کو، پھر بہترین قاری کو، پھر زیادہ عبادت گزار کو۔ اگر میت نے کسی ایسے شخص کو اپنی نماز جنازہ پڑھانے کی وصیت کی ہے جو مذکورہ ترتیب تقدم کی رو سے امامت نماز جنازہ کا مستحق نہیں ہے تو اس کی وصیت پر عمل نہ کیا جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نماز جنازہ پڑھانے کا سب سے زیادہ حق اس کو ہے جس کو حصول برکت کے لئے میت نے نماز جنازہ پڑھانے کی وصیت کی ہو۔ اگر وصیت اس غرض سے نہ ہو تو حق امامت نہ ہوگا۔ اس کے بعد خلیفۂ وقت یا امام اعظم (سربراہ اعلیٰ) کا حق ہے، لیکن اس کے نائب کو دوسروں پر تقدم کا حق نہیں ہے، بجز اس صورت کے جب کہ وہ نائب امور حکومت اور خطبہ میں اس کا قائم مقام بنایا گیا ہو۔ اس کے بعد قریب ترعصبہ (صلبی رشتہ دار) کا حق ہے، لہٰذا سب سے مقدم بیٹا، پھر پوتا، پھر باپ، پھر بھائی، پھر بھتیجا، پھر دادا، پھر چچا اور پھر چچازاد بھائی اسی ترتیب سے۔ اگر قرابت میں صلبی رشتہ دار برابر ہوں تو ان میں جو شخص علم فقہ یا حدیث وغیرہ میں فائق ہے اس کو فوقیت دی جائے گی اور مقدم ہونے کے حق سے خارج کرنے کا حق میت کے رشتہ دار کے سوا کسی کو نہیں ہے، بخلاف سردار کے کہ اسے حق ہے۔ اس کا حق رشتہ دار کے حق کے بعد ہوگا۔ اگر کوئی قرابت دار یا سید نہ ہو تو اجنبی اشخاص برابر ہیں، البتہ ان میں جو افضل ہے وہ مقدم ہوگا، جیسا کہ امامت جماعت میں ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل اوپر ہو چکی ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر امام چار تکبیروں سے زیادہ کہے تو مقتدی مزید تکبیروں میں امام کی پیروی نہ کرے، بلکہ اس کے سلام پھیرنے کا انتظار کرے۔ ایسی صورت میں سب کی نماز صحیح ہو جائے گی۔ اگر چار سے کم تکبیریں کہیں تو سب کی نماز باطل ہو جائے گی، بشرطیکہ ارادۃً کم کہی گئی ہوں۔ اگر تکبیر سہواً رہ گئی ہے تو اس کا وہی حکم ہے جو پوری ایک رکعت کے رہ جانے کا ہے، لیکن اس کا سجدۂ سہو نہیں ہے۔ نماز میں ایک رکعت رہ جانے کے مسائل پہلے بتائے جا چکے ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر امام چار تکبیروں سے زیادہ کہے تو مقتدی اس کی متابعت نہ کریں، بلکہ دل میں جماعت سے الگ ہو جانے کی نیت کریں اور سلام پھیر دیں یا پھر امام کے سلام پھیرنے کا انتظار کریں اور اس کے ساتھ سلام پھیریں، تاہم بہتر یہی ہے کہ انتظار کیا جائے۔ اس طرح سب کی نماز ہو جائے گی۔ البتہ اگر امام نے تکبیرات زائدہ میں تین دفعہ پے در پے رفع یدین کیا تو اس کی نماز اور مقتدیوں کی نماز بھی، اگر امام کے سلام پھیرنے کا انتظار کریں تو جاتی رہے گی۔ اگر

ایک یا زیادہ تکبیروں میں امام سے پیچھے رہ جانے کا بیان

اگر کوئی مقتدی نماز جنازہ میں اس وقت شامل ہوا جب کہ امام ایک یا زیادہ تکبیریں کہہ چکا ہو تو اس مسئلہ کے متعلق مختلف مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

نماز جنازہ کے مکرر پڑھنے کا بیان

دوسری بار میت پر نماز جنازہ کا پڑھنا مکروہ ہے، لہٰذا نماز جنازہ اگر باجماعت ہو چکی ہے تو صرف پہلی بار کے علاوہ نہ پڑھی جائے۔ ہاں اگر پہلی بار نماز بغیر جماعت کے ہوئی ہو تو دفن کرنے سے پہلے پہلے دوبارہ پڑھنا مستحب ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ یہی کہتے ہیں، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ذیلی حاشیہ

امام نے چار سے کم تکبیریں کہیں تو اس کی اور مقتدیوں کی نماز بھی باطل ہو جائے گی درآنحالیکہ یہ کمی ارادۃً کی گئی ہو۔ اگر سہواً ایسا ہوا تو اس کی تلافی نماز میں کمی کی تلافی کی طرح کر لی جائے، لیکن اس میں سجدۂ سہو نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر امام ارادۃً یا سہواً چار تکبیروں سے زیادہ کہے تو مقتدیوں کو اس کے سلام پھیرنے کا انتظار کرنا مکروہ ہے، بلکہ چاہیے کہ وہ اس سے پہلے ہی سلام پھیر دیں۔ اس طرح امام اور مقتدیوں کی نمازیں ہو جائیں گی۔ اگر قصداً تکبیروں میں کمی کرے اور اس کو کسی مسلک کی پیروی تصور کر رہا ہو تو مقتدیوں کو اس کی پیروی نہ کرنی چاہیے، بلکہ وہ اپنی چار تکبیریں پوری کریں، اس طرح سب کی نماز درست ہوگی۔ لیکن اگر دانستہ کمی کی اور کسی مسلک کی پیروی مدنظر نہیں ہے تو امام کی نماز باطل ہوگی اور مقتدیوں کی نماز بھی اس کی نماز باطل ہونے کی وجہ سے باطل ہوگی۔ ہاں اگر تکبیر سہواً رہ گئی ہو تو چاہیے کہ مقتدی سبحان اللہ کہہ کر اس سہو سے امام کو آگاہ کریں۔ اگر امام جلدی سے رجوع کر کے تکبیر مکمل کر لے اور مقتدیوں نے بھی تکبیریں پوری کر لیں تو سب کی نماز ہو گئی۔ امام نے رجوع نہ کیا اور طویل وقفہ کے بعد اس فروگزاشت سے آگاہی ہوئی تو جیسا کہ نماز کے بیان میں بتایا گیا، مقتدی اپنی تکبیریں پوری کر لیں تو مقتدیوں کی نماز ہو جائے گی لیکن امام کی نماز نہ ہوگی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر امام چار تکبیروں سے زیادہ کہے تو مقتدیوں کو سات تکبیروں تک اس کی پیروی کرنا چاہیے۔ اگر سات سے زیادہ ہو جائیں تو امام کو اس سے آگاہ کرنا چاہیے۔ یہ جائز نہیں ہے کہ اس سے پہلے سلام پھیر دیا جائے۔ اس طرح سب کی نماز درست ہوگی۔ اگر امام نے تکبیر میں ارادۃً کمی کی ہے تو سب کی نماز جاتی رہے گی۔ ہاں سہواً کمی ہوئی تو مقتدیوں کو سلام نہ پھیرنا چاہیے، بلکہ امام کو آگاہ کر دینا چاہیے۔ اگر امام فوراً تکبیروں کو پورا کر لے تو سب کی نماز ہو جائے گی۔ لیکن اگر اس میں زیادہ دیر ہو گئی یا اس دوران امام نے کوئی امر منافی نماز کر لیا تو امام کی نماز باطل ہو جائے گی اور مقتدیوں کی نماز بھی باطل ہو جائے گی درآنحالیکہ انہوں نے نماز سے علیحدہ ہو جانے کی نیت نہ کی ہو، ورنہ نماز صحیح ہوگی۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اس وقت آئے جب کہ امام تکبیر اولیٰ کہہ چکا ہو اور ثناء پڑھنے میں مصروف ہو یا دوسری تکبیر بھی ہو چکی ہے اور امام درود پڑھ رہا ہو یا تیسری تکبیر بھی ہو چکی ہے اور امام دعا پڑھنے لگا ہے تو مقتدی سر دست

کوئی تکبیر نہ کہے، بلکہ امام کی تکبیر کا انتظار کرے اور اس کے ساتھ تکبیر کہے۔ اگر انتظار نہ کیا اور کہہ لی تو نماز فاسد نہ ہوگی لیکن یہ تکبیریں (نماز جنازہ کی تکبیروں میں شمار نہ کی جائیں گی) مسبوق (بعد میں شامل جماعت ہونے والے) کو چاہیے کہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد رہی ہوئی تکبیروں کو پورا کرے، بشرطیکہ جنازہ کو فوراً نہ اٹھالیا گیا ہو۔ اگر جنازہ اٹھالیا گیا ہو تو چاہیے کہ سلام پھیر دے اور فوت شدہ تکبیروں کو پورا نہ کرے۔ اگر مقتدی اس وقت پہنچے جب کہ امام چوتھی تکبیر بھی کہہ چکا ہو، لیکن ہنوز سلام نہ پھیرا ہو تو صحیح طریقہ یہ ہے کہ امام کے ساتھ شامل ہو جائے اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد اپنی نماز بموجب طریقۂ سابقہ پوری کرے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مقتدی اس وقت آئے جب کہ امام دعا میں مشغول ہو تو اس پر واجب ہے کہ تکبیر نہ کہے، امام کے تکبیر کہنے کا انتظار کرے اور اس کے ساتھ تکبیر کہے۔ اگر امام کی تکبیر کا انتظار نہ کیا اور تکبیر کہہ لی تو نماز صحیح ہو جائے گی، لیکن یہ تکبیر حالت انتظار میں ہو یا نہ ہو شمار میں نہیں آئے گی۔ لہٰذا جب امام سلام پھیرے تو مقتدی اپنی فوت شدہ تکبیروں کو پورا کرنے کے لئے کھڑا رہے، خواہ جنازہ اسی وقت اٹھالیا جائے یا نہ اٹھایا جائے۔ لیکن اگر جنازہ ہنوز اٹھایا نہیں گیا تو تکبیروں کے بعد کی جو دعائیں رہ گئی ہیں انہیں بھی پورا کرے۔ جنازہ اٹھایا جائے تو پے در پے تکبیریں پوری کرلے اور دعا نہ کرے، تاکہ وہ نماز ایسی نہ ہو جائے جیسے میت کی غیر موجودگی میں نماز (غائبانہ) پڑھی جاتی ہے۔ غیر حاضر میت کی نماز جنازہ میں درود پڑھنا ممنوع ہے، جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔ اگر کوئی اس وقت پہنچا جب کہ امام اور اس کے ساتھی چوتھی تکبیر کہہ چکے ہوں تو اب بقول صحیح ان کو جماعت میں شامل نہ ہونا چاہیے، کیونکہ وہ تشہد کے حکم میں ہے۔ اگر اس وقت شامل جماعت ہو گیا تو گویا دوسری بار نماز جنازہ ہوئی اور دوسری نماز جنازہ مکروہ ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی ایسے وقت میں آئے کہ امام تکبیر اولیٰ کہہ چکا ہو اور قرأت میں مشغول ہو یا دوسری تکبیر کہہ چکا ہو اور درود میں مشغول ہو یا تیسری تکبیر کہہ چکا ہو اور دعا میں مشغول ہو، تو چاہیے کہ فوراً تکبیر کہے، امام کی تکبیر کا انتظار نہ کرے اور امام کے افعال کی متابعت کرے اور جب امام سلام پھیر چکے اپنی فوت شدہ نماز کو اس کے مقررہ طریقہ کے مطابق پورا کرے۔ بایں طور کہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد پہلی تکبیر کہہ کر سورۂ فاتحہ پڑھے، پھر دوسری تکبیر کہہ کر درود پڑھے، بشرطیکہ جنازہ کے اٹھ جانے کا اندیشہ نہ ہو۔ اگر اس کا اندیشہ ہو تو دعا وغیرہ کے بغیر پے در پے تکبیریں کہہ کر سلام پھیرے یا پھر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ نماز جنازہ میں سے جو کچھ رہ گیا ہے اسے پورا کیے بغیر سلام پھیر دے۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ امام کی چوتھی تکبیر کے بعد بھی شامل نماز ہو جائے اور تین تکبیروں کو بطور امر مستحب ادا کرے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر مقتدی اس وقت آئے جب کہ امام تکبیر اولیٰ یا دوسری تکبیریں کہہ چکا ہو اور تکبیر کے بعد قرأت وغیرہ میں مشغول ہو تو چاہیے کہ امام کے ساتھ نماز میں شامل ہو جائے اور امام کے تیسری تکبیر کہنے کا انتظار نہ کرے۔ البتہ اپنی نماز میں اس ترتیب کو جاری رکھے جو منفرد ہونے کی صورت میں رکھتا۔ چنانچہ چاہیے کہ تکبیر اولیٰ کہہ کر امام کی آئندہ تکبیر سے پہلے جس قدر بھی ممکن ہو سورۃ فاتحہ پڑھ لے، جو کچھ رہ جائے گا وہ اس کے ذمہ سے ساقط متصور ہوگا۔ پھر دوسری تکبیر کے بعد درود پڑھے وعلیٰ ہذا القیاس۔ پھر جب امام نماز جنازہ سے فارغ ہو تو مقتدی اپنی نماز کو ترتیب مذکورہ کے ساتھ پوری کرے، خواہ جنازہ اپنی جگہ پر رہے یا اٹھالیا جائے۔ اگر سورۂ فاتحہ میں سے کچھ بھی پڑھنا ممکن نہ ہوا بایں طور کہ تکبیر تحریمہ کے بعد ہی امام تکبیر کہہ دے تو چاہیے کہ مقتدی بھی اس کے ساتھ تکبیر کہے۔ اس کی پوری فاتحہ امام کی طرف سے ادا شدہ

میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کا بیان

مسجدوں میں میت پر نماز پڑھنا مکروہ ہے، اگر چہ میت کو مسجد کے باہر ہی رکھا گیا ہو۔ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک میت کا نماز کے علاوہ بھی مسجد میں لانا مکروہ ہے۔ حنابلہ اور شافعیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

شہید کا بیان

شہید کی تعریف، اس کے متعلق احکامات اور شہید کی قسموں کے بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۳)

جنازہ اٹھانے کا بیان

اس کا طریقہ

میت کو لے کر قبرستان تک جانا بھی غسل دینے، کفن پہنانے اور نماز جنازہ کی طرح فرض کفایہ ہے۔ اس کے مسنون طریقے کے بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ اس کے لئے ذیلی حاشیہ

متصور ہوگی۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ جس نے پہلی بار نماز جنازہ نہیں پڑھی اسے دوسری بار نماز جنازہ پڑھنا سنت ہے، خواہ دفن کے بعد ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جنازہ کی نماز اس کے لئے (میت کے) دفن کے بعد بھی جائز ہے جس نے پہلی بار نہیں پڑھی، جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔ ہاں جس نے ایک بار پڑھ لی ہے اسے دوبارہ نماز جنازہ پڑھنا مکروہ ہے۔

۲۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مسجد کے نجاست آلود ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو تو مسجدوں کے اندر نماز جنازہ جائز ہے، ورنہ مسجد میں میت پر نماز حرام ہے اور اس کو مسجد میں لانا بھی حرام ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مسجد کے اندر نماز جنازہ مستحب ہے۔

۳۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ شہید وہ ہے جس کو ظلم سے (ناحق) قتل کیا گیا ہو، خواہ وہ جنگ میں قتل ہوا یا کسی باغی یا جنگجو دشمن یا رہزن یا چور نے قتل کیا، اگر چہ اس کی موت کا سبب براہ راست وہ نہ ہو۔

شہید کی تین قسمیں ہیں: اول شہید کامل، یہ وہ ہے جو دنیا اور آخرت کا شہید ہو۔ شہید کامل ہونے کی چھ شرطیں ہیں: عقل، بلوغ، اسلام، حدث اصغر و اکبر اور حیض و نفاس سے پاک ہونا اور یہ کہ سبب ہلاکت کے وارد ہونے کے بعد بغیر کچھ

کھائے یا پئے یا سوئے موت آگئی ہو۔ نہ اس کا کچھ علاج ہو سکا ہو اور نہ سبب ہلاکت کے وارد ہونے کی جگہ سے اسے زندگی کی حالت میں کسی خیمہ یا اس کے گھر میں منتقل کیا گیا ہو اور نہ نماز کا پورا وقت گزرنے پایا ہو اور یہ کہ اس کے قتل پر قصاص واجب ہو، اگرچہ کسی سبب سے مثلاً صلح ہو جانے یا کسی اور وجہ سے قصاص کا حکم مرتفع ہو گیا ہو۔ لیکن اگر قتل ایسا ہو جس کے معاوضہ میں مال واجب ہوتا ہے، مثلاً قتل غیر عمد تو وہ کامل درجہ کی شہادت نہ ہوگی۔ ہاں شہادت کی اس قسم (یعنی شہادت کامل) میں وہ صورت داخل ہے جب کہ کسی شخص کو اپنے مال یا جان کی حفاظت میں یا مسلمانوں یا ذمی اشخاص کی حفاظت میں قتل کیا گیا ہو۔ ان تمام اقسام کے شہداء کے متعلق مسئلہ یہ ہے کہ ان کو غسل نہ دیا جائے۔ لیکن خون کے علاوہ کوئی اور نجاست لگ جائے تو اسے دھونا چاہیے۔ شہید کو اس کے اپنے لباس میں دفن کر دینا چاہیے۔ البتہ ایسی اشیاء جو کفن کی صلاحیت نہیں رکھتیں اتار دیا جائے۔ مثلاً فر، روئی دار لباس، ٹوپی، جراب، ہتھیار اور زرہ، بخلاف پاجامہ کے کہ اس کو نہیں اتارنا چاہیے۔ اسی طرح فر اور روئی دار شے کو بھی نہ اتارا جائے بشرطیکہ اس کے علاوہ اور کوئی لباس جسم پر نہ ہو۔ پھر اگر کفن سنت میں سے کسی شے کی کمی ہو تو اس کا اضافہ کیا جائے اور کچھ زیادہ ہو تو اسے ہٹا دیا جائے۔ شہید کے جنازے پر نماز پڑھی جائے گی اور اس کو خون آلود لباس کے ساتھ ہی دفن کیا جائے۔

شہیدوں کی دوسری قسم وہ ہے جو صرف "شہید آخرت" ہو۔ شہید آخرت وہ ہے جو شرائط سابقہ میں سے کوئی شرط پوری نہ کرتا ہو، مثلاً ظلم سے قتل کیا گیا ہو، لیکن ناپاکی یا حیض و نفاس کی حالت میں ہو یا موجب ہلاکت امر کے وارد ہونے کے مابعد ہی موت نہ آئی ہو یا نابالغ (صغیرسن) یا مجنون ہو یا نادانستہ طور پر قتل ہوا ہو، جس کے قتل پر تاوان واجب ہوتا ہے۔ ایسے لوگ شہید کامل نہیں ہیں، لیکن شہید آخرت ہیں۔ ان کا قیامت میں وہی اجر ہے جس کا وعدہ شہداء کے لئے کیا گیا ہے۔ ایسے شہداء کو غسل اور کفن دینا اور ان پر دوسری اموات کی طرح نماز جنازہ واجب ہے۔ نیز شہید آخرت کے زمرہ میں وہ بھی ہیں جو ڈوب کر یا جل کر یا غریب الوطنی کی حالت میں یا وبائی امراض یا مرض استسقاء یا پیچش یا نمونیا یا دم کشی اور سل کے مرض میں یا تپ محرقہ یا بچھو وغیرہ کے کاٹنے سے یا ایسے ہی کسی اور سبب سے وفات پا جائیں۔ طالب علمی کے دوران اور جمعہ کی رات کو مرنے والا بھی ایسا ہی ہے۔ ایسے شہداء کو غسل دیا جائے اور کفنایا جائے اور ان پر نماز جنازہ بھی پڑھی جائے، اگرچہ آخرت میں انہیں شہداء کا ثواب ملے گا۔

تیسری قسم "صرف شہید دنیا" کی ہے۔ اس سے وہ منافق مراد ہے جو مسلمانوں کی صف میں قتل کیا جائے۔ اس کو غسل نہ دیا جائے اور اسی کے کپڑوں میں دفن کیا جائے اور اس کی ظاہری حالت کے پیش نظر اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ شہید وہ ہے جو کافروں کیساتھ لڑتے ہوئے لڑائی میں مارا جائے، اگرچہ وہ غیر مکلف ہو یا 'غال' ہو۔ غال وہ ہے جو مال غنیمت سے (قبل تقسیم) کچھ ہتھیا لے۔ خواہ وہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس (کی میت) کو غسل دینا اور اس پر نماز جنازہ پڑھنا حرام ہے۔ اس کو ان ہی کپڑوں میں دفن کیا جائے جن میں وہ مارا گیا۔ ہاں اگر اس پر قتل ہونے سے پہلے 'غسل اسلام کے علاوہ' کوئی اور غسل واجب تھا، تو اسے غسل دینا، کفنانا اور نماز جنازہ پڑھنا اور اسی طرح خون میں لتھڑا ہوا دفن کر دینا واجب ہے۔ خون کے علاوہ کوئی اور نجاست لگی ہو تو اس کا دھونا واجب ہے اور

اس کے اوپر ہتھیار اور پوستین وغیرہ ہو تو اسے اتار لینا واجب ہے اور یہ بھی واجب ہے کہ وہ لباس جو قتل ہونے کے وقت اس نے پہن رکھا تھا اس پر کچھ زیادہ نہ کیا جائے اور نہ کچھ کم کیا جائے۔ اگر وہ لباس اتار لیا گیا تو پھر اسے اور کپڑوں میں کفنانا واجب ہے۔ وہ شخص بھی ایسا ہی شہید ہے جسے اس کی عزت یا مال کی حفاظت میں یا کسی ایسے ہی کام کی انجام وہی میں قتل کر دیا جائے کہ نہ اسے غسل دیا جائے اور نہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے۔ نہ کفن دیا جائے، بلکہ اس کو اسی کے کپڑوں میں دفن کیا جائے۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ کوئی شخص لڑائی کے دوران سواری کے جانور سے گر کر یا کسی پہاڑ کی بلندی سے دشمن کے اقدام کے بغیر لڑھک کر مر جائے یا اس کا تیر خود اس پر پلٹ کر آ جائے اور ہلاک کر دے یا بغیر جنگ کے (معرکہ میں) مردہ پایا جائے یا زخمی حالت میں اٹھا کر لایا جائے اور موت سے پہلے کچھ کھا پی لے یا پانی طلب کرے یا لمبے عرصہ تک زندہ رہنے کے بعد وفات پائے ایسی صورت میں اسے غسل دینا اور کفنانا اور دوسرے غیر شہداء کی طرح اس پر نماز پڑھنا واجب ہے، اگر چہ قیامت میں اس کا شمار شہیدوں ہی میں ہوگا۔ ایسے شہداء جن کا ذکر اوپر ہوا ''شہید دنیا و آخرت'' ہیں۔ ان کے علاوہ ایک ''شہید آخرت'' ہوتا ہے جس میں گو وہ تمام شرائط سابقہ پوری نہ ہوں، لیکن روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ وہ بھی قیامت میں زمرۂ شہداء میں ہوگا، مثلاً وہ شخص جو طاعون میں یا درد شکم سے یا ڈوب کر یا اچھو لگنے سے یا جل کر یا گر کر یا نمونیہ، سل یا لقوہ میں یا کسی پہاڑ سے پھسل کر یا اللہ کی راہ میں سفر کرتے ہوئے، مثلاً دوران حج میں یا حصول علم کی خاطر سفر میں مر گیا یا اللہ کی راہ میں جہاد کرنے کی نیت سے چلا اور راستے ہی میں کافروں کے کسی اقدام کے بغیر مر گیا ہو۔ نیز سرحد کی حفاظت کرنے والوں کی اور زمین پر علوم الٰہیہ کے امین یعنی علماء کی موت بھی شہادت ہے۔ اسی طرح وہ بھی جو دین، آبرو یا مال و جان کی حفاظت میں مارا جائے یا درندے ہلاک کر دیں (شہیدوں میں ہے)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ شہید وہ ہے جسے کسی محارب کافر نے قتل کیا ہو یا مسلمانوں اور کافروں کے درمیان جنگ میں مارا جائے، خواہ یہ لڑائی دار الحرب میں ہو یا دار الاسلام میں۔ یہ لڑائی بھی ایسی ہے جیسے (کافر) حربیوں کی مسلمانوں سے جنگ۔ ایسے شہید کی بابت حکم یہ ہے کہ اس کو غسل دینا اور اس پر نماز حرام ہے، اگر چہ وہ عملی طور پر (بوقت شہادت) جنگی کارروائی میں شریک نہ ہو، بایں طور کہ بے خبر ہو یا سو رہا ہو اور اسے قتل کر دیا جائے۔ اسی طرح وہ مقتول بھی شہید ہے جسے کسی مسلمان نے کافر سمجھ کر قتل کر دیا ہو یا گھوڑے نے کچل دیا ہو یا خود اسی کی تلوار یا تیر پلٹ کر آ پڑے اور موت واقع ہو جائے یا کسی کنوئیں میں گر کر یا پہاڑ کی بلندی سے لڑھک کر مر جائے۔ ان میں سے ہر ایک کو غسل دینا اور اس کی نماز جنازہ حرام ہے۔ ناپاکی کی حالت ہو یا نہ ہو اس سے فرق نہیں پڑتا، البتہ یہ شرط ہے کہ معرکہ سے زندہ نہ اٹھایا گیا ہو۔ اگر زندہ اٹھایا گیا (اور بعد میں موت آئی) تو ایسی صورت میں غسل دیا جائے اور نماز پڑھی جائے۔ ہاں اگر حالت غمر (بے ہوشی) میں لایا گیا، یعنی ایسی حالت میں کہ کچھ کھا پی نہ سکا اور نہ کلام کر سکا، تو ایسا شخص مردہ اٹھا کر لائے جانے کے برابر ہے۔ لہٰذا اس کو بھی نہ غسل دیا جائے اور نہ جنازہ پڑھا جائے۔ شہیدوں کو اسی لباس میں جس میں جان گئی ہے، دفن کرنا چاہیے، بشرطیکہ وہ لباس مباح رہا ہو۔ اگر اس لباس سے میت کا تمام بدن ڈھکا ہوا ہو تو اس پر کچھ زیادہ نہ کیا جائے۔ اگر تمام بدن ڈھکا ہوا نہ ہو تو اور کفن زیادہ کیا جائے کہ پورا بدن ڈھک جائے۔ اس کے موزوں اور قلنسوہ (ٹوپ) کو بھی نہ اتارا جائے۔ اس سے مراد وہ ٹوپی ہے جس پر تیمم کیا جاتا ہے اور اسے طاقیہ (کنٹوپ چھمی) کہتے ہیں اور منطقہ (پیٹی) کو بھی نہ کھولا جائے۔ اس

سے مراد کمر بند (پٹکہ) ہے، بشرطیکہ وہ گراں قدر نہ ہو۔ اسی طرح انگوٹھی بھی اگر کم قیمت نگینہ والی ہے، نہ اتاری جائے درآنحالیکہ وہ چاندی کی ہو ورنہ اس کو اتار لیا جائے اور بغیر اس کے دفن کیا جائے۔ البتہ جنگی ہتھیار اور زرہ وغیرہ کو اتار لیا جائے۔ ایسا شخص شہید دنیا و آخرت ہے۔ 'شہید دنیا و آخرت' وہ ہے جس نے اللہ کا کلمہ بلند کرنے کے لئے جنگ کی اور 'شہید دنیا محض' وہ ہے جس نے مال غنیمت کے لئے جنگ لڑی اور شہید آخرت وہ ہے جو پیٹ کے مرض سے یا ڈوب کر یا جل کر یا اسی طرح کے کسی اور مرض سے مرا ہو اور وہ بھی جس کو ظلماً حربی دشمن سے لڑے بغیر مارا گیا ہو اور کسی حربی نے نہ مارا ہو۔ ایسا شخص غسل وغیرہ کے مسئلوں میں ایسا ہی ہے جیسے دوسرے مرنے والے، لہٰذا اس کو غسل دینا اور اس کی نماز جنازہ واجب ہے اور اسے اسی کے کپڑوں میں دفن کرنا واجب نہیں ہے۔ مذکورہ شہید آخرت کو بھی عقبیٰ میں انشاء اللہ وہی اجر ملے گا جس کا ذکر شریعت میں آیا ہے۔

شہید دنیا کو آخرت میں کوئی صلہ نہیں ہے، اگرچہ دنیا میں اس کے ساتھ شہیدوں کا سا سلوک کیا جائے گا، جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ شہیدوں کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ شہید دنیا و آخرت، یعنی وہ شخص جو نام و نمود کی طلب یا غلول (یعنی مال غنیمت ہتھیانے) کی خواہش کے بغیر محض کلمۂ حق بلند کرنے کے لئے لڑا ہو۔ غلول کہتے ہیں مجاہدین میں مال غنیمت کی تقسیم سے پہلے مال ہتھیا لینے کو۔

۲۔ 'شہید دنیا فقط' یعنی وہ شخص جس کے دل میں حصول مال غنیمت کے ساتھ ساتھ اللہ کا کلمہ بلند کرنے کا ارادہ بھی ہو یا نام و نمود کی خاطر یا مال غنیمت سمیٹنے کے لئے شریک جنگ ہوا ہو۔

۳۔ 'شہید آخرت فقط' وہ ہے جو مکان کے گرنے یا پانی میں ڈوب جانے وغیرہ سے مرا ہے۔ اسی طرح وہ شخص جسے ظلم سے (ناحق) مارا گیا ہو۔

ابتدائی دو قسم کے شہیدوں کو غسل دینا اور ان کی نماز جنازہ پڑھنا حرام ہے، اگرچہ وہ حدث اصغر یا حدث اکبر کی حالت میں مرا ہو۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ ان دونوں قسموں کے شہیدوں میں کوئی شخص کافر کے ہتھیار سے ہلاک ہوا ہو یا کسی مسلمان کے ہاتھ سے غلطی سے مارا جائے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کوئی شخص خود اپنے ہی ہتھیار سے ہلاک ہو گیا ہو کہ اس کا اپنا ہتھیار اس پر آن لگے اور وہ مر جائے یا سواری کے جانور سے گر کر یا اس کے کچل دینے سے مر جائے وغیرہ۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ وہ فوراً مر گیا ہو یا سبب موت واقع ہونے کے بعد کچھ عرصہ زندہ رہ کر مرا ہو۔ اس کے لئے یہ شرط ہے کہ موت جنگ ختم ہونے سے پہلے اور اسی سبب سے ہوئی ہو یا جنگ ختم ہونے کے بعد مرا ہو درآنحالیکہ اس کی زندگی کی توقع ختم ہو چکی ہو، یعنی اس میں صرف حرکت مذبوحی باقی رہی ہو (یعنی وہ حرکت جو ذبح کئے ہوئے جانور میں ہوتی ہے) ایسے شخص کو کفنانا واجب ہے اور سنت یہ ہے کہ اسی کے لباس میں اس کو کفنایا جائے۔ اگر پورے وجود کو اس کا لباس نہ ڈھک سکے تو اس کو پورا کیا جائے، تاکہ اس کو پورے طور پر ڈھکا جا سکے اور مستحب یہ ہے کہ اس کے جنگی ہتھیار، مثلاً زرہ اور موزہ اور فر اور اسلحہ اتار لئے جائیں۔

تیسری قسم کا شہید محض ثواب آخرت کا شہید ہے۔ دنیا میں دوسری اموات کی طرح اسے غسل دیا جائے اور نماز جنازہ

ملاحظہ ہو(۱)۔

پڑھی جائے اور وہ تمام باتیں پوری کی جائیں جو عام اموات کی صورت میں ملحوظ ہوتی ہیں۔جن شہداء کو غسل دینا حرام ہے ان کے جسم پر خون کے علاوہ اگر اور کوئی نجاست لگی ہو تو اسے دھونا واجب ہے، اگر چہ اس نجاست کے دھونے میں شہادت کا خون بھی دھل جائے۔

۱۔حنفیہ کہتے ہیں کہ جنازہ اٹھانے میں اصل سنت یہ ہے کہ چار آدمی ادل بدل کر جنازے کو قبرستان تک لے جائیں، بایں طور کہ ہر طرف سے جنازے کو لے کر دس دس قدم چلیں۔اس سنت پر مکمل عمل اس طرح ہوگا کہ پہلے میت کے سرہانے سے جنازہ (تابوت) کا دایاں پہلو دائیں کندھے پر لے کر دس قدم چلے، اس کے بعد دائیں پہلو پر پائنتیوں کی جانب آ کر جنازے کو دائیں کندھے پر لے کر دس قدم چلے۔اس کے بعد میت کے بائیں جانب کے سرہانے کو بائیں کندھے پر اسی طرح جنازہ اٹھا کر چلے۔پھر پائنتیوں کی جانب منتقل ہو کر بائیں کندھے پر اسی طرح جنازہ اٹھا کر چلے۔یاد رہے کہ شروع میں ہی جنازے کو کندھے پر اٹھانا مکروہ ہے، سنت طریقہ یہ ہے کہ پہلے تابوت کے پائے کو ہاتھوں سے تھامے، پھر اسے کندھے پر رکھ لے۔واضح ہو کہ جنازے کا دو عمود کی شکل میں لے کر چلنا مکروہ ہے، بایں طور کہ اسے دو شخص اٹھائیں، ایک آگے ہو اور دوسرا پیچھے، البتہ مجبوری کی حالت میں ایسا کیا جا سکتا ہے۔دودھ پیتے بچے یا دودھ چھوڑے ہوئے اس سے کچھ بڑی عمر تک کے بچے کی میت کو اٹھانے کا طریقہ یہ ہے کہ اسے ہاتھوں پر اٹھا لیا جائے اور اسی طرح باری باری سے لوگ اسے ہاتھوں پر اٹھا کر لے چلیں۔اگر سواری پر بیٹھا ہوا کوئی شخص اسے اسی طرح ہاتھ پر اٹھا کر لے جائے تو مضائقہ نہیں، لیکن بڑے آدمی کی میت کو سواری وغیرہ پر لے جانا مکروہ ہے۔ہاں مجبوری ہو تو دوسری بات ہے اور مستحب یہ ہے کہ جنازے کو تیز قدم لے کر چلیں، لیکن رفتار اتنی زیادہ تیز نہ ہو کہ میت کی لاش زیادہ ہلنے جلنے لگے۔عورت کے جنازے کو اوپر سے ڈھکا ہوا ہونا چاہیے۔اسی طرح اس کی قبر کو بھی دفن کے وقت ڈھکا رکھا جائے، یہاں تک کہ لحد میں اتارنے سے فراغت حاصل ہو جائے، کیونکہ عورت چوٹی سے پاؤں تک تمام ہی پردے کی چیز ہے۔بالعموم (دفن کے وقت) کچھ نہ کچھ حصہ کھل جاتا ہے، لہٰذا اگر کچھ نہ کچھ کھلنا ناگزیر ہو تو ایسی صورت میں پردہ لگانا واجب ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سنت یہ ہے کہ جنازے کو چار آدمی اٹھائیں۔ان میں سے ہر شخص تابوت کے چاروں پائے یکے بعد دیگرے لے کر چلیں۔بایں طور کہ پہلے جنازے کے اگلے بائیں پائے کو دائیں کندھے سے لگا کر چلے، پھر اس کو دوسرے کے سپرد کر دے اور بائیں جانب کے پچھلے پائے کی طرف اس کو اپنے دائیں کندھے سے لگائے، پھر اسے دوسرے کے حوالے کر دے، پھر اگلے دائیں پائے کو بائیں کندھے پر لے کر چلے، پھر اسے بھی دوسرے کے حوالے کر کے پچھلے دائیں پائے کو اپنے بائیں کندھے پر لے کے چلے۔جنازے کو دو پایوں کے درمیان سے اٹھانا مکروہ نہیں ہے اور میت کو جانور پر لے کے جانا بھی مکروہ نہیں ہے درآنحالیکہ ایسی صورت پڑ جائے، مثلاً قبرستان دور ہو وغیرہ۔عورت کے تابوت کو اوپر سے گنبد کی طرح ڈھک دینا سنت ہے، اس کے لئے لکڑی کے کھپچی یا کھجور کے پتوں کے ڈنٹھل کو تابوت پر باندھ کر اس کے اوپر چادر ڈال دی جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جنازہ اٹھانے کا خاص طریقہ مقرر نہیں ہے، لہٰذا بلا کراہت کے جائز ہے کہ اسے چار شخص اٹھائیں

جنازے کے ساتھ چلنے اور اس کے متعلقہ مسائل کا بیان

جنازے کے ساتھ جانا سنت ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ مستحب ہے۔ یہ معمولی اختلاف ہے اور مستحب یہ ہے کہ ساتھ جانے والا پیدل چلے اور بلا عذر کے سوار ہونا مکروہ ہے، معذور ہو تو جائز ہے۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے، حنفیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

جنازے کے ساتھ چلنے والا اگر پیدل ہو تو جنازے کے آگے چلنا اور سواری پر ہو تو پیچھے رہنا مستحب ہے۔ یہ حکم مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

یا تین یا دو اور یہ تعین بھی نہیں ہے کہ جنازہ یا تابوت کے کندھا دینے میں کسی خاص جانب سے پہل کی جائے۔ اس کی تعیین بدعت ہے۔ چھوٹے بچے کی میت کا ہاتھ پر اٹھانا مستحب ہے۔ اس کو تابوت میں لیکر جانا مکروہ ہے، کیونکہ اس سے نمود کا اظہار ہوتا ہے اور مستحب یہ ہے کہ عورت کے جنازے کو گنبد کی طرح ڈھک دیا جائے، کیونکہ عورت کے لئے پردے میں زیادہ احتیاط مطلوب ہے۔ تابوت میں ریشمی کپڑا بچھانا مکروہ ہے، البتہ تابوت کو ریشمی کپڑے سے ڈھکنا جائز ہے، لیکن کپڑا رنگین نہ ہو ورنہ مکروہ ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جنازہ اٹھانے کے دو طریقے ہیں اور دونوں ہی طریقے اچھے ہیں۔ ایک طریقہ تثلیث کا ہے اور وہ یہ ہے کہ جنازے کو تین آدمی اٹھائیں، ایک شخص تابوت کے اگلے حصے کو اٹھائے، اس کے دونوں کنارے دونوں کندھوں کی جانب ہوں اور سر درمیان میں ہو اور پچھلے حصے کو دو آدمی اٹھائیں۔ دونوں میں سے ہر ایک کے کندھے پر جنازہ ہو۔ یہ کیفیت ''تربیع'' (چار آدمیوں کے جنازے) سے بہتر ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ چار آدمی جنازہ کو اٹھائیں۔ دو جنازے کے اگلے حصے کو اور دو پچھلے حصے کو اٹھائیں، اس طرح کے کہ جو تابوت میت کے دائیں جانب ہوں وہ تابوت کے بائیں پہلو کو اپنے بائیں مونڈھوں پر رکھیں اور جو لوگ دائیں جانب ہیں وہ دوسرے پہلو کو دائیں مونڈھوں پر رکھیں۔ نیز یہ امر واجب ہے کہ میت کو اس طرح نہ اٹھایا جائے جو احترام کے منافی ہو، مثلاً یہ ہے کہ بڑی میت کو ہاتھ پر یا کندھے پر لاد کر لے جایا جائے، بخلاف چھوٹے بچے کی میت کے۔ عورت کے تابوت کو اوپر سے ڈھک دینا یا گنبد سا بنا دینا سنت ہے، کیونکہ اس میں پردہ زیادہ ہے اور عورت کا تابوت ریشمی چادر سے ڈھکنا جائز ہے۔ اسی طرح بقول معتمد بچے کی لاش کو بھی ڈھکا جا سکتا ہے، لیکن مرد کے تابوت کو ریشمی کپڑے سے ڈھکنا جائز نہیں ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جنازہ کے ساتھ سواری پر چلنے میں مضائقہ نہیں، تاہم پیدل چلنا افضل ہے۔ ہاں اگر سواری پر ہو تو جنازے سے آگے جانا مکروہ ہے، ایسا کیا گیا تو گرد وغبار سے پیچھے والوں کو تکلیف ہوگی۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ افضل یہی ہے کہ ساتھ چلنے والا جنازے کے پیچھے رہے، اگرچہ آگے چلنا جائز ہے، لیکن جنازے سے زیادہ دور اور تمام لوگوں سے الگ نہ ہو جانا چاہیے۔ ایسی صورت میں جنازے سے آگے جانا مکروہ ہوگا۔ جنازے کے دائیں بائیں چلنا خلاف اولیٰ ہے۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ جنازے میں عورتیں نہ ہوں، جن کے ساتھ مل جل جانے کا اندیشہ ہو۔ عورتوں

اور مستحب یہ ہے کہ جنازے کے قریب رہا جائے۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ امر مستحب نہیں ہے۔ جنازہ میں اوسط درجہ کی تیز رفتاری مستحب ہے، یعنی عام رفتار سے کسی قدر تیز اور دوڑنے سے کم رفتار ہو۔ عورتوں کا جنازے کے ساتھ جانا مکروہ ہے، اگر اس سے خرابی کا اندیشہ ہو تو حرام ہے، شافعیہ اور حنابلہ اس سے متفق ہیں حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو[1] اور سنت یہ ہے کہ جنازے کے ساتھ چلنے والے چپ چاپ رہیں۔ اونچی آواز نکالنا خواہ ذکر الٰہی کے لئے ہو نیز قرآن شریف یا قصیدۂ بردہ یا دلائل الخیرات وغیرہ کا پڑھنا مکروہ ہے۔ اگر کوئی ذکر اذکار کرنا ہی چاہے تو آہستہ آہستہ کرے۔ اسی طرح جنازہ کے ساتھ خوشبو کی دھونی یا شمعوں کا روشن کرنا بھی مکروہ ہے، کیونکہ روایات میں آیا ہے کہ "لاتتبعو الجنازۃ بصوت ولا نار" (یعنی جس جنازے میں صدا بلند ہو یا آگ جلائیں اس میں شامل نہ ہو)۔

اگر جنازے میں کوئی امر ممنوع، مثلاً موسیقی یا ماتم شامل ہو تو ساتھ چلنے والوں کو چاہیے کہ اس سے باز رکھنے کی کوشش کریں، لیکن اگر باز رکھنا ممکن نہ ہو تب بھی جنازہ سے مڑ کر نہ آ جانا چاہیے۔ اس پر تین ائمہ کا اتفاق ہے، حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر امر ممنوع سے باز رکھنا ممکن نہ ہو تو ان کے ساتھ رہنا حرام ہے، کیونکہ اس طرح گویا گناہ کو روا قرار دینا ہے۔ واضح ہو کہ افضل یہ ہے کہ جنازے کے ساتھ جانے والا قبر تک جائے اور میت کے دفن کئے جانے کا انتظار کرے، تاہم اگر مڑ کر واپس آ جائے تو اس میں کراہت نہیں ہے، خواہ نماز سے پہلے ہی آ جائے یا نماز کے بعد۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہی حکم ہے، مالکیہ اور حنفیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[2]

میں ماتم کرنے والیاں ہوں تو اس صورت میں جنازے کے آگے چلنا ہی افضل ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ساتھ چلنے والے میت کے شفیع ہوتے ہیں، لہٰذا انہیں جنازے سے آگے ہونا مستحب ہے، خواہ پیدل ہوں یا سواری پر،

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ عورت سن رسیدہ ہو تو اسے جنازہ کے ساتھ جانا مطلقاً جائز ہے، لیکن انہیں جنازے کے پیچھے اور اگر لوگ سواری پر ہوں تو ان سے بھی پیچھے چلنا چاہیے۔ اگر جوان عورت کی شمولیت سے خرابی کا اندیشہ نہ ہو اور مرنے والا اس کو عزیز ہو، مثلاً میت باپ یا اولاد یا خاوند یا بھائی ہو تو اسے جنازے کے ساتھ نکلنا جائز ہے، لیکن اس طرح جیسا کہ اوپر بیان ہوا، لیکن اگر اس کے نکلنے میں فتنہ کا اندیشہ ہو تو نکلنا قطعاً ناجائز ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جنازے کے ساتھ عورتوں کا جانا قطعاً مکروہ تحریمی ہے۔

۲۔ مالکیہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ نماز سے پہلے واپس آ جانا مطلقاً مکروہ ہے، ہاں نماز کے بعد اگر اہل میت اجازت

ساتھ جانے والے کے زمین پر جنازہ رکھے جانے سے پہلے بیٹھنے کے بارے میں مسالک کا اختلاف ہے، اس کے لئے ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔[۱]

واضح ہو کہ اگر لوگ بیٹھے ہوئے ہوں تو جنازہ کے گزرتے وقت کھڑے ہو جانا مکروہ ہے۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے، شافعیہ کہتے ہیں کہ جنازہ کو دیکھ کر کھڑا ہو جانا بقول مختار مستحب ہے۔

میت پر رونے اور اس کے متعلقہ مسائل کا بیان

میت پر اونچی آواز سے رونا اور چیخنا چلانا مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک حرام ہے، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ روا ہے، لیکن بغیر چیخے آنسو بہانا بلا اتفاق مباح ہے۔ ندب جائز نہیں ہے، یعنی میت کی خوبیوں کو بیان کر کے رونا، مثلاً کہنا کہ ہائے کیا خوبصورت تھا یا ہائے کتنا سہارا تھا وغیرہ۔ اسی میں وہ نوحہ کرنے والی بھی ہے جو میت کی باتوں کا ذکر کر کے ماتم کرتی ہے۔ یہی حکم چہرہ سیاہ کر لینے، منہ پیٹنے اور گریبان پھاڑنے کا ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ "**لیس منا من لطم الخدود وشق الجیوب و دعا بدعوی لجاهلیته**" رواہ البخاری والمسلم (یعنی جو شخص اپنے کلوں پر طمانچے مارے اور گریبانوں کو پھاڑے وہ ہم میں سے نہیں ہے)۔

واضح ہو کہ میت کے پسماندگان کے رونے پیٹنے سے کہ فعل حرام ہے، میت پر عذاب نہ ہوگا۔ ہاں اگر میت نے رونے کی وصیت کی ہے (تو عذاب ہوگا)۔ اگر میت کو معلوم ہو کہ اس کے اعزہ اس کے مرنے کے بعد اس پر روئیں گے اور یہ خیال کرتا ہو کہ اگر اس سے باز رہنے کی وصیت کی جائے تو اس کو لوگ مان لیں گے اور وصیت پر عمل کریں گے تو واجب ہے کہ (رونے پیٹنے سے) باز رہنے کی وصیت کر جائے۔ اگر ایسی وصیت نہیں کی تو ان کے رونے سے میت پر عذاب ہوگا۔

دے دیں تو واپس آنا مکروہ نہیں ہے۔ مالکیہ اس پر اتنا اور کہتے ہیں کہ اگر مسافت لمبی ہو تو واپس آنا مکروہ ہے، خواہ بلا اجازت ہو۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ بلا کراہت جائز ہے۔
حنفیہ کہتے ہیں کہ بلا ضرورت ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔
حنابلہ کہتے ہیں کہ جو شخص جنازہ سے فاصلہ پر ہو اسے جائز ہے، جو قریب ہو اسے ناجائز ہے۔
شافعیہ کہتے ہیں کہ سنت یہ ہے کہ جنازہ رکھے جانے سے پہلے نہ بیٹھا جائے۔

میت کو دفن کرنے اور اس کے متعلقہ امور کا بیان

میت کو دفن کرنا بشرط ممکن فرض کفایہ ہے، اگر ممکن نہ ہو مثلاً کوئی شخص ساحل سے دور کشتی کے اندر وفات پا گیا اور کشتی کا ایسے مقام پر ٹھہرانا جہاں لاش میں بو پیدا ہونے سے پہلے دفن کیا جانا دشوار ہو تو چاہیے کہ میت کے ساتھ کوئی بھاری چیز باندھ کر پانی میں غرق کر دیا جائے۔

میت کو دفن کرنے کی صورت میں واجب ہے کہ دفن کے لئے ایک گڑھا (قبر) کھودا جائے۔ اس کی گہرائی کم سے کم اتنی ہو کہ میت کی بو باہر نہ آئے اور جانور کھود کر لاش نہ نکال سکے۔ اس سے زیادہ گہرائی کے بارے میں مسالک تفصیل طلب ہیں، اس کے لئے ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔[1]

قبر کی لمبائی چوڑائی کم سے کم اتنی ہونی چاہیے جس میں میت کی اور قبر میں اتارنے والے کی گنجائش ہو۔ میت کو زمین کھودے بغیر اس پر رکھ کر تعمیر کرنا جائز نہیں ہے، بجز اس صورت کے جب کہ زمین کھودنا ممکن نہ ہو۔ پھر اگر زمین سخت ہے تو اس میں لحد (بغلی) بنانا سنت ہے۔ لحد یہ ہے کہ قبر کے نچلے حصہ میں قبلہ کی جانب والے پہلو میں ایک گڑھا کھودا جائے جس میں میت کو رکھا جا سکے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ زمین سخت ہو تو اس میں بغلی بنانا مستحب ہے، سنت نہیں ہے۔ اگر زمین نرم ہو تو قبر میں اندر شق (شگاف) بنانا جائز ہے۔ شق یہ ہے کہ قبر کے نچلے فرش میں نہر کی طرح (مستطیل) ایک اور گڑھا بنایا جائے۔ اس کے دونوں جانب مٹی کی کچی یا پختہ اینٹیں چن دی جائیں۔ اس سے حنفیہ اور حنابلہ کو اتفاق ہے، مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[2] قبر کے صندوق میں میت کو رکھنے کے بعد اوپر سے چھت بنا دینا چاہیے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ بغلی بنانا دشوار ہو۔ قبر میں میت کا رخ قبلہ کی طرف کر دینا واجب ہے۔ اس کے واجب ہونے پر سب کو اتفاق ہے۔ البتہ مالکیہ اسے واجب نہیں، مستحب کہتے ہیں۔ میت کو قبر میں دائیں پہلو کے بل رکھنا سنت ہے۔ قبر میں رکھنے والا اس وقت کہے: "بسم اللّٰہ وعلٰی ملة

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اس سے زیادہ گہرا کھودنا بلاضرورت مکروہ ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ سنت یہ ہے کہ قبر کی کم سے کم گہرائی اوسط درجہ کے قد والے انسان کے نصف قد آدم کے برابر ہو اور اس سے زیادہ گہرائی ہو تو افضل ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سنت یہ ہے کہ قبر کی گہرائی اتنی ہو کہ اوسط درجہ کے قد کا آدمی آسمان کی جانب ہاتھ اٹھا کر کھڑا ہو جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ گہری قبر کا ہونا سنت ہے۔ گہرائی کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔

۲۔ مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ نرم زمین میں شق والی (صندوق نما قبر مستحب ہے، یعنی لحد (بغلی) سے افضل ہے،

رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم" (۱) اس پر تین اصحاب کا اتفاق ہے مالکیہ اس میں دو باتیں اور بڑھاتے ہیں: ایک یہ کہ میت کو قبر میں رکھنے کے بعد اس کے دائیں ہاتھ کو اس کے اوپر رکھ دیا جائے اور (دوسرے) یہ کہ قبر میں رکھتے وقت کہے: "اللّٰھم تقبلہ باحسن قبول" (یعنی اے اللہ اس کی بہترین پزیرائی فرما)۔ اگر امور متذکرہ میں سے کوئی بات رہ گئی، بایں طور کہ میت کو قبلہ رخ نہ رکھا یا (غلطی سے) سر پائنتیوں کی جانب ہو گیا یا (پہلو پر لٹانے کے بجائے) چت لٹا دیا یا بائیں کروٹ سے لٹایا اور (قبر بند کر کے) مٹی ڈالی جا چکی تو اب اس غلطی کی تلافی کے لئے قبر کو نہ کھولنا چاہیے۔ مٹی ڈالنے سے پہلے یہ کیا جا سکتا ہے اگرچہ لگی ہوئی اینٹوں کو پھر اکھاڑنا پڑے۔ یہ حکم حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک متفق علیہ ہے، لیکن شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر میت کا رخ قبلہ کی جانب نہیں کیا گیا تب تو اس کا منہ قبلہ کی جانب کرنے کے لئے قبر کو کھولنا واجب ہے۔ میت کے سر اور دونوں پیروں کے نیچے قبر کے اندر مٹی یا کسی اینٹ کا سہارا دینا مستحب ہے اور بغیر خاص ضرورت کے مثلاً یہ کہ زمین تر یا مٹی نرم ہو صندوق میں میت کو رکھ کر دفن کرنا مکروہ ہے۔ اسی طرح تکیہ یا بستر وغیرہ کا قبر میں رکھنا مکروہ ہے۔ حنفیہ اور شافعیہ اس سے متفق ہیں۔ مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

پھر جب میت کو بغلی یا صندوقی قبر میں رکھ کر اینٹ وغیرہ سے بند کر دیا جائے تو حاضرین جنازہ میں سے ہر ایک کے لئے مستحب یہ ہے کہ اپنے دونوں ہاتھوں سے لپ بھر کر مٹی تین بار قبر کے اوپر ڈالیں اور ابتداء سرہانے کی طرف سے کریں۔ پہلی لپ میں کہیں "منھا خلقنا کم" (یعنی ہم نے تم کو اس مٹی سے پیدا کیا) دوسری لپ بھرنے میں کہیں "وفیھا نعید کم" (یعنی اسی میں تم کو لوٹائیں گے) اور تیسری لپ میں کہیں "و منھا نخرجکم تارۃً اخریٰ" (یعنی دوسری بار پھر تم کو اسی سے اٹھائیں گے)۔ اس کے

محض مباح نہیں ہے، جیسا کہ دوسرے اصحاب کہتے ہیں۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ قبر میں رکھتے وقت یہ کہا جائے: "بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم وعلی ملۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللّٰھم افتح ابواب السماء لروحہ و اکرم نزلہ ووسع مدخلہ" (یعنی رحمٰن ورحیم اللہ کے نام سے اور رسول اللہ ﷺ کی امت کے طریقہ پر (یہ کیا جا رہا ہے) یا اللہ اس کی روح کے لئے آسمان کے دروازے کھول دے اور اس کی اچھی پزیرائی فرما۔ اس کا ٹھکانا وسیع اور اس کی قبر میں فراخی کر دے)۔

۲۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ میت کا صندوق وغیرہ میں رکھنا مطلقاً مکروہ ہے۔
مالکیہ کہتے ہیں کہ میت کو تابوت یعنی صندوق وغیرہ میں رکھ کر دفن کرنا اچھا نہیں ہے۔

بعد مٹی ڈال کر قبر ڈھک دی جائے۔ مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ مٹی دیتے وقت قرآن سے کچھ نہ پڑھنا چاہیے۔ مٹی کا قبر سے ایک بالشت اونچا رکھنا مستحب ہے۔ مٹی کی اونچائی اونٹ کے کہان کی طرح ابھری ہوئی ہونی چاہیے، تین امام اس سے متفق ہیں، شافعیہ کہتے ہیں کہ مٹی کو باقاعدہ مسطح رکھنا اونٹ کے کوہان کی طرح (ابھرا ہوا) رکھنے سے بہتر ہے۔ قبر پر چونے گچ سے سفیدی پھیرنا مکروہ ہے، البتہ مٹی سے لپائی کرنے میں مضائقہ نہیں، کیونکہ اس سے قبر کی سجاوٹ مقصود نہیں ہوتی۔ یہ حکم تین اصحاب کے نزدیک ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ قبر کو لیپنا پوتنا قطعاً مکروہ ہے خواہ چونے سے ہو یا گارے سے یا گچ سے۔ نیز قبر کے اوپر پتھر اور لکڑی وغیرہ کا رکھنا مکروہ ہے۔ ہاں اگر قبر کا نشان مٹ جانے کا اندیشہ ہو تو امتیاز کے لئے اس کا رکھنا جائز ہے، فخر و مباہات مقصود ہو تو حرام ہے۔ اس پر سب کو اتفاق ہے، لیکن شافعیہ کہتے ہیں کہ پہچان کی غرض سے پتھر وغیرہ کا سرہانے کی جانب رکھ دینا سنت ہے۔ رہا قبر کے اوپر ''کتبہ'' وغیرہ لگانا، اس کے بارے میں مختلف مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[۱]

قبروں پر عمارت بنانے کا بیان

قبر کے اوپر مکان، گنبد، مدرسہ یا مسجد بنانا یا اس کے چاروں طرف چار دیواری کھڑی کرنا جیسا کہ اہل جش کا دستور ہے فعل مکروہ ہے درآنحالیکہ اس سے زینت یا تفاخر مقصود نہ ہو، اگر ایسا ہو تو یہ عمل حرام ہوگا۔ یہ حکم اس حال میں ہے جب کہ تر نہ زمین مسبلہ (فی سبیل اللہ چھوڑی ہوئی) اور نہ موقوفہ (وقف شدہ) ہو۔ مسبلہ وہ زمین ہے جہاں پر لوگ اپنے مردوں کو دفن کرتے ہوں اور وہ زمین شروع سے کسی کی ملکیت نہ رہی ہو اور موقوفہ وہ زمین ہے جس کو مالک نے الفاظ وقف کے ساتھ وقف کر دیا ہو، جیسا کہ مصر کا قبرستان جسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے (دفن اموات کے لئے) وقف کر دیا تھا۔ بہر حال زمین مسبلہ ہو یا موقوفہ ہو

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ قرآن کی آیت کا قبر پر لکھنا حرام ہے اور نام یا تاریخ وفات کا کتبہ مکروہ ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ قبر پر کتبہ لگانا مطلقاً مکروہ تحریمی ہے، ہاں اگر قبر کا نشان مٹ جانے کا اندیشہ ہو تو مکروہ نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ قبر پر کتبہ لگانا مکروہ ہے، خواہ اس میں قرآن کی آیت ہو یا کچھ اور بجز اس صورت کے جب کہ وہ قبر کسی عالم یا نیکوکار کی ہو تو اس پر نام کا کتبہ یا کچھ اور شے جس سے امتیاز ہو سکے، لگانا مستحب ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ قبروں پر تحریر لگانا مکروہ ہے، اس میں عالم اور غیر عالم میں فرق نہیں ہے۔ چاروں مسالک کی تصریحات یہ ہیں، اب کیسا اچھا ہو کہ لوگ اپنے دین کی طرف مائل ہوں اور قبروں پر سنہری حروف وغیرہ سے نقش و نگار کر کے فخر کرنا چھوڑ دیں۔ یہ مقام تو نصیحت و عبرت حاصل کرنے کا ہے، فخر و مباہات کا کیا موقعہ ہے۔

اس میں مکان بنانا حرام ہے، کیونکہ اس سے لوگوں پر سختی اور دشواری ہوتی ہے۔ اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے، البتہ حنابلہ کہتے ہیں کہ قبر پر تعمیر کرنا مکروہ مطلق ہے، خواہ وہ زمین مسبلہ ہو یا نہ ہو۔ اگر مسبلہ ہو تو یہ کراہت اور بھی شدید ہو جائے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ لوگوں نے اظہار فخر کے لئے قبروں پر تعمیر کرنے کی جو بدعت نکالی ہے کہ وہاں پر ایسے محل اور مکانات بنا دیتے ہیں جو بیشتر زندہ اشخاص کو میسر نہیں ہیں ان کا کیا حکم ہوگا۔ افسوس یہ ہے کہ اس برائی میں اہل علم اور بے علم سب ہی یکساں مبتلا ہیں، ان میں کوئی فرق نہیں ہے۔

قبر کے اوپر بیٹھنے، سونے رفع حاجت کرنے اور چلنے کا بیان

قبر کے اوپر بیٹھنا یا سونا مکروہ ہے اور پیشاب پاخانہ وغیرہ کرنا حرام ہے، جیسا کہ رفع حاجت کے بیان میں پہلے بتایا گیا۔ اس پر شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں (۱) اور قبروں پر چلنا مکروہ ہے، البتہ ضروری ہو تو اور بات ہے، مثلاً اپنی میت کی قبر تک پہنچنا بغیر اس پر چلے ممکن نہ ہو سکے (تو روا ہے)۔ اس پر سب کا اتفاق ہے، مالکیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

جہاں موت واقع ہوئی ہو وہاں سے کسی اور علاقہ میں میت کے لے جانے کا بیان

جہاں موت واقع ہوئی وہاں سے میت کو کسی اور علاقہ میں لیجا کر دفن کرنا یا دفن کے بعد پھر نکال کر لے جانے کے متعلقہ مسائل تفصیل طلب ہیں۔ اس کے لئے ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۳)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ قبر کے اوپر بیٹھنا اور سونا مکروہ تنزیہی ہے اور پیشاب یا پاخانہ وغیرہ مکروہ تحریمی ہے۔
مالکیہ کہتے ہیں کہ قبر پر بیٹھنا اور سونا جائز ہے، پیشاب وغیرہ کرنا حرام ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر قبر اونچی کوہان نما ہو اور کوئی دوسرا راستہ موجود ہو تو اس کے اوپر سے چلنا مکروہ ہے، ورنہ جائز ہے، جیسا کہ اس حالت میں جائز ہے جبکہ میت کا کوئی حصہ نظر نہ آتا ہے۔ ورنہ جائز نہیں) گو قبر اونچی ہو۔

۳۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ میت کو دفن کرنے سے پہلے یا اس کے بعد ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا تین شرطوں سے جائز ہے: اول یہ ہے کہ منتقل کرنے میں لاش پھٹنے نہ پائے۔ دوسرے یہ کہ اس میں میت کی ہتک نہ ہوتی ہو، یعنی اس طرح منتقل کیا جائے جس سے میت کی بے حرمتی نہ ہو۔ تیسرے یہ کہ اس کے منتقل کرنے میں کوئی مصلحت ہو، مثلاً یہ کہ قبر پر دریا کے چڑھ آنے کا اندیشہ ہو یا اسے ایسی جگہ لے جانا ہو جہاں اس کی قدر و منزلت زیادہ ہو یا وہ جگہ میت کے اعزہ سے قریب تر ہو

قبر کھول کر میت کو نکالنے کا بیان

جب تک یہ گمان ہے کہ میت کی کوئی ہڈی گلنے سڑنے سے باقی ہے کسی قبر کو کھولنا حرام ہے۔ اس حکم سے چند باتیں مستثنیٰ ہیں، منجملہ ان کے یہ کہ میت کو ہتھیائی ہوئی زمین میں دفن کیا جائے اور مالک زمین اس کی قیمت لینے سے انکار کرے اور یا یہ کہ غصب کردہ زمین میں دفن کیا گیا ہو درآنحالیکہ اس کا مالک اس میت کے وہاں مدفون رہنے پر راضی نہ ہو اور یا یہ صورت ہو کہ میت کے ساتھ کچھ مال قصداً یا بے خبری میں دفن ہو گیا۔ قطع نظر اس کے کہ وہ مال خود میت کا ہو یا کسی دوسرے کا اور خواہ وہ مال بہت ہو یا تھوڑا، یعنی صرف ایک ہی درہم۔ (ایسی صورت میں قبر کھول کر وہ مال نکالنا جائز ہے) خواہ لاش خراب ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ یہ مسئلہ متفق علیہ ہے، البتہ مالکیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

یا اہل میت کو زیارت کرانا ہو۔ اگر ان تین شرائط میں سے کوئی ایک بھی شرط نہ ہو تو میت کا منتقل کرنا حرام ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مستحب یہی ہے کہ میت کو اسی علاقہ میں دفن کیا جائے جہاں موت واقع ہوئی ہے۔ دفن سے پہلے اس کو ایک شہر سے دوسرے شہر میں لے جانے کے اندر مضائقہ نہیں ہے، بشرطیکہ لاش میں بو پیدا ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو۔ دفن کرنے کے بعد اس کو نکال کر لے جانا حرام ہے، بجز اس صورت کے جب کہ اسے کسی ایسی زمین میں دفن کیا گیا ہو جو ناجائز طور پر غصب کی ہوئی (ہتھیائی ہوئی) ہو یا دفن کے بعد کسی نے بذریعہ حق شفع لے لی ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ میت کو موت واقع ہونے کی جگہ سے کسی دوسری جگہ پر دفن کرنے کے لئے جانا حرام ہے، گو اس کے خراب ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔ ہاں اگر ان لوگوں کا دستور ہی یہ ہو کہ وہ میت کو دوسرے شہر میں لے جا کر دفن کرتے ہوں تو اور بات ہے۔ اس حکم سے وہ صورتیں مستثنیٰ ہیں جب کہ کوئی شخص مکہ، مدینہ، بیت المقدس کے قرب و جوار میں یا صلحائے امت کے مقبرے کے نزدیک کسی علاقہ میں موت واقع ہوئی تو وہاں پر لانا سنت ہے، بشرطیکہ اس میں بو آ جانے کا اندیشہ نہ ہو، اگر ایسا اندیشہ ہو تو حرام ہے۔ یہ تمام مسائل اس وقت کے ہیں جبکہ میت کو غسل دے کر کفن پہنایا گیا ہو اور نماز جنازہ وہیں پر جہاں وفات ہوئی پڑھائی جا چکی ہو۔ اس سے پہلے میت کا منتقل کرنا مطلقاً حرام ہے۔ اسی طرح بغیر مجبوری کے دفن کے بعد منتقل کرنا حرام ہے۔ ضرورت کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص ہتھیائی ہوئی زمین میں دفن کیا گیا۔ اگر اس زمین کا مالک اس کا مطالبہ کرے تو اس کو منتقل کرنا جائز ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ میت کو دور دراز علاقہ میں لے جا کر دفن کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، بشرطیکہ منتقل کرنے کی کوئی واقعی غرض ہو، مثلاً یہ کہ وہاں سے کسی متبرک جگہ پر لے جا کر دفن کرنا ہے یا کسی نیک شخص (کی قبر) کے قرب میں دفن کرنا ہو۔ لیکن یہ شرط ہے کہ اس میں بو پیدا ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ میت کو دفن سے پہلے لے جایا جائے یا دفن کے بعد۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر میت کے ساتھ بھولے سے کچھ مال دفن ہو گیا، مثلاً کوئی گھڑی یا انگوٹھی یا درہم و دینار قبر کے اندر رہ گئے اور قبر پر مٹی ڈالی جا چکی تو اس میں دو باتیں ہیں: یا تو وہ مال اسی میت کا تھا یا کسی اور کا۔ اگر کسی اور کا مال تھا تو مال

ایک قبر میں کئی میتوں کو دفن کرنے کا بیان

ایک ہی قبر میں ایک سے زیادہ اموات کو دفن کرنے کے مسائل کی تفصیل بموجب مسالک مختلفہ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

اگر ایسی صورت درپیش آئے تو اموات میں سے جو افضل ہو اسے قبلہ کی جانب رکھیں اور اس کے بعد دوسرے درجہ کی میت کو رکھا جائے۔ بڑے کو چھوٹے پر اور مرد کو عورت پر تقدم حاصل ہے وغیرہ اور مستحب یہ ہے کہ ہر دو میت کے درمیان مٹی رکھ دی جائے۔ محض کفن کا فرق کافی نہیں ہے۔

اگر میت قبر میں بوسیدہ ہو کر مٹی بن جائے تو اب اس پر قبر بنانا اور کھیتی باڑی اور تعمیر وغیرہ کرنا جائز ہے۔ مالکیہ کے علاوہ سب کا اس پر اتفاق ہے، مالکیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

والا قبر کھول کر اسے نکال لے، بشرطیکہ ہنوز میت خراب نہ ہوئی ہو۔ بصورت دیگر صاحب مال کو مجبور کیا جائے گا کہ مال مثلی ہو، مثلاً درہم و دینار تو اتنا ہی وہ میت کے ترکہ میں سے وصول کر لے اور اگر وہ ایسی چیز ہے جس کی قیمت لگائی جا سکتی ہے، مثلاً کپڑا وغیرہ ہے تو اس کی قیمت لگا کر لے سکتا ہے۔

یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ مال میت کا نہ رہا ہو۔ اگر اسی کا مال تھا اور لاش کے خراب ہو جانے کا ڈر ہو تو ورثاء کو مجبوراً اسے چھوڑ دینا چاہیے، خواہ وہ مال کسی قیمت کا ہو۔ ہاں اگر ہنوز میت میں تغیر نہ آیا ہو اور مال قیمتی ہو تو ورثاء کو اختیار ہے کہ قبر کھول کر وہ مال نکال لیں۔ لیکن اس حال میں قبر کو کھولا جائے جب کہ دفن کیے ہوئے اتنا عرصہ نہ گزرا ہو کہ اس مال کے تلف ہو جانے کا گمان ہو، کیونکہ اب قبر کھولنے سے کیا فائدہ؟

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ بلا ضرورت ایسا کرنا مکروہ ہے۔ ہاں اگر ضروری ہو جائے تو ایک قبر میں ایک سے زیادہ میتوں کو دفن کرنا جائز ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ضرورت پڑنے پر، مثلاً جگہ کی تنگی ہو تو ایک قبر میں چند اموات کو دفن کرنا جائز ہے، اگرچہ ایسا مختلف اوقات میں کیا جائے۔ یعنی ایک قبر کو کھول کر اس میں دوسری میت کو دفن کیا جائے۔ اگر ضروری نہ ہو تو ایک قبر میں چند میتوں کو اس طرح اکٹھا کرنا حرام ہے اور ایک ہی وقت میں کیا جائے تو مکروہ ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ضروری نہ ہو جائے، مثلاً بہت سی میتیں ہوں یا ان کے خراب ہو جانے کا ڈر ہو یا کوئی اور سبب جیسے زندوں کے لئے زحمت ہو تو ایسا کرنا حرام ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر میت بوسیدہ ہو گئی اور اس کا کچھ حصہ باقی نہ رہا ہو تو قبر کھول کر اس میں دفن کرنا اور اس پر چلنا جائز ہے، لیکن کھیتی کرنا اور مکان بنانا جائز نہیں ہے، کیونکہ جہاں پر دفن کیا جائے وہ جگہ وقف ہو جاتی ہے، لہٰذا اس کو دفن کے سوا کسی اور کام میں نہیں لایا جا سکتا خواہ وہ میت باقی ہو یا ناپید ہو گئی ہو۔

تعزیت (ماتم پرسی) کا بیان

جس کے گھر موت ہو گئی ہو اس سے ماتم پرسی کرنا مستحب ہے۔ ماتم پرسی کا وقت موت کے بعد تین دن تک ہے، اس کے بعد مکروہ ہے، بجز اس کے جب کہ ماتم پرسی کرنے والا یا جس سے ماتم پرسی کی جائے موجود نہ ہو۔ ایسی صورت میں تین دن کے بعد بھی ماتم پرسی مکروہ نہیں ہے۔ اس کے لئے خاص الفاظ مقرر نہیں، بلکہ تقاضائے حال کے مطابق ماتم پرسی کی جائے اس پر حنفیہ کے علاوہ سب کا اتفاق ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[1]

اور بہتر یہ ہے کہ دفن کے بعد تعزیت کی جائے، ہاں اگر (اہل میت) شدید غم میں مبتلا ہوں تو دفن سے پہلے تعزیت کرنا بہتر ہے، البتہ مالکیہ کی اس بارے میں کچھ مزید تفصیلات ہیں، اس کے لئے ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔[2]

اور مستحب یہ ہے کہ میت کے تمام اقربا مرد، عورت، چھوٹے بڑے سب سے تعزیت کی جائے، البتہ جوان عورت سے محرموں کے سوا کوئی اور تعزیت نہ کرے تا کہ کوئی فتنہ نہ پیدا ہو۔ صغر سن بچہ جسے شعور نہ ہو اس سے بھی تعزیت نہ کی جائے۔ واضح ہو کہ اہل میت کا تعزیت (پرسا) لینے کے لئے بیٹھنا مکروہ ہے، خواہ اپنے گھر میں بیٹھے یا کسی اور کے گھر میں۔ یہ حکم شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ ایسا کرنا خلاف اولیٰ ہے اور مالکیہ اس کو مباح بتاتے ہیں۔ لیکن پرسا لینے کے لئے سر راہ بیٹھنا اور فرش وغیرہ بچھانا، جیسا کہ عام طور پر دستور ہے، یہ بدعت اور ممنوع ہے۔ اگر ایک بار اہل میت کو پرسا دیا جا چکے تو دوسری بار دینا مکروہ ہے، اس پر تین ائمہ کا اتفاق ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ دوسری بار تعزیت کرنا مکروہ نہیں ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اہل میت سے ان الفاظ میں تعزیت کرنا مستحب ہے: ''غفر اللّٰہ تعالیٰ لمیتک و تجاوز عنہ و تعمدہ بر حمتہ، ورزقک الصبر علی مصیبتہ و آجرک علی موتہ'' (یعنی اللہ تعالیٰ مرنے والے کی مغفرت کرے اور اس کی خطاؤں سے درگزر فرمائے اور اسے اپنے دامن رحمت میں ڈھک لے اور اس حادثہ پر اللہ آپ کو صبر دے اور اس کی موت کو موجب اجر بنا دے!) اس بارے میں سب سے اچھے الفاظ وہ ہیں جو رسول اللہ ﷺ نے فرمائے یعنی ''ان اللّٰہ ما اخذ ولہ ما اعطی و کل شیء عندہ باجل مسمی (یعنی اللہ کو اختیار ہے جسے چاہے لے اور جو چاہے عطا فرمائے۔ ایک مقررہ وقت کے بعد ہر شے کو اس کے پاس جانا ہے)۔ اس کے بعد مذکورہ الفاظ کا اضافہ بہتر ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ بہر حال ماتم پرسی میت کے دفن کے بعد ہو، اگر چہ لوگ غم سے بہت بے قرار ہوں۔

ماتم کدوں پر جانوروں کے ذبح کرنے اور کھانے وغیرہ کھلانے کا بیان

منجملہ ان مکروہات بدعت کے جو آج کل جنازہ نکلتے وقت یا قبر پر کی جاتی ہیں جانوروں کا ذبح کرنا اور ماتمیوں میں کھانا تقسیم کرنا ہے، جیسا کہ خوشی کی محفلوں اور تقریبات میں کیا جاتا ہے۔ اگر میت کے ورثاء میں ایسے افراد ہوں جو ہنوز بالغ نہیں ہوئے تو اس طرح کھانا تقسیم کرنا اور لوگوں کو پیش کرنا حرام ہے۔

امام احمدؒ اور ابن ماجہؒ نے جریر بن عبداللہ سے روایت کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں: "کنا نعد الاجتماع الی اهل المیت و صنعهم الطعام من النیاحة" (یعنی ہم لوگ اہل میت کے ہاں جمع ہونے اور کھانے کی تیاری وغیرہ کو نوحہ گری شمار کرتے تھے) البتہ پڑوسیوں اور احباب کو اہل میت کے لئے کھانے کا انتظام کرنا اور ان کے ہاں بھیجنا مستحب ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا تھا کہ "اصنعوا لآل جعفر طعاماً فقد جاء هم ما یشغلهم ویلح علیهم فی الاکل لان الحزن قد یمنعهم منه" (یعنی جعفر کے کنبہ والوں کے لئے کھانا تیار کرو، کیونکہ ان پر ایسی آن پڑی ہے کہ رنج و غم میں اسے بھولے ہوئے ہیں) اور چاہیے کہ اہل میت کو سیر ہو کر کھانا کھلایا جائے، کیونکہ غم کھانا کھانے نہیں دیتا۔

خاتمہ: قبروں کی زیارت کے بیان میں

قبروں کی زیارت عبرت حاصل کرنے اور آخرت کی یاد دلانے کی غرض سے مستحب ہے، خاص طور پر جمعہ کے روز اور اس سے ایک دن پہلے اور ایک دن بعد۔ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ایسا ہی ہے، حنابلہ اور شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کے مسالک ذیل حاشیہ میں ملاحظہ ہوں [1] اور قبر کی زیارت کرنے والے کو چاہیے کہ دعا اور زاری اور حصول عبرت میں اور میت کے لئے تلاوت قرآن میں لگا رہے۔ بقول صحیح اس سے میت کو اجر ملتا ہے، حدیثوں میں آیا ہے کہ قبر کی زیارت کے وقت یوں کہے: "اللّٰهم رب الارواح الباقیه و الاجسام البالیه و الشعور المتمزقة و الجلود المتقطعة و العظام النخرة التی خرجت من الدنیا وهی بک مؤمنة انزل علیها روحاً منک و سلاماً منی"۔ (یعنی

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ زیارت قبور کے لئے خاص دن کی تعیین نہیں ہے۔
شافعیہ کہتے ہیں کہ جمعرات کو عصر کے وقت سے لیکر ہفتہ کے روز طلوع شمس تک اس کی تاکید ہے۔ مالکیہ نے اس قول کو ترجیح دی ہے۔

اے اللہ تو رب ہے زندہ رہنے والی روحوں اور فنا ہونے والے اجسام کا اور منتشر بالوں اور پھٹی ہوئی کھالوں کا اور بوسیدہ ہڈیوں کا جو اس دنیا سے گئیں اور تیرے سپرد ہیں۔ ان پر اپنی روح نازل فرما اور میرا سلام پہنچا) اور اس طرح کہنا بھی حدیث میں آیا ہے کہ: "السلام علیکم دار قوم مؤمنین و انا انشاء اللّٰہ بکم لاحقون" (یعنی اے ایمانداروں کی بستی والو تم پر سلام ہو۔ انشاءاللہ ہم بھی تم میں پہنچنے والے ہیں)۔ قبرستان قریب ہو یا بعید اس سے فرق نہیں پڑتا۔ حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو[1]۔ دراصل موتیٰ خاص کر بزرگوں کے مقبروں کی زیارت کے لئے سفر اختیار کرنا مستحب ہے اور نبی ﷺ کی قبر کی زیارت کرنا تو سب سے بڑا (موجب) قرب ہے اور جس طرح مردوں کے لئے قبر کی زیارت مستحب ہے اسی طرح عمر رسیدہ عورتوں کے لئے بھی مستحب ہے جن کے باہر جانے سے کسی فتنہ کا اندیشہ نہ ہو کہ قبروں کی زیارت کے لئے عورتوں کے نکلنے میں خرابیاں پیدا ہوتی ہیں جیسا کہ اس زمانے میں ہو رہا ہے۔ لہٰذا قبروں کی زیارت کے لئے عورتوں کا جانا حرام ہے۔ اس پر حنفیہ اور مالکیہ کا اتفاق ہے، حنابلہ اور شافعیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو[2]۔

بہر حال یہ چاہیے کہ قبر کی زیارت احکام شریعت کے مطابق ہو، لہٰذا نہ تو قبر کا طواف کرنا چاہیے اور نہ سنگ آستانہ یا چوکھٹ یا لکڑی کو چومنا چاہیے اور نہ زیارت گاہ میں دعائے مذکورہ کے علاوہ کوئی اور مراد مانگنی چاہیے۔

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مزار دور ہو جہاں سفر کے بغیر نہ پہنچا جا سکے تو اس کی زیارت مباح ہے، مستحب نہیں ہے۔

۲۔ حنابلہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ عورتوں کا قبروں کی زیارت کے لئے جانا مطلقاً مکروہ ہے، خواہ وہ عمر رسیدہ ہوں یا جوان ہو، بشرطیکہ یہ معلوم ہو کہ ان کے نکلنے سے کوئی فتنہ پیدا ہو یا کوئی امر ناجائز وقوع میں آئے۔ اس طرف سے اطمینان نہ ہو تو زیارت قبور حرام ہے۔

باب صیام

(یعنی روزہ کا بیان)

صیام کی تعریف

لفظ صیام کے لغوی معنی کسی امر سے ''باز رہنا''، چنانچہ اگر کوئی شخص بولنے یا کھانے سے باز رہے اور بولنا یا کھانا چھوڑ دے تو اسے لغت میں صائم کہتے ہیں۔ اس کی مثال قرآن حکیم میں ''انی نذرت للرحمٰن صوماً'' (یعنی میں نے اللہ سے صوم کی منت مانی ہے) یعنی خاموش رہوں گا اور کلام نہ کروں گا۔

اس لفظ کے معنی ہیں اصطلاح شرع میں دن بھر کے لئے روزہ توڑنے والی چیزوں سے ''باز رہنا''۔ دن کی میعاد صبح صادق کے ظاہر ہونے سے آفتاب کے غروب ہو جانے تک ہے۔

روزہ رکھنے کی شرطیں آگے بیان ہوں گی۔

روزہ کی یہ تعریف حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک متفق علیہ ہے، لیکن مالکیہ اور شافعیہ نے اس میں ''نیت کے ساتھ'' کی قید بڑھا دی ہے۔ بات یہ ہے کہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک نیت روزے کے ارکان میں نہیں ہے لہٰذا یہ اس کی تعریف کا جز نہیں ہو سکتی کیونکہ شرط (رکن نہیں ہوتی، بلکہ) ایک لازمی امر ہوتا ہے۔ پس اگر روزے کی نیت اس طرح، جیسا کہ آگے بتایا جائے گا، نہیں کی گئی تو روزہ بالاتفاق باطل ہو گا، اس تقریر سے معلوم ہوا کہ نیت کا رکن یا شرط ہونا ایک فقہی فلسفہ ہے، اس کا جاننا اہل علم کے لئے ضروری ہے۔ رہے دوسرے اشخاص سو ان کے لئے لازم ہے کہ وہ اتنا جان لیں کہ روزے کے لئے نیت کرنا ایک امر لازم ہے کہ اس کے بغیر روزہ صحیح نہیں ہوتا۔

روزے کی قسمیں

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس امر میں متفق ہیں کہ روزے کی چار قسمیں ہیں: ایک فرض روزہ، یہ تو رمضان کے مہینے کا روزہ ہے، خواہ ادا ہو یا قضا۔ اس طرح کفارہ اور نذر کے روزے بھی فرض ہیں۔ دوسرے مسنون روزہ، تیسرے حرام روزہ، چوتھے مکروہ روزہ۔ اب ان تمام اقسام کے روزوں کی تفصیل جو تینوں اماموں کے نزدیک (معتبر ہے) آئندہ بیان کی جا رہی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک روزے کی بہت سی قسمیں ہیں، تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

۱۔ حنفیہ کی رائیں نذر روزوں کے بارے میں باہم مختلف ہیں۔ نذر کے روزے معین بھی ہوتے ہیں، مثلاً جمعرات کا روزہ اور غیر معین بھی، مثلاً ایک دن یا مہینہ بھر کے روزے کی منت جس میں (دن یا مہینے کی) تعیین نہ کی گئی ہو۔ حنفیہ میں سے کچھ تو یہ کہتے ہیں کہ نذری روزوں کی قضا واجب ہے، فرض نہیں ہے اور یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ ان کے نزدیک واجب سے مراد سنت مؤکدہ ہے، چنانچہ اس کا تارک عذاب دوزخ کا مستوجب نہیں ہے، گو نبی مختار ﷺ کی شفاعت سے محروم رہے گا۔ جو لوگ ایسا کہتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ نذر کا پورا کرنا اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ثابت ہے: "ولیوفوا نذورھم" (یعنی چاہیے کہ لوگ اپنی نذر پوری کیا کریں) یہ آیت دلالت مفہوم میں قطعی نہیں ہے، کیونکہ اگر کوئی شخص گناہ کی منت مانے تو اس کا پورا کرنا لازم نہیں ہے۔ پس جب کہ اس آیت کے مفہوم سے امور معصیت کی نذر خارج ہے تو اس کو قطعی الدلالہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اسی بنا پر حنفیہ نے نماز نذر کی قضا اور فرض کی قضا کے درمیان امتیاز کیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اگر مثلاً کسی نے منت مانی کہ وہ اللہ واسطے دو رکعتیں نماز پڑھے گا تو اس کا عصر کی نماز کے بعد پڑھنا درست نہیں ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ مثلاً کسی کی نماز رہ گئی ہے تو عصر کے بعد اسے پڑھنے کی اجازت ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ نذر کا پورا کرنا واجب ہے، فرض نہیں ہے، کیونکہ ادا کرنے کے باب میں واجب کا حکم فرض سے مختلف ہے۔

حنفیہ میں سے بعض کہتے ہیں کہ نذر کا پورا کرنا فرض ہے، لہٰذا اگر کسی نے معینہ منت مانی کہ کسی خاص دن یا چند روز روزہ رکھے گا یا یہ منت مانی کہ ایک دن روزہ رکھے گا اور دن متعین نہیں کیا تو اس نذر کا پورا کرنا فرض ہے، لیکن یہ حکم آیت "ولیوفوا نذورھم" سے ثابت نہیں ہے، بلکہ اجماع سے ثابت ہوا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اسی رائے کو ترجیح حاصل ہے اور ان کے علاوہ دوسرے ائمہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

پہلی رائے کے مطابق حنفیہ کے نزدیک روزے کی آٹھ قسمیں ہیں:

ایک وہ روزہ جو معین فرض ہے، جیسے ماہ رمضان کا روزہ جو ایام معینہ میں رکھا جائے۔

دوسرے وہ روزہ جس کی ادائیگی فرض ہے لیکن اس کے لئے وقت متعین نہیں، جیسے قضائے روزۂ رمضان، جو غیر معینہ وقت میں رکھا جائے، یعنی اگر ماہ رمضان کے تمام یا کچھ روزے رہ گئے تو ان کی قضا کے لئے خاص دن مقرر نہیں ہیں۔ اسی طرح کفارہ کے روزے ہیں کہ وہ بھی غیر معین فرض ہے۔

تیسرے وہ روزے جو معینہ اوقات میں واجب ہیں جیسے روزوں کی نذر جو تعین وقت کے ساتھ کی جائے۔

چوتھے صوم واجب غیر معین (یعنی وہ روزہ جس کا کسی معینہ وقت میں رکھنا واجب نہیں ہے) جیسے نذر (منت) مطلق کا روزہ۔

پانچویں نفلی روزہ۔

چھٹے مسنون روزہ۔

ساتویں مستحب روزہ۔

آٹھویں وہ روزہ جو مکروہ تنزیہی یا مکروہ تحریمی ہو۔ اس طرح حنفیہ کے نزدیک روزے کی یہ آٹھ قسمیں ہوتی ہیں۔

پہلی قسم: وہ روزے جو فرض ہیں

ماہ رمضان کا روزہ

یہ تو بتایا جا چکا ہے کہ ماہ رمضان کا روزہ فرض ہے۔ اس کی ادا اور قضا دونوں فرض ہیں۔ اسی طرح کفارے کے روزے اور منت مانے ہوئے روزے بھی فرض ہیں۔ یہ معلوم ہے کہ یہاں تک تمام ائمہ کا اتفاق ہے، گو بعض حنفیہ کا نذری روزے کے بارے میں اختلاف ہے، جو کہتے ہیں کہ وہ واجب ہیں فرض نہیں ہیں۔

اب اسی ترتیب سے فرض روزوں کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

ماہ رمضان کا روزہ اور اس کا ثبوت

ماہ رمضان کا روزہ ہر مکلف انسان پر جس میں روزہ رکھنے کی طاقت ہو فرض عین ہے۔ یہ روزہ ہجرت سے ڈیڑھ سال بعد ماہ شعبان کی دس تاریخ کو فرض ہوا۔ اس کا فرض ہونا کتاب، سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔

قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "یا ایھا الذین آمنوا کتب علیکم الصیام ......

دوسری رائے کے بموجب روزے کی سات قسمیں ہیں:

اول فرض معین، جس کا وقت مقرر ہے، جیسے رمضان کا روزہ یا نذر معین کا روزہ۔

دوم فرض غیر معین، یعنی وہ روزہ جس کا وقت مقرر نہیں جیسے روزۂ رمضان کی قضا یا نذر غیر معین کا روزہ۔

سوم روزۂ واجب، یعنی نفلی روزہ، جو رکھ لیا گیا (رکھ لینے کے بعد) واجب ہو جاتا ہے۔ یعنی کسی نے منت مانی کہ جمعرات کو روزہ رکھے گا اور روزہ رکھ لیا تو اب یہ واجب ہو گیا کہ اسے پورا کیا جائے (یعنی رکھنے سے پہلے واجب نہ تھا۔ اب) اگر اسے توڑا تو گناہ صغیرہ کا مرتکب قرار دیا جائے گا، جیسا کہ سابقاً بیان ہوا۔ اگر روزہ توڑ لیا ہو تو اس کی قضا واجب ہے۔ اسی طرح اعتکاف کی حالت کا روزہ جس کی منت نہ مانی ہو وہ بھی اسی طرح واجب ہے۔

چہارم حرام روزہ۔

پنجم، مسنون روزہ۔

ششم نفلی روزہ۔

ہفتم مکروہ روزہ۔

ان تمام اقسام صوم کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

شهر رمضان الذی انزل فیه القرآن"۔

اس آیت میں ''شهر رمضان'' خبر ہے، اس کا مبتدا محذوف ہے اور عبارت اس طرح ہوگی ''هو شهر رمضان'' یعنی جو روزے تم پر فرض ہیں وہ رمضان کے روزے ہیں۔ (تا آخر) نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: فمن شهد منکم الشهر فلیصمه'' (یعنی جس پر رمضان کا مہینہ آئے اسے روزہ رکھنا ضروری ہے)۔

اب حدیث کو لیجئے، منجملہ ان احادیث کے (جن سے روزے کی فرضیت ثابت ہے) آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے:

''بنی الاسلام علی خمس شهادة ان لا اله الا الله و ان محمداً رسول الله و اقام الصلوٰة و ایتاء الزکاة والحج و صوم رمضان'' بخاری و مسلم بروایت ابن عمرؓ (یعنی اسلام کی بنیاد پانچ امور پر ہے: اس امر کا اعتراف کرنا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمدؐ کے رسول ہیں، نماز کا قائم کرنا۔ زکوٰۃ کا ادا کرنا، حج کرنا اور ماہ رمضان کے روزے رکھنا۔ رہا اجماع سو تمام امت محمدیہ (صلی اللہ علیہ وسلم) اس پر متفق ہے کہ (ماہ رمضان کا) روزہ فرض ہے۔ مسلمانوں میں سے کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا، لہٰذا یہ دین کی مسلمہ بات ہے اور اس کا منکر کافر ہے۔ ایسا ہی کافر جیسے نماز، زکوٰۃ اور حج کا منکر کافر ہے۔

روزے کے ارکان

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک روزہ کا صرف ایک ہی رکن ہے اور وہ ہے روزہ توڑنے والے امور سے، جن کا ذکر آگے آئے گا، باز رہنا، باقی مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[1]

۱۔ مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے۔ ان میں سے بعض کا کہنا ہے کہ روزے کے دو رکن ہیں: ایک تو وہی (نواقض صوم سے) باز رہنا، دوسرے نیت، لہٰذا جب تک یہ دونوں باتیں نہ ہوں روزہ کا مفہوم پورا نہیں ہوسکتا۔ بعض مالکیہ اس سے ہٹ کر یہ کہتے ہیں کہ نیت 'شرط' ہے ''رکن'' نہیں ہے، لہٰذا روزے کا مفہوم محض (نواقض صوم سے) باز رہنے سے ادا ہو جاتا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ روزے کے تین رکن ہیں: روزہ توڑنے والی چیزوں سے باز رہنا، نیت کرنا اور روزہ دار ہونا، چنانچہ ان کے نزدیک جب تک یہ تینوں امور نہ ہوں روزے کا مفہوم محض ''باز رہنے'' سے ادا نہیں ہوتا۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ حنابلہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ نیت اور روزہ دار ہونا، روزے کی دو شرطیں ہیں جو روزہ کے مفہوم سے خارج لیکن اس کے لئے لازم ہیں۔

روزے کی شرطیں

روزے کی شرائط تین طرح کی ہیں:

واجب ہونے کی شرائط۔

صحیح ہونے کی شرائط۔اور

ادا ہونے کی شرائط۔

مختلف مسالک میں اس کی جو تفصیل ہے وہ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

۱۔شافعیہ کہتے ہیں کہ شرائط روزہ کی دو قسمیں ہیں: واجب ہونے کی شرط اور صحیح ہونے کی شرط، پھر واجب ہونے کی چار شرطیں ہیں:

اول شرط بالغ ہونا، چنانچہ بچے پر روزہ واجب نہیں ہے، لیکن (بچہ) سات سال کی عمر میں اگر روزہ رکھ سکے تو اسے روزہ رکھنے کا حکم دیا جائے اور دس کا ہو جائے تو اسے (روزہ نہ رکھنے پر) سزا دی جائے۔حنفیہ کو اس بارے میں شافعیہ سے اتفاق ہے۔لیکن مالکیہ کہتے ہیں کہ بچے کے ولی (سرپرست) پر یہ واجب نہیں ہے کہ روزہ رکھنے کا اس کو حکم دے اور نہ یہ امر مستحب ہے، اگرچہ وہ لڑکا قریب البلوغ ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اس بات کو بچے کی طاقت اور قابلیت پر چھوڑ دیا جائے۔اگر لڑکا بالغ ہونے کو ہو اور روزہ رکھنے کی صلاحیت رکھتا ہے تو اس کے ولی پر واجب ہے کہ اسے روزہ رکھنے کا حکم دے اور اگر وہ تعمیل نہ کرے تو زدوکوب سے کام لے۔

دوسری شرط مسلمان ہونا ہے، لہٰذا کافر سے اس کا مطالبہ واجب نہیں ہے۔یہ دوسری بات ہے کہ آخرت میں (ترک صوم کا) اس پر عذاب ہوگا۔لیکن مرتد سے روزہ کا مطالبہ واجب ہے، لہٰذا اگر وہ پھر اسلام کی طرف لوٹ کر آئے تو اس سے روزہ رکھنے کا مطالبہ واجب ہوگا۔

تیسری شرط 'عقل' ہے لہٰذا اگر فاتر العقل (مجنون) کا فتور عارضی ہو۔اس صورت میں افاقہ کے بعد اس کی قضا لازم ہے۔یہی حکم مخمور کا ہے بشرطیکہ اس کا نشہ نشہ آور شے سے لاحق ہوا ہو، اس صورت میں اس کی قضا لازم ہے۔اور اگر نشہ بے ارادہ ہوا ہو، مثلاً کسی برتن یہ سمجھ کر کہ وہ پانی ہے پی لیا حالانکہ وہ شراب تھی جس سے نشہ ہو گیا تو اس صورت میں دوران نشہ کی نماز جو قضا ہو گئی اس کے ادا کرنے کا مطالبہ نہ ہوگا لیکن اگر بے ہوشی طاری ہو گئی (اور اس حال میں نماز رہ گئی) تو اس کی قضا لازمی ہے، خواہ یہ بے ہوشی بے ہوش کرنے والی شے سے طاری ہوئی ہو یا اس سے نہ ہوئی ہو۔

چوتھی شرط حسی یا شرعی نقطہ نظر سے (روزہ پر) قادر ہونا ہے، لہٰذا جس میں روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہو اس پر واجب نہیں ہے، خواہ یہ کیفیت کبرسنی کے باعث ہو یا کسی مرض کے باعث جس کے اچھا ہونے کی امید نہ ہو، کیونکہ ایسا شخص محسوس طور پر عاجز ہے۔اسی طرح اس پر واجب نہیں ہے جو حیض وغیرہ کی حالت میں ہو، کیونکہ وہ شرعاً روزہ رکھنے سے معذور ہے۔

روزے صحیح ہونے کی بھی چار شرطیں ہیں:

اول روزہ دار کا مسلمان ہونا، چنانچہ کافر یا مرتد کا روزہ صحیح نہیں ہے۔

دوسرے صاحب تمیز ہونا، یعنی جس کو (صحیح یا غلط کی) تمیز نہ ہو اس کا روزہ درست نہیں ہے، چنانچہ فاتر العقل (مجنون) کا روزہ درست نہیں، اگرچہ جنون کی کیفیت دن کے وقت ایک لحظہ ہی کے لئے لاحق ہو۔ اسی طرح اگر نشے کی حالت ہے اور بے ہوشی طاری ہے اور تمام دن صلاحیت تمیز سے عاری رہا تو اس کا روزہ صحیح نہ ہوگا۔ ہاں اگر دن کے صرف کچھ حصے میں تمیز کرنے سے عاری رہا تو روزہ ہو جائے گا اور تمیز کا پایا جانا حکما کافی ہے (گو فی الواقع تمیز سے عاری رہا ہو)، مثلاً کسی نے فجر سے پہلے روزے کی نیت کی اور سو گیا اور سورج غروب ہونے تک سویا پڑا رہا تو روزہ صحیح ہوگا، کیونکہ (گو سونے والا تمیز سے عاری ہوتا ہے، لیکن) حکما (شرعاً) وہ تمیز رکھنے والا ہی متصور ہوگا۔

تیسرے حیض و نفاس سے خالی ہونا اور اوقات روزہ میں ولادت بچہ کا نہ ہونا، اگرچہ جننے والی کو خون نہ آیا ہو۔

چوتھے یہ کہ وہ دن ایسا ہو جس میں روزہ رکھا جا سکے، چنانچہ عید کے دو دن اور ایام تشریق میں روزہ رکھنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ ان اوقات میں روزہ نہیں رکھا جا سکتا۔ یہی حکم یوم الشک (یعنی وہ دن جس کی بابت رمضان کی پہلی تاریخ ہونے کا شبہ ہو) کے روزہ کا بھی ہے۔ البتہ اگر کوئی ایسا موجب ہو جو روزے کا متقاضی ہو تو (یوم الشک کو روزہ رکھا جا سکتا ہے) مثلاً یہ کہ کسی روزے کی قضا ہے جو اب تک نہیں رکھا گیا اور یا مثلاً یہ منت مانی ہو کہ آئندہ دوشنبہ کو روزہ رکھنا ہے اور دوشنبہ کے دن یوم الشک واقع ہوا تو روزہ رکھ لینا چاہیے۔ اسی طرح اگر ہر جمعرات کو روزہ رکھتا ہو اور یوم الشک جمعرات کو واقع ہوا تب بھی روزہ رکھا جا سکتا ہے، لیکن اس خیال سے کہ ممکن ہے وہ رمضان کی پہلی تاریخ ہو اور اسی شبے کی بنا پر روزہ رکھ لیا تو روزہ صحیح نہ ہوگا۔ اس کی تفصیل روزۂ یوم الشک کے بیان میں آئے گی۔ ماہ شعبان کے نصف آخر یا اس کے کچھ حصے میں بھی روزہ رکھنا درست نہیں ہے اور حرام ہے۔ البتہ اگر کوئی سبب ایسا ہے جیسے وہ اسباب جن کا ذکر یوم الشک کے روزے کے مسائل میں بیان ہوا یا یہ کہ شعبان کے نصف اول کے کچھ دن ملا لئے جائیں، خواہ ایک ہی دن ہو، تو روزہ صحیح ہوگا۔

شافعیہ کے نزدیک بھی یہی شرائط ہیں، لیکن انہوں نے نیت کو شرط نہیں بلکہ رکن قرار دیا ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ ان کے نزدیک صحت روزہ کے لئے ہر روز نیت کرنا واجب ہے اور یہ نیت رات کو کرنا لازم ہے، یعنی فجر سے پہلے نیت کر لی جائے، خواہ مغرب کے وقت ہی سے (نیت) کر لی جائے۔ اگر اس دوران کوئی امر منافی روزہ پیش آ جائے تو کوئی مضائقہ نہیں، کیونکہ روزے کا وقت دن ہے، رات نہیں ہے۔

اگر فرض روزہ رکھنا ہے، مثلاً ماہِ رمضان یا کفارہ یا نذر کا روزہ تو لازم ہے کہ روزے کی نیت رات کو کر لی جائے اور روزے کا تعین کیا جائے، بایں طور کہ دل میں یہ کہے کہ میں ماہ رمضان کا روزہ یا منت کا روزہ یا کوئی اور روزہ رکھنے کی نیت کرتا ہوں۔ سنت یہ ہے کہ دل کے ساتھ زبان سے بھی کہہ لیا جائے، کیونکہ زبان دل کی معاون ہوتی ہے۔ چنانچہ مثلاً یوں کہنا چاہیے کہ ''میں اسی ماہ رمضان کا فرض ادا کرنے کے لئے کل کے روزے کی نیت کرتا ہوں واسطے اللہ تعالیٰ کے۔ اگر روزہ نفلی ہو تو بقول راجح اس کے لئے محض نیت کافی ہے'' بشرطیکہ دن میں زوال سے پہلے کر لی جائے اور نیت سے پہلے کوئی امر منافی روزہ پیش نہ آیا ہو۔ یاد رہے کہ محض سحری کھا لینا کسی قسم کے روزے کی نیت کا قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ ہاں اگر سحری کے وقت ہی روزہ یاد آیا اور اس کا ارادہ کیا اور اسی نیت سے سحری کھائی ہے (تو وہ سحری نیت میں شمار ہوگی) یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ فجر طلوع ہونے کے وقت کچھ کھانے پینے سے بایں خیال کہ روزہ نہ ٹوٹ جائے احتراز کیا ہو تو یہ عمل بھی نیت کا قائم مقام ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ روزے کی شرطیں تین قسم کی ہیں:
روزہ واجب ہونے کی شرطیں۔
روزے کے واجب الادا ہونے کی شرطیں۔
روزے کے صحیح طور پر ادا ہونے کی شرطیں۔
روزہ واجب ہونے کی تین شرطیں ہیں (یعنی جب تک یہ تین امور نہ پائے جائیں روزہ واجب نہیں ہوتا):
اول ''اسلام'' یعنی کافر پر روزہ واجب نہیں ہے، کیونکہ وہ شریعت کے فروعی احکام کا مخاطب نہیں ہوتا، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ اسی طرح اس کا روزہ بھی (اگر وہ رکھ لے) تو صحیح نہ ہوگا، کیونکہ روزہ درست ہونے کے لئے نیت شرط ہے جیسا کہ آگے بیان ہوگا اور یہ بتایا جا چکا ہے کہ نیت ہی درست نہیں ہوتی جب تک کہ نیت کرنے والا مسلمان نہ ہو۔ پس روزے کے واجب ہونے اور صحیح ہونے کے لے مسلمان ہونا شرط ہے۔
دوسرے ''عقل'' یعنی فاتر العقل (مجنون) پر بحالت جنون روزہ واجب نہیں ہے۔ اب اگر کسی شخص پر آدھے رمضان کے مہینے میں جنون طاری رہا، پھر نجات پائی تو باقی ایام کا روزہ اور گزرے دنوں کی قضا واجب ہے۔ لیکن اگر ماہِ رمضان کے ختم ہونے کے بعد جنون سے نجات ہوئی تو قضا واجب نہیں ہے۔ یہی حکم اس کے لئے ہے جس پر بے ہوشی طاری ہو یا جو سویا پڑا ہو، یعنی جس کو نیند کا مرض ماہ رمضان کے آنے سے پہلے لاحق ہوا اور وہ مہینے بھر تک سویا رہے۔
تیسرے ''بلوغ'' یعنی صغیر السن پر روزہ واجب نہیں ہے، اگرچہ اس میں تمیز آ گئی ہو، تاہم جب بچہ سات سال کا ہو جائے تو اسے روزہ رکھنے کا حکم دینا چاہیے اور دس سال کا ہو جائے اور اس میں طاقت روزہ رکھنے کی ہو (اور روزہ نہ رکھے) تو اس کی سرزنش ضروری ہے۔
ادائے روزہ کے واجب ہونے کی دو شرطیں ہیں:
اول ''صحت'' کہ مریض پر روزہ رکھنا واجب نہیں ہے، تاہم مرض سے شفا پانے کے بعد اس کو حکم ہے کہ قضا رکھے۔
دوم ''مقیم ہونا'' لہٰذا مسافر پر روزہ رکھنا واجب نہیں ہے، اگرچہ اس کی قضا واجب ہے۔
روزے کا فرض ادا ہونے کے لئے بھی دو شرطیں ہیں:
منجملہ ان کے ایک حیض ونفاس سے پاک ہونا ہے، چنانچہ حیض اور نفاس والی عورتوں کو روزہ رکھنا درست نہیں ہے، اگرچہ روزہ ان پر واجب ہے۔
دوسری شرط نیت ہے، یعنی بغیر نیت کے روزہ ادا نہ ہوگا، کیونکہ عبادت اور عادت میں امتیاز لازمی ہے۔ (اور امتیاز نیت ہی سے ہوسکتا ہے اور نیت (صحیح ہونے کے لئے) صرف یہ کافی ہے کہ دل میں یہ ارادہ ہو کہ وہ فلاں روزہ رکھ رہا ہے۔ سنت یہ ہے کہ زبان سے بھی کہہ دے۔
نیت کا وقت ہر روز آفتاب غروب ہونے کے بعد سے لیکر اگلے روز کے نصف النہار سے پہلے تک ہے۔ شریعت کی رو سے نہار کا وقت مشرقی افق سے طلوع آفتاب کی روشنی پھیلنے سے آفتاب کے غروب ہونے تک ہے۔ اس عرصے کو دو حصوں میں تقسیم کیا جائے اور نصف اول کے اندر اندر نیت روزہ کر لینا چاہیے۔ بایں طور کہ نہار کا (دوسرا) حصہ جو آفتاب کے غروب ہونے تک ہے، پہلے حصے سے زیادہ ہو، یعنی اگر رات کو غروب آفتاب کے بعد نیت نہیں کی یہاں تک کہ بغیر نیت کئے صبح ہوگئی، لیکن کچھ کھایا پیا نہیں تو لازم ہے کہ نصف النہار سے پہلے پہلے نیت کر لی جائے، جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

ماہ رمضان میں ہر روز نیت روزہ کرنی چاہیے۔ سحری کا کھانا بھی نیت ہے۔ یہ اور بات ہے کہ کھاتے وقت روزہ رکھنے کا ارادہ نہ ہو (تو سحری کا کھانا نیت میں شمار نہ ہوگا)۔ اگر اول شب میں روزے کی نیت کی اور طلوع فجر سے پہلے نیت توڑ دی تو یہ توڑ دینا ہر قسم کے روزے میں صحیح ہوگا۔

نذر معین کے روزے اور نفلی روزے کے لیے مطلق نیت کر لینا اور نفلی روزے کی نیت سر شام سے نصف النہار تک کے عرصے میں کر لینا جائز ہے۔ تاہم زیادہ بہتر یہی ہے کہ رات کو نیت کی جائے اور روزہ متعین کر دیا جائے۔

اگر اگلے روز روزہ رکھنے کی نیت کی، خواہ نذر کے روزے کی ہو یا نفلی روزے کی نیت ہو اور مہینہ رمضان کا ہے تو وہ روزہ رمضان ہی کا ہوگا۔ البتہ اگر حالت سفر میں (ماہ رمضان کے اندر) کسی اور واجب روزے کی نیت کی تو وہی واجب روزہ ادا ہوگا، کیونکہ حالت سفر میں مسافر کو روزہ (رمضان) کے ترک کرنے کی اجازت ہے۔

واضح ہو کہ قضا، کفارہ اور نذر غیر معین کے روزے کی نیت رات ہی سے کرنا ضروری ہے اور اس کی تعیین لازمی ہے۔

جن دنوں میں روزہ ممنوع ہے، مثلاً عیدین اور ایام تشریق میں اگر روزہ رکھا جائے تو روزہ ہو جاتا ہے، لیکن یہ فعل حرام ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص ان ایام میں روزہ رکھنے کی منت مانے تو یہ منت صحیح ہوگی (لیکن روزہ نہ رکھے) اس کی قضا دوسرے ایام میں رکھنا لازم ہے۔ اگر انہیں ایام میں روزہ رکھ لیا تو منت پوری ہوگی، لیکن گناہ ہوا۔

مالکیہ روزے کی شرائط (بدیں نمط) قرار دیتے ہیں:

صرف واجب ہونے کی شرطیں۔

صرف صحیح ہونے کی شرطیں۔

واجب ہونے اور صحیح ہونے کی مجموعی شرطیں۔

واجب ہونے کی دو شرطیں ہیں:

بالغ ہونا اور روزے کی طاقت کا ہونا۔

لہٰذا بچے پر روزہ واجب نہیں ہے، اگرچہ وہ قریب البلوغ ہو اور اس کے ولی پر نہ روزے کے لئے اس کو کہنا واجب ہے اور نہ مستحب ہے۔ معذور کے لئے بھی یہی حکم ہے۔

روزے کے صحیح ہونے کی تین شرطیں ہیں:

''اسلام'' لہٰذا کافر کا روزہ صحیح نہیں ہے، اگرچہ واجب اس پر بھی ہے اور کفر کے عذاب کے سوا ترک روزہ کے عذاب کا بھی مستوجب ہے۔

''وہ وقت جو روزہ رکھنے کے قابل ہو'' لہٰذا عید کے دن کا روزہ صحیح نہ ہوگا اور بقول راجح 'نیت' جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

باقی رہیں وجوب و صحت روزہ کی یکجائی شرطیں وہ تین ہیں:

پہلی شرط 'عقل' ہے، چنانچہ فاتر العقل پر اور بے ہوشی کی حالت میں نہ روزہ واجب ہے اور نہ ہی ایسی حالت میں روزہ رکھنا صحیح ہوگا۔ ایسے روزوں کی قضا واجب ہونے کے متعلقہ مسائل تفصیل طلب ہیں، جن کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی

شخص پر پورے ایک دن طلوع فجر سے لے کر غروب شمس تک بے ہوشی طاری رہی یا دن کے بیشتر حصے میں وہ بے ہوش رہا، خواہ نیت کے وقت اسے افاقہ رہا ہو یا نہ رہا ہو، دونوں صورتوں میں یا نصف یوم یا اس سے کم عرصے تک بے ہوشی طاری رہی اور دونوں حالتوں میں سے کسی میں نیت کے وقت بے ہوشی سے افاقہ نہیں رہا تو ان تمام صورتوں میں افاقہ پانے کے بعد قضا لازم ہے، لیکن اگر نصف یوم یا اس سے کم عرصے تک بے ہوشی طاری رہی اور بہر دو صورت نیت کے وقت اسے افاقہ تھا تو اس پر قضا واجب نہیں ہے، بشرطیکہ اس نے بے ہوش ہونے سے پہلے نیت کر لی ہو۔ ان مسائل میں حالت جنون کا بھی وہی حکم ہے جو حالت بے ہوشی کا ہے اور بموجب تفصیل سابقہ اگر کسی کو جنون یا غشی لاحق ہوئی تو اس پر قضا واجب ہے، اگر چہ یہ کیفیت طویل عرصے تک جاری رہے اور قضا کرنے کے بارے میں نشے میں رہنے والے کا بھی وہی حکم ہے جو بے ہوشی میں رہنے والے کا ہے، قطع نظر اس کے کہ وہ نشہ کسی حلال شے سے طاری ہوا ہو یا حرام شے سے۔

اور خواب کے دوران جو روزے رہ جائیں ان کی قضا سونے والے پر واجب نہیں ہے، بشرطیکہ اس نے آغاز ماہ (رمضان) ہی سے روزے کی نیت کر رکھی ہو۔

دوسری شرط حیض ونفاس کے خون سے پاک ہونا ہے، چنانچہ حیض ونفاس والی عورت پر نہ روزہ واجب ہے اور نہ روزہ رکھنا درست ہے۔ دونوں قسم کی عورتوں میں سے کوئی اگر فجر سے لحظہ بھر پہلے بھی پاک ہو گئی تو اسے (اسی وقت) رات ہی سے روزے کی نیت کر لینا واجب ہے۔ حیض ونفاس والیوں پر جوں ہی یہ روزے سے باز رکھنے والی حالت دور ہو جائے، ماہ رمضان کے روزوں کی جو رہ گئے ہیں، قضا واجب ہو جاتی ہے۔

تیسری شرط ماہ رمضان کا آنا ہے، چنانچہ ماہ رمضان کا روزہ ماہ رمضان کے متحقق ہونے سے پہلے نہ واجب ہوتا ہے نہ صحیح ہوتا ہے۔

نیت کرنا بقول راجح روزے کے صحیح ہونے کی شرط ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ نیت سے مراد روزہ رکھنے کا ارادہ کرنا ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرنے کی نیت (شامل کرنا) مستحب ہے (فرض نہیں ہے)۔ کوئی روزہ، خواہ فرض ہو یا نفل ہو نیت کے بغیر صحیح نہ ہوگا اور یہ امر واجب ہے کہ نیت کرتے وقت جس روزے کی نیت کی گئی ہے اس کا تعین کر دیا جائے، یعنی وہ نفلی روزہ ہے یا قضا کا ہے یا نذر کا ہے۔ پس اگر محض روزے کی نیت کی اور یہ شک رہ گیا کہ نفلی روزے کی نیت کی تھی یا نذر کی یا قضا کی تو وہ نفلی ہی روزہ ہوگا اور اگر یہ شک رہا کہ نذر کے روزے کی نیت کی یا قضا کی تو (نذر یا قضا دونوں میں سے) کوئی مقصد پورا نہ ہوگا اور وہ روزہ نفلی ہوگا۔ اور (نذر یا قضا کا) پورا کرنا واجب رہے گا۔

(روزے کی) نیت کا وقت سورج ڈوبنے سے فجر کے طلوع ہونے تک ہے۔ لہٰذا اگر رات کے آخری حصے میں ایسے وقت نیت کی کہ اس کے بعد ہی صبح ہو گئی تو نیت درست رہی۔ تاہم بہتر یہی ہے کہ نیت رات کے پہلے حصے میں کر لی جائے، کیونکہ یہی زیادہ محتاط طریقہ ہے۔ واضح ہو کہ نیت کے بعد بھی کچھ کھانے پینے، مباشرت کرنے یا سو جانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ بخلاف بے ہوشی اور جنون کے کہ اگر نیت کے بعد اس میں سے کوئی کیفیت طاری ہوئی تو وہ نیت باطل ہو جائے گی اور پھر سے نیت کرنا ہوگی، بشرطیکہ افاقہ کے بعد نیت کا وقت باقی رہ گیا ہو اور کسی بھی روزے کے لئے دن میں نیت کرنا صحیح نہیں ہے، خواہ وہ روزہ نفلی ہی ہو۔

اگر مسلسل روزہ رکھنا واجب ہو تو سب کے لئے ایک ہی نیت کافی ہے، جیسے ماہ رمضان کے روزے یا کفارۂ صوم یا قتل یا ظہار کے روزے یعنی جب تک کہ یہ سلسلہ نہ ٹوٹے گا وہی نیت جاری رہے گی۔ اگر کسی مرض یا سفر در پیش آجانے کے باعث وہ سلسلہ ٹوٹ گیا تو بقول معتداب ہر روز رات کو نیت کرنا ضروری ہوگا، اگر چہ آئندہ مسلسل روزہ رکھا گیا ہو۔

البتہ اگر وہ سفر ختم ہو جائے یا مرض جا تا رہے تو باقی روزوں کے لئے ایک ہی بار نیت کافی ہوگی۔

اگر ایسے روزے ہوں جن کا متواتر رکھنا واجب نہیں ہے، جیسے ماہ رمضان کی قضا یا کفارۂ قسم کے روزے تو ایسے روزوں کے لئے ہر روز رات سے نیت کرنا ضروری ہے۔ ان کے لئے پہلے ہی روز نیت کر لینا کافی نہیں ہے۔

نیت (عملی نہیں، بلکہ) حکمی ہو تب بھی کافی ہے۔ چنانچہ مثلاً اگر کسی نے سحری کھائی اور دل میں روزے کا تصور نہ تھا، لیکن اگر کوئی پوچھ لیتا کہ سحری کیوں کھائی؟ تو وہ یہی کہتا کہ روزہ رکھنے کے ارادے سے کھائی ہے تو یہ (سحری کا کھانا) اس کی نیت کے لئے کافی ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ روزے کی شرطیں تین طرح کی ہیں:

صرف واجب ہونے کی شرطیں۔

صرف صحیح ہونے کی شرطیں، اور

واجب ہونے اور صحیح ہونے کی مجموعی شرطیں۔

صرف واجب ہونے کی تین شرطیں ہیں:

"اسلام"

"بلوغ" اور

"روزے پر قادر ہونا"۔

بچے پر روزہ واجب نہیں ہے، اگر چہ وہ قریب البلوغ ہو، تاہم اس کے سرپرست پر واجب ہے کہ اگر اس میں (روزہ رکھنے کی) طاقت ہے تو اسے روزہ رکھنے کا حکم دے اور اگر وہ روزہ نہ رکھے تو اس کی سرزنش کی جائے، جو شخص ضعیف العمری کے باعث روزے سے معذور ہو یا کسی ایسے مرض میں مبتلا ہو جس کے اچھا ہونے کی امید نہیں ہے، اس پر روزہ واجب نہیں ہے۔ البتہ اگر مرض سے نجات پانے کی امید ہو تو نجات پانے کے بعد روزہ اس پر واجب ہو جائے گا اور رمضان کے جو روزے رہ گئے ہیں ان کی قضا بھی واجب ہوگی۔ روزے کے صرف صحیح ہونے کی شرطیں تین ہیں:

پہلی شرط نیت ہے۔ فرض روزوں کی صورت میں نیت کا وقت سورج ڈوبنے کے بعد اول شب سے لے کر طلوع فجر تک ہے۔ اگر نفلی روزہ ہے تو اس کی نیت دن میں بھی کی جا سکتی ہے یہاں تک کہ زوال کے بعد بھی بشرطیکہ طلوع فجر کے آغاز سے اس وقت تک کوئی امر منافی روزہ، کھانا پینا، وغیرہ نہ کیا ہو۔

نیت میں جس روزے کا ارادہ ہے اس کا تعین واجب ہے، مثلاً یہ رمضان کا روزہ ہے یا کوئی اور روزہ ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ اس روزے کے فرض ہونے کی نیت کی جائے۔ البتہ ہر روز نیت کرنا واجب ہے۔ خواہ رمضان کا روزہ ہو یا کوئی اور روزہ ہو۔

ماہ رمضان کے تحقق کا بیان

ماہ رمضان کا تحقق دو طرح سے ہوتا ہے:

اول ماہ رمضان کے چاند کا نظر آنا، جبکہ مطلع صاف ہو اور بادل، دھند یا غبار چاند دیکھنے سے مانع ہو۔

دوسرے یہ کہ ماہ شعبان کے تیس دن پورے ہو جائیں، یہ اس صورت میں جبکہ مطلع متذکرہ بالا رکاوٹوں سے خالی نہ ہو، کیونکہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے۔ ''صوموا لرؤيته وا افطروا لرؤيته، فان غم عليكم فاكملوا عدة شعبان ثلاثين''۔ بخاری بروایت ابو ہریرہؓ

(یعنی چاند دیکھ کر ہی روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر ہی روزہ توڑو۔ اگر مطلع ابر آلود ہو تو ماہ شعبان کے تیس دن پورے کرو)۔

حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر مطلع صاف ہو تو روزے کا انحصار محض چاند کے نظر آنے پر ہو گا، لہٰذا جب تک چاند نظر نہ آئے روزہ رکھنا جائز نہ ہو گا۔ البتہ اگر آسمان ابر آلود ہے تو (ماہ صیام کے تحقق کی خاطر) ماہ شعبان کی طرف رجوع کرنا ہو گا۔ یعنی اس کے تیس دن پورے کرنے ہوں گے بایں طور کہ اگر حساب کی رو سے دن کم ہوں تو اس کمی کو دور کریں اور اگر دن پورے ہو گئے ہیں تو روزہ واجب ہو گیا ہے۔ (ماہ

دوسری شرط (صحت صوم کے لئے) حیض کے خون کا بند ہو جانا ہے۔
تیسری شرط نفاس کے خون کا بند ہونا ہے، لہٰذا حیض اور نفاس کی حالت میں روزہ صحیح نہیں ہے، اگرچہ قضا واجب ہے۔
واجب اور صحیح ہونے کی مجموعی شرطیں بھی تین ہیں:
پہلی شرط ''اسلام'' ہے، یعنی کافر پر یا مرتد پر روزہ واجب نہیں ہے، نہ اس کا روزہ صحیح ہو گا۔
دوسری شرط ''عاقل ہونا'' ہے۔ چنانچہ فاتر العقل (مجنون) پر نہ روزہ واجب ہے نہ اس کا روزہ درست ہو گا۔
تیسری شرط ''صاحب تمیز'' ہونا ہے۔ پس جو بچہ تمیز نہ رکھتا ہو، یعنی سات سال کا نہ ہو اس کا روزہ صحیح نہ ہو گا۔
اگر ماہ رمضان میں کسی روز جنون لاحق ہو گیا یا پہلے ہی سے جنون طاری تھا اور ماہ رمضان کے اندر کسی دن افاقہ ہو گیا تو اس روز کی قضا واجب ہے۔ ہاں اگر پورا دن یا اس سے زیادہ عرصہ تک حالت جنون طاری رہی تو اس کی قضا واجب نہیں ہے، بخلاف اس کے جسے بے ہوشی لاحق ہو، اس پر روزے کی قضا واجب ہے، خواہ بے ہوشی کتنے ہی عرصہ تک رہی ہو۔ نشہ میں ڈوبے ہوئے اور سوئے پڑے کا حکم وہی ہے جو بے ہوش کا ہے۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ کوئی نشہ کا عادی ہو یا نہ ہو۔

ا۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ شعبان کی انتیس تاریخ کو غروب آفتاب کے بعد مطلع ابر آلود ہونے کے باعث ہلال رمضان دکھائی نہ دے تو ضروری نہیں ہے کہ شعبان کے تیس دن پورے کئے جائیں، بلکہ واجب ہے کہ رات کو روزہ کی نیت کر کے اگلے روز روزہ رکھ لیا جائے، خواہ وہ دن شعبان کا ہو یا رمضان کا۔ نیت رمضان کے روزے کی کرنی چاہیے۔ اگر اس عرصہ

رمضان کے تحقق کے لئے) یہ قاعدہ بھی اسی مالک شرع کا بنایا ہوا ہے جس نے روزہ کا حکم دیا ہے۔اس کو پورا اختیار ہے کہ (ماہ رمضان کے تحقق کی) نشانیاں جو کچھ چاہے مقرر فرمادے۔شارع علیہ السلام ہی نے یہ بتایا ہے کہ اگر آسمان صاف ہے اور چاند کا نظر آنا ممکن ہے تو اسے دیکھنے کی کوشش کی جائے۔اگر چاند نظر آجائے تو روزہ رکھا جائے ورنہ نہ رکھا جائے۔البتہ اگر مطلع صاف نہ ہو تو ماہ شعبان (کے دنوں کا) حساب لگا کر اس کے تیس دن پورے کرنا چاہیے۔تین اماموں کا اسی (اصول) پر عمل ہے۔حنابلہ نے مطلع صاف نہ ہونے کی صورت میں ایک اور روایت کی بنا پر اس سے اختلاف کیا ہے۔دوسری کے الفاظ اس طرح مروی ہیں: "صوموا الرؤیته وا افطروا الرویته فان غم علیکم فاقدروا له" (یعنی چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر روزہ بند کرو اگر مطلع ناصاف ہو تو اس کے لئے اندازہ لگالیا کرو)۔حنابلہ کہتے ہیں کہ لفظ "فاقدروا له" کے معنی ہیں کہ ایسی صورت میں احتیاط سے کام لو۔اندریں بات حنابلہ نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، جو اس حدیث کے راوی ہیں، کے طرز عمل سے استدلال کیا ہے۔چنانچہ یہ امر ثابت ہے کہ شعبان کی انتیس تاریخ کو ہلال رمضان دیکھنے کے لئے لوگوں کو بھیجتے تھے۔اگر چاند نظر آجاتا تب تو خیر روزہ ہو ہی جاتا تھا، اگر نہ نظر آتا اور مطلع ابر آلود یا غبار آلود نہ ہوتا تو صبح کو افطار فرماتے۔اور اگر (مطلع ناصاف) ہوتا تو صبح کو روزہ رکھ لیتے۔ایسی صورت میں حنابلہ اس دن کو "یوم الشک" نہیں کہتے، بلکہ ان کے نزدیک یوم الشک اس روز ہے جبکہ مطلع صاف ہو اور لوگ چاند دیکھنے کے وقت گھر بیٹھے رہیں۔چنانچہ حنابلہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں بیان کر دیا گیا ہے۔(۱)

اب رہا ہلال کے ثابت ہونے کا طریقہ سو اس کے باب میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔(۲)

میں یہ ثابت ہو جائے کہ وہ دن شعبان کا ہے تو اس روزہ کا پورا کرنا ضروری نہیں ہے۔

۲۔حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر آسمان ایسی چیزوں سے خالی ہو جو رویت ہلال سے مانع ہوں تو ضروری ہے کہ ایک مجمع کثیر نے اس کو دیکھا ہو جن کے بتانے سے ماہ رمضان کے چاند کا نظر آنا ثابت ہوگا۔مجمع کثیر کا مطلب امام یا اس کے نائب کی رائے پر منحصر ہے۔بقول راجح اس کی کوئی تعداد مقرر نہیں ہے۔ایسی صورت میں رویت ہلال کی شہادت کے لئے یہ شرط ہے کہ دیکھنے والے بیان دینے کے وقت یہ لفظ کہیں کہ "ہم شہادت دیتے ہیں"۔

اگر آسمان متذکرہ اشیاء سے جو چاند دیکھنے سے مانع ہوتی ہیں خالی نہ ہو اور کوئی شخص کہتا ہے کہ اس نے چاند دیکھ لیا اور یہ شخص مسلمان "راست باز" عاقل اور بالغ ہے تو اس کی شہادت کافی ہوگی اور اس کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ یہ الفاظ بھی کہے کہ میں شہادت دیتا ہوں۔نیز حاکم اور عدالت کی بھی ضرورت نہیں ہے۔یاد رہے کہ اگر مطلع ناصاف ہو تو (ثبوت

رویت ہلال کے لئے) ضروری نہیں ہے کہ چاند کو ایک مجمع دیکھے، کیونکہ ایسی حالت میں چاند کا نظر آنا مشکل ہی ہوتا ہے۔

اس شہادت کے لئے مرد، عورت، آزاد اور غلام کے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے۔ اگر کسی فرد واحد نے جس کی گواہی معتبر مانی جاتی ہے چاند دیکھا اور اس کے دیکھنے کی شہادت کسی اور شخص نے دی تو اس کو بھی تسلیم کیا جائے گا۔ لیکن اس صورت میں (اس دوسرے شخص کو) قاضی (حاکم) کے سامنے پیش ہو کر پہلے شخص کے بیان کے متعلق شہادت دینا ہوگی۔ قاضی کو چاہیے کہ اسکی گواہی لے۔ اگر اس بارے میں گواہی دینے والا مستور الحال ہے (یعنی ایسا شخص جس کے کردار کا حال معلوم نہیں ہے) تو اسے ''عدل'' (یعنی راست باز) ہی تصور کیا جائے۔

اگر ایسا شخص جو مقبول الشہادۃ ہے ماہ رمضان کا چاند دیکھے اور وہ شہر میں ہے تو اس پر واجب ہے کہ اسی شب کو قاضی کے پاس آ کر اس کی شہادت دے اگر قریہ میں ہے تو اس پر لازم ہے کہ اس مقام کی مسجد میں جا کر تمام لوگوں کو اس سے مطلع کرے، اگر چہ چاند دیکھنے والی کوئی پردہ نشیں عورت ہی کیوں نہ ہو۔

اب جس نے ہلال رمضان دیکھ لیا اور جس نے اس کی بات کو مان لیا ان دونوں پر روزہ واجب ہو گیا، اگر چہ قاضی نے ان کی شہادت کو نہ مانا ہو، تاہم اگر قاضی نے شہادت رد کر دی ہے اور اس شخص نے روزہ نہ رکھا تو اس روزے کی صرف قضا واجب ہوگی کفارہ واجب نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ماہ رمضان کا ثبوت ایک ہی معتبر شخص کے دیکھنے سے ہو جاتا ہے، اگر چہ وہ مستور الحال ہو۔ اس میں آسمان صاف ہو یا دھندلا کہ چاند کا دیکھنا دشوار ہو (بہر حال ماہ رمضان کا ثبوت ہو جائے گا)۔ لیکن گواہ کا مسلمان، عاقل، بالغ، آزاد اور قابل اعتبار ہونا شرط ہے، اور گواہی کے وقت اس کا لفظ ''اشہد'' (یعنی میں شہادت دیتا ہوں) کے ساتھ گواہی دینا ضروری ہے، بایں طور کہ قاضی کے روبرو وہ یوں کہے کہ ''میں شہادت دیتا ہوں کہ میں نے ہلال رمضان دیکھ لیا ہے'' اور یہ امر ضروری نہیں کہ وہ یہ بھی کہے کہ کل ''رمضان'' ہے۔

واضح ہو کہ (اس شہادت کے بعد) اگلے دن کا روزہ عوام الناس پر واجب نہیں ہے جب تک کہ قاضی گواہی کو سن کر اس کے ٹھیک ہونے کا فیصلہ نہ کر دے۔ اس کے لئے بھی یہ کہنا ضروری نہیں ہے کہ ''میرے نزدیک ماہ رمضان ثابت ہو گیا ہے۔''

جس شخص نے چاند اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا ہو، اس پر رمضان کا روزہ واجب ہے، اگر چہ وہ قاضی کے سامنے پیش نہ ہوا ہو یا اس کی شہادت تسلیم نہ کی گئی ہو۔ اسی طرح اس شخص پر بھی روزہ واجب ہے جس نے اس کا بیان سنا اور اس کی توثیق کی اور اسے سچ جانا۔ اس میں چاند دیکھنے والا بچہ ہو یا عورت ہو یا غلام ہو یا فاسق یا کافر ہو (یعنی بہر حال چاند دیکھنے والے کی بات کو جو سچ مان گیا اس پر روزہ واجب ہے)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ رمضان کا مہینہ چاند دیکھنے سے ثابت ہو جاتا ہے۔ اس کی تین صورتیں ہیں:

اول یہ کہ اس کو دو راست باز انسانوں نے دیکھا اور راست باز (یا عدل) سے مراد آزاد، بالغ، عاقل، کبیرہ گناہوں

اور لڑکیوں پر دست درازی اور خلاف انسانیت کاموں سے بچنے والا شخص ہے۔

دوسرے یہ کہ چاند کو ایک مجمع کثیر نے دیکھا ہو جن کے بتانے سے اس کا دیکھا جانا معلوم ہو اور ان سب کے یک زبان ہو کر جھوٹ بولنے کا امکان نہ ہو۔ اس صورت میں یہ ضروری نہیں ہے، کہ وہ سب مرد ہوں اور آزاد اور معتبر ہوں۔

تیسرے یہ کہ کسی ایک شخص نے چاند دیکھا ہو، لیکن ایک شخص کا چاند دیکھنا، صرف اس کے اپنے حق میں اور کسی دوسرے شخص کے حق میں، جسے اس نے بتایا ہو اور اس دوسرے شخص نے خود چاند دیکھنے کی کوشش نہ کی ہو، متحقق ہو گا۔ لیکن اگر اس نے خود چاند دیکھنے کی کوشش کی ہو، (اور نہیں دیکھ سکا) تو محض دیکھنے والے کے کہنے سے اس کے حق میں رویت ہلال متحقق نہ ہو گا، اگرچہ اس شخص پر جس نے خود چاند دیکھا روزہ واجب ہو گا۔

واضح ہو کہ وہ شخص جو (چاند دیکھ کر) شہادت دیتا ہے، اس کے لئے مرد ہونے یا آزاد ہونے کی شرط نہیں ہے۔ پس درآنحالیکہ کوئی شخص جھوٹا مشہور نہیں ہے محض ایسے شخص کے بتانے پر اس کے لئے روزہ واجب ہو جاتا ہے جس نے ہلال دیکھنے کی کوشش ہی نہ کی ہو، بتانے والا عورت ہو یا غلام (اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا)۔ لیکن روزہ سننے والے پر اسی حالت میں واجب ہو گا جب کہ سننے والا اس اطلاع کی تائید کرے اور اطمینان ہو (کہ بتانے والے نے صحیح بتایا ہے)۔

اگر دو معتبر آدمیوں نے ہلال رمضان دیکھا یا ایک جماعت نے رویت ہلال کی اطلاع دی تو اب ہر سننے والے پر روزہ واجب ہو گیا۔ اسی طرح اس شخص پر بھی روزہ واجب ہے جسے رویت ہلال کی اطلاع ان دونوں ذرائع میں سے کسی ذریعہ سے پہنچی ہو (یعنی دو معتبر اشخاص نے یا ایک جماعت نے خبر دی ہو)۔

واضح ہو کہ اگر دو معتبر آدمیوں نے چاند دیکھنے کی اطلاع دی تو لازم ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک سے سن سن کر جو لوگ دوسرے کو بتائیں وہ بھی دو معتبر اشخاص ہوں۔ لیکن دونوں سے نقل کرنے والوں کا متعدد اشخاص ہونا ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ اگر دو معتبر آدمیوں نے کسی ایک معتبر سے سن کر روایت ہلال کی اطلاع دی، پھر ان ہی دو آدمیوں نے دوسرے معتبر شخص سے سن کر اطلاع دی تو ہر اس شخص یا جماعت پر جس جس کو یہ اطلاع پہنچی، روزہ واجب ہو گیا۔ لیکن محض ایک آدمی کا چاند دیکھنے والے کی بات کا نقل کرنا کافی نہیں ہے۔ البتہ اس صورت میں جب کہ ایک جماعت نے چاند دیکھ کر بتایا ہو اور اس خبر کو اور اس کی اطلاع ایک ہی معتبر شخص دے تو کافی ہے۔ اسی طرح ایک شخص کا کہنا اس حالت میں بھی کافی ہے جب کہ حاکم کے سامنے ماہ رمضان کے ثابت ہو جانے کی اطلاع پہنچے یا اس کے ثابت ہو جانے کے حکم کی اطلاع ملے۔

اگر کسی معتبر یا مستور الحال شخص نے تنہا ہلال رمضان دیکھا ہو تو اس پر واجب ہے کہ اس کی اطلاع حاکم کو دے دے تا کہ شہادت کا دروازہ کھول دیا جائے۔ بہت ممکن ہے کہ کوئی اور معتبر آدمی نہ ہوں (اس صورت میں بھی چاند کا ثبوت ہو جائے گا)۔ شہادت معتبر شخص کی ہو یا کسی اور شخص کی یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ لفظ ''اشھـــد'' کہے (یعنی یہ الفاظ کہ میں شہادت دیتا ہوں)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ماہ رمضان کی رویت ہلال ثابت ہونے کے لئے مکلف شخص کی شہادت ضروری ہے جو بظاہر اور

مختلف علاقوں میں سے کسی ایک علاقہ میں

رویت ہلال کے ثابت ہونے کا بیان

اگر چاند کا دیکھا جانا مختلف علاقوں میں سے کسی ایک علاقہ میں ثابت ہو جائے تو تمام علاقوں پر روزہ واجب ہو جائے گا، خواہ وہ علاقہ پاس کا ہو یا دور کا، بشرطیکہ روزہ واجب کرنے والے ذرائع سے رویت ہلال کا ثبوت بہم پہنچ جائے۔ اس بارے میں مطلعوں کے مختلف ہونے کا کوئی لحاظ نہ ہوگا۔ تین اماموں کا بھی یہی خیال ہے۔ البتہ شافعیہ نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ اس بارے میں ائمہ کے مسلکوں کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

رویت ہلال کے بارے میں منجم کے قول

پر اعتبار نہ کرنے کا بیان

(رویت ہلال کے بارے میں) منجم (ستارہ شناس) کی بات قابل اعتبار نہیں ہے، لہٰذا ان کے حساب کی بناء پر لوگوں کو روزہ رکھنا واجب نہیں ہے، اور نہ اس پر روزہ واجب ہوتا ہے جو ان کے قول کی تائید کرے، کیونکہ شارع علیہ السلام نے روزہ کو مقررہ علامتوں کے ساتھ وابستہ کیا ہے جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی اور وہ علامتیں ہلال (رمضان) کا نظر آنا یا ماہ شعبان کے تیس دن کا پورا ہو جانا ہے۔

منجموں کا قول، خواہ کتنے ہی دقیق نظریات کی بناء پر ہو، تاہم اس میں قطعیت نہیں پائی جاتی، کیونکہ اکثر اوقات ان کی راہیں باہم مختلف ہوتی ہیں۔ اس بارے میں ائمہ کی یہی رائے ہے، البتہ شافعیہ

بباطن قابل اعتبار ہو، لہٰذا کسی بچے کے کہنے سے گو باشعور ہو، رویت ہلال ثابت نہ ہوگی اور نہ کسی مستور الحال کے کہنے سے (رویت ہلال ثابت ہو سکتی ہے)۔ جہاں تک معتبر ہونے کا تعلق ہے مرد اور عورت یا آزاد اور غلام میں کوئی فرق نہیں ہے اور یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ چاند دیکھنے کی شہادت لفظ ''اشھد'' کے ساتھ دی جائے۔

اس شخص پر روزہ رکھنا واجب ہو جاتا ہے جسے کسی معتبر شخص نے ماہ رمضان کا چاند دیکھنے کی اطلاع دی ہو، اگر چہ حاکم نے اس کے بیان کو اس لئے رد کر دیا ہو کہ اس شخص کا کردار حاکم کو معلوم نہ تھا۔

جو شخص چاند دیکھے اسے قاضی کے پاس جانا واجب نہیں ہے اور نہ مسجد میں جا کر اعلان کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح یہ بھی واجب نہیں کہ لوگوں کو خبر دیتا پھرے۔

ا۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ رویت ہلال جب کسی علاقہ میں ثابت ہو جائے تو وہاں سے ہر طرف کے قرب و جوار کے

نے اس سے اختلاف کیا ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

چاند دیکھنے کی کوشش کرنے کا بیان

مسلمانوں پر یہ امر بطور فرض کفایہ عائد ہوتا ہے کہ شعبان اور رمضان کی انتیس تاریخ کو غروب آفتاب کے وقت چاند دیکھنے کی کوشش کی جائے، تاکہ روزہ یا افطار کا معاملہ طے ہو جائے۔ اس مسئلہ میں حنابلہ کے سوا اور کسی نے اختلاف نہیں کیا، وہ کہتے ہیں کہ رویت ہلال کے لئے کوشش واجب نہیں ہے، بلکہ امر مستحب ہے۔ بظاہر دوسرے اصحاب کی رائے اس بارے میں قرین عقل ہے، کیونکہ ماہ رمضان کا روزہ ارکان دین میں سے ہے جو چاند دیکھنے پر موقوف ہے، اب کیسے ممکن ہے کہ چاند دیکھنے کی کوشش محض ایک امر مستحب قرار پائے۔

اگر ہلال (رمضان) دن کے اندر زوال سے پہلے یا اس کے بعد نظر آ جائے تو جس روز نظر آیا اس سے اگلے دن کا روزہ واجب ہے بشرطیکہ اخیرہ ماہ شعبان میں ایسا ہو۔ اگر ماہ رمضان کے اخیر میں اس طرح ہلال نظر آ جائے تو اس سے اگلے روز افطار کر لینا واجب ہے۔ اس ہلال کو دیکھ کر اول الذکر صورت میں (نواقض صوم سے) باز رہنا اور ثانی الذکر صورت میں افطار کر لینا واجب نہیں ہے۔ یہ فیصلہ مالکیہ اور حنفیہ کا ہے، شافعیہ اور حنابلہ نے اس سے اختلاف کیا ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

کیا روزے کے بارے میں حاکم کا فیصلہ ضروری ہے؟

ہلال کے ثابت ہونے اور اس کے بموجب روزہ واجب ہونے کے بارے میں حاکم کا فیصلہ ضروری نہیں ہے، البتہ اگر حاکم نے رویت ہلال کا فیصلہ کسی طریقہ سے جو اس کے اپنے مسلک پر مبنی ہے کر ہی دیا تو تمام مسلمانوں پر روزہ واجب ہوگا، اگرچہ بعض لوگوں کے مسلک کے خلاف ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ حاکم کے فیصلے کے بعد اختلاف دور ہو جاتا ہے۔ اس مسئلہ میں شافعیہ کے سوا سب کا اتفاق ہے۔ شافعیہ کا

علاقہ میں اس ثبوت کی بنا پر روزہ رکھنا واجب ہوگا۔ قرب کا تحقق مطلع ایک ہونے کی بنا پر کیا جا سکتا ہے، بایں طور کہ ان علاقوں میں از روئے پیمائش باہم چوبیس فرسخ یا اس سے کم فاصلہ ہو۔ یاد رہے کہ ایک جگہ چاند نظر آ جانے سے دور کے علاقہ والوں پر روزہ واجب نہیں ہو جاتا، کیونکہ ان میں باہم مطلع کا اختلاف ہوتا ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ منجم کا قول اس کے اپنے حق میں اور اس کے حق میں جو اس کے قول کو تسلیم کر لے، مان لیا جائے گا۔ اس کے کہنے سے ''بقول راجح'' عوام الناس پر روزہ واجب نہ ہوگا۔

۲۔ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ دن میں چاند نظر آنے کا کوئی لحاظ نہیں کیا جائے گا، مغرب کے بعد نظر آئے تب ہی وہ

مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

ماہ شوال کے متحقق ہونے کا بیان

ماہ شوال (عید) کا چاند نظر آجائے تو قدرتی طور پر شوال کا مہینہ ثابت ہو جائے گا۔ تحقق شوال کے قاعدوں کے بارے میں مسالک مختلفہ کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

اگر ماہ شوال کا ہلال نظر نہ آئے تو ماہ رمضان کے تیس دن کا پورا کرنا واجب ہے۔ اب اگر ماہ رمضان کے تیس دن پورے ہو جائیں اور ہلال عید نظر نہ آئے تو دیکھنا چاہیے کہ مطلع صاف ہے یا نہیں، اگر صاف ہے تو اس رات کی صبح کو افطار کرنا حلال نہیں ہے۔ بلکہ اگلے روز کا روزہ واجب ہے اور رویت ہلال کی شہادت (اگر کوئی ہوئی تو) رد کر دیا جائے گا۔ اگر مطلع ناصاف تھا تو اگلے روز کی صبح کو افطار کرنا واجب

قابل لحاظ ہے۔

ا۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ رویت ہلال کا تحقق اور اس کے بموجب سب پر روزہ واجب ہونے کے لئے حاکم کا فیصلہ ضروری ہے۔ پس جب حاکم فیصلہ کر دے تو تمام لوگوں پر روزہ واجب ہو جائے گا، اگرچہ اس کا فیصلہ ایک ہی معتبر شہادت کی بنا پر ہوا ہو۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ شوال کا مہینہ دو معتبر مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت سے ثابت ہو جاتا ہے، بشرطیکہ بادل وغیرہ کے باعث مطلع صاف نہ ہو۔ اگر مطلع صاف ہو تو ضروری ہے کہ ایک مجمع کثیر نے چاند کو دیکھا ہو تب ہی چاند کا تحقق ہوگا اور ضروری ہے کہ جو شخص چاند (دیکھنے) کی شہادت دے وہ الفاظ ''اشھد'' سے دے (یعنی یہ کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ عید کے چاند کا ثبوت دو معتبر آدمیوں یا ایک جماعت مستفیضہ کے دیکھنے سے ہوتا ہے۔ جماعت مستفیضہ سے مراد مجمع کثیر ہے کہ تمام لوگوں کا ایک جھوٹی بات پر متفق ہو جانا ممکن نہ ہو اور ان کے بتانے سے (رویت ہلال کا) علم ہوا ہو۔ اس باب میں (شہادت دینے والوں کا) نہ آزاد ہونا شرط ہے اور نہ مرد ہونا جیسا کہ ماہ رمضان کی رویت ہلال کے بارے میں اوپر بیان کیا گیا۔

واضح ہو کہ اگر ایک معتبر آدمی ہلال دیکھ لے تو خود اس کے حق میں رویت ہلال ثابت ہو جائے گی اور اس پر واجب ہو گا کہ وہ افطار کی نیت کر لے اور یہ خیال نہ کرے کہ روزے سے ہے، تاہم کھانا، پینا یا روزہ توڑنے والی کوئی بات کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہے اگرچہ لوگوں کو پتہ چل جانے کا اندیشہ نہ ہو۔ البتہ اگر کوئی ایسی بات پیش آجائے جس کی وجہ سے سفر کرنا پڑ جائے یا کوئی مرض لاحق ہو جائے تو اس صورت میں کھانا پینا وغیرہ جائز ہے۔ لیکن اگر کسی نے ایسے عذر کے بغیر جس میں کھانا پینا مباح ہوتا ہے، روزہ افطار کر لیا تو اس کی تنبیہ کی جائے اور اگر بظاہر اصلاح پزیر ہو تو اس پر سختی کی جائے، اگر اصلاح پزیر نہ ہو تو قاضی (حاکم شرع) اس کو اس حرکت پر (کہ چاند دیکھنے کے باوجود روزہ توڑ دیا) سزا دے سکتا ہے۔

ہے اور حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک اس کو شوال کا دن سمجھا جائے گا۔ شافعیہ اور حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[1]

یوم الشک (مشکوک دن) کے روزے کا بیان

یوم الشک (یعنی مشکوک دن) کی تعریف اور اس دن روزہ رکھنے کے بارے میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔[2]

شافعیہ کہتے ہیں کہ ماہ شوال کے ثبوت میں ایک ہی معتبر آدمی کی شہادت کافی ہے، کیونکہ شوال کا مسئلہ بھی بقول راجح رمضان کی مانند ہے۔ چاند کی گواہی دینے والے پر لازم ہے کہ وہ (گواہی میں) یہ کہے کہ میں شہادت دیتا ہوں کیونکہ شہادت کے لفظ کا استعمال مالکیہ کو چھوڑ کر باقی تین اماموں کے نزدیک متفقہ طور پر ضروری ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ماہ شوال کے ثبوت میں دو معتبر آدمیوں کی شہادت کے بغیر جو لفظ شہادت کا استعمال کر کے گواہی دیں گواہی تسلیم نہ کی جائے گی۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر لوگوں نے ''ایک'' معتبر شخص (کی شہادت) کی بنا پر روزہ رکھا اور رمضان کے تیس دن پورے ہو گئے تو صحیح ترین قول یہ ہے کہ سب کو افطار کر لینا واجب ہے، قطع نظر اس کے کہ مطلع صاف ہو یا نہ ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر دو معتبر آدمیوں کی شہادت پر رمضان کے روزے رکھے گئے اور رمضان کے تیس دن پورے ہو گئے اور اکتیسویں کی شب کو ہلال نظر نہ آیا تو سب پر قطعاً واجب ہے کہ روزہ کھول لیں۔ لیکن اگر ایک ہی معتبر شخص کی گواہی پر ماہ رمضان کے روزے شروع ہوئے یا بادل وغیرہ کے باعث شعبان کا مہینہ انتیس دن کا قرار دیا گیا تھا تو ایسی صورت میں واجب ہے کہ اکتیسویں تاریخ کو بھی روزہ رکھا جائے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ''یوم شک'' سے مراد شعبان کا آخری دن (تیس تاریخ) ہے جس کے متعلق رمضان کی پہلی تاریخ ہونے کا احتمال ہو۔ بایں طور کہ 29 شعبان کو آسمان پر دھند وغیرہ ہونے کے باعث ہلال رمضان نظر نہیں آیا تو اس سے اگلے دن کی بابت یہ احتمال رہا کہ آیا یہ دن (فی الواقع) شعبان کا ہے یا رمضان کا۔ ایک شبہ کی صورت یہ بھی ہے کہ قاضی نے شاہد کی شہادت کو رد کر دیا ہو یا یوں شک پیدا ہوا ہو کہ لوگ چاند دیکھنے کی بابت چرچا کر رہے ہوں، لیکن (شرعی دلائل سے) ثابت نہ ہوا ہو۔

اس یوم شک کا روزہ رکھنا کبھی تو مکروہ تحریمی یا تنزیہی ہوگا اور کبھی مستحب قرار دیا جائے گا اور کبھی وہ روزہ باطل ہوگا۔

اب سمجھنا چاہیے کہ وہ روزہ مکروہ تحریمی ہوگا اگر (بلا ثبوت شرعی) یہ یقین کر کے کہ یہ دن رمضان کا ہے روزہ رکھ لیا جائے اور یہ روزہ مکروہ تنزیہی ہوگا اگر نذر یا واجب کا روزہ رکھا گیا اور اس صورت میں بھی مکروہ تنزیہی ہوگا جب کہ اس دن کے روزہ کے متعلق فرض یا واجب قرار دینے میں تردد ہو۔ مثلاً یوں نیت کی کہ میں کل روزہ رکھوں گا، اگر وہ دن رمضان کا ہوا تو فرض ادا ہو جائے گا، اگر رمضان کا دن نہ ہوا تو وہ روزہ جو مجھ پر واجب ہے وہ ادا ہو جائے گا یا پھر اس قسم کا تردد (فرض اور واجب کے بجائے) فرض اور نفل میں روا رکھا گیا، بایں طور کہ یوں کہا کہ کل کے روزے کی نیت کر رہا ہوں اگر رمضان ہوا تو بہتر

(کہ فرض ادا ہو جائے گا) اور اگر شعبان کا دن ہے تو نفل سہی (یہ تمام صورتیں روزے کے مکروہ ہونے کی ہیں)۔

اگر یوم الشک اس خاص دن میں واقع ہوا جس دن کہ کوئی شخص روزہ رکھتا چلا آ رہا ہے تو یوم الشک کا روزہ مستحب ہو گا۔ یوم الشک کو نفلی روزے کی نیت سے روزہ رکھ لینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اگر اگلے دن روزہ رکھنے یا نہ رکھنے میں تردد کے ساتھ روزہ رکھا بایں طور کہ یہ نیت کی کہ روزہ رکھے لیتا ہوں اگر رمضان ہوا تو بہتر ورنہ افطار کر لوں گا، یہ روزہ باطل ہے۔

اگر کسی نے یوم الشک کو روزہ رکھ لیا اور یہ ثابت ہوا کہ وہ دن رمضان کا ہے تو وہ روزہ جائز ہو جائے گا، خواہ وہ روزہ مکروہ تنزیہی رہا ہو یا تحریمی یا مستحب یا مباح۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ "یوم الشک" شعبان کی تیسویں تاریخ ہے جس کی شب میں لوگ رویت ہلال کا چرچا کر رہے ہوں، لیکن شہادت کسی نے نہ دی ہو۔ یا ایسے شخص نے شہادت دی ہو جس کی بات قابل اعتبار نہیں، مثلاً عورت یا بچہ تو اس دن روزہ رکھنا حرام ہے۔ قطع نظر اس سے کہ اس سے پہلے دن غروب کے وقت مطلع صاف رہا ہو یا ابر آلود رہا ہو۔ اس صورت میں امام احمدؒ کی مخالفت کا کچھ خیال نہ کیا جائے گا جو کہتے ہیں کہ اس دن روزہ واجب ہے۔ یہ اس لئے کہ جب کسی معاملہ میں حدیث کی مخالفت ہوتی ہو تو دوسروں کی مخالفت کا خیال نظر انداز کر دینا چاہیے، جیسا کہ اس باب میں یہ روایت موجود ہے کہ: فان غم علیکم فاکملوا عدة شعبان ثلاثین یوماً" (یعنی اگر مطلع ابر آلود ہو تو شعبان کے تیس دن پورے کر لیا کرو)۔

اگر لوگوں میں رویت ہلال کا چرچا نہ ہو تو اس روز کو قطعی طور پر شعبان کا دن تصور کر لیا جائے۔ البتہ اگر کوئی ایک شخص معتبر بھی شہادت دے دے تو وہ قطعاً رمضان کا دن ہو گا۔

اس دن کے روزے کی حرمت سے وہ صورت مستثنیٰ ہو گی جب کہ کوئی سبب اس دن کے روزے کا متقاضی ہو، مثلاً نذر کا روزہ یا قضا کا روزہ یا عادت والے دن کا روزہ۔ عادت والے دن سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص ہر جمعرات کو روزہ رکھنے کا عادی ہو اور جمعرات یوم الشک کو آ پڑے تو وہ روزہ حرام نہ ہو گا، بلکہ اگر روزہ واجب تھا تو واجب ہو گا اور اگر نفلی تھا تو وہ مندوب متصور ہو گا۔

اگر شک کے دن افطار کر لیا اور پھر معلوم ہوا کہ وہ دن رمضان کا تھا تو لازم ہے کہ اس دن کے باقی حصہ میں نواقض صوم سے باز رہا جائے اور ماہ رمضان گزر جانے پر اس کی قضا فوراً رکھی جائے۔

اگر یوم الشک کو اس نیت سے روزہ رکھا کہ وہ رمضان کا روزہ ہے اور پھر یہ پتہ چلا کہ وہ دن شعبان کا تھا تو وہ روزہ سرے سے صحیح نہ ہو گا، اس لئے کہ اس کی نیت نہیں کی تھی۔ ہاں اگر یہ معلوم ہوا کہ وہ دن رمضان کا تھا تو دیکھنا چاہیے کہ اگر وہ روزہ ایسے شخص کی بات کو سچ ماننے کی بنیاد پر رکھا تھا جس کی شہادت مانی نہیں جاتی، مثلاً غلام یا بدکار انسان تو رمضان کا روزہ صحیح ہو گا۔ اگر اس کی بات کو سچ نہیں جانا تھا (باوجود اس کے روزہ رکھ لیا) تو وہ رمضان کا روزہ نہیں مانا جائے گا۔

اگر (یوم الشک کے) روزہ کی بایں طور نیت کی کہ اگر یہ دن شعبان کا ہوا تو یہ روزہ نفلی ہو گا، اگر رمضان کا دن ثابت ہوا تو فرض رمضان ادا ہو جائے گا ایسی صورت میں اگر معلوم ہوا کہ وہ دن شعبان کا تھا تب تو روزہ نفلی ہو جائے گا، لیکن

اگر معلوم ہوا کہ وہ دن رمضان کا تھا تو نہ وہ فرض روزہ ہوگا اور نہ نفلی ہوگا۔

مالکیہ نے یوم الشک کی دو تعریفیں کی ہیں: ایک تو یہ ہے کہ یوم الشک شعبان کی تیسویں تاریخ ہے جب کہ رات کو کسی ایسے شخص نے رویت ہلال کی اڑادی ہو جس کی شہادت قبول نہیں کی جاتی، جیسے کوئی فاسق ہو یا غلام یا عورت۔

دوسری تعریف یہ ہے کہ 'یوم الشک' شعبان کی تیسویں تاریخ ہے جب کہ اس کی رات کو مطلع ابر آلود رہا ہو جس کے باعث ہلال رمضان نظر نہیں آیا۔ یوم الشک کی یہی تعریف مشہور ہے۔ اس روز اگر کسی نے نفلی روزہ رکھ لیا، خواہ اس دن کے روزے کا التزام نہ ہو یا حسب عادت روزہ رکھا بایں طور کہ ہر جمعرات کو روزہ رکھنے کی عادت ہے اور یوم الشک جمعرات کو واقع ہوا، تو ان صورتوں میں وہ روزہ نفلی ہوگا۔

اگر اس دن سابقہ ماہ رمضان کے روزہ کی قضا رکھی یا قسم وغیرہ کے کفارے کا روزہ یا نذر ''صادف'' کا روزہ (یعنی جس معین دن کے روزہ کی منت مانی وہی دن یوم شک واقع ہوگیا)، مثلاً یہ منت مانی کہ آئندہ جمعہ کو روزہ رکھوں گا اور اس دن یوم الشک واقع ہوا تو ان صورتوں میں وہ قضا روزہ یا واجب روزہ جس کا ذکر کیا گیا وہ پورا ہو جائے گا، بشرطیکہ وہ دن رمضان کا نہ ثابت ہوا۔ اگر وہ دن رمضان کا نکلا تو وہ روزہ نہ اس رمضان کا ہوا، کیونکہ اس کی نیت نہ تھی اور نہ وہ قضا، کفارہ یا نذر کا روزہ ہوا، کیونکہ ماہ رمضان میں کوئی اور روزہ نہیں رکھا جا سکتا، لہٰذا اس پر روزہ رمضان حاضر کی قضا الگ اور سابقہ ماہ رمضان کے فوت شدہ روزے کی قضا یا کفارہ کا روزہ (جیسی بھی صورت ہو) بدستور واجب الادا رہے گا، البتہ نذر روزے کی قضا واجب نہ ہوگی کیونکہ وہ روزہ ایک مقررہ دن کا تھا اور وہ دن گزر گیا۔

اگر (یوم الشک کو) احتیاطاً روزہ رکھا کہ اگر رمضان کا دن ہوا تو اس میں شمار ہو جائے گا، اگر رمضان کا دن نہ ہوا تو نفلی ہو جائے گا۔ اس طرح کا روزہ مکروہ ہے۔ اگر احتیاطاً وہ دن رمضان ہی کا ثابت ہوا تو وہ رمضان کا روزہ نہ مانا جائے گا، اس روزہ کی قضا واجب ہے۔ تاہم اس روزہ نواقض صوم سے باز رہنا ماہ رمضان کے احترام میں واجب ہے۔

یوم الشک کو دن چڑھے تک اور یہ تحقیق ہونے تک کہ وہ دن روزہ رکھنے کا ہے یا افطار کرنے کا، نواقض صوم سے باز رہنا مستحب ہے۔ اگر رمضان کا دن ثابت ہو تو نواقض صوم سے باز رہنا اور بعد میں اس کی قضا رکھنا واجب ہے۔ اگر یہ ثابت ہو جانے پر بھی کہ وہ رمضان کا دن ہے قصداً اور جان بوجھ کر روزہ توڑ دیا تو قضا اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ''یوم الشک'' شعبان کی تیسویں تاریخ ہے جب کہ رات کو مطلع صاف ہونے اور کوئی خرابی نہ ہونے کے باوجود ہلال رمضان نظر نہ آیا ہو۔

یوم الشک کو نفلی روزہ رکھنا مکروہ ہے۔ البتہ اگر یوم الشک اس دن واقع ہوا جس میں وہ حسب عادت روزہ رکھتا چلا آیا ہے یا دو دن پہلے ہی روزہ رکھنا شروع کر دیا ہے تو (اس دن کا روزہ) مکروہ نہ ہوگا۔ لیکن اگر یہ پتہ چلا کہ وہ دن رمضان کا ہے تو یہ روزہ رمضان کے روزوں میں شمار نہ ہوگا، تاہم اس روز نواقض روزہ سے بچنا واجب ہے اور رمضان کے بعد ایک دن کی قضا واجب ہوگی۔ لیکن اگر اس روز کوئی اور واجب روزہ رکھا جیسے کسی گزشتہ رمضان کے روزے کی قضا یا نذر یا کفارے کا روزہ تو روزہ صحیح ہوگا اور واجب ادا ہو جائے گا، بشرطیکہ وہ دن شعبان کا ثابت ہو۔ اگر رمضان کا دن ثابت ہوا تو وہ روزہ نہ رمضان کا متصور ہوگا نہ کسی اور طرح کا، تاہم اس روز نواقض صوم سے بچنا اور اس روزہ کی قضا واجب ہے۔ اگر

ممنوع روزوں کا بیان

عید کے دنوں میں اور خاوند کی اجازت کے بغیر روزہ رکھنے کا بیان

شارع علیہ السلام نے بعض صورتوں میں روزہ رکھنا حرام قرار دیا ہے، منجملہ ان کے ایام عیدین کے روزے ہیں، یعنی عید الفطر (عید رمضان) عید الاضحیٰ (بقرہ عید) اور بقرہ عید کے بعد تین دن تک (روزہ ممنوع ہے)۔

ائمہ فقہا میں سے تین اصحاب یہی کہتے ہیں، البتہ حنفیہ کہتے ہیں کہ (یہ روزے حرام نہیں بلکہ) مکروہ تحریمی ہیں اور مالکیہ کہتے ہیں کہ بقرہ عید کے بعد (تین دن نہیں، بلکہ صرف) دو دن روزہ رکھنا حرام ہے۔

ان تمام مسئلوں کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[۱]

منجملہ ممنوع روزوں کے کسی عورت کا اپنے خاوند کی اجازت یا اس کی رضامندی معلوم کیے بغیر نفلی رزہ رکھنا ہے، اگرچہ خاوند نے صریحاً اجازت نہ دی ہو، سوا اس صورت کے جب کہ اجازت لینے کی ضرورت ہی نہ ہو، مثلاً خاوند موجود نہ ہو یا حالت احرام یا اعتکاف میں ہو (ایسی صورت میں بلا حصول اجازت روزہ جائز ہے)۔

اس نیت کے ساتھ (یوم الشک کو) روزہ رکھا کہ اگر یہ دن رمضان کا ہوا تو یہ روزہ رمضان کا ہوگا اور واقعی رمضان کا دن ہوا تو وہ روزہ صحیح نہ ہوگا، تاہم نواقض صوم سے باز رہنا واجب ہے اور اس دن کی قضا لازم ہوگی، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اگر اس دن رمضان ہونا معلوم نہ ہوا تو وہ روزہ نہ نفلی ہوا اور نہ غیر نفلی۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ عید، بقرہ عید کے بعد دو دن روزہ رکھنا حرام ہے۔ البتہ حج کے دنوں میں جمع تمتع اور حج قران کرنے والے کو ان دو دنوں میں روزہ رکھنا جائز ہے۔ بقرہ عید کے چوتھے دن روزہ رکھنا مکروہ ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ روزے حرام ہیں اور عید اور بقرہ عید اور بقرہ عید کے بعد تین دن کے روزے سرے سے روزے ہوتے ہی نہیں، خواہ کوئی حج میں ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ عید، بقرہ عید کے روز اور بقرہ عید کے بعد تین دن تک روزہ رکھنا حرام ہے۔ البتہ حج تمتع اور حج قرآن کرنے والا (روزہ رکھ سکتا ہے)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ عیدین کے روز اور ایام تشریق کے تین دنوں میں روزہ رکھنا مکروہ تحریمی ہے، ہاں حج میں رکھ سکتا ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کی رائے ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

نفلی روزے

نویں، دسویں تاریخ اور ایام بیض وغیرہ کے روزوں کا بیان

نفلی روزوں کے منجملہ ماہ محرم کے روزے ہیں جن میں افضل روزے تاسوعا اور عاشورا (یعنی نو اور دس تاریخ) کے روزے ہیں۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ روزے سنت ہیں، مستحب نہیں ہیں اور یہ بتایا جا چکا ہے کہ ان روزوں کو سنت قرار دیئے جانے سے شافعیہ اور حنابلہ کو اتفاق ہے، کیونکہ ان کے نزدیک سنت اور مستحب میں فرق نہیں ہے۔ لیکن مالکیوں کو اس سے اتفاق نہیں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک حنفیہ کی طرح سنت اور مستحب میں فرق ہے اور منجملہ نفلی روزوں کے ہر ماہ کے تین روزے ہیں اور مستحب یہ ہے کہ یہ روزے ایام بیض میں ہوں، یعنی عربی مہینے کی ۱۳، ۱۴ اور ۱۵ تاریخ کو (جس میں چاند پورا روشن ہوتا ہے) مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

یوم عرفہ کے روزے کا بیان

ماہ ذی الحجہ کی نویں تاریخ کو، جسے عرفہ کا دن کہا جاتا ہے، روزہ رکھنا مستحب ہے، یہ روزہ ان کے لئے مستحب ہے جو حج میں نہیں ہیں۔ اگر کوئی حج میں ہے تو اس دن روزہ رکھنے کا مسئلہ تفصیل طلب ہے۔ ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۳)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ عورت کا اپنے خاوند کی اجازت کے بغیر روزہ رکھنا مکروہ ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں درآنحالیکہ خاوند موجود ہو اس کی اجازت کے بغیر روزہ رکھنا جائز نہیں ہے، اگرچہ مباشرت اس کے لئے ممنوع ہو، مثلاً احرام یا اعتکاف میں ہو، یا بیمار ہو۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ روزہ میں ایام بیض کا قصد کرنا مکروہ ہے۔

۳۔ حنابلہ کہتے ہیں حالت حج کے اندر عرفہ کے دن روزہ رکھنا اس صورت میں مستحب ہے جب کہ عرفہ میں رات کو وقوف کیا ہو، دن کو وقوف نہ کیا ہو۔ اگر دن کو وقوف کیا ہے تو یہ روزہ مکروہ ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ حج کرنے والے کو عرفہ کے دن روزہ رکھنا مکروہ ہے، اگر اس سے کمزوری لاحق ہوتی ہو۔ اسی طرح یوم ترویہ یعنی آٹھویں ذی الحجہ کا روزہ بھی (مکروہ ہے)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ حج کے اندر عرفہ کے دن کا روزہ اسی طرح یوم ترویہ یعنی آٹھویں ذی الحجہ کا روزہ بھی مکروہ ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ایام حج میں کوئی شخص مکہ میں مقیم ہے۔ پھر وہ دن کے وقت عرفہ کو روانہ ہو گیا تو اس کے لئے

جمعرات اور دوشنبہ کے روزوں کا بیان

ہر ہفتہ، دوشنبہ اور جمعرات کو روزہ رکھنا مستحب ہے۔ ان روزوں سے جو صحت جسمانی حاصل ہوتی ہے وہ مخفی نہیں ہے۔

ماہ شوال کے چھ روزوں (ششا عید) کا بیان

ماہ شوال میں چھ دن کے روزے جس کے لئے کوئی شرط نہیں ہے، تین اماموں کے نزدیک مستحب ہیں، مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ ان روزوں کو متواتر چھ دن رکھا جائے۔ مالکیہ اور حنفیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (1)

ہر تیسرے دن روزہ رکھنے کا بیان

حدیث میں آیا ہے کہ نفلی روزوں کی اقسام میں سب سے افضل روزہ یہ ہیں کہ ایک دن روزہ رکھا جائے اور دوسرے دن نہ رکھا جائے۔

ماہ رجب وشعبان اور دوسرے اشہر الحرم کے روزوں کا بیان

ماہ رجب اور ماہ شعبان کا روزہ مستحب ہے۔ اس سے تین ائمہ متفق ہیں۔ حنابلہ کو اس سے

عرفہ کے دن روزہ رکھنا خلاف اولیٰ ہے۔ ہاں اگر رات کو روانہ ہوا تو اس دن روزہ رکھنا جائز ہے۔ لیکن اگر حاجی حالت سفر میں ہو تو بہر حال روزہ نہ رکھنا سنت ہے۔

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ حسب ذیل صورتوں میں ششا عید کے روزے مکروہ ہیں:

ا۔ یہ کہ روزہ دار کوئی ایسا شخص ہو جس کی لوگ پیروی کرتے ہوں اور یہ اندیشہ ہو کہ مبادا یہ روزے واجب سمجھے جانے لگیں۔

۲۔ یہ کہ ان روزوں کو عید کے اگلے روز ہی سے رکھنا شروع کر دیا جائے۔

۳۔ یہ کہ لگا تار چھ روزے رکھے جائیں۔

۴۔ یہ کہ ان روزوں کا اظہار کیا جائے۔

ان باتوں میں سے کوئی بات نہ ہو تو روزہ مکروہ نہ ہوگا۔

اگر یہ عقیدہ رکھا جائے کہ ان روزوں کا عید کے متصل رکھنا سنت ہے تو روزہ مکروہ ہوگا، اگرچہ روزہ کو ظاہر نہ کیا گیا ہو اور متفرق دنوں میں رکھا گیا ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مستحب یہ ہے کہ یہ روزے متفرق دنوں میں ہوں۔ مثلاً ہر ہفتہ میں دو دن۔

اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو[۱] اور اشہر الحرم چار مہینے ہیں، منجملہ ان کے تین مہینے متواتر آتے ہیں، یعنی ذوالقعدہ، ذوالحجہ اور محرم اور ایک مہینہ رجب، ان مہینوں کے روزے تین ائمہ کے نزدیک مستحب ہیں، حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[۲]

نفلی روزہ رکھ کر توڑ دینے کا بیان

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نفلی روزہ رکھ لینے کے بعد اس کا پورا کرنا اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو اس کی قضا سنت ہے۔ مالکیہ اور حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[۳]

یہی حکم ان روزوں کا ہے جنھیں ایام اعتکاف کے ساتھ رکھنے کی منت مانی ہو۔ مثلاً کوئی کہتا ہے کہ میں اللہ کے لیے اپنے اوپر دس دن کا اعتکاف لازم کرتا ہوں۔ ایسی صورت میں ان ایام کا روزہ اس کے لیے سنت ہے۔ واضح ہو کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک (اعتکاف کے لیے) روزہ فرض نہیں ہے، مالکیہ اور حنفیہ نے اس سے اختلاف کیا ہے؛ ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[۴]

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ پورے ماہ رجب کا روزہ مکروہ ہے اگر درمیان میں ناغہ کیا جائے تو مکروہ نہیں۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اشہر الحرم میں سے ہر ماہ صرف تین دن روز مستحب ہے، یعنی جمعرات، جمعہ اور ہفتہ کے روز۔

۳۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر نفلی روزہ رکھ لیا اور اسے توڑ دیا تو اس کی قضا واجب ہے اور واجب سے مراد ان کی سنت مؤکدہ ہے، لہٰذا نفلی روزہ کا توڑ دینا ان کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے اور قضا نہ رکھنا بھی مکروہ تحریمی ہے، جیسا کہ روزے کے اقسام میں بیان کیا گیا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نفل روزہ رکھنے کے بعد اس کا پورا کرنا فرض ہے اور اسی طرح اس کی قضا بھی (فرض ہے)، بشرطیکہ دانستہ توڑا ہو۔ اس حکم سے وہ روزہ مستثنیٰ ہے جو کسی نے بطور تطوع رکھا اور اس کے ماں باپ میں سے کسی نے یا شیخ (مرشد) نے بربنائے شفقت روزہ رکھے چلے جانے کے بجائے روزہ توڑ دینے کا حکم دیا تو اس روزے کا توڑ دینا جائز ہے اور اس کی قضا نہیں ہے۔

۴۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نذری اعتکاف کے صحیح ہونے کے لئے روزہ شرط ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اعتکاف نذر کا ہو تو اس میں روزہ فرض ہے لیکن یاد رہے کہ جن دنوں کے اعتکاف کی منت مانی گئی ہے ان ایام کے روزے کی منت بھی لازم نہیں ہو جاتی۔ پس اگر منت کا اعتکاف نفلی روزوں کے ساتھ پورا کیا جائے تو درست ہوگا، تاہم اعتکاف بغیر روزہ کے نہیں ہو سکتا، کیونکہ روزہ اعتکاف کے صحیح ہونے کی شرط ہے۔

مکروہ روزوں کا بیان

جمعہ کے دن کا اکیلا روزہ، نوروز کا روزہ، مہرجان کا روزہ اور رمضان سے پہلے ایک یا دو دن کا روزہ

مکروہ روزوں کے منجملہ ''یوم نیروز'' اور ''یوم مہرجان'' کا روزہ ہے جو اکیلا رکھا جائے، بغیر اس کے کہ ان روزوں سے پہلے یا بعد میں کچھ اور روزے نہ ملائے گئے ہوں، البتہ اگر کوئی شخص کسی خاص دن کا روزہ رکھتا چلا آیا ہے اور اسی (مثلاً) دن نوروز واقع ہوا تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس دن کا روزہ مکروہ نہیں ہے۔ شافعیہ کا کہنا ہے کہ ان دنوں کا روزہ مطلقاً مکروہ نہیں ہے۔

صرف جمعہ کے دن اکیلا روزہ رکھنا مکروہ ہے۔ اسی طرح صرف ہفتہ کے دن کا تنہا روزہ مکروہ ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ صرف جمعہ کے دن یا کسی اور متعین دن کا روزہ رکھنا مکروہ نہیں ہے۔

ماہ رمضان کے ایک یا دو دن پہلے سے روزہ رکھنا مکروہ ہے۔ لیکن حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس سے زیادہ پہلے سے روزہ رکھا جائے تو مکروہ نہیں ہے۔ مکروہ صرف اس صورت میں ہے جب کہ ماہ رمضان کے ایک یا دو دن پہلے روزہ رکھا جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ماہ رمضان سے ایک یا دو دن پہلے روزہ رکھنا مکروہ نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ رمضان سے ایک یا دو دن پہلے روزہ رکھنا حرام ہے۔ اسی طرح شعبان کے نصف آخر میں روزہ رکھنا حرام ہے، بشرطیکہ پیشتر سے مسلسل روزہ نہ چلا آرہا ہو اور یہ کہ کوئی امر (نصف آخر شعبان میں) روزے کا متقاضی نہ ہو، مثلاً منت مان رکھی ہو یا عادت ہو۔

یوم الشک کا روزہ مکروہ ہے۔ اس کی تفصیل میں مختلف مسالک پہلے بیان ہو چکے ہیں۔

ان کے علاوہ مختلف مسالک کی رو سے کچھ اور روزے بھی مکروہ قرار دیئے گئے ہیں، ان کی تفصیل ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مکروہ روزے کی دو قسمیں ہیں:

ایک مکروہ تحریمی، جیسے ایام عیدین وتشریق کے روزے۔ اگر ان ایام میں روزہ رکھ لیا گیا تو روزہ ہو جائے گا، لیکن گناہ ہوگا۔ اگر اس دن رکھ کر توڑ دیا تو اس کی قضا واجب نہیں ہے۔

دوسرے (وہ روزے جو) مکروہ تنزیہی ہیں۔ ان میں یوم عاشورہ کا روزہ ہے جس کے ساتھ نویں یا گیارہویں تاریخ کا روزہ نہ ملایا گیا ہو۔

یوم نوروز اور یوم مہرجان کا روزہ بھی مکروہ ہے، بشرطیکہ یہ اس روز واقع نہ ہو جس روزہ کوئی شخص پہلے سے روزہ رکھتا چلا آرہا ہے، جیسا کہ سابقاً متن میں بیان ہوا۔

اسی طرح دائمی روزہ مکروہ ہے جس سے جسمانی کمزوری لاحق ہو جاتی ہے۔

چپ روزہ بھی اسی طرح مکروہ ہے، یعنی روزہ رکھ کر کوئی بات نہ کی جائے۔ اسی طرح صوم وصال بھی مکروہ ہے، یعنی مسلسل رات دن کے اندر نواقض صوم سے باز رہنا۔

کسی عورت کا اپنے خاوند کی اجازت کے بغیر نفلی روزہ رکھنا مکروہ ہے، البتہ اگر خاوند مریض ہو یا روزہ دار ہو یا حج یا عمرہ کا احرام باندھ رکھا ہو (تو بلا اجازت بھی رکھ سکتی ہے)۔

مسافر کو بھی روزہ رکھنا مکروہ ہے درآنحالیکہ وہ روزہ اس پر شاق ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ایام نحر کے چوتھے دن کا روزہ مکروہ ہے۔ اس حکم سے حج قران اور حج تمتع کرنے والے اور وہ شخص جس پر حج یا عمرہ میں کسی کمی کے لاحق ہونے کے باعث ہدی (قربانی) دینا لازم ہو گیا ہو، مستثنیٰ ہے۔ اگر کوئی شخص ایام نحر کے چوتھے دن نفلی روزہ رکھ لے تو خیر روزہ ہو جائے گا۔ اگر قصداً اس کو توڑ دیا اور اس کے توڑنے کا مقصد امر ممنوع سے بچنا نہیں تھا تو اس کی قضا واجب ہے۔ اگر کسی نے اس دن کے روزے کی منت مان لی تو روزہ رکھنا لازم ہو جائے گا، کیونکہ روزہ بذات خود ایک عبادت ہے (اور عبادت کی منت مانی جائے تو وہ واجب ہو جاتی ہے)۔

لگاتار مسلسل روزہ رکھنا اس کے لئے جسے روزے سے کمزوری لاحق ہو مکروہ ہے، کیونکہ (صحت کا خیال) روزے سے بہتر عمل ہے۔

آنحضرت ﷺ کی ولادت کے دن روزہ رکھنا مکروہ ہے، کیونکہ وہ دن روزہ عید کے مشابہ ہے۔

وہ شخص جس پر کوئی روزہ واجب ہو، مثلاً قضا کا روزہ، اس کو نفلی روز مکروہ ہے۔

میزبان خانہ کی اجازت کے بغیر مہمان کا روز رکھ لینا مکروہ ہے۔

عورت کا اپنے خاوند کی اجازت کے بغیر نفلی روزہ رکھنا حرام ہے، جیسا کہ سابقاً ذکر ہوا۔ اسی طرح ''صوم وصال''، یعنی بغیر افطار کئے رات دن کا روزہ رکھ لینا حرام ہے۔

مسافر کا روزہ رکھنا بہ نسبت نہ رکھنے کے بہتر ہے، بشرطیکہ روزہ رکھنا اسے شاق نہ ہو۔ ایسی صورت میں روزہ نہ رکھنا بہتر ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مریض، مسافر، حاملہ عورت، دودھ پلانے والی اور عمر رسیدہ بوڑھے کو اگر سخت مشقت میں پڑ جانے کا اندیشہ ہو تو روزہ رکھنا مکروہ ہے۔ اگر ترک غذا کے باعث جان کا ضرر یا کسی عضو کے ناکارہ ہو جانے کا اندیشہ ہو تو روزہ حرام ہے۔

محض جمعہ، ہفتہ یا یک شنبہ کے دن کا اکیلا روزہ مکروہ ہے، بشرطیکہ اس (دن کے روزے کا) کوئی اور خاص سبب نذر وغیرہ نہ ہو، اگر کسی اور وجہ سے روزہ رکھا تو مکروہ نہیں ہے۔ اسی طرح اگر وہ دن اس روز واقع ہو، جس میں روزہ رکھنے کی عادت ہے یا وہ دن اس کے روزے میں آ گیا (تب بھی مکروہ نہ ہوگا)۔

اسی طرح صوم دہر (دائمی روزہ) مکروہ ہے، نیز کسی فرض روزے کی قضا واجب ہوتے ہوئے نفلی روزہ رکھنا مکروہ ہے، کیونکہ فرض کی ادائیگی نفل سے زیادہ ضروری ہے۔

مفسدات صوم کا بیان

روزے کو فاسد کرنے والی اشیاء کی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم وہ ہے جس سے قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں۔

اور دوسری قسم وہ ہے جس سے صرف قضا واجب ہوتی ہے، کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ اب ہر ایک کا بیان کیا جاتا ہے۔

قضا اور کفارہ (دونوں) واجب کرنے والے امور کا بیان

جن امور سے قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں ان کے متعلق مسالک مختلفہ کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

حنابلہ کہتے ہیں کہ "صیام وصال" مکروہ ہے، یعنی دو دن تک بغیر افطار کے روزہ رکھنا مکروہ ہے۔ یہ کراہت ایک آدھ کھجور وغیرہ کھا لینے سے جاتی رہتی ہے۔

نیز صرف ماہ رجب کو روزے کے لئے مخصوص کر لینا مکروہ ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ دو باتیں ہیں جن سے قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں:

اول یہ کہ بغیر کسی عذر شرعی کے کوئی غذا یا غذا جیسی کوئی شے استعمال کی جائے، یعنی کھائی جائے یا پی جائے (اور وہ شے ایسی ہو کہ) اس کی جانب طبیعت راغب ہو اور پیٹ کی طلب پوری کی جائے۔

دوم یہ کہ اس سے خواہش نفسانی پوری کی جائے۔

ان دونوں صورتوں میں بشرائط ذیل کفارہ واجب ہوگا:

اول یہ کہ روزہ دار مکلف ہو اور اس نے رات سے روزۂ رمضان کی نیت کر لی ہو۔ اگر رات سے نیت کی تھی تو کفارہ واجب نہ ہوگا، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کسی پچھلے رمضان کے روزے کی قضا کی نیت یا رمضان کے علاوہ کسی اور روزے کی قضا کی نیت ہو اور روزہ رکھ کر توڑ دیا ہو تو کفارہ نہیں ہے۔

دوم یہ کہ کوئی ایسا امر لاحق نہ ہوا جس میں روزہ توڑنا روا ہے، مثلاً سفر یا مرض۔ پس اگر مرض لاحق ہو جائے تو روزہ توڑ دینا جائز ہے، لیکن سفر اختیار کرنے سے پہلے روزہ توڑ دینے سے کفارہ ساقط نہیں ہوتا، (یعنی سفر اختیار کرنے کے بعد ہی روزہ توڑ دینا روا ہوگا)۔

سوم یہ کہ روزہ اپنے ارادے سے، بخوشی خاطر رکھا ہو، مجبور کر کے روزہ رکھوایا نہ گیا ہو۔

چہارم یہ کہ روزہ بالارادہ توڑا ہو، اگر بھولے سے یا کسی غلطی سے روزہ ٹوٹ گیا تو کفارہ ساقط ہو جائے گا، جیسا کہ

پہلے بیان ہوا۔

منجملہ موجبات کفارہ کے بالارادہ مباشرت کرنا ہے، آگے کی راہ سے ہو یا پیچھے کی راہ سے۔ ایسا کرنے سے فاعل اور مفعول دونوں پر مذکورہ شرائط کے ساتھ کفارہ واجب ہوتا ہے۔ اس کی مزید شرائط یہ ہیں کہ مفعول کوئی انسان ہو اور زندہ ہو اور اس پر نفسانی خواہش کا ہیجان ہو سکتا ہو۔ یہ کفارہ شرمگاہوں کے باہم مل جانے پر واجب ہوتا ہے، اگرچہ انزال نہ ہوا ہو۔ اگر عورت صغیر سن یا دیوانی ہے، لیکن اپنے نفس پر دوسرے کو اختیار دے دے تو اس عورت پر بلا اتفاق کفارہ واجب ہے۔ لیکن اگر ایک عورت دوسری عورت کے ساتھ لذت اندوز ہو، مثلاً "مساحقہ" سے (یعنی عورت کا عورت کے ساتھ جنسی حرکات کرنا) اور اس میں انزال بھی ہو جائے تو صرف قضا واجب ہوگی، کفارہ واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح کسی جانور یا مردہ کے ساتھ یا کسی صغیر سن لڑکی سے جو شہوت انگیز نہ ہو، مباشرت کرنے میں کفارہ واجب نہ ہوگا۔ اگر انزال ہو جائے تو قضا واجب ہوگی، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

واضح ہو کہ دھواں دینے والی اشیاء (حقہ، سگریٹ وغیرہ) جس کا استعمال معلوم ہے اور افیون یا بھنگ وغیرہ، پہلی قسم کے نواقض صوم میں سے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس سے طبیعت کی خواہش پوری ہوتی ہے۔ اسی میں حصول لذت کے لئے بیوی کا لعاب دہن چوسنا بھی ہے اور گیہوں یا تل کا ایک دانہ بھی جو باہر سے لے کر حلق سے اتار لیا جائے اسی حکم میں ہے، کیونکہ اس میں بھی انسان تسکین نفس محسوس کرتا ہے۔ ہاں اگر چبا کر تھوک دیا جائے اور اس کا کچھ بھی حصہ پیٹ میں نہ پہنچے تو مضائقہ نہیں۔ منی مٹی کا کھانا، جیسا کہ پہلے بیان ہوا اور تھوڑا سا نمک بھی اسی زمرے میں ہے اور کسی کی غیبت (پیٹھ پیچھے برائی) کرنے کے بعد اس خیال سے کہ غیبت سے روزہ ٹوٹ گیا ہے، بالارادہ کھانا کھا لیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ غیبت کرنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور یہ شبہ کچھ معنی نہیں رکھتا اور یہی حکم اس صورت میں ہے، جب کہ حجامت کرانے کے بعد یا شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے یا بوسہ لینے کے بعد (بایں خیال کہ روزہ ٹوٹ گیا ہے) افطار کر لیا، کیونکہ ان میں سے کسی عمل سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ پس اگر ان امور کے دانستہ ارتکاب کے بعد روزہ افطار کر لیا تو کفارہ لازم ہوگا۔

روزہ توڑنے والی ایسی باتوں کا بیان جن پر قضا واجب ہوتی ہے، آگے آرہا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جس امر سے قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں، وہ صرف ایک چیز ہے اور وہ ہے "جماع" لیکن اس کے لئے چند شرائط ہیں:

ایک یہ کہ روزے کی نیت رات سے کر رکھی ہو۔ اگر رات سے نیت نہیں کی تو روزہ صحیح نہ ہوگا، البتہ لازم ہے کہ روزہ توڑنے والی باتوں سے بچا جائے۔ اگر ایسی صورت ہے کہ رات کی نیت کے بغیر روزہ تھا اور دن میں بیوی سے مباشرت کر لی تو کفارہ واجب نہ ہوگا، کیونکہ حقیقی معنوں میں روزہ سرے سے تھا ہی نہیں۔

دوسرے یہ کہ روزہ قصداً توڑا ہو، اگر بھولے سے روزہ توڑنے والی بات ہوگئی تو روزہ باطل نہ ہوگا، لہٰذا نہ قضا واجب ہے نہ کفارہ۔

تیسرے یہ کہ روزہ رکھنے والا "مختار" ہو، اگر روزہ توڑنے پر کسی کو مجبور کیا گیا تو روزہ باطل نہ ہوگا۔

چوتھے یہ کہ کوئی شخص جانتا ہو کہ روزہ توڑنا حرام ہے اور اس سے لاعلمی کے لئے اس کے پاس کوئی معقول شرعی عذر نہ

ہو، کیونکہ ایسی (لاعلمی کی) صورت میں کہ ظہور اسلام کے قریب کا زمانہ ہے یا عالموں سے دور اس کی نشو ونما ہوئی ہے اور روزہ رکھ لیا، لیکن اسی حالت میں مباشرت کر لی تو اس کا روزہ بھی باطل نہ ہو گا۔

پانچویں یہ کہ جماع خصوصیت کے ساتھ ماہ رمضان ہی کے روزے میں ہوا ہو، نفلی روزہ یا نذر یا قضا و کفارہ کے روزوں میں ایسا کر لیا تو کفارہ لازم نہیں ہے، اگر چہ قصداً ایسا کیا ہو۔

چھٹے یہ کہ روزہ فاسد ہونے کا واحد سبب محض جماع ہو، لہٰذا اگر بدوران تلبس کچھ کھا بھی لیا تو کفارہ نہ ہو گا، بلکہ صرف قضا واجب ہے۔

ساتویں یہ کہ یہ جماع اس پر گناہ عائد کرتا ہو، بایں لحاظ کہ وہ مکلف ہو اور عاقل ہو، چنانچہ اگر کسی بچے نے روزہ رکھ کر یہ فعل کر لیا تو اس پر کفارہ نہیں ہے اور اسی میں شامل ہے وہ صورت جب کہ کسی مسافر نے (رات کو) روزے کی نیت کر کے روزہ رکھ لیا اور دن میں جماع کر کے روزہ توڑ دیا تو اس پر کفارہ نہیں ہے، کیونکہ سفر کے دوران روزہ نہ رکھنے کی اسے اجازت تھی۔

آٹھویں یہ کہ خود کو اپنے روزے کے صحیح ہونے کا یقین ہو۔ اگر بھولے سے کچھ کھا لیا اور یہ خیال کیا کہ اس سے روزہ جاتا رہا، پھر اس کے بعد جماع کر لیا تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہے، اگر چہ روزہ جاتا رہا اور قضا واجب ہو گئی۔

نویں یہ کہ جماع کے بعد اور غروب سے پہلے جنون طاری نہ ہوا ہو، اگر اس عرصے میں جنون کا دورہ ہو گیا تو کفارہ واجب نہ ہو گا۔

دسویں یہ کہ فعل جماع کا اقدام از خود نہ کیا ہو، لہٰذا اگر روزے کی حالت میں کوئی سو گیا اور اس کے اوپر بیوی چڑھ آئی اور اسی حالت میں اس نے مباشرت کر لی تو کفارہ نہیں ہے۔ ہاں اگر اس نے بیوی کو اس پر اکسایا ہو (تو کفارہ لازم ہو گا)۔

گیارھویں یہ کہ کسی غلط فہمی کی بناء پر یہ فعل نہ ہوا ہو۔ چنانچہ اگر اس خیال سے کہ ہنوز رات باقی ہے یا اس خیال سے کہ آفتاب غروب ہو چکا ہے، کسی نے مباشرت کر لی اور پھر یہ پتا چلا کہ یہ کام تو دن میں ہوا تو اس صورت میں کفارہ نہیں ہے، البتہ قضا اور نواقض صوم سے باز رہنا واجب ہے۔

بارھویں یہ کہ جماع کرنے میں "حشفہ" (سر ذکر) یا اس کے برابر حصہ داخل ہو گیا ہو، اگر اتنا نہیں ہوا اور کچھ حصہ داخل ہوا ہے تو روزہ باطل نہیں ہو گا، ہاں اگر انزال ہو جائے تو صرف قضا واجب ہو گی۔ تاہم اس روز روزہ توڑنے والے امور سے کنارہ کش رہنا واجب ہے، اگر باقی تمام دن کنارہ کشی نہ رکھی تو گناہ ہو گا۔

تیرھویں یہ کہ جماع کا ارتکاب ہوا ہو، خواہ آگے کی راہ سے یا پیچھے کی راہ سے، اگر چہ انزال نہ ہوا ہو۔ ان راستوں کے علاوہ کسی اور جگہ مباشرت کی تو کفارہ واجب نہیں ہے۔

چودھویں یہ کہ فاعل ہو، مفعول نہ ہو۔ پس اگر کسی جنس مقابل یا کسی اور سے مباشرت کی تو کفارہ صرف فاعل پر لازم ہو گا، مفعول پر مطلق لازم نہیں ہے۔

اب واضح ہو کہ اگر کوئی شخص بیوی سے مجامعت میں مشغول ہوا اور اسی دوران صبح نمودار ہو گئی تو اگر فوراً ہی ہٹ گیا تو روزہ صحیح ہو جائے گا۔ لیکن اگر اس کے بعد بھی مصروف رہا، خواہ کتنے ہی قلیل عرصے کے لئے ہو تو قضا اور کفارہ دونوں

واجب ہو گے، بشرطیکہ طلوع فجر کے وقت اسے فجر ہو جانے کا یقین ہو گیا ہو، اگر اسے خبر ہی نہ ہوئی تو صرف قضا واجب ہو گی کفارہ واجب نہ ہو گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ قضا اور کفارہ واجب کرنے والی دو باتیں ہیں:

ایک تو ماہ رمضان میں دن کے وقت، آگے یا پیچھے کی راہ سے جماع کرنا، خواہ جس کے ساتھ جماع کیا گیا ہو وہ کوئی جانور رہو اور خواہ یہ فعل بالارادہ کیا ہو یا بھول کر کیا ہو، جان کر کیا ہو یا بے خبری میں کیا ہو، اختیار سے کیا ہو یا مجبور ہو کر یا غلطی سے کیا ہو۔ یہی حکم اس کے لئے جس نے اس گمان سے جماع کر لیا کہ ہنوز صبح نہیں ہوئی لیکن بعد میں پتہ چلا کہ صبح ہو گئی تھی۔ اس مسئلہ میں حنابلہ کی دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے ماہ رمضان میں دن کے وقت جماع کرنے والے کو قضا اور کفارہ کا حکم دیا اور اس سے وقت مجامعت یا اس کی کیفیت دریافت نہیں فرمائی (کہ تو نے کیوں اس وقت یہ فعل کیا) لہٰذا اس صورت میں کفارہ واجب ہو گا، خواہ وہ فعل کرنے والا حقیقی معنوں میں روزہ دار ہو یا یہ صورت ہو کہ اس پر نواقض صوم سے باز رہنا واجب ہو اور اس لیے روزہ دار ہی کی طرح نواقض صوم سے رکا ہوا ہو۔ اس کی شکل یہ ہے کہ کسی شخص نے رات کو روزہ کی نیت نہ کی ہو اس لئے گو اس کا روزہ درست نہیں ہے، تاہم اسے روزہ داروں ہی کی طرح رہنا واجب ہے۔ ایسی حالت میں بھی اگر کسی نے مجامعت کر لی تو اس پر کفارہ واجب ہے اور قضا بھی لازم ہے جو اس کے ذمہ ہے۔

واضح ہو کہ جماع سے ہٹ جانا جماع کے حکم میں ہے۔ لہٰذا اگر کسی کو بہ دوران مجامعت صبح نمودار ہو گئی اور وہ (یہ معلوم کرتے ہی) ہٹ گیا تب بھی اس پر قضا اور کفارہ واجب ہے۔ رہا وہ جس کے ساتھ جماع کیا گیا اگر وہ مسئلہ کو جانتے ہوئے اس پر راضی رہا اور روزہ کا اسے علم تھا تو اس پر بھی قضا اور کفارہ واجب ہے۔

(قضا اور کفارہ واجب کرنے والی) دوسری بات ایک عورت کا دوسری عورت کے ساتھ مباشرت کرنا ہے۔ ان میں سے جس کو انزال ہوا اس پر کفارہ واجب ہے۔ اس عمل کو عربی میں ''مساحقہ'' (طبق زنی) کہتے ہیں۔

یاد رہے کہ اگر (کفارہ واجب کرنے والا) جماع حالت صحت میں کیا اور پھر مرض لاحق ہو گیا (جس میں روزہ کی صرف قضا واجب ہوتی ہے) تو کفارہ ذمہ سے ساقط نہ ہو گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ کوئی آزاد ہو اور جماع کیا پھر قیدی ہو گیا یا یہ کہ جماع کیا جبکہ مقیم تھا اور پھر سفر اختیار کر لیا۔ یا یہ کہ کسی عورت کے ساتھ پاکی کی حالت میں مجامعت کی اور پھر اسے حیض آ گیا، ان میں سے کسی صورت میں کفارہ ساقط نہ ہو گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ قضا اور کفارہ کو واجب کرنے والی وہی باتیں ہیں جن سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، لیکن ان کی چند شرائط ہیں۔ ذیل میں روزہ کو فاسد کرنے والی ان تمام صورتوں کا ذکر کیا جاتا ہے جن سے قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں:

اول 'جماع' جس سے غسل واجب ہو جائے۔ اس سے بالغ آدمی کا روزہ فاسد ہو جاتا ہے، فاعل ہو یا مفعول۔ اگر کسی بالغ آدمی نے ناقابل جماع صغیر سن لڑکی سے جماع کر لیا تو بالغ آدمی کا روزہ بغیر انزال کے فاسد نہ ہو گا۔ اگر جماع کے علاوہ کسی اور طرح سے انزال ہو جائے تو اس سے کفارہ واجب ہو گا۔ قضا واجب نہیں ہے۔ لیکن اگر (کسی شہوت انگیز شے کے) دیکھنے سے یا خیال کرنے سے انزال ہو جائے تو کفارہ واجب نہ ہو گا، تاہم دو صورتوں میں (کفارہ واجب) ہو

گا: ایک تو یہ دیکھنا اور سوچنا لگاتار ہو۔ لہٰذا اگر کسی عورت دیکھا اور پھر آنکھیں نیچی کر لیں بغیر اس کے کہ اس کی جانب گھورتا رہا اور اتنے ہی میں انزال ہو گیا تو کفارہ نہ ہو گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ کسی شخص کو نظر جمائے رکھنے سے انزال ہو جانے کی عادت ہے (اس پر بھی کفارہ واجب ہو گا)۔ لیکن اگر اس کی عادت یہ نہیں ہے (کہ نظر جمائے رکھنے سے انزال ہو جاتا ہو تو اس پر کفارہ واجب ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں دو قول ہیں (یعنی واجب ہونا اور واجب نہ ہونا) اگر محض دیکھنے یا خیال کرنے سے بغیر اس کے کہ کوئی نظر جمائے رہے یا سوچتا رہے، انزال ہو جائے اور اس میں معمول کے مطابق لذت محسوس ہو تو محض قضا واجب ہو گی، کفارہ واجب نہ ہو گا۔

مذی کے خارج کرنے سے بہر حال صرف قضا واجب ہو گی۔

اگر کوئی شخص رمضان کے مہینے میں دن کے وقت سوئی ہوئی عورت کے ساتھ جماع کر لے تو اس عورت کی طرف سے کفارہ ادا کرنا واجب ہے۔ اسی طرح اس شخص پر کفارہ واجب ہے جس نے ارادۃً کسی سوئے ہوئے شخص کے حلق میں کوئی چیز ڈال دی اور وہ چیز اس کے معدے میں پہنچ گئی۔ ان صورتوں میں اس عورت پر اور اس شخص پر جس کے حلق میں کوئی شے ڈالی گئی صرف قضا واجب ہے، کیونکہ قضا کے باب میں کسی اور شخص کی نیابت قبول نہیں کی جا سکتی۔

دوسری چیز (جو قضا اور کفارہ واجب کرتی ہے) قے کرنا ہے اور قصداً قے کرنا ہے۔ یہ قے خواہ منہ بھر کر آئی ہو یا منہ بھر کر نہ آئی ہو، پس جس نے قصداً بے سبب ایسا کیا تو اس پر قضا اور کفارہ دونوں واجب ہو گیا۔ لیکن کسی کو قے از خود آ گئی تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا تاوقتیکہ منہ میں آئی ہوئی قے کا کچھ حصہ پھر نہ پیٹ میں چلا جائے، خواہ وہ اپنے اختیار سے نہ گیا ہو۔ بلغم کا حکم اس کے خلاف ہے کہ اگر وہ منہ میں آ کر پھر پیٹ میں چلا جائے تو روزہ نہیں ٹوٹتا، اگرچہ روزہ دار کے لئے ممکن تھا کہ وہ منہ سے تھوک دیتا، مگر اس نے رہنے دیا اور اس طرح وہ پھر اندر چلا گیا۔

تیسری چیز کسی مائع (پتلی شے) کا حلق تک پہنچ جانا ہے، منہ کے راستے سے ہو یا کان یا آنکھ کے راستے سے۔ یہ رقیق شے پانی ہو یا کوئی اور شے ہو قصداً حلق تک پہنچائی گئی تو قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے۔ اگر سہواً پہنچ گئی مثلاً کلی کرتے میں ناگزیر طور پر پانی حلق تک پہنچ گیا تو صرف قضا واجب ہو گی۔ غلط فہمی کی بناء پر پیٹ میں کچھ ڈالنے کا بھی یہی حکم ہے۔ مثلاً یہ خیال کرتے ہوئے کہ ہنوز رات باقی ہے یا یہ کہ سورج غروب ہو گیا ہے اور کچھ کھا پی لیا یا یہ کہ روزے کے صحیح ہونے میں شک رہا جب تک کہ یہ تحقیق نہ ہو گئی کہ فی الواقع وہ کھانا صبح ہونے سے پہلے یا غروب کے بعد کھایا تھا، ان تمام صورتوں میں صرف قضا واجب ہو گی۔ اگر یہ صورت نہ ہو (یعنی شک نہ رہا ہو) تو روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ دھونی اور ہانڈی کی بھاپ کا بھی وہی حکم ہے جو پانی کا ہے۔ اسی طرح بعض اشیاء کا دھواں جس کے پینے کے لوگ عادی ہیں (یعنی سگریٹ، حقہ، چرس وغیرہ) کہ اگر وہ ناک کے راستے چڑھ جائے تو حلق تک پہنچتے ہی روزہ جاتا رہے گا، اگرچہ معدہ تک نہ پہنچا ہو۔ البتہ لکڑی کے دھوئیں کا روزہ پر کوئی اثر نہیں ہوتا، جیسے کھانے کی خوشبو سونگھنے سے روزہ متاثر نہیں ہوتا۔ اگر رات کے وقت سرمہ ڈالا اور اس کا ذائقہ دن میں محسوس ہوا تو روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ اگر بال میں ارادۃً کسی معذوری کے بغیر تیل ڈالا اور بالوں کے مسامات سے وہ تیل حلق تک پہنچ گیا تو روزہ فاسد ہو جائے گا اور کفارہ واجب ہو گا۔ اسی طرح اگر کوئی

عورت بالوں میں بغیر کسی عذر کے مہندی لگائے اور اس کا ذائقہ حلق میں محسوس ہو تو روزہ فاسد ہو جائے گا اور کفارہ واجب ہوگا۔

چوتھے کسی چیز کا معدے میں پہنچ جانا خواہ وہ شے رقیق ہو یا نہ ہو اور یہ شے بغیر کسی عذر کے ارادۃً پہنچائی گئی ہو، خواہ وہ اوپر کی جانب سے پہنچائی گئی ہو یا نیچے کی جانب سے اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ لیکن نیچے سے پہنچائی جانے والی شے سے روزہ اسی صورت میں باطل ہوگا جب کہ کسی رستے مثلاً پاخانہ کے مقام سے پہنچائی جائے۔ تیل وغیرہ مسامات سے معدے تک پہنچ جائے تو روزہ خراب نہ ہوگا۔ سوئی کے ذریعہ حقنہ کرنے (انجکشن) سے خواہ بازو پر ہو یا کولہے پر یا کسی اور جگہ پر روزہ فاسد نہیں ہوتا لیکن احلیل یعنی سوراخ ذکر میں حقنہ کرنے سے روزہ بالکل فاسد نہیں ہوتا۔ اگر کوئی کنکری یا سکہ معدہ میں چلا جائے تو روزہ فاسد ہو جائے گا صرف اس صورت میں جبکہ منہ کے راستے گیا ہو۔ روزے کے مہینے میں ہر چیز جو معدہ میں پہنچ جائے روزہ توڑ دیتی ہے جیسا کہ بیان کیا گیا۔ اب کوئی شے خواہ ارادۃً معدہ میں ڈالی گئی یا جبراً یا بھول چوک سے، جیسا کہ حلق میں پانی پہنچ جانے کے بارے میں اوپر بتایا گیا، ان سے قضا واجب ہوتی ہے۔ لیکن عمداً معدہ میں کوئی شے پہنچانے کی بعض صورتیں، جیسا کہ بیان کیا گیا، ایسی ہیں جن سے کفارہ لازم ہوتا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ جس نے روزے کو توڑنے والی متذکرہ سابقہ اشیاء میں سے کوئی شے تناول کر لی اس پر چند شرائط کے تحت قضا اور کفارہ واجب ہوگا۔

پہلی شرط یہ ہے کہ ماہ رمضان کا روزہ ٹوٹا ہو۔ اگر رمضان کے علاوہ کوئی اور روزہ مثلاً قضائے رمضان کا یا مانا ہوا روزہ یا کفارے کا روزہ یا نفلی روزہ ہو تو کفارہ واجب نہ ہوگا، ہاں بعض صورتوں میں قضا لازم ہوگی، جیسا کہ اس کی تفصیل دوسری قسم (یعنی غیر رمضان) کے روزوں کے بیان میں آئے گی۔

دوسری شرط یہ ہے کہ روزہ قصداً توڑا گیا ہو۔ اگر بھولے سے یا غلطی سے یا کسی عذر سے، مثلاً مرض لاحق ہو جانے یا سفر پیش آ جانے کی وجہ سے روزہ توڑا تو صرف قضا واجب ہوگی۔

تیسری شرط یہ ہے کہ روزہ توڑنے والی شے کا تناول اختیاری امر ہو، اگر مجبوراً روزہ توڑا گیا تو کفارہ واجب نہیں، صرف قضا واجب ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ روزہ دار کو یہ علم ہو کہ روزہ توڑنا حرام ہے، اگرچہ نہ جانتا ہو کہ روزہ توڑنے سے کفارہ واجب ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص یہ نہ جانتا ہو کہ روزہ توڑنا حرام ہے، مثلاً نومسلم (ہونے کے سبب مسائل دینی سے بے خبر) ہے اور اس نے ارادۃً روزہ کھول لیا تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ کسی شخص کو ماہ رمضان کے احترام کی پروا نہ ہو اور اپنے اس فعل کی کوئی قرین قیاس تاویل (توجیہ) بھی نہیں کرتا (تو اس پر کفارہ واجب ہوگا) لیکن اگر اس کی توجیہ قرین قیاس ہو تو کفارہ واجب نہ ہوگا۔ قرین قیاس تاویل کا مطلب یہ ہے کہ اس کا روزہ توڑ دینا کسی امر واقعہ سے نسبت رکھتا ہو۔ اس کی چند مثالیں یہ ہیں کہ کسی نے بھولے سے روزہ توڑ دیا یا جبراً توڑنا پڑا اور پھر یہ خیال کیا کہ اب روزہ تو رہا نہیں، لہٰذا دن کے باقی حصہ میں نواقض صوم سے بچنا واجب نہیں رہا، لہٰذا ارادۃً کھانا وغیرہ کھا لیا تو کفارہ لازم نہ ہوگا، کیونکہ روزہ توڑنے کی یہ دلیل ایک امر واقعہ یعنی بھول

جانے یا مجبور ہو کر روزہ توڑنے پر مبنی ہے۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ کوئی روزہ دار قصر واجب کرنے والی مسافت سے کم کے سفر پر ہے اور یہ خیال کرنے لگا کہ اس کے لئے افطار کر لینا مباح ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ''ومن کان مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر'' سے بظاہر یہی مترشح ہوتا ہے (یعنی جو شخص مریض ہو یا سفر میں ہو تو دوسرے ایام میں روزہ کو پورا کر سکتا ہے) لہٰذا اس شخص نے رات ہی سے روزہ نہ رکھنے کا ارادہ کیا اور دن کے وقت روزہ توڑ لیا تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔

اسی طرح وہ شخص جس نے رمضان کی تیس تاریخ کو دن کے وقت چاند دیکھا اور گمان کیا کہ وہ دن عید کا ہے اور اس پر روزہ کا توڑ دینا روا ہے، لہٰذا روزہ توڑ دیا اس بنا پر کہ حضورؐ کے اس ارشاد سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ: ''صوموا لرؤیتہ و افطروا لرؤیتہ'' یعنی چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر روزہ چھوڑ دو، تو اس (تاویل کو قرین قیاس تصور کرتے ہوئے) اس پر کفارہ واجب نہیں ہے۔ لیکن دور از کار تاویل کرنے والا وہ ہے جس کے روزہ توڑنے کا سبب غیر حقیقی امر ہے۔ ایسے شخص پر کفارہ ہوگا۔ اس کی چند مثالیں یہ ہیں: مثلاً یہ کہ کسی شخص کو مقررہ دن میں بخار آتا ہو اور اس دن روزہ نہ رکھنے کا ارادہ رات ہی سے کر لیا، اس خیال سے کہ اسے روزہ نہ رکھنا مباح ہے تو ایسے شخص پر کفارہ واجب ہے اگر چہ اس روز اس کو بخار آ ہی گیا ہو۔ اسی طرح ایک عورت ہے جسے کسی خاص دن حیض آتا ہے اس دن روزہ نہ رکھنے کا ارادہ رات ہی سے کر لیا، اس خیال سے کہ اسے روزہ نہ رکھنا مباح ہے تو ایسے شخص پر کفارہ واجب ہے اگر چہ اس روز اس کو بخار آ ہی گیا ہو۔ اسی طرح ایک عورت ہے جسے کسی خاص دن حیض آتا ہے اس دن روزہ نہ رکھنے کی نیت رات ہی سے کر لی کہ اس دن کا روزہ بوجہ حیض کے چھوڑ دینا اس مباح ہے اور صبح کو روزہ توڑ دیا تو اس پر بھی کفارہ واجب ہوگا اگر چہ فی الواقع اس دن حیض آ جائے جس دن کے آنے سے پہلے ہی اس نے روزہ نہ رکھنے کی نیت کی تھی۔ ایسی ہی ایک مثال یہ ہے کہ رمضان میں کسی روز ایک شخص نے غیبت کی اور یہ خیال کر لیا کہ روزہ غیبت کرنے سے ٹوٹ گیا ہے اور اب افطار کرنا مباح ہے، لہٰذا افطار کر لیا تو کفارہ واجب ہوگا۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ پیٹ میں جانے والی چیز منہ کے راستے گئی ہو۔ پس اگر کوئی شے کان یا آنکھ وغیرہ کی راہ سے جیسا کہ اوپر ذکر ہوا اندر پہنچ گئی ہو تو کفارہ نہیں ہے، گو قضا واجب ہے۔

ساتویں شرط یہ ہے کہ وہ شے معدہ میں پہنچ جائے۔ اگر روزہ دار کے محض حلق تک پہنچی تھی اور اس نے نکال دیا تو کفارہ واجب نہیں ہے۔ البتہ اگر حلق تک پہنچنے والی شے رقیق ہے تو قضا واجب ہوگی۔

اور ان اشیاء کے منجملہ جن سے روزہ باطل ہو جاتا ہے اور قضا و کفارہ لازم آتا ہے، دن کے وقت روزے کی نیت سے دستکش ہونا اور اسے توڑ دینا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کسی شخص نے رات ہی روزہ کا ارادہ چھوڑ دیا اور اسی پر قائم رہا یہاں تک کہ صبح ہو گئی۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ کسی نے ارادۃً قے کر کے معدہ سے کچھ نکالا اور پھر اس کا کچھ حصہ ارادۃً یا مجبوری سے (سہواً نہیں) معدہ میں پہنچ گیا (یہی حکم ہے)۔

اور تازہ مسواک کا اثر جو بالعموم جوز کے چھلکے کی طرح گھل جاتا ہے پیٹ میں پہنچ جانا، اگر چہ رمضان کے مہینے میں دن کے وقت مسواک کرتے میں ناگزیر طور پہنچ جائے، وہ عمداً متصور ہوگا۔ یہ تمام امور شروط متذکرہ سابقہ کے ساتھ کفارہ کو

وہ امور جن سے قضا واجب ہوتی ہے، کفارہ نہیں ہوتا اور وہ امور جن سے کچھ واجب نہیں ہوتا

قضا اور کفارہ دونوں واجب ہونے والی صورتیں بتائی جا چکی ہیں، باقی رہے وہ امور جن سے صرف قضا واجب ہوتی ہے، کفارہ واجب نہیں ہوتا یا جن سے روزہ مطلقاً فاسد ہی نہیں ہوتا، ایسے امور بہت سے ہیں جن کی تفصیل مختلف مسالک میں کی گئی ہے۔ ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۱)

واجب کرتے ہیں۔ لیکن ارادۃً اور ناگزیر طور پر معدہ میں پہنچنا دونوں برابر ہیں، البتہ بھولے سے پیٹ میں چلی جائے تو (کفارہ واجب نہ ہوگا، بلکہ) دونوں صورتوں میں قضا واجب ہوگی۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ تین امور ایسے ہیں جن سے صرف قضا واجب ہوتی ہے، کفارہ واجب نہیں ہوتا۔

اول یہ کہ روزہ دار کوئی ایسی شے کھائے جس میں غذائیت نہیں ہے یا ایسی شے جو غذا کے حکم میں، جس میں غذائیت ہے اس سے مراد ایسی چیز ہے جس کے کھانے کی طرف طبیعت راغب ہو اور جس سے بھوک کی تسکین ہو اور وہ شے جو (غذا نہیں ہے لیکن بایں جہت کہ وہ غذا کی طرح کھائی پی جاتی ہے) غذا کے حکم میں ہے وہ دوا ہے۔

دوم یہ ہے کہ کوئی غذا یا دوا شرعی مجبوری سے کھائی جائے، جیسے مرض یا سفر کی حالت میں مجبوری یا غلطی سے، مثلاً کلی کرتے میں اچھو ہو جائے اور پانی پیٹ میں اتر جائے یا ایسی صورت ہو کہ پیٹ یا سر کے زخم میں دوائی ڈالی گئی اور وہ معدہ یا دماغ میں پہنچ گئی۔

واضح ہو کہ بھول کر کھا لینے سے روزہ مطلق نہیں جاتا، لہٰذا اس سے نہ قضا لازم ہے نہ کفارہ۔

سوم یہ کہ شرمگاہ کی شہوت کو مکمل طور پر نہ نکالا جائے۔

پہلی قسط کی چیزوں میں (جن کے کھانے سے قضا واجب ہوتی ہے) کچا چاول یا آٹا شامل ہیں۔ آٹا گندھا ہو یا بن گندھا جس میں ایسی چیز ملی ہوئی نہ ہو جو عادتاً کھائی جاتی ہے جیسے گھی اور شہد۔ ایسا ہوا تو کفارہ واجب ہوگا۔ یہی حکم ارمنی مٹی کے علاوہ کوئی اور مٹی کھانے کا ہے جس کے کھانے کا عادی نہ ہو۔ ارمنی مٹی (گل ارمنی) جو عطاروں میں معروف (ہلکے سرخ رنگ کی مٹی) ہے اس کے کھانے سے قضا اور کفارہ دونوں واجب ہو جاتے ہیں۔ ایک بار بہت سا نمک کھا لیا جائے جس کو نہ دل چاہتا ہے اور نہ اس سے پیٹ کی طلب پوری ہوتی ہے، اس سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ البتہ تھوڑا نمک کھایا تو کفارہ اور قضا کرنا واجب ہو جائے گا، کیونکہ اس میں لذت ہوتی ہے۔ اسی طرح کھجور کی گٹھلی کھا لی یا چمڑے کا کوئی ٹکڑا (نگل لیا) یا کوئی پھل جو پکنے سے پہلے نہیں کھایا جا سکتا جیسے کچا ہی جو پکا یا گدرایا نہ ہو اس سے کفارہ لازم نہ ہوگا، اگر ایسا ہوا تو کفارہ لازم آئے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کنکری یا لوہا یا سکہ یا مٹی کی ڈلی وغیرہ نگل لی یا پانی یا کوئی دوا پیٹ میں بذریعہ حقنہ پیچھے کی راہ سے یا ناک سے یا عورت کے آگے کی راہ سے داخل کیا گیا اور یا کان میں تیل ڈالا گیا۔ کان میں پانی ڈالنے سے بقول صحیح روزہ فاسد نہیں ہوتا کیونکہ پانی میں جذب کی خاصیت نہیں ہے۔ اسی طرح اگر منہ میں بارش کا

قطرہ پڑ گیا یا برف آن پڑی اور اسے ارادتاً نگلا نہیں گیا (تو روزہ نہیں ٹوٹے گا)۔ عمداً پیٹ سے قے خارج کرنے یا مجبوراً قے کے آنے اور پھر اپنے ارادہ سے اس کو نگل لینے سے (روزہ ٹوٹ جائے گا اور قضا واجب ہوگی) بشرطیکہ دونوں صورتوں میں قے منہ بھر کر ہو اور روزہ دار کو اپنا روزہ یاد ہو۔ اگر روزہ یاد نہیں ہے تو ان تمام صورتوں میں روزہ نہیں ٹوٹے گا اور اگر منہ بھر کر قے نہیں آئی تب بھی بقول صحیح روزہ نہیں جائے گا۔ کھجور وغیرہ کا کچھ حصہ دانتوں کی جھری میں رہ گیا اور اسے کھالیا تو اگر اس کی مقدار چنے کے برابر ہے تو قضا واجب ہوگی، اگر اس سے کم ہے تو روزہ فاسد نہ ہوگا، کیونکہ اس سے کم مقدار کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ اسی طرح لعاب دہن آیا اور اسے نگل لیا یا کلی کے بعد منہ میں تری باقی رہی اور تھوک کے ساتھ وہ بھی اتر گئی تو روزہ فاسد نہ ہوگا۔ تاہم چاہیے کہ کلی کرنے کے بعد پہلے تھوک لیا جائے اس کے بعد لعاب دہن کو نگلا جائے۔ تھوکنے میں زیادہ مبالغہ کی ضرورت نہیں ہے۔

دوسری قسم یعنی وہ صورت جب کہ کوئی غذا یا غذا جیسی کوئی شے (دوا وغیرہ) شرعی عذر سے کھائی جائے، مثلاً ایک عورت ہے جسے اپنے بارے میں یہ اندیشہ ہے کہ بغیر کچھ کھائے پیے کام کاج کرنے سے بیمار پڑ جائے گی، اس لئے افطار کر لیا یا کوئی روزہ دار سو رہا ہے اور کسی نے اس کے پیٹ میں روزہ توڑنے والی کوئی چیز ڈال دی اور (روزہ جاتا رہا) یا یہ صورت ہو کہ شرعی شبہ کی بنا پر کہ (روزہ نہیں ہے) دانستہ کچھ کھالیا، مثلاً یہ کہ پہلے بھولے سے کچھ کھالیا، پھر (بایں خیال کہ روزہ تو ٹوٹ گیا ہے) ارادۃً بھی کھایا یا بھولے سے مجامعت کر لی اور اس کے بعد (بایں خیال کہ روزہ نہیں رہا) پھر مجامعت (ارادتاً) کی یا (ارادۃً) کھانا کھایا۔ اسی طرح یہ صورت کہ رات کو نیت کرنا یاد نہ رہا اور دن میں نیت کی اور بایں خیال کہ روزہ تو یہ ہوگا نہیں (ارادتاً) روزہ توڑ دیا تب بھی کفارہ واجب نہ ہوگا، کیونکہ شافعیہ کے نزدیک (رات سے نیت نہ کرنے کے باعث) اس دن کا روزہ مشتبہ ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ رات کو روزہ کی نیت کر لی اور اس کو نہیں توڑا اور صبح کو مسافر ہو گیا، اس کے بعد اقامت اختیار کر لی اور کھانا کھالیا تب بھی کفارہ واجب نہ ہوگا اگرچہ اس صورت میں دن کے وقت کھانا پینا حرام ہے۔ اسی طرح اگر اس لئے کچھ کھایا پیا کہ طلوع فجر میں شبہ تھا، حالانکہ حقیقت میں صبح ہو چکی تھی، تو اس شبہ کی وجہ سے کفارہ نہ ہوگا۔ لیکن غروب کے وقت افطار کر لینے کی صورت میں کفارہ ساقط ہونے کے لئے محض یہ شک (کہ سورج غروب ہو چکا ہے) کافی نہیں، بلکہ دو اقوال میں سے ایک قول کے مطابق ظن غالب کا ہونا (کہ سورج غروب ہو چکا ہے) ضروری ہے۔ اگر کسی نے طلوع فجر سے پہلے جماع کیا اور اسی حالت میں دن نکل آیا تو اگر وہ فوراً ہٹ گیا تو روزہ فاسد نہ ہوگا اور اگر مصروف رہا تو اس پر قضا اور کفارہ دونوں واجب ہیں۔

تیسری قسم میں وہ صورت ہے کہ کسی نے شرم گاہ کی شہوت کامل طور پر نہیں کی، بایں طور کہ وہ کسی بے جان شخص یا جانور یا غیر مشتہاۃ کم عمر لڑکی سے آلودہ ہوا اور انزال بھی ہوا یا ران یا پیٹ پر (مسل کر) انزال کیا یا مشت زنی کی یا سوئی ہوئی عورت سے مباشرت کی یا اپنی شرم گاہ میں تیل وغیرہ ڈالا تو ان سب صورتوں میں قضا واجب ہوگی کفارہ لازم نہ ہوگا اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کسی نے انگلی کو پانی یا تیل سے تر کر کے اپنی دبر میں ڈالا یا استنجا کرنے میں پانی اندرونی حصہ میں پہنچ گیا۔ واضح ہو کہ دبر (پاخانہ کے مقام) میں کوئی چیز داخل کرنے سے روزہ اسی صورت میں ٹوٹے گا جب کہ وہ چیز حقنہ کی جگہ تک پہنچ جائے (یعنی جہاں تک کہ پچکاری وغیرہ کے ذریعے دوا پہنچائی جاتی ہے) اور یہ اس وقت تک نہیں ہو

سکتا جب تک کہ ارادتاً اور کوشش کے ساتھ نہ کیا جائے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ مقعد میں کوئی دھجی یا لکڑی ڈالی جائے، یعنی حقنہ کی طرح کہ اس کا سرا کچھ باہر نہ رہے۔ اگر اس کا کچھ حصہ باہر رہا کہ ساری اندر نہیں گئی تو روزہ فاسد نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی عورت نے اپنی انگلی تیل یا پانی سے تر کرکے یا حقنہ کی لکڑی وغیرہ شرم گاہ کے اندر پوری داخل کردی تو ان سب صورتوں میں اور اسی طرح کی دوسری صورتوں میں صرف قضا واجب ہوگی، کفارہ واجب نہ ہوگا۔ اگر پانی یا تیل سوراخ ذکر میں دوائی کے طور پر ڈالا گیا یا کسی کو دیکھنے سے شہوت کے ساتھ انزال ہوگیا، خواہ بار بار نظر کرنے سے یا شہوت انگیز خیالات میں پڑنے کی وجہ سے انزال ہو جائے یا احتلام (بدخوابی) ہو جائے تو روزہ فاسد نہ ہوگا، نیز خوشبودار عطریات گلاب و نرگس کا پھول وغیرہ سونگھنے سے یا غسل جنابت میں اتنی دیر کرنے سے کہ سورج نکل آئے بلکہ پورے دن حالت ناپاکی میں رہنے سے بھی روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ راستے کا غبار حلق میں چلا جائے یا چھانس کی دھانس یا مکھی یا مچھر اس کی خواہش کے خلاف حلق میں جا پڑے تو روزہ فاسد نہ ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے مذکورۂ بالا ناقض صوم اشیاء میں سے کوئی شے استعمال کی اور کفارہ کو واجب کرنے والی شرائط مندرجہ سابقہ میں سے کوئی شرط نہ پائی گئی تو اس پر صرف قضا واجب ہوگی، خواہ وہ ماہ رمضان کا روزہ ہو یا کوئی اور فریضہ صوم، مثلاً قضائے رمضان اور کفارے اور نذر غیر معین وغیرہ۔ لیکن اگر کسی خاص دن کے روزہ کی نذر تھی اور اس میں کسی مجبوری سے، مثلاً کوئی مرض لاحق ہوگیا یا یہ اندیشہ ہے کہ اگر اس معین دن کا روزہ رکھا تو کوئی مرض لاحق ہو جائے گا یا روزہ رکھنے سے مرض میں زیادتی یا (لاحق شدہ مرض کے) آرام ہونے میں تاخیر کا اندیشہ ہے یا عورت کو حیض یا نفاس کے باعث یا بے ہوشی یا جنون کی وجہ سے روزہ افطار کیا گیا تو اس کی قضا واجب نہ ہوگی، ہاں اگر امر مانع صوم کے دور ہو جانے کے بعد روزے کا وقت باقی رہا تو روزہ متعین پورا ہو جائے گا۔ لیکن اگر نذر یوم معین کے روزے کو بھولے سے توڑا، مثلاً جمعرات کے دن روزہ رکھنے کی منت مانی تھی لیکن بدھ ہی کو جمعرات کا دن سمجھ کر روزہ رکھ لیا اور جمعرات کو روزہ نہ رکھا تو قضا واجب ہے۔

واضح ہو کہ حج تمتع یا حج قران کرنے والے کا وہ روزہ جو ''ہدی'' (قربانی کا جانور) دستیاب نہ ہونے کے باعث اس پر عائد ہوتا ہے وہ فرائض میں سے ہے، لہٰذا اگر کسی نے حج تمتع اور حج قران میں وہ روزہ نہ رکھا تو اس پر قضا واجب ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ فرض شدہ روزہ توڑ دیا جائے تو اس کی قضا واجب ہوتی ہے۔ بجز نذر معین کے روزے کے جس کی تفصیل اوپر ہو چکی۔ نفلی روزہ کے ٹوٹ جانے سے قضا واجب نہیں ہوتی، بجز اس صورت کے جب کہ قصداً اور یا ممنوع طریقہ سے روزہ کو توڑا ہو۔

وہ امور جن سے روزہ فاسد ہی نہیں ہوتا اور نہ قضا واجب ہوتی ہے ان کے منجملہ ایک یہ ہے کہ قے بے اختیاری طور پر آجائے اور (جب قے منہ میں آجائے تو) اس کو نگلا نہ جائے تو روزہ محفوظ رہے گا۔

دوسرے یہ کہ راستے کا غبار یا آٹا وغیرہ ایسے روزہ داروں کے حلق میں پہنچ جائے جن کو اپنے کاروبار میں ان سے سابقہ رہتا ہے، مثلاً ایسا شخص جس کا کام چکی پیسنا اور آٹا چھاننا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ اضطراری طور پر

حلق میں کوئی مکھی چلی جائے۔

تیسری یہ صورت کہ مثلاً ہنوز کوئی کھا پی رہا ہے کہ صبح ہو گئی لیکن صبح ہوتے ہی جو کچھ اس کے منہ میں تھا اس نے فوراً نکال دیا۔ ایسی حالت میں روزہ فاسد نہ ہوگا۔

چوتھے یہ کہ کسی شخص کو محض (شہوت انگیز شے کے) دیکھنے یا سوچنے سے انزال ہو جائے یا مذی خارج ہو تو اس سے بھی روزہ نہیں ٹوٹتا، جیسا کہ ابھی بیان ہوا۔

پانچویں یہ کہ منہ میں تھوک (یارال) جو جمع ہو جائے اسے کوئی نگل لے، یا دانتوں کی جھری میں کھانے کی کوئی چیز رہ گئی ہے، اسے نگل لے تو اس سے بھی روزہ کو نقصان نہیں ہے، یہاں تک کہ بقول معتبر اگر قصداً بھی ایسا کیا تو روزہ درست ہوگا۔ ہاں اگر اس شے کی مقدار اتنی ہو جسے بالعموم زیادہ کہا جاتا ہے، اس کے نگلنے سے، خواہ بے ارادہ ایسا ہوا ہو روزہ باطل ہو جائے گا۔

چھٹے یہ کہ پیٹ کے کسی زخم پر جو معدہ کے قریب ہو تیل وغیرہ ڈالا جائے تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا، کیونکہ ان تمام صورتوں میں کوئی چیز اس جگہ پر نہیں پہنچتی جہاں خوراک یا پانی ٹھہرتا ہے۔

ساتویں احتلام ہے کہ احتلام ہو جانے سے روزہ نہیں جاتا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جن باتوں سے قضا واجب ہوتی ہے اور کفارہ واجب نہیں ہوتا ان میں سے کسی چیز کا منہ سے یا کسی اور طرح سے پیٹ میں داخل کرنا، خواہ وہ چیز معدہ میں تحلیل ہونے والی ہو جیسے لقمہ (خوراک) یا نہ ہو جیسے لوہے یا سیسے کا کوئی ٹکڑا۔ اسی طرح دن کے وقت روزہ دار کا کوئی چیز چبانا جس کا ذائقہ محسوس ہو جیسے چبانے والی گوند یا لبان یا کھکھار کا نگل لینا جو معدہ تک پہنچ جائے یا حقنہ کے ذریعہ دوا کا پیٹ میں ڈالنا یا سرمہ (آنکھ میں ڈالا اور) مزہ حلق تک پہنچ گیا یا قے منہ تک آئی پھر اس کو ارادتاً نگل لیا یا تھوک جو کسی ناپاک شے (مثلاً خون) سے بھرا ہوا ہو اور اس کو نگل لیا جائے۔ ان تمام صورتوں میں روزہ فاسد ہو جائے گا اور قضا واجب ہو گی۔ کفارہ واجب نہ ہوگا نیز ہر وہ شے جو ارادتاً دماغ تک پہنچائی جائے، مثلاً کوئی دوا جو دماغ سے نزدیک کے کسی زخم پر ڈالی جائے اور وہ دماغ کے اندرونی حصہ تک پہنچ جائے۔ اس کو ماموم، (زخم سر کی دوا) کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اس صورت میں روزہ فاسد ہو جاتا ہے، لیکن کفارہ نہیں ہوتا جب کہ بار بار (شہوت انگیز شے کو) دیکھنے سے یا اپنے ہاتھ یا دوسرے کے ہاتھ کی رگڑ سے انزال کیا جائے یا دیکھنے یا کسی اور طرح سے مذی خارج ہو جائے یا بوسہ لینے یا ہاتھ لگانے سے یا شرم گاہ کے علاوہ کسی اور حصہ جسم میں مباشرت سے انزال ہو جائے تو روزہ فاسد ہو جائے گا اور قضا واجب ہو گی جبکہ ارادتاً ایسا کیا گیا ہو، خواہ کوئی شخص اس حکم شرع سے ناواقف ہو۔ نیز خود کوشش کر کے قے کرنے سے، خواہ تھوڑی ہو یا بہت، روزہ جاتا رہتا ہے اور صرف قضا واجب ہو گی۔ پچھنے سے بھی روزہ ٹوٹ جائے گا، جو ارادتاً پچھنا لگوائے یا جو پچھنا لگائے اور خون نکل آئے تو روزہ فاسد ہو جائے گا اور قضا واجب ہو گی۔ اگر خون نہ نکلے تو روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ (پچھنا چوس کر خون نکالنے کا طریقہ ہے)۔

یاد رہے کہ یہ تمام امور اگر سہواً عمل میں آئے یا جبراً کرنا پڑا یا کوئی دوا جبراً پیٹ میں ڈال دی گئی تو روزہ نہیں جائے گا۔

وہ امور جن سے نہ قضا واجب ہوتی ہے نہ کفارہ ان میں فصد لگوانا ہے۔ (یعنی نشتر کے ذریعے خون نکلوانا)۔ پچھنے (یا

فصد) کے علاوہ استرے سے چیرا دینے، نکسیر پھوٹنے، اپنے آپ قے آجانے، نیز مکھی یا گرد کے از خود منہ میں چلے جانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا، کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ شرم گاہ میں اپنی یا کسی اور کی انگلی ڈالنے سے، اگرچہ وہ تر ہو، روزہ نہیں جاتا، اسی طرح خیال کرنے سے یا احتلام کی صورت میں انزال ہو جانے سے بھی روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ اگر کسی نے پیر کے تلوؤں میں مہندی لگائی اور اس کا ذائقہ حلق میں محسوس ہوا یا کسی نے کلی کی یا ناک میں پانی ڈالا اور بلا ارادہ وہ پانی اس کے معدہ میں پہنچ گیا تو روزہ فاسد نہ ہوگا، یہاں تک کہ اگر کلی یا ناک میں پانی ڈالنا بیکار اور فعل مکروہ کے طور پر بہت زیادہ کیا گیا تب بھی (فاسد نہ ہوگا)، یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کسی کو فجر ہو جانے کے بارے میں شک تھا یا یہ گمان کیا کہ سورج غروب ہو گیا ہے اور حقیقت حال معلوم نہ ہوئی، لہٰذا کھایا پیا یا مجامعت کی ہے تو (دونوں صورتوں میں) روزہ فاسد نہ ہوگا، لیکن اگر حقیقت حال معلوم ہو جانے پر ایسا کیا تو اس کھانے پینے سے روزہ جاتا رہا اور قضا واجب ہو گئی اور جماع کی صورت میں قضا اور کفارہ دونوں اس پر لازم ہوں گے۔ ایسی ہی صورت یہ ہے کہ کسی نے بایں گمان کہ ہنوز رات باقی ہے کچھ کھایا پیا، پھر پتہ چلا کہ دن ہو گیا ہے یا یوں ہوا کہ بھولے سے کچھ کھالیا اور بایں خیال کہ اب تو روزہ ٹوٹ گیا ہے ارادتاً بھی کچھ کھالیا تو روزہ فاسد ہو جائے گا اور صرف قضا واجب ہوگی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جو امور روزہ کو فاسد کرتے ہیں، لیکن کفارہ واجب نہیں ہوتا وہ چند امور ہیں، منجملہ ان کے روزہ دار کے پیٹ میں کسی شے کا چلا جانا ہے، خواہ وہ شے بہت تھوڑی ایک تل یا سنگریزہ کے برابر ہو یا کسی قدر بھی پانی ہو۔ ان اشیاء سے روزہ ٹوٹنے (اور کفارہ واجب نہ ہونے) کی چند شرطیں ہیں:

ایک یہ کہ وہ شخص بہ سبب نومسلم ہونے کے (مسائل سے) ناواقف ہو۔

دوسرے یہ کہ ارادتاً اس سے ایسا امر سرزد ہوا ہو، لہٰذا اگر ناچاری سے قہراً (یعنی بلا ارادہ) پیٹ میں کوئی شے چلی گئی تو روزہ فاسد نہ ہوگا۔

تیسرے یہ کہ وہ شے پیٹ میں اسی طرح گئی ہو جس طرح اس کا پیٹ میں جانا شرعاً تسلیم کیا گیا ہو، مثلاً (کسی شے کا) ناک سے، منہ سے، کان سے، آگے پیچھے کی راہ سے یا زخم سے جو دماغ تک پہنچا ہوا ہو (داخل ہونا) اسی میں دخان کشی کا عام طریقہ (یعنی حقہ سگریٹ نوشی) اور تمباکو اور نسوار وغیرہ کا استعمال شامل ہے۔ ان تمام امور سے روزہ باطل ہو جاتا ہے اور قضا واجب ہوتی ہے، کفارہ نہیں واجب ہوتا، جیسا کہ مسلک مالکیہ کے بارے میں بتایا گیا ہے کہ ان کے نزدیک کفارہ جماع اور اس کی شرائط متذکرہ کے بغیر واجب نہیں ہوتا۔ ایسی ہی باتوں میں بلا ضرورت انگلی یا اس کا کچھ حصہ اگرچہ خشک ہو، استنجا کے وقت آگے یا پیچھے کی راہ میں داخل کرنا ہے، اس سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر کسی ضرورت سے ایسا کیا جائے تو روزہ فاسد نہ ہوگا۔ اسی طرح کسی تنکے وغیرہ کو کان کے اندرونی حصہ میں داخل کرنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، کیونکہ کان کا اندرونی حصہ شرعاً پیٹ کے حکم میں ہے۔ نیز شرع کی مطلوبہ مقدار سے زیادہ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے سے بایں طور کہ اس میں مبالغہ کیا جائے (یعنی دیر تک) یا تین بار سے زیادہ ہوا اور پانی معدہ تک چلا جائے تو روزہ فاسد ہو جائے گا اور قضا واجب ہوگی۔ دانت کے درمیان میں پھنسی ہوئی چیز جس کو تھوکا یا نکالا جا سکتا ہے، اس کا کھا لینا بھی اسی میں داخل ہے کہ اس سے روزہ جاتا رہے گا، اگرچہ اس کی مقدار چنے سے کم ہو۔ اسی طرح روزہ دار اگر ارادتاً جان بوجھ

وہ امور جو روزہ دار کے لئے مکروہ ہیں،

اور وہ امور جو مکروہ نہیں ہیں

جن امور کا کرنا روزہ دار کے لئے مکروہ ہے ان کے متعلق مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

کر اور اپنے اختیار سے قے کرے تو اگرچہ منہ بھر کر نہ ہو اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا اور قضا لازم ہوگی۔ اگر کوئی مکھی پیٹ میں چلی گئی اور اسے نکال دیا تب بھی روزہ فاسد ہو جائے گا اور قضا واجب ہوگی۔ نیز عمداً کھانسنے اور کھنکھارنے سے کوئی چیز معدہ سے حلق کے اوپری حصہ تک آجائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔ حلق کا بیرونی حصہ ''بقول معتبر'' وہ ہے جہاں سے ہائے مختفی کی آواز نکلتی ہے، بلغم کا اندر سے نکال کر باہر تھوک دینا اس حکم میں داخل نہیں ہے، کیونکہ ایسا کرنے کی بار بار ضرورت پڑتی رہتی ہے۔ ہاں اگر وہ منہ میں آکر رک جائے اور پھر اس کو نگل لیا جائے تو روزہ فاسد ہو جائے گا۔ مباشرت (بدن کو بدن کے ساتھ ملانے) سے اگرچہ یہ مباشرت فاحشہ ہو (یعنی شرم گاہوں کا ملنا ہو) انزال ہو جائے تو روزہ فاسد ہو جائے گا (لیکن کفارہ واجب نہ ہوگا) اسی طرح بوسہ لینے اور مساس وغیرہ کرنے سے انزال ہو جائے تو روزہ فاسد ہو جائے گا اور صرف قضا واجب ہوگی، البتہ اگر محض دیکھنے یا خیال کرنے سے انزال ہو جائے اور یہ غیر عادی طور پر ہو تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، جیسے کہ احتلام سے نہیں ہوتا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ باتیں روزہ دار کے لئے مکروہ ہیں:

اول کسی شے کا چکھنا جب کہ وہ معدہ میں نہ جائے، خواہ روزہ فرض ہو یا نفل، البتہ اگر ایسا کرنا لازم ہو تو جائز ہے کہ مثلاً عورت جس کا خاوند بدمزاج ہو کھانے کا نمک چکھ لیا کرے۔ یہی حکم باورچی، نانبائی کے لئے بھی ہے۔ اسی طرح جائز ہے کہ کھانے پینے کی کوئی چیز خریدنی ہے اور اندیشہ یہ ہے کہ بیچنے والے نے دھوکہ دیا ہو اور جیسا بتایا ہے اس کے مطابق نہ ہو تو اس کو چکھ لے۔

دوسرے کسی چیز کا چبانا، بغیر کسی عذر کے، اگر معذوری ہو، جیسے کوئی عورت اپنے بچے کو چبا کر کچھ کھلانا چاہے اور کوئی ایسا شخص جسے روزہ نہ رکھنا جائز ہو کہ چبا کر بچے کو دے سکے موجود نہ ہو تو اس کے لئے مکروہ نہیں ہے۔

چبانے والی گوند (Chewing Gum) کا چبانا گو اس سے پیٹ میں کچھ نہیں جاتا مکروہ ہے۔

تیسرے اپنی بیوی کا بوسہ لینا (مکروہ ہے)، خواہ یہ بوسہ فاحشہ ہو، مثلاً یہ کہ اس کے لبوں کو چوسے یا فاحشہ نہ ہو۔ اس طرح مباشرت فاحشہ مکروہ ہے، بایں طور کہ شرم گاہوں کو درمیان میں کسی شے کے حائل ہوئے بغیر ملائے۔ یہ امر مکروہ اس حال میں ہوگا جب کہ اسے اپنی ذات پر اطمینان نہ ہو کہ انزال یا جماع سے محفوظ رہے گا۔ ہاں اگر اس طرف سے اطمینان ہو تو مکروہ بھی نہیں ہے، جیسا کہ آگے بیان ہوگا۔

چوتھے اپنے منہ میں جمع شدہ لعاب کو نگل جانا (مکروہ ہے) کیونکہ اس میں روزہ ٹوٹنے کا اندیشہ ہے۔

پانچویں ایسا کوئی کام کرنا جس کی بابت گمان یہ ہو کہ اس سے روزہ کی حالت میں کمزوری ہو جائے گی، مثلاً فصد

(نشتر لگا کر خون نکالنا) یا حجامت (پچھنے لگوانا)۔ لیکن اگر یہ گمان غالب ہو کہ اس سے کمزوری نہ ہوگی تو روزہ مکروہ نہیں ہوتا۔

وہ امور جن سے روزہ مکروہ نہیں ہوتا وہ یہ ہیں، بوسہ یا مباشرت فاحشہ جب کہ انزال یا جماع کے ارتکاب کی طرف سے اطمینان ہو۔

دوسرے مونچھوں کو تیل لگانا کیونکہ اس عمل میں کوئی امر منافی روزہ نہیں ہے۔

تیسرے سرمہ وغیرہ ڈالنا، اگرچہ اس کا اثر حلق میں محسوس ہو۔

چوتھے پچھنے وغیرہ لگوانا درآنحالیکہ اس سے روزہ دار کو کمزوری نہ ہو۔

پانچویں دن کے کسی حصہ میں بھی مسواک کرنا۔ یہ عمل (نہ صرف یہ کہ مکروہ نہیں ہے) بلکہ سنت ہے۔ مسواک کے سوکھے یا تر ہونے یا خشک ہونے یا پانی سے تر ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

چھٹے کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا، خواہ یہ عمل وضو کے علاوہ بھی کیا جائے۔

ساتویں غسل کرنا۔

آٹھویں بدن پر بھیگا ہوا کپڑا رکھ کر جسم کو ٹھنڈک پہنچانا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ کھانے کا چکھنا روزہ دار کے لئے فعل مکروہ ہے، خواہ پکانے والا ہی ایسا کرے۔ اگر اچانا چکھ لیا ہے تو واجب یہ ہے کہ تھوکے تاکہ اس کا کچھ حصہ حلق تک نہ پہنچے۔ اگر بلاارادہ اس کا ذائقہ حلق تک پہنچ جائے اور وہ روزہ فرض ہو تو قضا لازم ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اگر ارادۃً معدہ میں پہنچایا گیا اور روزہ رمضان کا ہے تو قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے، جیسا کہ سابقاً بیان ہوا۔

واضح ہو کہ دن کے وقت دانتوں کے کھندانے میں جو بیخ دندان کا ایک مرض ہے دوائی لگانا مکروہ ہے، بجز اس صورت کہ جب کہ رات تک توقف کرنے سے ضرر کا اندیشہ ہو تو دن میں بھی ایسا کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ بلکہ اگر تاخیر (علاج) میں ہلاکت یا سخت اذیت کا اندیشہ ہو تو (دوائی کا ڈالنا واجب ہے)۔

کتان (السی) کا جس میں ذائقہ ہو، کاتنا مکروہات میں سے ہے۔ کتان (السی) وہ جس کو مرطوبات میں ڈال کر سڑایا جاتا ہے۔ یہ مکروہ اس صورت میں ہے جب کہ کاتنے والی عورت کاتنے کا کام کرنے پر مجبور نہ ہو، ورنہ مکروہ نہیں ہے اور اس پر لازم ہے کہ اس کے (اثر سے) منہ میں پانی بھر آئے تو اسے مسلسل تھوکا جائے۔ ایک اور کتان وہ ہوتی ہے جس کا کوئی ذائقہ نہیں ہوتا اور اس کو دریا میں ڈال کر سڑایا گلایا جاتا ہے۔ ایسی کتان کا کاتنا مکروہ نہیں ہے اگرچہ بغیر کسی مجبوری کے ایسا کیا جائے۔

فصل کاٹنے کا کام کرنا بھی روزہ دار کے لئے مکروہ ہے، کہ مبادا کوئی غبار حلق کے اندر چلا جائے جس سے روزہ ٹوٹ جائے، اس کا مکروہ ہونا بھی اسی صورت میں ہے جب کہ مجبوراً ایسا کرنا نہ پڑے۔ مجبوری ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ البتہ کھیتی کے مالک کو اجازت ہے کہ فصل کٹتے وقت وہاں پر موجود رہے، کیونکہ اس کے لئے (غلہ کی) حفاظت اور دیکھ بھال کرنا ضروری ہے۔

جماع کے محرکات، مثلاً بوسہ لینا اور (شہوت انگیز) خیالات میں پڑنا اور ایسی اشیا کا دیکھنا مکروہ ہے درآنحالیکہ مذی

کے نکلنے یا انزال ہونے کی طرف سے اطمینان نفس ہو۔ اگر اس میں شک ہے یا اطمینان نہیں ہے یا کوئی شخص یہ جانتا ہے کہ بچ نہ سکے گا تو یہ باتیں حرام ہیں۔ تاہم اگر ایسی صورت میں مذی کا اخراج یا انزال نہ ہوا ہو تو روزہ صحیح ہو جائے گا۔ اگر ان افعال سے مذی آ جائے روزے کی قضا لازم ہے۔ البتہ اگر بلا ارادہ اور مسلسل نظر کے بغیر محض مذی خارج ہو جائے تو قضا واجب نہیں ہے۔ اگر (ایسی حرکات سے) انزال ہو جائے اور روزہ رمضان کا ہو تو قضا اور کفارہ لازم ہو گا، بشرطیکہ جن محرکات جماع کا ارتکاب کیا گیا وہ (اس کے لئے) حرام ہوں، مثلاً دیکھنے والے کو اپنے اوپر اطمینان نہ ہو کہ (انزال یا جماع سے) محفوظ رہے گا یا ایسا ہو جانے کا اندیشہ رہا ہو۔ لیکن اگر ان (محرکات) کا ارتکاب محض مکروہ تھا، بایں طور کہ اسے نفس پر اطمینان تھا (کہ ایسا نہ ہو گا تاہم ایسا ہو گیا) تو صرف قضا واجب ہو گی، بشرطیکہ ان محرکات کے ارتکاب میں سہل انگاری سے کام نہ لیا گیا ہو۔ جس کے باعث انزال ہو گیا تو اس صورت میں بھی قضا و کفارہ دونوں واجب ہوں گے۔

ہری مسواک کا استعمال کرنا جو کسی قدر منہ میں گھل جاتی ہے، مکروہ ہے، ایسی نہ ہو تو تمام دن جائز ہے، بلکہ امور شرعی، مثلاً وضو اور نماز کے مقتضیات میں سے امر مستحب ہے۔ (روزہ کی حالت میں) پیاس کی تسکین کے لئے کلی کرنا جائز ہے۔

صبح ہونے تک ناپاکی کی حالت میں رہنا خلاف اولیٰ ہے۔ بہتر یہ ہے کہ رات کے اندر ہی غسل کر لیا جائے۔

فصد اور پچھنا روزہ دار کے لئے مکروہ ہیں درآنحالیکہ کوئی مریض ہو اور یہ اندیشہ ہو کہ شاید مرض کی زیادتی کے باعث روزہ توڑنا پڑ جائے۔ اگر زیادتی مرض سے محفوظ رہنے کا یقین ہو تو دونوں باتیں جائز ہیں، جیسا کہ تندرست (روزہ دار) کے لئے دونوں باتیں اس صورت میں جائز ہیں جب کہ سلامتی کا یقین یا اس کا شک ہو۔ اگر (صحیح و مریض) دونوں میں سے کسی کو سلامتی کا یقین نہ ہو بایں طور کہ تندرست آدمی یہ خیال کرے کہ فصد یا پچھنے سے طبیعت خراب ہو جائے گی یا مریض کو یہ یقین ہو کہ مرض بڑھ جائے گا تو دونوں باتیں حرام ہوں گی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ روزہ دار کو جو باتیں مکروہ ہیں ان کے منجملہ بے مقصد اور فضول طور پر یا گرمی اور پیاس کے باعث کلیاں کرنے لگنا یا ٹھنڈک حاصل کرنے اور شرعی غسل کے ارادہ کئے بغیر پانی میں غوطے لگانا ہے۔ تاہم ان صورتوں میں اگر پانی پیٹ کے اندر چلا جائے تو ان افعال کے بذات خود مکروہ ہونے کے باوجود فاسد نہ ہو گا۔

لعاب دہن کو منہ میں جمع کر کے اس کا نگل لینا اور ایسی چیز کا چبانا جو گھلنے والی نہ ہو (مکروہ ہے)، اور گھلنے والی شے کا چبانا حرام ہے، اگر چہ اس کا شیرہ نگلا نہ گیا ہو۔ اسی طرح بلا ضرورت کھانے کا چکھنا (مکروہ ہے)۔ اگر کھانے کو کسی خاص غرض سے چکھا ہو تو مکروہ نہیں ہے، تاہم اگر بلا ضرورت ایسا کرنے سے کچھ حلق تک پہنچ گیا تو روزہ جاتا رہے گا اور خوراک کے کسی ذرہ کو دانتوں میں پھنسا رہنے دینا اور ایسی شے کا سونگھنا جس کے حلق میں پہنچ جانے کی طرف سے اطمینان نہ ہو (مکروہ ہے) مثلاً مشک اور کافور کا سفوف اور عود وغیرہ کے بخارات، بخلاف ان اشیاء کے جن کی بابت اطمینان ہو کہ (ان کا اثر) حلق تک نہیں پہنچے گا ان کا سونگھنا مکروہ نہیں ہے۔ اسی طرح بوسہ لینا اور دوسرے محرکات جماع مثلاً چمٹانا اور مس کرنا اور بار بار دیکھنا جبکہ ان اشیاء سے شہوت کی تحریک ہو، مکروہ ہیں، اگر ایسا نہ ہو تو مکروہ نہیں۔ نیز بوسہ یا دوسری محرکات جماع سے اگر انزال ہو جانے کا گمان ہو تو ایسا کرنا حرام ہے۔ اسی طرح اگر طلوع فجر میں شک ہو تو جماع مکروہ ہے۔ بخلاف سحری کے کہ سحری (شک کی حالت میں) کھائی جا سکتی ہے، کیونکہ سحری کی غرض یہ ہے کہ روزہ کے لئے قوت حاصل ہو، بخلاف

رمضان کا روزہ رکھ کر توڑ دینے کا بیان

جس نے ماہ رمضان میں روزہ رکھ کر توڑ دیا اس پر واجب ہے کہ دن کے باقی حصے میں ماہ رمضان کا احترام کرتے ہوئے نواقض صوم کے ارتکاب سے باز رہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے گھلا ملا یا بغل گیر ہوا یا بوسہ وغیرہ لیا اور انزال ہو گیا، تو روزہ جاتا رہا۔ ایسی حالت میں اس پر واجب ہے کہ دن کے باقی حصے میں (نواقض صوم سے) باز رہے۔ اسے افطار کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر ماہ رمضان کے علاوہ کوئی اور روزہ اس طرح توڑ دیا، مثلاً نذر معین یا غیر معین کا روزہ، یا کفارات کا روزہ یا قضائے رمضان کا روزہ یا کوئی اور نفلی روزہ تو ان تمام صورتوں میں دن کے باقی حصے میں افطار سے باز رہنا واجب نہیں ہے۔ تین امام اس

جماع کے کہ اس سے یہ غرض نہیں ہوتی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ چند امور روزہ دار کو معاف ہیں:

کسی شے کا بھولے سے یا جبراً معدہ میں پہنچایا جانا یا کوئی عذر ناواقفیت مسئلہ کا ایسا ہو جو شرعاً معتبر ہے۔ اسی میں وہ صورت شامل ہے جبکہ دانت میں پھنسی ہوئی کوئی غذا تھوک کے ساتھ معدہ میں چلی جائے، بشرطیکہ وہ چیز تھوکی نہ جا سکتی ہو، لیکن اگر تھوکنا ممکن تھا پھر بھی اسے نگل لیا تو روزہ فاسد ہو جائے گا۔ یہی تفصیل بلغم اور قہوہ کے اثر کے متعلق جاننا چاہیے اور یہی حکم راستہ کے غبار یا آٹے کی چھانس یا مکھی اور مچھر کے منہ میں چلے جانے کا ہے کہ اگر ان میں سے کوئی شے معدہ میں اتر گئی تو روزہ کے لئے نقصان دہ نہیں ہے، کیونکہ ان اشیاء سے بچنا مشکل اور دشوار ہے۔

روزہ دار کا گالی گلوچ کرنا بھی مکروہات صوم میں سے ہے اور روزہ کھولنے میں تاخیر کرنا بایں خیال کہ اس میں فضیلت ہے، مکروہ ہے، ایسا خیال نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے۔

چبانے والی گوند "لبان" (Chewing Gum) کے چبانے یا کھانے کی چیز کو دانت سے کچلنے میں روزہ فاسد نہیں ہوتا لیکن بلاضرورت، مثلاً کسی بچے کو کچھ چبا کر کھلانا یا اسی طرح کوئی اور ضرورت نہ ہو تو مکروہ ہے۔ پچھنے لگوانے اور فصد کھلوانے کا بھی یہی حال ہے کہ بلاضرورت مکروہ ہے۔ اسی طرح بوسہ لینے میں اگر تحریک شہوت نہ ہو تو مکروہ ہے ورنہ حرام ہے۔ یہی حکم بغلگیر ہونے اور جسم سے جسم ملانے کا بھی ہے۔

حمام میں داخل ہونا بھی روزے کو کمزور کرتا ہے، لہٰذا بلاضرورت ایسا کرنا مکروہ ہے۔

زوال آفتاب کے بعد مسواک کرنا مکروہ ہے، البتہ ایسا کرنے کا کوئی خاص عذر ہو جائے، مثلاً کسی نے زوال کے بعد بھولے سے پیاز کھا لی (اس سے تو روزہ نہیں ٹوٹا تھا، لیکن) منہ کی بساند کو دور کرنے کے لئے مسواک کر لی تو روزہ مکروہ نہ ہو گا۔

نفس کو شہوانی لذات میں ڈالنا کسی شے کو دیکھ کر یا سونگھ کر یا سن کر مکروہ ہے، بشرطیکہ یہ افعال حلال ہوں والا ظاہر ہے کہ حرام سے تمتع کرنا تو روزہ دار اور بے روزہ ہر شخص کے لئے حرام ہے۔

سے متفق ہیں، مالکیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

روزہ توڑنے کے لئے جائز عذر……مرض یا شدید تکلیف

متعدد عذرات ایسے ہیں جن میں روزہ توڑنا روا ہے، مثلاً مرض ہے کہ اگر روزہ دار مریض ہو جائے اور یہ اندیشہ ہو کہ اگر روزہ باقی رکھا تو مرض بڑھ جائے گا یا یہ اندیشہ ہے کہ مرض سے جلد آرام نہ ہو گا یا یہ کہ اس حال میں روزہ سخت تکلیف کا موجب بن جائے گا تو ان حالات میں روزہ توڑ دینا جائز ہے۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ ایسے حالات میں روزہ توڑ دینا سنت ہے اور روزہ رکھنا مکروہ ہے، لیکن اگر ہلاک ہو جانے یا شدید مضرت کا گمان قوی ہے، مثلاً کسی چیز کے ناکارہ ہو جانے کا خوف ہو تو روزہ توڑ دینا واجب ہے اور وہ روزہ رکھنا بالاتفاق حرام ہے۔

واضح ہو کہ یہ احکام اس صورت میں ہیں جب کہ کوئی شخص واقعی مریض ہو، لیکن اگر سر دست وہ مریض نہیں ہے اور یہ گمان ہے کہ (روزہ رکھنے سے) کوئی سخت مرض لاحق ہو جائے گا تو اس بارے میں مختلف مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

سرمہ ڈالنا بھی مکروہ ہے اور بقول راجح ایسا کرنا خلاف اولیٰ ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ نذر معین کی صورت میں بھی روزہ توڑنے والے کو باز رہنا ہی واجب ہے۔ ارادتاً روزہ توڑا ہو یا ارادتاً نہ توڑا ہو، کیونکہ نذر کے روزے میں وقت کا تعین اسی طرح ہو جاتا ہے، جس طرح ماہ رمضان کے روزے میں روزے کا وقت از خود متعین ہو جاتا ہے، لیکن نذر غیر معین کا روزہ اور دوسرے واجب روزے اگر ایسے ہوں کہ ان کو مسلسل رکھنا واجب ہو، جیسے کفارۂ رمضان کے روزے ہیں یا اس مہینے کا روزہ جس میں پورے مہینے بھر کا روزہ رکھنے کی منت مانی ہو۔ ان صورتوں میں اگر ارادتاً روزہ توڑا ہو تو اس دن ''امساک'' واجب نہیں ہے، بلکہ ان روزوں کا از سر نو رکھنا واجب ہے۔ اگر ایسا روزہ بھولے سے یا مجبوری (یعنی فطری تقاضے) سے ٹوٹ گیا اور دن کا ابتدائی حصہ نہیں ہے، (بلکہ آخری حصہ ہے) تو امساک (یعنی نواقض روزہ سے باز رہنا) واجب ہے اور دن کے ابتدائی حصے میں ٹوٹا تو امساک مستحب ہے، واجب نہیں ہے۔ اگر روزہ ایسا نہیں ہے جس کا لگاتار رکھنا واجب ہو، جیسے رمضان کی قضا یا قسم کے کفارہ کا روزہ تو اس میں باز رہنا یا نہ رہنا دونوں جائز ہیں، خواہ وہ روزہ ارادتاً توڑا ہو یا بلا ارادہ ٹوٹا ہو، کیونکہ اس روزے کا وقت مقرر نہیں ہوتا۔

نفل روزے کی صورت میں بھولے سے روزہ ٹوٹ جائے تو اس کی قضا واجب نہیں ہے اور اگر ارادتاً توڑا ہے تو امساک ضروری نہیں ہے، کیونکہ اس کی قضا واجب ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

۲۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ ایسے شخص کو روزہ توڑ دینا اسی طرح سنت ہے، جس طرح مرض میں مبتلا شخص کا افطار کرنا، روزہ رکھنا اس کے لئے مکروہ ہے۔

مریض کے لئے یہ واجب نہیں ہے کہ جب روزہ توڑنے کا ارادہ کرے تو اس وقت یہ نیت بھی کرے کہ وہ ایسا اس اجازت کی بناء پر کر رہا ہے، جو شارع علیہ السلام نے معذوروں کو دے رکھی ہے۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے لیکن شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ نیت کرنا کہ وہ شخص اجازت شرعیہ کے مطابق روزہ ترک کر رہا ہے، واجب ہے۔ اگر یہ نیت نہ کی اور روزہ توڑا تو گناہ ہوگا۔

روزے سے حاملہ عورت اور دودھ پلانے والی کو ضرر کا اندیشہ

اگر حاملہ یا دودھ پلانے والی عورت کو یہ اندیشہ ہو کہ روزہ رکھنا ان کو اور ان کے بچوں کو یا صرف ان کو یا محض ان کے بچوں کو مضر ہوگا تو ایسی عورتوں کو روزہ ترک کرنا جائز ہوگا۔ اس بارے میں مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔[1]

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی کو مرض لاحق نہ ہو، لیکن روزہ رکھنے سے مرض کے لاحق ہو جانے کا گمان غالب ہو تو اسے روزہ توڑ دینا مباح ہے اور روزہ رکھ لینا بھی مباح ہے، جیسے کسی فی الواقع مریض کا روزہ رکھنا مباح ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر صحت مند آدمی کو اندیشہ ہو کہ روزہ ہلاکت کا سبب ہو جائے گا یا شدید اذیت کا موجب ہوگا تو واجب ہے کہ روزہ توڑ دے جیسے مریض کو روزہ چھوڑنا واجب ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر تندرست آدمی کو روزہ رکھنے سے مرض لاحق ہو جانے کا گمان ہو تو اسے روزہ ترک کرنا جائز نہیں ہے، جب تک کہ روزہ رکھ کر ضرر متحقق نہ ہو جائے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ حاملہ عورت اور دودھ پلانے والی کو، خواہ اس کا اپنا بچہ ہو یا کسی اور کا ہو، یعنی وہ کسی بچے کی دا ہو، اگر اس کو روزہ رکھنے سے مرض کے لاحق ہونے یا مرض کے بڑھ جانے کا اندیشہ ہو اور یہ اندیشہ اسے اپنی ذات اور بچہ دونوں کے لئے ہو یا صرف اپنی ذات کے لئے ہو یا محض بچے کے لئے ہو تو جائز ہے کہ ایسی عورتیں روزہ ترک کر دیں، لیکن ان پر قضا واجب ہوگی۔ حمل کی صورت میں فدیہ جائز نہیں ہے، بخلاف دودھ پلانے والی کے کہ اسے فدیہ دینا پڑے گا۔ لیکن اگر روزے سے جان جانے کا اندیشہ ہو یا خود اپنے لئے یا بچے کے لئے سخت مضر ہونے کا خوف ہو تو روزہ ترک کر دینا واجب ہے اور دودھ پلانے والی کو روزے کا ترک کرنا صرف اسی صورت میں مباح ہے، جب کہ خاص اسی عورت کو دودھ پلانا ہو اور اس کے سوا کوئی اور دوا نہ ملتی ہو یا ملتی ہو لیکن بچہ اس کے سوا کسی اور کو قبول نہ کرتا ہو۔ لیکن اگر کوئی اور دا ملتی ہو اور بچہ اسے قبول کر لے تو اس کے لئے روزے کا تعین ہو جائے گا اور کسی حالت میں ترک صوم نہ کرنا چاہیے۔ اگر دودھ پلانے والی (دوا) جسے بچہ قبول کر لے، اجرت کی طالب ہو اور بچہ صاحب مال ہے تو اس بچے کے مال سے اس کو اجرت دی جائے۔ اگر بچے کا مال نہ ہو تو یہ اجرت باپ کے ذمہ ہوگی، کیونکہ وہی بچے کے نفقہ کا ذمہ دار ہے اور بچے کا اپنا مال نہ ہونے کی صورت میں اس کے باپ پر اس کا نفقہ واجب ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ حاملہ عورت یا دودھ پلانے والی کو اگر یہ اندیشہ ہے کہ روزہ رکھنا مضرت رساں ہوگا تو روزہ ترک کر

دینا جائز ہے، خواہ یہ اندیشہ ضرر اسے اپنی ذات اور بچے دونوں کے لئے ہو یا صرف اپنے لئے ہو یا محض بچے کے لئے ہو تو ایسی عورتوں پر بشرط طاقت قضا واجب ہے، نہ فدیہ واجب ہے اور نہ مسلسل قضا رکھنا واجب ہے۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ دودھ پلانے والی بچے کی ماں ہو یا اجرت پر کسی پلائی کو رکھا گیا ہو اور اس سے ابھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ دودھ پلانے والی کوئی خاص متعین عورت ہو یا نہ ہو، کیونکہ اگر وہ ماں ہے تو شرعاً اس پر دودھ پلانا واجب ہے اور اگر اجرت پر اس کو رکھا گیا ہے تو اس معاہدے کی رو سے اسے دودھ پلانا واجب ٹھہرایا، یہ کوئی چھپی نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کوئی عورت حاملہ ہو یا دودھ پلاتی ہو تو اسے روزہ ترک کر دینا مباح ہے، بشرطیکہ یہ اندیشہ ہو کہ روزہ رکھنا اسے اور بچے (دونوں) کو یا خود اسے یا محض بچے کو نقصان دہ ہوگا تو ایسے حالات میں ان عورتوں پر قضا واجب ہے، فدیہ واجب نہیں ہے۔ لیکن اگر صرف اولاد کو نقصان دہ ہونے کا اندیشہ ہے تو ان عورتوں پر قضا اور فدیہ بھی واجب ہے اور ایسی صورت میں جب کہ دودھ پلانے والی کے علاوہ کسی اور کی چھاتیوں سے بھی بچہ دودھ پی لے اور اتنی مقدرت ہو کہ اس عورت کو (دودھ پلانے کے لئے) اجرت پر رکھا جا سکے یا بچہ خود اتنا صاحب مال ہو کہ اس کے لئے کوئی ''پلائی'' تنخواہ پر رکھی جا سکے تو اس کو رکھ لیا جائے اور وہ روزہ ترک نہ کرے۔

متذکرہ بالا مسائل میں اجرت پر دودھ پلانے والی اور ماں دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ حاملہ عورت یا دودھ پلانے والی کو روزے سے ضرر کا اندیشہ ہو اور اس میں کوئی شک نہ ہو تو روزہ ترک کر دینا واجب ہے، خواہ یہ اندیشہ اپنے اور بچے دونوں کے لئے ہو یا صرف اپنی ذات کے لئے یا محض بچے کے لئے ہو۔ تینوں صورتوں میں (ترک صوم کی صورت میں) قضا واجب ہوگی، لیکن صورت اخیرہ میں یعنی اگر صرف بچے کو ضرر کا اندیشہ ہے تو فدیہ اور قضا دونوں لازم ہیں۔ اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ دودھ پلانے والی خود بچے کی ماں ہو یا کسی کو دودھ پلانے کے لئے اجرت پر رکھا گیا ہو یا کوئی عورت رضا کارانہ طور پر کسی بچے کو دودھ پلا رہی ہو۔

واضح ہو کہ ایسی تمام صورتوں میں روزہ ترک کرنا واجب ہے جب کہ دودھ پلانے والی عورت متعین مخصوص ہو کہ کوئی دوسری بے روزہ عورت یا روزہ دار عورت جسے روزہ نقصان نہ پہنچاتا ہو، دودھ پلانے کے لئے دستیاب نہ ہو۔ تاہم اگر عورت مخصوص نہ ہو اور دودھ پلا رہی ہو تو اس کے لئے روزہ ترک کر دینا جائز ہے۔ اگر دودھ نہ پلائے تو روزہ رکھنا بھی جائز ہے، یعنی ترک صوم واجب نہیں ہے۔

یہ تمام مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ اجرت پر رکھے جانے سے پہلے ہی یہ اندیشہ رہا ہو، لیکن ملازم ہونے کے بعد اگر ددا کو یہ گمان غالب ہوا کہ اسے روزہ ترک کرنا ضروری ہے تو اب اسے ترک صوم صرف اس حالت میں واجب ہے جب کہ روزے سے مضرت کا اندیشہ ہو، اگرچہ دودھ پلانے کے لئے خصوصیت کے ساتھ اس عورت کا ہونا ضروری نہ ہو۔

فدیہ سے مراد ہر قضا شدہ روزے کے لئے کسی مسکین کو اس قدر خوراک کا دینا ہے جو کفارے کے لئے کسی مسکین کو دی جاتی ہے۔ اس کی تفصیل مسالک مختلفہ کی رو سے اوپر بیان ہو چکی ہے۔

بحالت سفر روزہ ترک کرنے کا بیان

مسافر کے لئے بحالت سفر روزہ ترک کرنا مباح ہے، بشرطیکہ سفر اتنا ہو جس میں قصر واجب ہوتا ہے، اس کی تفصیل سابقاً ہو چکی ہے۔ اس میں یہ بھی شرط ہے کہ سفر کا آغاز طلوع فجر سے اتنی دیر پہلے کیا ہو کہ فجر ہونے سے پہلے وہ اتنی دور پہنچ جائے جہاں سے قصر صلوٰۃ کا حکم عائد ہوتا ہے۔ پس ایسا سفر جس میں قصر جائز نہ ہو، روزہ ترک کرنا مباح نہیں ہے۔ ان دونوں شرائط پر تین اماموں کا اتفاق ہے۔ حنابلہ کو پہلی شرط سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

شافعیہ نے ایک اور تیسری شرط کا اضافہ کیا ہے۔ ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۲)

بہر حال اگر طلوع فجر کے بعد سفر شروع کیا تو ترک صوم حرام ہے، تاہم اگر افطار کر لیا تو تین اماموں کے نزدیک صرف قضا واجب ہے، کفارہ نہیں۔ شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۳)

واضح ہو کہ جس مسافر نے رات سے روزے کی نیت کی ہو اسے روزہ توڑ دینا جائز ہے اور گناہ نہیں ہے، لیکن قضا واجب ہے۔ مالکیہ اور حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کے مسالک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہوں۔ (۴)

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر روزہ دار اپنے شہر سے دوپہر کے وقت روانہ ہوا، گرچہ زوال کے بعد روانہ ہوا اور وہ سفر جائز تھا جس میں قصر مباح ہے تو اس میں روزہ توڑ دینا جائز ہے، تاہم بہتر یہی ہے کہ اس روز کا روزہ پورا کیا جائے۔

۲۔ شافعیہ نے ترک صوم کے لئے ایک تیسری شرط کا اضافہ کیا ہے کہ وہ شخص دائم السفر نہ ہو، اگر وہ حالت سفر ہی میں رہتا ہو تو روزہ ترک کرنا اس کے لئے حرام ہے، بجز اس صورت کے جب کہ اسے روزہ رکھنے میں کوئی دشواری اس قسم کی لاحق ہو، جس میں تیمم کرنا مباح ہوتا ہے۔ ایسے شخص کے لئے ترک صوم واجب ہوگا۔

۳۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی روزہ دار نے طلوع فجر کے بعد سفر شروع کیا اور اس نے وہ روزہ توڑا جس پر قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں تو وہ دونوں واجب ہوں گے اور اگر ایسا روزہ توڑا جس پر صرف قضا واجب ہوتی ہے تو صرف قضا واجب ہوگی۔ بہر حال روزہ توڑنا حرام ہے۔

۴۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر سفر کے دوران رات کو روزے کی نیت کی اور صبح کو روزہ تھا، لیکن بعد میں توڑ دیا تو قضا اور کفارہ واجب ہے، اگرچہ وہ روزہ کسی تاویل سے (یعنی کوئی بہانا بنا کر) توڑا ہو یا بغیر کسی تاویل کے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جس نے بدوران سفر رات سے روزے کی نیت کی ہو اسے روزہ توڑنا حرام ہے، تاہم اگر توڑ لیا تو قضا واجب ہے، کفارہ واجب نہیں ہے۔

مسافر کے لئے اگر دشواری نہ ہوتو اسے روزہ رکھنا مستحب ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وان تصوموا خیر لکم".

(یعنی اگر...... حالت سفر میں...... روزہ رکھ لوتو تمہارے لئے بہتر ہے)۔

لیکن اگر سفر میں روزہ رکھنا مشکل ہوتو روزہ توڑ دینا افضل ہے۔اس پر حنفیہ اور شافعیہ کا اتفاق ہے، مالکیہ اور حنابلہ کے مسالک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہوں۔[1]

اگر روزہ رکھنے میں جان کے جانے یا کسی عضو کے خراب ہو جانے یا کسی نفع سے محروم ہو جانے کا اندیشہ ہوتو روزہ توڑ دینا واجب اور روزہ رکھنا بالاتفاق حرام ہوگا،

حالت حیض یا نفاس میں روزہ رکھنے کا بیان

اگر روزہ دار عورت کو حیض آجائے یا نفاس کی حالت میں ہوتو اسے روزہ ترک کر دینا واجب ہے اور روزہ رکھنا حرام ہے۔روزہ رکھا تو رائگاں گیا، اس کی قضا واجب ہوگی۔

روز کی حالت میں سخت بھوک یا پیاس کے غلبے کا بیان

اگر بھوک یا پیاس کی اتنی شدت ہو کہ اس حالت میں روزہ رکھنا برداشت سے باہر ہو جائے تو ایسی حالت میں روزہ توڑ دینا جائز ہے اور قضا واجب ہوگی۔

ضعیف العمری کے باعث ترک صوم کا بیان

عمر رسیدہ نحیف و ناتواں شخص جو سال بھر میں کسی وقت بھی روزہ رکھنے کے قابل نہ ہو، روزہ ترک کر سکتا ہے۔اس پر واجب ہے کہ ہر دن کے عوض ایک محتاج کو کھانا کھلائے۔

ا۔مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر روزہ کسی مسافر پر سخت نہ ہوتو اس کے لئے روزہ رکھنا افضل ہے (یعنی مستحب نہیں ہے)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مسافر کے لئے روزہ توڑ دینا سنت ہے اور روزہ رکھنا ایک مکروہ عمل ہے، اگرچہ اس میں کوئی مشقت نہ ہو، کیونکہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے:

"لیس من البر الصوم فی السفر"۔

(یعنی سفر میں روزہ رکھنا کوئی نیکی نہیں ہے)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اس پر صرف فدیہ واجب ہے۔ یہی حکم اس مریض کا ہے جسے آرام کی توقع نہ ہو۔ ایسے لوگوں پر بوجہ ناطاقتی کے قضا بھی واجب نہیں ہے۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے، حنابلہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ہو[1] اگر کوئی شخص ماہ رمضان میں روزہ رکھنے سے عاجز ہو، لیکن اس کی قضا کسی اور وقت میں رکھنے کی قدرت رکھتا ہوتو اس پر واجب ہے کہ اس وقت قضا رکھے، اس کے لئے فدیہ نہیں ہے۔

روزہ دار پر جنون طاری ہو جانے کا بیان

اگر کسی روزہ دار پر جنون طاری ہو جائے، خواہ لحظہ بھر کے لئے ہو، اس پر نہ روزہ واجب رہتا ہے اور نہ اس کا روزہ صحیح ہوتا ہے۔ اس کی قضا واجب ہونے کے بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔[2]

اگر افطار جائز کرنے والا عذر دن کے اندر جاتا رہا، مثلاً حیض والی عورت پاک ہوگئی یا مسافر نے اقامت کر لی یا لڑکا بالغ ہو گیا تو دن کے باقی حصہ میں ماہ صیام کا احترام کرتے ہوئے امساک کرنا (نواقض صوم سے بچنا) واجب ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ کا یہی مسلک ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[3]

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ جو شخص عمر رسیدہ ہونے یا ایسے مرض میں مبتلا ہونے کے باعث جس سے آرام کی امید نہ ہو روزہ رکھنے سے عاجز ہو اسے ہر دن کے عوض فدیہ ادا کرنا واجب ہے۔ فدیہ دینے کے بعد اگر اس میں روزہ رکھنے کی طاقت پھر آجائے تب بھی قضا واجب نہیں ہے۔ لیکن اگر فدیہ ہنوز نہیں دیا تھا اور روزہ رکھنے کے قابل ہو گیا تو اب قضا ہی واجب ہے (فدیہ نہیں)۔

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر جنون متعدی ہو کہ رات کو ارادتاً کچھ کھالیا تو جن ایام میں جنون طاری رہا اس کی قضا لازم ہے ورنہ نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر جنون پورے دن رہا اس پر قضا مطلقاً واجب نہیں ہے، خواہ وہ متعدی ہو یا نہ ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر جنون پورے مہینے طاری رہا تو قضا واجب نہیں ہے ورنہ قضا واجب ہوگی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر پورے دن جنون طاری رہا اور دن کے آغاز میں افاقہ رہا یا نہ رہا تو اس پر قضا واجب ہوگی۔ اگر آدھے دن یا اس سے کم عرصہ تک جنون کی حالت میں رہی اور دن کے ابتدائی حصہ میں اس سے افاقہ نہیں ہوا تب بھی قضا واجب ہوگی ورنہ نہ ہوگی، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

۳۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ امساک واجب نہیں ہے اور نہ امر مستحب ہے، البتہ اگر جبر کا عذر ہو، یعنی اگر جبراً روزہ توڑنا پڑا

روزہ کے مستحبات کا بیان

روزے میں حسب ذیل امور مستحب ہیں:

سورج ڈوبتے ہی نماز سے پہلے روزہ کھولنے میں جلدی کرنا اور مستحب یہ ہے کہ کھجور یا چھوہارے سے افطار کیا جائے۔ اس کے بعد پانی کا درجہ ہے اور یہ کہ جس شے سے افطار کیا جائے وہ طاق عدد میں ہو، مثلاً تین یا اس سے زیادہ (کوئی طاق) عدد۔ افطار کے بعد دعائے ماثورہ کا پڑھنا، مثلاً یوں کہنا: اللّٰھم لک صمت و علٰی رزقک افطرت و علیک توکلت و بک آمنت۔ ذھب الظمأ وابتلت العروق و ثبت الاجر یا واسع الفضل اغفرلی، الحمد للّٰہ الذی اعانتی فصمت و رزقنی فافطرت" (یعنی بارالہا تیری خوشنودی کے لئے میں نے روزہ رکھا۔ تیرے عطا کردہ رزق پر افطار کیا، تیری ذات پر توکل کیا اور تجھ پر ایمان لایا۔ پیاس جاتی رہی، رگیں سیراب ہو گئیں ثواب کا حق ہو گیا۔ اے وسیع الفضل میری مغفرت فرما! اس اللہ کا شکر ہے جس نے توفیق دی تو میں نے روزہ رکھا اور رزق عطا فرمایا جس سے افطار کیا) اور منجملہ مستحبات کے کچھ نہ کچھ سحری کے وقت کھانا بھی ہے خواہ تھوڑا ہی سا ہو یا صرف پانی کا ایک گھونٹ ہو کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے: "تسحروا فان فی السحور برکتہ" (یعنی سحری کھایا کرو بلاشبہ سحری میں برکت ہے) سحری کا وقت آخری نصف شب ہے، اس میں جتنی بھی تاخیر کی جائے افضل ہے، لیکن اتنی دیر نہ کی جائے کہ صبح ہو جانے کا شبہ ہونے لگے، کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے "دع ما تریبک الی مالا یریبک" (یعنی شبہ کی بات چھوڑ کر وہ بات اختیار کرو جس میں تمہیں شبہ نہ ہو) اور منجملہ مستحبات کے یہ ہے کہ زبان کو بیہودہ گوئی سے باز رکھا جائے۔ رہا حرام افعال مثلاً غیبت اور چغلی کا کرنا تو اس سے بچنا بہر حال واجب ہے اور رمضان میں تو خاص طور پر اس سے بچنے کی تاکید ہے۔ (ماہ رمضان میں) رشتہ داروں محتاجوں اور مسکینوں کو صدقات و خیرات سے نوازنا اور حصول علم میں مشغول رہنا اور قرآن شریف کی تلاوت، درود شریف اور ذکر الٰہی میں حتی لا مکان رات دن لگے رہنا اور اعتکاف کرنا جس کا بیان اپنی جگہ پر آئے گا مستحب ہے۔

اور مجبوری کی حالت جاتی رہی تو امساک (نواقض صوم سے بچنا) واجب ہو گا۔ اسی طرح اگر بھولے سے کچھ کھا لیا اور اس کے بعد روزہ یاد آیا تو اس میں بھی امساک واجب ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ایسے حالات میں امساک واجب ہے سنت نہیں ہے۔

ماہ رمضان کے روزے کی قضا کا بیان

جس شخص کو ارادۃً یا کسی سبب سے منجملہ اسباب متذکرہ سابقہ کے روزہ توڑنا پڑا ہو اور اس کے ذمہ ماہ رمضان کے روزے کی قضا ہو، اس پر واجب ہے کہ جن دنوں کا روزہ چھوڑا ہے اس کی قضا ان ایام میں رکھے جن میں نفلی روزہ رکھنا جائز ہے، یعنی ان ایام میں جن میں روزہ ممنوع ہے قضا روزہ رکھنا جائز نہیں ہے۔ ایسے ایام مثلاً عید کے دن ہیں یا وہ ایام جن میں روزہ رکھنا فرض ہے یعنی رمضان کا موجودہ مہینہ اور یا نذر معین کے ایام جیسے کسی نے یہ منت مانی کہ ذیقعدہ کے ابتدائی دس دن روزہ رکھے گا تو ان (دس ایام) میں قضائے رمضان جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ ایام ادائے نذر کے لئے مخصوص ہیں۔ مالکیہ اور شافعیہ کا یہی مسلک ہے، حنابلہ اور حنفیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

اسی طرح پچھلے روزوں کی قضا رمضان حاضر میں رکھنا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ ایام ادائے صوم کے لئے متعین ہیں، لہٰذا ان ایام میں کوئی اور روزہ تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ پس اگر کسی نے یوں نیت کی کہ وہ رمضان حاضر کی یا رمضان سابق کے کچھ ایام کی قضا رکھ رہا ہے تو دونوں میں سے کوئی روزہ نہ ہوگا۔ نہ تو رمضان حاضرہ کا روزہ ہوگا کیونکہ اس کی نیت ہی نہ تھی اور نہ رمضان سابقہ میں فوت شدہ روزہ کی قضا ہوگی کیونکہ اس وقت بجز رمضان حاضر کے اور کوئی روزہ رکھا نہیں جا سکتا۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے، حنفیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

قضا روزہ یوم الشک میں رکھنا جائز ہے، کیوکہ اس روز نفلی روزہ کا رکھنا درست ہے۔ یاد رہے کہ

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے ماہ رمضان کے فوت شدہ روزوں کی قضا ان ایام میں رکھی جن میں نذر روزہ رکھنے کی نیت کی تھی تو وہ روزے رمضان کے ہوں گے اور نذر روزوں کی قضا دوسرے دنوں میں رکھنا لازم ہوگا، اس لئے کہ نذر کے لئے خاص وقت یا جگہ یا سکے متعین نہیں ہیں۔ چنانچہ ماہ رجب کے نذر روزوں کی قضا ماہ شعبان میں جائز ہے۔ اسی طرح جس سکے کو صدقہ کرنے کی نیت کی تھی اور جس جگہ کے لئے کی تھی اس کے بجائے کوئی اور سکہ اور کسی اور جگہ صدقہ کے طور پر دیا جا سکتا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں بظاہر عبارت اقناع یہی ہے کہ اگر ماہ رمضان کے روزوں کی قضا نذر معین کے دنوں میں رکھ لی تو جائز ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے فوت شدہ صوم رمضان کی قضا رمضان حاضر میں رکھی تو روزہ صحیح ہوگا اور رمضان حاضر کا روزہ ادا ہوگا، وہ روزہ قضا قرار نہ دیا جائے گا کیونکہ یہ اوقات صوم حاضر کے لئے مقرر ہیں، ان میں کوئی اور روزہ صحیح تسلیم نہ کیا جائے گا اور نیت کا تعین (ماہ رمضان میں) لازم نہیں ہے، جیسا کہ سابقاً شرائط صیام کے بیان میں بتایا گیا۔

روزے کی قضا دنوں کے اعتبار سے ہوتی ہے، مہینے کے اعتبار سے نہیں ہوتی، چنانچہ اگر کسی نے رمضان کے پورے مہینے میں روزہ نہ رکھا اور رمضان کا وہ مہینہ تیس دن کا تھا اور اس کی قضا ماہ محرم کی پہلی تاریخ سے شروع کی اور محرم کا وہ مہینہ انتیس دن کا تھا تو واجب ہے کہ ماہ محرم گزرنے کے بعد ایک دن اور روزہ رکھے، تاکہ تیس یوم کی قضا اس ماہ رمضان کے برابر ہو جائے جس میں روزہ نہیں رکھا گیا اور جس شخص پر روزے کی قضا واجب ہے اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ قضا رکھنے میں جلدی کی جائے تاکہ جلد از جلد فریضہ کی ادائیگی ہو سکے اور یہ بھی مستحب ہے کہ ایام قضا مسلسل ہوں، تاہم اگر قضا کے روزے رکھنے میں تاخیر کی یا متفرق طور پر رکھا تب بھی روزہ صحیح ہوگا گو امر مستحب کے خلاف ہے۔ لیکن اتنا ضروری ہے کہ اگر ماہ رمضان کے آنے میں صرف اتنے ہی دن رہ جائیں جتنے دن کی قضا کی قضا لازم ہے تو واجب ہے کہ قضا فوراً رکھ لی جائے۔ ایسی صورت میں فوری طور پر قضا کا واجب متعین ہو جائے گا۔ شافعیہ اور حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

اگر کسی نے روزے کی قضا رکھنے میں اتنی تاخیر کر دی کہ رمضان کا اگلا مہینہ آ گیا تو قضا کے علاوہ فدیہ دینا بھی واجب ہوگا (۲) اور فدیہ ہر قضا روزے کے عوض ایک مسکین کو کھانا دینا ہے اس مقدار سے جتنا کہ ایک مسکین کو کفارہ میں دیا جاتا ہے۔ اس میں تین اماموں کا اتفاق ہے، حنفیہ کو اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ قضائے روزۂ رمضان میں اتنی تاخیر کرنے سے کہ اگلا رمضان آ جائے کوئی فدیہ نہیں ہے، خواہ یہ تاخیر معذوری سے ہوئی ہو یا بغیر معذوری کے تاخیر ہوئی اور فدیہ اس صورت میں واجب ہوتا ہے جب کہ دوسرا رمضان آنے سے پہلے کوئی شخص قضا رکھنے پر قادر ہو، ایسا نہ ہو تو فدیہ نہیں ہے اور سال کے بعد دوسرا سال آ جانے پر فدیہ بھی بار بار نہیں دیا جائے گا۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے، شافعیہ کہتے ہیں کہ اگلا سال آ جانے پر دوبارہ فدیہ دینا چاہئے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ قضائے رمضان کو فوراً ادا کرنا اس حال میں واجب ہے جب کہ رمضان کا روزہ ارادتاً ترک کیا ہو، جس کے لئے کوئی شرعی عذر نہ رہا ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ رمضان کی قضا واجب ہے اور اس میں وسعت رکھی گئی ہے، وقت کی کوئی قید نہیں ہے، لہٰذا اگر (قضا نہیں رکھی) اور دوسرا رمضان آ گیا تو گناہ نہیں ہے۔

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ سال بہ سال فدیہ کو دہرانا ہوگا۔

تارک روزہ پر کفارہ واجب ہونے اور روزہ رکھنے سے معذور ہونے کا بیان

یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ روزے کی دو قسمیں ہیں: صوم فرض اور صوم غیر فرض۔ پھر فرض روزے کی بھی قسمیں ہیں: رمضان کا روزہ، کفارے کا روزہ، نذر کا روزہ۔

رمضان کے روزے کا بیان اوپر ہو چکا ہے، کفارے کے روزے کی چند قسمیں ہیں: قسم کا کفارہ، ظہار کا کفارہ، قتل کا کفارہ۔ ان تینوں اقسام کفارہ کے متعلق خصوصی مسائل معاملات کے بیان میں مذکور ہیں۔ قسم کے کفارے کا بیان حصۂ دوم میں آجائے گا اور کفارۂ ظہار کا ذکر حصہ سوم میں کیا گیا ہے اور منجملہ کفارات جو روزوں کا کفارہ ہے اس مقام پر اس کا بیان کرنا مقصود ہے۔

روزہ کا کفارہ وہ ہے جو ماہ رمضان کا روزہ ترک کرنے پر واجب ہوتا ہے۔ اس کی کیفیت مختلف مسالک کی تفصیل کے ساتھ اوپر بتائی گئی ہے۔ اس کا کفارہ ایک مسلمان کو غلامی سے آزاد کرنا ہے۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ مسلمان غلام ہی کو آزاد کیا جائے، بلکہ شرط یہ ہے کہ اس میں کوئی ضرر رساں عیب نہ ہو، مثلاً اندھا، گونگا یا پاگل ہونا۔ اگر یہ ممکن نہ ہو تو دو مہینے مسلسل روزہ رکھے۔ اگر یہ روزے قمری مہینے کی پہلی تاریخ سے شروع کیے گئے تو اس پورے مہینے کا اور اس کے بعد کے قمری مہینے کا روزہ رکھنا چاہئے۔ اگر یہ روزے قمری مہینے کے وسط سے شروع کیے گئے تو اس مہینے کو پورا کر کے اگلے پورے ماہ کا روزہ رکھنا اور پھر تیسرے مہینے میں اتنے دن کا روزہ رکھنا چاہئے کہ پہلے مہینے کے دن ملا کر تیس دن پورے ہو جائیں اور ضروری ہے کہ دو ماہ کے روزے مسلسل ہوں، اگر ایک دن کا روزہ بھی رہ گیا، خواہ اس کا کوئی شرعی عذر ہو، مثلاً سفر درپیش آجائے، تو وہ روزہ جو رکھا گیا نفل ہو جائے گا اور از سر نو روزے رکھنے ہوں گے، کیونکہ روزوں کا تسلسل جو امر واجب تھا وہ پورا نہیں ہوا۔ اس مسئلہ میں تین اماموں کا اتفاق ہے، حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شرعی عذر سے روزہ ترک ہوا جیسے سفر پیش آگیا ہو تو اس سے تسلسل نہیں ٹوٹے گا۔

اگر کوئی شخص شدید تکلیف وغیرہ کے باعث روزہ نہ رکھ سکے تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے اور اس میں بھی مسلسل اسی ترتیب کے ساتھ جس کا ذکر کیا گیا کھلانا واجب ہے۔ جس پر تین اماموں کا اتفاق ہے، مالکیہ کو اختلاف ہے ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ کفارۂ رمضان کے بارے میں یہ اختیار ہے کہ کوئی شخص بردہ آزاد کرے یا کھانا کھلائے یا پھر دو

مالکیہ کے علاوہ باقی تین اماموں نے صحیحین کی اس حدیث سے استنباط فرمایا ہے جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: "جاء رجل الی النبی صلی اللّٰہ علیہ فقال "ھلکت" قال "وما اھلک؟" قال واقعت امراتی فی رمضان قال ھل تجد ماتعتق رقبة؟ قال "لا" قال فھل تستطیع ان تصوم شھرین متتابعین؟ قال "لا" قال فھل تجد ماتطعم ستین مسکیناً؟ قال "لا" ثم جلس السائل فاتی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم بعرق فیه تمر فقال تصدق بھذا فقال علی افقر منا یا رسول اللّٰہ فواللّٰہ مابین لا بیتھا اھل بیت احوج الیه منا فضحک صلی اللّٰہ علیہ وسلم حتی بدت انیابه، ثم قال اذھب، فاطعمه اھلک" (یعنی ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہا کہ میں "تو ہلاک ہو گیا" فرمایا کس نے تجھے ہلاک کیا؟ کہنے لگا کہ میں رمضان میں اپنی بیوی سے ہم بستر ہو گیا، فرمایا کہ تیرے پاس اتنی رقم ہے کہ بردہ (خرید کر) آزاد کر دے؟ اس نے کہا "نہیں" فرمایا اتنا تیرے پاس ہے کہ ساٹھ محتاجوں کو کھلا سکے؟ اس نے کہا "نہیں" اور وہیں بیٹھ گیا۔ اتنے میں حضورؐ کے پاس ایک "عرق" (چھابڑا) بھر کر کھجوریں آئیں (عرق کھجور کے پتوں سے بنا ہوا ایک ٹوکرا ہوتا ہے جس میں اتنی کھجوریں آسکتی ہیں جو کفارہ کے لئے کافی ہوں) آپؐ نے فرمایا اسے لے جا کر خیرات کر دے۔ وہ بولا کہ یارسول اللہ کیا مجھ سے بھی زیادہ کوئی محتاج ہے۔ قسم اللہ کی...... کسی گھر میں مجھ سے زیادہ محتاج کوئی نہیں ہے۔ اس پر حضورؐ ہنس دیے یہاں تک کہ آپ کے دانت دکھائی دے گئے، پھر ارشاد ہوا کہ جا اور اپنے کنبہ کو کھلا دے) اب یہ جو اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ کفارہ کی شے کو کفارہ دینے والے کے کنبہ پر خرچ کرنا جائز ہے جن میں ایسے لوگ ہیں جن کا نفقہ اس پر واجب تھا تو واضح رہے کہ یہ حکم اس شخص کے لئے مخصوص تھا، ورنہ کفارہ جو فرض ہے اس میں ساٹھ ایسے محتاجوں کو کھلانا واجب ہے جو کفارہ دینے والے کے اپنے کنبہ کے لوگ نہ ہوں بایں طور کہ محتاجوں میں سے ہر ایک کو ایک

ماہ کے مسلسل روزے رکھے۔ ان میں سب سے بہتر کام کھانا کھلانا ہے، اس کے بعد بردہ آزاد کرنا اور پھر روزہ رکھنے کا درجہ ہے اور یہ اختیار آزاد اور باشعور آدمی کے لئے ہے، جو خود غلام ہے اس کو بردہ آزاد کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ وہ کسی کا مالک نہیں ہو سکتا۔ ہاں اگر بردہ کا آقا اسے اجازت دے تو وہ کھانا کھلا کر کفارہ ادا کر سکتا ہے اور یا پھر روزہ رکھ کر کفارہ ادا کرے۔ اگر آقا کھانا کھلانے کی اجازت نہ دے تو اسے صرف روزہ رکھ کر ہی کفارہ دینا ہوگا۔ اگر ناسمجھ انسان (پر کفارہ واجب) ہو تو اس کا ولی (سرپرست) اسے روزہ رکھنے کو کہے گا، اگر وہ نہ کر سکے یا اس سے معذور ہو تو ولی کو چاہیے کہ کھانا کھلا کر یا بردہ آزاد کر کے کفارہ ادا کرے۔ ان دونوں باتوں میں جس بات میں خرچ کم ہو وہ اختیار کرنا چاہیے۔

خاص مقررہ مقدار دی جائے اس کی تفصیل مختلف مسالک کی رو سے ذیلی حاشیہ میں بیان کی گئی ہے۔ (۱)

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ محتاجوں میں ہر ایک کو ایک مد نبوی کے مطابق دیا جائے۔ (یعنی دو رطل یا ایک سیر) اس کی مقدار اوسط درجہ کے ہاتھوں سے جو نہ زیادہ کھلے ہوں نہ زیادہ بند دو لپ بھر کر ہوتی ہے اور جو چیز دی جائے وہ ایسی چیز ہو جو کفارہ دینے والے کے شہر کی بیشتر غذا ہو، مثلاً گیہوں وغیرہ اور بقول معتمد صبح اور رات کا کھانا کھلانا اس کا عوض نہیں ہو سکتا۔ ایک مد کی مقدار پیمانہ کی رو سے مصری تین پیالوں کے برابر اور وزن میں رطل ہوتی ہے اور ہر رطل ایک سو اٹھائیس درہم کی کے برابر ہوتا ہے اور ہر درہم اوسط درجہ کے پچاس جو کے دانے کے برابر وزن رکھتا ہے اور چاہیے کہ فدیہ ان لوگوں کو دیا جائے جو محتاج اور مسکین ہیں اور انھیں نہ دیا جائے جن کا بار نفقہ کفارہ دینے والے کے ذمہ ہو، مثلاً اس کے باپ، ماں، بیوی اور نابالغ بچے۔ ہاں ایسے رشتہ دار جن کی ذمہ داری اس پر نہیں ہے، اگر وہ محتاج ہیں تو انھیں دینے کی کوئی ممانعت نہیں ہے، مثلاً اس کے بھائی، بہن، دادا، نانا وغیرہ۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ساٹھ آدمیوں کا کھانا کھلانا یہ بھی ہے کہ صبح یا شام دو دو وقت کی خوراک دی جائے یا افطار اور سحری کا کھانا کھلایا جائے یا ہر محتاج کو نصف صاع گندم یا اس کی قیمت دی جائے یا ایک صاع جو، کھجور یا کشمش دی جائے اور ایک صاع سے مراد مصری سوا دو پیالے بھر کر ہے اور اس میں یہ واجب ہے کہ ان مسکینوں میں وہ لوگ شامل نہ ہوں جن کا بار نفقہ اس کے ذمہ ہے، جیسے اس کے اصول (یعنی باپ دادا) اور فروع (یعنی بیٹے، پوتے اور بیوی)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ساٹھ مسکینوں کو وہی کچھ دیا جائے جس کا صدقہ فطر میں دیا جانا درست ہے، مثلاً گیہوں اور جو۔ مد کی مقدار ۱-۱/۳ عراقی رطل کے برابر اور عراقی رطل ۱۲۸ درہم کے مساوی ہوتا ہے یا پھر نصف صاع کھجور، جو، کشمش یا پنیر دینا چاہیے۔ پنیر سے مراد منجمد دودھ ہے اور تا بمقدور ان اشیاء کے علاوہ کسی اور شے کا دینا جائز نہیں ہے۔ واضح ہو کہ ایک صاع چار مد کے برابر ہوتا ہے اور ایک صاع کی مقدار دو مصری پیالے بھر کر ہوتی ہے اور جائز ہے کہ کفارہ میں گندم یا جو کا آٹا یا ان کا ستو دیا جائے۔ ستو سے مراد دانے کو بھون کر پیس لینا ہے۔ ستو کی مقدار وزن میں دانے کے برابر ہونی چاہیے، پیمانہ کے اعتبار سے نہیں۔ یہ اگر بن چھنا ہو تو مضائقہ نہیں۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ کفارہ کا اناج چھنا پھٹکا ہو تو مضائقہ نہیں۔ کفارہ میں فقیر کو روٹی کھلا دینا جائز نہیں ہے۔ نیز خراب شدہ غلہ، جیسے گھن لگا، بھیگا ہوا یا پرانا گندم جس کا ذائقہ خراب ہو گیا ہو دینا بھی جائز نہیں ہے اور اس کے لئے شرط یہ ہے کہ اس شہر کے بیشتر اشخاص کی خوراک وہی ہو، آٹا یا ستو جیسی اشیاء کا دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ چیزیں فطرے میں نہیں دی جاتیں۔ اور مد مصری نصف قدح کے برابر ہوتا ہے اور وہ مصری پیالہ کے آٹھویں حصہ کے برابر ہے اور کفارہ کی تملیک (یعنی مسکین کو اس کا مالک بنا دینا) واجب ہے اور یہ کافی نہیں ہے کہ اس مقدار کا کھانا بنا کر انہیں کھلایا جائے لہٰذا صبح اور شام کا کھانا کھلا دینا کافی اور جائز نہ ہوگا۔ نیز یہ واجب ہے کہ ان مسکینوں میں ایسے اشخاص نہ ہوں جن کا نفقہ اس پر واجب ہے، بشرطیکہ روزے کا کفارہ دینے والا خود اپنی طرف سے کفارہ دے رہا ہو۔ ہاں اگر اس کی طرف سے کوئی اور شخص کفارہ دے اور اس کفارہ والے کے عیال کو مسکینوں میں شمار کر

اگر کفارہ واجب کرنے والی حرکت متعدد ایام میں سرزد ہوئی تو شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس کا کفارہ بھی اتنی ہی بار دینا ہوگا۔ حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

واضح ہو کہ اگر کفارہ واجب کرنے والے عمل کا ارتکاب دن میں کئی بار کیا گیا تو اس سے متعدد کفارے واجب نہ ہوں گے، اگرچہ کفارہ ادا کرنے کے بعد اسی بات کا پھر ارتکاب کیا ہو جس سے کفارہ واجب ہوا تھا۔ چنانچہ اگر ایک ہی دن میں متعدد بار مباشرت کی تو ایک ہی کفارہ واجب ہوگا، یعنی پہلی بار مباشرت کے بعد ایک بردے کو آزاد کر کے یا کھانا کھلا کر کفارہ ادا کر دیا تو اس کے بعد پھر اس کا ارتکاب کرنے سے کچھ واجب نہ ہوگا، اگرچہ (نواقض صوم سے) باز نہ رہنے کا گناہ ہوگا۔ اگر کفارے کی تمام صورتوں میں سے کوئی شخص ہر ایک سے عاجز ہو تو اسے سہولت دی گئی ہے، جس پر تین اماموں کا اتفاق ہے، حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

لے تو روا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ہر مسکین کو ایک مد گیہوں دینا چاہیے اور واجب ہے کہ جن فقیروں کو کھانا کھلایا جائے ان میں کفارہ دینے والے کے اصول وفروع میں سے کوئی، مثلاً اس کی ماں اور لڑکا نہ ہو، اگرچہ ان کا نفقہ اس پر واجب نہ ہو یا لازمی نہ ہو، جیسے اس کی بیوی یا ایسی بہن جس کا نگران حال اس کے سوا کوئی نہیں۔ اس میں خواہ کفارہ دینے والا خود اپنا کفارہ ادا کر رہا ہو یا کوئی اور شخص اس کی طرف سے کفارہ دے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ کفارہ واجب کرنے والے عمل کا متعدد بار ارتکاب کیا جائے تو بہر حال اتنی ہی بار کفارہ نہیں دینا ہوگا، خواہ یہ ارتکاب ایک ہی دن میں کئی بار ہو یا متعدد ایام میں اور خواہ ایک ہی رمضان میں ہو یا چند سال کے رمضان میں۔ لیکن اگر کفارہ واجب کرنے والے عمل کا ارتکاب کیا اور کفارہ دینے کے بعد پھر ارتکاب کیا تو اگر یہ ارتکاب دوبارہ ایک ہی دن میں ہوا تو ایک ہی کفارہ واجب ہے اور اگر اس کا اعادہ مختلف دنوں میں کیا گیا، پہلی دفعہ کے بعد جس کا کفارہ دیا جا چکا ہے پھر اس کا کفارہ دینا ہوگا۔ اس میں اتنی تفصیل مزید ضروری ہے کہ اگر کفارہ کا موجب مباشرت تھا تو دوسری بار کفارہ دینا ہوگا ورنہ نہیں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کفارہ واجب کرنے والی بات ایک ہی دن میں چند بار ہوئی اور پہلی بار کا کفارہ دیا جا چکا تھا تو دوبارہ ارتکاب پر پھر کفارہ لازم ہوگا۔ اگر پہلی بار کا کفارہ نہیں دیا تو ایک ہی کفارہ دونوں کے لئے کافی ہے۔

۲۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص پر کفارہ واجب ہو اور اس وقت وہ ادائے کفارہ کی صورتوں میں سے کسی پر عمل کرنے کے قابل نہیں ہے تو کفارہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا، گو بعد میں اس کو ادا کرنا آسانی سے ممکن ہو جائے۔

اعتکاف کا بیان

اس کی تعریف اور اس کے ارکان

اعتکاف سے مراد ہے عبادت کے لیے مسجد میں خاص طریقہ سے رہنا۔ اس کا مدعا یہ ہے کہ نیت اعتکاف کا رکن نہیں ہے ورنہ تعریف میں اس کا ذکر ہوتا۔ چنانچہ حنفیہ کے نزدیک ایسا ہی ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ اس کے برخلاف کہتے ہیں کہ اعتکاف کے لیے نیت شرط ہے، رکن نہیں ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ اس کے برخلاف کہتے ہیں کہ نیت رکن ہے شرط نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اختلاف معمولی ہے کیونکہ بہر حال دونوں کے نزدیک 'نیت' ایک ضروری امر ہے، خواہ اسے شرط قرار دیا جائے یا رکن۔ پس جو یہ کہتا ہے کہ وہ رکن ہے وہ تعریف میں اس کا ذکر کر دیتا ہے اور الفاظ ''خاص طریقے سے'' کے ساتھ ''نیت کے ساتھ'' کے الفاظ کا اضافہ کرتا ہے۔ اور جو اصحاب اس کو رکن قرار نہیں دیتے وہ ''نیت کے ساتھ'' کے الفاظ شامل نہیں کرتے۔ بہر حال اعتکاف کے تین رکن ہیں: ''مسجد میں رہنا'' مسجد کا ہونا'' اور 'اعتکاف کرنے والا' اور نیت (چوتھا رکن) ان لوگوں کے نزدیک جو نیت کو رکن اعتکاف قرار دیتے ہیں۔

واضح ہو کہ اعتکاف کے سلسلہ میں چند امور قابل ذکر ہیں: اس کی قسمیں اس کی شرائط اور اس کے مفسدات اور اس کے مکروہات اور اس کے آداب۔

اعتکاف کی قسمیں اور اس کی میعاد

اعتکاف کی دو قسمیں ہیں: (اول) اعتکاف واجب یا اعتکاف نذر، پس جس نے اعتکاف کی نذر مانی اس پر اعتکاف واجب ہو گیا۔

(دوم) اعتکاف سنت، وہ اعتکاف ہے جو اس کے علاوہ ہو۔ اس اعتکاف کو بعض اوقات سنت مؤکدہ قرار دیا جاتا ہے۔ اس کے متعلق مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں، اس کے لیے ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۱)

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ ماہ رمضان میں اعتکاف سنت مؤکدہ ہوتا ہے اور ماہ رمضان کے آخری دہے میں اعتکاف کرنے کی بہت زیادہ تاکید ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اعتکاف رمضان کے علاوہ دوسرے مہینوں میں بھی سنت مؤکدہ ہے، لیکن ہر مہینے کے آخری دہے میں اعتکاف کی زیادہ تاکید ہے۔

اعتکاف کے لیے کوئی میعاد وقت مقرر نہیں ہے، گھڑی بھر کے لیے بھی اعتکاف ہو سکتا ہے، یہ کم سے کم مدت ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کے مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

اعتکاف کی شرطیں

خاوند کی اجازت کے بغیر اعتکاف کرنا

شرائط اعتکاف کے منجملہ مسلمان ہونا ہے، لہٰذا کافر کا اعتکاف درست نہیں ہے۔ اور صاحب تمیز (یا صاحب شعور) ہونا چنانچہ مجنون وغیرہ کا یا بے شعور بچہ کا اعتکاف درست نہیں ہے۔ ایک شرط یہ ہے کہ اعتکاف مسجد میں ہو، لہٰذا گھر وغیرہ میں اعتکاف درست نہیں ہے۔ نیز ہر مسجد میں بھی اعتکاف صحیح نہیں ہے، بلکہ ضروری ہے کہ اعتکاف والی مسجد میں وہ تمام شرطیں پوری ہوں جن کی تفصیل از روئے مسالک ذیلی حاشیہ میں کی گئی ہے۔ (۲)

حنفیہ کہتے ہیں کہ اعتکاف ماہ رمضان کے آخری دہے میں سنت کفایہ مؤکدہ ہے اور اس کے علاوہ اور دنوں میں مستحب ہے، لہٰذا اعتکاف کی قسمیں ائمہ کے نزدیک تین ہوئیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ بقول مشہور رمضان اور دوسرے مہینوں میں اعتکاف مستحب ہے۔ لیکن ماہ رمضان میں بالعموم اور اس کے آخری عشرے میں خاص طور پر زیادہ تاکید ہے۔ پس ان کے نزدیک اعتکاف کی دو قسمیں ہیں: واجب جس کی نذر مانی جائے اور مستحب جو اس کے علاوہ ہو۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ بقول راجح اس کی میعاد کم سے کم ایک دن اور ایک رات ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اعتکاف میں اتنی مدت تو ضروری ہے کہ ''سبحان اللہ'' کہنے سے کچھ زیادہ عرصہ لگے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ (اعتکاف کے لئے) مسجد کی شرط یہ ہے کہ اس میں لوگوں کے آنے کے عام اجازت ہو اور یہ کہ وہاں جمعہ کی نماز ہوتی ہو۔ یہ شرط صرف اس کے لئے ہے جس پر جمعہ واجب ہے، لہٰذا گھر کے اندر جو مسجد ہو اس میں اعتکاف درست نہیں ہے، خواہ اعتکاف کرنے والی عورت ہو۔

کعبہ میں بھی اعتکاف درست نہیں ہے اور نہ وہاں جہاں پر ولی (منتظم) رہتا ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مسجد (اعتکاف) کی شرط یہ ہے کہ وہاں جماعت کے ساتھ نماز ہوتی ہو۔ اس سے مراد وہ مسجد ہے جس میں امام اور مؤذن مقرر ہوں۔ پنج وقتہ نماز اس میں ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ اعتکاف کرنے والا مرد ہو۔ عورت اپنی گھر کی مسجد میں میں جو نماز کے لیے بنائی گئی ہو اعتکاف کر سکتی ہے۔ جماعت والی مسجد میں جس کا ذکر اوپر کیا گیا عورت کا اعتکاف کرنا مکروہ تنزیہی ہے، اور یہ بھی درست نہیں ہے کہ اس مقام کے علاوہ جو اس نے

اور منجملہ شرائط اعتکاف کے ایک نیت ہے، لہٰذا نیت کے بغیر اعتکاف درست نہیں ہے۔ اور یہ بتایا جا چکا ہے کہ نیت کا شرط صحت ہونا حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، مالکیہ اور شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ [1] شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جنابت، حیض اور نفاس سے پاک ہونا بھی شرط ہے۔ اس بارے میں مالکیہ اور حنفیہ کے مسالک ذیل حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ [2]

نماز کے لیے بنائی ہے کسی اور جگہ اعتکاف کرے، خواہ یہ مسجد اس نے اپنے گھر کے اندر ہی بنالی ہو یا کوئی خاص جگہ نماز کے لیے مقرر کر لی ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر معتکف کے گمان میں وہ مسجد اغراض مسجد ہی کے لیے مخصوص ہے، یعنی عام اغراض کے لیے نہیں ہے، تو اس میں اعتکاف درست ہے، مرد کا بھی اور عورت کا بھی، خواہ اس میں جمعہ کی نماز نہ ہو یا عام اجازت نہ ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مرد اور عورت کے لیے ہر مسجد میں اعتکاف درست ہے۔ اس کے لیے خاص شرائط نہیں ہیں۔ البتہ اگر اتنی دیر تک اعتکاف کا ارادہ ہو جس کے دوران ادائے فرض یا جماعت کا وقت آ جائے گا تو اتنے عرصہ کے اعتکاف کے لیے اس مسجد کا ہونا ضروری ہے جس میں جماعت ہوتی ہو، خواہ وہ جماعت صرف اعتکاف کرنے والوں ہی کی ہو۔

۱۔ شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ نیت رکن ہے، شرط نہیں ہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اور اس نیت کے لیے شافعیہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے کہ یہ نیت مسجد میں ٹھہرنے کی حالت میں کی جائے۔ اگرچہ یہ موجودگی حکمی ہو، یعنی نیت مسجد میں آمد ورفت والے کو بھی شامل ہے اور بقول معتمد مسجد میں گزرتے ہوئے نیت کر لی جائے تو کافی ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جنابت سے پاک ہونا اعتکاف کے روا ہونے کی شرط ہے، اس کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر حالت جنابت میں اعتکاف کیا تو اعتکاف ہو جائے گا، لیکن ایسا کرنا حرام ہے۔ لیکن حیض ونفاس سے پاک ہونا اعتکاف واجب کے درست ہونے کی شرط ہے۔ اعتکاف واجب وہ ہے جس کی نذر مانی ہو، لہٰذا اگر حالت حیض ونفاس میں اعتکاف کیا تو وہ اعتکاف درست نہ ہوگا، کیونکہ اعتکاف واجب میں روزہ رکھنا شرط صحت ہے اور ان حالات میں روزہ نہیں رکھا جا سکتا۔ البتہ اعتکاف سنت کے لیے حیض ونفاس سے پاک ہونا شرط صحت نہیں ہے، کیونکہ بقول راجح اعتکاف سنت میں روزے کی شرط نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جنابت سے پاک ہونا صحت اعتکاف کی شرط نہیں ہے، ہاں مسجد میں ٹھہرنے کی شرط ضرور ہے۔ چنانچہ اگر معتکف کو دوران اعتکاف میں کس طرح جنابت لاحق ہو جائے تو اس سے اعتکاف نہیں ٹوٹتا، مثلاً نہانے کی حاجت ہو جائے اور مسجد میں پانی نہ ہو تو غسل کے لیے مسجد سے باہر آنا واجب ہے جس کے فوراً بعد واپس آ جانا چاہیے۔ اگر غسل کے بعد واپسی میں تاخیر ہوئی تو اعتکاف ٹوٹ جائے گا۔ ہاں کوئی ضروریات، مثلاً ناخون یا موچھوں کے تراشنے میں دیر ہو جائے تو اعتکاف نہیں ٹوٹے گا۔ اور حیض ونفاس سے پاک ہونا بہر حال صحت اعتکاف کی شرط ہے۔ خواہ اعتکاف نذر کا ہو یا کوئی اور، کیونکہ اعتکاف کے درست ہونے کی شرائط میں روزہ بھی ہے اور ان حالات میں روزہ درست نہیں

مالکیہ نے ان کے علاوہ کچھ اور شرطوں کا اضافہ کیا ہے ان کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

واضح ہو کہ خاوند کی اجازت کے بغیر کسی عورت کا اعتکاف کرنا درست نہیں ہے، خواہ اعتکاف نذر ہی کا ہو، اور خواہ اسے یہ علم یا گمان ہو یا نہ ہو کہ اس کے خاوند کو فرائض زوجیت کے لیے اس کی حاجت ہوگی۔

اس بات میں شافعیہ اور مالکیہ کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۲)

مفسدات اعتکاف کا بیان

مفسدات اعتکاف (یعنی اعتکاف کو توڑنے والے امور) کے منجملہ قصداً مباشرت فاحشہ کرنا ہے ، خواہ اس میں انزال نہ ہو، اور خواہ دن میں ہو یا رات میں۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ اگر بھول کر یہ عمل کر لیا تو تین اماموں کے نزدیک اعتکاف جاتا رہے گا۔ لیکن شافعیہ کہتے ہیں کہ بھولے سے مباشرت کر لی تو

ہوتا، پس اگر اعتکاف کرنے والی عورت کو بہ دوران اعتکاف حیض یا نفاس لاحق ہو جائے تو مسجد سے باہر آ جانا واجب ہے اور جب پاک ہو جائے تو اس اعتکاف کو جس کی نذر مانی یا مسجد میں داخل ہوتے وقت نیت کی تھی، پورا کرنے کے لیے پھر مسجد میں واپس آ جانا اور باقی ایام نذر کا اعتکاف پورا کرنا چاہیے۔ اور ان ایام کو بھی پورا کرنا چاہیے جن میں یہ عذر لاحق ہوا۔ البتہ اگر اعتکاف نفلی رہا ہو تو صرف اتنے ہی دن پورے کرے جتنے دن کے اعتکاف کی نیت کی تھی اور عذر کے دنوں کی قضا نہ کرے۔

۱۔ مالکیہ شرائط اعتکاف میں روزے کی شرط کا اضافہ کرتے ہیں، خواہ اعتکاف نذر کا ہو یا نفل کا۔

حنفیہ بھی اعتکاف کی شرائط میں روزے کی شرط کا اضافہ کرتے ہیں، جب کہ اعتکاف واجب ہو، نفل اعتکاف میں روزہ کی شرط نہیں ہے۔

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر عورت خاوند کی اجازت کے بغیر اعتکاف کرے تو درست ہے، لیکن ایسا کرنا گناہ ہے۔ اگر اس کی اجازت سے بھی اعتکاف کیا تو مکروہ ہوگا درآنحالیکہ خاوند اس کا مشتاق ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ خاوند کی اجازت کے بغیر کسی عورت کا اعتکاف کے لیے نذر ماننا یا نفلی اعتکاف کرنا جائز نہیں ہے درآنحالیکہ اسے معلوم ہو یا اس امر کا گمان ہو کہ خاوند کو مباشرت کی خواہش ہوگی، تاہم اگر بغیر اجازت اعتکاف کر لیا تو درست ہوگا لیکن خاوند کو حق ہے کہ مباشرت فاحشہ سے اس کے اعتکاف کو توڑ دے، کسی اور طرح سے توڑنے کا حق نہیں ہے۔ اگر اس طرح اعتکاف ٹوٹ جائے تو اس کی قضا عورت پر واجب ہوگی، خواہ وہ اعتکاف نفلی رہا ہو، کیونکہ بلا اجازت اعتکاف کرنے میں اس نے زیادتی کی تھی۔ اس اعتکاف کی قضا پوری کرنے میں بھی بلا اجازت خاوند جلدی نہ کرنی چاہیے۔

اعتکاف نہیں ٹوٹے گا۔ باقی دوسری شہوانی حرکات، مثلاً شہوت سے بوسہ لینا یا مساس وغیرہ کرنا تو اس سے اعتکاف نہیں ٹوٹتا بشرطیکہ انزال نہ ہو۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے۔ اس بارے میں مالکیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ [1] لیکن یاد رہے کہ حالت اعتکاف میں ایسی شہوت انگیز حرکتوں کا ارتکاب حرام ہے۔ ہاں اگر محض خیال کرنے یا دیکھنے سے یا احتلام میں انزال ہو جائے تو اعتکاف باطل نہ ہوگا، خواہ ایسا ہونا اس کی عادت میں ہو یا نہ ہو۔ یہ حکم حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، مالکیہ اور شافعیہ کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ [2] اور منجملہ مفسدات کے مسجد سے باہر آ جانا ہے۔ اس بارے میں مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ [3]

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ منہ کا چومنا مباشرت فاحشہ ہی کی مانند ہے، اگرچہ لذت کے خیال سے ایسا نہ کیا ہو اور لذت محسوس نہ کی ہو۔ ہاں ہاتھ لگانے اور مباشرت (غیر فاحشہ) سے اگر لذت مقصود تھی یا لذت محسوس کی ہے تب ہی اعتکاف باطل ہوگا ورنہ نہ ہوگا۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ خیال کرنے یا دیکھنے سے اگر انزال ہو جائے تو اعتکاف ٹوٹ جاتا ہے، خواہ رات ہو یا دن اور خواہ قصداً ایسا ہوا ہو یا بھولے سے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر دیکھنے یا خیال کرنے سے انزال کی عادت ہو تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا، اگر عادت نہ ہو تو فاسد نہ ہوگا۔

۳۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ معتکف کے مسجد سے باہر آنے کی دو حالتیں ہیں:

ایک حالت یہ ہے کہ اعتکاف واجب نذر کا ہو۔ اس صورت میں مسجد سے نکلنا مطلق جائز نہیں ہے، خواہ رات ہو یا دن ہو، قصداً ہو یا بھولے سے۔ پس جو شخص کسی مجبوری یا ایسے عذر کے بغیر جس میں نذر اعتکاف کرنے والے کو باہر آنے کی اجازت ہوتی ہے مسجد سے باہر نکلا تو اس کا اعتکاف ٹوٹ جائے گا۔

(اب جاننا چاہیے کہ) مسجد سے باہر آنے کی تین قسمیں ہیں: ایک تو فطری معذوری کے باعث نکلنا جیسے پاخانہ کے لیے یا احتلام ہو جائے اور مسجد میں غسل کرنا ممکن نہ ہو وغیرہ۔ ایسی صورت میں معتکف صرف غسل جنابت کے لیے اور یا محض قضائے حاجت کے لیے مسجد سے نکلے اور اتنی ہی دیر کے لیے کہ یہ مقصد پورا ہو جائے۔

دوسری قسم (مسجد سے نکلنے کا) شرعی عذر ہے، مثلاً یہ کہ جس مسجد میں اعتکاف کر رہا ہے اس میں جمعہ کی نماز نہ ہوتی ہو اور جمعہ کی نماز کے لیے دوسری مسجد میں جانا ہو تو ایسی صورت میں صرف اتنی دیر پہلے مسجد سے نکلے کہ مسجد میں پہنچ کر خطبہ کی اذان سے پہلے چار رکعتیں ادا کر سکے اور نماز پڑھنے کے بعد صرف اتنی دیر توقف کرے جس میں چار یا چھ رکعتیں پڑھی جا سکیں۔ اگر اس سے زیادہ توقف کیا تو اعتکاف فاسد نہ ہوگا، کیونکہ اس دوسری مسجد میں بھی اعتکاف کیا جا سکتا ہے۔ البتہ ایسا کرنا مکروہ تنزیہی ہے، کیونکہ ابتدا میں جہاں پر اعتکاف کرنا اختیار کیا تھا بلا ضرورت اس کے خلاف کیا گیا۔

تیسری قسم ایسے عذروں کی ہے جو مجبوری کے ہیں، مثلاً جس مسجد میں اعتکاف کیا ہو، اب وہاں جان مال کا خطرہ

لاحق ہو جائے یا مسجد منہدم ہو گئی ہے۔ایسی صورت میں اس مسجد سے نکل کر فوراً کسی اور مسجد میں اعتکاف کی نیت سے جانا چاہیے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ اعتکاف (نذر کا نہیں بلکہ) نفلی ہے، ایسی صورت میں بلا عذر بھی مسجد سے نکلنے میں مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ نفلی اعتکاف میں ایسا وقت مقرر نہیں ہوتا کہ اس وقت کے اندر مسجد سے باہر آ جانے پر اعتکاف باطل ہو جائے۔(نفلی اعتکاف میں) مسجد کے باہر آ جانے سے پچھلا اعتکاف باطل نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر مسجد میں واپس آ کر پھر اعتکاف کیا تو اس کا ثواب جدا ہو گا۔لیکن اعتکاف واجب میں بلا عذر مسجد سے باہر آنا گناہ ہے، اور پچھلا اعتکاف باطل ہو جاتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ضرورت پیش آنے پر معتکف مسجد سے باہر آئے مثلاً کھانے پینے کی چیز خریدنے کے لیے یا پیشاب وغیرہ سے فارغ ہونے کے لیے تو اعتکاف باطل نہ ہو گا۔البتہ بغیر کسی ناگزیر حاجت کے باہر نکلنا ہو، مثلاً بیمار پرسی کے لیے یا اس مسجد میں جمعہ نہ ہوتا ہو اس لیے کسی اور مسجد میں نماز جمعہ کو جانے کے لیے، یا شہادت دینے کے لیے یا جنازہ میں شمولیت کے لیے، خواہ وہ جنازہ والدین کا ہو تو اعتکاف ٹوٹ جائے گا۔واضح ہو کہ اگر مسجد سے نکلنا واجب رہا ہو جیسا کہ نماز جمعہ کی صورت میں ہے، اور معتکف اپنی مسجد ہی میں رہا اور جمعہ کو نہیں گیا تو گناہ ہو گا لیکن اعتکاف (بجائے خود) درست ہو گا، کیونکہ جمعہ کی نماز کا ترک کرنا گناہ کبیرہ نہیں ہے۔اور بقول مشہور اعتکاف گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے باطل ہوتا ہے۔اگر کسی معذوری، مثلاً حیض یا نفاس وغیرہ جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے، کے باعث مسجد سے نکلنا ہوا تو اعتکاف باطل نہ ہو گا۔اگر اثنائے اعتکاف میں کوئی ایسا وقت آ گیا جس میں روزہ رکھنا روا نہیں ہے مثلاً عید کے ایام آ گئے تو ایسی صورت میں معتکف کو مسجد ہی میں رہنا چاہیے اور بقول راجح مسجد سے نکلنا جائز نہیں ہے۔پھر جب عید کے دن گزر جائیں تو اعتکاف کے باقی ایام جس کی منت مانی ہے، یا نفلی اعتکاف کی نیت کی ہے اس کو پورا کرنا چاہیے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مسجد کے باہر آ جانے سے، قصداً ہو یا سہواً، اعتکاف ٹوٹ جاتا ہے۔ہاں اگر کوئی ضرورت ناگزیر لاحق ہو جائے، جیسے پیشاب پاخانہ کا زور ہو یا نجس کپڑے کو دھونا ضروری ہو یا حدث سے پاک ہونا مثلاً جنابت کا غسل یا وضو کرنا، ایسی صورت میں چاہیے کہ مسجد کے اندر ہی وضو کرے اور مسجد ہی میں غسل کرے، بشرطیکہ وہاں پر غسل کرنے سے مسجد یا لوگوں کو نقصان نہ پہنچے۔اگر معتکف کو ان میں سے کسی کام کے لیے باہر جانا ہی ہو تو چاہیے کہ اپنی معمولی رفتار سے چلے، اس میں تعجیل کی ضرورت نہیں ہے۔اسی طرح کھانے پینے کی چیزیں لانے کے لیے جب کہ کوئی لانے والا نہ ہو مسجد سے نکلنا جائز ہے۔اور جمعہ کے لیے بھی نکلنا جائز ہے جب کہ جمعہ اس پر واجب ہو۔اس سے اعتکاف میں خلل نہیں ہوتا، کیونکہ یہ نکلنا ایک امر واجب (کی بجا آوری) کے لیے ہے۔اور روا ہے کہ جمعہ کی صبح کو ہی نکل جائے اور مسجد جامع میں نماز کے بعد دیر تک توقف کرے۔اس میں کوئی کراہت نہیں ہے، کیونکہ وہ بھی مسجد ہے جس میں اعتکاف کیا جا سکتا ہے۔تاہم مستحب یہی ہے کہ اپنے اعتکاف کو انجام دینے کے لیے پہلی مسجد میں واپس آنے کی جلدی کی جائے۔حاصل کلام یہ ہے کہ اگر کسی شرعی یا قدرتی امر کے لیے معتکف کو مسجد سے باہر آنا پڑے تو اعتکاف باطل نہ ہو گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ بغیر عذر کے مسجد سے باہر آنے پر اعتکاف ٹوٹ جاتا ہے۔ہاں ایسی معذوریاں ہو سکتی ہیں جو یا تو

اور مفسدات اعتکاف کے منجملہ مرتد ہو جانا ہے۔ چنانچہ اگر معتکف دین سے پھر جائے تو اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا۔ پھر اگر وہ دوبارہ اسلام لے آئے تو اس کی قضا واجب نہیں ہے، تاکہ اسے اسلام کی جانب رغبت ہو۔ یہ حکم حنفیہ اور مالکیہ کا ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کو اختلاف ہے، ان کے مسالک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

واضح ہو کہ ان کے علاوہ کچھ اور مفسدات بھی ہیں، ان کی تفصیل بموجب مسالک مختلفہ ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

طبعی ہوں جیسے پیشاب پاخانے سے فارغ ہونا، یا مجبوری کی ہوں جیسے مسجد کی دیوار کا ڈھے پڑنا، ان حالات میں اگر معتکف دوسری مسجد میں چلا جائے تو اعتکاف نہیں ٹوٹتا۔ ہاں اعتکاف اس حال میں ٹوٹتا ہے جب کہ کوئی شخص اعتکاف کو باطل کرنے والی حرکت قصداً، بغیر کسی مجبوری کے اور یہ جانتے ہوئے کہ یہ فعل حرام ہے، کرے۔ اگر بھولے سے ایسی حرکت سرزد ہو یا جبراً کرنا پڑے یا ناواقفیت کے باعث جس کو شرعاً عذر تسلیم کیا جائے، مثلاً یہ کہ مرتکب نو مسلم ہو، تو اعتکاف باطل نہ ہوگا۔ اگر کوئی شخص شرعاً قابل تسلیم عذر کی بنا پر مسجد سے باہر آیا تو اس کے مسجد سے باہر رہنے کی بنا پر اعتکاف منقطع نہ ہوگا، یعنی واپس آکر دوبارہ اعتکاف کی نیت کرنا لازم نہیں ہے، البتہ جتنی دیر مسجد سے باہر رہا اتنی دیر کی قضا واجب ہے۔ اس سے وہ وقت مستثنیٰ ہے جو پاخانہ وغیرہ قضائے حاجت میں لگا ہو اور اس میں غیر معمولی دیر نہ لگی ہو، اس کی قضا نہیں ہے۔

یہ احکام اس حالت میں ہیں جب کہ اعتکاف واجب ہو اور مسلسل ان ایام کے اعتکاف کی نیت کی گئی ہو۔ اگر محض اعتکاف نذر کی نیت تھی، یا کسی خاص عرصے کے اعتکاف کی نیت تھی، لیکن مسلسل کی قید نہ تھی تو اس صورت میں اعتکاف کے دوران مسجد سے بلا عذر بھی باہر آجانا جائز ہے۔ لیکن باہر آنے پر وہ اعتکاف ختم ہو جائے گا اور واپس آکر دوبارہ اعتکاف کی نیت کرنا ہوگی۔ ہاں اگر (پہلے ہی سے) واپسی کی نیت کر رکھی ہو، یا مسجد سے نکلنا رفع حاجت کے لیے ہو تو از سر نو نیت کی حاجت نہیں ہے۔ یہی حکم نفلی اعتکاف کا ہے۔ معتکف کا مسجد کے اندر کسی برتن میں پیشاب کر لینا فعل حرام ہے گو اس سے اعتکاف باطل نہیں ہوتا۔

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص مرتد ہو جانے کے بعد دوبارہ مسلمان ہو جائے تو اس پر قضا واجب ہے۔
شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر اعتکاف نذر کا ہو اور مسلسل ایک خاص مدت کے لیے، مثلاً دس روز کے مسلسل لگاتار اعتکاف کی نذر مانی ہو اور دوران اعتکاف ہی مرتد ہو گیا تو واجب ہے کہ جب دوبارہ اسلام لے آئے تو اب از سر نو اس مدت کو پورا کرے۔ ہاں اگر غیر مسلسل اعتکاف کی نذر تھی اور اعتکاف کے دوران مرتد ہو گیا (معاذ اللہ) اور پھر اسلام لے آیا تو اب از سر نو دہرانے کی ضرورت نہیں بلکہ جتنے دن اعتکاف کر چکا ہے اس سے آگے کی میعاد پوری کرے۔
۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مفسدات اعتکاف کے منجملہ قصداً دن کے وقت کھانا یا پینا ہے، لہٰذا اگر دن میں قصداً کچھ کھایا یا پیا تو اعتکاف باطل ہو جائے گا اور از سر نو اعتکاف کرنا پڑے گا، خواہ اعتکاف واجب ہو یا واجب نہ ہو۔ اس کے بعد کے

اعتکاف کو سابقہ ایام کے ساتھ شامل نہیں کیا جائے گا۔ ہاں اگر بھولے سے کچھ کھا پی لیا تو از سر نو اعتکاف کرنا واجب نہیں ہے، بلکہ جتنے دن اعتکاف کر لیا ہے ان کے آگے کی میعاد پوری کی جائے اور جن دنوں میں افطار کر لیا تھا ان کی قضا کرے، اگرچہ وہ اعتکاف نفلی ہو۔

منجملہ مفسدات اعتکاف کے رات کو نشہ آور شے کا استعمال ہے، اگرچہ صبح سے پہلے نشہ دور ہو جائے۔ اسی طرح سن کرنے والی شے کے استعمال سے درآنحالیکہ فی الواقع حس جاتی رہے، اعتکاف باطل ہو جائے گا اور اسی وقت سے جب کہ اس کو استعمال کیا گیا باطل ہو گا۔

گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے بھی اعتکاف باطل ہو جاتا ہے، خواہ اس گناہ سے روزہ نہ ٹوٹتا ہو، جیسے غیبت یا چغلی، اس بارے میں دو قول مشہور ہیں، ایک تو یہ (قول مذکورہ) ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ گناہ کبیرہ سے اعتکاف باطل نہیں ہوتا، جیسا کہ سابقاً اشارہ کیا گیا۔

جنون اور بے ہوشی سے بھی اعتکاف باطل ہو جاتا ہے۔ پس اگر کسی معتکف کو جنون یا بے ہوشی لاحق ہو جائے اور وہ ایسی ہو جس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا تو اعتکاف باطل ہو جائے گا۔ لیکن جب اس سے افاقہ ہو جائے تو اس اعتکاف کو از سر نو شروع نہ کیا جائے، بلکہ جہاں تک ہو گیا ہے اس سے آگے کی میعاد پوری کی جائے۔ اگر اعتکاف واجب تھا تو ایام (جنون یا بے ہوشی) کی قضا کی جائے، جیسا کہ حیض و نفاس کے بیان میں بتایا گیا۔ اسی طرح حیض و نفاس کے آنے سے اعتکاف باطل ہو جاتا ہے، جیسا کہ شرائط اعتکاف میں بتایا گیا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر چند روز تک بے ہوشی لاحق رہے تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا یہی حکم جنون کا ہے۔ لیکن نشہ کی حالت رات میں آئے تو اعتکاف فاسد نہ ہو گا۔ اسی طرح گالی گفتار اور لڑائی بھڑائی وغیرہ گناہوں کے ارتکاب سے اعتکاف فاسد نہیں ہوتا۔ رہی حیض و نفاس کی حالت سو اس کی بابت سابقاً بتایا جا چکا ہے کہ ان سے پاک ہونا اعتکاف واجب کے صحیح ہونے اور اعتکاف غیر واجب کے حلال ہونے کی شرط ہے۔ پس اگر یہ حالت اعتکاف واجب کے دوران لاحق ہوئی تو اعتکاف ٹوٹ جائے گا۔

اگر مرتد ہونے سے اعتکاف فاسد ہو جائے تو دوبارہ مسلمان ہونے پر اس کی قضا نہیں ہے، جیسا کہ سابقاً بیان ہوا۔ اگر مرتد ہونے کے علاوہ کسی اور وجہ سے اعتکاف ٹوٹا اور وہ اعتکاف معینہ اوقات کا تھا، مثلاً دس مقررہ ایام کی منت تھی تو ان ایام کی قضا واجب ہے جس میں اعتکاف فاسد کرنے والی حالت لاحق ہوئی۔ اگر وہ اعتکاف مقررہ ایام کا نہ تھا تو اس اعتکاف کو نئے سرے سے کرنا چاہیے۔ امر فاسد کے لاحق ہونے سے پہلے کا اعتکاف شمار میں نہ آئے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نشہ سے اعتکاف فاسد ہو جاتا ہے، خواہ یہ کیفیت رات میں لاحق ہو، البتہ اگر نشہ آور شے کا استعمال کرنے سے نشہ نہیں ہوا یا کوئی گناہ کبیرہ سرزد ہوا تو اعتکاف باطل نہ ہو گا۔

حیض یا نفاس بھی مفسد اعتکاف ہے لہٰذا اگر اعتکاف کرنے والی عورت کو حیض یا نفاس آ جائے تو اعتکاف باطل ہو جائے گا، لیکن اس حال کے دور ہونے کے بعد صرف بقیہ ایام اعتکاف کو پورا کیا جائے، کیونکہ یہ مجبوری کی بات تھی۔ بخلاف نشہ کی حالت کے کہ نشہ کے دور ہونے کے بعد از سر نو اعتکاف کرنا ہو گا۔ بے ہوشی سے اعتکاف باطل نہیں ہوتا۔

اعتکاف کے مکروہات اور اس کے آداب کا بیان

اعتکاف میں جو باتیں مکروہ ہیں اور اس کے آداب (یعنی وہ باتیں جن کا خیال رکھنا چاہیے) کی تفصیل از روئے مسالک مختلفہ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

مفسدات اعتکاف میں اعتکاف سے باہر آنے کی نیت کرنا ہے اور یا یہ کہ فی الواقع اعتکاف کو چھوڑ دیا جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نشہ آور جنون سے اعتکاف فاسد ہو جاتا ہے درآنحالیکہ اس کا سبب اس کا عادی ہونا ہو۔ نیز حیض و نفاس سے بھی فاسد ہو جاتا ہے جب کہ نذر کے ایام کی مدت کا غالب حصہ حیض و نفاس سے خالی ہو، بایں طور کہ حیض کی صورت میں پندرہ یوم یا اس سے کم ہو اور نفاس کی صورت میں تو مہینے یا اس سے کم ہو۔ اگر ایام نذر کی مدت اس سے خالی نہ ہو بایں طور کہ مذکورہ مدت سے زیادہ ہو تو حیض و نفاس سے اعتکاف فاسد نہ ہوگا۔ اسی طرح گناہ کبیرہ غیبت وغیرہ یا گالی بکنے سے اعتکاف فاسد نہیں ہوتا۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ بہت سی باتیں ایسی ہیں جو حالت اعتکاف میں مکروہ ہیں، منجملہ ان کے یہ کہ اعتکاف دس دن سے کم یا ایک ماہ سے زیادہ ہو اور مسجد کے باہر قریب ہی اس کے لان یا میدان میں کھانا وغیرہ کھانے کو جانا اگر وہ جگہ مسجد سے دور ہو تو اعتکاف باطل ہو جائے گا اور یہ بھی مکروہ ہے کہ معتکف اپنے کھانے پینے کی اشیاء اور ضروری لباس جو وہ مسجد میں اپنے ساتھ لا سکتا تھا، باوجود قدرت کے نہ لائے۔ یہ بھی مکروہ ہے کہ معتکف اپنے گھر میں جو مسجد کے قریب ہو اپنی ضرورت پوری کرنے کے لئے جائے درآنحالیکہ اس کی بیوی یا لونڈی وہاں موجود نہ ہو جن میں وہ اعتکاف سے ہٹ کر مشغول ہو جائے۔ اگر وہ مکان مسجد سے دور ہو تو وہاں جانے سے اعتکاف باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح اعتکاف کے دوران علم کے پڑھنے پڑھانے میں مشغول ہونا مکروہ ہے، کیونکہ اعتکاف کی غرض نفس کو مشقت میں ڈالنا ہے اور یہ مقصد اکثر حالات میں خدا کے ذکر اور نماز سے حاصل ہوتا ہے۔ اس حکم سے عینی علوم (یعنی جن کا تعلق مشاہدہ سے ہے) مستثنیٰ ہیں، لہٰذا حالت اعتکاف میں یہ مکروہ نہیں ہے۔ نیز اعتکاف کے اندر بہت زیادہ لکھنے میں لگا رہنا مکروہ ہے، بشرطیکہ حصول رزق کے لئے اسے اس کے کرنے کی مجبوری نہ ہو، ایسی صورت میں مکروہ نہیں ہے۔ نیز نماز، وظیفہ، قرآن کی تلاوت، تسبیح و تحمید، کلمہ و استغفار، درود شریف کے علاوہ کوئی اور کام کرنا مکروہ ہے، مثلاً مرض کی مزاج پرسی اور نماز جنازہ، نیز مسجد کے مینار یا چھت پر جا کر اذان دینا بھی مکروہ ہے اور اس شخص کا اعتکاف مکروہ ہے جس کے پاس اعتکاف کا سامان کافی موجود نہ ہو۔

اعتکاف کے آداب میں یہ امور ہیں کہ معتکف پہنے ہوئے کپڑوں کے علاوہ بھی لباس لے کر آئے، کیونکہ بعض اوقات (لباس بدلنے کی) ضرورت پڑ جاتی ہے اور یہ کہ اگر اعتکاف کی مدت عید تک پہنچ جائے تو عید کی رات مسجد ہی میں گزارے تا کہ مسجد سے نکل کر عیدگاہ کی طرف روانگی ہو اور ایک عبادت (اعتکاف) دوسری عبادت (نماز عید) کے ساتھ مل جائے اور یہ کہ مسجد کے اندرونی حصہ میں ٹھہرے تا کہ بات چیت سے اعتکاف میں خلل واقع نہ ہو اور یہ کہ اعتکاف رمضان کے مہینے میں ہو، نیز شب قدر پانے کی امید میں آخری دنوں کے اندر ہو کیونکہ ان ہی دنوں میں شب قدر کا آنا اغلب ہے اور یہ اعتکاف دس دن سے کم نہ ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اعتکاف میں چند امور مکروہ تحریمی ہیں، منجملہ ان کے چپ رہنا ہے، اس خیال سے کہ اس میں ثواب زیادہ ہے۔ اگر یہ خیال نہیں تھا تو مکروہ نہیں ہے۔ ہاں چپ رہنا زبان کے گناہ سے بچنے کے لئے سب سے بڑی عبادت ہے۔ مسجد میں فروخت کرنے کے لئے مال لانا مکروہ تحریمی ہے، البتہ خرید وفروخت کا معاملہ جو اس کے لئے اور بال بچوں کے لئے ضروری ہے مسجد میں کیا جائے۔ لیکن سامان مسجد میں نہ لایا جائے تو جائز ہے، لیکن تجارتی معاہدہ مسجد میں جائز نہیں ہے۔

اعتکاف کے آداب میں یہ ہے کہ اچھی بات کے سوا اور کلام نہ کرے اور یہ کہ اعتکاف کے لئے سب سے اچھی مسجد کا انتخاب کیا جائے، مثلاً مسجد حرام، اس کے بعد مسجد نبوی پھر مسجد اقصیٰ اور یہ ان لوگوں کے لئے ہے جو وہاں رہتے ہوں۔ اس کے بعد جامع مسجد کا درجہ ہے اور یہ کہ (بہ دوران اعتکاف) تلاوت قرآن وحدیث ومطالعۂ علوم دینی اور اس کی تعلیم وغیرہ میں لگا رہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ حجامت کرانا اور فصد لگانا اعتکاف کی حالت میں مکروہ ہے، بشرطیکہ مسجد کو گندا نہ کیا جائے، اگر اس سے گندگی کا اندیشہ ہو تو حرام ہے۔ اسی طرح مسجد کے اندر پیشہ ورانہ شغل زیادہ ہو تو مکروہ ہے، ہاں اگر زیادہ کام نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے، لہٰذا مسجد کے اندر کسی قدر سلائی کا کام یا بوریا وغیرہ بننے کا کام ہو تو مکروہ نہیں ہے (یعنی زیادہ مصروفیت نہ ہو)۔

اعتکاف کے آداب میں یہ کہ معتکف اللہ تعالیٰ کی عبادت میں مصروف رہے۔ مثلاً قرآن شریف کی تلاوت، حدیث کا مطالعہ، ذکر الٰہی، اور علم دین، کیونکہ یہ سب باتیں عبادت میں داخل ہیں۔ (اعتکاف میں) روزہ رکھنا سنت ہے اور یہ کہ اعتکاف جامع مسجد میں ہو۔ اس کے لئے سب سے افضل مسجد حرام ہے، پھر مسجد نبویؐ، اس کے بعد مسجد اقصیٰ اور یہ کہ اچھی بات کے سوا اور کلام نہ کرے، پس چاہیے کہ نہ گالی بکے اور نہ فضول بات کرے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ معتکف کے لئے (دن بھر) رات تک خاموش رہنا مکروہ ہے۔ اگر ایسا کرنے کی نذر مانی ہے تو اسے پورا کرنا واجب نہیں ہے۔

اعتکاف کے آداب یہ ہیں کہ اس کے اوقات کو اطاعت الٰہی میں گزارا جائے، مثلاً قرآن شریف کی تلاوت، ذکر الٰہی اور نماز اور یہ کہ بے معنی باتوں سے پرہیز کیا جائے۔

باب زکواۃ

زکوٰۃ کی تعریف

لغت میں زکوٰۃ کے معنی پاک کرنے اور نمو پانے یا ترقی کے ہیں۔اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "قد افلح من زکھا" (یعنی جس نے اپنے نفس کو گندگی سے پاک کیا)۔اسی طرح کھیتی اُگے اور بڑھے تو کہتے ہیں "زکا الزرع" (یعنی زراعت میں نشو ونما ہوئی)۔شریعت کی اصطلاح میں اس لفظ کے معنی مخصوص مال کا خاص شرائط کے ساتھ اس کے حقدار کو مالک بنا دینا ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ نصاب زکوٰۃ کے مالک ہیں (یعنی اتنا مال رکھتے ہیں جس پر زکوٰۃ واجب ہے) ان پر فرض ہے کہ فقیروں اور دوسرے زکوٰۃ کے حقداروں کو جن کی تفصیل آگے آ رہی ہے، اپنے مال میں سے ایک مقررہ مقدار بطور تملیک عطا کر دیں (یعنی ان کو اس مال زکوٰۃ کا مالک بنا دیں)۔

حنابلہ زکوٰۃ کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ: "زکوٰۃ" خاص قسم کے مال پر خاص قسم کے لوگوں کا حق ہے جو معینہ وقت گزر جانے کے بعد واجب ہوتا ہے"۔

زکوٰۃ کی اس تعریف کے معنی بھی وہی ہیں جو پہلی تعریف کے ہیں، اتنا فرق ہے کہ پہلی تعریف میں مستحق اشخاص کو مالک بنا دینے اور فرض شدہ مقدار زکوٰۃ کو عملاً عطا کر دینے کی تصریح کی گئی ہے، کیونکہ محض واجب ہونے سے فی الواقع مالک بنا دینا لازم نہیں آتا۔

ادائے زکوٰۃ کا حکم اور اس کا ثبوت

زکوٰۃ اسلام کے پانچ ارکان میں سے ایک رکن ہے اور ہر اس شخص پر فرض عین ہے جو شرائط متذکرہ آئندہ کو پورا کرتا ہو۔

زکوٰۃ سنہ ۲ ہجری میں فرض ہوئی اور دین (اسلام) میں اس کا فرضِ ہونا بہر حال سب کو معلوم ہے۔اس کی فرضیت، کتاب، سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "و آتو الزکاۃ" (یعنی زکوٰۃ ادا کرو) اور: "فی اموالھم حق معلوم للسائل والمحروم" (یعنی لوگوں کے مال میں سوالی اور بے کس لوگوں کا ایک مقررہ حق ہے)۔سنت (حدیث) میں اس حکم کے متعدد ثبوت ہیں، منجملہ ان کے آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: "بنی الاسلام علیٰ خمس" (یعنی اسلام کی بنیاد

پانچ امور پر ہے۔ حضورؐ ان پانچ امور میں ایتاء الزکوٰۃ' (یعنی زکوٰۃ دینے) کا ذکر فرمایا ہے اور منجملہ ان کے وہ حدیث ہے، جو ترمذی نے سلیم بن عامر سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "سمعت ابا امامة یقول سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یخطب فی حجۃ الوداع فقال اتقوا اللّٰہ وصلوا خمسکم وصوموا شہر کم وادو زکاۃ اموالکم واطیعوا اذا امرکم (یعنی ابوامامہؓ سے میں نے سنا وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حجۃ الوداع والی تقریر سنی جس میں حضورؐ نے فرمایا کہ اللہ سے ڈرو، اپنی پنجگانہ نمازیں پڑھا کرو اور تمہارا ماہ رمضان آئے تو روزہ رکھو اور اپنے مال کی زکوٰۃ ادا کرو اور اپنے حاکم کی اطاعت کرو تو جنت میں جاؤ گے) یہ حدیث حسن اور صحیح ہے۔ ان کے علاوہ اور بھی احادیث اس مضمون کی ہیں۔

رہا اجماع سو تمام امت اس امر پر متفق ہے کہ زکوٰۃ ارکان اسلام میں سے ایک رکن ہے جس کی خاص شرائط ہیں۔

زکوٰۃ کے واجب ہونے کی شرطیں

زکوٰۃ واجب ہونے کی چند شرطیں ہیں، منجملہ ان کے ''بالغ ہونا'' ہے، لہٰذا کوئی بچہ مال دار ہو تو اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

ایک شرط ''عاقل ہونا'' ہے لہٰذا مجنون پر زکوٰۃ کا ادا کرنا واجب نہیں ہے، تاہم ان کے مال میں زکوٰۃ واجب ہے اور ان کے ولیوں (سرپرستوں) پر واجب ہے کہ (ان کی طرف سے) زکوٰۃ ادا کریں۔ یہ حکم تین اماموں کے نزدیک ہے، حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (1)

کافر پر کہاں تک زکوٰۃ واجب ہے؟

زکوٰۃ کے واجب ہونے کی شرائط میں سے ''مسلمان ہونا'' ہے، لہٰذا کافر پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے، خواہ وہ پہلے سے مسلمان ہو یا مرتد ہونے کے بعد اسلام لایا ہو۔ اگر مرتد مسلمان ہو جائے تو اس پر

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نابالغ بچے اور مجنون کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے، لہٰذا ان کے ولیوں سے اس کے ادا کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ محض عبادت ہے، بچے اور مجنون اس حکم کے مخاطب نہیں ہیں۔ البتہ ان کے مال سے قرض اور نفقہ کا ادا کرنا واجب ہے، کیونکہ یہ بندوں کے حقوق ہیں۔ تاہم عشر (زمین کی پیداوار کا دسواں حصہ) اور صدقۂ فطر واجب ہے کیونکہ یہ گزارہ ادا دینے کی مانند ہے۔ لہٰذا اس کو حقوق العباد میں شامل کیا گیا ہے اور فاتر العقل (کے مال) کا

ارتداد کے زمانے کی زکوٰۃ ادا کرنا واجب نہیں ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہی حکم ہے، مالکیہ اور شافعیہ کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

واضح ہو کہ مسلمان ہونا جس طرح زکوٰۃ کے واجب ہونے کی شرط ہے، اسی طرح صحت ادائیگی کی بھی شرط ہے، کیونکہ زکوٰۃ بغیر نیت کے درست نہیں ہے اور کافر کا نیت کرنا ہی درست نہیں ہے۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے، شافعیہ کہتے ہیں کہ نیت مرتد کی بھی صحیح ہے۔ اسی بناء پر وہ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ مرتد پر بھی لازمی طور سے فرض ہے، لیکن اس وقت تک موقوف متصور ہوگی جس کی تفصیل ان کے مسلک کے مطابق ذیلی حاشیہ میں بتائی گئی ہے۔ (۲)

کیا عورت کے مال مہر پر زکوٰۃ واجب ہے؟

واضح ہو کہ زکوٰۃ کے واجب ہونے کی شرط یہ ہے کہ مال پر پورا قبضہ ہو۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ آیا عورت اپنے مہر پر قابض ہونے سے پہلے پورے طور پر اس کی مالک بھی تھی یا نہیں؟ اس بارے میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں، اس کے لئے ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۳)

وہی حکم ہے جو بچے کے مال کا ہے کہ اس کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مسلمان ہونا صحت زکوٰۃ کی شرط ہے واجب ہونے کی شرط نہیں ہے، لہٰذا کافر پر زکوٰۃ واجب ہے گو اسلام لائے بغیر اس کا ادا کرنا درست نہیں ہے اور مسلمان ہونے کے بعد زکوٰۃ اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ''قل للذین کفروا ان ینتھوا یغفرلھم ماقد سلف''۔ (یعنی کافروں کو بتادو کہ اگر وہ کفر سے باز آجائیں، مسلمان ہو جائیں تو ان کے سابقہ گناہ معاف ہو جائیں گے) اور کافر اصلی اور مرتد میں کوئی فرق نہیں ہے۔

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ مرتد پر زکوٰۃ واجب ہے گو اس کا وجوب معرض التواء میں رہے گا جب تک کہ وہ پھر مسلمان نہ ہو جائے۔ اگر وہ پھر مسلمان ہو جائے تو بوجہ اس کے کہ وہ مال کا مالک رہا ہے زکوٰۃ کا واجب ہونا واضح ہو جائے گا اور اس وقت اسے زکوٰۃ کو ادا کرنا پڑے گا اور اگر مرتد ہونے کے دوران ہی اس نے زکوٰۃ نکال دی ہے تو وہ ادا متصور ہوگی اور اس حال میں ادائے زکوٰۃ کی نیت کرنا بھی جائز ہوگا کیونکہ اس کو امتیاز کے لئے زکوٰۃ کہا جائے گا عبادت کے خیال سے نہیں۔ اگر مرتد حالت ارتداد ہی میں مر گیا تو یہ سمجھا جائے گا کہ مال اس کی ملکیت سے خارج ہو گیا اور اب وہ مال غنیم (مال فے) متصور ہوگا، لہٰذا اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

۳۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ پورے طور پر مالک ہونے کے یہ معنی ہیں کہ مال قبضہ میں ہے۔ اگر کوئی شخص ایسی شے کا مالک قرار پایا جو ہنوز اس کے قبضہ میں نہیں آئی تو اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے، جیسے عورت کا مال مہر کہ جب تک اس کے قبضہ میں

نہیں آتا اس کی زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ اسی طرح اس مال پر زکوٰۃ نہیں ہے جس پر کوئی شخص قابض ہو، لیکن اس کا مالک نہ ہو، جیسے مقروض کہ مال تو اس کے قبضہ میں ہوتا ہے لیکن اس کا مالک دوسرا شخص ہوتا ہے۔ لیکن مکاتب غلام کا مال (یعنی اس غلام کا مال جس کو ایک معینہ رقم ادا کرنے کی شرط پر آزادی کی تحریر لکھ دی گئی ہو) اگرچہ اس کی ملکیت کامل نہیں ہوتی، لیکن آئندہ آزادی کی قید لگ جانے کے باعث اس زمرہ سے خارج ہے اور غلام بھی مال کا مالک نہیں ہوتا، (آئندہ) آزادی کی قید کے ساتھ اس زمرہ سے خارج ہے۔

وقف شدہ مال پر بھی زکوٰۃ نہیں ہے، کیونکہ اس کا کوئی مالک نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس کھیتی پر زکوٰۃ نہیں ہے جو مباح (غیر مملوکہ اراضی) زمین کی پیداوار ہو، کیونکہ اس کا بھی کوئی مالک نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ پورے طور پر مالک ہونا یہ ہے کہ مملوکہ شے پر تصرف کرنے (یعنی اسے اپنے کام میں لانے) کا حق ہو، لہٰذا غلام پر، خواہ وہ کسی قسم کا ہو زکوٰۃ نہیں ہے، کیونکہ وہ اپنے مال کا پورے طور پر مالک نہیں ہوتا، اگرچہ، مکاتب، ہو، کیونکہ بسا اوقات وہ معاہدے کی رقم ادا کرنے سے قاصر رہتا ہے اور اس لئے بدستور غلام رہتا ہے۔ اسی طرح اس شخص پر بھی زکوٰۃ نہیں ہے جس کے تحت تصرف میں ایسا مال ہو جو اس کا نہیں ہے، جیسے رھن رکھنے والا۔ رہا عورت کا مہر سو وہ اس کی مکمل مالک ہوتی ہے۔ البتہ جب تک وہ مال خاوند کے قبضے میں ہے، اس کی زکوٰۃ نہ دے گی۔ زکوٰۃ اس وقت واجب ہو گی جب اس کے قبضے میں آنے کے بعد اس کو ایک سال گزر جائے۔

ایسا مقروض جس نے دوسرے سے مال قرض لے رکھا ہے اور وہ نقدی اس کے پاس ہے تو دیکھنا چاہیے کہ اگر اس کے پاس مال اسباب وغیرہ اس قدر ہے کہ اس سے قرض ادا ہو سکے تو ایک سال گزر جانے پر اس مال قرض کی زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ کیونکہ اس امر پر قادر ہونے کی وجہ سے کہ وہ اس کی قیمت اپنے پاس سے ادا کر سکتا ہے، قرض لئے ہوئے مال کا مالک قرار پائے گا۔ لیکن اگر وہ مال عین (نقدی وغیرہ) نہیں ہے، مثلاً کھیتی یا مویشی یا کان تو اس مال قرض سے زکوٰۃ ساقط نہ ہو گی اور نہ زکوٰۃ کا واجب ہونا اس بات پر موقوف ہو گا کہ اس کے پاس اتنا مال ہو جس سے قرض ادا کیا جا سکے۔

مال مباح جو عوام کے لئے ہو، مثلاً ایسی زمین کی پیداوار پر جس کا کوئی مالک نہیں ہے، زکوٰۃ عائد نہ ہو گی۔ اس زمین کی پیداوار کا تو وہ مالک ہو گا، لیکن زکوٰۃ اس پر واجب نہ ہو گی۔ جس شے کی پیداوار بلا خاص تعین کے، مثلاً فقراء ومساکین کے لئے وقف ہو یا معین اشخاص کے لئے وقف ہو، اس کی زکوٰۃ وقف کرنے والے پر واجب ہے، کیونکہ پیداوار کے وقف کرنے سے اصل شے کی ملکیت جاتی نہیں رہتی۔ چنانچہ اگر کسی باغ کو اس لئے وقف کیا جائے کہ اس کے پھل کو فقراء میں تقسیم کر دیا جائے یا اس لئے کہ خاص اشخاص، مثلاً کسی کی اولاد کو دیا جائے، اب اگر اس کا پھل نصاب زکوٰۃ تک پہنچ جائے تو اس کی زکوٰۃ واجب ہو گی۔ نصاب زکوٰۃ پورا نہ ہو تو وقف کرنے والے پر زکوٰۃ واجب نہ ہو گی، بشرطیکہ اس کے قبضے میں کوئی اور باغ ایسا نہ ہو جس کا پھل اس کے ساتھ ملا کر نصاب زکوٰۃ پورا ہو جائے۔ ایسی صورت میں پوری پیداوار کی زکوٰۃ واجب ہو گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ (وجوب زکوٰۃ کے لئے) جو پورے طور پر مالک ہونے کی شرط لگائی گئی ہے، اس سے غلام اور مکاتب کا مال خارج ہو جاتا ہے، ان پر زکوٰۃ عائد نہ ہو گی۔ غلام پر تو اس لئے کہ وہ مال کا مالک نہیں ہوتا اور مکاتب پر اس

زکوٰۃ کے نصاب اور ایک سال کی مدت گزر جانے کا بیان

زکوٰۃ واجب ہونے کی شرط یہ ہے کہ مملوکہ مال، نصاب (یعنی اس مقدار کو جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے) پہنچ گیا ہو۔ لہٰذا جب تک مال مقدار نصاب کو نہ پہنچے، اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ لفظ 'نصاب'' کے شرعی اصطلاح میں یہ معنی ہیں کہ مال کی وہ مقدار جس کو صاحب شرع نے وجوب زکوٰۃ کی حد قرار دی ہو، خواہ وہ نقد زر و سیم کی صورت میں ہو یا کسی اور شکل میں۔ نصاب کی مقدار مختلف اموال زکوٰۃ پر جدا جدا ہے۔ آئندہ ایسی اشیاء کی اقسام بتائی جائیں گی جن پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

ایک سال کی پوری مدت گزر جانے کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ اس وقت تک واجب الادا نہیں ہوتی جب تک کسی شخص کو اس مال کا مالک بنے رہنے کی مدت ایک سال نہ ہو جائے اور سال سے مراد قمری حساب

لئے کہ اس کی ملکیت کمزور ہے۔ اسی طرح وہ مال بھی زکوٰۃ سے خارج ہے جو عوام کے لئے ہو، مثلاً وہ غلہ جو میدان میں اپنے آپ بغیر کسی کے اُگائے اُگا ہو۔ ایسی (خودرو) پیداوار کی زکوٰۃ کسی پر عائد نہیں ہوتی، کیونکہ کوئی اس کا مالک نہیں ہوتا۔

اسی طرح اس حکم سے وہ مال بھی خارج ہے جو کسی کے لئے معین کئے بغیر وقف کیا گیا ہو، مثلاً کوئی باغ مسجد یا سرائے کے لئے یا بالعموم فقرا و مساکین کے لئے بلاتعین وقف ہو تو اس کے پھلوں اور پیداوار پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ البتہ اگر وہ اراضی ٹھیکے پر دی گئی اور اس پر کھیتی کی گئی تو ٹھیکیدار کو اس کے لگان کے علاوہ زکوٰۃ بھی دینی پڑے گی۔ اسی طرح اگر وقف کسی کے لئے متعین کیا گیا ہے تو اس (مال وقف) پر زکوٰۃ عائد ہو گی۔ رہا عورت کا مہر سو اگر وہ خاوند کے قبضے میں ہے تو وہ قرض کی مانند ہے اور یہ آگے بتایا گیا ہے کہ قرض دیے ہوئے مال کی زکوٰۃ واجب ہے، لیکن اس کی ادائیگی اس وقت ہو گی جب مال قبضے میں آ جائے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی سے مال قرض لے اور وہ مال ایک سال تک اس کے قبضے میں رہے تو زکوٰۃ واجب ہو گی، کیونکہ قرض لینے کے بعد وہ اس مال کا پورے طور سے مالک ہوتا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ پورے طور پر مالک ہونا یہ ہے کہ وہ مال جو کسی کے قبضے میں ہو اس مال پر اس کے سوا کسی اور کا حق نہ ہو اور وہ اس میں محض اپنی صوابدید کے مطابق تصرف کر سکتا ہو، دوسرے کا دخل نہ ہو۔ لہٰذا مال 'کتابت' (یعنی اس رقم پر جس کی ادائیگی غلامی سے آزادی کی شرط قرار دی گئی ہو) پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے اور نہ اس مال پر جو تعین کے بغیر مساکین کے لئے یا کسی مسجد یا مدرسہ وغیرہ کے لئے وقف کیا گیا ہو۔ ہاں اگر وہ مال کسی کے لئے تعین کے ساتھ وقف کیا جائے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہو گی، لہٰذا اگر کوئی اراضی یا درخت تعین کے ساتھ وقف کیا گیا اور اس کی پیداوار زکوٰۃ واجب کرنے والا نصاب پورا کرتی ہو تو زکوٰۃ واجب ہو گی۔

اب رہا عورت کا مہر سو وہ قرض کی مانند ہے، اس کے اور کسی سے قرض لئے ہوئے مال کے مسائل آگے بیان ہوں گے۔

غلام پر کوئی زکوٰۃ نہیں ہے، اس کی تفصیل حریت (آزادی) کی شرائط کے بیان میں آگے آ رہی ہے۔

کا سال ہے، شمسی حساب کا سال نہیں۔قمری حساب سے ایک سال تین سو چون دن کا ہوتا ہے۔شمسی سال کبھی تین سو پینسٹھ دن کا ہوتا ہے اور کبھی ایک دن اس سے زیادہ ہوتا ہے اور سال گزر جانے کے متعلق مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں، اس کے لئے ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۱)

ا۔حنفیہ کہتے ہیں کہ (وجوب زکوٰۃ کے لئے) شرط یہ ہے کہ سال کے دونوں سروں پر نصاب پورا رہا ہو۔قطع نظر اس کے کہ سال کے درمیان نصاب کامل رہا ہو یا نہ رہا ہو، لہٰذا اگر کوئی شخص سال کے آغاز میں پورے نصاب کا مالک تھا اور اسی حال میں پورا سال گزر گیا تو زکوٰۃ واجب ہوگی۔اگر سال کے دوران مال میں کمی ہوگئی اور اخیر سال میں وہ کمی پوری ہوگئی، تب بھی بدستور زکوٰۃ واجب ہوگی۔ہاں اگر مال کی کمی اخیر سال تک جاری رہی اور سال گزر گیا تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔اگر کوئی شخص سال کے آغاز میں نصاب کا مالک تھا، پھر دوران سال میں اس مال کے اندر اور بھی اضافہ ہو گیا تو اس کو اصل مال میں شامل کیا جائے گا، دونوں کو ملا کر نصاب پورا ہوا اور نفع کا مال، راس المال ہی کی قسم کا ہو، تو سب کی زکوٰۃ واجب ہو گی۔

واضح ہو کہ پورا سال گزر جانے کی شرط کھیتی اور پھلوں کے علاوہ دوسری اشیاء کے لئے ہے، کھیتی اور پھلوں کے لئے سال گزر جانے کی شرط نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ سال کا گزرنا جو زکوٰۃ کے واجب ہونے کی شرط ہے وہ معدن، دفینوں اور کھیتی.....یعنی غلہ اور پھل..... کے علاوہ اشیاء میں ہے۔ان اشیاء پر سال نہ گزرے، تب بھی زکوٰۃ ہے۔چنانچہ ان تینوں اقسام اشیاء کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

اگر کوئی شخص سال کے آغاز میں سونے یا چاندی کے نصاب کا مالک ہوا اور سال بھر اس پورے نصاب کا مالک رہا تو زکوٰۃ واجب ہوگی۔اگر دوران سال میں اس کے اندر کمی آگئی، لیکن اس کے منافع سے اخیر سال میں پھر نصاب پورا کر لیا تو زکوٰۃ واجب ہوگی، کیونکہ سال کے اندر جو منافع ہوا وہ اصل مال میں محسوب ہوگا۔اسی طرح اگر کوئی شخص آغاز سال میں نصاب سے کم مال کا مالک تھا، پھر اسی مال سے تجارت کی اور اس سے اتنا نفع ہوا کہ اخیر سال تک نصاب پورا ہو گیا تو تمام مال کی زکوٰۃ واجب ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے پورا سال یا اس کے قریب قریب مدت کا گزر جانا شرط ہے۔پس اگر سال پورا ہونے میں صرف نصف یوم باقی ہے، تب بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔یہ شرط نقدی، مویشی اور مال تجارت کے لئے ہے۔ان کے علاوہ دوسری اشیاء مثلاً پھل، معادن اور دفینوں کی زکوٰۃ کے لئے سال کا گزرنا شرط نہیں ہے۔

واضح ہو کہ وجوب زکوٰۃ کے لیے نصاب پر پورا سال گزرنا ضروری ہے، خواہ قریب قریب پورا سال ہونے کو ہو۔چنانچہ اگر کوئی شخص آغاز سال میں نصاب سے کم مال کا مالک تھا، پھر اس مال قلیل سے تجارت کی جس سے اتنا نفع ہوا کہ نصاب مکمل ہو گیا تو جس وقت سے نصاب مکمل ہوا اس وقت سے پورا سال گزرنا معتبر ہوگا۔چنانچہ نصاب پورا ہونے کے بعد جب ایک سال گزر جائے تب زکوٰۃ واجب ہوگی۔اگر آغاز سال میں نصاب پورا تھا پھر دوران سال میں اس سے تجارت کر کے نفع میں وہی کچھ حاصل کیا جو اس مال کی جنس میں سے ہے تو اس مال کو جو اس کے پاس تھا اس نفع میں شامل

صاحب مال کے آزاد ہونے اور قرض سے بری ہونے کا بیان

وجوب زکوٰۃ کے لئے ایک شرط صاحب مال کا آزاد ہونا ہے، لہٰذا (رقیق) (یعنی غلام) پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے، اگرچہ وہ ''مکاتب'' ہو (یعنی ایسا غلام جس کو مقررہ مال ادا کر کے آزاد ہونے کا اجازت نامہ دیا گیا ہو)۔ اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ قرض واجب الادا اس کے ذمہ نہ ہو۔ پس اگر کسی پر اتنا قرض ہے جو مال نصاب کے برابر ہو یا اتنا ہو کہ ادائے قرض کے بعد نصاب کی مقدار باقی نہ رہے تو اس شخص پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ اس کی تفصیل مسالک کی رو سے ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[1]

کر کے تمام سال کی زکوٰۃ پورے اصل مال کی ادا کی جائے گی، بشرطیکہ اصل مال نصاب کو پورا کرتا ہو، کیونکہ اگر اصل مال نصاب کو پورا کرتا ہو تو اس کے فائدہ کو بھی اصل مال ہی تصور کیا جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے قطعی طور پر سال کا پورا ہونا شرط ہے، لہٰذا اگر ایک لحظہ بھی سال کے پورا ہونے میں کم ہو تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ واضح ہو کہ سال پورا گزرنے کی شرط غلہ، کانوں اور دفینوں کے علاوہ اور اشیاء پر ہے۔ نیز مال تجارت سے جو منافع ہوتا ہے اس پر زکوٰۃ نہیں ہے، کیونکہ منافع کی زکوٰۃ اصل مال کے ساتھ ہی سال گزرنے پر ادا ہو جاتی ہے، بشرطیکہ اصل مال نصاب کو پورا کرتا ہو۔ اگر اصل مال نصاب سے کم ہو اور اس کے نفع کو ملا کر نصاب پورا ہو جائے تو سال کا آغاز اس وقت سے شمار ہوگا جب نصاب مکمل ہوا۔ اگر نصاب آغاز سال میں پورا تھا پھر دوران سال میں کم ہو گیا اس کے بعد پھر پورا ہوا تو کوئی زکوٰۃ نہیں ہے۔ ہاں اس صورت میں جبکہ نصاب کو پورا ہوئے ایک سال گزر جائے (تو زکوٰۃ واجب ہوگی)۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ مال کا قرض سے فارغ ہونا (وجوب زکوٰۃ کی) شرط نہیں ہے، یعنی کسی پر قرض ہو تب بھی اس پر زکوٰۃ واجب ہے خواہ قرض کی مقدار اتنی ہو جو مال زکوٰۃ پر چھا جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں قرض کی تین قسمیں ہیں: ایک تو یہ کہ وہ قرض خالص بندوں کا حق ہو۔ دوسرے یہ کہ قرض اللہ کا ہو لیکن بندے اس کا مطالبہ کرتے ہوں، مثلاً کسی کے ذمہ مال زکوٰۃ واجب الادا ہو جس کا مطالبہ، ظاہر مال کی صورت میں، مثلاً سائمہ جانور (جن کو جنگلوں میں چرایا جائے خرید کر چارہ نہ دینا پڑے) اور وہ اشیا جو زمین سے نکالی جائیں، حاکم وقت کی طرف سے کیا جائے یا پھر امام وقت کا کوئی نائب اموال باطنہ، مثلاً مال تجارت اور سونا چاندی کی زکوٰۃ کا مطالبہ کرے۔ امام سے مراد ہیئت مقتدرہ ہے کیونکہ حضرت عثمانؓ کے زمانہ تک زکوٰۃ خود امام وصول کیا کرتا تھا۔ پھر حضرت عثمانؓ نے اموال باطنہ کی زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے اپنے کارندے مقرر فرما دیے۔ قرض کی تیسری شکل یہ ہے کہ وہ خالص اللہ کا مطالبہ ہو بندوں کی طرف سے کوئی مطالبہ نہ ہو۔ مثلاً وہ واجبات جو نذر، کفارہ، صدقۂ فطر اور مصارف حج کے لئے خالصۃً للہ ہوں۔ پہلی دو قسم کے قرض وہ ہیں جو وجوب زکوٰۃ سے مانع ہیں لہٰذا اگر کوئی شخص نصاب زکوٰۃ کا مالک ہے اور اس پر سال گزر گیا لیکن زکوٰۃ نہیں نکالی گئی اور اسی طرح اس پر دوسرا سال بھی گزر گیا تو اس پر دوسرے سال کی زکوٰۃ

کیا رہنے کے مکان، پہننے کے کپڑوں، سامان خانہ اور قیمتی جواہرات پر زکوٰۃ عائد ہوتی ہے؟

رہائشی مکان، پہننے کے کپڑوں، سامان خانہ، سواری کے جانوروں، استعمالی ہتھیاروں اور ایسے ظروف پر جو سجاوٹ کے لئے استعمال کئے جائیں اور سونے چاندی کے نہ ہوں، زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ اسی طرح جواہرات، مثلاً موتی، یاقوت، زبرجد وغیرہ پر زکوٰۃ نہیں ہے، بشرطیکہ وہ تجارت کے لئے نہ ہوں۔ اس پر تمام مسالک متفق ہیں۔ پیشہ ورانہ آلات پر مطلق زکوٰۃ نہیں ہے خواہ اس کا اثر مصنوعات پر باقی رہے یا نہ رہے۔ اس کے متعلق حنفیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

واجب نہیں ہے، کیونکہ پہلی زکوٰۃ واجب الاداا اس کے نصاب کو کم کر دے گی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص مال کا مالک ہوا اور اس پر کسی کا قرض واجب الادا ہے، خواہ وہ واجب الادا رقم کی صورت میں ہو یا کسی خرید شدہ مال کی قیمت ہو یا نقدی ہو یا پیمانے اور وزن والی شے ہو یا جانور وغیرہ ہو، اس قسم کا قرض ہر طرح کی زکوٰۃ کے واجب ہونے سے مانع ہے، بجز کھیتی اور پھلوں کی پیداوار کی زکوٰۃ، عشر اور خراج کے (کہ قرض ان سے مانع نہیں ہے) رہا تیسری قسم کا قرض سو وہ وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی پر اتنا قرض ہے کہ اس کی ادائیگی کی جائے تو نصاب پورا نہ رہے اور ایسی کوئی شے بھی نہیں ہے جو ضروریات زندگی میں سے جیسے رہائش کا مکان ہے، بھی نہ ہو کہ اس سے قرض کو ادا کیا جا سکے تو اس پر مال موجودہ کی زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ یہ شرط سونے چاندی کی زکوٰۃ کے لئے مخصوص ہے۔ بشرطیکہ وہ سونا چاندی، کان سے برآمد شدہ یا دفینہ کا نہ ہو۔ رہے مویشی اور زرعی پیداوار سو ان کی زکوٰۃ واجب ہے، خواہ قرض سر پر ہو۔ یہی حکم کان سے نکالی ہوئی (معدنیات) اور دفینہ کا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں جس پر اتنا قرض ہو جو نصاب زکوٰۃ پر چھا جائے یا اتنا ہی ہو کہ اگر قرض ادا کیا جائے تو نصاب کی مقدار کم ہو جائے، اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے، اگرچہ وہ قرض قابل زکوٰۃ مال کی جنس سے نہ ہو یا زمین کا خراج ادا کرنا ہو یا فصل کاٹنے اور بونے جوتنے کی اجرت دینا ہو۔ نیز واضح ہو کہ اموال باطنہ، مثلاً گراں بہا مال تجارت اور کان سے نکالی ہوئی اشیاء اور اموال ظاہرہ، مثلاً مویشی غلہ اور پھل کی زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ پس جس کے پاس اتنا مال ہو جس پر زکوٰۃ واجب ہے، لیکن اس پر قرض بھی ہے تو چاہیے کہ اس مال میں سے پہلے وہ مقدار جو ادائے قرض کو مکتفی ہو نکال کر باقی مال نصاب پورا کرتا ہو تو اس کی زکوٰۃ نکالے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر پیشہ ور کا سامان ایسا ہو جس کا اثر مصنوعات پر باقی رہے جیسے رنگ تو اس کی زکوٰۃ واجب ہوگی ورنہ نہ ہوگی۔

اسی طرح علمی کتابوں پر زکوٰۃ نہیں ہے بشرطیکہ وہ تجارت کے لئے نہ ہوں۔ قطع نظر اس کے کہ اس کا مالک اہل علم میں سے ہو یا نہ ہو۔ اس بارے میں بھی حنفیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

جن اقسام کی اشیاء پر زکوٰۃ واجب ہے ان کا بیان

جن اشیاء پر زکوٰۃ واجب ہے ان کی پانچ قسمیں ہیں:

پہلی قسم چوپائے، مثلاً اونٹ، بقر اور 'غنم' ان سے مراد گھریلو (پالتو) جانور ہیں، لہٰذا وحشی جانوروں پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ وحشی جانور وہ ہیں جو پہاڑی علاقہ میں پیدا ہوتے ہیں، پس اگر کسی کے پاس جنگلی بیلوں اور ہرنوں کی کچھ تعداد ہو تو ان پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ اسی طرح وہ جانور جو گھریلو اور جنگلی جانوروں کے میل سے پیدا ہوں ان پر بھی زکوٰۃ نہیں، خواہ مادین گھریلو جانور ہو یا نہ ہو۔ مالکیہ اور شافعیہ اس سے متفق ہیں، حنفیہ اور حنابلہ کو اختلاف ہے، ان کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۲)

واضح ہو کہ لفظ بقر میں (گائے بیل کے علاوہ) بھینس شامل ہے اور لفظ غنم میں (بکرا بکری کے علاوہ) بھیڑ شامل ہے اور ان جانوروں کے علاوہ اور کسی جانور پر زکوٰۃ نہیں ہے، لہٰذا گھوڑے، خچر، گدھے اور سکھائے ہوئے چیتوں اور کتوں وغیرہ پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ تجارت کے لئے ہوں تو ان پر مال تجارت کی زکوٰۃ عائد ہوگی، اس کا بیان آگے آئے گا۔

اشیائے زکوٰۃ کی دوسری قسم ''سونا، چاندی'' ہے، اگر چہ وہ سکہ کی شکل میں نہ ہوں۔ تیسری قسم ''سامان تجارت''، چوتھی قسم ''کان سے نکالی ہوئی اشیاء اور دفینے''، پانچویں قسم ''زرعی پیداوار اور پھل''۔ ان پانچ قسم کی اشیاء کے علاوہ اور کسی قسم کی چیز پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر علمی کتاب کا مالک اہل علم میں سے ہو تو زکوٰۃ واجب نہیں ہے ورنہ واجب ہوگی۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جنگلی اور گھریلو جانور کے میل سے پیدا ہونے والے چوپاؤں کے بارے میں مادین کا لحاظ ہوگا، اگر مادین پالتو ہے تو زکوٰۃ واجب ہوگی، ورنہ نہ ہوگی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جنگلی جانوروں پر زکوٰۃ واجب ہے اور ان جانوروں پر بھی جو جنگلی اور گھریلو جانوروں کے میل سے پیدا ہوں۔

اونٹ، گائے بیل اور بھیڑ بکری پر زکوٰۃ عائد ہونے کی شرطوں کا بیان اور سائمہ کے معنی

اونٹ، بقر اور غنم پر زکوٰۃ عائد ہونے کی دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ جانور سائمہ ہوں (جنگل میں چرتے ہوں) ان کو گھر میں چارہ نہ دیا جاتا ہو۔ مالکیہ کو اس (شرط) سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱) رہا سائمہ سے مراد سو اس کی تفصیل بھی ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ چوپاؤں پر زکوٰۃ عائد ہونے کے لئے سائمہ ہونے کی شرط نہیں ہے، لہٰذا اگر ایسے جانوروں کی تعداد نصاب زکوٰۃ کو پہنچ جائے تو ان کی زکوٰۃ واجب ہے، خواہ وہ سائمہ ہوں یا معلوفہ (جو گھر کے چارے پر پلیں) اگرچہ تمام سال گھر میں رکھا گیا ہو اور خواہ ان سے کام لیا جاتا ہو، یا نہ لیا جاتا ہو۔

۲۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ سائمہ جانور وہ ہے جو (تمام سال نہیں) تو کم از کم سال کے بیشتر حصہ میں کھلی چراگاہ کی گھاس پر پلا ہو اور شرط یہ ہے کہ ان کے رکھنے کی غرض دودھ، اون حاصل کرنا یا جانور کو فربہ کرنا ہو۔ اگر باربرداری، سواری یا کھیتی باڑی کے لئے پالا ہو تو اس پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ اگر مقصد تجارت ہو تو اس پر تجارتی زکوٰۃ عائد ہو گی جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے اور یہ شرط نہیں ہے کہ اس کو چرنے کے لئے مالک نے ارادہ کر کے بھیجا ہو۔ بلکہ اگر وہ سال کے بیشتر حصہ میں خود ہی چرنے کو جائے یا کسی اور کا مال چرا کرے بغیر اس کے کہ مالک نے ارادۃً ایسا کیا ہو تو زکوٰۃ واجب ہو گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سائمہ اس مویشی کو کہتے ہیں جس کو خود مالک یا اس کے مختار نے بحیثیت مالک ہونے کے پورے سال بھر کھلی چراگاہ میں چرنے کے لئے چھوڑا ہو یا اس گھاس کا کوئی مالک ہو لیکن اس کی قیمت برائے نام ہو۔ اس کے سائمہ ہونے میں اس سے فرق نہیں پڑتا کہ اس کو کسی قدر چارہ وغیرہ (گھر سے بھی) دیا جائے جو صرف اس قدر ہو کہ جانور اس کے بغیر زندہ رہ سکے اور اس کی صحت میں نمایاں خرابی نہ ہو، مثلاً دو ایک روز گھر ہی سے چارہ گھاس دیا لیکن باہر چرانے سے بند کرنے کا ارادہ نہیں تھا (تب ہی اسے سائمہ قرار دیا جائے گا)۔ اگر ان شرائط میں سے کوئی شرط نہ پائی گی تو وہ جانور سائمہ قرار نہ دیا جائے گا۔ مثلاً وہ جانور (بغیر مالک کے چھوڑے) اپنے آپ چرنے چلا جائے یا اس کے مالک یا مختار کے سوا کوئی اور شخص اسے چرانے لے جائے یا اسے (گھر میں) اتنا چارہ دیا جائے جس کے بغیر وہ زندہ نہ رہ سکے یا اتنا ہو کہ اس کے بغیر زندہ تو رہ سکے لیکن (صحت میں) نمایاں خرابی پیدا ہو کر یا بغیر خرابی کے وہ زندہ رہ سکتا ہے لیکن گھر کا چارہ اس ارادہ سے دیا گیا کہ اسے باہر چرنے سے بند کر دیا جائے یا اس جانور کا کوئی وارث تھا اور یہ علم نہ تھا کہ اس کا مالک کوئی اور ہو چکا ہے تو ان صورتوں میں زکوٰۃ عائد نہ ہو گی۔ اسی طرح ان سائمہ جانوروں پر بھی زکوٰۃ نہیں ہے جن میں یہ تمام شرطیں تو پائی جائیں لیکن انہیں کام کرنے کے لئے پال رکھا ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ سائمہ وہ ہے جسے اس کے مالک نے سال کے بیشتر حصہ میں میدانوں کے اندر چرایا ہو، تاکہ دودھ

دوسری شرط یہ ہے کہ ان جانوروں کی ایک مقررہ تعداد کا کوئی شخص مالک ہو'اس کو نصاب کہتے ہیں، لہٰذا جو شخص اس تعداد کا مالک نہ ہو یا وہ جانور ''معلوفہ'' ہوں، یعنی کھلے جنگل کی غیر مملوکہ گھاس چر کر نہ پلے ہوں (بلکہ گھر کا چارہ کھاتے ہوں)، ان پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

اونٹوں کی زکوٰۃ کی مقدار

اونٹ کا پہلا نصاب (یعنی کم سے کم تعداد جس پر زکوٰۃ عائد ہوتی ہے) پانچ ہے۔ پس اگر اونٹ کی تعداد پانچ ہو تو ان کی زکوٰۃ ایک راس بھیڑ یا بکری (نر یا مادہ) ہوگی۔ اسی طرح ہر پانچ اونٹ پر بیس اونٹ تک ایک راس بھیڑ یا بکری، لہٰذا بیس اونٹ ہوں تو چار اور پچیس اونٹ ہو جائیں تو ایک ''بنت مخاض'' یعنی ایک سال کا بچۂ شتر جو دوسرے سال میں داخل ہو گیا ہو۔ اگر مملوکہ اونٹوں کی تعداد چھتیس تک ہو جائے تو ان کی زکوٰۃ ایک ''بنت لبون'' یعنی وہ بچہ شتر جو دو سال کا ہو کر تیسرے سال میں ہو۔ اگر تعداد چھیالیس ہو جائے تو ایک حقہ، یعنی تین سال کا ہو کر چوتھے سال کا شتر بچہ، جب یہ تعداد اکسٹھ ہو تو ان کی زکوٰۃ ایک ''جذعہ'' یعنی وہ بچۂ شتر جو چار سال کا ہو کر پانچویں سال میں ہو۔

واضح ہو کہ یہ جو دوسرے، تیسرے، چوتھے وغیرہ سال میں داخل ہونے کی شرط لگائی گئی ہے اس پر سب کا اتفاق ہے، البتہ حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ کہنا کافی ہے کہ وہ (مثلاً) دو سال کا ہو۔ تیسرے سال میں داخل ہونا کوئی شرط نہیں ہے وعلیٰ ہذا القیاس۔ اس سے آگے اگر اونٹوں کی تعداد چھہتر ہو جائے تو ان پر دو بنت لبون اور اکانوے تعداد ہو تو دو حقے اور ایک سو اکیس کی تعداد ہو تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تین ''بنت لبون'' زکوٰۃ ہوگی۔ اس بارے میں مالکیہ اور حنفیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

زیادہ ہو یا اون بڑھے یا جانور فربہ یعنی توانا ہو جائے، ذبح کا ارادہ نہ ہو۔ ضروری ہے کہ جنگل میں چرانے سے مالک کی یہی غرض ہو، اگر اس کی پرورش کی غرض ذبح کرنا، بار برداری، سواری یا کھیتی باڑی ہے تو مطلق زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ اگر جانور کے پالنے سے تجارت مقصود ہے تو اس کی زکوٰۃ اس کے بموجب ہوگی جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

واضح ہو کہ ایسے جانور کی زکوٰۃ واجب نہیں ہے جسے نصف سال یا نصف سال سے زیادہ حصہ میں گھر کے اندر چارہ پر پالا گیا ہو۔ اسی طرح اس جانور پر بھی زکوٰۃ نہیں ہے جو مالک کے ارادہ کے بغیر خود ہی چرا چرا کر پل رہا ہو۔

مالکیہ سرے سے سائمہ کی کوئی تعریف ضروری نہیں سمجھتے، کیونکہ زکوٰۃ واجب ہونے کے بارے میں ان کے نزدیک سائمہ اور غیر سائمہ میں کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ بتایا گیا۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر اونٹوں کی تعداد ایک سو اکیس سے ایک سو انتیس تک پہنچ جائے تو محصل کو اختیار ہے کہ (زکوٰۃ میں) تین ''بنت لبون'' لے یا دو حقے لے جب کہ زکوٰۃ دینے والے کے پاس یہ دونوں (یعنی بنت لبون اور حقہ)

اور جب تعداد ایک سوتیں ہو جائے تو زکوٰۃ کی مقدار بدل جائے گی، یعنی ہر چالیس اونٹ پر ایک بنت لبون اور ہر پچاس کی تعداد پر ایک حقہ زکوٰۃ ہوگی۔ لہٰذا ایک سوتیں کی تعداد پر دو بنت لبون اور ایک حقہ زکوٰۃ ہوگی۔ ایک سو چالیس پر دو حقے اور ایک بنت لبون۔ ایک سو پچاس پر تین حقے۔ اسی طرح ہر دس عدد کی زیادتی پر مقدار (کی نوعیت) میں فرق پڑتا جائے گا اور ان جملہ فرائض مذکورہ میں سے ہر دو فریضوں کے درمیان کی جو تعداد ہے اس کی زکوٰۃ معاف ہے، اس پر کوئی زکوٰۃ نہیں ہے۔ مثلاً پانچ اونٹ پر ایک راس بکری زکوٰۃ ہے اور نو اونٹوں پر بھی ایک ہی بکری ہے۔ یعنی چار کی مزید تعداد پر جو اصل نصاب سے زائد ہے کوئی مطالبہ نہیں ہے۔

واضح ہو کہ اونٹوں پر بکری کی زکوٰۃ ان شرائط کے بغیر جن کی تفصیل از روئے مسالک مختلفہ ذیلی حاشیہ میں بتائی گئی ہے، جائز نہیں ہے۔ (۱)

موجود ہوں یا دونوں میں سے کوئی نہ ہو۔ لیکن اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک قسم (یعنی بنت لبون یا حقہ) موجود ہو تو اب خاص طور پر موجود ہی کو لے لینا چاہیے۔ اگر محصل دیکھے کہ ایسی صورت ہے تو صاحب مال سے یہ مطالبہ نہ کرنا چاہیے کہ جو موجود نہیں ہے اس کو زکوٰۃ کے لئے نکالے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ (زکوٰۃ کے اونٹوں کی) تعداد ایک سو بیس سے زائد ہو جائے تو فریضہ زکوٰۃ، زائد تعداد پر، از سر نو عائد کیا جائے اور نصاب اول کی طرح زکوٰۃ واجب ہوگی۔ لہٰذا ہر مزید پانچ اونٹ پر ایک راس بکری اور دو حقوں کا اضافہ کیا جائے گا اور جب ایک سو پینتالیس اونٹ ہو جائیں تو دو 'حقے' اور ایک بنت مخاض۔ ایک سو پچاس اونٹوں پر تین 'حقے'، اس کے بعد پھر ہر پانچ اونٹ پر جو ایک سو پچاس سے زیادہ ہوں، ایک سو چوہتر اونٹوں تک ایک راس بکری کا اضافہ ہوتا رہے گا۔ ایک سو پچھتر پر تین حقے اور ایک بنت مخاض، ایک سو چھیاسی پر تین حقے اور ایک بنت لبون۔ ایک سو چھیانوے سے دو سو تک پر چار حقے اور جب دو سو اونٹ ہو جائیں تو زکوٰۃ دینے والے کو اختیار ہوگا کہ چار حقے دے یا پانچ بنت لبون۔ اس کے بعد (مزید تعداد پر) اسی طرح از سر نو فریضہ عائد ہوگا جس طرح ایک سو پچاس کے آگے مزید پچاس اونٹوں تک ہوا تھا، یعنی دو سو سے زائد دو سو چوبیس تک فی پانچ اونٹ پر ایک بکری مقدار سابقہ واجب پر اضافہ ہوتا جائے گا۔

جب تعداد دو سو پچیس ہو جائے تو ایک بنت مخاض مع چار حقوں کے یا پانچ بنت لبون زکوٰۃ ہوگی اور جب دو سو چھتیس اونٹ ہو جائیں تو ان کی زکوٰۃ ایک بنت لبون مع اس مقدار کے جو دو سو پر واجب ہوئی تھی، عائد ہوگی اور دو سو پینتالیس تک یہی رہے گی۔ پھر جب تعداد دو سو چھیالیس ہو جائے تو دو سو پچاس کی تعداد تک پانچ حقے ہوں گے۔ جب تعداد اس سے زیادہ ہو تو ہر زائد پچاس کی تعداد پر اسی حساب سے زکوٰۃ عائد ہوتی رہے گی، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ بکرا، بکری جس کو زکوٰۃ میں نکالا جائے، چاہیے کہ وہ ایک سال پورا کر کے دوسرے سال میں ہو اور بکری یا بھیڑ خواہ کچھ ہو شرط یہ ہے کہ وہ عیب دار نہ ہو، اگر چہ وہ جانور جن کی زکوٰۃ دی جا رہی ہے محض عیب دار ہوں۔

گائے بیل وغیرہ کی زکوٰۃ کا بیان

گائے بیل وغیرہ کا ابتدائی نصاب تیس ہے۔ جب اتنی تعداد میں مویشی ہوں تو ان پر ایک تبیع یا تبیعہ (بچھڑا یا بچھیا) زکوٰۃ ہوگی۔ لیکن شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک بچھیا افضل ہے اور جب ان کی تعداد چالیس ہو جائے تو ان پر ایک مسنہ (دو سال بچھیا) واجب ہے۔ تین اصحاب کا اس سے اتفاق ہے، حنفیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[1] اس سے زیادہ تعداد ہو تو ہر تیس کی تعداد پر ایک تبیع یا تبیعہ (یک سالہ

حنابلہ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ میں بھیڑ دی جائے تو اس کے لئے شرط یہ ہے کہ پورے چھ ماہ کی ہو چکی ہو اور بکری ہو تو پورے سال بھر کا جانور شرط ہے۔ نیز واجب ہے کہ زکوٰۃ میں دیے جانے والے جانور میں ایسا کوئی نقص نہ ہو جس کی وجہ سے قربانی جائز نہیں ہوتی۔ ہاں اگر وہ جانور جن کی زکوٰۃ دی جاتی ہے مریض ہوں تو صحت مند جانوروں کے مقابلہ میں جس نسبت سے ان کی قیمت کم ہوگی اسی نسبت سے زکوٰۃ کی بکری بھی کم قیمت کی دی جا سکتی ہے، مثلاً کسی کے پاس پانچ اونٹ ہیں جن کی قیمت مریض ہونے کے باعث صرف اسی گنی ہے، اگر وہ صحت مند ہوتے تو ان کی قیمت سو گنی ہوتی، گویا ان کی قیمت مریض ہونے کے باعث تندرست کے مقابلہ میں پانچواں حصہ کم ہوگئی۔ پس اگر تندرست اونٹوں کی زکوٰۃ میں پانچ گنی کی بکری دینا تھی تو اب مریض اونٹ کی قیمت میں جس قدر کمی ہوئی ہے اسی نسبت سے زکوٰۃ والی تندرست بکری بھی چار گنی قیمت کی دی جا سکتی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ میں بھیڑ دی جائے تو واجب ہے کہ سال بھر کی ہو۔ ہاں اگر اس کے اگلے دانت چھ ماہ ہونے کے بعد گر گئے ہوں تو اس کو زکوٰۃ میں دیا جا سکتا ہے گو سال بھر کی نہ ہوئی ہو۔ اگر زکوٰۃ کا جانور بکری ہے تو اس کا دو سال کا ہو کر تیسرے میں ہونا شرط ہے اور زکوٰۃ کا جانور خواہ کچھ ہو اس کا بے عیب ہونا ضروری ہے، گو وہ اونٹ جن کی زکوٰۃ دی جا رہی ہے خود عیب دار ہوں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ بھیڑ ہو یا بکری جو بھی زکوٰۃ میں دی جائے ضروری ہے کہ پورے سال کا بچہ ہو نر ہو یا مادہ۔ جانور کی ان دونوں قسموں کے بارے میں کچھ امور تفصیل طلب ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر شہر میں بھیڑیں زیادہ عام ہیں تو بھیڑ ہی زکوٰۃ میں دی جائے، اگرچہ وہ جانور جن کی زکوٰۃ دی جا رہی ہے اس سے مختلف قسم کے جانور ہوں۔ اگر زکوٰۃ دینے والے کے شہر میں بکریاں عام ہیں تو ان ہی میں سے زکوٰۃ نکالی جائے۔ ہاں اگر بطور تبرع (یعنی ثواب کی غرض سے) بھیڑ (یا دنبہ) ہی زکوٰۃ میں دیا تو وہی ٹھیک ہے، محصل کو وہی لینا پڑے گا۔ ہاں اگر بھیڑ اور بکری شہر میں عام ہوں تو محصل کو اختیار ہے کہ بھیڑ یا بکری میں سے جو چاہے وصول کر لے، لیکن یہ ضروری ہے کہ جو جانور ہو وہ عیب دار نہ ہو، کیونکہ عیب دار جانور کا زکوٰۃ میں دینا جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر محصل یہ سمجھے کہ کوئی ایسا جانور ہے جس میں گوشت زیادہ ہے اور وہ محتاجوں کے لئے زیادہ مفید ہے تو اسے لینا جائز ہے، لیکن مالک کو اس کے دینے پر مجبور نہ کیا جائے گا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں نر اور مادہ یکساں ہیں، لہٰذا چالیس مویشی پر صرف ایک مسن یا مسنہ (دو سالہ بچھڑا یا بچھیا) واجب ہے۔

بچھڑا یا بچھیا) اور ہر چالیس کی تعداد پر ایک مسنہ (دو سالہ بچھیا) لہٰذا ساٹھ مویشیوں پر دو بچھیائیں یا دو بچھڑے اور ستر پر ایک دو سال کی بچھیا اور ایک سال بھر کا بچھڑا۔ اسی کی تعداد پر دو دو سال کی دو بچھیائیں اور نوے کی تعداد پر سال سال بھر کے تین بچھڑے۔ سو کی تعداد پر ایک دو سال کی بچھیا اور دو یک سالہ بچھڑے اور ایک سو دس پر دو دو سال کی دو بچھیائیں اور ایک سال بھر کا بچھڑا اور ایک سو بیس پر چار سال سال بھر کے بچھڑے یا دو دو سال کی تین بچھیائیں وعلیٰ ہذا القیاس۔ یہاں پر مالکیہ کا اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

واضح ہو کہ دو فریضوں کے درمیان کی جو تعداد ہے وہ نظر انداز کر دی گئی ہے، اس پر زکوٰۃ نہیں ہے، لیکن اس بارے میں حنفیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۲)

واضح ہو کہ ان مسائل میں تبیع سے مراد وہ گاء سالہ ہے جو پورے ایک سال کا ہو چکا ہو اور دوسرے سال میں لگ گیا ہو اور مسنہ وہ ہے جو دو سال کا ہو کر تیسرے میں ہو۔ تبیع اور مسنہ کی اس تعریف پر سب متفق ہیں، سوا مالکیہ کے ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۳)

زکوٰۃ غنم (بھیڑ بکریوں کی زکوٰۃ) کا بیان

بھیڑ بکریوں کے نصاب کی تعداد چالیس سے شروع ہوتی ہے۔ اس میں مذکورہ سابقہ عمر کی بھیڑیں بکریاں شامل ہیں۔ اگر تمام بھیڑیں ہوں تو زکوٰۃ میں خصوصیت کے ساتھ بھیڑ دینی ہوگی اور اگر

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ایک سو بیس (مویشیوں) کی تعداد پر سال سال بھر کے چار بچھڑے یا دو دو سال کی تین بچھیائیں ہیں۔ اگر یہ دونوں قسمیں موجود ہوں یا کوئی نہ ہو تو زکوٰۃ وصول کرنے والا دونوں (بچھڑوں یا بچھیاؤں) میں سے جو چاہے مطالبہ کر سکتا ہے۔ اگر دونوں میں سے کوئی ایک قسم موجود ہو تو اسی کو لینا چاہیے اور زکوٰۃ وصول کرنے والے کو چاہیے کہ دوسری قسم کے لئے مجبور نہ کرے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ دو فریضوں کے درمیان کی تعداد معاف ہے، لیکن چالیس کی تعداد سے آگے ساٹھ تک کی تعداد معاف نہیں ہے۔ لہٰذا بموجب ظاہر روایت کے چالیس سے جس قدر جانور زیادہ ہوں اسی قدر حصہ ایک مسنہ (دو سالہ بچھیا) کا زکوٰۃ میں زیادہ لیا جائے گا۔ یعنی اگر چالیس سے ایک مویشی زیادہ ہے تو مسنہ کے دسویں حصہ کی ایک چوتھائی (یعنی دو سالہ بچھیا کا چالیسواں حصہ) اور دو کی زیادتی ہو تو اس کے دسویں حصہ کا نصف (یعنی بچھیا کا بیسواں حصہ) مزید زکوٰۃ ہوگی وعلیٰ ہذا القیاس ساٹھ کی تعداد تک۔

۳۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ 'تبیع' وہ ہے جو دو سال کا ہو کر تیسرے سال میں داخل ہو گیا ہو اور مسنہ وہ ہے جو تین سال کا ہو کر چوتھے میں ہو۔

تمام بکریاں ہوں تو زکوٰۃ میں بکری نکالی جائے گی۔ اگر بھیڑ بکری مشترک ہوں تو جن کی تعداد زیادہ ہوگی زکوٰۃ میں وہ نکالی جائے۔ اگر تعداد برابر ہو جیسے بیس بھیڑیں اور بیس بکریاں ہوں تو وصول کنندہ کو اختیار ہے کہ دونوں قسموں میں سے جون سی قسم چاہے وصول کرے۔ حنفیہ اور مالکیہ اس حکم میں متفق ہیں۔ شافعیہ اور حنابلہ کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ [1] اب اگر تعداد ایک سو اکیس ہو تو ان کی زکوٰۃ دو بکریاں اور جب تعداد دو سو ایک ہو جائے تو تین بکریاں اور چار سو بکریوں کی زکوٰۃ چار بکریاں اس سے زیادہ ہر سو کی تعداد پر ایک بکری اور دو فریضوں کے درمیان کی تعداد معاف ہے، اس کی زکوٰۃ نہیں ہے۔

سونے چاندی کی زکوٰۃ کا بیان

سونے اور چاندی کا نصاب پورا ہو تو اس کی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

سونے کے نصاب کی مقدار بیس مثقال یعنی دینار ہے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے؛ بجز حنابلہ کے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ [2] یہ مقدار مصری سکہ کے حساب سے مصری گیارہ گنی اور گنی کے نصف اور ایک چوتھائی اور آٹھویں حصہ کے برابر ہوتا ہے (یعنی ۷/۸-۱۱ مصری گنی کے برابر) اور اس کی قیمت مصری قرش (سکہ کا نام) میں ۱۱۸۵٫۵ قرش ہوتی ہے۔ انگریزی پونڈ کے حساب سے یہ مقدار قیمت میں ۱/۸-۱۲ پونڈ کے برابر ہوگی اور بنتو (سکہ جو ۲۰ فرانک فرانسیسی سکہ کا ہوتا ہے) کے حساب سے ۲/۵-۱۵ بنتو کے برابر اور مجر (بلاد ہنگری کا سکہ) کے ۲۵ مجر اور ۱۸ اتساع (سکہ کا نام) کے مساوی اور بندقی (ایک خالص سونے کا سکہ) کی رو سے ۱/۲-۲۵ بندقی نصاب ہوگا (پاکستانی وزن کے مطابق ۲۰ مثقال ساڑھے سات تولہ کے برابر ہوتا ہے۔ بہشتی زیور)۔

مالک نصاب پر واجب ہے کہ شرائط سابقہ کے مطابق سونے کے دسویں حصہ کی ایک چوتھائی (یعنی چالیسواں حصہ) زکوٰۃ نکالے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ دونوں کی قیمت کا لحاظ رکھ کر ایک قسم کے جانوروں کی زکوٰۃ میں دوسری قسم کے جانور کا دینا جائز ہے، بشرطیکہ قیمتیں دونوں کی یکساں ہوں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ بھیڑوں کی زکوٰۃ میں کوئی بکری دے دی جائے تو جائز ہے، بشرطیکہ وہ سال بھر کی ہو چکی ہو۔ اسی طرح چالیس بکریوں کی زکوٰۃ میں ایک بھیڑ دینا جائز ہے، بشرطیکہ اس کی عمر چھ ماہ سے زیادہ ہو، جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

۲۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ دینار مثقال سے کم ہوتا ہے، لہٰذا دیناروں کے حساب سے پچیس دینار اور (۲/۷ ۱/۹) دینار نصاب ہوگا۔

چاندی کا نصاب دوسو درہم ہے جو مصری ریال کے حساب سے ۲۶ ریال اور ۲/۳ ـ ۹ قرش مصری کے برابر ہوتا ہے، اور مصری قرش میں ۲/۳ ـ ۵۲۹ قرش ہوتا ہے۔ (پاکستانی وزن میں یہ مقدار ۲/۱ـ۵۲ تولہ بتائی گئی ہے۔ بہشتی زیور) پس جو شخص اس نصاب کا مالک ہو اس پر واجب ہے کہ اس کی زکوٰۃ دسویں حصے کی ایک چوتھائی (یعنی ۱/۴۰) نکالے، قطع نظر اس کے کہ سونا، چاندی سکہ کی شکل میں ہو یا نہ ہو۔ یہ احکام زیورات کے علاوہ ہیں۔ زیور کی زکوٰۃ کے بارے میں مختلف مسالک کی تفصیلی ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مباح زیور مثلاً عورت کے کنگن، جہاد کی تلوار کا قبضہ اور مردوں کے سونے کے بنے ہوئے دانت اور ناک پر زکوٰۃ نہیں ہے، بجز ان صورتوں میں جن کی تفصیل آگے آ رہی ہے:

اول یہ کہ وہ ٹوٹ گیا ہو اور دوبارہ ڈھالے بغیر اس کا پہلے کی طرح بن جانا ممکن نہ ہو۔

دوسرے یہ کہ وہ اس طرح ٹوٹا ہو کہ بغیر پگھلائے اس کا مرمت کر لینا تو ممکن ہو، لیکن مالک کا ارادہ اس کی مرمت کا نہ ہو۔

تیسرے یہ کہ وہ چیز برے وقت پر یا ناگہانی افتاد کے پیش آنے پر کام آنے کے لئے تیار کی گئی ہو، استعمال کے لئے نہ بنی ہو۔

چوتھے یہ کہ وہ چیز بطور تحفہ کے بیوی یا بیٹی کو دینے کے لئے تیار کی گئی ہو۔

پانچویں یہ کہ اس کو اس غرض سے بنایا گیا ہو کہ بیوی کو یا بہو کو مہر یا چڑھاوے کے طور پر دی جائے گی۔

چھٹے یہ کہ وہ بغرض تجارت تیار کی گئی ہو۔ ان تمام صورتوں میں زکوٰۃ واجب ہے اور (چاندی سونے کی) ایسی اشیاء جن کا استعمال حرام ہے، مثلاً ظروف، ہک یا سلائی وغیرہ، ان تمام اشیاء پر بلا کسی تفصیل کے زکوٰۃ واجب ہے۔ زکوٰۃ نکالنے کے لئے وزن کو دیکھا جائے گا، قیمت کو نہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ زیورات پر زکوٰۃ بہر حال واجب ہے، خواہ وہ مردوں کے ہوں یا عورتوں کے، تراش کر بنے ہوں یا پگھلا کر، برتن ہوں یا اور کچھ اور زکوٰۃ کا نصاب وزن کے اعتبار سے ہوگا، قیمت کے اعتبار سے نہیں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ایسے زیوروں پر جو (ذاتی) استعمال کے لئے یا ایسے شخص کو دینے کے لئے جسے اس کا استعمال مباح ہو، تیار کیا گیا ہو زکوٰۃ نہیں ہے۔ اگر استعمال کے لئے نہیں بنایا گیا اور اس کا وزن نصاب کے مطابق ہے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔ اگر قیمت میں نصاب کے برابر ہو لیکن وزن میں نہ ہو تو زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ ایسے زیور پر، جس کا پہننا حرام ہے، زکوٰۃ واجب ہے، جس طرح سونے یا چاندی کے ظروف پر جن کا وزن نصاب کے برابر ہو واجب ہے۔ ٹوٹا ہوا زیور اگر ایسا ہے کہ اسے پہنا جا سکے تو اسے ثابت کی مانند سمجھا جائے گا، یعنی اس پر زکوٰۃ نہ ہوگی۔ اگر اس طرح ٹوٹا ہے کہ اس کا پہننا ممکن نہیں اور مرمت کے لئے اسے پھر سے ڈھالنا پڑے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ ہاں اگر بغیر ڈھالے مرمت ہو سکے اور مرمت کا ارادہ بھی ہو تو اس پر زکوٰۃ نہ ہوگی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مباح زیور جو مالک کے پاس ایک سال تک رہا ہو اور اس کے مالک ہونے کا علم بھی ہو تو اس پر

قرض میں دیے ہوئے مال کی زکوٰۃ کا بیان

اگر کسی شخص کا قرض دوسرے پر ہے اور اس کی مقدار نصاب کے برابر ہے اور اس پر ایک سال گزر جائے اور سابقۃ الذکر شرائط پوری ہوتی ہوں تو ایسے مال کی زکوٰۃ کے بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ اس کے لئے ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۱)

زکوٰۃ ہوگی۔ اگر اس کے مالک ہونے کا علم نہیں ہے مثلاً کسی زیور کا وہ وارث ہو چکا ہے اور اس کے پاس سال بھر سے ہے لیکن اس کے مالک ہونے کا اسے علم نہیں ہوا تب بھی اس کی زکوٰۃ واجب ہے۔ حرام زیور مثلاً سونے کا مردانہ زیور ہو تو اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔ اسی طرح عورت کے اس زیور پر بھی جس میں بے جا اسراف سے کام لیا گیا ہو، مثلاً پیروں کی جانجھ (یا پازیب) جس کا وزن دو سو مثقال ہو جائے، اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔ اسی طرح سونے چاندی کے برتنوں پر واجب ہے۔ سونے چاندی کی مہروں کا بنا ہوا ہار جو کسی اور شے سے گندھا ہوا نہ ہو تو اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اگر اس کا حلقہ بھی اسی شے (یعنی سونے چاندی کا) ہو تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

یاد رہے کہ زیور کی زکوٰۃ (واجب ہونے) میں وزن کا اعتبار ہے، قیمت کا اعتبار نہیں ہے۔ اگر کوئی زیور ٹوٹ گیا ہو جس کی مرمت بغیر دوبارہ ڈھالے ممکن ہے اور ارادہ بھی اس کی مرمت کا ہو تو اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ قرض کی تین قسمیں ہیں: قوی، متوسط اور ضعیف۔ قرض قوی وہ ہے جو واپسی کی خاص شرط اور تجارت کے لئے دیا گیا ہو اور لینے والے کو اس کا اعتراف ہو، خواہ مقروض مفلس ہو اور متوسط قرض وہ ہے جو کاروباری قرض نہ ہو، مثلاً رہائشی مکان کی قیمت ادا کرنے یا ضروری لباس خریدنے کے لئے یا اسی طرح کے اور قرضے ہیں جو لینے والے کی بنیادی ضروریات مثلاً کھانے پینے کی اشیاء حاصل کرنے کے لئے دیا گیا ہو اور ضعیف قرض وہ ہے جو مال کے علاوہ کسی اور طرح سے واجب الطلب ہو، مثلاً مہر (واجب الطلب) کہ یہ قرض ایسا نہیں ہے جو خاوند پر کسی دیے ہوئے مال کے عوض واجب ہو۔ اسی طرح خلع کی واجب الادا رقم کہ مال کے عوض خلع کیا ہو اور وہ مال بیوی کے ذمہ واجب الادا ہو۔ یہ قرضہ بھی ایسا نہیں ہے جو کسی مال کے عوض میں بیوی سے واجب الوصول ہو اور اسی طرح وہ قرضہ جو کسی سے وصیت کی بناء پر واجب الوصول ہو۔

اب اگر وہ قرض قوی قسم کا ہے تو (اس کا حکم یہ ہے کہ) جب کبھی چالیس درہم کے برابر قرض یکمشت وصول ہو جائے تو اس میں سے ایک درہم زکوٰۃ نکالنا واجب ہے۔ چالیس درہم سے کم وصول ہو تو زکوٰۃ واجب نہیں ہے، خواہ یہ وصولیابی پہلی ہی دفعہ چالیس سے کم ہو، مثلاً صرف بیس درہم وصول ہوئے یا پہلی دفعہ چالیس وصول ہو چکے ہوں بعد میں صرف تیس وصول ہوئے تب بھی اس پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ ہاں کامل چالیس درہم وصول ہوں تو تب ہی زکوٰۃ ہوگی، کیونکہ چالیس کی کسر پر زکوٰۃ عائد نہیں ہوتی۔ چنانچہ اگر مثلاً کسی پر تین سو درہم قرض ہے اور اس کو تین سال ہو چکے ہیں، اب اس میں سے دو سو درہم وصول ہوئے تو واجب یہ ہے کہ پہلے سال اول کی زکوٰۃ (فی چالیس درہم ایک) کے حساب سے پانچ درہم زکوٰۃ نکالے۔ باقی رقم قابل زکوٰۃ ایک سو پچانوے درہم رہ گئی تو اس رقم سے فی چالیس کے چار حصے ایک سو ساٹھ

درہم ہوئے، لہٰذا اس کی چار درہم زکوٰۃ دوسرے سال کی نکالی گئی۔ اب ایک سو چھیاسی درہم باقی رہے۔ اس میں بھی فی چالیس کے چار حصے ہوتے ہیں، لہٰذا تیسرے سال کی زکوٰۃ بھی چار ہی درہم نکالی جائے گی۔ اس کے علاوہ جو رقم ہے، اس پر زکوٰۃ نہیں ہے، جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

یاد رہے کہ قوی قرضے کی شکل میں سال گزرنے کی مدت کا اعتبار اس وقت سے کیا جائے گا جب سے کہ وہ نصاب کا مالک ہو، رقم قرضہ کی وصولیابی سے نہیں، لہٰذا جب قرض کی رقم وصول ہو اسی وقت زکوٰۃ ادا کی جائے۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

قرض متوسط پر کوئی زکوٰۃ نہیں ہے جب تک کہ نصاب کے برابر وصولیابی نہ ہوئی ہو، چنانچہ اگر مثلاً پانچ سو درہم قرض ہے اور دو سو درہم وصول ہوئے تو واجب ہے کہ اس میں سے پانچ درہم نکال دیا جائے اور اس سے کم کی وصولیابی پر زکوٰۃ نہیں ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ واضح ہو کہ قرض متوسط بھی سال گزرنے کے بارے میں ایسا ہی ہے جیسے قرض قوی، لہٰذا بقول صحیح سال گزرنے کا تعلق اصل مال سے ہے نہ کہ اس کے وصول ہونے کے وقت سے۔

رہاں قرض ضعف، سو اس میں زکوٰۃ اسی وقت واجب ہوگی جب کہ نصاب کے برابر قرض وصول ہو جائے اور وصول ہونے کے بعد ایک سال کا عرصہ گزر جائے۔

یہ تمام مسائل اس صورت کے ہیں جب کہ کسی کے پاس بجز اس کے جو کسی کو قرض دے رکھا ہے، اتنا مال نہ ہو جو نصاب کو پورا کرے، اگر اتنا مال ہو جو نصاب پورا کرے پھر قرض میں سے کچھ وصول ہو، خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ اور قطع نظر اس کے کہ وہ قرض قوی ہو یا متوسط یا ضعیف تو لازم ہے کہ وصول شدہ رقم کو موجودہ مال کے ساتھ شامل کر لیا جائے اور سب کی زکوٰۃ مجموعی طور پر نکالی جائے، کیونکہ اس حالت میں قرضہ کی وصول شدہ رقم ایسی ہے جیسے دوران سال میں اصل مال سے فائدہ ہوا ہو اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ مال سے جو نفع حاصل ہوتا ہے اس کو اصل مال میں ملا کر زکوٰۃ نکالنا واجب ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ قرض میں دیے ہوئے مال کی زکوٰۃ واجب ہے جب کہ وہ مقروض کے ذمے باقی ہو، اگرچہ مقروض مفلس ہو۔ البتہ اس کی زکوٰۃ اسی وقت نکالی جائے گی، جب وہ قرضہ وصول ہو جائے۔ وصول شدہ رقم اگر خود نصاب کو پورا کرتی ہے تو اس کی زکوٰۃ فوراً نکالنا واجب ہے یا اگر اس کے ساتھ اور مال ملا کر جو اس کے پاس ہے (نصاب پورا ہوتا ہو، تب بھی زکوٰۃ نکالی جائے)۔

ایسے قرضے کی زکوٰۃ واجب نہیں ہے جو مقروض کے ذمے ثابت نہ ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جو شخص کسی مال کا مالک ہو جائے، خواہ وہ مال ورثہ کا ہو، ہبہ کا ہو، صدقہ کا ہو، خلع کا ہو یا سامان کی فروخت کا جسے دبا رکھا ہو یا جرم کی دیت کا یعنی جبر نقصان کا اور (مالک ہونے کے باوجود) ہنوز اس کے ہاتھ نہیں لگا، بلکہ اس کے پاس، جس کے قبضہ میں ہے، بطور قرض واجب الادا کے ہے، تو ایسے مال پر زکوٰۃ اسی وقت واجب ہوگی جب وہ وصول ہو جائے اور قبضہ میں آئے ہوئے اسے ایک سال گزر جائے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص اپنے باپ کے ورثہ کا مالک ہوا لیکن حکومت نے کسی وجہ سے اس کا قبضہ دینے سے پہلے اس مال کا کوئی نگران مقرر کر دیا اور کئی سال تک یہ اسی طرح واجب الطلب رہا تو ان تمام سالوں کی زکوٰۃ مال کا مطالبہ اس سے نہ کیا جائے گا، اگرچہ اس نے خود ہی زکوٰۃ سے

بچنے کے لئے اس کی بازیافت میں تاخیر کی ہو۔ ہاں اگر اس مال پر قبضہ کیا اور قبضہ کے بعد ایک سال گزر گیا تو صرف اس سال کی زکوٰۃ واجب ہوگی اور سال کا شمار اس روز سے کیا جائے گا جس روز قبضہ ہوا۔ اگر کوئی مال ایسا ہے جو کسی شخص کے پاس ہے لیکن اس نے وہ مال کسی اور کو قرض دے دیا اور سالہا سال تک وہ مال مقروض کے پاس پڑا رہا تو اس پر صرف ایک سال کی زکوٰۃ واجب ہے۔ لیکن اگر ارادۃً زکوٰۃ سے بچنے کے لئے اس میں تاخیر کی تو ان تمام سالوں کی زکوٰۃ اس پر واجب ہوگی جس میں قصداً تاخیر کی گئی اور اس مال کے سال کا شمار اسی روز سے ہوگا جب کہ وہ اس کا مالک ہوا یا پھر اس روز سے جب کہ اس کی زکوٰۃ دی گئی ہو درآنحالیکہ قرض کے لئے نکالنے سے پہلے زکوٰۃ دے دی گئی ہو۔ پس اگر کوئی شخص مال کا مالک ہوا اور وہ مال اس کے پاس چھ ماہ تک رہا پھر وہ کسی اور کو قرض کے طور پر منتقل کردیا گیا، جہاں مزید چھ ماہ تک پڑا رہا تو اس پر سال کی پوری زکوٰۃ واجب ہوگی، کیونکہ سال کا شمار مالک ہونے کے دن سے کیا جائے گا۔ لیکن اگر اس کے پاس وہ مال (مالک ہونے کے بعد) سال بھر تک رہا، پھر اس کی زکوٰۃ نکال کر دوسرے کو قرض دے دیا تو اب سال کا آغاز زکوٰۃ نکالنے والے دن سے ہوگا۔ واضح ہو کہ اس قسم کے قرضوں پر زکوٰۃ واجب ہونے کی چار شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ اصل مال جو کسی شخص نے (قرض کے طور پر) مقروض کو دیا ہو وہ اعیان میں سے ہو، یعنی سونا چاندی ہو یا مال تجارت ہو جو تاجر محتکر کو دیا گیا ہے۔ تاجر محتکر وہ ہے جو کسی مال کی خرید و فروخت موجود نرخ پر نہ کرے، بلکہ مال کو اپنے پاس روک رکھے، تاکہ بازار چڑھ جائے۔ اصل مال کے عینی ہونے کی مثال یہ ہے کہ کسی کے پاس بیس گنی (پونڈ) ہیں اور وہ کسی کو قرض دے دے اور اصل مال کے محتکر کا مال تجارت ہونے کی مثال یہ ہے کہ اس کے پاس مال تجارت مثلاً کپڑا ہے اور اس نے وہ مال روک رکھا ہے، پھر اس مال کو اس نے ایک سال یا زیادہ عرصہ کے وعدہ پر بیس پونڈ میں بیچ دیا۔ اب اگر اصل قرض کوئی ذاتی مقبوضہ شے اور تجارتی اغراض کے لئے نہیں ہے، مثلاً کوئی مکان رہائش کے لئے تھا اور اس کو ایک سال یا زیادہ کے وعدہ پر چار سو گنی (پونڈ) میں فروخت کردیا تو اس کی قیمت پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ ہاں اگر اس کی قیمت، مقدار نصاب کے مطابق وصول کرلی اور وصولی رقم کے بعد ایک سال گزر گیا تو صرف اس وصول شدہ رقم کی زکوٰۃ نکالی جائے گی، اس سے زیادہ نہیں۔

اور اگر دیا ہوا قرض تاجر مدیر کا مال تجارت ہے (یعنی ایسا مال ہے جس کی تجارت موجودہ نرخ پر کی جاتی ہے) تو اس پورے مال قرض کی زکوٰۃ مع اس مال کی لاگت کے جو اس کے پاس ہے اور جو مال سونے چاندی کے عوض فروخت کیا گیا سب کو ملا کر تمام سالوں کی زکوٰۃ نکالی جائے گی۔ اس کی تفصیل مال تجارت کی زکوٰۃ کے بیان میں آئے گی۔

دوسری شرط یہ ہے کہ رقم واجب الطلب میں سے کسی قدر رقم ہو جب تفصیل آئندہ وصول ہو چکی ہو۔ اگر یہ وصول نہیں ہوئی تو اس مال واجب الطلب پر کوئی زکوٰۃ نہیں ہے، البتہ چالو مال تجارت کے قرض پر عائد ہوگی۔

تیسری شرط یہ ہے کہ وصول شدہ شے سونا چاندی ہو۔ اگر مال کی شکل میں قرضہ وصول ہو، مثلاً [illegible] تو اس پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ البتہ اگر اس مال کو بیچ دیا اور ایک سال مال کو حاصل کئے ہوئے گزر گیا تو اب قیمت وصول شدہ کی زکوٰۃ ادا کی جائے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ تاجر محتکر (ذخیرہ اندوز) ہو۔ اگر تاجر مدیر (چالو تجارت کرنے والا) ہے تو مال کی قیمت پر پورے سال کی زکوٰۃ نکالے، اگرچہ کچھ بھی نہ فروخت کیا گیا ہو اور اگر [illegible]

کاغذ کے نوٹوں پر زکوٰۃ عائد ہونے کا بیان

جمہور فقہا کے نزدیک کاغذ کے کرنسی نوٹوں پر زکوٰۃ واجب ہے، کیونکہ عام کاروبار میں سونے چاندی کی جگہ ان سے کام لیا جاتا ہے اور ان کا لین دین چاندی کے بجائے بغیر کسی دشواری کے ممکن ہے، لہٰذا یہ امر قرین عقل نہیں ہے کہ لوگوں کے پاس کرنسی کے نوٹوں کی شکل میں مال جمع ہو جس کا چاندی کے نصاب سے تبادلہ ممکن ہو، لیکن اس کی زکوٰۃ نہ نکالی جائے۔ چنانچہ تین ائمہ فقہا کا اس پر اجماع ہے کہ نوٹوں پر زکوٰۃ واجب ہے، صرف حنابلہ کو اختلاف ہے۔ اس بارے میں مختلف مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

کہ وہ مال ذاتی املاک میں سے ہو اور اسے کسی ضرورت سے بیچ دیا ہو تو اس کی قیمت پر اس روز سے زکوٰۃ واجب ہوگی جب کہ قیمت پر قبضہ کئے ہوئے ایک سال گزر جائے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ وصول شدہ مال کم از کم نصاب کے برابر ہو جائے اگرچہ بطریق وصول ہوا ہو یا یہ کہ وصول شدہ مال نصاب سے کم ہو لیکن اس کے پاس اس قدر سونا چاندی پہلے سے موجود ہو جو نصاب کو پورا کرے اور اس پر سال گزر گیا ہو یا کان سے نکلا ہوا ہو (تو زکوٰۃ واجب ہوگی) کیونکہ کان سے برآمد شدہ (سونے چاندی) پر زکوٰۃ عائد ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ اس پر سال گزر جائے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے۔ پس بہر حال اگر مطالبۂ قرض میں سے اس قدر وصول ہو گیا جو نصاب کے برابر ہو تو اس کی زکوٰۃ ایک دم نکال دے، اس کے بعد جو کچھ وصول ہوتا رہے خواہ نصاب سے کم ہو یا زیادہ اس کی زکوٰۃ ادا کرتا رہے۔ لیکن بنا بر آئندہ سال کا آغاز مختلف اوقات میں ہوا کرے گا۔ چنانچہ پہلی دفعہ وصول شدہ نصاب کا سال اس روز سے ہوگا جب کہ اس پر قبضہ ہوا اور اس کے بعد (وقتاً فوقتاً) وصول شدہ اموال کی زکوٰۃ کا سال اس روز سے محسوب ہوگا جب کہ وہ ہاتھ آتے رہے۔

واضح ہو کہ اگر پہلی وصولیابی مقدار نصاب سے کم ہوئی اور پہلے سے کوئی مال نہ تھا کہ اس کے ساتھ ملا کر نصاب پورا ہو جاتا تو زکوٰۃ عائد نہ ہوگی، جب تک کہ دوسری دفعہ کی وصولیابی سے نصاب پورا نہ ہو جائے اور جب دونوں کو ملا کر نصاب پورا ہو جائے تو اس دن سے سال کی ابتدا مانی جائے گی۔ اس کے بعد جو کچھ بھی وصول ہوتا رہے، کم ہو یا زیادہ اس کی زکوٰۃ نکالی جاتی رہے اور اس کے سال کا آغاز آئندہ اسی وقت سے ہوا کرے گا، جبکہ وصول ہوا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ واجب الوصول (یعنی قرض دیا ہوا) مال اگر ثابت ہے اور وہ درہم یا دینار کی صورت میں ہے یا مال تجارت کی شکل میں، خواہ وہ فوری ادائیگی والا ہو یا تاخیر سے ادا ہونے والا، بہر حال اس کی زکوٰۃ واجب ہے۔ البتہ اگر واجب الطلب مال، مویشی یا خوراک کی قسم میں سے، مثلاً کھجور یا انگور ہو تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور قرض دینے والے پر مال قرض کی زکوٰۃ واجب نہیں ہے کہ اس کی وصولیابی پر قادر نہ ہو جائے، قدرت پانے کے بعد گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ نکالنا واجب ہوگا، لیکن اگر اس پر قبضہ ممکن ہونے سے پہلے وہ مال تلف ہو گیا تو زکوٰۃ بھی ساقط ہو جائے گی۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ کاغذی کرنسی جس کو بینکنوت (بینک نوٹ) کہتے ہیں، اس کا معاملہ ایسا ہے جیسے وہ رقم (جتنے کی

عروض تجارت (مالِ تجارت) کی زکوٰۃ کا بیان

لفظ عروض (جو تجارت کا مضاف ہے) عرض بسکون را کی جمع ہے۔ اس سے مراد وہ شے جو چاندی یا سونا نہ ہو، خواہ وہ سکے کی شکل میں ہو جیسے پونڈ یا ریال یا سکے کی شکل میں نہ ہو جیسے عورتوں کا زیور۔

تین اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ سونے چاندی کا شمار مطلقاً مال تجارت میں نہیں ہے، مالکیہ کو صرف اس صورت میں (ائمہ سے) اختلاف ہے، جب کہ وہ سکے کی شکل میں نہ ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر سونے چاندی کا سکہ نہ ہو تو اسے مال تجارت میں شمار کیا جائے گا، نقد میں شمار نہ ہوگا۔ لہٰذا اس پر لباس اور لوہے وغیرہ کی (تجارت کی) طرح مال تجارت کی زکوٰۃ لاگو ہوگی۔ پس جو شخص اس کی تجارت کرتا ہو اس پر واجب ہے کہ اس کی زکوٰۃ دسویں حصے کی چوتھائی (یعنی ۱/۴۰ حصہ) ادا کرے۔ اس کے شرائط اور طریق کار کی تفصیل ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

وہ کرنسی ہے) بینک کے سپرد کی گئی ہو، لہٰذا جس قیمت کا کاغذی نوٹ ہے بینک کے ذمہ اسی قدر رقم واجب الادا ہو جاتی ہے اور بینک ایک طویل المیعاد قرض دار ہوتا ہے، جس کو قرض کا اقرار ہے اور جو فوری طور پر ادائیگی کے لئے تیار ہے۔ اب قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی مقروض میں یہ صفات ہوں تو دیے ہوئے قرضے کی رقم پر زکوٰۃ اسی وقت سے واجب ہو جاتی ہے۔ واضح ہو کہ جہاں سپردگی رقم کا یہی طریقہ عام طور پر رائج ہوں وہاں لفظی ایجاب وقبول نہ ہونے سے تحویل (سپردگی رقم) باطل نہیں ہوتی۔ چنانچہ بعض ائمہ شافعیہ کہتے ہیں کہ ایجاب وقبول سے مراد ہر ایسا قول یا فعل ہے جس سے باہمی رضامندی ظاہر ہو اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں باہمی رضامندی ثابت ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ کاغذی کرنسی ...... بینک کے نوٹوں ...... کی حیثیت ''قرض قوی'' کی سی ہے، لیکن (صرف یہ فرق ہے) کہ اس کو چاندی کی طرح فوری طور پر صرف میں لانا ممکن ہے، لہٰذا اس پر زکوٰۃ بھی فوری طور پر واجب ہو جائے گی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ بینک کا نوٹ اگرچہ قرض کے تمسک کی حیثیت رکھتا ہے، لیکن اسے چاندی کی طرح ہر وقت صرف میں لایا جا سکتا ہے، لہٰذا کاروباری لحاظ سے وہ سونے کا قائم مقام ہے، لہٰذا اس کی زکوٰۃ فوری واجب ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کاغذی نوٹ پر زکوٰۃ نہیں ہے جب تک کہ اُسے سونے یا چاندی میں منتقل نہ کیا جائے اور پھر اس میں زکوٰۃ کی سابقہ شرائط موجود ہوں۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ مال تجارت پر زکوٰۃ واجب ہونے کی چھ شرطیں ہیں:

اول یہ کہ وہ مال کسی شے کے عوض، مثلاً خریدنے سے حاصل ہوا ہو، لہٰذا اگر کسی شخص نے کوئی مال تجارت کے ارادے سے خریدا، خواہ نقد لیا ہو یا ادھار اور سودا دست بدست ہوا ہو یا میعادی ہو، تو اس مال کی زکوٰۃ واجب ہے۔ اس کا طریقہ آگے بتایا جائے گا، لیکن اگر وہ مال کسی شے کے عوض میں نہ ہاتھ آیا ہو، مثلاً کسی شخص کے ورثے میں مال تجارت آیا ہو تو اس مال پر زکوٰۃ نہیں ہے جب تک کہ اسے تجارت کی غرض سے کام میں نہ لایا جائے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ تجارت کرنے کی نیت مبادلہ یا مجلس عقد ہی میں کی گئی ہو۔ اگر اس وقت تجارت کی نیت نہیں کی تو

اس پر زکوٰۃ عائد نہ ہوگی اور ہر تبادلہ کے وقت جداگانہ نیت کرنا شرط ہے اور جب تمام راس المال دیا جا چکے تو سامان تجارت لیتے وقت نیت کرنا واجب نہیں ہے، کیونکہ اس مال کو پہلے ہی سے مال تجارت قرار دیا جا چکا ہے جو کافی ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ اس مال کو روک لینے کا ارادہ ہو، تاکہ اس کو اپنے کام میں لائے اور اس کی تجارت کا ارادہ نہ ہو۔ اگر ایسا ارادہ ہو تو سال کی مدت منقطع ہو جائے گی۔ اگر بعد میں تجارت کا ارادہ ہو جائے تو اسے کاروبار میں لگانے کے ساتھ ہی از سر نو تجارت کی نیت کرنا ہوگی۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ مال کا مالک ہونے کے بعد اس پر ایک سال گزر جائے، اگر پورا سال نہیں گزرا تو زکوٰۃ نہ ہوگی۔ البتہ اگر مال کی قیمت جس سے وہ مال خریدا گیا، نقد رائج الوقت کی شکل میں ہو اور اس کی مقدار نصاب کے برابر ہو یا نصاب سے کم ہو، لیکن اس کے علاوہ وہ شخص اور مال کا بھی مالک ہو جسے ملا کر نصاب پورا ہوتا ہو تو ان دونوں صورتوں میں مال تجارت پر زکوٰۃ واجب ہوگی، جب کہ اصل مال، یعنی نقدی پر ایک سال گزر جائے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ بدوران سال تمام مال تجارت ایسی نقدی میں منتقل نہ ہو گیا ہو جس سے مال کی قیمت لگائی جاتی ہے، جیسا کہ مال تجارت کی زکوٰۃ کے طریقے کے بیان میں آئے گا اور نہ اس کی مقدار نصاب سے کم رہ جائے۔ پس اگر تمام مال نقدی کی شکل میں آ جائے اور اس کی مقدار نصاب سے کم ہو تو سال کا تسلسل ٹوٹ جائے گا۔ اب اس نقدی سے اگر پھر مال تجارت خریدا گیا تو اس کا سال اس خرید کے وقت سے شروع ہوگا اور سابقہ وقت کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ لیکن اگر صورت یہ ہو کہ مال تجارت کچھ تو نقدی کی صورت میں آ گیا، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور کچھ مال کی شکل میں باقی رہا یا تمام مال نصاب کے مساوی قیمت میں نقد یا مال کے بدلے فروخت کر دیا یا نقدی کے عوض فروخت کیا، لیکن اخیر سال تک اس کی قیمت نہیں لگائی گئی، جیسا کہ آگے بتایا جائے گا تو سال نہیں ٹوٹے گا۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ مال کی قیمت سال کے اخیر میں نصاب کے برابر پہنچ جائے، کیونکہ (زکوٰۃ عائد ہونے کے بارے میں) سال کے اخیر کا اعتبار ہوتا ہے۔ پورے سال کا یا سال کے دونوں سروں کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اگر تجارت کا مال ایسا ہے جس کی زکوٰۃ بجائے خود عائد ہوتی ہے، مثلاً سائمہ جانوروں کی یا پھل کی زکوٰۃ، تو اس میں دیکھنا چاہیے کہ اگر نصاب اصل مال زکوٰۃ کی رو سے بھی اور قیمت کی رو سے بھی پورا ہوتا ہے، تو اس مال کی زکوٰۃ مویشی یا پھل کی زکوٰۃ کے قاعدے سے نکالی جائے گی، قیمت کے لحاظ سے نہیں۔ اگر یہ صورت ہو کہ ان دونوں میں سے ایک کے لحاظ سے تو نصاب پورا ہوتا ہے، لیکن دوسری طرح پورا نہیں ہوتا تو جس لحاظ سے نصاب پورا ہوتا ہے، یعنی مال تجارت کی قیمت کے لحاظ سے یا خود مویشی یا پھل کے لحاظ سے تو اسی کے مطابق زکوٰۃ نکالی جائے۔

مال تجارت کی زکوٰۃ اتنی بار ادا کی جائے گی جتنی بار اس پر سال گزر جائے، بشرطیکہ نصاب (ہر سال) پورا ہوتا رہے اور زکوٰۃ نکالنے کا طریقہ یہ ہے کہ جو مال خریدا گیا اس کی قیمت سونے چاندی میں، جس کے عوض خریدا گیا ہے، لگائی جائے۔ اگر وہ نقدی سے نہیں خریدا گیا تو اس نقدی کے حساب سے اس کی قیمت لگائی جائے جس کا رواج شہر میں زیادہ ہو اور جب سال تمام پر اس کی قیمت لگائی جائے تو چاہیے کہ دو عادل ماہرین اس کی قیمت لگائیں جو قیمت کے گواہ کی حیثیت میں ہوں گے۔ اس کے لئے متعدد شاہدوں کا ہونا ضروری ہے۔ اب جو قیمت لگائی گئی اس کے دسویں حصے کی چوتھائی (یعنی

چالیسواں حصہ) زکوٰۃ واجب ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مال تجارت میں زکوٰۃ واجب ہونے کی چار شرطیں ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ اس کی قیمت سونے یا چاندی کے حساب سے نصاب پورا کرتی ہو اور یہ اختیار ہے کہ سونے یا چاندی کے سکوں میں سے جس سکہ میں چاہے قیمت لگائی جائے۔ اگر دونوں طرح کے سکوں میں سے کسی ایک قسم کے سکوں کے حساب سے نصاب پورا نہ ہوتا ہو اور دوسری قسم کے سکوں سے پورا ہوتا ہو تو خاص طور پر اسی سکہ سے قیمت کا لگایا جانا ضروری ہوگا جس سے نصاب پورا ہو جائے اور مال کی قیمت وہ لگائی جائے جو اس شہر میں ہو۔ اگر وہ مال کسی غیر آباد جگہ بھیجا جائے (جہاں قیمت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا) تو اس علاقہ کے قریب جو شہر ہو وہاں کی قیمت کے لحاظ سے اس کی مالیت لگائی جائے اور قیمت لگاتے وقت ایک مال کی مالیت کو دوسرے مال کی مالیت کے ساتھ ملا دیا جائے اگرچہ ان کی اقسام مختلف ہوں۔

ایک شرط یہ ہے کہ اس مال پر ایک سال گزر جائے اور اس بارے میں سال کے دونوں سروں کو دیکھا جائے گا، لہٰذا اگر کوئی شخص سال کے آغاز میں نصاب کا مالک ہوا اور درمیان سال میں وہ مال نصاب سے کم رہ جائے لیکن سال کے خاتمہ پر پھر نصاب پورا ہو جائے تو زکوٰۃ واجب ہوگی۔ البتہ اگر سال کے آغاز اور انجام میں نصاب کم رہا تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، جیسا کہ شرائط زکوٰۃ کے سلسلہ میں بتایا گیا۔ اسی طرح اگر مال کی قیمت سال کے آخر میں نصاب سے زیادہ ہوگئی تو زکوٰۃ اسی زیادتی کے مطابق نکالی جائے گی۔

ایک شرط یہ ہے کہ اس مال سے تجارت کی نیت ہو اور نیت کے ساتھ عملی طور پر تجارتی کاروبار شروع بھی کر دیا گیا ہو، لہٰذا اگر کوئی جانور خدمت کے لئے خریدا گیا پھر یہ ارادہ کیا کہ اس کی تجارت کی جائے تو وہ مال تجارت متصور نہ ہوگا جب تک کہ فی الواقع اسے بیچنا یا کرایہ پر دینا شروع نہ کرے۔ اگر کسی شخص کو نقدی کے علاوہ کچھ مال تجارت عطیہ کے طور پر ملا یا کسی نے اس کے حق میں وصیت کی اور عطیہ یا وصیت کے وقت اس مال سے تجارت کی نیت کی تو یہ نیت تسلیم نہ کی جائے گی، تاوقتیکہ فی الواقع اس مال سے کاروبار نہ شروع کیا جائے۔ اگر کسی نے تجارتی مال کو اسی طرح کے کسی اور مال سے مبادلہ کیا تو نیت کا انحصار اصل مال تجارت پر ہوگا، مبادلہ پر نیت منحصر نہ ہوگی، لہٰذا مبادلہ کا مال تجارت ہی کے لئے سمجھا جائے گا اور بنیادی طور پر جو نیت کی گئی تھی اسے کافی سمجھا جائے گا۔ ہاں اگر تبادلہ کے وقت تجارت کی نیت نہ رہی تو اب وہ مال تجارت متصور نہ ہوگا۔

ایک شرط یہ ہے کہ اس مال میں یہ صلاحیت ہو کہ اس میں تجارت کرنے کی نیت درست ہو، لہٰذا اگر کسی نے عشری زمین (جس کی پیداوار پر عشر واجب ہوتا ہے) خریدی اور اس میں کاشت کی یا کھڑی کھیتی اور اس کی پیداوار کو خرید لیا تو اس زمین سے جو پیداوار ہوگی اس پر عشر واجب ہوگا، زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ لیکن اگر عشری زمین میں کھیتی نہیں کی تو اس کی قیمت پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ یہ حکم خراجی زمین کا نہیں ہے، اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی اگرچہ زراعت نہ کی گئی ہو۔ اگر کسی کا مال تجارت مویشی ہے اور ہنوز سال نہ گزرا تھا کہ اس کی تجارت کا ارادہ ترک کر دیا اور اسے دودھ یا نسل کشی کے لئے یا ایسے ہی کسی اور کام کے لئے جس کا ذکر سائمہ جانوروں کی زکوٰۃ کے بیان میں بتایا گیا رکھا اور اور جنگل میں چرانا شروع کر دیا تو

مال تجارت کا سال منقطع ہو جائے گا اور سال اس وقت سے شروع ہو گا جب سے کہ اسے سائمہ جانور بنایا گیا، پھر جب سال پورا ہو تو اس کی زکوٰۃ سائمہ جانور کے طریق متذکرہ سے نکالی جائے گی، قیمت لگا کر نہیں۔ سونے چاندی کی تجارت ہو تو اس کی زکوٰۃ نقدی کی زکوٰۃ کے طریق متذکرہ سابقہ کے مطابق ادا کی جائے۔ ان کی زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے تجارت کی نیت کرنا شرط نہیں ہے۔ اگر کسی کے پاس تجارت کا مال سالہا سال پڑا رہا پھر اس کے بعد فروخت کیا تو ہر سال کی زکوٰۃ واجب ہو گی، صرف ایک سال کی نہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مال تجارت کی زکوٰۃ مطلقاً واجب ہے، خواہ سوداگر ذخیرہ اندوز ہو یا چالو تجارت کرنے والا ہو۔ اس کی تفصیل مال قرض کی زکوٰۃ کے بیان میں ہو چکی ہے۔ مال تجارت کی زکوٰۃ کے لئے پانچ شرطیں ہیں اور اس کے نکالنے کا خاص طریقہ ہے۔

پہلی شرط یہ ہے کہ سامان تجارت ایسی اشیا پر مشتمل ہو جس کی زکوٰۃ میں وہی شے بعینہ نہ دی جاتی ہو، مثلاً کپڑے یا کتابوں کی تجارت (کہ ان کی زکوٰۃ میں کپڑا یا کتاب نہیں دی جاتی)۔ اگر اس شے کو بعینہ زکوٰۃ میں دیا جاتا ہو، جیسے سونے چاندی کے زیور یا جیسے مویشی، اونٹ، گائے اور بھیڑ بکریاں تو ان کی زکوٰۃ اسی طریقہ سے واجب ہے جو جانوروں اور سونے چاندی کی زکوٰۃ کے بیان میں سابقاً بتایا گیا، بشرطیکہ ان کی تعداد نصاب کو پورا کرتی ہو۔ اگر نصاب پورا نہ ہو تو ان کی زکوٰۃ دوسرے مال تجارت کی طرح قیمت لگا کر ادا کی جائے، بشرطیکہ وہ مال رائج الوقت طریقہ مبادلہ کے ذریعہ حاصل کیا گیا ہو، مثلاً خرید کر یا اجرت کے طور پر، ایسا مال نہ ہو جو وراثت یا خلع یا ہبہ یا صدقہ کے طور پر حاصل ہوا ہو۔ ہاں اگر کوئی شخص اس طرح مال کا مالک ہوا پھر اس مال کی تجارت کا ارادہ کر لیا اور اسے (بطور مال تجارت) فروخت کر دیا تو اس کی وصول شدہ قیمت کا سال آئندہ اس روز سے لگایا جائے گا جب قیمت وصول ہوئی، مالک ہونے کے دن سے نہیں۔ اگر وہ مال فروخت نہ کیا گیا تو نہ اس کی مالیت لگائی جائے گی اور نہ اس پر زکوٰۃ ہو گی، اگر چہ وہ مال چالو تجارت کا ہو۔

تیسری شرط یہ ہے کہ مال تجارت خریدنے کے وقت تجارت کا ارادہ ہو، خواہ یہ محض تجارت کا ارادہ ہو یا اس سے مال حاصل کرنا یا خود نفع اٹھانا بھی پیش نظر ہو۔ مثلاً تجارت کے لئے کوئی مکان خریدا ساتھ ہی اسے کرایہ پر چڑھانے کا ارادہ بھی کیا یا یہ کہ اس میں کچھ عرصہ خود رہائش رکھے گا پھر جب نفع نظر آئے گا تو اسے بیچ دے گا، ان تمام صورتوں میں زکوٰۃ واجب ہو گی جس کا طریقہ زکوٰۃ مال کے بیان میں آگے بتایا جائے گا۔ لیکن اگر کوئی مال خریدا اور اس سے سرمایہ حاصل کرنے یا اسے کام میں لانے کے لئے روک رکھنے کی نیت ہے یا کچھ نیت نہیں ہے تو اس پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ اس مال تجارت کو نقد دے کر یا مالی معاوضہ میں (بجائے نقد کے) حاصل کیا ہو۔ لیکن اگر مال تجارت کی قیمت میں ایسا سامان دیا گیا ہو جو ہبہ یا وراثت کے ذریعہ ملا ہے تو اس پر زکوٰۃ عائد نہ ہو گی۔ ہاں اگر اسے فروخت کر دیا اور قیمت وصول کئے ہوئے ایک سال کی مدت گزر گئی تو زکوٰۃ عائد ہو گی۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ مال ذخیرہ شدہ ہے اور اس کو سونے یا چاندی کے نصاب کے برابر قیمت میں فروخت کیا گیا ہو یا چالو مال ہے اور اس میں سے کسی قدر بھی، خواہ بمقدار ایک درہم کی قیمت کے فروخت کیا گیا ہو (تو زکوٰۃ واجب ہو گی) پس اگر ذخیرہ شدہ مال کو پورے نصاب کی قیمت میں فروخت نہیں کیا گیا یا چالو مال کو سونے چاندی کی کسی بھی مقدار سے

فروخت نہیں کیا گیا تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ البتہ اگر ذخیرہ اندوز کے پاس اتنا مال ہو جو ورثہ میں ملے ہوئے مال کے ساتھ مل کر چاندی یا سونے کا نصاب پورا کر دے تو سال گزرنے کے بعد اور کان سے برآمد شدہ مال سے نصاب پورا ہوا ہو تو سال نہ گزرنے پر بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

مال تجارت کی زکوٰۃ نکالنے کا طریقہ یہ ہے کہ اگر تاجر ذخیرہ اندوز ہے تو اس میں سے جس قدر بھی اس نے سونے چاندی سے بیچا ہو اس کو اپنے مال کے ساتھ جو اس کے پاس ہے ملا کر (بشرط تکمیل نصاب) صرف ایک سال کی زکوٰۃ نکالے، اس سے قطع نظر کہ وہ مال ذخیرہ کتنے ہی سال اس کے پاس رہا ہو۔ ان قرضوں پر زکوٰۃ نہیں ہے جو مال تجارت کی فروخت سے واجب الوصول ہیں۔ ہاں جب وہ قرض وصول ہو تو صرف ایک سال کی زکوٰۃ ادا کرے۔ اگر تجارت کا مال چالو ہے تو تمام مال کی قیمت سال بہ سال لگا کر زکوٰۃ دی جائے، خواہ کساد بازاری کے باعث مال سالہا سال پڑا رہا ہو اور اس مال کی جو لاگت بیٹھے اس کو نقدی کے ساتھ ملا کر جو اس کے پاس ہے، اکٹھی زکوٰۃ نکالی جائے اور وہ قرضے جو مال تجارت کی (ادھار فروخت) سے قابل وصول ہیں، اگر وہ نقدی کی صورت میں ہیں اور ان کی میعاد ادائیگی پوری ہو چکی ہے یا تازہ واجب الوصول قرضے ہیں اور دونوں صورتوں میں قرض کی وصولی مقروضوں سے متوقع ہے تو وہ سب (قابل زکوٰۃ مال کی) گنتی میں آئے گا اور اس کو دوسری نقدی میں جو موجود ہے شامل کر لیا جائے گا۔ اگر قرضہ مال تجارت کی شکل میں واجب الوصول ہے یا طویل المیعاد قرضہ نقدی کی شکل میں واجب الوصول ہے اور اس کی وصولیابی متوقع ہے تو اس مال کی مالیت لگا کر جتنی قیمت بیٹھتی ہے اس کو سابقہ مال میں شامل کر کے سب کی زکوٰۃ اکٹھی نکالی جائے گی اور جو مال طویل المیعاد قرضہ پر دیا گیا ہے، اس کی مالیت کا اندازہ لگانے کا طریقہ یہ ہے کہ جو رقم واجب الطلب ہے اس کو موجودہ مال سے موازنہ کیا جائے۔ پھر جس قدر مال کی وہ قیمت ہو اس مال کی قیمت موجودہ سونے چاندی سے لگائی جائے۔ مثلاً کسی شخص کو (ادھار دیے ہوئے مال کی قیمت) دس پونڈ (طویل المیعاد قرضہ کے طور پر) واجب الوصول ہیں تو اب دیکھا جائے کہ اتنی رقم میں مثلاً کتنا کپڑا خریدا جا سکتا ہے۔ اگر یہ معلوم ہو کہ اس سے پانچ (تھان) کپڑا خریدا جا سکتا ہے تو اب دیکھا جائے کہ یہ پانچ تھان موجودہ شرح نقدی سے کتنے میں فروخت ہوتا ہے۔ اگر آٹھ پونڈ اس کی قیمت لگتی ہو تو یہی آٹھ پونڈ اس دس پونڈ کے برابر متصور ہوں گے جو طویل المیعاد قرضہ کے طور پر واجب الوصول ہیں۔ اس (آٹھ پونڈ) کو موجودہ نقدی اور دوسرے سامان تجارت کی قیمت میں شامل کر لیا جائے گا۔ اگر سب ملا کر نصاب پورا ہو جائے تو زکوٰۃ نکالی جائے ورنہ نہیں۔ اگر ڈوبا ہوا قرضہ ہے جس کی وصولیابی کی توقع نہیں ہے تو اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ البتہ جب رقم وصول ہو جائے تو وصول کرنے کے بعد صرف ایک سال کی زکوٰۃ دی جائے۔ یہی حکم ادھار مال کے قرضہ کا ہے کہ اس کی زکوٰۃ (رقم) وصول کرنے کے بعد صرف ایک سال کی دی جائے۔ چالو مال تجارت کے سال کا آغاز اس وقت سے مانا جائے گا جب کوئی شخص اس قیمت کا مالک ہوا جس سے مال تجارت خریدا گیا، بشرطیکہ اس کی زکوٰۃ پہلے ادا نہ کی گئی ہو، اگر اس رقم پر زکوٰۃ عائد ہو چکی ہے تو اس کے سال کا آغاز اس وقت سے ہوگا جب سے اصل کا مالک ہوا یا پھر اس وقت سے جب کہ زکوٰۃ نکالی گئی درآنحالیکہ نصاب سے کم ہو، جیسا کہ پہلے بتایا گیا اور بقول راجح یہ حکم اس صورت میں بھی ہے جب کہ تجارت کے چالو ہونے میں دیر ہوئی ہو۔ رہا ذخیرہ شدہ مال سو اس کے سال کا آغاز ایک قول کے مطابق اس وقت سے ہوگا جب کہ اصل پر

قبضہ ہوا یا اسوقت سے جب کہ اس کی زکوٰۃ نکالی گئی، بشرطیکہ نکالی گئی ہو۔

واضح ہو کہ چالو مال کے باردانے کی قیمت نہیں لگتی جس میں تجارت کا مال رکھا جاتا ہے اور نہ پیشہ ورانہ اوزار کی قیمت لگائی جاتی ہے۔ اگر تاجر کچھ مال ذخیرہ میں رکھتا ہو اور کچھ مال کی چالو تجارت کرتا ہو تو اس کی زکوٰۃ کے بارے میں تفصیل ہے، جس کا خلاصہ آگے بیان کیا جائے گا۔ اگر چالو مال اور ذخیرہ شدہ مال برابر ہیں تو پہلی قسم کے مال کی زکوٰۃ چالو مال کے قاعدے سے نکالی جائے گی، یعنی ہر سال اس کی مالیت لگائی جائے گی اور دوسری قسم کے مال کی زکوٰۃ ذخیرہ شدہ مال کی زکوٰۃ کے قاعدے سے نکالی جائے گی، یعنی جب اس مال کی جس قدر بھی قیمت وصول ہو صرف ایک سال کی زکوٰۃ دی جائے اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ چالو مال کم اور ذخیرہ شدہ (تھوک) زیادہ ہو تو دونوں کے لئے وہی حکم ہے جو اوپر بتایا گیا، یعنی چالو مال کی سال بہ سال قیمت لگائی جائے گی اور دوسری قسم کے مال کی زکوٰۃ کے لئے اس کے فروخت ہونے اور قیمت وصول ہونے کا انتظار کیا جائے گا۔ (اس کے برعکس) اگر چالو مال زیادہ ہے تو اس کے زیادہ ہونے کی بنا پر (سب کو چالو مال قرار دے کر) تمام مال کی قیمت سال بہ سال لگائی جائے گی۔

واضح ہو کہ مال کی مالیت قائم کرنے کے لئے ایک ہی شخص کافی ہے، متعدد اشخاص کا ہونا شرط نہیں ہے، کیونکہ اس کو شہادت کے زمرہ میں نہیں رکھا جاسکتا، بلکہ یہ ایک حکم ہے اور حاکم کا متعدد ہونا شرط نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مال تجارت کی قیمت نصاب کو پہنچ جائے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہونے کی دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ کسی شخص کو مال پر اس کے عمل کے ذریعہ مثلاً خرید کر قبضہ حاصل ہوا ہو، اگر ذاتی عمل کے نتیجہ میں مال حاصل نہیں ہوا، جیسے ورثہ میں ملا تو اس پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ مال کا مالک ہونے کے وقت تجارت کی نیت ہو، یعنی اس سے کمائی کرنا مقصود ہو۔ ضروری ہے کہ یہ نیت پورے سال رہے۔ اگر کوئی مال اپنے پاس رکھنے کے لئے خریدا پھر اس کے بعد اس مال سے تجارت کا ارادہ کرلیا تو وہ مال تجارت قرار نہ دیا جائے گا۔ ہاں اگر وہ مال زیور ہے جسے پہننے کے ارادہ سے خریدا اور بعد میں پہننے کے بجائے اس کی تجارت کا ارادہ کرلیا تو اس ارادہ کے ساتھ ہی وہ مال تجارت متصور ہوگا۔

واضح ہو کہ مال تجارت کی مالیت (بغرض ادائے زکوٰۃ) سال گزرنے کے بعد لگائی جائے گی اور اس کی قیمت چاندی یا سونے میں لگاتے وقت دونوں میں سے اس کو ترجیح دی جائے گی جس میں غریبوں کو زیادہ فائدہ ہو۔ یہ ضروری نہیں کہ یہ قیمت شہر میں رائج رقم میں لگائی جائے۔ مال کی قیمت کا سونے یا چاندی میں سے کسی میں نصاب کو پہنچ جانا چاہیے، یا دونوں کو ملا کر نصاب پورا ہو جائے اور مال کی قیمت لگاتے وقت اس بات کا لحاظ نہ کیا جائے گا کہ کس قسم کی نقدی سے اور کتنی مقدار کے عوض وہ مال خریدا گیا، یعنی اگر مالیت لگانے پر قیمت خرید سے گھٹ جائے یا بڑھ جائے تو اس سے کچھ نہیں ہوتا جب کہ سال گزرنے پر اس کی مالیت لگائی گئی ہو۔

اگر کوئی شخص سائمہ جانوروں کی تجارت کرتا ہے اور وہ جانوروں کے نصاب کا مالک ہے اور اس پر ایک سال گزر گیا اور سوم (جنگل کی چرائی) اور تجارت کی نیت دونوں باتیں پائی جاتی ہیں تو اس پر بطور مال تجارت کے زکوٰۃ واجب ہوگی، بطور سائمہ جانور کے (زکوٰۃ واجب نہ ہوگی)۔ اگر کوئی شخص نصف سال تک تجارتی سائمہ جانوروں کا مالک رہا، پھر تجارت

آیا زکوٰۃ خود مال تجارت میں سے ادا کرنا واجب ہے

یا اس کی قیمت لگا کر؟

واضح ہو کہ اصل مال تجارت کی قیمت لگا کر زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے۔ تمام مال کی قیمت لگا کر باہم اکٹھا کر لینا چاہیے، خواہ وہ مال مختلف نوعیت کے ہوں، مثلاً کپڑا اور تانبے پیتل کا سامان۔ اسی طرح بدوران سال مال تجارت سے جو نفع حاصل ہو اس کو بھی مال کی قیمت میں شامل کر لیا جائے۔ نیز تجارت کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے جو مال حاصل ہو اس کو بھی (مال کی قیمت میں) شامل کر لیا جائے گا۔ اس مسئلہ کے متعلق مختلف مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

کا ارادہ ترک کر دیا تو اب (بطور سائمہ جانوروں کے) اس کا سال اس وقت سے شروع ہوگا جب یہ ارادہ ترک کیا تھا، لہٰذا ان جانوروں کی زکوٰۃ، ترک تجارت کی نیت سے، پورا سال گزرنے کے بعد بطریق سائمہ جانوروں کے دی جائے گی۔

اگر کسی نے زمین بغرض تجارت خرید کر اس پر زراعت کی اور اس کی قیمت نصاب تک پہنچ گئی یا تجارت کے لئے خریدی ہوئی زمین پر تجارتی بیج بوئے تو سب کی قیمت لگا کر زکوٰۃ ادا کی جائے، بشرطیکہ قیمت سے نصاب پورا ہو جائے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص شروع سال سے نصاب کا مالک ہے پھر بہ دوران سال اس سے منافع حاصل ہوا یا تجارت کے علاوہ کسی اور طریقہ سے مال حاصل ہوا، مثلاً وراثت یا ہبہ وغیرہ سے تو وہ منافع اور یہ مال سب کو ملا کر نصاب پورا گردانا جائے گا چنانچہ سال پورا ہو جائے تو سب کی زکوٰۃ نکالی جائے بشرطیکہ نصاب پورا ہو اور سال کے خاتمہ پر کم نہ ہو گیا ہو۔ غرض حنفیہ کے نزدیک زکوٰۃ کے واجب ہونے کا انحصار پورے سال بھر تک نصاب کے قائم رہنے پر ہے، جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ربح (منافع) یعنی جو کچھ بھی مال کی تجارت سے فائدہ حاصل ہوا ہے مال کے ساتھ جس سے کہ وہ نفع حاصل ہوا شامل کر لیا جائے اگرچہ اصل مال نصاب سے کم رہا ہو۔ پس اگر کسی شخص کے پاس محرم کے مہینے میں دس دینار تھے اور اسی تاریخ سے تجارت شروع کر دی اور ماہ رجب تک وہ رقم بیس دینار ہو گئی اور اگلے سال کا ماہ محرم آنے تک اتنا ہی باقی رہا تو سب رقم کی زکوٰۃ نکالی جائے گی کیونکہ مال کے منافع کو اصل مال میں چھپا ہوا مانا جائے گا۔ گویا وہ نفع بھی مال کے ساتھ موجود تھا لہٰذا ان دونوں کو ملا دیا جائے گا گو اصل مال نصاب سے کم رہا ہو۔ لیکن وہ مال جو تجارت کے علاوہ کسی اور طریقے سے حاصل ہوا ہو مثلاً ورثہ یا ہبہ کا مال ہو تو بدوران سال اس مال میں نہ ملایا جائے گا جو اس کے پاس ہے اگرچہ وہ مال نصاب پورا کرتا ہو۔ اس کا سال آئندہ اس روز سے شمار ہوگا جب وہ مال حاصل ہوا۔ پس اگر کسی کے پاس سونے کا نصاب ماہ محرم میں مثلاً موجود تھا، پھر ماہ رجب میں دس دینار اور کسی طریقہ سے ملے تو اگلا محرم آنے پر اسی نصاب مال کی زکوٰۃ دے گا (جو اس کے پاس پہلے سے موجود تھا) پھر جب اگلے سال کا ماہ رجب آئے تو اس دس درہم کی زکوٰۃ دی جائے۔

واضح ہو کہ زکوٰۃ عینی...... سونے چاندی کی زکوٰۃ کو مال نفع وغیرہ سے جدا رکھا جائے گا۔

سونے چاندی کی مخلوط اشیاء کی زکوۃ کا بیان

واضح ہو کہ اگر سونا یا چاندی کسی اور دھات، مثلاً تانبا، پیتل یا نکل میں مخلوط ہو تو ان پر زکوۃ عائد نہ ہوگی، جب تک کہ محض سونے یا چاندی کی مقدار جو دوسری دھات میں شامل ہے نصاب کو پورا نہ کرے۔ قطع نظر اس کے کہ وہ مخلوط سونا یا چاندی مقدار میں دوسری دھات سے جس کے ساتھ اسے ملایا گیا ہے زیادہ ہو یا کم ہو۔ یہ حکم شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، حنفیہ اور مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کے مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

مویشی کی زکوۃ کا یہ ہے کہ اگر کسی کے پاس اتنے مویشی ہیں جو نصاب پورا کرتے ہوں پھر اور مویشی بذریعہ خرید یا ہبہ (عطیہ) کے آگئے خواہ ان کی تعداد نصاب کے برابر ہو یا نہ ہو تو ان مویشیوں کو سابقہ مویشیوں کے ساتھ ملا لیا جائے گا اور سال گزرنے پر سب کی زکوۃ نکالی جائے گی۔ اگر سابقہ مال (مویشی) نصاب سے کم تھا تو بعد میں آنے والے مویشیوں کو ان کے ساتھ شامل نہ کیا جائے گا، لیکن اگر مادہ مویشیوں سے بچہ پیدا ہو تو وہ بھی سال کے حساب میں ماں کے ساتھ شامل ہوگا اگرچہ ابتداءً مادین مویشیوں کی تعداد نصاب سے کم ہو، کیونکہ یہ سمجھا جائے گا کہ یہ بچے ان جانوروں میں چھپے ہوئے تھے، لہٰذا مویشی کے بچوں کو بھی ان کے ساتھ سال کی گنتی میں شمار کیا جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ بدوران سال اصل مال سے جو منافع حاصل ہوگا اس کو اصل مال میں شامل کر لیا جائے گا۔ اسی طرح وہ مال بھی شامل کیا جائے گا جس کا کہ کوئی شخص تجارت کے آغاز سال سے مالک ہوا ہو، اگرچہ اصل مال نصاب سے کم رہا ہو۔ لیکن وہ مال جو تجارت کے علاوہ کسی اور طریقہ سے حاصل ہوا ہو اس کا سال حاصل ہونے والے دن سے لگایا جائے گا اور اس کو اصل مال تجارت میں شامل نہ کیا جائے گا۔ ہاں اگر ایسے درختوں سے جن کی تجارت کی جارہی ہو پھل حاصل ہوں یا ایسے جانور سے جن کی تجارت کی جارہی ہو بچے پیدا ہوں تو ان سب کو شامل کر کے سال محسوب ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر اصل مال نصاب کے برابر ہے تو بدوران سال جو نفع اس سے حاصل ہو اس کو اصل میں شامل کر دیا جائے گا۔ اگر اصل مال نصاب سے کم ہے تو اس کے منافع کو اس میں شامل نہیں کیا جائے گا، بلکہ سال کا حساب اس وقت سے لگایا جائے گا، جب کہ نصاب پورا ہوا ہو اور وہ مال جو تجارت کے علاوہ کسی اور طرح سے حاصل ہو اس کو بدوران سال اصل مال میں نہیں ملایا جائے گا، بلکہ اس کا سال جداگانہ اس وقت سے محسوب ہوگا جب کہ کوئی شخص اس کا مالک ہوا ہو۔ البتہ سائمہ جانوروں سے پیدا ہونے والے بچوں کے سال کا حساب ان کی ماں کے ساتھ شامل کر کے لگایا جائے گا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ملاوٹی اشیاء میں اس دھات کا لحاظ کیا جائے جس کی مقدار زیادہ ہو، خواہ وہ سونا ہو یا چاندی یا کوئی اور دھات۔ لہٰذا سونے کے ساتھ چاندی ملی ہوئی اشیاء میں اگر سونا زیادہ ہے تو سونے کے مطابق زکوۃ ادا کی جائے اور اس پوری شے کو سونا تصور کیا جائے گا۔ اگر چاندی کی مقدار زیادہ ہے تو اس پوری شے کو چاندی تصور کیا جائے گا۔ پس اگر نصاب پورا ہو جائے تو زکوۃ نکالی جائے ورنہ نہیں۔ اگر ملاوٹی اشیا میں تانبا پیتل کا حصہ زیادہ ہے اور وہاں نقد کا رواج جاری

کان اور دفینوں کا بیان

کان اور دفینے کی تعریف اور ان کے مسائل کے بارے میں مسالک مختلفہ کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ۔ (۱)

ہے اور اس کی قیمت نصاب پورا کرتی ہو تو اس کی زکوٰۃ نقد کی طرح ادا کی جائے۔ اسی طرح نقود کی زکوٰۃ ادا کی جائے درآنحالیکہ اس میں سونا یا چاندی نصاب پورا کرتا ہو۔ پس اگر وہاں پر نقد کا رواج نہیں ہے یا اس کا خالص حصہ نصاب پورا نہ کرتا ہو اور اس کی تجارت کا ارادہ ہو تو اسے مال تجارت کی طرح قرار دیا جائے گا، یعنی اس کی قیمت لگا کر اس کی زکوٰۃ نکالی جائے گی۔ اگر تجارت کی نیت نہ ہو تو زکوٰۃ عائد نہ ہوگی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کھوٹ والی چاندی یا سونے کا رواج خالص (بے کھوٹ) سونے چاندی کی طرح ہوتا ہو تو ان کی زکوٰۃ خالص کی طرح اس کے برابر نکالی جائے۔ اگر ان کا رواج خالص کی طرح نہ ہو لیکن ان میں خالص حصہ نصاب پورا کرے تو زکوٰۃ ادا کی جائے ورنہ نہیں۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ کان اور دفینہ کے ایک ہی معنی ہیں اور شرع میں اس مال کو کہتے ہیں جو زمین کے اندر سے نکالا جائے، خواہ وہ قدرتی کان کا ہو جسے اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے بغیر اس کے کہ کسی نے اس میں رکھا ہو یا پھر وہ ایسا خزانہ ہو جسے کافروں نے زمین میں دفن کر رکھا ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ ایسی اشیاء جو کان اور دفینے سے برآمد ہوں ان پر زکوٰۃ کا حقیقی معنوں میں اطلاق نہیں ہوتا، کیونکہ ان کے لئے وہ شرطیں نہیں ہیں جو زکوٰۃ کے لئے ہیں۔

واضح ہو کہ کان سے برآمد شدہ اشیاء کی تین قسمیں ہیں: یعنی جو آگ میں پگھلائی جاسکیں، مائع اشیاء اور وہ جو نہ پگھلائی جاسکیں اور نہ مائع ہوں۔ آگ پر پگھلنے والی اشیاء جیسے سونا، چاندی، تانبا اور پیتل سیسہ اور لوہا اور مائع جیسے تارکول، پٹرول، مٹی کا تیل یا گیس وغیرہ۔ وہ اشیاء جو نہ مائع ہوں اور نہ پگھلائی جاتی ہوں جیسے چونے کا پتھر اور جواہر یا قوت پس وہ اشیاء جو آگ پر پگھلائی جاسکتی ہیں اس کا خمس (پانچواں حصہ) واجب ہے اور اس کا مصرف وہی ہے جو مال غنیمت کے خمس کا ہے اور جس کا ذکر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے "واعلموا ان ماغنمتم من شیء فان للّٰہ خمسہ" الآیہ (یعنی یاد رکھو کہ جو شے تمہیں مال غنیمت کے طور پر حاصل ہو اس میں سے پانچواں حصہ اللہ کے نام کا ہے)۔ خمس نکالنے کے بعد مابقا مال اس کا ہے جسے وہ ایسی زمین سے دستیاب ہوا جو کسی کی مملوکہ نہیں تھی۔ مثلاً جنگل اور پہاڑ۔ ایسی اشیاء میں سے خمس نکالنا اس صورت میں واجب ہے جب کہ اس شے سے (جاہلیت) غیر اسلامی عہد کی علامت ظاہر ہوتی ہو اگر اس میں اسلامی نشان ظاہر ہو تو اس کو ایسا سمجھنا چاہیے جیسے کسی کی گری پڑی چیز ہو تو اس پر خمس عائد نہ ہوگا۔ اگر ایسی علامت ہو جس سے اس کے اسلامی ہونے میں شبہ ہو تو اسے جاہلی (غیر اسلامی) دفینہ ہی تصور کیا جائے اور اگر کوئی مال مملوکہ اراضی سے دستیاب ہو تو اس پر خمس ہوگا اور اس کے بعد مابقا مالک اراضی کا ہوگا۔ اگر دفینہ یا کان کسی کے گھر کے اندر نکل آئے تو اس پر خمس واجب نہیں ہے، وہ سب مالک مکان کا ہوگا۔ دفینہ پانے والا مرد ہو یا عورت، آزاد ہو یا غلام، بالغ ہو یا بچہ، مسلمان ہو یا ذمی اس سے (حکم میں) کوئی فرق نہیں پڑتا۔

مائع اشیاء جیسے کولتار اور تیل یا نمک (کھار) کے برآمد ہونے پر کوئی مطالبہ نہیں ہے۔ اسی طرح ایسی اشیاء پر بھی جو نہ آگ میں پگھلائی جاتی ہوں اور نہ مائع ہوں جیسے چونا پتھر اور جواہرات وغیرہ کچھ عائد نہیں ہوتا۔ البتہ مائع اشیاء میں سے پارہ اس حکم سے مستثنیٰ ہے، پارہ برآمد ہو تو اس پر خمس واجب ہے۔ واضح ہو کہ دفینہ میں وہ تمام اشیاء شامل ہیں جو زمین کے اندر سے دستیاب ہوں، مثلاً ہتھیار، آلات اور سامان خانہ وغیرہ۔ یعنی ان تمام اشیاء پر خمس واجب ہوگا جیسا کہ پہلے بتایا گیا اور وہ اشیاء جو سمندر سے نکالی جائیں جیسے عنبر، موتی، مونگا، مچھلی وغیرہ اس پر کوئی مطالبہ نہیں۔ ہاں اگر ان کی تجارت کی جائے تو (زکوٰۃ واجب ہوگی) جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ معدن (یعنی کان کی چیز) وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے زمین میں پیدا کیا ہو، مثلاً سونا، چاندی یا تانبا، پیتل، گیرو اور گندھک یہ ان اشیاء سے مختلف ہے جن کا ذکر آگے آئے گا۔ ان اشیاء کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ سونا چاندی ہے تو اس کی زکوٰۃ بہ تحت شرائط متذکرہ سابقہ واجب ہے۔ ان شرائط کے منجملہ آزاد ہونا، مسلمان ہونا اور مقدار نصاب کا پورا ہونا ہے۔ لیکن پورا سال گزرنا شرط نہیں ہے، جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔ آزاد ہونے اور مسلمان ہونے کے شرط ہونے اور شرط نہ ہونے کے بارے میں دو اقوال صحیح ہیں (یعنی شرط قرار دیا جا سکتا ہے اور نہیں بھی) بہر حال سونے یا چاندی کی مقدار نصاب کو پہنچ جائے، خواہ ایک بار کی کھدائی میں یا چند بار میں تو زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ چنانچہ دوسری بار جو کچھ دستیاب ہوا سے پہلی بار کی دستیاب شدہ شے میں شامل کر لینا چاہیے درآنحالیکہ وہ کھیپ ایک ہی ہو۔ پھر نصاب پورا ہونے کے بعد جس قدر بھی مال نکلتا رہے خواہ تھوڑا ہو یا بہت اس کی زکوٰۃ واجب ہوگی اگر برآوردگیاں متعدد ہوں اور پہلی برآوردگی کا کام ختم ہونے سے پہلے ہی دوسری برآوردگی ظاہر ہو جائے اور دونوں کی برآمدات کو ملا کر نصاب پورا ہوتا ہو تو اس کی زکوٰۃ نکالی جائے ورنہ نہیں۔ اگر پہلی برآوردگی کا کام ختم ہونے کے بعد دوسری برآوردگی نظر آئے تو ہر ایک کو جداگانہ کھیپ قرار دیا جائے گا۔

واضح ہو کہ کان سے برآوردہ اشیاء کی زکوٰۃ دسویں حصہ کا چوتھائی ہے اور اس کا مصرف بھی وہی ہے جو زکوٰۃ کا مصرف ہے۔ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔ ان مصارف کی وہی آٹھ قسمیں ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''انما الصدقا للفقراء و المساکین'' الآیہ والی آیت میں بتائی گئی ہیں۔ اس حکم سے وہ شے مستثنیٰ ہے جسے ''ندرہ'' کہتے ہیں۔ ندرہ سے مراد سونے چاندی کے ایسے ٹکڑے ہیں جن کو بآسانی مٹی سے جدا کیا جا سکتا ہے۔ اس کا خمس واجب ہے، خواہ نصاب پورا نہ ہو۔ اس کے مصارف وہی ہیں جو مال غنیمت کے ہیں، یعنی مسلمانوں کے مفاد عامہ میں۔ یہ (ندرہ) مصارف زکوٰۃ کے آٹھ اقسام کے لئے مخصوص نہیں ہے۔ یاد رہے کہ ''ندرہ'' پر خمس اسی صورت میں عائد ہوگا جب کہ اس کو زمین سے نکالنے اور حاصل کرنے میں خطیر مصارف اور زیادہ محنت نہ کرنا پڑے۔ ایسا ہو تو اس کی زکوٰۃ صرف دسویں حصہ کا چوتھائی ۱/۴۰ ہوگی، گو نصاب پورا نہ ہوا ہو اور اس کو مصارف زکوٰۃ میں خرچ کیا جائے گا، خواہ اس کو نکالنے والا کوئی غلام ہو یا کافر ہو۔ لیکن سونے چاندی کے علاوہ کان سے برآوردہ دوسری اشیاء مثلاً تانبے، پیتل یا رانگ پر کوئی مطالبہ نہیں ہے۔ ہاں اگر اس کو مال تجارت بنا لیا جائے تو اس پر تجارتی سامان کی زکوٰۃ بموجب تفصیل سابقہ ادا کی جائے گی۔

رِکاز (دفینہ) سو اس سے مراد سونے، چاندی یا دوسری اشیائے مدفونہ ہیں جن کو اہل جاہلیت (یعنی غیر مسلموں)

نے زمین میں گاڑ رکھا ہو اور ایسی علامت موجود ہو (کہ وہ اہل جاہلیت ہی کا مال ہے) اگر شبہ ہو کہ آیا وہ دفینہ کسی جاہلی کا ہے یا کسی اور کا؟ تو اسے جاہلی (غیر مسلم) ہی کا دفینہ قرار دیا جائے گا اور اس کا خمس (1/5) نکالنا واجب ہے، قطع نظر اس کے کہ وہ سونا ہو یا چاندی یا کوئی اور شے، اور خواہ مسلمان کو دستیاب ہو یا غیر مسلم کو، پانے والا آزاد ہو یا غلام۔ اس پر خمس نکالنے کا حکم مال غنیمت کی طرح ہے اور اسے مسلمانوں کے مصالح عامہ پر خرچ کیا جائے گا اور دونوں صورتوں میں یہ شرط نہیں ہے کہ دفینہ کی مقدار نصاب کو پورا کرتی ہو اور دفینہ میں سے مقدار نصاب کو نکالنے کے بعد مابقا اس کا ہے جس کی مملوکہ زمین سے وہ مال برآمد ہوا، بشرطیکہ وہ شخص اس زمین کا مالک بذریعہ وراثت یا بذریعہ ''احیاء'' (یعنی زمین کو قابل کاشت بنانے کے عوض میں) ہوا ہو۔ اگر بذریعہ خرید یا طریق ہبہ اس کا مالک ہوا ہو تو (واجبات نکالنے کے بعد) دفینہ کا باقی ماندہ حصہ اس زمین کے سابقہ مالک کا ہو گا جس نے اسے بیچا ہے یا پایا ہے اگر زمین کسی کی مملوکہ نہ ہو تو (ادائے واجب کے بعد) باقی دفینہ اسی کا ہے جسے وہ دستیاب ہوا۔

اب رہا وہ دفینہ جو مسلمانوں یا ذمی کافروں کا دفن کردہ کسی زمین سے نکالا جائے اور اس کے مالک یا مالک کے ورثاء معلوم ہوں تو وہ ان کا حق ہے اگر اس کے حقدار کا پتہ نہ چلے تو اسے گری پڑی شے کی مانند قرار دیا جائے گا اور سال بھر تک اس کی شناخت کرائی جائے گی۔ اس کے بعد وہ شے اس کی ہو گی جس نے اس کو پایا۔ البتہ اگر ایسے قرائن موجود ہوں کہ ان دفینوں پر مدت دراز اور زمانہ گزر گیا ہے کہ اب اس کے مالک یا مالک کے ورثاء کا پتہ لگانا ممکن نہیں رہا تو اب اس کو شناخت کے لئے رکھنے کی ضرورت نہیں، بلکہ اس کو ایسا مال تصور کیا جائے گا جس کا کوئی مالک نہیں ہے، لہٰذا اسے بیت المال (مسلمانوں کے سرکاری خزانہ) میں جمع کر دیا جائے گا اور مصالح عامہ کے مصرف میں لایا جائے گا۔

اہل جاہلیت (غیر مسلموں) کا وہ مال جو زمین کے اوپر یا سمندر کے ساحل پر دستیاب ہو غیر مسلموں کے دفینوں کی طرح ہے، لہٰذا اس کا خمس (1/5) نکالا جائے اور جو باقی رہے وہ اسی کا ہے جسے دستیاب ہوا اور اس مال پر کوئی زکوٰۃ نہیں ہے جسے سمندر نے کنارے پر پھینک دیا ہو جیسے عنبر، موتی، مونگا وغیرہ، بلکہ یہ مال اسی کا ہے جس نے پایا، البتہ اگر یہ پتہ چل جائے کہ پہلے اس کا مالک کوئی جاہلی یا اور کوئی تھا تو اس کو بطور دفینہ یا گری پڑی شے کے تصور کیا جائے گا جس کی تفصیل اوپر بیان کی گئی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ معدن میں ہر وہ شے شامل ہے جو زمین سے پیدا ہوئی ہو اور زمین کی جنس میں سے نہ ہو، خواہ وہ ٹھوس ہو، جیسا سونا، چاندی، بلور، عقیق، تانبا، پیتل اور سرمہ یا پھر وہ مائع ہو جیسے ہڑتال اور مٹی کا تیل وغیرہ تو جو شخص ان میں سے کوئی شے زمین سے نکالے اور اس کا مالک ہو تو اس پر عشر (دسواں حصہ) واجب ہے۔ اس کی دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ اگر برآمد شدہ چیز سونا چاندی ہے تو اس کو صاف کرنے اور پگھلانے کے بعد اس کی مقدار نصاب کو پہنچ جائے یا ان کے علاوہ کوئی اور شے ہو جس کی قیمت نصاب کو پورا کر دے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اس کا نکالنے والا وہ ہو جس پر زکوٰۃ واجب ہے۔ ذمی، کافر یا مقروض وغیرہ پر واجب نہیں ہے۔ پھر اگر برآوردہ مال جامد (ٹھوس) ہو اور کسی کی مملوکہ زمین سے برآمد ہوا ہو تو وہ اس زمین کے مالک کا مال ہے گو اس کا نکالنے والا کوئی اور ہو، کیونکہ زمین کا مالک اس شے کا بھی مالک ہوتا ہے جو اس میں سے نکلے، لیکن اس کی زکوٰۃ مالک پر

واجب نہ ہوگی جب تک کہ وہ مال ہاتھ نہ آجائے۔

معدنی اشیاء کا نصاب پورا کرنے کے لئے ایک کان سے نکالی ہوئی شے کو دوسری کان کی برآمدات کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا وراٰنحالیکہ دونوں کی جنس مختلف ہو۔ ہاں اگر سونے اور چاندی کو نکالا جائے تو دونوں کان کی برآمدت کو ملا کر نصاب پورا کیا جائے گا۔ اگر معدنی شے کسی مباح اور غیر مملوکہ زمین میں تھی تو اس میں سے نکالنے والا ہی اس شے کا مالک ہوگا اور اس کی زکوٰۃ چالیسواں حصہ واجب ہوگی، خواہ وہ سونا ہو یا چاندی ہو یا (دفینہ سے برآمد شدہ) ہتھیار یا کپڑا ہو یا کچھ بھی ہو۔

اگر کسی کو مشک یا زباد (ایک خوشبودار چیز جو مشک بلاؤ سے نکلتی ہے) دستیاب ہو یا موتی، مونگا مچھلی وغیرہ سمندر سے حاصل ہو تو اس پر کوئی زکوٰۃ نہیں ہے، خواہ اس کی مقدار نصاب زکوٰۃ کو پہنچ جائے۔

واضح ہو کہ ''رکاز'' سے مراد وہ مال ہے جو اہل جاہلیت یا سابقہ کافروں کے دفینے سے برآمد ہو۔ اس میں وہ اشیاء بھی شامل ہیں جو زمین کے اوپر ملیں اور ان پر یا ان کی متعلقہ کسی شے پر کافروں کا مال ہونے کی علامت پائی جائے۔ اگر اس پر کوئی اسلامی نشان ہو یا اسلام اور کفر دونوں کی علامتیں ہوں تو اس کو ''لقیط'' (گری پڑی شے) قرار دیا جائے گا اور اس پر وہی احکام عائد ہوں گے (جو لقیط کے لئے ہیں)۔

جس شخص کو دفینہ ہاتھ لگے اس پر واجب ہے کہ اس کا خمس (۱/۵ حصہ) بیت المال کے لئے نکال دیا جائے۔ اس مال کو امام یا اس کا نائب مصالح عامہ کے کاموں میں صرف کرے گا۔ (خمس نکالنے کے بعد) باقی مال اس کا ہے جسے وہ دستیاب ہوا، بشرطیکہ وہ ارض مباح (جو کسی مملوکہ نہ ہو) سے ہاتھ لگا ہو۔ اگر وہ اپنی مملوکہ زمین سے برآمد ہوا تو اسی کا ہے اور اگر کسی اور کی مملوکہ زمین سے نکلا تب بھی اسی کا مال ہوگا، بشرطیکہ مالک اس کا دعوے دار نہ ہو۔ اگر مالک اراضی نے اس کا دعویٰ کیا، لیکن گواہ یا شناختی ثبوت نہ پیش کر سکا تو اس کے حلف پر وہ مال مالک اراضی کو دیا جائے گا۔ اگر کوئی شخص اس زمین میں زبردستی داخل ہوا (اور اس میں سے مال برآمد کیا) تو وہ مال اصل مالکوں کا ہوگا۔ ہاں اگر مالک کی اجازت سے داخل ہوا اور اس کی اجازت سے کھدائی کی تو مالک سے زیادہ اس کا حق ہے جس نے نکالا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ معدنی (کان سے برآوردہ) وہ اشیاء ہیں جو ایسی جگہ سے نکالی جائیں جہاں پر اللہ تعالیٰ نے انھیں پیدا کیا۔ یہاں پر خصوصیت کے ساتھ اس سے مراد سونا، چاندی ہے، لہٰذا دوسری اشیاء جو کان سے نکالی جائیں، جیسے لوہا، تانبا، پیتل اور سیسہ وغیرہ ان پر کچھ واجب نہیں ہے اور معدنی اشیاء میں ٹھوس، مائع اور (آگ پر) پگھلنے والی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ (کان سے نکالی ہوئی) چاندی سونے کی زکوٰۃ دسویں حصے کی چوتھائی واجب ہے جس طرح (مملوکہ) سونے چاندی کی زکوٰۃ واجب ہے۔ ان کی زکوٰۃ ادا کرنے کی شرائط بھی وہی متذکرہ سابقہ ہیں، بجز سال گزرنے کی شرط کے کہ معدن (کان) کے لئے یہ شرط نہیں ہے۔

تاہم ایک اور شرط ہے کہ وہ (سونا چاندی) مباح یا ذاتی مملوکہ زمین سے نکلے، ایسا نہ ہو تو اس پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ کان کسی معین مقصد کے لئے وقف شدہ زمین میں ہو اور وقف کے بعد وہ کان معرض وجود میں آئی ہو تو اس کی زکوٰۃ واجب ہے اور وجوب زکوٰۃ کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ کان سے ایک دفعہ ہی نکلی ہوئی شے نصاب کے برابر ہو جائے، بلکہ اگر کئی بار کے نکالنے میں سب کو ملا کر نصاب کی مقدار پوری ہو جائے تو سب پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اگرچہ پہلی بار نکالے ہوئے مال کا وہ شخص مالک نہ رہا ہو، لیکن شرط یہ ہے کہ برآمدات ایک ہی کان کی ہوں اور برآمدگی کا عمل برابر جاری رہا ہو یا

کھیتی اور پھلوں کی زکوٰۃ کا بیان

اس زکوٰۃ کی فرضیت علاوہ اس عام دلیل کے جو پہلے بیان ہوئی، کتاب وسنت سے ایک خاص دلیل بھی ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وآتوا حقه یوم حصاده".

(یعنی فصل کاٹنے کے وقت حق اللہ نکال دیا کرو)۔

اور آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے:

"ماسقت السماء ففيه العشر وما سقىٰ غرب (دلو) اودالية (دولاب) ففيه نصف العشر".

(یعنی جو کھیتی بارش سے سیراب ہو اس پر عشر (۱/۱۰) واجب ہے اور جس کو "غرب" (ڈول) یا دالیہ (یعنی چرسا یا رہٹ) سے سیراب ہو اس میں نصف (۱/۲۰) واجب ہے)۔

اس حدیث میں اس کی تفصیل ہے جس کا ذکر مذکورہ آیت شریفہ میں اجمالی طور پر کیا گیا ہے۔ اس کی شرائط وہی ہیں جو زکوٰۃ کی عام شرائط متذکرہ سابقہ ہیں۔ اس کے لئے کچھ اور شرطیں بھی ہیں۔ اس کے لئے کچھ اور شرطیں بھی ہیں، ان احکام کی تفصیل بموجب مسالک مختلفہ ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔(۱)

اگر رکا ہو تو کسی معذوری، مثلاً بیماری کے باعث رکا ہو۔ اگر ایسی صورت نہ ہو اور پہلی بار کی برآمد نصاب سے کم ہو تو اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ ہاں صرف دوسری بار کی برآمدگی کو نصاب پورا کرنے کے لئے اس میں شامل کیا جائے گا۔ اگر نصاب پورا ہو جائے تو صرف دوسری برآمدگی کی زکوٰۃ نکالی جائے اور زکوٰۃ اس وقت نکالی جائے جب کہ اس کو خالص اور صاف کر لیا جائے، خالص بنانے سے پہلے زکوٰۃ نکالنا جائز نہیں ہے۔

رہا "رکاز" سو اس سے مراد جاہلیت کا دفینہ ہے۔ اگر اس دفینے سے نصاب پورا ہو، خواہ اس مال کو ملا کر پورا ہو جو اس کے علاوہ مالک کے پاس موجود ہو، گو سکے کی شکل میں نہ ہو تو اس پر اس وقت خمس (۱/۵) نکالنا واجب ہے۔ اس کے لئے سال گزرنے کے علاوہ تمام شرائط وہی ہیں جو زکوٰۃ کی ہیں۔ اگر مال زمین پر دستیاب ہوا ہو تو اسے "رکاز" (دفینہ) قرار نہ دیا جائے گا، بلکہ وہ لقطہ (گری پڑی چیز) متصور ہوگا۔ اگر دفینہ جاہلیت کا نہ ہو، بایں طور کہ اس میں کوئی ایسی علامت پائی جائے جس سے ثابت ہو کہ وہ اسلامی ہے تو اس کا مسئلہ یہ ہے کہ اسے مالک کے سپرد کر دینا واجب ہے یا اگر ورثاء کا علم ہو تو اس کے ورثاء کو دیا جائے، ورنہ اس پر "لقطہ" کے احکام عائد ہوں گے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ یہ معلوم نہ ہو کہ وہ مال جاہلی ہے یا اسلامی۔ اگر کوئی دفینہ مملوکہ زمین سے برآمد ہو تو وہ مال مالک زمین کا ہے، بشرطیکہ مالک اس کا دعویٰ کرے، ورنہ وہ اس کا مال ہے جو اس سے پہلے اس زمین کا مالک رہا ہو۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اس کی عام شرائط عاقل و بالغ ہونا ہے، لہٰذا بچے اور مجنون کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے،

لیکن یہ دونوں شرطیں کھیتی اور پھلوں کی زکوٰۃ میں لاگو نہیں ہیں۔ پس بچے اور مجنون کی زمینی پیداوار میں زکوٰۃ واجب ہے اور ان دونوں اشیاء کی زکوٰۃ کے لئے شرائط مندرجہ بالا کے علاوہ مزید شرط یہ ہے کہ زمین عشری ہو (یعنی ایسی زمین) جس پر عشر (۱/۱۰) عائد کیا جا سکے، چنانچہ خراجی زمین کی پیداوار پر زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ ایک شرط مزید یہ ہے کہ زمین سے جو پیداوار حاصل ہو، جس پر پیداواری یا نمائی غرض سے زراعت کی جائے۔ لہٰذا لکڑی، گھاس، بانس، نرسل اور برگ خرما پر زکوٰۃ نہیں ہے، کیونکہ اس قسم کی اشیاء سے زمین میں نمو نہیں ہوتی، بلکہ کم ہو جاتی ہے۔ البتہ اگر ان کو جدا کر کے ان سے نفع کمایا جائے تو زکوٰۃ واجب ہوگی، بشرطیکہ اس کی قیمت نصاب کو پورا کرتی ہو۔

زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ زمین پر فی الواقع زراعت ہوئی ہو بخلاف خراج کے کہ اس پر خراج اسی وقت واجب ہو جاتا ہے جب کہ زمین قابل زراعت ہو جائے (گو سردست اس پر کھیتی نہ ہو) اسی طرح ضروری ہے کہ زمین کا مالک زراعت کرنے کے قابل ہو، چنانچہ اگر کوئی شخص زمین پر زراعت کرنے کی قدرت تو رکھتا ہے، لیکن زراعت نہیں کرتا تو اس پر زکوٰۃ نہیں ہے، لیکن خراج بہر حال واجب الادا ہے، کیونکہ اس زمین میں نما (افزونی) کی صلاحیت ہے۔ غرض وجوب زکوٰۃ کی شرط یہ ہے کہ زمین میں پیداواری نشو و نما ہو رہی ہو۔ بخلاف خراج کے کہ اس کے واجب ہونے کی شرط یہ ہے کہ زمین میں نمو کی صلاحیت پیدا ہو گئی ہو۔

زرعی پیداوار اور پھلوں پر زکوٰۃ کا حکم جب ہے کہ اس زمین میں بارش یا سیح (یعنی نالیوں) کے ذریعے آب پاشی ہوتی ہو۔ سیح سے مراد وہ پانی ہے جس کو نالی کے ذریعے بہا کر کھیت میں ڈالا جائے (اس صورت میں تو عشر واجب ہوگا)، لیکن اگر چرسے (یا رہٹ وغیرہ) کے ذریعے آب پاشی کی جائے تو اس پر عشر (دسویں حصے) کا نصف (۱/۲۰) واجب ہے۔ یہ زکوٰۃ ہر گونہ زمینی پیداوار پر واجب ہے، مثلاً گندم، جو، باجرا، جوار، نیز دوسری قسم کے دانے، سبزیاں، خوشبودار پھول گلاب، گنا، خربوزہ، کھیرا، ککڑی، بینگن، زعفران، کھجور اور انگور وغیرہ، خواہ وہ پھل دیرپا ہوں یا نہ ہوں اور تھوڑے ہوں یا بہت ہوں، ان کے لیے نہ نصاب کی شرط ہے اور نہ سال گزر جانے کی۔ پٹ سن، اس کے بیج، اخروٹ، بادام، زیرہ اور دھنیا پر بھی زکوٰۃ ہے اور ان پھلوں پر بھی جو جنگلی غیر مملوکہ درختوں سے چنے جائیں، جیسے پہاڑی علاقے کے درخت۔

ایسے دانوں پر زکوٰۃ نہیں ہے، جن کو زراعت (بونے) کے کام میں نہیں لایا جاتا، جیسے خربوزے اور مہندی کے بیج اور میتھی اور بینگن کے بیج۔ زمین سے اگنے والے، مثلاً کھجور کے درخت اور دوسرے اشجار پر زکوٰۃ نہیں ہے اور نہ ان اشیاء پر زکوٰۃ ہے جو درختوں سے پھوٹ کر نکلتی ہیں، جیسے گوند اور کول تار، کیلے پر بھی زکوٰۃ نہیں ہے اور کھیتی باڑی کی محنت پر جو خرچ کیا جاتا ہے وہ کاشت کار کے ذمہ ہے، لہٰذا جو کچھ بھی پیداوار ہو، اس پر زکوٰۃ نکالی جائے گی۔ ان اخراجات کو اس کی پیداوار سے وضع نہیں کیا جائے گا۔ اگر کھڑے کھیت کو تیار ہونے سے پہلے فروخت کر دیا گیا تو اس کی زکوٰۃ خریدار پر واجب ہوگی اور دانہ پک جانے کے بعد بیچا تو اس کی زکوٰۃ بیچنے والے کے ذمہ ہے۔ پھل دار درخت کی زکوٰۃ اس وقت واجب ہو گی جب اس میں پھل لگ جائیں اور ان کے خراب ہونے کا اندیشہ نہ رہے، بایں طور کہ وہ ایسے ہو جائیں کہ ان کو کام میں لایا جا سکے۔ پھر ان پر جو واجب ہوگا وہ کاٹنے کے وقت نکالا جائے۔ البتہ غلے کی زکوٰۃ کا وقت وہ ہے جب کہ اسے تولا اور صاف کیا جائے۔ اگر مالک کے اپنے کسی عمل کے بغیر حاصل شدہ پیداوار (از خود) تلف ہو جائے تو اس کی زکوٰۃ بھی ساقط

ہو جائے گی یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ اس کا توڑنا ناگزیر ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ زرعی پیداوار اور پھلوں پر زکوٰۃ واجب ہونے کی تین مزید شرطیں ان کے علاوہ ہیں جو پہلے بتائی گئیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ اس کو بغیر مجبوری کے بطور خوراک استعمال کیا جا سکے، جیسے گندم، جو، چاول، مکی، مسور، چنا، لوبیا اور باجرہ۔ اگر وہ خوراک کے کام میں نہیں لائی جا سکتی، جیسے میتھی، دھنیا، السی تو اس پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ یہی حکم ایسی اشیاء کا ہے جن کو تنگی یا مجبوری کی حالت میں کھانا پڑے، جیسے ''ترمس'' (ایک تلخ بیج ہے جسے بھگو کر کھا لیا جاتا ہے)۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ (غلہ یا پھل) کسی خاص شخص کی ملکیت ہو، لہٰذا مساجد کے لئے وقف شدہ اشیاء پر بقول صحیح زکوٰۃ نہیں ہے، کیونکہ وہ کسی کی ذاتی ملکیت نہیں ہوتیں۔ اسی طرح صحرائی مباح درختوں کی پیداوار پر زکوٰۃ نہیں ہے، جب کہ وہ کسی کی ذاتی ملکیت میں نہ ہوں۔

تیسری شرط یہ ہے کہ نصاب پورا ہو گیا ہو یا نصاب سے زیادہ ہو پھلوں میں سے انگور اور کھجور کے علاوہ کسی اور پھل کی زکوٰۃ واجب نہیں ہے، لہٰذا شفتالو (آڑو)، زرد آلو (خوبانی)، اخروٹ، بادام اور انجیر پر زکوٰۃ نہیں ہے اور جب انگور یا کھجور رنگ پکڑ لے یا اس کا چھلکا رنگین اور کھانے کے قابل ہو جائے یا کھیت کے دانے سخت پڑ جائیں اور وہ تیار ہونے پر آ جائے تو اس کی زکوٰۃ نکالنے سے پہلے، خواہ بطور صدقہ ہی کے نکالی جائے، اس کو کھانا مالک پر حرام ہے۔ اسی بناء پر زکوٰۃ نکالنے سے پہلے لوبیا یا ہرے دانوں کا کھانا یا کٹائی کرنے والوں کو اجرت میں دینا بقول معتمد حرام ہے۔

زرعی پیداوار اور پھلوں پر زکوٰۃ اس وقت واجب ہے جب ان کا نصاب پورا ہو جائے اور نصاب تخمیناً پانچ اوساق (۵ بار اشتر) کے برابر مقدار ہے۔ اس سے زیادہ ہو تو اسی حساب سے زکوٰۃ دی جائے۔ اس سے کم مقدار پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

واضح ہو کہ ایک ''وسق'' ساٹھ ''صاع'' کا ہوتا ہے اور ایک صاع چار مد کا۔ ایک مد ۱/۳ ۱ البغدادی رطل کے برابر ہوتا ہے (ایک رطل ۴۰ تولے کا ہوتا ہے)۔ موجودہ مصری پیمانہ کی رو سے نصاب کی مقدار چار ردبے اور دو کیلو ہے (ایک ردب ۴۰ صاع کا ہوتا ہے)۔

یہ احکامات اس صورت میں ہیں جب کہ غلہ مٹی اور گرد سے خالی اور چھلکے بھوسی سے صاف ہو۔ اگر ایسا غلہ ہے جسے چھلکے سمیت ذخیرہ کیا جاتا ہے، جیسے دھان ہے، یا اناج میں کوڑا کرکٹ مٹی وغیرہ ہو تو نصاب کی مقدار متعین کرنے کے لیے اس کو علیحدہ کر کے خالص دانہ کا لحاظ کیا جائے گا اور یہ ضروری ہے کہ غلہ کی ایک ہی جنس سے نصاب کو پورا کیا جائے۔ نصاب کو پورا کرنے کے لئے گندم اور جو کو ملانا نہ چاہیے۔ اسی طرح کسی ایک قسم کو دوسری قسم کے اناج سے نہ ملایا جائے۔ نیز سال حال کی پیداوار کو پچھلے سال کی پیداوار سے ملا کر نصاب پورا نہ کیا جائے۔ ہاں اگر ایک ہی سال میں دو فصلیں لی جائیں مثلاً چاول کی فصلی پیداوار کو جو گرمی کے موسم میں ہوتی ہے، آب نیل سے پیدا ہونے والی چاول کی غیر فصلی پیداوار سے باہم ملا کر نصاب کو پورا کیا جا سکتا ہے، کیونکہ ان دونوں فصلوں کے درمیان پورے ایک سال کا فاصلہ نہیں ہوتا۔ سال سے مراد چاند کے بارہ مہینے ہیں۔ (سال کا حساب) غلہ کی صورت میں فصل کاٹنے کے وقت اور پھلوں کی صورت میں پھل لگ

جانے کے وقت سے لگایا جائے گا۔ یہی حکم انگور کا ہے کہ جو کچھ شروع میں اتارا گیا اس کو آخر میں اتارے ہوئے انگوروں کے ساتھ ملا لیا جائے گا۔ لیکن کھجور جو سال میں دو بار پھل دیتا ہے، اگر پہلی بار میں نصاب پورا ہو جائے تو اس کی زکوٰۃ نکالی جائے ورنہ دوسری بار کے کھجوروں کو ملا کر نصاب پورا نہ کیا جائے اور زکوٰۃ جس کا نکالنا واجب ہے وہ کھیتی اور اس کی مدت قیام کے مختلف ہونے کے لحاظ سے مختلف ہو گی۔ اس کا انحصار آبپاشی متعدد ہونے پر نہیں ہے۔ پس اگر زراعت یا نخل (درخت خرما) کو بارش یا نالے کے پانی سے جس میں آلات کا استعمال نہ کیا گیا ہو سینچا گیا یا اس کی جڑ پانی سے ازخود سیراب ہوئی جیسے بارانی زمین ہوتی ہے تو اس کا عشر (دسواں حصہ) واجب ہے۔ لیکن اگر چرسے یا ڈھینکلی کے ذریعہ یا خریدے ہوئے پانی سے آبپاشی کی گئی تو اس پر دسویں حصہ کا نصف (یعنی ۱/۲۰) زکوٰۃ نکالی جائے، کیونکہ اس طرح زراعت پر بار زیادہ پڑتا ہے۔ اگر دونوں طرح کے ذرائع آبپاشی سے کام لیا گیا یا بایں طور کہ نصف زمین تو بارش کے پانی سے سیراب ہو اور باقی نصف اراضی رہٹ سے تو اس حالت میں ایک عشر کا تین چوتھائی نکالا جائے، اگرچہ آبپاشی کی تعداد مختلف ہو۔ اس واسطے کہ زکوٰۃ کے بارے میں زراعت کی مدت کو دیکھا جائے گا، آبپاشی کی تعداد کو نہ دیکھا جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ زرعی اجناس اور پھلوں کی زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے شرائط سابقہ کے علاوہ دو مزید شرطیں ہیں:
ایک یہ کہ وہ شے ذخیرہ کرنے کے قابل ہو، دوسرے یہ کہ زکوٰۃ واجب ہونے کے وقت اس کی مقدار نصاب پورا کرتی ہو اور اس باب میں نصاب کی مقدار دونوں قسم کی اشیاء کو چھلکوں اور بھوسی سے صاف کرنے اور کھجور اور اس کا چھلکا خشک ہونے کے بعد پانچ وسق ہے اور پانچ وسق تین سو صاع یعنی ۱۴۲۸ ۴/۷ مصری رطل کے برابر ہوتا ہے۔ زکاتی اشیاء دانے کی شکل میں ہوں یا کسی اور شکل میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا اور خواہ غذائی اشیاء ہوں یا نہ ہوں، جیسے گندم، لوبیا اور رشاد (چاسر۔ ایک قسم کی نبات) کے بیج یا مولی کے بیج، رائی کے بیج، زعتر، (کاہو، ایک قسم کی سبزی)۔ اور اشنان (گوبھی جیسی ایک سبزی) یا خاص درخت کے پتے، مثلاً بیری یا مہندی کے پتے اور مثلاً کھجور، کشمش، بادام، پستے یا بندق (ایک درخت کا پھل)۔ لیکن عناب اور زیتون پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ اسی طرح ناریل، انجیر، توت اور دوسرے میوہ جات، گنا، شلجم، کرم کلا، پیاز، مولی، ورس (ایک قسم کی زعفرانی گھاس)، نیل، حنا، نارنگی، کپاس، پٹ سن، زعفران، گل خیرو، (پر بھی نہیں ہے) کیونکہ ان اشیاء میں پہلی شرط (قابل ذخیرہ ہونا) نہیں پائی جاتی۔ مسور (بن دھلے) اور چاول (دھان) جن کو چھلکوں سمیت ذخیرہ کیا جاتا ہے، ان کا نصاب چھلکوں سمیت دس وسق ہے، کیونکہ اخبار سے اسی طرح ثابت ہے۔ ان دونوں اشیاء کے علاوہ دوسری اشیاء کی مقدار کا اندازہ چھلکوں کے ساتھ لگانا جائز نہیں ہے اور نہ صاف کرنے سے پہلے ان کی زکوٰۃ نکالنا جائز ہے اور ان اشیاء کی مقدار کا پیمانوں سے اندازہ لگانے میں ایسی شے پیش نظر ہو گی جو وزن میں اوسط درجہ کی ہو، جیسے مسور یا گندم، پس ہلکی اشیاء اگر پیمائش کی رو سے وزن میں تقریباً اتنی ہی ہو جائیں (جتنی مسور یا گندم) تو زکوٰۃ واجب ہو گی گو وزن میں ان کے برابر نہ ہوں، کیونکہ وہ پیمانہ میں بھارتی اشیاء کے برابر ہیں۔ وزنی اجناس اگر وزن میں نصاب کے برابر ہوں، لیکن پیمانے کے اعتبار سے نہ ہوں تو زکوٰۃ ان پر نہ ہو گی۔ ایک ہی قسم کی زراعتی اجناس اگر ایک ہی سال کی پیداوار ہیں یا ایک ہی سال کی کھجوریں ہیں تو ان کو باہم ملا کر نصاب پورا کیا جائے گا۔ بشرطیکہ وہ ایسے درخت کی پیداوار ہوں جو سال میں دو بار پھل دیتے ہیں۔ زرعی اجناس اور پھلوں کی زکوٰۃ جو آسمانی بارش سے سیراب ہوں، ایک عشر (دسواں

حصہ) ہے۔ اگر ان کو آلات سے سیراب کیا گیا ہو تو نصف عشر (۱/۲۰) زکوٰۃ ہوگی۔ اگر آدھی اراضی بارش کے پانی سے اور باقی نصف آلات کے ذریعے سیراب ہوئی ہو تو اس کی زکوٰۃ عشر کا تین چوتھائی حصہ (یعنی ۷۵ فیصدی) ہوگی۔ اگر ان کی آبیاری متفرق طریقہ سے ہوئی ہو تو (زکوٰۃ کے لئے) وہ صورت اختیار کی جائے گی جس میں زراعت کو فائدہ پہنچے۔ اگر یہ اندازہ نہ لگایا جاسکے (کہ کتنی پیداوار بارش سے اور کتنی بغیر بارش کے ہوئی) تو احتیاطاً ایک عشر ہی زکوٰۃ نکال دینا چاہیے اور دانوں کی زکوٰۃ اس وقت واجب ہوتی ہے جب کہ وہ دانے اتنے سخت ہو جائیں کہ انہیں نکال کر ذخیرہ کیا جاسکے۔ پھلوں کی زکوٰۃ اس وقت واجب ہوتی ہے جبکہ ان میں پختگی کے آثار پیدا ہو جائیں اور کھانے میں اچھے لگیں۔ ایسی حالت ہو جانے کے بعد کسی شخص نے اگر اس کو خود ضائع کر دیا یا فروخت کر دیا تو محتاجوں کا حق ادا کرنے کی ذمہ داری اس پر رہے گی۔ اگر اس کی اپنی زیادتی کے بغیر وہ از خود تلف ہو گیا تو اس پر زکوٰۃ نہیں ہے، بشرطیکہ اس جنس کو کھلیان میں (یا گاہنے کی جگہ پر) نہ لایا گیا ہو۔ اگر وہ جنس وہاں پر لانے کے بعد تلف ہوئی تو محتاجوں کے حق کا ذمہ دار ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ کھیتی یعنی زرعی پیداوار اور پھلوں کی زکوٰۃ واجب ہے اور اس کے واجب ہونے کا وقت وہ ہے جب کہ وہ کھیتی تیار ہو جائے یا وہ پھل کھانے کے قابل ہو جائیں۔ امام مالک رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب کھجور کا درخت لد جائے اور انگور کا گچھا تیار ہو جائے اور زیتون کالا ہو جائے یا مائل بہ سیاہی ہو جائے اور کھیتی (کے دانے) جھڑنے لگیں اور آب پاشی کی ضرورت نہ رہے تو (اس وقت) زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے اور چونکہ زکوٰۃ دانہ یا پھل تیار ہونے کے بعد ہی واجب ہو جاتی ہے اس لئے اگر ایسے دانوں کو جو جھڑنے لگے ہوں یا کھجور اور انگور جو گدرائے ہوئے ہوں یا ان میں مٹھاس پیدا ہو گئی ہو کھا لئے جائیں تو ان کو زمینی پیداوار میں شمار کر لیا جائے گا اور ان کا اندازہ لگا کر زکوٰۃ نکالی جائے گی۔ اگر اس طرح زکوٰۃ نکالی جائے تو ان کا استعمال جائز ہوگا۔ اسی طرح (زکواتی اشیا) جو ہوا سے جھڑ جائیں، اگر ان کا فراہم کرنا اور ان سے فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہو، یا کسی شخص کو تحفۃً دیا جاسکے یا جانوروں کو کھلایا جاسکے یا غلہ کاٹنے والوں کو اجرت میں دیا جائے تو اس کا حساب لگایا جائے۔ ہاں اگر اس کو پرندے یا ٹڈیاں کھا جائیں تو اس کو پیداوار میں شمار نہ کیا جائے گا۔ اسی طرح جو گرمی یا ٹھنڈ میں جھلس کر تلف ہو جائے یا کسی آسمانی تباہی کا شکار ہو جائے (تو اس کو بھی پیداوار میں شمار نہ کیا جائے گا) اور اس جنس کو بھی جسے گاہنے کے وقت جانور کھا جائیں۔

واضح ہو کہ زکوٰۃ واجب ہونے کی شرط یہ ہے کہ پیداوار نصاب کی مقدار پوری کر لے۔ زرعی پیداوار کا نصاب پانچ وسق ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے: ''لیس فی حب ولا تمر صدقة حتی تبلغ خمسة اوسق'' (یعنی دانوں (اناج) میں اور کھجور میں صدقہ نہیں ہے جب تک کہ پانچ وسق کی مقدار نصاب نہ ہو جائے)۔ آنحضرت ﷺ نے ایک وسق کی مقدار ساٹھ صاع کے برابر بتائی ہے جو ان دنوں مدینہ میں رائج تھا اور ایک صاع پانچ اور ایک تہائی ($5\frac{1}{3}$) عراقی رطل کے برابر ہوتا ہے اور پیمانے میں پانچ مد ہو جب مدنی ﷺ کے ہوتا ہے اور ایک مد تین مصری (قدح) پیالے کے برابر ہے لہٰذا ایک صاع مصری ایک قدح اور دو تہائی ($1\frac{2}{3}$) قدح کے برابر ہوگا اور مصری پیمانے کی رو سے نصاب چار ارداب اور ایک ویبہ (دو کیلو) کا ہوتا ہے اور تازہ پھل جب کہ سر دست وہ خشک نہ ہوں ان کی مقدار کا اندازہ خشک ہونے کے اعتبار سے لگایا جائے گا اور اس مقدار میں ردی کھجور کو شامل نہ کیا جائے گا۔ خالص دانے جن پر چھلکا نہ ہو اور انہیں بغیر چھلکے کے ذخیرہ کیا جاسکے، جیسے پھلی کا اوپری چھلکا، حساب میں نہیں آئے گا، البتہ وہ چھلکا جس کے ساتھ اس کا

ذخیرہ کیا جاسکتا ہے، جیسے دانوں کا چھلکا اس کو دانہ میں محسوب کیا جائے گا۔ اس کا چھلکے سے خالی ہونا ملحوظ نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ اناج اور پھلوں کی زکوٰۃ اسی صورت میں واجب ہوگی جب کہ وہ بویا گیا ہو یا اس کا پودا لگایا گیا ہو، خواہ خراجی زمین میں ہو یا نہ ہو، لیکن جو (بویا یا لگایا نہیں گیا، بلکہ) ازخود پہاڑوں میں یا مباح (اراضی غیر مملوکہ) میں پیدا ہوا اس پر زکوٰۃ نہیں ہے، جس کے ہاتھ وہ لگ جائے وہی اس کا مالک ہے۔

زکوٰۃ حسب ذیل بیس اقسام کی اشیاء پر واجب ہے: گندم، جو، سلت (ایک قسم کا جو جس میں چھلکا نہیں ہوتا) اور علس (ایک قسم کی گندم جس کے ہر چھلکے میں دو دانے ہوتے ہیں اور یمن کے علاقہ صنعا کے لوگوں کی غذا ہے) اور چاول، باجرا (یا کنگنی)، مکئی اور سات پھلی کے اندر پیدا ہونے والے دانے، جیسے فول (سیم) لوبیا، چنا، علس (مونگرا)، مسور، ترمس (ایک قسم کا تلخ بیج) بسلہ (ایک قسم کی پھلیاں) اور مٹر، نیز چار روغنی بیج یعنی زیتون تل دانۂ عصفر اور سرخ مولی کے بیج اور دو قسم کے پھل یعنی کھجور اور کشمش (یا منقیٰ)۔ ان کے علاوہ اور کسی شے پر زکوٰۃ نہیں ہے، بجز اس صورت کے جب کہ وہ مال تجارت ہو۔ ایسی صورت میں اس کی قیمت لگا کر زکوٰۃ نکالی جائے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ بیجوں، کھجور اور روغنی زیتون پر نصاب پورا ہونے پر نصف عشر واجب ہے، اگرچہ اس میں تیل پیدا نہ ہوا ہو اور اس صورت میں بھی نصف عشر ہے جب کہ آلات سے آبپاشی کی گئی ہو۔ اگر بارش کے پانی یا نالیوں سے آبپاشی کی گئی تو عشر واجب ہوگا۔ اراضی میں لگایا گیا بارش کا پانی اگر قیمتاً لیا گیا ہو یا آلات کے بغیر اس کو اراضی تک پہنچانے کی مزدوری دی گئی ہو تب بھی اس پر عشر واجب ہوگا۔ اگر آلات کے ذریعہ اور بغیر آلات کے دونوں طرح سے آبپاشی کی گئی ہو تو دیکھا جائے گا کہ دونوں طرح کی آبیاری میں یکساں یا تقریباً یکساں عرصہ لگا تو آدھی پیداوار سے عشر اور آدھی سے نصف عشر نکالا جائے، یعنی مجموعی طور پر دسویں حصہ کا تین چوتھائی (ساڑھے سات فیصدی) نکالا جائے گا۔ اگر ان دونوں طریقوں میں سے کسی کی مدت ایک تہائی یا اس کے قریب ہو تو (اس صورت میں) یہ کہا جاتا ہے کہ جس طریق آبپاشی کی مدت زیادہ ہے اسی لحاظ سے پوری پیداوار کی زکوٰۃ نکالی جائے گی اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ دونوں کا حساب جدا جدا لگا کر زکوٰۃ دی جائے۔ پس اگر دو تہائی عرصہ میں آلات استعمال کئے بغیر اور ایک تہائی عرصہ میں آلات کے ذریعے آبپاشی کی گئی تو دو تہائی کا عشر اور ایک تہائی کا نصف عشر نکالا جائے۔ غرض پہلے قول کے مطابق اگر تمام پیداوار کو ملا کر نصاب پورا ہو جائے تو تمام پیداوار سے عشر نکالا جائے گا اور ایک قسم کی جنس کو دوسری قسم کی جنس سے اس طرح ملا کر نصاب پورا کیا جا سکتا ہے۔ پھلیوں والی اجناس ہفتگانہ متذکرہ سابقہ کو زکوٰۃ کے بارے میں ایک ہی جنس قرار دیا گیا ہے۔ لہٰذا ان سب کا مجموعہ اگر نصاب پورا کرے یا نصاب سے زیادہ ہو جائے تو سب کی زکوٰۃ دی جائے اور ہر قسم کی زکوٰۃ اس کی اپنی مقدار کے مطابق نکالی جائے۔ اسی طرح گیہوں، جو اور سلت (ایک قسم کا جو) زکوٰۃ کے حق میں ایک ہی جنس شمار ہوں گے، یعنی اگر ان سب کو ملا کر نصاب پورا ہو جائے تو سب کی زکوٰۃ واجب ہوگی اور ہر ایک کی زکوٰۃ اس کی مقدار کے مطابق نکالی جائے گی اور مذکورہ اشیاء کو باہم ملا کر نصاب پورا کرنے کی شرط یہ ہے کہ جس جنس کو ملایا گیا ہے کے قابل درو ہونے سے پہلے بویا گیا ہو، ایسا نہ ہو تو نہ ملایا جائے اور ایک شرط یہ بھی ہے کہ پہلی جنس لے دانے اس وقت تک موجود ہیں جب کہ دوسری جنس کے ساتھ ملا کر زکوٰۃ واجب ہوئی ہے۔ اجناس بست گانہ میں سے ان کے علاوہ باقی اقسام جو ہیں ان کو (تکمیل نصاب کے لئے) نہیں ملایا جائے گا، جیسے چاول، مکئی، علس (ایک قسم کی گندم) کھجور اور کشمش کہ ان میں سے ہر ایک کا جداگانہ طور پر حساب لگایا

مصارف زکوٰۃ کا بیان

مصارف زکوٰۃ کی آٹھ قسمیں ہیں جن کا ذکر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے: ''انما الصدقات للفقرآء والمساکین والعاملین علیھا والمئولفۃ قلوبھم وفی الرقاب و الغارمین وفی سبیل اللّٰہ وابن السبیل'' (یعنی زکوٰۃ کے حقدار ہیں: فقیر، مسکین، زکوٰۃ کے کارندے اور جن کے دلوں کو بلانا مقصود ہو، اور غلامی سے گردن چھڑانے کے لیے، اور جہاد پر جانے والوں کے لیے، اور غریب الوطن)۔ اب ان اقسام میں سے ہر ایک کی تعریف اور ان کے متعلقہ احکامات کی تفصیل بموجب مسالک مختلفہ ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۱)

جائے۔ اگر نصاب پورا ہو تو زکوٰۃ واجب ہوگی، ورنہ نہ ہوگی۔ لہٰذا چاول کو مکئی کے ساتھ اور کھجور کو کشمکش کے ساتھ ملا کر نصاب پورا نہ کیا جائے گا۔ اسی طرح مثلاً فول (سیم) کو گندم کے ساتھ اور مسور کو جو کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا، البتہ ایک جنس کی مختلف قسموں مثلاً طرح طرح کی کھجوروں کو ملایا جا سکتا ہے۔ پس اگر کسی کے پاس دو طرح کی کھجوریں ہیں، یعنی عمدہ قسم کی اور گھٹیاں قسم کی اور دونوں کو ملا کر نصاب پورا ہوتا ہے تو سب کی زکوٰۃ نکالی جائے گی۔ اگر عمدہ، درمیانہ اور گھٹیا قسم کی کھجوریں ملا کر نصاب پورا ہو تو زکوٰۃ میں درمیانہ درجہ کی نکالی جائیں، تاہم اگر عمدہ قسم کی کھجور زکوٰۃ میں نکالی جائے تو بہت بہتر ہے، لیکن گھٹیا قسم کی کھجور کو زکوٰۃ میں دینا جائز نہیں ہے، نہ تو خود اپنی طرف سے اور نہ کسی اور کی جانب سے۔ اگر خام کھجور پکنے پر آ جائے، یعنی اس کا رنگ سرخ یا زرد ہونے لگا یا انگور میں مٹھاس پیدا ہونے لگے اور مالک اس میں سے کچھ کھانا یا فروخت کرنا یا کسی کو تحفتاً دینا چاہے تو لازم ہے کہ پہلے کسی منصف واقف کار سے یہ اندازہ لگوالیا جائے کہ انگور کی بیل یا خرما کے درخت پر لگے ہوئے پھل کی مقدار خشک ہونے کے بعد کتنی ہوگی، یعنی ''بلح'' (نیم پختہ کھجور) پک جانے کے بعد اور انگور خشک ہونے پر کس مقدار میں اتریں گے؟ اور یہ اندازہ ہر درخت کا جدا جدا لگایا جائے، تب اس کے بعد جس طرح جی چاہے تصرف میں لایا جا سکتا ہے۔ اب اگر خشک انگور (یا کشمش) اور کھجور کی مقدار نصاب کو پہنچ جائے، بشرطیکہ وہ دونوں ایسے ہوں کہ خشک ہو سکتے ہوں یا ان کی تری جاتی رہے یا پھر اگر بیچا جائے تو اس کی قیمت پر زکوٰۃ نکالی جائے اور یا اگر نہ بیچا جائے تو اس کی مالیت پر زکوٰۃ نکالی جائے، لہٰذا وصول شدہ یا تخمینی قیمت کا دسواں حصہ یا دسویں حصہ کا نصف اس قاعدہ سے جو بتایا گیا نکالا جائے، بشرطیکہ ان کی مقدار نصاب کو پورا کرے گو وصول شدہ قیمت یا تخمینی قیمت نصاب کو پورا نہ کرتی ہو۔ یہی حکم ہر قسم کی ایسی زرعی پیداوار اور پھل کا ہے جس میں خشک ہونے کی صلاحیت نہیں ہے کہ اگر بیچنے یا کھانے کی حاجت نہ ہو اور اسے فروخت کیا گیا تو اس کی قیمت وصول شدہ سے زکوٰۃ نکالی جائے اگر فروخت نہ کیا جائے تو اس کی قیمت کا اندازہ لگا کر زکوٰۃ نکالی جائے۔ اسی طرح مقاری فول اور مصری تازہ کھجور اور انگور و زیتون (غیر روغنی) کی زکوٰۃ وصول شدہ قیمت یا تخمینی قیمت کے حساب سے دی جائے بشرطیکہ نصاب پورا ہو گیا ہو۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ''فقیر'' وہ ہے جس کے پاس نصاب سے کم مال ہو یا نصاب کے برابر ہو، لیکن اس کی ضروریات

کے لیے کافی نہ ہو، یا کئی نصاب (کی مقدار مال) کا مالک ہونے پر اس کی ضروریات پوری نہ ہو سکتی ہوں۔ یعنی مقدار نصاب کا مالک ہونا فقیر کے زمرے سے خارج نہیں کرتا۔ اُس کو زکوٰۃ دینا جائز ہے اور صاحب علم فقیر پر خرچ کرنا زیادہ بہتر ہے۔

''مسکین'' وہ ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو اور اسے گزارہ کرنے یا تن ڈھانکنے کے لئے سوال کرنا پڑے۔ ایسے شخص کو سوال کرنا حلال ہے، بخلاف ''فقیر'' کے کہ اگر اس کے پاس ایک دن کی خوراک اور تن ڈھانکنے کو کپڑا ہے تو اسے سوال کرنا حلال نہیں ہے۔

''عامل'' وہ ہے جسے زکوٰۃ اور عشر کی وصولیابی کے لئے امام (حکومت) نے مقرر کیا ہے۔ اس کو کام کی نوعیت کے مطابق اجرت دی جائے گی۔

''رقاب'' سے مراد مکاتب غلام ہیں (جن سے مالک نے مقررہ رقم کے عوض آزاد کرنے کا معاہدہ کیا ہو)۔

''غارمین'' وہ قرض دار ہیں جن کے پاس اتنا مال نہ ہو کہ ادائے قرض کے بعد بمقدار نصاب مال کے مالک رہ سکیں۔ ایسے مقروض کو ادائے قرض کے لئے مال زکوٰۃ دینا ''فقیر'' کو دینے سے بہتر ہے۔

''فی سبیل اللہ'' سے مراد بقول صحیح ایسے حاجت مند اشخاص ہیں جو اللہ کی راہ میں جہاد کے لئے اپنے متعلقین کو چھوڑ کر نکلے ہوں۔

''ابن السبیل'' وہ ہے جو غریب الوطنی میں اپنے مال سے جدا ہو کر رہ گیا ہو۔ اس کو زکوٰۃ میں سے صرف حاجت کے مطابق دینا جائز ہے، اور بہتر یہ ہے کہ اسے قرض کے طور پر دیا جائے۔

''مؤلفۃ القلوب'' کو حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد میں زکوٰۃ دینے سے روک دیا گیا تھا (لہٰذا مزید تفصیل کی ضرورت نہیں)۔ ادائے زکوٰۃ کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ ادائے زکوٰۃ کی نیت یا ادائے فریضہ کی نیت ہو۔

واضح ہو کہ مالک (مال زکوٰۃ) کو اختیار ہے کہ وہ اپنے مال کی زکوٰۃ ان تمام مستحقین کو جن کا ذکر آیت میں ہے تقسیم کرے یا ان میں سے بعض کو یا کسی ایک قسم کے مستحق کو ادا کرے۔ بہتر یہ ہے کہ اگر زکوٰۃ کی مقدار نصاب سے کم ہو تو صرف ایک ہی شخص کو دی جائے۔ اگر کسی شخص کو مقدار نصاب کے برابر یا اس سے زیادہ دے دیا تب بھی جائز ہے لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔ ہاں اگر زکوٰۃ کا مستحق شخص قرض دار ہے تو مالک کے لئے جائز ہے کہ وہ اسے اس قدر دے کہ اس کا تمام قرضہ ادا ہو جائے، گو مقدار زکوٰۃ نصاب سے زیادہ ہو۔ اسی طرح مستحق زکوٰۃ اگر عیال دار ہے تو مقدار نصاب سے زیادہ زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ تاہم یہ خیال رہے کہ وہ مقدار اتنی ہو کہ اگر اس کے کنبہ کے لوگوں میں تقسیم کی جائے تو ان میں سے ہر ایک کو مقدار نصاب سے کم ہی ملے۔ ادائیگی قرض کی غرض سے زکوٰۃ دینے کی شرط یہ ہے کہ مستحق زکوٰۃ کو یہ کہہ دیا جائے کہ وہ اس مال زکوٰۃ کو ادائے قرض ہی کے کام میں لائے۔ اگر مالک مستحق زکوٰۃ کا قرض اس کے کہے بغیر خود ہی اپنے مال زکوٰۃ سے ادا کر دے تو زکوٰۃ ادا نہ ہو گی، البتہ قرض ادا ہو جائے گا اور مالک کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ زکوٰۃ اپنی اصل کو دے، یعنی باپ، دادا، پڑدادا وغیرہ کو اور نہ یہ جائز ہے کہ اپنی شاخ کو دے خواہ وہ نچلے درجے ہوں یعنی بیٹا، پوتا، پڑپوتا وغیرہ۔ اسی طرح بیوی کو زکوٰۃ دینا روا نہیں ہے، اگرچہ وہ زوجیت سے علیحدہ ہو کر عدت میں ہو اور بیوی کے لئے بھی جائز نہیں ہے کہ وہ زکوٰۃ کا مال اپنے خاوند پر خرچ کرے۔ یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ ہاں دوسرے رشتہ داروں میں زکوٰۃ تقسیم کرنا افضل ہے اور اس ترتیب سے زکوٰۃ دینا بہتر ہے: بھائی، بہن، پھر ان کی اولاد پھر ماموں اور خالائیں اور ان

کی اولاد۔ اس کے بعد دوسرے رشتہ دار اور زکوٰۃ کا مال ایسے رشتہ داروں کو دینا جائز ہے جن کے بسر اوقات کا بار اس پر ہے، بشرطیکہ وہ زکوٰۃ نفقہ واجب الادا میں محسوب نہ کی جائے۔ مال زکوٰۃ کا مسجد یا مدرسہ کی تعمیر یا مصارف حج و جہاد یا سڑکوں کی مرمت، پانی کی بہم رسانی یا پل کی تعمیر وغیرہ نیز میت کی تجہیز و تکفین میں اور ہر ایسی شکل میں جس میں مستحق زکوٰۃ کو مالک نہ بنایا گیا ہو صرف کرنا جائز نہیں ہے اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ ادائیگی زکوٰۃ کے لئے مستحق کو (مال زکوٰۃ کا) مالک بنا دینا ایک رکن ہے۔ زکوٰۃ ہر ایسے شخص کو دی جا سکتی ہے کہ جس کے پاس مقدار نصاب سے کم مال ہو اگرچہ وہ شخص تندرست اور کمائی کرنے کے قابل ہو۔ جو شخص اپنی حاجات ضروریہ مثلاً گھر، اثاث البیت، کپڑے، خادم سواری اور ہتھیار کے علاوہ قدر نصاب مال کا مالک ہو اس کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے۔ کسی مال دار کے بالغ لڑکے کو جو فقیر (محتاج) ہو زکوٰۃ دینا جائز ہے لیکن اس کے چھوٹے (نابالغ) لڑکے کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح مالدار کی بیوی کو جو محتاج ہو زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ نیز تنگ دست باپ کو بھی زکوٰۃ دی جا سکتی ہے جس کا بیٹا صاحب مقدور ہو۔ مال زکوٰۃ کا ایک شہر سے دوسرے شہر میں لے جانا مکروہ ہے بجز اس صورت کے جبکہ کسی رشتہ دار کو دینا ہو یا ایسے لوگوں کو جو اس کے اہل شہر سے زیادہ زکوٰۃ کے محتاج ہوں۔ ایسی صورت کے علاوہ اگر زکوٰۃ منتقل کی گئی تو جائز ہے مگر ایسا کرنا مکروہ ہے اور دوسری جگہ زکوٰۃ کا منتقل کرنا اسی حالت میں مکروہ ہے جبکہ زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد نکالی گئی ہو۔ اگر واجب ہونے سے پہلے ہی نکالی گئی ہو تو اس کے منتقل کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ادائے زکوٰۃ کے لئے اس جگہ کو ملحوظ رکھا جائے گا جہاں پر مال زکوٰۃ ہے، یہاں تک کہ اگر مالک کسی اور شہر میں ہے اور مال (قابل زکوٰۃ) کسی دوسرے شہر میں تب بھی زکوٰۃ وہیں پر تقسیم کی جائے جہاں مال ہے۔ اگر زکوٰۃ کا مال رشتہ داروں کے بچوں کو یا کسی خوشخبری دینے والے کو انعام وغیرہ میں دیا جائے تو جائز ہے۔ اسی طرح محتاج مردوں اور عورتوں کو اجتماعات (تقاریب) اور عید کے موقع پر مال زکوٰۃ میں سے دیا جائے تو جائز ہے۔ البتہ ذمیوں کو مال زکوٰۃ کے بغیر صدقہ کے طور پر دیا جا سکتا ہے۔

واضح ہو کہ زکوٰۃ بنی ہاشم پر حلال نہیں ہے، بخلاف نفلی صدقات اور مال وقف کے (کہ یہ دیا جا سکتا ہے)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ 'فقیر' وہ ہے جس کے پاس عام ضروریات سے کم مال ہو، ایسے شخص کو زکوٰۃ دی جا سکتی ہے، اگرچہ وہ نصاب کا مالک ہو، اور خود اس پر اپنے نصاب کی زکوٰۃ واجب ہو، وہ شخص 'فقیر' کے زمرہ میں نہیں ہے جس کا نفقہ کسی اور پر واجب ہو اور وہ شخص مال دار ہو اور اس کا نفقہ دینے کے قابل ہو۔ اور نہ یہ جائز ہے کہ ایسے شخص کے محتاج باپ کو زکوٰۃ دی جائے گو وہ شخص اپنے باپ کی خبر نہ لیتا ہو کیونکہ باپ کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے بیٹے سے نفقہ کا مطالبہ حاکم کے پاس درخواست دے کر کرے۔ البتہ اگر کوئی شخص کسی محتاج کو نفلی طور پر نفقہ دیتا ہو بغیر اس کے کہ یہ اس پر واجب ہو تو جائز ہوگا کہ وہ مال زکوٰۃ سے اس کو نفقہ دے۔ اگر کوئی شخص ایسا ہنر جانتا ہے جس سے کافی روزی کما سکے، یا اس کو (بسر اوقات کے لیے) وظیفہ ملتا ہو تو ایسے شخص کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر اس کا وظیفہ بسر اوقات کے لیے کافی نہیں ہے تو اس کو زکوٰۃ میں سے اتنا دیا جا سکتا جو اس کے لیے کافی ہے۔

'مسکین' وہ ہے جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو، لہٰذا یہ فقیر سے زیادہ حاجت مند ہوتا ہے۔ اور فقیر و مسکین (کے مستحق زکوٰۃ ہونے) کی تین شرطیں ہیں: آزاد ہونا، مسلمان ہونا اور ان میں سے کسی کا ہاشم بن عبد مناف کی نسل سے نہ ہونا، درآنحالیکہ انھیں بیت المال سے اتنا مل جاتا ہو جو ان کی بسر اوقات کے لیے کافی ہو۔ اور (اس باب میں) صحیح ترین قول یہ

ہے کہ ان کو دیا جائے تا کہ وہ فقیری میں مبتلا نہ ہو جائیں ۔ اور مطلب برادر ہاشم کی اولاد کا شمار آل نبی ﷺ میں نہیں ہے، لہٰذا ان کو زکوٰۃ حلال ہے۔ ہاں نفلی صدقات بنی ہاشم اور دوسروں کو حلال ہیں۔

'مؤلفۃ القلوب' سے مراد وہ کافر ہیں جنھیں اسلام کی جانب راغب کرنے کے لیے مال عطا کیا جائے، اگر چہ وہ بنی ہاشم میں سے ہوں۔ کہا جاتا ہے کہ ان سے مراد وہ مسلمان ہیں جو نئے نئے اسلام میں داخل ہوئے ہوں۔ انہیں زکوٰۃ میں سے دیا جا سکتا ہے کہ ان کے دلوں میں ایمان جڑ پکڑ لے۔ اس دوسرے قول کے مطابق (مؤلفۃ القلوب کو) خیرات دینے کا حکم ہنوز باقی ہے اور اب بھی ایسے لوگوں کو زکوٰۃ دی جا سکتی ہے۔ اول الذکر تفسیر کی رو سے اس حکم کے باقی رہنے یا نہ رہنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جب بھی کافروں کو اسلام کی جانب رغبت دلانے کی ضرورت محسوس ہو تو زکوٰۃ کا مال انھیں دیا جا سکتا ہے، ورنہ نہیں۔

'عامل زکوٰۃ' وہ لوگ ہیں جو زکوٰۃ کے محصل مقرر کیے جائیں۔ ان میں منشی اور تقسیم زکوٰۃ کرنے والے اور مالکان مویشی کو وصولی زکوٰۃ کے لیے اکٹھا کرتے والے اہلکاروں کو مال زکوٰۃ میں سے اجرت دی جا سکتی ہے، خواہ وہ مال دار ہوں، کیونکہ یہ ان کو بصلۂ خدمت دیا جائے گا نہ کہ بربنائے فقیری اگر محتاج بھی ہوں تو اس کے وہ دو طرح سے مستحق قرار پائیں گے۔

واضح ہو کہ زکوٰۃ کا لینا ان شرائط پر درست ہوگا کہ لینے والا آزاد ہو، مسلمان ہو اور ہاشمی نہ ہو۔ اور کسی کا اس کام (وصولی زکوٰۃ) پر مامور ہونا اسی صورت میں درست ہوگا جبکہ کوئی شخص انصاف پسند اور احکام زکوٰۃ سے واقف ہو، لہٰذا کسی کافر یا فاسق یا مسائل زکوٰۃ سے ناواقف شخص کو اس کام پر مامور نہ کیا جائے۔ تاہم اگر بادشاہ اس کام پر کسی غلام یا ہاشمی کو مقرر کر دے تو اس تقرر نافذ ہوگا لیکن اس کی اجرت (یا تنخواہ) بیت المال سے دی جائے گی، زکوٰۃ سے نہیں دی جائے گی۔

'فی الرقاب' سے مراد یہ ہے کہ مسلمان غلام کو مال زکوٰۃ سے خرید کر آزاد کیا جا سکتا ہے اور اس کے والی مسلمان ہوں گے، لہٰذا اگر وہ لا وارث مر جائے تو اس کا مال مسلمانوں کے بیت المال میں داخل کر دیا جائے گا۔

'غارم' وہ قرض دار ہے جس کے پاس اتنا مال نہ ہو کہ وہ اپنا قرض ادا کر سکے تو ایسے شخص کا قرض مال زکوٰۃ سے ادا کیا جا سکتا ہے اگر چہ اس کے مرنے کے بعد ادا کیا جائے، بشرطیکہ وہ مقروض آزاد، مسلمان ہو اور ہاشمی نہ ہو اور اس نے کسی بری بات کے لیے مثلاً شراب پینے کے لیے قرض نہ لیا۔ بصورت دیگر اس کا قرض ادا کرنے کے لیے مال زکوٰۃ نہ دیا جائے۔ ہاں اس نے توبہ کر لی ہو (تو اور بات ہے)۔ اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ قرضہ جو اس پر ہے وہ کسی شخص کا ہو، اگر اللہ کا قرض اس کے ذمہ ہے تو اس کی ادائیگی مال زکوٰۃ سے نہیں کی جائے گی۔ مجاہد کو مال زکوٰۃ دیا جا سکتا ہے بشرطیکہ وہ آزاد اور مسلمان ہو اور ہاشمی نہ ہو، اگر چہ وہ غنی ہو جاسوس بھی مجاہدوں کے زمرہ میں ہے گو وہ کافر ہو۔ اگر جاسوس مسلمان ہو تو اس کے (استحقاق زکوٰۃ کے لیے) اس کا آزاد ہونا اور ہاشمی نہ ہونا شرط ہے، کافر ہو تو صرف آزاد ہونا شرط ہے۔ مال زکوٰۃ سے ہتھیار اور گھوڑوں کا خریدنا درست ہے۔ جہاد کے گھوڑوں کی خوراک بیت المال سے دینی چاہیے۔

'ابن السبیل' وہ غریب الوطن ہے جس کو اپنے وطن پہنچنے کے لیے مال کی احتیاج ہے، ایسے شخص کو زکوٰۃ سے دیا جا سکتا

ہے، بشرطیکہ آزاد اور مسلمان ہو اور ہاشمی نہ ہو اور نہ معصیت کے لیے مثلاً ڈاکہ ڈالنے کے لیے وطن سے سفر کیا ہو۔

ور جب یہ شرطیں اس میں پوری ہوں تو وہ زکوٰۃ لے سکتا ہے اگر چہ وہ اپنے شہر میں مالدار ہو، اور کوئی شخص ایسا نہ ہو جو اسے وطن تک جانے کے لیے قرض دے سکے۔ اگر ایسا ممکن ہو تو اسے مال زکوٰۃ میں سے نہیں دیا جائے گا اور وہ ایسا ہے جیسے وہ شخص جو ان شرائط میں سے کوئی ایک شرط پورا نہ کرتا ہو۔ اور صحت زکوٰۃ کے لیے یہ واجب ہے کہ زکوٰۃ دینے والا یہ نیت کرے کہ اس قدر مال میں بطور زکوٰۃ دے رہا ہوں یہ نیت اگر زکوٰۃ نکالنے کے وقت نہیں کی گئی تو زکوٰۃ دینے کے وقت کرنی چاہیے۔ اگر نکالنے کے وقت یہ نیت کرلی تھی کہ یہ مال زکوٰۃ ہے تو کافی ہے (دینے کے وقت نیت ضروری نہیں)۔

اگر مطلق نیت نہیں کی گئی تو جو کچھ اس نے نکالا اس کا شمار زکوٰۃ میں نہ ہوگا۔ اور یہ اعلان کرنا ضروری نہیں کہ جو کچھ کسی نے لیا وہ مال زکوٰۃ ہے، بلکہ ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اس سے فقیر کی دل شکنی ہوتی ہے۔ اور زکوٰۃ کی تقسیم خاص طور پر اسی مقام پر یا اس کے قریب ہونی چاہیے جہاں پر وہ واجب ہوئی اور اس کو دور یا نزدیک کسی اور مقام پر لے کر جانا جائز نہیں ہے، بجز اس صورت کے جب کہ دوسری جگہ کے لوگوں کو محل زکوٰۃ کے باشندوں سے زیادہ ضرورت ہو۔ ایسی صورت میں زکوٰۃ کا بیشتر حصہ وہاں کے لوگوں کے لیے لے جانا واجب ہے اور کمتر حصہ کو مقامی اشخاص میں تقسیم کرنا چاہیے۔ زکوٰۃ کے مال کو لے جانے کا خرچ مسلمانوں کے بیت المال سے ادا کیا جائے گا۔ اگر ایسا بیت المال نہ ہو تو اس مال زکوٰۃ کو وہیں پر فروخت کر دیا جائے، اور وہی شے وہاں پر جہاں لے جانا مقصود تھا خرید کر (مستحقین کو) دے دی جائے یا پھر وصول شدہ قیمت ہی کو بحسب تقاضائے مصلحت تقسیم کر دیا جائے۔ زکوٰۃ کے واجب ہونے کی جگہ وہ ہے جہاں پر کھیتی یا پھل پیدا ہو اگر چہ وہ جگہ مالک کے شہر میں یا وہاں پر نہ ہو جہاں اس کی رہائش ہے۔

واضح ہو کہ یہ حکم اشیاء کی زکوٰۃ کا ہے، مویشی کی زکوٰۃ واجب ہونے کی جگہ وہ ہے جہاں پر مویشی موجود ہوں بشرطیکہ محصل زکوٰۃ وہاں پر موجود ہو، اگر محصل وہاں نہ ہو تو جہاں مالک ہے وہاں پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اور مال زکوٰۃ کو آٹھوں قسم کے حقداروں میں تقسیم کرنا واجب ہے۔ اگر چہ کسی بھی مستحق فرد واحد کو دی جائے۔ البتہ زکوٰۃ کے کارندے کو تمام کا تمام دے دینا جائز نہیں ہے، جب کہ وہ زکوٰۃ اس کے کام کی اجرت سے زیادہ ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ 'فقیر' وہ ہے جسے کچھ نہ ملتا ہو یا اتنا نہ پاتا ہو جو اس کی آدھی ضروریات کے لیے کفایت کرے۔

مسکین وہ ہے جسے آدھی ضروریات یا اس سے زیادہ کے لیے مل جاتا ہو۔ ان دونوں میں سے ہر ایک کو اتنی زکوٰۃ دی جا سکتی ہے جو ان کے اور ان کے عیال کے لیے سال بھر کو کافی ہو۔

'عامل' زکوٰۃ وہ شخص ہے جس کا رکھنا وصولی زکوٰۃ کے لیے ضروری ہو اس کے کام کی نوعیت کے اعتبار سے اس کو اجرت دی جائے، اگر چہ وہ مالدار ہو۔

'مؤلف' وہ سردار قبیلہ ہے جس کا حکم مانا جاتا ہو اور جس کے ایمان لانے کی توقع ہو اور اس کے شر کا اندیشہ ہو یا اس کے ایمان کو پختہ کرنا اور اس جیسے دوسرے کافروں کا مسلمان ہونا متوقع ہو، یا جو لوگ زکوٰۃ نہیں دیتے ان سے وصول کرنے کے لیے اس شخص کی حمایت ضروری ہو۔ غرض ایسے لوگوں کو زکوٰۃ میں سے دینا چاہیے جن کو ملایا جا سکے۔

'رقاب' سے مراد مکاتب ہیں (یعنی ایسے غلام جن کے ساتھ مالک نے مال کے عوض آزاد کرنے کا معاہدہ کیا ہو)

اگر معاہدہ کی کچھ رقم پہلے ادا کر دی گئی ہو تو اس کو اتنا (زکوٰۃ سے) دیا جائے کہ رقم معاہدہ پوری ہو جائے۔

'غارم' (قرض دار) کی دو قسمیں ہیں: ایک تو وہ شخص جس نے بنی نوع کی بہتری کے لیے قرض لیا۔ دوسرا وہ شخص جس نے اپنی کسی ذاتی جائز ضرورت کے لیے قرض لیا ہو، یا امر ناجائز کے لیے ہو لیکن اس سے تائب ہو چکا ہو۔ ایسے کو مال زکوٰۃ میں سے اتنا دیا جاسکتا ہے کہ اس کا قرض جو رہ گیا وہ ادا ہو جائے۔

'فی سبیل اللہ' سے مراد غازی (جہاد کرنے والا) ہے درآنحالیکہ کوئی سرکاری محکمہ ایسا نہ ہو جس سے اس پر خرچ کیا جاسکے، یعنی اس کو ہتھیار، گھوڑا خوراک اور پانی اور واپسی کے مصارف جو درکار ہیں اسے مہیا کیے جاتے ہوں،

'ابن السبیل' وہ غریب الوطن ہے جس نے کسی جائز مقصد کے لیے سفر کیا ہو اور پردیس میں اس کا مال ختم ہو گیا ہو اور یا اس نے کسی امر حرام کے ارادے سے سفر کیا ہو، لیکن اس فعل سے تائب ہو گیا ہو۔ ایسے شخص کو اتنا دیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنے شہر میں پہنچ سکے، اگرچہ اس کام کے لیے اسے قرض دینے والا مل سکے اور قطع نظر اس کے کہ وہ مال دار ہے یا فقیر ہے۔

مستحقین زکوٰۃ کی ان آٹھ اقسام میں سے کسی ایک کو زکوٰۃ دینا کافی ہے اور جائز ہے کہ کچھ لوگ اپنی زکوٰۃ ایک ہی شخص کو دے دیں جس طرح یہ جائز ہے کہ ایک شخص اپنی زکوٰۃ کچھ لوگوں کو دے۔ یہ جائز نہیں ہے کہ زکوٰۃ واجب کی قیمت دی جائے، بلکہ جو شے واجب ہوئی ہے بعینہ وہی شے دینی چاہیے۔

کافر یا غلام کو یا جو شخص مال یا کسب کے لحاظ سے غنی ہو اس کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے اور نہ ایسے شخص کو جس پر نفقہ کی ذمہ داری ہے زکوٰۃ دینا جائز ہے، ہاں ایسا شخص اگر زکوٰۃ کا کارندہ یا غازی یا تالیف قلب کا مستحق یا مکاتب یا مسافر یا مقروض ہو تو اصلاح باہمی کے خیال سے ان کو دینا جائز ہوگا۔ بیوی کا اپنے خاوند کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے اور نہ اس کے برعکس (خاوند کا بیوی کو زکوٰۃ دینا) جائز ہے۔ ہاشمی کو بھی زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے اگر بے خبری میں غیر مستحق کو زکوٰۃ دے دی اور اس کا مستحق نہ ہونا بعد میں معلوم ہو تو وہ زکوٰۃ ادا نہیں ہوئی، لہٰذا جسے دیا ہے اس سے واپس لے لینا چاہیے۔ اگر کسی کو فقیر جان کر زکوٰۃ دی گئی تو ادا ہو گی۔ اس طرح ایسے قریبی رشتہ داروں کو زکوٰۃ دینا جائز ہے جن کے نفقہ کی ذمہ داری اس پر نہیں ہے۔ بہتر یہ ہے کہ زکوٰۃ اپنے ہی شہر کے فقیروں میں تقسیم کی جائے البتہ جہاں پر مال زکوٰۃ ہے وہاں سے صرف اتنی دور تک لے جانا جائز ہے جس کا فاصلہ قصر کی مسافت سے کم ہو۔ مسافت قصر تک زکوٰۃ کا لے جانا حرام ہے، تاہم زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ فقیر وہ ہے جس کے پاس مطلق مال نہ ہو اور نہ مال حلال کمانے کا کوئی ذریعہ ہو۔ یا اگر مال ہو یا حلال کی کمائی ہو بھی تو کافی نہ ہو، یعنی صرف اتنی ہو کہ آدھی ضروریات سے کم پوری کر سکے اور نہ کوئی ایسا شخص ہو جو اس کی ضرورت کے مطابق اتنا خرچ کر سکے جو اس کے لیے کافی ہو، مثلاً خاوند ہو جو اپنی بیوی کی کفالت کرے۔ اور کافی ہونے کی مدت عام عمر طبیعی کے اعتبار سے ہو گی یعنی باسٹھ سال کی عمر تک۔ لیکن اگر کسی کے پاس اتنا مال ہے جس سے وہ تجارت کر سکے تو اس کے یومیہ منافع کا اندازہ لگایا جائے۔ اگر اس کا منافع ایک دن کی آدھی ضروریات سے کم ہو تو اس کو فقیر قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی عمر غالب سے تجاوز کر جائے تو ہر روز کا لحاظ کر کے دیکھا جائے گا، اگر اس کے پاس اتنا مال یا کمائی ہو جو نصف یوم کی ضروریات سے کم ہو تو اسے فقیر تصور کیا جائے گا۔

'مسکین' وہ ہے جس کے پاس اتنا مال یا حلال کمائی کا ذریعہ ہو جو اس کی عمومی عمر غالب مذکورہ بالا کی صرف آدھی ضروریات پوری کر سکے یا اس سے زیادہ ہو۔ اگر کسی کے پاس اس کے لائق حال گھر ہو یا ایسا ہی لباس ہو اگر چہ وہ شاندار ہو تب بھی اسے فقیر و مسکین قرار دینے میں کوئی امر مانع نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی عورت کے پاس اتنا ہو جو سنگھار کے لیے بالعموم ضروری ہوتا ہے تو اسے فقیر و مسکین قرار دیے جانے سے مانع منع نہیں ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کسی کے پاس علمی کتب کا ذخیرہ ہو جس کی پڑھنے یا حوالے کے لیے رکھنے کی ضرورت ہو۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی کے پاس حرام کی کمائی کا مال ہو یا اس کا مال دو منزلوں یا اس سے زیادہ فاصلہ پر ہو، یا دیر پا قرضہ کی شکل میں ہو یہ تمام صورتیں فقیری اور مسکینی کا باعث ہیں اور زکوٰۃ لینے سے مانع نہیں ہیں۔

عامل علی الزکوٰۃ وہ شخص ہے جسے زکوٰۃ وصول کرنے کے کام میں دخل ہو، مثلاً محصل یا تحویل دار یا منشی، ایسے شخص کو زکوٰۃ اس حال میں ملے گی جب کہ امام تقسیم کرے اور اس کی تنخواہ پہلے سے مقررہ نہ ہو۔ لہٰذا اس کو مقدار وصول یابی کے مطابق اجرت دی جائے گی۔

''موکفۃ القلوب'' کی چار قسمیں ہیں ایک وہ جس کا ایمان ہنوز کمزور ہو یعنی نو مسلم ہو، لہٰذا اس کو مال زکوٰۃ میں سے دیا جائے جس سے ایمان کی پختگی مقصود ہو۔ دوسرا ایسا شخص جو مسلمان ہو اور اس کی قوم میں اس کا وقار ہو اور اس کو مال کے دیے جانے سے یہ توقع ہے کہ دوسرے کفار بھی مسلمان ہو جائیں گے۔ تیسرا وہ نو مسلم جس کا ایمان پختہ ہو اور اس کو مال دیے جانے سے یہ امید ہو کہ اس کے علاوہ دوسرے کافروں کے شر سے مسلمان محفوظ رہیں گے۔ چوتھے وہ شخص جو زکوٰۃ میں رکاوٹ ڈالنے والوں کے شر سے روک سکے۔

'رقاب' سے مراد ''مکاتب'' ہیں جن کو زکوٰۃ میں سے اس قدر دیا جا سکتا ہے جو معاہدہ آزادی کی رقم ادا کرنے میں معاون ثابت ہو، تاکہ وہ غلامی سے آزاد ہو سکے۔ ایسے شخص کو چند شرائط پر زکوٰۃ کا مال دیا جائے گا۔ مثلاً معاہدہ ٹھیک ٹھیک اور یہ کہ اس کے پاس اتنا مال نہ ہو جو معاہدۂ کتابت کے قرض واجب کو ادا کرنے کے لیے کافی ہو۔ اور یہ کہ وہ غلام خود زکوٰۃ دینے والے کا مکاتب نہ ہو۔

'غارم' سے مراد مقروض ہے، اس کی تین قسمیں ہیں: وہ شخص جس نے جھگڑنے والوں کے درمیان صلح کرانے کے لیے قرض لیا ہو۔ ایسے شخص کو زکوٰۃ کا مال دیا جا سکتا ہے اگر چہ وہ مال دار ہو۔ دوسرا وہ شخص جس نے ذاتی جائز مصارف کے لیے قرض لیا ہو، یا ناجائز مصارف کے لیے لیا ہو تو اس فعل سے توبہ کر چکا ہو۔ تیسرا وہ شخص جو کسی کی ضمانت کر لینے کے باعث مقروض ہو گیا ہو اور وہ خود اور نہ وہ شخص جس کی ضمانت لی ہے ادائیگی مال ضمانت کے قابل ہو، بشرطیکہ ضمانت اس کی درخواست پر لی گئی ہو۔ اگر اس نے خود ہی ضمانت لے لی ہو بغیر اس کے کہ اس شخص نے جس نے ضمانت لی ہے اس سے درخواست کی ہو، ایسے شخص کو جب مشکل آ پڑے تو زکوٰۃ سے مال دیا جائے گا، اگر چہ اس شخص کو جس کی ضمانت لی تھی ادا کرنا آسان ہو۔ اخیر کی دونوں قسموں کے مقروضوں کو زکوٰۃ میں سے اس قدر دیا جائے گا جس قدر کی ادائیگی سے وہ قاصر ہوں۔ بہ خلاف پہلی قسم کے مقروض کہ اس صورت میں اس کو مال زکوٰۃ سے دیا جائے گا خواہ وہ غنی ہو۔

'فی سبیل اللہ' وہ مجاہد ہے جو جنگ (جہاد) میں رضا کارانہ شامل ہوا ہو، اور حکومت سے اس کی کوئی تنخواہ جو مجاہدین

صدقۂ فطر کا بیان

صدقہء فطر ہر آزاد مسلمان پر جو صاحب مقدور ہو واجب ہے۔اس کا حکم ہم کو آنحضرت ﷺ نے زکوٰۃ سے پہلے اس سال دیا جس سال رمضان کا روزہ فرض ہوا۔اس وقت جب کہ آنحضرت ﷺ فطر سے پہلے خطبہ دے رہے تھے آپ نے اس کے ادا کرنے کی ہدایت فرمائی تھی۔چنانچہ عبدالرزاق نے صحیح اسناد کے ساتھ عبدبن ثعلبہ سے اخراج فرمایا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ حضور ﷺ نے یوم فطر سے ایک یا دو روز پہلے خطبہ دیا اور فرمایا'' **ادوا صاعاً من بر اوقمح اوصاعاً من تمر او شعير عن كل حر او عبد صغير او كبير.** ''(یعنی ایک صاع بر یا قمح (بظاہر یہ گندم کی دو قسمیں ہیں) یا ایک صاع کھجور یا جو ہر آزاد اور غلام کی طرف سے خواہ چھوٹا

کے لیے مخصوص ہے، مقرر نہ ہو۔ایسے شخص کو جانے آنے کے لیے اور جنگ میں اقامت کے دوران جس قدر ضرورت پڑے مال زکوٰۃ سے دیا جاسکتا ہے، اگرچہ وہ مال دار ہو، جس طرح کہ اس کی بسر اوقات اور لباس اور ہتھیار اور گھوڑے کی قیمت کے لیے دیا جاتا ہے۔نیز اس کے سامان کی بار برداری کے لیے بھی جس کے تحمل کا وہ عادی نہیں ہے، بندوبست کیا جائے گا۔

'ابن السبیل' وہ ہے جو مال زکوٰۃ والے شہر میں ہو یا اس کے درمیان سے گزر رہا ہو۔اس کو اتنا دیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنی منزل مقصود پر یا جہاں پر اس کا مال ہے وہاں تک پہنچ سکے۔اس کے لیے شرط یہ ہے وہاں سے سفر کرنا یا وہاں سے گزرنا ضروری ہو، اور یہ کہ وہ سفر کسی معصیت کے لیے نہ ہو، بلکہ وہ سفر شرعی حیثیت سے جائز مقصد کے لیے ہو۔

ان اقسام ہشت گانہ کو زکوٰۃ لینے کے لیے مستحقین زکوٰۃ میں سے ہر قسم کی مخصوص شرائط کے علاوہ پانچ مزید ہیں: اول مسلمان ہونا، دوم پورے طور پر آزاد ہونا، اس حکم میں مکاتب مستثنیٰ ہیں۔سوم بنی ہاشم میں سے نہ ہونا اور نہ بنی مطلّب میں سے ہو اور نہ ان میں سے کسی کا آزاد کردہ غلام ہو، گو بیت المال میں اس کا کوئی حق نہ ہو۔اس حکم سے بوجھئے تولیے اور مال زکوٰۃ کے تحویل دار مستثنیٰ ہیں، یہ لوگ مال زکوٰۃ لے سکتے ہیں اگرچہ کافر یا غلام ہوں یا اہل بیت میں سے ہوں، کیونکہ اس صورت میں وہ مال ان کے کام کی اجرت ہوگا۔چہارم یہ کہ اس شخص کے نفقہ کی ذمہ داری زکوٰۃ دینے والے پر نہ ہو۔پنجم یہ کہ زکوٰۃ لینے والا بالغ، عاقل، اور متصرف مال ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو۔

زکوٰۃ میں تمام اقسام مستحقین کو شریک کرنا واجب ہے، بشرطیکہ وہ دستیاب ہوں، قطع نظر اس کے کہ اس کی تقسیم حاکم کرے یا مالک خود کرے، البتہ صرف اس صورت میں مالک پر تقسیم زکوٰۃ میں سب کو شامل کرنا واجب ہے جب کہ تمام قسم کے مستحقین اس کے شہر میں موجود ہوں اور مال ان سب کے لیے کافی ہو۔بصورت دیگر ہر قسم کے تین اشخاص کو دینا واجب ہے۔اگر بعض اقسام کے مستحقین موجود نہ ہوں تو جو موجود ہوں صرف ان کو زکوٰۃ دی جائے۔کچھ لوگوں نے زکوٰۃ دینے کو جائز قرار دیا ہے اگرچہ مال کی زکوٰۃ ایک ہی شخص کو دی جائے، اور امام (حاکم) یا مستحقین کو زکوٰۃ حوالہ کرنے کے وقت ادائے زکوٰۃ کی نیت واجب ہے۔یا پھر زکوٰۃ نکالنے کے وقت نیت کرلی جائے۔اور مالک کے لیے یہ جائز نہیں کہ مستحق

ہو یا بڑا ادا کرو) اس کے مسائل اور مقدار کی تفصیل مسالک مختلفہ کی رو سے ذیل حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

زکوٰۃ کی موجودگی میں مال زکوٰۃ کو ایک شہر سے دوسرے شہر میں لے جائے، خواہ وہ شہر قریب ہی کا ہو۔ البتہ امام (حاکم) کے لیے جائز ہے کہ وہ زکوٰۃ منتقل کرے۔ زکوٰۃ والا شہر وہ ہے جہاں پر مال زکوٰۃ موجود ہو اور یہ شرط بھی ہے کہ اس پر سال گزرا ہو، بشرطیکہ وہ شے ایسی ہو جس پر وجوب زکوٰۃ کے لیے سال کا گزرنا شرط ہے، جیسے سونا وغیرہ۔ اس کے علاوہ اور شے مثلاً زراعتی اجناس اس کے لیے زکوٰۃ والا شہر وہ ہے، جس شہر سے اس مال زکوٰۃ کا تعلق ہے۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ شرائط آئندہ کے ساتھ صدقۂ فطر واجب ہے، فرض نہیں ہے۔ اس کے واجب ہونے کی تین شرطیں ہیں: مسلمان ہونا، آزاد ہونا اور حاجات اصلیہ سے بہ قدر نصاب فاضل مال کا مالک ہونا، صدقۂ فطر کے لیے نصاب میں افزونی یا اس کے (خاص عرصہ تک) باقی رہنے کی شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص صدقۂ فطر واجب ہونے کے بعد نصاب کا مالک رہا اور اس کو ادا کرنے سے پہلے وہ مال جاتا رہا تو اس کے ذمہ سے وہ صدقۂ ساقط نہ ہوگا، بہ خلاف زکوٰۃ کے کہ اس کے لیے (خاص عرصہ تک) باقی رہنا شرط ہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اسی طرح میں عاقل اور بالغ ہونے کی شرط نہیں ہے، لہٰذا بچے اور فاتر العقل کے مال میں بھی صدقۂ فطر واجب ہے، یہاں تک کہ اگر ان کے ولی نے صدقہ نہ نکالا تو گناہ ہوگا اور ان کے بالغ ہونے یا جنون سے افاقہ پانے کے بعد فقیروں کو صدقۂ فطر دینا واجب ہوگا۔

صدقۂ فطر عید الفطر کی فجر کے طلوع ہونے کے وقت واجب ہوتا ہے اور اس کا ادا کرنا اس سے پہلے اور بعد میں بھی درست ہے، کیونکہ تمام عمر اس کے ادا کرنے وقت ہے۔ چنانچہ اگر صدقۂ فطر کسی وقت بھی ادا کیا جائے تو وہ ادا ہو جائے گا، اس کا شمار قضا میں نہ ہوگا، یہی حکم تمام ایسے واجبات کا ہے جس میں وقت کی گنجائش رکھی گئی ہے، تاہم مستحب یہ ہے کہ عید گاہ کو جانے سے پہلے صدقۂ فطر نکال دیا جائے، کیونکہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے۔ "اغنوھم عن السوال فی ھذا الیوم" (یعنی محتاجوں کو عید کے روز سوال سے بے نیاز کر دو) صدقۂ فطر کا ادا کرنا اپنی طرف سے، اپنے چھوٹے محتاج بچے کی طرف سے، اپنے خادم اور اپنے بڑے بچے کی طرف سے جو مجنون ہو، واجب ہے۔ اگر لڑکا عاقل ہو تو اس کی طرف سے باپ کو ادا کرنا واجب نہیں ہے، اگر چہ وہ لڑکا محتاج ہو، ہاں نفل کے طور پر دیا جا سکتا ہے۔ خاوند پر واجب نہیں ہے کہ اپنی بیوی کی طرف سے زکوٰۃ ادا کرے ہاں اگر ثواب سمجھ کر ایسا کیا جائے تو جائز ہے، خواہ اس کی اجازت کے بغیر ہو۔ صدقۂ فطر میں یہ چار چیزیں دی جا سکتی ہیں: گندم، جو، کھجور اور منقیٰ۔ پس اگر گیہوں ہو تو ہر فرد کی طرف سے نصف صاع واجب الادا ہے۔ ایک صاع چار مد کا، ایک مد دو رطل کا اور ایک رطل ایک سو بیس درہموں کے برابر ہوتا ہے۔ اور ایک صاع پیمانے میں مصری دو پیالوں اور ایک تہائی پیالے کے برابر ہے۔ لہٰذا گندم دینا ہو تو فی کس ایک مصری پیالہ اور ایک پیالہ کا چھٹا حصہ دیا جائے۔ اگر مصری کیلو کے ساتھ ایک پیالے کا چھٹا حصہ ملا دیا جائے تو یہ مقدار سات افراد کے لیے کافی ہے۔ کھجور، جو اور کشمش پورا ایک صاع صدقہ میں دینا واجب ہے، لہٰذا مصری ایک کلو میں سے تین افراد کا صدقۂ نکال کر ایک مصری پیالہ بچ رہتا ہے۔ اور یہ جائز ہے کہ صدقۂ فطر میں اس مقدار جنس کی قیمت دے دی جائے، بلکہ ایسا کرنا بہتر ہے کیونکہ اس سے محتاجوں کو زیادہ فائدہ ہے۔ اور کچھ لوگوں کی زکوٰۃ (صدقۂ فطر) اجتماعی طور پر کسی ایک محتاج کو دینا جائز ہے جس طرح یہ

جائز ہے کہ ایک شخص کا صدقہ چند مسکینوں کو دیا جائے۔ صدقۂ فطر کے مصارف وہی ہیں جو عام زکوٰۃ کے ہیں جن کا ذکر آیت انما الصدقات للفقراء الآیہ میں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ عید الفطر کی رات کو سورج غروب ہوتے ہی صدقۂ فطر ہر ایسے مسلمان پر واجب ہوتا ہے جس کے پاس اس کے اور اس کے عیال کے لیے عید کے دن اور رات کے نفقہ کو نکال کر بچ رہے، یعنی اس سے زیادہ ہو جس کی اسے ضرورت ہے، مثلاً گھر، خادم استعمالی کپڑے اور علمی کتابیں۔

صدقۂ فطر ہر صاحب مقدور کو اپنی طرف سے اور اس مسلمان کی طرف سے جس کے گزارے کا بار اس کے ذمہ ہے ،لازم ہے۔ اگر اتنا نہ ہو کہ ان سب کی طرف سے ادا کر سکے تو اسے پہلے اپنی طرف سے پھر، اپنی بیوی، پھر اپنے غلام پھر اپنی ماں، پھر اپنے باپ، پھر اپنے بیٹے کی جانب سے ادا کرنا چاہیے۔ اس کے بعد قریب سے قریب تر رشتہ دار کی جانب سے اسی ترتیب کے مطابق جیسی کہ برات میں ملحوظ ہوتی ہے صدقہ نکالنا چاہیے، پیٹ کے بچے کی طرف سے صدقۂ فطر دینا سنت ہے۔ اور بہتر یہ ہے کہ عید کے روز نماز سے پہلے صدقہ نکال دیا جائے۔ اگر اس روز نہ نکالا تو اس کی قضا واجب ہے ۔اور صدقۂ فطر عید سے دو روز پہلے تک نکالا جا سکتا ہے۔ لیکن دو روز سے پہلے نکالنا جائز نہیں ہے۔ اور صدقۂ فطر اس جگہ نکالا جائے جہاں پر صاحب مقدور نے رمضان کا آخری روزہ افطار کیا ہو۔ اسی طرح اسی جگہ فطرہ نکالنا واجب ہے جہاں پر وہ واجب ہوا۔ اور وہ مقدار صدقہ جس کا نکالنا ہر شخص پر واجب ہے ایک صاع ہے۔ وہ گیہوں ہو یا جو یا کھجور یا خشک انگور یا پنیر (ایک غذا جو دہی سے تیار کی جاتی ہے) نیز آٹا دینا بھی صدقۂ فطر میں جائز ہے، بشرطیکہ وزن میں دانوں کے برابر ہو۔ اگر ان اشیاء میں سے کوئی شے دستیاب نہ ہو تو اس کی بجائے ہر ایسی شے صدقۂ فطر میں دی جا سکتی ہے جس میں غذا بننے کی صلاحیت ہو، مثلاً مکئی، چاول، مسور وغیرہ۔ اور جائز ہے کہ چند اشخاص کا صدقۂ فطر ایک شخص کو دیا جائے۔ کسی شخص کو جائز نہیں ہے کہ اپنی دی ہوئی زکوٰۃ کی چیز خود خرید لے، خواہ کسی اور سے خریدی جائے جس نے مستحق سے لے لی ہو۔

صدقۂ فطر کے مصارف وہی ہیں جو فریضہ زکوٰۃ کے مصارف ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ زکوٰۃ فطرہ ہر آزاد مسلمان پر واجب ہے۔ اور کافر پر بھی واجب ہے کہ اپنے مسلمان خادم اور مسلمان رشتہ داروں کی زکوٰۃ نکالے۔

صدقۂ فطر واجب ہونے کی شرط یہ ہے کہ عید میں، دن اور رات کے لیے جو ضروریات ہیں ان کے علاوہ اپنے اور اپنے عیال کے عام نفقہ کا مقدور ہو، اس میں مچھلی کی بنی ہوئی خوراک وغیرہ بھی ہے جو عید کے دن تیار کی جاتی ہے۔ نیز حسب حیثیت لباس جو اس کے اور ان کے لائق ہو جن کے نفقہ کی ذمہ داری اس پر ہے اور مکان اور خادم اس کی حیثیت کے مطابق اور برتن اور کتابیں جن کی اسے ضرورت ہے، اگرچہ متعدد اقسام کی ہوں اور جانور (سواری وغیرہ کے لئے) جو خود اس کے اور اس کے زیر سرپرستی افراد کے لائق ہو۔

واضح ہو کہ زکوٰۃ فطر واجب ہے، اگرچہ زکوٰۃ نکالنے والا مقروض ہو۔ صدقۂ فطر کا نکالنا ہر شخص کو خود اپنی طرف سے اور ان افراد کی جانب سے جن کا نفقہ زکوٰۃ واجب ہونے کے وقت اس کے ذمہ رہا ہو، واجب ہے۔ ایسے افراد چار قسم کے ہیں:

اول بیوی جس سے ناچاقی نہ ہو۔ اگرچہ وہ مقدور والی ہو یا اسے طلاق رجعی دی گئی ہو یا بائنہ مگر حمل سے ہو۔ (اس کی طرف سے صدقہ) اس صورت میں واجب ہے جب کہ اس کا نفقہ مقرر نہ ہو، اگر نفقہ مقرر ہو تو واجب نہیں ہے۔ غلام اور خادم کا حکم بھی وہی ہے جو بیوی کا ہے۔

دوسرے صدقہ دینے والے کی اصل (جڑ) کے لوگ اگرچہ اوپر کے درجہ کے ہوں (جیسے باپ، دادا، پڑدادا وغیرہ)۔

تیسرے فرع (شاخ) کے لوگ اگرچہ نیچے درجہ کے ہوں (جیسے بیٹا، پوتا، پڑپوتا وغیرہ) مرد ہوں یا عورت، چھوٹے ہوں یا بڑے۔ یاد رہے کہ اصل یا فرع کے لوگوں کی طرف سے یہ زکوٰۃ اس وقت واجب ہے جب کہ وہ فقیر یا مسکین ہوں اگرچہ ان کی یہ حالت طالب علمی میں لگے رہنے کے باعث ہو اور بڑی فرع (اولاد) جو طالب علم نہ ہو اس کی طرف سے صدقۂ فطر نکالا جائے جب کہ وہ کمانے کے قابل نہ ہو۔

چوتھے غلام جو بھاگا ہوا ہو یا قید میں ہو۔

صدقۂ فطر کے واجب ہونے کا وقت ماہ رمضان کا آخر اور ماہ شوال کا آغاز ہے۔ صدقۂ فطر کا نکالنا عید الفطر کے ایام میں سب سے پہلے روز نماز فجر کے بعد، عید کی نماز سے پہلے سنت ہے۔ عید کی نماز کے بعد مغرب کے وقت تک مکروہ ہے۔ ہاں کوئی عذر ہو (تو اور بات ہے)، اور مثلاً کسی محتاج قریبی رشتہ دار کا انتظار ہو وغیرہ۔ عید کے دن سورج غروب ہونے کے بعد صدقۂ فطر دینا بغیر کسی عذر کے حرام ہے۔ عذر یہ ہے کہ مثلاً کوئی مستحق صدقہ نہ ملا ہو۔ لیکن کسی قریبی رشتہ دار کے انتظار میں اس قدر توقف کا عذر نہیں ہوسکتا اور جائز ہے کہ صدقۂ فطر ماہ رمضان میں کسی بھی روز اول وقت میں نکالا جائے اور کسی شخص پر صدقہ نکالنا اس شہر میں واجب ہے جہاں اس کے ماہ رمضان کی آخری تاریخ کا سورج غروب ہوا ہو، بشرطیکہ اس سے پہلے ہی ماہ رمضان کے اندر اس نے اپنے شہر میں صدقۂ فطر نہ نکالا ہو۔ صدقۂ فطر کی مقدار فی کس ایک صاع واجب ہے۔ یہ مقدار مصری پورے دو قدح کے برابر ہے۔ صدقہ کی چیز وہ ہونی چاہیے جو بیشتر غذائی اجناس میں سے ہو اور سب سے بہتر غذا گندم پھر سلت یعنی شعیر نبوی ہے، اس کے بعد جو، پھر مکئی، پھر چاول، پھر چنا، پھر مسور، پھر مٹر، پھر کھجور، پھر کشمش، پھر دودھ، پھر دہی۔ ان غذائی اشیاء میں سے اعلیٰ شے کا نکالنا جائز ہے گو وہ اہل شہر کی غالب غذا نہ ہو، اس کے برعکس ہو تو جائز نہیں ہے (یعنی جنس ادنیٰ غالب نہ ہو تو وہ صدقہ میں نہ نکالی جائے) اور یہ جائز نہیں ہے کہ آدھی ایسی ہو اور آدھی ویسی، گو اہل شہر کی بیشتر خوراک مخلوط ہو۔ صدقۂ فطر میں قیمت کا دینا جائز نہیں ہے۔ اگر کسی شخص پر کچھ لوگوں کی طرف سے زکوٰۃ لازم ہے اور اس کے پاس اس قدر نہ ہو کہ ان سب کی زکوٰۃ پوری ادا کر سکے تو چاہیے پہلے اپنی طرف سے، پھر بیوی، پھر بیوی کے خادم، پھر اپنے نابالغ بچے، پھر باپ، پھر ماں، پھر بڑے بیٹے، پھر اپنے غلام کی طرف سے ادا کرے اور اگر کچھ لوگ ایک ہی درجہ کے ہوں مثلاً کئی ایک نابالغ لڑکے ہوں تو ان میں سے جس کی طرف سے چاہے صدقہ دیا جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ صدقۂ فطر ہر آزاد مسلمان پر واجب ہے جو اس کے واجب ہونے کے وقت اس کی ادائیگی کا مقدور رکھتا ہو، خواہ (مال صدقہ) اس کے پاس موجود ہو یا قرض لے کر ادا کرنا ممکن ہو، یعنی اگر قرض لے کر ادا کر سکتا ہے اور

ادائیگی کی توقع رکھتا ہے تو اسے صاحب مقدور قرار دیا جائے گا اور ادائے صدقہ کی شرط یہ ہے کہ اس کے پاس اپنے اور ان لوگوں کے نفقہ سے جن کی ذمہ داری اس پر ہے، زائد مال عید کے دن رہا ہو۔ اگر ذاتی مصارف لازمی کے لئے مال صدقہ کا کوئی خود محتاج ہو تو اس پر صدقہ دینا واجب نہیں ہے۔ صدقۂ فطر ہر شخص اپنی طرف سے اور کنبہ کے ایسے افراد کی طرف سے جن کے نفقہ کا بار اس کے اوپر ہے، ادا کرے۔ ایسے افراد ماں، باپ اور ایسے بیٹے ہیں جن کے پاس مال نہیں ہے۔ صدقۂ فطر اس وقت تک ان کی طرف سے ادا کرے کہ وہ بالغ ہو کر کمانے کے قابل ہو جائیں اور محتاج بیویوں کی طرف سے (صدقہ دیا جائے) اس وقت تک کہ خاوند ان سے مباشرت کرے یا مباشرت کا ارادہ کرے درآنحالیکہ وہ اس قابل ہوں اور غلام اور لونڈی کی طرف سے اور بیوی یا بیویوں کی طرف سے اگرچہ وہ مالدار ہوں۔ اسی طرح اپنے محتاج باپ کی بیوی کی طرف سے بھی۔

صدقۂ فطر کی مقدار فی کس ایک صاع ہے۔ اس کی مقدار ایک مصری پیمانے کی رو سے ایک قدح اور ایک تہائی قدح ہے، لہٰذا ایک کیلو چھ اشخاص کی جانب سے دیا جا سکتا ہے۔ واجب یہ ہے کہ اگر مقدور ہو تو ایک صاع فی کس ہی نکالا جائے۔ اگر ایک صاع کے کسی قدر حصہ کا مقدور ہو تو صرف اتنا ہی نکالا جائے۔ واجب یہ ہے کہ ان نو اقسام اجناس غذائی میں سے وہ جنس صدقہ میں دی جائے جو شہر کے بیشتر اشخاص کی خوراک ہے۔ وہ نو اجناس یہ ہیں: گندم، جو، سلت، مکئی، باجرا (یا چینا) چاول، کھجور، کشمکش اور پنیر یعنی مکھن نکالا ہوا خشک دودھ۔ اگر اہل شہر دو قسم کی غذا استعمال کرتے ہوں اور بیشتر استعمال کسی کا نہ ہو تو صدقہ نکالنے والے کو چاہیے کہ ان دونوں میں سے بہتر جنس اختیار کرے، لیکن ایسی شے صدقہ میں دینا جائز نہیں ہے جو زیادہ استعمال نہ کی جاتی ہو، بجز اس صورت کے جب کہ وہ شے جنس غالب سے افضل ہو۔ چنانچہ اگر مثلاً زیادہ رواج جو کا ہے اور گندم دیا گیا تو جائز ہے۔ ان اقسام نہ گانہ کے علاوہ اور اجناس مثلاً مٹر یا مسور کا دینا جائز نہیں ہے، بجز اس صورت کے جب کہ لوگ اسی کو بطور غذا استعمال کرتے ہوں اور باقی اقسام نہ گانہ کو ترک کر دیا گیا ہو۔ ایسی صورت میں خاص کر وہی جنس دی جائے گی جو غذا کے طور پر استعمال ہوتی ہے۔ اگر شہر میں ایک جنس کا استعمال زیادہ اور ایک کا کم ہو تو زیادہ استعمال میں آنے والی جنس کو صدقہ میں دیا جائے۔ اگر دونوں کا استعمال مساوی ہو، مثلاً مٹر یا مسور تو اختیار ہے جون سی جنس جی چاہے دے دی جائے۔ اگر صدقہ میں گوشت دینا ہو تو وہ مقدار ملحوظ ہو گی جس سے پیٹ بھر جائے، مثلاً ایک صاع گندم کی روٹی سے دو آدمیوں کا پیٹ بھرتا ہے تو گوشت اس قدر دینا چاہیے کہ دو آدمیوں کا پیٹ بھر جائے۔

مصارف زکوٰۃ ادا کرنے کی شرط یہ ہے کہ لینے والا فقیر یا مسکین اور آزاد مسلمان ہو اور بنی ہاشم میں سے نہ ہو۔ رہا مسافر سو اگر وہ فقیر یا مسکین وغیرہ ہونے کا مصداق نہ ہو تو اسے صدقۂ فطر نہیں دیا جائے گا اور ہر فقیر یا مسکین کو ایک صاع یا اس سے کم یا زیادہ دینا جائز ہے، تاہم بہتر یہی ہے کہ ہر ایک کو ایک صاع دیا جائے۔ یہاں پر اس کے متعلق چند اور امور قابل ذکر ہیں: ان میں سے ایک یہ ہے کہ اگر وہ غذائی جنس جس کو صدقہ میں دینے کا ارادہ ہے صاف نہ ہو اور اس میں آمیزش ہو اور اس کی مقدار ایک تہائی یا اس سے زیادہ ہو تو اسے صاف کر کے دینا واجب ہے۔ اگر اتنی نہ ہو تو چھان کر دینا مستحب ہے۔ دوسرے یہ کہ عید کے دن فجر کی نماز کے بعد اور عید کی نماز کو جانے سے پہلے صدقہ نکال دینا مستحب ہے۔ عید سے دو ایک روز پہلے بھی صدقہ دینا جائز ہے اور بقول معتبر دو دن سے زیادہ پہلے صدقہ دینا جائز نہیں ہے۔ اگر کسی پر متعدد اشخاص کی

جانب سے زکوٰۃ نکالنا واجب ہے اور جس پر زکوٰۃ واجب ہوئی ہے اس کو ان سب کی طرف سے صدقہ نکالنے کا مقدور نہ ہو، صرف چند افراد کی طرف سے نکال سکتا ہو تو پہلے اپنی جانب سے شروع کرے، پھر ماں باپ، پھر اپنے بیٹے کی طرف سے نکالے۔

چوتھے یہ کہ صدقۂ فطر نکالنے میں یوم عید سے زیادہ تاخیر کرنا حرام ہے، لیکن وہ دن گزر جائے تو صدقۂ فطر ساقط نہیں ہو جاتا، بلکہ اس کے ذمہ باقی رہتا ہے، لہٰذا اگر ممکن ہو تو اس کو اپنی جانب سے اور ان کی جانب سے جن کا نفقہ اس پر واجب ہے، عید کی رات کو ہی ادا کرنے کے لئے کہا جائے گا۔

پانچویں یہ کہ اگر کوئی شخص صدقۂ فطر اس وقت نکالنے سے عاجز ہو، جبکہ وہ واجب ہوا تھا، اس کے بعد عید کے دن نکالنے کا مقدور ہو گیا تو اب صدقہ نکالنا واجب نہیں ہے، صرف مستحب ہے۔

چھٹے یہ کہ جس شخص پر صدقۂ فطر واجب ہے اور وہ حالت سفر میں ہے تو اسے صرف اپنی جانب سے صدقہ دینا واجب ہے، لیکن اگر اس کے کنبے کے لوگ اس کی جانب سے صدقہ نکالنے کے عادی ہیں یا اس کے لئے اس نے کہہ رکھا ہے تو واجب نہیں ہے۔ اگر اس کے کنبے والے اس کی طرف سے صدقۂ فطر نکالنے کے عادی نہیں ہیں یا انہیں ایسا کرنے کے لئے نہیں کہا گیا تو اسے اپنی طرف سے صدقہ نکالنا واجب ہو گا۔

ساتویں یہ کہ اگر کسی شخص کی خوراک ایسی ہے جسے اہل شہر کم استعمال کرتے ہیں، مثلاً جو بمقابلہ گندم کے تو جائز ہے کہ اپنی طرف سے اور ان کی طرف سے بھی جن کو بوجہ غریب ہونے کے اسی قسم کی جنس نفقہ میں دیتا ہو اس جنس کو صدقۂ فطر میں نکالے۔ لیکن اگر وہ غذا (غریبی کی وجہ سے نہیں، بلکہ) بخل کے باعث استعمال کی جاتی ہو تو اسے صدقے میں نکالنا جائز نہیں ہے۔

آٹھویں یہ کہ صدقۂ فطر میں آٹے یا ستو کا دینا جائز ہے درآنحالیکہ وہ ایک قدح (پیالہ مصری) اور ایک تہائی پیالے کے برابر ہو، جیسا کہ پہلے بتایا گیا اور روٹی اسی (جنس صدقہ) کے برابر وزن میں ہونی چاہیے اور رطل کی مقدار کا اندازہ مصری رطل سے لگایا جائے گا۔

باب حج

حج کی تعریف

لغت میں اس لفظ کے معنی کسی بڑے مقصد کا ارادہ کرنا ہے اور شرع کی اصطلاح میں اس سے وہ خاص اعمال مراد ہیں جو مخصوص ایام میں ایک خاص جگہ اور خاص طریقے سے ادا کئے جائیں۔

حج کے مسائل اور اس کا ثبوت

حج عمر بھر میں ایک بار ہر شخص پر، مرد یا عورت ہو، شرائط آئندہ کے تحت فرض ہے۔ اس کی فرضیت قرآن اور حدیث اور اجماع سے ثابت ہے۔ قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"ولله على الناس حج البيت من استطاعت اليه سبيلا"۔

(یعنی جن لوگوں کو سفر کا مقدور ہے ان پر بیت اللہ کا حج کرنا ایک فریضۂ الٰہی ہے)۔

اور حدیث میں آیا ہے "بنى الاسلام على خمس" الحدیث، جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے۔ رہا اجماع سو تمام امت کا اس کے فرض ہونے پر اتفاق ہے، لہٰذا اس کا منکر کافر ہے اور یہ ثابت ہے کہ حج عمر بھر میں ایک بار فرض ہے۔ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے:

"يا ايها الناس قد فرض عليكم الحج، فحجو افقال رجل اكل عام يا رسول الله؟ فسكت صلى الله عليه وسلم حتىٰ قالها ثلاثاً فقالعليه الصلوٰة والسلام لو قلت نعم، لو جبت و لما استطعتم"۔

(یعنی لوگو تم پر حج فرض کیا گیا ہے، لہٰذا حج کیا کرو۔ ایک شخص نے کہا کہ یا رسول اللہ کیا ہر سال؟ آپ خاموش رہے، اس نے تین بار یہی سوال کیا تب آپ نے فرمایا کہ اگر میں "ہاں" کہہ دیتا تو ہر سال حج واجب ہو جاتا اور تم سے نہ ہو سکتا)۔

واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ نے صاحب استطاعت مسلمان پر جو حج فرض فرمایا ہے اس کے بہت سے اسباب ہیں۔ ایک تو یہ کہ (اس طرح) تمام مسلمانوں کو ایک ہی خطہ ارض میں جمع ہو کر ایک خدا کی عبادت دین برحق کا فریضہ سمجھتے ہوئے بجا لانے کا موقع ملتا ہے۔ وہ دین جو دنیا و آخرت دونوں جہان کی فلاح ونجات کی بنیاد ہے۔ اس دین کی اصل یہ ہے کہ اس کے تمام پیرو باہم بھائی بھائی ہیں اور ان پر واجب ہے

کہ نیکی اور پرہیز گاری کے معاملے میں ایک دوسرے کی اعانت کریں اور ان میں سے ہر فرد اپنے ساتھی کی کامیابی کے لئے کوشاں رہے۔ گو ان کے اجسام دور دور اور ان کے ٹھکانے جدا جدا ہوں۔ ان پر لازم ہے کہ حج کے موقع پر اس بات کو ذہن میں رکھیں کہ وہ اپنے ایک برتر و صاحب قدرت پروردگار کے حضور میں ہیں جس نے انہیں پیدا کیا اور اپنی بیشتر مخلوق پر فضیلت بخشی۔ نیز یہ کہ انہیں موت آنی ہے اور ایک روز اللہ کے سامنے پیش ہونا ہے جبکہ اعمال صالحہ اور اللہ کے احکام کی اطاعت ہر حال میں بجالانے کے سوا اور کچھ کام نہ آئے گا۔

حج کب فرض ہوتا ہے؟

حج فوری طور پر فرض ہو جاتا ہے، ہر وہ شخص جس میں اس کے واجب ہونے کی شرائط پوری پائی جائیں اور وہ اس سال کے آغاز سے جس میں کہ حج اس پر فرض ہوا ہے، تاخیر کرے تو اس تاخیر کا گناہ ہوگا۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے، شافعیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

واضح ہو کہ حج کے واجب ہونے کی شرطیں ہیں اور اس کے صحیح ہونے کی بھی شرطیں ہیں۔ نیز اس کے واجبات، سنن، مستحبات، مکروہات، مفسدات ہیں اور ایسے محرمات بھی ہیں جن سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ اب ان امور اور ان کے متعلقہ مسائل کی تفصیل جدا جدا عنوانات کے تحت بیان کی جاتی ہے۔

حج واجب ہونے کی شرطیں

حج کے واجب ہونے کی شرطوں میں سے ایک شرط مسلمان ہونا ہے؛ یہ تین اماموں کے نزدیک ہے، مالکیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ حج فرض ہے، اس کی ادائیگی کے اندر تاخیر کی گنجائش ہے۔ پس اگر کسی نے اس سال سے جس میں اسے حج کا مقدور تھا، اگلے سال تک تاخیر کر دی تو اس تاخیر سے گناہ نہ ہوگا، لیکن اس کی دو شرطیں ہیں:

ایک تو یہ کہ اس امر کا اندیشہ نہ ہو کہ (اگر اس سال نہ کیا تو) آئندہ نہ ہو سکے گا، خواہ ضعیف العمری کے باعث کہ وہاں تک پہنچنے سے عاجز ہوگا یا مال ضائع یا ختم ہو جانے کا ڈر ہے۔ اگر ان دونوں میں سے کسی امر کے باعث حج سے محروم رہ جانے کا اندیشہ ہو تو واجب ہے کہ فوراً حج کر لیا جائے۔ اگر تاخیر کی تو گناہ ہوگا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ آئندہ حج کرنے کا ارادہ ہو، اگر یہ ارادہ نہ رہا تو (تاخیر) گناہ ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مسلمان ہونا حج کے صحیح ہونے کی شرط ہے، واجب ہونے کی شرط نہیں ہے، چنانچہ حج کافر پر بھی واجب ہے، لیکن وہ درست نہ ہوگا جب تک کوئی مسلمان نہ ہو۔

اور جو شخص اصلاً (یعنی ابتدا سے) کافر ہے اس پر حج نہیں ہے۔ نیز وہ مسلمان جو مرتد ہو گیا اس پر بھی حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک حج واجب نہیں ہے اور مالکیہ کی بابت بتایا جا چکا ہے جو کہتے ہیں کہ مسلمان ہونا حج کے صحیح ہونے کی شرط ہے، واجب ہونے کی شرط نہیں ہے۔ رہے شافعیہ سوان کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

حج کے واجب ہونے کی مزید شرطیں

بالغ ہونا۔ عاقل ہونا۔ آزاد ہونا

حج کے واجب ہونے کی شرطوں میں سے بالغ ہونا ہے، لہٰذا وہ بچہ جو عمر بلوغ کو نہیں پہنچا اس پر حج واجب نہیں ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ:

"ایما صبی حج عشر حجج ثم بلغ فعلیه حجة الاسلام".

(یعنی اگر بچے نے دس حج بھی کیے، پھر بالغ ہوا تو اس پر لازم ہے کہ اسلامی حج ادا کرے)۔

اگر لڑکے نے حج کیا اور صاحب شعور ہے کہ اعمال حج کا مقصد جانتا ہے تو اس کا حج ہو جائے گا، تاہم فریضہء حج اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہو گا، جیسا کہ بتایا گیا، لہٰذا اگر کوئی لڑکا ذی شعور نہیں ہے اور ایام حج آ گئے تو اس کا ولی اس کی جانب سے اعمال حج ادا کرنے کا ذمہ دار ہو گا، جیسا کہ صحت حج کی شرائط کے بیان میں بتایا جائے گا۔

منجملہ شرائط وجوب حج کے عاقل ہونا ہے، لہٰذا مجنون پر حج واجب نہیں ہے اور نہ اس کا حج کرنا صحیح ہو گا، لہٰذا وہ اس بارے میں بے شعور لڑکے کی مانند ہے۔

واجب ہونے کی ایک اور شرط "آزاد ہونا" ہے، چنانچہ غلام پر حج واجب نہیں ہے اور یہاں تک سب کو اتفاق ہے۔

حج کی استطاعت نیز عورت اور نابینا کے مسائل متعلقہ حج کا بیان

منجملہ شرائط وجوب حج کے استطاعت (مقدور) کا ہونا ہے، لہٰذا جس میں استطاعت نہ ہو اس پر حج واجب نہیں ہے۔ اس پر تمام مسالک کا اتفاق ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اصلی کافر پر حج واجب نہیں ہے، لیکن صاحب مقدور مرتد پر حج واجب ہے۔ البتہ مسلمان ہوئے بغیر اس کا حج درست نہ ہو گا۔ اگر مسلمان ہونے کے بعد حج سے پہلے مر جائے تو اس کے ترکہ سے حج کرایا جائے۔

"وللّٰه علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا".

(یعنی سفر حج کی استطاعت جس میں ہو اس پر خانۂ خدا کا حج فرض الٰہی ہے)۔

لیکن فقہا نے استطاعت کی تفسیر مختلف طریقوں سے کی ہے اور نابینا کے حق میں بھی استطاعت کے معنوں میں اختلاف ہے۔ اس کی تفصیل اور دوسری شرائط وجوب حج ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ استطاعت (یعنی قادر ہونے) کا مطلب یہ ہے کہ سفر اور سواری کے خرچ کا مقدور ہو۔ شرط یہ ہے کہ ان امور کے لئے بنیادی ضروریات سے فالتو مال ہو۔ بنیادی ضروریات، مثلاً قرض واجب الادا، رہنے کا گھر، ضروری مویشی، پیشہ ورانہ آلات اور ہتھیار۔ نیز یہ کہ اتنا مال ہو کہ گھر سے جانے اور واپس آنے تک ان لوگوں کے نان و نفقہ کے لئے کافی ہو جن کی ذمہ داری اس کے اوپر ہے۔ سواری کے تعین میں اس کا لحاظ رکھا جائے گا کہ وہ سواری اس شخص کی عادت اور عام رواج کے مطابق ہو۔ لوگوں کے مختلف حالات کے پیش نظر اس کی نوعیت مختلف ہو سکتی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص، مثلاً گدھی یا اونٹ کی پیٹھ پر سوار نہیں ہو سکتا اور محمل کا کرایہ ادا نہیں کر سکتا تو اس پر حج واجب نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں اسے صاحب استطاعت قرار نہ دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص بلا شرکت غیرے سواری نہیں لے سکتا ہاں کسی کے ساتھ شرکت کرنا ممکن ہو کہ یکے بعد دیگرے باری باری سے سواری کرتے رہیں تو ایسی صورت میں بھی اسے قادر تصور نہیں کیا جائے گا اور حج واجب نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب کہ کوئی شخص مکہ سے تین یوم یا اس سے زیادہ کی مسافت پر ہو، لیکن جو شخص قریب ہے اس پر حج واجب ہے گو سواری کا بندوبست نہ کر سکے، لیکن چلنے کی طاقت اور اخراجات لابدیہ مذکورہ کے علاوہ زادرہ موجود ہونا چاہیے۔

وجوب حج کی شرائط میں سے، غیر اسلامی ملک میں رہنے والے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ جانتا ہو کہ حج فرض ہے۔ چنانچہ جس شخص نے غیر اسلامی ملک میں ہوش سنبھالا ہو اور کم از کم دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں نے اسے نہ بتادیا ہو کہ اس پر حج فرض ہے، اس پر حج واجب نہ ہوگا۔ لیکن جو شخص دارالاسلام (اسلامی مملکت) میں ہو، اس پر حج واجب ہے۔ اگرچہ حج فرض ہونے کا علم اسے نہ ہو اور خواہ حالت اسلام میں ہوش سنبھالا ہو یا حالت اسلام میں نشو ونما پائی ہو۔

یہ شرطیں حج کے واجب ہونے کی ہیں۔ حنفیہ کے نزدیک ان کے علاوہ اور بھی شرطیں ہیں جنہیں "شروط ادا" (حج ادا ہونے کی شرائط) کہا جاتا ہے، کیونکہ حنفیہ واجب ہونے اور (صحیح طور پر) ادا ہونے میں فرق سمجھتے ہیں، جیسا کہ پہلے نماز کے بیان میں بتایا گیا۔ ادائے حج کی چار شرطیں ہیں:

اول یہ کہ وجود سلامت ہو۔ اگر کوئی شخص اپاہج یا فالج زدہ ہے یا اتنا ضعیف العمر ہے کہ سواری پر بیٹھ نہیں سکتا وغیرہ، ایسے لوگوں پر یہ بھی واجب نہیں ہے کہ اپنے بدلے میں کسی اور کو حج کرنے کے لئے کہیں۔ ایسے اشخاص میں وہ بھی شامل ہے جو قید میں ہو یا بادشاہ سے خائف ہو جو حج سے روکتا ہے۔ نابینا شخص جو زادراہ اور سواری کا بندوبست کر سکتا ہے، لیکن کوئی راستہ بتانے والا نہ ہو اس پر نہ خود حج کرنا واجب ہے اور نہ حج بدل کرانا۔ ہاں اگر اسے راستہ بتانے والا مل سکتا ہے تو وہ

حج بدل کرا سکتا ہے۔

دوسرے یہ کہ راستہ محفوظ ہو، یعنی وہ سفر بالعموم سلامتی کے ساتھ طے ہوتا ہو، خواہ وہ سفر بحری ہو یا بری۔

تیسرے یہ کہ (عورت کی صورت میں) خاوند یا محرم ساتھ ہو، عورت خواہ جوان ہو یا بڑھیا ہو۔ (یہ حکم اس حالت میں ہے) جب کہ مکہ تین یوم یا اس سے زیادہ کی مسافت پر ہو۔ اگر مسافت اس سے کم ہو تو حج کرنا واجب ہے، گو محرم یا خاوند ساتھ نہ ہو۔ محرم سے مراد وہ شخص ہے جس کے ساتھ نکاح حرام ہے، خواہ نسب کی وجہ سے یا ازدواجی یا دودھ کے رشتہ سے محرم کا معتمد، عاقل اور بالغ ہونا بھی شرط ہے، مسلمان ہونا شرط نہیں ہے۔

چوتھے یہ کہ عورت عدّت میں نہ ہو۔ عدت طلاق کی ہو یا موت کی اس حالت میں حج کو نہ جانا چاہیے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ استطاعت سے مراد یہ ہے کہ مکہ اور اعمال حج بجالانے کی جگہوں پر پہنچنا جسمانی طور پر ممکن ہو، خواہ پیدل چل کر یا سواری پر جا کر، خواہ وہ سواری اس کی اپنی ہو یا کرایہ پر لی گئی ہو۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ سخت دشواری سے دوچار ہونا نہ پڑے۔ اگر بڑی مشکل سے وہاں پہنچنا ممکن ہو تو اس کو استطاعت نہ کہا جائے گا اور حج واجب نہ ہوگا، تاہم اگر مصیبت جھیل کر اور مشقت اٹھا کر حج کر لیا تو جائز ہے اور فرض ادا ہو جائے گا۔ اس طرح اگر کوئی شخص کسی غیر معمولی طریقہ سے، مثلاً اڑ کر یا کسی اور طرح جا سکے تو اسے صاحب استطاعت شمار نہ کیا جائے گا۔ لیکن اگر ایسا کوئی کر گزرے تو جائز ہے اور واضح ہو کہ استطاعت میں جان و مال کا تحفظ بھی شامل ہے، چنانچہ اگر (سفر حج میں) جان محفوظ نہ ہو تو حج واجب نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی ظالم سے مال محفوظ نہ ہو تو حج واجب نہیں ہے۔ البتہ اگر ظالم اکیلا ہے اور محض معمولی نقصان کا اندیشہ ہے، جس سے سفر میں کوئی رکاوٹ نہ ہو اور اس کے ظلم کا بار بار اندیشہ نہ ہو تو ایسے شخص کی موجودگی اور اس کے مال چھین لینے سے استطاعت کی نفی نہیں ہوتی اور ایسی صورتحال کے باوجود حج واجب ہوگا اور استطاعت کے لئے زادراہ اور سواری کا ہونا شرط نہیں ہے جیسا کہ بیان سابقہ سے مترشح ہوتا ہے۔ چنانچہ زادسفر کی جگہ ہنر (یا پیشہ) ہے جس کے کرنے میں گناہ نہ ہو اور اس کا یقین یا گمان ہو کہ وہ ہنر کارآمد اور دوران سفر چالو رہے گا۔ اسی طرح سواری کا قائم مقام پیدل چلنے کی طاقت رکھنا ہے، لہٰذا اگر پیدل چل کر کوئی جا سکتا ہے تو حج واجب ہوگا، گو مکہ مسافت قصر کے فاصلہ پر یا اس سے بھی دور ہو اور نابینا پر حج واجب ہے درآنحالیکہ وہ چل سکتا ہو اور اس کے پاس اتنا مال ہو کہ وہاں تک پہنچا دے، بشرطیکہ وہ خود ہی راستہ پا سکے یا کوئی ساتھی ہو جو اسے راہ بتائے۔ اگر کوئی شخص اپنے زیرسرپرستی کسی فرد مثلاً بیٹے کے لئے جس کا نفقہ اس پر واجب ہے کوئی ضروری شے چھوڑ کر نہ جائے تو اس سے استطاعت میں فرق نہیں آتا۔ اسی طرح یہ اندیشہ بھی کہ بعد میں اسے محتاجی کا سامنا کرنا پڑے گا مانع حج نہیں ہے۔ ہاں اگر اسے اپنے اہل وعیال کے یا خود اپنی جان کے ہلاک ہونے کا ڈر ہے تو حج واجب نہ ہوگا۔ اگر کسی شخص کے پاس ناداری کے باعث کچھ نہ ہو سوا اس کے کہ سامان کو بیچے، مثلاً اسباب خانہ، مویشی اور زینت کے کپڑے اور علمی کتابیں اور پیشہ ورانہ آلات تو اس پر حج واجب ہے، کیونکہ اسے صاحب استطاعت سمجھا جائے گا اور استطاعت کے بارے میں صرف روانگی کا مقدور ملحوظ رہے گا۔ بشرطیکہ اسے مکہ میں بسر کرنا ممکن ہو۔ اگر مکہ میں رہنا ممکن نہ ہو تو وہاں تک واپسی کی استطاعت کا لحاظ بھی رکھا جائے، جہاں پر اسے سبیل معاش مہیا ہو سکے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ اسے اپنے ہی شہر میں واپس آنے کی استطاعت کا لحاظ رکھا جائے۔ غرض یہ ضروری ہے کہ اس کے پاس اتنا ہو کہ اسے جانے اور

اس جگہ پر واپس آنے کے لئے کافی ہو جہاں پر اس کا ذریعہ معاش میسر ہو یا ایسا پیشہ اختیار کر سکے جس سے اس کی ضروریات پوری ہو جائیں اور وہ پیشہ چالو ہو، جیسا کہ پہلے بتایا گیا اور خشکی یا تری کے سفر میں سے جس میں سلامتی زیادہ ہو وہ اختیار کرنا چاہیے۔ اگر دریائی سفر ہی ممکن ہو اور اس میں سلامتی غالب نہ ہو تو حج واجب نہیں ہے اور استطاعت کے بارے میں جو کچھ بتایا گیا ہے وہ مرد اور عورت دونوں پر یکساں لاگو ہے۔ عورت کے لئے ایک اور شرط یہ ہے کہ اس کے ہمراہ اس کا خاوند یا اس کے محرموں میں سے کوئی شخص ہو یا بھروسے کے ساتھی ہمراہ ہوں۔ اگر ان میں سے کوئی بھی نہ ہو تو حج واجب نہیں ہے اور یہ بھی لازم ہے کہ اگر سفر دور کا ہے تو سواری کا بندوبست کر سکے اور دور کا ہونا مسافت قصر پر موقوف نہیں ہے، بلکہ اس سے مراد وہ فاصلہ ہے جس کا طے کرنا عورت کے لئے دشوار ہو اور اس کا تعین عورتوں کی صلاحیت کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ چنانچہ ہر عورت کے لحاظ سے مناسب اندازہ لگایا جائے گا۔ اگر عورت نہ چل سکے اور سواری میسر نہ ہو سکے تو اس پر حج واجب نہیں ہے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی حج واجب نہیں ہے جب کہ سفر کسی چھوٹی سی کشتی پر کرنا ہو جس میں عورت اپنے پردے اور عصمت کی حفاظت پر قادر نہ ہو۔ ہاں اگر بڑی کشتی ہے جس میں ایسی جگہ مل سکے جہاں عورت کا بحفاظت رہنا ممکن ہو تو اس میں سفر واجب ہے، جب کہ وہی ایک طریقہ سفر کا ہو اور حج ساقط نہ ہوگا۔

اگر کوئی عورت طلاق یا خاوند کی موت کے باعث عدت میں ہو تو اس پر واجب ہے کہ وہ عدت والے گھر ہی میں ٹھہری رہے۔ اسے حج کا احرام باندھنا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس طرح اسے گھر سے باہر آنا پڑے گا، حالانکہ اسے گھر ہی میں رہنا واجب ہے۔ تاہم اگر اس نے ایسا کیا تو اس کا احرام حج صحیح ہوگا، گو ایسا کرنا گناہ ہے۔ اسے چاہیے حج کو چلی جائے اور عدت والے گھر میں نہ ٹھہرے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ استطاعت سے مراد سفر خرچ اور مناسب حال سواری پر قادر ہونا ہے، یعنی اس کی ذاتی ضروریات سے فاضل مال ہو۔ ان ضروریات میں علمی کتابیں، گھر، خادم اور ہمیشہ ساتھ رہنے والے اہل وعیال کا نفقہ ہے۔ نیز حج واجب ہونے کی شرائط میں سے راستہ کا محفوظ ہونا ہے، یعنی کوئی ایسی شے مانع سفر نہ ہو جس سے جان، مال یا آبرو وغیرہ خطرے میں ہو اور عورت پر حج واجب نہیں ہے بغیر اس کے کہ خاوند یا محرموں میں سے، مثلاً بھائی، بیٹا، چچا، باپ وغیرہ جن سے نکاح حلال نہیں ہے کوئی ہمراہ ہو اور وجوب حج کی شرائط میں سے یہ بھی ہے کہ مکلف بینا ہو، اگر نابینا ہو تو اس پر حج واجب نہیں ہے، بجز اس صورت کے جب کہ کوئی رہنما راستہ بتانے والا ساتھ ہو۔ اس کے بغیر حج واجب نہیں ہے، نہ ذاتی حج اور نہ حج بدل اور جو شخص بوجہ کبرسنی کے یا کسی ایسے مرض کے جس کے آرام ہونے کی توقع نہیں ہے، حج سے عاجز ہو یا سخت دشواری کے بغیر سواری پر سوار نہ ہو سکے تو اس پر واجب ہے کہ وہ اپنی بجائے کسی کو نائب بنا کر حج بدل کرائے۔ اس کی تفصیل حج بدل کے بیان میں آئے گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ استطاعت (مقدور حج ہونے کی) دو قسمیں ہیں: استطاعت بالنفس اور استطاعت بالغیر۔ اول الذکر کے تحقق کے لئے چند امور درکار ہیں:

اول مکہ جانے، راہبر کی اجرت دینے، وہاں پر قیام کرنے اور اگر واپس آنے کا ارادہ ہو تو واپسی کے اخراجات ادا کرنے پر قادر ہونا۔ اگر مکہ ہی میں ٹھہرنے کا ارادہ ہو تو واپسی کے اخراجات کا مقدور ہونا شرط وجوب نہیں ہے۔

دوسرے سواری کا بندوبست ہونا اور یہ شرط صرف عورت کے لئے ہے، خواہ فاصلہ دور کا ہو یا نزدیک کا۔ لیکن مرد کے لئے سواری کی شرط اس صورت میں ہوگی جبکہ فاصلہ دور کا ہو۔ دور کا فاصلہ دو منزل یا اس سے زیادہ کی مسافت ہے۔ اگر فاصلہ تھوڑا ہو اور اس کے طے کرنے میں ایسی دشواری نہ ہو جو عام طور پر جھیلی نہیں جاسکتی تو حج واجب ہوگا بغیر اس کے کہ سواری مہیا ہو۔ اگر ایسی دشواری ہو تو واجب نہیں ہے اور سواری سے مراد وہ شے ہے، جس پر بیٹھ کر وہاں تک پہنچا جا سکے، خواہ وہ سواری اس کے لئے خاص ہو یا مشترک ہو جب کہ اس کے ساتھ کوئی اور شریک سفر ہو سکے۔ اگر کوئی شخص ایسا نہ ملے جو اس کے ساتھ شریک سواری ہو سکے اور تنہا سواری کا لینا اس کے لئے ممکن نہ ہو تو حج واجب نہ ہوگا اور ضروری ہے کہ سواری کے لئے وہ سامان مہیا ہو جو سفر میں اس کے لئے درکار ہے، مثلاً کوئی چھول داری جس سے گرمی اور سردی سے بچا جا سکے۔ اگر اس کے بغیر ناقابل برداشت دشواری پیش آئے تو حج واجب نہ ہوگا۔ لیکن عورت کے لیے بہر حال سامان سواری کا مہیا ہونا ضروری ہے، اگر چہ اس کے نہ ہونے سے کوئی ضرر نہ ہو، کیونکہ عورت کے لئے پردہ کا بندوبست ضروری ہے اور سفر و سواری کے اخراجات کا موجود ہونا ضروری ہے، جو واجب الادا قرضہ سے، گو وہ طویل المیعاد قرضہ ہو اور ان لوگوں کے نفقہ سے جن کا نفقہ اس کے ذمہ ہے اور جو واپسی حج تک کے لئے مکتفی ہو اور مناسب رہائش گاہ سے جس کا ہونا ناگزیر ہو اگر ناگزیر نہ ہو تو گھر کو بیچ کر حج کرنا چاہیے اور کھیتی باڑی کے مویشیوں سے اور جنگی گھوڑے، ضروری ہتھیار اور پیشہ ورانہ آلات اور فقہی کتابوں وغیرہ سے فالتو ہو۔

تیسرے یہ کہ راستہ بے خطر ہو اور خیال یہ ہو کہ اس کی جان اور اس کی بیوی اور مال، خواہ قلیل ہی کیوں نہ ہو محفوظ رہے گا۔ اگر راستے میں کوئی درندہ ہو یا ڈاکہ وغیرہ پڑنے کا اندیشہ ہے اور کوئی دوسرا (محفوظ) راستہ نہیں ہے تو حج واجب نہ ہوگا۔

چوتھے یہ کہ پانی، خوراک اور جانور کا چارہ راستہ میں موجود ہو کہ بوقت ضرورت واجبی اور معمولی قیمت میں دستیاب ہو سکے۔

پانچویں یہ کہ عورت کے ساتھ خاوند یا کوئی اس کا محرم یا ایسی عورتیں ہوں جن پر بھروسہ کیا جا سکے اور وہ کم سے کم دو یا اس سے زیادہ ہوں۔ اگر صرف ایک عورت ہمراہ ہو تو حج واجب نہ ہوگا، اگر چہ ایک عورت کے ساتھ بھی فریضہ حج ادا کرنا جائز ہے، بلکہ اگر تحفظ کا اطمینان ہو تو جائز ہے کہ عورت تنہا ہی حج فرض ادا کرے۔ لیکن نفلی حج، خواہ کتنی ہی عورتیں ہمراہ ہوں جائز نہیں ہے (بلکہ محرم کا ہمراہ ہونا لازم ہے)۔ اگر کوئی عورت خاوند یا کسی محرم کو بغیر اجرت دیے ساتھ نہ لے جا سکے تو لازم ہے کہ اجرت دے اور حج کرے۔ نابینا شخص پر حج واجب نہیں ہے جب کہ اسے کوئی راہ بتانے والا نہ ہو، اگر چہ اجرت دے کر ایسا شخص دستیاب ہو سکے اور اس کو دینے کی استطاعت ہو۔ کوئی راہ بتانے والا نہ ملے یا ملے لیکن اس کی اجرت کا مقدور نہ ہو تو نابینا پر حج واجب نہیں ہے، گو وہ مکہ ہی کا رہنے والا ہو۔ اگر عصا کے سہارے چل سکے تو سب سے اچھا ہے۔

چھٹے یہ کہ سواری پر سوار ہونے میں سخت دشواری کا سامنا نہ کرنا پڑے ایسا ہو تو اس کو مستطیع بنفسہٖ (ذاتی طور پر صاحب مقدور) قرار نہ دیا جائے گا۔

ساتویں یہ کہ ضروریات حج مہیا ہو جانے کے بعد حج کا وقت باقی ہو۔ اس بارے میں صاحب استطاعت ہونا اسی

حج کے صحیح ہونے کی شرطیں

صبی ممیّز (صاحب شعور لڑکے) وغیرہ کے حج کرنے اور حج کے اوقات کا بیان

حج کے صحیح ہونے کی شرط ''مسلمان ہونا'' ہے، خواہ کوئی شخص خود حج کرے یا اس کی جانب سے کوئی اور کرے۔ پس کافر کا خود حج کرنا یا کسی اور کی طرف سے حج کرنا قدرتی طور پر صحیح نہ ہوگا۔

ایک اور شرط تمیز (باشعور ہونا) ہے، چنانچہ اگر صبی ممیز (باشعور لڑکا) حج کرے اور اعمال حج بجالائے تو حج صحیح ہوگا جیسے نماز صحیح ہوگی۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے، لیکن مالکیہ کہتے ہیں کہ شعور ہونا احرام حج کے صحیح ہونے کی شرط ہے، حج کے صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے اور یہ معمولی اختلاف ہے۔ بہرحال غرض یہ ہے کہ باشعور ہونا (صحت حج کے لئے) ضروری ہے۔ لیکن وہ بچہ جو ہنوز ذی شعور نہیں ہوا یا کوئی مجنون (فاتر العقل) ہے تو اس کا حج کرنا صحیح نہ ہوگا۔ نہ ان کا احرام درست ہے اور نہ اعمال حج میں سے کوئی عمل ٹھیک ہوگا لیکن ایسے اشخاص کے ولی پر لازم ہے کہ ان کی طرف سے احرام باندھے اور یہ دوران حج ہر موقع پر ان کو ساتھ رکھے۔ چنانچہ طواف اور سعی ان کو ساتھ لے کر کرے اور عرفات لے کر ساتھ جائے وغیرہ۔

صحت حج کی ایک شرط یہ ہے کہ اعمال حج کو ان کے خاص اوقات میں ادا کیا جائے۔ اگر کہیں اور اوقات میں وہ اعمال انجام دیے گئے تو حج باطل ہوگا۔ اوقات حج کی تفصیل مختلف مسالک کے نقطۂ نظر سے ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

صورت میں معتبر ہوگا جب کہ اوقات حج یعنی ماہ شوال کی پہلی تاریخ سے دسویں ذی الحجہ تک کے دوران حج کی استطاعت ہو۔ اگر کوئی شخص اس سے پہلے حج کا مقدور رکھتا ہو اور ایام حج میں بے بس ہو جائے تو اس پر حج واجب نہیں۔ اب رہی استطاعت کی دوسری قسم یعنی استطاعت بالغیر سو اس کی تفصیل حج بدل کے بیان میں آئے گی۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ''وقت'' جو صحت حج کی شرط ہے اس سے مراد ''طواف زیارت'' اور 'وقوف بعرفات' کا وقت ہے۔ وقوف بعرفہ کا وقت یوم عرفہ کے زوال شمس کے بعد سے ''یوم نحر'' کے طلوع فجر تک ہے اور طواف زیارت کا وقت یوم نحر کی فجر سے لے کر اخیر عمر تک ہے، یعنی طواف زیارت کا وقت، عرفات میں وقوف (ٹھہرنے) کے بعد، مذکورہ وقت کے اندر، کسی وقت بھی ہوسکتا ہے۔ پس اگر کوئی شخص طواف زیارت سے پہلے عرفات میں نہیں ٹھہرا تو طواف زیارت صحیح نہ ہوگا اور وہ وقت جس سے پہلے افعال حج میں سے کسی فعل کا کرنا درست نہیں ہے وہ یکم ماہ شوال سے ماہ ذیقعدہ اور ذی الحجہ کی دس تاریخ تک ہے کہ اگر اس سے پہلے طواف کیا یا سعی کی تو درست نہیں ہے۔ لیکن احرام اس سے مستثنیٰ ہے، یعنی حج کا احرام ان اوقات سے پہلے بھی باندھا جاسکتا ہے، لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔ حنفیہ نے صحت حج کی شرائط میں اضافہ کیا ہے کہ اس

کے لئے خاص جگہ ہونی چاہیے۔اس سے مراد یہ ہے کہ وقوف (ٹھہرنے) کے لئے ''مقام عرفات'' اور طواف زیارت کے لئے ''مسجد حرام'' کا ہونا شرط صحت ہے اور احرام باندھنا بھی شرط ہے۔دراصل حنفیہ نے محض صحت حج کی تین شرطیں بتائی ہیں: احرام (نیت حج کا مخصوص لباس)، حج کا وقت اور حج کی جگہ اور مسلمان ہونا حج کے واجب ہونے اور حج کے صحیح ہونے دونوں کے لئے شرط ہے اور صاحب شعور ہونا ہر چند کہ شرط صحت میں شمار نہیں کیا گیا، لیکن حقیقت میں یہ شرط ہی ہے کیونکہ جو صاحب شعور نہ ہو اس کا احرام باندھنا حنفیہ کے نزدیک درست نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ صحت حج کے لئے جس وقت کی شرط ہے اس میں وہ وقت بھی ہے کہ اگر جاتا رہے تو حج فوت ہو جائے گا اور وہ وقت بھی ہے جس کے جاتے رہنے سے حج فوت نہیں ہوتا۔ان اوقات کی چند قسمیں ہیں: حج کے لئے احرام باندھنے کا وقت، عرفات میں ٹھہرنے کا وقت اور طواف رکن جسے طواف افاضہ اور طواف زیارت بھی کہتے ہیں کا وقت اور باقی اعمال حج کا وقت جس میں رمی جمار (کنکری مارنا)، سر منڈانا، ذبح کرنا اور صفا و مروہ کے درمیان سعی کرنا (یعنی دوڑنا)۔پس احرام کا وقت شوال کی یکم تاریخ سے یوم نحر (قربانی والے دن) کی فجر نمودار ہونے تک ہے، بایں طور کہ فجر کے نمودار ہونے میں اتنا وقت باقی ہو کہ احرام باندھ کر عرفات میں ٹھہرا جاسکے اور صحت حج کے لئے اسی وقت کے اندر احرام باندھنا شرط نہیں ہے، لہٰذا احرام کی ابتدا اس سے پہلے بھی کی جاسکتی ہے درآنحالیکہ احرام باندھے ہوئے کوئی شخص مکہ میں داخل ہو اور اس کے بعد بھی احرام باندھا جاسکتا ہے، لیکن اس صورت میں وہ احرام اور وقوف بعرفہ مکروہ ہے۔اگر اس کے بعد احرام باندھا تو وہ احرام آئندہ سال کے حج کا ہوگا کیونکہ اس کا حج ممکن نہ ہوگا کیونکہ وقوف بعرفہ (عرفات میں ٹھہرنے کا وقت) جاتا رہے گا اور وقوف بعرفہ جو رکن حج ہے اس کا وقت یوم عرفہ کا سورج ڈوبنے سے لیکر یوم عید کی صبح نمودار ہونے تک ہے۔لیکن یوم عرفہ کے دن زوال افتاب سے لیکر اس کے غروب ہونے تک کے درمیان ایک لحظہ کے لئے وقوف (بعرفہ) واجب ہے، اگر یہ ترک ہوگیا تو ہدی (قربانی) لازم ہوگی اور طواف افاضہ کا وقت عید قربان کے دن سے ماہ ذی الحجہ کے اخیر تک ہے، اگر اس سے زیادہ تاخیر ہوئی تو قربانی واجب ہوگی اور حج صحیح ہوگا۔لیکن یوم عید سے پہلے طواف افاضہ صحیح نہیں ہے، بخلاف وقوف رکن کے کہ وہ متذکرہ سابقہ وقت سے پہلے یا اس کے بعد صحیح نہیں ہے۔حج کے باقی اعمال کے اوقات کی تفصیل ہر عمل کے بیان میں بتائی جائے گی۔پس سعی (بین الصفا والمروہ) طواف افاضہ کے بعد ہو گی بشرطیکہ طواف قدوم کے بعد سعی نہ کی گئی ہو۔کنکریاں پھینکنے کے ایام مقرر ہیں، یعنی ایام عید میں پہلے، دوسرے، تیسرے اور چوتھے روز۔اسی طرح ان اعمال کے اوقات مقرر ہیں جن کا ذکر آگے آرہا ہے۔پس حج کا وقت جس میں تمام اعمال بجا لائے جاتے ہیں وہ شوال، ذیقعدہ اور ذوالحجہ کا مہینہ ہے اور مقررہ مقامات مثلاً وقوف (ٹھہرنے) کے لئے عرفہ (کا میدان) کوئی مستقل رکن نہیں ہے اور نہ کوئی شرط ہے بلکہ حج کے ایک رکن، یعنی وقوف بعرفات کے مفہوم ہی میں مقام کا تعین شامل ہے۔اسی طرح مسجد حرام (بذات خود) صحت حج کی شرط نہیں ہے، بلکہ طواف کا ایک جزو ہے۔رہا صاحب شعور ہونا سو اسے حج کی شرائط میں شمار نہیں کیا جاتا، اگر چہ غیر صاحب شعور کا احرام صحیح نہیں ہے، کیونکہ صاحب شعور ہونا احرام کے لئے جس سے مراد حج کی نیت ہے، ایک شرط ہے۔اس واسطے کہ جو صاحب شعور نہ ہو اس کی نیت درست نہیں ہے پس مالکیہ کے نزدیک صرف مسلمان ہونے کے علاوہ صحت حج کی اور کوئی شرط نہیں ہے۔

ارکان حج کا بیان

حج کے ارکان چار ہیں: احرام، طواف، زیارت، جس کو طواف افاضہ کہتے ہیں۔ صفا و مروہ کے درمیان سعی کرنا اور عرفات میں وقوف کرنا۔ ان ارکان (چارگانہ) میں سے اگر کوئی ایک رکن بھی رہ جائے تو حج باطل ہو جائے گا۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے، حنفیہ کہتے ہیں کہ حج کے صرف دو رکن ہیں۔ اب ان کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

اب ان تمام ارکان کی تفصیل بالترتیب بیان کی جاتی ہے۔

احرام کی تعریف

احرام کے معنی بہ اصطلاح شرع حج و عمرہ میں شامل ہونے کی نیت کرنا ہے۔ اس کے لئے تلبیہ اور سوق ہدی (یعنی قربانی کا جانور بھیجنا) وغیرہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ضروری نہیں ہے، مالکیہ اور حنفیہ

شافعیہ کہتے ہیں کہ 'وقت' جو صحت حج کے لئے شرط ہے اس کا آغاز یکم شوال سے عید قربان کے روز صبح نمودار ہونے تک ہے جو احرام حج کے صحیح ہونے کی شرط ہے۔ پس اگر اس سے پہلے احرام باندھا یا اس کے بعد باندھا تو حج صحیح نہ ہوگا۔ البتہ عمرہ ہو جائے گا۔ نیز ''عرفات'' میں ٹھہرنے، طواف افاضہ کرنے اور صفا و مروہ کے درمیان سعی وغیرہ اعمال حج میں سے ہر ایک کے لئے اوقات مقرر ہیں، ان سب کی تفصیل ان اعمال کے بیان کے وقت بتائی جائے گی۔

واضح ہو کہ شافعیہ کے نزدیک صحت حج کی شرائط میں ان تین امور کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے: مسلمان ہونا، صاحب شعور ہونا اور (اعمال حج کے) مقررہ اوقات کا ہونا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ 'وقت' صحت حج کی شرط ہے۔ اس کی چند قسمیں ہیں: احرام کا وقت، وقوف بعرفہ کا وقت، طواف افاضہ کا وقت اور باقی اعمال حج کا وقت مثلاً صفا مروہ کے درمیان سعی۔

احرام کا وقت شوال کی یکم تاریخ سے یوم نحر (قربانی کے دن) کی فجر طلوع ہونے تک ہے جب کہ صبح کے نمودار ہونے میں اتنا وقت باقی رہے جس میں احرام اور وقوف بعرفہ کیا جا سکے۔ اس وقت احرام باندھنا سنت ہے، اس سے پہلے اور اس کے بعد احرام باندھنا گو صحیح ہے لیکن مکروہ ہے۔ رہا عرفہ میں وقوف کرنے اور دوسرے اعمال حج ادا کرنے کا وقت سو اس کی تفصیل ہر عمل کے بیان میں بتائی جائے گی۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ حج کے صرف دو رکن ہیں، یعنی عرفات میں وقوف کرنا اور طواف زیارت کا بیشتر حصہ، یعنی سات میں سے چار چکر (رکن ہے)، باقی تین چکر جس سے سات چکر پورے ہوتے ہیں وہ واجب ہیں، جیسا کہ آگے بتایا جائے گا۔ رہا احرام سو وہ صحت حج کی شرائط میں سے ہے، جیسا کہ سابقاً بتایا گیا اور صفا و مروہ کے درمیان سعی کرنا واجب ہے، رکن نہیں ہے۔

کے مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔[1] البتہ احرام باندھنے کے متصل ہی تلبیہ کہنا سنت ہے (دونوں میں فاصلہ نہ ہونا چاہئے)۔

احرام کے مواقیت (مقامات)

میقات کے معنی لغت میں وہ مقام ہے جہاں پر حاجی حج کا احرام باندھتے ہیں یہ لغوی معنی ہی شرعی معنی کے مطابق ہیں۔

واضح ہو کہ احرام کے میقات (مواقع) مکانی بھی ہیں اور زمانی بھی۔ میقات زمانی (اوقات اعمال حج) کی تفصیل وقت حج کے بیان میں ابھی اوپر بتائی جا چکی ہے، رہا میقات مکانی (احرام کے مقامات) سو وہ مختلف اطراف (سے آنے والے حاجیوں) کے لئے مختلف ہیں۔ چنانچہ مصر، شام، مما لک مغربی اور اس کے علاوہ اہل اندلس وروم وتکرور کا میقات (مقام احرام) جحفہ بضم جیم وسکون جا ہے جو مکہ اور مدینہ کے درمیان ایک گاؤں ہے۔ اب وہ جگہ تو اجڑ چکی ہے لیکن اس کے قریب ہی ایک اور قصبہ ''رابغ'' ہے، اب یہیں پر احرام باندھنا بلا کراہت درست ہے اور لوگ جب سمندر میں اس مقام کے محاذ میں آتے ہیں تو وہاں احرام باندھتے ہیں کیونکہ میقات میں احرام باندھنے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ خشکی ہی کے راستہ ادھر سے گزرا جائے، بلکہ ان دو باتوں میں سے ایک ہونی چاہئے یا تو خاص اس مقام سے گزرہو یا پھر اس مقام سے جو اس کے محاذ میں واقع ہو، خواہ وہ سمندر ہی میں ہو اور اہل عراق اور دوسرے اہل مشرق کے لئے مقام ''ذات عرق'' میقات ہے۔ یہ مکہ سے دومنزل کے فاصلہ پر ایک بستی ہے۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ

شافعیہ کہتے ہیں کہ حج کے ارکان چھ ہیں منجملہ ان کے چار کا ذکر متن کتاب میں اوپر کیا گیا، ان پر دو مزید رکن کا اضافہ کیا گیا ہے: سر کے بال کا کاٹنا۔ سر کے علاوہ کسی اور جگہ کے بال نہیں۔ اس طرح پر کہ کم از کم تین بال کلی طور پر یا ان کا کچھ حصہ کاٹ دیا جائے۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ یہ عمل حج کے اندر عرفات میں وقوف کرنے اور قربانی کی رات آدھی گزر جانے کے بعد کیا جائے اور ان عظیم ارکان خمسہ میں ترتیب کا خیال رکھنا (کہ یہ چھٹا رکن ہے) بایں طور کہ سب سے پہلے احرام باندھا جائے اور عرفات کا وقوف طواف افاضہ اور بال کٹوانے سے پہلے کیا جائے اور طواف (افاضہ) سعی سے پہلے کیا جائے درآنحالیکہ طواف قدوم کے بعد سعی نہ کی گئی ہو (تب بصورت دیگر سعی کرنا ضروری نہیں)۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ''احرام'' عبارت ہے خاص امور کو اپنے اوپر لازم کر لینے سے اور احرام دو باتوں سے بندھ جاتا ہے:

ایک نیت کرنا، دوسرے اس کے ساتھ ہی تلبیہ کہنا اور مطلق ذکر الٰہی تلبیہ کا قائم مقام ہے یا پھر یہ کہ بدنہ (قربانی کے اونٹ یا گائے) کے گلے میں قلادہ ڈال کر قربانی کے لئے پیش کر دینا (یہ بھی تلبیہ کے قائم مقام ہے)۔ اگر محض نیت کی اور

یہاں پر ایک پہاڑی ہے، اس کا نام عرق بکسر عین ہے۔ یہ پہاڑی ایک وادی میں واقع ہے جس کا نام وادی عقیق ہے اور مدینہ جو آنحضرت ﷺ کے نور (وجود) سے منور ہے وہاں کے باشندوں کا میقات ذوالحلیفہ ہے۔ یہ وہ جگہ ہے جہاں سے قبیلہ بنی جشم کے لوگ پانی لیا کرتے تھے، وہاں سے مدینہ منورہ پانچ میل سے کم فاصلہ پر واقع ہے۔ یہ میقات مکہ کے لئے سب سے زیادہ فاصلہ پر ہے، کیونکہ ان دونوں کے درمیان نو منزلوں کا فاصلہ، یعنی نو دن کی مسافت ہے۔ اہل یمن و اہل ہند کا میقات یلملم بفتح لامین وسکون میم ہے۔ یہ کوہستان ''تہامہ'' کی ایک پہاڑی ہے جو مکہ سے دو منزل کے فاصلہ پر واقع ہے۔ نجد والوں کا میقات ''قرن'' بفتح قاف وسکون را ہے کہ یہ بھی ایک پہاڑی ہے جو عرفات میں واقع اور مکہ سے دو منزل کی مسافت پر ہے۔ اسے قرن المنازل بھی کہتے ہیں۔ یہ مقامات اطراف مذکورہ کے رہنے والوں کے لئے اور ہر اس شخص کے لئے ہیں جو اس میں سے ہو کر یا اس کے مقابل سے گزرے اگرچہ ان علاقوں کا رہنے والا نہ ہو۔ لہٰذا جو شخص ان میقات یا ان کے محاذ سے بارادۂ ادائے اعمال حج گزرے تو وہاں پر احرام باندھنا واجب ہے اور وہاں سے احرام باندھے بغیر گزرنا جائز نہیں ہے۔ اگر احرام بندھا ہوا نہ ہوا اور وہاں سے گزر جائے تو پھر واپس لوٹ کر وہیں سے احرام باندھنا واجب ہے، بشرطیکہ راستہ بے خطر ہو اور وہ وقت میں اتنی گنجائش ہو کہ واپس جانے میں حج فوت نہ ہو۔ اگر واپس نہ گیا تو قربانی دینا لازم ہے، کیونکہ وہ بغیر احرام کے میقات سے گزرا ہے، خواہ واپس جانا ممکن ہو یا راستہ کے غیر محفوظ ہونے یا تنگی وقت کے باعث ممکن نہ ہو۔ البتہ اگر واپس جانا ممکن ہے اور واپس نہ جائے تو گناہ ہوگا۔ قطع نظر اس کے کہ اس کے آگے راستے میں اور مواقیت آتے ہوں یا نہ آتے ہوں۔ یہ حکم اسی تفصیل کے ساتھ شافعیہ اور حنابلہ کے درمیان متفق علیہ ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں (۱) اور جو شخص مکہ میں ہو خواہ وہ مکہ کا باشندہ ہو یا

تلبیہ نہ کیا (یعنی لبیک نہ کہا) یا اس کے بجائے امور مذکورہ میں سے کچھ نہ کیا یا تلبیہ کیا اور نیت نہ کی تو احرام نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر بدنہ پر قربانی حج کی علامت کے طور پر برچھے کا ہلکا سا زخم لگایا جو اونٹ کے لئے مخصوص طریقہ ہے، یا اونٹ پر جھول ڈال دی، یا اسے بطور جانور قربانی کے لیے بھیج دیا یا حج تمتع کرنے والا نہ تھا اور حج کو عمرہ کے ساتھ ملایا نہ تھا یا (اونٹ یا گائے کے بجائے) بکری کے گلے میں قلادہ ڈالا تو (محض ان اعمال سے بدون نیت حج) احرام نہیں بندھے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ احرام عبارت ہے حج کے حرمات (اعمال خصوصی) میں داخل ہو جانے سے اور اس کے ساتھ ہی تلبیہ یا تہلیل یا حج کے اعمال میں سے کوئی عمل کر لینا، مثلاً بدنہ روانہ کرنا یا اس پر قلادہ ڈالنا سنت ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ بغیر احرام باندھے میقات سے گزرنا حرام ہے اور (اس کی تلافی میں) قربانی دینا لازم ہے، بشرطیکہ اس کے آگے جہاں سے اس کو گزرنا ہے کوئی اور میقات نہ ہو اور افضل یہی ہے کہ پہلے ہی سے احرام باندھ لے،

نہ ہو۔اس کے لئے شہر مکہ ہی میقات ہے۔پس جو شخص مکی نہیں ہے اگر مکہ میں رہائش پذیر ہے تو اسے (احرام باندھنے کے لئے) اپنے میقات پر جانے کے لئے نہیں کہا جائے گا۔اگر چہ وقت میں گنجائش ہو اور جو شخص مواقیت سے آگے اور مکہ سے پہلے رہتا ہے اس کا میقات وہی ہے جہاں وہ رہتا ہے، اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے، مالکیہ کا مسلک اس بارے میں تفصیل طلب ہے، اس کے لئے ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۱)

احرام باندھنے سے پہلے جو امور مطلوب ہیں ان کا بیان

جو شخص حج کے لئے احرام باندھنا چاہے اس کے لئے احرام سے پہلے کچھ امور مطلوب ہیں جن میں سے بعض سنت ہیں، بعض مستحب ہیں، یہاں پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تفصیل بتا دی جائے تاکہ سمجھنے میں آسانی ہو۔اس کے لئے ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۲)

بشرطیکہ اسے اپنے نفس کی طرف سے اطمینان ہو کہ منافی احرام کوئی حرکت سرزد نہ ہوگی۔اگر یہ اطمینان نہ ہو تو افضل یہی ہے کہ آخری میقات پر، جہاں سے اسے گزرنا ہے، احرام باندھا جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ان میقاتوں میں سے جس میقات میں سے ہو کر گزرنا ہو اسی میں احرام باندھ لینا واجب ہے۔ احرام باندھے بغیر اس سے آگے جانا حرام ہے اور قربانی لازم ہوگی، بجز اس صورت کے جب کہ اس کے علاقہ کے لوگوں کا میقات اسی طرف ہو جس طرف سے اسے آگے جانا ہے اور اسی میں سے اسے گزرنا ہے۔ایسی صورت میں اولین میقات پر احرام باندھنا صرف مستحب ہوگا۔اگر وہاں احرام نہیں باندھا تو نہ گناہ ہوگا اور نہ قربانی لازم ہوگی، صرف امر مستحب کے خلاف ہوگا۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ جو شخص مکہ میں ہو اور مکہ کا رہنے والا نہ ہو اور حج کے لئے احرام باندھنے کا ارادہ کرے تو اس کو مکہ ہی میں احرام باندھ لینا صحیح ہے۔

تاہم اگر وقت میں گنجائش ہو اور جانے میں جان یا مال کا خطرہ نہ ہو تو مستحب یہ ہے کہ میقات ہی میں جا کر حج کا احرام باندھے۔بصورت دیگر احرام کے لئے جانا مستحب نہیں ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ امور مطلوبہ کے منجملہ غسل کرنا ہے۔یہ سنت مؤکدہ ہے، گو محض وضو کر لینا اصل سنت کا قائم مقام عمل ہے، لیکن غسل افضل ہے، یہ غسل ستھرائی کے پیش نظر ہوگا، پاک ہونے کے لئے نہیں، لہٰذا حیض و نفاس کی حالت میں بھی (احرام کے لیے) غسل کرنا چاہیے۔اگر پانی دستیاب نہ ہو تو غسل ساقط ہو جائے گا۔اس کے بجائے تیمم کرنا مشروع نہیں ہے، اس لئے کہ ستھرائی (جو اس غسل کی غرض ہے وہ) تیمم سے حاصل نہیں ہوتی اور (منجملہ امور مطلوبہ کے) ناخنوں کا تراشنا اور وہ بال کاٹنا ہے جس کے کاٹنے کا حکم ہے جیسے سر اور مونچھوں کے بال جنہیں بالعموم تراشا جاتا ہے۔ورنہ بالوں میں کنگھا کر لینا چاہیے اور یہ بھی مستحب ہے کہ اگر کوئی امر مانع نہ ہو تو بیوی سے ہم بستری کر لے، تاکہ اس میں زیادہ عرصہ

گزر جانے کے باعث کوئی ایسی حرکت سرزد نہ ہو جائے جو احرام کو فاسد کردے اور یہ کہ ایک ازار (زیر جامہ) اور ایک ردا (چادر) پہن لی جائے۔ ازار سے مراد وہ کپڑا ہے جو ناف سے لیکر گھٹنوں سمیت تک ڈھک لے اور ردا سے مراد وہ چادر ہے جو پیٹھ، سینے اور دونوں مونڈھوں پر ڈال لی جائے، یہ بھی امر مستحب ہے۔ تہبند (یا زیر جامہ) میں بٹن یا گھنڈی وغیرہ لگانا برا ہے، لیکن ایسا کرنے سے قربانی لازم نہیں ہوتی اور مستحب یہ ہے کہ ازار اور ردا نئے کپڑوں کی ہو یا پانی سے دھلا ہوا پاک کپڑا ہو اور سفید ہو۔ نیز بدن اور کپڑے پر ایسی خوشبودار چیز لگانا جو احرام کے بعد لباس پر باقی نہ رہے، گو اس کی خوشبو رہ جائے۔ خوشبو اگر دستیاب ہو تو اس کا لگانا مستحب ہے، نہ ہو تو مستحب بھی نہیں۔

اور یہ کہ متذکرہ امور کے بعد دو رکعت نماز ادا کرے، بشرطیکہ مکروہ وقت نہ ہو، ایسا ہو تو نماز نہ پڑھی جائے اور بقول صحیح یہ نماز سنت ہے اور افضل یہ ہے کہ پہلی رکعت میں سورۂ فاتحہ اور سورۂ قل یا ایہا الکافرون اور دوسری میں سورۂ فاتحہ اور سورۂ اخلاص (قل ہو اللہ احد) پڑھی جائے۔ اگر یہ احرام کوئی نماز فریضہ ادا کرنے کے بعد باندھا گیا ہو تو وہی نماز اس کی قائم مقام ہے اور یہ کہ زبان سے بھی اور دل میں بھی یہ کہے: ''اللّٰھم انی ارید الحج فیسرہ لی و تقبلہ منی'' (یعنی بارالہا میں نے حج کا ارادہ کیا ہے اور اسے مجھ پر آسان کردے اور میرا حج قبول فرما)۔ اس کے بعد تلبیہ کہے۔ تلبیہ کے الفاظ یہ ہیں:؟ ''لبیک اللّٰھم لبیک. لبیک لاشریک لک لبیک ان الحمد والنعمة لک و الملک لاشریک لک'' (ہاں! اے میرے اللہ ہاں، بے شبہ تمام تعریفیں اور خوبیاں تیرے لئے ہیں۔ بادشاہت تیری ہے، تیرا کوئی شریک نہیں) تلبیہ کرنے کے بعد آہستہ آواز سے درود پڑھے اور ہر فرض نماز کے بعد جہاں تک ہو سکے زیادہ سے زیادہ بار تلبیہ کرے۔ اسی طرح جب کوئی سواری نظر آئے یا چڑھائی پر چڑھنے لگے یا وادی میں اترنے لگے اور ہر صبح کو اس کی کثرت کرے۔ نیز نیند سے بیدار ہو کر اور سواری پر بیٹھتے یا اترتے وقت بھی تلبیہ کرے اور تلبیہ ہمیشہ اونچی آواز سے پڑھے لیکن پوری طاقت لگا کر نہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ (احرام سے پہلے) غسل کرنا سنت ہے، اگرچہ کوئی (عورت) حیض یا نفاس کی حالت میں ہو، کیونکہ احرام کے لئے غسل مطلوب ہے اور سب کو کرنا چاہیے اور سنت جب پوری ہوگی کہ غسل احرام کے متصل ہی کیا جائے، پس اگر غسل کے بعد اتنی دیر توقف کیا جسے زیادہ عرصہ خیال کیا جاتا ہے تو اب چاہیے کہ (احرام کے لئے) دوبارہ غسل کرے اور جسے مقام ذوالحلیفہ پر احرام باندھنا ہے اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ مدینہ منورہ میں ہی غسل کرکے چلے۔ (اگر غسل کے لئے) پانی دستیاب نہ ہو تو اس کے بدلے تیمم کرنے کا شرعاً کوئی حکم نہیں ہے اور ''ہدی'' (یعنی قربانی کا جانور اونٹ یا گائے) اگر اس کے ساتھ ہے تو (احرام کے ساتھ) پہلے اس کی ''تقلید'' اور پھر ''اشعار'' کرنا سنت ہے۔ تقلید یہ ہے کہ (قربانی حج کی نشانی کے طور پر) قربانی کے گلے میں کوئی چیز (پٹے کی طرح) باندھ دی جائے اور ''اشعار'' یہ ہے کہ کوہان (یا کبھ) پر ایک یا دو انگل کا زخم لگایا جائے (یہ بھی قربانی کے جانور کی علامت کے طور پر ہوتا ہے) زخم کا یہ چیرا بائیں جانب طولاً گردن سے کنپٹی کی طرف ہونا چاہیے اور تقلید یا اشعار صرف اونٹ کا یا کوہان وار گائے (بیل) کا ہوتا ہے، بھیڑ بکری کو نہ پٹا ڈالا جائے اور نہ چیرا دیا جائے اور (احرام کے ساتھ) مستحب یہ ہے کہ ایک ازار، ایک ردا اور جوتی پہن لی جائے۔ ''ازار'' وہ کپڑا جو ناف سے گھٹنے تک ڈھک لے اور ردا وہ کپڑا جو دونوں کندھوں پر ڈال لیا جائے۔ ان کے علاوہ

کوئی اور کپڑا جو سلا ہوا نہ ہو اور چاروں طرف سے لپیٹا نہ جائے پہن لینے میں مضائقہ نہیں ہے لیکن امر مستحب کے خلاف ہے اور سنت یہ ہے کہ احرام نماز پڑھ کر باندھا جائے، اگر ایسا وقت ہے جس میں نفل نماز جائز ہے تو مستحب یہ ہے کہ دو رکعت نماز نفل پڑھ کر احرام (نیت) باندھیں، اگر ایسا وقت نہ ہو تو (احرام کے لئے) اس وقت کا انتظار کیا جائے جس میں نفل نماز حلال ہے اور بہتر یہ ہے کہ سواری پر جانے والا اپنے جانور پر بیٹھ کر نیت کرے اور پیدل جانے والا جب چل پڑے تو نیت کرے۔ احرام کے ساتھ ہی تلبیہ کرنا سنت ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا اور تلبیہ بذات خود واجب ہے اور جب کبھی ایک حال سے دوسری حالت میں تبدیلی ہو تو تلبیہ کہنا چاہیے۔ مثلاً بلند جگہ پر چڑھنے لگے یا اونچی جگہ سے نیچے اترنے لگے یا کسی راہ گیر سے ملاقات ہو یا جب نماز ختم ہو۔ یہ تلبیہ مکہ میں داخل ہوتے تک پڑھتے رہنا چاہیے۔ طواف کے وقت تلبیہ بند کر دیا جائے اور طواف قدوم کے بعد سعی کا ارادہ ہو تو سعی کرنے کے بعد پھر تلبیہ شروع کیا جائے، یہاں تک کہ عرفہ کے دن سورج غروب ہو جائے اور مصلے پر پہنچ کر بند کر دیا جائے۔ (سعی کے بعد) اگر دوبارہ تلبیہ شروع نہیں کیا تو یہ امر ترک واجب ہوگا اور (اس کی تلافی میں) قربانی لازم ہوگی۔ واضح ہو کہ تلبیہ میں اعتدال ملحوظ رکھنا مستحب ہے یعنی اس میں زیادہ مشقت نہ کی جائے کہ طبیعت اکتا جائے۔ اسی طرح آواز میں بھی اعتدال مرعی رہے کہ نہ تو بالکل ہلکی ہو اور نہ بہت زیادہ اونچی ہو، بلکہ ہلکی اور اونچی کے درمیان کی آواز ہو اور صرف ان ہی الفاظ میں تلبیہ کیا جائے جو آنحضرت ﷺ سے مروی ہیں یعنی "لبیک اللھم لبیک، لبیک لاشریک لک لبیک ان الحمد و النعمة لک والملک لاشریک لک"۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ (احرام سے پہلے) غسل کرنا سنت ہے، خواہ کوئی (عورت) حالت حیض یا حالت نفاس میں ہو۔ پانی دستیاب نہ ہو یا کسی مرض وغیرہ کے باعث پانی کے استعمال سے معذوری ہو تو تیمم کر لینا چاہیے۔ غسل اور احرام کے درمیان حدث لاحق ہو جانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ احرام باندھنے سے پہلے بال کٹوا کر، ناخنوں ترشوا کر اور بدبو کو دور کر کے ستھرا ہو جانا سنت ہے اور بدن پر خوشبو لگانا بھی سنت ہے، البتہ کپڑوں میں خوشبو لگانا مکروہ ہے، تاہم خوشبو لگا لی اور اسے پہنے رہا تو اس سے کوئی حرج نہیں، جب تک کہ اسے اتارا نہ جائے، اگر اتار دیا ہے تو اب دھوئے بغیر اسے پہننا جائز نہیں ہے اور سنت یہ ہے کہ مرد سلے ہوئے کپڑے اتار کر احرام سے پہلے ایک ازار (تہبند) ایک ردا (چادر) جو سفید، پاک اور نئے کپڑوں کی ہو پہن لے اور جوتی پہن لے اور یہ بھی سنت ہے کہ کوئی فرض نماز یا نفل نماز پڑھنے کے بعد درآنحالیکہ اس وقت نفل منع نہ ہو اور پانی یا مٹی (برائے غسل یا تیمم) نایاب نہ ہو احرام باندھے، احرام کے وقت اس کی تعیین ضروری ہے کہ وہ حج ہے یا عمرہ یا قران اور جس امر کی نیت دل میں ہو وہی الفاظ منہ سے ادا کرے اور کہے کہ "اللّٰھم انی ارید النسک الفلانی فیسرہ لی و تقبله منی و ان حبسنی حابس فمحلی حیث حبستنی" (یعنی بارالٰہا میں نے فلاں قسم کے حج کا ارادہ کیا ہے اسے میرے لئے آسان فرما دے اور اسے قبول فرما۔ اگر کوئی رکاوٹ پیش آئے تو اس سے رستگاری دلا)۔ اگر ایسا کیا اور کسی مرض یا کسی دشمن کے باعث رکاوٹ لاحق ہوئی اور احرام توڑنا پڑا تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جو شخص احرام باندھنے کا ارادہ کرے اسے پہلے چند باتیں کرنا ہیں:

حالت احرام میں جو امور ناجائز ہیں ان کا بیان

جماع۔ شکار۔ خوشبو

صاحب شریعت نے احرام کی حالت میں چند امور سے منع فرمایا ہے، ان میں سے بعض امور حلال نہیں ہیں اور بعض مکروہ ہیں۔ اب ان کی تفصیل بیان کی جاتی ہے:

منجملہ ان کے احرام سے پہلے غسل کرنا ہے، اگر چہ ایام حیض ہوں اور یہ غسل احرام کی نیت سے ہونا چاہیے، بغیر عذر کے اس کا ترک کرنا مکروہ ہے۔ اگر کوئی شخص پانی دستیاب نہ ہونے کے باعث غسل نہ کر سکے یا غسل سے معذوری ہو تو تیمم کر لے۔ اسی طرح بغل اور زیر ناف کے بال کو دور کرنا، موچھیں کتروانا، ناخن ترشوانے اور سر منڈوانا اس کے لئے جو اس طرح سر کی زینت کرتا ہو، ورنہ اسی طرح رہنے دے اور گوند وغیرہ سے اسے جما لے اور یہ (سر منڈانے کا حکم) اس صورت میں ہے جب کہ قربانی کا ارادہ نہ ہو بصورت دیگر بال کٹوانے کو اس وقت تک کے لئے ملتوی کر دے اور ان تمام باتوں کو نہانے سے پہلے انجام دینا اس کے لئے سنت ہے جو ناپاکی کی حالت میں نہ ہو۔ جو شخص ایسی حالت میں ہو اس کے لئے سنت یہ ہے کہ نہانے کے بعد یہ سب کچھ کرے۔ نہانے کے بعد بدن پر خوشبو ملنا چاہیے۔ روزہ دار کو ایسا کرنا مکروہ ہے اور ایسی عورت کے لئے حرام ہے جو سوگ میں ہو، جس پر بناؤ سنگھار کا ترک کرنا بوجہ وفات خاوند کے واجب ہے۔ اگر لگائی ہوئی خوشبو احرام کے بعد بھی باقی رہے تو مضائقہ نہیں ہے، گو خوشبودار چیز بھی بدن پر باقی رہے۔ نیز (بدن پر خوشبودار چیز کے ملنے سے) لباس میں بھی خوشبو آ جائے تو حرج نہیں ہے۔

اور احرام سے پہلے جو باتیں کرنی چاہئیں ان میں بیوی سے ہم بستر ہونا بھی ہے اور عورت اپنے ہاتھوں میں پہنچوں تک مہندی لگا لے، لیکن نقش و نگار نہ بنائے اور چہرے پر خضاب وغیرہ کی کوئی چیز مل لے۔ مرد کو (احرام کے وقت) ایک ازار (تہبند) اور ایک ردا (چادر) پہننا چاہیے۔ یہ کپڑے سفید اور نئے ہوں یا پھر دھلے ہوئے ہوں اور جوتی پہن لینا چاہیے، رنگین لباس پہننا مکروہ ہے اور یہ کہ دو رکعت نماز سنت احرام سے پہلے پڑھ لے، بشرطیکہ مکروہ وقت نہ ہو، البتہ جو شخص مکہ کے علاقہ حرم میں ہو تو بغیر کسی قید و وقت کے نماز پڑھ سکتا ہے۔ اس کے بجائے احرام سے پہلے کوئی بھی نماز پڑھی جا سکتی ہے، فرض ہو یا نفل۔ (وہی اس نماز احرام کی قائم مقام ہو جائے گی) اور دونوں رکعتوں میں قرأت آہستہ کی جائے، خواہ دن ہو یا رات ہو اور یہ کہ احرام باندھنے کے وقت رخ قبلہ کی جانب ہو اور یوں کہے: ''**اللّٰھم احرم لک شعری و بشری و لحمی و دمی** ' (یعنی بار الٰہا میں اپنا رواں اور جسم اور گوشت و خون سب تیرے سپرد کرتا ہوں) اور منجملہ ان امور کے (جو احرام کے وقت بجالائے جائیں) تلبیہ کرنا ہے، یعنی یہ کہنا کہ: ''**لبیک اللّٰھم لبیک لبیک لاشریک لک لبیک ان الحمد و النعمۃلک و الملک لاشریک لک**''۔ اور یہ الفاظ اطمینان اور وقار کے ساتھ بطور ذکر الٰہی کے ادا کئے جائیں اور جب تک احرام کی حالت ہے تلبیہ اونچی آواز سے ہونا چاہیے۔ احرام نہ ہو تو آہستہ کہنا چاہیے، لیکن عورت کو ہر حال میں آہستہ پڑھنا ہی سنت ہے۔ اجنبی مردوں کے سامنے عورت کا اونچی آواز نکالنا

احرام کی حالت میں عقد نکاح حرام ہے اور تین اماموں کے نزدیک یہ نکاح باطل ہے۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔(۱)

واضح ہو کہ جماع کی طرح (حالت احرام میں) دواعی جماع (یعنی جن حرکات سے اس کی خواہش پیدا ہوتی ہے وہ) بھی حرام ہیں، مثلاً بوسہ لینا، بدن سے بدن ملانا۔ اسی طرح حکم الٰہی کے خلاف جو امور ہیں، وہ سب حرام ہیں۔ اگرچہ یہ امور حج کے علاوہ اور دنوں میں بھی حرام ہیں، لیکن حج کے دنوں میں اس کی ممانعت زیادہ سخت ہے۔ نیز اپنے ساتھیوں اور نوکروں سے الجھنا بھی حرام ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"فمن فرض فیهن الحج فلارفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج".

(یعنی جب ان ایام میں حج فرض کرلیا تو بدوران حج رفث، بدکاری اور جدال کی اجازت نہیں ہے)۔

رفث کے معنی جماع اور اس پر ابھارنے والی باتوں اور فحش کلامی کے ہیں اور جدال لڑائی جھگڑے کو کہتے ہیں۔ نیز بری (خشکی کے) جانوروں کے شکار کے درپے ہونا، انہیں مارنا اور ذبح کرنا بھی حرام ہے اور اگر (شکار) نظر آرہا ہو تو اشارے سے اسے بتانا یا نظر نہ آتا ہو تو اس کا رستہ بتانا یا ایسی کوئی اور حرکت کرنا، مثلاً ان کے انڈوں کو توڑنا حرام ہے، لیکن یہ شکار وغیرہ اس صورت میں حرام ہے جب کہ وہ جنگلی جانور ہو اور اس کا گوشت حلال ہو۔ اگر اس کا گوشت حلال نہ ہو تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایسے شکار کے درپے ہونا جائز ہے، لیکن حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ خشکی کے جانور کا شکار مطلقاً حرام ہے، خواہ وہ جانور حلال ہو یا نہ ہو۔ البتہ دریائی جانور کا شکار حلال ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"احل لكم صيد البحر و طعامه متاعاً لكم و للسيارة و حرم عليكم صيد البر

مکروہ ہے، یہی حکم مخنث کے لئے ہے۔ تلبیہ کے بعد نبی ﷺ پر سلام و درود بھیجنا چاہیے اور ہر تغیر حال پر تین بار تلبیہ کہنا چاہیے، مثلاً جب حالت سکون سے حرکت میں آئے، اونچائی پر چڑھنا ہو یا نشیب میں اترنا ہو یا ہمراہیوں سے ملاقات ہو یا رات آتی ہو یا دن ہو رہا ہو۔ (تلبیہ کے بعد) جو دل چاہے دعا مانگی جائے لیکن افضل یہ ہے کہ ایسی دعا مانگی جائے جو حدیث میں آئی ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ حالت احرام میں عقد نکاح جائز ہے، کیونکہ احرام باندھنا عورت کو عقد نکاح کی صلاحیت سے مانع نہیں ہوتا، البتہ ہم بستری ممنوع ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے حالت حیض و نفاس و ظہار قبل از کفارہ کی کہ ان سب صورتوں میں محض ہم بستری منع ہے، عقد نکاح کی ممانعت نہیں ہے۔

ما دمتم حرما"۔

(یعنی تمہارے لئے حالت احرام میں دریائی جانوروں کا شکار اور اس کا کھانا حلال ہے، تاکہ تمہیں اور دوسرے مسافروں کو فائدہ مند ہو، لیکن خشکی (کے جانوروں) کا شکار بدوران احرام حرام ہے)۔

بری جانور وہ ہیں جن کا توالد و تناسل خشکی میں ہو، گو وہ پانی میں بھی رہتے ہوں۔ بحری جانوران کے برعکس ہیں (یعنی جن کا توالد و تناسل دریا میں ہو، گو وہ خشکی میں بھی رہتے ہوں)۔ تین اماموں کی یہی رائے ہے، شافعیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

حالت احرام میں خوشبو کا استعمال کرنا، مثلاً مشک کا کپڑوں پر ملنا، ناخن تراشنا حرام ہے اور مردوں کو سلے ہوئے کپڑے پہننا اور تمام بدن یا بدن کے کچھ حصے پر اس کا لپیٹنا حرام ہے، جیسے قمیص (کرتا) پاجامہ، پگڑی اور جبہ جیسے قبا کوٹ، اچکن وغیرہ) بھی کہتے ہیں اور خف (چرمی موزے) پہننا حرام ہے۔ البتہ جوتی نہ ہو تو موزہ پہن لینا جائز ہے، بشرطیکہ ٹخنے سے نیچے کا حصہ کاٹ دیا جائے۔ نیز سر اور چہرے کا پورا یا کسی قدر حصہ ڈھکنا حرام ہے۔ یہ حکم حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ہے، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ مردوں کو چہرے ڈھکنا حرام نہیں ہے۔

عورت کے لئے حالت احرام میں منہ اور سر ڈھکنے کا بیان

عورت کے لئے جائز ہے کہ حالت احرام میں وہ اپنے چہرے اور ہاتھوں کو ڈھک لے، بشرطیکہ غیروں سے منہ چھپانا مقصود ہو، لیکن چھپانے کے لئے چہرے کے سامنے کسی چیز کی آڑ کرنی چاہیے جو چہرے سے لگنے نہ پائے۔ یہ حکم حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک ہے، حنابلہ اور مالکیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ بری جانور وہ ہے جو محض خشکی میں رہتا ہو یا برد بحر دونوں جگہ رہ سکتا ہو، جیسے کچھوا اور بحری جانور وہ ہے جو دریا کے سوا کہیں نہ رہ سکے۔

۲۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ عورت بوقت ضرورت منہ ڈھک سکتی ہے، مثلاً اجنبی مردوں کا پاس سے گزر ہو۔ اس میں اگر ڈھکنے والی چیز چہرے سے لگ جائے تو حرج نہیں ہے۔ اس میں دشواری اور زحمت سے بچنے کی گنجائش ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر عورت اپنے ہاتھوں اور چہرے کو لوگوں کی نگاہوں سے چھپانا ہی چاہتی ہے تو وہ حالت احرام میں بھی ایسا کر سکتی ہے درآنحالیکہ فی الواقع لوگ اس کی جانب دیکھ رہے ہوں یا وہ حسن و جمال میں پوری ہو، کیونکہ ایسی عورتوں پر مردوں کی نگاہ پڑ جانا قرین قیاس ہے۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ جس سے منہ ڈھکا ہے وہ نہ تو سلی ہوئی ہو اور نہ

رنگین یا خوشبودار کپڑے پہننے

اور بال کاٹنے کا بیان

ایسے رنگین کپڑے کا پہننا (بحالت احرام) حرام ہے جس میں خوشبو ہو۔ اس کی تفصیل ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

حالت احرام میں خوشبو سونگھنے اور خوشبو پاس رکھنے کا بیان

احرام کی حالت میں خوشبو، یعنی عطریات کا سونگھنا یا اس کا پاس رکھنا مکروہ ہے، اس پر سب کا اتفاق ہے۔ نیز ایسے مکان میں ٹھہرنا بھی جہاں عطر کی خوشبو بسی ہوئی ہو، مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے، خواہ

اس میں بندھن ہوں۔ اگر ایسا کسی نے کیا تو وہ عورت حالت احرام میں تو رہے گی، لیکن منہ ڈھکنے کا فدیہ دینا پڑے گا۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ غرض یہ دونوں شرطیں نہ پائی جائیں تو ہاتھ، منہ کا ڈھکنا حرام ہے، بشرطیکہ اردگرد سے لپیٹ کر ڈھکا ہو جیسے دستانہ، یعنی وہ لباس جو ہاتھوں کو ٹھنڈ سے بچانے کے لئے بنایا جاتا ہے اور کسی بھی چیز سے جس میں سلائی یا بندھن ہو منہ اور ہاتھ کا ڈھکنا حرام ہے۔ البتہ قمیص کے اندر ہاتھ ڈال لینا حرام نہیں ہے۔ اسی طرح چہرے کا وہ حصہ بھی ڈھکنا حرام نہیں ہے جو سر اور گیسو کو چھپانے کے لئے ناگزیر ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ عصفر یعنی قرطم (گل خیرو) کی کلیوں سے یا ورس (بفتح واو وسکون را) سے جو یمن میں پیدا ہونے والی ایک سرخ رنگ کی بوٹی ہے یا اور خوشبودار اشیاء سے رنگے ہوئے کپڑے کا پہننا حرام ہے۔ ہاں اگر اسے اس قدر دھویا جائے کہ اس کی خوشبو جاتی رہے تو حالت احرام میں اس کا پہن لینا جائز ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ حالت احرام میں ایسی شے سے رنگے ہوئے کپڑے پہننا جس میں خوشبو ہو حرام ہے، مثلاً ورس اور زعفران سے رنگا ہوا۔ لیکن عصفر سے رنگا ہوا اگر گہرے رنگ کا کپڑا ہے کہ اسے رنگ پر رنگ دیا گیا ہو تو جب تک کہ اسے خوب دھو نہ لیا جائے اس کا پہننا حرام ہے، اگر ہلکا رنگ ہے یا گہرے رنگ کو دھو کر ہلکا کر لیا گیا ہو تو وہ کپڑا اور اس کا پہننا حرام نہیں ہے۔ لیکن اگر اس کے علاوہ اور کپڑا دستیاب ہو تو اس کا پہننا مکروہ ہوگا، تاکہ اس اجازت کی وجہ سے عوام حرام، یعنی خوشبودار لباس ہی نہ پہننے لگ جائیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ایسا کپڑا جو خوشبو ہی کے لئے رنگا گیا ہو، جیسے زعفران یا ورس سے رنگا ہوا کپڑا، تو اس کا پہننا حرام ہے جب تک کہ اس کی خوشبو کو یک قلم دور نہ کر دیا جائے۔ لیکن ایسی شے سے رنگا ہوا کپڑا جس سے محض رنگنا پیش نظر ہو (خوشبو پیش نظر نہ ہو) جیسے عصفر اور حنا، سو اس کا پہننا حرام نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ حالت احرام میں ورس اور زعفران سے رنگا ہوا کپڑا حرام ہے۔ عصفر سے رنگا ہوا مباح ہے، خواہ رنگ ہلکا ہو یا گہرا۔

اس کے سونگھنے کا ارادہ ہو یا نہ ہو۔ حنابلہ اور شافعیہ کا مسلک اندریں باب ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

حالت احرام میں سر وغیرہ کے بال کاٹنے کا بیان

احرام کا لباس پہننے والے کے لئے حرام ہے کہ وہ اپنے سر کے بال مونڈ کر یا کتر کر یا کسی اور طرح سے دور کرے۔ سر کے علاوہ کسی اور جگہ کے بالوں کو دور کرنا بھی حرام ہے، اگر چہ وہ آنکھوں کا پڑبال ہو۔ البتہ اگر بالوں سے تکلیف ہے تو ان کو نکال دینا جائز ہے، لیکن اس کا فدیہ لازم ہے۔ بجز آنکھ کے پڑبال کے، اگر اس میں تکلیف ہو تو اس کے نکالنے میں فدیہ نہیں ہے۔ اس مسئلے میں مالکیہ کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔ (۲) اس کی مزید تفصیلات فدیہ کے بیان میں آئیں گی۔

حالت احرام میں مہندی کا خضاب کرنے کا بیان

احرام والے کو مہندی کا خضاب کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ بھی خوشبو ہے اور حالت احرام میں خوشبو ممنوع ہے، خواہ مرد ہو یا عورت اور خواہ وہ خضاب ہاتھوں میں لگایا جائے یا سر میں یا بدن کے کسی اور حصے میں۔ مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۳)

۱۔ حنابلہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر قصداً کوئی شخص خوشبو سونگھے، مثلاً گلاب کو سونگھنے کے لئے ناک سے لگایا تو یہ امر حرام ہوگا، خواہ وہ گلاب اس کے پاس ہو یا ایسی جگہ ٹھہرا ہو جہاں گلاب ہوں۔ لیکن اگر سونگھنے کا ارادہ نہ ہو تو حرام نہیں ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ حالت احرام میں بال کا زائل کرنا مطلقاً حرام ہے، خواہ وہ آنکھ کا پڑبال ہو یا کہیں اور کا بال۔ البتہ اگر کسی معذوری سے اسے زائل کرنا ہی پڑے تو حرام نہیں ہے، لیکن بہر حال اس کا فدیہ ہے، اگر چہ وہ آنکھ ہی کا پڑبال ہو۔

۳۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ حالت احرام میں عورت کے لئے مہندی لگانا مکروہ ہے۔ اگر خاوند کی وفات کا سوگ منا رہی ہو تو حرام ہے اور مہندی سے پھول بوٹے بنائے تو بہر حال حرام ہے خواہ عدت میں نہ ہو۔ البتہ مرد کو حالت احرام میں (مہندی کا) خضاب لگانا جسم کے ہر حصہ میں، بجز ہاتھ پاؤں کے جائز ہے، کیونکہ ان میں بلاضرورت مہندی لگانا حرام ہے۔ اسی طرح گاڑھی مہندی کو تمام سر پر تھوپ لینا بھی جائز نہیں ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ حالت احرام میں مرد اور عورت کو بدن کے کسی بھی حصہ میں، بجز سر کے مہندی لگانا حرام نہیں ہے۔ اس حکم میں گنجائش رکھی گئی ہے۔

کیا حالت احرام میں خوشبودار کھانے پینے کی چیز کا استعمال کرنا جائز ہے؟

احرام والے کو جائز نہیں ہے کہ کوئی خوشبودار یا خوشبو ملائی ہوئی چیز کھائے یا پیے، خواہ وہ تھوڑی ہو یا بہت۔ ہاں اگر اس کی خوشبو ماردی جائے کہ نہ اس کا مزہ باقی رہے اور نہ خوشبو (تو جائز ہے)۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے۔ اس بارے میں مالکیہ کا مسلک تفصیل طلب ہے، ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔[1] یاد رہے کہ اگر خوشبو والی شے کا ذائقہ یا اس کی خوشبو باقی رہے تو بالاتفاق حرام ہے۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ جس چیز میں خوشبو ملائی گئی ہے وہ پکائی ہوئی ہے یا نہیں ہے۔ اس سے تین اماموں کا اتفاق ہے، حنفیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[2]

خوشبودار سرمہ ڈالنے اور بال یا بدن میں تیل لگانے کا بیان

احرام والے کو جائز نہیں ہے کہ وہ ایسا سرمہ لگائے جس میں خوشبو ہو، ایسا کرنے کا تاوان آگے بتایا جارہا ہے۔ ہاں ایسا سرمہ ڈالنا جس میں خوشبو نہ ہو جائز ہے۔ اس پر تین اماموں اتفاق ہے، مالکیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[3]

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ کھانے میں ملائی ہوئی خوشبو کے مارنے سے مراد یہ ہے کہ پکانے میں وہ شے بالکل تحلیل ہوگئی ہو۔ اگر ایسا ہو جائے تو اس کا کھانا حرام نہ ہوگا۔ گو اس کی خوشبو باقی رہ جائے مثلاً ''مشک'' یا اس کا رنگ باقی رہے، مثلاً زعفران۔ البتہ اگر خوشبو کسی چیز میں ملائی جائے یا اس کو پکایا نہ جائے تو اس کا کھانا حالت احرام میں حرام ہے اور بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ خوشبودار شے کو کھانا میں ڈال کر پکا لیا جائے تو کھانا حرام نہیں ہے، اگر چہ وہ چیز اس میں بعینہٖ باقی رہ جائے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر خوشبودار شے میں پکانے سے تغیر آجائے تو اس کے کھانے سے احرام والے کو کچھ نہیں ہوتا، خواہ اس کی خوشبو آرہی ہے ہو۔ لیکن اگر خوشبو کو ایسی شے میں ملایا جائے جو بغیر پکائے استعمال کی جاتی ہے تو دیکھنا چاہیے کہ اگر خوشبو مرگئی ہے تو کچھ تاوان نہیں ہے، اگر خوشبو باقی ہے تو وہ کھانا مکروہ ہے اور اگر خوشبو غالب ہو تو اس کا تاوان دینا ہوگا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ خوشبودار شے کو خوردنی اشیا میں ملایا گیا ہو۔ لیکن اگر کسی مشروب میں خوشبو ملائی گئی اور خوشبو کی مقدار غالب ہے تو قربانی دینی ہوگی، اگر غالب نہیں ہے تو صدقہ دینا ہوگا۔ یاد رہے کہ اگر بار بار ایسا (خوشبو ملایا ہوا) مشروب پیا گیا تو قربانی لازم ہوگی، جیسا کہ آگے بتایا جائے گا۔ پھر اگر خوشبو کی چیز بعینہٖ کھائی جائے اور زیادہ مقدار میں ہو تو قربانی دینا پڑے گی، بصورت دیگر کچھ لازم نہیں ہے۔

۳۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ احرام کی حالت میں سرمہ وغیرہ لگانا جس میں خوشبو ہو مطلقاً حرام ہے۔ ہاں کسی مجبوری سے ایسا کیا جائے تو مطلقاً جائز ہے۔ اگر کسی عذر سے خوشبودار سرمہ لگایا جائے تو اس کا فدیہ دینا ہوگا۔ بلا خوشبو سرمہ لگانے کا فدیہ نہیں ہے۔

اور احرام کی حالت میں بال زائل کرنا حرام ہے، ایسا کرنے والے کی جزا آگے بتائی جا رہی ہے۔
نیز حالت احرام میں بالوں میں یا بدن پر تیل لگانا جائز نہیں ہے۔ اس بارے میں مختلف مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

حرم کی گھاس اور درخت وغیرہ کاٹنے کے مسائل

جو شخص حالت احرام میں ہے اور جو احرام میں نہیں ہے اسے بھی یہ اجازت نہیں ہے کہ حرم کے علاقہ میں جو درخت ہیں انھیں کاٹے یا اکھاڑے یا ضائع کرے یا اس کی کوئی ٹہنی توڑے، اگرچہ اس کی ٹہنیاں حرم سے نکل کر حلال (غیر حرم) علاقہ میں پہنچ گئی ہوں۔ لیکن اگر درخت حرم سے باہر کے علاقہ میں لگا ہوا ہو تو اس سے تعرض کرنا اور نفع اُٹھانا مباح ہے تو اس کی ٹہنیاں حرم سے باہر کے علاقہ میں پہنچی ہوئی ہوں تاہم یہ شرط بہرحال ہے کہ اس کا کوئی مالک نہ ہو۔

یاد رہے کہ حرم کی گھاس کا بھی وہی حکم ہے جو درخت کا ہے۔ گیاہ اذخر (مرچیا) جو ایک مشہور خوشبو

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ احرام والے کو اپنے بالوں میں یا جسم کے کسی بھی حصہ میں تیل لگانا حرام ہے، تیل خواہ کسی بھی قسم کا یا خوشبو سے خالی ہو۔ ایسا کرنے پر فدیہ دینا ہوگا جیسا کہ آگے بتایا جا رہا ہے۔ البتہ اگر بے خوشبو کا تیل کسی مرض کے باعث لگایا جائے تو اس پر فدیہ نہیں ہے۔ خواہ یہ مرض ہاتھ کی ہتھیلی میں ہو یا پیروں میں، یا کسی اور جگہ۔ اور کسی اور جگہ کے مرض کی صورت میں تیل لگانے پر وجوب فدیہ۔ کے مسائل میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جن اشیاء کو انسان کے جسم پر لگایا جاتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں: ایک تو وہ خالص خوشبو کی چیز ہے اور خوشبو ہی کے لیے لگائی جاتی ہے، مثلاً مشک کافور، عنبر وغیرہ۔ ایسی چیزوں کا تیل وغیرہ میں استعمال بحالت احرام کسی طرح بھی جائز نہیں ہے۔ دوسری وہ شے جو خالص خوشبو کی چیز نہیں ہے، نہ اس کے معنی خوشبو کے ہیں اور نہ کسی طرح اس پر خوشبو کا اطلاق ہوتا ہے، جیسے چربی ایسی چیز کا استعمال چکنائی وغیرہ کے طور پر حالت احرام میں جائز ہے اور اس پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوتا۔ تیسری وہ شے جو گو بذات خود خوشبو نہ ہو لیکن خوشبو کی بنا ہو سکتی ہے، لہٰذا کبھی تو خوشبو اور چکنائی کے لیے اور کبھی دوا کے طور پر کام میں لائی جاتی ہے، جیسے روغن زیتون کہ اگر اس کو خوشبو دار چکنائی کے طور پر استعمال کیا جائے تو وہ خوشبو کے حکم میں ہے اور حالت احرم میں اس کا استعمال جائز نہیں ہے، لیکن اگر دوا کے طور پر استعمال ہو تو حالت احرام میں اس کا لگانا اور کھانا جائز ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ خوشبو دار چکنائی کا استعمال مطلقاً حرام ہے۔ اگر اس میں خوشبو نہ ہو تو اسے تمام بدن پر سر اور چہرے کے بالوں کے سوا استعمال کرنا جائز ہے، لیکن بلا ضرورت (ایسا کرنا) جائز نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جس چکنائی میں خوش گوار بو ہو اس کا استعمال کرنا احرام والے کے لیے تمام بدن پر یا بدن کے کسی بھی حصہ پر حرام ہے۔ لیکن اگر اس خوشبو نہیں ہے جیسے روغن زیتون تو بطور تیل کے اس کا استعمال حرام نہیں ہے، خواہ سر یا چہرے کے بالوں میں لگایا جائے۔

دار بوٹی ہے، اور سنا جو سنائے مکی کے نام سے مشہور ہے، اس حکم سے مستثنیٰ ہیں۔ یہ ایسی اشیاء ہیں کہ انھیں کاٹ کر یا کسی اور طرح سے کام میں لانا مباح ہے۔ حرم کے درخت اور اس کی گھاس کے متعلق مزید تفصیلات ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ حرم کے درختوں کو چھیڑنا، کاٹنا، اکھاڑنا یا تلف کرنا حرام ہے، خواہ وہ اس کا مالک ہو، بجز ان کے جن کا ذکر اوپر متن میں کیا گیا (کہ ان کو چھیڑنا جائز ہے)۔ اس میں کانٹے (کے درخت یا جھاڑ) کا اضافہ کیا گیا ہے کہ اس کا کاٹنا بھی مباح ہے لیکن حدود حرم کے درخت اور گھاس کا چھیڑنا بھی حرام ہے کہ اس کی اصلاح یعنی نشو ونما (شادابی) کے لیے کانٹ چھانٹ نہ کی جائے۔ ایسا ارادہ ہو تو جائز ہے۔ ہاں اگر درخت خشک ہو تو اس کا کاٹنا اور اکھاڑنا جائز ہے۔ خشک گھاس کو کاٹنا جائز ہے لیکن اکھاڑنا مطلقاً حرام ہے۔ ہاں اگر جڑ سڑ گئی ہو تو جائز ہے اور اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ درخت خودرو ہو جیسے 'سنط' (عقاقیا) کا درخت یا لوگوں نے اسے لگایا ہو جیسے کھجور، کہ ان کو چھیڑنا مطلقاً حرام ہے۔ ہاں اگر لوگوں نے ایسے لگایا ہے تو حالت احرام میں اور بغیر احرام کے بھی اس کو چھیڑنا جائز ہے اور اس ممانعت سے چند امور مستثنیٰ ہیں مثلاً کھجور کی ٹہنی کاٹ لینا یا درخت کے پتوں کو اس طرح جھاڑے بغیر جو درخت کو نقصان پہنچائے توڑنا (روا ہے)، بصورت دیگر حرام ہے۔ اسی طرح درخت کا پھل توڑنا، یا مسواک کی لکڑی کا لینا بشرطیکہ سال بھر کے اندر اسی جیسی پھر پھوٹ آئے نیز جانوروں کو اس درخت سے چرانا اور دوا کے لیے توڑنا جیسے حنظل (اندرائن یا کوڑتنبا) اور یا سنائے مکی ہے (کہ ان سب کا استعمال روا ہے)

حنابلہ کہتے ہیں کہ (حدود) حرم مکہ سے ہرے درخت اور ہری گھاس کاٹنا حرام ہے، اگرچہ وہ مضرت رساں ہوں جیسے کانٹے۔ یہی حکم مسواک وغیرہ اور ہرے پتوں کا ہے۔ ہاں اگر درختوں یا گھاس میں سے کچھ سوکھ جائے تو انھیں کاٹنے چھانٹنے میں مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ وہ مردہ کی مانند ہیں۔ اسی طرح اگر اذخر اور فقع وکماۃ (کمبھ کی قسمیں جسے سانپ کی چھتری بھی کہتے ہیں) اور ثمرہ (لوبیے کی قسم) کاٹنے میں بھی مضائقہ نہیں ہے خواہ وہ تر ہوں۔ اس طرح اگر کسی شخص نے درخت یا گھاس کو خود لگایا ہے تو اسے کاٹنے اور کھاڑنے میں مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ دراصل وہ اس کا مالک ہوتا ہے۔ حرم کی گھاس کو چرانا جیسا کہ اوپر ذکر ہوا اور درخت سے جو پتے جھڑ جائیں جو (روئیدگی) زمین کو چھوڑ دے یا توڑے بغیر از خود ٹوٹ جائے، گو ہنوز وہ شاخ شکستہ اصل سے لگی ہوئی ہو (سب کا ایک ہی حکم ہے)۔ البتہ اگر کوئی شخص درخت سے خود کچھ کاٹے تو خود اس کا یا کسی دوسرے شخص کا اپنے کام میں لانا جائز نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ حدود حرم میں جو کچھ اگا ہوا ہے اگر وہ خشک ہو گیا یا ٹوٹ گیا ہے تو اب اس کا شمار حرم کے درخت میں نہیں ہے کیونکہ اب وہ لکڑی ہے۔ اسی طرح گیاہ اذخر بھی حرم کے درختوں (کے احکام) سے مستثنیٰ ہے۔ رہیں ایسی روئیدگیاں جو خشک نہیں ہیں اور نشو ونما کے قابل ہیں وہ یا تو خودرو ہوں گی یا نہ ہوں گی۔ پھر وہ خودرو یا تو ایسی شے ہے جسے لوگ اگایا کرتے ہیں مثلاً غلہ، یا ایسی شے نہ ہوگی جیسے مشہور درخت ام غیلان (ببول، کیکر یا بھٹ کٹیا)۔ اب ان میں سے جن کے کاٹنے کی اجازت ہے وہ خودرو اشیاء ہیں، ایسی روئیدگی نہ ہو جسے لوگ اگاتے ہیں۔ ایسی شے کا کاٹنا مطلقاً جائز نہیں ہے، خواہ اس کا کوئی مالک ہو یا نہ ہو۔ اگر اس کا مالک ہو اور کاٹ لے تو فعل حرام کا مرتکب ہوگا۔ اس پر تاوان نہیں ہے۔ اگر

حالت احرام میں مباح امور کا بیان

فصد یا پچھنا لگانا اور جلد یا بالوں میں مالش کرنا

حالت احرام میں فصد (رگ کھولنا) یا پچھنے لگوانا مباح ہے، لیکن بال نہ کاٹے جائیں۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے، مالکیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[1] اسی طرح بدن کو اور بالوں کو مسلنا مباح ہے بشرطیکہ بال یا جوئیں وغیرہ نہ گرنے پائیں۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ احرام والے کو بدن یا بالوں کا رگڑنا مکروہ ہے، بشرطیکہ اس سے بال نہ گرنے پائیں ورنہ ایسا کرنا حرام ہوگا۔

مالک کے سوا کوئی اور شخص کاٹے تو اس پر بموجب تفصیل آئندہ تاوان عائد ہوگا اور قیمت ادا کرنا پڑے گی۔ لیکن ان میں سے کسی روئیدگی کو خیمہ نصب کرنے، بھٹی (یا چولھا) بنانے کے لیے کاٹا جائے یا جانور کچل دیں تو معاف ہے کیونکہ اس کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ رہی ایسی شے جو انسان اگائے یا ایسی شے جو انسان بوتے ہیں مگر خود ہی اگ آئے تو اسے کاٹنا اور کام میں لانا حلال ہے، بشرطیکہ کوئی دوسرا اس کا مالک نہ ہو۔ اگر اس کا کوئی اور شخص مالک ہے تو اس کی قیمت مالک کو ادا کرنا لازم ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسے درخت کا کاٹنا حرام ہے جو خودرو ہوتے ہیں جیسے خشکی میں پیدا ہونے والی سبزی یا جھاؤ کا درخت، اگرچہ اسے لگایا گیا ہو، خواہ وہ ہرا ہو یا سوکھ گیا ہو۔ اس حکم (کے اطلاق) سے چند چیزیں مستثنیٰ ہیں: اول اذخر جو ایک نوک دار اور مہکنے والی بوٹی ہے۔

دوسرے 'سنا' جو 'سنائے مکی' کے نام سے مشہور ہے، کیونکہ دواؤں میں کام آتی ہے۔

تیسرے عصا (سوٹی یا چوب دستی)۔

چوتھے مسواک۔

پانچویں مکان یا رہائش گاہ بنانے کے لیے یا باغ کی اصلاح کے لیے کاٹا گیا درخت۔

چھٹے درخت کے پتے جو مجن (ڈنگی) سے گرائے جائیں۔ مجن ایک خم دار لکڑی ہے جسے ٹہنی پر رکھ کر ہلانے سے بغیر جھاڑے پتے گھر پڑتے ہیں۔ درخت پر لاٹھی مار کر پتوں کا جھاڑنا حرام ہے۔ رہے ایسے درخت یا گھاس جسے بالعموم بویا جاتا ہے، جیسے ''خس'' یا گندم یا تربوز (خربوزہ) یا انار ان کا زمین حرم میں کاٹنا جائز ہے اگرچہ وہ خودرو ہوں۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ احرام والے کو بلا ضرورت فصد اور پچھنے مکروہ ہیں، لیکن بضرورت جائز ہیں، البتہ فدیہ دینا لازم

سر اور بدن دھونے اور اپنے اوپر سایہ کرنے کا بیان

میل کچیل دور کرنے کے لیے احرام والے کو اپنے سر اور بدن کو پانی سے دھونا مباح ہے، بشرطیکہ پانی میں ایسی چیز نہ ہو جو جوؤں کو مار دے، لہٰذا صابن اور دوسری میل کاٹنے والی اشیاء سے اگرچہ اس میں خوشبو ہو، دھونا جائز ہے، بشرطیکہ (اس بو سے) جوئیں نہ مریں۔ یہ حکم شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، مالکیہ اور حنفیہ کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

صاحب احرام کو جائز ہے کہ درخت، خیمہ، مکان، محمل یا سایہ کرنے والی مشہور چیز چھتری کا سایہ کر لے، لیکن شرط یہ ہے کہ اس چیز کو سر یا چہرے پر نہ پڑنے دیا جائے، کیونکہ سر کھلا رکھنا واجب ہے۔ مالکیہ اور حنفیہ کو اس سے اتفاق ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۲)

احرام والے کو مکہ میں داخل ہونے کے لیے جو باتیں کرنی چاہئیں ان کا بیان

مکہ میں داخل ہونے کے غسل کرنا سنت ہے۔ یہ غسل ستھرائی کی غرض سے ہوگا، طواف قدوم کے لیے نہیں۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے، اس لیے ان کے نزدیک حیض و نفاس والی عورتوں کو بھی غسل کے لیے کہا جائے گا۔ اور مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیل حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۳) اور مستحب

ہے بشرطیکہ وہاں پر پٹی باندھنا پڑی ہو ورنہ (فدیہ یا تاوان) لازم نہ ہوگا۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ غسل کر کے میل کچیل کا دور کرنا جائز نہیں ہے، لیکن میل کاٹنے والی اشیاء مثلاً صابن وغیرہ سے جس میں خوشبو نہ ہو ہاتھوں کو دھونا جائز ہے۔ ایسی چیز سے ہاتھ دھونا جس کی خوشبو باقی رہے جائز نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ میل کاٹنے والی شے سے غسل کرنا احرام والے کو جائز ہے لیکن اس سے جوئیں نہ مرنے پائیں، جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں، البتہ عطر کی خوشبو والی چیز سے غسل کرنا جائز نہیں ہے۔

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں اشیائے مذکورہ میں اسے ہر ایک کا سایہ کرنا جائز ہے اگرچہ وہ سر یا چہرے سے لگ جائے۔ لیکن ایسی شے کو سر ڈھکنے کے ارادہ سے اوپر لینا حرام ہے، ورنہ نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی ایسی شے کا سایہ لے جو بیشتر اوقات اس کے ساتھ رہتی ہے، جیسے محمل تو یہ حرام ہے، خواہ سواری کی حالت میں ہو یا پیدل چلتے میں۔ ہاں ایسی چیز کا سایہ جو اس کے ساتھ نہیں رہتی جیسے درخت یا خیمہ تو اس کا سایہ جائز ہے۔

۳۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مکہ میں داخل ہونے کے لیے غسل کرنا مستحب ہے سنت نہیں ہے۔ اور مقصد اس کا بیت اللہ کا طواف کرنا ہے، ستھرائی مقصود نہیں ہے، لہٰذا حیض اور نفاس والی عورتیں یہ نہ کریں، کیونکہ انھیں طواف کرنا منع ہے۔ اس کے لیے پاک ہونا شرط ہے، جیسا کہ آگے بتایا جائے گا۔ مستحب یہ ہے کہ مکہ میں دن کو ظہر کے وقت داخل ہو، اگر رات پڑ جائے

یہ ہے کہ مکہ میں دن کے وقت داخل ہوا جائے اور اوپر کی جانب سے مکہ میں آئے، تاکہ تعظیماً رخ قبلہ کی جانب رہے اور یہ کہ داخلہ اس دروازے سے ہو جو 'باب معلّی' کے نام سے مشہور ہے۔ اور وہاں پہنچ کر اپنا سامان سنبھالنے کے بعد مسجد حرام کا رخ کرنے اور دن کے وقت 'باب السلام' سے مسجد میں داخل ہو۔ اس وقت عاجزی اور خشوع کے ساتھ تلبیہ کہتا رہے۔ اور جب بیت اللہ پر نظر پڑے تو ہاتھ کو بلند کرے اور تکبیر وتہلیل میں لگ جائے پھر کہے: ''اللّٰھم زد ھذا البیت تشریفاً وتعظیماً وتکریماً ومھابةً وبراً وزد من عظمة وشرفه ممن حجه او اعتمره تعظیما وتشریفاً وتکریماً ومھابة وبرا (یعنی بارالٰہی اس گھر کے شرف، عظمت، عزت، شان اور خوبی میں افزونی فرما اور جو شخص اس کا حج یا عمرہ اس کی عظمت وشرف وعزت وہیبت وخوبی کے خیال سے بجالائے اس سے اس کی عظمت وشان میں افزونی ہو).

اس پر سب کا اتفاق ہے، لیکن حنفیہ کہتے کہ (کعبہ کو دیکھ کر) ہاتھ اٹھانا مکروہ ہے' چاہیے کہ دعا کرے۔ دعا کے الفاظ جو آثار میں وارد ہیں یہ ہیں: ''اللّٰھم انت السلام ومنک اسلام فحیانا ربنا بالسلام'' (یعنی بارالٰہا تو ہر عیب سے پاک ہے اور تو ہی سلامتی بخشنے والا ہے۔ پس اے پروردگار ہمیں برائیوں سے پاک زندگی عطا فرما) اس کے بعد جو جی چاہے دعا مانگے اور طواف قدوم مذکور ادا کرے۔ حج کے ارادہ سے آنے والے کے لیے یہ طواف سنت ہے، اس کی دو شرطیں ہیں:

ایک تو یہ کہ مکہ سے باہر کہیں سے آنا ہوا ہو، اس لحاظ سے اس کا نام طواف قدوم ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ طواف کا وقت باقی ہو، نہ ہو تو وقوف (بعرفہ) کے لیے روانہ ہو جانا چاہیے۔ وقوف سے رہ جانے کا ڈر ہو تو (سردست) اس کو ترک کردے۔

ارکان حج میں سے دوسرے رکن (طواف افاضہ) کا بیان

واضح ہو کہ طواف کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم 'طواف رکن' ہے کہ اگر کسی نے نہ کیا تو حج باطل ہے۔ یہ طواف افاضہ ہے جسے طواف زیارت بھی کہتے ہیں۔

دوسری قسم طواف واجب ہے اور یہ بھی طواف زیارت ہے، اس کا نام طواف صدر ہے۔

تیسری قسم طواف سنت ہے۔ یہ طواف قدوم ہے جس کا ذکر اوپر ہوا۔ اب ان کی تفصیل بتائی جاتی

تو اس کی جگہ پر جو 'ذی طویٰ' کے نام سے مشہور ہے، رات گزارے اور مکہ میں داخل ہونے کے لیے اگلے روز دن چڑھے

ہے اور پہلے طواف افاضہ کا ذکر کیا جاتا ہے جو ارکان حج میں سے ایک رکن ہے۔

طواف افاضہ کی تعریف

طواف افاضہ جسے طواف زیارت کہا جاتا ہے، حج کے چار ارکان متذکرہ سابقہ میں سے ایک رکن ہے۔ اس پر تمام مسالک متفق ہیں کہ اگر حاجی اسے نہ کرے تو حج باطل ہو جائے گا۔ اس کے سات چکر ہیں جس کا خاص طریقہ ہے جیسا کہ آگے بتایا جا رہا ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جہاں تک اس کے رکن ہونے کا تعلق ہے وہ اس کے چار چکر ہیں کہ اگر کسی نے چار چکر کر لیے تو رکن ادا ہو گیا۔ سات میں سے (تین چکر) جو باقی رہے تو وہ واجب ہیں، رکن نہیں ہیں، کیونکہ چار چکر کر لیے تو طواف کا بیشتر حصہ پورا ہو گیا اور بیشتر ہو جائے تو اسے کل ہی قرار دیا جاتا ہے۔

طواف افاضہ کا وقت

طواف افاضہ کے وقت کا ملحوظ رکھنا بجائے خود ارکان حج میں سے ایک رکن ہے۔ اس کی حد کی تعیین میں مسالک کے اندر اختلاف ہے۔ اس کی تفصیل ذیل حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

تک تاخیر کرے۔ اور خانہ کعبہ کو دیکھ کر کسی دعا کا حکم شرع میں نہیں ہے، خواہ دعا خاص ہو یا عام ہو۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ طواف افاضہ کا وقت یوم نحر کی فجر سے لے کر بشرطیکہ عرفہ میں وقوف کر لیا ہو، آخر عمر تک ہے۔ پس جب حاجی عرفہ میں وقوف کر لے تو اسے طواف افاضہ کرنا ہوگا۔ اگر عرفات میں اس وقت کے اندر جس کا بیان آگے آ رہا ہے، وقوف نہیں کیا تو طواف افاضہ بھی صحیح نہ ہوگا اور حج باطل ہو جائے گا۔ اور اس کے لیے شرط یہ ہے کہ یہ طواف حج کے مقررہ مہینوں میں کیا جائے۔ وہ مہینے شوال، ذوالقعدہ او ذوالحجہ ہیں، لہٰذا اگر کسی نے ماہ ذی الحجہ میں وقوف بعرفہ تو کر لیا لیکن طواف افاضہ نہ کر سکا یہاں تک کہ وہ مہینہ گزر گیا تو اب اس پر لازم ہے کہ آئندہ کسی سال لیکن ان ہی تین مہینوں میں سے کسی مہینے میں طواف افاضہ کر لے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ طواف افاضہ کا وقت عید الاضحیٰ کے دن سے ماہ ذی الحجہ کے اخیر تک ہے۔ اگر حاجی نے اس عرصہ سے زیادہ تاخیر کر دی تو قربانی لازم ہے اور حج صحیح ہو جائے گا۔ لیکن یوم عید سے پہلے طواف افاضہ صحیح نہیں ہے۔ اور عرفہ میں وقوف کرنا (ٹھہرنا) اس کے وقت مقررہ سے پہلے یا بعد میں درست نہیں ہے، جیسا کہ اس کے بیان میں بتایا جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ طواف افاضہ یا طواف زیارت جو ارکان حج میں سے ایک رکن ہے اس کا وقت یوم نحر کی نصف شب گزر جانے کے بعد شروع ہوتا ہے۔ اور اس کا افضل وقت یوم نحر ہے، آخری وقت مقرر نہیں ہے، اختیار ہے کسی وقت بھی کیا جا سکتا ہے۔ لیکن جب تک کہ طواف افاضہ نہ کر لیا جائے وظائف زوجیت کا بجالانا حلال نہیں ہے، گویا وہ حالت احرام ہی میں ہوگا۔ طواف کرنے کے بعد احرام کھولنا اور عورت کے پاس جانا حلال ہوگا۔ اور تب ایام تشریق میں کنکری

طواف کی شرطوں کا بیان

جملہ اقسام طواف کے لیے مطلقاً چند شرائط ہیں کہ ان کے بغیر طواف صحیح نہیں ہوتا۔ اس کی تفصیل مختلف مسالک کی رو سے ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

پھینکنے اور منٰی میں رات بسر کرنے کے علاوہ اور کوئی کام باقی نہ رہے گا، یہ امور واجب ہیں جنھیں احرام ختم ہونے کے بعد تابع اعمال حج ادا کرنا مطلوب ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ طواف افاضہ ایک رکن ہے جس کا وقت ان کے لیے جو عرفہ میں وقوف کر چکے ہیں، عید قربان کی آدھی رات گزرنے کے بعد سے شروع ہوتا ہے، لہٰذا وقوف بعرفہ سے پہلے یہ طواف قطعاً درست نہیں ہے۔ اگر عرفہ میں وقوف سے پہلے کیا گیا تو حج باطل ہو جائے گا، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔ لیکن اس کے انتہائی وقت کی کوئی تعیین نہیں ہے۔ زندگی بھر میں کسی وقت بھی طواف افاضہ کیا جا سکتا ہے۔ غرض اس باب میں حنابلہ بھی حنفیہ کی طرح ہیں۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ طواف کی بذاتہٖ آٹھ شرطیں ہیں: اول ستر عورت، یعنی بدن کے جن حصوں کا نماز میں ڈھکنا واجب ہے ان کا ڈھکنا۔ اگر ستر عورت طواف میں نہ کیا تو طواف باطل ہو جائے گا۔ دوسری شرط حدث اور نجاست سے پاک ہونا جس طرح نماز میں ہوتے ہیں۔ تیسری شرط طواف کی ابتدا حجر اسود یا اس کے کچھ حصہ کے سامنے اپنے تمام بدن کو بائیں پہلو سے اس کے محاذ میں رکھ کر کرنا، بایں طور کہ بدن کا کوئی حصہ حجر اسود سے کچھ بھی آگے نہ ہو۔ اگر اس کا لحاظ رکھے بغیر (طواف) شروع کر دیا تو چکر کاٹ کر حجر اسود تک پہنچنے سے پہلے جو طواف کیا وہ شمار میں نہ آئے گا لہٰذا جب وہاں تک پہنچ جائے تب طواف شروع کرے۔ اس میں یہ بھی شرط ہے کہ طواف کے خاتمہ پر حجر اسود کے محاذ میں اسی طرح آجائے۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ طواف کے وقت کعبہ کا جو حصہ نظر آ رہا ہے وہ بائیں جانب ہو۔ اور یہ ضروری ہے کہ طواف کرنے والے کا پورا جسم کعبہ کی دیوار شاذروان اور حجر (بالکسر) سے باہر رہے۔ اگر کوئی شخص شاذروان پر سے گزرا اور چلتے وقت دیوار کو چھوا اور یا حجر کے ایک راستے سے داخل ہو کر دوسرے سے نکل گیا تو جس چکر میں ایسا کیا وہ چکر درست نہ ہوگا۔ اسی طرح اس شخص کا طواف درست نہ ہوگا جس نے کعبہ کی جانب منہ رکھا، یا اس کی طرف سے پیٹھ کر لی، یا کعبہ کو دائیں جانب رکھ کر طواف کیا، یا بائیں جانب رکھ کر الٹے پیروں طواف کیا۔ پانچویں شرط یہ ہے کہ پورے سات چکر ہوں اس میں سے کچھ بھی چھوڑنا جائز نہیں ہے۔ چھٹی شرط یہ ہے کہ طواف مسجد کے اندر ہو، خواہ کعبہ سے کتنے ہی فاصلہ پر ہو۔ غرض یہ ہے کہ اگر مسجد کے اندر طواف کیا تو صحیح ہوگا اگرچہ اُس کی فضا یا چھت پر ہو اور خواہ کعبہ سے نیچی جگہ پر ہو اور طواف کرنے والے اور کعبہ کے درمیان آڑ ہو جائے۔ ساتویں شرط یہ ہے کہ (بدوران طواف) طواف کے علاوہ کسی اور کام کی جانب نہ مڑے، اگر اور کام کی طرف مڑا تو طواف ٹوٹ جائے گا۔ آٹھویں شرط طواف کی نیت کرنا ہے۔ یہ شرط طواف قدوم اور طواف رکن کے علاوہ دوسرے طوافوں کے لیے ہے۔ ان دونوں طوافوں کے لیے (مستقل جداگانہ) نیت ضروری نہیں ہے، کیونکہ اعمال حج کی نیت میں طواف کی نیت شامل ہے۔ طواف کی نیت کے وقت حجر اسود سامنے ہونا ضروری ہے اگر اس سے آگے بڑھ کر نیت کی تو جو طواف کر لیا ہے وہ اس میں شامل نہ ہوگا جب تک کہ وہاں تک نہ پہنچے، البتہ اگر نیت کر لے پھر لوٹا اور حجر اسود کے مقابل آ گیا (تو طواف ہو جائے گا)۔ اور طواف قدوم میں ایک نویں شرط یہ بڑھائی گئی ہے کہ عرفہ

میں وقوف سے پہلے کیا جائے۔ اگر کوئی شخص عرفات میں وقوف کرنے اور نصف شب گزرنے کے بعد مکہ میں داخل ہوا تو اس سے طواف قدوم کا مطالبہ نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ طواف میں چند امور واجب ہیں، مثلاً یہ کہ طواف کے دوران اپنے نفس کو ہر طرح کی سرکشی سے محفوظ رکھے اور پاس ادب رکھے اور اپنے ہاتھوں اور نگاہوں کو ہر معصیت سے بچائے رکھے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ صحت طواف کی چند شرطیں ہیں: اول یہ کہ طواف کے سات چکر ہوں، اس سے کم طواف جائز نہیں ہے۔ اور اگر وہ طواف رکن ہے تو (کمی کی تلافی کے لیے) قربانی دینا کافی نہ ہوگا۔ اگر چکر کی تعداد میں کمی کا شک لاحق ہو تو جس قدر چکر کا یقین ہے اسی کی بنا پر سات چکر پورا کرے۔ اگر زیادہ چکر ہو جائیں تو مضائقہ نہیں، کیونکہ جو زائد ہوں گے وہ زائد متصور ہوں گے، شمار میں نہیں آئیں گے۔ دوسری شرط حدث اصغر وحدث اکبر اور نجاست سے پاک ہونا ہے، لہٰذا اگر دوران طواف حدث لاحق ہو گیا یا بدن یا لباس پر نجاست کا علم ہوا تو طواف باطل ہو جائے گا۔ اگر طواف کے بعد کی دو دو رکعت نماز پڑھنے سے پہلے حدث لاحق ہوا تو طواف دوبارہ کرنا چاہیے کیونکہ یہ دو رکعتیں طواف کا جزو ہیں۔ البتہ اگر کوئی مکہ سے باہر چلا گیا ہے اور واپسی دشوار ہے تو جو طواف کر لیا وہی کافی ہے، اب صرف دو رکعتیں پڑھ لے، لیکن ہدی (قربیان کا جانور) بھیجنا ضروری ہے۔ طواف کے بعد والی دو رکعتیں طواف افاضہ اور طواف قدوم کے بعد واجب ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ طواف وداع کے بعد بھی دو رکعت نماز واجب ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ سنت ہیں۔ بہر حال دونوں قول صحیح ہیں۔ اور مستحب یہ ہے کہ اس دوگانہ کی پہلی رکعت میں سورۂ فاتحہ کے بعد سورۂ کافرون اور دوسری رکعت میں سورۂ اخلاص پڑھی جائے۔ نیز اس کا مقام ابراہیم کے پیچھے پڑھنا اور اس کے بعد ملتزم پر جا کر دعا مانگنا مستحب ہے۔ ملتزم حجر اسود اور باب کعبہ کے درمیان کی جگہ ہے۔ جو شخص عصر کے بعد کعبہ کا طواف کرے اس کے لیے یہ دونوں باتیں (نماز اور دعا) مغرب کی نماز کے بعد کرنا مستحب ہے۔ تیسری شرط نماز کی طرح (طواف میں بھی) ستر عورت کرنا ہے۔ چوتھی شرط خانۂ خدا یعنی کعبہ کا بائیں جانب رکھنا ہے۔ پانچویں شرط طواف کرنے والے کے وجود کا حجر اور شاذروان سے باہر ہونا ہے۔ اس سے مراد وہ خم ار تعمیر ہے جو کعبہ کے ساتھ بنی ہوئی ہے۔ چھٹی شرط موالات (طواف میں مسلسل چکر) ہے۔ اور طواف کے درمیان کہیں توقف ہو گیا تو طواف باطل ہو جائے گا، ہاں معمولی وقفہ معاف ہے۔ ساتویں شرط یہ کہ طواف مسجد کے اندر ہو، لہٰذا (مسجد کی) چھت پر یا اس سے باہر طواف کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور یہ ضروری ہے کہ طواف کی ابتدا حجر اسود سے ہو۔ اگر اس سے پہلے ہی طوف شروع کر دیا تو آخری چکر حجر اسود کے سامنے ہی جا کر پورا ہوگا۔ اگر اس طرح پورا نہ کیا، یا درمیان میں کہیں زیادہ وقفہ ہو گیا، یا وضو جاتا رہا تو اب دوبارہ (شروع) سے طواف کرنا واجب ہے۔ البتہ اگر کوئی حج کے بعد اپنے شہر میں واپس آ گیا ہے تو وہی طواف کافی ہے۔ لیکن (اس کی تلافی کے لیے) اس کو ہدی (قربانی کا جانور) بھیجنا چاہیے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ صحت طواف کی چند شرائط ہیں: منجملہ ان کے 'نیت' ہے اور طواف زیارت ہو تو اس کا وقت اس کے لیے جس نے عرفات میں وقوف کر لیا ہے شرط ہے۔ اس کا وقت عید قربان کی آدھی رات گزر جانے کے بعد سے ہے۔ وقوف بعرفہ سے پہلے طواف زیارت صحیح نہیں ہے۔ اس کے لیے آخر وقت کی کوئی تعیین نہیں ہے۔ ایک شرط شرائط نماز کی طرح ستر عورت، نجاست سے خالی اور حدث اصغر وحدث اکبر سے پاک ہونا ہے۔ البتہ اگر حاجی کوئی لڑکا ہے، جس میں

طواف کی سنتوں اور اس کے واجبات کا بیان

طواف کی سنتوں اور واجبات کی تفصیل بموجب مسالک مختلفہ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

شعور نہیں ہے تو اس کا طواف درست ہوگا اگر چہ اسے حدث لاحق ہو یا نجاست لگی ہوئی ہو۔ ایک شرط یہ ہے کہ طواف میں سات چکر ہوں۔ ابتدا حجر اسود (کے سامنے) سے کی جائے۔ اگر اس جگہ سے طواف شروع نہیں کیا گیا تو یہ چکر شمار میں نہیں آئے گا۔ اور یہ کہ اگر کر سکتا ہو تو پاپیادہ طواف کرے اور یہ کہ چکروں میں موالات ملحوظ رہے۔ درمیان میں رکاوٹ نہ ہو۔ اگر طواف کے دوران حدث لاحق ہوگیا تو طواف باطل ہو جائے گا اور از سر نو طواف کرنا پڑے گا۔ لیکن اگر (طواف کے درمیان) حسب معمول نماز کھڑی ہوگئی ہے تو چاہیے کہ پہلے نماز پڑھ لے اور جتنے چکر پہلے ہو چکے ہیں اس کے آگے کے چکر پورے کرے۔ ایک شرط یہ ہے کہ طواف مسجد کے اندر ہو، مسجد کے باہر طواف صحیح نہیں ہے، ہاں چھت پر کیا جائے تو درست ہے۔ اور منجملہ شرائط کے یہ ہے کہ خانۂ خدا کو اپنے بائیں جانب رکھے اور ضروری ہے کہ حجر اور شاذ روان سے اوپر کی جانب سے طواف ہو۔

واضح ہو کہ حنابلہ کے نزدیک طواف میں واجبات نہیں ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ صحت طواف کی چند شرطیں ہیں: اول یہ کہ طواف مسجد کے اندر ہو، یہاں تک کہ اگر کعبہ کا طواف زمزم یا ستون کے اوپر کی طرف سے کیا جائے تب بھی جائز ہے۔ لیکن اگر مسجد کے باہر سے طواف کیا تو یہ طواف درست نہ ہوگا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ طوف زیارت (یا افاضہ) کا وقت ملحوظ رہے)، جس کی ابتدا یوم نحر کی فجر طلوع ہونے سے ہوتی ہے۔ اس کے آخری وقت کی کوئی تعیین نہیں ہے جیسا کہ طواف افاضہ کے بیان میں بتایا گیا ہے۔ طواف قدوم کا وقت مکہ میں داخل ہونے سے شروع ہو کہ وقوف بعرفات تک ہے۔ اگر عرفات میں وقوف کر لیا تو طواف قدوم فوت ہو جائے گا۔ ہاں اگر عرفات میں وقوف نہیں کیا تو اس کا وقت یوم نحر کی فجر کے طلوع ہونے تک ہے۔ حنفیہ کے نزدیک صحت طواف کی شرطیں یہی ہیں۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ طواف کی آٹھ سنتیں ہیں: اول یہ کہ جب کوئی شخص پہلا طواف کرنے لگے تو بیت اللہ کی جانب رخ کر کے حجر (خالی ممنوعہ جگہ) کے کنارے رکن یمانی کی جانب کھڑا ہو، اس طرح پر کہ تمام حجر (خالی جگہ جو میزاب کی طرف چھوڑی ہوئی ہے) اس کے دائیں جانب ہو۔ اس کا دایاں شانہ اس کے کنارے پر ہو، پھر وہیں پر طواف کعبہ کی نیت کر کے باب کعبہ کی طرف سے گزرتا ہوا حجر کی طرف بڑھے۔ جب اس سے آگے نکل جائے تو وہاں پر مڑ کر اپنا بایاں بازو بیت اللہ کی طرف کر لے (اور اب طواف شروع کرے)۔ واضح ہو کہ یہ باتیں صرف طواف اول کے لیے خاص ہیں۔

دوسری سنت یہ ہے کہ جو چل سکتا ہو وہ پیدل چلے، خواہ کوئی عورت ہو بلا عذر سواری پر طواف کرنا خلاف افضل ہے۔ معذوری ہو تو (سواری پر طواف کرنے میں) مضائقہ نہیں، لیکن اٹھانے والا کوئی جانور نہ ہو، تا کہ جانور مسجد کو خراب نہ کرے۔ اور افضل یہ ہے کہ ننگے پاؤں ہو، بشرطیکہ اس سے تکلیف نہ ہو۔ اور مستحب یہ ہے کہ چکر کا حلقہ تنگ ہو یا تا کہ ثواب زیادہ ملے۔ اور یہ کہ طواف اول میں حجر اسود کا استلام کرے (یعنی اس کو ہاتھ سے چھوئے) اور ہلکے سے بوسہ دے۔

عورت کے لیے یہ امر سنت نہیں ہے جب تک مطاف (طواف کی جگہ) خالی نہ ہو، خواہ رات ہو یا دن۔ اور مرد کے لیے مستحب یہ ہے کہ اپنی پیشانی کو حجر اسود کے اوپر رکھ دے۔ اور یہ کہ استلام (اس کا چھونا) اور تقبیل (بوسہ دینا) تین بار ہو۔ اور ہاتھ سے چھونا دشوار ہو تو لکڑی وغیرہ سے اسے چھوئے اور جس چیز سے چھوا ہے اس کو بوسہ دے۔ اگر اس سے بھی عاجز ہو تو حجر سود کی طرف ہاتھوں سے یا جو چیز ہاتھ میں ہو اس سے اشارہ کرے۔ دائیں ہاتھ سے اشارہ کرنا افضل ہے۔ اور یہ عمل طواف کے دوران کیا جائے۔

تیسری سنت دعائے ماثورہ ہے۔ اس کے لیے حجر اسود کے استلام کے وقت ہر طوف کے آغاز میں 'بسم اللہ واللہ اکبر' کہتے ہوئے دونوں ہاتھ اٹھائے جس طرح نماز میں اٹھاتے ہیں اور یہ الفاظ کہے:

''اللّٰھم ایماناً بک وتصدیقاً بکتابک ووفاءً بعھدک واتباعاً لسنة نبیک سیدنا محمد ﷺ''

(یعنی بار الٰہا میں تجھ پر ایمان لایا، تیری کتاب کو سچ مانا، تیرے ساتھ وعدہ کو پورا کیا اور تیرے نبی یعنی اپنے سردار محمد ﷺ کی سنت پر عمل کیا)۔

یہ الفاظ پہلے طواف میں بہ نسبت دوسرے طوافوں کے زیادہ ضروری ہیں۔

چوتھی سنت مرد کے لیے یہ ہے کہ ابتدائی تین طوافوں میں تیز رفتار سے چلے، لیکن دوڑ کر یا اچھل اچھل کر نہ چلے۔ باقی طوافوں میں اپنی معمولی رفتار سے چلے۔ بخلاف عورت کے کہ وہ (تمام طوافوں میں) اپنی معمولی رفتار سے چلے۔

پانچویں سنت مرد یا نابالغ لڑکے کے لیے یہ ہے کہ 'اضطباع' کرے، یعنی اپنی چادر کے درمیانی حصے کو دائیں پہلو میں لے کر دونوں پہلوؤں کو بائیں مونڈھے پر ڈال لے۔

چھٹی سنت مرد اور نابالغ کے لیے یہ ہے کہ ہجوم زیادہ نہ ہو اور بغیر ایذا کے ممکن ہو تو خانۂ خدا کے قریب تر رہے، بخلاف عورت کے کہ اس کے لیے مستحب یہ ہے کہ اپنی حفاظت کے خیال سے کعبہ سے فاصلے پر رہے۔

ساتویں سنت طواف میں موالات کرنا ہے (یعنی سلسلہ درمیان سے منقطع نہ ہونے دے) اگر طواف کے دوران حدث لاحق ہو جائے، خواہ قصداً ایسا کیا ہو، تو پہلے حدث سے پاک ہو کر اور طواف سابقہ کی بنیاد پر آگے کے طواف پورے کرے، تاہم افضل یہی ہے کہ از سرِ نو طواف کرلے۔ اسی طرح اگر طواف کے دوران نماز کھڑی ہو جائے تو نماز پڑھ کر جتنے طواف رہ گئے ہیں انھیں پورا کرے۔ اس میں بھی افضل یہی ہے کہ پھر نئے سرے سے طواف کرلے۔ آٹھویں سنت یہ ہے کہ طواف کے بعد دو رکعت نماز پڑھے اور فرض نماز ادا کرلینا یا فرض کے بعد کی نفلوں کا پڑھ لینا کافی ہے۔ اور یہ کہ یہ دو رکعتیں طواف کے معاً بعد ادا کی جائیں۔ اسی طرح اس (نماز) کے بعد حجر اسود کو ہاتھ لگانا مستحب ہے۔ اور اگر سعی کرنا ہے تو استلام (حجر اسود کو ہاتھ لگانے) کے بعد سعی کرے۔ دو رکعت نماز کا مقام ابراہیم کے پیچھے پڑھنا مستحب ہے۔ وہاں ممکن نہ ہو تو حجر (چھوڑی ہوئی جگہ) کے پاس یا پھر خانہ کعبہ کے قریب۔ غرض یہ دو رکعتیں سنت بہر حال مطلوب ہیں، خواہ طواف کے بعد کتنی ہی دیر ہو جائے۔ اور طواف کا بے سبب منقطع کرنا مکروہ ہے۔ بلا عذر تھوکنا، خواہ کسی کپڑے وغیرہ میں ہو، اپنے ہاتھ پیٹھ کے پیچھے لے جانا، بغیر جمائی آئے منہ پر ہاتھ رکھنا اور انگلی چٹخانا (یہ سب باتیں مکروہ ہیں) پیشاب پاخانے کی

حاجت ہو رہی ہو تب بھی طواف مکروہ ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ طواف میں دو باتیں واجب اور کچھ سنتیں ہیں۔ دو امور واجب یہ ہیں: طواف کے بعد دو رکعت نماز پڑھنا جیسا کہ اوپر بتایا گیا، اور جو چل سکتا ہو اسے پیدل چل کر طواف کرنا۔ اور جو امور سنت ہیں، وہ یہ ہیں: پہلے چکر میں حجر اسود کو چومنا اور اس کے سامنے تکبیر کہنا۔ اگر چومنا بس میں نہ ہو تو اس کا ہاتھ سے چھونا یا کسی لکڑی وغیرہ سے چھونا اور چھونے کے بعد اپنے ہاتھ یا لکڑی کو اپنے لب پر رکھنا، اور اس وقت تکبیر کہنا۔ اگر ان باتوں میں سے کچھ نہ کی جا سکے تو حجر اسود کے بالمقابل کھڑے ہو کر تکبیر کہہ لے۔ اور یہ بھی سنت ہے کہ پہلے چکر میں رکن یمانی کا استلام ہاتھ سے کر کے ہاتھ کو منہ سے لگائے۔ اور طواف کے دوران دعا کرنا (سنت ہے): دعا کے لیے کوئی خاص قید نہیں ہے، جو جی چاہے اللہ سے مانگے۔ اور رمل کرنا سنت ہے۔ 'رمل' سے عبارت ہے ابتدائی تین چکروں میں معمول سے زیادہ تیز چلنا، لیکن یہ رمل مردوں کے لیے سنت ہے، عورتوں کے لیے نہیں۔ واضح ہو کہ رمل کرنا طواف افاضہ کے علاوہ اور طوافوں میں سنت ہے۔ طواف افاضہ میں رمل کرنا مستحب ہے (سنت نہیں)، جیسا کہ آگے بتایا جائے گا۔ اور طواف افاضہ کے ابتدائی تین چکروں میں رمل کرنا اس کے لیے مستحب ہے جس نے طواف قدوم نہ کیا ہو۔ نیز پہلے چکر میں حجر اسود کو بوسہ دینا اور رکن یمانی کو ہاتھ لگانا۔ اور مرد کے لیے کعبہ کے قریب تر ہونا مستحب ہے۔ عورت کے لیے سنت یہ ہے کہ وہ طواف میں مردوں کے پیچھے رہیں، جس طرح نماز میں ہوتا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ طواف کی سنتیں حسب ذیل ہیں:

اول ہر چکر میں دائیں ہاتھ سے رکن یمانی کو چھونا۔

دوسرے ہر چکر میں حجر اسود کو چھونا اور بوسہ دینا، بشرطیکہ بہ آسانی ممکن ہو، ورنہ حجر اسود کے سامنے آ کر اس کی جانب اشارہ کرنا۔

تیسرے طواف قدوم میں اضطباع کرنا، یعنی چادر کے درمیان حصے کو بغل کے نیچے رکھ کر چادر کے دونوں پلوؤں کو بائیں مونڈھے پر ڈال لینا۔

چوتھے رمل کرنا، یعنی طواف میں چھوٹے قدم اٹھاتے ہوئے تیز چلنا۔ یہ عمل طواف قدوم کے ابتدائی تین چکروں میں اس مرد کے لیے سنت نہیں ہے جو سوار ہو یا معذور ہو یا اس نے مکہ کے ہی میں یا مکہ قریب ہی کسی جگہ سے احرام باندھا ہو۔ اسی طرح طواف قدوم کے علاوہ طواف زیارت وغیرہ میں یہ امر مسنون نہیں ہے۔

پانچویں دعا کرنا۔

چھٹے ذکر الٰہی۔

ساتویں کعبہ کے قریب تر ہونا۔

آٹھویں طواف کے بعد دو رکعت نماز پڑھنا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ طواف میں واجبات بھی ہیں اور سنن بھی۔ واجبات یہ ہیں کہ طواف کی ابتدا حجر اسود سے کی جائے۔ اگر کسی نے نہیں کیا تو قیام مکہ کے دوران دوبارہ طواف کرنا واجب ہے۔ اگر دوبارہ نہ کیا اور (حج سے) واپس آ گیا تو قربانی

دینا واجب ہوگا۔ اور طواف (شروع کرنے کے وقت) افضل یہ ہے کہ پورا جسم حجر اسود کے سامنے ہو، یہاں تک کہ کوئی حصۂ بدن اس کے مقابل ہونے سے نہ رہ جائے۔ اور واجبات کے منجملہ تیامن ہے، یعنی باب کعبہ کے قریب دائیں جانب سے طواف کرے اور کعبہ کو اپنے بائیں جانب رکھے۔ کیونکہ کعبہ امام کی مانند ہے، اور مقتدی اکیلا ہوتو امام کے دائیں جانب کھڑا ہوتا ہے۔ اگر طواف اس کے الٹ کیا کہ بائیں طرف سے شروع کیا اور کعبہ کو دائیں جانب رکھا تو دوبارہ طواف کرنا یا قربانی دینا واجب ہے۔ لباس، بدن اور جگہ کا نجاست سے پاک ہونا سنت مؤکدہ ہے۔ اگر طواف کیا اور اس کا لباس تمام نجس تھا تو بقول صحیح سنت ترک ہوئی، لیکن اس پر تاوان نہیں ہے۔ ستر عورت جس طرح نماز میں واجب ہے، طواف میں بھی واجب ہے، لہٰذا بدن کے جن حصوں کا ڈھکنا واجب ہے، اگر ان میں سے کسی عضو کا چوتھائی حصہ کھلا رہ گیا تو واجب ترک ہوگیا، لہٰذا پھر سے طواف کرنا یا قربانی دینا واجب ہے۔ یاد رہے کہ ستر عورت بنفسہٖ ایک امر فرض ہے، یہاں پر جو اسے واجب کہا گیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ ایسا ہونے سے طواف باطل نہیں ہوتا، بلکہ صحیح ہوتا ہے، لیکن اس کا گناہ الگ ہے۔ ایسی صورت میں اس عمل کا پھر سے کرنا یا اس کی تلافی (جزا) واجب ہے۔ اگر (ستر کے) کسی عضو کا ایک چوتھائی سے کم حصہ کھلا رہ جائے تو مضائقہ نہیں، جیسا کہ نماز میں۔ اور اگر قدرت ہوتو پیدل طواف کرنا واجب ہے۔ اگر بغیر عذر کے سوار ہوکر یا کسی کے اوپر لد کر یا کولھے پر گھسٹ کر طواف کیا تو دوبارہ طواف کرنا یا قربانی دینا لازم ہے، ہاں کوئی معذور ہوتو کچھ واجب نہیں ہے۔ اور واجب ہے کہ حطیم (یعنی وہ نیچی دیوار جو کعبہ کے باہر پرنالے کی جانب بنی ہوئی ہے) جسے حجر (چھوڑی ہوئی جگہ) کہتے ہیں، کے باہر سے طواف کیا جائے، کیونکہ یہ بھی کعبے کا کچھ حصہ ہے۔ طواف کا سات چکر ہونا بھی واجب ہے۔ ایک چکر حجر اسود سے شروع ہوکر حجر اسود پر ختم ہوتا ہے۔ یہ تمام سات چکر طواف قدوم وطواف وداع میں واجب ہیں۔ اگر طواف وداع کی بیشتر تعداد، یعنی چار چکر رہ گئے تو قربانی دینا لازم ہے، اگر اس سے کم رہے تو ہر چکر کے عوض صدقہ دینا ہوگا۔ البتہ طواف قدوم میں اس سے کم یا زیادہ چکر رہ جائیں تو (اس فروگزاشت پر) توبہ کے سوا اور کوئی تاوان لازم نہیں ہے، کیونکہ سات کی تعداد دراصل سنت ہے، لیکن طواف کرنا جب شروع کر دیا جائے تو واجب ہو جاتا ہے، جیسے نفل نماز (جو دراصل نفل ہوتی ہے، لیکن شروع کرنے کے بعد واجب ہو جاتی ہے)۔ البتہ طواف زیارت فرض ہے، لہٰذا اس کے چکروں کی مجموعی تعداد کا بیشتر حصہ رکن ہے کہ اگر زیادہ تعداد (یعنی چار) رہ گئی تو طواف باطل ہوگا۔ (بیشتر تعداد پوری ہو جانے پر) جو باقی رہے وہ واجب ہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا، اور جب تک کوئی شخص مکہ سے باہر نہ جائے، تارک واجب متصور نہ ہوگا: قیام مکہ کے دوران باقی ماندہ طواف پورا کرنے کا مطالبہ اس کے ذمہ رہے گا۔ یاد رہے کہ بغیر معذوری کے کسی کو طواف کے لیے نائب بنانا جائز نہیں ہے۔ اور منجملہ واجبات ہر سات چکر کے بعد دو رکعت نماز پڑھنا واجب ہے، خواہ وہ طواف فرض ہو، یا واجب یا سنت، یا نفل، اور افضل یہ ہے کہ طواف اور نماز یکے بعد دیگرے (بلا انقطاع) ادا کیے جائیں۔ البتہ اگر طواف ایسے وقت میں ہو جس میں نماز مکروہ ہوتی ہے تو (سردست) نماز نہ پڑھی جائے لیکن وہ فوت نہ ہوگی۔ کسی وقت بھی دو رکعت نماز پڑھ لینا لازم ہے، خواہ وطن واپس آکر ہی پڑھے، گو اس میں تاخیر مکروہ ہے۔ اور اس دو رکعت نماز کا مقام ابراہیم کے پیچھے پڑھنا مستحب ہے، یا پھر کعبہ کے اندر، یا پرنالے کے نیچے حجر (چھوٹی ہوئی جگہ) میں اور یا حجر، (بالکسر)، سے کعبہ تک کسی بھی جگہ پر، پھر مسجد، پھر حدود حرم میں کسی جگہ (پڑھی جائے)۔ حرم سے باہر پڑھنا اچھا نہیں ہے۔ اس نماز کی پہلی رکعت میں سورۂ کافرون اور دوسری رکعت میں سورۂ اخلاص پڑھنا چاہیے۔

حج کے تیسرے رکن سعی بین الصفا والمروہ کا بیان

صفا اور مروہ (جو دو پہاڑیاں ہیں) کے درمیان سعی کرنا (یعنی پھیرے لگانا) بھی حج کا ایک رکن ہے، لہٰذا اگر کسی نے یہ نہ کیا تو حج باطل ہو گا۔ تین امام اس پر متفق ہیں، حنفیہ کو اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ سعی واجب ہے 'رکن' نہیں ہے، لہٰذا اس کے رہ جانے سے حج باطل نہیں ہوتا، البتہ فدیہ لازم آتا ہے۔

صفا و مروہ کے درمیان سعی کرنے کی شرائط، اس کے طریقے اور اس کی سنتوں کا بیان

سعی (کے صحیح ہونے) کی چند شرطیں اور سنتیں ہیں۔ اس کی تفصیل از روئے مسالک مختلفہ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

یہ تمام امور طواف کے واجبات میں سے ہیں باقی رہیں طواف کی سنتیں سو وہ چند باتیں ہیں' منجملہ ان کے یہ کہ طواف شروع کرنے سے پہلے چادر کا ایک سرا دائیں بغل کے نیچے رکھ کر دوسرا اپنے بائیں کندھے پر ڈال لے۔ اس کو اضطباع کہتے ہیں، اور یہ عمل ہر اس طواف میں کیا جاتا ہے جس کے بعد سعی کرنا ہو، جیسے طواف قدوم۔ اور طواف میں تیز چلنا، لیکن قدم چھوٹے اٹھانا اور مونڈھوں کو حرکت دینا، جسے 'رمل' کہتے ہیں سنت ہے۔ 'رمل' صرف ابتدائی تین چکروں میں کیا جائے۔ اگر اس کے کرنے میں کوئی امر مانع درپیش ہو تو اتنا توقف کرے کہ دوبارہ کر لینا ممکن ہو۔ حجر اسود کا 'استلام' (یعنی ہاتھ لگانا) اور ہر چکر کے خاتمے پر اس کا بوسہ دینا سنت ہے۔ اور پہلے چکر اور آخری چکر میں نیت کو مؤکد کر لینا بھی چاہیے۔ اور حجر اسود کو ہاتھ لگانا اگر کسی کے لیے ممکن نہ ہو تو عصا وغیرہ کسی شے سے ممکن ہو تو چھوئے اور جس چیز سے چھوا ہے اس کو بوسہ دے۔ اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو حجر اسود کی جانب رخ کر کے کھڑا ہو اور اپنے ہاتھ اٹھائے، ہتھیلیاں حجر اسود کی جانب رہیں اور تکبیر و تہلیل کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا بجالائے اور آنحضرت ﷺ پر درود بھیجے۔ اور حجر اسود کی جانب منہ کرنا مستحب ہے۔ اسی طرح رکن یمانی کو ہاتھ لگانا مستحب ہے، سنت نہیں ہے اور مستحب یہ ہے کہ طواف کے بعد دو رکعتیں مقام ابراہیم کے عقب میں پڑھ کر دنیا و آخرت کی بھلائیوں میں سے جو کچھ چاہے دعا مانگے۔ اور یہ کہ دو رکعت نماز پڑھنے کے بعد 'سعی' کے لیے صفا کی طرف جانے سے پہلے زمزم پر آئے اور اس کا پانی خوب سیر ہو کر پیے اور (ڈول میں) باقی جو بچے اسے کنوئیں میں ڈال دے اور یہ دعا کرے:

"اللّٰهم انی اسئلک رزقاً واسعاً وعلماً نافعاً وشفاء من کل داءٍ"

(یعنی بار الٰہا میں تجھ سے فراخی رزق، علم نافع اور شفائے جملہ امراض کی دعا کرتا ہوں)۔

اسکے بعد پہلے ملتزم کے پاس آئے، پھر صفا کی جانب جائے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ صفا و مروہ کے درمیان سعی کے متعلق واجبات بھی ہیں اور سنتیں بھی اور شرط بھی۔ واجبات کے

منجملہ یہ ہے کہ طواف کے بعد ہو اور سات پھیرے ہوں۔ ان میں سے ہر پھیرا واجب ہے۔ اور پا پیادہ ہو، یہاں تک کہ اگر بلا عذر سوار ہو کر سعی کی تو دوبارہ کرنا یا پھر قربانی دینا لازم ہے۔ اور یہ کہ سعی (کے ہر پھیرے) کی ابتدا 'صفا' سے کی جائے۔ اور مرؔوہ پر ختم کیا جائے تو وہ ایک پھیرا ہوگا۔ اگر مروہ سے شروع کیا تو وہ پھیرا شمار نہ کیا جائے گا۔

سعی کی سنتیں یہ ہیں کہ طواف اور سعی مسلسل ہو (درمیان میں وقفہ نہ ہو)۔ اگر درمیان میں وقفہ پڑ گیا، خواہ وہ طویل وقفہ ہو، تو سنت رہ جائے گی اس کی کوئی جزا نہیں ہے۔ اور یہ کہ دونوں حدث سے پاک ہو لہٰذا حیض اور نفاس کی حالت میں سعی کی جائے تو بوجہ اس کے کہ اس میں معذوری تھی سعی بلا کراہت ہو جائے گی۔ اور یہ کہ صفا اور مروہ (کی اونچائی) پر چڑھے اور میلین اخضرین (دو تھموں) کے درمیان چلے۔ ایک ٹھیا باب علی کے نیچے ہے اور دوسرا رباط عباس (عباس کی چوکی) کے سامنے۔ اور یہ کہ ان دونوں (میلین اخضرین) کے درمیان ہرولہ کرے (تیزی سے قدم اٹھائے) اور یہ کہ تکبیر وتہلیل اور درود کا ورد کرے اور جو جی چاہے دعا مانگے اور صفا و مروہ پر پہنچ کر کعبہ کی طرف رخ کرے اور سعی کے لیے جانے سے پہلے حجر اسود کا استلام کرے (یعنی ہاتھ لگائے) اگر یہ ممکن نہ ہو تو جس طرح سابقاً طواف کی سنتوں میں بتایا گیا عمل کرے۔ اور افضل یہ ہے کہ 'باب صفا' سے باہر نکلے۔ اس کو باب 'بنی مخزوم' بھی کہتے ہیں۔ اور نکلتے وقت بایاں قدم پہلے نکالے اور مستحب یہ ہے کہ صفا و مروہ پر دعا کے وقت آسمان کی طرف ہاتھ اٹھائے۔ اگر طواف یا سعی کے دوران نماز کھڑی ہو جائے تو پہلے نماز پڑھے اور اس سے پہلے جتنے پھیرے کر لیے ہیں اس سے آگے کا عمل پورا کرے۔ سعی کے درمیان خرید وفروخت وغیرہ کی باتیں مکروہ ہیں۔

صحت سعی کی شرط یہ ہے کہ وہ طواف کے بعد ہو' اگر سعی پہلے کیا اور طواف بعد میں کیا تو وہ سعی گنتی میں نہیں آئے گی، اور جہاں تک ممکن ہو اسے پھر سے کرنا واجب ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرنا حج کا ایک رکن ہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ سعی کے صحیح ہونے کی چند اور شرطیں اور اس میں سنتیں، مستحبات اور واجبات ہیں۔ صحیح ہونے کی شرطیں یہ ہیں:

اول سات پھیروں کا ہونا، اس سے کم جائز نہیں ہے بلکہ لازم ہے کہ سات پھیرے پورے کیے جائیں۔ اگر کہیں اس میں دیر ہو گئی ہو تو از سر نو سعی کی جائے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ سعی کی ابتدا ''صفا'' سے کی جائے، اگر مروہ سے ابتدا کی گئی وہ تو پھیرا شمار میں نہ آئے گا۔ واضح ہو کہ صفا سے مروہ تک جانا ایک پھیرا ہے اور وہاں سے لوٹ کر صفا پر آنا دوسرا پھیرا ہے۔

تیسری شرط 'موالات' ہے (یعنی پھیرے مسلسل کیے جائیں)۔ اگر درمیان میں زیادہ وقفہ ہو گیا تو از سر نو سعی کی جائے، معمولی وقفہ معاف ہے، مثلاً یہ کہ سعی کے دوران نماز جنازہ پڑھ لی یا کوئی سودا کر لیا، جس میں اتنی دیر نہ لگی ہو جسے زیادہ کہا جا سکے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ سعی طواف کے بعد ہو، خواہ طواف رکن ہو یا کوئی اور۔ اگر طواف کے بعد سعی نہیں کی گئی تو صحیح نہیں ہے۔ ہاں طواف کے بعد سعی کو موقوف رکھا تو درست ہے۔ اگر یہ طواف رکن ہے جسے طواف افاضہ کہتے ہیں یا طواف واجب، یعنی طواف قدوم ہے تو اب سعی کے لیے اصرار نہ کیا جائے گا۔ لیکن اگر طواف مستحب مثلاً طواف تحیۃ المسجد کے بعد

سعی کو موقف رکھا تو ایسے شخص کو طواف قدوم کے بعد سعی کرنے کو کہا جائے گا، بشرطیکہ ہنوز وقوف بعرفہ نہ کیا ہو۔ ورنہ پھر طواف افاضہ کے بعد سعی کرے، کیونکہ وقوف عرفہ کے بعد طواف قدوم فوت ہو جاتا ہے۔ اور (رہی ہوئی) سعی کو اس وقت تک کیا جاسکتا ہے جب تک کوئی شخص مکہ میں یا مکہ کے قریب ہے۔ ایسے شخص کو چاہیے کہ سعی کرنے کے لیے واپس مکہ میں آ جائے اور اس سعی کی خاطر طواف افاضہ کو بھی دہرائے، (کیونکہ سعی ہمیشہ طواف کے بعد ہی ہو سکتی ہے) لیکن اگر کوئی شخص مکہ سے دور چلا گیا تو ہدی (قربانی کا جانور) بھیجے، دوبارہ واپس نہ آئے۔ اسی طرح اگر کسی نے طواف رکن کے بعد سعی کو ملتوی کر دیا بایں خیال کہ یہ رکن نہیں ہے اور نہ سعی کی نیت ہی کی ہو، یا طواف واجب کے بعد بایں خیال سعی کو ملتوی کیا ہو کہ یہ واجب نہیں ہے اور نہ اس (کے کرنے) کی نیت کی ہو تو بموجب تفصیل بالا سعی کا عمل انجام دے۔

'سعی' میں سنتیں حسب ذیل ہیں:

اول سعی کو جانے سے پہلے اور طواف کے بعد حجر اسود کو بوسہ دینا اور دو رکعت نماز پڑھنا۔

دوسرے یہ کہ سعی کا طواف کے متصل ہی بجالانا، یعنی طواف کرنے اور دو رکعتیں نماز پڑھ لینے کے بعد ہی فوراً سعی کرنا۔

تیسرے یہ کہ صفا اور مروہ دونوں مقام پر پہنچ کر ہر پھیرے میں اوپر چڑھنا، لیکن وہاں توقف زیادہ نہ کرنا چاہیے، جیسا کہ لوگ کرتے ہیں۔ دونوں جگہ اونچائی پر چڑھنا مردوں کے لیے سنت ہے اور عورتوں کے لیے بھی، بشرطیکہ وہاں پر مردوں کا ہجوم نہ ہو، ایسا ہو تو عورتیں اوپر نہ چڑھیں۔

چوتھے یہ کہ دونوں جگہ دعا مانگی جائے۔ اس کی کوئی قید نہیں ہے (جو جی چاہے مانگے)۔

پانچویں میلین اخضرین کے درمیان اس سے زیادہ تیز چلنا جیسا کہ طواف میں 'رمل' کے وقت کیا جاتا ہے۔ میلان اخضران دو ستون ہیں جن میں سے ایک باب علی کے نیچے ہے، اور دوسرا رباط عباس کے سامنے۔ اور یہ تیز رفتاری مروہ کی طرف جاتے ہوئے ہونی چاہیے بقول راجح واپس ہوتے ہوئے نہیں۔

سعی میں جو امور مستحب ہیں وہ یہ ہیں: حدث اصغر و حدث اکبر اور نجاست سے پاک ہونا اور نماز کی دوسری شرائط کو پورا کرنا، لیکن (نماز کی جو باتیں (سعی میں) ممکن نہیں ہیں وہ مستحب نہیں ہیں۔ مثلاً قبلہ کی جانب رخ ہونا۔ سعی کی حالت میں یہ امر آسان نہیں ہے۔ اور سعی میں واجب ایک امر ہے۔ یعنی جس سے بن پڑے اسے پیدل چلنا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ صفا و مروہ کے درمیان سعی کی سات شرطیں ہیں: ایک نیت، دوسرے عقل، تیسرے سعی کے پھیروں میں موالات، چوتھے قادر کے لیے پیدل سعی کرنا، پانچویں طواف کے بعد سعی کرنا، خواہ وہ طواف مستحب ہو۔ چھٹے سعی کے سات پھیرے کرنا۔ واضح ہو کہ صفا سے مروہ تک جانا ایک پھیرا ہے، اور مروہ سے صفا تک آنا دوسرا پھیرا ہے۔ اس طرح سات پھیرے مکمل کیے جائیں۔ ساتوں یہ کہ صفا اور مروہ کے درمیان کا فاصلہ پورا طے کیا جائے، بایں طور کہ پاؤں کی ایڑی صفا کے نچلے حصہ پر ہو، پھر مروہ پہنچ کر پیروں کی انگلیاں گھاس پر ہوں اور پھر مڑتے ہوئے پاؤں کا پچھلا حصہ (ایڑی) صفا کے نچلے حصہ پر ہو اور اسی طرح ہر پھیرے میں کیا جائے۔ اور چاہیے کہ طواف صفا سے شروع کیا جائے اور مروہ پر ختم ہو۔ اگر مروہ سے شروع کیا تو یہ پھیرا شمار میں نہیں آئے گا۔

سعی کی سنتیں یہ ہیں کہ (سعی کرنے والا) ناپاکی اور نجاست سے پاک ہو، ستر عورت ملحوظ رہے اور طواف وسعی میں تسلسل قائم رکھے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سعی کی شرائط اور مستحبات ومکروہات ہیں۔ شرائط حسب ذیل ہیں:

اول صفا کی طرف سے شروع کرنا اور مروہ پر ختم کرنا۔ صفا سے مروہ تک جانا ایک پھیرا ہے اور مروہ سے صفا تک آنا دوسرا پھیرا ہے۔

دوسرے یہ کہ یقینی طور پر سات چکر پورے ہوں۔ اگر تعداد میں شک پیدا ہو تو کم از کم جو تعداد یقینی طور پر یاد ہے اسی کو بنا قرار دے کر بقیہ پھیرے پورے کر لیے جائیں، کیونکہ یقین ہونے کی یہی صورت ہے اور ہر پھیرے میں فاصلہ پورا طے کیا جائے، اور یہ کہ عمل سعی کو عبادت کے سوا کوئی اور کام نہ بنا دیا جائے، چنانچہ اگر سعی میں صرف مسابقت (مقابلہ رفتار) مد نظر ہوئی تو سعی درست نہ ہوگی۔

تیسرے یہ کہ سعی طواف افاضہ کے بعد کی جائے، اور طواف قدوم کے بعد سعی اس صورت میں ہو سکتی ہے جب کہ درمیان میں وقوف بعرفہ نہ کیا ہو۔ اگر طواف قدوم کے بعد (سعی نہیں کیا اور) عرفہ میں وقوف کر لیا تو اب سعی نہ کی جائے، بلکہ اسے اٹھا رکھے یہاں تک کہ طواف افاضہ کر لے، اس کے بعد سعی کی جائے۔

سعی کے مستحبات یہ ہیں:

اول یہ کہ باب صفا کی جانب سے نکلے۔ یہ مسجد حرام کے ایک دروازے کا نام ہے۔

دوسرے یہ کہ صفا کے اوپر اتنا جائے کہ کعبہ نظر آنے لگے۔ لیکن یہ عورتوں کے لیے سنت نہیں ہے، بجز اس صورت کے جب کہ وہ جگہ اجنبی مردوں سے خالی ہو۔

تیسرے یہ کہ ان کے متعلقہ اذکار کیے جائیں، مثلاً یہ کہ کعبہ کی جانب منہ کر کے، خواہ کوئی صفا کے اوپر گیا ہو یا نہ گیا ہو، تین بار کہے: اللہ اکبر، پھر یوں کہے: ''ولله الحمد . الله اکبر علٰی ماهدانا والحمد لله علی ما اولانا ، لااله الا الله وحده لاشریک له له الملک وله الحمد یحي ویموت ، بیده الخیر وهو علٰی کل شیء قدیر ، لآ اله الا الله وحده لاشریک له ، انجز وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده لآ اله الا اللّٰه و لا نعبد الاّ آیاه مخلصین له الدین ولو کره الکافرون '' (یعنی تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں۔ اللہ برتر ہے، اس نے ہمیں ہدایت بخشی اور اس اللہ کا شکر ہے جس نے ہم پر یہ احسان فرمایا (ہمیں اقرار ہے کہ) اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔ اسی کی حکومت ہے اور وہی حمد کا سزاوار ہے۔ وہی زندگی عطا فرماتا اور موت دیتا ہے، تمام خوبیاں اس کے ہاتھ میں ہیں وہ ہر بات پر قادر ہے۔ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ وہ یکتا ہے اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔ اس نے اپنا وعدہ پورا کیا۔ اپنے بندے کو نصرت عطا فرمائی اور اس نے مخالف گروہوں کو شکست دی اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور ہم اس کے سوا کسی کی عبادت نہیں کرتے اور خلوص کے ساتھ اس کے راستہ پر قائم ہیں، خواہ کافروں کو ناگوار گزرے) اس کے بعد جو جی میں آئے دعا مانگے اور ہر ذکر یا دعا کو تین تین بار کہے۔

چوتھے یہ کہ حدث اور نجاست سے بالکل پاک ہو اور ڈھکنے کی جگہ کو ڈھکی رکھے۔

حج کے چوتھے رکن عرفات میں جانے اور وہاں پر وقوف کرنے کا بیان

حج کا چوتھا رکن سرزمین عرفات میں بہرحال موجود ہونا ہے، خواہ حالت بیداری میں ہو یا خواب کی حالت میں، بیٹھ کر یا کھڑے ہو کر، ٹھہر کر یا گزرتے ہوئے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ اس کی شرائط صحت اور اس کی سنتوں کی تفصیل بموجب مسالک مختلفہ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

پانچوں یہ کہ بغیر معذوری کے سوار نہ ہو۔

چھٹے یہ کہ آنے اور جانے دونوں بار مسافت کے دوران تیزی سے قدم اٹھائے، ابتدا اور اخیر میں معمولی رفتار چلے۔ لیکن عورت مطلقاً تیز رفتاری نہ کرے۔

ساتویں یہ کہ سعی کے دوران یوں کہے: "رب اغفر وارحم واتجاوز عما تعلم انک انت الاعز الاکرم" (یعنی پروردگار میری مغفرت فرما اور مجھ پر رحم کر اور ہماری ان تمام فروگزاشتوں کو، جو تجھے خوب معلوم ہیں، نظر انداز فرما دے۔ بلا شبہ تری ذات سب سے بزرگ اور سب سے زیادہ کرم فرما ہے)۔"

آٹھویں یہ کہ سعی طواف کے متصل ہی کی جائے اور پھیرے مسلسل ہوں، ان میں فاصلہ نہ ہونے پائے۔ سعی کے دوران بلا عذر توقف کرنا مکروہ ہے۔ اور بار بار توقف کرنا بھی مکروہ ہے۔ نیز یہ کہ سعی کے بعد دو رکعتیں اس نیت سے ادا کی جائیں کہ یہ سعی کی سنتیں ہیں۔

ا۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ مقام عرفہ میں وقوف (کے صحیح ہونے) کی چند شرطیں ہیں اور کچھ سنتیں ہیں۔ اس کی شرطیں حسب ذیل ہیں:

اول یہ کہ عرفات کی موجودگی مقررہ وقت کے اندر اندر ہو۔ اس کا وقت نویں ذی الحجہ کے زوال شمس کے بعد سے یوم نحر کی صبح تک ہے۔ اس وقت کے اندر وہاں پر ایک لحہ کے لیے بھی ہونا (ادائے فرض کے لیے) کافی ہے۔

دوسرے یہ کہ حج اور عبادت کی صلاحیت رکھتا ہو، بایں طور کہ جنون لاحق نہ ہو، نہ حالت نشہ میں ہو کہ عقل جاتی رہی ہو۔ اگر مجنون ہے یا نشہ میں عقل کھو بیٹھا تو اس کی عرفات میں موجودگی فرض کو پورا نہ کر سکے گی، اور جو ہوش میں نہ ہو اور اس کے افاقہ کی امید نہیں ہے اس کا حکم بھی وہی ہے جو مجنون کا ہے، گو وہ بے ہوشی سے افاقہ پانے تک بھی حالت احرام میں متصور ہوگا۔

وقوف بعرفات کی سنتیں یہ ہیں: جبل رحمت کے دامن میں پتھر کی بڑی بڑی چٹانوں کے قریب جہاں پر حضور ﷺ نے وقوف فرمایا تھا وہاں پر حاضر ہونا، بشرطیکہ یہ سہولت ممکن ہو، ورنہ جہاں تک بھی اس کے قریب پہنچنا ہو وہاں تک پہنچنا کافی ہے۔ یہ حکم مردوں کے لیے ہے، عورتوں کے لیے مستحب یہ ہے کہ موقف نبی ﷺ کے کنارے پر بیٹھ جائیں۔ ہاں اگر ہودج وغیرہ میں ہوں (تو وہاں تک پہنچ جانا چاہیے) ایسی صورت میں انھیں سوار رہنا ہی بہتر ہے۔ وہاں پر کثرت سے دعا کرنا۔ ذکر الٰہی اور لا الٰہ کا ورد سنت ہے، مثلاً یہ کہنا کہ:

لآ الٰہ الا اللّٰہ وحدہ لاشریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وھو علٰی کل شیءٍ قدیر. اللّٰھم

اجعل فی قلبی نوراً وفی بصر نوراً اللّٰھم اشرح لی صدری ویسرلی امری اللھم لک الحمد کالذی نقول وخیراً ممانقول''

(یعنی اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں جو یکتا اور لاشریک ہے۔ اسی کی بادشاہت ہے۔ وہی سزاوار حمد ہے اور وہی ہر شے پر قادر ہے۔ بار الٰہا میرے دل کو اور آنکھوں کو منور فرمادے خدایا میرے سینے کو (اپنی معرفت کے لیے) کھول دے اور میری شکلوں کو آسان فرما، بار الٰہی تو ہی لائق ستائش ہے (نہ صرف وہ) جس طرح کہتے ہیں (بلکہ) اس سے بہتر جو ہم سے ہو سکے) اس کے علاوہ اور دعائیں بھی جو مشہور ہیں مانگنا مستحب ہے۔ ہر دعا تین تین بار مانگے اور دعا سے پہلے اللہ کی حمد وثنا اور تحمید وتسبیح پڑھے اور آنحضرت ﷺ پر درود بھیجے اور خاتمہ پر بھی اسی طرح کر کے آمین کہے اور خوب روئے اور سورہ حشر پڑھے۔ اور یہ کہ رزق حلال، خلوص نیت اور مزید خشوع وخضوع کا طالب ہو۔ (اس وقت) دونوں ہاتھوں کا اٹھانا بھی سنت ہے۔ اور سر ہاتھوں سے اونچا نہ کرے اور یہ کہ کھلے آسمان کے نیچے سورج کی روشنی میں رہے۔ اور عرفات کی حاضری سے پہلے ہر قسم کی مصروفیات سے خارج الذہن ہو جائے اور راہ میں کہیں ٹھہرنے سے پرہیز کرے۔ حدث اور نجاست سے پاک ہو اور ستر عورت کا لحاظ رکھے، اور رخ قبلہ کی طرف رکھے، نیز ممکن ہو تو سواری پر رہے۔ اور یہ کہ کسی سوالی کو نہ جھڑکے اور نہ خلق خدا میں سے کسی مخلوق کو بہ نظر حقارت دیکھے اور جھگڑنے اور بدگوئی سے کنارہ کش رہے۔ اور غروب آفتاب تک عرفہ میں رہنا سنت ہے تاکہ وہاں کی حاضری کے وقت میں دن اور رات دونوں شامل ہو جائیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ وقوف عرفات کی شرط صحت بھی ہے اور اس میں واجب اور سنتیں بھی ہیں۔ شرط تو یہ ہے کہ شریعت کے مقرر کردہ وقت کے اندرہ اور وہ وقت نویں ذی الحجہ کے روز زوال آفتاب کے بعد سے یوم نحر کے اندر ہو اور وہ وقت نویں ذی الحجہ کے روز زوال آفتاب کے بعد سے یوم نحر کی فجر تک ہے۔ اس میں نہ نیت شرط ہے اور نہ عقل کا بجا ہونا شرط ہے۔ پس جو شخص ان اوقات میں عرفات میں پہنچ گیا اس کا حج درست ہو گیا، خواہ اس نے نیت کی ہو یا نہ کی ہو، اور خواہ یہ جانتا ہے کہ عرفہ میں ہے یا نہ جانتا ہو، یا حالت جنون یا بے ہوشی کے عالم میں ہو، سو رہا ہو یا بیدار رہو۔

واجب یہ ہے کہ اگر کوئی دو پہر کو پہنچ گیا ہے تو آفتاب غروب ہونے تک رہے۔ اگر رات کو پہنچا تو کچھ واجب نہیں۔ پس اگر کسی نے دن کو وہاں وقوف کیا اور سورج غروب ہونے سے پہلے عرفہ سے نکل گیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔

(وقوف بہ عرفات کی) سنتیں یہ ہیں: غسل کرنا اور امام کا دو خطبے دینا اور نماز کے بیان میں بتائی گئی شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے ظہر اور عصر کی نماز اکٹھی پڑھنا، اس کے بعد وقوف کرنا اور یہ کہ روزہ نہ ہو اور باوضو ہو، اور سواری پر رہیں، اور یہ کہ امام کے پیچھے حتی المقدور اس کے قریب رہیں۔ دل حاضر اور ایسی باتوں سے فارغ ہو جو دعا سے ہٹا دے۔ اور یہ بھی سنت ہے کہ سیاہ پتھروں کی چٹانوں کے قریب ٹھہرے۔ یہ وہ جگہ ہے جہاں آنحضرت ﷺ ٹھہرے تھے۔ اگر وہاں پر ٹھہرنا دشوار ہو تو یہ کوشش کرے کہ حتی المقدور اس کے قریب ہو۔ اور یہ کہ اپنے دونوں ہاتھ کھول کر بلند کرے اور حمد وتہلیل وتکبیر وصلوٰۃ کے بعد دعا کرے اور ٹھہرنے کی جگہ پر تلبیہ کرے اور کثرت کے ساتھ اپنے اور اپنے ماں باپ کے لیے اور تمام مسلمان مرد عورتوں کے لیے دعائے مغفرت مانگے اور خشوع وخضوع وخلوص کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا وتہلیل وتسبیح وتلبیہ جاری رکھے اور آنحضرت ﷺ پر درود بھیجے اور سورج غروب ہونے تک اپنی حاجات کے پورا ہونے کی دعائیں کرتا رہے اور دعا کے

لیے خاص الفاظ کا پابند نہ ہو، بلکہ جو جی چاہے مانگے اور افضل یہ ہے کہ بیشتر دعائیں یہ ہوں:

"لآ الٰہ الا اللّٰہ وحدہ لا شریک لہ لہُ الملک ولہ الحمد یحیی ویمیت وھو حی لا یموت بیدہ الخیر وھو علٰی کل شیٔ قدیر، لا نعبد الا ایاہ ولا نعرف ربا سواہ. اللّٰھم اجعل فی قلبی نوراً وفی سمعی نوراً و فی بصری نوراً. اللھم اشرح لی صدری ویسرلی امری، اللھم ھذا مقام المستجیر العائذ من النار، اجرنی من النار بعفوک وادخلنی الجنۃ بر حمتک یا ارحم الراحمین. اللّٰھم اذھدیقنی لا سلام فلاتنزعہ عنی وال تنزعنی عنہ حتی تقیضنی وانا علیہ"

(یعنی اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ وہ یکتا ہے۔ اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔ اسی کی سلطنت ہے اور وہی شایان حمد ہے۔ وہی جلاتا ہے اور مارتا ہے اور وہ زندہ ہے اسے موت نہیں۔ تمام بھلائیاں اس کے دست قدرت میں ہیں اور وہ ہر شے پر قادر ہے، اس کے سوا نہ ہم کسی کی عبادت کرتے ہیں اور نہ کسی اور کو پروردگار جانتے ہیں۔ خدایا! میرے دل، میرے کان اور میری آنکھ کو منور کر دے، الٰہی میرا سینہ کھول دے اور میری مشکلات آسان فرما دے۔ یا اللہ یہ وہ جگہ ہے جہاں دوزخ سے پناہ مانگنے والے تیری پناہ مانگتے ہیں، تو (میری خطاؤں کو) معاف فرما کر نار جہنم سے بچا لے۔ اور اے تمام رحم کرنے والوں میں سب سے زیادہ رحم کرنے والے مجھے اپنی جنت میں جگہ دے۔ بارالٰہا جب کہ تو نے مجھے اسلام کی ہدایت دی ہے تو اب نہ مجھے اس سے دور کر اور نہ وہ مجھ سے دور ہو یہاں تک کہ جب موت آجائے تو میں اس پر قائم ہوں) واضح ہو کہ دعا کا دھیمی آواز میں مانگنا بھی سنت ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ حضوریٔ عرفات (کے صحیح ہونے) کی شرطیں ہیں، اور اس کے واجب اور سنتیں بھی ہیں۔ شرطوں میں یہ امور ہیں کہ عرفہ میں آنا اپنے ارادہ سے ہو۔ اگر کسی کو عرفہ میں ٹھہرنے پر مجبور کیا گیا تو درست نہ ہوگا۔ اور یہ کہ وہ شخص عبادت کی صلاحیت رکھتا ہو، لہٰذا جسے جنون یا بے ہوشی لاحق ہو، یا نشہ کی حالت میں ہو، اس کا وقوف بعرفہ ہی درست نہیں ہے۔ اور یہ کہ 'وقوف' شریعت کے مقرر کردہ وقت کے اندر ہو۔ یہ وقت ماہ ذی الحجہ کی نو تاریخ کو فجر سے لے کر دسویں کی صبح تک ہے جو قربانی کا دن ہے۔ (اس وقت کے اندر) وقوف کرنا جائز ہے۔ اگر کسی کو یہ معلوم نہ ہو کہ جہاں پر وہ ٹھہرا ہے وہ عرفات ہے اور یہ بھی نہ معلوم ہو کہ وہ وقت ٹھہرنے کا ہے تب بھی اگر اس نے ٹھیک جگہ اور ٹھیک وقت میں وقوف کیا تو صحیح ہو گیا، اس کے علم میں یہ دونوں باتیں رہی ہوں یا نہ رہی ہوں۔

واجب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دن کے وقت عرفات میں پہنچا تو رات کے کسی قدر حصہ میں بھی وہاں ٹھہرے۔ اگر کوئی شخص رات کو پہاڑی پر پہنچا، تو اسی وقت پر انحصار کرے، اس پر تاوان نہیں ہے۔

سنتیں یہ ہیں کہ سواری پر ٹھہرے اور رخ قبلہ کی طرف کرے۔ اور جب رحمت کے پتھر کی چٹانوں کے قریب آئے اوپر چڑھنے کی کوشش نہ کرے۔ اور دعا کے وقت دونوں ہاتھ اٹھائے اور کثرت سے دعائے مغفرت کرے اور اپنی عاجزی، کمزوری اور حاجت مندی کا اظہار کرے اور گڑگڑا کر دعا مانگے۔ اور قبولیت میں تاخیر نہ چاہے اور ہر دعا تین بار مانگی جائے اور کثرت کے ساتھ کہے:

لا الٰہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ، لہ الملک ولہ الحمد یحیی ویمیت وھو حی لا یموت،

بیدہ الخیر وھو علیٰ کل شئ قدیر. اللّٰھم اجعل فی قلبی نوراً و فی بصری نوراً و فی سمعی نوراً ویسرلی امری''

مالکیہ کہتے ہیں کہ عرفہ کی حاضری ارکان حج میں سے ہے، خواہ عرفات میں کسی بھی جگہ اور کسی بھی حالت میں ہو اور خواہ وہاں پر توقف کرے یا اس میں سے گزر جائے۔ لیکن بجائے ٹھہرنے کے محض عرفات سے گزرنے کی صورت میں (وقوف بہ عرفہ کے صحیح ہونے کی) دو شرطیں ہیں:

اول یہ کہ اسے علم ہو کہ یہ مقام عرفہ ہے، بے خبری کی حالت میں گزر جانا کافی نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ عرفہ کی حاضری کی نیت ہو، اگر یہ نیت نہیں تھی اور عرفات سے گزرنا ہو گیا تو (صحت وقوف کے لیے) یہ کافی نہیں ہے۔ ہاں اگر کوئی شخص وہاں سے ہو کر محض گزرنے والا نہیں ہے بلکہ وہاں ٹھہرا ہے تو اس کے لیے ان میں سے کوئی امر شرط نہیں ہے۔ پس اگر کوئی ٹھہرا، خواہ سو گیا یا بے ہوشی طاری رہی تب بھی کافی ہے۔ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ ماہ ذی الحجہ کی نو تاریخ کو سورج غروب ہونے سے دسویں کی صبح کے درمیانی عرصہ میں کسی بھی وقت وہاں کی موجودگی واجب ہے، خواہ ایک لحظہ کے لیے ہو اور وقوف بہ عرفہ میں حالت اطمینان کا ہونا واجب ہے، اگر اطمینان کی حالت نہ ہوئی تو قربانی واجب ہے۔ واضح ہو کہ عرفات میں حاضری کی دو قسمیں ہیں: ایک تو رکن ہے کہ اگر وہ نہ ہو تو حج فاسد ہو جاتا ہے، اور دوسری واجب ہے کہ اس کے نہ ہونے پر (حج تو باقی رہتا ہے لیکن) قربانی واجب ہوتی ہے رکن یہ کہ عرفہ کے روز سورج ڈوبنے سے یوم نحر کی صبح تک کے درمیان کسی وقت بھی وقوف کیا جائے، خواہ لحظہ بھر کے لیے ہو۔ اور واجب یہ ہے کہ عرفہ کے روز زوال آفتاب سے غروب ہونے کے درمیان کسی وقت بھی وقوف کیا جائے خواہ وہ لحظہ بھر ہی کو ہو۔ اور وقوف مقام عرفات کے کسی بھی حصہ میں ہو جائز ہے لیکن افضل یہ ہے کہ وہاں پر ٹھہرا جائے جہاں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے وقوف فرمایا تھا، یعنی وہاں جہاں پر جبل رحمت کے دامن میں بڑی بڑی چٹانیں پھیلی ہوئی ہیں۔

مستحب یہ ہے کہ ماہ ذی الحجہ کی نویں تاریخ کو طلوع آفتاب کے بعد عرفات کے لیے روانگی ہو اور یہ کہ اس جگہ پر پہنچ کر، جو نمرہ کے نام سے مشہور ہے، فروکش ہو، اور وقوف عرفہ کے لیے غسل کیا جائے اور اللہ تعالیٰ کے حضور دعا کرنے میں عاجزی اور گڑگڑاہٹ سے کام لے۔ حدث سے پاک ہو عورتوں کے لیے کھڑا ہونا مستحب نہیں ہے۔ اور ظہر اور عصر کی نمازوں کو عرفات میں اکھٹا کر کے (بطور جمع تقدیم) پڑھنا سنت ہے، اور یہ کہ امام دو خطبے پڑھے جس میں وہ مسائل بتائے گئے ہوں جن کا تعلق عرفہ کے اعمال سے لے کر حج کے خاتمہ تک ہے، یہ خطبے نویں تاریخ کے زوال آفتاب کے بعد دیے جائیں پھر اذان دی جائے اور نماز ظہر کے لیے اقامت کہی جائے اور امام منبر پر ہو، پھر وہ اتر کر ظہر کی نماز پڑھائے اس کے بعد پھر اذان دی جائے اور دوسری بار نماز عصر کے لیے اقامت کی جائے اور سب کے ساتھ نماز پڑھی جائے۔ اس روز دونوں نمازیں اکھٹی کر کے پڑھی جائیں، اگر چہ وہ دن جمعہ کا ہو اور جمعہ کسی پر فرض ہو۔ اس روز جمعہ کی نماز نہ ہوگی۔ نماز کے بعد لوگوں کو چاہیے کہ غروب آفتاب تک عرفات میں ٹھہریں۔ وہیں پر سورج غروب ہو جائے اور رات آ جائے تو رکن پورا ادا ہو گیا، جس طرح دن کے وقت وہاں پر پہنچ جانے سے واجب ادا ہو جاتا ہے۔

حج کے واجبات کا بیان

کنکریاں مارنا، منٰی میں رات گزارنا اور مزدلفہ میں ٹھہرنا

یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ ارکان حج میں سے ہر رکن کی مخصوص شرائط صحت، واجبات اور سنتیں ہیں۔ اس بارے میں تقریباً تمام مسالک کی تفصیل بیان کر دی گئی ہے، لیکن ایسے عام واجبات ہنوز باقی ہیں جو کسی ایک رکن کے لیے خاص نہیں ہیں، وہ حسب ذیل ہیں:

ان (واجبات) کے منجملہ رمی جمار (کنکریوں کا مارنا)، مقام منٰی میں رات کو رہنا اور مقام مزدلفہ میں آنا اور بال منڈانا وغیرہ ہے۔ مختلف مسالک کی رو سے ان کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ حج کے عام واجبات پانچ ہیں: اول 'میقات' سے احرام باندھنا جس کی تفصیل پہلے ہو چکی ہے۔ دوسرے مزدلفہ میں آنا، خواہ لحظہ بھر ہی کے لیے ہو، لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ رات کو پچھلے حصہ میں ہو اور عرفات میں وقوف کے بعد ہو۔ اور مزدلفہ میں ٹھہرنا شرط (صحت) نہیں ہے، بلکہ اس کے درمیان سے گزر جانا کافی ہے، خواہ یہ علم ہو کہ یہ مزدلفہ ہے یا نہ ہو۔ تیسرے رمی جمار (یعنی کنکریاں مارنا) بایں طور کہ یوم نحر میں صرف جمرۂ عقبہ کے مقام پر کنکریاں ماری جائیں۔ پھر یوم نحر کے باقی ایام تشریق میں ہر روز تینوں جگہوں پر کنکریاں مارنا۔ اس کا وقت یوم نحر کی آدھی رات گزرنے کے بعد ہو جاتا ہے جب کہ وقوف بعرفہ کیا جا چکا ہو۔ رمی کا وقت ایام تشریق کے ختم ہونے تک رہتا ہے۔ اب یہ جاننا چاہیے کہ رمی جمرہ کیا ہے؟ پس واضح ہو کہ اگر (پھینکنے کی بجائے) سنگریزہ کو وہاں پر رکھ دیا گیا جہاں پر پھینکنا مطلوب ہے تو وہ رمی (پھینکنے یا مارنے) میں شمار نہ ہوگا۔ اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ کنکری کو (خاص اس کی جگہ پر) پہنچانے کا ارادہ ہو۔ کنکری کو محض ہوا میں اچھالنا جائز نہیں ہے اگر چہ وہ ٹھیک جگہ پر جا گرے۔ رمی کرنے میں اگر کنکری مقررہ جگہ پر جا کر نہ گرے تو اسے تسلیم نہ کیا جائے گا۔ اور شریعت میں کنکری پھینکنا وہ قابل تسلیم ہے جو ہاتھ سے ہو، کمان وغیرہ سے نہ ہو۔ اس طرح بغیر کسی معذوری کے پھینکنا جائز نہیں ہے۔ اور جو چیز ماری جائے وہ پتھر ہونا چاہیے، موتی، نمک اینٹ وغیرہ مارنا جائز نہیں ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ 'رامی' (کنکری مارنے والے) کو اطمینان ہو کہ تینوں مقامات (جمرہ) پر سات سات کنکریاں ماری گئی ہیں۔ عمل ایام عید کے دوسرے تیسرے اور چوتھے روز تک کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ جمرۂ عقبہ پر عید کے روز سات کنکریوں کا پھینکا جانا یقینی ہو اگر شک ہو تو یہ تعداد مکمل کرنی چاہیے یہاں تک کہ سات کنکریوں کا یقینی ہو جائے۔ یہ بھی شرط ہے کہ سات کنکریاں سات دفعہ میں پھینکی جائیں اگر اس طرح نہ پھینکی گئیں (یعنی اکھٹی سات کنکریاں ماری گئیں یا سات مرتبہ سے کم میں ماری گئیں) تو وہ ایک ہی شمار ہوگی۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ جمرات ثلاثہ (یعنی کنکری مارنے کے تینوں ٹھیوں) میں جہاں ایام تشریق میں کنکریاں پھینکی جائیں ترتیب کا خیال رہے، یعنی پہلی اس جمرہ پر کنکری ماری جائے جو مسجد خیف کے قریب ہے، پھر درمیانی ٹھیے پر اور اس کے بعد جمرہ عقبہ پر۔ غرض جب تک کہ سابقہ ٹھیوں پر کنکریاں نہ ماری جائیں بعد کے جمرہ کی طرف نہ آنا چاہیے۔

رمی جمرہ کی سنتیں یہ ہیں وہ ہر روز اس کے لیے غسل کیا جائے اور ایام تشریق میں ظہر کی نماز سے پہلے کنکریاں ماری جائیں اور یہ کہ کنکریوں کے پھینکنے اور جمرات (یعنی کنکری کے ٹھکانوں) میں تسلسل قائم رکھا جائے، اور یہ کہ اگر سہولت ہو تو دائیں ہاتھ سے کنکریاں ماری جائیں اور یہ کہ اگر کنکریوں کے نجاست آلود ہونے کا گمان ہو تو انھیں دھولیا جائے۔ اور یہ کہ اور یہ کنکریاں انگلی کے پوروں سے چھوٹی ہوں اور جب پہلی کنکری پھینکی جائے تو تلبیہ کی بجائے تکبیر کہی جائے اور یہ کہ اگر کوئی شخص منٰی سے سواری پر آیا ہو تو سواری ہی پر سے کنکریاں ماری جائیں اور یہ کہ جو کنکریاں پھینکی جائیں وہ پہلی بار استعمال کی گئی ہوں، ان کو خود اس نے یا کسی اور نے رمی کے لیے استعمال نہ کیا ہو۔ ان سنتوں میں سے کسی کے بھی خلاف کرنا امر مکروہ ہے۔ حج کے واجبات میں سے چوتھا امر منٰی میں رات کو رہنا ہے۔ اس کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ شخص جسے جلدی واپس جانا نہیں ہے وہ ایام تشریق کی تین راتوں میں سے بیشتر راتیں منٰی میں بسر کرے، لیکن جسے جلدی ہو اور ایام تشریق میں سے دوسرے ہی روز جو ایام عید کا تیسرا دن ہے، منٰی سے مکہ کی طرف روانہ ہونا چاہتا ہے اس سے ایام تشریق کی تیسری رات کو منٰی میں ٹھہرنا ساقط ہو جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''**فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیہ**'' الآیہ (یعنی جو شخص جلدی کے خیال سے دو ہی دن ٹھہرے تو اس پر گناہ نہیں ہے) لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ دوسرے روز سورج غروب ہونے سے پہلے ہی منٰی سے نکل جائے اگر منٰی ہی میں سورج ڈوب گیا تو اس کا تیسری رات وہاں رہنا بھی قرار پا گیا، لہٰذا اسے رمی بھی کرنی پڑے گی، بجز اس صورت کے کہ یہ تاخیر مجبوری سے ہوئی ہو۔ اور منٰی سے جلدی جانا اس شرط پر جائز ہوگا کہ وہاں سے جاتے وقت جانے کی نیت کر کے نکلے۔ اگر بغیر نیت کیے منٰی سے روانہ ہو گیا ہے تو لازم ہے کہ واپس آ جائے اگرچہ جانے کے وقت واپسی کا ارادہ نہ رہا ہو۔ اگر واپسی کی نیت سے روانہ ہوا تو واپس آنا لازم ہے اور اسے جانے کی نیت نہ قرار دیا جائے گا۔ اور جس نے رمی کی ہے اسے منٰی میں رات گزارنا واجب ہے بشرطیکہ معذور نہ ہو لیکن اگر عذر ہو جیسے کوئی اونٹ چرانے والا یا مکہ میں اور راستے میں پانی پلانے کی خدمت انجام دینے والا ہے، جسے منٰی میں رات کو رہنے سے اپنی جان یا مال کے نقصان کا اندیشہ ہو اور اسے منٰی میں رات بسر کرنے سے رک جانے کی اجازت ہو سکتی ہے، اور رات وہاں پر گزارنا لازم نہ ہوگا۔ لیکن رمی اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگی۔ پانچواں امر واجب یہ ہے کہ حالت احرام میں جو باتیں پہلے حرام ہوئی تھیں ان سے کنارہ کش رہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ حج کے بنیادی واجبات پانچ ہیں: اول صفا و مروہ کے درمیان پھیرے کرنا۔ دوسرے فجر سے پہلے مزدلفہ میں آنا، خواہ گھڑی بھر کے لیے ہو۔ اگر طلوع فجر سے پہلے مزدلفہ کی موجودگی رہ گئی تو قربانی لازم ہوگی البتہ اگر اس تاخیر کا سبب کوئی خاص عذر یا مرض ہو تو کچھ لازم نہ ہوگا۔ تیسرے ہر حاجی کا کنکریاں پھینکنا اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ یوم نحر کو بطن وادی میں جمرہ عقبہ پر سات کنکری یا یا کسی ایسی شے (کی ڈلیاں) جس پر تیمم جائز ہے، یا مشت خاک سات بار پھینکی جائے، (کیونکہ) ایسا کرنا ایک بار کنکری مارنے کے برابر ہے۔ البتہ رمی میں لکڑی، عنبر، موتی، سونا، چاندی، جواہر یا مینگنی وغیرہ پھینکنا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ اشیاء زمین کی قسم کی اشیاء میں سے نہیں ہیں۔ اور جمرہ کے قریب سے کنکریوں کا چننا مکروہ ہے اور اسی طرح اس کا پھیلانا بھی مکروہ ہے۔ نیز سات کنکریوں سے زیادہ مارنا مکروہ ہے اور سنت یہ ہے کہ کنکری پھینکنے والے اور جمرہ کے درمیان، جہاں کنکری پھینکی ہے، پانچ ذراع (ہاتھ) کا فاصلہ ہو۔ اور یہ کہ کنکری کو چٹکی میں لے کر

پھینکے۔ اگر وہ کنکری پھینکنے میں کسی شخص یا اونٹ پر جا پڑی اور جمرہ کے قریب ہی جا کر پڑی ہے تو 'رمی' ہو گی، لیکن اگر جمرہ سے دور فاصلہ پر جا پڑی تو وہ کافی نہیں ہے، اس کی بجائے دوسری کنکری پھینکنا واجب ہے۔ اور فاصلہ کے بعید ہونے کی مقدار تین ذراع ہے۔ اور یہ بھی سنت ہے کہ ہر کنکری کے پھینکنے کے وقت 'بسم اللہ اللہ اکبر' کہا جائے۔ پہلی 'رمی' سے تلبیہ موقوف کر دینا چاہیے۔ ایک بڑے پتھر کو توڑ کر رمی کے لیے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے کر لینا مکروہ ہے۔ جمرہ عقبہ کی رمی کرنے کا وقت یوم نحر کی فجر سے لے کر دوسرے دن کی فجر تک ہے۔ اس سے پہلے رمی کرنا جائز نہیں ہے اور اس کے بعد کی گئی تو قربانی دینا ہو گی۔ اور مستحب یہ کہ آفتاب طلوع ہونے سے زوال آفتاب تک کسی وقت 'رمی' کی جائے۔ اور غروب آفتاب تک بھی کرنے کی اجازت ہے۔ البتہ رات کے وقت رمی کرنا مکروہ ہے۔ اسی طرح یوم نحر کی فجر نمودار ہونے سے طلوع شمس تک کے دوران بھی رمی کرنا مکروہ ہے یوم نحر کے دوسرے روز تینوں جگہ کنکریاں پھینکی جائیں۔ اس کے لیے سنت یہ ہے کہ مقام جمرۂ اولیٰ سے کنکری مارنے کی ابتدا کی جائے۔ یہ مقام مسجد حنیف کے قریب ہے، پھر جمرۂ وسطیٰ پر اور اس کے بعد جمرہ عقبہ پر سات سات کنکریاں بطریق بالا پھینکی جائیں۔ اگر اس ترتیب کے برعکس کیا گیا، مثلاً جمرہ وسطیٰ پر جمرہ اولیٰ سے پہلے کنکریاں ماریں تو سنت جب پوری ہو گی کہ دوبارہ بموجب ترتیب رمی کی جائے۔ اور سنت یہ ہے کہ اس رمی کو پورا کرنے میں جس کے بعد دوسری رمی کرنا ہے اتنی دیر لگائی جائے جتنی دیر میں قرآن کے ایک پارے کے تین ربع پڑھے جا سکیں، یعنی تقریباً تین گھڑی۔ دوسرے اور تیسرے روز رمی کرنے کا وقت زوال آفتاب سے غروب آفتاب تک ہے۔ رات میں فجر نمودار ہونے تک رمی کرنا مکروہ ہے اور زوال آفتاب سے پہلے جائز نہیں ہے۔ اور دوسرے دن کی فجر تک تاخیر ہو جائے تو قربانی لازم ہو گی۔ رمی کے وقت اپنے اور دوسروں کے لیے جو دعا جی چاہے مانگے اور اپنے ہاتھ آسمان کی جانب یا قبلہ کی جانب اٹھائے۔ اسی طرح یوم نحر کے تیسرے دن بھی رمی کرنا چاہیے۔ اور اگر وہیں قیام رہے تو چوتھے دن بھی ایسا ہی کرے اور پیدل رمی کرنا اور سواری پر کرنا دونوں طرح جائز ہے۔ چوتھا امر واجب سر منڈانا یا بال کتروانا ہے۔ پانچواں واجب طواف صدر ہے۔ ان واجبات کے علاوہ اور واجبات جو ہیں وہ سب ان ہی بنیادی واجبات سے تعلق رکھتے ہیں۔ یا پھر ان کا تعلق کسی شرط یا رکن سے جدا جدا ہے۔ واضح ہو کہ واجبات طواف وسعی وقوف بعرفہ سابقاً بتائے جا چکے ہیں، باقی واجبات یہ ہیں: رمی جمار اور حلق کے درمیان ترتیب کا ملحوظ رکھنا، اور یوم نحر میں قربانی کرنا اور سر منڈانے کے لیے مقررہ وقت اور جگہ کا ملحوظ رکھنا۔ (امر واجب کا) قاعدہ یہ ہے کہ ہر ایسا عمل جس کے ترک پر قربانی لازم ہے وہ امر واجب ہے۔ ان امور کی تفصیل جن پر قربانی واجب ہوتی ہے جنایت الحج (حج کی فروگزاشتوں) کے بیان میں آئے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ حج کے واجبات سات ہیں: اول شریعت کے مقررہ میقات پر احرام باندھنا۔ دوسرے عرفات میں دن کے وقت پہنچنے والے کو غروب آفتاب تک ٹھہرنا۔ تیسرے یوم نحر کی رات کو مزدلفہ میں شب گزاری کرنا۔ لیکن یہ امر اس پر واجب نہیں ہے جسے پانی پلانے یا مویشی چرانے کی خدمت انجام دینی ہے۔ واضح ہو کہ مقام مزدلفہ میں رات کے دوسرے نصف حصہ میں سے کسی بھی وقت ایک لحظہ کے لیے توقف کیا تو وہاں کی موجودگی کا عمل پورا ہو جائے گا۔ چوتھے ایام تشریق کی راتوں میں منیٰ کے اندر رہنا اس کے لیے (واجب ہے) جو کہ پانی کی بہم رسانی یا مویشی چرانے کا کام نہ کرتا ہو۔ پانچویں رمی جمار (کنکریاں مارنے) میں ترتیب کا ملحوظ رکھنا، یعنی پہلے اس مقام (ٹھیے) پر کنکریاں ماری جائیں جو

مسجد حنیف کے قریب ہے، پھر درمیانی ٹھیے پر اس کے بعد جمرۂ عقبہ (یعنی آخری ٹھیے) پر رمی کے لیے بالکل ننھی سی کنکریوں کا استعمال جائز نہیں ہے اور نہ بڑے بڑے ڈھیلے ہوں اور وہ کنکری استعمال شدہ بھی نہ ہو جس کو کسی نے پہلے (رمی میں) پھینکا ہو۔ کنکری (سنگ ریزہ) کے علاوہ کسی اور چیز کا مارنا ٹھیک نہیں ہے مثلاً موتی، سونا وغیرہ۔ اور کنکری کو پھینکنا شرط ہے، اگر کسی نے بغیر پھینکے ہوئے وہاں جا کر رکھ دیا تو یہ کافی نہیں ہے۔ اور شرط یہ ہے کہ سات کنکریاں ایک ایک کر کے ماری جائیں، لہٰذا اگر کسی نے ایک دفعہ میں کئی کئی کنکریاں پھینک دیں تو وہ ایک ہی کنکری شمار ہوگی۔ امر یہ بھی شرط ہے کہ اس امر کا یقین ہو جائے کہ کنکری صحیح مقام پر گری ہے، محض قیاس کہ وہ پہنچ گئی ہے کافی نہیں ہے۔ اگر پھینکی ہوئی کنکری اصل جگہ سے ہٹ کر گری لیکن لڑھک کر وہاں پہنچ گئی تو عمل پورا ہو گیا۔ اسی طرح اگر پھینکی ہوئی کنکری کسی شخص کے لباس پر پڑی اور پھر وہاں سے اچٹ کر اصل جگہ پر جا کر گری تب بھی درست ہے اگرچہ اس شخص کے جھٹکنے سے وہاں گئی ہو۔ کنکری مارنے کا وقت یوم نحر کی نصف شب سے ہو جاتا ہے، اس کے لیے جو عرفات میں پہلے وقوف کر چکا ہو، اور ایام تشریق میں زوال آفتاب کے بعد رمی کرنا درست ہے۔ چھٹا امر واجب بال منڈوانا یا کتروانا ہے۔ ساتواں طواف وداع (یعنی حج سے واپسی کے وقت کا طواف)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ حج کے کچھ عام واجبات ہیں جن کا تعلق ارکان حج میں سے کسی رکن سے نہیں ہے، مثلاً رات کو عرفات سے چل کر منیٰ کو جاتے ہوئے مزدلفہ میں فروکش ہونا (کم از کم) اتنی دیر کے لیے جتنی دیر میں سواری ستا سکتی ہو، بشرطیکہ کوئی معذوری نہ ہو۔ بصورت دیگر وہاں اترنا واجب نہیں ہے۔ اور یہ کہ دسویں تاریخ کو سر منڈانے اور طواف افاضہ کرنے سے پہلے جمرۂ عقبہ پر رمی کی جائے۔ اگر رمی کرنے یا طواف افاضہ سے پہلے سر منڈا لیا تو قربانی واجب ہوگی۔ لیکن سر منڈانے سے پہلے قربانی کرنا اور طواف افاضہ سے پہلے بال کٹوانا مستحب ہے۔ غرض یوم نحر میں چار امور مطلوب ہیں: جمرۂ عقبہ پر رمی کرنا، قربانی کے جانور کا نحر کرنا یا ذبح کرنا، سر منڈوانا، طواف افاضہ کرنا۔ یہ تمام امور اسی ترتیب سے کیے جائیں۔ جمرۂ عقبہ پر رمی کرنا بذات خود امر واجب ہے اور اس کا وقت یوم نحر کی صبح سے ہو جاتا ہے لیکن مستحب یہ ہے کہ سورج نکلنے سے زوال آفتاب تک کسی وقت کر لیا جائے۔ اس سے زیادہ تاخیر کرنا مکروہ ہے۔ اور منجملہ واجبات کے یہ ہے کہ طواف افاضہ کے بعد پھر منیٰ میں آ کر رات گزاری جائے۔ اس طرح وہاں پر تین راتیں، یعنی ایام نحر کی دوسری، تیسری اور چوتھی رات رہنا واجب ہے۔ لیکن اگر کسی کو جلدی ہو تو دو ہی رات گزارنا کافی ہے۔ ایسے شخص سے چوتھی رات کو وہاں رہنا اور اس روز رمی کرنا ساقط ہو جائے گا، بشرطیکہ تیسرے روز غروب آفتاب سے پہلے پہلے جمرۂ عقبہ سے نکل جائے، ورنہ چوتھی رات بھی وہیں پر رہنا اور رمی کرنا ہوگا۔ اور عید قربان کے بعد تشریق کے تینوں روز رمی جمار کرنا اور ہر روز تینوں جگہ سات سات کنکریا مارنا واجب ہے۔ ان تین ایام میں ہر روز رمی جمار کرنا اور ہر روز تینوں جگہ سات سات کنکریاں مارنا واجب ہے۔ ان تین ایام میں ہر روز رمی کا وقت زوال آفتاب سے مغرب کے وقت تک ہے۔ زوال آفتاب سے پہلے رمی کرنا کافی نہیں ہے۔ ہاں اگر زوال کے بعد دوبارہ رمی کر لی تو (رمی ہو جائے گی، لیکن) قربانی لازم ہے۔ اگر اس میں رات آ جانے تک تاخیر کر دی، یا اگلے روز تک تاخیر ہوئی تو قربانی لازم ہے۔ مستحب یہ ہے کہ ہر روز نماز ظہر سے پہلے رمی کر لی جائے۔ صحت رمی کی چند شرطیں ہیں: اول یہ کہ پہلے جمرۂ کبریٰ پر جو مسجد منیٰ کے قریب ہے کنکریاں ماری جائیں، پھر دوسرے جمرہ پر جو

حج کی سنتوں کا بیان

حج کی سنتوں میں کچھ تو وہ ہیں جن کا تعلق احرام سے ہے۔ان کی تفصیل ان امور کے بیان میں پہلے ہی بتائی گئی ہے جو نیت حج کرنے والے کو احرام باندھنے سے پہلے کرنے پڑتے ہیں۔باقی سنتوں میں کچھ وہ ہیں جن کا تعلق طواف، سعی یا وقوف بعرفہ سے ہے اور ان کا بیان بھی سابقاً ہو چکا ہے۔ان کے علاوہ حج کی کچھ اور سنتیں ہیں جن کی تفصیل بموجب مسالک مختلفہ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

بازار میں ہے، اس کے بعد آخر میں جمرۂ عقبہ پر لیکن یوم نحر کو صرف جمرہ عقبہ کے علاوہ اور کہیں رمی کا حکم نہیں ہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔دوسری شرط یہ ہے کہ جس چیز سے مارا جائے وہ منجملہ پتھر کے ہو۔مٹی (کی ڈلی) پھینکنا کافی نہیں ہے۔تیسری شرط یہ ہے کہ وہ کنکریاں منھی منھی دانہ گندم جیسی نہ ہوں بلکہ وہ ایسی کنکریاں ہوں جس سے بچے کھیلتے ہیں۔اور یہ کہ کنکریوں کو بائیں ہاتھ کے انگوٹھے اور کلمہ کی انگلی کے درمیان پکڑ رکھے پھر اسے دائیں ہاتھ میں لے کر کلمہ کی انگلی سے پھینکے۔بالکل ہی ننھی سی کنکری ماری جائے تو رمی نہ ہوگی لیکن اگر بڑی بڑی ڈلیاں پھینکی جائیں تو خیر جائز ہے لیکن مکروہ ہے۔اور جو کنکری پھینکی جائے اس کا پاک ہونا شرط نہیں ہے۔نجاست آلود کنکری بھی جائز ہے لیکن بہتر یہ ہوگا کہ دوبارہ پاک کنکریوں سے رمی کی جائے۔چوتھی شرط یہ ہے کہ کنکریوں کو ہاتھ سے مارا جائے، پاؤں سے پھینکنا کافی نہیں ہے۔مستحب یہ ہے کہ دائیں ہاتھ سے کنکری پھینکی جائے، بشرطیکہ کوئی شخص دائیں ہاتھ سے اچھی طرح پھینک سکتا ہو (یعنی الٹے ہاتھ سے کام کرنے کا عادی نہ ہو)۔اور منجملہ واجبات کے سر منڈوانا ہے، اگر یہ نہ کیا تو قربانی لازم ہے۔اگر اپنے شہر میں واپس آ گیا یا ایام تشریق گزر گئے اور مکہ میں بال نہ کٹوائے تب بھی قربانی واجب ہوگی ہاں اگر ایام تشریق کے بعد بھی وہیں پر بال کٹوائے تو قربانی واجب نہ ہوگی۔مردوں کے لیے بال منڈوانے کی بجائے کتروالینا بھی کافی ہے لیکن سنت کے خلاف ہے۔البتہ عورت کو صرف بال کو کٹوالینا کافی ہے، سر نہ منڈوانا چاہیے، کیونکہ عورت کے لیے بال کا تراشنا سر منڈوانے کے برابر ہے، عورت کا بال کترنے کا طریقہ یہ ہے کہ صرف انگلی کے برابر سر کی لٹ سے بال کاٹ دیے جائیں۔لیکن مرد کے لیے بال ترشوانا یہ ہے کہ بال کو جڑ سے یا اگنے کی جگہ کے پاس سے کاٹ دیا جائے۔اگر اوپر اوپر سرے سے کاٹا جائے جیسا کہ (بعض) عورتیں کرتی ہیں تب بھی جائز ہے، لیکن ناپسندیدہ ہے اور منجملہ واجبات حج کے فدیہ دینا یا حج میں کوئی فساد آ گیا ہو تو اس کے لیے قربانی دینا، نیز حج قران و حج تمتع کی قربانی دینا بھی ہے۔اس کی تفصیل اپنی اپنی جگہ پر بتائی جائے گی۔

۱۔حنفیہ کہتے ہیں کہ حج کی باقی سنتیں یہ ہیں: ایام نحر کی راتوں کو منیٰ میں رہنا اور قربانی کی رات عرفات سے نکلنے کے بعد رات کو مزدلفہ میں رہنا اور مزدلفہ سے آفتاب نکلنے سے پہلے منیٰ کو روانہ ہو جانا اور تینوں مقامات پر کنکریوں کے مارنے میں ترتیب کا لحاظ رکھنا، اور یہ تو بتایا جا چکا ہے کہ اصل کام جو کنکریوں کا مارنا ہے وہ واجب ہے۔

واضح ہو کہ حج کے کچھ آداب بھی ہیں، ان کی تعداد بہت ہے، مثلاً یہ کہ حج کو جانے سے پہلے اپنے قرضوں کو چکا دیا جائے اور جس سال جانے کا ارادہ ہو پہلے کسی واقف کار سے مشورہ کر لیا جائے اور اللہ تعالیٰ سے استخارہ میں فاتحہ کے بعد سورہ اخلاص پڑھی جائے، اس کے بعد استخارہ کے لیے وہ دعا مانگی جائے جو حدیث میں آئی ہے۔پھر گناہوں سے توبہ

کرے، نیت خالص رکھے اور مظالم سے دور رہے۔ اور جس سے خصومت یا کوئی معاملہ ہو اس سے صفائی کر لے اور جو عبادتیں رہ گئی ہیں انھیں پورا کر لے۔ خود کو نمائش، ناموری اور فخر کے خیال سے دور رکھے۔ حج کے لیے رزق حلال حاصل کرے، کیوں کہ مال حرام سے حج کرنے کا کوئی ثواب نہیں ہے، گو ناجائز طور پر غصب کیے ہوئے مال سے بھی حج کیا جائے تو ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اور چاہیے کہ کسی نیک آدمی کو اپنا رفیق سفر بنا لے، تا کہ جہاں کوئی فروگزاشت ہو وہ بتاتا رہے، اور پریشانی کے وقت وہ تسلی دے اور عاجزی میں مددگار ثابت ہو۔ اور یہ کہ جمعرات کے روز حج کو روانہ ہو، ورنہ پھر آغاز ماہ میں دوشنبہ کے روز صبح کو چلے۔ کنبہ کے لوگوں اور بھائیوں سے رخصت ہو اور ان کی طرف سے دل صاف کر کے ان کی دعاؤں کا طالب ہو۔ اس کے لیے خود ان کے پاس جائے۔ اور ان کے لیے بھی سنت یہ ہے کہ اس کی پیشوائی کے لیے آگے بڑھیں اور یہ کہ گھر سے نکلنے کے وقت دو رکعت نماز پڑھے اور یہ دعا کرے:

''اللّٰهم اليك توجهت وبك اعتصمت وعليك توكلت. اللّٰهم انت ثقتي وانت رجائي اللّٰهم اكفني ما اهمني وما لا اهتم به وما انت اعلم به مني، عز جارك ولآ الٰه غيرك . اللّٰهم زودني التقوٰى واغفرلي ذنوبي ووجهني الى الخير اينا توجهت. اللّٰهم اني اعوذبك من وعثاء السفر وكابة المنقلب والحور بعد الكور وسوء المنظر في الاهل والمال۔''

(یعنی بار الٰہی میں تیری جانب رخ کرتا ہوں۔ تیرا دامن پکڑتا ہوں۔ تجھ پر میرا بھروسا ہے۔ خدایا تیری ذات پر میرا تکیہ ہے اور تجھ ہی سے امیدوار ہوں۔ الٰہی جس کا بھی مجھے غم ہو اس سے اور جس کی جانب میرا دھیان نہ ہو، اور تو اسے مجھ سے بہتر جانتا ہے، اس سے محفوظ رکھ۔ تیری بارگاہ بڑی ہے تیرے سوا کوئی معبود نہیں۔ خدایا پرہیز گاری کو میرا زادِ سفر بنا۔ میرے گناہوں کی مغفرت فرما۔ میری توجہ صرف نیک کاموں کی جانب رہے۔ خدایا میں سفر کی دشواریوں، حالات کی ناسازگاری، فراغت کے بعد مشکلات کے پیش آنے اور اہل وعیال اور مال کو ناخوشگوار حالات کا سامنا ہونے سے تیری پناہ مانگتا ہوں)۔ اور سواری پر سوار ہوتے وقت کہے:

''بسم اللّٰه والحمد لله الذى هدانا الاسلام وعلمنا القرآن ومن علينا بمحمد ﷺ۔ الحمد لله الذى جعلني من خير امة اخرجت للناس، سبحان الذى سخر لنا هذا وما كناله مقرنين وانا الٰى ربنا لمنقلبون الحمد لله رب العلمين۔''

(یعنی اللہ کے نام سے، اور اللہ ہی کی تعریف ہے جس نے ہمیں اسلام کا رستہ دکھایا اور قرآن کا علم دیا اور محمد ﷺ کی بعثت سے ہم پر احسان فرمایا۔ اس اللہ کی حمد وثنا ہے جس نے ان تمام اقوام میں جو ابھریں ہمیں سب سے بہتر قوم کا فرد بنایا اور وہی ذات پاک ہے جس نے اس کو ہمارے لیے مسخر فرمایا، ورنہ یہ ہمارے بس کی نہ تھی۔ بلاشبہ ہم سب کو مڑ کر اپنے پروردگار کے پاس جانا ہے۔ تمام تعریفیں کل جہان کے پالنے والے اللہ کے لیے ہیں)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ حج کی متعدد سنتیں ہیں: منجملہ ان کے عرفہ کی رات کو منیٰ میں رہنا ہے۔ اور یہ سنت ہے کیونکہ وہاں ٹھہرنے کا مقصد ستانا ہے بخلاف ایام تشریق کی راتوں میں وہاں پر ٹھہرنے کے، کہ وہ واجب ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور وادی محسر میں پہنچ کر رفتار تیز کر دینا (سنت ہے)۔ یہ وہ جگہ ہے جو منیٰ اور مزدلفہ کے درمیان واقع ہے۔ اس کی وجہ

تسمیہ یہ ہے، کہ اس کو 'حسرت' (ناکامی) سے نسبت ہے، یعنی یہیں پر ابرہہ کا ہاتھی جسے وہ کعبہ کی بنیاد ڈھانے کے لیے لے کر آیا تھا، اسے یہاں پر ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ اس کا ذکر قرآن حکیم کی آیت میں آیا ہے۔ اور سنتوں کے منجملہ مسنون خطبوں کا دینا ہے۔ یہ چار خطبے ہیں:

ایک تو ذی الحجہ کی ساتویں تاریخ کا خطبہ صرف ایک خطبہ ہے جو امام (وقت) یا اس کا نائب مثلاً حج کا قافلہ سالار مسجد حرام میں ظہر کی نماز کے بعد دے گا۔ یہ خطبہ تکبیر سے شروع کیا جائے جب کہ امام احرام میں نہ ہو۔ اگر حالت احرام میں ہو تو تلبیہ سے شروع کرے اور بہتر یہی ہے کہ خطیب حالت احرام میں ہو۔

دوسرے عرفہ کے روز نمرہ میں نماز ظہر سے پہلے دو خطبے دیے جائیں۔

تیسرے منیٰ میں یوم نحر کو ظہر کی نماز کے بعد ایک خطبہ۔

چوتھا خطبہ منیٰ میں پہلی بار کوچ کے وقت دیا جائے۔ خطیب کو چاہیے کہ ان مذکور خطبوں سے ہر خطبے میں ان اعمال حج کی تفصیل بتائے جو آگے حج میں کرنے ہوں۔ اور منجملہ سنتوں کے مرد کا سر منڈانا اور عورت کا بال کتروانا اور مشعر حرام میں ٹھہرنا ہے۔ اور مشعر حرام وہ جگہ ہے جسے جبل قزح بروزن عمر کہتے ہیں۔ لوگ وہاں اللہ کا ذکر کرتے اور قبلہ رخ ہو کر غروب آفتاب کے بعد تک اپنے رب سے دعائیں مانگتے رہتے ہیں۔ اور یہ بھی سنت ہے کہ منیٰ سے روانگی میں جلدی نہ کرے، بلکہ ایام تشریق کی تمام راتوں میں وہیں پر رہے۔ نیز مسنون دعاؤں کا پڑھتے رہنا سنت ہے، مثلاً بیت الحرام کو دیکھے تو وہ دعا پڑھے جس کا سابقاً ذکر ہوا اور خانہ کعبہ کے سامنے جا کر یوں کہے: **اللّٰھم ان البیت بیتک والحرم حرمک والامن امنک وھذا مقام العائذبک من النار**۔" (یعنی بارالٰہی یہ گھر تیرا گھر ہے اور یہ حرم تیرا حرم ہے، اور پناہ تیری پناہ ہے، اور یہ وہ جگہ ہے جہاں پناہ مانگنے والے جہنم سے تیری پناہ مانگتے ہیں) اور رکنین یمانین (یعنی کعبہ کے دونوں کونوں) کے درمیان یہ کہے: **ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار** " (یعنی پروردگارا ہمیں دنیا میں اور آخرت میں خوبی عطا فرما اور عذاب دوزخ سے نجات دے) اور رمی جمار کے وقت کہے: "**اللّٰھم حجاً مبروراً ذنباً مغفوراً وسعیاً مشکوراً**" (یعنی بارالٰہا میرا حج بے لوث بنا دے۔ گناہوں کو معاف فرما اور ہماری کوششوں کو پسندیدہ کر دے) اور سعی (صفا و مروہ) کے وقت کہے: "**رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انک انت الاعز الاکرم**" (یعنی اے پروردگار مغفرت فرما اور رحم کر اور ہماری خامیاں جو تو خوب جانتا ہے درگزر کر دے، بلاشبہ تو عظیم ترین و بزرگ ترین ہستی کا مالک ہے)۔

اور منجملہ سنتوں کے یہ ہے کہ حج کو جانے سے پہلے اپنے قرض ادا کر دے، اپنے جھگڑے چکا دے اور تمام گناہوں سے توبہ کر لے اور حج کا طریقہ سیکھ لے اور دوسروں کے ساتھ جو معاملات اور شراکتیں ہیں ان کا تصفیہ کر جائے۔ اور سفر سے پہلے وصیت لکھ لے اور اس پر گواہی ثبت کرا لے اور ایک اچھا رفیق سفر تلاش کر لے جو اس کا ساتھ دے اور حج کا شوق رکھتا ہو۔ اور یہ کہ زاد سفر اور اخراجات زیادہ لے کر چلے، تاکہ اس سے محتاجوں کو سہارا دے سکے۔ اور یہ بھی سنت ہے کہ جب حرم میں داخل ہو نماز پڑھے اور طواف و اعتکاف کرے۔ اور کعبہ کے اندر نماز پڑھے، خواہ نفل نماز ہو اور زمزم کا پانی کثرت سے

خوب شکم سیر ہو کر اور قبلہ کی جانب رخ کر کے پیے اور یہ کہے: ’’ اللّٰهم انی بلغنی عن نبیک محمد ﷺ انه قال ماء زمزم لما شرب له و انا اشربه لسعادة الدنيا و الأخرة اللّٰهم فافعل۔‘‘ (یعنی اے اللہ تیرے نبی ﷺ کا یہ ارشاد مجھ تک پہنچا ہے کہ آپ ؐ نے فرمایا کہ زمزم کا پانی جو شخص پیے اس کی مراد پوری ہو گی۔ اب میں اسے دنیا و آخرت کی خوش بختی کے لیے پی رہا ہوں، سو یہ مراد پوری فرما دے) پھر اللہ کا نام لے کر اسے پیئے اور پینے کے دوران تین بار سانس لے۔ اور کنوئیں کی طرف جانا، اس کا دیکھنا اور ڈول سے پانی نکالنا اور اپنے چہرے، سر اور سینے کو اس سے دھونا اور راستے کے لیے لے کر چلنا یہ سب باتیں سنت ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ حج میں کچھ سنتیں اور مستحبات ہیں۔ اس کی سنتیں یہ ہیں:

اول مسجد عرفہ میں زوال کے بعد دو خطبوں کا دینا جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے۔

دوسرے ظہر اور عصر کی نماز ایک ہی وقت میں بطور جمع تقدیم کے پڑھنا جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے۔

تیسرے مذکورہ ظہر اور عصر کی نمازوں کا قصر کرنا۔ یہ ان لوگوں کے لیے ہے جو عرفات کے رہنے والے نہیں ہیں، وہاں کے رہنے والے قصر نہ کریں۔

چوتھے عرفہ سے چل کر مزدلفہ میں پہنچنے کے بعد مغرب اور عشاء کی نماز اکھٹی پڑھنا، یہ جمع تاخیر ہے، یعنی مغرب کی نماز (تاخیر سے) عشاء کے ساتھ پڑھی جائے۔ اس کا جماعت کے ساتھ پڑھنا سنت ہے، اس کے لیے جس نے عرفہ میں امام کے ساتھ وقوف کیا ہو اور لوگوں کے ساتھ مزدلفہ کو روانہ ہوا ہو۔ یا لوگوں کے ساتھ روانہ نہ ہوا ہو لیکن اس پر قادر ہو۔ اگر کسی نے امام کے ساتھ وقوف نہیں کیا تو وہ ان دونوں کو اکھٹی نہ کرے، بلکہ ہر نماز کو اپنے وقت میں ادا کرے۔ البتہ اگر کوئی شخص معذور ہونے کے باعث لوگوں کے ساتھ نہ چل سکے تو وہ مغرب میں تاخیر کرے اور عشاء کے وقت میں عشاء کی نماز کے ساتھ جہاں کہیں بھی چاہے پڑھ لے۔ عشاء کا قصر کرنا اس کے لیے سنت ہے جو مزدلفہ کا رہنے والا نہ ہو۔ اور ہر حاجی کے لیے ان نمازوں کو اکھٹا پڑھنا سنت ہے، خواہ کوئی شخص عرفہ یا مزدلفہ کا رہنے والا ہو۔ البتہ قصر کرنا اس کے لیے سنت نہیں ہے جو ایسی جگہ کا رہنے والا ہو جہاں کے لوگوں پر قصر نہیں ہے۔

چھٹے قربانی کے جانوروں کے گلے میں قلادہ (لٹکن) ڈالنا۔

ساتویں اشعار کرنا‘ اس کے معنے اور یہ کہ کس جانور کے گلے میں قلادہ ڈالا جائے اور کس کا اشعار کیا جائے اس کی تفصیل اوپر بتائی جا چکی ہے اور یہ بھی کہ کن جانوروں کو قلادہ نہیں ڈالا جا سکتا اور یا اشعار نہیں کیا جا سکتا؟ ان کے علاوہ اور سنتیں وہ ہیں جو ارکان حج کے زمرہ میں بتائی گئیں۔

حج کے مستحبات حسب ذیل ہیں: وہ شخص جو مکہ میں رات کو پہنچنے والا ہو اسے مقام ذی طوے پر اتر پڑنا اور وہیں پر رات گزارنا، تا کہ مکہ میں صبح کو دن چڑھے داخلہ ہو۔ اور جو عورت حالت حیض یا حالت نفاس میں نہ ہو اس کا غسل کرنا۔ ایسی حالت ہو تو غسل کرنا مستحب نہیں ہے، کیونکہ غسل طواف کعبہ کے لیے ہوتا ہے اور اس میں طواف درست نہیں، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ طواف کے بعد دعا کرنا سنت ہے۔ اور خوب کثرت سے نیک تمناؤں کے ساتھ زمزم کا پانی پینا۔ حدیث میں

ممنوعات حج کا بیان

حاجیوں کو جن امور کی ممانعت ہے ان میں سے بعض مفسد حج ہیں، یعنی اگر ان کا ارتکاب کیا جائے

آیا ہے کہ "ماء زمزم لما شرب له "(یعنی زمزم کا پانی جس مقصد کے لیے پیا جائے وہ پورا ہوتا ہے) زمزم کا پانی لے کر آنا بھی سنت ہے۔ اور لوگوں ساتھ عرفہ میں وقوف کرنا اور وقوف کے دوران غروب آفتاب تک دعا کرتے رہنا اور گڑگڑانا اور دسویں تاریخ کو رات کے وقت مزدلفہ میں ٹھہرنا۔ وہاں سے نماز فجر کے بعد صبح کی روشنی کھنڈنے سے پہلے روانہ ہو جانا، پھر مشعر حرام میں ٹھہرنا اور قبلہ کی طرف رُخ کر کے اللہ تعالیٰ سے دعا مانگنا اور صبح کی روشنی نمودار ہونے تک اللہ کی حمد وثنا میں لگا رہنا۔ اور بطن محسر کے مقام سے گزرنے میں جلدی کرنا اور یہ مقام مزدلفہ میں اور منیٰ کے درمیان میں ایک وادی ہے جو ایک روڑی پھینکنے کے فاصلہ تک پھیلی ہوئی ہے۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اصحاب فیل وہاں نامراد ہے اور اسی جگہ ان پر عذاب نازل ہوا، جیسا کہ سورہ فیل میں آیا ہے۔ یہاں پر عورتوں کو تیز چلنا مستحب نہیں ہے جب کہ وہ سواری پر نہ ہوں۔ اور منیٰ پہنچ کر جمرۂ عقبہ پر کنکریاں مارنا۔ اور سورج نکلنے کے بعد مستحب ہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اور جمرۂ عقبہ کے علاوہ دوسرے مقامات پر پیدل چلنا۔ ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہنا اور پے در پے تمام کنکریوں کا پھینکنا، بایں طور کہ بعض دو کنکریوں کے درمیان توقف نہ ہو۔ اور کنکریوں کا اس طرح پھینکنا کہ وہ خود اپنی جگہ پر جا پڑیں (نہ یہ کہ کسی سے ٹکرا کر جائیں)۔ قربانی کا ذبح کرنا اور عید کے روز زوال سے پہلے سر منڈانا۔ اور ذبح کے بعد سر منڈانا اور سر منڈانے کے بعد احرام کے لباس میں طواف افاضہ کرنا مستحب ہے۔ اور ابتدائی دو جمروں پر یعنی جمرۂ کبریٰ اور جمرۂ وسطیٰ کے بعد دعا کے لیے توقف کرنا اور جمرۂ اولیٰ پر دعا کر کے کنکریاں مارنا اور جسے جلدی نہ ہوا سے مقام محصب پر ٹھہرنا۔ محصب ایک وادی ہے، جس میں کثرت سے کنکریاں ہیں اور مکہ کے قبرستان کی جانب مقام 'کداء' کے نزدیک واقع ہے۔ پس جو شخص چوتھے روز رمی کر کے منیٰ سے مکہ روانہ ہوا سے مکہ میں فروکش ہونے سے پہلے اس جگہ اترنا مستحب ہے۔ وہاں اترنے کے بعد وہاں ٹھہرے اور چار نمازیں، یعنی ظہر سے عشا تک وہیں پر پڑھی جائیں۔ اس کے لیے ظہر کی نماز میں تاخیر کرنا ہوگی، تا کہ یہ نماز وہیں پڑھی جائے، بشرطیکہ (ظہر کا) وقت اختیاری نکل جانے کا اندیشہ نہ ہو۔ نیز وہاں پر فروکش ہونا اسی صورت میں مستحب ہے جب کہ منیٰ سے جمعہ کے دن واپسی نہ ہوئی ہو، ایسا ہو تو مکہ پہنچ کر ہی اترنا چاہیے۔ اس سے کوئی کج روی عائد نہ ہوگی۔ اسی طرح اس شخص کے لیے بھی یہاں اترنا مستحب نہیں ہے جسے جلدی ہو اور منیٰ سے ایام تشریق کے دوسرے ہی دن رمی کے بعد چل پڑا ہو۔ اور جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے، مکہ سے روانگی کا ارادہ ہو تو طواف وداع کرنا مستحب ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے مستحبات کا بیان ارکان حج کی تفصیل میں ہو چکا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ حج کے امور مسنونات میں سے چند امور جو باقی ہیں وہ یہ ہیں: ذوالحجہ کی نویں تاریخ کی شب منیٰ میں رہنا اور ذی الحجہ کی آٹھ تاریخ کو امام کا مسجد حرام میں اور عرفہ کے روز مقام عرفات میں اور قربانی کے روز منیٰ میں خطبہ دینا اور جمرۂ عقبہ پر رمی کرنے تک تلبیہ جاری رکھنا۔ اس کے علاوہ رمی جمار کے وقت قبلہ رخ ہونا بھی مسنون ہے۔

توحج فاسد ہو جاتا ہے۔اور بعض ایسے ہیں جن پر قربانی اونٹ، گائے یا بھیڑ وغیرہ کی لازم آتی ہے، جیسا کہ اس کے بیان میں بتایا جائے گا۔ بعض امور ایسے ہیں جن پر تاوان عائد ہوتا ہے، یعنی صدقۂ طعام وغیرہ۔

مفسدات حج کا بیان

عرفات کے اندر سابقہ بیان کردہ مقررہ اوقات میں وقوف نہ کیا جائے تو حج نہیں ہوتا۔اس پر تمام مسالک کا اتفاق ہے۔اسی طرح حج کے ارکان میں سے کوئی رکن، جن کی تفصیل مسالک مختلفہ کی رو سے سابقاً بیان کی جا چکی ہے، وہ رہ جائے تو حج فاسد ہو جاتا ہے۔ جماع کرنے سے بھی حج جاتا رہتا ہے۔اس پر سب کا اتفاق ہے، البتہ جماع سے حج کا باطل ہونا بعض اوقات اور بعض شرائط پر موقوف ہے۔ اس بارے میں مختلف مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ جماع کرنے سے حج فاسد ہو جاتا ہے۔اور وہ یہ ہے کہ سرِ ذکر یا اس کے برابر حصۂ عضو انسان کی اگلی یا پچھلی شرم گاہ میں داخل ہو جائے، ایسا کرنے والا خواہ چھوٹی عمر کا ہو یا بڑی عمر کا اور خواہ وہ جس کے ساتھ یہ فعل کیا گیا اس کی طاقت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔ چنانچہ اگر کسی حاجی کی صغیر سن بیوی حج میں اس کے ساتھ ہے اور اس کے ساتھ اس نے یہ فعل کر لیا تو دونوں کا حج باطل ہو جائے گا اور بڑی عمر والی کا تو بدرجہ اولیٰ باطل ہو جائے گا۔اور حج کے باطل ہونے میں اس سے فرق نہیں پڑتا کہ اس وقت کسی کو حج یاد رہا ہو یا بھولے سے کیا یا بے خبری کے باعث ایسا ہو گیا ہو۔اور یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ بوسہ لینے یا مس کرنے یا دیکھنے یا خیال کرنے یا کسی اور طرح سے انزال ہو جائے لیکن دیکھنے یا سوچنے سے انزال کے باعث جو حج فاسد ہوتا ہے اس کے لیے شرط یہ ہے کہ دیر تک دیکھتا یا سوچتا رہا ہو۔ اگر دیکھتے ہی یا خیال آتے ہی انزال ہو جائے تو حج فاسد نہ ہو گا۔البتہ بوسہ لینے سے انزال ہو جائے تو حج فاسد ہو جائے گا، خواہ بار بار ایسا نہ کیا گیا ہو۔ پس اگر کسی کے ساتھ حج میں اس کی بیوی بھی ہے تو چاہیے کہ ان اوقات میں جن میں شارع نے عورت کے پاس جانے سے منع فرمایا ہے اپنی بیوی سے بھی خوش فعلی کرنے یا پیار وغیرہ کرنے سے پرہیز کرتا رہے۔ واضح ہو کہ مذکورہ اسباب کے تحت جماع کرنے یا انزال ہونے سے حج اسی صورت میں فاسد ہو گا جب ایسی کوئی حرکت جمرۂ عقبہ پر کنکری مارنے سے پہلے سرزد ہوئی ہو جس کا وقت یوم نحر کے دن طواف افاضہ سے اور یوم نحر ختم ہونے سے پہلے ہے۔ غرض رمی جمرۂ عقبہ سے پہلے اگر بطریق مذکورہ جماع یا انزال ہو جائے تو حج فاسد ہو جائے گا، خواہ وقوف بعرفہ سے پہلے ہو یا اس کے بعد ہو۔ لیکن اگر جماع یا کسی مذکورہ سبب سے انزال جمرۂ عقبہ پر کنکریاں مارنے یا طواف افاضہ کے بعد ہوا یا یوم نحر گزار کر ہو در آنحالیکہ رمی اور طواف نہ کیا ہو تو حج فاسد نہ ہو گا، لیکن فدیہ میں قربانی دینا ہو گی۔اور جماع یا محرکات جماع سے عورت حلال نہ ہو گی۔ اسی طرح جمرۂ عقبہ پر رمی کرنے کے بعد عقد نکاح حلال نہیں ہوتا، تاہم اگر کسی نے ایسا کر لیا تو گو اس کا حج فاسد نہ ہو گا لیکن یہ ایک ایسا فعل ہے جو حلال نہیں تھا، لہٰذا اس کا فدیہ لازم ہے۔ ہاں اگر طواف افاضہ کے بعد اور سر منڈانے سے پہلے کیا تو یہ فعل حلال ہو گا تاہم قربانی دینا لازم ہے۔ ہاں اگر سر منڈانے کے بعد کیا تو حلال ہے اور اس پر کچھ عائد نہ ہو گا۔

واضح ہو کہ اگر (ان حرکات سے) مذی نکل آئی یا محض دیکھنے یا خیال کرنے سے بغیر اس کہ اس میں دیر لگائی ہو انزال ہو جائے تو قربانی دینا واجب ہے۔ اور جس کا حج فاسد ہو جائے اسے واجب ہے کہ اس حج کو پورا کرے۔ اگر اس خیال سے کہ احرام ٹوٹ گیا ہے حج کی تکمیل نہ کی تو اس کا یہ احرام باقی رہے گا اور اگلے سال نئے سرے سے احرام باندھا تو یہ احرام لغو ہو گا، اور اس پر لازم ہو گا کہ وہی احرام جو باندھا تھا اسے پورا کرے۔

واضح ہو کہ اگر کسی کا حج جماع وغیرہ سے فاسد ہو جائے تو اس پر چار امور واجب ہو جاتے ہیں:

اول اس حج کا پورا کرنا جو فاسد ہوا۔

دوسرے جب کبھی مقدور ہو اس کی قضا کرنا، اگر چہ اس میں تاخیر کرنا گناہ ہے۔

تیسرے قربانی کے جانور کی نحر کرنا جو حج کے فاسد ہونے کے باعث لازم ہے۔

چوتھے ہدی (قربانی کے اونٹ) کی نحر کو قضا کے وقت تک اٹھا رکھنا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جماع سے حج فاسد ہو جاتا ہے بشرطیکہ یہ حرکت وقوف عرفہ سے پہلے ہوئی ہو لیکن اگر وقوف عرفہ کے بعد دوسرا رکن یعنی طواف زیارت کرنے سے پہلے بیوی کے پاس گیا تو حج فاسد نہ ہو گا۔ اس واسطے کہ حنفیہ کے نزدیک وقوف عرفہ کے بعد حج کو فاسد کرنے والی کوئی بات باقی نہیں رہتی۔ واضح ہو کہ وہ جماع جس سے حج فاسد ہوتا ہے وہ بھول کر ہو یا قصداً ہو، بیداری میں ہو یا سوتے میں اختیار سے ہو یا مجبوری سے، اس حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ پس اگر کوئی شخص حالت نوم میں بیوی کے پاس آیا یا بیوی سو رہی تھی اور اس سے ہم بستر ہو گیا تو دونوں کا حج فاسد ہو جائے گا۔ مگر یہ شرط ضرور ہے کہ دونوں بالغ عاقل ہوں، چنانچہ اگر کسی نابالغ یا مجنون نے عاقل و بالغ عورت سے جماع کر لیا تو صرف اس عورت کا حج فاسد ہو گا دونوں کا نہ ہو گا۔ اسی طرح اگر بالغ مرد نے نابالغ عورت یا دیوانی عورت سے کیا تو مرد کا حج فاسد ہو گا دونوں کا نہ ہو گا۔ اس میں انزال ہونے کی شرط نہیں، بلکہ حشفہ (سر ذکر) آگے یا پیچھے کی شرم گاہ میں غائب ہونے سے حج فاسد ہو جائے گا انزال ہوا ہو یا نہ ہوا۔ اگر جماع سے حج فاسد ہو جائے تب بھی لازم یہ ہے کہ حج کے تمام اعمال پورے کیے جائیں، جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں، اور اگلے سال حج دوبارہ کیا جائے۔ اور مرتکبوں میں سے دونوں پر قربانی لازم ہو گی۔ اس کے لیے ایک بکری کی قربانی جائز ہے۔ اگر ایک مجلس میں کئی بار جماع کیا تب بھی ایک ہی بکری کافی ہے۔ اگر مختلف مجلسوں میں کیا تو ہر دفعہ کے لیے ایک بکری دینا ہو گی (مجلس کے ایک ہونے سے مراد زمان اور مکان اور ہیئت کذائی کا متحد ہونا ہے۔)

شافعیہ کہتے ہیں کہ جماع سے حج فاسد ہونے کی چند شرائط ہیں: ایک شرط یہ ہے کہ حشفہ یا اس کی مقدار حصہ عضو قبل یا دبر میں داخل ہو جائے قطع نظر اس کے کہ یہ عمل کسی جانور کے ساتھ ہو یا کوئی چیز حائل کر کے (یعنی کپڑا وغیرہ لپیٹ کر) ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ یہ فعل جان کر قصداً اور اپنے اختیار سے کیا ہو، اگر ناواقفیت سے یا بھول کر یا مجبور ہو کر ایسا کرے تو حج فاسد نہ ہو گا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ یہ حرکت تحلل (حلال ہونے) سے پہلے ہوئی ہو۔ اس مسئلہ کی تشریح یہ ہے کہ شافعیہ کے

نزدیک حلال ہونا (یعنی حج کی پابندیوں سے آزاد ہونا) تین باتوں پر منحصر ہے: کنکری پھینکنا، سر منڈانا اور طواف رکن (افاضہ) کرنا۔ پس اگر کوئی شخص ان میں سے دو باتیں کر لے تو دو تحللوں میں سے ایک تحلل ہو گیا اس کے بعد جماع سے حج فاسد نہ ہو گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کسی نے طواف کیا اور سر منڈا لیا یا سر منڈایا اور رمی کیا۔ یاد رہے کہ ان ہر سہ امور میں ترتیب کا ملحوظ رکھنا شرط نہیں ہے صرف بہتر ہے کہ ان کو مقررہ ترتیب کے ساتھ انجام دیا جائے یعنی پہل کنکری پھر حلق (بال کٹوانا) اور پھر طواف کرنا، تاہم اگرچہ تحلل ثانی (یعنی ہر سہ عمل کی تکمیل کرنے سے سے پہلا) جماع کرنے سے حج فاسد نہیں ہوتا لیکن یہ فعل اور اس کے محرکات مثلاً بوسہ لینا اور شہوت کے ساتھ مس کرنا خواہ انزال ہو یا نہ ہو تب بھی حرام ہے، اور ایسا کرنے میں فدیہ لازم ہوتا ہے کیونکہ حرام ہونے کا اصل (سبب) استمتاع (یعنی جنسی لذت کا حاصل کرنا) ہے اور یہ بات دیکھنے اور ہاتھ لگانے سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ اور ہاتھ سے انزال بھی حرام ہے۔ لیکن اگر انزال نہ ہو تو فدیہ واجب نہیں ہے۔ اسی طرح (شہوت سے) دیکھنا اور کپڑے وغیرہ کے اوپر سے ہاتھ لگانا بھی حرام ہے لیکن اس صورت میں فدیہ نہیں ہے، خواہ انزال ہو یا نہ ہو، اور یہ بھی اس لیے کہ حرام ہونے کی شرط استمتاع یعنی (جنسی لذت کا حصول) ہے اور وہ دیکھنے اور اس طرح ہاتھ لگانے سے بھی حاصل ہے۔ لیکن وجوب فدیہ کے لیے شہوت کے ساتھ مباشرت کرنا (یعنی جسم سے جسم ملانا) شرط ہے، جو صورت بالا میں پوری نہیں ہوتی۔ (پس ایسا فعل کرنا حرام تو ہے لیکن فدیہ واجب نہیں ہوتا)۔ یاد رہے کہ اگر جماع سے حج فاسد ہو جائے تو باقی اعمال حج کا پورا کرنا واجب ہے۔ نیز ایسی باتوں سے بچنا بھی لازم ہے جن سے بچنا حج فاسد نہ ہونے کی صورت میں لازم تھا۔ اور اگر حج فاسد ہونے کے بعد بھی کوئی ایسا امر ممنوع سرزد ہو گیا جس کا فدیہ ہے تو فدیہ دینا لازم ہے۔ اور وہ حج جو جماع کی وجہ سے فاسد ہوا ہو اس کی قضا فوراً یعنی آئندہ سال ہی واجب ہے، اگرچہ وہ حج جو فاسد ہوا ہے نفلی حج رہا ہو۔ اور فاسد حج جماع کا کفارہ ایک اونٹ یا اونٹنی ہے جس میں وہ تمام باتیں پائی جاتی ہوں جو قربانی کے لیے کافی ہوتی ہیں۔ اس کی تفصیل قربانی کے بیان میں بتائی گئی ہے وہاں پر ملاحظہ ہو۔ اگر کوئی شخص (اونٹ کی قربانی دینے سے) عاجز ہو تو گائے کی قربانی دی جائے اور یہ بھی نہ ہو سکے تو سات ایسی بکریوں کی قربانی دے جن کی قربانی جائز ہے۔ اگر اس سے بھی عاجز ہو تو مکہ میں پھر کر اس قربانی کی قیمت کا کھانا حرم کے تین یا زیادہ محتاجوں اور فقیروں میں تقسیم کرے، نقد کی شکل میں نہیں اور کھانے کی چیز وہ ہونی چاہیے جس کا صدقۂ فطر میں دینا جائز ہے۔ اس کی تفصیل روزے کے بیان میں ہو چکی ہے۔ اگر کسی سے یہ بھی نہ ہو سکے تو فی مقدار مد ایک روزہ کفارہ کی نیت سے رکھے اور یوں نیت کرے کہ میں نیت کرتا ہوں کہ کل کفارہ جماع کا روزہ رکھوں گا۔ واضح ہو کہ یہ احکام مرد کے لیے ہیں، عورت پر ایسا کوئی کفارہ واجب نہیں ہے۔ اور اس غلطی سے اس کا حج اس صورت میں فاسد ہو گا جبکہ وہ صاحب تمیز، خود مختار ہو اور قصداً اس کا حرام ہونا جانتے ہوئے اس گناہ میں آلودہ ہو، بصورت دیگر نہ اس پر گناہ ہو ہے اور نہ حج فاسد ہو گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ انسان یا کسی جاندار کی قبل یا دبر میں جماع کرنے سے حج فاسد ہو جاتا ہے جبکہ تحلل اول (یعنی پہلے درجہ میں حلال ہونے) سے پہلے ایسا کیا گیا ہو۔ اگر تحلل اول کے بعد جماع دو باتیں کر لیں تو تحلل کا پہلا عمل ہو جائے گا جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں، لہٰذا اگر جمرہ عقبہ کر لیا اور سر منڈایا لیکن طواف کرنے سے پہلے جما کیا تو حج فاسد نہ ہو گا، جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں۔ حلال ہونے کے تین اسباب ہیں: کنکریاں مارنا، طوان کرنا اور سر منڈانا۔ اگر ان میں ع کر لیا تو حج فاسد نہ

جن باتوں پر فدیہ واجب ہوتا ہے
ان کا بیان اور تحلل کے معنی*

یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ حاجیوں کے لیے کچھ امور ممنوع ہیں۔ ان میں بعض ایسے ہیں جن سے حج فاسد ہو جاتا ہے اور بعض ایسے ہیں کہ ان کا فدیہ (تاوان) دینا ہوتا ہے، اور بعض کے سرزد ہونے پر کھانا کھلانا ہوتا ہے۔ اب جن امور پر فدیہ دینا پڑتا ہے ان کی تفصیل بموجب مسالک مختلفہ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

ہوگا، لیکن اونٹ کی قربانی واجب ہے۔ یاد رہے کہ احرام کو توڑنے والی بجز جماع مذکور کے اور کوئی شے نہیں ہے۔ لیکن اس طرح حج فاسد ہو جانے کے بعد بھی بدستور حج کو پورا کرنا واجب ہے جس طرح کہ کوئی شخص صحت حج کی حالت میں کرتا۔ اور یہ بھی لازم ہے کہ حج فاسد ہونے سے پہلے جن امور سے پرہیز کرنا چاہیے تھا اب بھی ان سے پرہیز کرے، اور اگر اس کے بعد اس سے کوئی امر ممنوع سرزد ہو تو اس کا فدیہ بھی دینا ہوگا اور فاعل و مفعول دونوں پر اس حج کی قضا فوراً یعنی آئندہ سال ہی واجب ہوگی۔

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ جن امور پر فدیہ واجب ہوتا ہے ان کی دو قسمیں ہیں: ایک تو وہ امور ہیں جن کے فدیہ کے طریقوں میں سے کسی کو کام میں لانے کا اختیار ہے، اور دوسرے وہ امور ہیں جن کا فدیہ مقررہ قاعدے کے مطابق ہی دینا ہوتا ہے۔

وہ امور جن کے فدیہ میں اختیار کو دخل ہے وہ یہ ہیں:

۱۔ سلے ہوئے کپڑے کا یا لپیٹوے کپڑے کا پہننا (یعنی ایسا لباس جو بدن پر لپیٹ کر پہنا جاتا ہے)۔

۲۔ خوشبو کا استعمال کرنا۔

۳۔ مرد کا سر ڈھکنا یا عورت کا چہرہ ڈھکنا۔

۴۔ بدن کے دو بالوں سے زیادہ بال، یا دو ناخنوں سے زیادہ ناخن زائل کرنا۔ ان میں سے ہر ایک کے لیے تین طریقوں میں سے کسی طریقے سے فدیہ دینے کا اختیار ہے، یعنی یا تو ایک قربانی دے، بھیڑ یا دنبہ ہو تو چھ ماہ کا اور بکرا بکری ہو تو سال بھر کا جانور ہونا چاہیے۔ یا تین دن کے روزے رکھے، یا پھر چھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔ ہر مسکین کو گندم ہو تو ایک مد یا نصف صاع اور کھجور، کشمش، جو یا پنیر ہو تو دو مد (دینا چاہیے) اور منجملہ ان امور کے جن پر اختیار فدیہ واجب ہے، شکار کرنا ہے۔ اب شکار یا تو ایسے جانور کا ہوگا جس کا ہم نوع جانور دستیاب ہے، مثلاً کوئی چوپایہ جس کا ہم نوع جانور ہے تو اس کا فدیہ تین میں سے کسی طریقے سے دینے اختیار ہے، یعنی اسی جیسے جانور کا ذبح کرنا اور اس کا گوشت حرم کے فقیروں میں کسی وقت بھی تقسیم کر دینا۔ یا اس جیسے جانور کی قیمت جو مقام صید پر ہو متعین کی جائے اور اس کی قیمت درہموں (یعنی سکوں میں) لگائی جائے، پھر اسی قیمت کا کھانا، ان اقسام طعام میں سے جن کا ذکر اوپر ہوا، خریدا جائے اور اس میں سے ہر مسکین کو گیہوں ہو تو ایک مد اور دوسری کوئی شے ہو تو دو مد دیا جائے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اور یا پھر اتنے دن کے روزے رکھے

جائیں جتنے مد وہ جنس ہوتی تا کہ جتنے مسکینوں کو وہ طعام تقسیم کیا جا سکتا ہے، اتنی ہی تعداد میں روزے ہو جائیں۔ اگر کھانا اس حساب سے تقسیم کرنے کے بعد اتنا بچ رہے جو ایک مسکین کی خوراک سے کم ہو تو اس کے عوض بھی پورے ایک دن کا روزہ رکھا جائے۔ اب اگر اس جانور کا کوئی ہم نوع نہ ہو تو اس کا فدیہ مؤخر الذکر دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے دیا جائے، یعنی قیمت لگا کر اس قیمت کا کھانا کھلانا یا روزہ رکھنا۔

باقی رہے وہ امور جو علی الترتیب ہیں (یعنی جن کے فدیے مقرر ہیں اور اختیار کو دخل نہیں ہے) وہ یہ ہیں:

حج کے دوران تحلل اول سے پہلے وطی کر لینا، اور تحلل کا مطلب یہ ہے کہ (حج سے فارغ ہونے کی جو) تین باتیں ہیں، یعنی جمرۂ عقبہ پر کنکریاں مارنا، سر منڈانا یا بال کتروانے، اور طواف کرنا۔ ان میں سے دو باتیں کر لی جائیں تو تحلل اول ہو گیا (یعنی ابتدائی درجے میں حج کی پابندیاں ختم ہو گئیں)، یا تحلل سے پہلے انزال کرنا، خواہ بار بار کے دیکھنے سے، یا شرم گاہ کے علاوہ اور جگہ کے مس کرنے سے، یا بوسہ لینے سے۔ اب اگر اس صورت میں وطی (جماع) کر لیا، یا ان حرکات متذکرہ کے کرنے سے انزال ہو گیا تو (اس کا فدیہ) ایک جوان اونٹ جو (کم از کم) پانچ سال کا ہو قربان کرنا ہے۔ اگر اونٹ کی حیثیت نہ رکھتا ہو تو دس دن کے روزے رکھے، جن میں سے تین روزے حج مکمل کرنے سے پہلے اور سات فارغ ہونے کے بعد رکھے۔

وطی یا انزال پر جس میں رغبت کو داخل ہو، جو فدیہ مقررہ عائد ہوتا ہے اس میں مرد اور عورت دونوں کے لیے یکساں حکم ہے۔ اگر جسم سے جسم ملایا جائے، لیکن انزال نہ ہو تو اختیاری فدیہ کے سابقۃ الذکر تین طریقوں میں سے کسی طریقے سے بھی فدیہ دیا جا سکتا ہے، یعنی بھیڑ یا بکری کا ذبح کرنا، چھ مسکینوں کو کھانا کھلانا اور یا پھر تین دن کا روزہ رکھنا۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب کہ بار بار شہوت انگیز حرکات کے بغیر انزال ہو جائے، یا تحلل اول سے پہلے وطی کر لی جائے، اس کی تفصیل اوپر ہو چکی ہے۔ اگر کوئی شخص احرام باندھے بغیر میقات سے آگے چلا جائے، یا حج کے واجبات میں سے کچھ مثلاً کنکری مارنا ترک کر دے تو اس کا فدیہ مقرر ہے، یعنی (بھیڑ یا) بکری ذبح کرے۔ اگر نہ ملے تو دس دن کا روزہ رکھے جن میں سے تین روزے حج کے دوران ہوں اور سات اس کے بعد، جیسا کہ بتایا گیا۔ اور جس صورت میں کھانا کھلانا واجب ہوتا ہے وہ دو یا اس سے کم ناخنوں کا تراشنا یا دو بالوں یا اس سے کم کا کاٹنا ہے، لہٰذا ایک ناخن یا اس کا کچھ حصہ کاٹنے یا ایک بال یا اس کا کچھ حصہ زائل کرنے کا فدیہ ایک مسکین کو کھانا دینا ہے۔ (اس کی مقدار) گندم ہو تو ایک مد ہے، کوئی اور شے ہو تو نصف صاع ہے، جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔ اگر دو ناخن اور یا دو بال کاٹے گئے تو (اسی طرح) دو مسکینوں کو کھانا دینا ہے۔ اور یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ حالت احرام میں حرم کا درخت یا وہاں کی گھاس کا کاٹنا بجز اس کے جو اس حکم سے مستثنیٰ ہو حرام ہے۔ اگر کسی نے ان باتوں میں سے کچھ کیا، مثلاً کوئی درخت جسے چھوٹا قرار دیا جاتا ہے، کاٹ لیا تو ایک بکری (یا بھیڑ فدیہ میں) دینا ہوگی۔ اگر بڑا یا اوسط درجے کا کوئی درخت کاٹا تو گائے ذبح کرے، اور گھاس یا پتہ توڑا ہو تو اس کی قیمت دے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ہر ایسے فعل ممنوع پر فدیہ واجب ہوتا ہے جس کے کرنے سے احرام حج والے کو آسائش یا لذت حاصل ہو، یا گرد و غبار کو دھونا مقصود ہو، مثلاً حمام میں غسل کرنا ہے کہ اگر کوئی شخص حمام میں بیٹھا اور پسینہ آیا، پھر اپنے جسم پر پانی ڈالا، گو جسم کو ملا نہ ہو تب بھی اس پر فدیہ واجب ہوگا، کیونکہ اس میں بھی میل کچیل کے چھوٹ جانے کا گمان ہے۔ اسی

طرح ایسی شے کو ہاتھ لگانا جس سے خوشبو حاصل ہو۔ اور موچھوں کا کتروانا اور لباس پہننا، سر ڈھکنا یا عورت کا چہرے کو یا ہاتھ کو دستانے وغیرہ سے ڈھکنا جو پردے کی غرض سے نہ ہو، اور ناخنوں کا ترشوانا یا بغل کے بال لینا، یا اسی طرح کی اور کوئی بات، مثلاً مہندی کا خضاب لگانا سب اسی میں شامل ہے۔ اور لباس وغیرہ پہننے میں فدیہ اس صورت میں واجب ہوگا جب کہ اس سے غرض گرمی یا ٹھنڈک حاصل کرنا ہو۔ پس اگر کوئی لباس پہنا اور ایسا کوئی فائدہ حاصل کرنے سے پہلے ہی اتار دیا تو فدیہ واجب نہیں ہے۔ واضح ہو کہ خوشبو پر فدیہ اس حال میں واجب ہوتا ہے جب کہ اس سے برابر فائدہ اٹھایا جائے، اگر چہ اس (خوشبو والی) شے کو فوراً دور کر دیا گیا ہو۔ واضح ہو کہ فدیہ کی جن صورتوں میں انتخاب کا اختیار ہے ان کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم چھ مسکینوں کو کھانا کھلانا، یعنی ہر مسکین کو مد نبی ﷺ کے پیمانے سے دو مد ایسی جنس کا دینا جو شہر میں بیشتر خوراک کے طور پر استعمال ہوتی ہو۔ دو مد کھانے کی چیز دینے کی بجائے دونوں وقت، یعنی صبح و شام کا کھانا بھی کھلایا جا سکتا ہے، بشرطیکہ وہ کھانا دو مد کی مقدار کے برابر ہو، تاہم افضل یہ ہے کہ دو مد کی مقدار میں وہ جنس دے دی جائے۔

دوسری قسم تین دن روزہ رکھنا ہے۔

تیسری قسم 'نسک' یعنی قربانی ہے۔ اس کے لیے بھیڑ بکری ہو یا اس سے بڑا جانور، جیسے گائے، اونٹ ہو جس کی عمر اتنی ہونی چاہیے جو ہدی (قربانی) کے بیان میں بتائی گئی ہے۔ اس قربانی کے لیے کوئی وقت یا جگہ خاص نہیں ہے، لہٰذا یہ قربانی کسی وقت بھی اور کہیں پر بھی ہو سکتی ہے۔ ہاں اگر اس کو 'ہدی' (یعنی حج کی قربانی) قرار دیا جائے تو اسے مکہ یا منیٰ میں ذبح کرنا چاہیے، جیسا کہ 'ہدی' کی تفصیل میں بتایا گیا ہے۔

اب رہے وہ امور جن میں لپ بھر کر کھانا دینا واجب ہوتا ہے، وہ یہ ہیں:

۱۔ ایک ناخون کا تراشنا جب کہ کسی مرض سے افاقہ یا میل کو دور کرنا مقصود نہ ہو۔ مرض کی صورت، مثلاً یہ ہے کہ ناخون اس لیے کاٹا جائے کہ اس کے نیچے جو زخم ہے اس میں دوا لگائی جا سکے، یا یہ کہ بہت بڑھ جانے کی وجہ سے برے لگتے ہوں اور یا بلا سبب ہی کاٹا جائے۔ اگر ازالۂ تکلیف کے لیے ناخون کاٹا گیا تو فدیہ دینا ہوگا۔

۲۔ ایک بال یا اس سے زیادہ بارہ بال تک کاٹنا۔

۳۔ اپنے اونٹ سے چیچڑی کو دور کرنا یا اسے مارنا۔

ان تمام صورتوں میں لپ بھر کر کھانا دینا ہوگا۔ چیچڑیاں اگر متعدد ہوں تب بھی ایک ہی لپ دینا ہوگا۔ اگر فدیہ یا لپ واجب کرنے والے اسباب متعدد ہوں تو فدیہ یا لپ بھی متعدد ہو جائیں گے۔ چنانچہ اگر کسی شخص لباس پہن لیا اور خوشبو بھی لگا لی تو اسے دو فدیے دینے ہوں گے، لباس پہننے کا فدیہ اور خوشبو لگانے کا فدیہ۔ اسی طرح اگر کسی نے ایک ناخون کاٹا اور ایک بال بھی توڑا تو اسے دو لپ دینے ہوں گے۔ بعض صورتیں ایسی ہیں جن میں متعدد موجبات کے باوجود متعدد فدیے اور متعدد لپ سے مستثنیٰ ہیں، مثلاً:

۱۔ یہ کہ کسی شخص نے ایسی باتوں کا ارتکاب کیا جن کو وہ مباح سمجھتا رہا، بایں خیال کہ حج فاسد ہو چکا ہے یا اس لیے کہ اس نے حج ترک کر دیا ہے یا یہ سمجھ کر کہ سب کچھ غلط ہوا ہے، مثلاً کسی شخص نے طواف افاضہ درست سمجھ کر کیا اور اس میں کئی

باتیں ایسی کیں جن میں فدیہ یا لپ واجب ہے، اور بعد میں اسے اپنے طواف کی خرابیاں معلوم ہوئیں تو اس صورت میں متعدد کفارے یعنی متعدد فدیے، یا متعدد لپ لازم نہیں ہیں۔

۲۔ یہ کہ ایسے متعدد امور آناً فاناً میں سرزد ہو جائیں۔

۳۔ یہ کہ پہلی بار کسی امر کا ارتکاب کرتے وقت اسے بار بار کرنے یا متعدد امور کرنے کا ارادہ ہو، مثلاً لباس پہنتے وقت یہ بھی ارادہ تھا کہ خوشبو لگایا کرے گا، تو اب اگر لباس پہنا اور خوشبو بھی لگائی تو اس پر ایک ہی فدیہ واجب ہوگا، بشرطیکہ دوسرا کام کرنے سے پہلے اس نے پہلے کام کا فدیہ نہ دے دیا ہو، ورنہ دو فدیے دینے ہوں گے۔

۴۔ یہ کہ دو کام کیے جن میں سے پہلے کام کا نفع زیادہ ہے، مثلاً لباس پہننے کے بعد پھر پاجامہ پہنا تو (چونکہ لباس کا نفع عام ہے)، ایک ہی فدیہ دینا ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ 'فدیہ' بھیڑ بکری وغیرہ کا ذبح کرنا ہے، اور یہ چند امور سے واجب ہوتا ہے:

اول محرکات جماع کا ارتکاب کرنا، مثلاً چمٹنا، لپٹنا بوسہ لینا اور شہوت کے ساتھ مس کرنا، انزال ہو یا نہ ہو، نیز شرم گاہ کو دیکھنا اور ایسے خیالات کا دل میں لانا جس سے انزال ہو جائے۔ اسی طرح کسی جانور کے ساتھ بدفعلی کرنا جس سے انزال ہو جائے۔ اگر جانور کے ساتھ ایسی حرکت سے انزال نہ ہو تو فدیہ عائد نہ ہوگا، لیکن 'تبطین' (یعنی کپڑا لپیٹ کر جماع کرنے) یا تفخیذ (یعنی ران پر مسلنے) سے قربانی واجب ہوگی، انزال ہو یا نہ ہو۔

دوم اپنے سر یا ڈاڑھی کے ایک چوتھائی بال کاٹنا، اس سے کم میں قربانی نہیں ہے۔ یہی حکم گردن کے بالوں اور دونوں بغلوں یا ایک بغل کے بالوں، یا موئے زیر ناف کے دور کرنے کا ہے۔ اور بال کٹوانے پر قربانی اسی صورت میں واجب ہوتی ہے جب کہ بغیر کسی معذوری کے ایسا کیا جائے۔ لیکن اگر کسی عذر سے ہو، مثلاً بالوں میں جوئیں وغیرہ پڑ گئی ہوں اور اس سے اذیت ہوتی ہو تو اس صورت میں تین باتوں میں سے ایک بات کرنا ہوگی: جانور ذبح کرنا، تین دن کے روزے رکھنے، چھ مسکینوں کو کھانا کھلانا، ہر مسکین کو نصف صاع کے حساب سے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"فمن كان منكم مريضاً او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة اونسک"

(یعنی اگر تم میں سے کسی کو مرض لاحق ہو یا سر میں کوئی اذیت دہ شے ہے۔ اور اس لیے بال کٹوانا پڑے تو اس کا فدیہ دے، روزے رکھ کر، صدقہ دے کر، یا قربانی کر کے)۔

سوم یہ کہ مرد سلا ہو کپڑا پہن لے۔ ہاں عورت جو چاہے پہنے، لیکن اپنا چہرہ ایسی شے سے نہ ڈھکے جو چہرے کے ساتھ لگتی ہو، جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے۔ واضح ہو کہ جو چیز ممنوع ہے وہ عام لباس ہے، لہٰذا اگر کسی نے سلے ہوئے کپڑے (پہنے نہیں، بلکہ) اوپر ڈال لیا یا عام طریق لباس کے خلاف اپنے بدن پر رکھ لیا تو اس پر تاوان عائد نہیں ہوتا۔ پھر یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ لباس کسی معذوری کے بغیر پہنا ہو۔ اس کی تفصیل اوپر بتائی جا چکی ہے۔

چہارم یہ کہ سر کو ڈھکنے والی عام شے سے پورے دن سر کو ڈھکا رکھا ہو۔ بالعموم سر جن چیزوں سے ڈھکا جاتا ہے اس کی تفصیل پہلے بتائی جا چکی ہے۔

پنجم یہ کہ اعضائے انسانی میں سے کسی بڑے عضو پر تمام خوشبو ملی جائے، مثلاً ران، یا پنڈلی، یا ہاتھ، یا چہرے، یا سر، یا

گردن پر خوشبو کی مذکورہ اقسام میں سے کوئی شے مل جائے۔ البتہ اگر کسی نے کپڑے پر خوشبو لگائی تو قربانی لازم نہیں ہے، لیکن اس صورت میں لازم ہو جائے گی جب کہ وہ کپڑا پورے ایک دن کوئی پہنے رہا، اور وہ خوشبو دار شے بذات خود زیادہ مقدار میں ہو یا تھوڑی ہو، لیکن کپڑے کے ایک مربع بالشت حصے پر لگی ہوئی ہو۔ یاد رہے کہ 'حنا' (مہندی) کا شمار خوشبو میں کیا جاتا ہے، لہٰذا اگر اسے سر پر لگایا گیا اور وہ اتنی پتلی تھی کہ اس سے زیریں جلد ڈھک نہ گئی ہو تو اس پر ایک قربانی واجب ہے، ورنہ (اگر سر کی جلد ڈھک گئی تو) دو جانور کی قربانی واجب ہوگی، کیونکہ اس صورت میں دو باتوں کا ارتکاب ہے: خوشبو لگانا اور سر ڈھکنا۔ خوشبو کی چیزوں میں عصفر اور زعفران بھی ہیں، جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔ کسی معذوری سے خوشبو لگانے کی تفصیل اوپر بتائی جا چکی ہے۔ کسی ایک پورے عضو پر روغن زیتون یا تلی کا تیل بغیر کسی عذر کے لگانا بھی خوشبو لگانے کی مانند ہے، علاج کے طور پر لگایا تو اس پر تاوان نہیں ہے۔

ششم ایک پاؤں یا ایک ہاتھ کے ناخنوں کا ترشوانا (موجب فدیہ ہے)، اور دونوں ہاتھوں یا دونوں پیروں کے ناخنوں کو ایک ہی مجلس میں (یعنی بیک وقت و بیک ہیئت کذائی) کاٹنے کا بھی یہی حکم ہے۔ اگر مختلف مجلسوں میں (یعنی مختلف اوقات یا مختلف جگہوں اور مختلف ہیئت کذائی) میں تمام ناخون کاٹے گئے تو چار قربانیاں، ہر عضو کے لیے ایک قربانی کے لحاظ سے عائد ہوں گی۔

ہفتم یہ کہ طواف قدوم یا طواف صدر کو ترک کیا جائے، یا عمرہ کے پھیروں میں سے کوئی پھیرا ترک ہو جائے، یا مذکورہ سابقہ واجبات حج میں سے کوئی واجب رہ جائے (تو فدیہ واجب ہوگا)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ فدیہ ایسے جانور کی قربانی دینا ہے جس میں قربانی کے جانور کی تمام شرطیں پوری ہوں، یا چھ مسکینوں کو کھانا دینا اور یا پھر تین دن کے روزے رکھنے۔ (بدوران حج) چند امور کے ارتکاب پر فدیہ واجب ہوتا ہے۔ ان امور میں سے ایک خوشبو لگانا ہے۔ پس جو شخص حج کی حالت میں عطریات (خوشبو) کا استعمال کرے تو اس پر لازم ہے کہ ایک جانور (بھیڑ یا بکری) ذبح کر کے صدقہ کر دے۔

دوسرے کرتا، پاجامہ، موزہ، یا عمامہ وغیرہ سلا ہوا لباس پہننا یا جسم کے گرد لپیٹنا۔ اگر کوئی شخص اس طرح کا لباس پہن لے تو اس پر فدیہ دینا واجب ہوگا۔ سلے ہوئے یا لپیٹواں لباس کے پہننے پر فدیہ واجب ہونے کی چند شرطیں ہیں:

اول یہ کہ اس فعل کا حرام ہونا معلوم ہو، اگر ناواقفیت میں ایسا کیا تو فدیہ نہیں ہے۔

دوم یہ کہ فعل تحلل اول سے جس کا بیان اوپر ہوا، پہلے کیا جائے۔

سوم یہ کہ ایسا کرنے والا باتمیز اور اپنے فعل کا مختار ہو۔

چہارم یہ کہ مرد ہو، عورت اپنے لباس ہی میں رہے گی، اس پر چہرہ کھلا رکھنے کے علاوہ اور کچھ واجب نہیں ہے، لہٰذا اگر چہرہ سے لگتا ہوا کوئی نقاب ڈالا تو فدیہ واجب ہوگا۔ ہاں وہ یہ کر سکتی ہے کہ چہرے کو کسی ایسی چیز کی آڑ میں کر لے جو چہرے سے الگ تھلگ ہو۔ مثلاً اس طرح کہ سر کے اوپر کو بڑا سا کھلا ہوا کنگھا لگا کر اس کے اوپر چہرے کے آگے نقاب ڈال آڑ کر لے، لیکن وہ نقاب چہرے سے مس نہ ہو، ایسا کرنا درست ہے، اور سر ڈھکنے میں لازمی طور پر کچھ حصہ چہرے کا بھی ڈھک جاتا ہے، اس میں مضائقہ نہیں ہے۔ عورت اگر اپنے ہاتھ کو دستانے وغیرہ سے ڈھک لے تو فدیہ دینا ہوگا۔

(۱۰) بال صاف کرنا: تیسری بات بال کٹوانا یا خون ترشوانا ہے۔ ایسا کرنے پر فدیہ لازم ہو گا۔ چاہے بال دور کرنے کے لیے مونڈنا یا قینچی یا استرے سے کاٹنا یا اکھاڑنا یا جلانا سب کا ایک ہی حکم ہے۔ اسی طرح تمام بال صاف کر دینا یا کسی قدر کاٹنا بشرطیکہ تین بال سے زیادہ ہو جائیں۔ بال کو جڑ سے اکھاڑا جائے یا کچھ حصہ کاٹا جائے اور خواہ یہ بال کسی نے خود کاٹے ہوں یا کسی اور سے کٹوائے ہوں سب کے لیے ایک ہی حکم ہے۔ لیکن اس پر فدیہ واجب ہونے کی تین شرطیں ہیں: ایک یہ کہ یہ کام اپنے اختیار سے کیا ہو، لہٰذا اگر (مثلاً) کوئی سو رہا تھا اور اس کی بے خبری میں کسی نے اس کے بال کاٹ دیے یا کہیں سر کو رگڑ لگی اور کچھ بال جھڑ گئے جس کی اسے خبر نہ تھی تو اس پر کوئی تاوان نہ ہو گا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ بال بغیر کسی ضرورت کے زائل کیے جائیں۔ مجبوری سے بال نکلوانے پڑ جائیں مثلاً کسی کی پلکوں میں پڑبال بڑھ گئے جس کی وجہ سے تکلیف زیادہ ہو گئی اور ان تکلیف دہ بالوں کو نکلوا دیا تو اس پر فدیہ نہیں ہے۔ فدیہ واجب ہونے کے لیے سر ہی کے بالوں کا ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ بدن کے کسی حصہ کے بھی تین بال بے ضرورت نکال دیے جائیں اور یہ اپنے اختیار سے کیا گیا تو فدیہ لازم ہو گا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ بال کاٹنے کے ارادے ہی سے بال کاٹے جائیں، لہٰذا اگر (بال کی بجائے) وہ کھال ہی اتارنا پڑی جس پر بال تھے تو فدیہ نہیں ہے، مثلاً بدن پر کہیں زخم ہوا اور اس پر بال ہوں، اگر اس جگہ کی کھال کو اتار جائے تو فدیہ نہیں ہے۔

یہ بتایا جا چکا ہے کہ سرمہ لگانے، حمام میں جانے، رگ کھولنے، پچھنا لگوانے اور بال بنانے، کنگھی کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔

چوتھی شرط جماع کے مقدمات (محرکات) کا ارتکاب کرنا ہے جیسے بوسہ لینا، عورت کو مس کرنا جس سے طہر (وضو) ٹوٹ جائے۔ پس جس نے تحلل تام (پورے طور پر حج سے فارغ ہونے) سے پہلے، جس کا ذکر اوپر ہوا، ایسا کیا تو یہ امر حرام ہے، اور اس پر فدیہ واجب ہے۔ لیکن نظر شہوت پڑنے اور کسی حائل (کپڑا وغیرہ) کے اوپر سے بوسہ لینے میں فدیہ نہیں ہے۔

پانچویں شرط ہاتھ سے انزال کرنا ہے۔ یہ امر حرام ہے اور اس پر وہی فدیہ ہے جو اوپر بتایا گیا۔

چھٹی شرط سر کے بالوں، ڈاڑھی اور چہرے کے باقی بالوں میں کسی قسم کا تیل لگانا، خواہ وہ زیتون کا تیل ہو یا جانور وغیرہ کی چکنائی ہو اور خواہ اس میں عطریات کی آمیزش ہو یا نہ ہو۔ اس میں فدیہ واجب ہونے کی چند شرطیں ہیں:

اول یہ کہ وہ عضو ایسا ہو جس پر بال اگتے ہیں، لہٰذا گنج جس پر بال نہیں اگتے تیل لگانے پر فدیہ نہیں ہے۔ یہ حکم اصلع کا ہے یعنی اس شخص کا جس کی پیشانی کے بالائی حصۂ سر کے بال جھڑ گئے ہوں اور اس کا نشان باقی نہ رہا ہو۔ ایسے شخص کو جائز ہے کہ اس جگہ پر جہاں بال نہیں ہیں، تیل لگائے۔ اسی طرح وہ بے ریش لڑکا جس کی ڈاڑھی کے بال نہ آئے ہوں، اپنے چہرے اور ٹھوڑی پر تیل لگا سکتا ہے۔ اگر سر میں زخم ہو تو اس میں بھی تیل ڈالنا جائز ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ تیل لگانے کا عمل عمداً کیا گیا ہو، لہٰذا اگر کسی نے بھولے سے تیل سر میں ڈال لیا تو فدیہ نہیں ہے۔

حالت احرام سے شکار کے تاوان کا بیان

احرام کی حالت میں "تحلل سے پہلے" کسی جانور کا شکار کرنا جائز نہیں ہے۔ مختلف مسالک کی رو سے تحلل کی تشریح پہلے کی جا چکی ہے۔

اگر کسی نے (شکار وغیرہ کا) ارتکاب کیا تو اس پر تاوان عائد ہوگا۔ تاوان کی مقدار مقرر کرنے کے متعلق مختلف مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

تیسری شرط یہ ہے کہ وہ اس عمل کا حرام ہونا جانتا ہو، جو شخص اس حکم سے بے خبر ہو اس پر فدیہ نہیں ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ شخص اس کے کرنے میں مختار ہو، لہٰذا اگر کسی نے اپنی مرضی کے خلاف (مجبوراً) ایسا کیا تو اس پر فدیہ نہیں ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ جس نے خشکی کا وحشی (جنگلی) جانور، مثلاً ہرن یا نیل گائے وغیرہ شکار کیا، یا شکاری کو اس کی طرف رہنمائی کی، یا ایسا کوئی جانور قابو میں آ گیا اور اسے مار لیا، یا اسے کسی مرض وغیرہ میں مبتلا کر دیا تو اس کی جزا (یا تاوان) بموجب تفصیل آئندہ دینا ہوگی۔ اس کے لیے دو شرطیں ہیں:

اول یہ کہ وہ جانور مال یا جان کو نقصان نہ پہنچاتا ہو، جیسے بجو (پہنچاتا ہے)۔

دوم یہ کہ اس جانور سے اور قسم کا ضرر نہ پہنچتا ہو، مثلاً یہ کہ اس کی چیزوں کو ناپاک کر جائے، یا کھانا کھا جائے، یا راستے میں چلنے سے حارج ہو مثلاً ٹڈیوں کا دل جو تمام پھیلا ہوا ہو۔ ایسی صورت میں اگر مارا تو فدیہ نہیں ہے اور نہ اس کا معاوضہ ہے۔

جزا (تاوان) کی تفصیل یہ ہے کہ اگر شکار شدہ جانور کا مثل (یا ہم نوع) جانور دستیاب ہو مثلاً چوپائے، کبوتر، گولے (جنگلی کبوتر) اور قمری ایسے جانوروں میں سے کسی ایک کا شکار ہو تو ایک راس بھیڑ یا بکری اور شتر مرغ نر یا مادہ ہو تو اس پر ایک بدنہ یعنی اونٹ اور جنگلی گائے، جنگلی گدھے کے عوض ایک خانگی گائے، ہرن کے عوض بکرا، ہرنی کے عوض بکری، ہرن کے بچہ پر چھوٹی سی بکری اور خرگوش پر عناق یعنی بکری کا بچہ خاصا قوی سال بھر سے کم کا اور یربوع (خرگوش جیسا ایک افریقی جانور) اور وبر (رومی خرگوش) میں سے ہر ایک پر بکری کا مادہ بچہ جو چار ماہ کا ہو گیا ہو۔ بجو کے مارنے پر ایک مینڈھا اور لومڑ کے عوض ایک بھیڑ یا بکری۔

یہ احکامات شارع کی روایت صحیح سے ماخوذ ہیں، بصورت دیگر دو منصف واقف کاروں سے شکار شدہ جانور کے مشابہ اور صورت میں اس کی مانند ہونے کا فیصلہ کرا کر (فدیہ) دیا جائے۔ اور ضروری ہے کہ فدیہ کے جانور کی شکار کے ساتھ مماثلت کا لحاظ رکھا جائے۔ لہٰذا بڑے جانور کا فدیہ بڑے جانور سے اور چھوٹے کا چھوٹے سے، توانا کا توانا سے، عیب دار کا ویسے ہی عیب دار سے، مثلاً شکار کانا یا اندھا ہو تو اس کا معاوضہ بھی کانا یا اندھا جانور ہے۔ دونوں کے عیب مختلف ہوں تو (فدیہ کے لیے) کافی نہیں ہے۔ اسی طرح لاغری اور فربہی میں بھی یکسانیت ملحوظ رہے، البتہ اگر شکار کے جانور کے

پیٹ میں بچہ تھا تو اس کے عوض گیا بھن جانور نہیں کاٹا جائے ، بلکہ اس کی قیمت لگائی جائے گی اور اس قیمت سے خوراک (اناج وغیرہ) خرید کر صدقہ دے دیا جائے یا اس کی مقدار جتنے مُد بنتی ہے اتنے دنوں کا روزہ (بہ حساب فی مقدار مد ایک یوم) رکھا جائے۔ اگر اس باب میں کوئی حکم وارد نہیں ہے اور نہ دو منصفوں نے اس کی مانند کسی جانور کا فیصلہ کیا تو دو منصف جو قیمت اس کی لگائیں اتنا ہی صدقہ کر دیا جائے۔

واضح ہو کہ فدیہ واجب ان تین امور میں سے کسی ایک طرح سے دیا جا سکتا ہے: یا تو یہ کہ جس چوپائے کا شکار کیا ہے اس کی مانند کوئی جانور ذبح کر کے حرم کے محتاجوں میں تقسیم کر دیا جائے ، یا اس کی قیمت میں ایسی غذا خریدی جائے جس کا صدقہ میں دینا جائز ہو، اور پھر وہ محتاجوں میں صدقہ دے دیا جائے۔ یا پھر فی مد ایک یوم کے حساب سے روزے رکھے جائیں۔ لیکن یہ احکامات ایسے جانوروں کے باب میں ہیں جن کے مانند جانور دستیاب ہوں، جیسے ٹڈی اور کبوتر کے علاوہ دوسرے پرندے ہیں کہ (ان کا شکار ہو تو) دو باتوں میں سے ایک بات کرنے کا اختیار ہے، یا تو شکار کی قیمت کی خوراک نکال کر صدقہ کیا جائے یا فی مد ایک روزہ کے حساب سے روزے رکھے جائیں۔ شکار حرم کے علاقہ میں ہو یا حل (غیر حرم) میں اس سے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا، البتہ مرتکب حالت احرام میں ہو۔ اگر کوئی شخص حالت احرام میں نہیں ہے (بلکہ حلال ہے) تو یہ حکم صرف علاقۂ حرم کے شکار پر عائد ہوگا اور یہ تمام احکامات اسی صورت میں نافذ العمل ہوں گے جب کہ مرتکب صاحب تمیز ہو، خواہ یہ کام بھولے سے یا ناواقفیت کی بنا پر، یا غلطی سے، یا مجبوری سے سرزد ہوا ہو۔

ایسی ممنوعات میں سے جن کے ارتکاب سے حج فاسد نہیں ہوتا، حدود حرم کی گھاس اور اس کے درختوں کو نقصان پہنچانا ہے۔

اس کی تفصیل اوپر آ چکی ہے۔ پس اگر کوئی بڑا درخت کاٹا گیا تو اس کا فدیہ ایک گائے کی قربانی اور چھوٹا درخت ہو تو ایک بھیڑ یا بکری، اور بہت چھوٹا ہو تو اس کی قیمت ہے۔ اس میں اختیار ہے کہ جو شخص چاہے بہ موجب بالا جانور ذبح کرے اور اس کا گوشت صدقہ میں دے دے یا اس کی قیمت کا کھانا خرید کر صدقہ کر دے یا پھر بہ حساب فی مد ایک یوم روزے رکھے۔ لیکن گھاس کا فدیہ قیمت کی صورت میں اس حال میں دینا ہوگا جب کہ کاٹی ہوگی گھاس پھر نہ بڑھ سکے، اگر کاٹنے پر وہ پھر اگ آئے تو اس کا تاوان یا فدیہ نہیں ہے۔

واضح ہو کہ مفصلہ ذیل امور میں سے کسی کے ترک پر اگر فدیہ واجب ہوا اور جانور کے ذبح کرنے کا مقدور ہو تو وہ جانور ایسا ہونا چاہیے جس کی قربانی ہو سکتی ہو۔ اگر ذبح کا مقدور نہ ہو تو تین دن کے روزے اپنے عزیزوں میں واپس آ کر رکھے جائیں۔ جن امور کے ترک پر فدیہ واجب ہے ان کی تفصیل یہ ہے:

۱۔ متمتع (حج تمتع کرنے والے) پر جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے، اس لیے کہ اس نے عمرہ سے پہلے حج ترک کیا۔

۲۔ قارن (حج قران کرنے والے) پر جس کا بیان آگے آ رہا ہے، اس لیے کہ اس نے (حج) افراد ترک کیا ہے۔

۳۔ اس پر جس سے رمی جمار میں تین یا زیادہ تعداد میں کنکریاں ترک ہو گئیں۔

۴۔ اس پر جس سے ایام تشریق کی راتوں میں منٰی کے اندر رہنا ترک ہوا۔

۵۔ اس پر جس سے بغیر عذر کے مزدلفہ میں رات کو رہنا ترک ہوا۔

۶۔اس پر جس سے بغیر عذر کے میقات پر احرام ترک ہوا۔

۷۔اس پر جس سے طواف وداع بغیر کسی عذر کے ترک ہوا۔

۸۔اس پر جس سے حج کے اندر جو منت مانی تھی وہ ترک ہوگئی، پیدل جانا یا سواری پر جانا یا سر منڈانا یا حج افراد کرنا۔

۹۔اس پر جس سے بغیر کسی رکاوٹ لاحق ہونے کے وقوف بہ عرفات ترک ہوا، یعنی زمین عرفات کے کسی حصہ میں پہنچنے سے پہلے یوم نحر کی فجر طلوع ہوگئی۔

ان تمام باتوں سے قربانی اس پر واجب ہے جس نے حج کے لیے احرام باندھا ہو یا حج قران میں ہو۔

واضح ہو کہ جس سے عرفہ میں وقوف کرنا ترک ہو جائے اس پر واجب ہے کہ عمرہ کر کے حلال ہو جائے (یعنی حج کی پابندیوں سے علحدہ ہو جائے) بایں طور کہ وقوف بہ عرفہ کے علاوہ باقی اعمال حج جو رہ گئے ہیں وہ پورا کرے۔ایسے شخص سے مزدلفہ اور منٰی میں شب باش ہونا اور کنکریاں مارنا ساقط ہو جاتا ہے۔وہ صرف طواف اور سعی کرے بشرطیکہ پہلے سعی نہ کی ہو، اور تحلل کی نیت سے بال کٹوالے۔اس پر واجب ہے کہ فوراً یعنی آئندہ سال ہی حج کی قضا کرے، اگر چہ یہ امور کسی عذر کے باعث فوت ہوئے ہوں، اور خواہ حج نفلی رہا ہو اور قطع نظر اس کے کہ اس میں استطاعت ہو یا نہ ہو۔اور اسی سال جس میں (عمل حج) فوت ہوا ہے قربانی دینا درست نہیں ہے، بلکہ اس حج کی قضا پوری کرنے کے وقت قربانی ذبح کی جائے۔اور وہ شخص جسے حج میں رکاوٹ سے سابقہ پڑا ہو اس کے متعلق مسائل آگے بیان ہوں گے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جس شخص نے خشکی کا جانور حرم کے اندر شکار کیا ہو اس پر اس جانور کی قیمت، سابقۃ الذکر پابندیوں سے ساتھ، واجب ہوگی۔اور جس نے حدود حرم میں گھاس کاٹی اس پر بہ موجب سابق اس کی قیمت دینا واجب ہے۔اگر احرام کی حالت میں کسی نے ایسے جانور کا شکار کیا جس کا مارنا جائز نہیں ہے، تو دو منصف اور واقف اشخاص اس کی قیمت لگائیں جو شکار کی جگہ پر یا اس کے قریب کی جگہ پر ہو سکتی ہے۔اگر اس کی قیمت قربانی کے جانور کی قیمت کے برابر ہو جائے تو اب (اس کے فدیہ کی) تین صورتوں میں سے کسی کو اختیار کیا جا سکتا ہے: ایک یہ کہ اس کی قیمت سے کوئی جانور خرید کر حرم میں ذبح کیا جائے۔دوسرے یہ کہ اس کا کھانا خرید کر فی کس نصف صاع کے اعتبار سے کسی جگہ پر صدقہ کر دیا جائے۔تیسرے یہ کہ ہر فی نصف صاع کے لیے ایک دن کے حساب سے روزے رکھے جائیں۔اس روزے کو لگاتار رکھنا ضروری نہیں ہے۔اگر اس کی قیمت میں قربانی کا جانور نہ مل سکے تو مؤخر الذکر دو امور میں سے کسی پر عمل کرنے کا اختیار ہے، یعنی کھانا کھلانا یا روزہ رکھنا۔اور اس ارتکاب میں ارادہ ہو یا سہو ہو اس سے فرق نہیں پڑتا اور نہ یہ لازم ہے کہ جیسا جانور شکار کیا گیا اسی کی مانند جانور (فدیہ کے لیے) لایا جائے، بلکہ اس کی قیمت ادا کرنا کافی ہے۔اور قرآن کی آیت کریمہ میں جو الفاظ عمداً اور 'مثل' کے آتے ہیں سو 'عمد' اس لیے کہ شکار بیشتر عمداً ہی ہوتا ہے اور مثلیت سے (ظاہری مثلیت نہیں، بلکہ) معنوی مثلیت مراد ہے۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: یا الھا الذین آمنوا لصید الاصید وانتم حرم ومن قتلہ منکم متعمداً فجزاء مثل ماقتل من النعم، یحکم بہ ذوا عدل منکم ''الآیہ۔(یعنی اے ایمان والو احرام کی حالت میں شکار نہ مارو۔اگر تم میں سے کسی نے دانستہ مارا تو اس کی جزا اس جانور کی مثل ہے جو مارا گیا۔اس کے لیے تم میں سے دو منصف مزاج فیصلہ کریں)۔

واضح ہو کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ اس جانور کا کوئی مالک نہ ہو، اگر اس کا مالک ہے تو اس پر اس جیسے دو

جانوروں کا فدیہ عائد ہوگا، ایک تاوان کے طور پر اور دوسرا اس کے مالک کے لیے۔ حدود حرم میں شکار کرنا مطلقاً حرام ہے اگر چہ شکار کرنے والا حالت احرام میں نہ ہو۔ اور اگر شکار کیا جائے اور اسے ذبح کیا جائے تو اس کو کھایا نہ جائے، وہ مردار کی مانند متصور ہوگا، یہاں تک کہ مجبوری کی حالت میں مردار کو اس شکار پر ترجیح دی جائے گی۔ اگر (جانور کا) کوئی عضو مارا جائے، یا بال نچ جائیں یا ایسی ہی کوئی اور خرابی ہو تو اس کا فدیہ وہ قیمت ہے جو اس کی وجہ سے کم ہوگئی۔ اور حشرات مثلاً چیچڑی، کچھوا، (یا گھونگھا) بھڑ، تتلی، مکھی، چیونٹی اور سیہہ (یا جنگلی چوہا) کے مارنے کا فدیہ نہیں ہے۔ یہی حکم سانپ، بچھو، چوہے، کوے اور پاگل کتے کا ہے۔ حرم کی گھاس کاٹنے پر کٹی ہوئی گھاس کی قیمت دینا واجب ہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

جاننا چاہیے کہ حنفیہ کہتے ہیں کہ نصف صاع کی مقدار میں گندم یا اس کی قیمت کا صدقہ حسب ذیل امور میں واجب ہے: کسی عضو کے کم تر حصہ میں خوشبو لگانا۔ ایک دن سے کم عرصہ تک قمیص پہنے رہنا یا (اتنے ہی عرصہ تک) خوشبو لگا ہوا کپڑا پہنے رہنا، یا اتنے ہی عرصہ تک سر ڈھکا رکھنا، یا سر کے یا ڈاڑھی کے بال ایک چوتھائی سے کم کاٹنا، یا پنڈلی اور یا بازو کے بال کا صفایا کرنا یا دو ایک ناخون تراشنا، یا حدث کی حالت میں طواف قدوم، یا طواف صدر کرنا، یا طواف صدر کے ایک پھیرے یا ایک سے کم پھیرے کا ترک ہو جانا، کسی دوسرے شخص کے سر کا بال کاٹنا خواہ وہ شخص حالت احرام میں ہو یا نہ ہو۔

او وہ امر جس میں نصف صاع سے کم صدقہ واجب ہوتا ہے ٹڈی کا مارنا ہے کہ اگر ایک ٹڈی ماری ہے تو اس کے عوض جس قدر بھی چاہے صدقہ دے دیا جائے اور دو تین ٹڈیاں ماری ہوں تو لپ بھر کر کھانا دیا جائے، اگر اس سے زیادہ ہو تو نصف صاع دینا لازم ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر حدود حرم میں سے کسی نے شکار کیا تو اس کی جزا بموجب تفصیل آئندہ واجب ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی جانور کی موت کا سبب بن گیا، مثلاً کوئی جانور اسے دیکھ کر ڈر گیا اور گر کر مر گیا تو، یا نیزہ گاڑنے میں کوئی جانور زخمی ہو کر مر گیا تو ان کے مسلک میں اس کو بھی شکار کرنا مانا جائے گا۔ لیکن بعض کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں معاوضہ نہیں ہے، کیونکہ حاجی نے شکار کرنے کا ارادہ نہیں کیا تھا۔ اسی طرح حالت احرام میں اگر کسی نے کسی کو شکار کا پتہ بتایا تو اس پر معاوضہ نہیں ہے اور محرم کا مارا ہوا شکار کھانا کسی حال میں جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ مردار کی مانند ہے۔ اور اس کے انڈے کا حکم بھی وہی ہے جو گوشت کا ہے اور شکار کا تاوان اس وقت واجب ہوتا ہے جب کہ اسے مارا جائے یا معرض تلف میں ڈالا جائے، مثلاً اس کے پر نوچ ڈالے جائیں کہ پھر وہ بچ نہ سکے، یا اسی طرح کا زخم پہنچایا جائے، یا علاقۂ حرم سے اسے بھگا دیا جائے جہاں پر کوئی شکاری اس کا شکار کر لے یا علاقہ حرم سے باہر جا کر واپس نہ آسکے اور وہیں مر جائے۔

واضح ہو کہ شکار کا معاوضہ تین طرح سے دیا جا سکتا ہے، ان میں سے جو چاہے اختیار کیا جائے:

۱۔ شکار شدہ جانور کی مانند کوئی جانور، جو وزن اور شکل میں تقریباً ویسا ہی ہو۔ اگر شکل میں ویسا جانور دستیاب نہ ہو سکے تو وزن میں اسی جیسا جانور دینا کافی ہوگا۔

فدیہ کا جانور اگر چوپایہ ہے تو ایسا ہونا چاہیے جس کی قربانی درست ہے، یعنی غنم (بھیڑ بکری) ہو تو سال بھر کی اور گائے بیل تین سال کے، اور اونٹ پانچ سال کا، جیسا کہ ہدی کے بیان میں ذکر کیا گیا۔

۲۔ اس کی قیمت کی خوارک۔ جانور کی وہ قیمت لگائی جائے جو اس کے تلف والے دن اس جگہ پر تھی جہاں وہ مرا۔

اگر اس جگہ پر اس کی کوئی قیمت نہ ہو تو اس کے قرب و جوار میں اس کی جو قیمت ہے وہ تسلیم کی جائے گی۔ اور اس کی قیمت اس جگہ کے محتاجوں میں تقسیم کی جائے جہاں وہ مارا گیا۔ فی محتاج ایک مد نبی ﷺ کے حساب سے دیا جائے۔

۳۔ اتنے دن کے روزے جتنے مد (غلہ وغیرہ) اس شکار کی قیمت میں آتے ہوں۔ ایک مد سے کم کے لیے بھی ایک دن کا روزہ رکھنا چاہیے، کیونکہ روزے کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ اور شکار شدہ جانور جیسا جانور وہ مانا جائے گا جس کو دو منصف اشخاص جو اس کے احکام سے واقف ہوں (اس کے برابر) قرار دیں۔

روزہ رکھنے کی صورت میں بھی اسی طرح (واقف کاروں) سے قیمت کا تعین کرانا ہوگا۔

مکہ کے خانگی یا جنگلی کبوتر اسی جیسے جانور کے حکم سے مستثنیٰ ہیں، اس کے لیے ایک بھیڑ یا بکری دینا ہوگی۔ اس میں کسی سے فیصلہ کرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر کوئی جانور دینے کا مقدور نہ رکھتا ہو تو دس دن روزہ رکھے۔

واضح ہو کہ جانور کے عوض جانور کے فدیہ میں مطابقت کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔ چنانچہ اگر شکار کے مثل جانور دینے کا ارادہ ہو تو شتر مرغ کے شکار کا فدیہ اسی کے مثل جانور ہونا چاہیے، اور مثل سے یہاں پر مراد اونٹنی یا اونٹ ہے، کیونکہ یہ مقدار اور وضع میں فی الجملہ شتر مرغ کے قریب تر ہے۔ اسی طرح ہاتھی کے شکار میں ایسا اونٹ دیا جائے جس کے دو کوہان ہوں۔ اور جنگلی گدھا یا جنگلی گائے (یا نیل گائے) کے عوض ایک گائے، بجو اور لومڑی کے شکار میں ایک بھیڑ یا بکری۔ اور معاوضہ کا جانور ایسے دو منصفوں کی تشخیص کے مطابق ہونا چاہیے جو شکار کے احکام سے واقف ہوں۔ وہی شکار کے مانند جانور کا، یا اس کی قیمت کا اور روزے کے دونوں کی تعداد کا تصفیہ کریں گے۔

گوہ، خرگوش اور ارنب (ایک قسم کا جنگلی چوہا) نیز علاقۂ حرم وغیر حرم کے پرندوں کی قیمت، بہ استثناء حرم کے خانگی اور جنگلی کبوتروں کے، اس وقت کی لگائی جائے گی جب کہ انھیں مارا گیا ہے۔ یا (قیمت نہ دی جائے تو) پھر دس دن کا روزہ رکھنا ہوگا۔ اس میں اختیار ہے چاہے تو شکار کی قیمت لگوا کر اس کا کھانا دیا جائے، یا جیسا کہ بتایا گیا روزہ رکھا جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کے عمل سے حرم میں شکار مارا جائے، یا وہ فعل (جانور کے) تلف ہونے کا سبب بن جائے اور اس جانور کا کوئی مالک ہے تو شکار کرنے والے پر دو امور واجب ہیں: شکار کا فدیہ حرم کے محتاجوں میں تقسیم کرنا، اور اس جانور کے مالک کو اس کی قیمت تاوان میں دینا درآنحالیکہ اس کی مانند جانور نہ ہو۔ ورنہ ویسا ہی جانور خرید کے اس کو مالک کو دینا۔ اگر شکار شدہ جانور کا کوئی مالک نہ رہا ہو تو شکار کرنے والے پر صرف جزا (فدیہ) واجب ہے۔

شکار کے جانور کی دو قسمیں ہیں: اول وہ جس کی نظیر بناوٹ کے لحاظ سے ہو جیسے جنگلی گدھا اور جنگلی بکرا (یا کلہرہ) وغیرہ۔ ان کے متعلق دو قسم کے احکامات ہیں، ایک وہ احکام ہیں جو صحابہؓ سے مروی ہیں دوسرے وہ جن کی کوئی تصریح نہیں آئی۔ اول الذکر احکام میں چند اشیاء کا ذکر ہے:

اول شتر مرغ کہ اگر حدود حرم میں شتر مرغ کا شکار کیا تو ایک بدنہ، یعنی اونٹنی یا اونٹ کی نحر کی جائے۔ حضرات عمرؓ وعثمانؓ وعلیؓ وغیرہم نے اس کا حکم دیا ہے۔

دوسرے جنگلی گدھا اور پہاڑی بکرا جسے 'وعل' بھی کہتے ہیں، اس کے شکار پر گائے واجب ہے کہ ذبح کر کے حرم کے محتاجوں میں تقسیم کر دی جائے۔

عمرہ کا بیان

عمرہ کے لغوی معنے ''زیارت'' کے ہیں، چنانچہ جب کوئی شخص کسی کی زیارت کرتا ہے تو کہتا ہے 'اعمرہ' (یعنی میں اس کی زیارت کرتا ہوں)۔ اصطلاح شرع میں اس سے مراد اس خاص طریقہ سے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے بیت الحرام (خانہ کعبہ) کی زیارت کرنا ہے۔

تیسرے بجو، اس کے شکار کی جزا مینڈھے کا ذبح کرنا ہے۔

چوتھے ہرن یعنی غزال کہ اس کے شکار کا معاوضہ ایک بکری ہے جس کو ذبح کر کے حرم کے محتاجوں میں تقسیم کیا جائے۔ لومڑی کے مارنے پر کچھ واجب نہیں ہے۔

پانچویں 'گوہ' کہ اس کے شکار پر چھ ماہ کا بکری کا بچہ دینا ہوگا۔

چھٹے خرگوش کہ اس کا شکار کیا تو اس کی جزا ایک 'عناق' (بزغالہ) یعنی بکری کا مادہ بچہ جو چار سال سے کم کا ہو۔

ساتویں 'وبر' بسکون باے مُوحدہ، جو ایک کالے رنگ کا چوپایہ ہے جو بلی سے چھوٹا ہوتا ہے۔ اس کے شکار کی جزا بکری کا بچہ جو چھ ماہ کا ہو چکا ہو۔

آٹھویں کبوتر کہ اگر کسی نے کبوتر مارا، یا ایسا ہی کوئی پرندہ مارا جو اس کی مانند ہو، گٹکری کرتا ہو اور اپنی چونچ پانی میں ڈال کر پیتا ہو جیسے بکری پیتی ہے۔ اس طرح پینے کو 'عب' (گڑگڑا کر پینا) کہتے ہیں اور اس میں مرغی، کنجشک، قمری وغیرہ جانور شامل ہیں۔ پس اگر ایسا کوئی پرندہ حرم میں شکار کیا جائے تو اس کے عوض ایک بھیڑ یا بکری ذبح کر کے محتاجوں میں تقسیم کی جائے۔ یہ شکار کی ان دو قسموں میں سے ایک ہے جس کی بابت صحابہؓ سے روایات منقول ہیں۔ دوسری قسم کا جانور وہ ہے جس کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہے۔ اگر ایسے کسی جانور کا شکار حرم میں کیا گیا تو اس کی قیمت دو انصاف پسند اشخاص اپنی معلومات کی بنا پر لگائیں گے۔ جائز ہے کہ مارنے والا خود منصفوں سے ایک ہو یا دونوں ہوں درآنحالیکہ وہ اس کام کے حرام ہونے سے واقف نہ رہے ہوں یا ان سے یہ ارتکاب ارادۃً نہیں، بلکہ غلطی سے ہوا ہو یا حصول غذا کے لیے مجبور ہو کر مارا ہو، یعنی اس کے سوا کھانے کی کوئی شے دستیاب نہ ہوئی ہو۔ اور چاہیے کہ تاوان (مثلی) کے تعین میں جانور کے چھوٹے یا بڑے ہونے، تندرست یا مریض ہونے، بے عیب یا عیب دار ہونے وغیرہ میں یکسانیت کا لحاظ رکھا جائے۔

یہ مسائل پہلی قسم کے جانوروں کے متعلق ہیں، یعنی چوپائے جن کی مانند جانور موجود ہوں۔ دوسری قسم کے وہ جانور ہیں جن کی 'نظیر' چوپایہ جانوروں کی طرح نہیں ملتی، ایسے جانور کا شکار ہو تو اس کی قیمت لگائی جائے۔ اس میں مذکورہ پرندوں کو چھوڑ کر دوسرے تمام پرندے ہیں، مثلاً دریائی پرندے بطخ مرغابی وغیرہ۔ اگر جانور سے کوئی پر نوچ لیا یا اس کے بال اور ببری اتار لی تو اس پر کچھ عائد نہیں ہوتا، بشرطیکہ جو کچھ تلف ہوا ہو وہ پھر پیدا ہو جائے، کیونکہ اس طرح جو کمی ہوئی ہے وہ پوری ہو جائے گی، اور وہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی جانور زخمی ہو جائے اور اس کا زخم اچھا ہو گیا ہو۔ البتہ اگر وہ جانور اس کی وجہ سے بیکار ہو جائے تو اس کا معاوضہ اس قدر ہے جتنا کہ اس وجہ سے قیمت میں کمی آگئی ہو۔

حکم عمرہ کی حیثیت اور اس کے مسائل

عمر بھر میں ایک بار عمرہ کرنا بھی حج کی طرح فرض عین ہے۔ اس کے فوراً یا بتاخیر ادا کرنے کے متعلقہ مسائل اوپر آ چکے ہیں۔ مالکیہ اور حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کے مسالک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ [۱] اور اس کے فرض ہونے کی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد: واتموا الحج والعمرة لله'' ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ ان دونوں کو جملہ شرائط و ارکان کے ساتھ پورے طور پر انجام دو۔ اس کے فرض ہونے پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا عورتوں پر بھی جہاد فرض ہے؟ ''قال نعم، عليهن جهاد لا قتال فيه: الحج والعمرة'' (یعنی حضور ﷺ نے فرمایا ہاں! ان پر وہ جہاد فرض ہے جس میں قتل و غارت نہیں ہے، یعنی حج اور عمرہ) اس کو امام احمدؒ اور ابن ماجہؒ نے روایت کیا ہے، اور اس کے بیان کرنے والے ثقہ اصحاب ہیں۔ او ابو رزین العقیلی سے روایت ہے کہ وہ آنحضرت ﷺ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ میرا باپ عمر رسیدہ ہے: نہ تو حج کر سکتا ہے اور نہ عمرہ کر سکتا ہے اور نہ سفر کرنے کے قابل ہے تو ارشاد ہوا'' حج عن ابيك واعتمر'' (یعنی اپنے باپ کی طرف سے تم حج اور عمرہ کرلو)۔ اس حدیث کو پانچ (محدثین) یعنی بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے اور ترمذی نے اس کو صحیح بتایا ہے۔ ہاں اگر ایک بار سے زیادہ عمرہ کیا جائے تو وہ نفل ہوگا۔

عمرہ کی شرائط کا بیان

عمرہ کی شرطیں وہی ہیں جو حج کی ہیں۔ ان کی تفصیل پہلے بتائی جا چکی ہے۔

عمرہ کے ارکان کا بیان

عمرہ کے تین ارکان ہیں: احرام، طواف، سعی بین الصفا والمروہ۔ یہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔ امام شافعی نے دو مزید رکنوں کا اضافہ کیا ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ صرف ایک رکن ہے۔ ان دونوں کے

۱۔ مالکیہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ عمر بھر میں ایک بار عمرہ کرنا سنت مؤکدہ ہے، فرض نہیں ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: ''الحج مكتوب العمرة تطوع'' رواہ ابن ماجہ (یعنی حج فرض ہے اور عمرہ تطوع' (یعنی رضا کارانہ عبادت یا نفل) ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ''اتموا الحج والعمرة لله'' میں شروع کرنے کے بعد اسے پورا کرنے کا حکم ہے۔ اور کوئی بھی عبادت جب شروع کی جائے تو اس کا پورا کرنا واجب ہو جاتا ہے، خواہ وہ نفلی ہی عبادت ہو۔ اس آیت سے (عمرہ کی) فرضیت پر استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح حدیث میں جو رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ ''عليهن جهاد لا قتال فيه: الحج والعمرة'' یہ بھی عمرہ کے فرض ہونے کی دلیل نہیں ہے، کیونکہ لفظ ''علیھن'' میں وجوب اور تطوع

مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

عمرہ کے میقات کا بیان

عمرہ کے میقات دوطرح کے ہیں: زمانی اور مکانی۔ زمانی میقات پورا سال ہے، یعنی عمرہ کا احرام باندھنا تمام سال میں کسی وقت بھی بغیر کسی کراہت کے درست ہے، بجز ان حالات کے جن کی تفصیل مسالک مختلفہ کی رو سے ذیل میں مندرج ہے۔ (۲)

واضح ہو کہ عمرہ کے میقات مکانی وہی ہیں جو حج کے میقات ہیں، ان کی تفصیل سابقاً بتائی گئی ہے۔ البتہ جو مکے میں ہو، خواہ وہ مکے کا رہنے والا ہو یا کہیں اور کا، اس کے لیے عمرہ کی میقات (احرام باندھنے کی جگہ) علاقہ 'حل' ہے، اور ارض حرم کے علاوہ جہاں شکار کو نہیں چھیڑا جا سکتا، باقی تمام جگہ حل ہے۔ اور بیرون حرم (میقات کے لیے) سب سے اچھی جگہ مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک جعرانہ ہے۔ حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ بیرون حرم افضل جگہ 'تنعیم' ہے اس کے بعد 'جعرانہ' ہے۔ جعرانہ مکہ اور طائف کے درمیان واقع ہے۔ اس کے بعد مقام تنعیم فضیلت میں اس کے قریب قریب ہے۔ یہ وہ جگہ ہے جسے آج کل مساجد عائشہ کہا جاتا ہے۔ پس (عمرہ کا احرام باندھنے کے لیے) چاہیے کہ بیرون حرم جا کر احرام باندھا جائے۔

(نفل ہونے) دونوں کا احتمال ہے، لہٰذا حج کے لیے یہ لفظ بمعنی وجوب اور عمرہ کے لیے بمعنی تطوع آیا ہے۔ اس کی تائید پہلی حدیث ''العمرة تطوع' ' سے ہوتی ہے۔ رہی حج کی فرضیت سو وہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ثابت ہے،'' و اللّٰه علی الناس حج البیت ''اس کے علاوہ دوسرے دلائل بھی ہیں جو سابقاً حج کے بیان میں بتائے گئے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ عمرہ کے ارکان پانچ ہیں: احرام، طواف، سعی بین الصفا والمروہ، بال اتروانا اور ان ارکان میں ترتیب کا ملحوظ رکھنا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ عمرہ کا صرف ایک رکن ہے اور وہ طواف کے پھیروں کی بیشتر تعداد ہے، یعنی چار پھیرے۔ رہا احرام سو وہ (رکن نہیں بلکہ) شرط ہے اور صفا و مروہ کے درمیان سعی کرنا واجب ہے، جیسا کہ حج کے بیان میں بتایا گیا۔ اور بال منڈوانے یا کتروانے کی بھی وہی حیثیت ہے جو سعی کی ہے، یعنی صرف واجب ہے، رکن نہیں ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ عمرہ کے لیے احرام باندھنا عرفہ کے روز زوال سے پہلے اور بقول راجح اس کے بعد مکرہ تحریمی ہے۔ اس طرح عید قربان کے روز اور اس کے تین روز بعد تک حرام ہے۔ اور اہل مکہ کے لیے حج کے مہینوں میں عمرہ کا احرام باندھنا مکروہ ہے درآنحالیکہ اسی سال کسی نے حج کا ارادہ کیا ہو، قطع نظر اس کے کہ مکہ عارضی وطن ہو یا وہیں کا رہنے والا ہو۔ تاہم اگر عمرہ کا احرام اوقات حج میں باندھا گیا تو اس کے شروع ہونے کے بعد اس کی ادائیگی لازم ہو جائے گی، لیکن فعل مکروہ تحریمی ہوگا اور یہ واجب ہوگا کہ احرام توڑ دیا جائے تاکہ گناہ نہ ہو اور بعد میں اس کی قضا میں عمرہ کیا جائے۔ اور احرام توڑنے کے عوض اس پر قربانی لازم ہوگی۔ یاد رہے کہ اگر احرام نہیں توڑا تو عمرہ ہو جائے گا، لیکن گناہ کے ساتھ اور

بخلاف حج کہ احرام حج کے لیے مکیوں کا میقات حرم ہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اگر مکہ کے رہنے والے نے عمرہ کا احرام علاقہ حرم میں باندھا اور احرام کے بعد حرم سے باہر 'حل' کے علاقہ میں نہیں گیا تو یہ احرام صحیح ہوگا، البتہ میقات پر احرام نہ باندھنے کی پاداش میں قربانی دینا ہوگی۔ مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے، ان کا

قربانی واجب ہوگی۔ اسی طرح دو بار عمرہ کا احرام باندھنا بھی مکروہ تحریمی ہے۔ اس اگر کسی نے عمرہ کا احرام باندھا اور اس کے لیے ایک پھیرا (کعبہ کا) کرلیا، یا تمام پھیرے کر لیے، یا کوئی پھیرا نہیں کیا اور دوبارہ پھر احرام باندھ لیا تو دوسری بار کا احرام از خود ٹوٹ جائے گا، اگر چہ اس کی نیت چھوڑنے کی نہ ہو، لیکن اس کی قضا لازم ہوگی اور نیت توڑنے کی قربانی دینا ہوگی۔ اگر پہلے عمرہ کا طواف اور سعی کرلیا ہے اور صرف بال کٹوانا باقی تھا کہ دوسرے عمرہ کا احرام باندھ لیا تو دوسرا عمرہ لازم ہوگیا اور اب اس کو چھوڑنا نہ چاہیے۔ البتہ دو احرام جمع کرنے کے باعث قربانی لازم ہوگی۔ اگر دوسرا عمرہ کرنے سے پہلے پہلے عمرہ کے لیے بال کٹوا لیے تو ایک اور قربانی عائد نہ ہوگی۔ اگر کسی نے حج کی نیت کی اور طواف قدوم سے پہلے عمرہ کی نیت بھی کرلی تو اس پر دونوں لازم ہوگئے۔ اب وہ 'قارن' (یعنی حج وعمرہ متصل کرنے والا) قرار پائے گا، لیکن یہ طریقہ برا ہے، کیونکہ حج کے بعد عمرہ کرنا مشروع نہیں ہے۔ قران کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ حج اور عمرہ دونوں کا احرام ایک ساتھ باندھا جائے، یا پھر یہ کہ پہلے عمرہ کا احرام باندھا جائے، پھر حج کا احرام باندھے اور اس عمرہ کے احرام کو توڑنا مستحب نہیں ہے، البتہ اس پر شکریہ کی قربانی واجب ہے۔ اور یہ عمرہ افعال عمرہ کے انجام دینے سے پہلے عرفہ میں وقوف کرنے سے باطل ہو جائے گا، لیکن اگر عمرہ کا احرام حج کے طواف قدوم کرنے کے بعد باندھا تو اب مستحب ہے کہ عمرہ کو ترک کر دیا جائے، اس کے عوض قربانی اور اس عمرہ کی قضا لازم ہے۔ اگر عمرہ کو نہ توڑا اور حج وعمرہ دونوں کو انجام دیا تو ایسا کرنے کی تلافی کے لیے قربانی لازم ہوگی، لیکن یہ عمل طریق مستحب کے منافی ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ عمرہ کا احرام باندھنا سال میں کسی وقت بھی درست ہے، بجز اس صورت کے جب کہ کسی نے حج یا عمرہ کا احرام پہلے باندھ لیا ہو تو اس احرام پر پھر عمرہ کا احرام باندھنا درست نہیں ہے جب تک کہ پہلا حج یا عمرہ پورا نہ کیا جائے۔ اور اعمال حج اس وقت پورے ہوتے ہیں جب وقوف بعرفہ، طواف، سعی اور ایام نحر کے چوتھے روز رمی جمار (کنکریاں مارنے) سے فراغت ہو، یا اگر کنکری نہیں ماری تو اس دن زوال شمس ہو جانے کے بعد رمی کا وقت گزر جانے پر حج پورا ہوگا۔ پس عمرہ کے لیے (دوسرا) احرام باندھنے میں اس وقت تک تاخیر کرنا مستحب ہے کہ (ایام نحر کے) چوتھے روز کا آفتاب غروب ہو جائے۔ تاہم اگر اس روز رمی کے بعد ہی سورج غروب ہونے سے پہلے احرام باندھ لیا تو احرام درست، لیکن مکروہ ہے۔

یاد رہے کہ اس عمرہ کے اعمال میں سے کوئی عمل آفتاب غروب ہونے تک نہ کرنا چاہیے۔ اگر کیا، مثلاً غروب آفتاب سے پہلے طواف کرلیا یا سعی کی تو اس کو (اعمال عمرہ میں) شمار نہ کیا جائے گا، اور غروب آفتاب کے بعد دوبارہ کرنا لازم ہوگا۔ واضح ہو کہ عرفہ کے روز، یا ایام تشریق میں، یا کسی اور دن عمرہ کے لیے احرام باندھنا مکروہ نہیں ہے۔ اگر دو حجوں یا دو عمروں کی نیت احرام میں کی تو (وہ ایک ہی حج یا عمرہ کی نیت ہوگی) دوسری نیت فضول ہے، اس کا کچھ اثر نہ ہوگا اور وہ نیت ہی نہ ہو

مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔[1]

لیکن اگر طواف اور سعی سے (علاقۂ غیر حرم میں) جا کر میقات پر احرام باندھ لیا تو اس پر کچھ عائد نہ ہوگا۔ اور واضح ہو کہ عمرہ کا بکثرت کرنا مستحب ہے اور خاص طور پر ماہ رمضان میں اس کی تاکید ہے۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے، مالکیہ کا مذہب ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔[2] (رمضان میں زیادہ تاکید اس بنا پر ہے کہ حضرت ابن عباس ﷺ سے روایت کہ: "عمرة فی رمضان تعدل حجة" یعنی رمضان میں عمرہ کرنا حج کے برابر ہے)۔

عمرہ کے واجبات، سنن اور مفسدات کا بیان

عمرہ میں بھی وہی امور واجب ہیں جو حج میں ہیں۔ اسی طرح عمرہ کی سنتیں بھی وہی ہیں جو حج کی ہیں۔ جو غرض عمرہ (احکام) احرام، فرائض، واجبات سنن محرمات، مکروہات اور مفسدات میں حج کی مانند ہے

گی۔ اگر پہلے حج کا احرام باندھا پھر اس کے پیچھے عمرہ کا احرام باندھا تو یہ عمرہ لغو ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ عمرہ سال بھر میں کسی وقت بھی کیا جائے درست ہوگا اس میں کوئی کراہت نہیں ہے، لیکن اگر حج کا احرام باندھ لیا تھا، پھر اس پر عمرہ کا احرام باندھ لیا تو یہ احرام درست نہ ہوگا اور بے مصرف ہوگا، اور ایسا کرنے سے اسے 'قارن' بھی قرار نہ دیا جائے گا۔ اس پر دوسرے احرام کا کوئی عمل لازم نہ ہوگا۔ اگر دو عمروں کے لیے احرام باندھا تو ان میں سے صرف ایک کی نیت بندھے گی اور دوسری نیت رائگاں ہوگی۔ اور یہی صورت دو حجوں کا احرام ایک ساتھ باندھنے کی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ عمرہ بلا شائبہ کراہت کسی وقت بھی کیا جا سکتا ہے، البتہ اگر کسی نے حج کا احرام باندھا ہے تو اس پر عمرہ کا احرام باندھنا درست نہیں ہے، اگر باندھا تو یہ احرام نہ بندھے گا۔ اسی طرح دو حجوں یا دو عمروں کے احرام باندھنے سے صرف ایک کا احرام بندھے گا اور دوسرا بے کار ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے حرم میں عمرہ کا احرام باندھا تو اس پر قربانی لازم نہیں ہے، لیکن یہ واجب ہے کہ طواف اور سعی سے پہلے علاقۂ غیر حرام میں جائے، کیونکہ ہر احرام کے لیے ضروری ہوتا ہے حالت احرام علاقۂ حرم و غیر حرم میں اکھٹی کی جائے۔ پس اگر کسی نے عمرہ کا طواف کیا اور سعی کر لی پھر 'حل' کے علاقے میں میں آ گیا تو وہ عمرہ وطواف شمار میں نہ آئے گا اور قطعی طور پر لازم ہوگا کہ حل میں جانے کے بعد طواف اور سعی دوبارہ کی جائے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ایک سال میں دو بار عمرہ کرنا مکروہ ہے۔ ہاں وہ شخص جو مکہ میں حج کے مہینوں سے پہلے آئے اور وہ ایسا شخص ہو جسے بغیر احرام کے میقات سے آگے جانا حرام ہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا، تو ایسے شخص کے لیے دوبارہ عمرہ کرنا مکروہ نہیں ہے، بلکہ جب مکہ میں آئے تو عمرہ کے لیے احرام باندھ لے، اگرچہ اس سال عمرہ کر رکھا ہو۔ البتہ (جس نے عمرہ کر رکھا ہو) جب حج کے مہینوں میں مکہ کے اندر داخل ہونے کا ارادہ کرے تو حج کے لیے داخل ہو، عمرہ کے لیے نہیں، کیونکہ ایسی حالت میں حج کا احرام مکروہ نہیں ہے۔ ہاں زمانہ حج سے پہلے یہ احرام مکروہ ہے۔ اور سال گزار کر دوسری بار عمرہ

، تاہم مالکیہ کا مسلک ذیلی حاشیے میں ملاحظہ ہو۔[۱] اور احصار (رکاوٹ لاحق ہونے) وغیرہ میں بھی۔ تاہم عمرہ بعض امور میں حج سے مختلف ہے، منجملہ ان کے یہ کہ اس کے لیے وقت مقرر نہیں ہے اور وہ فوت نہیں ہوتا۔ اور عمرہ کے اندر عرفات میں وقوف کرنا اور مزدلفہ میں فروکش ہونا نہیں ہے، اور نہ اس میں کنکریاں مارنا ہوتی ہیں، اور نہ دوران حج دو نمازیں اکٹھی پڑھی جاتی ہیں۔ یہ حکم تین اماموں کے نزدیک ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حج کے دوران دو نمازوں کے جمع کرنے کا حکم ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ حج ہو یا عمرہ دونوں میں سے کوئی بھی دو نمازوں کے جمع کرنے کا موجب نہیں ہے، بلکہ اس کا سبب سفر میں ہونا ہے، جیسا کہ اس کے بیان میں بتایا گیا۔ نیز عمرہ میں طواف قدوم اور خطبے بھی نہیں ہیں اور ہر شخص کے لیے غیر حرم کا تمام علاقہ اس کا میقات ہے، بخلاف حج کے کہ مکہ والوں کے لیے حج کا میقات حرم ہے، جیسا کہ احرام کے بیان میں پہلے بتایا گیا۔ اس کے علاوہ عمرہ اس طرح بھی حج سے مختلف ہے کہ وہ سنت مؤکدہ ہے۔ مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک فرض نہیں ہے۔

یہ امور ہیں جن میں عمرہ حج سے مختلف ہے۔ حنفیہ نے ان میں دو اور باتوں کا اضافہ کیا ہے، اس کے لیے ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔[۲]

حج قران، تمتع اور افراد کے متعلقہ مسائل کا بیان

حج اور عمرہ کا ارادہ کرنے والے کے لیے (حج کی) تین صورتیں جائز ہیں:

کرنا مستحب ہے اور چاہیے کہ اس عمرہ سے اس موسم حج میں اقامت کی نیت ہو، تا کہ وہ عمرہ سب لوگوں کی طرف سے بطور سنت کفایہ ادا ہو جائے۔ کیونکہ عمرہ ہر سال سنت کفایہ ہے جو (کسی ایک کے کرنے سے سب کی طرف سے) ادا ہو جاتی ہے۔ اور عمرہ کے سال کا آغاز محرم سے ہوتا ہے۔ مالکیہ کے نزدیک عمرہ کے باب میں رمضان اور دوسرے مہینوں میں کوئی فرق نہیں، لہٰذا رمضان میں اس کی تاکید نہیں ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ عمرہ کو بھی وہی امور فاسد کرتے ہیں جو حج کو، مثلاً جماع وغیرہ، لیکن یہ امور اس حالت میں فاسد کرتے ہیں جب کہ سعی بین الصفا والمروہ سے پہلے سرزد ہوں۔ اور عمرہ فاسد ہو جائے تو پہلے اس عمرہ کو پورا کرنا اور پھر فوراً ہی اس کی قضا واجب ہے۔ اور اس کی پاداش میں ہدی (اونٹ) کی نحر واجب ہے۔ اس نحر کو قضا کے وقت تک التوا میں رکھا جائے، جیسا کہ حج کے بیان میں بتایا گیا، لیکن اگر جماع وغیرہ سعی بین الصفا والمروہ کے بعد بال منڈوانے سے پہلے سرزد ہوا ہو تو عمرہ فاسد نہیں ہوتا، لیکن قربانی واجب ہے۔ اسی طرح مذی وغیرہ کے خارج ہونے پر بھی قربانی واجب ہے، جیسا کہ حج کے بیان میں بتایا گیا۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ان امور کے علاوہ یہ بھی اختلاف ہے کہ عمرہ کے توڑنے سے بدنہ (اونٹ) کی قربانی واجب

اول 'حج افراد' اس سے مراد ہے کہ ایام حج کے اندر اپنے شہر کے مقررہ میقات سے صرف حج کرنے کا احرام باندھا جائے اور اس کے طواف اور 'سعی' کو جیسا کہ سابقاً عمرہ کے بیان میں بتایا گیا بجالایا جائے۔

دوسری صورت 'قران' ہے، یعنی ایک ہی احرام میں حج اور عمرہ کا جمع کرنا۔ یہ جمع کرنا حقیقی بھی ہوسکتا ہے اور حکمی بھی (یعنی گو فی الواقع ایک ساتھ دونوں کو نہ کیا گیا ہو، لیکن شرعاً وہ ایک ساتھ کرنا متصور ہوگا)۔

تیسری صورت 'تمتع' کی ہے اور وہ یہ ہے کہ پہلے عمرہ کیا جائے، پھر اسی سال حج کیا جائے۔ ان میں سے ہر ایک کے متعلق مسالک تفصیل طلب ہیں ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۱)

ہدی (قربانی کے جانور) کا بیان

ہدی کی تعریف

ہدی سے مراد وہ چوپایہ ہے جس کی قربانی حرم میں کی جائے۔ یہ جانور اونٹ، گائے اور بھیڑ بکری ہیں۔ ان کی افضلیت بھی اس ترتیب سے ہے۔ یعنی اول اونٹ، پھر گائے، پھر بھیڑ بکری۔ اونٹ وہ جائز

نہیں ہوتی، اور نہ حالت ناپاکی میں طواف کرنے سے واجب ہوتی ہے، بخلاف حج کے کہ اس میں بدنہ کی قربانی واجب ہے۔ عمرہ میں (اس کی پاداش میں) محض بھیڑ یا بکری کی قربانی واجب ہے۔ اور ایک اضافہ (تفصیل اختلاف میں) یہ ہے کہ حج کی طرح عمرہ میں طواف وداع نہیں ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ حج اور عمرہ کے ادا کرنے کی تین صورتیں ہیں: ایک صورت 'افراد' ہے، یعنی کوئی شخص حج کے مہینوں میں سے کسی مہینے میں حج کا احرام اپنے شہر سے باندھ کر روانہ ہو اور حج کے تمام اعمال سے فارغ ہونے کے بعد عمرہ کا احرام باندھے۔

دوسری صورت ''تمتع'' کی ہے، یعنی حج کے ایام میں عمرہ کا احرام اس میقات سے باندھا جائے جو اس کی راہ میں آتا ہو، گو وہ میقات اس کے شہر والوں کا نہ ہو، پھر اعمال عمرہ انجام دیے جائیں، اس سے فارغ ہونے کے بعد مکہ سے یا اس میقات سے جہاں پر عمرہ کا احرام باندھا تھا یا اتنے ہی فاصلہ پر جا کر وہاں سے، اور یا پھر قریب ترین کسی میقات سے حج کا احرام باندھا جائے۔ اور اگر کسی نے عمرہ کا احرام اس میقات سے گزر کر باندھا جہاں آتے ہوئے اس کا گزر ہوا تھا اور پھر اس عمرہ کو پورا کر حج کا احرام باندھا تب بھی 'حج تمتع' ہو جائے گا، لیکن اس گناہ کی پاداش میں کہ احرام کا ارادہ تھا لیکن میقات سے بلا احرام گزرا ہے، قربانی دینا ہوگی۔ اس (طرح حج کرنے والے) کو متمتع (فائدہ اٹھانے والا) اس لیے کہتے ہیں کہ (اس طرح حج کرنے والا) عمرہ اور حج کے درمیانی عرصہ میں ممنوعات حج سے تمتع کرتا (فائدہ اٹھاتا) ہے۔

تیسری صورت ''قران'' کی ہے اور وہ یہ ہے کہ حج اور عمرہ دونوں کو ایک ساتھ بجالانے کے لیے میقات حج سے احرام باندھا جائے خواہ وہ میقات اس کے شہر کا ہو یا کوئی اور میقات جو اس کے راستہ میں واقع ہو۔ اگر کوئی شخص مکہ میں

ہے اور وہیں پر حج اور عمرہ کا احرام باندھے تو اسے قارن (حج قران کرنے والا) قرار دیا جائے گا۔ اس کو عمرہ (کا احرام باندھنے) کے لیے علاقۂ حرم سے باہر جانا لازم نہیں ہے، کیونکہ عمرہ حج میں شامل اور اس کے تابع ادا ہو جائے گا۔ ایک صورت قران کی یہ بھی ہے کہ پہلے عمرہ کا احرام باندھا جائے، خواہ یہ احرام ایام حج میں ہو یا اس سے پہلے۔ پھر ایام حج آجائیں اور عمرہ کا طواف کرنے سے پہلے حج کو بھی عمرہ میں داخل کر لیا جائے۔ اور عمرہ پر حج کو داخل کرنے کی صورت یہ ہے کہ عمرہ کا طواف کرنے سے پہلے حج کی نیت کر لی جائے، جیسا کہ بتایا گیا۔ (واضح ہو کہ عمرہ کی نیت پر حج کا اضافہ تو ہو سکتا ہے) لیکن حج پر نیت عمرہ کا اضافہ درست نہیں ہے، فعل لغو ہے۔

حج کی ان تینوں صورتوں میں سے سب سے افضل صورت ''افراد'' ہے، اس کے بعد 'تمتع' اور پھر 'قران'۔ اور افراد افضل اس صورت میں ہے جب کہ اس سال عمرہ پہلے کر لیا گیا ہو۔ اگر پہلے عمرہ نہیں کیا تو افراد کی صورت فضیلت میں دوسرے درجہ پر ہوگی، کیونکہ جس سال حج کیا جائے اس سال عمرہ کا حج کے بعد کرنا مکروہ ہے۔

حج قران کرنے والے کو دونوں کے لیے ایک ہی عمل حج کا ادا کرنا لازم ہے، لہٰذا حج اور عمرہ دونوں کے لیے ایک طواف اور ایک ہی سعی کافی ہے کیوں کہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: ''من احرم بالحج والعمرة اجزاه طواف واحد وسعي واحد عنها جتي يحل منهما جميعاً'' (یعنی جس نے حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھا ہوا سے دونوں کے لیے ایک طواف اور ایک سعی جائز ہے یہاں تک کہ دونوں سے ایک ساتھ حلال ہو، یعنی فراغت حاصل کرے۔) ترمذی نے اس حدیث کو صحیح بتایا ہے

واضح ہو کہ 'حج تمتع' یا حج قران کرنے والے پر قربانی واجب ہے۔ متمتع پر اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

''فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام فى الحج وسبعة اذا رجعتم''۔

(یعنی جو شخص عمرہ کے بعد حج تک تمتع کرے اس پر قربانی ہے اگر سہولت ہو، یہ نہ ہو سکے تو تین روزے دوران حج میں رکھے اور سات حج سے واپسی پر)۔

قارن پر قربانی کا واجب ہونا اس حدیث کی بنا پر ہے جو بخاری و مسلم رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ: ''انه ﷺ ذبح عن نسائه البقر يوم النحر وكن قارنات'' (یعنی آنحضرت ﷺ نے اپنی بیویوں کی جانب سے جو حج قران میں تھیں یوم نحر کو گائے کی قربانی کی تھی) اور قارن و متمتع پر قربانی واجب ہونے کی چند شرطیں ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی شخص حاضرین مسجد حرام (یعنی مسجد حرام میں حاضری دینے والوں) میں سے نہ ہو۔ حاضرین مسجد حرام وہ ہیں جن کا مسکن دوسرے مکینوں کے ساتھ ہو اور ان کی قیام گاہ سے مسجد حرام دو مرحلوں سے کم فاصلہ پر واقع ہو۔ پس اگر اس علاقہ کا کوئی شخص 'تمتع' یا قران کرے تو اس پر قربانی نہیں ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ تمتع کرنے والے نے ایام حج میں عمرہ کر لیا ہو۔ اگر کسی نے ایام حج سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا، خواہ وہ عمرہ ایام حج سے پہلے کر لیا یا ایام حج میں کیا تو اس پر ہدی واجب نہیں ہے، کیونکہ یہ حج اور عمرہ کو ایام حج میں جمع کرنا نہیں ہوا، لہٰذا وہ 'مفرد' (یعنی بغیر عمرہ کہ خالی حج کرنے والے کی) مانند ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ عمرہ اور حج ایک ہی سال میں کیا جائے۔ اگر کسی نے ایام حج میں عمرہ کرلیا لیکن حج (اس سال نہ کیا، بلکہ) کسی اور سال میں یا سرے سے حج ہی نہ کیا تو اس پر قربانی واجب نہیں ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ تمتع کرنے والا عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے کے لیے مڑ کر اپنی میقات پر جہاں اس نے پہلے احرام باندھا تھا یا کسی اور میقات پر نہ آیا ہو۔ اور یہ کہ 'قارن' مکہ میں داخل ہونے کے بعد کسی عمل حج مثلاً وقوف بعرفہ یا طواف قدوم میں شامل ہونے سے پہلے میقات پر واپس نہ آیا ہو۔ پس اگر حج تمتع کرنے والا احرام حج باندھنے کے لیے پھر میقات پر آیا تو اس پر قربانی نہیں ہے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کوئی قارن حج وعمرہ کی یک جائی طور پر نیت کرنے کے بعد پھر کسی میقات پر واپس آیا، یا عمرہ میں حج کو داخل کیا، جیسا کہ قران کے بیان میں بتایا گیا، تو اس پر قربانی نہیں ہے، اور 'متمتع' پر قربانی اس وقت واجب ہوتی ہے جب کہ وہ حج کے لیے احرام باندھے۔ اور صحیح ترین قول یہ ہے کہ اس سے پہلے بھی قربانی دی جاسکتی ہے یعنی عمرہ سے فارغ ہونے پر (احرام حج سے پہلے بھی) قربانی ذبح کی جاسکتی ہے۔ لیکن افضل یہی ہے کہ یوم نحر میں قربانی کو ذبح کیا جائے۔ اس کے لیے آخری وقت کوئی متعین نہیں ہے جس طرح دوسری قربانیوں کے لیے جو تلافی مافات کے طور پر دی جاتی ہیں۔

جو شخص حرم میں قربانی سے عاجز ہو، خواہ جانور دستیاب نہ ہونے یا قیمت نہ ہونے کے باعث یا جانور واجبی قیمت سے زیادہ میں ملتا ہو، یا دام ہوں لیکن اُس کی خود کو حاجت ہو، ان تمام صورتوں میں قربانی کے عوض دس دن روزہ رکھنا لازم ہے، جن میں سے تین ایام حج میں رکھے جائیں اور سات وطن واپس آکر اور وہ تین دن کے روزے حج کا احرام باندھنے کے بعد رکھے جائیں۔ اگر متمتع نے حج کا احرام باندھنے سے پہلے روزہ رکھ لیا تو وہ جائز نہ ہوگا۔ اور سنت یہ ہے کہ یہ تین روزے یوم عرفہ سے پہلے رکھ لیے جائیں، کیونکہ اس دن کوئی روزہ نہ رکھنا سنت ہے۔ مگر ایام تشریق کے بعد ان روزوں میں تاخیر کی گئی تو گناہ ہوگا اور یہ روزے قضا شمار ہوں گے۔ لیکن اس تاخیر پر کوئی قربانی واجب نہیں ہے۔ باقی سات روزے وطن واپس آنے پر یا کسی بھی شہر میں جہاں قیام کا ارادہ ہو رکھے جائیں۔ چنانچہ اگر مکہ ہی میں قیام کا ارادہ کیا تو وہیں پر یہ سات روزے رکھے جاسکتے ہیں۔ اور وطن میں آکر سات روزوں کا رکھنا اسی حالت میں جائز ہے جب کہ اعمال حج سے فارغ ہو کر واپسی ہوئی ہو۔ اگر طواف وسعی سے پہلے ہی کوئی شخص وطن واپس آگیا تو ان روزوں کا رکھنا جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر اعمال حج میں سے صرف بال منڈانا رہ گیا ہو تو یہ روزے وطن پہنچ کر بال منڈانے کے بعد رکھے جاسکتے ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جو شخص حج اور عمرہ کا ارادہ کرتا ہے تو ان کے لیے احرام تین حالتوں میں باندھے جاسکتے ہیں:

پہلی حالت 'افراد' کی ہے یعنی صرف حج کرنے کا احرام باندھا جائے اور جب حج کے اعمال پورے ہو جائیں اس کے بعد عمرہ کرے۔

دوسری حالت 'تمتع' کی ہے، وہ یہ ہے کہ پہلے عمرہ کا احرام باندھا جائے اور جب ایام حج میں اس کا کوئی عمل، خواہ کوئی ایک رکن ہو، کرلیا جائے اس کے بعد اسی (سال کے ایام حج میں) حج کیا جائے۔ ایام حج ماہ رمضان کی آخری تاریخ کا سورج غروب ہو جانے کے بعد شروع ہو جاتے ہیں۔ پس اگر رمضان کی آخری تاریخ میں عمرہ کا احرام باندھا پھر اس کے

اعمال کی بجا آوری عید کی رات تک ہوتی رہی تو اس کو متمتع (حج تمتع کرنے والا) قرار دیا جائے گا، بشرطیکہ اس سال کا حج بھی کرلیا جائے، لیکن اگر عمرے کے اعمال (رمضان کے آخری دن) سورج غروب ہونے سے پہلے ہی پورے کر لیے تو متمتع قرار نہیں دیا جائے گا، خواہ اس سال کا حج بھی کرلیا ہو، کیونکہ (اس صورت میں) ارکان عمرہ میں سے کچھ بھی ایام حج میں سے کسی دن ادا نہیں ہوا۔

تیسری حالت 'قران' کی ہے۔ اس کی دو صورتیں ہیں:

اول یہ کہ حج اور عمرہ دونوں کا احرام اکٹھا باندھا جائے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ پہلے عمرہ کا احرام باندھا جائے، پھر عمرہ کے طواف کے بعد کی دو رکعتوں کا رکوع کرنے سے پہلے پہلے اس عمرے میں حج کو داخل (شامل) کرلیا جائے۔ اب یہ حج کی شمولیت خواہ طواف عمرہ شروع کرنے سے پہلے ہو یا شروع کرنے کے بعد، اور ختم ہونے سے پہلے ہو یا ختم کرنے کے بعد لیکن اس کی دو رکعتوں کے پڑھنے سے پہلے، ان تمام صورتوں میں وہ شخص 'قارن' قرار دیا جائے گا۔ (یعنی حج اور عمرہ کو ملا کر انجام دینے والا) لیکن عمرہ کے طواف کے بعد اور اس کی دو رکعتوں کے پڑھنے سے پہلے اس عمرہ میں حج کو داخل کرنا مکروہ ہے۔ اگر عمرہ کا طواف شروع کرنے کے بعد حج کو شامل کیا تو اس طواف کو بطور نفل کے پورا کرے۔ عمرہ کا مطلوبہ طواف حج کے طواف میں آجائے گا، کیونکہ 'قارن' کو دونوں کے لیے ایک طواف اور ایک سعی کافی ہے، جیسا کہ آگے بتایا جا رہا ہے۔ اسی طرح اگر عمرہ کا طواف کرنے کے بعد اور اس کی دو رکعتوں کے پڑھنے سے پہلے حج کو عمرہ میں داخل کیا تو وہ طواف نفلی ہو جائے گا۔ اگر عمرہ کا طواف کرنے اور دو رکعتیں ادا کرنے کے بعد حج کو اس میں داخل کیا تو حج کا احرام باطل ہو جائے گا اور وہ حج نہ ہوگا جیسے اس صورت میں جب کہ عمرہ فاسد ہو جائے اور اس میں حج کو داخل کیا جائے تو حج کا احرام رائیگاں جائے گا۔ ایسی صورت میں واجب یہ ہے کہ فاسد شدہ عمرہ کو پورا کیا جائے اور فوراً اس کی قضا کی جائے جیسا کہ عمرہ کے بیان میں بتایا گیا۔ غرض عمرہ پر حج کو داخل کرنا دو شرطوں پر موقوف ہے:

اول یہ کہ دونوں میں ارداف ہو (یعنی یکے بعد دیگرے واقع ہوں) اور حج کو عمرہ پر طواف کی دو رکعتیں ادا کرنے سے پہلے پہلے داخل کرلیا جائے۔

دوسرے یہ کہ جس عمرہ پر حج کو داخل کیا گیا ہے وہ عمرہ درست ہو۔ اگر ان دونوں میں سے کوئی شرط پوری نہ ہوئی تو دونوں کا ارداف متصور نہ ہوگا اور حج کا احرام نہیں بندھے گا۔

واضح ہو کہ عمرہ کا حج پر داخل کرنا یہ ہے کہ پہلے حج کا احرام باندھا جائے، پھر اس پر عمرہ کو شامل کرلیا جائے۔ ایسا کرنا درست نہیں ہے اور یہ فعل لغو ہے۔ (اس سے) احرام نہ ہوگا، کیونکہ (عمل) ضعیف (یعنی عمرہ کو) (عمل) قوی (یعنی حج) کے اوپر نہیں لایا جاسکتا۔

احرام کی سب سے بہتر صورت افراد ہے (یعنی محض حج بلاشمولیت عمرہ کرنا)۔ اس کے بعد 'قران' (یعنی حج وعمرہ کو ملا کر ادا کرنا)، پھر 'تمتع' (یعنی پہلے عمرہ کر کے پھر حج کرنا)۔ قارن کو حج وعمرہ کے لیے ایک ہی عمل کرنا ہوگا۔ اور وہ عمل 'حج افراد' کا ہے، یعنی ایک طواف اور ایک سعی اور دونوں کے لیے ایک بار سر منڈانا کافی ہے۔ اس میں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ

قربانی کرنا پڑتی ہے۔اور اسی طرح متمتع پر بھی قربانی لازم ہے۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:''فمن تمتع بالعمرة الی الحج فما استیسر من الھدی''اور از روئے سنت یہ ثابت ہے کہ قارن پر قربانی واجب ہے۔قارن اور متمتع دونوں پر قربانی واجب ہونے کی دو شرطیں ہیں:

اول یہ کہ قران اور تمتع کے وقت یعنی حج وعمرہ کی نیت ایک ساتھ باندھنے والا مکہ کا باشندہ نہ ہو یا باشندہ کے حکم میں نہ ہو(یعنی مکہ کا باشندہ ہونے کا اطلاق شرعاً اس پر نہ ہوتا ہو)۔یہ حکم قران کی دو صورتوں میں سے ایک صورت میں ہے۔قران کی دوسری صورت اور تمتع میں اس شرط کا اطلاق عمرہ کا احرام باندھنے کے وقت ہوگا۔واضح ہو کہ مکہ کے حکم میں (یعنی جس جگہ پر شرعاً مکہ کا اطلاق ہوتا ہے)وہ جگہ ہے جہاں سے آگے جا کر مسافر پر قصر واجب ہوتا ہے،پس اگر کسی شخص کا وطن مکہ ہے یا شرعاً مکہ کا باشندہ قرار دیا جائے،(یعنی مکہ کی ان حدود میں اقامت رکھتا ہو جس میں قصر نہیں ہوتا)اور وہ قران یا تمتع کرے تو اس پر قربانی نہیں ہے،کیونکہ وہ سفر حج یا سفر عمرہ میں سے کسی کے سقوط سے بہرہ مند نہیں ہوا(یعنی اس نے سفر ہی نہیں کیا جسے ساقط کیا جاتا)۔

واضح ہو کہ قران اور تمتع کی قربانی اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی بنا پر واجب ہے:''ذالک لمن یکن اھلہ حاضری المسجد الحرام''(یعنی وہ قربانی ان پر ہے،جو حاضرین مسجد حرام میں نہ ہوں)مالکیہ لفظ''حاضری المسجد الحرام''کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ وہ لوگ جو مکہ کے رہنے والے ہوں یا شرعاً مکہ کے رہنے والے قرار دیے جائیں۔

دوسری شرط(وجوب قربانی کی)یہ ہے کہ(جس حج کی قربانی دی گئی ہے)وہ حج اسی سال کا ہو،لہٰذا اگر قران یا تمتع کے بعد مانع حج پیش آیا،مثلاً کسی دشمن وغیرہ نے روک دیا اور اس رکاٹ کے باعث احرام حج توڑنا پڑا تو قربانی واجب نہیں ہے۔متمتع پر قربانی واجب ہونے کی ایک تیسری شرط بھی ہے کہ وہ شخص عمرہ کے اعمال سے فارغ ہونے اور حج کا احرام باندھنے سے پہلے نہ اپنے شہر میں واپس آیا ہو اور نہ اتنے ہی فاصلہ پر کسی اور جگہ گیا ہو۔

یاد رہے کہ تمتع کی قربانی(عمرہ کے بعد)حج کا احرام باندھنے پر واجب ہوتی ہے،اس واسطے کہ احرام حج باندھنے ہی پر تمتع کا تحقق ہوتا ہے۔اور اس کے واجب ہونے کے وقت میں گنجائش ہے۔یہ گنجایش یوم نحر کو جمرۂ عقبہ پر کنکریاں مارنے تک رہتی ہے۔چنانچہ اگر کوئی متمتع جمرۂ مذکور پر کنکریاں مارنے کے بعد وفات پائے تب ہی اس کے وارثوں پر یہ حکم عائد ہوتا ہے کہ اس کے مال سے قربانی دیں۔اگر اس سے پہلے وفات ہو جائے تو(چونکہ ہنوز اس کے واجب ہونے میں گنجایش تھی اس لیے)اس کے ورثاء کو نہ اس کی طرف سے قربانی دینا واجب ہے اور نہ اس کے اپنے مال سے یا اس کے مال کے تیسرے حصہ سے واجب ہے۔اور یہ جائز ہے کہ تمتع کی قربانی عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے کر دی جائے۔

جو شخص قربانی کی توفیق نہ رکھتا ہو اس پر واجب ہے کہ اس کے عوض دس روزے رکھے،تین روزے حج کے دوران اور سات واپس آنے پر۔چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:''فمن لم یجد فصیام ثلاثة ایام فی الحج وسبعة اذا رجعتم''قربانی سے معذوری کی یہ صورتیں ہو سکتی ہیں کہ قربانی کا جانور دستیاب نہ ہو،یا اس کے دام پاس نہ ہوں اور قرض بھی نہ مل سکتا ہو۔یا دام ہوں لیکن اس کو اپنے ضروری اخراجات کے لیے درکار ہوں۔

تین دن کے روزوں کا اصل وقت حج کا احرام باندھنے سے شروع ہو کر یوم نحر تک کے دوران ہے۔ اگر یوم نحر سے پہلے پہلے نہ روزہ رکھا تو یوم نحر کے بعد کے متصل یعنی ایام میں روزے رکھنا واجب ہے، یعنی ایام تشریق میں۔ لیکن ایام تشریق تک بلا وجہ روزے میں تاخیر کرنا مکروہ ہے۔ اگر ایام تشریق گزر جانے تک روزہ نہ رکھا تو اب جس وقت چاہے روزہ رکھے، خواہ سات روزوں کے ساتھ ملا کر رکھ لے یا الگ الگ۔ بعد کے سات روزے اعمال حج سے فارغ ہونے یعنی رمی جمار ختم کرنے کے بعد رکھے جا سکتے ہیں، خواہ گھر میں واپس آیا ہو یا نہ آیا ہو، کیونکہ آیت کریمہ سابقہ ''سبعة اذا رجعتم'' میں لفظ رجوع جو آیا ہے اس سے مراد اعمال حج سے فارغ ہونا ہے۔ تاہم ان روزوں کا گھر واپس آنے تک ملتوی رکھنا مستحب ہے۔ البتہ اگر اعمال حج سے فارغ ہونے سے پہلے رکھے گئے تو وہ روزے شمار میں نہ آئیں گے، خواہ وقوف بہ عرفہ کے بعد رکھے جائیں یا پہلے۔ اور ہر اس صورت میں جب کہ حج یا عمرہ میں کسی خرابی کے باعث قربانی لازم ہوئی ہو، مثلاً واجبات احرام میں سے کوئی واجب ترک ہوا ہو کہ بغیر احرام کے میقات سے آگے چلا گیا، یا مذی آ گئی، یا کوئی ایسا ہی فعل سرزد ہوا جس پر قربانی واجب ہوتی ہے جس کی تفصیل جنایات حج کے بیان میں بتائی گئی اور قربانی دینے سے کوئی شخص عاجز رہا تو اس پر قربانی واجب رہے گی یا پھر اس کے عوض بہ موجب تفصیل بالا دس دن کے روزے رکھے جائیں۔ تین دن کے روزے ایام تشریق سے پہلے رکھے جائیں اگر قربانی واجب کرنے والی بات وقوف بہ عرفہ سے پہلے سرزد ہوئی تو یہ روزے ایام تشریق ہی میں رکھ لے جائیں۔ لیکن اگر عین عرفہ کے دن یا اس کے بعد امر موجب قربانی سرزد ہوا تو ایام تشریق کے بعد ہی تین دن روزے رکھے جائیں گے ان تین دن کے روزوں سے پہلے یا تین دن پورے کرنے سے پہلے قربانی میسر ہو گئی تو مستحب یہ ہے کہ قربانی دی جائے اور وہ ایام جن میں روزہ رکھا تھا ان کو بطور نفلی اگر تین روزے پورے کرنے کے بعد قربانی میسر ہوئی تو اب مڑ کر قربانی کرنا مستحب نہیں ہے۔ تاہم اگر قربانی کر دی گئی تو جائز ہے آئندہ کے روزے نہ رکھے، کیونکہ اصل کام تو قربانی تھا سو وہ ہو گیا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ارادہ حج کرنے والے کو ان تین امور میں سے کسی پر عمل کرنے کا اختیار ہے: تمتع، افراد اور قران۔ ان میں سب سے افضل تمتع ہے، اس کے بعد افراد، پھر قران کا درجہ ہے۔ تمتع یہ ہے کہ ایام حج میں عمرہ کے لیے احرام باندھا جائے، پھر تحلل کے ساتھ اس سے فارغ ہوا جائے۔ پس اگر ایام حج میں (عمرہ کا) احرام نہیں باندھا گیا تو اسے تمتع کرنے والا قرار نہ دیا جائے گا اور تمتع کے لیے یہ شرط ہے کہ بہ موجب ارشاد باری تعالیٰ فمن تمتع الآیہ اسی سال (جس سال عمرہ کیا تھا) حج کرے، اور بظاہر آیت کا منشاء یہ ہے کہ دونوں کو یکے بعد دیگرے (بلا فصل) انجام دیا جائے۔

افراد یہ ہے کہ پہلے صرف حج کیا جائے (عمرہ نہ کیا جائے) اور حج سے فارغ ہونے کے بعد عمرہ کیا جائے جو اس پر واجب ہے در آنحالیکہ عمرہ اس کے ذمہ باقی ہو (یعنی کبھی پہلے نہ کیا گیا ہو)۔

قران یہ کہ حج اور عمرہ دونوں ایک ساتھ ادا کیے جائیں (یعنی درمیان میں احرام نہ توڑا جائے)۔ یا پھر یہ کہ عمرہ کا احرام باندھا جائے، پھر عمرہ کا طواف کرنے سے پہلے اس پر حج کو داخل کر لیا جائے۔ لیکن اگر قربانی ساتھ ہے تو اس عمرہ پر 'سعی' کے بعد بھی حج کو داخل کر لیا جائے۔ ان دونوں صورتوں میں وہ حج قران ہوگا اور عمرہ میں حج کی مداخلت درست ہو گی، اگر چہ اس عمرہ کا احرام حج کے علاوہ اور دونوں میں باندھا گیا ہو۔ لیکن (اس کے برعکس) اگر کسی نے حج کا احرام

باندھا اور اس پر عمرہ کی مداخلت کی تو عمرہ کی نیت درست نہ ہوگی اور اس لیے یہ 'حج قران' نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ قران کرنے والا حج افراد سے زیادہ اور اعمال نہیں کرتا لہٰذا ایک طواف اور ایک ہی سعی اور اسی طرح اور کام ایک ہی بار کرنا ہوگا۔ اور حج تمتع کرنے والے پر قربانی واجب ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى '' (الآیہ) اور یہ قربانی عبادت کا ایک حصہ ہے، ہدی جبر (تاوان) نہیں ہے۔

ہدی کے واجب ہونے کی سات شرطیں ہیں:

اول یہ کہ متمتع مکہ کا رہنے والا یا اس کو عارضی وطن بنانے والا نہ ہو، یا علاقہ حرم کا باشندہ نہ ہو اور یہ کہ اس کے اور اصل حرم کے درمیان مسافت قصر سے کم فاصلہ نہ ہو۔ ایسا ہو تو اس پر ہدی واجب نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ اس نے عمرہ ایام حج میں کیا ہو۔

تیسرے یہ کہ حج اسی سال کیا جائے (جس سال عمرہ کیا ہے) جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

چوتھے یہ کہ حج اور عمرہ کے درمیانی وقت میں مسافت قصر کے برابر سفر نہ کیا ہو۔ اگر مسافت قصر کے برابر یا اس سے زیادہ سفر کر لیا اس کے بعد حج کا احرام باندھا تو قربانی واجب نہ ہوگی۔

پانچویں یہ کہ حج کا احرام باندھنے سے پہلے عمرہ سے حلال ہو جائے (یعنی ممنوعات احرام کی پابندی سے سبک دوش ہو جائے) اگر عمرہ سے حلال ہونے سے پہلے حج کا احرام باندھا تو یہ قران ہو جائے گا تمتع نہ رہے گا۔ اور اب قران کی قربانی لازم ہوگی۔

چھٹے یہ کہ عمرہ کا احرام اپنے شہر کے میقات سے یا پھر ایسی جگہ سے باندھا جائے جہاں سے مکہ ایک مسافت قصر یا اس سے زیادہ فاصلہ پر ہو۔ اگر اس سے کم فاصلہ پر احرام باندھا گیا تو ایسے شخص کا شمار اہل مسجد حرام میں ہوگا (یعنی وہ شخص جو مکہ یا حرم کا باشندہ ہے) جیسا کہ پہلے بتایا گیا، اور اس پر بغیر احرام کے میقات سے گزر جانے کے باعث قربانی واجب ہوگی، بشرطیکہ وہ بغیر احرام کے میقات سے گزر آیا ہو حالانکہ اس پر احرام واجب تھا۔

ساتویں یہ کہ تمتع کی نیت عمرہ کے آغاز یا دوران عمرہ میں کر لے۔

واضح ہو کہ تمتع اور قران کی قربانی یوم نحر کی صبح طلوع ہونے پر لازم ہوتی ہے۔ اور قارن پر بھی حج کی قربانی لازم ہے بشرطیکہ وہ اہل مسجد حرام میں سے نہ اور قربانی عمرہ یا حج کے فاسد ہو جانے پر بھی ذمہ سے ساقط نہیں ہوتی اور نہ حج کے فوت ہو جانے سے ساقط ہوتی ہے۔ اور جب قارن اپنے فوت شدہ قران کی قضا کرنے لگے تو اسے دو جانور کی قربانی دینا ہوگی۔ ایک قربانی پہلے قران کی (جو فوت ہوا) اور دوسری قربانی دوسرے قران (موجودہ) کی۔

اگر متمتع اپنی قربانی بھیج دے تو اسے عمرہ سے حلال ہونے کا حق نہیں ہے لہٰذا اس کو چاہیے کہ عمرہ کا طواف اور سعی کرنے کے بعد سر منڈوا کر تحلل سے پہلے حج کا احرام باندھ لے۔ پس جب یوم نحر میں قربانی ذبح کر لی تو حج اور عمرہ دونوں کا ایک ساتھ تحلل ہو گیا۔ عمرہ کرنے والا جب عمرہ سے فارغ ہو جائے تو اسی وقت حلال ہو جائے خواہ وہ عمرہ ایام حج میں کیا ہو یا دوسرے ایام میں، یا خواہ اس کے ساتھ قربانی ہو۔ بخلاف تمتع کرنے والے کے کہ اگر اس کے ساتھ قربانی ہے تو اسے

مروہ کے قریب نحر کرے، ہر چند کہ یہ جائز ہے کہ علاقہ حرم میں کسی جگہ بھی نحر کیا جائے اور جسے قربانی کا جانور میسر نہ ہو سکے کہ وہ فروخت نہ ہوتا ہو یا اس کی قیمت نہ ادا کر سکتا ہو تو اسے دس روزے رکھنے پڑیں گے جن کے منجملہ تین روزے ایام حج میں اور باقی سات روزے گھر واپس آ کر رکھے، اور افضل یہ ہے کہ تین روزے یوم عرفہ کے آخری تین دنوں میں رکھے جائیں۔ اگر تین روزے یوم نحر سے پہلے نہیں رکھے تو یوم عید کے تین دنوں میں قیام منٰی کے دوران رکھے۔ اس کے لیے کوئی قربانی نہیں ہے۔ اگر ایام منٰی میں (تین روزے) نہ رکھے تو پورے دس دن کے روزے رکھے اور چونکہ واجبات حج میں سے ایک واجب میں مقررہ وقت سے زیادہ تاخیر ہوئی ہے اس لیے اس کی قربانی دے اور تین دن کے یہ روزے حج کا احرام باندھنے سے پہلے بھی رکھے جا سکتے ہیں جبکہ عمرہ کا احرام بندھا ہو۔ عمرہ کا احرام باندھنے سے پہلے ان روزوں کا رکھنا جائز نہیں ہے۔ اور ان تین دنوں روزے واجب ہونے کا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے جب قربانی واجب ہوتی ہے، یعنی یوم نحر کی صبح کے طلوع ہونے سے۔ باقی سات روزے جو ہیں ان کو حج کا احرام باندھنے اور اس سے فارغ ہونے سے پہلے رکھنا درست نہیں ہے۔ اسی طرح منٰی کے دنوں میں بھی اور منٰی کے ایام گزرنے کے بعد طواف زیارت سے پہلے بھی صحیح نہیں ہے۔ ہاں طواف زیارت اور سعی کے بعد روزے رکھے تو درست ہے۔ اور ان تین روزوں اور سات روزوں کو مسلسل رکھنا واجب نہیں ہے اور نہ یہی واجب ہے کہ جدا جدا رکھے جائیں۔ اور جب یہ روزے (جو قربانی کی بجائے رکھے جاتے ہیں) رکھے جانے کے بعد قربانی میسر ہو جائے تو اب مڑ کر قربانی کرنا واجب نہیں ہے۔ ہاں اگر ہنوز روزہ شروع نہیں کیا تو اختیار ہے چاہے تو مڑ کر قربانی کرے یا روزہ ہی رکھ لیا جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ احرام کا ارادہ کرنے والے کو افراد یا قران یا تمتع کا اختیار ہے، البتہ حج قران باقی دونوں سے افضل ہے۔ اور تمتع افراد سے بہتر ہے۔ یاد رہے کہ قران کا افضل ہونا اسی حالت میں ہے جبکہ ممنوعات احرام میں سے کسی امر ممنوع کے سرزد ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو، کیونکہ حج قران میں لمبے عرصہ تک حالت احرام میں رہنا ہوتا ہے۔ اگر ایسی بات کے سرزد ہونے کا اندیشہ ہو تو تمتع ہی سب سے افضل ہے، کیونکہ اس میں حالت احرام کے اندر تھوڑے ہی دن رہنا ہوتا ہے۔ اور اس میں انسان کے لیے اپنے نفس پر قابو رکھنا آسان ہے

افراد یہ ہے کہ صرف حج کے لیے احرام باندھا جائے۔

قران کے معنی لغت میں دو اشیاء کو جمع کرنے کے ہیں اور اصطلاح شرع میں اس سے مراد حج اور عمرہ کو جمع کرنے کا احرام ہے، یہ جمع کرنا حقیقی طور ہو یا حکمی طور پر۔ حقیقی طور پر جمع کرنا یہ ہے کہ ایک ہی وقت اور ایک ہی احرام میں دونوں (حج وعمرہ) کو جمع کیا جائے اور حکما جمع کرنا یہ ہے کہ حج کا احرام عمرہ کے احرام کے بعد ہو، پھر ان کے افعال کو اکھٹا بجا لایا جائے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ پہلے عمرہ کا احرام باندھا جائے پھر قبل اس کے کہ طواف عمرہ کے چار پھیرے لگائے جائیں حج کا احرام بھی باندھ لیا جائے۔ اگر حج کا احرام طواف عمرہ کے چار چکر لگانے کے بعد باندھا تو اس صورت 'قران' نہ ہوگا، بلکہ یہ حج تمتع ہوگا، وہ بھی اس حالت میں جب کہ عمرہ کا طواف ایام حج میں واقع ہوا ہو۔ یہ صورت دیگر نہ یہ حج قران ہوگا اور نہ حج تمتع ہوگا۔ ہاں اگر پہلے حج کا احرام باندھا پھر طواف قدوم سے پہلے عمرہ کی نیت کر لی تو وہ بھی قران ہو جائے گا لیکن ناقص صورت میں، لہٰذا اس کے لیے طواف قدوم کے بعد قربانی دینا ہوگی، جیسا کہ عمرہ کے بیان میں بتایا گیا۔ قران کا احرام

میقات پر باندھا جائے یا اس سے پہلے وہ احرام صحیح ہوگا، لیکن میقات سے بغیر احرام کے آگے بڑھنے پر قربانی لازم ہوگی، بجز اس کے کہ احرام باندھ کر پھر وہاں لوٹ کر آئے (جہاں میقات ہے تو قربانی واجب نہ ہوگی)۔ ہر چند کہ (قارن کا) ایام حج اور اس سے پہلے بھی احرام باندھنا درست ہے لیکن ایام حج سے پہلے احرام باندھنا فعل مکروہ ہے۔ حج وعمرہ کے باقی اعمال کا ایام حج میں واقع ہونا ضروری ہے۔ یعنی عمرہ کا پورا طواف یا اس کے بیشتر پھیرے اور عمرہ وحج کی سعی کا ایام حج کے اندر ہونا لازم ہے۔ اور سنت یہ ہے کہ (حج قران کا احرام باندھنے کے لیے) یہ کہے: ''اللّٰھم انی ارید العمرۃ الحج فیسر ھما لی وتقبلھا منی '' (یعنی بار الٰہی میں نے عمرہ اور حج کا ارادہ کیا ہے ان کو میرے لیے آسان کر دے اور عمرہ وحج قبول فرمالے) نیز مستحب یہ ہے کہ نیت میں عمرہ کا نام پہلے آئے جیسے اس کو انجام دینے میں عمرہ کو پہلے کرنا واجب ہے، کیونکہ محض اعمال حج عمرہ کے لیے کافی نہیں ہیں، لہٰذا واجب ہے کہ پہلے عمرہ کے لیے سات پھیرے کرے اور ابتدائی تین پھیروں میں رمل کرے (یعنی شانوں کو ہلاتے ہوئے تیز قدم چلے) جب کہ یہ طواف یا اس کے بیشتر پھیرے (لازمی طور پر) ایام حج میں واقع ہوں، جیسا کہ اوپر کئی بار بتایا گیا ہے۔ اگر عمرہ کا طواف کرتے ہوئے حج کے طواف کی نیت کی تب بھی وہ عمرہ ہی کا طواف ہوگا، کیونکہ جب طواف اپنے مقررہ وقت میں کیا جائے تو وہ ہو جاتا ہے نیت ہو یا نہ ہو۔ طواف کے بعد عمرہ ہی کے لیے سعی کی جائے۔ عمرہ کے اعمال یہاں پر ختم ہو جاتے ہیں، لیکن چونکہ حج کا احرام بندھا ہوتا ہے اس لیے تحلل نہ کیا جائے (یعنی سر منڈا کر ممنوعات احرام سے بے نیاز نہ ہو جائے) بلکہ تحلل کو اعمال حج سے فارغ ہونے تک توقف میں ڈال رکھے۔ اگر اس سے پہلے سر منڈا لیا تو دو قربانیاں لازم ہوں گی، کیونکہ دو احراموں کی خلاف ورزی ہوئی ہے۔ غرض اعمال حج کی انجام دہی عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد شروع کی جائے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ پس اگر (عمرہ کا) محض طواف کیا پھر حج کا طواف کر لیا اور حج کا طواف کرنے کے بعد عمرہ کی سعی کی اور پھر حج کی سعی کی تو (قران) صحیح ہو جائے گا، لیکن یہ طریقہ برا ہے تاہم اس پر قربانی واجب نہ ہوگی۔

قران (کے صحیح ہونے) کی سات شرطیں ہیں: اول یہ ہے کہ حج کا احرام عمرہ کا پورا طواف یا اس کے بیشتر پھیرے کرنے سے پہلے باندھا جائے۔ اگر طواف عمرہ کے بیشتر پھیرے کرنے کے بعد احرام حج باندھا تو وہ حج قران نہ ہوگا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ حج کا احرام اس وقت باندھا جائے جب کہ عمرہ فاسد نہ ہوا ہو۔

تیسری شرط یہ ہے کہ عمرہ کا طواف یا اس کے بیشتر پھیرے وقوف بعرفات سے پہلے کر لیے جائیں۔ اگر عمرہ کا طواف نہ کیا گیا اور زوال آفتاب کے بعد عرفہ میں وقوف کر لیا تو عمرہ جاتا رہا اور قران باطل ہو گیا اور عمرہ کی قربانی جو لازم تھی وہ ساقط ہو گئی۔ ہاں اگر طواف کے بیشتر پھیرے کر لیے گئے اس کے بعد عرفہ میں وقوف کیا تو چاہیے کہ طواف زیارت سے پہلے بقیہ طواف پورے کر لیے جائیں۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ حج اور عمرہ دونوں مفسدات سے محفوظ ہوں، لہٰذا اگر مثلاً وقوف بعرفہ سے پہلے فعل جماع سرزد ہو گیا اور ہنوز طواف عمرہ کے بیشتر پھیرے نہ ہوئے تھے تو قران باطل ہو جائے گا اور قربانی ساقط ہو جائے گی۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ عمرہ کا پورا طواف یا اس کے بیشتر پھیرے ایام حج کے اندر انجام پائے ہوں، اگر طواف کے بیشتر پھیرے ایام حج آنے سے پہلے کیے گئے تو قران نہ ہوگا۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ (قران کرنے والا) مکہ کا باشندہ نہ ہو، لہٰذا کسی اہل مکہ کا قران درست نہ ہوگا جب تک کہ وہ ایام حج سے پہلے مکہ سے کسی اور علاقہ میں نہ چلا گیا ہو۔

ساتویں یہ کہ وہ حج فوت نہ ہو، اگر حج فوت ہو گیا تو وہ قارن نہ رہے گا اور قربانی ساقط ہو جائے گی۔

صحت قران کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ اپنی اہل کے ساتھ لَم (یعنی معمولی اختلاط یا قابل نظر انداز گناہ) بھی نہ ہو، لہٰذا اگر کسی نے عمرہ کا طواف کر لیا اور طواف کے بعد بغیر تحلل کے اپنے وطن واپس آ گیا تو 'قران' باقی رہے گا۔

اصطلاح شرع میں تمتع یہ ہے کہ ایام حج میں احرام باندھا جائے یا اس سے پہلے باندھا جائے لیکن طواف عمرہ کے بیشتر پھیرے ایام حج کے آجانے پر کیے جائیں۔ اس کے بعد حج کا احرام ایک ہی سفر میں باندھا جائے۔ وہ سفر حقیقی معنوں میں ایک ہو یا حکماً (شرعاً) اسے ایک سفر مانا گیا ہو، بایں طور کہ عمرہ کے بعد یا تو قطعاً اپنے شہر میں واپس نہ آیا ہو (یہ حقیقی معنوں میں ہوا) یا اپنے شہر میں آ گیا ہو لیکن اس کا پھر مکہ میں دو باتوں کے لیے واپس آنا مطلوب ہو۔ ایک بات یہ ہے کہ اس نے قربانی بھیج دی ہو۔ ایسی صورت میں یوم نحر سے پہلے تحلل ممنوع ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ سر منڈانے سے پہلے اپنے شہر میں چلا آیا ہو۔ اس حالت میں اسے تکمیل کے لیے پھر حرم میں واپس آنا قطعی ہے، کیونکہ سر منڈوانا علاقۂ حرم ہی میں واجب ہے اور اس طرح اپنے گھر آجانے کو المام غیر صحیح کہا جاتا ہے (یعنی معمولی سا نا قابل گرفت گناہ)۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے ہدی (قربانی کا جانور) روانہ کیے بغیر عمرہ کیا اور سر منڈائے بغیر اپنے شہر میں واپس آ گیا تو اس کا احرام باقی رہے گا۔ اب اگر اس نے اپنے شہر میں سر نہیں منڈایا اور حج کے لیے واپس آ گیا تو اس کا حج تمتع ہو جائے گا، کیونکہ اس کا اپنے اہل میں آنا صحیح معنوں میں 'لَم' نہیں ہے۔ البتہ اگر اپنے شہر میں آ کر سر منڈا لیا تو تمتع باطل ہو جائے گا۔ اگر قربانی کا جانور روانہ کرنے کے ساتھ عمرہ کیا تو اس صورت میں یا تو اس کی قربانی یوم نحر تک ملتوی رکھی جائے گی یا ملتوی نہ رکھی جائے گی۔ اگر یوم نحر تک اسے ملتوی رکھا تو تمتع صحیح ہوگا اور اس جانور کی قربانی کے سوا اور کچھ اس پر واجب نہ ہوگا، خواہ وہ اپنے گھر واپس آیا ہو یا نہ آیا ہو۔ اور اگر اس نے اپنی قربانی کے ذبح کرنے میں جلدی کی اور اپنے گھر واپس آ گیا تو اس پر مطلقاً کچھ واجب نہیں ہے، خواہ اس سال حج کرے یا نہ کرے، لیکن تمتع باطل ہو جائے گا۔ اور اگر اپنے گھر واپس نہیں آیا اور اس سال حج نہ کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ اور اگر حج کیا تو دو قربانیاں لازم ہیں، ایک تو حج تمتع کی قربانی اور دوسری وقت سے پہلے تحلل کی قربانی۔

واضح ہو کہ تمتع کے صحیح ہونے کی چند شرطیں ہیں۔ منجملہ ان کے یہ ہے کہ عمرہ کا پورا طواف یا اس کے بیشتر پھیرے ایام حج میں انجام پائیں۔ اور یہ کہ عمرہ کا احرام حج کے احرام سے پہلے باندھا جائے اور یہ کہ طواف عمرہ کے تمام یا بیشتر پھیرے احرام حج سے پیشتر کر لیے جائیں اور یہ کہ عمرہ فاسد نہ ہوا ہو اور یہ کہ حج فاسد نہ ہوا ہو اور یہ کہ اپنے اہل کے ساتھ صحیح معنوں میں المام نہ کیا گیا ہو، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اور یہ کہ حج اور عمرہ ایک ہی سال میں ادا کیے جائیں۔ چنانچہ اگر عمرہ کا طواف ایام حج میں کر لیا گیا لیکن حج دوسرے سال میں کیا تو یہ 'حج تمتع' نہ ہوگا، اگرچہ وہ گھر میں نہ آیا ہو اور اگلے سال تک احرام ہی میں رہا ہو۔ اور یہ کہ وہ مکہ کا باشندہ نہ ہو، لہٰذا اگر عمرہ کیا پھر مستقل طور پر مکہ میں ٹھہرنے کا ارادہ کر لیا تو تمتع نہ ہوگا۔ اگر ایسا ارادہ نہ کیا ہو تو حج تمتع ہو جائے گا۔ اور یہ کہ ہنوز ایام حج نہ آئے ہوں اور وہ مکہ میں بغیر احرام کے مقیم ہو۔ ایسی صورت میں اہل مکہ کی طرف اس کا حج تمتع نہ ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ ہنوز ایام حج نہ آئے ہوں اور وہ مکہ میں احرام کے

ہے جو پانچ سال کا ہو کر چھٹے سال میں داخل ہو گیا ہو۔ اور گائے بیل وہ جائز ہیں جو دو سال پورے کر کے تیسرے میں داخل ہوں۔ اس بارے میں مالکیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ۔[1] اور بھیڑ بکری میں جو جانور جائز ہیں ان کی تفصیل بموجب مسالک مختلفہ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو[2]

ساتھ مقیم ہو لیکن طواف عمرہ کے بیشتر پھیرے ایام حج کے علاوہ اور دنوں میں کیے ہوں۔

تمتع کرنے والے کو چاہیے کہ جب عمرہ کے اعمال سے فارغ ہو جائے تو سر منڈوا کر یا بال کتروا کر حلال ہو جائے (یعنی احرام کی پابندیوں سے الگ رہے) یہاں تک کہ آٹھویں تاریخ کو حج کا احرام باندھے۔ اس تاریخ کو یوم ترویہ کہتے ہیں، کیونکہ اہل مکہ کے احرام باندھنے کا یہ دن ہے۔ اس احرام میں نویں تاریخ، یعنی یوم عرفہ تک تاخیر کرنا جائز ہے۔ درآنحالیکہ عرفات میں وقوف کرنا اس کے وقت میں ممکن ہو۔

حج قران کرنے والے اور حج تمتع کرنے والے دونوں پر قربانی واجب ہے۔ یہ قربانی جمرۂ عقبہ پر کنکریاں مارنے کے بعد ذبح کی جائے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى، فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة''۔ اس بارے میں قران اور تمتع دونوں کا ایک حکم ہے، یعنی اگر قربانی میسر ہو تو قران والے پر تمتع والے کی طرح قربانی واجب ہے، اگر قربانی میسر نہ ہو تو تین دن کے روزے واجب ہیں گو متفرق طور پر رکھے جائیں، گو افضل یہی ہے کہ متواتر رکھے جائیں اور ایام حج کے اندر ہوں، بشرطیکہ عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد ہوں۔ احرام سے پہلے ان روزوں کا رکھنا جائز نہیں ہے۔ ان کے علاوہ مزید سات روزے اعمال حج سے فارغ ہونے کے بعد واجب ہیں۔ ان کو بھی مسلسل رکھنا افضل ہے۔ نیز تین روزوں میں یہاں تک تاخیر کرنا افضل ہے کہ عید میں تین دن سے زیادہ باقی نہ رہے ہوں کیونکہ یہ جائز ہے کہ اگر ان ایام سے پہلے قربانی کا جانور میسر ہو جائے تو قربانی کی جائے اور روزہ رکھنے کی ضرورت ہی نہ رہے۔ باقی رہے سات دنوں کے روزے سو وہ حج سے فارغ ہونے کی بعد جب جی چاہے، بجز ایام ممنوعہ کے، مثلاً ایام تشریق، رکھے جائیں۔ ان ایام میں روزے رکھے تو وہ جائز شمار نہ ہوں گے۔ اور اگر تین دن کے روزے نہ رکھے گئے اور یوم نحر آ گیا تو اب صرف روزے جائز ہیں، قربانی نہیں کی جا سکتی۔ اگر قربانی کا مقدور نہ ہو تو حلال ہو جائے (یعنی ممنوعات احرام سے سبکدوش ہو جائے)۔ ایسے شخص پر دو قربانی رہیں گی: ایک تو قران یا تمتع کی اور دوسری قربانی سے پہلے حلال ہو جانے کی۔ اگر کوئی شخص بال منڈا کر یا کترا کر حلال ہونے سے پہلے قربانی کرنے کے قابل ہو سکے تو اس کا روزہ رائگاں گیا، اسے چاہیے کہ قربانی کرے۔ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ جو شخص حرم میں رہتا ہے اس کا قران اور تمتع کرنا درست نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''ذالک لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام'' حاضرین مسجد حرام وہ لوگ ہیں جو مواقیت حج کے اندر اور حرم کے علاقہ کے رہنے والے ہیں۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ گائے بیل میں اس کی قربانی جائز ہے جو تین سال پورکر کے چوتھے میں داخل ہوا ہو، خواہ ایک ہی دن زیادہ ہو۔

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ بھیڑ یا دنبہ میں صحیح ترین قول کے مطابق وہ (بز غالہ) جو سال بھر کا ہو گیا ہو جائز ہے۔ اور چھ

ہدی کی قسموں کا بیان

ہدی (قربانی حرم) کی تین قسمیں ہیں: پہلی قسم وہ قربانی جو حج اور عمرہ کے اعمال واجب میں سے ہے، جیسے تمتع یا قران کی قربانی۔ حنفیہ اس کو 'دم شکر' (یعنی شکرانہ کی قربانی) کہتے ہیں۔ اسی میں وہ قربانی بھی شامل ہے جو واجبات حج میں سے کسی واجب کے ترک ہو جانے پر لازم ہوتی ہے، اس کی تفصیل اوپر آچکی ہے۔

دوسری قسم کی وہ قربانی ہے جس کے کرنے کی نذر مانی گئی ہو۔ یہ بھی واجب ہے جبکہ نذر پوری ہو جائے۔

تیسری قسم تطوع (نفلی قربانی) جو احرام باندھنے والا نیکی سمجھ کر کرے۔

قربانی کے وقت اور قربانی کی جگہ کا بیان

قربانی کے وقت اور جگہ کے بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں: ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔(1)

ماہ کا اس صورت میں جائز ہے کہ جس کے اگلے دو دانت گر چکے ہوں۔ اور بکری میں ثنی جائز ہے، یعنی وہ بچہ جو دو سال کا ہو گیا ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ بھیڑ کا وہ بچہ جائز ہے جو ایک سال کا ہو کر دوسرے میں داخل ہو گیا ہو، خواہ سال سے ایک ہی دن زیادہ ہو اور بکریوں میں وہ جانور جائز ہے جو ایک سال کا ہو کر دوسرے سال میں واضح طور پر داخل ہو گیا ہو مثلاً ایک ماہ زیادہ ہو گیا ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں بھیڑ وغیرہ چھ ماہ کی اور بکری وغیرہ پورے سال کی ہو تو قربانی جائز ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ بھیڑ ہو یا بکری سال بھر سے کم کا جانور جائز نہیں، البتہ بھیڑ اگر موٹی ہو تو آدھے سال کی بھی جائز ہے بشرطیکہ فربہی میں اس میں اور سال بھر کے جانور میں فرق نہ معلوم ہوتا ہو۔

ا۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ ہر قسم کی قربانی کے ذبح کرنے کا وقت عید کے دن نماز کے بعد سے شروع ہوتا ہے، خواہ ہنوز خطبہ نہ پڑھا گیا ہو، لیکن بہتر یہی ہے خطبہ کے بعد قربانی کی جائے۔ اس کا آخری وقت ایام تشریق کا دوسرا دن ختم ہونے تک ہے جس کو ایام نحر کا تیسرا دن کہا جاتا ہے۔ افضل یہ ہے کہ پہلے ہی دن قربانی کا جانور ذبح کیا جائے۔ اگر وقت آنے سے پہلے ہی کر دی گئی تو جائز نہ ہوگی، اس کے بدلے میں اور قربانی دینا ہوگی۔ وقت نکل جائے پر نفلی قربانی ساقط ہو جائے گی۔ قربانی واجب کی قضا لازم ہے۔ اور ذبح کرنے کی جگہ تمام حرم ہے، لہٰذا علاقہ حرم میں کسی جگہ پر بھی قربانی جائز ہے۔ لیکن عمرہ کرنے والے کے لیے افضل یہ ہے کہ مروہ کے قریب نحر کرے، حج کرنے والے کو منٰی میں نحر کرنا چاہیے۔ لہٰذا اگر علاقہ حرم کے علاوہ کہیں اور نحر کیا تو جائز نہ ہوگا۔ ہاں اگر جانور تکان کے باعث چل نہ سکے (ناکارہ ہو جائے) تو اسی جگہ

جہاں وہ ناکارہ ہو گیا ہو ذبح کر دیا جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ قربانی کے تین دن مقرر ہیں: عید کا دن اور اس کے بعد کے دو دن۔ یہ دن قران یا تمتع کی قربانی کے ہیں۔ اور اس قربانی کو جمرۂ عقبہ پر کنکریاں مارنے کے بعد ذبح کرنا چاہیے، جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔ اگر ان ایام نحر کے بعد ذبح کیا تب بھی قربانی ہو جائے گی، لیکن اس تاخیر کے باعث بھی قربانی لازم ہو گی۔ قران اور تمتع کی قربانیوں کے علاوہ کسی اور قربانی کے ذبح کرنے کے لیے وقت کی کوئی پابندی نہیں ہے، لیکن ذبح بہر حال حرم میں ہونا چاہیے۔ جو قربانی ایام نحر میں ذبح کی جائے اسے منیٰ میں ذبح کرنا سنت ہے۔ اگر منیٰ کے علاوہ کسی اور جگہ ذبح کیا جائے تو اس کے لیے افضل جگہ مکہ ہے۔ البتہ 'نذر' کی قربانی اگر بدنہ (اونٹ) ہو تو اسے حرم میں ذبح کرنے کی پابندی نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نذر سے واجب ہونے والی قربانی اس وقت سے واجب ہو جاتی ہے جب نذر مانی جائے اور نفلی قربانی کا وقت عید کے دن آفتاب طلوع ہونے کے بعد اتنی دیر گزر جانے پر شروع ہوتا ہے جس میں عید کی نماز مع دو معتدل خطبوں کے ہو سکے اور یہ وقت ایام تشریق کے آخری دن کا آفتاب غروب ہونے تک رہتا ہے۔ ان اوقات کے درمیان رات یا دن میں سے کسی وقت بھی قربانی ذبح کی جا سکتی ہے، لیکن رات کو ذبح کرنا مکروہ ہے، ہاں کوئی ضرورت لاحق ہو مثلاً قربانی کا گوشت کھانے کے لیے محتاج اشخاص رات کو آ جائیں۔

اگر قربانی کا مذکورہ وقت فوت ہو جائے یعنی ایام تشریق گزر جائیں۔ اور نذر کی قربانی رہ گئی ہے تو اس کی قضا لازم ہے ورنہ وقت تو نکل ہی گیا ہے، اب اگر ذبح بھی کیا تو وہ ہدی (قربانی دوران حج کی) متصور نہ ہو گی۔ صرف گوشت (کا صدقہ) ہو گا۔ اور وہ قربانی جو افعال حج کے دوران کسی امر ممنوع کے سرزد ہونے پر واجب ہوتی ہے، اس کا وقت اس امر کے سرزد ہونے کے بعد ہی شروع ہوتا ہے۔ البتہ امر فوت شدہ کے عوض جو قربانی واجب ہوتی ہے اس کا وقت وہ ہے جب اس فوت شدہ امر کی قضا کی جائے۔ اور متمتع پر جو قربانی واجب ہوتی ہے اس کا وقت حج کا احرام باندھنے کے وقت ہو جاتا ہے۔ اور اگر عمرہ سے فارغ ہوتے ہی احرام حج سے پہلے ہی قربانی کر دی گئی تو جائز ہے۔ اس کا آخری وقت کوئی نہیں ہے۔ افضل یہ ہے کہ یہ قربانی یوم نحر میں کی جائے۔ اس کے ذبح کرنے کی جگہ علاقہ حرم ہے، اس کے علاوہ کسی اور جگہ ذبح کرنا جائز نہیں ہے۔ اور ہدی کا نحر علاقہ حرم کے کسی بھی حصہ میں کیا جا سکتا ہے۔ البتہ عمرہ کرنے کے والے کے لیے سنت یہ ہے کہ مکہ میں نحر کرے، کیونکہ عمرہ کے تحلل کی جگہ یہی ہے۔ اور بہتر یہ ہے کہ مروہ کے قریب قربانی کی جائے۔ اور محصر (جسے حج کی راہ میں رکاوٹ ڈال دی گئی ہو) کے لیے ذبح کرنے کی جگہ وہ ہے جہاں پر اس کو روکا گیا ہو۔ اس کے لیے بہتر یہ ہے کہ قربانی حرم میں بھیج دے۔ حج کرنے والے کے لیے سنت یہ ہے کہ قربانی منیٰ کے مقام پر کی جائے، کیوں کہ حاجیوں کے تحلل کی جگہ وہی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ہدی کے نحر کا وقت عید کے دن سے شروع ہوتا ہے، اور مستحب یہ ہے کہ رمی جمرۂ عقبہ کے بعد ہو، اور رمی کا وقت یوم نحر کی صبح نمودار ہونے پر آ جاتا ہے۔ اس میں اتنی تاخیر مستحب ہے کہ سورج طلوع ہو جائے، جیسا کہ مستحبات حج کے بیان میں بتایا گیا۔ اس کا وقت عید کے ایام میں سے تیسرا دن ختم ہونے تک رہتا ہے۔ غرض قربانی کے تین دن ہیں: عید کا دن اور اس کے بعد کے دو دن۔ اگر یہ دن گزر جائیں تب بھی ذبح کرنا چاہیے، اور ذبح کرنے کی جگہ منیٰ ہے۔ اس کی تین شرطیں ہیں:

قربانی وغیرہ کے جانور میں سے کچھ کھانے کا بیان

قربانی کرنے والے کو قربانی میں سے کچھ کھانا جائز ہے۔ اس بارے میں مسالک مختلفہ کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[1]

اول یہ کہ اس ہدی کو احرام حج کی حالت میں روانہ کیا گیا ہو۔

دوسرے یہ کہ ہدی کے ساتھ یوم نحر کی رات کے کسی حصہ میں عرفہ کے اندر قیام رہا ہو، یا اس ہدی کا قیام عرفہ کے علاوہ حل کے علاقہ، مثلاً تنعیم میں رہا ہو۔ واضح ہو کہ حاجی (اگر کسی کو اپنا نائب بنادے تو اس) کے نائب کا قیام اس کے اپنے قیام کے قائم مقام ہے۔

تیسرے یہ کہ مذکورہ بالا تین دن کے اندر قربانی کا ارادہ بھی رہا ہو۔ اگر ان شرائط میں سے ایک شرط بھی رہ گئی، مثلاً یہ کہ ہدی کو (احرام حج کے دوران نہیں بلکہ) احرام عمرہ کے دوران بھیجا یا اسے مکہ میں خریدا اور یوم نحر کی شب کو نہ وہ خود عرفہ میں ٹھہرا اور نہ اس کا نائب، یا ان تین دنوں کے بعد ذبح کرنے کا ارادہ کیا تھا تو ایسی قربانی کو ذبح کرنے کی جگہ صرف مکہ ہے۔ کسی اور جگہ ذبح نہیں کی جاسکتی۔ اس کو مکہ کے تمام علاقہ میں سے کسی جگہ بھی ذبح کیا جاسکتا ہے، تاہم افضل یہ ہے کہ یہ مروہ کے قریب ذبح کیا جائے۔ اگر شرائط مندرجہ بالا پوری ہونے کے باوجود (منٰی کو چھوڑ کر) مکہ میں ذبح کیا تو قربانی ہو جائے گی لیکن گناہ وہ ہوگا کیونکہ منٰی میں ذبح کرنا جو واجب تھا وہ ترک ہو گیا۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ قران اور تمتع کی قربانی جسے شکریہ کی قربانی کہا جاتا ہے، قربانی کرنے والے کو اس میں سے کچھ کھانا مستحب ہے، جس طرح نفلی قربانی کا گوشت کھانا مستحب ہے۔ لیکن اگر قربانی کا جانور اپنی جگہ پر پہنچنے سے پہلے ناکارہ ہو جائے (یا تھک کر رہ جائے) تو اسے وہیں پر جہاں وہ چلنے سے رہ گیا ہے ذبح کر دینا واجب ہے، اور اس کے گلے کے قلادہ کو اس کے خون میں لتھیڑ کر وہیں پر چھوڑ دیا جائے، تاکہ فقرا کو یہ معلوم ہو جائے کہ وہ نفلی قربانی کا جانور ہے۔ نذر کی قربانی کا گوشت کھانا (قربانی کرنے والے کو) جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ صدقہ ہے اور فقرا کا حق ہے۔ اگر اس کے گوشت میں سے کچھ کھا لیا اس قدر گوشت کی قیمت فقیروں کو ادا کرنا چاہیے۔ اور جس قربانی کا گوشت کھانا جائز ہے اس کے لیے مستحب یہ ہے کہ اس کے تین حصے کیے جائیں، ایک تہائی کھایا جائے۔ ایک تہائی صدقہ میں دیا جائے اور باقی ایک تہائی ہدیہ کے طور پر دیا جائے، جیسا کہ قربانی کے گوشت میں ہوتا ہے۔ قربانی دینے والے کو چاہیے کہ جانور کی جھول، ہڈی اور کھال سب صدقہ کر دے اور قصاب کو گوشت بنانے کی اجرت میں گوشت نہ دیا جائے۔ ہدی کے جانور کا دودھ جائز نہیں ہے، اگر اس کا دودھ لیا تو اس کی قیمت فقرا کو دے دی جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ حج اور عمرہ کی قربانی، اور شکار کے تاوان کی قربانی اور فدیہ اذی (پابندی احرام کو توڑنے کے تاوان) میں سے کچھ تو وہ ہیں جن کا کھانا جائز ہے اور کچھ وہ ہیں جس میں سے کچھ کھانا (قربانی والے کو) جائز نہیں ہے۔ اب ان کے استعمال میں لانے کے لحاظ سے ان کی چار قسمیں ہیں:

پہلی قسم وہ ہے جس کا کھانا مطلقاً جائز نہیں ہے، خواہ وہ ہدی اس مقررہ جگہ پر جہاں اسے ذبح کیا جانا ہے صحیح سالم پہنچ

جائے ،مثلاً منیٰ یا مکہ، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ یا مقررہ جگہ پر پہنچنے سے پہلے وہ چلنے سے رہ جائے اور اسے راستہ ہی میں ذبح کرنا پڑے۔ یہ تین حالتوں سے خالی نہ ہوگا: یا تو وہ جانور نذر معین ہوگا جس کے لیے دل اور زبان سے یہ نیت کی گئی ہو کہ یہ (مخصوص جانور) مسکینوں کے لیے ہے بایں طور کہ قربانی کرنے والا کہے کہ میں اس جانور کو اپنی طرف سے اللہ کی راہ میں مسکینوں کے لیے نذر کرتا ہوں، یا یوں کہے کہ یہ میری طرف سے اللہ کے لیے نذر ہے اور نیت یہ ہو کہ یہ محتاجوں کے لیے ہے۔ یا وہ جانور نفلی قربانی کا ہوگا اور اسے محتاجوں کے لیے خاص کیا گیا ہوگا اور یا پھر فدیہ اذی ہو جس میں ہدی کی نیت نہ ہوگی۔ ان تینوں صورتوں میں قربانی والے کو اس میں سے کچھ کھانا حرام ہے۔ نذر معین میں سے جس کو مسکینوں کے لیے خاص کیا گیا ہے کھانا اس لیے حرام ہے کہ وہی جانور خصوصیت کے ساتھ مسکینوں کے لیے ذبح کیا جانا تھا۔ اب اگر وہ ناکارہ ہو کر قربانی کی جگہ پر نہ پہنچ سکا تو اس کا بدلہ لازم نہیں ہے، لہٰذا اس میں کھانا جائز ہے۔ ہاں اگر وہ اپنی جگہ پر صحیح سالم پہنچ جاتا تو اس میں سے کھانا جائز نہ ہوتا، کیونکہ اسے محتاجوں ہی کے لیے قربان کیا جانا تھا۔ اسی طرح نفلی قربانی میں سے بھی کچھ کھانا اس امر کے پیش نظر کہ وہ محتاجوں کے لیے تھی مطلقاً حرام ہے۔ اور ہدی اذی جس میں قربانی کا ارادہ نہ ہو وہ اس آسایش کا تاوان ہے جو محرم کو (پابندی احرام توڑ کر) گرد و غبار یا جیکٹ وغیرہ کو دور کرنے سے حاصل ہوتی ہے، اس فدیہ میں سے بھی کچھ کھانا جائز نہیں ہے۔

اور وہ قسم جس کا کھانا جائز ہے وہ جانور ہے جو اپنی (قربانی کی) جگہ پر پہنچنے سے پہلے از کار رفتہ ہو جائے (اور اس ذبح کرنا پڑ جائے)۔ نذر غیر معین بھی اسی قسم کی ہوتی ہے جب کہ (جانور کا تعین کیے بغیر) محتاجوں کے لیے قربانی کی نذر مانی ہو، بایں طور کہ کہے میں اللہ کے واسطے محتاجوں کے لیے ایک قربانی کی نیت کرتا ہوں۔ یہ قربانی اور فدیہ اذی میں جب قربانی کی نیت کی جائے اور شکار کے تاوان کی قربانی، ان تینوں صورتوں میں اگر جانور مقام ذبح پر پہنچنے سے پہلے از کار رفتہ ہو جائے تو اس کو (ذبح کر کے) کھانا جائز ہے، کیونکہ ان صورتوں میں اس کے بدلہ میں قربانی دینا واجب ہے۔ ہاں اگر وہ صحیح سالم (ذبح) پر پہنچ جائے تو اس کا گوشت کھانا جائز نہ ہوگا، کیونکہ (ایسا جانور) بہ حیثیت نذر ہونے کے مسکینوں کا حق ہے اور بہ حیثیت تاوان کے وہ راحت طلبی کا معاوضہ ہے اور بہ حیثیت جزا کے وہ شکار کی قیمت ہے (یعنی کوئی صورت اس کے استعمال کے لیے وجہ جواز نہیں ہے)۔

تیسری قسم وہ ہے جس کا کھانا ذبح کی جگہ پر پہنچنے سے پہلے جائز نہیں ہے۔ مکان ذبح پر پہنچ کر ذبح کیا جائے تو جائز ہے، اور یہ نفلی قربانی اور نذر معین کے ایسے جانور ہیں جن کو پورا غریبوں کے لیے خاص نہ کیا گیا ہو۔ ان دونوں قسموں کے لیے جانوروں کا محل ذبح پر پہنچنے سے پہلے کھانا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان کے بدلے جانور قربان کرنا واجب نہیں ہے۔ اگر اس کا کھانا جائز ہوتا تو یہ الزام لگ سکتا تھا کہ ذبح یا نحر کی جگہ پر پہنچنے سے پہلے ان کو از کار رفتہ ہو جانے کا سبب بنایا گیا ہے، تا کہ ان کا گوشت کھایا جا سکے، ہاں جب وہ اپنی جگہ پر پہنچ جائیں (بعد ذبح) ان کا گوشت کھایا جا سکتا ہے، کیونکہ ان مسکینوں کے لیے مخصوص نہیں کیا گیا۔

چوتھی قسم وہ ہے جس کا کھانا قربانی والے کو مطلقاً جائز ہے، خواہ انھیں اپنی جگہ پر پہنچ کر ذبح کیا جائے یا اس سے پہلے۔ قربانی کے یہ جانور متذکرہ سابقہ تین اقسام کے علاوہ ہیں، مثلاً قربانی جو واجبات حج میں سے کسی واجب کے ترک ہو

جانے پر واجب ہوتی ہے، اور نذر غیر معین کی قربانی جب کہ وہ مسکینوں کے لیے مخصوص نہ کی گئی ہو۔ نیز قران اور تمتع کی قربانیاں، ان تمام قربانیوں کا گوشت کھانا مطلقاً جائز ہے اور جس کا کھانا جائز ہے اس کو بچا کر رکھنا اور امیر وغریب (بلاتفریق) سب کو کھلانا بھی جائز ہے۔ لیکن اگر کوئی قربانی دینے والا ایسی قربانی کا گوشت کھائے جس کا کھانا اسے منع ہے تو لازم ہے کہ اس کھانے کے عوض پوری قربانی دی جائے۔ البتہ اگر نذر معین (کی قربانی) میں سے جو مسکینوں کے لیے مخصوص تھی کھایا تو بقول معتمد جس قدر کھایا ہے اتنا تاوان دینا ہوگا۔ (قربانی کے) جانور کی باگ ڈور اور جھول جو اس پر ڈالی ہوئی ہو اس کا وہی حکم ہے جو اس کے گوشت کا ہے یعنی جسے گوشت کھانا جائز نہیں ہے اسے اس کی رسی اور جھول کا لینا بھی جائز نہیں ہے، بلکہ چاہیے کہ اسے بھی گوشت کی طرح فقرا کو دے دیا جائے۔ اگر کسی نے خود لیا ہے اور ابھی تک باقی ہے تو فقیروں کو دے دے اور ضائع ہو گیا ہو تو اس کی قیمت اس کے ذمہ ہے۔ جسے گوشت کھانا جائز ہے اسے قربانی کے جانور کی باگ دوڑ اور جھول کا لینا بھی جائز ہے۔ اور جب (نشان ہدی کے طور پر) قربانی کے جانور کے گلے میں قلادہ (لٹکن) باندھ دیا جائے یا اس کا اشعار کیا جائے (یعنی مخصوص طریقہ سے زخم لگا دیا جائے) تو اب اس کے دودھ کا استعمال میں لانا مکروہ ہے، کیونکہ قلادہ باندھنے اور اشعار کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ اللہ کے واسطے دیا جا چکا ہے۔ اور یہ (دودھ نکالنا) مکروہ اس حالت میں ہے جب کہ اس سے اس کے بچے یا خود اس کو نقصان دہ نہ ہو۔ اگر اس سے ضرر پہنچے تو (مکروہ نہیں بلکہ) حرام ہوگا۔ ہدی کے جانور پر بلا ضرورت سوار ہونا یا سامان لادنا مکروہ ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ قربانی دینے والے کو نفلی قربانی کا گوشت کھانا، دوسروں کو تحفہ میں دینا اور صدقہ کرنا مستحب ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ تیسرا حصہ کھائے اور تیسرا حصہ یگانوں کو ہدیہ کرے اور تیسرا حصہ محتاجوں کو دے جیسا کہ (عید کی) قربانی میں کیا جاتا ہے۔

اگر سارا گوشت اپنے استعمال میں لایا گیا تو مسکینوں کے حصہ کا تاوان ادا کرے۔ اور وہ ہدی جو واجب ہے اس کا گوشت کھانا جائز نہیں ہے، خواہ وہ نذر ماننے سے واجب ہوئی ہو یا خاص کر دینے کے باعث، بایں طور کہ یہ کہا ہو کہ یہ جانور قربانی حج کے لیے ہے یا اسے قلادہ پہنا دیا گیا ہو، یا اس کا اشعار کیا گیا ہو۔ اس حکم سے تمتع اور قران کی قربانیاں مستثنیٰ ہیں، ان کا کھانا جائز ہے اگرچہ یہ قربانی واجب ہے۔ اگر ایسی قربانی کا گوشت کھایا جس کا کھانا جائز نہیں تھا تو اس کے عوض اتنا ہی گوشت مسکینوں کو دیا جائے۔ قربانی دینے والے کو قربانی کی کھال اور اس کی جھول کو بیچنا حرام ہے، لیکن اس کا استعمال کرنا جائز ہے۔ اسی طرح قصاب کو اجرت میں دینا حرام ہے۔ ہاں اس کا دودھ لینا جائز ہے۔ بشرطیکہ دودھ اس کے بچوں سے فاضل ہو۔ اگر فاضل نہ ہو تو اس کا پینا حرام ہے اور جو پیا ہے اس کا تاوان دینا ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ قربانی دینے والے کو قربانی میں سے کچھ بیچنا جائز نہیں ہے، خواہ وہ قربانی واجب ہو یا نفلی ہو۔ قربانی واجب کو پورے کا پورا مع اس کی کھال کے صدقہ کر دینا واجب ہے۔ اس میں سے کچھ بھی لینا جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر نفلی قربانی ہو تو اس کی کھال کو ذاتی استعمال میں لانا اور اس کی چربی اور کچھ گوشت بچا کر رکھنا اور تحفہ کے طور پر دینا بھی جائز ہے، تاہم گوشت کا کچھ حصہ صدقہ میں دینا واجب ہے، خواہ تھوڑا سا دیا جائے لیکن شرط یہ ہے کہ وہ ایسا نہ ہو جسے گھٹیا خیال کیا جاتا ہے، اور یہ بھی چاہیے کہ کچا گوشت ہو۔ غرض جس جانور کا گوشت کھانا جائز ہے وہ نفلی قربانی ہے اور جس کا کھانا

ہدی (قربانی حج) کی شرطوں کا بیان

اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اس میں ایسا کوئی عیب نہ ہو جس کے باعث قربانی جائز نہیں رہتی، لہٰذا کانا یا اندھا یا سوکھا ہوا جانور یعنی ایسا دبلا ہو جس کی ہڈیوں میں گودا نہ ہو اور نہ ایسا لنگڑا ہو کہ ٹھیک طور سے جیسا کہ اس کے ساتھ کے جانور چلتے ہیں نہ چل سکتا ہو۔ اور نہ اسے کوئی نمایاں مرض لاحق ہو وغیرہ۔ اس کی تفصیل قربانی کے بیان میں آگے آرہی ہے۔

حج میں رکاوٹ پیش آنے یا اس کے فوت ہو جانے کا بیان

اس کو ''احصار'' اور فوات کہتے ہیں

احصار کے لغوی معنے رکاوٹ کے ہیں اور اصطلاح شرع میں اس کے معنے محرم کو رکن حج ادا کرنے سے پہلے ان اعمال (کی بجا آوری) میں رکاوٹ پڑنا جن کی بجا آوری واجب ہے، اور فوات سے مراد عرفہ میں وقوف کرنے سے رہ جانا ہے اس کے متعلقہ مسائل کی تفصیل بموجب مسالک مختلفہ ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔ (۱)

جائز نہیں وہ قربانی واجب کا گوشت ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اعمال حج کی بجا آوری سے روکنے والے اسباب کی دو قسمیں ہیں: 'شرعی اسباب' اور 'حسی اسباب' شرعی اسباب۔ (مثلاً) یہ ہیں کہ عورت اپنے خاوند یا محرم سے احرام باندھنے کے بعد بوجہ طلاق یا موت کے محروم ہو جائے یا ایسی ہی کوئی اور بات مانع حج پیش آجائے، مثلاً یہ کہ کسی عورت کا خاوند نفلی حج کے بجالانے سے منع کر دے۔ اسی طرح یہ بھی ایک سبب ہے کہ اخراجات حج سے محرومی ہو جائے، اور پیدل سفر کرنے کے قابل نہ ہو۔ اور حسی رکاوٹ کی مثال یہ ہے کہ کوئی دشمن یا اور کوئی شے اعمال حج کی بجا آوری میں احرام والے کی راہ میں آڑ بن جائے یا خود اسے کوئی مرض لاحق ہو جائے یا قید میں ڈال دیا جائے۔

'احصار' کی صورت میں حکم یہ ہے کہ محصر کو چاہیے کہ (خود نہیں جا سکا تو) تو کوئی قربانی کا جانور یا اس کی قیمت کسی کے ہاتھ بھیج دے کہ اس کی طرف سے حرم کے اندر قربانی کر دے۔ اب اسے قربانی کے ذبح ہونے تک تحلل جائز نہ ہوگا۔ اس کے لیے واجب ہے کہ ذبح کے لیے کوئی خاص دن ذبح کے لیے (ہدی لے جانے والے کے ساتھ) مقرر کر لیا جائے تا کہ (اس دن کے گزرنے پر) قربانی کا ثبوت ہو جائے اور احرام کی مدت طویل نہ ہو۔ اگر اس قربانی کے ذبح ہونے سے پہلے ممنوعات احرام میں سے کوئی امر سرزد ہو جائے تو اس کی پاداش میں اس پر بھی وہی کچھ واجب ہوگا جو غیر محصر احرام باندھنے والے پر واجب ہوتا ہے۔ اگر احیاناً اس گمان میں کہ قربانی ہو چکی ہے اس روز تحلل کر لیا جس روز قربانی کے ذبح کرنے کا وعدہ تھا، بعد میں یہ معلوم ہوا کہ قربانی نہیں ہوئی تو احرام باقی رہے گا، البتہ وقت سے پہلے حلال ہونے کے عوض (ایک اور)

قربانی لازم ہوگی۔ واضح ہو کہ بھیجی ہوئی قربانی کو وعدہ کے دن سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے۔ اور محصر کے لیے تحلل کی خاطر سر منڈانا شرط نہیں ہے، اگر منڈا لے تو اچھا ہے۔ پھر اگر کوئی محصر ہدی بھیجنے کے بعد تحلل کرلے اور اس نے حج افراد کا احرام باندھا تھا تو اگلے سال اس پر حج اور عمرہ (دونوں کی) قضا لازم ہے درآنحالیکہ وہ رکاوٹ اس سال کا حج فوت ہونے سے پہلے دور نہ ہوئی ہو۔ اگر اس نے صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا تو اس کی بجائے دوسرا عمرہ کرنا اس کے ذمہ رہے گا۔ اگر اس حج قران کرنا تھا تو (بہ صورت احصار) اسے دو قربانی دے کر تحلل کرنا چاہیے۔ اس پر دو عمرے اور ایک حج کرنا لازم ہوگا۔ یہ مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ قربانی سے تحلل کیا ہو۔ اگر عمرہ کر کے تحلل کیا ہے اور نیت افراد کی تھی تو حج کی قضا کے سوا اور کچھ واجب نہیں ہے۔ اور اگر وہ 'قارن' تھا تو اس پر صرف حج اور عمرہ کی قضا لازم ہے۔ اگر حج کی رکاوٹ جو پیش آئی تھی ہدی روانہ کرنے کے بعد دور ہوگئی تو اب یا تو یہ ممکن ہوگا کہ جس کے لیے احرام باندھا تھا اسے اور قربانی دونوں کے انجام دینے کا موقع مل جائے گا، یا ان دونوں میں سے کوئی ایک کام کیا جا سکے گا، یا پھر ان دونوں میں سے کوئی عمل نہ ہو سکے گا۔ اگر پہلی صورت امکان میں ہو تو لازم ہے کہ اعمال حج کی تکمیل میں مشغول ہو جائے اور قربانی جو جی چاہے کرے۔ اگر دوسری صورت ممکن ہو اور محض قربانی کا موقع مل سکا ہو تو اب فوت شدہ اعمال حج جس کا ارادہ تھا اس کی طرف توجہ دینا لازم نہیں ہے، اسے چاہیے کہ عمرہ کے بعد تحلل کرے۔ اور اگر اتنا موقع تھا کہ اعمال حج پورے کر سکے تو جائز ہے کہ اسے پورا کرنے میں لگ جائے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ تحلل کرلیا جائے۔ اگر تیسری صورت ہے (کہ نہ حج کے اعمال بجالانے کا وقت ہے نہ قربانی کا) تو عمرہ کر کے تحلل کرلے۔

اگر کسی شخص کا حج فوت ہو جائے، یعنی وقوف بعرفہ کا وقت گزر جانے کے بعد وقوف کیا تو چاہیے کہ طواف اور سعی کر کے تحلل کرلے اور آئندہ سال اس کی قضا کرے، اس پر قربانی واجب نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے حج کا احرام باندھا اور کسی معذوری سے یا بغیر معذوری کے وقت کے اندر عرفہ میں وقوف نہ کیا، یہاں تک کہ یوم نحر کی صبح طلوع ہوگئی تو اس سال کا حج اس کے ذمہ سے جاتا رہا اور وہ احرام جو اس نے حج کے لیے باندھا تھا وہ عمرہ کا احرام ہو جائے گا بشرطیکہ اس نے یہ نہ چاہا کہ اگلے سال تک حالت احرام میں رہے، تاکہ اسی احرام سے اگلے سال حج کرے۔

واضح ہو کہ یہ احرام جو صورت سابقہ میں عمرہ کا احرام بن گیا وہ عمرۂ اسلام (یعنی شرعی عمرہ) کی ادائیگی کے لیے کافی نہ ہوگا (یعنی اس عمرہ کے ادا کرنے سے وہ عمرۂ شرعی جو ہر مسلمان پر واجب کفایہ ہے ادا نہ ہوگا) اور جس شخص کا حج فوت ہوگیا ہو اس پر فوت شدہ حج کی قضا لازم ہے خواہ وہ فوت شدہ حج نفلی رہا ہو۔ اور اس کے فوت ہونے کی پاداش میں اس پر ایک قربانی واجب ہے جسے اُس حج کی قضا کے وقت تک تاخیر میں ڈال دینا چاہیے۔ اگر ہدی واجب ہونے کے وقت یعنی یوم نحر کی فجر طلوع ہونے تک ہدی دستیاب نہ ہوئی تو حج تمتع کرنے والے کی طرح روزہ رکھنا چاہیے۔ اور جس شخص کو بیت الحرام تک پہنچنے میں رکاوٹ پیش آجائے اسے محصر کہتے ہیں، خواہ وہ رکاوٹ عرفہ میں قیام کے بعد پیش آئی ہو، یا اس سے پہلے یا احرام عمرہ کی حالت میں رکاوٹ پیش آئی ہو (ان صورتوں میں) تحلل کی نیت سے ایک قربانی کا ذبح کرنا واجب ہے۔ اگر قربانی میسر نہ ہو تو تحلل کی نیت سے دس دن روزہ رکھے اور ایسا کرنے پر وہ اپنے احرام کی پابندیوں سے الگ ہو جائے گا۔ اور مجبوری لاحق ہو جائے تو احرام سے تحلل (ممنوعات احرام سے آزادی) مباح ہے۔ (مجبوری کی صورتیں) مثلاً یہ کہ

(رکاوٹ دور کرنے کے لیے) کسی مسلمان یا کافر کو مال کثیر دینا پڑے، یا لڑنا پڑے، یا کسی کافر کو کچھ مال دینا پڑ جائے۔ مسلمان کو کچھ دے کر کام بن جائے تو مضائقہ نہیں۔ اگر (حالت احصار میں) حج فوت ہونے سے پہلے تحلل کر لیا تو قضا واجب نہ ہوگی۔ یہی حکم اس کا ہے جس پر جنون یا بے ہوشی طاری ہو جائے۔ اگر محصر نے حج کے فوت ہو جانے کے بعد تحلل کیا تو اس پر قضا واجب ہوگی۔ جس شخص کو عرفہ میں وقوف کرنے، کنکریاں پھینکنے اور سر منڈوانے کے بعد طواف افاضہ میں رکاوٹ پیش آئی تو اسے طواف افاضہ نیز سعی کرنے تک، بشرطیکہ پہلے سعی نہ کی ہو، تحلل نہ کرنا چاہیے۔ اسی طرح وہ شخص بھی جسے صرف سعی کرنے میں رکاوٹ پیش آئی ہو تحلل نہ کرے، کیونکہ شریعت کی رو سے تحلل اس وقت ہوتا ہے جب کہ پورا احرام ہو، یعنی تمام ممنوعات احرام حرام ہوں۔ اور جب صرف سعی باقی رہے (اور باقی امور پہلے انجام پا چکے ہوں) تو اس وقت صرف عورت کے پاس جانا حرام ہوتا ہے (گویا اس وقت احرام پورا نہیں ہوتا)۔ اگر کسی شخص کو امر واجب کی بجا آوری یا رمی جمار میں رکاوٹ پیش آئے تو وہ تحلل نہ کرے۔ اس پر ترک واجب کی وجہ سے ایک قربانی واجب ہے جس طرح بالا رادہ ترک کرنے کی صورت میں ہوتی ہے۔ اگر کسی نے حج کا احرام باندھا اور عرفہ میں قیام پر قادر نہ ہوا لیکن مکہ میں پہنچنا میسر ہو گیا تو چاہیے کہ اعمال عمرہ بجا لا کر حلال ہو جائے (یعنی تحلل کر لے)، اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ اگر وقوف بعرفہ میں رکاوٹ پیش آئی، لیکن اس سے پہلے طواف اور سعی کر چکا ہے تو اب ایک اور طواف وسعی کر کے حلال ہو جائے۔ اگر کوئی شخص مرض لاحق ہو جانے، زاد راہ ختم ہو جانے یا راہ بتانے والا نہ ملنے کے باعث رکا ہوا ہے تو چاہیے کہ حالت احرام ہی میں رہے یہاں تک کہ بیت الحرام تک پہنچنے کی سبیل نکل آئے، کیونکہ (سردست) تحلل سے کوئی بہتر صورت نہ پیدا ہوگی۔ اب اگر حج فوت ہو جائے تو عمرہ کر کے تحلل کر لے۔ اگر قربانی کا جانور ساتھ ہے تو اس کا نحر علاقہ حرم کے سوا اور جگہ پر نہ کرے کیونکہ یہ رکاوٹ ایسی نہیں ہے جو دشمن نے ڈالی ہو۔

ان تمام احکامات میں نابالغ اور بالغ کا یکساں حکم ہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اگر کسی نے احرام باندھتے وقت اس طرح نیت کی کہ میں فلاں قسم کے اعمال حج کی نیت کرتا ہوں۔ بارالٰہا اسے مجھ پر آسان کر دے اور میرا یہ عمل قبول فرما۔ اگر کوئی رکاوٹ حج سے مانع درپیش ہو جائے تو میری منزل مقصود وہی ہے جہاں پر تو نے روک دیا، ایسے شخص کو ان تمام صورتوں میں جو اوپر بتائی گئیں احتیاطاً تحلل کر لینا چاہیے، البتہ اس پر قضا واجب رہے گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ارض عرفات کے کسی حصے میں پہنچنے سے پہلے یوم نحر کی صبح نمودار ہو جائے تو حج فوت ہو جائے گا۔ اگر محض حج یا قران کا احرام باندھا تھا تو قربانی واجب ہے۔ عرفات میں وقوف کرنا فوت ہو گیا ہو تو چاہیے کہ عمرہ کے اعمال ادا کر کے تحلل کر لے، یعنی عرفہ میں وقوف کے علاوہ باقی اعمال حج تحلل کی نیت سے بجا لائے، لہٰذا طواف کرے اور سعی پہلے نہ کی ہو تو سعی بھی کرے۔ واضح ہو کہ حج کے فوت ہو جانے سے منٰی اور مزدلفہ میں رات کا قیام اور رمی جمرہ ساقط ہو جاتا ہے۔ (اسی سعی وطواف میں) عمرہ کی نیت کیے بغیر سر منڈا لینا چاہیے۔ یہ عمرہ (اصل) اسلامی عمرہ سے بے نیاز نہیں کرتا (یعنی یہ اعمال عمرہ متصور نہ ہوں گے) اور لازم ہے کہ اس فوت شدہ حج کی قضا فوراً، یعنی اگلے سال ہی کر لی جائے، خواہ وہ حج کسی بھی معذوری سے فوت ہوا ہو، یا نفلی حج رہا ہو، یا وہ شخص صاحب استطاعت نہ ہو، یا اس کے گھر سے مکہ تک دو منزلوں سے زیادہ فاصلہ ہو۔ اس حج کی قضا کے ساتھ قربانی دینا ہوگی جس طرح تمتع میں ہوتا ہے اور اس کی تفصیل بتائی جا چکی ہے۔ اور یہ قربانی (جو واجب ہوئی ہے) اس سال ذبح کرنا جس میں حج فوت ہوا، جائز نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص

حج قران کا ارادہ رکھتا تھا اور اس سے وقوف بعرفہ فوت ہو گیا تو اس پر تین قربانیاں لازم ہیں۔ ایک قربانی حج کے فوت ہونے کی، دوسری قران کی اور ایک مزید قربانی جو قضا میں واجب ہوتی ہے، اگرچہ اس کے ذمے صرف حج کی قضا ہو (یعنی عمرہ کر لیا ہو تب بھی تین قربانیاں دینا ہوں گی) کیونکہ اس نے احرم میں حج قران کرنے کا التزام کیا تھا۔ اگر احصار کی وجہ سے حج فوت ہوا، مثلاً کوئی دشمن حج یا عمرہ کے اعمال بجالانے میں مانع ہوا، یا حاکم نے ظلماً حج سے روک دیا، یا اپنا قرض ادا نہ کر سکا اور اس کے تنگ دست ہونے کا ثبوت نہ مل سکا، اور یہ گمان نہیں ہے کہ ادائیگی حج میں جو رکاوٹ ہوئی ہے وہ وقت حج کے اندر، یا احرام عمرہ کی صورت میں تین دن کے اندر دور ہو جائے گی، ناچار تحلل کا ارادہ ہے تو چاہیے کہ (حج وعمرہ) دونوں کے لیے تحلل کر لے، اس کے لیے جانور ذبح کر کے بہ نیت تحلل سر منڈایا جائے، بشرطیکہ قربانی کا جانور میسر ہو۔ اگر میسر نہ ہو اور نہ افلاس وغیرہ کے باعث کھانا دے سکے تو تحلل کی نیت سے منڈا لے۔

اور عمرہ سے رکے ہوئے شخص کے لیے بہتر یہ ہے کہ تحلل کے بارے میں صبر سے کام لے۔ اسی طرح حج سے رکے ہوئے شخص کو بھی صبر سے کام لینا چاہیے، بشرطیکہ وقت میں گنجائش ہو، گنجائش نہ ہو تو بہتر یہی ہے کہ تعجیل سے کام لے کر مبادا (تحلل نہ ہونے کے باعث) حج فوت ہو جائے۔ البتہ احرم حج کی صورت میں اگر یہ گمان ہو کہ وقت حج کے اندر رکاوٹ دور ہو جائے گی اور حج مل جائے گا تو تحلل منع ہے۔ اسی طرح عمرہ میں بھی اگر یہ یقین ہو کہ وہ رکاوٹ دور ہو جائے گی (تو تحلل منع ہے)۔ منجملہ ان معذوریوں کے جن کے باعث تحلل جائز ہوتا ہے، مرض کا لاحق ہونا ہے، لہٰذا اگر کسی نے احرام کے وقت تحلل کی شرط لگا دی تھی اور یوں نیت کی تھی کہ اگر مریض ہو جاؤں تو حلال (یعنی ممنوعات احرام سے بری الذمہ) ہو جاؤں گا تو مرض لاحق ہوتے ہی وہ حلال ہو جائے گا۔ لیکن اگر یوں کہا تھا کہ مریض ہو گیا تو تحلل کر لوں گا۔ اور تحلل کے لیے قربانی کی شرط لگا دی تھی تو اب جانور ذبح کر کے اور بہ نیت تحلل سر منڈا کر ہی حج یا عمرہ سے حلال ہو سکے گا۔ اگر قربانی کی قید نہیں لگائی تھی اور اس کا ذکر نیت میں نہیں تھا تو صرف سر منڈا کر تحلل کر لے۔ حج سے رک جانے کی معذوریوں میں سے ایک راستے کی گم شدگی اور یا زادراہ کا ختم ہو جانا بھی ہے۔ ایسی صورت میں محصر ' کو چاہیے کہ جہاں پر رکاوٹ پیش آئی ہے وہیں پر جانور ذبح کر دے، خواہ وہ جگہ حرم سے باہر ہو، یا پھر یہ کرے کہ حرم میں ذبح کیے جانے کے لیے جانور روانہ کرے۔ ایسی صورت میں جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ وہ جانور ذبح ہو گیا ہے تحلل نہ کرے۔ واضح ہو کہ (تحلل کا جانور) ذبح کرنے کے لیے حرم کے علاوہ کہیں اور نہیں بھیجا جا سکتا۔ اگر رکاوٹ حرم ہی کے اندر پیش آئی تو حرم ہی میں ذبح کرنا لازم ہوگا۔ اب اگر یہ حج نفلی تھا تو اس کی قضا نہیں ہے، اگر فرض تھا بدستور حج اس کے ذمے رہے گا۔ اگر عرفہ جانے میں رکاوٹ ہو تو اور مکہ تک آنے میں سہولت ہو تو اور مکہ میں آ جانا درست ہے۔ اگر مکہ آنے میں رکاوٹ ہو اور عرفہ کے جانے میں نہ ہو تو عرفہ میں وقوف کر کے تحلل کر لے۔ بظاہر ان دونوں صورتوں میں قضا نہیں ہے۔ اور احصار (رکاوٹ پیش آنے) کی صورت میں ایک بھیڑ یا بکری جس کی قربانی کی جا سکتی ہے، واجب ہوگی۔ اگر اس میں حسی یا شرعی معذوری ہو تو قربانی کی قیمت کے برابر کا وہ کھانا دیا جائے جو فطرہ میں دیا جا سکتا ہو، اور اسے وہیں کے محتاجوں میں تقسیم کیا جائے۔ اگر یہ نہ ہو سکے تو (قربانی کی) قیمت میں جتنے مد طعام آتا ہے اتنے دن (بحساب ایک یوم فی مد) روزہ رکھے۔ اس پر فدیہ نہیں ہے، کیونکہ اس میں تعدی نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ 'احصار' کے معنی اعمال حج کی بجا آوری میں رکاوٹ پیش آجانے کے ہیں، مثلاً یہ کہ عمرہ کرنے والے کو مکہ آنے سے روک دیا جائے، جیسا کہ 'حدیبیہ' کے مقام پر ہوا تھا جب کہ مشرکین مکہ نے آنحضرت ﷺ کو احرامِ عمرہ کے بعد (مکہ کی طرف) بڑھنے سے روک دیا تھا اور مکہ میں داخل ہونے سے باز رکھا تھا، یا مثلاً یہ کہ حاجی کو بیت اللہ کے طواف، سعی بین الصفاو المروہ، وقوف بعرفات اور ان تمام باتوں سے روک دیا جائے، خواہ یہ رکاوٹ ظلم سے ہو کہ کفار مسلمانوں کے لیے مکہ جانے سے رکاوٹ بن جائیں، یا خود مسلمانوں میں باہم فتنہ وفساد برپا ہو اور باغی جماعت ارض مقدس، یعنی مکہ یا دوسری عبادت گاہوں تک جانے کی راہ میں حائل ہو جائے، یا رکاوٹ حق پر مبنی ہو، مثلاً کسی شخص کے ذمے قرض ہو اور وہ ادائیگی پر قادر ہونے کے باوجود ٹال مٹول کرتا ہو، جس کے باعث قرض خواہ نے اسے روک لیا کہ پہلے قرض ادا کر کے حج کو جائے۔

حج کا فوت ہونا یہ ہے کہ عرفات میں وقوف نہ کر سکنے کے باعث حج ادا نہ ہو سکا۔ اس کا سبب خواہ کسی مرض کا لاحق ہو جانا یا وقت کے تعین میں غلطی ہوئی ہو، مثلاً ذوالحجہ کی آٹھویں تاریخ کو عرفات میں وقوف کر لیا گیا اور اس غلطی کا علم نہ ہوا یہاں تک کہ وقوف بعرفہ کا (صحیح) وقت، یعنی دسویں تاریخ کی رات جیسا کہ پہلے بتایا گیا، نکل جائے (تو حج فوت ہو جائے گا)۔

واضح ہو کہ حج اس کے علاوہ کسی اور طرح سے فوت نہیں ہوتا، کیونکہ اگر حاجی کو عرفہ میں وقوف کا موقع (وقت کے اندر) مل گیا تو حج پا گیا۔ رہے وقوف کے بعد کے اعمال طواف اور سعی جو ہیں، سو وہ کسی وقت بھی کیے جا سکتے ہیں، ان کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص عمرہ کر رہا ہے اور بجا آوری اعمال عمرہ سے روک دیا گیا، یا کسی نے حج کا احرام باندھا، اور بیت الحرام اور عرفہ کی حاضری سے روک دیا گیا اور یہ رکاوٹ ظلماً ہو تو افضل یہ ہے کہ احرام ختم کر دینے کی نیت سے تحلل کر لے، یعنی احرام توڑ دینے کی نیت کرے۔ اس نیت کے ساتھ ہی وہ حلال ہو جائے گا۔ اب عورت کے پاس جانا، شکار وغیرہ کرنا، خوشبو کا استعمال کرنا اور دوسرے امور جو حالت احرام میں منع تھے، حرام نہ رہیں گے۔ اور تحلل کا سنت طریقہ یہ ہے کہ سر منڈا لیا جائے، اور اگر قربانی بھی ساتھ ہو تو جہاں کہیں پر بھی ہو وہیں ذبح کر دے، بشرطیکہ مکہ روانہ کرنے میں سہولت نہ ہو، اگر سہولت ہو تو قربانی کو مکہ بھیج دینا چاہیے۔ اگر قربانی ساتھ نہیں ہے تو ذبح قربانی واجب نہیں ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ:

''فان احصر تم فما استیسر من الھدی''

(یعنی اگر تمھیں حج سے روک دیا جائے تو قربانی جو میسر ہو کر دو)۔ میں اس قربانی کا حکم ہے جو رکے ہوئے شخص کے ساتھ ہو، جسے نفلی عبادت کے لیے ہنکا لایا ہو۔

واضح ہو کہ تحلل کے مباح ہونے کی تین شرطیں ہیں:

اول یہ کہ اس پیش آمدہ رکاوٹ کا علم پہلے سے نہ رہا ہو۔ اگر یہ جانتے ہوئے کہ دشمن اس کی تاک میں ہے اور اسے حج یا عمرہ نہ کرنے دے گا، ایسی صورت میں اگر رکاوٹ پیش آئے تو تحلل مباح نہیں ہے، اس کو اپنے احرام کی حالت میں قائم رہنا ہوگا، یہاں تک حج کرے، خواہ اگلے سال اس کا موقع ملے، کیونکہ وہ احرام اگلے سال میں داخل ہو گیا۔

دوسری شرط ہے کہ وہ رکاوٹ ایسی ہو کہ حج کے فوت ہونے سے پہلے اس کے دور ہونے کی توقع سے مایوس ہو چکا ہو، یعنی اسے یقین ہو جائے یا گمان ہو کہ وقوف بہ عرفہ سے پہلے وہ رکاوٹ دور نہ ہوگی، اگر مایوس نہ ہوا ہو تو انتظار کرے کہ شاید وہ رکاوٹ دور ہو جائے۔

تیسری شرط ہے کہ جس وقت احرام باندھا گیا وقت میں اتنی گنجائش رہی ہو کہ حج کیا جا سکے، یعنی اگر کوئی رکاوٹ نہ پیش آئے تو حج مل جائے۔ اگر احرام کے وقت یہ ممکن ہی نہ رہا تھا کہ رکاوٹ پیش نہ آنے کی صورت میں بھی حج مل جائے، پھر احرام کے بعد رکاوٹ بھی پیش گئی تو اس صورت میں تحلل کی اجازت نہیں ہے۔ کیونکہ وقت (باقی نہ رہنے پر بھی) جو احرام باندھا گیا تو اس کے یہ معنے ہیں کہ آیندہ سال تک اسے حالت احرام میں رہنا ہے۔ اگر کسی شخص کو حج میں رکاوٹ (ظلم سے نہیں بلکہ) حق کی بنا پر پیش آئے، مثلاً قرض خواہ ادائیگی قرض کے بغیر نہ جانے دے اور وہ قرضہ ادا کر سکتا ہے تو اسے تحلل مباح نہیں ہے کیونکہ وہ یہ کر سکتا ہے کہ قرض سے بیباق ہو کر اعمال حج کے لیے روانہ ہو اور ایسا نہیں کرتا تو ماشاء اللہ سے اس کا احرام قائم ہے۔ لیکن اگر ادائیگی قرض سے عاجز ہے تو اسے ایسا شخص قرار دیا جائے گا جسے ظلماً روکا گیا ہو۔ ایسے شخص کے لیے افضل یہ ہے کہ تحلل کی نیت کر کے حلال ہو جائے۔ ہر چند کہ وہ چاہے تو اپنے احرام کو باقی رکھے، لیکن ایسا کرنا خلاف افضل ہے۔ اگر کسی نے عرفہ میں وقوف تو کر لیا، اس کے بعد بیت الحرام میں آنے اور بعد کے اعمال حج کی ادائیگی سے روک دیا گیا، مثلاً مزدلفہ، منیٰ اور سعی کے مقامات پر نہ جانے دیا گیا تو حج ہو گیا لیکن جب تک طواف افاضہ اور سعی نہ کر لے، بشرطیکہ پہلے طواف قدوم کے ساتھ نہ کی ہو احرام کھولنا حرام ہے۔ اگر اس رکاوٹ کے باعث مزدلفہ میں اترنا، رمی جمار کرنا اور رمی کی راتوں میں منیٰ کے اندر ٹھہرنا رہ گیا تو ان سب (خامیوں) کے لیے ایک قربانی اس کے ذمہ ہوگی اگرچہ ان میں سے ہر عمل اپنی جگہ پر واجب تھا، اور یہ رکاوٹ خواہ قید کے باعث ہو یا کسی اور سبب سے اور ناحق ہو یا برحق ہو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ایسے کا احرام حج کے مکمل کرنے تک باقی رہے گا، خواہ اس کے لیے کئی سال گزر جائیں۔ اور جس شخص کو وقوف بہ عرفہ سے رکنا پڑا خواہ کیسی ہی رکاوٹ ہو اگر اس کا قیام بیت الحرام میں ہے تو ایسے شخص کو اختیار ہے کہ تحلل کر کے احرام ختم کر دے، یا پھر آیندہ سال تک احرام میں رہے، لیکن افضل یہی ہے کہ مکہ سے دور دراز علاقہ کا رہنے والا تحلل کر لے۔ اس کے لیے (سال بھر تک) حالت احرام میں رہنا بہتر نہیں ہے۔ اگر مکہ کے قرب و جوار کا رہنے والا ہو یا وہاں رہائش کر رہا ہو تو اس کے لیے مکروہ ہے۔ اس صورت میں اگر تحلل ہی کرنا ہو تو عمرہ کر کے تحلل کرے درآنحالیکہ مکہ سے فاصلہ پر نہ ہو۔ اگر وہاں سے فاصلہ پر ہو محض تحلل کی نیت کر کے حلال ہو جائے۔ وہ افعال عمرہ بجالانے کا مکلف نہیں ہے۔ پھر اگر عمرہ کر کے تحلل کرنا ہے اور حج کا احرام حرم سے باندھا تھا تو لازم ہے کہ علاقہ غیر حرم میں سے ہو کر عمرہ کا احرام باندھے ہوئے آئے، کیونکہ احرام کے لیے واجب ہے کہ کوئی شخص حالت احرام میں علاقہ غیر حرم اور حرم میں رہا ہو۔

واضح ہو کہ جس شخص کو رکاوٹ پیش آئی ہے اس سے حج اور عمرہ کے اسلامی مناسک ساقط نہیں ہوتے، لہٰذا اگر حج اور عمرہ سے رکنا پڑا اور تحلل کر لیا تو اس کے بعد قضائے حج واجب ہے اور قضائے عمرہ سنت ہے، اور فوت ہو جانے کے باعث قربانی واجب ہے یہ قربانی تاخیر سے قضا کے وقت دی جائے گی۔ اسی طرح نذر غیر معین (جس میں کسی متعین جانور کی نذر

کسی کی طرف سے حج کرنے (حج بدل) کا بیان

عبادت کی تین قسمیں ہیں: محض بدنی عبادت جیسے نماز اور روزہ کہ ان دونوں کی غرض اللہ (کی خوشنودی) کے لیے نفس کو عاجزی وفروتنی میں ڈالنا ہے اس عبادت میں مال کو دخل نہیں ہے۔

محض مالی عبادت جیسے زکوٰۃ وصدقہ سے غرض خیرات لینے والوں کی مالی امداد ہے۔

دونوں (مالی اور بدنی) کی مرکب عبادت حج ہے کہ اس میں طواف اور سعی وغیرہ (مناسک حج) کی بجا آوری میں جہاں خشوع وخضوع ہے وہاں اللہ کی راہ میں مال بھی خرچ کیا جاتا ہے۔

پہلی قسم کی عبادت میں (اپنی بجائے کسی دوسرے کو عبادت کے لیے) نائب بنائے کی گنجائش نہیں ہے۔ چنانچہ کسی شخص کے لیے جائز نہیں ہے کہ اپنی بجائے کسی اور کو نماز روزہ کرنے کے لیے نائب بنا دے۔ ایسا کرنے سے کچھ فائدہ حاصل نہ ہوگا۔

دوسری قسم کی عبادت میں نائب بنانے کی گنجائش ہے، لہٰذا مالک مال کو جائز ہے کہ وہ مال کی زکوٰۃ اس کی طرف سے نکالنے یا صدقہ دینے کے لیے اپنا نائب بنا دے۔

نہ مانی گئی ہو) ساقط نہیں ہوتی، البتہ نذر معین (احصار کی صورت میں) ساقط ہو جاتی ہے چنانچہ اگر رکاوٹ پیش آ جانے کے باعث وقت کے اندر وہ نذر پوری نہ ہو سکی (یعنی وہ مخصوص جانور ذبح نہ کیا جا سکا) تو اس کی قضا واجب نہیں ہے۔ اگر کسی نے اعمال حج کا احرام باندھتے وقت یہ نیت کی کہ رکاوٹ پیش آنے پر تحلل کر لے گا، مثلاً یہ کہا تھا کہ ''اللھم محلی حیث جستنی'' (یعنی اے اللہ میری منزل وہی جہاں روک دیا گیا) تو اس کا کچھ اثر نہیں ہے۔ اسے بہر حال رکاوٹ پیش آنے پر نئی نیت کر کے تحلل کرنا ہوگا یا بہ موجب تفصیل سابقہ عمرہ کر کے تحلل کرنا ہوگا، (یعنی احرام کے وقت کی نیت کافی نہ ہوگی)۔ اگر (حج کی راہ میں) رکاوٹ ڈالنے والا راستہ دینے کے معاوضہ میں مال طلب کرے وہ مال دینا جائز ہے، خواہ طلب کرنے والا کافر ہو، کیونکہ مال دینے کی خرابی سے حج سے رہ جانے کی خرابی زیادہ شدید ہے۔ اگر اُس محرم نے جسے رکاوٹ پیش آئی ہے یوم نحر میں جمرہ عقبہ کر لیا ہے تو اس پر وہ تمام امور حلال ہو جاتے ہیں جو حالت احرم میں ممنوع تھے، بجز اس کے کہ عورت کے پاس جائے یا شکار وغیرہ کرے کہ یہ دونوں باتیں بدستور حرام رہتی ہیں۔ رہا خوشبو کا لگانا سو وہ مکروہ ہے، گویا یہ تحلل اصغر (یعنی ادھورا تحلل ہے)، تحلل اکبر (یعنی مکمل تحلل) جس کے بعد عورت کے پاس جانا اور شکار بھی حلال ہو جاتا ہے، وہ طواف افاضہ کے بعد ہوتا ہے۔ بشرطیکہ اس سے پہلے طواف قدوم کے ساتھ سعی کر رکھی ہو، بصورت دیگر اضافہ کے بعد سعی کر کے ہی تحلل ہو سکتا ہے یعنی جب طواف افاضہ اور سعی دونوں امور ہو جائیں تو سب باتیں (جو حالت احرام میں ممنوع تھیں) حلال ہو جاتی ہیں، بشرطیکہ سر منڈا لیا ہو اور جمرہ عقبہ پر رمی کر لی ہو۔ اگر اس کا وقت یعنی یوم نحر نکل گیا ہے تو اس صورت میں سر منڈانے اور رمی جمرہ سے پہلے عورت کے پاس جانے سے قربانی لازم ہوگی، ہاں شکار پر کچھ واجب نہیں ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی کچھ (ممنوعات احرام میں سے) کیا تب بھی کچھ عائد نہیں ہوتا۔

تیسری قسم کی عبادت یعنی حج کے قابل نیابت ہونے یا نہ ہونے کے متعلق مسالک تفصیل طلب ہیں، ذیلی حاشیہ ملاحظہ ہو۔[1]

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ حج اگر چہ بدنی اور مالی عبادتوں کا مرکب ہے لیکن اس میں بدنی عبادت کا پہلو غالب ہے، اس لیے وہ قابل نیابت نہیں ہے۔ پس جس پر اسلام کی رو سے حج فرض ہے اسے جائز نہیں ہے کہ کسی شخص کو اپنی طرف سے حج کرنے کے لیے نائب بنادے، خواہ وہ تندرست ہو یا قابل علاج مرض میں مبتلا ہو۔ اگر ایسا شخص کسی کو اپنی طرف سے حج فرض ادا کرنے کے لیے اجرت دے تو یہ اجرت فاسد ہوگی۔ اب اگر کسی نے اجرت لے کر حج پورا کر لیا تو اسے واجبی اجرت لینے کا حق ہے۔ لیکن اگر اس نے اعمال حج کی تکمیل نہ کی، مثلاً حاکم کو یہ بات معلوم ہوئی اور اس نے یہ اجارہ منسوخ کر دیا تو اسے مطلقاً اجرت نہ ملے گی۔ اگر کسی نے اپنی طرف سے حج نفل ادا کرنے کے لیے اجرت دی، جیسے کوئی مریض ہو جسے شفا کی امید نہیں، یا جس کسی نے فریضہ اسلام ادا کر لیا ہے تو اس صورت میں اجارہ درست ہوگا لیکن مکروہ ہے۔ اسی طرح کسی کو اجرت دے کر اپنی طرف سے عمرہ کرنا بھی مکروہ ہے تاہم عمرہ ہو جائے گا، کیونکہ عمرہ سنت ہے، فرض نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص حج کرنے سے معذور ہے اور عمر بھر حج کرنے کے قابل نہ ہو سکا تو اس کے ذمہ سے حج قطعاً ساقط ہے، حج اسے لازم نہیں ہے۔ اگر مصارف حج ادا کر سکتا ہے تب بھی اس پر یہ لازم نہیں ہے کہ اپنی طرف سے کسی اور کو اجرت دے کر حج کرائے۔ گر اجرت دے کر حج کرایا بھی تو خواہ وہ تندرست ہو یا مریض اور خواہ حج فرض ہو یا نفل اس کے اعمال میں شمار نہ ہوگا۔ البتہ اجرت لے کر حج کرنے والے کا یہ حج نفلی ہو جائے گا، اور اجرت دینے والے کو یہ ثواب ملے گا کہ حج کرنے میں مدد کی، اور اس حاجی کی دعاؤں کی برکتوں سے مستفیض ہوگا۔ اسی طرح جس کسی نے اپنی موت سے پہلے کسی کو حج بدل کرنے کی وصیت کی اور اس نے اس کی وفات کے بعد حج کر لیا، یا اس کے ورثا نے اس کی وصیت کے بغیر ہی اس کی طرف سے حج کرایا، کہ اس کی وفات کے بعد اجرت دی کہ اس کی طرف سے حج کرے یہ حج میت کے نامہ اعمال میں مطلق درج نہ ہوگا، نہ فرض، نہ نفل جب کہ اس نے اپنے حین حیات باوجود مستطیع اور قادر ہونے کے حج نہیں کیا، البتہ میت کو اس بات کا ثواب ملے گا کہ اس نے حج کرنے والے کی مالی مدد کی، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

واضح ہو کہ حج کے لیے وصیت کرنا مکروہ ہے لیکن ورثا پر واجب ہے کہ میت کے مال متروکہ کے تیسرے حصہ میں سے اس کی وصیت کو پورا کریں، بشرطیکہ کوئی اور وصیت پوری کرنے میں جو مکروہ وصیت نہ ہو خلل واقع نہ ہو، مثلاً فقرا ومساکین کو خیرات کرنے کی وصیت ہے۔ پس ایسی صورت میں جب کہ حج کی وصیت دوسری غیر مکروہ وصیت کے لیے رکاوٹ نہ ہو، یعنی متروکہ مال کے تیسرے حصہ میں ایک ہی وصیت پوری کی جا سکتی ہو تو پہلے دوسری وصیت کو (جو مکروہ نہیں ہے) پورا کیا جائے، اور حج کی وصیت نظر انداز کر دی جائے۔ مثلاً ایک شخص نے وصیت کی کہ اس کی وفات کے بعد اس کی طرف سے حج کرایا جائے اور یہ بھی وصیت کی کہ پچاس گنی فقیروں کو خیرات کی جائے۔ ادھر حج کے مصارف بھی پچاس گنی ہوتے ہیں اور متروکہ املاک کا تہائی حصہ بھی پچاس گنی ہے تو اس صورت میں دونوں وصیتوں میں سے ایک ہی پوری کی جا سکتی ہے، یعنی یا تو حج کرایا جا سکتا ہے اور یا غریبوں کو خیرات کی جا سکتی ہے، تو حج کی وصیت کو چھوڑ دیا جائے، قطع نظر اس

کے کہ وصیت کرنے والے پر حج فرض تھا یا نہیں تھا۔ اس قول کو ترجیح دی گئی ہے۔ اگر حج کی وصیت کسی دوسری (جائز) وصیت سے نہ ٹکراتی ہو تو بے شک حج کی وصیت کو بھی نافذ کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا، اور متوفی کے خرچ سے جس شخص کو حج کے لیے بھیجا جائے چاہیے کہ وہ شخص اس شہر کا رہنے والا ہو جہاں اس کی وفات ہوئی، بشرطیکہ متوفی نے خود ہی کسی اور جگہ سے حج کرنے کی تعیین نہ کردی ہو۔ پس اگر کسی نے اپنے شہر کی بجائے کسی اور جگہ کو متعین کردیا، مثلاً یہ کہا کہ مکہ میں سے کسی کو حج کرایا جائے تو اس شرط کو خصوصیت کے ساتھ پورا کرنا ہوگا اور حج بدل کے لیے وہاں کے کسی شخص کو نہ کہا جائے گا جہاں اس کا انتقال ہوا۔ اب اگر مال ترکہ کے تیسرے حصے میں اتنی گنجایش نہ ہو کہ جہاں سے حج کرانے کو اس نے وصیت کی وہاں سے، یا اگر جگہ کی تعیین نہیں تھی تو اس کے اپنے شہر سے آدمی لیا جاسکے اور یہ احتمال ہو کہ دوسری جگہ کا کوئی شخص اس کا حج بدل کرسکے گا تو حتی الوسع اس کی وصیت کو پورا کرنے کی کوشش کی جائے۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ متوفی نے حج کے لیے مصارف کی رقم متعین کردی، مثلاً یہ کہہ دیا کہ تیس گنی حج کے لیے خرچ کی جائے، لیکن اس شہر سے جہاں اس کی وفات ہوئی یا اس جگہ سے جو متوفی نے متعین کی اتنے میں حج کا ہونا ممکن نہیں ہے تو ایسی صورت میں اسی قدر مصارف سے حج کرنا جس جگہ سے ممکن ہو وہیں سے حج کرایا جائے۔ اس کے برعکس اگر یہ صورت ہو کہ مال ترکہ کا تیسرا حصہ یا جو رقم متوفی نے مقرر کی تھی اس میں ایک حج سے زیادہ کی گنجایش ہے تو صرف ایک حج کرایا جائے، باقی مال جو بچ رہا وہ ورثا کا ہے۔ البتہ اگر یوں وصیت کی ہو کہ میرے متروکہ مال کے تیسرے حصہ میں سے یا اتنی رقم مثلاً سو گنی میں حج کرایا جائے تو اس صورت میں ورثا پر لازم ہے کہ وہ یہ رقم ایسے اشخاص کو دیں کہ ان میں سے ہر شخص اتنی رقم میں جو ترکہ کا ایک تہائی ہو یا وہ اس مال میں جو حج کے لیے وصیت میں مخصوص کیا گیا ہو حج کرسکے۔ پس اگر مال مذکور دو حجوں کے لیے مکتفی ہو تو وارثوں کو چاہیے کہ دو حج بدل کرائیں اور یہ حج بقول راجح ایک ہی سال میں ہوں۔ اب اگر اتنے حج کرانے کے بعد بھی مال بچ رہے لیکن بچا ہوا مال ایک حج کے لیے کافی نہ ہو تو وہ ورثہ میں شامل ہو جائے گا۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ ورثہ کے ایک تہائی مال میں یا حج کے لیے خاص کی گئی رقم میں تین حج یا زیادہ کی گنجایش ہو (تو اتنے ہی حج کرائے جائیں)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ حج ایسی عبادت ہے جس میں نیابت کی گنجایش ہے، لہٰذا اگر کوئی شخص حج کرنے سے عاجز ہو تو واجب ہے کہ وہ حج کے لیے کسی کو اپنا نائب بنائے جو اس کے بدلے میں حج کرے۔ حج بدل کرانے کے صحیح ہونے کی چند شرطیں ہیں:

اول یہ کہ کوئی ایسی معذوری لاحق ہو جو بالعموم مرتے دم تک باقی رہتی ہے، مثلاً ایسا مرض ہو جس کے آرام ہونے کی امید نہ ہو، مثلاً نابینا ہو جانا یا کہنہ سال ہونا۔ پس جب کوئی شخص ایسا عاجز ہو کہ مرتے دم تک حج کے قابل ہونے کی امید نہ رہے، اور وہ کسی کو اپنا نائب بنائے کہ وہ اس کی طرف سے حج ادا کرے اور وہ نائب حج ادا کرلے تو فریضہ حج اس معذور کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا، اگرچہ بعد میں وہ معذوری دور ہو جائے اور وہ حج کے قابل ہو جائے۔ لیکن ایسا مریض جسے شفا پانے کی امید ہو یا وہ شخص جو قید میں ہو اگر کسی کو اپنا نائب بنائے اور وہ نائب اس کی جانب سے حج ادا کرلے اور بعد میں اس کی معذوری دور ہو جائے (یعنی شفایاب ہو جائے یا قید سے رہائی مل جائے) تو فریضہ حج اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔

اور (حج بدل کے صحیح ہونے کی) شرطوں میں سے حج کرانے والے کی طرف سے حج کی نیت کرنا ہے، لہٰذا اسے یوں

کہنا چاہیے کہ فلاں شخص کی طرف سے احرام حج باندھتا اور تلبیہ کرتا ہوں۔ یہ نیت دل میں کر لینا بھی کافی ہے۔ اگر نائب نے حج کی نیت اپنی طرف سے کی تو نائب بنانے والے کی طرف سے حج ادا نہ ہوگا۔

ایک شرط یہ ہے کہ حج کے بیشتر اخراجات وہ ادا کرے جس کی طرف سے حج بدل کیا جائے۔ اگر کسی شخص نے نیکی کے خیال سے اپنا خرچ کر کے کسی اور کی طرف سے حج کیا تو یہ حج درست نہ ہوگا جب کہ کسی شخص نے اپنی طرف سے حج کرنے کی وصیت کی ہو۔ ہاں اگر ایسی کوئی وصیت نہ تھی، بلکہ متوفی کے وارثوں میں سے کسی نے یا کسی غیر شخص نے از خود نیکی کے خیال سے اس کی جانب سے حج کیا تو یہ انشاء اللہ یہ حج اس کی طرف سے قبول ہو جائے گا۔ اگر چہ حج بدل کرنے والا حج کرانے والے کے مال میں اپنا مال ملا کر حج پر خرچ کرے تو یہ اخراجات بھی حج کرانے والے کی طرف سے جائز ہوں گے۔ پھر اگر وہ خرچ جو حج بدل کرنے والے کو دیا گیا اخراجات حج سے کم ہو تو زیادہ اخراجات کا مطالبہ حج کرانے والے سے کیا جائے گا۔

ایک شرط یہ ہے کہ حج کرنے کی اجرت مقرر نہ کی جائے۔ حج کرانے والے پر عام اخراجات ادا کرنے کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ حج کے اخراجات کے لیے جو رقم دی گئی ہے اگر اس میں سے کچھ بچ رہا تو حج بدل کرنے والے کو چاہیے کہ باقی رقم حج کرانے والے کو واپس دے دے۔ ہاں ثواب کے خیال سے حج کرانے والا یا وارث وہ رقم چھوڑ دے تو اور بات ہے۔ لیکن رقم سے دست بردار ہونے کا اختیار اسی کو ہے جس میں یہ صلاحیت یا جسے اختیار ہو، یعنی وہ سن رشد کو پہنچا ہوا ہو۔ اگر کسی نے حج کی اجرت مقرر کی کہ میں تم کو حج بدل کرنے کے عوض اتنی رقم دوں گا تو وہ حج ہی سرے سے جائز نہ ہوگا۔ یہ اس کا حج ہوگا نہ اجرت پر حج کرنے والے کا حج ہوگا اور اس قسم کا معاملہ فضول ہوگا۔ اسی طرح دوسری عبادتوں میں بھی اجرت باطل ہے۔ ہاں بعض ضروریات اس حکم سے مستثنیٰ ہیں، مثلاً تعلیم دینے، اذان دینے اور امامت کی اجرت کا مقرر کیا جانا۔

ایک شرط یہ ہے کہ حج کرانے والے کی شرائط کے مخالف حج نہ کیا جائے۔ لہٰذا اگر اسے حج افراد کے لیے کہا گیا ہے اور اس نے حج تمتع کیا تو وہ حج کرانے والے کی طرف سے ادا نہ ہوگا، اور اس حج میں جو اخراجات ہوئے ہیں ان کو واپس کرنا ہوگا۔ ہاں اگر عمرہ کے لیے کہا گیا اور اس نے اس کو پورا کیا کہ اس کی طرف سے عمرہ کر لیا پھر اپنی طرف سے حج بھی کر لیا، یا اس کے برعکس حج کے لیے کہا گیا تھا، اس نے حج کر لیا پھر اپنی طرف سے عمرہ بھی کر لیا تو جائز ہے۔ لہٰذا پہلی صورت میں نائب بنانے والے کی طرف سے عمرہ اور دوسری صورت میں حج ادا ہو جائے گا، البتہ پہلی صورت میں ادائیگی حج کے اخرجات اور دوسری صورت میں ادائیگی عمرہ کے اخراجات (نائب کو) اپنے مال سے کرنا لازم ہے۔ غرض وہ عمل جو خاص طور پر کرنے کے لیے کہا گیا تھا جب پورا ہو جائے تب ہی وہ اپنے اعمال کی ادائیگی کے اخراجات کا ذمہ دار ہوگا۔ اگر اُس نے اپنے مناسک پہلے انجام دیے مثلاً اُسے حج کے لیے کہا گیا تھا لیکن (حج سے پہلے) اس نے اپنا عمرہ کر لیا اور اس کے بعد وہ حج بدل کیا تو یہ صحیح نہ ہوگا اور جس قدر بھی اخراجات ہوئے ہیں ان سب کی ادائیگی کا خود (حج بدل کرنے والا) ذمہ دار ہوگا۔

ایک شرط یہ ہے کہ احرام ایک ہی باندھا جائے۔ اگر ایک احرام حج بدل کا اور دوسرا احرام اپنے حج کا باندھا تو اس طرح دونوں میں سے کسی کا حج نہ ہوگا۔ بجز اس کے کہ دوسرے احرام کو توڑ دے (اور کوئی علاج نہیں)۔ اسی طرح اگر دو اشخاص نے کسی کو اپنے اپنے حج کا نائب بنایا اور اس نے دونوں کا احرام باندھا (اور حج کیا) تو وہ حج درست نہ ہوگا اور وہ

دونوں کے اخراجات کی واپسی کا ذمہ دار ہوگا۔

ایک شرط یہ ہے کہ حج بدل کرانے اور حج بدل کرنے والا دونوں مسلمان اور عاقل ہوں، لہٰذا کافر کا کسی کی طرف سے حج کرنا صحیح نہ ہوگا اور نہ دیوانے کا حج صحیح ہے۔ہاں اگر وہ حج واجب ہونے کے بعد جنون لاحق ہوا تو اسے کسی کو حج کے لیے روانہ کرنا درست ہوگا۔

ایک شرط یہ ہے کہ حج بدل کرنے والا صاحب شعور ہو، لہٰذا کسی لڑکے کا جو سن شعور کو نہ پہنچا ہو حج بدل کرنا درست نہیں ہے: ہاں کم عقل والا انسان (یا قریب البلوغ شخص) حج بدل کر سکتا ہے۔اسی طرح عورت اور غلام بھی حج بدل کر سکتے ہیں۔ اسی طرح وہ بھی حج بدل کر سکتا ہے جس نے اپنا فریضہ حج ادا نہ کیا ہو۔

یہ تمام شرائط حج بدل کی اس صورت میں ہیں جب کہ کسی پر حج فرض ہو، کسی کی طرف سے نفلی حج ادا کرنے کے لیے ان کے سوا اور کوئی شرط نہیں ہے کہ دونوں حج بدل کرنے اور کرانے والے مسلمان، عاقل اور صاحب شعور ہوں اور حج کے لیے اجرت نہ لی گئی ہو۔

واضح ہو کہ اگر حج بدل کرنے والے سے کوئی امر ایسا سرزد ہو جو حج کو فاسد کر دے اور یہ امر عرفہ میں وقوف سے پہلے سرزد ہوا ہو تو اخراجات حج کی واپسی کی ذمہ داری (حج بدل کرنے والے پر) عائد ہوگی۔لیکن اگر وقوف بہ عرفہ کے بعد ایسا اگر سرزد ہوا تو عائد نہ ہوگی، کیونکہ حج کا رکن اعظم یعنی وقوف بہ عرفہ ادا ہو گیا ہ، تاہم تمام غلطیوں کا کفارہ حج بدل کرنے والے کے ذمہ ہے، کیونکہ اس کا سبب وہ خود ہے۔البتہ احصار (روکے جانے) کی قربانی حج کرانے والے پر ہے، کیونکہ احصار میں حج بدل والے کو کچھ اختیار نہ تھا (بلکہ وہ مجبور تھا)۔

اگر کسی نے وصیت کی کہ وفات کے بعد اس کی طرف سے حج کیا جائے اور اس کے لیے اخراجات کی مقدار اور جگہ (جہاں سے حج کرنا ہے) متعین کر دیا ہے، تو اسی کے مطابق وصیت کو پورا کرنا واجب ہے۔اگر (یہ دونوں باتیں) متعین نہیں ہیں تو حج بدل کرنے والے کو اس کے شہر سے بھیجا جائے، بشرطیکہ اس کے مال متروکہ کا ایک تہائی حصہ اخراجات حج کے لیے کافی ہو۔اگر وہ کافی نہ ہو تو جہاں سے حج کرنے میں وہ مال کفایت کرے وہاں سے حج کیا جائے۔اگر کسی جگہ سے بھی وہ مال اخراجات حج کے لیے مکتفی نہ ہو تو وہ وصیت باطل ہوگی۔

اگر ایک تہائی مال ایک سے زیادہ حج کے لیے کافی ہو اور متوفی نے صرف ایک حج کی وصیت کی ہے تو (ایک حج سے) جو مال باقی بچے وہ وارثوں کا حق ہے۔اگر ایک ہی حج کا تعین نہیں کیا تو (اس مال میں) جتنے بھی حج ہو سکتے ہیں ان سب متعدد حجوں کو ایک سال ہی کرایا جائے۔یہ اس سے افضل ہے کہ متعدد سالوں میں متعدد حج کرائے جائیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ حج ایسے اعمال میں سے ہے جس میں نائب بنایا جا سکتا ہے، لہٰذا جو شخص حج سے معذور ہے اُس پر واجب ہے کہ کسی کو اپنے بدل حج کرنے کے لیے کہے، خواہ اجرت کر یا محض مصارف حج برداشت کر کے۔یہ معذوری کسی ناگہانی افتاد کے باعث یا کبرسنی کے باعث یا کسی ایسے مرض کے باعث ہو جس کی بابت دو عادل اطبا کہہ دیں، یا اگر وہ خود علم طب سے واقف ہو تو یہ جانتا ہو کہ اس مرض سے آرام ہونے کی توقع نہیں ہے۔اور یہ معذوری یا عاجزی اس حد تک ہونی چاہیے کہ اتنی سکت نہ رہی ہو کہ نا قابل برداشت صعوبت کے بغیر کوئی سواری پر بیٹھ سکے اور آیندہ بھی اس قابل ہونے سے مایوس ہو چکا ہو۔

اب جاننا چاہیے کہ حج بدل یا تو فوری طور پر واجب ہوگا، یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ حج واجب ہوگا، یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ حج واجب ہوا اور حج پر قادر تھا، بعد میں عاجز ہوگیا۔ کبھی حج بدل تاخیر سے واجب ہوگا، یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ حج واجب ہونے سے پہلے ہی عاجزی لاحق ہوگئی یا واجب ہوتے ہی ہوئی یا واجب ہونے کے بعد ہوئی لیکن حج کی قدرت نہ رہی۔ اور عاجز قرار دیے جانے کے لیے یہ شرط ہے کہ اس شخص اور مکہ کے درمیان دو مرحلوں (منزلوں) یا اس سے زیادہ ہو فاصلہ ہو، اگر اس سے کم فاصلہ ہو یا وہ مکہ ہی کا رہنے والا ہے تو اسے حج بدل کرانا جائز نہیں ہے، بلکہ لازم ہے کہ خود ہی اعمال حج کو انجام دے، کیونکہ اتنی دوری کی مشقت کا وہ متحمل ہوسکتا ہے۔ اگر اس حال میں بھی وہ ادائیگی حج نہیں کرسکتا تو اس کی وفات کے بعد کوئی اور شخص اس کے مال متروکہ کے خرچ سے حج بدل کرلے، تاہم اگر مرض نے اسے اس قدر ناتوں کردیا ہو کہ اس سے ہلا جلا بھی نہ سکے تو (زندگی ہی میں) حج بدل کرانا جائز ہے۔

ایک شرط (حج بدل کی) یہ ہے کہ حج بدل کرنے والے نے اپنا فریضہ حج ادا کرلیا ہو، اگر کسی نے پہلے اپنا فریضہ حج ادا نہیں کیا تو اس کو نائب بنانا جائز نہیں ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ وہ شخص قابل اعتماد اور عادل ہو۔ نیز حج اور عمرہ کے لیے کسی کے ساتھ معاملہ کرنے کی ایک شرط یہ ہے کہ دونوں اصحاب معاملہ حج کے مناسک فرض اعمال نفل سے واقف ہوں، یہاں تک کہ اگر حج بدل کرنے والے نے حج کی سنتوں میں سے کوئی سنت ترک کردی تو مصارف حج میں سے اس قدر حصہ ساقط ہوجائے گا۔

اسی طرح ایک شرط یہ ہے کہ مصارف حج لینے والا اس قابل ہو کہ مناسک حج شروع کرسکے اگر کسی معذوری کے باعث وہ اعمال حج کی بجا آوری شروع کرنے سے قاصر ہو تو ایسے شخص کو حج بدل کے لیے اختیار کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اور حج بدل کا معاملہ کرتے وقت میقات کا متعین کردینا شرط نہیں ہے، البتہ اجرت حج لینے والے پر یہ واجب ہے کہ جس کی طرف سے حج کررہا ہو اس کی میقات پر جائے یا اتنی مسافت پر پہنچے جو اتنے فاصلہ پر ہو، درآنحالیکہ اس حج کے لیے کوئی میقات متعین ہو۔ اگر میقات متعین نہیں ہے تو اجرت لینے والے کے لیے جائز ہے کہ اس میقات کے علاوہ کسی اور میقات سے احرام باندھے، خواہ وہ میقات اس کی میقات سے کم فاصلہ پر ہو۔ اور یہ شرط نہیں ہے کہ حج بدل کرنے والا حج کرانے والے کو جانتا ہو، بلکہ صرف یہ شرط ہے کہ حج کی نیت اس کی طرف سے کی جائے۔ اگر کوئی معذور انسان حج بدل کرانے کے بعد معذوری سے نجات پا جائے تو لازم ہے کہ شفا پانے کے بعد خود حج کرے۔ اس سے اجرت پر جو حج کرایا گیا وہ فاسد ہو جائے گا، اور یہ حج اس کے نائب کا ہوگا اور اس کی کوئی اجرت نہ ہوگی، بلکہ جو کچھ دیا ہے واپس لے سکتا ہے۔

واضح ہو کہ جس طرح حین حیات میں حج بدل کرایا جاسکتا ہے اسی طرح وفات یافتہ کی طرف سے بھی ہوسکتا ہے۔ متوفی کی طرف سے حج کرانا اس پر واجب ہے جسے وصیت کی گئی ہو، اس کے بعد یہ کام وارثوں کا ہے اور بعد ازاں حاکم کو چاہیے کہ مال متروکہ کے مصارف سے کسی کو فوراً اس کی طرف سے حج کا نائب بنادے۔ ہاں اگر مال ترکہ نہ ہو تو نائب بنانا واجب نہیں ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ مرنے والا مرتد ہو کر نہ مرا ہو، اور یہ کہ حج اور عمرہ دونوں اس کے ذمہ واجب رہے ہوں، خواہ نذر ماننے سے۔ اگر دونوں امور واجب نہ تھے تو اس کے ترکہ سے حج نہ کرایا جائے۔ ہاں اس کی جانب سے بطور خود کوئی شخص

حج کر سکتا ہے اور اس کی جانب سے کرا بھی سکتا ہے، اگر چہ مرنے والے نے اپنی زندگی میں نہ کہا ہو۔
یہ تمام مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ کسی شخص نے حج کیا ہی نہ ہو۔ اگر کسی نے فریضہ حج ادا کر لیا ہے اور نفلی حج کرانا چاہتا ہے تو اس کی جانب سے اس کی وصیت کے بغیر حج اور عمرہ جائز نہیں ہے۔ اگر کوئی نائب حج کو فاسد کر دے تو اس حج کی قضا کرنا اسے اپنی طرف سے واجب ہے۔ یہ حج اسی کی جانب سے متصور ہوگا، اور اجرت لینے والے کو مال کا واپس کر دینا لازم ہے یا پھر یہ کہ آئندہ سال حج کرانے والے کی جانب سے اس حج کی قضا خود کرے جو اس نے فاسد کیا ہے، یا کسی کو نائب بنائے جو اسی سال اس کی بجائے حج ادا کرے۔
حنابلہ کہتے ہیں کہ حج اور عمرہ میں بھی کسی کو نائب بنایا جا سکتا ہے، پس جس پر حج و عمرہ واجب ہو اور وہ ادائیگی سے عاجز ہو اس پر واجب ہے کہ کسی شخص کو اپنی طرف سے فوراً ادا کرنے کے لیے نائب بنائے۔ عاجز ہونے کے اسباب میں یہ باتیں ہیں: کبر سنی، ناتوانی یا ایسا مرض جس سے آرام ہونے کی توقع نہ ہو، یا جسم کا اس قدر بھاری ہو جانا کہ اپنے وجود کو لے کر کسی سواری پر بغیر سخت دشواری کے نہ بیٹھ سکے، یا اتنا نحیف و ناتواں ہو کہ غیر معمولی دشواری کے بغیر سواری پر نہ ٹھہر سکے۔ اور یہ بھی عاجزی ہے کہ عورت کا کوئی محرم نہ ہو جو اسے اپنے ساتھ لے جا کر حج کرائے۔
واضح ہو کہ نائب کے لیے مرد ہونا ضروری نہیں ہے۔ عورت کو بھی نائب بنانا جائز ہے۔ اگر حج سے معذور انسان صحت مند ہو جائے اور خود حج اور عمرہ کرنے کے قابل ہو جائے تو اسے اب حج کا ادا کرنا لازم نہیں ہے، خواہ حج کے قابل اس وقت ہوا ہو جب کہ نائب حج و عمرہ سے فارغ ہو گیا ہو یا نائب کے حج شروع کرنے کے بعد ہوا ہو۔ البتہ اگر نائب نے ہنوز حج اور عمرہ کا احرام نہ باندھا ہو اور وہ معذوری سے نجات پا گیا ہو تو اب اسے خود حج اور عمرہ ادا کرنا ضروری ہے، اور اس کی طرف سے کسی نائب کا حج ادا کرنا جائز نہیں ہے اور نہ عمرہ ادا کرنا اس کی طرف سے کسی نائب کا حج ادا کرنا جائز ہے، اگر چہ وہ ادا کر چکا ہو۔ اسی طرح وہ شخص جو حج سے عاجز ہو لیکن اس کی یہ عاجز دور ہو جانے کی امید ہو (تو اسے بھی نائب بنانا درست نہیں ہے)، بلکہ اس پر واجب ہے کہ جب وہ عاجزی دور ہو جائے تو خود حج و عمرہ ادا کرے۔ اگر کوئی مجبور انسان حج بدل کی اجرت برداشت کر سکتا ہو لیکن ایسا شخص دستیاب نہ ہو جو اس کی طرف سے حج کرے تو اس پر حج واجب نہیں ہے۔ اگر بعد میں کوئی ایسا شخص دستیاب ہو اور اب بھی مصارف کی استطاعت ہے تو نائب بنا سکتا ہے۔ اگر کوئی شخص فریضہ حج ادا کرنے سے پہلے وفات پا جائے، خواہ اس نے کسی معذوری سے نہ کیا ہو یا بلا معذوری کے نہ کیا ہو تو واجب ہے کہ اس کے مال متروکہ سے حج بدل کرانے کا خرچ نکالا جائے، اگر چہ اس نے اس کی وصیت نہ کی ہو۔ اور چاہیے کہ کسی کی طرف سے حج کرنے والا وہاں سے حج کو روانہ ہو جہاں اس پر حج واجب ہوا، اس جگہ سے نہیں جہاں اس کی وفات ہوئی۔ ہاں اس کے شہر سے باہر ایسی جگہ سے حج کو روانگی ہو سکتی ہے جہاں سے اس شہر کی مسافت فاصلہ قصر سے کم ہو، اگر زیادہ ہو تو جائز نہیں ہے اور نہ اس طرح حج کرانے والے کی طرف سے حج ادا ہوگا۔ اگر کوئی غیر شخص کسی متوفی کی جانب سے حج کرے تو متوفی کے ذمہ سے حج ساقط ہو جائے گا، اگر چہ ولی کی اجازت کے بغیر کیا ہو۔ اور نائب (حج بدل کرنے والے) کے لیے واجب ہے کہ اس کے ذمہ حج فریضہ اسلام یا حج قضا یا حج نذر واجب نہ ہو، اگر ایسے شخص نے حج بدل کیا تو حج کرانے والے کی طرف سے حج ادا نہ ہوگا۔ ایسی صورت میں حج کے لیے جو خرچ لیا ہے اسے واپس کرنا واجب ہے۔ ان احکام میں حج اور عمرہ

نبی ﷺ کی قبر کی زیارت کا بیان

حضرت مصطفیٰ ﷺ کی قبر کی زیارت بلاشبہ قرب الٰہی کا بہت بڑا ذریعہ ہے اور مہتم بالشان عمل ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ ارض پاک جہاں پر خیر الرسل سرور انبیاً کا مرقد ہے اللہ کے نزدیک اسے ایسی ایک خاص اہمیت اور برتری حاصل ہے جسے معرض تحریر میں نہیں لایا جا سکتا۔ مزید براں زیارت قبور کا اصل مقصد آخرت کے تصور کا تازہ کرنا ہے چنانچہ احادیث صحیحہ میں قبروں کی زیارت کرنے کی اجازت بہ صراحت آئی ہے، تاکہ انسان اس سے عبرت حاصل کر سکے اور آخرت کی یاد آئے۔ پس اگر زیارت قبر کا مقصد صحیح معنوں میں وہی ہے جو شارع علیہ السلام نے بتایا ہے تو بہر حال وہ امر مستحسن ہوگا۔ اور یہ امر تو ظاہر ہے کہ آنحضرت ﷺ کی قبر کی زیارت سے اہل دل پر جتنا اثر ہوتا ہے وہ دوسری عبادتوں سے بہت زیادہ ہے۔ پس جو

یکساں ہیں، لہٰذا اگر کسی نے عمرۂ اسلام نہیں کیا یا اس کے ذمہ عمرہ کی قضا یا نذر کا عمرہ واجب ہے تو دوسرے شخص کی طرف سے عمرہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اور جس نے اپنا حج ادا کر لیا ہوا سے نائب بننا صحیح ہے۔ اگرچہ عمرہ اس کے ذمہ ہو۔ اسی طرح عمرہ کے لیے اس شخص کا نائب بننا درست ہے جس نے حج نہ کیا ہو لیکن عمرہ جو اس پر واجب تھا وہ ادا کر لیا ہو۔ اور یہ بھی واجب ہے کہ نائب وہی کچھ ادا کرے جس کے لیے اسے کہا گیا ہے۔ چنانچہ اگر حج کے لیے کہا گیا تھا اور اس نے عمرہ کیا یا اس کے برعکس عمل کیا تو جائز نہیں ہے اور نہ حج کرانے والے کی طرف سے ادا متصور ہوگا۔ ایسی صورت میں نائب نے جو کچھ لیا ہے وہ واپس کر دے۔

ان احکام کا تعلق زندہ شخص کے حج اور عمرہ سے ہے۔ وفات یافتہ کی طرف سے جو کچھ بھی کیا جائے وہی اس کی جانب سے ادا متصور ہوگا، خواہ حج ہو یا عمرہ ہو، اس میں وارث کی اجازت کو دخل نہیں ہے، بلکہ نائب کا یہ نیت کر لینا کافی ہے کہ حج وعمرہ کے یہ اعمال جو کر رہا ہوں وہ اس کی جانب سے ہیں جس نے مجھے اس کے لیے بنایا ہے۔ اس کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ اس شخص کا نام کر کہا جائے۔ اور نائب کو اس قدر اخراجات کرنے کا حق ہے جو عام طور پر ایسے حج میں ہوتا ہے۔ اگر کچھ بچ رہے تو اسے واپس کر دینا چاہیے۔ (حج کے بعد) واپسی از حج کے اخراجات کے مطالبہ کا حق (حج بدل کرنے والے کو) ہے خواہ مکہ میں قیام کی مدت زیادہ ہو گئی ہو۔ البتہ اگر وہاں اپنے لیے گھر لے لیا ہے، خواہ تھوڑے عرصہ مثلاً گھڑی بھر کے لیے ہو تو واپسی کا خرچ حج کرانے والے کے ذمہ نہ ہوگا۔ اگر نائب نے حج فاسد کر دیا تو اس پر حج کی قضا واجب ہوگی اور جو کچھ حج بدل کے لیے لیا ہے اسے واپس کرنا ہوگا، کیونکہ حج کرانے والے کی طرف سے وہ حج ادا نہیں ہوا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ فضول خرچی کے باعث حج بدل سے رہ جائے۔ ہاں اگر حد سے تجاوز نہیں کیا تو مصارف حج کا حقدار ہے۔ اگر نائب حج بیمار ہو کر راستے سے واپس آ جائے تو واپسی کے خرچ کا حقدار ہے۔ قران اور تمتع کی قربانی کا خرچ حج کرانے والے کے ذمہ ہے، بشرطیکہ اس نے اس کی اجازت دی ہو۔ اگر اجازت نہیں دی تو یہ خرچہ نائب کے ذمہ رہے گا۔ اسی طرح حج کی فروگزاشتوں کا کفارہ بھی خود نائب ہی کو دینا پڑے گا۔

شخص حضور ﷺ کی قبر کے سامنے پہنچ کر اس امر کا تصور کرے کہ آپ ؐ کو دعوت حق دینے اور لوگوں کو شرک کے اندھیرے میں ہدایت کی روشنی دکھانے کی راہ میں کیسے کیسے حالات سے دو چار ہونا پڑا اور کس طرح آپ ؐ کو دنیا میں اخلاقِ فاضلہ کے پھیلانے اور دنیا بھر کی برائیوں کو مٹانے اور ایک ایسی شریعت کی تبلیغ کے لیے جس کی بنیاد تمام بنی نوع انسان کی اجتماعی بہبود کے حصول اور برائیوں کا قلع قمع کرنے کے لیے رکھی گئی ہے کیسی کیسی مشکلات کا سامنا ہوا تو یقیناً دلوں میں اس رسول ﷺ کی محبت جاگزیں ہو جائے گی جس نے اللہ کی راہ میں جہاد کا حق ادا کیا تو ضرور ہے کہ ایسے اعمال کے بجالانے کی رغبت ہو گی جن کا حضور ﷺ نے حکم دیا اور لامحالہ اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی پر شرمسار ہوگا۔ اور اتنا ہو جائے تو اس کو بڑی کامیابی کہنا چاہیے۔

یقیناً آنحضرت ﷺ کی قبر کی زیارت اور نزول وحی کی سرزمین کے مشاہدہ اور ایسے مخلص نکوکاروں کے مزار پر حاضری سے۔ جنھوں نے دین حق کی حمایت میں اپنی جان اور اپنے مال کو اللہ کی راہ میں قربان کیا، بغیر اس کے کہ انھیں حکومت کا شوق ہو یا ان کا دل حیات دنیوی کی لذتوں اور دل فریبیوں کی جانب راغب ہو، بلکہ وہ اپنی دولت فراواں اور عیش بے اندازہ کو ترک کر کے اللہ کی راہ میں اور اس کی خوشنودی کی خاطر اعدائے دین کے مقابلے اور دین کی حمایت کے لیے نکل پڑے، ان کی پایدار یاد تازہ ہوتی ہے اور اللہ کا قرب حاصل ہوتا ہے۔ اس سے زیارت کرنے والوں کے دلوں کو ایک کارگر نصیحت حاصل ہوتی ہے اور انسان ان بزرگان دین کے قول و فعل کی پیروی پر آمادہ ہو جاتا ہے۔

اگر مسلمان حقیقی معنوں میں اس طریق عمل کو اختیار کریں جو ان قبروں میں آرام کرنے والوں نے اختیار کیا تھا، جن کے کارناموں نے روم و فارس کی سلطنتوں کو زک پہنچایا، تو انھیں نمایاں تقویت حاصل ہو۔ ہر چند کہ آج مسلمانوں کی مادی قوت دشمنان اسلام کے مقابلہ میں قابل ذکر نہیں ہے تاہم مسلم قوم ایک ایسی اہمیت کی حامل ہے جس کا مقابلہ کوئی قوم نہیں کر سکتی۔

غرض آنحضرت ﷺ کی قبر کی زیارت اور حضور ﷺ کے نکوکار اصحاب ؓ کے مزارات (پر حاضری) تقرب الٰہی کا ایک بڑا ذریعہ اور خلوص نیت سے عمل کرنے والوں کے دل پر جو خدائے واحد کے پرستار اور خدا اور رسول ﷺ کے احکام پر عمل کرنے اور ممنوعات سے باز رہنے والے بامراد لوگ ہیں، نہایت گہرا اثر ڈالتے ہیں۔ پس جب کہ قبر آنحضرت ﷺ کی زیارت بجائے خود ایک بہترین پند اور گہرے تاثر کا موجب ہو تو اسے بہترین اعمال صالحہ میں سے قرار دینے کے لیے کافی ہے، اسی لیے دین حنیف نے اس کی

رغبت دلائی ہے۔ پھر وہ مسلمان جسے حج بیت اللہ کی توفیق ہوئی اور جو قبر نبوی ﷺ پر حاضر ہونے کے قابل ہے، اگر زیارت سے محروم رہے تو اس کے دل کو قرار وسکون کس طرح حاصل ہوسکتا ہے، اور یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک مسلمان مکہ میں یعنی مہبط وحی شہر مدینہ کے قریب ہو اور اس کے دل میں مدینہ پہنچنے اور مزار نبی ﷺ کی زیارت کا شوق رہ رہ کر نہ ابھرتا ہو۔ معہذا سیدنا ابراہیم علیہ الصلوۃ والسلام نے جو دعا مانگی تھی وہ اہل مدینہ کے حق میں بھی عائد ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ (قرآن حکیم میں) اس کا ذکر اس طرح فرماتا ہے:

''ربنا انی اسکنت من ذریتی بواد غیر ذی زرع عند بیتک المحرم ربنا لیقیموا الصلواۃ فاجعل افئدۃ من الناس تھوی الیھم وارزقھم من الثمرات لعلھم یشکرون۔''

(یعنی اے میرے پروردگار میں نے اپنی اولاد کو تیرے قابل احترام گھر (بیت اللہ) کے قریب ایک ناقابل زراعت وادی میں بسایا ہے، پروردگار! اس سے غرض یہ ہے کہ لوگ نماز قائم کریں۔ اب لوگوں کے دلوں کو ان بسنے والوں کی طرف مائل فرما اور پھلوں سے انھیں روزی عطا کرتا کہ وہ تیرا شکر بجالائیں)۔

یہ دعا مدینہ، یعنی اس شہر کے رہنے والوں کے لیے بھی ہے جہاں سے اسلام کو فروغ حاصل ہوا اور ان انصارؓ اور مخلص مہاجرینؓ کے لیے جن کی بدولت دین کو استحکام ہوا۔ اور اس امر کی ضرورت ہے کہ لوگ وہاں پر آئیں اور باہمی مفادات کا تبادلہ کریں، لہٰذا اس شہر کی آبادکاری اور وہاں کے لوگوں سے حسن سلوک اور باہمی مفاد کا خیال مقدس ترین اعمال اور اہم فرائض میں سے ہے۔ اور صاحب مقدور کے لیے تو ممکن ہی نہیں ہے کہ مکہ میں حاضر ہو اور مدینہ پہنچ کر نزول وحی کے مقامات اور دین حنیف کے سرچشموں کے مشاہدہ سے بہرہ اندوز نہ ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ ان فوائد ومحاسن کے پیش نظر جو دینی نقطہ نظر سے مسلمہ اور بالعموم شوق کو ابھارنے والے ہیں، بحث میں پڑنے کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ احادیث جو مدینہ منورہ کی زیارت (کے فضائل) کے باب میں وارد ہوئی ہیں ان کی سند صحیح ہے یا نہیں ہے؟

واضح ہو کہ فقہا نے نبی ﷺ کے قبر مبارک اور دوسری مساجد کے لیے مندرجہ ذیل آداب زیارت مقرر کیے ہیں۔ انھوں نے بتایا ہے کہ جب کوئی شخص زیارت نبوی ﷺ کے لیے جانے کا ارادہ کرے تو تمام راستے کثرت سے سلام اور درود پڑھتا ہوا جائے، اور مکہ سے مدینہ کو جاتے ہوئے راستے میں جو مسجدیں آئیں ان میں نماز ادا کرے۔ ان مسجدوں کی تعداد اکیس ہے۔ جب مدینہ منورہ کی فصیل نظر آئے تو حضور ﷺ پر درود وسلام بھیجے اور یوں کہے:

''اللّٰهم هذا حرم نبیک فاجعله وقایة لی من النار و اماناً من العذاب وسوء الحساب۔''

(بارالٰہا یہ تیرے نبی کا حرم ہے، اس کی برکت سے مجھے نار جہنم سے بچالے نیز عذاب اور سختی محاسبہ سے امان میں رکھ) اور چاہیے کہ مدینے میں داخل ہونے سے پہلے اور پھر داخل ہونے کے بعد غسل کرے اور خوشبو لگائے اور اپنا بہترین لباس زیب تن کرے اور مدینے میں عاجزی، سکون اور وقار کے ساتھ داخل ہو اور داخل ہو کر یہ کہے:

''اللّٰهم رب السموات وما اظللن و رب الارضین وما قللن ورب الریاح وما ذرین۔ اسئلک خیر هذه البلدة وخیر اهلها وخیر مافیها واعوذبک من شرها و شر ما فیها وشر اهلها۔ اللّٰهم هذا حرم رسولک فاجعل دخولی فیه وقایة لی من النار و اماناً من العذاب وسوء الحساب۔''

(یعنی اے اللہ اور اے وہ کہ تو آسمانوں کا اور جو کچھ ان کے نیچے ہے، اور زمینوں کا اور جو کچھ ان کے اوپر ہے، نیز ہواؤں کا اور ہواؤں میں جو چیزیں ابھرتی ہیں ان سب کا رب ہے، میں تجھ سے اس شہر کی خیر اور یہاں والوں کی خیر اور جو کچھ بھی اس میں ہے سب کی خیر کا طالب ہوں، اور یہاں کی برائی، یہاں کی بری باتوں اور یہاں کے رہنے والوں کی برائی سے پناہ مانگتا ہوں۔ یا اللہ یہ تیرے رسول ﷺ کا حرم ہے۔ یہاں کی میری حاضری کو نار جہنم سے بچنے، عذاب سے محفوظ رہنے اور محاسبہ اعمال کی سختی سے امان میں رہنے کا ذریعہ بنادے)۔ جب مسجد (نبوی) میں داخل ہونے لگے تو وہی کرے جو دوسری مساجد میں داخلہ کے وقت کیا جاتا ہے یعنی یہ کہ پہلے دایاں قدم اندر رکھے اور یوں کہے:

''اللّٰهم صل علٰی محمد و علیٰ آل محمد. اللّٰهم اغفرلی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتک اللّٰهم اجعلنی الیوم من اوجه من توجه الیک واقرب من تقرب الیک وانجح من اعال وابتغی مرضاتک۔''

(یعنی یا اللہ محمد ﷺ پر اور ان کی آل پر رحمت کاملہ نازل فرما۔ بارالٰہا! میرے گناہوں کو معاف فرما اور میرے سامنے اپنی رحمت کے دروازے کھول دے۔ یا اللہ اس دن کو تیرے طرف متوجہ ہونے والوں میں بہترین توجہ کا دن اور تیرا قرب حاصل کرنے والوں میں بہترین قرب حاصل کرنے کا دن بنادے، جس نے تیری ذات پر بھروسا کیا اور تیری رضا پر چلا نجات پا گیا)۔

پھر حضور ﷺ کے منبر کے پاس دو رکعت نماز پڑھے۔ (نماز کے لیے) اس طرح کھڑا ہونا چاہیے کہ منبر کا ستون دائیں شانے کے محاذ میں ہو۔ حضور ﷺ اسی جگہ کھڑے ہوتے تھے۔ یہ جگہ قبر شریف اور منبر کے درمیان ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے (یہاں تک پہنچنے کی) توفیق جو عطا فرمائی اس کا سجدہ شکر بجالائے اور جو دل چاہے دعا مانگے۔ پھر وہاں سے چل کر آنحضرت ﷺ کی قبر کی جانب آئے اور حضور ﷺ کے سرہانے کی طرف قبلہ رو ہو کر کھڑا ہو، پھر قبر کے تین چار ہاتھ کے فاصلے پر پہنچ جائے۔ اس سے آگے نہ بڑھے، اور قبر کی دیوار پر ہاتھ نہ رکھے اور اس طرح آداب سے کھڑا ہو جیسے نماز میں کھڑے ہوتے ہیں، اور وہاں پر حضور ﷺ کی شکل مبارک کا تصور کرے کہ گویا وہ اپنے مرقد میں سو رہے ہیں اور گویا وہ اس کی موجودگی کو جانتے ہیں اور اس کی بات سن رہے ہیں۔ پھر کہے:

''السلام علیک یا نبی اللّٰہ ورحمة اللّٰہ وبرکاته، اشهدانک رسول اللّٰہ فقد بلغت الرسالة وادیت الامانة ونصحت الامة وجاهدت فی امر اللّٰہ حتی قبض اللّٰہ روحک حمیداً محموداً، فجزاک اللّٰہ عن صغیرنا وکبیرنا خیر الجزاء وصل علیک افضل الصلواة وازکاها واتم التحیه وانماها ۔ اللّٰهم اجعل نبینا یوم القیامة اقرب النبیین واسقنا من کاسه وارزقنا من شفاعته واجعلنا من رفقائه یوم القیامة اللّٰهم لا تجعل هذا آخر العهد بقبر نبینا علیه السلام وارزقنا العود الیه یا ذا الجلال والاکرام''

(یعنی السلام علیک یا نبی اللہ ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، میں اس امر کا گواہ ہوں کہ بلاشبہ آپ اللہ کے رسول ہیں۔ آپ نے حق رسالت پورا کر دیا اور اللہ کی امانت ادا کر دی۔ امت کو نصیحت فرمائی اور اللہ کی راہ میں جہاد کرتے رہے، یہاں تک کہ اللہ نے آپ کی روح کو پسندیدہ اور محمود طریقہ سے قبض فرمایا۔ اللہ تعالیٰ ہم سب چھوٹے بڑوں کی طرف سے (اس عنایت پر) جزائے خیر عطا فرمائے اور آپ پر بہترین و پاکیزہ ترین درود (رحمت کاملہ) اور کامل ترین و فائق ترین سلام پہنچے۔ بارالٰہی ہمارے نبی کو قیامت کے دن سب سے زیادہ قرب عطا فرما، ہمیں ان کی شفاعت ہو، قیامت کے روز ہمیں ان کے رفقا میں شامل فرما۔ یا اللہ قبر نبی علیہ السلام پر ہماری اس حاضری کو آخری موقعہ نہ بنا بلکہ اے ذوالجلال والاکرام ہمیں پھر واپس آنے کی توفیق عطا فرما)۔ اور اس (دعا کے وقت) نہ آواز بہت اونچی کرے اور نہ بالکل دھیمی ہو، اس کے بعد اس کا سلام پہنچایا جائے جس نے اپنا سلام پہنچانے کی درخواست کی ہو۔ اس کے لیے یوں کہنا چاہیے:

''السلام علیک یا رسول اللّٰہ من فلان ابن فلان یستشفع بک الی ربک

فاشفع له و الجميع المؤمنين '' (یعنی اے رسول اللہ آپ پر فلاں بن فلاں کی جانب سے سلام ہو۔ وہ آپ کے پروردگار کی بارگاہ میں آپ کی شفاعت کا طالب ہے۔ پس اس کی اور تمام مسلمانوں کی شفاعت فرمایئے) پھر جدھر حضور ﷺ کا چہرہ ہے اس طرف قبلہ کی جانب پشت کر کے کھڑا ہو اور جون سا درود جی چاہے پڑھے اور پھر کوئی ہاتھ بھر ہٹ کر حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سر کے سامنے آ جائے اور تب یہ کہے:

السلام عليك يا خليفة رسول الله السلام عليك يا صاحب رسول الله في الغار السلام عليك يا رفيقه في الاسفار، السلام عليك يا امينه في السرار جزاك الله عنا افضل ماجزى اماماً عن امة نبيه ولقد خلقتهٔ با حسن خلف وسلكت طريقه ومنهاجه خير مسلك وقاتلت اهل الردة والبدع ومهدت الاسلام وصلت الارحام ولم تزل قائماً للحق ناصراً لاهله حتى اتاك اليقين السلام عليك ورحمة الله وبركاته. اللهم امتنا على حبه ولا تخيب سعينا في زيارته برحمتك يا كريم''

(یعنی اے خلیفہ رسول اللہ آپ پر سلام ہو۔ اے غار میں رسول اللہ کا ساتھ دینے والے آپ پر سلام ہو اور حضور ﷺ کے شریک سفر رہنے والے آپ پر سلام ہو۔ اسرار نبوت کے امین آپ پر سلام ہو۔ اللہ تعالیٰ آپ کو ہماری طرف سے بہترین جزا عطا فرمائے جو کسی بھی نبی کی امت سے امام قوم کو پہنچی ہو۔ آپ نے رسول اللہ ﷺ کی خلافت کا حق بہ طریق احسن ادا فرمایا۔ آپ نے ان کے طریق کار اور منہاج کو اچھی طرح اختیار فرمایا۔ آپ نے مرتدوں اور بدعتیوں سے جنگ کی۔ اسلام کو پھیلایا۔ رشتہ داروں میں میل ملاپ کرایا اور ہمیشہ حق پر قائم اور اہل حق کے معاون رہے، یہاں تک کہ امر ناگزیر (وفات کا وقت) آ پہنچا۔ آپ پر سلام ہو اور اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں نازل ہوں۔ یا اللہ ان کی محبت میں ہمیں موت آئے۔ اے کرم فرمانے والے خدا ان کی زیارت کے لیے ہماری کوششوں کو رائگاں نہ فرما) اس کے بعد وہاں سے ہٹ کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی قبر کی طرف آنا چاہیے، وہاں پر یوں کہنا چاہیے:

''السلام عليك يا امير المؤمنين ،السلام عليك يا مظهر الاسلام، السلام عليل يا مكسر الاصنام، جزاك الله عنا افضل الجزاء ورضى الله عمن اسخلفك فقد نصرت الاسلام والمسلمين حياً وميتاً فكفلت الايتام ووصلت الارحام وقوى بك الاسلام وكنت للمسلين اماماً مرضيا وهاديا مهديا جمعت من شملهم واغنيت

فقیر ھم و جبرت کسر ھم السلام علیک و رحمة اللّٰہ و بر کاتہ‘‘۔

(یعنی اے امیر المؤمنین آپ پر سلام ہو۔ اے اسلام کے پشت پناہ آپ پر سلام ہو، اے بتوں کو توڑنے والے آپ پر سلام ہو۔ اللہ تعالیٰ ہماری طرف سے آپ کو بہترین اجر عطا فرمائے اور اس سے راضی ہو جس نے آپ کو خلیفہ بنایا، بلاشبہ آپ نے اسلام اور مسلمانوں کی حالت حیات و موت میں حمایت کی۔ آپ کی وجہ سے اسلام کو تقویت حاصل ہوئی۔ آپ مسلمانوں کے محبوب امام اور ہدایت یافتہ ہادی تھے، ان کے انتشار کو دور فرمایا، ان کے فقیروں کو غنی کر دیا، ان کی خستہ حالی کا علاج کیا۔ آپ پر سلام ہو اور اللہ کی رحمتیں اور اس کی برکتیں نازل ہوں) اس کے بعد پھر پہلے کی طرح حضور ﷺ کے سرہانے کھڑا ہو اور یوں کہے:

’’ اللّٰھم انک قلت وقولک الحق ولو انھم اذظلموا انفسھم جاؤک فاستغفروا اللّٰہ واستغفر لھم الرسول لوجدوا اللہ توابا رحیما) وقد جئناک سامعین قولک طائفین امرک متشفعین بنبیک ربنا اغفرلنا والاخواننا الذین سبقونا بالایمان ولا تجعل فی قلوبنا غلا للذین آمنوا، ربنا انک رؤف الرحیم، ربنا آتنا فی الدنیا حسنة وفی الآخرة حسنة وقنا عذاب النار.سبحان ربک رب العزة عما یصفون وسلام علی المرسلین والحمد اللّٰہ رب العلمین‘‘۔

(یعنی بار الٰہا یہ تیرا ارشاد ہے اور تیرا فرمانا برحق ہے کہ اگر (خطا کار) جنھوں نے اپنے اوپر ظلم کیا (اے رسول) تمھارے پاس آئیں اور اللہ سے مغفرت کے طالب ہوں اور رسول بھی ان کے لیے دعائے مغفرت کرے تو وہ دیکھیں گے کہ اللہ توبہ قبول کرنے اور رحم کرنے والا ہے، اور (اے اللہ) ہم نے تیرے اس ارشاد کو سنا اور تیرے حکم کو مانا اور تیرے سامنے حاضر ہوں اور اپنے نبی کو شفیع بناتے ہیں۔ اب اے ہمارے پروردگار ہماری اور ہمارے بھائیوں کی جو ہم سے پہلے ایمان لائے، مغفرت فرما اور ہمارے دلوں میں ان کی طرف سے جو ایمان لائے خلوص پیدا کر دے۔ اے پروردگار! بلاشبہ تو مہربانی اور رحم کرنے والا ہے۔ اے رب ہمیں خیر دنیا و خیر آخرت عطا فرما، اور نار جہنم سے بچا لے۔ تیری ذات پاک ہے تو ان خامیوں سے بالاتر ہے جو لوگ تیری طرف منسوب کرتے ہیں۔ تیرے رسولوں پر سلام ہو۔ تمام تعریفیں اسی ذات کے شایاں ہے جو تمام جہان کا پالنے والا ہے) اس کے بعد جو دعا یاد ہو وہ پڑھے۔ پھر حضرت ابولبابہؓ کے ستون کے پاس آئے جس کے ساتھ انھوں نے اپنے تئیں باندھ رکھا تھا، یہاں تک کہ ان کی توبہ قبول

ہوئی۔ یہ جگہ قبر اور منبر کے درمیان واقع ہے۔ یہاں پر بھی دو رکعت نماز پڑھی جائے اور اللہ کے حضور توبہ کرے اور جو جی چاہے دعا مانگے۔ پھر مقام ''روضہ'' پر آئے، یہ جگہ ایک چوکور حوض کی مانند ہے، وہاں پر بھی ممکن ہو تو نماز پڑھی جائے اور دعا مانگی جائے اور تسبیح وثنا واستغفار کی کثرت کرے۔ اس کے بعد منبر پر آ کر حصول برکت کے لیے ''رمانہ'' (مٹھ) پر ہاتھ رکھے جس پر خطبہ فرماتے ہوئے حضور ﷺ اپنا ہاتھ رکھتے تھے۔ وہاں پھر بھی درود پڑھا جائے اور جو جی چاہے دعا مانگی جائے۔ اور اللہ کے عذاب اور غضب الٰہی سے اس کی رحمت کی پناہ مانگے۔ پھر ستون 'حنانہ' (رونے والا استون) یہ وہ جگہ ہے جہاں لکڑی کا ٹھنڈ ہے۔ اس ستون کے سہارے حضور ﷺ کھڑے ہو کر خطبہ فرمایا کرتے تھے، جب آپؐ وہاں خطبہ دینا ترک کر کے منبر پر خطبہ دینے لگے تو اس ستون سے رونے کی آواز آتی تھی۔ زیارت قبر نبوی سے فارغ ہو کر (قبرستان) بقیع کی جانب جانا اور قبروں اور مزارات پر حاضر ہونا چاہیے۔ یہاں پر حضرت عباسؓ، حضرت حسنؓ بن علیؓ، زین العابدینؒ اور نبی ﷺ کے فرزند ابراہیمؓ اور متعدد ازواج نبی ﷺ اور آپ کی پھوپھی صفیہؓ نیز دوسرے بہت سے صحابہؓ وتابعین بالخصوص امام مالکؒ اور سیدنا نافعؒ کے مزارات کی زیارت کی جائے۔ اور مستحب یہ ہے کہ جمعرات کے روز شہدائے احد بالخصوص سید الشہداء سیدنا حمزہ رضی اللہ عنہ کے مزار کی زیارت کی جائے اور وہاں پر کہے: ''سلام علیکم بما صبرتم فنعم عقبى الدار سلام علیکم دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون۔'' (یعنی اے اہل قبور وہ صبر واقامت جس کا تم نے مظاہرہ کیا اس پر تمھیں سالم ہو۔ در آخرت کیسی اچھی جگہ ہے، ایمان والوں کی اس اقامت گاہ پر سالم ہو وہ ہم بھی ان شاء اللہ تم سے ملنے والے ہیں) یہاں پر آیت الکرسی اور سورۂ اخلاص (قل ھو اللہ احد) پڑھنی چاہیے اور ہفتہ کے روز مسجد قبا پر آنا مستحب ہے، وہاں پر یہ کہنا چاہیے ''یا صريخ المستصرخين وياغياث المستغيثين يا مفرج كرب المكروبين و يا مجيب دعوة المضطرين صل علىٰ محمد و آله واكشف كربي وحزني كما كشفت عن رسولك كربه و حزنه في هذا المقام يا حنان يا منان يا كثير المعروف و يا دائم الاحسان يا ارحم الراحمين'' (یعنی اے پکارنے والوں کی پکار کو سننے والے! اے فریادیوں کی فریاد رسی کرنے والے! اے عاجزوں کی دعائیں قبول کرنے والے! محمد ﷺ اور ان کی آل پر رحمت کاملہ نازل فرما اور میرے غم والم کو بھی اسی طرح دور فرما جس طرح تو نے، اے کرم فرمانے والے اور احسان کرنے والے، اے صاحب خیر کثیر اور اے محسن بے زوال اور اے سب رحم کرنے والوں سے زیادہ رحم فرمانے تو نے اس مقام پر اپنے رسول ﷺ کے کرب والم کو دور فرمایا)۔

مستحب یہ ہے کہ جب تک مدینہ میں رہنا ہو تمام نمازیں مسجد نبوی ﷺ میں ادا کی جائیں ار جب اپنے شہر میں واپسی کا ارادہ ہو تو دو رکعت نماز وداع مسجد میں ادا کی جائے اور جو مراد ہو اس کے لیے دعا مانگی جائے اور پھر حضور ﷺ کی قبر پر آ کر دعائیں مانگے۔ اللہ دعاؤں کا قبول کرنے والا ہے۔

اُضحیہ (قربانی) کا بیان، اس کی تعریف

'اضحیہ' بضم وبکسر الف ویائے غیر مشدد، اس چوپائے کو کہتے ہیں جو بہ غرض حصول ثواب، ایام نحر میں ذبح یا نحر کیا جائے، خواہ اعمال حج ادا کرنے والا ذبح کرے یا کوئی اور۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ حج کرنے والا قربانی نہیں کرتا (بلکہ وہ اعمال حج میں سے ایک عمل ہے)۔

حکم قربانی کا ثبوت

قربانی کا حکم دوسرے سنہ ہجری میں ہوا جیسے عیدین، مال کی زکوٰۃ اور فطرہ کی زکوٰۃ (کہ یہ بھی اسی سال مشروع ہوئی)۔ اس کا شرعی حکم ہونا قرآن، حدیث اور اجماع سے ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے'' فصل لربک وانحر '' (یعنی اپنے پروردگار کی نماز پڑھ اور قربانی کر) اور 'مسلم' میں حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ:'' ضحی النبی ﷺ بکبشین املحین اقرنین ذبعهما بیده وسمی و کبر ووضع ارجله علٰی صفا حهما '' (یعنی نبی ﷺ نے دو مینڈھے املح اور اقرن اپنے ہاتھ سے ذبح کیے اور ذبح کے وقت اللہ کا نام لیا اور تکبیر کہی اور اپنا پاؤں ان کے پہلوؤں پر رکھا)۔ املح کے معنی خالص سفید رنگ والے (جانور) کے ہیں۔ نیز کہتے ہیں کہ املح وہ ہے جس کا سفید رنگ سیاہی پر غالب ہو، اور اقرن وہ جانور ہے جس کے دو سینگ اوسط درجہ کے ہوں۔ اس کے علاوہ اور احادیث بھی ہیں، اور اس کے شرعی حکم ہونے پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے۔

حکم قربانی کا شرعی حدیث کا بیان

اس حکم کی حیثیت شرعی ''سنت'' کی ہے، یعنی قربانی کرنا ہر شخص کے لیے سنت عین مؤکدہ ہے کہ اس پر عمل کرنے والا ثواب کا مستحق ہوگا لیکن ترک کرنے والے پر عذاب نہ ہوگا۔

دراصل اس پر سب متفق ہیں لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ سنت مؤکدہ ہے۔ اس کے ترک کرنے والے کو نار جہنم کا عذاب تو نہ ہوگا مگر آنحضرت ﷺ کی شفاعت سے محروم رہے گا، لہٰذا وہ اسے واجب قرار دیتے ہیں۔ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ امر گھر میں ایک فرد کے لیے سنت عین ہے، ایک گھر کے تمام افراد کے

لیے نہیں ہے۔ان کے مسلک کی تفصیل ذیل حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

شرائط قربانی کا بیان

قربانی کی شرائط دو گونہ ہیں: ایک اس کے سنت ہونے کی شرطیں، دوسرے اس کے صحیح ہونے کی شرطیں۔اس کے سنت ہونے کی شرائط کے منجملہ صاحب مقدور ہونا ہے،لہٰذا جو شخص عاجز ہے اس کے لیے قربانی سنت نہیں ہے۔مقدور ہونے کی تعریف کے بارے میں مختلف مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

اور قربانی کے سنت ہونے کی ایک شرط آزاد ہونا ہے،لہٰذا غلام کے لیے یہ سنت نہیں ہے۔مالکیہ نے قربانی کے سنت ہونے کی شرائط میں یہ اضافہ کیا ہے کہ وہ شخص حاجی نہ ہو، خواہ مکہ کا باشندہ ہو، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔اور وہ شخص جو حج کے علاوہ کسی اور سفر میں ہو اس کے لیے بھی قربانی سنت ہے۔یہ شرط نہیں ہے کہ یہ بالغ اشخاص ہی کے لیے سنت ہو، چنانچہ وہ نابالغ جو مقدور رکھتا ہے اس کے لیے قربانی سنت

۱۔شافعیہ کہتے ہیں کہ قربانی تنہا شخص کے لیے تو سنت عین ہے،لیکن ایک گھر کے تمام افراد یا متعدد گھرانوں کے لیے جن کا نفقہ ایک ہی شخص پر ہو سنت کفایہ ہے۔جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر وہ شخص قربانی کر دے جس کے ذمہ سب کا نفقہ ہے تو دوسروں سے قربانی کا مطالبہ نہ ہوگا،تاہم یہ امر قربانی کو ہر ایک کے لیے سنت قرار دیے جانے کے منافی نہیں ہے۔

۲۔حنفیہ کہتے ہیں کہ صاحب مقدور وہ ہے جس کے پاس دوسو درہم ہوں اس (مقدار) کی تفصیل زکوٰۃ کے بیان میں بتائی جا چکی ہے،یا پھر اس قدر مال کا مالک ہو جو رہنے کے مکان، پہننے کے کپڑوں اور ضروری کارآمد اشیا کے علاوہ دوسو درہم کی مالیت کا ہو۔جس کے پاس سامان تجارت ہو جس سے وہ کام چلاتا ہے اسے بھی قربانی لازم ہے جبکہ اس سے اتنی آمدنی ہو کہ معمولی گذارے کے بعد بہ قدر نصاب مذکور بچ رہے۔اور یہ بھی ایک رائے ہے کہ اس کاروبار سے اگر اتنی آمدنی کہ ایک مہینے کا خرچ خوراک نکل آئے تو قربانی لازم ہے۔اگر سامان خانہ وقف کا ہو تو اس پر بھی قربانی واجب ہے درآنحالیکہ قربانی کے وقت اس کی قیمت بہ قدر نصاب ہو جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ صاحب مقدور وہ شخص ہے جو قربانی کے جانور کی قیمت دے سکتا ہو، خواہ قرض لے کر، بشرطیکہ ادائیگی قرض کا مقدور ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ صاحب مقدور وہ ہے جو جانور کی قیمت میں اتنا دے سکتا ہو جس کی سال بھر ضرورت نہ پڑے۔ اگر اس مال کی ضرورت سال کے دوران لاحق ہوتی ہو تو قربانی اس کے لیے سنت نہ ہوگی۔اگر کوئی قرض لے کر قربانی کر سکتا ہے تو قرض لے کر قربانی کرے۔بعض کہتے ہیں کہ اس کے لیے قرض نہ لینا چاہیے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ صاحب مقدور وہ ہے جس کے پاس عید اور ایام تشریق کے ذاتی مصارف اور اہل وعیال کی حاجت سے فالتو اتنا کچھ ہو کہ جانور کی قیمت ادا کر سکے۔ان مصارف سے مراد وہ اشیا ہیں جو بالعموم (عید کی تقریب پر)

ہے۔اس کی طرف سے ولی کو قربانی کرنا چاہیے، گو وہ یتیم ہو۔ یہ حکم مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، اس بارے میں حنفیہ اور شافعیہ کا مسلک ذیل حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

باقی رہیں قربانی کے صحیح ہونے کی شرطیں سوان کے منجملہ ایک یہ ہے کہ (قربانی کا) جانور عیب سے خالی ہو، لہٰذا اگر اس میں ان عیبوں میں سے کوئی عیب ہو جن کی تفصیل مختلف مسالک کے بہ موجب ذیلی حاشیہ میں بتائی گئی ہے (۲) تو قربانی درست نہ ہوگی۔

مطلوب ہوتی ہیں۔ مثلاً کیک، مچھلی، خمیری روٹی اور نقل وغیرہ۔

حنفیہ نے ان شرائط پر یہ شرط زیادہ کی ہے کہ قربانی کرنے والا مقیم ہو۔ چنانچہ مسافر کے لیے قربانی سنت نہیں ہے، البتہ نفلی طور پر اگر قربانی کی جائے تو ثواب ہوگا۔ اگر کوئی بھیڑ بکری قربانی کے ارادہ سے خریدی ہو اور اس کا وقت آنے سے پہلے سفر درپیش ہو جائے تو اس کو بیچا جا سکتا ہے، اس شخص پر قربانی واجب نہیں ہے۔ یہی حکم اس حالت میں ہے جب کہ وقت آنے کے بعد سفر پیش آ گیا تو قربانی واجب نہ ہوگی۔ لیکن ایسے حاجی پر قربانی واجب ہے جو مسافر نہ ہو، یعنی مکہ ہی کا رہنے والا ہو۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہی کہ قربانی کے سنت ہونے کی یہ شرط نہیں ہے کہ کوئی بالغ ہو، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ اور امام یوسفؒ کے نزدیک نابالغ پر بھی اگر وہ صاحب مال ہے تو قربانی واجب ہے، اس کے ولی کو چاہیے کہ اس کی طرف سے قربانی کرے۔ لیکن امام محمدﷺ کے نزدیک بالغ ہونا شرط ہے، نابالغ کے مال سے قربانی واجب نہیں ہے۔

رہا باپ کا اپنے نابالغ لڑکے کی طرف سے قربانی کرنا واجب ہے یا نہیں؟ اس بارے میں دو قول ہیں اور دونوں (بجائے خود) صحیح ہیں۔ (یعنی اس کو واجب بھی کہہ سکتے ہیں اور نہیں بھی)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نابالغ کے لیے قربانی سنت نہیں ہے، کیونکہ بالغ ہونا اس کے سنت ہونے کی شرط ہے۔ اسی طرح صاحب عقل ہونا بھی شرط ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جانور اندھا یا کانا ہو، یا اتنا دبلا ہو کہ اس کی ہڈیوں میں گودا نہ رہا ہو اور یا لنگڑا ہو کہ ذبح ہونے کی جگہ تک چلا کر نہ جا سکے تو اس کی قربانی درست نہ ہوگی۔ لیکن ایسا لنگڑا جو تین پیروں سے چل سکے اور چوتھے سے بھی چلنے میں سہارا لے لیا کرے تو اس کی قربانی جائز ہے۔ اس جانور کی قربانی نہیں ہو سکتی جس کے کان کٹے ہوئے ہوں یا دم کٹی ہوئی ہو یا ایک تہائی سے زیادہ چکتی غائب ہو اگر دو تہائی چکتی باقی ہو اور ایک تہائی جاتی رہی ہو تو اس جانور کی قربانی صحیح ہے۔ وہ جانور جس کے دانت ٹوٹ گئے ہوں اس کی قربانی صحیح نہیں ہے، ہاں اگر بیشتر دانت باقی ہوں تو خیر (قربانی ہو سکتی ہے) اور بوچے جانور کی قربانی جس کے کان قدرتی طور پر نہ ہوں اور ایسے جانور کی قربانی جس کے تھن کا سرا کٹا ہوا ہو صحیح نہیں ہے۔ نیز ایسے جانور کی قربانی جس کا دودھ دینا بند ہو گیا ہو اور ایسے جانور کی قربانی جس کی چکتی قدرتی طور پر نہ ہو اور جلالہ کی قربانی درست نہیں ہے جلالہ وہ چوپایہ ہے جو غلاظت کھانے لگے ہاں اگر اس کو باندھ رکھا جائے اور ستھری غذا کھلائی جائے تو قربانی درست ہوگی، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ 'جماء' یعنی ایسے جانور کی قربانی جس کے سینگ قدرتی طور پر نہ

ہوں، درست ہے، اور عظماء کی قربانی بھی درست ہے عظماء وہ جانور ہے جس کا سینگ کسی قدر ٹوٹ گیا ہو، اگر گودے (یعنی جڑ سے) ٹوٹ گیا ہو تو جائز نہیں ہے۔ خارش کے مریض جانور کی قربانی جائز ہے، بشرطیکہ فربہ ہو، لیکن اگر خارش سے وہ دبلا ہو گیا ہو تو درست نہیں ہے۔ چھوٹی عمر کے جانور کی قربانی بھی درست نہیں ہے۔ اس سے مراد وہ بھیڑ بکری ہے جو سال بھر سے کم ہو، البتہ اگر بھیڑ بھاری جسم کی فربہ ہو تو وہ چھ ماہ کی بھی جائز ہے۔ لیکن وہ ایسی ہونی چاہیے کہ سال بھر کے جانوروں میں ملا دیا جائے تو (دبلاپے کے باعث) الگ نہ نظر آتی ہو۔ لیکن بکری جب تک سال بھر کی ہو کر دوسرے سال میں نہ لگ جائے اس کی قربانی جائز نہیں ہے۔ گائے اور بھینس کی چھوٹی عمر کہ دو سال سے کم کی ہو اور چھوٹی عمر کا اونٹ وہ ہے جو پانچ سال سے کم کا ہو۔ لہٰذا اونٹ جب تک پانچ پورے کر کے چھٹے سال میں داخل ہو جائے اس کی قربانی درست نہیں ہے۔ بھیڑ بکری کی قربانی صرف ایک شخص کی جانب ہو سکتی ہے لیکن اونٹ اور گائے میں سات اشخاص شریک ہو سکتے ہیں۔ بشرطیکہ اس کی قیمت میں ہر ایک کا حصہ ساتواں ہو، اگر کسی نے ساتویں حصہ سے کم دیا ہے تو قربانی جائز نہ ہو گی۔

مالکیہ کہتے ہیں اندھے اور کانے جانور کی قربانی درست نہیں ہے۔ اور اندھا یا کانا ہونا یہ ہے کہ آنکھ کی بصارت جاتی رہے اگرچہ آنکھ موجود ہو۔ ایسے مریض جانور کی قربانی جس سے تندرست جانور کی طرح کام نہ لیا جا سکتا ہو صحیح نہیں ہے۔ ہاں معمولی سا کوئی مرض ہو تو مضائقہ نہیں۔ خارش والے جانور کی قربانی صحیح نہیں ہے بشرطیکہ اس کا مرض خارش نمایاں ہو۔ ایسے جانور کی قربانی جو ایسی غذا کھانے لگا ہو جو عام طور پر نہیں کھائی جاتی اور اس سے بدہضمی ہو گئی ہو، جب تک کہ اس کا معدہ دست آ کر صاف نہ ہو جائے درست نہیں ہے۔ وہ جانور جو پورے طور پر پاگل ہو گیا ہو اس کی قربانی صحیح نہیں ہے ہاں اگر اس کا جنون عارضی ہو تو (قربانی میں) مضائقہ نہیں ہے چنانچہ تولاء کی قربانی، یعنی ایسا جانور جو پاگل ہو کر ایک ہی جگہ پر چکر کاٹتا رہے اور بھیڑ بکریوں کے ساتھ نہ چلے، جائز ہے۔ اور نہایت لاغر جانور جس کی لاغری نمایاں ہو، یعنی اس کی ہڈیوں میں گودا نہ رہا ہو، یا لنگڑا جانور جس کا لنگڑا پن نمایاں ہو کہ اپنے ساتھی جانوروں کے ساتھ نہ چل سکے، اور نہ وہ جانور جس کے بدن کا کوئی حصہ کاٹ دیا گیا ہو، یا خواہ وہ جزو اصلی ہو یا زائد حصہ ہو، ایسے جانوروں کی قربانی صحیح نہیں ہے۔ جانوروں کے خصی کرانے کی اجازت ہے، لہٰذا خصی شدہ جانور کی قربانی درست ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے جانور کا گوشت اچھا ہو جاتا ہے۔ اب وہ جانور پیدائشی طور پر خصی شدہ ہو یا خصی کرایا گیا ہو اس سے فرق نہیں پڑتا۔ اور بوچے جانور، یعنی ایسے جانور کی قربانی جس کے کان سکڑ کر رہ گئے ہوں، نیز دم بریدہ جانور کی قربانی صحیح نہیں ہے، خواہ یہ بوچاپن اور دم کٹا ہونا کوئی قدرتی امر ہو یا بعد میں ایسا کیا گیا ہو۔ اسی طرح گونگے جانور کی قربانی جو اپنی بولی نہ بول سکتا ہو درست نہیں ہے، ہاں اگر عارضی طور پر اس نے اپنی بولی بند کر دی ہو جیسے اونٹنی گیا بھن ہونے کے چند ماہ بعد گونگی ہو جاتی ہے تو اس کی قربانی درست ہو گی۔ گندہ دہن اونٹ جس کے منہ سے بدبو آتی ہو اس کی قربانی درست نہ ہو گی، ہاں اگر وہ بدبو قدرتی ہو جیسا کہ بعض اونٹ پیدائشی طور پر ایسے ہوتے ہیں تو ان کی قربانی میں مضائقہ نہیں ہے۔ اس جانور کی قربانی جس کے تھن خشک ہو گئے ہوں اور کن پھٹے جانور کی قربانی، جب کہ ایک تہائی حصہ سے زیادہ کان پھٹا ہوا ہو، درست نہیں ہے۔ اگر صرف ایک تہائی حصہ کٹا ہوا ہو تو بقول مشہور جائز ہے۔ جس جانور کے دو یا زیادہ دانت ٹوٹے ہوئے ہوں اس کی قربانی درست نہیں ہے، البتہ ایک دانت ٹوٹا ہوا ہو تو درست ہے۔ اگر کسی جانور کے دانت بڑی

عمر کا ہو جانے یا تغیر کے باعث گر گئے ہوں تو قربانی درست ہوگی۔ جس جانور کی دم کا تیسرا حصہ جاتا رہے اس کی قربانی صحیح نہیں ہے، لیکن صرف ایک تہائی دم غائب ہو تو صحیح ہے۔ وہ جانور جو جنگلی اور پالتو جانور کے میل سے پیدا ہوا ہو کی قربانی صحیح نہیں ہے، چنانچہ ایسا جانور جس کا باپ بھیڑیا یا بکرا ہو اور ماں ہرنی ہو یا اس کے برعکس ہو تو بقول صحیح قربانی جائز نہیں ہے۔ 'جماء' کی قربانی، یعنی ایسے جانور کی جو پیدائشی طور پر بے سینگ کا ہو، درست ہے۔ اگر کسی جانور کے سینگ آگے سے اکھڑے ہوئے ہوں تو اس کے متعلق دو رائیں ہیں (ایک یہ کہ قربانی صحیح ہے دوسری یہ کہ صحیح نہیں ہے)۔ لیکن یہ اس صورت میں ہے جب کہ سینگ کے اکھڑنے کی جگہ سے خوٹ نہ نکلا ہو، اگر خون نکلا ہو تو ایک قول مطابق اس کی قربانی صحیح نہیں ہے۔ اس جانور کی قربانی صحیح ہے جو فربہی یا چربی بڑھ جانے کی وجہ سے، کسی مرض کے باعث نہیں، کھڑا نہ ہو سکے، بلکہ بیٹھا رہا کرے۔ اور میمنہ (بھیڑ کے بچہ) کی قربانی جو عربی مہینوں کے حساب سے ایک سال کا ہو جائے تو صحیح ہے۔ اس کے (سال پلٹ) ہونے کی علامت یہ ہے کہ جب وہ کھڑا ہو تو اس کی پیٹھ کے بال لیٹ جائیں۔ اور وہ بچہ جو 'ثنی' ہو جائے یعنی دو دنتا ہو (جس کے دو دانت گر چکے ہوں) اس کی قربانی صحیح ہے (دو دنتا وہ ہوتا ہے جو) ایک سال کا پورا ہو کر واضح طور پر دوسرے سال میں داخل ہو گیا ہو۔ مدعا یہ ہے کہ یقینی طور پر سال بھر کا ہو چکا ہو۔ گائے دو دنتی وہ ہوتی ہے جو تین سال کی ہو گئی ہو۔ اور اونٹ دو دنتے وہ ہوتے ہیں جو پانچ سال کے ہوں۔ سال کا شمار قمری (مہینوں کے) اعتبار سے ہوتا ہے، اگرچہ اس کے بعض مہینوں کے دن (تیس سے) کم ہوتے ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ایسے عیب دار جانور کی قربانی صحیح نہیں ہے جس کا گوشت، چربی یا اور چیز کی مقدار جو کھائی جاتی ہے بوجہ اس عیب کے کم ہو گئی ہو۔ کانے اور اندھے جانور کی قربانی صحیح نہیں ہے۔ اس سے مراد آنکھ کی بصارت کا جاتا رہنا ہے۔ یہی حکم اس جانور کا ہے جس کی آنکھ پر سفیدی آ گئی ہو۔ ہاں یہ سفیدی ہلکی ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ اسی طرح چندھے جانور کی قربانی کرنے میں مضائقہ نہیں ہے جس کی نگاہ کمزور ہو اور بیشتر اوقات آنکھ سے پانی رست رہتا ہو۔ اور نمایاں طور پر لنگڑے جانور کی قربانی درست نہیں ہے۔ لنگڑا وہ جانور ہے جس کے ساتھی چراگاہ میں اس سے آگے نکل جائیں اور وہ پیچھے رہ جائے۔ اگرچہ لنگڑا اپن ذبح کرنے یا گردن کاٹنے یا نرخرہ کے وقت لاحق ہوا ہو۔ ایسے مریض جانور کی قربانی صحیح نہیں ہے جو نمایاں طور پر مرض میں مبتلا ہو جس کے باعث وہ لاغر ہو گیا ہو اور اس کا گوشت خراب ہو گیا ہو۔ ہاں اگر کوئی معمولی مرض ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ نہایت نحیف جانور ہو جس کی ہڈیوں میں بوجہ لاغر ہونے کے گودا نہ رہا ہو اس کی قربانی درست نہیں اور نہ پاگل جانور کی قربانی درست ہے۔ یہ جانور وہ ہے جو چراگاہوں میں چکر لگائے لیکن چرنے سے باز رہے یا قدرے قلیل چر لیا کرے جس کے باعث لاغر ہو جائے۔ خارش والے جانور کی قربانی بھی صحیح نہیں ہے اگرچہ وہ خارش معمولی ہو کیونکہ اس سے گوشت خراب ہو جاتا ہے۔ کن کٹے جانور کی قربانی بھی درست نہیں ہے۔ خواہ کان پورا کٹا ہوا ہو تھوڑا سا۔ چکتی کٹے ہوئے جانور کی قربانی بھی درست نہیں ہے۔ ہاں چھوٹی عمر ہی میں اگر چکتی کے کنارے سے کچھ کٹا ہوا ہو، جس کو تطریف کہتے ہیں تو وہ معاف ہے، کیونکہ جانور موٹا ہو کر اس کمی کو پورا کر لیتا ہے۔ پیدائشی طور پر دم کٹے جانوروں کی قربانی جائز ہے۔ اسی طرح جو جانور پیدائشی بے تھن یا بے چکتی کا ہو اس کی قربانی جائز ہے، لیکن جو جانور پیدائشی طور کن کٹا (بوچا) ہو اس کی قربانی جائز نہیں ہے۔ چرے ہوئے کان والے جانور کی قربانی درست نہیں ہے، ہاں کان چھدے

اور شرائطِ صحت کے منجملہ قربانی کا مقررہ اوقات میں ہونا ہے، لہٰذا اگر وقت سے پہلے یا بعد میں

ہوئے ہوں تو جائز ہے، بشرطیکہ کان کا کچھ حصہ غائب نہ ہو گیا ہو۔ خصی جانور کی قربانی جائز ہے۔ خصی ہونے کی تین شرطیں ہیں: یعنی اس جانور کا گوشت حلال ہو اور یہ کہ چھوٹی عمر میں خصی کیا گیا ہو، اور یہ کہ معتدل وقت میں خصی ہوا ہو۔ ان شرائط کے بغیر خصی کرنا حرام ہے۔ ٹوٹے ہوئے سینگ والے جانور کی قربانی صحیح ہے، اگرچہ جہاں سے سینگ ٹوٹا ہے وہاں سے خون بہا ہو، بشرطیکہ گوشت ناقص نہ ہوا ہو۔ اسی طرح اس جانور کی قربانی جس کا سینگ قدرتی طور پر نہ ہو درست ہے۔ اگرچہ سینگ والا جانور افضل ہے۔ جس جانور کے دانت پیدائشی طور پر نہ ہوں اس کی قربانی درست ہے، لیکن کسی خارجی سبب سے اگر دانت جاتے رہے ہوں تو اس جانور کی قربانی جائز نہیں ہے۔ بھیڑ پورے سال بھر کی ہو یا چھ مہینے کی ہو مگر اس کے اگلے دانت گر چکے ہوں تو قربانی درست ہے، لیکن بکری جب پورے ایک سال کی ہو جائے تب ہی اس کی قربانی صحیح ہو گی۔ قربانی کے لیے گائے اور بھینس پورے دو سال کی اور اونٹ پورے پانچ سال کا ہو تو اس کی قربانی درست ہو گی۔ جنگلی اور خانگی جانوروں کے میل سے جو بچہ پیدا ہو اس کی قربانی جائز نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نابینا جانور کی قربانی درست نہیں ہے، اگرچہ آنکھ قائم ہو۔ جس جانور کی آنکھ بیٹھ گئی ہو اس کی قربانی درست نہیں ہے، ہاں آنکھ پر سفیدی ٹھہر گئی ہو تو قربانی درست ہے۔ ایسا لاغر جانور جس کی ہڈیوں میں گودا نہ رہا ہو، لنگڑا جانور جو اپنے ساتھی جانوروں کے ساتھ چراگاہ کو نہ جا سکتا ہو، نیز استخواں شکستہ جانور یا مریض جانور جس کے گوشت میں نقص پیدا ہو گیا ہو، جیسے خارش کا مریض ہوتا ہے ایسے جانوروں کی قربانی درست نہیں ہے، اور 'عضباء' یعنی ایسے جانور کی قربانی جس کے کان یا سینگ کا بیشتر حصہ نہ ہو درست نہیں ہے۔ لیکن ایسا جانور جس کے کان کاٹے یا چیرے گئے ہوں، یا نصف یا اس کم کٹا ہوا ہو، اس کی قربانی درست، لیکن مکروہ ہے۔ اس بارے میں سینگ کا بھی وہی حکم ہے جو کان کا ہے۔ اور 'جدا' جس کے تھن خشک ہو گئے ہوں، یا 'ہتماء' جس کے اگلے دانت جڑ سے اکھڑ گئے ہوں، یا 'عصماء' جس کے سینگ کا غلاف اتر گیا ہو، ان کی قربانی درست نہیں ہے۔ نیز جس جانور کی چکتی آدھی سے زیادہ جاتی رہی ہو اس کی قربانی درست نہیں ہے۔ ہاں نصف چکتی یا نصف سے کم نہ ہو تو درست ہے اور 'جماء' پیدائشی بے سینگ کا جانور یا 'صمعاء' جس کے کان پیدائش ہی سے چھوٹے ہوں یا بے کان کے پیدا ہوا ہو، ایسے جانوروں کی قربانی درست ہے۔ اسی طرح 'بتراء' (دم بریدہ جانور) جو پیدائشی بے دم کا ہو، یا اس کی دم کاٹ دی گئی ہو، اس کی قربانی درست ہے۔ خصی جانور کی قربانی بھی صحیح ہے لیکن 'مجبوب' کی قربانی جائز نہیں ہے جس کا آلہ تناسل مع بیضوں کے نکال دیا گیا ہو۔ گیا بھن جانوروں کا وہی حکم ہے جو دوسرے جانوروں کا ہے۔ وحشی جانوروں کی قربانی، یا جنگلی اور گھریلو جانوروں کے میل سے پیدا ہونے والے جانور کی قربانی درست نہیں ہے۔ میمنہ یعنی بھیڑ کا بچہ جو چھ ماہ کا ہو گیا ہو، اس کی قربانی صحیح ہے۔ چھ ماہ کا ہونا اس طرح معلوم کیا جا سکتا ہے کہ ان کے پیٹھ کے بال لیٹے ہوئے ہوں (یعنی کھڑے نہ ہوں)۔ ان کے علاوہ ان جانوروں کی قربانی درست ہے جو 'ثنی' ہوں، یعنی جن کے دو دانت گر چکے ہوں۔ چنانچہ بکری پورے ایک سال کی، گائے پورے دو سال کی اور اونٹ پورے پانچ سال کے بعد جب چھٹے سال میں داخل ہو جائے تو 'ثنی' ہوتے ہیں، اس سے کم ہوں تو قربانی درست نہیں ہے۔

قربانی کی جائے تو درست نہ ہوگی۔ وقت کی تعیین بموجب مسالک مختلفہ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ قربانی کا وقت یوم نحر، جس کو عید کا دن کہتے ہیں، کہ طلوع فجر کے بعد سے ہوتا ہے اور تیسرا دن ختم ہونے سے کچھ پہلے تک رہتا ہے۔ قربانی کے لیے وقت کا تعین شہر اور قریہ کے لیے بذات خود الگ الگ نہیں ہے، لیکن اہل شہر کے لیے قربانی کے صحیح ہونے کی یہ شرط ہے کہ نماز عید کے بعد قربانی ذبح کی جائے۔ گو خطبہ سے پہلے ہو، تاہم افضل یہی ہے کہ خطبہ عید ختم ہونے کے بعد قربانی کی جائے۔ شہر کے رہنے والے نے اگر عید کی نماز سے پہلے ذبح کیا تو وہ قربانی نہ ہوگی، اس کا گوشت کھالیا جائے۔ اگر عید کی نماز ہی نہ ہو تو قربانی میں اتنی دیر کرنی چاہیے کہ نماز (عید) کا وقت ختم ہو جائے، نماز کا وقت آفتاب کے بلند ہونے سے زوال آفتاب تک ہے، لہٰذا اس کے بعد ذبح کرنا چاہیے۔ البتہ قریہ کے رہنے والے کے لیے یہ قید نہیں ہے، وہ لوگ یوم نحر کو صبح نمودار ہونے کے بعد ہی قربانی کر سکتے ہیں۔ اگر عید کے دن کے متعلق غلط فہمی ہو اور لوگ نماز پڑھ لیں اور قربانی بھی کر لیں، اس کے بعد یہ پتہ چلے کہ وہ (عید کا دن نہیں) عرفہ کا دن تھا تو وہ نماز اور قربانی دونوں جائز متصور ہوں گی۔ اگر قربانی کا جانور ہے اور اسے ذبح نہیں کیا گیا یہاں تک کہ وقت نکل گیا تو چاہیے کہ اس جانور کو زندہ ہی صدقہ کر دیا جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ قربانی کا وقت امام کے سوا دوسرے اشخاص کے لیے پہلے دن اس وقت ہوتا ہے جب امام اپنا جانور ذبح کر لے اور امام کے لیے ذبح کرنے کا وہ وقت ہے جب کہ نماز عید اور خطبوں سے فارغ ہو جائے۔ اگر امام قربانی نہ کرے تو اتنا وقت گزار کر قربانی کرنی چاہیے جس میں امام قربانی کر لیتا۔ قربانی کا وقت عید کا تیسرا دن ختم ہونے تک باقی رہتا ہے اور آفتاب غروب ہوتے ہی ختم ہو جاتا ہے۔ اگر دوسرے دن قربانی کرنا ہو تو اس دن اتنی دیر توقف کرنا جتنی دیر میں امام نماز عید پڑھتا ہے لازم نہیں ہے، بلکہ سورج کے چڑھنے کے بعد ہی قربانی کی جا سکتی ہے۔ اگر (اس سے پہلے) ظہور صبح کے بعد ہی ذبح کیا تب بھی جائز ہے۔ امام کے ذبح کرنے سے پہلے قصداً اپنا جانور ذبح کر لینا جائز نہیں ہے، ایسا کیا ہو تو ایک اور قربانی کرے، لیکن اگر کسی کو امام کی قربانی کا علم نہیں ہے اور اس نے تقریباً اتنی دیر تک انتظار کر لیا ہے جس میں امام ذبح کر لیتا اور بایں گمان کہ امام نے ذبح کر لیا ہے کسی نے اپنی ذبح کر لی لیکن بعد میں پتہ چلا کہ امام سے پہلے اس نے جانور ذبح کر لیا ہے تو یہ قربانی جائز ہوگی۔ اگر امام کسی شرعی مجبوری کے باعث اپنی قربانی نہ کر سکا ہو تو زوال آفتاب کے قریب وقت تک اس کا انتظار کرنا چاہیے، یعنی زوال آفتاب میں صرف اتنی دیر باقی ہو کہ اس عرصہ میں جانور ذبح کیا جا سکے تو ذبح کر لینا چاہیے، اگرچہ امام نے اپنی قربانی ذبح نہ کی ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ قربانی کا وقت عید کی نماز کے بعد سے شروع ہو جاتا ہے، لہٰذا نماز کے بعد ہی، گو خطبہ سے پہلے ہو، قربانی ذبح کی تو درست ہوگی۔ لیکن افضل یہ ہے کہ نماز اور خطبہ دونوں کے بعد قربانی کا جانور ذبح کیا جائے۔ اور یہ ضروری نہیں ہے کہ اتنا انتظار کیا جائے کہ شہر بھر میں جہاں جہاں نماز عید ہوتی ہے ہر جگہ نماز ہو جائے تب ہی قربانی کی جائے، بلکہ اگر کسی جگہ کی نماز ختم ہونے سے پہلے بھی ذبح کر لیا تو جائز ہے۔ اگر کوئی شخص ایسے علاقہ میں ہو جہاں عید کی نماز نہیں ہوئی، مثلاً میدانی علاقے یا خانہ بدوشوں کی بستی جن پر عید واجب نہیں ہے تو ایسی صوت میں قربانی کا وقت اتنا عرصہ گزر جانے پر آ جاتا ہے جس میں نماز عید پڑھی جا سکے۔ اگر زوال کا وقت آ جانے کے باعث نماز عید فوت ہو جائے تو اس صورت میں

واضح ہو کہ بعض مسالک میں کچھ اور شرطیں لگائی گئی ہیں، ان کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

واضح ہو کہ قربانی میں شریک ہونا خواہ قیمت میں ہو یا ثواب میں دونوں طرح جائز ہے۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے، مالکیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیل حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۲)

واضح کہ قربانی میں شرکت اونٹ اور گائے (کی جنس) کے جانوروں میں ہو سکتی ہے، لہٰذا اگر سات اصحاب ایک گائے یا ایک اونٹ میں شریک ہو کر قربانی کریں تو درست ہے، بشرطیکہ ان میں سے ہر ایک کا حصہ ساتویں حصہ سے کم نہ ہو۔ اگر سات سے زیادہ حصے دار شریک ہوں تو قربانی نہ درست ہو گی۔ اور چوپاؤں میں سے اونٹ، گائے، بھینس اور بھیڑ بکری کے علاوہ کسی اور جانور کی قربانی درست نہیں ہے۔ ان میں سے سب سے افضل ہونے کے باب میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں، ان کی تفصیل ذیلی حاشیہ

زوال کے وقت بھی قربانی کی جا سکتی ہے۔ قربانی کا آخری وقت ایام تشریق کے دوسرے دن تک ہے۔ پس قربانی کے دن حنابلہ کے نزدیک تین ہیں۔ عید کا دن اور اس کے بعد کے دو دن، اور عید کے بعد کے جو دو دن ہیں ان میں رات کو بھی قربانی کرنا جائز ہے، لیکن دن کے وقت ذبح کرنا افضل ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ قربانی کا وقت عید الاضحیٰ کے دن طلوع آفتاب کے بعد اتنا وقت گزر جانے پر ہو جاتا ہے جس میں دو رکعت نماز اور دونوں خطبے پڑھے جا سکیں، اگر چہ سورج بہ قدر ایک نیزہ نہ چڑھا ہو۔ لیکن افضل یہی ہے کہ آفتاب کے اتنے بلند ہو جانے پر ہی قربانی کی جائے۔ قربانی کا وقت ایام تشریق کے خاتمے تین دن تک رہتا ہے، اس وقت کے اندر رات یا دن میں کسی وقت بھی ذبح کرنا صحیح ہے، البتہ رات کو بلا ضرورت ذبح کرنا مکروہ ہے۔ ضرورت یہ ہے کہ مثلاً دن میں کوئی شخص ایسے امور میں مصروف رہا ہو کہ قربانی نہ کر سکے یا کوئی اور مصلحت ہو مثلاً یہ کہ رات کو محتاجوں کے اکھٹے ہونے کی سہولت مدنظر ہو۔

ا۔ مالکیہ نے یہ شرطیں زیادہ کی ہیں کہ قربانی کو دن ہی میں ذبح کرنا چاہیے، رات کو ذبح کیا تو قربانی صحیح نہ ہو گی۔ یہ شرط صرف پہلے دن کے لیے ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ پہلے دن کے علاوہ دوسرے دنوں میں رات کو ذبح کرنے کے مسئلہ میں اختلاف ہے، اور مشہور قول یہی ہے کہ جائز نہیں ہے۔ ایک شرط یہ ہے کہ ذبح کرنے والا مسلمان ہو۔ اگر کسی اہل کتاب نے قربانی کو ذبح کیا تو وہ جائز نہیں ہے، لیکن اس کا گوشت کھایا جا سکتا ہے۔ ایک شرط یہ ہے کہ قربانی میں کوئی اور شریک نہ ہو۔ ثواب میں شریک کرنا تو صحیح ہے لیکن قیمت میں ایسے کسی شخص کو شریک نہ کیا جائے جس کا نفقہ (قربانی کرنے والے کے) ذمہ ہو، بشرطیکہ سب ایک ہی گھر میں رہتے ہوں۔ ایسا کرنے سے قربانی صحیح نہ ہو گی۔ یہی قول مشہور ہے۔ حنفیہ نے یہ شرط زیادہ کی ہے کہ پہلے اور چوتھے روز دن ہی کے وقت ذبح کرنا چاہیے، اگر پہلی رات کو یا چوتھی رات کو ذبح کیا تو قربانی صحیح نہ ہو گی، درمیان کی دو راتوں میں ذبح کرنا مکروہ تنزیہی ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ قیمت میں اشتراک صحیح نہیں ہے، ہاں ثواب میں شامل کر لینا بہ شرائط متذکرہ سابقہ صحیح ہے۔

میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

قربانی ذبح کرنے کے وقت ترک تسمیہ کا بیان

تسمیہ (اللہ کا نام لینا، یا بسم اللہ کہنا) ہر قسم کے ذبیحہ کا گوشت حلال ہونے کی شرط ہے۔ اس پر تین اماموں کا اتفاق ہے، شافعیہ کو اختلاف ہے، ان کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو (۲) چونکہ (تسمیہ کی قید) قربانی کے اور دوسرے جانوروں کے لیے بھی ہے لہٰذا اگر قصداً تسمیہ ترک کیا گیا تو اس ذبیحہ کا گوشت کھانا ممنوع ہے۔ ہاں اگر بھولے سے تسمیہ ترک ہو گیا تو کھایا جا سکتا ہے، جیسا کہ ذبح کے بیان میں بتایا جائے گا۔ اور اگر ذبیحہ پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو تو وہ نہ کھایا جائے۔ غیر اللہ کا نام پکار جانے کا مطلب یہ ہے کہ ذبح کے وقت کسی بت کا نام لیا جائے اور اس کو ذریعہ ثواب سمجھا جائے، جیسا کہ مشرکین (مکہ) کی عادت تھی کہ جانور کو ذبح کرتے وقت اپنے بتوں کا نام پکار کر لیتے تھے۔

قربانی کے مستحبات اور مکروہات کا بیان

قربانی میں جو امور مستحب اور جو مکروہ ہیں ان کی تفصیل بہ موجب مسالک مختلفہ ذیلی حاشیہ میں

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ایک بکری کی قربانی اونٹ یا گائے وغیرہ کی قربانی کے ساتویں حصہ سے افضل ہے جب کہ گوشت (کی مقدار) اور قیمت میں دونوں برابر ہوں۔ اور مینڈھا (قربانی کے لیے) بھیڑ سے بہتر ہے جب کہ قیمت دونوں کی یکساں ہو، اور بکری بھیڑ سے بہتر ہے جب کہ قیمت میں یکساں ہوں۔ اور اونٹ یا گاؤ مادین ہو تو افضل ہے، درآنحالیکہ قیمتیں (نر و مادہ) کی یکساں ہوں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ایک شخص سات بکریوں کو ذبح کرے تو افضل ہے، اس کے بعد اونٹ یا گائے افضل ہے، اور کامل ہونے کی کوئی حد نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں سب سے افضل اونٹ ہے، پھر گائے جب کہ بلاشرکت غیرے قربانی کی جائے۔ اس کے بعد بھیڑ بکری، پھر ایک اونٹ یا اونٹنی میں سات آدمیوں کا شریک ہونا۔ اس کے بعد گائے میں شریک ہونا۔ اور سب سے بہتر قربانی وہ ہے جو زیادہ فربہ ہو، پھر وہ جس کی قیمت زیادہ ہو۔ اس بارے میں نر اور مادہ برابر ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ سب سے بہتر مینڈھا ہے، پھر بکری، پھر گائے اور اس کا اونٹ پر مقدم ہونا ظاہر ہے۔ اس کے بعد اونٹ اور بے خصی کا جانور مستحب ہے، بشرطیکہ خصی جانور زیادہ فربہ نہ ہو۔ اگر خصی جانور زیادہ فربہ ہو تو بے خصی کے فربہ جانور سے افضل ہے۔

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ ہر ذبیحہ حلال ہونے کے لیے تسمیہ شرط نہیں ہے، اگر دانستہ نام نہ لیا جائے تب بھی ذبیحہ حلال ہے، لیکن تسمیہ کا ترک کرنا مکروہ ہے۔ اور حرام اس ذبیحہ کا کھانا ہے جس پر ذبح کے وقت اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیا جائے۔

ملاحظہ ہو۔ (۱)

یہ وہ ذبیحہ ہیں جو بتوں کے نام پر ہوتے تھے۔

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ نماز پڑھنے والے کے لیے قربانی کا اعلان امر مستحب ہے، ایسا نہ کرنا صرف امام کے لیے مکروہ ہے، اور مستحب یہ ہے کہ جس قسم کا جانور ذبح کیا جائے وہ عمدہ اور بہترین چوپایہ ہو اور (جسمانی لحاظ) سے کامل ترین ہو، اور یہ کہ پاک مال سے خریدا گیا ہو اور اس میں کوئی (جسمانی) عیب نہ ہو، تندرست ہو۔ نیز مستحب یہ ہے کہ وہ جانور خرقا (کان چھدا) نہ ہو، یعنی ایسا جانور نہ ہو جس کے کان میں گول سوراخ کیا گیا ہو اور 'شرقاء' (کن پھٹا) نہ ہو، یعنی اس کا کان چرا ہوا نہ ہو۔ یا مقابلہ (کن کٹا) نہ ہو، یعنی آگے کی طرف کان کٹا ہو یا 'مدارہ' نہ ہو، یعنی جس کا کان پیچھے کی طرف سے کٹا ہوا ہو۔ اور یہ بھی مستحب ہے کہ جانور فربہ ہو اور یہ کہ بقول راجح اس کو فربہ کرنے کی کوشش کی گئی ہو۔ اور یہ کہ نر ہو، دو سینگوں والا اور سفید رنگ کا ہو، اور مستحب یہ ہے کہ بے خصی ہو، بشرطیکہ خصی شدہ جانور اس سے زیادہ فربہ دستیاب نہ ہو، اور بھیڑ کی جنس کے جانور کو فوقیت دینا مستحب ہے، اس کے بعد بکری کا درجہ ہے وعلیٰ ہذا القیاس بموجب تفصیل سابقہ۔ اور قربانی کرنے والے کے لیے مستحب یہ ہے کہ ماہ ذی الحجہ کے ابتدائی عشرہ میں بال کٹوانا یا ناخن تراشنا جب تک قربانی نہ ہو جائے توقف رکھے۔ قربانی کو اپنے ہاتھ سے ذبح کرنا مستحب ہے۔ اور وفات یافتہ شخص کے وارث کو اپنے مورث کی جانب سے قربانی کرنا مستحب ہے جبکہ اس نے موت سے پہلے اس کے لیے کہا ہو، لیکن وہ نذر کی قربانی نہ ہو، نذر مانی ہوئی قربانی ہو تو اس کی وصیت کو پورا کرنا (محض امر مستحب نہیں بلکہ) واجب ہوگا۔ قربانی کے گوشت کو کھانے، صدقہ کرنے اور ہدیۃً دینے کے لیے مجموعی طور پر کام میں لایا جائے، اس کے لیے کوئی پابندی نہیں ہے جس طرح جی چاہے گوشت کا استعمال کیا جائے۔ اگر ذبح سے پہلے قربانی کے جانور کے بچہ پیدا ہو جائے اس کو زندہ حالت میں ذبح یا نحر کر دینا سنت ہے، اسے زندہ نہ رکھا جائے۔ اس کا گوشت بھی کھایا جا سکتا ہے جب کہ اس کا وجود پورا بن گیا ہو اور جسم پر بال اگ آئے ہوں۔ اگر بچہ ذبح ہونے کے بعد زندہ نکل تو اسے ذبح یا نحر کرنا (سنت نہیں) بلکہ واجب ہے۔ اور ذبح کرنے سے پہلے قربانی کے جانور کی اون اتارنا دو شرائط کے ساتھ مکروہ ہے: اول یہ کہ خریدنے کے وقت اون اتارنے کی نیت نہ رہی ہو۔ اگر اس وقت اون اتارنے کا ارادہ تھا کہ اسے مباح کام میں استعمال کیا جائے گا تو بلا کراہت جائز ہے۔ غرض فروخت کرنے کی نیت سے قربانی کے جانور کا بال اتارنا مکروہ ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ ذبح ہونے سے پہلے اسی قدر یا تقریباً اسی قدر بال کے پھر پیدا ہو جانے کی امید نہ ہو (تو بال اتارنا مکروہ ہوگا) ورنہ کوئی کراہت نہیں ہے۔ نذر کی قربانی کے جانور کی اون اتارنا مطلقاً حرام ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ نذر کی قربانی کا بھی وہی حکم ہے جو غیر نذر کی قربانی کا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ قربانی کے گوشت کا کھانا، بچا کر رکھنا اور صدقہ کرنا مستحب ہے، اور افضل یہ کہ ایک تہائی صدقہ کیا جائے ایک تہائی اپنے لیے بچایا جائے باقی ایک تہائی حصہ رشتہ داروں اور احباب کے لیے نکالا جائے۔ تاہم اگر تمام گوشت اپنے ہی استعمال میں لایا جائے تب بھی جائز ہے کیونکہ جہاں تک ثواب کا تعلق ہے وہ صرف خون بہانے (ذبح کرنے) پر موقوف ہے۔ لیکن یہ حکم اس حالت میں ہے جب کہ قربانی نذر کی نہ ہو، نذر کی قربانی ہو تو اس کا کھانا مطلقاً حرام ہے، وہ تمام کا تمام صدقہ کر دینا چاہیے۔ اسی طرح وہ مخصوص جانور جس کی قربانی ایام نحر کے بعد واجب ہو وہ سب کی سب

صدقہ کی جائے۔اگر کوئی جانور قربانی کے ارادہ سے خریدا اور اسے باندھ رکھا، یہاں تک کہ ایام نحر گزر گئے تو واجب ہے کہ اسے زندہ ہی صدقہ کر دیا جائے اور اس میں سے کھانا حرام ہے۔اگر قربانی کے جانور سے کوئی بچہ ذبح کرنے سے پہلے پیدا ہو تو اسے قربانی کے ساتھ ہی صدقہ کیا جائے۔اس میں سے کچھ کھانا حلال نہیں ہے، اگر کھایا ہو تو اس کی قیمت صدقہ کر دی جائے۔ایسا بچہ جو زندہ پیدا نہ ہوا ہو اس کے تذکیہ (ذبح) کے بارے میں جو اختلاف مسالک ہے اس کو زکاۃ کے بیان میں بتایا گیا ہے۔اسی طرح اس قربانی کا گوشت کھانا بھی حرام ہے جو کسی میت کی طرف سے اس کی وصیت کے مطابق کی جائے۔یہی حکم اس حال میں ہے جب کہ حصہ داروں میں سے کسی کا حصہ پچھلی قربانی کی قضا کے طور پر ہو۔ان صورتوں میں پورا گوشت صدقہ میں دینا واجب ہے۔اور مستحب یہ کہ اگر قربانی کرنے والا زیادہ عیال دار ہو تو قربانی کے گوشت کا صدقہ نہ کرے، بلکہ عیال پر کھل کر صرف کر دے۔اور جو شخص ذبح کرنا جانتا ہو اسے اپنے ہاتھ سے ذبح کرنا مستحب ہے ورنہ اسے چاہیے کہ ذبح کے وقت وہاں موجود ہو اور کسی کو ذبح کرنے کے لیے کہے۔اہل کتاب کا ذبح کرنا مکروہ ہے۔لیکن مجوسی (آتش پرست) اور بت پرست کا ذبیحہ حلال نہیں ہے، جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔قربانی کی کھال کا بیچنا یا ایسی شے سے تبادلہ کرنا مکروہ ہے جو خرچ ہو جانے والی شے ہو جیسے گوشت، دودھ یا سرکہ وغیرہ۔لیکن اس کو ایسی اشیاء سے مبادل کرنا حلال ہے جو عرصہ تک باقی رہے، مثلاً چھلنی یا ڈول وغیرہ۔اور یہ جائز ہے کہ اس کھال کو اسی قسم کے کام میں لایا جائے، مثلاً اس سے چھلنی یا مشکیزہ، یا دستر خوان بنا لیا جائے۔یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کھال کا بیچنا صرف مکروہ نہیں، بلکہ امر باطل ہے۔اور ذبح کرنے سے پہلے اس کی اون کا اتارنا تا کہ اس سے نفع اٹھایا جائے مکروہ ہے۔اگر اون اتاری دی گئی ہے تو اسے بھی صدقہ کر دینا چاہیے۔ذبح کرنے سے پہلے اس کے دودھ کو کام میں لانا مکروہ ہے۔اور کھال کی قیمت سے قصاب کو اجرت دینا مکروہ ہے۔نیز (ایام نحر) کی درمیانی دو راتوں میں ذبح کرنا مکروہ تنزیہی ہے، لیکن پہلی اور چوتھی رات کو ذبح کرنا درست نہیں ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ذبح کے وقت جانور کو قبلہ رخ لٹانا سنت ہے، اور عام جانوروں کے ذبح کی طرح قربانی میں بھی چھری کے تیز دھار دار ہونے اور دوسری باتوں کا خیال رکھنا چاہیے اور بلا ضرورت (ذبح کے علاوہ) اور اذیت نہ دینا چاہیے۔اور قربانی کے جانور کا دودھ بیچنا، اس کا پینا، یا کسی کتابی کو قربانی میں سے کھلانا بایں طور کے اس کے گھر بھیجا جائے مکروہ ہے۔البتہ اگر کسی کافر کی ضیافت ہوئی یا کھانا کھاتے میں کوئی کافر آ گیا تو بہ قول راجح اسے کھلا دینا مکروہ نہیں ہے۔اور قربانی کے جانور کی قیمت بڑھ چڑھ کر دینے یا زیادہ تعداد میں قربانی دینے میں فخر کا اندیشہ ہو تو وہ (قربانی) مکروہ ہے، ہاں اگر زیادہ قیمت کا جانور قربانی کرنے اور زیادہ تعداد میں قربانی کرنے کی غرض زیادہ ثواب حاصل کرنا ہو تو یہ امر مستحب ہے۔اور وفات یافتہ شخص کی طرف سے قربانی کرنا درآنحالیکہ اس کے مال موقوفہ میں قربانی کی کوئی شرط نہ ہو، مکروہ ہے۔ہاں اگر میت نے ایسی وصیت کر دی تو قربانی واجب ہو گی۔اور لازم ہے اس کی تمام شرطوں کو پورا کیا جائے، خواہ وہ شرط جائز ہو یا مکروہ ہو۔اگر کسی نے موت سے پہلے قربانی کا تعین کر دیا ہو تو اس کا نفاذ مستحب ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔اور "عتیرہ" کرنا جو عہد جاہلیت کا ایک طریقہ تھا کہ ماہ رجب میں بتوں کے نام کی بکری ذبح کیا کرتے تھے مکروہ ہے۔یہ عمل (رجب میں بکری کی قربانی) ابتدائے اسلام میں جائز تھا پھر قربانی کا حکم آنے کے بعد وہ منسوخ ہو گیا۔اور قربانی کے جانور کو اس سے کم حیثیت کے جانور سے یا مساوی حیثیت کے جانور سے بدلنا مکروہ ہے جب کہ کسی

خاص جانور کو قربانی کے لیے مخصوص نہ کیا گیا ہو، اگر کوئی جانور مخصوص کیا گیا ہو تو اس کا بدلنا درست نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ فربہ جانور کی قربانی سنت ہے، خواہ یہ فربہی اس میں قربانی کرنے والے کی کوششوں سے آئی ہو یا کسی اور طرح سے۔ اور یہ بھی سنت ہے کہ اس کے سینگ ٹوٹے ہوئے نہ ہوں یا بے سینگ جانور نہ ہو، اور یہ کہ عید کی نماز کے بعد ذبح کیا جائے اور ذبح کرنے والا مسلمان ہو۔ اور اس کو دن کے وقت ذبح کیا جائے، رات کو بلا ضرورت ذبح کرنا مکروہ ہے۔ ہاں ضرورت لاحق ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ اور یہ کہ جس جگہ قربانی کو لٹایا جائے وہ نرم ہو تا کہ قربانی کو (غیر معمولی) اذیت نہ ہو۔ اور یہ کہ اس کا منہ قبلہ کی جانب ہو اور ذبح کرنے والا بھی قبلہ کی طرف منہ کر کے ذبح کرے۔ اور یہ کہ اللہ کا نام لے (بسم اللہ کہے)۔ قصداً اللہ کا نام نہ لینا مکروہ ہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اور یہ بھی سنت ہے کہ ذبح کے وقت نبی ﷺ پر درود وسلام پڑھے اور یہ کہ تسمیہ (بسم اللہ) کے بعد تین بار تکبیر کہے اور یوں دعا کرے ''اللّٰھم ھذا منک و الیک فتقبل منی '' (یعنی بار الہا! یہ قربانی تیرے حکم کے مطابق اور تیری ہی خوشنودی کے لیے ہے اسے قبول فرما) اور یہ کہ بھیڑ، بکری یا گائے کی جنس کے جانوروں کو 'ذبح' اور اونٹ کا 'نحر' کیا جائے اور یہ کہ سر کو تن سے جدا نہ ہونے دیا جائے اور ودجین (گردن کی جو دو رگیں ہیں ان) کو کاٹا جائے۔ اور نحر کے وقت اونٹ کو کھڑا رکھنا اور بائیں پاؤں کو باندھ دینا سنت ہے۔ بھیڑ، بکری اور گائے کو بائیں پہلو پر لٹا دیا جائے، اور یہ کہ چھرے کو تیز کر لیا جائے اور جانور کے سامنے چھرے کو تیز کرنا مکروہ ہے۔ اسی طرح یہ بھی مکروہ ہے کہ ایک جانور کے سامنے چھرے کو تیز کیا جائے اور دوسرا دیکھے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ قربانی کا ایک تہائی حصہ کھانا، ایک تہائی حصہ ہدیہ کرنا اور ایک تہائی محتاجوں کو صدقہ کر دینا سنت ہے۔ اس حکم میں مقررہ قربانی اور نذر مانی ہوئی قربانی میں فرق نہیں ہے۔ لیکن مقررہ قربانی اور نذر کی قربانی سے کافر کو ہدیہ کرنا جائز نہیں ہے، ہاں نفلی قربانی ہو تو اس میں سے کافر کو ہدیہ دینا جائز ہے۔ اور مستحب یہ ہے کہ جو گوشت سب سے اچھا ہو اس کو صدقہ میں دیا جائے، جو معمولی درجہ کا ہے اسے تحفہ میں دیا جائے اور جو سب کم درجہ کا ہے اسے خود کھایا جائے، اگر کسی یتیم کی طرف سے قربانی کی جائے تو اس کے ولی کو اس کی طرف سے صدقہ کرنا یا ہدیہ میں دینا جائز نہیں ہے، بلکہ خود ہی بافراط اپنے صرف میں لائے۔ اور قربانی کرنے والا قربانی کے جانور کا دودھ پی سکتا ہے۔ ہاں اگر اس کا بچہ ہو تو اتنا دودھ استعمال میں لانا کہ جس قدر بچے کی پرورش کے لیے درکار ہے اس میں کمی آ جائے حرام ہے۔ ایسا کیا تو اس دودھ کی قیمت صدقہ میں دینا لازم ہے۔ ہاں اگر بچے کی خوراک سے زیادہ ہو تو وہ بھی پیا جا سکتا ہے۔ اور قربانی کے جانور کی اون اتار لینا جائز ہے، بشرطیکہ اس سے جانور کو فائدہ پہنچے، مثلاً اس کی فربہی میں اضافہ ہو، لیکن اگر اون کا نہ اتارنا ہی اس کے لیے مفید ہو، مثلاً یہ کہ اس سے گرمی یا سردی سے بچاؤ ہوتا ہو تو اس کی اون اتارنا جائز نہیں ہے۔ نیز قربانی سے قصاب کو اجرت دینا جائز نہیں ہے۔ اگر قربانی میں سے کچھ دینا ہو تو بطور صدقہ یا ہدیہ کے (قصاب کو) دیا جا سکتا ہے قربانی کھال یا اس کی جھول جس سے جانور کو ڈھکا جاتا ہے، کا بیچنا حرام ہے۔ اسی طرح ذبیحہ میں سے کچھ بیچنا حرام ہے۔ البتہ کھال یا جھول کو ذاتی کام میں لایا جا سکتا ہے، مثلاً اس پر نماز پڑھی جائے یا اس سے چھلنی وغیرہ بنالی جائے، یا ان کو صدقہ دے دیا جائے۔ اگر قربانی کے جانور سے بچہ پیدا ہو جائے تو قربانی کے ساتھ اس بچہ کو بھی ذبح کیا جائے، خواہ وہ جانور قربانی کے لیے مخصوص کرنے سے پہلے ہی گیا بھن ہوا ہو یا بعد میں۔ اور اس اس بچے کو ذبح کر دینا مستحب ہے جو ماں کے پیٹ سے مردہ پیدا ہوا ہو یا

طریق ذبح کا بیان

اس عمل کو "ذکاۃ" کہتے ہیں

لفظ ذکات (بہ ذال) کے معنے ہیں کسی جانور کو جس کا گوشت مباح ہے ذبح کرنا یا نحر کرنا (نیزہ مار کر اونٹ کو حلال کرنا) یا عقر کرنا (یعنی زخم لگا کر حلال کرنا)۔ اس (کے صحیح ہونے) کی شرطیں بموجب مسالک مختلفہ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہوں۔ (۱)

جس میں حرکت مذبوحی ہو (جو مرنے سے پہلے بے اختیاری میں ہوا کرتی ہے)۔ اور وہ بچہ جس میں دیر پا زندگی ہو اس کا ذبح کرنا واجب ہے اور بچے کی ذکاۃ (ذبح سے پاکیزگی حاصل کرنا) اس کی ماں کے ذبح کرنے سے (از خود) ہو جاتی ہے، خواہ اس کے جسم پر بال اگ آئے ہوں یا نہ اگے ہوں۔ اونٹ کو کھڑا کر کے اور اس کے بائیں پاؤں کو باندھ کر ذبح کرنا سنت ہے۔ نیز ذبح کے وقت ان باتوں کا خیال رکھنا چاہیے جو عام جانوروں کے ذبح کرنے کے بیان میں آگے بتائی جا رہی ہیں۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ از روئے شرع ذکاۃ کی دو قسمیں ہیں: ذکاۃ ضروری، ذکاۃ اختیاری۔ ذکاۃ ضروری یہ ہے کہ جانور کو کسی جگہ بھی زخمی کر دیا جائے۔ یہ عمل ایسے جانوروں پر کیا جاتا ہے جو پالتو نہ ہوں، یا کوئی بھیڑ بکری یا گائے اونٹ بدک کر بے قابو ہو جائے اور اس کو ذبح کرنے پر قابو نہ پایا جا سکے اور ذبح کرنا دشوار ہو جائے۔ پھر اس پر تیر چلایا جائے اور اس کے جسم کے کسی حصہ پر جا کر لگے اور اس سے خون بہے اور وہ مر جائے تو اس کا کھانا حلال ہے۔ اسی طرح اگر اونٹ بھاگ جائے اور اس پکڑا نہ جا سکے جب تک کہ بہت سے لوگ نہ ہوں تو جائز ہے کہ اس کو تیر سے زخمی کیا جائے اور اس سے خون بہے اور اسی زخم سے وہ مر جائے تو اس کا گوشت حلال ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ جانور کسی پر حملہ کر دے اور وہ شخص اپنی حفاظت کے لیے اس پر وار کر کے اسے مار دے تو وہ بھی حلال ہے، بشرطیکہ وہ زخمی ہو گیا ہو اور اس کے زخم سے خون بہا ہو۔ اسی طرح اگر کوئی جانور کنوئیں میں گر گیا اور اسے ذبح کرنا دشوار ہو اور اس پر تیر چلا کر اسے زخمی کر دیا اور یہ معلوم ہوا کہ اسی زخم سے وہ مرا یا یہ نہ معلوم ہوا کہ وہ زخم سے مرا یا کسی اور طرح تب بھی اس کا کھانا حلال ہے۔ ہاں اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ اس کے زخم سے نہیں مرا بلکہ کسی اور طرح سے مرا ہے تو وہ حلال نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی گائے کے بچہ پیدا ہونے اور کسی نے اپنا ہاتھ ڈال کر اس بچہ کو ذبح کر دیا یا اگر ذبح نہ کیا، بلکہ اسے زخمی کر دیا تب بھی وہ حلال ہو گا، اگر نہ ذبح کیا اور نہ زخمی کیا تو وہ بچہ حلال نہ ہو گا، خواہ اس کی ماں کو حلال کر دیا جائے کیوں کہ ماں کی ذکاۃ (حلال) کرنا سے بچے کی ذکات نہیں ہو جاتی۔ اما ابو یوسفؒ اور محمدؒ کہتے ہیں کہ اگر بچہ پورا بن گیا ہے تو ماں کے حلال کرنے سے وہ بچہ بھی حلال ہو جاتا ہے کیوں کہ حدیث میں آیا ہے: "ذکاۃ الجنین ذکاۃ امہ" (یعنی پیٹ کے بچے کی ذکاۃ ماں کی ذکاۃ ہے) اس حدیث کو امام صاحب نے تشبیہ پر محمول فرمایا ہے اور مطلب یہ لیا ہے کہ پیٹ کے بچہ کی ذکاۃ (ذبح) کا طریق وہی ہے جو اس کی ماں کی ذکاۃ (ذبح) کا ہے۔

(دوسری قسم ذبح کی) ذکاۃ اختیاری یہ ہے کہ گردن کو اس کی ابتدا سے لے کر سینے کی ابتدا تک کسی جگہ سے کاٹا جائے بایں طور کہ ''ودجین'' (گردن کی دونوں شہ رگیں) کٹ جائیں۔ گردن میں سامنے کی طرف جو دو بڑی بڑی رگیں ہوتی ہیں انھیں ودجین (شہ رگیں) کہتے ہیں، اسی طرح ''نرخرہ'' جس سے سانس لیا جاتا ہے اور مری (کھانے پینے کی نالی) بھی کٹ جانی چاہیے۔ ان (چاروں یعنی ودجین، نرخرہ اور خوراک کی نالی) میں تین کے کاٹنے سے بھی جانور حلال ہو جاتا ہے، کیوں کہ اکثر کو کل قرار دیا جاتا ہے، لہٰذا اگر سانس کی نالی یا خوراک کی نالی کے ساتھ دونوں شہ رگیں کٹ جائیں اور یا دونوں شہ رگوں کے ساتھ سانس یا خوراک کی نالی کٹ جائے تو فعل ذبح ہو جائے گا۔ بعض اصحاب کے نزدیک سانس اور خوراک کی دونوں نالیوں اور ایک شہ رگ کا کٹنا ضروری ہے۔ غرض جب اس طرح سے گلا کٹ جائے تو شرعی لحاظ سے اس کو ذبح کرنا کہیں گے۔ ذبح کیے ہوئے جانور کا کھانا حلال ہے، خواہ گردن کو گھنڈی کے اوپری حصہ سے کاٹا جائے یا اس کے نیچے کے حصے سے۔

ذبح کے صحیح ہونے کی چند شرطیں ہیں: اول یہ کہ ذبح کرنے ولا مسلمان ہو یا اہل کتاب یعنی یہودی یا نصرانی ہو۔ یورپ کا باشندہ ہو یا کہیں اور کا۔ صابی (ستارہ پرست) کو نصاریٰ میں شمار کیا جاتا ہے، کیوں کہ یہ لوگ حضرت عیسٰی کو مانتے ہیں۔ اور یہودی قوم میں سامری بھی داخل ہیں کیوں کہ وہ لوگ شریعت موسوی کے پیرو ہیں۔ ان سب کا ذبیحہ حلال ہے۔ ان کے علاوہ اور لوگوں مثلاً بت پرست، مجوسی (آتش پرست) اور مرتد (جو اسلام سے پھر گیا ہو) کا ذبیحہ حلال نہیں ہے۔ اسی طرح دروزیوں کا ذبیحہ بھی حلال نہیں ہے جو کسی الہامی کتاب کو نہیں مانتے۔ اور وہ کتابی جو ذبح کے وقت مسیح کا نام لیتا ہے اس کا ذبیحہ حلال نہیں ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ ذبیحہ علاقہ حرم کا شکار شدہ نہ ہو، کیوں کہ علاقہ حرم کا شکار کیا ہوا جانور ذبح کرنے سے حلال نہیں ہوتا گو ذبح کرنے ولا احرام میں نہ ہو۔

تیسری شرط یہ ہے کہ ذبح کے وقت تسمیہ (بسم اللہ کہنا) قصداً نہ ترک کیا گیا ہو، ہاں سہواً تسمیہ رہ جائے تو ذبیحہ حلال ہوگا۔ اور تسمیہ (کے صحیح ہونے) کی شرطیں یہ ہیں:

۱۔ یہ کہ تسمیہ سے خالص اللہ کا نام لینا مقصود ہو، بایں طور کہ اللہ کے ناموں میں سے کوئی سا نام لیا جائے، خواہ نام کے ساتھ اللہ کی کوئی صفت بھی ہو جیسے اللہ اعظم کہنا، یا کوئی صفت نہ ہو جیسے محض اللہ یا الرحمٰن کہہ دینا، یا تسبیح و تہلیل (یعنی سبحان اللہ اور لآ الٰہ الا اللہ) کہہ کر اسے یاد کیا جائے (جائز ہے)۔ لیکن اللہ کا نام دعا کے ساتھ ہو جیسے یوں کہا جائے کہ ''اللّٰھم اغفر لی'' (یعنی اے اللہ میری مغفرت فرما) تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ مستحب طریقہ یہ ہے کہ بسم اللہ اللہ اکبر کہے۔

۲۔ یہ کہ 'تسمیہ' ذبح کے وقت خود ذبح کرنے والے نے، شکار کرنے والے نے تیر چلانے کے وقت اور شکاری کتے کو چھوڑنے والے نے کتے کو شکار پر چھوڑتے وقت خود کیا ہو۔ اگر ذبح کرنے والے کے سوا کسی اور نے تسمیہ کیا تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا۔ اور یہ کہ ذبح کے لیے تسمیہ (بسم اللہ کہنے) کے بعد اس جگہ سے ہٹے بغیر وہیں پر جانور کو ذبح کیا جائے، لہٰذا اگر کوئی شخص تسمیہ کے بعد کھانے پینے میں لگ گیا اور اس میں دیر لگ گئی تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا، زیادہ دیر نہ لگے تو حلال ہے۔ دیر لگنے سے مراد اتنی تاخیر ہے جسے دیکھنے والا زیادہ دیر تصور کرے۔ نیز یہ بھی شرط ہے کہ اللہ کا نام لینے سے (ذبح کے علاوہ) کوئی اور مقصد جیسے برکت کے لیے کام شروع کرنے سے پہلے کیا جاتا ہے نہ ہو۔ اگر ایسا کیا یا کسی اور ارادہ سے اللہ کا

نام لیا تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ ہاں اگر بسم اللہ کہنے کے وقت کوئی نیت ذہن میں نہ تھی تو ذبیحہ حلال ہے، ایسے بچے کا حلال کیا ہوا جانور جو بسم اللہ کہنا تو جانتا ہو مگر قطعی طو پر اس امر سے واقف نہیں ہے کہ ''اللہ کا نام لینا'' ذبیحے حلال ہونے کی شرط ہے، نیز وہ انسان جو نشہ میں ہو لیکن تسمیہ کو سمجھتا ہو یا ایسا ہی کوئی جنون والا ہو، ایسے تمام اشخاص اگر پورے طور پر جانور کو ذبح کریں اور اللہ کا نام انھوں نے لیا ہ تو ذبیحہ حلال ہے۔ گونگے اور غیر ختنہ شدہ شخص کا ذبیحہ بھی بلا کراہت حلال ہے۔

واضح ہو کہ ہر ایسی شے سے ذبح کرنا درست ہے جو ان رگوں کو کاٹ دے جن کا کٹنا (صحت ذبیحہ کی) شرط ہے، لہٰذا چھری سے یا نیے بانس کے چھلکے سے جس کو ''غاب'' کہتے ہیں اور ''مروہ'' وغیرہ سے جو ایک سفید پتھر چھری کی مانند تیز ہوتا ہے، ذبح کرنا جائز ہے۔ لیکن دانت سے یا ناخون سے جب کہ پیوست ہو ذبح کرنا حلال نہیں ہے، ہاں اگر جسم سے علیحدہ ہو تو ان سے ذبح کرنا حلال مگر مکروہ ہے، کیوں کہ اس سے (ذبح کرنا) جانور کو اذیت دے کر مارنا ہے، اسی طرح کھنڈی چھری سے، جس میں تیز دھار نہ ہو، ذبح کرنا مکروہ ہے۔

اگر کسی بزرگ کے نام پر اس کا قرب حاصل کرنے کی غرض سے جانور ذبح کیا یا اس کی بزرگی کے خیال سے نحر کیا تو وہ ذبیحہ نہ کھایا جائے کیوں کہ اس طرح ذبح کرنا غیر اللہ کے نام پر پکارنا ہے۔ لیکن اگر کسی مہمان کی آمد پر اس کی تکریم کی غرض سے جانور ذبح کیا جائے تو جائز ہے، اگرچہ کھانے کے وقت ذبیحہ کے علاوہ اور چیز پیش کی جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ شرعی ذکاۃ (ذبح کرنا) بری جانور کے حلال ہونے کا ایک اختیاری ذریعہ ہے۔ ذکاۃ کی چار قسمیں (طریقے) ہیں: ذبح کرنا نحر کرنا اور عقر کرنا یا کوئی اور عمل جو زندگی کو ختم کردے۔

پہلی قسم ذبح کرنا ہے۔ یہ عمل گائے، بھینس، بھیڑ، بکری، پرندہ اور جنگلی جانور کے لیے ہے جس پر قابو پایا جا سکے۔ اس حکم سے زرافہ مستثنٰی ہے، اس کو نحر کیا جائے گا۔ ذبح کرنے کی تعریف یہ ہے کہ سامنے سے حلقوم کو اور دونوں شہ رگوں کو کسی دھار دار آلہ سے بہ نیت ذبح کاٹا جائے۔ اس کے لیے 'مریٔ' (غذا کی نالی) کا کاٹنا شرط نہیں ہے۔ ذبح کی شرط یہ ہے کہ ذبح کرنے والا صاحب تمیز اور مسلمان ہو یا اہل کتاب ہو۔ اور یہ کہ ذبح کرنے کے لیے جب ہاتھ ڈالے تو جب تک ذبح نہ کرلے بغیر کسی مجبوری کے زیادہ دیر کے لیے ہاتھ نہ اٹھائے۔ کتابی کا ذبیحہ حلال ہونے کی چند شرائط ہیں: کہ وہ ایسا جانور ذبح کرے جو ہماری شرع میں حلال ہے اور یہ کہ ذبح کے لیے غیر اللہ کا نام نہ لیا جائے۔ اہل کتاب کے ذبح کرنے کی تفصیلات قربانی کے بیان میں پہلے بتائی جا چکی ہیں۔ اور یہ کہ وہ جانور کسی مسلمان کی موجودگی میں جو ذکاۃ کے مسائل کو بخوبی جانتا ہو ذبح کیا جائے۔ یہ شرط اس صوت میں ہے جب کہ وہ اہل کتاب مردار کا گوشت کھانا حلال جانتا ہو۔ اور ناخون والا جانور جس کو یہودی ذبح کرے وہ حلال نہیں ہے۔ اس سے وہ جانور مراد ہیں جن کی انگلیاں باہم پیوستہ ہوتی ہیں، کیوں کہ یہودیوں کے نزدیک ہر ناخون والے جانور کا کھانا حرام ہے، اور ہماری شریعت میں بتایا گیا ہے کہ یہ جانور ان کی شرع میں حرام ہیں، لہٰذا ان جانوروں کو اگر یہودی ذبح کرے تو وہ حلال نہ ہوگا۔ ایسے جانور جو ان کی شریعت میں حلال ہیں جیسے کبوتر اور مرغی وغیرہ اگر ان کو یہودی ذبح کرکے تو حلال ہے۔

ذکاۃ کی دوسری قسم نحر ہے۔ یہ طریقہ شتر، زرافہ اور فیل کے ذبح کرنے کا ہے، گائے بھینس کو نحر کرنا مکروہ ہے۔ اسی طرح گھوڑے، خچر اور جنگلی گدھے کا نحر کرنا مکروہ ہے۔ نحر کی تعریف یہ ہے کہ ذبح کے ارادہ سے ایک مسلمان صاحب شعور

یا کوئی اہل کتاب جانور کی دھگدگی پر برچھے سے زخم لگائے اور جب تک وہ مر نہ جائے اس برچھے کو زیادہ عرصہ کے لیے نہ ہٹائے۔

تیسری قسم 'عقر' ہے اور یہ طریقہ ایسے جنگلی جانور کے لیے ہوتا ہے جس کو قابو میں لا کر ذبح کرنا دشوار ہو۔ اس میں پرندہ ہو یا کوئی اور جانور۔ اور عقر اس کو کہتے ہیں کہ کوئی ذی شعور مسلمان کسی وحشی جانور کو دھار دار آلہ سے، یا سدھائے ہوئے شکاری جانور کے ذریعہ ذبح کرنے کی نیت سے اللہ کا نام لے کر زخم لگائے۔ پس کافر کا عقر کرنا صحیح نہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اہل کتاب عقر کر لے تو صحیح ہے جس طرح اس کا ذبح کرنا صحیح ہے۔ نابالغ لڑکا، مجنون یا مخمور کرے تو درست نہ ہوگا۔ پالتو جانور اگر بدک کر قابو سے باہر ہو جائے تو اس کا عقر کرنا صحیح نہیں ہے، لہٰذا اگر کوئی گائے یا بھیڑ یا اونٹ بپھر جائے تو اسے 'عقر' کرنا درست نہیں ہے۔ اسی طرح کوئی جانور جو کنوئیں میں جا پڑے جسے عقر کے سوا ذبح نہ کیا جا سکے اور اسے 'عقر' کیا تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا۔ اور ایسی لکڑی یا پتھر سے جس میں دھار نہ ہو عقر کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور گولی سے زخمی کرنا درست ہے کیونکہ یہ دھار دار آلے سے زیادہ طاقت ور ہے۔ اور ان جانوروں کو جن میں خون نہیں جیسے ٹڈی اور کیڑے، کو کسی طرح بھی مار ڈالنا حلال کرنے کے برابر ہے، خواہ آگ میں جلا کر یا دانت سے کاٹ کر یا لاٹھی سے مار کر (کسی طرح بھی مارا جائے) لیکن ذکات کی نیت کرنا شرط ہے اور ان چاروں طریقوں میں سے ہر طریقہ میں حتی المقدور اللہ کا نام لینا شرط ہے۔ ہاں اگر کوئی بھول جائے یا نام نہ لے سکے جیسے کوئی گونگا ہو تو اس کا ذبیحہ حلال ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ شریعت کی رو سے حلقوم اور نرخرے کو ایک ساتھ کاٹنے کا نام ذکاۃ ہے۔ اگر ان دونوں میں سے کچھ باقی رہا تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ اور اس صورت میں جبکہ جانور کسی ہلاکت آفریں سبب سے دوچار ہو جائے حلال کرنے کی شرط یہ کہ اس میں ذبح سے پہلے حیات مستقرہ باقی ہو (یعنی زندگی نکلی ہوئی ہو) اگر یہ صورت نہ ہو تو زندگی کا موجود ہونا شرط نہیں ہے، لہٰذا ایسا مریض جانور جو کسی (خارجی) سبب کے بغیر قریب المرگ ہو اور زندگی کی آخری رمق باقی ہو اور اسے ذبح کر لیا جائے تو حلال ہے، اگرچہ اس سے خون نہ نکلے اور اس میں شدید تڑپن نہ ہو۔ حیات مستقرہ سے مراد یہ ہے کہ اس کی حرکات دیکھ کر یہ امر قرین قیاس ہو جائے کہ اس میں زندگی باقی ہے۔ اس کی علامتوں میں سے یہ ہے کہ حلق اور نرخرہ کاٹنے پر خون بہہ کر نکلے یا شدید تڑپن ہو۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ حلقوم اور نرخرہ کو گُنٹھی کے نیچے کی مقررہ جگے سے کاٹا جائے یا گُنٹھی کے اوپر کی جگہ سے لیکن یہ شرط ضرور ہے کہ مقام ذبح کے اوپر اور نیچے دونوں طرف سے گردن کی پوری گولائی باقی رہے ورنہ ذبیحہ حلال نہ ہوگا، بلکہ اس صورت میں اسے 'مزع' (تومنا) کہا جائے گا، ذبح کرنا نہ کہا جائے گا۔ رہا دونوں شہ رگوں کا (ذبح میں) کاٹنا سو وہ (شرط نہیں بلکہ) سنت ہے۔ اگر پورا سر کاٹ کر الگ کر دیا جائے تو وہ ذبح ہو جائے گا لیکن یہ امر بقول معتمد مکروہ ہے۔

واضح ہو کہ اس طرح ذبح کرنا ایسے جانوروں کے لیے شرط ہے جو پالتو مانوس جانور ہوں اور ایسا کرنا بس میں ہو، اگر جانور مانوس نہ ہو جیسے کوئی بھیڑ یا گائے بدک گئی ہو یا اونٹ بپھر گیا ہو یا جنگل کا ہرن ہو یا کوئی جانور کنوئیں میں گر پڑا ہو اور اب سے (باقاعدہ) ذبح کرنا ممکن نہ ہو تو ایسے جانور کی ذکاۃ یہ ہے اس کے جسم پر کسی جگہ ایسی شے سے مارا جائے جو زخم کر دے اور اسی زخم سے اس کی جان جاتی رہے۔ لہٰذا کھر یا ٹاپ سے زخم لگانا یا ہلکی سی خراش آ جانا سود مند نہیں ہے۔ اور ذبیحہ کے حلال ہونے کی چند شرطیں ہیں:

اول یہ کہ ذبح کے وقت ذہن میں کسی خاص جانور یا کسی خاص جنس کا تعین ہو، چنانچہ اگر تیر چلایا اور (نشانہ کے متعلق) یہ تعین نہ تھا کہ یہ پتھر ہے یا کوئی جانور ہے تو اس (تیر سے شکار ہونے والے) جانور کا گوشت نہ کھانا چاہیے، ہاں اگر یہ تعیین ہو جائے کہ وہ حیوان ہے تو اس کا کھانا حلال ہے کیونکہ ذبح کے وقت اس کی جنس کا تعین ذہن میں تھا۔ اسی طرح اگر ہرن کی ڈار پر تیر چلایا اور وہ ان میں سے کسی کو لگا، یا جس خاص ہرن کے شکار کا ارادہ کیا اس کے علاوہ کی دوسرے کو جا لگا تو جس پر بھی تیر لگا وہ حلال ہوگا کیونکہ اس میں جنس کا تعین ہو گیا تھا۔ اگر نہ کسی متعین جانور کا ارادہ اور نہ جنس کا تعین ذہن میں تھا (اور تیر چلانے سے کوئی جانور مار لیا) تو وہ جانور حلال نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر ہاتھ سے چھری گر پڑی اور کوئی جانور اس سے زخمی ہو کر مر گیا یا تلوار سے کسی پر وار کیا اور اس وار سے کوئی جانور ذبح ہو گیا تو وہ ذبیحہ حلال نہیں ہے، کیونکہ اس کا ارادہ نہ تھا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ محض حلقوم اور نرخرہ کاٹ کر جانور کی جان جلدی سے نکل جانے دے۔ اگر کوئی شخص گردن کاٹنے لگا اور دوسرے نے انتڑی نکالنی شروع کر دی یا پیٹ پھاڑنے لگا تو ذبیحہ حلال نہ رہے گا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ اگر کوئی امر موجب ہلاکت لاحق ہو جائے تو ذبح سے پہلے دیکھ لینا چاہیے کہ اس میں حیات مستقرہ باقی ہے؟ پس اگر کسی جانور کو زخمی کر دیا یا اس پر کوئی چھت وغیرہ آن پڑی اور اس میں ہنوز حیات مستقرہ باقی تھی کہ اسے ذبح کر لیا تو حلال ہے۔ اور حیات مستقرہ اس کے تڑپنے یا خون کے بہنے سے معلوم ہوتی ہے، اور یہ یقین ہونا چاہیے کہ (وہ ابھی نہیں مرا بلکہ) گھڑی بھر بعد مرے گا۔ اگر یہ یقین نہ ہو تو (ذبح کرنے سے) وہ جانور حلال نہ ہوگا، کیونکہ ایسا امر موجود ہے جسے اس کی موت کا سبب قرار دیا جا سکتا ہے، یعنی زخمی ہونا یا چھت کا گرنا۔ یاد رہے کہ اس باب میں حیات مستقرہ کا یقین ہونا شرط نہیں ہے بلکہ صرف یہ گمان ہونا کافی ہے کہ اس میں حیات مستقرہ باقی ہے۔ اگر کسی جانور میں مرض یا بھوک کے باعث ایسی حالت پیدا ہو جائے کہ اس کی بینائی یا اختیاری حرکت سلب ہو جائے اور اسی حالت میں اسے ذبح کر لیا جائے تو وہ حلال ہے اگر چہ خون نہ بہا ہو۔ لیکن اگر کسی جانور نے ایسی کوئی چیز کھا لی جس سے اس کا بدن پھول گیا اور وہ مرنے کے قریب پہنچ گیا پھر اس ذبح کر لیا گیا تو بقول معتمد وہ حلال نہ ہوگا درآنحالیکہ اس میں شدید تڑپن نہ ہو یا خون نہ بہا ہو۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ ذبیحہ جانور ایسا ہونا چاہیے جس کا کھانا حلال ہے، لہٰذا حرام جانور کا ذبح کرنا جائز نہیں ہے، خواہ اس (کے ذبح کا) مقصد اس جانور کو زندگی کی مصیبت سے نجات ہی دلانا ہو۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ کسی دھار دار شے سے ذبح کیا جائے، خواہ وہ شے بانس کی ہو یا لکڑی یا سونے یا چاندی کی۔ ہاں دانت، ناخون یا کسی اور ہڈی کی نہ ہو۔ ان چیزوں سے حلال کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر دھار دار شے کے بغیر جانور کو مارا مثلاً گولی ماری یا تیر سے مارا جس میں پیکان اور یا دھار نہ ہو یا کسی تسمہ سے گلا گھونٹ دیا اور جانور مر گیا تو ان تمام صورتوں میں وہ جانور حرام ہوگا۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ ذبح کرنے (گردن کاٹنے) میں پھرتی سے کام لیا جائے، یعنی ایک دم کاٹ دیا جائے، لہٰذا اگر گردن کو تھوڑا سا کاٹ کر چھوڑ دیا اور پھر پورے طور پر ذبح کیا تو اب دیکھنا چاہیے کہ دوسری بار جب کاٹنا شروع کیا تو آیا

اس دوران اتنا وقفہ تو نہیں ہوا جسے بالعموم اس عمل کو پہلے عمل (کا سلسلہ نہیں بلکہ اس) سے جداگانہ حیثیت قرار دی جاسکتی؟ ایسی صورت میں شرط صحت یہ ہے کہ دوسرا عمل شروع کرنے کے وقت جانور میں حیات مستقرہ باقی ہو۔ اگر دوسرا عمل ذبح پہلے عمل سے جداگانہ حیثیت نہ رکھتا ہو (بلکہ اسی سلسلہ میں ہو) تو صحت ذبح کے لیے (عمل ثانی کے وقت) حیات مستقرہ باقی ہونے کی شرط نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ چھری (ذبح کے لیے) چلائی، لیکن اس خیال سے کہ اس سے کاٹا نہ جا سکے گا اس کو الگ ڈال دیا اور دوسری چھری فوراً لے لی، یا یہ ہوا کہ چھری ہاتھ سے گر گئی پھر اسے اٹھایا یا اور کوئی چھری جلدی سے لے لی یا اسی چھری سے پلٹ کر دوسری طرف سے وہ حصہ جو کاٹنے سے رہ گیا تھا اسے کاٹا، یہ سب باتیں جائز ہیں کیونکہ ان صورتوں میں پہلے اور دوسرے عمل کے درمیان فاصلہ نہیں ہے۔

ساتویں شرط یہ ہے کہ ذبح کرنے والا حالت احرام میں نہ ہو اور وہ جانور بری جانور کا شکار نہ ہو، ایسا ہوا تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔

آٹھویں شرط یہ ہے کہ ذبح کرنے والا مسلمان یا اہل کتاب ہو، مجوسی، بت پرست یا مرتد نہ ہو، یعنی یہودی اور نصرانی کا ذبیحہ مسلمان کے ذبیحہ کی طرح حلال ہے۔ مجنون، مخمور اور ایسے لڑکے کا جو صاحب شعور نہ ہو ذبیحہ حلال نہیں ہے، خواہ وہ ایسے جانور کو ذبح کرے جو قابو میں نہ آسکتا ہو۔ وہ بھی یہ قول راجح (حلال نہیں ہے) مکروہ ہے۔ اسی طرح اندھے کا ذبیحہ مکروہ ہے۔ اور اللہ کا نام لینا شرط صحت نہیں ہے بلکہ سنت ہے۔ اگر اللہ کے ساتھ غیر اللہ کا نام لیا مثلاً کہا بسم اللہ واسم محمد ﷺ (یعنی اللہ نام سے اور محمد ﷺ کے نام سے) تو اگر اس سے ارادہ شرک ہے تو ذبیحہ حرام ہے۔ اللہ کو شریک کرنا مقصود نہیں تھا تو ذبیحہ حلال ہے تاہم مکروہ ہے، بشرطیکہ محض تبرک طور پر وہ نام لیا ہو۔ اگر بغیر کسی خاص مقصد کے یونہی غیر اللہ کا نام لے لیا تو چونکہ اس میں بھی شرک کا ابہام ہے، لہٰذا ایسا کرنا مکروہ ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ شرع کی اصطلاح میں ذکاۃ کہتے ہیں ایسے جانور کے ذبح کرنے کو جو قابو میں ہو اور حلال ہو۔ اور وہ جانور خشکی کا ہو ایسا ہی کوئی جانور ہو، بجز ٹڈی وغیرہ کے جس کو نہ ذبح کیا جا سکے اور نہ نحر کیا جا سکے۔ اور شرعاً حلال ہونا اس وقت مانا جائے گا جب کہ حلقوم اور نرخرے کو کاٹ دیا جائے، حلقوم وہ نالی ہے جس سے سانس لیا جاتا ہے اور مری (نرخرہ) کھانے پینے کی نالی ہے۔ اور نحر کرنے میں نیزہ لبہ پر (اس گڑھے پر) لگایا جاتا ہے جو گردن کی جڑ اور سینے کے درمیان ہوتا ہے (اس کو دگدگی کہتے ہیں)۔ اور ذبح کرنے میں ودجین (دو شہ رگوں) کا کٹنا شرط نہیں ہے۔ یہ رگیں حلقوم کے گرد ہوتی ہیں۔ ذبح میں ان کا کاٹنا افضل ہے۔ اگر کسی جانور کا ذبح کرنا یا نحر کرنا دشوار ہو تو اس کا عقر کیا جاسکتا ہے، یعنی تیر وغیر چلا کر کسی جگہ پر زخم لگایا جاسکتا ہے۔ اس طرح زخمی کر کے مارا جائے تو اس کا کھانا شکار کے جانور کی طرح حلال ہے۔ چنانچہ مثلاً اگر اونٹ بھڑ جائے اور اس پر قابو پاممکن نہ ہو یا کوئی جانور کنوئیں میں جا پڑے جس کو ذبح نہ کیا جا سکے تو اسے حلال کرنے کی نیت سے 'عقر' کیا جائے (یعنی زخم لگایا جائے) اور وہ (اس زخم سے) مر جائے تو اس کا کھانا حلال ہے۔ اگر اس کی موت زخم لگائے بغیر وغیرہ واقع ہو جائے تو اس کا کھانا حلال نہیں ہے گو وہ زخمی ہو کر ہی مرا ہو۔ اور اس کے حلال ہونے کی یہ بھی شرط ہے کہ جس نے تیر چلایا ہے، وہ ان شرطوں کو پورا کرتا ہو جو ذبح کرنے والے کے لیے لازمی ہیں۔ چنانچہ اگر کسی مجوسی نے تیر مارا تو اس جانور کا کھانا حلال نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ ذبیحہ کے حلال ہونے کی چار شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ (ذبح کرنے والا) جب ذبح نحر یا عقر کے لیے ہاتھ اٹھائے تو بسم اللہ پڑھے اور اس کی جگہ کچھ اور نہ کہا جائے، چنانچہ اگر سبحان اللہ کہہ کر ذبح کیا تو جائز نہیں ہے۔ البتہ عربی الفاظ کے علاوہ اور کسی زبان میں اللہ کا نام لینا جائز ہے گو عربی میں تسمیہ کر سکتا ہو۔ سنت یہ ہے کہ تسمیہ کے ساتھ تکبیر بھی کہے، یعنی 'بسم اللہ اللہ اکبر' کہہ کر ذبح کرے۔ اگر ذبح کرنے والا گونگا ہو تو اپنے سر سے آسمان کی جانب اشارہ کرے اور اشارہ ایسا ہو جیسے تسمیہ کر رہا ہے، یعنی اس کے اشارہ سے یہ مترشح ہوتا ہو کہ اس کا مقصد بسم اللہ کہنا ہے۔ گونگے آدمی کے لیے اس طرح کرنا (صحت ذبیحہ) کے لیے کافی ہے۔ اگر دانستہ یا نادانی سے تسمیہ نہ کیا تو ذبیحہ مباح نہ ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''لا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ'' (یعنی جس پر اللہ کا نام نہ لیا اس کا گوشت نہ کھاؤ)۔ ہاں اگر بھول کر تسمیہ رہ جائے جیسا کہ شداد بن سعدؓ نے آنحضرت ﷺ سے روایت کا کیا ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ ''ذبیحة المسلم حلال وان لم یسم یتعمد'' (یعنی مسلمان اگر بغیر اللہ کا نام لے ذبح کرے تو حلال ہے، بشرطیکہ عمداً ترک تسمیہ نہ کیا ہو) اور شرط یہ ہے کہ جس جانور کو ذبح کرنا ہے اسی پر اللہ کا نام لیا ہو، چنانچہ اگر مثلاً کسی بکری کے ذبح کرنے کو بسم اللہ کہا لیکن اس بکری کو ذبح نہ کیا، بلکہ کسی دوسری بکری کو ذبح کیا تو وہ دوسری بکری مباح نہ ہوگی۔ بسم اللہ کہنے اور ذبح کرنے کے درمیان معمولی سا فاصلہ ہو جائے تو مضائقہ نہیں ہے۔ مثلاً اگر بسم اللہ کہنے کے بعد کچھ بول لیا اور پھر ذبح کیا تو حلال ہے۔ اگر کسی بکری کو ذبح کے لیے گرایا اور بسم اللہ کہا پھر اس چھری کو الگ ڈال کر دوسری چھری سے ذبح کیا تو جانور حلال ہے۔ اسی طرح اگر بسم اللہ کہنے کے بعد سلام کا جواب دیا یا پانی مانگ کر پیا (اور پھر ذبح کیا تب بھی حلال ہے)۔

واضح ہو کہ (ذبح کے باب میں) اہل کتاب کا وہی حکم ہے جو مسلمان کا ہے۔ لیکن اگر ذبح کے وقت (اللہ کی بجائے) مسیح کا نام لیا گیا تو ذبیحہ حلال نہیں ہے۔ اگر یہ علم نہ ہو کہ ذبح کرنے والے نے اللہ کا نام لیا یا نہیں لیا، یا یہ (علم نہ ہو) کہ اللہ کا نام لیا یا کسی اور کا تو ذبیحہ حلال ہوگا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ ذبح، یا نحر یا عقر کرنے والا اس کام کا اہل ہو، یعنی وہ عاقل ہو اور حلال کرنے کی نیت بھی ہو، لہٰذا اگر اچانک چھری بکری کے حلق پر گر پڑی اور وہ ذبح ہو گئی تو حلال نہ ہوگی کیونکہ اس وقت حلال کرنے کی نیت نہ تھی۔ اور یہ کہ (ذبح کرنے والا) مسلمان یا اہل کتاب ہو گو اہل کتاب حربی ہو۔ (جس سے مسلمانوں کی جنگ ہو رہی ہو) یا بنی تغلب کا عیسائی ہو۔ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ مرد ذبح کرے یا عورت، غلام ہو یا آزاد، ناپاکی کی حالت میں ہو یا حیض ونفاس کی حالت میں، نابینا ہو یا فاسق ہو۔ البتہ مجنون، مخمور اور ایسے لڑکے کا ذبیحہ جو ہنوز شعور کو نہ پہنچا ہو، درست نہیں ہے، کیونکہ ان میں (حلال کرنے کا) قصد نہیں پایا جاتا۔ اگر لڑکا صاحب شعور ہو تو اس کا ذبیحہ حلال ہے، خواہ وہ دس سال سے کم کا ہو۔ مرتد، مجوسی، بت پرست، زندیق (لامذہب) دروزی اور ہر ایسا شخص جس کا ایمان کسی کتاب (الہامی) پر نہیں ہے ان کا ذبیحہ حلال نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ ''وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم'' (یعنی جو لوگ اہل کتاب ہیں ان کا کھانا تمھیں حلال ہے)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ (اہل کتاب) نہیں ہیں انکا کھانا حلال نہیں ہے۔

تیسری شرط آلہ ذبح کا ہونا ہے، یعنی ذبح کرنے کے آلہ سے ذبح کیا جائے جو تیز ہو اور کاٹنے یا پھاڑنے کی صفت

واضح ہو کہ اونٹ کا نحر کرنا سنت ہے، اس بارے میں مالکیہ کا مسلک ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔[۱] اسی طرح ایسے جانور کا نحر کرنا بھی درست ہے جن کی گردن لمبی ہو۔ان کے علاوہ دوسرے جانور مثلاً گائے، بھیڑ بکری وغیرہ کو ذبح کرنا چاہیے۔اور سنت یہ ہے کہ آلہ ذبح چھری وغیرہ کو تیز کر لیا جائے اور یہ کہ اس کو ذبح ہونے والے جانور کی نظر سے ہٹ کر تیز کیا جائے۔اور یہ بھی نہ ہونا چاہیے کہ ایک جانور ذبح ہو رہا ہو اور دوسرا اسے دیکھ رہا ہو۔اور یہ کہ اگر بھیڑ بکری یا گائے ہے تو اسے بائیں پہلو پر (ذبح کے لیے) لٹایا جائے اور کہے کہ" اللّٰھم ھذا منک والیک " (یعنی بارالٰہی یہ تیرا ہی عطیہ ہے اور تیرے ہی لیے ہے)پھر وجھت وجھی تا آخر آیت وان صلاوتی ونسکی تا آخر آیت (پڑھی جائے) پھر بسم اللہ اللّٰـہ اکبر کہہ کر ذبح کیا جائے۔اور جب تک کہ جانور کی جان نہ نکل جائے اور تڑپنی ختم نہ ہو گردن کو جدا کرنا، کھال اتارنا یا کسی عضو کو کاٹنے لگنا مکروہ ہے،اور جان نکلنے سے پہلے اس کی اون اتارنا بھی مکروہ ہے۔اسی طرح قبلہ کی طرف سے اس کے رخ کو ہٹانا اور بلا وجہ ذبیحہ کو اذیت دینا بھی مکروہ ہے۔

واضح ہو کہ جس جانور کا گوشت کھانا جائز ہے اور جس کا جائز نہیں ہے اور جن چیزوں کا پہننا جائز ہے اور جن کا جائز نہیں ہے۔ان سب کی پوری تفصیل اس کتاب کے دوسرے حصہ میں بیان کر دی گئی ہے، چاہیے کہ وہاں پر ملاحظہ کیا جائے۔واللہ ولی التوفیق.

اس میں موجود ہو۔اس کا کاٹنا یا پھاڑنا بھاری ہونے کی وجہ سے نہ ہو۔اس میں مضائقہ نہیں کہ دھار دار آلہ لوہے کا ہو جیسے چھری، بھالا وغیرہ، یا پتھر، لکڑی یا ہڈی کا ہو۔البتہ دانت یا ناخون نہ ہو،ان سے حلال کرنا درست نہیں ہے،خواہ یہ بدن سے پیوست ہوں یا علیحدہ ہوں۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ حلقوم اور نرخرہ کٹ جائے،اس کی تفصیل اوپر آ چکی ہے۔اگر کتابی ایسا جانور ذبح کرے جو اس کے مذہب میں حرام ہو اور ہماری شریعت سے بھی یہ ثابت ہو کہ یہ ان کے مذہب میں حرام ہے تو اس کا کھانا حلال ہے،مثلاً اونٹ، چوپائے اور بط جن کی انگلیاں باہم پیوستہ ہیں۔اللہ تعالیٰ نے قرآن میں بتا دیا ہے کہ اللہ نے ہر ناخن والا جانور ان پر حرام کر دیا ہے (ایسا جانور وہ ذبح کریں تو حلال ہوگا)۔یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ ایسا جانور ذبح کیا جائے جس کے پھیپھڑے پہلو کے ساتھ پیوست ہوتے ہیں۔یہودیوں کا خیال ہے کہ پھیپھڑا حرام ہے۔اس کو وہ لازقہ (پیوستہ) کہتے ہیں۔

۱۔مالکیہ کہتے ہیں کہ شتر اور زرافہ نیز فیل کا نحر کرنا بھی واجب ہے، کیونکہ وہ کھایا جاتا ہے۔اگر (نحر کی بجائے) ذبح کیا جائے تو اسے نہ کھانا چاہیے۔ان کے علاوہ دوسرے تمام وحشی چوپاؤں اور پرندوں کا ذبح کرنا واجب ہے، لہٰذا اگر ان کو نحر کیا جائے تو نہ کھایا جائے۔اور گائے بھینس گھوڑے خچر اور جنگلی گدھے کا ذبح کرنا اور نحر کرنا دونوں جائز ہیں لیکن افضل یہی ہے کہ ذبح کیے جائیں، تاہم یہ احکام اسی حالت میں ہیں جب کہ ذبح کرنے پر قابو اور اختیار ہو لیکن مجبوری کی حالت میں

مثلاً (مناسب) آلہ موجود نہ ہو یا جانور کسی گڑھے میں جا پڑے اور ذبح کرنا یا نحر کرنا جو واجب ہے نہ ہو سکے تو اس حالت میں برعکس عمل کرنا جائز ہے کہ ذبح کی بجائے نحر اور نحر کی بجائے ذبح کیا جائے۔ واللّٰہ اعلم وصلی اللّٰہ وسلم علٰی صاحب الشریعة محمد وآلہٖ وصحبہ۔

کتاب الفقہ

جلد دوم

علماء اکیڈمی

شعبہ مطبوعات محکمہ اوقاف پنجاب

کتاب الفقہ

علی المذاہب الاربعہ

جزء دوم

معاملات

تالیف: عبدالرحمٰن الجزیری

ترجمہ: منظور احسن عباسی

علماء اکیڈمی

شعبہ مطبوعات محکمۂ اوقاف پنجاب

۲۰۰۰ء

تیسرا ایڈیشن : طبع جدید، جولائی ۲۰۰۰ء

تعداد : ایک ہزار

طابع : ڈاکٹر طاہر رضا بخاری،
ڈائریکٹر مذہبی امور، اوقاف پنجاب

آرٹ ورک : جناب خورشید گوہر

نگران طباعت : سلیم اللہ،
اسسٹنٹ ڈائریکٹر تحقیق ومطبوعات

مطبع : رشید احمد چودھری
مکتبہ جدید پریس، ۹ ریلوے روڈ، لاہور

قیمت :

مقدمہ طبع جدید

فقہ کے معنی ہیں سمجھنا و جاننا، اصطلاحی مفہوم یہ ہے کہ اعمال کے شرعی احکام کو ان کے تفصیلی دلائل کے ساتھ جانا جائے۔ اس علم کے تحت انسانی زندگی کے تمام شعبوں سے متعلق اعمال کے احکام بیان کئے جاتے ہیں۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، نکاح و طلاق، چوری و ڈکیتی، شراب خوری و حرام کاری، خرید و فروخت، کرایہ داری و عاریت، ہدیہ و میراث، شرکت و بٹائی وغیرہ تمام عبادات و انسانی معاملات کی شرعی تفصیلات اس علم کے تحت آتی ہیں۔ حاصل یہ کہ اسلام چونکہ ایک جامع نظام اور مکمل دستور حیات ہے اس لئے اس کے تحت اس علم کو بھی نہایت وسعت و عظمت حاصل ہے اور انسانی زندگی کا کوئی عملی پہلو اس کے احاطے سے باہر نہیں ہے۔

اختلاف انسانی فطرت کا خاصہ ہے اس لئے اِن فقہی مسائل کے بارے میں حضور ﷺ کے بعد بعض علمی اختلافات سامنے آئے حضرات صحابہ کرامؓ کے علمی اختلافات کے بعض اسباب جو کہ دور تک اثر انداز ہوئے ذیل میں ذکر کئے جاتے ہیں۔

ہر صحابی کے علم میں حضور ﷺ کی جملہ احادیث کا نہ ہونا۔ مختلف اوقات میں حضور ﷺ کے اقوال و اعمال کا مختلف ہونا، حضور ﷺ کے اعمال کے تحمل کی تجویز کہ سنت ہے یا واجب یا کیا ہے، اس میں اختلاف، حضور ﷺ کے قول و عمل کو پورے طور پر نہ سمجھ سکنا، تحصیل علم کی صلاحیت کا مختلف ہونا، پھر استنباط مسائل کے طریق کار کا مختلف ہونا کہ کسی نے صرف نقل کو ضروری سمجھا اور کسی نے عقل کی رو سے مسئلہ کے حل کو جائز جانا، کسی حکم کی علت کو سمجھنے میں اختلاف، سہو و نسیان اور حفظ و یادداشت کا اختلاف۔

حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد اس قسم کے اسباب کے علاوہ دوسرے بھی بہت سے اسباب رونما ہوئے جن کی بناء پر فقہی مسائل میں علمی اختلاف بڑھتا گیا جن میں ہر قول کسی نہ کسی دلیل پر مبنی ہے اور شرعی اصول وحدود کے مطابق ہے، اِسی لئے اِس اختلاف کو کبھی بھی ناپسندیدگی کی نگاہ سے نہیں دیکھا گیا بلکہ بنظر تحسین دیکھا گیا کہ بسا اوقات اِسی علمی اختلافِ اقوال کی بدولت انسان کسی بڑی مشکل اور الجھن سے نجات پالیتا ہے۔

فقہی مسائل میں امت کے درمیان اختلاف کا فطری نتیجہ یہ ہوا کہ امت میں فقہی مذاہب بھی کثیر مقدار میں پیدا ہوگئے، اگرچہ تمام کے تمام زیادہ مدت باقی نہ رہ سکے۔ البتہ ایسے مذاہب جو برابر باقی رہے، خوب پھلے پھولے اور پھیلے، وہ پورے طور پر جمع بھی کئے گئے اور مشہور بھی ہوئے، حسب ذیل ہیں: حنفی، مالکی، حنبلی، شافعی، ظاہری، اثناعشری۔ ظاہریہ کے علاوہ اہل السنۃ والجماعۃ کے باقی چاروں مذہب حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی قرآن وحدیث واجماع کے ساتھ قیاس سے بھی استدلال پر متفق ہیں اگرچہ بے شمار مسائل کے حق میں طریق استدلال اور نتائج میں اختلاف رکھتے ہیں اِس لئے امت کا بڑا حصہ ہر عہد میں اِنھیں چاروں مذاہب کا پابند رہا ہے۔

پیش نظر "كتاب الفقه على المذاهب الاربعه" مصر کے مشہور جلیل القدر عالم وفقیہ شیخ عبد الرحمٰن الجزیری کی مایہ ناز تصنیف ہے۔ جسے ممالک اسلامیہ کے علمی وفقہی حلقوں میں بے حد پذیرائی حاصل ہوئی ہے۔ مصنف موصوف نے اپنی اِس ضخیم کتاب میں جملہ مسائل فقہ از قسم عبادات، معاملات وشخصی قوانین اور قوانینِ حدود وتعزیرات مذکورہ مذاہب اربعہ کی روشنی میں بڑی شرح وبسط سے بیان کئے ہیں۔

علامہ موصوف نے اِس کتاب کی ترتیب میں جس نہج کو اختیار کیا ہے اُس کے اہم نکات درج ذیل ہیں:

۱۔ ہر مسئلہ کو ایک خاص عنوان کے تحت درج کیا ہے تاکہ قاری مطلوبہ مسئلہ کو فہرست مضامین کی مدد سے بآسانی معلوم کرلے۔

۲۔ متن میں وہ مسائل بیان کئے گئے ہیں جن پر ائمہ اربعہ کا اتفاق یا پھر کم از کم دو مذاہب کا اتفاق ہے۔ بقیہ مذاہب کے اِختلاف کی تفصیل حاشیہ میں دے دی گئی ہے۔

۳۔ جن مسائل میں ائمہ اربعہ کے مسالک الگ الگ ہیں ان کا ذکر حاشیہ میں کیا گیا ہے۔

۴۔ جن مسائل کے متعلق مذکورہ بالا چاروں مذاہب میں سے کسی کے نزدیک کوئی ایسی تفصیل

ہے، جو اگر چہ اختلاف کے تحت نہیں آتی۔لیکن وہ دوسرے مذاہب میں نہیں پائی جاتی اور کتاب کا مطالعہ کرنے والے کے لیے اُس کا جاننا ضروری ہے یا مفید ہے تو اسے بعض مواقع پر حاشیہ میں ذکر کر دیا گیا ہے۔

۵۔زیر بحث مسائل میں ائمہ اربعہ کے دلائل کو قرآن وسنت کی روشنی میں پیش کیا گیا ہے، اور ان کے مابین وجہ اختلاف کی بھی نشانی دہی کر دی گئی ہے۔

۶۔جملہ مسائل کی توضیح وتشریح میں حتی المقدور کوشش کی گئی ہے تا کہ قاری بہ آسانی مطلوبہ مسئلہ سمجھ سکے اور اسے کوئی دقت پیش نہ آئے۔

۷۔جن مسائل کے متعلق کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ میں کوئی نص موجود نہیں بلکہ ان کی بنیاد اجتہاد پر ہے ان کا ذکر بھی متن کتاب یا حاشیہ میں کر دیا گیا ہے۔

۸۔پوری کتاب میں ممکن حد تک احکام شرعیہ کی حکمت ومصلحت کو بیان کیا گیا ہے۔

الغرض اس کتاب کی تالیف میں بڑی محنت وجانفشانی سے کام لیا گیا ہے۔قارئین جہاں اپنا مسلک اور اس کا مآخذ معلوم کریں گے وہاں انہیں دوسرے مسالک اور ان کے مآخذ ودلائل کا بھی علم ہوگا۔

اس کتاب کا اردو ترجمہ مرحوم مولانا منظور احسن عباسی نے پوری دیانت، محنت اور مہارت سے کیا ہے اور پوری کوشش کی ہے کہ عبارت عام فہم ہو۔جہاں کہیں اصل متن میں اس قدر ایجاز تھا کہ اس کا محض ترجمہ کر دینے سے زیر بحث مسئلہ کی وضاحت نہ ہو سکی وہاں توضیح مقصد کی خاطر بعض عبارت کا اضافہ خطوط وحدانی میں کر دیا گیا ہے۔

کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعہ اپنی پانچوں جلدوں کے ساتھ اسلامی احکام ومسائل کی ایسی جامع اور مستند کتاب ہے جس کا ہر گھر، دفتر، لائبریری اور علماء، فقہا، مفتیان، قانون کے طلبہ اور وکلاء کے پاس ہونا انتہائی ضروری ہے تا کہ روزمرہ پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کرنے میں اس فقہی انسائیکلوپیڈیا سے رجوع کیا جا سکے۔

علمی، دینی اور قانونی حلقوں میں اس علمی کام کو بے حد سراہا گیا۔اور اہل علم ودانش کے مسلسل تقاضوں کی بناء پر اس کتاب کے کئی ایڈیشن طبع کے گئے۔غیر معمولی پذیرائی کے پیش نظر کتاب کا یہ ایڈیشن کمپیوٹر کی اعلیٰ مرصع کتابت، آفسٹ طباعت، دیدہ زیب ٹائیٹل، عمدہ کاغذ اور نفیس جلد بندی کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے۔جس کے لئے ہم جناب سید شفیق حسین بخاری سیکرٹری وناظم اعلیٰ اوقاف پنجاب کے بہ صمیم

قلب شکر گزار ہیں کہ انھوں نے کمال شفقت سے پانچ جلدوں پر مشتمل اس ضخیم کتاب کی طباعت پر خطیر ر
صرف کرنے کی اجازت مرحمت فرما کر قارئین کرام کی شدید ضرورت کو پورا فرمایا، امید ہے قارئین کرا
اس جدید ایڈیشن کو بہت پسند فرمائیں گے۔

ڈاکٹر طاہر رضا بخاری
ڈائریکٹر مذہبی امور اوقاف پنجاب

دیباچہ کتاب

(از مترجم)

الحمدلله و کفی والصلواة والسلام علیٰ رسوله الذی اصطفاه. اما بعد یہ کتاب، ''کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه'' تالیف عبدالرحمان الجزیری المتوفی ۱۳۶۰ھ م ۱۹۴۱ء کی جلد دوم کا اردو ترجمہ ہے جو بفضل الٰہی اس نحیف و ناتواں کے ہاتھوں چوہتر سالہ پیرانہ سالی میں انجام پایا۔ پہلی جلد (قسم عبادات) کا ترجمہ ۱۹۷۱ء میں شائع ہو چکا ہے۔

مؤلف ممدوح کا مختصر تذکرہ پہلی جلد کے دیباچہ مترجم میں کیا گیا ہے، یہ دوسری جلد ''قسم معاملات'' پر مشتمل ہے جو مباحث حلال وحرام، مباحث حجر (یا اسباب فقدان اہلیت معاملہ)، مزارعت و مساقات اور مضاربت پر مشتمل ہے۔ تیسری جلد (قسم المعاملات) کا ترجمہ زیر تسوید ہے۔

پہلی جلد کے دیباچہ مترجم میں بتایا گیا ہے کہ جلد اول کی تالیف و ترتیب میں علامہ الجزیری کے علاوہ دوسرے اساطین علماء کو بھی دخل تھا لیکن بقیہ حصے ان کے اپنے رشحات قلم کا نتیجہ ہیں۔ میں نے دوران ترجمہ متعدد مقامات پر سبک تحریر میں اس فرق کو محسوس کیا ہے۔ یہ حصہ جلد اول کی بہ نسبت کسی قدر مغلق ہے۔ تاہم میں نے ترجمے کی روش وہی قائم رکھی ہے جو پہلی جلد کے ترجمہ کی تھی۔

پہلی جلد کا ترجمہ جن علمائے کرام وارباب فضل کے ہاتھوں میں پہنچا انہوں نے اس ترجمہ اور اس کے نہج کو مفید تصور فرمایا اور سب نے اس کی تحسین فرمائی۔ منجملہ ان کے مولانا ساجدالرحمٰن صدیقی صاحب نے ترجمہ کے مطالعہ میں خاصے انہماک سے کام لیا اور اصل کتاب سے موازنہ کرنے میں بڑی محنت فرمائی۔ ہر چند کہ ترجمہ کی فی الجملہ ستائش انہوں نے بھی فرمائی ہے، تاہم تین فروگذاشتوں کی نشاندہی بھی کی ہے۔ اسی طرح مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے بھی بعض فروگذاشتوں کی نشاندہی کی ہے، اگر چہ وہ ترجمہ سے

زیادہ متن سے متعلق ہیں، بہرکیف میں ان کی اس بذل توجہ کا شکر گزار ہوں، آئندہ اشاعت میں اس کی اصلاح کردی جائے گی۔

زیر نظر ترجمہ کتاب الفقہ کی جلد دوم مطبوعہ مصر کے قدیم نسخہ کو سامنے رکھ کر کیا گیا ہے۔ اس نسخہ میں متعدد مقامات پر طباعت کی غلطیاں مشاہدہ میں آئی ہیں جن کے باعث اخذ مطالب میں کسی قدر دشواری بھی پیش آئی۔ مخلصم مولانا محمد میاں صدیقی صاحب مہتمم شعبہ تالیفات و مطبوعات محکمہ اوقاف پنجاب نے ازراہ کرم پوری کتاب کے ترجمہ کو بامعان نظر ملاحظہ فرمایا اور اصل متن کا کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ کی جدید ترین اشاعت (۱۹۷۰) سے مقابلہ بھی کیا۔ یقین ہے کہ انہوں نے جہاں کوئی فروگزاشت ملاحظہ کی ہے بطور خود اس کی درستی فرمادی ہے اور فہرست مضامین کی ترتیب بھی ان ہی نے کی ہے۔ میں ان کا خاص طور پر شکر گزار ہوں۔

پہلی جلد کے ترجمہ کی بابت جن اصحاب نے کلمات تحسین سے نوازا ہے ان کی فہرست خاصی طویل ہے لیکن ان میں کسی ایک کے ساتھ بھی اس عاجز کا براہ راست رابطہ نہیں ہے اس لیے ان کی آرا خلوص اور صدق نیت پر مبنی ہیں۔ میں ہر ایک کا شکر گزار و منت پزیر ہوں۔ ضخامت کتاب کے پیش نظر کچھ عجب نہیں کہ اس عاجز کی امکانی احتیاط اور دیانت کے باوجود کارِ ترجمہ میں کوتاہی یا فروگزاشت سرزد ہوگئی ہو۔ میں اس کی اصلاح و خطا پوشی کا ملتجی ہوں۔ اور بالآخر دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ میری اس سعی کو مشکور فرمائے اور یہ کتاب علماء و طلباء بالخصوص اہل پاکستان کے لیے مفید و مستفاد ہو۔ آمین

دعائے نجات کا طالب

منظور احسن عباسی
(مہتمم دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری)
۱۱۲۔ ڈی۔ ماڈل ٹاؤن، لاہور
۶۔ مئی ۱۹۷۳ء

فہرست

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کتاب الحظر والاباحۃ

حلال اور حرام اشیا کا بیان

ایسے تمام پرندوں کا گوشت حرام ہے[1] جو پنجوں سے شکار کرتے ہوں، مثلاً شکرا، باز، شاہین ، گدھ اور عقاب وغیرہ۔ بخلاف ایسے پرندوں کے جن کے پنجے تو ہیں لیکن ان سے شکار نہیں کرتے جیسے کبوتر، لہٰذا وہ حلال ہے۔

وہ تمام درندہ جانور جو کچلیوں سے دوسروں پر حملہ کرتے ہیں حرام ہیں[2] جیسے شیر، چیتا، بھیڑیا، ریچھ، ہاتھی، بندر، تیندوا، اور گیدڑ ☆ جسے ابن اوے کہا جاتا ہے، اور بلی گھریلو ہو یا جنگلی۔ پس اس میں وہ کچلی کے دانت والے جانور داخل نہیں ہیں جن کے یہ دانت تو ہوں لیکن ان سے دوسروں پر حملہ نہ کرتے ہوں جیسے اونٹ کہ وہ حلال ہے۔

پرندوں میں ہد ہد[3]، دریائی بھجنگا (ایک سیاہ رنگ کا مشہور پرندہ)، لٹورا (ایک بڑے سر والا

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ہر ایسے جانور کا گوشت حلال ہے جو پاک ہو کسی کو نقصان نہ پہنچاتا ہو اور کسی دوسرے کا اس پر حق نہ ہو۔ لہٰذا ان کے نزدیک پنجہ دار شکاری پرندوں مثلاً باز اور گدھ وغیرہ کا گوشت حلال ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ جھپٹنے والے درندے مثلاً شیر، چیتا وغیرہ (جن کا اوپر ذکر ہوا) حلال ہیں۔ البتہ بندر کے بارے میں دو قول ہیں: ایک یہ کہ وہ حرام ہے اور دوسرے یہ کہ وہ مکروہ ہے۔ یہ قول زیادہ معتبر ہے۔ ان کے نزدیک بندر اور بن مانس کا ایک ہی حکم ہے۔

۳۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ہد ہد کا گوشت حلال ہے لیکن مکروہ ہے۔ اسی طرح خطاف (دریائی بھجنگا) اور رخم اور تمام پرندے حلال ہیں، ماسوا وطواط (جنگلی ابابیل) کے جو مکروہ ہے اور کچھ لوگ اسے حرام سمجھتے ہیں۔ یہ دونوں اقوال مشہور ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ خطاف اور اُلو کا گوشت حلال ہے اور لٹورا اور ہد ہد مکروہ ہیں۔ خفاش کے بارے میں دو رائیں ہیں: مکروہ

☆ اصل میں لفظ "نمس" ہے جس کے معنی "نیولا" کے ہیں۔ لیکن مؤلف کتاب نے اس کے معنی ابن اوے بتائے ہیں۔ عربی زبان میں ابن اوے گیدڑ کی کنیت ہے۔ (مصباح اللغات تحت لفظ اوی) نیاز مند مترجم نے اسی معنی کو ترجیح دی ہے۔

پرندہ جو چڑیوں کا شکار کرتا ہے۔ اس کی مخصوص غذا گوشت ہے) اُلو، چمگادڑ، جنگلی ابابیل، رخم (گدھ کی ایک قسم) عقعق[۱] (کوے کی قسم کا ایک چتکبرا پرندہ Magpie) اہل عرب اس کو منحوس سمجھتے ہیں اور ابقع ☆(جنگلی کوا) کہ یہ بھی ایک چتکبرا کوا ہے جو مردار کے سوا کچھ نہیں کھاتا، یہ سب حرام ہیں۔ البتہ کھیت کا کوا حلال ہے۔ اس کا رنگ کالا ہوتا ہے اور چونچ اور پاؤں سرخ ہوتے ہیں۔ غداف (زاغ کوہی) یہ بھی گدھ کی قسم کا ایک گھنیرے پروں والا پرندہ ہے؛ اس کو غراب القیظ کہتے ہیں کیوں کہ یہ موسم گرما میں آتا ہے۔

چوپائے جانوروں میں سے پالتو گدھا[۲] حرام ہے۔ برخلاف جنگلی گدھے کے کہ وہ حلال ہے۔ اسی طرح وہ خچر بھی حرام ہے جس نے گدھی کا دودھ پیا ہو، لیکن وہ خچر جس کی ماں گائے ہو یا جس کا باپ جنگلی گدھا اور ماں گھوڑی ہو حلال ہے، کیوں کہ وہ حلال جانوروں کا بچہ ہے۔ اسی طرح نیولا (یاراسو)[۳] حرام ہے۔ اور منجملہ حلال جانوروں کے یہ ہیں: گھوڑا[۴]، زرافہ[۵] (شتر گاؤ پلنگ) ہرن اور نیل گائے کی تمام قسمیں۔

سیہ[۶] (چھوٹی قسم کی ہو یا بڑی قسم کی،) خرگوش یربوع (موش صحرائی)[۷] (جسے بالعموم جربوع کہتے ہیں) یہ ایک چوہے کی طرح کا چھوٹا سا جانور ہے جس کی دم اور کان نسبتاً زیادہ لمبے

اور حرام۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ عقعق صرف مکروہ ہے (حرام نہیں)، کیوں کہ وہ دانہ بھی کھاتا ہے اور مردار بھی۔ مالکیہ کا کہنا ہے کہ کوا خواہ کسی قسم کا ہو سب حلال ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ پالتو گدھے، گھوڑے اور خچر کے باب میں دو رائیں ہیں: عام رائے یہ ہے کہ وہ حرام ہیں۔ دوسری یہ کہ خچر اور گدھا مکروہ ہیں اور گھوڑے کا گوشت کراہت کے ساتھ روا ہے۔

۳۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ راسو کا گوشت حلال ہے۔

۴۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ قول مفتیٰ بہ کے مطابق گھوڑا مکروہ تنزیہی ہے۔

۵۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ صحیح تر یہ ہے کہ زرافہ کا گوشت حرام ہے۔

۶۔ حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ سیہ حرام ہے، چھوٹی بھی بڑی بھی۔

۷۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جربوع حرام ہے۔

☆ ہدایہ حاشیہ لفظ ابقع

☆☆ قیظ: سخت گرمی کا موسم

ہوتے ہیں اور زرافہ کے برعکس اس کے پچھلے پاؤں بھی اگلوں کی نسبت لمبے ہوتے ہیں، گوہ[1]، بجو[2]، لومڑی[3]سمور، سنجاب[4] (یہ ترکی لومڑیوں کی طرح کے جانور ہیں) اور فنک (یہ بھی لومڑی جیسا ایک جانور ہے جس کی کھال سے عورتیں سر بند بناتی ہیں کیوں کہ وہ نہایت نرم ہوتا ہے) اور پرندوں میں سے ہمہ اقسام کے چڑے، بٹیر، چنڈول، زرزور (چکور جیسا ایک پرندہ) بھٹ تیتر، چکور، بلبل، طوطا،[5]شترمرغ، مور[6]، سارس بطخ، مرغابی، وغیرہ دوسرے مشہور پرندے اور ٹڈی[7]، حلال ہیں۔پھل اور پنیر کو کیڑے سمیت کھانا حلال ہے۔

ہڈی کے گودے کا بھی یہی حکم ہے۔اسی طرح لوبیا اور گندم جس میں سرسری پڑ گئی ہو اس کو نکالے بغیر کھانا جائز ہے۔اس باب میں مختلف مسائل تفصیل طلب ہیں۔[8] اور حشرات الارض (زمین کے

۱۔حنفیہ کہتے ہیں کہ گوہ حرام ہے کیوں کہ اس کا شمار خبائث میں ہے۔اور اس کے حلال ہونے کے بارے میں جو روایت ہے اس کے متعلق خیال یہ ہے کہ وہ اس آیت" ویحل لھم الطیبات و یحرم علیھم الخبائث "کے نازل ہونے سے پہلے کی ہے۔

۲۔حنفیہ کہتے ہیں کہ بجو حرام ہے کیوں کہ اس کے منہ میں کچلی کے دانت ہوتے ہیں جن سے وہ شکار کرتا ہے۔

۳۔حنابلہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ لومڑی حرام ہے۔

۴۔حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ سنجاب، سمور اور فنک (بفتحتین) حرام ہیں۔

۵۔شافعیہ کے نزدیک طوطے کا گوشت حلال نہیں ہے۔

۶۔شافعیہ کہتے ہیں مور حلال نہیں ہے۔

۷۔مالکیہ کہتے ہیں کہ ٹڈی اس وقت تک حلال نہیں جب تک کہ اسے ذبح نہ کیا جائے، اور یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ ایسے جانوروں کا ذبح کرنا یہ ہے کہ اس کو ذبح کرنے کی نیت سے مارا جائے۔لہٰذا مردار ٹڈی ہاتھ لگے تو اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔

۸۔حنفیہ کہتے ہیں کہ ایسے کیڑے حلال ہیں بشرطیکہ ان میں جان نہ پڑی ہو: اگر جان پڑ گئی ہو تو ان کا کھانا جائز نہیں ہے، زندہ ہوں یا مردہ اور پھل کے ساتھ کھائیں یا الگ کر کے۔سرسری وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ پنیر اور میووں کے کیڑے جو اسی میں سے پیدا ہوئے ہوں تو ان اشیاء کا کیڑوں سمیت کھا لینا جائز ہے۔برخلاف اس کے کہ شہد کی مکھی، جب شہد کے ساتھ خلط ملط ہو جائے تو اس کا کھانا جائز نہیں، بجز اس صورت کے کہ وہ بالکل ریزہ ریزہ ہو کر شہد کے ساتھ گھل مل جائے۔جہاں تک اس کے کھانے کے جواز کا تعلق ہے اس کے زندہ رہنے یا مر جانے سے کوئی فرق نہیں پڑتا، اور نہ اس بات سے کہ شہد میں اس کی تمیز ممکن ہے یا نہیں۔البتہ اس صورت میں جب کہ وہ مکھی باہر نکل گئی ہو یا کسی نے اسے نکال دیا ہو اور پھر باوجود اس امکان کے کہ اسے اس میں نہ پڑنے دیا جاتا وہ آن پڑی

کیڑے مکوڑوں) کا کھانا حرام ہے[۱]، جیسے بچھو، سانپ، چوہا، مینڈک اور چیونٹی وغیرہ۔

کچھوا حرام ہے[۲] خشکی کا ہو یا دریائی کچھوا ہو جو ترسہ کے نام سے مشہور ہے۔ یہ خشکی میں بھی رہتا ہے اور تری میں بھی۔

سور اور کتا[۳] اور مردار جانور جو شریعت کے مطابق ذبح کیے بغیر مر جائے حرام ہے۔ خون (جگر

تب اس کا کھانا جائز نہیں، جیسا کہ یوں بھی اس کا کھانا بہر حال ناجائز ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کیڑوں اور سرسریوں کا کھانا تبعاً (کیڑے لگی ہوئی اشیا کے ساتھ) جائز ہے، لہٰذا کیڑوں کے ساتھ میوہ کھا لینا حلال ہے۔ اور یہی حکم دہی اور سرکہ کا بھی ہے۔ البتہ کیڑوں اور سرسریوں کو پھلوں سے نکال کر علیحدہ کھانا جائز نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کھانے کی چیز میں کیڑے پڑ جائیں تو وہ بھی پھل اور ہڈی کے مغز کے کیڑوں کی طرح ہیں؛ مطلقاً بغیر کسی تفصیل کے کھائے جا سکتے ہیں خواہ زندہ ہوں یا مردہ۔ اور اگر کیڑے اس میں آپ پیدا نہیں ہوئے اور ان میں جان ہے تو ان کا مارنا ذبح کرنے کی نیت سے ضروری ہونا چاہیے۔ لیکن اگر مر گئے ہوں اور ان کی تمیز نہ ہو سکے تو وہ کھانے کی چیز کھائی جا سکتی ہے، بشرطیکہ اس کی مقدار زیادہ ہو۔ اگر کھانا اور کیڑے برابر ہوں یا کیڑے کی مقدار زیادہ ہو تو کھانا جائز نہیں۔ اگر زیادتی کے بارے میں شک ہو تب بھی کھا سکتے ہیں کیوں کہ محض شک کی بنا پر کھانے کو پھینکا نہیں جا سکتا۔ یاد رہے کہ یہ تمام مسائل اسی صورت میں ہیں کہ نقصان دہ نہ ہو اور طبیعت گوارا کر لے بصورت دیگر ایسی غذا کھانا جائز نہیں ہے، جیسا کہ آگے بیان کیا جائے گا۔

۱۔ مالکیہ کے نزدیک اس امر میں کوئی کلام نہیں کہ ہر نقصان دہ چیز حرام ہے لہٰذا مضرت رساں حشرات کا کھانا ایک قول کے مطابق جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر کوئی قوم اس کی عادی ہو جائے اور ان کو یہ اشیاء نقصان نہ دیتی ہوں اور ان کی طبائع گوارا کر لیں تو بموجب قول مشہور حرام نہیں ہے۔ پس اگر یہ ممکن ہو کہ مثلاً سانپ کے جسم کا کچھ حصہ سر اور دم کی جانب سے کاٹ دیا جائے اور زہر کا اثر باقی نہ رہے اور طبیعت اسے کھانا گوارا کرے اور اس سے ضرر نہ ہوتا ہو تو اسے کھانا حلال ہے۔ دوسرے حشرات الارض کا بھی یہی حکم ہے۔ بعض مالکیہ سے یہ منقول ہے کہ تمام حشرات الارض یک قلم حرام ہیں کیوں کہ یہ سب نجس ہیں اور یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے۔

اور ان کا حلال ہونا جو مشہور ہے تو یاد رہے کہ یہ حلال نہ ہوں گے جب تک کہ تذکیہ (ذبح) نہ کیا جائے اور ان کا ذبح کرنا یہ ہے کہ ان کو ہلاک کرنے والا کوئی عمل (قصداً) کیا جائے، خواہ جلا کر یا گرم پانی ڈال کر یا دانتوں وغیرہ سے جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے۔

۲۔ حنابلہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ دریائی کچھوا (ترسہ) ذبح کرنے کے بعد حلال ہے۔ رہا بری کچھوا سو اسے حرام قرار دینے کو ترجیح دی گئی ہے۔

۳۔ کتے کے بارے میں مالکیہ کی دو رائیں ہیں: ایک قول کے مطابق وہ مکروہ ہے اور دوسرے قول کے بموجب

اور تلی کے علاوہ) حرام ہے اور منخنقہ (گلا گھونٹ کر مارا ہوا جانور) موقوذہ (کسی آلے سے ہلاک کیا ہوا)، متردیہ (بلندی سے گر کر مر جانے والا) اور نطیحہ (جسے کسی اور جانور نے سینگ وغیرہ مار کر ہلاک کر دیا ہو)، سوا اس کے کہ مرنے سے پہلے انھیں ذبح کر لیا جائے۔ اندریں باب مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

وہ حرام ہے۔ اور یہی قول مشہور ہے۔ اور اس کا کھانا تو کسی نے حلال نہیں بتایا بلکہ وہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی کہے کہ امام مالکؒ نے اسے حلال بتایا ہے تو اس کو سزا ملنی چاہیے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ منخنقہ اور موقوذہ اور اس جیسے دوسرے جانوروں کا ذبح کرنے سے حلال ہونا اس حالت میں ہے جب کہ جانور اس حال میں نہ پہنچ گیا ہو کہ اس کا زندہ بچ جانا ممکن ہی نہ رہا ہو۔ اس کی صورت یہ ہے کہ گلے کی گھٹن یا زخم نے اسے ہلاکت کے بالکل قریب کر دیا ہو، مثلاً یہ کہ حرام مغز جو پیٹھ یا گردن کی ہڈیوں کا گودا ہوتا ہے وہ کٹ گیا ہو۔ لہٰذا اگر محض ہڈی ٹوٹی ہے اور حرام مغز نہیں کٹا تو ذبح کرنے سے حلال ہو جائے گا، اس واسطے کہ ممکن ہے وہ زندہ رہ جاتا۔ اسی طرح اگر سر کا مغز بکھر گیا کہ اس کا کسی قدر گودا یا کھوپڑی کا اندرونی مادہ باہر نکل پڑا، اس حالت میں اس کی زندگی کی کوئی امید نہیں رہتی اسی طرح وہ کیفیت کہ پیٹ کی انتڑی یا آلائش مثلاً جگر، دل، تلی وغیرہ باہر نکل پڑے کہ اس کا پھر اپنی جگہ پر لگانا ممکن نہ ہو، یا کوئی آنت باہر آ پڑی ہو یا کٹ گئی ہو، یہ تمام صورتیں مر جانے کے برابر ہیں، اگرچہ ہنوز جانور میں جنبش باقی ہو، اب ذبح کرنا بے سود ہے۔

ایسے جانوروں کے علاوہ اور دوسرے حلال جانور جن کو ذبح کرنا ہے تو دیکھنا چاہیے کہ وہ جانور مریض ہے یا صحت مند۔ اگر مرض ایسا ہے کہ اچھا ہونے کی امید نہیں ہے تو اس کا ذبیحہ درست ہونے کی دو شرطیں ہیں: اول یہ کہ اس جانور کو جو تکلیف ہے اس سے ایسا عضو متاثر نہ ہو جو مدار حیات ہے مثلاً یہ کہ دماغ کا گودا منتشر ہو گیا ہو یا حرام مغز کٹ گیا ہو وغیرہ، جیسا کہ اوپر ذکر ہوا۔ دوسرے یہ کہ ذبح کے بعد اس میں تڑپن ہو یا خون کی تیز دھار بہنے لگے۔ اور بہر حال اس کا کھانا حلال تبھی ہوگا کہ نقصان دہ نہ ہو۔ لیکن اگر جانور صحت مند ہے تو اس کا ذبیحہ جائز ہونے کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ خون کی تیز دھار بہنے لگے، بلکہ خون کا صرف نکلنا اور تڑپنا کافی ہے، یعنی پاؤں کا کھنچنا اور سکڑنا۔ اگر صرف کھنچا ہو یا محض سکڑنا ہو تو یہ کافی نہ ہوگا۔ اسی طرح آنکھ کی محض تھرتھراہٹ یا اس کا کھل جانا یا بند ہو جانا وغیرہ کافی نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ منخنقہ اور ایسے ہی دوسرے جانوروں میں ذبح کے وقت اگر زندگی باقی ہو، خواہ تھوڑی ہی باقی ہو، تو ان کا گوشت حلال ہے۔ کسی مریض بکری کو ذبح کرنے کی صورت میں دو باتیں ہیں: یا تو یقین ہوگا کہ ذبح کرنے سے پہلے وہ زندہ تھی یا نہ ہوگا۔ اگر یقین ہو کہ زندہ تھی تو قطعاً حلال ہے، اگرچہ ذبح کے وقت نہ اس میں جنبش ہوئی ہو اور نہ خون بہا ہو۔ اور اگر ذبح کے وقت اس کی زندگی کا یقین نہ تھا تو دیکھنا چاہیے کہ اس ذبیحہ میں جنبش ہوئی یا خون نکلا؟ اگر حرکت نہیں ہوئی اور نہ خون بہا لیکن اس نے منہ کھول دیا تو اس کا گوشت نہ کھانا چاہیے، اور اگر اس نے منہ بند کر لیا تو کھا سکتے ہیں۔ اسی

ہرایسی چیز جوانسان کے بدن یااس کی عقل کے لیےنقصان دہ ہواس کا باہمی لین دین حرام ہے۔ مثلاً افیون، بھنگ، کوکین، اورایسی ہی تمام اشیا جونشہ آور، نقصان دہ یاز ہریلی ہوں۔

دریائی جانور جو پانی میں رہتے ہیں حلال ہیں[1] اگر چہ ان کی شکل مچھلی جیسی نہ ہو بلکہ سور یا آدمی کی سی ہو۔ چنانچہ بام مچھلی[2] حلال ہے جس کی شکل سانپ جیسی ہوتی ہے۔غرض تمام اقسام کی مچھلیاں سوائے مگر مچھ کے حلال ہیں۔

ایسے جانور کا گوشت جو غلاظت کھانے لگا ہو جسے جلالہ☆ کہتے ہیں، حلال ہے[3]؛ لیکن اگر اس

طرح آنکھ کھول دے تو نہ کھایا جائے اور بند کر لے تو کھایا جائے، اور پاؤں پھیلا دے تو نہ کھائیں سکیڑ لے تو کھائیں۔ بال جھکے رہیں تو نہ کھایا جائے کھڑے ہو جائیں تو کھایا جائے۔ تاہم کھانا اسی حالت میں چاہیے کہ نقصان دہ نہ ہو ورنہ بہر حال حرام ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جانور کے حلال ہونے کی شرط صرف یہ ہے کہ ذبح کے وقت گمان غالب یہی ہو کہ اس میں زندگی باقی ہے۔ اندریں باب ان کے مسلک کی تفصیل جلد اول میں شروط زکوٰۃ کے تحت بہ ضمن شرط سوم بیان ہو چکی ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ گلا گھونٹا ہوا یا اس جیسا کوئی اور جانور جس میں جان باقی ہو ذبح کیا جائے تو اس کا کھانا حلال ہے، اگر چہ اس کی حالت ایسی ہو کہ اس کے زندہ نہ رہنے کا یقین ہو گیا ہو۔ شرط یہ ہے کہ اس کے ہاتھ، پاؤں یا آنکھ میں جنبش ہوئی ہو یا اس کی دم ہلی ہو خواہ ہلکی سی جنبش ہو، لیکن یہ حرکت اس کے علاوہ ہو جو ذبح کیے ہوئے جانور میں ہوتی ہے۔ اگر وہ جنبش ذبح کیے ہوئے جانور کی جنبش کے مشابہ ہو تو اس کا ذبح کرنا بیکار ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ گردن کٹ گئی ہو یا پیٹ کے اندر کی آلائش جگر، تلی وغیرہ نکل پڑی ہو، کیوں کہ اس حالت میں وہ جانور مردار کے حکم میں ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ایسے دریائی جانور جو مچھلی سے مشابہ نہ ہوں حلال نہیں ہیں۔ چنانچہ دریائی انسان، دریائی سور اور دریائی گھوڑا اور اسی جیسے جانور حرام ہیں۔ البتہ جریث یا مار ماہی (جو سانپ کی ہمشکل ایک مچھلی ہے) حلال ہے۔ پس مچھلی کی تمام اقسام بجز "طافی" کے حلال ہیں۔ طافی وہ مچھلی ہے جو پانی میں طبعی موت مر کر پلٹ گئی ہو کہ پیٹ اوپر اور پیٹھ نیچے ہو جائے۔ اس کا کھانا جائز نہیں ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ تمام دریائی جانور حلال ہیں اور کبھی کسی کو ان میں سے مستثنیٰ نہیں سمجھتے۔

۳۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ جلالہ یعنی وہ گائے جو زیادہ تر غلاظت کھاتی ہو حلال نہیں ہے۔ اس کا دودھ بھی حرام ہے اور اس کا پسینہ ناپاک ہوتا ہے، اس لیے اس پر سوار ہونا مکروہ ہے۔ لازم ہے کہ تین رات، تین دن اسے باندھ کر رکھا جائے اور پاک غذا کے سوا کوئی چیز کھانے کو نہ دی جائے تب وہ حلال ہوگی۔

مالکیہ کے نزدیک مشہور قول یہ ہے کہ ایسے نجاست خور جانور کا گوشت مباح ہے لیکن اس کا دودھ مکروہ ہے۔

☆ لغت میں جلالہ اس گائے کو کہتے ہیں جو غلاظت کھانے لگے۔

میں سے غلاظت کی بدبو آنے لگے یا اس کے گوشت کا مزہ اس نجاست کے باعث بدل جائے تو اس کا کھانا مکروہ ہے۔ اس کے دودھ اور انڈے کا بھی یہی حکم ہے۔ مسنون طریقہ یہ ہے کہ ذبح کرنے سے پہلے اسے باندھ کر رکھا جائے یہاں تک کہ اس کی بدبو جاتی رہے۔ کراہت کے دور کرنے کا یہ طریقہ ہے کہ ایسا اونٹ ہو تو اسے چالیس روز تک باندھ کر رکھیں اور چارہ دیتے رہیں؛ اور گائے بیل ہے تو تیس روز تک؛ بکری ہے تو سات دن تک اور مرغی ہے تو تین دن تک ایسا ہی عمل کریں۔ اونٹ کے متعلق اس کا حکم حضرت ابن عمرؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے اور اونٹ کے علاوہ دوسرے جانوروں کے متعلق دوسری روایت میں ہے۔

پینے کی کون سی اشیاء حلال ہیں اور کون سی حرام؟

شریعت اسلامیہ کی رو سے شراب کا پینا سخت حرام ہے۔ کبیرہ گناہوں میں یہ سب سے بڑا اور سخت ترین جرم ہے، کیونکہ اس میں بہت سے اخلاقی، جسمانی اور اجتماعی نقصانات ہیں، اور اس کا حرام ہونا کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع امت سے ثابت ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"یاایھا الذین آمنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ لعلکم تفلحون. انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر و یصدکم عن ذکر اللہ وعن الصلوٰۃ فھل انتم منتھون."

اس آیت شریفہ میں شراب کے حرام ہونے کی دس دلیلیں ہیں: اول یہ کہ اس عمل (شراب نوشی) کو جوا، بتوں کے تھان، اور پاسوں کے تیر کے ساتھ ملایا گیا ہے، لہٰذا یہ بھی اسی طرح کی حرام شے ہوئی۔ دوسرے یہ کہ اس کو رجس فرمایا اور رجس کے معنے حرام کے ہیں۔ تیسرے یہ کہ اس کو اعمال شیطانی میں شمار کیا گیا۔ چوتھے یہ کہ اس سے پرہیز کا حکم دیا گیا۔ پانچویں یہ کہ نجات کو اس کے ترک پر منحصر رکھا۔ چھٹے یہ کہ شیطان چاہتا ہے کہ اس کو باہمی عداوت کا سبب بنائے۔ ساتویں یہ کہ شیطان اسے کینہ کا ذریعہ بنانا چاہتا ہے۔ آٹھویں یہ کہ اس کی وجہ سے اللہ کی یاد سے باز رکھنا چاہتا ہے۔ نویں یہ کہ نماز سے روک دینا چاہتا ہے۔ اور دسویں بطریق استفہام تاکیدی ممانعت یہ فرما کر کی گئی ہے کہ فھل انتم منتھون؟ (کہ اب تو باز آجاؤ گے نا؟) یہ طرز خطاب ایک اعلان تہدید ہے۔

رہی سنت سو وہ ایسی احادیث سے بھری پڑی ہے جس میں شراب نوشی کو حرام فرمایا اور اس کے

پاس تک پھٹکنے کی ممانعت کی۔اس کے بارے میں آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد کافی ہے:

" لایزنی الزانی حین یزنی وھو مومن ولایسرق السارق حین یسرق و ھو مومن ولا یشرب الخمر حین یشربھا وھو مومن".

یعنی بدکاری کرنے والا بدکاری کے وقت مومن نہیں رہتا، اور چور چوری کے وقت مومن نہیں رہتا، اور شرابی شراب پینے کے وقت مومن نہیں رہتا۔

(اجماع کے متعلق یہ ہیں) کہ تمام مسلمان اور ائمۃ المسلمین اس امر پر متفق ہیں کہ شراب حرام ہے اور اسکا پینا بدترین گناہوں، اور شدید ترین جرائم میں سے ہے۔

خمر کے معنے وہ شے جو عقل پر پردہ ڈال دے، یعنی اسے خبط کر دے، مدہوش بنا دے اور کھو دے۔ پس ہر وہ شے جو عقل کھونے والی ہو وہ خمر ہے خواہ وہ انگور سے آگ پر جوش دے کر بنائی جائے' خواہ کھجور' شہد' گندم، یا جو سے، خواہ دودھ، اشیائے خوردنی یا کسی اور چیز سے تیار کی جائے، یہاں تک کہ نشہ آور ہو جائے۔ آنحضرت ﷺ نے یہ تصریح فرمادی ہے کہ وہ ہر شے جو زیادہ مقدار میں نشہ آور ہو وہ تھوڑی سی بھی حرام ہے، خواہ نشہ نہ لائے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ: ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام یعنی جو شے زیادہ مقدار میں نشہ آور ہو وہ تھوڑی سی بھی حرام ہے۔ (ابوداؤد۔ ترمذی ابن ماجہ اور بیہقی)

انگور سے تیار کی ہوئی جو اشیا نشہ آور ہیں ان کی چند قسمیں ہیں:

پہلی قسم خمر ہے (یعنی مے) جو شیرۂ انگور کا خمیر اٹھا کر اور خوب جوش دے کر بنائی جاتی ہے اور پختگی پر آکر نشہ آور ہوتی ہے۔

دوسری قسم باذق (بادہ) ہے کہ شیرہ انگور کو اس قدر جوش دیا جائے کہ تقریباً دو تہائی تحلیل ہو جائے اور تیار ہونے کے بعد نشہ آور ہو۔

تیسری قسم منصف (دو آتشہ) ہے کہ انگور کو اتنا پکایا جائے کہ آدھا تحلیل ہو جائے اور تیار ہو کر نشہ آور ہو۔

چوتھی قسم مثلث (سہ آتشہ) ہے کہ انگور کو اتنا جوش دیا جائے کہ دو تہائی حصہ تحلیل ہو جائے اور تیار ہو کر زیادہ مقدار میں نشہ آور ہو اور قلیل مقدار میں نہ ہو۔ اسی طرح کھجور سے تیار کی ہوئی شراب کی بھی کئی قسمیں ہیں۔

اول سکر (بفتحتین۔شراب خرما) وہ یہ ہے کہ تازہ کھجوروں کو پانی میں بھگو کر رکھ دیں یہاں تک کہ اس کی شیرینی جاتی رہے اور تندی آ جائے اور جوش دیے بغیر نشہ آور ہو جائے۔

دوسری فضیخ (شراب خرمائے خشک) (بفاد و خائے معجمہ و یائے ساکن) یہ ہے کہ سوکھی کھجوروں کو پانی میں بھگو کر رکھ دیں یہاں تک کہ اس کی مٹھاس جاتی رہے اور وہ تند اور نشہ آور ہو جائے۔

تیسری قسم نبیذ التمر (عصارۂ خرما) ہے کہ اس کو کسی قدر جوش دے کر تیار کی جاتی ہے؛ زیادہ مقدار میں نشہ آور ہوتی ہے، تھوڑی مقدار میں نہیں ہوتی۔ یہ تمام اقسام حرام ہیں، زیادہ ہوں یا کم، خواہ ایک ہی قطرہ ہو۔

یہی حکم خشک انگور (کشمش منقیٰ وغیرہ) کا ہے اگر اس کو جوش دیا جائے اور وہ تند اور نشہ آور ہو جائے۔ اسی طرح اگر انگور اور کھجور کے مرکب مشروب میں جسے الخشاف ☆ (یعنی آبشورہ) کہتے ہیں، تندی پیدا ہو اور نشہ آور ہو جائے، یا شہد، زیتون اور جو وغیرہ سے تیار شدہ شراب یہ سب حرام ہیں۔ ان کی تھوڑی مقدار [1]، کا حکم بھی وہی ہے جو کثیر مقدار کا ہے۔

۱۔ حنفیہ میں سے بعض لوگ جو بیر (Beer) وغیرہ پیتے ہیں یہ سمجھتے ہیں کہ اگر تھوڑی مقدار میں ہو تو حلال ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ تھوڑی ہو یا بہت، مسلک حنفیہ میں بھی اسی طرح حرام ہے جیسا کہ دوسرے مسالک کے قول مفتیٰ بہ میں۔ بلکہ حنفیہ کے نزدیک تو بالاتفاق حرام ہے۔ اختلاف صرف تین صورتوں میں ہے: اول مثلث کے انگور کو اس قدر جوش دیا جائے کہ اس کا دو تہائی حصہ تحلیل ہو جائے اور ایک تہائی باقی رہے۔ یہ زیادہ مقدار میں ہو تو نشہ لاتا ہے۔ تھوڑی مقدار میں نہیں لاتا۔ اس کو طِلا ☆☆ (شراب شیریں) کہتے ہیں۔ دوم نبیذ تمر (شیرۂ خرما) جو تھوڑا سا جوش دے کر تیار کی جاتی ہے۔ یہ بھی زیادہ مقدار میں نشہ آور ہوتی ہے، تھوڑی مقدار میں نہیں ہوتی۔ تیسری وہ جو، جَو یا گندم وغیرہ سے تیار کی جائے اگر مقدار زیادہ ہو تو نشہ لاتی ہے، کم مقدار نشہ آور نہیں ہے۔ پس ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ تو کہتے ہیں کہ ایسی شراب اگر زیادہ مقدار میں استعمال کی جائے تو حرام ہے تھوڑی مقدار میں نہیں ہے۔ اور امام محمدؒ کہتے ہیں کہ تھوڑی ہو یا بہت دوسری شرابوں کی طرح یہ بھی حرام ہے۔ یہی رائے امام محمدؒ کے ساتھ باقی تین اماموں کی بھی ہے، لہٰذا یہی صحیح ہے اور تمام مسالک میں اسی پر فتویٰ ہے۔ اور حنفیہ کا مسلک اس باب میں وہی ہے جو امام محمدؒ کا ہے اور سب کا اتفاق ہے کہ قلیل مقدار جس سے نشہ نہ ہو اور صرف دل بہلانے یا غم غلط کرنے کے لیے استعمال کی جائے، جسم ضعیف کی تقویت کے لیے نہیں، جیسا کہ اس کے پینے والے کرتے ہیں، یہ ایک ہی قطرہ ہو تب بھی اسی طرح حرام ہے جیسا کہ زیادہ مقدار۔

☆۔ ایک مشروب جو انگوروں کو پانی میں مسل کر تیار کیا جاتا ہے۔ (منجد)

☆☆۔ لغت میں یہ لفظ طِلا ہے جس کے معنے میٹھی شراب کے ہیں (الفرائد الدریہ)

شراب ہر مکلف عاقل (جس پر شریعت کے احکام عائد ہوتے ہیں) پر حرام ہے؛ مجبور اور ناچار پر نہیں ہے۔ اور جس طرح شراب کا پینا حرام ہے اسی طرح اس کی خرید وفروخت بھی حرام ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے: ان الذی حرم شربھا حرم بیعھا" (یعنی جس ذات پاک نے اس کا پینا حرام کیا ہے اسی نے اس کی خرید وفروخت بھی حرام کردی ہے) اور ایک دوسری روایت حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شراب کے متعلق دس اشخاص پر لعنت کی ہے: (۱) اس کا نچوڑنے والا (۲) نچڑوانے والا۔ (۳) پینے والا (۴) اٹھا کر لانے والا (۵) اور جس کے لیے اٹھائی جائے (۶) اس کا پلانے والا (۷) بیچنے والا (۸) اس کی قیمت کھانے والا (۹) اس کا خریدنے والا (۱۰) اور وہ جس کے لیے خریدی جائے۔ (ابن ماجہ وترمذی)

علی ہذا القیاس شراب کو دوا کے طور پر استعمال کرنا بقول معتمد حرام ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ نے ایک شخص کے جواب میں جس نے کہا تھا کہ "شراب دوا ہے" ارشاد فرمایا "لیست بدواء انما ھی داء" ۔مسلم (یعنی یہ دوا نہیں یہ مرض ہے) نیز حضور ﷺ نے فرمایا

" ان اللہ عزوجل انزل الداء والدواء وجعل لکل داء دواء ولا تتداووا بحرام"
(یعنی اللہ تعالیٰ نے مرض اور علاج نازل فرمایا۔ ہر مرض کی دوا پیدا کی، اور حرام چیز کے ساتھ دوا مت کیا کرو۔ (۱)

غرض تمام ائمہء دین اور جمہور مسلمین کے نزدیک تمام قسم کی شراب بشمول بیر (Beer) حرام ہے، تھوڑی ہو یا زیادہ۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ شراب کا استعمال بطور دوا کے حرام ہے جب کہ وہ خالص ہو اور اس میں کوئی چیز جو اس کی خاصیت کو ختم کردے مثلاً تریاق کبیر وغیرہ شامل نہ کی جائے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ وہ خالص ہو لیکن اتنی تھوڑی ہو کہ نشہ نہ لائے۔ اس کا استعمال اسی صورت میں جائز ہوگا کہ دوسری دواؤں پر اس کو ترجیح ہو، اور صرف وہی ایک علاج ہو اور کوئی پاکیزہ شئے جو اس کا بدل ہو سکے دستیاب نہ ہو اور اس کو کسی مسلمان حق پسند طبیب نے تجویز کیا ہو۔ بعض دوسرے مواقع پر بھی اس کا استعمال جائز ہے۔ مثلاً حلق میں پھندا پڑ جائے اسے دور کرنے کے لیے کبھی اس کا استعمال واجب ہو جاتا ہے۔ یہی حکم شراب کے سوا دوسری نجس اشیا کو بطور دوا استعمال کرنے کا ہے اور وہ جائز اسی صورت میں ہے جب کہ اس میں کوئی اور شئے ملادی جائے کہ وہ اس میں مل کر ختم ہو جائے، اور کوئی دوسری پاک دوا موجود نہ ہو، بہ صورت دیگر اس کا بطور دوا استعمال حرام ہوگا۔

اب رہی مشروبات کی وہ صورت جس کا پینا حلال ہے، اس کے متعلقہ مسائل تفصیل طلب ہیں (۱) اور منجملہ ان امور کے جو اس سلسلہ میں جائز ہیں رس نچوڑنا ہے تو نبے (ظرف کدو) میں یا روغنی

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ انگور کا رس تازہ نچوڑا ہوا اس سے پہلے کہ اس میں تندی اور نشہ پیدا ہو، پینا حلال ہے۔ اسی طرح ''فقاع'' بھی جائز ہے۔ فقاع ایک مشروب ہے جو گندم اور کھجور سے تیار کیا جاتا ہے ☆۔ یہ بھی کہا جاتا ہے۔ کہ فقاع وہ پانی ہے جس میں خشک انگور وغیرہ کو بھگو رکھیں یہاں تک کہ وہ بالکل حل ہو جائے۔

اسی طرح ''سوبیا'' مباح ہے۔ یہ چاول سے بنتا ہے۔ پانی میں اس قدر جوش دیا جائے کہ وہ بالکل گل جائے اور پھر نتھار کر اس میں شکر ملا لیں تاکہ وہ میٹھا ہو جائے ☆☆۔

اسی طرح ان اشیاء کا ''عقید'' بھی مباح ہے۔ عقید یہ ہے کہ انگور کے رس کو خوب خوب جوش دیا جائے یہاں تک کہ وہ گاڑھا ہو جائے اور نشہ لانے کی خاصیت جو ابتداءً جوش دینے سے پیدا ہو جاتی ہے وہ جاتی رہے۔ اس کو الرب الصامت (گاڑھا شیرہ یا قوام) مربہ بھی کہتے ہیں۔ جوش دینے کی حد مقرر نہیں ہے (مثلاً یہ کہنا کہ دو تہائی حصہ تحلیل ہو جانا چاہیے) بلکہ پیش نظر یہ امر ہے کہ نشہ آور نہ رہے۔

بہر حال یہ تمام اشیا اسی صورت میں جائز ہیں جب کہ ان میں نشہ کا اندیشہ نہ ہو، اگر اس کا اندیشہ ہو تو اس کا استعمال حرام ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ انگور وغیرہ کا رس اگر تین دن کا باسی نہیں ہے تو اس کا پینا جائز ہے، گو اس عرصے میں شدت اور اُبال نہ آیا ہو۔ لیکن اگر اس سے پہلے ہی اس میں جھاگ آ جائے اور ابلنے لگے تو حرام ہو جائے گا خواہ نشہ نہ بھی ہو۔ اگر حرام ہونے سے پہلے ہی اسے اتنا جوش دے لیا جائے کہ دو تہائی حصہ تحلیل ہو جائے اور نشہ آور نہ ہو تو حلال ہے۔ نشہ آور ہو جائے تو خواہ تھوڑی مقدار ہو یا بہت حرام ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ دو تہائی تحلیل ہونے کی شرط لازمی نہیں ہے بلکہ مقصد اس سے یہ ہے کہ نشہ کی خاصیت جاتی رہے۔

''خشاف'' جس کو نبیذ بھی کہتے ہیں، مباح ہے۔ خشاف یہ ہے کہ کھجور یا خشک انگور کو پانی میں بھگو دیں کہ پانی میٹھا ہو جائے۔ اس کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ تین دن کا پرانا نہ ہو۔ اس عرصے میں اگر ابل گیا ہو تب بھی اور نہ ابلا ہو تب بھی حلال ہے۔ تین دن کے بعد حرام ہو جائے گا خواہ اس میں نشہ نہ ہو۔ البتہ جھاگ یا ابال آنے سے پہلے اگر جوش دے لیا جائے، خواہ دو تہائی تحلیل نہ ہو اور تین دن گزر جائیں کہ وہ نشہ آور نہ رہے، جیسے پوست کا مشروب اور مربہ وغیرہ تو اس کے

☆ اہل لغت نے اس کے معنے جو کی شراب بتائے ہیں۔ (جدید عربی۔ اردو لغات۔ مصباح اللغات۔ قاموس العصری۔ عربی انگلیزی) صاحب ''المنجد'' لویس معلوف نے جو کے علاوہ دوسرے میووں کی شراب کو بھی فقاع کا نام دیا ہے اور وجہ تسمیہ یہ بتائی ہے کہ اس میں جھاگ آتے ہیں۔ (مترجم)

☆☆ بظاہر سوبیہ سے مراد چاول کی پیچ ہے یا ایسی ہی کوئی چیز۔ لیکن سوبیہ کے معنے صاحب مصباح اللغات (عبدالحفیظ بلیاوی) نے گیہوں کی شراب درج کیے ہیں۔

برتن میں یا کونڈی میں جو لکڑی کی ہو یا درخت کے تنہ کا ٹکڑا درمیان سے خالی کر کے بنائی جائے اور اس میں کھجور، انگور یا منقیٰ وغیرہ کو بھگویا جائے۔ آنحضرت ﷺ نے ان ظروف میں انتباذ (شیرہ نچوڑنے) سے منع فرمایا تھا، بعد میں اس ممانعت کو منسوخ فرما دیا۔(۱)

کون سا لباس پہننا اور استعمال کرنا حلال ہے

اور کون سا حرام؟

حرام ہے کہ کوئی شخص ایسا لباس پہنے جو مال حرام سے یا دھوکے اور بد دیانتی سے یا ناجائز قبضہ کر کے حاصل کیا گیا ہو۔ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسے شخص کی نماز روزہ قبول نہ کرے گا جس

استعمال میں کوئی حرج نہیں۔

اگر انگور میں نچوڑنے سے پہلے ہی تندی آ جائے اور ابلنے لگے، لیکن اس میں نشہ اور مضرت نہ ہو تو اس کا کھانا حلال ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مذکورہ اشیاء مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ حلال ہیں کہ وہ نشہ آور نہ ہوں، اور یہ بتایا جا چکا ہے کہ نشہ آور اشیاء کم مقدار میں ہوں یا زیادہ اُن کے حرام ہونے کے متعلق امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول قابل اعتماد ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ تمام مشروبات جو چھوہارے یا کھجور یا جو یا چاول وغیرہ سے تیار کیے جائیں اگر ان میں نشے کا اندیشہ نہ ہو اور تندی و نشاط نہ ہو تو مباح ہیں۔ اور تندی و نشاط ہو کہ اس میں جھاگ اور پھین آ جائے تو خواہ وہ معمولی کشک ☆ ہی کیوں نہ ہو حرام ہوگا اور پینے والے کو حد ماری جائے گی اور نجس قرار پائے گی۔

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ان ظروف میں ''انتباذ'' سے ممانعت منسوخ نہیں ہوئی۔ ان کے نزدیک اصلی بات یہ ہے کہ یہ ممانعت کراہیت کی بنا پر تھی، لہٰذا ان ظروف میں انتباذ (شیرہ کا نچوڑ رکھنا) مکروہ ہے، خواہ ایک ہی چیز کا نچوڑ ہو یا دو اشیاء مثلاً انگور اور خرما کے مرکب کا ملا کر رکھنا۔ ان ظروف کے علاوہ کسی اور برتن میں دو اشیاء کا انتباذ جس کو ''خلیطین'' کہتے ہیں مکروہ ہے۔ خلیطین یہ ہے کہ مثلاً چھوہارے اور انگور کو توڑ کر ایک ساتھ کچلا اور کوٹا جائے اور پانی میں بھگو کر رکھا جائے، اس کی ممانعت اس صورت میں ہے جب کہ اس نچوڑ کو رکھے ہوئے زیادہ عرصہ گزر جائے، اگر تھوڑا عرصہ ہوا ہو کہ اس کے نشہ آور ہو جانے کا تصور نہ ہو تو بلا کراہت جائز ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کسی مریض کے لیے منقیٰ، قراسیا ☆☆ اور زرد آلو کو ایک برتن میں بھگو کر رکھا جائے، اس میں کوئی کراہت نہ ہوگی بشرطیکہ اتنے عرصے تک نہ رہے کہ اس میں نشہ

☆ کشک کھٹی لسی یا دہی اور آٹے یا ستو کو ملا کر رکھ چھوڑتے ہیں اور پھر جوش دے کر مشروب بناتے ہیں۔
نیاز مند مترجم کو ایسا ایک مشروب مانگر (ہند) کے علاقہ میں پینے کا اتفاق ہوا، اس کو رابڑی کہتے ہیں۔

☆☆ قراسیا یا قراصیہ سیاہ انگور کی مانند ایک پھل ہے۔ لبنان میں بکثرت ہوتا ہے۔ مصباح اللغات، المنجد۔ صاحب فرائد الدریہ نے اس کے معنے درج کیے ہیں۔

نے چادر یا کرتا حرام کمائی کا پہن رکھا ہو، جب تک اسے ہٹا نہ دے؛ یعنی اس چادر کو اپنے اوپر سے اتار نہ دے۔اسی طرح فخر و تکبر کے ارادے سے لباس پہننا حرام ہے۔اور اس بارے میں کہ کس قسم کا لباس حلال ہے۔اور کیسا حرام ہے مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہو۔

ا۔شافعیہ کہتے ہیں کہ مَردوں کے لیے حریر (ریشم) کا لباس حرام ہے۔اس کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ ہے جسے ابریسما کہتے ہیں۔ابریسما، ابریشم سے، جب کہ کرم پیلہ اس میں مر جاتا ہے، بنتا ہے۔دوسری قسم ''قز'' ہے۔جو زندہ کرم پیلہ سے حاصل کیا جاتا ہے۔لیکن ریشم کا اطلاق دونوں پر ہوتا ہے۔اس کا پہننا یا استعمال کرنا مردوں کو حرام ہے۔مستثنیٰ صورتوں کا ذکر آگے آئے گا۔مردوں کو جائز نہیں ہے کہ ریشم پر بیٹھیں یا اس سے تکیہ لگائیں، جب تک کہ درمیان میں کوئی اور چیز نہ ہو۔مثلاً ریشم کے اوپر روئی وغیرہ کا کوئی گدا ہو تو اس پر بیٹھنا حلال ہے، خواہ یہ اس کے ساتھ جڑا ہوا نہ ہو۔ایسے ریشمی لباس کا پہننا حلال ہے جس کا استر اونی یا سوتی ہو بشرطیکہ یہ استر ریشم کو ڈھانپ لے۔اسی طرح اگر ریشم کا استر کسی غیر ریشمی کپڑے کے ساتھ سلا ہوا ہو تو حلال ہے۔اس کے جائز ہونے کا سبب یہ ہے کہ اس طرح گویا ریشم دوسرے کپڑے میں بھرا ہوا ہے اور ریشم کا بھرنا جائز ہے۔ریشمی لباس سے گرم ہونا، اس پر نشست کرنا اور اس کا تکیہ بنانا جائز نہیں ہے۔البتہ اگر اس کے ساتھ کسی اور کپڑے کا استر سلا ہوا ہو اور وہ درمیان میں حائل ہو تو گرم ہونے کے لیے استعمال جائز ہے۔اور تکیہ کرنے کے لیے درمیانی کپڑا اگر سلا ہوا نہ بھی ہو تو مضایقہ نہیں۔مردوں کے لیے اکہری ریشمی مچھر دانی میں (جس میں استر نہ ہو) سونا جائز نہیں، خواہ بیوی بھی ساتھ ہو۔اسی طرح ایسے خیمے کے اندر جانا جو ریشم کا ہو حرام ہے۔اور اپنی بیوی کے ریشمی ملبوس میں گھسنا بھی حرام ہے البتہ اگر وہ ریشمی لباس میں ملبوس ہو تو اس سے اختلاط جائز ہے۔ریشم پر مردوں کو لکھنا اور اس پر نقش و نگار بنانا حرام ہے۔اسی طرح بغیر کسی مجبوری کے شادی اور آرایش کی تقریبات میں دیوار کو ریشمی کپڑوں سے ڈھانپنا حرام ہے۔البتہ کعبے کا غلاف ریشم کا ہو سکتا ہے، لیکن سونا چاندی اس میں نہ ہو۔نیز بقولِ راجح مویشی پر ریشمی جھول ڈالنا حلال نہیں ہے۔البتہ ایک قول کے مطابق بچے اور دیوانے کو ریشمی لباس پہنانا جائز ہے۔مرد کے لیے ریشمی رومال رکھنا اور استعمال کرنا حرام ہے، البتہ اگر کوئی عورت ریشمی رومال سے مرد کے بدن کو صاف کرے تو جائز ہے۔ریشم کے استعمال کی چند چیزیں مستثنیٰ ہیں، مثلاً قرآن شریف کا غلاف۔لیکن روپے رکھنے کی تھیلی جائز نہیں کیونکہ بموجب قول معتبر حرام ہے۔قرآن شریف کا لٹکن (تسمہ) جس سے لٹکایا جائے، چھرے اور تلوار کا ڈاب یا پرتلا، نیز ترازو اور کنجی کی ڈور اور تسبیح کا ڈورا اور اس کا پھندنا بھی جائز ہے (بشرطیکہ اُسی ریشم کا ہو جس کا دھاگا ہے) اگر دھاگے سے جدا کوئی شے ہے تو بقولِ معتبر ناجائز ہوگا۔مٹکے، لوٹے اور کوزے کو ریشم سے ڈھکنا جائز ہے۔لیکن مردوں کے لیے دستار کا سرپوش بنانا جائز نہیں البتہ اس طرح کا استعمال عورتوں کو جائز ہے۔دوات میں ریشم کا صوف، ریشمی ازار بند، اور ترکی ٹوپی کا ریشمی پھندنا جائز ہے۔مردوں کے لیے مجبوری یا کسی ضرورت سے ریشم کا لباس جائز ہے۔چنانچہ مثلاً خارش کو رد کنے اور جوؤں سے بچنے

کے لیے یا نماز میں سترِ عورت کے لیے اور لوگوں کی نظر سے ستر کو چھپانے کے لیے یا کسی ایسے ہی کام کے لیے جب کہ دوسرا لباس میسر نہ ہو اس کا استعمال جائز ہے۔ اسی طرح اگر خلوت میں بھی کوئی دوسرا لباس نہ ہو تو ریشم پہن لینا روا ہے۔ اگر کوئی اور لباس دستیاب ہو تو حرام ہے۔ اور ایسا لباس بھی مرد کے لیے حلال ہے جس میں ریشم کے ساتھ روئی یا کتان یا اون وغیرہ ملا ہوا ہو۔ مگر ضروری ہے کہ ریشم برابر کا ہو یا کم ہو اگر زیادہ حصہ ریشم ہو تو ناجائز ہے۔ ریشم کا حاشیہ یعنی گوٹ اور بیل بھی جائز ہے بشرطیکہ بیل چار انگل سے زیادہ نہ ہو اور حاشیہ غیر معمولی طور پر چوڑا نہ ہو۔ حضرت مسلمؒ سے دو ایسی حدیثیں مروی ہیں جن سے ریشمی حاشیہ اور بیل والے لباس کا مباح ہونا اور آنحضرت ﷺ کا استعمال فرمانا ثابت ہے۔ عورتوں کے لیے ریشم کا لباس اور فرش اور ہر طرح سے اس کا استعمال جائز ہے۔ مجنون کے لیے بھی یہی حکم ہے۔ اور خنثیٰ مشکل ☆ مرد کے حکم میں ہے۔

وہ کپڑا جو کُل یا بیشتر زعفرانی رنگ سے رنگا ہوا ہو اس کا پہننا حرام ہے بشرطیکہ اس کو زعفرانی رنگ کا کہا جائے۔ اگر اس پر صرف زعفرانی بوٹیاں ہوں تو وہ جائز ہے۔ لباسِ معصفر یعنی زرد لباس جس کو عصفر سے رنگا گیا ہو اس کا پہننا مکروہ ہے۔

(عصفر ایک زرد رنگ کی مشہور بوٹی ہے جس سے زرد رنگ نکلتا ہے)۔ اس کی کراہت بھی اسی حالت میں ہے کہ عام کپڑا یا بیشتر حصہ اس کا زرد رنگ سے رنگا ہوا ہو برخلاف اس صورت کے جب کہ صرف زرد رنگ کی بوٹیاں ہوں، وہ لباس مکروہ نہیں ہے۔ اس کے علاوہ خواہ کوئی رنگ ہو نہ حرام ہے نہ مکروہ ہے، خواہ سیاہ ہو یا سفید ہو یا پیلا ہو یا سرخ ہو یا دھاری دار ہو یا کسی اور طرح کا ہو۔ گندے لباس کے ساتھ یا ایسے لباس کے ساتھ جس پر معافی کی حد سے زیادہ نجاست لگی ہو نماز پڑھنا یا کوئی اور عبادت جس میں لباس کی پاکیزگی شرط ہے ادا کرنا حرام ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ریشم کا استعمال بطور لباس وغیرہ کے مردوں کو حرام ہے، خواہ ریشم خود استر ہو یا اس پر کوئی اور استر ہو۔ اسی طرح پاجامے کا ریشمی ازار بند یا تسبیح کا دھاگا ریشم سے بنانا حرام ہے۔ البتہ ریشمی بٹن اور ریشمی پُھندنا جو کرتے اور ٹوپی کے ساتھ ہو جائز ہے۔ اسی طرح ریشمی کپڑے پر بیٹھنا، اس سے ٹیک لگانا، اس کا تکیہ بنانا اور لٹکانے کے لیے (بطورِ تسمہ) کام میں لانا یا دیوار پر پردہ بنانا حرام ہے۔ البتہ کعبے پر ریشم کا خلاف چڑھانا ناجائز نہیں ہے۔

مردوں کو ایسا لباس پہننا حلال ہے جس میں ریشم کے ساتھ اون یا روئی یا کتان وغیرہ شامل ہو، بشرطیکہ ریشم کا حصہ کم ہو یا برابر ہو، اگر زیادہ ہو تو جائز نہیں ہے۔ لیکن اس صورت میں جب کہ ریشم کا حصہ گو وزن میں زیادہ ہو مگر دوسری اشیاء دیکھنے میں زیادہ معلوم ہوں تو اس کپڑے کا استعمال حلال ہوگا۔ اگر کپڑے کا تانا ریشم کا ہو اور بانا کسی دوسری شے کا تو مشہور قول یہی ہے کہ حنابلہ کے نزدیک حرام ہے۔ بعض نے اس کو جائز رکھا ہے۔ ریشم اور دیباج کا ایک ہی حکم ہے۔

حنابلہ کے نزدیک بھی اس باب میں مخنث کے لیے وہی حکم ہے جو مردوں کے لیے ہے۔ اسی حکم میں بچے اور مجنون بھی شامل ہیں، لہٰذا ان کو ریشم پہنانا حرام ہے۔ اگر ریشمی لباس ناگزیر ہو تو مرد کو پہننا مباح ہوگا۔ مثلاً جوں سے بچاؤ کے لیے، یا کوئی ایسا مرض ہے جس میں ریشم کا لباس سودمند ہو۔

☆ خنثیٰ مشکل ایسے مخنث کو کہتے ہیں جس کی جنس متعین نہ کی جا سکے۔

جنگ کے دوران مردوں کے لیے ریشم کا لباس پہننا بلاضرورت بھی مباح ہے اور خود یا زرہ کا استر بنانا جائز ہے، نیز گرمی یا سردی کی شدت سے بچنے کے لیے یا دشمن کے حملے سے بچاؤ وغیرہ کے لیے ریشمی لباس حلال ہے۔ ایسا لباس جس کی گوٹ ریشم کی ہو لیکن چار انگل سے زیادہ چوڑی نہ ہو مردوں کے لیے حلال ہے۔ ریشم کا پیوند لگانا روا ہے لیکن پیوند معمولی چار انگل (جڑی ہوئی) سے زیادہ نہ ہو۔ یہی حکم (لبۃ الطوق) حلقہ گریبان کا ہے جس سے گردن نکلی ہوتی ہے۔ لبہ (گریبان) وہ حاشیہ دار حلقہ ہے جس کے درمیان میں گردن رہتی ہے۔ حلقہ گریبان میں ریشم کی گوٹ چار انگل سے زیادہ نہ ہو تو جائز ہے قرآن شریف کا ریشمی غلاف بنانا اس کا ریشم سے سینا اور ریشمی پھند نا لگانا جائز ہے جبہ اور فرش (توشک) میں ریشم کا بھرنا مباح ہے کیونکہ نہ یہ ریشمی لباس کے زمرے میں ہے نہ ریشمی بچھونے کے بلکہ ریشم اس میں ایک بھرتی کی چیز ہے اور نظر سے اوجھل رہتا ہے لہٰذا نہ اس میں فخر ہے نہ خودنمائی۔

مردوں کے لیے زعفرانی رنگ والا اور سرخ چہچہاتے رنگ (خالص سرخ رنگ) والا لباس مکروہ ہے۔ سرخی کے ساتھ اس میں کسی اور رنگ کی آمیزش ہو تو اس میں کراہت نہیں۔ استر خالص سرخ رنگ کا ہو تو مضائقہ نہیں۔ زرد رنگ کا لباس بھی مکروہ ہے۔ طیلسان ☆ (کھلے گریبان کا ایک سبز رنگ لباس) جو ایک اوڑھنی کی مانند ہوتا ہے اور سر پر ڈال کر لٹکالیا جاتا ہے مکروہ ہے۔ عورتوں کے لیے ریشم کا لباس پہننا اور اس کا ہر گونہ استعمال جائز ہے۔ اور اسی طرح رنگین لباس خواہ کسی رنگ کا ہو بلاکراہت جائز ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ خالص ریشم جو ریشم کے کیڑوں سے حاصل کیا جاتا ہے، اس کا پہننا مردوں کے لیے حرام ہے۔ لیکن اس کا بچھونا، اس پر سونا، اس کا سرہانا یعنی تکیہ (یا گل تکیہ) بنانا بقولِ مشہور جائز ہے۔ اسی طرح چار انگل تک چوڑا ریشمی کپڑا استعمال کرنا جائز ہے اگرچہ لمبائی میں اس سے زیادہ ہو۔ لہٰذا ریشم کی گوٹ والا کپڑا جائز ہے اور ٹوپی کے اوپر ریشم کا پھندنا چار انگل سے زیادہ چوڑا نہ ہو تو جائز ہے۔ اسی طرح لباس کے گرد چار انگل چوڑائی تک کا جسے حاشیہ کہہ سکتے ہیں اور کرتے کے گریبان اور قبا کے دامن میں ریشمی اس کے ساتھ بیٹھی ہو۔

تاہم یہ بھی کہا جاتا ہے کہ خاوند کو اپنی بیوی کے گوٹ جو چار انگل سے زیادہ چوڑی نہ ہو تو جائز ہے۔ ریشمی دھاگے سے بنا ہوا ازار بند جس کی جالی چار انگل سے زیادہ چوڑی نہ ہو جائز ہے۔ ریشمی کپڑے کا ازار بند بنانا بقول صحیح کراہت کے ساتھ حلال ہے۔ دلائی کے اندر ریشم بھرنے میں کوئی حرج نہیں، لیکن ریشم کا استر مکروہ ہے۔

حنفیہ کے نزدیک بقولِ مشہور ریشم کا لباس پہننا حرام ہے خواہ لباس اور بدن کے درمیان کوئی اور کپڑا ہو، نیز ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ ریشم اگر بدن سے مس کرتا ہو تو حرام ہے درمیان میں کوئی حائل ہو تو حرام نہیں ہے۔ اور یہ بہت بڑی سہولت ہے۔

خالص ریشم جس کو ''دیباج'' کہتے ہیں، اس کی بنی ہوئی مچھر دانی جائز ہے لہٰذا اس کے اندر مرد کا سونا حلال ہے۔ ریشم کی ٹوپی یعنی سر کا لباس بنانا مکروہ ہے۔ اسی طرح ریشم کی جیکٹ پر ریشم کی کڑھائی چار انگل سے زیادہ چوڑی مکروہ ہے۔

☆ اس کو سر پیچ یا ہڈ کی طرح کا کوئی لباس کہہ سکتے ہیں۔

نقدی کی ریشمی تھیلی جائز ہے لیکن تعویذ کی ریشمی تھیلی وغیرہ جس کو گلے میں لٹکایا جائے ناجائز ہے۔

ریشم کی بنی ہوئی جائے نماز پر نماز پڑھنا بلا کراہت جائز ہے۔اسی طرح تسبیح کا ریشمی ڈورا، گھڑی کا ریشمی فیتہ جس سے لٹکاتے ہیں، ترازو اور کنجی کی ڈور اور دوات کا صوف یہ سب جائز ہے۔

ریشم کے اوراق پر لکھنا اور قرآن شریف کا ریشمی غلاف بنانا جائز ہے۔ اور بنا بر قولِ مشہور دروازوں اور روشندانوں پر ریشمی پردہ لٹکانا جائز ہے۔اسی طرح بچے کے پلنگ یا اس کے سونے کی جگہ پر ریشمی گدیلہ بچھانا روا ہے ۔البتہ ریشم کا لحاف مکروہ ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ بالغ مردوں کے لیے ریشم کا استعمال حرام ہے۔لیکن بچوں کو ریشم کا لباس پہنانا حلال بھی کہا جاتا ہے اور حرام بھی اور مکروہ بھی۔

مالکیہ کے نزدیک ریشم کا لباس خارش، چیچڑی اور سوزش وغیرہ سے تحفظ کے لیے پہننا بھی ناجائز ہے، نیز جنگ کے وقت بھی روا نہیں۔اسی طرح بقولِ معتبر ریشم پر بیٹھنا حرام ہے، خواہ اس کی بیوی کا ریشمی بستر ہو اور وہ بھی ساتھ ہو پھر بھی۔اس کے ریشمی بچھونے پر بیٹھنا جائز ہے۔ریشم کے بچھونے پر بیٹھنا حرام ہی رہے گا خواہ اس پر پلنگ پوش وغیرہ دیا جائے۔

وہ لباس بھی حلال نہیں ہے جس کا استر ریشم کا ہو یا اس کے اندر ریشم بھرا گیا ہو۔ریشم کی کڑھائی والا لباس بھی حلال نہیں ہے۔اگر معمولی سی یعنی ایک انگل سے کم ہو تو روا ہے۔اس سے زیادہ چار انگل تک مکروہ ہے۔اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ چار انگل تک جائز ہے اور چار انگل سے زیادہ چوڑا ہو تو حرام ہے۔ریشمی کپڑے کا لٹکانا جو بیٹھنے کے کام نہ آئے جیسے پردہ جو دیواروں اور روشن دانوں پر لٹکایا جاتا ہے، بلا کراہت جائز ہے۔

ریشم پر قرآن شریف لکھنا بلا کراہت حلال ہے۔

وہ کپڑا جس کا تانا ریشم کا اور بانا روئی، اون یا کتان (چھال) کا ہو صحیح ترین اقوال کے بموجب مکروہ ہے۔

ریشمی کپڑے کا استعمال اعضائے بدن کو پونچھنے کے لیے (مثلاً ریشمی رومال) حلال ہے، لیکن اس میں تکبر کا شائبہ نہ ہو، ریشم کا بشکیر، (تولیہ یا) وہ کپڑا جو کھانے کے وقت زانو پر رکھ لیا جاتا ہے، مکروہ ہے ایسا لباس جس کا تانا ریشم کا اور بانا روئی، کتان یا اون وغیرہ کا ہو حلال ہے۔لیکن وہ کپڑا جس کا بانا ریشم کا اور تانا روئی (وغیرہ) کا ہو تو وہ صرف جنگ کے وقت حلال ہے۔اور وہ کپڑا جس کا تانا اور بانا دونوں ریشم کے ہوں وہ بھی جنگ کے وقت حلال ہے لیکن اس کے ساتھ نماز نہ پڑھنی چاہیے سوا اس صورت کے جب کہ دشمن کے حملہ کر دینے کا اندیشہ ہو۔جنگ کی حالت میں ریشم کا لباس حلال ہونے کے لیے دو باتیں ہونی چاہییں: ایک تو یہ کہ وہ کپڑا اغف ہو کر ہتھیار کی ضرب سے بچاؤ کر سکے۔دوسرے یہ کہ دشمن کے دل پر اس سے ہیبت طاری ہو۔اگر ان دونوں میں سے کوئی بات نہ ہو تو حالتِ جنگ میں بھی ریشم کا پہننا اسی طرح حلال نہ ہوگا جس طرح حالتِ امن میں۔مردوں کے لیے زعفرانی رنگ کا لباس سرخ ہو یا زرد بقولِ مشہور مکروہ ہے۔اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سرخ یا زرد رنگ کے لباس میں کوئی کراہت نہیں جیسے اور دوسرے تمام رنگوں میں کراہت نہیں ہے۔

عورتوں کو ریشم کا لباس اور ہر طرح سے اس کا استعمال حلال ہے۔اسی طرح ہر رنگ کا لباس بھی حلال ہے۔

سونے چاندی کا پہننا اور اس کا استعمال کن صورتوں میں حلال ہے اور کن صورتوں میں حلال نہیں ہے؟

مرد اور عورت کے لیے سونے اور چاندی کا استعمال حرام ہے[1]، اور اس کے حرام ہونے کا سبب ظاہر ہے کہ اس طرح نقدی جس سے عوام کا کاروبار چلتا ہے کمیاب ہو جاتی ہے اور ناداروں کے دل ٹوٹ

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ سونے چاندی کے ظروف سے گھر کو سجانا جائز ہے لیکن اس کو ذاتی استعمال میں لانا روا نہیں ہے۔ سجانے کی صورت میں شرط یہ ہے کہ سجاوٹ بڑائی کے اظہار کی غرض سے نہ ہو، جیسے اگر فخر یہ نہ ہو تو ریشم پر بیٹھنا اور اس سے ٹیک لگانا بھی جائز ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مرد کے لیے جائز ہے کہ اپنی تلوار کو سونے چاندی سے سجائے۔ یہ سونا چاندی خواہ تلوار کے ساتھ جڑا ہوا ہو مثلاً یہ کہ اس کا قبضہ بنایا جائے، یا علیحدہ ہو، مثلاً میان، عورت کے لیے سونے چاندی کے استعمال کی اجازت ملبوسات تک محدود ہے۔ یہی حکم دوسرے آلات جنگ کو سونے چاندی سے آراستہ کرنے کا ہے۔

قرآن شریف کی عظمت کے پیش نظر اس کی جلد کو سونے چاندی سے مزین کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ شرط یہ ہے کہ سونا چاندی مصحف کے بیرونی حصے میں ہو۔ قرآن شریف کے اندرونی حصے کو سونے چاندی سے زینت دینا یا اس سے لکھنا یا سونے چاندی کی جز بندی یہ سب مکروہ ہے۔ قرآن شریف کے علاوہ باقی تمام کتابوں کو سونے چاندی سے آراستہ کرنا مطلقاً حرام ہے۔

جس شخص کے دانت گر گئے ہوں اس کے عوض سونے یا چاندی کے دانت لگوانا جائز ہے۔ اسی طرح جس کسی کی ناک کٹ گئی ہو اس کی بجائے سونے یا چاندی کی ناک لگوانا جائز ہے۔

مرد کے لیے چاندی کی انگوٹھی دو درہم کے برابر وزن تک کی جائز ہے کیوں کہ آنحضرت ﷺ کی چاندی کی انگوٹھی وزن میں دو درہم کے برابر تھی۔ ہمارے لیے اس ارادے سے کہ اس میں آنحضرت ﷺ کی پیروی ہے ایسی انگوٹھی رکھنا جائز ہے۔ لیکن یہ ایک ہی انگوٹھی ہونی چاہیے کئی انگوٹھیاں رکھنا جائز نہیں ہے۔ اگرچہ سب کا مجموعی وزن دو ہی درہم کے برابر ہو۔ انگوٹھی وزن میں دو درہم سے زیادہ ہو تو وہ حرام ہے۔ اسی طرح وہ انگوٹھی بھی ناجائز ہے جس میں کچھ حصہ سونے کا اور کچھ چاندی کا ہو خواہ سونے کا حصہ کم ہی کیوں نہ ہو۔ انگوٹھی کو بائیں ہاتھ کی چھنگلیا (سب سے چھوٹی انگلی) میں پہننا مستحب ہے دائیں ہاتھ میں پہننا مکروہ ہے۔ ملمع کی انگوٹھی یعنی اس انگوٹھی کے بارے میں جو سونے یا چاندی کے علاوہ کسی اور دھات کی ہو اور اس پر سونے کا پانی چڑھا ہو دو اقوال ہیں: ایک قول کی رو سے وہ ناجائز ہے اور دوسرے قول کی رو سے مباح ہے۔ اور یہ دونوں اقوال مساوی حیثیت کے ہیں۔ کھوٹ والی انگوٹھی جو سونے یا چاندی کی ہو اور اس پر ملمع والی انگوٹھی کے برعکس تانبے یا پیتل کا پانی چڑھا ہو اس کے بارے میں بھی دو رائیں ہیں: ایک قول کی رو سے ناجائز اور دوسرے قول کی رو سے مباح ہے، اور قولِ معتبر یہی ہے کہ وہ ممنوع ہے۔ ایسے ظروف جو لکڑی وغیرہ کے ہوں اور ٹوٹ جائیں پھر

جاتے ہیں۔ان کو وہ بات میسر نہیں آتی جس سے وہ بہ آسانی اپنے لیے ضروریات زندگی حاصل کر سکیں۔پھر وہ یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ایک دوسرا شخص گلچھرے اڑا رہا ہے؛ بےغل وغش اپنے پاس مال سمیٹے بیٹھا ہے۔ان کے دلوں میں یہ احساس پیدا ہو کر ان پر نہایت برا اثر ڈالتا ہے۔یہی باعث ہے کہ شریعت اسلامیہ نے مردوں اور عورتوں کے لیے اس کا استعمال حرام قرار دیا ہے، بجز ان صورتوں کے جو سونے چاندی کے

اس کو سونے یا چاندی کی پتی سے جوڑا جائے ان کے بارے میں بھی دو اقوال ہیں۔ایک کی رو سے اس کا استعمال ممنوع اور دوسرے قول کی رو سے مکروہ ہے اور یہ دونوں رائیں مساوی حیثیت کی ہیں۔یہی حکم ذوالحلقہ (بسکون لام) (حلقہ دار ظروف) کا ہے یعنی ایسا برتن جس میں لٹکانے کے لیے (سونے چاندی) کے چھلے (یا کنڈے) لگے ہوئے ہوں۔جواہر، موتی اور یاقوت وغیرہ کے بنے ہوئے ظروف کی بابت بھی دو رائیں ہیں، جائز بھی بتایا گیا ہے اور ناجائز بھی۔اسی طرح چھُرے، خنجر یا لگام وغیرہ بھی ملمع دار ہوں تو ان میں بھی وہی اختلاف ہے جو اوپر ذکر ہوا۔البتہ چھری وغیرہ کا دستہ سونے یا چاندی کا لگوانا ایک قول کے مطابق حرام ہے۔

لوہے، سیسے یا تانبے کی انگوٹھی مرد اور عورت دونوں کے لیے مکروہ ہے البتہ عقیق وغیرہ کی انگوٹھی جائز ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مرد اور عورت کو سونے یا چاندی کی مصنوعی ناک جائز ہے۔اسی طرح جس کے دانت گر گئے ہوں اس کو سونے یا چاندی کا مصنوعی دانت لگوانا اور سونے کی سرانگشت لگانا جائز ہے۔

قرآن شریف کی زینت کے لیے اس پر چاندی لگانا (تحلیہ) مردوں اور عورتوں دونوں کو جائز ہے لیکن سونے کا (تحلیہ) صرف عورتوں کو روا ہے۔تحلیہ سے مراد سونے چاندی کے باریک اوراق کو کتر کر چسپاں کرنا ہے۔لیکن قرآن شریف پر سونے یا چاندی کا تمویہ (پانی چڑھانا) جائز نہیں ہے۔تمویہ کی صورت یہ ہے کہ سونے یا چاندی کو پگھلا کر اس کا پانی چڑھایا جائے اور سونے چاندی سے قرآن شریف کا لکھنا مرد اور عورت دونوں کے لیے بقول (معتبر) جائز ہے۔

سونے چاندی کا وہ برتن جس پر تانبا ایسا دبیز چڑھا ہو کہ آگ پر تپانے سے کچھ بھی نہ اترے تو اس کا استعمال جائز ہے۔

مردوں کے لیے آلاتِ حرب کا چاندی سونے سے سجانا اور سونے کا ملمع کرانا جائز ہے عورتوں کے لیے جائز نہیں ہے۔ظروف کی مرمت میں چھوٹی سی زنجیر یا پتر استعمال کیا جائے تو جائز ہے، بڑا پتر لگانا گزیر ہو تو مکروہ ہے ناگزیر نہ ہو تو حرام ہے۔بڑے پتر سے مراد یہ ہے کہ وہ برتن کے ایک رخ کو ڈھک لے اس سے کم ہو تو اسے چھوٹا سمجھا جائے گا۔یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بڑا یا چھوٹا ہونا عرف عام کے اعتبار سے ہے۔اگر کوئی مرد سونے چاندی کے زیورات اس لیے حاصل کرے کہ وہ ان لوگوں کو کرائے پر دے گا جنہیں اس کا استعمال جائز ہے تو جائز ہوگا۔اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

مردوں کے لیے چاندی کی انگوٹھی حلال ہے بلکہ سنت ہے بشرطیکہ فضول خرچی سے کام نہ لیا گیا ہو اور یہ خیال رکھا گیا ہو کہ اس کا وزن اور تعداد غیر معمولی اور استعمال بے محل تو نہیں؟ غیر معمولی ہو تو حرام ہے۔اور بہتر یہ ہے کہ دائیں ہاتھ

استعمال کی متقاضی ہوں۔ چنانچہ عورتوں کو اجازت دی گئی ہے کہ وہ سونے چاندی سے خود کو آراستہ کریں کیونکہ عورت کے لیے زیب وزینت ضروریات میں سے ہے، لہٰذا وہ سونے چاندی کے زیورات پہن سکتی ہے۔ اسی طرح مردوں کو بھی چاندی کی انگوٹھی پہننا روا ہے کیونکہ بعض اوقات اس کو نگینے پر اپنا نام نقش کرانے کی ضرورت پڑتی ہے، اور اس طرح (انگوٹھی کی شکل میں) اس کا استعمال آسان ہوتا ہے، اور چوں

کی چھنگلی میں پہنا جائے۔ اور مسنون طریقہ یہ ہے کہ اس کا نگینہ ہتھیلی کے رخ ہو۔ سونے کی انگوٹھی پہننا مطلقاً حرام ہے۔ لیکن لوہے، تانبے اور سیسے کی انگوٹھی صحیح ترین قول کے مطابق بلا کراہت جائز ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کھانا وغیرہ سونے اور چاندی کے برتن میں رکھا جائے اور کھانے والا ہاتھ ڈال کر یا چمچے کے ذریعے لقمہ اٹھا کر کھالے تو کوئی حرج نہیں۔ کراہت تحریمی اس میں ہے کہ کھانے والا سونے چاندی کے ظروف کو ہاتھ میں لے کر استعمال کرے۔ چنانچہ چاندی سونے کے ڈونگے کا استعمال مثلاً حمام میں ڈال کر پانی نکالنا اور سر پر ڈالنا مکروہ تحریمی ہے۔ ایسے برتن میں کھانا کوئی مضائقہ نہیں جس پر سونے یا چاندی کا پانی چڑھا ہو، اسی طرح وہ برتن بھی استعمال کیا جاسکتا ہے جس میں سونے یا چاندی کا جوڑ لگا ہو۔ بشرطیکہ سونے چاندی والا حصہ منہ میں نہ جائے۔ اسی طرح مضبب برتن یا کرسی یا میز (یا تخت) جس میں سونے چاندی کی پچی کاری ہو اس کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں بشرطیکہ سونے یا چاندی والے حصے کو مس نہ کیا جائے۔ (مضبب وہ شکستہ اشیاء ہیں جن کی درزوں کو سونے یا چاندی کا ٹانکا لگا کر جھال دیا گیا ہو) اور اس میں مضائقہ نہیں کہ آئینہ وغیرہ کا حلقہ سونے یا چاندی کا ہو۔ گھوڑے کی لگام یا زین میں چاندی یا سونا لگانا بھی منع نہیں ہے بشرطیکہ سونا چاندی لگے ہوئے حصے پر نشست نہ کی جائے۔

جس کپڑے پر سونے یا چاندی سے پھول بُوٹے بنائے گئے ہوں اس کا پہننا جائز ہے بشرطیکہ وہ ایسا ہو کہ پگھلانے کے بعد اس سے اتنا کچھ نہ نکلے جس کی کوئی قیمت ہو۔

خنجر کی نوک یا تلوار کے قبضے پر چاندی یا سونے کا لگانا مکروہ نہیں ہے بشرطیکہ استعمال کے وقت جہاں چاندی سونا لگا ہے ہاتھ نہ پڑے۔ تلوار اور اس کے پرتلے کو (یعنی اس تسمے کو جس کے ساتھ تلوار لٹکائی جاتی ہے) سونے چاندی سے آراستہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ لیکن ڈاب پر صرف چاندی لگائی جاسکتی ہے، سونا لگانا مکروہ تحریمی ہے۔

چُھری، مقراض (قینچی)، قلمدان، دوات اور آئینے میں سونا لگانا مکروہ تحریمی ہے۔ چاندی لگانے کے بارے میں دونوں صورتیں ہیں (جائز بھی مکروہ بھی)۔ گھڑی، گھنٹہ میں اور دروازہ وغیرہ میں سونے یا چاندی کی کیل لگانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ لیکن سونے یا چاندی کا دروازہ بنانا مکروہ تحریمی ہے۔ آلاتِ حرب میں بھی سونا یا چاندی لگایا جائے تو مضائقہ نہیں۔ اسی طرح ہتھیار پر پانی چڑھانے یعنی سونے یا چاندی کا ملمع کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں۔ سونے یا چاندی کے ملمع شدہ برتنوں کو کام میں لانے اور عقیق، بلور، کانچ، پیتل اور سیسے کے برتنوں اور ان کے استعمال کرنے میں بھی مضائقہ نہیں ہے۔

کہ وہ ہاتھ میں رہتی ہے اس لیے محفوظ ہوتی ہے۔ اسی طرح (سونے چاندی کا) بہت معمولی سا استعمال کہ نقدی کے رواج میں کمی نہ ہو، روا ہے۔ اس کی تفصیل آگے آتی ہے۔ سونے اور چاندی کا برتن اور مردوں یا عورتوں کو اس میں کھانا پینا حرام ہے۔ کیوں کہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: "لا تشربوا فی آنیة الذهب والفضه ولا تاکلوا فی صحافها فانها لهم فی الدنیا ولکم فی الآخرة" (یعنی سونے چاندی کے برتنوں میں نہ پیو، نہ اس کے پیالوں میں کھاؤ۔ یہ دنیا میں ان (اغیار) کے لیے ہے اور آخرت میں تمھارے لیے)۔ اسی طرح سونے چاندی کے برتنوں میں سے عطر یا تیل وغیرہ لے کر لگانا حلال نہیں ہے۔ اور جس طرح ان کا استعمال حرام ہے اسی طرح ان کا بلا ضرورت پاس رکھنا بھی حرام ہے۔ اس حکم میں وہ صورت مستثنیٰ ہے جب کہ رکھنے کا مقصد ایسے شخص کو کرائے پر دینا ہو جس کے لیے اس کا استعمال روا ہے۔

مردوں کے لیے چاندی کی انگوٹھی جائز ہے بشرطیکہ انگوٹھی ایسی بنی ہوئی ہو جیسی کہ بالعموم مرد پہنتے ہیں۔ اگر ایسی ہو جیسی عورتیں پہنتی ہیں مثلاً یہ کہ اس میں دو نگینے لگے ہوں یا اور کوئی ایسی ہی بات ہو تو مکروہ تحریمی ہے۔

چاندی کے علاوہ کسی اور دھات مثلاً لوہے، تانبے یا سیسے کی انگوٹھی مردوں اور عورتوں دونوں کے لیے مکروہ ہے۔ عقیق کی انگوٹھی کے بارے میں اختلاف ہے لیکن صحیح تر امر یہ ہے کہ وہ جائز ہے۔ انگوٹھی کے نگینے کا سوراخ سونے کی کیل سے بند کیا جائے تو مضائقہ نہیں۔ انگوٹھی کا وزن ایک مثقال سے زیادہ درست نہیں ہے۔ چاندی کی انگوٹھی ایسے اشخاص کے لیے سنت ہے۔ جن کو اس کی ضرورت ہو، جیسے قاضی اور حاکم کہ اپنا نام اس میں نقش کرائے (یعنی مُہر) اور چاہیے کہ انگوٹھی کو بائیں ہاتھ کی چھنگلیا میں پہنے دائیں ہاتھ میں پہننا بھی جائز ہے۔

دانتوں کی مضبوطی کے لیے ان میں چاندی کا بھرنا (یا لگانا) بلا اختلاف جائز ہے۔ البتہ سونے کے جائز ہونے میں اختلاف ہے۔ اُکھڑے ہوئے دانت کی بجائے چاندی یا سونے کا دانت جائز ہونے میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے (یعنی چاندی کا بالاتفاق جائز ہے اور سونے کے دانت میں اختلاف ہے)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ پاک معدنی اشیاء اور ان کے برتنوں کا استعمال مباح ہے، خواہ وہ بیش بہا ہوں، مثلاً جواہرات، بلور، یاقوت اور زمرد۔ اور یہی حکم (کم قیمت یا) بے قیمت اشیاء کے بنے ہوئے ظروف کا ہے مثلاً لکڑی، لوہے، یا تانبے کے بنے ہوئے ظروف۔ حرام وہ برتن ہیں جو سونے یا چاندی کے بنے ہوں۔ ان کا استعمال بھی حرام ہے۔ اور ایسے برتنوں کا استعمال بھی مردوں اور عورتوں کے لیے حرام ہے جن پر سونے یا چاندی کی قلعی پھری ہو۔ سونے یا چاندی کی بنی ہوئی سرمے کی سلائی ناجائز ہے اور سونے چاندی کا پانی چڑھا ہوا (یعنی ملمع کیا ہوا) برتن اور کٹلری اور سونے چاندی سے منقش آلات کا استعمال حرام ہے۔ اسی طرح کپڑے وغیرہ میں سونے کا استعمال خواہ بہت معمولی ہو حرام ہے۔ جائز جو ہے وہ صرف سونے کا بنا ہوا نگینہ ہے۔

سونے چاندی کے چمچہ سے کھانا یا ان کی بنی ہوئی سرمہ کی سلائی، آئینہ، قلم، کنگھی، بخوروان اور عطر دانی کا استعمال حرام ہے۔اسی طرح سونے یا چاندی کی بنی ہوئی قہوہ کی پیالی، گھڑی دان، سگریٹ کیس اور حقہ وغیرہ کا استعمال ناجائز ہے۔جو صورتیں جائز ہیں ان کے متعلق مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔

شکار اور ذبیحہ کے مسائل

اللہ تعالیٰ نے جن پاکیزہ اشیا کا کھانا مسلمانوں کے لیے حلال فرمایا ہے منجملہ ان کے شکار کیا ہوا جانور ہے۔یعنی ایسے حلال جانور جن کو شکار کیا جا سکتا ہے۔اب حلال ہونے کے شرائط بیان کیے جاتے ہیں۔

شکار اس صورت میں جائز ہے جب کہ اس سے عوام کو نقصان نہ پہنچے مثلاً کھیتوں کا ضرر ہو یا گھروں میں رہنے والوں کی بے آرامی کا باعث ہو یا شکار کی غرض محض لہو ولعب ہو۔ایسی صورتوں میں شکار حرام ہے۔

شکار حلال ہونے کے دلائل

شکار کی اجازت کتاب وسنت واجماع سے ثابت ہے۔قرآن حکیم میں ارشاد باری ہے:

"یسئلونک ماذا احل لھم قل احل لکم الطیبات وما علمتم من الجوارح مکلبین تعلمونھن مما علمکم اللہ فکلوا مما امسکن علیکم واذکروا اسم اللہ علیہ"

(یعنی لوگ پوچھتے ہیں کہ کیا کیا اشیاء حلال ہیں؟ تو انھیں بتادو کہ تمھارے لیے پاکیزہ اشیاء حلال کی گئی ہیں، اور وہ شکاری جانور جنھیں تم نے سدھار کھا ہے اور ایسی باتیں سکھا رکھی ہیں جن کا طریقہ اللہ نے تمہیں سکھایا ہے، اگر وہ (شکاری جانور) تمھارے لیے شکار کو دبوچ رکھیں تو وہ کھاؤ اور بسم اللہ کہہ لیا کرو)۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "واذا حللتم فاصطادوا"

(یعنی جب تم حج سے فارغ ہو چکو تو شکار کر سکتے ہو)۔

اس آیت میں شکار کی جو اجازت دی گئی ہے اس سے شکار شدہ جانور کا حلال ہونا نکلتا ہے۔

اس بارے میں احادیث بکثرت وارد ہیں؛ ان کے منجملہ وہ حدیث ہے جو بخاری اور مسلم نے ابو ثعلبہ سے روایت کی ہے:

"قال قلت یا رسول اللہ انا بارض صید اصید بقوسی اور بکلبی الذی لیس بمعلم

اور بکلبی المعلم فما یصلح لی؟ فقال رسول اللہ ﷺ ما صدت بقوسک فذکرت اسم اللہ علیہ فکل وما صدت بکلبک المعلم فذکرت اسم اللہ علیہ فکل وما صدت بکلبک الغیر المعلم فادر کت ذکاتہ فکل".

(یعنی حضرت ابو ثعلبہؓ کہتے ہیں کہ میں نے (آنحضرت ﷺ سے) عرض کیا کہ یارسول اللہ میں ایسی سرزمین میں ہوں جہاں شکار دستیاب ہوتے ہیں۔ میں اپنی کمان سے اور سدھائے ہوئے کتے سے اور بے سدھائے ہوئے کتے سے شکار کیا کرتا ہوں تو کیا یہ باتیں ٹھیک ہیں؟ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا وہ جو تم نے اپنے تیر سے شکار کیا اور اللہ کا نام لے کر تیر چلایا تو اسے کھاؤ اور وہ جو سدھائے ہوئے کتے سے شکار کیا اور اللہ کا نام لے لیا ہے تو وہ بھی کھاؤ اور بے سدھائے کتے سے جو شکار کیا اگر اسے ذبح کر سکے تو کھاؤ)۔ نیز بخاری و مسلم نے عدی بن حاتمؓ سے روایت کی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے معراض سے شکار کرنے کی بابت دریافت کیا۔ (معراض بروزن محراب ایک قسم کا تیر ہے جس میں پر نہیں لگتے۔ اس کے دونوں پہلو دھاردار ہوتے ہیں اور درمیان سے موٹا ہوتا ہے زخم اس کا پہلو سے لگتا ہے نوک سے نہیں لگتا) آنحضرت ﷺ نے (حضرت عدیؓ کے جواب میں) فرمایا:

"اذا اصبت بحدہ فکل و اذا اصبت بعرضہ فلا تاکل فانہ وقیذ"

(یعنی اگر شکار تیر کے پہلو سے زخمی ہوا ہے تو کھاؤ اور اگر درمیان سے ہوا، تو نہ کھاؤ۔ کیوں کہ اس صورت میں وہ وقیذ (یعنی چوٹ سے مارا ہوا جانور) ہو جائے گا (جس کے حرام ہونے کی نص وارد ہے)۔

اور امام مسلمؒ نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"اذا رمیت بسھمک فاذکر اسم اللہ فاذا وجدتہ میتاً فکل الا ان تجدہ قد وقع فی الماء فمات فانک لا تدری الماء قتلہ او سھمک"

یعنی تیر چلانا ہو تو اللہ کا نام لے کر چلاؤ۔ اب اگر شکار مر جائے تب بھی کھا سکتے ہو۔ لیکن اگر وہ پانی میں جا پڑا اور مر گیا تو تمہیں کیا معلوم کہ اس کی موت پانی سے واقع ہوئی یا تمہارے تیر سے (یعنی اس کا کھانا جائز نہیں)۔

یہ چند احادیث ان میں سے ہیں جو شکار کے باب میں وارد ہوئیں۔ ظاہر ہے کہ یہ احادیث شکار کے متعلق اہم احکام پر مشتمل ہیں۔ ان (احکام) کی تفصیل آگے آئے گی۔

اب رہا اجماع، سو اس کی بابت یہ ہے کہ تمام مسلمان شکار کے حلال ہونے پر متفق ہیں بشرطیکہ مندرجہ ذیل شرائط پائی جائیں:

شکار حلال ہونے کی شرطیں

شکار کیے ہوئے جانوروں کے حلال ہونے کی چند شرائط ہیں۔ ان شرائط میں سے بعض کا تعلق ان جانوروں سے ہے جن کا شکار جائز ہے اور بعض کا تعلق شکاری سے ہے، اور بعض شرائط کا تعلق ان آلات سے ہے جن سے شکار کیا جاتا ہے، مثلاً کتا یا دوسرے شکاری جانور یا تیر وغیرہ۔

شکار کرنے کی شرائط اور شکار کھانے کے متعلق مسائل

جن جانوروں کا شکار حلال ہے وہ یا تو حلال جانور ہوں گے یا حلال نہ ہوں گے۔ اگر حرام جانور ہیں تو ان کا شکار کرنا یا مارنا ان کے ضرر سے محفوظ رہنے کے لیے حلال ہے۔ اسی طرح شکار کی جن اشیاء کا استعمال جائز ہے، مثلاً دانت اور بال ان اشیاء سے فائدہ حاصل کرنے کے لیے بھی شکار حلال ہے۔

حلال جانور کا شکار جائز ہونے کی چند شرائط

منجملہ ان شرائط کے جانور کا فطری طور پر غیر مانوس ہونا ہے کہ دن ہو یا رات کبھی انسان سے مانوس نہیں ہوتا، جیسے ہرن، جنگلی گدھا اور جنگلی گائے (غالباً نیل گائے مراد ہے) اور جنگلی خرگوش وغیرہ۔ ایسے جانوروں کا شکار جائز ہے؛ اگرچہ وہ وحشت چھوڑ کر (عارضی طور پر) مانوس بھی ہو جائیں۔ لیکن اگر وہ انسان سے مستقل طور پر مانوس ہو گیا ہو تو ایسے جانور بغیر ذبح کیے حلال نہیں ہیں۔

ایسے جانور جو فطری طور پر انسان سے مانوس ہوتے ہیں جیسے اونٹ، گائے، بیل، بھیڑ، بکری[1] وغیرہ تو وہ شکار کرنے سے حلال نہ ہوں گے۔ ان کا کھانا حلال ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان کو شرعی

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر بکری بھاگ کر جنگل میں چلی جائے تو اس کا حکم وہی ہے جو دوسرے جانوروں اونٹ اور گائے کا ہے، لیکن اگر بھاگ کر شہر کے اندر ہی جائے تو وہ عقر (زخم لگا کر مارنے) سے حلال نہ ہوگی، کیونکہ اس کا پکڑنا دشوار نہ ہوگا۔ بخلاف ان دونوں جانوروں (اونٹ۔گائے) کے کیونکہ بدکی ہوئی بکری کو پکڑنے کے لیے جم غفیر کی ضرورت نہیں پڑتی البتہ اگر اونٹ وغیرہ بدک کر بھاگ نکلیں اور بغیر ایک جماعت کے قابو میں لانا ممکن نہ ہو تو اس پر تیر وغیرہ چلایا جا سکتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ وہ حلال جانور جو اصل فطرت کے اعتبار سے مانوس ہوں ایسے جانوروں کا کھانا بغیر ذبح کیے

قاعدے کے مطابق ذبح کیا جائے۔لیکن اگر ان میں سے کوئی جانور قابو سے باہر ہو جائے، مثلاً اونٹ یا بیل بدک جائے یا بکری بھاگ نکلے اور قابو میں لانا دشوار ہو تو 'عقر' کر کے کھایا جا سکتا ہے۔عقر کے معنے یہ ہیں کہ تیر وغیرہ سے اس کے بدن کے کسی حصے کو زخمی کر دیا جائے۔حلال ہونے کے لیے ضروری ہے کہ خون اس کے جسم سے بہے اور وہ جانور اسی زخم سے ہلاک ہوا ہو، اور عقر کے وقت تذکیہ (ذبح کرنے) کی نیت رہی ہو، اور وہ شخص (عاقر) ذبح کرنے کا اہل بھی ہو۔یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کوئی جانور کنوئیں وغیرہ میں گر پڑے اور قاعدے کے مطابق ذبح کرنا ممکن نہ ہو تو روا ہے کہ اس کے بدن پر کسی بھی حصے کو تیر (وغیرہ) سے زخمی کیا جائے۔جیسا کہ اوپر ذکر ہوا۔اس عمل (عقر) کا نام ذکاۃ الضروریہ (ذبح ناگزیر کا متبادلہ طریقہ) ہے۔

حلال جانور کا شکار جائز ہونے کی ایک اور شرط یہ ہے کہ اس کا پکڑنا ممکن نہ ہو اور (بغیر شکار) وہ بس میں نہ آسکے۔لہٰذا ایسے جانور جو پکڑے جا سکتے ہیں وہ شکار کے ذریعے حلال نہ ہوں گے؛ جیسے مرغی، پالتو بطخ، ہنس اور کبوتر؛ کیونکہ یہ جانور انسان سے مانوس ہوتے ہیں اور بس کے ہیں؛ برخلاف جنگلی کبوتر کے؛ ان میں وحشت ہوتی ہے اور گرفت میں نہیں آتے لہٰذا شکار کے ذریعے حلال ہو جاتے ہیں۔

ایک اور شرط یہ ہے کہ اس جانور کا کوئی دوسرا شخص مالک نہ ہو؛ اگر ایسا ہو تو اس کا شکار حرام ہے اور شکار کے ذریعے حلال نہ ہوگا۔

ایک شرط یہ ہے کہ وہ جانور کچلی اور پنجے سے خوراک کھانے والا جیسے بھیڑیا، درندہ جانور اور گدھ وغیرہ جن کا کھانا حلال نہیں ہے، نہ ہو۔

ایک شرط یہ ہے کہ اسے زندہ نہ پکڑا گیا ہو؛ اگر زندہ ہاتھ آیا تو بغیر ذبح کیے حلال نہ ہوگا۔اس باب

جائز نہیں ہے خواہ وہ وحشت سے باز آ کر پھر مانوس ہو گیا ہو یا مستقل طور پر انسان سے بھاگتا ہو۔پس اگر کوئی اونٹ یا بیل وغیرہ بدک کر بھاگ گیا اور کسی نے اس پر تیر چلا کر زخمی کر دیا اور مار ڈالا تو وہ حلال نہ ہوگا۔اسی طرح وہ جانور جسے کنوئیں میں ڈال دیا گیا شرعی قاعدے سے ذبح کیے بغیر حلال نہ ہوگا۔بعض اصحاب نے بدکی ہوئی گائے کو اس حکم سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ان کا کہنا ہے کہ وہ عقر سے حلال ہو جاتی ہے، کیونکہ اس کی مانند ایک جانور ایسا ہے جس کا شکار حلال ہے۔اس سے ان کی مراد جنگلی گائے ہے۔لہٰذا اگر پالتو گائے بدک کر بھاگ جائے اور پھر اسے زخمی کر کے ہلاک کر دیا جائے تو اس کا کھانا حلال ہے اسی طرح جیسے جنگلی گائے کا شکار کر کے کھانا حلال ہے اگر پالتو کبوتر بدک کر بھاگ گیا تو کہا جاتا ہے کہ شکار کے ذریعے حلال ہو جائے گا اور یہ بھی کہتے ہیں کہ حلال نہ ہوگا، اور قابلِ وثوق قول یہی ہے کہ وہ حلال نہ ہوگا۔

میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

ا۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر شکار ہاتھ آ جائے اور اس میں دیر پا زندگی نہیں ہے، بلکہ صرف ذبح کیے ہوئے جانور کی سی تڑپ ہے تو اسے ذبح کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ شکاری نے جو زخم لگایا ہے وہی ذبح کرنا ہے۔ پس اس کا کھانا شرائطِ شکار کو ملحوظ رکھتے ہوئے جائز ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ (زخمی) شکار ہاتھ لگا اور اس میں مذبوحی حرکات کے علاوہ بھی حرکت ہے، لیکن اتنا موقع نہ تھا کہ اسے ذبح کیا جاتا تو وہ جانور بھی انہیں شرائطِ شکار کے ساتھ حلال ہے۔

البتہ اگر اس حال میں ہاتھ لگا کہ اس میں اپنی حرکت بھی ہے اور وقت بھی اتنا ہے کہ اسے ذبح کیا جا سکے تو ذبح کیے بغیر اس کا کھانا حلال نہیں ہے، کیونکہ اس حالت میں اس کو ایسا جانور تصور کیا جائے گا جو انسان کے قابو میں ہو اور اس کا حکم بھی وہی ہے جو دوسرے قابو میں رہنے والے جانوروں کا ہے۔ اگر ذبح کرنے کا کوئی آلہ موجود نہ ہونے کے باعث اسی حال میں وہ مر گیا تب بھی وہ حلال نہ ہوگا کیونکہ وہ ایسا جانور متصور ہوگا جس کا کھانا بغیر ذبح کے روا نہیں ہے۔ اگر شکاری کے پاس کتا تھا اور (زخمی شکار پر) اس حالت میں اس نے کتے کو چھوڑا جس کے جھنجھوڑنے سے وہ مر گیا تو وہ حلال ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر (زخمی) شکار ہاتھ آیا اور اس میں مذبوحی حرکت کے علاوہ بھی حرکت ہے، بایں طور کہ وہ ایک آدھ روز زندہ رہا تو بغیر ذبح کیے حلال نہیں ہے۔ اگر اس حالت میں ہاتھ آیا کہ اس میں حرکتِ مذبوحی کے سوا اور کوئی حرکت نہیں ہے مثلاً کتے نے اس کا پیٹ چاک کر دیا، یا تیر اس کے دل میں پیوست ہو گیا تو ذبح کیے بغیر حلال ہے۔ یہاں تک کہ اگر وہ اس طرح زخم کھانے کے بعد کنوئیں میں جا پڑے تب بھی حلال ہے کیونکہ زخم ایسا کاری تھا کہ یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ وہ پانی میں ڈوبنے سے مرا ہے۔

درآنحالیکہ اس میں ذبح کیے ہوئے جانور کی حرکت کے سوا اور کچھ باقی نہ تھا۔ پس اس کے ذبح کرنے کا وقت رہا ہو یا نہ رہا ہو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ بخلاف اس جانور کے جسے بیمار کر گرا دیا گیا ہو؛ اگر اس کو ذبح کیا گیا اور ذبیحہ جانور کی سی حرکت پائی گئی تو وہ حلال ہے، کیونکہ زندگی کے لیے ضروری نہیں کہ اس کا ثبوت (علامت) بھی ظاہر ہو، بلکہ (اس کے حلال ہونے کے لیے) اس میں زندگی کا موجود ہونا کافی ہے۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ایسا شکار ہو تو اسے ذبح کرنا ضروری ہے گو اس میں مخفی طور پر زندگی موجود ہو، بایں طور کہ حرکتِ مذبوحی کے سوا اس میں اور کوئی علامت (زندگی) کی باقی نہ رہی ہو۔

یہ تمام مسائل اس صورتِ حال میں ہیں جب کہ شکار مل گیا ہو اور اسے اٹھا لیا ہو' لیکن اگر مل تو گیا لیکن اٹھایا نہیں گیا، بلکہ یونہی پڑا رہنے دیا گیا یہاں تک کہ وہ مر گیا، حالانکہ اتنا موقع تھا کہ اسے ذبح کر لیا جاتا تو اس کا کھانا جائز نہیں؛ اگر اتنا موقع نہ تھا تو جائز ہے۔؛

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنا شکار زندہ پایا اور اس میں حرکتِ مذبوحی کے سوا اور کوئی جنبش نہ تھی، بایں طور کہ اس کا گلا کٹ گیا یا اس کی انتڑی نکل پڑی تو ذبح کیے بغیر حلال ہے اور شکار کے آلے سے اس کا مرنا ذبح کی بجائے متصور ہوگا۔ لیکن مستحب طریقہ یہ ہے کہ چھری کو اس کے حلق پر چلا دیا جائے تاکہ اس جانور کی موت آسان ہو جائے۔ لیکن اگر

بعض لوگوں نے اس کے علاوہ بھی کچھ شرطیں عائد کی ہیں۔ (۱)

اس جانور کو اس حالت میں پایا کہ اس میں مذبوحی تڑپن کے علاوہ کوئی مستقل حرکت بھی تھی تو دیکھنا چاہیے کہ اگر کوتاہی نہ کی جائے تو اس کا ذبح کرنا دشوار ہے یا نہیں ہے؟ اگر ذبح کرنا واقعی دشوار تھا اور کوتاہی سے کام نہیں لیا گیا تو وہ جانور حلال ہو گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس کا ذبح کرنا دشوار نہ تھا لیکن اس کو یونہی چھوڑ دیا گیا یہاں تک کہ وہ مر گیا، یا ذبح کرنے میں دشواری بے پروائی یا کوتاہی کے باعث تھی اور وہ مر گیا تو وہ جانور حلال نہیں ہے۔

بغیر کوتاہی کی صورت میں دشواری کی مثال یہ ہے کہ ذبح کرنے کے لیے کسی آلے کی تلاش کی جاتی رہی اور ذبح کرنے کی نوبت آنے سے پہلے ہی وہ جانور مر گیا، یا (مثلاً) اس جانور میں اتنی قوت باقی تھی کہ ہاتھ سے چھوٹ کر بھاگ گیا اور ذبح کرنے کا موقع ملنے سے پہلے ہی مر گیا، یا پھر اتنا وقت ہی نہ ملا کہ اسے ذبح کیا جاتا۔ کوتاہی کے سبب جو دشواری ہو اس کی مثال یہ ہے کہ ذبح کرنے کا آلہ موجود نہ تھا، یا ضائع ہو گیا تھا تو اس حالت میں بھی وہ (جانور) حلال نہ ہو گا۔ اسی طرح اگر چھری تیز کرنے میں لگ گیا کیونکہ پہلے سے تیز کر کے نہ رکھا تھا، اتنے میں وہ شکار کا جانور مر گیا تو اس کا بھی وہی حکم ہے۔ اگر شکار کو اوندھا پڑا پایا اور اسے ذبح کرنے کے لیے سیدھا کرنا چاہا اور اسی میں وہ مر گیا تو حلال ہے۔ یا اگر چاہا کہ اس کا منہ قبلے کی طرف موڑے اور ذبح کرنے سے پہلے مر گیا (تو اس کا بھی یہی حکم ہے)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر شکار زندہ دستیاب ہو گیا تو دیکھنا چاہیے کہ آیا زخم ایسی جگہ لگا ہے جہاں زخم لگنے سے موت یقینی ہو جاتی ہے، مثلاً زخم سے پیٹ کی آلائش جگر، گردہ یا تلی باہر نکل پڑے یا انتڑی پھٹ گئی ہو یا مغز باہر آ پڑا یا کوئی ایسی ہی بات ہے جس سے موت یقینی ہو جاتی ہے تو اس کو بغیر ذبح کیے کھانا جائز ہے۔ لیکن اگر وہ شکار اس حالت میں ہاتھ لگا کہ اس کا زخم ایسی جگہ نہیں ہے کہ موت کا باعث ہو تو اس کا بغیر ذبح کیے کھانا روا نہیں ہے۔

اگر ذبح کرنے میں تاخیر کی گئی مثلاً یہ کہ چھری کہیں رکھی ہوئی تھی اور اس کے نکالنے میں اتنی دیر لگی کہ جانور مر گیا اور ذبح کی نوبت نہ آئی تو حرام ہو گیا۔ اسی طرح اگر شکار کو کسی کے حوالے کیا کہ اسے لے کر آگے جائے اور جب یہ پہنچا تو اسے نہ پایا اور اس اثنا میں وہ جانور ذبح سے پہلے ہی مر گیا، یا شکار شدہ جانور پر کتے کو چھوڑا اور اس کا پیچھا کرنے میں سستی کی پھر جب شکار ملا تو مر چکا تھا، تو وہ جانور حرام ہو گیا، کیونکہ یہ احتمال تھا کہ اگر اس کے پانے کی کوشش کی جاتی تو وہ زندہ مل جاتا اور اسے ذبح کیا جا سکتا۔ البتہ اگر یہ امر متحقق ہو کہ کوشش پر بھی اسے زندہ نہ پا سکے گا (تو حرام نہ ہو گا)

۱۔ حنفیہ نے ایک پانچویں شرط کا اضافہ کیا ہے کہ وہ جانور دریائی جانوروں میں سے نہ ہونا چاہیے، جیسے دریائی انسان، دریائی گھوڑا دریائی سؤر اور دوسرے جانور جو مچھلی کی شکل کے نہیں ہوتے۔ البتہ دریائی سانپ کا شکار جائز ہے اگرچہ وہ شکل میں میدانی سانپ جیسا ہوتا ہے لیکن اس کا شکار کرنا اور کھانا حلال ہے۔ پس شکار کی وہ شرطیں جن کا تعلق ایسے حلال جانور سے ہے جو شکار کر کے کھایا جا سکتا ہے، پانچ ہو گئیں کہ: وہ کیڑا مکوڑا (حشرات میں سے) نہ ہو۔ اس پر قابو نہ پایا جا سکتا ہو بایں طور کہ اس کے پاؤں اور پر دبا زد ہوں جس سے کہ وہ اپنی جان بچا سکے۔ کچلی کے دانت اور پنجہ والا نہ ہو۔ زخم کھانے یا تیر لگنے کے باعث زندہ ہاتھ آنے سے پہلے ہی مر گیا ہو بہ صورتِ دیگر اس کا ذبح کرنا واجب ہو گا۔

شکاری سے متعلق شرائط

شکاری کے متعلق (شکار کے باب میں) چند شرطیں ہیں:

منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ وہ مسلمان ہو یا اہل کتاب ہو۔ مجوسی، بت پرست، مرتد (دین اسلام سے پھر جانے والا) اور ہر وہ شخص جو کسی الہامی کتاب کا پیرو نہیں ہے اس کا مارا ہوا شکار حلال نہیں ہے جیسے اس کا ذبیحہ/ اہل کتاب کا مارا ہوا شکار اور اس کا ذبیحہ حلال ہونے کی چند شرطیں ہیں۔ اندریں باب مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ کتابی کا ذبیحہ حلال ہے لیکن اس کا شکار کیا ہوا جانور اگر مر جائے تو زخم ایسی نازک جگہ پر لگا ہو جہاں لگنے سے جانبر ہونا ممکن نہیں ہوتا تو وہ مباح نہیں ہے۔ ہاں اگر اسے ذبح کر لیا ہو تو اس کا کھانا حلال ہے اگرچہ اس کتابی نے اسے اپنے مذہبی طریقے سے ذبح کیا ہو۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ کتابی کا کیا ہوا شکار حلال ہے جیسے اس کا ذبیحہ حلال ہے، خواہ وہ جانور شکار سے مر گیا ہو یا نہ مرا ہو۔

کتابی کا ذبیحہ حلال ہونے کی تین شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ اس جانور پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام نہ پکارا گیا ہو۔ اللہ کے سوا کسی اور کا نام پکارنا یہ ہے کہ اللہ کو چھوڑ کر کسی اور معبود کا نام لیا ہو مثلاً صلیب کا یا کسی دیوی دیوتا کا یا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا؛ اور یا یہ تصور کیا کہ کسی اور کا نام لینے سے وہ ذبیحہ حلال ہو جائے گا جس طرح اللہ کا نام لینے سے حلال ہوتا ہے، یا اس نام میں ایسی برکت ہے جیسی اللہ کا نام لینے میں؛ اس طرح کرنا گویا اللہ پر اعتماد نہ کرنا ہے، لہٰذا ایسے ذبیحہ کا کھانا جائز نہیں ہے، خواہ اس جانور کو دیوتا پر بھینٹ چڑھانے کے لیے ذبح کیا ہو یا کھانے کے لیے۔ لیکن اگر اللہ کا نام لیا اور نیت یہ تھی کہ اس کا ثواب کسی دیوتا کو پہنچے، جیسا کہ مسلمانوں میں بھی بعض لوگ اسی طرح ولیوں کو ثواب پہنچانے کے لیے کرتے ہیں تو وہ ذبیحہ کھایا جا سکتا ہے لیکن مکروہ ہے۔ اور اگر ذبح کیا اور اس پر نہ اللہ کا نام لیا اور نہ کسی اور کا تو وہ بلا کراہت کھایا جا سکتا ہے کیونکہ کتابی کے مذہب میں ذبح کے لیے نام لینے کی کوئی شرط نہیں ہے۔

بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ کتابی کے ذبیحہ میں جو حرام ہے وہ ایسا ذبیحہ ہے جو کسی معبود پر چڑھاوا چڑھانے کے لیے ذبح کیا جائے۔ یہ ان کھانوں میں سے نہیں ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ہمارے لیے مباح فرمایا ہے: ''**وطعام الذین اوتو الکتاب حل لکم**'' (یعنی اہل کتاب کا کھانا تمھارے لیے حلال ہے) کیونکہ وہ لوگ (چڑھاوے کے کھانے کو تو کھاتے ہی نہیں، بلکہ اسے اپنے معبودوں کے لیے چھوڑ دیتے ہیں؛ یہ کھانا اس کھانے سے مختلف ہے۔ رہا وہ جو کھانے کے لیے ذبح کرتے ہیں اس کا کھانا ہمارے لیے حلال ہے، خواہ اس پر غیر اللہ کا نام لیا جائے؛ لیکن یہ کھانا مکروہ ضرور ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ جانور جو کتابی نے ذبح کیا ہے وہ اس کا اپنا مال ہو۔ اگر ایسا جانور ذبح کیا جس کا مالک کوئی

مسلمان ہے وہ بھی اگرچہ حلال ہے لیکن ترجیح اس قول کو ہے کہ وہ مکروہ ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ ایسا جانور ذبح نہ کیا گیا ہو جس کا حرام ہونا ان پر ہماری شریعت کی تصریحات سے ثابت ہو، لہٰذا ناخن رکھنے والا جانور یہودی کا ذبح کیا ہوا حلال نہیں ہے، مثلاً اونٹ، بطخ، مرغابی اور زرافہ (شتر گاو پلنگ) اور دوسرے تمام ایسے جانور جن (کے پنجہ) میں انگلیاں جدا جدا نہیں ہیں کیونکہ ان کا کھانا ان پر حرام کیا گیا ہے اور قرآن حکیم میں یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ ان پر حرام کیا ہے۔ لیکن ایسے جانور جن کا حرام ہونا ان پر ہماری شریعت کی رو سے ثابت نہیں ہے، جیسے کبوتر اور مرغی وغیرہ ایسے جانوروں کو اگر کتابی ذبح کرے تو ہمارے لیے کھانا جائز ہے۔ اگر اہلِ کتاب کہیں فلاں جانور ان پر حرام ہے لیکن ہماری شریعت نے ان کے لیے اس جانور کا حرام ہونا نہیں بتایا تو کراہت کے ساتھ حلال ہے۔ چنانچہ اگر کوئی کتابی ایسا ہے جس کے نزدیک مردار کھانا حلال ہو اور اس نے کوئی جانور ذبح کیا تو اس جانور کا کھانا صرف اس صورت میں حلال ہوگا جب کہ اسے کسی ایسے مسلمان کے سامنے ذبح کیا گیا ہو جو ذبیحہ کے شرعی احکام سے واقف ہو۔ اگر اس نے (ایسے شخص کی موجودگی کے بغیر) تنہائی میں ذبح کیا تو اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔

واضح ہو کہ گو اہل کتاب کا ذبیحہ جائز ہے لیکن شرائطِ قربانی کی تکمیل کا معاملہ اس سے جدا ہے، کیونکہ قربانی (کا جانور) ذبح کرنے کے لیے یہ شرط ہے کہ ذبح کرنے والا مسلمان ہو اور کارِ ثواب کا اہل ہو۔

اگر کسی شخص نے اپنی بجائے کسی مجہول الحال آدمی سے ذبح کرایا اور بعد میں معلوم ہوا کہ وہ مسلمان نہ تھا تو یہ قربانی جائز نہ ہوگی، کیونکہ (قربانی کے باب میں) شرط یہ ہے کہ ذبح کرنے کے لیے نائب بنانا ہے تو کسی مسلمان کو بنایا جائے۔ لیکن کھال اتارنے اور گوشت کاٹنے وغیرہ کے کاموں میں یہ شرط نہیں ہے۔

ان تمام مسائل کا خلاصہ یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک جن لوگوں کا ذبیحہ حلال نہیں ہے ان کی تعداد چھ بتائی جاسکتی ہے: بچہ جو حدِ شعور کو نہ پہنچا ہو۔ پاگل انسان جو حالتِ جنون میں ہو۔ بدمست جس کو تمیز نہ رہی ہو۔ آتش پرست (مجوسی) دین سے پھرا ہوا (مرتد) اور بے دین (زندیق)

جن کا ذبیحہ مکروہ ہے ان کی تعداد بھی چھ ہے: نابالغ (جو باشعور ہو)، مخنث، عورت، آختہ، (عضوِ مخصوص بُریدہ) انسان اور بدکار۔

اسی طرح چھ ایسے اشخاص ہیں جن کے متعلق اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ان کا ذبیحہ مکروہ ہے اور بعض کہتے ہیں کہ مکروہ نہیں ہے: (۱) بے نمازی، (۲) نشہ باز جس سے خطا سرزد ہو اور صواب بھی (یعنی ذہنی طور پر نا قابلِ اعتبار ہو، (۳) بدعتی جس کے کافر ہونے میں اختلاف ہو، (۴) عرب کا رہنے والا عیسائی، (۵) وہ عیسائی جو مسلمان کے لیے جانور ذبح کرے، (۶) اور وہ عجمی جس نے بالغ ہونے سے پہلے اسلام قبول کیا ہو۔

واضح ہو کہ باشعور نابالغ اور عورت کے ذبیحہ کے بارے میں مشہور قول یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ جس کا ذبیحہ مکروہ ہے اس کا مارا ہوا شکار بھی مکروہ ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اہل کتاب یہودی یا نصرانی، کا ذبیحہ حلال ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس جانور پر غیر اللہ کا نام پکارا

گیا ہو۔ مثلاً اللہ کے نام کی بجائے حضرت مسیحؑ کا نام یا صلیب کا یا حضرت عُزیز علیہ السلام وغیرہ کا نام لیا گیا۔ پس اگر کوئی مسلمان ذبح کے وقت موجود تھا اور اس شخص نے (ذبح کرنے والے) کتابی کو حضرت مسیحؑ کا نام یا حضرت مسیحؑ کے نام کے ساتھ اللہ کا نام بھی لیتے ہوئے سنا تو اس کا ذبیحہ کھانا اس شخص کو حرام ہے اور اگر اس شخص نے کچھ نہ سنا تو حسنِ ظن کی بنا پر یہ مان کر کہ ذبح کے وقت دل میں اللہ کا نام لیا گیا ہے، اس اہلِ کتاب کا ذبیحہ حلال ہوگا۔ اور اس صورت میں بھی جب کہ وہ شخص (ذبح کے وقت) موجود نہ تھا اور نہ اس نے سنا (کہ ذبح کرنے والے کتابی نے کسی کا نام لیا یا نہیں) تو اہلِ تحقیق کی رائے یہ ہے کہ یہ ذبیحہ حلال ہے، خواہ (فی الواقع) اس نے کہا ہو کہ اللہ تین میں کا ایک ہے، یا نہ کہا ہو، اور خواہ اس کا عقیدہ یہ ہو کہ حضرت عُزیز علیہ السلام اللہ کے بیٹے تھے یا نہ ہو، تاہم بہتر یہی ہے کہ بغیر مجبوری کے ایسے ذبیحہ کو نہ کھایا جائے۔

اس امر سے (احکام ذبیحہ میں) کوئی فرق نہیں پڑتا کہ ذبح کرنے والا عیسائی عربی النسل ہو، بنی تغلب میں سے ہو، یورپ کا ہو، آرمینیا کا ہو یا ایسا کوئی صابی (ستارہ پرست) ہو جو حضرت عیسیٰؑ کو مانتا ہو۔ اسی طرح (ذبح کرنے والا) یہودی خواہ سامری ہو یا کوئی اور یہودی ہو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

ایسا جانور جو کنیسا (کے مقاصد) کے لیے ذبح کیا جائے حرام ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے، خواہ اس پر اللہ کا نام لیا جائے یا نہ لیا جائے۔ لیکن (حلال ہونے کی) شرط یہ ہے کہ غیر اللہ مثلاً صلیب، مسیحؑ یا عُزیز علیہ السلام وغیرہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ اس صورت میں وہ ذبیحہ حرام ہو گا۔ اسی طرح وہ ذبیحہ بھی (حرام ہوگا) جو "کنیسا" کے لیے ذبح کیا جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ جانور کو مسلمانوں کی طرح اللہ کا نام لے کر ذبح کیا جائے۔ اگر قصداً اللہ کا نام نہ لیا یا غیر اللہ (مسیحؑ وغیرہ) کا نام لے کر ذبح کیا تو اس کو نہ کھانا چاہیے۔ اگر یہ علم ہی نہ ہو کہ ذبیحہ پر اللہ کا نام لیا گیا یا نہیں تو اہلِ کتاب کا ذبیحہ حلال ہے۔ اگر کوئی جانور اہلِ کتاب کی عید یا کسی اور کلیسائی تقریب میں ذبح کیا جائے اور اس کو کسی مسلمان نے اللہ کا نام لے کر ذبح کیا ہو تو وہ حلال ہے، مگر مکروہ ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کسی اہلِ کتاب نے اللہ کا نام لے کر ذبح کیا۔ (یعنی کراہت کے ساتھ حلال ہے)۔

اہل کتاب کے سوا کسی اور نے ذبح کیا اور اللہ کا نام قصداً نہ لیا تو وہ جانور حلال نہ ہوگا۔

حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اس بچے کا شکار حلال ہے، جو حدِ شعور کو نہ پہنچا ہو، نیز مجنون، اور بدمست کا بھی، لیکن شرط یہ ہے کہ انھوں نے شکار کا ارادہ کیا ہو، جیسے ان لوگوں کا ذبیحہ اس صورت میں حلال ہے جب کہ یہ لوگ ذبح کے طریقے کو جانتے ہوں۔ حنفیہ اس میں اس شرط کا بھی اضافہ کرتے ہیں کہ وہ تسمیہ سے بھی واقف ہوں، اگر انھیں یہ نہیں معلوم کہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لینا ضروری ہے تو ان کا ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ شافعیہ ذبح کے حلال ہونے میں تسمیہ کو شرط قرار نہیں دیتے' ان کا کہنا یہ ہے کہ تسمیہ کے بغیر ذبیحہ مکروہ ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ شکار کرنے والا جانور چھوڑنے، یا تیر چلانے کے وقت بسم اللہ پڑھنا شرط نہیں ہے جیسا کہ ذبیحہ کے وقت تسمیہ شرط نہیں ہے، بلکہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لینا مؤکد طریقے سے مستحب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر

اگر ذبح یا شکار کے وقت اللہ کا نام لینا یاد نہ رہا تو ایسا شکار اور ذبیحہ حلال ہیں۔ اللہ کا نام صحیح طور پر لینے کی چند شرطیں ہیں۔ اندریں باب مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

بالارادہ، یا بھول کر تسمیہ چھوٹ گیا تو شکار، اور ذبیحہ دونوں حلال ہوں گے، بلا اختلاف تمام ائمہ کے نزدیک۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ۔ تسمیہ، بچے کے، مجنون کے اور بدمست کے حق میں شرط نہیں ہے۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اللہ کا نام لینے (بسم اللہ کہنے) کے لیے چند شرائط (صحت) ہیں۔ ان میں سے بعض کا تعلق شکار سے ہے اور بعض کا تعلق ذبح سے ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ اللہ کا نام خود شکار کرنے والا لے؛ کسی اور کے نام لینے سے اس کا مارا شکار حلال نہ ہوگا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ شکاری جانور کو چھوڑنے یا تیر وغیرہ چلانے کے ساتھ ہی اللہ کا نام لے؛ اگر دانستہ اس وقت نہ لیا تو وہ شکار نہ کھانا چاہیے۔

(اگرچہ بعد میں نام لے لیا ہو اور تیر کے ساتھ شکاری جانور کو ڈانٹ کر لشکارا ہو اور وہ جھپٹا ہو)۔

اگر تیر چلانے اور شکاری جانور کو چھوڑنے کے وقت بسم اللہ کہہ لیا تو اب اس سے جو شکار بھی ہوگا وہ حلال ہوگا؛ قطع نظر اس سے کہ جس شکار کا ارادہ کیا تھا وہی زخمی ہوا یا اس کے علاوہ کوئی اور شکار (اسی تیر یا جانور سے) ہو گیا، کیونکہ اللہ کا نام آلہ شکار پر لینا چاہیے تھا اور یہ شرط پوری ہو گئی، لہٰذا اس سے جو شکار بھی کیا گیا وہ حلال ہے۔ چنانچہ مثلاً اگر اپنے شکاری کتے کو ہرن پر چھوڑا لیکن ہرن کی بجائے اس نے خرگوش کو پکڑ لیا تو اس کا کھانا حلال ہے۔ ذبح کا حکم اس سے مختلف ہے کیونکہ ذبح کرنے کے لیے اللہ کا نام ذبح ہونے والے جانور پر لیا جاتا ہے، لہٰذا اگر کسی بکری کو بسم اللہ کہہ کر ذبح کرنے کی غرض سے گرایا، پھر اسے چھوڑ دیا، اس کے بعد دوسری بکری کو گرایا تو یہ دوسری بکری پہلی بار کے بسم اللہ کہنے سے حلال نہ ہوگی، بلکہ لازم ہے کہ اس پر پھر سے نام لیا جائے۔ اس کے برخلاف اگر ہاتھ میں چھری لے کر (ذبح کرنے کے لیے) بسم اللہ کہا، لیکن اس چھری کو چھوڑ کر کسی اور چھری سے (دوسری بار) بسم اللہ کہے بغیر ذبح کیا تو وہ ذبیحہ حلال ہوگا کیونکہ (ذبح کے وقت) اللہ کا نام جانور پر لیا جاتا ہے، آلۂ ذبح پر نہیں۔ چنانچہ اگر کوئی تیر اٹھا کر (شکار کے لیے) اللہ کا نام لیا لیکن اسے چھوڑ کر کوئی اور تیر (بغیر اللہ کا نام لیے) چلا دیا تو شکار حلال نہ ہوگا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ اللہ کا نام خود شکار کرنے والا لے؛ کسی اور کے اللہ کا نام لینے سے اس کا مارا ہوا شکار حلال نہ ہوگا۔

ذبح کرنے کے لیے بھی یہ شرط ہے کہ اللہ کا نام خود ذبح کرنے والا لے۔ نام لینے کی شرط پوری کرنے کے لیے سبحان اللہ یا لا الہ الا اللہ کہنا بھی جائز ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ محض اللہ کا ذکر ہو جائے بایں طور کہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے کوئی نام لے لیا جائے، خواہ اس (نام) کے ساتھ کوئی صفت لگائی گئی ہو یا نہ لگائی گئی ہو۔ یعنی چاہے تو اللہ اکبر یا اللہ اعظم کہہ دے یا محض نام لے اور کوئی صفت اس کے ساتھ نہ ہو مثلاً اللہ یا الرحمٰن کہہ دے)؛ لیکن مستحب یہی ہے

کہ ''بسم اللہ اللہ اکبر'' کہے۔

ذبح کی دوسری شرط یہ ہے کہ ذبح کرنے والا ذبح کے وقت اللہ کا نام لے اور جگہ بدلے بغیر نام لینے کے بعد ہی (جانور) ذبح کر دیا جائے۔ اگر ذبح کرنے والا (ذبح کے لیے بسم اللہ کہہ کر) کھانے یا پینے میں مشغول ہو گیا اور ذبح میں کچھ دیر لگ گئی تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ دیر کی حد یہ ہے کہ دیکھنے والا اسے دیر سمجھے۔

ایک شرط یہ بھی ہے کہ اللہ کا نام لیتے وقت ذبح کے علاوہ کوئی اور نیت جیسے برکت کے لیے کام شروع کرنے سے پہلے بسم اللہ کہتے ہیں، نہ ہو۔ اگر یہ شرط پوری نہ ہوئی تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ اس کی تفصیل ذبیحہ کے باب میں پہلے ہو چکی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اللہ کا نام لینا (حلتِ ذبیحہ) کی شرط نہیں ہے، (جیسا کہ اوپر ذکر ہوا) بلکہ یہ سنت ہے۔ اس کی بھی یہ شرط ہے کہ اللہ کے نام کے ساتھ کسی اور کا نام نہ لیا جائے۔ چنانچہ اگر مثلاً کہا کہ بسم اللہ واسم محمد تو اگر اس کا مقصد اللہ کے ساتھ شرک کرنا تھا تب تو یہ کفر ہے اور اس کا ذبیحہ حرام ہو ہی گیا، لیکن اگر اللہ کے ساتھ شریک کرنے کی نیت نہ تھی تو ذبیحہ حلال ہے۔ اور اگر غیر اللہ کا ذکر حصولِ برکت کے خیال سے کیا گیا تو مکروہ ہے۔ اگر بغیر کسی خاص ارادہ کے یوں ہی منہ سے بول دیا تب بھی حرام ہے کیونکہ اس میں شائبۂ شرک باللہ پایا جاتا ہے، جیسا کہ ذکوۃ (ذبح) کے باب میں اوپر بیان ہوا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ شکاری جانور وغیرہ کو شکار کے لیے چھوڑنے کے وقت اللہ کا نام لینا شرطِ (صحت) ہے۔ اسی طرح کسی جانور یا قربانی کو ذبح کرنے کے وقت اللہ کا نام لینا (ضروری) ہے لیکن یہ شرط مسلمانوں کے لیے ہے، اہلِ کتاب کے لیے اللہ کا نام لینا شرط نہیں ہے۔

اللہ کا نام لینے (یعنی تسمیہ) سے مراد صرف اللہ کا نام لے لینا ہے، خاص طور پر بسم اللہ کہنا ہی ضروری نہیں ہے۔ ہاں افضل طریقہ یہی ہے کہ ''بسم اللہ اللہ اکبر'' کہا جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ (شکار پر) تیر چلانے یا شکاری جانور کو چھوڑنے کے وقت 'بسم اللہ' کہنا شرط ہے۔ اسی طرح حلال کرنے کے لیے ذبح (گلے پر چھری پھیرنے)، یا نحر (چھاتی پر زخم کرنے) یا عقر (زخمی کرنے) کے وقت جب ہاتھ چلایا جائے (تو ہاتھ کے ساتھ ہی) بسم اللہ کہنا واجب ہے۔ کچھ اور کہنا بسم اللہ کا قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ بہتر یہ ہے کہ بسم اللہ اللہ اکبر'' کہا جائے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

بسم اللہ ذبح سے پہلے کہا جائے یا فوراً ہی بعد میں کہہ لیا جائے تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

اگر شکاری جانور کو چھوڑا اور چھوڑنے کے وقت بسم اللہ نہیں کہا اور بڑی دیر ہو گئی تب کہا اور شکاری جانور کو ڈانٹ کر لشکارا اور لشکارنے پر وہ غضبناک ہو گیا تو اس کا شکار حلال ہے اور اس تاخیر سے کوئی حرج نہیں۔

قصداً اللہ کا نام نہ لینے سے شکار اور ذبیحہ دونوں حرام ہوتے ہیں؛ ہاں اگر سہواً یا بے خبری کی بنا پر بسم اللہ کہنا رہ گیا تو ذبیحہ حلال ہوگا، لیکن شکار حلال نہ ہوگا، اس واسطے کہ ذبح کا کام اکثر اوقات ہوتا رہتا ہے اور اس میں اکثر بھول ہو سکتی ہے،

شکاری کے متعلق ایک شرط یہ ہے کہ شکاری کتے یا کسی شکاری جانور کو شکار پر اس طرح چھوڑا جائے جس طرح مختلف مسالک میں بتایا گیا ہے۔ (۱)

ایک شرط یہ ہے کہ شکار کرنے والا یا ذبح کرنے والا اس جانور کو حلال کرنے کی نیت کرے: اگر نیت نہ کی، مثلاً کسی جانور کو کسی آلہ سے ضرب لگائی جس سے اس کا گلا زخمی ہو گیا اور وہ مر گیا تو وہ حلال نہ ہو گا، کیونکہ اس ضرب سے اس جانور کو حلال کرنے کی نیت نہ تھی۔ اس باب میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۲)

بہ خلاف شکار کے کہ اس میں ایسی فروگزاشت نہ ہونی چاہیے۔ اگر کسی شکار کے لیے بسم اللہ پڑھی گئی (وہ تو زخمی نہ ہوا) اس کی بجائے کوئی اور جانور شکار ہو گیا تو حلال ہے۔ لیکن اگر ایک تیر (بسم اللہ کہہ کر) شکار پر چلانا چاہا پھر اسے چھوڑ کر کوئی اور تیر (بغیر بسم اللہ کہے) چلا دیا تو اس کا مارا ہوا شکار کھانا جائز نہیں، کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ ذبح کے لیے بسم اللہ جانور پر کہا جاتا ہے اور شکار کے لیے آلۂ شکار پر (جس سے شکار کیا جائے)۔

۱۔ شکار پر شکاری جانور کو کس طرح چھوڑنا چاہیے، اس بارے میں مالکیہ کی دو رائیں ہیں اور دونوں قوی ہیں: ایک تو یہ کہ شکاری اس جانور کو تھامے ہوئے ہو یا اس کے ساتھ بندھا ہوا ہو، مثلاً یہ کہ اس نے پیروں کے نیچے دبا رکھا ہو یا اس کے تسمے میں بندھا ہوا ہو۔ اگر اس کے ساتھ وابستہ نہیں بلکہ چھٹا ہوا ہے، اور شکار کے لیے روانہ کر دیا تو اس کا مارا شکار نہیں کھانا چاہیے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ اس کو شرط (صحت) قرار نہ دیا جائے، بلکہ اگر شکاری جانور کھلا ہوا ہے اور اسے شکار پر چھوڑا تو اس کا مارا شکار حلال ہے۔ اگر شکاری جانور خادم کے پاس ہے اور شکار پر چھوڑنے کا مالک نے حکم دیا اور خادم نے اسے چھوڑا تو اس کا شکار کھایا جائے؛ اس واسطے کہ اس باب میں خادم کا ہاتھ خود مالک کے ہاتھ کی مانند ہے، لہٰذا شکار کا حکم دینے والے کی نیت اور اللہ کا نام لینا کافی ہے۔ یہاں پر یہ بھی شرط نہیں ہے کہ خادم مسلمان ہی ہو کیونکہ یہاں خادم کی نیت ضروری نہیں ہے، مالک کی نیت کافی ہے اور شکار پر چھوڑا جانا حکماً مالک ہی کا فعل ہوا۔

نیت کے بارے میں تفصیلات آگے آ رہی ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ حلّتِ صید کے لیے یہ شرط ہے کہ شکاری جانور کو خود شکاری نے (شکار) پر چھوڑا ہو، خواہ وہ جانور بندھا نہ رہا ہو۔ لیکن اگر شکاری کتا یا کوئی اور شکاری جانور پر وہ زیادہ غضب ناک نہ ہوا ہو تو اس کا مارا شکار حلال نہ ہو گا۔ اور اگر اکسانے سے وہ شکاری جانور اور زیادہ غضب ناک ہو گیا تو اس صورت میں دو اقوال ہیں اور صحیح تر قول یہ ہے کہ وہ حلال نہ ہو گا۔ اور اگر اس کو ڈانٹ کر روکا لیکن وہ نہ رکا پھر شکار ا تو اس کا شکار حلال نہ ہو گا۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر شکار کرنے والا یا ذبح کرنے والا مسلمان ہو تو شکار یا ذبیحہ کے حلال ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس نے (شکار یا ذبح کے وقت) حقیقتاً یا حکماً اس نیت سے شکار ذبح کیا ہو کہ اس شکار یا ذبیحہ کا کھانا اسے حلال ہو جائے۔ حکماً نیت کرنا یہ ہے کہ جانور کو شرعاً حلال کرنے کا ارادہ ہو؛ خواہ اس کا کھانا حلال کرنا ملحوظ خاطر نہ ہو۔ یہ ارادہ بھی

آلات شکار سے متعلق شرائط

آلات شکار کی دو قسمیں ہیں: بے جان (آلات) اور جاندار (آلات)۔ پہلی قسم کی مثال شکاری کا تیر ہے اور دوسری قسم کی مثال شکاری جانور جیسے چیتا، تیندوا اور شیر جسے شکار کے لیے سدھایا گیا ہو۔ اسی میں شکاری پرندے شاہین وغیرہ بھی شامل ہیں۔

پہلی قسم کے آلات (سے مارے ہوئے شکار کے حلال ہونے) کی چند شرطیں ہیں، مثلاً یہ کہ جانور آلہ کی دھار یا نوک کے زخم سے مرا ہو؛ چنانچہ اگر چھری، تلوار، نیزہ یا تیر مارا اور اس کی دھار یا نوک لگنے سے جانور مرا تو حلال ہے۔ اگر وہ آلہ چوڑان کی طرف سے لگا اور اس کے صدمہ سے مرا اور اسے زندہ پا کر ذبح نہیں کیا گیا تو وہ حلال نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اسے لاٹھی یا لکڑی یا بے دھار کے پتھر سے مارا اور چوٹ کھا

حکماً اس کا کھانا حلال ہونے کی نیت ہے، کیونکہ شریعت کے قاعدے سے حلال کرنے کے معنے اس کے سوا اور کچھ نہیں ہیں کہ یہ عمل اس جانور کا گوشت حلال ہونے کا سبب ہے۔ یہ ارادہ اس یقین کے لیے کافی ہے کہ اس نے حلال کرنے کی نیت کی تھی؛ حتیٰ کہ اگر اس کے حلال ہونے میں شبہ رکھا تو وہ حلال نہ ہوگا۔

اگر حلال یا ذبح کرنے والا اہلِ کتاب ہے تو (شکار یا ذبیحہ کو حلال ہونے کے لیے) یہ کافی ہے کہ اس نے صرف شکار یا ذبح کرنے کا ارادہ کیا ہو، اگر چہ دل میں اسطرح حلال کرنے کی نیت نہ ہو؛ اس واسطے کہ اگر اس کے عقیدے میں ہے کہ مارا جانور حلال ہے تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا، بشرطیکہ اس نے ایسے مسلمان کے سامنے ذبح کیا ہو جو ذبیحہ کے احکام سے واقفیت رکھتا ہو، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا۔ یہ حکم اس لیے ہے کہ اہلِ کتاب کا نیت کرنا یہ معنیٰ نہیں رکھتا کہ جانور حلال ہونے کے لیے ذبح کی شرط اس کے عقیدے میں داخل ہے۔

مکلف اشخاص کے لیے حرام ہے کہ ارادۂ ذبح کے بغیر شکار کرے۔ مثلاً یہ کہ شکار کے وقت کوئی نیت ہی نہ ہو (یونہی شکار کر لیا) یا محض کھیل کے طور پر شکار کیا۔ ہاں اگر شکار کسی شرعی مقصد سے ہو مثلاً کتے کو شکار سکھانا یا شکار کی تجارت کرنا تاکہ خود کو اور بال بچوں کو فراغت حاصل ہو، اگر چہ مقصدِ تعیش ہو جیسے پھل کھانا، تو جائز ہے۔ لیکن اگر جانور کا شکار تماشہ دکھانے اور اس کو پیشہ بنانے کے لیے ہو کہ اس کو ذریعۂ معاش بنایا جائے تو اس میں دو رائیں ہیں: بعض اصحاب کہتے ہیں کہ جائز ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ممنوع ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ (شکار کے وقت) اللہ کا نام لینا از روئے نص شرط ہے اور یہ ارادے پر موقوف ہے، لہٰذا نیت ضروری ہوئی۔ اسی لیے ایسا شخص جو بالکل دیوانہ ہو اور اس کا اپنا ارادہ ہی کچھ نہ ہو ذبح کرے تو صحیح نہ ہوگا۔ لیکن ایسا فاتر العقل جس میں ارادے (کی صلاحیت) ہو اور بسم اللہ (کا لفظ) سمجھتا ہو اور ذبح کے شرعی قاعدے سے واقف ہو تو اس کا ذبیحہ حلال ہے اگر چہ بسم اللہ نہ کہی ہو، اس لیے کہ اسے اس کا شرط لازم ہونا معلوم ہی نہیں ہے، کیوں کہ ناواقف کی مثال

کر وہ مر گیا تو حلال نہ ہوگا۔ ایسے ہی اگر کوئی جال یا پھندا لگایا گیا اور جانور کا گلا اس میں پھنس گیا اور ذبح کرنے سے پہلے مر گیا تو وہ حلال نہ ہوگا۔ اسی طرح بندوق کی گولی یا چھرے سے مرا ہوا جانور حلال نہ ہوگا۔ (۱) اور اگر حیوان نے گولی کا زخم جھیل لیا مثلاً کوئی بڑا جانور تھا اور زخم کھا کر زندگی باقی رہ گئی اور اسے ذبح کرلیا تو وہ حلال ہو گیا۔ غرض بندوق سے شکار کرنا (اور اس کا کھانا) جائز ہے جب کہ شکاری واقف کار ہو اور حیوان چوٹ کو جھیل لے اور زندہ ہاتھ لگ جائے (اور اسے ذبح کرلیا جائے)

بھولنے والے کی سی ہے اور فاتر العقل کی مثال اس معاملہ میں بچے اور مخمور کی سی ہے۔ اگر بسم اللہ تو کہا لیکن نیت کا تصور نہ تھا تو اس کا ذبیحہ اس کی ظاہر حالت کے پیش نظر کہ اس نے ذبح کا ارادہ کیا ہے حلال ہوگا۔ اگر (بسم اللہ کی بجائے) الحمد اللہ یا سبحان اللہ یا لا الہ الا اللہ کہا تو اس صورت میں نیت ضروری ہوگی کیوں کہ یہ الفاظ تسمیہ (اللہ کا نام لینے) کے لیے بطور کنایہ کے ہیں اور کنایہ میں نیت لازم ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ شکار یا ذبح کا قصد کرنے والے کے لیے یہ شرط ہے کہ اس نے کسی معین شئے (کے شکار یا ذبح) کا ارادہ کیا ہو۔ اگر چہ اس نے اپنے ذہن میں جو کچھ متعین کیا تھا اس کے تعین میں غلطی ہوئی یا کسی جنس کا ارادہ ہوا اور نشانہ خطا ہو گیا (یعنی جس پر نشانہ لگایا اس کی بجائے کوئی ہم جنس شکار ہو گیا) پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ جس کو پتھر سمجھ کر تیر چلایا وہ جانور نکلا اور تیر لگنے سے مر گیا تو اس کا کھانا جائز ہے کیوں کہ اس نے (نشانہ) ایک معین شئے پر تیر چلانے کے لیے لگایا تھا، اگر چہ اس کے ذہن نے غلطی کی (کہ جانور کو پتھر سمجھ لیا)۔ دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ ہرن کی ڈار پر تیر چلایا اور وہ کسی بھی ہرن پر جا لگا تو اسکا کھانا حلال ہے، کیوں کہ اس نے ہرن کے شکار کا ارادہ کیا تھا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کسی خاص جانور کا ارادہ کیا اور کوئی دوسرا شکار ہو گیا۔ اگر (ذبح یا شکار کے لئے) کسی متعین کا ارادہ کیا نہ کسی جنس کا تو وہ جانور حلال نہ ہوگا۔ مثلاً کوئی چھرا کسی جانور پر گر پڑا جس سے وہ ذبح ہو گیا تو حلال نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ نیت کے شرط ہونے کا تعلق ذبح سے نہیں ہے بلکہ فعلِ ذبح سے ہے۔ مثلاً اگر کسی شخص پر کوئی جانور حملہ آور ہوا اور اس نے تلوار سے ضرب لگا کر اس جانور کو مار ڈالا تو وہ حلال ہوگا اگر چہ اس کے ذبح کرنے کا ارادہ نہ تھا، کیوں کہ یہاں اس فعل کا ارادہ لازم تھا جس سے ذبح ہوا اور وہ ارادہ پایا گیا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ (حلت کے لیے) ذبح کرنے کا ارادہ واجب ہے۔ چنانچہ اگر احیاناً کسی جانور کی جائے ذبح پر تلوار جا پڑے اور وہ مر جائے تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا، کیوں کہ ارادہ ذبح نہیں پایا گیا۔ اور (حِلّت کے لیے) ذبح کرنے کا ارادہ کافی ہے، یہ شرط نہیں ہے کہ گوشت خوری کرنے کی بھی نیت ہو۔

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ بندوق سے مارے ہوئے شکاروں کی بابت متقدمین نے کوئی صراحت نہیں فرمائی، لیکن متاخرین میں اکثر ثقہ اصحاب کہتے ہیں کہ گولی سے مارا ہوا شکار حلال ہے، کیوں کہ گولی لگنے سے خون بہتا ہے اور کسی اور طرح سے حلال کرنے کی بہ نسبت اس میں جان آسانی سے نکل جاتی ہے۔ شرعی طور پر جو ذبح کیا جاتا ہے اس

شکار کے حلال ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ آلۂ شکار سے جانور کا کوئی عضو بدن زخمی ہو جائے [۱] اور وہاں سے خون بہے؛ خواہ وہ 'کان' ہی کیوں نہ ہو۔

اور ایک شرط یہ ہے کہ اس شکار کا اسی تیر یا آلۂ شکار سے مرنا ثابت ہو اور اس کی موت میں کسی اور سبب کو دخل نہ ہو۔ چنانچہ مثلاً اگر شکار پر تیر چلایا اور وہ اس طرح جا کر لگا کہ اس کا زندہ رہ جانا ممکن تھا لیکن ہنوز زندہ تھا کہ کہیں ایسے پانی میں جا پڑا جہاں ڈوب کر مر جانے کا امکان ہے اور وہاں وہ شکار مردہ پایا گیا تو وہ حلال نہ ہوگا کیوں کہ یہ احتمال ہے کہ ممکن ہے وہ (زخم کھا کر) پانی میں جا پڑا اور ڈوب کر مر گیا۔

میں بھی یہی امر ملحوظِ خاطر ہوتا ہے کہ جانور کی جان جلدی سے نکل جائے تا کہ تکلیف سے بچا رہے؛ لہٰذا جو طریقہ بسرعت جان نکالنے کے لیے اختیار کیا جائے بہتر ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ زخم پھاڑنے والا ہو، اگر سوراخ والا زخم ہو تب بھی صحیح ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس باب میں اصل بات (جو قابلِ لحاظ ہے) یہ ہے کہ گولی کے شکار میں شبہ رہتا ہے؛ شبہ اس امر میں کہ شکار کی موت زخم سے ہوئی ہے چوٹ سے نہیں ہوئی۔ پس اگر یہ ثابت ہو جائے کہ شکار گولی کی چوٹ سے مرا ہے یا اس کا شبہ ہو تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا جب تک کہ وہ فی الواقع زندہ ہاتھ نہ آئے اور اسے حلال نہ کیا جائے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

پس اگر شکار کو بندوق کی گولیوں کا نشانہ بنایا گیا؛ اگر چہ گولی لگنے سے خون بہتا ہے اور جسم پھٹ جاتا ہے پھر بھی اس امر میں شبہ رہتا ہے کہ اس جانور کی موت گولی کے جھپیٹے سے واقع ہوئی یا گولی کے زخم سے مرا، چوں کہ اس میں شک رہا اس لیے وہ حلال نہ ہوگا۔ تاہم اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ وہ شکار زخم ہی سے مرا ہے، گولی کے صدمے سے نہیں مرا، تو حلال ہے۔

چھروں سے شکار کیے ہوئے جانور کا حکم بھی گولی (کے شکار) کی طرح ہے۔ پس اگر کسی جانور کو چھرے سے شکار کیا تو دیکھنا چاہیے کہ اگر وہ جانور بڑا ہے جس کی بابت یہ خیال نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اس کے محض صدمے سے مر سکتا ہے تو وہ حلال ہے، کیوں کہ اس صورت میں اس کی موت (چھرے کی تکلیف سے نہیں بلکہ) بے شبہ زخموں سے ہوئی ہے۔ لیکن اگر چھرا کسی چھوٹے سے کمزور جانور پر چلایا گیا جیسے ناتواں چڑا جس کی بابت خیال کیا جاتا ہے کہ وہ چھرے کے صدمہ ہی سے مر جائے گا تو وہ جانور حلال نہ ہوگا جب تک یہ یقین نہ ہو جائے کہ وہ گولی کے زخم ہی سے مرا ہے اور چوٹ (یا دھماکے) سے نہیں مرا۔

۱۔ (حِلّتِ شکار کے لیے) خون بہنے کی (شرط) کے متعلق حنفیہ میں باہم اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی قید نہیں ہے، خواہ زخم چھوٹا ہو یا بڑا ہو۔ بعض کہتے ہیں کہ خون کا بہنا سرے سے شرطِ صحت ہے ہی نہیں؛ صرف زخم کا ہونا کافی ہے خواہ کتنا ہی چھوٹا ہو۔ بعض اصحاب نے یوں تفصیل کی ہے کہ اگر زخم بڑا ہو تو خون بہنا ضروری

ایسی صورت میں اس کے مرنے کے دوسبب ہو گئے: ایک سبب تو ایسا تھا کہ اس کا کھانا حلال ہے یعنی تیر کا زخم۔ اور دوسرا سبب ایسا تھا جو حلت سے مانع ہے یعنی پانی میں ڈوب کر مرنا۔ اب احتیاطاً اس سبب کو ترجیح دی جائے گی جو اس کے حلال ہونے سے مانع ہے۔ اسی طرح کی ایک مثال یہ ہے کہ کسی جانور پر، جو کسی پہاڑی یا ٹیلے پر تھا تیر چلایا گیا؛ تیر لگ کر وہ جانور اتنے اوپر سے نیچے گر پڑا جہاں سے گر کر جانور بالعموم مرجاتے ہیں تو وہ شکار حلال نہ ہوگا۔ البتہ اگر تیر اس جانور کے اعضاے رئیسہ میں سے کسی میں پیوست ہو گیا اور اس عضو کو چور چور کر دیا اور اس کی موت کا تحقق ہو گیا بایں طور کہ اس میں حرکت مذبوحی کے سوا کوئی (اختیاری) حرکت باقی نہ رہی تھی اور اسی حالت میں وہ پانی میں گر گیا یا اونچی جگہ سے گر پڑا تھا جہاں سے گر کر موت کا آ جانا قرین قیاس ہے تو (اس صورت میں) وہ حلال ہوگا۔

اس حکم سے ایسے ناگریز حالات جن سے مفر نہ ہو مستثنیٰ ہیں، چنانچہ اگر کسی اڑتے ہوئے پرندے پر تیر چلایا اور وہ زمین پر یا زمین پر بکھری ہوئی اینٹوں پر آ کر گرا تو وہ حلال ہوگا اور شبہ کو نظر انداز کر دیا جائے گا کہ شاید وہ گرنے سے مرا (تیر کے زخم سے نہ مرا ہو)، کیوں کہ اگر ایسے شبہات پر بھروسہ کر لیا جائے تو کبھی شکار حلال نہیں ہو سکتا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی پرندہ دریا یا پانی پر اڑ رہا ہو اور اس پر تیر چلایا اور وہ پانی میں گرا تو حلال ہوگا[1] بشرطیکہ وہ پانی میں ڈوب نہ گیا ہو اور صرف آلۂ شکار کے زخم سے یہ قیاس نہ کیا جا سکتا ہو کہ اس کی موت اسی زخم سے ہوئی ہے کیوں کہ اس صورت میں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ وہ (زخم سے نہیں بلکہ) ڈوب کر مرا ہے۔

اگر کوئی جانور آلۂ شکار کے زخم سے دو ٹکڑے ہو جائے تو اس کے تمام اجزا حلال ہیں۔ اسی طرح اگر تیر چلایا گیا اور شکار کا سر کٹ گیا یا آدھا کٹا یا اس کے ساتھ اس کے جسم کا کچھ حصہ کٹا کہ (اس کٹے ہوئے

نہیں اور اگر زخم چھوٹا ہو تو خون بہنا ضروری ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ شکار حلال ہونے کے لیے خون بہنا شرط ہے، حتیٰ کہ جلد پھٹ جائے اور خون نہ بہے تو حلال نہ ہوگا۔ البتہ اگر جانور مریض ہو تو اس صورت میں خون کا بہنا شرط نہیں ہے اور خون بہنے کے لیے جلد کا پھٹنا لازم ہے۔ اگر جلد نہ پھٹے تو جانور حلال نہ ہوگا۔

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شکار پر تیر چلایا اور وہ ایسے پانی میں جا پڑا جہاں اس کا ڈوبنا اور مر جانا عادۃً قرینِ قیاس ہے اور وہ مر گیا تو کسی حال میں حلال نہیں، اگرچہ آلۂ شکار نے اس کے اعضائے رئیسہ کو کاٹ دیا ہو۔ البتہ اگر کوئی پرندہ پانی کے اوپر اڑ رہا تھا اور زخمی ہو کر پانی میں گر گیا تو معاف ہے۔ اسی طرح شکار شدہ پرندہ ہوا سے زمین پر گر پڑے تو

حصے) کے ساتھ وہ زندہ نہیں رہ سکتا تو اس جانور کا اور اس کے جسم کے کٹے ہوئے حصہ کا کھانا حلال ہے ۔لیکن اگر ایسا عضو کٹا کہ اس کے بغیر اس جانور کے زندہ رہنے کا خیال ہو سکتا ہے، مثلاً ہاتھ، پاؤں، ران یا ایک تہائی کولھا (کٹ جائے) اور وہ جانور اس زخم سے مر جائے[1] یا زندہ ہاتھ آئے اور اسے ذبح کر لیا جائے تو اس جانور کا کھانا حلال ہے، لیکن وہ عضو جو اس سے کٹ کر الگ ہو گیا حرام ہے، کیوں کہ جسم کا وہ حصہ جو زندہ جانور سے جدا کر لیا جائے مردار ہوتا ہے، سوا اس صورت کے جب کہ کٹا ہوا حصہ اس سے بالکل علیحدہ نہ ہو گیا ہو بایں طور کہ گوشت کے ساتھ لٹکا ہوا ہو اور اگر اس جانور کی زندگی رہ جاتی تو اس زخم کا بھر جانا اور اپنی حالت پر آ جانا ممکن ہوتا۔ ایسی صورت ہو تو اس جانور کو ذبح کرنے میں وہ حصہ عضو بھی جو ہنوز اس کے ساتھ وابستہ ہے ذبیحہ کے حکم میں ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ وہ کٹا ہوا حصہ برائے نام جڑا ہوا ہے مثلاً کھال سے[2] یا کسی رگ سے لٹکا رہ جائے کہ اس کے بھر جانے اور اپنی پہلی صورت پر آ جانے کی امید نہ ہو (تو وہ حصہ ذبیحہ کے حکم میں نہ ہوگا۔) شکاری جانوروں کے صحت شکار وغیرہ کی بابت مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔[3]

معاف ہے (یعنی اس شبہ کو دخل نہ دینا چاہیے کہ ممکن ہے وہ زخم سے نہ مرا ہو بلکہ گرنے کی چوٹ سے مرا ہو)۔

اگر شکار شدہ جانور پانی میں اس طرح گرے کہ جسم پانی میں اور سر پانی سے باہر ہو تو وہ بہر حال حلال ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر شکار کا ہاتھ یا پاؤں یا کوئی ایسا جزو کٹ گیا ہو جس کے بغیر اس کا زندہ رہنا ممکن تھا، لیکن وہ زخم کھا کر مر گیا تو وہ جانور، اس کے جسم سے جدا شدہ ہاتھ یا پاؤں کھایا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ دیکھ لینا چاہئے کہ وہ زخم ایسا تھا جس سے فوری ہلاکت ہو سکتی ہے اور (زخمی شکار) ہاتھ نہیں آیا اور اس میں زخمی ہونے کے بعد زندگی باقی تھی اور اسے مارنے کے لیے کوئی اور زخم نہیں لگایا گیا وغیرہ۔ اگر وہ پہلے زخم سے نہیں مرا اور اسے دوسرا زخم لگا کر مارا گیا تو اس صورت میں صرف وہ ثابت اعضاء جو اس کے وجود کے ساتھ وابستہ ہیں کھائے جا سکتے ہیں اور جو عضو اس کی زندگی ہی میں الگ ہو گیا وہ عضو نہیں کھایا جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ وہ شکار زندہ ہاتھ آ جائے اور اس میں زندگی ہو اور اسے ذبح کر لیا گیا۔ یعنی اس کا جدا شدہ حصہ بھی حلال نہیں ہے۔

۲۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر شکار شدہ جانور کا مقطوع حصہ اس کی کھال کے ساتھ لٹکا ہوا ہو اور اس شکار کا کھانا حلال ہو تو اس حصے کا کھانا بھی حلال ہے اور وہ دوسرے اعضاء کی طرح ہو جائے گا۔

۳۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ شکاری جانوروں کی دو قسمیں ہیں: ایک تو وہ جانور جو اپنی کچلیوں سے (یعنی منہ سے بھنبھوڑ کر) شکار کرتے ہیں جیسے کتا اور چیتا اور ہر ایسا جانور جو اس طرح شکار کرے۔ دوسرے ذو مخلب (یعنی پنجے والے شکاری جانور) جیسے باز، شکرہ، عقاب اور شاہین وغیرہ۔ ان دونوں قسم کے شکاری جانوروں کا مارا ہوا شکار حلال ہونے کے لیے یہ

شرط ہے کہ وہ شکار کے لیے سِدھائے گئے ہوں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمو نهن مما علمكم الله فكلو مما امسكن عليكم"

(یعنی ایسے شکاری جانور جنہیں تم شکار کے لیے سِدھاتے اور انھیں ایسی باتیں سکھا دیتے ہو جن کا طریقہ تمہیں اللہ نے سکھایا ہے یہ جانور اگر تمھارے لیے شکار کو دبوچ رکھیں تو اس شکار کو کھا سکتے ہو)۔

ان جانوروں میں سے پہلی قسم یعنی کتے وغیرہ کا سِدھ جانا تین باتوں پر موقوف ہے:

پہلی بات یہ ہے کہ جب شکار پر چھوڑا جائے تو اپنے مالک کا حکم مانے۔ دوسرے یہ کہ جب ڈانٹ کر روکا جائے تو رک جائے، خواہ یہ کیفیت شکار نظر آنے کے وقت ہو یا کسی اور وقت۔ تیسرے یہ کہ شکار شدہ جانور میں سے خود کچھ نہ کھائے۔

یہ تینوں شرطیں خصوصیت کے ساتھ کتے کے لیے ہیں؛ چیتے وغیرہ کے لیے تیسری شرط میں صرف اس قدر کافی ہے کہ وہ کھانے سے باز رہیں کیوں کہ ڈانٹ کر روکنے سے ان کا رک جانا دشوار ہے یہ ضروری نہیں ہے کہ بار باران کے نہ کھانے کا تجربہ ہوا ہو، بلکہ ایک بار کا تجربہ (سِدھا ہوا تسلیم کرنے کے لیے) کافی ہے۔ پس اگر (شکاری جانور نے) شکار میں سے کچھ کھالیا تو جس جانور میں سے کھایا ہے اس کا کھانا حرام ہے۔ لیکن ایسی صورت رونما ہونے سے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ جانور سِدھا ہوا نہیں ہے۔ چنانچہ اگر ایسے جانور نے پھر کوئی شکار کیا اور اس میں سے کچھ نہ کھایا تو اس کا مارا ہوا شکار حلال ہوگا۔ شکاری کتا اگر شکار شدہ جانور کا خون چاٹ لے اور گوشت میں سے کچھ نہ کھایا ہو تو شکار حرام نہ ہوگا۔

دوسری قسم کے سِدھے ہوئے شکاری جانور میں دو باتیں ہونی چاہییں: ایک تو یہ کہ جس وقت اس کو شکار پر چھوڑا جائے تو وہ مالک کی اطاعت کرے، اور جب واپس بلایا جائے تو واپس آجائے۔ رہا شکار کا نہ کھانا، تو یہ شرط ایسے شکاری پرندوں کے لیے لازم نہیں ہے، لہٰذا (شکاری پرندوں کا مارا) شکار حلال ہے، گو اس میں سے کچھ اس نے کھایا ہو۔ پنجوں سے شکار کرنے والے جانوروں (کے مارے ہوئے شکار کے حلال ہونے) میں یہ شرط ہے کہ شکار زخمی ہو گیا ہو' لہٰذا اگر دبا کر یا گلا دبوچ کر مارا ہوا شکار ہے تو وہ مباح نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ وحشی کالے کتے کا مارا ہوا شکار حرام ہے اور اس کا پالنا حرام ہے جیسا کہ ایک حدیث سے بظاہر یہی حکم نکلتا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اس امر کی تحقیق کہ کوئی جانور شکار کے لیے سِدھا ہوا ہے چار امور پر موقوف ہے:

اول یہ کہ مالک اس کو شکار پر چھوڑنے کے وقت روکے تو وہ اس کے ڈانٹنے سے رک جائے۔ اگر مالک نے اسے روکنے کے لیے ڈانٹا اور وہ نہ مانا تو اس جانور کو سِدھا ہوا شمار نہ کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس وقت ڈانٹا جب کہ وہ برانگیختہ ہو کر سخت غصے میں ہو اور اس کے ڈانٹنے کو وہ نہ مانے تو بقولِ صحیح اس کو سِدھا ہوا نہ مانا جائے گا۔

دوم یہ کہ جب شکار کے لیے چھوڑا تو وہ شکار کے لیے تیار ہو جائے بایں طور کہ مالک کے لشکارنے پر وہ برانگیختہ ہو جائے۔

تیسرے یہ کہ شکار کو پکڑ کر اپنے مالک کے لیے روک رکھے اور اسے چھوڑ نہ دے۔

چوتھے یہ کہ اس میں سے خود کچھ نہ کھائے۔

یہ چاروں شرطیں شکاری کتے اور اسی جیسے درندہ شکاری جانوروں کے لیے ہیں، لیکن شکاری پرندے کے لیے یہ شرط ہے کہ جب شکار کے لیے اسے اکسایا جائے تو وہ برانگیختہ ہو جائے اور بقول معتبر یہ بھی شرط ہے کہ شکار کو خود نہ کھائے۔ لیکن جب (شکار پر) وہ اڑ کر جھپٹ پڑے تو پھر اس کا ڈانٹنے سے رک جانا شرط نہیں ہے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ شکار پر جھپٹنے سے پہلے روکنے سے رک جائے (تب ہی اسے سِدھا ہوا شمار کیا جا سکے)۔ تاہم یہ ضروری ہے کہ ان صفات کا بار بار تجربہ کر لیا جائے تاکہ یہ گمان غالب ہو جائے کہ وہ شکاری پرندہ سدھ گیا ہے۔ نیز اس بارے میں واقف کار لوگوں سے شکاری جانور کی بابت تصدیق کر لی جائے۔ اگر وہ کہہ دیں کہ جانور سدھ گیا ہے تو اس کا مارا شکار کھایا جائے۔ اس بارے میں قابلِ وثوق قول یہ ہے کہ ایک یا دو بار (کی آزمائش) سے اندازہ نہیں لگایا جا سکتا۔ لہٰذا اگر شرائطِ بالا میں سے کوئی شرط (شکاری جانور کے تربیت یافتہ ہونے کی) نہ پائی گئی تو اس کا شکار حرام ہوگا۔ البتہ زندہ ہاتھ آ جائے اور اس کو ذبح کر لیا جائے تو وہ حلال ہو جائے گا۔

شکاری جانور (کا مارا شکار حلال ہونے) کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ اس نے شکار کو زخمی کیا ہو۔ اگر دبوچ کر مارا یا کسی دیوار سے ٹکرا کر یا کسی پتھر یا زمین پر پٹخ کر مارا یا ایسے ہی کسی اور طریقے سے مارا تو حلال ہوگا۔

جس کتے کا تربیت یافتہ ہونا متحقق ہو اس نے اگر اپنے شکار میں سے کچھ کھا لیا تو امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک زیادہ مشہور قول کی بنا پر وہ شکار حلال نہ ہوگا اور کتے کو نئے سرے سے سِدھانا پڑے گا۔

اگر کتا اپنے شکار کا خون چاٹ لے تو اس کے تربیت یافتہ ہونے میں خلل نہیں ہے۔

لازم ہے کہ کتے نے شکار کو جس جگہ پر کاٹا ہے اس جگہ کو بقولِ راجح مٹی اور پانی سے دھو لیا جائے جس طرح دوسری خالص نجاستوں کو دھویا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اتنے حصے کو کاٹ کر پھینک دینا چاہیے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ قابلِ درگزر ہے، دھونا ضروری نہیں، اور یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ جگہ پاک ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جانور کا سِدھا ہوا ہونا اس حالت میں مانا جائے گا کہ جو شکار اس نے کیا ہے اسے روک رکھے اور مالک کے لیے دبائے رہے اور اس میں سے کچھ نہ کھائے اور بلایا جائے تو حکم مانے اور جب شکار پر چھوڑا جائے تو وہ جھپٹ پڑے۔ اور اس کا تربیت یافتہ ہونا بقولِ صحیح درست نہ مانا جائے گا جب تک کہ ان باتوں کا تجربہ تین بار نہ کر لیا جائے۔ اس کے بعد چوتھی بار اس کا مارا شکار مباح ہوگا۔ اور کہا جاتا ہے کہ تیسری بار کا مارا شکار بھی مباح ہے۔

یہ تمام احکام کتے اور دوسرے درندہ شکاری جانوروں کے متعلق ہیں۔ شکاری پرندہ جانوروں مثلاً شاہین، جرہ اور باز کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ شکار میں سے خود نہ کھائیں (تب ہی انھیں تربیت یافتہ سمجھا جائے)۔ اگر مالک کے بلانے پر وہ عمل کرنے لگے تو اس کو سِدھا ہوا تسلیم کر لیا جائے گا۔ پس اگر تیسری بار مالک کے بلانے پر شکاری پرندہ، گوشت کا لالچ دیے بغیر آ جائے تو وہ سِدھا ہوا شکاری پرندہ ہے۔ لیکن اگر گوشت کا لالچ دے کر بلانے پر آئے تو اس کے تربیت

دعوت ولیمہ کا بیان

لغت کی رو سے ولیمہ، طعام العرس کا نام ہے (یعنی کتخدائی کی خوشی کی دعوت)۔اس کا اطلاق حقیقی معنی میں کسی اور شے پر نہیں ہوسکتا۔عرس (بضم عین) کا لفظ عقد ازدواج اور زفاف (یا خلوت) کے لیے بولا جاتا ہے لیکن فقہا اس سے وظیفہء زوجیت (خلوت صحیحہ) ہی مراد لیتے ہیں۔لہٰذا فقہا کے نزدیک ولیمۃ العرس سے مراد زفاف اور کتخدائی کی خوشی میں کھانے کی دعوت کرنا ہے۔اس کے علاوہ اور کھانے کی دعوتیں جو لوگوں کو بالعموم تقریبات مسرت پر دی جاتی ہیں، ان کے نام دوسرے ہیں جن کو حقیقی معنیٰ میں ولیمہ نہیں کہا جاتا۔

ایسی دعوتیں بہت سی ہیں مثلاً وہ دعوت جو عقد سے پہلے زوجہ کی طرف سے دی جاتی ہے؛ اس کو طعام الاملاک (بکسر الف) کہتے ہیں۔'املاک' کے معنے زوجیت میں دینے کے ہیں۔اس دعوت کو شندخ (بضم شین و سکون نون و فتح دال) کہتے ہیں۔یہ لفظ اہل عرب کے قول ''فرس مشندخ'' سے ماخوذ ہے اس کے معنے ہیں ''دوسروں پر پیش قدمی کرنے والا گھوڑا'' اس دعوت کا یہ نام اس لیے ہے کہ یہ کھانا نکاح اور زفاف سے پہلے ہوتا ہے۔

یافتہ ہونے کا اعتبار نہیں ہے۔یہاں تک تو مضائقہ نہیں کہ پہلی بار یا دوسری بار بلانے پر (شکاری پرندہ) نہ آئے، لیکن اگر تیسری بار بلانے پر بھی وہ نہ آئے تو اس جانور کو سِدھا ہوا خیال نہیں کیا جائے گا۔

(حِلّتِ شکار کے لیے) بقولِ معتبر یہ ضروری ہے کہ شکاری جانور اس کو زخمی کر دے۔اگر شکاری جانور نے پرندہ کا گلا دبوچ کر یا اسے دبا کر یا ایسے ہی کسی اور طریقے سے مار ڈالا تو اس کا کھانا جائز نہیں ہے۔لیکن اس حکم سے باز اور شکرا مستثنیٰ ہیں یعنی یہ لازم نہیں ہے کہ وہ شکار کو زخمی کر دیں (تب ہی حلال ہو)۔ان شکاری پرندوں کا مارا شکار بالاتفاق حلال ہے اگرچہ وہ گلا دبوچ کر یا دبا کر مارا گیا ہو۔

خون نکلنے کے بارے میں اختلاف ائمہ کی وہی صورت ہے جیسا کہ آلاتِ شکار سے شکار کے بیان میں گزر چکا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ تربیت یافتہ شکاری جانور وہ ہیں کہ جب شکار کے لیے انھیں چھوڑا جائے تو وہ اس کے مطابق کریں، اور جب پکار کر ان کو روکا جائے تو رک جائیں۔سوائے باز کے کہ اس کو (شکار پر چھوڑنے کے بعد) روکا نہیں جا سکتا۔اگر شکاری جانور احیاناً ایک بار کہنے کو نہ مانے تو اس سے یہ نہ سمجھا جائے گا کہ وہ تربیت یافتہ نہیں ہے۔چنانچہ ایک بار حکم ماننے سے تربیت پانے والا جانور سِدھا ہوا مان لیا جاتا ہے۔

اور (حِلّتِ شکار کی) یہ شرط ہے کہ شکاری جانور نے اسے زخمی کیا ہو اور اس سے خون نکلا ہو۔البتہ اگر شکار مریض

ختنہ کی تقریب میں جو دعوت ہوتی ہے اس کو اعذار بکسر الف (یعنی تقریب ختنہ کی دعوت) کہتے ہیں۔

عورت کے دردزہ سے نجات پانے اور بچے کے پیدا ہو جانے پر جو کھانے کی دعوت ہوتی ہے اس کا نام 'خرس' (بضم خاو سکون را) ہے (یعنی تقریب ولادت کی دعوت)۔

سفر سے واپس آنے کی تقریب میں جو دعوت ہوتی ہے اس کو ''نقیعہ'' کہتے ہیں۔ یہ لفظ 'نقع' سے مشتق ہے جس کے معنے غبار کے ہیں۔ (یعنی سفر سے غبار آلودہ مسافر کی بخیر واپسی کی دعوت)۔

بچے کے قرآن شریف وغیرہ ختم کرنے کی تقریب میں جو دعوت ہو اس کو حذآق، (بکسر حاو تخفیف ذال) کہتے ہیں۔ یہ لفظ 'حذق' سے مشتق ہے۔ اس میں بچہ کی مہارت (علمی) کی جانب اشارہ ہے۔

اسی میں وہ کھانا بھی ہے جو غم کی تقریبات میں دیا جاتا ہے۔ اس کو 'وضیمہ' کہتے ہیں (یعنی میت کا کھانا)

تعمیر مکان کی خوشی میں جو کھانا ہوتا ہے اس کا نام 'وکیرہ' ہے (یہ لفظ غالباً وکر سے ماخوذ ہے جس کے معنے پرندہ کا آشیانہ میں آنا ہے)۔

کھانے کی ایک دعوت ''عقیقہ'' ہے (یعنی مونڈن کی تقریب کا کھانا)

ولیمہ وغیرہ سے متعلق احکام

جیسا کہ معلوم ہوا ولیمہ اس ضیافت طعام کو کہتے ہیں جو کتخدائی (کی خوشی) میں کی جائے۔ یہ ایک سنت (۱) موکدہ ہے۔ عورت کے ساتھ تعلقات زناشوئی قائم کرنے کی خوشی میں یہ سنت اس طرح ادا کی جاتی ہے کہ خاوند اپنی مرضی کے مطابق اور اس کی حیثیت کے لوگ جیسی توفیق رکھتے ہوں اس کے پیش نظر ولیمہ کی دعوت کرے۔ پس اگر جانور کے ذبح کرنے کا مقدور ہے تو سنت یہ ہے کہ ایک بکری سے کم نہ ہو۔ صاحب توفیق کے لیے یہ مطالبہ کم سے کم ہے؛ جیسا کہ آنحضرت ﷺ نے عبدالرحمان بن عوفؓ کو ارشاد فرمایا کہ ''اولم و لو بشاۃ'' (یعنی ولیمہ کرو خواہ ایک بکری ہی سے ہو)۔ ماخوذ از حدیث بخاری۔ اگر مقدور نہ

ہے تو اس کے لیے صرف اتنا ہی کافی ہے کہ اس کی جلد پھٹ گئی ہو گو خون نہ بہا ہو، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا۔ پس اگر شکار کو اپنے بوجھ سے یا زمین پر پٹخ کر یا کسی اور طرح (بغیر زخمی کیے) مارا تو وہ حلال نہیں ہے۔

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ولیمہ ایک امر مندوب (پسندیدہ کام) ہے؛ نہ واجب ہے اور نہ بقول صحیح سنت ہے۔

ہو تو حسب استطاعت جو بھی ہو سکے کافی ہے۔ چنانچہ بخاری ہی میں یہ روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے بمقام مدین کسی زوجہ مطہرہ سے نکاح کی تقریب پر جو کے دانوں سے ولیمہ کیا تھا۔

ولیمہ کے علاوہ دوسری مسرت بخش تقریبات میں، جن کے نام اوپر بتائے گئے ہیں، جو کھانا کھلایا جاتا ہے ان کے بارے میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ ہر خوشی کے موقع پر کھانے کی تیاری اور ضیافت سنت ہے، خواہ وہ کتخدائی کی تقریب ہو یا ختنہ کی یا سفر وغیرہ سے واپسی کی خوشی کی تقریب ہو جس کا ذکر اوپر کیا گیا، لہٰذا دعوتِ ولیمہ ہی خصوصیت کے ساتھ سنت نہیں ہے۔ چنانچہ 'ولیمہ' جس طرح شادی کتخدائی کے کھانے پر صادق آتا ہے، اسی طرح دوسری تقریبات کے کھانوں پر بھی صادق آتا ہے لیکن اس کا مصداق بیشتر شادی ہی کی دعوت ہوتی ہے۔

سفر اگر ایسا ہو جس کو بالعموم لمبا خیال کیا جاتا ہے یا دور دراز کے علاقوں کا ہو تو واپسی پر دعوت طعام سنت ہے۔ لیکن آسان سفر ہو یا کسی قریب کے علاقے کا ہو تو اس صورت میں وہ سنت نہیں ہے۔

رہا وضیمہ یعنی میت کا کھانا تو سنت یہ ہے کہ وہ میت کے پڑوسیوں کی طرف سے ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ 'سنت' صرف دعوتِ ولیمہ ہے، اور وہ یہ ہے کہ کوئی شخص شادی کے بعد اپنی بیوی کے پاس جائے تو اس خوشی میں سنت یہ ہے کہ اپنے رشتہ داروں اور پڑوسیوں اور احباب کو مدعو کرے؛ ان کے لیے کھانا تیار ہو اور جانور ذبح کیا جائے۔

باقی رہیں ولیمہ کے سوا دوسری ضیافتیں، مثلاً تقریبِ ختنہ وغیرہ کی دعوت جن کا ذکر کیا گیا، تو وہ جائز ہیں، بشرطیکہ اس میں کوئی دینی برائی نہ ہو۔

میت کا کھانا جو غمی کے موقعوں پر ہوتا ہے سو جائز ہے کہ میت کے گھر والوں کے علاوہ اور لوگ کھانا تیار کر کے لائیں اور اہل میت کے ساتھ بیٹھ کر کھائیں۔ کیونکہ وہ لوگ (اس روز تجہیز و تکفین میں) مشغول رہتے ہیں۔ دوسرے تیسرے روز یہ عمل مکروہ ہے۔ مصیبت کے ایام میں تین روز کی یہ ضیافت ہم لوگ روا نہیں سمجھتے۔ تاہم اگر ایسی کوئی ضیافت کی جائے تو اس کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ہاں اگر محتاجوں کے لیے کھانا پکایا جائے تو اچھی بات ہے لیکن یہ شرط ہے کہ یہ کھانا (وارث) بچوں کے مال سے نہ ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ دعوتِ ولیمہ محض مندوب (امر پسندیدہ) ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

اس کے علاوہ دوسرے کھانے مثلاً ختنہ وغیرہ کی تقریب کی دعوت سو وہ محض جائز ہیں، نہ واجب ہیں نہ مستحب ہیں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ خصوصیت کے ساتھ تو صرف دعوتِ ولیمہ مسنون ہے، اس کے علاوہ دوسرے اقسام کی دعوتیں جن کا اوپر ذکر ہوا جائز ہیں، مگر غمی کے مواقع پر کھانے کی ضیافت مکروہ ہے۔

دعوت ولیمہ کا وقت

دعوت ولیمہ مذکورہ کس وقت ہونی چاہیے، اس کی بابت مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں [۱]

دعوت ولیمہ وغیرہ کا قبول کرنا

دعوت ولیمہ جو خصوصیت کے ساتھ تقریب کتخدائی کی دعوت کو کہتے ہیں، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اس کا قبول کرنا فرض ہے [۲]، لہٰذا جسے مدعو کیا جائے اسے جائز نہیں ہے کہ انکار کرے۔ البتہ ولیمہ کے علاوہ

تقریب ختنہ کی دعوت کے بارے میں دو قول ہیں: کچھ لوگ کہتے ہیں مکروہ ہے، کچھ کہتے ہیں جائز ہے۔
عقیقہ کی دعوت سنت ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ دعوتِ ولیمہ کا وقت وہ ہے جب بیوی کے پاس جانا ہو؛ خواہ اس سے پہلے کر دی جائے یا بعد میں ہو۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ بیوی کے پاس جانے (یعنی خلوت) سے پہلے مستحب ہے، کیونکہ اس دعوت کا مقصد نکاح کا اعلان ہے، لہٰذا مناسب یہ ہے کہ یہ اعلان 'خلوت' سے پہلے ہو۔ اور وہ جو امام مالکؒ سے مروی ہے کہ دعوتِ ولیمہ بیوی کے پاس جانے کے بعد ہوتی ہے اس سے مراد یہ ہے کہ اگر خلوت سے پہلے نہ ہوئی ہو اور یا دوبارہ کرنا ہو تو (خلوت کے بعد کی جائے)۔ پس امرِ مندوب یہ ہے کہ دعوتِ طعامِ ولیمہ ایک بار ہو اور دوبارہ ضیافت بھی مختلف اوقات میں صحیح ہے، بشرطیکہ دوسری بار جو لوگ بلائے جائیں وہ پہلی بار بلائے جانے والوں سے مختلف ہوں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ دعوتِ ولیمہ بیوی کے پاس جانے پر ہوتی ہے اور خلوت والے دن کے بعد اگلے دن بھی اس کا وقت رہتا ہے۔ اس کے بعد دعوتِ شادی ولیمہ بند ہو جاتی ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ دعوتِ ولیمہ کا مستحب وقت وسیع ہے۔ اس کا وقت عقدِ نکاح کے بعد سے کتخدائی (یا خلوت) کے انجام پانے تک ہے؛ کوئی خاص وقت متعین نہیں ہے، لہٰذا یہ جو عام دستور ہے کہ بیوی کے پاس جانے سے کچھ دیر پہلے دعوتِ ولیمہ ہوتی ہے، اس میں کوئی امر مانع نہیں ہے۔

دعوتِ ولیمہ کا وقت شروع ہونے کے بعد دو دن تک جاری رہتا ہے، یعنی پہلے دن اور دوسرے دن اور تیسرے دن یہ مکروہ ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

الولیمة اول یوم حق والثانی معروف والثالث ریاء وسمعة (ابوداؤد وابن ماجہ وغیرہ)۔

یعنی ولیمہ پہلے روز کا ادائے حق ہے، دوسرے روز کا نیکی ہے، تیسرے روز کا ریا اور نمائش ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ولیمہ کا وقت عقد کے ساتھ ہی شروع ہو جاتا ہے اور خواہ کتنا ہی زمانہ گزر جائے وہ ختم نہیں ہوتا۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر کنواری کے ساتھ شادی ہو تو ولیمہ کا وقت سات دن تک ہے، اور بیوہ کے ساتھ ہو تو تین دن؛ اس کے بعد ولیمہ کی قضا ہے (ادا نہ ہوگا)۔ اور بہتر یہ ہے کہ ولیمہ خلوت کے بعد کیا جائے۔

۲۔ اس بارے میں حنفیہ کی دو رائیں ہیں: ایک یہ ہے کہ دعوت کا قبول کرنا سنت ہے قطع نظر اس سے کہ وہ دعوتِ

وہاں بیٹھ سکتے ہیں اور کھانا کھا سکتے ہیں لیکن لازم یہ ہے کہ (معاً) واپس آ جائیں۔

چھٹے یہ کہ دعوتِ ولیمہ پہلے دن کا ہو؛ اگر دوسرے دن بلایا گیا تو قبول کرنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ اور اگر تیسرے روز بلایا گیا تو قبول کرنا مکروہ ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ دعوتِ ولیمہ کا قبول کرنا فرض ہے، بشرطیکہ یہ باتیں ہوں:

اول یہ کہ مدعو متعین ہو؛ یہ تعین اصلاً ہو یا ضمناً۔ اول الذکر کی مثال یہ ہے کہ کسی کو دعوت کرنے والے نے خود یا اپنے فرستادہ کی معرفت بلایا ہو، خواہ یہ فرستادہ اس کا غلام ہی ہو۔ ثانی الذکر کی مثال یہ ہے کہ کوئی فرستادہ بھیجا جائے کہ کسی خاص محدود محلہ کے لوگوں کو (کھانے کی دعوت کا) بلاوا دے۔ اس صورت میں اس مقام کے تمام اصحاب بضمن یک دیگر متعین اصحاب کے زمرے میں ہو جائیں گے۔ اگر دعوت دینے والے نے صراحتاً یا ضمناً کوئی تعین نہیں کی مثلاً اپنے فرستادہ کو یہ کہا کہ جو بھی ملے یا فقیروں کو بلا لاؤ اور ان کی کوئی حد متعین نہیں کی تو ایسی دعوت کا قبول کرنا واجب نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ شرکائے دعوت میں کوئی ایسا ذلیل اور کمینہ شخص نہ ہو جس کے ساتھ مل کر بیٹھنا مدعو کے لیے موجبِ اذیت ہو کہ اس سے مدعو کی شرافت یا مذہب پر زد پڑنے کا خوف یا دکھ پہنچنے کا اندیشہ ہو (تو ایسی دعوت کا قبول کرنا واجب نہ ہوگا)۔ لیکن اگر کوئی ایسا شخص شریکِ دعوت ہے کہ محض اس کے دیکھنے سے مدعو کو تکلیف پہنچتی ہو تو اس سے قبولیتِ دعوت کا حکم ساقط نہیں ہوتا۔

تیسرے یہ کہ دعوتِ ولیمہ میں کوئی امر ایسا نہ ہو جو شرعاً ممنوع ہے، مثلاً ریشم کا فرش جس پر اسے بیٹھنا ہو یا دوسروں کو بیٹھا دیکھے، خواہ ان کی نشست درمیان میں حائل ہونے والی کسی شئے پر ہو۔ یا اس دعوت میں سونے چاندی کے برتن استعمال کیے جائیں یا وہاں ناجائز آلات (مزامیر وغیرہ) کے ساتھ ایسے گانے گائے جا رہے ہوں جن کا سننا حرام ہے (تو اجابتِ دعوت واجب نہیں)۔

البتہ ایسی بری باتیں کہیں فاصلہ پر ہو رہی ہوں کہ سنائی دیں اور نظر نہ آئیں تو اس صورت میں دعوت سے انکار کرنا روا نہیں ہے؛ بہ صورت دیگر روا ہے کیونکہ گناہ کی بات کا سننا بھی حرام ہے اور دیکھنا بھی۔

چوتھے یہ کہ جہاں دعوتِ ولیمہ ہے وہاں کسی حیوان یا انسان کا پورا مجسمہ نصب نہ ہو۔ پورے مجسمہ سے مراد یہ ہے کہ اس میں جاندار کے ایسے تمام لازمی اعضاء بنے ہوئے ہوں جن کے بغیر زندگی ممکن نہیں ہے اور اس کا سایہ نہ پڑتا ہو بایں طور کہ وہ مجسمہ دیوار کے وسط میں بنا ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ ذی عقل جاندار کی جو تصویر حلال ہے وہ وہی ہے جس میں یہ شرائط موجود نہ ہوں۔ اس کی بابت مفصل بیان آگے آئے گا۔

بعض اصحاب نے ایسے ولیموں میں جہاں خلافِ شرع امور ہوں شامل ہونے کی اجازت ایسی صورت میں دے دی ہے جب کہ دعوت دینے والا کوئی صاحبِ اقتدار و اختیار شخص ہو کہ (دعوت کے انکار پر) اس کی بدسلوکی کا اندیشہ ہو۔

پانچویں یہ کہ وہاں پر بہت زیادہ ہجوم نہ ہو۔

چھٹے یہ کہ مدعو پر دروازہ نہ بند کیا جائے، اگرچہ اس کے خلاف مشورہ کے لیے ہی بند کیا گیا ہو۔ لیکن اگر طفیلیوں کی

روک کے لیے دروازہ بند کیا یا انتظامی طور پر بند کیا ہے تو اس طرح دروازہ بند کیے جانے پر دعوت سے انکار کرنا روا نہیں ہے۔

ساتویں یہ کہ دعوت کرنے والا مسلمان ہو اور مدعو کوئی ایسا شرعی عذر رکھتا ہو جو دعوت سے انکار کرنے کو جائز قرار دے، مثلاً مرض وغیرہ۔ اور یہ کہ دعوت کرنے والا بدکار یا شر پسند یا شیخی خورا ہو یا دعوت دینے والی غیر محرم عورت ہو جس کی دعوت قبول کرنا باعث تہمت ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جب تک یہ شرائط نہ ہوں دعوت کا قبول کرنا مسنون نہیں ہے:

اول یہ کہ دعوت کرنے والا اعلانیہ فسق و فجور میں مبتلا نہ ہو۔ بدکار اور ظالم کی دعوت قبول کرنا مسنون نہیں ہے بلکہ خلاف اولیٰ ہے۔ لازم ہے کہ ظالموں کا کھانا کھانے سے پرہیز کیا جائے، خواہ وہ حلال ہی کیوں نہ ہو۔

دوسرے یہ کہ دعوت کرنے والے کی کمائی کا زیادہ حصہ حرام نہ ہو۔ پس اگر اس کا علم ہو جائے تو دعوت قبول کرنا واجب نہیں ہے۔ اور اس کا کھانا نہ کھانا چاہیے جب تک کہ یہ نہ بتایا جائے کہ جس مال سے دعوت کی گئی ہے وہ حلال ہے، اس کے ورثہ میں آیا ہے وغیرہ۔ اگر اس کی کمائی کا بیشتر حصہ حلال کا ہو تو اس دعوت کو قبول کرنے اور کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

تیسرے یہ کہ دعوتِ ولیمہ میں گناہ کی بات مثلاً شراب وغیرہ نہ ہو۔ پس اگر کسی نے دعوتِ ولیمہ پر بلایا اور یہ معلوم ہوا کہ وہاں خلاف شرع باتیں ہیں تو اس کا قبول کرنا مسنون نہیں ہے۔ اگر اس کا علم نہ ہو تو دعوت قبول کرنے کا حکم ساقط نہ ہوگا۔ دعوت میں آنے کے بعد اگر گناہ کی بات کا علم ہوا مثلاً شراب پینا یا مجسمہ کا موجود ہونا؛ اگر یہ دعوت کھانے کی جگہ پر ہی ہو تو وہاں بیٹھنا نہ چاہیے بلکہ منہ موڑ کر چلا آنا چاہیے۔ لیکن اگر معصیت کی بات کھانے کی جگہ سے فاصلہ پر ہو اور وہاں سے آواز سنائی دیتی یا وہ بات نظر آتی ہے اور اس کا روکنا بس میں ہے تو واجب ہے کہ اسے روکا جائے اگر بس میں نہ ہو اور وہ خود بااثر شخصیت ہے، جس کی پیروی دوسرے کرتے ہوں تب بھی وہاں سے واپس چلا آنا واجب ہے؛ ورنہ خیر بیٹھ جائے اور کھا لے۔ اگر جانے سے پہلے ہی یہ باتیں معلوم ہو جائیں تو وہاں جانا حلال نہیں ہے۔ البتہ اگر اس کا لوگوں پر اثر ہے کہ اس کے سامنے یہ بُری باتیں نہ ہوں گی تو ایسی صورت میں دعوت قبول کرنا اور بُری باتوں سے باز رکھنے کے لیے وہاں جانا واجب ہے۔

یہودیوں اور عیسائیوں کی دعوت قبول کرنے میں حرج نہیں ہے، کیونکہ ان کا کھانا کھانے میں کوئی خرابی نہیں، خواہ ان کا ذبیحہ ہو یا کچھ اور۔ البتہ مجوسیوں کا ذبیحہ حرام ہے گو ان کے ہاں کا کھانا حلال ہے۔

چوتھے یہ کہ جسے دعوت دی گئی ہے اس کو قبولیتِ دعوت سے روکنے والا کوئی عذر شرعی نہ ہو۔

پانچویں یہ کہ دعوت کرنے والے نے جس کو بلایا ہے اس کی صراحتاً یا ضمناً تعیین کر دی ہو۔

چھٹے یہ کہ دعوتِ ولیمہ اس وقت ہو جو اس کے لیے شرعاً مقرر ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ دعوتِ ولیمہ کا قبول کرنا واجب ہے، اور ولیمہ کے علاوہ دوسری دعوتوں کا قبول کرنا سنت ہے۔

لیکن اس کے واجب یا سنت ہونے کی چند شرطیں ہیں:

اوّل یہ کہ دعوت کرنے والے نے خاص طور پر دولت مندوں ہی کو نہ بلایا ہو۔ امیروں کو بھی بلایا ہو اور غریبوں کو بھی۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ تمام انسانوں کو دعوت دی گئی ہو بلکہ مقصد صرف یہ ہے کہ وہ دعوت امیروں کے لیے مخصوص نہ ہو اور دعوت سے غرض مطلب برآری، منافقت، اور نمائش نہ ہو ایسی باتیں دین کی رو سے ناپسندیدہ ہیں اور اگر کوئی ایسا فخر کرتا ہے تو دوسروں پر ٹھونسنے کا اسے کوئی حق نہیں۔ لیکن اگر اتفاقاً یا قصداً جن کو بلایا گیا وہ امیر ہی لوگ تھے مثلاً وہ سب اس کے پڑوسی یا ہم مشرب و ہم پیشہ اصحاب تھے تو (دعوت قبول کرنے میں) کوئی مضائقہ نہیں۔

دوسرے یہ کہ وہ دعوت ایامِ ولیمہ میں سے پہلے دن کی ہو؛ اگر تین دن یا اس سے زیادہ مثلاً سات دن تک ولیمہ کی دعوت ہوئی تو صرف پہلے دن کی دعوت کا قبول کرنا واجب ہے اور دوسرے دن کی دعوت مستحب ہے؛ اس کے بعد کے دنوں کی دعوت قبول کرنا مکروہ ہے۔

تیسرے یہ کہ دعوت کرنے والا مسلمان ہو؛ کافر کی دعوت قبول کرنا واجب نہیں ہے۔ ذمی کی دعوت قبول کرنا سنت غیر مؤکدہ ہے۔

چوتھے یہ کہ دعوت کرنے والے کو کلی طور پر تصرف (خرچ وغیرہ کرنے) کا اختیار حاصل ہو۔ اگر دعوت کرنے والے کو (صاحبِ مال کی) اجازت نہیں تھی اور اس کے مال سے دعوت کی تو اس کا قبول کرنا حرام ہے۔ ہاں اگر ولی (نگرانِ مال) نے اپنے مال سے دعوت کی ہے تو قبول کرنا واجب ہے۔

پانچویں یہ کہ دعوت کرنے والا بذاتِ خود یا اپنے فرستادہ کی معرفت مدعو اصحاب کی تعیین کر دے (کہ کس کی دعوت ہے)۔

چھٹے یہ کہ وہ دعوت مدعو کے خوف سے یا اس کے اقتدار سے فائدہ اٹھانے کے لالچ سے یا کسی ناجائز کام میں اس کی اعانت حاصل کرنے کے لیے نہ کی گئی ہو۔

ساتویں یہ کہ جس کی دعوت کی گئی ہے وہ دعوت کرنے والے سے معذرت نہ کرے اور داعی اس کی معذرت بخوشی قبول کر لے، اور یہ بات قرائن ہی سے معلوم ہو سکتی ہے۔

آٹھویں یہ کہ دعوت کرنے والا بدکار، شرارت پسند اور متکبر نہ ہو۔

نویں یہ کہ دعوت کرنے والے کی کمائی کا زیادہ تر حصہ حرام نہ ہو؛ اگر ایسا ہو تو دعوت کا قبول کرنا مکروہ ہے۔ اور اگر یہ علم ہو جائے کہ وہ خاص کھانا جو کھایا جا رہا ہے وہ مال حرام سے ہے تو اس کا کھانا حرام ہے؛ مگر جب مال حرام اتنا عام ہو جائے کہ اس سے بچنا ممکن نہ ہو تو بقدرِ ضرورت کھانا جائز ہوگا۔

اگر دعوت کرنے والے کے مال کا زیادہ حصہ حرام نہ ہو لیکن اس میں شبہ ہو تو اس صورت میں دعوت کا قبول کرنا نہ واجب ہے نہ سنت ہے بلکہ صرف مباح ہے۔ دسویں یہ کہ جس نے دعوت دی ہے وہ اجنبی عورت نہ ہو اور کوئی محرم بھی وہاں موجود نہ ہو، یا جس کو دعوت دی گئی ہے اسے ایسی خلوت کا اندیشہ ہو، جو اس عورت کے ساتھ، اس کے لیے ممنوع ہے، گوفی

دعوت کو قبول کر لینے پر قبولیت دعوت کا فرض یا سنت (جو بھی صورت ہو) وہ ادا شدہ ہے اور کھانا کھانے کی پابندی (ادائے فرض یا سنت کے لیے) ضروری نہیں ہے؛ البتہ کھانا کھا لینا مستحب ہے۔(۱) پس اگر کسی روزہ دار کو بلایا گیا تو چاہیے کہ دعوت ولیمہ میں پہنچے اور دعوت کرنے والے کو بتائے کہ وہ روزہ دار ہے؛ اور پھر اس کے حق میں دعائے خیر کر کے واپس آ جائے۔ اگر یہ امر دعوت دینے والے کو شاق ہو اور کھانا نہ کھانے پر اسے رنج پہنچے تو مدعو کے لیے مستحب یہ ہے کہ اگر وہ روزہ نفلی ہے تو اسے توڑ دے(۲) (اور کھانا کھالے) کیونکہ اپنے مسلمان بھائی کو خوش کرنا اور اس کا دل نہ توڑنا نفل روزہ سے بڑھ کر ہے۔ روزہ فرض ہو تو کسی حال میں بھی روزہ توڑنا جائز نہیں ہے۔ واضح ہو کہ ایسی صورت میں دعوت کرنے والے کو چاہیے کہ (روزہ دار کے) عذر کو قبول کر لے اور کھانے پر اصرار نہ کرے۔

الواقع ایسی خلوت نہ ہوئی ہو (یعنی اس صورت میں دعوت قبول کرنا سنت نہیں ہے)۔

گیارہویں یہ کہ یہ دعوت، ولیمہ کے وقت کے اندر دی گئی ہو اور اس کا وقت عقد کے وقت سے شروع ہوتا ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

بارہویں یہ کہ جس کو دعوت دی گئی ہے وہ قاضی (جج) یا ایسا ہی کوئی عہدہ دار نہ ہو۔ ایسے شخص کو اپنی جائے تعیناتی پر دعوت قبول کرنا واجب نہیں ہے بالخصوص جب کہ دعوت کرنے والے کا کوئی معاملہ اس قاضی کے پاس تصفیہ طلب ہو۔ ایسی صورت میں دعوت قبول کرنا حرام ہے۔

تیرہویں یہ کہ جس کو دعوت دی گئی ہے وہ شمولیتِ دعوت سے معذور ہو اور وہ عذر ایسا ہو جس کی وجہ سے جماعت (صلوٰۃ) میں نہ شامل ہونا روا ہو جاتا ہے، مثلاً شدید مرض۔

چودہویں یہ کہ جس کو دعوت دی گئی ہے وہ کوئی عورت ہو یا بے ریش لڑکا ہو جس سے کسی برائی کا اندیشہ ہو یا دعوت دینے والے کی آبرو پر حرف آتا ہو۔

پندرہویں یہ کہ دعوت کرنے والے چند مختلف اصحاب نہ ہوں۔ کئی جگہ سے بلاوا ہو تو سب سے پہلے دعوت دینے والے کو قبولیت کے لیے مقدم رکھا جائے،

پھر اس کو جو قرابت میں نزدیک ہو، پھر جو پڑوس کے لحاظ سے قریب ہو، اور اگر سب لوگ اس کی نظر میں برابر ہوں تو قرعہ اندازی کر لی جائے۔

۱۔ مالکیہ کے اس بارے میں دو اقوال ہیں: ایک تو یہ کہ کھانا واجب نہیں: واجب صرف دعوت کا قبول کرنا تھا؛ اور اسی قول کو ترجیح دی گئی ہے؛ دوسرا قول یہ ہے کہ روزہ نہ ہو تو کھانا واجب ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر اسے اپنے اوپر یہ بھروسہ ہے کہ وہ اس روزے کی قضا رکھ لے گا تو افطار کر لے تاکہ ایک مسلمان بھائی کو تکلیف نہ پہنچے۔ اور اگر اپنے اوپر بھروسہ نہ ہو کہ قضا رکھ لے گا تو افطار نہ کرنا چاہیے، خواہ دعوت کرنے والے

لیکن اس کے واجب یا سنت ہونے کی چند شرطیں ہیں:

اوّل یہ کہ دعوت کرنے والے نے خاص طور پر دولت مندوں ہی کو نہ بلایا ہو۔ امیروں کو بھی بلایا ہو اور غریبوں کو بھی۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ تمام انسانوں کو دعوت دی گئی ہو بلکہ مقصد صرف یہ ہے کہ وہ دعوت امیروں کے لیے مخصوص نہ ہو اور دعوت سے غرض مطلب برآری، منافقت، اور نمائش نہ ہو ایسی باتیں دین کی رو سے ناپسندیدہ ہیں اور اگر کوئی ایسا فخر کرتا ہے تو دوسروں پر ٹھونسنے کا اسے کوئی حق نہیں۔ لیکن اگر اتفاقاً یا قصداً جن کو بلایا گیا وہ امیر ہی لوگ تھے مثلاً وہ سب اس کے پڑوسی یا ہم مشرب و ہم پیشہ اصحاب تھے تو (دعوت قبول کرنے میں) کوئی مضائقہ نہیں۔

دوسرے یہ کہ وہ دعوت ایامِ ولیمہ میں سے پہلے دن کی ہو؛ اگر تین دن یا اس سے زیادہ مثلاً سات دن تک ولیمہ کی دعوت ہوئی تو صرف پہلے دن کی دعوت کا قبول کرنا واجب ہے اور دوسرے دن کی دعوت مستحب ہے؛ اس کے بعد کے دنوں کی دعوت قبول کرنا مکروہ ہے۔

تیسرے یہ کہ دعوت کرنے والا مسلمان ہو؛ کافر کی دعوت قبول کرنا واجب نہیں ہے۔ ذمی کی دعوت قبول کرنا سنت غیر مؤکدہ ہے۔

چوتھے یہ کہ دعوت کرنے والے کو کلی طور پر تصرف (خرچ وغیرہ کرنے) کا اختیار حاصل ہو۔ اگر دعوت کرنے والے کو (صاحبِ مال کی) اجازت نہیں تھی اور اس کے مال سے دعوت کی تو اس کا قبول کرنا حرام ہے۔ ہاں اگر ولی (نگرانِ مال) نے اپنے مال سے دعوت کی ہے تو قبول کرنا واجب ہے۔

پانچویں یہ کہ دعوت کرنے والا بذاتِ خود یا اپنے فرستادہ کی معرفت مدعو اصحاب کی تعیین کر دے (کہ کس کی دعوت ہے)۔

چھٹے یہ کہ وہ دعوت مدعو کے خوف سے یا اس کے اقتدار سے فائدہ اٹھانے کے لالچ سے یا کسی ناجائز کام میں اس کی اعانت حاصل کرنے کے لیے نہ کی گئی ہو۔

ساتویں یہ کہ جس کی دعوت کی گئی ہے وہ دعوت کرنے والے سے معذرت نہ کرے اور داعی اس کی معذرت بخوشی قبول کر لے، اور یہ بات قرائن ہی سے معلوم ہو سکتی ہے۔

آٹھویں یہ کہ دعوت کرنے والا بدکار، شرارت پسند اور متکبر نہ ہو۔

نویں یہ کہ دعوت کرنے والے کی کمائی کا زیادہ تر حصہ حرام نہ ہو؛ اگر ایسا ہو تو دعوت کا قبول کرنا مکروہ ہے۔ اور اگر یہ علم ہو جائے کہ وہ خاص کھانا جو کھایا جا رہا ہے وہ مال حرام سے ہے تو اس کا کھانا حرام ہے؛ مگر جب مال حرام اتنا عام ہو جائے کہ اس سے بچنا ممکن نہ ہو تو بقدرِ ضرورت کھانا جائز ہو گا۔

اگر دعوت کرنے والے کے مال کا زیادہ حصہ حرام نہ ہو لیکن اس میں شبہ ہو تو اس صورت میں دعوت کا قبول کرنا نہ واجب ہے نہ سنت ہے بلکہ صرف مباح ہے۔ دسویں یہ کہ جس نے دعوت دی ہے وہ اجنبی عورت نہ ہو اور کوئی محرم بھی وہاں موجود نہ ہو، یا جس کو دعوت دی گئی ہے اسے ایسی خلوت کا اندیشہ ہو، جو اس عورت کے ساتھ، اس کے لیے ممنوع ہے، گونی

دعوت کو قبول کر لینے پر قبولیت دعوت کا فرض یا سنت (جو بھی صورت ہو) وہ ادا شدہ ہے اور کھانا کھانے کی پابندی (ادائے فرض یا سنت کے لیے) ضروری نہیں ہے؛ البتہ کھانا کھالینا مستحب ہے۔[1] پس اگر کسی روزہ دار کو بلایا گیا تو چاہیے کہ دعوت ولیمہ میں پہنچے اور دعوت کرنے والے کو بتائے کہ وہ روزہ دار ہے؛ اور پھر اس کے حق میں دعائے خیر کر کے واپس آجائے۔ اگر یہ امر دعوت دینے والے کو شاق ہو اور کھانا نہ کھانے پر اسے رنج پہنچے تو مدعو کے لیے مستحب یہ ہے کہ اگر وہ روزہ نفلی ہے تو اسے توڑ دے[2] (اور کھانا کھالے) کیونکہ اپنے مسلمان بھائی کو خوش کرنا اور اس کا دل نہ توڑنا نفل روزہ سے بڑھ کر ہے۔ روزہ فرض ہو تو کسی حال میں بھی روزہ توڑنا جائز نہیں ہے۔ واضح ہو کہ ایسی صورت میں دعوت کرنے والے کو چاہیے کہ (روزہ دار کے) عذر کو قبول کرلے اور کھانے پر اصرار نہ کرے۔

الواقع ایسی خلوت نہ ہوئی ہو (یعنی اس صورت میں دعوت قبول کرنا سنت نہیں ہے)۔

گیارھویں یہ کہ یہ دعوت، ولیمہ کے وقت کے اندر دی گئی ہو اور اس کا وقت عقد کے وقت سے شروع ہوتا ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

بارھویں یہ کہ جس کو دعوت دی گئی ہے وہ قاضی (جج) یا ایسا ہی کوئی عہدہ دار نہ ہو۔ ایسے شخص کو اپنی جائے تعیناتی پر دعوت قبول کرنا واجب نہیں ہے بالخصوص جب کہ دعوت کرنے والے کا کوئی معاملہ اس قاضی کے پاس تصفیہ طلب ہو۔ ایسی صورت میں دعوت قبول کرنا حرام ہے۔

تیرھویں یہ کہ جس کو دعوت دی گئی ہے وہ شمولیتِ دعوت سے معذور ہو اور وہ عذر ایسا ہو جس کی وجہ سے جماعت (صلوٰۃ) میں نہ شامل ہونا روا ہو جاتا ہے، مثلاً شدید مرض۔

چودھویں یہ کہ جس کو دعوت دی گئی ہے وہ کوئی عورت ہو یا بے ریش لڑکا ہو جس سے کسی برائی کا اندیشہ ہو یا دعوت دینے والے کی آبرو پر حرف آتا ہو۔

پندرھویں یہ کہ دعوت کرنے والے چند مختلف اصحاب نہ ہوں۔ کئی جگہ سے بلاوا ہو تو سب سے پہلے دعوت دینے والے کو قبولیت کے لیے مقدم رکھا جائے،

پھر اس کو جو قرابت میں نزدیک ہو، پھر جو پڑوس کے لحاظ سے قریب ہو، اور اگر سب لوگ اس کی نظر میں برابر ہوں تو قرعہ اندازی کرلی جائے۔

۱۔ مالکیہ کے اس بارے میں دو اقوال ہیں: ایک تو یہ کہ کھانا واجب نہیں: واجب صرف دعوت کا قبول کرنا تھا؛ اور اسی قول کو ترجیح دی گئی ہے؛ دوسرا قول یہ ہے کہ روزہ نہ ہو تو کھانا واجب ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر اسے اپنے اوپر یہ بھروسہ ہے کہ وہ اس روزے کی قضا رکھ لے گا تو افطار کرلے تاکہ ایک مسلمان بھائی کو تکلیف نہ پہنچے۔ اور اگر اپنے اوپر بھروسہ نہ ہو کہ قضا رکھ لے گا تو افطار نہ کرنا چاہیے، خواہ دعوت کرنے والے

تصویر کے احکام

دعوت ولیمہ قبول کرنے کے سلسلہ میں تصویر کا مسئلہ بھی آجاتا ہے۔سوال یہ ہے کہ اگر مدعو کو یہ علم ہو کہ دعوت میں (جہاں جانا ہے وہاں) تصویر بھی ہے تو دعوت قبول کرنے کا حکم ساقط ہوجائے گا یا نہ ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ یہ حکم ساقط نہ ہوگا، سوا اس صورت کے جب کہ وہ تصویر حرام نہ ہو کہ شرعاً اس کو دیکھنا مباح نہ ہو۔ پس اگر (تصویر) جائز ہو تو قبولیت دعوت کا حکم دعوت کی جگہ پر تصویر کے موجود ہونے سے ساقط نہ ہوگا۔اس واسطے کہ یہ تصویر یا تو کسی بے جان شے کی ہوگی مثلاً سورج، چاند، درخت یا مسجد کی یا کسی جاندار ذی عقل یا غیر ذی عقل کی۔ پہلی قسم کی تصویر تو جائز ہے جس میں کلام نہیں؛ دوسری قسم کی تصویر کے متعلق مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں[1] کیونکہ شرعی نقطہ نظر سے وہ تصویر حرام ہے جو فاسد اغراض سے بنائی گئی ہو۔ مثلاً وہ مجسمے جو غیر اللہ کی پرستش کے لیے بنائے جاتے ہیں۔ایسا کرنے والا بدترین عذاب کا مستوجب ہے۔یہی حکم ان تصاویر کا ہے جو ایسے مجسموں کی مانند ہوں، یا شہوات نفسانی کو برانگیختہ کرنے والی ہوں۔

کو اس میں رنج پہنچے۔ یہ مسئلہ اس صورت میں ہے کہ جب زوال سے پہلے روزہ توڑنے کا سوال ہو، ورنہ افطار حلال نہیں ہے سوا اس صورت کے جب کہ معاملہ والدین کی نافرمانی پر منتج ہو (یعنی ایسی صورت ہو تو روزہ توڑنا ہی پڑے گا)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ روزہ توڑنا جائز نہیں ہے اگرچہ روزہ نفلی ہو؛ سوا اس صورت کے جب کہ یہ مطالبہ والدین کی طرف سے ہو۔ باپ کی طرف سے ہو یا ماں کی طرف سے یہاں تک کہ اگر قسم کھالی ہے کہ روزہ توڑوں تو بیوی پر تین طلاق (تب بھی بامتثالِ امر روزہ توڑنا ہی پڑے گا)۔لیکن اگر قسم توڑنے پر کسی شرعی آزمائش میں پڑ جانے کا اندیشہ ہے، مثلاً یہ کہ قسم کھانے والے کا دل بیوی کے ساتھ وابستہ ہے اور ڈر ہے کہ طلاق کے بعد اس سے ملنا نہیں چھوڑا جاسکتا تو ایسی حالت میں مدعو کو چاہیے کہ روزہ افطار کرلے اور اس پر قضا واجب نہ ہوگی۔

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ تصویر بلاشبہ حرام ہے، بشرطیکہ یہ چار امور پائے جائیں:

ایک یہ کہ وہ تصویر کسی جاندار کی ہو؛ خواہ وہ ذی عقل ہو یا غیر ذی عقل۔ جاندار کے سوا کسی اور شئے مثلاً کشتی، مساجد، یا اذان دینے کے مینار کی تصویر قطعی طور پر مباح ہے۔

دوسرے یہ ہے کہ وہ مجسم ہو خواہ کسی پائدار مادہ مثلاً لکڑی، لوہا، مٹی یا کھانڈ (چینی) سے بنی ہوئی یا کسی اور (ناپائیدار) شئے، مثلاً خربوزے کے چھلکے سے کہ اگر اس کو بنا کر رہنے دیا جائے تو وہ مجسمہ سوکھ کر چرمر ہوجائے گا اور اس میں کچھ باقی نہ رہے گا۔ چنانچہ بعض اصحاب مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مجسمہ کسی ایسے شئے سے بنایا جائے جو دیرپا نہیں ہوتی تو روا ہے۔لیکن اگر تصویر مجسمہ کی شکل میں نہ ہو جیسے کسی جانور یا انسان کی صورت گری جو ورق، کپڑے، دیوار اور چھت وغیرہ پر بنائی جائے، اس باب میں فقہاء کا اختلاف ہے۔بعض اصحاب تو کہتے ہیں کہ یہ بغیر کسی تشریح کے مطلقاً مباح ہے اور بعض

ایسی تصاویر کا موجود ہونا گناہ کبیرہ ہے، لہٰذا نہ ان کا بنانا جائز ہے نہ ان کا رکھنا، اور نہ ان کو دیکھنا۔ البتہ اگر تصاویر کی غرض، علم سکھانا اور علم حاصل کرنا ہو تو مباح ہے، اس میں گناہ نہیں ہے۔ اسی لیے بعض مسالک میں لڑکیوں کو چھوٹی چھوٹی گڑیوں سے کھیلنے کی اجازت دی گئی ہے، لہٰذا اس کا بنانا اور اس کی خرید وفرخت جائز ہے، کیونکہ اس اجازت سے غرض صرف یہ ہے کہ خرد سال بچیوں کو تربیت اولاد کی سوجھ بوجھ حاصل ہو۔ اور یہ مقصد اس کے مباح ہونے کے لیے کافی ہے۔ اسی طرح اگر فرش پر، بستر پر، یا تکیئے پر تصویر بنی ہو تو جائز ہے، کیونکہ ایسی صورت میں اس تصویر کا استعمال توہین آمیز ہے، لہٰذا اسے بتوں کے برابر سمجھا جانا خلاف قیاس ہے۔ الغرض شریعت اسلامیہ کا مقصد صورت گری یا بت پرستی کی مخالفت اور بہر طور اس کے آثار مٹانا ہے لہٰذا ہر وہ شے جو بت پرستی کے قریب قریب ہو یا اس کا ذکر باقی رکھے وہ حرام ہے؛ اس کے علاوہ باقی سب (طرح کی تصویر) جائز ہے۔ مسالک مختلفہ کی تفصیل جو ذیلی حاشیہ میں آ رہی ہے اسی خیال کی نشاندہی کرتی ہے۔[1]

کہتے ہیں کہ اس وقت مباح ہے جب کہ کپڑے پر یا فرش یا بچھونے وغیرہ پر بنی ہو؛ اگر دیوار پر ہو تو ممنوع ہے۔ اور بعض کی رائے یہ ہے کہ اگر فرش کے طور پر استعمال کیے جانے والے کپڑے پر بنی ہوئی ہو تو مباح ہے، اس کے علاوہ اور کسی جگہ ہو تو ممنوع ہے۔ بہر حال اس باب میں سہولت رکھی گئی ہے۔

تیسرے یہ کہ تصویر میں وہ تمام اعضاء پورے بنے ہوئے ہوں جن کے بغیر انسان یا جانور زندہ نہیں رہ سکتے، لہٰذا اگر تصویر کے پیٹ یا سر وغیرہ میں رخنہ کر دیا گیا ہو تو وہ حرام نہ ہوگی۔

چوتھے یہ کہ اس مجسمہ کا سایہ ہو۔ پس اگر مجسم تصویر ہے، لیکن اس میں سایہ نہیں، بایں طور کہ وہ دیوار پر بنائی گئی ہو اور سوا اس حصے کے جس کا سایہ نہیں پڑتا اور کوئی حصہ ظاہر نہ ہو تو وہ حرام نہیں ہے۔ ان احکام سے لڑکیوں کے کھیلنے کی مصنوعی گڑیاں مستثنیٰ ہیں۔ ان کی صورت گری اور خرید وفروخت جائز ہے، خواہ وہ جسم دالی ہوں کیونکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ لڑکیوں کو کام کرنے کا سلیقہ اور تربیتِ اولاد کا علم حاصل ہو۔ یہیں سے یہ معلوم ہوا کہ بہر حال صورت گری کے حرام کیے جانے کی غرض یہ ہے کہ اس چیز کی تردید کی جائے جو بت پرستی سے مشابہ ہو۔

ا۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ جاندار کے علاوہ ہر چیز کی تصویر جائز ہے جیسے درختوں، کشتیوں یا چاند سورج کی تصویر۔ جاندار کی تصویر بنانا حلال نہیں ہے، خواہ وہ حیوان ذی عقل ہو یا غیر ذی عقل۔ اگر کوئی تصویر بنائی گئی ہے تو وہ یا تو مجسد (جسم والی یعنی مجسمہ) ہو گی یا بے جسم کی۔ اگر تصویر جسم والی نہیں ہے تو اس کا دیکھنا حلال ہے بشرطیکہ زمین پر ہو یا فرش کے اوپر جہاں پاؤں پڑتے ہوں، یا پھر کسی گاؤ تکیہ یا تکیئے پر ہو جس پر ٹیک لگائی جاتی ہے کیونکہ ایسی تصویر کی عظمت مقصود نہیں ہوتی جس سے شائبۂ بت پرستی ظاہر ہو۔ جسم والی تصویر کا تماشا کرنا (نظارہ) جائز ہے بشرطیکہ تصویر میں جاندار جس حال میں دکھایا گیا ہے اس حال میں زندہ رہنا محال ہو، مثلاً سر یا درمیان سے دھڑ کٹا ہوا یا پیٹ پھٹا ہوا ہو۔ یہیں سے فلمی تصویرات،

غِناء کے مسائل

پیش لفظ

منجملہ ان اشیاء کے جن کا تعلق ولیمہ (کی دعوت) سے ہے، غنا بکسر غین والمد (یعنی راگ گانا) اور اس کا سننا بھی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر ولیمہ کی دعوت میں گانا اور تماشا ہو، جیسا کہ عام طور پر لوگوں کا دستور ہو گیا ہو، تو کیا ایسی صورت میں دعوت قبول کرنے کا حکم جاتا رہتا ہے؟

جواب یہ ہے کہ دعوت کے قبول کرنے کا حکم ساقط نہیں ہوتا جب تک کہ وہ گانا اور کھیل تماشا ایسا نہ ہو جو شرعاً روا نہیں ہے۔ اگر کوئی معمولی کھیل تماشا اور جائز گانا ہو تو اس سے وجوب اجابت ولیمہ ساقط نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ شریعت اسلامیہ میں رواداری بہت ہے اور جو احکام بھی دے گئے ہیں، ان کی غرض، اخلاق کا سنوارنا اور طبائع کو بڑی خواہشات کی گندگی اور گناہ سے بچانا ہے۔ اسی لیے انسان کے ہر ایسے عمل کو جس میں خرابی کا شائبہ ہے حرام قرار دیا گیا ہے، خواہ وہ بظاہر اچھا معلوم ہوتا ہو۔ چنانچہ 'گانا' بایں نقطہ نظر کہ وہ لحن کے ساتھ آواز کی تکرار کا نام ہے جائز ہے اور اس میں کوئی برائی نہیں ہے۔ لیکن اس کے ساتھ کچھ ایسی باتیں شامل ہو جاتی ہیں جو اسے حرام اور مکروہ بنا دیتی ہے، یہی حال کھیل تماشے کا ہے۔ چنانچہ ایسا گانا ممنوع قرار دیا گیا ہے جس کا نتیجہ پرائی عورت یا بے ریش لڑکے پر مفتون ہو جانا ہو۔ اسی طرح اس امر کی ممانعت ہے جس کا نتیجہ شراب نوشی کی رغبت یا ضیاع وقت کا موجب ہو اور امور واجب کی ادائیگی میں حارج ہو۔ اگر ایسی کوئی برائی نہ ہو تو روا ہے۔ چنانچہ ایسا گانا جو کسی خاص زندہ عورت کی تعریف میں ہو حلال نہیں ہے کیوں کہ یہ امر اس عورت کے لیے خواہش نفس کو بھڑکاتا اور اس کا مفتون بناتا ہے۔ ہاں کسی وفات یافتہ عورت کی صفت بیان کی جائے تو مضائقہ نہیں کیوں کہ اس کے حاصل کرنے سے انسان مایوس ہوتا ہے۔ بے ریش لڑکے کے متعلق بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح ایسے گانے جو شراب کی تعریف و ترغیب میں ہوں، حلال نہیں ہیں۔ کیوں کہ اس سے مے نوشی اور شراب کی محفلوں میں شریک صحبت ہونے کی ترغیب ہوتی ہے۔ یہ باتیں شرعی نقطہ نظر سے حرام ہیں۔ یہی حکم اس گانے کا ہے جس میں انسان کی مذمت (ہجو) کی گئی ہو؛ خواہ انسان مسلمان ہو یا ذمی، کیوں کہ ایسا کرنا دین اسلام میں حرام ہے، لہٰذا ایسا گانا اور اس کا سننا جائز نہیں ہے۔ البتہ ایسے گانے جس میں حکمت اور نصیحت ہو، یا وہ گانے جو گل وغنچہ وسبزہ ورنگ اور پانی وغیرہ کی تعریف میں ہوں، یا جس میں غیر معین انسان کے حسن وجمال کی تعریف ہو اور اس گانے سے کسی

امر حرام میں مبتلا ہونے کا اندیشہ نہ ہو، مباح ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ایسا کھیل تماشا جس میں گندی اور جھوٹی باتیں ہوں اور ممنوعہ اعضائے بدن (عورت) کی نمائش ہو، اور لوگوں کے ساتھ تمسخر ہو اور غیر مردوں کے سامنے عورتوں کا ناچ ہو، جیسا کہ بعض بے عقل کرتے ہیں کہ فاحشہ عورتوں کو ولیموں میں ناچنے کے لیے بلایا جاتا ہے، یہ سب باتیں حرام ہیں۔ ایسے ولیمہ میں نہ شرکت حلال ہے اور نہ دعوت ولیمہ کا قبول کرنا جائز ہے۔ یہاں جو مسائل بیان کیے گئے وہ دین کے تقاضوں کے موافق اور اہل فکر علما کی عبارتوں سے ماخوذ ہیں۔ انھوں نے اقوال ائمہ کی تعبیر اسی طرح فرمائی ہے۔ اب ذیلی حاشیہ میں ان (ائمہ) کی اصل عبارتیں بیان کی جاتی ہیں۔ (۱)

سینما' کی نمائش کا جواز معلوم ہوتا ہے بشرطیکہ اس میں کوئی اور ناجائز امر نہ ہو، کیونکہ فلمی تصاویر ناقص ہوتی ہیں۔ اسی طرح لڑکیوں کی گڑیاں (عدمِ جواز کے حکم سے) مستثنیٰ ہیں۔ چنانچہ ان کا بنانا اور خریدنا جائز ہے۔ اور بعض اصحاب نے اس کے لیے ناقص ہونے کی شرط لگائی ہے (یعنی صرف وہ گڑیاں جائز ہیں جو مکمل نہ ہوں)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جاندار کے علاوہ اور اشیاء مثلاً درخت وغیرہ کی تصویر جائز ہے۔ جاندار کی تصویر حلال نہیں ہے، خواہ جاندار ذی عقل ہو یا غیر ذی عقل؛ بجز اس صورت کے جب کہ ایسے کپڑے پر بنائی گئی ہو جس پر پاؤں پڑتے ہوں یا تکیہ پر جس سے ٹیک لگائی جاتی ہے۔ تصویر اگر مجسمہ کی صورت میں ہو تو وہ بھی حلال ہے بشرطیکہ اس کا ایسا کوئی عضو نہ دکھایا گیا ہو جس کے بغیر جانور زندہ نہیں رہ سکتا جیسے سر وغیرہ۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جاندار کے سوا اور اشیاء مثلاً درخت وغیرہ کی تصویر جائز ہے۔ جاندار کی تصویر اگر فرش یا تکیہ پر یا بچھے ہوئے کپڑے پر یا پتے پر ہو تو جائز ہے؛ کیونکہ اس طرح (توقیر نہیں بلکہ) توہین ہوتی ہے۔ ایسی تصویر بھی جائز ہے۔ جس میں کوئی ایسا عضو کٹا ہوا (دکھایا گیا) ہو جس کے بغیر انسان زندہ نہیں رہ سکتا۔ جیسے 'سر' وغیرہ۔ تاہم اگر اس کو احترام سے رکھا گیا ہو یا تصویر کے ایسے تمام اعضاء کامل ہوں تو وہ حلال نہ ہوگی۔

۱۔ شافعیہ کا نقطہ نظر:

امام غزالیؒ اپنی کتاب احیاء علوم الدین میں فرماتے ہیں کہ: ''نصوص (دینی تصریحات) سے ثابت ہے کہ گانا، ناچنا، دف بجانا اور خوشی میں ڈھال اور نیزے کے ساتھ زنگیوں اور حبشیوں کا ناچ دیکھنا مباح ہے۔ یہ حکم (اس) تقریب یوم عید پر قیاس کیا گیا ہے (جس کا ذکر آگے آ رہا ہے)، کیونکہ وہ خوشی کا موقع ہوتا ہے اور اس میں شادی کی تقریب اور ولیمہ، عقیقہ، ختنہ اور سفر سے واپسی اور ایسی تمام مسرت آگیں تقریبات اور مواقع داخل ہیں جن میں شرعاً اظہار مسرت جائز ہے چنانچہ اپنے بھائیوں سے ملاقات کرنا، ان کو دیکھنا اور ایک جگہ اکٹھا ہو کر کھانا کھانا اور بات چیت کر کے خوش ہونا، جائز ہے اور یہی مواقع ہیں جن میں عموماً گانا وغیرہ ہوتا ہے۔

بات یہ ہے کہ امام غزالیؒ نے گانے کے بہت سے اقسام بتائے ہیں؛ منجملہ ان کے وہ ہیں جن میں کوئی خرابی یا امر

خلاف شریعت یا دینی نقطہ نگاہ سے گھٹیا قسم کے مضمون پر مشتمل ہو۔ ایسے ہی گانوں کے متعلق انھوں نے فرمایا ہے کہ وہ حرام ہیں اور (جس رقص کو انھوں نے جائز کہا ہے اس) رقص سے مراد مردوں کی ایسی حرکتیں ہیں جن میں نفسانی خواہشات کا تصور نہ ہو؛ اور جن کے سامنے وہ (رقص) کیا جائے وہ بھی ایسے ہی ہوں (کہ شہوانی خیالات نہ رکھتے ہوں)۔ لیکن عورتوں کا ناچ اور ایسے اشخاص کے سامنے جن پر وہ حلال نہیں ہیں (یعنی غیر محرم ہیں) بالاتفاق حرام ہے، کیونکہ اس میں شہوانی تحریک ہوتی ہے اور فتنہ پیدا ہوتا ہے؛ نیز غیرت وحمیت کے منافی ہے۔ یہی خرابی بے ریش لڑکوں (کے ناچ وغیرہ) میں ہے، جب کہ ایسے لوگوں کے سامنے کیا جائے جن کی نفسانی خواہشات برانگیختہ ہوں اور ان پر مفتون ہو جانے کا اندیشہ ہو۔

امام غزالیؒ نے جوازِ رقص کا استدلال حبشیوں اور زنگیوں کے اس ناچ سے کیا ہے جو (ایک بار) عید کے روز مسجد نبوی میں ہوا۔ رسول اللہ ﷺ نے اس کو ہونے دیا اور اپنی زوجہ سیدہ عائشہؓ کے لیے روا رکھا کہ اس کو دیکھیں اور آپ خود ان پر آڑ کیے ہوئے تھے۔ ظاہر ہے کہ اس سے کوئی برا خیال پیدا نہیں ہوتا۔ غرض وہ ناچ جس میں برے خیالات نہ پیدا ہوں مباح ہے۔

اور احیاء العلوم میں یہ بھی منقول ہے کہ: امام شافعی فرماتے ہیں کہ میں نے علمائے حجاز میں سے کوئی عالم ایسا نہیں دیکھا جس نے گانے کو مکروہ بتایا ہو، بجز ان گانوں کے جن میں حسن صوت وغیرہ کا بیان ہو۔ چنانچہ نوائے شتربان (حدی) اور آثار وعمارات کے تذکرے ور اشعار کا لحن کے ساتھ خوش گلوئی سے پڑھنا مباح ہے۔ اور وہ کہتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے یہ جو منقول ہے کہ گانا لہو، مکروہ اور لغویات سے مشابہ ہے سو یہ اس کی اباحت کے منافی نہیں ہے؛ اس سے ان کی مراد گانے کی وہی قسم ہے جو مکروہ ہے کیونکہ لفظ لہو کا مطلب بے فائدہ کام ہے اور بے فائدہ کام حرام نہیں ہوتا جب تک کہ اس میں کوئی امر شرعاً ممنوع نہ ہو۔ یہی کیفیت 'لغو' سے مشابہ امور کی ہے۔ انھوں نے تو غناء کے مباح ہونے کے متعلق بہت کچھ لکھا ہے جو چاہے وہاں ملاحظہ کرلے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ حرام گانا وہ ہے جس میں ناجائز مضامین ہوں، مثلاً بے ریش لڑکوں یا کسی متعین زندہ عورت کی تعریف اور شراب کا وصف جس سے اس (کے استعمال) کا شوق پیدا ہو، یا میخانوں کی تعریف یا کسی مسلمان یا ذمی (غیر مسلم شہری) کی مذمت جو محض برائی کی غرض سے کی جائے۔ چنانچہ اگر ایسے گانوں سے کوئی ثبوت بہم پہنچانا ہو یا مقصد محض اظہار فصاحت وبلاغت ہو تو وہ حرام نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر گانا جمالیات کے موضوع پر ہو جیسے غنچہ وگل کی خوبیاں یا چشموں اور پہاڑوں اور بادل وغیرہ کی منظر کشی تو ایسے گانوں کے ممنوع ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔" (اقتباس تمام شد۔ بحوالہ فتح القدیر) اور وہ جو امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ وہ گانا فعل مکروہ اور اس کا سننا گناہ بتاتے ہیں، وہ اسی گانے کے متعلق ہے جو ممنوع ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گوٹ اور شطرنج کا کھیلنا اور ستار، سارنگی، بربط، بنسری اور نفیری وغیرہ کا بجانا مکروہ تحریمی ہے۔ اس کی تفصیل مسابقت (مقابلہ کے کھیلوں) کے بیان میں آئے گی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ آلات لہو کا استعمال نکاح کے اعلان وغیرہ کے لیے جائز ہے؛ خاص کر دف اور ڈھول وغیرہ جن

بال کٹوانے اور ناخن ترشوانے کے احکام

بال کٹوانے اور ناخن ترشوانے کے احکام سے متعلق مختلف فقہی مسالک کی تفصیل حسب ذیل ہے۔(۱)

میں گھونگرو نہ ہوں۔ بنسری اور نفیری بھی (جائز ہے)، بشرطیکہ غفلت میں نہ ڈال دے۔ یہ سب مردوں اور عورتوں کے لیے (یکساں) جائز ہے۔ بعض (اصحاب) حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ چیزیں صرف مخصوص موقع پر جائز ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ یہ شادی میں اور نکاح کے وقت اور ہر خوشی کی تقریب میں جائز ہیں؛ شادی کے لیے مخصوص نہیں ہے۔ لیکن گانا وہی جائز ہے جو اسی طرح کا رجز ہو جو انصاری لڑکیوں کے اس گانے سے مشابہ ہو:

اتينا كم اتينا كم　　فحيونا نحييكم

ولولا الحبة السمراء　لم نحلل بواديكم

(یعنی ہم تمھارے ہاں آئے، ہم تمہارے ہاں آئے۔ تم ہمیں مبارکی دو ہم تمہیں مبارکی دیتے ہیں۔ اگر گندمی رنگ کے دانے نہ ہوتے تو ہم تمھاری وادی میں نہ آتے۔)

حنابلہ کہتے ہیں کہ: بانسری، نفیری، ڈھول؛ اور طبل وغیرہ اور ان جیسے دوسرے آلاتِ سرور جائز نہیں ہیں، جیسے کہ گوٹ اور شطرنج وغیرہ کھیلنا حرام ہے۔ جب دعوتِ ولیمہ ان امور میں سے کسی پر مشتمل ہو تو اس دعوت کا قبول کرنا جائز نہیں ہے۔

لیکن غناء، اگر وہ حسنِ صوت، اور ترنم کی حد تک ہو تو فی حد ذاتہ جائزہ ہے۔ بلکہ حنابلہ کا کہنا ہے کہ تلاوت قرآن میں ترنم اور حسنِ صوت مستحسن ہے، بشرطیکہ کسی لفظ میں، یا تلفظ میں کمی بیشی، اور تغیر وتبدل واقع نہ ہو۔ لیکن اگر قرآنی تلفظ میں تغیر، اور الفاظ میں کمی بیشی ہو تو حرام ہے ترنم، اور حسنِ صوت، اگر وعظ وتقریر اور نصیحت وغیرہ میں ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ گا گا کر تلاوتِ قرآن کرنا مکروہ ہے، اور سماع بھی مکروہ ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ روز جمعہ کی مطلوبہ سنتوں میں مونچھوں کا اس قدر چھوٹا کرانا ہے کہ لب کی سرخی دکھائی دینے لگے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مونچھیں اتنی تراشی جائیں کہ بال کم ہو جانے سے نیچے کی سطح نظر آنے لگے۔ تاہم بال کا جڑ تک کتروانا مکروہ ہے، لہٰذا مونچھوں کا منڈوانا مکروہ ہے۔ ہاں! کچھ حصہ تراشا جائے اور کچھ حصہ منڈوایا جائے تو جائز ہے۔ داڑھی منڈوانا اور زیادہ کتر والینا مکروہ ہے۔ اگر (داڑھی) ایک مٹھی سے زیادہ لمبی ہو تو اس میں سہولت رکھی گئی ہے۔

یوم جمعہ کی سنتوں میں بغل کے بال کا دور کرنا بھی ہے۔ جو شخص اسے اکھاڑ سکتا ہو اسے مونڈنا مکروہ ہے۔ البتہ بال اکھاڑنے میں تکلیف ہو تو اس کے لیے منڈوانا مکروہ نہیں ہے۔

مردوں کے لئے موئے زیر ناف کا مونڈنا اور عورتوں کے لیے اس کا اکھاڑنا یوم جمعہ کی سنتوں میں سے ہے۔ اگر

خاوند کہے تو عورت پر اس کا دُور کرنا لازم ہے۔

ناک کے بال کا نوچنا مکروہ ہے۔ اگر بڑھ جائے تو اس کا کترنا سنت ہے۔ اگر اس کے رکھنے میں کوئی طبی مصلحت ہو تو اسے چھوڑ دینا چاہیے۔

سر کے بال منڈوانا مباح ہے۔ بالوں کو صاف ستھرا رکھے جانے کا خاص خیال رکھا جائے تو اس کے رکھنے میں مضائقہ نہیں، سوا اس صورت کے جب کہ بال بڑھانے کی غرض ایک خاص گروہ (مثلاً متصوفین فقراء) کی سی صورت بنا کر لوگوں کو دھوکا دینا ہو۔ اس صورت میں بال بڑھانا جائز نہیں ہے۔

جمعہ کی مطلوبہ سنتوں میں بڑھے ہوئے ناخنوں کا ترشوانا ہے، جب کہ حالتِ احرام نہ ہو۔

جمعرات اور دوشنبہ کے ایام بھی جمعہ کی مانند ہیں۔ ناخن ترشوانے کی پسندیدہ صورت یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کی کلمہ والی انگلی سے شروع کر کے چھوٹی انگلی تک کے ناخن تراشے جائیں۔ اسکے بعد انگوٹھے کا ناخن اور تب بائیں ہاتھ کی چھوٹی انگلی (چھنگلیا) سے شروع کر کے انگوٹھے تک کے ناخن تراشے جائیں۔ اور دونوں پاؤں کے ناخنوں کا تراشنا دائیں پاؤں کی چھوٹی انگلی سے شروع کر کے بالترتیب بائیں پاؤں کی چھوٹی انگلی پر ختم کیا جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مرد کے لیے داڑھی کا بال منڈوانا حرام ہے اور سنت یہ ہے کہ مٹھی بھر سے زیادہ لمبے نہ ہوں۔ اگر اس سے زیادہ لمبے ہوں تو ترشوائے جاسکتے ہیں۔ داڑھی کے پہلوؤں کے بال کٹوانے، بغلوں کے بال منڈوانے اور سفید بالوں کے چنے جانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ مونچھوں کا کتروانا یہاں تک سنت ہے کہ اوپر کے ہونٹ کے کنارے کے مساوی ہو جائیں۔

بعض حنفیہ کہتے ہیں کہ مونچھوں کا منڈوانا سنت ہے اور اس قول کو وہ ابو حنیفہؒ اور صاحبین (امام محمدؒ و امام یوسفؒ) کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ مرد کے لیے موئے زیرِ ناف کا مونڈنا یا بال صفا سے دور کرنا مستحب ہے، لیکن عورت کے لیے سنت یہی ہے کہ اس کو اکھاڑا جائے۔ بغل کے بالوں کا مونڈنا اور اکھاڑنا دونوں طرح سنت ہے، لیکن اکھاڑنا بہتر ہے۔ پیٹھ اور سینے کے بالوں کو مونڈوانا خلافِ ادب (نامناسب) ہے۔

چالیس دن سے زیادہ عرصہ تک ناخن تراشنے، مونچھیں کتروانے اور بغل کے بال دور کرنے سے باز رہنا مکروہ تحریمی ہے۔ سر کے بالوں کے باب میں اختلاف ہے، کہا جاتا ہے کہ احرام کی حالت نہ ہو تو ہر جمعہ کو سر منڈانا سنت ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سر منڈانا اور بال بڑھانا دونوں جائز ہیں، لیکن اگر بال بڑھے ہوئے ہیں تو سنت یہ ہے کہ اس میں مانگ نکالی جائے۔ اس میں مضائقہ نہیں ہے کہ سر کو بیچ میں سے کچھ مونڈ دیا جائے اور باقی بن گندھا رہنے دیا جائے کیونکہ اس کا گوندھنا مکروہ ہے۔

عورت کو بغیر مجبوری کے بال منڈوانا حرام ہے، اگرچہ خاوند نے اس کا حکم دیا ہو، کیونکہ عورت کو حلال نہیں ہے کہ وہ مردوں کا روپ بھرے جیسے مردوں کو حلال نہیں ہے کہ وہ عورت کا روپ بھریں۔ اسی وجہ سے داڑھی منڈوانا حرام ہوا۔

دانتوں کے سوا کسی بھی شئے سے ناخن تراشنا مستحب ہے بشرطیکہ احرام کی حالت نہ ہو۔ اس کے بارے میں کوئی خاص طریقہ یا معین روز ثابت نہیں ہے۔ اور مستحب یہ ہے کہ ناخن، بال، خون اور لتۂ حیض کو دفن کر دیا جائے۔ اس میں جو سلیقہ مندی اور پاکیزگی مدنظر ہے وہ ظاہر ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ داڑھی منڈوانا حرام ہے اور مونچھ کتروانا سنت ہے۔ اس سے مراد پوری مونچھ کتروا دینا نہیں ہے، بلکہ سنت یہ ہے کہ اس قدر بال جو اوپر کے ہونٹ کے دائرے پر پڑے ہوتے ہیں ترشوا دیے جائیں اور ان کو اتنا چھوٹا کر دیا جائے کہ لب کا کنارہ نظر آئے۔ اس سے زیادہ بال مکروہ ہوگا۔ بغل کے بالوں کو اکھاڑنا سنت ہے اور یہ عمل مونڈنے یا بال صفا کے استعمال سے بہتر ہے۔ بال پہلے دائیں بغل کے لینے چاہئیں (اس کے بعد بائیں بغل کے) اور بال کو نوچنے کے بعد ہاتھ دھونا سنت ہے۔

موئے زیر ناف کا مونڈنا مردوں کے لیے اور بال صفا کا استعمال عورتوں کے لیے سنت ہے اسکا اکھاڑنا مردوں اور عورتوں دونوں کے لیے مکروہ ہے۔

جسم کے اوپر جہاں جہاں بھی بال ہیں، مثلاً سینے پر دونوں بازوؤں پر، بغل اور پاخانہ کے مقام پر ان کا مونڈنا مباح ہے۔ سر کے بال منڈوانا اس کے لیے جو عمامہ نہ باندھتا ہو مکروہ ہے، اور مشہور یہ قول ہے کہ عمامہ والے کے لیے مباح ہے۔ اور عورت پر واجب ہے کہ ہر ایسی بات جو منافی جمال ہو دور کر دی جائے، لہٰذا واجب ہے کہ اس کے جسم پر جہاں کہیں بال ہو، اگر خاوند کو برا لگتا ہے تو اسے دور کر دے۔ اگر داڑھی پر بال اگ آئے ہیں تو اس کو منڈا دینا واجب ہے۔ اسی طرح بالوں میں جو دلکشی ہے اس کا خیال نہ رکھنا حرام ہے۔ اسی لیے عورت کو سر کے بال کٹوانا حرام ہے۔

ناخن ترشوانا مردوں اور عورتوں دونوں کے لیے سنت ہے بشرطیکہ احرام کی حالت نہ ہو۔ کم از کم ہر جمعہ کو ناخن ترشوا لینے چاہئیں۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ داڑھی منڈانا حرام ہے۔ ایک مٹھی سے زیادہ ہو تو (کاٹنے میں) حرج نہیں۔ لہٰذا نہ اس سے زیادہ حصہ کا کاٹنا مکروہ اور نہ چھوڑنا مکروہ ہے۔ اسی طرح پاخانہ کے مقام سے نیچے کی جانب جو بال ہوں ان کا لینا بھی مکروہ نہیں ہے۔ سفید بالوں کا چننا مکروہ ہے۔ مونچھوں کے بال کتروانے کا خاص خیال رکھنا سنت ہے۔ سر کے بالوں کا بڑھا لینا سنت ہے بشرطیکہ اس کو صاف ستھرا رکھنے کی جانب پوری توجہ مبذول ہو؛ لہٰذا اگر بال بڑھا لیے گئے تو سنت یہ ہے کہ ان کی دیکھ بھال کی جائے، مثلاً دھونا اور کنگھی وغیرہ کرنا۔ اس میں پہل دائیں جانب سے کرنی چاہیے۔ اور مانگ نکالنا اور اگر بال کندھے سے لٹکنے لگیں تو ان کو گوندھ لینا چاہیے۔

عورت کے لیے سر مونڈ لینا یا بغیر کسی عذر مثلاً زخم وغیرہ کے بال کترنا مکروہ ہے۔ اور کسی مصیبت (یا حادثہ، غم وغیرہ) پر عورت کو سر منڈوا لینا حرام ہے۔ موئے زیر ناف کا دور کرنا سنت ہے، خواہ مونڈ کر کتر کے یا بال صفا کے ذریعہ۔ بغل کے بالوں کا اکھاڑنا سنت ہے؛ اگر اس میں تکلیف ہو تو مونڈا جا سکتا ہے۔ اور چہرہ یا ابرو کے بال کاٹنا مکروہ نہیں ہے۔ دوسرے کے ناخن کا تراشنا ہر طرح سے سنت ہے۔ ناخن تراشنے کا وہ خاص طریقہ جو بیان کیا جاتا ہے وہ ثابت نہیں ہے۔

بالوں کو رنگنے (خضاب وغیرہ) کا بیان

بال رنگنے (خضاب وغیرہ) کے متعلقہ مسائل بموجب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

اسپ دوانی اور تیر اندازی وغیرہ کے مقابلے کا بیان

شریعت اسلامیہ میں کھانے کے لیے ذبح کرنے کے علاوہ، کسی طرح سے جانوروں کو ستانا ممنوع ہے؛ چنانچہ جانور کی طاقت سے زیادہ اس پر بوجھ لاد کر اذیت دینا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اتنا زیادہ چلانا کہ اس کی طاقت سے باہر ہو جائز نہیں ہے۔ لیکن گھوڑوں کا باہم یا گھوڑے کا اونٹ کے ساتھ یا اونٹوں کا باہم دوڑ میں مقابلہ اس قاعدے سے مستثنیٰ اور مباح ہے، کیونکہ اس قسم کے مقابلے جہاد، کی تیاریوں میں

البتہ چالیس دن سے زیادہ عرصہ تک بغل کے بال یا موئے زیر ناف کا نہ لینا مکروہ ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مردوں کا اپنے سفید بالوں کو سیاہ کرنا مکروہ ہے۔ یہ کراہت اس حال میں ہوگی جب کہ ایسا کرنے سے کوئی شرعی مقصد وابستہ نہ ہو، مثلاً دشمن کو مرعوب کرنا۔ یہ غرض ہو تو (سیاہ خضاب میں) حرج نہیں بلکہ ثواب ہو گا۔ لیکن اگر اس سے کوئی بُرا مقصد ہے، مثلاً یہ کہ کسی عورت سے شادی کرنا ہے اور اسے غلط فہمی میں ڈالنے کے لیے خضاب کیا تو حرام ہے۔ ایسا خضاب جو بالوں کا رنگ زرد کر دے جیسے مہندی مکروہ نہیں ہے۔ پس مردوں کے لیے جائز ہے کہ سر اور داڑھی پر مہندی کا خضاب لگالیں۔ ہاں! بلا ضرورت ہاتھ پاؤں میں مہندی رچانا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ کام عورتوں کا ہے جو زینت (سنگھار) کے لیے مہندی لگاتی ہیں۔ مردوں کو عورتوں کی مشابہت جائز نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مرد کو داڑھی اور سر میں خضاب لگانا مستحب ہے لیکن ہاتھ پاؤں کا رنگنا مکروہ ہے کیونکہ ایسا کرنے میں عورتوں کے ساتھ مشابہت ہے۔ اسی طرح بغیر کسی شرعی مقصد کے بالوں کو سیاہ رنگنا مکروہ ہے۔ اگر کوئی شرعی مقصد ہو، مثلاً دشمن پر رعب جمانا تو اچھی بات ہے۔ اور اگر عورتوں کے سامنے اپنی خوشنمائی کے لیے خضاب کیا ہے تو اس بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے اور یہ بھی کہ مکروہ نہیں ہے اور ابو یوسف" فرماتے ہیں جیسے مرد یہ بات پسند کرتا ہے کہ اس کی بیوی اس کے لیے سنگھار کرے، تو ایسے ہی کوئی عورت اپنے شوہر کے لیے اس بات کی خواہش مند ہے تو اس مرد کے لیے خضاب کرنا جائز ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مہندی یا اسی طرح کی کوئی شئے جیسے زعفران کا خضاب سنت ہے لیکن کالے رنگ کا خضاب مکروہ ہے، تاوقتیکہ اس کا کوئی شرعی مقصد نہ ہو؛ ایسی صوت میں وہ مکروہ نہ رہے گا۔ لیکن اگر کوئی بُرا مقصد ہو: مثلاً کوئی شخص کسی عورت سے شادی کرنا چاہتا ہے اور اس کو دھوکا دینے کے لیے بال کالے کر لیتا ہے تو (ایسا خضاب) حرام ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ داڑھی اور سر کے بال کو سیاہ کر لینا مکروہ ہے؛ البتہ زرد یا سرخ رنگ کا خضاب جائز ہے، بشرطیکہ اس میں کوئی شرعی غرض ہو، جیسے بہادری دکھانے کا وقت ہے اور اپنی بہادرانہ صلاحیتوں کا مظاہرہ کرنا ہے، یا جنگ وغیرہ

سے ہیں؛ اسی لیے بعض ائمہ کہتے ہیں کہ یہ اس صورت میں فرض ہو جاتا ہے جب جہاد اور علاقائی تحفظ کا یہی ذریعہ ہو۔ مختلف مسالک میں اس کی تفصیل بتائی گئی ہے۔ (۱)

شریعت اسلامیہ میں پانسہ ڈالنا اور قمار بازی سخت ممنوع ہے، اس کی تمام قسمیں حرام ہیں، اور مسلمانوں کے لیے اس کے تمام طور طریقوں کا سد باب کر دیا گیا ہے اور کسی طرح سے بھی اس کے پاس پھٹکنے سے باز رکھا گیا ہے۔ تاہم گھوڑ دوڑ کے مقابلوں میں انعام کا مقرر کرنا یا 'رہان' (گھوڑ دوڑ میں شرط لگانا) مباح رکھا گیا ہے، کیونکہ اس میں ایک بہت بڑی عمومی مصلحت ہے جس کی ضرورت بسا اوقات پڑتی رہتی ہے۔ اور یہ اجازت (اسلام میں) اس لیے ہے کہ اسلامی شرع شریف (کے احکام) کی غرض ہمیشہ نفع حاصل کرنا اور مضرت کو دور کرنا ہے۔ لیکن انعام (کے تعین) اور رہان (یعنی گھوڑ دوڑ میں شرط) کے صحیح ہونے کے لیے چند ضوابط ہیں۔ مسالک مختلفہ میں اس کی تفصیلات بتائی گئی ہیں۔ (۲)

میں دشمنوں کو (اپنی جوانی) کا دکھانا ہے، (تو مضائقہ نہیں)۔ لیکن اگر اس سے کوئی بُرا مقصد ہے، مثلاً دینداروں کی سی صورت بنانے کے لیے (سرخ خضاب کرنا) بُری بات ہے۔ اسی طرح بالوں پر سفید رنگ کرنا تا کہ بڑی عمر معلوم ہو اور مقاصد ذمیمہ حاصل ہو سکیں، مثلاً یہ کہ عزت و احترام زیادہ ہونے لگے اور گواہی تسلیم کی جائے وغیرہ مکروہ ہے۔ واضح ہو کہ جس طرح داڑھی کے بالوں کو سفید رنگنا مکروہ ہے اسی طرح سفید بالوں کا چننا بھی مکروہ ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر جہاد اور شہروں کے تحفظ کی غرض سے اسپ دوانی کا مقابلہ ضروری ہو تو یہ فرض ہے اور ضروری نہ ہو تو مباح ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سواری کے جانوروں کی دوڑ کرانا سنت ہے، اور اگر جہاد کی تیاری اس پر موقوف ہو تو فرض ہے۔ لیکن اگر کوئی فعلِ حرام پیش نظر ہے مثلاً ڈاکہ ڈالنا تو حرام ہے۔ اسی طرح اگر مقصد کوئی فعلِ مکروہ ہے تو یہ بھی مکروہ ہو گا۔ اگر کوئی مقصد نہ ہو یا کوئی مباح مقصد ہو تو یہ بھی مباح ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اسپ دوانی کا مقابلہ مستحب ہے، بشرطیکہ اس کا مقصد ریاضت ہو یا جنگی مشق ہو، کوئی مقصد نہ ہو تو یہ فعل مباح ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اسپ دوانی (یا گھوڑ دوڑ) جائز ہے، اس کے لیے معاوضہ رکھا گیا ہو یا بلا معاوضہ ہو۔ تفصیل آگے آ رہی ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ دوڑ کے مقابلے کی صحت کے لیے چند شرطیں ہیں:

اول یہ ہے کہ جہاں سے دوڑ شروع ہو اور جہاں پر ختم ہو وہ مقامات متعین ہوں۔ ان میں فاصلے کا مساوی ہونا ضروری نہیں، بلکہ ہو سکتا ہے کہ دو فاصلوں میں سے ایک فاصلہ دوسرے سے کم ہو۔

دوسرے یہ کہ دوڑ میں حصہ لینے والا جانور گھوڑا ہو یا اونٹ متعین ہونا چاہیے۔ محض خصوصیات کا ذکر کر دینا کافی

نہیں ہے، بلکہ لازم ہے کہ جو جانور مقابلے میں شریک ہوں ان کا تعین کر دیا جائے۔

تیسرے یہ کہ انعام جو مقرر کیا گیا ہے وہ بھی متعین اور معلوم ہو۔ پس اگر انعام کی نوعیت معلوم نہ ہو یا کوئی ایسی شئے انعام میں رکھی جائے جس کی خرید و فروخت جائز نہ ہو، جیسے شراب، سُور یا مردار تو وہ انعام صحیح نہ ہوگا۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ کپڑا سینے یا کسی اور معروف کام کی یا جرمانے کو معاف کر دینے وغیرہ ایسے کام کی شرط کی جائے جس کو معاوضہ کہا جا سکے۔

چوتھے یہ کہ اگر مقابلہ تیر اندازی کا ہے تو تیر انداز متعین ہوں اور نشانے پر لگانے کی گنتی مقرر ہو اور یہ کہ نشانے پر تیر لگنے کی کیفیت کیا ہو۔ کیا نشانہ محض سوراخ ہو جائے گو اس میں پیوست نہ ہو؛ یا یہ بھی شرط ہو کہ تیر پیوست ہو جائے وغیرہ۔ (تیر اندازی کے مقابلے میں) یہ ضروری نہیں ہے کہ تیر جس سے نشانہ لگانا ہے وہ بھی متعین کر دیا جائے، اور یا کسی خاص وضع اور مخصوص طریقے سے چلایا جائے۔ اسی طرح تیر کے چلنے کا تعین بھی ضروری نہیں ہے۔

واضح ہو کہ مقابلے کی شرطیں معاہدے کی حیثیت رکھتی ہیں جسے فریقین میں سے کسی کو توڑنے کا اختیار نہیں ہے، اور اس معاہدے کے لیے بھی وہی شرطیں لازم ہیں جو شرائط اجارہ میں ہوتی ہیں، یعنی معاہدہ کرنے والے کا مکلف اور بالغ ہونا۔ چونکہ تیر اندازی کے مقابلے میں تیر کا تعین شرط نہیں ہے، لہٰذا ہر شریکِ مقابلہ کو اختیار ہے کہ جونسا تیر چاہے چلائے۔

اور منجملہ شرائط مقابلہ یہ ہے کہ فریقین میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے گھوڑے کی رفتار سے بے خبر ہو۔ اور یہ کہ معاوضہ (یا انعام) کوئی دیانت دار شخص جو خود مقابلے میں حصہ لینے والا نہ ہو مقرر کرے۔ پس اگر کسی شخص نے اس کے لیے مال وغیرہ پیش کیا جس کا گھوڑا یا اونٹ بازی لے جائے تو سبقت لے جانے والے کے لیے اس کا لینا حلال ہے۔ اسی طرح وہ رقم جو خود مقابلہ کرنے والوں میں سے ایک نے مقرر کی ہو دوسرے نے نہ کی ہو، مثلاً دو مقابلہ کرنے والوں میں سے ایک نے یہ شرط لگائی کہ اگر فریقِ ثانی (مقابلے میں) بازی لے جائے تو وہ اس قدر مال وغیرہ اسے دے گا۔ لیکن دوسرے نے ایسی کوئی شرط نہیں لگائی اور وہی مقابلہ جیت گیا تو معاوضہ لینا حلال ہوگا۔ اور اگر معاوضہ دینے والا سبقت لے گیا تو اب اس کو اپنی مقرر کردہ رقم میں سے خود کچھ لینے کا حق نہیں ہے بلکہ وہ رقم حاضرین کو ملے گی۔ لیکن اگر دونوں میں سے ہر ایک نے معاوضہ مقرر کیا کہ جو جیتے وہ لے تو یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ شکل جوئے کی ہے۔ البتہ اگر ایسا ہو کہ دونوں نے مال کی شرط لگائی کہ جو جیتے وہ دوسرے سے اس قدر مال لے گا اور اس مقابلے میں ان دونوں کے ساتھ ایک اور شخص شامل ہو گیا جس نے کوئی معاوضہ مقرر نہیں کیا؛ اب اس تیسرے شخص کو اپنے گھوڑے کی رفتار کا علم ہے کہ ان دونوں کے گھوڑوں سے جنھوں نے شرط لگا رکھی ہے وہ سبقت لے جائے گا یا یہ معلوم ہے کہ نہیں لے جائے گا۔ اگر اول الذکر صورت ہوئی (کہ اس کا گھوڑا بازی لے گیا) تو اسے بازی پر لگی ہوئی رقم لینے کا حق نہیں ہوگا، کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ **من ادخل فرسا بین فرسین وھو یعلم انه یسبقھما فھو قمار**" (یعنی اگر کوئی شخص دو مقابلے میں شریک ہونے والے گھوڑوں میں اپنا گھوڑا مقابلے کے لیے شامل کرے اور جانتا ہو کہ اس کا گھوڑا ان دونوں سے بازی لے جائے گا۔ تو یہ جوا ہے) اور اگر دوسری صورت پیش آئی (یعنی اس کا گھوڑا رہ گیا) اور ان دونوں میں سے جنھوں نے رقم لگائی تھی ایک سبقت لے گیا تو اسے کچھ لینے کا حق نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ گھوڑ دوڑ کے مقابلے میں معاوضہ یا انعام مقرر کیا جائے تو اس کے صحیح ہونے کی دس شرطیں ہیں:

اول یہ کہ فاصلہ معلوم ہو اور ہر ایک کو یکساں فاصلہ طے کرنا ہو اور ایک ہی جگہ سے روانہ ہوں، لہٰذا ان میں سے کسی کو جگہ یا وقت میں پیش دستی حاصل نہ ہو۔ اور جو مطمع نظر ایک کا ہے وہی دوسرے کا ہو۔ یہ امور اس صورت میں ہیں جب کہ جانوروں کی دوڑ ہو۔

دوسرے یہ کہ اگر مقابلہ تیر اندازی کا ہے تو تیر اندازی کا طریقہ معلوم ہو؛ بایں طور کہ تیر اندازوں کو بتا دیا جائے کہ نشانہ پر تیر لگنے کی کیا کیفیت ہو۔ آیا تیر نشانے پر پیوست ہو جائے یا پیوست ہونا ضروری نہ ہو، یا یہ کہ لگ کر آر پار ہو جائے۔

تیسرے یہ کہ جن جانوروں کا مقابلہ ہے وہ جانور جنگ میں کار آمد ہوں۔ ایسے جانور مثلاً گھوڑا، خچر، اونٹ، گدھا اور ہاتھی ہیں۔ اونٹ کے سبقت لے جانے کا فیصلہ اس کے مونڈھوں کے آگے نکل جانے پر ہوگا، گردن سے نہیں، کیونکہ اونٹ دوڑتے وقت گردن اٹھالیتا ہے اس لیے اول آنے والے کا فیصلہ ممکن نہیں رہتا۔ یہ حالت اس وقت ہوگی جب کہ دونوں پہلو بہ پہلو ہوں؛ اگر دونوں میں کھلا ہوا فاصلہ ہو تو فیصلہ واضح ہوگا۔

چوتھے یہ کہ گھوڑ دوڑ کے سوار مقابلے میں شریک جانوروں کی تعین کر دیں، مثلاً یہ کہ ہمارا مقابلہ ان دونوں گھوڑوں پر ہوگا۔

پانچویں یہ کہ دونوں سوار مقابلہ کے جانوروں کی مخصوص صفات بتا دیں، مثلاً یہ کہہ دیں کہ ہمارا مقابلہ ان گھوڑوں پر ہے جن کی خصوصیات یہ ہیں۔

چھٹے یہ کہ دونوں میں سے ہر ایک کو بازی لے جانے کا امکان ہو (یعنی جوڑ برابر کی ہو)، لہٰذا اگر ان میں سے ایک ناتواں ہے جس کا ہار جانا یقینی ہے یا تنومند ہے جس کا جیت جانا قطعی ہے (تو ایسا مقابلہ درست نہیں ہے)۔

ساتویں یہ کہ مقابلہ میں شریک جانوروں پر سوار موجود ہوں؛ اگر بغیر سواری کے دوڑا دیے گئے تو (مقابلہ) صحیح نہ ہوگا۔

آٹھویں یہ کہ مسافتِ مقررہ معقولیت کی بنا پر ہو یعنی اس کا طے کر لینا بغیر ٹھہرے اور غیر معمولی دشواری کے ممکن ہو۔

نویں یہ کہ معاوضہ یا انعام کی نوعیت، مقدار اور خصوصیت متعین ہو؛ لہٰذا اگر انعام غیر معلوم مقدار مال ہو، مثلاً یہ کہنا کہ کچھ رقم پر مقابلہ کر لو صحیح نہیں ہوگا۔

دسویں یہ کہ (مقابلے کے لئے) کوئی ایسی شرط نہ لگائی جائے جو اس شرط ہی کو باطل کر دے۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ اگر تم بازی لے گئے تو ہم اتنی رقم دیں گے بشرطیکہ دوستوں کی دعوت کا وعدہ کرو۔

تیر اندازی کے مقابلہ میں تیر یا کمان کا متعین کیا جانا ضروری نہیں ہے، لہٰذا اگر متعین بھی کر دیے جائیں تو جائز ہے کہ (تیر انداز) اس کی بجائے کوئی اور تیر کمان استعمال کریں۔ اگر یہ قید لگا دی جائے کہ اس تیر کمان کو بدلا ہی نہ جائے تو یہ معاہدہ ہی ختم ہو جائے گا۔

واضح ہو کہ مقابلے کے معاہدے کی ضروری شرطیں جب پوری طے ہو جائیں تو (فریقین کو) اس کی تکمیل پر مجبور کیا جائے گا۔ اور انعام یا معاوضہ کا تعین جب صحیح ہوگا کہ ایک جانب سے ہو، مثلاً ایک فریق کہے کہ میں اس قدر مال دیتا ہوں اگر تم بازی لے گئے، اور اگر میں جیت گیا تو تم سے کچھ نہ لوں گا۔ اب اگر وہ جیت گیا جس نے کچھ دینے کا وعدہ نہیں کیا تھا تو وہ مال لے گا جس پر شرط لگی تھی، اور اگر شرط پیش کرنے والا بازی لے گیا تو اس کا مال اس کو واپس مل جائے گا۔

اگر فریقین میں سے دونوں نے مال پیش کیا کہ جو سبقت لے جائے وہ اتنا مال لے گا، تو یہ شرط حلال نہیں ہے۔

البتہ اگر مقابلہ کرنے والوں میں کوئی اور شخص شریک ہو جائے جسے "مُحَلِّل" (یعنی حلال کر دینے والا) کہتے ہیں تو وہ معاہدہ حلال ہو جائے گا۔ مقابلے میں اگر "مُحَلِّل" سبقت لے گیا تو وہ انعام جو دونوں نے مقرر کیا تھا یہ "مُحَلِّل" لے لے گا۔ اگر وہ دونوں جیت گئے تو "مُحَلِّل" انھیں کچھ نہ دے گا۔ اور اگر وہ دونوں ایک ساتھ بازی لے گئے ہیں تو ان میں سے کسی کو کچھ نہ ملے گا۔ اگر یکے بعد دیگرے جیتے ہیں تو اول آنے والے کا اپنا مال تو اسی کا تھا، دوسرے نے جو مال شرط پر لگایا تھا وہ لے لے گا۔ اور اگر ان میں سے ایک اول رہا اور "مُحَلِّل" درمیان میں آیا تو اول آنے والا اپنا مال تو لے گا ہی دوسرے کا مال بھی لے گا اور "مُحَلِّل" کو کچھ نہ ملے گا، اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ "مُحَلِّل" اخیر والے کے برابر پہنچے (یعنی برابر رہے)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ معاوضہ والی دوڑ کے مقابلہ کے لیے بقول مشہور کوئی لازمی شرائط معاہدہ نہیں ہیں، لیکن شرط پوری ہو جائے تو مال (شرط) کا لینا مباح ہے۔ اگر دینے سے انکار کیا جائے تو مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جو معاہدہ کیا گیا وہ لازم ہے اور اس پر عمل پیرا ہونے کے لیے مجبور کیا جائے گا۔

واضح ہو کہ اسپ دوانی (یا دوڑ) کے مقابلے میں جو انعام رکھا جاتا ہے اس کے حلال ہونے کی یہ شرط ہے کہ فریقین مقابلہ میں سے صرف ایک جانب سے مال پیش کیا گیا ہو۔ بایں طور کہ ان میں سے ایک فریق یہ کہے کہ اگر تم سبقت لے گئے تو اس قدر رقم تم کو دوں گا اور اگر میں جیت گیا تو تم سے کچھ نہیں لوں گا۔

یا کوئی تیسرا شخص یوں کہے کہ مقابلہ کرنے والوں میں جو بازی لے جائے گا میں اسے اس قدر عطا کروں گا۔ لیکن اگر مقابلہ کرنے والے فریقین میں سے ہر ایک کی طرف سے مال شرط پر لگایا جائے تو حلال نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں وہ جوا ہو جائے گا۔ البتہ اگر مقابلے میں کوئی تیسرا شامل ہو جائے جسے "مُحَلِّل" کہتے ہیں، تو اس صورت کے جائز ہونے کی دو شرطیں ہیں: اول یہ کہ "مُحَلِّل" کا گھوڑا ان دونوں کے (گھوڑوں کے) ہم پلہ ہو، بایں طور کہ اس گھوڑے کے سبقت لے جانے کا امکان سمجھا جائے۔ دوسرے یہ کہ مقابلہ کرنے والے مان لیں کہ اگر "مُحَلِّل" جیت جائے گا تو ان دونوں کا شرط پر لگایا ہوا مال اس کا حق ہوگا، اور اگر وہ دونوں جیت جائیں گے تو "مُحَلِّل" سے کچھ نہ لیں گے، البتہ ان دونوں میں سے جو بازی لے جائے گا وہ دوسرے کا لگایا ہوا مال لے لے گا۔ پس اگر "مُحَلِّل" جیت گیا تو دونوں کا داؤ پر لگایا ہوا مال لے جائے گا۔ اور اگر ہار گیا تو ان دونوں کو کچھ نہ دے گا۔ ہاں اگر ان دونوں میں سے ایک دوسرے پر سبقت لے گیا تو دوسرے کا لگایا ہوا مال لے لے گا۔ اگر وہ دونوں جیت گئے اور برابر رہے تو ان میں سے کسی کو کچھ نہ ملے گا۔ اور

اگر "مُحَلِّل" ان میں کسی کے ساتھ برابر رہا اور دوسرا اس کے بعد آیا تو "مُحَلِّل" کے برابر جو آیا تھا اسے کچھ نہ ملے گا، بلکہ وہ مال جو دوسرے نے لگایا تھا وہ "مُحَلِّل" کو ملے گا۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ ان دونوں میں سے ایک پہلے آئے، پھر دوسرا آئے تو بعد میں آنے والا پہلے کو (شرط پر لگا ہوا مال) دے گا اور مُحلِّل کو کچھ نہ ملے گا۔ اور مسافت کی حد قرار دینے کے لیے یہ ضروری ہے کہ فاصلہ اتنا ہو جسے گھوڑا برداشت کر سکے اور یہ کہ مقابلے کے گھوڑوں میں سے ہر ایک کے اول آنے کا احتمال ہو۔ شتر دوانی کے مقابلے میں سبقت لے جانے کے لیے (اونٹ کے) مونڈھوں کا اعتبار ہوگا (یعنی جس اونٹ کا مونڈھا آگے ہوگا وہ اول مانا جائے گا)۔ گھوڑے کی دوڑ میں گردن کا اعتبار ہوگا (یعنی جس گھوڑے کی گردن نشان پر پہلے پہنچے گی وہ اول ہوگا)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ دوڑ کے مقابلے میں معاوضہ، انعام مقرر کرنا درست ہے اور فریقینِ مقابلہ میں سے ہر ایک کو اس معاہدے کا توڑ دینا جائز ہے، خواہ دوڑ شروع ہوگئی ہو۔ لیکن اگر ایک کی برتری دوسرے کے مقابلہ میں نظر آنے لگے مثلاً یہ کہ کچھ مسافت طے کرنے کے بعد ایک آگے بڑھ گیا ہو، یا (تیر اندازی کے مقابلے میں) ایک تیر انداز کا تیر دوسرے کی بہ نسبت زیادہ دفعہ نشانے پر لگ گیا ہو تو اس حالت میں ہارتے ہوئے فریق کو معاہدہ توڑنا جائز نہ ہوگا: البتہ برتری حاصل کرنے والا فسخ معاہدہ کر سکتا ہے۔

مقابلے کے معاہدے کا صحیح ہونا پانچ شرائط پر موقوف ہے:

اول گھوڑ سواروں کا تعین فی المشافہہ (ایک دوسرے کی موجودگی میں) کیا جائے، اور یہ کہ شروع سے آخیر تک برابر وہی رہیں گے۔ اور (تیر اندازی کی صورت میں اسی طرح) تیر اندازوں کا تعین۔

دوسرے یہ کہ دونوں گھوڑا سوار باہم اور دونوں گھوڑے باہم ایک ہی نوع کے ہوں۔ چنانچہ عربی (اصیل) گھوڑے کا مقابلہ 'ھجین' (دوغلے) کے ساتھ صحیح نہیں ہے۔ ھجین وہ گھوڑا ہے جس کا صرف باپ عربی نسل کا ہو۔ اسی طرح تیر اندازی کے مقابلے میں عربی کمان جسے قوس نبل کہتے ہیں کا مقابلہ فارسی کمان کے ساتھ جسے قوس نشاب کہتے ہیں صحیح نہیں ہے۔

تیسرے یہ کہ مسافت اور منزل کی حد مقرر ہو، بایں طور کہ دوڑ جہاں سے شروع ہو اور جہاں پر ختم ہو اس کے تعین میں کسی کو اختلاف نہ ہو، کیونکہ ممکن ہے کہ کوئی شخص دوڑ کے دوران پہلے ڈھیل کر دے اور بعد میں تیز ہو جائے۔ اور ضروری ہے کہ تیر اندازی کے لیے فاصلہ مقرر کر دیا جائے۔ یہ فاصلہ معمول کے مطابق یا گزوں سے ناپ کر متعین کیا جا سکتا ہے اور اس شرط پر تیر کا مقابلہ کہ جس کا تیر سب سے آگے جائے وہی اول ہے صحیح نہیں ہے۔

چوتھے یہ کہ معاوضہ جو مقرر کیا گیا ہے وہ معلوم ہو، خواہ آنکھوں کے سامنے ہو یا (انعام میں دی جانے والی شے کی) مقدار بتا دی جائے یا (اس شے کی) صفت بیان کر دی جائے۔ معاوضہ خواہ فوری طور پر ادا کر دیا جائے یا تاخیر سے دونوں طرح جائز ہے۔ لیکن یہ شرط ہے کہ (معاوضہ کی) شے مباح ہو، لہٰذا گھوڑ دوڑ یا تیر اندازی کے لیے سور یا شراب کی شرط صحیح نہیں ہے۔

پانچویں یہ کہ اس مقابلے (کی دوڑ) میں قمار سے مشابہت نہ ہو، بایں طور کہ تمام شرکائے مقابلہ کی طرف سے مال کی پیشکش (شرط) نہ ہو، بلکہ ان میں سے کوئی شریک شرط سے خارج ہو (یعنی اس نے جیتنے والے کو کچھ دینے کی شرط نہ لگائی ہو)

اگر انعام کی رقم کوئی حاکم بیت المال سے نکالے تو جائز ہے کیونکہ اس کام میں نیکی بھی ہے اور تعلیم جہاد کی ترغیب بھی اور مسلمانوں کو فائدہ بھی ہے۔ اسی طرح کسی اور شخص کا (جو شریک مقابلہ نہ ہو) عطیہ پیش کرنا صحیح ہے۔ اگر مقابلے میں شریک ہونے والے تمام فریقوں نے رقم لگائی تو (یہ معاہدہ مقابلہ) حلال نہ ہوگا جب تک ان (شرکاء) میں کوئی ایسا شخص شامل نہ ہو جس نے کوئی رقم نہ لگائی ہو۔ اس کو "مُحَلِّل" (حلال بنانے والا) کہتے ہیں۔ "مُحَلِّل" کے شامل ہونے سے مقابلہ کرنے والوں میں کوئی بھی انعام لے سکتا ہے۔ لیکن م "مُحَلِّل" کی شمولیت کا فائدہ اسی صورت میں ہے جب کہ یہ چند شرطیں پائی جائیں کہ اگر تیر اندازی کا مقابلہ ہے تو "مُحَلِّل" خود بھی تیر اندازی میں دوسروں کا ہم پلہ ہو، اور اگر دوڑ کا مقابلہ ہے تو لازم ہے کہ "مُحَلِّل" کا گھوڑا یا اونٹ یا کوئی اور (مقابلے میں شریک ہونے والا) جانور دوسروں کے جانوروں کا ہم پلہ ہو۔

اب اگر "مُحَلِّل" جیت گیا تو ان دونوں نے جو مال شرط پر لگایا تھا وہ، اور اگر وہ دونوں ایک ساتھ اول آئے (یعنی برابر رہے) تو ان میں سے ایک دوسرے کو کچھ نہ دے گا اور نہ "مُحَلِّل" ہی کو کچھ ملے گا کیونکہ وہ اول نہیں آیا اور نہ "مُحَلِّل" کسی کو کچھ دے گا۔ اور اگر انعام کی رقم لگانے والوں میں سے کوئی اول رہا تو دونوں میں جو اول رہا وہ انعام پائے گا اور "مُحَلِّل" کو کچھ نہ ملے گا۔ اور اگر "مُحَلِّل" ان دونوں میں سے کسی کے ساتھ اول آنے میں برابر رہا تو پیچھے رہ جانے والے نے جو رقم لگائی تھی وہ ان دونوں میں تقسیم کی جائے گی اور "مُحَلِّل" کے ساتھ اول آنے والے کو کچھ دینا نہ پڑے گا، کیونکہ وہ دونوں سبقت لے جانے میں شریک تھے، لہٰذا انعام میں بھی شریک رہیں گے۔ اگر تمام برابر رہے اور کوئی اول نہ آیا تو ان میں سے کسی کو کچھ نہ ملے گا۔

(دوڑ کے مقابلے میں) یہ شرط بھی ہے کہ (مقابلے کے) گھوڑوں یا اونٹ کو ایک ساتھ دوڑایا جائے اور دوڑ کے شروع ہونے کے وقت کوئی ایسا شخص موجود ہو جو ان کو برابر کھڑا کرے اور دوڑ کی نگرانی کرے اور جہاں دوڑ ختم ہوتی ہے وہاں بھی کوئی شخص موجود ہو جو اول آنے والے کا تعین کرے تا کہ اس بارے میں کوئی اختلاف پیدا نہ ہو۔

اور ایسے جانوروں (کے مقابلے) میں جن کی گردنیں یکساں لمبی ہوتی ہیں جیسے گھوڑا، ان کے سر کو دیکھا جاتا ہے (یعنی جس کی گردن نشان پر پہلے پہنچے وہ اول قرار دیا جائے گا) لیکن اگر گردنیں مختلف ہوں جیسے گھوڑے اور اونٹ کے درمیان مقابلہ ہو تو مونڈھے کو دیکھا جائے گا (یعنی جس کا مونڈھا پہلے نشان پر پہنچے وہ اول قرار دیا جائے گا)۔ اگر یہ شرط ہو کہ جس کا قدم پہلے پہنچے وہ اول ہے تو یہ (مقابلہ) صحیح نہ ہوگا۔ اور ایسا کرنا حرام ہے کہ دوڑ میں شامل ہونے والا اپنے گھوڑے کے ساتھ کوئی اور گھوڑا دوڑائے یا اپنے گھوڑے کے پیچھے کوئی دوسرا گھوڑا دوڑا دے تا کہ اس کے گھوڑے کو اور تیز دوڑنے پر اکسایا جا سکے۔ دوڑانے کے وقت اس کو للکارنا بھی حرام ہے۔

واضح ہو کہ گھوڑ دوڑ، شتر دوانی یا تیر اندازی کے علاوہ انعام کی شرط کے ساتھ کسی اور دوڑ کا مقابلہ صحیح نہیں ہے(۱) البتہ کوئی رقم کی شرط نہ ہو تو دوسرے مقابلے مثلاً کشتی رانی اور پیدل دوڑ وغیرہ بھی درست ہیں۔ مختلف مسالک میں اس کی تفصیل بتائی گئی ہے۔(۲)

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ انعام کی شرط پر خچر، گدھے اور ہاتھی کے مقابلے بھی بقول معتبر صحیح ہیں۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ کشتی رانی وغیرہ کا مقابلہ اور پیدل دوڑ کا مقابلہ بھی حلال ہے۔ اسی طرح پرندوں کا مقابلہ بھی حلال ہے کہ کون جلدی خبر پہنچاتا ہے، اور کشتی گیری اور وزن کا اٹھانا بھی ہے۔ لیکن ان تمام مقابلوں کے صحیح ہونے کی دو شرطیں ہیں: ایک تو یہ کہ بے مضرت اور بلا معاوضہ ہو، دوسرے یہ کہ اس کی غرض محنت برداشت کرنے کی مشق اور امور واجب کی بجا آوری اور جہاد کے لیے طاقت بڑھانا پیش نظر ہو۔ اگر اس کی غرض محض فوقیت دکھانا اور کھیل ہو تو حرام ہے، اور وہ کھیل جس میں پاسا پھینکا جاتا ہے اور شطرنج کا کھیل حرام ہے خواہ بغیر شرط معاوضہ کے ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ بیلوں، کتوں اور پرندوں کا مقابلہ کسی معاوضہ کی شرط رکھے بغیر جائز ہے۔ بادبانی کشتیوں کا مقابلہ جائز نہیں ہے۔ اس کے علاوہ دخانی کشتیوں اور موٹروں اور آبدوزوں اور ہوائی جہازوں کا مقابلہ جائز ہے، کیونکہ شافعیہ کے ہاں یہ اصول ہے کہ ہر وہ شے جو جنگی کارروائیوں میں بکار آمد ہے اس کا مقابلہ میں حصہ لینا جائز ہے۔ کشتی گیری اور شناوری یعنی پانی میں تیرنے کا مقابلہ اور تیز قدمی کا مقابلہ اور ایک پاؤں پر کھڑے ہونے اور شطرنج اور گیند کے مقابلے اور وزن اٹھانے اور پنجہ کشی کا مقابلہ، یہ تمام مقابلے معاوضہ کی شرط کے بغیر ہوں تو حلال ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ شرط معاوضہ کے بغیر تمام مقابلے حلال ہیں ماسوا شطرنج کے، جو ان کے نزدیک حرام ہے۔ کیونکہ شطرنج باز اس کھیل میں بری طرح منہمک ہو کر رہ جاتا ہے۔ پرندوں کا مقابلہ کرانے کے بارے میں حنفیہ کا باہم اختلاف ہے۔ بندوق یا گوپیے کی نشانہ بازی حنفیہ کے نزدیک تیر اندازی کے برابر ہے۔ یہ تمام امور جسمانی ورزش کے ارادے یا جسمانی طاقت کو بڑھانے کی غرض سے ہوں تو جائز ہیں۔ اگر دل بہلانے یا وقت گزاری کے ارادے سے ہوں تو جائز نہیں ہیں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ شرط معاوضہ کے بغیر ہو تو یہ سب مقابلے جائز ہیں۔ تیز قدمی کا مقابلہ، جانوروں مثلاً اونٹ، گھوڑا، گدھا، ہاتھی وغیرہ کی دوڑ، پرندوں کی اڑان کا مقابلہ جس میں بقول اصح کبوتر بھی شامل ہیں اور کشتی رانی کا مقابلہ، ہاتھ یا گوپیے کے ذریعہ ڈھیلوں (یا گولوں کا پھینکنا) اور تیر اندازی کا مقابلہ اور وزن پھینکنے کا مقابلہ کہ کتنا سخت پھینکا جا سکتا ہے، اور اسی طرح کے تمام مقابلے جن سے مقصد جسمانی ورزش اور قوت جہاد حاصل کرنا ہو سب روا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: " واعدوا لھم ما استطعتم من قوہ"۔ (یعنی دشمنان دین سے مقابلے کی تیاری کے لیے جہاں تک تم سے ہو سکے اپنی طاقت بڑھاؤ)۔ اور حدیث صحیح میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے 'مضمرہ' (چھریرے بدن کے) گھوڑوں کی دوڑ کا مقابلہ کرایا۔ مضمرہ ایسے گھوڑوں کو کہتے ہیں جن کے موٹاپے کو کم کرنے کے لیے صرف چارہ پر

سلام کو عام کرنے کا بیان

''سلام'' کے معنے سلامتی کے ہیں، لہٰذا اگر کوئی شخص کسی کو سلام کرتا ہے تو گویا وہ کہتا ہے کہ میں دعا کرتا ہوں کہ آپ ہر مضرت رساں شے سے مامون و محفوظ رہیں۔ ظاہر ہے کہ سلام کرنے کا عام رواج اسلام کا ایک عظیم الشان دستور ہے، کیونکہ (سلام کرنا) بنی نوع انسان کے درمیان امن کا اعلان عام ہے۔ امن حیات انسانی کی ضرریات اور خصوصیات میں سے ہے جس کے باعث انسان کو وحشی جانوروں سے امتیاز حاصل ہے جن کی زندگی محض نفسانی تقاضوں کو پورا کرنا اور چھین جھپٹ کر اپنا مطلب نکالنا ہے۔ دراصل سلام کرنا ایک اسلامی معاہدہ ہے جس میں لوگ باہم یہ وعدہ کرتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک اپنے بھائی کی جان، آبرو اور مال پر ناحق دراندازی سے باز رہے گا۔ سلام کا طریقہ عوام میں پھیلانا یہ اعلان کرنا ہے کہ شر پسند عناصر اسلام کے بنیادی اصول کی حد سے باہر ہیں۔ ساتھ ہی سلام کرنا اسلام کے ارشادات کریمانہ کی تائید کرنا ہے، مثلاً رفاقت باہمی، برادرانہ جذبہ (اخوت) محبت، باہمی اعانت، پائداری امن اور ایک دوسرے کی شرارتوں سے تحفظ۔

(سلام کے) ان ہی محاسن کے پیش نظر رسول اللہ ﷺ نے بہ کثرت احادیث میں اس کی ترغیب فرمائی ہے۔ منجملہ ان کے عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما کی یہ روایت ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت ﷺ سے سوال کیا کہ:

''ای الاسلام خیر؟'' (یعنی اسلام میں کون سی بات اچھی ہے؟)

ارشاد ہوا:

"تطعم الطعام و تقراء السلام علی من عرفت و من لم تعرف". (بخاری و مسلم وغیرہ)۔

یعنی کھانا کھلایا کرو اور سلام کیا کرو واقف کو بھی ناواقف کو بھی۔ ایک اور حدیث میں حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ:

"لن تدخلوا الجنة حتی تو منوا ولن تو منوا حتی تحابوا، الا ادلکم علی شیء اذا فعلتموه تحاببتم. افشوا السلام بینکم". رواہ مسلم وغیرہ

(یعنی ایمان کے بغیر ہرگز جنت میں نہ جاؤ گے اور صاحب ایمان نہ ہو گے جب تک باہم محبت نہ کرو۔ تو کیا میں تمہیں وہ بات نہ بتا دوں کہ اگر اس پر عمل کرو تو باہم محبت کرنے لگو گے۔ (سنو) ایک

دوسرے کو سلام کرنا عام کردو)

سلام میں پہل کرنے کا حکم

اور سلام کا جواب دینا

سلام کرنے میں پہل کرنا ہر فرد کے لیے سنت عین ہے[1] اور جماعت کے لیے سنت کفایہ ہے؛ لہٰذا (جماعت میں سے) ایک شخص کے سلام کرنے سے سب کی طرف سے سلام ادا ہو جائے گا۔ لیکن بہتر یہی ہے کہ سب سلام کریں تاکہ ہر ایک کو سنت پر عمل کرنے کا ثواب حاصل ہو جائے۔

سلام کی ابتدا کرنے والا دو طرح سے الفاظ سلام ادا کر سکتا ہے: ایک ''السلام علیکم'' دوسرا ''سلام علیکم''، لیکن اول الذکر الفاظ میں سلام کرنا افضل ہے۔ سلام کی ابتدا کرنے والے کو ''علیک السلام'' کہنا یا ''سلام اللہ علیک'' کہنا مکروہ ہے؛ کیونکہ اس طرح مُردوں کو کہا جاتا ہے، زندوں کو نہیں۔

دراصل سنت تو اسی طرح پوری ہوگی کہ کہا جائے السلام علیکم یا سلام علیکم[2] (بصیغہ جمع)، خواہ وہ شخص جس کو سلام کیا گیا ایک ہو یا زیادہ ہوں۔

واضح ہو کہ سلام کا جواب دینا فرد کے لیے فرض عین ہے اور جماعت کے لیے فرض کفایہ ہے کہ اگر جماعت میں سے کسی ایک نے بھی سلام کا جواب دے دیا تو (یہ جواب) سب کی طرف سے کافی ہے۔ اور یہ ضروری ہے کہ سلام کا جواب فوراً دیا جائے۔ اگر اس میں بلا عذر تاخیر ہوئی تو گناہ ہوگا۔ اور چاہیے کہ سلام کا

رکھا جائے۔

ناچ اور شعر کی محفلیں اور ہر قسم کا کھیل جیسے گولیوں کا کھیل اور کنکریوں کا کھیل جسے ''معقلہ'' کہتے ہیں اور پانسے کا کھیل اور شطرنج مکروہ ہیں۔ اور ایسی تمام باتیں جن میں امر ناجائز کا ارتکاب ہو، تاوقتیکہ اس میں کوئی بڑی مصلحت نہ ہو، حرام ہیں۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ بعض اوقات سلام کرنے میں پہل کرنا فرض ہو جاتا ہے؛ اس کی صورت یہ ہے کہ کسی سوار کی پیدل چلنے والے سے بیابان میں ملاقات ہو تو سوار پر فرض ہے کہ وہ سلام کرے تاکہ امان (تحفظ) کا اطمینان ہو جائے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ 'سلام' کی سنت ''السلام علیکم'' کہے بغیر پوری نہیں ہو سکتی۔ اگر سلام کی ابتدا کرنے والے نے سلام علیکم کہا تو بقول صحیح وہ سلام نہیں ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ 'السلام علیک' کہنے سے بھی سنت پوری ہو جائے گی۔

جواب اس طرح دیا جائے کہ سلام کرنے والا سن لے؛ اگر اس نے نہیں سنا تو (جواب کا) فرض ادا نہیں ہوا۔ اگر (سلام کرنے والا) بہرا ہے تو واجب ہے کہ سلام کا جواب اس طرح دیا جائے کہ وہ اشارے سے یا لبوں کی جنبش سے سمجھ لے اور جواب سلام کے الفاظ میں سب سے بہتر یہ ہے کہ ''وعلیکم السلام'' کہا جائے۔ (اس میں) واو اور 'کم' ضمیر جمع (کا استعمال) ہونا چاہیے؛ یوں تو ''سلام علیک'' کہہ دینا بھی صحیح ہے۔

مسلمان کے لیے سنت یہ ہے کہ جب کسی سے ملاقات ہو تو کلام سے پہلے سلام کرے۔ اگر دو آدمی ہوں اور دونوں سے سلام کیا تو دونوں کو جواب دینا واجب ہے۔ اور چاہیے کہ سلام اونچی آواز سے کرے تاکہ جن کو سلام کیا گیا ہے وہ سب اچھی طرح سن لیں۔ اور سنت ہے کہ ہمیشہ گھر میں داخل ہوتے وقت گھر والوں کو سلام کیا جائے۔ اگر خالی گھر میں جانا ہو جہاں کوئی انسان نہ ہو تو ''السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین'' کہنا چاہیے۔ اور سنت یہ ہے کہ چھوٹا بڑے کو، سوار پیدل کو، کھڑا ہوا بیٹھے ہوئے کو، اور چھوٹی جماعت بڑی جماعت کو سلام پہلے کرے۔ اگر اس کے برعکس کیا گیا تب بھی سلام کی سنت ادا ہو جائے گی اور جواب دینا واجب ہوگا، لیکن ترتیب مقررہ میں جو فضیلت ہے وہ حاصل نہ ہوگی۔ اور جب کوئی شخص کسی کو سلام کہلا بھیجے تو اس پر فرض ہو جاتا ہے کہ سلام کا جواب دے اور مستحب (طریقہ) یہ ہے کہ اس کے سلام کا جواب دیتے ہوئے پہل اس پر سلام سے کی جائے جس نے پیغام سلام پہنچایا۔ یعنی یوں کہنا چاہیے کہ ''وعلیک وعلیہ السلام'' (یعنی تم پر بھی سلام ہو اور اس پر بھی جس کا سلام تم نے پہنچایا)۔ اسی طرح اگر خط میں سلام لکھا ہو تو اس کا جواب دینا واجب ہے۔

ایک مرد کے لیے مکروہ ہے کہ وہ کسی اجنبی عورت کو سلام کرے،[1] البتہ اگر وہ عورت عمر رسیدہ بڑھیا یا بھونڈی شکل کی ہو جس کے متعلق برا خیال نہ پیدا ہو تو اور بات ہے۔ لیکن محرم عورتوں کو سلام کرنا اسی طرح سنت ہے جیسے واقف آدمیوں کو سلام کرنا۔ غسل خانہ کے اندر سلام کرنا مکروہ ہے۔ ننگے آدمی کو اور اس کو جو ایسی حالت میں ہو کہ سلام کا جواب نہ دے سکتا ہو، یہاں تک کہ اگر سلام کا جواب نہ دے تو گناہ گار نہ

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر جوان عورت اکیلی کسی مکان میں ہو تو مرد کے لیے اس کو سلام کرنا مکروہ ہے۔ اسی طرح اس عورت کا جواب دینا یا سلام کرنا بھی مکروہ ہے، خواہ کیسی ہی بھونڈی شکل کی ہو، برا خیال پیدا ہو یا نہ ہو۔ البتہ بڑھیا عورت مرد کے حکم میں ہے۔ ہاں، اگر کوئی اور مرد یا عورت موجود ہو تو سلام اور جواب کے متعلق وہی حکم ہے جو مردوں کے لیے ہے۔

ہوگا، سلام کرنا مکروہ ہے۔ پس جو شخص بلند آواز سے قرآن شریف پڑھ رہا ہو اس کو سلام کرنا مکروہ ہے۔ (۱) اسی طرح اگر کوئی علمی (دینی) مسائل بیان کر رہا ہے یا اذان دینے یا تکبیر کہنے میں مصروف ہے، (۲) یا قاضی فیصلہ کے لیے مجلس قضا میں ہے یا واعظ وعظ کر رہا ہے (تو سلام کرنا مکروہ ہے)؛ اور اگر سلام کیا جائے۔ تو جواب دینا واجب نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص جماعت میں سے کسی خاص شخص کو سلام کرے مثلاً کہے ''السلام علیک یا محمد'' ایسی صورت میں محمد پر جسے سلام کیا گیا فرض ہو جاتا ہے کہ وہ خود سلام کا جواب دے۔ اگر حاضرین میں سے کسی نے جواب دیا تو اس پر سے فرض ساقط نہ ہوگا۔ لیکن اگر کہا کہ ''السلام علیک'' اور محمد کی طرف صرف اشارہ کیا لیکن نام نہیں لیا اور حاضرین میں سے کسی نے جواب سلام دے دیا تو فرض ادا ہو گیا، کیونکہ اشارہ میں یہ احتمال ہے کہ ممکن ہے وہ سلام سب کے لیے ہو۔ اسی طرح اگر کہا ''السلام علیک'' اور کسی کی طرف اشارہ بھی نہ تھا اور ان میں سے کسی نے جواب دے دیا تو باقی کی جانب سے بھی فرض جواب ادا ہو گیا، کیونکہ ضمیر واحد سے کسی مجمع کو خطاب کرنا صحیح ہے۔ جو شخص درس دینے میں یا علم حاصل کرنے میں مصروف ہے اس کو سلام کرنا مکروہ ہے۔ اگر کچھ لوگ کھانا کھا رہے ہوں تو ان کو سلام کرنے کے متعلق مسالک فقہا تفصیل طلب ہیں۔ (۳)

بچوں کو سلام کرنا مکروہ نہیں ہے؛ بلکہ بہتر یہ ہے کہ انھیں سلام کیا جائے تاکہ وہ ادب سیکھیں۔ ان بچوں کو سلام کا جواب دینا واجب نہیں ہے، کیونکہ وہ غیر مکلف ہیں (یعنی احکام شرعیہ ان پر لاگو نہیں ہوتے)

ا۔ شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ قرآن پڑھنے کی حالت میں سلام کرنا سرے سے سنت ہے ہی نہیں۔ یہی حکم ان لوگوں کے متعلق ہے جو عبادت، دعا، نماز یا کھانے میں مصروف ہیں۔ ۲

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ نہ اذان و اقامت کے دوران سلام کرنا مکروہ ہے اور نہ قاضی کو مجلس قضا میں، اور نہ ان لوگوں کو جن کا ذکر کیا گیا۔ شافعیہ کے نزدیک سلام میں پہل کرنا مسنون ہے۔ انھوں نے بجز جوان عورت کے جو تنہا ہو اور کسی کو سلام کرنے سے مستثنیٰ قرار نہیں دیا، جیسا کہ اوپر ذکر ہوا۔ مرد کسی جوان عورت کو تنہائی میں سلام کرے یا وہ عورت اس مرد کو سلام کرے دونوں صورت حرام ہے۔ جس طرح اس مرد کو سلام کرنا حرام ہے اسی طرح ایسے شخص کو سلام کرنا حرام ہے جو علانیہ فسق و فجور میں مبتلا ہو۔ ایسے شخص کو سلام کرنے میں پہل کرنا حرام ہے۔ جوان عورت اور مخنث دونوں کا حکم ایک ہے۔ اور جو خطبہ سن رہا ہو اسے سلام کرنا مکروہ ہے؛ لیکن اگر سلام کیا جائے تو جواب دینا واجب ہے۔

۳۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی کو کھانا کھاتے ہوئے دیکھا اور خود بھی وہ چاہتا ہے کہ اس کے ساتھ کھانے میں شریک ہو اور یہ معلوم ہے کہ اگر سلام کیا گیا تو وہ شریک طعام ہونے کی دعوت دے دے گا تو سلام کر لیں ورنہ نہیں۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ سلام تو کرنا چاہیے لیکن کھانے والے کے منہ میں لقمہ ہے اور جواب نہیں دے سکتا تو جواب سلام اس

لیکن اگر کوئی بچہ کسی مکلف کو سلام کرے تو اس کا جواب دینا فرض ہے، بشرطیکہ وہ بچہ صاحب شعور ہو، لیکن اگر کچھ مکلفین ہیں جن میں بچہ بھی ہے اور کسی بچہ نے سلام کیا تو بقول صحیح جواب واجب نہیں ہے، بلکہ ضروری ہے کہ مکلفین میں سے کوئی اس کا جواب دے دے۔

دیوانہ، مخمور، سوئے ہوئے انسان یا تلبیہ پڑھنے والے کو سلام کرنا مکروہ ہے۔

چھینکنے والے کو دعا دینے کا بیان

لفظ تشمیت ('ش' سے یا 'س' سے) کے معنے نیکی اور برکت کے لیے دعا کرنے کے ہیں اور وہ دعا یہ ہے کہ جب کسی کو چھینک آئے اور وہ (الحمدللہ کہے) تو سننے والا کہے یرحمک اللہ (یعنی اللہ تجھ پر رحمت نازل فرمائے)۔ اور جو خوبیاں اس عظیم الشان اسلامی حکم میں ہیں وہ ظاہر ہے، کیونکہ اس کی غرض بنی نوع انسان سے دوستی کا اعلان، روابط الفت واخوت کی استواری اور اپنے بھائی کے حق میں خیر خواہی کی تمنا اور عداوت، بغض، کینہ، اور حسد سے بیزاری کا اظہار اور ایسے ہی دوسرے مکارم اخلاق کی تلقین ہے جس کے لیے اسلام نے تمام چھوٹے بڑے معاملات میں ترغیب دی ہے۔

چھینکنے والے کو تشمیت (یعنی دعائے خیر کا دینا) فرض کفایہ ہے،[1] اسی طرح جیسے سلام کا جواب دینا۔ اس کے فرض ہونے کی تین شرطیں ہیں: اول یہ کہ چھینکنے والے نے (چھینک آنے پر) الحمدلله، یا الحمدلله رب العلمین، یا الحمدلله علی کل حال، کہا ہو؛ اگر نہیں کہا تو وہ اس دعا کا مستحق نہیں ہے۔ چھینکنے والے کے لیے اللہ کا شکر بجالانا مستحب ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ چھینکنے والے کے لیے اللہ کا

پر واجب نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ کھانے والے شخص کو بہر حال سلام کیا جاسکتا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں دو اقوال ہیں: ایک تو یہ کہ اس حال میں سلام کرنا مکروہ ہے؛ کیونکہ وہ کھانے میں مصروف ہے اور جو مشغول ہے وہ سلام کرنے میں پہل نہیں کرسکتا۔ دوسرے یہ کہ 'مکروہ' نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سوا ان کے جنھیں سابقا بتا دیا گیا ہے کہ وہ مستثنیٰ ہیں، باقی کسی کو سلام کرنا مکروہ نہیں ہے؛ نہ کھاتے ہوئے انسان کو نہ کسی اور کو۔ واضح ہو کہ سلام کے لیے زیادہ سے زیادہ الفاظ 'برکاتہ' تک ہیں، لہٰذا سلام کرنے اور جواب دینے والے کو اس پر اضافہ کرنا مکروہ ہے (یعنی السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ' سے زیادہ کچھ نہ کہنا چاہیے)

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ چھینک کی یہ دعا سنت ہے (فرض نہیں ہے)۔

شکر بجالانا مستحب ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ چھینکنے والے کے (الفاظ حمد) سنے گئے ہوں، اگر نہیں سنا تو 'تشمیت' بھی واجب نہیں ہے۔ اور جس طرح سے سننے والے کو چھینکنے والے کے حق میں دعا کرنا واجب ہے، اسی طرح چھینکنے والے پر اس (دعا) کے جواب میں یہ کہنا فرض ہے کہ ''یغفر اللہ لی ولکم'' یا ''یھدیکم اللہ ویصلح بالکم'' (یعنی اللہ تعالیٰ میری اور تمہاری مغفرت فرمائے۔ یا اللہ تعالیٰ تمہاری ہدایت فرمائے اور تمہاری طبیعت ٹھیک رہے)۔ اگر بار بار چھینک آئے تو پہلی، دوسری اور تیسری بار کی چھینک میں یہ دعائیں کرنی چاہئیں، اس سے زیادہ ہوں تو یہ واجب نہیں ہے۔ چھینک کے بارے میں عورتوں کے متعلقہ مسائل وہی ہیں جو ''سلام'' کے ہیں۔ یعنی اگر اجنبی اور جوان ہے کہ برا خیال پیدا ہوسکتا ہو اس کی چھینک پر دعا نہ کرنی چاہیے، جیسا کہ اس کے سلام کا جواب۔ ہاں اگر کوئی بڑھیا یا ایسی عورت ہو جس کے متعلق برا خیال نہیں پیدا ہوسکتا تو اس کی چھینک کا جواب دیا جاسکتا ہے، محرم عورتوں کو مردوں کی طرح دعا دی جاسکتی ہے۔ عورتوں کو بھی باہم ایک دوسرے کی تشمیت اسی طرح کرنی چاہیے۔

کتاب الیمین

قسم کھانے کے مسائل

تعریف

از روئے لغت یمین کا لفظ دائیں ہاتھ، قوت یا قسم کے معنیٰ میں آتا ہے۔ یہ لفظ ان تینوں معنیٰ میں مشترک ہے۔ بعد میں اس کا استعمال ''حلف'' (قسم کھانے) کے لیے ہونے لگا، کیونکہ عہد جاہلیت (قبل از اسلام) میں یہ دستور تھا جب لوگ باہم کسی بات پر حلف اٹھاتے (یعنی قسم کے ساتھ قول و قرار کرتے) تو ایک دوسرے کا ہاتھ تھام کر قسم کھاتے تھے۔ اور یا اس لیے کہ حلف اٹھانے والا اپنے قول کو قوی ظاہر کرنے کے لیے قسم کھاتا ہے، جس طرح کہ دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ سے زیادہ صاحب قوت سمجھا جاتا ہے۔

حکم

حلف کی شرعی حیثیت حالات کے ساتھ بدلتی رہتی ہے۔ حلف اٹھانا واجب ہو جاتا ہے جب کہ حلف اٹھانے پر کسی امرِ واجب کی تعمیل موقوف ہو۔ مثلاً ایک بے قصور انسان کو جس نے خون نہیں کیا موت سے بچانا حلف اٹھانے پر موقوف ہو (تو اس وقت حلف اٹھانا واجب ہے)۔ کبھی حلف اٹھانا حرام ہوتا ہے، مثلاً کسی حرام فعل کے ارتکاب کی قسم یا ایسے کام کے لیے حلف اٹھانا جس پر حلف اٹھانا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح کی اور صورتیں بھی ہوتی ہیں جن کی تفصیل مختلف مسالک میں بتائی گئی ہے۔ (۱)

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اصولاً یہ امر جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام یا اس کی صفات میں سے کسی صفت کی قسم کھائی جائے، اگرچہ اس کا مطالبہ نہ کیا گیا ہو۔

قسم کھانا کبھی مستحب ہوتا ہے جب کہ کسی دینی (نیک) کام کی اہمیت جتانا یا اس کی رغبت دلانا یا کسی بری بات سے نفرت دلانا مقصود ہو۔ تاہم بلا ضرورت کثرت سے قسم کھانا عہد سلف کے بعد میں پیدا ہونے والی بدعتوں میں سے ہے۔ جن صورتوں میں قسم کھانا مباح ہے، ان صورتوں میں اس کا توڑ دینا بھی مباح ہے اور اس کا کفارہ (تلافی) لازم ہے۔ سوا اس کے کہ قسم توڑنے میں ہی بہتری ہو۔ اس صورت میں قسم توڑنے کی حیثیت اس کام کے تابع ہوگی (جس کے لیے قسم کھائی گئی) چنانچہ اگر کسی امر واجب کے ترک کرنے کی قسم کھائی گئی تو اس کا توڑنا بھی واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی گناہ کے اختیار کرنے کی قسم کھائی تو توڑنا واجب ہے۔ (اگر قسم کی صورت اس کے برعکس ہو تو) حکم بھی برعکس ہوگا، مثلاً کسی امر واجب کے عمل کرنے کی قسم کھائی (تو اس کا نہ توڑنا واجب ہے) یا کسی گناہ کے چھوڑ دینے کی قسم کھائی (تو اس کا بھی نہ

توڑ نا واجب ہے) وغیرہ (یعنی ایسی صورتوں میں قسم کا توڑ نا واجب تو کیا ہوتا الٹا گناہ ہوگا۔)

حنابلہ کہتے ہیں کہ حلف واجب بھی ہوتا ہے اور حرام بھی، جیسا کہ اوپر ذکر ہوا۔ اسی طرح حلف مکروہ بھی ہوتا ہے، مثلاً کسی امر مکروہ کے اختیار کرنے کی قسم کھائی یا کسی اچھے کام کو ترک کرنے کی قسم کھائی۔

مکروہ قسم کے حلفوں میں خرید وفروخت کے وقت قسم کھانا داخل ہے۔ حدیث میں آیا ہے: 'الحلف منفق للسلعة ممحق للبركة' (یعنی خرید وفروخت میں قسم کھانے سے مال میں گھاٹا ہوتا ہے اور برکت جاتی رہتی ہے) ابن ماجہ۔

حلف امر مستحب ہو جاتا ہے جب کہ اس کے ساتھ کوئی مصلحت وابستہ ہو؛ مثلاً جھگڑا کرنے والوں کا جھگڑا مٹانے کے لیے قسم کھانا: اگر چہ یہ صورت ہو کہ خود جھگڑنے والوں ہی میں سے کوئی حلف اٹھائے۔ مسلمان کے دل سے کینہ دور کرنے کے لیے یا کسی مسلمان کو یا مسلمان کے علاوہ کسی کو بھی شر سے بچانے کے لیے (قسم کھانا مستحب ہے)۔ لیکن طاعت الٰہی کے لیے یا ترک معصیت کے لیے قسم کھانا مستحب نہیں ہے بلکہ مباح ہے، مثلاً اسی طرح کسی مباح کام کے کرنے یا اس کو چھوڑنے کے لیے قسم کھائی جائے یا کسی ایسی بات کو بتانے کے لیے کسی نے قسم کھائی جو فی الواقع سچی ہے یا خود کو سچا خیال کرتا ہے۔ طاعت الٰہی کا بجالانا یا ترکِ معصیت کی قسم کھانا اسی حکم میں داخل ہے۔ پھر اگر کسی شخص نے کوئی گناہ کرنے کی یا کسی امر واجب کو نہ کرنے کی قسم کھائی تو قسم کو توڑ دینا واجب ہے۔ نہ اس گناہ کا ارتکاب کرے نہ اس واجب کو ترک کرے۔ اور صورت اس کے برعکس ہوگی اگر قسم کھائی کہ نماز پڑھے گا اور زنا جو فعل حرام ہے ترک کرے گا (یعنی اس صورت میں قسم کا نہ توڑنا واجب ہے)۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ کسی امر مستحب (کار ثواب) کے کرنے کی قسم کھائی یا کسی امر مکروہ (بری بات) کو ترک کرنے کی قسم کھائی تو لازم ہے کہ قسم پوری کی جائے۔ اگر صورت اس کے برعکس ہے یعنی کسی امر مستحب کو نہ کرنے یا کسی امر مکروہ کو کرنے کی قسم کھائی تو اس قسم کا پورا کرنا مکروہ ہے اور توڑ دینا مستحب ہے۔ لیکن اگر کسی امر مباح کے کرنے یا اس کے نہ کرنے کی قسم کھائی تو اس قسم کو توڑ دینا اور نہ توڑنا دونوں مباح ہیں لیکن قسم توڑنے سے بہتر یہ ہے کہ اس کو پورا کیا جائے، کیونکہ قسم پر قائم رہنا اولیٰ ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اصل میں تو قسم کھانا مکروہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''ولا تجعلوا الله عرضة لا يمـانكم' '(یعنی قسم کھا کر اللہ کو مقصد برآری کا نشانہ نہ بناؤ)۔ یہ قسم کبھی مباح ہو جاتی ہے مکروہ نہیں رہتی مثلاً کسی نیک کام کے کرنے کی قسم کھائی یا کسی بری بات کو نہ کرنے کی قسم کھائی، یا حاکم کے روبرو سچ بات پر حلف اٹھایا یا تاکید مدعا کے لیے قسم کھائی، بشرطیکہ فی الواقع تاکید کی ضرورت ہو مثلاً آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: فو الله لايمل حتى تملوا'' خدا کی قسم، اللہ تو نہیں اکتائے گا، مگر تم اکتا جاؤ گے (اور تھک جاؤ گے)۔ یا کسی امر کی اہمیت جتانے کے لیے قسم کھائی جائے جیسے آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: ''والله لو تعلمون ما اعلم لضحكتم قليلاً و لبكيتم كثيرا ''(یعنی بخدا اگر وہ بات جو مجھے معلوم ہے تمہیں معلوم ہو جائے تو بلا شبہ تم کو ہنسی کم آئے اور رونا زیادہ آئے)۔

وہ قسم مستحب ہو جاتی ہے جس پر کسی اچھے کام کا اختیار کرنا یا بری بات کا نہ کرنا موقوف ہو۔

قسم کا توڑنا ایک ایسا عمل ہے جس پر پانچوں احکام وارد ہوتے ہیں: کبھی (قسم توڑنا) واجب ہوتا ہے جب کہ فعل

قسم کا شرعی ثبوت

اللہ تعالیٰ کی یا اس کی صفات میں سے کسی صفت کی قسم کھانا شرع میں آیا ہے۔ اور اس کو احکام شریعت میں شامل کرنے کی غرض یہ ہے کہ عہد کو پورا کرنے کی ترغیب ہو، نیز اللہ تعالیٰ کے نام کی عظمت کا اعتراف ہو۔ قسم قرآن اور حدیث اور اجماع سے ثابت ہے۔ قرآن پاک میں ارشاد ہے:

" لا یؤاخذ کم اللہ باللغوفی ایمانکم ولکن یؤاخذ کم بما عقدتم الایمان"

گناہ کے ارتکاب یا ترک واجب کی قسم کھائی۔ چنانچہ اگر کسی نے قسم کھا کر کہا کہ شراب پیوں گا، یا یہ کہا کہ نماز نہیں پڑھوں گا تو اس پر فرض ہے کہ قسم توڑ دے اور کفارہ (شرعی طریقے سے تلافی) واجب ہے۔ کبھی (قسم کا توڑنا) حرام ہوتا ہے جب کہ صورت اس کے برعکس ہو، مثلاً قسم کھائی کہ نماز مفروضہ قائم کروں گا یا یہ کہ بدکاری نہ کروں گا تو اس پر فرض ہے کہ قسم پوری کرے۔ اس کا توڑنا حرام ہے، کبھی قسم مستحب ہوتی ہے، مثلاً کسی امر مستحب کے کرنے یا امر مکروہ کے نہ کرنے کی قسم کھائی۔ کبھی قسم مکروہ ہوتی ہے مثلاً کسی امر مستحب کو نہ کرنے یا کسی امر مکروہ کو کرنے کی قسم کھائی۔ کبھی قسم کھانا خلاف اولیٰ ہوتا ہے مثلاً کسی مباح کام جیسے (کسی غذا کے) نہ کھانے یا پینے کی قسم کھائی تو بہتر یہی ہے کہ اللہ کے نام کا پاس رکھتے ہوئے اس قسم کو پورا کرے۔ اگر قسم توڑ دی تو بہرحال کفارہ واجب ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اللہ کی یا اس کی صفات میں سے کسی صفت کی قسم کھانا بنیادی طور پر جائز ہے، لیکن بہتر یہی ہے کہ اس کی کثرت نہ کی جائے۔ پھر اگر کسی نے گناہ کرنے کی قسم کھائی، مثلاً یہ قسم کھائی کہ اپنے ماں باپ سے ایک دن یا ایک مہینہ کلام نہ کروں گا تو اس پر فرض ہے کہ قسم توڑ دے۔ اگر کسی گناہ کے نہ کرنے کی قسم کھائی، مثلاً حلف اٹھالیا کہ شراب نہ پیوں گا تو اس پر فرض ہو گیا کہ قسم پر قائم رہے اور اس کو نہ توڑے۔ اسی طرح اگر کسی امر واجب کے بجالانے کی قسم کھائی تو قسم کو پورا کرنا فرض ہے، اگر کسی امر واجب کے نہ کرنے کی قسم کھائی تو قسم توڑ دینا فرض ہے۔ واجب کو ترک نہ کرے۔ اگر کسی ایسے کام کی قسم کھائی کہ اس کا نہ کرنا بہتر تھا، مثلاً قسم کھائی کہ آج میں پیاز کھاؤں گا، یا کوئی ایسا کام نہ کرنے کی قسم کھائی جس کا کرنا نہ کرنے سے بہتر تھا، مثلاً یہ قسم کھائی کہ میں آج نماز چاشت پڑھوں گا، یا کسی ایسی بات کی قسم کھائی جس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں، مثلاً یہ قسم کہ میں روٹی نہیں کھاؤں گا، ان صورتوں میں دو مختلف اقوال ہیں:

اول یہ کہ پہلی مثال میں یعنی یہ قسم کہ میں آج پیاز کھاؤں گا، قسم کو توڑ دینا بہتر ہے۔ دوسری مثال میں یعنی یہ قسم کہ میں آج نماز چاشت پڑھوں گا قسم کا پورا کرنا بہتر ہے۔ اسی طرح تیسری مثال میں کرنے یا نہ کرنے کی بابت جو قسم کھائی اسے پورا کرنا بہتر ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ قسم پر قائم رہنا بہرحال امر واجب ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے" واحفظوا ایمـــانکم "(یعنی اپنی قسموں پر قائم رہا کرو) لہٰذا قسم توڑ دینا یا قسم پر قائم رہنا دونوں باتیں امر واجب میں واجب اور امر حرام میں حرام ہیں۔ ان کے علاوہ اور صورتوں میں قول ثانی کے مطابق قسم کو پورا کرنا واجب ہے اور یہی ٹھیک ہے۔

واضح ہو کہ قسم اس وقت تک نہیں ٹوٹتی جب تک کہ (جس بات کی قسم کھائی ہے اس کے لیے) کوئی وقت مقرر نہ کیا

(یعنی اللہ تعالیٰ تمہاری بے مقصد قسموں پر گرفت نہیں کرتا البتہ ان قسموں پر مواخذہ کرے گا جو تم نے کسی مقصد سے کھائی ہیں)۔

قسم کے بارے میں متعدد احادیث ہیں، منجملہ ان کے وہ روایت ہے جو ابوداؤد میں آنحضرت ﷺ سے مروی ہے کہ حضور نے ارشاد فرمایا: ''واللہ لا غزون قریشا'' (یعنی خدا کی قسم میں قریش سے ضرور جہاد کروں گا)

یہ الفاظ حضور نے تین بار کہے اور تیسری (آخری) بار میں یہ الفاظ بڑھا دیے کہ ان شاء اللہ (یعنی اگر اللہ نے چاہا)۔ اور منجملہ ایسی روایتوں کے وہ ہے جو صحیحین میں آئی ہے کہ آنحضرت ﷺ ان الفاظ میں قسم کھاتے تھے: ''لا ومقلب القلوب'' (یعنی خدائے مقلب القلوب کی قسم ہے) اور بعض اوقات ان الفاظ میں قسم کھاتے: والذی نفسی بیدہ'' (اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے) یعنی سب کچھ اس کے اختیار میں ہے وہ جو کچھ چاہے کر سکتا ہے اس پر سب کا اجماع ہے کہ قسم کھانا امور شرع میں سے ہے۔

قسم کی قسمیں

قسم کی چند قسمیں ہیں:۔

'قسم لغو' جس میں نہ کوئی گناہ ہے اور نہ کفارہ واجب ہوتا ہے۔ 'قسم منعقدہ' وہ قسم ہے جس کے ٹوٹنے پر کفارہ واجب ہوتا ہے۔

'قسم غموس' وہ قسم ہے جو گناہ ہے اور کفارہ سے اس کی تلافی نہیں ہو سکتی،[1] اس کے متعلقہ مسائل فقہیہ تفصیل طلب ہیں۔

جائے، مثلاً قسم کھانا کہ میں ایسا کروں گا اور ایسا آج کروں گا یا اس مہینے میں کروں گا۔ اگر ایسی قید نہیں لگائی گئی تو زندگی کا آخری لمحہ آنے سے قبل تک یہ قسم نہ ٹوٹے گی۔ پس چاہیے کہ مرنے سے پہلے کفارے کی وصیت کر دی جائے۔ اگر کسی شخص کی بابت قسم کھائی اور وہ شخص قسم پوری ہونے سے پہلے ہی فوت ہو گیا تو کفارہ واجب ہوگا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ قسم غموس یہ ہیں کہ کوئی شخص دیدہ دانستہ اللہ کی جھوٹی قسم کھائے۔ اس کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ جس بات کی قسم کھائی ہے وہ اس وقت ماضی کا واقعہ ہو، بلکہ ہو سکتا ہے کہ وہ اسی وقت کا ہو جیسے کوئی کہے کہ واللہ میں نے محمد کو نہیں مارا، حالانکہ وہ جانتا ہے کہ مارا ہے۔ اور کبھی یہ قسم کسی حالیہ فعل کے متعلق نہیں ہوتی مثلاً یہ کہنا کہ واللہ یہ تو سونا ہے حالانکہ اسے علم ہے کہ یہ چاندی ہے۔ اسی طرح یہ کہنا کہ خدا کی قسم فلاں کے ہزار روپے میرے ذمہ نہیں ہیں۔ حالانکہ

اسے علم ہے کہ فی الواقع اس کے ذمے ہیں۔ لیکن بیشتر 'غموس' کا تعلق کسی ماضی کے واقع سے ہوتا ہے، کیونکہ اکثر جو شخص جھوٹ بولنا چاہتا ہے وہ بات ماضی سے تعلق رکھتی ہے، مثلاً یہ کہنا کہ میں نے (ایسا) کیا ہے یا یہ کہنا کہ نہیں کیا ہے (یہ ماضی ہی کی باتیں ہیں)۔ واضح ہو کہ اللہ کے سوا کسی اور کی قسم کھائی جائے تو اس کو قسم غموس قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ ایسی قسم کا (جو اللہ کے سوا کسی اور کی ہو) کفارہ نہیں ہوتا۔ البتہ (غیر اللہ کی) قسم کھانے والا گنہگار ہوگا اور توبہ لازم ہے۔ لیکن غیر اللہ کی قسم، مثلاً طلاق کے باب میں دانستہ جھوٹی قسم کھالی تو وہ قسم پڑ جائے گی اور طلاق ہو جائے گی۔ طلاق، لغو قسم کھانے سے بھی پڑ جاتی ہے۔ قسم غموس کے گناہ کبیرہ ہونے کے متعلق دو قول ہیں: ایک تو یہ کہ وہ قطعاً گناہ کبیرہ ہے، کیونکہ اس (جھوٹے حلف) میں اللہ تعالیٰ کے نام کی توہین ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ قسم غموس گناہ کبیرہ اس صورت میں ہوگی جب کہ اس سے کسی کی حق تلفی ہو یا ناحق کسی کو اذیت پہنچے، کسی بری الذمہ کے سر قرض تھپ جائے وغیرہ۔ اگر ایسی کوئی بات نہ ہو تو یہ گناہ صغیرہ ہے، کبیرہ نہیں ہے۔

لغو قسم کی دو صورتیں ہیں: اول یہ کہ کسی بات کو سچ جانتے یا سچ خیال کرتے ہوئے قسم کھائی جائے پھر معلوم ہو کہ وہ بات صحیح نہ تھی؛ مثلاً کوئی شخص قسم کھا کر کہے کہ وہ کل فلاں شخص کے گھر نہیں گیا اور اسے یقین یا گمان یہی ہے کہ وہ اس بات کے کہنے میں سچا ہے، حالانکہ فی الواقع وہ اس کے گھر گیا تھا۔ اسی طرح قسم کھا کر یہ کہنا کہ یہ اس وقت میرے پاس کوئی رقم نہیں ہے، اور اسے گمان بھی یہی ہے کہ واقعی اس کے پاس کچھ نہیں ہے حالانکہ اس کے پاس ہے۔ حنفیہ کے نزدیک یہ گمان پختہ ہو یا کمزور، اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا (یعنی بہر حال وہ قسم لغو قرار دی جائے گی)۔

قسم لغو کی دوسری صورت یہ ہے کہ زبان سے بلا ارادہ قسم نکل جائے اور اس قسم سے قطعاً کوئی مقصد نہ ہو یا مقصد کچھ ہو، اور منہ سے کچھ اور نکل جائے، مثلاً یہ کہنا کہ "نہیں واللہ" یا "ہاں واللہ" (ہم لوگ بھی اکثر اوقات کہتے ہیں بھئی قسم خدا کی کیا بات کہی ہے)۔

حنفیہ کے نزدیک قسم لغو صرف امر ماضی یا حال کے متعلق ہوتی ہے جیسا کہ مثال سابق سے واضح ہے؛ لیکن اگر امر مستقبل کے بارے میں قسم کھائی جائے مثلاً یہ کہنا کہ خدا کی قسم میں کل ضرور سفر پر روانہ ہوں گا" یہ قسم پڑ جائے گی۔ اگر ٹوٹ گئی (یعنی سفر نہ کیا) تو کفارہ واجب ہوگا، خواہ یہ قسم قصداً کھائی یا بے ارادہ منہ سے نکل گئی ہو۔

قسم غموس اس سے مختلف ہے کہ وہ مستقبل ہی کے بارے میں ہوتی ہے اور بنیادی طور پر وہ قصداً جھوٹ بولنا ہے۔ چنانچہ مثلاً اگر قسم کھائی کہ میں فلاں کے گھر نہیں جاؤں گا اور دل میں پکا ارادہ اس گھر میں جانے کا ہے تو یہ 'غموس' ہے۔

'قسم لغو' کا حکم یہ ہے کہ اس کا مواخذہ نہ آخرت میں ہوگا اور نہ دنیا میں، لہٰذا نہ اس کا کفارہ ہے اور نہ یہ گناہ ہے۔

اللہ تعالیٰ کی قسم کے سوا (کسی اور قسم پر) لغو کا اطلاق نہیں ہوتا، البتہ غیر اللہ کی قسم موثر ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر طلاق دینے یا آزاد کرنے یا صدقہ دینے کی قسم کھائی، خواہ وہ لغو ہو، طلاق پڑ جاتی ہے اور بردہ کا آزاد کرنا اور منت کا پورا کرنا لازم ہو جاتا ہے، جیسا کہ بیان ہوا۔

قسم منعقدہ، اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی صفات کی قسم کھانے کو کہتے ہیں۔ تفصیل آگے آتی ہے:

مالکیہ کہتے ہیں قسم غموس دو امور پر مشتمل ہو سکتی ہے: امر اول یہ کہ جھوٹی بات پر عمداً قسم کھائی جائے۔ یہ قسم انسان کو جہنمی بنا دیتی ہے، یا (یوں کہا جائے) کہ یہ ایک ایسا گناہ ہے جو دوزخ میں ڈالے جانے کا سبب ہے۔ اس کا کوئی کفارہ نہیں ہے، کیونکہ یہ اتنا بڑا گناہ ہے جس کی تلافی کفارے سے نہیں ہو سکتی۔ ایسی قسم کھانے والے کو چاہیے کہ توبہ کرے اور جہاں تک بن پڑے صوم وصدقات وغیرہ سے خوشنودی باری تعالیٰ حاصل کرنے کی کوشش کرے۔

امر دوم یہ کہ کسی شبہ یا گمان ضعیف کی بنا پر قسم کھائی جائے مثلاً یہ کہنا کہ خدا کی قسم میں کل فلاں شخص سے نہیں ملا حالانکہ اسے خود کو معلوم نہیں کہ ملا ہے یا نہیں ملا۔ ایسی صورت میں تین باتیں پیش آسکتی ہیں: یا تو اس کی قسم سچ ثابت ہوگی یا جھوٹ نکلے گی یا کچھ پتا نہ چلے گا۔ پس اگر وہ قسم جھوٹی نکلی یا کچھ پتا نہ چل سکا اور شک یا گمان ضعیف باقی رہا تو یہ عمداً ارتکاب کذب کا گناہ ہوگا۔ لیکن اگر قسم سچ نکلی تو اس صورت میں دو قول ہیں: اول یہ ہے کہ وہ قسم میں سچا متصور ہوگا اور اس پر کوئی گناہ عائد نہ ہوگا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا گناہ اس کے سر رہے گا، کیونکہ یقین کے بغیر جھوٹی قسم کھانے کی جرات کرنا اور اس کا ارتکاب گناہ ہے اور اس کا کفارہ صرف توبہ ہے، اگرچہ یہ ظاہر ہوا ہو کہ قسم امر واقعہ کے مطابق تھی۔ اتنی بات ضرور ہے کہ شک اور گمان ضعیف کی بنا پر قسم کھانے کا گناہ اس سے کم ہے جو قصداً جھوٹی بات پر قسم کھانے کا ہے۔ اگر وہ قسم پختہ یقین یا گمان قوی کی بنا پر کھائی گئی اور حقیقت اس کے خلاف ظاہر ہوئی تو اس کو قسم غموس قرار نہ دیا جائے گا بلکہ وہ قسم لغو ہے جس کا ذکر آگے آرہا ہے۔

اگر قسم غموس کسی پچھلے واقعہ کی بابت ہو تو تمام ائمہ اس پر متفق ہیں کہ اس کا کفارہ نہیں ہے؛ مثلاً کسی نے کہا کہ بخدا میں نے ایسا نہیں کیا حالانکہ اسے پختہ یقین ہے کہ اس نے ایسا کیا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ اسے شبہ یا گمان ہو جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

اگر قسم معلقہ (ان ہونی بات کی قسم) کھائی، یعنی ایسی بات جس کا واقع ہونا ممکن ہی نہیں یا کسی ایسی بات کی قسم جس کی بابت معلوم ہے کہ اس کا وجود ہی نہیں ہے۔ اول کی نظیر مثلاً یوں کہنا کہ قسم خدا کی میں آسمان پر چڑھ جاؤں گا اور ثانی الذکر کی مثال مثلاً یوں کہنا کہ "خدا کی قسم میں فلاں کو قتل کروں گا" حالانکہ اسے معلوم ہے کہ وہ شخص مر چکا ہے۔ اسی طرح یہ کہنا کہ "خدا کی قسم کل سورج نہیں نکلے گا" وغیرہ۔ ان قسموں کی بابت فقہا کی رائیں مختلف ہیں۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ یہ قسم غموس ہے جس کا کفارہ نہیں، بعض کی رائے یہ ہے کہ اس کا کفارہ ہے، کیونکہ غموس کا تعلق ماضی کے واقعات سے ہے۔

اگر وہ قسم مستقبل یا حال کے متعلق ہو تو اس قسم کو قسم غموس قرار ہی نہ دیا جائے گا۔ یہی رائے قابل اعتماد ہے۔

"قسم لغو" یہ ہے کہ ایسی بات کی قسم کھائی جائے جس کے متعلق قسم کھاتے وقت یقین یا گمان قوی یہ تھا کہ ایسا ہی ہے، پھر پتا چلا کہ حقیقت اس کے خلاف ہے۔ مثلاً کوئی کہے کہ قسم خدا کی میرے پاس کوئی روپیہ نہیں ہے اور اس کو یقین یا گمان غالب بھی یہی ہے، لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ اس کے پاس روپے تھے۔ ایسی قسم کا حکم یہ ہے کہ اس پر کوئی مواخذہ نہ ہوگا۔

اگر جس بات کی قسم کھائی ہے وہ کوئی ماضی کا واقعہ ہے تو بالاتفاق اس کا کفارہ نہیں ہے؛ مثلاً کسی نے کہا کہ قسم خدا کی محمد نہیں آیا اور اسے وثوق ہے کہ فی الواقع وہ نہیں آیا لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ آیا پھر اگر وہ قسم کسی امر مستقبل کی بابت ہے مثلاً یہ کہنا

کہ خدا کی قسم محمد کل نہیں آئے گا اور اس کا یقین ہے کہ واقعی وہ نہیں آئے گا، اس مسئلے میں اختلاف ہے؛ بعض کہتے ہیں کہ قسم لغو امر مستقبل کی بابت نہیں ہوتی۔ اگر کوئی مستقبل کی بابت قسم کھاتا ہے جو غیب کی بات ہے تو اس نے جرات (گستاخی) کی ہے اور اس کا کفارہ لازم ہے بخلاف اس قسم کے جو واقعہ ماضی کے متعلق کھائی جائے کیونکہ (اس صورت میں) قسم کی بنا پر علم وہ ہے جو ماضی کے متعلق قسم کھانے والے کو ہے، مستقبل کی باتوں کو علم سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ بعض اصحاب کی رائے یہ ہے کہ ایسی (یعنی امور مستقبل کی قسموں پر امور ماضی و حال پر قسم کھانے کی طرح کفارہ نہیں ہے۔ واضح ہو کہ اللہ کے سوا کسی اور کی قسم کھائی جائے تو اس کو 'قسم لغو' قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اگر کسی نے طلاق دینے، بردہ آزاد کرنے یا صدقہ دینے پر حلف اٹھایا یا وہ قسم لغو تھی تو ان تمام امور میں وہ قسم موثر ہوگی یعنی (قسم جھوٹی ہوئی) تو طلاق واقع ہو جائے گی، بردہ کا آزاد کرنا اور نذر صدقہ کا پورا کرنا لازم ہوگا، خواہ وہ نذر مبہم رہی ہو (یعنی مقدار وغیرہ کی وضاحت نہ کی گئی ہو)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ قسم کی دو قسمیں ہیں: لغو (غیر موثر) اور منعقدہ (موثر)۔ قسم لغو کی تین کیفیتیں ہیں: اول یہ ہے کہ وہ ارادہ نہ تھا جس کے لیے زبان سے قسم نکل گئی، مثلاً ارادہ تو یہ کہنے کا تھا کہ قسم خدا کی میں کل ضرور کھانا کھاؤں گا لیکن زبان سے یہ نکلا کہ قسم خدا کی میں کل محمد کو ضرور ماروں گا'' اور بظاہر اس امر کی تصدیق بھی ہوتی ہو کہ اس کے لیے قسم کا ارادہ نہ تھا، خاص کر اس صورت میں جب کہ وہاں جھوٹ بولنے کا کوئی قرینہ بھی نہ ہو تو یہ قسم لغو (غیر موثر) ہوگی بجز تین صورتوں کے یعنی طلاق، عتاق اور ایلا (یعنی بیوی کے پاس وقت مقررہ تک نہ جانے کی قسم) ظاہر ہے کہ بہر حال ایسی قسم کے بارے میں یہ نہیں مانا جاسکتا کہ یہ قسم بے ارادہ کھائی گئی ہے کیونکہ اس کا تعلق دوسروں کے حقوق سے ہے۔

(قسم لغو کی) دوسری کیفیت یہ ہے کہ کسی شخص کی زبان سے بلا ارادہ الفاظ نکل جائیں، مثلاً غصے میں آکر کوئی شخص کہے ''ہرگز نہیں بخدا''، ''ہاں بخدا'' اور ان الفاظ کو (زبان سے) ادا کرنے کے سوا اور کچھ ارادہ نہ ہو۔

تیسری کیفیت یہ ہے کہ بات کرنے میں کوئی قسم بڑھا دی جائے، مثلاً کوئی بات کہہ کر کبھی تو کہا جائے 'بلی واللہ' اور کبھی کہہ دیا جائے لا واللہ (جیسا کہ بعض اصحاب دوران کلام میں کہتے ہیں ہاں یار خدا کی قسم یا نہیں یار خدا کی قسم فلاں بات تو بہت ہی حیرت ناک ہے اور کبھی یہ دونوں قسمیں لا واللہ اور بلا واللہ زبان سے اکٹھی ادا ہو جاتی ہیں۔ یہ تمام قسمیں بقول 'معتمد' لغو ہیں۔

قسم کی دوسری قسم منعقدہ ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ خدا تعالیٰ یا اس کی صفات میں سے کسی صفت کی قسم متذکرہ آیندہ شرائط کے ساتھ کسی بات کو ثابت کرنے کے لیے کھائی جائے یعنی قسم منعقدہ (یا موثر) میں ضروری ہے کہ جس بات کی قسم کھائی ہے اس کو امر واقعہ ثابت کرنا مقصود ہو۔ قسم لغو اس سے مختلف ہے، جیسا کہ سابقاً معلوم ہوا۔

شافعیہ کے نزدیک قسم لغو یا قسم منعقدہ امر ماضی اور امر مستقبل دونوں کے باب میں ہو سکتی ہے؛ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا؛ چنانچہ ان کے نزدیک قسم لغو امر مستقبل کے باب میں بھی ہو سکتی ہے، مثلاً یہ کہہ دینا کہ خدا کی قسم میں کل سفر میں جاؤں گا حالانکہ کہنا یہ تھا کہ ''میں محمد کے گھر جاؤں گا۔'' اسی طرح امر ماضی کے بارے میں قسم لغو ہو سکتی ہے جیسے یہ کہنا کہ ''

قسم واقع ہونے کی شرطیں

قسم کے واقع ہونے کی چند شرطیں ہیں۔ منجملہ ان کے یہ ہے کہ قسم کھانے والا مکلف ہو، لہٰذا نا بالغ اور دیوانے کی قسم واقع نہیں ہوتی۔ اور یہ کہ وہ صاحب اختیار ہو، لہٰذا اگر جبراً قسم کھانی پڑے تو وہ قسم بھی واقع نہ ہوگی۔ [۱] اسی طرح بھول چوک میں یا ناواقفیت کی وجہ سے (قسم ٹوٹ جائے تو اس سے کچھ نہیں

خدا کی قسم میں نے کل سیب نہیں کھایا'' حالانکہ مقصد 'انار' تھا۔ قسم منعقدہ بھی امر ماضی اور امر مستقبل دونوں کے لیے ہو سکتی ہے مثلاً یوں کہا کہ ''قسم خدا کی میں نے فلاں کام کیا'' یا یوں کہنا کہ ''نہیں کیا' (یہ ماضی کی مثال ہے) اور یہ کہنا کہ خدا کی قسم میں ایسا کروں گا، یا نہیں کروں گا (یہ مستقبل کی مثال ہے)۔ پس اگر یہ قسم پوری نہ کی گئی تو بہر حال کفارہ واجب ہوگا۔ غرض وہ تمام 'قسمیں' جن کو دوسرے اصحاب غموس قرار دیتے ہیں شافعیہ کے نزدیک ان کے توڑنے پر کفارہ واجب ہوتا ہے، خواہ وہ قسم کسی امر ماضی کے متعلق ہو یا امر مستقبل کے متعلق۔ البتہ لغو قسم کی قسم کا کوئی کفارہ نہیں ہے اور قسم کھانے والے سے کوئی باز پرس نہیں؛ خواہ اس کا تعلق ماضی سے ہو یا مستقبل سے۔

حنابلہ کہتے یں کہ قسم کی تین قسمیں ہیں: منعقدہ، لغو اور غموس منعقدہ قسم یہ ہے کہ مستقبل میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھائی جائے، مثلاً یہ کہنا کہ قسم خدا کی میں کل اعتکاف کروں گا اور یا یہ کہنا کہ ''قسم خدا کی میں کبھی بدکاری نہیں کروں گا''۔ قسم منعقدہ جو امر مستقبل کے متعلق کھائی جائے منعقد ہو جاتی ہے (یعنی پڑ جاتی ہے اور موثر ہوتی ہے)، اگر چہ کسی ناممکن بات کی قسم کھائی جائے۔ تفصیل آگے آرہی ہے۔

قسم لغو کی تین صورتیں ہیں: اول یہ کہ بلا ارادہ زبان سے قسم نکل جائے، مثلاً درمیان کلام میں لا واللہ اور بلی واللہ کے الفاظ کہے جائیں؛ اگر چہ یہ قسم کسی امر مستقبل کے متعلق ہو۔ دوسرے یہ کہ کسی بات کو اپنے خیال میں سچ سمجھ کر قسم کھائی جائے لیکن بعد میں جو کہا تھا اس کے خلاف ثابت ہو۔ اس قسم کا تعلق جہاں تک اللہ کی قسم کھانے یا منت ماننے یا ظہار سے ہو لغو متصور ہو گی؛ لیکن اگر طلاق یا بردہ آزاد کرنے کے متعلق ہو تو یہ قسم پڑ جائے گی (یعنی طلاق واقع ہو جائے گی اور بردہ کو آزاد کرنا ہو گا)۔

تیسری صورت یہ ہے کہ جس امر مستقبل کے بارے میں قسم کھائی جائے اس کے سچ ہونے کا گمان تھا لیکن ویسا نہ ہوا، مثلاً کسی شخص کے متعلق یہ یقین ہے کہ وہ اس کے کہنے پر عمل کرے گا اور اسی تیقن کی بنا پر قسم کھائی گئی (کہ فلاں شخص یہ کام ضرور کرے گا)، لیکن اس نے نہ مانا یا وہ کچھ کیا جو قسم کھانے والے کے مطلب نہ تھا، اس لیے کہ وہ اس کا مقصد نہ جان سکا تھا۔ اس طرح کی تمام قسمیں ''قسم لغو'' ہیں۔ ایسی قسموں پر نہ کوئی مواخذہ ہے اور نہ اس کا کوئی کفارہ ہے۔

''غموس'' یہ ہے کہ (واقعہ) امر ماضی کے متعلق دانستہ جھوٹی قسم کھائی جائے (یعنی دروغ حلفی کی جائے) اور یہ علم ہو کہ یہ جھوٹی بات ہے۔ ایسی قسم کا کفارہ نہیں۔ اس کو 'غموس' * اس لیے کہتے ہیں کہ یہ جھوٹی قسم (یعنی دروغ حلفی) کھانے والے کو گناہ میں غرق کر دیتی ہے اور اس کے لیے جہنم ہے۔

ن ۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مجبور آدمی کے قسم کھانے سے قسم پڑ جاتی ہے، لہٰذا جس بات کے نہ کرنے کی قسم کھائی ہے اگر وہ

کام کیا تو اس پر کفارہ واجب ہو گا، خواہ جبراً کرنا پڑا ہو۔ ہاں اگر ایسی صورت ہو کہ کسی اور شخص نے وہ کام زبردستی کرایا ہو، مثلاً قسم کھائی کہ یہ پانی ہرگز نہ پیوں گا لیکن کسی نے زبردستی کر کے اس کے حلق میں پانی ڈال دیا تو اس کو حانث (قسم توڑنے والا) قرار نہ دیا جائے گا۔ اگر کسی نے بھولے سے قسم توڑ دی، مثلاً حلف اٹھایا کہ ہرگز قسم نہ کھاؤں گا لیکن بھولے سے قسم کھالی تو اس صورت میں بھی اس پر کفارہ واجب ہو گا۔ اسی طرح اس حال میں بھی کفارہ لازم ہو گا جب کہ حالت جنون یا مدہوشی میں قسم توڑ دی جائے۔ البتہ اگر حالت جنون یا مدہوشی میں قسم کھائی ہے تو وہ قسم واقع نہ ہو گی، کیونکہ قسم کے تحقق کے لیے لازم ہے کہ عقل بجا ہو۔ اسی طرح وہ قسم بھی واقع ہو جائے گی جو غلطی سے کھائی گئی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مجبوری کی قسم منعقد نہیں ہوتی، اب اگر بلا جبر کے قسم کھائی تو یہ قسم یا تو کسی فعل کے عمل میں لانے کی ہو گی، مثلاً یہ کہنا کہ "خدا کی قسم میں چپاتی ضرور کھاؤں گا" اسے یمین حنث (یعنی قسم ایجابی) کہتے ہیں۔ یا کسی بات کے نہ کرنے کی قسم کھائی، مثلاً یہ کہا کہ "قسم خدا کی میں اس گھر کے اندر نہیں جاؤں گا"۔ اس کو یمین بر (یعنی قسم سلبی) کہتے ہیں۔ اس یمین بر کے توڑنے پر مجبور ہو کر اگر گھر میں داخل ہونا پڑا تو اس پر کفارہ لازم نہیں ہے، اگرچہ اس قسم کے توڑنے کا سبب انسان کے علاوہ کوئی اور شے ہو، مثلاً کوئی شخص سواری کے جانور پر تھا پھر وہ جانور بے قابو ہو گیا اور اسے لے کر اس گھر میں گھس گیا اور اس کے سوار کو اترنا یا اسے روک لینا ممکن نہ ہوا۔ البتہ اگر بلا ضرورت اس پر سے اترنا یا اس کی باگ کو کھینچ لینا ممکن تھا یا اپنے پاؤں جوڑ سکتا تھا لیکن یہ کچھ نہ کیا تو ایسے شخص کو حانث (قسم توڑنے والا) قرار دیا جائے گا اور کفارہ لازم ہو گا۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ جبراً کسی نے اسے گھر میں داخل کیا اور وہ بغیر کچھ ضرر اٹھائے اس سے نکل سکتا تھا لیکن ایسا نہ کیا تو اسے بھی قسم توڑنے والا قرار دیا جائے گا اور کفارہ لازم ہو گا۔

یمین حنث کی صورت میں بھی جب کہ کسی کام کے کرنے کی قسم کھائی اور کوئی امر مجبوری اس کے کرنے سے مانع آیا تو اس باب میں اختلاف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ شخص حانث قرار دیا جائے گا اور کفارہ لازم ہو گا۔ یہی قول مشہور ہے۔ تاہم یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ حانث (قسم توڑنے ولا) قرار نہ دیا جائے گا۔ یہ حکم قیاسی (عام قاعدے کی بنا پر) ہے

واضح ہو کہ یمین بر کی صورت میں یعنی یوں کہنے میں کہ فلاں کام نہ کروں گا، اگر جبراً وہ کام کرنا پڑا تو قسم نہ ٹوٹے گی، کیونکہ قسم اس صورت میں ٹوٹتی ہے جب کہ وہ کام اس نے خود کیا ہو، مثلاً اگر قسم کھائی کہ فلاں گھر میں نہ جائے گا تو جب اس میں وہ خود جائے تب ہی قسم ٹوٹے گی، بخلاف یمین حنث (قسم ایجابی) کے کہ اس میں بر کا تعلق اس کام کے نہ کرنے سے ہے۔ چونکہ ترک فعل کے اسباب بہت سے ہو سکتے ہیں اس لیے اس میں تنگی رکھی گئی ہے اور اختیار فعل کے اسباب کم ہیں اس لئے اس میں گنجائش رکھی گئی ہے۔ واضح ہو کہ حالت جبر میں حانث قرار نہ دیے جانے کی چھ شرطیں ہیں:

اول یہ کہ قسم کھانے کے وقت اسے یہ معلوم ہی نہ ہو کہ وہ قسم کھا رہا ہے۔

دوسرے یہ کہ اس نے کسی کو یہ نہ کہا ہو کہ وہ جبراً اس سے وہ کام کرائے۔

تیسرے یہ کہ اس نے ایسے شخص کی بابت قسم نہ کھائی ہو جسے قسم کھانے والا مجبور کر کے وہ کام کرائے، مثلاً اگر یہ قسم کھائی کہ میری بیوی ہرگز اس گھر میں نہ جائے گی، پھر خود ہی بیوی کو زبردستی اس گھر میں داخل کرے تو 'حانث' (قسم توڑنے

ہوتا۔)

اور منجملہ شرائط انعقاد قسم یہ ہے کہ قسم قصداً کھائی گئی ہو، لہٰذا ایسی قسم جو زبان پر بلا ارادہ عادۃً آ جائے اسے قسم قرار نہ دیا جائے گا۔ اور یہ کہ جس کی قسم کھائی ہے وہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے کوئی نام یا صفات باری میں سے کوئی صفت ہو (تب ہی وہ قسم کہلائے گی)۔ اس کی تفصیل الفاظ قسم کے بیان میں آئے گی۔ اور یہ بھی شرط ہے کہ جس بات کی قسم کھائی ہے وہ امر عقلاً اور عادۃً معرض ظہور میں نہ آ سکتا ہو، اگر ایسی قسم کھائی ہے تو اس کو قسم قرار نہ دیا جائے گا بلکہ وہ ایک فعل لغو ہوگا۔ اول الذکر کی مثال یہ ہے کہ کوئی یوں کہے کہ "قسم اللہ کی یہ جسم ٹھوس ہے" ایسا کہنا قسم نہیں ہے کیونکہ مجسم اشیاء کا عقل اور عادت کی رو سے ٹھوس ہونا لازم ہے۔ ثانی الذکر کی مثال یہ ہے کہ اللہ کی قسم سورج مشرق سے طلوع ہوتا ہے" یا قسم اللہ کی ہم مر جائیں گے"۔ یہ بھی قسم نہیں ہو گی، کیونکہ سورج کا مشرق سے طلوع ہونا عادۃً ضروری ہے۔ یہی حال موت کا ہے (کیونکہ وہ ناگزیر ہے)۔ اسی قسم کی مثال یہ بھی ہے کہ قسم اللہ کی میں آسمان پر ہرگز نہ چڑھوں گا یا اس پتھر کو سونا نہ بناؤں گا، یا گزرے ہوئے دن کو واپس نہ لاؤں گا، کیونکہ آسمان پر نہ چڑھ سکنا، پتھر کو سونا نہ بنانا، اور گزرے ہوئے دن کو واپس نہ لاسکنا، عادۃً امر ناگزیر ہے، لہٰذا ایسی قسم واقع نہ ہو گی۔ ان صورتوں کے

والا) قرار دیا جائے گا، بخلاف اس صورت کے جب کہ اس کی بیوی کو کسی اور شخص نے جبراً گھر میں داخل کر دیا ہو (تو اس صورت میں وہ خلاف ورزی کرنے والا متصور نہ ہوگا)۔

چوتھے یہ کہ اس کو شرعاً مجبور نہ کیا گیا ہو، مثلاً قسم کھائی کہ میں جیل میں نہ جاؤں گا لیکن کسی شرعی جرم کی پاداش میں اسے جیل میں ڈال دیا گیا تو وہ حانث متصور ہوگا۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ یہ قرض میں اس مہینے کے اندر ہرگز نہ ادا کروں گا لیکن قاضی نے اس کی ادائیگی پر مجبور کیا تو 'حانث' ہو جائے گا۔

پانچویں یہ کہ وہ قسم اس طرح کی نہ ہو کہ (بخدا) میں فلاں کام بخوشی خود یا جبراً (کسی صورت بھی) نہ کروں گا۔ ہاں اگر یوں قسم کھائی کہ فلاں شخص کے گھر میں بخوشی، یا بہ مجبوری (کسی حال میں بھی) نہ جاؤں گا اور پھر اسے گھر کے اندر جانے کے لیے مجبور کیا گیا تو وہ حانث ہو جائے گا۔

چھٹے یہ کہ یوں کہا کہ اگر مجبوری نہ ہوئی تو گھر میں داخل نہ ہوں گا۔ اب اگر جبراً اسے گھر میں داخل کیا گیا اور بعد میں وہ جبر جاتا رہا اور دوبارہ اپنی خوشی سے داخل ہوا تو حانث ہو جائے گا اور اسے کفارہ دینا ہوگا۔

اسی طرح بھول کر قسم توڑنے سے بھی حانث قرار دیا جائے گا، چنانچہ اگر قسم کھائی کہ فلاں چیز نہیں کھاؤں گا اور بھولے سے اسے کھالیا تو حانث ہو جائے گا، بشرطیکہ قسم کھانے کے وقت بھول چوک کی شرط نہ لگادی ہو، مثلاً یہ کہا ہو کہ قسم خدا کی اس چیز کو بے بھولے یا بے خبری کی حالت کے بغیر (یعنی دیدہ و دانستہ) نہ کھاؤں گا۔ اگر اس حال میں اسے کھالیا تو

علاوہ دوسری قسمیں جو اس طرح کی نہ ہوں پڑ جاتی ہیں۔ اس کی چار صورتیں ہیں: اول یہ کہ (جس بات کی قسم کھائی جائے) وہ از روئے عقل و عادت ممکن ہو؛ مثلاً کسی شخص کا اثباتاً کہنا کہ قسم اللہ کی میں اس گھر میں ضرور جاؤں گا یا نفیاً کہنا کہ اس گھر میں ہرگز داخل نہ ہوں گا؛ یہ قسم پڑ جائے گی، کیونکہ گھر میں داخل ہونا عقلاً اور عادۃً ممکن ہے۔ دوم یہ کہ وہ بات صرف عادۃً ناممکن ہو جیسے کسی کا کہنا کہ ''قسم اللہ کی میں آسمان پر چڑھ جاؤں گا'' یا ''اس پہاڑ کو اٹھالوں گا''۔ ایسی قسم کھاتے ہی قسم ٹوٹ جاتی ہے۔ (۱)

یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کسی نے کہا کہ ''اللہ کی قسم فلانے کو میں جان سے مار ڈالوں گا'' حالانکہ وہ مرا ہوا انسان ہے۔ اس قسم کی قسم کے بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۲)

تیسرے یہ کہ (جس بات کی قسم کھائی) وہ عقل اور عادت دونوں اعتبار سے ناممکن ہو، مثلاً یہ کہ قسم اللہ کی میں فلاں شخص کے اندر زندگی اور موت کو جمع کر دوں گا۔ (ظاہر ہے کہ) دو متضاد اشیاء کو بیک وقت جمع کرنا عقلاً اور عادۃً محال ہے۔ ایسی قسم کھاتے ہی وہ قسم ٹوٹ جاتی ہے (یعنی وہ شخص حانث مان لیا جاتا ہے)۔ چوتھے یہ کہ ایسی بات کرنے کی قسم کھائی جائے جو شرعاً واجب ہو یا ممنوع ہو۔ اول کی مثال یہ کہنا ہے کہ ''قسم اللہ کی

'حانث' متصور نہ ہوگا، کیونکہ قسم میں یہ شرط اس نے لگا دی تھی۔

واضح ہو کہ خطا اور جہل بھی بھول ہی کی طرح ہے۔ خطا کی مثال یہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ فلاں شخص کے گھر میں نہیں جاؤں گا، لیکن اس کے گھر میں کسی اور کا گھر سمجھ کر داخل ہو گیا، تب بھی وہ حانث متصور ہوگا۔ جہل (ناواقفیت) کی مثال یہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ آج رات کو فلاں گھر میں ضرور جاؤں گا اور (مسئلہ سے ناواقفیت کی بنا پر) یہ سمجھا کہ رات کے اندر اس گھر میں داخل ہونا ضروری نہیں ہے؛ اس خیال سے وہ گھر میں داخل نہ ہوا یہاں تک کہ رات گزر گئی، تو اب وہ حانث قرار دیا جائے گا اور اس ناواقفیت کا عذر قابل قبول نہ ہوگا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جس بات کی قسم کھائی ہے اگر وہ عادۃً ناممکن ہے تو قسم کھاتے ہی وہ قسم ٹوٹ جائے گی (اور اس شخص کو حانث قرار دیا جائے گا) بشرطیکہ قسم کو کسی مدت کے ساتھ وابستہ نہ کیا گیا ہو۔ اگر اس کے لیے کوئی وقت مقرر کیا ہے تو اس وقت کے گزر جانے پر ہی وہ قسم ٹوٹے گی۔ چنانچہ اگر کہا کہ قسم اللہ کی ایک سال بعد میں آسمان پر چڑھ جاؤں گا تو جب تک کہ سال نہ گزر جائے قسم نہ ٹوٹے گی۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کو ضرور قتل کر دوں گا حالانکہ وہ شخص مرا ہوا ہے تو اس صورت میں (دیکھنا چاہیے کہ) یا تو قسم کھانے والے کو قسم کھانے کے وقت معلوم تھا کہ وہ مر چکا ہے یا معلوم نہ تھا۔ اگر مرنے کا علم نہ تھا اور بعد میں یہ پتہ چلا کہ وہ مر چکا ہے یا تو اس کو قسم کا ٹوٹنا نہیں کہیں گے، کیونکہ یہ قسم تو اس نے اس بنا پر کھائی تھی کہ وہ شخص زندہ موجود ہے اور اس کے موجود ہونے کا اسے یقین ہے۔ ہاں اگر اسے یہ علم ہے کہ وہ مر چکا ہے اور اسے مارنے کی قسم

کھائی تو اسے حانث قرار دیا جائے گا، اس لیے کہ جس بات کے کرنے کی قسم کھائی ہے اگر چہ وہ عادۃً محال ہے لیکن عقلاً تو امکان سے خالی نہیں، لہٰذا اس کی قسم پڑ جائے گی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اللہ اس کو دوبارہ زندہ کر دے، بخلاف ''مسئلہ کوزہ'' کے۔ کوزے کا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس پیالے کا پانی ضرور پیوں گا۔ لیکن اس کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں کیا اور اس کوزے میں پانی بھی موجود تھا۔ اگر اس پانی کو قسم کھانے والے نے خود ہی یا کسی اور نے پھینک دیا، یا وہ برتن ہی گر گیا اور اس کا پانی بہہ گیا تو یہ قسم ٹوٹ جائے گی (اور وہ شخص حانث قرار پائے گا)۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ دوسری مثال میں وہ پانی جو برتن سے گر گیا، اس پانی کا دوبارہ اس میں لانا ہرگز ممکن نہیں ہے، البتہ یہ ممکن ہے کہ کوزہ میں کوئی اور پانی بھر دیا جائے۔ جو پانی گر کر ضائع ہو گیا ہے عقلاً ناممکن ہے کہ اس کو پھر کوزے میں ڈالا جائے۔ اگر اللہ کی قدرت سے احیاناً اس میں پھر پانی بھر جائے تو یہ پانی وہ نہ ہوگا جس کے پینے کی قسم کھائی گئی تھی۔ وہ تو صرف وہی پانی ہے جو قسم کھانے کے وقت کوزہ میں موجود تھا اور جو پھینک دیا گیا۔ اور رہی وہ پہلی صورت سو اگر واقعی زندگی واپس آ جائے تو انسان کا وہ وجود تو بدلا نہیں وہ تو وہی ہے جو پہلے تھا (جس کے قتل کرنے کی قسم کھائی تھی، لہٰذا وہ قسم قائم رہے گی)۔

جاننا چاہیے کہ مسئلہ کوزہ میں چار صورتیں ہو سکتی ہیں: اول یہ کہ وہ قسم وقت کی قید کے ساتھ ہو اور کوزے میں پانی نہ ہو، مثلاً یہ کہہ کہ قسم اللہ کی میں اس کوزہ کا پانی آج نہیں پیوں گا حالانکہ اس میں پانی تھا ہی نہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ قسم وقت کی قید کے ساتھ ہو اور اس کوزہ میں پانی رہا ہو لیکن وہ پانی پھینک دیا گیا ہو۔ ان دونوں صورتوں میں قسم کھانے والا حانث نہ قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ پہلی صورت میں تو قسم پڑی ہی نہیں (ٹوٹنے کا سوال نہیں پیدا ہوتا) دوسری صورت میں قسم تو پڑی لیکن بے کار ہو گئی اس واسطے کہ اس قسم کے ساتھ کوزے میں پانی ہوتا تو قسم رہ جاتی جب پانی نہ رہا تو قسم باطل ہو گئی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ قسم کے ساتھ وقت کی کوئی قید نہ ہو اور نہ کوزے میں پانی ہو، مثلاً یوں کہا کہ 'اللہ کی قسم میں اس کوزے کا پانی پیوں گا، حالانکہ اس میں پانی نہیں ہے اس صورت میں بھی قسم نہیں ٹوٹی کیونکہ قسم سرے سے پڑی ہی نہیں کیونکہ پانی اس میں تھا ہی نہیں غرض تینوں صورتوں میں قسم نہ ٹوٹے گی خواں یہ معلوم ہو کہ کوزے میں پانی ہے یا نہ معلوم ہو۔ چوتھی صورت میں ہے کہ قسم میں وقت کی کوئی قید نہ ہو اور کوزے میں پانی ہو مثلاً یہ کہا کہ اس کوزے کا پانی پیوں گا' اس کے لیے وقت کی قید نہیں لگائی اور کوزے میں پانی تھا جیسا کہ مسئلے کی پہلی صورت میں بتایا گیا۔ یہ قسم ٹوٹ جائے گی (اور قسم کھانے والے کو حانث قرار دیا جائے گا)، خواہ اسے پانی کے موجود ہونے کا علم ہو یا نہ ہو اور قطع نظر اس کے کہ پانی بہہ گیا ہو یا اس نے خود اسے پھینک دیا ہو یا کسی اور نے پھینکا ہو۔ اس مسئلے (کوزہ) سے چند اور مسائل نکلتے ہیں۔ منجملہ ان کے یہ ہے کہ اگر قسم کھائی کہ میں فلاں شخص کے واجبات کل ادا کر دوں گا لیکن اگلا دن آنے سے پہلے دونوں میں سے کسی کو موت آ گئی تو یہ قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ قسم پڑنے کے بعد ہی وہ قسم بے کار ہو گئی۔ یہ صورت ایسی ہی ہے کہ کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو نے کل نماز نہ پڑھی تو تجھے طلاق ہے، لیکن ہوا یہ کہ نماز کا وقت گزرنے سے پہلے ہی یا صرف ایک رکعت پڑھنے کے بعد ہی ناپاک ہو گئی تو بقول صحیح وہ قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ جس بات کی قسم تھی یعنی نماز وہ ناپاکی کی حالت میں بھی

ممکن تھا۔ غرض ناپاکی لاحق ہونے سے قسم باطل نہیں ہوتی۔ چنانچہ دیکھیئے کہ استحاضہ کی مریضہ کے لیے اجرائے خون کے باوجود نماز پڑھنا صحیح ہے۔ لہٰذا ایسا کوئی امر مانع نہیں ہے کہ شارع حالت حیض میں نماز شروع کر دے۔ بخلاف کوزے والے مسئلے کے، اس صورت میں جس بات کے کرنے کی قسم کھائی وہ قطعاً ناممکن ہے لہٰذا اسے قسم ٹوٹنا قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا کہ اللہ کی قسم میں دن کا کھانا کھانے کے بعد آج کا روزہ رکھوں گا۔ اس صورت میں قسم پڑ کر ٹوٹ جائے گی، کیونکہ کھا کر بھی روزہ رکھنا ممکن ہے جیسے بھولے سے کھا لینے کی حالت میں کہ اگر کسی نے بھول کر کچھ کھا پی لیا تو کھایا بھی اور روزہ بھی رکھا۔ گویا یہ صورت ممکن ہوئی کہ روزہ بھی ہو اور کھایا بھی جائے۔ اسی طرح یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے صبح ہو جانے کے بعد کہا کہ اگر رات کو میں نے تیرے ساتھ ہمبستری نہ کی تو تو ایسی ہے۔ ان الفاظ سے اگر اس نے کوئی نیت نہیں کی تو رات کے لفظ سے آنے والی رات مراد ہوگی اور اگر اس نے گزشتہ رات کی نیت کی تو یہ قسم واقع ہی نہ ہوگی تو ٹوٹے گی بھی نہیں اسی طرح اگر کسی نے طلوع فجر کے بعد یہ کہا کہ قسم اللہ کی میں رات کو نہیں سوؤں گا اور اسے یہ علم نہیں ہے کہ (رات ختم ہو چکی ہے اور) فجر طلوع ہو گئی ہے تو وہ حانث قرار نہ دیا جائے گا۔ ایک مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ فلاں جگہ سے جو مال تو نے اٹھایا ہے اگر واپس نہیں کرے گی تو تجھے طلاق ہے۔ حالانکہ وہ مال اس نے اٹھایا ہی نہیں، بلکہ وہ اسی جگہ موجود ہے تو یہ قسم کا ٹوٹنا نہ ہوگا کیونکہ جس بات کی قسم کھائی ہے اس کا ہونا ممکن ہے اس لیے کہ جس مال کو اس نے اٹھایا ہی نہیں اس کا واپس کر دینا کیسے ممکن ہے؟ اسی طرح یہ مسئلہ کہ اگر قسم کھائی کہ میں فلاں شخص کو فلانی شئے نہ دوں گا جب تک کہ زید اجازت نہ دے۔ پس اگر زید مر گیا ہے اور وہ چیز دے دی ہے تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کا قرضہ کل ادا کر دوں گا اور وہ قرضہ اسی روز ادا کر دیا تو قسم نہیں ٹوٹی۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ وہ روٹی کل ضرور کھاؤں گا اور اسے آج ہی کھا لیا تو وہ شخص حانث نہ ہوگا۔ یا قسم کھائی کہ فلاں شخص کو کل ضرور قتل کروں گا اور وہ اسی روز مر گیا تو قسم نہیں ٹوٹی۔ اگر قسم کھانے والے کو اس روز جنون لاحق ہو گیا تو حانث ہو جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی امر اس بات سے مانع ہوا جس کے کرنے کی قسم کھائی ہے تو اب دیکھنا چاہیے کہ آیا وہ امر مانع عقلی ہے (یعنی عقل تسلیم کرتی ہے کہ اس کا کرنا محال ہے) مثلاً یہ قسم کھائی کہ فلاں شخص کو ضرور قتل کروں گا، حالانکہ وہ مر چکا ہے۔ یا یہ کہا کہ اس کے کبوتر کو ضرور مار ڈالوں گا، حالانکہ وہ پہلے ہی مر چکا ہے تو ان مثالوں میں موت مانع عقلی ہے (یعنی از روئے عقل اس قسم کا پورا کرنا ممکن نہیں ہے)۔ دوسری صورت یہ ہے کہ وہ مانع عادی ہو (یعنی ایسی رکاوٹ جو عملاً محال ہے گو عقلاً محال نہ ہو) مثلاً یہ قسم کھائی کہ فلاں شخص کے کبوتر کو مار ڈالوں گا لیکن وہ کبوتر چوری ہو گیا (یہ رکاوٹ عادی ہے)۔ تیسری صورت مانع شرعی کی ہے (یعنی کوئی ایسی رکاوٹ جو عقل اور عادت کی رو سے ممکن ہو لیکن شرعاً اس کام کا کرنا ممنوع ہو) مثلاً قسم کھائی کہ آج بیوی سے ہم بستر ضرور ہوں گا لیکن وہ ناپاکی کی حالت میں ہو گئی تو یہ مانع شرعی ہوا۔ اس تفصیل کے بموجب مانع کی تین قسمیں ہیں: عقلی، عادی اور شرعی۔ اگر مانع عقلی پیش آ گیا (اور قسم کھانے والا اپنی قسم پوری نہ کر سکا) تو اسے حانث قرار نہ دیا جائے گا درانحالیکہ یہ مانع قسم کھانے کے بعد پیش آیا ہو اور جس بات کی قسم کھائی ہے اس کے لیے وقت مقرر نہ کیا ہو اور اس کام کے کرنے میں کوتاہی سے کام نہ لیا ہو، چنانچہ اگر کسی نے کہا کہ قسم اللہ کی میں

اس کبوتر کو ضرور ذبح کروں گا، وہ کبوتر قسم کھانے کے بعد مر گیا اور اس کے ذبح کرنے میں اس نے کوتاہی کی تھی تو حانث ہو جائے گا۔ ہاں اگر یوں کہا کہ میں اس کو کل ضرور ذبح کر ڈالوں گا اور اگلا روز آتے ہی اس کے ذبح کرنے میں جلدی کی لیکن دیکھا کہ وہ مر چکا ہے تو اس صورت میں اسے حانث قرار نہ دیا جائے گا۔ لیکن اگر قسم کھانے سے پہلے ہی وہ کبوتر مر چکا تھا مثلاً کسی نے کہا کہ قسم اللہ کی میں اسے ضرور ذبح کروں گا اور وہ کبوتر اس قسم سے پہلے ہی مر چکا تھا تو اسے قطعاً حانث نہیں کہیں گے، خواہ اس نے قسم پوری کرنے کے لیے وقت کی قید لگائی ہو یا نہ لگائی ہو اور کوتاہی کی ہو یا نہ کی ہو۔

اب اگر وہ مانع امر عادی ہے مثلاً دیکھا کہ کبوتر چوری ہو گیا تو اس صورت میں دیکھنا ہو گا کہ اگر وہ کبوتر قسم کھانے سے پہلے چوری ہوا ہے تو وہ حانث نہ ہو گا۔ خواہ ذبح کرنے میں اس نے کوتاہی کی ہو یا نہ کی ہو اور وقت کی قید لگائی ہو یا نہ لگائی ہو۔ ہاں اگر قسم کھانے کے بعد وہ کبوتر چوری ہو گیا تو اسے قطعاً حانث قرار دیا جائے گا خواہ وقت کی قید لگائی ہو یا نہ لگائی ہو اور خواہ کوتاہی کی ہو یا نہ کی ہو۔

اگر وہ مانع شرعی تھا، مثلاً قسم کھائی کہ اپنی بیوی سے اس رات ہم بستر ہو گا لیکن وہ ناپاکی کی حالت میں ہو گئی تو اسے مطلقاً حانث قرار دیا جائے گا اگر چہ وہ قسم ناپاکی لاحق ہونے سے پہلے کھائی ہو بایں طور کہ جب قسم کھائی اس وقت وہ پاک تھی؛ قسم کھانے کے بعد بیوی کو یہ حالت لاحق ہوئی اور تمام رات اس حال میں گزر گئی؛ یا قسم کھائی اور قسم سے پہلے ہی بیوی کو یہ حالت لاحق ہو گئی تھی۔ غرض مانع شرعی اسے حانث قرار دے گا خواہ وہ قسم کھانے سے پہلے لاحق ہوا ہو یا بعد میں لیکن اگر ہم بستری کرنے کی قسم کھائی اور ساتھ ہی ''آج رات'' کی قید نہیں لگائی اور دیکھا کہ بیوی ناپاکی کی حالت میں ہے تو اس کے دور ہونے کا انتظار کرے اور پھر اپنی قسم پوری کرے تو حانث نہ ہو گا اگر کسی نے (اپنی اس قسم کو) حالات ناپاکی ہی میں پورا کیا تو اس کے پورا ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب تو یہ کہتے ہیں کہ ایسا کرنے سے اس کی قسم نہیں ٹوٹی کیونکہ بہر حال اس نے جس بات کی قسم کھائی تھی لغوی اعتبار سے اسے پورا کیا۔ بعض احباب کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں اس کی قسم ٹوٹ جائے گی، کیونکہ مباشرت کا جو شرعی مفہوم ہے اس کے خلاف عمل ہوا۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ یہ قسم بیوی کی حالت ناپاکی میں کھائی؛ اگر اس حالت سے پہلے یہ قسم کھائی اور قسم کے پورا کرنے میں ڈھیل سے کام لیا یہاں تک یہ حالت لاحق ہو گئی تو قیاس یہ کہتا ہے کہ اس قسم کے ٹوٹ جانے پر سب کا اتفاق ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کو قتل کروں گا اور وہ پہلے ہی مر چکا ہے تو اس کی قسم قطعاً ٹوٹ جائے گی خواہ اس کو قسم کھانے سے پہلے اس کی موت کا علم ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ کل میں اس جانور کو ضرور ماروں گا اور وہ جانور اس کے مارنے سے پہلے ہی مر گیا تب بھی اسے حانث قرار دیا جائے گا؛ اگر چہ اتنا وقت نہ گزرا ہو کہ اس کے اندر مارنے کی قسم پوری کر سکتا۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ کل یہ کھانا ضرور کھاؤں گا لیکن اگلا دن آنے سے پہلے ہی وہ کھانا ضائع ہو گیا تب بھی وہ حانث ہو جائے گا، قطع نظر اس کے کہ وہ کھانا خود اس نے اپنے اختیار سے تلف کیا ہو یا (اس کا تلف ہونا) اختیار سے باہر رہا ہو۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ آج اس پانی کو ضرور پیوں گا یا اس غلام کو ضرور سزا دوں گا لیکن قسم پوری کرنے سے پہلے ہی وہ پانی ضائع ہو گیا یا وہ غلام مر گیا تو پانی کے ضائع ہونے یا غلام کے مرنے کے ساتھ ہی وہ

میں ظہر کی نماز ضرور پڑھوں گا" اور دوسری کی مثال یہ کہنا ہے کہ "قسم اللہ کی میں شراب ضرور پیوں گا"۔ ایسی قسمیں بھی پڑ جاتی ہیں۔ مجملہ قسم واقع ہونے کی شرائط کے، یہ بھی ہے کہ وہ استثناء (یعنی انشاء اللہ سے) خالی ہو۔ چنانچہ یہ قسم نہ پڑے گی اگر کوئی شخص یوں کہے کہ "قسم اللہ کی میں انشاء اللہ (یعنی اگر اللہ نے چاہا) یہ کام ہرگز نہ کروں گا" یا ساتھ ہی یوں کہہ دیا کہ "سوا اس کے کہ اللہ چاہے"۔ واضح ہو کہ استثناء کے مسائل

حانث ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر قسم میں وقت کی کوئی قید نہ تھی اور یوں کہا تھا کہ قسم اللہ کی یہ روٹی میں ضرور کھاؤں گا" لیکن کھانے سے پہلے ہی وہ روٹی ضائع ہو گئی تو اس کے ضائع ہوتے ہی وہ حانث ہو جائے گا۔ اگر کہا کہ میں فلاں شخص کو کل ضرور ماروں گا اور کل کا دن آنے سے پہلے ہی اسے مارا تو قسم سے بری الذمہ ہو جائے گا۔ یہی حال اس صورت میں ہے جب کہ یہ قسم کھائی کہ جمعے کے دن روزہ رکھوں گا اور یہ روزہ اس نے جمعرات ہی کو رکھ لیا۔ اگر کوئی (اگلے روز کی بابت قسم کھانے والا) اگلا دن آنے سے پہلے ہی مر گیا یا اس پر جنون طاری ہو گیا یہاں تک کہ اگلا دن ختم ہو گیا تو اسے حانث نہ قرار دیا جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں شخص کو ضرور قتل کروں گا حالانکہ وہ شخص پہلے ہی مر چکا ہے تو وہ قطعاً حانث ہو جائے گا۔ اگر کہا کہ "قسم اللہ کی میں یہ کھانا کل ضرور کھاؤں گا" لیکن وہ کھانا خراب ہو گیا یا کسی شخص نے اسے ضائع کر دیا اور ضائع کرنے سے باز رکھنا اسے ممکن تھا لیکن باز نہ رکھا تو اگلا دن آنے پر اتنا وقت گزر جانے کے بعد جس میں وہ کھانا کھا سکتا تھا اور نہیں کھایا تو حانث ہو جائے گا۔ غرض اتنا وقت گزر جانے پر ہی اسے حانث مانا جائے گا اگرچہ کھانا دن کے اخیر حصے میں ضائع ہوا ہو۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ (قسم کھانے والا) اگلے روز مر گیا کہ اگر اتنا وقت اسے مل گیا تھا کہ موت سے پہلے وہ کام کر لیتا تو حانث ہو جائے گا۔ غرض وقت گزرنے ہی پر اسے حانث قرار دیا جائے گا اگرچہ موت دن کے آخری حصے میں آئی ہو۔ چنانچہ اگلا روز آنے سے پہلے خود ہی اگر اس کھانے کو تلف کر دیا تو اس کے تلف کرنے کے وقت 'حانث' نہ ہو گا بلکہ اس وقت حانث قرار پائے گا جب کہ اگلے روز اتنا وقت گزر جائے جس میں وہ اپنی قسم پوری کر سکتا۔ اگر کسی شخص نے جس بات کی قسم کھائی تھی وہ کام اس وقت سے پہلے یا بعد میں کیا جس وقت میں کرنے کی قسم کھائی تھی حالانکہ اس کے لیے ممکن تھا کہ اس وقت کے اندر کرتا تب بھی وہ حانث قرار پائے گا۔ چنانچہ اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کا حق واجب سورج غروب ہونے کے وقت ادا کروں گا اور سورج غروب ہونے سے پہلے ہی ادا کر دیا حالانکہ اگر چاہتا تو اسی وقت مقررہ پر ادا کرتا، ایسی صورت میں اس کی قسم ٹوٹ جائے گی۔ ہاں اگر اس کی ادائیگی واجب کے لیے ابتدائی امور مثلاً ناپ تول وغیرہ وقت سے پہلے ہی سے شروع کر دے اور ادائیگی کرتے کرتے وقت زیادہ لگ گیا تو اسے حانث قرار نہ دیا جائے گا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جس بات کے کرنے کی قسم کھائی ہے اگر عقلاً اور عادۃً اس کا ہونا محال ہے تو نہ قسم پڑتی ہے نہ باقی رہتی ہے۔

اور اس کی شرطوں کا بیان از روے مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہے۔[1] اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ قسم کے الفاظ منہ سے ادا کیے جائیں، لہٰذا اگر دل میں قسم کا ارادہ تھا اور منہ سے قسم کے الفاظ ادا نہیں کیے تو قسم نہیں پڑے گی۔

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ استثناء (کی مختلف شکلیں ہیں)؛ یا تو یہ لفظ مشیت کے ساتھ ہوگا یا لفظ 'الا' (سوا اس کے) یا ایسے ہی کسی اور لفظ کے ساتھ ہوگا۔ استثناء بالمشیت کا فائدہ صرف اس صورت میں ہوگا جب کہ اللہ کی قسم اور یا نذر مبہم (کی قسم) میں ہو۔ نذر مبہم سے مراد یہ ہے کہ جس بات کی نذر مانی گئی ہے اس کو متعین نہ کیا گیا ہو، چنانچہ اگر یوں کہا کہ "قسم اللہ کی میں ہرگز ایسا نہ کروں گا انشاء اللہ" یا یوں کہہ دیا کہ (میں ہرگز ایسا نہ کروں گا) "سوا اس کے کہ اللہ چاہے"۔ اور پھر بھی وہ کام کر لیا تو اس پر بشرائط آیندہ قسم کا کفارہ واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح (اس صورت میں بھی نہ ہوگا) جب کہ نذر کے طور پر کہا کہ میں "ایسا کروں گا انشاء اللہ" یا ایسا کروں گا الا ان شاء اللہ۔ لیکن اگر کہا کہ مجھ پر طلاق واجب ہوگی اگر ایسا کیا یا (یوں کہا کہ) اگر ایسا نہ کیا ان شاء اللہ اور یہ نذر توڑ دی تو طلاق دینا اس پر لازم ہو جائے گا، اور اس استثناے مشیت کا استعمال بے فائدہ ہوگا۔

واضح ہو کہ اس قسم کے استثناء کے بارے میں جس میں اللہ کے ارادے یا قضا و قدر الٰہی کا ذکر ہو، اور اس بارے میں کہ آیا وہ بھی انشاء اللہ کہنے کی مانند ہے یا نہیں ہے (فقہا میں) اختلاف ہے۔ سو بعض اصحاب تو یہ کہتے ہیں کہ وہ بھی استثناء مشیت (یعنی انشاء اللہ کہنے) کی مانند ہے۔ چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ اگر یوں کہا کہ میں ایسا نہیں کروں گا اگر اللہ کا یہی ارادہ ہوا یا یوں کہا کہ اگر تقدیر یا قضائے الٰہی میں یہی ہوا (تو میں یہ نہیں کروں گا) اور اس قسم کو توڑ دیا (یعنی وہی کام کر لیا) تو ظاہر ہے کہ اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ (اس بارے میں) موثر استثناء وہی ہے جو لفظ مشیت کے ساتھ ہو (یعنی انشاء اللہ کے ساتھ قسم کھائی جائے) رہا وہ استثناء جو لفظ "الا" (یعنی سوا اس کے) یا اسی طرح کے اور الفاظ کے ساتھ ہو وہ ہر طرح کی قسم میں موثر ہے۔ چنانچہ اگر کہا کہ قسم اللہ کی میں زید سے جمعرات کے سوا یا بجز اس دن کے جب وہ آئے، یا اس کی شادی کے دن کے علاوہ یا اس دن کو چھوڑ کر جس میں وہ غمزدہ ہو یا اس روز کو نکال کر جس میں وہ بیمار ہو یا ماسوا اس روز کے جس میں اس کی موت واقع ہو ہرگز بات نہ کروں گا۔ تو یہ تمام استثناء موثر مانے جائیں گے (یعنی اس کے بغیر کسی بھی دن اگر بات کر لی تو اسے حانث قرار دیا جائے گا)۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا اگر تو فلاں گھر میں ایک دفعہ کے سوا گئی تو تجھ پر تین طلاق، تو اس میں بھی بشرائط آیندہ استثناء موثر ہوگا (یعنی ایک دفعہ سے زیادہ گئی تو طلاق ہو جائے گی)۔

واضح ہو کہ یہ استثنا قسم کے متعلقہ تمام صورتوں میں موثر ہوگا، خواہ اس قسم کا تعلق مستقبل سے ہو یا ماضی سے اور خواہ وہ قسم منعقدہ (یعنی پڑ جانے والی) ہو یا قسم غموس (یعنی دانستہ جھوٹی قسم) ہو۔ قسم غموس کے موثر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں گناہ نہ ہوگا، چنانچہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ سارے دریا کا پانی پی جائے گا یا پہاڑ کو اٹھا لے گا یا مردہ کو مار ڈالے گا اور

اس کے ساتھ لفظ مشیت یا سوا اس کے وغیرہ کے ساتھ استثناء کیا تو اس میں گناہ نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ الا (سوا اس کے) جیسے الفاظ سے استثناء کرنا ایسا ہے جیسے (کسی امر کو) کسی شرط یا صفت یا عرض پر منحصر کر دیا جائے۔ مثلاً اگر کہا کہ میں زید کے گھر اس کی موجودگی میں نہیں جاؤں گا یا یہ کہا کہ میں زید کے بڑے گھر میں نہیں جاؤں گا یا یوں کہا کہ ایسے ایسے وقت میں زید کے گھر نہیں جاؤں گا یا یہ کہ جب تک کہ وہ غائب رہے گا یا مریض رہے گا یا اس مہینے میں (اس کے گھر نہ جاؤں گا) تو یہ تمام شرائط موثر ہوں گی۔ (یعنی ان شرائط کی موجودگی میں زید کے گھر میں جانے سے حانث ہو جائے گا)۔

جاننا چاہیے کہ استثناء کے درست ہونے کی پانچ شرطیں ہیں: ایک تو یہ ہے کہ استثناء مستثنیٰ منہ سے متصل ہو، خواہ وہ استثناء لفظ مشیت کے ساتھ ہو یا کسی اور طرح سے۔ ہاں اگر کوئی ناگزیر خارجی امر جو استثناء کے الفاظ قسم کے ساتھ لانے سے مانع ہو (تو قابل درگزر ہے)، مثلاً کھانسی یا چھینک آ جائے یا دم گھٹ جائے (اچھو ہو جائے) یا جمائی آ جائے۔ البتہ اگر (قسم اور استثناء میں فرق) کسی سوچ میں پڑ جانے یا سلام وغیرہ کا جواب دینے کے باعث پڑ جائے تو یہ استثنا بے فائدہ ہوگا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ لفظ استثناء کے بولنے کے وقت واقعی استثناء کی نیت بھی ہو۔ اگر بھولے سے یہ (انشاء اللہ وغیرہ) زبان پر آ جائے اور دل میں ارادہ نہ رہا ہو تب بھی وہ موثر نہ ہوگا، خواہ لفظ مشیت کے ساتھ ہو یا الا (سوا اس کے) وغیرہ کے ساتھ۔

تیسری شرط یہ ہے کہ استثناء کے اختیار کرنے کی غرض یہ ہو کہ (استثنائی صورت میں) قسم باطل ہو جائے گی۔ یہ ارادہ قسم کھانے کے شروع ہی میں ہو یا قسم کھانے کے دوران میں ہوا ہو، یہ استثناء بہر حال مفید ہوگا۔ اگر یہ ارادہ قسم کھانے کے بعد بھی ہو تب بھی استثناء بقول مشہور موثر ہوگا، بشرطیکہ استثناء بطریق متذکرہ بالا قسم کے ساتھ ہی کیا گیا ہو۔ اور اس کو اس حال میں بھی موثر مانا جائے گا جب کہ کسی دوسرے شخص کے یاد دلانے سے کیا گیا ہو، مثلاً (کسی بات کے لیے) کوئی قسم کھائے اور ساتھ ہی کوئی کہے کہ "انشاء اللہ کہہ" اور اس نے اس شخص کے کہنے پر جس بات کی قسم کھائی ہے اس کے بعد ہی "انشاء اللہ" کہہ دیا اور قسم اور استثناء کے درمیان فاصلہ نہیں ہوا اور ارادہ بھی یہ تھا کہ قسم اٹھ جانے کے لیے استثناء کیا ہے تو یہ استثناء موثر ہوگا۔ لیکن اگر قسم اٹھ جانے کا ارادہ (بصورت استثناء) نہیں کیا، بلکہ محض بطور تبرک کے "انشاء اللہ" کہہ دیا یا (ذہن میں) کوئی ارادہ نہ تھا تو اس سے استثناء کا کچھ فائدہ نہ ہوگا۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ استثناء کے الفاظ زبان سے ادا کیے جائیں، خواہ محض زبان کو ہلا کر آہستہ سے ادا کیا ہو، لیکن آہستہ استثناء کا فائدہ اس حال میں ہوگا جب کہ اس قسم کا تعلق کسی اور کے حق سے نہ ہو، مثلاً بیع یا اجرت وغیرہ کا معاملہ نہ ہو، کیونکہ اس صورت میں وہ قسم حلف اٹھانے والے کی نیت پر منحصر ہوگی اور (ممکن ہے کہ فریق ثانی) اس استثناء کو تسلیم نہ کرے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ ابتدائے قسم میں اس امر کو داخل کرنے کی نیت نہ رہی ہو جس کو بعد میں استثناء کر کے خارج

کیا ہے۔ اگر ابتداء یہی ارادہ تھا کہ وہ امر بھی قسم میں شامل ہے اور پھر اسے استثناء سے خارج کرنا چاہا تو یہ استثناء بے فائدہ ہوگا۔ چاہیے تو یہ تھا کہ اس امر کے خارج کرنے کا ارادہ ابتدا ہی سے رہا ہو۔ چنانچہ اگر قسم کھائی کہ تمام حلال باتیں مجھ پر حرام ہیں ایسا نہ کروں گا؛ اس قسم کے کھانے میں ابتدا ہی سے یہ نیت ہونی چاہیے کہ اس میں بیوی داخل نہیں ہے۔ اور پھر اپنی قسم کو پورا کیا تو بیوی مستثنیٰ رہے گی (یعنی وہ حرام نہ ہوگی)۔ لیکن اگر ابتدا سے قسم میں اس کو بھی شامل کرنے کی نیت تھی اور پھر قسم کھانے کے بعد اسے مستثنیٰ کرنے کے الفاظ استعمال کیے تو اس سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

اس صورت مسئلہ کا نام (اصطلاح شرع میں) 'محاشاۃ' (یعنی بچاؤ کر لینا) ہے، کیونکہ اس نے پہلے ہی بیوی کو قسم کے اثر سے بچا لیا، یعنی اس کو قسم سے خارج کر دیا تھا اور جب بیوی قسم سے خارج ہوگئی تو قسم سرے سے لغو ہو کر رہ گئی۔ کیونکہ بیوی اور کنیز کے علاوہ دوسری عورتوں کو اپنے اوپر حرام کر لینے کی قسم ایک فعل عبث ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ استثناء ہر طرح کی قسم اور ہر معاملے میں موثر ہوتا ہے لیکن اس کی پانچ شرطیں ہیں:

اول یہ کہ استثناء کو مستثنیٰ منہ کے ساتھ ہی ادا کیا جائے اور اس طرح کہ ان دونوں کو بالعموم باہم مربوط تسلیم کیا جائے، لہٰذا اگر احیاناً سانس ٹوٹ جانے، عجز کلام سے یا آواز کے گھٹ جانے یا معمولی کھانسی آ جانے سے دونوں کے درمیان فصل واقع ہو جائے تو مضایقہ نہیں ہے۔ البتہ اگر دیر تک کھانسی آتی رہے تو ربط میں حرج متصور ہوگا۔ اسی طرح غیر متعلقہ گفتگو درمیان میں آ جائے، خواہ وہ معمولی ہو تب بھی ٹھیک نہیں ہے۔ اسی طرح زیادہ دیر تک کی خاموشی جو سانس لینے یا بولنے میں رکاوٹ ہونے یا آواز گھٹ جانے کے وقفہ سے زیادہ دیر تک ہو، تب بھی اتصال جاتا رہے گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ استثناء کے لانے سے ارادہ بھی یہ ہو کہ (اگر مستثنیٰ صورت پیش آئی تو) قسم اٹھ جائے گی۔ اگر یہ ارادہ نہیں تھا تو استثناء سے کچھ فائدہ نہ ہوگا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ استثناء کی نیت پوری قسم کے الفاظ ادا کرنے سے پہلے پہلے ہو۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ جس بات کا استثناء کیا ہے وہ پورا کا پورا مستثنیٰ منہ نہ ہو، مثلاً یہ کہنا کہ مجھ پر تین طلاق واجب ہیں بجز تین کے فضول ہے کیونکہ جس چیز کا استثناء کیا ہے وہی کامل مستثنیٰ منہ ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ الفاظ استثناء کو اس طرح استعمال کرے کہ خود قسم کھانے والے کو سنائی دے۔ بشرطیکہ اس کی قوت سمع معتدل اور شور وغل بھی نہ ہو رہا ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ قسم کے لیے لازم ہے کہ اس میں کوئی استثناء نہ ہو، خواہ وہ استثناء بالفاظ مشیت ہو یا کسی اور طرح کا۔ چنانچہ اگر (قسم کھا کر) یوں کہا کہ ''میں ایسا نہ کروں گا ان شاء اللہ'' یا 'بجز اس کے کہ خدا چاہے'، یا ''ماشاء اللہ'' (جیسا کہ اللہ چاہے) یا 'ماسوا اس کے کہ مجھے اس کے علاوہ کوئی اور بات سمجھ میں آ جائے' یا ''بلا سوچے'' یا 'بغیر اس کے کہ کوئی اور بات پسند آ جائے'، (اس طرح استثناء کے بعد) اب وہی بات کر لی تو وہ 'حانث' (قسم توڑنے والا) قرار نہ دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کہا کہ ایسا نہیں کروں گا، بشرطیکہ اللہ نے میری مدد کی، یا اسے آسان کر دیا یا اللہ کی مدد ہوئی یا اللہ نے سہولت دی تب وغیرہ وغیرہ۔ اگر اس کے بعد وہی کام کر لیا تو نہ قسم ٹوٹی اور نہ کفارہ لازم ہوا۔

حنفیہ کے نزدیک صرف اللہ تعالیٰ کی قسم وغیرہ میں استثناء موثر ہے۔ لیکن طلاق کے بارے میں یہ الفاظ کہے کہ اگر اللہ نے مدد کی یا اللہ کی مدد سے اوران الفاظ سے اس کی مراد استثناء ہو، تو اس کا فیصلہ قسم کھانے والے اور اللہ کے درمیان ہے؛ قاضی اس کی بنا پر کوئی فیصلہ نہیں دے سکتا۔ (یعنی اس طرح کے استثناء سے طلاق ہوگی یا نہ ہوگی یہ صرف اللہ جانتا ہے؛ عدالت مجاز کوئی فیصلہ نہیں دے گی)۔

واضح ہو کہ استثناء کے صحیح ہونے کی چند شرطیں ہیں:

اول یہ کہ استثناء منہ سے بول کر کیا جائے، بایں طور کہ قسم کھانے والا ان الفاظ کو سن سکے اگر ایسی آواز ہو کہ سنائی نہ دے تو بقول صحیح استثناء درست نہ ہوگا؛ ہاں اگر کوئی گونگا ہو تو اور بات ہے۔

دوسری یہ کہ استثناء ساتھ کے ساتھ ہو۔ اگر استثناء اور مستثنیٰ منہ کے درمیان غیر ضروری فاصلہ ہوا تو وہ استثناء بے فائدہ ہے۔ ہاں گلا بیٹھ جانے، چھینک آجانے، ڈکار یا زبان میں گرانی کے باعث مجبوراً توقف ہو گیا اور پھر کہا انشاءاللہ تو صحیح ہوگا۔ اس کے لیے ارادہ کرنا کوئی شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تجھے طلاق اور ساتھ ہی بلا ارادہ زبان سے استثناء کے الفاظ (مثلاً انشاءاللہ) نکل گئے تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ ظاہر مسلک یہی ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ مستثنیٰ میں مستثنیٰ منہ سے کچھ زیادتی ہو؛ مثلاً یہ کہنا کہ هِیَ طالق ثلاثاً الا اربعاً، یعنی بجز چار کے اسے تین طلاق ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ دونوں برابر ہوں، مثلاً کوئی کہے کہ بجز تین کے اسے تین طلاق ہے۔ چنانچہ اگر کل کا استثناء کل سے بغیر لفظ استثناء کے کیا تو استثناء درست ہوگا جس طرح یوں کہنا کہ میری بیویوں کو طلاق ہے بجز زینب، فاطمہ اور سلمیٰ کے، اور اس کی بیویاں ان تین کے سوا نہیں تو یہ کل کا استثناء کل سے بغیر لفظ استثناء کے ہو گیا اور یہ صحیح ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ہر اس قسم میں جس میں کفارہ کو دخل ہے استثناء مفید ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کی قسم کھانا، ظہار کرنا (بیوی کے پاس نہ جانے کا عہد کرنا) یا ادائیگی نذر کی قسم کھانا (ان تمام قسموں میں استثناء موثر ہے)۔ طلاق والی قسم میں استثناء سے کچھ فائدہ نہیں، چنانچہ اگر کہا کہ قسم اللہ کی ایسا نہیں کروں گا انشاءاللہ (اگر اللہ نے چاہا) یا یہ کہا کہ میں نے نذر مانی ہے کہ ایسا کروں گا بجز اس کے کہ اللہ چاہے ایسی قسم نہیں پڑے گی۔ اور مشیت الٰہی کی طرح 'ارادہ الٰہی'' کہنا بھی ہے بشرطیکہ اس سے 'مشیت' ہی مراد ہو۔ لیکن اگر 'ارادہ الٰہی' کے لفظ سے ''اللہ کی محبت'' یا اس کا ''حکم'' مراد لیا تو اس استثناء کا کچھ اثر نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر الفاظ مشیت یا ارادہ سے قسم کا پختہ کرنا مقصود ہو، مشروط کرنا مقصود نہ ہو تو اس سے بھی کچھ فائدہ نہیں ہے۔

واضح ہو کہ استثناء کے صحیح ہونے کی چند شرطیں ہیں:

اول یہ کہ مستثنیٰ منہ کے ساتھ ہی مستثنیٰ کا ذکر ہو، لہٰذا اگر دونوں کے درمیان فاصلہ ہوا تو اس سے کچھ فائدہ نہ ہوگا۔ ہاں اگر دونوں کے درمیان معمولی سا وقفہ مثلاً سانس لینے یا کھانسی، چھینک، قے یا جمائی کے باعث ہو جائے تو اسے حکماً دونوں کو متصل ہی سمجھا جائے گا۔

دوم یہ کہ قسم کھانے والا استثناء کے الفاظ منہ سے بول کر ادا کرے، لہٰذا اگر اپنے دل میں استثناء کے الفاظ کہہ لیے تو

بعض مسالک نے (تحقق قسم کی) اور بھی شرائط ذکر کی ہیں۔

ان الفاظ کا بیان جن کے ادا کرنے سے قسم پڑ جاتی ہے

اللہ کا نام لے کر قسم کھائی جائے تو وہ قسم پڑ جاتی ہے؛ مثلاً واللہ باللہ، تاللہ (یعنی اللہ کی قسم)۔ اسی طرح اللہ کی صفات میں سے کسی صفت کی قسم کھائی جائے تو وہ قسم بھی پڑ جاتی ہے۔ اس باب میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

بیکار ہوں گے۔ ہاں اگر کوئی مظلوم ہو (کہ اندیشۂ جان سے کھل کر استثناء نہ کر سکے) تو اور بات ہے۔

سوم یہ کہ مستثنیٰ منہ کے الفاظ ختم کرنے سے پہلے ہی استثناء کا ارادہ رکھتا ہو، لہٰذا اگر استثناء کا قصد کیے بغیر قسم کھائی اور جب پوری قسم کھالی اور تب استثناء کا خیال آیا تو اس سے کچھ فائدہ نہ ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ پکے ارادہ سے کسی بات کی قسم کھائی پھر اس کی زبان پر استثناء کے الفاظ بلا ارادہ جاری ہو گئے۔ یا کسی کی عادت ہی یہ ہے کہ استثناء کے الفاظ (یعنی انشاء اللہ وغیرہ) اس کی زبان پر جاری رہتے ہیں اور اس لیے بغیر کسی ارادہ کے استثناء کے الفاظ زبان سے نکل گئے۔

حنفیہ نے قسم کی شرائط میں یہ بھی زیادہ کیا ہے کہ جس بات کی قسم کھائی ہے اس میں اور الفاظ قسم میں از قسم خاموشی وغیرہ کوئی امر حائل نہ ہو لہٰذا اگر کسی نے یہ ارادہ کیا کہ دوسرے سے حلف لے اور اس سے کہا کہ کہا اللہ کی قسم اس نے قسم کھائی پھر اس سے کہا کہ اب یہ کہہ میں نے ایسا نہیں کیا اور اس نے اسی طرح کہہ دیا تو یہ قسم نہیں پڑے گی۔ کیونکہ اس نے دوسرے کی بات کو صرف دہرایا ہے اور اللہ کا نام لینے اور اس بات کے درمیان جس کی قسم کھائی ہے جو خاموشی رہی وہ فاصلہ ہے۔

اسی طرح اگر کسی نے کہا کہ ''اللہ شاہد ہے'' اور رسول اللہ شاہد ہے کہ یہ کام ضرور کروں گا اور پھر بھی وہ کام نہ کیا تو قسم نہیں ٹوٹی کیونکہ الفاظ قسم یعنی اللہ شاہد ہے اور اس بات کے درمیان جس کی قسم کھائی ہے (یعنی ایسا ضرور کروں گا)'' رسول شاہد ہے'' کے الفاظ درمیان میں آ گئے۔

اس کے علاوہ ایک شرط کا اور بھی اضافہ کیا ہے یعنی ''مسلمان ہونا'' لیکن یہ شرط اس قسم کے لیے ہے جس میں عبادت مثلاً کفارہ یا نماز یا روزہ واجب ہوتا ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ قسم دو طرح سے پڑتی ہے: ایک تو یہ کہ اللہ کریم کا نام لے کر قسم کھائی جائے مثلاً واللہ باللہ (یعنی اللہ کی قسم ہے)۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

ایک تو یہ کہ قسم صرف اللہ تعالیٰ کے مخصوص نام کی ہو؛ دوسرا اور کوئی نام نہ لیا جائے، مثلاً اللہ اور الرحمٰن (کی قسم)۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ یہ قطعاً پڑ جاتی ہے۔ اس میں نہ تو نیت کی ضرورت ہے اور نہ طریقہ معروف کو مدنظر رکھنے کی ضرورت ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ جو نام قسم میں لیا گیا وہ محض اللہ تعالیٰ کے لیے مخصوص نہ ہو، بلکہ ایسا لفظ ہو جس پر اللہ کا بھی اور دوسروں کا بھی اطلاق ہوتا ہو، جیسے الفاظ علیم، حلیم، مالک وغیرہ۔ ایسی قسم کا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی ایسے نام کی قسم کھائے تو دیکھنا چاہیے کہ آیا اس سے قسم کھانا ہی مقصود تھا یا کچھ اور مقصود تھا یا کوئی بھی خاص مقصد نہ تھا۔ اگر قسم ہی کھانے کا ارادہ تھا تو وہ قسم ہو جائے گی؛ اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ اگر قسم کا ارادہ نہیں تھا تو قسم واضح نہ ہوگی، کیونکہ اس نے ایسی بات کی جن کا تعلق دوسروں کے حقوق سے ہو، مثلاً طلاق یا ایلا (ہر امر میں) قسم کھانے والے کی بات مانی جائے گی۔ چنانچہ اگر کہا کہ میں نے قسم کھائی تو میری بیوی پر طلاق یا یہ کہا کہ (اگر میں نے قسم کھائی تو) چار ماہ سے زیادہ عرصہ تک اپنی بیوی کے پاس نہ جاؤں گا (کہ یہ بھی گویا طلاق ہی ہے) پھر اسی طرح کی قسم کھالی اور یہ کہا کہ میرا ارادہ قسم کھانے کا نہ تھا؛ ایسی صورت میں قاضی اس کے کہنے کی تصدیق نہیں کرے گا؛ اس کا معاملہ اللہ کے سپرد ہوگا۔ اگر یہ قسم کوئی ارادہ کیے بغیر کھائی تو بقول راجح وہ قسم منعقد متصور ہوگی کیونکہ اس قسم کے کھانے سے حلف متعین ہو جاتا ہے۔ اگر کسی نے کہا کہ بسم اللہ (بنام خدا) میں کھڑا نہ ہوں گا، یا یوں کہا کہ واسم اللہ (یعنی اللہ کے نام کی قسم) میں آپ کو ایک درہم دوں گا، جیسا کہ بعض نصاریٰ اسی طرح قسم کھاتے ہیں، تو کہتے ہیں کہ یہ قسم نہ ہوگی کیونکہ اسے حلف کے مخالف نہیں کہا جا سکتا۔ اور بعض اصحاب نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ قسم منعقد ہو جائے گی کیونکہ اسم اور مسمیٰ دونوں سے ایک ہی ہستی مراد ہوتی ہے۔ بعض اصحاب نے اسی قول کو ترجیح دی ہے۔ دوسری طرح کی قسم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے کسی صفت کی قسم کھائی جائے۔ اور صفت سے مراد اس مقام پر محض اس کا کوئی وصف ہے، مثلاً اللہ کی قدرت، اس کی عزت یا اس کی عظمت کی قسم۔ رہے وہ الفاظ جو اللہ کی ذات اور صفات پر دلالت کرتے ہیں جیسے علیم وغیرہ، سو اس کے متعلقہ مسائل پہلی طرح کی قسم کے سلسلہ میں بتائے گئے ہیں۔ صفت (کی قسم) میں خواہ وہ ہستی باری کا کوئی وصف ہو یا اس کے کسی فعل کی صفت ہو، کوئی فرق نہیں ہے۔ لیکن صفات الٰہی کی قسم واقع ہونے کی شرط یہ ہے کہ بالعموم اسے حلف تصور کیا جاتا ہے۔ یعنی قسم کی بنا اس امر پر ہے کہ وہ الفاظ قسم ہی کے طور پر مشہور ہوں، (یعنی قسم وہ ہے جو عرف عام میں قسم خیال کی جاتی ہے) اور یہی خیال درست ہے۔

واضح ہو کہ قرآن یا کلام اللہ کی قسم کھائی جائے تو وہ قسم پڑ جاتی ہے کیونکہ یہ بھی اللہ تعالیٰ کی صفات عزت وجلال کی مانند اس کی صفتوں میں سے ایک صفت ہے اور اس کو حلف ہی سمجھا جاتا ہے۔ قطع نظر اس کے کہ اس کلام الٰہی کو نفسی (دل میں ڈالی ہوئی بات) قرار دیا جائے یا لفظی (سنائی دینے والی آواز) تصور کیا جائے۔ لیکن قرآن پر حلف اٹھانے کا وہ طریقہ، جو عوام میں رائج ہے کہ قرآن شریف پر ہاتھ رکھ کر کہتے ہیں کہ "اس قرآن کی صداقت کی قسم" سو یہ کوئی حلف نہیں ہے۔ ہاں اگر یوں کہا جائے کہ میں اس بات کی قسم کھاتا ہوں جو اس کتاب کے اندر ہے تو وہ قسم ہے۔ نیز ایسی صفت کی قسم جس کو عام لوگ قسم خیال نہیں کرتے قسم متصور نہ ہوگی جیسے اللہ کی رحمت، اس کے علم، اس کے حلم، اس کی رضا، اس کے غضب، اس کے قہر، اس کے عذاب، اس کی ہستی، اس کی شریعت، اس کے دین، اس کے احکام، اس کی صفت اور سبحان اللہ وغیرہ کی قسم کھانا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جن الفاظ سے قسم پڑ جاتی ہے اس کی چار قسمیں ہیں:

پہلی قسم یہ ہے کہ جس کی قسم کھائی جائے وہ لفظ ذات الٰہی کے لیے مخصوص ہو اور اس کا اطلاق کسی اور پر نہ ہوتا ہو؛ خواہ وہ لفظ مشتق ہو جیسے رب العلمین یا مشتق نہ ہو جیسے لفظ اللہ اور خواہ وہ اللہ تعالی کے اسماء حسنیٰ میں سے ہو، جیسے رحمان اور رحیم، یا اس کی دوسری صفات ہوں جیسے ''خالق مخلوقات'' یا یہ کہ وہ جس کے قبضہ میں میری جان ہے'' اس کی قسم۔

دوسری قسم ایسے الفاظ سے قسم کھانا ہے جو اللہ کے علاوہ دوسروں کے لیے بھی استعمال ہوتے ہیں، لیکن بیشتر ان کا اطلاق اللہ تعالیٰ ہی پر ہوتا ہے جیسے رحیم، رزاق، رب، خالق باضافت خلق کے الفاظ جو اللہ تعالیٰ کے علاوہ اور کے لیے بھی کسی قید کے ساتھ استعمال ہوتے ہیں، مثلاً جھوٹ کا خالق، قلب کا رحیم' لشکروں کا رازق اور رب دار (گھر کا مالک) وغیرہ۔

تیسری قسم ایسے الفاظ کے ساتھ قسم کھانا ہے جو اللہ اور غیر اللہ کے لیے یکساں استعمال ہوتے ہیں، جیسے موجود، عالم ،حی (زندہ)۔ یہ الفاظ ایسے ہیں کہ مطلقاً غیر اللہ کے لیے بھی استعمال ہوتے ہیں۔ان تینوں قسم کے الفاظ سے جو قسم کھائی جائے اور نیت قسم ہی کی ہو تو پڑ جاتی ہے؛ اگر نیت قسم کی نہ ہو تو ختم نہیں ہوتی۔غرض اس کی تین صورتیں ہیں۔یعنی یا تو قسم کی نیت ہوگی یا قسم کی نیت نہ ہوگی یا کوئی نیت ہی نہ ہوگی بلکہ یونہی بغیر کچھ سوچے قسم کھالی۔اب اگر نیت قسم کی تھی یا کوئی نیت نہ تھی تو ان تینوں قسم کے الفاظ سے قسم پڑ جائے گی لیکن اگر قسم کی نیت نہ تھی تو ان میں کسی کی قسم کھانے سے قسم نہیں پڑے گی اور قسم کھانے والا جو کچھ کہے ظاہر الفاظ کی بنا پر مان لیا جائے گا، بجز طلاق، عتاق اور ایلاء کے۔پس اگر کہا کہ میں نے اللہ کی قسم کھائی تو مجھ پر طلاق ہے یا چار ماہ سے زیادہ عرصہ تک اپنی بیوی کے پاس نہ جاؤں گا۔اس کے بعد اللہ کی قسم کھالی اور کہا کہ میری نیت حلف کی نہیں تھی تو ظاہر الفاظ کے پیش نظر اس کی بات نہ مانی جائے گی گو باطن میں وہ گنہ گار نہ ہو۔اس مسئلہ میں تین اور صورتیں نکلتی ہیں: یعنی اس لفظ سے اللہ تعالیٰ مراد ہو یا اللہ مراد نہ ہو کوئی اور مراد ہو یا کچھ بھی ذہن میں نہ ہو۔اگر ذات باری ہی مراد ہے تو بہرحال وہ حلف ہے۔اگر اللہ کے سوا کچھ اور مراد ہے تو صرف پہلی صورت میں قسم ہو جائے گی اخیر کی دو صورتوں میں نہ ہوگی۔اس کا سبب یہ ہے کہ جو لفظ اللہ کے لیے مخصوص ہے اس سے بہرحال اللہ کی ذات مراد ہوگی ،خواہ کوئی ارادہ کرے یا نہ کرے۔بخلاف ایسے لفظ کے جو اللہ کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے اور غیر اللہ کے لیے بھی۔ایسی صورت میں قسم جب ہی پڑے گی جب کہ اللہ کی ذات مراد لی جائے۔غرض قسم نہیں پڑے گی بجز اس کے کہ قسم میں اللہ کی ذات مراد ہو۔اگر اللہ یا غیر اللہ میں سے ارادہ کسی کا بھی نہیں تھا تو پہلی دو صورتوں میں وہ قسم پڑ جائے گی۔ان میں سے ایک صورت تو وہ ہے کہ جس کی قسم کھائی ہے اس سے اللہ کی ذات ہی مراد ہو، اور دوسری وہ ہے کہ جس کی قسم کھائی ہے اس سے اللہ بھی مراد ہو سکتا ہے اور غیر اللہ بھی رہی تیسری صورت جس میں وہ لفظ بولا جائے جو یکساں طور پر اللہ کے لیے بھی اور اللہ کے علاوہ دوسرے کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے تو یہ قسم واقع نہ ہوگی جب تک کہ ارادہ اللہ کی قسم کا نہ ہو، کیونکہ ایک لفظ کا اطلاق جب دو پر یکساں ہو تو وہ کنایہ سے مشابہ ہے اور کنایہ کی صورت میں وہی بات مانی جاتی ہے جس کی نیت کی جائے۔

چوتھی قسم اللہ تعالیٰ کی ذاتی صفات میں سے کسی صفت کی قسم کھانا ہے، مثلاً اللہ کے علم، اس کی قدرت، اس کی

عزت، اس کے کلام، اس کی مشیت؛ اس کی حقانیت، یا اس کی عظمت کی قسم کھانا (یہ سب قسم ہے)۔ لیکن اللہ کے کاموں مثلاً خلق یا رزق کی قسم سوا اس کا شمار قسم میں نہیں ہے۔ اور اللہ کی صفات سلبیہ کی قسم کے بارے میں اختلاف ہے (کہ اسے قسم مانا جائے یا نہ مانا جائے)۔

اگر جس 'صفت' کی قسم کھائی ہے اس کے کچھ اور معنے جو اس لفظ سے نکلتے ہوں، مراد لیے جائیں تو قسم نہ ہوگی، مثلاً کوئی شخص علم سے معلوم، قدرت سے مقدور اور باقی الفاظ سے ان صفات کے آثار ظاہر ہونا مراد لے جیسے ظالموں کی ہلاکت اس کی عظمت و کبریائی کا نشان ہے اور کسی کا بس اس پر نہ چل سکنا اس کی برتری و بزرگی کی علامت ہے، اور حروف و اصوات اس کے کلام کے آثار ہیں وغیرہ (ان اشیاء کی قسم کھانے سے قسم نہیں پڑتی)۔

اگر کوئی کہے کہ اللہ کی کتاب کی قسم، اللہ کی دست راست کی قسم اور قرآن کی قسم اور مصحف کی قسم اور توریت اور انجیل کی قسم تو یہ قسم پڑ جائے گی۔ لیکن اگر قرآن سے مراد خطبہ یا صلوٰۃ (یعنی تقریر یا نماز) ہو، جیسا کہ (بعض مقامات پر ان ہی معنوں میں آیا ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: واذا قری القرآن فاستمعوا لہ (یعنی جب خطبہ سنایا جا رہا ہو تو اس پر کان دھرو)۔ یہاں قرآن سے مراد خطاب (یا تقریر) ہے۔ اور اللہ کے ارشاد ''وقرآن الفجر'' قرآن الفجر میں قرآن کے معنے فجر کی نماز ہے۔ اگر قرآن کے ان معنوں کے پیش نظر قسم کھائی تو وہ قسم نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کتاب اللہ سے مراد اس کے اوراق اور اس کی جلد ہے تب بھی وہ قسم نہیں ہے۔ نیز اگر قرآن سے مراد محض حروف اور آواز ہو یا قرآن سے محض الفاظ ونقوش مراد ہوں تو وہ بھی قسم نہ ہوگی، اور یہ کہنے سے قسم پڑ جاتی ہے کہ ''میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں یا اللہ کا حلف اٹھاتا ہوں''۔ اور یا کہا کہ ''میں نے اللہ کی قسم کھائی'' اور ''اللہ کا حلف اٹھایا'' تو یہ بھی قسم ہے بشرطیکہ اس سے مراد محض خبر دینا نہ ہو کہ میں نے ماضی میں یہ کیا یا یہ کہ آئندہ ایسا کرنے کا ارادہ ہے (یعنی قسم کا عزم پختہ ہے)۔ اس طرح کہنے سے بقول راجح قسم نہیں ہوتی۔ اور بعض لوگوں کا یہ نظریہ ہے کہ محض یہ صراحت کہ میں حلف اٹھالیتا اور قسم کھالیتا ہوں قسم نہیں ہو جاتی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ قسم پڑنے کے لیے ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ میں سے کسی نام کی قسم ہو، خواہ صرف ہستی باری کے لیے وضع ہوا ہو جیسے اللہ کا لفظ، یا اس کی اور اس کی صفات میں سے کسی کے لیے موضوع ہو جیسے الرحمان یا الرحیم اسی طرح اللہ کی صفات میں سے کسی صفت کا نام لے کر قسم کھانے سے قسم پڑ جاتی ہے خواہ وہ صفت نفسی یعنی وجود باری تعالیٰ کی ہو یا اس کی صفت معنوی ہو جیسے اللہ کی قدرت، اس کی حیات اور یا اس کے علم کی قسم۔

اللہ تعالیٰ کی صفات سلبیہ مثلاً اس کی بقا، قدم اور وحدانیت (یعنی اس کے لافانی، غیر حادث اور بے ہمتا ہونے) کی قسم کے بارے میں باہم اختلاف ہے بعض اصحاب جو یہ کہتے ہیں کہ یہ (اللہ تعالیٰ کی) صفت حقیقی ہے ان کے نزدیک یہ ''قسم'' نہیں ہے۔ اور جن اصحاب کا یہ نظریہ ہے کہ یہ صفات اعتباری ہیں ان کے نزدیک یہ قسم نہیں ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی جو صفات افعال ہیں، مثلاً پیدا کرنا، رزق عطا کرنا، اور موت دینا، ان کے بارے میں سب کا اتفاق ہے، کہ قسم واقع نہیں ہوتی۔

واضح ہو کہ قسم کھانے کے لیے منہ سے الفاظ کا ادا کرنا ضروری ہے لہٰذا دل میں کہہ لینے سے بقول راجح قسم واقع

نہیں ہوتی۔ہاں اگر ایسی صورت ہو کہ منہ سے نام لینے کے برابر ہی مان لیا جائے تو کافی ہوگا (اس کو حکمی یا معنوی طور پر کہنا مان لیا جاتا ہے) چنانچہ اگر مثلاً یہ کہا کہ میں قسم کھاتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں (اقرار کرتا ہوں)، اور اللہ کا نام نہیں لیا تو یہاں پر لفظ اللہ کو مقدر مان کر اسے قسم قرار دیا جائے گا، بشرطیکہ نیت قسم کھانے ہی کی ہو اور ان الفاظ کو ادا کرنے سے بھی قسم ہو جاتی ہے، یعنی اللہ، ھا اللہ، امیم اللہ، حق اللہ، عظمۃ اللہ، جلال اللہ، ارادت اللہ، کفالۃ اللہ۔ کلام اللہ (جب کہ بمعنی کلام اللہ القدیم ہو)۔اسی طرح والقرآن اور والمصحف (یعنی قرآن کی قسم اور کتاب اللہ کی قسم) کہنے سے بھی قسم ہو جاتی ہے بشرطیکہ اس سے مراد (اللہ) کا کلام قدیم ہو۔اگر اس سے محض اوراق اور تحریر مراد ہو یا کچھ بھی ارادہ نہ ہو تو وہ قسم نہ ہوگی اور یہ کہنے سے کہ اللہ کی عزت کی قسم ہے یہ قسم واقع ہو جائے گی بشرطیکہ اس سے اللہ تعالیٰ کی صفت یعنی اس کی قوت اور غلبہ مراد ہو، لیکن اگر اس سے وہ عزت مراد ہے جو اللہ نے اپنے بندوں کو عطا فرمائی ہے تو وہ قسم نہ ہوگی اور ایسی قسم کھانا جائز نہیں ہے اسی طرح اللہ کی 'امانت' اور اس کے 'عہد' کی قسم اور اللہ کے عہد کے نام پر قسم کھانا بھی قسم ہے بشرطیکہ امانت سے مراد اللہ کا کلام اور عہد سے اللہ کا عہد (وعدہ الٰہی) ہی مراد ہو؛ لیکن اگر امانت سے وہ امانت معروف مراد ہے جس کا اشارہ اللہ کے قول انا عرضنا الامانة (یعنی ہم نے امانت کو پیش کیا) میں ہے۔اور عہد سے مراد وعدہ معروف ہے تو وہ قسم نہ ہو گی اور ایسی قسم کھانا بھی جائز نہیں ہے۔اور ''اعزم باللہ'' کہنے سے قسم ہو جاتی ہے کیونکہ اس کے معنی اقصد باللہ کے ہیں (یہ دونوں الفاظ عربی میں قسم کے لیے استعمال میں آتے ہیں) تاہم ان الفاظ کے ساتھ منہ سے اللہ کا نام بولنا ضروری ہے بخلاف الفاظ حلف، قسم اور شہادت کے کہ ان میں اللہ کے نام کو مقدر مان لینا کافی ہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا (یہ تینوں الفاظ بھی عربی میں قسم کے معنے میں آتے ہیں)۔اس طرح کہنے سے قسم نہ ہوگی کہ میرے اوپر تمہاری قسم ہے کہ میں نے ایسا کیا ہے یا ایسا ضرور کروں گا۔اسی طرح یہ کہنے سے بھی قسم نہیں پڑے گی کہ تم نے جو قسم دلائی ہے وہ میں پورا کرتا ہوں کہ میں ایسا کر کے رہوں گا یا یہ کہ نہیں کروں گا۔اور یہ بھی قسم نہیں ہے کہ میں تم کو قسم دلاتا ہوں کہ یہ بات نہ کہنا یا ایسا کرنا۔اور یہ کہنا قسم نہیں ہے کہ ماشاءاللہ میں نے ایسا نہیں کیا، اور نہ یہ قسم ہے کہ معاذ اللہ میں نے یہ کام نہیں کیا، یا یہ کہ معاذ اللہ ایسا کروں گا۔ (یہاں پر) معاذ اللہ کے معنے اللہ کی پناہ مانگنے اور اس کی امان چاہنے کے ہیں۔اگر (معاذ کی بجائے) معاد دال مہملہ سے کہا جس کے معنے اللہ کی جانب مڑنے اور اس کی طرف رجوع کے ہیں تو قسم پڑ جائے گی۔اور اگر کہا کہ اللہ راع یا اللہ کفیل (یعنی اللہ نگہبان یا اللہ ضامن ہے) اور مراد اس سے محض ایک مراد واقعہ کا اظہار ہے تو یہ قسم نہ ہوگی۔ہاں اگر ان الفاظ سے قسم کا ارادہ کیا تو قسم ہو جائے گی۔اسی طرح اگر زبان سے اللہ کا نام لیا اور حرف قسم مقدر مان لیا تو قسم ہو جائے گی۔اگرچہ قسم کا ارادہ نہ ہو۔اور جس کی قسم کھائی یعنی اللہ اور اس بات کے درمیان جس کی قسم کھائی گئی کوئی لفظ مثلاً کفیل یا راعی لگا دیا گیا (جیسے کہا کہ قسم ہے اللہ کفیل اور اللہ راعی کی کہ فلاں کام کیا ہے یا کروں گا) تو ایسی قسم کے واقع ہونے میں کوئی امر مانع نہیں ہے۔اگر کہا کہ ''خدا جانتا ہے'' اور مراد اس سے قسم ہے تو قسم ہو جائے گی ورنہ نہ ہوگی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ قسم پڑنے کے لیے دو باتیں ضروری ہیں:

اوّل اللہ کے نام پر قسم کھانا، مثلاً واللہ باللہ اور تاللہ (یعنی قسم ہے اللہ کی)۔اس طرح کہنے سے قسم پڑ جاتی؟ خواہ

اس سے قسم کی نیت نہ ہو، کیونکہ (جس لفظ کو قسم میں استعمال کیا گیا ہے) وہ لفظ اللہ کے لیے خاص ہے۔لیکن اگر کوئی ایسا لفظ ہو جو (یوں تو) غیر اللہ پر بھی بولا جائے لیکن جب وہ مفرد بولا جائے تو اس سے اللہ ہی سمجھا جاتا ہے جیسے الفاظ عظیم، رحیم، رب، مولیٰ تو ان الفاظ سے بھی قسم ہو جائے گی، بشرطیکہ اللہ کی ذات مراد لی ہے یا کچھ بھی مراد نہیں لیا۔ ہاں اگر اللہ (کی ذات) مراد ہی نہ لی ہو، بلکہ کچھ اور مراد لیا ہو تو قسم نہ ہوگی۔ اگر ایسے لفظ سے قسم کھائی کہ اگر مطلقاً اس کو استعمال کیا جائے تو اس سے اللہ نہ سمجھا جائے لیکن اس کے اللہ پر اطلاق ہونے کا احتمال ہو، جیسے الفاظ الموجود، الحی العالم، المومن، الواحد، المکترم اور الشاکر ہیں کہ ان کی قسم کھانے سے بھی قسم ہو جائے گی، بشرطیکہ اللہ کی ہستی مراد لی گئی ہو، کیونکہ اس میں اللہ کی ذات مراد لینے کا احتمال ہوسکتا ہے۔لیکن اگر اللہ مراد نہ لیا یا کچھ بھی مراد نہ لیا تو قسم نہ ہوگی۔ اگر ایسی شے کی قسم کھائی جس کی اضافت اللہ کے نام سے کی گئی ہو تو قسم پڑ جائے گی، جیسے حق اللہ، عہد اللہ، اسم اللہ، ایمن اللہ۔ ایمن یمین (یعنی دست راست) کی جمع ہے۔ میثاق اللہ، کبریاء اللہ اور جلال اللہ وغیرہ کی قسم تو یہ قسم پڑ جائے گی اور اسے توڑا تو کفارہ لازم ہوگا۔ اسی طرح اگر کہا ''مجھے اللہ کے عہد و پیمان کی قسم ہے'' تو قسم واقع ہو جائے گی، کیونکہ اس میں ایک لفظ کو اللہ کے ساتھ اضافت کی گئی ہے۔ امانت الٰہی کی قسم کھانے سے بھی قسم پڑ جائے گی لیکن یہ قسم مکروہ ہے، لیکن کس درجہ کی کراہت ہے اس میں اختلاف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ مکروہ تحریمی ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ مکروہ تنزیہی ہے۔ اگر محض عہد، میثاق یا امانت وغیرہ کی قسم کھائی اور ان الفاظ کی اللہ کے نام کے ساتھ اضافت نہیں کی گئی تو اس سے قسم واقع نہ ہوگی۔ ہاں اگر اس سے اللہ کی صفت مراد لی گئی ہو۔ تو ہو جائے گی۔ اللہ کی عمر کی قسم بھی پڑ جاتی ہے۔ یہاں عمر کے معنے بقائے باری تعالیٰ اور اس کی حیات کے ہیں۔

دوسری بات جس سے قسم پڑ جاتی ہے اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے کسی صفت کی قسم کھانا ہے، جیسے رحمان، قدیم، ازلی، خالق، رازق، عالمین، رب العلمین، ہر بات کے جاننے والے، آسمان و زمین کے پروردگار، زندہ لایموت، وہ ذات جس سے پہلے کوئی شے نہیں اور مالک یوم الدین کی قسم اور قسم ہے اس کی عظمت، قدرت، عزت اور ارادے کی نیز اس کے علم، جبروت اور مرتبہ کی قسم۔ ان تمام صفات کی قسم کھانے سے قسم پڑ جائے گی اگرچہ قسم کی نیت نہ کی ہو یا اللہ کی سوا کچھ اور مراد لیا ہو، مثلاً قدرت سے مقدور اور علم سے معلوم مراد لیا وغیرہ (تب بھی قسم پڑ جائے گی)، کیونکہ یہ الفاظ اپنے مدعا میں واضح ہیں؛ اس میں (تحقق قسم کے لیے) نیت کی ضرورت نہیں۔

کلام اللہ کی قسم کھانے سے قسم پڑ جاتی ہے، کیونکہ (کلام بھی) اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ایک صفت ہے اور مصحف (کتاب اللہ) کی قسم بلا کراہت منعقد ہو جاتی ہے، کیونکہ اس قسم سے مراد یہ ہوتی ہے کہ جو کچھ اس میں لکھا ہے اس کی قسم کھائی گی، یعنی قرآن کی قسم۔ قرآن کی قسم یا اس کی کسی سورت کی یا کسی آیت کی قسم یا حقانیت قرآن کی قسم کھانے سے قسم ہو جاتی ہے۔ نیز توریت، انجیل، زبور یا فرقان اور صحف ابراہیم کی قسم بھی پڑ جاتی ہے کیونکہ یہ بھی اللہ کا کلام ہے۔ اور قسم اسی کی کھائی گئی ہے (جو خالص کلام الٰہی ہے) جس میں تغیر وتبدل نہیں کیا گیا۔

الفاظ حلف، شہادت، قسم اور عزم کے ساتھ اللہ کی قسم پڑ جاتی ہے (ان الفاظ میں سے ہر ایک کے معنے قسم کے ہیں)

اللہ کے سوا کسی اور کی قسم کھانے کا بیان

اللہ کے سوا کسی اور کی قسم کھانے سے قسم نہیں پڑتی، چنانچہ اگر کوئی شخص نبی ﷺ کی قسم کھائے یا کعبہ یا فرشتہ جبرئیل یا کسی ولی وغیرہ عظیم شخصیت کی قسم کھائے (تو قسم نہیں پڑے گی) لہٰذا اگر ایسی قسم توڑ دی جائے تو اس کا کفارہ بھی نہیں ہے۔ اگر اس قسم میں اللہ کی عظمت کے ساتھ کسی کو شریک کرنے کا تصور ہو تو یہ شرک ہے۔ اگر اس قسم سے نبی یا رسولؑ وغیرہ کی توہین ہوتی ہو تو یہ کفر ہے۔ لیکن اگر ایسی کوئی بات پیش نظر نہیں، بلکہ محض قسم کھانے کا ارادہ ہے تو از روئے مسالک اس کے مسائل تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

چنانچہ اقسمت، شہدت، حلفت، آلیت یا عزمت باللہ کہنے سے قسم ہو جاتی ہے (ان تمام الفاظ کے معنے ہیں کہ میں نے اللہ کی قسم کھائی)۔ لیکن اگر ان الفاظ کے ساتھ اللہ کا نام نہ لیا جائے تو قسم نہ پڑے گی۔ ہاں اگر دل میں ان الفاظ کے ساتھ اللہ کی نیت ہو تب بھی قسم پڑ جائے گی۔

اگر کسی نے کہا کہ میں نے اللہ کی قسم کھائی ہے وغیرہ اور یہ بتایا کہ میں نے (اب قسم نہیں کھائی، بلکہ) پہلے جو قسم کھائی تھی اس کا ذکر کیا ہے تو قانونی طور پر اس کا یہ قول تسلیم کر لیا جائے گا۔

واضح ہو کہ ان الفاظ سے قسم نہیں پڑتی خواہ قسم کا ارادہ ہو: استعین باللہ (یعنی میں اللہ سے مدد مانگتا ہوں)۔ اعتصم باللہ، اتوکل علی اللہ (یعنی خدا پر بھروسہ کرتا ہوں) یا علم اللہ (یعنی اللہ کو علم ہے)، یا عز اللہ (یعنی اللہ کی عزت ہے) یا تبارک اللہ (یعنی اللہ کی ذات برکت والی ہے) یا الحمدللہ (یعنی تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں) یا سبحان اللہ (اللہ پاک ہے) وغیرہ۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ حلف بالتعلیق (یعنی قسم کے ساتھ کسی امر کو وابستہ کرنا) مثلاً یہ کہنا کہ ایسا نہیں کروں گا خواہ مجھے بیوی کو چھوڑنا پڑے یا اگر ایسا کیا تو مجھ پر طلاق دینا لازم ہوگا۔ اگر ایسی بات کہنے کی غرض محض تاکید عہد یعنی فریق ثانی کو اپنی قسم کے پختہ ہونے کا یقین دلانا ہے تو بلا کراہت کے یہ عمل جائز ہے۔ اگر یہ مقصد نہ ہو یا کسی گزشتہ امر کی بابت اس طرح کہا تو یہ فعل مکروہ ہے۔ اسی طرح یہ کہنا بھی مکروہ ہے کہ تیرے باپ کی قسم اور تیری جان کی قسم وغیرہ۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اللہ کے سوا کسی اور کی قسم کھانا مکروہ ہے جب کہ اس کی قسم کھانے سے کچھ ارادہ (عظمت وغیرہ) کا نہ ہو، جیسا کہ متن کتاب میں مذکور ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اللہ یا اس کی صفات کے علاوہ کسی اور کی قسم کھانا حرام ہے، خواہ کسی نبی یا ولی کی قسم ہو۔ اگر کسی اور کی قسم کھائی تو چاہیے کہ اللہ کی جناب میں توبہ و استغفار کرے اور اپنی اس زیادتی پر نادم ہو۔ تاہم اس قسم (کے توڑنے پر) کوئی کفارہ نہیں ہے اور طلاق دینے یا آزاد کرنے کے ساتھ قسم کو وابستہ کرنا مکروہ ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسی اشیاء جس کی شرعاً عظمت ہو، مثلاً نبی یا کعبہ وغیرہ کی قسم کے بارے میں دو رائیں ہیں: ایک تو حرام ہونا دوسرے مکروہ ہونا، اور قول مشہور یہی ہے کہ یہ حرام ہے۔ لیکن ایسی اشیاء جن کی شرع میں کوئی عظمت نہیں

دوسرے کی طرف سے قسم کھانے، اور قسم دلانے کا بیان

اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ میں تم پر حلف اٹھاتا ہوں یا اللہ کی قسم کھاتا ہوں کہ تم ایسا ضرور کرو گے، یا ایسا ہرگز نہ کرو گے؛ اس کے بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔(۱)

ہے، مثلاً تھانوں اور چڑھاووں (یا قربانیوں) کی قسم، جیسا کہ عہد جاہلیت میں کھائی جاتی تھیں، یا اللہ کی سوا دوسرے معبودوں میں سے کسی کی قسم کھانا، سو اس کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، بشرطیکہ (قسم کھانے سے) ان کی عظمت پیش نظر نہ ہو، اگر ان کی عظمت کے خیال سے قسم کھائی ہے تو یہ فعل کفر ہے، جیسا کہ متن کتاب میں درج ہے۔ اسی بنا پر بزرگوں، شریفوں اور بادشاہوں کے سروں کی اور ان کی زندگی (یا جان) کی قسم یا اسی طرح کی اور کوئی قسم کے حرام ہونے میں اختلاف کی گنجائش نہیں ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ واللہ یا باللہ تم ایسا ضرور کرو گے اور اس سے مقصد مخاطب کو قسم دلانا ہے، یہ ارادہ نہیں ہے کہ کہنے والا خود قسم کھا رہا ہے، تو یہ نہ تو قسم ہوگی اور نہ اس سے کسی پر کچھ واجب ہوگا۔ لیکن اگر اس سے قسم کھانے کا ارادہ تھا یا کچھ ارادہ نہ تھا (بلکہ یونہی یہ الفاظ کہہ دیے) تو اب یہ قسم ہوگئی، لہٰذا اگر مخاطب نے وہ کام نہ کیا تو یہ شخص حانث ہو جائے گا۔ اگر یوں کہا کہ میں قسم کھاتا ہوں کہ تم ایسا ضرور کرو گے یا یوں کہا کہ میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں یا خدا کو واہ کر کے کہتا ہوں یا اللہ کا حلف اٹھاتا ہوں یا اللہ کی سوگند ہے کہ تم ایسا ضرور کرو گے؛ اب ان الفاظ کے ساتھ "تمھاری طرف سے" کے الفاظ بھی کہے ہوں یا نہ کہے ہوں بہر حال یہ قسم پڑ جائے گی اور قسم کھانے کے مسائل اس پر عائد ہوں گے؛ مخاطب پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ تاہم اگر اس طرح کہنے کا مقصد مخاطب سے (اس کا ارادہ) دریافت کرنا ہو تو یہ قسم نہ ہوگی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی کی طرف سے قسم کھائی اور کہا کہ میں تمھاری طرف سے اللہ کی قسم کھاتا ہوں کہ تم ایسا ضرور کرو گے یا ایسا نہ کرو گے اور مخاطب نے اس کی بات نہ مانی تو قسم کھانے والا حانث ہو جائے گا اور کفارہ واجب ہوگا، دوسرے شخص پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر صرف یہ کہا کہ میں تمھاری طرف سے (فلاں کام کی) قسم کھاتا ہوں اور دوسرے شخص نے (وہ کام) نہیں کیا، تب بھی کفارہ قسم کھانے والے پر واجب ہوگا۔ ہاں اگر اس سے قسم کا ارادہ نہ ہو تو اس بارے میں اختلاف ہے اور مشہور یہ ہے کہ اس سے کچھ لازم نہ ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ یہ الفاظ بغیر کسی ارادے کے کہے ہوں۔ اگر کہا کہ میں تیرے لیے حلف سے کہتا ہوں اور اس کے ساتھ اللہ کا لفظ استعمال نہیں کیا اور نہ دل میں اللہ کی نیت کی تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کہا کہ میں تجھ پر اللہ کی قسم کھاتا ہوں یا قسم کھالی ہے اور بخدا تجھ سے التجا ہے، اور ان الفاظ سے قسم کا ارادہ نہیں تھا تو بقول صحیح یہ قسم نہ مانی جائے گی۔ تاہم جب کسی سے اللہ کی قسم کے ساتھ کسی بات کو کہا جائے تو مستحب یہ ہے کہ اس کی قسم کو پورا کر دیا جائے۔

لیکن مسائل کو یہ بھی چاہیے کہ بار بار کہنے، اصرار کرنے اور لوگوں کو تنگ کرنے سے پرہیز کرے۔ اگر قسم ایسی ہو

کفارۂ یمین (قسم کا کفارہ) اور اس کو واجب کرنے والے امور

قسم کا کفارہ ان صورتوں میں جس کی تفصیل مسالک مختلفہ میں آئی ہے واجب ہو جاتا ہے۔ (۱)

کہ (دوسرے شخص کے وہ کام نہ کرنے، قسم کھانے والے پر) کفارہ واجب ہوتا ہو تو اس صورت میں اس امر مستحب کو پورا کرنے کی زیادہ تاکید ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے دوسرے سے یہ کہا کہ اللہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ تم ایسا ضرور کرو گے یا اللہ کی قسم ہے کہ تم ایسا ضرور کرو گے تو یہ قسم متصور ہوگی، بشرطیکہ اس سے اپنی قسم مراد لی ہو۔ اگر اس سے مقصد مخاطب کو قسم دلانا مراد ہو یا اس کام کے کرانے کی سفارش (درخواست) مطلوب ہو، یا بغیر کسی ارادہ کے کہا ہے تو یہ قسم نہ ہوگی۔ اگر کسی شخص نے دوسرے کی بابت حلف سے کہا کہ وہ (کھانا) کھاتا ہے اور اس سے مقصد اس کے کھانے کی تحقیق و تصدیق ہے اور یہ امر ضروری ہے تو یہ قسم ہو جائے گی اور اگر اس کا مقصد یہ کہنا تھا کہ میں اللہ کی قسم دے کر تمہیں کہتا ہوں کہ کھانا کھالو یا یہ مقصد تھا کہ مخاطب کو قسم دلائے کہ وہ یہ کام ضرور کرے تو یہ قسم نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں نہ اس نے خود کسی بات کی قسم کھائی ہے اور نہ مخاطب نے قسم کھائی ہے۔ اور جب قسم مطلق ہو تو اس سے سفارش مراد ہوتی ہے۔ اگر ان الفاظ سے خود قسم کھانے کا ارادہ تھا تو مخاطب کے لیے اس کی قسم کا پورا کرنا سنت ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے دوسرے کے متعلق قسم کھائی اور کہا کہ اے فلانے اللہ کی قسم ایسا ضرور کرے گا یا ایسا ہرگز نہ کرے گا، اور اس نے وہ بات نہ کی تو قسم کھانے والا حانث ہو جائے گا اور اس پر کفارہ لازم ہوگا۔ اور بقول راجح وہ دوسرا شخص جس نے اس کی بات کو پورا نہیں کیا حانث نہ ہوگا۔ اگر یوں کہا کہ میں تجھ سے کہتا ہوں کہ بخدا تو ایسا ضرور کرے گا اور اس سے ارادہ اس کا قسم کھانے کا تھا تو یہ قسم ہو جائے گی اور اس میں بھی حلف اٹھانے والے پر کفارہ لازم ہوگا۔ لیکن اگر اس سے محض سفارش مقصود ہو تو وہ قسم نہیں ہوگی تاہم ایسی صورت میں دوسرے شخص (مخاطب) کے لیے قسم کا پورا کرنا سنت ہے؛ اسی طرح جیسے اللہ کے نام پر سوال کرنے والے کے سوال کو قبول کرنا سنت ہے۔

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ ان حالات میں کفارہ واجب ہوتا ہے:

اول یہ ہے کہ کوئی شخص ان شرائط مذکورہ سابقہ کے مطابق قسم کھائے جن سے قسم پڑ جاتی ہے اور پھر اس قسم کو توڑ دے۔

دوم، نذر مطلق، جس سے مراد نذر غیر متعین ہے، یعنی جس بات کی نذر مانی ہے اس کی تعیین نہیں کی، مثلاً یوں کہا کہ میں منت مانتا ہوں یا یوں کہا کہ اللہ کی نذر اپنے ذمہ لیتا ہوں، خواہ اس کے ساتھ یہ بھی کہا ہو کہ "اگر ایسا کروں" یا نہ کہا ہو، اس سے "کفارۂ یمین" (قسم کا کفارہ) واجب ہو جاتا ہے۔ بشرطیکہ نذر کرنے والے نے کسی امر کے بجالانے کا ارادہ نہ کیا ہو۔ اگر نذر کسی خاص بات کو پورا کرنے کی مانی ہے تو وہی بات پوری کرنی چاہیے۔ (یعنی اگر نماز پڑھنے کی نیت کی تھی تو نماز پڑھے اور صدقہ کی نیت تھی تو صدقہ دے ورنہ یمین کا کفارہ ادا کرے)۔

سوم، جب کہ کسی حلال شے کو باستثناء بیوی کے اپنے اوپر حرام کرلیا ہو، مثلاً ایسا شخص جس کی بیوی نہیں ہے یہ کہے کہ اللہ نے جو امور مجھ پر حلال کیے ہیں وہ اپنے اوپر حرام کرتا ہوں۔ ایسا کہنے پر بیوی ہو تو وہ حرام ہو جائے گی اگر نہ ہو تو لازم ہے کہ کفارہ یمین، ادا کرے، پھر کوئی شے اس پر حرام نہ رہے گی۔ اسی طرح اگر کہا کہ یہ چیز کھاؤں تو حرام کھاؤں یا اس کا کھانا مجھ پر حرام ہے وغیرہ تو اس پر بھی کفارہ یمین دینا ہوگا اور وہ چیز حرام نہ ہوگی۔

چہارم یہ کہنا کہ مجھ پر قسم ہے اگر میں نے ایسا کیا، اور پھر وہ کام نہیں کیا تو اس پر کفارہ لازم ہوگا۔ اسی طرح اگر کہا کہ اگر میں نے یہ کام کیا تو میرا مال مسکینوں کا ہو جائے گا، اور اس سے مراد قسم تھی، اگر اس قسم کو توڑا تو اس پر قسم کے احکام عائد ہوں گے۔

پنجم خارج از اسلام ہو جانے کی قسم کھانا، مثلاً یوں کہنا کہ اگر ایسا کیا تو میں یہودی یا عیسائی یا کافر یا مجوسی یا اللہ کا منکر یا صلیب کا پجاری ہوں گا؛ یا یوں کہا کہ اگر ایسا کروں تو اللہ یا قرآن یا رسول اللہ ﷺ سے پھروں؛ یا یہ کہا کہ اگر ایسا کروں تو میں نے زنا کیا، یا شراب پی یا ترک صلوٰۃ یا ترک صوم کیا؛ ان تمام صورتوں میں اگر وہ بات کر لی جس کے نہ کرنے کی قسم کھائی تھی تو کفارہ لازم ہوگا۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس پر کفارہ نہیں ہے اور نہ ایسا کہنے والا کافر قرار دیا جائے گا، لیکن ایسا کہنا فعل حرام ہے اور اس سے توبہ لازم ہے۔

ششم یوں کہنا کہ مجھ پر اسلامی ایمان (قسمیں) لازم ہیں اگر ایسا کروں، اور ایسا نہیں کیا، تو اس پر کفارۂ یمین لازم ہوگا، بشرطیکہ قسم کی نیت کی ہو، اگر اس سے نماز یا ظہار (یعنی بیوی سے وقتی قطع تعلق) یا کسی بات کی منت کی نیت کی ہو تو جس بات کی نیت کی وہی لازم ہے، کیونکہ لفظ "ایمان المسلمین" میں کنایہ ہے اور اس سے اللہ کی قسم، طلاق، نذر، ظہار، اور عتاق، جو کچھ بھی معنے لیے جائیں درست ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ چار باتیں ہیں جن سے کفارۂ یمین واجب ہوتا ہے: پہلی بات، نذر مبہم، ہے یعنی ایسی منت ماننا جس میں کوئی امر متعین نہ کیا گیا ہو، مثلاً کوئی کہے کہ اگر ایسا کروں یا ایسا نہ کروں تو مجھ پر نذر اللہ ہے یا مجھ پر نذر اللہ کا پورا کرنا واجب ہوگا۔ اب اگر یہ قسم توڑ دی تو کفارۂ یمین واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر کہا کہ اگر اللہ نے میرے مریض کو شفا دی تو مجھ پر نذر ہے، یا مجھ پر اللہ کی نذر واجب ہے؛ اب اگر اللہ نے مریض کو شفا دے دی تو کفارۂ یمین ادا کرنا واجب ہوگا۔

نذر معین وہ ہے جس میں اس بات کا تعین کر دیا جائے جس کے کرنے کی منت مانی ہے؛ مثلاً کوئی کہے میں اللہ کے آگے نذر مانتا ہوں کہ میں اتنے روزے رکھوں گا یا اس قدر صدقہ کروں گا۔ ایسی صورت میں وہی امر لازم ہوگا جس کی تعین منہ سے کہہ کر یا دل میں نیت کر کے کی ہو۔

دوسری بات یمین (قسم) کے الفاظ کا استعمال کرنا ہے، مثلاً کوئی کہے کہ مجھ پر یمین ہے یا اللہ کی مجھ پر قسم ہے یا یہ کہ اگر میں نے ایسا کیا تو مجھ پر یمین عائد ہوگی۔ اگر اس قسم کو توڑ دیا تو کفارہ واجب ہوگا۔

تیسری وہ قسم ہے جو حالت بر میں منعقد ہو اس سے مراد منفی بات کے لیے قسم کھانا ہے جیسے کوئی کہے کہ اللہ کی قسم میں

اس گھر میں نہیں جاؤں گا۔ اس کو ''یمین بر'' اس لیے کہتے ہیں کہ جب تک قسم کھانے والا گھر میں نہ جائے گا وہ (قسم پوری کر رہا ہے اور) الزام سے بری ہے۔

چوتھی وہ قسم ہے جو حالت حنث میں منعقد ہو۔ یہ قسم امر مثبت کے لیے ہوتی ہے، مثلاً کوئی شخص کہے کہ اللہ کی قسم میں یہ کام ضرور کروں گا، یا یہ کہ میں نے یہ کام نہیں کیا۔ اس کو یمین حنث کہتے ہیں، کیونکہ ایسی قسم کھانے والا حالت حنث (یعنی قسم ٹوٹنے کی حالت) میں رہتا ہے جب تک کہ وہ بات نہ کرلے جس کی قسم کھائی ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے کہا کہ ''قسم خدا کی میں سفر میں جاؤں گا'' اس قسم کے کھانے سے 'سفر' کا کرنا اس پر عائد ہو گیا لہٰذا اس وقت تک وہ گویا حالت حنث میں رہے گا جب تک سفر نہ کرلے۔ یہ کہنا بھی اسی میں داخل ہے کہ اگر میں سفر میں نہ گیا تو مجھ پر یہ لازم ہوگا۔ ان دونوں قسم کے الفاظ قسم میں حانث ہونے کی شرط یہ ہے کہ (قسم کے پورا کرنے کے لیے) کوئی وقت مقرر نہ کیا ہو۔ چنانچہ اگر یوں کہا کہ قسم خدا کی میں ایک ماہ بعد سفر میں ضرور جاؤں گا تو یہ قسم اس وقت تک 'حلف بر' متصور ہوگی جب تک کہ مہینہ نہ گزر جائے۔ اگر مہینہ گزر گیا اور سفر میں نہیں گیا تو قسم ٹوٹ جائے گی بشرطیکہ کوئی امر شرعی یا عادی ایسا پیش نہ آجائے جو اس کام کے کرنے سے مانع ہو، لہٰذا اس بات میں مانع عقلی کا اعتبار نہیں ہے۔ واضح ہو کہ یمین حنث اس وقت تک نہیں ٹوٹتی جب تک کہ موت نہ آجائے۔ چنانچہ اگر کسی نے کہا کہ قسم خدا کی میں ضرور ہی سفر کروں گا یا یہ کہا کہ میں فلاں شخص سے بات کروں گا تو یہ شخص مرتے دم تک حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کہا کہ قسم خدا کی میں اپنی بیوی کو طلاق دے دوں گا تو بیوی کی موت تک اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اگر کسی نے کہا کہ ''میں ایسا کروں تو یہودی یا نصرانی یا مرتد یا ملت اسلام سے خارج ہو جاؤں وغیرہ'' اور وہ کام نہیں کیا تو گو اس پر کفارہ نہیں ہے لیکن اس طرح کا حلف اٹھانا حرام ہے۔ چنانچہ اگر قسم کے علاوہ کسی اور طرح سے یہ الفاظ کہے تو کہنے والا مرتد ہو جائے گا خواہ مذاق سے کہا ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جن باتوں سے کفارہ واجب ہوتا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ قسم جو شرائط مذکورہ سابقہ کے مطابق منعقد ہوئی ہو اس کو توڑ دیا جائے۔ اگر قسم نہیں ٹوٹی تو کفارہ واجب نہ ہوگا۔ قسم ٹوٹنے سے پہلے کفارہ ادا کرنا درست نہیں ہے۔

ایک یہ ہے کہ وہ نذر غیر معین ہو، مثلاً یوں کہا کہ منت مانتا ہوں کہ یہ بات نہیں کروں گا یا کروں گا۔ اب اگر اس کہنے کے خلاف کیا تو کفارۂ یمین لازم ہوگا۔ گو اس میں نذر کا تعین نہیں کیا لیکن اس طرح کہنے سے کفارۂ یمین لازم ہو جاتا ہے جیسے کفارہ کی نیت مانی ہو۔ یہ حکم اسی صورت میں ہے جب کہ نذر کی تعیین نہ کی ہو؛ اگر کوئی بات متعین کی ہے تو اس بات کو پورا کرنا لازم ہے۔

ایک یہ کہ یوں کہے کہ مجھے قسم ہے کہ ایسا ضرور کروں گا؛ اگرچہ اس میں اللہ کا نام نہ لیا ہو پھر بھی یہ قسم ہو جائے گی۔ اگر قسم توڑ دی تو کفارہ واجب ہوگا، بشرطیکہ اس طرح کہنے سے محض بتانا مقصود نہ ہو کہ اس پر کوئی قسم (پہلے سے) عائد ہے۔

اور یہ کہ کوئی شخص اپنے اوپر حلال کو حرام کرلے، مثلاً یوں کہنا کہ اس چیز کا کھانا مجھ پر حرام ہے۔ اس طرح کہنے

سے وہ چیز حرام نہیں ہو جاتی ،لیکن اگر کھایا تو کفارۂ یمین دینالازم ہوگا۔اگر یوں کہا کہ میں یہ کھانا کھاؤں تو حرام کھاؤں پھر وہی کھانا کھایا تو اس سے کچھ لازم نہیں ہوتا ، کیونکہ پہلی صورت میں تو کھانے کو اس وقت اپنے پر حرام کیا جب کہ وہ موجود تھا۔لیکن دوسری صورت میں اس کو کھانے سے پہلے حرام قرار نہیں دیا گیا۔گویا اس کھانے کو حرام اس وقت قرار دیا جو اس وقت موجود ہی نہ تھا (یعنی جو کھانا موجود تھا اسکو تو حرام اسی وقت قرار دیا جاتا' جب کہ کھایا جاتا)۔

اسی طرح اگر کسی حرام شے کو اپنے لیے حرام کیا بایں طور کہ یوں کہا کہ شراب پینا مجھ پر حرام ہے؛ اب اگر اس نے پی لی تو اس کا کفارۂ یمین دینا ہوگا بشرطیکہ قسم کھانے کی نیت کی ہو،لیکن اگر اس کا مقصد محض (حرمت شراب کی) اطلاع دینا تھا یا کچھ بھی ارادہ نہ تھا تو کفارہ لازم نہ ہوگا۔اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی کہے کہ فلاں شخص کا مال مجھ پر حرام ہے۔

اگر کسی نے کہا کہ ہر حلال شے، یا وہ شے جسے اللہ نے حلال کیا، یا مسلمانوں کو حلال ہے، وہ مجھ پر حرام ہے۔اب اگر اس کی بیوی ہے تو اس کے متعلق قول مفتیٰ بہ (یعنی جس پر فتویٰ ہے) یہ ہے کہ اس طرح کہنے سے اس کی بیوی پر ایک طلاق پڑ جائے گی۔اگر کئی بیویاں ہوں تو ایک ہی طلاق سے سب بائنہ (یعنی نکاح سے خارج) ہو جائیں گی۔اگر تین طلاقوں کی نیت کی تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔اگر قسم کھانے کے وقت کوئی بیوی نہ ہو تو قسم پڑ جائے گی اور کھانے پینے کے ساتھ ہی قسم ٹوٹ جائے گی اور کفارۂ یمین لازم ہوگا۔بشرطیکہ یہ قسم آئندہ کے لیے ہو۔اگر امر ماضی کے متعلق قسم ہو (یعنی یہ کہا ہو کہ میں نے ہر حلال کو حرام کر رکھا ہے) تو یہ قسم غموس (دانستہ کذب بیانی) ہوگی جب کہ قصداً جھوٹ بولنے ہی کا ارادہ ہو۔اگر یہ ارادہ نہ تھا تو وہ قسم لغو ہوگی۔

منجملہ موجبات کفارہ کے یہ کہنا ہے کہ اگر ایسا کروں تو اللہ سے پھروں؛ اگر یہ قسم توڑی تو کفارہ لازم ہوگا۔اسی طرح یہ کہنا کہ میں رسول سے یا قرآن سے یا کتاب اللہ سے یا کتاب اللہ کی کسی آیت سے یا تمام آیات قرآنی سے پھروں تو اس پر کفارہ حنث (یعنی قسم ٹوٹنے والا کفارہ) لازم ہوگا۔یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کتب اربعہ سماویہ سے پھرنے کا ذکر کیا۔

اگر متعدد بار بری ہونے (پھرنے) کا لفظ استعمال کیا ہو تو جتنی بار کہا اتنی بار قسم ٹوٹی۔چنانچہ اگر کہا کہ میں اللہ سے بری ہوں، رسول سے بری ہوں ایسا نہیں کروں گا۔اگر کیا تو دو حلف میں حانث قرار پائے گا۔اگر اس پر اور اضافہ کیا کہ اللہ اور اس کا رسول اس سے بری ہیں تو اس پر چار قسمیں عائد ہوں گی۔ اگر کہا کہ میں اسلام سے یا قبلے سے یا روزۂ ماہ رمضان سے یا نماز سے یا مسلمانوں سے بری ہوں تو یہ بھی قسم ہے؛ اس سے کفارہ لازم ہے۔اور منجملہ موجبات کفارہ یہ کہنا ہے کہ اگر ایسا کروں تو گواہ رہنا کہ میں عیسائی ہوں یا یہودی یا نصرانی ہوں، یا کافروں کے زمرہ میں ہوں یا کافر ہوں۔اگر وہ کام کر لیا تو کفارہ لازم ہوگا بشرطیکہ وہ قسم کسی آئندہ کے کام کے متعلق ہو۔لیکن اگر اس کا تعلق امر ماضی سے ہے اور اسے علم ہے کہ جو کچھ کہہ رہا ہے وہ امر واقعہ کے خلاف ہے تو یہ قسم غموس (دروغ حلفی) ہوگی اور قسم کھانے والا اگر اس بات کو قسم ہی خیال کرتا ہے تو صحیح یہ ہے کہ اسے اسلام سے مرتد (پھرنے والا) قرار نہ دیا جائے گا اور اگر اس کو یقین ہے کہ وہ اس (بات کے کہنے) یا ایسی شرط لگانے سے کافر ہوگا تو ایسے حلف سے مرتد (خارج از اسلام) ہو جائے گا کیونکہ گویا وہ

کفارۂ یمین ادا کرنے کا طریقہ

کفارۂ یمین (قسم کا کفارہ) دس محتاجوں کو کھانا کھلانا، یا کپڑے پہنانا، یا ایک غلام آزاد کرنا ہے۔ ان میں کسی کو فوقیت حاصل نہیں ہے؛ لہٰذا ان تینوں باتوں میں جس طرح جی چاہے کفارہ ادا کیا جائے۔ اگر کوئی شخص ان میں سے کوئی بات نہ کر سکتا ہو تو اب تین روزے رکھ سکتا ہے۔ اور روزہ اسی صورت میں رکھا جا سکتا ہے جب کہ ان تین باتوں میں سے کوئی بات بھی نہ کر سکتا ہو۔ غرض کفارہ یمین میں اختیار اور ترتیب کو دخل ہے یعنی قسم کھانے والے کو اختیار ہے دس محتاجوں کو کھانا کھلائے یا کپڑے پہنائے، یا غلام آزاد کرے، لیکن روزے کے بارے میں اختیار نہیں ہے (کہ جی چاہے تو روزہ رکھ کر کفارہ ادا کر دے)۔ ادائے کفارہ

(دیدہ ودانستہ) کفر پر راضی ہے۔

منجملہ الفاظ قسم کے یہ کہنا ہے کہ اگر میں نے ایسا کیا تو میرے روزے یہودی کے روزے ہوں۔ اس روزے سے مراد اگر عبادت ہو تو یہ قسم ہوگی لیکن اگر اس سے مراد ثواب ہو تو یہ قسم نہ ہوگی۔ اگر یوں کہا کہ میں نے ایسا کیا تو آسمان پر اللہ نہیں ہے، ایسا کہنے سے کفارہ لازم نہ ہوگا۔ اسی طرح یہ کہنے سے بھی کہ میں اللہ کی شہادت دیتا ہوں (یعنی اقرار کرتا ہوں یا خدا شاہد ہے) یا یہ کہنا کہ میں اس کے فرشتوں کی شہادت دیتا ہوں (یعنی اقرار کرتا ہوں یا اس کے فرشتے شاہد ہیں) یا یوں کہا کہ مصطفیٰ ﷺ کی شفاعت سے محروم ہوں (کفارہ لازم نہ ہوگا)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ایسی قسم کھانے سے جو بہ شرائط قسم منعقد ہو جائے کفارہ لازم ہو جاتا ہے۔ نیز یمین غموس (دانستہ دروغ بافی) یعنی قسم کھا کر یہ کہنے پر کہ ''فلاں شخص کے ذمہ میرا اتنا کچھ واجب الادا ہے'' اور بار بار جھوٹی قسمیں کھانے پر بھی (کفارہ لازم ہوتا ہے)۔ اگر کسی نے یوں کہا کہ اگر فلاں سے بات کروں تو اس قدر نذر دوں گا۔ ایسی قسم کو ''نذر اللجاج'' (یعنی نذر مخاصمت) کہتے ہیں۔ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔ ایسا کہنے کے بعد اگر کوئی خلاف ورزی کرے تو اس صورت میں تین رائیں ہیں: ایک رائے یہ ہے کہ اس شخص پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔ دوسری یہ کہ جو نذر مانی ہے اسے پورا کرے۔ تیسرے یہ کہ اسے اختیار ہوگا، چاہے تو کفارۂ یمین دے اور چاہے وہ بات پوری کرے جس کی نذر مانی تھی، اور یہی زیادہ قرین قیاس ہے۔ اگر کار خیر (عبادت) کے علاوہ کسی اور بات کی نذر مانی مثلاً یوں کہا کہ میں نذر مانتا ہوں کہ فلاں چیز کھاؤں گا یا پیوں گا تو اس پر کفارۂ یمین لازم ہوگا۔ اگر کہا کہ فلاں جگہ جاؤں تو مجھ پر کفارۂ یمین یا کفارۂ نذر لازم ہے تو اس جگہ جانے پر کفارۂ یمین دینا ہوگا۔ اگر کہا کہ وہاں جاؤں تو مجھ پر نذر عائد ہوگی اور اس نذر کا تعین نہیں کیا تو اختیار ہے کہ کوئی خیر خیرات کر دے یا کفارۂ یمین دے۔ اگر یوں کہا کہ اللہ نے میرے مریض کو صحت دی تو میں منت اتاروں گا تو اس صورت میں اسے کوئی کار خیر یا خیرات کرنا ہوگی جس کو وہ خود معین کرے گا، کیونکہ ثانی الذکر صورت 'نذر تبرر' (یعنی کار خیر کے لیے نذر ماننے) کی ہے لہٰذا کفارہ دے دینا کسی حال میں کافی نہیں ہے۔ اگر کہا کہ مجھ پر قسم ہے تو یہ لغو بات ہے اس

کی ان تینوں قسموں میں سے ہر ایک کی کیفیت اور اس کی شرائط کے متعلق مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

سے کچھ نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ کہنا کہ اگر ایسا کروں تو میں یہودی ہوں یا اسلام سے خارج ہوں، یا اللہ یا قرآن یا رسول سے جدا ہوں یا اور کوئی ایسی ہی بات کہی تو اس سے قسم منعقد نہ ہوگی، بلکہ وہ لغو بات ہے اور اس سے کچھ نہیں ہوتا۔ پھر اگر اس حلف سے غرض کسی کام سے اپنے تئیں دور رکھنا ہے، یا کچھ بھی مقصد پیش نظر نہیں ہے تو کافر نہ ہوگا، البتہ ایسا کہنا سخت گناہ ہے لہٰذا چاہیے کہ اللہ سے توبہ استغفار کرے اور کلمہ پڑھے لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ ﷺ۔ ہاں اگر دل میں اسی حال پر راضی رہنے کا ارادہ ہوا تو ایسے شخص پر فوراً کفر عائد ہو جائے گا۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ کھانا کھلانے کے متعلق چند شرائط کو ملحوظ رکھنا چاہیے:

پہلی شرط یہ ہے کہ دس محتاجوں میں سے ہر محتاج کو نصف صاع گندم یا ایک صاع کھجور یا جو دیا جائے یا پھر ان کی قیمت دے دی جائے۔ گندم کا آٹا گندم کے دانوں کی مانند ہے؛ پس گندم کی بجائے نصف صاع گندم کا آٹا دینا جائز ہے۔ اسی طرح جو کا آٹا جو کے دانوں کے برابر ہے، لہٰذا اس کی بجائے ایک صاع جو کا آٹا دینا جائز ہے۔ لیکن ہر غذائی جنس جس کی صراحت شرع میں آئی ہے اس کے بدلے میں کوئی اور جنس جس کی صراحت نہ آئی ہو، نہیں دی جا سکتی چنانچہ اعلیٰ درجہ کی نصف صاع کھجور کا، گو اس کی قیمت ایک صاع گندم سے زیادہ ہو (گندم کے عوض میں) دینا جائز نہیں ہے۔

واضح ہو کہ نصف صاع اڑھائی قدح (پیمانے) کے برابر ہوتا ہے اور اباحت حاصل ہو نادے دینے کے برابر ہے بایں طور پر کہ دس مسکینوں کو صبح اور شام (دونوں وقت کا) کھانا کھلا دیا جائے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ (جنس کفارہ کی) پوری مقدار ایک ہی محتاج کو ایک ہی دن ایک ہی دفعہ یا دس دفعہ کر کے نہ دے دی جائے۔ بس ایک ہی شخص کو ہر گھنٹے کے بعد نصف صاع دینا جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر ہر روز نصف نصف صاع دے کر پوری مقدار (یا قیمت) دس دن میں دی گئی تو جائز ہے کیونکہ

ہر روز (خوراک کی) نئی ضرورت کے لاحق ہونے سے ایک مسکین کی حیثیت نئے محتاج کی سی ہے۔ اس طرح گویا دس مسکینوں کو غذا کی قیمت دی گئی۔

تیسری شرط یہ ہے کہ تمام دس کے دس مسکینوں میں سے ہر ایک کو (دونوں وقت) صبح شام کا کھانا دیا جائے۔ پس اگر کسی ایک مسکین کو صبح کا کھانا کھلایا اور دوسرے کو شام کا کھانا کھلا دیا تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس طرح گویا دس آدمیوں کی غذا کو بیس افراد میں تقسیم کیا گیا۔ لہٰذا یہ عمل درست نہیں ہے۔ اسی طرح یہ بھی درست نہیں ہے کہ ایک شخص کی خوراک دو آدمیوں میں بانٹ دی جائے، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ جو کچھ پہلے کسی کو دیا گیا اسے نظر انداز کر کے دوسرے دن کو پوری خوراک دی جائے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ کسی مسکین کو صبح کا کھانا کھلایا جائے اور شام کو کھانے کی قیمت دے دی جائے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ ہر روز صبح اور شام کا کھانا دیا جائے۔ ایک دن صبح کا اور دوسرے دن شام کا کھانا کھلانا جائز نہیں

ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ جائز ہے۔ چنانچہ اگر ماہ رمضان میں کفارہ دیا اور صبح کے کھانے کی بجائے اگلی شب کا کھانا دے دیا تو جائز ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ جو، یا مکی کی روٹی کے ساتھ سالن بھی دیا جائے تا کہ پیٹ بھر کر کھایا جا سکے۔ گیہوں کی روٹی میں یہ شرط نہیں ہے تاہم اس کے ساتھ سالن دینا مستحب ہے۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ ان دس مسکینوں میں کوئی دودھ چھڑایا ہوا بچہ نہ ہو اور یہ کہ کھانے سے پہلے ان میں سے کوئی شکم سیر نہ ہو۔

لباس دینے کے بارے میں بھی چند امور کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے: ایک یہ کہ وہ کپڑا اوسط درجے کے لوگوں کے مناسب ہو۔

دوسرے یہ کہ وہ مضبوط ہو، کہ تین ماہ سے زائد عرصے تک پہنا جا سکے۔ پرانا کپڑا یا ایسا نیا کپڑا جو باریک ہو، اور جسے اتنے عرصے تک استعمال نہ کیا جا سکے، دینا جائز نہیں ہے۔

تیسرے یہ کہ (اس کپڑے سے) پورے بدن یا بیشتر حصہ بدن کو ڈھانپا جا سکے، لہٰذا چوغہ، قمیص، چادر، قبا (دو پاٹ کا چوغہ) اور لٹکتا ہوا تہبند جس کی بکل ماری جا سکے' دیا جا سکتا ہے۔ لیکن پگڑی یا پاجامہ دینا بقول صحیح جائز نہیں ہے۔ عورت کے لیے کپڑوں کے ساتھ اوڑھنی ضروری ہے۔ اگر کسی محتاج کو ایسا کپڑا دیا جو بیشتر حصہ جسم کو نہ ڈھانپ سکے مثلاً پاجامہ، لیکن اس کی قیمت اتنی ہو جس میں ایک شخص کو کھانا کھلایا جا سکے یعنی نصف صاع گندم، یا ایک صاع کھجور کے برابر ہو تو وہ (کفارہ کے لیے) کافی ہے۔ ظاہر مسلک کی رو سے ایسا کپڑا دے کر کھانا کھلانے کی نیت کرنا شرط نہیں البتہ کفارہ کے صحیح ہونے کے لیے نیت بہرحال شرط ہے۔

واضح ہو کہ اطعام بالتملیک (یعنی کھانے کا مالک بنا دینا) اور کپڑا پہنا دینا (ادائے کفارہ کے لیے) صحیح ہے۔ یہ تملیک سے پہلے اور تملیک کے بعد بھی جب تک کہ صدقہ کی چیز فقیر کے پاس موجود ہے، ہو سکتی ہے۔ لیکن اطعام بالاباحۃ (یعنی کھانے کو مباح کر دینا) بایں طور کہ مسکینوں کے سامنے کھانا ہو اور وہ اسے کھا لیں، اس کے بعد کھلانیوالا کفارے کی نیت کرے تو جائز نہ ہوگا کیونکہ جو کھانا کفارے کے طور پر کھلایا تھا وہ نیت کے وقت مسکین کے پاس موجود نہ تھا۔ اسی طرح غلام آزاد کرنے کے بعد کفارے کی نیت تسلیم نہیں کی جائے گی۔ پس اگر پہلے غلام کو آزاد کیا اور آزاد کرنے کے بعد کفارے کی نیت کی تو کفارہ ادا نہ ہوگا۔ اور کفارے کی چیز ایسے شخص کو دینا جسے زکوٰۃ نا جائز ہے درست نہیں ہے۔

اس حکم سے ذمی محتاج اشخاص مستثنیٰ ہیں۔ لہٰذا ان کو کفارہ کی چیز دی جا سکتی ہے تاہم مسلمان فقرا کو دینا مستحسن ہے۔

(کفارہ میں) غلام آزاد کرنے کی شرط یہ ہے کہ پورے غلام کو آزاد کیا جائے، اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ شخص غلام کا مالک ہو اور کفارے کی نیت ہو جیسا کہ ذکر ہوا۔ اس کے لیے اس غلام کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے۔

اب رہا روزوں سے کفارہ ادا کرنا، سو اس کے لیے تین روزے مسلسل رکھنے شرط ہیں۔ اگر عورت اثنائے صوم میں ناپاک ہو جائے تو اس کا کفارہ ٹوٹ جائے گا۔

واضح ہو کہ روزے کا کفارہ صرف اسی حال میں مناسب ہے جب کہ کوئی شخص سابقہ تین طریقوں میں سے کسی بھی طریقے سے کفارہ نہ دے سکتا ہو جیسا کہ اوپر بتایا گیا ہے۔ اور یہ مجبوری اس وقت معتبر مانی جائے گی جب ادا کرنے کا وقت آئے نہ کہ اس وقت جب کہ قسم ٹوٹی ہو، چنانچہ اگر قسم ٹوٹنے کے وقت کوئی شخص مالدار تھا لیکن بعد میں مال جاتا رہا تو اب وہ روزے رکھ کر کفارہ دے سکتا ہے، خواہ وہ پھر مالدار ہو جائے، اس کے وہی روزے کافی ہو جائیں گے۔ کیونکہ ادائے کفارہ کے وقت وہ عاجز تھا۔ اور یہ بھی شرط ہے کہ یہ عاجزی اس وقت تک رہنی چاہیے جب تک کہ کفارے کے روزے پورے نہ ہو جائیں، چنانچہ اگر دوسری طرح کفارہ دینے سے عاجز ہونے کے باعث کسی نے روزے رکھے اور دو ہی روزے رکھے تھے کہ تیسرا روزہ رکھنے سے پہلے وہ مالدار ہو گیا تو اب وہ روزے کفارے کے لیے کافی نہ ہوں گے۔

واضح ہو کہ وہ شخص جس کو پاس اتنا مال ہو کہ گزارے کے اخراجات نکال کر کفارہ دے سکے اس کو صاحب مقدور قرار دیا جائے گا۔ گزارے کا مطلب یہ ہے کہ رہنے کے لیے گھر ہو، پہننے اور تن ڈھانپنے کے لیے لباس ہو اور اس دن کی خوراک ہو۔ اگر کسی کے پاس مال ہو اور جتنا مال ہے اتنا ہی قرضہ واجب الادا ہے تو اب اگر اس نے کفارہ دینے سے پہلے قرضہ چکا دیا تو روزے رکھے؛ اگر قرض ادا نہیں کیا تو اس صورت میں کہا گیا ہے کہ مال سے کفارہ ادا کرے اور یہ بھی کہا گیا کہ روزوں سے کفارہ دے سکتا ہے۔ خاوند کو یہ حق ہے کہ اپنی بیوی کو (جو مال سے کفارہ ادا نہیں کر سکتی روزے رکھ کر کفارہ دینے سے باز رکھے۔)

مالکیہ کہتے ہیں کہ (کفارہ میں) کھانا کھلانے کے لیے چند شرائط کو ملحوظ رکھنا چاہیے: اول یہ کہ محتاج اور فقیر کو ایک مد (اناج) کا مالک بنادے اور مد اوسط درجے کے لپ (دونوں ہاتھ بھر کر) کی مقدار ہوتا ہے جس میں دونوں ہاتھوں کو نہ بالکل کھلا رکھا گیا ہو اور نہ بالکل بند رکھا گیا ہو۔ از روئے پیمانہ تین مصری قدح کے برابر ہوتا ہے جیسا کہ کفارۂ صیام میں ذکر کیا گیا۔ اور یہ شرط ہے کہ کھانا ان اجناس کی اقسام میں سے ہو جو صدقۂ فطر میں دی جا سکتی ہیں۔ یہ اجناس نو قسم کی ہیں: گندم، جو، سلت (چھلے ہوئے جو)، خشک انگور (منقیٰ)، باجرا، مکئی، جوار، چاول اور پنیر۔ یعنی خشک دودھ جو مکھن سے خالی ہو۔

جو لوگ شہر میں نہیں رہتے ان کے لیے مستحب یہ ہے کہ ایک مد سے زیادہ دیا کریں، یہ شہر والوں کے لیے مستحب نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے پاس مال کم ہوتا ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ (کفارۂ طعام) میں (مساکین) کو دو رطل بغدادی جو مصری رطل سے وزن میں کچھ کم ہوتا ہے روٹی دے دی جائے۔

کفارے میں بقول راجح بغیر سالن کے روٹی دینا کافی ہے۔ لیکن مستحب یہ ہے کہ سالن بھی ساتھ دیا جائے۔

یاد رہے کہ کھجور اور سبزی بھی سالن میں داخل ہیں۔

یہ بھی جائز ہے کہ مساکین کو دن میں دونوں وقت پیٹ بھر کر کھانا کھلایا جائے یا پھر دو وقت صبح کا اور دو وقت شام کا کھانا دیا جائے خواہ دو بار مسلسل ہو یا نہ ہو اور ان میں فاصلہ زیادہ ہو یا زیادہ فاصلہ نہ ہو، اور خواہ دسوں مساکین کو اکٹھا کھلائیں یا متفرق طور پر، اور خواہ سب کی خوراک یکساں ہو یا نہ ہو۔ بعض لوگوں نے یہ شرط لگائی ہے کہ ان سب کی خوراک کا تقریباً یکساں ہونا شرط ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ جن فقیروں کو کھانا دیا جا رہا ہے وہ آزاد اور مسلمان ہوں، اور ان کا نفقہ کفارہ دینے والے پر واجب نہ ہو؛ چنانچہ یہ جائز نہیں ہے کہ خاوند اپنی بیوی کو، یا کوئی شخص اپنے محتاج بیٹے کو کفارے کی چیز دے۔ ہاں یہ جائز ہے کہ بیوی اپنے خاوند کو یا اپنے محتاج بیٹے کو کفارہ کی چیز دے کیونکہ اس پر ان کا نفقہ واجب نہیں ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ ایک ہی شخص کو بار بار نہ دیا جائے، لہٰذا یہ جائز نہیں ہے کہ ایک ہی شخص کو دس مد (اناج) دس دنوں میں دے دیا جائے، جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔ لباس کے بارے میں بھی یہی مسئلہ ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ کسی کا حصہ کم نہ کیا جائے بلکہ ضروری ہے کہ ہر فقیر کو پورا پورا حصہ دیا جائے۔ چنانچہ یہ جائز نہیں ہے کہ بیس مسکینوں کو دس مد بحساب فی کس نصف مد دے دیا جائے۔ لہٰذا چاہیے کہ ان میں سے دس مسکینوں کو مزید نصف نصف مد دے کر کمی کو پورا کر دیا جائے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ کفارہ دو یا زیادہ اقسام کو ملا کر نہ دیا جائے۔ پس یہ جائز نہیں ہے کہ کفارے کی چیز میں کچھ کھانا ہو اور کچھ لباس ہو، چنانچہ پانچ مسکینوں کو کھانا اور پانچ کو لباس دینے سے ادا نہ ہوگا۔ سوا اس کے کہ ان میں سے پانچ کے کفارے کو باطل قرار دے دیا جائے۔ اگر لباس کو باطل قرار دیا تو مزید پانچ آدمیوں کو کھانا دیا جائے، یا اس کے برعکس۔ ہاں ایک ہی جنس کی چیزوں کو اس طرح دہرایا جا سکتا ہے کہ کچھ کو مد (پیمانے) کے حساب سے اور کچھ کو، رطل (وزن) کے اعتبار سے دیا جائے۔ لیکن چیز ایک ہی ہونی چاہیے۔ اور دہرا کر دیے ہوئے کفارے میں یہ شرط نہیں ہے کہ اسی وقت مقدار کو پورا کیا جائے جب کہ وہ فقیر کے پاس موجود ہو، بلکہ اسے پورا کیا جا سکتا ہے اگر چہ وہ فقیر کے ہاتھ سے جا چکی ہو۔ یہی حکم مکرر دیئے جانے کا ہے۔ یعنی دس آدمیوں سے کم کو دیا گیا ہو (تو ان میں سے بعض کو دوبارہ دے کر کفارہ پورا کیا جا سکتا ہے)۔ اس کمی کو جو دس آدمیوں میں سے زیادہ میں تقسیم کرنے سے پیدا ہوئی پورا کرنے کے لیے بعض اصحاب نے یہ شرط لگائی ہے کہ فقیر کو جو کچھ مل چکا ہے اور وہ اس کے پاس موجود ہو (تب ہی کمی کو پورا کیا جا سکتا ہے) لیکن قول راجح یہ ہے کہ یہ ضروری نہیں ہے۔

کفارہ میں لباس دینے کی شرط یہ ہے کہ اگر فقیر مرد ہے تو اتنا کپڑا ہونا چاہیے کہ اس کے بدن کو ڈھانپ لے یا تہبند ایسا ہو کہ جس میں نماز پڑھی جا سکے، لہٰذا پگڑی دینا یا ایسا تہبند دینا جس میں نماز نہ ہو سکتی ہو، جائز نہیں ہے۔ اگر عورت ہو تو اسے کرتا اور دوپٹہ دیا جائے۔ کپڑے کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ اہل شہر کے متوسط طبقہ کے لباس جیسا ہو، بلکہ اگر اوساط الناس کے لباس سے کم حیثیت کا ہو تب بھی کافی ہے۔ لیکن کھانے کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ کھانا اہل شہر کی غذا کے مطابق ہو؛ مسکین کی خوراک کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ اگر چھوٹی عمر والے کو لباس دینے کا ارادہ کیا تو بقول معتمد اتنا دینا چاہیے جو بڑے آدمی کو دیا جاتا۔ اسی طرح اگر کم عمر والے کو کھانا کھلانا ہو تب بھی اتنا دینا چاہیے جتنا بڑی عمر والے کو دیا جاتا ہے۔ اگر کوئی ایسا ہے جس کی خوراک دودھ ہے تب بھی ضروری ہے کہ اسے بمقدار ایک مد کے یا دو رطل وزن کی روٹی کفارہ دیا جائے۔ یہی قول معتبر ہے۔ غلام آزاد کرنے کی صورت میں لازم ہے کہ وہ مسلمان، صحیح سالم اور بے عیب ہو۔ اگر کوئی شخص ان تین باتوں یعنی کھانا کھلانے، کپڑا دینے یا غلام آزاد کرنے سے عاجز ہو کہ اس کے پاس اتنا کچھ نہ ہو کہ مساکین پر خرچ کر سکے تو اسے چاہیے کہ تین روزے رکھے۔ ان روزوں کا مسلسل رکھنا مستحب ہے، واجب نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ (کفارہ میں) کھانا کھلانے کے لیے تین امور کو ملحوظ رکھنا چاہیے: اول یہ کہ ہر مسکین کو ایک ایک مد غذائی جنس دی جائے۔ یہ مقدار وزن میں ایک رطل اور ایک تہائی یا نصف مصری قدح (پیالہ) اور کھیلہ (ایک مصری پیمانہ) کے آٹھویں حصہ کے برابر ہوتا ہے۔ معیاری رطل کا وزن ۴/۸ ۱۲۸ درہم کے برابر ہوتا ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ کھانا اس شہر میں عام غذا کے طور پر کام آتا ہو جہاں پر حلف یمین اٹھانے والے کی رہائش ہے۔ خواہ وہ خود کفارہ دے یا اس کی جانب سے کوئی اور شخص کفارہ ادا کر رہا ہو۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اگر کوئی دوسرا شخص کسی کی بجائے کفارہ ادا کر رہا ہو تو اسے اپنے شہر کی غذائی اجناس میں ادا کرنا چاہیے۔ پس کھجور اور پنیر یعنی خشک دودھ جس کا مکھن نکال لیا گیا ہو، اگر اس شہر کے بیشتر باشندوں کی غذا، جیسا کہ صدقہ فطر کے بیان میں بتایا گیا ہے نہ ہو، تو اسے کفارے میں دینا جائز نہیں ہے۔

اشیاء کفارہ کی ترتیب از روئے فضیلت یوں ہے: پہلے گندم، پھر بھوسی نکالا ہوا جو، یعنی شعیر نبوی۔ اس کے بعد (عام) جو، پھر مکی، پھر چاول پھر چنے، پھر مسور، پھر لوبیا، پھر کھجور، پھر خشک انگور یا انجیر (یا منقیٰ) پھر پنیر، پھر دہی، پھر دودھ اگر شہر کے بیشتر باشندے صدقہ فطر کی غذاؤں کے علاوہ کسی اور شے مثلاً گوشت کے عادی ہوں تو کفارے میں اس کو دینا جائز نہیں ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ تمام مساکین میں سے ہر ایک کو پورا ایک مد دیا جائے، لہٰذا اگر دس مد کی مقدار گیارہ مسکینوں کو دیا گیا تو کفارہ پورا نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر دس مد پانچ اشخاص کو دیا تب بھی پورا نہ ہوگا۔ اگر پانچ مساکین کو کھانا دیا اور پانچ کو کپڑا دیا تو کفارہ کے لیے کافی نہیں ہے۔

کپڑے میں کفارہ دینے کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ ایسی شے ہو جسے لباس کہا جائے اور جو بالعموم پہننے کے کام میں آتا ہو۔ مثلاً قمیض یا عمامہ یا خمار (اوڑھنی) یا کساء (دوتہی) یا فوطہ (انگوچھا)۔ پس اگر دس مسکینوں کا ارادہ کیا اور دس میں تقسیم کر دیا تو کافی ہے۔ اور موزہ اور دستانہ (جو ہاتھوں میں پہنا جاتا ہے) اور جوتی اور پٹکا اور ٹوپی جس سے سر پیچ کی طرح سر کو ڈھکا جاتا ہے، کفارہ میں دینا کافی نہیں ہے۔

نیز یہ بھی شرط ہے کہ کپڑا مضبوط ہو جسے استعمال کیا جا سکے۔ اس کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ کپڑا نیا ہی ہو، بلکہ جائز ہے کہ وہ لباس پہنا ہوا ہو: خواہ دھلا ہوا ہو لیکن پھٹا ہوا نہ ہو۔

غلام آزاد کر کے کفارہ دینے کی شرط یہ ہے کہ جسے آزاد کیا جائے وہ مسلمان ہو اور اس میں ایسا کوئی عیب نہ ہو جو کام کرنے یا کمانے میں خلل انداز ہوتا ہو۔ اب اگر کوئی شخص ان تینوں طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے بھی کفارہ دینے میں عاجز ہو کہ اس کے پاس اتنا کچھ نہ ہو کہ اس کی اور اس کے زیر کفالت افراد کے بیشتر حصہ عمر کی ضروریات سے پس انداز ہو سکے، گو مالک نصاب ہو، تو اس صورت میں روزہ رکھ کر کفارہ دے سکتا ہے۔ اسے چاہیے کہ تین دن روزہ رکھے جس میں کفارہ کی نیت شرط ہے اور بقول اظہر ان روزوں کا مسلسل رکھنا شرط نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کفارہ کے لیے کھانا کھلانے میں شرط یہ ہے کہ دس مسلمان اور آزاد مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے خواہ یہ چھوٹی عمر کے ہوں۔ ان میں سے ہر ایک کو ایک مد گیہوں دیا جائے۔ اس کی مقدار ایک رطل عراقی پورا اور ایک تہائی رطل

کفارۂ یمین کے ادا کرنے کا وقت

'کفارۂ یمین' قسم توڑنے سے پہلے اور بعد میں بھی دیا جا سکتا ہے۔ اس کے متعلقہ مسائل ازروئے مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

کے برابر ہوتی ہے۔ عراقی رطل ایک سو اٹھائیس درہم کا ہوتا ہے یا پھر نصف صاع کھجور یا جو یا منقیٰ (انگور خشک) یا پنیر یعنی شیر جمایا ہوا دیا جائے۔ نصف صاع مصری پیمانہ سے ایک قدح (پیالہ) کے برابر ہوتا ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ انھیں روٹی یا غلہ خراب یعنی کرم خوردہ، پرانے یا گیلے دانے دیے جائیں۔ اور یہ شرط بھی ہے کہ ان مسکینوں میں کوئی ایسا نہ ہو جس کی کفالت کفارہ دینے والے کے ذمہ واجب ہو، مثلاً بیوی ہو یا بہن جس کا کوئی خاوند وغیرہ نہ ہو، یا اس کی اصل یا شاخ میں ہو (یعنی باپ، دادا، پڑدادا، وغیرہ یا بیٹا، پوتا، پڑپوتا وغیرہ ہو)۔ اس کی تفصیل کفارۂ صوم کے بیان میں آچکی ہے۔

کفارے میں کپڑا دینے کی شرط یہ ہے کہ وہ اتنا ہو کہ بدن کے اس قدر حصے کو ڈھک لے جس کا ڈھکنا نماز میں شرط ہے۔ مرد کو ایک لباس دیا جائے۔

خواہ پرانا ہو لیکن کمزور نہ ہو۔ اگر کپڑا پھٹ گیا اور بوسیدہ ہو گیا ہو تو وہ کفارے کے لیے سودمند نہ ہوگا۔ یا ایک قمیص (لمبا کرتا) دیا جائے جو ایسا ہو کہ اس میں فریضہ نماز ادا کیا جا سکے۔ اس کے لیے ستر عورت کی خاطر کچھ اور اضافہ ہونا چاہیے۔ محض ایک انگوچھے کا دینا جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں فرض نماز نہیں پڑھی جا سکتی۔ ہاں پاجامہ دینا جائز ہے۔ عورت کو ایک قمیص تن ڈھانکنے کے لیے اور ایک اوڑھنی دی جائے کہ اس میں نماز پڑھی جا سکے۔ لہٰذا اگر ایک ہی کپڑا ایسا دیا گیا جس سے وہ اپنے بدن اور سر کو ڈھانپ سکے تو جائز ہے۔ یہ شرط نہیں ہے کہ کفارہ میں ایک ہی جنس کی اشیاء دی جائیں، لہٰذا بعض مساکین کو گندم اور بعض کو کھجور دے دی جائے تو جائز ہے۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ بعض کو کھانا اور بعض کو کپڑا دیا جائے۔

غلام (بردہ) آزاد کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ مسلمان ہو اور اس میں عیب نہ ہو۔

اگر کھانا کھلانے، کپڑا دینے اور غلام آزاد کرنے سے معذوری ہو تو تین مسلسل روزے رکھ کر کفارہ دے، بشرطیکہ اس دوران کوئی ایسا عذر لاحق نہ ہو جو مسلسل روزے رکھنے میں مانع ہو، مثلاً ماہواری کا آجانا۔

روزے کے علاوہ کفارہ کسی اور طرح سے دینا اس حال میں واجب ہے جب کہ اس جیسی حیثیت کے اشخاص کی بنیادی ضروریات مثلاً رہنے کے لیے گھر، سواری کے لیے جانور اور خدمات ناگزیر کے لیے خادم کے مصارف سے زیادہ ہو۔ اگر اس کے پاس ایسی شے ہو کہ اس کو کفارے میں لگا دے تو اسے کاروبار مثلاً تجارت میں مشکل ہو یا سامان خانہ ہو جس کی ضرورت پڑتی رہتی ہے یا عورت کے زیور وغیرہ ہوں تو (کفارہ کے لیے) ان میں سے کسی چیز کو فروخت کرنا ضروری نہیں ہے، بلکہ روزہ رکھ کر کفارہ دینا چاہیے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ قسم کے ٹوٹنے (حانث ہونے سے) پہلے کفارۂ یمین دینا مطلقاً صحیح نہیں ہے، خواہ یہ کفارہ روزہ رکھ کر یا باقی تین طریقوں میں سے یعنی کھانا یا کپڑا دے کر یا غلام آزاد کر کے دیا جائے، کیونکہ حنفیہ کے نزدیک کفارہ واجب

ہونے کا موجب قسم کا ٹوٹنا ہے اور موجب سے پہلے امر واجب کا انجام دینا صحیح نہیں ہے۔ اگر کسی نے قسم ٹوٹنے (حانث ہونے) سے پہلے کفارہ دیا اور محتاجوں کو (صدقہ) دیا جا چکا ہے تو اب اسے واپس لینا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ کام گویا کار ثواب سمجھ کر کیا گیا اور اس کا کفارے سے تعلق نہیں ہے۔ چونکہ فقیر کو بخشش کرنے کے بعد تقرب اور ثواب حاصل ہو چکا ہے تو اب یہ نہ چاہیے کہ دیے ہوئے صدقہ کو واپس لے کر اسے ضائع کر دیا جائے۔

کفارہ حانث ہونے کے ساتھ ہی واجب ہو جاتا ہے، اس کے دینے میں تاخیر کرنا گناہ ہے اور موت کے بعد بھی یہ اس کے ذمہ واجب رہتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ حانث ہونے سے پہلے کفارہ دینا درست ہے خواہ اس کا حانث ہونا نذر مبہم کی حلف کا ہو یا قسم یا کفارہ کا یا اللہ کا نام لیا گیا ہو اور خواہ (حلف کے) الفاظ 'بر' کے ہوں یا ''حنث'' کے (یعنی حلف منفی ہو یا حلف مثبت بموجب تفصیل سابقہ) لیکن اگر الفاظ حلف بر کے ہوں تو امام مالکؒ کے نزدیک زیادہ بہتر یہی ہے کہ قسم ٹوٹنے سے پہلے کفارہ نہ دیا جائے، اگرچہ پہلے دینا بھی جائز ہے۔ اسی طرح اگر الفاظ حنث کے ہوں جس میں کسی مدت کا تعین ہو تو مستحب یہی ہے کہ اس مدت کے گزرنے سے پہلے کفارہ نہ دیا جائے۔

واضح ہو کہ بظاہر حانث ہونے کے ساتھ ہی فوراً کفارہ دینا واجب ہے، لہٰذا حانث ہونا کفارہ واجب ہونے کی شرط ہے اور یمین (حلف) اس کا سبب ہے اور جب کفارے کا سبب (یعنی یمین) اس شرط (حنث) پر مقدم ہو تو اس سبب کی بنا پر (کفارہ کا) حکم لگایا جا سکتا ہے لیکن سبب سے پہلے (یعنی حلف سے پہلے ہی) کفارہ ادا کرنا بالاتفاق ناجائز ہے اور کفارہ ان شرائط کے ساتھ واجب الادا ہوتا ہے جن کا ذکر اوپر کیا گیا۔ ان شرائط میں مجبور نہ ہونا بھی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ کفارۂ یمین (قسم) کے دو سبب ہوتے ہیں: ایک یمین (قسم) دوسرے ''حنث'' (قسم کا ٹوٹنا)۔ ان دونوں اسباب کے پورا ہونے یعنی یمین کے ٹوٹنے سے پہلے کفارہ دینا۔ بشرطیکہ روزہ رکھ کر نہ ہو' جائز ہے۔ لیکن قسم ٹوٹنے سے پہلے کفارے کا روزہ رکھ لینا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ ایک بدنی عبادت ہے لہٰذا واجب ہونے سے پہلے اس کا ادا کر لینا بغیر کسی خاص ضرورت کے جائز نہیں ہے جیسے ماہ رمضان کے روزے کہ رمضان سے پہلے جب کہ وہ واجب ہوتے ہیں ادا نہیں کیے جا سکتے۔ ہاں عبادت بدنیہ کا (واجب ہونے سے) پہلے کسی خاص ضرورت سے ادا کرنا جائز ہے جیسے وہ دو نمازیں جو بصورت تقدیم جمع کی جا سکتی ہیں۔ لیکن اسے شے کا کفارہ جس کا ایک ہی سبب ہو جیسے رمضان میں مباشرت کر لینا، ایسی صورت ہو تو واجب ہونے سے پہلے کفارہ ادا کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر کفارہ یمین پہلے دے دیا اور قسم نہیں ٹوٹی تو کفارہ دینے والے کو حق ہے کہ کفارے میں دی ہوئی شے واپس لے لے، بشرطیکہ واپسی کی شرط ہو یا اس مسکین کو علم ہو کہ یہ کفارہ تعجیلی ہے (یعنی جو وقت سے پہلے ہی ادا کیا گیا)۔ اگر ایسا نہ ہو تو واپس لینا جائز نہیں ہے۔ اور قسم ٹوٹنے سے پہلے کفارہ دینا جائز ہے خواہ (وہ قسم توڑنے والا عمل) فعل حرام ہی ہو مثلاً وہ قسم امر واجب کو ترک کرنے یا فعل حرام کے ارتکاب سے ٹوٹی ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کفارۂ یمین اور کفارۂ نذر حانث ہوتے ہی واجب ہو جاتا ہے اور حلف کرنے والے کو اجازت

متعدد قسموں کی صورت میں متعدد کفاروں کا بیان

اگر چند بار قسم کھائی جائے تو کفارہ بھی چند بار دینا ہوگا۔ اس کے متعلق مسالک مختلفہ کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (1)

ہے کہ حانث ہونے سے پہلے ہی کفارہ دے دے۔ ایسی صورت میں اس شخص کو حانث ہونے کے بعد کفارہ دینے والا اور یمین کی پابندی کو قبل از وقت اٹھا دینے والا قرار دیا جائے گا، کیونکہ کفارے کا سبب یمین ہے اور کفارے کو واجب کرنے والی شرط حانث ہونا ہے لہٰذا حانث ہونے سے پہلے کفارہ صحیح ہے۔ ہاں یمین سے پہلے کفارہ دینا درست نہیں ہے کیونکہ کسی شے کو اس کے سبب پر مقدم نہیں کیا جا سکتا؛ البتہ حنث (قسم ٹوٹنے) سے پہلے کفارہ دینا درست ہے اگرچہ قسم توڑنے والا فعل حرام ہو، مثلاً کوئی شخص حلف اٹھائے کہ شراب نہیں پیوں گا۔

واضح ہو کہ کفارہ خواہ روزہ رکھ کر ہو یا کسی اور طرح سے اگر پہلے سے ادا کر دیا جائے تو جائز ہے۔

(1)۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اس بارے میں دو قول ہیں:

اول یہ کہ جتنی بار قسم کھائی اتنی ہی بار کفارہ ادا کیا جائے، خواہ وہ قسم ایک ہی جگہ پر کھائی ہو یا متعدد جگہوں پر۔ اگر وہ کہے کہ دوسری قسم بھی وہی ہے جو پہلے کھائی تھی تو اس کا یہ کہنا تسلیم نہ کیا جائے گا۔ دوسرا خیال یہ ہے کہ متعدد کفارے عائد نہ ہوں گے، لہٰذا اگر متعدد قسمیں ہوں تو وہ سب مل کر ایک ہو جائیں گی اور ایک ہی بار کفارہ ادا کرنے سے تمام قسموں کے کفارے ادا ہو جائیں گے۔ امام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے اور اسی کو ابو حنیفہؒ نے اختیار کیا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر متعدد بار قسمیں کھائی ہیں تو اس کی صورت یا تو یہ ہوگی کہ دوسری قسم کا کفارہ بھی ویسا ہی ہوگا جیسا کہ پہلی قسم کا کفارہ یا پھر ایسا نہ ہوگا؛ اگر ویسا ہی ہو مثلاً کوئی کہے کہ اللہ کی قسم میں نہیں کھاؤں گا۔ اللہ کی قسم میں نہیں پیوں گا۔ اللہ کی قسم میں نہیں پہنوں گا تو ان سب کا کفارہ ایک ہی بار ہوگا، کیونکہ ان میں سے ہر قسم کا کفارہ ایک ہی جیسا ہے تو سب کا مل کر ایک ہی کفارہ ہوگا۔ قطع نظر اس کے تمام قسم توڑی یا کوئی توڑی اور کوئی باقی رکھی۔ اسی طرح وہ صورت ہے کسی نذر کے لیے حلف اٹھائی اور وہی قسم دو تین بار اٹھائی تو ان سب کا کفارہ اکٹھا ہو کر ایک ہی ہوگا، کیونکہ سب کے کفارے یکساں ہیں۔ لیکن اگر ان کے کفارے مختلف ہیں مثلاً اللہ کی قسم کھائی اور ظہار کی قسم کھائی تو کفارے بھی متعدد ہوں گے، کیونکہ دونوں کے کفارے مختلف ہیں (یعنی ایک کفارۂ یمین ہوگا اور دوسرا کفارۂ ظہار) لہٰذا ان دونوں میں تداخل نہیں ہو سکتا۔

اگر کسی نے ایک قسم بار بار کھائی جس کا موجب بھی ایک ہے اور وہ کام ایک ہے جس کی قسم کھائی ہے، مثلاً یہ کہا کہ خدا کی قسم میں نہیں کھاؤں گا، قسم خدا کی نہیں کھاؤں گا، قسم خدا کی نہیں کھاؤں گا؛ تو اس کا ایک ہی کفارہ ہوگا کیونکہ اس کا موجب ایک ہے لہٰذا بار بار کی قسم ظاہر ہے کہ تاکید کے لیے ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ چند امور ہیں جن سے کئی کفارے لازم ہوتے ہیں:

اول یہ کہ قسم کھانے کے وقت ہی بار بار قسم توڑنے کا تصور ذہن میں ہو، مثلاً یہ کہا کہ اللہ کی قسم میں زید سے بات نہ کروں گا اور دل میں یہ خیال ہو کہ جب کبھی بات کروں گا ہر بار میری قسم ٹوٹے گی۔ ایسی صورت میں جس بات کی قسم کھائی ہے وہ کام جتنی بار بھی کرے گا اتنی ہی بار کفارہ دینا ہوگا۔

دوسرے یہ کہ قسم کے الفاظ ایسے ہوں جو بالعموم مدعا کے اعتبار سے، نہ کہ الفاظ کی ساخت کے اعتبار سے بار بار قسم توڑنے کا مفہوم رکھتے ہوں، مثلاً کسی شخص نے وتر نہیں پڑھی اور نہ اس کے ترک کرنے پر سختی کی گئی تو اس نے قسم کھائی کہ اسے ترک نہ کروں گا۔ ایسی صورت میں جب کبھی وہ وتر کو ترک کرے گا کفارہ لازم ہوگا، کیونکہ اس طرح کہنے سے بالعموم یہی سمجھا جائے گا کہ وہ شخص نہ تو بالکل ترک کرے گا اور نہ ایک بار بھی ترک کرے گا، لہٰذا گویا اس نے یوں کہا کہ جب کبھی وتر ترک کروں مجھ پر کفارہ لازم ہوگا۔

تیسرے یہ کہ کسی ایک بات کے لیے بار بار قسم کھائی جائے، مثلاً یوں کہا کہ واللہ میں اندر نہ آؤں گا، واللہ اندر نہ آؤں گا، واللہ اندر نہ آؤں گا۔ اور دل میں بھی یہی خیال ہے کہ جب اندر آؤں گا تو سب کفارے واجب ہوں گے، تو اب اگر اندر آیا تو قسم کے مطابق تین کفارے لازم ہوں گے۔ لیکن اگر بار بار قسم کھانے کا مقصد ایک ہی بات کی محض تاکید تھی؛ کئی کفاروں کا خیال نہ تھا تو متعدد کفارے عائد نہ ہوں گے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ لیکن اگر (اس تکرار سے) مقصد قسم کی تجدید تھی تو اس صورت میں اختلاف ہے اور مشہور قول یہ ہے کہ اس سے متعدد کفارے عائد نہ ہوں گے، خواہ قسم ایک ہی مجلس میں کھائی ہو یا متعدد مجلسوں میں کھائی ہو۔ اسی طرح اگر متعدد باتوں کی قسم کھائی، مثلاً کہا کہ قسم اللہ کی میں اندر نہ آؤں گا اور (فلاں کپڑا) نہیں پہنوں گا۔ اب اگر دل میں یہ خیال تھا کہ اس سے متعدد کفارے ہوں گے تو متعدد کفارے لازم ہوں گے۔ اور اگر مقصد محض تجدید قسم تھا تو اس میں بھی اسی طرح کا اختلاف ہے اور مشہور قول یہ ہے کہ کئی کفارے عائد نہ ہوں گے۔ اور اس طرح کی قسم سے تاکید نہیں سمجھی جاسکتی کیونکہ تاکید تو جب ہوتی جب ایک ہی بات کی بار بار قسم کھائی جاتی۔

چوتھے یہ کہ ایسے الفاظ میں قسم کھائی کہ وہ جمع کی صورت میں بار بار عمل کرنے کے معنے پر دلالت کرتے ہیں، مثلاً یوں کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو مجھ پر قسمیں اور کفارے عائد ہوں۔ ایسا کہنے سے جمع کی کم سے کم تعداد یعنی تین کفارے لازم ہوں گے، بشرطیکہ اس سے زیادہ کفاروں کی نیت نہ ہو۔ اگر یہ کہہ دیا کہ مجھ پر دس کفارے ہوں گے تو دس ہی لازم ہوں گے۔

پانچویں یہ کہ جن الفاظ کے ساتھ قسم کھائی ہے وہ الفاظ اپنی ساخت کے اعتبار سے تکرار پر دلالت کرتے ہوں، مثلاً الفاظ کلما یا مہما (یعنی جب کبھی یا جب جب بھی) میں ایسا کروں مجھے قسم لگے یا کفارہ واجب ہوگا۔ ایسی صورت میں جتنی بار وہ کام کیا جائے اتنی ہی بار کفارہ لازم ہوگا کیونکہ جب کبھی یا جب جب کے الفاظ اپنی بناوٹ کے لحاظ سے بار بار کے عمل پر دلالت کرتے ہیں۔ اگر یوں کہا کہ جب کبھی میں ایسا کروں گا تو اس صورت میں تکرار عائد نہ ہوگی، بلکہ پہلی بار وہ کام کرتے ہی قسم ختم ہو جائے گی۔ یہی قول راجح ہے اگر کسی نے کہا کہ قرآن، توریت اور انجیل کی قسم میں ایسا نہیں کروں گا

ان اصول کا بیان جن کا لحاظ قسم کے باب میں ضروری ہے

چند بنیادی اصول ہیں جن کو قسم بر، یا قسم حنث، (یعنی مثبت اور منفی قسموں) کے بارے میں فتویٰ دینے اور فیصلہ کرنے میں ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ ان امور میں نیت، عرف اور لفظ کے لغوی یا شرعی معنیٰ کا خیال ان اسباب کو پیش نظر رکھنا جن کی وجہ سے قسم کھائی گئی، شامل ہیں، ان تمام امور کی بابت مسالک فقہیہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

اور وہی کام کیا تو کفارہ کی تکرار عائد نہ ہوگی۔ اور اس طرح کہنے سے بھی کفارہ کی تکرار نہ ہوگی کہ اللہ کی قسم میں اس شخص سے نہ کل بولوں گا اور نہ کل کے بعد پھر دوبارہ قسم کھائی کہ میں کل اس سے نہیں بولوں گا اور اگلے روز اس سے بات کر لی تو اس پر صرف ایک کفارہ واجب ہوگا کیونکہ دوسری قسم کا تعلق پہلی قسم کے ایک جزو سے ہے۔ یعنی پہلی قسم میں دو باتیں ہیں: کل اور کل کے بعد اور دوسری قسم صرف کل کے لیے ہے۔ لہٰذا اس کا پہلی قسم کے ایک جزو سے تعلق ہے۔ اس کے برعکس اگر قسم کھائی کہ میں کل فلاں سے بات نہیں کروں گا اس کے بعد پھر قسم کھائی کہ نہ کل اور نہ کل کے بعد اس سے بات کروں گا اور اگلے روز بات کر لی تو اسے دو کفارے دینے ہوں گے کیونکہ دوسری قسم اس بات کا جزو نہیں ہے جس کی قسم پہلی بار کھائی ہے۔ اگر کسی نے اس کے بعد بھی بات کی تو دو کفاروں سے زیادہ لازم نہ ہوں گے۔ لیکن اگر اگلے روز بات نہ کی بلکہ اس کے بعد بات کی تو صرف ایک کفارہ واجب ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ یمین قسامہ، چاروں قسموں اور غموس کے قسم کی قسمیں متعدد بار کھائی جائیں تو متعدد کفارے عائد ہوں گے۔ ایسی قسم سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص جھوٹی قسم کھا کر کہے کہ فلاں شخص پر اس کا اتنا کچھ واجب ہے اور یہ حلف کئی بار اٹھائے (تو اتنی ہی بار کفارہ دے)۔

اگر کوئی کہے کہ جب بھی میں آپ کے پاس آؤں گا سلام کروں گا؛ اب اگر آ کر ہر بار سلام نہ کیا تو حانث ہو جائے گا اور کفارہ لازم ہوگا۔ اگر کہا کہ قسم خدا کی اس گھر میں نہیں جاؤں گا اور یہ قسم کئی بار کھائی تو کفارہ صرف ایک بار دینا ہوگا؛ اگرچہ کئی بار دیر دیر سے گھر میں داخل ہوا ہو۔ ہاں اگر پہلی بار کا کفارہ دے دیا ہے (تو اب دوبارہ داخل ہونے پر پھر کفارہ دینا ہوگا)۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ان امور کو ملحوظ رکھنے کی تفصیل حسب ذیل ہے:

ان میں پہلی بات عرف (یعنی مفہوم معروف ہے) اور یہ ان کے نزدیک عام اصول ہے جس پر تمام قسموں کی بنیاد ہے، لہٰذا دوسرے تمام اصول مذکورہ پر اس کو مقدم رکھا جاتا ہے۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ قسم میں جس لفظ کا استعمال کیا گیا ہے، دیکھنا چاہیے کہ اس کا عام مفہوم جو معروف ہے وہ کیا ہے، خواہ وہ مفہوم خاص طبقہ میں معروف ہو یا عام لوگوں میں۔ اس سے قطع نظر کہ اس لفظ کے لغوی یا شرعی معنے کیا ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کہے کہ خدا کی قسم میں سر (سری) نہیں

کھاؤں گا تو اگر اس نے وہ سر کھالیا جو بھیڑ، بکری یا گائے وغیرہ کا بازاروں میں فروخت ہوتا ہے تو حانث ہو جائے گا۔اس لفظ کے وہی معنے مراد ہوں گے جو عوام لفظ سری سے جو کھائی جاتی ہے سمجھتے ہیں۔پس اگر کسی پرندے مثلاً بطخ یا مرغابی کی سری کھائی یا چڑیا کا سر کھایا اور یا مچھلی کا سر کھایا، بشرطیکہ بالعموم بازاروں میں اسے سر کے نام سے نہ بیچا جاتا ہو تو وہ شخص حانث نہ ہوگا۔حالانکہ لفظ سر اس پر بھی بولا جاسکتا ہے اور عام ہے لیکن اس لغوی معنے کا لحاظ نہیں کیا جائے گا بلکہ وہی معروف معنے مراد لیئے جائیں گے جیسا کہ بتایا گیا

اسی طرح اگر کہا کہ قسم خدا کی میں وتد (میخ) پر نہیں چڑھوں گا۔اگر وہ شخص پہاڑ پر چڑھ گیا تو حانث نہ ہوگا۔ اگر چہ قرآن میں پہاڑ کو وتد (میخ) کہا گیا ہے لیکن وتد کے معنی معروف پہاڑ کے نہیں ہیں۔تاہم یہ ضروری ہے کہ (قسم میں)ایسا لفظ استعمال کیا جائے جس سے اس کے مقصود معنی معروف سمجھے جاسکیں۔اگر کوئی معروف مفہوم عبارت سے سمجھا جائے بغیر اس کے کہ لفظ اس کی تائید کرتا ہو تو اس کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کہے کہ قسم خدا کی میں اس دروازے سے باہر نہیں آؤں گا'' اب اگر وہ شخص دروازے سے تو نکلا نہیں بلکہ چھت کے اوپر سے آ گیا تو وہ حانث نہ ہوگا؛ اگر چہ بالعموم اس طرح کہنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ گھر سے باہر نہیں آئے گا خواہ دروازے سے باہر آئے یا چھت کے اوپر سے۔لیکن عبارت میں ایسا لفظ استعمال نہیں کیا گیا ہو اس معنی معروف کو ظاہر کرتا تو اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا، کیونکہ عرف عام کا یہ کام نہیں ہے کہ جو لفظ مذکور نہ ہو اسے مذکور قرار دیا جائے۔اسی طرح اگر کہا کہ میں اسے درے نہیں ماروں گا اور (دروں کی بجائے) لاٹھی سے مارا تو حانث نہ ہوگا، اگر چہ اس کا مطلب عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ وہ اسے قطعاً مارنے کی اذیت نہ دے گا، نہ تو کوڑے سے اور نہ لاٹھی سے۔لیکن چونکہ عصا (لاٹھی) کا لفظ اس میں مذکور نہیں ہے تو اس کے مفہوم کو اس میں داخل نہ کیا جائے گا۔

اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس مال کو میں دس میں نہیں دوں گا، لیکن اسے نو میں دے دیا تو حانث نہ ہوگا۔ کیونکہ گو اس طرح کہنے سے غرض یہ ہوتی ہے کہ اس سے معروف مفہوم مراد لیا جائے گا کہ وہ اس کو دس سے زیادہ میں بیچنا چاہتا ہے اور نو میں نہیں دے گا۔لیکن چونکہ یہ مفہوم معروف لفظ سے ظاہر نہیں کیا گیا؛ اس نے صرف دس کا لفظ استعمال کیا ہے جس کا اطلاق نو پر نہیں ہوتا اور معروف مفہوم کا قاعدہ یہ ہے کہ لفظ مذکور نہ ہو تو اسے مذکور قرار نہ دیا جائے گا۔اسی طرح اگر قسم کھائی کہ میں اس مال کو دس میں نہ بیچوں گا اور گیارہ میں بیچ دیا تو حانث نہ ہوگا، کیونکہ اس کا مدعا دس سے زیادہ میں بیچنے کا ہے، دس میں بیچنے کا نہیں ہے۔اور لفظ دس کا اطلاق صرف دس پر بھی ہوتا ہے اور اس پر بھی جس میں دس کے ساتھ کوئی اور عدد بھی شامل ہو۔اور عرف میں یہ لفظ صرف دس کے لیے مخصوص ہوتا ہے، کیونکہ یہی اس کا مدعا تھا لہٰذا حانث نہ ہوگا۔لیکن اگر قسم کھائی کہ اس مال کو میں دس میں نہیں خریدوں گا اور گیارہ میں خرید لیا تو حانث ہو جائے گا، کیونکہ عام طور پر اس طرح کہنے سے یہ مدعا ہوتا ہے کہ وہ اس مال کو دس سے کم میں خریدے گا، زیادہ میں نہیں خریدے گا، اور یہ لفظ اس مفہوم پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ دس کا لفظ محض دس پر بھی بولا جاتا ہے اور اس پر بھی جس میں دس کے ساتھ اور عدد بھی شامل ہو،

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، لہٰذا گیارہ میں خریدا تو حانث ہو جائے گا۔ قسم ٹوٹنے کی شرط میں زیادتی قسم ٹوٹنے سے مانع نہیں ہوتی۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں دس میں تو اس چیز کو نہ خریدوں گا اور سات میں خریدی تو حانث نہ ہوگا، کیونکہ اس عدد میں نہ دس کا عدد مفرد حیثیت میں شامل ہے اور نہ کسی عدد کے ساتھ مل کر شامل ہے۔ ان مثالوں سے واضح ہے کہ قسم کی بنیاد الفاظ کے معروف مفہوم پر اور اس مقصد پر ہے، جس پر وہ الفاظ دلالت کرتے ہیں۔ لیکن وہ زائد معروف مقصد جو الفاظ سے ہٹ کر ہو اس کا اعتبار نہیں ہے۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس چیز کو دس میں نہیں فروخت کروں گا، اور گیارہ میں بیچ دیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس کی بات سے جو مقصد بالعموم سمجھا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ دس سے زیادہ میں فروخت کرے گا، لہٰذا یہ مقصد (گیارہ میں بیچنے سے) حاصل ہو گیا۔ اور لفظ بھی اس مقصد پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ دس کے لفظ کا اطلاق محض دس پر بھی ہوتا ہے اور اس پر بھی جس میں دس کے ساتھ اور کوئی عدد شامل ہو۔ اور بیچنے والے کی غرض بھی یہی ہے کہ وہ محض دس میں نہ دے گا (بلکہ دس سے زیادہ میں بیچے گا) لہٰذا گیارہ میں فروخت کیا تو حانث نہ ہوگا بخلاف اس صورت کے جب کہ یوں کہا کہ میں اسے دس میں نہیں خریدوں گا، اس سے اس کی غرض یہی سمجھی جائے گی کہ نہ دس میں خریدے گا اور نہ دس سے زیادہ میں؛ کیونکہ اس کا مقصد کم قیمت میں خریدنا تھا لہٰذا زیادہ میں خریدا تو حانث ہو جائے گا۔

اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ میں اس چیز کو دس میں نہیں خریدوں گا اور نو میں خرید لیا تو حانث نہ ہوگا، کیونکہ اس نو کے عدد میں دس کا لفظ نہ مفرد حیثیت میں شامل ہے اور نہ عدد کے ساتھ مل کر۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اسے دس میں نہیں بیچے گا اور نو میں بیچ دیا (تب بھی حانث نہ ہوگا)۔

ایک لفظ کئی مفہوم رکھتا ہو اور قسم کھانے والا کسی ایک مفہوم کی تعیین کرلے، مثلاً کوئی شخص کہے کہ اگر آج وہ چل پڑے تو اس کی بیوی کو طلاق ہے اور چل پڑنے سے اس کا مطلب سفر ہو تو اس کے قول کو دیانتاً صحیح مان لیا جائے گا؛ اس لیے کہ چل پڑنے کے دو معنے ہیں: سفر میں جانا یا قیام گاہ سے چلنا، یا مسجد سے نکلنا وغیرہ۔ اب اگر ان معنوں میں سے کسی کا بھی ارادہ کیا تو دیانتاً اس کے قول پر بھروسا کرتے ہوئے) تسلیم کرلیا جائے؛ لیکن اس پر محکمہ یا قاضی فیصلہ نہ دے گا۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کے ساتھ نہیں ٹھہروں گا اور اس سے مراد یہ ہے کہ کسی ایک مقام پر سکونت اختیار نہ کرے گا، کیونکہ ٹھہرنے کے دو مفہوم ہیں: ایک تو کسی خاص گھر میں اکٹھے سکونت کرنا اور دوسرے کسی بھی گھر میں ساتھ ٹھہرنا۔ اگر کوئی خاص گھر مراد ہے تو اس کو تسلیم کرلیا جائے گا، کیونکہ اس لفظ مشترک المعنی میں اس مفہوم کا احتمال ہے۔ لیکن اگر (پہلی مثال) میں چل پڑنے کا مقصد شام کے خاص سفر کا ارادہ ہو اور ایک ساتھ ٹھہرنے سے یہ نیت ہو کہ کرایہ کے مکان میں بھی اس کے ساتھ نہ رہے گا تو اس کو صحیح نہ مانا جائے گا؛ نہ لفظ ان معنیٰ پر دلالت کرتا ہے اور نہ اس مفہوم کا متحمل ہے۔ اور لفظ کے معنی عام (معنی معروف) اسی وقت مانے جائیں گے جب کہ اس لفظ کو کسی اور معنے میں مجازاً استعمال نہ کیا جاتا ہو مثلاً قسم کھائی کہ اس گھر میں قدم نہ رکھوں گا، اس عبارت کے معنے تو گھر میں (واقعی) قدم رکھنے کے ہیں لیکن اس عبارت سے یہ معنے

بالعموم نہیں لیے جاتے بلکہ اس کا استعمال مطلقاً گھر میں داخل ہونے کے لیے ہوتا ہے، لہٰذا اگر گھر میں داخل ہوئے بغیر اس گھر میں قدم رکھ دیا تو حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کہا کہ واللہ میں اس درخت سے نہیں کھاؤں گا اور اس درخت میں پھل نہیں لگتے تو اس قسم کو اس درخت کی قیمت سے فائدہ اٹھانے کے مفہوم کی طرف پھیر دیا جائے گا۔ لہٰذا اگر اس درخت میں سے کچھ کھالیا (مثلاً پتہ یا چھال وغیرہ) تو حانث نہ ہوگا، کیونکہ (اس عبارت سے) اس درخت کی لکڑی کے کھانے کا مفہوم عرف عام میں نہیں نکلتا۔ پس ایسی حالت میں لفظ کو نہ دیکھا جائے گا (بلکہ مفہوم معروف مراد ہوگا)۔

دوسری قابل لحاظ چیز نیت ہے۔ الفاظ میں کئی مطالب کا احتمال ہوتا ہے۔ نیت ان میں سے کسی ایک مطلب کو متعین کرتی ہے گو وہ مطلب معروف نہ ہو۔ مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ میں گھر نہ اجاڑوں گا اور دل میں مکڑی کے گھر کا ارادہ کیا تو اب اگر مکڑی کے گھر کو اجاڑا تو حانث ہو جائے گا اگرچہ عرف عام میں یہ لفظ (گھر) مکڑی کے جالے کے لیے نہیں بولا جاتا: لیکن چونکہ قسم کھانے والے نے اس لفظ سے وہ معنی مراد لیے جس کی گنجائش لفظ میں تھی (گو عرف میں نہ تھی) لہٰذا نیت کا اعتبار کیا جائے گا۔ غرض نیت (کسی لفظ کے) عام مفہوم کو خاص کر دیتی ہے۔ اگر اللہ کی قسم کھانے والا مظلوم ہو تو اس کی نیت پر اعتبار کیا جائے گا،

چنانچہ اگر زبردستی کسی کو مجبور کیا گیا کہ وہ کوئی کام کرنے کی قسم کھائے اور اس نے قسم کھائی لیکن اپنی قسم میں اس کام کی نیت نہیں کی جس کے لیے اسے قسم کھانے مجبور کیا گیا تھا تو قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا۔ لیکن اگر حلف کرنے والا ظالم ہو تو اس صورت میں حلف پر مجبور کرنے والے کی نیت پر اعتبار کیا جائے گا (یعنی جس مقصد کے لیے کسی ظالم کو حلف پر مجبور کیا جائے اس مقصد کا تعین حلف دینے والا کرے گا)۔ اسی طرح اگر طلاق کے بارے میں کسی کو مجبور کیا جائے اور وہ شخص مظلوم ہو تو قسم کھانے میں جو نیت اس نے کی ہے۔ دیانتاً (اسے مسلمان سمجھتے ہوئے) اس پر اعتبار کیا جائے گا۔ بصورت دیگر (یعنی اگر مظلوم نہیں ہے) تو دیانتاً، قضاء (قانوناً) بہر حال اسے حانث قرار دیا جائے گا۔ بخلاف معنی معروف کے جس کا تعین دیانتاً اور قضاء حلف اٹھانے والا ہی کرے گا۔ یہی حال جنس سے کسی نوع کا ارادہ کرنے کا ہے اور اسی طرح جب کسی لفظ میں چند معنی کا احتمال ہو تو ان میں سے کسی ایک معنے کے تعین کا انحصار بھی نیت پر ہے۔ لیکن اگر خاص (مفہوم والے لفظ) سے عام (مفہوم) کی نیت ہو بایں طور کہ ''خاص'' بولا جائے اور عام مراد ہو، مثلاً کوئی شخص قسم کھائے کہ میں فلاں کا پانی نہیں پیوں گا اور مراد اس سے قطعاً قطع تعلق ہو یعنی میں اس کے کسی مال کا زیر بار احسان نہ ہوں گا تو اس نیت کا کوئی اثر نہ ہوگا، کیونکہ لفظ میں اس معنے کا احتمال نہیں ہے۔ اور 'عام' بول کر خاص مراد لینے کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص قسم کھائے کہ نہ کھانا کھاؤں گا نہ پانی پیوں گا، اور نیت کسی خاص غذا کے نہ کھانے کی ہو تو اس کی نیت کو دیانتاً تسلیم کیا جائے گا، قضاءً (قانوناً) نہیں۔ لیکن اگر کہا کہ میں نہیں کھاؤں گا اور کھانے کا لفظ نہیں کہا اور نیت خاص غذا نہ کھانے کی بتائی تو اس کو نہ دیانتاً تسلیم کیا جائے گا نہ قانوناً، کیونکہ اس عبارت میں کوئی عام مفہوم کا لفظ نہیں ہے۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ کہا کہ میں اسے پچاس (ضرب) لگاؤں گا (ماروں گا) اور دل میں ارادہ خاص کوڑے سے مارنا تھا تو وہ حانث نہ ہوگا خواہ کسی

شے سے مارے کیونکہ اس میں کوڑے کا لفظ نہیں تھا جس سے خاص کوڑا مراد لیا جاتا۔ چونکہ نیت صرف بولے ہوئے الفاظ ہی میں ہوسکتی ہے، للہذا اس حال میں (جب کہ لفظ عام بولا ہی نہیں گیا) نیت کا لحاظ نہ کیا جائے گا۔ نیز عام (مفہوم کے لفظ) سے خاص (مفہوم) کی نیت معتبر جب ہوگی کہ عام بول کر اس عام کے کسی ایک فرد کی نیت کی جائے۔ اگر لفظ عام کے (کسی فرد کی نہیں بلکہ اس کے) متعلقات میں سے کسی شے کی نیت ہو تو وہ نیت بے کار ہوگی۔ چنانچہ اگر یہ کہا کہ قسم غدا کی میں طعام (غذا) نہیں کھاؤں گا اور طعام کے متعدد افراد میں سے ایک فرد گوشت کے نہ کھانے کی نیت کی تو یہ نیت موثر سمجھی جائے گی، کیونکہ غذا ایک ایسی چیز ہے جس کے تحت متعدد چیزیں ہیں، مثلاً گوشت، میوے اور روٹی وغیرہ۔ پس اگر اس عام مفہوم کے تحت ان اشیاء میں سے کسی ایک شے کی نیت کی تو درست ہے۔ لیکن اگر کسی ایسی شے کی نیت کی جو اس عام کے تحتی افراد سے خارج ہے، گو اس کے متعلقات میں سے ہو تو وہ نیت بے کار ہوگی، مثلاً (ان الفاظ سے) دل میں یہ مراد لی جائے کہ میں خاص وقت یا مخصوص جگہ پر غذا نہیں کھاؤں گا۔ چونکہ وقت یا جگہ غذا کے افراد میں داخل نہیں ہے، للہذا اگر دل میں اس کا ارادہ ہو تو بے کار ہے۔

جنس بول کر اس کی انواع میں سے کسی نوع کے مراد لینے کی مثال یہ ہے کہ قسم کھائی کہ کسی عورت سے شادی نہ کروں گا اور ارادہ یہ تھا کہ عورتوں کی جنس میں سے ایک خاص نوع مثلاً عربیہ کی نیت کی تو دیانتاً اسے مان لیا جائے گا کیونکہ انسان ایک جنس ہے جس کی مختلف انواع ہیں مثلاً عربی، حبشی، زنگی یا ترک وغیرہ للہذا اس جنس کے تحت جو مختلف انواع ہیں ان میں سے کسی نوع کا نیت میں خاص کر لینا درست ہے۔ اس کو ''انواع مختلفہ میں سے کسی نوع کی تخصیص'' بھی کہتے ہیں۔ اگر کسی نوع کی مختلف صفات ضروریہ میں سے کسی ایک صفت کو خاص کیا مثلاً یہ کہ وہ عورت مصریہ عراقیہ یا شامیہ ہو تو یہ نیت مفید نہ ہوگی؛ نہ دیانتاً، نہ قضاء، کیونکہ صفت کو عورت کے مفہوم میں دخل نہیں ہے۔ یہ تو صرف ایک خصوصیت ہے جو کسی خاص علاقہ میں رہنے کی وجہ سے ہوئی للہذا یہ نیت بیکار ہوگی۔

تیسرا امر (کسی لفظ کے) لغوی معنے ہیں۔ لیکن عرف عام میں کسی لفظ کا جو مطلب لیا جاتا ہے اس کے مقابلہ میں اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ بجز اس صورت کے جب کہ وہ لفظ اپنے لغوی اور عرفی معنے میں مشترک ہو۔ ایسی صورت میں اس کے لغوی معنے ہی مراد ہوں گے، کیونکہ عرف کا تقاضا بھی یہی ہے یہی حکم شرعی معنی کے بارے میں ہے (کہ وہ بھی معنی معروف کے مقابلہ میں معتبر نہ ہوگا)۔

چوتھا امر وہ سبب ہے جس نے قسم کھانے پر آمادہ کیا؛ چنانچہ اگر کسی کے قسم کھانے کی بنیاد وہ صفت ہے جو اس شے میں پائی جاتی ہے جس کی بابت قسم کھائی، اور وہ صفت جاتی رہی تو اس کام کے کرنے سے وہ حانث نہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ صفت زائل نہیں ہوئی اور یا یہ کہ قسم کھانے کے وقت ہی وہ صفت قطعاً موجود نہ تھی تو اس (قول کے توڑنے) سے حانث ہو جائے گا۔ ایسی صورت کی مثال جب کہ کسی شے کی صفت کی وجہ سے قسم کھائی ور وہ صفت جاتی رہی یہ ہے کہ کوئی شخص قسم کھائے کہ میں تازہ انگور نہیں کھاؤں گا۔ اب اگر وہ تازہ نہ رہا اور سوکھ کر منقیٰ بن گیا تب اسے کھایا تو حانث نہ ہوگا، لیکن اگر اس کی رطوبت ہنوز زائل نہیں ہوئی (خشک نہیں ہوا) تو ظاہر ہے کہ اس کے کھانے سے حانث ہو جائے گا۔

اس صورت کی مثال کہ وہ صفت قسم کھانے کے وقت موجود ہی نہ تھی یہ ہے کہ کوئی شخص کہے کہ قسم خدا کی میں اس بچے سے نہیں بولوں گا۔ یا اس (جانور) کے پیٹ میں جو میمنہ (بھیڑ یا بکری کا بچہ) ہے میں اسے نہیں کھاؤں گا تو اگر اس بچے کے بڑا ہو جانے پر اس سے بات کی یا میمنہ کے مینڈھا ہو جانے پر اس کا گوشت کھایا تب بھی حانث ہو جائے گا کیونکہ صغرسنی کی جو صفت بچے اور پیٹ کے میمنہ میں پائی جاتی وہ اشارہ کرنے کی وجہ سے لغو ہو جائے گی اور محض اس ہستی کا اعتبار کیا جائے گا جس کی طرف اشارہ کیا گیا تھا اور وہ ہستی بہر حال چھوٹی عمر اور بڑی عمر دونوں حالت میں باقی ہے اس اعتبار سے کہ اشارہ کرنے سے چھوٹی عمر کی صفت جو بچے یا میمنے میں پائی جاتی ہے، اس کا لحاظ جاتا رہا) گویا وہ صفت قسم کے وقت موجود ہی نہ تھی، لہٰذا قسم میں اس صفت کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ اور اگر اس قسم کا باعث اس کا بچہ ہونا نہ ہو، بلکہ کچھ اور سبب ہو تو قسم کا رخ اسی سبب کی طرف موڑ دیا جائے گا، مثلاً یہ قسم کھائی کہ میں اس بچے سے بات نہیں کروں گا، اس اندیشہ سے کہ مبادا وہ اس کی ہتک کر دے یا بایں لحاظ کہ وہ بیوقوف ہو۔ لیکن جب وہ بڑا ہو گیا اور یہ سبب (بات نہ کرنے کی قسم کھانے کا) جاتا رہا اور اس لیے اس سے بات کر لی تو قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ وہ بات جو قسم کھانے کے وقت تھی وہ جاتی رہی، کیونکہ یہاں اشارہ ذات کی طرف موجود نہیں ہے تو وہ حانث نہ ہو گا۔ یہ مسئلہ مالکیہ کے ''مسئلہ بساط الیمین'' کے مشابہ ہے۔ (بساط الیمین کا مسئلہ قسم کے مفہوم کو پھیلانے سے متعلق ہے جس کا ذکر آگے آرہا ہے)۔

پانچواں امر ایسی بات کی قسم کھانا ہے جو کچھ عرصہ جاری رہنے والی ہو، مثلاً کھڑے رہنا، بیٹھنا، پہننا، ٹھہرنا، سواری کرنا اور اسی طرح کے دوسرے امور ایسی باتیں ہیں جن کے جاری رہنے کا کوئی مخصوص وقت نہیں ہے۔ چنانچہ کہا جا سکتا ہے کہ گھڑی بھر کھڑا رہا، ایک دن بیٹھا، مہینے بھر رہا اور اسے دو دن پہنا وغیرہ۔ اب اگر ایسی بات کی بابت قسم کھائی جو جاری رہنے والی ہے اور سر دست وہ اسی حال میں ہے، مثلاً کہا کہ قسم خدا کی میں کھڑا نہ ہوں گا، حالانکہ وہ کھڑا ہے، یا یوں کہا کہ اللہ کی قسم میں نہیں بیٹھوں گا، حالانکہ وہ بیٹھا ہوا ہے؛ یا کہا کہ واللہ میں نہیں ٹھہروں گا، اور ٹھہرا ہوا ہے تو اس بارے میں (حانث ہونے کی بابت) مختلف رائیں ہیں۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس طرح کہنے سے کوئی سبب نہیں کہ قسم ٹوٹ جائے اور بعض کہتے ہیں کہ جس بات کی قسم کھائی ہے اسے فوراً پورا کرنا واجب ہے۔ صرف اتنی دیر معاف ہے کہ جتنی دیر میں وہ عمل کیا جا سکے۔ چنانچہ اگر سوار نہ ہونے کی قسم کھائی حالانکہ سوار ہے، تو لازم ہے کہ فوراً اتر جائے ورنہ قسم ٹوٹ جائے گی۔ اور اگر کھڑے ہونے کی حالت میں قسم کھائی کہ میں کھڑا نہ ہوں گا تو لازم ہے کہ معاً بیٹھ جائے ورنہ قسم ٹوٹ جائے گی وغیرہ۔ اگر ایسی بات کی قسم کھائی جس حال میں وہ سر دست نہیں ہے، مثلاً قسم کھائی کہ سوار نہ ہوں گا اور سوار نہیں ہے پھر سوار ہو گیا تو سوار ہوتے ہی اور سواری پر قائم رہتے ہی حانث ہو جائے گا اور ہر اتنے وقفہ پر جس میں سواری سے اتر سکتا حانث ہوتا رہے گا۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ بہر حال صرف اسی وقت قسم ٹوٹے گی جب سواری پر سوار ہو گا۔ بعضوں نے اسی قول کو ترجیح دی ہے۔ اور تحقیقی امر یہ ہے کہ ان تمام حالات میں عرف عام کا لحاظ کیا جائے گا۔ لہٰذا اگر سواری پر رہنے یا کھڑے رہنے یا بیٹھے رہنے وغیرہ کو عرف عام میں سوار ہونا یا کھڑا ہونا اور بیٹھنا کہا جاتا ہے تو اس حالت پر قائم رہنے سے قسم ٹوٹ جائے گی، ورنہ نہیں ٹوٹے گی۔ اب رہیں ایسی باتیں جن میں ایک حال پر استمرار کا مفہوم نہیں

ہے، مثلاً داخل ہونا، خارج ہونا، طہارت کرنا، نکاح کرنا وغیرہ؛ ایسے امور کی بابت اگر قسم کھائی اور وہ اسی حال میں ہے تو حانث نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر قسم کھائی کہ شادی نہیں کروں گا حالانکہ وہ شادی شدہ ہے اور یا یہ قسم کھائی کہ میں طاہر نہ ہوں گا حالانکہ وہ حالت طہارت میں ہے یا یہ کہا کہ میں اس گھر میں نہیں جاؤں گا حالانکہ گھر میں موجود ہے۔ یا یہ کہ اس گھر سے باہر نہ جاؤں گا حالانکہ باہر ہی ہے تو اس حال میں رہتے ہوئے وہ حانث نہ ہوگا اس بارے میں کچھ اور قاعدے ہیں جن کو محل مناسب پر بیان کیا جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ قسم کے (تحقق) کے بارے میں پانچ اصول کا لحاظ رکھنا ضروری ہے:

اول نیت۔ اس کو تمام اصول پر فوقیت حاصل ہے۔ نیت کے ذریعے لفظ عام کو مخصوص مطلق کو مقید اور مجمل کو معین کیا جاتا ہے۔ لفظ عام یعنی وہ لفظ جس کے مفہوم میں وہ تمام افراد بلاتعین شامل ہوں جن پر اس کا اطلاق ہو سکتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کہے کہ خدا کی قسم میں گھی نہیں کھاؤں گا۔ اس میں گھی کا لفظ عام ہے اور ہر قسم کے گھی کو شامل ہے۔ بکری کا، گائے کا، بھینس کا اور یا اونٹنی کا۔ اب اگر قسم کھانے والے نے اس عام مفہوم میں سے کسی خاص گھی کی نیت کی تو اس کی ایک صورت یہ ہے کہ قسم کھانے والے نے اپنے دل میں صرف بکری کا گھی کھانے سے باز رہنے کا ارادہ کیا اور اس کے علاوہ گائے، اونٹنی وغیرہ کا گھی روا رکھا، یا پھر اس کے دل میں صرف یہ ہے کہ بکری کا گھی نہیں کھائے گا باقی کسی اور قسم کے گھی کے خیال سے خالی الذہن تھا۔ ان دونوں صورتوں میں اس کی نیت معتبر اور موثر ہوگی۔ پہلی صورت میں تو اس کی نیت کے موثر ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ اس نے درحقیقت اس لفظ کے معنی عام سے مخالفت کی نیت کی ہے۔ اس عام لفظ کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے دل میں (اس لفظ کی عمومیت کے پیش نظر) ہر قسم کے گھی کا تصور موجود ہے؛ لیکن نیت اس امر کی متقاضی ہوئی کہ اس نے اپنے اوپر بکری کے گھی کے سوا گھی کی تمام اقسام کو روا رکھا۔ ان دونوں میں سے ہر ایک حقیقی معنیٰ میں دوسرے کی نفی کرتا ہے۔ بعض اصحاب نے (اس قسم کے حلف میں) منافات کا موجود ہونا شرط قرار دیا ہے؛ ایسی صورت میں وہ شرط پائی جاتی ہے لہٰذا یہ نیت بلا اختلاف موثر متصور ہوگی۔ دوسری مثال میں بھی بقول معتبر نیت کا اثر ہوگا۔ اس لیے کہ نیت نے لفظ کے عام مفہوم کو خاص مفہوم میں بدل دیا ہے اور لفظ عام یعنی گھی سے خاص معنی یعنی بکری کا گھی مراد لیا ہے۔ اس عام اور اس کے افراد کے مابین حقیقی منافات نہیں ہے کیونکہ بکری کا گھی جو خاص مفہوم ہے لفظ گھی کے عام مفہوم کا ایک فرد ہے اور عام مفہوم اور اس کے افراد میں کوئی منافات نہیں ہوتی۔ ہاں یہ دونوں مختلف ہوتے ہیں اور یہی اختلاف (نیت کے موثر ہونے کو) کافی ہے؛ حقیقی منافات کا پایا جانا شرط نہیں ہے۔

مطلق (بول کر مقید مراد لینے) کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کہے کہ قسم خدا کی میں آدمی سے نہیں بولوں گا اور نیت یہ کی کہ جاہل آدمی سے یا مسجد میں یا اس رات کو نہیں بولے گا۔ لہٰذا اگر کسی عالم سے یا مسجد سے باہر آ کر یا دن کے وقت کلام کیا تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ میں آدمی کی توقیر کروں گا اور دل میں ارادہ زید کا تھا تو کسی اور آدمی کی توقیر سے قسم پوری نہ ہوگی کیونکہ لفظ آدمی مطلق ہے لیکن اس نے زید کی قید لگا دی تو اب قسم کے معنے یہ ہوئے کہ وہ زید ہی کی توقیر کرے گا (کسی اور کی نہیں)۔

قسم میں لفظ مجمل کی مثال یہ ہے کہ کوئی کہے کہ زینب کو طلاق ہے اور اس کی دو بیویاں ہیں اور ان دونوں کا نام زینب ہے، لہٰذا یہ لفظ مجمل (غیر واضح) ہے اب اگر اس نے کہا کہ میرا ارادہ اس زینب سے ہے جو فلاں شخص کی بیٹی ہے تو اس کو طلاق ہو جائے گی۔ یاد رہے کہ اگر طلاق وغیرہ کی قسم ہو تو اس کے لیے (نیت سے تعین کی) شرط یہ ہے کہ اس لفظ عام یا لفظ مطلق میں اس مفہوم کا یکساں احتمال ہو جس کی نیت کی ہے، مثلاً کسی نے اپنی بیوی کے لیے طلاق کی قسم اس طرح کھائی کہ جب تک بیوی کی حیات ہے دوسری شادی نہیں کرے گا اور اس سے مطلب اس کا یہ تھا کہ جب تک وہ بیوی اس کی زوجیت میں رہے گی (وہ دوسری شادی نہیں کرے گا)۔ اب اگر اس نے اپنی بیوی کو طلاق بائنہ دے دی اور اس کے بعد شادی کر لی اور یہ بیان کیا کہ اس نے اپنی قسم میں یہ ارادہ کیا تھا کہ جب تک وہ بیوی زوجیت میں رہے گی (تب تک دوسری شادی نہیں کرے گا) تو اس کا قول قضاءً تسلیم کر لیا جائے گا۔ کیونکہ لفظ حیات مفرد مضاف ہے اور یہ بیوی کی حیات کے ہر لمحہ کو عام ہے اس میں وہ وقت بھی ہے جب کہ وہ اس شخص کی زوجیت میں داخل ہے اور اس کے علاوہ دوسرے اوقات بھی شامل ہیں۔ لہٰذا ان اوقات میں سے اس خاص وقت کی نیت کرنا جس میں وہ اس کی بیوی رہی گویا عام افراد میں سے کسی فرد کو خاص کر لینا ہے اور لفظ کے مفہوم میں اس خاص وقت اور اس کے علاوہ کسی بھی خاص وقت کی نیت کرنے کی یکساں گنجائش ہے۔ لیکن اگر لفظ (عام) تمام افراد پر یکساں محتمل نہ ہوتا ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: یا تو جس خاص بات کی نیت کی ہے وہ لفظ کے ظاہر مفہوم سے قریب تر ہوگی یا اس کے بہت مخالف ہوگی۔ اگر وہ بات لفظ کے مفہوم سے قریب تر ہوگی تو مفتی (شرع) مطلقاً اسے قبول کرے گا۔ خواہ یہ قسم اللہ کی ہو یا طلاق یا عتاق سے وابستہ ہو۔ اگر اللہ کی قسم ہے تو اسے قاضی (یا حاکم) بھی تسلیم کرے گا؛ ہاں طلاق یا عتاق کے ساتھ وابستہ ہو تو قضاءً قبول نہ کی جائے گی۔ اگر اس کا ارادہ لفظ کے مفہوم سے بہت بعید ہے تو اس کا دعویٰ مفتی اور قاضی کوئی تسلیم نہ کرے گا۔

کسی لفظ کے متعدد مفہوموں میں سے جس مفہوم کی نیت کی ہے اس کے دوسرے مفہوموں سے یکساں ہونے میں کسی قدر اختلاف کی مثال وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی، یعنی ''قسم خدا کی میں گھی نہ کھاؤں گا'' کہہ کر محض بکری کے گھی کی نیت کرنا۔ گھی کا لفظ عام ہے جو بکری کے گھی کو جس کے نہ کھانے کی نیت کی ہے اور دوسری اقسام کے گھی کو شامل ہے، لیکن لفظ کے ظاہری مفہوم سے عام طور پر بکری کا گھی مراد نہیں ہوتا بلکہ مثلاً بھینس کا گھی ہے تاہم بکری کا گھی اس مفہوم سے زیادہ بعید نہیں ہے (بلکہ صرف کسی قدر مختلف ہے) لہٰذا اس لفظ کا استعمال اس مفہوم میں خاص کر جب کہ نیت اسی کی ہو بقول معتبر صحیح ہے، قطع نظر اس کے کہ اس گھی کے علاوہ دوسرے گھی کو قسم سے خارج کرنے کی نیت رہی ہو یا نہ رہی ہو۔ یہ مثال اسی صورت میں (یہاں منطبق) ہے جب کہ گھی کے لفظ کا بیشتر استعمال بھینس یا گائے کے گھی کے لیے ہوتا ہو۔ لیکن اگر بکری کے گھی پر اس کا اطلاق ہوتا ہے تو ظاہر لفظ سے سب پر یکساں اطلاق متصور ہوگا (یہ مثال قریب بعید کی مثال نہ ہوگی)۔

لفظ کے مفہوم ظاہر سے (نیت میں) زیادہ اختلاف کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کہے کہ میری بیوی طلاق یافتہ ہے یا حرام ہے اور طلاق سے وفات یافتہ بیوی کی طلاق مراد لی ہو یا حرام ہونے کا یہ (مطلب) ذہن میں ہو کہ اس کی بیوی کو یتیم کا مال حرام ہے تو ایسا ارادہ کرنا مفہوم لفظ سے بہت بعید ہے، لہٰذا اس کو قاضی یا مفتی نہیں مانے گا تاوقتیکہ کوئی قرینہ اس

ارادے کے صحیح ہونے کا موجود نہ ہو۔

منجملہ اصول قسم کے دوسری چیز ''بساط یمین'' یعنی قسم کی توسیع ہے۔اس سے مراد اس سبب کا دیکھنا ہے جس نے کسی کو قسم پر آمادہ کیا، پس اگر واضح طور پر کوئی نیت نہ ہو اور کوئی نیت متعین نہ کی جا سکے تو قسم کھانے کے سبب کو نیت قرار دیا جائے گا۔اور وہی سبب نیت کی بجائے ہوگا اور وہی سبب نیت کی طرح عام کو خاص اور مطلق کو مقید کر سکے گا، مثلاً کسی شخص نے قصاب کی دکان پر ہجوم دیکھ کر کہا کہ قسم خدا کی آج رات گوشت نہ خریدوں گا۔لیکن جب ہجوم ہٹ گیا یا کسی اور قصاب کی دکان سے جس پر ہجوم نہ تھا گوشت خرید لیا تو وہ حانث متصور نہ ہوگا، کیونکہ جس سبب سے (گوشت نہ خریدنے کی) قسم کھائی تھی وہ سبب قسم کو ہجوم کے ساتھ خاص کر دیتا ہے۔اسی طرح اگر کسی طبیب کو یہ کہتے سنا کہ مریض جانور کا گوشت نقصان دہ ہے اور قسم کھائی کہ میں گوشت نہیں کھاؤں گا تو تندرست جانور کا گوشت کھانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ وہ قسم مخصوص جانور کے گوشت کے لیے مخصوص تھی۔اسی طرح اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کا مکان خریدوں گا لیکن مالک مکان نے مناسب قیمت پر فروخت کرنے سے انکار کر دیا تو بقول صحیح وہ حانث نہ ہوگا، کیونکہ اس کی قسم (فی الواقع مطلق نہ تھی) بلکہ اس قید کے ساتھ تھی کہ اگر اس کا مالک فروخت کرنے پر راضی ہوا۔یہی صورت اس قسم کی ہے کہ میں اپنا مکان بیچ دوں گا، لیکن اس کی واجبی قیمت سے کم قیمت ملتی ہو (اور نہ بیچے تو حانث نہ ہوگا)۔ایسا ہی اس صورت میں کہ کوئی شخص لوگوں سے ان کے مال کی زکوٰۃ وصول کرتا ہو تا کہ فقیروں میں تقسیم کر دے اور کوئی اسے کہے کہ تو یہ پیسے اپنے لیے وصول کرتا ہے اس پر وہ شخص قسم کھا کر کہے کہ میں زکوٰۃ دینے کا ہی نہیں اور تعین نیت کچھ نہ تھی تو اب اگر وہ شخص خود زکوٰۃ دینے کا ہی نہیں اور تعین نیت کچھ نہ تھی تو اب اگر وہ شخص خود زکوٰۃ دے تو حانث نہ ہوگا البتہ دوسروں کے لیے زکوٰۃ وصول کرنے سے حانث ہوگا۔اسی طرح اگر کسی شخص کے پاس سے اقرار نامہ کھو یا جائے اور پھر بیوی کے طلاق کی شرط پر شہادت دے کہ وہ اقرار نامہ کھو یا گیا ہے اور گھر میں نہیں ہے اس لیے اس کے حق میں دوسرا اقرار نامہ لکھ دیا جائے گا لیکن بعد میں وہ اقرار نامہ گھر میں ہی مل گیا تو وہ حانث قرار نہ دیا جائے گا۔

قسم کا تیسرا اصول عرف (یعنی مفہوم معروف) ہے۔اس کی دو قسمیں ہیں: عرف قولی (جس کی بنا قول ہو) اور عرف فعلی (جس کی بنا فعل ہو)۔عرف قولی کسی بات کے متعارف مدعا کو کہتے ہیں مثلاً لفظ دابہ (جانور چوپایہ) کا لفظ (عربوں میں) گدھے کے معنوں میں متعارف ہے اور لفظ مملوک (غلام) سفید فام (غلاموں) کے لیے خاص ہے اور لفظ ثوب کپڑا بولا جائے تو اس سے کرتا مراد ہوتا ہے۔اب اگر کسی نے کہا کہ میں جانور نہیں خریدوں گا اور گھوڑا خریدا تو حانث نہ ہوگا۔اسی طرح اگر یوں کہا کہ میں غلام نہیں خریدوں گا اور (سفید فام غلام کے بجائے) ایک حبشی کو خریدا تو حانث نہ ہوگا۔بلکہ گدھا خریدنے سے حانث نہ ہوگا۔یا کسی نے قسم کھائی کہ میں ثوب (کپڑا یا لباس) نہیں خریدوں گا اور کوئی عمامہ خرید لیا تو حانث نہ ہوگا۔

'عرف فعلی' وہ شے ہے جس کے استعمال سے لوگ متعارف ہوں مثلاً قسم کھائی کہ میں روٹی نہ کھاؤں گا اور کسی شہر کے لوگ صرف جو کی روٹی سے متعارف ہیں کہ جو کے سوا اور کچھ نہیں کھاتے حالانکہ روٹی کا لفظ جو اور گندم دونوں (کی

روٹیوں) کے لیے مستعمل ہے۔ تاہم گندم کی روٹی کھائی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ عرف فعلی نے اس لفظ کو جو (کی روٹی) کے لیے خاص کر دیا ہے۔ (اس مسئلہ میں) یہ بھی کہا جاتا ہے کہ عرف فعلی سے تخصیص نہیں ہوتی، لہٰذا گندم کھانے سے بھی قسم ٹوٹ جائے گی۔ لیکن 'پہلی بات' ظاہر ہے۔ یاد رہے کہ عرف کا لحاظ اسی وقت ہوگا جب کہ نیت یا بساط (سبب قسم) موجود نہ ہو۔

منجملہ اصول قسم کے چوتھی بات شرعی مدلول (مفہوم شرعی) ہے، چنانچہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ نماز نہ پڑھے گا یا طاہر نہ ہوگا یا زکوٰۃ نہ دے گا تو (ان الفاظ سے) ارکان شرعیہ مراد ہوں گے لغوی معنے مراد نہ ہوں گے لہٰذا اگر ظہر یا عصر وغیرہ کی نماز پڑھی تو حانث ہو جائے گا اور بقول راجح شرعی مفہوم کو ہمیشہ لغوی مفہوم پر ترجیح ہوگی۔

پانچواں اصولی امر مدلول لغوی (لغوی معنے) ہیں چنانچہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ دابہ پر سوار نہ ہوں گا تو کوئی بھی جانور جو دابہ (زمین پر چلنے والا) ہو اس کی سواری کرنے سے حانث ہو جائے گا، خواہ وہ مگر مچھ ہی کیوں نہ ہو۔ اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں لباس نہیں پہنوں گا تو عمامہ پہننے سے بھی حانث متصور ہوگا۔ یاد رہے کہ لغوی معنے کا لحاظ اسی حال میں کیا جائے گا جب کہ سابقہ بیان کردہ اصول میں سے کوئی موجود نہ ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ قسم کے بارے میں سب سے پہلے نیت کا لحاظ کیا جائے۔ اور قسم کھانے والے کی نیت کو ملحوظ رکھنے کی دو شرطیں ہیں: اول یہ کہ اس کی طرف سے ظلم نہ ہوا ہو اگر وہ ظالم ہے تو اس کی نیت کا اعتبار نہ کیا جائے گا بلکہ قسم دینے والے کی نیت کا لحاظ ہوگا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ کوئی لفظ بول کر اس کے جس مفہوم کی نیت کی ہے اس کی گنجایش اس لفظ میں موجود ہو۔ اب اگر وہ مفہوم قریب الفہم ہو یا قریب و بعید کے درمیان کا ہو تو قسم کھانے والا جو کہے اسے دیانتاً اور قضاءً مانا جائے گا۔ لیکن اگر اس کے مفہوم کا احتمال بعید ہو تو اسے صرف دیانتاً مانا جائے گا۔ یعنی (بطور ایک مسلمان کے اس کا کہا مان لیا جائے گا لیکن) اس کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے۔ اگر اس لفظ میں اس مفہوم کی گنجائش ہی نہ ہو جس کی قسم کھائی ہے۔ مثلاً قسم کھائی کہ میں روٹی نہ کھاؤں گا اور نیت یہ کی کہ گھر میں نہیں جاؤں گا تو اس نیت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

جن صورتوں میں نیت کا اعتبار ہوگا اس کی چند قسمیں ہیں:

منجملہ ان کے یہ کہ عام (مفہوم کا) لفظ بول کر خاص (مفہوم) کی نیت کی جائے مثلاً کوئی قسم کھائے کہ گوشت نہیں کھاؤں گا۔ ظاہر ہے کہ لفظ گوشت کے تحت متعدد گوشت آتے ہیں: بکری کا گوشت، گائے کا گوشت، اونٹ کا گوشت، مرغی کا گوشت وغیرہ؛ اب اگر کسی عام لفظ (گوشت) سے کسی ایک گوشت کی نیت کی تھی تو وہ نیت صحیح ہوگی اور اس بارے میں قسم کھانے والے کی بات مان لی جائے گی اسی طرح اگر کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھائی اور دل میں نیت اس کام کی کسی خاص وقت کے لیے تھی، مثلاً قسم کھائی کہ کھانا نہیں کھاؤں گا اور ارادہ یہ کیا کہ آج نہیں کھاؤں گا۔ یا یہ کہا کہ قسم خدا کی میں نے نہیں کھایا، مراد اس سے کسی خاص وقت میں نہ کھانا تھا، تو ایسی صورتوں میں وہ نیت قابل اعتبار ہوگی اور اس کی قسم کو اس وقت کے لیے جس کی نیت کی ہے مخصوص قرار دیا جائے گا۔

منجملہ ایسی صورتوں کے جن میں نیت کا اعتبار کیا جائے گا یہ ہے کہ اس نے جس بات کی قسم کھائی ہے وہ اس کے

خلاف ہو جو سننے والا سمجھا، مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو تین بار طلاق یافتہ ہے اور نیت (طلاق کی نہیں کی بلکہ) بندش سے آزاد کرنے یا سینے پرونے کے کام سے آزاد کرنے کی تھی تو اسے طلاق نہ ہو گی، لیکن یہ معاملہ اللہ کے اور اس کے درمیان رہے گا، تاہم حاکم (قاضی) اس کی اس بات کو تسلیم نہیں کرے گا کیونکہ لفظ 'طلاق' کے جو معنے اس نے لیے ہیں اس کی گنجائش مشکل سے ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ 'خاص' بول کر 'عام' مفہوم مراد لیا جائے مثلاً یوں کہا کہ قسم خدا کی میں پیاسا بھی ہوں گا تو اس کا پانی نہیں ''پیوں گا''۔ اس خاص عبارت سے اس کی نیت یہ ہے کہ میں اس کی کسی چیز سے استفادہ کا احسان مند نہ ہوں گا، خواہ کھانا ہو یا کپڑا یا نقدی وغیرہ۔ غرض عام مفہوم کے لیے خاص عبارت کا استعمال (نیت کے باب میں) درست ہے۔

تحقق قسم کے لیے دوسری چیز سبب ہے، چنانچہ اگر جن الفاظ میں قسم کھائی ہے ان میں سے کسی ظاہر لفظ سے نیت کا تعین ہو اور نہ الفاظ کے معانی میں ایسی کوئی گنجائش موجود ہو (جس سے نیت معلوم ہوتی ہو) تو اس بات کو دیکھا جائے گا جو قسم کھانے کا سبب ہوئی۔ پس اگر کسی شخص کا کچھ قرضہ دوسرے پر ہے اور اس نے سختی سے اس کا مطالبہ کیا اور قرض دار نے قسم کھائی کہ اس کا قرضہ اگلے روز ادا کر دے گا۔ لیکن اگلا دن آنے سے پہلے ہی وہ قرضہ چکا دیا تو اس سے قسم نہیں ٹوٹے گی، کیونکہ قسم جلد قرضہ چکانے کی بابت تھی اور (عجلت ادائے قرض) جو سبب ہے قسم کا یہی نیت پر دلالت کرتا ہے۔

اگر ایسی صورت ہو کہ قسم سے نہ نیت کی تعیین ہوتی ہو اور نہ اس کا سبب معلوم ہو تو قسم میں جس دن ادائے قرض کا وعدہ تھا اگر اس سے پہلے یا اس کے بعد قرض ادا کیا تو حانث ہو جائے گا۔

تیسری چیز یہ ہے کہ جس شے کا قسم میں ذکر ہے اس کی صفت تبدیل ہو کر اس کا نام جاتا رہے پھر وہی صفت اس میں واپس آ جائے، مثلاً کسی درخت کا ٹہنا ٹوٹ گیا، اور پھر نکل آیا یا قلم ٹوٹ کر پھر بن گیا، یا کوئی گھر ڈھے جانے کے بعد پھر تعمیر ہو گیا۔ اب اگر کسی نے قسم کھائی تھی کہ میں اس ٹہنے کے سائے میں نہیں بیٹھوں گا اور وہ ٹہنا ٹوٹ کر پھر نکل آیا اور تب وہ شخص اس کے سائے میں بیٹھا تو حانث ہو گا۔ اسی طرح قسم کھائی تھی کہ اس قلم سے نہیں لکھوں گا؛ وہ قلم ٹوٹ گیا لیکن پھر بن گیا اور اس سے لکھا تو حانث ہو جائے گا۔ یا قسم کھائی کہ میں اس گھر میں نہیں جاؤں گا، وہ گھر منہدم ہو گیا اور پھر تعمیر کر لیا گیا تو اس میں جانے سے حانث ہو جائے گا۔

چوتھی چیز یہ ہے کہ اس شے کی صفت بدل جائے لیکن اس کا نام نہ بدلا ہو۔ تب بھی قسم باقی رہے گی مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ میں یہ گوشت بھنا ہوا نہیں کھاؤں گا اگر پکا ہوا کھایا تب بھی حانث ہو جائے گا۔ لیکن اگر قسم کھائی کہ یہ کپڑا نہیں پہنوں گا اور وہ کپڑا ایک چادر تھا پھر اس چادر سے کوئی اور لباس سی کر بنا لیا اور اس کو پہن لیا تو حانث نہ ہو گا، کیونکہ اس کے استعمال کے لیے اس کی وہی حالت شرط تھی۔

پانچویں یہ کہ ان امور کے بعد یہ دیکھا جائے گا کہ وہ اسم کس مفہوم پر دلالت کرتا ہے دلالت کی تین قسمیں ہیں: عرفی، شرعی اور لغوی، جسے حقیقی بھی کہتے ہیں ان میں سب سے پہلے لفظ کے مدلول شرعی کا اعتبار کیا جائے گا چنانچہ اگر قسم کھائی کہ صلوٰۃ نہیں پڑھوں گا اور اس لفظ سے کوئی خاص مفہوم خیال میں نہ تھا تو اس کی قسم میں جو لفظ صلوٰۃ آیا ہے اس کا

شرعی مفہوم یعنی نماز لیا جائے گا، لغوی معنے یعنی دعا نہ لیا جائے گا۔ ایسا شخص اگر جنازے کی نماز پڑھے گا تب بھی حانث قرار پائے گا کیونکہ شرع کی اصطلاح میں وہ بھی صلوٰۃ ہے۔ اور واضح ہو کہ تکبیر تحریمہ کے ساتھ ہی قسم ٹوٹ جائے گی، کیونکہ نیت کرتے ہی وہ مصلی (صلوٰۃ پڑھنے والا) قرار پائے گا۔ اور اگر یوں کہا کہ بخدا میں نماز نہیں پڑھوں گا تو حانث نہ ہوگا جب تک کہ ایک رکعت پوری نہ پڑھ لے، کیونکہ نماز کا اطلاق ایک رکعت پر ہی ہوتا ہے۔ نیز قسم اسی صورت میں ٹوٹے گی جب کہ نماز صحیح طور سے ادا کی گئی ہو۔ لہٰذا اگر طہارت کے بغیر یا تحریمہ کے بغیر پڑھی تو حانث نہ ہوگا۔ یہی حال دوسرے عقود کا بھی ہے۔ اگر عمل درست نہ ہو بلکہ فاسد ہو تو قسم نہیں ٹوٹے گی ماسوائے حج کے کہ اگر حج فاسد ہو تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

شرعی معنی کے بعد عرفی معنے کو لغوی معنے پر فوقیت دی جائے گی، چنانچہ اگر قسم کھائی کہ فلاں کا حق (یا قرض) کل ادا کروں گا اور غرض (نیت) ٹال مٹول ہے (فی الواقع اگلے روز ادا کرنے کا ارادہ نہیں ہے)، لیکن اگلا دن آنے سے پہلے ہی ادا کر دیا تو قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ قسم کا انحصار نیت پر ہے اور یہ عمل نیت کے خلاف ہوا۔ اگر قسم کھائی کہ یہ مال ایک سو میں فروخت کروں گا اور سو یا اس سے زیادہ میں فروخت کیا تو حانث نہ ہوگا؛ اس سے کم میں فروخت کیا تو قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ قرینہ حال سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کی نیت زیادہ قیمت میں بیچنے کی تھی۔ اس کے برعکس اگر قسم کھائی کہ میں سو میں نہیں خریدوں گا اور سو میں یا اس سے کم میں خریدا تو قسم نہیں ٹوٹے گی اور زیادہ میں خریدا تو ٹوٹ جائے گی کیونکہ قرینہ حال سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کی نیت کم میں خریدنے کی تھی۔ اور اگر قسم کھائی کہ یہ کپڑا نہیں پہنوں گا کیونکہ اس میں کسی کا احسان مند ہونا ہے لہٰذا اسے فروخت کر دیا اور اس سے کوئی اور کپڑا خرید کر پہن لیا تو حانث ہو جائے گا۔ ہاں اگر اسے اس طرح بیچا کہ احسان مند ہونے کا شائبہ نہ رہا اور یا یہ کہ اس کپڑے کو (قیمت دے کر) خرید لیا تو حانث نہ ہوگا، کیونکہ زیر بار احسان ہونے کا تصور (جس کے باعث نہ پہننے کی قسم کھائی تھی) جاتا رہا۔

قسم میں چھٹی چیز قابل اعتبار اشارہ سے کسی شے کا تعین کرنا ہے۔ چنانچہ اگر قسم کھانے کی کوئی نیت نہ ہو اور نہ قسم کا سبب معلوم ہو تو اشارہ کا لحاظ کیا جائے گا، کیونکہ اشارہ سے بھی مقصد کا تعین ہوتا ہے اور قسم کھانے والے کی غرض پر لفظ کے مفہوم و معنے سے بڑھ کر دلالت کرتا ہے۔ چنانچہ اگر معین شے کے متعلق قسم کھائی مثلاً کہا کہ قسم خدا کی میں یہ انڈا نہیں کھاؤں گا تو اس انڈے کو کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی، بشرطیکہ اس نے کسی اور مفہوم کی نیت نہ کی ہو جو اس لفظ سے نکلتے ہوں اور نہ کوئی امر ایسا ہو جسے اس قسم کا سبب قرار دیا جا سکے۔

واضح ہو کہ اگر کسی معین چیز کی بابت قسم کھائی اور اس چیز کی صفت (یا خصوصیت) جاتی رہی، مثلاً یہ قسم کھائی تھی کہ یہ انڈا نہیں کھاؤں گا اور وہ انڈا اب چوزہ بن گیا تو اس تبدیلی صفت کی تین صورتیں ہوں گی: ایک صورت یہ ہے کہ اس کی خصوصیت جاتی رہی، اس کے اجزا تحلیل ہو گئے اور نام بدل گیا جیسے انڈے کے اجزا تبدیل ہو کر وہ چوزہ بن جائے۔ یا گندم کھیت، اور شراب سرکہ بن جائے تو اس صورت میں چوزہ یا کھیتی کے کھانے یا سرکہ پینے سے وہ شخص حانث ہو جائے گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ صفت جاتی رہے اور اس کے ساتھ نام بھی جاتا رہے لیکن اس کے اجزا باقی رہیں، مثلاً تازہ کھجور چھوہارا یا شیرہ بن جائے یا اسے پکا کر مربا بنالیا جائے۔ اس طرح اجزا معدوم نہیں ہوتے لیکن اسکی صفت بدل جاتی ہے اور نام بھی تبدیل ہو جاتا ہے۔ اگر قسم کھائی تھی کہ اس کھجور کو نہیں کھاؤں گا اور چھوہارے یا مربے کی شکل میں کھایا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس بچے سے گفتگو نہیں کروں گا اور اس کے بڑا ہو جانے پر اس سے بات کر لی تو قسم ٹوٹ جائے گی، کیونکہ گو صفت جاتی رہی اور نام بھی بدل گیا (یعنی اب وہ بچہ نہیں رہا) لیکن اس کے اجزا باقی ہیں۔ ایسی ہی ایک مثال یہ کہنا ہے کہ میں اس میمنہ (بکری کے بچہ) کو نہیں کھاؤں گا لیکن جب وہ بکرا ہو گیا تو اس کا گوشت کھا لیا۔ اسی طرح قسم کھائی کہ اس گندم کو نہیں کھاؤں گا اور اس کا آٹا کھایا یا حلیم کھائی تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

تیسری صورت نسبت کا بدل جانا ہے، مثلاً کسی نے کہا کہ قسم خدا کی میں فلاں شخص کے اس گھر میں نہیں جاؤں گا اور وہ گھر اس نے کسی اور کے ہاتھ فروخت کر دیا، یا کہا کہ قسم خدا کی میں اپنی بیوی سے بات نہیں کروں گا پھر اسے طلاق ہو گئی اب طلاق ہو جانے کے بعد اس سے بات کی یا اس گھر کے فروخت ہو جانے کے بعد اس میں داخل ہوا تو وہ حانث قرار پائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ کی قسم کھائی تو اس کو مفہوم معروف پر مبنی خیال کیا جائے گا۔ خواہ وہ مفہوم مجازی ہو اور خواہ وہ مفہوم مجازی متعارف ہو یا نہ ہو۔ لیکن اگر طلاق کی قسم کھائی تو اس لفظ کے مفہوم کو اس کے لغوی معنے پر مبنی خیال کیا جائے گا۔ اور معنی عرفی کا لحاظ نہ کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر کہا کہ قسم خدا کی میں اس پیڑ سے نہیں کھاؤں گا تو اس کا پھل کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ حالانکہ لفظ پیڑ کا حقیقی مفہوم اس کی شاخیں اور پتے ہیں، لیکن چونکہ یہ عبارت عرف میں درخت کے پھل کے لیے استعمال ہوتی ہے اس لیے اس کا وہی مفہوم معروف لیا جائے گا اسی طرح اگر کسی حاکم نے قسم کھائی کہ اپنے گھر کی تعمیر نہیں کروں گا اور کسی دوسرے شخص نے اس کی تعمیر کر دی تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ اور اگر قسم کھائی کہ اپنا سر نہیں مونڈوں گا لیکن اس کے کہنے سے کسی اور نے سر مونڈا تو مفہوم معروف کے پیش نظر بقول معتبر وہ حانث ہو جائے گا بشرطیکہ اس نے اپنے دل میں کچھ اور نیت نہ کی ہو ایسا ہوا تو اس کی نیت پر عمل ہو گا۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ بخدا میں یہ انڈا نہیں کھاؤں گا اور اسے بغیر چبائے نگل گیا تو حانث ہو جائے گا، کیونکہ نگل لینا بھی عرف میں کھانا ہی ہے۔ اور طلاق کے بارے میں جو قسمیں کھائی جاتی ہیں ان کی بنیاد لغوی معنے پر ہوتی ہے، معنی معروف پر نہیں ہوتی جیسا کہ بتایا گیا۔ لیکن تمام قسموں میں نیت پر اعتبار کیا جاتا ہے، بشرطیکہ ایسی نیت نہ ہو جس کا احتمال اس لفظ سے نہ ہو سکتا ہو۔ اور یہ بات پہلے بتا دی گئی ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ 'اللہ' میں نے ایسا نہیں کیا اور ان الفاظ سے یہ نیت کی کہ وہ اللہ ہے تو قسم منعقد نہ ہو گی۔ اسی طرح اگر کہا کہ باللہ میں نے ایسا کیا اور اس سے مراد (قسم نہیں) بلکہ مطلب یہ تھا کہ اللہ کی مدد سے میں نے یہ کیا تو اس کی یہ بات دیانتاً قبول کر لی جائے گی قضاءً نہیں مانی جائے گی۔ کیونکہ قسم میں توریہ (ابہام سے کام لینا) درست ہے لیکن توریہ حاکم کے سامنے روا نہیں ہے اگر نیت ایسی بات کی ہو جو امر محال ہو تو وہ قسم بیکار ہو گی مثلاً قسم ہے جناب رفیع (بارگاہ اعلیٰ) کی اور اس لفظ سے مراد اللہ کی ذات لی تو یہ قسم منعقد نہ ہو گی کیونکہ لفظ جناب کے معنے انسان کے گھر کے سامنے کا

کھانے پینے کے بارے میں قسم کھانے کا بیان

اس عنوان کے تحت اور اس کے بعد ایسے مسائل کا ذکر کیا جائے گا جو اصول مذکورۂ بالا پر مبنی ہیں۔ ان مسائل میں سے بعض ایسے ہیں جو دوسرے مسائل کے لیے اصول کی حیثیت رکھتے ہی۔ اور بعض وہ ہیں جو دوسرے اصول پر مبنی ہیں۔ ان مسائل کے متعلق مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

میدان ہے اور اللہ تعالیٰ کے باب میں یہ تصور محال ہے۔ اور ایسے محال تصور کی قسم بیکار ہے اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں نماز نہیں پڑھوں گا تو نماز جنازہ پڑھنے سے حانث نہ ہوگا کیونکہ عرف عام میں اسے نماز نہیں کہتے اگرچہ شرعی اصطلاح میں یہ نماز ہے لیکن چونکہ قسم کے باب میں عرف مقدم ہے۔ لہٰذا وہ حانث متصور نہ ہوگا جب تک کہ ٹھیک ٹھیک نماز جس میں رکوع ، سجود ہوں نہ پڑھی جائے۔ ہاں نماز فاسد ہو تو قسم نہیں ٹوٹے گی یہی حال دوسرے عقود کا بھی ہے کہ اگر قسم کھائی کہ فلاں کام نہیں کروں گا تو جب تک صحیح طور پر وہ کام نہ کیا جائے حانث نہ ہوگا۔ بجز عمل حج کے۔ البتہ اگر قسم میں یہ بات تھی کہ میں حج فاسد نہیں کروں گا تو حانث ہو جائے گا۔

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر قسم کھائی کہ میں یہ روٹی نہیں کھاؤں گا اور اس میں سے ایک لقمہ بھی کھالیا تو بقول مشہور حانث ہو جائے گا اگرچہ یہ کہا ہو کہ پوری روٹی نہیں کھاؤں گا۔ یہ مسئلہ اسی صورت میں ہے جب کہ کوئی اور نیت نہ رہی ہو اور نہ قسم کا کوئی سبب رہا ہو۔ بصورت دیگر ان تمام باتوں پر عمل کیا جائے گا جو اوپر بیان کی گئیں۔ اس کے برعکس اگر قسم کھائی کہ میں اس روٹی کو کھاؤں گا اگر پوری نہ کھائی تب ہی حانث ہوگا۔ محض ایک لقمہ کھانے سے قسم پوری نہ ہوگی اگرچہ قسم میں پوری روٹی کھانے کو نہ کہا ہو۔ غرض یہ ہے کہ کسی ایسی شے کے ترک کرنے کی قسم کھائی جس کے اجزا ہیں تو اسکے کسی ایک جزو پر عمل کرنے سے حانث ہو جائے گا قطع نظر اسکے کہ اس شے کے کل کا ذکر کیا ہو یا کچھ حصہ کا بشرطیکہ اس بارے میں نیت نہ کی ہو۔ یہی قول مشہور ہے اگر کسی ایسی شے کے کرنے کی بابت قسم کھائی جس کے اجزا ہیں تو اس کے کسی ایک جزو کے ترک کرنے سے قسم ٹوٹ جائے گی بشرطیکہ کچھ نیت نہ ہو یا کوئی قرینہ ایسا موجود نہ ہو جو اس کے ارادہ کو ظاہر کرتا ہو۔ اگر قسم کھائی کہ کہ رات کا کھانا نہیں کھاؤں گا اور آخر شب سحری کھالی تو قسم نہیں ٹوٹے گی جب تک کہ پوری رات کھانا نہ کھانے کی نیت نہ کی ہو۔ اگر گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی تو مچھلی یا پرندے کا گوشت کھانے سے بھی قسم ٹوٹ جائے گی بجز اس صورت کے جب کہ کوئی نیت کی ہو یا اس کی قسم کا کوئی سبب ہو۔ اگر انڈا نہ کھانے کی قسم کھائی ہے تو مچھلی یا پرندے کا انڈا 'بطارخ' یا مگر مچھ اور کچھوے کا انڈا کھایا یا قسم کھائی کہ عسل (شہد یا شیرہ) نہیں کھاؤں گا لیکن وہ عسل جو تازہ پھلوں مثلاً گدرائے ہوئے کھجور اور انجیر سے نکلے کھایا تو حانث ہو جائے گا، بشرطیکہ یہ پابندی نہ کروی ہو کہ اس کی نیت بکری کے گوشت، مرغی کے انڈے اور سرکنڈے کے شہد سے ہے۔ یا پھر یہ کہ اس کی قسم کا کوئی سبب ہو یا عرف عام میں اس کا کوئی مفہوم ہو، جیسا کہ سابقاً مذکور ہوا۔ چونکہ اب عرف میں گوشت سے بھیڑ بکری کا گوشت اور انڈے سے مرغی کا انڈا اور عسل سے بانس کا رس یا شہد کی مکھی کا یا شکر کا شہد (یا شیرہ) مراد ہوتا ہے تو (اس عرف عام کے خلاف) اور شے کے کھانے سے

قسم نہیں ٹوٹے گی ۔ بجز اس صورت کے جب کہ یہ اشیاء خاص کر کھائی جاتی ہوں ۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ روٹی نہیں کھاؤں گا اور نان پاؤ' پیسٹری' یا کیک کھایا تو آج کل کے عرف کی بنا پر حانث نہ ہوگا کیونکہ ہمارے عرف میں اس کو روٹی نہیں کہا جاتا۔ اسی طرح اگر نان پاؤ یا کیک وغیرہ مخصوص اشیاء کے نہ کھانے کی قسم کھائی اور روٹی کھالی تو حانث نہ ہوگا۔ اگر قسم کھائی کہ لحم غنم نہیں کھاؤں گا تو بھیڑ یا بکری کسی کا بھی گوشت کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ اگر مرغی کا گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی تو مرغی کا ہو یا مرغ کا اس گوشت کے کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ اگر قسم کھائی کہ گھی نہیں کھاؤں گا اور ایسی کوئی شے کھائی جو مکھن سے تیار ہو جیسے کیک یا کھانا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ یہی قول مشہور ہے، خواہ منہ سے گھی کی خوشبو آئے یا نہ آئے۔ اسی طرح اگر زعفران نہ کھانے کی قسم کھائی تو جس چیز میں بھی زعفران ڈال کر پکایا جائے اس کے کھانے سے حانث ہو جائے گا اگرچہ اس میں زعفران بالکل تحلیل ہو گیا ہو۔ ہاں اگر سرکہ' لیمو یا نارنگی وغیرہ کے نہ کھانے کی قسم کھائی اور ان کو کھانے میں ڈال کر پکایا گیا ہو اور اس کھانے میں حل ہو گئی ہوں تو اس کھانے کو کھانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔ لیکن اگر یوں کہا کہ میں اس سرکے یا سنترے میں سے کچھ نہیں کھاؤں گا تو اس کو کھانے میں پکانے اور تحلیل ہو جانے کے بعد بھی کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ اگر گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی تو قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ وہ بھی گوشت کا ایک حصہ ہے۔ اس کے برعکس اگر چربی نہ کھانے کی قسم کھائی اور گوشت کھالیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ گوشت چربی کا حصہ نہیں ہے بدیں جہت کہ اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل پر چربی کو حرام کیا ہے چونکہ چربی میں گوشت شامل نہیں ہے، لہٰذا گوشت کھانا ان پر حرام نہ تھا۔ اگر قسم کھائی کہ اس کھجور کے گابھے میں سے نہیں کھاؤں گا۔ گابھا کھجور کے ابتدائی گچھے کو کہتے ہیں، تو اس کے کھجور کھانے سے خواہ وہ تازہ ہو یا خشک ہو جائے یا تیار کھجور بن جائے قسم ٹوٹ جائے گی۔ نیز ہر وہ شے جو اس سے نکلتی ہے مثلاً شیرہ وغیرہ کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ میں اس گندم میں سے کچھ نہیں کھاؤں گا تو اس کے کھانے یا اس سے بنی ہوئی کسی چیز، مثلاً آٹا، ستو، دلیا اور سویاں اور کیک وغیرہ کے کھانے یا اس سے بنی ہوئی ہر چیز، مثلاً مکھن، گھی اور دہی وغیرہ کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی۔ اور اگر کہا کہ میں اس درخت کے گابھے میں سے نہیں کھاؤں گا تو اس درخت کے گابھے میں سے جو کچھ بھی نکلے، پہلے یا بعد میں، اس کے کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ یہ کہا کہ میں اس بھینس کے دودھ میں سے کچھ نہیں کھاؤں گا۔ لیکن اگر کسی نے کہا کہ میں یہ گابھا نہیں کھاؤں گا اور کچھ بھی کا لفظ اضافہ نہیں کیا تو اس بارے میں اختلاف ہے، بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس سے نکلی ہوئی کوئی شے کھانے سے حانث نہ ہوگا اور بعض کہتے ہیں کہ حانث ہو جائے گا۔ لیکن جو لوگ حانث ہو جانے کے قائل ہیں وہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ جو چیز اس سے نکلی ہو وہ اصل شے سے بہت قریب ہو۔ یاد رہے کہ اس سے نکلی ہوئی چیز کے کھانے سے حانث ہونا اسی صورت میں ہوگا جب کہ اس قسم میں کوئی نیت نہ ہو یا اس قسم کے لیے کوئی بساط (سبب) نہ ہو۔ ایسا ہو تو اسی نیت یا سبب کے بموجب عمل کیا جائے گا، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اگر قسم کھائی کہ 'گابھا' یا خاص گابھا نہ کھاؤں گا لیکن اس کے ساتھ (حرف اشارہ) 'یہ' کا استعمال نہیں کیا تو اس گابھا میں سے جو کچھ بھی کچا پھل یا شیرہ وغیرہ نکلے ان میں سے کسی چیز کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ خاص دودھ یا کوئی بھی دودھ نہیں پیوں گا تو دودھ سے بنی

ہوئی کسی بھی چیز کے کھانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔ البتہ پانچ صورتیں ایسی ہیں جن سے قسم ٹوٹ جاتی ہے، کیونکہ ان صورتوں میں اصل شے جس کے نہ کھانے کی قسم کھائی ہے یہ اشیاء اس سے قریبی مشابہت رکھتی ہیں:

اول جب کہ کسی نے قسم کھائی کہ کوئی خشک انگور یا کوئی خاص خشک انگور نہیں کھائے گا تو اس کا شیرہ پینے سے حانث ہو جائے گا۔

دوم جب کہ قسم کھائی کہ کوئی گوشت یا خاص گوشت نہ کھائے گا اور اس کا شوربا پی لیا تو حانث ہو جائے گا۔

سوم جب کہ قسم کھائی کہ کوئی گوشت یا خاص گوشت نہ کھائے گا اور اس کی چربی کھالی تو حانث ہو جائے گا۔

چہارم جب کہ قسم کھائی کہ کوئی گندم یا خاص گندم نہیں کھائے گا اور اس کی روٹی کھائی تو حانث ہو جائے گا۔ پنجم جب کہ قسم کھائی کہ کوئی انگور یا خاص انگور نہیں کھائے گا اور اس کا رس پی لیا تو حانث ہو جائے گا، جیسا کہ خشک انگور کی صورت میں بتایا گیا، بلکہ یہ صورت تو اور بھی زیادہ اصل سے قریب ہے۔

ان پانچوں صورتوں میں اصل چیز سے نکلی ہوئی اشیاء کے کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی اگرچہ قسم کی عبارت میں ''میں سے'' یا اسم اشارہ ''یہ'' استعمال نہ کیا گیا ہو (یعنی یہ نہ کہا گیا ہو کہ فلاں شے ''میں سے'' یا ''یہ'' شے نہ کھاؤں گا)۔

اگر قسم کھائی کہ گندم نہیں کھاؤں گا تو اس گندم سے جو پودا اگا اس کے دانہ گندم کو کھایا تو حانث ہو جائے گا، خواہ اس کے لیے لفظ ''میں سے'' اور اسم اشارہ استعمال کیا ہو یا کچھ نہ کیا ہو یا ان میں سے ایک بات کی ہو اور دوسری نہ کی ہو' اور اس سے بھی قطع نظر کہ وہ لفظ بصورت معرفہ ذکر کیا ہو یا بصورت نکرہ۔ نیز اس غلے میں سے کچھ بیچ کر اس کی قیمت سے اور دانے خرید لیے ہوں تب بھی حانث ہو جائے گا۔ البتہ اس حالت میں حانث نہ ہو گا جب کہ قسم کے وقت نیت یہ کی ہو کہ اس کو کھا کر کسی کا زیر بار احسان نہیں ہونا چاہتا۔ اس کی مثال یوں ہے کہ کسی شخص نے (احسان جتاتے ہوئے) کہا کہ اگر میں گندم کے دانے نہ دیتا تو بھوک سے تو مر جاتا؛ اس پر اس نے قسم کھالی کہ میں اسے کھاؤں گا ہی نہیں تاکہ احسان مندی ختم ہو جائے (تو صورت مسئلہ وہ ہو گی جو اوپر مذکور ہوئی)۔ لیکن اگر نہ کھانے کی قسم اس لیے کھائی تھی کہ وہ گندم خراب ہے تو اس گندم سے جو اناج پیدا ہو گا اس کے کھانے سے حانث نہ ہو گا اور نہ اسے بیچ کر دوسرا اناج کھانے سے حانث ہو گا۔ اسی طرح اگر کھانا خراب پکا ہوا ہو اور اس کے نہ کھانے کی قسم کھائی لیکن پھر اس سے اور روٹی مثلاً اچھی پکائی گئی اور اسے کھایا تو حانث نہ ہو گا۔

اگر قسم کھائی کہ ''کھانا نہیں کھاؤں گا'' لیکن دودھ وغیرہ یا کوئی اور غذا پی لی تو قسم ٹوٹ جائے گی، بشرطیکہ قسم کھانے کی غرض (یا نیت) بھوکا رہ کر اپنے نفس پر سختی کرنا ہو۔ لیکن اگر قسم میں صرف نہ کھانے کی نیت تھی تو (کسی شے کے) پینے سے حانث نہ ہو گا۔ اور اگر نہ کھانے کی قسم کھائی اور زمزم کا پانی پی لیا تو حانث نہ ہو گا۔ ہاں اگر اپنی جان کو بھوکا رکھنے ہی کا ارادہ کیا تو پیٹ بھرنے کے ارادے سے زمزم کا پانی پی لیا تو حانث ہو جائے گا۔ اگر قسم کھائی کہ فلاں چیز نہ کھائے گا اور نہ پیئے گا اور اس کھانے یا پانی کو زبان پر رکھ کر چکھا اور وہ کھانا یا پانی پیٹ میں نہیں پہنچا تو حانث نہ ہو گا؛ ہاں پیٹ میں چلا گیا تو حانث ہو جائے گا۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کا کوئی کھانا نہیں کھاؤں گا اور وہ شخص وفات پا گیا تو اس کے بعد اس کا مال کھانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی بشرطیکہ اس قسم میں اس کا زیر بار احسان نہ ہونے کی نیت رہی ہو۔ اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً کسی نے اس سے کہا کہ اگر میں نہ ہوتا تو کوئی شخص تجھے کھانا دینے والا نہ ملتا، اس پر قسم کھالی کہ تیرے احسان جتانے پر میں تیرے کھانے میں سے قطعاً کچھ نہ کھاؤں گا۔ اسی طرح اگر اس قسم کے کھانے کا سبب یہ ہو کہ اس شخص کا مال فاسد تھا تو اس شخص کے، جس کا مال نہ کھانے کی قسم کھائی ہے، مر جانے کے بعد اس کا مال کھایا تو حانث نہ ہوگا، کیونکہ اس مال کی خرابی متروکہ ورثہ ہو جانے کے باعث جاتی رہے گی۔ اگر ان دونوں اسباب (یعنی احسان مندی سے بچنے یا مال کے فاسد ہونے) کے علاوہ کسی اور سبب سے قسم کھائی تھی تب بھی مرنے کے بعد حانث نہ ہوگا۔ لیکن اس کی دو شرائط ہیں:

اول یہ کہ اس کے مال متروکہ پر کوئی قرض نہ ہو، اگر (مرنے والا) مقروض ہو اور ادائے قرض اور مستحقین میں مال متروکہ کی تقسیم سے پہلے کھایا تو حانث ہو جائے گا۔ ہاں اگر ادائیگی قرض کے بعد کھایا تو حانث نہ ہوگا گو تقسیم سے پہلے کھایا ہو۔

دوم یہ کہ ایسی صورت نہ ہو کہ متوفی نے اپنے مال میں سے کسی غرض خاص لیکن غیر معین کے لیے کچھ خرچ کرنے کی وصیت کی ہو، اور اس مقصد کے اخراجات کے واسطے ترکہ کے مال کو بیچنے کی ضرورت ہو، مثلاً اس نے سو دینار کسی خاص غرض کے لیے خرچ کرنے کی وصیت کی اور یہ ممکن نہ ہو جب تک کہ مال متروکہ کو فروخت نہ کیا جائے تو اگر اسی حال میں اس کے مال سے کچھ کھایا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ لیکن اگر کسی معین شے کی بابت وصیت کی مثلاً (وصیت میں) یہ کہہ دیا کہ 'اس گھر' (کو فروخت کیا جائے) یا کچھ اور یا ایسی معمولی بات کی وصیت کی جس کو پورا کرنے کے لیے مال متروکہ کو بیچنا ضروری نہ ہو، مثلاً یوں وضاحت کر دی کہ مال متروکہ کا ایک چوتھائی حصہ (کام میں لایا جا سکتا ہے) تو اس صورت میں متوفی کا متروکہ مال کھانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شے کی بابت کہا کہ میں نہیں کھاؤں گا، اب اگر وہ شے ایسی ہے جس کو کھایا جاتا ہے مثلاً غذا یا میوہ تو اس کے کھانے سے جب کہ پیٹ میں پہنچ جائے قسم ٹوٹ جائے گی خواہ اسے چبا کر کھایا ہو یا بغیر چبائے کھایا ہو اور اس کا مزہ چکھا ہو یا نہ چکھا ہو۔ چنانچہ اگر قسم کھائی کہ انڈا نہیں کھاؤں گا اور انڈا اچھلا ہوا ہو یا بغیر چھلا، نگل لیا تو حانث ہو جائے گا۔ لیکن اگر اسے چبایا اور (حلق سے) پیٹ میں نہیں اتارا تو اس سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اگر پینے کی چیز مثلاً دودھ وغیرہ اشیاء مائع کی بابت قسم کھالی کہ اس کو نہیں کھاؤں گا تو اس کے پینے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔ پس اگر کہا کہ قسم خدا کی میں دودھ نہیں کھاؤں گا' اور اسے (کھایا نہیں بلکہ) پیا یا اس کے ساتھ کوئی اور شے مثلاً چائے میں دودھ ڈال کر پیا تب بھی حانث نہ ہوگا۔ لیکن اگر اس میں روٹی بھگو لی یا چھوہارا وغیرہ یا کوئی خوردنی چیز ڈال کر کھایا تو حانث ہو جائے گا۔

اگر قسم کھائی کہ گھی نہیں کھاؤں گا اور ایسا کھانا کھایا جس میں گھی تھا تو حانث نہ ہوگا، لیکن اگر گھی نمایاں ہو کہ نتھارنے سے نتھر جائے تو (اس کے) کھانے سے حانث ہو جائے گا ورنہ نہ ہوگا، اگرچہ اس کی خوشبو منہ میں محسوس ہوتی ہو۔ اسی طرح اگر قسم کھالی کہ دودھ نہ پیوں گا اور اس میں چاول ڈال کر پکا لیا تو اس کے کھانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی بجز

اس صورت کے جب کہ اس میں اتنا دودھ ہو کہ اس کو نتھارا جا سکے (تو حانث ہو جائے گا)۔ یہی حکم دوسری سیال اشیاء مثلاً سرکہ اور شہد کا ہے کہ اگر قسم کھائی کہ ان میں سے کوئی چیز نہیں کھاؤں گا تو ان کے پینے سے حانث نہ ہو گا۔ اگر ان چیزوں کو دوسری اشیاء کے ساتھ ملا کر کھایا بایں طور کہ وہ ان اشیاء میں اس طرح تحلیل ہو جائیں جس طرح کہ پہلے بتایا گیا کہ اگر اس کو نتھارنا چاہیں تو نتھارا نہ جا سکے تو حانث نہ ہو گا؛ بصورت دیگر حانث ہو گا۔

اگر قسم کھائی کہ انگور نہیں کھاؤں گا تو اس کے چوسنے سے قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ چوسنے کو کھانا نہیں کہتے۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ انگور نہیں پیوؤں گا تب بھی چوسنے سے حانث نہ ہو گا کیونکہ ''چوسنا پینا'' نہیں ہے۔ اگر قسم کھائی کہ انار نہیں پیوں گا اور اسے چوس چوس کر بیج پھینک دیا تو حانث نہ ہو گا، کیونکہ اس کو پینے کی چیز نہیں کہتے کیونکہ پینے کی شے وہ ہوتی ہے جو منہ میں ڈالنے کے وقت مائع شکل میں ہو، لیکن ان صورتوں میں جب کہ یہ اشیاء منہ میں داخل کی گئیں تو وہ جامد حالت میں تھیں۔ اگر میوہ کو نچوڑ لیا اور نچوڑنے کے بعد منہ میں ڈال لیا اور قسم کھائی تھی کہ نہیں پیوؤں گا تو اس طرح کرنے سے حانث ہو جائے گا، اگرچہ چسکی لگائی۔ اس کے برعکس اگر قسم کھائی تھی کہ انگور نہیں کھاؤں گا اور اس کا شیرہ نچوڑ لینے کے بعد چھلکا کھا لیا تو حانث ہو جائے گا، کیونکہ چھلکا کھایا جاتا ہے (پیا نہیں جاتا) گو اس کا رس نچوڑ لیا گیا تب بھی اس شے کو 'ماکول' کی حیثیت سے خارج نہیں کیا جا سکتا۔

اگر قسم کھائی کہ یہ شکر نہیں کھاؤں گا تو اس کے چوسنے سے حانث نہ ہو گا، بجز اس صورت کے جب کہ شکر کا چوسنا بالعموم کھانا شمار کیا جاتا ہو۔ اگر قسم کھائی ہو کہ فلاں شے نہیں چکھوں گا اور اسے کھا لیا تو حانث ہو جائے گا بشرطیکہ چبا کر کھایا ہو اور وہ شے گھل گئی ہو جس سے ذائقے کا پتہ چل جائے۔ ہاں اگر اسے نگل لیا اور منہ میں گھلایا نہیں کہ اس کے ذائقے کا پتہ چل جاتا۔ تو حانث نہ ہو گا۔ اگر قسم کھائی کہ یہ چیز نہیں کھاؤں گا اور اسے صرف چکھا تو حانث نہ ہو گا کیونکہ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ کھانے کے معنی کسی شے کو معدے میں داخل کرنا ہے اور چکھنا محض کسی شے کا ذائقہ منہ میں محسوس کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ اگر قسم کھائی کہ اس درخت میں سے نہیں کھاؤں گا تو اس کا پھل اور اس کا گوند اور ہر شے جو اس سے نکلتی ہے کھانے سے حانث ہو جائے گا تا آنکہ اس میں کسی عمل جدید سے تبدیلی نہ آ جائے اور اس کے ساتھ روٹی یا کھانے کی کوئی اور شے کھائی جائے تو اس طرح کھانے سے حانث ہو جائے گا، کیونکہ اس کے حاصل کرنے میں اسے کوئی جدید عمل نہیں کرنا پڑا۔ اسی طرح وہ شیرہ جو تر کھجور سے رس کر نکلتا ہے، کے کھانے سے بھی قسم ٹوٹ جائے گی، کیونکہ وہ بھی کسی عمل جدید کے بغیر ہی (قدرتی طور پر) نکلتا ہے۔ ہاں اگر کھجور کو پکایا جائے اور پکانے سے اس میں تبدیلی آ جائے تو اس کے کھانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔ علی ھذا نبیذ اور سرکہ اور اُبلی ہوئی پتیاں اور اسی طرح کی ہر وہ شے جس میں کوئی عمل جدید کرنا پڑے اس کے کھانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔

اگر قسم کھائی کہ میں اس درخت میں سے کچھ نہ کھاؤں گا اور اس درخت میں پھل نہیں ہے لیکن اس کو بیچ کر کوئی چیز خریدی تو اس کے کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر قسم کھائی کہ اس بکری سے کچھ نہ کھاؤں گا اور اس کا دودھ یا گھی کھایا تو حانث نہ ہو گا اور اگر قسم کھائی کہ انگور نہ

کھاؤں گا اور اس کا منقیٰ یارس کھایا تو حانث نہ ہوگا۔ اور اگر قسم کھائی کہ یہ آٹا نہ کھاؤں گا تو اس کی روٹی کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ ان مسائل میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر ایسی چیز کی بابت قسم کھائی جو خود کھائی جاتی ہو تو قسم میں صرف اس چیز کا کھانا مراد ہوگا نہ کہ وہ اشیاء جو اس سے نکلتی ہوں، مثلاً اگر قسم کھائی کہ بکری نہیں کھاؤں گا تو چونکہ بکری کھائی جاتی ہے اس لیے اس کی قسم میں صرف بکری کا کھانا مراد ہوگا، اس کا گھی یا دودھ مراد نہ ہوگا۔ اور اگر قسم ایسی شے کی بابت ہے جس کو بعینہ کھایا نہیں جاتا مثلاً درخت خرما تو قسم سے وہ تمام چیزیں مراد ہوں گی جو اس درخت سے پیدا ہوتی ہیں، بشرطیکہ اس پر عمل جدید کر کے کچھ اور چیز نہ بنا دیا گیا ہو۔ اگر اس شے سے کوئی چیز نکلتی ہی نہ ہو تو قسم میں اس کی قیمت مراد ہوگی۔ اگر قسم ایسی چیز کی بابت تھی جو کھائی نہیں جاتی، باوجود اس کے اس میں سے کچھ (توڑ کر) کھالیا، مثلاً قسم کھائی کہ درخت سے کچھ نہ کھائے گا لیکن درخت میں سے کچھ نوچ کر نگل لیا تو اس کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ایسا کرنے سے قسم نہیں ٹوٹے گی بجز اس صورت کے جب کہ یہی نیت رہی ہو، اور بعض کہتے ہیں کہ وہ بہر حال حانث ہو جائے گا، کیونکہ یہاں پر حقیقی معنوں کا اعتبار نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا اس معنی کو ترک کرنا واجب ہوگا اور مجازی معنی ہی پر عمل ہوگا، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

اگر قسم کھائی کہ اس درخت میں سے نہیں کھاؤں گا اور اس درخت کی کوئی ٹہنی کاٹ لی اور کسی درخت کے ساتھ اچھا پھل لینے کے لیے پیوند لگایا تو اب دیکھنا ہوگا کہ آیا دونوں درخت ایک ہی نوع کے ہیں یا مختلف انواع کے ہیں۔ اگر دونوں ایک ہی نوع کے ہوں تو اس درخت کی شاخ سے جس کی بابت قسم کھائی تھی جو پھل پیدا ہوگا اس کے کھانے سے حانث نہ ہوگا کیونکہ اس طرح عرف عام میں وہ ایک اور درخت کی شاخ شمار ہوگی۔ لیکن اگر دو مختلف درخت ہوں، مثلاً سیب اور ناشپاتی کے درخت، اور قسم کھائی کہ میں سیب کے درخت سے نہیں کھاؤں گا اور سیب کا نام بھی لیا اور اس درخت کی ایک شاخ کی قلم ناشپاتی کے درخت سے لگائی اور اس درخت کی شاخ کا پھل کھایا جس کے نہ کھانے کی قسم کھائی تھی تو حانث نہ ہوگا لیکن اگر سیب کا نام نہیں لیا اور صرف یہ کہا کہ میں اس درخت سے نہیں کھاؤں گا تو اس شاخ سے جو سیب کے درخت سے ناشپاتی کے درخت کے لیے لی گئی تھی اس کا پھل کھانے سے حانث نہ ہوگا کیونکہ اب وہ عرف عام میں دوسرا درخت ہے۔

اگر قسم کھائی کہ دودھ نہیں کھاؤں گا اور دودھ کا دہی بن گیا یا اس کی ربڑی بنا لی گئی تب بھی اس کے کھانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس انگور کو نہیں کھاؤں گا، اور وہ انگور خشک ہو کر منقیٰ بن گیا اور اسے کھایا تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ نیز اگر قسم کھائی کہ خشک انگور منقیٰ نہیں کھاؤں گا اور انگور کھایا تو حانث نہ ہوگا۔ یا یہ قسم کھائی کہ یہ انڈا نہیں کھاؤں گا لیکن اس کے چوزے کھائے تو حانث نہ ہوگا۔ اگر قسم کھائی کہ یہ شراب نہ چکھوں گا لیکن وہ شراب سرکہ بن گئی پھر اسے تناول کیا تو حانث نہ ہوگا۔ یا قسم کھائی کہ اس درخت کا شگوفہ نہیں کھاؤں گا۔ اور وہ شگوفہ بادام بن گیا یا سخت ہو گیا تو اس کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ میں یہ بسر (خرمائے نارسیدہ یا گدرایا ہوا کھجور) یعنی ناپختہ یا خشک کھجور نہیں کھاؤں گا تو اس کا تازہ پختہ پھل کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے قسم کھائی کہ بچے سے بات

نہ کروں گا یا بکری کے پیٹ کا بچہ نہ کہا کھاؤں گا تو اگر اس لڑکے کے بڑا ہو جانے پر اس سے بات کی اور یا اس پیٹ کے بچے (میمنہ) کے بڑے ہو جانے پر جبکہ اسے پیٹ کا بچہ نہ کیا جا سکے، کھایا تو حانث نہ ہوگا؛ چھوٹے بچے کو پورا آدمی نہیں کہا جاتا۔ بخلاف اس کے اگر کہا کہ قسم خدا کی اس بچے سے بات نہ کروں گا یا اس پیٹ کے خالص بچے سے کچھ نہ کھاؤں گا تو اب اگر بڑا ہونے کے بعد اس بچے سے بات کی یا اس پیٹ کے میمنہ کو مینڈھا ہو جانے کے بعد کھایا تو حانث ہو جائے گا ۔ چنانچہ قسم کے اصول اور ان کے متعلقہ قواعد کے بیان اور اس کی مثالوں میں یہ بات بتائی جا چکی ہے۔

اگر قسم کھائی کہ میں پختہ کھجور نہیں کھاؤں گا اور ایسی کھجور کھائی جس کا بیشتر حصہ پختہ اور کنارے ناپختہ تھے تو حانث ہو جائے گا۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں ناپختہ کھجور نہیں کھاؤں گا اور ایسی کھجور کھائی جس کے صرف کنارے پختہ تھے تو حانث ہو جائے گا۔ مسئلے کی ان دونوں صورتوں میں اگر کیفیت برعکس ہو تو اس میں اختلاف رائے ہے۔ چنانچہ اگر قسم کھائی کہ پختہ کھجور نہیں کھاؤں گا اور ایسی کھجور کھائی جس کے کنارے پختہ اور باقی ناپختہ تھا تو ایک قول کے مطابق حانث ہو جائے گا، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح اس مسئلے میں بھی اختلاف ہے جس کہ قسم کھائی کہ میں ناپختہ کھجور نہیں کھاؤں گا اور ایسی کھجور کھائی جس کے کنارے ناپختہ تھے اور باقی پختہ تھا۔

اگر قسم کھائی کہ تازہ کھجوریں نہیں خریدوں گا اور گچھے کا گچھا خرید لیا جس میں تازہ کھجوریں بھی تھیں اور خشک بھی لیکن خشک زیادہ تھیں تو حانث نہ ہوگا۔

اگر گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی تو مچھلی کھانے سے حانث نہ ہوگا؛ ہاں اگر نیت میں وہ شامل ہو تو اور بات ہے۔ یاد رہے کہ عام طور پر مچھلی کو بھی گوشت کہا جاتا ہے۔ اسی طرح شوربا کھانے سے بھی حانث نہ ہوگا بجز اس صورت کے جب کہ قسم میں اس کی نیت کی ہو یا یہ کہ اس شوربے میں گوشت کا ذائقہ محسوس ہوتا ہو، ایسا ہو تو اس کے کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ اور گوشت کے لفظ میں اونٹ، گائے، بھینس اور بکری نیز پرندوں کا گوشت شامل ہے، خواہ وہ گوشت پکا ہوا ہو یا بھنا ہوا یا خشک گوشت ہو۔ لیکن ظاہر امر یہی ہے کہ چربی کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی اور سور کا یا آدمی کا گوشت کھایا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس کو کھانے کا گوشت نہیں سمجھا جاتا۔ اگرچہ چربی اور سور یا انسان کے گوشت پر بھی عام طور پر گوشت کا لفظ بولا جاتا ہے لیکن کھانے کا لفظ عرفاً اس گوشت کے لیے نہیں آتا لہٰذا اس کے کھانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔ واضح ہو کہ اوجھڑی، تلی اور کلیجی گوشت نہیں ہے یہ اور بات ہے کہ بالعموم اسے بھی گوشت میں شمار کر لیا جائے۔ اہل شہر اس کو گوشت نہیں کہتے۔ اگر گوشت نہ خریدنے کی قسم کھائی اور سری پائے خریدے تو حانث نہ ہوگا لیکن اگر گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی تھی اور سری پائے کھائے تو حانث ہو جائے گا؛ کیونکہ پہلی صورت میں خریدنے والے کو یہ نہیں کہا جاتا کہ اس نے گوشت خریدا بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے سری پائے خریدے اور دوسری صورت میں کہا جاتا ہے کہ اس نے گوشت کھایا، کیونکہ سری میں گوشت شامل ہوتا ہے۔

اگر گائے کا گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی تو بھینس کا گوشت کھانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ بکرے کا گوشت نہیں کھائے گا اور بھیڑ کا گوشت کھایا تو حانث نہ ہوگا۔ اگر چربی (چکنائی) نہ کھانے کی قسم کھائی تو پیٹ

کے پھیپھڑ کی چربی ہو یا انتڑیوں کی، جون سی بھی کھائے گا بالاتفاق حانث ہو جائے گا۔ لیکن وہ چربی جو گوشت کے ساتھ ہوتی ہے یعنی جو فربہ جانور کے گوشت میں ہوتی ہے ظاہر ہے کہ اس کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح تِلّی کے کھانے سے بھی حانث نہ ہوگا، کیونکہ اسے نہ چربی کہا جاتا ہے اور نہ گوشت۔ لہٰذا اگر گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی اور چکتی کھائی تو حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر گوشت نہ خریدنے کی قسم کھائی تھی تو چکتی کے خریدنے سے حانث نہ ہوگا۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ گندم نہیں کھاؤں گا تو اس کی تین صورتیں ہوں گی:

ایک تو یہ کہ گندم کی ڈھیری کی طرف اشارہ کر کے کہا ہو کہ یہ گندم تو اب اس گندم کو بھگو کر یا آگ پر بھون کر کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ لیکن اگر اس کا آٹا یا ستو یا روٹی پکا کر کھایا یا اسے کچا ہی کھایا تو حانث نہ ہوگا۔ ہاں اگر نیت میں یوں نہ کھانا بھی تھا تو حانث ہو جائے گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ میں یہ نہ کھاؤں گا اور لفظ گندم نہیں کہا تو اس گندم کے کھانے سے (جس کی طرف اشارہ کیا تھا) حانث ہو جائے گا، خواہ ایک دانہ کھائے اور اگر اس کی روٹی کھائی تب بھی حانث ہو جائے گا کیونکہ کسی شے کا نام لیے بغیر اگر اس کی طرف اشارہ کیا جائے تو خاص وہی شے مراد ہوتی ہے جس کی طرف اشارہ کیا خواہ وہ اسی حالت میں رہے یا اس کا نام کچھ اور ہو جائے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ حطہ گندم کا لفظ بصورت نکرہ استعمال کیا جائے ایسی حالت میں بعینہ گندم کھانے سے حانث ہو جائے گا خواہ ایک دانہ کھایا ہو ہاں اگر اس کی روٹی یا آٹا یا ستو کھایا تو حانث نہ ہوگا؛ تاآنکہ اگر گندم بویا اور اس سے کھیتی اگی اور اس کی پیداوار سے کچھ کھایا تب بھی حانث ہو جائے گا۔ درآنحالیکہ حطہ کا لفظ بصورت تنکیر استعمال ہوا ہو ورنہ اس سے جو پیداوار ہوئی اس کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

اگر قسم کھائی کہ اس آٹے سے کچھ نہ کھائے گا تو اس سے جو کچھ بھی بنایا جائے مثلاً، روٹی، سویاں، مکرونہ، کسکسی یا دلیہ وغیرہ کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ لیکن اگر آٹے کی پھنکی ماری تو بقول صحیح حانث نہ ہوگا۔ اگر قسم کھائی کہ روٹی نہیں کھاؤں گا تو وہ چیز جو شہر میں روٹی کے نام سے رائج ہے اس کے کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ یاد رہے کہ اگر شہر میں گندم کے سوا اور کچھ نہ کھایا جاتا ہو تو اسی (کی روٹی کے) کھانے سے حانث ہوگا، کسی اور شے کی روٹی سے حانث نہ ہوگا چنانچہ مکی یا جو کی روٹی کھائی تو حانث نہ ہوگا لیکن اگر گندم کا رواج نہ ہو تو جو شے خاص طور پر رائج ہوگی قسم میں اسی کی روٹی کا اعتبار کیا جائے گا چپاتی کا شمار روٹی ہی میں ہوتا ہے لیکن پیسٹری، سنبوسہ، کیک، رس، بند اور پڈنگ وغیرہ، اگر ان میں سے کسی چیز کو عرف میں روٹی نہیں کہا جاتا تو اس کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کی روٹی نہیں کھاؤں گا اور اس سے مراد وہ روٹی ہے جس کا مالک وہ شخص ہے تو اس کے کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی خواہ اس روٹی کو کسی اور نے گوندھا اور پکایا ہو۔ لیکن اگر اس سے مراد وہ روٹی ہے جو اس شخص نے پکائی ہو تو اسی روٹی کے کھانے سے حانث ہوگا جو اس شخص نے تنور میں پکانے کے لیے اسے ڈالا ہو۔ اگر اس شخص نے صرف آٹا گوندھا اور اس کے پیڑے کاٹے ہوں اور تنور میں کسی اور نے لگایا ہو تو یہ روٹی اس شخص کی پکائی ہوئی نہیں ہو

گی۔لہٰذا اس کے کھانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔

اگر قسم کھائی کہ شواء (بھنی ہوئی شے) نہیں کھاؤں گا اور نیت یہ تھی کہ بھنی ہوئی کوئی چیز نہیں کھائے گا تو نیت کے مطابق عمل ہوگا۔ اگر یہ نیت وغیرہ نہ تھی تو شواء کا مطلب صرف ''بھنا ہوا گوشت'' ہوگا لہٰذا بھنی ہوئی۔ گاجر یا آلو وغیرہ کھانے سے حانث نہ ہوگا، کیونکہ شواء (یا بریاں) کہا جائے تو عام طور پر اس سے بھنا ہوا گوشت ہی مراد ہوتا ہے۔ اگر قسم کھائی کہ طبیخ (پختہ کھانا) نہیں کھاؤں گا، تو چونکہ لفظ طبیخ پانی میں پکے ہوئے گوشت کے لیے استعمال ہوتا ہے، لہٰذا اس کے کھانے یا اس کا شوربا کھانے سے حانث ہو جائے گا اور اس کے سوا کوئی اور شے جو بغیر گوشت کے پکائی جائے اس کے کھانے سے قسم نہ ٹوٹے گی البتہ اگر بغیر گوشت کے پکی ہوئی شی کو بھی طبیخ (طعام پختہ) پختہ کہا جاتا ہو؛ جیسا کہ شہر والوں میں رواج ہے، تو اس کے کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ طعام نہیں کھاؤں گا تو جب تک کوئی پکی ہوئی چیز جسے طعام کہا جاتا ہے۔ نہ کھائی جائے قسم نہیں ٹوٹے گی؛ لہٰذا دہی یا میوہ کھانے سے حانث نہ ہوگا اگرچہ لغت کی رو سے یہ بھی غذا (یا طعام) میں داخل ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ عرف عام میں طعام کا لفظ پکے ہوئے کھانے کے لیے خاص ہے۔ اگر کسی نے کہا کہ میں سر نہیں کھاؤں گا تو عام رواج کو پیش نظر رکھا جائے گا۔ شہر والوں میں 'سر' سے مراد سری ہے جو بالعموم کھائی جاتی ہے اور بازار میں فروخت ہوتی ہے؛ جیسے بکری، بھینس اور گائے کی سری۔ قسم میں بھی مراد ان ہی اشیاء کا نہ کھانا ہے۔ پس اگر گھوڑے کی سری یا پرندوں کا سر جو کچا یا پکا بازار میں فروخت نہیں ہوتا' کھانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔ البتہ ان شہروں میں جہاں گھوڑوں وغیرہ کی سری عام فروخت ہوتی ہے وہاں اس کے کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ غرض ان مسائل میں عام رواج کو پیش نظر رکھا جائے گا اور قول مفتیٰ بہ یہی ہے کہ لغوی حقیقی معنیٰ کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔

اگر فاکہہ (میوہ) نہ کھانے کی قسم کھائی تو اس کا اطلاق ہر ایسی شے پر ہوگا جس پر فاکہہ (میوہ) کا نام صادق آتا ہے مثلاً انجیر، انگور، سیب، تربوز، آڑو، انار، کھجور، نارنگی، شفتالو، بہی اور ناشپاتی، کہ ان تمام چیزوں کو اہل شہر فاکہہ (میوہ) کہتے ہیں۔ ان کی اصطلاح میں اخروٹ بادام اور چلغوزہ وغیرہ کو فاکہہ نہیں کہتے بلکہ ان کو نقل کہتے ہیں۔

اگر قسم کھائی کہ میٹھا پھل یا شیرینی نہیں کھائے گا تو ہر ایسا میوہ جس میں مٹھاس ہو کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی، جیسے انجیر، انگور، بسکٹ، مٹھائی اور حلوہ وغیرہ، کیونکہ عام طور پر یہ دستور ہے کہ ایسی اشیاء کھانا کھانے کے بعد بطور میٹھی شے کے کھائی جاتی ہیں اور انھیں حلوا مٹھاس کہتے ہیں۔ لیکن حلوا نام ہے اس چیز کا جو شکر یا شیرہ خرما کے ساتھ آٹا یا نشاستہ ملا کر تیار کی جاتی ہے۔

اگر قسم کھائی کہ لاون (سالن) نہیں کھاؤں گا یا کسی شے کو لاون نہیں بناؤں گا، تو صرف ایسی شے کے کھانے سے حانث ہو جائے گا جس کو جدا گانہ نہیں کھایا جاتا مثلاً نمک، سرکہ، روغن زیتون اور پکی ہوئی مسور یا پکی ہوئی سبزی وغیرہ ہر ایسی چیز جس میں روٹی ڈبو کر کھائی جائے اگر ایسی چیز کھائی جو علیحدہ کھائی جاتی ہے، جیسے گوشت، کھجور، منقیٰ اور دوسرے فواکہ تو حانث نہ ہوگا۔

اگر قسم کھائی کہ ناشتہ نہیں کھاؤں گا لیکن اس قدر کھایا کہ آدھا پیٹ بھر گیا تو حانث ہو جائے گا، بشرطیکہ بیک وقت کھایا جائے۔ اگر دو لقمہ کھا کر کچھ دیر توقف کیا جس کو فاصلہ کہہ سکیں اور پھر دو لقمے اسی طرح کھا لیے تو اسے ناشتہ نہیں کہتے۔ ہاں اگر اس طرح ناشتہ کیا جس طرح شہر کے بیشتر لوگ کرتے ہیں تو حانث ہو جائے گا۔ چنانچہ اگر کوئی بدوی (بطور ناشتہ) دودھ پی لے تو حانث ہو جائے گا کیونکہ اہل قریہ کے ناشتے کا بالعموم یہی طریقہ ہے۔ البتہ شہر کا رہنے والا اسی صورت میں حانث ہوگا جب کہ ناشتے میں روٹی کھائے پس اگر کسی نے روٹی کے بغیر گوشت کھایا یا کھجور یا چاول یا سبزی کھا لی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ عام طور پر ان چیزوں کو بغیر روٹی کے ناشتہ کے طور پر نہیں کھایا جاتا۔ ناشتے کا وقت بعض اصحاب کے نزدیک طلوع آفتاب سے دوپہر تک کے وقت میں جو کھانا کھایا جاتا ہے اسے فطور (ناشتہ) کہتے ہیں اور دن کے کھانے کا وقت اس کے بعد عصر تک ہوتا ہے۔ اہل شام میں بھی یہی رواج ہے۔ عشاء رات کے کھانے کا وقت عصر کے بعد سے آدھی رات تک ہوتا اور آدھی رات سے طلوع فجر تک سحری کا وقت ہوتا ہے۔ بہر حال ان تمام امور کا انحصار عرف (یعنی معروف رواج) پر ہے۔ اگر قسم کھائی کہ فلاں شے میں سے پانی نہیں پیوں گا اور وہ شے ایسی ہو کہ منہ سے چسکی لگا کر پیا جا سکے، یعنی منہ سے براہ راست پانی پیا جا سکے، مثلاً نہر یا دہانہ آب یا حوض؛ اب اگر ایسی جگہ سے چلو میں یا کسی برتن میں پانی لے کر پی لیا تو قسم نہیں ٹوٹے گی اور صرف اسی صورت میں حانث ہوگا جب کہ منہ سے چسکی لگا کر پیا جائے ، بشرطیکہ قسم میں یہ نیت نہ رہی ہو کہ مطلقاً پانی نہیں پیئے گا۔ ایسی نیت رہی ہو تو خواہ کسی طرح بھی پانی پیا جائے قسم ٹوٹ جائے گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر قسم کھائی کہ سر نہیں کھاؤں گا تو صرف سری کے کھانے سے جس کی خرید وفروخت کا رواج ہے مثلاً چوپاؤں یعنی گائے بھیڑ بکری وغیرہ کی سری کھانے سے حانث ہوگا۔ پرندوں اور مچھلی وغیرہ کا سر کھانے سے حانث نہ ہوگا، بجز اس صورت کے جب کہ عوام میں اس کی خرید وفروخت کا رواج ہو۔ بقول معتمد خواہ یہ رواج اہل شہر میں ہو یا اور لوگوں میں۔ اگر (قسم میں) رؤس (سروں) کا لفظ بصورت نکرہ استعمال کیا تو جب تک تین سریوں میں سے نہ کھائے حانث نہ ہوگا، کیونکہ جمع کی کم از کم تعداد یہی ہے۔ لیکن اگر (قسم میں) الرؤس (خاص سروں) کا ذکر کیا (یعنی الرؤس کا لفظ ال حرف تعریف کے ساتھ استعمال کیا) اور پوری سری کھائی تب ہی حانث ہوگا؛ اگر سری کا کچھ حصہ کھایا تو حانث نہ ہوگا۔ لیکن خطیب اور ابن عبدالحق کہتے ہیں کہ ایک سری کا کچھ حصہ کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا۔ اس مسئلہ کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے اللہ کی قسم کھائی کہ نساء (عورتوں) سے شادی نہ کرے گا تو تین عورتوں سے شادی کرنے ہی پر حانث ہوگا۔ اور اگر النساء کا لفظ (بصورت معرف باللام بمعنی خاص عورتیں) استعمال کرتے ہوئے کہا کہ النساء سے شادی نہیں کروں گا تو ایک عورت سے بھی شادی کر لی تو حانث ہو جائے گا۔ لیکن اگر (سری نہ کھانے کی) قسم کے ساتھ طلاق کی قید بھی لگائی تو جب تک کہ تین عورتوں سے شادی نہ کرے اور تین سریاں نہ کھائے حانث نہ ہوگا خواہ نساء اور رؤس کا لفظ بصورت نکرہ استعمال کیا ہو یا النساء اور الرؤس کے الفاظ بصورت معرفہ استعمال ہوں۔

اگر قسم کھائی کہ ناشتہ نہیں کروں گا اور زوال سے پہلے نہیں کھایا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ ناشتے کا وقت طلوع فجر سے

زوال آفتاب تک ہوتا ہے اور ناشتے میں کھانے کی مقدار جس سے قسم ٹوٹتی ہے آدھے پیٹ سے زیادہ کھانا ہے۔ اگر قسم کھائی کہ عشاء (رات کا کھانا) نہیں کھائے گا تو قسم نہیں ٹوٹے گی جب تک کہ زوال کے بعد آدھے پیٹ سے زیادہ نہ کھائے کیونکہ عشاء (رات کے کھانے) کا وقت زوال سے آدھی رات تک ہوتا ہے۔ اگر سحری نہ کھانے کی قسم کھائی تو آدھی رات کے بعد کھانا کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھاؤں گا تو ہر حلال جانور کا گوشت کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی اگر چہ کچا گوشت کھایا ہو۔ ہاں اگر ایسے جانور کا گوشت جو حلال نہ کیا گیا ہو یا کسی جنگلی جانور کا گوشت کہ ان کے کھانے سے قسم نہیں ٹوٹتی تو حانث نہ ہوگا۔ اور بقول راجح گوشت میں سری اور زبان شامل ہیں؛ قول مرجوح ان کو شامل نہیں کرتا اور آج کل رواج عام اس کی تائید کرتا ہے۔ اوجھڑی، جگر، تلی، دل اور پھیپڑے پر گوشت کا اطلاق نہیں ہوتا، کیونکہ عرف عام میں اس کو گوشت نہیں کہا جاتا۔ اسی طرح مچھلی اور ٹڈی کو بھی گوشت نہیں کہتے، لہٰذا ان کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ یہ تمام مسائل اس صورت کے ہیں جب کہ مطلق لحم (گوشت) کا لفظ بولا جائے۔ لیکن اگر لفظ لحم (گوشت) سے خاص (گوشت) کی نیت کی تو اسی نیت کے مطابق عمل کیا جائے گا جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

واضح ہو کہ گوشت کے لفظ میں پٹھ اور پلّے کی چربی شامل ہے کیونکہ یہ فربہ جانور کے گوشت کا حصہ ہے، لیکن پیٹ کی چربی (جسے پھیر کہتے ہیں) اور انتڑیوں کی چربی جس سے مراد وہ چکنائی ہے جو اس کے اوپر ہوتی ہے، اس کے کھانے سے قسم نہیں ٹوٹتی کیونکہ اسے گوشت نہیں کہا جاتا۔ بنا بریں اگر قسم کھائی کہ چربی نہیں کھاؤں گا تو پٹھ اور پلو (پہلو) کی چربی (رواج) کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ چکتی اور کوہان (یا کھب) کو نہ گوشت کہا جاتا ہے بنا بریں اگر قسم کھائی کہ چربی نہیں کھاؤں گا تو پٹھ اور پلو پہلو کی چربی رواج کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ چکتی اور کوہان یا کھب کو نہ گوشت کہا جاتا ہے اور نہ چربی لہٰذا ان کو نہ گوشت میں شمار کیا جائے گا نہ چربی میں۔ لیکن چکنائی دونوں کو کہا جاتا ہے لہٰذا اگر قسم کھائی کہ چکنائی نہیں کھاؤں گا تو چکتی، کوہان، پیٹ کی پلوؤں کی اور انتڑیوں کی چربی اور یا جانور کی چکنائی جو گوشت سے خالی ہو جیسے گھی کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ رہی حیوان کے علاوہ دوسری اشیاء مثلاً بادام، اخروٹ، اور تل کی چکنائی سو اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ چکنائی کے مفہوم میں شامل ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ شامل نہیں ہے اور اگر قسم کھائی زفر حیوان نہیں کھاؤں گا اور جانور کا گوشت یا روغن یا انڈا خواہ وہ مچھلی کا انڈا ہو کھایا تو حانث ہو جائے گا۔ لیکن مردار مچھلی یا ٹڈی کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

اگر قسم کھائی کہ بقر (گائے) کا گوشت نہیں کھاؤں گا تو گائے کا گوشت ہو یا بھینس کا یا نیل گائے کا اگر کھایا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ بقر کا لفظ سب کو شامل ہے۔ لیکن اگر قسم کھائی کہ بھینس کا گوشت نہیں کھاؤں گا تو گائے کا گوشت کھانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ بھیڑ کا گوشت نہیں کھاؤں گا تو بکری کا گوشت کھانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی اور اگر قسم کھائی کہ بکری کا گوشت نہ کھاؤں گا اور بھیڑ کا گوشت کھایا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ گو لفظ غنم ان دونوں کو شامل ہے، کیونکہ جنس کے اعتبار سے دونوں کا گوشت ایک ہے، لیکن ان دونوں میں سے ایک نام کا اطلاق دوسرے پر نہیں

ہوتا نہ لغت میں نہ عرف میں۔

اگر روٹی نہ کھانے کی قسم کھائی تو روٹی کی کوئی سی قسم بھی کھائی جائے اس سے قسم ٹوٹ جائے گی، خواہ وہ روٹی گندم کی ہو یا جو کی، یا مکی، چاول، لوبیے یا آلو وغیرہ کی اور خواہ وہ کسی خاص شہر والے کے مخصوص طریقہ سے تیار کی جاتی ہو اور عرفاً اسے روٹی نہ کہا جاتا ہو، بہر حال حانث ہو جائے گا، کیونکہ روٹی کے لغوی معنے ان سب پر منطبق ہوتے ہیں۔ ہاں اگر اس گمان سے کھایا کہ روٹی کا لفظ اس پر عاید نہیں ہوتا تو بعض اصحاب کے قول کے مطابق وہ حانث نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ اس مسئلہ میں عرف پر عمل نہیں کیا جائے گا؛ اگر چہ سابقاً بنایا گیا ہے کہ جس بات کے لیے اللہ کی قسم کھائی جائے وہ عرف عام پر مبنی ہوتی ہے، کیونکہ معنی معروف جو پیش نظر ہوتے ہیں وہ ہی معنی معروف ہوتے ہیں جو عام طور پر رائج اور متداول ہوں، جیسے سری اور انڈے کے مسائل ہیں۔ لیکن وہ معنی معروف جو رائج و شائع نہیں ہیں ان کی مثال، روٹی، کے متعلقہ مسائل ہیں، کیونکہ یہ لفظ اہل شہر کے عرف میں مختلف مفہوم رکھتا ہے کہیں تو مکی کی روٹی کھائی جاتی ہے کہیں گندم کی اور کہیں خاص قسم کے آلو وغیرہ کی۔ ایسی صورت میں لغوی معنی کی رو سے فیصلہ ہوگا اور عرف کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ اگر روٹی کو شوربا میں ڈال کر خوب حل کر لیا اور پھر اسے پی لیا تو حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر خوب پکایا کہ اس کے اجزاء باہم گھل مل گئے اور دلیا بن گیا پھر اسے کھایا تو حانث نہ ہوگا۔ لیکن اگر روٹی (گھلنے ملنے سے) رہ گئی اور لگدی بن گئی اور اس کے اجزا کا آپس میں امتیاز کیا جا سکے تو اس کے کھانے سے حانث ہو جائے گا۔

واضح ہو کہ خبز روٹی کے مفہوم میں ہر وہ چیز شامل ہے جسے ابتداء (روٹی کی طرح) پکایا جائے اگر چہ بعد میں اسے گھی یا روغن زیت میں بسکٹ، پیسٹری، مٹھائی اور سنبوسہ کی طرح تل لیا جائے۔ لیکن اگر بھوننے تلنے سے پہلے جب کہ وہ کچے آٹے کی شکل میں تھا، تلا تو اسے روٹی نہیں کہتے جیسے جلیبی، مٹھائی اور لقمۃ القاضی (خاص قسم کے سیو) کہ ان کے کھانے سے قسم نہیں ٹوٹتی یاد رہے کہ روٹی میں رس اور چپاتی شامل ہیں، ستو وغیرہ شامل نہیں ہیں۔

اگر قسم کھائی کہ طعام (غذا) نہیں کھاؤں گا اور کوئی غذا یا میوہ کھا لیا تو قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ یہ دونوں اشیاء غذا میں شامل ہیں۔ ہاں اگر کوئی دوا کھائی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ جہاں تک قسم کا تعلق ہے، غذا کا لفظ اس پر عاید نہیں ہوتا اور قسم کی بنیاد مفہوم معروف پر ہوتی ہے۔ لیکن خرید و فروخت کے سلسلہ میں طعام (غذا) کا لفظ آئے تو اس میں دوا شامل ہوگی کیونکہ بیع کی بنا لغوی معنی پر ہوتی ہے جیسا کہ آگے بتایا جائے گا۔

اگر فاکہہ (میوہ) نہ کھانے کی قسم کھائی تو میوہ خشک ہو یا تر اس کے کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی، لہٰذا تازہ کھجور، انگور، انار، کشمش، چھوہارا، لیموں، بیر، خربوزہ (یا تربوز) اور پستہ و چلغوزہ کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی۔ اور میوہ میں حلوی شامل ہے اس سے مراد وہ شے ہے جو شیریں پھل جو کھٹا نہ ہو، کے شیرے اور شکر سے تیار کی جائے۔ خالص شیرہ یا فقط شکر کو حلوی نہیں کہتے۔ حلوی وہی ہے جو ان سے ملا کر تیار کیا جائے۔ پس اگر صرف شیرہ خرما کو آگ پر پکا لیا جائے تو اس کے کھانے سے قسم نہیں ٹوٹتی نیز آگ پر پکائے ہوئے نشاستہ سے بھی نہیں ٹوٹتی، بلکہ شیرہ اور نشاستہ یا کسی اور شے کے مرکب کو کھانے سے قسم ٹوٹ جاتی ہے۔

اگر قسم کھائی کہ کھجور نہیں کھاؤں گا تو خشک کھجور کھانے سے بھی قسم ٹوٹ جائے گی۔ لیکن اگر رطب (تازہ پختہ) کھجور نہ کھانے کی قسم کھائی تو چھوہارا کھانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اسی طرح اس کے برعکس صورت میں بھی قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اگر قسم کھائی کہ میں انگور نہیں کھاؤں گا تو منقیٰ کھانے سے قسم نہ ٹوٹے گی۔ یہی حال اس کے برعکس میں ہے۔ اگر قسم کھائی کہ میں انگور یا انار نہیں کھاؤں گا تو اس کا شیرہ پینے سے حانث نہ ہوگا۔ اور چوس کر پھوک پھینک دینے سے بھی حانث نہ ہوگا کیونکہ اس (چوسنے) کو کھانا نہیں کہتے۔

اگر قسم کھائی کہ انڈا نہیں کھاؤں گا تو کسی جانور کا بھی انڈا کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی خواہ وہ جانور حلال ہو، جیسے مرغی اور شتر مرغ وغیرہ یا حرام ہو جیسے گدھ وغیرہ، لیکن وہ نقصان دہ زہریلا جانور نہ ہو۔ ایسے جانور کا انڈا کھانا حرام ہے، کیونکہ وہ مضر ہے۔ اور حانث ہونا اس صورت میں ہوگا جب کہ بیضہ دینے والے زندہ جانور نے وہ انڈا دیا ہو اور یا یہ کہ وہ انڈا بذات خود کھایا جاتا ہو خواہ وہ زندہ جانور کا ہو یا مردہ جانور کا۔ اگر یہ صورت نہ ہو جیسے مچھلی کے انڈے جسے بطارخ انڈوں کا جھول کہتے ہیں، اس کے کھانے سے حانث نہ ہوگا، کیونکہ وہ انڈے پانی کے باہر زندہ مچھلی کے نہیں ہوتے بلکہ مچھلی کا پیٹ چاک کر کے نکالا جاتا ہے، یہی حکم ٹڈیوں کے انڈوں کا ہے کہ وہ علیحدہ نہیں کھائے جاتے بلکہ ٹڈی کے ساتھ اس کے انڈے بھی کھائے جاتے ہیں۔ ایسے انڈوں کو اگر علیحدہ کر کے کھا بھی لیا جائے تو قسم نہیں ٹوٹتی اسی طرح وہ انڈا بھی جس کا خول سخت نہ ہوا ہو اور مرغی کے پیٹ سے ذبح کرنے کے بعد نکلا ہو کھانے سے حانث نہ ہوگا، کیونکہ زندہ جانور کے لیے ایسا انڈا دینا ممکن نہیں ہے۔ ہاں وہ انڈا جو مرغی کے پیٹ سے ذبح کرنے کے بعد نکلا اور وہ سخت ہے تو اس کے کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ وہ انڈا ایسا ہی ہے جیسا زندہ جانور کا دیا ہوا انڈا۔

واضح ہو کہ ککڑی، کھیرا، گاجر اور بینگن میوے میں شامل نہیں ہیں لہٰذا جس نے میوہ نہ کھانے کی قسم کھائی ہو ان اشیاء کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

اگر قسم کھائی کہ میں گندم نہیں کھاؤں گا تو کسی شکل میں بھی گندم کھانے سے حانث ہو جائے گا خواہ کچا کھائے یا پکا کر بھگو کر یا آگ میں بھون کر یعنی بوری بنا کر، لیکن اگر اسے آٹے کی شکل میں روٹی وغیرہ بنا کر کھایا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں اسے گندم نہیں کہا جاتا۔ لیکن اگر گندم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس کا نام لیے بغیر کہا کہ میں اس کو نہیں کھاؤں گا تو اس گندم کو اسی حالت میں کھانے یا اس کا آٹا یا روٹی یا کوئی اور چیز جو اس سے بنتی ہے بنا کر کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ یہ رطب تازہ خرما نہیں کھاؤں گا اور تمر کھجور کی صورت میں کھایا تو حانث نہ ہوگا۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی قسم کھائے کہ اس بچے سے کلام نہیں کروں گا اور پھر اس کے بالغ ہونے پر اس سے کلام کیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اب وہ بچہ نہیں رہا۔

اگر قسم کھائی کہ اس درخت میں سے نہیں کھاؤں گا تو اس درخت کی ایسی شے کھانے سے جو کھائی جاتی ہے جیسے اس کا پھل اور گوند، حانث ہو جائے گا، لیکن اگر اس کے پتے اور لکڑی میں سے کچھ کھا لیا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ عرف عام میں یہ چیز کھانے کی نہیں ہے۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس گائے سے کچھ نہیں کھاؤں گا تو اس گائے کا بچہ کھانے یا اس کا

دودھ پینے سے حانث نہ ہوگا بلکہ گائے کی صرف اس شے کے کھانے سے حانث ہوگا جو کھائی جاتی ہے، مثلاً اس کا گوشت یا اوجھڑی وغیرہ۔

اگر قسم کھائی کہ میں پتلی شے نہیں کھاؤں گا اور اسے روٹی کے ساتھ لگا کر کھایا تو حانث ہو جائے گا، لیکن اگر اسے پی لیا تو حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ پتلی چیز نہیں پیوں گا اور اسے روٹی کے ساتھ کھایا تو حانث نہ ہوگا۔

اگر قسم کھائی کہ گھی نہیں کھاؤں گا لیکن اس کو دلیا (کھچڑا) وغیرہ میں ڈال کر کھایا تو دیکھنا چاہئے کہ اگر وہ گھی اس میں دکھائی دیتا ہے تو حانث ہو جائے گا اور اگر وہ اس میں جذب ہو گیا ہے اور نظر نہیں آتا تو حانث نہ ہوگا۔ اور گھی کو (کھانے کی بجائے) پی لیا تو حانث نہ ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھاؤں گا' تو چربی' گودا جو ہڈیوں میں ہوتا ہے' جگر' تلی' دل' اوجھڑی' انتڑی' چکنی مغز (کھوپری کا گودا) پوٹا' گردہ' پائے' سری' کلے اور جیب (زبان) وغیرہ تمام چیزیں جن کو گوشت نہیں کہا جاتا اور نام وصفات کے اعتبار سے وہ ایک جدا شے ہوتی ہے' کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ ہاں اگر قسم کھانے والے نے چربی کے بڑھ جانے (موٹاپے) سے بچنے کی نیت سے یہ قسم کھائی تھی تو ان سب چیزوں میں سے کسی کے کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی امر ایسا ہے جو گوشت کھانے سے باز رہنے کو متقاضی ہے' ایسی قسم کھائی تب بھی ان اشیاء کے کھانے سے حانث ہو جائے گا۔

اگر کسی نے گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی تو گوشت کھانے سے حانث ہو جائے گا خواہ وہ گوشت حرام ہو' مثلاً سور یا مردار جانور کا گوشت یا غصب کیا ہوا گوشت۔ اسی طرح مچھلی اور شکار' پرندوں کا گوشت' کیونکہ ان سب کو گوشت کہا جاتا ہے۔

اگر چربی نہ کھانے کی قسم کھائی تو جانور کی ہر ایسی چیز کھانے سے جو آگ پر پگھل جاتی ہے' قسم ٹوٹ جائے گی' لہٰذا پٹھہ' پلے یا گردن کی چربی یا فربہ (چکنا) گوشت یا چکتی یا کھ کے کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ ہاں اگر سرخ گوشت جس میں چکنائی دکھائی نہ دیتی ہو کھائی تو حانث نہ ہوگا۔

اگر قسم کھائی کہ دودھ نہ پیوں گا تو اونٹ' گائے' بھیڑ' بکری یا شکار کا دودھ یا انسان کا دودھ پینے سے حانث ہو جائے گا' خواہ یہ دودھ رقیق ہو یا خشک یا جما ہوا۔ لیکن اگر وہ مکھن یا گھی یا کشک (دودھ اور آٹے سے بنی ہوئی ایک غذا) یا دودھ کی لگدی یا دہی ہو تو حانث نہ ہوگا۔ ہاں اگر اس میں دودھ کا ذائقہ ہو تو حانث ہو جائے گا۔

اگر قسم کھائی کہ مکھن نہیں کھاؤں گا تو گھی یا دہی کے کھانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی' بشرطیکہ مکھن کا ذائقہ اس میں نہ ہو ورنہ قسم ٹوٹ جائے گی اسی طرح اگر قسم کھائی کہ مکھن نہیں کھاؤں گا اور دہی کھا لیا یا کوئی ایسی چیز جو دودھ سے بنی ہے' مثلاً ڈبل روٹی' یا باقر خانی وغیرہ کھائی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ اس کو مکھن نہیں کہا جاتا۔ اگر گھی نہ کھانے کی قسم کھائی اور مکھن کھایا تو حانث نہ ہوگا۔ ہاں اگر خالی گھی کھایا یا دلیا اور گھی میں پکی ہوئی غذا وغیرہ جس میں گھی کا ذائقہ پایا جاتا ہے کھایا تو حانث ہو جائے گا۔ ہاں اس کا مزہ ظاہر نہ ہو تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اسی طرح اگر دودھ نہ کھانے کی قسم کھائی اور ایسی چیز کھائی جو دودھ

میں پکی ہو اور اُس میں دودھ کا عنصر نمایاں ہو تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر کسی نے میوہ نہ کھانے کی قسم کھائی تو انگور، خرما، انار، بہی، سیب، ناشپاتی، آڑو، بیری، کیلا، خربوزہ، خشک وتر کھجوریں، انجیر، زرد آلو، عناب، بادام اور پستہ وغیرہ نیز ہر ایسی شے جسے میوۂ خشک یا تر کہا جاتا ہے، کھانے سے حانث ہو جائے گا، ککڑی، کھیرا، خس اور زیتون کے کھانے سے حانث نہ ہو گا۔ لیکن نبق (جھڑبیری جیسا ایک پھل) جیسے زعرور کہتے ہیں اور جو ذائقہ اور کسیلے پن میں بیری کی مانند ہوتا ہے، نیز جنگلی شفتالو اور ہر ایسے درخت کا پھل جو شیریں ثمر نہ ہو کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی۔ اسی طرح گاجر، شلجم، لوبیا، اروی اور دوسری سبزیاں جنہیں میوہ نہیں کہتے، کھانے سے بھی قسم نہیں ٹوٹتی۔

اگر قسم کھائی کہ بسر (گدرایا کھجور) نہ کھاؤں گا اور ایسی کھجور کھائی جس کے کنارے تر اور باقی حصہ خشک تھا یا ایسی کھجور جو آدھی خشک اور آدھی تر تھی تو حانث ہو جائے گا۔ نیز اگر تر اور خشک حصوں کو الگ الگ کھایا تب بھی قسم ٹوٹ جائے گی۔ ہاں اگر صرف خشک حصہ کو کھایا اور تر حصہ چھوڑ دیا تو حانث نہ ہو گا۔ ایسا کھجور وہ ہوتا ہے جو پتے میں دب جاتا ہے۔ اس کے بعد کھجور کچا ہوتا ہے جیسے ملخ کہتے ہیں پھر بسر گدرایا ہوا کھجور کہلاتا ہے۔ بسر وہ ہے جو لمبا ہو کر سرخ یا زرد رنگ پکڑنے لگے۔ اس کے بعد اسے رطب تازہ خرما اور پھر تمر پختہ خرما کہا جاتا ہے۔

اگر قسم کھائی کہ انگور نہیں کھاؤں گا تو خشک انگور منقیٰ کھانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اسی طرح اگر جدی ایک سال تک کا مہینہ نہ کھانے کی قسم کھائی اور تیس بکرا کھالیا تو حانث نہ ہو گا۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ جوان آدمی سے نہیں بولوں گا اور بوڑھے آدمی سے بات کی تو حانث نہ ہو گا۔

اگر قسم کھائی کہ اس گائے میں سے کچھ نہ کھاؤں گا تو اس کے بچھڑے کا گوشت کھانے یا اس گائے کا دودھ پینے سے حانث نہ ہو گا۔

اگر قسم کھائی کہ اس آٹے میں سے نہیں کھاؤں گا تو اس آٹے کی روٹی کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر قسم کھائی کہ یہ چیز نہیں کھاؤں گا اور اسے کھایا نہیں بلکہ بغیر چبائے نگل لیا تو قسم نہیں ٹوٹے گی، کیونکہ کھانے کے اصل معنے چبا کر نگلنے کے ہیں۔

اگر قسم کھائی کہ ناشتہ نہیں کھاؤں گا اور زوال کے بعد کھایا تو حانث نہ ہو گا، کیونکہ ناشتے کا وقت طلوع آفتاب سے زوال کے وقت تک ہے اور اس کے بعد کا جو وقت ہے اس میں کھانے کا نام عشاء رات کا کھانا ہے۔ اگر قسم کھائی کہ عشاء رات کا کھانا نہ کھاؤں گا اور آدھی رات گزرنے کے بعد کھایا تو حانث نہ ہو گا کیونکہ عشاء رات کے کھانے کا وقت زوال آفتاب سے لے کر آدھی رات ہوتا ہے اگر سحری نہ کھانے کی قسم کھائی اور آدھی رات کے بعد کھایا تو حانث ہو جائے گا اور حانث اسی صورت میں ہو گا جب کہ آدھی بھوک یا آدھے پیٹ سے زیادہ کھالیا ہو، اگر صرف آدھے پیٹ یا اس سے کم کھایا تو حانث نہ ہو گا۔

اگر قسم کھائی کہ لادن نہیں کھاؤں گا تو ہر ایسی شے جس کو روٹی کے ساتھ یا ڈبو کر کھانے کا رواج ہے، جیسے سالن،

اندر جانے اور باہر آنے کی قسم کھانے اور گھر کے متعلقہ مسائل کا بیان

کسی گھر میں جانے یا باہر آنے اور گھر کے متعلقہ امور کی بابت قسم کھانے کے مسائل، از روے مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

شور با، زیتون، انڈا، نمک، کھجور اور انگور خشک وغیرہ کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر قسم کھائی کہ خوراک کھانا نہیں کھاؤں گا تو روٹی کھانے سے اور گیہوں، جو کی، باجرا، آٹا اور میوہ: کھجور، خشک انگور، زرد آلو، انجیر، شہتوت، گوشت اور دودھ اور اسی طرح کی اور اشیاء کھانے سے حانث ہو جائے گا، ہاں انگور اور سرکہ وغیرہ کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

اگر قسم کھائی کہ طعام غذا نہ کھاؤں گا تو ہر وہ شے جو کھائی جاتی ہے یا پی جاتی ہے اس کے استعمال سے حانث ہو جائے گا، مثلاً کھانا، سالن، شیرینی، اس میں کوئی چیز سخت ہو یا پتلی شے اور ہر وہ سبزی جس کے کھانے کا رواج ہے۔ ہاں پانی یا دوا پینے اور درخت کی پتی اور برادۂ چوب کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ یاد رہے کہ ان تمام مسائل پر متذکرہ سابقہ اصول کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر قسم کھائی کہ میں کسی بھی گھر کے اندر نہ جاؤں گا تو کعبہ، مسجد، یہودیوں، کے کنیسہ اور عیسائیوں کے گرجا میں جانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ یہ عمارتیں رہائش کے لیے نہیں ہیں۔ اسی طرح دہلیز اور دروازے کے آگے کے سائبان میں جانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی بشرطیکہ وہ رہائش شب باشی کے قابل نہ ہوں۔ نیز اگر دار مکان کا لفظ بصورت تنکیر استعمال کرتے ہوئے کہا کہ کسی مکان میں داخل نہ ہوں گا اور اس جگہ داخل ہوا جہاں کھنڈر ہے اور تعمیر نہیں ہے تو حانث نہ ہوگا۔ لیکن اگر مکان کا لفظ اشارے کے ساتھ بطور معرفہ استعمال کیا کہ اس مکان میں نہیں جاؤں گا تو اس مکان کے کھنڈر میں بھی جانے سے قسم ٹوٹ جائے گی، خواہ وہ میدان بن گیا ہو۔ اسی طرح اگر کسی کے صحن، چبوترے یا نشست گاہ میں داخل ہوا، اگرچہ وہ چھتا ہوا نہ ہو تب بھی قسم ٹوٹ جائے گی، کیونکہ وہ بھی موسم گرما میں رہائشی مقصد شب باشی کے لیے استعمال ہو سکتا ہے۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں گھر میں نہیں جاؤں گا اور کسی دوسرے مکان کی چھت سے اس مکان کی چھت پر پہنچ گیا اور وہاں توقف کیا تو اس صورت میں کہا جاتا ہے کہ حانث ہو جائے گا، کیونکہ (گھر) سے مراد وہ عمارت ہے جو چاروں طرف سے گھری ہوئی ہو، خواہ یہ گھیراؤ نیچے کی جانب سے ہو یا اوپر سے دونوں حالتوں میں وہ گھر کا اندرونی حصہ کہا جائے گا، خواہ چھت کے چاروں طرف دیواریں ہوں یا نہ ہوں۔ نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس سے وہ قسم نہ ٹوٹے گی بجز اس صورت کے جب کہ چھت دیواروں یا جنگلوں سے محصور ہو، کیونکہ اندر جانے کا اطلاق عرف عام میں اسی حالت میں ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر اس چھت پر پردہ کی دیواریں نہیں ہیں تو وہ شخص گویا اس عمارت کی فضا میں ہے، اس کو گھر کے اندر جانے والا نہیں کہا جا سکتا۔ اور بات دراصل یہ ہے کہ اس طرح کی قسموں میں عرف پر انحصار ہوتا ہے، لہٰذا اگر عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہو کہ چھت پر چڑھنا اور کسی دیوار یا درخت کے اوپر جانا اس کے اندر جانے کے لیے بولا جاتا ہو تو کوئی شخص

مکان کے اندر نہ جائے اس کو حانث قرار دیا جائے گا بصورت دیگر گھر میں جائے بغیر قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اگر کوئی شخص اس مکان کی ڈیوڑھی کی چوکھٹ پر دونوں قدموں سے اس طرح کھڑا ہو کہ دروازہ بند کرنے پر وہ باہر ہی رہے تو حانث نہ ہو گا، البتہ اگر اس طرح کھڑا ہو کہ دروازہ بند کرنے سے اندر ہو جائے تو حانث ہو جائے گا۔

اگر قسم کھائی کہ ممکن ہوا تو اگلے روز فلاں کے پاس جائے گا تو اس پر لازم ہے کہ اگر بیماری یا حکم حاکم یا بھول یا جنون مانع نہ ہو تو اس کے پاس ضرور جائے۔ اگر یہ یا اسی جیسا کوئی امر مانع نہ ہوا اور نہ گیا تو حانث ہو جائے گا۔

اگر بیوی کے متعلق قسم کھائی کہ وہ اس کی اجازت، حکم یا اس کے علم اور رضا مندی کے بغیر گھر سے باہر نہ جائے گی اور وہ اس کی اجازت یا حکم یا اس کے علم اور یا رضا مندی کے بغیر چلی گئی تو حانث ہو جائے گی۔ اور اس صورت میں ہر بار (جب گھر سے نکلے) اجازت لازم ہے۔ اس میں یہ شرط ہے کہ بیوی نے اس کی اجازت کو سمجھ لیا ہو اور کوئی قرینہ ایسا نہ ہو جس سے پایا جائے کہ اجازت کا ارادہ نہ تھا۔ چنانچہ اگر خاوند نے کہا کہ گھر سے چلی جا اللہ تجھے ذلیل کرے یا تجھ پر عذاب ہو گا۔ اس صورت میں اگر وہ گھر سے نکلی تو اس شخص کی قسم ٹوٹ جائے گی۔ اسی طرح دھمکاتے ہوئے اس کا یہ کہنا بھی ہے کہ گھر سے نکل تو سہی لیکن اگر (خاوند نے) گھر سے باہر جا کر کوئی ضرورت کی چیز خریدنے کے لیے کہا تو یہ گھر سے باہر جانے کی اجازت ہو گی۔ اگر بیوی نے ماں کے گھر جانے کی اجازت لی اور وہ گھر سے نکل کر بھائی کے ہاں چلی گئی تو اس سے وہ شخص حانث نہ ہو گا۔ واضح ہو کہ اس مسئلہ میں جہاں تک خاوند کی رضا مندی کا تعلق ہے یہ ضروری نہیں ہے کہ بیوی کو اس کی رضا کا علم بھی ہو بخلاف اجازت اور حکم کے کہ اس کے لیے ضروری ہے کہ بیوی نے خاوند کی اجازت یا حکم کو خود اس سے یا اس کے کسی فرستادہ سے سنا اور سمجھ لیا ہو۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کی اجازت کے بغیر فلاں شخص سے بات نہ کروں گا تو اس کے لیے صرف ایک بار اجازت لینا کافی ہو گا (ہر بار اجازت لے کر بولنا ضروری نہیں ہے اور اس صورت میں جب کہ بیوی سے کہا) کہ جب تک میں اجازت نہ دوں یا یوں کہا کہ میں اجازت نہ دوں تو گھر سے نہ نکلیو، تو ایک بار کی اجازت کافی ہو گی البتہ اگر اس کی نیت ہر بار اجازت سے تھی تو اس کی بات پر فیصلہ کیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ سختی اس نے خود اپنے اوپر اختیار کی ہے۔

اگر قسم کھائی کہ اس شہر یا اس آبادی یا اس گاؤں میں نہیں رہوں گا تو اس کے آبادی سے باہر چلے جانے سے قسم پوری ہو جائے گی لیکن اسی حالت میں جب کہ جانے کے بعد واپس آنے کی نیت نہ ہو بصورت دیگر اسے وہاں رہنے والا ہی مانا جائے گا۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کے ساتھ نہیں ٹھہروں گا اور کسی گھر کے ایک ہی کمرے میں دونوں ٹھہرے تو حانث ہو جائے گا۔ البتہ اگر وہ کوئی بڑا گھر ایک محلّہ کی مانند ہے تو اس میں ٹھہرنے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اگر دونوں نے ایک دیوار درمیان میں کھڑی کر کے ایک گھر کو دو حصوں میں تقسیم کر لیا اور وہ گھر جس میں ساتھ نہ رہنے کی قسم کھائی تھی کوئی مخصوص گھر تھا مثلاً یوں کہا تھا کہ میں اس خاص گھر میں تیرے ساتھ نہیں رہوں گا تو دیوار کھڑی کر کے تقسیم کے باد جو اس گھر میں رہنے سے قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر کوئی گھر متعین نہ کیا تھا تو اس طرح تقسیم کے بعد رہنے سے حانث نہ ہو گا۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کے ساتھ مہینہ بھر سکونت اختیار نہ کروں گا اور اس کے بعد گھڑی بھر بھی ساتھ رہا تو قسم ٹوٹ جائے گی، کیونکہ ساتھ رہنا اگرچہ ایسی بات ہے جس میں مدت کا تعین اور اس کے لیے خاص مدت ہوتی ہے لیکن کسی کے ساتھ رہنا تو تھوڑے عرصہ کے لیے بھی ہوسکتا ہے اور زیادہ کے لیے بھی۔ ساتھ رہنے کے (تحقق کے) لیے کم یا زیادہ عرصہ کی پابندی نہیں ہے بلکہ مدت کی قید مہینہ بھر ایک ساتھ سکونت پذیر ہونے سے باز رہنے کے لیے ہوسکتی ہے (محض ساتھ رہنے کے مانع نہیں ہے) لہٰذا گھڑی بھر بھی ساتھ رہا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ لیکن اگر مہینے بھر تک ساتھ نہ ٹھہرنے کی قسم کھائی تھی تو اس مدت کی پابندی ہو جائے گی لہٰذا جب تک ایک ساتھ مہینہ بھر تک نہ رہے حانث نہ ہوگا۔

اگر قسم کھائی اس مکان سے مہینہ بھر نہیں نکلے گا، لیکن کوئی اور شخص اسے اٹھا کر زبردستی باہر لے گیا تو اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔ ہاں اگر اس کے کہنے پر اٹھا کر لے گیا ہو تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر قسم کھائی کہ سفر کو جاؤں گا اور بہ نیت سفر آبادی سے باہر اتنی دور چلا گیا جس کا فاصلہ مسافت سفر کے برابر ہو تو قسم پوری ہو جائے گی، خواہ پھر واپس آ جائے۔

اگر قسم کھائی کہ اس کی بیوی فلاں شخص کی شادی میں نہیں جائے گی لیکن وہ شادی سے پہلے ہی چلی گئی اور شادی کی تاریخ وہیں پر گزار دی تو وہ شخص حانث نہ ہوگا۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر میں یا اس محلہ میں نہیں رہے گا اور وہاں سے چلا گیا لیکن اپنا کنبہ اور سامان چھوڑ گیا تو اب دیکھنا چاہیے اگر وہ سامان تمام خانگی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے کافی ہے تو وہ حانث ہو جائے گا، ہاں اگر تھوڑا سا سامان جو خانگی ضروریات کے لئے مکتفی نہ ہو چھوڑا تو حانث نہ ہوگا۔ قول مفتیٰ بہ یہی ہے۔ اب اگر وہ شخص اس گھر میں کسی دوسرے کے سہارے رہائش پذیر ہو جیسے کوئی لڑکا اپنے باپ کے ساتھ رہتا ہو تو محض اس کے چلے جانے سے قسم پوری ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر بیوی نے اس کے ساتھ جانے سے انکار کر دیا اور اسی پر قائم رہی اور وہ شخص تنہا چلا گیا تو قسم پوری ہو جائے گی۔ اگر چوری وغیرہ کے اندیشہ سے گھر سے جانا ممکن نہ ہو تو اسے معذور سمجھا جائے گا اور اس وجہ سے ٹھہرنا پڑا تو حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر دروازہ باہر سے بند کر لیا جائے اور نہ کھل سکے یا کسی اور مکان کی تلاش میں کچھ دنوں وہاں ٹھہرنا پڑا تا کہ اپنا سامان (نئی جگہ پر) منتقل کر سکے، تو گو یہ ممکن ہو کہ کرایہ کے جانور پر سامان لے جا سکے تاہم (اس توقف سے) حانث نہ ہوگا۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں شخص کے مکان میں نہیں جاؤں گا، اور اس شخص کے متعدد مکان ہیں ان میں سے کسی ایسے مکان میں گیا جہاں اس کی رہائش نہیں ہے تو اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں: ایک تو یہ کہ وہ قطعاً حانث ہو جائے گا کیونکہ وہ ایسے مکان میں گیا جو اس شخص کا مملوکہ ہے اور یہ اس کا مکان کہا جاتا ہے، گو اس میں نہ رہتا ہو۔ دوسری رائے یہ ہے کہ اگر اس شخص کا وہ مکان کسی شخص نے کرایہ پر لے رکھا ہو تو (اس میں جانے سے) حانث نہ ہوگا کیونکہ بقول ان اصحاب کے کرایہ پر دینے یا کسی کے حوالے کر دینے سے اس کی جانب جو نسبت تھی وہ جاتی رہی جیسے فروخت کر دینے سے جاتی رہتی ہے۔ البتہ اگر اس مکان میں کسی اور شخص کی رہائش نہ ہو تو اس میں جانے سے بہر حال قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ اس مکان کی

نسبت اس کی طرف کی جائے گی۔

اگر قسم کھائی کہ 'زید' کے گھر نہ جائے گا اور زید کے مرنے کے بعد اس میں گیا تو قسم نہیں ٹوٹی کیونکہ اب وہ مکان (اس کا نہیں بلکہ) اس کے وارثوں کا ہے اور وہ اس کا مالک شمار نہ کیا جائے گا اگر چہ متوفی کو مکان کی قیمت کے برابر قرضہ دینا ہو۔ اسی قول پر فتویٰ ہے: کیونکہ گو ادائیگی قرض کے لئے وہ مکان متوفی کا مملوکہ قرار دیا جاتا ہے لیکن ہر لحاظ سے متوفی اس کا مالک نہیں ہے۔

اگر کسی عورت نے گھر سے باہر جانے کی تیاری کی، مثلاً جانے کے لئے کپڑے وغیرہ پہن لئے لیکن خاوند نے کہا کہ اگر نکلی تو طلاق ہے اس پر وہ واپس آ گئی اور بیٹھ گئی اور گھڑی بھر گزارنے کے بعد نکلی تو اس شخص کی قسم نہیں ٹوٹی۔ قطع نظر اس کے کہ جس حال میں وہ باہر جا رہی تھی وہ حالت تبدیل کر دی ہو یا نہ بدلی ہو۔ مثلاً باہر جانے کے لئے کپڑے جو پہنے تھے وہ اتار دیے ہوں یا نہ اتارے ہوں۔ لیکن اگر کوئی عورت اپنے باپ کے گھر میں ہو اور اس سے خاوند نے کہا کہ اگر تو فوراً اٹھ کر میرے گھر نہیں چلتی تو تجھے طلاق ہے۔ اس پر وہ فوراً اٹھی اور جانے کے لئے کپڑے پہنے اور گھر سے باہر آ گئی لیکن معاً واپس آ کر بیٹھ گئی یہاں تک کہ اس کا خاوند چلا گیا اور اس کے جانے کے بعد وہ بھی اس کے گھر چلی گئی تو اس شخص کی قسم نہیں ٹوٹی، بشرطیکہ وہ عورت اسی حال میں رہی ہو جس حال میں باہر جانے کا ارادہ کیا تھا۔ ہاں اگر اس نے وہ کپڑے اتار لیے اور بیٹھ گئی تو اس شخص کی قسم ٹوٹ جائے گی۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں جس بات کی قسم کھائی تھی وہ گھر سے نہ نکلنا تھا یعنی (نکلنے کا عمل) ترک کرنا۔ اور یہ بات ثابت ہوگئی کہ گھر سے نکلنے کے برعکس وہ گھر میں ٹھہری رہی۔ اب درآنحالیکہ وہ گھر سے نکلنے کی بجائے جس کے خلاف اس شخص نے قسم اٹھائی تھی گھر میں بیٹھ رہی تو وہ شخص حانث نہ ہوگا کیونکہ باہر جانے کا فعل اس سے سرزد نہیں ہوا خواہ اپنی حالت (تیاری کی) اس نے بدلی ہو یا نہ بدلی ہو۔ اس کے برخلاف دوسری صورت جس میں قسم کی بنیاد خاوند کے گھر جانے پر تھی، یہ فعل مثبت نوعیت کا تھا جو متحقق نہیں ہوتا جب تک کے عمل میں نہ آ جائے۔ تو جب اس کی تیاری کر لی تو اس کا عمل میں لانا مقصود ہوا۔ رہا اس کا (واپس آ کر) بیٹھ جانا سو یہ تو خاوند کے انتظار میں تھا اور جانے کے ارادے ہی سے بیٹھی تھی۔ اس کا مقصد سرتابی نہ تھا، بلکہ وہ اسی کام کا تہیہ کیے ہوئے تھی۔ لیکن اس صورت میں (حانث نہ ہونے کی) یہ شرط ضرور ہے کہ بیوی کی حالت سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ گویا وہ اسی کام میں (یعنی جانے کی تیاری میں) لگی ہوئی ہے، سرتابی نہیں ہے۔ ہاں اگر اس کی حالت بدل گئی اور اس کام کے کرنے سے سرتابی کا اظہار کیا (تو وہ شخص حانث ہو جائے گا)

واضح ہو کہ اس قسم کو 'یمین الفور' (یعنی وہ قسم جو فوری عمل کی متقاضی ہو) کہتے ہیں اور فوری عمل کا وقت گھڑی بھر کے اندر ہے۔ جس بات کے کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھائی ہے اس کے لحاظ سے قسم کی تین قسمیں ہیں:

یمین مؤبدہ یا مطلقہ (قسم دائمی یا قسم بلا قید) لفظاً اور معناً

یمین مؤقتہ (قسم بقید وقت) لفظاً و معناً اور

وہ یمین (قسم) جو لفظاً مؤبدہ ہو اور معناً مؤقتہ ہو (یعنی لفظ کے اعتبار سے دائمی اور مفہوم کے اعتبار سے بقید وقت

ہو) اور یہی دراصل یمین فور ہے، لہٰذا اس میں حال (وقت موجودہ) کی پابندی ہے کیونکہ اس قسم کی بنا کسی امر حال (فوری) پر ہے۔ اس کی مثال اوپر آچکی ہے۔ یا پھر (یہ صورت ہو کہ) وہ قسم کسی ایسے بات کے جواب میں کھائی گئی۔ جس بات کا تعلق حال (موجودہ وقت) سے ہو مثلاً کسی نے دوسرے شخص کو کہا کہ ''آ ؤ میرے ساتھ ناشتہ کرلو!'' اس کے جواب میں اس شخص نے کہا ''اگر میں ناشتہ کروں تو میری بیوی پر طلاق''۔ اب جہاں تک اس قسم کے الفاظ کا تعلق ہے وہ مطلق ہیں اس میں وقت کی کوئی قید نہیں ہے، لیکن مفہوم کے اعتبار سے اس میں زمانہ حال کی قید ہے کیونکہ یہ قسم اس بات کے جواب میں ہے جو کسی نے کہی تھی کہ ''میرے ساتھ ناشتہ کرلو'' لہٰذا یہ قسم اسی صورت میں ٹوٹے گی جب کہ فوری طور پر اس شخص کے ساتھ ناشتہ کیا جائے۔ اگر اس نے تنہا ہی ناشتہ کرلیا تو حانث نہ ہوگا، خواہ کھانا وہی ہو جس کے لئے بلایا گیا تھا۔ ہاں اگر کہنے والے نے یوں کہا ہو کہ آ ؤ میرے ساتھ ناشتے میں یہ چیز (مثلاً نہاری) کھالو اور اس نے ناشتہ نہ کرنے کی قسم کھائی تو اس چیز کے کھانے سے جس کے لئے بلایا گیا تھا، حانث ہو جائے گا (خواہ علیحدہ کھائے)۔ اور اگر کسی نے کہا کہ بخدا آج میں ناشتہ نہیں کروں گا تو محض ناشتہ کرنے سے حانث ہو جائے گا (خواہ کچھ بھی کھائے)، کیونکہ جواب میں جو کچھ کہا گیا وہ (عملی حیثیت سے) کچھ زیادہ پابندی تھی، اور وہ ایک مستقل قسم کی حیثیت ہوگئی (جوابی حیثیت نہیں رہی)۔ ہاں اگر اس کی نیت (مستقل قسم کی) نہ رہی ہو (بلکہ جوابی حیثیت سے یہ کہا ہو) تو دیانتاً اس کی بات مان لی جائے گی۔

اگر قسم میں فوری عمل کے لئے کوئی قرینہ نہ ہو، جیسا کہ سابقہ مثالوں میں ہے، تو لفظ اذا (یعنی جب) کو فوری عمل کے لئے اور لفظ 'ان' (اگر) کو تاخیر کے مفہوم میں لیا جائے گا۔ پس اگر کہا کہ جب ایسا کروں تو مجھ پر یہ ہے، تو لازم ہے کہ فوری طور پر قسم کو پورا کرلے، تاخیر کی تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ بخلاف اس کے لفظ 'جب' کی بجائے ''اگر'' استعمال کیا تو فعل مطلق مراد ہوگا۔ یہاں پر یہ مثال 'یمین فور' کے سلسلہ میں آ گئی ہے۔ دراصل اس کا 'محل' کھانے کی قسم کھانے کے بیان میں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر قسم کھائی کہ کسی گھر میں نہ جائے گا تو حمام، قہوہ خانہ، کارواں سرائے، دکان، ڈھابہ، بھٹی کانہ یا قید خانہ میں داخل ہونے سے قسم ٹوٹ جائے گی بشرطیکہ عام رواج کی رو سے گھر کا لفظ ایسی رہائش گاہ کے لئے خاص نہ ہوں جہاں لوگ اپنی بیویوں کے ساتھ رہتے ہوں، جیسا کہ آج کل اہل مصر میں یہ لفظ اسی مفہوم میں مشہور ہے۔ ایسی صورت ہو تو جب تک رہائشی مکان میں نہ داخل ہو قسم نہ ٹوٹے گی۔ اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص سے گھر میں نہیں ملوں گا، لیکن وہ اس شخص کے پڑوسی کے گھر گیا اور ناگاہ وہ شخص بھی وہاں موجود تھا جس سے نہ ملنے کی قسم کھائی تھی تو اس صورت میں وہ قسم ٹوٹ جائے گی بشرطیکہ (قسم میں) کچھ اور نیت نہ رہی ہو یا اس قسم کے لئے کوئی ایسی بساط (خاص سبب) نہ ہو جس کی تفصیل اوپر آ چکی ہے کیونکہ اس کے پڑوسی کا گھر اس کے اپنے گھر کی مانند ہے۔ ایک پڑوسی کا حق دوسرے پر ہوتا ہی ہے۔

واضح ہو کہ عربی لفظ ''بیت''، تعمیر کے علاوہ خیمہ (اونی چھولداری) کے معنی پر بھی مشتمل ہے، جب کہ خاص طور پر اس سے تعمیر شدہ گھر ہی مراد ہو یا پھر اس مفہوم کے لئے کوئی بساط (سبب یا قرینہ) ہونا چاہئے۔ مثلاً کسی نے دیکھا کہ کوئی ''بیت''، ساکنان بیت کے اوپر ڈھے پڑا؛ اس کو دیکھ کر کسی شخص نے قسم کھائی کہ میں اب کسی 'بیت' میں نہ رہوں گا تو اس قسم

میں (جو بیت کے منہدم ہو جانے کے باعث کھائی گئی) خصوصیت کے ساتھ تعمیر ہی مراد ہوگی۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں شخص سے وہ کسی گھر میں نہیں ملے گا اور قید خانہ میں جہاں وہ تھا اس کو بھی حکماً رکھا گیا اور قید خانہ میں جانے کا وہ سزاوار بھی تھا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ لیکن اگر اسے قید خانہ میں ناحق داخل کیا گیا تو حانث نہ ہوگا۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کے گھر نہ جاؤں گا، حالانکہ وہ اسی کے گھر میں ہے: اب اگر وہ وہیں پڑا رہا تو حانث ہو جائے گا، کیونکہ اسی صورت میں اس کا وہیں پڑا رہنا ایسا ہے جیسے کوئی اس میں (قسم کے بعد) پہلی بار داخل ہوا۔ لیکن اگر قسم کھائی کہ میں اس گھر میں نہیں جاؤں گا، حالانکہ اسی گھر میں ہے اور وہیں ٹھہرا رہا تو ٹھہرے رہنے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔

اگر قسم کھائی کہ کسی جانور پر سوار نہ ہوں گا، حالانکہ جانور پر سوار ہے یا یہ کہ لباس نہ پہنوں گا اور لباس پہنے ہوئے ہے یا کہ گھر میں نہیں رہوں گا حالانکہ گھر ہی میں رہتا ہے۔ اور قسم کے بعد بھی اسی طرح جانور پر سوار رہا، لباس پہنے رہا اور مکان ہی میں رہا لیکن ترک سکونت کرنا ممکن تھا تو حانث ہو جائے گا۔ اگر کوئی شخص مثلاً دو دن کی مسافت کے سفر میں ہے اور قسم کھائی کہ میں اس جانور پر سوار رہوں گا اور اس وقت بھی سوار ہے تو یہ قسم اسی صورت میں پوری ہوگی جب کہ پوری مسافت (اسی جانور پر) طے کر لی جائے۔ رات کے وقت اور حاجات ضروریہ کے لئے اترنے سے قسم میں خرابی نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ یہ لباس ضرور پہنوں گا اور اس وقت بھی پہن رکھا ہے تو یہ قسم جبھی پوری ہوگی کہ وہ لباس اتنے عرصہ تک پہنے رہے جتنے عرصہ تک اس کے پہنے رہنے کا تصور تھا۔

اگر اپنی بیوی کے بارے میں قسم کھائی کہ میری اجازت کے بغیر نہیں نکلے گی اور اسے کہہ دیا کہ میری اجازت کے بغیر باہر نہ جانا تو اگر اجازت دی اور بیوی کو اس اجازت کا علم تھا تو حانث نہ ہوگا، اور اگر اس طرح کہا کہ جب میں اجازت دوں تب ہی گھر سے جائیو تو اس عورت کو اجازت کا علم ہونا ضروری نہیں ہے لہٰذا اگر خاوند کی طرف سے اجازت تو تھی لیکن اس اجازت کا اسے علم نہ تھا اور وہ گھر سے باہر گئی تو اس شخص کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔

یاد رہے کہ اجازت کا واضح طور پر ہونا ضروری ہے، چنانچہ اگر مثلاً بیوی چلی گئی اور اس کے جانے کا اسے علم تھا لیکن منع نہیں کیا تو اس علم کو اجازت نہ سمجھا جائے گا۔ اگر قسم کھائی کہ میں اپنی بیوی کو مثلاً باپ کے گھر جانے کے سوا اور کہیں جانے کی اجازت نہ دوں گا۔ چنانچہ اس کی اجازت دے دی لیکن بیوی نے اس پر زیادتی کی کہ باپ کے علاوہ کسی اور کے گھر بھی گئی، خواہ باپ کے گھر جانے سے پہلے یا بعد میں یا (باپ کے گھر کی بجائے) کسی اور کے گھر چلی گئی۔ اب اگر اس خلاف ورزی کا علم خاوند کو نہیں ہوا یا اس وقت ہوا جب یہ خلاف ورزی ہو چکی تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ لیکن اگر اس کا علم اس وقت ہوا جب بیوی خلاف ورزی کرنا چاہتی تھی اور اس نے منع نہیں کیا تو قسم ٹوٹ جائے گی، کیونکہ اس صورت میں اس کا جان بوجھ کر (منع نہ کرنا) اجازت قرار دیا جائے گا۔ بہ خلاف پہلی صورت کے کہ اس کی خلاف ورزی کی محض اطلاع پانا اجازت دینا نہیں ہے۔ اس کی توجیہہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں قسم کو باقی رکھنے کا پہلو ہے، لہٰذا اسے برقرار رکھا جائے گا (کیونکہ اسے خلاف ورزی کا علم ہوا ہی نہیں) لیکن دوسری صورت میں قسم کے ٹوٹنے کا پہلو ہے (کیونکہ اس کی خلاف

ورزی ظاہر ہے لہٰذا معمولی سبب سے قسم ٹوٹ جائے گی (معمولی سبب یہ ہے کہ اس نے منع نہیں کیا)

اگر بیوی کے بارے میں قسم کھائی کہ وہ میری اجازت کے بغیر نہیں نکلے گی۔ پھر اس نے باپ کے گھر جانے کی اجازت دے دی اور بیوی نے یہ زیادتی کی کہ اپنے بھائی کے گھر چلی گئی تو وہ شخص بقول معتمد حانث ہو جائے گا، خواہ اسے اس زیادتی کا علم ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔

اگر قسم کھائی کہ میں اس گھر میں نہ رہوں گا اور وہ گھر اسی کا تھا لیکن بعد میں کسی اور کے ہاتھ فروخت کر دیا اور پھر کرایہ پر یا عارضی طور پر اس میں رہنے لگا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ البتہ اگر قسم میں نیت یہ تھی کہ مالک خانہ ہونے کی حیثیت سے نہیں رہے گا تو (کرایہ پر) رہنے سے حانث نہ ہوگا جب کہ اس کا مالک کوئی اور شخص ہو گیا ہو۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کے اس گھر میں نہیں رہے گا۔ اور اب اس شخص نے یہ گھر کسی اور کو فروخت کر دیا اور جب دوسرے شخص نے اسے خرید لیا تب اس میں آ کر رہا تو حانث ہو جائے گا۔ البتہ اگر یہ نیت تھی کہ جب تک اس گھر کا مالک فلاں شخص ہوگا اس میں نہ رہے گا تو چونکہ اس کا مالک کوئی اور ہو گیا ہے تو اس میں رہنے سے حانث نہ ہوگا۔ ان دونوں مسئلوں میں حانث ہونے کا سبب یہ ہے کہ لفظ 'اس' (اسم اشارہ) سے گھر کی تعیین کر دی گئی تھی اور یہ تعیین قبضہ منتقل ہونے کی وجہ سے ختم نہیں ہو جاتی۔ ہاں اگر یہ قسم ہو کہ فلاں شخص کے گھر میں نہ رہے گا اور اسم اشارہ سے اس گھر کا تعین نہ کیا جائے اور وہ گھر اس کی ملکیت سے خارج ہو جائے تو اس میں رہنے سے قسم نہ ٹوٹے گی بشرطیکہ نیت بھی اس خاص گھر کی نہ رہی ہو۔ (اگر اسی گھر کی نیت ہو) تو اس صورت میں نیت پر عمل درآمد ہوگا۔

اگر قسم کھائی تھی کہ اس گھر میں داخل نہ ہوگا، لیکن وہ گھر گر کر پیوند زمین ہو گیا اور راستہ بن گیا تو وہاں پر آنے سے قسم نہ ٹوٹے گی۔ ہاں اگر اسی جگہ دوسرا گھر بنا لیا گیا تو اس میں داخل ہونے سے قسم ٹوٹ جائے گی اور اس مکان کے کھنڈر میں گزرنے سے بھی قسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص سے گھر کے اندر نہیں ملے گا اور مسجد میں ملنا ہوا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ شرعاً مسجد کا تو مطلب ہی یہ ہے کہ اس میں آیا جائے لہٰذا یہ تسلیم کر لیا جائے گا کہ قسم کھانے والے نے مسجد کا ارادہ قسم میں نہیں کیا تھا۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں شخص کے پاس نہیں جاؤں گا اور وہ شخص خود اس کے پاس آ گیا تو قسم نہیں ٹوٹے گی، اگرچہ اس کے پاس بیٹھا رہے، کیونکہ قسم کھانے والا (قسم کے بموجب) اس شخص کے پاس نہیں گیا۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر میں نہیں ٹھہروں گا اور اسی گھر میں ٹھہرا ہوا ہے تو اس سے منتقل ہو جانا واجب ہے۔ اگر اس میں ایک رات بھی ٹکا رہا تو حانث ہو جائے گا، بشرطیکہ وہاں سے چلا جانا ممکن رہا ہو۔ البتہ اگر کسی ظالم یا چور کے اندیشہ سے اور جگہ جانا ممکن نہ تھا تو قسم نہیں ٹوٹتی تاہم کسی مناسب گھر کا نہ ملنا یا بہت زیادہ کرایہ کا گھر ملنا وہیں پر ٹکے رہنے کا عذر نہیں ہے، بلکہ واجب ہے کہ کسی اور گھر میں خواہ وہ ادنیٰ چادر کی چھولداری ہو منتقل ہو جائے۔ اگر دو چار روز اس لئے ٹھہرنا پڑ جائے کہ بغیر کسی غیر معمولی تاخیر کے وہ اپنا سامان وہاں سے منتقل کر سکے تو حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح سامان کے لئے بار برداری کا بندوبست نہ ہو سکنے کے باعث کچھ ٹھہرنا پڑا تو حانث نہیں ہوگا۔

واضح ہو کہ گھر سے جانے کے بعد اگر دوسری بار پھر بہ غرض رہائش واپس آ گیا تو قسم ٹوٹ جائے گی، کیونکہ ان الفاظ کی قسم عام مفہوم رکھتی ہے۔ لیکن اگر ان الفاظ میں قسم کھائی کہ اس گھر سے ضرور منتقل ہو جاؤں گا اور منتقل ہو گیا لیکن نصف ماہ گزارنے کے بعد پھر واپس آ گیا تو جائز ہے۔ یہی حکم بقول معتمد ان الفاظ میں قسم کھانے کا ہے کہ اس گھر میں ہرگز ٹھکانہ رہوں گا اور یا اس گھر میں اقامت نہ رکھوں گا۔ اگر ان الفاظ میں قسم کھائی ہے تو گھر میں ٹھہرے رہنے سے قسم نہ ٹوٹے گی؛ ہاں اگر مدت قیام کی میعاد مقرر کر دی تھی تو اسی کے مطابق عمل درآمد ہو گا، کیونکہ اگر کسی نے یوں کہا تھا کہ قسم اللہ کی میں ایسا ضرور کروں گا تو ایسی قسم سے تاخیر کا مفہوم نکلتا ہے، فوری عمل درآمد کا مفہوم نہیں ہے۔

اگر قسم کھائی کہ اس گھر میں فلاں شخص کے ساتھ سکونت نہ رکھوں گا، حالانکہ فی الوقت وہ اس کے ساتھ ہی سکونت پذیر ہے تو اب اگر ان دونوں میں سے کوئی وہاں سے منتقل نہ ہو جائے جس سے اکٹھے رہنے کا عام مفہوم باقی نہ رہے یا دونوں کے درمیان کوئی دیوار نہ کھڑی کر لی جائے قسم پوری نہ ہو گی۔ اب خواہ یہ دیوار مستحکم ہو مثلاً پتھر سے بنائی گئی ہو یا اینٹ (خشت پختہ) وغیرہ سے یا کمزور ہو، مثلاً کھجور کی ٹہنیوں سے بنائی گئی ہو، اور یہ عمل (دیوار کا بنا لینا) اس صورت میں جب کہ یہ کہا ہو کہ میں اس کے ساتھ ایک گھر میں نہیں رہوں گا زیادہ بہتر ہو گا۔

اگر یہ قسم کھائی ہو کہ اس شخص کے پاس نہیں رہوں گا اور دونوں ایک ہی محلہ میں رہتے ہوں تو ضروری ہو گا کہ اس محلہ سے نقل مکانی کر جائے قطع نظر اس کے کہ اس نے صرف پاس نہ رہنے کی قسم کھائی ہو یا یوں کہا ہو کہ اس محلہ میں نہ رہوں گا۔

اگر قسم کھائی کہ میں اس بستی میں اس کے ساتھ نہیں رہوں گا تو واجب ہو گا کہ (وہاں سے نکل کر) ایسی جگہ سکونت اختیار کرے جو اس سے (کم از کم) ایک فرسخ کے فاصلہ پر ہو۔ اگر ان الفاظ سے کہ ''اس کے ساتھ نہ رہوں گا'' یہ نیت رہی ہو کہ اس سے دور رہوں گا اور پھر اس سے میل جول رکھا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ اگر عورتوں اور بچوں کے درمیان جھگڑے کے باعث یہ قسم کھائی تھی تو اس شخص سے ملنے میں قسم نہ ٹوٹے گی تاوقتیکہ میل جول اتنا نہ بڑھا لیا جائے جسے عام طور پر زیادہ سمجھا جاتا ہو اگر میل جول زیادہ بڑھا لیا تو حانث ہو جائے گا۔

اگر کسی گھر میں نہ رہنے کی قسم کھائی اور وہاں سے نکل گیا لیکن اپنا سامان اسی میں محفوظ کر کے رکھ گیا تو حانث ہو جائے گا۔ لیکن اگر گھر میں نہ رہنے کی قسم کھائی اور کسی قدر سامان اکٹھا کر کے رکھ گیا تو قسم نہ ٹوٹے گی کیونکہ سامان کا اکٹھا کر کے رکھنا سکونت کرنا نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس گھر میں نہ رہوں گا اور بغیر کسی مجبوری کے وہیں ٹھہرا رہا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ اگر وہ گھر مستقل وطن کے طور پر ہے تو لازم ہو گا کہ فوراً کسی اور جگہ منتقل ہونے کی نیت سے وہاں سے نکل جائے۔ اگر مستقل رہائش گاہ نہ بنایا ہو، بلکہ گاہے گاہے اس میں آتا ہو تب بھی فوراً نکل جانا لازم ہے لیکن یہ نیت ضروری نہیں اور جب اس طرح اس گھر سے نکل جائے تو خواہ اس کا سامان اور کنبہ اس میں موجود ہو یا نہ ہو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اگر کسی عذر سے مثلاً اپنا سامان اکٹھا کرنے کے لئے یا گھر والوں کو باہر لے جانے کے لئے یا لباس پہننے کے لئے یا گھر کے

دروازوں کو بند کرنے کے لئے یا جان و مال کے اندیشہ سے یا کسی شخص کے رکاوٹ ڈالنے کے باعث ٹھہرنا پڑ گیا تو قسم نہیں ٹوٹے گی بجز اس صورت کے جب کہ ان کاموں کے لئے کسی شخص کو اپنی بجائے مناسب اجرت پر لگا سکتا ہو (تو ٹھہرنے سے حانث ہو جائے گا) لیکن اپنے بجائے کسی اور شخص کو اس کام پر لگانے کے لئے یہ شرط لازم نہ ہوگی جب کہ وہ سامان ایسا ہو جسے دوسروں سے مخفی رکھنا ضروری ہو۔ یہ صورت ہو تو ایسا سامان نکالنے کے لئے خود ہی ٹھہر جائے تو قسم نہیں ٹوٹے گی ا اگر چہ کوئی اور شخص اس کام کے لئے لگایا جا سکتا ہو۔

اگر کسی شخص کے ساتھ نہ رہنے کی قسم کھائی حالانکہ دونوں ایک ساتھ رہتے ہوں تو قسم کے بعد اگر اس شخص کے ساتھ رہا تو حانث ہو جائے گا۔ البتہ اگر قسم کھانے کے بعد دونوں کے درمیان ایک دیوار کی تعمیر میں لگا رہا تو بقول راجح اس (توقف) سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کے ساتھ نہ رہوں گا لیکن کسی خاص جگہ کا تعین نیت میں نہیں تھا تو خواہ کسی جگہ بھی اس شخص کے ساتھ رہا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ البتہ اگر ایک سرائے میں دو گھر الگ الگ ہوں خواہ وہ گھر چھوٹے چھوٹے ہوں اور باہم ملے ہوئے ہوں اور زینہ ایک ہی ہو تو (ان میں رہنے سے) قسم نہیں ٹوٹے گی۔ پس اگر دونوں الگ الگ حجرے میں رہیں اور ان کے مرافق (مشترکہ اغراض کے شعبے) مثلاً باورچی خانہ، حمام، اور زینہ مشترکہ ہوں تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر میں نہیں جائے گا حالانکہ اسی گھر میں موجود ہے یا یوں کہا کہ اس گھر سے باہر نہ جاؤں گا حالانکہ باہر ہے اور یا یہ کہا کہ پاک نہ ہوگا حالانکہ پاک ہے، یا یہ کہ خوشبو نہ لگائے گا حالانکہ خوشبو لگا رکھی ہے کیونکہ (قسم کے بعد یہ کام اس نے نہیں کیا بلکہ) یہ کیفیت پہلے سے چلی آ رہی ہے اور کام پہلے ہی سے جاری ہے اسے بالعموم اب کرنا نہیں کہا جا سکتا۔ اس مسئلہ میں قاعدہ یہ ہے کہ جس بات کی بابت قسم کھائی ہے اور وہ ایسی بات ہے جو کچھ عرصہ تک جاری رہتی ہے اور اس کے لئے وقت کی تعیین ہو سکتی ہے۔

جیسے کھڑا ہونا، بیٹھنا، ٹھہرنا، سوار ہونا لباس پہننا، اور شریک کار ہونا وغیرہ تو وہ کام جس کے نہ کرنے کی قسم کھائی ہے اس کے ہونے سے قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ ان کاموں کے جاری رہنے کا ایک عرصہ ہوتا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ میں گھڑی بھر تک کھڑا رہا، ایک دن بیٹھا رہا ایک ماہ تک ٹھہرا اور سال بھر تک شریک کار رہا۔ تو گویا اس عرصہ کے دوران وہ کام ہوتا رہا (لہذا اگر اس کے نہ کرنے کی قسم کھائی تھی تو وہ ٹوٹ گئی)۔ لیکن اگر وہ بات جس کی قسم کھائی ہے کچھ عرصہ تک جاری رہنے والی نہیں اور اس کا وقت کے اندازے سے تعلق نہیں ہے جیسے داخل ہونا اور باہر آنا وغیرہ امور جو اوپر ذکر کئے گئے تو ان کے ہونے سے قسم نہیں ٹوٹتی (کیونکہ یہ کام ایک عرصہ تک نہیں ہوتے رہتے کہ قسم کے وقت ان کا کرنا ثابت ہو)۔

اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں روزہ نماز نہیں کروں گا حالانکہ وہ روزے سے ہے اور پابند نماز بھی ہے تو اس کے جاری رکھنے سے قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ ان دونوں کاموں میں اگرچہ وقت کا استمرار ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کہ میں نے مہینے بھر تک روزہ رکھا اور ایک دن نماز پڑھی لیکن ان امور کا جس چیز پر انحصار ہے وہ نیت ہے اور نیت میں مقدار وقت کو دخل نہیں ہے کیونکہ نیت کا فعل جاری نہیں رہتا پس روزہ دار اگر کہے کہ میں روزہ نہ رکھوں گا اور روزے کی نیت پہلے ہی ہو چکی

ہے تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔

اگر کوئی شخص کسی امر کے جاری رکھنے کے باعث حانث ہو جائے اور پھر قسم کھائے کہ اس کام کو دوبارہ نہیں کرے گا اور وہ کام جاری ہے تو اس پر ایک کفارہ اور لازم ہوگا کیونکہ پہلی قسم پہلے ہی کام جاری رکھنے کے باعث ختم ہو گئی تھی۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کے ساتھ کاروبار میں شریک نہ ہوگا۔ حالانکہ وہ اس کا شریک کار ہے، تو اس شرکت کو جاری رکھنے سے حانث ہو جائے گا۔

اگر قسم کھائی کہ اس مکان کی ملکیت میں وہ اپنے بھائی کا شریک نہ ہوگا اور ان کا باپ مر گیا اور مکان کی ملکیت ورثہ کے طور پر ان دونوں میں منتقل ہو گئی تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی، بشرطیکہ اس کی تقسیم کا اختیار ہو اور تقسیم نہ کی جائے۔ اگر اس کی تقسیم نہ ہو سکتی ہو تو مجبوری کے باعث قسم نہیں ٹوٹے گی۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کے گھر میں نہ جائے گا لیکن ناوانستگی میں اس کے گھر میں گیا اور اس شخص کو پہچانتا نہ تھا تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ میں فلاں شخص کو سلام نہ کروں گا لیکن اندھیرے میں اسے نہ پہچانا اور سلام کیا تو قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ قسم پر گرفت ہونے کی شرط یہ ہے کہ جس بات کی قسم کھائی ہے اس بات کو جان بوجھ کر قصداً اور اپنے ارادے سے کرے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی گھر میں نہ جانے کی قسم کھائی تو کسی بھی حالت میں اس کے اندر جانے سے قسم ٹوٹ جائے گی خواہ چل کر گیا ہو یا سواری پر، یا کوئی اٹھا کر اسے لے جائے یا خود کو اس گھر کے قریب پانی کے بہاؤ پر ڈال دے اور پانی بہا کر اسے گھر میں ڈال دے یا دیوار پھاند کر یا نقب لگا کر یا روشن دان یا دروازے وغیرہ سے داخل ہوا ہو۔ (بہر صورت قسم ٹوٹ جائے گی) اور گھر میں داخل ہونے سے قسم اسی صورت میں ٹوٹے گی جب کہ اپنے اختیار سے قصداً داخل ہوا ہو۔ اگر مجبوراً وہ گھر کے اندر آیا مثلاً کسی نے مار پیٹ کر یا اس کا مال چھین کر اسے زبردستی گھر میں دھکیل دیا۔ یا قتل کی دھمکی دی یا ایسی ہی کسی اور بات سے مجبور ہو کر اسے گھر میں داخل ہونا پڑا تو قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ یہ بات پہلے بتائی گئی ہے کہ قسم نہ ٹوٹنے کی شرط یہ ہے کہ مجبوری سے وہ کام کرنا پڑا ہو۔ چنانچہ اگر کوئی شخص اسے اٹھا کر اس کی اجازت کے بغیر گھر کے اندر لے آیا اور اسے باز رکھنا ممکن تھا لیکن باز نہ رکھا تو حانث ہو جائے گا ورنہ نہ ہوگا۔ اگر مجبوری دور ہو جائے اور پھر بھی وہ اس کام پر قائم رہے تو حانث ہو جائے گا۔

اگر قسم کھائی کہ گھر میں نہیں رہے گا، حالانکہ وہ گھر ہی میں ہے یا یہ کہا کہ فلاں شخص کے ساتھ نہ رہے گا حالانکہ اسی کے ساتھ رہتا ہے اور (قسم کے بعد) فوراً ہی باہر نہیں آ جاتا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ ہاں اگر باہر نکلنے میں اسے اپنی جان کا خطرہ ہے تو اسی جگہ ٹھہرا رہے، یہاں تک کہ باہر آنا ممکن ہو جائے کیونکہ ضرر سے بچنے کے لئے (قسم کے بعد بھی) اس گھر میں ٹھہر جانا منع نہیں ہے۔

واضح ہو کہ گھر کو چھوڑ کر باہر آنے کے لئے معمولی طریقے پر عمل ہونا چاہئے یہ ضروری نہیں ہے کہ (رات کو قسم کھائی ہے تو) رات ہی کو گھر سے باہر آ جائے۔ اور اگر اس گھر میں کنبہ اور سامان بھی ہو تو ان کو لئے بغیر ہی گھر سے نکل آیا تو قسم

ٹوٹ جائے گی۔ غرض یہ لازم ہے کہ (قسم پوری کرنے کے لئے) اپنے کنبے اور سامان کے ساتھ نکلے۔ البتہ اگر بیوی ساتھ نکلنے سے انکار کرے اور اسے نکلنے پر مجبور کرنا ممکن نہ ہو یا افراد کنبہ اس کے ساتھ نکلنے سے انکار کر دیں اور انہیں نکلنے پر مجبور کرنا اس کے بس میں نہ ہو اور ناچار اکیلا ہی گھر سے نکل آیا تو قسم پوری ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر وہاں پر ٹھہرنے کے لئے اسے مجبور کیا جائے یا آدھی رات کو ایسے وقت میں قسم کھائی ہو کہ اس وقت کوئی اور ٹھکانا دستیاب نہ ہو سکے یا دوسرا مکان کرایہ پر لینا دشوار ہو، یا اس مکان کا دروازہ باہر سے بند کر دیا گیا ہو اور اسے کھولنا بس میں نہ تھا ناچار وہیں ٹھہرنا پڑا لیکن نیت نکلنے کی رکھی تب بھی قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اسی طرح اس غرض سے بھی کچھ دیر ٹھہرنے میں قسم نہیں ٹوٹے گی جب کہ گھر چھوڑنا تو شروع کر دیا ہو لیکن کنبہ اور سامان کو نکالنے میں بغیر سستی کئے توقف کرنا پڑا خواہ اس میں چند روز لگ جائیں۔ اور یہ بھی لازم نہیں ہے کہ آرام کے معمولی اوقات میں یا نماز کا وقت ہو تب بھی باہر نکل جائے، نیز اس گھر میں کسی مریض کی دیکھ بھال کے لئے آنے سے بھی قسم نہیں ٹوٹے گی۔ کیونکہ مزاج پرسی کے لئے جانا رہائش کرنا نہیں ہے۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کے ساتھ نہیں رہوں گا پھر (جدا جدا رہنے کے لئے) درمیان میں ایک دیوار کھڑی کرنے کے لئے وہاں پر ٹھہرنا ہوا تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اور اگر ایک گھر میں دو حجرے ہوں اور ہر ایک کا دروازہ اور زینہ (یا ڈیوڑھی) جدا جدا ہوں اور دونوں الگ الگ حجروں میں رہیں تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ لیکن یہ تمام مسائل اسی صورت میں ہیں جب کہ قسم کے ساتھ کوئی نیت نہ ہو یا اس قسم کے کھانے کی کوئی ایسی بات ہو جسے سبب قرار دیا جا سکے۔ اگر قسم کھائی کہ اس شہر سے نکل جاؤں گا اور کنبے کو لئے بغیر تنہا شہر سے چلا گیا تو قسم پوری ہو گئی (یعنی نہیں ٹوٹی) بخلاف اس صورت کے جب کہ یہ قسم کھائی کہ اس گھر سے نہیں نکلے گا (اور اکیلا نکلا تو قسم ٹوٹ جائے گی)۔

اگر شہر سے نکلنے کی قسم کھائی تھی اور نکل گیا تو وہ پھر دوبارہ آ سکتا ہے حانث نہ ہوگا۔

اگر قسم کھائی کہ گھر میں داخل نہ ہوگا اور اسی گھر میں ہے تو حانث ہو جائے گا اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص قسم کھائے کہ سواری نہ کروں گا درانحالیکہ وہ سوار ہے، یا لباس نہیں پہنوں گا درانحالیکہ لباس پہنے ہوئے ہے یا یہ کہا کہ کھڑا نہ ہوگا یا یہ کہ نہیں بیٹھوں گا، یا ستر نہ ڈھکوں گا، یا قبلہ رخ نہ ہوں گا، حالانکہ اسی حال میں ہے تو ان امور میں سے جس کی بابت قسم کھائی ہے اسی حال میں قائم رہنے سے حانث ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ فلاں چیز کو نہ لے گا اور اسے لئے رکھا یا یہ کہ فلاں کے ساتھ شریک کار نہ ہوگا اور شرکت جاری رکھی تو قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ کسی کام کو جاری رکھنا اسے کرنے لگنے کے ہم معنی ہے۔ اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کے پاس گھر کے اندر نہیں جائے گا اور ہوا یہ کہ وہ شخص خود ہی اس کے ہاں آ گیا اور قسم کھانے والا اسی کے ساتھ ٹھہرا رہا تو قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ کسی کام پر قائم رہنا اس کے کرنے لگنے کے برابر ہے۔ البتہ اگر قسم کھانے والے کی نیت کچھ اور ہے یا اس قسم کا کوئی سبب ہو تو اسی کے مطابق عمل ہوگا، جیسا کے پہلے بتایا گیا۔

اگر قسم کھائی کہ کسی گھر میں بھی داخل نہ ہوگا اور مسجد میں یا کعبہ یا حمام یا کسی اونی یا چرمی چھولداری یا خیمے میں داخل ہوا تو قسم ٹوٹ جائے گی خواہ قسم کھانے والا شہری ہو یا دیہاتی ہو۔ لیکن اگر گھر کی ڈیوڑھی یا گھر کے سامنے والے چبوترے میں داخل ہو تو حانث نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ گھر نہیں ہے۔ البتہ اگر اس کی نیت میں یہ رہا ہو یا اس کی قسم کے ساتھ کوئی سبب وابستہ

کسی سے ترک کلام وغیرہ کی قسم کھانے کا بیان

اس کے متعلقہ مسائل از روئے مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

ہو تو اس کے مطابق عمل ہوگا۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کے گھر میں داخل نہ ہوگا اور ایسے گھر میں داخل ہوا جس کا وہ مالک ہے تو قسم ٹوٹ جائے گی، خواہ وہ خود اس گھر میں رہتا ہو یا کسی کو کرائے پر دے رکھا ہو۔ اسی طرح اگر ایسے گھر میں داخل ہوا جو اس نے کرائے پر لے رکھا ہے گو اس کا مالک نہیں ہے تب بھی حانث ہو جائے گا۔ ہاں اگر وہ گھر عاریتاً اس کے پاس ہو تو اس میں جانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ عاریتاً لی ہوئی شے سے فائدہ اٹھانے والا مالک نہیں ہو جاتا۔ ایسی صورت میں وہ گھر اس کا نہ ہوگا۔ اور اگر قسم کھائی تھی کہ جہاں وہ رہتا ہے اس گھر میں نہیں جاؤں گا تو ہر ایسے مکان میں جہاں وہ رہتا ہو داخل ہونے سے قسم ٹوٹ جائے گی۔ خواہ وہ مکان کرائے پر لیا ہو یا عاریتاً لے رکھا ہو، یا مشترکہ ہو۔ لیکن ایسے گھر میں جانے سے نہیں ٹوٹے گی جس میں وہ نہ رہتا ہو اگرچہ وہ اس کا مالک ہو۔ اگر قسم کھائی کہ میں کسی ایسے گھر میں نہ جاؤں گا جس کا یہ مالک ہو تو اس کے کرائے پر لئے ہوئے مکان میں جانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اگر کسی گھر میں نہ جانے کی قسم کھائی اور اس کی چھت پر آیا تو قسم ٹوٹ جائے گی لیکن اس گھر کی دیوار یا دروازے کی محراب پر کھڑے ہونے سے حانث نہ ہوگا بجز اس صورت کے جب کہ اس کی قسم کا تعلق کسی سبب سے ہو تو اس سبب کو ملحوظ رکھنا لفظ کے عام معنی پر مقدم ہوگا۔ چنانچہ اگر قسم کھانے کی غرض اس گھر والوں سے قطع تعلق کرنا اور ان کی شکل نہ دیکھنا تھا اور اس گھر کی چھت پر سے جو راستہ تھا اس سے گزر کر گیا تو قسم نہ ٹوٹے گی۔ یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ قسم کھانے کے سبب کا لحاظ کرنا لفظ کے عام مفہوم پر مقدم ہوگا۔ اسی طرح اگر قسم اس نیت سے کھائی تھی کہ گھر کے اندرونی حصے میں داخل نہ ہوگا تو اس کی چھت پر سے گزرنے میں حانث نہ ہوگا، کیونکہ نیت لفظ کے عام مفہوم کو خاص کر دیتی ہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا نہ اسے کچلے گا اور نہ اس کے اندر جائے گا اور وہاں سواری پر یا پیدل چل کر داخل ہوا تو قسم ٹوٹ جائے گی، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر قسم کھائی کہ تمام ایام تمام مہینے اور تمام سالوں میں فلاں شخص سے کلام نہ کروں گا تو زمانۂ مستقبل میں کسی وقت بھی اس شخص سے بات کی تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ قسم میں کوئی نیت نہ ہو۔ اگر اس قسم کے ساتھ کسی مقررہ مدت کی نیت کی تو درست ہوگا اور اگر ایام، شہور اور سنین (یعنی دنوں، مہینوں اور سالوں) کے الفاظ بصورت نکرہ قسم میں استعمال کیے، یعنی دنوں مہینوں اور سالوں تک اس سے نہ بولوں گا اور تین دن۔ تین مہینے اور تین سال تک کلام نہ کیا تو قسم پوری ہوگئی تین ماہ یا تین سال سے کم عرصہ میں کلام کیا تو قسم ٹوٹ جائے گی واضح ہو کہ اگر قسم دن کے وقت کھائی تھی تو اس دن کو قسم کے دنوں میں شمار نہیں کیا جائے گا اور بولنا اسی روز سے بند ہوگا۔ اگر یہ قسم رات کے وقت کھائی تھی تو قسم کے ایام اگلے روز سے شمار ہوں گے۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص سے ترک کلام کرے گا۔ لیکن اسے کے لئے نہ کوئی مدت مقرر کی اور نہ کوئی مدت سمجھی جاسکی تو اس کی مدت تین دن قرار دی جائے گی۔ پس اس عرصے کے بعد اگر بات کی تو قسم پوری ہو جائے گی کیونکہ شرعاً تین دن سے زیادہ ترک کلام کی اجازت نہیں ہے (اس باب میں) قول راجح یہی ہے۔ بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ ایک ماہ تک کلام نہ کرے کیونکہ بالعموم اتنے ہی عرصے کے لئے یوں کہا جاتا ہے۔

اگر قسم کھائی کہ لا یکلمہ حینا (یعنی مدت تک آس سے نہیں بولے گا) تو لازم ہے کہ قسم کھانے والے دن سے ایک سال تک اس سے بات نہ کرے۔ اگر حین کا لفظ بصورت معرفہ (الحین) استعمال کیا تب بھی یہی حکم ہے۔ نیز اگر (حینا کی بجائے زماناً، عصراً اور دہراً کے الفاظ استعمال کئے، یعنی ایک زمانہ تک، ایک مدت تک اور ایک عرصہ تک نہیں بولے گا تب بھی لازم ہے کہ ایک سال تک نہ بولے۔

یہ مسئلہ اس بنا پر ہوگا کہ ان الفاظ کا استعمال سال بھر کے عرصہ کے لئے رائج ہو، بصورت دیگر کم سے کم مدت جس پر وہ لفظ از روئے لغت صادق آتا ہو مراد ہوگی۔

اگر قسم میں الزمان، العصر، الدہر کے الفاظ 'ال' حرف تعریف کے ساتھ استعمال کئے گئے، یعنی یوں کہا کہ تمام زمانہ یا تمام مدت اور یا تمام عرصہ بات نہ کروں گا تو لازم ہو جائے گا کہ کبھی بات نہ کرے۔

اگر قسم کھائی کہ وقتوں تک یا ایک زمانہ تک یا ایک عرصہ تک یا مدتوں تک بات نہ کروں گا تو لازم ہوگا کہ تین سال تک بات نہ کرے۔

اگر کسی شخص سے بات نہ کرنے کی قسم کھائی تھی تو اس کو لکھنے سے حانث ہو جائے گا، خواہ یہ تحریر خود کوئی لکھے یا بول کر لکھوائے یا لکھنے کو کہے اور اس لکھے کو پڑھ کر سنا دیا جائے اور وہ سمجھ لے۔ یاد رہے کہ ایسی قسم لکھنے سے ٹوٹنے کی دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ تحریر اس شخص کے پاس جس سے نہ بولنے کی قسم کھائی ہے، پہنچ جائے، خواہ وہ شخص اسے پڑھے یا نہ پڑھے۔ (اس مسئلہ میں) بعض اصحاب مالکیہ کا کہنا ہے کہ (قسم ٹوٹنے کے لئے) یہ ضروری ہے کہ مکتوب الیہ اسے پڑھ لے یا کوئی اور شخص پڑھ کر اسے سنا دے۔ اگر وہ تحریر اس شخص تک نہیں پہنچی تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اگرچہ لکھتے وقت اس شخص تک پہنچانے کا ارادہ رہا ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ یہ تحریر قسم کھانے والے کی اجازت سے، خواہ اورا اجازت حکمی ہو، اس شخص کے پاس پہنچی ہو۔ (حکمی اجازت سے مراد یہ ہے کہ گو زبان سے اجازت نہ دی ہو لیکن طرز عمل سے اجازت سمجھی جائے) مثلاً قسم کھانے والے کو یہ معلوم ہوا کہ لے جانے والے کے پاس وہ تحریر ہے اور اس شخص کو دینے کے لئے وہ لے گیا ہے، اور اس علم کے باوجود اس نے کچھ نہیں کہا (تو یہ بھی اجازت ہی کے برابر ہے)۔ لیکن اگر کوئی تحریر لکھی اور نامہ بر کے حوالے بھی کی کہ اس شخص کو پہنچا دے، لیکن پھر بعد میں اسے جانے سے منع کیا، لیکن لے جانے والا باز نہ آیا اور وہ تحریر اسے لے جا کر دے دی تو قسم کھانے والے کی قسم نہیں ٹوٹی۔ اسی طرح اس صورت میں بھی کہ تحریر لکھی اور پھر اسے بھیجنے کا خیال ترک کر کے اس تحریر کو

پھینک دیا۔ مکتوب الیہ کو یہ بات معلوم ہوگئی اور اس نے لپک کر اس تحریر کو پڑھ لیا تب بھی قسم نہیں ٹوٹے گی۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ارادہ کیا اور قصداً الفاظ طلاق لکھ دیئے ہیں تو لکھنے کے ساتھ ہی وہ طلاق اس پر عاید ہو جائے گی۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ طلاق دینا صرف خاوند کا کام ہے، اس کے لئے بیوی کو مخاطب کرنے، اس کے سامنے ہونے کی ضرورت نہیں ہے، لیکن کسی سے بولنا محض بولنے والے کا کام نہیں ہے، اس کے لئے مخاطب کا موجود ہونا ضروری ہے، لہذا محض لکھنے سے قسم نہ ٹوٹے گی جب تک کہ شرائط مذکورہ نہ پائی جائیں۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص سے کلام نہ کروں گا اور کسی کی معرفت کچھ کہلا بھیجا تو جب وہ پیامی اس شخص کے پاس پہنچ جائے گا تب ہی قسم ٹوٹے گی۔ اگر پیامی وہ بات اس شخص تک نہ پہنچائے تو قسم نہیں ٹوٹے گی گو وہ خود اس کے پاس پہنچ گیا ہو۔ ہاں اگر اس شخص نے جس سے نہ بولنے کی قسم کھائی تھی یہ سن لیا کہ قسم کھانے والے نے کسی شخص کو اسے کچھ کہلا کر بھیجا ہے تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ اگر قسم کھانے والا کہے کہ میں نے بالمشافہہ گفتگو نہ کرنے کی قسم کھائی ہے تو اس کی بات کو جہاں تک تحریر بھیجنے یا پیغام پہنچانے کا تعلق ہے تسلیم کیا جائے گا اور دونوں صورتوں میں (یعنی تحریر بھیجنے یا پیغام پہنچانے سے) قسم نہیں ٹوٹے گی، خواہ قسم میں طلاق کا ذکر ہو یا نہ ہو۔ البتہ قاضی کے فیصلہ کا جہاں تک تعلق ہے اگر قسم طلاق یا عتاق سے وابستہ ہے تو اس کی بات کو نہ مانا جائے۔ (چنانچہ اگر کسی نے قسم کھا کر کہا کہ فلاں شخص سے بولوں تو میرا غلام آزاد ہے اور اس شخص کو کچھ لکھ بھیجا تو شرائط بالا کے ساتھ غلام آزاد ہو جائے گا اور اس کا یہ کہنا کہ میں نے بالمشافہہ گفتگو نہ کرنے کی نیت کی تھی تسلیم نہیں کیا جائے گا)۔

اگر قسم کھانے والے نے (فی الواقع) یہ نیت کی تھی کہ فلاں شخص سے دوبدو گفتگو نہ کرے گا تو تحریر بھیجنے یا زبانی پیغام بھیجنے کی دونوں صورتوں میں اس کی نیت کو مانا جائے گا اور اسی پر فتویٰ ہوگا۔ لہذا جب تک کہ دوبدو کلام نہ کرے حانث نہ ہوگا، خواہ قسم میں طلاق کی قید ہو یا نہ ہو۔ اور جہاں تک پیغام پہنچانے کا تعلق ہے قاضی کے فیصلہ میں بھی اس کی بات کو مانا جائے گا، لیکن تحریر کے باب میں قاضی اس کی بات تسلیم نہیں کرے گا۔

واضح ہو کہ اگر وہ شخص جس سے بات نہ کرنے قسم کھائی گئی خود ہی کوئی تحریر قسم کھانے والے کے پاس بھیجے اور وہ اسے پڑھ بھی لے تو صائب ترین اقوال (اس باب میں) یہ ہے کہ وہ حانث نہ ہوگا، کیونکہ یہ اس (قسم کھانے والے) کا بات کرنا نہیں ہے، بلکہ اس نے بات کی جس سے نہ بولنے کی قسم کھائی تھی۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں تحریر (یا کتاب) نہیں پڑھوں گا یا مطلقاً کچھ نہ پڑھنے کی قسم کھائی، لیکن نوشتہ کو دل میں پڑھ لیا زبان کو حرکت نہیں دی تو قسم نہیں ٹوٹی۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص سے بات نہ کرے گا اور پھر اشارے کے ساتھ بات کی جسے وہ سمجھ گیا تو اس صورت میں کہتے ہیں کہ اشارہ سے قسم نہیں ٹوٹتی اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ٹوٹ جاتی ہے۔

اگر کسی شخص سے بات نہ کرنے کی قسم کھائی تھی، لیکن اتنی دور سے اسے مخاطب کیا جہاں سے بالعموم آواز نہیں پہنچ سکتی تو قسم نہیں ٹوٹی۔ ہاں اگر وہ اتنا قریب ہے کہ وہاں تک عام طور پر آواز پہنچ جاتی ہے تو حانث ہو جائے گا اگرچہ اس شخص

نے کسی خاص وجہ سے یا کام میں مشغول ہونے یا نیند میں ہونے یا گراں گوش ہونے کے باعث اس بات کو نہ سنا، یعنی وہ امر مانع نہ ہوتا تو سن لیتا۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص سے بات نہ کروں گا اور اسے لقمہ دے دیا یعنی قرآن پڑھتے میں وہ شخص اٹک گیا اور اسے بتادیا، یا اس کی غلطی کو ٹھیک کر دیا تو قسم ٹوٹ جائے گی، خواہ یہ عمل نماز کے باہر کیا ہو یا نماز کے اندر۔ اور اگر یہ لقمہ دینا ضروری ہو بایں طور کہ جس سے بات نہ کرنے کی قسم کھائی ہے وہ امام ہو اور سورہ فاتحہ میں اٹک گیا تو اس پر واجب ہوگا کہ امام کو ٹوک دے، جیسا کہ نماز کے بیان میں بتایا گیا۔ اور اگر قسم کھائی تھی کہ فلاں شخص سے نہ بولے گا اور اس شخص نے لوگوں کے ساتھ نماز پڑھی جن میں قسم کھانے والا بھی شامل تھا اور اس نے نماز کا سلام پھیرنے کے وقت اس کے سلام کا جواب دیا تو قسم نہ ٹوٹے گی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ قسم کھانے والا نماز میں ان لوگوں کا امام ہو جس میں وہ شخص شامل ہے جس سے نہ بولنے کی قسم کھائی اور امام نے اپنی نماز ختم کر دینے کے ارادہ سے مقتدیوں پر سلام بھیجا جس میں وہ شخص بھی شامل تھا، خواہ دائیں جانب رہا ہو یا بائیں جانب اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ البتہ اگر نماز سے باہر سلام کیا تو قسم ٹوٹ جائے گی، کیونکہ سلام بھی عرفاً کلام ہی ہے۔ اب یہ سمجھ لینا چاہئے کہ نماز میں امام کو لقمہ دینے اور نماز میں اس کی طرف سلام پھیرنے میں جو فرق ہے وہ یہ ہے کہ لقمہ دینا گویا یوں کہنا ہے کہ یہ کہو، بخلاف سلام کے کہ اس کا یہ مفہوم نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص سے مدت یا عرصہ تک بات نہیں کروں گا اور یوں کہا لا اکلم فلاناً الحین او الزمان (معرفہ کے ساتھ) یعنی فلاں شخص سے تمام وقت یا تمام مدت نہ بولوں گا۔ اس میں الفاظ حین اور زمان کو معرف باللام کی صورت میں استعمال کیا یا حیناً اور زماناً بصورت نکرہ کہا (یعنی عرصہ تک یا مدت تک) بات نہ کروں گا، لیکن قسم کھانے کے وقت سے چھ ماہ کا عرصہ گزرنے سے پہلے کر لی تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ ہاں چھ مہینے گزر جانے کے بعد کلام کیا تو قسم نہیں ٹوٹی۔ یہ نفی (یعنی کسی کام کے نہ کرنے کی قسم) کا ذکر ہے اور اثبات (یعنی کسی کام کے کرنے کی قسم کی مثال یہ ہے کہ قسم خدا کی میں ایک مدت تک یا عرصہ تک روزہ رکھوں گا۔ اب چھ ماہ سے کم روزہ رکھا تو حانث ہو جائے گا۔ لیکن اس دوسری مثال میں یہ شرط نہیں ہے کہ جس وقت قسم کھائی اسی وقت سے روزہ رکھنا شروع کر دیا جائے، بلکہ اختیار ہے کہ چھ ماہ کی مدت جب سے چاہے متعین کر لے۔

اگر الفاظ حین وزمان (بے معنی وقت یا زمانہ) کو معرفہ یا نکرہ کسی صورت میں بھی استعمال کیا اور ساتھ ہی مقررہ وقت کی نیت کر لی تو جو کچھ وہ کہے اسے مان لیا جائے، کیونکہ اس طرح کی نیت کرنے میں کلام کے حقیقی معنی کو نظر انداز نہیں کیا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ وقت اور زمانہ کا لفظ تھوڑے عرصہ اور زیادہ عرصہ دونوں کے لئے بولا جاتا ہے (لہذا قسم میں جو نیت کر لی جائے وہی درست ہے)۔

اگر قسم کھائی کہ لا اکلمه الدهر (بلفظ دہر معرف باللام یعنی تمام مدت فلاں شخص سے نہ بولوں گا) تو لازم ہے کہ تا حین حیات کبھی اس سے کلام نہ کرے، ورنہ حانث ہو جائے گا۔ اگر بایں الفاظ قسم کھائی کہ لا اکلمه دهراً (لفظ دہر بصورت نکرہ، یعنی ایک مدت اس شخص سے نہ بولوں گا) تو یہ قسم سابقہ صورت سے مختلف ہے۔ اس صورت میں لازم ہوگا کہ

قسم کھانے کے وقت سے چھ ماہ تک اس شخص سے بات نہ کی جائے۔

اگر قسم کھائی کہ میں ابد تک اس سے نہ بولوں گا اور اس میں لفظ ابد بصورت معرفہ (الابد) یا بصورت نکرہ (ابداً) استعمال کیا تو تمام عمر کسی وقت بھی بولنے سے حانث ہو جائے گا۔ اگر قسم کھائی کہ لا یکلمہ العمر (یعنی تمام عمر اس سے نہیں بولوں گا) تو لازم ہے کہ تاحین حیات اس شخص سے بات نہ کرے ورنہ حانث ہو جائے گا، اور اگر قسم کھائی کہ لایکلمہ عمراً جس میں عمر کا لفظ بصورت نکرہ استعمال کیا (یعنی ایک عمر اس سے بات نہ کروں گا) اور چھ ماہ گزرنے سے پہلے اس شخص سے بات کر لی تو بلحاظ قول ظاہر حانث ہو جائے گا جس طرح لفظ حین (بصورت نکرہ یعنی ایک وقت تک استعمال کرنے سے ہوتا ہے۔)

واضح ہو کہ یہ تمام مسائل اسی صورت میں ہیں جب کہ قسم میں کوئی اور نیت نہ ہو۔ اگر ان الفاظ میں قسم کھاتے ہوئے کسی خاص مدت کی نیت کی تھی تو اسی کے مطابق عمل ہوگا۔ اگر کہا کہ قسم اللہ کی میں اس شخص کے بہت دنوں تک بات نہ کروں گا یا یوں کہا کہ

"لا اکلمہ الایام او الشھور او السنین او الجمع او الازمنہ"

(یعنی اس شخص سے تمام دنوں یا تمام مہینوں یا تمام برسوں یا تمام زمانوں میں کلام نہ کروں گا تو ان میں سے ہر ایک کی تعداد دس قرار دی جائے گی لہذا اگر دس دن یا دس مہینے یا دس سال گزرنے سے پہلے بات کر لی تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ اور تمام جمعوں میں روزہ رکھنے کی قسم کے یہ معنی ہیں کہ ہر ہفتے جمعے کے دن روزہ رکھا جائے یہاں تک کہ دس روزے پورے ہو جائیں۔ اور ازمنہ (زمانوں) بات نہ کرنے کی قسم کھائی تو پانچ سال سے پہلے بات کرنے سے قسم ٹوٹ جائے گی، کیونکہ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ ایسی قسم میں کوئی خاص نیت نہ ہو تو ہر زمانہ چھ ماہ کی مدت ہوتا ہے۔ (اور دس زمانے پانچ سال میں پورے ہوتے ہیں)۔ ازمنہ کی طرح 'احیان' اور 'دہور' کا بھی یہی مطلب ہوگا کہ ہر حین یا ہر دہر کی مدت چھ ماہ قرار دی جائے گی جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اور اگر قسم میں (بجائے الایام) ایام کا لفظ بصورت نکرہ استعمال کیا اور اس کے ساتھ ''بہت'' کی صفت کا اضافہ نہیں کیا (یعنی بہت دنوں نہیں کہا) اسی طرح شہور، سنین اور ازمنہ بصورت نکرہ (یعنی مہینوں، سالوں اور زمانوں) کے الفاظ استعمال کیے تو ان میں سے ہر ایک کی تین تعداد مراد ہوگی۔ پس اگر قسم کھائی کہ اس شخص سے دنوں بات نہ کروں گا اور تین دن گزرنے سے پہلے بات کر لی تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ اور اگر قسم کھائی تھی کہ اس شخص سے جمعوں میں کلام نہ کروں گا تو لازم ہوگا کہ قسم کھانے والے دن سے اگلے تین جمعوں میں اس شخص سے بات نہ کرے۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص سے مہینوں نہ بولے گا تو لازم ہے کہ تین ماہ تک نہ بولے۔ اور اگر قسم کھائی کہ زمانوں تک نہ بولے گا تو اٹھارہ مہینے کی مدت سے پہلے کلام کیا تو حانث ہو جائے گا۔ یہ تمام مسائل اسی صورت میں ہیں جب کہ ان الفاظ سے کوئی خاص نیت نہ ہو۔ اگر کوئی نیت تھی تو اس نیت کے مطابق عمل درآمد ہوگا۔

اگر تمام مردوں، تمام عورتوں، تمام فقیروں اور یا تمام مسکینوں وغیرہ سے کلام نہ کرنے کی قسم کھائی (یعنی قسم میں الفاظ جمیع الرجال، النساء، الفقراء اور المساکین بصورت معرف باللام استعمال کیے) یا اسی طرح ان سے نہ ملنے، کی قسم کھائی

تو ان میں سے جس کی بابت قسم کھائی ہے ان میں سے کسی ایک سے بھی بات کر لی (یا ملاقات کر لی) تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ البتہ اگر یہ نیت کی تھی کہ بحیثیت مجموعی تمام مردوں یا تمام عورتوں سے بات نہ کرے گا (یعنی انفراداً بات کرے گا) تو اس کا یہ نیت کرنا دیانتاً اور قضاءً تسلیم کر لیا جائے اور (نتیجہ) اس کی قسم بھی نہ ٹوٹے گی۔ اگر قسم کھائی کہ لا یکلم رجالاً او نساء او فقراء او مساکین (یعنی رجال، نساء، فقرا یا مساکین) سے یا کسی اور شے سے جو بصیغہ جمع غیر معرف باللام ہو کلام نہ کرے گا تو اس سے لفظ جمع کی کم سے کم تعداد یعنی تین مراد ہوگی۔ اگر اس نے بتایا کہ اس کی نیت تین سے زیادہ کی تھی تو اس کو تسلیم کر کے اسی کے مطابق فیصلہ کیا جائے اور اور یہ بھی اختیار ہے کہ الفاظ جمع سے ایک فرد مراد ہو، کیونکہ اس قسم کا ارادہ (یعنی لفظ جمع بول کر واحد مراد لینا) جائز ہے البتہ لفظ جمع بول کر تثنیہ (دو) مراد نہیں لیا جا سکتا۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کی بیویوں یا اس کے بھائیوں یا اس کے دوستوں سے بات نہ کروں گا، یا یہ کہ اس کے جانوروں پر سوار نہ ہوں گا، یا اس کے کپڑے نہ پہنوں گا وغیرہ، یعنی ایسی باتیں کہ صیغہ جمع کسی کی طرف مضاف ہو اور اس کی مقدار یا تعداد وغیرہ ممکن نہ ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس میں (قسم کے اندر) صیغہ جمع کی کم سے کم تعداد مراد لینا کافی ہو۔ ایسی صورت میں (جس شے کی بابت قسم کھائی ہے اس کی) کم سے کم تعداد کافی ہے یعنی تین کے استعمال سے قسم ٹوٹ جائے گی، مثلاً یہ کہا کہ فلاں شخص کے جانوروں پر سوار نہ ہوں گا یا اس کے کپڑے نہیں پہنوں گا تو اگر اس کے تین جانوروں پر سواری کی یا تین کپڑے پہنے تو قسم ٹوٹ جائے گی، بشرطیکہ وہ شخص تین سے زیادہ کا مالک ہو؛ اگر اس کے پاس تین کی تعداد سے کم ہو تو (بصیغہ جمع قسم کھانے والے کی) قسم نہیں ٹوٹے گی۔ دوسری قسم وہ ہے جس میں (اس لفظ جمع کے) تمام افراد کا شامل ہونا ضروری ہے مثلاً یہ کہنا کہ میں فلاں شخص کی بیویوں یا اس کے دوستوں یا اس کے بھائیوں سے بات نہ کروں گا۔ تو اس صورت میں اس کی تمام بیویوں یا تمام دوستوں یا تمام بھائیوں سے بات کی جائے تب ہی قسم ٹوٹے گی ورنہ نہیں۔ ان دونوں (قسم کی) قسموں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں قسم کا رخ مالک کی جانب ہے یعنی جانور اور کپڑے سے کنارہ کشی مقصود نہیں ہے، بلکہ اس کے مالک کو پیش نظر رکھا گیا ہے لہٰذا قسم ان اشیاء (کے نہ استعمال کرنے) کی بابت ہوگی جو اس شخص مالک کی طرف منسوب ہیں اور چونکہ قسم میں ان اشیاء کو بصیغہ جمع ذکر کیا گیا ہے لہٰذا اس کی کم سے کم تعداد یعنی تین مراد ہوگی۔ دوسری مثال میں قسم کا رخ بذات خود ان اشیاء کی طرف ہے لہٰذا قسم کا تعلق ان اشیاء میں سے ہر ایک کے ساتھ متصور ہوگا لہٰذا جب تک کہ اس شے کی تمام تعداد کو جس کی بابت قسم کھائی ہے استعمال نہ کیا جائے قسم نہ ٹوٹے گی۔ تاہم حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ عرف کی خلاف ہے۔ اس کا مفہوم معروف (فرداً فرداً) ہر ایک سے قطع تعلق ہے۔ لہٰذا اگر اس شخص کے دوستوں میں سے کسی ایک سے یا کسی ایک بیوی سے کلام کیا یا اس کے جانوروں میں سے کسی ایک پر سوار ہوا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر بنی آدم نوع انسان سے یا اہل شہر یا کسی قوم سے نہ بولنے کی قسم کھائی یا جس سے نہ بولنے کی قسم کھائی اس کے لئے صیغہ جمع اور مضاف استعمال کیا جس کی مقدار یا تعداد محدود نہیں ہے تو اس صیغہ جمع کے کسی ایک فرد واحد سے کلام کرنے کی صورت میں قسم ٹوٹ جائے گی۔ اس کا وہی حکم ہے جو لفظ جمع بصورت معرف باللام کے متعلق قسم کھانے کا ہے۔

اگر قسم کھائی کہ مہینے کے آغاز یا ابتدائے ماہ میں کسی شخص سے بات نہ کرے گا تو لازم ہے کہ مہینے کی پہلی رات سے پورا دن گزرنے تک کسی سے بات نہ کی جائے۔

یاد رہے کہ ابتدائے ماہ کا لفظ نصف اول ماہ سے کم عرصے کے لئے استعمال ہوتا ہے یعنی مہینے کی چودہ تاریخ تک۔ اور نصف آخر ماہ کا مطلب نصف ماہ سے زیادہ عرصہ ہوتا ہے یعنی ہر مہینے کی سولہ تاریخ سے اخیر ماہ تک۔ لہذا اگر کسی نے قسم کھائی کہ ابتدائے ماہ کے آخری دن روزہ رکھے گا تو پندرھویں تاریخ کا روزہ لازم ہوگا اور اگر قسم کھائی کہ آخر ماہ کے پہلے دن روزہ رکھوں گا تو اس مہینے کی سولہ تاریخ کو روزہ رکھنا لازم ہے۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص سے موسم گرما یا موسم سرما میں بات نہ کرے گا اور وہ شہر کا رہنے والا ہے جو موسموں کے حساب سے واقف ہوتے ہیں تو اسی کے بموجب عمل ہوگا، بصورت دیگر موسم سرما وہ ہے جب لوگ موٹے کپڑے مثلاً فر اور شال وغیرہ استعمال کرنے لگیں، اور موسم گرما وہ ہے جس میں اس کے استعمال کی ضرورت نہ رہے۔

اگر کسی شخص سی کلام نہ کرنے کی قسم کھائی ہے تو جب کبھی اس سے کلام کیا حانث ہو جائے گا، اگرچہ نیت دو ایک دن کی رہی ہو۔ یا نیت میں کسی خاص جگہ پر کلام نہ کرنا رہا ہو۔ اس مسئلے میں اس نیت سے کچھ فائدہ نہ ہوگا نہ دیانتاً، نہ قضاء کیونکہ یہاں کسی عام شے کو بول کر خاص کی نیت نہیں ہے۔ اور تخصیص کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جب تک عام لفظ استعمال نہ کیا گیا ہو اس کی تخصیص نہیں ہو سکتی۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص سے بات نہ کروں گا اور اس شخص کو پکارا جب کہ وہ سو رہا تھا، اب اگر اس کے بلانے سے وہ شخص بیدار نہ ہوا تو بقول مختار قسم نہیں ٹوٹے گی۔ لیکن اگر اس شخص کو بیداری کی حالت میں پکارا اور وہ اس سے اتنی دور ہے کہ اس کی آواز نہیں سن سکتا تو قسم نہیں ٹوٹی ہاں اگر اتنا قریب ہے کہ اس کی جانب کان لگا رکھے تو اس کی آواز کو سن لے (تو قسم ٹوٹ جائے گی) اگرچہ عارضی سبب کے باعث مثلاً کسی کام میں مصروف ہونے یا اونچا سننے کے باعث نہ سنا ہو۔ لیکن اگر اس نے باوجود بلند آواز پکارنے کے فاصلہ دور ہونے کے باعث نہ سنا تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اگر قسم کے ساتھ ہی کچھ اور بات بھی بول دی گئی تو قسم نہیں ٹوٹے گی مثلاً کسی نے بیوی سے کہا کہ اگر تجھ سے بات کروں تو تجھے طلاق ہے پس جا چلی جا یہاں سے، تو قسم کے بعد کا جملہ' بولنے سے قسم نہیں ٹوٹی کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ پس جا چلی جا یہاں سے عبارت قسم کے ساتھ متصل ہے ہاں اگر اس کی نیت' اس جملہ کے اضافے سے' قسم کے علاوہ مزید بات نئے سرے سے کہنے کی تھی تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ چنانچہ اگر بیوی سے کہا کہ اگر تجھ سے بات کروں تو تجھے طلاق ہے' یہاں سے چلی جا' تو قسم ٹوٹ جائے گی' کیونکہ یہاں پر اس کا یہ کہنا کہ ''یہاں سے چلی جا'' جملۂ قسم سے متصل نہیں ہے بلکہ ایک علیحدہ مستقل بات ہے۔ اگر کلام میں کسی کو مخاطب کیا اور قصد یہ تھا کہ جس سے نہ بولنے کی قسم کھائی ہے وہ سن لے تو قسم نہیں ٹوٹے گی' مثلاً دیوار سے کہا کہ اے دیوار سماعت کر یا سن رکھ۔ تاہم اگر دیوار کے ساتھ اس شخص سے بھی خطاب کا قصد تھا جس سے نہ بولنے کی قسم کھائی تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر کچھ لوگوں کو سلام کیا جس میں محلوف علیہ، جس سے نہ بولنے کی قسم کھائی تھی، شامل ہے تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

ہاں اگر اسے سلام کرنے کی نیت نہ تھی تو دینی اعتبار سے اس کی بات مان لی جائے گی لیکن قاضی تسلیم نہ کرے گا یعنی عدالتی نقطۂ نظر سے نہ مانی جائے گی۔

اگر نماز میں سلام پھیرا تو قسم نہیں ٹوٹے گی اگر چہ محلوف علیہ بائیں جانب ہو۔ اگر قسم کھانے والا اس شخص کے پیچھے نماز پڑھ رہا ہے اور اس کے سہو پر سبحان اللہ کہہ دیا یا وہ شخص قرأت میں رک گیا اور اسے لقمہ دے دیا تو قسم نہیں ٹوٹی۔ ہاں نماز سے باہر ایسی بات ہوئی تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر کسی شخص سے کلام نہ کرنے 'نہ بولنے' کی قسم کھائی ہے اور اسے کچھ لکھ کر بھیجا یا کسی کی معرفت زبانی کچھ کہلا یا تو قسم نہیں ٹوٹے گی، کیونکہ عرف عام میں اسے کلام کرنا' یا بولنا' نہیں کہتے اور قسم کے مفہوم کا اعتبار عرف عام پر ہوتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ قسم کھائی کہ اس شخص سے گفتگو نہ کروں گا، اور لکھ کر کچھ کہا تو قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ گفتگو ہو یا کلام کرنا زبان ہی سے ہوتا ہے، تحریر گفتگو نہیں ہے۔

اگر یہ قسم کھائی کہ فلاں شخص کو یہ بات نہ بتاؤں گا، لیکن لکھ کر بتا دیا یا کسی کی معرفت کہلا دیا تو اس صورت میں قسم کے ٹوٹنے یا نہ ٹوٹنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ اگر کلام نہ کرنے کی قسم کھانے والے نے اشارے سے کوئی بات اس شخص کو کہی جس کو اس شخص نے سمجھ لیا تب بھی قسم نہ ٹوٹے گی، کیونکہ عرف عام میں یہ کلام کرنا یا بولنا نہیں ہے۔ اگر قسم کھائی کہ اس شخص کو اس بات کی اطلاع نہ دوں گا یا اس سے فلاں بات کا اقرار نہ کروں گا یا اسے بشارت نہ دوں گا لیکن لکھ کر بھیجا تو قسم ٹوٹ جائے گی جیسے کہ زبان سے بتانے میں ٹوٹی۔ ہاں اگر ہاتھ یا سر کے اشارے سے کہا تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کا راز فاش نہ کروں گا یا فلاں راز ظاہر نہ کروں گا یا کسی کو اس کی خبر نہ دوں گا لیکن یہ کام اس نے زبان سے یا اشارے کنائے سے کیا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر ایک ماہ تک کلام نہ کرنے کی قسم کھائی تو لازم ہے کہ قسم کھانے والے دن سے تیس روز تک کلام نہ کرے، کیونکہ موجودہ صورت حال اور غصہ کا تقاضا یہ ہے کہ اسی وقت سے قسم پر عمل کیا جائے۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ قسم کھائی کہ ایک ماہ کا روزہ رکھوں گا تو ایک ماہ کا روزہ غیر مقررہ اوقات میں بھی رکھا جا سکتا ہے، کیونکہ اس قسم پر فوری عمل درآمد کا تصور کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ لیکن اگر قسم میں شہر (بہ معنی مہینہ) کا لفظ بصورت میں معرف باللام (الشہر) استعمال کیا (جس کے معنے اس ماہ کے ہیں تو لازم ہوگا کہ ماہ رواں میں جتنے دن باقی ہیں صرف اتنے دن کلام نہ کرے۔ یہی حکم الفاظ السنہ، الیوم اور اللیل (یعنی اس سال، اس روزہ، یا اس رات) کے الفاظ استعمال کرنے کا ہے، یعنی اس سال، اس روزہ یا اس رات کے صرف باقی حصہ میں وہ قسم عاید ہوگی)۔

اگر رات کے وقت قسم کھائی کہ فلاں شخص سے ایک دن کلام نہ کروں گا تو لازم ہوگا کہ اس رات کے باقی حصہ میں اور اگلے روزہ تمام دن کلام نہ کرے۔ اگر دن کے وقت قسم کھائی کہ فلاں شخص سے ایک دن بات نہ کرے گا تو لازم ہوگا کہ جس وقت قسم کھائی ہے اس وقت سے اگلے دن کے اسی وقت تک یعنی چوبیس گھنٹے تک کلام نہ کرے۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص سے نہ آج کے دن کلام کروں گا اور نہ کل اور نہ پرسوں کے دن تو وہ رات کے وقت کلام

کرسکتا ہے' کیونکہ دراصل یہ تین قسمیں ہیں۔ہاں اگر کلمہ نفی (یعنی نہ) کا استعمال بار بار نہیں کیا تو صرف ایک ہی قسم ہوگی۔

اگر نہ بولنے کی قسم کھائی لیکن نماز میں قرآن پڑھا، یا کوئی تسبیح وغیرہ پڑھی تو قسم نہیں ٹوٹے گی، ہاں اگر نماز کے باہر ایسا کیا تو اس صورت میں تحقیق یہ ہے کہ عرف عام کی طرف توجہ کی جائے۔یعنی اگر قرآن یا وظیفہ کا پڑھنا بولنا کہا جاتا ہے تو قسم ٹوٹ جائے گی ورنہ نہ ٹوٹے گی۔یاد رہے کہ اہل مصر کے عرف میں اسے بولنا نہیں کہتے۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص سے کلام نہ کروں گا اور قسم کھانے والے نے اس شخص کے پیچھے نماز پڑھی اور اثنائے نماز میں اس شخص کو سہو ہوگیا اور قسم کھانے والے نے سبحان اللہ کہہ دیا تو قسم نہیں ٹوٹی۔اسی طرح اگر قسم کھانے والے مقتدی نے اس شخص کو لقمہ دیا یعنی وہ پڑھتے پڑھتے رک گیا تھا اور اسے بتا دیا تو قسم نہیں ٹوٹی۔

اگر قسم کھانے والا نماز میں ان لوگوں کا امام ہو جن میں وہ شخص بھی شامل ہے جس سے نہ بولنے کی قسم کھائی ہے اور نماز کے خاتمہ پر سلام پھیرا تو قسم نہ ٹوٹے گی، خواہ بقول مختار یہ سلام پہلا ہو یا دوسرا ہو۔اسی طرح اگر محلوف علیہ (یعنی وہ شخص جس سے نہ بولنے کی قسم کھائی ہے) نماز کا امام ہو اور قسم کھانے والا مقتدیوں میں شامل ہو اور امام کے سلام کے جواب میں وہ بھی سلام پھیرے تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ہاں اگر قسم کھانے والے نے خارج از نماز ایک جماعت کو سلام کیا جس میں وہ شخص شامل تھا جس سے نہ بولنے کی قسم کھائی ہے تو قسم ٹوٹ جائے گی، خواہ اسے یہ نہ معلوم ہو کہ اس میں وہ شخص شامل تھا اور خواہ اس شخص نے یہ سلام سنا ہو یا نہ سنا ہو۔ہاں! اگر سلام اس شخص کو مستثنیٰ کر کے کیا (یعنی یوں کہا کہ فلاں شخص کے سواہ سب کو سلام) تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔اگر یوں بھی کہا کہ ایک شخص کے سوا سب کو سلام اور پھر وضاحت کر دی کہ اس شخص کو سلام میں شامل نہیں کیا تو اس کی بات کو مان لیا جائے گا۔اسی طرح اگر دل ہی میں اس کو مستثنیٰ کرنے کی نیت تھی تو دیانتاً اس کو بھی مان لیا جائے گا لیکن قضاءً نہیں مانا جائے گا۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں تحریر کو نہیں پڑھوں گا اور احیاناً اس تحریر پر نظر جا پڑی اور بغیر پڑھے ہی جو کچھ لکھا ہے سمجھ میں آ گیا تو قسم نہیں ٹوٹی تاہم یہ بھی کہا جاتا ہے کہ قسم ٹوٹ جائے گی۔یہ خیال عرف عام کے مطابق ہے۔

اگر بیوی سے کہا کہ جس دن فلاں شخص سے کلام کروں تجھ پر طلاق ہے تو لازم ہے کہ رات دن اس شخص سے کلام نہ کرے۔تاہم اگر قسم میں نیت یہ تھی کہ صرف دن کو کلام نہ کرے گا تو دیانتاً اور قضاءً اس کو تسلیم کیا جائے گا۔اگر کہا کہ جس رات فلاں شخص سے کلام کروں تجھے طلاق ہے تو لازم ہوگا کہ صرف رات کو اس شخص سے کلام نہ کرے۔

اگر کہا کہ ماسوا اس کے کہ اس شخص کا باپ آئے اس سے بات کروں تو میری بیوی کو طلاق ہے۔اب اگر اس کے باپ کے آنے سے پہلے کلام کرلیا تو طلاق ہو جائے گی کیونکہ اس میں کلام نہ کرنے کی مدت اس شخص کے باپ کے نہ آنے تک رکھی گئی ہے، لہٰذا اگر اس کے آنے کے بعد کلام کیا تو حانث نہ ہوگا۔اور اگر کہا کہ میری بیوی کو طلاق ہے ماسوا اس کے کہ فلاں شخص کا باپ آ جائے۔اب اگر اس شخص کا باپ آ گیا تو طلاق نہ ہوگی۔اس کا سبب یہ ہے کہ پہلی مثال میں لفظ استثنا 'یعنی ماسوا' کو کلام نہ کرنے کی انتہائی مدت کے لئے استعمال کیا گیا ہے، لہٰذا اس کے معنے یہ ہوں گے کہ گویا اس نے یہ کہا کہ جب تک اس شخص کا باپ نہ آئے گا میں اس سے بات نہ کروں گا۔اگرچہ یہ لفظ اصل میں استثناء کے لئے ہوتا ہے لیکن

اس کو استعارۃً غایت 'انتہاء' اور شرط کے مفہوم میں بولا جاتا ہے۔ اور وجہ جامع (صفت مشترک) یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں امر ماقبل امر مابعد کے منافی ہوتا ہے۔ دوسری مثال میں لفظ استثنا (ماسوا) شرط کے لئے ہے غایت کے لئے نہیں ہے، کیونکہ اس کو طلاق کے لئے شرط قرار دیا گیا ہے، گویا یوں کہا ہے کہ یہ طلاق ہو جائے گی اور جب تک کہ فلاں شخص آ جائے اس وقت تک رہے گی اس کے بعد طلاق نہ رہے گی، حالانکہ طلاق کے لئے کسی خاص وقت تک رہنے کی قید نہیں لگائی جا سکتی۔ لہٰذا اس شخص کے آنے پر طلاق نہ ہوگی، بلکہ جب وہ شخص فوت ہو جائے تب طلاق ہوگی۔

اگر قسم کھائی کہ اس شخص سے کلام نہ کروں گا جب تک کہ فلاں شخص اجازت نہ دے۔ اب اگر وہ شخص اجازت دینے سے پہلے فوت ہو گیا تو قسم بھی ختم ہو جائے گی۔ ایسے مسائل میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر قسم کھانے والا اپنی قسم کے لئے کوئی حد مقرر کر دے اور وہ حد موت یا اور کسی سبب سے ختم ہو جائے تو وہ قسم باطل ہو جائے گی، کیونکہ یہ بات بنائی جا چکی ہے کہ جس قسم میں وقت کی قید ہو اس قسم کے باقی رہنے کی شرط یہ ہے کہ اس قید کا پورا کرنا ممکن ہو۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں فلاں شخص سے کلام نہ کروں گا یا یوں کہا کہ فلاں فلاں سے بولنا مجھ پر حرام ہے تو دونوں صورتوں میں قسم نہ ٹوٹے گی جب تک کہ دونوں سے کلام نہ کیا جائے۔ صرف ایک سے کلام کیا تو حانث نہ ہوگا، ماسوا اس صورت کے جب کہ اس نے اس قسم میں دونوں میں سے کسی ایک سے بھی بات نہ کرنے کی نیت کی ہو۔ یہ نیت ہو تو ایک شخص سے بولنے پر بھی قسم ٹوٹ جائے گی، کیونکہ یہ پابندی اس نے خود اپنے نفس پر لگائی ہے۔ لیکن اگر اس طرح قسم کھائی کہ قسم اللہ کی نہ فلاں شخص سے بولوں گا اور نہ فلاں شخص سے، یعنی حرف نفی دونوں جگہ استعمال کیا تو کسی ایک سے کلام کرنے سے قسم ٹوٹ جائے گی، نیز اگر قید طلاق کے ساتھ قسم کھائی کہ نہ کچھ کھاؤں گا اور نہ کچھ پیوں گا اور ان باتوں میں سے کوئی ایک بات کر لی تو حانث ہو جائے گا، کیونکہ حرف نفی (نہ) کا دو بار استعمال کرنا دو قسموں کے برابر ہے۔ اگر حرف نفی کی تکرار نہیں کی تو جب تک دونوں باتیں (یعنی کھانا اور پینا) نہ کی ہوں قسم نہیں ٹوٹے گی۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کے بھائیوں سے کلام نہ کروں گا، اور اس کی دانست میں اس شخص کے کئی بھائی ہیں حالانکہ اس کا ایک ہی بھائی ہے اور صرف اسی سے کلام کیا تو حانث نہ ہوگا، کیونکہ قسم میں بھائیوں کا لفظ ہے جو واحد پر عائد نہیں ہوتا، لہٰذا اس قسم کا جمع پر ہی اطلاق ہوگا۔ البتہ اگر اسے یہ معلوم تھا کہ اس شخص کا ایک ہی بھائی ہے (اور قسم بھائیوں سے نہ بولنے کی کھائی) اور اس ایک بھائی سے کلام کیا تو قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ جمع کا لفظ بول کر واحد مراد لینا درست ہے۔

اگر قسم کھائی کہ میں تین روٹیاں کھاؤں گا اور وہاں صرف ایک روٹی ہے تو قسم نہیں ٹوٹی۔

اگر کوئی شخص کسی گھر میں ہے اور قسم کھائی کہ جب تک میں اس گھر میں ہوں فلاں شخص سے کلام نہ کروں گا، پھر اس گھر سے اس طرح نکل گیا کہ وہاں کی اقامت ختم ہوگئی اور اس شخص سے بات کی اور پھر اسی گھر میں آ گیا تو قسم باقی نہ رہے گی۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ جب تک میری بیوی فلاں گھر میں رہے گی میں اس سے بات نہ کروں گا اب وہ بیوی جس گھر میں تھی وہاں سے اس طرح نکل گئی کہ وہاں کی سکونت ختم ہوگئی یعنی اپنا سامان وغیرہ بھی لے کر گئی؛ اس کے بعد پھر اگر وہ اسی

گھر میں آ جائے تو وہ قسم باقی نہیں رہے گی۔

واضح ہو کہ الفاظ ''جب تک'' ہی کی طرح الفاظ ''تاوقتیکہ'' اور ''جہاں تک'' بھی ہیں؛ ان الفاظ سے جو حد مقرر کی جائے قسم اسی حد تک رہے گی۔ عام طور پر یوں کہنا کہ ''جتنی دیر تو اس گھر میں رہے گی'' بھی اسی حکم میں ہے۔ اسی طرح کی یہ قسم ہے کہ جب تک اس کھانے کا مالک فلاں شخص ہے میں اسے نہیں کھاؤں گا؛ اب اگر اس شخص نے اس کھانے کا کچھ حصہ فروخت کر دیا اور جو باقی بچا اس میں سے کھایا تو قسم نہیں ٹوٹی، کیونکہ قسم میں یہ شرط پائی جاتی ہے کہ جب تک اس تمام کھانے کا فلاں شخص مالک رہے گا (وہ اس کو نہ کھائے گا) وہ شرط اب باقی نہ رہی (لہذا قسم نہ ٹوٹے گی)۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کی زوجہ یا اس کے دوست سے بات نہ کروں گا، یا اس شخص کے گھر میں داخل نہ ہوں گا، اب اگر اس شخص نے اپنی زوجہ کو طلاق دے دی یا دوست کی دوستی ختم ہوگئی یا اس گھر کو بیچ دیا تو اس مسئلہ میں دیکھنا ہوگا کہ اگر قسم کے وقت اس کی زوجہ کی طرف اشارہ کیا تھا کہ فلاں شخص کی اس بیوی سے یا اس شخص کے اس دوست سے کلام نہ کروں گا اور کلام کر لیا تو قسم ٹوٹ جائے گی، کیونکہ جب کسی شے کی طرف اشارہ کر کے اس کی تعیین کر دی جائے تو پھر اس کی صفات کو نظر انداز کر دیا جائے گا اور کالعدم سمجھا جائے گا۔ (یعنی قسم کا تعلق صرف مشار الیہ سے ہوگا)۔ البتہ اگر قسم میں اشارہ کر کے نہ بتایا گیا ہو تو اس دوست کی دوستی دشمنی سے بدل جائے، یا وہ بیوی طلاق پا جائے اور پھر کلام کیا جائے تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ رہا گھر وغیرہ اشیاء کا معاملہ جن کا کوئی شخص مالک ہوتا ہے۔ مثلاً جانور اور کپڑے تو اگر ان اشیا کو (بعد زوال ملک) استعمال کیا تو قسم نہیں ٹوٹے گی، خواہ ان کی طرف اشارہ ہی کیا ہو کہ فلاں شخص کے مملوکہ اس مکان میں یا فلاں شخص کے مملوکہ مکان میں داخل نہ ہوں گا تو (جب وہ شخص اس مکان کا مالک نہ رہے اس میں داخل ہونے سے قسم نہیں ٹوٹے گی، کیونکہ اس قسم میں اشارہ ہو تو اس سے مراد وہی خاص شے ہے جس کا وہ شخص مالک ہے۔ اس کے معنے یہ ہیں کہ وہ اسم اسی شے کے متعلق ہے جو فلاں شخص کی مملوکہ ہے، اب اگر وہ شخص اس کا مالک ہی نہ رہا تو قسم بھی باقی نہ رہے گی۔ اور اگر اس قسم میں اشارہ اور تعیین نہ ہو تو قسم کا تعلق اس فعل سے یعنی داخل ہونے کے متعلق ہے جس کا وقوع خاص جگہ یا اس گھر میں داخل ہونے سے تعلق رکھتا ہے جو فلاں شخص کی طرف منسوب ہے، تو اب اگر یہ نسبت باقی ہے اور وہاں داخل ہوا تو قسم ٹوٹ جائے گی؛ اگر یہ نسبت باقی نہ رہی اور تب داخل ہوا تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص سے کلام نہ کروں گا لیکن اسے لکھ کر بھیجا یا کسی سے پیغام کہلایا تو دیکھنا ہوگا کہ اگر قسم میں نیت یہ تھی کہ رو در رو گفتگو نہ کرے گا تب تو اس کی قسم بالاتفاق تحریر یا پیغام سے نہیں ٹوٹے گی، لیکن اگر یہ نیت نہ تھی تو اس میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ قسم ٹوٹ جائے گی اور بعض اصحاب نے اس خیال کو صحیح بتایا ہے کہ قسم نہ ٹوٹے گی، بشرطیکہ قسم کے وقت ترک مراسلات کی بھی نیت نہ رہی ہو یا قسم کھانے کی وجہ کوئی ایسی بات رہی ہو جو اس شخص سے ترک تعلق کی متقاضی ہو۔ اس صورت میں تحریر یا پیغام سے بھی قسم ٹوٹ جائے گی۔ اشارہ کی بات کے بارے میں بھی کچھ کہتے ہیں کہ قسم ٹوٹ جائے گی اور کچھ کہتے ہیں کہ نہیں ٹوٹے گی۔ اگر قسم کھائی کہ کسی آدمی سے نہ بولوں گا تو کسی شخص سے بھی، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، چھوٹا ہو یا بڑا، صاحب عقل ہو یا دیوانہ بولنے سے قسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر قسم کھائی کہ زید سے بات نہ کروں گا یا یہ کہ اسے سلام نہ کروں گا لیکن اگر جھڑکی دی کہ باز آ جا اور خاموش رہ تو قسم ٹوٹ جائی گی۔ ہاں اگر اس کے علاوہ اور بات نہ کرنے کی نیت تھی تو (جھڑکنے سے) قسم نہیں ٹوٹے گی۔

اگر قسم کھانے والے نے اس شخص کی نماز میں امامت کی جس سے نہ بولنے کی قسم کھائی تھی اور نماز میں سلام پھیرا تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اسی طرح اگر قسم کھانے والے نے (محلوف علیہ امام) کو نماز میں لقمہ دیا (تب بھی قسم نہیں ٹوٹی)۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص سے کلام نہ کروں گا، لیکن اسے اتنے فاصلہ سے پکارا کہ وہ شخص سن سکتا تھا، گو کسی کام میں مصروف ہونے یا بے توجہی کے باعث نہ سنا ہو تب بھی قسم ٹوٹ جائے گی۔ ہاں اگر اتنے فاصلہ سے پکارا کہ وہاں تک آواز نہیں جا سکتی تھی تو قسم نہیں ٹوٹی۔

اگر کلام نہ کرنے کی قسم کھانے والے نے سلام کر لیا تو قسم ٹوٹ جائے گی اگر کچھ لوگوں کو سلام کیا جس میں وہ شخص (محلوف علیہ) بھی شامل تھا لیکن اس کی موجودگی کا علم نہ تھا تو ایسی قسم ٹوٹ جائے گی جو طلاق یا عتاق پر مبنی ہو۔ اگر وہ قسم اس کے بغیر تھی تو نہیں ٹوٹے گی اور یہ سمجھا جائے گا کہ بھولے سے ایسا ہو گیا۔ لیکن اگر یہ معلوم تھا کہ ان لوگوں میں (جنہیں سلام کیا ہے) وہ شخص شامل ہے (جس سے نہ بولنے کی قسم کھائی ہے) اور سلام کے وقت اس کو سلام سے خارج رکھنے کی نیت نہ تھی یا زبان سے اس کی استثنا نہیں کی یعنی یوں نہیں کہا کہ فلاں شخص کے سوا سب پر سلام ہو تو قسم ٹوٹ جائے گی، خواہ یہ قسم طلاق پر مبنی ہو یا نہ ہو۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص سے بولنے میں پہل نہ کروں گا، لیکن دونوں ایک ساتھ بولے تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اگر قسم کھائی کہ ایک مدت تک اس سے بات نہ کروں گا تو لازم ہو گا کہ چھ ماہ تک اس سے کلام نہ کرے، بشرطیکہ اس لفظ سے کچھ اور نیت نہ کی ہو، ورنہ جو نیت تھی اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ یہی حکم 'ایک زمانے تک' کا لفظ استعمال کرنے کی صورت میں ہے۔ اگر قسم میں ایک زمانہ، ایک دہر، ایک عرصۂ طویل یا ایک مدت مدید یا وقفہ دراز یا اوقات کثیر یا عمروں یا برسوں کے الفاظ استعمال کیے تو اس سے کم سے کم تعداد مراد ہو گی۔ لیکن اگر ان الفاظ کو بشکل استغراق بالف ولام استعمال کیا جس کے معنے ہیں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے یا تا قیام دہر یا تا زیست تو لازم ہو گا کہ کسی وقت بھی کلام نہ کیا جائے کیونکہ الا بد، الدہر اور العمر میں جو الف لام تعریف کا ہے اس کے مفہوم میں ہمہ گیری (تمام کے تمام اوقات آ جاتے ہیں۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص سے مہینوں بات نہ کروں گا تو لازم ہو گا کہ تین ماہ تک اس سے گفتگو نہ کی جائے۔ اسی طرح مہینوں کی بجائے دنوں کا لفظ استعمال کرنے کی صورت میں (تین دن تک نہ بولنا لازم ہے)۔ اگر قسم کھائی کہ بدوران سال کلام نہ کروں گا تو لازم ہو گا کہ قسم کھانے کے وقت سے پورے ایک سال تک اس شخص سے کلام نہ کیا جائے، خواہ یہ قسم سال رواں کے درمیان کسی وقت بھی کھائی ہو۔ اگر قسم کھائی کہ تین دن تک نہ بولوں گا تو اس میں رات شامل ہو گی، لہٰذا تین دن اور تین رات کلام نہ کرنا ہو گا۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ تین رات تک اس شخص سے نہ بولوں گا تو ان راتوں کے درمیان جو دن کے اوقات ہیں وہ بھی شامل ہوں گے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر قسم کھائی کہ میں کلام نہ کروں گا تو ایسے کلام سے جو نماز کو باطل نہیں کرتا قسم نہیں ٹوٹتی۔ مثلاً

اپنے غلام کو سزا دینے یا خرید و فروخت نہ کرنے کی قسم اور ایسی ہی دوسری قسمیں کھانے کا بیان

اس بارے میں از روئے مسالک مختلفہ متعدد مسائل ہیں۔ (۱)

قرآن کا پڑھنا یا ایسے وظائف اور دعاؤں کا پڑھنا جو ممنوع نہیں ہیں، بشرطیکہ ان میں ذکر اللہ اور ذکر رسولؐ کے علاوہ کسی سے خطاب نہ ہو۔ بصورت دیگر قسم ٹوٹ جائے گی۔ اگر منہ سے ایسے حروف ادا ہو گئے جن کا کچھ مطلب نہیں سمجھا جا سکتا تو قسم نہیں ٹوٹے گی، کیونکہ اس سے نماز باطل نہیں ہوتی۔ البتہ اگر ایسے حروف بولے گئے جو سمجھے جا سکیں تو قسم ٹوٹ جائے گی بشرطیکہ وہ آواز خود کو سنائی دے یا سنی جا سکتی ہو گو کسی عارضی سبب سے نہ سن سکا ہو۔ اگر ایسی آواز نہ ہو تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اگر مصلی کو لقمہ دیا اور لقمہ دینے کی نیت تھی یا کچھ نیت نہ تھی تب بھی وہ قسم ٹوٹ جائے گی۔ اگر محض تلاوت کی نیت تھی یا تلاوت کے ساتھ لقمہ کی بھی نیت تھی تو حانث نہ ہو گا۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص سے کلام نہ کروں گا لیکن اسے سلام کیا اور اس نے سن لیا یا اتنا قریب تھا کہ وہ سن سکتا گو کسی وجہ سے نہ سن سکا ہو اور سن کر وہ سمجھ سکتا ہو خواہ کسی صورت میں بھی، تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ اسی طرح اگر نماز میں سلام پھیرا اور اس کی طرف سلام پھیرنے کی نیت کی تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ البتہ اگر سلام کرنے کی نیت نہ تھی بلکہ صرف نماز کو ختم کرنے کی نیت تھی یا کچھ بھی نیت نہ تھی تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ نیز اگر اس شخص کو کوئی تحریر بھیجی یا کوئی پیغام زبانی کہلوایا یا ہاتھ وغیرہ کے اشارے سے کچھ بتایا تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اگر قرآن حکیم کی کوئی آیت پڑھ کر اپنا مطلب ظاہر کیا اور نیت قران پڑھنے ہی کی تھی یا قرآن کے ساتھ کچھ بتانے کی نیت تھی تب بھی قسم نہیں ٹوٹے گی۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کی بیوی سے یا اس کے غلام سے بات نہ کروں گا، بعد میں اس شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی اور یا غلام کو آزاد کر دیا گیا اور پھر اس سے کلام کیا تو قسم نہیں ٹوٹی۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کے مکان میں نہ جاؤں گا، پھر اس شخص نے وہ پورا مکان یا کچھ حصہ اس کا فروخت کر دیا اور اب اس میں داخل ہوا تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ البتہ اگر اشارہ سے تعیین کر کے قسم کھائی تھی کہ فلاں شخص کی اس بیوی سے کلام نہ کروں گا یا فلاں شخص کے اس مکان میں داخل نہ ہوں گا اور نیت یہ تھی کہ "جب تک وہ عورت اس کی بیوی رہے گی" اور یا "جب تک وہ شخص اس مکان کا مالک رہے گا" (وہ قسم کا پاس کرے گا) اب اگر بعد میں اس عورت کے خاوند نے بیوی کو طلاق بائنہ دے دی، نہ کہ طلاق رجعی، اور گھر کو قطعی طور پر فروخت کر دیا کہ شرط خیار نہ تھی (یعنی معاملہ سے پھرنے کا اختیار نہ رہا) تو اب کلام کرنے یا گھر میں داخل ہونے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ میں اپنے غلام کو بیس کوڑے ماروں گا اور بیس کوڑوں کو اکٹھا کر کے ایک ہی بار مارا تو اس طرح قسم پوری نہ ہو گی، بلکہ قسم پوری کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ایک ایک کر کے ضرب لگائی جائے

اور تعداد پوری کی جائے جیسا کہ طریقہ ہے۔ پھر یہ کہ ہر بار ضرب لگانے سے اگر ایک بار مارنے کا دکھ ہوا تو اسے ایک ضرب قرار دیا جائے گا۔ اگر ایک بار کی مار جیسی تکلیف کسی دفعہ نہیں ہوئی تو اسے شمار میں نہ لایا جائے گا۔

اگر قسم کھائی کہ بیوی کا بوسہ نہ لوں گا لیکن خود بیوی نے بوسہ لیا، اب اگر اس میں بیوی کو ڈھیل دی تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ اگر بیوی نے منہ کا بوسہ لیا تو قسم ٹوٹ جائے گی، ہاں رخسار کا بوسہ لینے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اگر قسم کھا کر کہا کہ بیوی بوسہ نہ لے گی لیکن اس نے لے لیا تو خواہ اس میں خاوند نے آمادگی ظاہر کی ہو یا نہ کی اور بیوی نے منہ کا بوسہ لیا ہو یا رخسار کا اس شخص کی قسم ٹوٹ جائے گی۔ اگر خود بوسہ نہ لینے کی قسم کھائی اور بوسہ لے لیا تو خواہ منہ کا لیا یا کسی اور جگہ کا، بہر صورت قسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر کسی شخص کو دوسرے سے کچھ لینا ہے اور اس شخص نے قسم کھائی کہ اب اس کو نہیں چھوڑوں گا یا یہ کہا کہ جب تک تجھ سے اپنا مطالبہ وصول نہ کرلوں تو چھوٹ کر نہ جائے گا۔ اب خواہ یہ کوتاہی کی کہ اسے پکڑ کر نہ رکھا اور وہ بھاگ گیا یا کوتاہی تو نہ کی لیکن وہ زبردستی موقع پا کر بھاگ گیا اور ہنوز مطالبہ پورا نہ ہوا تھا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ اور اگر (ادائیگی کی) ذمہ داری کسی اور شخص نے قبول کر لی تو کہا جاتا ہے یہ جائز نہ ہوگا، بلکہ قسم ٹوٹ جائے گی، اگر چہ اس کا مطالبہ ضامن اس شخص کے سامنے ہی پورا کر دے۔ لیکن یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ (ان الفاظ قسم کا مطلب) عرف عام میں اس کے علاوہ کچھ اور نہ ہو۔ عام طور پر تو اہل شہر کے نزدیک ایسی صورت میں جب کہ کوئی اور شخص مطالبہ کو اوٹ لے تو اسے (ادائیگی کے لئے) کافی سمجھا جاتا ہے۔ اور یہ بات پہلے ہی بتائی جا چکی ہے کہ قسم کے مفہوم کی بنیاد عرف عام پر ہوتی ہے۔

اگر قسم کھائی کہ میں فلاں بات جانتا ہوں اور اس کی اطلاع فلاں شخص کو دے دوں گا یا اسے بتا دوں گا۔ اب اگر اس کے بتانے سے تو اس شخص کو نہ معلوم ہوا لیکن کسی اور شخص نے وہ بات اس شخص کو بتا دی تو اب قسم کھانے والے کو کہا جائے گا کہ وہ بات اسے بتائے اور جب تک کہ اس کے بتانے سے اسے علم نہ ہو، خواہ بالمشافہہ بتائے یا کسی شخص کی معرفت یا تحریری طور پر قسم پوری نہ ہوگی۔ اگر اس نے یہ کام کر لیا تب ہی قسم پوری ہوگی اگر قسم کھانے والے کو یہ معلوم ہو جائے کہ کسی اور ذریعہ سے وہ بات اس شخص کو معلوم ہو چکی ہے تو اس صورت میں کہا جاتا ہے کہ قسم پوری ہونے کے لئے یہ کافی ہے اور اب اس سے بتانے کے لئے نہ کہا جائے گا، کیونکہ مقصد حاصل ہو گیا۔ اور یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ کافی نہیں ہے۔

اگر کسی شخص کے پاس کوئی کپڑا گروی رکھا ہوا ہے اور ایک شخص نے اسے عاریتاً مانگا اور اس شخص نے قسم کھا کر کہا کہ اس کے پاس کپڑا نہیں ہے۔ اب اگر فک رہن (یعنی مرہونہ شے کی ملکیت بعوض قرض حاصل کر لینے) کی حیثیت اس میں نہیں ہے یا وہ قرضہ معجّل (عندالطلب) نہیں ہے تو متفق علیہ طور پر اس کی قسم جھوٹی نہ ہوگی اور اگر اسے فک رہن کا مقدور تو ہے لیکن قسم کے وقت اس کی نیت یہ کہنے کی تھی کہ اس کا اپنا یعنی غیر مرہونہ کپڑا اس کے پاس نہیں ہے تب بھی بالاتفاق اس کی قسم درست ہوگی۔ نیز اگر یہ نیت رہی ہو کہ اس کے پاس ایسا کپڑا نہیں ہے جسے وہ عاریتاً دے سکے گو اس کپڑے کی قیمت مقدار قرض کے برابر ہو تب بھی اس کی قسم نہیں ٹوٹی۔ اور اگر مرہونہ کپڑے کی قیمت مقدار قرض سے زیادہ ہو تب بھی بقول معتمد قسم کی مخالفت نہیں ہوئی۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کو اپنا کپڑا یا گھر عاریتاً (مانگے کو) نہیں دوں گا لیکن صدقہ کر دیا تو قسم ٹوٹ جائے گی، بلکہ ہر ایسے عمل کا اختیار دینے سے حانث ہو جائے گا جس عمل سے وہ شخص فائدہ اٹھائے، مثلاً اس گھر میں رہائش رکھنے یا ٹھہرنے کی اجازت دینا وغیرہ۔ تاہم اگر قسم عاریتاً نہ دینے کی نیت سے تھی تو مفتی اس کی بات کو مان لے گا لیکن اگر قسم طلاق دینے یا خاص غلام کو آزاد کرنے سے وابستہ ہو تو اس کے کہنے پر فیصلہ نہ کیا جائے گا۔

اگر بات اس کے برعکس ہو کہ کسی شخص کو صدقہ نہ کرنے یا ہبہ نہ کرنے کی قسم کھائی لیکن عاریتاً اسے وہ شے دے دی اور دعویٰ کیا کہ میں نے حقیقی معنی میں صرف صدقہ نہ کرنے یا ہبہ نہ کرنے کی نیت کی تھی؛ یہ ارادہ نہ تھا کہ اسے کسی بھی طرح مستفید نہ ہونے دوں گا تو عاریتاً دینے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔ حاکم شرع بھی اس کو تسلیم کرے گا؛ حتیٰ کہ طلاق اور عتاق معین کے بارے میں بھی (قابل تسلیم ہوگی)۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ فلاں شے اس شخص کو صدقہ میں نہیں دوں گا لیکن ہبہ کر دیا اور یہ بتایا کہ میں نے حقیقی معنی میں صدقہ نہ کرنے کی قسم کھائی تھی، اس سے منتفع نہ ہونے دینے کا ارادہ نہیں تھا، تب بھی حاکم شرع اس کو تسلیم کرلے گا، یہاں تک کہ طلاق یا عتاق معین کا معاملہ ہو تب بھی۔

اس کے برعکس اگر یہ قسم کھائی کہ اس شے کو ہبہ نہ کروں گا لیکن بطور صدقہ دے دیا اور دعویٰ یہ کیا کہ اس نے صرف ہبہ نہ کرنے کی قسم کھائی تھی تو جہاں طلاق اور عتق معین کا سوال ہو قاضی اس کی بات کو تسلیم نہ کرے گا، ہاں اس کی بات پر فتویٰ اس کے حق میں دیا جاسکتا ہے۔

اگر قسم کھائی کہ میں سفر میں ضرور جاؤں گا لیکن (نوعیت سفر وغیرہ کے متعلق) کوئی خاص نیت نہ تھی، نہ اس قسم کا کوئی موجب ایسا معلوم ہے (جس سے سفر کی کیفیت متعین کی جاسکے) تو لازم ہوگا کہ اتنا سفر کرے جس میں نماز قصر واجب ہوتی ہے، کیونکہ شرع کی رو سے سفر کے یہی معنے ہیں اور بقول راجح اس معنے کو دوسرے معنی پر فوقیت حاصل ہے جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔ نیز لازم ہوگا کہ جہاں پر اس کا سفر ختم ہوتا ہے وہاں پر نصف ماہ لغوی معنے کے اعتبار سے قیام کرے یعنی اس عرصہ سے پہلے اس شہر میں جہاں سے روانہ ہوا یا وہاں سے اس جگہ پر جو مسافت قصر سے کم فاصلہ پر ہو واپس نہ آئے۔ اگر نصف ماہ سے پہلے واپس آ گیا تو قسم پوری نہ ہوگی۔ ہاں اگر مسافت قصر سے آگے نصف ماہ تک سفر جاری رکھا تو قسم پوری ہو جائے گی، کیونکہ (سفر کے تحقق کے لئے) منزل پر پہنچ کر قیام کرنا امر لازم نہیں ہے اور مستحب یہ ہے کہ کامل ایک ماہ کی مدت پوری کرے۔

اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس شہر سے کہیں اور چلا جاؤں گا تو لازم ہوگا کہ کسی اور بستی میں جو مسافت قصر کے فاصلہ پر ہو، منتقل ہو جائے۔ اس سے کم فاصلہ پر واقع کسی شہر میں منتقل ہونے سے قسم پوری نہ ہوگی۔ اور یہ لازم ہوگا کہ منتقل ہونے کے بعد نصف ماہ وہاں پر قیام کرے اور مستحب یہ ہے کہ ایک ماہ قیام کرے۔

اگر قسم کھائی کہ میں اس گھر سے یا اس محلہ سے کہیں اور چلا جاؤں گا تو کسی اور گھر میں یا کسی دوسرے محلہ میں جا کر رہنا (قسم پوری کرنے کے لئے) کافی ہے اس صورت میں یہ شرط نہیں ہے کہ دونوں جگہوں کے درمیان مسافت قصر ہو۔ تاہم وہاں جا کر نصف ماہ ٹھہرنا چاہئے۔ اور مستحب یہ ہے کہ ایک ماہ ٹھہرے۔ یہ مسئلہ صرف اس صورت میں ہے جب کہ

پڑوسیوں کی محض تنبیہ مقصود ہو۔

لیکن اگر پڑوسیوں سے تنگ آ کر ایسی قسم کھائی تھی تو اب کسی وقت بھی وہاں پر واپس آنے سے قسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر محض منتقل ہونے کی قسم کھائی کہ میں یہاں سے منتقل ہو جاؤں گا اور یہ نہ بتایا کہ شہر سے یا محلہ سے یا گھر سے اور نہ ان میں سے کسی کی نیت تھی اور نہ ایسا کوئی امر موجب قسم تھا جس سے منتقل ہونے کا مقصد متعین ہو سکتا تو لازم ہوگا مسافت قصر کا سفر کرے اور اس قدر فاصلہ طے کرنے کے بعد نصف ماہ گزارنے سے پہلے واپس نہ آئے جیسا کہ پہلی مثال میں بتایا گیا۔ اگر ایسا نہ کیا تو قسم پوری نہ ہوگی۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کا حق دس دن کے بعد ضرور ادا کر دوں گا، جب نو دن گزر گئے تو قسم کھانے والے نے کسی شخص کا مال اس کے علم کے بغیر لیا اور اس شخص کا مطالبہ پورا کرنے کے لئے اسے دے دیا۔ یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے کہ یا تو اس مال کے مالک کو اس بات کی خبر میعاد قسم گزرنے سے پہلے ہوئی ہوگی یا میعاد گزرنے کے بعد۔ اگر دس دن پورے ہونے سے پہلے ہی مالک مال کو یہ بات معلوم ہوئی اور قسم کھانے والے نے جو کچھ کیا اس کو روا رکھا تب تو قسم نہیں ٹوٹی۔ اسی طرح اگر اس شخص نے جس کے لئے قسم کھائی تھی میعاد مقررہ ختم ہونے سے پہلے (ادائیگی میں) نرمی سے کام لیا تو قسم نہیں ٹوٹی؛ لیکن اگر مال والے کو دس دن کے بعد یہ حال معلوم ہوا (کہ اس کا مال قرضہ کی ادائیگی میں دے دیا گیا ہے) تو اس بارے میں مختلف رائیں ہیں اور صحیح ترین رائے یہی ہے کہ قطعاً وہ قسم ٹوٹ جائے گی، خواہ صاحب مال نے اس کی اجازت دے دی ہو یا نہ دی ہو اور مال لے لیا ہو۔ نیز اگر قسم کھانے والے نے کسی شخص کا ایسا سامان جو مال قرض کی جنس میں سے نہ تھا اٹھا لیا اور اس میں کچھ اس کا حق تھا اور کچھ دوسروں کا حق تھا اور اس سامان کو لے کر قرض واجب ادا کر دیا تو قسم ٹوٹ گئی اگرچہ اس مال کا اس کا اپنا حصہ اتنا تھا جس سے قرض ادا ہو سکے، کیونکہ قرض خواہ جس کے لئے قسم کھائی تھی وہ تو پورے مال پر ہی راضی ہوا ہے)۔ اگر اس میں سے کچھ نکل گیا تو اس کی رضا پوری نہ ہوئی (لہٰذا قرض ادا نہ ہوا) یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ قسم کھانے والے مقروض نے 'ایسی شے سے قرضہ اتارا جو ناقص 'عیب دار' تھی، مثلاً چاندی کی شکل میں ادائیگی کی جس میں تانبا یا سیسا ملا ہوا تھا اور قرض خواہ اس پر راضی نہ ہوا۔ ہاں اگر وہ اس پر راضی ہو جائے تو قسم نہیں ٹوٹے گی بشرطیکہ ادا شدہ چیز گنتی میں 'مقدار قرض' سے کم نہ ہو یا اگر اس شے کا لین دین پیمائش یا وزن سے ہوتا ہے تو وزن میں کم نہ ہو۔ ایسا ہوا تو قسم ٹوٹ جائے گی اگرچہ قرض خواہ اس پر راضی ہو جائے۔

اگر قسم کھائی کہ میں فلاں شخص کا ضامن نہ بنوں گا، لیکن اس شخص کے وکیل کا ضامن بنا تو اس مسئلہ میں تفصیل ہے، کیونکہ اب یہ دیکھنا ہوگا کہ آیا اسے معلوم تھا کہ یہ شخص اس کا وکیل ہے یا معلوم نہ تھا۔ اگر یہ معلوم تھا کہ اس کا وکیل ہے تب تو محلوف علیہ کی طرف سے کسی قرضہ یا خریداری کا ضامن ہونے میں مطلقاً قسم ٹوٹ جائے گی؛ قطع نظر اس کے کہ وہ وکیل محلوف علیہ کا نزدیکی یا رشتہ دار یا دوست ہو یا نہ ہو اور خواہ ضامن کو اس کی قرابت داری کا علم ہو یا نہ ہو۔ ہاں اگر اس وکیل کا ضامن کسی ایسے معاملہ بیع یا قرض میں بنا جس کا تعلق وکیل کی اپنی ذات سے ہے (یعنی مؤکل کی ذات سے نہیں ہے جس کا

ضامن نہ بننے کی قسم تھی) تو قسم نہیں ٹوٹے گی، اگرچہ ضمانت لینے کے وقت یہ بھی معلوم ہو کہ یہ فلاں شخص کا وکیل ہے۔ اگر (احیاناً) قسم کھانے والے کو یہ معلوم نہ ہو کہ وہ فلاں شخص کا وکیل ہے اور اس وکیل نے کوئی معاملہ محلوف علیہ کے حق میں کیا ہو ضامن ہو جائے تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ بشرطیکہ وہ وکیل محلوف علیہ کا قرابت دار یا رشتہ دار یا دوست ہو۔ اگر اس کی قرابت داری۔ رشتہ داری یا دوستی کا علم نہ ہو تو کہتے ہیں کہ وہ حانث ہو جائے گا اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ حانث نہ ہوگا۔ اگر اس کی قسم طلاق وغیرہ سے وابستہ تھی اور قسم کھانے والے کا کہنا یہ ہے کہ جس کی ضمانت لی ہے محلوف علیہ سے اس کے تعلق کا علم اس کو نہیں تھا تو یہ عذر حاکم شرع کے نزدیک قابل تسلیم ہوگا۔ ایک اور قول 'اس بارے میں' یہ ہے کہ یہ بات اس حال میں مانی جائے گی جب کہ اس کا تعلق مشہور نہ ہو۔ اگر مشہور ہے تو حاکم شرع کے نزدیک اس کا عذر نہ مانا جائے گا۔ ہاں فتوے کی حد تک اس کی بات مان لی جائے گی؛ خواہ اس کا تعلق مشہور ہو یا نہ ہو۔

اگر قسم کھائی کہ میں زید سے کوئی معاملہ نہ کروں گا یا اسے کسی معاملہ میں دلال وغیرہ نہ بناؤں گا لیکن اس کے وکیل 'نمائندہ' سے معاملہ کیا یا اس کے وکیل کو کسی معاملہ کا ذمہ دار بنایا اور وہ وکیل زید کا قرابت دار یا اس کا دوست تھا تو قسم ٹوٹ جائے گی، اگرچہ اسے یہ معلوم نہ ہو کہ یہ زید کا وکیل ہے۔ (اس مسئلہ میں بھی) قرابت داری کے معاملہ میں اسی طرح کا اختلاف ہے جیسا کہ مسئلہ سابقہ میں بتایا گیا۔ لیکن اگر یہ علم ہو کہ وہ شخص زید کا نمائندہ ہے تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی، خواہ اس کا قرابت دار ہو یا نہ ہو۔

اگر سودا کرنے والے نے زید کے وکیل سے کہا کہ میں نے قسم کھائی ہے کہ زید سے کوئی سودا نہ کروں گا؛ کہیں تم تو اس کے وکیل نہیں ہو؟ وکیل نے کہا کہ یہ سودا تو میرا ذاتی ہے زید کا نہیں ہے۔ بعد میں شہادت سے یہ ثابت ہوا کہ یہ سودا اس نے زید ہی کے حق میں کیا تھا تو یہ سودا تو ہو جائے گا لیکن قسم کھانے والے کی قسم ٹوٹ جائے گی بشرطیکہ معاملہ کے وقت ہی اس نے یہ نہ کہہ دیا ہو کہ اگر یہ سودا تو نے زید کے لئے کیا ہے تو میرے تیرے درمیان یہ معاملہ نہیں ہوگا۔ اگر یہ کہہ دیا تھا تو نہ قسم ہی ٹوٹی اور نہ بقول معتمد یہ سودا ہی درست ہوگا۔

اگر (مثلاً) محمد نے کوئی راز کی بات علی کو بتائی اور اس سے حلف لے لیا کہ کسی اور کو نہ بتائے گا، اس کے بعد محمد نے وہی راز خالد کو بتا دیا، اب خالد علی کے پاس آیا اور اس بات کا ذکر کیا علی نے کہا کہ میرا تو یہ خیال تھا کہ محمد نے یہ بات میرے سوا کسی کو نہیں بتائی تو اس کہنے سے علی کی قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ یہ کہنا بھی راز بتانے ہی کے برابر ہے اگرچہ اس کا ارادہ راز بتانے کا نہیں تھا۔

اگر قسم کھائی کہ جب تک میری بیوی فلاں کام نہ کرلے میں اس سے نہیں بولوں گا، پھر قسم کھانے کے بعد بیوی سے کہا کہ "جا واپس چلی جا" تو قسم 'اتنا کہنے پر' ٹوٹ گئی' اس کا ٹوٹنا مزید کلام پر موقوف نہ رہے گا۔

اگر قسم کھائی کہ میں فلاں شخص سے بات نہ کروں گا تا آنکہ وہ خود مجھ سے بولنے میں پہلے نہ کرے، پھر اس شخص سے کہا کہ مجھے تیری پروا نہیں ہے تو اس کہنے سے وہ پہل کرنے والا قرار نہ دیا جائے گا۔ ہاں اس کے بعد کچھ اور بات کہنے لگا تو قسم ٹوٹ جائے گی

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کا مطالبہ فلاں وقت پورا کردوں گا؛ پھر اس شخص کے ہاتھ کوئی مال فروخت کیا لیکن یہ بیع بالاتفاق فاسد تھی، اور اس کی قیمت کو مطالبہ کے عوض چھوڑ دیا تو یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے کیونکہ اب یہ دیکھنا ہوگا کہ آیا وہ مال قرض خواہ کو دے دیا گیا اور قسم کی مقرر کردہ میعاد گزرنے سے پہلے اس کے ہاتھ میں آ گیا یا نہیں آیا۔ اگر میعاد سے پہلے اس کے حوالے کردیا گیا تھا تو قسم نہیں ٹوٹی، بشرطیکہ اس مال کی قیمت ادائیگی قرض کے لئے کافی ہو۔ اگر قیمت کم رہی اور میعاد کے اندر اسے پورا نہیں کیا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ اور اگر وہ مال انقضائے میعاد سے پہلے قرض خواہ کے ہاتھ میں نہیں آیا بایں طور پر کہ اسے دیا ہی نہیں یا میعاد گزرنے کے بعد دیا تو اس صورت میں مختلف رائیں ہیں؛ بعض اصحاب کی رائے ہے کہ اگر اس مال کی قیمت ادائے قرض کے لئے مکتفی نہیں ہے تو وہ شخص حانث ہو جائے گا؛ اگر مکتفی ہو تو حانث نہ ہوگا۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کا حق واجب اتنے عرصہ میں ادا کروں گا اور قرض خواہ نے قرض کی چیز اسے ہبہ کردی اور قسم کھانے والے نے اس ہبہ کو قبول کرلیا اور میعاد ادائیگی قرض گزر گئی اور قرضہ ادا نہیں کیا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ لیکن اگر قرضہ میعاد قسم گزرنے سے پہلے ادا کردیا تو تحقیق یہ ہے کہ قسم نہیں ٹوٹی، کیونکہ محض ہبہ قبول کرنے سے قسم کا ٹوٹنا لازم نہیں ہوتا۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کا حق واجب اتنے عرصہ میں ادا کردوں گا اور اس قرضہ کو اس کے کسی قرابت دار نے اس کی اجازت کے بغیر ادا کردیا اور اس کی اطلاع اسے میعاد ادائیگی کے ختم ہونے سے پہلے ہوگئی اور وہ اس پر راضی رہا تو قسم پوری ہوگئی، لیکن اگر میعاد ادائیگی گزرنے سے پہلے اسے معلوم نہ ہوا یہاں تک کہ میعاد گزر گئی اور قرضہ ادا نہ ہوا تو وہ حانث ہو جائے گا، خواہ اس قرابت دار نے وہ قرضہ خود مال مقروض سے ادا کیا ہو یا اپنے مال سے، درآنحالیکہ ادا کرنے والا مقروض کا وکیل مختار نہ ہو۔ ادائے قرض کا وکیل نہ ہو۔ ایسی صورت ہو تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اگر وہ قرضہ مقروض کے وکیل بیع وشرا نے یا وکیل (مختار) جائداد نے جسے جائداد کا خراج وصول کرنے کا کام یا گھریلو سودا، مثلاً گوشت، سبزی، صابن وغیرہ کی خریداری سپرد ہو یا عدالتی مقدمات کے وکیل نے ادا کردیا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

اسی طرح اگر یہ بتایا گیا کہ حق دار کا حق ادا کردیا گیا اور اب مقروض بری الذمہ ہے یا قاضی، حاکم شرع کے سامنے گواہوں نے شہادت دے دی کہ مدعی نے واجبات وصول کرلیے ہیں تو لازم ہوگا کہ اداشدہ قرضہ میعاد مقررہ ادائیگی گزرنے سے پہلے قسم کھانے والے کو واپس دے کر میعاد کے اندر اس کی طرف سے وصول کی جائے' تاکہ قسم پوری ہو جائے ورنہ قسم پوری نہ ہوگی۔

اگر قسم کھائی کہ میں ضرور نکاح کروں گا اور کسی کمینی عورت سے نکاح کرلیا جو اس جیسے شخص کے لائق نہ تھی، مثلاً کوئی بدکار عورت یا فقیرنی سے صاحب حیثیت شریف انسان نکاح کرلے تو گو اس سے خلوت بھی کرلی ہو قسم پوری نہ ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ وہ نکاح عقد فاسد رہا ہو کہ خلوت صحیحہ سے پہلے یا بعد میں ٹوٹ گیا جیسے نکاح شغار (یعنی بغیر مہر کے کسی کی بیٹی یا بہن سے اس شرط پر نکاح کرنا کہ وہ بھی اس کی بہن یا بیٹی سے نکاح کرلے جسے آج کل

بڑے بیٹے کا نکاح کہتے ہیں، یا نکاح متعہ 'یعنی وقتی نکاح' ہو یا نکاح محرم 'یعنی ایسی عورت سے نکاح کیا جائے جس سے نکاح ممنوع ہے'۔

اگر کسی نے اپنے نکاح کے لئے 'قسم میں' کوئی مدت مقرر کردی، مثلاً یوں کہا کہ میں فلاں ماہ میں نکاح ضرور کروں گا۔ وہ مہینہ گزر گیا اور کسی عورت سے جو عزت اور مرتبہ میں اسی جیسی ہو باقاعدہ نکاح نہ کیا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ واضح ہو کہ قسم پورا ہونے کی یہ شرط نہیں ہے کہ وہ شادی شوق اور نسل چلانے کے لئے کی ہو، بلکہ محض نکاح کافی ہے، خواہ صرف یہی نیت رہی ہو کہ قسم پوری ہو جائے۔

اگر قسم کھائی کسی شخص کے لئے مالی ضمانت نہ کروں گا لیکن اس کی ذات کا ضامن بن گیا، یعنی اس شخص کی حاضری کی ذمہ داری لے لی تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اگر اس شخص کو 'عندالطلب' حاضر نہ کر سکا تو اس کی حاضری ضمانت مال کی طرف منتقل ہو جائے گی، ہاں ضمانت کے وقت اگر یہ شرط کی ہو کہ اگر میں اسے حاضر نہ کر سکا تو مال کی ادائیگی کا ذمہ دار نہ ہوں گا تو قسم نہیں ٹوٹے گی، کیونکہ اس صورت میں صرف اس بات کی ذمہ داری ہو گی کہ وہ اس شخص کو حاضر کر دے گا؛ لہذا مالی ضامن نہ بننے کی جو قسم کھائی تھی وہ نہیں ٹوٹی۔

اگر قسم کھائی کہ میں ضامن نہیں بنوں گا اور صرف یہی کہا اور مال وغیرہ کا ذکر نہیں کیا تو کسی طرح کی بھی ضمانت لی، خواہ مال کے ادا کرنے کا ضامن ہو، یا حاضر ضمانت ہو محض طلبی کی ضمانت ہو (بہر حال) قسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر قسم کھائی کہ زید کا ضامن نہ بنوں گا لیکن زید کے وکیل نے کوئی سودا بحق زید کیا نہ کہ بحق خود اور اس کی ضمانت کر لی تو حانث ہو جائے گا۔

اگر کسی نے اپنا کوئی مال کسی کو فروخت کیا اور ہنوز خریدار سے قیمت وصول نہیں کی۔ اس کے بعد خریدار نے فروخت کنندہ سے درخواست کی کہ قیمت میں کچھ کمی کر دے اور فروخت کنندہ نے قسم کھا کر کہا کہ میں اپنے حق میں سے کچھ کم نہ کروں گا۔ لیکن اس فروخت شدہ مال کو بعد میں اس نے پھر واپس کر دیا اور خریدار نے اس بات کو قبول کر لیا، اور سابقہ بیع سے اقالہ کر لیا (یعنی توڑ دیا) تو اب اس قول کی بنا پر کہ 'اقالہ' پہلی بیع کو رد کرنا ہے وہ قسم مطلق نہیں ٹوٹی، خواہ اقالہ (تنسیخ بیع) کے وقت اس مال کی قیمت اتنی ہی ہو جتنے پر وہ فروخت ہوا تھا یا اس سے کم ہو جس پر سودا ہوا تھا کیونکہ اس قسم کے سیاق وسباق سے اس کا یہ مطلب ہوتا تھا کہ بائع کا حق جو بھی مان لیا جائے وہ اس میں کچھ کم نہ کرے گا۔ اب در آنحالیکہ بیع (فروخت) توڑ دی گئی اور مال واپس کر دیا گیا تو اب بائع کا کوئی حق مشتری پر نہ رہا، لہذا قسم نہیں ٹوٹی۔ لیکن اس قول کے مطابق کہ اقالہ بھی بیع ہی ہے حقیقت یہ ہے کہ صرف اس صورت میں قسم نہ ٹوٹے گی جب کہ اقالہ (تنسیخ بیع) کے وقت اس مال کی قیمت اتنی ہی ہو یا اس سے زیادہ ہو جس پر وہ فروخت ہوا تھا۔ لیکن اگر اس سے کم ہو تو قسم ٹوٹ جائے گی بجز اس صورت کے کہ خریدار اس کمی کو پورا کر دے۔ ایسا ہوا تو بائع نے اپنا مقررہ حق نہیں چھوڑا (لہذا قسم نہیں ٹوٹی)۔

واضح ہو کہ قسم نہ ٹوٹنے کی شرط یہ ہے کہ کمی کو پورا کرنے کے لئے جو کچھ دیا گیا وہ بطور ہبہ (عطیہ) کے نہ ہو؛ اگر ہبہ کے طور پر دیا (نہ کہ قیمت کے طور پر) تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر طلاق وغیرہ کی قید کے ساتھ قسم کھائی کہ فلاں شخص کا حق اتنے عرصہ میں ادا کردوں گا بشرطیکہ قرض خواہ نے کوئی مزید مہلت ادائیگی کے لئے نہ دی لیکن ہوا یہ کہ مہلت مزید دینے سے پہلے اس شخص کی وفات ہوگئی، اب اگر متوفی کے باشعور (مجاز) وارث نے مہلت دے دی اور مہلت سابقہ میں قرض ادا نہ ہوا تو قسم نہیں ٹوٹی۔ لیکن اگر ورثاء مجاز نے مزید مہلت نہ دی اور میعاد ادائیگی کے اندر وہ قرضہ ادا نہ ہوا تو قسم ٹوٹ جائے گی؛ تاہم اگر متوفی کے ذمہ جو قرضہ ہے وہ تمام ترکہ پر چھایا ہوا ہے تو وارثوں کا مہلت دینا سودمند نہ ہوگا۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص نے مہلت نہ دی تو اس کا حق واجب اتنے عرصہ میں ادا کردوں گا اور وہ شخص مہلت دینے سے پہلے وفات پا گیا اور اس کا وارث نابالغ، بے شعور یا جنون زدہ ہے، جو مالی معاملات کی انجام دہی کا مجاز نہیں ہے، البتہ اس کے وصی نے مہلت دے دی تب بھی قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اب یہ مہلت خواہ خود نابالغ بچے یا نااہل وارث کے حق میں کسی بہتری پر مبنی ہو، مثلاً یہ اندیشہ ہو کہ مبادا مقروض قرضہ ہی سے انکاری ہو جائے، یا قسم کھانے والا کوئی جھگڑا کھڑا کردے، یا اس کے علاوہ کوئی اور مصلحت ہو۔ اگر نابالغ وارث یا نااہل (غیر مجاز) وارث کی کوئی بھی مصلحت پیش نظر نہ ہو تو وصی کا مزید مہلت دینا حرام ہے۔

واضح ہو کہ وصی کے مہلت دینے سے قسم اس صورت میں نہیں ٹوٹے گی جب کہ متوفی کے ذمہ اتنا قرض نہ ہو جو پورے ترکہ کے برابر ہو؛ اگر اتنا قرضہ ہو جو پورے ترکہ پر چھایا ہوا ہو تو اب (وصی کو نہیں بلکہ) قرض خواہوں کو اختیار ہے کہ وہی قسم کھانے والے کو مزید مہلت ادائیگی کی دیں، بشرطیکہ قسم کھانے والے کو جتنے قرض کی وصولیابی میں مہلت دی گئی ہے اسسے متوفی کے قرض کو پورا کیا جا سکے۔ اگر ایسا نہ ہو تو مہلت دینا جائز نہ ہوگا، اگرچہ قرض خواہ کچھ رقم چھوڑ دیں۔ اس کے لیے یہ بھی شرط ہے کہ یہ مہلت تمام قرض خواہوں کی جانب سے ہو۔ اگر بعض قرض خواہوں نے مہلت دی اور بعض نے نہیں دی تو جس نے نہیں دی اس کی ادائیگی بلا تاخیر واجب ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر قسم کھائی کہ میں اپنے غلام کو سو کوڑے ماروں گا اور (نوعیت عمل کے بارے میں) کوئی نیت نہ تھی؛ پھر اس غلام کو ہلکی ہلکی ضرب لگائیں تو قسم پوری ہو جائے گی، بشرطیکہ اس ضرب سے غلام کو تکلیف ہوئی ہو۔ اگر تکلیف نہیں ہوئی تو قسم پوری نہ ہوگی۔ اگر ایک کوڑے کی دو شاخیں ہیں اور ان دونوں سے پچاس ضربیں لگائیں تو سو ضربوں کی بجائے یہ کافی ہوگا اور قسم پوری ہو جائے گی۔ اس میں شرط یہ ہے کہ دونوں شاخیں ہر بار مضروب کے جسم پر لگیں۔ نیز اگر سو کوڑے اکھٹے کیے اور سب کے سروں کو ضرب لگانے سے پہلے برابر برابر رکھ لیا اور ایک ہی بار ضرب لگا دی بایں طور کہ مضروب کے بدن پر ہر کوڑے کا سر لگا تب بھی قسم پوری ہوگئی۔ لیکن اگر مضروب کو کوڑے کے درمیانی حصے سے مارا اور سروں کو برابر برابر نہیں جوڑا تھا جس سے ایک دوسرے سے ٹکرائے اور تمام کے تمام کوڑوں کے سرے مضروب کے بدن پر نہیں پڑے۔ تو صرف اتنی ہی ضربیں شمار میں آئیں گی جو مضروب کے بدن پر پڑیں۔ اگر قسم کھائی کہ میں اپنی چھوٹی بیٹی کو بیس کوڑے ماروں گا اور کھجور کی بیس ٹہنیوں کو لے کر ایک ہی بار اسے مارا تو قسم پوری ہوگئی۔

اگر قسم کھائی کہ اپنی بیوی کو نہیں ماروں گا لیکن اس کے چٹکی لی، یا کاٹ کھایا یا گلا گھونٹا، یا بال نوچے جس سے اسے

دکھ ہوا تو اب اگر یہ باتیں غصے میں کی ہیں تو قسم ٹوٹ گئی، لیکن اگر بطور خوش فعلی کیں تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔

اگر قسم کھائی کہ اپنی بیوی کو نہیں ماروں گا اور بیٹی کو مارنے لگا تھا کہ بیوی کو اچٹ کر چوٹ لگی تو بقول معتمد قسم نہیں ٹوٹی۔ اسی طرح اگر اسے نہ مارنے کی قسم کھائی اور کپڑا جھاڑتے میں بیوی کے منہ پر لگا جس سے اسے چوٹ لگ گئی تب بھی قسم نہیں ٹوٹی۔ اگر قسم کھائی کہ اپنے لڑکے کو اتنا پیٹوں گا کہ مر جائے گا تو اسے سختی کے ساتھ مارنے سے قسم پوری ہو جائے گی کیونکہ اس طرح کی قسموں کو بالعموم مبالغۂ کلام پر محمول کیا جاتا ہے (حقیقی معنی مراد نہیں ہوتے)۔ اگر کسی نے اپنے لڑکے کو پیٹنے کا ارادہ کیا اور قسم کھا کر کہا کہ کوئی شخص اسے روکے گا نہیں لیکن ہنوز دو ہی ایک چھڑی ماری تھی کہ کسی شخص نے اسے مارنے سے باز رکھا، حالانکہ وہ اور مارنا چاہتا تھا، تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر کسی کو ایک شخص سے کچھ لینا ہے اور قسم کھائی کہ جب تک وہ اس کا مطالبہ ادا نہ کرے گا، یا یہ کہ جو کچھ اس پر واجب ہے اس سے پورا نہ لے لے گا اس شخص کو نہیں چھوڑے گا، تو اب لازم ہوگا کہ اسے اپنے سامنے اس طرح رکھے کہ اسے دیکھتا رہے اور جانے نہ دے۔ اگرچہ ان کے درمیان کوئی آڑ آ گئی یا مسجد کا ستون حائل ہو گیا یا ان دونوں میں سے ایک دکان کے باہر رہا اور دوسرا اس کے اندر بیٹھا ہو بایں طور کہ اس کو دیکھتا رہے اور اس پر نظر رکھی تو اس کو چھوڑ دینا (یا جدا ہو جانا) نہیں کہتے۔ اور اگر مطالبہ کرنے والا سو گیا یا غافل ہو گیا یا کسی اور کے ساتھ مشغول ہو گیا اتنے میں وہ شخص بھاگ گیا تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ لیکن اگر وہ اس کے پاس سے بھاگ گیا اور اس کو باز رکھنے کی قدرت رکھنے کے باوجود اسے نہ روکے تو حق قسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص سے میں اپنا حق واجب وصول کر کے یا لے کر رہوں گا اور وہ حق اس نے خود وصول کیا یا اس کی بجائے اس کے وکیل نے وصول کیا تو قسم پوری ہو جائے گی۔ ہاں اگر نیت یہ تھی کہ خود ہی وصول کرے گا تو دیانتاً اور قضاءً اسی کی نیت پر عمل ہوگا اور اس کی بات مان لی جائے گی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ اس نے اپنا مطالبہ محلوف علیہ کے وکیل سے وصول کر لیا یا اس سے لیا جو اس کا مالی معاملات میں ضامن تھا اور مقروض کے کہنے سے ادا کیا گیا۔ اسی طرح اگر مقروض نے اپنے قرضہ کی ادائیگی کسی اور شخص کے حوالہ کر دی اور اس سے مطالبہ وصول ہو گیا تب بھی قسم پوری ہو گئی۔ لیکن اگر وہ مطالبہ محلوف علیہ کے علاوہ کسی اور سے اس نے وصول کیا یا ادائیگی اور سپردگی اس کی اجازت کے بغیر ہوئی تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ اگر اس نے (محلوف علیہ۔ مقروض) کی کوئی چیز جو اس کے مطالبہ کے برابر ہو اس سے چھین لی (یا دبالی) تب بھی قسم پوری ہو گئی۔

اگر قسم کھائی کہ میں فلاں شخص کے ذمہ جو مطالبہ ہے وہ اتنے وقت میں ضرور وصول کر لوں گا، اور ایسا کر لیا تو قسم پوری ہو گئی؛ اگرچہ اس (شے) میں کوئی عیب ہو، مثلاً ایسا کھوٹا سکہ جس سے کاروبار میں رکاوٹ نہ ہوتی ہو اور تاجر اسے سہل انگاری میں قبول کر لیتے ہوں، جن کو زیوف (مصنوعی سکہ) کہا جاتا ہے۔ یا نقدی میں کھوٹ ہو جو کھرے سے زیادہ ہو اور بجز بے پروا تاجروں کے اور کوئی اسے قبول نہ کرے، جسے نبھرجہ کہتے ہیں۔ البتہ اگر ایسی نقدی وصول کر لی جس میں نہایت کھوٹ ہو، اسے ستوقہ کہتے ہیں۔ یعنی تین تہوں والی جن میں دو تہیں چاندی کی ہوں اور درمیان میں تانبا یا سیسہ ہو تو قسم

پوری نہ ہوگی، کیونکہ ایسی نقدی کو دراہم (یا چالو سکہ) نہیں کہا جاتا۔

اسی طرح اگر (مطالبہ میں) اس کو ایسا مال دے دیا گیا جس کا حق دار کوئی اور شخص تھا، بایں طور کہ وہ حق اس کا ثابت ہو چکا ہو تب بھی قسم کھانے والے کی قسم پوری ہوگئی۔

واضح ہو کہ اگر مندرجہ بالا تین صورتوں میں یعنی نبہرجہ یا زیوف (یعنی کھوٹا یا مصنوعی سکہ) وصول کر لیا ہو یا ایسا مال دیا گیا ہو جس کا مستحق کوئی اور شخص تھا اور وہ قسم (مطالبہ وصول کرنے کی) پوری ہوگئی ہو تو اب اگر یہ مال محلوف علیہ کو پھر واپس دے دیا جائے تو قسم کے (بجائے خود) پورا ہونے میں کوئی فرق نہ آئے گا۔

اگر قسم کھائی کہ اتنے عرصہ میں فلاں شخص کا حق ادا کردوں گا اور (اس دوران) اس شخص کے ہاتھ کوئی مال فروخت کر کے مال کی قیمت قرض میں محسوب کر لی تو قسم پوری ہوگئی؛ خواہ وہ مال اس شخص کے حوالہ کر دیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو۔ اگر (احیاناً) وہ مال قسم کھانے والے کے پاس ہی حوالہ کرنے سے پہلے ضائع ہو گیا تو معاملہ فروخت تو فسخ ہو جائے گا اور قرضہ بدستور واجب الادا رہے گا، لیکن قسم (ادائیگی کی) جو کھائی تھی وہ پوری ہوگئی۔

اگر اس شخص نے جس کے ذمہ مطالبہ ہے کوئی مال قسم کھانے والے کے ہاتھ بطور بیع فاسد ناروا فروخت کیا اور قسم کھانے والے نے اسے لے لیا اور اس مال کی قیمت مقدار قرض کے برابر تھی تو قسم پوری ہوگئی، ورنہ ٹوٹ جائے گی۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کا قرض ضرور ادا کروں گا، لیکن اس کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں کیا اور قرض خواہ نے اپنا قرض چھوڑ دیا تو قسم پوری نہ ہوئی، کیونکہ قرضہ کا ادا کرنا قرض دار کا کام تھا اور قرضہ چھوڑ دینا قرض خواہ کا کام، لہٰذا قسم کھانے والے کی بات پوری نہ ہوئی جس کے لیے قسم کھائی تھی۔ لیکن اگر یوں قسم کھانے والے کی بات پوری نہ ہوئی جس کے لیے قسم کھائی تھی۔ لیکن اگر یوں قسم کھائی کہ فلاں شخص کا قرض کل ادا کردوں گا اور قرض خواہ نے اگلا دن آنے سے پہلے ہی وہ قرضہ معاف کر دیا تو قسم پوری ہوگئی، کیونکہ وہ قرض جس کی ادائیگی کے لیے قسم کھائی تھی جب معاف ہو گیا تو وہ سرے سے باقی ہی نہ رہا تو قسم بھی ختم ہوگئی، اس لیے کہ جس بات کی قسم کھائی تھی اس کا پورا کرنا ممکن نہ رہا اور یہ بات پہلے ہی بتائی جا چکی ہے کہ قسم کے باقی رہنے کی شرط یہ ہے کہ اس کا پورا کرنا ممکن ہو جس طرح کہ قسم کے واقع ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ممکن الوقوع امر کی بابت قسم کھائی جائے۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شے کو فروخت نہ کروں گا یا خرید نہ کروں گا، لیکن کسی اور شخص کو اس کے فروخت کرنے یا خریدنے کے لیے کہا تو قسم نہیں ٹوٹی خواہ وہ شخص جسے خریدنے کو کہا اس کا مختار یا قرابت دار یا دوست ہو یا نہ ہو۔ واضح ہو کہ بیع سلم (وعدے کا سودا) خرید و فروخت میں داخل ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے کہا کہ میں گندم فروخت نہ کروں گا اور کسی شخص نے اسے بیس گنی (یا پونڈ) بیس اردب (۲۴ صاع کا پیمانہ یا مثلاً دس بوری) گندم کی قیمت کے طور پر اس ارادے سے ادا کر دیا کہ سردست بیس گنی دے کر گیہوں کی فصل کٹنے پر گندم وصول کر لے گا تو وہ قسم ٹوٹ جائے گی، کیونکہ یہ معاملہ بھی گندم کا بیچنا تھا گو خریدار نے ابھی اسے حاصل نہیں کیا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ (کسی چیز کے بھی) نہ خریدنے کی قسم کھائی اور کپڑے یا غلہ کی بیع سلم کی بایں طور کہ اس کی قیمت فوری طور پر ادا کر دی اور وعدہ یہ ہوا کہ بعد میں وہ چیز لے لے گا

تب بھی قسم ٹوٹ جائے گی۔اس مسئلہ میں سب کا اتفاق ہے، کیونکہ اس طرح کرنے سے یہ تو نہیں مانا جائے گا کہ اسے خریدا ہی نہیں؛ زیادہ سے زیادہ یہ کہ مال کو حاصل کرنے میں تاخیر کی۔

واضح ہو کہ اقالہ (تنسیخ بیع) کا معاملہ اگر الفاظ بیع کے ساتھ کیا جائے تو بالا تفاق قسم ٹوٹ جائے گی۔ چنانچہ اگر قسم کھائی کہ فلاں مال جو میں بیچ چکا ہوں اب اسے نہیں خریدوں گا، لیکن اس مال کے خریدار نے بالفاظ بیع اس کا اقالہ کیا' بایں طور کہ اس سے کہا کہ اس مال کو میرے ہاتھ فروخت کر دو تو وہ (جو نہ خریدنے کی) قسم تھی بالا تفاق ٹوٹ جائے گی۔ لیکن اگر اقالہ الفاظ فسخ کے ساتھ ہوا، بایں طور کہ فریقین اس بات پر متفق ہو گئے کہ سودا فسخ کر دیا گیا، یا لفظ متارکہ کے ساتھ اقالہ ہو بایں طور کہ فریقین میں سے ایک مال سے دست بردار ہو جائے اور دوسرا قیمت سے، یا یہ ہو کہ مال اور قیمت ایک دوسرے کو لوٹا دے، یعنی خریدار مال کو اور فروخت کنندہ اس کی قیمت کو لوٹا دے تو اس معاملہ کو بالا تفاق معاملۂ خرید و فروخت قرار نہ دیا جائے گا (لہٰذا قسم نہیں ٹوٹے گی)۔

لیکن اگر لفظ اقالہ ہی استعمال کیا جائے، بایں طور کہ ایک کہے کہ اس مال کے معاملہ کا اقالہ میرے ساتھ کر لو (یعنی معاملہ سابقہ فسخ کر کے ازسر نو معاملہ کر لو) اور دوسرا کہے کہ میں نے اقالہ کیا اور پھر وہ کہے کہ میں نے قبول کر لیا تو اب اگر مال کی پہلی قیمت برقرار ہے تو قسم نہیں ٹوٹی۔ ہاں اگر اس کی قیمت مقدار یا جنس کے لحاظ سے کم ہو گئی تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ قسم نہیں ٹوٹے گی، کیونکہ یہ صورت بہر حال اقالہ کی ہے (خریداری کی نہیں ہے)۔

اگر قسم کھائی کہ نہ تو میں خریدوں گا اور نہ بیچوں گا، تو معاملۂ فاسد کرنے سے بھی قسم ٹوٹ جائے گی، اگرچہ مال اور قیمت کا باہمی لین دین نہ ہوا ہو، نیز تابع منظوری سودا کرنے سے بھی قسم ٹوٹ جائے گی جس میں بائع یا مشتری یا ہر دو کو فسخ بیع کا اختیار ہوتا ہے۔ اسی طرح بیع فضول کرنے سے بھی قسم ٹوٹ جائے گی، ہاں بیع باطل غلط سودا ہو تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔

واضح ہو کہ قسم کھانے والے کے وکیل نے جو معاملہ کیا ہو اس سے قسم کے ٹوٹنے یا نہ ٹوٹنے کے بارے میں حنفیہ کے نزدیک جو قاعدہ ہے اس کی تفصیل یہ ہے:

کسی معاملہ پر مترتب ہونے والے حقوق عایدہ کا ذمہ دار وہی شخص ہے جس نے وہ معاملہ کیا ہو اور وکیل اس کا پابند نہیں ہے کہ اس کام کو اپنے مؤکل کی طرف منسوب کرے۔ لہٰذا قسم کھانے والے کی قسم اس کے اپنے مختار کار وکیل کے عمل مثلاً خریدنے بیچنے کرایہ پر دینے کرایہ پر لینے مال کے عوض راضی نامہ اور بٹائی کرنے سے موثر نہیں ہوتی لیکن مقدمات اور جواب دعویٰ کے بارے میں اختلاف ہے۔ یہ معاملات ایسے ہیں جن میں مختار کار کے انجام دینے سے بیع وغیرہ کی طرح وہ بات جس کے لیے قسم کھائی نہیں ٹوٹتی۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ٹوٹ جاتی ہے، کیونکہ یہ معاملات ایسے ہیں جن میں مؤکل کے ذکر کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ان میں وکیل کو یہ کہنا پڑتا ہے کہ یہ دعویٰ میرے مؤکل کی جانب سے ہے۔ تاہم اس بارے میں فتویٰ (شرعاً قابل عمل حکم) یہ ہے کہ تنازعات (مقدمات) میں مختار بنانے والا مختار کے فعل سے حانث نہیں ہوتا۔ ان ہی معاملات کی طرح وہ عمل بھی ہے جس کا فائدہ اپنی جگہ تک محدود ہوتا ہے (متعدی نہیں ہوتا)؛ مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ میں اپنے لڑکے کو سزا نہ دوں گا، لیکن اس کے ادب سکھانے والے استاد کو اسے پیٹنے کا حکم دیا تو قسم نہیں ٹوٹی، کیونکہ

سزا دینے کا فائدہ اس لڑکے تک محدود ہے، یعنی صرف اس لڑکے کی اصلاح مقصود ہے۔ لیکن ایسی باتوں میں قسم اس صورت میں نہیں ٹوٹے گی جب کہ عرف عام میں اس کے خلاف کوئی اور مفہوم نہ لیا جاتا ہو، چنانچہ اگر بالعموم سزا دینے کا کام سزا دلوانے والے کی جانب منسوب کیا جاتا ہو' مثلاً کوئی باپ اپنے بیٹے سے کہتا ہے کہ کل تیری مرمت کی جائے گی، پھر اس کے اتالیق کے پاس جا کر اس لڑکے کو سزا دلواتا ہے تو ایسی صورت میں یہ سزا کا دینا باپ کی طرف منسوب کیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ باپ نے اپنے بیٹے کو سزا دی۔ ایسی حالت میں اگر کسی نے قسم کھائی تھی کہ اپنے بیٹے کو میں سزا نہیں دوں گا اور اس کے اتالیق سے سزا دلوائی تو قسم ٹوٹ جائے گی، کیونکہ اتالیق کی سزا اسی کی طرف منسوب ہوگی۔ یہی حکم مذکورہ بالا تمام معاملات میں ہے کہ اگر قسم کھانے والا کوئی باحیثیت شخص ہے جو اپنے معاملات کو بنفس خود انجام نہیں دیتا تو خواہ وہ کام خود کرے یا اپنے وکیل سے کرائے عرف عام کے پیش نظر اس کی قسم ٹوٹ جائے گی۔

اب ایسے معاملات کا ذکر کیا جاتا ہے جن میں حکم دینے والا اپنے مامور کے عمل سے حانث نہیں ہوتا۔

واضح ہو کہ ایسے معاملات ہوں جن پر مرتب ہونے والی ذمہ داریاں اس شخص پر عاید نہیں ہوتیں جو وہ معاملہ کرتا ہے، بلکہ اس پر عاید ہوتی ہے جو اس معاملہ کی انجام دہی کے لیے کہتا ہے تو (ایسے معاملہ میں) وکیل کے کرنے سے بھی اسی طرح قسم ٹوٹ جائے گی جیسے خود مؤکل کے کرنے سے۔ یہ معاملات ان کے علاوہ ہیں جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے۔ منجملہ ان حقوق (ذمہ داریوں) کے ایک نکاح ہے کہ (اگر وکیل کی معرفت نکاح ہوا) تو نکاح کے تمام حقوق اس پر عائد ہوں گے جس نے نکاح کے لیے وکیل بنایا۔ لہٰذا اسی سے مہر، نفقہ، تقسیم اوقات نیز دوسرے حقوق زوجیت جو عقد ازدواج سے عائد ہوتے ہیں، کا مطالبہ کیا جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ معاملۂ عقد نکاح کو انجام دینے والا اس معاملہ کو اپنے مؤکل کی جانب نسبت کر کے کہتا ہے کہ میں نے اپنے مؤکل کا نکاح فلاں عورت سے کیا۔ یاد رہے کہ قسم صرف اسی صورت میں مؤثر ہوگی جب کہ عقد صحیح ہو؛ عقد فاسد ہو تو قسم پر اس کا اثر نہ ہوگا۔

ایسا ہی معاملہ استقراض (قرض مانگنا) ہے، یعنی کسی سے قرض مانگنا چنانچہ اگر قسم کھائی کہ میں قرض نہ لوں گا اور پھر کسی کو ایک شخص کے پاس بھیجا کہ اتنے درہم اس سے قرض لے آئے؛ اب اس نے جا کر اس شخص سے کہا کہ فلاں صاحب آپ سے اس قدر قرض مانگ رہے ہیں تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی خواہ وہ قرض نہ دے لیکن اگر اس کے فرستادہ نے یوں کہا کہ مجھے اتنا قرض دے دو تو یہ بھیجنے والے کی طرف قرض مانگنا نہ ہوگا، بلکہ یہ قرضہ اس فرستادہ کے لیے ہوگا۔ اس بنا پر قرضہ وصول کرنے کے لیے کسی کو وکیل بنانا اور وکیل کا قرضہ حاصل کرنا درست ہے، مثلاً کسی سے کہے کہ مجھے اتنا قرض دے دیجیے پھر کسی شخص کو اس کے حاصل کرنے کا وکیل (مجاز) بنانا (درست ہے) لیکن قرض مانگنے کے لیے وکیل بنانا صحیح نہیں ہے۔ اس صورت میں اس کا فرستادہ محض اس شخص کا ترجمان ہوگا کیونکہ وہ شخص صرف یہ کہے گا کہ فلاں شخص آپ سے اس قدر قرض مانگ رہا ہے لہٰذا اس معاملہ میں طلب قرض کی نسبت اس شخص کی جانب کرنا ضروری ہے جس نے اسے بھیجا ہے اور جب قرضہ کی شے اس کو مل جائے تو وہ چیز اس کی ہے جس نے اسے بھیجا ہے۔ پس اگر وہ رقم اس فرستادہ کے پاس سے تلف ہوگئی تو اس کی ادائیگی کا ذمہ دار بھیجنے والا ہوگا، بہ خلاف قرض خود لینے کے کہ اس صورت میں وہ مال جو (وکیل

نے) قرض میں لیا وہ (مؤکل کا نہیں بلکہ) وکیل ہی کا متصور ہوگا اور اسے اختیار ہے کہ مؤکل کو نہ دے۔ غرض (وکیل نے قرض) مانگا ہے تو مؤکل کی قسم ٹوٹ جائے گی اور قرض صرف حاصل کیا ہے تو نہیں ٹوٹے گی۔

ایسا ہی ہبہ کا معاملہ ہے کہ اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کو یہ چیز ہبہ نہ کروں گا، یا یہ مخصوص شے کسی کو نہ دوں گا، یا یہ کہ مطلقاً عمل ہبہ کرنے ہی کا نہیں؛ ان تمام صورتوں میں خواہ اس نے خود ہبہ کیا ہو یا اس شخص نے ہبہ کیا جس کو ہبہ کرنے کے لیے وکیل (مجاز) بنایا تو قسم ٹوٹ جائے گی؛ قطع نظر اس کے کہ اس ہبہ کو موہوب لہ نے قبول کرلیا ہو یا نہ کیا ہو اور وہ شے اس نے لے لی ہو یا نہ لی ہو۔ پہلی مثال میں قسم ٹوٹنے کی اور دوسری مثال میں قسم باقی رہنے کی شرط یہ ہے کہ جو چیز ہبہ کی ہے وہ موجود ہو۔ چنانچہ اگر قسم کھانے والے نے کوئی ایسی شے ہبہ کی جو اس وقت موجود نہیں ہے تو بہر حال قسم نہیں ٹوٹے گی۔

اگر قسم کھائی کہ میں فلاں شخص کو یہ چیز ہبہ نہ کروں گا اور اس سے کچھ معاوضہ لے کر ہبہ کردیا تو قسم ٹوٹ جائے گی، لیکن اگر وکیل کچھ لے کر اس کی جانب سے ہبہ کرے تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔

اگر قسم کھائی کہ یہ چیز فلاں شخص کو دوں تو اس پر طلاق دینا لازم ہوگا اور وہ شے اس شخص کو ہبہ کردی تو وہ قسم ٹوٹ جائے گی؛ اگرچہ وہ شخص یہ ہدیہ قبول نہ کرے؛ کیونکہ یہ بات بتائی جاچکی ہے کہ قسم کے ٹوٹنے یا باقی رہنے میں ہبہ کا قبول کیا جانا شرط نہیں ہے۔ بہ خلاف اس صورت کے جب کہ قسم کھائی کہ یہ چیز فلاں شخص کو فروخت نہ کروں گا اور اسے فروخت کیا لیکن اس شخص کو یہ سودا قبول نہ ہوا تو قسم نہیں ٹوٹی۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ فلاں شے کو ضرور بیچ دوں گا اور اسے قبول نہ کیا گیا تب بھی قسم نہیں ٹوٹی۔ (یہاں) ہبہ اور بیع میں فرق یہ ہے کہ ہبہ تو ایک کار خیر ہے جس کا ثواب اس کے انجام دینے والے کو عمل کے ساتھ ہی مل جاتا ہے؛ لہٰذا اس میں محض ایجاب (پیشکش) کافی ہے (دوسرا قبول کرے یا نہ کرے)؛ بخلاف بیع کے کہ یہ لین دین کا معاملہ ہے جس میں طرفین بائع و مشتری کا عمل ضروری ہے، لہٰذا اس کے لیے پیشکش اور قبول دونوں ضروری ہیں۔

ایسا ہی صدقہ کا معاملہ ہے کہ اگر قسم کھائی کہ صدقہ نہیں دوں گا تو اب خواہ یہ صدقہ خود دے یا اپنے مختار کی معرفت دے قسم ٹوٹ جائے گی؛ صدقہ لینے والا قبول کرے یا نہ کرے، اور مال صدقہ وصول کرلیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ میں صدقہ کا مال نہ لوں گا لیکن کسی کو اس مال کے لینے کے لیے وکیل بنادیا (اور اس نے لے لیا) تو قسم ٹوٹ جائے گی اسی طرح اگر قسم کھائی کہ میں صدقہ نہ کروں گا اور کسی فقیر کو یونہی کچھ دے دیا تب بھی قسم ٹوٹ جائے گی، کیونکہ اس صورت میں قسم کا جو مفہوم ہے وہ مانا جائے گا۔ ہاں اگر خصوصیت کے ساتھ ہبہ کرنے ہی کا ارادہ کیا ہو تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔

اگر قسم کھائی کہ ہبہ نہیں کروں گا اور کسی مالدار کو صدقہ کردیا تو قسم نہیں ٹوٹے گی، کیونکہ غنی کو صدقہ کردینا ہبہ نہیں ہے اس لیے کہ اس میں رجوع ممکن نہیں ہوتا (اور صدقہ غنی سے واپس لیا جاسکتا ہے)۔

ایسا ہی طلاق کا معاملہ ہے کہ اگر قسم کھائی کہ میں طلاق نہ دوں گا پھر کسی شخص کو وکیل بنایا کہ اس کی جانب سے طلاق دے دے تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر کسی نے بیوی سے کہا کہ گھر میں آئی تو تجھے طلاق ہے، اس کے بعد قسم کھائی کہ میں طلاق والی قسم نہیں کھاؤں

گا۔ اس کے بعد اس کی بیوی گھر میں آئی تو پہلی قسم ٹوٹ جائے گی دوسری نہیں ٹوٹے گی لیکن اگر (اس کے برعکس) پہلے یہ قسم کھائی تھی کہ میں طلاق والی قسم نہیں کھاؤں گا، اس کے بعد بیوی سے کہا کہ اگر تو گھر میں آئی تو تجھے طلاق ہے تو دونوں قسمیں ٹوٹ جائیں گی۔

ایسے ہی معاملات میں قرض چکانا اور قرض لینا بھی ہے؛ چنانچہ اگر قسم کھائی کہ میں آج اپنے مقروض سے قرضہ وصول نہ کروں گا۔ وہ قرضہ اس کا وکیل وصول کرے تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ لیکن اگر وکیل کو قسم کھانے سے پہلے ہی وصولی قرضہ کے لیے کہہ رکھا تھا اور وکیل نے وہ قرضہ اس کے قسم کھانے کے بعد وصول کیا تو اس صورت میں ایک قول یہ ہے کہ قسم ٹوٹ جائے گی اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں ٹوٹے گی۔

ایسا ہی معاملہ ذبح کرنے کا ہے۔ چنانچہ اگر قسم کھائی کہ میں اپنی بکری ذبح نہ کروں گا، لیکن اپنے وکیل سے کہا کہ اسے ذبح کرے تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ ایسا ہی کسی کو کچھ امانت کے طور پر دینے یا عاریتاً دینے کا معاملہ ہے؛ یعنی قسم کھائی کہ فلاں شخص کے پاس امانت نہ رکھوں گا یا مانگے کو نہ دوں گا اور یہ کام اس کے وکیل نے کیا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ یہی صورت عاریتاً لینے کی بھی ہے کہ قسم کھائی کہ فلاں شخص سے کوئی چیز مانگنے کے طور پر نہ لوں گا؛ پھر اپنا کوئی آدمی بھیجا کہ فلاں چیز اس سے عاریتاً لے آئے اور اس نے جا کر کہا کہ فلاں شخص آپ سے وہ چیز عاریتاً مانگ رہا ہے، تو قسم ٹوٹ جائے گی لیکن اگر اس نے جا کر یوں کہا کہ فلاں چیز مجھے عاریتاً دے دو۔ تو قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ اس چیز سے وہی فائدہ اٹھائے گا، موکل نہیں اٹھائے گا۔ اس میں بھی قسم اسی طرح نہیں ٹوٹے گی جیسے قرض مانگنے کی صورت میں پہلے بتایا گیا۔

ایسا ہی معاملہ لباس کا ہے کہ اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کو کپڑا یا لباس نہیں پہناؤں گا؛ اس میں کسی خاص لباس کا تعین کیا ہو یا نہ کیا ہو، اگر اس کے کہنے سے کسی اور نے پہنا دیا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ یاد رہے کہ کفن دینا یا کفنانا لباس پہنانا نہیں ہے لہٰذا اگر کسی کی بابت لباس نہ پہنانے کی قسم کھائی تھی اور اس کی تکفین کی تو قسم نہیں ٹوٹی۔ اسی طرح بوجھ اٹھانا ہے کہ اگر قسم کھائی کہ زید کا یا کسی اور کا سامان نہ اٹھاؤں گا اور وہ سامان اس کے وکیل نے اٹھایا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

واضح ہو کہ اس قسم کے معاملات میں تمام وہ افعال شامل ہیں جنہیں انسان خود انجام نہیں دیتا بلکہ کسی اور کو اس کے کرنے کے لیے کہتا ہے مثلاً مکان کا بنانا، کپڑے کا سینا وغیرہ چنانچہ اگر قسم کھائی کہ یہ دیوار تعمیر نہ کروں گا یا اس کپڑے کا لباس نہ بناؤں گا یا اس کی ختنہ نہ کروں گا یا اس کا سر نہ مونڈوں گا یا اپنے دانت نہ اکھاڑوں گا اور اس کے لیے کسی اور کو کہا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کو ضرور ماروں گا اور اسے ہاتھوں سے پیٹا تو قسم پوری ہو گئی، خواہ کھلے ہاتھ سے (تھپڑ) مارا ہو یا بند کر کے (گھونسا) مارا ہو یا اسے بغیر ہاتھ کے دھکا دیا یا ایسی ہی کوئی اور بات مارنے کے ارادے سے کی گئی تو قسم پوری ہو گئی لیکن اگر اسے کاٹ کھایا یا گلا گھونٹا یا چٹکی لی یا اس کے بال نوچے یا جسم پر کوڑا لگایا مگر مارا نہیں تو قسم پوری نہ ہو گی۔ اور مارنے میں فی الواقع دکھ پہنچنا شرط نہیں ہے بلکہ شرط یہ ہے کہ مار بذات خود سخت ہو گو مار کھانے والے کو کسی رکاوٹ کے باعث تکلیف نہ پہنچے، مثلاً اس کے جسم پر کوئی سخت چیز ہو جو چوٹ کو روک لے۔ لیکن ضرب خفیف (ہلکی

چوٹ) جس میں نہ تکلیف ہو اور نہ وہ ایسی مار ہو جو تکلیف پہنچائے تو اس سے (مارنے کی) قسم پوری نہ ہوگی بخلاف حد (سزائے شرعی) اور اس تعزیر (سزائے عام) کے کہ اس میں یہ شرط ہے کہ مار کھانے والے کو فی الواقع تکلیف پہنچے۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کو سخت مار ماروں گا یا ایسی ہی کوئی اور بات کہی تو جب تک کہ مار سے واقعی تکلیف نہ ہو تو قسم پوری نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر زور کی مار مارنے کی نیت کی ہو تو جب تک کہ واقعی طور پر تکلیف دہ ضرب نہ لگائی جائے قسم پوری نہ ہوگی۔ اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کو بہت ماروں گا یا بھر کس بناؤں گا تو قسم پوری جبھی ہوگی کہ اس کو اس طرح مارا جس کو عرف عام میں واقعی بھر کس بنانا ہی کہتے ہیں، کیونکہ ایسی قسم جس میں کسی طرح کی قید نہ ہو اس میں عرف عام کو پیش نظر رکھا جائے گا جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

اگر قسم کھائی کہ میں فلاں شخص کو سو کوڑے یا قمچی ماروں گا اور سو کوڑوں یا قمچیوں کو اکٹھا کیا اور اسے ایک ہی بار مارا تو قسم پوری ہوگئی۔ اسی طرح اگر سو قمچیوں سے مارنے کی قسم کھائی اور ایک ایسی شاخ سے مارا جس میں سو ٹہنیاں تھیں تب بھی قسم پوری ہوگئی۔ لیکن اگر قسم میں یہ تھا کہ سو کوڑے ماروں گا اور سو ٹہنیوں والی شاخ سے مارا تو قسم پوری نہ ہوگی کیونکہ شاخ کوڑے میں شمار نہیں ہوتی۔ (ٹہنیوں کی قسم کی صورت میں) اور بظاہر یہی ہے کہ تمام ٹہنیاں اسے لگ گئی ہیں، للہذا قسم پوری ہو جائے گی۔ اگر خیال غالب یہ ہو کہ تمام ٹہنیاں اس کو نہیں لگیں تب بھی بقول معتمد قسم پوری ہوگئی، کیونکہ اصل مقصد کفارہ سے بری الذمہ ہونا ہے اور ظاہری طریق کار سے ضرب لگانے کا حیلہ اختیار کیا گیا ہے۔ یہ ضرب لگانا بدن پر انکباس اسواط (کوڑوں کے لگنے) کا ظاہری سبب ہے اور یہ انکباس (بدن پر لگنا) اس بات کی علامت ہے کہ تمام کوڑے بدن پر لگے گو فی الواقع تمام کوڑوں کا بدن پر نہ لگنا زیادہ قرین قیاس ہو۔

اگر قسم کھائی کہ جب تک اپنا مطالبہ پورا نہ لے لوں گا اپنے مقروض کو نہ چھوڑوں گا، لیکن اسے چھوڑ دیا تو قسم ٹوٹ جائے گی؛ بشرطیکہ دو باتیں ہوں: ایک تو یہ کہ اس کے چھوڑنے پر مجبور نہ ہوا ہو۔ اگر مجبوری سے چھوڑا تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ دوسرے یہ کہ (چھوڑنے کے وقت) اپنی قسم یاد ہو؛ اگر یاد نہ رہا کہ نہ چھوڑنے کی قسم کھا رکھی ہے اور چھوڑ دیا تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اگر قرض دار خود کو چھڑا کر چلا جائے تب بھی قسم باقی رہے گی۔ اسی طرح (قسم کھانے والے کے) ماتحتوں میں کسی نے اسے جانے کی اجازت دی یا ایسا موقع فراہم کر دیا کہ وہ چلا جائے تب بھی قسم نہیں ٹوٹے گی، کیونکہ اس نے یہ کام خود کرنے کی قسم کھائی تھی، للہذا کسی اور کے کرنے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔

واضح ہو کہ یہ قسم بہر حال مقروض کے جدا ہو جانے پر ٹوٹے گی۔ چنانچہ اگر دونوں چل رہے ہوں اور مقروض رک گیا اور قسم کھانے والے نے اسے چھوڑ دیا اور وہ چلا گیا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ یا اگر قسم کھانے والا خود ٹھہر گیا اور مقروض اسے چھوڑ کر چلا گیا اور اس نے پیچھا نہ کیا تو قسم ٹوٹ گئی۔ اسی طرح اگر معلوم ہوا کہ مقروض مفلس (نادار) ہے اور اس لیے چھوڑ دیا یا اس کو اپنی بجائے کسی اور کی سپردگی میں دے کر علیحدہ ہو گیا تب بھی قسم ٹوٹ جائے گی۔ نیز مطالبہ سے دست بردار ہو جانے پر بھی قسم ٹوٹ جائے گی؛ خواہ مقروض کو چھوڑا نہ ہو۔ اور اس حالت میں بھی قسم ٹوٹ جائے گی جب کہ اصل شے کے مطالبہ کی بجائے اس سے کچھ اور چیز لے لی۔ یا کسی شخص نے اس کی ضمانت اوٹ لی بشرطیکہ یہ معلوم ہو کہ وہ ضمانت

ٹھیک نہیں ہے۔ البتہ اگر کوئی ضامن اس کی ذمہ داری لے اور اس کے مطالبہ میں کچھ دینے اور لینے والا ناواقفیت کی بنا پر اس کو ٹھیک سمجھے تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اب اگر اپنا مطالبہ پورا کرنے کے بعد اس شخص کو چھوڑ دیا اور بعد میں معلوم ہوا کہ جو کچھ وصول ہوا وہ مطالبہ کے علاوہ کوئی اور چیز ہے، مثلاً اس میں کھوٹ ہے یا (سونے کی بجائے) تانبا نکلا جس کا اسے علم نہ تھا تو بوجہ معذوری کے قسم نہیں ٹوٹی۔ ہاں اگر یہ بات اسے معلوم تھی تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ اسی طرح اگر وصول شدہ شے (مطالبہ کی چیز کے مقابلہ میں) گھٹیا قسم کی تھی تب بھی قسم نہیں ٹوٹے گی، کیونکہ مطالبہ کی تکمیل میں گھٹیا ہونا مانع نہیں ہے۔

اگر کسی کام کے نہ کرنے کی قسم کھائی، مثلاً یہ کہا کہ نہ بیچوں گا نہ خریدوں گا نہ رہن رکھوں گا نہ صدقہ کروں گا وغیرہ اور کسی کو اس کام کے لیے اپنا وکیل بنایا جس نے یہ کام کیا تو قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا کیونکہ اس نے خود نہ کرنے کی قسم کھائی تھی وکیل نہ کرنے کی قسم نہیں تھی۔ ہاں اگر یہ نیت رہی ہو کہ میں نہ خود کروں گا اور نہ اس کی جانب سے اس کا وکیل کرے گا، اس صورت میں اگر وکیل نے یہ کام کیا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ اس حکم سے وہ صورت مستثنیٰ ہے جب کہ نکاح نہ کرنے کی قسم کھائی ہو تو خواہ وہ خود عقد قبول کرے یا اس کی طرف سے وکیل قبول کرے قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ نکاح کا وکیل محض ایک ایلچی (یا نمائندہ) کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ نکاح کے وقت اپنے مؤکل کا نام لے۔

قسم کھانے والا کسی اور کے حق میں عقد ازدواج قبول کرے تو قسم نہیں ٹوٹے گی تاوقتیکہ قسم کے وقت یہ نیت نہ رہی ہو کہ نہ وہ اپنے لیے عقد قبول کرے گا اور نہ غیر کے لیے۔ ایسی صورت میں دوسرے کے حق میں بھی عقد کی وکالت کرنے سے حانث ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اپنی طلاق یافتہ بیوی سے رجوع نہیں کرے گا اور رجوع کرنے کا اپنا مختار کسی کو بنایا تو بقول معتمد حانث ہو جائے گا۔ اگر کسی عورت نے قسم کھائی کہ میں نکاح نہ کروں گی لیکن اپنے ولی کو نکاح کی اجازت دی اور اس نے نکاح کر دیا تو وہ قسم ٹوٹ جائے گی۔ لیکن اگر اس کا نکاح اس کی اجازت کے بغیر ہی کر دیا گیا تو قسم نہیں ٹوٹی۔ اگر کسی نے ہبہ نہ کرنے کی قسم کھائی تو ہدیہ کے طور پر دینے یا صدقہ نفلی کرنے سے بھی حانث ہو جائے گا کیونکہ ہبہ کا لفظ دو معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ ایک معنے عام ہیں جو مشتمل ہیں صدقہ ہدیہ اور ہبہ بالارکان پر (جس کے ارکان پورے ہوں) یعنی اپنی خوشی سے اپنی زندگی میں کسی شے کا مالک دوسرے کو بنا دینا۔ دوسرے معنی خاص یعنی صرف ہبہ بالا رکان کے ہیں جس میں صدقہ اور ہدیہ شامل نہیں ہیں۔ ہبہ کہتے ہیں اپنی خوشی سے اپنی زندگی میں (کسی شے کا) مالک دوسرے کو بنا دینا جس سے غرض اس کی پاس داری ہو۔ نہ ثواب پیش نظر ہو اور نہ اس میں ایجاب وقبول کی ضرورت پڑے۔ ہبہ ذات الارکان اسی کو کہتے ہیں۔ پس اگر قسم کھائی کہ ہبہ نہیں کرے گا اور صدقہ کر دیا یا ہدیہ کے طور پر دے دیا تو بایں لحاظ کہ ہبہ کا اطلاق صدقہ پر ہوتا ہے قسم ٹوٹ جائے گی۔ اس کے برعکس اگر قسم کھائی کہ صدقہ نہیں کروں گا لیکن یونہی بخش دیا یا ہدیہ کے طور پر دے دیا تو قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ صدقہ کا اطلاق نہ ہبہ ذات الارکان پر ہوتا ہے اور نہ ہدیہ پر لہٰذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ دونوں حلال ہیں؛ صدقہ حلال نہیں ہے۔

اگر قسم کھائی کہ میں اس شخص کو ہبہ نہیں کروں گا لیکن اسے عاریتاً دے دیا یا اس کے لیے وقف کر دیا تو قسم نہیں ٹوٹی، کیونکہ عاریتاً دینے یا وقف کرنے میں مالک بنا دینا نہیں ہوتا۔ یہی حال ضیافت (مہمانی) کا ہے کہ اس میں بھی کسی کو مالک

نہیں بنایا جاتا، لہٰذا قسم نہیں ٹوٹتی۔ اسی طرح اگر کوئی شے کسی کو عطا کی لیکن وہ شے ہنوز اس کو دی نہیں گئی تو قسم نہیں ٹوٹی، کیونکہ گو وہ شخص اس شے کا مالک ہوا ہے لیکن پورے طور پر مالک نہیں ہوا، حالانکہ قسم ٹوٹنے کی شرط یہی ہے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی قسم نہیں ٹوٹے گی جب کہ وہ شخص پورے طور پر مالک تو ہو جائے لیکن وہ بخشش رضا کارانہ نہ ہو مثلاً کسی کو اپنے مال زکوٰۃ کا مالک بنا دیا یا منت پورا کرنے یا کفارہ کے طور پر دے دیا۔ علیٰ ہٰذا وصیت کی گئی اشیاء سے بھی قسم نہیں ٹوٹتی، کیونکہ اگرچہ اس میں وہ شخص پورے طور پر مالک ہو جاتا ہے لیکن اس کی زندگی میں نہیں بلکہ موت کے بعد ہوتا ہے۔ اگر قسم کھائی کہ میں نہ خریدوں گا اور نہ وہ کھانا کھاؤں گا جو زید نے خریدا ہے، اب اگر صرف زید کا خریدا ہوا کھانا کھایا تب تو قسم ٹوٹ جائے گی، لیکن اگر اس کھانے کو زید نے دوسرے کی شرکت میں خریدا تو اس کے کھانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔

اب یہ کھانا چاہے بیع سلم کے طریقہ سے خریدا گیا ہو کہ اس کھانے کی قیمت فوری طور پر ادا کر دی جائے اور کھانا بعد میں لینے کا ارادہ ہو، یا یہ کہ بطریق تولید لیا ہو، یعنی منافع کے بغیر اصل قیمت پر یا پھر یہ کہ بطور مرابحہ (مقرر کردہ منافع دے کر) خریدا ہو۔ یہ تمام ہی صورتیں خریدنے کی ہیں۔ یا اس کے وکیل نے خریدا تو اس کے کھانے سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اگر قسم کھائی کہ اس گھر میں نہیں جاؤں گا۔ جسے زید نے خریدا اب اگر وہ گھر پڑوس کے حق شفعہ میں حنفی فیصلہ کے مطابق حاصل کیا گیا یا اس گھر کا کچھ حصہ شفعہ میں اور کچھ خریداری کے ذریعہ حاصل کیا گیا۔ تو قسم نہیں ٹوٹے گی؛ کیونکہ اس کو عرف عام میں خریدنا نہیں کہا جاتا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کو سو کوڑے یا سو سوٹی ماروں گا یا یہ قسم کھائی کہ میں سو ضربیں لگاؤں گا یا سو بار ماروں گا اور سو عدد (کوڑے یا سوٹیاں) اکٹھی کر کے ایک ہی بار مارا تو قسم پوری نہ ہوگی۔ قسم پوری اس صورت میں ہو گی جب سو ضربیں تکلیف دینے والی لگائی جائیں۔ لیکن اگر قسم کے الفاظ یہ تھے کہ سو کوڑوں سے ماروں گا، یعنی اس میں لفظ سے استعمال کیا اور سو عدد کوڑے یکجا کر کے اس سے ایک بار ہی مارا تو قسم پوری ہوگئی، کیونکہ اس طرح سو کوڑوں سے مارنے کی بات پوری ہوگئی۔

اگر قسم کھائی کہ اپنی بیوی کو نہیں ماروں گا لیکن اس کا گلا دبو چا یا کاٹ کھایا یا چٹکی لی یا بال نوچے اور یہ باتیں محض خوش فعلی اور لذت اندوزی کے طور پر تھیں تو قسم نہیں ٹوٹی لیکن اگر دکھ دینے کے لیے ایسا کیا تو قسم ٹوٹ گئی۔ اگر قسم کھائی کہ میں فلاں شخص کا مالی ضامن نہ بنوں گا، لیکن اس کی حاضری کا ضامن بنا اور یہ شرط کر لی تھی کہ اگر اس کو حاضر نہ کر سکا تو ادائیگی مال کا ذمہ دار نہ ہوگا تو حانث نہ ہوگا۔ لیکن اگر یہ شرط تھی کہ اسے حاضر نہ کر سکنے کی صورت میں ادائیگی مال کا ذمہ دار ہوگا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں اگر اسے حاضر نہ کر سکا تو یہ مسئلہ مالی ضمانت کا مسئلہ بن جائے گا۔ حالانکہ مالی ضمانت نہ لینے کی قسم کھائی تھی۔ اگر ایسے شخص نے جس کے ذمہ زید کا کچھ مطالبہ ہے قسم کھائی کہ میں اس کا مطالبہ پورا کر دوں گا، لیکن زید نے خود اسے بری الذمہ کر دیا (مطالبہ سے دست بردار ہو گیا) تو قسم پوری ہوگئی اور زید کی وفات کے بعد اس کا مطالبہ اس کے ورثاء کو ادا کرنے سے بھی قسم پوری ہو جائے گی، کیونکہ زید کے ورثاء کو دینا خود اسے دینے کے برابر ہے۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شخص کا حق کل ادا کر دوں گا اور اسے آج ہی ادا کر دیا یا اگلا دن ختم ہونے سے پہلے ادا کر دیا

توقسم نہیں ٹوٹی۔اسی طرح اگرحق داروفات پا گیا اوراس کے ورثا کو دے دیا تب بھی قسم نہیں ٹوٹی۔

اگر قسم کھائی کہ جب تک زید سے اپنا مطالبہ پورا نہ کرالوں گا اسے نہ چھوڑوں گا،لیکن زیداس کے پاس سے فرار ہو گیا جس پراس کا بس نہ تھا یا قسم کھانے والے کو مجبوراً چھوڑنا پڑا،مثلاً اسے مارنے کی دھمکی دی گئی تب بھی قسم نہیں ٹوٹے گی۔

اسی طرح اگراصل شے مطالبہ کے عوض تجارت کا مال وغیرہ اس سے لے لیا توقسم نہیں ٹوٹی۔ہاں اگر مقروض کواس نے اپنی مرضی سے جانے دیا یاوہ بھاگ گیا،درانحالیکہ اسے روکا جاسکتا تھا یااس کے ساتھ ساتھ لگا رہ سکتا تھا توقسم ٹوٹ جائے گی، خواہ اسے مطالبہ سے بری الذمہ کردیا ہو یا نہ کیا ہو۔اسی طرح (قسم کھانے والے نے) اسے اپنے سے جدا ہو جانے کی اجازت دے دی ہو(یا موقع دیا ہو) توقسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر قرض دار نے اپنا قرضہ کسی اور کے حوالے کردیا تب بھی قسم ٹوٹ جائے گی۔اگر مقروض نے مطالبہ ادا کیا اور قرض خواہ نے بھی یہ سمجھ لیا کہ جس قدر مطالبہ تھا وہ وصول ہو گیا لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ مال ردی ہے یا کسی اور کا حق ہے جواس نے اسے دے دیا تو یہ مسئلہ بھول چوک کا مسئلہ قرار دیا جائے؛لہٰذا اگر قسم میں طلاق یا عتاق بردہ آزاد کرنے کی شرط تھی تب توقسم ٹوٹ جائے گی؛لیکن اگر یہ قسم نذراللہ وغیرہ کے ساتھ وابستہ تھی توقسم نہیں ٹوٹے گی۔

اگر قسم کھانے والے نے اپنی بجائے کسی شخص کواپنا وکیل بنایا کہ جب تک مقروض مطالبہ ادا نہ کرے اس کو نہ چھوڑے؛لیکن وکیل کے مطالبہ کرنے سے پہلے ہی مقروض وکیل سے جدا ہو گیا تو وہ قسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر قسم کھائی کہ جب تک حق وصول نہ ہو گا دونوں فریق جدا نہ ہوں گے،لیکن کسی اور شخص نے جبراً کسی ایک کو یا دونوں کو جدا کردیا توقسم نہیں ٹوٹی،ہاں اگر دونوں اپنی خوشی سے جدا ہو گئے توقسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر قسم کھائی کہ میں یہ اونٹ نہیں خریدوں گا،لیکن مشترکہ طور پر خریدا کہ قیمت کا کچھ حصہ دے کر خریداری میں کسی کے ساتھ شریک ہو گیا تب بھی قسم ٹوٹ جائے گی گواس کی اصل قیمت پر بغیراس کے کہ فروخت کنندہ کو کچھ منافع دیا گیا ہو اسے خریدا جائے؛اور بیع سلم کے طور پر خریدنے میں بھی،بایں طور کہ قیمت فوری طور پر ادا کردی ہو اور مال بعد میں لینا کیا ہو توقسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر کسی شے کے فروخت نہ کرنے کی قسم کھائی اوراسے بیع فاسد کے طور پر فروخت کیا توقسم نہیں ٹوٹی۔اگر ایسی شے کی خرید وفروخت نہ کرنے کی قسم کھائی جس کا معاملہ کرنا یوں بھی ناجائز ہے،مثلاً یہ کہ شراب نہ بیچوں گا اور شراب فروخت کی توقسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر نکاح نہ کرنے کی قسم کھائی اور نکاح فاسد کرلیا توقسم نہیں ٹوٹی۔لیکن اگر حج نہ کرنے کی قسم کھائی اور حج فاسد کیا تو قسم ٹوٹ جائے گی جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

اگر نہ بیچنے کی قسم کھائی اور بیع خیار (یعنی تابع منظوری فروخت) کیا توقسم ٹوٹ جائے گی،کیونکہ شرعاً یہ معاملہ بھی فروخت کا معاملہ ہے۔

اگر قسم کھائی کہ فلاں شے فروخت نہ کروں گا اوراسے فروخت کیا لیکن خریدار نے قبول نہ کیا توقسم نہیں ٹوٹی۔اسی

جلد دوم ۱۲

طرح اگر کسی سے عقد نہ کرنے کی قسم کھائی اور عقد کیا لیکن دوسری طرف سے قبولیت نہ ہوئی تو قسم نہیں ٹوٹی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ قسم کھائی کہ اس مکان کو کرایہ پر نہ دوں گا اور کرایہ پر دیا لیکن لینے والے نے منظور نہ کیا تو قسم نہیں ٹوٹی۔ اگر قسم کھائی کہ زید کو کچھ ہبہ نہ کروں گا اور نہ اس کے حق میں وصیت کروں گا اور نہ صدقے کے طور پر دوں گا، یا یہ قسم کھائی کہ اسے مانگے کے طور پر نہ دوں گا، لیکن وہ شے زید کو بخش دی، یا اس کے حق میں وصیت کر دی یا صدقہ یا ہدیہ کے طور پر یا عاریتاً دیا مگر زید نے قبول نہ کیا تو قسم نہیں ٹوٹی۔ اگر کسی شے کو صدقے میں نہ دینے کی قسم کھائی اور اسے ہبہ کر دیا تو قسم نہیں ٹوٹی۔ اگر کسی کو ہبہ نہ کرنے کی قسم کھائی تھی لیکن اس کے ذمے کا قرضہ اتار دیا یا صدقہ واجب کی رقم بغرض ثواب اسے دے دی تو قسم ٹوٹ جائے گی، کیونکہ نفلی صدقہ بھی ہبہ کی ایک قسم ہے۔ اسی طرح اگر تحفے کے طور پر کچھ دیا یا اس کے لیے وقف کر دیا تب بھی قسم ٹوٹ جائے گی۔ اسی طرح کوئی شے اس کے ہاتھ فروخت کی اور قیمت میں سے کچھ چھوٹ دے دی یا قیمت میں سے کچھ دے دیا تب بھی قسم ٹوٹ جائے گی۔ ہاں اگر قسم کھائی کہ میں اسے صدقہ نہ دوں گا لیکن اس کے بال بچوں کو کھلایا پلایا تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔

اگر کسی نے نکاح کرنے کی قسم کھائی تو قسم جب پوری ہوگی کہ نکاح صحیح کیا جائے، نکاح فاسد کرنے سے قسم پوری نہیں ہوگی۔ اگر قسم کھائی کہ میں اپنی بیوی پر ایک اور شادی کرلوں گا، لیکن دل میں کوئی خاص ارادہ نہ تھا اور نہ اس قسم کھانے کا کوئی موجب تھا تو جب تک کہ اس جیسی کسی عورت سے یا ایسی کسی عورت سے جو اس کی بیوی کے لیے باعث اذیت وغم ہو شادی نہ کرے یہ قسم پوری نہ ہوگی۔ چنانچہ اگر کسی حبشن بڑھیا عورت سے نکاح کرلیا تو قسم پوری نہ ہوگی۔

اگر قسم کھائی کہ جب تک میں فلاں شخص کا قرض ادا نہ کرلوں اس کے پاس سے نہ جاؤں گا اور وہ قرض خواہ اپنے مطالبہ سے دست بردار ہو گیا تو قسم پوری ہوگئی (یعنی وہ اب جا سکتا ہے)۔ لیکن اگر واجب الاداشے (قرض نہیں بلکہ) کوئی امانت یا عاریت وغیرہ کی شے تھی اور اس کے مالک نے وہ شے اسے ہبہ کر دی اور وہ اس نے قبول کرلی تو قسم پوری نہ ہوئی، کیونکہ یہ قسم اس نے اپنے اختیار سے توڑی اس لیے کہ ہبہ کی تکمیل قبول کرنے پر موقوف ہوتی ہے؛ اگر وہ چاہتا تو اس ہبہ کو قبول نہ کر کے اپنی قسم پوری کرتا۔ ہاں اگر اس شے کا مالک پہلے اپنی شے کو واپس لے لیتا اور پھر اسے ہبہ کر دیتا تو قسم نہیں ٹوٹتی اگر قسم کھائی کہ جب تک تیرا حق میرے ذمے ہے میں تجھ سے جدا نہ ہوں گا اور قرض خواہ اس حق سے دست بردار ہو گیا، یا مطالبہ والی شے اسے عطا کر دی یا مقروض نے وہ شے کسی اور کے حوالے کر دی تو قسم نہیں ٹوٹی۔ واضح ہو کہ ایسی صورت میں جو قسم کھائی گئی اس میں قسم کھانے والے نے کوئی خاص نیت (یا ارادہ) کیا ہو اور الفاظ میں اس کی گنجائش بھی ہے تو جو نیت کی گئی اسے مانا جائے گا۔

اگر قسم کھائی کہ میں فلاں شے کے معاملہ فروخت میں زید کے ساتھ شریک نہ ہوں گا۔ اب زید نے مثلاً اپنا گھوڑا کسی اور شخص کو فروخت کرنے کے لیے دیا اور اس وکیل نے وہ گھوڑا قسم کھانے والے کو دے دیا کہ اس کی فروخت کا معاملہ طے کرے اور اسے یہ خبر نہ تھی کہ وہ زید کا مال ہے، اور اس نے اسے فروخت کر دیا تو قسم نہیں ٹوٹے گی، بجز اس صورت کے جب کہ اس قسم سے طلاق یا عتاق وابستہ ہو (اس صورت میں قسم ٹوٹ جائے گی اور طلاق یا عتاق کا حکم عائد

مسائل نذر

نذر کی تعریف

نذر یہ ہے کہ مکلف انسان اپنے اوپر کوئی ایسی بات واجب کر لے جسے شارع علیہ السلام نے ضروری نہ قرار دیا ہو۔

نذر کی حیثیت اور اس کا ثبوت

اس کی شرعی حیثیت یہ ہے کہ منت مانی ہوئی بات کو پورا کرنا واجب ہوتا ہے، بشرطیکہ (نذر ماننے والا) صحت مند ہو اور ان شرائط کو پورا کرتا ہو جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔ اس کا ثبوت اللہ تعالیٰ کے ارشاد ولیوفوا نذورھم (یعنی چاہیے کہ وہ اپنی نذروں کو پورا کریں) سے ہوتا ہے۔ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: ''من نذران یطیع اللہ فلیطعہ ومن نذر ان یعصی اللہ فلا یعصہ'' (یعنی ایسی منت ہو جس میں اطاعت الٰہی ہے تو لازم ہے کہ اسے پورا کرے اور ایسی منت ہو جس میں معصیت الٰہی ہو تو پورا نہ کرے) یہ حکم (منت کو پورا کرنے کا) اس وقت لازم ہوتا ہے جب وہ امر معرض وجود میں آ جائے (جس کے ہونے پر منت مانی ہے)۔ لیکن اسے معرض وجود میں آنے سے پہلے پورا کرنے کے جائز ہونے کے بارے میں

کر دیا جائے گا)۔

اگر قسم کھائی کہ میں زید کی خریدی ہوئی شے کو نہیں خریدوں گا۔ اب زید نے کوئی مال عمر کے ساتھ شریک ہو کر خرید کیا اور اسے قسم کھانے والے نے خرید لیا تو قسم ٹوٹ جائے گی، ہاں اگر قسم میں یہ نیت تھی کہ جس شے کو زید بلا شرکت غیرے خریدے گا صرف اس کو نہیں خریدوں گا تو اس نیت پر اعتبار کیا جائے گا۔ اگر قسم کھائی کہ زید کی خریدی ہوئی شے میں سے نہ کھاؤں گا؛ ہاں اگر زید نے اپنی خریدی ہوئی شے کو دوسرے شخص کی خریدی ہوئی شے میں ملا دیا اور قسم کھانے والے نے اس میں سے کھایا تو دیکھنا چاہیے کہ جس قدر اس نے کھایا اس کی مقدار دوسرے شخص کی خریدی ہوئی شے کے برابر یا کم ہے تو قسم نہیں ٹوٹی لیکن اس سے زیادہ ہوئی تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ اگر قسم کھائی کہ زید کی خریدی ہوئی چیز نہ کھاؤں گا اور زید نے خود قسم کھانے والے سے کوئی کھانے کی چیز، مثلاً کھجور یا کشمش وغیرہ خریدی پھر قسم کھانے والے نے اقالہ کیا (یعنی برابر سرابر پر لوٹا لیا) اور اب اس میں سے کھایا تو قسم نہیں ٹوٹی، کیونکہ اقالہ معاملہ خرید و فروخت کو ختم کر دینے کا نام ہے جس سے فروخت باطل ہو جاتی ہے۔ اگر زید نے کوئی چیز کسی کے وکیل وغیرہ کی حیثیت سے خریدی اور قسم کھانے والے نے اسے کھایا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ اسی طرح اگر زید نے کوئی چیز خرید کر قسم کھانے والے کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ فروخت کر دی اور فروخت کے بعد اس چیز کو کھایا تب بھی قسم ٹوٹ جائے گی۔

مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

۱۔حنابلہ کہتے ہیں کہ نذر (منت ماننا) فعل مکروہ ہے اگرچہ عبادت کی نذر ہو، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے اور ارشاد ہے کہ انہ لم یات بخیر (یعنی اس سے کچھ فائدہ نہیں)۔ ہاں بخیل سے کچھ خرچ کروانے کا ذریعہ ہے۔نذر سے نہ تو حکم خدا ٹلتا ہے اور نہ شدنی دور ہوتی ہے۔تاہم اگر وہ بات پوری ہو جائے تو بموجب تفصیل آئندہ نذر کا پورا کرنا واجب ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نذر مطلقاً ایک امر مستحب ہے۔اس سے وہ امر مراد ہے جو شکر الٰہی بجالانے کے طور پر کوئی شخص اپنے اوپر واجب کر لے جب کہ اس کو نعمت حاصل ہو یا اللہ کا انعام اس پر ہوا یا کوئی مشکل ٹل گئی۔مثلاً کسی تکالیف سے اللہ نے اسے نجات دی یا اس کے مریض کو اللہ نے شفا دی، یا رزق یا علم عطا کیا، اور ثواب کی نیت سے اس نے منت مانی کہ شکر الٰہی میں فلاں بات کرے گا۔ایسی صورت میں منت ماننا مستحب ہے اور اس کو پورا کرنا فرض ہے۔البتہ ایسی نذر کے بارے میں جو مشروط ہو اختلاف ہے۔یعنی کسی کار ثواب کے انجام دینے کی نیت اس شرط پر کی جائے کہ فلاں مراد پوری ہو جائے جس میں بندے کو کوئی دخل نہیں ہے۔مثلاً یہ منت ماننا کہ اگر اللہ نے میرے مریض کو شفا دی تو میں یہ کچھ کروں گا۔ایسی نذر کے بارے میں بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ یہ مکروہ ہے اور بعض اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ایسی نذر جائز اس حال میں ہے جب کہ یہ خیال نہ ہو کہ اس نذر کا ماننا اس مقصد کے حاصل کرنے میں سودمند ہوگا۔ایسا خیال ہو تو وہ نذر حرام ہوگی، کیونکہ نبی ﷺ نے فرمایا ہے کہ: لا تنذروا فان النذر یرد من قضاء الله شیاء (رواہ مسلم یعنی منت نہ مانا کرو۔منت ماننا اللہ کے حکم میں سے ذرہ برابر بھی نہیں گھٹا سکتا) پس وہ شخص جو اس خیال سے منت مانتا ہے کہ حصول مراد میں یہ سودمند ہوگی تو وہ آنحضرت ؐ کے اس ارشاد کے خلاف کرتا ہے جو حضورؐ نے فرمایا کہ سودمند ہوگی۔تاہم اگر وہ بات پوری ہو جائے تو نذر کو پورا کرنا واجب ہے۔اگر منت پوری کرنے کو (اللہ کے نہیں بلکہ) بندے کے کسی عمل پر موقوف رکھا، مثلاً یہ کہا کہ اگر میں یہ کام کر لوں تو یہ کچھ کروں گا تو ایسی منت کے مکروہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔اسی طرح اگر کوئی منت ناپسندیدہ فعل کیلیے مانی، مثلاً یہ منت کہ میں ہر روز روزہ رکھوں گا حالانکہ ایسا کرنا انسان کے لیے دشوار ہے تو یہ منت مکروہ ہے لیکن اگر وہ بات ہو جائے تو بہر حال (متذکرہ بالا) دونوں صورتوں میں منت کا پورا کرنا واجب ہے۔اور ایسی بات کی نذر جس کا پورا کرنا ممکن نہ ہو حرام ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نذر درست جو ان تمام شرطوں کو پوری کرتی ہو جن کا ذکر آگے آرہا ہے، موجب ثواب اور امر شرعی ہے۔کار ثواب ہونا تو اس لیے ہے کہ (بہر حال) اس میں ایک ثواب کا کام کرنا ضروری ہوتا ہے مثلاً نماز، روزہ، حج وغیرہ اور اس کا امر شرعی ہونا اس لیے ہے کہ نذر کو پورا کرنے کا حکم آیا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر نذر تبرر (کار ثواب کرنے) کی ہو تو وہ فعل ثواب ہے، کیونکہ نذر اللہ سے طلب نجات آخرت کے لیے ہوتی ہے لہٰذا کافر کا منت ماننا درست نہیں ہے، اور لجاج (اصرار کے ساتھ) نذر ماننا مکروہ ہے کیونکہ آنحضرت

نذر کی قسمیں

نذر کی قسمیں ازروئے مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

ﷺ کے اس ارشاد میں اسی کی ممانعت آئی ہے و لا تنذروا فان النذر لا یرد قضاء۔ نذر تبرر اور نذر لجاج کا بیان اقسام نذر میں آگے آرہا ہے۔

ا۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ نذر کی دو قسمیں ہیں: اول نذر تبرر جس میں منت ماننے والے نے کوئی ثواب کا کام نماز روزہ وغیرہ کی منت مانی ہو۔ لفظ تبرر بر سے نکلا ہے (جس کے معنے نیکی کے ہیں) اس میں نذر ماننے والے کے پیش نظر نیک کام یا قرب الٰہی حاصل کرنا ہوتا ہے۔ نذر تبرر کی دو قسمیں ہیں: ایک تو یہ کہ اس نذر کو کسی دلی مراد کے حاصل ہونے پر موقوف رکھا ہو، مثلاً یوں کہنا کہ اللہ تعالٰی نے میرے مریض کو شفا بخشی تو میں روزہ رکھوں گا یا نماز پڑھوں گا اس کو نذر مجازاۃ کہتے ہیں، کیونکہ اس میں جو کام مانا ہے وہ کسی امر کے جواب عوض میں ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ نذر کسی امر کے ہو جانے پر موقوف نہ ہو، مثلاً یوں کہا جائے کہ میں نے نذر مانی ہے کہ خوشنودی الٰہی کے لیے روزہ رکھوں گا یا نماز پڑھوں گا۔

دوسری نذر 'لجاج' (یعنی غصہ یا ناراضگی والی نذر) اس کی بنا ضد یا اصرار پر ہوتی ہے۔ یہ نذر بالعموم غصہ اور مخاصمت کے موقعوں پر ہوتی ہے۔ اس کی تین قسمیں ہیں:

ایک تو یہ کہ اس نذر کی غرض کسی فعل سے باز رہنا ہو؛ مثلاً یہ کہنا کہ اگر میں فلاں شخص سے بات کروں تو خدا کا یہ فرض مجھ پر عائد ہوگا۔ اس کی غرض یہ ہے کہ اپنے آپ کو اس شخص کے ساتھ کلام سے باز رکھے۔ اسی میں وہ صورت بھی ہے جس میں دوسرے شخص کو کسی کام سے روکنا مقصود ہو؛ مثلاً یہ کہ اگر فلاں شخص ایسا کرے تو خدا کا یہ فرض مجھ پر عائد ہوگا۔ مقصد یہ ہے کہ اس شخص کو فلاں کام سے باز رکھا جائے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ اس نذر سے مقصد کسی کام پر خود کو آمادہ کرنا ہو، مثلاً یہ کہنا کہ اگر گھر میں نہ گیا تو مجھ پر یہ کام لازم ہوگا، یا یہ ارادہ ہو کہ کسی اور کو آمادۂ کار کیا جائے مثلاً یہ کہنا کہ اگر اس نے یہ کام نہ کیا تو مجھ پر یہ کچھ واجب ہو جائے گا۔ تیسری قسم یہ ہے کہ نذر ماننے کی غرض کسی امر کی تصدیق ہو، مثلاً یہ کہ اگر یہ بات نہ ہوئی جو تم نے کہی یا فلاں شخص نے کہی تو مجھ پر خدا کی طرف سے لازم ہوگا۔

اس لحاظ سے نذر کی پانچ قسمیں ہوئیں۔ ان میں سے دو قسمیں نذر تبرر کی ہیں اور تین نذر لجاج کی۔ نذر تبرر کی دونوں اقسام میں جو بات مانی ہے اس کا پورا کرنا فرض ہے۔ اور منت ماننے والے پر لازم ہے جو کچھ مانا ہے بعینہ اسے پورا کرے۔ ہاں اگر غیر مشروط نذر ہو اور اس میں کوئی وقت متعین نہ کیا ہو تو اس کے پورا کرنے میں تاخیر ہو سکتی ہے۔ اور نذر مشروط میں بھی مراد کے حاصل ہونے پر جو منت مانی تھی اسے پورا کرنا واجب ہے؛ اس میں تاخیر کی جا سکتی ہے، فوراً واجب نہیں ہے۔

واضح ہو کہ نذر تبرر کے صحیح ہونے کی چند شرطیں ہیں؛ منجملہ ان شرائط کے جن کا تعلق نذر ماننے والے سے ہے ایک شرط مسلمان ہونا ہے۔ لہٰذا کافر کا ایسی منت ماننا درست نہیں ہے، کیونکہ یہ بھی اللہ سے نجات کا طالب ہونا ہے اس لیے

عبادت کے مشابہ ہے۔ بخلاف نذر لجاج کے کہ اس میں مسلمان ہونا شرط نہیں ہے۔ ایک اور شرط قادر ہونا ہے یعنی جس نذر کے پورا کرنے سے مجبوری ہو تو وہ درست نہ ہوگی۔ اور یہ بھی شرط ہے کہ جو منت مانی ہے اس کے عمل میں لانے کا حق بھی اس شخص کو حاصل ہو۔ اگر حق نہ ہو مثلاً نذر ماننے والا بچہ، نابالغ، یا جنون زدہ ہو تو اس کی نذر درست نہ ہوگی۔ البتہ نشہ کی حالت میں نذر مانی تو وہ عاید ہوگی اور وہ شخص جسے نادانی کم عقلی کے باعث غیر ذمہ دار قرار دے دیا گیا ہو ایسے شخص کا مالی نذر ماننا نابالغ یا مجنون کی نذر کی طرح درست نہیں ہے؛ البتہ عبادت بدنی کی نذر، مثلاً روزہ یا نماز کی نذر درست ہے۔ اسی طرح غیر ذمہ دار دیوالیہ شخص کا عین المال کے خیرات کرنے کی نذر درست نہ ہوگی۔ ہاں ایسے مالی خیرات کی نذر جس کا وہ ذمہ دار ہے درست ہوگی۔

اور منجملہ ان شرائط کے جن کا تعلق اس بات سے ہے جو مانی گئی ہے ایک یہ ہے کہ وہ کوئی ثواب کا کام ہو جس کی تعیین بنیادی طور پر شرع میں نہ کی گئی ہو، خواہ وہ کام نفل ہو یا فرض کفایہ ہو۔ اول الذکر کی صورت مثلاً کسی مقررہ سورت کے پڑھنے یا نماز میں طویل قرات کرنے کی نذر ماننا ہے۔ ثانی الذکر کی مثال نماز جنازہ یا نماز فرض کی باجماعت ادا کرنے یا ایسے نوافل کو (باجماعت ادا کرنے) کی نذر ماننا ہے جس میں جماعت مسنون ہے۔ غرض ہر ثواب کے کام کی نذر ماننا درست ہے۔ اس حکم سے وہ تمام امور خارج ہیں جو کار ثواب نہیں ہیں مثلاً افعال حرام و مکروہ و مباح۔

امر حرام کی نذر درست نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ وہ فعل گناہ ہے اور حدیث میں آیا ہے کہ لا نذر فی معصیۃ اللہ ولا فیما لا یملکہ ابن آدم (یعنی فعل گناہ کی نذر اور ایسی بات کی نذر ماننا جو آدمی کے بس میں نہ ہو درست نہیں ہے)۔ اگر کوئی نذر امر معصیت کے پورا ہونے پر موقوف مانی جائے، خواہ وہ بات جو مانی ہے بنفسہ کار ثواب ہو، مثلاً یوں کہنا کہ فلاں شخص کو قتل کر دوں تو اتنی نمازیں پڑھوں گا۔ یا جو بات مانی ہے وہ بذات خود گناہ ہو، مثلاً یہ کہ (فلاں کام ہو گیا) تو مجھ پر فرض ہو جائے گا کہ شراب پیوں، ان دونوں نذروں میں معصیت ہونے کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔ اسی طرح مصیبت کے اعتبار سے اس امر میں کہ کسی کام کے کرنے کی نذر مانی ہو، جیسا کہ اوپر بتایا گیا، یا نہ کرنے کی نذر ہو جیسے نماز پنجگانہ یا زکوٰۃ وغیرہ کے ترک کر دینے کی نذر ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس قسم کی کوئی نذر منعقد نہیں ہوتی۔ واضح ہو کہ معصیت میں وہ تمام امور شامل ہیں جو بنفسہ گناہ ہوں یا کسی خارجی سبب کی بنا پر گناہ ہو گئے ہوں، مثلاً ناجائز طور پر قبضہ کی ہوئی زمین پر نماز پڑھنا جو فعل حرام ہے اس کی نذر ماننا بھی بقول صحیح درست نہیں ہے۔ اسی میں اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کی نذر بھی شامل ہے۔

امور مکروہہ کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جو بذات خود مکروہ فعل ہو مثلاً نماز میں ادھر ادھر دیکھنا۔ یا کوئی فعل کسی خارجی سبب سے مکروہ ہو گیا ہو، مثلاً ہفتہ، جمعہ یا یک شنبہ کا (بالتعیین) روزہ۔ پس ایسے کام کی نذر ماننا جس کی کراہیت کسی عارضی سبب سے ہو درست ہے اور نذر ہو جاتی ہے۔ رہا وہ امر جو بذاتہ مکروہ ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ نذر منعقد ہو جاتی ہے اور اس کا پورا کرنا واجب ہے، اور یہ بھی کہتے ہیں کہ منعقد نہیں ہوتی اور اس کا پورا کرنا لازم نہیں ہے۔ اس دوسرے خیال کو ترجیح حاصل ہے، کیونکہ نذر سے غرض ثواب ہے اور فعل مکروہ میں ثواب نہیں ہوتا۔ چنانچہ

اگر ہمیشہ روزہ رکھنے کی منت مانی تو وہ نذر منعقد نہ ہوگی، ہاں اگر کوئی شخص اس پر قادر ہو تو اور بات ہے، بشرطیکہ اس میں کسی ضرر کا اندیشہ نہ ہو یا کسی کا حق نہ مارا جاتا ہو؛ ورنہ بہر حال یہ نذر مکروہ ہوگی اور اس لیے منعقد نہ ہوگی اور نہ اس کا پورا کرنا لازم ہوگا۔

نذر مباح کی دو قسمیں ہیں: ایک تو اس طرح کی بات ماننا کہ مثلاً میں گوشت نہیں کھاؤں گا یا یہ کہ ایک میل تک پیدل چلوں گا یا یہ کہ دودھ پیوں گا۔ ایسی نذروں کے بارے میں اختلاف ہے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اگر وہ نذر پوری نہ کی تو کفارہ لازم آئے گا اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ کچھ لازم نہ ہوگا۔ اسی قول کو ترجیح ہے، کیونکہ یہ نذر سرے سے واقع ہی نہیں ہوئی دوسری قسم یہ ہے کہ نذر کسی امر کی ترغیب پر مشتمل ہو یا کسی امر سے باز رکھنا مقصود ہو یا پھر کسی واقعہ کی تصدیق مطلوب ہو۔ اور اس میں اللہ کی خوشنودی پیش نظر ہو، مثلاً یوں کہنا کہ اگر میں اس گھر میں گیا، یا اگر میں نے زید سے کلام کیا، یا یہ کہ اگر فلاں بات میرے کہنے کے مطابق نہ ہو تو مجھ پر اللہ کی طرف سے یہ کچھ لازم ہوگا۔ یا شروع میں ہی یہ کہہ دیا کہ اللہ کی طرف سے مجھ پر لازم ہو گیا ہے کہ میں یہ روٹی کھاؤں۔ ان صورتوں میں کفارۂ یمین (وہ کفارہ جو قسم توڑنے کا ہے) عائد ہوگا یا وہ عمل کرنا ہوگا جو مانا تھا۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اگر نذر میں کوئی فرض عین مانا تو وہ نذر منعقد نہ ہوگی، مثلاً یہ کہ میں ظہر کی نماز پڑھوں گا، کیونکہ یہ امر تو پہلے ہی شرعاً اس پر لازم ہے۔ نذر لجاج کی بابت مسئلہ یہ ہے کہ نذر ماننے والے کو اختیار ہے چاہے تو وہ بات پوری کرے جو مانی ہے یا کفارہ یمین ادا کرے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ انعقاد پذیر نذروں کی چھ قسمیں ہیں:

اول نذر مطلق یعنی صرف یوں کہنا کہ میں نے منت مانی یا اللہ کی جناب میں نذر مانتا ہوں۔ کوئی خاص بات کہ کیا نذر مانی ہے متعین نہیں کی گئی۔ اب اس کے ساتھ یہ کہا ہو کہ اگر میں نے ایسا کیا یا نہ کہا ہو اس پر قسم توڑنے والا کفارہ عائد ہو گا، کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ کفارة النذر اذا لم يسم كفارة يمين بروایت ابن ماجہ و ترمذی (یعنی جس نذر میں اس امر کی تعیین نہیں کی گئی جو مانا ہے تو اس کا کفارہ وہی ہے جو قسم توڑنے کا ہے)۔

دوسری نذر لجاج (ہٹ) اور غصہ کی نذر ہے جو اس لیے ہوتی ہے کہ کسی کام سے باز رہنے یا کسی کام کی ترغیب ہو یا کسی امر واقعہ کی تصدیق مطلوب ہو۔ مثلاً یہ کہنا کہ اگر میں نے تم سے کلام کیا تو اتنے روزے رکھوں گا مدعا یہ ہے کہ کلام کرنے سے باز رہے۔ یا یہ کہنا کہ اگر میں نے تمھیں نہ پیٹا تو اتنی نمازیں پڑھوں گا۔ اس کا مقصد اس شخص کو ضرب پہنچانے پر آمادہ کرنا ہے اور یوں کہنا کہ اگر میں نے سچ نہ کہا ہو تو مجھ پر اتنے روزے لازم ہوں گے اس سے مراد اس بات کی تصدیق ہے۔ ایسی نذروں کے بارے میں حکم یہ ہے کہ نذر ماننے والے کو اختیار ہے کہ وہ بات ہو جائے (جس پر نذر کا انحصار ہے) تو چاہے نذر میں مانی ہوئی بات پوری کرے یا پھر قسم توڑنے والا کفارہ ادا کرے۔

تیسری نذر مباح ہے مثلاً کسی کا یوں کہنا کہ میں اللہ کی جناب میں منت مانتا ہوں کہ میں اپنا لباس پہن لوں گا یا اپنی سواری پر سوار ہوں گا۔ اس میں بھی وہی حکم ہے کہ نذر ماننے والا وہ بات پوری کرے جو مانی ہے یا قسم توڑنے کا کفارہ ادا

کردے۔غرض مباح امر کی نذر ایسی ہے جیسے قسم کھانے کی کہ اگر کھانے یا پینے کے لیے قسم کھا لی ہے تو (اس کے خلاف کرنے کی صورت میں) کفارہ دے یا پھر وہ کام کرلے جس کے لیے قسم کھائی ہے۔

چوتھی صورت نذر مکروہ کی ہے مثلاً طلاق دینے یا لہسن پیاز وغیرہ کھانے کی یا کسی امر سنت کے ترک کرنے وغیرہ کی نذر۔اس صورت میں مستحب یہ ہے کہ نذر ماننے والا کفارۂ یمین ادا کرے۔لیکن اگر وہ فعل مکروہ کر ہی لیا تو کفارہ لازم نہیں، کیونکہ اس نے من مانی پوری کرلی۔

پانچویں نذر معصیت ہے مثلاً شراب پینے، ایام حیض ونفاس میں یا عید کے دن اور یا ایام تشریق میں روزہ رکھنے کی نذر، ایسی نذر میں حکم یہ ہے کہ اس کام کو پورا نہ کرے۔اور جو روزے مانے ہیں وہ دوسرے دنوں میں رکھ لے اور کفارۂ (یمین) ادا کردے۔تاہم اگر وہ بات پوری ہی کرلی تو گناہ گار ہوگا لیکن کفارۂ لازم نہیں ہے۔

چھٹی ''نذر تبرر'' اور تقرب کی نذر ہے (یعنی نیک کام یا کار ثواب کی منت ماننا)۔اس نذر کو تبرر کار ثواب کہتے ہیں۔اس سے مراد کسی ثواب کے کام مثلاً نماز، روزہ، خیرات، اعتکاف، عیادت مریض، حج، عمرہ، تازہ وضو کرنے یا جمعہ اور عیدین کے روز غسل کرنے وغیرہ کی منت ماننا ہے یہ کام خواہ فرض ہو یا نفل ہو۔اگر وہ کام نفلی ہے تو اس نذر کے صحیح ہونے اور منعقد ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔خواہ وہ نذر مطلق ہو بایں طور کہ ابتداء ہی یہ کہہ دیا جائے کہ میں اللہ کے لیے اتنے روزے اپنے اوپر لازم کرتا ہوں۔یا اس کو کسی امر پر موقوف رکھا ہو مثلاً یہ کہا کہ اگر میرے مریض کو اللہ نے شفا دی یا میرا مال محفوظ رہا تو اتنے روزے رکھوں گا۔

نذر تبرر کی تین قسمیں ہیں:

اول وہ نذر جو کسی مرغوب نعمت کے حاصل ہونے یا کسی ناپسندیدہ مصیبت کے دور ہوجانے کی شرط ہو۔

دوم (وہ نذر جس میں) کسی کار ثواب کو بغیر کسی شرط کے اپنے اوپر لازم کرلیا گیا ہو، مثلاً پہلے ہی یہ کہہ دیا کہ میں اپنے اوپر اتنے روزے یا اتنی نمازیں لازم کرتا ہوں۔

سوم ایسے کار ثواب کی نذر جو بنیادی طور پر شرعاً واجب نہ ہو، مثلاً بیمار پرسی یا غلام آزاد کرنا۔ایسی نذروں کو پورا کرنا واجب ہوگا۔اور اگر جو بات نذر مانی ہے وہ فرض ہو، مثلاً ظہر کی نماز یا حج فرض یا ماہ رمضان کا روزہ، ایسی نذروں کے بارے میں اختلاف ہے۔کچھ اصحاب کہتے ہیں کہ امور واجب کی نذر ہوتی ہی نہیں، کیونکہ نذر تو کسی امر کو اپنے اوپر لازم کرنا ہے اور جو امر پہلے ہی سے لازم ہے اس کا لازم کرنا صحیح نہیں ہے۔امر محال کی نذر بھی اسی قسم کی ہے، مثلاً کسی کا یوں کہنا کہ میں نے صوم دیروز کی منت مانی، ایسی نذر نہیں ہوتی۔کچھ اصحاب کہتے ہیں کہ امر واجب کی نذر بھی ہوجاتی ہے۔اگر وہ کام کرلیا تو نذر پوری ہوگئی؛ اگر نہ کیا تو اس پر کفارۂ یمین واجب ہوگا۔

واضح ہو کہ نذر کا کفارہ فوری طور پر واجب ہوجاتا ہے۔جاننا چاہیے کہ نذر کی تمام اقسام کے صحیح ہونے کی چند شرطیں ہیں:

ایک تو یہ کہ نذر ماننے والا مکلف ہو (یعنی ایسا شخص جس پر احکام شرعیہ کی بجا آوری فرض ہے) لٰہذا بچے (نابالغ)

کا نذر ماننا درست نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ اس نذر کو پورا کرنے کا اختیار ہو، لہٰذا مجبور انسان (جس کے بس میں وہ بات ہی نہ ہو) کو نذر ماننا درست نہیں ہے۔ اور یہ بھی شرط ہے کہ نذر لفظوں میں (منہ سے کہہ کر) مانی جائے اشارۃً نذر ماننا درست نہیں ہے۔ ہاں اگر کوئی گونگا ہے تو وہ اشارے سے نذر مان سکتا ہے بشرطیکہ وہ اشارہ قابل فہم ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نذر کی چند قسمیں ہیں: ایک تو ایسے امر کی نذر جس میں اللہ کی نافرمانی ہو، یعنی کوئی شخص فعل حرام کی نذر کرے، مثلاً شراب پینے یا سور کا گوشت کھانے کی نذر یا کسی ایسے کار خیر کی نذر جسے خاص اوقات میں بجالانے کی ممانعت شرع میں آئی ہو، مثلاً عید یا بقرعید کے دن روزہ رکھنے کی نذر یا کسی اور فعل مکروہ کی نذر ماننا۔

دوسری قسم امر مباح کی نذر ہے۔

تیسری قسم طاعت الٰہی کی نذر، مثلاً روزہ یا نماز وغیرہ کار ثواب کی نذر ماننا۔

نذر معصیت کی صورت میں اگر فعل حرام کی نذر ہے تو وہ نذر حرام ہے اور فعل مکروہ کی نذر ہو تو وہ مکروہ ہے۔ ایسی صورت میں جس بات کی نذر کی ہے وہ بات نہ کرنی چاہیے۔ البتہ اگر ایام نحر میں سے چوتھے دن کے روزے کی نذر مانی یا ایام حج یا مقام احرام سے پہلے ہی احرام باندھنے کی نذر مانی ہے تو گو یہ امور مکروہ ہیں لیکن اس نذر کا پورا کرنا لازم ہوگا اور احترام نذر کے پیش نظر اس کی کراہت جاتی رہے گی۔

واضح ہو کہ ایسے امور کی نذر جو کسی خارجی سبب سے حرام ہوں جیسے عید الفطر یا عید الاضحیٰ کے دن روزے کی نذر ہے اس کی تین صورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ نذر ماننے والے کو معلوم ہو کہ اس دن روزہ رکھنا حرام ہے۔ ایسی صورت میں مستحب یہ ہے کہ اس روز کوئی ایسا کار خیر کرے جو نذر مانی ہوئی بات کے مشابہ ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ نذر ماننے والے کو یہ علم نہ ہو کہ اس دن کا روزہ حرام ہے۔ اس کے برعکس یہ خیال کرتا ہو کہ اس دن روزہ رکھنا دوسرے دنوں کے روزے سے بہتر ہے، کیونکہ اس میں نفس قابو پانا اور لذات سے کنارہ کش ہونا ہوتا ہے۔ ایسی صورت ہو تو اس روزے کی نہ قضا واجب ہے اور نہ مستحب ہے۔ تیسری صورت اس نذر کی ہے جس میں یہ خیال کیا جائے کہ وہ دن بھی روزہ رکھنے کے بارے میں دوسرے دنوں کی مانند ہے۔ اس صورت میں اختلاف رائے ہے یہ بھی کہتے ہیں کہ قضا کرنا چاہیے اور یہ بھی کہ نہ کرنا چاہیے۔

امر مباح کی نذر ماننا روا ہے، مثلاً کھانے پینے وغیرہ کی نذر مان لینا۔ اس میں اس عمل کی بجالانا لازم نہیں ہے جو مانا ہے۔ رہی نذر طاعت سو اس کی دو قسمیں ہیں: ایک تو وہ نذر جو غصے میں کی جائے، خواہ اس سے غرض کار ثواب ہو یا یہ غرض ہو کہ نفس کو کسی کام سے باز رکھا جائے اور اس پر سختی کی جائے اور نذر کو پورا کرنا لازم ہو جائے۔ اس کو نذر لجاج کہتے ہیں۔ مثلاً یہ کہنا کہ اگر میں فلاں شخص سے کام کروں تو اللہ کی جانب سے مجھ پر یہ کچھ لازم ہوگا۔ اس نذر کا پورا کرنا واجب ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ نذر لجاج میں اختیار ہے کہ چاہے کفارۂ یمین دے دیا جائے یا جو کچھ مانا ہے اسے پورا کیا جائے۔ تاہم مشہور یہی ہے کہ مانی ہوئی بات ہی کو پورا کرنا واجب ہے۔ اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ اس قسم کی نذر (یعنی

نذر لجاج) مکروہ ہے۔

دوسری قسم کی وہ نذر ہے جو خوشی سے اپنے اوپر لازم کی جائے۔اس نذر میں ایسی بات لازم ہوتی ہے جسے انجام دینا لازم نہ ہو، مثلاً کوئی امر سنت ہو امر مرغوب یا مستحب ہو جو بہر حال کار ثواب ہو، مثلاً نماز، روزہ، خیرات وغیرہ۔لیکن ایسا امر جو کبھی کار ثواب ہو اور کبھی نہ ہو، مثلاً نکاح کرنا یا ہبہ کرنا۔ایسے امور کی نذر مانی جائے تو اس کا پورا کرنا واجب نہیں ہوتا۔اسی طرح امر فرض بھی نذر ماننے سے لازم نہیں ہوتا، کیونکہ وہ بذات خود ایک امر لازمی ہے۔اس قسم کی نذر اگر مطلق (غیر مشروط) ہو تو امر مستحب ہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

ایسی نذر جو پہلے ہی سے اپنے اوپر لازم کر لی گئی، بغیر اس کے کہ وہ کسی امر کے ظہور پذیر ہونے کے شکریہ میں ہو، مثلاً کوئی شخص منت مانے کہ میں اتنے روزے یا اتنی خیرات کروں گا۔ایسی نذر مباح ہے اور اس کا پورا کرنا واجب ہے۔اور ایسی نذر جو کسی ایسے امر پر موقوف ہو جو پورا نہیں ہوا، مثلاً یہ کہنا کہ اگر اللہ نے میرے مریض کو شفا دی یا مجھے روزگار مل گیا یا فلاں مشکل سے نجات ہو گئی تو میں اتنی خیرات کروں گا، تو اس نذر کا پورا کرنا واجب ہو گا۔لیکن ایسی نذر کے جائز ہونے میں اختلاف ہے جیسا کہ سابقاً بتایا گیا ہے۔واضح ہو کہ منجملہ شرائط نذر کے یہ بھی ہے کہ نذر ماننے والا مسلمان ہو۔اگر کافر نذر مانے تو مسلمان ہونے کے بعد اس کا پورا کرنا مستحب ہے اور ایک شرط یہ ہے کہ وہ شخص جس نے نذر مانی مکلّف ہو؛ اگر کسی بچے (غیر مکلّف) نے نذر مانی ہو۔مستحب یہ ہے کہ بالغ ہونے کے بعد اسے پورا کرے۔ایک شرط یہ ہے کہ جس بات کی نذر مانی ہے وہ ایسا کار ثواب ہو جس کا بجالانا نذر سے پہلے واجب نہ رہا ہو؛ لہٰذا امر حرام یا مکروہ یا مباح کی نذر ماننا درست نہیں ہے؛ جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔

واضح ہو کہ نذر ماننے کے لیے خاص اس لفظ کا استعمال کرنا شرط نہیں ہے؛ یعنی ایسے الفاظ میں بھی نذر مانی جا سکتی ہے جس سے کوئی امر لازم ہو جائے اگر چہ اس کے لیے نذر کا لفظ نہ استعمال کیا گیا ہو۔اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر نذر کے الفاظ استعمال نہ کیے گئے ہوں تو اس میں نیت لازم ہے یا لازم نہیں ہے۔قابل اعتماد قول یہ ہے کہ لازم نہیں ہے۔لیکن صحت نذر کے لیے (منہ سے) بولنا ضروری ہے، محض نیت سے نذر عاید نہیں ہوتی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نذر کی دو قسمیں ہیں: ایک نذر مشروط (یعنی وہ نذر جو کسی امر پر موقوف ہو) دوسری نذر مطلق (جس میں کوئی شرط نہ ہو)۔نذر مشروط کی دو قسمیں ہیں: اول وہ نذر جسے ایسی بات پر موقوف رکھا گیا ہو جس کے وقوع پذیر ہونے کی چاہت ہو، مثلاً یہ کہنا کہ اگر اللہ نے میرے مریض کو شفا دی تو مجھ پر اللہ کی طرف سے یہ کچھ لازم ہو گا۔اس نذر کا پورا کرنا مریض کے شفایاب ہونے پر جو نذر کرنے والے کی مراد ہے، موقوف ہے۔ایسی نذر کا حکم یہ ہے کہ اس کے مراد پورا ہونے پر فعل نذر کا انجام دینا لازم ہو گا، بشرطیکہ (نذر کی) وہ شرائط پوری ہوتی ہوں جن کا بیان آگے آ رہا ہے۔دوم وہ نذر جو کسی ایسی شرط پر موقوف ہو جس کے وقوع پذیر ہونے کی خواہش نہ ہو، مثلاً یہ کہنا کہ اگر میں اس گھر میں جاؤں یا یوں کہا ہو کہ اگر میں فلاں شخص سے بات کروں تو مجھ پر یہ کچھ لازم ہو گا۔اس قسم کی نذر کو شافعیہ نذر لجاج کہتے ہیں، کیونکہ اس کا مقصد اس کام سے باز رہنا ہے۔اس کا حکم یہ ہے کہ ایسی نذر کرنے والے کو اختیار ہے کہ خواہ وہ بات پوری کرے جو نذر مانی

ہے یا کفارۂ یمین ادا کر دے۔ یہی صحیح ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس نذر میں بھی دوسری نذروں کی طرح جو مانا ہے وہی کام کرنا واجب ہے۔

واضح ہو کہ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ نذر کے لیے جو شرط رکھی ہے وہ کوئی کار ثواب ہے یا کوئی فعل گناہ مثلاً یوں کہنا کہ اگر میں نے بدکاری کی یا شراب پی تو مجھ پر یہ کچھ لازم ہوگا۔

واضح ہو کہ نذر کے صحیح ہونے کی سات شرطیں ہیں:

اول یہ کہ جس بات کی نذر مانی گئی ہے وہ بقول صحیح ایسے اعمال کی قسم میں سے ہو جو شرعاً فرض یا واجب ہیں، مثلاً نماز یا صدقہ۔ پس اگر یہ نیت مانی کہ میں نفل روزہ رکھوں گا تو اس منت کا پورا کرنا واجب ہوگا، کیونکہ یہ اس قسم کی باتوں میں سے ہے جو فرض ہیں یعنی روزۂ رمضان۔ اسی طرح اگر منت مانی کہ میں نفلی نماز پڑھوں گا تو اس کا ادا کرنا واجب ہے کیونکہ یہ بھی ایسی باتوں میں ہے، جو فرض ہیں یعنی نماز پنجگانہ۔ یہی حال خیرات (صدقہ) کی منت ماننے کا ہے کہ یہ امر اس قسم کے امور میں سے ہے جو واجب ہیں یعنی زکوٰۃ۔ لیکن اعتکاف کرنے کی منت مان لینا اگرچہ ایسی بات کی منت ہے جو درحقیقت امور واجب کی اقسام میں نہیں ہے، تاہم اس نذر کو پورا کرنا واجب ہے، کیونکہ اس امر پر اجماع ہے کہ اعتکاف کی منت کا پورا کرنا اہل تحقیق کے نزدیک واجب ہے اگرچہ وہ امور واجب کی اقسام میں سے نہیں ہے۔ اعتکاف کی نذر کا پورا کرنا اس لیے واجب ہے کہ اس پر اجماع ہے۔

اگر منت میں مانی ہوئی بات ایسی نہ ہو جو شرع کے اصطلاحی امور فرض اور واجب کی قسم میں سے ہیں تو نذر ماننے والے پر اس کا پورا کرنا واجب نہیں ہے، مثلاً کسی مریض کی مزاج پرسی یا کسی مسجد میں، خواہ وہ مسجد نبوی ہو یا مسجد اقصیٰ یا حرم مکہ ہو، جانے کی منت ماننا۔ ایسی نذر کا پورا کرنا واجب نہیں ہے، کیونکہ اس جیسا کوئی امر (یعنی مسجد میں جانا) فی حد ذاتہ فرض مطلوب نہیں ہے۔ اسی طرح نماز کے بعد کسی وظیفہ یا دعا وغیرہ کی نذر کا پورا کرنا بھی واجب نہیں ہے، کیونکہ یہ کوئی ایسا عمل نہیں ہے جو اقسام فرائض مطلوبہ میں سے ہو۔ البتہ ان امور کی اقسام میں سے ہے جو فرض ہیں جیسے تکبیر تحریمہ۔ اسی طرح اگر آنحضرت ﷺ پر درود بھیجنے کی منت مانی ہے تو اس کا پورا کرنا بقول صحیح واجب ہے، کیونکہ درود ایک ایسا عمل ہے جسے عمر بھر میں ایک بار بجالانا فرض ہے۔

صحت نذر کی دوسری شرط یہ ہے کہ جو بات مانی جائے وہ منجملہ عبادات مقصودہ کے ہو، لہٰذا کسی ایسی بات کی منت ماننا جو (بذات خود عبادت نہ ہو بلکہ) صحت عبادت کا ذریعہ ہو، درست نہیں ہے، جیسے وضو، غسل، قرآن حکیم کا چھونا، یا اذان دینا یا جنازہ کے ساتھ جانا یا بیمار پرسی کرنا یا مسجد کا تعمیر کرنا وغیرہ۔ یہ تمام امور اگرچہ کار ثواب ہیں لیکن بذات خود مقصود نہیں ہیں، بلکہ اصل مقصود وہ عبادت ہے جو ان امور پر منحصر ہے۔ غرض نذر کے صحیح ہونے کا قاعدہ یہ ہے کہ مانی ہوئی بات بنفسہٖ ایک عبادت ہو اور وہ عبادت فرض عبادتوں کی جنس میں سے ہو۔

تیسری شرط یہ ہے کہ مانی ہوئی بات کوئی فعل گناہ نہ ہو، لہٰذا کسی شخص کو قتل کرنے کی منت ماننا یا شراب پینے اور بدکاری کرنے کی نذر ماننا۔ ایسی منت قسم بن جاتی ہے اور اس کو توڑنا اور کفارہ دینا لازم ہے۔ لیکن اگر کسی نے عید یا بقر عید

کے دن روزہ رکھنے کی منت مانی جو فی حد ذاتہ تو فعل حرام نہیں ہے لیکن عارضی سبب کی بنا پر حرام ہے، یعنی روزہ بذات خود ایک عبادت ہے، چونکہ شارع علیہ السلام نے اس دن روزہ رکھنا منع فرمایا ہے، لہٰذا اس عارضی سبب کے باعث وہ امر حرام ہو گیا۔ اسی صورت میں وہ منت تو صحیح ہو گی، لیکن عید کے دن کی قید کے باعث لغو ہو گئی، لہٰذا اس کی قضا کسی اور دن (جس میں روزہ رکھنا منع نہ ہو) واجب ہے اسی طرح اگر منت مانی کہ بغیر وضو کیے نماز کی دو رکعت پڑھوں گا تو نذر صحیح ہے کیونکہ نماز کی نذر درست ہے لیکن بے وضو کی قید نے اس منت کو لغو بنا دیا لہٰذا لازم ہے کہ وضو کے ساتھ دو رکعت نماز ادا کرے کیونکہ (یہ قاعدہ ہے کہ) اگر کسی امر مشروط کو اپنے اوپر لازم کیا جائے جیسا کہ اس صورت میں نماز ہے، تو اس امر کے ساتھ اس کی شرط (جس پر اس کے پورا ہونے کا انحصار ہے) بھی لازم ہو گی یعنی وضو کرنا۔ اسی طرح اگر نذر مانی کہ ایک رکعت نماز پڑھوں گا تو لازم ہے کہ دو رکعت نماز پڑھی جائے؛ اور اگر تین رکعت نماز کی منت مانی ہے تو چار رکعت پڑھنا لازم ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ مانی ہوئی بات وہ نہ ہو جو کسی شخص پر منت ماننے سے پہلے ہی فرض رہی ہو، چنانچہ اگر اسلامی شرائط کے موافق حج کرنے کی منت مانی تو اس پر اس منت کی وجہ سے اس حج کے سوا (جو اس پر پہلے ہی سے لازم ہے) اور کچھ لازم نہیں ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ ایسی بات کی نذر نہ مانی جائے جس کا وہ مالک ہی نہیں ہے۔ پس اگر ایک ہزار روپے خیرات کی نذر مانی اور اس کے پاس صرف سو روپے ہیں تو صرف سو ہی دینا لازم ہوں گے۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ جو منت مانی ہے اس کا بجا لانا ممکن ہو، لہٰذا اگر کسی امر محال کی منت مانی؛ مثلاً صوم دیروز کی منت تو یہ صحیح نہ ہو گی۔ اسی طرح اگر کسی عورت کو حیض آتا ہے اور اس نے نذر مانی کہ میں ایام حیض میں روزہ رکھوں گی، تو یہ ایک فضول بات ہے، کیونکہ ایام حیض میں روزہ رکھنا شرعاً محال ہے۔ اسی طرح اگر کسی عورت نے منت مانی کہ میں کل روزہ رکھوں گی اور اگلے روز اسے حیض آ گیا تو یہ منت بے کار ہو گی۔ امام محمدؒ کا یہی قول ہے لیکن امام یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس دوسری صورت میں روزے کی قضا لازم ہو گی۔

ساتویں شرط یہ ہے کہ کسی اور شخص کی مملوکہ شے کے بارے میں منت نہ مانی جائے۔

واضح ہو کہ نذر کے لیے کسی خاص وقت یا جگہ یا مخصوص (اور متعین) رقم یا خاص محتاج کی قید لگانا نہ چاہیے۔ چنانچہ اگر مثلاً منت مانی کہ جمع کے روز فلاں مخصوص رقم خاص فلاں شخص کو صدقہ کروں گا لیکن اس مخصوص رقم کے علاوہ کوئی اور رقم (جمعہ کی بجائے) جمعرات یا ہفتہ کے روز کسی دوسرے شخص کو دے دی تو روا ہے۔ اسی طرح اگر کسی خاص مہینہ میں اعتکاف کرنے یا روزہ رکھنے کی منت مانی اور اس وقت سے پہلے ہی روزہ رکھ لیا تو درست ہے۔ اسی طرح اگر منت مانی کہ فلاں سال حج کو جاؤں گا اور اس سے ایک سال پہلے ہی حج کر لیا تو نذر درست ہو گئی۔ تاہم وہ نذر جو کسی امر کے پورا ہونے پر منحصر ہو تو ایسی نذر میں صرف وقت کا تعین کیا جا سکتا ہے، کیونکہ شرط کے پورا ہونے سے پہلے اس منت کا بجا لانا درست نہیں ہے، البتہ اس میں تاخیر ہو سکتی ہے۔ اس نذر میں بھی محتاج یا رقم یا جگہ کے متعین کرنے سے یہ تعین لازم نہیں ہو جاتا، لہٰذا روا ہے کہ اس مخصوص رقم کے علاوہ جس کی منت مانی ہے کوئی اور رقم کسی اور محتاج کو جس کا ذکر منت میں نہیں ہے دے دی جائے

چنانچہ اگر مثلاً مکہ کے محتاجوں کو دینے کی منت مانی ہے تو دوسرے فقراء کو دے دینا جائز ہے؛ خواہ وہ منت غیر مشروط ہو یا کسی شرط کے ساتھ ہو۔

واضح ہو کہ منت ماننا زبان سے کہنے پر منحصر ہے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک منہ سے ادا نہ کیا جائے منت واقع نہیں ہوتی؛ یعنی جب تک یہ نہ کہا جائے کہ میں نے یہ منت مانی ہے یا مجھ پر یہ لازم ہو گیا ہے منت صحیح نہ ہو گی۔ لیکن اگر یوں کہا کہ مجھے آرام ہو گیا تو روزہ رکھوں گا تو قاعدے کے مطابق اس طرح کہنے سے منت نہ ہو گی، ہاں نیک کام سمجھ کر اسے تسلیم کیا جا سکتا ہے۔

کتاب احکام البیع

مسائل خرید وفروخت

ایک شے کو دوسری شے سے تبادلہ کرنے کو لغت میں بیع کہتے ہیں؛ لہٰذا ایک مال کا تبادلہ دوسرے مال سے ازروئے لغت بیع ہے۔اسی طرح نقدی سے کسی شے کا تبادلہ بھی بیع ہے۔اس مبادلہ میں ایک شے کو مبیع (مال) اور دوسری شے کو ثمن (قیمت) کہا جاتا ہے۔

جہاں تک لغوی معنے کا تعلق ہے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مال اور قیمت دونوں پاک اشیاء ہوں یا نجس ہوں؛ شرعاً ان کا استعمال میں لانا روا ہو یا نہ ہو؛ مثلاً شراب کو مال قرار دینا یا قیمت قرار دینا دونوں صورتیں صحیح ہیں۔لیکن شریعت اسلامیہ میں (ایسی خرید وفرخت) درست نہیں ہے، جیسا کہ آگے بتایا جائے گا۔

اب جاننا چاہیے کہ ایک شے کے مقابلہ میں دوسری شے دینا ایسا ہی ہے جیسے سلام کے مقابلہ میں سلام کرنا، یا اضافہ کے بدلے میں اسی قدر اضافہ کرنا، یا کسی نیکی کے عوض ویسی ہی نیکی کرنا اس تعریف کی رو سے بیع وشراء (خرید وفروخت) کہا جائے گا۔اور ظاہر ہے کہ ایسی باتوں کو بیع وشراء قرار دینا بطریق مجاز ہوگا۔

بعض فقہا کا کہنا ہے کہ ایک مال کے عوض دوسرے مال کا کسی کو مالک بنانا 'بیع' ہے۔مطلب اس کا بھی وہی ہے، لیکن اس صورت میں معنی حقیقی مراد لیے جائیں گے۔لہٰذا اس میں اضافہ وغیرہ کا دیسا ہی اعادہ شامل نہیں ہے۔بعض لوگوں سے یہ تعریف منقول ہے کہ معاوضہ میں کوئی چیز اپنی ملکیت سے خارج کر دینا بیع ہے یہ صورت بھی دوسری تعریف کے ہم معنے ہے، کیونکہ کسی شے کا ملکیت سے خارج کرنا دوسرے کو اس کا مالک بنا دینا ہے، لہٰذا کسی شے کو کرایہ پر دینا لغۃً 'بیع' نہیں ہے۔

شراء کے معنے میں معاوضہ میں کچھ دے کر کسی شے کا مالک بن جانا یا مال دے کر کسی مال پر قبضہ کرنا۔اس دوسرے معنے کی رو سے لفظ شراء لغت میں خرید وفروخت دونوں پر بولا جاتا ہے چنانچہ جس طرح بائع (بیچنے والے) کے کام کو خرید وفروخت کہتے ہیں؛ اسی طرح مشتری (خریدنے والے) کے کام کو بھی کہتے ہیں۔اللہ تعالٰی فرماتا ہے ''وشروہ بثمن'' اس آیت میں لفظ شروہ کے معنے باعوہ (یعنی اسے بیچ دیا) کے

ہیں۔ الفاظ اشتراء اور ابتیاع کی بھی یہی صورت ہے کہ یہ دونوں الفاظ از روئے لغت بیچنے اور خرید نے دونوں کے لیے آتے ہیں۔ تاہم بالعموم لفظ بیع کو خصوصیت کے ساتھ بائع (بیچنے والے) کے لیے بولا جاتا ہے، یعنی وہ شخص جو کسی شے کو اپنی ملکیت سے باہر کرے اور الفاظ شراء و اشتراء و ابتیاع خرید نے والے کے کام کے لیے آتا ہے، یعنی کسی چیز کا اپنی ملکیت میں داخل کرنا۔ اب یہ سمجھنا چاہیے کہ فعل بیع دراصل متعدی بدو مفعول ہوتا ہے، مثلاً بعتک الدار (یعنی میں نے گھر تجھے بیچ دیا)۔

کبھی اس فعل متعدی کا دوسرا مفعول لفظ من، الیٰ یا علیٰ کے ساتھ آتا ہے، جس کی غرض تاکید ہوتی ہے چنانچہ کہتے ہیں: بعت الدار لک ومنک وباعها القاضي عليه۔ (یعنی میں نے گھر کو تمھارے حق میں بیچ دیا یا تم سے خرید لیا، یا جج نے بیع کا فیصلہ اس کے حق میں دے دیا)۔ اب باقی رہ گئی اس کی شرعی تعریف اور اس کی قسمیں، سو اس بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ فقہا کی اصطلاح میں بیع کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے: ایک معنی خاص کہ سونے یا چاندی وغیرہ نقدی سے کسی معین شے کو فروخت کر دیا جائے۔ اگر 'بیع' کا مطلق لفظ بولا جائے تو اس کے معنے سوا اس کے اور کچھ نہیں ہوتے۔ دوسرے معنے عام۔ اس کی بارہ قسمیں ہیں جن کے منجملہ ایک یہ خاص معنے بھی ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ یا تو بیع کے مفہوم کو پیش نظر رکھا جائے جس کے معنے مال کے عوض مال کا تبادلہ ہے۔ یا فروخت شدہ شے کے لحاظ سے دیکھا جائے جس کا تعلق بیع سے ہے، اور یا پھر قیمت کے اعتبار سے دیکھا جائے۔ ان تینوں میں سے ہر ایک کی چار قسمیں ہیں:

مفہوم بیع کے اعتبار سے بیع کی چار قسمیں ہیں: نافذ (قطعی)، موقوف (مشروط)، فاسد (ناقص) اور باطل (غلط)، کیونکہ اگر بیع کے بعد ہی فوراً (اشیاء مبادلہ) پر حق ملکیت حاصل ہو جائے تو اسے بیع نافذ (یعنی قطعی) کہتے ہیں۔ اگر اس کا نفاذ اجازت پر موقوف ہو تو اسے بیع موقوف (یعنی مشروط) کہتے ہیں۔ اگر بیع کا نفاذ اس وقت پر رکھا جائے جب کہ قبضہ حاصل ہو تو اسے بیع فاسد (یعنی ناقص) کہتے ہیں۔ اگر بیع سے حق ملکیت حاصل ہی نہ ہو تو وہ بیع باطل (غلط) ہے۔

مبیع (یعنی شے فروخت شدہ) کے اعتبار سے بھی بیع کی چار قسمیں ہیں: مقایضہ، صرف، سلم اور بیع مطلق، کیونکہ اگر ایک معین شے کا دوسری معین شے سے تبادلہ کیا جائے تو اسے 'مقایضہ' (یعنی تبادلہ مال بمال) کہتے ہیں۔ اس صورت میں اشیاء مبادلہ میں سے ہر ایک کو مال بھی قرار دیا جا سکتا ہے اور قیمت بھی، لیکن اس تقسیم میں اس کو مال اعتبار کیا گیا ہے۔

اگر نقدی کی فروخت نقدی سے کی جائے تو اسے صرف (یعنی صرافہ) کہتے ہیں، کیونکہ صرف کے معنے نقدی یعنی چاندی سونے کو اسی جیسی شے سے فروخت کرنے کے ہیں۔ اس کو 'بیع الدین' نقدی کا نقدی سے سودا کرنا کہتے ہیں۔ اگر نقدی (سونے چاندی وغیرہ) کو کسی مال سے فروخت کیا جائے تو اس کا نام 'سلم' ہے، کیونکہ سلم کا مطلب نقدی کو کسی شے سے فروخت کرنا ہے۔ اس کی تفصیل آگے آئے گی۔ اگر کوئی شے نقدی سے دست بدست یا ادھار فروخت کی جائے تو اسے بیع مطلق کہتے ہیں۔ اور جب لفظ بیع بولا جاتا ہے تو اس کا مطلب زیادہ تر یہی ہوتا ہے، جیسا کہ سابقاً بیان کیا گیا۔ اس کے

سوا اور کسی قسم کی بیع ہو تو اس کی اپنی اصطلاح صرف، سلم وغیرہ کا نام لیا جائے گا۔

(یہ چوتھی فروخت مال کے اعتبار سے تقسیم) اب اگر قیمت کے اعتبار سے دیکھا جائے تو اس کے اعتبار سے بھی (بیع کی) چار قسمیں ہیں: تولیہ، مرابحہ، ضیعہ، مسالمہ۔ یہ یوں ہے کہ (مال کے فروخت کے وقت) یہ دیکھا جائے کہ ابتداء جو سودا کیا گیا وہ کتنے میں ہوا تھا؟ اگر بغیر کسی کمی یا بیشی کے اسی قیمت پر فروخت کیا گیا تو اس کو بیع تولیہ (یعنی برابر سرابر کا سودا) کہتے ہیں۔ گویا 'تولیہ' کسی شے کو قیمت خرید ہی پر فروخت کر دینا ہے۔ اگر قیمت خرید سے زیادہ پر (منافع سے) فروخت کیا تو اسے 'مرابحہ' کہتے ہیں۔ اگر کم پر بیچا تو وہ بیع الضیعہ ہے۔ اگر قیمت خرید کو نظر انداز کر کے (مال) بیچ دیا گیا تو یہ بیع مساومہ ہے۔ یعنی ایسا سودا جو قیمت خرید سے قطع نظر آنکھ بند کر کے کیا جائے۔

تفصیل بالا سے معلوم ہوا کہ بیع مخصوص کی تعریف یہ ہے کہ کسی مال کو مقررہ طریقہ سے نقدی کے عوض فروخت کیا جائے۔ اور بیع عمومی کی تعریف یہ ہے کہ ایک مال کا تبادلہ دوسرے مال سے بہ طریق مقررہ کیا جائے، خواہ یہ مال کوئی خاص چیز ہو یا نقدی ہو۔ اس میں وہ تمام اقسام بیع جن کا اوپر ذکر ہوا آ گئیں۔

اب یہ جاننا چاہئے کہ مال کے معنے ہیں ''مایمیل الیہ الطبع'' (یعنی وہ شے جس کی طرف طبیعت مائل ہو) اور بوقت ضرورت اس سے فائدہ اٹھانے کے لئے سینت کر رکھا جا سکے۔ جب تک مال میں یہ دو باتیں نہ پائی جائیں شرع کی نگاہ میں اس کی کوئی قیمت نہیں ہے: ایک تو یہ کہ وہ ایسی شے ہو کہ جب بھی ضرورت پیش آئے اس سے فائدہ اٹھایا جا سکے۔ دوسرے یہ کہ اس سے فائدہ اٹھانا شرعاً روا ہو۔ اب اگر وہ ایسی شے ہے کہ اس سے فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا، مثلاً گیہوں کا ایک دانہ کہ اسے مال قرار نہیں دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس کا استعمال شرعاً جائز نہ ہو، مثلاً شراب اور سور تو گو وہ ایسی شے ہے کہ بعض لوگ اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں، لیکن چونکہ شریعت کی نگاہ میں وہ جائز نہیں ہے اس لئے اسے شرعاً مال قرار نہیں دیا جائے گا۔ پس اگر شراب فروخت کی جائے تو اسے بیع قرار نہ دیا جائے گا۔ لیکن اگر شراب کو قیمت قرار دیا جائے اور کوئی پاک مال اس سے خریدا جائے تو اس کو بیع قرار دیا جائے گا۔ لیکن اس طرح شراب کو قیمت قرار دیا جانا سودمند نہیں ہے، لہٰذا خریدار کو (شراب کی بجائے) اس مال کی قیمت ادا کرنا ہوگی اس مسئلہ سے یہ معلوم ہوا کہ تعریف (بیع) میں 'مال' کا جو لفظ استعمال ہوا ہے اس سے مراد وہ مال ہے جس کی افادیت شرع میں مسلم ہو، خواہ یہ حیثیت مال کے یا بہ حیثیت نقدی کے۔ یہ حکم بیع کی تمام اقسام صرف، سلم، مرابحہ، تولیہ، مقایضہ وغیرہ کو شامل ہے۔

واضح ہو کہ تعریف مذکورہ میں معاوضہ مال کی شرط پر ہبہ (عطا) کرنا بھی شامل ہے، لہٰذا اسے تعریف سے خارج کرنا درست نہیں ہے، جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔ کیونکہ گو وہ مال قبضہ حاصل کرنے سے پہلے ہبہ ہے، لیکن حاصل ہونے کے بعد وہ بیع شدہ ہے۔ اس کی صورت مثال کے طور پر یہ ہے کہ کوئی شخص کہے کہ میں نے اس مکان کو فلاں شخص کے لئے ہبہ کیا بشرطیکہ وہ اس کے عوض مجھے سو اشرفیاں دے۔ ایسی صورت میں وہ مال سو اشرفیاں لینے سے پہلے پہلے معاملہ ہبہ کی مانند ہے، لہٰذا اس معاملہ کے صحیح ہونے کا انحصار ان ہی امور پر ہے جو صحت ہبہ کے لئے شرط ہیں۔ پس یہ معاملہ قابل تقسیم اشیاء میں درست نہ ہوگا اور قبضہ سے پہلے حق ملکیت تسلیم نہ کیا جائے گا اور طرفین میں درست نہ ہوگا اور قبضہ سے

پہلے حق ملکیت تسلیم نہ کیا جائے گا اور طرفین میں سے ہر ایک کو حق ہے کہ ان اشیاء کو حوالہ کرنے سے باز رہے۔ لیکن قبضہ حاصل ہونے کے بعد اس کا وہی حکم ہے جو 'بیع' کا ہے۔ یعنی اب اس معاملہ سے پھرنے کا حق کسی فریق کو نہ رہے گا، اور حق شفع حاصل ہوگا اور ہر فریق کو یہ حق ہوگا کہ اگر (اشیاء مبادلہ میں سے کسی میں) کوئی عیب نکلے تو وہ اسے واپس کر سکے، جیسا کہ بیع کے مسائل میں آگے بتایا جائے گا۔ پس اس کا بیع میں داخل ہونا واضح ہے۔ ہاں قبضہ ہونے سے پہلے (کی حیثیت) کو دیکھا جائے تو یہ 'ہبہ' ہوگا۔ اور الفاظ بطریق مقررہ کی قید (جو تعریف بیع میں) لگائی جاتی ہے اس کے پیش نظر یہ صورت بیع سے خارج ہوگی۔

واضح ہو کہ تبرع (باہمی لین دین بطور حسن سلوک) بھی اس تعریف میں داخل ہے۔ مثلاً کوئی شخص کسی کو کچھ مال عطیہ کے طور پر دے اور دوسرا شخص بھی اسی طرح اسے کچھ مال دے۔ یہ بھی ایک طرح کا مبادلہ ہی ہے۔ اس میں اگرچہ پہلے شخص نے بغیر کسی سابقہ نظیر کے عطیہ دیا، لیکن دوسرے نے اس عطیہ کے معاوضہ میں اس کو دیا، سو اس میں بھی مبادلہ تو ہے لیکن یہ مبادلہ ایک طرف سے ہے، لہٰذا اس میں ''مقررہ طریقہ سے'' کی جو قید بیع میں لگائی جاتی ہے اس کے نہ پائے جانے کے باعث وہ بیع سے خارج ہے اور حقیقی معنی میں بیع نہیں، بلکہ ہبہ ہے۔ اس صورت میں فریقین میں سے ہر ایک کو اپنی عطا کردہ شے واپس لینے کا حق ہے۔ اس مسئلہ کی تفصیل ہبہ کے بیان میں آ رہی ہے۔ اس بیان سے یہ بھی واضح ہوا کہ بیع کی تعریف میں لفظ ''مفید'' (سودمند) کا اضافہ ضروری نہیں ہے جو بعض اصحاب کرتے ہیں کہ ''بیع ایک مال کا دوسرے مال سے تبادلہ جو مفید (سودمند) اور مقررہ طریقہ سے کیا جائے''۔ اس لفظ (مفید) کے اضافہ کی غرض یہ ہے کہ ایسی بیع کو جس سے کچھ فائدہ نہیں ہے (تعریف سے) خارج کر دیا جائے، جیسے سکہ کی شکل میں جو نقدی ہے اس کا تبادلہ اس کے برابر اور اسی طرح کے نقد سے کیا جائے۔ چنانچہ اگر دو قرش کے سکہ کو اسی کے برابر سکہ سے تبادلہ کیا جائے تو یہ امر بے فائدہ ہوگا، لہٰذا یہ معاملہ صحیح نہیں ہے۔ لیکن اگر صفت میں دونوں مختلف ہوں، مثلاً ان میں سے ایک پر سونے کا ملمع، زرد یا سیاہ رنگ ہو تو یہ تبادلہ جائز ہوگا، کیونکہ اس کی افادی حیثیت ہے۔ اگر دونوں کی مقدار ہو مثلاً ایک دو قرش کا اور دوسرا پانچ قرش کا ہو تو یہ معاملہ جائز نہ ہوگا کیونکہ اس میں 'ربا' (سود) ہے۔ اور یہ جو کہا گیا کہ اس قید (لفظ مفید) کی کوئی ضرورت نہیں، اس کا سبب یہ ہے کہ ایسی خرید و فروخت جو بے فائدہ ہو وہ بھی نافذ ہو جاتی ہے اور بیع کی تعریف اس پر صادق آتی ہے، کیونکہ اس میں بھی مال سے مال کا تبادلہ ہوتا ہے یہ اور بات ہے کہ یہ بیع فاسد ہوگی۔ بیع کی تعریف میں فاسد اور صحیح دونوں داخل ہیں۔

(تعریف بیع میں) الفاظ ''مقررہ قاعدہ کے مطابق ہونے'' سے مراد یہ ہے کہ (طرفین سے) ایجاب و قبول (یعنی تسلیم و رضا) ہو، جیسا کہ ابھی بتایا گیا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ فقہا کی اصطلاح میں لفظ بیع کی دو تعریفیں ہیں: ایک تعریف تو وہ ہے جو تمام افراد بیع کی ہے جس میں صرف سلم وغیرہ شامل ہیں اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔ دوسری تعریف ان افراد میں سے فرد واحد کی تعریف ہے، یعنی عام طور پر مطلق لفظ بیع کا جو مفہوم سمجھا جاتا ہے۔ اول الذکر کو بیع کی خاص تعریف کہا جاتا ہے۔ اور تعریف عام کی رو سے بیع عقد معاوضہ (یعنی باہمی مبادلہ اشیاء) کا معاملہ ہے بغیر منافع اور متعہ لذت کے (یعنی اس میں کسی شے کی محض

منفعت یا حصول لذت کا معاملہ نہیں ہوتا)۔

اس تعریف میں الفاظ ''عقد معاوضہ'' کا مطلب یہ ہے کہ فریقین ایک شے کے عوض میں دوسری شے کا لین دین کریں۔ ''بغیر منافع'' کی قید کے یہ معنے ہیں کہ بیع کا معاملہ خود اشیاء اور سامان پر ہوتا ہے یہ اشیاء (از قسم) قیمت ہوں یا مال۔ یہ معاملہ ان اشیاء اور سامان سے پھل حاصل کرنے یا افادیت پر نہیں ہوتا 'بغیر متعہ لذت' کی قید کا مطلب یہ ہے کہ یہ معاملہ (بیع) حصول لذت پر نہیں ہوتا۔

اس تعریف میں بیع کی تمام اقسام شامل ہیں، مثلاً 'صرف' یعنی سونے کا چاندی سے یا برعکس سودا کرنا۔ اور 'مبادلہ' یعنی سونے کا سونے سے اور چاندی کا چاندی سے سودا کرنا جن کی تعداد برابر برابر ہو۔ 'مراطلہ'، یعنی سونے کا سونے سے اور چاندی کا چاندی سے وزن میں برابر سرابر سودا کرنا۔

بیع سلم یہ ہے کہ طرفین میں سے ایک فریق کوئی شے از قبیل مال سردست اس شرط پر کسی کے حوالے کردے کہ اس کے مقابلہ میں کوئی دوسری چیز جواز قبیل مال ہو بعد میں وصول کرلے گا۔ اس میں ہبہ بشرط عوض (یعنی معاوضہ کی شرط پر ہبہ کرنا) بھی شامل ہے۔ اس کو ھبتہ الثواب'' یعنی مال کے عوض ہبہ کرنا کہتے ہیں۔ اسی طرح ''تولیہ'' بھی اس میں شامل ہے جس سے مراد کسی شے کو اسی قیمت میں فروخت کرنا ہے جتنے میں وہ خریدی گئی ہے۔ نیز شرکت (معاملہ میں شریک ہونا)، اقالت (تنسیخ معاملہ) اور شفعہ (حق خرید) بھی اس میں شامل ہے۔ اس کی وضاحت اپنے اپنے موقع پر کی جائے گی۔

تعریف مذکورہ میں بیع کی یہ تمام قسمیں شامل ہیں، کیونکہ بیع میں باہمی عوض معاوضہ کی بنیاد پر اشیاء کا تبادلہ کیا جاتا ہے۔ ان اشیاء سے استفادہ (محض منفعت) کا معاوضہ نہیں ہوتا، لہٰذا اس تعریف سے اجرت (مزدوری) کا معاملہ کرنا خارج ہو جاتا ہے، کیونکہ اس میں اشیاء کا لین دین نہیں، بلکہ اشیاء کی منفعت کا سودا ہوتا ہے (مزدور نہیں بکتا بلکہ اس کی محنت بکتی ہے)۔ اسی طرح جانور کے کرایہ کا معاملہ ہے کہ اس جانور کا سودا نہیں، ہوتا بلکہ اس سے استفادہ کا سودا ہوتا ہے۔ بغیر متعہ لذت (یعنی بغیر حصول لذت) کی جو قید ہے اس سے عقد نکاح اس تعریف میں نہیں آتا، کیونکہ یہ انتفاع لذت کا معاملہ ہوتا ہے۔

بیع کی مخصوص تعریف یہ ہے کہ وہ معاوضہ اشیاء (یعنی ایک شے کے عوض دوسری شے کے لین دین) کا معاملہ ہے؛ کسی شے کے منافع یا حصول لذت کا معاملہ نہیں ہے۔ اور اس میں ''مکایسہ'' (یعنی غلبہ استفادہ) پیش نظر ہوتا ہے۔ اور دونوں اشیائے معاوضہ میں سے کوئی شے سونا یا چاندی نہیں ہوتی۔ اور وہ شے 'معین غیر العین فیہ' ہو (یعنی نوعیت مال متعین ہو اور سونا چاندی نہ ہو)۔

واضح ہو کہ (بیع کی) یہ تعریف وہی ہے جو پہلے کی گئی ہے۔ اس میں تین شرطیں اور بڑھائی گئی ہیں۔

پہلی شرط یہ ہے کہ بیع میں ''مکایسہ'' (یعنی غلبہ استفادہ) پیش نظر ہو اور مکایسہ کا مطلب یہ ہے کہ معاملہ کرنے والے کو اس بیع سے بیشتر فائدہ اٹھانے اور فریق ثانی کے مقابلہ میں زیادہ مستفید ہونے کا ارادہ ہوتا ہے اور ہر ایک چاہتا ہے کہ دوسرے سے بڑھ کر استفادہ کرے۔ اس شرط (مکایسہ) کے لگانے سے 'ہبہ ثواب' کی صورت خارج ہوگئی، کیونکہ

اس میں لازم ہوتا ہے کہ اسی قیمت کو قبول کرے جو اس کی شرط کے بموجب اسے دی گئی ہے لہذا اس میں زیادہ طلبی کا حق نہیں رہتا۔ چنانچہ جب کوئی کہے کہ میں یہ مکان مثلاً زید کو ہبہ کیا بشرطیکہ وہ اس کا معاوضہ ایک سو اشرفی مجھے دے، تو اب اسے وہی سو قبول کرنا ہوگا اور اس سے زیادہ کا مطالبہ نہ مانا جائے گا۔ (اس قید کے لگانے سے) مبادلہ، تولیہ اور شفعہ کا معاملہ بھی خارج از تعریف ہوگا۔ اس میں مکایسہ (زیادہ طلبی) کا سوال پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ 'مبادلہ' میں ایک نقدی کا ہم جنس نقدی سے تبادلہ ہوتا ہے، جب کہ دونوں ٹکسالی سکے ہوتے ہیں۔ اس معاملہ کی خاص شرائط ہیں کہ اس میں (یک طرفہ) بڑھوتری کی اجازت نہیں ہے۔ اس مسئلہ کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ 'تولیہ' میں (بھی مکایسہ نہیں ہے کیونکہ یہ) کسی شے کو قیمت خرید ہی پر فروخت کر دینا ہوتا ہے، لہذا اس میں بڑھوتری نہیں ہوتی۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اشیاء مبادلہ میں سے کوئی شے سونا یا چاندی نہ ہو۔ اس شرط کے لگانے سے 'صرف' اور 'مراطلہ' نکل گئے۔ کیونکہ صرف میں دونوں اشیاء میں سے ایک سونا اور دوسری چاندی ہوتی ہے اور مراطلہ میں دونوں اشیاء سونا یا دونوں چاندی ہوتی ہیں۔

تیسری شرط 'معین غیر العین' کے لگانے سے بیع سلم خارج ہوگئی۔ اس شرط کا مطلب یہ ہے کہ معاملہ بیع میں یہ لازم ہے کہ فروخت شدہ شے واجب الادا قرض نہ ہو، بلکہ قرض کے سوا کوئی اور شے ہو، خواہ وہ خریداری کی آنکھوں کے سامنے ہو یا سامنے نہ ہو، لیکن خریدار کو اس کی کیفیت کا علم ہو یا اس نے پہلے سے دیکھ رکھا ہو یا یہ شرط لگادی ہو کہ اسے دیکھ کر لینے یا نہ لینے کا اختیار رہوگا۔ بیع سلم کی کیفیت اس کے برعکس ہوتی ہے کیونکہ اس میں جس شے کا سودا ہوتا ہے، وہ مال بیچنے والے کے ذمہ قرض ہوتا ہے۔ غرض اس شرط میں لفظ معین سے مراد وہ شے ہے جو قرض کی حیثیت میں نہ ہو۔ سلم میں فروخت شدہ مال کی ادائیگی قرض کی طرح واجب ہوتی ہے۔ اور لفظ عین سے مراد یہاں سونا یا چاندی ہے۔

واضح ہو کہ بیع کے معاملہ میں یہ ضروری نہیں ہے کہ سونا یا چاندی حاضر ہو، بلکہ اگر وہ واجب الادا قرض ہو تب بھی معاملہ درست ہوگا۔

بیع کی خاص تعریف یہاں پر ختم ہوگئی جس سے مراد کسی مال کا نقدی کے عوض سودا کرنا ہے۔ اور جب ''بیع'' کا لفظ مطلق بولا جائے تو اس کا یہی مطلب ہوتا ہے۔

واضح ہو کہ مالکیہ نے مختلف اعتبارات سے بیع کی بہت سی قسمیں بتائی ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ عام بیع کی بنیادی قسمیں دو ہیں: بیع المنافع (یعنی منفعت شے کا سودا) اور بیع الاعیان (یعنی خود کسی شے کا سودا)۔ بیع منافع کی پانچ قسمیں ہیں: اول ''بیع منافع الجماد'' (یعنی اشیائے بے جان کی منفعت کا سودا) اس سے یہ مراد ہے کہ مکان یا اراضی کو کرایہ پر دیا جائے۔ دوم حیوان غیر عاقل کے منافع کی فروخت۔ اس سے مراد جانور اور سواریوں کو کرایہ پر چڑھانا ہے۔ سوم انسانی صلاحیت کا سودا باستثناء شرمگاہ کے جو خلع اور نکاح میں ہوتا ہے۔ چہارم انسانی منافع کا باستثنائے شرمگاہ سودا کرنا، جسے بالعموم اجارہ (مزدوری) کہتے ہیں۔

بیع اعیاں (عین اشیاء کا سودا) کی بھی مختلف اعتبارات سے بہت سی قسمیں ہیں؛ چنانچہ اشیاء مبادلہ کی ادائیگی میں

تعجیل یا تاخیر کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں: اول 'بیع نقد' اس میں قیمت اور مال دونوں کا لین دین فوری طور پر (دست بدست) ہوتا ہے اور دونوں میں سے کسی کی ادائیگی بعد میں نہیں ہوتی۔ دوسرے دین کا سودا دین کے ساتھ (یعنی قیمت اور مال دونوں قرض ہوں)۔ اس میں قیمت اور مال دونوں کی ادائیگی کے لئے آئندہ وقت کا تعین ہوتا ہے۔ ایسا معاملہ ممنوع ہے، جیسا کہ ممنوع معاملہ بیع کے بیان میں بتایا جائے گا۔ تیسرے 'بیع اجل' (میعادی سودا) یعنی وہ سودا جس میں صرف قیمت کی ادائیگی بعد میں کی جائے۔ چوتھے 'سلم' وہ معاملہ جس میں صرف خرید شدہ شے بعد میں فراہم کی جائے۔ یہ تمام اقسام بیع جائز ہیں، بجز دین بالدین کے جیسا کہ اوپر ذکر ہوا۔

ایسی بیع کی تین قسمین ہیں جس میں اشیاء متبادل میں سے ایک سونا یا چاندی ہو۔

اول ''بیع العین بالعین'' (یعنی نقود کا باہمی تبادلہ)

دوم ''بیع العین بالعرض'' (یعنی نقدی کا مال سے تبادلہ)

سوم ''بیع العرض بالعین'' (یعنی مال کا نقدی سے تبادلہ)

بیع 'العین بالعین' کی تین قسمیں ہیں: صرف، مبادلہ اور مراطلہ۔ صرف (یعنی صرافہ) یہ ہے کہ دونوں اجناس مبادلہ مختلف ہوں بایں طور پر (مال اور قیمت میں سے) پہلی چیز سونا اور دوسری چیز چاندی ہو یا برعکس ہو۔ 'مراطلہ' یہ ہے کہ اشیاء مبادلہ ہم جنس ہوں جیسے سونے کا سودا سونے سے، اور چاندی کا سودا چاندی سے کیا جائے۔ یہ معاملہ وزن سے کیا جائے گا۔ ''مبادلہ'' میں اشیاء مبادلہ ایک ہی جنس کی ہوتی ہیں۔ سونے کا سودا سونے سے اور چاندی کا سودا چاندی سے ہوتا ہے، لیکن یہ مبادلہ گنتی میں ہوتا ہے وزن میں نہیں طے شدہ قیمت والے مال کو دیکھ کر یا بغیر دیکھے سودا کرنے کے لحاظ سے بیع کی دو قسمیں ہیں:

اول بیع حاضر (حاضر مال کا سودا) وہ معاملہ ہے جس میں قیمت لگایا ہوا مال یا تو دیکھا ہوا ہو یا دیکھنے کے برابر ہو۔

دوم بیع غائب (ان دیکھے مال کا سودا) جو اس کے خلاف ہو۔

بیع کا سودا قطعی ہونے اور غیر قطعی ہونے کے اعتبار سے بھی دو قسم کا ہے۔

اول بیع بت، یعنی قطعی معاملہ اس میں فریقین کو تنسیخ کا اختیار نہیں رہتا۔ اس کو بیع بت سے اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں ہر فریق دوسرے کو اختیار سے محروم کر دیتا ہے۔

دوم 'بیع خیار' (جس میں تسلیم و تنسیخ کا) اختیار باقی رہتا ہے اور ایک فریق دوسرے کو اس کا اختیار دیتا ہے۔

اس اعتبار سے بھی بیع کی چار قسمیں ہیں کہ معاملہ میں پہلی بار کی قیمت خرید کو پیش نظر رکھا گیا یا نہیں:

اول بیع مرابحہ، جس میں کسی مال کا سودا پہلی قیمت خرید سے زیادہ پر کیا جائے (یعنی مال نفع سے بیچا گیا ہو)۔

دوم بیع مساومہ (دام کے دام پر سودا)

سوم بیع مزایدہ

چوتھے بیع استیمان۔ ان کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

عوارض (خارجی اسباب) کے اعتبار سے بیع کی دو قسمیں ہیں: 'بیع صحیح' اور 'بیع فاسد'۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ 'بیع' کے معنے اصطلاح شرع میں مبادلہ مال بہ مال (ایک مال، دوسرے مال سے مبادلہ کرنا) یا کسی جائز منفعت کا جائز منفعت سے ہمیشہ کے لئے تبادلہ کرنا ہے، جس میں سود یا قرض کا شائبہ نہ ہو۔ مبادلہ مال بمال کے الفاظ کا مطلب یہ ہے کہ معاوضہ باہمی کا معاملہ دونوں جانب سے ہو، یعنی ایک شے کو دوسری شے کے مقابلہ میں باہمی کا معاملہ دونوں جانب سے ہو، یعنی ایک شے کو دوسری شے کے مقابلہ میں رکھا جائے۔ اس میں مال اور نقدی وغیرہ شامل ہیں، لہذا بیع 'مقایضہ' یعنی مال کے عوض مال کا سودا کرنا اس تعریف میں داخل ہے۔ اور ''ہمیشہ کے لئے'' جو الفاظ تعریف میں ہیں اس کا تعلق اشیاء مبادلہ سے ہے؛ لہذا اجارہ (کرایہ یا مزدوری) کی صورت یا مانگے کی چیز کے بدلے مانگے کی چیز کا تبادلہ اس تعریف سے کارج ہے۔ اور سود یا قرض کا شائبہ نہ ہونے کی جو قید ہے اس سے سود پر یا قرض کے طور پر دینا (بیع کی) تعریف سے خارج ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ شرع کی اصطلاح میں ''بیع'' کا مطلب ایک مقررہ قاعدہ کے مطابق مال کا مال کے مقابلہ میں لین دین کرنا ہے۔ یعنی ایسا معاملہ جو دو اشیاء کے باہمی تقابل کی بنا پر ہو۔ الفاظ مقابلہ مال بہ مال میں 'مقابلہ' کے معنے معاوضہ کے ہیں (یعنی مال کے عوض مال کا لین دین) مطلب یہ ہے کہ فریقین میں سے ہر ایک فریق ثانی کو معاوضہ دیتا ہے۔ اس سے 'ہبہ' (یعنی عطائے بے معاوضہ) خارج ہے، کیونکہ 'ہبہ' کے معنی ہیں کسی دنیوی معاوضہ کے بغیر ایک شے کا مالک دوسرے کو بنا دینا۔ اور تعریف میں 'مال کے بدلے مال' کے جو الفاظ ہیں ان سے نکاح (کا معاملہ) خارج ہو جاتا ہے، کیونکہ اس میں مال کے بدلے مال کا سودا نہیں ہوتا۔

(اس تعریف میں) الفاظ خاص طریقہ (مقررہ قاعدہ) کے استعمال کی دو اغراض ہیں: ایک تو یہ کہ معاملہ بیع کی خصوصیت یہ ہوگی کہ کوئی خاص شی یا اس کی منفعت ہمیشہ کے لئے حق مردر کی طرح حاصل ہو، اس قید سے اجارہ (کسی شے کا اجرت پر حاصل ہونا) خارج ہو جاتا ہے، کیونکہ اجارہ میں کسی معاوضہ پر مخصوص منفعت حاصل کرنے کا اختیار کچھ مدت کے لئے ہوتا ہے۔ دوسری غرض یہ ہے کہ یہ معاملہ نیکی کے طور پر نہ ہوگا، لہذا قرض اس سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ قرض میں کسی شے کا قبضہ اس شرط پر دیا جاتا ہے کہ اتنا ہی واپس لیا جائے گا۔

معاملہ بیع کی دو قسمیں ہیں، بیع صحیح جس میں تمام شرائط وارکان بیع پورے ہوں۔ اور بیع فاسد وہ ہے جس میں کچھ باتیں پوری نہ کی جائیں۔ پھر ان دونوں قسم کے معاملوں کی دو دو قسمیں ہیں: حرام (ناجائز) اور جائز۔ بیع صحیح حرام کی مثال جیسے تلقی رکبان اور بیع فاسد حرام کی مثال گیا بھن جانور کے حمل کا سودا کرنا۔ اس کی تفصیل بیع فاسد کے بیان میں آئے گی۔

بیع صحیح کی چند قسمیں ہیں: اول مال حاضر کا آنکھوں سے دیکھ کر سودا کرنا۔ دوسرے ایسے مال کا سودا کرنا جس کی ضروری پوری پوری کیفیت جس کا بائع ذمہ دار ہے، بتادی گئی ہو۔ اس کو ''سلم'' کہتے ہیں۔ لفظ ذمہ کا اطلاق فقہا کی اصطلاح میں دو باتوں پر ہوتا ہے: ایک تو 'ذات' پر یہاں بیچنے والے کی ذات مراد ہے۔ اور اس کو 'ذمہ' اس لئے کہتے نہیں،

کہ وہ مال کی کیفیت اور اس کے تحفظ کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ یہ معنی لغوی ہیں دوسرے معنے وہ داخلی کیفیت جو کسی شخص میں پائی جائے جس سے کہ وہ شرعاً ذمہ داری کے قابل ہو اور مکلف ہونے کی حیثیت سے وہ ان امور کو لازم جانے۔ غرض کسی شخص کی ذمہ داری سے مراد وہ ذاتی وصف ہے جو کسی شخص میں موجود ہو اور جس کی بنا پر شریعت نے اس پر ان ذمہ داریوں کو پورا کرنا لازم کر دیا ہو۔

بیع صحیح کی تیسری قسم بیع صرف ہے۔ دو نقدیوں (چاندی سونے) میں سے ایک نقدی کا سودا دوسری سے کرنا ''بیع صرف'' ہے۔ دوسری چیز، خواہ اسی جیسی نقدی ہو یا کوئی دوسری جنس ہو۔ اگر دونوں ہم جنس ہوں تو اس معاملہ کے صحیح ہونے کی تین شرطیں ہیں: ایک تو یہ کہ اس کا قول وقرار فوری ہو، تاخیری سودا نہ ہو۔ دوسری یہ کہ دست بدست ہو جسے 'مقابضہ' کہتے ہیں۔ اور تیسری شرط یہ ہے کہ مال اور قیمت برابر سرابر ہوں۔ لیکن اگر دونوں نقدیاں مختلف ہونے کی صرف ابتدائی دو شرطیں لازم ہیں۔ اس کی تفصیل بیع صرف کے بیان میں آئے گی۔

بیع صحیح کی چوتھی صورت ''بیع مرابحہ'' ہے، یعنی کسی شے کا سودا اس کی قیمت خرید پر منافع کے ساتھ کیا جائے، مثلاً یہ کہا جائے کہ میں نے جو چیز خریدی ہے اس کو فی دس درہم قیمت خرید پر ایک درہم کے منافع یا ایک درہم کے فائدے کے ساتھ فروخت کر رہا ہوں۔

بیع کی پانچویں صحیح صورت بیع اشتراک ہے کہ کوئی یہ کہہ کر سودا کرے کہ میں نے تم کو اپنے ساتھ مال کی خرید میں ایک تہائی حصہ کا شریک کیا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ میں نے معاملہ بیع میں تمہارے ساتھ شرکت کی اور تہائی حصہ وغیرہ کا ذکر نہیں کیا تو اس کا مطلب نصفا نصف میں شرکت ہوگا۔

چھٹی صورت 'بیع المحاطہ' (چھوٹ پر سودا کرنا) ہے، مثلاً یوں کہا جائے کہ جو مال میں نے خریدا ہے اس کا سودا فی دس درہم ایک درہم کی چھوٹ پر کر رہا ہوں۔

ساتویں 'بیع تولیہ' یعنی کسی مال کو قیمت خرید پر فروخت کر دینا ہے، بایں طور پر کہ فریق مقابل سے یوں کہا جائے کہ میں نے خرید شدہ سودا بطریق تولیہ تمہارے ساتھ کیا۔ یہ کہنا اسی صورت میں صحیح ہوگا جبکہ فریقین کو اس کی قیمت خرید کا علم ہو۔

آٹھویں ایک جانور کا سودا دوسرے جانور سے کرنا بھی صحیح ہے۔ دوسرے فقہا اسی کو ''مقایضہ'' کہتے ہیں اور یہ درست، قطع نظر اس کے کہ دونوں ہم جنس ہوں یا مختلف الجنس ہوں، اور خواہ وہ حلال ہوں یا حلال نہ ہوں۔ لیکن شرط یہ ہے کہ اس میں ربا (سود) نہ ہو۔ اور وہ یوں ہوگا کہ دونوں جانور حلال ہوں اور ہم جنس ہوں اور دودھ یا انڈے دینے والے ہوں۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ وہ دونوں حلال نہ ہوں گو ان میں یہ باتیں ہوں (یعنی دودھ دینے یا انڈے دینے والے ہوں)

نویں (صورت صحیح بیع کی) ''بیع بشرط خیار'' ہے (یعنی اس میں معاملہ کو تسلیم کرنے یا رد کرنے کا اختیار ہو)۔ وہ صورتیں جن میں خیار کی شرط درست ہے اور یا درست نہیں ہے اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

بیع کی شرعی حیثیت اور اس کا ثبوت

معاملہ بیع (خرید و فروخت) بذات خود مباح ہے۔ خارجی اسباب کی بنا پر کبھی واجب ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جب کھانے پینے کی چیز کا حاصل کرنا ناگزیر ہو جائے اس وقت اس کا خریدنا واجب ہو جاتا ہے جس سے زندگی قائم رہ سکے، بلکہ تحفظ جان کے لئے ایسی چیز کا نہ خریدنا فعل حرام ہے۔ کبھی یہ مستحب ہوتا ہے، مثلاً کسی نے قسم کھالی کہ میں فلاں شے فروخت کر دوں گا۔ اگر وہ چیز ایسی ہو کہ اس کے فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے تو اس صورت میں مستحب یہی ہے کہ اس قسم کا احترام کیا جائے۔ کبھی یہ فعل (بیع) مکروہ ہوتا ہے جبکہ ایسی چیز فروخت کی جائے جس کا فروخت کرنا مکروہ ہے۔ کبھی بیع حرام ہوتی ہے جبکہ وہ شے ایسی ہو جس کا بیچنا حرام ہے۔ ان سب باتوں کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

اب رہا بیع کا مباح ہونا سو دین میں اس کی ناگزیریت مذہب کی رو سے واضح ہے، لہذا اس کا ثبوت پیش کرنا ضروری نہیں۔ تاہم کتاب و سنت میں اس کے بہت سے ثبوت موجود ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

"واحل اللہ البیع و حرم الربا"۔

(یعنی اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے، لیکن سود حرام ہے) اور یہ ارشاد باری:

"یا ایھا الذین آمنوا لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم"۔

(یعنی اے ایمان والوں باطل طریقہ سے ایک دوسرے کا مال نہ کھاؤ۔ ہاں باہمی رضامندی سے تجارت ہو سکتی ہے)۔

نیز یہ آیت:

"و اشھدوا اذا تبایعتم"۔

(یعنی معاملہ بیع کرو تو گواہ بنالیا کرو)۔

یہ آیات وضاحت کے ساتھ بیع کے معاملہ کو حلال قرار دیتی ہیں، اگرچہ ان کا مضمون دراصل بیع

دسویں (مال کے) بے عیب ہونے کی شرط پر سودا کرنا۔
اب رہا بیع فاسد کا معاملہ سو اس کی بہت سی قسمیں ہیں؛ بیع فاسد کے بیان میں اس کی تفصیل آرہی ہے۔

کی حلت کے علاوہ دوسری اغراض کے لئے ہے۔ چنانچہ پہلی آیت کا مقصد سود کو حرام کرنا ہے اور دوسری آیت کا مقصد ناروا طریقہ سے ایک دوسرے کا مال کھانے سے باز رکھنا ہے۔ تیسری آیت کی غرض یہ ہے کہ لوگوں میں معاملہ بیع کے اندر باہمی نزاع کی صورت ہو تو اس کو گواہی پیش کر کے روک دیا جائے اور باہمی مخاصمت سے بچالیا جائے۔

(قرآن کے علاوہ) سنت (حدیث) کے ذخیرے میں بھی بیع کے بکثرت دلائل موجود ہیں؛ منجملہ ان کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے:

"لان یاخذ احد کم حبلہ فیاتی بجزمہ حطب علی ظهرہ فیبیعها فیکف بها وجه خیر له من ان یسال الناس اعطوہ او منعوہ" رواہ البخاری.

(یعنی اگر تم میں سے کوئی شخص اپنی رسی لے کر جائے اور لکڑی کا ایک گٹھا پیٹھ پر لاد کر آئے اور اسے بیچ کر اپنی بسر اوقات کرے تو یہ اس سے بہتر ہے کہ لوگوں سے سوال کرے، وہ دیں یا نہ دیں)

اس حدیث میں اس امر کی طرف بھی اشارہ ہے کہ اس زندگی میں انسان کو محنت سے کام لینا چاہیے خواہ وہ کام بڑھیا ہو یا گھٹیا درجہ کا۔ انسان کو چاہے کہ جس طرح بھی بن پڑے کام کر کے کھائے۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادہ ہے:

"الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح سواء بسواء مثلا بمثل يدابيد فمن زاد و استزاد فقد اربى، فاذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم" رواه مسلم.

(یعنی سونے کا سودا سونے سے، چاندی کا چاندی سے، گندم کا گندم سے، جو کا جو سے، کھجور کا کھجور سے، نمک کا نمک سے برابر سرابر، جتنے کا اتنا دست بدست ہونا چاہیے۔ اگر کسی نے زیادتی کی یا زیادہ طلب کیا تو وہ ربا (سود) ہو جائے گا۔ ہاں اگر مختلف الجنس اشیاء ہوں تو جس طرح چاہو سودا کر سکتے ہو)

اس حدیث میں الفاظ بیعوا کیف شئتم سے بیع کے حلال ہونے کی صراحت ہوتی ہے۔ بیع کی جن صورتوں کی ممانعت حدیث میں آئی ہے اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ نیز حضور کا ارشاد ہے:

"افضل الكسب بيع مبرور و عمل الرجل بيده". بروایت احمد و طبرانی وغیرہ.

(یعنی کمائی کا بہترین ذریعہ بیع مبرور اور ہاتھ کی محنت ہے)۔

بیع مبرور وہ ہے جس میں خوش معاملگی برتی جائے۔ (یعنی سودے میں کھوٹ نہ ہو، خیانت نہ ہو، اور اللہ کی نافرمانی نہ ہو)۔

بیع کے حلال ہونے میں حکمت یہ ہے کہ اس سے لوگوں کو باہم فائدہ پہنچتا ہے اور ایک دوسرے کی اعانت ہوتی ہے جس سے معاشی نظام درست ہوتا ہے اور ہر شخص حتی المقدور خوش گزرانی کے وسائل حاصل کرنے میں سرگرم رہتا ہے۔ نیز انسان اپنی جسمانی صلاحتیوں کو جو اللہ تعالی نے اسے عطا فرمائی ہیں اور کشتکاری کا جو علم اسے بخشا ہے، اس کو کام میں لاکر زمین سے بیج اگاتا اور اس کی پیداوار کو ان لوگوں کے ہاتھ فروخت کرتا ہے جو زراعت کے کام سے ناواقف ہیں، مگر دوسرے ذرائع سے قیمت دے کر اسے حاصل کر سکتے ہیں۔ غرض کوئی شخص نباتی ذرائع سے مال پیدا کر کے دوسرے کے ہاتھ بیع کر دیتا ہے جو اس سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ اور کوئی انسانی ضروریات کی دوسری مصنوعات بنانے میں لگا رہتا ہے، تاکہ اپنی مصنوعات کو دوسروں کے ہاتھ فروخت کرے۔ بہر حال خرید و فروخت کا عمل انسان کی حیات دنیوی میں لوگوں کو کاروبار پر آمادہ کرنے کا بہترین ذریعہ اور عمرانی و تمدنی نظام کا سبب سے بڑا وسیلہ ہے۔

ارکان بیع کا بیان

معاملہ بیع کے اس طرح پر چھ رکن ہیں:[1] صیغہ (الفاظ ایجاب و قبول)، عاقد (صاحب معاملہ)، معقود علیہ (سودے کی اشیاء) یہ تین رکن ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں، کیونکہ 'عاقد' یا تو بائع ہوگا یا مشتری اور معقود علیہ یا تو مال ہوگا یا قیمت اور صیغہ یا تو ایجاب ہوگا یا قبول ہوگا۔ اس طرح ارکان بیع کی تعداد چھ ہوئی۔ اور رکن سے مراد یہاں پر وہ امر ہے جس پر کسی شے کا وجود منحصر ہو گو اس کی حقیقت میں داخل نہ ہو۔ یہ تعریف اصطلاحی حیثیت سے ہے۔ ورنہ حقیقی معنوں میں رکن وہ امر ہے جو اس شے کی اصل اور حقیقت میں داخل ہو۔ اور بیع کی بنیاد 'صیغہ' (یعنی الفاظ خرید و فروخت) پر ہے۔ کہ اگر یہ نہ ہو تو اصحاب معاملہ میں کسی کو بائع یا مشتری قرار ہی نہ دیا جا سکے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ 'بیع' کا صرف ایک رکن ہے اور وہ ایجاب و قبول کی عملی یا قولی صورت ہے جس سے خرید و فروخت کرنے والوں کے درمیان دونوں کی مملوکہ اشیاء کے باہمی تبادلہ کا ثبوت ہوتا ہے۔ بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ بیع کے دو رکن ہیں: ایجاب و قبول اور لین دین۔ بہر حال اس تعریف میں حنفیہ کے پیش نظر رکن حقیقی معنی میں ہے کہ رکن وہ ہے جو کسی شے کی اصل و حقیقت میں داخل ہو۔

اب ان ارکان میں سے ہر رکن کے احکام اور شرائط کا ذکر بالترتیب ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔

رکن اول: ''صیغہ'' (یعنی الفاظ بیع وشراء)

صیغہ سے مراد ہر وہ بات ہے جس سے فریقین معاملہ یعنی بائع و مشتری کی باہمی رضامندی ظاہر ہو۔ یہ دو امور ہیں: [1] اول (زبان سے) بولنا یا پھر ایسی کوئی بات کرنا جو بولنے کے برابر ہو، مثلاً پیغام یا تحریر۔ چنانچہ اگر کسی کو جو بات چیت کے وقت موجود نہیں ہے یہ لکھا گیا کہ میں نے اپنے گھر اتنے میں تمہارے ہاتھ فروخت کیا یا یہی کہلا کر کسی کو بھیجا اور اس تحریر یا پیغامی کو دیکھتے ہی اس شخص نے قبول کرلیا تو بیع درست ہو جائے گی۔ اور قبولیت میں محض اتنا توقف جو حاضر سودے میں بھی ہو جاتا ہے قابل نظر اندازی ہے۔

دوسرا طریقہ معاطاۃ ہے یعنی بغیر کچھ منہ سے بولے مال اٹھا کر دام حوالے کر دینا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شے ایسی ہو جس کی قیمت معلوم ہو اور ایک شخص اسے اٹھا کر اس کی قیمت مالک کو دے دے اور مالک اسے لے لے (تو بیع ہو جائے گی) قطع نظر اس سے کہ سودا کسی معمولی شے، مثلاً روٹی یا انڈا وغیرہ کا ہو جسے بالعموم اسی طرح خردہ فروشی میں کیا جاتا ہے یا بڑا مال مثلاً قیمتی کپڑا۔

زبان سے بول کر معاملہ کرنے میں ایسے الفاظ استعمال کرنے چاہئیں جو قبضہ دینے اور قبضہ لینے پر دلالت کرتے ہوں، مثلاً یہ کہنا کہ میں نے بیچا اور میں نے خریدا۔ (اس لین دین میں) جو الفاظ بائع استعمال کرے اسے 'ایجاب' کہتے ہیں اور جو مشتری کہے اسے قبول کہتے ہیں۔ [2] کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قبول کا لفظ ایجاب سے پہلے بولا جاتا ہے، مثلاً خریدار کہے کہ یہ مال اتنے میں میرے ہاتھ فروخت کر دو۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ بیع کا انعقاد (یعنی سودا) نہیں ہو سکتا جب تک کہ الفاظ کلام (بات چیت) یا اس کے قائم مقام تحریر یا کسی پیغامی کا واسطہ نہ ہو۔ ہاں اگر کوئی گونگا ہو تو وہ سودا کرنے کے خاص اشارات سے کام لے سکتا ہے۔ محض عمل معاطاۃ (یعنی محض لینے دینے) سے بیع منعقد نہیں ہوتی۔ صاحب احیاء العلوم کا رجحان (اس بارے میں) اس طرف ہے کہ معمولی اشیاء کے سودے میں طریق معاطاۃ جائز ہے، کیونکہ بالعموم ایجاب وقبول کی پابندی میں دقت ہوتی ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ 'ایجاب' وہ الفاظ ہیں جو فریقین میں سے پہلے بولے، خواہ وہ بائع ہو یا مشتری، مثلاً (خریدار) کہے کہ میں فلاں شے تم سے ایک ہزار میں خریدتا ہوں اور (فروخت کنندہ) کہے کہ میں فروخت کرتا ہوں۔ یہ بات (پکی) جب ہوگی کہ دوسرا کہہ دے (یعنی قبول کرلے)۔

واضح ہو کہ ایجاب وقبول کے بارے میں مسالک فقہیہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

اور ایجاب وقبول کے (درست ہونے) کے لئے چند شرطیں ہیں: منجملہ ان کے یہ کہ خریدار جس شے کا سودا کر رہا ہے اس کی مقدار، وصف، نقدی، وقت اور مدت وہی قبول کرے جو بائع نے متعین کی۔ چنانچہ اگر مثلاً بائع کہے کہ میں نے یہ مکان ایک ہزار میں بیع کیا اور خریدار کہے کہ میں نے پانچ سو میں قبول کرلیا تو بیع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر بائع کہے کہ میں نے ایک ہزار سونے کے سکے میں فروخت کیا اور مشتری کہے میں نے چاندی کے سکوں میں خرید لیا تو بیع نہ ہوگی، البتہ اگر وہ چاندی کے سکے ہر لحاظ سے بیچنے والے کی متعین کردہ رقم کے برابر ہیں تو بیع ہو جائے گی۔ اور یہ شرط ہے کہ ایجاب وقبول اسی جگہ پر ہو جانا چاہیے، چنانچہ اگر کسی نے کہا کہ میں نے ایک ہزار میں یہ چیز تمہیں دے دی پھر قبول کرنے سے پہلے ہی مشتری بائع سے جدا ہو گیا تو بیع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر ایجاب وقبول کے درمیان کوئی امر ایسا حائل ہو گیا جس سے

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ خرید وفروخت ہر ایسے دو لفظوں سے پوری ہو جاتی ہے جس کے معنے قبضہ دینے اور قبضہ لینے کے ہوں، مثلاً الفاظ بعت (یعنی میں نے بیچا) اور اشتریت (یعنی میں نے خریدا) یا یوں کہا جائے کہ یہ چیز میں تم کو اتنے میں دی یا عطا کی۔ اور دوسرا کہے میں نے لے لی اور قبول کیا۔ یا یوں کہا کہ تم کو اتنے میں لینے کا اختیار (یا اجازت) ہے وغیرہ۔ پس الفاظ سلم، ہبہ اور عوض (یعنی حوالے کرنا، بخشنا، اور مبادلہ کرنا) سے بھی معاملہ بیع ہو جاتا ہے، مثلاً کسی نے کہا کہ میں یہ چیز اتنے میں تمہارے حوالے کرتا ہوں اور یا اتنا لے کر بخشتا ہوں یا یوں کہا کہ تمہارے گھوڑے کے عوض اپنا گھوڑا دے رہا ہوں اور فریق ثانی نے کہا میں نے قبول کیا (تو بیع ہوگئی)۔

واضح ہو کہ اگر اس کے لئے ماضی کا صیغہ استعمال کیا جائے جیسے میں نے یہ چیز اتنے میں تمہیں بیچ دی، یا مضارع کا صیغہ استعمال کیا اور اس میں حال اور استقبال کا احتمال نہیں ہے، مثلاً یہ کہا کہ لو اب میں اسے تمہارے ہاتھ بیچ رہا ہوں تو بیع دونوں صورتوں میں منعقد ہو جائے گی، نیت ہو یا نہ ہو۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ نیت بہر حال ضروری ہے، خواہ فعل ماضی استعمال ہوا ہو یا فعل مستقبل۔ اگر وہ فعل مضارع کا ہے جس میں حال اور استقبال دونوں کا احتمال ہے یا محض استقبال کے لئے استعمال ہوا ہے، مثلاً اس کے ساتھ 'س' یا 'سوف' لگا دیا جائے جیسے سابیعک اور سوف ابیعک (یعنی میں اسے عنقریب یا بعد میں تمہارے ہاتھ بیچ دوں گا) تو بیع نہ ہوگی جب تک کہ اسی وقت بیع کی نیت نہ ہو۔ اس میں اختلاف نہیں ہے خواہ ایجاب اور قبول دونوں ہی ایسے ہوں؛ یا ایک بصیغۂ ماضی اور دوسرا بصیغۂ مستقبل ہو۔ چنانچہ اگر فروخت کنندہ کہتا ہے کہ میں یہ کپڑا اتنے میں تمہارے ہاتھ فروخت کردوں گا'' اور خریدار کہے کہ ''میں خرید لوں گا تو یہ بیع نہ ہوگی جب تک کہ ان دونوں نے اس وقت ایجاب وقبول کی نیت نہ کی ہو۔ یہی حال اس صورت میں ہے جب کہ فریقین میں سے ایک نہ کہا کہ میں (اتنے میں) بیچ رہا ہوں یا بیچ دوں گا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے خرید لیا۔

اگر فعل بصیغۂ امر ہو، مثلاً کوئی کہے کہ 'میرے ہاتھ یہ کپڑا بیچ دو' اور نیت ایجاب کی ہے تو اسی وقت بیع نہ ہوگی جب تک کہ بائع یہ نہ کہے کہ میں نے بیچا اور خریدار کہے کہ میں نے خریدا۔ پس بصورت صیغۂ امر بیع کے نافذ ہونے میں تین الفاظ کی ضرورت پڑے گی، کیونکہ پہلا لفظ (یعنی یہ کہنا کہ میرے ہاتھ بیچ دو) بے فائدہ ہے، کیونکہ بیع محض حکم دینے سے ہرگز نہیں ہوتی جب تک کہ تقاضائے حال موجود نہ ہو، مثلاً بائع کا یہ کہنا کہ یہ کپڑا مجھ سے اتنے میں لے لو اور مشتری کہے کہ میں نے لے لیا تو اس صورت میں (محض دو الفاظ سے) بیع ہو جائے گی، کیونکہ ''لے لو'' کہنے کے یہ معنے ہیں کہ میں (یہ چیز) اتنے میں فروخت کر رہا ہوں تم اسے لے لو۔

اگر فعل بصورت استفہام وغیرہ ہو تو بیع نافذ نہ ہوگی، مثلاً (یہ کہنا کہ) یہ چیز مجھے بیچ دو گے؟ یا یہ کہنا کہ کاش یہ چیز تم میرے ہاتھ بیچ دو وغیرہ۔

واضح ہو کہ خرید و فروخت کرنے والوں میں ہر ایک فریق کو یہ حق ہے کہ جب تک فریق ثانی قبول نہ کرلے اسی جگہ جہاں فریقین موجود ہیں اس معاملہ سے رجوع کرلے۔ چنانچہ اگر بائع کہے کہ میں نے یہ چیز تمہارے ہاتھ بیچ دی اور فریق ثانی اس کا جواب قبول کر کے نہیں دیتا تو بائع کو رجوع کرنے کا حق ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا کہ میں نے یہ مال اتنے میں خرید لیا اور بیچنے والے نے یہ نہیں کہا کہ میں نے دے دیا تو اب خریدار کو حق ہے کہ جو کچھ اس نے کہا تھا اس سے پھر جائے۔ اس کو فقہی اصطلاح میں ''خیار القبول فی المجلس'' کہتے ہیں (یعنی اسی جگہ پر معاملہ کو قبول کرنے کا اختیار)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسے الفاظ کہنے سے بیع ہو جاتی ہے جس سے (بیع پر) رضامندی پائی جاتی ہو، مثلاً اس طرح کے الفاظ کہنا کہ ''میں نے فروخت کیا'' اور ''میں نے خرید لیا'' وغیرہ۔ اگر فعل ماضی استعمال کیا گیا ہو، مثلاً بائع کہے میں نے یہ مال 'بیچا' اور مشتری کہے میں نے 'خریدا' تو بیع ہو جائے گی اور اب اس کا تسلیم کرنا (فریقین پر) لازم ہوگا۔ فریقین میں سے کسی کو اس سے پھرنے کا حق نہیں رہتا نہ دوسرے فریق کے قبول کرنے سے پہلے اور نہ بعد میں، خواہ کوئی قسم کھا کر کہے کہ اس کا ارادہ خرید یا فروخت کا نہ تھا۔ لیکن اگر یہ فعل بصیغۂ امر ہو، مثلاً خریدار کہے کہ اس مال کو میرے ہاتھ اتنے میں فروخت کر دو اور بائع کہے کہ میں نے فروخت کر دیا تو اس سے بیع تو ہو جائے گی، لیکن اس کے لازم ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض تو کہتے ہیں کہ اس معاملہ سے پھر جانے کا حق ہے لیکن قسم کھانا پڑے گی کہ خریدنے کا ارادہ نہیں تھا، اور بعض کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی یہ بیع اسی طرح لازم التسلیم ہو جائے گی جس طرح بصیغہ ماضی معاملہ کرنے میں۔ اور بقول معتبر پھرنے کا حق نہ رہے گا۔

اور اگر معاملہ فعل مضارع کے صیغہ میں ہو مثلاً بائع (فروخت کنندہ) کہے کہ میں اس چیز کو اتنے میں فروخت کر رہا ہوں اور مشتری اس پر راضی ہو جائے لیکن بائع اس سے پھر جائے اور کہے کہ میں نے بیچنے کے ارادہ سے نہیں کہا تھا؛ میں نے تو صرف قیمت بتانے کے لئے یا مذاق کے طور پر کہا تھا تو اسے مجبور نہ کیا جائے گا، لیکن اس کے لئے اسے قسم کھانا پڑے گی۔ مشتری کے قبول کر لینے کے بعد پھرنے کے لئے قسم کھانا پڑے گی۔ اگر قسم کھائے تو خیر (پھر سکتا ہے) ورنہ اس بیع کو

تسلیم کرنا پڑے گا۔ تاہم اگر کوئی قرینہ ایسا موجود ہو جس سے ظاہر ہوتا ہو کہ اس کا مقصد فروخت کرنا ہی تھا تو اسے اس بیع کو تسلیم کرنا لازم ہو جائے گا، خواہ قسم بھی کھالے۔ قرینہ کی صورت یہ ہے کہ مثلاً خریدار بائع سے کہے کہ اے فلانے صاحب آپ اپنا یہ مال میرے ہاتھ دس میں بیچ دیجیے۔ وہ کہے اتنے میں نہ دوں گا۔ پھر وہ کہے اچھا گیارہ میں سہی۔ وہ کہے اتنے میں بھی نہیں۔ پھر کہے کہ میں تو بارہ میں دوں گا اور خریدار کہے کہ میں نے قبول کیا تو سودا طے ہو گیا، اب کسی کو اس معاملہ سے سرتابی کا حق نہیں ہے؛ اور قسم کھائے تب بھی بیکار ہے، کیونکہ بار بار کا یہ چکانا ایک قرینہ ہے کہ یہ گفتگو ہنسی مذاق کے طور پر نہیں تھی۔ اسی طرح اگر مشتری کہے کہ اس مال کو اتنے میں خریدتا ہوں اور بیچنے والا راضی ہو، اس کے بعد مشتری اپنی بات سے پھرنا چاہے تو اسے پھر جانے کا حق ہے، لیکن اسے قسم کھا کر کہنا پڑے گا (کہ یہ بات میں نے سنجیدگی سے نہیں کہی تھی)۔ وہ بھی اس حال میں جب کہ ایسا کوئی قرینہ موجود نہ ہو کہ خریدار سودا کرنے کے بارے میں سنجیدہ تھا؛ اگر ایسا ہوا تو اسے خریدنا لازم ہو جائے گا۔ غرض اگر کوئی شخص بصیغۂ مضارع سودے کی بات چیت شروع کرے، خواہ وہ بائع ہو یا مشتری، تو اس سے بیع لازم نہیں ہو جاتی اور اسے معاملہ سے پھر جانے کا حق ہے۔ لیکن اگر فریق ثانی کی رضامندی کے بعد پھرنا چاہے تو اسے قسم کھانا ضروری ہوگا (کہ میرا ارادہ خرید و فروخت کا نہیں تھا)۔ ہاں! اگر فریق ثانی کی رضامندی سے پہلے پھرنا چاہے تو اس کا حق اسے حاصل ہے اور اس کے لئے قسم کھانے کی ضرورت بھی نہیں ہے۔ ان تمام مسائل کا تعلق اس صورت معاملہ سے ہے جب کہ خرید و فروخت مکمل طور پر ہو جانے یا نہ ہونے کی بابت کوئی قرینہ موجود نہ ہو؛ اگر قرینہ ہو تو اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا۔

اگر کسی نے فریق ثانی سے کہا کہ آپ یہ مال کتنے میں فروخت کریں گے اور اس نے کہا ''دس میں'' اس پر پوچھنے والا کہے کہ اتنے میں تو میں نے لے لیا۔ اب بیچنے والا اس کے دینے سے انکار کرے اور یہ کہنے لگے کہ میرا ارادہ (بیچنے کا نہ تھا بلکہ) یہ تھا کہ اس کی قیمت کا اندازہ لگاؤں یا یہ کہے کہ میں تو صرف مذاق کر رہا تھا تو اس صورت میں قرینہ حال دیکھنا ہوگا۔ اگر وہ بات چیت سکون اور سنجیدگی کے ساتھ ہوئی ہے، جیسا کہ صورت سابقہ میں بتایا گیا، تو بیچنے والے پر فروخت کرنا لازم ہو جائے گا۔ اگر قرینہ اس کے خلاف ہو تو لازم نہ ہوگا اور نہ بائع کو قسم کھانا ضروری ہوگا۔ اگر قرینہ نہ بیچنے کے حق میں ہو اور نہ اس کے خلاف ہو تو بیچنے والے کو رجوع کرنے کا حق ہے تاہم اگر فریق ثانی کی رضامندی کے بعد رجوع کرنا ہو تو قسم کھانی پڑے گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ خرید و فروخت کا معاملہ ہر ایسے لفظ سے ہو جائے گا جس کا مطلب تملیک (دوسرے کو مالک بنا دینا) ہو، اور جس سے یہ مدعا واضح ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں: ایک صریح دوسرا کنایہ۔ صریح لفظ (بایں مقصد) یہ ہے کہ خرید و فروخت کے معاملہ میں یہ لفظ سوا بیع کے اور کوئی احتمال نہ رکھتا ہو مثلاً یہ کہنا کہ میں نے یہ سامان اتنے میں تم کو فروخت کر دیا یا یہ کہ اتنے میں تم سے خرید لیا۔ کنایہ یہ ہے کہ وہ لفظ بیع کے علاوہ دوسرے معنے بھی رکھتا ہو، مثلاً بائع کا یہ کہنا کہ میں نے یہ کپڑا تم کو اس کپڑے کے عوض عطا کر دیا، یا اس جانور کو (تمہارے) اس جانور کے عوض عطا کیا۔ ان الفاظ میں احتمال بیع کا بھی ہے اور عاریت (مانگنے کے طور پر دینے) کا بھی ہے۔ اگر ان الفاظ سے خرید و فروخت کی نیت کی تھی تو بیع درست

ہے۔ اگر لفظ ہبہ کے ساتھ قیمت کا ذکر نہ ہو تو وہ ہبہ (عطیہ) متصور ہوگا اگر قیمت کا ذکر ہے تو وہ بیع ہوگا۔ یہی حال ہر ایسے لفظ کا ہے جو 'مالک بنا دینے' کا مفہوم رکھتا ہو اور اس کے ساتھ قیمت کا ذکر آ گیا ہو۔ مثلاً یہ کہنا کہ اس قیمت پر میں نے یہ گھر تمہارا کر دیا، یا اتنے مال کے عوض تمہیں دے دیا، یا اتنے میں تمہارے نام منتقل کر دیا۔ یہ تمام صورتیں بظاہر بیع پر دلالت کرتی ہیں کیونکہ اس میں قیمت کا ذکر ہے۔ اور یہی صورت یہ ہے کہ خریدار کہے کہ میں، نے خرید لیا اور قبول کر لیا۔ یہ الفاظ خریدنے کے مفہوم میں واضح ہیں، بخلاف اس کے جب کہ یوں کہا جائے کہ میں مالک ہو گیا۔ یہ 'کنایہ' ہے، جس میں خرید کر مالک ہونے کا احتمال بھی ہے اور بذریعہ ہبہ مالک ہونے کا بھی۔

یاد رہے کہ جس طرح صریح الفاظ سے بیع مکمل ہو جاتی ہے اور وہ شے حلال ہو جاتی ہے اسی طرح کنایہ سے بھی حلال ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر صریح الفاظ ہوں تو اس میں نزاع کی صورت پیدا نہیں ہوتی اور باہمی مخاصمت سے بچ کر رہنے کا یہی بہتر طریقہ ہے۔

معاملۂ بیع میں مضارع کے صیغہ کا استعمال بھی کنایہ ہی کے زمرہ میں ہے۔ مثلاً بائع کا یہ کہنا کہ یہ چیزیں تیرے ہاتھ بیچتا ہوں اور یا مشتری مضارع کا صیغہ استعمال کرتے ہوئے کہے کہ میں قبول کرتا ہوں تو (اس طرح کہنے میں) اگر نیت بیع کی ہے تو معاملہ ہو گیا۔ اگرچہ ہر قسم کے الفاظ بیع استعمال کرنے میں نیت کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ شرائط بیع کے بیان میں بتایا جائے گا۔ شافعیہ کے نزدیک نیت کرنے اور لفظ سے اس کے معنے مراد لینے میں فرق ہے۔ نیز صحیح طریق (معاملہ) یہ ہے کہ قبول کے الفاظ ایجاب سے پہلے ہوں مثلاً اگر خریدار کہے کہ اس چیز کو اتنے میں میرے ہاتھ بیچ دو، تو یہاں پر ''بیچ دو'' کا مطلب ایجاب کا مطالبہ (بائع سے) کرنا ہے۔ اور یہ الفاظ قبول کی بجائے ہیں (یاد رہے کہ ایجاب بائع کا کام ہے اور قبول مشتری کا)۔ پس اگر (ایجاب) بصیغۂ امر ہی تو اسے زمرۂ قبول میں شمار کرنا چاہئے۔ لیکن اگر وہ بصیغۂ استفہام ہے، مثلاً (خریدار کا) یہ کہنا کہ ''آیا یہ چیز اتنے میں میرے ہاتھ بیچ دو گے؟'' تو (اسے قبول کہنا) درست نہ ہوگا۔ اور لفظ 'مشیت' کے ساتھ مشروط کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں مثلاً یہ کہنا کہ ''اتنے میں مجھ سے لے لو جی چاہے تو'' لیکن اس کے لئے چار شرطوں کو ملحوظ رکھنا چاہئے۔

اول یہ کہ یہ شرط اس کی طرف سے ہو جو معاملۂ بیع میں پیش دستی کرے خواہ وہ بائع ہو یا مشتری (مثلاً خریدار کہے کہ 'آپ میرے ہاتھ بیچ دیں جی چاہے تو' یا فروخت کنندہ کہے کہ 'آپ خرید لیں جی چاہے تو'۔

دوسری شرط یہ ہے کہ یہ خطاب فرد واحد سے کیا جائے؛ اگر ایک جماعت سے خطاب کیا گیا تو یہ شرط بے فائدہ ہوگی۔

تیسری شرط یہ ہے کہ اس میں ضمیر مخاطب استعمال کی گئی ہو (یعنی آپ، یا تو، یا تم وغیرہ)

چوتھی شرط یہ کہ اس شرط (مشیت) کو الفاظ معاملہ کے بعد استعمال کیا جائے، خواہ بصورت ایجاب ہو یا بصورت قبول۔ اگر ان شرطوں میں سے کوئی شرط ملحوظ نہ رہی تو معاملہ باطل ہو جائے گا۔ اگر معاملہ (بیع وشراء) کے لفظ کو ان شاء اللہ (یعنی اگر اللہ نے چاہا) کے ساتھ استعمال کیا یا کوئی ایسی قید لگائی جو شرائط معاملہ میں سے نہیں ہے تو معاملۂ بیع منعقد نہ ہوگا۔

روگردانی مترشح ہوتی ہو (تب بھی بیع نہ ہوگی)؛ البتہ کوئی معمولی سی بات ایسی پیش آجائے جس کو بالعموم معاملہ سے روگردانی نہیں کہا جاسکتا تو مضائقہ نہیں (یعنی بیع واقع ہو جائے گی)۔ (۱)

مثلاً یہ کہنا کہ ''اگر فلاں شخص چاہے تو۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔'' اس طرح کہنے سے معاملہ باطل ہو جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ہر ایسا لفظ جس سے بیع وشراء کا مطلب نکلتا ہو ادا کرنے سے بیع ہو جاتی ہے، لہذا اس کے لئے منہ سے نکلنے والا کوئی خاص لفظ مخصوص نہیں ہے۔ چنانچہ بیچنے والے کے اس طرح کہنے سے کہ یہ چیز میں نے اتنے میں تیرے ہاتھ بیچ دی، یا تجھے مالک بنادیا، یا تیرے حوالے کر دی یا تجھے شامل کرلیا، یا یوں کہا کہ وہ چیز اتنے میں تجھے میں نے بخش دی یا عطا کر دی؛ اور مشتری کہے کہ میں نے قبول کرلیا، یا مان لیا، یا خرید لیا، یا تبادلہ کرلیا وغیرہ۔

ایک سوال یہ ہے کہ آیا لفظ سلم یا سلف (یعنی حوالگی یا سپردگی) کے الفاظ سے بیع ہو جاتی ہے یا نہیں؟ مثلاً کسی نے کہا سلفتک او اسلمتک کذا بکذا (یعنی میں فلاں شے اتنے میں تجھے سپرد کر دی) تو اس میں اختلاف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ بیع درست ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ بیع نہیں ہوئی۔ ہر چند کہ یہ امر جائز ہے کہ ایجاب سے پہلے قبول ہو جائی لیکن اس کے لئے لازم ہے کہ یہ بصیغۂ امر ہو مثلاً یوں کہا جائے کہ ''اتنے میں میرے ہاتھ بیچ دو'' اگر بیع بصیغۂ ماضی یا مضارع ہو تو واجب ہے کہ استفہام اور تمنی (تمنا) اور ترجی (امید) کے صیغوں سے خالی ہو، لہذا یوں کہنا چاہیے کہ ''یہ چیز تم نے مجھے بیچ دی یا اتنے میں بیچ رہے ہو اور اس نے کہا بیچ دیا تو معاملہ بیع صحیح ہو جائے گا۔ لیکن اگر یوں کہا کہ آیا تم نے اسے میرے ہاتھ بیچ دیا یا میرے ہاتھ بیچتے ہو؟ یا کاش میرے ہاتھ بیچ دیتے یا کیا اچھا ہو کہ میرے ہاتھ یہ بیچ دو تو اس طرح کہنے سے بیع نہ ہوگی۔

بیع وشرا میں مشیت کے الفاظ (انشاء اللہ) استعمال کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ چنانچہ اگر بیچنے والے نے کہا کہ میں نے بیچ دیا ان شاء اللہ اور خریدار نے کہا کہ میں نے خرید لیا ان شاء اللہ تو معاملہ ہو جائے گا۔ لیکن اس صورت میں فریقین معاملہ کو اختیار ہے کہ اگر چاہیں تو موقع پر ہی اس سودے سے پھر سکتے ہیں، خواہ معاملہ طے ہو چکا ہو، کیونکہ (اس صورت میں) انہیں اسی جگہ فسخ معاملہ کا پورا اختیار ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل عنقریب آئے گی۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ایجاب وقبول کے درمیان مین کوئی ایسا امر حائل ہو جائے جو قابل نظر اندازی ہو تو مضائقہ نہیں۔ اس سے مراد کوئی معمولی سی بات ہے، مثلاً کسی نے کہا کہ میں نے یہ کپڑا آپ کے ہاتھ دس (روپیہ وغیرہ) میں بیچا اور اس وقت ہاتھ میں پانی کا کٹورا تھا، (یہ کہہ کر) وہ پانی پینے لگا، اس کے بعد مشتری نے کہا کہ میں نے قبول کرلیا (تو اس میں کچھ حرج نہیں)۔ اسی طرح اگر کھانے کا لقمہ منہ میں ڈال لیا (تب بھی مضائقہ نہیں)، البتہ اگر یہ کہہ کر کھانے پینے میں مصروف ہو گیا یا سونے لگا تو گویا اب مجلس (جگہ) بدل گئی (اور بیع نہ ہوئی)۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا کہ میں نے یہ چیز آپ کو اتنے میں دی، مشتری نے اس کا جواب نہ دیا اور کوئی اور بات جس کا تعلق دوسرے سے ہے، شروع کر دی تو یہ امر حائل متصور ہوگا اور ایسا ہوا تو معاملہ بیع کے لئے کارآمد نہ ہوگا۔

(صحت بیع کے لئے) یہ بھی شرط ہے کہ فریقین اس باہمی معاملہ کو سن رہے ہوں اور اگر اس بات چیت کو سن رہے ہوں تو (انعقاد بیع کے لئے) کافی ہے۔ چنانچہ فریقین میں سے کوئی شخص اس معاملہ سے انکار کرنا چاہے تو اس کی بات کو تسلیم نہ کیا جائے گا، لہذا اگر کسی نے کہا کہ میں نے یہ مال اتنے میں فروخت کیا اور فریق ثانی نے کہا کہ میں نے قبول کیا، اس کے بعد دونوں فریق جدا جدا ہو گئے اور بیچنے والا یہ کہنے لگا کہ میں نے مشتری کا قبول کرنا نہیں سنا یا مثلاً مشتری کہے کہ میں نے اس کی قیمت نہیں سنی تھی، اس بات پر تنازع کی نوبت آ گئی تو ان کے دعوؤں کی سماعت شاہدوں کے قول کے مطابق ہو گی۔

بیع کا دوسرا رکن: ''صاحب معاملہ''

بیع کا دوسرا رکن صاحب معاملہ ہے، خواہ فروخت کنندہ ہو یا خریدار ہو۔ اس کے (صاحب معاملہ ہونے کی) چند شرطیں ہیں:

اول یہ کہ وہ صاحب شعور ہو، لہذا ایسا بچہ [1] جس میں ہنوز شعور نہیں ہے یا وہ شخص جس کو جنون

شافعیہ کہتے ہیں کہ ایجاب وقبول کے درمیان کوئی بھی غیر متعلقہ بات حائل ہو جائے تو اسے نظر انداز نہیں کیا جائے گا، خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر ہو۔ لیکن ایسی گفتگو جو مال کی تفصیل کی بابت ہو تو وہ بات چیت ایسی نہیں ہے جسے ایجاب و قبول کے درمیان فاصلہ قرار دیا جائے لہذا یہ معاملۂ بیع میں حارج نہیں ہے، خواہ اس میں کتنی ہی دیر لگے اور خواہ وہ امور پہلے سے فریقین کے علم میں ہوں۔ نیز درمیان میں تھوڑی دیر کے لئے خاموشی ہو تب بھی مضائقہ نہیں ہے۔ البتہ زیادہ دیر تک خاموشی کا رہنا کہ قبول کرنے سے انحراف مترشح ہوتا ہو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

واضح ہو کہ بائع اور مشتری دونوں کو معاملہ سے پھر جانے کا اس وقت تک اختیار ہے، جب تک کہ دونوں اسی جگہ پر ہیں، خواہ معاملہ طے ہو چکا ہو، کیونکہ ان دونوں کو خیار مجلس (یعنی اسی جگہ وعدہ بیع توڑ دینے کا اختیار) حاصل ہے، اگر چہ بیع میں یہ شرط نہ کی گئی ہو۔ اگر بیع کے وقت (وعدہ نہ توڑنے کی) شرط کر لی گئی ہے تو بیع ہی باطل ہو جائے گی، جیسا کہ آگے معلوم ہو گا۔

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ بچے کی خرید وفروخت معمولی اشیاء میں صحیح ہو گی اگر چہ وہ سن شعور کو نہ پہنچا ہو اور اس کے ولی نے اسے اجازت نہ دی ہو۔ جیسا کہ ابو درداء سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک بچے سے ایک چڑا خریدا اور اسے بیچ دیا۔ یہی حکم سفیہ (یعنی انجان) کا ہے چنانچہ معمولی اشیاء (کے معاملہ بیع وشراء) میں اس کا تصرف کرنا صحیح ہے، مثلاً سبزی کی کوئی گٹھی ہو، یا دیا سلائی وغیرہ۔ البتہ زیادہ مقدار کی اشیاء میں بے شعور بچے کا تصرف کرنا درست نہیں ہے اگر چہ ولی اس کی اجازت دے دے۔ ہاں صاحب شعور بچے اور سفیہ (ناواقف شخص) کا ولی کی اجازت سے معاملہ بیع وشراء میں پڑنا درست ہے۔ لیکن ولی کے لئے بغیر کسی خاص مصلحت کے اس کی اجازت دینا حرام ہے۔

لاحق ہو اگر معاملۂ بیع کرے تو وہ بیع نہ ہوگی۔ صاحب شعور یا قریب البلوغ بچے[1] وہ ہیں جو معاملۂ خرید و فروخت اور اس کے نتیجہ سے واقف ہوں اور سمجھ دار لوگ جو گفتگو کریں اس کا مقصد وہ سمجھ سکتا ہو اور اس کا جواب خوش اسلوبی سے (ٹھیک ٹھیک) دے سکتا ہو۔ ایسے اشخاص کی خرید وفروخت تو مان لی جائے گی لیکن اس کا نفاذ اس وقت تک نہ ہوگا کہ اس بارے میں ولی نے جس چیز کا سودا ہوا ہے اس کے خرید یا فروخت کی اجازت خصوصی نہ دی ہو۔ اس کے لئے عام اجازت کافی نہیں ہے۔ پس اگر کسی باشعور نابالغ نے کوئی مال خریدا جس کے خریدنے کی اس کے ولی نے اجازت دے رکھی تھی تو بیع لامحالہ منعقد ہو جائے گی اور ولی کو اسے واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ لیکن اگر اس نے اجازت نہیں دی تھی اور باشعور بچے نے اپنے طرف سے خود ہی یہ تصرف کیا ہے، تب بھی بیع تو ہو جائے گی لیکن جب تک ولی کی اجازت نہ ہو یا خود وہ لڑکا بالغ ہونے کے بعد اس معاملہ کو قائم نہ رکھے تو وہ بیع لازم نہ ہوگی۔

ایک شرط یہ ہے کہ معاملہ کرنے والے میں سوجھ بوجھ ہو۔ یہ امر بیع کے نافذ العمل ہونے کی شرط ہے۔ غرض بچے کا سودا کرنا خواہ وہ صاحب شعور ہو یا نہ ہو، نیز جنون زدہ، حواس باختہ اور احمق (جس میں سوجھ بوجھ نہ ہو) کا معاملہء بیع انجام دینا تسلیم نہ کیا جائے گا؛ بجز اس صورت کے جب کہ ولی نے ان میں سے باشعور شخص کو اجازت بیع دے رکھی ہو۔ ہاں جو بچہ صاحب شعور نہ ہو اس کے معاملہ کرنے سے بیع باطل ہوگی۔ اور سوجھ بوجھ والا بینا ہو یا نابینا اس سے فرق نہیں پڑتا۔

ایک شرط یہ ہے کہ معاملہ کرنے والے نے بخوشی خود معاملہ کیا ہو، لہذا اگر کسی معاملہ پر مجبور کیا جائے تو نہ فروخت درست ہوگی اور نہ خرید کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"الا ان تکون تجارہ عن تراض منکم"

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ ان چار اشخاص کے معاملۂ بیع کرنے سے بیع تسلیم نہ کی جائے گی: یعنی بچہ خواہ وہ صاحب شعور ہو یا نہ ہو۔ جنون زدہ۔ غلام خواہ وہ مکلف ہو، اور نابینا، لہذا اگر کسی نے ان میں سے کسی کے ہاتھ کوئی معاملہ کیا تو وہ بیع باطل قرار پائے گی اور لازم ہوگا کہ اس معاملہ میں جو قیمت وصول کی گئی ہے اسے واپس کر دیا جائے۔ اس قیمت کی ادائیگی کا وہ شخص ذمہ دار ہوگا۔ لیکن وہ جوان چار اشخاص میں سے کسی نے کچھ لیا ہے اور وہ ضائع ہو چکا ہے تو واپسی کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ اور وہ شے گویا مالک کے پاس ہی تلف شدہ متصور ہوگی۔

واضح ہو کہ بچہ جو معاملہ بیع کا کرے، ہر چند کہ ولی نے اسے اجازت دے رکھی ہو واقع نہ ہوگی۔ لیکن غلام کو اگر اس کے آقا نے بیع کی اجازت دی ہے تو وہ درست ہوگی۔ اسی طرح خریداری بھی درست ہوگی، بشرطیکہ وہ غلام مکلف اور

(یعنی بیع نہ ہوگی جب تک کہ تمہاری باہمی رضامندی سے بطور تجارت نہ ہو) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

"انما البیع عن تراض" بروایت ابن حبان

(یعنی معاملۂ بیع کا انحصار باہمی رضامندی پر ہے)۔ اس باب میں مسالک فقہا تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

عاقل ہو۔

ا۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ بیع (کے درست ہونے) کی شرط یہ ہے کہ فریقین معاملہ ظاہر و باطن ہر لحاظ سے با اختیار ہوں (مجبور نہ ہوں)۔ اگر صرف بظاہر اختیار ہو کہ مثلاً فریقین میں سے کوئی شخص اپنی کسی چیز کو اس ڈر سے بیچ رہا ہو کہ کوئی ظالم اس سے چھین نہ لے، اور اس سودے پر دونوں راضی ہو جائیں، یا کوئی شخص ہمسایہ کی شرارت سے بچنے کے لئے اپنی چیز وقتی طور پر فروخت کردے کہ جب یہ اندیشہ دور ہو جائے گا تو وہی قیمت دے کر واپس کر لے گا، ایسی بیع باطل ہے اور منعقد نہ ہوگی، کیونکہ فریقین نے اگرچہ یہ سودا بظاہر اپنے اختیار سے کیا ہے لیکن دراصل یہ سودا (مجبوری سے کرنا پڑا) دونوں نہیں چاہتے تھے کہ یہ معاملہ ہو۔ ایسی بیع کو بیع تلجیۂ (یعنی بہ نیت تحفظ بطور امانت سودا کرنا) کہتے ہیں۔ اس کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ سودا کرنے کیوقت یہ وضاحت بھی کی جائے کہ یہ "بیع تلجیۂ" ہے۔ اب اگر ایسے معاملہ میں مال دوسرے فریق کو سپرد کیا کہ جس قدر اس کی قیمت دی گئی ہے، اتنی رقم پوری کرنے کے لئے وہ اس میں رہائش کرے یا کرایہ پر دے یا سواری کرے یا اس کا دودھ نکالے تو یہ ربا (سود) ہوگا، کیونکہ ایسا کرنا دوسرے لفظوں میں ایک مقررہ مدت کے لئے کسی کو روپیہ دینا ہے، تاکہ وہ اس سے فائدہ حاصل کرے۔ پس گویا یہ ایک قرض ہے جو کسی معاوضہ کی خاطر دیا گیا ہے۔ لہذا بہر حال یہ باطل ہوگا۔ اور ہازل (مذاق میں معاملہ کرنے والے) کا سودا کرنا بھی بیع تلجیۂ کے برابر ہے، کیونکہ اس میں حقیقت نہیں ہوتی (محض مذاق ہوتا ہے)، لہذا بائع حقیقی معنوں میں مختار متصور نہ ہوگا۔ بیع تلجیۂ یا بیع ہزل کے بارے میں جو دعوے دائر ہوں انہیں تسلیم کرنے کے لئے قرینہ پر غور کرنے کی ضرورت ہوگی کیونکہ اس میں جھوٹ کا احتمال ہے۔ پس اگر قرینہ موجود نہ ہو تو دعوی تسلیم نہ کیا جائے گا جب تک کہ گواہ نہیں ہوں۔

اگر کسی شخص نے اپنا کوئی مال اس لئے فروخت کیا کہ ظالموں کے دست تظلم سے وہ مال محفوظ رہے، بغیر اس کے کہ خریدار سے یہ بات طے کی ہو کہ یہ بیع تلجیۂ یا بیع امانت ہے (یعنی یہ وعدہ نہ ہو کہ سردست تو یہ بیع ہے لیکن جب اس کی قیمت واپس دے دوں تو پھر لے لوں گا) تو ایسی بیع درست ہوگی، کیونکہ اس معاملہ کو جبری معاملہ نہیں قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی کو ادائے مال پر مجبور کیا جائے اور وہ اپنی چیز کو اس مال کے بدلے حوالے کردے تو یہ بیع درست ہوگی، کیونکہ اس صورت میں اس شخص کو بیچنے پر مجبور نہیں کیا گیا، بلکہ اس سبب پر مجبور کیا ہے جس کے لئے اس کو فروخت کرنا پڑا ہے۔ تاہم خریدار کو اس کا خریدنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ بیع واجبی قیمت پر نہیں ہوئی۔ (یعنی اونے پونے بیچ دی گئی تاکہ مطالبہ پورا

کر سکے)۔ اگر کوئی شخص کسی کی مقبوضہ شے پر ناحق قبضہ کر لے اور جب مالک مطالبہ کرے تو وہ دینے سے انکار کرے اور کہے کہ میں تیرا مطالبہ تسلیم نہیں کرتا ہاں اس کو میرے ہاتھ فروخت کر دے (اور قیمت لے لے)۔ اس طرح اس کو مجبور ہو کر وہ شے بیچنا پڑی تو یہ بیع باطل ہوگی، کیونکہ اس صورت میں اس بیع کو جبری معاملہ تصور کیا جائے گا۔

اگر حاکم کسی کی مملوکہ شے کو فروخت کرنے کا حکم دے، تاکہ اس کی قیمت سے اس کا قرض واجب الادا یا کوئی اور مطالبہ جو اس کے ذمہ ہو پورا کیا جاسکے تو اسے جبر نہیں کہا جائے گا، کیونکہ اس طرح مجبور کرنا حق پر مبنی ہے اور باطل بیع وہ ہے جس پر ناحق کسی کو مجبور کیا جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ہر معاملہ جس کے کرنے پر کسی کو مجبور کیا جائے وہ معاملہ منعقد ہو جاتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک مجبور ہونے کے متعلق اصول یہ ہے کہ جس بات کو مجبور کر کے زبان سے کہلوا دیا جائے وہ معاملہ منعقد ہو جاتا ہے۔

واضح ہو کہ ایسے معاملات جن پر کسی کو مجبور کیا جائے ان میں سے کچھ تو ایسے ہوتے ہیں جنہیں فسخ کرنے کی گنجائش ہوتی ہے مثلاً فروخت اور کرایہ کا معاملہ اور کچھ ایسے ہیں جنہیں فسخ نہیں کیا جاسکتا، جیسے طلاق، عتاق، نکاح اور نذر۔ اب اگر جبراً کسی کو اپنی مملوکہ سے فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے تو یہ (بیع ہوگی، لیکن) بیع فاسد ہوگی اور خریدار کا اس پر (قبضہ ہوگا لیکن) قبضہ فاسد ہوگا اور جس پر جبر کیا گیا ہے اسے اختیار ہوگا کہ مجبوری دور ہونے کے بعد اس معاملہ بیع کو قائم رکھے اور فروخت شدہ چیز اگر دستیاب ہو تو اسے واپس لے لے۔ لیکن اگر کسی کو طلاق یا نکاح یا نذر وغیرہ پر مجبور کیا گیا اور اس کے نتیجہ میں اس شے پر تصرف بھی حاصل ہو چکا، مثلاً جبراً طلاق پانے والی عورت کا نکاح بھی ہو گیا تو اب اس تصرف کو توڑنے کا حق نہیں رہے گا۔ اگر قاضی (حاکم وقت) کسی شخص کو اس کا مال بیچنے پر مجبور کرے، تاکہ اس کے ذمہ ناجائز طور پر غبن کیے ہوئے جو واجبات ہیں ان کو پورا کیا جاسکے۔ تو یہ بیع فاسد ہوگی۔

واضح ہو کہ بیع کے معاملہ میں جبر کے تحقیق کی شرط یہ ہے کہ کسی شخص کو فروخت کرنے یعنی اس چیز کو دینے اور قیمت لینے پر مجبور کیا گیا ہو۔ اگر صرف معاملہ بیع پر مجبور کیا گیا اور مالک نے اس فروخت شدہ شے کو اپنے اختیار سے حوالہ کر دیا تو اس کو جبر قرار نہ دیا جائے گا، کیونکہ فروخت شدہ شے کو (بلا جبر) از خود حوالہ کر دینا بیع کی اجازت دینے کی مترادف ہے۔ اسی طرح اگر (بلا جبر) اپنے اختیار سے قیمت لے لی تب بھی اس معاملہ کو جبر نہ سمجھا جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی ایسی ناگزیر صورت حال پیش آجائے کہ مجبوراً کسی شخص کو اپنی چیز فروخت کرنا پڑے، مثلاً رقم کی ضرورت پیش آجائے اور وہ حاصل نہ کر سکتا ہو اور مجبوراً اسے اپنی مملوکہ شے فروخت کر کے رقم حاصل کرنا ہو تو ایسی صورت میں اسے جبر نہ کہا جائے گا اور وہ بیع نافذ قرار پائے گی۔

واضح ہو کہ اگر جبراً فروخت شدہ مال کو واپس لیا تو اس کی قیمت کا لوٹانا، بشرطیکہ موجود ہو، لازم ہوگا، کیونکہ جبری بیع فاسد ہوتی ہے۔ لیکن اگر قیمت تلف ہو چکی ہے تو اب اس سے کچھ نہ لیا جائے گا۔ اور مذاق میں معاملہ کرنا یا عقد تلجیۂ (یعنی بیع امانت) کا حکم بھی بیع کے فاسد ہونے کے متعلق وہی ہے جو بیع بالجبر کا ہے۔ پس مذاقاً سودا کرنے والا اگرچہ خرید و فروخت کی بات اپنے اختیار سے کرتا ہے، لیکن فی الواقع اس سودے پر وہ راضی نہیں ہے اور نہ وہ اسے پسند کرتا ہے۔

اور محض اختیار سے رضامندی لازم نہیں ہوتی۔ اختیار سے مراد ہے کسی کام کا قصد اور ارادہ، اور 'رضا' کہتے ہیں اس کام کے پسند کرنے کو لہٰذا مذاق میں سودا کرنے والا درحقیقت مجبور کے زمرے میں ہوتا ہے کیونکہ جب کسی سے بالجبر کوئی کام کرایا جائے تو وہ اس کام کو کرتا تو اختیار سے ہے، لیکن اس پر رضامند نہیں ہوتا۔

یاد رہے کہ عقد تلجیۂ (یعنی تحفظ و امانت کے طور پر سودا کرنا) یہ ہے کہ کوئی ایسا معاملہ کیا جائے جس کی (در پردہ) حقیقت کچھ اور ہو اور بظاہر اس سے مختلف ہو۔ صورت اس کی یہ ہے کہ بائع کسی سے کہے کہ میں (مثلاً) اپنا مکان آپ کو بطور تلجیۂ فروخت کرتا ہوں، تاکہ آپ کی حیثیت کے ذریعے اس کی حفاظت کر سکوں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ میں ظلم سے بچنے کے لئے (یعنی اس لئے کہ کوئی ظالم اسے مجھ سے چھین نہ لے) بظاہر آپ کے ہاتھ فروخت کئے دیتا ہوں (اور اطمینان ہونے پر واپس لے لوں گا)۔ اگر فریقین اس بات پر متفق ہو جائیں اور سودا ہو جائے تو یہ بیع فاسد ہوگی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسا جبر جس سے بیع نافذ نہیں ہوتی یہ ہے کہ کسی کو (بیع کے لیے) ناحق مجبور کیا جائے۔ اس کی دو قسمیں ہیں: ایک تو یہ کہ نفس معاملۂ بیع پر مجبور کیا جائے۔ اس کی ایک صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کی تمام مملوکہ اشیاء یا کوئی بھی مملوکہ شے بیچ دینے پر مجبور کرے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی ظالم کسی سے مال کا مطالبہ کرے؛ مال اس کے پاس نہ ہو اور اس کے لئے اسے مجبوراً اپنی مملوکہ شے فروخت کرنا پڑے، تاکہ (مطلوبہ مال) حاصل ہو جائے۔ ایسی صورت ہو تو اسے بیع بالجبر نہ سمجھا جائے گا، بلکہ یہ جبر اس مقصد کے حصول کے لئے جس کے لئے اسے مجبور کیا (یعنی بیچنے کیلئے مجبور نہیں کیا گیا بلکہ حصول مال کے لئے جبر کیا گیا)۔ پہلی صورت میں وہ بیع لازم نہ ہوگی، بائع کو یہ حق ہوگا کہ جس وقت ممکن ہو اپنی فروخت شدہ شئی واپس لے اور جو قیمت لی ہے وہ واپس کر دے، بشرطیکہ وہ تلف نہ ہوئی ہو اور یا تحفظ کی خاطر خواہ کوشش نہ ہونے کے باعث تلف ہوئی ہو۔ ہاں اگر ایسی شہادت موجود ہو کہ خاطر خواہ حفاظت کے باوجود وصول شدہ قیمت تلف ہوگئی ہے، تو اب اس کو واپس کرنا ضروری نہیں ہے، بلکہ وہ اپنا مال قیمت لوٹائے بغیر واپس لے سکتا ہے۔ اور کسی کو اپنی چیز فروخت کرنے کے سبب پر مجبور کرنے کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ وہ بیع لازم ہو جائے گی اور بعض کہتے ہیں کہ نہ ہوگی۔ مسلک مالکیہ میں یہی قول مشہور ہے، تاہم عمل دوسری صورت پر ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس میں فروخت کرنے والے کی اپنی مصلحت کو دخل ہے، کیونکہ اگر بالفرض ایک ظالم نے کچھ مال کسی سے طلب کیا، اور وہ اس کے ادا کرنے پر قادر نہ ہو اور اس کے نتیجہ میں اسے قید ہو جائے، لیکن اگر اس کے پاس کوئی شے جسے بیچ کر وہ مال حاصل کر لے تو قید کی مصیبت سے بچ جائے گا۔ اگر یہ ہو کہ یہ بیع جبر یہ بیع قرار دی جا کر لازم نہ مانی جائے تو کوئی شخص بھی اس مال کے خریدنے کا اقدام نہ کرے گا اور اس طرح قید ہونے والا خسارے میں رہے گا۔ یہی وجہ ہے کہ ائمہ مالکیہ میں سے بیشتر اصحاب کا فتویٰ یہ ہے کہ اس کو مصلحتاً لازم قرار دیا جائے۔ اور اگر اس قول کو تسلیم کیا جائے کہ وہ بیع لازم نہ ہوگی اس لئے بائع اپنی چیز کو واپس لینا چاہے تو جو قیمت اس کی لی ہے بقول معتمد اسے واپس کرنا پڑے گا۔

واضح ہو کہ (ادائے) حق کے لئے کسی کو بیع پر مجبور کیا جائے تو بیع کے نافذ ہو جانے میں کوئی امر مانع نہ ہوگا، بلکہ بعض اوقات یہ امر واجب ہو جاتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ بادشاہ اپنے عہدے داروں میں سے کسی کو اس کی مملوکہ

معاملہ بیع کا تیسرا رکن: ''معقود علیہ''

(یعنی وہ چیز جس کا سودا کیا جائے)

جس چیز کا سودا کیا جائے خواہ وہ نقدی ہو یا کوئی قیمتی شے ہو، اس کے لئے چند شرائط ہیں۔ منجملہ ان کے یہ شرط ہے کہ وہ شے پاک (حلال) ہو، لہٰذا اگر فروخت ہونے والی شے یا اس کی قیمت دونوں میں

شے فروخت کرنے کا حکم دے دے، تاکہ اس نے جو مال لوگوں سے ظلماً حاصل کیا ہے اسے انہیں واپس دیا جائے۔ اس طرح کا حکم جبراً دیا جاسکتا ہے، بجز اس صورت کے جبکہ اس عہدے دار نے جو مال لوگوں سے جبراً (ناجائز) وصول کیا ہے وہ اس کے پاس موجود ہو اور انہیں واپس کردے اور پھر اس ملازم سرکار کے مال کو قرق کرنے کی نوبت ہی نہ آئے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ حاکم شرع مقروض کی مملوکہ شے کو بیع کرنے کا حکم دے، تاکہ قرض خواہوں کا حق ادا کیا جاسکے۔ غرض ادائے حق کے لئے جبراً کسی کو اپنا مال بیچنے پر مجبور کرنا بیع کے روا ہونے میں مانع نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ بیع بالجبر سرے سے منعقد ہی نہیں ہوتی بجز اس صورت کے جب کہ عقد بیع کے نافذ ہونے کا ارادہ ہو اور مجبور کرنے کی نیت نہ ہو۔ ایسی صورت میں اس شخص کو بیع کرنے پر مجبور تصور نہ کیا جائے گا۔

جبر کی دو قسمیں ہیں: ایک تو ناحق جبر کرنا، یہی وہ بیع ہے جو بیع ہوتی ہی نہیں، خواہ کسی کو مال دینے اور قیمت لینے پر مجبور کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو، کیونکہ اگر معاملہ ہی سرے سے منعقد نہ ہو تو خواہ مال باختیار خود دیا جائے یا اپنے اختیار سے قیمت وصول کرلی جائے بہرحال یہ بیع نہ ہوگی، اس لئے کہ معاملہ صحیح طور پر ادا نہ کئے جائیں تو بیع منعقد نہ ہوگی۔

اگر کسی شخص کو ایسا امر پیش آجائے جس کے باعث اپنی چیز بیچنا ہی پڑے، مثلاً کوئی ظالم شخص کسی سے مال کا مطالبہ کررہا ہو اور مال اس کے پاس نہ ہو اور وہ مجبور ہوگیا ہو کہ اپنی کوئی چیز فروخت کرے تو ایسی صورت میں بقول صحیح بیع درست ہوگی، کیونکہ اسے فروخت پر کسی نے مجبور نہیں کیا بلکہ اس صورت حال نے مجبور کیا جس کے باعث اسے فروخت کرنا پڑا۔

واضح ہو جس کو بیع پر مجبور کیا گیا ہو اسے لازم ہے کہ (واپسی مال فروخت شدہ پر) جو قیمت وصول کی ہے اسے واپس کردے۔ بجز اس صورت کے جب کہ بے احتیاطی کے بغیر (یعنی بے احتیاطی کی وجہ سے نہیں بلکہ احتیاط کے باوجود) وہ شے تلف ہوگئی ہو۔ ایسی صورت میں وہ اس کے تاوان کے ذمہ دار نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ ادائے حق کے لئے اگر کسی کو اپنی چیز کے فروخت کرنے پر مجبور کیا جائے، مثلاً حاکم یا کوئی شخص جسے اس کی چیز فروخت کرنے کا اختیار ہو ادائے قرض کے لئے کسی کو اس کی چیز بیچنے پر مجبور کرے تو یہ صورت معاملہ بیع کے منعقد ہونے میں مانع نہ ہوگی، بلکہ ایسی بیع صحیح اور نافذ قرار دی جائے گی۔

مذاق کے طور پر بیع کا معاملہ کرنے کی بابت دو رائیں ہیں؛ لیکن دونوں میں صحیح تر بات یہ ہے کہ لفظ کا اعتبار کرتے ہوئے بیع منعقد ہوجائے گی۔

سے کوئی بھی نجس ہو تو بیع درست نہ ہوگی اور اگر کوئی نجس یا نجاست آلودہ شے[1] فروخت کی گئی جس کا پاک کرنا ممکن نہ ہو تو وہ بیع منعقد نہ ہوگی۔ اسی طرح یہ بھی درست نہیں کہ نجس شے یا نجاست آلودہ شے کو جسے پاک کرنا ممکن نہ ہو قیمت میں دیا جائے۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے کوئی پاک چیز خریدی اور شراب یا سور کو مثلاً اس کی قیمت میں دیا تو بیع منعقد نہ ہوگی۔

ایک شرط یہ ہے کہ وہ شے (جس کا سودا ہوا ہو) شرعاً قابل استعمال ہو۔ لہٰذا ایسے حشرات (کیڑے مکوڑے) کی خرید و فروخت صحیح نہیں ہے جو نفع بخش نہیں ہیں۔

ایک شرط یہ ہے کہ فروخت شدہ چیز فروخت کے وقت بائع کی مملوکہ رہی ہو، لہٰذا ایسی چیز کی فروخت جس کا بیچنے والا مالک نہ ہو درست نہیں ہے۔ البتہ بیع سلم میں ایسا ہو سکتا ہے، کیونکہ بیع سلم میں ایسی شے کی بیع منعقد ہو جاتی ہے جس پر بائع کی ملکیت معاملہ کرنے کے بعد حاصل ہوتی ہے۔

ایک شرط یہ کہ فروخت شدہ شے کا (خریدار کے) حوالہ کرنا بائع کے احاطۂ قدرت میں ہو، لہٰذا غصب کی ہوئی شے کی فروخت نہیں ہوتی کیونکہ جس سے وہ شے غصب کی گئی ہے اگرچہ وہ اس شے کا مالک ہے لیکن اس کا حوالہ کرنا اس کے اختیار میں نہیں ہے۔ البتہ یہ صورت صحیح ہو سکتی ہے کہ خریدار میں قدرت ہو کہ اس (غصب شدہ) چیز کو غاصب سے چھین لے۔ اور غاصب کا ایسی شے بیچنا جس کا وہ مالک نہیں ہے درست نہ ہوگا۔ اس بارے میں مسالک فقہا تفصیل طلب ہیں۔[2]

ایک شرط یہ ہے کہ فروخت شدہ شے اور اس کی قیمت کا (طرفین کو) اچھی طرح علم ہو جس میں نزاع کی صورت نہ پیدا ہو، لہٰذا ایسی چیز کی خرید و فروخت درست نہیں ہے جس کی بابت صاحب معاملہ کو علم

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نجاست آلود تیل کا فروخت کرنا اور کھانے کے سوا کسی اور کام میں لانا جائز ہے جس طرح گوبر وغیرہ کا جو مٹی سے مخلوط ہو بیچنا اور اسے کام میں لانا، یا کھاد کی فروخت اگرچہ وہ قطعاً نجس ہوتی ہے، حلال ہے۔ رہی وہ شے جس کی ممانعت ہے وہ مردار اور اس کی غیر مدبوغ کھال ہے۔ نیز سور اور شراب کی بیع حرام ہے۔

حنفیہ کا کہنا ہے کہ مردار اور شراب یا سور کو بطور قیمت دینا بیع کو باطل نہیں کرتا، لیکن یہ بیع فاسد ہوگی۔ اور 'خریدار' فروخت شدہ اشیاء پر قبضہ پانے کے بعد اس کا مالک ہو جاتا ہے اور خریدار پر لازم ہو جاتا ہے کہ اس کی قیمت ادا کرے، جیسا کہ آگے بتایا گیا ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ چھینی ہوئی شے کا سودا کرنا درست نہیں ہے بجز اس صورت کے جب کہ اسے مالک اصلی خود فروخت کرے اور اس امر پر قادر ہو کہ غاصب سے وہ چیز واپس لے سکے۔ لیکن اگر یہ صورت ہو کہ غاصب ایسا شخص ہو جسے

نہ ہو اور بعد میں جھگڑا پیدا ہو۔ مثلاً خریدار سے کسی نے کہا کہ میرے مملوکہ کہ ریوڑ میں سے کوئی سی بکری تم لے سکتے ہو، یا یہ چیز لے لو، اس کی جو قیمت ہو وہ دے دینا۔ یا یہ مال خرید لو اور اس کی قیمت وہی دے دینا جو فلاں شخص بتائے۔ ان تمام صورتوں میں بیع منعقد نہ ہوگی۔ اس کی بابت مسالک مختلفہ کی تفصیل خیار روایت (یعنی تابع منظوری سودا کرنے) کے بیان میں آئے گی۔

ایک اور شرط یہ ہے کہ فروخت کسی خاص عرصہ کی شرط پر نہ ہو، مثلاً کوئی خریدار کو کہے کہ میں یہ اونٹ تمہارے ہاتھ سال بھر کے لئے فروخت کرتا ہوں۔ اس کی اور صورتیں بھی ہیں جن کی تفصیل بموجب

حاکم کے حکم کے آگے جھکنا پڑے گا، لیکن کسی کے لئے یہ ممکن نہ ہو کہ جو شے اس کے ہاتھ میں ہے اس سے واپس لے سکے اور یا وہ ایسا شخص ہو کہ (حکم حاکم) سے مجبور ہو، لیکن اس کے خلاف شہادت ہونے کے باوجود وہ انکاری ہو ایسی صورت میں مالک اس شے کا معاملہ کرے تو بیع نہ ہوگی، کیونکہ متنازعہ فیہ اشیاء کا معاملہ ممنوع ہے۔ ہاں اگر مالک مغصوبہ شے کو خود ہی غاصب کے ہاتھ فروخت کردے درآنحالیکہ غاصب اسے مالک کو واپس دینے کے لئے تیار ہو تو بیع ہو جائے گی۔ لیکن اگر غاصب نے واپس نہ کرنے کی ہی ٹھان رکھی ہو تو اس کے حق میں بیع واقع نہ ہوگی۔ اور اس حال میں بھی صحیح ہو جائے گی جب کہ مالک یہ نہ جان سکا ہو کہ غاصب اسے واپس کرنے کے لئے تیار ہے یا نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ غصب شدہ شے کی فروخت مطلقاً ہوتی ہی نہیں؛ خواہ غاصب کے ہاتھ بیچی جائے یا کسی اور کے ہاتھ، اور خواہ اسے مالک فروخت کرے یا کوئی اور ہاں اگر فروخت شدہ شے خریدار کو دینے پر قادر ہو (تو بیع ہو جائے گی)

حنفیہ کہتے ہیں کہ غصب شدہ مال کی خرید وفروخت نہیں ہوسکتی بجز اس صورت کے جب کہ غاصب فروخت کرے اور مالک اس کی ذمہ داری لے یا خود مالک اسے فروخت کرے اور غاصب اس بیع کو تسلیم کرے۔ اگر غاصب انکاری ہو اور مالک کے پاس (اس مال کے غصب شدہ ہونے کی) شہادت ہو اور تب وہ فروخت کردے تو بیع ہو جائے گی اور مشتری اسے لے سکے گا۔ لیکن اگر ایسی شہادت نہ ہو اور وہ فروخت شدہ شے خریدار کو دینے سے پہلے تلف ہو جائے تو معاملہ بیع ٹوٹ جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ غصب شدہ مال کی بیع درست نہیں ہے، کیونکہ فروخت کنندہ اگر خود مالک ہو تو اس کے بس میں نہیں ہے کہ اسے خریدار کے حوالے کر سکے۔ اور اگر غاصب فروخت کرے تب بھی بیع درست نہ ہوگی، کیونکہ غاصب اس شے کا مالک ہی نہیں ہے۔ ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ مالک خود اس چیز کو غاصب کے ہاتھ فروخت کردے، کیونکہ اس صورت میں فروخت شدہ شے کے حوالے کرنے کی راہ میں جو رکاوٹ تھی، یعنی مشتری کے حوالہ نہ کرسکنا وہ جاتی رہی (جس شے کو حوالہ کرنا تھا وہ پہلے ہی خریدار کے پاس ہے)۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ جب کہ غصب شدہ شے کو ایسا شخص فروخت کرے جو غاصب سے چھین کر خریدار کے حوالے کرسکتا ہو، کیونکہ اس شخص کو اس شے پر قبضہ حاصل کرنا ممکن ہے (گویا اس کا قبضہ ہے)۔ اگر معاملہ بیع ہو جانے کے بعد غصب شدہ شے کو حاصل کرنے سے عاجز رہے تو اسی معاملۂ بیع کو فسخ کرنے

مسالک مختلفہ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

کا اختیار ہے۔ اگر کسی نے یہ گمان کرتے ہوئے کہ مال مغصوبہ کو خرید لیا تو وہ غاصب سے لے سکے گا اور بعد میں معلوم ہوا کہ ایسا نہ کر سکے گا تب بھی بیع ہو جائے گی۔

ا۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ بیع کے منعقد ہونے کی بائیس شرطیں ہیں: منجملہ ان کے تیرہ شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق الفاظ بیع سے ہے۔ چار شرطیں صاحب معاملہ سے تعلق رکھتی ہیں اور پانچ شرطوں کا تعلق اس شے سے ہے، جس کی خرید وفروخت ہوئی۔

الفاظ بیع کے درست ہونے کی شرائط حسب ذیل ہیں:

ا۔ خطاب: بایں طور کہ فریقین ایک دوسرے سے (براہ راست) مخاطب ہوں' لہذا اگر کسی شخص نے کہا کہ میں نے یہ چیز زید کو بیچ دی تو یہ معاملہ درست نہ ہوگا۔

۲۔ یہ کہ مخاطب کی پوری ہستی کو خطاب ہو، مثلاً یوں کہنا چاہیے کہ میں نے یہ چیز آپ کو بیچ دی ہے۔ (اس کی بجائے) اگر یوں کہا کہ میں نے یہ چیز آپ کے ہاتھ بیچ دی تو درست نہ ہوگا۔

۳۔ یہ کہ معاملہ کی بات شروع کرنے والا جب معاملہ کی بات کرے تو قیمت اور سودے کی چیز کا ذکر کردے، مثلاً یوں کہے کہ میں نے یہ مال اتنے میں تمہیں بیچا، یا مثلاً خریدار، یوں کہے کہ میں یہ چیز اتنے میں آپ سے خریدتا ہوں۔

۴۔ یہ کہ صاحب معاملہ جو کچھ کہہ رہا ہو اس کا مطلب جانتا ہو، لہذا اگر کسی کی زبان سے غیر ارادی طور پر میں بیچتا ہوں یا میں مول لیتا ہوں کے الفاظ نکل گئے اور اس خرید وفروخت کا مطلب یعنی مالک ہونا اور مالک بنانا' یعنی قبضہ لینا اور قبضہ دینا' پیش نظر نہ ہو تو یہ معاملہ درست نہ ہوگا۔

۵۔ یہ کہ الفاظ ایجاب وقبول (یعنی لین دین کی بات) کے درمیان کوئی اور امر حائل نہ ہو جائے۔

۶۔ یہ کہ لین دین کی گفتگو کے درمیان کسی کی طرف سے خاموشی نہ ہو جس سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ یہ سودا قبول نہیں ہے۔

۷۔ یہ کہ جو بات پہلے کسی فریق نے کہی ہے اس بات کو فریق ثانی کے بولنے سے پہلے بدلا نہ جائے۔ مطلب یہ ہے کہ مثلاً ایجاب کرنے والا (جو سودا بیچ رہا ہے) دوسرے کے قبول کرنے سے پہلے اپنی بات کو نہ بدل دے چنانچہ اگر یوں کہا ہے کہ میں فلاں چیز پانچ میں تمہیں بیچتا ہوں اور ہنوز دوسرا کچھ کہنے نہ پایا تھا کہ اس نے کہہ دیا کہ میں پانچ میں نہیں دس میں دے رہا ہوں تو یہ بیع نہ ہوگی۔

۸۔ یہ کہ معاملۂ لین دین کی بات ایسی ہو کہ فریقین اور قریب کے لوگ اس کو سن سکیں۔ اگر پاس والے نہ سن سکیں گو صاحب معاملہ سن لے تو یہ کافی نہ ہوگا۔

۹۔ یہ کہ ایجاب وقبول دونوں کے مفہوم میں ہم آہنگی ہو، چنانچہ اگر کسی نے کہا کہ میں فلاں شے ایک ہزار فلاں شکستہ اشیاء کے عوض بیچ رہا ہوں اور فریق ثانی نے ایک ہزار سالم اشیاء کے عوض لینا قبول کر لیا یا اس کے برعکس ہوا تو بیع

درست نہ ہوگی۔

۱۰۔ یہ کہ اس لین دین کو کسی ایسی شے پر نہ لٹکا رکھا جائے جس کا تعلق اصل معاملہ سے نہ ہو، مثلاً یوں کہا جائے کہ اگر فلاں شخص کی رائے ہو تو میں یہ گھر آپ کو بیچ دیتا ہوں، یا یوں کہا کہ انشاء اللہ (اگر اللہ چاہے تو)۔ یہ خلاف اس صورت کے جب کہ کہے "بشرطیکہ آپ پسند کریں" کیونکہ یہ شرط ایسی نہیں ہے جو شرائط عقد بیع متذکرہ سابقہ کے منافع ہو۔

۱۱۔ یہ کہ معاملۂ بیع میں کسی خاص عرصہ کی قید نہ لگائی جائے، مثلاً یہ کہ میں یہ اونٹ ایک ماہ کے لئے آپ کو فروخت کرتا ہوں۔ ایسا کرنا درست نہیں ہے۔

۱۲۔ یہ کہ قبولیت اس کی جانب سے ہونی چاہیے جس کو معاملہ کی بات میں مخاطب کیا گیا ہو، چنانچہ اگر کسی سے کہا گیا کہ میں نے یہ مال آپ کو فروخت کیا اور اس کے جواب میں (اس شخص نے نہیں بلکہ) اس کے وکیل نے قبول کر لیا تو بیع درست نہ ہوگی۔

۱۳۔ یہ کہ صاحب معاملہ میں سودے پر اتفاق ہونے تک ایجاب وقبول کی صلاحیت موجود ہو، لہذا اگر کسی نے کہا کہ میں یہ شے آپ کے ہاتھ فروخت کرتا ہوں اور فریق ثانی نے ہنوز قبول نہ کیا تھا کہ بائع فاتر العقل ہو گیا تو معاملۂ عقد بھی باطل ہو جائے گا۔

صاحب معاملہ کی شرطیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ یہ کہ اس کو تصرف مطلق (کا حق) حاصل ہو؛ لہذا بچے، مجنون اور ایسے شخص کا جسے نادانی کے باعث ذمہ داری کے قابل نہ سمجھا گیا ہو، معاملہ کرنا درست نہیں ہے۔

۲۔ صاحب معاملہ کو بیع پر مجبور نہ کیا گیا ہو۔ پس زبردستی بیع کرائی جائے تو درست نہ ہوگی۔

۳۔ یہ کہ وہ شخص جو کسی کے لیے قرآن شریف وغیرہ خریدے وہ مسلمان ہو۔

۴۔ یہ کہ وہ شخص اسلام کے خلاف برسر جنگ (دشمن اسلام) نہ ہو۔ یہ شرط اس کے لیے ہے جو جنگی سامان خریدنا چاہتا ہو۔

معقود علیہ (جس چیز پر سودا ہو رہا ہو اس کے صحیح ہونے) کی شرطیں یہ ہیں:

۱۔ یہ کہ "وہ چیز پاک ہو" لہذا نجس اشیاء کا سودا درست نہیں ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

۲۔ یہ کہ وہ شئی شرعاً سودمند ہو۔ لہذا ایسے کیڑوں، مکوڑوں کا سودا جس سے شرعاً کوئی نفع نہیں ہے درست نہ ہوگا۔

۳۔ یہ کہ صاحب معاملہ کو یہ اختیار حاصل ہو کہ معاملہ کی شئی فریق ثانی کے حوالہ کر سکے؛ لہذا اڑتے ہوئے پرندے کا یا پانی کے اندر مچھلی کا سودا کرنا درست نہیں ہے۔ اسی طرح غصب شدہ شئی کا سودا درست نہیں ہے۔

۴۔ یہ کہ صاحب معاملہ کو اس شئی پر تسلط ہو؛ لہذا فضولی (بے تعلق شخص) کا معاملہ بیع کرنا درست نہیں ہے۔

۵۔ یہ کہ فریقین کو معقود علیہ کی حقیقت، مقدار اور خصوصیات معلوم ہوں؛ ان تمام امور کی مزید تفصیل آگے آئے گی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ شرائط بیع کی چار قسمیں ہیں:

اول شرائط انعقاد: کہ معاملہ خرید وفروخت ہوتا ہی نہیں جب تک کہ یہ شرطیں پوری نہ ہوں۔

دوم شرائط نفاذ: کہ خرید وفروخت پر عمل درآمد نہیں ہوسکتا جب تک یہ شرطیں نہ پائی جائیں۔

سوم شرائط صحت: کہ ان کے بغیر خرید وفروخت کا معاملہ ٹھیک نہ ہوگا۔

چہارم شرائط لزوم: کہ لین دین لازم نہیں ہوتا جب تک کہ یہ شرطیں موجود نہ ہوں۔

شرائط انعقاد کی پانچ قسمیں ہیں:

پہلی قسم کا تعلق معاملہ کرنے والوں، یعنی خریدنے اور بیچنے والے سے ہے؛ اس کے لیے تین باتیں چاہئیں:

ایک تو یہ کہ اہل معاملہ صاحب شعور ہوں۔ فاتر العقل (مجنون) کی خرید وفروخت درست نہیں۔ ہاں ایسا بے شعور انسان جو بیچنے کا مطلب جانتا ہو اور یہ سمجھتا ہو کہ بیع دینے کا کیا نتیجہ ہوتا ہے اس کی خرید وفروخت درست تسلیم کی جائے گی۔

دوسری بات یہ ہے کہ فریقین معاملہ صاحب تمیز ہوں۔ یعنی ایسا بچہ جسے خرید وفروخت کی تمیز ہی نہیں اس کی خرید وفروخت کو نہیں مانا جائے گا۔ البتہ اگر وہ بچہ خرید وفروخت کا مطلب جانتا ہے اور سمجھتا ہے کہ خرید وفروخت کا کیا نتیجہ ہوتا ہے تو اس کی خرید وفروخت مان لی جائے گی تاہم اس کا کیا ہوا معاملہ اس کے سرپرست یا وصی کی اجازت یا بالغ ہونے کے بعد خود اس کی رضامندی پر موقوف رہے گا۔

تیسری بات یہ ہے کہ متعدد اصحاب ہوں تو صرف ایک کے معاملہ کرنے سے سودا نہ ہوگا، بلکہ لازم ہوگا کہ اگر ایک نے ایجاب کیا ہے تو دوسرا شخص تسلیم کرے۔ ہاں اگر کوئی باپ اپنے کمسن بچے کیلیے کچھ خریدنا یا اس کی طرف سے بیچنا چاہے تو وہ اکیلا ہی خرید بھی سکتا ہے اور فروخت بھی کرسکتا ہے۔ یہی اختیار وصی جس کو کوئی شخص وصیت کرکے مرا ہو یا قاضی (حاکم) کو بھی حاصل ہے۔ اس میں یہ شرط ہے کہ وصی جو سودا کررہا ہے اس میں نمایاں طور پر بچے کا فائدہ ہو۔ اسی طرح ایک فرستادہ کو جسے خریدار اور فروخت کنندہ نے اسی مقصد کے لیے بھیجا ہو بطور خود ہی سودا کرلینے کا اختیار ہے۔ دوسری قسم کا تعلق نفس معاملہ لین دین سے ہے۔

کسی معاملہ کے درست ہونے کی صرف ایک شرط ہے کہ فریقین کی پیشکش تسلیم کے مطابق ہو، بایں طور کہ خریدار وہ تمام باتیں تسلیم کرلے جو فروخت کنندہ نے پیش کیں، لہٰذا اگر فروخت کنندہ نے کہا کہ میں یہ گھر سو مصری پونڈ میں دیتا ہوں تو یہ پیش کش اسی صورت میں پختہ ہوگی جب کہ خریدار یہ کہہ دے کہ میں اسی قیمت میں خریدنا قبول کرتا ہوں۔ لیکن اگر اس نے مثلاً یہ کہہ دیا کہ میں تو پچانوے پونڈ میں لیتا ہوں تو یہ سودا ابھی ہنوز نہیں ہوا۔

تیسری قسم کا تعلق مال (فروخت ہونے والی شے) سے ہے۔ اس کی پانچ شرطیں ہیں:

اول یہ ہے کہ وہ مال موجود (حاضر) ہو، لہٰذا شی موجود نہیں ہے، یا موجود نہ ہونے کے برابر ہے، اس کا سودا نہیں مانا جائے گا، جیسے (کسی جانور کے) پیٹ کے بچہ کا سودا کرنا۔ دوسرے یہ کہ وہ چیز ایسی ہو جس کا مالک ہونا ممکن ہو، لہٰذا کھلی (گھاس جس کا کوئی مالک نہیں) کی فروخت نہیں ہوسکتی؛ اگرچہ وہ کسی شخص کی مقبوضہ زمین میں واقع ہو۔ تیسرے یہ

کہ فروخت کنندہ اس مال کا مالک ہو۔ یہ قید مالک مال کے لیے یا اس کے مؤکل وغیرہ کے لیے ہے۔ اس کی تفصیل آگے آئے گی۔ پس کوئی شخص اس مال کا سودا نہیں کر سکتا جس کا وہ سردست مالک نہیں ہے، گو فروخت کرنے کے بعد اس کو مالک تصور کیا جا سکے۔ البتہ بیع سلم (وعدے کے سودے) کی صورت میں ایسا ہو سکتا ہے۔ اس میں ایسے مال کا سودا کیا جاتا ہے جس کا مالک کوئی شخص معاملہ طے کر لینے کے بعد ہوتا ہے۔ اسی طرح غصب کیے ہوئے ہوئے مال کا بھی سودا ہو سکتا ہے، بشرطیکہ غصب کرنے والے نے جس مال کو فروخت کیا ہے، اس مال کا اصل مالک بعد میں اس کا ضامن ہو جائے (یعنی اصل مالک کہہ دے کہ میں نے یہ سودا منظور کر لیا، قیمت دے کر وہ مال لے سکتے ہو)۔

چوتھے یہ کہ وہ مال ایسا ہو جس کی شرعاً کچھ قدر و قیمت ہو۔ لہٰذا شراب وغیرہ جیسی تمام اشیا کا سودا جس کا استعمال شرعاً ممنوع ہے، درست نہیں ہے۔ اسی طرح ایسی شے کا سودا بھی نہیں ہو سکتا جو بے حقیقت سی ہو، جیسے گندم کا ایک دانہ کہ اس کی خرید و فروخت نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہے۔

پانچویں یہ کہ فروخت کنندہ اس مال کو فوراً یا قریبی فرصت میں خریدار کے حوالے کر سکتا ہو۔

تیسری قسم کا تعلق اشیاء معاملہ (یعنی مال اور قیمت) سے ہے۔ ان اشیاء میں ہر ایک کے لیے شرط یہ ہے کہ دونوں قائم (متعیز) ہوں۔ اگر دونوں میں سے کوئی بھی متعین نہ ہو تو معاملہ قابل تسلیم نہ ہوگا۔

چوتھی قسم کا تعلق لین دین کے الفاظ کو زبان سے ادا کرنے سے ہے۔ معاملۂ خرید و فروخت درست جب ہی ہوگا کہ الفاظ ایجاب و قبول فریقین سن سکیں۔ اب اگر معاملہ کسی جگہ ہوا اور لوگوں نے فریقین میں سے ایک کے الفاظ کو سنا، لیکن بعد میں اس نے انکار کیا اور کہا کہ میرے کان بہرے ہیں تو حاکم شرع اس معاملے کو تسلیم نہیں کرے گا۔

پانچویں قسم کا تعلق اس جگہ سے ہے جس جگہ پر سودا کیا جائے۔ اس کے لیے شرط یہ ہے کہ پیش کش اور منظوری (ایجاب و قبول) ایک ہی جگہ پر واقع ہوں۔ اگر جگہوں میں اختلاف ہو گیا تو معاملہ درست نہ ہوگا۔ جگہ سے مراد وہ مقام ہے جہاں پر سودا ہوا ہے۔ (یہ شرط بہر حال ملحوظ رہنی چاہیے) اگرچہ فریقین ایک دوسرے سے واقف ہوں یا حالت سفر میں ہوں۔

معاملۂ خرید و فروخت کے منعقد ہونے کی ان تمام شرائط کی تعداد بارہ ☆ ہے جن میں سے تین کا تعلق فریقین معاملہ (خریدنے اور بیچنے والے) سے ہے۔ ایک کا تعلق نفس معاملہ سے، پانچ کا تعلق مال فروخت سے، ایک کا الفاظ معاملہ (لین دین) سے اور ایک شرط کا تعلق اس جگہ سے ہے جہاں لین دین کا معاملہ ہوا ہو۔

معاملہ کے نافذ ہونے (یعنی عمل درآمد میں آنے) کی دو باتیں ہیں: ایک تو یہ کہ فروخت کنندہ اس مال کا مالک ہو یا اسے مالک کی ولایت (سرپرستی) حاصل ہو، لہٰذا اگر کوئی شخص ایسی شے کا سودا کرے جس کا وہ مالک نہیں ہے تو یہ ایسا ہی ہے جیسے معاملہ ہوا ہی نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس مال (کے تصرف میں) فروخت کنندہ کے علاوہ کسی اور کا حق نہ ہو، لہٰذا رہن رکھی ہوئی چیز یا کرایے پر لی ہوئی شے کا سودا نافذ العمل نہ ہوگا، کیونکہ ایسی شے اگرچہ کسی کے قبضہ میں ہے لیکن اس پر دوسرے شخص کا

☆ یہ تعداد شمار میں صرف گیارہ ہوتی ہے۔ غالباً مؤلف علام کو تسامح ہوا۔

حق ہے، لہٰذا وہ سودا تسلیم نہ کیا جائے گا۔

معاملہ (خرید و فروخت) کے صحیح ہونے کی شرطیں دو طرح کی ہیں: شرط عام اور شرط خاص۔ شرط عام کا تعلق معاملہ بیع کی تمام صورتوں سے ہے اور شرط خاص کا تعلق بعض صورتوں سے ہے اور بعض سے نہیں ہے۔

شرط عام میں اول تو وہ تمام شرائط ہیں جن پر بیع کے منعقد ہونے کا انحصار ہے۔ ان کا ذکر اوپر کیا گیا ہے۔ یہ اس لیے کہ ہر ایسا معاملہ جو منعقد نہ ہو وہ صحیح بھی نہیں ہوتا، اور نہ اسے پلٹا جا سکتا ہے، لہٰذا معاملہ فاسد میں اگر (اشیاء کا) لین دین ہو جائے تو وہ معاملہ منعقد ہو جاتا ہے۔ ان شرطوں پر چند اور شرطوں کا اضافہ کیا گیا ہے۔ منجملہ ان کے یہ ہے کہ معاملہ (خرید وفروخت) کسی خاص عرصہ کے لیے نہ ہونا چاہیے۔ اگر عرصہ کی قید لگا دی گئی تو معاملہ درست نہ ہوگا۔ اور یہ کہ مال اور قیمت (کی تفصیل فریقین کو اچھی طرح معلوم ہو، تاکہ جھگڑا نہ پیدا ہو۔ پس اگر ایسی چیز کا سودا کیا جس کی بابت کچھ علم نہ تھا اور بعد میں نزاع پیدا ہوا تو اس معاملہ کو درست نہ سمجھا جائے گا۔ مثلاً بھیڑ بکریوں کے ریوڑ میں سے کسی بھی ایک راس کا (بلا تعیین) سودا کیا گیا یا کسی شے کا سودا قیمت طے کیے بغیر کر لیا گیا۔ اسی طرح ایک شرط یہ ہے کہ سودا کرنے میں کوئی فائدہ پیش نظر ہو، چنانچہ مثلاً (ایک سکہ) درہم کا لین دین دوسرے سکے کے ساتھ، جو ہر لحاظ سے اس جیسا ہے، صحیح نہیں ہے، جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔ معاملہ کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس سودے میں کوئی ایسی شرط نہ بڑھائی جائے جو معاملہ کو فاسد کر دے، مثلاً اونٹنی کا سودا کرتے وقت اس کے گیا بھن ہونے کی قید (صحت بیع میں مخل ہے)۔

صحت معاملہ کی شرائط خاص میں سے ایک یہ ہے کہ فریقین جدا ہونے سے پہلے پہلے مال اور قیمت سنبھال لیں۔ ایک اور شرط یہ ہے کہ اگر معاملہ بطور مرابحہ (یعنی اصل قیمت پر متعین منافع پر) ہوا یا بطور تولیت (سپردگی کے طور پر) یا بطور وضعیت (یعنی اصل قیمت سے کم پر) سودا ہوا تو چاہیے کہ اس مال کی پہلی قیمت معلوم ہو۔ معاملہ کے لازم (قطعی) ہو جانے کی شرط یہ ہے کہ سودے میں پسند کی شرط نہ ہو اگر کوئی سودا بشرط پسندیدگی کیا گیا ہے تو وہ سودا لازمی طور پر قابل عمل درآمد متصور نہ ہوگا (یعنی تاوقتیکہ پسند کا فیصلہ نہ ہو جائے)

مالکیہ کہتے ہیں کہ معاملۂ بیع (خرید وفروخت) کی شرطوں میں کچھ تو وہ ہیں جن کا تعلق الفاظ معاملہ سے ہے، اور کچھ کا فریقین معاملہ سے اور کچھ ایسی ہیں جن کا تعلق مال اور اس کی قیمت سے ہے۔

الفاظ معاملہ کے صحیح ہونے کے لیے دو باتیں ہیں: اول یہ کہ لین دین کی بات ایک ہی جگہ پر ہو، لہٰذا اگر کسی نے کہا کہ میں نے یہ گھر آپ کے ہاتھ اتنے میں فروخت کیا اور فریق ثانی اس کا جواب نہ دینے پایا تھا کہ فریقین جدا ہو گئے تو اب فروخت کنندہ پر لازم نہیں ہے کہ وہ خریدار کی بات مان ہی لے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ایجاب وقبول کے درمیان کوئی امر ایسا حائل نہ ہو جس سے بالعموم اس معاملہ سے روگردانی ظاہر ہوتی ہو۔ پس اگر ایسا کوئی امر، جس سے عام طور پر معاملہ سے انحراف سمجھا جاتا ہو، درمیان میں حائل ہو جائے تو وہ معاملہ نافذ العمل نہ ہوگا، اگرچہ فریقین جدا نہ ہوئے ہوں۔

واضح ہو کہ جب یہ دونوں باتیں پوری ہو جائیں تو (مالکیہ کے نزدیک) فروخت کنندہ کو معاملہ سے پلٹ جانے کا

حق نہیں رہتا، درآنحالیکہ وہ خریدار کے قبول کرنے سے پہلے یہ کہہ چکا ہے کہ میں نے آپ کے ہاتھ فروخت کیا۔

وہ شرطیں جن کا تعلق فریقین معاملہ سے ہے ان کی دو قسمیں ہیں:

معاملہ کے منعقد ہو جانے کی شرط اور اس کے لازم ہو جانے کی شرطیں: معاملہ کے منعقد ہونے کی صرف ایک شرط ہے کہ بائع ہو یا خریدار وہ دونوں صاحب عقل و تمیز ہوں، لہٰذا ایسا معاملہ منعقد نہ ہوگا جب کہ اہل معاملہ ایسا بچہ ہو جسے تمیز نہیں ہے یا وہ جنون زدہ ہو یا حالت بے ہوشی میں ہو، یا پھر اس کو ایسا نشہ ہو جس میں اشیاء کا امتیاز نہ کر سکے۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ وہ نشہ آور شے حلال ہو یا حرام ہو۔

معاملہ بیع کے لازم ہو جانے کے چار شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ اہل معاملہ مکلّف ہوں (جن پر احکام شریعت عائد ہوتے ہیں)، لہٰذا بچہ (نابالغ) جو صاحب شعور نہ ہو، اگر سودا کرے وہ لازم نہیں ہو جاتا، خواہ وہ صحیح طور پر کیا گیا ہو۔ ہاں اگر اس بچے کو کسی مکلّف شخص نے وکیل بنا دیا ہو تو وہ معاملہ لازم ہو جائے گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ معاملہ کرنے والا ایسا شخص نہ ہو جسے بے عقلی وغیرہ کے باعث غیر ذمہ دار قرار دیا گیا ہو۔ ہاں صاحب تمیز نابالغ ہو یا غیر ذمہ دار شخص کسی کا وکیل ہو تو اس کا کیا ہوا معاملہ لازم ہو جائے گا، جیسا کہ اوپر بتایا گیا ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ معاملہ کرنے والے سے جبراً سودا نہ کرایا گیا ہو۔ جبری معاملہ کو لازم قرار نہیں دیا جاتا۔ اس کی تفصیل اوپر آچکی ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ صاحب معاملہ خود مالک ہو یا مالک کا وکیل ہو۔ بے تعلق شخص کا کوئی معاملہ کرنا درست نہیں ہے۔

مال جس کا سودہ ہو رہا ہے اس کے صحیح ہونے کی پانچ شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ مال طاہر ہو، لہٰذا نجس شے یا نجس آلودہ شے جسے پاک نہ کیا جا سکتا ہو کی خرید فروخت درست نہیں ہے۔

دوسری یہ کہ اس معاملہ سے شرعاً فائدہ متصور ہو، لہٰذا آلات لہو (یعنی کھیل تماشے کے سامان) کا خریدنا بیچنا صحیح نہیں ہے۔

تیسری یہ کہ وہ شے ایسی ہو جس کی خرید و فروخت ممنوع نہ ہو، لہٰذا شکاری کتوں کی خرید و فروخت درست نہیں ہے۔

چوتھی یہ کہ معاملہ کرنے والے کے لیے ممکن ہو کہ وہ مال خریدار کے حوالے کر سکے۔ لہٰذا ہوا میں اڑتے ہوئے پرندے کا یا کھلے میدان کے وحشی جانور کا سودا کرنا درست نہیں ہے۔

پانچویں یہ کہ مال اور قیمت کی بابت اہل معاملہ کو پورا علم ہو، لہٰذا نامعلوم شے کا جس کی حقیقت یا اس کی صفات کا علم نہ ہو سودا کرنا صحیح نہیں ہے۔ بدیں تفصیل معاملہ کی تمام شرائط کی تعداد بارہ ہوتی ہے۔

تفصیل بالا سے واضح ہوگا کہ وہی معاملہ لازم قرار پائے گا جو صحیح ہو، لیکن ہر وہ معاملہ جو صحیح ہو اس کا لازم ہو جانا

ضروری نہیں ہے جیسا کہ بچے (نابالغ) کا کیا ہوا سودا اگر چہ صحیح ہو لازم نہیں ہے۔ یاد رہے کہ ہر وہ سودا جو صحیح (طریقہ سے) انجام پائے وہ ہو جاتا ہے اور وہی سودا مانا جاتا ہے جو صحیح (طریقہ سے) انجام پائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ معاملۂ خرید و فروخت کے لیے چند شرطیں ہیں جن میں سے بعض کا تعلق الفاظ معاملہ سے بعض کا اہل معاملہ سے، اور بعض کا اس چیز سے ہے جس کا سودا کیا جائے۔

الفاظ بیع کے صحیح ہونے کی دو شرطیں ہیں: ایک تو یہ کہ سودے کا قبول کرنا اسی جگہ پر ہو جائے۔ چنانچہ اگر فروخت کنندہ نے کہا کہ میں آپ کے ہاتھ بیچتا ہوں اور فریق ثانی قبول کرنے سے پہلے اس جگہ سے ہٹ گیا تو یہ معاملہ طے شدہ نہیں سمجھا جائے گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ ایجاب و قبول (یعنی الفاظ خرید و فروخت) کے درمیان کوئی ایسی بات حائل نہ ہوئی ہو جسے بالعموم معاملہ کا فسخ کرنا سمجھا جاتا ہے۔

فریقین معاملہ یعنی فروخت کنندہ اور خریدار دونوں کے لیے یہ شرط ہے کہ ہر ایک کو (معاملہ کرنے) کا اختیار ہو (یعنی رضامندی سے معاملہ کیا گیا ہو) جبراً معاملہ کرنے سے معاملہ نہ ہوگا جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔

ایک اور شرط یہ ہے کہ فریقین معاملہ بالغ اور سمجھ دار ہوں لہٰذا فاتر العقل لڑکے یا ناسمجھ آدمی معاملہ کرے تو وہ درست نہ ہوگا، ہاں اگر کوئی نابالغ یا کم فہم انسان ایسا ہے جسے خرید و فروخت کرنے کی تمیز ہو تو بموجب تفصیل سابقہ معاملہ ہو جائے گا۔

اشیاء معاملہ (یا تبادلہ) یعنی مال اور قیمت کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ ان کے لین دین میں فائدہ ہو اور یا ان کا لین دین روا ہو (لیکن) یہ روا ہونا مجبوری سے نہ ہو (کیونکہ مجبوری کے وقت تو ناروا اشیا کا سودا بھی روا ہوتا ہے) پس بے کار اشیاء کا سودا درست نہیں ہے، جیسے کیڑے مکوڑوں کی خرید و فروخت۔ یا وہ شے ایسی ہو جس سے مستفید ہونا حرام ہے جیسے شراب یا وہ ایسی شے ہو جس کو صرف ضرورت کے وقت روا رکھا جائے جیسے کتا یا مجبوراً اس شے کو روا رکھا جا سکتا ہو جیسے ناگزیر حالات میں مردار شے (کا سودا)۔

اشیاء معاملہ کے بارے میں ایک شرط یہ ہے کہ فروخت کنندہ معاملہ کرنے کے وقت اس شے کا پورے طور پر مالک ہو جس کا سودا کرنا چاہتا ہے، نیز وہ اس قابل ہو کہ (معاملہ طے پاتے ہی) اسے خریدار کے حوالہ کر سکے، لہٰذا بھاگے ہوئے اونٹ، یا شہد کی مکھیوں (کے چھتہ) کا سودا نہیں ہو سکتا، اور نہ ہوا میں اڑتے ہوئے پرندے کا سودا ہو سکتا ہے، خواہ وہ پرندہ ایسا ہو جو واپس آ جائے یا ایسا نہ ہو۔ اور اسی طرح تالاب کی مچھلیوں کا سودا نہیں ہو سکتا۔ البتہ اگر ایسا حوض ہے جس کے شفاف پانی سے مچھلی دکھائی دیتی ہو اور وہ حوض نہر سے متصل نہ ہو اور اس میں سے مچھلی کا نکالنا ممکن ہو (تو اس کا سودا درست ہے)۔

واضح ہو کہ ہر وہ شے جو اس قاعدہ کی رو سے فروخت نہیں کی جا سکتی اسے قیمت کے طور پر بھی استعمال نہیں کیا جا سکتا۔

خیار کا (یعنی تسلیم اور انکار کا حق رکھ کر) معاملہ کرنے کے مسائل

معاملہ خرید و فروخت میں ''خیار'' کے معنے یہ ہیں کہ (اہل معاملہ کو) دو باتوں میں سے جو بہتر ہو اس کا اختیار باقی رہے۔ دونوں باتوں کا مطلب معاملہ کو رد کر دینا یا باقی رکھنا ہے، یعنی صاحب معاملہ کو اختیار ہے کہ جو بیع (بطریق خیار) ہوئی ہے اسے باقی رکھے یا رد کر دے۔

بیع کے معاملہ میں اصل بات تو یہی ہے کہ جب اس کی شرائط پوری ہو جائیں تو وہ سودا اٹل ہو جاتا ہے تاہم خیار کی صورت میں اس اصول سے انحراف کیا گیا ہے جو اہل معاملہ کے حق میں ایک مفید امر ہے۔ شارع علیہ السلام کا خیار کے طریقہ کو روا قرار دینے میں بڑی حکمت ہے۔ اس سے لوگوں میں کامل طور پر روا داری پیدا ہوتی ہے اور کینہ و تلخی کے اسباب دور ہو جاتے ہیں کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کسی شے کو ایسی حالت میں خریدتا یا بیچتا ہے کہ اگر وہ حالت نہ رہے تو اپنی اس خرید و فروخت پر نادم ہو۔ اس ندامت (پچھتاوے) کے ساتھ غصہ، کینہ، تلخی اور پھر باہمی دشمنی اور جھگڑوں کی برائیاں اور خرابیاں پیش آ جاتی ہیں، حالانکہ ہمارا مذہب ایسی باتوں سے مانع اور سخت مخالفت ہے۔ اسی لیے صاحب شریعت نے اہل معاملہ کو (شرط خیار کے قاعدے سے) اس بارے میں موقع دیا ہے کہ وہ اس دوران مال کی خوب جانچ پڑتال کر لے تاکہ بعد میں پچھتانے کا کوئی عذر باقی نہ رہے۔ ساتھ ہی اس میں چند ایسی شرطیں عائد کر دی گئی ہیں کہ معاملہ کی اہمیت باقی رہے اور اس کا توڑنا یا رد کرنا بغیر کسی صحیح سبب کے نہ ہو، لہٰذا یہ حکم ہے کہ کسی معاملہ میں خیار (اختیار کا سودا) صحیح نہ ہوگا جب تک کہ یہ دو شرطیں نہ پوری ہوں۔ (۱)

پہلی شرط یہ ہے کہ فریقین معاملہ یعنی خریدنے اور بیچنے والے خاص قاعدہ کے مطابق جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے، خیار پر متفق ہوں۔

دوسری شرط یہ ہے کہ مال میں کوئی ایسی خرابی ہو جس کے باعث اس کا لوٹا دینا ضروری ہو۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں سودا طے ہو جانے کے بعد بھی خیار (اختیار رد و قبول) رہتا ہے جب تک کہ فریقین اسی جگہ پر رہیں، خواہ ایسی کوئی شرط کی ہو یا نہ کی ہو، یہاں تک کہ اگر فریقین نے اس شرط پر سودا کیا کہ بعد میں رد و قبول کا اختیار نہ ہوگا تو ایسا معاملہ سرے ہی سے باطل ہوگا، کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو معاملہ کا اعدم کرنے کو متقاضی ہے، اس لیے کہ معاملہ کو اسی جگہ رد کرنے کا اختیار نص (شریعت کے صریحی احکام) سے ثابت ہے؛ فقہا کے اجتہاد (رائے) کو اس میں دخل نہیں ہے، لہٰذا یہ اختیار تقاضائے عقد میں سے ہے اور ایسی کوئی بھی شرط جو تقاضائے معاملہ کے منافی ہو باطل ہے۔

واضح ہو کہ یہ اختیار یا تو رفع ضرورت کے لیے ہوگا جسے اختیار نقص کہتے ہیں اور یا یہ اختیار چھان بین کے لیے ہو

گا۔اس اختیار کا انحصار دو باتوں پر ہے: مجلس اور شرط (یعنی جس حالت میں معاملہ ہوا ہے وہ ہی حالت اور جگہ ہو اور اختیار کی جو شرط ہے وہ پائی جائے) اس طرح اس کی تین قسمیں ہیں۔

یادر ہے کہ خیار مجلس (یعنی اسی جگہ رد وقبول کا اختیار) انھیں معاملات میں ہے جن میں یہ پانچ باتیں پائی جائیں:

اول یہ کہ وہ معاملہ معاوضہ کی بنیاد پر ہوا ہو، یعنی اس معاملہ میں فریقین نے تبادلہ اشیاء کوملحوظ رکھا ہو۔اس شرط سے ہبہ (یا عطیہ) کی شکل خارج ہوگئی، کیونکہ اس میں باہمی معاوضہ کی بنیاد پر سودا نہیں ہوتا، جیسا کہ ظاہر ہے، لہٰذا اس صورت میں معاملہ ہو جانے کے بعد اختیار (رد وقبول طرفین) کو نہیں ہوتا۔

البتہ ہبہ کرنے والے کو تکمیل ہبہ سے پہلے اور بعد میں بھی رجوع کا اختیار ہوگا؛ یا ایسی صورت ہو کہ اصل نے اپنی فرع کے حق میں ہبہ کیا ہو (یعنی باپ نے بیٹے کو ہبہ کیا ہو تب بھی اختیار رجوع باقی رہتا ہے) اور ''صلح حطیطہ'' میں اختیار نہیں رہتا۔صلح حطیطہ کے معنے یہ ہیں کہ (معاملہ طے ہو جانے کے بعد) کوئی فریق اشیاء مبادلہ میں سے کچھ کم لینے پر راضی ہو جائے تو چونکہ اس تخفیف کا کوئی معاوضہ نہیں ہوتا اس لیے اس میں بھی اختیار رد وقبول نہیں رہتا۔

دوسرا امر یہ ہے کہ (وہ معاملہ اس نوع کا ہو کہ اگر) اشیاء مبادلہ میں سے کوئی شے فاسد (نادرست) نکلے تو معاملہ فاسد (نادرست) ہو جائے، مثلاً کوئی ایسی شے فروخت کی جائے جس کا مالک ہی بیچنے والا نہ ہو تو چونکہ اس صورت میں اشیاء مبادلہ میں سے ایک شے یعنی جو شے فروخت ہوئی فاسد ہے، لہٰذا اس شے کے درست نہ ہونے کے باعث سودا (از خود) ہی فاسد ہو گیا تو اس میں مسئلہ خیار نہیں آتا۔غرض اختیار رجوع ہر ایسے معاملہ میں ہوتا ہے جو اشیاء مبادلہ میں سے کسی کے ناقص ہونے کی صورت میں معاملہ ہی کو ناقص کر دے ایسے معاملوں میں اختیار رجوع نہیں رہتا۔یہ معاملہ ایسا ہے جیسے نکاح اور خلع کا معاملہ کہ اگر کسی نے اس مال کے عوض جس کا مالک کوئی اور ہے کسی عورت سے نکاح کر لیا تو وہ عقد فاسد نہ ہو گا اور اس پر مہر مثل (یعنی اس جیسی دوسری عورتوں کے برابر مہر) عائد ہوگا۔اسی طرح اگر کسی عورت نے ایسے مال کے عوض خلع کیا جس مال کی وہ مالک نہیں ہے تو خلع فاسد نہ ہوگا؛ اس کی قیمت عورت کو دینی ہوگی۔

تیسرا امر یہ ہے کہ جن اشیاء کا سودا ہوا ہو وہ اشیاء عین لازمہ من الجانبین (یعنی فریقین میں سے ہر ایک کی خالصتاً مملوکہ ومقبوضہ) ہوں۔یا متعین فائدہ دائمی کے لیے معاملہ ہوا ہو اور معاملہ میں لفظ بیع (یعنی لین دین) کو استعمال کیا گیا ہو۔اول الذکر کی مثال یہ ہے کہ فروخت کرنے والا ذاتی مملوکہ ومقبوضہ شے کا کسی قیمت پر سودا کرے اور ثانی الذکر کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے پڑوسی کو کسی معاوضہ پر یہ حق فروخت کر دے کہ اس کے احاطہ میں اس کا پڑوسی اپنی لکڑی رکھ سکے گا۔ اس کو مستقل بیع منفعت کہتے ہیں۔

اب سمجھنا چاہیے کہ عین لازمہ من الجانبین کی قید سے شراکت یا قراض (مضاربت) کی صورت خارج ہوگئی۔ (مضاربت ایسا کاروبار ہے جس میں ایک فریق کا مال ہو اور دوسرے کی محنت) کیونکہ اس معاملہ میں معاوضہ کی چیز فریقین سے وابستہ نہیں ہوتی بلکہ دوسرے کے قبضہ میں ہوتی ہے۔اسی طرح معاملہ رہن بھی خارج ہو گیا کیونکہ اس میں شے مرہونہ اگر چہ اہل معاملہ (مرتہن) کے پاس ہوتی ہے، لیکن یہ لزوم (وابستگی) یک طرفہ ہے: فریق ثانی کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ

واجبات رہن ادا کر کے اپنی چیز واپس لے لے۔ اسی طرح وہ معاملہ بھی خارج ہو گیا جس میں کوئی معاوضہ غیر لازمی (یا غیر مستقل) منفعت کے لیے کیا جائے؛ مثلاً اجارہ (کرایہ کا معاملہ) یا مساقاۃ (یعنی حفاظت کی اجرت کا معاملہ) ان تمام معاملات میں خیار (اختیار فسخ) نہیں رہتا۔

چوتھا امر (خیار کے لیے) یہ ہے کہ معاوضہ کا تعین حکماً نہ کیا گیا ہو۔ اس قید سے معاملہ شفعہ خارج ہو گیا، کیونکہ حق شفعہ میں جو قبضہ ملتا ہے وہ حکماً اور جبراً ہوتا ہے، لہٰذا اس میں اختیار فسخ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تاہم بعض اصحاب کا خیال ہے کہ شفعہ کا دعویٰ کرنے والے کو اختیار ہوتا ہے اور اسے حق ہے کہ دعویٰ شفعہ سے جو شے حاصل کی ہے اسے واپس کر دے یا روک رکھے۔

پانچواں امر یہ ہے کہ معاوضہ (یا شے مبادلہ) رخصت (اجازت) پر موقوف نہ ہو جیسے حوالہ میں ہوتا ہے (جس میں حق واجب یا قرض دوسرے پر اتار دیا جاتا ہے یا اس کی ادائیگی دوسرے کے حوالے کر دی جائے) یا مثلاً ''قسمہ'' (جس میں قسم پر فیصلہ کر کے مدعی کو کوئی شے دے دی جائے) ان صورتوں میں خرید و فروخت نہیں ہوتی (لہٰذا خیار بھی نہیں ہو سکتا)

قواعد مندرجہ بالا کے پیش نظر ایسے سودے جن میں خیار مجلس (یعنی وقت کے وقت رجوع کا اختیار) ہوتا ہے ان کا شمار آسان ہے وہ یہ ہیں:

عقد بیع مطلق (یعنی عام خرید و فروخت کا سادہ معاملہ) بیع سلم (وعدہ کا سودا کرنا) ہبہ بشرط عوض (یعنی کسی معاوضہ کی شرط پر ہبہ کرنا) اشیاء خوردنی کا اشیاء خوردنی سے تبادلہ جسے بیع ربوی کہتے ہیں، تولیہ (معاملہ بیع بلا نفع) مثلاً فریقین یہ طے کر لیں کہ جانبین سے اشیاء مبادلہ کا لین دین بغیر کسی نفع کے ہوگا۔ اگر منافع کی شرط رکھ دی گئی تو یہ معاملہ بیع نہ ہوگا، بلکہ اجارہ (کرایہ یا ٹھیکہ) ہو جائے گا۔ مثلاً ایک فریق دوسرے سے یہ طے کر لے کہ وہ مال جو دوسرے سے واجب الوصول ہے اس کے معاوضہ میں سال بھر تک اس کے مکان میں رہے گا (تو یہ کرایہ پر لینا ہوا)۔ ایسے اجاروں میں بقول صحیح خیار نہیں ہوتا۔

غرض ایسے معاملات معاوضہ جن میں مذکورہ بالا شرائط پائی جائیں خیار مجلس ثابت ہوگا۔ وہ صورتیں جن میں یہ شرائط نہ ہوں ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

نکاح، خلع، اجارہ، ہبہ بغیر عوض، صلح حطیطہ (سودے میں چھوٹ)، شفعہ، مساقات، (حفاظت کے عوض حصہ مقرر کرنا)، شراکت، مضاربت، رہن، کرایہ اور دوسرے تمام ایسے معاملات جن میں مذکورہ بالا شرائط خیار نہ پائی جاتی ہوں۔

دو صورتیں ایسی ہیں جن میں خیار مجلس نہیں رہتا:

اول یہ کہ صراحۃً یہ بتا دیا جائے کہ فریقین نے اس معاملہ کو واجب التسلیم مان لیا ہے اور وہ یہ کہہ دیں کہ ہم نے اس بیع کو قطعی شکل دے دی ہے، یا مان لیا ہے یا روا رکھا ہے یا یہ کہ اب اس میں رجوع کا اختیار کسی کو نہیں رہا اور اختیار رجوع کو بخوشی خاطر بلا جبر و اکراہ ختم کر دیا ہے۔

اگر خیار کو باطل کر دینے والے الفاظ واضح طور پر نہیں کہے گئے، مثلاً یوں کہا کہ ہم نے باہم فیصلہ کر لیا ہے اور عقد

بیع کا ذکر نہیں کیا، تو ان الفاظ میں اس معاملہ کو ختم کرنے یا قائم رکھنے دونوں باتوں کا احتمال ہے۔ اس صوت میں اگر فریقین میں سے کوئی یہ کہے کہ ہماری مراد فیصلہ کے لفظ سے معاملہ کو فسخ کرنا تھا اور اس کی قسم کھالے تو اسے صحیح مان لیا جائے گا۔

واضح ہو کہ جس طرح ایسے الفاظ کہنے سے جن کا مطلب معاملہ کا قطعی ہو جانا ہو خیار مجلس باطل ہو جاتا ہے اسی طرح اگر فروخت شدہ شے کا اسی جگہ قبضہ حاصل کرلیا جائے تب بھی اختیار رجوع جاتا رہتا ہے۔ اگر (فریقین میں سے) خریدار نے اپنے خریدشدہ مال کو بیچنے والے کے ہاتھ کسی اور شے کی قیمت میں فروخت کر دیا تو یہ ٹھیکے کی صورت ہے (بیع نہیں ہے) اس میں اختیار رجوع نہیں ہوتا۔

اگر فریقین میں سے کسی ایک نے کہہ دیا کہ میں نے یہ سودا (قطعی طور پر) تسلیم کرلیا لیکن دوسرے نے یہ بات نہیں کہی تو صرف کہنے والے کا اختیار (رجوع) جاتا رہا۔

اگر یہ صورت ہو کہ ایک فریق نے تو سودے کو قطعی تسلیم کرلیا اور دوسرے نے فسخ کرنا پسند کیا تو معاملہ فسخ کو فوقیت حاصل ہوگی۔

دوسری بات (جس سے اختیار جاتا رہتا ہے) یہ ہے کہ فریقین (سودا کرنے کے بعد) اپنی اپنی جگہ سے ہٹ جائیں۔ اگر ایک فریق بھی اپنی جگہ چھوڑ گیا اور پھر لوٹ کر آیا تو اختیار ختم ہوگیا۔ اپنی جگہ سے ہٹ جانے کا مطلب وہی ہے جس کو بالعموم اپنی جگہ سے ہٹ جانا سمجھتے ہیں۔ اور ہٹ جانا وہ معتبر ہے جو بخوشی خود ہو۔ اگر جبراً کسی طرح فریقین ایک دوسرے کے پاس سے ہٹ جائیں تو خیار مجلس باقی رہتا ہے۔

واضح ہو کہ خیار مجلس کے لیے وقت کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ چنانچہ اگر فریقین اپنی اپنی جگہ کئی دن تک ٹھہرے رہیں تب بھی یہ اختیار (رجوع) ختم نہ ہوگا، یہاں تک کہ اگر دونوں میں سے کوئی فوت ہو جائے، یا جنون لاحق ہو جائے تو خیار مجلس اس کے وارثوں کو منتقل ہو جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سودا ہو جانے کے بعد فریقین کو فسخ کا اختیار باقی رہتا ہے، خواہ اس کی شرط نہ رہی ہو، فریقین معاملہ میں سے ہر ایک کو اس معاملہ کے توڑ دینے یا باقی رکھنے کا اختیار اس وقت تک رہتا ہے جب تک کہ وہ اسی جگہ ٹھہرے رہیں (جہاں معاملہ ہوا ہے)، خواہ اسی حالت میں مہینہ یا اس سے بھی زیادہ عرصہ ہو جائے۔ اگر مجبوراً دونوں کو ایک دوسرے سے جدا ہونا پڑے، مثلاً کسی درندہ جانور کے آجانے سے وہاں سے ٹلنا پڑے یا کسی ظالم کا سامنا ہو جائے یا ایسی ہی کوئی اور بات پیش آجائے تو ایسی حالت میں فریقین کے الگ الگ ہو جانے سے اختیار رجوع ساقط نہیں ہوتا۔ ہاں اگر سودا مکمل ہو گیا اور فریقین خود جدا ہو گئے تو سودا لازم (ناقابل تنسیخ) ہو جائے گا۔ اب دونوں میں سے کسی کو معاملہ کے توڑنے کا حق نہیں، سوا اس صورت کے جب کہ سودے (خرید و فروخت شدہ اشیاء) میں کوئی عیب معلوم ہو یا اختیار رجوع کی شرط پہلے ہی سے کرلی گئی ہو۔

واضح ہو کہ خیار مجلس حسب ذیل صورتوں میں ہوتا ہے:

اول یہ ہے کہ فریقین (اشیاء مبادلہ کی) ملکیت میں شریک ہو جائیں جس کی صورت یہ ہے کہ (فروخت شدہ شے

کی) قیمت کا کچھ حصہ یا بیعانہ ادا کر دیا جائے، کیونکہ یہ بھی خرید و فروخت کی ایک صورت ہے۔ اس کے علاوہ کسی اور طرح کی مشارکت میں اختیار رجوع نہیں رہتا۔

دوسرے یہ کہ مال کے معاوضہ میں کوئی بات طے کر لی جائے، خواہ وہ مال کوئی چیز ہو یا نقدی کی شکل میں ہو۔ اس کا شمار بھی بیع (خرید و فروخت) میں ہوتا ہے۔

تیسرے یہ کہ کسی شے، مثلاً گھر یا جانور کو کرایہ پر اٹھایا جائے یا کسی مستقل منفعت کے لیے، مثلاً دیوار اٹھانے یا کپڑا سینے کے لیے اجرت مقرر کر لی جائے۔ یہ اجرت کا تعین بھی ایک طرح کا سودا ہے۔

چوتھے یہ کہ کوئی معاوضہ لے کر کسی شے کو ہبہ کیا جائے۔

پانچویں ہر ایسی خرید و فروخت جس کے صحیح ہونے کے لیے قبضہ حاصل ہونا شرط ہو، لہٰذا صرافہ کے سودوں میں اختیار رجوع ہو سکتا ہے، کیونکہ اس معاملہ کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ اشیاء مبادلہ پر قبضہ ہو جائے۔ بیع سلم (وعدے کے سودے) اور ناپ تول (یا پیمانے اور وزن) والی اشیاء کی برابر سرابر خرید و فروخت کا یہی حکم ہے۔ اور قسمۃ اجبار کی صورت میں (جس کے معنے قسم پر سودا چکانے کے ہیں) اختیار رجوع نہیں ہوتا، کیونکہ کسی کو قسم کھلا کر کوئی شے حوالہ کی جائے تو وہ بیع نہیں ہے بلکہ اس سے محض حق کا تعین ہوتا ہے۔ اسی طرح کے اور دوسرے معاملات میں بھی خیار مجلس (یا وقت کے وقت پسندیدگی اور ناپسندیدگی کا اختیار) نہیں رہتا مثلاً مساقاۃ کا معاملہ (یعنی آب رسانی یا نگہبانی کے معاوضہ میں حصہ کا مقرر کرنا) یا مزارعت (یعنی بٹائی پر اراضی کا دینا) یا حوالہ (یعنی ادائیگی واجبات کا کسی اور کو ذمہ دار بنانا) یا اقالہ (یعنی قیمت یا مال میں چھوٹ دینے پر راضی ہونا) یا حق شفعہ یا جعالہ (یعنی کسی کام کی مزدوری) یا شراکت کا معاملہ یا وکالت (یعنی کسی کو کارمختار بنانا) یا مضاربت (یعنی ایک کے مال اور دوسرے کی محنت کے اصول پر کاروبار کا معاہدہ) یا عاریت (مانگے کو کچھ دینا) یا ہبہ (یعنی عطیہ) بلا معاوضہ یا وصیت قبل از موت یا امانت نیز نکاح، خلع، رہن، ضمانت یا کفالت کے معاملات ان میں سے کسی میں بھی خیار مجلس نہیں ہے۔

یاد رہے کہ کسی معاملہ میں اختیار رجوع نہ ہونے کی شرط سے معاملہ باطل نہیں ہوتا، بلکہ صرف اختیار پسندیدگی و ناپسندیدگی نہیں ہوتا۔

حسب ذیل چار صورتوں میں خیار مجلس نہیں رہتا:

اول یہ کہ معاملہ کی تکمیل سے پہلے فریقین یہ طے کر لیں کہ سودا ہو جانے کے بعد رجوع کا اختیار کسی کو نہ رہے گا۔ مثلاً یہ کہ فریقین یہ کہیں کہ ہم یہ سودا اس شرط پر کرتے ہیں کہ بعد میں اس سے پھرنے کا اختیار کسی کو نہ رہے گا۔ یا پھر فریقین میں سے ایک فریق یہ کہے کہ میں فلاں چیز کو آپ کے ہاتھ اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ آئندہ ہم میں سے کسی کو اس معاملہ سے پلٹنے کا اختیار نہ رہے گا۔ اس پر فریق ثانی صرف یہ کہہ دے کہ مجھے منظور ہے اور اس سے زیادہ کچھ نہ کہا ہو تب بھی پلٹنے کا اختیار ختم ہو جائے گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ معاملہ کی تکمیل کے بعد فریقین رد و قبول کے اختیار سے دست بردار ہو جائیں اور دونوں

خیارشرط کا بیان

(یعنی پسندیدگی کی شرط پر سودا کرنے کا بیان)

خیارشرط سے مراد یہ ہے کہ صاحب معاملہ کوئی شے اس شرط پر خرید یا فروخت کرے کہ اس سودے کو باقی رکھنے یا توڑ دینے کا اختیار ہوگا۔ خیارشرط کا لفظ جب استعمال کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ سودا اس شرط پر ہوا ہے کہ اہل معاملہ اس سودے کو چاہے تو باقی رکھے یا چاہے تو توڑ دے۔ اب یہ شرط فریقین کی جانب سے ہو تب بھی اور کسی ایک فریق کی جانب سے ہو تب بھی صحیح ہے۔ اسی طرح یہ بھی ہو سکتا ہے کہ فریقین کسی خارجی شخص کی پسندیدگی کی شرط پر سودا کریں، مثلاً یہ کہا جائے کہ میں یہ مال آپ سے اس شرط

میں سے ہر ایک یہ کہہ دے کہ اس معاملہ پر عمل درآمد ہمارے اوپر لازم ہے۔ اگر صرف ایک فریق اپنے اختیار سے دست بردار ہو جائے یا فریق ثانی کو یہ کہہ دے کہ آپ کو یہ سودا تسلیم کرنے یا نہ ماننے کا اختیار ہے تو اس کا اپنا اختیار جاتا رہے گا، لیکن فریق ثانی کا اختیار باقی رہے گا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ (خرید و فروخت کرنے والے) اس جگہ سے ہٹ جائیں جہاں سودا ہوا تھا اور ایک دوسرے سے اس طرح جدا ہوں جس کو عام طور پر جدا ہونا کہا جاتا ہے۔ چنانچہ اگر ایک فریق بھی اپنی جگہ چھوڑ کر دوسرے سے دور ہو جائے تو وہ معاملہ دونوں کے لیے لازم التسلیم ہو جائے گا، خواہ کوئی اس نیت سے ہٹا ہو کہ سودا طے ہو چکا ہے یا کسی اور ضرورت سے ہٹا ہو۔ تاہم فریق ثانی سے پوچھے بغیر بدیں غرض وہاں سے ہٹنا کہ سودا لازم ہو جائے اور فسخ نہ ہو سکے حرام ہے، کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ:

" لا يحل لا حدالمتباعيين ان يفارق صاحبه خشية ان يستقبله" بروایت "نسائی"

(یعنی یہ امر حلال نہیں ہے کہ خرید و فروخت کرنے والوں میں سے کوئی فریق صرف اس خیال سے دوسرے کو چھوڑ کر ہٹ جائے کہ مبادا سودا قبول ہی کرنا پڑے)۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ فریقین میں سے کسی کی وفات ہو جائے۔ اس صورت میں دونوں کا اختیار ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ موت جدا ہونے کی سب سے بڑی صورت ہے۔ اسی طرح اگر فریقین میں سے کوئی ساتھی کو چھوڑ کر دوڑ لگانے لگے تو اختیار باطل ہو جائے گا۔ ہاں اگر کوئی پاگل یا بیہوش ہو جائے تو اختیار باطل نہ ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ فریقین معاملہ کو خیار مجلس حاصل نہیں ہوتا جب تک کہ اس کے لیے شرط نہ کی گئی ہو، لہٰذا اگر فریقین کے مابین معاملہ بغیر خیار شرط کے طے ہو جائے تو وہ معاملہ قطعی ہو جائے گا (یعنی پسند ناپسند کا اختیار نہ رہے گا) خواہ فریقین اسی جگہ رہیں یا متفرق ہو جائیں۔ اور صاحب معاملہ کو جو خیار مجلس بغیر شرط کے حاصل ہوتا ہے اس کو خیار قول کہتے ہیں۔ چنانچہ اگر فروخت کنندہ کہے کہ میں نے فلاں چیز آپ کو فروخت کر دی تو جب تک کہ خریدار اس کی بات کو تسلیم نہ کر

پر خرید تا ہوں کہ فلاں شخص اس سودے کو پسند کر لے۔ خیار شرط کے متعلقہ مسائل تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

لے فروخت کنندہ کو حق ہے کہ وہ اپنی بات سے رجوع کر لے، جیسا کہ سابقا بتایا گیا ہے۔ رہی وہ حدیث سو اس کی بابت حنفیہ کا کہنا یہ ہے کہ حدیث کا مدعا یہ ہے کہ فریقین کو خیار مجلس شرط کے ساتھ ہوتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ خیار مجلس تو کوئی چیز نہیں، البتہ خیار کی دو قسمیں ہیں:

اول خیار الشرط جسے خیار شرطی اور خیار التروی بھی کہتے ہیں۔ اس کا مطلب سودے کو پسند کرنے یا ناپسند کرنے کے لیے سوچ بچار کرنے کا اختیار ہے۔ فقہائے مالکیہ کے نزدیک بالعموم خیار مطلق کا یہی مفہوم ہوتا ہے۔

دوسری قسم خیار النقیصہ ہے جسے خیار حکمی بھی کہتے ہیں۔ یہ اختیار اس لیے ہوتا ہے کہ فروخت شدہ شے میں کوئی عیب نکل آئے یا اس چیز میں کسی اور کا حق بھی ہے۔ اب رہی یہ حدیث کہ البیعان بالخیار مالم یتفرقا (یعنی سودا کرنے والے جب تک اپنی جگہ سے نہ ہٹیں انھیں اختیار رجوع حاصل ہے) سو اگر یہ مان لیں کہ یہ روایت صحیح ہے تاہم اہل مدینہ کا عمل اس کے خلاف رہا ہے اور اہل مدینہ کا عمل حدیث پر مقدم ہے، اگرچہ وہ حدیث صحیح ہو۔ کیونکہ اس عمل کی حیثیت متواتر کی سی ہے جو قطعی ہوتا ہے۔ بخلاف حدیث کے کہ وہ اگرچہ صحیح ہے لیکن وہ خبر احاد میں سے ہے جس سے محض گمان غالب حاصل ہوتا ہے لہٰذا پہلی صورت (جو قطعی ہوتی ہے) اس پر فوقیت رکھتی ہے۔

اگر سودا کرنے والا خرید و فروخت کے معاملہ پر خیار مجلس کی شرط لگا دے تو وہ معاملہ ہی فاسد ہو جاتا ہے۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ حنفیہ اور مالکیہ اس امر پر متفق ہیں کہ خیار مجلس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ تاہم حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر اختیار کی شرط لگا دی جائے تو اختیار حاصل ہو جاتا ہے، اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر ایسی کوئی شرط لگائی جائے تو بیع فاسد ہو جائے گی۔

ا۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ مشروط سودے کی شرط یا تو فریقین کی طرف سے ہوگی یا کسی ایک فریق کی طرف سے یا ان دونوں کے علاوہ کسی اور کے حق میں پہلی صورت یہ ہے کہ فریقین میں سے کوئی (مثلاً فروخت کنندہ) کہے کہ میں یہ چیز اتنے میں آپ کے ہاتھ فروخت کرتا ہوں لیکن شرط یہ ہے کہ تین دن تک مجھے (اس سے رجوع کا) اختیار رہے گا۔ اور دوسرا (یعنی خریدار) کہے کہ میں نے اس شرط پر خرید لیا کہ تین دن تک آپ کو (اس کے بیچنے یا نہ بیچنے کا) اختیار رہے گا۔ اس صورت میں یہ شرط دونوں طرف سے ہوگی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ پہلے ایک فریق شرط پیش کرے، مثلاً یوں کہے کہ میں یہ چیز اتنے میں آپ کے ہاتھ فروخت کرتا ہوں شرط یہ ہے کہ تین دن تک مجھے (اس سے رجوع کا) اختیار رہے گا، اور دوسرا کہے کہ اچھا میں نے خرید لیا لیکن شرط کے وہ الفاظ ادا نہیں کیے، تاہم ضروری ہے کہ اس بات پر متفق ہو، خواہ خاموش رہ کر اتفاق ظاہر کیا جائے۔ یہ امر ملحوظ رہے کہ خرید یا فروخت کے بارے میں جو شخص شرط پیش کرے گا اسی کو مقدم سمجھا جائے گا۔ مثلاً فروخت کنندہ کہے کہ میں نے یہ چیز شرط خیار کو باقی رکھتے ہوئے آپ کے ہاتھ فروخت کی یا خریدار کہے کہ یہ چیز میرے ہاتھ شرط خیار (یعنی اپنا حق رجوع محفوظ رکھتے ہوئے) فروخت کر دیجیے (تو یہ صورت درست ہوگی) لیکن اگر فریق ثانی نے بھی شرط لگا دی، مثلاً

فریق اول نے کہا تھا کہ میں نے آپ کے ہاتھ یہ چیز بیچ دی اور دوسرا کہے کہ میں نے (اختیار رجوع محفوظ رکھ کر) قبول کرلیا تو یہ معاملہ سرے سے باطل ہو جائے گا کیونکہ یہ قبول ایجاب کے مطابق نہیں ہے۔ اس معاملہ میں ایجاب میں کوئی شرط نہ تھی لیکن قبول میں یہ شرط بڑھادی گئی ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ فریقین یا دونوں میں سے ایک فریق ایک تیسرے شخص کی (جس کا مکلف ہونا ضروری ہے) پسندیدگی کی شرط لگادے؛ مثلاً ایک شخص کہے کہ میں یہ مال اتنے میں بیچ رہا ہوں بشرطیکہ میرے والد پسند کریں۔

یاد رہے کہ ان تینوں صورتوں میں جس شخص کو بھی (رضامندی کا) اختیار دیا گیا ہو اس کی تعیین لازمی ہے، لہٰذا اگر یوں کہا کہ ہم میں سے کسی کو بھی اختیار (رضامندی) حاصل ہوگا (یعنی کسی کی تعیین نہیں کی گئی) تو سودا باطل ہو جائیگا، کیونکہ اس میں صاحب اختیار کی تعیین نہیں کی گئی۔

واضح ہو کہ شرط خیار میں جس کسی کو (پسند ناپسند) کا حق حاصل ہو اس کو معاملہ کے قائم رکھنے یا رد کردینے کا اختیار ہوگا۔ اس میں خواہ، فروخت کنندہ ہو یا خریدکنندہ یا ہردو یا کوئی اور اجنبی شخص۔ پس بقول معتمد یہ نہیں ہوسکتا کہ جس شخص کو یہ اختیار ہو اس کے علاوہ کوئی اور شخص اس معاملہ کو فسخ کر سکے۔ اب اگر کوئی فریق کسی غیر شخص کو شرط خیار دے دے تو پھر اس کا اپنا اختیار نہیں رہتا بجز اس صورت کے جب کہ وہ غیر شخص میعادِ اختیار کے اندر فوت ہو جائے۔

اگر کوئی فریق کسی شخص کو اپنا وکیل بنادے تو اس وکیل کو یہ حق نہیں ہے کہ فریق ثانی کے حق میں اپنے مؤکل کی اجازت کے بغیر شرط خیار کرے۔ اگر اپنے موکل کی اجازت کے بغیر اس نے ایسی شرط کی تو وہ معاملہ باطل ہو جائے گا۔ ہاں اپنے مؤکل کی اجازت سے وہ اپنے مؤکل اور اپنے حق میں شرط کرسکتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ فروخت کنندہ کے حق میں بھی ہوسکتی ہے اور خریدار کے حق میں بھی، اور ان دونوں کے علاوہ کسی شخص کے حق میں بھی۔ پس اگر کسی اجنبی کے پسند کی شرط لگائی گئی تو اس معاملہ کو فسخ کرنا یا اسے بحال رکھنا اسی کے کہنے پر موقوف ہوگا اور جس نے اس شخص کے اختیار کی شرط رکھی خود اس کو اختیار نہ ہوگا۔ اور کسی کی رضا کی شرط بھی اختیار دینے کے برابر ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے کوئی چیز ایک شخص کے لیے خریدی، یا اس کی طرف سے فروخت کی، لیکن یہ شرط لگادی کہ یہ خرید یا فروخت فلاں شخص کی رضامندی پر موقوف ہے تو یہ حق اسی شخص کے لیے مخصوص ہو جائے گا، اس میں خود سودا کرنے والے کو کوئی دخل نہ ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ خود معاملہ کو کسی اور شخص کی رضامندی پر منحصر رکھا جائے، مثلاً یوں کہا کہ میں نے (یہ چیز) اتنے میں آپ کو فروخت کی یا آپ سے خرید لی بشرطیکہ فلاں شخص اس پر راضی ہو، تو یہ قول اسی شخص کی رضامندی کی بابت ہوگا نہ کہ معاملہ کرنے والے کی بابت۔ اس باب میں یہی قول معتمد ہے۔ لیکن اگر کسی سے مشورہ کرنے کی شرط لگائی، مثلاً یوں کہا کہ میں نے اس شے کو فروخت کیا یا خرید لی بشرطیکہ فلاں شخص نے مشورہ دیا تو اس صورت میں اختیار کا حق کلیۃً معاملہ کرنے والے کو ہوگا۔ لہٰذا اسے حق ہے کہ جس سے مشورہ کے لیے کہا تھا اس سے مشورہ کیے بغیر ہی خود اس معاملہ کو بحال رکھے یا توڑ دے۔ ان دونوں باتوں میں فرق یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی غیر کو اختیار دینے یا رضامندی کی شرط کرتا ہے تو وہ گویا اپنے اختیار اور اپنی رضامندی سے دست بردار ہو جاتا ہے۔ لیکن وہ شخص جس نے معاملہ کو (کسی سے) مشورہ کرنے پر منحصر رکھا اس نے دوسرے شخص کی رائے سے صرف تقویت حاصل کرنا چاہا اور اپنا حق برقرار رکھا، لہٰذا اس کی اپنی رائے (یا اختیار) بجائے خود قائم ہے۔

اگر کسی نے ایک اور شخص کو اپنا وکیل بنایا اور اس وکیل نے شرط خیار پر کوئی مال خریدا تو اس اختیار میں وکیل بنانے والا اس کا شریک ہوگا اور ان دونوں میں سے اس کا تصرف نافذ العمل ہوگا جس نے پہل کی۔ ہاں اگر دوسرے شخص نے قبضہ لے لیا تو اور بات ہے (یعنی اس کو صحیح مان لیا جائے گا) اور بقول معتمد اختیار حاصل ہونا اسی حال میں صحیح ہوگا جب کہ فروخت کنندہ نے مال کی قیمت پکڑی نہ ہو، جیسا کہ آگے بیان ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مشروط سودوں میں خیار شرط فریقین کو بھی اور ایک فریق کو بھی اور کسی تیسرے شخص کو بھی حاصل ہوسکتا ہے۔ پس اگر فریقین معاملہ میں سے کسی ایک نے غیر متعلقہ شخص کے اختیار کی شرط لگائی تو اس سے فریق کا اپنا اختیار ساقط نہ ہوگا، بلکہ اس اختیار میں اس غیر شخص کے ساتھ شریک رہے گا۔ پس اگر اس غیر شخص نے کسی معاملہ کے بحال رکھنے کی اجازت دے دی یا اس معاملہ کو توڑ دیا اور اس فیصلے سے صاحب معاملہ نے اتفاق کر لیا تب تو وہ سودا با اتفاق صحیح ہوگیا۔ لیکن اگر اس شخص کے فیصلے سے، جس کے حق میں صاحب معاملہ نے اختیار کی شرط لگائی تھی، اتفاق نہ کیا، مثلاً اس کے نائب نے کسی معاملہ کو جائز رکھا اور صاحب معاملہ نے اسے رد کر دیا تو ان دونوں میں سے جس نے اپنی رائے پہلے ظاہر کی اس کی بات پر عمل ہوگا اگرچہ فسخ معاملہ کا پہلو بہ نسبت اس کے قائم رکھنے کے زیادہ مضبوط ہو، کیونکہ اس صورت میں جو تصرف اس نے کیا وہ بغیر کسی کی مزاحمت کے ہوا۔ اور اگر ایسا ہوا ہو کہ اپنی اپنی رائے (ایک دوسرے کے مخالف) دونوں نے ایک ساتھ ہی بتائی ہو اور یہ نہ معلوم ہوا کہ پہلے کس نے اپنی رائے ظاہر کی تو ایسی صورت میں بقول صحیح اس معاملہ کے فسخ کرنے کو بحال رکھنے کی بجائے فوقیت حاصل ہوگی۔ وکیل کو اختیار ہے کہ وہ شرط خیار پر کوئی سودا کرے، چنانچہ اگر کسی شخص کو مال کی خریداری کیلیے وکیل بنایا گیا اور اسے یہ نہیں کہا گیا تھا کہ شرط خیار (پسند کی شرط) پر سودا کرے، لیکن اس نے اپنے مؤکل کی پسند کی شرط پر یا خود اپنی پسند کی شرط پر یا کسی اجنبی شخص کی پسند کی شرط پر سودا کر لیا تو یہ شرط درست ہوگی۔ اور اگر مؤکل نے یہ کہا تھا کہ میری پسند کی شرط درست ہوگی۔ اور اگر مؤکل نے یہ کہا تھا کہ میری پسند کی شرط پر سودا کرنا اور اس نے اپنی پسند کی شرط پر سودا کیا تو یہ شرط درست نہ ہوگی۔ اگر (مؤکل کی ہدایت کے خلاف) اس صورت میں شرط خیار کے بغیر ہی سودا کیا تو اس سودے کا ذمہ دار خود وکیل ہوگا، مؤکل نہ ہوگا۔ اگر (مؤکل نے) شرط خیار پر فروخت کرنے کو کہا تھا اور وکیل نے اس شرط کے بغیر ہی فروخت کر دیا تو یہ فروخت سرے سے باطل ہوگی۔

واضح ہو کہ حنفیہ کے نزدیک ہر ایسے معاملے میں خیار شرط درست ہوگا جو لازم العمل اور قابل فسخ ہو، خواہ یہ لزوم یک طرفہ ہو یا دونوں جانب سے ہو۔ لفظ لازم کی قید لگانے سے وصیت کا معاملہ خارج ہوگیا، کیونکہ وہ ایک غیر لازم معاہدہ ہے۔ وصیت کرنے والے کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنی زندگی میں وصیت سے رجوع کر لے، نیز موصی پر (جس کے حق میں وصیت کی گئی ہے) اس وصیت پر عمل کرنا لازم نہیں ہے، چاہے تو انکار کر دے، لہٰذا اس میں پسند و نا پسند کا اختیار بے معنی ہے۔

وصیت ہی کی طرح عاریت (مانگے کی چیز) اور ودیعت (امانت کی چیز) کا معاملہ ہے۔

الفاظ 'قابل فسخ' کی قید سے ایسے معاملات خارج ہوگئے جن میں فسخ کا احتمال نہیں ہوتا (یعنی جو قابل فسخ نہیں ہوتے) مثلاً نکاح، طلاق یا خلع بلا عوض مال۔ کہا جاتا ہے کہ نکاح بھی قابل فسخ ہوتا ہے، کیونکہ غیر کفو (میں رشتہ ثابت) ہونے یا بالغ ہونے پر یا آزاد ہو جانے یا مرتد ہو جانے پر نکاح فسخ ہوسکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ (فسخ نکاح کے اسباب

کے منجملہ) (نابالغ کا) غیر کفو ہونا یا (نابالغ کا) بالغ ہونا یا (غلام کا) آزاد ہونا تو ایسے اسباب ہیں جو تکمیل نکاح سے پہلے ہی موجود تھے، لہٰذا نکاح تکمیل عقد سے پہلے ہی فسخ ہو جاتا ہے۔ ہاں اگر عقد کی تکمیل ہو جائے تو پھر نکاح لازم اور ناقابل فسخ ہو جاتا ہے۔ رہا مرتد ہونے پر نکاح کا فسخ ہونا سو وہ اگرچہ تکمیل عقد نکاح کے بعد ہوتا ہے لیکن یہ فریقین کی رضامندی سے نہیں ہوتا (بلکہ از خود لازمی طور پر فسخ ہو جاتا ہے)۔ یہاں (معاملات کے) جس فسخ کا ذکر ہے اس سے مراد وہ فسخ معاملہ ہے جو طرفین کی اپنی خواہش سے ہو نہ وہ جواز خود لازمی طور پر فسخ ہو جائے۔

واضح ہو کہ ایسے معاملات جن میں خیار شرط ہو سکتا ہے ان کی تعداد حسب ذیل سولہ ہے:

اول معاملۂ اجارہ (کرائے کا معاملہ) یہ معاملہ لازم اور قابل فسخ ہوتا ہے۔

دوسرے معاملۂ مزارعت (بٹائی پر زراعت)۔

تیسرے مالمہ مساقات (یعنی آب رسانی یا نگرانی کا معاملہ)۔

چوتھے معاملہ قسمۃ (یعنی قسم کی بنا پر فیصلہ کا معاملہ)۔ یہ بھی ایک طرح کا سودا ہے، جیسا کہ اس کے بیان میں انشاءاللہ بتایا جائے گا۔

پانچویں معاملۂ صلح بعوض مال۔

چھٹے معاملۂ خلع بعوض مال، بشرطیکہ بیوی کی طرف سے خیار شرط عاید کی گئی ہو، کیونکہ اس صورت میں خلع ایک ایسا معاملہ ہوگا جس کا لزوم خاند کی جانب سے ثابت ہے، بیوی کی جانب سے نہیں۔ خاوند کی جانب سے جو معاوضہ ہے وہ یمین (یعنی خاوندی کا) ہے جس کا فسخ ممکن نہیں ہے اور بیوی کی جانب سے جو معاوضہ ہے وہ مال ہے جس کا فسخ ممکن ہے، لہٰذا خیار شرط بھی اسی کی طرف سے ہو سکتا ہے (چنانچہ مثلاً بیوی خاوند سے کہے کہ میں ایک ہزار دیتی ہوں اس کے عوض آپ مجھے طلاق دے دیں، لیکن شرط یہ ہے کہ تین دن تک مجھے اس بات سے پھر جانے یا اس پر قائم رہنے کا اختیار ہوگا، تو یہ خیار شرط ہے اور درست ہے)۔

ساتویں معاملۂ رہن (گروی کا معاملہ) جب کہ رہن رکھنے والا خیار شرط چاہے، کیونکہ معاملۂ رہن اگرچہ لازم اور قابل فسخ ہے، لیکن یہ لزوم صرف راہن کی طرف سے ہو سکتا ہے، کیونکہ اگرچہ یہ معاملہ لازم اور قابل فسخ ہے لیکن یہ لزوم راہن کی طرف سے ہے، مرتہن پر کچھ لازم نہیں ہوتا، کیونکہ جب چاہے وہ اپنی گروی رکھی چیز کو واپس لے سکتا ہے، لہٰذا اس کی جانب سے شرط خیار کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

آٹھویں معاملۂ کفالت (ضمانت) مالی ہو یا ذاتی۔ اس معاملہ میں ضمانت دینے اور ضمانت لینے والے دونوں ہی خیار شرط کر سکتے ہیں۔

نویں معاملۂ حوالہ (یعنی واجبات کو کسی اور پر اتارنے کا معاملہ)۔ اس میں محتال (جس کے حوالہ کیا جائے یعنی جس نے واجبات غیر کو اوٹ لیا) ہی شرط خیار کر سکتا ہے، کیونکہ حوالے کرنے کا معاملہ اس کی مرضی پر موقوف ہوتا ہے جس کے حوالہ کیا جائے، لہٰذا اسی کو خیار شرط کا حق بھی ہے۔ یاد رہے کہ معاملات کفالت و حوالہ میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خیار شرط کی میعاد تین دن سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے۔ انھوں نے ان دونوں معاملات میں شرط خیار کی اس مدت کی پابندی سے جو ان کے نزدیک مقرر ہے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔

دسویں ابراء (دست برداری واجبات کا معاملہ)، چنانچہ اگر کسی نے کہا کہ میں آپ کو (ادائیگی واجبات سے) بشرط خیار بری الذمہ کرتا ہوں (یعنی اتنے عرصے تک مجھے اختیار ہوگا کہ میں اس قول کا پابند رہوں یا اس سے رجوع کر لوں) تو یہ درست ہوگا۔ لیکن بعض اصحاب حنفیہ سے یہ منقول ہے کہ "ابراء" کے معاملہ میں خیار شرط درست نہیں ہے۔

گیارہویں معاملہ شفعہ۔

بارہویں معاملۂ وقف بقول امام یوسفؒ امام ابوحنیفہؒ کا کہنا یہ ہے کہ چونکہ یہ معاملہ لازم نہیں ہے، لہٰذا اس میں خیار شرط بے معنی ہے اور امام محمدؒ اگرچہ اس معاملے کو لازم قرار دیتے ہیں۔ لیکن ان کے نزدیک اس میں شرط کا اختیار نہیں ہوسکتا۔ اس کی تفصیل اپنی جگہ پر (مسائل وقف میں) آئے گی۔

تیرہویں معاملۂ کتابت بعوض مال (یعنی مملوک کو کچھ رقم کے عوض خط آزادی لکھنے کا معاملہ)۔

چودہویں معاملۂ عتق بعوض مال (یعنی مال لے کر غلام کو آزاد کرنے کا معاملہ)

پندرہویں اقالہ (یعنی قیمت میں چھوٹ دینے کا معاملہ)۔

سولہویں معاملۂ بیع (یعنی خرید وفرخت کا معاملہ)۔

ایسے معاملات جن میں خیار شرط نہیں ہوسکتا ان کی تعداد دس ہے:

(۱) نکاح

(۲) طلاق بعوض مال ہو یا بلاعوض مال

(۳) معاملۂ یمین۔

(۴) معاملۂ نذر

(۵) معاملۂ صرف

(۶) معاملۂ سلم

(۷) معاملۂ اقرار

اس میں اختیار کی گنجائش ہی نہیں ہے کہ اقرار کرنے والا کہے کہ (میں اس شرط پر اقرار کرتا ہوں کہ) اس اقرار سے پھر جانے کا مجھے اختیار ہوگا، کیونکہ جب اقرار ہوگیا تو وہ بات لازم ہوگئی؛ اب کچھ اختیار باقی نہ رہا، خواہ وہ شخص جس کے حق کا اس نے اقرار کیا ہے اس کے اختیار کی تصدیق کرے یا نہ کرے۔ لیکن اگر کسی بات (کے کرنے) کا اقرار کیا تو اس میں شرط کا اختیار ہوگا، مثلاً کسی نے معاملہ بیع کرنے کا اقرار کیا (کہ ہاں میں معاملۂ بیع یا شراء کا اقرار کرتا ہوں۔ بشرطیکہ اس کا اختیار اتنے عرصہ کے لیے مجھے حاصل ہو) تو اس صورت میں اس کو اختیار حاصل ہوسکتا ہے اور اس اختیار کا تعلق اس معاملہ میں درست ہوگا۔ اقرار میں شرط اختیار درست نہیں ہوگی، کیونکہ جہاں تک اقرار کا تعلق ہے اس میں (اقرار کے بعد) اختیار کو دخل نہیں رہتا اور یہ اقرار (مذکور) اس صورت میں صحیح ہوگا جب کہ فریق ثانی اس کی تصدیق کرے یا وہ ثابت کرسکے (کہ یہ شرط خیار اسے حاصل تھی)۔

واضح ہو کہ خیار شرط کا حکم حدیث سے ثابت ہے جو صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ ایک شخص نے آنحضرت ﷺ سے بیان کیا کہ خرید و فروخت کے معاملہ میں اس کے ساتھ دھوکا ہو جاتا ہے۔ حضورؐ نے فرمایا کہ:

"من بايعت فقل لا خلابة ثم انت بالخيار في كل سلعة ابتعتها ثلاث ليال".

(یعنی جس سے تو نے سودا کیا ہے اس سے کہہ دے لا خلابۃ کوئی دھوکا نہ ہونا چاہیے۔ پھر اس کے لیے ہر مال کی بابت جو تو نے خریدا ہے تین دن تک اس کے رکھنے یا واپس کر دینے کا اختیار ہے۔ لفظ لا خلابہ بکسر خاء کے معنے ہیں لا غبن ولا خدیعۃ (یعنی سودے میں دھوکا فریب نہ ہونا چاہیے)۔

---

(۸) معاملۂ وکالت۔

(۹) معاملۂ وصیت

(۱۰) ہبہ بلا معاوضہ۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ خیار شرط، دوران عقد ہوتا ہے، قبل اس کے کہ معاملہ لازم العمل (پختہ) ہو جائے۔ مثلاً معاملہ طے کرنے کے بعد فریقین بغیر شرط لگائے اپنی جگہ سے چلے جائیں (تو اب معاملہ لازم ہو گیا اور) جب معاملہ لازم ہو گیا تو اب پسندیدگی وغیرہ کی شرط لگانے کا اختیار ختم ہو گیا۔

واضح ہو کہ خیار شرط کا حق فریقین کو بھی ہو سکتا ہے۔ کسی ایک فریق کو بھی اور فریقین کے علاوہ کسی اور اجنبی شخص کو بھی۔ لہٰذا اگر فریقین میں سے کوئی شخص اپنے حق میں یا کسی غیر کے حق میں بشمول خود خیار شرط چاہے تو درست ہے پس اگر یوں کہا کہ میں اس سودے کی پسندیدگی کا اختیار زید کو دیتا ہوں مجھے اختیار نہ ہوگا تو یہ شرط درست نہ ہوگی کیونکہ شریعت نے خیار شرط کے قاعدہ میں فریقین معاملہ کے فائدہ کو ملحوظ رکھا ہے، لہٰذا شرط میں خود کو بے تعلق رکھنا صحیح نہیں ہے۔ ہاں اگر صرف یہ کہا کہ میں یہ سودا زید کی پسندیدگی کی شرط پر کرتا ہوں اور یہ نہیں کہا کہ مجھے اس سے کچھ غرض نہیں ہے تو درست ہے۔ اسی طرح اگر اپنے اور زید کے لیے اختیار کی شرط پر سودا کیا مثلاً یوں کہا کہ میں نے فلاں چیز بیچ دی یا خرید لی، بشرطیکہ مجھے اور زید کو اختیار رد و قبول ہوگا تو درست ہے۔ اور یہ شرط اصالتاً خود اس کی اپنی ذات کے لیے ہوگی اور وکالتاً زید کے لیے، لہٰذا اصل اور وکیل دونوں کو معاملہ ختم کر دینے یا قائم رکھنے کا حق ہوگا۔

اگر کسی نے ایک اور شخص کو کچھ مال خرید کرنے کے لیے وکیل بنایا اور اس شخص نے خیار شرط پر وہ مال خرید لیا تو (پسند یا ناپسند کا) یہ اختیار مؤکل کو حاصل ہوگا۔ اگر وکیل نے اپنے لیے اختیار کی شرط پر سودا کیا تو اس کو اور اس کے مؤکل دونوں کو اختیار ہے۔ اگر یہ شرط کی کہ اختیار صرف اسی کو حاصل ہوگا اور مؤکل کو نہ ہوگا تو یہ شرط صحیح نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر وکیل نے کسی اجنبی کے حق میں خیار شرط رکھی تو وہ درست نہیں ہے، کیونکہ ایسے امور میں وکیل کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اپنا

خیار شرط کی مدت کا بیان

اس بارے میں کہ خیار شرط کتنے عرصہ تک ہوتا ہے، مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

وکیل بنائے۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مدت کے اعتبار سے خیار شرط کی تین قسمیں ہیں:

ایک قسم تو وہ ہے جو بالاتفاق غلط ہے۔ اس کی دو صورتیں ہیں: اول یہ کہ کسی مدت کی تعیین نہ کی جائے، مثلاً یوں کہاں جائے کہ میں یہ چیز اس شرط پر خریدتا ہوں کہ مجھے کچھ دنوں تک یا ہمیشہ کے لیے واپسی کا اختیار ہوگا۔ دوم یہ کہ محض اختیار کا لفظ استعمال کیا جائے اور مدت کا ذکر نہ ہو، مثلاً کوئی یہ کہے کہ میں خریدتا ہوں بشرطیکہ مجھے اختیار (ردوقبول) ہوگا لیکن اس کے لیے کوئی مدت نہیں بتائی (ایسی شرط درست نہیں ہے)، کیونکہ محض اختیار کی شرط (جس میں مدت کی تعیین نہ ہو) سودے ہی کو باطل کر دیتی ہے جب کہ معاملہ کے وقت کی جائے، جیسا کہ سابقہ مثال میں بتایا گیا۔ اگر اختیار کی شرط سودے کے وقت نہیں کی گئی بلکہ پہلے کوئی شے کسی کے ہاتھ فروخت کر دی اور اس وقت کوئی شرط نہیں کی تھی پھر کچھ مدت کے بعد اس سے ملنا ہوا اور بائع نے کہا کہ آپ کو اس (فروخت شدہ شے) کے رکھنے یا واپس کرنے کا اختیار ہے تو اب اس کو اختیار حاصل ہو گیا لیکن یہ اختیار اسی وقت تک ہے جب تک وہ دونوں اسی جگہ پر موجود ہوں جہاں یہ شرط کی گئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک خیار شرط معاملہ کرنے کے وقت ہی ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ اس مسئلے سے ایک طویل مدت کے بعد بھی فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے لیکن اگر یہ شرط انعقاد معاملہ سے پہلے کی گئی مثلاً بائع نے یوں کہا کہ ہم جو سودا کرنے والے ہیں اس میں آپ کو (ردوقبول کا) اختیار ہوگا اور اس پہلی بات کو شرط قرار دیتے ہوئے بغیر خیار شرط کے سودا خرید لیا تو اس سے اختیار ثابت نہ ہوگا۔

دوسری قسم وہ ہے جو بالاتفاق جائز ہے اور وہ یہ ہے کہ اختیار (ردوقبول) کی شرط کے لیے تین دن یا اس سے کم کی مدت مقرر کی جائے۔

تیسری قسم وہ ہے جس میں احناف میں اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ مہینہ دو مہینہ کے لیے شرط خیار رکھی جائے۔

امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ ایسی شرط فاسد ہے اور امام یوسفؒ اور امام محمدؒ کہتے ہیں کہ جائز ہے۔

اگر شرط خیار میں تین دن سے زیادہ کی مدت رکھی تو ان دونوں (صاحبین) کے نزدیک درست ہوگا بشرطیکہ مدت کا تعین کر دیا جائے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک درست نہیں ہے اور وہ معاملہ فاسد ہوگا یا اٹکا رہے گا اور بیچنے یا خریدنے والوں میں سے ہر ایک کو حق ہوگا کہ سودے کو قائم رکھیں یا منسوخ کر دیں۔ ہاں اگر تین دن کے دوران، بلکہ چوتھی رات کو بھی وہ فریق جسے شرط خیار حاصل ہے، اس سودے کو بحال رکھے تو اب وہ معاملہ فاسد نہ رہیگا، صحیح ہو جائے گا۔

واضح ہو کہ خیار شرط ہی جیسا خیار نقد کا بھی مسئلہ ہے۔ خیار نقد یہ ہے کہ کوئی شخص اس شرط پر مال خریدے کہ اگر تین دن کے اندر قیمت ادا نہ کی تو (سودا ٹوٹ جائے گا اور) مال واپس کر دیا جائے گا۔ یہ شرط درست ہے، لہٰذا اگر قیمت نہیں

دی تو سودا منسوخ ہو جائے گا اور مال جوں کا توں واپس کرنا ہوگا۔ اگر اس مال کو کام میں لایا گیا، مثلاً اسے کسی اور کے ہاتھ فروخت کر دیا اور ادائیگی قیمت کے وعدے کی میعاد بھی گزر گئی تو پہلا سودا بحال رہے گا اور ادائیگی قیمت لازم ہوگی۔ اگر اس دوران اس مال کی قیمت خریدار کے پاس آ کر گھٹ گئی تو فروخت کنندہ کو اختیار ہوگا کہ یا تو قیمت پوری لے یا گھٹی ہوئی قیمت وصول کر لے اور باقی کو نظر انداز کر دے۔

اگر کوئی شے اس شرط پر خرید کی کہ چار روز کے اندر قیمت نہ دی گئی تو سودا ختم ہو جائے گا۔ ایسی شرط امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ وہ بیع فاسد یا معلق رہے گی اور فریقین میں سے ہر ایک کو اس کے ختم کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ البتہ اگر (چار دن کا وعدہ کرنے کے باوجود) تین ہی روز کے اندر قیمت ادا کر دی گئی تو بیع درست ہو جائے گی۔ اور فروخت کنندہ کو بھی خریدار کی طرح نقدی کے بارے میں اختیار رہے گا۔ چنانچہ اگر کوئی مال فروخت کیا اور اس کی قیمت اس شرط کے ساتھ لے لی کہ تین دن کے اندر قیمت واپس کر دی جائے تو بیع منسوخ ہو جائے گی، یہ شرط صحیح ہوگی۔ لیکن چار دن کی میعاد رکھی تو شرط درست نہ ہوگی، جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مال کے اعتبار سے خیار شرط کی میعاد کے چار اقسام ہیں:

اول وہ اختیار جو غیر منقولہ اشیاء مثلاً اراضی اور اسی جیسی دوسری چیزیں مکان یا درخت وغیرہ کے سودے میں ہو۔ ایسے سودوں میں خیار شرط چھ دن سے تیس دن تک یا بقول اکثر اڑتیس دن تک کے لیے ہو سکتا ہے؛ اس سے زیادہ مدت رکھی جائے تو معاملۂ بیع فاسد ہو جائے گا۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ خیار شرط مال کی حالت کے بارے میں ہو یا اس کی قیمت کے بارے میں سوچ بچار کے لیے ہو۔ عام مسالک کی رائے اس کے خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ خیار شرط قیمت کے بارے میں ہو تو اس کی میعاد تین دن ہے۔

خیار شرط کی دوسری قسم وہ ہے جس کا تعلق سامان تجارت، مثلاً کپڑے وغیرہ کے سودے سے ہو۔ ایسے سودوں میں تین دن سے پانچ دن تک کے لیے خیار شرط ہو سکتا ہے۔ اس سے زیادہ عرصہ کے لیے شرط رکھی جائے تو بیع فاسد ہوگی۔

تیسری قسم میں وہ سودے ہیں جن کا تعلق مویشی اور جانوروں سے ہو۔ اگر وہ جانور ایسے ہیں جو سواری وغیرہ کے کام میں نہیں آتے، مثلاً گائے، بھیڑ بکری یا پرندے، ایسے سودوں میں مال تجارت کے سودے کی طرح تین دن سے پانچ دن تک کے لیے خیار شرط ہو سکتا ہے۔ لیکن ایسے جانور جو سواری کے کام میں آتے ہیں ان جانوروں کی خوبصورتی، تیز رفتاری یا فربہی کی دیکھ بھال، نیز ان کی سواری وغیرہ کو جانچنے کے لیے شرط خیار کی میعاد تین دن سے پانچ دن تک ہو سکتی ہے۔ اگر صرف سواری کی آزمائش کے لیے ہو تو بستی کے اندر دو دن سے زیادہ میعاد خیار شرط کی نہیں ہو سکتی اور بستی سے باہر کی صورت میں دو بریدوں (ہرکاروں) کی مسافت (یا ۲۴ میل) تک کی سواری کے لیے شرط خیار ہو سکتی ہے، اس سے زیادہ کے لیے نہیں۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ جانوروں کے باب میں خیار شرط محض تین دن یا تین دن کے قریب ترین عرصہ کے لیے ہو سکتا ہے، خواہ سواری کی آزمائش مقصود ہو یا کچھ اور۔

یاد رہے کہ دن یا برید (کی مسافت) کی تعیین صرف سواری کے جانوروں کے لیے ہے۔

چوتھی قسم غلاموں کے سودے کے متعلق ہے۔ اس میں خیار شرط کی میعاد آٹھ دن سے دس دن تک ہے۔ اور جس طرح متذکرہ بالا صورتوں میں مدت مقررہ سے زیادہ میعاد (اختیار) متعین کرنے سے بیع فاسد ہو جاتی ہے اسی طرح اس صورت میں بھی فاسد ہو جاتی ہے جب کہ بلاتعین مدت مقرر کی جائے، مثلاً یوں کہا جائے کہ میں یہ چیز آپ کے ہاتھ اس شرط پر بیچتا ہوں کہ بارش ہونے تک مجھے خیار شرط حاصل ہوگا یا یہ کہ زید کے سفر سے واپس آ جانے تک اختیار ہوگا اور یہ معلوم نہیں کہ زید کب آئے گا۔

جاننا چاہیے کہ شرط خیار بیع کی پورے طور پر تکمیل ہو جانے کے بعد بھی ہو سکتی ہے اور انعقاد بیع کی تکمیل سے پہلے بھی ہو سکتی ہے۔ لہٰذا اگر کسی نے کوئی مال ایک شخص کے ہاتھ فروخت کیا اور بیع کی تکمیل کے بعد فروخت کنندہ نے خریدار کو اس سودے (کے رد و قبول) کا اختیار دے دیا، یا خریدار نے فروخت کنندہ کو اختیار دیا، مثلاً یوں کہا کہ یہ سودا جو ہوا ہے اس کو قائم رکھنے یا رد کر دینے کا آپ کو اختیار ہے تو ایسا کرنا درست ہوگا؛ لیکن اب یہ سودا از سرنو اور جدید متصور ہوگا۔ گویا فروخت کنندہ نے خریدار سے کہا کہ میں یہ مال آپ کے ہاتھ اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ آپ کو اس کے بارے میں (رکھنے یا واپس کرنے کا) اختیار ہوگا یہ اس صورت میں ہے کہ جب کہ فروخت کنندہ اختیار دے، یا جیسے خریدار فروخت کنندہ سے کہے کہ یہ مال میرے ہاتھ فروخت کر دیجئے اس شرط پر کہ آپ کو اختیار واپسی کا رہے گا۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ خریدار کی طرف سے کو (بائع) اختیار دیا جائے۔

جو معاملہ قطعی طور پر مکمل ہو چکا ہو اس میں بیع بالخیار کے صحیح ہونے کی بقول معتمد یہ شرط ہے کہ خریدار نے فروخت کنندہ کو قیمت ادا کر دی ہو۔ اگر قیمت ادا نہیں کی گئی تو بیع بالخیار درست نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں قیمت مال خریدار کے ذمہ قرض واجب الادا ہوگی اور اس کے مقابلہ میں مال بشرط خیار اس کے پاس رہے گا جو فسخ معاملہ کی صورت میں قابل واپسی ہے؛ اندریں حال فروخت کنندہ گویا اس شے کو منسوخ کرے گا جو اس پر ایسی شے کے مقابلہ میں واجب ہوئی جو ہنوز مؤخر ہے اور ثابت نہیں ہوئی۔ یہ امر جائز نہیں ہے۔

یاد رہے کہ عقد بیع کی تکمیل کے بعد جو شرط خیار ہوگی اس میں فروخت شدہ شے کا ذمہ دار خریدار ہوگا، کیونکہ اس صورت میں خیار شرط کرنا از سرنو معاملہ بیع ہوتا ہے، جیسا کہ بتایا گیا۔ لہٰذا مال کی جو حالت بھی ہو خریدار اس کا جواب دہ ہوگا۔ خواہ مشتری نے بائع کو اختیار دیا ہو یا بائع نے مشتری کو اختیار دیا ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اختیار کی میعاد تین دن یا کم ہے اور یہ مدت شرط خیار کے ساتھ ہی (شروع) ہوتی ہے اور مسلسل رہتی ہے۔ اگر غیر متعینہ عرصہ کی شرط رکھی گئی، مثلاً یوں کہا کہ مجھے دنوں تک یا دائمی طور پر اختیار (رد و قبول) حاصل ہوگا تو معاملہ باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر شرط خیار کا عرصہ انعقاد معاملہ کے متصل نہ رکھا گیا مثلاً یوں کہا کہ میں جو (سودا) اس وقت کر رہا ہوں اس کی بابت مجھے کل سے اختیار (رد و قبول) حاصل ہوگا تو یہ معاملہ باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ معاملہ کسی خاص دن مثلاً جمعرات کو منعقد ہوا اور شرط یہ رکھی کہ ہفتہ سے دو دن تک مجھے (پسند کا) اختیار ہوگا تب بھی معاملہ باطل ہو جائے گا۔

کیا دوران خیار فروخت شدہ مال پر بائع کا قبضہ بحال نہیں رہتا؟

بعض ائمہ کے نزدیک فروخت شدہ مال پر، بدوران مدت خیار بائع کا قبضہ بحال رہتا ہے اور بعض کے نزدیک نہیں رہتا۔ اس بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

یاد رہے کہ (شرط خیار کی میعاد) تین دنوں میں راتیں شامل نہیں ہیں، لہٰذا اگر کہا کہ مجھے تین دن تک اختیار ہوگا تو یہ میعاد تیسرا دن ختم ہوتے ہی پوری ہو جائے گی اور رات اس میں شامل نہ ہوگی۔ ہاں پہلے اور دوسرے دن کی دو راتوں کو ضرور ناد نوں کی گنتی میں شامل کر لیا جائے گا، کیونکہ جب تک پہلے دن کی رات نہ گزر جائے دوسرا دن نہیں آتا، لہٰذا اگر تیسری رات کو بھی خیار شرط کی مدت میں شامل ہونے کی شرط کی گئی تو عقلاً مباح ہوگی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مدت خیار کے تعین میں صرف یہ شرط ہے کہ وہ متعین ہو، میعاد کی کوئی حد متعین نہیں ہے۔ پس فریقین کو حق ہے کہ وہ ایک مہینہ یا سال بھر کی یا اس کے علاوہ کوئی بھی مدت مقرر کر لیں۔ اس بارے میں جو امر درست نہیں ہے وہ یہ ہے کہ غیر متعین میعاد رکھی جائے مثلاً یوں کہنا کہ میں نے یہ چیز آپ کے ہاتھ فروخت کی، اب آپ کو یا فلاں شخص کو اختیار ہے کہ جب تک جی چاہے یا جب بارش ہو جائے یا آندھی آ جائے اس وقت تک اس چیز کے خرید لینے یا واپس کر دینے کا فیصلہ کر لیں۔ یا فریقین میں سے کوئی یوں کہے کہ (اس معاملہ میں) مجھے اختیار ہوگا لیکن اس کے لیے کوئی میعاد مقرر نہیں بتائی، یا فریقین نے یہ شرط رکھی کہ کھیتی وغیرہ کٹنے تک اختیار رہوگا۔ یہ شرط ایسی صورت میں لغو متصور ہوگی۔ تاہم شرط خیار کے فاسد ہونے کے ساتھ معاملہ (بجائے خود) درست ہوگا۔ اگر خیار کی میعاد کو غیر مسلسل رکھا گیا، مثلاً دس دن کی میعاد اس طرح رکھی کہ ایک دن اختیار ہوگا اور ایک دن نہ ہوگا تو یہ اختیار صرف پہلے روز ایک دن کے لیے ہوگا۔ (دس دن کے لیے نہ ہوگا)۔

یاد رہے کہ خیار شرط میں مدت کا آغاز اس وقت سے ہوگا جس وقت معاملہ کیا گیا۔ اگر فریقین نے یہ شرط کی کہ اختیار اس وقت سے ہوگا جب فریقین ایک دوسرے سے جدا ہو جائیں تو یہ شرط درست نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں یہ معلوم نہیں کہ وہ کب ایک دوسرے سے جدا ہوں گے، لہٰذا مدت اختیار غیر متعین رہی۔

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ خیار کی دو صورتوں یعنی خیار شرط اور خیار مجلس میں مال کا قبضہ بائع سے مشتری کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور بائع مالک نہیں رہتا، خواہ خیار شرط فریقین کی طرف سے ہو یا کسی ایک فریق (بائع یا مشتری) کی طرف سے۔ اگر ان دونوں قسم کے اختیارات کی مدت میں مال تلف ہو جائے یا اس کی قیمت کسی عیب کی وجہ سے گھٹ جائے تو اب دیکھنا چاہیے کہ اس مال کی فروخت پیمانے سے، یا وزن سے، یا گنتی سے، یا گزوں سے ہوتی ہے یا نہیں؟ اگر اول الذکر طریقہ سے ہوتی ہے تو اس کا تاوان خریدار کے ذمہ ہوگا، بشرطیکہ مال پر قبضہ حاصل ہو گیا ہو یا اسے ہاتھ لگایا ہو، کیونکہ اب وہ اس کا مالک ہے اور اس کے ہاتھ لگ چکا ہے تو وہ اس کا ذمہ دار ہے۔ لیکن اگر ہنوز وہ مال خریدار کے ہاتھ نہیں لگا تو اس کی

زمہ داری فروخت کنندہ پر ہوگی۔اگر اس مال کی فروخت مذکورہ بالا طریقوں سے نہیں ہوتی تو ایسے مال کا تاوان ان دونوں صورتوں میں خریدار کے ذمہ ہوگا۔پہلی صورت یہ ہے کہ اس کو فی الواقع اس نے لے لیا ہو یا اس پر قبضہ کر لیا ہو۔دوسری صورت یہ ہے کہ اس مال کو لیا تو نہیں، لیکن فروخت کنندہ نے اسے لینے یا پکڑنے سے منع نہ کیا۔لیکن اگر اس نے وہ مال لینا چاہا اور فروخت کنندہ نے اس کو روک دیا تو اب بائع ہی اس کا ذمہ دار ہوگا۔اگر فروخت شدہ مال خریدار کے ہاتھ میں ہو اور ضائع ہو جائے تو خیار شرط ختم ہو جائے گا اور قیمت اس کے ذمہ آ پڑے گی۔

واضح ہو کہ جب مال کی ملکیت مشتری کی جانب منتقل ہو جائے تو مالکانہ حیثیت سے کچھ اور باتیں بھی عائد ہو جاتی ہیں، مثلاً خریدے ہوئے جانور کے چارہ وغیرہ کی ذمہ داری مالک پر عائد ہو جائے گی۔

اگر کسی نے قسم کھائی کہ خرید یا فروخت نہیں کرے گا اور خیار شرط پر خرید یا فروخت کی تو قسم ٹوٹ جائے گی، کیونکہ خرید و فروخت کی کیفیت اس طرح کے سودے میں پائی جاتی ہے۔جس طرح خریدار فروخت شدہ شی کا مالک ہو جاتا ہے، اسی طرح قیمت مال کی ملکیت بھی فروخت کنندہ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔

دعویٰ شفع کرنے والے کو مدت خیار کے دوران بدوران شفعہ اس مال کے لینے کا حق نہیں ہے، اگرچہ اس کی ملکیت مشتری کو منتقل کی جا چکی ہو، کیونکہ شرط خیار اس امر سے مانع ہے کہ مشتری اپنے اختیار سے اس میں تصرف کر سکے۔غرض شرط خیار کی موجودگی میں ملکیت ناقص ہوتی ہے۔اب اگر کسی نے شرط خیار پر کوئی مکان خریدا تو شفیع کو دعویٰ شفع کے ذریعہ اس مکان پر قبضہ کا حق اس وقت تک نہیں ہے جب تک کہ میعاد خیار نہ گزر جائے۔

اب رہا یہ سوال کہ جو چیز فروخت شدہ شے سے (بدوران مدت خیار) حاصل ہو اس کا کیا حکم ہے؟ سو اس کی تفصیل یہ ہے کہ حاصل شدہ شے یا تو اس سے علیحدہ ہونے والی شے ہے یا اس کے ساتھ رہنے والی شے ہے۔اگر حاصل شدہ چیز اس سے علیحدہ ہو، مثلاً پھل یا اس کا بچہ یا دودھ تو وہ خریدار کا حق ہے اگرچہ مال فروخت کنندہ کے پاس ہو۔تاہم اگر بائع کے پاس وہ شے کسی بے احتیاطی یا کوتاہی کے بغیر ضائع ہو جائے تو خریدار پر اس کا تاوان نہیں ہے، سوا اس صورت کے جب کہ کسی زیادتی یا بے احتیاطی کے باعث ایسا ہوا ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ فروخت شدہ شے بائع کی ملکیت سے اس صورت میں نکل جاتی ہے جب کہ فریقین میں سے ایک کو اختیار حاصل ہو۔اگر یہ اختیار بائع کو حاصل ہو تو مال اس کے قبضہ سے خارج نہیں ہوتا، اور اگر خریدار کو حاصل ہے تو مال کی ملکیت بائع کے ہاتھ سے نکل کر خریدار کو حاصل ہو جائے گی۔اور اگر خیار شرط فریقین کو ہو تو مال کی ملکیت کا فیصلہ ملتوی رہے گا۔بیع کی تکمیل ہوگئی تو ظاہر ہے کہ خریدار ہی اس مال کا مالک، انعقاد بیع کے وقت ہی سے متصور ہوگا۔اگر معاملہ فسخ ہو گیا تو سمجھا جائے گا کہ فروخت کنندہ کی ملکیت سے خارج نہیں ہوا۔اس میں خیار شرط ہو یا خیار مجلس دونوں کے حکم میں فرق نہیں ہے۔

اب سمجھنا چاہیے کہ مال سے جو فوائد (بدوران خیار) حاصل ہوا گر وہ اس سے علیحدہ ہو جیسے دودھ، یا اس (کے باوجود) سے وابستہ ہو، جیسے حمل جو مدت خیار کے دوران ہوا ہو، وہ بائع اور مشتری میں سے اس کا حق ہے جسے اختیار حاصل

ہے۔ اگر اختیار دو طرفہ ہے تو مال کی ملکیت کا فیصلہ اس وقت تک التوا میں رہے گا جب تک وہ مال کسی کی ملکیت قرار نہ دے دیا جائے اور وہ حمل جو خیار شرط طے ہونے سے پہلے کا ہے وہ اس کی ماں کے ساتھ فروخت ہوا ہے اور اس کا وہی حکم ہے جو اس کی ماں کا۔ حمل کے علاوہ بھی کوئی اور فائدہ جو مال کے ساتھ وابستہ ہے وہ مال کے رکھ لینے یا واپس کرنے کے بارے میں اصل مال کے تابع ہوگا۔

اگر فروخت شدہ مال کسی آسمانی آفت سے بدوران مدت خیار ضائع ہو جائے تو یہ دیکھنا ہوگا کہ آیا وہ قبضہ لینے سے پہلے ضائع ہوا یا بعد میں؟ اگر قبضہ لینے سے پہلے ہی تلف ہو گیا تو بہرحال بیع فسخ ہو جائے گی، خواہ اختیار فریقین کو حاصل رہا ہو یا کسی ایک فریق کو۔ اگر قبضہ حاصل کرنے کے بعد ضائع ہوا تو یہ دیکھنا ہوگا کہ آیا اختیار بائع کو حاصل تھا یا خریدار کو یا دونوں کو۔ اگر بائع کو اختیار تھا تب بھی بیع فسخ ہو جائے گی اور خریدار واپسی قیمت کا مطالبہ کرے گا اور فروخت کنندہ اسے قیمت واپس کر دے گا۔ اگر مالیت قیمت سے زیادہ ہوئی تو وہ رقم تفاوت اس سے وصول کر لے گا۔ اگر اختیار خریدار یا فریقین کو تھا تو وہ اختیار قائم رہے گا (اور فیصلہ التواء میں رہی گا)؛ مشتری نے قیمت بائع کے حوالہ کر دی تو بیع کی تکمیل ہوگئی، اگر حوالہ نہ کی تو قیمت ادا کرنا لازم ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ شرط خیار یا تو بائع کے حق میں ہوگی یا مشتری کے حق میں یا ہر دو کے حق میں:

پہلی صورت میں یعنی جب کہ خیار بائع کو حاصل ہو تو فروخت شدہ مال بائع کی ملکیت سے بالاتفاق خارج نہیں ہوتا، لیکن قیمت بالاتفاق خریدار کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے۔ رہا یہ سوال کہ (اس کی ملکیت سے نکل کر) آیا فروخت کنندہ کو حاصل ہوتی ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔ پہلے یہ دیکھنا ہوگا کہ خریدار نے مال پر قبضہ کر لیا ہے یا ہنوز فروخت کنندہ کے پاس ہی ہے۔ اگر اس نے مال لے لیا اور اس کے پاس ضائع ہوا تو فروخت کنندہ کو اس کی قیمت ادا کرنا لازم ہوگا اور مال کی وہ قیمت قرار پائے گی جو قبضہ والے دن تھی نہ کہ وہ جو تلف ہونے کے وقت تھی۔ ایسی صورت میں خریدار پر لازم ہے کہ مال فروخت کنندہ کے سپرد کر دے، خواہ اس کی مالیت پہلے سے زیادہ ہو یا کم ہوگئی ہو۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ مال معاملہ بیع کو قائم رکھتے ہوئے تلف ہوا یا اس کے فسخ ہو جانے کے بعد تلف ہوا۔ اب اگر بائع نے بدوران خیار بیع کو فسخ کیا اور مال خریدار کے پاس سے ضائع ہوا تو خریدار اس کی قیمت (مالیت) جو بھی ہو اس کے ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔ لیکن اگر مدت خیار ختم ہوگئی اور اور ہنوز بیع کو فسخ نہیں کیا تھا کہ وہ مال ضائع ہو گیا تو اس کے دام (جو لگائے گئے تھے) کی ادائیگی کا ذمہ دار ہو گیا؛ اس کی مالیت کی ادائیگی کا ذمہ دار نہ ہوگا، کیونکہ انقضائے میعاد کے بعد اختیار (فسخ) ختم ہو گیا اور بیع قائم رہی۔

اگر مال (فروخت شدہ) ہنوز بائع کے پاس ہے اور مال میں کوئی عیب پیدا ہو گیا اور اس کی قیمت کم ہوگئی تو اس سے شرط اختیار نہیں ٹوٹتی، کیونکہ یہ عیب اس نے خود دانستہ پیدا نہیں کیا، لہٰذا وہ اس کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ البتہ خریدار کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس کے دام دے کر اسے لے لے اور چاہے تو بیع کو فسخ کر دے۔ لیکن اگر وہ خرابی خود بائع کے کسی عمل سے پیدا ہوئی تو وہ اس کا ذمہ دار ہوگا اور خریدار بقدر نقصان اس کی قیمت میں سے لے سکتا ہے۔

اگر خیار شرط بائع کے حق میں تھی اور مال اسی کے ہاتھوں تلف ہوا تو بیع منسوخ ہو جائے گی اور بائع یا مشتری کسی کے ذمے کچھ عائد نہ ہوگا۔

دوسری صورت میں، یعنی جب کہ اختیار خریدار کو یا کسی اور غیر متعلقہ شخص کو حاصل ہو تو اس کی قیمت خریدار کی ملکیت سے خارج نہ ہوگی؛ لیکن مال فروخت کنندہ کی ملکیت سے بالاتفاق خارج ہو جائے گا۔ لیکن فروخت کنندہ کی ملکیت سے نکلنے کے بعد وہ خریدار کی ملکیت میں آ جائے گا یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ وہ خریدار کی ملکیت میں نہیں آئے گا، کیونکہ اگر وہ اس کی ملکیت میں آ جائے اور قیمت کا مالک اسے پہلے ہی سے قرار دیا گیا تو اس طرح اشیاء مبادلہ دونوں ہی فریقین معاملہ میں سے ایک کے قبضہ میں چلی جائیں گی، حالانکہ امور معاوضہ (مبادلہ) میں ایسی صورت حال کی ازروئے شریعت کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ایسے معاملات اس امر کے متقاضی ہیں کہ فریقین معاملہ کو تبادلۂ مال و قیمت میں مساوی حیثیت پر رکھیں۔ لیکن صاحبینؒ کہتے ہیں کہ ایسی صورت ہو تو مال پر خریدار کی ملکیت مانی جائے گی، کیونکہ اگر اس کو مالک نہ مانا گیا تو وہ مال 'سائبہ' (آزاد چھوڑی ہوئی اونٹنی) کی مانند ہو جائے گا جس کا کوئی مالک نہیں ہوتا، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ مال سائبہ کی مانند کیسے ہوگا جبکہ اس پر فروخت کنندہ کی ملکیت بحال رہے گی۔ علاوہ اس کے اگر وہ خریدار کی ملکیت میں نہ جائے تب بھی ملکیت کے بعض حقوق باقی رہتے ہیں، چنانچہ اس مال پر جو خرچ کیا جائے وہ بالاتفاق خریدار ہی پر واجب ہوتا ہے۔

اگر مدت خیار کے دوران خریدار فروخت شدہ مال کو کام میں لائے (یا تصرف کرے) تو یہ تصرف جائز ہوگا اور اس کے اس تصرف کو بیع کی اجازت مانا جائے گا۔ اور (وہ ایسا کر سکتا ہے) خواہ وہ مال خریدار کی ملکیت میں آ گیا ہو یا نہ آیا ہو۔

اگر مشتری نے مال کا قبضہ لے لیا ہو اور اس کے پاس وہ تلف ہوا در آنحالیکہ اختیار رد و قبول بائع کو حاصل تھا تو خریدار اس کی قیمت (یعنی مالیت) کا ذمہ دار ہوگا؛ ثمن (طے شدہ دام) کا ذمہ دار نہ ہوگا؛ برعکس اس صورت کے جب کہ اختیار بائع کو رہا ہو (اور مال تلف ہو گیا ہو) تو ثمن (دام) کا ذمہ دار ہوگا، قیمت (مالیت) کا نہ ہوگا؛ کیونکہ جس مال کا سودا ہوا تھا وہ خریدار کے پاس تلف ہوا در اں حال کہ بائع کو ہنوز اختیار رد و قبول حاصل تھا، لہٰذا خریدار ہی اس کی مالیت بھرے گا' جیسا کہ سابقاً ذکر ہوا۔ ان دونوں حالتوں میں فرق یہ ہے کہ مال جب خریدار کے پاس ضائع ہوا تو ضرور ہے کہ ضائع ہونے سے پہلے اس میں کوئی خرابی مرض وغیرہ لاحق ہوا اور اس خرابی کی وجہ سے خریدار نے مال کو واپس نہ کیا (کیونکہ بائع ٹھیک حالت میں مال حوالہ کرنے کے بعد ناقص حالت میں کیوں واپس لیتا؟) پس مال خریدار ہی کے پاس رہا اور (مدت خیار گزر جانے کے باعث) بیع نافذ ہو گئی اور اس کی قیمت خریدار پر ڈالی جا چکی تھی تب وہ تلف ہوا (تو قیمت ادا کرنی ہو گی)۔ بخلاف اس کے جب کہ اختیار (رد و قبول) بائع کو تھا (اور مال خریدار کے پاس ہلاک ہوا) اور ہلاک ہونے سے پہلے جو خرابی بالعموم پیدا ہوتی ہے وہ واپسی مال کا مطالبہ کرنے سے مانع نہ تھی (یعنی بائع چاہتا تو بدوران خیار اسے واپس طلب کر سکتا تھا) بیع (اس مال کے ہلاک ہونے سے) باطل ہو گئی اور دام ہنوز مقرر نہ ہونے پائے تھے، لہٰذا اس مال کی

مالیت (قیمت) واجب الادا ہوگی۔

واضح ہو کہ ثمن (دام) اور قیمت (مالیت) میں فرق یہ ہے کہ ثمن تو وہ دام ہے جس پر فریقین نے سودا چکایا ہو، خواہ اس مال کی مالیت زیادہ ہو یا کم۔ اور قیمت کہتے ہیں مالیت کو جو کسی شے کی بغیر کمی یا بیشی کی گنجائش کے لگائی جائے۔

اسی طرح اگر مال میں کوئی نقص لاحق ہوا اور وہ نقص ایسا تھا جس کا ازالہ ممکن ہو جیسے مرض وغیرہ اور وہ نقص بدوران مدت خیار جاتا رہا تو اختیار بحال اور معاملہ باقی رہے گا۔ اگر وہ نقص ناقابل ازالہ ہو اور مال خریدار کے پاس ہے اور اسے اختیار حاصل تھا تو اس کی ثمن واجب الادا ہوگی، قیمت واجب نہ ہوگی؛ بخلاف اس صورت کے جب کہ حق (خیار) بائع کو حاصل ہو تو اس کی قیمت (مالیت) واجب الادا ہوگی، ثمن (مقررہ قیمت) واجب نہ ہوگی، جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ وہ نقص کسی آسمانی آفت سے لاحق ہوا یا خریدار کی کسی کارروائی سے یا کسی اور شخص کی حرکت سے۔

اس صورت میں جب کہ مشتری کو خیار شرط حاصل ہو اور بائع اس میں نقص پیدا کرنے کا باعث ہوا ہو، اختلاف ہے۔ امام محمدؒ کہتے ہیں کہ مشتری کا اختیار بدستور باقی رہے گا، وہ چاہے تو فروخت کو جائز رکھے اور جو خرابی ہوئی ہے اس کا معاوضہ لے لے، یا چاہے تو (مال) واپس کردے۔ صاحبینؒ کہتے ہیں کہ فروخت لازم رہے گی اور خریدار اس کی قیمت فروخت کنندہ کو واپس کردے گا درآنحالیکہ وہ مال ایسا ہو جس کا سودا بذریعہ قیمت ہوتا ہے، مثلاً مویشی یا سامان یا زمین وغیرہ۔ اگر وہ مال مثلی ہو (جس کا سودا اس جیسی شے سے ہوسکتا ہو) جیسے چاندی (یا چاندی کی کوئی چیز) اور اس مال میں بائع یا مشتری کسی نے کوئی خرابی پیدا کردی تو اس خرابی کا معاوضہ لینا (فریق ثانی کو) حلال نہیں ہے، کیونکہ وہ ربا (سود) ہوجائے گا، مثلاً کوئی چاندی کا کنگن فروخت کیا گیا اور خریدار نے جسے خیار حاصل تھا اس کنگن کو لے لیا اور بعد میں فروخت کنندہ کے ہاتھوں وہ ٹوٹ گیا تو اب خریدار کے لئے حلال نہیں ہے کہ اس نقص کا معاوضہ نقدی کی شکل میں وصول کرے۔ ہاں اسے یہ اختیار ہے کہ اس کو معاوضہ نقص کا مطالبہ کیے بغیر رکھ لے یا پھر اسے واپس کرکے اس جیسا دوسرا کنگن طلب کرے یا اپنی قیمت واپس لے لے۔

تیسری صورت میں یعنی جب کہ اختیار فریقین کو حاصل ہو یہ قاعدہ ہے کہ مال اور قیمت میں سے کوئی شے بالاتفاق بائع اور مشتری کی ملکیت سے خارج نہیں ہوتی۔ اگر ان میں سے کوئی فریق بدوران مدت خیار بیع کو منسوخ کردے تو وہ منسوخ ہوجائے گی۔ اگر ان میں سے کوئی فریق بیع کو بحال رکھے تو اس کے حق میں وہ معاملہ لازم ہوگا لیکن دوسرے فریق کا اختیار باقی رہے گا۔ اگر فریقین میں سے کسی کی طرف سے نہ تو اجازت کا اظہار ہوا اور نہ تنسیخ کا بلکہ دونوں خاموش رہے یہاں تک کہ مدت خیار گزر گئی تو معاملہ بیع لازم ہوگیا، اور اگر دونوں میں سے ایک نے اجازت دی اور دوسرے نے فسخ کردیا تو معاملہ بین بین رہے گا؛ خواہ تنسیخ پہلے ہوئی ہو یا اجازت پہلے ہوئی ہو۔ اگر مال (فروخت شدہ) پر مشتری کا قبضہ ہونے سے پہلے ہی وہ تلف ہوگیا تو بیع باطل ہوجائے گی اور اس صورت میں وہی حکم ہے جو اس صورت میں ہے جب کہ قیمت مال فروخت کنندہ کے ہاتھ میں آنے سے پہلے ہی تلف ہوجائے اور وہ قیمت کوئی متعین شے رہی ہو۔ نیز اس صورت میں بھی معاملہ بیع باطل ہوجائے گا جب کہ مال یا قیمت قبضہ حاصل ہونے کے بعد تلف ہوجائے اور جس کے قبضہ میں جو

کچھ تھا اس کی مالیت واجب الادا ہوگی۔

یاد رہے کہ فروخت شدہ مال سے اگر بدوران خیار کچھ حاصل ہو تو وہ التوا میں پڑا رہے گا؛ جب بیع کی تکمیل ہو جائے گی تو وہ خریدار کو ملے گا؛ بیع کی تکمیل نہ ہو تو وہ فروخت کنندہ کا مال ہے۔

جن امور سے بیع منسوخ ہو جاتی ہے اور جن حالات میں نہیں ہوتی ان کی اگر تفصیل ''خیار عیب'' کے بیان میں آئے گی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ بقول معتمد، دوران مدت خیار مال فروخت کنندہ کی ملکیت سے خارج نہیں ہوتا، خواہ شرط خیار بائع کے حق میں ہو یا مشتری کے حق میں یا دونوں کے حق میں اور یا کسی تیسرے غیر متعلقہ شخص کے حق میں۔ جب عقد بیع کی تکمیل ہو جائے تو مال فروخت کنندہ کی ملکیت سے منتقل ہو کر خریدار کی ملکیت میں چلا جاتا ہے۔ (شرط خیار کی صورت میں) اختیار یا تو فروخت کنندہ کو حاصل ہوگا یا خریدار کو یا دونوں کو۔ اگر فروخت کنندہ کو اختیار ہو اور مال خریدار کے قبضے میں ہو اور وہ کہے کہ وہ مال اس کے پاس تلف ہو گیا تو تین حالتوں میں وہی اس کا ذمہ وار متصور ہوگا:

پہلی حالت یہ ہے کہ وہ مال ایسا ہو جسے نظر سے اوجھل رکھا جا سکے یعنی وہ ایسی شے ہے کہ اس کو صحیح سلامت چھپا کر رکھا جا سکے، جیسے کوئی لباس یا زیور کہ اسے محفوظ حالت میں چھپا کر رکھا جا سکتا ہے۔ ایسی حالت میں خریدار نے بتایا کہ وہ مال جو اس کے پاس تھا تلف ہو گیا اور اپنے قول کی صداقت میں دو گواہ پیش نہ کر سکے تو وہ مال اسکے ذمہ لازم ہوگا۔ ہاں اگر اپنے قول کی صداقت میں وہ گواہ پیش کر سکے تو اس پر تاوان نہ ہوگا، بلکہ فروخت کنندہ پر ہوگا۔

دوسری حالت یہ ہے کہ اس مال پر پردہ نہ ڈالا جا سکے، یعنی وہ ایسی شے ہو جس کو صحیح سلامت چھپا کر رکھنا ممکن نہ ہو، جیسے کوئی جانور کہ اسے چھپا کر نہیں رکھا جا سکتا، سوا اس کے کہ اسے تلف کر دیا جائے یا کھا لیا جائے۔ اگر خریدار ایسے مال کی ضائع ہو جانے کا دعویٰ کرے لیکن شہادت سے اس کا جھوٹا ہونا ثابت ہو، مثلاً اس نے تو بتایا ہو کہ وہ مال فلاں روز تلف ہو گیا اور شہادت سے ثابت ہو کہ لوگوں نے اس دن کے بعد اس جانور کو دیکھا ہو یا اس امر کی شہادت مل جائے کہ خریدار نے اس کھا لیا ہے یا ضائع کر دیا ہے تو ایسی صورت میں خریدار تاوان دے گا، فروخت کنندہ پر تاوان نہ ہوگا۔

تیسری حالت یہ ہے کہ وہ مال تو ایسا نہ ہو جسے چھپایا جا سکتا، لیکن خریدار کا کہنا یہ ہے کہ لینے کے بعد وہ مال تلف ہو گیا ہے، اور اس کے لئے ایسی کوئی شہادت نہیں ہے جو اس بات کی صدیق کرتی یا تکذیب کرتی تو بائع کے حق میں اس سے حلف لیا جائے گا، خواہ وہ جھوٹ بولنے میں مشہور ہو یا ایسا نہ ہو۔ اگر وہ جھوٹا مشہور ہے تو بایں طور قسم کھانا ہوگی کہ مال ضائع ہو گیا اور اسے خود اس نے ضائع نہیں کیا۔ اگر وہ جھوٹا مشہور نہیں ہے تو اسے یہ قسم کھانا ہوگی کہ مال اس نے خود ضائع نہیں کیا۔ اب اگر وہ اس طرح حلف اٹھانے سے انکار کرے تو اس پر تاوان عائد ہوگا۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ خریدار پر (مذکورہ بالا) تین حالتوں میں تاوان عائد ہوگا اور فروخت کنندہ پر دو صورتوں میں:

پہلی صورت، جب کہ مال ایسا ہو جسے چھپا کر رکھا جا سکے اور خریدار اس کے ضائع ہونے کی شہادت مہیا کر دے تو اس کا تاوان فروخت کنندہ کے ذمہ ہوگا۔

کیا فروخت کنندہ مدت خیار کے دوران قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے؟

اگر کسی شخص نے کوئی مال اس شرط پر فروخت کیا کہ اسے یا خریدار کو ایک معینہ مدت کے اندر اس مال کو لینے یا واپس کر دینے کا اختیار ہوگا، تو کیا فروخت کنندہ کو یہ حق ہے کہ خریدار سے قیمت کا مطالبہ کرے اور کیا خریدار یہ مطالبہ کر سکتا ہے کہ فروخت شدہ مال پر قبضہ حاصل کرے؟ اس باب میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

دوسری صورت یہ ہے کہ مال ایسا نہ ہو جسے چھپایا جا سکے اور خریدار کے جھوٹ بولنے کی کوئی شہادت نہ ہو اور اس نے حلف اٹھالیا ہو کہ (واقعی مال ضائع ہو گیا) تو اس کا تاوان فروخت کنندہ پر ہوگا۔

واضح ہو کہ تاوان کی مقدار، ثمن اور قیمت میں سے وہ ہوگی جو زیادہ ہو۔ اگر طے شدہ قیمت (یا دام) مالیت سے زیادہ ہو تو تاوان میں قیمت دینا ہوگی اور اگر مالیت زیادہ ہو تو مالیت ہی واجب الادا ہوگی۔ البتہ پہلی صورت میں جس میں خریدار نے ایسے مال کے تلف ہو جانے کا دعویٰ کیا ہو جسے چھپا کر نہیں رکھا جا سکتا اور اپنی صداقت کے ثبوت میں گواہ پیش کر دیا ہو اور یا حلف اٹھالیا ہو کہ اس میں اس کا کوئی قصور نہ تھا تو ایسی صورت میں اس مال کی صرف مالیت تاوان میں ادا کرے درآنحالیکہ اس کی مالیت اس کی طے شدہ قیمت سے کم ہو، کیونکہ اگر اس کی مالیت اس کے دام سے زیادہ ہوئی یا برابر ہوئی تو قسم بیکار ہوگی اور اس سے کچھ فائدہ نہ ہوگا۔

اگر خیار شرط مشتری کو حاصل تھا اور اس نے مال کے ضائع ہو جانے کا دعویٰ کیا تو جس قیمت پر سودا ہوا ہے بہرحال اسے وہ دام ادا کرنا ہوگا، خواہ وہ مالیت سے زیادہ ہو یا کم ہو۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھالی کہ اس کا ارادہ خریدنے کا نہ تھا تو اسے صرف قیمت دینا ہوگی، بشرطیکہ مالیت سے قیمت کم ہو۔

اگر اختیار فریقین کو حاصل تھا تو اس کا حکم بھی وہی ہے جو اس صورت کا ہے جس میں فروخت کنندہ کو اختیار حاصل ہو، کیونکہ اسی خیال کو فوقیت حاصل ہے، بدین جہت کہ مالک وہی تھا۔ اگر خریدار نے اس مال پر قبضہ نہ کیا ہو اور بائع کہے کہ وہ مال تلف ہو گیا تو اس پر لازم ہوگا کہ اس کی قیمت جو لے رکھی ہے واپس کر دے اور نہیں لی تو کچھ لازم نہیں ہے۔

فروخت شدہ شے سے حاصل ہونے والی اشیاء اگر ایسی ہیں جو اس سے علیحدہ ہو جاتی ہیں، مثلاً غلہ یا انڈے یا دودھ تو وہ بائع کا حق ہیں، لیکن اگر وہ اشیاء اس مال کے ساتھ وابستہ ہیں تو وہ خریدار کا حق ہیں، کیونکہ وہ مال کا جزو لاینفک ہیں۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ فروخت کنندہ کو یہ حق نہیں ہے کہ بدوران مدت خیار خریدار سے قیمت کا مطالبہ کرے۔ اگر فروخت کنندہ نے خریدار پر یہ شرط عائد کر رکھی تھی کہ وہ مال کی قیمت نقد ادا کر دے گا، مثلاً یوں کہا تھا کہ میں آپ کے ہاتھ اس شرط پر بیع خیار کرتا ہوں کہ اس کی قیمت آپ نقد ادا کر دیں گے تو یہ بیع فاسد ہو جائے گی، اگرچہ خریدار نے فوری طور پر قیمت نہ ادا کی ہو، کیونکہ نقد ادائیگی کی شرط فی الواقع نقد ادائیگی ہی کے برابر ہوتی ہے، اس لئے کہ شرط پوری ہو جائے تو مشروط کا وجود مسلم ہو جاتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ فریقین اس امر (ادائیگی نقد) پر انعقاد بیع 'بالخیار' سے پہلے متفق ہو جائیں، گو انعقاد کے وقت ذکر نہ آیا ہو، کیونکہ وہ رقم نقد ہو یا ادھار اس وقت تک متعین نہیں ہوتی اس واسطے

کہ بحالت تنسیخ اسے خریدار کو واپس کرنا ہوتا ہے۔ اس کی حیثیت ادائے قرض کی سی ہوتی ہے اور چونکہ وہ مال کے مساوی لی گئی تھی اس لئے وہ شرط (جو بہر حال کسی نہ کسی نفع ذاتی کی غرض سے ہوئی ہے) ربا ہوگی جو ناجائز ہے، البتہ اگر فروخت کنندہ نے ایسی کوئی شرط نہیں لگائی (کہ نقد قیمت پر فروخت کروں گا) اور اس بارے میں انعقاد بیع سے پہلے خریدار کے ساتھ کوئی گفتگو نہیں ہوئی، بلکہ بعد انعقاد معاملہ خریدار نے اپنی خوشی سے مال کی قیمت دے دی تو جائز ہے۔ اس صورت میں کوئی امر قابل اعتراض نہیں رہتا۔ اسی طرح کی مثال یہ بھی ہے کہ بائع نے کوئی مال اس شرط پر فروخت کیا کہ خریدار پہلے اتنا قرض دے دے تو یہ شرط بھی بیع کو فاسد کردے گی۔

واضح ہو کہ اگر فروخت کنندہ نے ادائیگی قیمت نقد کی شرط پر 'بیع بالخیار' کیا اور پھر اس نے ادائیگی نقد کی شرط کو نظر انداز کر کے یوں کہا کہ میں اب اس شرط سے دست بردار ہوتا ہوں، تاکہ بیع کی تکمیل ہو جائے تو اس سے کچھ فائدہ نہ ہوگا، کیونکہ یہ شرط اس معاملہ کی حقیقت اور ماہیت میں داخل تھی، چونکہ یہ شرط سرے سے فاسد تھی اس لئے عقد بیع بھی فاسد ہوگی۔ بخلاف اس کے جب کہ قرض کی شرط پر معاملہ کیا اور پھر اس شرط کو چھوڑ دیا اور قرض نہ لیا تو بیع درست ہو جائے گی، کیونکہ (اس صورت میں) قرض اس بیع کی ماہیت سے خارج رہا (یعنی قرض کو معاملہ بیع میں شامل نہیں کیا گیا)۔

اب رہا بدوران خیار فروخت شدہ مال پر خریدار کے قبضہ کا مطالبہ سو اس کی تفصیل یہ ہے کہ خیار شرط تین امور میں ہوتا ہے۔

ایک تو یہ کہ خریدار نے ہنوز قیمت کا فیصلہ نہ کیا ہو اور شرط خیار اس لئے ہو کہ قیمت پر غور کیا جا سکے کہ آیا وہ زیادہ یا مناسب ہے۔

دوسرے یہ کہ قیمت تو طے شدہ ہو لیکن وہ بیع بالخیار اس لئے ہوئی ہو کہ مال کی پرکھ اور سودے پر نظر ثانی کی جا سکے۔ تیسرے یہ کہ پسندیدگی کی شرط اس لیے کی جائے کہ مال کو لے کر اس کا تجربہ کیا جا سکے۔

اب اگر حق خیار کا مقصد قیمت پر غور کرنا ہے تو خریدار کو وہ مال حاصل کرنے کا حق نہیں ہے، کیونکہ یہ مقصد تو اس صورت میں بھی حاصل ہے جب کہ مال فروخت کنندہ کے پاس ہو۔

اگر شرط پسندیدگی، مال کو اچھی طرح پرکھنے، دیکھنے، یا (تجربہ کر کے) حقیقت حال سے آگاہ ہو جانے کے لئے ہو تو ان دونوں صورتوں میں خریدار اس مال کو لے سکتا ہے، لیکن اس بات پر بائع کو مجبور نہیں کیا جا سکتا؛ بجز اس صورت کے جب کہ خریدار نے اس بات کی شرط ہی لگا دی ہو (کہ میں مال کو اچھی طرح دیکھ کر یا اس کی بابت پوری معلومات حاصل کر کے لوں گا)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی مال بشرط خیار خرید کیا تو فروخت کنندہ کو مدت گزرنے سے پہلے اس کے دام طلب کرنے کا حق نہیں ہے۔ اسی طرح خریدار کو بھی یہ حق نہیں ہے کہ اس مدت میں مال کا مطالبہ کرے۔ اس بارے میں کسی ایک فریق کو یہ حق نہیں ہے کہ دوسرے کو مجبور کرے۔ ہاں اگر خریدار نے قیمت ادا کر دی ہے تو فروخت کنندہ کو مال حوالہ کر دینے پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔ اگر خیار کا حق فروخت کنندہ کو حاصل ہے اور اس نے مال کی قیمت وصول کر لی ہے اور مال حوالہ کرنے پر راضی نہیں ہے تو ایسا کرنے کا حق ہے لیکن اسے واپسی رقم قیمت پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔ اگر خریدار

چند اشیاء میں سے کسی ایک کا سودا بلا تعین کرنے کے متعلقہ مسائل

اگر کوئی شخص دو چیزوں، مثلاً دو کپڑوں میں سے کسی ایک کو بلا تعین خریدنے کے لیے دونوں کپڑوں کو لے لے، تا کہ ان میں سے کسی ایک کا حسب پسند انتخاب کر لے تو اس بارے میں مسالک مختلف تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

نے مال حاصل کر لیا ہو تو (دوران مدت خیار) اس مال میں تصرف کرنا (یا اسے کام میں لانا) درست نہیں ہے۔ اگر ایسا کیا تو یہ تصرف صحیح نہ مانا جائے گا۔ اسی طرح فروخت کنندہ نے قیمت لے لی ہے اور وہ قیمت (نقد کی بجائے) مال کی صورت میں ہے تو اس مال پر بھی بدوران مدت خیار تصرف درست نہیں ہے۔ اگر تصرف کیا تو وہ باطل ہوگا۔

اگر فروخت کنندہ نے بیع 'بالخیار' کے بعد فروخت شدہ مال میں تصرف کیا یا خریدار نے قیمت مال میں بائع کو ادا کرنے سے پہلے تصرف کیا تو تصرف مانا جائے گا، لیکن اس طرح کرنے سے معاملۂ بیع فسخ ہو جائے گا۔ مدت خیار کے علاوہ (کسی اور وقت) فروخت شدہ مال کا قبضہ حاصل کرنے کے مسائل بموجب مسالک مختلفہ آگے بیان ہوں گے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مدت خیار کے دوران قیمت وصول کرنے کا حق تحقق ملکیت کے تابع ہے، یعنی اگر فریقین میں سے کسی کو مال فروخت شدہ کا مالک قرار دیا جائے' مثلاً فروخت کنندہ کو حق خیار حاصل ہو تو وہ مال کا مالک متصور ہو گا، کیونکہ فروخت شدہ مال بدوران مدت خیار اس کی ملکیت سے خارج نہیں ہوتا۔ ایسی صورت میں خریدار بھی اس مال کی قیمت کا مالک قرار پائے گا، لہٰذا فروخت کنندہ کو قیمت کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا جس طرح خریدار کو مال کے مطالبہ کا حق نہیں ہے۔ لیکن اگر حق خیار خریدار کو حاصل ہے تو مال کا مالک بھی وہی ہوگا اور قیمت کا مالک فروخت کنندہ ہوگا، لہٰذا فروخت کنندہ کو اپنے دام وصول کرنے کا اور خریدار کو مال حاصل کرنے کا حق ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی مال کی قیمت مقرر ہو چکی ہے تو بدوران خیار فروخت کنندہ کو اس کی قیمت وصول کر لینے کا حق ہے، بشرطیکہ حق خیار اسے حاصل ہو، خواہ خیار مجلس ہو یا خیار شرط۔ لیکن اگر اس قیمت کا کوئی ضامن ہے، خواہ وہ ضمانت نقدی کی ہو یا مال تجارت کی، فروخت کنندہ کو مطالبۂ قیمت کا حق نہ ہوگا۔ اسی طرح خریدار فروخت شدہ مال پر بدوران مدت خیار قبضہ حاصل کرنے کا حق نہیں رکھتا، بشرطیکہ حق خیار اسے حاصل ہو، تاوقتیکہ فروخت کنندہ اسے اس بات کی واضح طور پر اجازت نہ دے۔ پس اگر قیمت طے شدہ اور فروخت کنندہ نے ابھی اسے وصول نہیں کیا تو خریدار کو اس میں تصرف حرام ہے، کیونکہ اب وہ اس (قیمت) کا مالک نہیں ہے۔ اسی طرح فروخت کنندہ پر بھی حرام ہے کہ اگر وہ قیمت وصول کر چکا ہے تو اس میں تصرف کرے، کیونکہ خریدار کا تعلق ہنوز اس قیمت کے ساتھ منقطع نہیں ہوا۔ ہاں اگر خریدار نے مال حاصل کر لیا اور اسے حق خیار حاصل تھا تو اب اس مال میں تصرف حلال ہے، لیکن اس میں تصرف کرنے سے اس کا حق خیار ختم ہو جائے گا، جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے دو چیزوں، مثلاً دو کپڑوں میں سے ایک کو بغیر تعین کے کسی سے خریدا اور دونوں کپڑے لے لئے تا کہ دونوں میں سے جون سا پسند خاطر ہو اسے رکھ لے، اس معاملہ کی تین صورتیں ہوں گی:

پہلی صورت محض بیع خیار کی سی ہے۔ جس سے مراد وہ معاملہ جس میں فریقین معاملہ میں سے کسی کو سوچ بچار کا اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو مال کو رکھ لے یا پھر واپس کر دے، مثلاً فروخت کنندہ نے یہ کہہ دیا کہ میں ان دونوں کپڑوں میں سے ایک کو اتنی قیمت پر تین دن تک اختیار اور قبول کی شرط پر آپ کے ہاتھ فروخت کرتا ہوں؛ اس معاملہ کی تین شکلیں ہیں:

ایک یہ کہ لینے والا (بعد میں) بیان کرے کہ دونوں کپڑے ایک ساتھ ضائع ہو گئے۔ دوسرے یہ کہ ایک کپڑا ضائع ہو گیا۔ تیسرے یہ کہ مدت خیار گزر جائے اور دونوں میں سے کسی کا انتخاب نہ کیا گیا ہو۔ ان حالتوں میں حکم یہ ہے کہ اگر دونوں کپڑے خریدار کے قبضہ میں تھے اور دونوں ضائع ہو گئے یا ان میں سے ایک تلف ہوا تو دونوں صورتوں میں لازم ہوگا کہ فروخت کنندہ کو اتنی قیمت ادا کرے جتنے میں وہ کپڑے خریدے گئے تھے۔ اگر مدت خیار گزر گئی اور ان میں سے کسی کا انتخاب نہ کیا گیا تو اب وہ دونوں ہی کپڑے اسے لینے پڑیں گے۔

دوسری صورت محض بیع اختیار کی سی ہے اور بیع اختیار سے مراد وہ سودا ہے جو قطعی بیع ہے اور خیار شرط نہیں ہوتا؛ البتہ فروخت کنندہ خریدار کو دو میں سے کسی ایک شے کو انتخاب کر کے خریدنے کا حق دیتا ہے۔ مثلاً وہ کہے کہ میں ان دونوں میں سے ایک کپڑا آپ کے ہاتھ سے دس روپے میں قطعی طور پر فروخت کرتا ہوں۔ ان میں سے آپ کو جون سا کپڑا پسند ہو دو ایک دن میں پسند کر لیں۔ اس کی بھی پہلی صورت کی طرح تین شکلیں ہیں:

اول یہ کہ لینے والا ان دونوں کے ضائع ہونے کا دعویٰ کرے۔

دوم یہ کہ ایک کے ضائع ہونے کا دعویٰ کرے۔

سوم یہ کہ مدت خیار گزر جانے اور کسی کپڑے کو پسند نہ کیا گیا ہو۔

ان تینوں شکلوں میں خریدار اس بات کا ذمہ دار ہوگا کہ دونوں کی پوری قیمت کا نصف ادا کر دے، بایں طور کہ دونوں کی قیمت یک جا کر کے اس کا آدھا بائع کو دے دیا جائے۔ پس اگر دونوں کپڑوں میں سے ایک کپڑا ضائع ہو گیا جس کی قیمت دس روپے تھی اور دوسرا پانچ کا تھا تو دونوں کی مجموعی قیمت پندرہ ہوئی اس کا آدھا ساڑھے سات (واجب الادا ہوگا)۔

تیسری صورت بیع خیار و اختیار کی ہے۔ اس سے مراد وہ معاملہ ہے جس میں فروخت کنندہ خریدار کو یہ اختیار دے کہ وہ (دونوں میں سے) جس کا چاہے انتخاب کر لے اور جب انتخاب کر لے تو اس کو بھی لینے یا واپس کر دینے کا اختیار ہوگا۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ میں یہ دو کپڑے آپ کو دیتا ہوں، ان میں سے جون سا پسند ہو ایک دینار میں آپ لے سکتے ہیں اور جب انتخاب کر لیں تو آپ کو تین دن تک اسے رکھ لینے یا واپس کر دینے کا اختیار ہوگا۔ اس معاملہ کی بھی تین شکلیں ہیں:

پہلی شکل یہ ہے کہ یہ اختیار خریدار کو حاصل ہو اور وہ (بعد میں) یہ کہے کہ دونوں کپڑے تلف ہو گئے، لیکن تلف ہونے کا کوئی ثبوت نہ پیش کر سکے۔ ایسی حالت میں خریدار دونوں میں سے ایک کپڑے کے دام ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔ رہا دوسرا کپڑا سو وہ فروخت کنندہ کا ضائع ہوا۔

دوسری شکل یہ ہے کہ خریدار کو حق خیار حاصل ہو اور وہ بیان کرے کہ ایک کپڑا ضائع ہو گیا اور اس کا کوئی ثبوت نہ

پیش کر سکا، تو خریدار ضائع شدہ کپڑے کی آدھی قیمت ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا اور اسے اختیار ہوگا کہ وہ دوسرے کپڑے کا انتخاب کر لے، درآنحالیکہ مدت خیار باقی ہو۔

تیسری شکل یہ ہے کہ حق خیار خریدار کو ہو، مدت خیار ختم ہو جائے اور دونوں میں سے ہنوز کسی کپڑے کا انتخاب نہ کیا گیا ہو (اور وہ تلف ہو جائے) تو اس کے ذمہ کچھ عائد نہ ہوگا، جیسا کہ بتایا گیا۔ اگر اختیار بائع کو ہو، مثلاً دو کپڑوں میں سے کسی ایک کو بغیر تعین کے اس شرط پر فروخت کر دے کہ اس معاملہ کو قائم رکھنے یا اس کو رد کر دینے کا اختیار باقی رہے گا۔ اب خریدار کہتا ہے کہ وہ دونوں کپڑے ضائع ہو گئے تو اسے لازم ہے کہ فروخت کنندہ کو ایک کپڑے کے اصل دام یا اس کی مالیت میں سے جو رقم زیادہ ہو وہ بائع کو ادا کر دے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ صرف ایک کپڑے کا ضائع ہونا بتایا جائے تو ایک کپڑے کی آدھی قیمت کے طور پر مالیت یا دام میں سے جو رقم زیادہ ہو وہ ادا کی جائے گی۔ بصورت دیگر خریدار سے حلف لیا جائے گا کہ وہ کپڑا ضائع ہو گیا اور اس میں وہ بے اختیار تھا۔ تو صرف دام کی ادائیگی لازم ہوگی نہ کہ مالیت کی۔ یہ فیصلہ اس حال میں ہوگا جبکہ خریدار (اپنے دعویٰ کا) ثبوت مہیا نہ کر سکے۔ اگر دونوں کپڑوں یا ایک کپڑے کے ضائع ہو جانے کا ثبوت مل جائے تو فروخت کنندہ کی طرف سے اس پر کوئی مطالبہ عائد نہ ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی گاہک نے فروخت کنندہ سے کوئی کپڑا طلب کیا اور اس نے تین کپڑے دے کر ہر ایک کی قیمت بتا دی کہ یہ دس روپے کا ہے، یہ بیس کا اور یہ تیس کا، اور کہا کہ ان میں سے جون سا آپ کو پسند ہو، میں آپ کے ہاتھ فروخت کرتا ہوں۔ اس پر خریدار نے ان کپڑوں کو لے لیا اور وہ اس کے پاس سے ضائع ہو گئے، اس کی چار حالتیں ہوں گی:

پہلی حالت یہ کہ وہ تمام کپڑے بیک وقت ضائع ہو گئے، یا یکے بعد دیگرے ضائع ہوئے، لیکن یہ معلوم نہ ہو سکا کہ پہلے کون سا کپڑا ضائع ہوا۔ ان حالات میں لازم ہے کہ خریدار تینوں کپڑوں کی مجموعی قیمت کا ایک تہائی حصہ (بائع کو) ادا کرے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ وہ سب کپڑے ایک ساتھ ہی ضائع ہوئے یا یکے بعد دیگرے ضائع ہوئے، لیکن خریدار کو معلوم ہے کہ پہلے کون سا کپڑا ضائع ہوا۔ ایسی حالت میں خریدار پر صرف اس کپڑے کی مالیت کا ادا کرنا لازم ہوگا جو سب سے پہلے ضائع ہوا؛ باقی دونوں کپڑے اس کے پاس امانت متصور ہوں گے جن کے ضائع ہونے پر کچھ لازم نہ ہوگا۔

تیسری حالت یہ ہے کہ صرف دو کپڑے تلف ہوئے اور تیسرا باقی رہا، اس حالت میں ضائع شدہ دونوں کپڑوں کی آدھی آدھی قیمت خریدار پر لازم الادا ہوگی۔ تیسرا کپڑا اسے واپس دینا ہوگا کیونکہ وہ امانت تھا اور اس کی واپسی واجب ہے۔ اگر تیسرے کپڑے میں بھی کچھ نقص ہو گیا ہو تو خریدار پر کچھ لازم نہ ہوگا۔

چوتھی حالت یہ ہے کہ صرف ایک کپڑا ضائع ہوا اور دو کپڑے بچ رہے، اس حالت میں خریدار پر اس کپڑے کی قیمت لازم ہوگی جو ضائع ہوا اور باقی دو کپڑوں کو واپس کرنا ہوگا۔

واضح ہو کہ اس قسم کے مسائل کو 'مقبوض علیٰ سوم الشراء' کہتے ہیں۔ (یعنی موازنہ قیمت کے لئے مال اٹھانا)۔ اس

خیار عیب کا بیان
(یعنی مال میں کسی عیب کے باعث واپسی کا حق)

خریدار کو یہ اختیار ہے کہ اگر مال میں کوئی عیب ظاہر ہو تو اس سودے کو ختم یا اسے منسوخ کردے، اگرچہ ایسی کوئی شرط معاملے کے وقت نہ رکھی گئی ہو۔ اس کو "خیار عیب" کہتے ہیں۔ بنیادی طور پر اس کی دو قسمیں ہیں:

ایک تو یہ کہ وہ عیب خود فروخت کنندہ کا پیدا کردہ ہو؛ مثلاً دودھ میں پانی یا گھی میں روغن زیتون کی ملاوٹ کردی گئی ہو۔

اسی طرح جانور کے تھن میں تھیلی کا باندھنا بھی ہے، تاکہ دودھ اس کے تھن میں اکٹھا ہو جائے اور تھن بڑا دکھائی دے اور خریدار دھوکے میں آ کر اسے خرید لے۔

دوسرے یہ کہ اس مال میں کوئی قدرتی عیب ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

ایک تو وہ عیب جو ظاہر ہو جیسے جانور کا سرکش ہونا یا لنگڑا ہونا یا ایسا ہونا جس پر اتنا سامان نہ لادا جا سکے جتنا کہ بالعموم ایسے جانوروں پر لادا جا سکتا ہے۔

دوسرا وہ عیب جو نمایاں نہ ہو جیسے اخروٹ یا بادام کے مغز کا اندر سے خراب ہونا۔ اس میں تربوز (یا خربوزے) کے گودے کا خراب ہونا بھی داخل ہے۔

ایسا عیب جس کی وجہ سے مال کو واپس کیا جا سکے

کسی مال میں ایسا عیب جس کی وجہ سے خریدار کو مال کے واپس کردینے کا حق حاصل ہوتا ہے

سے مراد ہر وہ مال ہے جس کو خریدنے کے لئے اس شرط پر گاہک نے لیا ہو کہ اس کی قیمت کی جانچ کرنے کے بعد (اس مال کے) رکھ لینے، یا واپس کرنے کا اختیار ہوگا، اور اس پر کسی کو اعتراض نہ ہوگا۔ ایسا مال اگر گاہک کے پاس تلف ہو جائے تو وہ اس کی مالیت ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔ اور اگر اس کے اتلاف میں اسے اختیار تھا تو اہل تحقیق کے نزدیک اس کی مقرر شدہ قیمت کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوگا۔ (اس مسئلہ میں) 'مالیت' وہ قرار پائے گی جو مال پر قبضہ کرنے کے دن تھی۔ لیکن اگر مال خریدنے کے لئے نہیں، بلکہ محض دیکھ بھال کے لئے لیا تھا، مثلاً فروخت کنندہ نے کہا کہ میں یہ (کپڑا) دس روپے میں بیچتا ہوں، گاہک نے کہا کہ لاؤ ہمیں دے دو کہ اسے دیکھ لیں، یا یوں کہا کہ اپنے ساتھی کو دکھا دیں۔ اس کے بعد وہ کپڑا ضائع ہو گیا تو یہ نقصان فروخت کنندہ کا ہوا، خریدار کے ذمہ کچھ نہیں ہے، کیونکہ اس نے وہ مال دیکھنے کے لئے لیا تھا، خریدنے کے لئے نہیں لیا تھا۔ ہاں اگر یوں کہا تھا کہ اچھا لاؤ اگر مجھے پسند آیا تو خرید لوں گا۔ اب اگر وہ مال

وہ عیب (۱) ہے جس کے باعث اس مال کی قیمت گھٹ جائے یا خریدار جس جائز مقصد سے وہ مال خرید رہا ہے اس عیب کی وجہ سے وہ مقصد فوت ہو جائے۔ ایسے عیب کی مثال جس سے مال کی قیمت گھٹ جاتی ہے، جانور کا سرکش یا قابو سے باہر ہونا ہے۔ اسی طرح اگر جانور کٹ کھنا ہو یا دولتی چلانے والا ہو تو یہ عیب ہے جس سے اس کی قیمت کم ہو جاتی ہے۔ ہاں اگر کوئی معمولی سا عیب ہو جس سے قیمت کم نہ ہوتی ہو، جیسے ران یا پاؤں میں خراش ہو تو اس سے کوئی خرابی نہیں ہوتی، لہذا اس عیب کی بنا پر مال کو واپس نہیں کیا جا سکتا۔

ایسے عیب کی مثال جس سے خریدار کی کوئی صحیح غرض فوت ہوتی ہو، یہ ہے کہ کسی نے قربانی کے لئے بکرا خریدا اور معلوم ہوا کہ اس کا کان کٹا ہوا ہے، جس کی وجہ سے اس کی قربانی درست نہیں ہو سکتی، گو

ضائع ہو گیا تو اس کی جو مالیت ہے وہ دینا پڑے گی، کیونکہ اس صورت میں اس نے مول خریدنے کے لئے لیا تھا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ (چند اشیاء میں سے) کسی ایک کا بلاتعین سودا کرنے میں 'خیار شرط' درست نہیں ہے۔ ہاں اگر دو کپڑوں کا ایک ساتھ سودا ہوا یا ایک اونٹنی اور ایک گدھا خریدا اور کسی ایک کے بارے میں شرط خیار رکھی تو معاملہ درست ہے۔ لیکن اگر دونوں خرید لئے اور شرط خیار دونوں میں سے کسی ایک کے لئے (بلاتعین) رکھی تو یہ شرط درست نہ ہو گی۔ دونوں اشیائے فروخت کی تعیین کر دی جائے اور دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت کا تعین ہو جائے تو سودا درست ہو گا۔ مثلاً یہ بیان کر دیا جائے کہ اس کپڑے کی قیمت اتنی ہے اور اس کپڑے کی اتنی؛ اگر یہ بیان نہ کیا تو قیمت سے لاعلمی کے باعث بیع فاسد ہو جائے گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر یوں کہا کہ میں آپ کے ہاتھ اس کپڑے کو دس روپے میں اور اس کپڑے کو بیس میں بیچتا ہوں اور اسی طرح (دوسرے مال کی قیمتیں مقرر کر کے کہا) تو گویا یہ ایک سودا نہیں بلکہ متعدد سودے ہوئے، کیونکہ جدا جدا قیمت ہونے کے باعث سودے بھی کئی ایک ہو گئے، ایک سودا نہ رہا؛ ان سب کی فروخت کے صحیح ہونے کے شرط یہ ہے کہ خریدار دونوں کپڑوں کو ایک ساتھ خرید لے۔ اگر ایک کو قبول کیا تو فروخت صحیح نہ ہو گی۔

یاد رہے کہ جدا جدا قیمت ہونے کی وجہ سے متعدد سودے اسی صورت میں ہوں گے جب کہ فریقین معاملہ میں سے کسی نے پہلے یہ تفصیل بتا دی ہو، خواہ وہ بیچنے والا ہو یا خریدنے والا، لیکن اگر ابتدا میں کسی نے اکٹھی قیمت بتائی اور قبول کرنے والے نے الگ الگ دام لگا لئے تو وہ ایک ہی سودا متصور ہو گا، ایک سے زیادہ متصور نہ ہو گا۔ اگر متعدد سودے ہیں تو خریدار کو حق ہے کہ ان دونوں سودوں میں سے کسی ایک میں شرط خیار رکھے اور کسی ایک کو عیب کے باعث واپس کر دے اور خیار شرط کے متذکرہ بالا احکام پر عمل کرے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ وہ عیب جس کی بنا پر مال کو واپس کیا جا سکے اس کا اصول یہ ہے کہ اس عیب کی وجہ سے مال کے دام کم ہو جائیں، مثلاً جانور کا سرکش ہونا یا بے قابو ہونا یا کوئی ایسا عیب جس سے مال میں نقص پیدا ہو جائے، مثلاً

اس نقص سے بکرے کی قیمت کم نہ ہوتی ہو چونکہ خریدار کا صحیح مقصد فوت ہو جاتا ہے، لہذا اس کو حق ہے کہ (خریدے ہوئے بکرے کو) واپس کردے۔ اسی طرح اگر کوئی موزہ یا کپڑے پہننے کے لئے خریدا اور معلوم ہوا کہ وہ تنگ ہے، پہنا نہیں جا سکتا، تو چونکہ اس عیب کی وجہ سے اسے استعمال نہیں کیا جا سکا اور خریدار نے جس مقصد کے لئے خریدا تھا وہ پورا نہ ہوا تو اسے واپس کیا جا سکتا ہے۔

عیب کی وجہ سے مال واپس کرنے کی شرطوں کا بیان

کسی عیب کی وجہ سے مال کو واپس کرنے کی چند شرطیں ہیں:

منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ اکثر صورتوں میں [۱] وہ عیب اس جیسے مال میں نہ ہوتا ہو۔ اس شرط سے وہ عیب خارج ہو گیا جو اس جیسے بیشتر جانوروں میں پایا جاتا ہو۔ اول الذکر صورت کی مثال یہ ہے کہ کسی نے کوئی گدھا یا اصیل گھوڑا خریدا اور وہ خصی شدہ نکلا تو اس کا خصی ہونا عیب مانا جائے گا کیونکہ اکثر حالتوں میں گدھے یا گھوڑے خصی نہیں ہوتے اور اس کو عیب سمجھا جاتا ہے، کیونکہ اس سے خریدار کی وہ غرض جو اس کے خریدنے سے ہوتی ہے وہ جاتی رہتی ہے۔ اس کے خریدنے سے غرض یہ ہوتی ہے کہ اس سے نسل چلائی جائے۔ لہذا اس صورت میں اس عیب کی وجہ سے اس کو واپس کیا جا سکتا ہے۔ ثانی الذکر کی مثال یہ ہے کہ کوئی حلال جانور خریدا جائے جو بالعموم خصی ہوتا ہے جیسے بھیڑ یا بکرا، سو خصی ہونا کوئی ایسا عیب نہیں ہے جس

جانور کا خصی ہونا درآنحالیکہ خصی ہونا عیب میں شمار کیا جاتا ہو، یا اس میں کوئی ایسی خرابی ہو جس کے باعث خاطر خواہ کام نہ لیا جا سکے، مثلاً یہ کہ اس کا دایاں بازو کمزور ہو جسے اعسر (ناکارہ) یا اشول (بے مصرف) کہتے ہیں، یا بعد میں نقصان کا اندیشہ ہو، مثلاً یہ کہ اسے کوئی متعدی مرض لاحق ہو۔ یہ امور ایسے ہیں جن سے وہ باتیں جو اوپر بتائی گئیں اور جو حنفیہ اور شافعیہ بھی کہتے ہیں خارج نہیں ہوتیں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جس عیب کی بنا پر مال کو لوٹایا جا سکتا ہے اس کے لئے ضابطہ یہ ہے کہ مال میں کوئی نقص ہو جائے۔ مثلاً جانور کا خصی ہونا اور یہ کہ اس عیب کی وجہ سے مال کی قیمت فی الواقع گھٹ جائے یا بیوپاری اسے ایسا عیب خیال کرتے ہوں جس سے قیمت گھٹ جاتی ہے۔ بعض اصحاب نے عیب کی تعریف یہ بتائی ہے کہ عیب اس کو کہتے ہیں جس کے نہ ہونے سے بالعموم مال کو بے عیب تصور کیا جاتا ہے۔ اس تعریف کی رو سے خواہ مال میں کوئی نقص ہو جائے یا اس کی قیمت کم ہو جائے، اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، لہٰذا کسی جانور کا خصی ہونا عیب میں شمار نہ ہوگا بجز اس صورت کے جب کہ اس کو عیب میں شمار کیا جاتا ہو۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ (واپسی مال کے لئے) شرط یہ ہے کہ عیب ایسی (خرابی) ہے جس سے بالعموم اس جیسا مال خالی متصور ہوتا ہے۔ لہٰذا خصی ہونا ایسا عیب ہے کہ اس کی بنا پر مال کو واپس کیا جا سکتا ہے اگرچہ (اس کی وجہ سے) اس کی

کی وجہ سے مال کی واپسی لازم ہو، کیونکہ بیشتر حالات میں (حلال جانور) خصی ہوتے ہیں، اس لئے کہ اس سے وہ فربہ ہو جاتے ہیں۔ اور منجملہ قابل واپسی امور کے وہ عیب ہے جس کو دور کرنا مشکل ہو۔ اگر کوئی عیب بسہولت دور کیا جا سکتا ہے، مثلاً نجاست آلودہ کپڑا جسے دھونے سے اس کی قیمت کم نہ ہو تو یہ نجاست ایسا عیب (۱) نہیں ہے جس کی بنا پر کپڑے کو واپس کرنا پڑے، کیونکہ اس کو بسہولت دور کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی ایسی تلوار خریدی جس میں کجی ہے لیکن اس کجی کو دور کرنا بہ آسانی ممکن ہے تو یہ بھی ایسا عیب نہیں ہے کہ تلوار کو واپس کر دیا جائے۔

منجملہ عیوب کے ایک وہ عیب ہے جو مال میں پہلے ہی سے، جب کہ وہ فروخت کنندہ کے پاس تھا، موجود ہو۔ اس کے مسائل متعلقہ تفصیل طلب ہیں۔ (۲)

قیمت زیادہ ہو جاتی ہے۔ بجز اس صورت کے جب کہ کوئی سانڈ یا بیل ہو جسے کام کے لئے تیار کیا گیا ہو؛ ایسے جانور بالعموم خصی شدہ ہی استعمال کئے جاتے ہیں۔ اسی طرح بھیڑ یا بکرا اگر خصی ہو تو وہ ایسا عیب نہیں ہے جس کی بنا پر اسے واپس کر دیا جائے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ (ایسا ہو تو) واپس کیا جا سکتا ہے، کیونکہ غیر خصی جانور کا گوشت خصی جانور کے گوشت سے زیادہ عمدہ ہوتا ہے۔ بہر حال واپسی کا حق عام نظریہ عیب کے تابع ہوتا ہے (یعنی جسے عام طور پر عیب سمجھا جاتا ہے وہی عیب ہے)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ شرط تو یہی ہے کہ مال عیب سے خالی ہو اور خصی ہونا تو نقص ہے ہی اگر چہ بیوپاریوں کے نزدیک اس کی حالت میں کمی نہ ہوئی ہو، عیب کے بارے میں ضابطہ اول کا یہی منشاء ہے۔ البتہ ضابطہ ثانی کی رو سے اس کو عیب نہیں قرار دیا جائے گا۔ ہاں اگر لوگ اسے عیب قرار دیں تو عیب ہے۔

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ ایسے امور میں اس عیب کے زیادہ ہونے یا معمولی ہونے پر انحصار ہو گا۔ اگر وہ عیب معمولی ہے، مثلاً درد ہے یا تھوڑا بخار ہے تو اس مال کو واپس نہ کیا جائے گا۔ بخلاف اس کے اگر یہ تکلیف شدید قسم کی ہے تو مال واپس کر دیا جائے اسی طرح نجس کپڑا بھی اگر ایسا ہے کہ اس کی نجاست کو بہ آسانی دور کیا جا سکے کہ کپڑے کی مالیت گھٹ نہ جائے تو وہ نجاست کوئی ایسا عیب نہیں ہے جس کی بنا پر اسے واپس کیا جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کپڑا نجاست آلود نکلا اور بائع نے یہ بات نہیں بتائی تھی تو خریدار کو حق ہے کہ وہ اس عیب (نجس ہونے) کے پیش نظر اس کپڑے کو واپس کر دے۔ اس کے دھونے سے کپڑا خراب ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے کوئی مال خریدا اور اس میں کوئی ایسا عیب نکلا جس سے اس کی مالیت گھٹ گئی اور اس کا علم خریدنے کے وقت یا اس سے پہلے نہ تھا تو اب دیکھنا ہو گا کہ آیا یہ عیب خریدار کے قبضہ حاصل کرنے سے پہلے، جب کہ وہ بائع کے پاس تھا، پیدا ہوا یا اس وقت پیدا ہوا جب کہ خریدار نے اس کا قبضہ لیا۔ پہلی بات ہو تو اس کی پانچ صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ وہ عیب سودا ہو جانے کے بعد فروخت کنندہ کے پاس اور اس کے کسی عمل سے ہوا تو خریدار کو اختیار ہوگا کہ اس سودے کو ترک کر دے یا اس عیب سے پیدا ہونے والے نقصان کے برابر اس کے دام گھٹا کر اس مال کو رکھ لے۔ خواہ کوئی اور پرانا عیب جو سودا کرنے سے پہلے تھا پایا جائے یا نہ پایا جائے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مال میں اس عیب کے پیدا کرنے کا موجب خریدار کا عمل ہو۔ ایسی صورت میں خریدار اس کے پورے دام ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔ اگر فروخت کنندہ نے اس مال کو ادائے قیمت کے بغیر حاصل کرنے سے منع کیا ہو اور ایسی حالت میں کوئی ایسا پرانا عیب مال میں پایا جائے جو فروخت کنندہ کے پاس خریدار کے عمل کے بغیر پیدا ہوا ہو تو خریدار کو اس پرانے عیب کے ساتھ اسے واپس کر دینے کا حق ہے اور ادائے قیمت سے بری الذمہ ہے۔ لیکن وہ عیب جو خریدار کے عمل سے پیدا ہوا اس کا معاوضہ ادا کرنا ہوگا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ وہ عیب بیچنے یا خریدنے والے یا خود فروخت شدہ کے اپنے عمل سے نہ پیدا ہوا ہو، بلکہ کسی اور غیر متعلقہ شخص کی حرکت سے پیدا ہوا ہو تو خریدار کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اسی حالت میں پوری قیمت ادا کرنے پر راضی ہو جائے اور جس شخص نے اس مال کو نقصان پہنچایا ہے اس کا معاوضہ اس سے وصول کر لے، یا چاہے تو مال واپس کر دے اور ادائے قیمت سے بری الذمہ ہو۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ وہ عیب کسی ناگہانی آفت سے پیدا ہو، تو اس صورت میں خریدار چاہے تو اسے واپس کر دے اور دام لے لے اور چاہے تو وہ مال اسی طرح رکھ لے اور اس کے دام میں سے اس نقصان کے مطابق (جو عیب سے پیدا ہو) کم کر دے۔ اگر اس کے ساتھ کوئی اور پرانا عیب جو فروخت کنندہ ہی کے ہاں پیدا ہوا تھا، اس مال میں معلوم ہوا تو اب اس پرانے عیب کی بنا پر اسے واپس نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ اس حال میں اس مال کا واپس کرنا دو عیبوں کے ساتھ ہوگا اور یہ درست نہیں ہے، کیونکہ اس کی واپسی پرانے عیب کے ساتھ ہی ہو سکتی تھی۔

پانچویں صورت یہ ہے کہ مال میں خود اس مال کے اپنے عمل سے کوئی عیب پیدا ہوا ہو، مثلاً کوئی غلام خریدا گیا اور اس نے خود کوئی ایسی حرکت کی جو اس کے اندر عیب پیدا ہو جانے کا باعث ہوئی۔ ایسی حالت میں وہی حکم ہے جو چوتھی صورت کے پیش آمد کا ہے۔

دوسری بات یعنی مال میں کوئی عیب خریدار کے قبضہ کرنے کے بعد پیدا ہوا، اس کی بھی پانچ صورتیں ہیں:

۱۔ وہ عیب خریدار کے عمل سے پیدا ہوا ہو۔

۲۔ کسی ناگہانی آفت سے ہوا ہو۔

۳۔ خود مال کی کسی حرکت سے ہوا۔

۴۔ فروخت کنندہ کے عمل سے ہوا ہو۔

۵۔ کسی غیر متعلقہ شخص کے عمل سے ہوا ہو۔

ابتدائی اول و دوم و سوم صورتوں میں یہ حکم ہے کہ اگر مال میں اس کے علاوہ کوئی اور عیب پہلے سے رہا ہو جس کا

اظہار خریدار کے پاس آکر ہوا تو اسے اب اس کی بنا پر واپس نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ نیا عیب اس کے پرانے عیب سے متصادم ہوگا اور مشتری کو پرانے نقص کی بنا پر ہی معاوضہ کے طلب کرنے کا حق ہے۔ ہاں یہ جب ہو سکتا ہے کہ خریدار نئے عیب کے باوجود اس مال کو رکھ لینے پر راضی ہو جائے۔

چوتھی اور پانچویں صورت یعنی جب کہ عیب فروخت کنندہ کے کسی عمل سے یا کسی غیر متعلقہ شخص کے عمل سے اور مشتری کے قبضہ میں آجانے کے بعد مال میں پیدا ہوا ہو، اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اس عیب کے علاوہ کوئی اور عیب اس میں پہلے سے موجود ہو جو فروخت کنندہ یا کسی غیر متعلقہ شخص کے عمل سے پیدا ہوا ہو تو وہ مال واپس نہیں کیا جاسکتا۔ فریقین میں سے ہر ایک پر لازم ہے کہ دونوں میں سے جس کسی کی زیادتی سے عیب پیدا ہو کر نقصان کا باعث ہوا وہ اس کا معاوضہ ادا کرے۔

واضح ہو کہ عیب پیدا ہونے کی وجہ سے جو نقصان ہوا اس کا معاوضہ ادا کرنے کے لئے مقدار کا تعین یوں ہوگا کہ صحیح اور عیب دار مال کی مالیتوں میں جس نسبت سے فرق ہوا ہے اسی نسبت سے اس مال کے دام میں کمی کی جائے گی۔ مثلاً کسی نے ایک مال چالیس گنی میں لیا اور اس کی اصل مالیت سو گنی ہے، پھر اس مال میں کوئی عیب پیدا ہوا اور اس کی مالیت میں سے دس گنی کم ہو گئی یعنی دسواں حصہ کم ہوا، لہٰذا اسی نسبت سے یعنی دسواں حصہ اس کے دام میں سے جو چار گنی ہوتا ہے کم ہو جائیں گے۔ وعلیٰ ہذا القیاس۔

مال کی مالیت لگانے والے کے لئے یہ شرط ہے کہ دو آدمی بطور شاہد کے بائع اور مشتری کی موجودگی میں اس کی مالیت مقرر کریں اور مالیت لگانے والے دونوں اشخاص اس مال سے پوری واقفیت رکھتے ہوں۔

توضیح بالا سے یہ عیاں ہے کہ خریدار کو چاہیے کہ مال میں کوئی عیب نکلے تو مال واپس کر دے۔ اسے یہ حق نہیں ہے کہ مال کو رکھ کر عیب سے جو نقص پیدا ہوا ہے اس کا معاوضہ طلب کرے۔ اسے چاہیے کہ پورا مال واپس کر کے پورے دام واپس لے لے، ماسوا اس حالت کے جب کہ اس کا واپس کرنا ایک دوسرے نئے عیب کے باعث جس کی تفصیل اوپر ہوئی نہ ہو سکتا ہو۔ اسی نوعیت کا یہ معاملہ ہے کہ کسی نے ایک کپڑا خریدا، پھر اسے سینے کے لئے قطع کیا، اس کے بعد اس کپڑے میں کوئی ایسا عیب معلوم ہوا جس سے اس کی مالیت کم ہو گئی، تو اب کپڑا تو واپس نہیں ہو سکتا، ہاں اس عیب کا معاوضہ طلب کر سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی وارث نے اپنے مورث سے کچھ خریدا اور خریدار فوت ہو گیا اور فروخت کنندہ کا اس خرید شدہ مال میں حصہ ہو گیا اور اب اس میں عیب معلوم ہوا تو اس صورت میں اگر متوفی کے دوسرے وارث ہوں تو اس مال کو انہیں واپس نہیں کیا جاسکتا۔ اور کوئی اور وارث نہ ہو تو اس مال کا واپس کرنا دشوار ہے اور اس حال میں مالیت کی کمی کا مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی اونٹ خریدا اور اسے حلال کرنے پر اس کا معدہ سڑا ہوا نکلا تو اب حلال کرنے کے بعد اس کا واپس کرنا تو ممکن نہیں، لہٰذا خریدار کو اس عیب کا معاوضہ طلب کرنے کا حق ہے۔ یا کوئی ریشمی کپڑا خریدا اور اسے پانی میں تر کیا اس کے بعد کوئی عیب اس میں معلوم ہوا تو اب اسے واپس نہیں کیا جاسکتا؛ البتہ اس عیب کا معاوضہ لے سکتا ہے، کیونکہ (ریشمی کپڑا) بھیگ جائے تو اس کی قیمت کم ہو جاتی ہے۔ غرض ہر ایسی صورت میں جب کہ مال میں کوئی عیب پہلے سے

موجود ہو اور بعد میں کوئی اور عیب پیدا ہو جانے سے اس کی مالیت کم ہو جائے تو اس کو واپس نہیں کیا جا سکتا، ہاں سابقہ عیب کی تلافی کی مطالبہ کیا جا سکتا ہے جس کی تفصیل اوپر ہو چکی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شے خریدی اور اس میں کوئی عیب تھا تو اس کے معلوم ہونے پر اس شے کو واپس کیا جا سکتا ہے، لیکن چند امور ایسے ہیں جو واپس کئے جانے سے مانع ہیں۔

پہلا امر یہ ہے کہ سودا طے ہو جانے کے بعد مال ضائع ہو جائے، خواہ عیب کا پتہ چلنے سے پہلے وہ فروخت کنندہ کے پاس رہا ہو یا خریدار کے پاس، اور خواہ اس مال کے ضائع ہونے میں خریدار کو دخل ہو، مثلاً یہ کہ خرید شدہ مال کو ذبح کر لیا، یا اس کا دخل نہ ہو جیسے کوئی اور شخص اس (خرید شدہ) جانور کو مار ڈالے، یا وہ اپنی قدرتی موت مر جائے اور (ضائع ہونے کے بعد) اس کے کسی عیب کا انکشاف ہوا ہو تو اسے واپس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ اسے لوٹانا ممکن نہیں ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ (گو مال ضائع نہ ہوا ہو) لیکن وہ ضائع شدہ ہونے کے برابر ہو، مثلاً کوئی چیز خریدی اور اسے صدقہ کر دیا پھر اس میں عیب کا پتہ چلا تو اب اس عیب کی بنا پر اسے واپس کرنے کا حق نہ رہا، کیونکہ گو فی الواقع مال ضائع نہیں ہوا لیکن وہ ضائع شدہ کے برابر ہے۔ خریدا ہوا مال ہبہ کر دینے کی صورت میں بھی یہی حکم ہے، تاہم ان صورتوں میں خریدار کو یہ حق ہے کہ اس عیب کی وجہ سے مال کی جو مالیت کم ہوئی ہے اس کا مطالبہ کرے۔ گھٹی ہوئی مالیت کا اندازہ لگانے کا یہ طریقہ ہے کہ صحیح مال اور عیب دار مال کی مالیت کا اندازہ لگایا جائے اور دونوں حالتوں کی مالیت میں جو نسبت تفاوت ہے اسی نسبت سے اس مال کے دام میں کمی کی جائے چنانچہ مثلاً کوئی چیز سالم حالت میں سو کی خریدی پھر اس کے عیب کا پتہ چلا جس کے باعث اس کی مالیت گھٹ کر اسی رہ گئی تو خریدار فروخت کنندہ سے بیس کا مطالبہ کرے گا جو سو کا پانچواں حصہ ہے۔ وعلی ہذا القیاس۔

دوسرا امر جو نقصان کے مطالبہ سے مانع ہے یہ ہے کہ خریدار کے کسی فعل سے یہ معلوم ہوا کہ اس عیب کا علم ہونے کے باوجود وہ مال لینے پر راضی ہے۔ ایسا امر جس سے اس کی رضامندی کا اظہار ہوتا ہو اس کی دو قسمیں ہیں:

ایک تو وہ جس سے مطلق رضامندی کا اظہار ہوتا ہو، خواہ یہ رضامندری اسی وقت ظاہر ہو جب کہ مال کی واپسی یا عدم واپسی کے بارے میں نزاع یا گفت وشنید ہو رہی تھی یا کسی اور وقت میں ہوئی ہو۔ اظہار رضامندی کی صورت یہ ہے کہ مثلاً خریدار نے کپڑا خرید کر (اس کے عیب کو جانتے ہوئے) کپڑے کا استعمال کیا۔ یا اسی طرح جانور خریدا اور اسے کرایہ پر دے دیا، نیز وہ تمام باتیں جن سے فروخت شدہ مال کی مالیت گھٹ جائے۔ پس کوئی چیز خرید کرنے کے بعد اگر اس میں ایسا عیب معلوم ہوا جس کی بنا پر اسے واپس کیا جا سکتا لیکن ان طریقوں سے اسے استعمال کر لیا تو (یہ رضا سمجھی جائے گی) اب واپس کرنا درست نہیں ہے۔

اظہار رضامندی کی دوسری قسم وہ امر ہے جس سے صرف ابتداء یعنی مخاصمت پیدا ہونے سے پہلے رضامندی ظاہر ہوئی ہو، لیکن وجہ مخاصمت کے بعد نہ ہوئی ہو، مثلاً خریدے ہوئے مکان یا دکان میں بدوران مخاصمت سکونت رکھنا، یا کسی اور کو بسا دینا۔ چنانچہ اگر ایک مکان خریدا اور اس میں سکونت اختیار کر لی، پھر اس میں عیب معلوم ہوا مثلاً کسی دیوار

میں شگاف ہو جس کے باعث اس کی مالیت کم ہو گئی یا کوئی ایسی خرابی نظر آئی جس سے اس کی افادیت کم ہو گئی تو ایسی صورت میں خریدار کو حق ہے کہ وہ مکان واپس کر دے، اگر چہ اس عیب کے معلوم ہونے پر بھی اس میں سکونت رہی، کیونکہ اس طرح اس میں رہنے کے باعث اس کی مالیت میں کمی نہیں ہوئی۔ اسی طرح ہر ایسے عمل سے جو مالیت کو نقصان نہ پہنچائے واپسی کا حق باقی رہتا ہے۔ لیکن اگر مال میں کوئی عیب معلوم ہوا اور خریدار نے نہ اس کی اطلاع دی اور نہ اس کی واپسی کا ٹنٹا کیا بلکہ اس میں رہنے لگا تو یہ امر اس کی رضامندی قرار پائے گا اور اسے پھر واپسی کا حق نہ رہے گا۔

ان امور کے علاوہ ایک اور امر ایسا ہے جس سے قطعی رضامندی کا اظہار نہیں ہوتا اور وہ یہ ہے کہ خرید شدہ مال سے جو کچھ حاصل ہو خریدار اس سے بہرہ اندوز ہو، البتہ اس سے خدمت نہیں لے سکتا، مثلاً خرید شدہ جانور کے دودھ اور اون سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے قطع نظر اس کے کہ یہ استفادہ واپسی مال کے جھگڑے پر ہوا ہو یا کسی اور وقت میں۔

یاد رہے کہ ان امور سے دو صورتیں مستثنیٰ ہیں: ایک یہ کہ کوئی شخص سفر میں ہے اور ایک جانور خریدا اور بدوران سفر اس کا عیب معلوم ہوا تاہم اس پر سوار ہو کر سفر طے کیا تو اب سفر کے بعد بھی اسے واپس کرنے کا حق ہے۔ اور بقول معتمد اس سے فرق نہیں پڑتا کہ اسے مجبور ہو کر سواری کرنا پڑا ہو یا بلا مجبوری سوار ہوا ہو۔ اگر وہ سواری جیسی تھی اسی طرح منزل پر پہنچ جائے یا اس طرح کام میں لانے کے باعث وہ جانور دبلا نہ ہو گیا ہو تو خریدار پر کوئی تاوان نہ ڈالا جائے گا۔ ہاں اگر اس سفر نے دبلا کر دیا ہو تو لازم ہے کہ واپسی پر دبلے پن کا نقصان بھر دے۔ یا پھر یہ کر سکتا ہے کہ اس جانور کو رکھ لے اور اس عیب کا جو اس میں معلوم ہوا بائع سے معاوضہ وصول کر لے۔ بہر حال یہ ضروری نہیں ہے کہ بدوران سفر ہی بائع کو واپس کر دے تاہم اگر بائع کہیں قریب ہی ہو اور اس کی واپسی میں شدید زحمت نہ اٹھانی پڑے (تو واپس ہی کر دینا چاہیے)

دوسری مستثنیٰ صورت یہ ہے کہ کوئی جانور خریدا اور خریدار اور فروخت کنندہ اسی شہر میں ہیں، اب معلوم ہوا کہ اس میں عیب ہے، لہٰذا اس پر سوار ہو کر واپس کرنے کے لئے بائع کی قیام گاہ تک گیا تو یہ سواری واپسی کے لئے مانع نہ ہو گی جب کہ وہ جگہ شہری علاقہ میں ہو۔

تیسری صورت یہ ہے کہ فروخت شدہ کوئی غلام ہو اور فروخت کنندہ حاکم یا وارث ہو۔ اگر حاکم وقت نے کسی غلام کو جس کا مالک مقروض تھا اس کے قرض کی ادائیگی کے لئے فروخت کیا، یا کسی غیر حاضر غلام کو فروخت کیا جس میں عیب تھا اور وہ عیب قاضی کو معلوم تھا، اور خریدار کو بتا دیا گیا تھا، یا خریدار خود ہی جانتا تھا، گو قاضی نے نہ بتایا ہو تو اب خریدار کو اسے واپس کرنے کا حق نہیں ہے۔ اسی طرح اگر وارث نے ورثہ میں آنے والے غلام کو ادائے قرض کے لئے یا (مورث متوفی) کی وصیت پوری کرنے کے لئے فروخت کیا، اور اس میں جو عیب تھا وہ بتا دیا، یا خریدار کو اس کا علم تھا تو اب اس کے واپس کرنے کا حق نہیں ہے۔ لیکن غلام کے علاوہ کسی اور شے کی فروخت میں مال فروخت شدہ کا عیب سے بری جتانا کچھ مفید نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے کوئی جانور یا مال تجارت اس شرط کیساتھ فروخت کیا کہ وہ اس کے عیب سے بری الذمہ ہے اور بعد میں خریدار کو معلوم ہوا کہ اس میں فلاں خرابی پہلے سے موجود ہے تو اسے حق ہے کہ

اسے واپس کر دے اور وہ شرط جو عیب سے بری الذمہ ہونے کی بابت لگائی گئی تھی بے فائدہ ہوگی، خواہ وہ شرط عام ہو (یعنی فی الجملہ عیوب سے بری الذمہ ہونے کی) ہو یا خاص (یعنی کسی خاص عیب سے بری الذمہ ہونے کی) ہو، بہر حال ایسی شرط فضول ہے، تاہم اس سے معاملہ بیع فاسد نہیں ہوتا۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ وہ عیب واپس کرنے سے پہلے دور ہو جائے لیکن ماہرین طب کی رائے میں اس کے پھر لاحق ہو جانے کا احتمال ہو تو ایسے عیب کی بنا پر مال واپس کیا جا سکتا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شے خریدی اور اس میں کوئی عیب معلوم ہوا تو اس کی دو حالتیں ہیں:

پہلی حالت یہ ہے کہ وہ عیب قبضہ حاصل کرنے سے پہلے کا ہو۔ اگر وہ پہلے کا ہے تو خریدار اس عیب کی بنا پر اسے واپس کر سکتا ہے، خواہ یہ عیب سودا طے ہونے سے پہلے کا ہو یا بعد کا اور خواہ خریدار کو اس کا علم رہا ہو یا نہ رہا ہو۔ البتہ جب کہ ذمہ داری خریدار پر ہو جس کی صورت یہ ہے کہ مال کا سودا بغیر پیمانے، وزن یا پیمائش کے ہوا ہو اور خریدار نے ہنوز اس پر قبضہ حاصل نہ کیا ہو لیکن فروخت کنندہ نے اسے حصول مال سے منع بھی نہ کیا ہو، جیسا کہ اوپر بتایا گیا، تو ایسی حالت میں چونکہ عیب فروخت کے بعد پیدا ہوا اور اس وقت ہوا جب کہ مشتری اس مال کا مالک ہو چکا تھا، لہٰذا اب فروخت کنندہ اس عیب کا ذمہ دار نہیں ہے۔

جاننا چاہیے کہ اگر خریدار مال فروخت شدہ کسی عیب کی وجہ سے واپس کرنا چاہے تو واپسی کے اخراجات اس کے ذمہ ہوں گے اور فروخت کنندہ پورے دام واپس کرے گا۔ اگر فروخت کنندہ نے مال کی تمام قیمت یا کچھ حصہ چھوڑ دیا یا عیب کے نقصان سے اسے بری کر دیا اس کے بعد مال واپس کیا گیا تو فروخت کنندہ پوری قیمت کا مطالبہ کرے گا اور جس قدر اس نے چھوڑ دیا تھا یا جس سے خریدار کو بری الذمہ قرار دیا تھا وہ شمار میں نہیں آئے گا۔

خریدار کو یہ حق ہے کہ وہ مال میں عیب سے واقف ہونے کے بعد اس مال کو رکھ لے اور اس عیب کے باعث جو مالیت اس کی گھٹ گئی ہے اس کو بائع سے طلب کر لے، اگرچہ اس کا واپس کرنا بوجہ اس کے ضائع ہو جانے کا کھائے جانے یا کسی اور سبب سے دشوار نہ ہو گیا ہو۔ چنانچہ اگر کوئی کپڑا خریدا اور سینے کی غرض سے اسے قطع کیا (یا پھاڑ ڈالا) اور پھر اس میں کسی عیب کا پتہ چلا تب بھی خریدار کو حق ہے کہ اس عیب کی وجہ سے جس قدر مالیت اس کی کم ہوئی اس کا بائع سے مطالبہ کرے؛ اگرچہ اسے واپس نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ بائع و مشتری دونوں (معاملہ میں) اس امر پر متفق ہوتے ہیں کہ اس مال کی مالیت اس کے دام کے مساوی ہے، لہٰذا مال کا ایک جزو دام کے ایک حصہ کے مساوی ہوا؛ اب اگر مال کا کوئی جزو اس عیب کے باعث کم ہو گیا تو اس کے مساوی دام کا ایک جزو بھی کم مانا جائے گا۔ اس لئے خریدار کو اس کے مطالبہ کا حق ہے، خواہ فروخت کنندہ اس پر راضی ہو یا ناراض ہو۔ البتہ اگر ایسی صورت ہو کہ اس جزو کے وصول کرنے میں شائبہ سود متصور ہو تو وہ مطالبہ درست نہ رہے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ چاندی کے ایک زیور کا سودا اس کے ہم وزن درہموں (چاندی کے سکوں) سے کیا اور پھر اس زیور میں کوئی عیب نکل آیا تو اب اس عیب کی وجہ سے اس زیور کی مالیت جس قدر کم ہو گئی ہے اتنا بائع سے وصول کرنا حلال نہیں ہے، کیونکہ اس سے وہ

ربائے فضل ہو جائے گا (ربائے فضل ہم جنس اشیائے کا غیر مساویانہ تبادلہ ہے جو سود ہے اور شرعاً حرام ہے)۔ البتہ خریدار کو حق ہے کہ پورا مال واپس کر کے اپنی پوری قیمت واپس لے لے یا پھر یہ کہ اس مال کو (جوں کا توں) رکھ لے اور جبر نقصان کا مطالبہ نہ کرے۔

(مال میں عیب کی) دوسری صورت یہ ہے کہ مال کا واقعی قبضہ حاصل کرنے کے بعد خریدار کے پاس اس میں کوئی عیب نکلا، یا ہنوز قبضہ نہ لیا تھا لیکن فروخت کنندہ کی طرف سے اس میں رکاوٹ نہ تھی اور وہ مال پیمانہ وغیرہ سے بکنے والا مال تھا (اور اس میں عیب نکلا) تو اس حالت میں فروخت کنندہ اس عیب کا ذمہ دار متصور نہ ہوگا اور بعد میں اس کا واپس کرنا درست نہیں ہے۔

اگر مال میں کوئی عیب پہلے سے (جب کہ وہ فروخت کنندہ کے پاس تھا) موجود ہو، اور پھر خریدار کے پاس آ کر اس میں کوئی اور عیب پیدا ہو جائے تو اب خریدار اگر اس مال کے رکھنے پر رضامند ہو تو فبہا اور اگر رضامند نہ ہو تو معاملہ حاکم کے پاس لے جائے اور وہ اس معاملہ کو فسخ کر دے تو بائع کو لازم ہے کہ اس کے دام خریدار کو واپس کر دے۔ اور خریدار (اگر رکھنا چاہے تو) وہ قیمت ادا کرے گا جو اس عیب دار مال کی اس وقت تھی جب کہ وہ فروخت کنندہ کے پاس تھا۔ جاننا چاہیے کہ عیب کی وجہ سے مال کی مالیت میں جو کمی ہوئی اس کی مقدار کا تعین کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے بے عیب مال کی اور عیب دار مال کی مالیت لگائی جائے اور پھر ان دونوں کے تفاوت کی نسبت کے مطابق مال کے اصل دام میں کمی کی جائے۔ حق دار اسی قدر لے سکتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کسی نے ایک چیز ایک سو پچاس میں خریدی اور پھر اس کی مالیت گھٹ کر صرف ایک سو رہ گئی، بعد میں اس میں کوئی عیب پیدا ہو گیا اور اب اس کی قیمت نوے رہ گئی۔ اس طرح مال کی صحیح حالت اور عیب دار حالت کی مالیتوں میں دس کا تفاوت ہوا اور یہ ایک سو کا دسواں حصہ ہے؛ اس نسبت سے اصل دام میں جس میں وہ چیز خریدی گئی تھی پندرہ کی کمی ہو گی جو اس کا دسواں حصہ ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر خریدی ہوئی چیز میں عیب نکلا تو خریدار کو اسے واپس کرنے کا حق ہے، بشرطیکہ وہ عیب مال پر قبضہ کرنے سے پہلے کا ہو؛ خواہ یہ عیب سودا طے ہو جانے سے پہلے کا ہو یا سودا طے ہو جانے کے بعد کا۔ اگر کوئی عیب مال میں قبضہ کرنے کے بعد پیدا ہوا لیکن اس کا سبب پرانا تھا تب بھی خریدار کو واپس کرنے کا حق ہے ورنہ نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی غلام خرید کر لے لیا لیکن وہ غلام خریدے جانے سے پہلے سرقہ کا جرم کر چکا تھا اور اس کی پاداش میں اس کا ہاتھ کاٹا گیا تو اس عیب کی ذمہ داری فروخت کنندہ پر ہو گی۔

اگر مال میں کوئی عیب اس وقت پیدا ہوا جب کہ وہ خریدار کے پاس تھا، پھر اس میں ایسا عیب بھی معلوم ہوا جو پہلے ہی سے اس میں موجود تھا جب کہ وہ فروخت کنندہ کے پاس تھا اور اس کا سبب قدیم نہ تھا۔ اور یہ پرانا عیب معلوم ہونے سے پہلے ہمیشہ مال میں موجود تھا نیز اس پرانے عیب کا جاننا اس نئے عیب کے جاننے پر موقوف نہ تھا، تو ایسی حالت میں اگر بائع رضامند نہ ہو تو مشتری کا حق واپسی ساقط ہو جائے گا، خواہ وہ عیب بائع کے عمل ہی سے کیوں نہ پیدا ہوا ہو۔

مال میں عیب کے مسائل میں سے ایک صورت یہ ہے کہ فروخت کنندہ مال کے عیب سے بری الذمہ ہونے کی شرط پر سودا کرے۔اس بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔[1]

اب اس مسئلہ کی تین صورتیں ہوں گی:

اول یہ کہ فروخت کنندہ خریدار سے کچھ لیے دیئے بغیر اس سودے کو منسوخ کردینے پر راضی ہو جائے اور خریدار مال کو رکھ لینے پر آمادہ ہو، بغیر اس کے کہ پرانے عیب کے معاوضے میں کچھ مطالبہ فروخت کنندہ سے کرے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ فریقین اس امر پر متفق ہو جائیں کہ وہ سودا منسوخ کردیا جائے یا معاوضہ ادا کرکے باقی رکھا جائے۔اب اگر معاملہ منسوخ کیا گیا تو خریدار پر لازم ہوگا کہ مال میں جو عیب اس کے پاس آکر پیدا ہوا ہے کا تاوان ادا کرے۔اگر معاملہ منسوخ نہ ہوا تو فروخت کنندہ پر لازم ہوگا کہ اس عیب کا معاوضہ ادا کرے جو مال میں اس کے پاس پیدا ہوا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ فریقین میں اتفاق نہ ہو سکے اور کوئی ایک فریق معاملہ کو منسوخ کرنے ہی پر اڑا رہے۔متفق ہونے کی دونوں صورتوں میں تو معاملہ واضح ہے کہ فریقین جس امر پر متفق ہوئے ہیں اس پر قائم رہیں گے،لیکن اگر فریقین متفق نہ ہوں تو اس فریق کی بات مانی جائے گی جو معاملہ کو برقرار رکھنے کا خواہش مند ہو؛ خواہ یہ مطالبہ خریدار کی جانب سے ہو یا فروخت کنندہ کی طرف سے۔اس صورت میں فروخت کنندہ پر لازم ہوگا کہ مال کے عیب کا تاوان ادا کرے۔

اگر فروخت شدہ شے اپنی ہم جنس شے کے عوض میں فروخت ہوئی ہو، مثلاً گندم کو گندم سے بیچا گیا ہو تو عیب نکلنے کی صورت میں بیع کا منسوخ کردینا لازم ہوگا اور خریدار کے لئے بہر حال ضروری ہے کہ مال میں جو عیب نکلا ہے اس کی تلافی کرے۔

۱۔حنفیہ کہتے ہیں کہ مال میں کوئی عیب نمایاں ہو تو اس سے بری الذمہ ہونے کی شرط پر سودا کرنا بہر حال درست ہے، خواہ بری الذمہ ہونے کی شرط عام عیب سے متعلق ہو یا خاص عیب سے۔اور قطع نظر اس کے کہ اس نے خود کو بری قرار دیا ہو، یعنی یہ شرط کی ہو کہ مال میں جو عیب بھی نکلے وہ اس سے بری الذمہ ہوگا یا یہ شرط کی کہ اس مال کو عیب سے بری یعنی عیب سے خالی مانا جائے گا۔اول الذکر صورت کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کہے کہ میں یہ گھر آپ کے ہاتھ اس شرط پر بیچتا ہوں کہ اس کے عیوب کا میں ذمہ دار نہ ہوں گا۔یا یوں کہا کہ یہ مکان مٹی کا ڈھیر ہے، یا یہ جانور بیچتا ہوں یہ گیا گزرا اور عمر رسیدہ سہی وغیرہ، تو اس طرح کی شرط صحیح ہوگی۔لہٰذا اگر کسی نے اس بات کے باوجود خرید لیا اور پھر اس میں کوئی عیب نکلا تو اب اسے واپس نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ خریدار نے اس کے ہر عیب کو جو ظاہر تھا گوارا کرلیا ہے، لہٰذا واپسی کا اختیار نہ رہا۔اسی طرح اگر کسی خاص عیب سے بری الذمہ ہونے کی شرط پر ہوا تو وہ بھی اسی پہلی قسم میں داخل ہے۔مثلاً خریدار سے کہہ دیا گیا کہ یہ گھوڑا میں نے بیچا لیکن شرط یہ ہے کہ سرکش ہے (آپ کو واپسی کا حق نہ ہوگا) تو اب اس عیب کی بنا پر اسے واپس نہیں

ایک اور صورت یہ ہے کہ وہ عیب فسخ معاملہ سے پہلے دور نہ ہو۔ پس اگر کوئی مریض جانور خریدا اور ہنوز سودے کو فسخ نہ کیا تھا کہ مرض دور ہو گیا تو اس عیب کی وجہ سے (مشتری کو) فسخ بیع کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ وہ عیب مال کی واپسی سے پہلے ہی دور ہو گیا۔

کیا جا سکتا۔

ثانی الذکر کی مثال یہ کہنا ہے کہ میں یہ جانور آپ کے ہاتھ اس شرط پر بیچ رہا ہوں کہ اس میں کوئی عیب نہیں ہے۔ فروخت کنندہ نے کسی خاص عیب کی نشان دہی نہیں کی اور خریدار نے اسی شرط پر اسے خرید لیا، اور پھر اس میں کوئی پرانا عیب معلوم ہوا تو اسے واپس کیا جا سکتا ہے۔

اگر یوں کہا کہ میں یہ جانور اس شرط کے ساتھ بیچتا ہوں کہ اس میں کوئی مرض نہیں ہے۔ اس طرح کہنے میں لفظ 'مرض' کا وہ مفہوم لیا جائے گا، جو عام طور پر رائج ہے اور جو عرف عام میں اس لفظ سے سمجھا جاتا ہے۔ اگر بالعموم اس لفظ سے باطنی مرض مراد ہوتا ہے تو اسی کے بموجب عمل کیا جائے گا کہ اگر اس جانور میں کوئی باطنی مرض پایا گیا تو خریدار اسے واپس کر سکے گا۔ لیکن اگر عام طور پر اس لفظ سے ہر قسم کے امراض مراد ہوتے ہیں تو اس جانور میں کوئی سا بھی پہلے کا مرض نکلا تو اسے واپس کیا جا سکے گا۔ ہمارے زمانے میں لفظ مرض کا اطلاق ظاہر و باطنی ہر قسم کے امراض پر ہوتا ہے، للہٰذا اس سے ظاہر و باطن دونوں قسم کے امراض مراد ہوں گے اور از روئے لغت یہی درست ہے۔

یاد رہے کہ عیبوں سے بری الذمہ ہونے کی شرط میں ''عیب'' سے مراد سودا طے ہونے سے پہلے اور مشتری کا مال پر قبضہ ہونے سے پہلے کے عیوب ہیں۔ للہٰذا اگر کوئی جانور اس شرط پر فروخت کیا گیا کہ اس میں خواہ کوئی بھی عیب ہو یا (کسی خاص عیب کا نام لے کر کہا کہ) فلاں عیب ہو تو اس کا ذمہ دار بائع نہ ہوگا، اور فروخت کے وقت اس میں نہ تھا لیکن معاملہ طے ہو جانے کے بعد قبل اس کے کہ خریدار کا قبضہ ہو کوئی عیب پیدا ہو گیا تو اس کی بنا پر اسے واپس نہیں کیا جا سکتا۔ نیز کسی پرانے عیب کی بنا پر بھی واپس نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ وہ سودا بائع کے بری الذمہ ہونے کی شرط پر ہوا تھا۔ بعض اصحاب حنفیہ کہتے ہیں کہ بے عیب ہونے کی شرط سے مراد یہ ہے کہ معاملہ کے وقت وہ بے عیب ہو۔ اور سودا طے ہو جانے کے بعد اور قبضہ حاصل کرنے سے پہلے کوئی عیب پیدا ہو جائے تو اس مال کو واپس کیا جا سکتا ہے، جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں۔ لیکن اگر اس شرط پر سودا ہوا کہ مال میں جو عیب بھی نکلے بائع اس سے بری الذمہ ہے تو اس میں بالاتفاق وہ عیب جو بعد میں پیدا ہو داخل نہیں ہے۔

اگر یوں کہا کہ میں اس مال کو اس شرط پر بیچتا ہوں کہ اس میں جو عیب اس وقت ہے یا جو آئندہ قبضہ حاصل کرنے سے پہلے پیدا ہو میں ان سب سے بری الذمہ ہوں تو یہ شرط فاسد ہے اور ''بقول معتمد'' یہ شرط اس سودے ہی کو فاسد کر دیتی ہے۔ بعض اصحاب حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ شرط ''متفقہ طور پر'' فاسد ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مال کے عیب سے بری الذمہ ہونے کی شرط کرنے سے کچھ فائدہ نہیں ہے، للہٰذا اگر کوئی جانور یا

مال تجارت اس شرط پر فروخت کیا کہ اس میں خواہ کوئی بھی عیب نکلے بائع اس سے بری الذمہ ہوگا یا یوں کہا کہ فلاں عیب ہو تو میں اس سے بری الذمہ ہوں، یعنی اس میں کوئی عیب نکلا تو میں اس کا ذمہ دار نہ ہوں گا تو اس شرط سے کچھ حاصل نہیں ہے اور خریدار کو حق ہوگا کہ اگر مال بائع کے پاس ہی ہو اور اس میں کوئی عیب پایا جائے تو وہ اسے واپس کر دے۔ تاہم بری الذمہ ہونے کی شرط صرف غلام کی فروخت میں کارآمد ہے؛ چنانچہ اگر کسی غلام کو اس شرط پر فروخت کیا کہ اگر اس میں کوئی عیب نکلے جس کا علم مجھے نہیں ہے تو میں اس سے بری الذمہ ہوں۔ گو غلام ایک عرصہ تک اس کے پاس رہا لیکن اس کے عیب سے آگاہ ہونا اس کے اختیار میں نہ تھا، اور پھر اس شرط پر کہ سودا ہونے کے بعد اگر اس میں کوئی عیب نکلا تو میں اس کا ذمہ دار نہ ہوں گا، اس کو فروخت کر دیا تو اب کسی عیب کا پتہ لگنے پر اسے واپس نہیں کیا جا سکتا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کسی غلام کو حاکم یا وارث نے فروخت کیا، جیسا کہ سابقا ناقابل واپسی صورتوں کے بیان میں بتایا گیا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شے اس شرط پر فروخت کی کہ اس وقت اس مال میں جو عیوب ہوں میں اس سے بری الذمہ ہوں تو اب اس کے یا تو یہ معنے ہیں کہ وہ خود مال کے عیب سے بری الذمہ ہے یا یہ شرط ہے کہ فروخت شدہ مال بے عیب اور تمام عیوب سے خالی ہوگا۔ اول الذکر کی صورت یہ ہے کہ بائع یوں کہے کہ میں یہ مال آپ کے ہاتھ اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ اگر اس میں کوئی عیب نکلا تو اس کی ذمہ داری بائع پر نہ ہوگی۔ یعنی اس عیب کی وجہ سے اس پر کوئی الزام نہ ہوگا۔ ایسی صورت میں یہ حکم ہے کہ بائع کو صرف اس صورت میں بری الذمہ تصور کیا جائے گا جب کہ فروخت شدہ مال کوئی جانور ہو اور اس میں ایسا اندرونی عیب معلوم ہوا جو فروخت کے وقت مال میں موجود تھا لیکن بائع کو اس کی خبر نہ تھی، بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ (اس صورت میں) بائع کو ہر عیب سے بری الذمہ تصور کیا جائے گا، لیکن اگر یہ معلوم ہوا کہ اس میں کوئی عیب نمایاں ہے، یا فروخت شدہ شئ جانور نہیں ہے تو مال کے عیب سے بری الذمہ ہونے کی شرط پر معاملہ بیع کرنے سے کچھ فائدہ نہ ہوگا۔

دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ بائع یوں کہے کہ میں فلاں چیز اس شرط پر بیچتا ہوں کہ یہ بے عیب اور ٹھیک ٹھاک ہوگی۔ ایسی صورت میں وہی حکم ہے جو پہلی صورت کا ہے، یعنی مال کے عیب کی ذمہ داری بائع پر ہوگی، البتہ اگر فروخت شدہ مال کوئی جانور ہو اور اس کے کسی اندرونی عیب کا پتہ چلے جس کا علم فروخت کنندہ کو نہ ہو تو ایسی صورت میں وہ ذمہ دار نہ ہوگا، کیونکہ وہ عیب پوشیدہ تھا اور بائع اس کے جاننے سے معذور تھا۔ تاہم بعض اصحاب نے احتیاطاً بائع کو ذمہ دار قرار دیا ہے، کیونکہ مال کے بارے میں یہ شرط تھی کہ وہ بے عیب ہوگا، لہٰذا جھگڑے سے بچنے کے لئے اس شرط کا لحاظ رکھا جائے گا۔ لیکن یہ شرط فاسد ہے کہ بیچنے والا ہر عیب سے جو سودا ہو چکنے کے بعد اور قبضہ حاصل کرنے سے پہلے پیدا ہو، بری الذمہ ہوگا، کیونکہ یہ ایک ایسی چیز کا ساقط کرنا ہے جو (سرے سے) موجود ہی نہیں ہے۔ تاہم اس شرط سے بیع فاسد نہیں ہوتی۔

تفصیل بالا سے واضح ہے کہ (بائع کے مال کے عیب سے) بری الذمہ ہونے کی شرط اگر عام (عیوب سے متعلق) ہو تو اس سے کوئی فائدہ نہیں ہے؛ بجز ایک صورت کے جب کہ فروخت شدہ جانور ہو اور عیب اندرونی ہو اور بائع کو اس کا علم نہ ہو جیسا کہ سابقا بتایا گیا لیکن اگر شرط کسی خاص عیب سے بری الذمہ ہونے کی ہو، بایں طور کہ عیب کا نام بتا دیا گیا ہو، تو اس

عیب دار مال کی فوری واپسی کے مسائل

سوال یہ ہے کہ آیا مال میں کوئی عیب ظاہر ہونے کے بعد فوراً ہی اسے واپس کیا جائے یا تاخیر سے واپس کیا جا سکتا ہے۔ اس بارے میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔[۱]

کی تفصیل یوں ہوگی کہ اگر وہ عیب ایسا ہے جسے دیکھا جا سکتا ہے، مثلاً جلد کے امراض جو جانوروں میں پائے جاتے ہیں۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ اس عیب کی تعیین کے بعد خریدار کو بتا دیا اور دکھا دیا جائے۔ اور اگر وہ عیب ایسا ہو کہ نظر نہ آ سکے تو اس کا صرف متعین کر دینا کافی ہوگا، دکھانا ضروری نہ ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً کوئی بیل ہے جسے فروخت کیا اور یہ شرط بتا دی کہ یہ ہل کے کام میں عاجز ہے، اور یا گھوڑا یہ کہہ کر بیچا کہ یہ سرکش ہے اور یہ معلوم ہوا کہ فی الواقع ایسا ہی ہے تو اب خریدار کو اسے واپس کرنے کا حق نہیں ہے اگرچہ یہ عیب خریداری کے وقت مشاہدے میں نہ آیا ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے کوئی مال فروخت کیا اور فروخت کے وقت ہی خریدار سے کہہ دیا کہ اس مال میں خواہ کوئی بھی عیب اس وقت ہو یا سودا طے ہونے کے بعد قبضہ حاصل کرنے سے پہلے پیدا ہو تو میں اس کا ذمہ دار نہ ہوں گا، تو یہ شرط فاسد ہے؛ لہٰذا خریدار کو حق ہے کہ اس دوران کوئی عیب ظاہر ہو تو اس مال کو واپس کر دے؛ خواہ وہ عیب نمایاں ہو یا چھپا ہوا؛ جانور میں یا کسی اور شے میں اور خریدار کو اس کا علم ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح اگر مال میں کسی خاص عیب سے بری الذمہ ہونے کی شرط رکھی مثلاً یوں کہا کہ میں یہ جانور یا اونٹنی اس شرط پر بیچتا ہوں کہ اس میں سرکش یا بے قابو ہونے کا جو عیب ہے میں اس سے بری الذمہ ہوں گا تو یہ شرط فاسد ہوگی اور خریدار کو اس عیب کی بنا پر واپس کر دینے کا حق ہوگا۔ تاہم اگر فروخت کنندہ نے عیب کا نام بتا کر اس سے بری الذمہ ہونے کی شرط رکھی اور خریدار نے اس سے اتفاق کر لیا تو اب خریدار کو یہ حق نہیں رہا کہ اسے واپس کر دے، کیونکہ اسے وہ عیب معلوم ہو گیا اور وہ اس پر راضی ہو گیا۔ ساتھ ہی فروخت کنندہ کو مال کے اس عیب کا چھپانا حرام ہے جسے وہ جانتا ہو، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

"المسلم اخو المسلم ولا یحل لمسلم باع من اخیه بیعاً فیه عیب الا بینه له" رواه احمد و ابو داؤد.

(یعنی ایک مسلمان دوسرے مسلمان کا بھائی ہے اور کسی مسلمان کے لئے یہ امر حلال نہیں ہے کہ وہ اپنے بھائی سے کسی چیز کا سودا اس کا عیب جتائے بغیر کرے۔)

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ (مال میں) عیب نکلے تو اسے فوراً واپس کرنا شرط ہے۔ اگر اس عیب کا پتہ چلنے کے بعد بغیر کسی عذر کے اس کی واپسی میں تاخیر کی تو پھر واپس کرنے کا حق نہ رہے گا۔ اور فوراً واپس کرنے کا مطلب یہ ہے کہ واپسی میں اتنی دیر نہ ہو جسے بالعموم دیر کہا جاتا ہے، لہٰذا اگر اس وقت کی نماز ادا کرنے میں یا کھانا وغیرہ کھانے میں تاخیر ہو جائے تو اسے بالعموم تاخیر نہیں کہا جاتا، لہٰذا ایسی صورت میں واپس کر دینا منع نہیں ہے۔ اسی طرح اگر عیب کا پتہ لگنے کے بعد کسی مجبوری سے تاخیر ہو گئی، مثلاً کوئی مرض لاحق ہو گیا یا چوروں کا ڈر تھا یا کسی درندہ جانور سے سابقہ کا اندیشہ تھا یا ایسی ہی کوئی اور

فروخت سے پہلے جانور کے تھن پر تھیلی چڑھانے کا بیان اس کو 'مصراۃ' کہتے ہیں

لفظ 'مصراۃ' (تھن پر تھیلی باندھا ہوا جانور) جس کا اوپر ذکر ہوا، مصدر 'تصریہ' سے مشتق ہے جس کے معنے یہ ہیں کہ فروخت کنندہ کسی ترکیب سے جانور کے تھن میں دودھ کو جمع کرے یا روک لے، تاکہ

بات تھی تو یہ حق ساقط نہ ہوگا۔

اگر فروخت کنندہ موجود نہ ہو تو خریدار کو لازم ہے کہ یہ معاملہ حتمی طور پر حاکم کے روبرو پیش کرے اور یہ بھی لازم ہے کہ اس امر کی شہادت مہیا کرے کہ وہ مال کی واپسی کے طریق کار پر عمل پیرا ہے کہ اس نے بیع کو منسوخ کر دیا ہے، خواہ اسے واپسی کے لئے فروخت کنندہ کے پاس لے جا رہا ہو یا حاکم کے پاس۔ اور مال میں عیب کا پتہ لگتے ہی اسے فوراً واپسی کا حق ہو جاتا ہے اور اس نے کوئی ایسی بات نہ کی ہو جس سے مال کے رکھ لینے پر رضامندی کا اظہار ہوتا ہو، مثلاً فروخت شدہ جانور سے کام لینا یا ایسے کپڑے کو پہن لینا یا (مال کو) کرایہ پر دینا یا رہن رکھنا وغیرہ۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ واپسی کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ عیب کا پتہ لگتے ہی فوراً واپس کرے، لہٰذا اگر فروخت کنندہ کو اس عیب سے آگاہ کر دیا اور اس کی واپسی کے لئے مصر ہوا اور کچھ اصرار ترک بھی کر دیا لیکن بعد میں پھر جھگڑا کیا اور واپسی کا مطالبہ کیا تو مطالبہ کا حق باقی رہے گا۔ البتہ اس صورت میں واپس کرنے کی ممانعت ہے جب کہ کوئی ایسا کام کیا ہو جس سے (اس سودے کی) رضامندی ظاہر ہوتی ہو، مثلاً وہ کپڑا پہن لیا، اور جانور تھا تو اس پر سواری کی، یا (خریدشدہ مال کو) کرایہ پر دے دیا یا رہن رکھ دیا، یا اس میں سے کچھ یا تمام کا تمام فروخت کر دیا، یا ہبہ کر دیا، گو ہنوز حوالہ نہ کیا ہو، یا یہ کہ اسے فروخت کرنے کے لئے کہا ہو، بایں طور کہ فروخت کنندہ سے یہ کہا کہ اس مال کو تم بیچو! اگر کسی نے نہ خریدا تو مجھے دے دینا۔ اسی طرح کرایہ پر دینے کے لئے کہنا یا اس کے کرائے کا مطالبہ کرنا، نیز اس کا دودھ دوہنا اور اسے پینا بھی اظہار رضامندی پر دال ہے اسی طرح خریدے ہوئے مکان کا عیب معلوم ہونے کے بعد اس میں رہنے لگنا رضامندی ہے جس سے واپسی کا حق ختم ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر عیب ہنوز معلوم نہ تھا اور اس میں جا کر رہائش اختیار کی اور جب اس کے عیب کا پتہ لگا تو اس میں رہنے کے باعث واپسی کا حق زائل نہیں ہوتا۔ نیز (خریدی ہوئی) اراضی کو سینچنا اور اس میں کھیتی کرنا یا اس کی پیداوار کو اکٹھا کرنا رضامندی کی علامت ہے، اور خریدا ہوا کپڑا درزی کو دکھانا کہ لباس کے لئے کافی ہے یا نہیں، یا واقف کاروں سے (خریدے ہوئے مال کی) قیمت لگوانا تاکہ اس کی مالیت معلوم ہو سکے، اور جانور پر سوار ہو کر واپس کرنے کے لئے جانا، یا اس جانور کے لئے، کسی اور جانور کے لئے نہیں، چارہ خریدنے کے لئے جانا بھی رضامندی ہے۔ تاہم اس کے لئے سواری کرنے پر بھی واپسی کا حق باقی رہے گا جب کہ بغیر سواری کے اس کے لئے چلنا دشواری ہو۔

اگر فروخت کنندہ موجود نہ ہو کہ اس کو مال واپس کیا جائے تو لازم ہے کہ اس مال کو خریدار اپنے پاس رہنے دے اور جب فروخت کنندہ دستیاب ہو جائے تو اسے واپس کر دے۔ اگر اس صورت میں خریدا ہوا مال خریدار کے پاس فروخت

خریدار اس دھوکے میں آجائے کہ اس کا تھن چونکہ بھاری ہے اس لئے قدرتی طور پر اس کا دودھ زیادہ ہے اور اس خیال سے اسے خرید لے۔ اس حرکت کو خیار التغریر الفعلی (عملی فریب کاری کہتے ہیں) جس کی شرعاً ممانعت ہے۔ چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

" لا تصروا الابل و الغنم فمن ابتأعها فهو بخير النظرين بعد ان تحلبها، ان شاء امسک و ان شاه ردها وصاعاً من تمر "(متفق عليه)

(یعنی اونٹنی یا بکری کے تھنوں میں (دکھاوے کے لئے) دودھ جمع نہ کیا کرو۔ اگر اس حالت میں کوئی اسے خرید لے تو دوہنے کے بعد (جب یہ بات معلوم ہو تو) اختیار ہے کہ چاہے تو (اسی حال میں) اسے رکھ لے اور چاہے تو ایک صاع کھجور کے ساتھ واپس کر دے)۔

لفظ تصروا بضم تا و فتح صاد بروزن تزکوا کے معنے یہ ہیں کہ دودھ کو اونٹنی یا بکری کے تھن میں جمع نہ کیا کرو اور لفظ ابتاعھا جو فرمایا اس کے معنے خرید کیا اور فھو بخیر النظرین کے معنے یہ ہیں کہ اس جانور کے رکھ لینے یا واپس کر دینے کا اسے اختیار ہوگا۔

کنندہ کے دستیاب ہونے سے پہلے ضائع ہو جائے تو بائع اس کے دام کی واپسی کا ذمہ دار نہ ہوگا البتہ اس عیب کی وجہ سے جو مالیت اس مال کی کم ہوگئی ہے وہ ادا کرنا پڑے گی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مال میں جب عیب کا پتہ چلے تو اسے فوراً واپس کر دینا چاہیے۔ واپسی کے لئے دو دن کی میعاد مقرر ہے۔ اگر اس سے زیادہ عرصہ تک مال واپس نہ کیا تو اسے تاخیر قرار دیا جائے گا جس سے وہ حق جاتا رہے گا جو عیب کی وجہ سے حاصل تھا۔ تاہم اگر اس تاخیر کے لئے کوئی ایسی معذوری پیش آجائے جو عیب معلوم ہونے کے فوراً بعد واپس کرنے سے مانع ہو، مثلاً کوئی مرض لاحق ہو جائے، یا قید ہو جائے، یا کسی ظالم سے خطرہ پیش آجائے تو ایسی تاخیر میں مضائقہ نہیں (لیکن موجب تاخیر امر کے دور ہونے کے بعد ہی) ایک دن سے کم عرصہ ہی میں اسے واپس کر دینا چاہیے۔ اس کے لئے حلف وغیرہ کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن ایک دن یا دو دن میں واپس کرنے کے لئے خریدار کو چاہیے کہ وہ بائع کو بتا دے کہ وہ اس عیب کے ساتھ مال خریدنے پر راضی نہیں ہے اور پھر مال کو واپس کر دے۔

یاد رہے مال کی واپسی اس حال میں ممنوع ہے جب کہ خریدار سے کوئی ایسا عمل ظاہر ہو جس سے اس کی رضامندی کا اظہار ہوتا ہو، جیسا کہ سابقاً بیان کیا گیا۔

اگر فروخت کنندہ موجود نہ ہو تو (مال واپس کرنے والے خریدار کے لئے) مستحب یہ ہے کہ وہ اپنی نارضامندی کا گواہ بنا لے۔ پھر اگر بائع کی غیر حاضری تھوڑی عرصہ کے لئے ہو تو چاہیے کہ مال اس کے وکیل کو (اگر کوئی ہے) واپس

مصراۃ (تھن پھلائے ہوئے) جانور کے واپس کرنے یا نہ کرنے کے متعلق مسائل مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

کر دے؛ وکیل نہ ہو تو چاہیے کہ بائع کی واپسی کا انتظار کرے اور واپسی کے بعد واپس کر دے، یا پھر یہ معاملہ قاضی (حاکم) کے روبرو پیش کر دے اور قاضی یا تو بائع کے حاضر ہونے کا اشتہار دے گا یا اس کی غیر حاضری میں مال کی واپسی کا حکم دے دے گا۔ اگر بائع کی غیر حاضری زیادہ عرصہ کے لئے ہو اور خریدار اس مال کو واپس کرنے سے عاجز ہو تب بھی اسے چاہیے کہ یا تو بائع کی واپسی کا انتظار کرے یا معاملہ حاکم کے روبرو پیش کر دے۔ حاکم کو اگر بائع کا ٹھکانا معلوم ہو یا اس کے آنے کی توقع ہو تو عام حالت میں دس روز تک اور ہنگامی حالت میں صرف دو دن تک اس کے آنے کا انتظار کرے اور اس کی واپسی پر مال کے لوٹا دینے کا حکم دے۔ بصورت دیگر بائع کی واپسی کا انتظار کیے بغیر اس کے آنے سے پہلے ہی واپسی مال کا حکم دے سکتا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مال میں عیب نکلے تو فوراً ہی اس کا واپس کرنا ضروری نہیں ہے، بلکہ تاخیر سے بھی مال واپس کیا جا سکتا ہے، کیونکہ (مال میں عیب نکلنے کی صورت میں) مال کے واپس کرنے کا جو حکم شرع میں ہے اس کا مقصد برائی کو دور کرنا ہے، لہٰذا اس میں دیر ہو جائے تو واپسی کا حق باطل نہیں ہو جاتا، سوا اس صورت کے جب کہ ساتھ ہی کوئی ایسی بات پیش آ جائے جس سے ظاہر ہوتا ہو کہ خریدار اس عیب دار مال کے لینے پر راضی ہے، مثلاً یہ کہ (خریدے ہوئے مال میں) عیب معلوم ہونے کے باوجود اس کو (خریدار) استعمال کرلے، یا اس مال کو کرائے پر چڑھا دے، یا اسے سواری کے لئے کام میں لائے وغیرہ۔ البتہ اگر بائع کو اس عیب سے مطلع کرنے یا اسے بائع کو واپس کرنے کے لئے سوار ہو کر گیا تو سوار ہونا رضامندی کی دلیل متصور نہ ہوگا۔

یاد رہے کہ واپسی کے لئے بائع کی رضامندی ضروری نہیں ہے، نیز نہ اس کے موجود ہونے اور نہ حاکم کے حکم کی ضرورت ہے۔ مال کی واپسی قبضہ حاصل کرنے سے پہلے بھی ہو سکتی ہے اور بعد میں بھی۔ اور جب واپسی کا تحقق ہو جائے تو خریدار کی ذمہ داری اس مال سے ختم ہو جاتی ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے مصراہ (یعنی ایسا جانور جس کے تھن کو دودھ روک کر پھلایا گیا ہو) خرید لیا تو خریدار کو حق ہے کہ اس جانور کو ایک صاع کھجور کے ساتھ واپس کر دے۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جبکہ 'اس کے تھن' کا دودھ بغیر دوہے تلف ہو جائے، مثلاً اس کا بچہ چھوٹ جائے اور وہ دودھ پی لے۔ اگر پہلے ہی یہ معلوم ہو جائے (بغیر دودھ نکلے) کہ وہ جانور مصراہ ہے تو اسے واپس کر دینے کا حق ہے۔ اس صورت میں جانور کے ساتھ اور کچھ دینا لازم نہ ہوگا۔ نیز ایک صاع کھجور ہی کا دینا ضروری نہیں ہے، بشرطیکہ فریقین کسی اور شے پر راضی ہو جائیں۔ لہٰذا دودھ کے بدلے نقدی یا گندم یا اس کے علاوہ کوئی اور چیز جس پر باہمی اتفاق ہو جائے واپس کرنا درست ہوگا۔ واضح ہو کہ معاوضہ صرف حلال جانور کے دودھ کا ہوتا ہے۔ کسی اور جانور مثلاً گدھی کے دودھ کا معاوضہ لازم نہیں ہے۔ نیز 'تصریہ' عیب کی وجہ سے ہو تب ہی جانور واپس کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ عیب معمولی سا ہو تو معاوضہ نہ دیا جائے گا۔ اگر اونٹنی یا بکری متعدد اشخاص کی ملکیت ہو،

فروخت شدہ مال میں پوشیدہ عیب نکلنے کا بیان

اگر کسی شخص نے کوئی مال بیچا اور اس میں کوئی ایسا پوشیدہ عیب نکلا جس کی خبر خریدار کو اس وقت تک نہ ہوئی جب تک کہ وہ چیز توڑی پھوڑی نہ ہو گئی۔ ایسی اشیاء مثلاً خربوزہ (یا تربوز)، اخروٹ، بادام، انڈا وغیرہ ہیں۔ اگر یہ اشیاء اندر سے ایسی خراب ہوں کہ انہیں قطعاً استعمال میں نہ لایا جا سکے تو اندریں صورت

یا اسے چند شرکاء نے خریدا ہو تو ہر فروخت کنندہ کو ایک صاع واجب الادا ہو گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی مصراہ جانور خریدا اور اسے دوہ لیا تب بھی اسے واپس کر دینے کا حق ہے اور ساتھ ہی ایک صاع وہ جنس دی جائے جو شہر میں عام طور پر خوراک میں استعمال کی جاتی ہے۔ تاہم یہ شرط نہیں ہے کہ خصوصیت کے ساتھ ایک صاع کھجور ہی دی جائے۔ البتہ محض دودھ واپس کرنا ممنوع ہے۔ ایک صاع اناج کے ساتھ واپس کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح ایک صاع کے عوض نقدی وغیرہ دینا ممنوع ہے۔ لیکن اگر دودھ دوہنے سے پہلے ہی یہ معلوم ہو جائے کہ (خرید شدہ) جانور مصراہ ہے (یعنی اس کے تھن میں دودھ کو روک رکھا گیا ہے) تو ایک صاع دئے بغیر ہی اسے واپس کیا جا سکتا ہے۔ اور معاوضہ صرف حلال جانور کے دودھ کا ہوتا ہے۔ حلال جانور (کا دودھ) نہ ہو تو معاوضہ لازم نہیں ہے۔ اور جانور کو واپس کرنا اسی وقت ہو گا جبکہ عیب کی وجہ سے اس کا تصریہ کیا گیا ہو (یعنی دودھ اس کا فی الواقع کم ہو؛ زیادہ دودھ والا جانور ظاہر کرنے کے لئے تھن میں دودھ کو روک لیا گیا ہو)۔ اگر ایسے جانور کا دودھ خریدار نے کئی بار دوھ لیا تب بھی واپسی کے وقت صرف ایک صاع ادا کیا جائے گا، بشرطیکہ بار بار دودھ نکالنے سے یہ ظاہر نہ ہوتا ہو کہ خریدار اس کے خرید لینے پر راضی ہو گیا ہے۔ اس کی شکل یہ ہے کہ دودھ سے فائدہ اٹھانے کے لئے دوہے۔ اگر محض دودھ کی آزمائش کے لئے کئی بار دوہا تو اس سے خرید لینے پر رضامندی کا اظہار نہ ہو گا۔ ہاں اگر تین بار دودھ نکال لیا تو اس سے رضامندی کا اظہار نہ ہو گا۔ ہاں اگر تین بار دودھ نکال لیا تو اس سے رضامندی ظاہر نہ ہو گی، ہاں اگر وہ یہ بتائے کہ اس نے تیسری بار بھی آزمائش ہی کے لئے دودھ نکالا، کیونکہ دو بار دوہنا آزمائش کے لئے کافی نہیں ہے۔ لیکن اس کے لئے اسے قسم کھا کر کہنا ہو گا۔ تین بار کے بعد بھی دودھ نکالا تو ایک قول کے مطابق اس کو خریداری پر راضی ہونا مانا جائے گا۔ اور تین بار یا کم دودھ نکالنے کا مطلب یہ ہے کہ دوہنے کے اوقات میں دوہا گیا ہو۔ پس اگر ایک دن میں تین بار دودھ نکالا گیا اور بالعموم وہ جانور دو ہی بار دوہا جاتا ہے تو (آزمائش کے لئے) صرف دو بار دودھ نکالنا کافی ہے۔ اگر ایک شخص سے متعدد بکریوں کا ایک ساتھ سودا کیا اور وہ سب کی سب مصراہ تھیں تو ان سب کو واپس کیا جا سکتا ہے۔ لیکن بقول راجح ہر ایک کے دودھ کے معاوضہ میں ایک صاع دینا ہو گا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر مصراۃ جانور خرید لیا تو اس عیب کی بنا پر اس جانور کو واپس کرنا بہر حال ضروری نہیں ہے۔ البتہ اس عیب کی وجہ سے اس کی مالیت میں جو کمی ہوئی ہے اس کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ حنفیہ کا کہنا ہے کہ اس بارے میں جو حدیث آئی ہے وہ بذات خود صحیح ہے، لیکن ایک اور دلیل اس سے ٹکراتی ہے اور وہ یہ ہے کہ قیاس (دلیل نظیر) جو قرآن، حدیث اور اجماع

یہ بیع باطل ہوگی اور فروخت کنندہ پر لازم ہوگا کہ وصول شدہ دام پورے واپس کردے۔(۱) خریدار کے ذمہ کوئی مطالبہ نہ ہوگا، کیونکہ اس مال کی کوئی مالیت ہی نہیں ہے۔ البتہ اگر اس مال سے کچھ فائدہ حاصل کیا ہے تو اس کے متعلق مسائل مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔(۲)

سے ثابت ہے اس سے واضح ہے کہ زیادتی کرنے کا تاوان اسی طرح کی زیادتی یا جبر نقصان کی صورت میں ادا کیا جائے۔ مصراۃ کی صورت میں فروخت کنندہ دودھ کو تھن میں روک کر خریدار کو دھوکہ دینے کی زیادتی کرتا ہے؛ اس کا تاوان جبر نقصان کی صورت میں ادا ہونا چاہئے۔ خریدار نے دودھ نکال کر (فروخت کنندہ پر) کوئی زیادتی نہیں کی۔ اگر بالفرض اسے زیادتی مانا جائے تو صرف دودھ کی قیمت یا اتنا ہی دودھ دینا لازم ہوگا۔ اور کھجور نہ قیمت ہے نہ دودھ ہے۔ لہٰذا حدیث اس قیاس (قاعدہ) کے خلاف ہے اور اس پر عمل نہ ہوگا۔ امام یوسفؒ کہتے ہیں کہ جانور کے ساتھ اس دودھ کی قیمت دینی چاہیے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مصراہ جانور خرید لیا تو اس کو عیب کی بنا پر واپس کیا جائے اور حدیث مذکور پر عمل کرتے ہوئے ایک صاع کھجور دینا چاہیے۔ امام ممدوحؒ اس کو خیار التدلیس کہتے ہیں (یعنی بائع کی فریب دہی کی بنیاد پر واپسی کا اختیار)

۱۔ اندریں باب مسلک مالکیہ میں کچھ تفصیلات ہیں۔ جن کا ذکر آگے آرہا ہے۔

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر فروخت شدہ شے میں سے کچھ خراب نکلے کہ وہ کسی کام کی نہ ہو اور کچھ ٹھیک ہو کہ وہ استعمال میں لائی جاسکے، تو خریدار کو حق ہے کہ وہ شے پوری لوٹا دے اور دام جو دیئے ہیں واپس لے لے؛ بغیر اس کے کہ اس شے میں جو تبدیلی ہوئی ہے اس کے معاوضہ میں کچھ دینا پڑے، کیونکہ اس بارے میں مجبوری یہ تھی کہ بغیر اسے توڑے اس کی خرابی کا جاننا ممکن نہ تھا۔ پس اگر کوئی جانور خریدا اور اسے ذبح کرنے پر اس کا گوشت گلا ہوا نکلا تو واپس کردینے کا حق ہے، کیونکہ بغیر ذبح کیے اس خرابی کا جاننا ممکن نہ تھا۔ لیکن اگر یہ جاننا ممکن تھا بایں طور پر کہ وہ جانور نجاست خور ہو جیسے غلاظت کھانے والی گائے جسے "جلالہ" کہتے ہیں تو واپس کرنے کا حق نہ رہے گا۔ اگر صورت حال یہ ہے کہ فروخت شدہ شے کی اندرونی خرابی کا جاننا توڑ کر دیکھنے پر موقوف نہ ہو پھر بھی اسے توڑ کر دیکھا جائے، یا یہ صورت ہو کہ تھوڑا سا توڑ کر دیکھنا ممکن ہو اور ضرورت سے زیادہ توڑ دیا جائے تو اب خریدار کو واپسی کا حق نہ رہے گا، کیونکہ خریدار نے اس میں ایسی خرابی پیدا کردی جس کے بغیر ہی اس کی جانچ کی جاسکتی تھی۔

اگر ایسی چیز خریدی جس کا گودا خراب نکلا مگر اس کا چھلکا کارآمد ہے، جیسے شتر مرغ کا انڈا تو خریدار کو چاہیے کہ اسے واپس کرکے اپنے دام وصول کرلے۔ اس کے برخلاف اگر کوئی ایسی چیز خریدی جس کا چھلکا بیکار ہے، جیسے مرغی یا بطخ کا انڈا اور وہ خراب نکلا تو اسے واپس کرنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ اس کی کچھ مالیت ہی نہیں ہے۔ فروخت کنندہ پر لازم ہوگا کہ اس کے پورے دام واپس کردے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر ایسی چیز خریدی جس کا عیب توڑے پھوڑے بغیر معلوم نہ ہوسکے جیسے خربوزہ (یا تربوز) اور

اخروٹ یا گھن کھائی لکڑی، جبکہ بظاہر اس کا گھن دکھائی نہ دیتا ہو، ایسی اشیاء ہیں کہ ان کو چھیلنے یا توڑنے کے بغیر ان کی جانچ نہ ہو سکے تو خریدار کو یہ حق نہیں ہے اس میں تبدیلی لائے بغیر واپس کر دے۔ ہاں اگر پہلے ہی واپس کرنے کی شرط کر لی تھی یا عام قاعدہ ہی یہ ہو کہ اس طرح کا عیب نکلے تو اسے واپس کر دیا جاتا ہے (تو واپس کیا جا سکتا ہے) کیونکہ ایسے معاملات میں عام طریق کار بطور ایک شرط کے ہو جاتا ہے۔

واضح ہو کہ جس مال کی واپسی کا حق نہ ہو اس میں یہ حق بھی نہیں رہتا کہ مال میں عیب نکلنے کا کچھ تاوان طلب کیا جائے۔

اگر فروخت شدہ شے میں کوئی اندرونی خرابی ہے، لیکن اس شے کو چھیڑے بغیر اس کی خرابی کا جاننا ممکن ہے، مثلاً انڈا کہ اس کو توڑے بغیر خاص طریقہ سے اس کا گندا ہونا یا نہ ہونا معلوم کیا جا سکتا ہے، تو اس کی مختلف حالتوں کے مطابق حکم ہے۔ چنانچہ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ انڈا خراب ہے جسے مذر (گندا انڈا) کہتے ہیں یا یہ معلوم ہو جائے کہ وہ اندر سے رقیق (یعنی زردی سفیدی مخلوط) ہے، لیکن وہ گندا نہیں ہوا جسے 'مرق' کہتے ہیں تو ان دونوں حالتوں میں یہ دیکھنا ہو گا کہ فروخت کنندہ نے دھوکہ دیا ہے (یعنی اس عیب کو چھپانے کی کوشش کی ہے) یا دھوکہ نہیں دیا۔ اب انڈا گندا نکلا تو بیع بہر حال فاسد ہو گی، خواہ بائع نے دھوکہ کیا ہو، یا نہ کیا ہو اور خواہ خریدار نے اسے پکا کر (یا تل کر) دیکھا ہو یا صرف توڑا ہو اور پکایا نہ ہو۔ ایسی حالت میں خریدار اسے بائع کو واپس کر دے اور بائع کو لازم ہے۔ کہ اس کے دام پورے واپس کر دے، لیکن اگر وہ انڈا اندر سے رقیق (زردی سفیدی مخلوط) نکلا اور فروخت کنندہ نے دھوکہ نہیں کیا اور خریدار کو اسے توڑنے یا ابالنے سے پہلے ہی یہ خرابی معلوم ہو گئی تھی تو اب اسے اختیار ہے، چاہے تو رکھ لے یا واپس کر دے؛ اس میں لینا دینا کچھ نہ ہو گا۔ لیکن اگر اس انڈے کی یہ کیفیت توڑنے یا تلنے کے وقت معلوم ہوئی، اب یا تو خریدار اس نقصان کی تلافی کرے یا پھر اسے رکھ لے اور سابقہ عیب کا عوض فروخت کنندہ سے طلب کرے۔ اس (معاوضہ کی مقدار کے تعین) کا طریقہ یہ ہے کہ انڈے کی مالیت اچھی حالت اور عیب دار حالت کی لگائی جائے۔ اگر اچھا انڈا برابر ہو دس کے اور عیب دار انڈا برابر ہو آٹھ کے تو اس کے دام دو یعنی پانچواں حصہ کم ہو گئے۔ اسی نسبت سے (یعنی پانچواں حصہ دام کا) واپس لیا جا سکتا ہے۔

اگر یہ معلوم ہو کہ انڈا اندر سے رقیق ہے اور فروخت کنندہ نے دھوکا دیا ہے اور خریدار نے اسے توڑ لیا یا نہیں چھیڑا تو اسے اختیار ہے کہ اسے رکھ لے اور کچھ دینا دلانا لازم نہ ہو گا، یا یہ کرے کہ واپس کر کے اپنے دام لوٹا لے' خریدار کے ذمہ کچھ عائد نہ ہو گا۔ ہاں اگر اس انڈے کو ابال لیا (یا تل لیا) تو اب اسے واپس کرنے کا حق نہیں ہے۔ البتہ اس عیب کا معاوضہ بطریق مذکور لے سکتا ہے۔

واضح ہو کہ ان تمام صورتوں اور (انڈے کو) توڑنے کی صورت میں (واپسی کے لئے) شرط یہ ہے کہ یہ کام (خریدنے سے) تھوڑے ہی عرصہ کے اندر کیا ہو کہ گندا ہو جانے کا اندیشہ نہ کیا جا سکے۔ اگر اتنے عرصہ کے بعد انڈے کو توڑا گیا کہ اس میں خرابی پیدا ہو سکنا صحیح مانا جا سکے تو اب اسے کوئی حق (واپسی کا) نہ رہے گا، کیونکہ ایسی صورت میں یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ یہ خرابی فروخت کنندہ کے پاس پیدا ہوئی یا خریدار کے پاس۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ایسی (فروخت شدہ) شی جس کی خرابی توڑنے پھوڑنے وغیرہ کے بغیر کسی اور طریقہ سے معلوم نہ ہو سکے، جیسے انڈا، تربوز، اخروٹ یا بادام وغیرہ تو پہلے یہ دیکھنا ہوگا کہ آیا وہ بالکل خراب ہے کہ وہ قطعاً کسی کام نہیں رہا، مثلاً خریدا ہوا انڈا گندا نکلا یا ککڑی (کھیرا وغیرہ) تلخ ہو یا اخروٹ اندر سے خالی ہے تو ان صورتوں میں وہ فروختگی باطل ٹھہرے گی اور فروخت کنندہ پر لازم ہوگا کہ پورے دام واپس کر دے، خریدار کے ذمہ کچھ مطالبہ نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اخروٹ خریدا اور وہ اندر سے خالی نکلا جس میں کوئی گودا نہیں ہے تو وہ فروخت باطل ہوگی۔ اور اگر چھلکا کارآمد بھی ہو تو اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے، کیونکہ بقول راجح اخروٹ کی مالیت اس کے گودے ہی کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ بخلاف بیضۂ شترمرغ کے کہ اس کی مالیت چھلکے (اس کے خول) اعتبار سے ہوتی ہے، لہٰذا اگر وہ اندر سے خراب نکلے تو اس کی فروخت باطل نہ ہوگی، کیونکہ اس کا خول ہی کارآمد ہوتا ہے۔ پس خریدار کو اسے واپس کرنے کا حق نہیں ہے۔ واپسی صرف نقصان عیب کی وجہ سے ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر خرید شدہ شی کو کام میں لانا کسی طرح ممکن ہو، خواہ مویشی کا چارہ ہی بنایا جا سکے تو خریدار کو ایسی حالت میں واپس کرنے کا حق نہ ہوگا۔ البتہ فروخت کنندہ سے خریدار اس عیب کا معاوضہ طلب کر سکتا ہے جس کا طریقہ یہ ہے کہ اس خریدی ہوئی شے کی مالیت اچھی حالت اور خراب حالت دونوں طرح سے نکالی جائے اور دونوں میں جو تفاوت ہے اتنا ہی ادا کئے ہوئے دام میں سے واپس لیا جائے، جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔ لیکن شرط یہ ہے کہ سودے میں عیب کا پتہ لگنے کے بعد اس میں سے کچھ کام میں نہ لایا جائے۔ پس اگر (کوئی شے) چھلکے میں خراب شدہ معلوم ہوئی اور پھر بھی اسے کھایا گیا تو اب معاوضہ طلب کرنے کا حق نہیں ہے۔ اسی طرح اگر مال میں عیب معلوم ہونے کے بعد اس کو توڑ لیا تو نہ واپسی کا حق رہے گا اور نہ اس عیب کی تلافی کا مطالبہ کرنے کا' کیونکہ سودے میں عیب کو معلوم کرنے کے بعد اسے توڑنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس مال کے خریدنے پر راضی ہے۔ اگر کوئی شے خریدی اور وہ شے کچھ تو اچھی نکلی اور کچھ خراب، تو خریدار کو حق ہے وہ شے جس قدر خراب نکلی ہے اسی قدر معاوضہ ادا کردہ دام میں سے واپس طلب کر سکتا ہے۔ ہاں اگر خرابی معمولی سی ہو، جو ناگزیر ہے یا اس چیز میں وہ خرابی عام طور پر ہو جایا کرتی ہے تو اور بات ہے۔ مثلاً اخروٹ یا بادام خریدے اور کچھ خراب نکلے تو چھ فیصد تک قابل درگزر ہیں۔ اسی طرح گندم میں بالعموم کسی قدر مٹی ہوا ہی کرتی ہے تو اسی بھی نظرانداز کرنا ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر خریدی ہوئی شے کچھ خراب اور کچھ اچھی نکلی تو خریدار خراب شدہ کے عوض اس کے مطابق دام میں سے واپس لے سکتا ہے۔ لہٰذا اگر آدھا مال خراب ہے تو آدھے دام واپس طلب کئے جائیں گے وعلی ہذا القیاس۔ اگر کوئی ایسی شے خریدی جو اندر سے بالکل خراب نکلی لیکن پھر بھی اس کی مالیت ہوتی ہے جیسے شترمرغ کا انڈا اور اخروٹ (کہ اس کا خول اور چھلکا کارآمد ہوتا ہے) تو خریدار کو اختیار ہوگا کہ اسے فروخت کنندہ کو واپس کر دے اور اس میں تبدیلی سے جو نقصان ہوا ہے اس کی تلافی کر دے، یا پھر اس سودے کو رکھ لے اور اس عیب کے جبر نقصان کا مطالبہ فروخت کنندہ سے کرے۔ لیکن اگر اس چیز (خرید شدہ) کو اس طرح توڑا پھوڑا ہے کہ اس کی کچھ مالیت نہ رہی ہو تو خریدار صرف عیب کی تلافی کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

عیب دار مال میں اضافہ ہو جانے کے متعلقہ مسائل

عیب دار سودے میں اضافہ ہونے کی دو صورتیں ہیں: کبھی تو وہ اضافہ متصل (یعنی اس کے وجود سے وابستہ) اس کا جزو ہو گا اور کبھی منفصل (یعنی اس کے وجود سے علیحدہ ہو گا)۔ اس کے متعلقہ مسائل تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

ا۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ قابل اضافہ سودے یا دام میں جو اضافہ ہوتا ہے وہ کبھی اضافۂ متصل ہوتا ہے اور کبھی اضافۂ منفصل۔ متصل ہونا یہ ہے کہ جو کچھ اضافہ ہوا ہے اس کو اس شے سے نہ علیحدہ کرنا ممکن ہو اور نہ اس کی فروخت جداگانہ ہو سکے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی جانور خریدا گیا خرید کے وقت دبلا تھا، پھر فربہ ہو گیا، یا چھوٹا تھا بعد میں بڑا ہو گیا، تو یہ فربہی یا بڑائی (ایک ایسا اضافہ ہے جو) اس جانور کے وجود سے وابستہ اور اس کا ایک جزو ہے۔ اس کو علیحدہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح یہ بھی ہے کہ کوئی پودا خریدا اور وہ درخت بن گیا۔

اضافۂ منفصل یہ ہے کہ اس اضافہ کو (خرید شدہ شے سے) الگ کیا جا سکے اور اس کی جداگانہ خرید و فروخت ہو سکے، مثلاً (درخت کا) پھل (جانور کا) دودھ اور (مرغی وغیرہ کا) انڈا۔

اضافۂ متصل ہو تو سودے کی واپسی کی صورت میں وہ بھی واپس کیا جائے گا، لہٰذا اگر کوئی جانور خریدا اور خریداری کے بعد وہ موٹا ہو گیا یا (قد و قامت میں) بڑھ گیا، اور اب اس میں کوئی ایسا عیب نکلا جس کی بنا پر اسے لوٹانا پڑا تو یہ اضافہ جو اس کے وجود میں ہوا ہے وہ بھی اس کے ساتھ واپس ہو گا، خریدار کو اس اضافہ کے عوض فروخت کنندہ سے کچھ واپس لینے کا حق نہیں ہے۔

اضافہ متصل کے بارے میں یہ حکم ہے کہ یہ اضافہ اس کا حق ہے جس کے قبضہ میں رہتے ہوئے مال میں اضافہ ہوا۔ چونکہ خریدار کے ہاتھ اس کی فروخت ہو چکی تھی، لہٰذا وہ خریدار اس کا مالک ہو چکا تھا، تو اب اس کا پھل وغیرہ جو اس سے حاصل ہوا وہ خریدار کا حق ہے۔ یہی حال دودھ، انڈے اور اون کا ہے (کہ وہ خریدار کا حق ہے) اگرچہ فروخت شدہ مال کا قبضہ حاصل کرنے سے پہلے اسے واپس کر دیا جائے، کیونکہ یہ اضافہ اس کا حق ہے جو مال کا مالک ہو اور یہ ملکیت اس وقت باطل ہو گی جب وہ معاملہ فسخ کیا جائے، فروخت کے وقت سے باطل متصور نہ ہو گی۔

واضح ہو کہ ان مسائل میں فروخت شدہ مال اور اس کے دام دونوں کی مثال ایک سی ہے، بشرطیکہ دام فروخت کنندہ نے وصول کر لیا ہو۔ اس دام سے جو کچھ حاصل ہو گا وہ فروخت کنندہ کا ہے۔

اگر کوئی گیا بھن جانور خریدا گیا تو یہ دیکھنا ہو گا کہ اس جانور کا حمل اس وقت کا ہے جب کہ وہ فروخت کنندہ کے قبضہ میں تھا، یعنی ہنوز اس کا سودا نہ ہوا تھا، یا اس کے قریب ہی زمانہ کا ہے، یا وہ حمل اس وقت کا ہے جب کہ خریدار اس کا مالک ہو گیا۔ پہلی صورت میں اس جانور کو واپس کیا جائے تو وہ بچہ بھی واپس کیا جائے گا، خواہ وہ پیدا ہو گیا ہو یا پیدا نہ ہوا ہو۔

اگر بچے کے پیدا ہونے کی وجہ سے اس جانور میں نقص پیدا ہو جائے تو وہ نقص بقول معتمد ایسا عیب متصور نہ ہو گا جو اس کی واپسی سے مانع ہو۔ اور عقد بیع کے ساتھ ہی حمل ہو جائے تو وہ بھی ایسا ہی ہے جیسے فروخت سے پہلے کا حمل۔ لیکن اگر حمل اس وقت کا ہے جب خریدار اس کا مالک ہو چکا تھا تو وہ بچہ اس کی ماں کے ساتھ واپس نہ کیا جائے گا، بلکہ اس کے پیدا ہونے کے بعد خریدار اس کو لے لے گا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ اضافہ جو فروخت شدہ شے میں ہو سکتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں: متصل اور منفصل، پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ ایک اضافہ وہ ہے جو خود اس شے میں پیدا ہوا اور ایک وہ جو اس میں پیدا نہیں ہوا۔ اس طرح اضافہ کی چار قسمیں ہو گئیں۔

اول اضافۂ متصل جو خود مال میں پیدا ہوا جیسے بڑا ہونا، یا فربہ ہو جانا۔ ایسا اضافۂ بقول صحیح کسی پہلے عیب کی وجہ سے مال کی واپسی میں مانع نہیں ہو سکتا، خواہ یہ اضافہ خریدار کا قبضہ ہونے کے بعد ہو یا فروخت کی تکمیل ہونے کے بعد، لیکن قبضہ حاصل کرنے سے پہلے ہو۔

اگر کوئی دبلا جانور خریدا اور اس پر قبضہ حاصل کرنے کے بعد وہ موٹا ہو گیا یا یہ کہ خرید لیا لیکن ہنوز وہ فروخت کنندہ کے پاس تھا، اور خریدار کے قابض ہونے سے پہلے فربہ ہو گیا، اس کے بعد پتہ چلا کہ اس میں کوئی عیب ہے جس کی بنا پر اسے واپس کیا جا سکتا ہے تو خریدار کو حق ہے کہ اسے واپس کر دے۔ اس کی فربہی واپس کرنے سے مانع نہ ہو گی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ خریدنے کے وقت وہ جانور چھوٹا تھا اور پھر بڑا ہو گیا۔ خریدار کو یہ بھی حق ہے کہ اس فروخت شدہ مال کو رکھ لے اور اس عیب کی تلافی نقصان کا مطالبہ بائع سے کرے جو اس جانور میں معلوم ہوا۔ بائع کو یہ حق نہیں ہے کہ تلافی نقصان سے انکار اور فروخت کردہ مال کی واپسی کا اصرار کرے؛ بایں طور کہ خریدار سے کہے کہ یا تو تم مال کو واپس کر کے اپنی ادا کردہ پوری قیمت واپس لے لو یا مال کو رکھ لو۔

دوسرا اضافۂ متصل وہ ہے جو خود مال میں سے پیدا نہ ہو، مثلاً کپڑے پر رنگ کا اضافہ کرنا یا زمین پر نئی تعمیر کرنا۔ یہ اضافے اگرچہ مال کے ساتھ متصل (وابستہ) ہیں لیکن خود مال کے اندر سے پیدا نہیں ہوئے۔ اس کا یہ حکم ہے کہ ایسا اضافہ بالاتفاق مال کی واپسی سے مانع ہے۔ (یعنی اس اضافے کے بعد مال کو واپس نہیں کیا جا سکتا)۔ پس اگر کوئی زمین خریدی اور اس پر عمارت کھڑی کی یا کوئی کپڑا خریدا اور اسے رنگ دے لیا اور تب اس میں کوئی پہلے کا عیب نکلا تو اسے واپس نہیں کیا جا سکتا۔ یہاں تک کہ اگر بائع کہے بھی کہ میں اسی حال میں اسے واپس لینے کو تیار ہوں تب بھی خریدار اس عیب کے نقصان کے معاوضہ طلب کر سکتا ہے، خواہ یہ اضافہ قبضہ حاصل کرنے سے پہلے ہوا ہو یا بعد میں، کیونکہ یہ اضافہ قبضہ لینے سے پہلے بھی مال پر تصرف ہے اور اس (تصرف کو) قبضہ ہی تصور کیا جائے گا۔

سوم اضافۂ منفصل وہ ہے جو مال میں پیدا ہو جائے، مثلاً وہ مال جانور ہے اس سے بچہ پیدا ہوا یا اس کا دودھ نکلا یا بدن پر اون آ گیا، اور یا مال درخت ہو اور اس میں کھجور لگ گئے تو ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ اگر اس پر قبضہ ہو چکا ہے تو عیب کی بنا پر اسے واپس کرنا منع ہے۔ ہاں اگر قبضہ نہیں ہوا تو منع نہیں ہے۔ اسی طرح اگر گیا بھن مویشی نے خریدنے کے

بعد بچہ دیا پھر اس میں کوئی عیب نکلا جو پہلے ہی سے موجود تھا اور جس کی بنا پر اسے واپس کرنا ہے تو اگر یہ بچہ قبضہ لینے کے بعد پیدا ہوا تو اس سابقہ عیب کی وجہ سے اسے واپس نہیں کیا جا سکتا، البتہ اس عیب کے جبر نقصان کا مطالبہ ہوگا۔ اگر قبضہ کرنے سے پہلے ہی اس نے بچہ دے دیا تو اسے واپس کرنے کی ممانعت نہیں ہے۔ اگر خریدار چاہے تو ماں کے ساتھ بچے کو واپس کر کے اپنے دام وصول کر لے اور چاہے تو اس پورے دام پر دونوں کو رکھ لے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کوئی درخت خریدا اور اس میں پھل آ گیا، لیکن قبضہ کرنے کے بعد آیا تو پچھلے عیب کی بنا پر اسے واپس نہیں کیا جا سکتا' اگر قبضہ لینے سے پہلے پھل لگا تھا تو اس پھل سمیت اسے واپس کیا جائے۔ اسی طرح کی مثال یہ بھی ہے کہ ایک جانور خریدا جس کا دودھ نہ نکالا گیا ہو، پھر خریدنے کے بعد اس کا دودھ نکالا یا ایسا جانور تھا جس کے اوپر اون نہ تھی اور بعد میں پیدا ہوگئی تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

چہارم اضافۂ منفصل جو مال کے اندر سے نہ پیدا ہوا ہو جیسے وہ اضافہ جو فروخت شدہ مال (غلام) کی ذاتی آمدنی یا اس کی کمائی ہو۔ مثلاً کوئی غلام خریدا اور اس غلام نے تجارت کر کے کچھ مال حاصل کر لیا یا کسی نے اسے مال عطا کیا یا صدقہ کے طور پر دیا اس کا حکم یہ ہے کہ قبضہ حاصل ہونے سے پہلے اس غلام کو (عیب سابقہ کی بنا پر) واپس کرنے کی ممانعت نہیں ہے اور خریدار کو حق ہے کہ اس (غلام) کو بغیر اس اضافہ کے (جو اس سے حاصل ہوا) واپس کر دے اور وہ اضافہ شدہ مال خریدار کا ہے۔ اس کا معاوضہ کچھ نہیں ہے۔ تاہم یہ امر پسندیدہ نہیں ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ مال فروخت کنندہ کا ہے لیکن اس کے لئے بھی یہ فعل پسندیدہ نہیں ہے۔ اگر غلام پر قبضہ حاصل ہو چکا ہے اس کے بعد بھی اس اضافہ سے غلام کی واپسی میں رکاوٹ نہیں ہے۔ خریدار غلام (فروخت شدہ) کو واپس کر دے اور اس سے جو اضافہ ہوا وہ اس کا ہے اور ناپسندیدہ بھی نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ فروخت شدہ مال میں کوئی عیب نکلے اور اس عیب کے معلوم ہونے سے پہلے اس مال میں کوئی اضافہ ہو جائے تو اس (اضافہ) کی پانچ قسمیں ہیں:

پہلی قسم یہ ہے کہ اصل فروخت شدہ مال میں خود کچھ اضافہ ہو جائے، بغیر اس کے کہ اس میں خارجی طور پر کچھ اضافہ کیا جائے، مثلاً جانور (دبلا ہو اور) موٹا ہو جائے یا (چھوٹا ہو) بڑا ہو جائے۔ پس اگر کوئی دبلا جانور خریدا اور اس کے بعد بہت زیادہ موٹا ہو جائے پھر اس میں کوئی عیب پہلے کا معلوم ہوا جس کی بنا پر اسے واپس کرنے کے مسائل میں اختلاف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جانور موٹا ہو جائے تو اس کی واپسی میں رکاوٹ ہوگی، البتہ خریدار کو حق ہوگا کہ سابقہ عیب کے نقصان کی تلافی کا مطالبہ بائع سے کرے۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جانور کا موٹا پا واپسی سے مانع ہوگا، لیکن خریدار کو اختیار ہے کہ اسے لوٹا کر اپنے پورے دام واپس لے لے۔ اس اضافہ کے بدلے میں نہ اسے کچھ ملے گا اور نہ اس کے ذمہ بہت زیادہ موٹا پے کے عوض کچھ عائد ہوگا۔ یا پھر خریدار یہ کر سکتا ہے کہ اس جانور کو اسی طرح رکھ لے اور پرانے عیب کا معاوضہ بائع سے طلب کر لے۔ اگر موٹا پا معمولی سا ہو جس سے جسم بہتر ہو جائے تو (معاملہ کے حق میں) فضول ہے اور اس کا کچھ اثر مترتب نہ ہوگا۔

دوسری قسم فروخت شدہ مال سے اسی کا ہم جنس اضافہ ہونا ہے، مثلاً بچہ کا پیدا ہونا۔ پس اگر کوئی جاندار خریدا اور اس نے کوئی بچہ دیا، خواہ وہ حمل خریدنے سے پہلے کا ہو یا بعد میں حمل ہوا ہو، اس کے بعد اس میں کوئی ایسا قدیم عیب معلوم ہوا جس کی بنا پر اسے واپس کیا جا سکے تو اس بچہ کی پیدائش کے بعد بھی واپس کیا جا سکتا ہے۔ خریدار کو اس کے واپس کرنے کا حق ہے؛ ساتھ ہی اس کا بچہ بھی واپس کیا جائے گا اور دام واپس لیے جائیں گے۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ وہ بچہ لونڈی کا ہو یا گائے کا یا اونٹنی کا یا بکری وغیرہ کا۔ اگر بچہ کی پیدائش سے اس کی مالیت کم ہو جائے تو دیکھنا چاہیے کہ وہ بچہ اس کمی کی تلافی کرتا ہے یا نہیں۔ اگر وہ بچہ اس کمی کی تلافی کرتا ہے تو خریدار کے ذمہ کچھ عائد نہ ہوگا۔ اگر اس کی تلافی نہیں کرتا تو خریدار کو چاہیے کہ اس مال کی واپسی کے ساتھ اس کی مالیت جو کم ہوئی وہ بھی ادا کرے۔

تیسری قسم وہ اضافہ ہے جس کو فروخت شدہ شے سے نسبت ہو (یعنی وہ اضافہ اسی کا کہا جائے) لیکن جو اضافہ ہوا وہ اس کی جنس سے نہ ہو، مثلاً درخت خرما یا کسی اور درخت کا پھل کہ وہ پھل درخت کا ہم جنس نہیں ہے لیکن کہا اسی درخت کا جاتا ہے، یعنی اس پھل کا تعلق اسی درخت سے ہے۔ اس کے متعلقہ مسائل کی تفصیل یہ ہے کہ فروخت کنندہ نے یا تو فروخت کے وقت (مثلاً) کھجور کے درخت میں گابھا لگایا ہوگا اور خریدار سے یہ شرط طے کر لی ہوگی کہ اس کا جو پھل ہوگا وہ بائع کا ہوگا، یا ایسی شرط نہ کی ہوگی۔ اگر یہ شرط کی گئی تھی اور (خریدنے کے بعد اس درخت میں) کوئی ایسا عیب ظاہر ہوا جس کی بنا پر اسے واپس کرنا ہے تو خریدار کو چاہیے کہ اس کے ساتھ اس کے پھل کو بھی واپس کرے، اگرچہ وہ پھل تیار ہو گئے ہوں اور یا اسے توڑ لیا ہو۔ لیکن اگر خریدار وہ پھل کام میں لے آیا، یعنی کھا لیا یا کسی کو دے دیا یا کسی طرح تلف ہو گیا تو لازم ہے کہ اسی قدر پھل بھی واپس کرے، بشرطیکہ اس کی مقدار معلوم ہو؛ اگر مقدار معلوم نہ ہو تو اس کی جو مالیت ہے وہ ادا کی جائے۔ اگر وہ پھل فروخت کر دے ہوں تو جو دام اس سے وصول ہوئے ہیں وہ دام اگر معلوم ہوں تو دے دے؛ اگر معلوم نہ ہوں تو جو مالیت اس کی ہوتی ہے وہ ادا کرے۔

اگر فروخت کنندہ نے درخت میں گابھا نہ لگایا ہو اور واپس کرنے سے پہلے اس کا پھل اتار لیا ہو تو وہ خریدار کا حق ہے، اسے بائع کو واپس کرنا ضروری نہیں ہے۔ لیکن اگر پھل توڑنے سے پہلے اس درخت کو واپس کیا تو پھل سمیت واپس ہوگا، البتہ اگر پھل رنگ پکڑ گیا ہو، یعنی سرخ یا پیلا ہو گیا ہو تو اب وہ خریدار کا حق ہے۔ اور اس صورت میں جب کہ فروخت کنندہ نے یہ شرط نہیں کی تھی کہ پھل اس کا ہوگا تو وہ پھل فروخت شدہ متصور نہ ہوگا اور بائع بہر حال اس کا حق دار ہوگا۔ بخلاف اون کے کہ وہ بھیڑ کی فروخت میں بغیر کسی شرط کے داخل متصور ہوگی، لہٰذا جب بھیڑ واپس کی جائے تو اس کی اون بھی واپس کی جائے گی۔ اگر اس کی اون فروخت کر کے یا کسی اور طرح ختم کر دی ہو تو اس کے ہم وزن اون واپس کرنی ہوگی یا پھر بھیڑ کو واپس کر کے اس کے دام میں سے اون کی قیمت منہا کر کے واپس لے۔ اگر (واپسی سے پہلے) بھیڑ کے جسم پر تھوڑی بہت اون پھر پیدا ہو جائے تو اب خریدار کو کچھ دینا نہ پڑے گا، کیونکہ یہ اون تلف شدہ اون کی بجائے متصور ہوگی۔

واضح ہو کہ فروخت شدہ شے سے تعلق رکھنے والا ایسا اضافہ جو اس کی جنس سے نہیں ہے وہ کمائی ہے جو غلام (خرید

شدہ) نے کی۔ پس اگر ایک غلام خریدا اور اس غلام نے تجارت کر کے کچھ کمایا، یا کسی نے کچھ مال اسے بخشا یا صدقہ کے طور پر دیا، اس کے بعد اس غلام میں کوئی ایسا عیب معلوم ہوا جو پہلے سے اس میں تھا اور جس کی بنا پر اسے واپس کرنا پڑا تو خریدار کو اختیار ہے کہ غلام کو اس کے کمائے ہوئے مال سمیت واپس کر دے یا مع اضافہ کے رکھ لے، دونوں حالتوں میں خریدار کے ذمہ کچھ عائد نہ ہوگا؛ البتہ خریدار اس دوائی وغیرہ کے دام کا مطالبہ جو اس پر خرچ ہوا بائع سے کر سکتا ہے۔ اسی طرح تیار کھیت کو اس کی پیداوار کے ساتھ واپس کیا جائے تو خریدار آب رسانی کے مصارف کا مطالبہ بھی بائع سے کر سکتا ہے۔

چوتھی قسم اضافہ کی وہ ہے جو خریدار نے خرید شدہ مال میں خود کیا ہو، مثلاً کپڑے کو رنگنا، یا سلوانا، چنانچہ اگر کوئی کپڑا خریدا اور اسے رنگوا لیا اور رنگ کے بعد اس کپڑے کا کوئی عیب پہلے کا معلوم ہوا جس کی بنا پر اسے واپس کرنا ہو تو خریدار کو اختیار ہے کہ اس کپڑے کو رکھ لے اور پہلے کا جو عیب اس میں معلوم ہوا ہے اس کے جبر نقصان کا مطالبہ بائع سے کرے اور یا کپڑے کو مع اضافہ رنگ کے واپس کر کے اپنے پورے دام وصول کر لے اور ساتھ ہی رنگائی کے آدھے دام کا بھی مطالبہ کرے۔ اس کا طریقہ یہ ہوگا کہ اس عیب دار کپڑے کی مالیت رنگے ہوئے اور بغیر رنگے ہوئے دونوں حالتوں کی لگائی جائے؛ اگر بغیر رنگ کپڑے کی مالیت بیس اور رنگ دار کی پچیس ہو تو دونوں میں پانچ کا فرق ہوا تو خریدار کو حق ہوگا کہ اس میں بائع کے ساتھ مشارکت کرے (یعنی پانچ میں دونوں شریک ہوں)

پانچویں قسم اضافہ کی وہ ہے جس کا فروخت شدہ مال پر کوئی اثر نہ ہو۔ اس ضافہ سے اس کی حالت میں ترقی ہوتی ہے، مثلاً کوئی غلام خرید کیا اور اسے کوئی ہنر سکھایا یا شائستہ بنایا۔ اس قسم کے اضافہ کی کوئی اہمیت نہیں ہے گو اس سے اس کی مالیت بڑھ گئی ہو۔ پس اگر کوئی غلام خریدا اور اسے ادب سکھایا بعد میں اس کے اندر کوئی عیب معلوم ہوا جس کی بنا پر اسے واپس کرنا ہوا تو خریدار کو حق ہے کہ اسے واپس کر کے اپنے دام لے لے یا اسے رکھ لے لیکن اس عیب کے جبر نقصان کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ فروخت شدہ شے میں جو اضافہ ہو، اس کی دو قسمیں ہیں:

اضافہ متصل بالمبیع اور اضافہ منفصل بالمبیع (یعنی ایک وہ اضافہ جو فروخت شدہ مال کی ہستی سے جدا نہ ہو سکے اور دوسرے وہ جو اس سے جدا ہو)۔ متصل بالمبیع یہ ہے کہ جانور (خرید شدہ) دبلا ہو اور موٹا ہو جائے، یا چھوٹا ہو، بڑا ہو جائے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ خریدار کو جب اس کا عیب معلوم ہو تو اس اضافہ متصل فطری کے ساتھ (جو اس کے وجود کے ساتھ وابستہ ہے) واپس کرے کیونکہ اس اضافہ کو اس سے جدا نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا وہ بھی واپسی میں لامحالہ اس کے تابع ہوگا۔ کسی غلام کا ادب یا ہنر سیکھ لینا بھی اضافہ متصل کی مانند ہے۔ پس اگر غلام خریدا اور اسے کوئی ہنر سکھایا اور بعد میں کسی عیب سابقہ کی بنا پر اسے واپس کیا تو (قدرتی طور پر) وہ ہنر بھی اس کے ساتھ جائے گا۔ درخت کے پھل کی مثال بھی جو ہنوز تیار نہ ہوا ایسی ہی ہے کہ درخت واپس ہوگا تو اس کا پھل بھی ساتھ ہی واپس ہوگا، لیکن اگر پھل تیار ہو گیا تو وہ اضافہ منفصل قرار پائے گا۔ اس کا حکم آگے آ رہا ہے۔

اضافہ متصل کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ بیج خریدا اور اسے زمین میں کاشت کر دیا اور وہ کھیت بن گیا اور کسی سابقہ

واپسی کے وقت مال کے بارے میں فریقین کے اختلاف کا بیان

اگر اس مال کی کیفیت کے بارے میں جو کسی عیب کی بنا پر واپس کیا جا رہا ہو فریقین میں اختلاف ہو تو اس کے مسائل از روئے مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

عیب کی بنا پر اسے واپس کرنا ہے تو اس کی واپسی دانہ کی شکل میں نہیں بلکہ کھیتی کی شکل میں ہوگی۔ اسی طرح اگر انڈا خریدا اور وہ چوزہ بن گیا پھر انڈے کو واپس کرنا ہوا تو چوزے کی شکل میں واپسی ہوگی۔ اسی طرح حمل بھی اضافہ متصل ہے کہ اگر کوئی جانور خریدا یا لونڈی خریدی اور خریدنے کے بعد حمل ہوا اور پھر واپس کرنا ہو تو اس کی حمل کے ساتھ واپسی ہوگی۔ لیکن اگر خریدنے کے بعد حمل ہوا اور بچہ پیدا ہوا اور پھر اسے واپس کرنا ہو تو اب وہ بچہ اضافۂ منفصل قرار پائے گا اور فروخت کنندہ کو نہیں دیا جائے گا، بلکہ خریدار اسے رکھ لے گا۔ لیکن معذوری کی صورت مستثنیٰ ہے، مثلاً وہ بچہ کسی لونڈی کے ہاں پیدا ہوا اور لونڈی کو واپس کرنا ہو تو بچے کو بھی اس کے ساتھ واپس کرنا ہوگا، کیونکہ ماں کو بچے سے جدا کرنا حرام ہے۔

اضافۂ منفصل کی یہ صورتیں ہیں: درخت میں پھل تیار ہو جائے۔ حمل سے بچہ پیدا ہو جائے۔ فروخت شدہ (غلام) تجارت وغیرہ سے مال کما لے، یا جانور دودھ دے۔ ان تمام صورتوں میں حکم یہ ہے کہ یہ اضافہ شدہ اشیاء خریدار کی ہوں گی درآنحالیکہ مال فروخت شدہ اس کی سپردگی (یا ذمہ داری) میں ہو، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ پس اگر مال فروخت شدہ کو واپس کیا جائے تو اس کا اضافۂ منفصل خریدار کا حق ہے جو اس کا مالک ہے۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ عیب کی بنا پر واپس کردہ مال کی کیفیت کے بارے میں فریقین معاملہ کے درمیان اختلاف ہو تو اس کی پانچ صورتیں ہوں گی:

پہلی صورت یہ ہے کہ فروخت شدہ مال کی تعداد میں اختلاف ہو، مثلاً کسی شخص نے کوئی جانور خریدا اور اس کے دام ادا کرنے کے بعد اسے لے لیا۔ بعد میں اس کے اندر کوئی عیب معلوم ہوا جس کی بنا پر اسے واپس کرنے کے لئے بائع کے پاس لایا جس نے اس عیب کو تو مان لیا لیکن وہ کہتا ہے کہ میں نے اس جانور کے ساتھ ایک اور جانور فروخت کیا تھا، لہٰذا آپ صرف اس جانور کے دام واپس لے سکتے ہیں، ساری قیمت واپس نہیں لے سکتے۔ خریدار کہتا ہے کہ میں نے اس کے سوا اور کوئی جانور نہیں خریدا، لہٰذا تمام دام واپس دیجئے۔ ان دونوں کے پاس کوئی ثبوت نہیں ہے۔ ایسی صورت میں خریدار کی بات مانی جائے گی، کیونکہ اس کی حیثیت قابض اور انکاری کی ہے، یعنی فروخت شدہ مال اس کے قبضہ میں ہے اور کسی دوسرے جانور کی خرید سے انکاری ہے جس کا بیچنا بائع نے بیان کیا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ انکار کرنے والا اگر قسم کھا لے تو اس کی بات مانی جائے گی۔ نیز وہ جانور جسے اس نے واپس کیا اس کا سودا تو اس واپسی کے ساتھ ہی ختم ہو گیا اور اس کے دام خریدار کے ذمہ سے ساقط ہو گئے۔ ادھر فروخت کنندہ اس دام کا کچھ حصہ طلب کر رہا ہے جو بوجہ اس کے کہ مال واپس کر دیا گیا ہے ساقط ہو چکا ہے۔ لیکن خریدار انکاری ہے اور بات اس کی مانی جائے گی جو انکاری ہے جیسا کہ بتایا گیا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ جس مال پر خریدار نے قبضہ کیا اس کی تعداد میں باہمی اختلاف ہو، لیکن فروخت شدہ مال

کی تعداد میں اختلاف نہ ہو۔یعنی اس بات پر تو فریقین متفق ہیں کہ فروخت شدہ (مثلاً) جانوروں کی تعداد دو ہے جن کے دام فروخت کنندہ نے وصول کر لیے ہیں۔خریدار ان میں سے ایک واپس کرتا ہے مگر فروخت کنندہ کہتا ہے کہ آپ نے دو جانور لئے ہیں، لہٰذا صرف اتنے دام واپس لے سکتے ہیں جو اس جانور کے حصہ کے ہیں، اور خریدار کہتا ہے کہ میں نے سوا اس جانور کے جا اس کی قیمت کا مطالبہ کر رہا ہوں، کسی اور جانور کا قبضہ حاصل نہیں کیا تھا۔اس صورت میں بھی وہی حکم ہے جو اس سے پہلے بتایا گیا یعنی خریدار کی بات مانی جائے گی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ فروخت شدہ مال کی تفصیل میں فریقین کے درمیان اختلاف ہو، مثلاً کسی نے قطعیہ (یعنی سوتی کپڑا) خریدا جو (اس کی دانست میں) مصری ساخت کا تھا، لیکن معلوم یہ ہوا کہ وہ شامی (ساخت کا) ہے لہٰذا اسے واپس کرنے کے لئے فروخت کنندہ کے پاس لایا۔فروخت کنندہ کہتا ہے کہ میں نے پہلے ہی کہہ دیا تھا کہ یہ شامی ہے اور خریدار کہتا ہے کہ ہرگز نہیں آپ نے تو یہ بتایا تھا کہ یہ مصری (یا بلدی) ہے۔ایسی صورت میں فروخت کنندہ قسم کھا کر جو کہہ دے وہی مانا جائے گا، کیونکہ وہ تنسیخ بیع کے حق سے (جس کا خریدار مطالبہ کر رہا ہے) انکاری ہے، کیونکہ اس کی حیثیت مدعی کی سی ہے، لہٰذا گواہ (یا ثبوت) پیش کرنا دعوے دار کا کام ہے۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ فریقین فروخت شدہ مال کی مقدار میں اختلاف رکھتے ہوں، مثلاً کوئی وزن سے بکنے والا مال کسی نے خریدا لیکن اس کا وزن کم اترنے کے باعث واپس کرنے کے لئے لایا۔اور بائع کہتا ہے کہ میں نے تو اسے پورا تول کر دیا ہے۔ایسی صورت میں خریدار کی بات مانی جائے گی درآنحالیکہ خریدار یہ اقرار نہ کر چکا ہو کہ میں نے پورا مال وصول پالیا ہے۔

پانچویں صورت یہ ہے کہ فروخت شدہ مال کی عینیت میں اختلاف ہو، مثلاً کسی نے ایک جانور خریدا پھر اسے واپس کرنے کے لئے لایا اور فروخت کنندہ کہتا ہے کہ یہ تو وہ جانور نہیں ہے جو میں نے آپ کے ہاتھ فروخت کیا تھا، مگر خریدار کا اصرار ہے کہ یہ وہی ہے۔اس صورت میں دو باتیں ہیں: ایک تو یہ کہ وہ واپسی، خیار شرط یا خیار رویت کے تحت ہو، دوسری بات یہ ہے کہ وہ مال کسی سابقہ عیب کی بنا پر واپس کیا جا رہا ہو۔پہلی بات ہو تو خریدار کے قسم کھا لینے پر اس کی بات مانی جائے گی۔دوسری بات ہو تو فروخت کنندہ کے قسم کھانے پر اس کی بات مانی جائے گی۔دونوں حالتوں میں فرق یہ ہے کہ شرط خیار اور شرط رویت کی صورت میں تو وہ سودا بلاتوقف منسوخ کیا جا سکتا ہے، درآنحالیکہ فریق ثانی اس عیب کو تسلیم کرے یا (بہ اختلاف بعض) اس عیب کو جانتا ہو۔پس جبکہ وہ سودا منسوخ ہو گیا تو اختلاف صرف مال مقبوضہ کی تعیین میں رہا اور یہ بتایا جا چکا ہے کہ اس حالت میں خریدار کی بات مانی جائے گی جس کا اس مال پر قبضہ ہے۔اب رہا وہ مال جو عیب کی بنا پر واپس کیا جائے اس میں خریدار اکیلا، (یعنی یک طرفہ طور پر) بیع کو منسوخ نہیں کر سکتا، البتہ اس مال کے معاملہ فروخت کو فسخ کرنے کے حق کا مطالبہ کر سکتا ہے اور بائع اس حق سے انکار کرتا ہے، ایسی صورت میں انکار کرنے والے کی بات مانی جائے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ فروخت شدہ مال کی کیفیت کے بارے میں فریقین کے اختلافات تین امور پر مشتمل ہیں:

امر اول یہ ہے کہ فریقین کا اختلاف اس میں ہو کہ مال میں جو عیب ہوا وہ کس کے پاس پیدا ہوا؟ فروخت کنندہ کہتا ہے کہ اس مال میں عیب اس وقت پیدا ہوا جبکہ وہ خریدار کے قبضہ میں جا چکا تھا۔ اور خریدار یہ کہتا ہے کہ یہ عیب اسی وقت سے ہے جبکہ یہ بائع کے پاس تھا۔ اس کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ اس عیب کے پیدا ہونے کا امکان بائع کے پاس بھی ہو سکتا ہے اور مشتری کے پاس بھی، مثلاً کپڑے کا پھٹ جانا، یا اس میں رفو کا ہونا۔ پس اگر فروخت کنندہ خریدار سے کہتا ہے کہ آپ نے یہ کپڑا جب مجھ سے لیا تو یہ سالم تھا اور یہ آپ کے پاس جا کر پھٹا ہے، اور خریدار اس کے برعکس کہتا ہے، لیکن دونوں میں سے کسی کے پاس ثبوت نہیں ہے، تو ایسی صورت میں خریدار کی بات تسلیم کی جائے گی اور اس پر لازم ہوگا کہ وہ اللہ کی قسم کھا کر قطعی طور پر کہے کہ خریدنے کے وقت ہی سے یہ عیب اس میں موجود تھا، یا یہ قسم کھا کر کہے کہ یہ عیب میرے پاس پیدا نہیں ہوا۔ قسم کھانے کے بعد خریدار کو یہ حق ہے کہ اس مال کو واپس کر دے، بشرطیکہ وہ مال اس کے ہاتھ سے نکل کر کسی دوسرے کے ہاتھ میں نہ گیا ہو، درآنحالیکہ اس نے نہ دیکھا ہو، لیکن اگر اس طرح اس کے ہاتھ سے دوسرے کے ہاتھ میں گیا تھا تو اب نہ قسم دی جائے گی اور نہ مال واپس کیا جائے گا، کیونکہ اگر وہ مال اس کی نظر سے دور ہوا ہے تو اس امر کا احتمال ہے کہ وہ عیب دوسرے شخص کے پاس پیدا ہوا ہو، لہٰذا اس احتمال کی موجودگی میں خریدار کے لئے جائز نہیں ہے کہ یقین کے ساتھ قسم کھائے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس عیب کی حالت سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ وہ قطعی طور پر فروخت کنندہ کے ہاں پیدا ہوا اور اس کا احتمال نہ ہو کہ وہ خریدار کے ہاں آ کر پیدا ہوا، مثلاً کوئی ایسا جانور خریدا جس کے زخم کا داغ بھر گیا ہو، لیکن اس داغ کی وجہ سے وہ جانور عیب دار ہو گیا ہو اور اس کی خبر خریدار کو دو ایک دن میں ہوئی ہو، تو اس زخم کا بھر جانا اس امر کا ثبوت ہے کہ وہ زخم پہلے کا ہے، اور اس امر کا احتمال ہی نہیں ہے کہ وہ خریدار کے ہاں پیدا ہوا ہو۔ ایسی صورت میں خریدار کی بات بغیر حلف اٹھائے مان لی جائے گی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ عیب کی حالت سے بخلاف پہلی صورت کے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ عیب قطعی طور پر خریدار کے ہاں پیدا ہوا ہے۔ مثلاً کوئی جانور خریدا اور کچھ عرصہ کے بعد معلوم ہوا کہ اس کو زخم ہے اور یہ خیال نہیں کیا جا سکتا کہ یہ زخم اتنے عرصے کے بعد نمایاں ہوا ہو اور وہ فروخت کنندہ کے ہاں پیدا ہوا ہو ایسی صورت میں بائع کی بات بغیر حلف اٹھائے مان لی جائے گی۔

دوسرا امر یہ ہے کہ فریقین کو فروخت شدہ کے تعین میں اختلاف ہو، مثلاً کوئی شخص جس کے ذمہ قرض نہیں ہے ایک جانور فروخت کرتا ہے، اور بعد میں خریدار اسے (کسی وجہ سے) واپس کرنا چاہتا ہے، لیکن فروخت کنندہ کہتا ہے کہ یہ تو وہ جانور نہیں ہے جسے میں نے آپ کے ہاتھ فروخت کیا تھا۔ خریدار کہتا ہے کہ یہ وہی جانور ہے۔ اب اس کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ اس جانور کی واپسی ایسے عیب کی وجہ سے ہو جو اس میں پہلے سے موجود تھا۔ اس صورت میں فروخت کنندہ قسم کھا کر جو بات کہے وہ مان لی جائے گی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ یہ واپسی خیار شرط کی بنا پر ہو، مثلاً وہ جانور پسندیدگی کی شرط پر لیا گیا تھا اور اسے واپس

کرنے کے لئے فروخت کنندہ کے پاس لایا گیا۔ ایسی صورت میں خریدار قسم کھا کر جو بات کہے وہ مانی جائے گی۔ دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ عیب کی وجہ سے مال کی جو واپسی ہے اس میں بائع، خریدار کے حق تنسیخ بیع سے انکاری ہے، یعنی اس بات سے انکار کرتا ہے کہ وہ مال وہی ہے جو اس نے فروخت کیا تھا، لہٰذا جو انکاری ہو اس کی بات قسم کھا لینے پر مان لی جائے گی۔ لیکن شرط پسندیدگی کی بنا پر مال کو واپس کرنے والا گو تنسیخ معاملہ کے حق کا دعویدار ہے، لہٰذا اس کی بات مانی جائے گی، بائع کی نہ مانی جائے گی۔

تیسرا امر یہ ہے کہ فریقین کو دام کی تعیین میں اختلاف ہو، مثلاً کوئی خاص مال اسی جیسے مال کے عوض خریدا گیا؛ پھر اس مال کو کسی عیب کی بنا پر واپس کرنا ہوا اور اس کے دام کے طور جو دیا گیا تھا، وہ واپس لیا گیا لیکن خریدار کا کہنا ہے کہ جو چیز واپس کی جا رہی ہے یہ وہ نہیں ہے (جو دی گئی تھی)۔ فروخت کنندہ کا کہنا ہے کہ یہ وہی ہے۔ اب دونوں میں سے کسی کے پاس (اپنے دعوے کا) ثبوت نہیں ہے۔ ایسی صورت میں خریدار کی بات اس کی قسم پر مان لی جائے گی۔ اسی طرح اس صورت میں جبکہ مال کی تعیین نہ ہوئی اور اس کا سودا کیا گیا مثلاً قرض دے کر کچھ عرصہ کے بعد اس قرض کے عوض مال لینے کا سودا کرنا جسے بیع سلم کہتے ہیں (جس میں قیمت فی الوقت دے کر مال ایک معین عرصہ کے بعد لینے کا وعدہ ہوتا ہے) اس میں حاضر مال معین نہیں ہوتا۔ اب اگر وہ مال وصول کیا پھر کسی عیب کی بنا پر اسے واپس کرنا ہوا اور فروخت کنندہ کہے کہ یہ وہ مال نہیں ہے اور خریدار کہے کہ یہ وہی ہے تو خریدار کی بات مان لی جائے گی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ فروخت شدہ مال کے بارے میں جب فریقین میں اختلاف ہو تو وہ اختلاف چار امور پر مشتمل ہوگا:

امر اول یہ ہے کہ فریقین کا اس امر میں اختلاف ہو کہ فروخت کے وقت خریدار نے اس عیب کو دیکھ لیا تھا یا نہیں؟ فروخت کنندہ خریدار سے کہے کہ یہ عیب تو (جس کی بنا پر اب مال واپس کیا جا رہا ہے) آپ نے دیکھ لیا تھا اور معاملہ کرنے سے پہلے ہی یہ آپ کو معلوم تھا۔ اور خریدار کہے کہ نہ میں نے یہ عیب دیکھا اور نہ مجھے اس کا علم تھا۔ ایسی صورت میں خریدار کی بات مانی جائے گی، لہٰذا وہ مال واپس کر سکتا ہے؛ اس کے لئے اُسے حلف اٹھانا ضروری نہیں ہے۔ البتہ اگر فروخت کنندہ کا اصرار ہو کہ اس نے اس عیب سے اس کو پہلے ہی آگاہ کر دیا تھا اور بتا دیا تھا تو خریدار کو قسم کھانی پڑے گی۔ اگر خریدار قسم کھا لے تو اسے مال کے واپس کرنے کا حق ہو جائے گا۔ اگر خریدار حلف اٹھانے سے انکار کرے تو فروخت کنندہ قسم کھا کر کہے گا کہ خریدار کو فروخت کے وقت ہی اس عیب کا علم تھا۔ اس قسم کے بعد خریدار کو مال کی واپسی کا حق نہ رہے گا۔ اسی طرح کی نظیر یہ بھی ہے کہ خریدار خود اپنی بابت شہادت دے کر بلاشبہ میں نے اس مال کو دیکھا اور اس کی جانچ پڑتال بھی خرید نے سے پہلے کی تھی، لیکن وہ عیب جس کی بنا پر وہ مال واپس کرنا چاہتا ہے اسے معلوم نہیں ہو سکا۔ اور فروخت کنندہ کہے کہ ایسا نہیں ہے، بلکہ اس عیب کی بابت آپ کو پہلے سے معلوم تھا اور خرید کے وقت آپ نے اس کو دیکھ لیا تھا۔ غرض خریدار کے ذمہ یہ ہے کہ وہ حلف اٹھا کر کہے کہ میں نے یہ عیب نہیں دیکھا تھا۔ حلف اٹھانے کے بعد وہ مال واپس کر دینے کا اسے حق ہوگا۔ اگر وہ حلف اٹھانے پر تیار نہ ہو، اور فروخت کنندہ حلف اٹھا لے تو خریدار کو وہ مال رکھنا پڑے گا۔

دوسرا امر یہ ہے کہ عیب خفی سا ہو اور فریقین کو اس عیب پر خریدار کے راضی ہونے نہ ہونے کی بابت اختلاف ہو، بایں طور کہ فروخت کنندہ اس بات کو تسلیم کرتا ہو کہ بلاشبہ خریدار نے لیتے وقت اس عیب کو نہیں دیکھا تھا، لیکن بعد میں دیکھا اور اس پر راضی تھا۔ لیکن خریدار اس رضا سے انکاری ہے اور کہتا ہے کہ میں اس پر کبھی راضی نہیں ہوا۔ ایسی حالت میں (اس مسئلے کی) تین صورتیں ہوں گی:

پہلی صورت یہ ہے کہ فروخت کنندہ کے دعوے کو کسی طرح تقویت نہ ہوتی ہو، تو ایسی صورت میں یہ حکم ہے کہ خریدار اس مال کو قسم کھائے بغیر واپس کر سکتا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ فروخت کنندہ کے دعوے کی توثیق اس کے ایک اور قول سے ہوتی ہو کہ وہ یہ بیان کرے کہ کسی شخص نے اسے بتایا تھا کہ خریدار اس عیب سے آگاہ ہونے کے باوجود اس کو خریدنے پر راضی تھا، لیکن اس شخص کا نام نہیں بتاتا۔ ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ فروخت کنندہ خریدار کو قسم دلانے کہ وہ اس عیب سے آگاہ ہونے کے بعد اس کی خرید پر راضی نہیں تھا۔ اور اس باب میں اختلاف ہے کہ آیا خریدار کو بھی یہ حق ہے یا نہیں کہ وہ فروخت کنندہ کو حلف دلائے کہ واقعی کسی شخص نے اس کو یہ بتایا تھا (کہ میں عیب کے باوجود خریدنے پر تیار تھا)۔

تیسری صورت یہ ہے کہ فروخت کنندہ یہ دعویٰ کرے کہ فلاں شخص نے اسے کہا ہے کہ خریدار اس عیب پر راضی ہے، ساتھ ہی وہ اس شخص کا نام بھی بتادے جس نے اسے یہ اطلاع دی تو ایسی حالت میں یہ دیکھنا ہوگا کہ جس کا نام بائع نے بتایا ہے، آیا وہ گواہی کی صلاحیت رکھتا ہے یا کوئی ناپسندیدہ انسان ہے جو شہادت کا اہل نہیں ہے ایسے شخص کو مالکیہ "مسخوط" (ناپسندیدہ شخصیت) کہتے ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ اس کے گنہگار ہونے کے باعث اسے ناپسند فرماتا ہے۔ اب اگر وہ ادائے شہادت کا اہل ہے اور اس کی شہادت کی بنا پر فروخت کنندہ مال کے اس عیب پر بھی خریدار کا راضی ہونا ثابت کرتا ہے تو بائع قسم کھائے گا اور تب اس فروخت کی تکمیل ہو جائے گی۔ اور خریدار کا یہ دعویٰ کہ وہ اس کی خرید پر کبھی راضی نہیں ہوا تھا بے فائدہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ شخص شہادت کا اہل نہیں ہے یا وہ اہل ہے لیکن فروخت کنندہ نے اس کی شہادت کی بنا پر خریدار کا راضی ہونا ثابت نہ کیا تو خریدار قسم کھائے گا کہ اس نے رضامندی کا اظہار نہیں کیا اور مال کو واپس کر دے گا۔ یاد رہے کہ خریدار پر قسم اسی حال میں واجب ہوگی جب کہ شاہد فاسق ہو، کیونکہ اس کا بائع کی تصدیق کرنا فی الجملہ بائع کے دعوے کو قابل ترجیح بنا دیتا ہے۔ اگر خبر دینے والے نے فروخت کنندہ کی تکذیب کر دی تو بقول ظاہر خریدار پر قسم عائد نہ ہوگی، خواہ خبر دینے والا عادل، اور ثقہ پرست ہو، یا نامعتبر شخص ہو۔

تیسرا امر یہ ہے کہ فریقین میں اس عیب کے مال میں پہلے سے ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہو، درآنحالیکہ وہ عیب خفی ہو اور ظاہر نہ ہو، یا ظاہر ہو لیکن وہ ایسا ہو کہ غور سے نہ دیکھا جائے تو اس کا پتہ نہ چلے۔ پس اگر خریدار دعویٰ کرے کہ وہ عیب پرانا ہے اور مال میں فروخت سے پہلے ہی موجود تھا اور فروخت کنندہ یہ کہے کہ یہ عیب خریدار کے پاس جا کر مال میں پیدا ہوا تو اس کی پانچ صورتیں ہوں گی:

پہلی صورت یہ ہے کہ فریقین میں سے کوئی بھی گواہ نہ پیش کر سکے جو اس کے حق میں شہادت دے۔ ایسی صورت

میں فروخت کنندہ کی بات بغیر قسم کھائے مان لی جائے گی اور فروخت بحال رہے گی، تا آنکہ مال میں کوئی اور پرانا عیب نئے زیر تصفیہ عیب کے ساتھ ثابت نہ ہو جائے۔ ایسا ہوا تو خریدار کی بات مانی جائے گی کہ وہ زیر تصفیہ عیب اس کے پاس پیدا نہیں ہوا، لیکن اس پر قسم کھانا ہوگی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی واقف کار آدمی گواہ ہو اور فروخت کنندہ کے حق میں شہادت دے کہ یہ عیب قطعی طور پر خریدار کے ہاں آ کر پیدا ہوا ہے۔ ایسی صورت میں بغیر قسم کھائے فروخت کنندہ کی بات مان لی جائے گی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ فروخت کنندہ کے حق میں کوئی گواہ ایسی شہادت دے جس سے یہ شبہ یا گمان ہو سکے کہ وہ عیب خریدار کے ہاں آ کر پیدا ہوا ہے۔ ایسی صورت میں فروخت کنندہ کی بات اس کی قسم پر مان لی جائے گی۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ کوئی گواہ خریدار کے حق میں یہ شہادت دے کہ یہ عیب قطعی طور پر پرانا ہے۔ ایسی صورت میں خریدار کی بات اس کے حلف کے بغیر مانی جائے گی اور اسے مال کے واپس کرنے کا حق ہوگا۔

پانچویں صورت یہ ہے کہ خریدار کے حق میں ایسی شہادت مہیا ہو جس سے اس عیب کے پرانا ہونے کا شبہ یا گمان کیا جا سکے۔ ایسی صورت میں خریدار کے قسم کھا لینے پر اس کی بات مانی جائے گی اور اسے مال کی واپسی کا حق ہوگا۔

واضح ہو کہ اگر عیب نمایاں ہو اور دیکھتے ہی اس کا جان لینا ممکن ہو تو اس کے لئے گواہ وغیرہ کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا، بلکہ یہ خیال کیا جائے گا کہ خریدار اس عیب سے آگاہ تھا اور اس پر راضی تھا۔ اگر اس کے پرانا ہونے کی بابت قطعی شہادت مہیا ہو جائے تو اس سے کچھ فائدہ نہ ہوگا۔

چوتھا امر یہ ہے کہ عیب خفی کے بارے میں اختلاف ہو۔ فروخت کنندہ کہے کہ یہ عیب نہیں ہے اور خریدار کہے کہ یہ عیب ہے۔ ایسی حالت میں فروخت کنندہ کی بات بغیر قسم کھائے مانی جائے گی۔ کیونکہ بنیادی بات عیب کا نہ ہونا ہے، لہٰذا اسی پر عمل درآمد ہوگا، تاوقتیکہ کوئی ایسی علامت نہ پائی جائے جو فروخت کنندہ کے دعوے کو کمزور کر دے۔ اندریں حال اس کی بات قسم کھانے پر تسلیم کر لی جائے گی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کسی نے ایک جانور خریدا جس میں کوئی ایسا عیب تھا جو فروخت کے وقت محسوس نہیں کیا جا سکا۔ بعد میں جب اس جانور کو کام میں لایا گیا تب خریدار کو اس کا پتہ چلا۔ فروخت کنندہ اس سے انکاری ہے کہ وہ عیب پہلے سے موجود تھا، اور خریدار کہتا ہے کہ یہ عیب موجود تھا تو فروخت کنندہ کی بات بغیر قسم کھائے مانی جائے گی، البتہ اگر اس جانور کو کسی کے سپرد کیا گیا تھا کہ وہ اس سے کام لے اور یہ دیکھے کہ یہ عیب موجود تھا یا نہیں؟ اب وہ جانور جس کی سپرداری میں تھا اس شخص نے بتایا کہ وہ عیب موجود ہے تو اس حالت میں فروخت کنندہ کی بات مانی جائے گی، لیکن اب اسے قسم کھا کر کہنا ہوگا، کیونکہ سپرداری میں لینے والے کی بات نے بائع کے اس دعوے کو کمزور کر دیا کہ اس میں سرے سے عیب ہی نہیں ہے۔

واضح ہو کہ کسی عیب کے پرانا یا نیا ہونے کی بابت شہادت دینے کے لئے مسلمان ہونے اور ثقہ ہونے کی شرط نہیں ہے۔ نیز ایسے امور میں ایک ہی شخص کی شہادت کافی ہے، کیونکہ (درحقیقت) یہ گواہی نہیں ہے، بلکہ اطلاع ہے؛ تاہم اس میں یہ شرط ہے کہ جھوٹ بول کر شہادت کو رد نہ کیا جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر فریقین میں کسی عیب کے نیا ہونے یا پرانا ہونے (یعنی فروخت سے پہلے کا یا بعد کا ہونے) میں اختلاف ہو تو اس کی پانچ صورتیں ہوں گی:

پہلی صورت یہ ہے کہ فریقین ایک ایسے عیب کے بارے میں اختلاف کریں جس کو نیا قرار دینا یا پرانا قرار دینا دونوں ممکن ہوں اور کوئی قرینہ ایسا نہ ہو جس کی بنا پر کسی ایک خیال کو ترجیح دی جا سکے، بلکہ دونوں باتوں کا (یکساں) احتمال ہو۔ ایسی حالت میں اگر فروخت کنندہ دعویٰ کرے کہ وہ عیب نیا پیدا شدہ ہے درآنحالیکہ مال خریدار کے پاس ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی، کیونکہ (معاملات میں) بنیادی تصور یہی ہے کہ سودے کو بحال رکھا جائے نہ کہ منسوخ کیا جائے۔ تاہم شافعیہ کہتے ہیں کہ اس کے لئے بائع کو قسم کھانی ہوگی، کیونکہ یہ احتمال ہے کہ خریدار ہی سچا ہو۔

دوسری صورت یہ ہے کہ کسی شے کو اس شرط پر فروخت کیا جائے کہ اس میں کوئی عیب تصور نہ کیا جائے، مثلاً بائع یوں کہے کہ میں اس جانور کو اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ اگر اس میں کوئی عیب ہو تو میں اس کا ذمہ دار نہ ہوں گا۔ اور مسائل سابقہ سے یہ امر واضح ہے کہ یہ شرط بوقت فروخت جانور کے اندرونی عیب کے سوا اور کسی عیب کے لئے نہیں ہو سکتی۔ پس اگر وہ جانور عیب سے خالی ہے اور سودا طے ہو جانے نیز خریدار کے قبضہ حاصل کرنے سے پہلے معلوم ہوا تو اسے واپس کر دیا جائے گا۔ اس حالت میں اگر خریدار دعویٰ کرے کہ یہ عیب فروخت کے بعد لیکن قبضہ کرنے سے پہلے کا ہے تو اس عیب کے ساتھ اسے واپس کر دیا جائے گا۔ اور فروخت کنندہ کہے کہ وہ پرانا عیب ہے (یعنی فروخت کے بعد کا نہیں ہے) اور اس سے لاتعلقی کی شرط میں نے پہلے ہی کر لی تھی، لہٰذا میں اس کا ذمہ دار نہیں ہوں تو فروخت کنندہ کی بات مانی جائے گی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ فریقین میں دو عیبوں کے بارے میں نزاع ہو؛ خریدار کہے کہ یہ دونوں پرانے ہیں اور فروخت کنندہ کہے کہ ان میں سے ایک عیب تو پرانا ہے، لیکن دوسرا بعد میں پیدا ہوا تو اس صورت میں خریدار کی بات اس کے قسم کھانے پر مانی جائے گی۔ اگر خریدار قسم کھانے سے انکار کرے تو فروخت کنندہ سے اس کی تردید کے لئے حلف نہیں لیا جائے گا، کیونکہ اس حلف سے کچھ فائدہ نہیں ہے۔ خریدار کا حلف اٹھانے سے انکار کرنا بائع کے لئے خریدار کے خلاف کوئی حق ثابت نہیں کرتا، ہاں خریدار کو حکماً مال کی واپسی کے حق سے محروم کر دیتا ہے۔ اس صورت حال کا وہی حکم ہے جو پہلے اس صورت میں بتایا گیا جب کہ فروخت شدہ مال میں خریدار کے پاس آ کر عیب پیدا ہوا ہو، اور اس کے بعد اس میں کوئی پہلے کا عیب معلوم ہوا ہو۔ ایسی صورت میں خریدار کو حکماً واپس کرنے کا حق نہ ہوگا، اور بعد میں اس مسئلہ کی تین صورتیں ہوں گی:

ایک یہ کہ بائع اس مال فروخت شدہ کو واپس لینے پر راضی ہو جائے اور نئے پیدا شدہ عیب کی تلافی کا مطالبہ نہ کرے۔

دوسرے یہ کہ خریدار اس مال کے رکھ لینے پر راضی ہو جائے اور پرانے عیب کی تلافی کا مطالبہ نہ کرے۔ فریقین کا اس پر متفق ہو جانا جائز ہے۔

تیسرے یہ کہ دونوں فریقوں میں سے ایک کا مطالبہ تو یہ ہو کہ بیع کو منسوخ کر دیا جائے، اور دوسرا کہے کہ بیع بحال

رہے۔ ایسی صورت میں اس کی خواہش پر عمل درآمد ہو گا جو بیع کو بحال رکھنے کا مطالبہ کرتا ہو اور فروخت کنندہ پر واجب ہو گا کہ پرانے عیب کا جبر نقصان کرے۔

چوتھے یہ کہ وہ عیب ایسا ہو جو اس عیب کے قدیم ہونے پر دلالت کرتا ہو، مثلاً فروخت شدہ (جانور) کے جسم پر کسی زخم کا نشان ہو جو بھر گیا ہو، حالانکہ فروخت شدہ مال کو خریدے ہوئے، مثلاً ایک دن سے زیادہ نہیں ہوا، ایسی صورت میں یہ خیال نہیں کیا جا سکتا کہ اس کو زخم آیا اور ایک ہی دن میں اچھا بھی ہو گیا۔ ایسی صورت میں خریدار کی بات مانی جائے گی۔

پانچویں یہ کہ وہ عیب ایسا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہو کہ وہ تازہ عیب ہے مثلاً ایسا زخم ہو ہنوز مندمل نہ ہوا ہو، حالانکہ اس کا سودا اور مال پر قبضہ حاصل کیے ہوئے کافی طویل زمانہ گزر چکا ہو۔ ایسی صورت میں فروخت کنندہ کی بات بغیر قسم کھائے مان لی جائے گی۔

خیار رویت اور غیر حاضر مال کا سودا کرنے کے مسائل

یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ معاملہ خرید و فروخت کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ مال اور اس کے دام فروخت کنندہ اور خریدار کو معلوم ہوں۔ لہذا ایسا سودا نہیں کیا جا سکتا جس کی بابت فریقین کو معلومات حاصل نہ ہوں اور اس طرح ان میں نزاع کی صورت میں پیدا ہو جائے، حالانکہ شرع شریف کا مقصد یہ ہے کہ (ابنائے جنس میں) باہمی تعلقات خوشگوار رہیں۔ اسی لئے شرع شریف چاہتی ہے کہ نوع انسان کے باہمی معاملات کا فیصلہ اس طرح کیا جائے کہ لوگوں میں جھگڑے اور اختلافات ختم ہو جائیں، لہذا معاملات خرید و فروخت کی خرابیوں کو جن کی وجہ سے جھگڑے اور عداوتیں پیدا ہوتی ہیں شرع شریف نے مٹا دیا ہے۔ یہاں تک کہ چاروں مسلکوں کے امام باہم پورے طور پر متفق ہیں، جیسا کہ شرائط صحت معاملات کے بارے میں سابقاً بتایا گیا۔ لیکن بعض صورتیں ایسی ہیں جن میں مال فروخت کی پوری وضاحت نہ ہونے کے باعث، اور ایسی صورت میں جب کہ مال فروخت کا علم نہ ہو فقہا میں اختلاف ہے۔ لیکن بعض دوسرے اسباب کی بنا پر جو نزاع پیدا ہو ان کا فیصلہ ممکن ہے۔ منجملہ ان کے ایک شکل یہ ہے کہ غیر حاضر مال کا سودا خیار رویت کی شرط پر کیا جائے، (یعنی یہ شرط ہو کہ دیکھنے کے بعد معاملہ کو بحال رکھنے یا رد کرنے کا اختیار ہوگا) ایسے سودوں کے صحیح ہونے کے بارے میں اہم امور کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ ایسی شے جو فریقین یا کسی ایک فریق کی نظر سے اوجھل ہو اس کا سودا کرنا صحیح نہیں ہے، خواہ وہ شے سرے سے اس جگہ موجود نہ ہو جہاں معاملہ طے ہوا، یا موجود ہو، لیکن ڈھکی ہوئی ہو جس کی کیفیت کسی فریق کو معلوم نہ ہو۔ قطع نظر اس کے کہ مال فروخت کی اس طرح تفصیل بتا دی جائے کہ اس کی قسم معلوم ہو جائے، مثلاً یہ کہنا کہ میں ایک بوری پاکستانی گندم یا مصری گندم آپ کے ہاتھ بیچتا ہوں یا کوئی تفصیل نہ بتائی،، مثلاً صرف یہ کہا کہ میں آپ کے ہاتھ ایک بوری گندم فروخت کرتا ہوں اور یہ نہ بتایا کہ وہ گندم پاکستانی یا مصری ہے۔ ان دونوں صورتوں میں اگر وہ گندم دونوں میں سے کسی کی نظر سے اوجھل ہے تو یہ سودا کسی حال میں درست نہیں ہے۔ اس قول کو فوقیت حاصل ہے۔ تاہم اس بارے میں ایک اور قول بھی ہے جو اس قول فائق کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ غیر حاضر مال کا سودا درست ہے بشرطیکہ اس کی تفصیل اس طرح بتا دی گئی ہو کہ مال کی جنس واضح ہو جائے، جیسا کہ پہلی مثال میں بتایا گیا۔ اور ایک دوسرا قول وہ ہے جو تین اماموں کے متفقہ مسلک کے مطابق ہے، یعنی غیر حاضر مال کا سودا درست ہے جب کہ اس کی تفصیل بتا دی گئی ہو، بشرطیکہ خریدار یہ شرط کر لے کہ دیکھنے کے بعد معاملہ کو رد کر دینے کا اسے اختیار ہوگا۔ اس مسئلہ کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

واضح ہو کہ ایسا مال جس کی کیفیت کا جاننا اس کے چکھنے یا سونگھنے سے متحقق ہوتا ہے۔ اس کو چکھنے یا سونگھنے کی بجائے اس کا دیکھ لینا کافی ہے مثلاً شہد، گھی اور میوہ جات وغیرہ۔ ایسی چیزوں کو چکھے یا سونگھے بغیر ہی محض دیکھ کر خرید لیا جائے تو بیع

درست ہوگی، لیکن جب اس میں عیب کا پتہ چلے تو اسے واپسی کا اختیار ہوگا۔اسی طرح مال فروخت کو گننے، تولنے، ماپنے، یا پیائش کرنے کی بجائے محض دیکھ لینا صحت معاملہ کے لئے کافی ہے، لہٰذا اگر یوں کہا کہ میں گندم کے اس انبار یا ڈھیری کو آپ کے ہاتھ فروخت کررہا ہوں اور یہ معلوم نہ ہو کہ اس کی مقدار کتنی ہے مگر وہ آنکھوں کے سامنے ہے تو یہ بیع درست ہوگی، کیونکہ دیکھنے سے اس کی مقدار تخمینی طور پر معلوم ہو جاتی ہے، اور اس قدر جان لینا صحت بیع کے لئے کافی ہے۔معہذا اگر پورے طور پر یہ یقین تھا کہ ڈھیری ہموار جگہ پر لگی ہوئی ہے لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ اس کے نیچے کی جگہ ابھری ہوئی ہے جس کی وجہ سے اس کی مقدار کا اندازہ لگانے میں دھوکا ہوا تو وہ بیع فاسد (ناقص) ہوگی۔لیکن اگر قطعی طور پر زمین کے ہموار ہونے کا یقین نہ تھا لیکن یہ محض گمان تھا (درحقیقت اس کے نیچے کی زمین ابھری ہوئی تھی) تو معاملہ صحیح ہو جائے گا، مگر واپسی کا اختیار رہے گا۔تاہم ڈھیری کا سودا بغیر ناپے تولے کرنا مکروہ ہے، کیونکہ بالعموم ایسی صورت میں مقدار کے ذہنی اندازے درست نہیں ہوتے۔چنانچہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اندازہ دس پیمانے کا لگایا جاتا ہے اور صرف چھ پیمانے نکلتا ہے، کیونکہ دانے اوپر نیچے چڑھے ہوتے ہیں۔لیکن ایسی اشیاء کا سودا جن کی مقدار کا تعین وزن یا گنتی سے کیا جاتا ہے (ڈھیری میں) کیا گیا تو بلا کراہت صحیح ہوگا گو اس کی تعداد اور وزن معلوم نہ ہو۔

یاد رہے کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ مال فروخت کو سودا کرنے کے وقت ہی دیکھا جائے، بلکہ اگر سودا طے کرنے سے پہلے بھی دیکھ لیا ہو تو کافی ہے، بشرطیکہ وہ مال ایسا ہو جو اپنی حالت پر قائم رہنے والا ہو اور خریدنے کے وقت اس میں خرابی پیدا نہ ہوئی ہو۔ایسی اشیاء کی نظیر، مثلاً زمین، برتن، لوہا، تانبا وغیرہ ایسی تمام اشیاء ہیں جن میں تغیر نہیں ہوتا۔ایسی شے کو اگر پہلے کبھی دیکھا ہو اور ایک عرصہ کے بعد دوبارہ دیکھے بغیر اس کا سودا کرلیا تو درست ہوگا۔لیکن اگر وہ شے ایسی ہو جو ایک حالت پر قائم رہنے والی نہ ہو جیسے میوہ یا خوردنی اشیاء جو جلدی خراب ہو جاتی ہیں؛ اگر وہ دیکھی ہوئی ہیں لیکن اتنے عرصہ کے بعد ان کا سودا کیا جتنے عرصہ میں ویسی اشیاء بالعموم خراب ہو جاتی ہیں تو یہ صحیح نہ ہوگا۔

اگر مال فروخت کوئی ایسی شے ہو جس کی بانگی دیکھنے سے اس تمام مال کی کیفیت معلوم ہو جائے تو پورا مال دیکھنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ تھوڑا سا دیکھ لینا پورے مال کے دیکھ لینے کی دلیل ہے۔ایسا سودا بالعموم نمونہ دیکھ کر کیا جاتا ہے۔جب کہ خریدار فروخت کنندہ سے کہے کہ گندم، جو یا مکی جو بیچنی ہے اس کا نمونہ دکھادو اور بیچنے والا تھوڑا سا لا کر دکھا دے اور اسی کو دیکھ کر سارا مال خرید لیا جائے۔ایسے مال کے سودے کو مفتیوں کی اصطلاح میں بانگی کا سودا کہتے ہیں۔اس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ مال تھوڑا یا بہت ایک ہی طرح کا ہو اور بائع یہ کہے کہ میں اس نمونہ کے مطابق مثلاً گندم آپ کے ہاتھ فروخت کرتا ہوں۔لیکن اگر نمونہ کی شے دکھائی دی گئی مگر سودا نہیں ہوا پھر باقی مال (بن دیکھے) فروخت کیا گیا تو یہ معاملہ درست نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں فروخت شدہ مال کا کچھ حصہ بھی خریدار نے (سودا کرنے کی غرض سے) نہیں دیکھا۔اسی طرح اگر نمونہ کا مال جداگانہ فروخت کیا اور باقی مال کا جداگانہ سودا کیا تب بھی یہ بیع درست نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں نہ خریدار نے پورا مال فروخت دیکھا اور نہ اس کا نمونہ دیکھا۔

اگر مال فروخت چھلکے دار شے کی گری ہو تو اسکی کئی حالتیں ہوگی:

پہلی حالت یہ ہے کہ اس شے کے اوپر دو چھلکے ہوں۔ ایک چھلکا جو گری سے چپکا ہوا ہوتا ہے جو کھائی جاتی یا استعمال میں آتی ہے اور دوسرا اس کے اوپر ہوتا ہے جیسے پستہ، بادام یا گنا۔ ایسی حالت میں اگر وہ چھلکا اس چھلکے کو جو گری کے ساتھ چپکا ہوا ہوتا ہے پورے کا پورا ڈھک لے تو اس کا دیکھنا مال فروخت کا دیکھنا متصور نہ ہوگا۔ لیکن اگر اوپر والا چھلکا گودے سے چپکے ہوئے چھلکے کو پورا نہ ڈھانپے جیسے گنا کہ اس کا اوپری چھلکا گنے کی پوریوں کو مکمل طور پر نہیں ڈھانپا تو اسے اوپر سے دیکھ لینا مال فروخت کا دیکھ لینا متصور ہوگا (اور بیع درست ہوگی)، کیونکہ کچھ حصے کا دیکھ لینا باقی کو دیکھ لینے کے برابر ہے۔ اگر ایسا چھلکا ہو جو پورے گودے کو یا اس کے کچھ حصے کو چھپا لے تو اس کا دیکھ لینا (معاملہ کرنے کے لیے) کافی ہوگا، بشرطیکہ وہ چھلکا ہی اس شے کی حفاظت کرتا ہو، یعنی اگر اس چھلکے کو اتار دیا جائے تو اس شے کو محفوظ رکھنا ممکن نہ ہو۔

اس صورت میں جب کہ اس پر دو چھلکے ایسے ہی ہوں لیکن وہ چھلکا جو گودے کے ساتھ لگا ہوا ہے وہ سخت نہ ہو (یا چھیلا نہ جاسکے)، جیسے ہرا لوبیا ایسے شے کا سودا اوپر کا چھلکا دیکھ کر کیا جا سکتا ہے، کیونکہ وہ چھلکا جو مغز ہے اتارا (چھیلا) نہ جاسکے وہ مغز کے ساتھ ہی کھایا جاتا ہے، لہٰذا اس پر ایک ہی چھلکا تصور کیا جائے گا۔

دوسری حالت یہ ہے کہ اس شے کا قدرتی طور پر ایک ہی خول ہو، لیکن اس خول پر اس شے کی حفاظت اور رکھنے کا انحصار نہ ہو، جیسے سیپ کا موتی کہ اس کو محفوظ رکھ چھوڑنا اس پر موقوف نہیں ہے کہ اسے سیپ کے خول ہی میں رکھا جائے۔ یا جیسے مشک کا نافہ کہ اس کا محفوظ رکھنا نافہ پر موقوف نہیں ہے۔ ایسی اشیاء کا سودا جب تک کہ اسے خول سے باہر نہ نکالا جائے درست نہیں ہے۔ لیکن اس پر کپاس کی روئی کا قیاس نہیں کیا جاسکتا اگرچہ اس کا چھلکا (یعنی کپاس کا ڈوڈا) اس کی حفاظت کرتا ہے، تاہم روئی کا سودا کپاس سے نکالنے کے بعد ہی ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں روئی کا سودا (کپاس کے اندر) صحیح نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ روئی کی افادیت کا پتا (کپاس کے ڈوڈے کے اندر) نہیں لگایا جاسکتا۔

تیسری حالت یہ ہے کہ مال فروخت کے اوپر مصنوعی خول ہو۔ اس کی دو شکلیں ہیں۔

پہلی شکل یہ ہے کہ اس چیز کا سودا کیا جارہا ہو۔ جو خول یا غلاف کے اندر ہے، جیسے لحاف یا تھیلے میں بھری ہوئی روئی ہو اور بغیر غلاف کے روئی بیچنا مقصود ہے تو ایسی صورت میں ضروری ہے کہ بقول راجح اس روئی کو یا اس میں سے تھوڑی سی روئی کو دیکھ لیا جائے۔

دوسری شکل یہ ہے کہ بغیر غلاف کے روئی بیچنا مقصود نہ ہو، جیسے کوئی روئی دوغلہ میں بھری ہوئی ہے، ایسی صورت میں اس بھری ہوئی روئی کا دیکھنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ محض روئی کی فروخت مدنظر نہیں ہے۔

فقاع (شیرہ کشمش) کا سودا بغیر دیکھے بھی ہوسکتا ہے۔ فقاع ایک مشروب ہے جو کشمش سے تیار کیا جاتا ہے اور احتیاطاً کوزوں یا مرتبانوں میں سربند رکھا جاتا ہے۔ یہی حال مربے وغیرہ کا ہے۔

یہ بتایا جاچکا ہے کہ اگر مال فروخت کا کچھ حصہ جس سے تمام کی کیفیت معلوم ہوسکے، دیکھ لیا جائے تو صحت بیع کے لئے کافی ہے۔ اور مختلف مال فروخت کے پیش نظر اس کے (دیکھنے کے) مسائل بھی مختلف ہیں۔ چنانچہ اگر مثلاً کوئی مکان خریدنا ہے تو باہر سے اس کے صحن کو دیکھ لینا کافی نہیں ہے، کیونکہ محض اس کے دیکھ لینے سے سارے مکان کی حالت نہیں

معلوم ہو سکتی، لہٰذا ضروری ہے کہ اس کے ساتھ متعلقہ حصوں کو دیکھا جائے۔ مثلاً کمرے، پانی کے نکلے، چھتیں، فرش، دیوار وغیرہ۔ اسی طرح اگر باغ خریدیں تو اس کو دیکھنے کے لئے صرف اس کی حدود اور پیمائش کا معلوم کرنا کافی نہیں ہے، بلکہ لازم ہے کہ اس کے درختوں، چاردیواری اور آب رسانی کی نالیوں کو جن سے آبپاشی کی جاتی ہے، دیکھا جائے۔ اسی طرح اگر کوئی جانور خریدا تو اس کا ایک عضو دیکھ لینا کافی نہیں بلکہ ضروری ہے کہ اس کو پورے طور پر دیکھا جائے؛ ہاں دانت اور زبان کا دیکھنا ضروری نہیں ہے۔ اسی طرح کپڑے کی خرید میں بھی جب تک اسے کھول کر ہر طرح سے ملاحظہ نہ کیا جائے اسے دیکھ لینا نہیں کہیں گے۔ اگر پھول دار کپڑا ہے اور اسے الٹ پلٹ کر نہیں دیکھا تو وہ دیکھنا نہیں ہے۔ غرض ہر ایسی شے جس کے مختلف حصے ہوں اس کا صرف ایک حصہ دیکھ لینا باقی حصوں کا دیکھنا قرار نہیں پائے گا۔ اگر اسی طرح بن دیکھے فروخت کر دیا تو وہ فروخت درست نہ ہوگی، کیونکہ بن دیکھا سودا صحیح نہیں ہوتا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مال غیر حاضر کا سودا جسے فریقین معاملہ نے نہ دیکھا ہو، درست نہیں ہے، خواہ وہ شے وہاں پر موجود ہو یا نہ ہو، البتہ دو شرطیں پائی جائیں تو درست ہوگا۔

اول یہ کہ فروخت کنندہ اس مال کا مالک ہو۔

دوم یہ کہ اس کی تفصیل اس طرح بیان کر دی جائے کہ اس کے متعلق کوئی اہم بات پوشیدہ نہ رہے۔ اگر وہ مال فروخت کی جگہ موجود ہو، لیکن خریدار کی نظر سے اوجھل ہو تو لازم ہے کہ اس کی طرف اشارہ کر کے اس کی وضاحت کر دی جائے۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ میں آپ کے ہاتھ اس جانور کو جو میرے چھپر میں ہے فروخت کرتا ہوں۔ یا فلاں شے جو اس صندق میں ہے بیچتا ہوں۔ اگر مال فروخت اس جگہ پر موجود نہیں ہے تو چاہیے کہ جہاں پر ہو اس کا نشان بتا دے یا اس کی تفصیل یا اس کی صفت یا طول وعرض بتا دے۔ مثلاً پہلی صورت میں فروخت کنندہ کو یوں کہنا چاہیے کہ میں نے فلاں جانور بیچا جو فلاں شخص کے گھر میں ہے، درآنحالیکہ وہاں پر اس کے سوا کوئی اور جانور نہ ہو اور اس جگہ سے خریدار واقف ہو۔ دوسری صورت میں یوں کہنا چاہیے کہ میں نے ایک بوری پاکستانی یا مصری گندم آپ کے ہاتھ فروخت کی؛ ساتھ ہی گندم کی مقدار یعنی اتنی بوریاں یا اتنے پیمانے بھی بتانا واجب ہے۔ اسی طرح ہر ایسی چیز جس کی مقدار پیمانے وزن، گنتی یا پیمائش سے بتائی جاتی ہے اس کی تفصیل کو بیان کر دینا چاہیے تاکہ اس شے کی نوعیت معلوم ہو جائے۔

تیسری صورت کی مثال یہ ہے کہ مال فروخت کی نسبت اپنی طرف کی جائے۔ مثلاً یوں کہے کہ میں اپنا اونٹ آپ کے ہاتھ فروخت کرتا ہوں، درآنحالیکہ اس کے پاس کوئی اور اونٹ نہ ہو۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ بائع یوں کہے کہ میں فلاں زمین جس کے حدود اربعہ یہ ہیں، آپ کے ہاتھ فروخت کرتا ہوں۔ غرض مال غیر حاضر مملوکہ خود کا سودا درست ہوگا، بشرطیکہ اس کی تفصیل اس طرح بتا دی جائے کہ تمام متعلقہ ضروری ضروری باتوں سے بے خبری نہ رہے، جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔ اگر کسی معمولی بات سے آگاہی نہ ہو تو اس میں مضائقہ نہیں، کیونکہ خیار رویت کے قاعدے سے یہ نقص بھی دور ہو جاتا ہے۔ اگر اس طرح کوئی مال خرید لیا گیا تو خریدار کو اس مال کے دیکھنے کے بعد (بشرط عیب) معاملہ کو قائم رکھنے یا ختم کر دینے کا اختیار ہوتا ہے، خواہ اس کے لئے شرط نہ کی گئی ہو، کیونکہ خیار

رویت بغیر کسی پیشگی شرط کے بھی خریدار کو حاصل ہوتا ہے۔ لیکن اگر کوئی ان دیکھی چیز فروخت کی گئی جسے خریدتے وقت خریدار نے نہیں دیکھا اور بائع نے اس کی تفصیل بھی نہیں بتائی، خواہ وہ مال وہاں پر موجود ہو، لیکن آنکھوں سے اوجھل ہو، مثلاً گندم جو تھیلے یا بوری میں بھری ہوئی ہو اور فروخت کنندہ نے اس کی طرف اشارہ بھی نہ کیا ہو تو بقول صحیح یہ سودا فاسد (ناقص) ہوگا۔ گو بعض اصحاب نے اس کے جائز ہونے کو صحیح بتایا ہے، لیکن پہلا قول ہی قابل اعتماد ہے۔

اگر کوئی شخص کسی چیز کا وارث ہوا اور اسے دیکھنے سے پہلے فروخت کر دیا تو اب اسے کچھ اختیار نہ رہے گا، کیونکہ فروخت کنندہ جب ان دیکھی شے کو فروخت کر دے تو پھر اس کو اختیار نہیں رہتا۔ اس باب میں ائمہ کی خاموشی سے اجماع ثابت ہے، کیونکہ صحابیوںؓ کے ایک مجمع میں یہ مسئلہ پیش آیا لیکن کسی کی طرف سے اس کی مخالفت مروی نہیں ہے۔

واضح ہو کہ چار مواقع ایسے ہیں جن میں خیار رویت ثابت ہے:

اول وہ معاملہ جس میں مال فروخت کی اشیاء کو لازمی طور پر متعین کر دیا گیا ہو۔ یعنی وہ شے کسی کے ذمہ قرض (واجب الادا) نہ ہو، جیسے غیر حاضر گندم کی کوئی مقررہ مقدار آیندہ مہیا کرنے کے وعدہ پر سودا کیا جائے (جسے سلم یا وعدے کا سودا کہتے ہیں)۔ اگر ایسا سودا ہو جو فروخت کنندہ کے ذمہ قرض کی صورت میں ہو تو اس میں خیار رویت نہیں ہوتا، کیونکہ وہ بیع سلم کا مال ہے اور بیع سلم میں خیار رویت نہیں رہتا۔ البتہ اگر بیع سلم کے راس المال (یعنی دام میں) کوئی معین شے دی گئی ہو تو اس میں مسلم الیہ (بائع) کو خیار رویت حاصل ہوتا ہے، لیکن خالص زر ثمن یعنی روپیہ اشرفی ہو تو خیار رویت نہیں ہوتا، لیکن اگر مال فروخت سونے چاندی کا برتن ہو تو اس میں خیار رویت ہوگا۔

دوسرا موقع (جس میں خیار رویت ثابت ہوگا) کرائے کا معاملہ ہے کہ اگر کوئی محدود جگہ بن دیکھے کرایہ پر لی گئی تو اس کو دیکھنے کے بعد واپس کیا جا سکتا ہے۔

تیسرا موقع تقسیم کا معاملہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے شخص کے ساتھ شریک ہو اور اس (مال شراکت) کو دیکھے بغیر تقسیم کیا جائے تو اس کو دیکھنے پر واپس کیا جا سکتا ہے۔ لیکن خیار رویت کا یہ حق اشیاء جنسی (یعنی ایسی اشیاء جن کی مقدار کا اندازہ پیمانے یا وزن سے کیا جاتا ہے) میں نہیں ہوگا۔ پس اگر ایسی بن دیکھی گندم کی تقسیم ہوئی جس کی تفصیل معلوم ہو تو وہ اس کے علاوہ اور اجناس مختلفہ میں اور ایسی اشیاء میں شامل ہے جو ایک ہی قسم کی ہوں اور غیر مثلی ہوں جیسے ایک قسم کا کپڑا ہو یا صرف گائے ہو یا بھیڑ بکری ہو۔

چوتھا موقع کسی معین شے کے عوض مال کے دعوے سے دست برداری پر صلح کرنا ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص کو دوسرے سے کچھ مال لینا ہے اور اس مال کے عوض کسی ان دیکھی چیز کا اس سے سودا کر لیا تو اس چیز کے دیکھنے پر اسے واپس کیا جا سکتا ہے۔

واضح ہو کہ چند امور ایسے ہیں جو حق خیار رویت کو ساقط کر دیتے ہیں:

اول یہ کہ فروخت شدہ مال میں، جب کہ وہ خریدار کے ہاتھ میں ہو کوئی خرابی پیدا ہو جائے تو ایسی حالت میں خیار رویت کے تحت اس مال کو واپس کرنے کا حق نہ رہے گا۔

دوم یہ کہ اس مال میں ایسی تبدیلی پیدا ہو جائے کہ اس کا واپس کرنا دشوار ہو، مثلاً کوئی کپڑا خریدا اور اسے سینے کے لئے کتر بیونت کر لی تو اب اسے واپس کرنا دشوار ہے۔

سوم یہ کہ اس مال میں ایسا تصرف کیا جائے کہ اب وہ بیع ناقابل تنسیخ ہو جائے، مثلاً خرید کردہ غلام کو آزاد کر دیا جائے۔

چہارم یہ کہ اس مال میں ایسا تصرف کیا جائے جس کی بنا پر کسی اور کا حق اس مال پر واجب ہو جائے، مثلاً گروی رکھ دینا۔ پس اگر کوئی شے خریدی اور اسے گروی رکھ دیا تو اب خیار رویت کا حق جاتا رہا خواہ یہ تصرف فروخت شدہ مال کو دیکھنے سے پہلے کیا ہو یا بعد میں۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کسی (خرید شدہ) شے کو قطعی طور پر فروخت کر دیا ہو اور اس میں حق اختیار نہ رہا ہو، یا اس کو اسی طرح کرایہ پر دے دیا ہو۔ ایسی صورتوں میں خریدار کو اس مال کے رکھنے اور واپس کرنے کا جو حق ہے وہ نہ دیکھنے سے پہلے رہتا ہے اور نہ بعد میں۔

پنجم یہ کہ اس مال (خرید شدہ) میں اس طرح تصرف کیا جائے کہ ہنوز کوئی اور شخص اس کا حق دار نہ ہوا ہو تب بھی خیار رد و قبول نہ رہے گا، بشرطیکہ یہ تصرف مال کو دیکھنے کے بعد کیا گیا ہو، دیکھنے سے پہلے نہ کیا گیا ہو۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی مال بن دیکھے خرید لیا پھر اسے اس شرط پر فرخت کیا کہ واپس لے لینے کا اختیار رہے گا۔ اگر ایسا سودا اس خرید شدہ ان دیکھے مال کو دیکھنے کے بعد کیا ہے تو اب خیار رویت کا حق جاتا رہا اور اگر دیکھنے سے پہلے کیا ہے تو خیار کا حق ساقط نہ ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ اس مال کو فروخت کے لئے پیش کیا یا ہبہ کیا لیکن ابھی حوالہ نہ کیا ہو۔ اگر یہ عمل اس مال کو دیکھنے سے پہلے کیا تو خیار رویت کی بنا پر واپسی کا حق باقی رہے گا۔ اگر دیکھنے کے بعد کیا تو یہ حق جاتا رہے گا۔ اگر کوئی زمین بے دیکھے خریدی اور اس کے پاس کی کوئی اور زمین اس خرید شدہ زمین کے حق شفع میں خرید لی تو اب اس زمین (سابقہ خرید شدہ) کی واپسی کا اختیار جاتا رہے گا در آنحالیکہ دیکھنے کے بعد ایسا ہوا ہو، دیکھنے سے ایسا کیا ہو تو یہ اختیار ساقط نہ ہوگا۔

ششم یہ کہ (ان دیکھے) مال فروخت شدہ کو دیکھنے کے بعد اس کا قبضہ حاصل کر لیا ہو۔

ہفتم یہ کہ (ان دیکھے مال کا سودا کیا پھر) اسے دیکھنے کے بعد اس کے دام ادا کر دیے۔

ہشتم یہ کہ (خریدنے کے بعد) اس ان دیکھے مال کو اٹھا کر گھر تک لانے کے لیے اپنا آدمی بھیج دے۔ یہ مال جب تک بائع کے گھر میں تھا اس کو واپس کرنے کا حق خریدار کو نہ ہوگا، جب وہ مال گھر میں آ جائے تو اب اس کی واپسی کا حق بھی آ جائے گا۔

نہم یہ کہ کوئی زمین بغیر دیکھے خرید لی، پھر اسے عاریتاً کسی کے حوالے کر دیا، لینے والے نے اس پر کھیتی کر لی۔ یا کچھ کپڑے خریدے اور ان کپڑوں میں سے کوئی کپڑا پہن لیا تو اب ان تمام کپڑوں کی واپسی کا اختیار جاتا رہا۔ الغرض جن چیزوں سے خیار شرط باطل ہوتا ہے ان سے خیار رویت بھی باطل ہو جاتا ہے۔ لیکن ایسی اشیاء جن میں خیار شرط باطل نہیں ہوتا وہ ہیں جو شرط خیار کے ساتھ فروخت ہوئی ہوں اور ہنوز دیکھا نہ ہو۔ اور وہ مال جس کو فروخت کے لئے پیش کیا گیا ہو (اور ہنوز فروخت نہ ہوا ہو)۔ اور وہ جو ہبہ کیا ہو، لیکن حوالہ نہ کیا گیا ہو۔ ان اشیاء میں خیار شرط باطل ہو جاتا ہے، لیکن خیار رویت باطل نہیں ہوتا۔ (یعنی پسند کی شرط ختم ہو جاتی ہے، لیکن دیکھنے کے بعد کسی عیب کی بنا پر واپسی کی شرط باقی

رہتی ہے)۔

واضح ہو کہ خیار رویت کے لئے وقت کی کوئی حد بندی نہیں ہوتی، لہٰذا اگر مال دیکھ لیا اور دیکھنے کے بعد اتنا عرصہ گزر گیا کہ اس عرصہ میں بیع کو فسخ کیا جا سکتا لیکن فسخ نہیں کیا تب بھی بقول صحیح اختیار رویت (یعنی دیکھنے کے بعد مال میں عیب نکلنے پر اسے واپس کیا جا سکتا ہے)۔

خیار رویت کی صورت میں معاملہ بیع خریدار کے یہ کہنے پر فسخ ہو جاتا ہے کہ میں نے اس بیع کو رد کر دیا۔ لیکن یہ رد کرنا اس شرط پر درست ہوگا کہ فروخت کنندہ کو معلوم ہو (کہ مشتری کو حق خیار رویت حاصل ہے)، خواہ بائع اس پر راضی ہو یا نہ ہو۔ نیز واپسی مال کے لئے حاکم کا فیصلہ لازمی نہیں ہے۔ اور خیار رویت خریدار کو مالکانہ حقوق سے مانع نہیں ہوتا، لہٰذا اگر بطریق بالا اس مال پر خریدار تصرف کرے تو وہ تصرف جائز ہوگا لیکن تصرف کے بعد واپسی کا اختیار ختم ہو جائے گا اور مال کے دام کی ادائیگی لازم ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جبکہ مال خریدار کے قبضہ میں آ کر تلف ہو جائے یا اس کی واپسی مشکل ہو، جس کی صورت اوپر بتائی گئی۔

واضح ہو کہ (خریدنے کی غرض سے) پورا مال دیکھنے کی بجائے اس کا کچھ حصہ دیکھ لینا کافی ہے۔ لہٰذا اگر مال فروخت میں سے کچھ حصہ سودا طے ہونے سے پہلے دیکھ لیا ہو اور اس کے دیکھنے سے باقی مال کی حالت معلوم ہو گئی ہو تو اب خیار رویت کا حق باقی نہ رہے گا، کیونکہ اس طرح دیکھ لینے کا مطلب یہ ہوگا کہ خریدار نے وہی مال خریدا ہے جو بانگی کے مطابق ہے۔ لیکن نمونہ دیکھنا اسی صورت میں کافی ہوگا جبکہ مال فروخت مساوی الاجزاء ہو یعنی اس کے اجزاء ہمجنس (یکساں) ہوں۔ مثلاً ایسی اشیاء جن کی مقدار کا اندازہ پیمانے یا وزن سے ہوتا ہے۔ پس اگر خریدار نے گندم کا نمونہ دیکھ لیا ہے، جسے بانگی کہتے ہیں، یا کشمش، کھجور، پستے یا مکھن، دودھ وغیرہ کا نمونہ ہو اور اسی نمونہ کی بنا پر سارا مال خرید لیا تو اب خیار رویت (یعنی دیکھنے کے بعد واپسی کا اختیار) نہیں رہے گا۔ البتہ اگر باقی سال نمونہ کی بہ نسبت ردی ہو تو اس حالت میں دیکھنا ہوگا کہ آیا وہ مال اس قدر خراب ہے کہ عیب کی حد تک پہنچ گیا ہے تو اس عیب کی وجہ سے اسے فوری طور پر واپس کرنے کا اختیار ہوگا۔ اگر وہ عیب کی حد تک خراب نہیں ہے، بایں طور کہ باقی مال نمونہ کی نسبت کچھ کم اچھا ہو تو خیار رویت کے قاعدے کے مطابق واپسی کا حق ہوگا۔ (یعنی ضروری نہ ہوگا کہ فوراً واپس کیا جائے)۔

سابقاً بتایا گیا ہے کہ گندم، جو، بن، کھجور، مسور اور ہر ایسی شے جو پیمانے والی اور مساوی الاجزاء ہو اس کی ڈھیری یا انبار کو اوپر سے دیکھ لینا (سودا کر لینے کے لئے) کافی ہے۔ لیکن اگر اس کے اجزاء مختلف ہوں، جیسے بکھری اشیاء، یعنی بادام، اخروٹ، پستہ اور خشخاش وغیرہ ملی جلی چیزیں، یا ایسی ہی اور اشیاء گڈمڈ ہوں تو ان کا اوپر سے دیکھ لینا کافی نہیں ہے۔

اگر گوشت کھانے کے لئے بکری کو خریدا جائے تو اس کے جسم کو ٹٹول کر دیکھ لینا کافی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی نابینا شخص اسے ٹٹول کر جانچ لے تو وہ دیکھنے کے برابر ہے۔ لیکن اگر پالنے یا بچہ کشی کے لئے، نہ کہ تجارت کے لئے، لینا ہے تو اسے آنکھ سے دیکھنا ہوگا۔ اور دودھ دینے والی گائے کا تھن دیکھنا چاہیے۔ گھر کا دیکھنا یہ ہے کہ اس کو اندر سے دیکھا جائے اور اس کے کمروں اور ستونوں کو اگر ہوں تو مشاہدہ کیا جائے کیونکہ گھر کے باہر سے دیکھ لینے سے اس کے حالات پورے طور پر نہیں

معلوم ہو سکتے۔ تیل وغیرہ ہوتو اسے بوتل کے اندر سے نہیں دیکھا جا سکتا۔ مال فروخت کا عکس آئینہ میں دیکھ لینا بھی دیکھنا نہیں ہے۔

ایسی مچھلی جس کو بغیر شکار کے نکال لینا ممکن ہے پانی کے اندر دیکھ لیا جائے تو وہ کافی ہے۔ اگر چہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ کافی نہیں ہے۔

اگر بائع اور مشتری مال فروخت کی تفصیل کے بارے میں اختلاف کریں، بایں طور کہ خریدار کہے کہ یہ مال نمونے کے مطابق نہیں ہے اور فرخت کنندہ کہے کہ وہ ویسا ہی ہے؛ اب اگر وہ نمونہ موجود ہے تو اسے ماہرین (واقف کاروں) کے سامنے لاکر صورت حال واضح کرائی جائے گی۔ اگر نمونہ تلف ہو چکا ہے اور مال موجود ہے، لیکن تھیلوں اور بوریوں میں بند ہے تو فروخت کنندہ کی بات مانی جائے گی اور خریدار کو اپنے دعوے کا ثبوت پیش کرنا ہوگا، کیونکہ اندریں صورت دونوں فریق اس بات پر متفق ہیں کہ مال (جو فروخت ہوا) موجود ہے گو بوریوں میں بند ہے۔ اختلاف مال کی تفصیل میں ہے۔ خریدار اصل مال کی موجودگی سے انکار نہیں کرتا (جو فروخت کیا گیا ہے) تو کیسے مان لیا جائے کہ وہ نمونہ کے مطابق نہیں ہے، بخلاف اس صورت کے جبکہ مال موجود نہ ہو اور خریدار کا کہنا یہ ہو کہ یہ وہ مال نہیں ہے (جس کا نمونہ دکھایا گیا) جو بیچا گیا تھا تو اس صورت میں خریدار کی بات مانی جائے گی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ بے دیکھے فروخت شدہ مال کی دو حالتیں ہوں گی:

ایک تو یہ کہ مال حاضر ہے لیکن خریدار نے اسے نہیں دیکھا، مثلاً بوری میں بند گندم یا ڈبے کے اندر شکر، تو اس حال میں وہ سودا درست نہ ہوگا جب تک کہ خریدار اسے دیکھ نہ لے۔ ہاں اگر کھولنے میں نقصان کا اندیشہ ہے تو اور بات ہے (یعنی ایسے سر بند مال کا سودا ہو سکتا ہے)

دوسری حالت یہ ہے کہ مال وہاں پر موجود ہی نہ ہو جہاں سودا ہوا ہے؛ قطع نظر اس کے کہ وہ شہر کے باہر ہو یا شہر ہی میں کسی اور جگہ پر ہو؛ خواہ بہ آسانی اسے لایا جا سکتا ہو یا نہ لایا جا سکتا ہو۔ ان دونوں حالتوں میں صحت معاملہ کے لئے ان دو باتوں میں سے ایک بات ضروری ہے:

ایک یہ کہ سودے (مال فروخت) کی تفصیل اس طرح بتادی جائے کہ اس کی قسم اور جنس متعین ہو جائے۔ دوسرے یہ کہ دیکھنے کے بعد پسندیدگی کی شرط ہو۔ لہٰذا اگر کوئی سامان خریدار کو دیکھے بغیر قطعی طور پر فروخت کر دیا گیا، یا بغیر اس کے کہ کسی غیر شخص نے یا بقول معتمد خود فروکت کنندہ نے اس کی پور تفصیل بتادی ہو، تو یہ معاملہ فاسد (ناقص) قرار پائے گا۔ ہاں جب اس کی تفصیل بتادی جائے تو معاملہ درست ہو جائے گا اور دیکھنے کے بعد اسکی واپسی کا حق نہ ہوگا؛ بجز اس صورت کے جبکہ مال فروخت کوئی خاص متعین شے ہو یا وہ مال ایسا نہ ہو جیسا کہ بتایا گیا تھا۔ لیکن اگر کوئی مال اس شرط پر فروخت ہوا کہ خریدار کو دیکھنے کے بعد رکھ لینے یا واپس کرنے کا اختیار ہوگا، گو اس مال کی تفصیل نہ بتائی گئی ہو تو وہ معاملہ درست متصور ہوگا اور خریدار کو دیکھنے کے بعد ردو قبول کا اختیار ہوگا۔

وہ مال جو نمونہ دیکھ کر خریدا جائے وہ اسی صورت میں صحیح مانا جائے جبکہ وہ مال مثلی اور مکیل ہو (یعنی وہ اجناس کی قسم

سے ہو اور اس کی مقدار پیمانے یا تول سے مقرر کی جاتی ہو) جیسے گندم یا روئی۔ یا پھر وہ گنتی میں آنے والی شے ہو جیسے انڈے۔ایسی اشیاء جن کی مقدار کا اندازہ پیمانے، وزن یا عدد (گنتی) سے لگایا جاتا ہے ایسی چیزوں کا سودا کرنے کے لئے کچھ حصہ (نمونہ) دیکھنا کافی نہ ہوگا۔لہٰذا اگر گندم خریدی اور خریدار نے تھوڑی سی (بانگی) دیکھ لی تھی تو فروخت صحیح ہوگی۔ اور سوداگر کی فہرست اشیاء میں جو صفات کسی شے کی بتائی گئی ہیں اگر اسے سن لیا ہے تو وہ دیکھنے کے برابر متصور ہوگا۔

اگر مال فروخت خول دار (یا چھلکے دار) شے ہو، جیسے انار، اخروٹ، بادام، انڈے، یا تربوز تو اسے اجمالاً دیکھ لینا کافی ہے اگرچہ توڑ کر اندرونی حصہ نہ دیکھا گیا ہو۔اگر ایسا مال جس قدر دیکھا گیا اس کے علاوہ باقی حصہ اس جیسا نہ ہو اور فرق معمولی سا ہو تو اس کا ذکر نہیں ہے؛ ہاں اگر دونوں میں بہت زیادہ فرق ہو تو خریدار کو حق ہوگا کہ اسے رکھے یا واپس کردے۔اگر وہ تھوڑا سا حصہ جو دیکھا ہے اس میں کوئی عیب تھا لیکن اسے خریدار نے نظر انداز کر دیا اور وہی عیب باقی مال میں بھی موجود ملا، جیسے گھن (کھایا ہوا مال)، تو اب اس پر خریدار کوئی اعتراض نہیں کرسکتا، کیونکہ اس عیب کا علم اسے ہوگیا تھا اور اس پر وہ راضی تھا۔تاہم اگر نمونہ (کے حصہ) میں کوئی عیب دیکھا اور یہ گمان کیا ہو کہ باقی حصہ محفوظ ہے، مثلاً بوری اوپر سے بھیگ گئی اور اس وجہ سے (خیال کیا کہ) گندم میں اوپر اوپر سے خرابی پیدا ہوگئی ہوگی (باقی گندم ٹھیک ہوگی)، لیکن دیکھنے سے معلوم ہوا کہ وہ ساری ہی گندم خراب ہے تو اسے واپس کردینے کا حق ہے۔

اگر کوئی مال فروخت سودا طے ہونے سے صرف اس قدر پہلے دیکھا کہ بالعموم اس عرصہ میں خراب ہونے کا امکان نہیں ہوتا تو اس کو بغیر کسی شرط لگائے خریدنا درست ہوگا،لیکن اگر صرف اتنے عرصہ پہلے اس کو دیکھا کہ بالعموم اس عرصہ میں اس کے خراب ہونے کا امکان تھا تو بغیر شرط خیار لگائے اس کی خریداری درست نہیں۔(ایسے سودے میں) اگر فروخت کنندہ اور خریدار کے درمیان اختلاف ہو، خریدار کہے کہ جس حالت میں میں نے اس مال کو دیکھا تھا، اب وہ بات اس میں نہیں ہے اور فروخت کنندہ کہے کہ اس میں کوئی فرق نہیں ہوا تو اب واقف کاروں سے یہ دریافت کیا جائے گا کہ آیا خریدنے سے پہلے جب اس کو دیکھا تھا اور پھر خریدنے کے بعد جب دیکھا، اس دوران بالعموم وہ مال خراب ہوجاتا ہے یا نہیں ہوتا۔اگر (دریافت کرنے سے) یہ ثابت ہو کہ اس عرصہ میں خرابی پیدا ہو جاتی ہے تو خریدار کا دعویٰ تسلیم کرلیا جائے گا اور اگر یہ ثابت ہو کہ اتنے عرصہ میں خرابی نہیں پیدا ہوا کرتی تو فروخت کنندہ کی بات مانی جائے گی؛ لیکن ان دونوں میں سے کسی کو قسم نہیں دلائی جائے گی۔اس طرح (ماہروں کے ذریعہ) اس امر کا بھی فیصلہ کیا جائے گا کہ آیا فی الواقع خرابی پیدا بھی ہوئی ہے یا نہیں ہوئی۔اگر واقف کار کہے کہ ''میرا خیال یہ ہے کہ مال خراب ہوگیا ہے'' تو خریدار کا دعویٰ مان لیا جائے گا۔اور اگر واقف کار کہے کہ میرے خیال سے کوئی خرابی نہیں ہوئی'' تو فروخت کنندہ کی بات مانی جائے گی۔لیکن اس صورت میں دونوں میں سے جس کے قول کو ترجیح دی جائے گی اس سے حلف لے کر فیصلہ کیا جائے گا۔اگر واقف کار کو خود بھی شبہ ہو اور کوئی قطعی فیصلہ نہ کیا جاسکے اور نہ کسی رائے کو ترجیح دی جاسکے تو فروخت کنندہ سے حلف لیا جائے گا کہ مال فروخت شدہ اپنی اسی صحیح حالت میں ہے جیسا کہ خریدار نے دیکھ کر معاملہ طے کیا تھا۔اس طرح بیع نافذ ہوجائے گی۔اگر فریقین کو مال فروخت شدہ کی اس تفصیل میں اختلاف ہو جو تاجر کی فہرست میں مندرج ہے، یعنی خریدار کہے کہ جو صفت

مال کی اس میں درج ہے میں نے اس کے خلاف پایا اور فروخت کنندہ کہے کہ جو کچھ فہرست میں مندرج ہے مال عین اس کے مطابق ہے۔ اب اگر خریدار نے وہ مال لا کر پیش نہیں کیا تو فروخت کنندہ کی بات اس کے قسم کھا لینے پر مان لی جائے گی اور اس کو حلف اٹھانا ہوگا کہ میں نے وہ مال جو فروخت کیا ہے اس تفصیل کے عین مطابق ہے جو فہرست میں درج ہے۔ اگر تاجر بائع حلف سے انکار کرے تو خریدار حلف اٹھائے کہ میں نے اس مال میں لینے کے بعد کچھ ردو بدل نہیں کیا اور اس پر حلف اٹھا لے تو اسے حق ہوگا کہ مال فروخت کنندہ کو واپس کردے۔ اگر حلف سے انکار کرے تو کچھ ادا کر چکا ہے وہ اس پر عائد ہو گیا اور فروخت کنندہ اسے کچھ نہ دے گا۔

اب ایک سوال یہ ہے کہ آیا فروخت کنندہ کو یہ حق ہے یا نہیں ہے کہ خریدار کے بن دیکھے کوئی چیز فروخت کرے اور اس کے دام کی ادائیگی کا فوری طور پر مطالبہ کرے اور آیا خریدار پر بغیر کسی شرط کے بخوشی خود یہ لازم ہے یا نہیں کہ اس ان دیکھے مال کے دام ادا کردے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں چند باتیں پیش آ سکتی ہیں: اول یہ کہ غیر حاضر مال فروخت، سامان خانہ ہو اور وہ فروخت قطعی ہو جس میں اختیار (ردو قبول) نہ ہو تو فروخت کنندہ کے لئے جائز ہے کہ اس کے دام کی فوری ادائیگی کا مطالبہ کرے، بشرطیکہ خریدار نے اس مال کو فروخت کنندہ کے علاوہ کسی اور شخص کی بتائی ہوئی تفصیل کی بنا پر خریدا ہو۔ لیکن اگر وہ مال خود فروخت کنندہ کی تفصیل بتانے پر خریدا گیا ہو تو فروخت کنندہ کو یہ حق نہ ہوگا۔ کہ دام کے فوری مطالبہ کی شرط لگائے، لیکن خریدار اپنی خوشی سے دام چکا دے تو درست ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ مال سامان خانہ ہو، لیکن اس کو بشرط خیار (یعنی بصورت عیب ردو اختیار کا حق رکھ کر) خریدا ہو یا بشرط اختیار (یعنی پسند کی شرط پر) خریدا ہو تو نہ بائع فوری ادائے قیمت کی شرط لگا سکتا ہے اور نہ بطیب خاطر کرنے کی۔

تیسری بات یہ ہے کہ مال فروخت سامان خانہ نہ ہو، ایسی حالت میں فوری طور پر دام ادا کرنے کی شرط صحیح ہے، لیکن یہ شرط چار امور پر منحصر ہے:

اول یہ ہے کہ وہ معاملہ قطعی ہو جس میں کوئی اختیار نہ رہے گا۔

دوم یہ کہ اس مال کو سودا طے ہونے سے پہلے دیکھ لیا ہو یا بائع کے سوا کسی اور شخص نے اس کی تفصیل بتائی ہو۔

سوم یہ کہ فروخت شدہ مال اس جگہ سے جہاں پر سودا ہوا ہے وہ دو دن سے زیادہ مسافت کے فاصلہ پر نہ ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مال غیر حاضر کا سودا کرنے کی دو شرطیں ہیں:

ایک تو یہ کہ مال فروخت ایسی اشیاء میں سے ہو، جن کی بیع سلم ہو سکتی ہے۔ ایسی اشیاء وہ ہیں جن کی تعیین تفصیل بتا کر کی جا سکے، مثلاً پیمانے والی یا تول والی اشیاء کہ ان کی مقدار کا تعین پیمانے یا وزن سے ممکن ہوتا ہے۔ لیکن یکساں گندم یا زمین کا سودا بن دیکھے صحیح ہے، بخلاف ایسی اشیاء کے جن کی مقدار گنتی سے ہوتی ہے لیکن دانے الگ الگ ہوتے ہیں جیسے انار اور سیب کہ ان میں کوئی دانہ بڑا کوئی چھوٹا ہوتا ہے یا مختلف جواہرات وغیرہ جن کی بابت بیع سلم کے بیان میں بتایا جائے گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ مال فروخت کی تفصیل اس طرح بتا دی جائے کہ وہ ذہن میں آ جائے۔ ان تفصیلات سے مراد وہ امور ہیں جن کے پیش نظر اس شے کی قیمت متعین کی جاتی ہے اور جن سے معاملہ سلم کی شرط پوری ہوتی ہو۔ پس اگر

غیر حاضر مال کا سودا کیا جائے تو واجب ہوگا کہ پہلے اس مال کی جنس بتائی جائے مثلاً یہ کہا جائے کہ میں آپ کے ہاتھ کھجور فروخت کرتا ہوں۔ پھر اس کی قسم بیان کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ وہ سیوطی کھجور ہے یا زاغلولی یا واحی ہے پھر اس کے دانوں کی بابت بتایا جائے کہ وہ چھوٹی ہیں یا بڑی ہیں اور پھر یہ کہ اس کا رنگ کیسا ہے، سرخ ہیں یا پیلی وغیرہ۔ یہی حکم ہر ایسے مال فروخت کا ہے جو حاضر نہ ہو۔ تفصیل بیان سلم میں بتائی جائے گی۔

اگر کسی شخص نے ایسی شے خریدی جس کو نہ دیکھا اور نہ اسکی تفصیل قطعاً معلوم ہوئی، یا اس کی تفصیل ناقص طور پر معلوم ہوئی کہ ذہن میں اچھی طرح نہیں آئی تو یہ سودا درست نہ ہوگا۔ اس بارے میں بائع اور مشتری دونوں کی حیثیت یکساں ہے۔ پس اگر کوئی شخص ایسے مال کا وارث ہوا جو وہاں سے دور کسی شہر میں ہے اور اس کی تفصیل اس طرح نہیں بتائی گئی جو ذہن میں محفوظ رہ سکتی تو اس مال کا فروخت کرنا صحیح نہ ہوگا۔

جاننا چاہیے کہ تفصیل کی بنا پر جس مال کی تعیین کی جائے اس کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم وہ مال ہے جو کہ نسبت یا اشارے وغیرہ سے متعین کیا جائے، قطع نظر اس کے کہ وہ مال وہاں موجود ہو جہاں پر سودا ہوا یا وہاں پر موجود نہ ہو، مثلاً یہ کہا کہ میں اپنے والا اونٹ فروخت کرتا ہوں، یا اس سر بند بوری کی گندم بیچ رہا ہوں یا اس تھیلی کا زیتون یا اس ڈبے کی شکر وغیرہ۔ اس طرح کے سودے کے متعلق چند مسائل ہیں:

اول یہ کہ خریدار کو حق ہوگا کہ دیکھنے پر اس میں عیب نکلے تو اسے واپس کر دے۔ یا اس میں وہ بات نہ ہو جو خرید کے وقت بتائی گئی تھی تو اس صورت میں وہ معاملہ منسوخ ہو جائے گا۔

دوم یہ کہ اگر وہ مال خریدار کے قبضہ میں آنے سے پہلے ہی تلف ہو جائے تو بیع منسوخ ہو جائے گی اور مال فروخت کنندہ کے پاس ضائع شدہ متصور ہوگا؛ خریدار اس کے بدلہ کا مال طلب نہیں کر سکتا، کیونکہ اسے مطالبہ کا حق اصل مال فروخت پر تھا جب کہ وہ مال تلف ہو گیا تو اس کی فروخت بھی منسوخ ہو گئی۔ اسی طرح مال حاضر کی بیع بھی منسوخ ہو جاتی ہے۔

یاد رہے کہ اگر فروخت کنندہ نے بطور خود یہ شرط لگا دی تھی کہ میں فلاں مال غیر حاضر، جس کی تفصیل یہ ہے، اتنے میں فروخت کرتا ہوں، اور شرط یہ ہے کہ اگر وہ مال ایسا نہ ہوا تو میں اس کے عوض اسی صفت کا مال دوں گا تو یہ معاملہ باطل ہوگا۔

تیسری بات یہ ہے کہ فریقین معاملہ کے لئے جائز ہے کہ جب مال غیر حاضر کا سودا مال حاضر کی طرح (ایجاب و قبول کے ساتھ) طے ہو جائے تو مال کا قبضہ لینے یا دام وصول کرنے سے پہلے بھی وہ جدا ہو جائیں، دونوں حالتوں میں (سودے پر) کوئی فرق نہیں پڑتا۔

تعیین مال فروخت کی دوسری قسم یہ ہے کہ مال کی تعیین بغیر نسبت یا اشارے کے اس کا وصف بتا کر کر دی گئی ہو۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ اس کے تمام اوصاف جس سے مال کی کیفیت معلوم ہو جائے بیان کر دی جائے جیسا کہ بیع سلم (وعدے کے سودے) میں کیا جاتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً یوں کہا جائے کہ میں آپ کے ہاتھ اونٹ فروخت کرتا ہوں جو سفید رنگ کا ہے فربہ ہے اور اس قدر بار برداری کے قابل ہے وغیرہ۔ اس طرح کا سودا اگرچہ حقیقی طور پر بیع

سلم نہیں ہے، کیونکہ اس میں (بیع سلم کی طرح) مدت کا تعین نہیں ہوتا تاہم یہ سلم کے حکم میں ہے اور اس کا تعلق دو باتوں سے ہے:

ایک تو یہ کہ خریدار کو حق ہوتا ہے کہ جو صفات مال میں بتائی گئی ہیں اگر اس کی صفات اس کے خلاف پائی جائیں تو خریدار اسے واپس کر سکتا ہے لیکن معاملہ بحال رہتا ہے اور فروخت کنندہ پر لازم ہوتا ہے کہ ایک اونٹ ان ہی صفات کا خریدار کو مہیا کرے، کیونکہ یہ معاملہ کسی معین شے کے لئے نہیں ہوا تھا، بلکہ ایسی شے کے لئے ہوا تھا جس میں وہ صفات پائی جائیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ فریقین کے لئے مال کا قبضہ لینے اور دام وصول کرنے سے پہلے ایک دوسرے سے جدا ہونا جائز نہیں ہے۔ اگر اس سے پہلے دونوں جدا ہو گئے تو سودا باطل ہو جائے گا، کیونکہ یہ معاملہ بیع سلم کی مانند ہے تاہم اس قسم کی بیع کو 'سلم' (وعدہ کے سودے) سے یا سلف (قرض کے سودے) سے تعبیر کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ یہ بیع سلم اس صورت میں ہوتی جب کہ مال فروخت کی سپردگی تاخیر سے ہو، ای دقت نہ ہو۔ اس طرح کے سودے مختلف شہروں میں بالعموم تاجر لوگ کرتے رہتے ہیں کہ بغیر اس کے کہ مال فروخت کا تعین ہو محض مال کی تفصیل کی بنا پر، جس کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے مال کی خرید و فروخت کرتے ہیں۔ اور یہ بتایا جا چکا ہے کہ ایسا معاملہ جائز ہے۔

رہا نمونہ (یا عینہ) بفتح عین و تشدید یا (یعنی بانگی) کا سودا بایں طور کہ ایک پیالہ گندم کا دیکھ کر ایک گون (یا ایک بوری) گندم بایں خیال خریدی کہ باقی گندم بھی اسی جیسی ہوگی تو یہ معاملہ باطل ہوگا، کیونکہ اس صورت میں خریدار نے مال کو نہیں دیکھا۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ مال کا کچھ حصہ دیکھ کر بقیہ حصہ کا حال معلوم ہو جائے۔ مثلاً سادہ (بغیر چھاپ والا) کپڑا اگر ایک طرف سے دیکھ لیا تو اسے اوپر سے دیکھ لینا باقی حصے کی کیفیت ظاہر کر دیتا ہے۔ البتہ اگر وہ کپڑا چھاپے والا ہے جس پر مختلف نقش و نگار ہوں تو اس کا کچھ حصہ دیکھ لینا کافی نہیں ہے، کیونکہ اس سے باقی حصہ کا حال معلوم نہیں ہو سکتا۔ اگر گندم کے انبار یا ڈھیر کو مثلاً اوپر سے دیکھ لیا تو یہ ساری گندم کا دیکھنا متصور ہوگا، کیونکہ گندم کے دانے (یا اس کے اجزا) یکساں ہوتے ہیں، لہٰذا تھوڑا سا دیکھ لیا جائے تو باقی کا حال معلوم ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر ڈھیری میں مختلف الاجزاء اشیاء ہیں جیسے بن، بادام، چھوہارے، اخروٹ اور خروب کی ملی جلی ڈھیری ہو تو اسے اوپر سے دیکھ لینا کافی نہیں ہے، بلکہ ضروری ہے کہ الٹ پلٹ کر دیکھا جائے تا کہ بیع درست ہو۔

اگر سودا ہونے سے کچھ عرصہ پہلے کوئی شے دیکھی اور بعد میں اسی دیکھنے کی بنا پر وہ مال خرید لیا تو اس کی تین صورتیں ہوں گی۔

پہلی صورت یہ ہے کہ وہ خرید شدہ مال کوئی ایسی شے ہے جس کی بابت یہ یقین ہے کہ دیکھنے اور خریدنے کے درمیان عرصہ میں اس کے خراب ہونے کا امکان ہی نہیں ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ بظاہر اس مدت کے اندر اس مال میں کوئی تبدیلی رونما نہیں ہوتی۔ مدت کا اندازہ ہر شے کی حالت کے مطابق ہوگا۔ چنانچہ میوہ تھوڑے ہی عرصہ میں خراب ہو جاتا ہے۔ اور جانور میں زیادہ عرصہ کے بعد تبدیلی

بیع فاسد اور اس کے متعلقہ مسائل کا بیان

معاملات بیع وشرا میں لفظ فاسد[1] اور باطل دونوں کے معنے ایک ہیں یعنی ہر بیع جو فاسد ہے وہ باطل ہے اور جو باطل ہے وہ فاسد ہے۔ اس سے مراد وہ بیع ہے جس میں شرائط وارکان متذکرہ میں سے کوئی خلل ہو۔ یاد رہے کہ تمام فاسد سودے حرام ہیں۔ لازم ہے کہ انسان اس سے پرہیز کرے۔ اور فاسد معاملات کی تعداد بہت ہے۔

ظاہر ہوتی ہے اور سامان اور بھی زیادہ عرصہ تک نہیں بگڑتا۔

مندرجہ بالا دونوں صورتوں میں معاملہ بیع درست ہوگا۔ خواہ وہ مال کہیں قریب ہو یا دور کسی مقام پر ہو۔ تاہم اگر فروخت کنندہ فوری طور پر وہ مال حوالے نہیں کر سکتا تو یہ شرط لازم ہے کہ اس مال کے لانے کا مقدور رکھتا ہو۔ اب اگر خریدار نے دیکھا کہ وہ مال اسی حال میں ہے جیسا کہ دیکھا تھا تو اسے واپسی کا اختیار نہیں رہا اور اگر دیکھا کہ وہ مال خراب ہو گیا ہے تو دیر سے بھی فسخ معاملہ کرنے کا حق رہے گا، جیسا کہ عیب نکلنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ لیکن یہ اختیار اسی وقت تک ہے جب تک کوئی ایسی بات (خریدار نے) نہ کی ہو جو مال کے رکھ لینے پر راضی ہونے کا ثبوت ہو۔ اس کی تفصیل خیار شرط کے بیان میں سابقاً بتائی جا چکی ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ خریدنے سے پہلے مال کو اتنا عرصہ پہلے دیکھا کہ اس عرصہ میں اس کے خراب ہو جانے کا یقین یا گمان یا شک ہو تو وہ معاملہ درست نہ ہوگا، کیونکہ خریدار اسے اس حال میں تصور کرتا ہے۔

اگر فریقین معاملہ مال کی صفت کے بارے میں اختلاف رکھتے ہوں۔ مشتری کہے کہ میں نے جس کپڑے کا سودا کیا ہے وہ مصری ہے اور فروخت کنندہ کہتا ہے کہ نہیں، آپ نے تو شامی کپڑا خریدا ہے۔ یا خریدار کہے کہ یہ مال جو میں نے پہلے دیکھا تھا اب خراب ہو گیا ہے اور فروخت کنندہ کہتا ہے کہ نہیں تو وہ مال ویسے کا ویسا ہی ہے۔ ان دونوں حالتوں میں اگر خریدار قسم کھا لے تو اس کی بات مانی جائے گی۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ معاملات میں الفاظ ''باطل'' اور ''فاسد'' دونوں کے مفہوم مختلف ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے معنے دوسرے سے الگ ہیں۔ باطل تو وہ ہے جس کے رکن یا محل میں خلل ہو۔ عقد بیع کے رکن ایجاب اور قبول ہیں جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔ اگر ان ارکان میں خلل ہو (یعنی ٹھیک نہ ہوں) مثلاً کوئی جنون زدہ شخص یا بچہ بے شعور ایجاب وقبول کرے تو عقد بیع باطل ہوگا۔ یعنی وہ سودا مانا ہی نہ جائے گا۔ اسی طرح اگر محل بیع میں جس سے مراد مال فروخت ہے (جس پر بیع واقع ہوتی ہے) خلل ہو، مثلاً وہ شے مردار ہو یا خون یا سور ہو تو وہ معاملہ سرے ہی سے باطل ہوگا۔ بیع فاسد وہ ہے جس میں رکن اور محل کے علاوہ (کسی اور شے متعلقہ بیع) میں خلل واقع ہو۔ مثلاً قیمت میں دی جانے والی شے ٹھیک نہ ہو، جیسے شراب؛ چنانچہ اگر کوئی سودا کیا گیا اور قیمت میں شراب دی گئی تو بیع فاسد ہو جائے گی۔ اگر مال پر قبضہ حاصل ہو جائے تو یہ

منجملہ ان کے جنین[1] (پیٹ کے بچے) کا سودا کرنا ہے، مثلاً کسی کے پاس گیا بھن اونٹنی ہے اور اس نے اونٹنی کے پیٹ کے بچے کو ولادت سے پہلے فروخت کیا۔ ایسی بیع فاسد ہے جو حلال نہیں ہو سکتی۔ اس قسم کے سودے کو بیع الملاقیح کہتے ہیں۔ لفظ ''ملاقیح''، ''ملقوحہ'' کی جمع ہے جس کے معنے ہیں وہ بچہ جو ہنوز پیٹ میں ہو۔

بیع فاسد نافذ الاثر ہوگی تاہم خریدار پر لازم ہوگا کہ اس کی قیمت میں شراب کے علاوہ اور کوئی شے دے، کیونکہ یہ ایسی چیز ہے جو کسی شے کی قیمت بننے کے قابل نہیں ہے جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔ اسی طرح مال میں بھی خلل ہو سکتا ہے (یعنی اسے ٹھیک نہ سمجھا جائے گا) جب کہ بائع اسے خریدار کے حوالہ کرنے پر قادر نہ ہو۔ مثلاً وہ مال ایسا ہو جو کسی نے غصب کر رکھا ہو اور اب اس کے بس میں نہیں رہا کہ خریدار کو دے سکے۔ ایک خلل یہ بھی ہے کہ مال کے ساتھ کوئی ایسی شرط لگا دی جائے جو عقد بیع کے منافی ہو۔ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

ان تمام حالات میں معاملہ بیع فاسد ہوگا، باطل نہ ہوگا باطل عبارت ہے ایسی بات سے جو اصل اور وصف کے اعتبار سے شرع کے موافق نہ ہو۔ اصل سے مراد رکن اور محل بیع ہے، جیسا کہ بتایا گیا اور رکن کا شرع کے مطابق ہونا یہ ہے کہ اس میں کوئی خلل (بگاڑ) نہ ہوا ہو۔ اور محل کا شرع کے مطابق ہونا یہ ہے کہ مال فروخت متقوم ہو (یعنی جو کوئی قدر رکھتا ہو) مال متقوم کی تعریف بیع کی تعریف میں بتائی جا چکی ہے اور 'وصف' سے مراد وہ امر ہے جو رکن اور محل سے خارج ہو مثلاً کوئی ایسی شرط جو مقتضائے عقد کے مخالف ہو۔ یا مال فروخت ثمنی شے ہو (یعنی ایسی چیز ہو جو مال کی بجائے قیمت بننے کی صلاحیت رکھتی ہو)۔ بات یہ ہے کہ ثمنی ہونا مال کی ایک صفت ہے جو مال کے تابع (یعنی اس کے ساتھ وابستہ) ہوتی ہے (مال نہیں ہوتی)۔ ہر چند کو بیع کا انحصار قیمت پر بھی ہوتا ہے لیکن معاملہ بیع میں اصل شے مال فروخت ہے؛ یہی وجہ ہے کہ مال کے تلف ہونے سے بیع منسوخ ہو جاتی ہے لیکن قیمت کے تلف ہو جانے سے بیع منسوخ نہیں ہوتی کیونکہ معاملہ بیع میں 'قیمت' کوئی مقصد نہیں ہوتی، بلکہ قیمت کسی شے سے فائدہ اٹھانے کا ایک ذریعہ ہوتی ہے۔ لہٰذا قیمت کو مال کی ایک صفت قرار دیا گیا ہے جو مال کی ہستی سے جداگانہ شے ہے۔

بیع فاسد کا 'حکم' (یعنی اس کی حیثیت) یہ ہے کہ مال فروخت پر قبضہ حاصل ہونے کے بعد خریدار کو مالکانہ حقوق حاصل ہو جاتے ہیں۔ بخلاف بیع باطل کے کہ اس میں سے مالکانہ حقوق مطلقاً حاصل ہی نہیں ہوتے۔

بیع موقوف وہ معاملہ بیع ہے جس میں ایک غیر شخص کا حق باقی رہتا ہے۔ یہ بھی صحیح عقد بیع کی قسموں میں سے ایک قسم ہے، کیونکہ اس بیع کا نافذ العمل ہونا مال پر قبضہ ہونے پر منحصر ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مادہ ہائے تولید اور حاملہ جانوروں کے حمل یا بیع المضامین باطل ہے فاسد نہیں ہے۔ اس کا سبب اوپر بتایا گیا ہے کہ مال فروخت (کی شرائط و ارکان) میں خلل ہونے سے لازمی طور پر بیع باطل ہو جاتی ہے۔

منجملہ فاسد معاملوں کے بیع نتاج النتاج (یعنی بچہ دینے والے جانوروں کے بچوں کی فروخت ہے) مثلاً کسی کے پاس گیابھن دنبی ہے اور اس کے ان بچوں کو جو پیدا ہونے والے ہوں فروخت کردیا جائے۔ اسے 'بیع حبل الحبلہ' بھی کہتے ہیں (یعنی گیابھن جانور کے حملوں کی فروخت)۔ یہ پہلی صورت سے بھی زیادہ بری صورت ہے۔

ان کے منجملہ نر جانوروں کے مادہ تولید کی فروخت ہے۔ اسے 'بیع المضامین' کہتے ہیں، یعنی ایسی شے کی فروخت جو جانوروں کے نطفوں پر مشتمل ہو۔ چنانچہ اگر کسی کے پاس کوئی اونٹ یا گدھا یا بیل وغیرہ ہے اور کوئی شخص چاہے کہ اس جانور کی مادہ بچہ کشی کرائے تو اس جانور کے مالک کے لئے حلال نہیں ہے کہ اپنے نر جانور کے مادہ تولید کو فروخت کرے۔ کیونکہ مادہ تولید کوئی ایسا مال نہیں ہے جس کو متعین کر کے اس کی فروخت کی جائے۔ علاوہ اس کے بائع کے بس میں بھی نہیں ہے کہ وہ (مال فروخت شدہ کو) خریدار کے حوالے کر سکے، کیونکہ بہت ممکن ہے کہ وہ مادین کی طرف مائل نہ ہو۔ اس پر اسے مجبور نہیں کیا جا سکتا۔

واضح ہو کہ جس طرح نر جانور کے مادہ تولید کا سودا درست نہیں ہے اسی طرح مادین سے جفت کرانے کی اجرت لینا بھی درست نہیں ہے۔[1] البتہ جو شخص اس جانور کا مالک ہے اسے چاہے کہ عاریتاً

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسے نر جانور کو ایک معین مدت مثلاً دو ایک دن کے لئے، اس جانور کے مادہ سے بچہ کشی کی غرض سے یا دو ایک بار یا چند بار جفتی کے لئے کرایہ پر لیا جائے تو درست ہے۔ اب اگر وہ مادین گیابھن ہو جائے اور اس کا پتہ یوں چل جاتا ہے کہ وہ نر کی قربت سے بھاگتی ہو تو اب اس کے مالک کو یہ حق ہے کہ جتنے عرصہ تک نر جانور اس کے پاس رہا اس عرصہ کی اجرت کا مطالبہ کرے، یا جتنی بار اس نر نے مادین سے مقاربت کی اس کے حساب سے اجرت وصول کرلے۔ لیکن اگر مدت کا تعین یا مقاربت کی تعداد کا تعین نہیں کیا گیا اور یوں کہہ دیا گیا کہ گیابھن ہونے تک کے لئے معاملہ ہوگا تو یہ اجارہ فاسد ہوگا کیونکہ یہ مبہم معاملہ ہے۔ علاوہ اس کے بسا اوقات حمل قرار نہیں پاتا تو اس صورت میں جھگڑا پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح کا یہ معاملہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کے ہاتھ سودا فروخت کرے کہ جب تک بائع کی زندگی ہے خریدار اس کو گزارہ دیتا رہے گا۔ مثلاً یوں کہا کہ میں یہ گھر تمہارے ہاتھ اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ جب تک میں زندہ رہوں مجھے مناسب گزارہ دیتے رہو گے تو یہ بیع فاسد ہوگی، کیونکہ مدت حیات کا تعین نہیں کیا جا سکتا۔ ہاں اگر مدت متعین کردی، مثلاً یوں کہا کہ میں یہ گھر آپ کے ہاتھ اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ دس سال تک مجھے گزارہ دیتے رہو گے تو یہ معاملہ درست ہے۔ اگر اس عرصہ میں فروخت کنندہ کی وفات ہو جائے تو یہ حق واجب الادا اس کے ورثاء یا بیت المال (سرکاری خزانہ) کو منتقل ہو جائے گا۔ لیکن اگر یوں کہا ہو کہ میں اپنا گھر تمہارے نام ہبہ کرتا ہوں بایں شرط کہ میری حین حیات تک یا ایک خاص مدت تک تم میرا خرچ سنبھالو گے تو یہ معاملہ صحیح

خواہش مند شخص کو اپنا جانور دے دے۔ بالخصوص اس صورت میں جب کہ اس سے نسل کشی کی اور کوئی صورت نہ ہو۔ اگر مالک عاریتاً دینے سے انکار کرے تو وہ شخص کچھ عرصہ کے لئے اس جانور کو خدمت لینے کے لئے کرایہ پر حاصل کرے اور مادہ سے جفتی وغیرہ کا ذکر نہ کرے۔ ہاں کرایہ پر لینے کے بعد اس مقصد کے لئے اس جانور کو استعمال کر سکتا ہے۔

شروط فاسدہ کے ساتھ سودے کا بیان

منجملہ اقسام بیع فاسد کے وہ بیع ہے جس کے ساتھ کوئی ایسی شرط فاسد لگی ہوئی ہو جو معاملہ کے مقتضیات میں سے نہ ہو۔ اس باب میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

نہ مانا جائے گا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ سودا کرتے وقت کوئی ایسی شرط لگادی جس پر اس معاملہ کا انحصار ہو تو وہ بیع فاسد ہو گی۔ مثلاً کسی نے یوں کہا کہ میں اس گھر کو اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ آپ مجھے سو گنی قرض دیں تو یہ شرط فاسد ہے اور بیع کو ناقص کر دیتی ہے۔ چنانچہ اگر خریدار نے (اس بیع کے بعد) گھر کا قبضہ لے لیا تو معاملہ ہو جائے گا لیکن فروخت شدہ کی جو مالیت ہے وہ خریدار کو ادا کرنا پڑے گی۔ اس قسم کی تمام مثالوں کا یہی حکم ہے۔ لیکن اگر یہ صورت ہو کہ سودا مکمل ہونے تک کوئی ایسی شرط نہ رہی ہو بلکہ بعد میں یہ شرط لگائی گئی ہو تو بقول صحیح اس شرط کو معاملہ کے ساتھ وابستہ نہ کیا جائے گا (یعنی اس شرط سے اس بیع کو بیع فاسد قرار نہ دیا جائے گا)۔

شرط کے فاسد ہونے کے چند اصول ہیں:

ایک تو یہ کہ وہ شرط ایسی ہو کہ معاملہ عقد اس کا متقاضی نہ ہو۔ اور متقاضی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب تک الفاظ معاملہ میں اس شرط کا ذکر نہ کیا جائے اس کو شرط معاملہ نہ سمجھا جائے۔

عقد جن امور کا تقاضا کرتا ہے ان کی مثال یہ ہے:

بائع کا مال فروخت شدہ کو سپرد کرنا اور خریدار کا اس کے دام ادا کرنا۔ مطلب یہ ہے کہ معاملہ طے ہو جانے پر یہ امور اس معاملہ کے تقاضوں میں ہیں۔ اب اگر معاملہ کے وقت فروخت شدہ شئی کے حوالہ کرنے اور اس کے دام ادا کیے جانے کی شرط ہو تو گویا یہ ایسی شرط ہے جو عقد بیع کا تقاضا ہے۔

ایسے امور کی مثال جو عقد کے متقاضی نہیں ہیں یہ ہے کہ کوئی شے قرض کی شرط پر فروخت کی جائے جس کی مثال اوپر بتائی گئی۔ یہ ایک ایسی شرط ہے کہ جب تک سودا چکانے کے وقت اس کا ذکر نہ کیا جائے محض الفاظ خرید و فروخت اس شرط کے متقاضی نہیں ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ وہ شرط معاملہ کے مناسب حال نہ ہو؛ اگر وہ شرط معاملہ کے مناسب حال ہو گو متقاضی نہ ہو تو

معاملہ صحیح سمجھا جائے گا۔شرط کے مناسب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شرط ان امور کی تائید کرتی ہو جو سودا ہو جانے کے بعد واجب ہو جاتے ہیں۔اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شے اس شرط پر فروخت کی گئی کہ خریدار اس کے دام کی ادائیگی کا ذمہ لینے والا کوئی ضامن پیش کرے۔گویا یہ شرط عقد بیع سے واجب ہونے والی بات یعنی ادائے قیمت کی تائید کرتی ہے۔اور ضامن ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اسے اشارہ سے بتایا جائے یا نام لے کر متعین کر دیا جائے اور یا اگر وہ سودے کے وقت حاضر نہ ہو تو فریقین معاملہ کے جدا ہونے سے پہلے آ جائے۔اگر ضامن کی تعیین نہ کی جائے اور نہ اس کا نام لیا جائے تو یہ معاملہ ناقص ہوگا۔اگر ضامن وہاں پر موجود ہو لیکن ادائے قیمت کی ذمہ داری اوڑھنے سے انکار کر دے اور فریقین معاملہ اس جگہ سے چلے جائیں تو وہ معاملہ فاسد قرار پائے گا،اگرچہ بعد میں وہ شخص اس کی ذمہ داری قبول بھی کر لے۔اسی طرح اگر کوئی شے اس شرط پر فروخت کی گئی کہ خریدار اس کے دام کے عوض کوئی چیز فروخت کنندہ کے پاس رہن رکھے گا،تو یہ شرط ایسی ہے جو فروخت کے مفہوم کی تائید کرتی ہے۔لیکن ایسی صورت میں رہن کی شرط یہ ہے کہ شے مرہونہ کو اشارہ کر کے یا نام لے کر بتا دیا جائے۔اگر وہ شے (بائع کو) معلوم نہ ہو،گو خریدار نے اس کا نام لے دیا ہو،اور یا وہ شے سامان یا اسباب خانہ میں سے ہو تو ایسا کرنا جائز نہ ہوگا البتہ اگر وہ چیز مکیل یا موزوں ہے اور اس کی تفصیل (قسم،مقدار وغیرہ) بتا دی گئی ہے تو رہن جائز ہوگا۔اگر شے مرہونہ کی تعیین نہ کی جائے اور نہ اس کا نام لیا جائے،مثلاً فروخت کنندہ یہ شرط پیش کرے کہ خریدار کوئی شے رہن رکھ دے اور اس شے کا نام نہ لیا گیا ہو تو وہ بیع ناقص متصور ہوگی۔البتہ اگر فریقین شے مرہونہ کے تعین پر اس جگہ راضی ہو جائیں یا خریدار اس شے کو وہاں سے ہٹنے سے پہلے حوالہ کر دے یا خریدار فوری طور پر قیمت ادا کر دے تو بیع دونوں حالتوں میں درست ہوگی۔

تیسرے یہ کہ وہ شرط (جس پر بیع کی جائے) شرعاً جائز ہو،گو وہ شے مقتضیات عقد یا عقد کے مناسبات میں سے نہ ہو،مثلاً 'خیار' (اختیار رد و قبول) یا میعاد کی شرط یا ایسی شرط جو اس قسم کے سودوں میں بالعموم شرعاً ہوا کرتی ہے۔مثلاً کسی نے کوئی بوٹ خریدا اور یہ شرط کر لی کہ اس میں گھنڈی (یا تسمہ) لگا دیا جائے۔ایسے سودوں میں یہ شرط بالعموم معلوم ہوتی ہے،تو سودا درست متصور ہوگا۔اسی طرح اگر کوئی جراب یا جوتی اس شرط پر خریدی کہ فروخت کنندہ اس کی پرانی ادھوڑی کی سلائی کر کے دے گا یا کوئی کھڑاؤں اس شرط پر خریدی کہ اس میں کیلیں ٹھونک دے گا،یا پرانی کھڑاؤں ہے اور یہ شرط ہے کہ کیلیں لگا کر اسے درست کر دے گا تو (ان شرائط کے ساتھ) فروخت کا معاملہ درست ہوگا،کیونکہ یہ شرطیں عام اور معلوم ہیں۔

چوتھے یہ کہ فریقین معاملہ میں سے کسی کا اس شرط کے لگانے سے کچھ فائدہ ہو۔اگر وہ شرط ایسی ہے جس سے فریقین میں سے کسی کو کچھ فائدہ نہیں ہے تو وہ معاملہ فاسد نہ ہوگا اگرچہ معاملہ بیع اس شرط کا متقاضی نہ ہو یا اس کے مناسب حال نہ ہو۔یا کوئی امر شرعی نہ ہو یا عام دستور کے مطابق نہ ہو۔

اس بیان سے یہ امر واضح ہے کہ شرط فاسد وہ شرط ہے جس کا نہ تو عقد معاملہ متقاضی ہو،نہ وہ شرط عقد کی تائید کرتی ہو اور نہ وہ شرع یا عام دستور کے مطابق ہو،اور یا یہ کہ وہ ایسی شرط ہو جس میں فریقین معاملہ میں سے کسی کا نفع ہو۔یہاں سے یہ بھی واضح ہے کہ بیع فاسد کا حکم یہ ہے کہ اس میں ملکیت (خریدار کے حق میں) ثابت ہو جاتی ہے جب کہ وہ فروخت

شدہ شے کا قبضہ حاصل کرلے، درآنحالیکہ خریدار کا یہ قبضہ فروخت شدہ مال پر بائع کی اجازت سے ہو۔ یہ اجازت صراحتاً ہو، مثلاً وہ کہہ دے کہ یہ مال جو آپ نے خریدا ہے آپ اسے لے جاسکتے ہیں، یا یہ اجازت کسی عمل سے ظاہر ہوتی ہو، بایں طور کہ خریدار نے جہاں معاملہ طے کیا وہیں پر اپنا مال وہاں سے اٹھالیا اور فروخت کنندہ نے منع نہیں کیا اور اس میں خیار شرط بھی نہ تھا (تو یہ عمل ضمنی طور پر اجازت متصور ہوگا)۔ ایسی صورتوں میں تین حالتیں مستثنیٰ ہیں:

اول یہ کہ اگر مذاق میں سودا کرلیا گیا تو خریدار مال فروخت پر قبضہ حاصل کرنے سے مالک نہیں بنے گا۔

دوم یہ کہ باپ اپنے بیٹے کے مال میں سے کچھ خرید لے تو یہ بیع فاسد (ناقص) ہوگی اور اس چیز پر قبضہ کرلینے سے اس کا مالک متصور نہ ہوگا، ہاں استعمال میں لے آئے تو مالک متصور ہوگا۔

تیسرے یہ کہ باپ اپنے مال میں سے کوئی چیز بیٹے کو فروخت کردے۔

ان تینوں حالتوں میں فروخت شدہ شے خریدار کے پاس امانت کی حیثیت میں ہوگی۔

اگر بیع فاسد ہو اور خریدار مال فروخت شدہ پر قابض ہو کر اس کا مالک بن جائے تو اسے مالکانہ حیثیت سے تصرف میں لاسکتا ہے۔ لیکن اس پر پڑوسی کا حق شفع نہ ہوگا، خواہ وہ مال سامان خانہ (کی نوعیت ہی کا) ہو۔ چند امور اس حق تصرف سے مستثنیٰ ہیں۔ منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ اس مال کا کھانے یا پہننے کے کام میں لانا حلال نہیں ہے۔

تفصیل بالا سے یہ امر واضح ہے کہ چند مواقع ایسے ہیں کہ ان میں مشروط معاملہ کرنے سے بیع فاسد نہیں ہوتی۔

ان میں سے اہم امور حسب ذیل ہیں۔

۱۔ یہ کہ کوئی شے اس شرط پر فروخت کی جائے کہ فلاں چیز، جس کی تعیین اشارے سے یا نام لے کر کردی گئی ہو، رہن رکھی جائے۔

۲۔ یہ کہ کوئی شے شرط کفالت پر خریدی جائے۔ خواہ ضامن وہاں پر موجود ہو یا موجود نہ ہو لیکن معاملہ طے ہونے کے بعد فریقین کے جدا ہونے سے پہلے آجائے اور (ادائیگی مال یا دام کا) ضامن بن جائے۔ اگر حاضر نہ ہو اور بعد میں معلوم ہونے پر ضامن ہو تو بیع فاسد ہوگی۔

۳۔ یہ کہ کوئی شے اس شرط پر خریدی جائے کہ اس کے دام کے وصول کرنے کا ذمہ دار کوئی اور شخص ہوگا۔ (یعنی بائع کہہ دے کہ دام فلاں شخص کو دے دینا)۔

۴۔ یہ کہ کوئی سودا کسی شخص کی رائے پر موقوف ہونے کی شرط پر کیا جائے۔

۵۔ یہ کہ اس شرط پر سودا کیا جائے کہ جائز مدت یعنی تین دن کے اندر واپسی کا اختیار رہو گا۔

۶۔ یہ کہ نقد دام کی ادائیگی کی شرط پر سودا کیا جائے۔ پس اگر تین دن کے اندر نقد دام نہ ادا کیے گئے تو وہ معاملہ ختم ہوجائے گا۔

۷۔ یہ کہ ایک مقررہ مدت کے اندر ادائیگی قیمت کے وعدے پر سودا کیا جائے۔

۸۔ یہ کہ مال اس شرط پر فروخت کیا جائے کہ اگر مال میں کوئی خرابی نکلے ہو تو بائع اس کا ذمہ دار نہ ہوگا۔

۹۔ یہ شرط کہ فروخت شدہ پھل خریدار کے ہوں گے۔ ایسی طرح یہ شرط بھی بقول مفتی بہ درست ہے کہ درخت میں پھل آنے کے بعد انہیں لگا رہنے دیا جائے گا۔

۱۰۔ اس شرط پر سودا کیا جائے کہ فروخت شدہ شے میں کوئی خاص خوبی موجود ہے۔ مثلاً یہ کوئی جانور تیز رفتار ہونے کی شرط پر خریدا جائے۔

۱۱۔ کوئی زمین اس شرط پر خریدی جائے کہ اس میں جو راستہ ہے وہ دوسروں کے لئے کھلا رہے گا۔

۱۲۔ کوئی جوتی پیر میں ٹھیک آنے کی شرط پر خریدی جائے۔

۱۳۔ موزہ اس شرط پر خریدا جائے کہ اس میں تسمہ لگا دیا جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ معاملات خرید و فروخت میں جو شرائط کی جاتی ہیں ان کی پانچ حالتیں ہیں:

پہلی حالت یہ ہے کہ معاملہ اس شرط کا متقاضی ہو۔ متقاضی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ شارع نے اس بات کو معاملہ کا نتیجہ قرار دیا ہو۔ چنانچہ معاملہ طے ہو جانے کے بعد فروخت شدہ مال پر قبضہ سے نتیجۃً خریدار اس شے کا اور اس کے ثمرات کا مالک ہو جاتا ہے۔ پس اگر خریدار نے مال پر قبضہ حاصل کرنے اور فروخت کنندہ نے قیمت وصول کرنے کی شرط کی تو چونکہ عقد کا تقاضا ہی یہ تھا لہٰذا یہ شرط صحیح ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شے اس شرط پر خریدی کہ اگر اس میں کوئی عیب نکلا تو اسے واپس کر دیا جائے گا، تو یہ بھی درست ہے۔ کیونکہ شارع علیہ السلام نے مال فروخت شدہ سے فائدہ اٹھانا معاملہ فروخت کا نتیجہ قرار دیا ہے اور چونکہ وہ عیب اس مقصد کے منافی ہے، لہٰذا یہ شرط مطابق مقتضائے عقد ہے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ وہ شرط ایسی ہو جس پر معاملہ کے صحیح ہونے کا انحصار ہے، مثلاً یہ شرط کہ خریدار اس شرط پر درخت کا پھل خریدے کہ وہ اسے توڑ لے گا۔ پس چونکہ پھلوں کی فروخت اس وقت تک صحیح نہیں ہوتی جب تک کہ وہ درخت میں اُگ نہ جائیں، بغیر اس کے کہ اسے توڑ لینے کی شرط لگا دی جائے جس کی کیفیت آگے بتائی جا رہی ہے، لہٰذا صحیح کے لئے یہ شرط لازمی ہے۔

تیسری حالت یہ ہے کہ جو شرط لگائی گئی ہے اس میں کوئی مصلحت ہو، مثلاً یہ شرط کہ وہ جانور اس شرط پر خرید لے گا کہ وہ گیا بھن ہو۔ یہ شرط ایک مزید مصلحت کے پیش نظر ہے۔ اسی طرح یہ شرط کہ مال فروخت رہن شدہ نہ ہو۔ اس میں بھی ایک مصلحت پیش نظر ہے۔

چوتھی حالت یہ ہے کہ وہ شرط بے کاری ہو، مثلاً اس شرط پر کوئی جانور خریدنا کہ وہ خشک گھاس کھالیتا ہو۔ اس شرط سے کوئی حرج نہیں ہے۔

پانچویں حالت یہ ہے کہ کوئی ایسی شرط کی جائے کہ نہ معاملہ اس کا متقاضی ہو، نہ اس کے کرنے میں کوئی مصلحت ہو اور نہ اس پر صحت معاملہ کا انحصار ہو، یا لغو شرط ہو۔ اس سے مراد شرط فاسد ہے جو معاملہ بیع کے لئے نقصان دہ ہے، مثلاً کسی نے یہ کہا کہ میں یہ باغ آپ کے ہاتھ اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ آپ اپنا گھر میں ہاتھ فروخت کر دیں یا اتنی رقم مجھے قرض دیں یا مجھے فلاں مالی فائدہ پہنچائیں۔ اگر ایسی شرط کے ساتھ معاملہ کیا جائے تو وہ معاملہ باطل ہوگا۔ ہاں اگر معاملہ

سے پہلے ایسی کوئی شرط رہی ہو یا اس پر عمل درآمد واجب کر لیا گیا ہو تو یہ معاملہ درست ہوگا۔اسی طرح اگر کسی نے یہ کہا کہ میں یہ کھیتی اس شرط پر بیچتا ہوں کہ اس کی کٹائی تمہیں کرنا ہوگی۔یا کپڑا اس شرط پر بیچتا ہوں کہ اس کو تم سی دو گے، یا تربوز یا لکڑی بشرطیکہ اس کا اٹھانا تمہارے ذمہ ہوگا۔یا اسی قسم کی اور باتیں کہ نہ عقد کا تقاضا ہوں نہ اس میں کوئی مصلحت پیش نظر ہو اور نہ وہ باتیں صحت معاملہ کے لئے شرط ہوں (تو عقد معاملہ کے ساتھ ان شرائط کے وابستہ کرنے سے عقد باطل ہو جائے گا)۔

اگر کسی کے ہاتھ کوئی شے ایک مقررہ مدت کے ادھار پر فروخت کی اور شرط یہ لگائی کہ فلاں شے میرے پاس رہن رکھ دو، مثلاً یوں کہا کہ میں یہ گھر آپ کے ہاتھ اتنے میں فروخت کرتا ہوں جو تمہیں دینا ہے، بشرطیکہ فلاں حویلی یا فلاں زمین میرے پاس رہن رکھ دو تو یہ معاملہ صحیح ہوگا، لیکن اگر شے مرہونہ کی تعیین نہ کی اور یوں کہا کہ کوئی چیز یا کوئی زمین میرے پاس رہن رکھ دو تو بیع فاسد ہوگی۔اسی طرح اگر کوئی شے اور شرط پر فروخت کی کہ کوئی ضامن بن جائے؛ اب اگر وہ ضامن معلوم ہے تو بیع صحیح ہوگی؛ اگر معلوم نہیں ہے تو صحیح نہ ہوگی۔(رہن کی شرط والی صورت میں) یہ لازم ہے کہ شے مرہونہ معاملہ کی اشیاء مبادلہ میں سے کوئی شے نہ ہو (نہ فروخت شدہ مال اور نہ اس کے عوض کی چیز)، لہٰذا اگر یوں کہا کہ میں یہ اونٹ آپ کے ہاتھ اتنے میں فروخت کرتا ہوں لیکن شرط یہ ہے کہ یہ میرے پاس دام کے وصول ہو جانے تک رہن رہے گا، یا خریدار کہے کہ میں نے آپ کے فلاں اونٹ کو جو آپ کے پاس ہے اتنے میں خرید لیا لیکن اس کے دام جس کے عوض میں نے یہ اونٹ خریدا ہے وہ میرے پاس بطور رہن کے رہے گا، تا آنکہ میں اس کا قبضہ حاصل نہ کروں تو یہ معاملہ درست نہ ہوگا۔اور ایسی صورت میں یہ بیع اس صورت میں باطل متصور ہوگی جب کہ یہ شرط جو لگائی گئی ہے وہ معاملہ بیع کا جزو ہو، جیسا کہ سابقہ دو مثالوں میں ہے۔ہاں اگر یہ تصفیہ معاملہ طے ہونے اور مال پر قبضہ حاصل ہونے کے بعد ہوا تو رہن سے معاملہ باطل نہ ہوگا۔

یاد رہے کہ (شرط رہن کی صورت میں) مال مرہونہ وہ ہونا چاہیے جو فریقین کو معلوم ہو، خواہ اسے دیکھا ہو یا اس کی تفصیل اس طرح بتادی گئی ہو جس طرح بیع سلم میں بتادی جاتی ہے۔اور (ضامن کی صورت میں) ضامن بھی وہ ہونا چاہیے جو معلوم ہو، خواہ اسے دیکھا ہو یا اس کا نام نسب بتا دیا گیا ہو؛ محض اس کے وصف کا ذکر (بغیر تعین موصوف) کافی نہیں ہے، مثلاً یوں کہا کہ میں فلاں شے آپ کے ہاتھ بیچتا ہوں۔بشرطیکہ کوئی مالدار یا صاحب مقدور شخص (ادائیگی کا) ضامن ہو وغیرہ۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ معاملہ بیع کے وقت جو شرط لگائی جاتی ہے اس کی چار حالتیں ہیں:

پہلی حالت یہ ہے کہ وہ شرط بیع کے تقاضوں کو پورا نہ کرتی ہو اور مقصد بیع کے منافی ہو۔مثلاً فروخت کنندہ خریدار پر یہ شرط عائد کرے کہ آپ (لینے کے بعد) نہ اس کو فروخت کریں گے نہ کسی کو بخش دیں گے یا یہ کہ آپ اس کی سواری نہ لیں گے۔یا کوئی کپڑا ہے اور اس کے سودے میں یہ شرط لگادی جائے کہ اسے پہنا جائے اور یا یہ شرط ہو کہ اگر اسے (لے کر) بیچا گیا تو اس کی قیمت کا میں حق دار ہوں گا (یہ سب شکلیں درست نہیں ہیں) بخلاف اس صورت کے جب کہ کوئی شے

فروخت کردی گئی اور پھر یہ خواہش ظاہر کی گئی کہ اس بیع کو منسوخ کر دیجیے، اس پر خردار کہے کہ میں اس شرط پر منسوخ کرتا ہوں کہ اگر کسی اور کے ہاتھ اسے فروخت کیا تو اس کی قیمت کا حق دار میں ہوں گا، تو یہ صورت جائز ہے۔ اس کو اقالہ کہتے ہیں۔ اور یہ صرف اقالہ کی صورت میں معاف ہے؛ دوسرے سودوں میں معاف نہیں ہے۔ اس شرط سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ کوئی ایسی شرط لگائی جائے جو قیمت پر اثر انداز ہو (یعنی دام کے علاوہ کچھ چیز بڑھ جائے یا گھٹ جائے)، مثلاً کوئی شے اس شرط پر خریدی کہ اسے کچھ خاص رقم قرض دی جائے۔ قرض لینے کی یہ شرط قیمت میں خلل انداز ہے، کیونکہ اگر یہ شرط فروخت کنندہ کرے تو گویا وہ اپنا مال (قیمت واجب سے) کم پر فروخت کر رہا ہے، اور اگر یہ شرط خریدار کی طرف سے ہو تو گویا وہ (حق واجب سے) کچھ زیادہ پر خرید رہا ہے۔ لیکن اگر کسی کے ہاتھ گھر فروخت کیا اور شرط معاملہ بغیر کچھ مال قرض کے طور پر خریدار کو دے دیا تو بقول معتمد اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔

متذکرہ بالا دونوں حالتوں میں بیع فاسد ہو گی۔

تیسری حالت یہ ہے کہ ایسی شرط رکھی جائے جو تقاضائے عقد کے مطابق ہو، مثلاً خریدار نے یہ شرط رکھی کہ مال فروخت شدہ اس کے حوالے کرنا ہو گا، یا یہ شرط کہ میں قیمت اس وقت دوں گا جب سودا طے ہو جائے گا۔ یہ شرطیں ایسی ہیں کہ بغیر شرط لگائے بھی معاملہ میں از خود لاگو ہو جاتی ہیں، گویا یہ شرائط معاملہ بیع کی پختگی کے لئے ہیں، لہٰذا اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

چوتھی حالت یہ ہے کہ ایسی شرط لگائی جائے جو نہ تو عقد کا تقاضا ہو اور نہ تقاضائے عقد کے منافی ہو، مثلاً کوئی شے کچھ عرصہ کے لئے خریدی یا خیار شرط پر خریدی، یا رہن یا ضمانت یا مقررہ میعاد کے وعدے پر خریدی تو ان تمام صورتوں میں بیع بھی درست ہے اور شرط بھی صحیح ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ شرائط بیع جو معاملہ کے وقت لگائی جائیں اس کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم کی وہ شرطیں ہیں جو صحیح ہیں اور واجب التکمیل ہیں اور لازم ہے کہ اسے پورا کیا جائے۔ اس کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ وہ شرط تقاضائے عقد کے مطابق ہو، یعنی وہ معاملہ شرعاً اس پر عمل درآمد کا متقاضی ہو، مثلاً (مال پر) فوری قبضہ کرنے اور دام کے ادا کرنے کی شرط اور فریقین کو (اشیاء مبادلہ پر) تصرف حاصل ہونے کی شرط۔ نیز کسی عیب کے نکلنے پر واپسی کے اس حق وغیرہ کی شرط جو از روئے شرع معاملات پر از خود مترتب ہو جاتا ہے، خواہ اس کا ذکر نہ کیا جائے۔ پاس اگر فریقین میں سے کسی نے اس قسم کی شرط لگا دی تو معاملہ بیع میں اس سے کوئی حرج نہیں ہے۔ پاس اس شرط کا ہونا نہ ہونا یکساں ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایسی شرط ہو جس میں کوئی مصلحت پیش نظر ہے، مثلاً ادائیگی قیمت کے بارے میں مہلت کی شرط یا (کچھ دام ادا کر دیئے جائیں اور) کچھ دام ادا کرنے کے لئے تعین وقت کی شرط؛ یہ شرط خریدار کے لئے مصلحت

(سہولت) کے پیش نظر ہے۔ یا یہ کہ فروخت کنندہ یہ شرط کرے کہ وہ اس کے پورے دام کے عوض، یا دام کے کچھ حصہ کے عوض، کوئی چیز رہن رکھ لے گا۔ اس میں فروخت کنندہ کی مصلحت ہے۔ ایسی صورت میں بائع کو یہ حق ہوگا کہ خود فروخت شدہ مال کو اس کی قیمت کے عوض بطور رہن اپنے پاس رکھ لے اور کہے کہ میں یہ چیز آپ کے ہاتھ اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ اس کی قیمت کے عوض یہ مال میرے پاس رہن رہے گا، تو یہ درست ہے۔ اسی طرح یہ بھی درست ہے کہ فروخت کنندہ مال کی پوری قیمت یا اس کے کچھ حصہ کی ادائیگی کا ضامن کسی متعین شخص کو بنانے کی شرط پر مال بیچے، اس میں بھی بائع کی مصلحت ہے۔ اور اسے یہ چاہیے کہ رہن رکھنے یا ضامن بنانے کا مطالبہ معاملہ بیع طے ہونے سے پہلے کر لے؛ اگر بعد میں اس کا مطالبہ کیا تو تسلیم نہ کیا جائے گا۔

(شرائط مصلحت آمیز میں) مال فروخت کی بابت شرط کرنا بھی شامل ہے، مثلاً کوئی جانور تند رفتار ہے اور اس شرط پر خریدا کہ وہ آہستہ چلتا ہو، یا یہ شرط کہ اس کا دودھ نکالا جا سکے، یا یہ شرط کہ اس میں زیادہ دودھ ہو، یا تیندوا شکاری ہو، یا پرندہ بولنے والا ہو، یا (مرغی وغیرہ) انڈا دینے والی ہو، یا زمین کا خراج اس قدر ہو وغیرہ۔ یہ تمام شرطیں بجائے خود صحیح ہیں ان کا پورا ہونا ضروری ہے۔ پس یہ شرط یہ لگائی گئی ہے اگر پوری ہو تو بیع نافذ ہو جائے گی بصورت دیگر جس نے یہ شرط لگائی تھی اسے حق ہوگا کہ شرط پوری نہ ہونے کے باعث اس سودے کو منسوخ کر دے یا اس شرط کے پورا نہ ہونے کے معاوضہ کا مطالبہ کرے۔ اگر خریدار اس مال کے واپس کرنے سے معذور ہو تو اس کا معاوضہ متعین کیا جائے گا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ فروخت کنندہ ایک جائز اور متعین فائدے کی شرط پر جو اس مال فروخت سے اٹھایا جا سکتا ہے، سودا کرے، جیسے کوئی گھر اس شرط پر فروخت کیا جائے کہ ایک مقررہ عرصہ تک مثلاً ایک ماہ تک اس میں وہ خود رہے گا وغیرہ۔ یا کوئی اونٹ بیچا اور یہ شرط رکھی کہ بائع اس پر سوار ہو کر متعین فاصلہ تک جائے گا یا سامان لاد کر لے جائے گا، تو یہ شرط صحیح ہے۔ اسی طرح یہ بھی درست ہے کہ (سودا طے ہو جانے کے بعد) فروخت کنندہ دام وصول ہونے تک مال کو روک رکھے۔ تاہم اس پر لازم ہوگا کہ شرط کے بموجب جو نفع مال فروخت شدہ سے اٹھاتا ہے یا کسی کو عاریۃً دیتا ہے اس کی اجرت خریدار کو ادا کر دے۔ نیز یہ بھی درست ہے کہ خریدار بائع کو ایک متعین اور خاص فائدہ اٹھانے کی تعیین و تعدیل کر دے مثلاً یہ کہہ دے کہ فروخت شدہ مال خریدار کے گھر تک پہنچایا جائے گا۔ یا یہ شرط کہ کپڑا سی کر دیا جائے گا، یا فصل کاٹ کر، یا پھل توڑ کر دے گا، یا لوہار سے یہ شرط ہو کہ چاقو تیز کر کے (یا تیار) کر کے دے گا، یہ تمام شرطیں درست ہیں اور فروخت کنندہ پر اس کی تکمیل لازم ہے، سوا اس کے کہ شرط واضح نہ ہو (تو اور بات ہے)۔ مثلاً مال فروخت شدہ کو گھر تک پہنچانے کی شرط تو تھی لیکن یہ نہیں بتایا گیا کہ گھر کہاں ہے تو ایسی شرط فاسد ہوگی لیکن معاملہ بیع جو طے ہوا وہ درست ہوگا۔

شرائط معاملہ کی دوسری قسم فاسد شرطیں ہیں، یعنی وہ شرطیں جو معاملات بیع میں حرام ہیں۔ ان کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم یہ ہے کہ فریقین میں سے کوئی فریق اس معاملہ کے لیے کسی اور معاملہ کی شرط عاید کرے، مثلاً گھر کی فروخت کے لیے کچھ قرض دینے کی شرط کرے یا یہ شرط ہو کہ (فلاں معاملہ جب ہوگا کہ) وہ اپنا اونٹ فروخت کر دے یا یہ کہ اپنی زمین کرایہ پر دے، دے یا تجارت وزراعت میں شرکت کرنے کی شرط لگا دے یا اسی طرح کے کسی اور معاملہ کی

نجس شے اور نجاست آلود اشیاء کی بیع کا بیان

نجاست کی اور نجس شدہ اشیاء کی خرید و فروخت بھی منجملہ باطل معاملات کے ہے۔ اندریں باب مختلف مسالک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

شرط پر معاملہ بیع کیا جائے۔ ایسی شرط لگانے سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ اسی میں یہ کہنا بھی آتا ہے کہ میں اپنا گھر آپ کے ہاتھ اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ اپنی لڑکی کی شادی میرے ساتھ کر دیجیے یا میرے ملازم کا خرچ برداشت کیجیے۔''

دوسری قسم یہ ہے کہ معاملہ بیع کے لیے کوئی ایسی شرط لگائی جائے جو خود عقد بیع کے منافی ہو، مثلاً کوئی مال اس شرط پر خریدا کہ وہ اسے چلائے گا، اگر گھاٹا ہوا تو واپس کر دے گا۔ یا یہ شرط لگائی کہ میں اس مال کو (لے کر) فروخت کرتا ہوں، اگر گھاٹے میں بکا تو اس گھاٹے کو بائع پورا کرے گا۔ یا کسی چیز کو اس شرط پر فروخت کیا کہ خریدار اسے آگے نہ فروخت کرے گا، یا یہ شرط کی کہ خریدار اسے لے کر وقف کر دے گا وغیرہ۔ ایسی تمام شرطیں فاسد ہیں جو تقاضائے بیع کے منافی ہیں۔ لیکن معاملہ بذات خود (بجائے خود) درست ہے، ان شرائط سے وہ منسوخ نہ ہوگا۔ تیسری قسم یہ ہے کہ معاملہ بیع کو کسی شرط پر اٹکا دیا جائے، مثلاً یہ کہنا کہ اگر تم مجھے فلاں شے لا دو تو میں یہ چیز تمہارے ہاتھ فروخت کرتا ہوں۔ یا یوں کہنا کہ میں یہ چیز بیچتا ہوں بشرطیکہ فلاں صاحب راضی ہوں۔ ایسی شرط بیع کو فاسد کر دیتی ہے۔ البتہ اگر یوں کہا کہ انشاء اللہ میں نے فروخت کیا، یا انشاء اللہ میں نے خرید لیا تو بیع درست ہو گی۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ نجس اشیاء کی خرید و فروخت درست نہیں ہے، جیسے مردار کی ہڈی یا اس کی کھال، خواہ وہ کھال مدبوغ ہو (یعنی کمایا ہوا یا رنگا ہوا چمڑا ہو)، کیونکہ کھال دباغت سے پاک نہیں ہو جاتی۔ اسی طرح شراب اور خنزیر (سور) اور حرام جانوروں کا فضلہ قطع نظر اس کے کہ وہ جانور ایسا ہو جس کا گوشت حرام ہے، جیسے گھوڑا، خچر اور گدھا یا مکروہ ہو جیسے درندہ جانور بجو، لومڑی، خرگوش اور بلی۔ ان تمام جانوروں کے فضلوں کی خرید و فروخت درست نہیں ہے۔ اسی طرح بقول مشہور ایسی شے کی بیع بھی درست نہیں ہے جو نجاست آلود ہو اور اس کا پاک کرنا ممکن نہ ہو، جیسے تیل، شہد، یا گھی جس میں نجاست پڑ گئی ہو۔ چنانچہ تیل دھونے سے پاک نہیں ہو سکتا؛ (لہٰذا اس کا معاملہ درست نہیں ہے تاہم) بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ ناپاک شدہ تیل وغیرہ کی بیع صحیح ہے کیونکہ ناپاک ہو جانے کی وجہ سے اسے تلف نہیں کیا جاتا (یعنی کسی نہ کسی کام آتا ہے)۔ نیز بعض اصحاب یہ بھی کہتے ہیں کہ تیل کو دھو کر پاک کرنا ممکن ہے (اس کا طریقہ سابقاً بتایا جا چکا ہے)۔

ایسی نجاست آلود اشیاء کا سودا ہو سکتا ہے جن کو پاک کرنا ممکن ہو جیسے کپڑا لیکن فروخت کنندہ پر واجب ہے کہ وہ بتا دے کہ یہ ناپاک ہے۔ اگر یہ بات نہ بتائی گئی (اور بعد میں پتا چلا) تو خریدار کو اختیار ہے کہ اسے واپس کر دے۔

کتے کی خرید و فروخت درست نہیں ہے، خواہ وہ نجاست آلود نہ ہو، قطع نظر اس کے کہ وہ شکاری کتا ہو یا نگہبانی کرنے والا یا ان کے علاوہ کسی اور کام کا، کیونکہ شرع میں اس کی خرید و فروخت ممنوع آئی ہے۔ چنانچہ آنحضرت ﷺ نے

تین چیزوں سے منع فرمایا ہے: کتے کے دام بدکار عورت کے مہر، اور نجومیوں کی اجرت۔ بعض اصحاب مالکیہ کہتے ہیں کہ شکاری اور یا حفاظت کرنے والے کتوں کی خرید وفروخت درست ہے اور شکاری یا حفاظتی کتوں کا پالنا بھی روا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نجاست، جیسے شراب، سور، خون اور حرام جانوروں کے فضلے کی خرید وفروخت روا نہیں ہے۔ پاک جانور کا فضلہ ہو تو بیع درست ہے جیسے کبوتر یا مویشی کا فضلہ۔ مردار جانور یا اس کے کسی جزو بدن کی بیع درست نہیں ہے، خواہ اس کے لیے مجبوری لاحق ہو۔ مری ہوئی ٹڈی یا مچھلی وغیرہ کا سودا درست ہے۔

نجس العین جانوروں، مثلاً مردار جانور کی چربی (یا چکنائی) کا سودا کرنا صحیح نہیں ہے اور ان اشیاء کا کسی اور طرح استعمال کرنا بھی درست نہیں ہے، لیکن اگر تیل میں نجاست گر جائے تو اس کی بیع حلال نہیں ہے لیکن مسجد کے علاوہ کسی اور مقام پر اس کو چراغ میں جلانا حلال ہے۔

ایسی نجاست آلود شے ہو جس کا پاک کرنا ممکن ہو جیسے کپڑا یا برتن تو اس کی بیع درست ہے۔ کتے کی خرید وفروخت شکار وغیرہ کے لیے ہو یا نہ ہو صحیح نہیں ہے اور کتے کا پالنا بھی حرام ہے، بشرطیکہ شکار کے لیے یا ریوڑ اور کھیتی وغیرہ کی حفاظت کے لیے نہ ہو۔ یہ مقصد ہو تو اس کا پالنا جائز ہے، تاہم وہ کتا کالا نہ ہونا چاہیے۔ بلی کی خرید وفروخت کے بارے میں اختلاف ہے تاہم اس کے ناجائز قرار دیے جانے کو پسند کیا گیا ہے۔

وحشی جانوروں، مثلاً ہاتھی اور درندہ جانوروں وغیرہ کی بیع جائز ہے۔ نیز شکاری پرندوں مثلاً شکرا اور باز کی بیع درست ہے۔ ہاں کیڑے مکوڑوں جیسے سانپ، بچھو کی بیع درست نہیں ہے۔ البتہ ریشم کے کیڑوں اور ایسے کیڑوں کی بیع جن کے ذریعہ شکار کیا جاتا ہے، درست ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ ہر نجس جانور مثلاً سور اور شراب اور جانور کے فضلہ (لید گوبر وغیرہ) اور کتے کی بیع درست نہیں ہے۔ خواہ وہ شکاری کتا ہو۔

اگر ایسی نجاست آلود شے کا سودا کیا جائے جس کی نجاست کو دور کرنا دشوار ہو تو وہ بیع درست ہوگی، جیسے وہ گھر جسے ناپاک اینٹوں سے تعمیر کیا گیا ہو یا غلاظت آلود زمین کا سودا یا ایسے ظروف مرتبان، قیف یا کلھیا وغیرہ کا سودا جس کی مٹی میں نجس راکھ شامل ہو۔ اگر نجاست کو پاک شے سے دور کرنا دشوار نہ ہو جیسے تیر میں نجس پر لگا ہوا ہو تو اس کی بیع اس نجس چیز کو دور کرنے سے پہلے درست نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ شراب، سور اور خون کی فروخت صحیح نہیں ہے۔ اگر شراب یا سور کی بیع کی گئی، تو یہ بیع باطل ہوگی۔ لیکن اگر کوئی پاک چیز شراب یا سور کیعوض خریدی گئی یعنی ان اشیاء کو دام کے طور پر استعمال کیا گیا، مال کے طور پر نہیں، تو وہ بیع فاسد ہوگی خریدار اور اس کا قبضہ لینے کے بعد اس کا مالک تو ہو جائے گا لیکن اس کی قیمت شرع کے مطابق ادا کرنا ہوگی جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اسی طرح مردار کی بیع بھی ہے جیسے گلا گھونٹ کر، چوٹ لگ کر، گر کر یا سینگ کی ٹکر وغیرہ سے مرنے والا جانور ہو تو اسکی بیع نہیں ہوسکتی۔ نیز دباغت (یعنی رنگنے یا کمانے) سے پہلے (ایسے جانور کے) چمڑے کا سودا درست نہیں ہے، دباغت کے بعد درست ہے کیونکہ دباغت کے بعد چمڑا پاک ہو جاتا ہے۔ البتہ سور کی کھال (دباغت کے بعد بھی) پاک نہیں ہوتی۔ سانپ وغیرہ کی کھال کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ ان کی دباغت دشوار ہے جیسا کہ طہارت کے بیان

پرندوں کی فروخت، بحالت پرواز

منجملہ فاسد سودوں کے ایسے پرندوں کا بیچنا ہے جو پرواز میں ہوں، کیونکہ اڑتے ہوئے پرندوں کا قبضہ دینا ممکن نہیں ہے۔اس کی کیفیت مسالک مختلفہ کی رو سے تفصیل طلب ہے۔ (۱)

میں بتایا گیا۔

اگر ان اشیا کو کسی پاک شے کو خریدنے کے لیے بطور دام کے استعمال کیا گیا تو بیع فاسد ہوگی۔جیسا کہ شراب وغیرہ کے باب میں بتایا گیا۔تفصیل مزید آگے آ رہی ہے۔

نجاست آلود شے کا خریدنا اور کھانے کے علاوہ کسی اور کام میں لانا درست ہے،لہٰذا جائز ہے کہ ناپاک تیل کو خرید کر چمڑا رنگنے یا مشینی آلات وغیرہ میں ڈالنے کے لیے استعمال کیا جائے اور اس کو مسجد کے علاوہ اور جگہ چراغ میں جلایا جاسکتا ہے۔لیکن مردار کی چکنائی (چربی وغیرہ) کو استعمال میں لانا حلال نہیں ہے،کیونکہ یہ چکنائی مردار (کے جسم) کا ایک حصہ ہے اور شرع نے پورے جسم مراد کو حرام بتایا ہے،لہٰذا اسے مال قرار نہیں دیا جا سکتا۔یہ بات طہارت کے باب میں بتائی جا چکی ہے کہ تیل وغیرہ کو پاک کرنا ممکن ہے۔

واضح ہو کہ فضلہ کی خرید وفروخت منع ہے،لہٰذا اگر اس کا سودا کیا گیا تو وہ بیع باطل ہوگی ہاں اگر اس کو مٹی میں مخلوط کر لیا جائے تو اس کو بیچا جاسکتا ہے،درآنحالیکہ مالی اعتبار سے اس کی کوئی قیمت ہوگئی ہو،مثلاً وہ فضلہ کھاد بن گیا ہو نیز لید اور گوبر کو جیسے سرگین یا شرقین (یا ارنا آپلا) کہنے میں بیچا جاسکتا ہے۔اسی طرح مینگنی کی بیع بھی ہوسکتی ہے اور اسے استعمال میں لایا جاسکتا ہے،ایندھن بنایا جاسکتا ہے۔

شکاری اور حفاظت کرنے والے کتے،نیز بقول مختار درندہ جانوروں،مثلاً شیر،چیتے،ہاتھی ورد دوسرے حیوانات کی خرید وفروخت،سوائے سور کے،جائز ہے،درآنحالیکہ ان جانوروں سے اور یا ان کی کھال کو کام میں لانا مقصود ہو۔اسی طرح کیڑے مکوڑوں اور موذی جانورں مثلاً سانپ،بچھو کی خرید وفروخت بھی درست ہے،بشرطیکہ وہ بکار آمد ہوں۔یہ حکم اس قاعدہ پر مبنی ہے کہ ہر وہ شے جس میں کوئی خاص شرعاً فائدہ ہو،اس کی خرید وفروخت جائز ہے۔

۱۔شافعیہ کہتے ہیں کہ اڑتے ہوئے پرندے کی فروخت صحیح نہیں ہے۔اڑتے ہوئے پرندے کے سودے کو بیع الغرر، کہتے ہیں (یعنی اڑتے پرندے کا سودا) اس کا مقصد یہ ہے کہ مال فروخت،مجہول العاقبت ہوتا ہے یعنی اس امر کا اندیشہ ہی رہتا ہے کہ آیا اس کو پکڑا جاسکے گا یا نہیں؟ اور گمان غالب یہی ہوتا ہے کہ اسے بس میں نہیں لایا جاسکے گا،جیسے اڑتا ہوا پرندہ جس کا ذکر اوپر ہوا،کیونکہ اڑتے ہوئے پرندے کی بابت (بہر حال) یہ اندیشہ ہے کہ وہ اپنی جگہ پر واپس آئے یا نہ آئے اور گمان غالب یہی ہے کہ وہ نہ آئے گا،لہٰذا اس کا سودا درست نہیں ہے۔بخلاف شہد کی مکھی کے کہ اس کا سودا اڑتے ہوئے بھی جائز ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ کسی پرندے کو پکڑنے کے بعد اسے اڑایا ہے تو اس کی فروخت فاسد ہوگی،کیونکہ اب اس کا قبضہ

فروخت شدہ مال پر قبضہ کرنے سے پہلے

تصرف مالکانہ میں لانے کا بیان

خرید شدہ مال پر قبضہ حاصل کرنے سے پہلے اس کا سودا کرنا بحیثیت تصرف مالکانہ بیع فاسد ہے۔ اندریں باب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔[(۱)]

دینا بائع کے بس میں نہیں رہا، تاہم اگر اس طرح سودا کرنے کے بعد اسے حوالہ کرنا ممکن ہو جائے تو بقول بعض وہ سودا جائز ہو جائے گا اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ تب بھی جائز نہیں ہے، اور شکار کرنے (پکڑنے) سے پہلے اس کا سودا کیا تو وہ بیع باطل ہوگی اور بیع نافذ ہی نہ ہوگی، کیونکہ اس وقت فروخت کنندہ اس کا مالک ہی نہیں تھا۔ ہاں اگر وہ ایسا پرندہ ہو جو پرواز سے واپس آجایا کرتا ہے جیسے کبوتر، تو اس کی فروخت حالت پرواز میں بھی درست ہے، کیونکہ وہ حسب دستور واپس آجائے گا۔ اور ظاہر روایت یہ ہے کہ وہ بیع درست نہیں ہے۔

اور جو کبوتر کابک میں ہوں اس کابک کو رات کے وقت فروخت کرنا درست ہے، دن میں درست نہیں، کیونکہ کبوتر اپنے کابکوں میں رات کو بسیرا لینے کے لیے جمع ہوتے ہیں، دن کے وقت بتلاش دانہ منتشر ہو جاتے ہیں۔ ہاں شہد کی مکھوں کو جبکہ وہ شہد کے چھتے میں لگی ہوئی ہوں' فروخت کرنا درست ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اڑتے پرندوں کا سودا کرنا درست نہیں ہے اور نہ چھوٹے چھوٹے پرندوں کے جھنڈ کا سودا درست ہے۔ جبکہ وہ باہم گڈمڈ جیسے چڑیاں، چوزے، اور کبوتر، کیونکہ ان کی تعداد کا تعین ممکن نہیں ہے۔ لیکن اگر خریدار کے لیے یہ ممکن ہو کہ ان کے ٹک جانے یا سو جانے پر ان کی گنتی معلوم ہو جائے تو بیع جائز ہے۔ کابک کے اندر کبوتروں کا سودا صحیح نہیں ہے، کیونکہ ان کی تعداد معلوم نہیں ہوتی، ہاں اگر خریدنے سے پہلے ان کی تعداد معلوم ہو گئی ہو تو بیع درست ہوگی۔ اور کابک یا پنجرہ کا مع اس کے جانور کے بیچ دینا درست ہے، اگرچہ ان جانوروں کی تعداد معلوم نہ ہو، کیونکہ جب کابک کا سودا ہوا تو اس کے اندر جو کچھ بھی ہو اس کا سودا بھی اس میں شامل ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ پرندوں کا حالت پرواز میں سودا کرنا درست نہیں ہے، خواہ وہ واپس آنے والا پرندہ ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح شہد کی اڑتی ہوئی مکھیوں کا سودا درست نہیں ہے، کیونکہ ان کا حوالہ کرنا بائع کے بس میں نہیں ہے۔ اب اگر وہ پرندہ ایسی دربند جگہ میں ہو جیسے کابک ہے کہ اس میں سے پرندہ کا نکالنا ممکن ہو تو اس کی فروخت درست ہے، درآنحالیکہ وہ جانور اس کے اندر موجود ہو اور خریدار کو اندر سے دکھائی دے رہا ہو۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ خریدار کو یہ حق نہیں ہے کہ خرید شدہ مال پر قبضہ حاصل کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرے، اگرچہ فروخت کنندہ نے اس کے دام وصول کر لیے ہوں اور مال کے اٹھانے کی اجازت دے دی ہو۔

اگر کوئی مال منقولہ ہو یا غیر منقولہ خرید لیا اور ہنوز اس کا قبضہ نہیں دیا گیا، لیکن خریدار نے اسے فروخت کر دیا تو وہ فروخت باطل ہوگی، یہاں تک کہ اگر خریدار نے دیکھا کہ خرید شدہ مال کے قبضہ حاصل کرنے میں دقت ہے اور چاہا کہ پھر

بائع کے ہاتھ ہی سے اسے فروخت کر دے تب بھی صحیح (درست نہیں)۔

غرض یہ ہے کہ خریدے ہوئے مال پر قبضہ کرنے سے پہلے اسے بیچ دینا نہیں ہے، لیکن تین صورتیں اس حکم سے مستثنیٰ ہیں:

ایک تو یہ کہ مال پر قبضہ کرنے سے پہلے اس مال کو اتنے ہی دام میں جتنے میں خریدا ہے اسی شخص کے ہاتھ فروخت کیا جائے جس سے خریدا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ مال فروخت کنندہ کے پاس ضائع ہو گیا ہو۔ ایسی صورت میں خریدار اس مال کو فروخت کنندہ کے ہاتھ اسی جیسے مال سے فروخت کر دے، مثلاً بایں طور کہ فروخت کنندہ خریدار کو تلف شدہ مال کے برابر دام ادا کر دے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی شے خریدی ہو جس پر ہنوز قبضہ نہ کیا ہو اور اس کے دام بائع کے ذمہ قرض (واجب الادا کی صورت میں) ہو، مثلاً ایک اونٹ دس دینار میں خریدا اور ہنوز اس پر قبضہ نہیں کیا اور نہ اس کی قیمت دی (کیونکہ دس دینار بائع سے لینے تھے) تو روا ہے کہ اس اونٹ کو اس دس دینار (واجب الوصول) کے عوض بائع اول کے ہاتھ جس سے خریدا ہے فروخت کر دیا جائے۔ یا یہ صورت ہو کہ دس دینار میں ایک اونٹ خریدا اور اس کی قیمت بھی ادا کر دی، لیکن ہنوز اونٹ پر قبضہ نہیں کیا، تو روا ہے کہ اس خرید شدہ اونٹ کو اتنے ہی درہم میں جتنے میں خریدا تھا، پھر بائع کے ہاتھ فروخت کر دیا جائے۔ ان صورتوں میں یہ سودا گو لفظی طور پر (کہنے کو تو) بیع ہے لیکن حقیقی معنوں میں خرید و فروخت نہیں ہے، بلکہ اقالہ تنسیخ بیع ہے، یہی وجہ ہے کہ ایسا کرنا صحیح ہے، اگرچہ مال منقولہ فروخت شدہ کو قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کرنے کے متعلق جو یہ شرط ہے کہ خریدار کا قبضہ ہو جائے یا مال غیر منقولہ، مثلاً زمین یا درخت کی صورت میں یہ شرط ہے کہ بائع اپنا قبضہ اٹھا لے تا کہ وہ خریدار کے دست تصرف میں آ جائے، پوری نہیں ہوئی۔

اس تفصیل سے ٹھیکہ کی بنیاد پر جو معاملات خرید و فروخت فی زمانہ ہو رہے ہیں ان کے مسائل بھی واضح ہو گئے۔ اور اگر کسی مال کا سودا کسی شے کے تبادلہ کی صورت میں ہوا ہو تو فروخت کنندہ کو بھی اس شے پر بہ موجب (اصول) بالا تصرف کا حق حاصل نہ ہو گا جب تک کہ اس شے پر قبضہ نہ ہو جائے۔

واضح ہو کہ جس طرح قبضہ حاصل ہونے سے پہلے اموال بیع و شراء کو فروخت کرنے کا اختیار نہیں ہے اسی طرح فروخت کنندہ یا کسی اور کے پاس رہن رکھنے یا کرایہ پر کسی کو دینا بھی درست نہیں ہے، خواہ بقول معتمد مال فروخت شدہ کو اس کی قیمت کے عوض یا قیمت کو مال فروخت کے عوض رہن کیا ہو یا اس کے علاوہ کسی اور شے کے عوض کیا ہو۔ البتہ اہل معاملہ کو ان دونوں اشیاء مبادلہ میں انتقال قبضہ سے پہلے وقف کرنے یا قسامہ یعنی تخصیص مقصد کا حق حاصل ہے۔

اگر کوئی غذائی شے اکواں خریدی گئی ہو، مثلاً گیہوں کی ڈھیری بغیر ناپے تولے خرید لی تو قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کا حق ہے۔ ہاں اگر اسے پیمانوں سے ناپ کر لیا ہے تو لازم ہو گا کہ تصرف سے پہلے اس کا قبضہ حاصل کر لیا جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ خرید شدہ اشیاء منقولہ کا سودا قبضہ کرنے سے پہلے کیا جائے تو وہ بیع فاسد ہوگی، قطع نظر اس سے کہ اسے فروخت کنندہ کے ہاتھ، جس سے وہ شے خریدی ہے یا کسی اور کے ہاتھ بیچا جائے۔ پس اگر کوئی جانور یا روئی یا کپڑا وغیرہ خریدا اور پھر اسے اسی شخص کے ہاتھ بیچ دیا جس سے خریدا تھا یا کسی اور کے ہاتھ بیچا تو یہ دوسری فروخت فاسد ہوگی۔ خریدار (اس بیع کے بعد) اس پر قبضہ کرے تو اس کا مالک ہو جائے گا، اور اس کی قیمت ادا کرنا ہوگی۔ لیکن پہلی فروخت بدستور باقی رہے گی۔ اسی وجہ سے بیع کنٹراکٹ یعنی ٹھیکے کے فروخت یا سودے پر سودے کا طریقہ جو اس زمانے میں عام ہے اگر اشیاء منقولہ میں ہو تو یہ بیع فاسد ہوگی، مثلاً روئی خریدی اور قبضہ حاصل کرنے سے پہلے اس روئی کو اسی کے ہاتھ فروخت کیا جس سے خریدی تھی یا کسی اور کے ہاتھ بیچا اور خواہ اسی قیمت خرید پر بیچا یا اس سے کم پر (تو یہ بیع فاسد ہوگی) لیکن اشیاء غیر منقولہ، مثلاً زمین، جائداد، درخت یا مکان وغیرہ کا سودا جن کے تلف ہونے کا اندیشہ نہیں ہے، قبضہ کرنے سے پہلے بھی درست ہے۔ امام محمدؒ کہتے ہیں کہ درست نہیں ہے۔ اگر یہ اشیاء غیر منقولہ معرض تلف میں ہوں، مثلاً ایسی زمین جو دریا کے کنارے واقع ہے اور طغیانی کی صورت میں اس کے دریا برد ہو جانے کا خطرہ ہے تو اس کا حکم اشیاء منقولہ کی مانند ہے کہ قبضہ حاصل کرنے سے پہلے ان کی فروخت جائز نہیں ہے، تاہم بقول صحیح اشیاء منقولہ کو قبضہ کرنے سے پہلے بائع کے علاوہ کسی شخص کو ہبہ کر دینا یا صدقہ کر دینا یا رہن رکھ دینا جائز ہے۔ اگر خرید کردہ غیر منقولہ شی کو قبضہ حاصل کرنے سے پہلے فروخت کنندہ کو ہبہ کر دی تو وہ سودا جو ہوا تھا باطل ہو جائے گا۔ اگر کوئی منقولہ شے، مثلاً کپڑا خرید کر لے لیا لیکن ہنوز اس کی قیمت فروخت کنندہ نے وصول نہیں کی اور وہ کپڑا بائع کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ فروخت کر دیا تو درست ہے۔ اس مسئلہ میں کوئی نزاع نہیں ہے۔ البتہ اس شے کو اسی شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جس سے خریدی تھی صرف اس میں درست ہے جب کہ اسی قیمت خرید میں یا اس سے زیادہ میں فروخت کی ہو اگر کم قیمت میں فروخت کی گئی تو حسب ذیل امور کی موجودگی میں وہ بیع فاسد ہوگی:

ان امور میں سے ایک تو یہ ہے کہ اس شے کو خود بائع کے ہاتھ جس سے خریدی تھی یا اس کے وکیل کے ہاتھ یا ایسے شخص کے ہاتھ بیچا ہے جس کی شہادت بائع کے حق میں نہیں مانی جائے گی جیسے بیٹا یا باپ تو یہ بیع فاسد ہوگی ہاں اگر خریدار نے بائع کے علاوہ کسی اور شخص کے ہاتھ فروخت کی یا اس کو ہبہ کیا یا اس کے حق میں وصیت کر دی پھر بائع اول نے اسے قیمت خرید سابقہ سے کم میں خرید لیا تو وہ سودا درست ہوگا، مثلاً محمد نے ایک کپڑا علی کے ہاتھ دس میں فروخت کیا علی نے وہ کپڑا لے لیا اور ہنوز اس کے دام ادا نہیں کیے تھے کہ محمد بائع اول نے اس کو علی سے آٹھ میں خرید لیا تو یہ معاملہ درست نہیں ہے لیکن اگر علی نے اس کپڑے کو خالد کے ہاتھ بیچ دیا یا اسے ہبہ کر دیا یا اس کے حق میں وصیت کر دی پھر محمد نے اسے خالد سے آٹھ میں خرید لیا تو درست ہے۔

دوسرے یہ کہ دام دونوں بار کی فروخت میں ایک ہی جنس کا ہو، مثلاً کوئی شے نقدی دے کر خریدی، پھر اس شے کو واپس اسی کے ہاتھ اس سے کم نقدی میں فروخت کیا (تو بیع فاسد ہوگی)۔ لیکن اگر نقدی دے کر خریدا تھا، پھر اس کو نقدی کے علاوہ کسی اور شے کے عوض فروخت کیا تو درست ہے، اگرچہ اس شے کی قیمت نقدی کے مقابلہ میں کم ہو۔

تیسرے یہ کہ مال فروخت شدہ اسی حال میں باقی رہا ہو، یعنی اس میں کوئی خرابی پیدا نہ ہوئی ہو، پھر بھی اسے کم قیمت میں فروخت کیا تو بیع فاسد ہوگی۔ لیکن اگر مال میں کوئی ایسی خرابی پیدا ہوگئی ہو جس کے باعث اس کی مالیت کم ہوگئی ہو تو ایسی صورت میں اس مال کو کم دام میں بائع اول کے ہاتھ فروخت کردینا درست ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ خریدار اگر مال خرید کردہ کو قبضہ حاصل کرنے سے پہلے فروخت کردے تو یہ تصرف درست ہوگا، خواہ وہ مال منقولہ ہو یا غیر منقولہ، جیسے زمین، درخت وغیرہ۔ لیکن غذائی اشیاء جیسے گندم یا میوہ وغیرہ کا قبضہ حاصل کرنے سے پہلے فروخت کرنا درست نہیں ہے؛ البتہ اگر وہ چیز اکواں بغیر پیمانے، وزن یا گنتی کے خریدی ہو تو درست ہے۔ چنانچہ اگر ناپے تولے بغیر گندم کی ایک ڈھیری خریدی اور قبضہ کرنے سے پہلے ہی اسے فروخت کردیا تو معاملہ درست ہوگا۔ اسی طرح میوہ بھی اگر بغیر تولے جو کھے خریدا اور قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کردیا تو درست ہے، کیونکہ معاملہ بیع طے ہونے کے ساتھ ہی خریدار اس مال کا حق دار ہو جاتا ہے اور وہ مال اس کا مقبوضہ متصور ہوتا ہے۔ لیکن اگر غذائی اشیاء کو پیمانے یا وزن کے ذریعہ خریدا ہے تو اس کا قبضہ لینے سے پہلے اسے فروخت کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ حدیث میں غذائی اشیاء کا پیمانے سے ناپے بغیر سودا کرنا منع آیا ہے۔ اس ممانعت کا سبب یہ بتایا جاتا ہے کہ اس مال کا قبضہ لینے میں مزدوروں کو فائدہ ہے کہ اس کے ناپنے، تولنے، اٹھانے وغیرہ کی مزدوری انھیں مل جاتی ہے۔ اگر فروخت شدہ شے مالک ہی کے پاس رہے (اور خریدار کو منتقل نہ ہو) تو مزدوروں کو جو مزدوری ملتی وہ اس سے محروم رہ جاتے ہیں۔ نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ تو خدمت گزاری کا کام ہے۔

اگر کسی شخص نے اپنے ذخیرہ میں سے کسی شخص کو گندم، یا اپنے باغ میں سے پھل کسی کو صدقہ دیا تو صدقہ لینے والے کو حق ہے کہ صدقہ کی چیز پر قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کردے۔ یہی حکم ہبہ کرنے یا قرض دینے کی صورت میں ہے۔ لیکن اگر یہ صورت ہو کہ صدقہ دینے، ہبہ کرنے یا قرض دینے والے نے خریدشدہ غذائی شے کو قبضہ لینے سے پہلے صدقہ کر دیا یا ہبہ کیا یا کسی کو قرض کے طور پر دے دیا تو اس صورت میں اس شخص کے لیے جس کو قرضہ دیا گیا یا صدقہ یا ہبہ کیا گیا یہ درست نہیں ہے کہ (قبضہ حاصل کرنے سے پہلے) اسے فروخت کرسکے۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ جو شخص طعام (غذائی شے) کسی سے خریدے اسے روا ہے کہ قبضہ کرنے سے پہلے کسی کو بطور قرض دے دے اور یہ بھی جائز ہے کہ کوئی غذائی شے خریدے لیکن اسے لے نہیں بلکہ اس کی وصول یابی ایک ایسے شخص کے حوالے کردے جس سے خریدار نے کوئی غذائی شے قرض لے رکھی ہو اور اس کی ادائیگی اس کے ذمہ واجب تھی، اب اس طرح وہ شخص بائع سے وہ غذائی شے لے کر اپنا مطالبہ پورا کرلے۔ لیکن اگر کوئی غلہ کسی کے ہاتھ فروخت تو کردیا، لیکن اس کے حوالے نہیں کیا؛ ادھر کسی دوسرے شخص نے اس سے غلہ قرض لے رکھا ہے تو اب فروخت کنندہ کو یہ روا نہیں ہے کہ وہ واجب الادا مال کی ادائیگی اس کے ذمہ ڈال دے جس نے اس سے قرض لے رکھا ہے۔ ان دونوں صورتوں کی کیفیت یہ ہے کہ مثلاً محمد نے علی سے ایک بوری گندم خریدی لیکن اس کو ہنوز لیا نہیں (یعنی علی کے ذمہ واجب الادا ہے) ادھر محمد کو ایک بوری گندم خالد کو دینا ہے جو اس نے خالد سے قرض لے رکھا ہے تو اب یہ تو روا ہے کہ محمد اپنے قرضہ کی ادائیگی علی کے حوالے

کر دے، وہ فروخت شدہ گندم خالد کو دے کر محمد کو قرض سے سبکدوش کر دے۔ لیکن اگر یہ صورت ہو کہ محمد نے ایک بوری گندم خالد کے ہاتھ فروخت کر دی اور خالد نے وہ گندم ہنوز نہیں اٹھائی (یعنی محمد کے ذمہ واجب الادا ہے) ادھر محمد کو بھی علی سے ایک بوری گندم لینی ہے جو محمد نے علی کو قرض دے رکھی ہے تو اب محمد کے لیے روا نہیں ہے کہ وہ اپنے مال واجب الادا کی وصولیابی خالد پر چھوڑ دے کہ وہ علی سے لے کر اپنا خریدشدہ سودا وصول کر لے، کیونکہ اس صورت میں خالد نے گویا ایک بوری گندم جو محمد سے خریدی ہے اس بوری کے عوض جو محمد نے علی سے قرض لی تھی محمد ہی کے ہاتھ قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کر دی۔ اور ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ فروخت شدہ مال پر قابض ہونے سے پہلے تصرف بیع درست ہے، بشرطیکہ وہ شے پیمانے، وزن، گنتی یا گز سے من کر بکنے والی نہ ہو۔ اگر ایسی شے ہو تو قبضہ کرنے سے پہلے اسے فروخت کرنا روا نہیں ہے چنانچہ اگر ایک بوری گندم یا لوہے کی ایک خاص مقدار یا کچھ تعداد میں سنگترے یا بیس گز کپڑا وغیرہ خریدا تو خریدار کو اسے قبضہ کرنے سے پہلے بیچ دینا روا نہیں ہے۔ اور جس طرح اس کا بیچنا درست نہیں ہے اسی طرح اسے کرائے پر دینا یا کسی کو ہبہ کر دینا بھی خواہ بلا معاوضہ ہو، درست نہیں ہے اور نہ اسے رہن رکھنا یا کسی کے ذمہ ڈالنا یا اس میں تغیر و تبدل کرنا یا کسی اور قسم کا تصرف کرنا درست ہے۔ البتہ اس کو مہر قرار دیا جا سکتا ہے اور اس پر خلع بھی ہو سکتا ہے اور اس کے لیے کسی کے حق میں وصیت بھی ہو سکتی ہے۔

اگر کوئی چیز ایسی ہے جس کی مقدار کا اندازہ پیمانے وغیرہ سے کیا جاتا ہے خریدی گئی یا اسے اکواں پیمانے یا وزن کے بغیر خریدا گیا ہے، مثلاً گندم کی متعین بوری خریدی تو اسے قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کیا جا سکتا ہے اور اس طرح کی خریدشدہ شے کو کرایہ پر بھی اٹھایا جا سکتا ہے۔

اگر کوئی مال ادھار یا نقد فروخت کیا لیکن اس پر ہنوز خریدار کا قبضہ نہیں ہوا تو فروخت کنندہ کے لیے پھر اسے خریدار سے مول لینا حرام ہے۔ اگر ایسا کیا تو یہ بیع حسب ذیل صورتوں میں باطل ہو گی

اول یہ کہ خریدار نے اس کی بنفس خود یا اپنے وکیل کی معرفت خود فروخت کنندہ سے، جس نے اس کے ہاتھ فروخت کی ہے، خریدا ہو۔ پس اگر وہ شے اس کے باپ، بیٹے، خادم یا بیوی نے خریدی ہے تو وہ سودا درست ہو گا، بشرطیکہ اس عمل کو اس شے کے خریدنے کا بہانہ نہ بنایا گیا ہو۔ اسی طرح یہ صورت بھی صحیح متصور ہو گی جب کہ وہ مال فروخت کنندہ نے اس کے علاوہ جس کے ہاتھ اس نے بیچا ہے کسی اور سے خریدا ہو۔

دوم یہ کہ اس شے کو اتنے سے کم پر خریدا ہو جتنے میں اسے فروخت کیا۔ لہٰذا اگر اتنے ہی میں خریدا یا اس سے زیادہ میں خریدا جتنے میں فروخت کیا تھا تو یہ سودا درست ہو گا۔

تیسرے یہ کہ اس مال کی ہم جنس شے کے عوض خریدا ہو جو پہلی بار فروخت میں قیمت کے طور پر ادا کیا گیا۔ لیکن اگر یہ دام اس کی ہم جنس شے نہ ہو، مثلاً کوئی شے نقدی کے عوض فروخت کی گئی، پھر اس شے کا مال تجارت کے عوض سودا کیا تو یہ معاملہ درست ہو گا۔ اگر پہلی بار فروخت کی غرض یہ ہو کہ دوسری بار فروخت کے لیے اسے بہانہ بنایا جائے تو دونوں ہی

واضح ہو کہ فاسد معاملات کی ان کے علاوہ اور بھی متعدد مثالیں ہیں جن کی تفصیل از روئے مسالک مختلفہ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

معاملے باطل متصور ہوں گے۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ بیع فاسد اور بیع باطل میں فرق ہے۔ان میں سے ہر ایک کی مثالیں ہیں، جو ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

بیع باطل کی مثالوں میں سے ایک مثال ایسے مال کا سودا کرنا ہے جس کو شرع نے سرے سے مال تصور ہی نہیں کیا، حالانکہ بیع کی تعریف میں یہ بتایا گیا ہے کہ جب تک یہ دو امور کسی شے میں نہ پائے جائیں شرع کی رو سے اسے مال نہیں مانا جائے گا۔

ان میں سے ایک امر تو یہ ہے کہ وہ شے ایسی ہو کہ بوقت ضرورت فائدہ اٹھایا جا سکے۔

دوسرے یہ کہ یہ فائدہ شرعاً جائز ہو۔اگر وہ مال فروخت نا قابل استفادہ ہے جیسے گندم کے ایک دانہ کی فروخت یا وہ ایسی شے ہے جس کا استعمال شرعاً روا نہیں ہے جیسے شراب، سور اور گلا گھونٹ کر یا چوٹ لگا کر مارا ہوا جانور وغیرہ جسے شرع میں مردار کہا جاتا ہے، اسے مال قرار نہیں دیا گیا۔پس اگر ایسی کسی چیز کا سودا کیا جائے جس سے قطعاً کوئی فائدہ نہیں ہے جیسے مٹی یا بہتا ہوا خون یا کسی شے کی بے حقیقت مقدار، مثلاً گندم کا ایک دانہ تو ایسا سودا باطل ہے۔اسی طرح اگر ایسی شے کا سودا کیا جائے جو بذات خود تو قابل استفادہ ہو، لیکن شرع نے اس کا استعمال ممنوع قرار دیا ہو، تو وہ شے بھی شریعت کی رو سے مال متصور نہ ہوگی۔تاہم اگر کسی شے کو شراب یا مردار جانور کے عوض جسے مال کی حیثیت میں دام کے طور پر ادا کر کے خریدا ہو تو وہ معاملہ فاسد متصور ہوگا، یعنی اگر اس طرح بیع فاسد کے ذریعہ خرید کر) مال پر قبضہ کر لیا ہے تو وہ قبضہ درست ہوگا لیکن خریدار پر لازم ہوگا کہ اس مال کی جو مالیت ہے وہ بائع کو ادا کرے۔(اس سے قبل) اس شے کو کام میں لانا جائز نہیں ہے۔

اس قاعدے سے معلوم ہوا کہ سودے کے نافذ العمل ہونے کا انحصار اس امر پر ہے کہ فروخت شدہ شے شرعی حیثیت سے کوئی مالیت رکھتی ہو۔اگر کوئی شے ایسی ہے کہ ایک وقت میں اس کی کوئی مالیت نہ ہو لیکن بعد میں اس کی قدر و قیمت ہو جائے تو اس کی بیع درست ہوگی،۔درآنحالیکہ شرعاً اس سے استفادہ روا ہو۔مثلاً وہ مٹی جو کھیت میں کھاد کے طور پر بکار آمد ہو، یا اس سے کسی اور طرح سے فائدہ اٹھایا جائے یا جیسے ریت ہے کہ اسے تعمیر مکانات وغیرہ میں استعمال کیا جاتا ہے۔البتہ ایسی شے جو شرعاً حلال نہ ہو، لیکن بعد میں اسے کارآمد بنا لیا جائے جیسے بہتا ہوا خون جسے کھانے کے قابل بنا لیں تب بھی وہ حلال نہ ہوگا کیونکہ شارع علیہ السلام نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔غرض کسی شے کی خرید و فروخت اسی صورت میں جائز ہوگی جب کہ وہ شرعاً استعمال کے قابل بنالی جائے۔

منجملہ اشیائے ممنوع البیع کے ایسے کاٹے ہوئے جانور کا گوشت بھی ہے جس پر بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو۔اسی طرح

اس عمل کشاورزی کا سودا کرنا (ممنوع) ہے جو کسی زمین پر کیا گیا ہو۔ اس کو ''کراب'' کہتے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے کہ کرب الارض یعنی اس پر عمل کیا گیا یا قلبہ رانی کی گئی ہے۔ پس اگر کسی شخص نے کوئی زمین کرایہ پر لی اور اس پر کھیتی بوئی۔ پھر اسے واپس کر دیا تو اب اس شخص کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ اس کھیتی کو فروخت کرے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کسی نے نہر کے کنارے زمین کھود کر مٹی کی نالی نکالی جسے کری النھر (یعنی نہر نکالنا) کہتے ہیں، چنانچہ زمین کھود کر ایسی نہر نکالی جائے تو کہا جاتا ہے کہ کری النھر کرمی (یعنی زمین کھود کر نالا نکالا) تو ایسی نہر کا فروخت کرنا روا نہیں ہے۔ ہاں اگر جگہ پر کوئی تعمیر کھڑی کی یا درخت لگایا تو اس کا فروخت کرنا جائز ہے، بشرطیکہ اس سے دست بردار ہونے کی شرط نہ رہی ہو۔

منجملہ باطل سودوں کے معدوم (برباد شدہ شے) کا (جو مٹ چکی ہے) سودا بھی ہے، مثلاً دو آدمیوں کا ایک مشترکہ مکان ہے، ایک نچلے حصہ کا مالک ہو اور دوسرا اوپر کے حصے کا اور دونوں ایک ساتھ منہدم ہو گئے یا صرف اوپری حصہ منہدم ہوا تو اب اوپری حصہ کی فروخت جائز نہیں ہے، کیونکہ (اوپر کے حصہ میں کچھ باقی ہی نہیں ہے) اور جو شے فروخت ہوگی وہ محض بلندی ہے اور بلندی کوئی مال نہیں ہے۔ مال ایسی شے کو کہتے ہیں جس کی حفاظت اور جس کا قبضہ میں رکھنا ممکن ہو۔ نیز یہ کوئی ایسا مال نہیں ہے جس کے ساتھ حق کو وابستہ کیا جائے۔ حق جو ہے وہ فضا پر ہے اور فضا ایسی چیز نہیں ہے جسے فروخت نہیں کیا جا سکے، حالانکہ یہ ضروری ہے کہ فروخت ہونے والی شے پر حفاظت اور اختیار تصرف میں سے کوئی بات تو ہو ہاں اگر اوپری حصہ کو منہدم ہونے سے پہلے فروخت کر دیا گیا ہو تو درست ہے اور منہدم شدہ بالائی حصہ کی بیع بھی درست ہوگی، درآنحالیکہ اس کا مالک وہی ہو جو نچلے حصہ کا مالک ہے اور یہ شرط قرار پا جائے کہ نچلے حصہ کا مالک وہی رہے گا اور اوپری حصہ میں ٹھہرنے کا حق خریدار کو ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر اوپری حصہ منہدم ہو جائے تو اس کو اختیار ہوگا کہ اس پر پہلے کی طرح دوسرا بالا خانہ تعمیر کر لے۔

ناپید شدہ یا معدوم شے کے سودے کی ایک صورت یہ ہے کہ جو شے زمین کے اندر ہو اس کا سودا کیا جائے، جب کہ ہنوز زمین سے اوپری کچھ ابھرا نہ ہو، یا ابھرا ہو لیکن معاملہ کے وقت کسی کو اس کا علم نہ ہو، جیسے گاجر، مولی، پیاز جو ہنوز زمین سے اوپر نہ آئی ہو (تو ایسی صورت میں اس کی فروخت درست نہ ہوگی) ہاں اگر سودا کرنے کے وقت وہ چیز زمین سے ابھر آئی ہو اور اس کے موجود ہونے کا علم (فریقین) کو ہو گیا ہو تو اس کا سودا درست ہوگا اور اسے معدوم شے تصور نہ کیا جائے، تاہم خریدار کو اس کے اکھاڑنے کے بعد خیار رویت حق واپسی حاصل ہوگا۔ یاد رہے کہ زمین سے اگنے والی شے ایسی ہونی چاہیے جسے نکالنے کے بعد پیمانے سے ناپا یا وزن کیا جاتا ہے، جیسے لہسن، گاجر یا پیاز۔ پس اگر خریدار نے فروخت کنندہ کی اجازت سے اس میں سے کچھ اکھاڑ کر دیکھا یا بائع نے اکھاڑ کر خریدار کو دکھایا تو اب دیکھنا چاہیے کہ جو کچھ اکھاڑا گیا ہے آیا اس کی کوئی مالیت ہے، یعنی پیمانے یا وزن کے قابل ہے یا نہیں یا معمولی سی مقدار ہے (جس کی کوئی مالیت نہیں ہے) پہلی صورت میں اگر خریدار اسے دیکھ کر خریدنے پر راضی ہے تو اب خیار رویت (یعنی بعد میں واپسی کا حق) باقی نہیں رہا اور تمام کو خریدنا پڑے گا اور اس کی قیمت کا ادا کرنا لازم ہوگا، بشرطیکہ باقی کو بھی ویسا ہی پایا ہو، کیونکہ کسی شے کا نمونہ دیکھ لینا پورے مال کو دیکھ لینے کے برابر ہے۔

دوسری صورت ہو تو اس (زمین سے نکالی ہوئی) شے کا دیکھ لینا پوری شے کے دیکھ لینے کے برابر نہیں قرار دیا جا سکتا، کیونکہ وہ تو بہت معمولی سی شے تھی۔ لیکن اگر وہ اکھاڑی ہوئی چیز ایسی ہے جسے (زمین سے) اکھاڑ کر عدد کے اعتبار سے بیچا جاتا ہے مثلاً مولی تو قطعہ زمین میں سے اس اکھاڑ کر دیکھی ہوئی مولی کے دیکھ لینے سے خیار رویت ساقط نہیں ہوتا، اگر چہ وہ اکھاڑی ہوئی شے کی کوئی مالیت ہو، کیونکہ یہ چیز ایسی ہے کہ کوئی چھوٹی بڑی ہونے کے اعتبار سے ان میں باہم فرق ہوتا ہے اور وہ چیز سب برابر برابر نہیں ہوتی۔

یاد رہے کہ اگر خریدار نے فروخت کنندہ کی اجازت لے کر قطعہ زمین سے ایسی کوئی چیز اکھاڑ لی ہے تو اب وہ فروخت لازم قرار دی جائے گی اور اختیار واپسی کا جاتا رہے گا، سوا اس کے کہ کوئی معمولی سی چیز اکھاڑی گئی ہو۔

واضح ہو کہ بعض (زمین سے اگنے والی) اشیاء ایسی ہیں جو بتدریج نشوونما پاتی ہیں کہ کچھ ظاہر ہو جاتی ہیں اور کچھ ظاہر نہیں ہوتی، جیسے گلاب یا چنبیلی، اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب نے تو بنظر استحسان (سہولت کے خیال سے) اس کا سودا جائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے تا کہ لین دین میں سہولت ہو، اور بعض اصحاب نے اسے معدوم شے کے سودے کی مانند قرار دیا ہے کہ اس کی خرید و فروخت صحیح نہیں ہے۔

منجملہ ممنوع البیع اشیاء کے بھیڑ کی اون کو اتارنے سے پہلے فروخت کرنا ہے، کیونکہ وہ اون جو بھیڑ کی پیٹھ پر ہوتی ہے وہ کوئی مستقل مال نہیں ہے، بلکہ وہ ایک جانور کے بدن کا جزو ہے جو اس کے دوسرے اعضائے جسم کی طرح اس سے وابستہ ہوتا ہے۔ اگر سودا کرنے سے پہلے ہی اس کے سپرد کر دیا تھا تب بھی وہ سودا صحیح نہ ہو جائے گا کیونکہ وہ معاملہ سرے سے باطل ہے۔

یہی حکم ہر ایسی شے کا ہے جو فطری طور پر فروخت ہونے والی شے سے وابستہ (یعنی اس کا جزو لاینفک) ہو جیسے کسی جانور کی کھال کھجور کی گٹھلی اور خربوزہ کے بیج۔ ان تمام اشیاء کی فروخت باطل ہے، کیونکہ یہ اشیاء معدوم یعنی مخفی ہیں۔

نقدی کے عوض مچھلی کے سودا کرنے کا بھی یہی حکم ہے جب کہ شکار کرنے سے پہلے کیا جائے۔ اس معاملہ کے باطل ہونے کا سبب یہ ہے کہ مال فروخت معدوم کی حیثیت میں ہے اور اس کا بائع کے سپرد کرنا ممکن نہیں ہے۔ نیز پانی کے اندر مچھلی کو جس کی تعیین نہ کی جا سکے قیمت رکھنے والی کسی شے کے عوض فروخت کرنا درست نہیں ہے۔ مثلاً کوئی شخص کہے کہ میں جو مچھلی شکار کروں گا اسے آپ کے اس خربوزے کے عوض بیچتا ہوں۔ یا یہ ہو کہ اس چیز کو مال فروخت اور مچھلی کو اس کی قیمت تصور کیا جائے، مثلاً یوں کہا جائے کہ اس خربوزے کو اس مچھلی کے عوض جو آپ کو شکار کر کے دوں گا بیچ دیجیے تو یہ بیع فاسد ہوگی۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ محض مچھلی کو (جس کی کوئی تعیین نہیں کی گئی) قیمت قرار دینا نا قابل فہم ہے اگر چہ بعد میں وہ شخص اس مچھلی کا مالک بن جائے۔ ہاں اگر مچھلی کی تعیین ہو جائے تو اسے قیمت قرار دیا جانا ممکن ہے پس اگر کوئی مچھلی کسی اور شخص نے شکار کر کے دی تو اسے خربوزہ کی قیمت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اگر کسی نے ندی یا نالے میں سے کوئی حصہ بند وغیرہ باندھ کر الگ کر لیا اور اس میں مچھلیاں آ گئیں اور اسے شکار ہی کے لیے روک لیا گیا ہو تو ان مچھلیوں کا وہ شخص مالک متصور ہوگا۔ اب اگر وہ مچھلیاں وہاں سے نہ جا سکیں اور انہیں اسی جگہ روک رکھنا ممکن ہو تو ان کی فروخت درست ہے، کیونکہ

اس صورت میں وہ شخص ان مچھلیوں کا مالک ہے اور خریدار کے حوالے کر سکتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو اس کی فروخت درست نہیں ہے۔ اگر ان مچھلیوں کو شکار کے لیے نہیں رکھا گیا، مثلاً کوئی موری (جانوروں کو) پانی پلانے کے لیے کھولی اور اس گڑھے میں بہہ کر مچھلیاں آ گئیں، اب اگر مچھلیوں کو وہاں پر روک لیا تو وہ شخص ان کا مالک متصور ہو گا اور اگر قصداً ان مچھلیوں کو نہیں روکا تو مالک متصور نہ ہو گا اور اس کا بیچنا درست نہ ہو گا۔ اگر مچھلی کا شکار کسی ندی یا جوہڑ سے کیا اور پھر اسے اپنے تھلے یا نالے میں چھوڑ دیا تو وہ مچھلیاں اس کی ملکیت ہوں گی اور ایسی مچھلی کو پانی کے اندر بھی فروخت کیا جا سکتا ہے، بشرطیکہ ان کو روک لیا گیا ہو اور نکل نہ سکتی ہوں۔

ایسے تالاب کو جس میں مچھلیاں جمع ہوں کرایہ یا ٹھیکہ پر دینے کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض اس کو جائز کہتے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہے، چنانچہ اسی بنا پر چراگاہوں کو کرایہ پر نہیں دیا جا سکتا۔ تھن کے اندر جو دودھ ہے اس کی فروخت بھی اہل تحقیق کے نزدیک باطل ہے، کیونکہ تھن کے اندر کا علم نہیں ہے کہ وہ دودھ ہے یا خون ہے یا نہ جانے کیا ہے۔ غرض دودھ کا ہونا مشکوک ہے۔ یہی حال سیپ کے اندر موتی کے سودا کرنے کا ہے کہ وہ بھی اہل تحقیق کے نزدیک باطل ہے، فاسد نہیں ہے، کیونکہ نہیں معلوم اس میں موتی ہے بھی یا نہیں ہے۔ بخلاف غلہ کے دانوں کے جو بالی میں ہوں یا پھلی میں ہوں یا املی کے بیج کہ ان کی فروخت جائز ہے، کیونکہ اس کا علم ہوتا ہے اور ان میں سے بعض کو چھلکے جھاڑ کر دیکھا بھی جا سکتا ہے۔

مال وقف کی فروخت بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ وقف مال کا نہ کسی کو مالک بنایا جا سکتا ہے اور نہ اس کا کوئی شخص مالک بن سکتا ہے، لہٰذا بقول معتمد اس کی فروخت فاسد نہیں، بلکہ باطل ہے۔ اور اگر کوئی ایسی شے وقف ہو جس کے ساتھ ملکیت بھی شامل ہو، مثلاً کسی کے پاس ایک باغ ہے جس کا نصف حصہ وقف ہے اور نصف کسی کی ملکیت میں ہے تو صرف اس حصہ کی بیع درست ہو گی جو مملوکہ ہے اور باقی حصہ جو وقف ہے اس کی بیع باطل ہو گی۔ لیکن اگر کوئی آباد مسجد ہی ہے کہ اس کے کچھ حصے کا کوئی مالک ہے اور مسجد کو اس حصے کے ساتھ فروخت کیا جائے تو وہ تمام بیع باطل ہو گی۔ ہاں اگر مسجد ویران ہے اور اس کو مملوکہ حصہ کے ساتھ فروخت کیا جائے تو مملوکہ حصہ کی بیع درست ہو گی اور مسجد کی بیع باطل قرار پائے گی۔ اگر کوئی شخص ایسی جائداد کا مالک ہے جس میں مسجد اور مقبرہ واقع ہے اور اس جائداد کو فروخت کیا گیا لیکن اس آباد مسجد اور مقبرہ کو بیع سے مستثنیٰ نہیں رکھا تو بعض کے نزدیک وہ بیع باطل ہو گی، کیونکہ ایک آباد مسجد کو مملوکہ حصہ کے ساتھ فروخت کیا گیا ہے۔ اور بعض کہتے کہ بیع صحیح ہے، کیونکہ مسجد اور مقبرہ بالعموم الگ الگ حصوں میں ہوتے ہیں، لہٰذا مسجد کو مملوکہ شے سے وابستہ نہیں مانا جائے گا، بلکہ بیع صرف اسی حصے کی متصور ہو گی جو مملوکہ ہے۔

ایک بچے یا فاتر العقل انسان کا سودا کرنا بھی ایسا ہی ہے، البتہ صاحب شعور لڑکا اور اتنی سمجھ رکھنے والا شخص جو فروخت کرنے کا مطلب جانتا ہے، اس نے سودا کیا تو وہ تسلیم کیا جائے گا، لیکن اس معاملہ پر عمل درآمد ولی کی اجازت ہی سے ہو سکتا ہے، بشرطیکہ اس معاملہ میں کوئی غبن (یا زیادتی) نہ ہوئی ہو۔ بصورت دیگر اس سودے کو (نافذ العمل) تسلیم نہ کیا جائے گا، خواہ بچے نے کیا ہو یا اس کے والی نے۔

انسان کے بالوں کا سودا بھی درست نہیں ہے، کیونکہ اس کا استعمال ناجائز ہے۔حدیث میں آیا ہے:

"لعن الله الواصة و المستوصله۔"

(یعنی اللہ کی لعنت ہے مصنوعی بال یا دوسری عورت کے بال کو اپنے بال میں جوڑنے والی پر)

ہاں جانور کی اون کو زلف و گیسو میں جوڑنے کی اجازت ہے، تا کہ بال گھنیرے ہو جائیں۔

ایسی شے کا سودا جس کا مالک ہونے کی جلد ہی امید ہو، مالک ہو جانے سے پہلے کرنا روا نہیں ہے۔مثلاً کسی کو اپنے والد یا کسی اور مورث کی طرف سے ورثہ ملنے کی امید ہے تو اس ورثہ کی شے کو منتقل ہونے سے پہلے فروخت کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ ایسی صورت میں یہ ایک ایسی شے کا سودا کرنا ہوگا جو ہنوز موجود نہیں ہے، یعنی اسے خریدار کے حوالے نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا یہ بیع باطل ہوگی۔اسی طرح ایسی شے کا سودا بھی نہیں کیا جا سکتا، جس کے جاتے رہنے کا اندیشہ ہے۔جیسے تھن کا سودا کہ اس کے جاتے رہنے کا اندیشہ ہے البتہ ایسے غیر حاضر مال کا سودا کیا جا سکتا ہے جو قرض کی صورت میں ہو، اس کی تفصیل بتا دی گئی ہو اور وہ خریدار کو واجب الوصول ہو۔ایسے معاملہ کو بیع سلم (وعدے کا سودا) کہتے ہیں۔اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

کسی اور شخص کی مملوکہ شے کا سودا اگر بحیثیت وکیل کے کوئی کرے تو وہ درست اور نافذ العمل ہوگا۔نیز اگر بغیر وکیل بنائے بھی کوئی شخص کسی کی مملوکہ شے کا سودا کر لے تو وہ درست ہوگا، لیکن اس کا نفاذ مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ اس کو بیع فضولی (مالک کی اجازت کے بغیر سودا کرنا) کہتے ہیں۔

ایسی خودرو ہری گھاس کی فروخت جہاں مویشی چرتے ہوں اور جسے چراگاہ یا سبزہ زار کہتے ہیں باطل ہے؛ اگرچہ وہ گھاس کسی کی مملوکہ اور یا اس کی مملوکہ اراضی میں ہو، کیونکہ حدیث میں آیا ہے:

الناس شركاء في ثلاث في الماء و الكلاء و النار

(یعنی تین اشیاء میں تمام از ان شریک ہیں پانی، سبزہ زار اور آگ)

جس طرح ان اشیاء کا سودا نہیں کیا جا سکتا۔اسی طرح ان کو کرائے پر بھی نہیں دیا جا سکتا۔رہا یہ سوال کہ ان اشیاء کا کرایہ پر دینا معاملہ باطل ہے یا معاملہ فاسد؟ اس میں اختلاف ہے۔

واضح ہو کہ اگر کسی نے یہ سبزہ آب پاشی کر کے اور محنت سے تیار کیا ہو تو اس پر ملکیت کا حق اس شخص کو حاصل ہوگا اور اس کی فروخت کا حق ہے۔اس بارے میں بعض اصحاب نے اس خیال کو پسند فرمایا ہے کہ اس حال میں بھی کوئی شخص اس کا مالک نہ ہوگا، لہٰذا اسے فروخت کا حق حاصل نہیں ہے۔

جال لگانے کے بعد متوقع شکار کا سودا کرنا درست نہیں ہے، مثلاً کوئی کہے کہ اس بار (جال ڈالنے میں) جو کچھ ہاتھ آ جائے یا اس تیر چلانے میں جو پرندہ شکار ہو جائے میں اسے اتنے میں فروخت کرتا ہوں۔اس قسم کے سودے کو بیع ضَربَۃُ القانص کہتے ہیں یعنی (شکاری کے داؤ کا سودا) اس کے درست نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ یہ ایک ایسی شے کا سودا ہے جس کا فروخت کنندہ مالک نہیں ہے۔غوطہ خور کے غوطہ والا سودا بھی اسی طرح کا ہے کہ غوطہ خور موتی نکال کر لانے کے

لیے غوطہ لگائے اور سودا کرے (کہ اس غوطہ میں جو موتی ہاتھ آئے گا اسے اتنے میں فروخت کرتا ہوں) وغیرہ۔

منجملہ بیع باطل کے وہ سودا بھی ہے جس میں صراحتاً دام کا ذکر ہی نہ کیا گیا ہو، مثلاً کوئی شخص کہے کہ آپ اپنا اونٹ میرے ہاتھ فروخت کر دیجئے؛ قیمت کا کوئی ذکر نہ ہو، یا یوں کہا کہ بغیر قیمت کے بیچ دیجئے اور بائع کہہ دے کہ میں نے بیچ دیا، تو یہ سودا باطل ہے، کیونکہ ایک فریق کی طرف سے مال مبادلہ مفقود ہے، تاہم بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ فروخت ہو جائے گی، کیونکہ اگر بائع اس فروخت سے انکار کر دیتا تو بے شک بیع کی نفی ہو جاتی (اور اب چونکہ انکار نہیں کیا اس لیے بیع کی نفع نہیں ہوئی) گویا یہ ایسی بیع ہوئی جس میں دام کا ذکر نہیں آیا اور معاملہ بیع میں اگر دام کا ذکر نہ آئے تب بھی بیع منعقد ہو جاتی ہے۔ اور اگر خریدار اس مال پر قبضہ کر لے تو وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے، لہٰذا یہ بیع، بیع فاسد شمار ہو گی، جیسا کہ آگے مفصل بتایا جائیگا۔

بیع باطل کی یہ چند مثالیں ہیں۔ ان صورتوں میں حکم یہ ہے کہ اس طرح کی بیع سے خریدار مال فروخت شدہ کا مالک نہیں ہوتا۔ اگر خریدار کو اس کا قبضہ بھی حاصل ہو جائے تب بھی وہ اس کا مالک متصور نہ ہو گا۔ اب اگر (بدیں نمط) مال فروخت شدہ، خریدار کے قبضہ میں آنے کے بعد ضائع (یا تلف) ہو جائے تو اس کے مسائل میں اختلاف ہے، بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس کا تاوان خریدار کو دینا ہو گا، کیونکہ وہ قبضہ اس قسم کا ہے جیسے خریدار نے بھاؤ تاؤ چکانے کے لیے اس مال کو لے رکھا ہو۔ بعض لوگوں نے اسی خیال کو ترجیح دی ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس میں تاوان نہیں ہے، کیونکہ وہ مال بطور امانت کے خریدار کے پاس تھا (اور امانت کے تلف ہونے پر تاوان نہیں ہوتا)۔ اب اگر معاملہ باطل ہے تو اس کی حیثیت ایسی ہو گی جیسے فروخت کنندہ کی اجازت سے کسی چیز کو لے رکھا ہو۔ پس نقدی کے علاوہ کوئی اور شے ہو تو اس کا تاوان واجب نہیں ہے۔

اب رہی بیع فاسد، اس کی بھی متعدد مثالیں ہیں:

منجملہ ان مثالوں کے یہ ہے کہ یتیم کا وصی (یا ولی) یتیم کے مال کو ظاہراً نامناسب معاوضہ میں فروخت کر دے۔ ایسی فروخت بقول راجح بیع فاسد ہے۔ جبراً خرید و فروخت کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے۔ اول الذکر صورت کی نظیر یہ ہے کہ قاضی حاکم عدالت یتیم کا مال فروخت کرنا ضروری قرار دے تاکہ مورث کا قرضہ ادا کیا جا سکے، اور وصی واجی قیمت سے ہٹ کر علانیہ گھاٹے میں فروخت کر دے تو یہ بیع فاسد ہو گی۔ ثانی الذکر کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کھانے پینے کی کوئی شے یا کپڑا خرید کرنے پر مجبور ہو، لیکن فروخت کنندہ اس کی مالیت سے بہت زیادہ دام لیے بغیر فروخت پر راضی نہ ہو۔

کسی شے کا دام بتائے بغیر سودا کرنا بھی بیع فاسد ہے، جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔ نیز کارآمد شے کا شراب کے عوض سودا کرنا بھی بایں طور کہ شراب کو اس شے کے دام میں دیا جائے، ایسا ہی ہے کہ یہ بیع فاسد ہو گی جیسا کہ بتایا گیا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ کسی نابینا شخص کا خرید و فروخت کرنا بیع فاسد میں سے ہے۔ چنانچہ جو معاملہ کسی نابینا شخص نے کیا ہو وہ درست نہیں ہے۔ ہاں یہ درست ہے کہ وہ کسی شخص کو بربنائے ضرورت ایسے معاملات میں وکیل بنا دے جن کو انجام دینا اس کے لیے درست نہیں ہے۔ اس کے لیے یہ روا ہے کہ کوئی شے جس کی متعلقہ تفصیل بتا دی گئی ہو خرید کرے۔ اس کا

لین دین درست ہوگا۔

بیع فاسد میں بیع خیار الرویۃ بھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شے بغیر دیکھے خریدی گئی اور یہ شرط ٹھہری کہ دیکھنے کے بعد اسے رکھ لینے یا واپس کرنے کا اختیار ہوگا۔

اسی طرح وقف اشیاء کا سودا بھی بقول معتمد ایسی ہی بیع فاسد ہے، اگر چہ وہ شے خراب ہو رہی ہو، یا اسے قطعاً کام میں نہ لایا جاتا ہو اس حکم سے پرانی بوسیدہ چٹائیاں، قندیلیں اور پرانی دھرائی وقف شدہ ناکارہ اشیاء مستثنیٰ ہیں، لہٰذا ان کو فروخت کرنا جائز ہے، تاکہ اس سے حاصل شدہ قیمت کو وقف شدہ شے کے مصالح میں صرف کیا جا سکے۔

رہن شدہ اشیاء پر قبضہ حاصل کرنے کے بعد اس کا سودا کرنا بھی اسی زمرے میں ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے کوئی چیز رہن رکھی اور شے مرہونہ اس کے پاس ہے تو اسے مالک کی اجازت کے بغیر فروخت کرنا درست نہیں ہے۔ اگر اس کی اجازت کے بغیر فروخت کیا تو وہ بیع فاسد ہوگی۔ لیکن اگر اسے ابھی لیا نہیں ہے اور اسے لیے بغیر ہی اس کا سودا کیا تو یہ سودا مرتہن کی اجازت کے بغیر ہی روا ہے۔ اسی طرح یہ بھی روا ہے کہ رہن رکھنے والے کے ہاتھ اسے فروخت کر دیا جائے۔

قربانی (کے جانور) کا بھی یہی حکم ہے اس کی بیع فاسد ہے۔ لیکن اگر وہ نذر کی قربانی ہو تو اس کا فروخت کرنا ذبح سے پہلے بھی اور بعد میں بھی (کسی حال میں) صحیح نہیں ہے۔ نفلی قربانی کو ذبح کرنے کے بعد فروخت کرنا درست نہیں ہے۔ اسی حکم میں ایسی شی کی بیع شامل ہے۔ جس پر خریدار (بیع کے بعد ہنوز) قبضہ نہیں کر سکا اور فروخت کنندہ اس کے سپرد کرنے پر قادر نہیں ہے، قطع نظر اس کے کہ یہ مجبوری واقعی ہو، جیسے اس شے پر کسی کا ناجائز قبضہ ہو، یا وہ مجبوری شرعی ہو، جیسے رہن رکھی ہوئی شے۔

منجملہ بیع فاسد کے گندم کا اس کے خوشوں (یا بالیوں) میں فروخت کرنا ہے، خواہ یہ فروخت اسی جیسے گندم کے عوض ہو یا سکوں کے عوض ہو، اور جس طرح اس حال میں گندم کی بیع فاسد ہے اسی طرح ہر اس شے کی بیع فاسد ہے جو بالیوں میں مخفی ہو جیسے شامی چاول جو ان چھلکوں میں چھپے ہوتے ہیں جو اس کے خول پر ہوتے ہیں۔ ہاں صیفی چاول ایسی چیز ہے جسے کاٹنے سے پہلے بیچنا درست ہے، کیونکہ اس کا دانہ ڈھکا ہوا نہیں ہوتا۔ غرض ایسے سودوں کے فاسد ہونے کا سبب یہ ہے کہ بیع سے پہلے بکنے والی شے کو دیکھا نہیں جا سکتا، جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

یہی حکم ایسی اشیاء کے سودے کا ہے جو زمین سے پیدا ہوتی ہے لیکن ہنوز زمین کے اندر چھپی ہوئی ہو، جیسے گاجر، مولی، پیاز وغیرہ۔ نیز جس چیز کا فروخت کنندہ مالک نہ ہو اسے فروخت کرنا بھی ایسا ہی ہے۔ اگر کسی ایسی شے کو فروخت کیا جس پر تصرف کا کوئی حق بائع کو نہیں ہے تو وہ بیع باطل ہوگی جیسے کسی شخص نے اپنے بھائی یا اپنے دوست کے باغ کو فروخت کر دیا۔ اس کو بیع فضولی (بے تعلق شخص کا سودا کرنا) کہتے ہیں۔ یہ سودا باطل ہوگا، اگر چہ مالک اس کی اجازت دے دے۔

کسی (زندہ) جانور کے (محض) گوشت کا سودا کرنا باطل ہے، خواہ اسی جیسی چیز (یعنی گوشت) کے عوض کیا جائے یا کسی اور جنس کے عوض، اور خواہ وہ جانور حلال ہو یا حرام۔ لہٰذا اگر زندہ مینڈھے یا مچھلی یا گدھے کے عوض قصاب کے ساتھ گوشت کا سودا کیا تو یہ معاملہ باطل ہوگا۔ جیسا کہ آگے بتایا جا رہا ہے۔

اسی طرح نالے یا موری وغیرہ میں سے بہتے ہوئے پانی کی فروخت کرنا بھی اسی حکم میں شامل ہے، اور یہی حال سرچشموں اور کنوؤں سے ابلنے والے پانی کے فروخت کرنے کا ہے کہ یہ درست نہیں ہے لہٰذا اگر کوئی شخص کسی زمین کا مالک ہے جس میں پانی بہہ رہا ہے تو مالک کو یہ حق نہیں ہے کہ محض اس پانی کی فروخت کرے اور زمین کی نہ کرے۔ ایسا کیا تو بیع باطل ہوگی۔ ہاں زمین کے ساتھ اس کے پانی کو بھی فروخت کرنا درست ہے۔ اور اگر صرف زمین کو بیچا اور پانی کو نہ بیچا (تو بیع درست ہے)۔ اگر بیع کے معاملہ میں پانی کے فروخت کی صراحت نہیں کی گئی تو وہ پانی فروخت شدہ متصور نہ ہوگا، بلکہ وہ فروخت کنندہ کی ملکیت میں رہے گا، خواہ (بیع کے وقت) پانی زمین میں رہا ہو یا بعد میں آ گیا ہو۔

یاد رہے کہ ان مسائل میں جو بہنے والا یا زمین سے ابلنے والا کے الفاظ آئے ہیں، ان سے گدلا پانی خارج ہے، اس کا سودا جداگانہ طور پر کیا جا سکتا ہے۔ یہی حکم درختوں میں لگے ہوئے ایسے پھلوں کی فروخت کا ہے جو ہنوز پختگی پر نہ آئے ہوں اور ان کے (فوری طور پر) توڑ لینے کی شرط نہ کی گئی ہو۔ پس اگر ایسے پھلوں کا سودا کیا جو ہنوز پختگی کو نہیں پہنچے اور معاملہ بیع میں انھیں توڑ لینے کی شرط نہیں لگائی گئی، بلکہ یہ اجازت دی گئی ہے کہ انھیں درختوں میں لگا رہنے دیا جائے گا، یا یہ صورت ہو کہ پھل بیچ دیے، لیکن توڑنے کی شرط کا کوئی ذکر نہیں آیا تو یہ بیع باطل متصور ہوگی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ہر ایسے عمل کا اختیار کرنا امر فاسد ہے جس سے شارع علیہ السلام نے منع فرمایا ہے، خواہ وہ عمل عبادات میں سے ہو جیسے نماز یا روزہ یا معاملات میں سے جیسے خرید و فروخت یا نکاح؛ بشرطیکہ بذات خود اس شے کی شرعاً ممانعت ہو یا اس کی ممانعت کسی صفت سے موصوف ہونے کے باعث ہو یا اس ممانعت کی کوئی ایسی بات ہو جو اس کی ذات سے خارج لیکن لازم ہو۔ لیکن اگر وہ بات جو ممانعت کا موجب ہے لازم نہ ہو تو وہ عمل فاسد نہ ہوگا اگرچہ ایسا کرنا حرام ہو۔ پہلی صورت کی مثال مردار، خون اور خنزیر وغیرہ ہیں کہ اللہ نے ان اشیاء کو بنفسہ ممنوع فرمایا ہے، لہٰذا ان کا سودا کرنا حرام اور سودا باطل ہے۔

دوسری صورت کی مثال شراب ہے جس کو صاحب شریعت نے اس کی خاصیت کے پیش نظر منع فرمایا ہے یعنی اس کا نشہ آور ہونا (یا فتور عقل کا موجب ہونا) ہے، لہٰذا اس کا سودا کرنا باطل ہے۔

تیسری صورت کی مثال عید کے دن کا روزہ ہے کہ روزہ بذات خود ممنوع نہیں ہے اور نہ اس کی کوئی خاصیت ایسی ہے جس کے باعث وہ ممنوع قرار دیا گیا، بلکہ اس کی ممانعت ایک امر خارجی (نامرغوب) کے باعث ہے جو اس دن کے روزہ کو لازم ہے؛ یعنی اللہ تعالیٰ کا مہمان بننے سے پہلو تہی کرنا۔ یوم عید کے روزے کے ساتھ یہ امر وابستہ ہے جو اس سے جدا نہیں ہو سکتا، لہٰذا اس دن کا روزہ باطل اور حرام ہے۔

چوتھی صورت کی مثال ناجائز قبضہ کیے ہوئے مکان میں نماز پڑھنا ہے کہ بذات خود نماز کی ممانعت نہیں ہے اور نہ کوئی خاصیت ایسی ہے جس کی بنا پر وہاں نماز کی ممانعت ہو اور نہ کوئی ایسا امر مانع موجود ہے جو خارج از صلوٰۃ لیکن اس کے لیے لازمی ہو۔ بلکہ وہاں پر نماز کی ممانعت ایک ایسے امر کے باعث ہے جو نماز سے وابستہ (غیر منفک) نہیں ہے، یعنی مکان کا غصب شدہ ہونا۔ چنانچہ نماز بذات خود وہاں پر صحیح ہے گو نماز پڑھنے والا گناہگار ہے۔ یہی حکم غصب کردہ پانی سے

وضو کرنے کا ہے، کیونکہ پانی پر ناجائز قبضہ کر لینا یا اسے ضائع کرنا ایسی بات نہیں ہے جو وضو کے لیے امر لازمی ہو، بلکہ وضو کے بغیر عمل غصب ہو سکتا ہے۔ یہی حال دوسرے کی زمین پر ناجائز قبضہ کا بھی ہے کہ نماز نہ ہو تب بھی ہوتا ہے۔

یاد رہے کہ اس قاعدے سے چند صورتیں مستثنیٰ ہیں، مثلاً ''بیع النجش''۔ بیع النجش یہ ہے کہ جھوٹی بولی دے کر مال کی قیمت بڑھا دے، تاکہ خریدار دھوکے میں آ کر اس مال کو زیادہ نرخ پر خرید لے۔ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔ یہی حال بیع مصراۃ (یعنی تھیلی باندھ کر تھن پھلائے ہوئے جانور) کا ہے۔ اس کا ذکر اوپر آ چکا ہے اسی طرح سواری کے جانوروں کی جفتی کا سودا کرنا ہے۔ یہ تمام باتیں ممنوع ہیں، گو اس سے معاملہ بیع فاسد نہیں ہوتا، کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ اس صورت میں معاملہ صحیح ہو جاتا ہے۔ گویا یہ صورت اس عام قاعدے سے مستثنیٰ ہے جس کی رو سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔

زندہ حلال جانور کا سودا اُسی جیسے جانور کا گوشت کے عوض کرنا بھی فاسد معاملہ کی ایک مثال ہے۔ مثلاً کسی شخص کے پاس کوئی زندہ مینڈھا ہو اور اس کے عوض قصاب سے گوشت لے لے اسی طرح کے سودے میں ایک معلوم اور متعین شے کو ایسی شے کے عوض فروخت کیا جاتا ہے جو نامعلوم ہے، یعنی زندہ جانور جس کی بابت یہ پتہ نہیں ہے کہ اس کا گوشت کیسا ہے اچھا ہے یا ردی ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ اس جانور کو ذبح کر کے اس کی کھال اتار لی جائے اور ہنوز اسے پکایا نہ گیا ہو اور اس کو دیکھ کر اس کا حال معلوم ہو جائے، تو اس جانور کے عوض اس گوشت کی فروخت ہو سکتی ہے اور کسی جانور کو دوسری جنس کے جانور کے گوشت کے عوض فروخت کرنا جائز ہے، مثلاً مچھلی کے عوض بکری کا بچہ خریدا تو جائز ہے۔ لیکن اس قسم کی بیع کے لیے یہ شرط ہے کہ دست بدست ہو، کیونکہ یہ ایسی اشیاء ہیں جو دیر تک ٹھہر نہیں سکتیں۔ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

منجملہ بیع فاسد کے بیع غرر بھی ہے (یعنی مبہم سودا) جس میں دونوں باتوں کا امکان ہوتا ہے: ایک تو یہ کہ اس بیع کا مقصد حل ہو جائے اور دوسرے یہ کہ وہ مقصد پورا نہ ہو (گویا یہ جوکھوں کا سودا ہے) مثلاً کسی نے کہا کہ میں اس جانور کو اتنے میں فروخت کرتا ہوں جتنی کہ اس کی قیمت بازار میں لگے یا یہ کہ واقف کار جو قیمت لگا دیں۔ اب اس میں یہ احتمال ہے کہ ممکن ہے بازار میں اس کی وہی قیمت لگے جو بائع و مشتری دونوں کے منشاء کے مطابق ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس منشاء کے خلاف قیمت لگے۔ لہٰذا جب تک کہ معاوضہ کی تعیین نہ ہو جائے ایسی فروخت صحیح نہیں ہو سکتی۔ اور یہ کہنے سے بھی معاملہ درست نہ ہوگا کہ اس کے دام وہ ہوں گے جو فلاں صاحب بتا دیں۔ تاہم سودوں میں معمولی قسم کا ابہام ضرورتاً نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً مکان کے سودے میں اگر بنیاد کی گہرائی اور چوڑائی نہ معلوم ہو تب بھی اسے خریدا جا سکتا ہے۔ ماہانہ اجرت کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے، کیونکہ مہینے کے دنوں کی تعداد کم و بیش ہوتی رہتی ہے اور دنوں کی پوری تعداد قطعی نہیں ہے۔ اسی طرح بھرے ہوئے جبّہ یا لحاف کا سودا ہے کہ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس میں جو کچھ بھرا ہوا ہے وہ کتنا یا کیسا ہے۔ یہ امور ایسے ہیں کہ بالعموم اہل معاملہ اس کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ جن سودوں میں یہ ابہام بہت زیادہ ہو وہ ممنوع ہیں، مثلاً کوئی پرندہ ہوا میں اڑ رہا ہے یا مچھلی پانی کے اندر ہے اور اس کا سودا کیا جائے تو یہ درست نہ ہوگا۔

اسی قسم کی بیع (فاسد) یہ بھی ہے کہ کسی مال کا سودا اس شرط پر ہو کہ اس کے دام نقد دس اور مقررہ مدت کے ادھار پر

پندرہ ہوں گے۔خریدار نے اس شرط کو مان لیا اور مال بغیر کچھ کہے اٹھا لیا اور معاملہ کی تکمیل کے اپنے اختیار کو کام میں لائے تو یہ بیع فاسد ہوگی۔ایسی بیع کو ایک معاملہ کے ساتھ دو سودوں کا کرنا کہا جاتا ہے۔ہاں اگر اس بیع کو شرط خیار کی صورت میں انجام دیا گیا، مثلاً یوں کہا کہ میں یہ مال آپ کے ہاتھ نقد دام دیں تو دس میں اور ادھار لیں تو پندرہ میں بیچتا ہوں۔ان دونوں باتوں میں سے آپ کو اختیار ہے جس طرح چاہیں خریدیں، تو یہ صورت صحیح ہوگی۔پہلی صورت کے ممنوع ہونے کا سبب یہ ہے کہ فروخت کے وقت قیمت نہیں معلوم ہوئی (اور سودا ہوگیا)۔دوسری شکل اس لیے جائز ہے کہ (ہنوز سودا ہی نہیں ہوا) خریدار کو صرف سوچنے کی مہلت دی گئی ہے۔

اسی طرح کی بیع (فاسد) یہ بھی ہے کہ دو مختلف الجنس یا مختلف الوصف اشیاء موجود ہوں اور یہ کہا جائے کہ ان میں سے ایک کو بیچتا ہوں، مثلاً دو مختلف اشیاء ہیں،: کپڑا اور جانور، اور بائع کہے کہ میں ان دونوں میں سے ایک شے کو بیس میں بیچتا ہوں۔یہ سودا ہو جائے اور اس کے بعد خریدار ان دونوں میں سے ایک کو لے لے تو یہ بیع فاسد ہوگی، تا آنکہ اس میں شرط خیار نہ رکھی جائے گی۔اگر شرط خیار رکھی تھی (کہ یعنی خریدار کو لینے یا نہ لینے کا اختیار محفوظ تھا) تو یہ بیع درست ہوگی۔

مختلف الوصف اشیاء کے فروخت کی مثال یہ ہے کہ ایک چادر (بن سلا کپڑا) ہے اور ایک لباس (سلا ہوا) ہے اور ان میں سے کسی ایک کو خاص قیمت میں فروخت کیا تو یہ درست نہ ہوگا۔کیونکہ مال فروخت کی تعیین نہیں کی گئی، اور غیر متعین شے کا سودا درست نہیں ہے۔اگر ان دونوں کی قیمتیں بھی مختلف ہوں تو خرابی اور بھی نمایاں ہو جائے گی، کیونکہ اس صورت میں مال اور دام دونوں ہی چیزیں مبہم ہوں گی۔ہاں اگر دونوں اشیاء ہم جنس ہوں، گو ان میں سے ایک بڑھیا قسم کی اور دوسری گھٹیا قسم کی دونوں کی قیمت یکساں ہے اور شرط یہ ہو کہ خریدار جس بوری کو چاہیے کہ حسب پسند خود انتخاب کرے تو یہ سودا صحیح ہوگا، کیونکہ اس صورت میں بالعموم خریدار بڑھیا ہی قسم کو پسند کرے گا، ردی کیوں لے گا (پس گویا اس طرح از خود تعیین ہوگئی)۔

اگر کوئی شخص چند پھل دار درختوں کا مالک ہے اور ان میں سے کسی ایک کو بلا تعیین فروخت کرے تو معاملہ درست نہ ہوگا۔لیکن اگر وہ ایک باغ کا مالک ہے اور اس نے پورے باغ کو فروخت کیا، لیکن شرط یہ رکھی کہ ان میں سے ایک یا چند درخت جنھیں خریدار چاہے تو نہ لے، یہ سودا درست ہوگا، کیونکہ خریدار کو اس باغ کی کیفیت پورے طور پر معلوم ہے، لہٰذا وہ جن درختوں کو ناپسند کرے اسے اختیار ہے کہ ان کو نہ لے۔

فضا کا سودا کرنا درست ہے۔جس کے معنے یہ ہیں کہ کسی مکان کے بالائی حصہ کو فروخت کیا جائے گا، مثلاً کسی سے کہا جائے کہ آپ نے اپنی زمین پر جو تعمیر کی ہے اس کا بالائی دس گز کا حصہ میرے ہاتھ فروخت کر دیجئے، تو یہ سودا درست ہوگا۔لیکن اس بیع کے درست ہونے کی شرط یہ ہے کہ اوپر اور نیچے جو تعمیر ہو اس کی تفصیل بتا دی جائے کہ وہ کوئی بڑی تعمیر ہوگی یا ہلکی سی ہوگی، اور کتنی لمبی چوڑی ہوگی؛ اور یہ بھی بتا دیا جائے کہ وہ تعمیر اینٹ کی ہوگی یا پتھر وغیرہ کی۔اور یہ تو مانی ہوئی بات ہے کہ ایسی تفصیل کا بیان کیا جانا ضروری ہے، تا کہ اوپر کی منزل کی تعمیر میں کوئی جھگڑا پیدا نہ ہو جو اوپری منزل کے اس طرح استعمال سے جو نچلی منزل والوں کے لیے پسند نہ ہو پیدا ہو سکتا ہے۔پس اگر ان تمام تفصیلات کو طے کر لیا جائے تو جھگڑے

کا امکان دور ہو جائے گا۔غرض بالائی منزل والے کو ایسے اضافہ کا حق نہیں ہے جس پر نچلی منزل والا راضی نہ ہو۔(اس طرح سودا ہو جانے کے بعد) بالائی منزل والا اوپر کی فضا کا مالک متصور ہو گا۔

واضح ہو کہ یہ سودا قطعی اور ذمہ دارانہ ہے، اور نچلا حصہ گر جانے سے بھی یہ بیع فسخ نہ ہو گی۔ اگر احیاناً نچلی منزل گر جائے تو فروخت کنندہ پر اس کی تعمیر لازم ہو گئی اور یہ ذمہ داری اس شخص پر منتقل ہو جائے گی جو اس کا قائم مقام ہو، مثلاً وارث یا وہ شخص جس نے نچلی منزل کو خرید لیا ہو۔ اسی طرح اگر اوپری منزل منہدم ہو جائے تو اس کے مالک یا مالک کے قائم مقام وارث یا خریدار کو حق ہو گا کہ وہ اس کی دوبارہ تعمیر کر لے۔

ہر ایسی شے کا سودا بھی درست ہے جس کا کچھ حصہ دیکھ لینے سے اس پوری شے کا حال معلوم ہو جائے۔ مثلاً گندم کا اس کے خوشوں کے اندر فروخت کرنا کہ خریدار کے لیے یہ آسان ہے کہ چند خوشوں کو جھاڑ پھونک کر دیکھ لے کہ اس کے دانے کیسے ہیں؛ اور اس طرح تھوڑا سا حصہ دیکھ لینے کے بعد پورے گندم کی کیفیت معلوم ہو جائے گی۔ اس طرح بیع کے لیے شرط یہ ہے کہ اس اناج کو کاٹنے، گاہنے اور دانے نکالنے میں نصف ماہ سے زیادہ تاخیر نہ کی جائے۔ نیز اگر صرف دانوں کو فروخت کیا گیا ہو تو اس کی فروخت دست بدست درست نہ ہو گی۔ تاوقتیکہ اس کی بھوسی سے جدا نہ کر لیا جائے۔ ہاں اگر پیمانے سے ناپ کر فروخت کیا جائے تو خواہ کسی حالت میں ہو اس کی فروخت روا ہے۔ اگر خوشوں سمیت دانوں کا سودا کیا جائے تو اس کا دست بدست فروخت کرنا صحیح ہے جب کہ گندم کاٹنے کے بعد گڈیوں یا گٹھوں کی شکل میں ہو۔ اگر بے ترتیب ڈھیری کی صورت میں ہو تو اسے دست بدست بھی فروخت نہیں کیا جا سکتا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ بیع فاسد کی مثالوں میں سے ایسی شے کی فروخت بھی ہے جو کاشت کی ہوئی اور زمین کے اندر پوشیدہ ہو، جیسے شلجم، مولی، گاجر، اروی، پیاز، اور لہسن وغیرہ۔ ایسی اشیاء کا سودا زمین سے اکھاڑے اور مشاہدہ کیے بغیر درست نہیں ہے، البتہ ان کے پتوں، کو جو زمین سے اوپر آ گئے ہوں، فروخت کرنا درست ہے۔

اسی طرح لپٹے ہوئے کپڑے کا فروخت کرنا درست نہیں ہے، اگرچہ وہ پورا بنا جا چکا ہو۔ اور نہ ایسے کپڑے کا سودا درست ہے جو اگرچہ کھلا ہوا ہو لیکن ہنوز پورا بنا ہوا نہ ہو لیکن شرط یہ ٹھہرے کہ پورا بنا جانے کے بعد خریدار اسے لے گا۔ البتہ اگر فروخت کنندہ نے جس قدر بنا ہوا ہے اس کی تفصیل بتا دی ہے اور بعد میں اس کا تانا بانا مکمل پورا کر کے دینے کا وعدہ کر لیا اور اس شرط کو پورا کر کے دیا تو صحیح ہے، کیونکہ اس شرط میں بائع کو فائدہ ہے۔

بھیڑ کے جسم پر کی اون اور تھن کے اندر دودھ کا سودا بھی اسی قسم کا (فاسد) معاملہ ہے اور اس طرح سودا کرنا بھی ایسا ہی ہے کہ یوں کہا جائے کہ اس درخت میں جس قدر پھل لگے گا یا اس جانور سے جو بچہ پیدا ہو گا اس کا سودا کرتا ہوں۔

ایسے خوشہ درخت کی یا ایسے پھل کی فروخت بھی بیع فاسد ہے جو ہنوز پختگی کو نہ پہنچا ہو۔ ہاں اگر اس کی تکمیل کا آغاز ہو گیا ہو تو اس کا سودا جائز ہے۔ چنانچہ دانوں کا سودا جب کہ وہ بالی میں ہوں درست ہے، خواہ انھیں کاٹ لیا ہو یا ہنوز پیڑ میں لگی ہوئی ہوں۔ اس طرح اخروٹ، بادام اور چنے کا سودا بھی جب کہ وہ ہنوز اپنے خول میں ہوں جائز ہے، خواہ انھیں کاٹ کر معاملہ کیا جائے یا کھڑی فصل میں لگے رہنے کی حالت میں کیا جائے۔ نیز بیع فاسد کے اقسام میں وہ تمام صورتیں ہیں جن میں مذکورہ سابقہ رکن یا شرط بیع کے خلاف کوئی بات نہ ہو۔

ربا (سود) کا بیان

ربا کی تعریف اور اس کی قسمیں

منجملہ بیع فاسد کے جس کے سختی سے ممانعت آئی ہے، معاملہ ربا (سودی معاملہ) ہے، لغت میں لفظ ربا کے معنے زیادتی کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"فاذا انزلنا علیها الماء اهتزت و ربت".

اس آیت میں ربت کے معنے علت وارتفعت کے ہیں (یعنی جب ہم نے اس زمین پر بارش نازل فرمائی تو اس سے (زمین) تروتازہ ہوئی، بڑھی اور بلند ہوگئی)

بڑھنے اور زیادہ ہونے کا یہی مفہوم ہے۔ (اس آیت میں زمین کا اونچا اور بلند ہونا زمین پر اضافہ ہونا ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ان تکون امة هی اربیٰ من امة".

(یعنی ایک قوم دوسری قوم سے بڑھی ہوئی ہو) یعنی تعداد میں زیادہ۔ فقہ کی اصطلاح میں اس لفظ کے معنے دو ہم جنس اشیاء متبادلہ میں سے ایک شے کا زیادہ ہونا ہے بغیر اس کے کہ اس زیادتی کا کچھ معاوضہ ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں:۔ (۱)

ایک ربائے نسیئہ (وہ زیادتی جو ادھار کے معاملہ میں ہو، یعنی سودی قرضہ) اس سے مراد وہ یک طرفہ زیادتی ہے جو ادائیگی قیمت میں تاخیر کے عوض میں ہوتی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کسی نے ایک بوری گندم موسم سرما میں اس شرط پر لی کہ موسم گرما میں ڈیڑھ بوری گندم اس کے عوض قیمت میں دی جائے گی۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ ربا کی تین قسمیں ہیں:

اول ربائے فضل ہے جس میں ربائے قرض داخل ہے، مثلاً کسی کو بیس گنی قرض اس شرط پر دی کہ اس قرض کے عوض کوئی فائدہ اٹھایا جائے گا، مثلاً یہ کہنا کہ قرض دیتا ہوں بشرطیکہ میرا مال خرید لو، یا اپنی بیٹی سے میری شادی کر دو، یا (قرض کی غرض اور کوئی) مالی منفعت اٹھانا وغیرہ جیسا کہ بیع فاسد کے بیان میں بتایا گیا ہے۔

دوسری قسم ربائے نسیہ ہے جس کا ذکر متن کتاب میں ہے۔

تیسری قسم ربائے ید ہے یعنی دو ہم جنس اشیاء کا سودا ہاتھوں ہاتھ نہ ہو (تو یہ بھی سود ہے)۔

ایسی صورت میں نصف بوری گندم کا اضافہ جو کیا گیا ہے وہ کسی فروخت شدہ شے کے معاوضہ میں نہیں ہے، بلکہ صرف اس مدت کے عوض میں ہے جو تاخیر سے ادائیگی قیمت میں لگی اسی لیے اس کو ربائے نسیئہ یعنی وقفہ سے ادائیگی عوض کا سود یا سودی قرضہ کہا جاتا ہے۔

دوسری قسم ربائے فضل ہے یہ یک طرفہ زیادتی تاخیر سے ادائیگی قیمت کے باعث نہیں ہوتی، لہٰذا یہ کسی شے کے معاوضہ میں نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک بوری گندم کو ایک بوری گندم اور ایک پیمانہ پوا مزید دے کر خریدا اور دست بدست اپنے اپنے مال کا تبادلہ کرلیا۔ اسی طرح یہ صورت ہے کہ سونے کی بنی ہوئی کوئی چیز جس کا وزن دس مثقال ہے اسی جیسے سونے کی ایک مثقال زیادہ مقدار سے خریدی۔

سودی قرض کے متعلقہ احکام اور اس کی دلیل

فقہائے اسلام میں سے ربائے نسیئہ (سودی قرض) کے حرام ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں ہے اور اس میں کوئی نزاع نہیں ہے کہ یہ کبیرہ گناہوں میں سے ایک گناہ کبیرہ ہے۔ یہ بات قرآن سنت اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

واحل اللّٰہ البیع و حرم الربا فمن جائہ موعظة من ربہ فانتھی فلہ ما سلف وامرہ الی اللّٰہ و من عاد فاولٰئک اصحاب النّار ھم فیھا خالدون . یمحق اللّٰہ الربا ویربی الصدقات واللّٰہ لا یحب کل کفار اثیم. یاایھاالذین آمنوا اتقو اللّٰہ و ذروا ما بقی من الربا اِن کنتم مومنین . فان لم تفعلوا فاذنو ا بحرب من اللّٰہ ورسولہ . وان تبتم فلکم رؤس اموالکم لا تظلمون ولا تظلمون.

یعنی اللہ تعالیٰ نے خرید و فروخت کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے۔ اب پروردگار کا یہ حکم جسے پہنچا اور آئندہ کو باز رہا تو جو لے چکا سو لے چکا؛ اس کا حشر اللہ کے سپرد ہے۔ البتہ اگر پھر بھی لوگوں نے ایسا کیا تو وہ اہل جہنم ہیں اور اس میں ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے اللہ سود کو مٹانا اور صدقات کو فروغ دینا چاہتا ہے۔ وہ انکار کرنے والے گناہ گاروں کو پسند نہیں کرتا۔ اے مسلمانو ایماندار ہو تو اللہ سے ڈرو اور سود جو لینا ہے اسے درگزر کرو۔ اگر ایسا نہ کیا تو اللہ اور اس کے رسول سے لڑنے کے لیے تیار ہو جاؤ۔ ہاں آئندہ کے لیے توبہ کر لو تو راس المال مول کے واپس لینے کا تمہیں حق ہے۔ نہ تم دوسروں پر ظلم کرو (کہ سود طلب کرو) اور نہ تم پر ظلم ہو کہ اصل مال سے محروم رہو)۔

غرض قرآن حکیم نے بڑی سختی سے سود لینا حرام فرمایا ہے۔ اس سے زیادہ تنبیہ اور کیا ہو سکتی ہے

کہ اللہ تعالیٰ نے سود خواروں کو اپنے اور اپنے رسولؐ سے برسر جنگ قرار دیا ہے مقام غور ہے کہ اس انسان ضعیف البنیان کا کیا حشر ہوگا جو پوری قدرت رکھنے والے زبردست خدا سے جیسے آسمان وزمین کی کوئی شے مجبور نہیں کرسکتی برسر پیکار ہو۔ بلاشبہ ایسا شخص خود کو ہلاکت اور ناکامی میں ڈال رہا ہے۔

اس آیت کریمہ میں لفظ بڑھوتری کے جو معنے مراد ہیں اس سے بظاہر وہی یک طرفہ بڑھوتری مراد ہے جو عہد جاہلیت قبل از اسلام میں عام طور پر لوگوں کو معلوم تھی۔ اس کی تفصیل ایک سے زیادہ مفسرین نے یہ بتائی ہے کہ اہل عرب جب کسی شخص کو کچھ عرصہ کے لیے قرض دیتے تھے اور وہ عرصہ گزر جاتا تھا تو وہ اپنے قرض دار سے کہتے تھے کہ یا تو قرضہ واجب ادا کرو یا زیادہ دینا قبول کرو۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ قرض دار یا مطالبہ قرض پورا کردے اور یا پھر حد واجب سے اس قدر زیادہ دے جو باہمی طے ہو جائے۔ یہ زیادتی کبھی تعداد میں ہوتی تھی، مثلاً ایک اونٹنی کسی کے ذمہ قرض تھی اور اسے واپس کرنا ہے تو (بصورت تاخیر ادائیگی) قرض دار ایک کی بجائے دو اونٹنی قرض لی اور ادا کرنے میں تاخیر ہوئی تو قرض خواہ دو سال یا تین سال کی اونٹنی لے گا۔ اسی طرح اہل عرب میں ایک طریقہ یہ بھی رائج تھا کہ ایک شخص دوسرے کو کچھ مال ایک مقررہ مدت میں واپسی کے وعدے پر دیتا اور ہر مہینہ اس قرض دینے کے معاوضہ میں کوئی مقرر مقدار لیتا رہتا تھا اور جب ادائے قرض کی میعاد ختم ہو جاتی اور مقروض مال قرضہ کی ادائیگی سے قاصر رہتا تو قرض خواہ ادائے قرض کی مدت میں مزید نفع کے وعدے پر توسیع کر دیتا تھا۔ یہی وہ سود ہے جو بیشتر ہمارے شہروں میں لین دین کے معاملات میں رائج ہے اور اس کو اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں اور ان کے علاوہ دوسروں پر بھی حرام کر دیا ہے۔ یہودیوں اور نصرانیوں کو بھی اس سے منع فرما دیا ہے، کیونکہ یہ مجبور اشخاص پر ظلم ہے۔ بنی نوع انسان کے درمیان نرمی اور مہربانی کے طریق سلوک کے منافی اور باہمی رعایت و مدارت کے وسائل کا ترک کر دینا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ بہ حیثیت ایک انسان کے کسی شخص کے لیے یہ مناسب نہیں ہے کہ ہر جہت سے مادہ پرست بنجائے اور اپنے بھائی کے حق میں کچھ نیکی نہ کر سکے، بلکہ اس کی حاجت مندی کی حالت کو اپنا آلہ کار بنا کر سود کے چکر میں ڈال دے اور اور تھوڑا بہت سامان زندگی جو باقی ہے اسے چھین لے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے دولت مندوں کو محتاجوں کی حق رسی کا حکم فرمایا ہے اور مال داروں کے مال میں غریبوں کو حق دار گردانا اور خستہ حالوں اور مجبوروں کی اعانت کو فریضہ مذہبی قرار دیا ہے۔ علاوہ اس کے سود خواری میں اور دوسری خرابیاں بھی ہیں، مثلاً سود خواروں کے پاس مال کو رک کر رہ جانا۔ اضافہ مال و دولت کی حرص پیدا ہونا اور اضافہ مال کی دھن میں پڑ جانا۔ اسی طرح کی اور بھی خرابیاں ہیں جن کی تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں

ہے، تاہم اس کی پوری تفصیل کتاب اخلاق الدینیہ فی حکمۃ تشریع البیع کے حصہ دوم میں کی گئی ہے۔

آیات مندرجہ بالا ربائے نسیہ ایسے سوری قرضے کے حرام ہونے کی قطعی دلیل ہے جو فی زمانہ رائج ہے کہ ایک رقم کچھ عرصہ کے لیے ماہواری یا سالانہ فی صدی شرح سود کی شرط پر دی جاتی ہے۔ اس کی بابت بعض اصحاب کا خیال ہے کہ اس سود کے جائز قرار دینے سے دین ختم ہو جاتا ہے۔ پس یہ عمل اسلام سے قطعاً بعید ہے اور ظاہری و معنوی لحاظ سے شرعی حکمت کے تقاضوں کے منافی ہے۔

بعض لوگوں کا گمان ہے کہ صرف وہ سود حرام ہے جو دو چند سہ چند ہو جیسا کہ سورۃ آل عمران کی اس آیت میں ہے:

"یا ایھا الذین آمنوا لا تاکلوا الربا اضعافاً مضاعفة و اتقوا الله لعلکم تفلحون".

(یعنی اے ایمان والو دگنا تگنا سود مت کھاؤ۔ اللہ سے ڈرو تا کہ فلاح پاؤ)

لیکن ان کا یہ خیال سراسر غلط ہے، کیونکہ اس آیت کا اصل مقصد سود خواری سے نفرت دلانا اور سود خواروں کی توجہ اس طرف مبذول کرانا ہے کہ بہت ممکن ہے کہ چند در چند سود جو مقروض کے تمام مال پر چھا جاتا ہے مبادا خود اس کے لیے بھی مصیبت بن جائے اور ایسا ہو کہ ایک عرصہ کے بعد سودی فوائد کے ہجوم کی آفت خود اس پر آن پڑے اور اس فساد معاملہ کے نتیجہ میں وہ شخص خود ایک معذور اور آفت زدہ محتاج بن کر رہ جائے۔ قطع نظر اس کے کہ سود کا رواج ہو جانے سے عمرانی نظام میں جو تباہی مچتی ہے وہ کسی شخص سے مخفی نہیں ہے، کوئی سمجھ دار آدمی یہ تصور نہیں کر سکتا کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے تین گنا سود لینے سے منع فرمایا ہے اور دو چند یا یک چند سے منع نہیں فرمایا۔ مزید براں ایک ذی عقل انسان کا یہ تصور کرنا ممکن ہی نہیں کہ صرف چند در چند سود کی ممانعت ہے) حالانکہ اللہ تعالیٰ کا یہ واضح ارشاد موجود ہے کہ

"فان تبتم فلکم روس اموالکم".

(یعنی سود خواری سے توبہ کر لو تو تمہیں اپنے اصل مال کے وصول کرنے کا حق ہے)۔

اس سے زیادہ عجیب بات وہ ہے جو بعض اصحاب گمان کرتے ہیں کہ نفع آور قرضوں پر جو مزید کچھ لیا جائے اس کا شمار سود میں نہیں ہے، کیونکہ سودی معاملہ بھی ایک عقد ہے جس کے لیے الفاظ یا ان کی بجائے کوئی طریق کار ہوتا ہے۔ لیکن جس طرح اس زمانے میں عمل ہو رہا ہے کہ لوگ نفع آور اغراض کے لیے قرض لیتے ہیں وہ معاملہ بیع نہیں ہوتا۔ شافعیہ نے اس کی وضاحت کر دی ہے۔ مزید براں جن فقہا کے نزدیک سودی معاملہ سرے سے کوئی معاملہ ہی نہیں ہے وہ کہتے ہیں کہ سود لینا ناجائز طور پر لوگوں کا مال

کھانا ہے۔ نیز سود کے وہ نقصان جن کی وجہ سے اسے حرام کیا گیا ہے ناجائز مال کھانے میں موجود ہیں، لہٰذا ناجائز مال کھانا ایسا ہی حرام ہے جیسے سود حرام ہے اور اس کا گناہ بھی اسی کے برابر ہے۔ اس کے سوا نہیں۔

رہا ربائے نسیئہ (سودی قرضے) کے حرام ہونے کا ثبوت، سو اس بارے میں بہت سی احادیث صحیحہ مروی ہیں۔

منجملہ ان کے سونے اور چاندی کے سودوں کے بارے میں آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے:

"الذهب بالذهب ربا الا هاء هاء"

(یعنی سونے کا تبادلہ سونے سے ربا ہے بجز اس صورت کے جب کہ دست بدست ہو)۔

لفظ ھاء کے معنے ہیں کہ اس ہاتھ لے اور اس ہاتھ دے۔ یہ لفظ اسم فعل (یعنی سورۃ اسم اور معنی فعل) ہے، لہٰذا اس میں تاخیر سے لین دین درست نہیں ہے کیونکہ الذھب بالذھب والفضۃ الخ اس امر کی دلیل ہے کہ سودی قرضہ حرام ہے۔ اور بڑھوتری کا تصور صرف سونے چاندی اور غذائی اشیاء میں ہے۔ اس کی تفصیل ربائے فضل میں آرہی ہے۔

ربائے فضل کا بیان

ربائے فضل یہ ہے کہ ایک جنس کو اسی جنس کے ساتھ، تاخیر فی القبض (یعنی لین دین میں دیر) کیے بغیر تبادلہ کیا جائے (اور دونوں کی مقدار کم و بیش ہو تو) چاروں اماموں کے نزدیک حرام ہے۔ بعض اصحاب رسول اللہؐ نے اس کی اجازت دی ہے جن کے منجملہ سیدنا حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ ہیں تاہم بعض اصحاب سے منقول ہے کہ بعد میں وہ اپنے اس خیال سے پھر گئے تھے اور انہوں نے بھی اس کو حرام بتایا۔ ربائے فضل کا معاملات بیع میں کچھ زیادہ دخل بھی نہیں ہے۔ ایسا شاذ و نادر ہی ممکن ہے، کیونکہ لوگوں کو اس سے کوئی فائدہ نہیں کہ ایک چیز کو اسی چیز سے خرید و فروخت کی جائے۔ گو ایسا ہو سکتا ہے کہ دو ہم جنس اشیاء مبادلہ میں سے کسی ایک میں کوئی خصوصیت ہو اور فریقین اس سے فائدہ اٹھانا چاہتے ہوں تاہم (ایک جیسی اشیاء کا تبادلہ) حرام رکھا گیا ہے کیونکہ یہ امر قرین قیاس ہے کہ بعض ناسمجھ اشخاص کو حیلہ بہانہ میں پھنسا لینے کے لئے ایسا کیا جائے اور بعض چالاک آدمی لوگوں کے دل میں یہ جچا دیں کہ مثلاً اس بوری کی گندم اس سے تگنی عام گندم کے برابر ہے، اور سونے کا یہ ٹکڑا جس پر لاجواب نقش ہے اس سے دو چند عام

سونے کے برابر ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں لوگ دھوکے میں پڑ کر نقصان اٹھا سکتے ہیں۔

ربائے فضل کے حرام ہونے کی بنیاد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے:

"الذهب بالذهب والفضه بالفضه والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء يداً بيد فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد".

(یعنی سونے کا سودا سونے سے اور چاندی کا چاندی سے، گندم کا گندم سے، جو کا جو سے، کھجور کا کھجور سے، نمک کا نمک سے اور اتنے کا اتنا، برابر سرابر، دست بدست ہونا چاہیے، ہاں ان میں سے دو مختلف اشیاء کا باہمی تبادلہ جس طرح بھی چاہو کر سکتے ہو، لیکن دست بدست ہو)۔

اس حدیث سے ثابت ہے کہ اشیاء متجانس میں سے کسی شے کا تبادلہ اسی جیسی شے سے کمی بیشی کے ساتھ جائز نہیں ہے اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ متبادل اشیاء کے لینے یا دینے میں تاخیر سے کام لیا جائے۔ لہذا سونے کی ایک گنی کو ایک گنی اور دس قرش میں نہیں خریدا جا سکتا، نہ دست بدست نہ ادھار۔ اسی طرح یہ بھی جائز نہیں ہے کہ سونے کی کوئی چیز جس کا وزن دس مثقال ہو۔ بارہ مثقال وزن کے سونے کی چیز کے عوض فروخت کیا جائے۔ یہی حکم گندم اور جو وغیرہ اجناس کا ہے جس کا ذکر حدیث میں ہے۔

سونے چاندی کا سودا اس طرح پر کرنے کی ممانعت خصوصیت کے ساتھ حدیث میں آئی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

"لاتبيعوا الذهب بالذهب الا مثلاً بمثل ولا تشفو بعضها على بعض ولا تبيعوا الورق بالورق الا مثلاً بمثل ولا تشفو بعضها على بعض ولا تبيعوا منها غائباً بناجز" متفق عليه.

(یعنی سونے کا سودا سونے کے عوض نہ کرو، سوا اس کے کہ برابر سرابر ہو اور ایک کی مقدار دوسرے سے زیادہ نہ ہو۔ اور چاندی کا سودا چاندی سے نہ کرو جب تک کہ برابر سرابر نہ ہو اور ایک چاندی کی مقدار دوسرے سے زیادہ نہ ہو۔ اور غائب مال کی فروخت حاضر دام سے بھی نہ کرو) حدیث میں لفظ تشفو بضم تا و کسر شین کے معنے ہیں لاتزیدوا (یعنی زیادہ نہ کرو)

اگر اشیاء مختلف الجنس ہوں تو ان کی خرید و فروخت مقدار کی کمی بیشی کے ساتھ صحیح اور یہ معاملہ مال

کی خریداری کا ہوگا، لہذا اس کی قیمت اس کی حیثیت سے زیادہ ہو یا کم، معاملہ صحیح ہوگا۔ لہذا ایک گنی کو مثلاً ایک سو بیس قریش میں یا صرف پچانوے قرش میں غرض کسی بھی قیمت میں خریدا جائے تو صحیح ہے۔ اس کو بیع صرف (یعنی نقود کا لین دین) کہتے ہیں۔ تاہم اس میں تقابض (یعنی دست بدست سودا) شرط ہے۔ لہذا (سونے کی) اشرفی کو چاندی سے نہیں خریدا جا سکتا جب تک کہ اسی جگہ لین دین نہ کیا جائے۔ اگر مثلاً نوے قرش (ایک اشرفی کی قیمت میں سے) لے لیے اور باقی دس قرش قرض کر لیا تو حرام ہے۔ اس کی تفصیل بیع صرف کے بیان میں آ رہی ہے۔[1] یہی حکم اشیاء خوارک یعنی گندم اور جو غیرہ کا ہے جن کا ذکر حدیث میں ہے۔ لیکن اس میں تقابض (یعنی فوری لین دین) شرط ہے۔ اور اشیائے مبادلہ غذائی اشیاء مثلاً گیہوں کو چاول کے عوض فروخت کیا جائے (تب بھی یہی حکم ہے) البتہ اگر اشیاء مبادلہ میں سے ایک شے نقدی ہو اور دوسری غذائی اشیاء میں سے کوئی شے ہو تو اس کے لین دین میں تاخیر روا ہے، خواہ مال غذائی شے ہو، مثلاً گندم کو اشرفی سے خریدا جائے یا غذائی اشیاء کو دام کے طور پر استعمال کیا جائے، مثلاً پانچ اشرفی کو پانچ بوری گندم سے فروخت کیا جائے۔ اس میں کسی وقت بھی لین دین کیا جا سکتا ہے۔ اسی کو بیع سلم (ادھار کا سودا) کہتے ہیں۔

ایسی اشیاء کا بیان جن میں ربا (یک طرفہ زیادتی یا سود) حرام ہے

یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ ربائے نسیئہ یہ ہے کہ ایک ہی جنس کا سودا اسی جنس سے کیا جائے، یا کسی دوسری جنس سے کیا جائے، لیکن بعد میں ادائیگی کے عوض زیادہ لینے کی شرط رکھی جائے، مثلاً ایک بوری گندم کسی خریدار کے ہاتھ اس شرط پر فروخت کی جائے کہ مثلاً دو ماہ بعد وہ ڈیڑھ بوری گندم دے گا، یا بیس اشرفی فی الحال (قرض) دے کر سال بھر بعد اکیس اشرفی لینے کا وعدہ ہو، یا ایک بوری گندم بایں شرط بیچی جائے کہ چھ ماہ بعد اس کے دام دو بوری مکی کی صورت میں وصول کیے جائیں گے (یہ سب سودی قرضے ہیں)؛ کیونکہ گندم اور مکی اگرچہ دو مختلف اجناس ہیں، لیکن (چونکہ غذائی اشیاء میں) لازم یہ تھا کہ فوری طور پر لین دین ہو جاتا اور ادائیگی بعد میں (تاخیر سے) نہ ہوتی۔ (غذائی اشیاء کے معاملات میں) لین دین تاخیر سے ہو تو وہ سود ہو جاتا ہے۔

---

[1] حنفیہ کہتے ہیں کہ سونے چاندی کے معاملہ میں تقابض (یعنی وقت کے وقت لین دین) شرط نہیں ہے، البتہ تعیین شرط ہے، اس کی تفصیل بیع صرف کے بیان میں آ رہی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ایسی صورتوں میں آیا تمام غذائی اشیاء کا بایں طور سودا سود میں داخل ہے یا یہ حکم صرف ان اشیاء کے لئے مخصوص ہے جن کا ذکر حدیث متذکرہ سابقہ میں کیا گیا ہے، یعنی گندم، جو، سونا، چاندی، کھجور اور نمک۔ چاروں ائمہ فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ ان اجناس کے علاوہ جن کا ذکر حدیث میں ہے دوسری اجناس کے ایسے سودوں میں بھی سود ہوگا۔ انہوں نے دوسری اجناس سب کو بھی انہی اجناس پر قیاس کرلیا ہے۔ لیکن اشیاء مذکورہ حدیث میں یک طرفہ بڑھوتری کے حرام ہونے کو جن اسباب پر قیاس کیا گیا ہے ان اسباب کی تعیین کے بارے میں باہم اختلاف ہے۔ اس کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱) (ائمہ فقہا کے علاوہ) ظاہر یہ نے (جو ظاہر الفاظ پر عمل پیرا ہوتے ہیں) اس حکم کو صرف ان اشیاء کے اندر

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ علت تحریم۔ پیمانہ یا وزن ہے، لہٰذا ہر وہ شے جس کا سودا پیمانے یا وزن سے کیا جاتا ہے اس میں (سود) ہوتا ہے، خواہ ان کی مقدار اتنی تھوڑی ہو کہ اس کی مقدار کے لئے پیمانہ کا استعمال ممکن نہ ہو۔ مثلاً ایک کھجور کا سودا دو کھجور سے کیا جائے، یا وہ ایسی چیز ہو جس کا وزن نہ کیا جا سکے، جیسے چاول بھر سونا۔ اب یہ اشیاء خواہ خوردنی ہوں جیسے چاول، مکی، باجرا وغیرہ، یا خوردنی نہ ہوں جیسے بنولہ، تر پھلا، السی یا لوہا، تانبا، پیتل وغیرہ۔

ایسی چیزیں جن کی مقدار پیمانہ یا وزن سے نہیں بتائی جاتی، بلکہ ان کی مقدار گنتی سے ہوتی ہے، ایسی چیزوں میں ربا نہیں ہوتا، لہٰذا ایک انڈے کا سودا دو انڈوں سے اور ایک چھری کا دو چھریوں سے ہوسکتا ہے، کیونکہ گو یہ ہم جنس ہیں، لیکن ان کی تفصیل ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے۔ تاہم کہا جاتا ہے کہ اس میں بھی یک طرفہ زیادہ مکروہ ہے۔

حنفیہ بھی یہی کہتے ہیں کہ یک طرفہ زیادتی کہ علت تحریم پیمانہ یا وزن ہے، جیسا کہ حنابلہ کہتے ہیں، لیکن ان کا کہنا یہ ہے کہ ان اشیاء میں سود کا تصور جب ہوگا کہ وہ نصف صاع یا اس سے زیادہ کی مقدار میں ہوں۔ اگر نصف صاع سے کم ہوں تو اس میں یک طرفہ بڑھوتری درست ہوگی؛ چنانچہ صرف لپ بھر گندم کا سودا دو لپ گندم سے کیا جا سکتا ہے، دست بدست بھی اور ادھار بھی؛ تا آنکہ اس کی مقدار نصف صاع ہو جائے۔ پس ایک کھجور کا سودا دو کھجوروں سے (حنفیہ کے نزدیک) درست ہے، کیونکہ گو کھجور کا معاملہ پیمانہ کی بنا پر ہوتا ہے، لیکن اگر ایسی اشیاء مقدر میں نصف صاع سے کم ہوں تو ان میں سود کو داخل نہیں ہے۔ یہی حکم مشہور ہے۔

وزن والی اشیاء میں سے چاندی سونے کی مقدار جن میں سود کو دخل ہے ایک حبہ (دو جو) سے زیادہ ہے۔ اور اشیاء خوردنی میں جو چیز سیب جیسی ہو تو ایک سیب کا سودا دو سیب سے ہوسکتا ہے۔ لیکن ایسی اشیاء میں بیع کے درست ہونے کی شرط یہ ہے کہ اشیاء مبادلہ متعین ہوں، مثلاً یوں کہا جائے کہ میں نے اس خاص سیب کو ان دو سیبوں کے عوض فروخت کیا۔ اس مسئلے کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

واضح ہو کہ مذکورہ بالا سبب جہاں پایا جائے گا وہاں سود کو دخل ہوگا، خواہ غذائی اشیاء ہوں یا غیر غذائی اشیاء۔ لہٰذا گندم اور جو، جن کا ذکر حدیث میں ہے، ان پر ایسی دوسری اشیاء کا قیاس کیا جاتا ہے جن کی بیع پیمانے کے اعتبار سے ہوتی

ہے، جیسے مکی، چاول، باجرا، تل، میتھی اور چونا جب کہ پیمانوں میں اس کا سودا ہوتا ہو۔ اسی طرح سونے اور چاندی پر ہر ایسی شے کو قیاس کیا جاتا ہے جس کا سودا وزن میں ہوتا ہے، جیسے سیسہ اور تانبا۔ اور ایسی اشیاء جن کا سودا وزن یا پیمانے سے نہ کیا جاتا ہو، جیسے گنتی یا گزوں سے پیمائش کی اشیاء، ان اشیاء میں ربائے فضل کا تصور نہیں ہے، لہٰذا ایک گز کپڑے کا سودا اسی جیسے دو گز کپڑے سے ہو سکتا ہے، بشرطیکہ قبضہ اسی وقت لے لیا جائے۔ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔ اسی طرح جائز ہے کہ ایک انڈے کو دو انڈوں سے اور ایک تربوز کو دو تربوز سے خریدا جائے وغیرہ۔ ان مسائل کا بنیادی ضابطہ یہ ہے کہ اگر فروخت ہونے والی شے اور اس کی قیمت دونوں ایک جنس کی اشیاء ہوں جیسے گندم کی قیمت میں گندم اور جو کی قیمت میں جو دیا جائے اور (یا ایسی شے ہو کہ) اس کی مقدار کا اندازہ پیمانے یا وزن سے کیا جاتا ہو تو جائز نہ ہوگا کہ بیع کی صورت میں اشیاء مبادلہ میں سے ایک کی مقدار زیادہ ہو۔ قطع نظر اس کے کہ وہ زیادتی (ادھار کی وجہ سے) ہوئی ہو یا اس کی وجہ سے نہ ہوئی ہو۔ غرض یک طرفہ (دست بدست سودے میں) زیادتی ہو یا ادھار کی وجہ سے ہو دونوں حرام ہیں۔ یہ اشیاء ربوی (جن میں سود کو دخل ہوتا ہے) گندم، جو، سونا وغیرہ اشیاء ہیں جن کا سود پیمانوں میں یا وزن میں (یعنی تول کر) ہوتا ہے، کیونکہ ان اشیاء میں مقدار، پیمانہ، وزن، اور جنس متحقق ہے۔ اگر ان میں سے کوئی ایک ہی بات پائی جائے تو اس میں ربائے فضل کو دخل نہ ہوگا۔ البتہ ربائے نسیہ (یعنی سودی قرضہ کا معاملہ) حرام ہے۔ ایسی صورت کی مثال جس میں جنس ثابت ہو اور مقدار ثابت نہ ہو ان میں تربوز اور انڈا وغیرہ ایسی تمام اشیاء ہیں جن کا سودا گن کر کیا جاتا ہے۔ اسی میں کپڑا وغیرہ بھی شامل ہے جن کی پیمائش گزوں سے کی جاتی ہے۔ اس صورت میں جنس تو متحد ہوتی ہے لیکن پیمانہ اور وزن سے ان کا سودا نہیں ہوتا۔ اور ایسی مثال جس میں مقدار (کا طریقہ) ایک ہو، لیکن جنس یکساں نہ ہوں گندم اور جو ہیں کہ ان کی پیمانے سے فروخت ہوتی ہے، لیکن جنس دونوں کی مختلف ہے۔ ان اشیاء میں (ربائے فضل جائز ہے لیکن) ربائے نسیہ (یعنی سود پر قرض دینا) حرام ہے، جس کے معنے یہ ہیں کہ یہ سودا اضافہ مدت کے ساتھ کیا جاتا ہے (یعنی وہ فریق جو قیمت یا مال بعد میں ادا کرتا ہے وہ گویا مدت کا مزید فائدہ اٹھاتا ہے)۔ ہاں ربائے فضل یعنی ایک طرفہ سے زیادہ دیا جانا حرام نہیں ہے۔ لیکن مال اور قیمت پر فریقین کا قبضہ لینا شرط ہے۔ تاہم غذائی اجناس میں یک طرفہ زیادہ کے بغیر سودا کرنے میں یہ شرط نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جن اشیاء کا حدیث میں مذکور ہے ان کی دو قسمیں ہیں: نقدی یعنی سونا چاندی، اور اشیائے غذائی جس سے مراد وہ شے ہے جس کا بیشتر مقصد انسانی غذا کے کام میں لانا ہے، اور جس کو اللہ تعالیٰ نے اس لئے پیدا کیا ہے کہ وہ انسان کی خوراک بنے اور جس کا الہام منجانب اللہ ہوا ہے؛ گو اس میں دوسری انواع مخلوقات انسان کی شریک ہوں، مثلاً لوبیا کہ وہ جانور کے بھی کام آتا ہے اور انسان کی غذا بھی ہے۔ پس ہر ایسی شے جس میں 'نقدیت'، یعنی نقد بننے کی صلاحیت اور طعمیت (یعنی غذا بننے کی صلاحیت پائی جائے ان کے (بہ تفاضل) سودوں میں سود ہوتا ہے۔ اشیاء نقدی میں اس سے فرق نہیں پڑتا کہ وہ سکے کی شکل میں ہوں، جیسے اشرفی یا ریال، یا غیر مسکوک ہوں، جیسے زیور یا ڈالا، لہٰذا ایک اشرفی کو تین اشرفی کے عوض سودا کرنا درست نہیں ہے، خواہ کسی بھی مدت اور یا فوری لین دین کی شرط پر ہو۔ اسی طرح یہ بھی

درست نہیں ہے کہ سونے کی بنی ہوئی کسی چیز کا سودا جس کا وزن دس مثقال ہے، اسی جیسی چیز سے جس کا وزن تیرہ مثقال ہو، صحیح نہیں ہے۔ جیسا کہ بیع صرف کے بیان میں بتایا جائے گا۔ لیکن سامان تجارت کی ہم مثل اشیاء کی خرید وفروخت کسی ایک کی بڑھوتری کے ساتھ صحیح ہے، کیونکہ اشیاء تجارت کی حیثیت ثمن (نقد یا دام) کی نہیں رہتی، لہٰذا اس میں سبب مذکورہ (یعنی نقدیت) نہیں پائی جاتی۔

غذائی اشیاء میں جن کا ذکر حدیث میں آیا ہے تین امور شامل ہیں: ایک تو یہ کہ وہ شے خوراک کے لئے ہو، جیسے گندم اور جو کہ ان دونوں کا مقصد تقویت (یا تغذیہ) ہے۔ اور وہ تمام اشیاء اس میں شامل ہیں جو اسی مقصد کے لئے ہوں، جیسے چاول، مکی، چنا اور ترمس (ایک قسم کی گری)۔ پینے کے پانی کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ بھی غذائی اشیاء میں شامل ہے، کیونکہ یہ بھی بدن انسان کے لئے ضروری ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس کا اطلاق 'طعام' پر کیا ہے: ومن لم یطعمه فانه منی (یعنی اس نے اس (پانی) کو طعمہ، نہ بنایا وہ میرا ہے)۔ بعض کہتے ہیں کہ پانی (غذا نہیں ہے، بلکہ) مصلح بدن ہے؛ اس کو دوا میں شامل کیا جا سکتا ہے، جس کا ذکر آگے آ رہا ہے۔

دوسرا امر یہ ہے کہ وہ شے فواکہ (میوے) کے طور پر استعمال کی جاتی ہو اور چونکہ حدیث میں کھجور کا ذکر ہے (اور وہ بھی میوہ ہے)، لہٰذا اس میں ہر وہ شے شامل ہے جو اس جیسی ہو، جیسے کشمش اور زیتون۔

تیسرا امر یہ ہے کہ وہ شے غذا کی اور جسم کی اصلاح کے لئے ہو۔ چونکہ حدیث میں 'نمک' کا ذکر ہے لہٰذا ہر وہ شے جو نمک کی طرح (مصلح غذا یا مصلح بدن) ہے، اس میں شامل ہے جیسے دوائیں لہٰذا اسنائے مکی، جڑی بوٹی اور اس جیسی دوسری دوائیں اس میں شامل ہیں۔ اور اوپر جو کہا گیا ہے کہ ''وہ شے غذائی مقصد کے لئے ہو'' اس سے وہ اشیاء نکل گئیں جو گو کھائی تو جا سکیں لیکن غذائی مقصد کے لئے نہ ہو، مثلاً کھال اور ہڈی کہ یہ چیزیں انسان کھا تو لیتا ہے لیکن مقصد غذاء کے لئے نہیں ہیں۔ نیز اس کہنے سے وہ اشیاء بھی نکل گئیں جو خصوصیت کے ساتھ جانور کی غذا ہے، جیسے گھاس، مٹی اور گٹھلی۔ ایسی اشیاء کے سودوں میں ربا کو دخل نہیں ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ شافعیہ نے ان چھ اشیاء پر غور کرتے ہوئے جن کا ذکر حدیث میں ہے یہ قیاس کیا کہ ان میں ہر وہ شے شامل ہے جس میں غذائیت یا اصلاح بدن کی صلاحیت ہو۔ اور قیاس کی بنا طعمیت اور نقدیت ہے (یعنی اغذیہ یا نقود میں سے ہونا)، پس بہر حال جو شے غذا (یا خوراک) نہیں ہے، مثلاً چونا گچ، ایسی اشیاء کا سودا ان کی ہم جنس اشیاء کے ساتھ ایک طرف کی زیادتی کے ساتھ درست ہوگا، جیسے مال تجارت میں ہوتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ سونے چاندی کے (ایسے) سودوں کے حرام ہونے کا سبب نقدیت (یا ثمنیت کی صلاحیت) ہے، لیکن غذائی اشیاء میں ربوی معاملات کے حرام ہونے کے اسباب ربائے نسیئہ اور ربائے فضل میں جدا جدا ہیں۔ چنانچہ ربائے نسیئہ (یعنی سودی قرضہ) میں ایسا معاملہ حرام ہونے کا سبب یہ ہوگا کہ وہ شے بطور غذا نہ کہ بطور دوا کھانے کے کام میں آتی ہو۔ پس غذائی شے کو سود پر قرضہ دینا حرام ہے، خواہ وہ شے ذخیرہ کرنے یا کھا لینے کے قابل ہو، جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے، یا نہ ہو۔ ایسی اشیاء مختلف اقسام کی سبزیاں ہیں جیسے ککڑی، تربوز، لیموں، نارنگی، انگور، نیم پختہ کھجور، گاجر،

اروی یا کرم کلہ وغیرہ۔ مختلف اقسام کے تازہ پھل جیسے امرود اور کیلا بھی سبزیوں کی مانند ہیں۔ اس قسم کی تمام اشیاء میں ربائے نسیہ کو دخل ہے ربائے فضل کو دخل نہیں ہے، لہٰذا ان میں سے ہر قسم کی اشیاء کا سودا اسی کی ہم جنس اشیاء یا دوسری جنس کی اشیاء کے عوض کمی بیشی کے ساتھ ہو سکتا ہے بشرطیکہ لین دین ساتھ کے ساتھ ہو جائے۔ اس میں ادھار منع ہے۔ پس ایک رطل (یا نصف سیر) امرود کو دو رطل (یا سیر بھر) امرود کے عوض فروخت کیا جا سکتا ہے جب کہ اسی وقت لین دین ہو جائے۔ اسی طرح گاجر کا سودا ساگ کے ساتھ کمی بیشی کے ساتھ کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ اسی جگہ لین دین ہو جائے۔

ربائے فضل کے حرام ہونے کے اسباب میں دو باتیں ہیں:

اول یہ کہ وہ غذائی شے ''مقتات'' ہو۔ 'مقتات' ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انسان بالعموم اس پر گزر بسر کر سکتا ہو، بایں طور کہ صرف اس کو کھا کر اپنا وجود قائم رکھ سکے، یعنی اور کچھ کھائے بغیر اسی پر زندہ رہ سکے۔

دوسری بات یہ ہے کہ وہ شے 'قابل ادخار' ہو اور قابل ادخار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک خاص عرصہ تک، جس کی کوئی حد متعین نہیں ہے، رکھ چھوڑنے سے اس میں خرابی نہ پیدا ہو۔ (مالکیہ کا) ظاہر مسلک یہی ہے بخلاف اس قول کے جو کہا جاتا ہے کہ قابل ادخار وہ شے ہے جو چھ ماہ تک خراب ہوئے بغیر رہ جائے۔ قول راجح اس باب میں یہ ہے کہ (قابل ادخار ہونے کی بابت) عام دستور کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ پس جس شے کو لوگ ذخیرہ کرنے کے قابل خیال کرتے ہوں وہ قابل ادخار ہے۔ ہر ایسی شے جس میں یہ وصف ہو اس میں ربائے فضل والا سود حرام ہے اور ربائے نسیہ تو بدرجہ اولیٰ حرام ہے۔

واضح ہو کہ اقتیات و ادخار کی جو تشریح کی گئی ہے مسلک مالکیہ میں وہی امر (ربا کی) علت ہے، تاہم علت مذکورہ کی تشریح کے بارے میں کچھ اور اقوال بھی ہیں جن میں سب سے زیادہ مشہور قول یہ ہے کہ انہوں نے اقتیات اور ادخار کے علاوہ ایک اور شرط کا اضافہ کیا ہے کہ وہ غذائی شے (جن میں سود کے مسائل آتے ہیں) ان کا بیشتر انسانی زندگی کے لئے ہونا ضروری ہے۔ اس شرط کے اضافے سے انڈا اور زیتون (ایسی اشیاء سے) خارج ہو جاتے ہیں، کیونکہ یہ دونوں اشیاء انسانی زندگی کی بقا کے لئے استعمال میں نہیں آتیں، لہٰذا ان میں ربا (یک طرفہ زیادتی) کی ممانعت نہیں ہے۔

یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ مسلک مالکیہ میں جس شے کو علت ربا قرار دیا گیا ہے، اس کی وہی تشریح ہے جو پہلے بتائی گئی، لہٰذا قول راجح یہی ہے کہ انڈے اور زیتون میں بھی ربا کو دخل ہے، کیونکہ یہ دونوں اشیاء غذائی اور قابل ذخیرہ ہیں۔

منحصر خیال فرمایا ہے جو حدیث میں مذکور ہیں۔

دانے کا سودا ہم جنس دانے اور غیر ہم جنس دانے کے ساتھ کرنے کا بیان

سابق الذکر حدیث میں جن اشیاء شش گانہ کا بیان ہے، ان میں گندم کا سودا گندم سے اور جو کا سودا جو سے کرنے کا ذکر ہے اور یہ بتایا جا چکا ہے کہ ائمہ فقہا نے ان دونوں اجناس پر دوسری قسم کے دانوں کا قیاس کیا ہے۔ گو اس کی علت تحریم کے بارے میں ان کے زاویہ ہائے نگاہ باہم مختلف ہیں جیسا کہ اوپر بیان ہو۔

مسئلہ یہ ہے کہ گیہوں کا سودا گیہوں سے نہیں کیا جا سکتا بغیر اس کے کہ وہ برابر سرابر ہوں اور دست بدست ہوں، جیسا کہ حدیث میں صراحت کی گئی ہے۔ یہی حال جو کے سودے کا ہے لیکن جو کا سودا گیہوں سے (مقدار میں) کمی بیشی کے ساتھ دست بدست ہو تو صحیح ہے۔[1] چنانچہ ایک پیمانہ گندم کا سودا دو پیمانے جو کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ لیکن شرط یہی ہے کہ لین دین اسی جگہ ہو جائے۔ اسی پر ان چیزوں کو قیاس کیا گیا ہے، یعنی مکی، چاول، لوبیا، چنا، ترمس، باجرا اور برسیم (ترپھلے) کے بیج[2] اور میتھی[3] مٹر اور بسلہ (سیم)

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ جو اور گندم ایک ہی جنس ہیں۔ اسی طرح 'سلت' (شعیر نبوی) بھی (یہ جو کی ایک قسم ہے جس پر چھلکا نہیں ہوتا)۔ ان تینوں میں کوئی تفاوت نہیں ہے، کیونکہ یہ جنس اور نفع کے اعتبار سے ایک ہیں اور متقارب ہیں (یعنی صرف ادنیٰ و اعلیٰ کا فرق ہے)۔ گندم اور جو میں تقارب ہے، کیونکہ دونوں کی غرض غذا ہے اور یہ غرض دونوں سے یکساں طور پر پوری ہوتی ہے، گو ذائقہ اور خوبی کے لحاظ سے ان میں تفاوت ہے، لہٰذا ان تینوں اجناس کا سودا کرنا صحیح نہ ہوگا سوا اس کے کہ برابر سرابر اور دست بدست ہوں۔ مالکیہ کے نزدیک اسی قول کو ترجیح حاصل ہے، تاہم بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ جو اور گندم دو مختلف جنسیں ہیں۔

۲۔ شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ برسیم ان اقسام میں نہیں ہے جن میں ربائے فضل کو دخل ہو، کیونکہ شافعیہ کے نزدیک سود کی گنجائش صرف غذائی اشیاء، یعنی ایسی چیزوں میں ہے جو بیشتر انسانی غذا کے کام میں آتی ہیں اور برسیم کے دانے ایسے نہیں ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک ایسی اشیاء میں سود ہوتا ہے جو خوراک اور ذخیرہ کرنے کے قابل ہوں لیکن برسیم ایسی چیز نہیں ہے۔

۳۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ خشک میتھی میں ربائے فضل کو دخل ہے لیکن اس وجہ سے نہیں کہ وہ پیمانے کی چیز ہے، جیسا

اور قسم کے تمام دانے جن کا سودا پیمانوں میں کیا جاتا ہے۔ان اشیاء کا سودا اسی جیسی اشیاء سے درست نہیں ہے، تا آنکہ برابر سرابر نہ ہوں۔البتہ مختلف جنس کے اشیاء کے سودے مقدار میں کمی بیشی کے ساتھ صحیح ہیں۔ آٹے کا سودا دانوں سے یا روٹی سے یا اس کی متعلقہ اشیاء سے کرنے کے مسائل تفصیل طلب ہیں۔(۱)

کہ حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں، بلکہ اس میں سود کو اس لئے دخل ہے کہ اس کو دوا کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔اس کو 'نمک' پر قیاس کیا جاتا ہے جو مصلح ہے اور یہ بھی مصلح بدن ہے۔لیکن ہری میتھی ایسی اشیاء میں نہیں ہے جس میں سود کو دخل ہو، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ میتھی میں ربائے فضل کو دخل نہیں ہے، خواہ خشک ہو یا ہری ہو۔اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا اس میں ربائے نسیئہ کو دخل ہے یا نہیں ہے۔بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ دوا ہے، اس میں ربائے نسیئہ کو دخل نہیں ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ یہ غذائی اشیاء میں ہے، اس میں ربائے نسیئہ کو دخل ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ 'اناج' کے دانے اور آٹا ایک ہی جنس ہیں۔ پیسنے سے کوئی شے جنس سے خارج نہیں ہو جاتی، کیونکہ 'پیسنا' یہ ہے کہ ایک چیز کے اجزاء کو جدا جدا کر دیا جائے لیکن منتشر شدہ اجزاء موجود ہوں۔اسی طرح گوندھا ہوا آٹا اور خشک آٹا اور دانہ یکجا کیے جا سکتے ہیں؛ گوندھنے سے ایک شے اپنی جنس سے جدا نہیں ہو جاتی، لہٰذا ان میں سے ایک شے کا سودا دوسری شے سے درست نہ ہوگا تا آنکہ برابر سرابر بغیر کمی بیشی کے نہ ہو۔گندم اور اس کا آٹا برابر سرابر ہو تو درست ہے۔ ان کا مساوی ہونا 'صرف' وزن سے معلوم ہو سکتا ہے۔یہ بھی کہتے ہیں کہ وزن اور پیمانے سے بھی معلوم ہو سکتا ہے۔اگر مختلف اناج ہوں، مثلاً مکی کے آٹے کا سودا گندم کے دانوں سے کمی بیشی کے ساتھ کیا جائے تو صحیح ہے لیکن لین دین اسی جگہ ہونا شرط ہے۔گوندھے ہوئے آٹے اور خشک آٹے کا مساوی ہونا آٹے کی اس مقدار کا اندازہ کر کے لگایا جا سکتا ہے جو گوندھے ہوئے آٹے میں مانا جائے۔اس کا تبادلہ آٹے کی اسی مقدار سے ہو سکتا ہے اور گندھے ہوئے آٹے اور گندم میں مساوات کا اندازہ آٹے کی اس مقدار کے پیش نظر ہوگا جو آٹے اور گندم میں مانی جائے۔اگر دونوں اجناس مختلف ہوں، مثلاً گیہوں کے آٹے کا سودا مکی سے کیا جائے تو وہ کمی بیشی کے ساتھ بھی درست ہوگا جب کہ دست بدست ہو۔لیکن روٹی خشک آٹے، گندھے ہوئے آٹے اور گندم مختلف چیز ہے، کیونکہ روٹی پک جانے کے بعد ایک جداگانہ جنس بن جاتی ہے، لہٰذا روٹی کا سودا خشک آٹے یا گندھے ہوئے آٹے سے کمی بیشی کے ساتھ بھی بشرط تقابض (یعنی دست بدست ہونے کی صورت میں) درست ہے بدین جہت کہ روٹی تمام (قسم کی) ایک ہی جنس ہے اگرچہ مختلف اناجوں کی ہو لہٰذا گیہوں کی روٹیوں (چپاتیوں) کا سودا گیہوں کی چپاتیوں سے بھی اور جو مکی وغیرہ کی روٹیوں سے بھی ہو تو اس میں تماثل (مساوات) اور دست بدست ہونا ضروری ہے، کیونکہ وہ تمام (روٹیاں) ایک ہی جنس شمار ہوتی ہیں۔ان کا سودا کمی بیشی مقدار کی صورت میں صحیح نہیں ہے، البتہ (کیک) ایک جداگانہ جنس ہے، کیونکہ اس میں گھی، تل، مکھن اور دودھ وغیرہ شامل ہوتا ہے، لہٰذا اس

کا سودا کسی دوسری شے سے کمی بیشی کے ساتھ، لیکن دست بدست درست ہے۔ اگر روٹیاں ایک ہی جنس مثلاً گندم کی ہوں تو ان میں مساوات (یا برابر سرابر ہونے) کا اندازہ آٹے کی اس مقدار سے لگایا جائے گا جو ان میں لگا ہے۔ پس اگر دونوں طرف کی روٹیوں کے آٹے کی مقدار برابر ہے تو ان میں مساوات متصور ہوگی ورنہ نہیں۔ لیکن اگر روٹیاں دو ایسی مختلف اجناس کی ہوں جن میں ربا کو دخل ہے جیسے گندم یا مکی تو اس صورت میں دونوں کی مساوات وزن کے اعتبار سے ہوگی؛ آٹے کا اندازہ نہیں لگایا جائے گا۔ تاہم روٹی کے بارے میں ان شرائط کا لحاظ اس حال ہوگا جب کہ معاملہ خرید و فروخت کا ہو؛ اگر قرض کا معاملہ ہو تو اس میں یہ شرط نہیں ہے۔ اس صورت میں تعداد کو علت (مساوات) قرار دیا جائے گا۔ پس اگر پانچ قرض میں دی گئیں اور پانچ ہی واپس لیں تو درست ہے، اگرچہ وہ وزن میں کم و بیش ہوں۔ یہ حکم عام دستور کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہے جس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ بالعموم پڑوسیوں میں روٹی یا خمیر کا قرض لین دین اندازہ لگائے بغیر ہوا کرتا ہے۔ اور ابلے ہوئے دانے ایسے ہیں جیسے بھیگے ہوئے دانے، گو ابلے ہوئے دانوں کی جنسیت بحال رہتی ہے، تاہم ابلے ہوئے دانوں کا سودا بغیر ابلے ہوئے دانوں سے قطعاً ناجائز ہے کہ نہ تو کمی بیشی کے ساتھ درست ہے اور نہ برابر سرابر۔ تر کا سودا خشک (اناج) سے نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ اس میں دونوں مساوی نہیں ہو سکتے۔ اسی بنا پر ابلی ہوئی ہم جنس اشیاء کا معاملہ بھی (کسی طرح) روا نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جس چیز (اناج) کا آٹا ہو اس کا سودا اسی جیسی چیز (یا اناج) سے درست نہیں ہے، للہذا گیہوں کے آٹے کا سودا گیہوں سے درست نہیں ہے؛ نہ مکی کے آٹے کا سودا مکی سے درست ہے وغیرہ، خواہ دونوں کی مقدار برابر ہو یا کم و بیش ہو۔ اس کا سبب یہ ہے کہ دونوں کا مساوی ہونا معلوم نہیں ہو سکتا، چنانچہ آٹا پیمانے میں ٹھس کر گندم سے زیادہ سما جاتا ہے۔ اور اس کے زیادہ ہونے کا شبہ رہ جاتا ہے۔ ہاں دونوں ہم جنس ہوں (یعنی دونوں آٹا ہوں یا گندم) تو برابر سرابر سودا درست ہوگا، بشرطیکہ برابر ہونا یقینی ہو۔ البتہ ایک اناج کے آٹے کا سودا کسی اور اناج سے درست ہے، مثلاً گندم کے آٹے کا سودا اگر جو سے کیا جائے تو صحیح ہوگا، کیونکہ دونوں کی جنس مختلف ہے، مگر سودا (بہر حال) دست بدست ہونا چاہیے۔ اس قاعدے کی بنا پر باریک آٹے کا سودا دلے ہوئے اناج (یا دلیا) سے، گو دونوں کی جنس ایک ہو، درست ہے، ہاں آٹے کا سودا دوسرے اناج کے آٹے سے جائز ہے، بشرطیکہ پیمانے سے ناپ کر برابر سرابر سودا کیا جائے۔ لیکن آٹے کا سودا آٹے کے ساتھ تول کر جائز نہیں ہے؛ اسی طرح چھنے ہوئے آٹے کا سودا بن چھنے آٹے کے ساتھ پیمانے سے برابر سرابر ناپ کر اور باریک کئے ہوئے اناج کو نیم کوفتہ اناج سے برابر برابر پیمانے میں درست ہے۔

گیہوں کی روٹی کا سودا گیہوں سے اور یا گیہوں کا سودا اس کی روٹی سے مقدار میں برابر ہو یا کم و بیش ہوں دونوں طرح سے جائز ہے، کیونکہ روٹی اناج سے جدا ایک مختلف جنس بن جاتی ہے، ایسے سودے میں دست بدست لین دین کی بھی شرط نہیں ہے، البتہ دونوں اشیاء کی تعیین شرط ہے جس کا ذکر آگے آ رہا ہے، بلکہ یہ بھی درست ہے کہ بیس روٹی کو مٹھی بھر کر ادھار فروخت کیا جائے اور اس کے دام ایک پیمانہ گندم کی صورت میں (بعد میں) وصول کئے جائیں، خواہ یہ دام ایک ماہ بعد وصول ہوں اور گو وہ پیمانہ روٹیوں کی مقدار سے بڑا ہو۔ اسی طرح یہ بھی درست ہے کہ گندم کی ایک بوری سواتھ (یا پچیس

سیر) روٹیوں کے عوض فروخت ہو اور یہ دام کئی دنوں کے بعد وصول کیے جائیں۔ کہاں جاتا ہے کہ دوسری صورت درست نہیں ہے کہ دام جو روٹی کی شکل میں لینا ہے وہ بعد میں وصول کیے جائیں۔ تاہم فتویٰ اس بات پر ہے کہ یہ سودا درست ہے۔ اور آٹے کا سودا روٹی سے، یا روٹی کا سودا آٹے سے اسی تفصیل کے مطابق، جو اوپر بتائی گئی درست ہے۔

قرض کے طور پر روٹی لینا بھی درست ہے، مثلاً کوئی شخص پانچ چپاتیاں اپنے پڑوسی سے بعد میں ادائیگی کے وعدے پر لے لے، لیکن اس معاملہ کے درست ہونے کی شرط یہ ہے کہ یہ معاملہ وزن کی بنا پر ہو، اسی قول پر فتویٰ ہے۔ تاہم بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ وزن اور گنتی دونوں طرح سے یہ معاملہ جائز ہے۔

بھیگی ہوئی گندم کا سودا بھیگی ہوئی گندم سے بھی جائز ہے اور خشک گندم سے بھی، نیز تازہ دانوں کا تازہ سے اور سوکھے ہوئے کا سوکھے ہوؤں سے جائز ہے۔

جھاڑی پھٹکی ہوئی گندم کا سودا بن جھاڑی پھٹکی گندم کے عوض برابر سرابر جائز ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ آٹے کا سودا اس اناج سے جس کا وہ آٹا ہے مطلقاً ناجائز ہے، لہٰذا گندم کا سودا گندم کے آٹے سے درست نہیں ہے، کیونکہ ہم جنس اشیاء کا معاملہ درست ہونے کی شرط یہ کہ دونوں کی مقدار برابر ہو۔ (اس صورت میں) گندم اور اس کا آٹا گو ایک ہی جنس ہیں لیکن ان کا برابر سرابر ہونا دشوار ہے، کیونکہ گیہوں کے اجزاء پیس نے میں بھکر جاتے ہیں۔ اسی طرح روٹی کا سودا اس اناج کے دانوں سے درست نہیں ہے اور نہ روٹی کا سودا اس کے آٹے سے درست ہے نہ وزن کر کے درست ہے۔ بھیگے ہوئے گیہوں کا سودا خشک گیہوں سے درست نہیں نیز بھوسی اتارے ہوئے تازہ دانوں کا سودا بغیر سکھائے ہوئے دانوں سے درست نہیں ہے۔ ہاں روٹی کا سودا روٹی سے برابر سرابر ہو تو درست ہے۔ ایک کی مقدار دوسرے سے زیادہ ہوئی تو درست نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ہم جنس اشیاء کا سودا درست ہونے کی تین شرطیں ہیں: یعنی حلول (وقت کے وقت لین دین کا ہونا)۔ تاخیر سے ادائیگی کی شرط (یعنی ادھار سدھار ہو) ہو سودا درست نہ ہوگا۔ ایسے سودوں میں بالاقساط ادائیگی کی شرط بھی درست نہیں ہے۔ اور یہ کہ حقیقی معنوں میں تقابض (یعنی لین دین) ہو کہ اسی جگہ ہو جائے بایں طور کہ خریدار مال فروخت شدہ کو اسی جگہ پر لے لے۔ اس معاملہ میں ادائیگی کو کسی اور کے سپرد کر دینے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا گو وہ شخص مال کا قبضہ حاصل کر لے۔ اور یہ کہ اشیائے مبادلہ یقینی طور پر مساوی ہوں یعنی دونوں کا باہم ''ہم مقدار'' ہونا پختہ طور پر معلوم ہو جائے۔ اگر مساوی ہونے میں شک ہوا تو سودا درست نہ ہوگا۔

ایک جنس کا سودا دوسری جنس کے عوض کرنے میں صرف یہ شرط صحت ہے کہ اسی جگہ لین دین ہو جائے۔ اس میں برابر سرابر ہونے کی شرط نہیں ہے، جیسا کہ بیع صرف کے بیان میں بتایا جائے گا۔

تفصیل بالا سے معلوم ہوا کہ آٹے کا سودا اسی جنس کے آٹے سے درست نہیں ہے۔ پس گیہوں کے آٹے کو گیہوں کے آٹے کے عوض فروخت نہیں کیا جا سکتا کیونکہ دونوں کا باریک ہونے کے اعتبار سے یکساں ہونا یقینی نہیں ہے۔ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک آٹا دوسرے سے زیادہ باریک نہ ہو اور پیمانے میں ٹھس کر نہ آ سکے۔ اسی بنا پر گیہوں کے آٹے کا سودا

واضح ہو کہ اجناس کا باہم متحد یا مختلف ہونا جن امور سے معلوم ہوتا ہے وہ امور تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

گیہوں کے دانوں سے درست نہیں ہے اور نہ روٹی کو آٹے یا گیہوں کے عوض فروخت کرنا درست ہے۔ کسی بھی اناج کی روٹی کا سودا اس اناج سے نہیں ہوسکتا۔ ہاں گیہوں کی روٹی کا سودا جو کی روٹی سے جائز ہے، کیونکہ دونوں کی جنس مختلف ہے۔ ایسی سودے میں دونوں کا مساوی ہونا بھی شرط نہیں ہے، گیہوں کے آٹے کا سودا مکی یا جو کے آٹے سے درست ہے، کیونکہ دونوں کی جنس مختلف ہے۔ یہی حکم دوسری قسم کی اجناس کا ہے جب کہ دونوں کی اجناس مختلف ہوں۔ ان میں مساوی ہونے کی شرط نہیں ہے، جیسا کہ بتایا گیا۔

چھلکا اتارے ہوئے یا کٹے ہوئے لوبیا کی مثال بھی آٹے کی سی ہے، یعنی ان کا سودا ہم جنس کے ساتھ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح دھلی ہوئے مسور کا حکم ہے نیز بسکٹ اور سوئیوں کا حکم روتی جیسا ہے کہ ان اجناس میں سے کسی شے کا سودا اسی جیسی شے کے ساتھ جائز نہیں ہے، کیونکہ ان میں حقیقی طور پر یکسانیت نہیں ہوتی۔ ہاں ایک جنس کی اشیاء کا سودا دوسری جنس کے ساتھ صحیح ہے جب کہ دونوں دوسری شرطیں یعنی تقابض اور حلول پائی جائیں (یعنی اسی جگہ اور دست بدست سودا ہو)۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اجناس کا اختلاف تین طرح سے پہچانا جاتا ہے:

ایک تو یہ کہ ان دونوں کی اصل مختلف ہو، مثلاً ایک وہ سرکہ ہے جسے دقل (بفتح دال وقاف) کہتے ہیں۔ یہ گلی ہوئی کھجور سے تیار ہوتا ہے اور ایک وہ سرکہ ہے جو نشارۃ الخشب (لکڑی کے برادے) سے بنتا ہے۔ ان دونوں کی جنس مختلف ہے، اگر چہ وہ دونوں سرکہ کہلاتے ہیں لیکن اصل چیز جن سے وہ بنے ہیں وہ مختلف ہیں۔ اسی طرح گائے کا گوشت اور بھیڑ کا گوشت کہ دونوں مختلف جنسیں ہیں، اگر چہ گوشت دونوں ہی ہیں۔

دوسرے یہ کہ وہ مال جس کا سودا کیا جا رہا ہے وہ مختلف اغراض کے لئے ہو، جیسے بھیڑ کی اون اور بکری کے بال کہ بکری کے بال کو جس غرض سے لیا جاتا ہے وہ بھیڑ کی اون سے مختلف ہے۔ بخلاف ان کے گوشت کے کہ وہ ایک ہی جنس متصور ہوں گے۔ (کیونکہ دونوں کا مقصد ایک یعنی کھانا ہے)۔

تیسرے یہ کہ ان میں سے ایک ایسی چیز ہو جس میں کام زیادہ کرنا پڑا ہو، جیسے روٹی اور گندم کہ دونوں مختلف جنسیں ہیں، کیونکہ روٹی پکانے (میں زیادہ کام کرنا پڑا ہے اور اس) سے جو نئی بات پیدا ہوگئی ہے اس کے باعث اس کی صفت بدل گئی (اور وہ گندم سے مختلف جنس بن گئی)۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو اور گندم دو مختلف اجناس ہیں کیونکہ ان دونوں کی اصل بذات خود دوسری سے مختلف ہے۔ علاوہ اس کے ان دونوں کی غرض بھی مختلف ہے، کیونکہ گندم نشاستہ، بسکٹ اور کیک بنانے میں کام آتا ہے؛ جو میں یہ صلاحیت نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ دو یا زیادہ اشیاء جن کی اصل ایک ہو اور ایک ہی نام سے پکاری جائیں، وہ سب ایک ہی جنس

ہیں، قطع نظر اس کے کہ وہ مختلف اغراض کے لئے استعمال کی جائیں یا ایک ہی مقصد کے لئے۔ اول الذکر کی مثال گندم ہے کہ اس کی بہت سی قسمیں ہیں، جیسے پاکستانی، صعیدی، بعلی، بحیری، آسٹریلوی، ان تمام اقسام کی گندم کو گندم ہی کہا جاتا ہے، لہٰذا وہ سب ایک ہی جنس ہیں۔ اسی طرح نمک ہے کہ ان کی بھی کئی قسمیں ہیں، مثلاً رشیدی، منزلاوی، ومیاطی، لیکن ان سب کے لئے ایک ہی لفظ نمک مستعمل ہے، لہٰذا وہ ایک ہی جنس ہیں۔ اور اس میں شک نہیں کہ گندم اور نمک جس غرض سے استعمال ہوتے ہیں وہ ایک ہی ہے، اگرچہ ان میں سے بعض گندم دوسری قسم کی گندم سے ممتاز ہو۔

دوسری مثال جس میں دو (متحد الاصل) اشیاء کے استعمال کی اغراض مختلف ہوں مثلاً تلی کا تیل ہے کہ کبھی اسے چنبیلی کا تیل کہا جاتا ہے اور کبھی گلاب سے نسبت دے کر گلاب کا تیل کہا جاتا ہے اور کبھی بنفشہ کی نسبت سے بنفشہ کا تیل کہا جاتا ہے اور اسے مختلف خوشبوؤں کی غرض سے کام میں لایا جاتا ہے اور اس کے استعمال کی اغراض مختلف ہوتی ہیں، حالانکہ اصل سب کی ایک ہے، لہٰذا وہ ایک ہی جنس قرار پائے گی۔ اور یہ جو تلی کے تیل کی بجائے اس کا نام چنبیلی، گلاب یا بنفشہ کا تیل کہا جاتا ہے یہ صرف اس کی خوشبو کے اعتبار سے ہے، جس کی نسبت سے اس کو یہ نام دیا گیا ہے، لہٰذا (اس نام کی تبدیلی سے) وہ ایک ہی جنس کے شے ہونے سے خارج نہیں ہو جاتا، یعنی وہ تیل کا تیل ہی متصور ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ دو اشیاء کا ہم جنس ہونا اس طرح پہچانا جاتا ہے کہ ان کا نفع یکساں ہو یا یکساں ہونے کے برابر ہو، لہٰذا نمک کی اگرچہ رشیدی وغیرہ اقسام ہیں لیکن (ان میں سے ہر ایک قسم کے نمک کا) مقصد ایک، یعنی غذا کی اصلاح ہے۔ اور گندم اگرچہ پاکستانی، مصری وغیرہ اقسام کی ہوتی ہیں لیکن نفع کے اعتبار سے وہ ایک ہی شے ہے۔ اور جو اور گندم ایسی اشیاء ہیں کہ ان کے منافع قریب قریب ایک جیسے ہیں، یعنی یہ کہ دونوں کو بطور غذا کے استعمال کیا جاتا ہے۔ اور اجناس کی اصل جن سے وہ شے تیار کی جاتی ہے اگر مختلف ہو تو وہ جنسیں بھی مختلف ہوں گی، مثلاً سرکہ جو مختلف قسم کی اشیاء سے تیار کیا جاتا ہے۔ لیکن ان سب سے غرض ایک یعنی وہ ترشی ہے جو لکڑی کے برادے سے تیار کیے جانے والے اور کھجور سے تیار ہونے والے سرکہ میں یکساں پائی جاتی ہے، لہٰذا وہ سب سرکے ایک جنس کی اشیاء متصور ہوں گے (کیونکہ اصل غرض کھٹاس، لکڑی کے برادے سے تیار ہونے والے اور کھجور سے بننے والے دونوں طرح کے سرکوں میں موجود ہے۔ ہاں اگر ان کی اغراض مختلف ہوں تو ان کی جنس بھی مختلف ہوں گی، جیسے تلی کا تیل یا قرطم (سورج مکھی کے بیجوں) کا یا خس کا یا بنولے کا تیل کہ یہ سب مختلف جنس کی اشیاء ہیں، لہٰذا ان کا سودا بھی مقدار میں کمی بیشی سے کرنا دست بدست صحیح ہے، کیونکہ یہ سب تیل ہونے کی حیثیت سے اگرچہ ایک ہیں، لیکن ان کی اغراض اور اصل بھی (جن سے یہ نکالا جاتا ہے) مختلف ہیں۔ شیرے کا حکم بھی تیل کی مانند ہے، کیونکہ وہ گنے کے رس کا بھی ہوتا ہے اور چقندر کا بھی اور شہد کی مکھی کا بھی کہ یہ سب مختلف اجناس ہیں۔ اور شیرہ و شکر بھی دو مختلف جنسیں ہیں؛ ان کی تفصیل اپنی جگہ پر آ رہی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ دو غذائی اشیاء کا ہم جنس ہونا یہ ہے کہ دونوں کا ایک مخصوص نام ہو جس میں وہ دونوں حقیقی معنوں میں مشترک ہوں۔ مثلاً پاکستانی گندم اور آسٹریلوی گندم، کو اس (اناج) کا خاص نام گندم ہے اور اس نام میں حقیقی (یا وضعی) طور پر دونوں مشترک ہیں۔ لیکن ایسا نام جو عام ہے مثلاً 'دانہ' کہ وہ نوع گندم کے لئے خاص نہیں ہے، لہٰذا (تمام

ایسی اشیاء جن کا لین دین پیمانوں کے ذریعے اور وزن کے ذریعے ہوتا ہے ان کا جاننا اس دستور پر موقوف ہے جو عہد نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں رائج تھا۔ اس مسئلہ کی تفصیل بموجب مسالک مختلفہ ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔(۱)

دانوں کو) ایک جنس شمار نہ کیا جائے گا، کیونکہ اس میں مکی اور دوسرے اناج بھی شامل ہیں۔ اسی طرح وہ اشیاء جو لفظی طور پر مشترک ہوں (حقیقت میں ایک نہ ہوں) جیسے 'بطیخ' جو 'بطیخ اخضر' (خربوزہ) اور 'بطیخ اصفر' (پھوٹ) کے لئے مستعمل ہے۔ لیکن یہ اشتراک لفظی ہے، درحقیقت وہ دونوں مختلف اشیاء ہیں، لہٰذا یہ دو مختلف الجنس اشیاء ہوں گی۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ کیلی اشیاء (یعنی جن کی مقدار کا تعین پیمانوں سے کیا جاتا ہے، ان میں ان اشیاء کو مانا جائے گا جن کا لین دین اہل حجاز پیمانوں کے ذریعہ کرتے ہیں۔ حجاز سے مراد مکہ، مدینہ، یمامہ اور اس کے متعلقہ دیہات طائف، جدہ، خیبر، ینبع ہیں۔ پس جن اشیاء کا لین دین اہل حجاز، پیمانے سے کرتے ہیں ان کو کیل مانا جائے گا گو بعد میں ان کا لین دین وزن کر کے یا گنتی سے ہونے لگے۔ غرض جن اشیاء کو عہد نبوی میں پیمانے سے ناپا جاتا تھا اس کی معیاری مقدار پیمانہ ہے، گو جس پیمانہ سے عہد نبوی میں ناپا جاتا تھا اس پیمانے کو استعمال نہ کیا جاتا ہو۔ اسی طرح جس شے کا عہد نبوی میں وزن کیا جاتا تھا اس کی مقدار کا معیار وزن ہے اگرچہ لوگوں نے اس معیار کو ترک کر دیا ہو۔ اب رہیں وہ اشیاء جن کا طریق اندازہ مقدار عہد نبوی کا معلوم نہ ہو یا حجاز کے علاوہ کسی اور جگہ اس کا استعمال ہوتا ہو یا خود حجاز ہی میں کسی شے کے لئے کبھی پیمانہ اور کبھی وزن استعمال کیا جاتا ہو، تو ان صورتوں میں دیکھا جائے گا کہ اگر مال فروخت کے دانے جسامت میں عام کھجور سے بڑے ہیں تو اس کی مقدار وزن کے اعتبار سے ہوگی، جیسے اخروٹ اور انڈا، چنانچہ آج کل حجاز میں کھجور سے بڑی جسامت کی اشیاء میں پیمانے کا طریقہ رائج نہیں ہے۔ لیکن اگر وہ شے کھجور کے برابر یا اس سے کم جسامت کی ہو، جیسے بادام، بندق (ایک پھلی) اور پستہ تو اس کی خرید و فروخت میں اس شہر کے رواج پر بھروسا کیا جائے گا۔

اس سے معلوم ہوا کہ کیلی اشیاء کا (جو ناپی جاتی ہیں) وزن کر کے سودا نہیں کیا جا سکتا۔

یاد رہے کہ اگر کیلی اشیائے بیع پیمانے میں مساوی ہوں اور وزن پر کم و بیش اتریں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

اسی طرح موزون اشیاء اگر وزن میں مساوی اور پیمانے میں کم و بیش ہوں تب بھی کوئی حرج نہیں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کسی شے کو وزن والی شے قرار دینے کے لئے اس بات پر بھروسا کیا جائے گا کہ مکہ کے اندر اس کا معاملہ عہد نبوی میں وزن کر کے ہوتا ہو۔ پس جو شے اس وقت وہاں پر وزن کر کے خریدی یا بیچی جاتی ہے اسے موزون (وزن کر کے بکنے والی) شے قرار دیا جائے گا گو بعد میں یہ طریقہ بدل دیا گیا ہو۔ اسی طرح جس شے کا سودا مدینہ میں پیمانے سے جانچ کر ہوتا تھا وہ کیل (یعنی پیمانے میں ناپ کر بکنے والی) شے ہے، جیسا کہ عبدالملک بن عمر سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"المکیال مکیال المدینہ والمیزان میزان مکہ".

(یعنی پیمانہ مدینہ کا معتبر ہے اور وزن مکہ کا)۔

لہٰذا جن اشیاء کا سودا عہد نبوی کے اندر مدینے میں پیمانوں میں ہوتا تھا اس کا سودا پیمانے کی کمی بیشی مقدار کے ساتھ حرام ہے۔ یہی حکم ان اشیاء کا ہے جن کا لین دین وزن کر کے ہوتا تھا۔ جس شے کی بابت یہ علم نہ ہو تو اس جگہ کا وہ رواج مانا جائے گا جو وہاں معاملات بیع میں رائج ہے۔

حدیث میں یہ وضاحت موجود ہے کہ چاندی سونے کا سودا وزن کر کے ہوتا ہے اور جو یا کھجور کا پیمانوں میں ناپ کر ہوتا ہے؛ چنانچہ ارشاد نبوی ہے:

"الذهب بالذهب والفضه بالفضه وزناً بوزن والشعير بالشعير مدين بمدين والتمر بالتمر مدين بمدين فمن زاد او ازداد فقد اربى".

(یعنی سونے کا سودا سونے سے ہو اور چاندی کا سودا چاندی سے ہو تو دونوں ہم وزن ہوں۔ دو مد جو کا سودا دو مد جو سے اور دو مد کھجور کا سودا دو مد کھجور ہی سے ہونا چاہیے۔ اس سے زیادہ لیا دیا تو ربا (سود) ہو جائے گا)۔ اس حکم سے دوسری اقسام جنس، جن کا لین دین پیمانے یا وزن سے ہوتا ہے، معلوم ہو گیا۔

وہ اشیاء جن کا معاملہ پیمانوں سے ہوتا ہے وہ یہ ہیں:

گیہوں، جو، آٹے، تمام قسم کے دانے، چونا، گچ قلعی، کھجور، خرمائے تو، گدرائی کھجور، منقیٰ، پستہ، بندق، (ایک درخت کی بیج) بادام، عناب، زرد آلو (خشک)، زیتون، نمک اور مائع اشیاء مثلاً دودھ، دوسرے تیل (یا چکنائیاں) سرکہ، گھی، روغن زیتون، شہد (یا شیرہ) لیکن اس کو بعض اصحاب نے وزن ہونے والی شے قرار دیا ہے۔ بہر حال ان تمام کا لین دین پیمانے سے ناپ کر ہی ہو سکتا ہے، گو لوگ ان کا سودا وزن کر کے یا گنتی سے کرنے لگے ہوں۔

وہ اشیاء جن کا لین دین وزن سے ہوتا ہے وہ یہ ہیں:

سونا، چاندی، پارہ، کتان، (غالباً سن) روئی، ریشم، کویہ اور ابریشم، پشم اون کتا ہوا اور بن کتا، موتی، کانچ، گل ارمنی جو بطور دوا کام میں آتی ہے، نیز گوشت، چربی، موم، زعفران، گل خیرو، روئس، روٹی، لیکن مالیدہ جو نرم اور ریزہ ریزہ ہو تو وہ مکیل (یعنی پیمانے والی شے) متصور ہو گی، اور پنیر، انگور، مکھن، بعض اصحاب گھی کا سودا وزن کر کے جائز بتاتے ہیں۔

اب رہیں وہ اشیاء جن کا لین دین نہ پیمانوں میں ناپ کر ہوتا ہے نہ وزن کر کے، مثلاً کپڑے، جانور، اخروٹ، انڈا، انار، ککڑی، کھیرا، سبزی، ترکاری، بہی، ناشپاتی، سیب، امرود، شفتالو اور تمام تازہ پھل۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ 'مکیل' اور 'موزون' اشیاء کے طریق شناخت میں مختلف رائیں ہیں۔ بعض تو کہتے ہیں کہ اس بارے میں عام رواج پر بھروسا کیا جائے، یعنی جہاں پر کسی شے کا لین دین پیمانے میں ناپ کر ہوتا ہے وہ 'مکیل' ہے اور جہاں تول کر ہوتا ہے وہ موزون ہے؛ قطع نظر اس کے کہ شارعؑ نے اس شے کے مکیل یا موزون ہونے کی صراحت کر دی ہو یا نہ کی ہو، کیونکہ شارع علیہ السلام نے غذائی اشیاء کی ان اقسام کو جن کا ذکر حدیث میں ہے 'مکیل' (ناپ کر بکنے والی) شے اور چاندی سونے کو موزون (تل کر بکنے والی) شے اس زمانے کے عام رواج کے مطابق فرمایا ہے۔ اب اگر لوگ اس

پھلوں کا سودا اسی طرح کے پھلوں سے کرنے اور
اس کے متعلقہ مسائل کا بیان

یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ کھجور ایسی اقسام (غذائی) میں سے ہے، جس میں بموجب نص حدیث ربا کو دخل ہے، لہٰذا بجز اس کے کہ برابر سرابر اور دست بدست ہو اس کا سودا نہیں ہو سکتا، اور یہ کہ دوسرے فواکہ (خشک میوہ جات) کو کھجور کے مسئلہ پر قیاس کیا جاتا ہے۔ اس بارے میں اختلاف مسالک تفصیل

رواج کو بدل کر غذائی اشیاء کا سودا وزن کر کے اور سونے چاندی کو گنتی کر کے کرنے لگیں تو شارعؑ کے نزدیک بھی اس شے کو ویسا ہی مانا جائے گا اور تب غذائی اشیاء کو (تلنے والی) اور سونے کو (گنی جانے والی) شے قرار دیا جائے گا۔ بعض اصحاب (اس کے برعکس) کہتے ہیں کہ 'مکیل' اور 'موزون' اشیاء کے تعیین کے لئے شارع علیہ السلام کی تصریح پر بھروسا کیا جائے گا، لہٰذا جس شے کی بابت یہ صراحت کی گئی ہے کہ اس کا سودا پیمانوں سے کمی بیشی سے کرنا حرام ہے، وہ ہمیشہ کے لئے 'مکیل' متصور ہوگی، اگرچہ لوگ پیمانوں سے ناپ کر اس کا سودا نہ کرتے ہوں، جیسے گندم، جو، کھجور، نمک۔ اور ایسی شے جس کے بارے میں یہ صراحت آئی ہے کہ اس کا سودا تول کر کمی بیشی کے ساتھ حرام ہے۔ تو اسے ہمیشہ کے لئے وزن کر کے بکنے والی قرار دیا جائے گا اور وہ 'موزون' کہلائے گی، جیسے سونا اور چاندی۔ اور جس شے کا سودا عہد نبوی میں جس طرح مسلمان کرتے تھے وہ رسول اللہ ﷺ کی صراحت کے برابر ہے۔ اس بارے میں دوسرا مسلک مشہور ہے، تاہم بعض اصحاب نے پہلے مسلک کو ترجیح دی ہے۔ ضبط مسائل اور تطابق حکم کی سہولت کے لئے یہی مسلک زیادہ موزوں ہے۔ پس گندم اور جو پر، جن کا ذکر حدیث میں ہے، ہر ایسی شے کو قیاس کیا جائے گا جن کا سودا پیمانہ سے ناپ کر کیا جاتا ہے، جیسے چاول، چنے، بریسم اور میتھی، نیز دانے کی تمام اقسام جن کا سودا پیمانوں سے کرنے کا رواج ہے۔ اگر کسی چیز کا سودا وزن سے کرنے کا رواج ہے تو وہ شے 'موزون'، (وزن کر کے بکنے والی) اشیاء میں داخل ہے، اور فواکہ کو جن کا سودا وزن کر کے ہوتا ہے تمر (کھجور) پر قیاس کیا جائے گا، جیسے انگور، سیب، انجیر، کشمش، ناشپاتی، اخروٹ اور بادام وغیرہ جن کا سودا تل کر ہوتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ہم جنس اشیاء معاملہ کی مقدار مساوات کا اندازہ اسی طرح لگایا جائے گا جس طرح شرع میں آیا ہے، یعنی دانوں (والی اشیاء) کا پیمانہ سے ناپ کر اور نقدی، گوشت، گھی، شہد اور روغنیات کا لین دین وزن کر کے کیا جائے گا۔ لہٰذا گندم کا سودا وزن کر کے ہم وزن گندم کے ساتھ نہیں ہو سکتا اسی طرح سونے کا سودا سونے سے یا گھی کا سودا گھی سے یا شہد کا شہد سے (بغیر ناپے وزن کر کے) جائز نہیں ہے۔ تاہم اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ ناپنے کا برتن اور تولنے کا بٹہ بھی وہی ہو جن کا ذکر مسائل شرعیہ میں آتا ہے، مثلاً مد (تقریباً ایک سیر کا پیمانہ)، صاع (تقریباً ساڑھے تین سیر کا پیمانہ)، وسق (تقریباً بیس سیر کا پیمانہ)، بلکہ مقدار کا اندازہ کرنے کے لئے وہی پیمانہ اور وزن کافی ہے۔ جس کا لوگوں میں رواج ہے۔ اب اگر کسی چیز کے لین دین کا رواج تو پیمانے یا وزن سے ہے اور کوئی شخص ہم جنس اشیاء کا تبادلہ کرنا چاہتا ہو لیکن

طلب ہے۔(۱)

اس وقت ناپ تول دشوار ہو، مثلاً سفر کی حالت ہے اور پیمانہ یا ترازو موجود نہیں ہے، تو ایسی حالت میں اگر ممکن ہو تو مقدار کا اندازہ اکواں طریقہ سے کر لینا چاہیے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ تمام تازہ پھل سبزی میں داخل ہیں جس میں ربائے فضل کو دخل نہیں ہے، کیونکہ ان کا ذخیرہ نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً زرد آلو (یا خوبانی)، شفتالو (یا آڑو)، سیب، کیلا، خربوزہ (یا تربوز)، ککڑی، لیموں، گاجر، اروی، سنترہ، تازہ پھل اور ایسی تمام سبزیاں جن کو رکھا نہیں جا سکتا۔ لہٰذا ان میں سے ہر شے کا سودا اسی جیسی چیز یا دوسری شے کے برابر سرابر بھی اور کمی بیشی کے ساتھ بھی کیا جا سکتا ہے لیکن لین دین اسی جگہ ہو جانا چاہیے۔ بس ایسی اشیاء کا ادھار سودا کمی بیشی کے ساتھ صحیح نہیں ہے۔ مثلاً کوئی شخص پانچ تربوز دس تربوز کے عوض فروخت کرے اور شرط یہ ہو کہ یہ دس تربوز بعد میں وصول کیے جائیں گے کیونکہ یہ بات بتائی جا چکی ہے۔ غذائی اشیاء کا ادھار سودا جو حرام ہے اس کا سبب صرف یہی ہے کہ وہ غذائی شے ہے، اور ہر طرح کی کھجور تازہ ہو یا خشک ان اشیاء میں سے ہے جس میں بموجب نص حدیث ربا کو دخل ہے اور گو ان کی اقسام مختلف ہوں لیکن وہ سب ایک ہیں مثلاً خرمائے زغلول (چھوٹی قسم کی کھجور) اور 'سمان' (موٹی قسم کی) اور اسیوطی (ملی جلی) اور مغربی وغیرہ۔ پس ان کھجوروں کا سودا کمی بیشی کے ساتھ جائز نہیں ہے، خواہ مختلف اقسام کی ہوں۔ چنانچہ مثلاً ایک رطل زغلولی (کھجور) کا سودا دو رطل سمانی (کھجور) کے عوض درست نہیں ہے وغیرہ۔ ہاں مساوی مقدار میں اور دست بدست ان کا سودا ہو سکتا ہے۔ کشمش کے مسائل بھی کھجور کی طرح ہیں کہ ان کی مختلف اقسام ایک ہی جنس ہیں جیسے زیب نباتی (ایک خاص قسم کی کشمش) وغیرہ لہٰذا اس کا سودا بھی کمی بیشی کے ساتھ درست نہیں ہے۔

تازہ انگور (کی بابت) جو ہنوز خشک ہو کر منقیٰ نہ بنا ہو اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ بھی ان اشیاء میں ہے جن میں ربائے فضل کو دخل ہے لہٰذا ان کی مختلف اقسام مثلاً انگور ازمیری، فیومی، اور امریکی کا سودا کمی بیشی کے ساتھ جائز نہیں ہے، تاہم بعض کہتے ہیں کہ اس میں ربائے فضل کو دخل نہیں ہے، کیونکہ وہ بغیر سوکھے ذخیرہ کے قابل نہیں ہیں۔

اس بارے میں کہ آیا تازہ کھجور کا پرانے کھجور کے عوض سودا کیا جا سکتا ہے؟ اختلاف ہے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ صحیح ہے، اور یہ بھی کہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ ان کا مساوی المقدار ہونا متحقق نہیں ہے۔ ہاں تازہ کھجور سکھا لی جائے تو ایسی ہی سکھائی ہوئی کھجور سے اور خشک شدہ کھجور کا سودا خشک شدہ سے برابر سرابر ہو تو درست ہے۔

خشک میوے جیسے اخروٹ، بادام، خوبانی، حموی یا پاکستانی اور پستہ اور 'بندق' وغیرہ سب مختلف الجنس اشیاء ہیں۔ اس میں از روئے تحقیق ربائے فضل اور ربائے نسیہ دونوں کو دخل ہے، کیونکہ اس کا ذخیرہ رکھا جا سکتا ہے اور اسے خوراک بنایا جا سکتا ہے، جیسا کہ سابقاً ذکر ہوا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ کھجور کے مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے تمام قسم کے فواکہ اور سبزیوں میں جن کو وزن کر کے یا پیمانے سے ناپ کر بیچا جاتا ہے، ربا کو دخل ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

جاننا چاہیے کہ درخت خرما میں لگنے والے تمام کھجور ایک ہی جنس کی شے ہیں اگرچہ ان کی قسمیں مختلف ہوں۔ لہٰذا

کھجور کا سودا کھجور سے نہیں کیا جاسکتا تا آنکہ وہ مساوی المقدار اور دست بدست ہو۔ کھجور بڑی یا قسم کی ہو یا گھٹیا قسم کی اس سے فرق نہیں پڑتا، کیونکہ گھٹیا یا بڑھیا ہونے سے وہ اشیاء ربویہ سے خارج نہیں ہو جاتی۔ لیکن اگر یتیم کا مال ہو تو میت کے وصی (یا پسماندگان) کو یہ جائز نہیں ہے کہ یتیم کے ورثہ میں اچھی کھجور آئی ہو تو اسے ردی سے فروخت کر دے۔

تازہ کھجور کا سودا خشک کھجور سے درست ہے جیسے بھیگی ہوئی گندم کا سودا خشک کے عوض درست ہے۔ اور تازہ پھل کا خشک پھل کے ساتھ تبادلہ تو بدرجہ اولیٰ درست ہے۔ نیز بھیگی ہوئی کھجور کا سودا خشک کھجور کے عوض جائز ہے۔ منقیٰ اور انجیر کا مسئلہ بھی ایسا ہی ہے جس طرح کہ تمام درخت خرما کے کھجور ایک ہی جنس ہیں۔ چنانچہ انگور از میری، امریکی، بلدی اور فیوی سب ہم جنس اشیاء ہیں؛ ان کا سودا برابر سرابر اور دست بدست کیے بغیر درست نہیں ہے۔

اس بارے میں کہ آیا تازہ کھجور کا سکھائے ہوئے کھجور (یعنی کشمش یا منقیٰ) سے تبادلہ درست ہے؟ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ کشمش کو انگور کے عوض برابر سرابر پیمانے میں ناپ کر خریدا یا بیچا جائے تو درست ہے۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ درست نہیں ہے، کیونکہ دونوں کی مقدار مساوی نہیں ہو سکتی۔

یہی حکم ہر ایسے پھل کا ہے جو خشک ہو جاتا ہے جیسے انجیر، خوبانی، اخروٹ، ناشپاتی اور انار کہ ان سب صورتوں میں تازہ پھلوں کو خشک کے عوض اور تازہ کے عوض دونوں طرح سے بیع کیا جاسکتا ہے۔

مختلف النوع درختوں کے پھل الگ الگ جنس ہیں۔ چنانچہ ناشپاتی، سیب، شفتالو، کیلا، اور خشک میوے سب الگ الگ اجناس ہیں، لہٰذا ان میں سے کسی شے کا سودا اسی جیسی شے کے عوض برابر سرابر اور دست بدست ہی درست ہے۔ ہاں ان میں سے ایک جنس کا سودا دوسری جنس سے مقدار کی کمی بیشی کے ساتھ درست ہے لیکن تقابض شرط ہے (یعنی دست بدست ہونا چاہیے)

چاندی سونے (کے سودوں میں) تقابض یہ ہے کہ مال موجود ہو اور فروخت کنندہ اس کے دام نقد وصول کر لے۔ لیکن غذائی اشیاء کے سودوں میں تقابض کا مطلب اشیاء خرید و فروخت کی تعیین ہے، خواہ کوئی شے ہم جنس شے کے عوض میں فروخت کی جائے یا دوسری جنس کے عوض میں۔ پس اگر سفید رنگ کے کسی کپڑے مثلاً مارکین (یا لٹھے) اسی جیسے کپڑے کے عوض سودا کیا جائے تو اس کے لئے شرط یہ ہے کہ دونوں طرف کی اشیاء کی تعیین کر دی جائے اور ان کی تفصیل بتا دی جائے۔ یہ ضروری ہے کہ لین دین بھی اسی وقت ہو جائے، جیسا کہ آئندہ بتایا جائے گا۔

ایسے پھل جن کا سودا گن کر ہوتا ہے جیسے آم اور سنگترہ ان میں سود کو دخل نہیں ہے، لہٰذا ان کی تعداد میں کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے۔

تربوز، پھوٹ اور خربوزے وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ تمام کھجوریں ایک ہی جنس ہیں گو ان کے اقسام مختلف ہوں۔

مختلف انواع کے درختوں کے پھل مثلاً ناشپاتی اور سیب جداگانہ اجناس میں کیونکہ ان دونوں کی اصل مختلف ہے۔ اسی طرح شفتالو اور خوبانی جدا جدا مختلف اجناس ہیں ان میں سے ایک جنس کی شے کا سودا اس کی ہم جنس شے کے عوض

گوشت کا سودا اسی جیسے گوشت سے

اور اس کے متعلقہ مسائل

گوشت منجملہ ایسی اقسام کے ہے جس میں بلا اختلاف ربا کو دخل ہے، لیکن ان کی اجناس کی تفصیل اور اس کا ہم جنس کے عوض سودا کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ (۱)

درست نہیں ہے تا آنکہ برابر سرابر نہ ہو۔

تازہ پھل کا سودا اسی جیسے خشک (پھل) کے عوض درست نہیں ہے، لہٰذا انگور کا سودا کشمش کے عوض صحیح نہیں ہے۔ نہ خشک شدہ کھجور کا سودا تازہ سے اور نہ اعلیٰ قسم کے خرما کا سودا چھوہارے سے ہاں تر کھجور کا سودا اسی جیسے کھجور سے، تازہ انگور کا سودا اسی جیسے انگور سے برابر سرابر درست ہے۔ اسی طرح تازہ زرد آلو (خوبانی کا سودا) اسی جیسے سے درست ہے۔ توت اور انجیر وغیرہ کا سودا بھی اسی طرح برابر سرابر درست ہے۔ لیکن اعلیٰ قسم کی بے گٹھلی کھجور کا سودا گٹھلی والی کھجور سے درست نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ تمام فواکہ اور سبزیوں میں سود کو دخل ہے، کیونکہ اس میں ربا یا حرام ہونے کا سبب موجود ہے۔ یعنی اس کا غذائی شے ہونا۔ جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔

یاد رہے کہ ایسی کھجور جو خشک ہو جاتی ہے اس میں برابر سرابر ہونا اس وقت معتبر ہے جب کہ وہ خشک ہو جائے، یعنی مکمل طور پر پھل تیار ہو جائے۔ لہٰذا تر کھجور کا سودا تر کھجور کے عوض درست نہیں ہے، کیونکہ اس میں باہم برابر ہونا خشک ہونے کے وقت ہی متحقق ہوتا ہے جس کا پتہ اس سے پہلے نہیں چل سکتا۔

اسی طرح خشک ہونے سے پہلے کھجور کو کھجور کے عوض فروخت نہیں کیا جا سکتا۔ نہ انگور کو انگور کے عوض اور نہ انگور کو کشمش کے عوض فروخت کرنا درست ہے۔ لیکن ایسے پھل جو خشک نہیں ہو سکتے جیسے وہ انگور جو کشمش (یا منقیٰ) نہیں بنتے یا جیسے ککڑی ان کا سودا ہم جنس اشیاء کے عوض قطعاً نہیں ہو سکتا۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ گوشت کی چار اجناس ہیں:

اول چوپاؤں (حیوان) کا گوشت، اس کی دو قسمیں ہیں: ماکول (حلال) اور غیر ماکول (حرام)۔ ماکول کی تمام اقسام ایک ہی جنس ہیں، خواہ وہ وحشی جانور کا گوشت ہو جیسے جنگلی گدھا، نیلگائے اور ہرن، یا وحشی کا نہ ہو، جیسے اونٹ، بھیڑ، بکری اور گائے کا گوشت۔

دوم پرندے کا گوشت سو تمام پرندوں کا گوشت ایک جنس ہے، خواہ وہ وحشی پرندے ہوں جیسے گدھ، عقاب اور کوا یا وحشی نہ ہوں جیسے کبوتر، مرغی، مرغابی، شتر مرغ اور بطخ۔

سوم بحری جانوروں کے گوشت۔ مختلف اقسام کی تمام مچھلیوں کا گوشت بھی ایک ہی جنس ہیں حتیٰ کہ ان مچھلیوں کا بھی جو خشکی کے جانوروں کی ہم شکل ہوں جیسے دریائی سانپ، بحری گھوڑا اور ترسہ (کچھوا)۔

چہارم ٹڈی کا گوشت کہ بقول راجح یہ اشیائے ربویہ میں ہے۔

ان چاروں قسم کی اجناس میں سے کسی ایک جنس کے جانور کے گوشت کا سودا اسی جیسے گوشت کے عوض نہیں ہوسکتا جب تک کہ برابر سرابر اور دست بدست نہ ہو؛ لہٰذا نصف سیر دنبہ کے گوشت کا سودا ایک سیر بکری کے گوشت کے عوض یا گائے کے ڈیڑھ سیر گوشت کے عوض درست نہیں ہے اور نہ یہ جائز ہے کہ مچھلی کے گوشت کو کچھوے کے گوشت کے عوض یا مرغابی کے گوشت کو کبوتر کے گوشت کے عوض کمی بیشی کے ساتھ فروخت کیا جائے۔ اسی طرح نصف سیر تازہ گوشت کو نصف سیر خشک گوشت کے عوض بیچنا درست نہیں ہے۔ اور ادھار سودا بھی درست نہیں ہے، بلکہ واجب ہے کہ خریدار فروخت شدہ شے کا اور فروخت کنندہ اس کے دام کے لین دین کی تکمیل فوری طور پر ہو جائے۔ ہاں ایک جنس کے گوشت کا سودا دوسری جنس کے گوشت کے عوض کمی بیشی کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ایک سیر بکری کے گوشت کا تبادلہ مچھلی کے دو سیر گوشت سے کرنا روا ہے۔ اسی طرح گائے کے دو سیر گوشت کے عوض ایک سیر پرندے کا گوشت خریدنا درست ہے۔ تاہم اس کے صحیح ہونے کے لئے مناجزہ (لین دین کی تکمیل) کی شرط ہے۔ مال کے لینے میں کچھ دیر لگ جائے تو مضائقہ نہیں ہے۔

(گوشت کی) مختلف اجناس میں سے اگر ایک خشک ہو اور دوسری تازہ ہو تو بیع درست ہے، لہٰذا گائے کے تازہ گوشت کا سودا خشک مچھلی سے جسے 'بکلاہ' (سکھائی ہوئی مچھلی) کہتے ہیں روا ہے، کیونکہ دونوں مختلف اجناس ہیں۔ ماحصل کلام یہ ہے کہ ایک جنس کے گوشت کا سودا اسی جنس کے عوض جائز ہونے کی دو شرطیں ہیں:

اول 'مماثلہ' یعنی بائع اور مشتری دونوں کے گوشت میں سے کوئی دوسرے سے زیادہ نہ ہو۔

دوم 'مناجزہ' یعنی بائع اور مشتری دونوں اپنے اپنے گوشت پر قبضہ کر لیں (ادھار سودا نہ ہو)۔

ایک جنس کے گوشت کا سودا دوسری جنس کے گوشت کے ساتھ ہو تو اس میں صرف ایک شرط ہے یعنی (دست بدست)۔

اب رہا ٹڈی کا مسئلہ، سو اس کے متعلق بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ غذائی اشیاء میں شامل نہیں ہے، لہٰذا اس میں ربا کو دخل نہیں ہے؛ اور بعض کہتے ہیں کہ یہ غذا ہے اور اسی قول کو ترجیح حاصل ہے۔ پس یہ پرندوں کے گوشت سے مختلف ایک جنس ہے، لہٰذا اس کا سودا دوسری اجناس مذکورہ کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ البتہ اسی جیسی شے کے ساتھ (یعنی ٹڈی کا سودا ٹڈی کے عوض) صحیح نہ ہوگا بجز اس کے کہ برابر سرابر اور دست بدست ہو۔

اب سوال یہ ہے کہ آیا اگر گوشت کو مختلف سبزیوں کے ساتھ مثلاً بھنڈی، ملوخیہ (غالباً چقندر کدو یا Jews mallo) یا گول کدو میں پکایا جائے تو وہ گوشت کی جنس سے خارج متصور ہوگا یا نہ ہوگا؟ اور گوشت سے جو مختلف اقسام کے کھانے تیار کئے جاتے ہیں وہ سب ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں ان کو ایک مختلف جنس تصور کیا جائے گا یا نہیں اس بارے میں اختلاف ہے۔

اگر ہڈی دار گوشت کو بن ہڈی کے گوشت کے عوض فروخت کیا جائے تو اس باب میں قول مشہور یہ ہے کہ دونوں کا وزن مساوی ہونا ضروری ہے اور ہڈی کا نظر انداز کر دیا جائے گا۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس گوشت میں جتنی ہڈی ہے اس

کے وزن کا اندازہ لگا کر گوشت کے وزن سے کم کر دیا جائے گا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ ہڈی ایسی ہو جو چبائی جا سکے جیسے کرکری ہڈی، اگر وہ ہڈی کھائی نہ جا سکے تو ہڈی دار گوشت کو بن ہڈی کے گوشت کے عوض کی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا درست ہے۔

گوشت کا زندہ اور حلال جانور سے تبادلہ کرنا در آنحالیکہ گوشت اسی جیسے جانور کا ہو جیسے مثلاً بکری کے بچہ کا گوشت (زندہ) میمنہ کے عوض درست نہیں ہے۔ اسی طرح گائے کا گوشت بکری کے بچہ کے عوض وغیرہ درست نہیں ہے کیونکہ کھال اتارنے سے پہلے گوشت کی کیفیت نامعلوم ہوتی ہے اور کھال اتارنے کے بعد ہی معلوم ہوتی ہے اور معلوم کی فروخت ہم جنس شے نامعلوم الحال کے عوض جائز نہیں ہے، ہاں دوسری جنس کے عوض جائز ہے۔ تاہم اگر مال فروخت کوئی ایسا زندہ جانور ہو جس کی عمر بڑی ہوتی ہے اور گوشت کے علاوہ اس کے اور بھی متعدد منافع ہیں جن سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے تو ایسے جانور، کا سودا گوشت کے عوض نقد اور ادھار دونوں طرح ہو سکتا ہے۔ ایسے جانور، مثلاً اونٹ، گائے اور بھیڑ بکریاں ہیں کہ ان کی عمر بڑی ہوتی ہے اور گوشت کے علاوہ ان کے اور بھی فائدے ہیں چنانچہ اونٹنی کو بار برداری کے کام میں لایا جا سکتا ہے اور دودھ بھی دیتی ہے، اور گائے کو کھیتی باڑی کے کام اور دودھ کے لئے رکھا جاتا ہے اور مادہ بھیڑ بکریوں سے دودھ اور اون حاصل کیا جاتا ہے۔

اگر جانور ایسا ہو جو زیادہ عرصہ تک زندہ نہ رہے جیسے بعض پالتو پرندے یا ایسا جانور ہو جس کا گوشت کے سوا اور کوئی فائدہ نہ ہو جیسے مینڈھے یا پھر ایسا جانور ہو جس کا گوشت کے علاوہ فائدہ تو ہو لیکن معمولی سا ہو جیسے خصی شدہ نر بکرا کہ یہ ایک ایسا جانور ہے کہ اس سے گوشت کے علاوہ صرف اون کا فائدہ ہے جو سابقۃ الذکر جانوروں کے فائدوں کے مقابلہ میں بہت معمولی ہے، ایسے جانور کے گوشت کا تبادلہ دست بدست ہو سکتا ہے۔

حلال جانور کے گوشت کا تبادلہ حرام جانور سے جائز ہے جس طرح گائے کو گدھے یا گھوڑے کے عوض فروخت کرنا جائز ہے، تاہم حلال جانور کے گوشت کی فروخت مکروہ جانور کے عوض مکروہ ہے جیسے پرندوں کے گوشت کو بلی یا خرگوش کے عوض بیچنا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ گائے اور بھینس کے گوشت ہم جنس ہیں، اسی طرح بھیڑ اور بکری کے گوشت بھی یکساں جنس ہیں۔ ان کے علاوہ اور مختلف جانوروں کے گوشت جدا جدا اجناس ہیں۔ چنانچہ اونٹ کا گوشت ایک علیحدہ جنس ہے، گو وہ گوشت مختلف قسم، مثلاً بختی یا عربی اونٹ کا ہو۔ مختلف پرندوں کے گوشت جدا جدا اجناس ہیں۔ یہی حال مختلف قسم کی مچھلیوں کے گوشت کا ہے۔ لہٰذا ان میں سے ہر ایک جنس کا گوشت اسی جیسی جنس کے گوشت کے عوض صرف برابر سرابر اور دست بدست ہی فروخت ہو سکتا ہے۔ اور دست بدست فروخت ہونے کے معنے یہ ہیں کہ مال فروخت اور قیمت کا تعین کر دیا جائے، غذائی اشیاء کا اسی جگہ لین دین ہو جانا شرط نہیں ہے جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔ ہاں ادھار فروخت بغیر تعین اور تخصیص کے حرام ہے، کیونکہ اس کا سودا مقدار میں ہوتا ہے اور اسے تول کر فروخت کیا جاتا ہے گو ان کی اجناس مختلف ہو یا دونوں اشیاء ہم جنس ہوں تو ان کا سودا کمی بیشی کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ لیکن ادھار سودا حرام ہے۔ پس گائے کے گوشت کا سودا

گائے کے گوشت کے عوض کمی بیشی کے ساتھ روا ہے۔ چنانچہ نصف سیر گوشت سیر بھر گوشت کے عوض فروخت کرنا صحیح ہے۔ اور بھیڑ کے گوشت کو گائے کے گوشت کے عوض بڑھوتری کے ساتھ فروخت کرنا درست ہے۔ اسی طرح یہ بھی درست ہے کہ گوشت کو زندہ جانور کے عوض فروخت کیا جائے، خواہ وہ گوشت اسی جیسے جانور کا ہو یا کسی اور جانور کا، کیونکہ وزن کر کے بکنے والی شے کو ایسی شے سے بیچا جاسکتا ہے جو وزن کر کے بکنے والی نہ ہو۔ ایسا کرنا خواہ کسی طرح بھی ہو جائز ہے۔ لیکن اس قسم کے تمام سودوں میں جو بڑھوتری کے ساتھ کیے جائیں دست بدست ہونے کی شرط ہے اور دست بدست ہونے کا مطلب صرف یہ ہے کہ سودے کی تعیین ہو جائے (کہ یہ شے اتنی اور اتنے میں فروخت ہوئی)۔

پرندوں کا گوشت اگر ایسا ہو جو بالعموم وزن کر کے فروخت ہوتا ہے اس میں ربا کو دخل ہوگا چنانچہ ایک ہی جنس کے گوشت کا سودا کمی بیشی کے ساتھ نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر بغیر وزن کے ان کا سودا ہوتا ہے تو ان کی فروخت برابر سرابر اور کمی بیشی کے ساتھ دونوں طرح سے ہو سکتی ہے۔ چنانچہ ایک مرغی کو دو مرغی کے عوض فروخت کیا جاسکتا ہے خواہ وہ مرغی ذبح شدہ ہو یا زندہ ہو اور خواہ بریاں ہو یا غیر بریاں۔ اسی طرح ایک مرغی دو کبوتروں کے عوض فروخت ہو سکتی ہے۔

مچھلی اگر تل کر بکتی ہو تو اسی قسم کی مچھلی کو کمی بیشی کے ساتھ بیع کرنا درست نہیں ہے اور ایک مچھلی کو دوسری مچھلی کے عوض برابر سرابر بیچنا درست نہیں ہے۔ البتہ کسی اور جنس کی مچھلی کو بڑھوتری کے ساتھ فروخت کرنا۔ درست ہے جیسے قرتور مچھلی کو شبلہ کے عوض کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا ہاں اگر اسی علاقہ کے لوگ مچھلی کو بغیر وزن کیے بیچتے ہوں تو ایک مچھلی کو اس کی ہم جنس مچھلی کے عوض کمی بیشی کے ساتھ فروخت کر سکتے ہیں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ بھیڑ بکری کے گوشت ایک ہی جنس ہیں اور گائے بھینس کے گوشت بھی ہم جنس ہیں۔ ان کے علاوہ اور تمام گوشت جو مختلف جانوروں کے ہوں اور ان کے نام مختلف ہوں تو وہ جدا جدا جنس کے ہیں، لہٰذا ہر قسم کے اونٹ مثلاً عربی یا بختی اونٹوں کا گوشت ایک ہی جنس کا ہے اور گائے کا گوشت، بھیڑ کا گوشت مرغی کا گوشت اور بطخ کا گوشت سب الگ الگ جنس کے گوشت ہیں۔

ہم جنس اشیاء کو کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا حرام ہے۔ ہاں مختلف جنس کی اشیاء کا سودا اس طرح جائز ہے۔ چنانچہ آدھ سیر بکری کا گوشت گائے کے ایک سیر گوشت کے عوض فروخت کرنا درست ہے۔ اسی طرح آدھ سیر بکری کی سری اونٹ کی ایک سیر سری کے عوض بیع ہو سکتی ہے، لیکن سودا دست بدست ہونا چاہیے۔

چربی، جگر، تلی، سری، پائے، دل اور اوجھڑی وغیرہ سب مختلف الجنس اشیاء ہیں، لہٰذا ان میں سے کسی ایک جنس کی بیع اسی جنس کے عوض کمی بیشی کے ساتھ صحیح نہیں ہے، البتہ دوسری جنس کے عوض اس طرح سودا ہو سکتا ہے۔

گوشت کو زندہ جانور کے عوض فروخت کرنا جب کہ وہ جانور مختلف جنس کا ہو، خواہ حلال ہو یا حرام، درست ہے۔ مثلاً بچھڑے کا گوشت دو بزغالوں کے عوض خریدنا یا اونٹ کا گوشت بچھڑے اور گدھے کے عوض بڑھوتری سے خریدنا۔ جمہور کے نزدیک اس طرح کا سودا ادھار درست نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ گائے اور بھینس کا گوشت ایک جنس ہے اور بھیڑ بکری کا گوشت ایک دوسری جنس ہے۔ لہٰذا ان

مائع اشیاء کی فروخت ہم جنس اشیاء کے عوض یا اس کے عوض جن سے وہ اشیاء برآمد ہوئیں اور ان کے متعلقہ مسائل

مائع (یعنی رقیق) اشیاء میں دودھ، سرکہ، پانی، تیل اور عرق وغیرہ جیسی اشیاء شامل ہیں۔ان تمام اشیاء میں ربا کو دخل ہے۔اسی طرح ان اشیاء میں بھی ربا کو دخل ہے جن سے یہ رقیق اشیاء برآمد ہوں۔ان میں سے ایک جنس کی شے کا اسی جیسی جنس کے عوض یا کسی دوسرے جنس کے عوض معاملہ کرنے اور اس کے متعلقہ امور میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

دونوں جنسوں میں سے کسی جنس کے گوشت کا سودا اس کے ہم جنس گوشت سے درست نہیں ہے سوا اس صورت کے کہ برابر سرابر اور دست بدست ہو۔لیکن بعض جنسیں ایسی ہیں کہ ان کا گوشت کمی بیشی کے ساتھ خرید وفروخت کیا جاسکتا ہے اور اگر گوشت خشک ہو تو اس میں برابر سرابر ہونے کی شرط کو ملحوظ رکھا جائے گا۔اگر گوشت خشک ہو کر 'قدید' (سکھایا ہوا گوشت) بن جائے تو اس کو ایسی جیسے گوشت کے عوض بطریق بالا بیع کیا جاسکتا ہے۔

گوشت کو کسی زندہ جانور کے عوض فروخت نہیں کیا جاسکتا، خواہ وہ اسی جنس کے جانور کا گوشت ہو یا دوسری جنس کا اور خواہ حلال ہو یا نہ ہو، لہٰذا بکری کا گوشت زندہ بکری کے عوض بیچنا درست نہیں ہے۔اور نہ مچھلی یا گدھے کے عوض درست ہے۔

چکتی، چربی، جگر، تلی اور گردے کے مسائل بھی گوشت کے مسائل کی مانند ہیں، یعنی ان کو بھی زندہ جانور کے عوض بیع نہیں کیا جاسکتا۔

یہ تمام اشیاء مختلف الجنس ہیں گو ایک ہی جانور کی ہوں، لہٰذا چکتی کو چربی کے عوض یا جگر، تلی یا گردے کے عوض خشک ہونے کے بعد بھی کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا درست ہے۔یہی حکم پائے، مغز، اوجھڑی، دل، سری اور کوہان وغیرہ کے گوشت کا ہے۔کہ یہ سب مختلف الجنس اشیاء ہیں، ان پر وہی پہلا حکم لاگو ہوتا ہے۔

اب رہے دریائی جانور سو ایسے جانور جو مچھلی کی شکل کے ہیں جیسے ہوت (عام مچھلی) لبیس (ایک کانٹے دار مچھلی) مرجان (غالباً پمفلٹ) بلطی یا بوری (بحری مچھلیوں کی قسمیں) وغیرہ، ان سب کی بابت کہا جاتا ہے کہ ایک جنس ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ مختلف الجنس ہیں۔یاد رہے کہ ایک جنس کی اشیاء بھی جنگلی یا پالتو ہونے کے اعتبار سے مختلف الجنس اشیاء شمار ہوتی ہیں۔چنانچہ مثلاً صحرائی گائے (نیل گائے) اور پالتو گائے مختلف الجنس اشیاء ہیں۔اور دو مختلف الجنس جانوروں کے میل سے جو پیدا ہو وہ تیسری (جداگانہ) جنس ہے۔

۱۔شافعیہ کہتے ہیں کہ مائع اشیاء کا ایک دوسرے سے مختلف ہونا اس شے کے مختلف ہونے پر منحصر ہے جس سے وہ مائع شے برآمد کی جائے۔لہٰذا کسی ایک جنس سے نکلی ہوئی رقیق شے دوسری جنس سے نکلی ہوئی رقیق شے سے مختلف الجنس

متصور ہوگی۔ چنانچہ مثلاً تلی کا تیل تخم کاہو کا تیل اور روغن زیتون وغیرہ سب جدا جدا اشیاء ہیں۔ لہٰذا ان میں سے ایک شے کی فروخت اسی جیسی شے کے ساتھ دست بدست ہو تو جائز ہے۔ اور دو مختلف الجنس اشیاء کا سودا کمی بیشی کے ساتھ بھی جائز ہے، بشرطیکہ دست بدست ہو، جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔ البتہ مچھلی کا تیل کسلھ کا تیل، اور السی کا تیل اس حکم سے مستثنیٰ ہیں، کیونکہ ان اشیاء میں ربا کو دخل نہیں ہے، پس ان اشیاء کی فروخت ہم جنس شے کے عوض یا دوسری جنس کی شے کے عوض مطلقاً روا ہے۔ یہی حکم ارنڈی کے درخت اور اس کے بیج کا ہے۔ لیکن ارنڈی کا تیل ربوی اشیاء میں ہے۔ اگر مشک، گلاب، السی اور قرطم، بضم قاف (یعنی کسبنھ) کی کھلی ایسی اشیاء ہیں جن میں سود کو دخل نہیں ہے۔ پس ان میں کسی شے کو اس جیسی شے کے عوض فروخت کرنا بہر صورت جائز ہے۔

تل اور کاہو وغیرہ کے تیل کی گاد (یا کھلی) مختلف جنس کی اشیاء ہیں لہٰذا ان کا سودا ہم جنس اشیاء سے کیا جا سکتا ہے، بخلاف طحسینہ کے (طحسینہ پھوک ہے یا گبگ وغیرہ کی قسم ہے) کہ اس کے مسائل آٹے کے مسائل کی مانند ہیں۔ لہٰذا ان کو ہم جنس شے کے عوض فروخت نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ ان کے اجزاء باہم یکساں نہیں ہوتے۔ اور ان کی فروخت دراہم (سکوں) کے عوض بھی درست نہیں ہے، کیونکہ ان میں ملاوٹ ہونے کے باعث مال فروخت کی تعیین نہیں ہو سکتی۔

اگر تیل کی کسی ایک قسم کے ساتھ دوسرے اقسام کے تیل ملا دیے جائیں تو اس کی وجہ سے وہ سب تیل متعدد اجناس بن جائیں گے۔ پس اگر تلی کے تیل میں روغن بنفشہ، یا روغن گلاب یا چمبیلی کا تیل آمیز کر دیا جائے تو جائز ہوگا کہ ان میں سے ہر ایک کو دوسرے تیل کے ساتھ کمی بیشی سے فروخت کیا جائے۔

سرکہ کا مسئلہ بھی تیل کی مانند ہے کہ اگر سرکے مختلف اشیاء سے تیار کیے جائیں تو تمام اقسام کے سرکے مختلف الجنس اشیاء قرار پائیں گے۔ چنانچہ انگور کا سرکہ کشمش یا کھجور کے سرکے سے مختلف شے ہے۔ اب اگر سرکہ میں پانی نہ ملایا گیا ہو تو ان میں سے ہر ایک جنس کے سرکہ کا سودا ہم جنس سرکہ کے عوض برابر سرابر اور دست بدست ہو سکتا ہے اور ایک قسم کا سرکہ دوسری قسم کے سرکہ سے کمی بیشی کے ساتھ تحت شرائط مذکورہ سابقہ خرید و فروخت کیا جا سکتا ہے۔ اگر ایک سرکہ میں پانی ملا ہوا ہو تو اس کو اسی قسم کے سرکہ کے عوض بیع نہیں کیا جا سکتا ہے، ہاں پانی ملے ہوئے سرکہ کا سودا کسی اور قسم کے سرکے سے کیا جا سکتا ہے کیونکہ جب سرکہ میں پانی مل جائے تو وہ اس جیسے دوسرے سرکہ کا ہم جنس نہیں رہتا، خواہ بقول معتمد وہ ملایا ہوا پانی میٹھا پانی ہو یا نہ ہو۔ یہی حکم ایسے عرقوں کا ہے جو مختلف قسم کی چیزوں سے نچوڑا جائے کہ مختلف اشیاء سے نچوڑے ہوئے عرق (یا رس) مختلف الجنس اشیاء شمار ہوں گے۔ چنانچہ عرق انگور، عرق خرما، عرق انار اور گنے کا رس وغیرہ سب ایک دوسرے سے مختلف اشیاء ہیں اور ان کے مسائل وہی ہیں جو اوپر بتائے گئے۔

انگور کے عرق یا (رس) کو انگور کے عوض فروخت کرنا درست نہیں ہے؛ اسی طرح انگور کا سرکہ بھی انگور سے فروخت نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جو شے کسی چیز سے نکالی جائے اسے نہ خود اس چیز کے عوض بیچا جا سکتا ہے اور نہ اس چیز کی کسی شے کے عوض جس سے وہ شے نکالی گئی ہے۔ تاہم انگور کے سرکہ کو خود انگور کے عوض یا انگور کے رس کے عوض فروخت کیا جا سکتا ہے، کیونکہ یہ دونوں چیزیں مختلف الجنس ہیں۔ پس کھجور کے شیرے کو کھجور کے عوض نہیں بیچا جا سکتا، البتہ

کھجور کے سرکہ کی فروخت اس کے شیرے کے عوض ہو سکتی ہے۔

اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ سرکہ دراصل شیرہ (یارس) ہی ہوتا ہے تو یہ فروخت کیسے درست ہو سکتی ہے جب کہ کسی شے کو اس کے عوض فروخت نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سرکہ شیرہ پر مشتمل نہیں ہوتا، قطع نظر اس کے کہ ان دونوں اشیاء کے نام اور خاصیت میں بہت بڑا فرق ہے۔

کشمش کو انگور کے سرکہ یا اس کے شیرے کے عوض فروخت کرنے کے باب میں کچھ اصحاب کہتے ہیں کہ صحیح ہے اور کچھ کہتے ہیں کہ صحیح نہیں ہے۔

اب رہا دودھ سو اس کی مختلف قسمیں ہیں، مثلاً سادہ دودھ، رڑ کا ہوا دودھ، دہی اور چھاچھ۔ ان میں سے تمام اقسام کی شے کو اسی جیسی شے سے ناپ کر فروخت کرنا صحیح ہے۔ اس کی دو شرطیں ہیں:

ایک شرط تو یہ ہے کہ اس میں پانی کی آمیزش نہ ہو، کیونکہ یہ بات سابقاً بتائی جا چکی ہے کہ پانی کی آمیزش سے دونوں کا یکساں (برابر) ہونا ممکن نہیں رہتا۔ مزید براں جب دودھ میں پانی ملا دیا جائے تو اس کی فروخت (بطور دودھ کے) بہر حال صحیح نہیں ہے، یہاں تک کہ نقدی سے بھی اسے نہیں خریدا جا سکتا، کیونکہ اس صورت میں فروخت ہونے والی شے (کی مقدار) مبہم اور نامعلوم ہوتی ہے (یعنی یہ نہیں معلوم کہ کس قدر دودھ کا سودا ہوا ہے)

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ دودھ آگ پر ابالا نہ گیا ہو۔ اگر دودھ کو جوش دیا گیا تو ایسے دودھ کا دوسرے ابالے ہوئے دودھ سے سودا کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ ابلنے میں ایک دودھ کی مقدار دوسرے سے سوخت ہو جانے کے باعث کم ہو گئی ہو۔ ہاں نیم گرم ہو تو تبادلہ میں مضائقہ نہیں ہے (کیونکہ اس میں کمی بیشی کے بہت معمولی سے فرق کا امکان ہے)

اس کے علاوہ دودھ سے بنی ہوئی اور چیزیں مثلاً شیر بستہ، پنیر، مکھن، نمک ڈال کر پھاڑا ہوا دودھ جس سے "کشک" (یار بڑی) بنائی جائے (کشک ایک غذا ہے جو دودھ اور ستو کے خمیر سے بنائی جاتی ہے) ان میں سے کسی چیز کو بھی اسی جیسی چیز سے فروخت نہیں کیا جا سکتا، یعنی دہی کو دہی کے عوض، پنیر کو پنیر کے عوض، یا مکھن کو مکھن کے عوض فروخت نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ پنیر میں نمک ہوتا اور جبن (شیر بستہ غالباً کسٹرڈ) میں خوشبو اور نمک کی بھی آمیزش ہوتی ہے۔ اور مکھن میں تھوڑی بہت بلوئے ہوئے دودھ کی ملاوٹ ہوتی ہے' لہٰذا اس کی فروخت اس جیسی چیز سے نہیں ہو سکتی، بلکہ نقدی کے عوض بھی نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس میں ملاوٹ ہو جانے کے باعث فروخت شدہ کی مقدار کا علم نہیں ہوتا۔ ہاں ان اشیاء میں سے ہر ایک کی فروخت دوسری جنس کی اشیاء سے ہو سکتی ہے، درآنحالیکہ دوسری چیز اس سے بنی ہوئی نہ ہو۔ چنانچہ دہی کی فروخت دودھ کے عوض جائز نہیں ہے۔ اسی طرح پنیر کو مکھن کے عوض نہیں بیچا جا سکتا، کیونکہ وہ بھی دودھ سے بنتا ہے۔ ہاں ان میں سے ہر ایک کا دوسری جنس کے عوض لین دین ہو سکتا ہے تاآنکہ ملونی اتنی زیادہ نہ ہو کہ بیع کے مقصد کا پتہ نہ چلے؛ ایسا ہوا تو بیع درست نہ ہو گی۔ اور بقول معتمد گھی کا سودا گھی کے عوض ہو سکتا ہے، بشرطیکہ جما ہوا ہو تو تول کر اور رقیق ہو تو ناپ کر سودا کیا جائے۔ البتہ گھی کو نہ مکھن کے عوض فروخت کیا جا سکتا ہے اور نہ دودھ کے عوض، کیونکہ گھی اسی سے

بنتا ہے۔

میٹھا پانی (یعنی پینے کا پانی) بھی ایسی اشیاء میں ہے جن میں ربا کی گنجائش ہے، کیونکہ یہ غذائی اشیاء میں داخل ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"من لم يطعمه فانه منى"

(یعنی جو شخص اس پانی کو طعام نہ بنائے گا وہ ہی میرا بندہ شمار ہوگا) پس پانی کا سودا پانی کے عوض درست ہے، درآنحالیکہ برابر سرابر اور دست بدست ہو۔

شہد جو شکر سے بنایا جائے وہ شکر سے مختلف جنس متصور ہوگا اور شہد کی مکھی والا شہد ایک جداگانہ شے ہے۔ ہر قسم کے شہد کا سودا اسی قسم کے شہد سے کیا جاسکتا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مختلف اشیاء سے نکلی ہوئی رقیق اشیا بھی ان اشیاء کی طرح مختلف الجنس ہوتی ہیں۔ چنانچہ تل کا تیل، زیتون کا تیل، کھجور کا سرکہ، انگور کا سرکہ، شہد کی مکھی والا شہد اور شکر سے بنایا ہوا شہد سب الگ الگ اشیاء ہیں لہٰذا ان میں سے کسی ایک جنس کی فروخت اس کی ہم جنس شے ہوسکتی ہے، مگر برابر سرابر اور دست بدست۔ باقی دوسری قسم کی اشیاء سے کمی بیشی کے ساتھ سودا ہوسکتا ہے، البتہ انگور کے سرکہ کا معاملہ زیتون کے سرکہ کے عوض درست نہیں نہ برابر سرابر نہ کمی بیشی کے ساتھ، کیونکہ زیتون کے سرکہ میں پانی کی آمیزش ناگزیر ہے۔

''دبس'' (شیرۂ خرما) کا تبادلہ اسی جیسے شیرے کے ساتھ درست ہے۔ دبس سے مراد وہ شیرہ ہے جو شہد کی طرح کھجور سے بہتا ہے۔ اس کی بیع ہم جنس کے ساتھ دست بدست ہونی چاہیے۔ اگر یہ شیرے مختلف الجنس ہوں تو ان کا سودا کمی بیشی کے ساتھ ہوسکتا ہے، البتہ شہد کا سودا اسی جیسے شہد سے درست نہیں ہے، خواہ اس میں موم کی آمیزش ہو یا نہ ہو۔

گھی کا تبادلہ گھی سے درست ہے، البتہ مکھن کا سودا نہ گھی سے ہوسکتا ہے اور نہ دودھ سے، کیونکہ وہ دونوں ایک ہی چیز (دودھ) سے بنتی ہیں اور کسی شے کا سودا اس کی اصل سے (جس سے وہ شے بنی ہو) درست نہیں ہے۔ اسی طرح پنیر اور دہی کی بیع دودھ کے عوض نہیں ہوسکتی، لیکن ایک جنس کی شے کو دوسری جنس کی شے کے عوض بیع کرنا درست ہے، درآنحالیکہ وہ دوسری جنس اس بنی ہوئی نہ ہو لہٰذا مکھن کو مخیض (مکھن نکالے ہوئے دودھ یا چھاچھ) کے عوض دست بدست فروخت کرنا صحیح ہے، کیونکہ دونوں اجناس مختلف ہیں اور لسی مکھن کی اصل نہیں ہے (یعنی لسی میں مکھن نہیں ہوتا، بلکہ دودھ میں ہوتا ہے)

ایک جیسی چیز سے نکلے ہوئے رسوں کا باہم تبادلہ کیا جاسکتا ہے، چنانچہ انگور کے شیرے کو انگور کے شیرے سے بیع کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ دونوں کو پکالیا گیا ہو۔ ہاں اگر ایک پکایا ہوا ہو اور دوسرا نہ ہو تو درست ہے۔

اگر کسی ایک جنس کی شے میں دوسری چیز کی برائے نام آمیزش ہو جیسے آٹے میں نمک تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اس صورت میں ہم جنس اشیاء کے تبادلہ میں حرج نہیں ہے۔ اسی طرح کھجور یا کشمش کے سرکہ میں اگر پانی کی آمیزش کی جائے تو کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ وہ پانی بہت تھوڑا سا ہوتا ہے لہٰذا ان دونوں میں سے ہر ایک جنس کا سودا ہم جنس

شے سے کرنے میں حرج نہیں ہے، کیونکہ وہ پانی جو سرکہ کے لئے ملایا جاتا ہے وہ بذات خود مقصود نہیں ہوتا (بلکہ وہ سرکہ کی تیاری کے لئے ہوتا ہے) بخلاف دودھ کے جس میں ملایا جائے پس پانی ملائے ہوئے دودھ کا سودا دودھ سے نہیں ہوسکتا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ رقیق اشیاء اگر مختلف الجنس اشیاء سے نکلی ہوئی تو وہ مختلف الجنس ہیں، لہٰذا تلی کا تیل، خس کا تیل، زیتون وغیرہ کا تیل الگ الگ اجناس ہیں۔ ان میں سے ہر جنس کی خرید وفروخت اس کی ہم جنس شے سے برابر سرابر ہوسکتی ہے اور غیر جنس اشیاء سے کمی بیشی کے ساتھ ہوسکتی ہے بشرطیکہ اشیاء مبادلہ کا تعین ہوجائے جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔

اب سوال یہ ہے کہ آیا ہر چیز کا سودا اس شے ہوسکتا ہے جس وہ چیز نکلی ہو؟ مثلاً تلی کے تیل کی تل سے یا شیرہ انگور کے انگور سے اور گھی کی دودھ سے بیع درست ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ اگر اس چیز کی خالص مقدار سے زیادہ اصل کے اندر (جس سے وہ شے برآمد ہوئی ہے) موجود ہے تب تو بیع درست ہوگی، لیکن اگر کم ہو یا برابر ہو یا مقدار معلوم نہ ہو تو یہ سودا درست نہ ہوگا، چنانچہ اگر مثلاً پانچ سیر روغن کنجد دو کیل (پیمانہ) کنجد کے عوض فروخت کیا جائے تو دیکھنا ہوگا کہ دو کیل کنجد میں پانچ سیر روغن کنجد سے زیادہ ہے تو یہ معاملہ درست ہے ورنہ نہیں۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ تیل نکالنے کے بعد جو گاد یا تلچھٹ رہ جاتی ہے وہ کارآمد ہو اور کچھ مالیت رکھتی ہو، جیسے تل کی کھلی ہے کہ اس سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔ لیکن اگر اس کی کوئی مالیت نہ ہو جیسے مکھن کا سودا گھی کے عوض سو یہ درست نہیں ہے، کیونکہ مکھن کو پگھلا کر جب گھی بنایا جاتا ہے تو اس کا فضلہ جو باقی رہ جاتا ہے وہ نہ کارآمد ہوتا ہے اور نہ اس کی کچھ قیمت ہوتی ہے۔ ہاں اگر یہ معلوم ہو کہ خالص گھی جو اس میں بغیر تلچھٹ کے ہے وہ اس گھی کے برابر ہے جس کے ساتھ فروخت کیا گیا تو یہ سودا درست ہوگا۔ اسی طرح اگر پانچ سیر دودھ کا سودا ایک سیر گھی سے کیا تو یہ درست ہوگا، بشرطیکہ دس سیر دودھ میں گھی کی مقدار ایک سیر سے کم ہو۔ اگر دودھ میں سیر بھر سے زیادہ گھی ہو تو یہ فروخت صحیح نہ ہوگی، کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ دودھ کی تلچھٹ جسے مکھن کہتے ہیں وہ کارآمد ہے یا کچھ مالیت رکھتی ہے۔ اس حکم کا سبب ظاہر ہے کہ اصل شے میں ایسی چیز زیادہ ہے جو کارآمد ہے مثلاً اس کی تلچھٹ۔ پس لازم ہے کہ اس زیادتی کے عوض کسی شے کو محسوب کیا جائے۔ چنانچہ اگر تل کو اس قدر تیل سے فروخت کیا جائے جتنا کہ اس تل کے اندر موجود ہے تو تل کا پھوک فالتو رہ گیا۔ لیکن اگر وہ پھوک (یا تلچھٹ) قطعاً کارآمد نہ ہو جیسے نچڑے ہوئے انگور کا پھوک ہوتا ہے تو اس صورت میں انگور کو اس کے رس کے عوض بیچنا صحیح ہے درآنحالیکہ اس کی مقدار انگور میں موجودہ رس سے زیادہ نہ ہو اور یہ معلوم ہو کہ انگور میں جس قدر رس ہے وہ اس رس کے برابر ہے جسے انگور کے عوض خریدا ہے۔

اگر کسی قسم کے تیل میں کچھ اور آمیزش کردی جائے تو وہ مختلف شے بن جائے گی مثلاً تلی کے تیل میں بنفشہ، چمبیلی یا گلاب کا تیل ملا دیا جائے تو وہ سب تیل جدا جدا اشیاء بن جائیں گے، جیسا کہ متحد الجنس اشیاء کی شناخت کے بیان میں سابقاً بتایا گیا۔

سرکہ کے متعلق مسائل (خرید وفروخت) وہی ہیں جو تیل کے ہیں کہ جن مختلف اشیاء سے سرکہ بنائے گئے ہیں انہیں کے مطابق وہ مختلف اشیاء متصور ہوں گے۔ چنانچہ انگور کا سرکہ اور دقل (یعنی گلی ہوئی املی) کا سرکہ الگ الگ اشیاء ہیں لہٰذا ان کا معاملہ کمی بیشی کے ساتھ درست ہے اور ان میں سے ہر ایک کی بیع اس کے ہم جنس کے ساتھ برابر

سرابر درست ہے۔ تاہم یہ یاد رہے کہ سرکہ کی فروخت شیرہ کے عوض بڑھوتری کے ساتھ درست نہیں ہے، کیونکہ رس ایک مدت کے بعد سرکہ بنتا ہے، لہٰذا اس صورت میں گویا اس سرکہ کو بڑھوتری کے ساتھ اسی جیسی شے کے عوض فروخت کرنا ہوگا (جو امر جائز ہے)۔

اسی طرح آدھ سیر خوشبودار تیل کا سودا آدھ سیر سادہ تیل کے عوض درست نہیں کیونکہ اس صورت میں گویا نصف سیر تیل کو اسی کے برابر تیل کے عوض خوشبودار شے کی زیادتی کے ساتھ فروخت کیا گیا (جو درست نہیں ہے)۔

دوہے ہوئے (یعنی خالص) دودھ کا اسی جیسے دودھ کے عوض برابر سرابر سودا ہو سکتا ہے۔ البتہ دودھ کو دہی کے ساتھ کمی بیشی کے ساتھ فروخت کیا جا سکتا ہے، کیونکہ یہ دونوں مختلف اشیاء ہیں۔ اور خالص دودھ کو رڑ کے ہوئے دودھ کے عوض سودا اس صورت میں درست ہوگا جب کہ رڑ کے ہوئے دودھ کی مقدار زیادہ ہو، ورنہ نہیں۔ چنانچہ ایک سیر رڑ کے ہوئے دودھ کے عوض نصف سیر خالص دودھ کا سودا درست ہے۔ اس کے برعکس ہو تو درست نہیں ہے، کیونکہ خالص دودھ میں مکھن شامل ہوتا ہے، اس کی زیادتی کا خیال کیا جانا چاہیے۔

اگر پانی کنوئیں یا نہر کے اندر ہو تو اس کی فروخت درست نہیں ہے، لہٰذا یہ جو عام رواج ہے کہ کنوئیں کے اندر کے پانی کو روٹی وغیرہ کے عوض فروخت کرتے ہیں وہ درست نہیں ہے۔ ہاں اگر ڈول اور رسی جس کے ذریعے پانی نکالا جائے کی اجرت میں کچھ لیا جائے (نہ کہ پانی کی قیمت میں) تو صحیح ہے۔

اگر کسی نے کنوئیں سے پانی نکال کر کسی گھڑے وغیرہ میں بھر لیا تو اب وہ اس پانی کا حق دار اور اس کا مالک متصور ہوگا اور اس کا فروخت کرنا اس کے لئے درست ہوگا۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل 'مساقاۃ' (بہم رسانی آب) کے مسائل میں آگے آ رہی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ہر چیز اپنی اصل کے اعتبار سے یکساں یا مختلف قرار دی جاتی ہے، لہٰذا تیلوں کو ان کی اصل کے مختلف ہونے کی بنا پر مختلف الجنس قرار دیا جائے گا۔ چنانچہ کسلبھ، تل، شلجم، زیتون، مولی کے بیج، خس کے بیج اور السی وغیرہ کے تیل میں سے ہر ایک مختلف جنس کی اشیاء ہیں اور ان میں ربا کو دخل ہے۔ ان کا ایک دوسرے سے مختلف الجنس ہونا ان کی اصل (کے مختلف ہونے) کی بنا پر ہے جن سے یہ تیل نکالا گیا، جیسا کہ متحد الجنس اشیاء کی تعریف کے سلسلہ میں پہلے بتایا گیا ہے۔ اسی طرح شہد بھی اپنی اصل (جس سے کہ وہ بنایا گیا ہے) کے مختلف ہونے کی بنا پر الگ الگ جنس ہے۔ ان میں ہر ایک جنس کا سودا اسی جنس کے ساتھ برابر سرابر دست بدست اور غیر جنس کے ساتھ کمی بیشی کے ساتھ درست ہے۔

سرکہ کے مسائل بھی شیرہ کی مانند ہیں۔ شیرے سے مراد زیتون، ملیٹھی، کھجور، خوبانی اور ملوث وغیرہ کا عرق اور انجیر کا آب شورہ ہے۔ نیز اس حکم میں دوسرے مشروبات کی ایسی اقسام مختلفہ شامل ہیں جو ربوی اشیاء سے نکالی جائیں۔ یہ تمام چیزیں ایک جنس کی اشیاء ہیں لہٰذا ان میں سے کسی ایک جنس کا سودا اس کی ہم جنس کے عوض کمی بیشی کے ساتھ درست نہیں ہے۔ اس حکم میں خروب (ایک ہسپانوی درخت کی پھلی) کا شیرہ شامل نہیں ہے، کیونکہ خروب کا شمار ربوی اشیاء میں نہیں ہے۔

صرافہ کا بیان

صرف (یا صرافہ) سے مراد یہ ہے کہ سونے کو سونے سے یا چاندی کو چاندی سے یا ان میں سے ایک کو دوسرے کے عوض بیع کیا جائے، یہ تو معلوم ہے کہ صرافے کا کاروبار بھی عام خرید وفروخت کی اقسام میں سے ہے لہٰذا وہ امر جو عام خرید وفروخت کے ارکان میں سے ہے وہی امر معاملہ صرافہ میں بھی رکن ہے۔ البتہ صحت بیع کی دوسری شرائط کے علاوہ صرافہ میں چند مزید مخصوص شرائط بھی ہیں:

ایک تو یہ کہ اشیاء مبادلہ (یعنی مال اور دام) باہم مساوی ہوں، خواہ وہ سونے چاندی کے سکے ہوں جو شہر میں رائج ہیں مثلاً گنی، ریال وغیرہ۔ یا وہ پگھلائی یا گھڑی ہوئی اشیاء ہوں جیسے کنگن، جھانجھ، بالی (بندا)، گلوبند، طوق یا ہار وغیرہ۔ پس ایک گنی کو ایک گنی اور ایک قرش یا اس سے کم وبیش بڑھوتری کے ساتھ فروخت کرنا صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح یہ بھی درست نہیں ہے کہ مثلاً ایک کنگن کو جس کا وزن بیس مثقال ہو پچیس مثقال وزنی کنگن کے عوض فروخت کیا جائے، خواہ ان کے نقش ونگار (یا ساخت) میں کتنا ہی فرق ہو۔

دوسری شرط 'حلول' (یعنی نقد انقد) ہے، لہٰذا یہ درست نہیں ہے کہ سونے کا سودا سونے کے عوض یا چاندی کا سودا چاندی کے عوض کیا جائے اور اشیاء مبادلہ کے لین دین میں فریقین کی جانب سے یا کسی ایک جانب سے تاخیر کی جائے، خواہ یہ تاخیر ایک لحظہ ہی کے لئے ہو۔

تیسری شرط ''تقابض فی الجنس'' (یعنی اسی جگہ لین دین کی تکمیل کا ہونا) ہے بایں طور کہ فروخت

سرکہ اور کھجور دو مختلف اجناس ہیں، لہٰذا ان کا باہمی تبادلہ بڑھوتری کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ لیکن رس اور سرکہ بقول معتمد ہم جنس اشیاء ہیں لہٰذا ان کا سودا کمی بیشی کے ساتھ درست نہیں ہے؛ برابر سرابر درست ہے۔ اسی طرح نبیذ (عصادہ) اور کھجور گو ہم جنس ہیں لیکن ان کی خرید وفروخت درست نہیں ہے نہ کمی بیشی کے ساتھ اور نہ برابر سرابر۔

اب رہا دودھ اور اس سے بنی ہوئی اشیاء کا مسئلہ سو اس کی سات قسمیں ہیں: سادہ دودھ، مکھن، گھی، رڑ کا ہوا دودھ اور آقط (اس سے مراد خشک کیا ہوا دودھ ہے جو جم کر سخت ہو جاتا ہے اور اسے رکھ کر سوکھی سبزی کی طرح پکاتے ہیں) اور پنیر اور دہی۔ ان تمام اقسام میں سے کسی ایک شے کی فروخت اسی جیسی شے سے درست ہے، لہٰذا آدھ سیر سادہ دودھ کو سیر بھر سادہ دودھ سے اور آدھ سیر مکھن کو سیر بھر مکھن کے عوض فروخت کیا جا سکتا ہے وغیرہ۔ البتہ خالص دودھ کو نہ مکھن کے عوض فروخت کرنا درست ہے نہ دودھ سے نہ دہی سے۔ اسی طرح مکھن کو گھی یا پنیر یا جمائے ہوئے دودھ سے فروخت کرنا درست نہیں ہے۔ تاہم رڑ کے ہوئے دودھ یا دہی کو منجمد دودھ کے عوض فروخت کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ کچھ

کنندہ اپنے دام اور خریدار اپنا مال وہیں کے وہیں لے لیں۔ اگر (اس سے پہلے) فریقین میں سے کوئی وہاں سے ہٹ گیا اور ہنوز مال یا دام وصول نہیں کیا تو وہ سودا باطل ہو جائے گا۔

اگر ان میں سے ایک جنس کا سودا دوسری جنس کے ساتھ یعنی سونے کا سودا چاندی کے عوض یا چاندی کا سونے کے عوض ہو تو دونوں کا مساوی الوزن ہونا ضروری نہیں ہے۔ لہٰذا جائز ہے ایک گنی کے دام سو قرش یا اس سے زیادہ ہوں۔ اس قسم کے سودوں میں دو شرائط کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے:

اول حلول (یعنی نقد سودا) لہٰذا ادائیگی میں تاخیر روا نہیں ہے۔

دوسرے تقابض فی المجلس (یعنی اسی جگہ لین دین کی تکمیل)۔ واضح ہو کہ دوسری قسم کی اشیاء ربویہ جن کا ذکر اوپر ہوا، ان کے مسائل بھی سونے چاندی کی بیع کے مسئلوں کی مانند ہیں۔(۱)

کہتے ہیں کہ قطعاً درست نہیں ہے کیونکہ خشک دودھ بیچنا جائز نہیں ہے۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ درست ہے۔ اسی طرح کا اختلاف پنیر کو خشک دودھ کے عوض فروخت کرنے میں بھی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ جائز ہے اور یہ بھی کہ ممنوع ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ دوسری اشیاء ربویہ مثلاً غذائی چیزوں کے سودے کے مسائل اسی جگہ (دست بدست) لین دین کے بارے میں سونے چاندی کے سودوں کی مانند نہیں ہیں، کیونکہ سونے اور چاندی کو مخصوص سونا اور چاندی نہیں قرار دیا جاتا۔ لہٰذا جو سونا یا جو چاندی فروخت ہوئی اس کی تعیین قبضہ حاصل کرنے سے پہلے نہیں ہوتی، چنانچہ اگر کسی نے ایک خاص اشرفی کو پچاس دو قرشی سکہ کے عوض فروخت کیا تو فروخت کنندہ کو حق ہوگا کہ وہ سودا ہو جانے کے بعد بھی اس اشرفی کی بجائے کوئی اور اشرفی دے دے۔ اسی طرح اگر سونے کی کوئی ڈلی مساوی سونے کے عوض فروخت کی گئی تو اس ڈلی کی تعیین اس وقت تک متصور نہ ہوگی جب تک کہ اس کا قبضہ نہ حاصل کیا جائے اور قبضہ کے بعد ہی وہ شخص اس کا مالک متصور ہوگا۔ اسی لیے سونے چاندی کے سودوں میں وقت کے وقت لین دین کی تکمیل لازمی ہے، خواہ یہ معاملہ رائج الوقت سکوں کا ہو یا ڈھلی گھڑی اشیاء کا۔ چاندی سونے کے علاوہ دوسری اقسام کی تمام اشیاء کا تعین متعین کرنے سے ہو جاتا ہے، لہٰذا اگر کسی نے گندم کی ایک مخصوص بوری کا سودا جو کی دو بوریوں کے عوض کیا تو اب ان اشیا کی تعیین ہو گئی اور خرید و فروخت کرنے والوں کو یہ حق نہ رہے گا کہ جن بوریوں کا سودا کیا ہے ان کے علاوہ اور بوریوں کا لین دین کریں، لہٰذا ایسی صورتوں میں یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ ان اشیاء کے معاملات میں فوری قبضہ کی شرط عائد کی جائے۔ تاہم ایسے معاملات کے صحیح ہونے کی تین شرطیں ہیں:

اول یہ کہ مال اور دام حاضر ہوں۔

دوم یہ کہ مال اور دام کا تعین ہو جائے۔ لہٰذا اگر ایک بوری گندم کا سودا دوسری ایک بوری گندم سے کیا گیا اور یہ متعین نہیں ہوا کہ دونوں بوریاں کون کون سی ہیں تو یہ بیع درست نہ ہوگی۔

سوم یہ کہ جس شے کو فروخت کیا گیا اس کی سپردگی کو اٹھا نہ رکھا گیا ہو۔ ہاں دام کی ادائیگی میں تاخیر روا ہے۔ بس

لیکن قروش وغیرہ سکے جو چاندی، سونے کے علاوہ دوسری دھاتوں، مثلاً نکل، پیتل یا تابنے کے بنے ہوئے ہوں جنھیں بالعموم فلوس (یا پیسہ) کہا جاتا ہے، اس کے متعلقہ مسائل بموجب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

اگر کسی کے ہاتھ متعین ایک بوری گندم عمدہ گندم کی ایک بوری کے عوض فروخت کی گئی اور یہ عمدہ گندم سردست موجود نہیں ہے یہ بیع درست ہوگی لیکن شرط یہ ہے کہ خریدار نے جو دام طے کیے ہیں، یعنی ایک بوری عمدہ گندم وہ اسی وقت ادا کر دیے جائیں اور خریدار اس کو لے لے، کیونکہ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ مال فروخت اور اس کے دام کا تعین ایسے معاملات میں شرط ہے اگر وہ شے قرض ہو تو اس کی تعیین نہیں ہو سکتی جس تک کہ اس پر قبضہ نہ ہو، لہٰذا اس کا قبضہ اسی جگہ حاصل کرنا لازم ہے۔ پس اگر فروخت کنندہ دام لے لے اور مال پر خریدار نے قبضہ نہیں کیا تو بیع درست متصور ہوگی۔ لیکن اگر مال فروخت کو قرض رکھا جائے مثلاً یوں کہا کہ میں آپ سے ایک بوری عمدہ گندم، حاضر الوقت اس دو بوری جو کے عوض خریدتا ہوں تو یہ قطعاً درست نہیں ہے اگرچہ فروخت شدہ گندم کو (بعد میں) وہاں پر لایا جائے، کیونکہ اس معاملہ میں مال فروخت کا وجود وہاں پر موجود نہ تھا، قرض قرار دے کر فروخت کیا گیا تو گویا یہ غیر موجود شے کا سودا ہے، لہٰذا یہ بیع درست نہ ہوگی،

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ بقول معتمد پیسے کے معاملات میں ربا کو دخل نہیں ہے (یعنی پیسہ غیر ربوی شے ہے)، خواہ یہ رائج الوقت سکہ ہو یا نہ ہو، لہٰذا ان سکوں کو ویسے ہی سکوں کے عوض کمی بیشی کے ساتھ اور میعادی ادائیگی کی شرط پر لین دین کیا جا سکتا ہے۔ پس بیس قرش مصری رائج الوقت ڈھلے ہوئے سکوں کو پچاس قرش معروف کے عوض اور ایک ماہ میں ادائیگی کی میعاد پر فروخت کرنا جائز ہے اگرچہ یہ سودا پانچ قرش زیادتی کے ساتھ کیا گیا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ چاندی سونے کے علاوہ کسی بھی شے کے بنے ہوئے سکوں (یا پیسوں) کو کمی بیشی کے ساتھ میعادی ادائیگی کی شرط پر بیع کرنا جائز ہے، چنانچہ تین مصری رائج الوقت سکے کو، جسے قرش کہا جاتا ہے، دو ریال کے عوض ایک ماہ کی میعادی ادائیگی کی بنیاد پر بیع کیا جائے تو درست ہے۔ تاہم بعض اصحاب سے یہ منقول ہے کہ اس بارے میں صحیح مسلک یہ ہے کہ اس میں ادھار نا جائز ہے؛ ہاں پیسوں کا نقد لین دین کمی بیشی کے ساتھ جائز ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ اسی جگہ پر لین دین ہو جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ سونے چاندی کے علاوہ اور سکوں یا پیسوں کو دام قرار دیا جائے تو متعین کرنے سے ان کی تعیین نہیں ہو جاتی، لہٰذا وہ بھی سونے چاندی کی نقدی کی مانند ہیں۔ البتہ ان سکوں کا انھی جیسے سکوں کے عوض تبادلہ کیا جانا درست ہے۔ اس میں فریقین کا قبضہ ہونا درست نہیں ہے، لہٰذا اگر ڈھلے ہوئے ایک قرش کو ایک قرش معروف کے عوض کمی بیشی کے ساتھ خریدا اور ادائیگی کے لیے میعاد مقرر کی تو درست ہے، درآنحالیکہ قرش کا قبضہ حاصل کر لیا ہو۔ اگر قبضہ حاصل کرنے سے پہلے فریقین یا ان میں سے کوئی ایک شخص اپنی جگہ سے ہٹ گیا تو معاملہ بھی درست نہ ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ فلوس (یا پیسے) جو تابنے وغیرہ کے بنے ہوئے ہوں وہ مال تجارت کی مانند ہیں، ان کا

ممنوع سودوں کا بیان

ایسے امور جو منع ہیں لیکن بیع کو باطل نہیں کرتے

واضح ہو کہ ایسے متعدد معاملات ہیں جو گو ممنوع ہیں لیکن ان سے معاملہ بیع باطل نہیں ہوتا۔

منجملہ ان کے بیع النجش ہے (یعنی مال کی قیمت بڑھانے کے لیے بولی دینا)۔

لفظ نجش (بفتح نون وسکون جیم) سے مراد یہ ہے کہ بیع کے وقت مال فروخت کی قیمت میں کوئی شخص بلا قصد خریداری اضافہ کر کے بولی دے دے، تاکہ خریدار دھوکے میں آ کر اس مال کو گراں قیمت میں خرید لے۔

یہ حرکت حرام ہے۔ آنحضرت ﷺ نے ایسا کرنے سے منع فرمایا ہے۔ چنانچہ مؤطاء میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے بیع النجش سے منع فرمایا ہے۔ اب اگر اس سازش میں فروخت کنندہ بھی شریک ہے، جیسا کہ فی زمانہ بعض تاجر کرتے ہیں، تو وہ دونوں گنہگار ہوں گے؛ ورنہ صرف وہ شخص گنہگار ہے جس نے اس غرض سے دام بڑھانے کے لیے بولی دی۔ تاہم اگر ایسا کرنے سے دام میں اضافہ نہیں ہوا تو یہ فعل حرام نہ ہوگا۔

اس بارے میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

چاندی سونے کے عوض خریدنا ایسا ہی ہے جیسے ان زیورات کی خرید وفروخت جن میں سونے چاندی کی آمیزش ہو۔ ایسی چیزوں کا (یعنی جو گنگا جمنی ہوں) محض سونے یا محض چاندی سے نقد سودا کرنا درست نہیں ہے، خواہ اس میں چاندی یا سونا کم یا زیادہ ہو۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر فروخت کنندہ کو ناجش (قیمت بڑھانے والے) کی بابت معلوم تھا (کہ وہ دام بڑھانے کے لیے ایسا کر رہا ہے) اور اس کی اس حرکت پر وہ راضی رہا اور خاموشی اختیار کر رکھی یہاں تک کہ سودا ہو گیا تو اس طرح یہ بیع تو ہو جائے گی لیکن خریدار کو اس مال کے رکھنے یا واپس کرنے کا اختیار ہوگا۔ اگر واپسی کی نوبت نہیں آئی اور وہ مال (خریدار کے پاس) ضائع ہو گیا تو اس پر واجب ہوگا کہ اس مال کی مالیت اور دام دونوں میں سے جو کم ہو صرف وہ (فروخت کنندہ کو) دے۔ اور مالیت وہ متعین کی جائے گی جو معاملہ بیع کے دن تھی، سپردگی کے دن کی نہیں۔ اگر فروخت کنندہ کو ناجش کی اس حرکت کا علم ہی نہ رہا ہو تو پھر بہر حال خریدار کو واپسی مال کا اختیار نہ رہے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ناجش (قیمت بڑھانے والے) نے فروخت کنندہ سے گٹھ جوڑ نہ کر رکھی ہو تو خریدار کو بالا تفاق واپسی مال کا اختیار نہ رہے گا؛ ہاں اگر دونوں کی سازش سے ایسا ہوا ہو تو اس بارے میں مختلف رائیں ہیں، لیکن صحیح

بیع صرف یعنی صرافہ میں ایک جنس کو دوسری کسی اور جنس کے ساتھ جو نقدی نہ ہو، ملا کر اکٹھا سودا کرنا جائز نہیں ہے۔[1] مثلاً کوئی شخص ایک گنی اور بکری (دونوں چیزوں کو اکٹھا) ایک گنی اور بکری، یا دو گنیوں کے عوض فروخت کرے۔ اس مسئلہ کو مسئلہ مدعجوۃ و درھم بمد عجوۃ و درھم او درھمین کہا جاتا ہے۔

(یعنی ایک مد کھجور اور ایک درہم کا اکٹھا سودا ایک مد کھجور اور ایک درہم یا دو درہموں کے عوض کرنا)۔

عام طور پر اس مسئلہ پر تمثیلاً اسی عبارت سے بیان کیا جاتا ہے۔

اس قسم کے سودوں کے ناجائز ہونے کا سبب یہ ہے کہ اس میں دام کو دونوں مال فروخت پر حصہ وار ڈالا جائے تو آدھی بکری اور آدھی گنی کے دام آدھی بکری اور آدھی گنی ہوگی۔ اس میں یہ احتمال ہے کہ نصف بکری جو دام لگائے گئے وہ فروخت شدہ نصف بکری سے کم یا زیادہ ہوں اور یہ بھی احتمال ہے ایک پوری بکری کی قیمت ایک گنی سے زیادہ ہو، اور احتیاط اسی میں ہے کہ ایسی باتوں کو جن میں ربا کا شائبہ ہو

ترین رائے یہ ہے کہ اس صورت میں بھی خریدار کو واپسی مال کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ گویا اس نے خود مال کی چھان بین کے بارے میں کوتاہی کی اور دھوکا دینے والے کے دام فریب میں آ گیا تو اب واپسی کا حق نہیں رہا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ بیع النجش (جس میں صرف دام بڑھانے کی غرض سے بولی دی گئی ہو) فعل مکروہ تحریمی (حرام) ہے۔ درآنحالیکہ فی الواقع مال کی واجبی قیمت سے زیادہ دام دینا پڑا ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ بیع النجش میں خریدار کو مال کی واپسی کا اختیار ہوتا ہے، خواہ قیمت بڑھانے والے فروخت کنندہ سے ملا ہوا ہو یا نہ ہو۔ لیکن یہ شرط ہے کہ وہ مال عام قیمت سے بہت زیادہ پر بکا ہو۔ ایسی صورت میں خریدار کو اختیار ہے چاہے تو مال رکھے اور چاہے واپس کر دے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ مال کے رکھنے کی صورت میں اسے حق ہے کہ واجبی قیمت سے زیادہ جو دام دیا ہے فروخت کنندہ سے اس کی واپسی کا مطالبہ کرے اور اس سے واپس لے لے۔

یاد رہے کہ یہ بھی بیع النجش ہی ہے کہ فروخت کنندہ (مال کی قیمت بڑھا لے کے لیے) خریدار سے کہے کہ اس مال پر میرا اتنا خرچ ہوا ہے، اور چھان بین سے یہ پتہ چلے کہ اس نے جھوٹ بولا تھا۔ اس صورت میں بھی خریدار کو مال کے رکھ لینے یا واپس کرنے کا اختیار ہے۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں یہ شرط ہے کہ خریدار ناواقف ہو، اگر واقف کار ہو (یعنی جانتا ہو کہ مال فی الواقع اس قیمت کا ہے یا نہیں؟) تب اسے واپسی کا اختیار نہ ہوگا۔ یہ زیادتی ہوگی۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ معاملات صرف میں ایک جنس کی چیز کو دوسری جنس کی چیز سے ملا کر (اکھٹا) سودا کرنا جائز ہے، خواہ وہ چیز نقدی ہو یا کوئی اور شے۔ چنانچہ اگر ایک بوری گندم اور ایک بوری جو کا سودا ڈیڑھ بوری گندم اور ایک بوری

ترک کر دیا جائے۔ البتہ اگر نقدی کی کسی ایک جنس کو دوسری جنس کے ساتھ ملا کر سودا کیا جائے تو وہ درست ہے۔ (۱)

مثلاً ایک قدیم مصری گنی اور ایک ریال کا سودا جدید مصری گنی اور ریال کے عوض کیا جائے تو درست ہے، درآنحالیکہ وہ قیمت اور وزن میں مساوی ہوں، کیونکہ چاندی اور سونے دونوں نقدیوں کو صرافہ کے سودے میں ملا کر اکٹھا سودا جائز ہے۔

ممنوع سودوں کے منجملہ یہ بھی ہے کہ کوئی شہری بادیہ نشین کے مال کی دلالی کرے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی بدو (بیوپاری) تھوک میں فروخت کرنے کے لیے کوئی مال لائے اور کوئی شہری اس مال کو سنبھال لے اور شہر کا رہنے والا دلال اسے پرچون کے طور پر فروخت کرے۔ اس سے عوام کو مال کی کمیابی کا سامنا کرنا پڑے گا اور مال کی قیمت بڑھ جائے گی۔

اس بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۲)

جو کے عوض کیا تو درست ہے اور یہ ایک جنس کا مبادلہ غیر جنس کے ساتھ متصور ہوگا۔ اسی طرح ایک بکری اور گنی کو ایک بکری اور گنی کے عوض یا دو بکریوں یا دو گنیوں کے عوض فروخت کرنا بھی درست ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ (معاملہ صرف میں) نقدی کی ایک جنس کو دوسری جنس کے ساتھ ملا کر اکھٹا فروخت کرنا بھی صحیح نہیں ہے، لہٰذا ایک گنی اور ریال کو (ملا کر) ایک گنی اور ریال کے عوض بیع کرنا درست نہیں ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے کہ کوئی شہر کا رہنے والا اس مال کو جو اہل بادیہ (یا دساور کا بیوپاری) لے کر آئے اسے خود سنبھال کر فروخت کرے درآنحالیکہ یہ دو باتیں پائی جائیں:

اول یہ کہ وہ مال کسی شہری کو فروخت کیا جائے؛ ہاں شہری نے اگر اسی طرح بدوی کو فروخت کیا تو جائز ہے

دوسرے یہ کہ اس مال کے بھاؤ سے اہل شہر آگاہ نہ ہوں، اگر لوگوں کو معلوم ہو کہ اس مال کا کیا بھاؤ تو ایسا کرنا جائز ہوگا، کیونکہ ممانعت کا سبب یہ ہے کہ اس طرح کرنے سے لوگ وہ مال جو عوام کی سہولت کے پیش نظر ارزاں نرخ پر فروخت ہوتا اس سے باز رہتے ہیں۔ اب اگر مال کا نرخ معلوم ہو تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا کہ لانے والا (بیوپاری) خود اسے فروخت کرے یا دلال کی معرفت فروخت کیا جائے تاہم کہا جاتا ہے کہ اس طرح کا بالا بالا سودا بالکل جائز نہیں ہے؛ ہاں کوئی شہری اہل بادیہ کے لیے ایسا کرے تو جائز ہے۔

رہا یہ سوال کہ آیا چھوٹے چھوٹے دیہات کے رہنے والے بھی اہل بادیہ بیوپاریوں کی مانند ہیں؟ اس بارے میں دو رائیں ہیں اور قوی تر خیال یہ ہے کہ اہل شہر کو اہل قریہ کے لائے ہوئے مال کی فروخت کا کام سنبھال لینا جائز ہے۔

اب اگر کوئی شخص اہل بادیہ کے لائے ہوئے مال کے فروخت کی ذمہ داری لے کر متذکرہ بالا دونوں شرطوں کی موجودگی میں

اس پر عمل کرے تو اس طرح جو سودا ہوگا وہ فسخ کر دیا جائے گا اور مال فروخت شدہ بیوپاری کو واپس کر دیا جائے گا، بشرطیکہ لینے والے کے پاس تلف نہ ہو گیا ہو۔ اگر تلف ہو گیا تو اس کے دام گئے۔ اور فروخت کنندہ، خریدار اور دلال سب گناہ کے مرتکب قرار پائیں گے اور اس حرکت پر انھیں تنبیہ کی جائے گی اور اس فعل حرام سے واقف نہ ہونے کی سزا دی جائے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اہل شہر کو اہل بادیہ کے ساتھ (اس طرح) بالا ہی بالا سودا کر لینا حرام ہے اور درست بھی نہیں ہے، لیکن اس کا حرام ہونا اور درست نہ ہونا ان پانچ شرائط پر موقوف ہے:

ایک تو یہ کہ بدوی (بیوپاری) اس مال کو فروخت کرنے کی غرض سے لایا ہو۔ اگر وہ مال ذخیرہ کرنے یا کھانے کے لیے لایا اور اہل شہر میں سے کسی نے اسے فروخت کرنے کی ترغیب دی اور فروخت کی ذمہ داری لے لی تو جائز ہے، کیونکہ اس سے اہل شہر کو سہولت ہوگی۔

بدوی (یا بادیہ نشین) سے مراد وہ بیوپاری ہے جو اس شہر کا رہنے والا نہ ہو، خواہ بادیہ نشین ہو یا نہ ہو۔

دوسرے یہ کہ (مال لانے والے) بیوپاری اس مال کو موجودہ نرخ پر فروخت کرنے کے ارادہ سے لایا ہو۔ اگر یہ ارادہ تھا کہ اس مال کو روک رکھے گا اور ارزاں نرخ پر نہیں بیچے گا تب بھی یہ امر (یعنی بالا ہی بالا سودا کر لینا) ممنوع ہے، لیکن یہ ممانعت اب خود بیوپاری کے نقطہ نظر کے پیش نظر ہوگی؛ اس وجہ سے نہ ہوگی کہ کسی شہری نے اس کے مال کی دلالی کی۔

تیسرے یہ کہ باہر سے آنے والا (بیوپاری) مال کے موجودہ نرخ سے واقف نہ ہو؛ اگر وہ مال کے نرخ سے واقف ہے تو شہری کا اس کے مال کی دلالی کرنا درست ہوگا، کیونکہ اس نے دانستہ نرخ کو زیادہ نہیں کیا۔

چوتھے یہ کہ خریدار اہل شہر ہو، اگر خریدار بھی اسی جیسا باہر کا (بادیہ نشیں) ہے تو اس معاملہ میں شہری کا دلالی کرنا درست ہوگا، کیونکہ اس جیسے بدوی کے ہاتھ فروخت کرنے میں کوئی گنجائش نفع نہیں ہے۔

پانچویں یہ کہ وہ مال ایسا ہو جس کی اہل شہر کو ضرورت ہے؛ لیکن اگر کوئی شہری اہل بادیہ کے لیے (اس طرح) سودا کرے تو جائز ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اہل شہر کا اہل بادیہ کی طرف سے بطریق مذکور سودا کرنا حرام ہے۔ اس باب میں اختلاف ہے کہ یہ گناہ کبیرہ ہے یا صغیرہ؟ تاہم یہ فعل اسی صورت میں گناہ ہے جب کہ یہ علم ہو کہ یہ حرکت حرام ہے۔ اس میں خواہ اہل شہر ہو یا باہر کا (دونوں گناہ ہے)۔ بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ گناہ صرف شہری کو ہوگا، اہل بادیہ کا کوئی قصور نہیں کیونکہ اس نے تو اپنی سہولت کے پیش نظر اس شہری سے گٹھ جوڑ کیا۔ اس بارے میں وہ معذور ہے (ان مسائل میں) شہری سے مراد بستی کا باشندہ ہے اس میں شہر، ریف اور قریہ شامل ہیں۔ ریف وہ زمین ہے جہاں کھیتی باڑی ہوتی ہو (جسے مزرعہ کہتے ہیں)۔ اس میں مکانات (بنے ہوئے) نہیں ہوتے، اگرچہ اون کے بنے ہوئے عربیوں کے خیمے نصب ہوتے ہیں۔ تاہم یہاں پر اہل بادیہ سے مراد یہ نہیں ہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ ہر علاقہ غیر کا آدمی جو حدود شہر کے باہر سے مال لے کر فروخت کرنے کی غرض سے شہر میں آئے۔ بعض اصحاب یہ بھی کہتے ہیں کہ اس شخص (بیوپاری) کے لیے غیر علاقہ کا باشندہ ہونے کی پابندی

نہیں ہے، پس اگر اہل شہر میں سے بھی کسی نے اپنا مال گندم وغیرہ ذخیرہ کر رکھا ہو اور پھر اسے تھوک میں فروخت کی غرض سے نکالے اور کوئی شخص کہے کہ ابھی اس کی فروخت کو روک رکھو تھوڑا تھوڑا فروخت کرنا تو یہ شخص گناہ گار ہوگا، خواہ وہ شخص وہاں کا شہری ہو یا باہر کا اور قطع نظر اس کے کہ یہ شخص وہ ہو جس نے فروخت کا کام سنبھالا یا دلالی کی ہے یا کوئی اور ہو، کیونکہ ممانعت کا جو سبب ہے وہ دونوں حالتوں میں موجود ہے، یعنی لوگوں پر تنگی اور نرخ کی گرانی۔

بعض اصحاب نے اس قول کو معتمد قرار دیا ہے کہ وہ شخص جو باہر سے مال لے کر آئے وہی اجنبی (یا باہر کا بیوپاری) ہے۔ اور یہ جو کہتے ہیں کہ وہ شخص (جو بالا ہی بالا سودا کرے) بہر حال گناہ گار ہوگا، خواہ علاقہ غیر کا ہو یا شہری ہو، سو اس کے حرام ہونے کی تین شرطیں ہیں:

اول یہ کہ وہ مال ایسا ہو جو ضروریات عوام میں سے ہے۔ مثلاً خوراک گو وہ مال تمام اہل شہر کی ضروریات میں سے نہ ہو، بلکہ کسی خاص طبقہ کی ضروریات میں سے ہو۔ خواہ وہ مسلمان نہ ہوں۔ البتہ اگر وہ اشیاء خوراک ایسی ہوں جن کی بالعموم ضرورت نہ پڑتی ہو جیسے میوے وغیرہ تو اس صورت میں یہ حرام نہیں ہے۔

دوم یہ کہ آنے والا اس مال کو موجودہ نرخ سے فروخت کرنے کی غرض سے لایا ہو، لیکن اگر پرچون میں (تھوڑا تھوڑا) فروخت کرنے کا ارادہ کیا اور کسی شخص نے کہا کہ میں اس مال کو پرچون میں فروخت کرنے کا ذمہ دار ہوں تو اس میں گناہ نہیں ہے، کیونکہ اس سے لوگوں کو نقصان نہیں ہوتا اور کوئی امر صاحب مال کو پرچون میں اپنا مال فروخت کرنے سے مانع نہیں ہے۔ مالک کو اختیار ہے کہ حدود شرع میں رہتے ہوئے اپنے مال کو جس طرح چاہے فروخت کرے۔

سوم یہ کہ صاحب مال نے کسی سے مشورہ لیا ہو کہ اس مال کو کس طرح بیچنے میں زیادہ فائدہ ہے؟ آیا تھوک میں فروخت کرنے سے فائدہ ہوگا یا پرچون میں بیچنے سے؟ اب اگر کسی نے اس سے کہا کہ پرچون میں فروخت کرنے کی ذمہ داری میں لیے لیتا ہوں تو یہ گناہ نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ان مسائل میں شہری سے مراد دلال (یا بچولیا) ہے اور بادیہ نشین سے مراد اہل قریہ (بیوپاری) ہے۔ یہ درست نہیں ہے کہ کوئی دلال (اہل شہر) فروخت کنندہ دیہاتی کو (مال) فروخت کرنے سے باز رکھے اور اسے کہے کہ یہ مال تم فروخت نہ کرو، یہ کاروبار میں تم سے بہتر جانتا ہوں، اور پھر یہ اس کا نمائندہ بن جائے اور درآمد شدہ مال کو فروخت کرے۔ ایسا کرنا مکروہ تحریمی اور گناہ صغیرہ میں سے ہے۔ تاہم یہ کام اسی حالت میں مکروہ ہوگا جب کہ لوگ تنگی (قحط) کی حالت میں ہوں، اس مال کی ضرورت ہو اور ایسا کرنے میں لوگوں کو تکلیف ہو، کیونکہ اس طرح کرنے سے مال کے دام چڑھ جائیں گے اور لوگوں کو مشکل کا سامنا ہوگا۔ البتہ اگر عوام میں فراخی اور مال کی فراوانی ہو تو ایسا کرنا مکروہ نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی مال بغرض تجارت دساور سے کسی شہر میں لایا جائے تو اس کا آگے جا کر سودا کر لینا منع ہے، لہٰذا ایسا کرنا حلال نہیں ہے کہ کوئی شخص بستی سے باہر جا کر کھڑا ہو جائے اور جو بیوپاری مال تجارت لے کر آ رہے ہوں، ان کا تمام مال خرید لے ایسا کرنا اہل شہر کو نقصان دہ اور تکلیف کا موجب ہے۔ ہاں اگر وہ شخص شہر سے چھ میل کی مسافت پر

آگے چلا جائے اور وہاں سے جس قدر بھی چاہے مال خرید لے تو روا ہے۔ خواہ وہ مال تجارت کا ہو یا خوراک کے لیے خریدا ہو اور قطع نظر اس کے کہ اس شہر میں جہاں وہ مال لایا جا رہا ہے کوئی منڈی یا بازار ہو یا نہ ہو یہی قول قابل اعتماد ہے۔ لیکن اگر وہ مال چھ میل سے کم مسافت سے لایا گیا اور شہر میں منڈی ہے تو اس شخص کا تجارت کی غرض سے ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ ہاں خوراک کے لیے جائز ہے تاہم اگر شہر میں کوئی منڈی (یا بازار) نہیں ہے تو خوراک اور تجارت دونوں مقاصد کے لیے ایسا کرنا درست ہے۔

واضح ہو کہ اگر مال شہر میں آ جائے اور اس میں بازار ہے تو وہاں پر آنے سے پہلے ہی اس کا سودا کر لینا بالکل جائز نہیں ہے۔ ہاں منڈی نہ ہو تو بالکل جائز ہے۔

اگر کوئی مال والا شہر میں رہتا ہے اور اس کا مال کسی اور شہر میں ہے اور وہ یہ چاہتا ہو کہ اس مال کو وہاں سے لا کر اس شہر میں جہاں پر اس کا قیام ہے فروخت کرے تو ایسے مال کی بابت معلومات حاصل کر کے شہر میں آنے سے پہلے ہی اس کا سودا کر لینا جائز نہیں ہے۔ جس مال کی پیشگی سودا کر لینا ممنوع ہے اگر کوئی شخص اسے خرید ہی لے اور سودا طے ہو جائے تو اب اس کو مان لیا جائے گا اور جس نے خریدا ہے وہ اس مال کا ذمہ دار ہو جائے گا۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا خریدنے کے بعد وہ مال خریدار کے لیے مخصوص ہو جائے گا یا اس پر لازم ہو گا کہ اسے بازار میں لائے تاکہ جو شخص چاہے اس میں شرکت کر سکے۔ اس بارے میں بالعموم دو رائیں ہیں۔

ایسا درآمدی مال جس کا آگے سے سودا کرنے کی ممانعت ہے اس سے یہ چیزیں مستثنیٰ ہیں: پھل، روئی اور آب رسانی کے اونٹ۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جو لوگ دساور سے مال لاد کر کسی شہر میں آتے ہیں ان سے بالا ہی بالا مل کر سودا کر لینا مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ اب یا تو خریدار اہل شہر کی حاجت مندی کے پیش نظر پہلے ہی سے خرید کر اونچے داموں شہر والوں کو فروخت کرے گا؛ اس سے عوام کو نقصان ہے اور یا پھر یہ ہو گا کہ یہ شخص بیوپاریوں کی ناواقفیت سے ناجائز فائدہ اٹھاتے ہوئے انھیں دھوکا دے کر واجبی نرخ سے بہت ارزاں نرخ پر خریدے گا۔ یہ دونوں باتیں مکروہ ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ان لوگوں سے بستی کے باہر ہی مل لے جو دساور سے مال لاد کر شہر میں بیچنے کے لیے لا رہے ہوں اور ان کا مال ان کے شہر میں داخل ہونے اور بھاؤ جاننے سے پہلے ہی خرید لے تو گناہ ہو گا اور اس مال والے کو اختیار ہو گا کہ نرخ معلوم ہونے پر وہ سودا منسوخ کر دے۔ اس کے لیے دو امور کا لحاظ رکھنا ضروری ہے:

اول یہ کہ وہ مال شہر کے عام نرخ کے خلاف خریدا گیا ہو؛ اگر شہر کے موجودہ نرخ سے خریدا گیا ہے تو اب یہ اختیار نہ ہو گا۔

دوم یہ کہ فروخت کنندہ (بیوپاری) بھاؤ سے ناواقف ہو۔ اگر شہر کا بھاؤ معلوم تھا (اور پھر بھی اس نے مال بیچ دیا) تو اب اسے یہ اختیار جاتا رہا؛ اگرچہ شہر کے موجودہ نرخ سے کم میں سودا ہوا ہو۔

یاد رہے کہ اگر فسخ بیع کا اختیار حاصل ہو تو اس پر فوری عمل درآمد لازم ہے۔ چنانچہ اگر مال کا بھاؤ معلوم ہونے کے

منجملہ ممنوعات بیع کے دوسرے کے دام پر دام بڑھانا ہے، مثلاً یہ کہ فریقین کسی مال کا سودا خاص قیمت پر طے کرلیں اور ابتدائی طور پر فریقین راضی ہو گئے ہوں پھر ایک اور شخص آجائے اور مال کے مالک کو اس سے زیادہ دام پیش کرے جس پر وہ راضی ہو گیا ہے اور اسے کہے کہ تم اتنے میں فروخت نہ کرو جتنے پر تم راضی ہو، میں اس سے زیادہ نرخ دینے کو تیار ہوں۔

اسی طرح یہ بھی (ممنوع) ہے کہ خریدار اولاً کسی چیز کا سودا کر لینے پر تیار ہے بعد میں کوئی اور شخص آیا اور کہنے لگا کہ یہ مال واپس کر دیجئے میں اس سے اچھا مال آپ کو دے سکتا ہوں یا یوں کہا کہ اس سے کم دام میں دوں گا (یہ تمام صورتیں ممنوع ہیں)۔ لیکن اگر شروع ہی میں قبل اس کے کہ فروخت کنندہ اور خریدار کسی فیصلہ پر راضی ہو گئے ہوں اور بیچنے کا ارادہ ہی کر رہے ہوں اور اس وقت کوئی دام بڑھا دے تو جائز ہے۔

واضح ہو کہ دام بڑھانے سے آنحضرت ﷺ نے منع فرمایا ہے۔ حضور کا ارشاد ہے:

"لا یسوم الرجل علی سوم اخیه رواه" الشیخین

(یعنی کوئی شخص اپنے بھائی کے دام پر دام نہ بڑھائے) بروایت شیخین۔ یہ حدیث ایسا کرنے سے ممانعت پر مشتمل ہے۔ اس کے متعلقہ مسائل تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

ساتھ ہی معاملہ کو قائم رکھنے یا فسخ کر دینے کے اختیار کو کام میں نہ لایا گیا ہو تو یہ حق ختم ہو جائے گا۔ ہاں اگر بیوپاری کہے کہ مجھے یہ معلوم نہ تھا کہ بیع کے فسخ کرنے کا مجھے اختیار ہے اور یا یہ کہ فوراً ہی فسخ کرنا چاہیے تھا، تو اس کا یہ عذر تسلیم کیا جائے گا۔

اگر کوئی شخص شہر کے باہر کسی اور ارادے سے گیا، بیوپاریوں سے ملنے کا ارادہ نہ تھا، مثلاً سیر و شکار کے لیے باہر نکلا اور شہر کی جانب آنے والے بیوپاری سے ملنا ہو گیا اور اس سے مال خرید لیا تب بھی صحیح مسئلہ یہی ہے کہ اگر وہ اس حکم شرعی سے آگاہ ہے تو گناہ ہوگا، کیونکہ اس میں بھی ممانعت کی وجہ موجود ہے، یعنی آنے والے کو دھوکے اور فریب میں ڈالنا۔

(اس کے برعکس) اگر کوئی شخص (یا دلال) آنے والے بیوپاری سے اس لیے ملے کہ اس شہر کے مال کا سودا کر لے تو کہا جاتا ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہے، لیکن قول معتمد یہی ہے کہ جائز نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ایسا مال جو شہر میں بیچنے کے لیے بیوپاری لائے اس مال کو پہلے ہی سے خرید لینے کے بارے میں دو قول ہیں: ایک تو یہ کہ ایسا کرنا مکروہ ہے اور ایک یہ کہ حرام ہے۔ یہ دوسرا قول زیادہ قابل اعتماد ہے۔ بیوپاریوں سے مراد وہ لوگ ہیں جو مال لے کر سواری پر یا پیدل چل کر آئے ہوں۔ اگر کسی نے ان سے کچھ خریدا یا ان کے ہاتھ فروخت کیا اور غیر معمولی طور پر دھوکے سے کام لیا اور ان کو نقصان پہنچایا، بعد میں اصل بھاؤ معلوم ہو گیا تو اب بیوپاری کو اختیار ہے کہ چاہے تو اس معاملہ کو قائم رکھے یا فسخ کر دے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ کسی کے لگائے ہوئے دام پر (نرخ بڑھا کر) دام لگانا مکروہ تحریمی ہے جب کہ خرید و فروخت

مرابحہ (بتعین نفع) سودا کرنے اور تولید (دام کے دام) بیچنے کا بیان

مرابحہ کا مادہ ربح ہے جس کے معنے اضافہ یا نفع کے ہیں، لیکن فقہ کی اصطلاح میں کسی مال کو اتنے میں فروخت کرنا جو اس کی قیمت خرید یا مالیت اور اضافہ نفع پر مشتمل ہو۔ مسالک مختلفہ میں اس کی خاص شرائط ہیں جو تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

کرنے والے قیمت مال طے کر چکے ہوں اور فروخت کنندہ فروخت پر آمادہ ہو گیا ہو۔ لیکن اگر فروخت کنندہ ہنوز اس دام پر بیچنے کے لیے راضی نہ ہو تو اس وقت زیادہ دام لگانا روا ہے۔ لیکن بہر حال پسندیدہ طریقہ وہ ہے جس میں فروخت کنندہ کو فائدہ ہو اور مال کی ترویج ہو۔

نکاح کے لیے منگنی کا معاملہ بھی بیع کی طرح ہے، لہٰذا یہ مکروہ ہے کہ کوئی شخص کسی اور کی مخطوبہ کے ساتھ (یعنی جس سے منگنی ہوئی ہو) اپنے ساتھ منگنی کی درخواست کرے، حالانکہ اس کا مہر مقرر ہو چکا ہو، ہاں اگر پہلے کا مہر طے نہیں پایا تھا تو مکروہ نہیں ہے۔ کرایہ کا معاملہ بھی اس طرح ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ کسی شخص کے لگائے ہوئے دام پر بڑھ کر دام لگانا اگر نرخ کے تیقن اور اس پر فریقین کے متفق ہو جانے سے پہلے ہو تب بھی اچھی بات نہیں ہے؛ اس کے بعد تو نرخ بڑھانا حرام ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر فریقین معاملہ سودے کی قیمت طے کر لیں اور صریحاً باہم راضی ہو گئے ہوں تو دوسرے شخص کے لگائے ہوئے دام پر دام لگانا حرام ہے۔ لیکن اگر فروخت کنندہ خاموش ہو یا اس نے یہ کہا ہو کہ مجھے اس بارے میں مشورہ کر لینے دیجئے تو اس کو صریحاً دام پر راضی ہونا تصور نہ کیا جائے گا۔ ایسی حالت میں بقول صحیح نرخ بڑھا کر دام لگانا درست ہے۔ اس کا حرام ہونا اسی حالت میں ہے جب کہ یہ معلوم ہو کہ کسی کے ساتھ سودا ہو چکا ہے اگر معلوم نہ ہو تو حرام نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر صریحاً سودے کے دام طے ہو چکے ہیں اور فریقین اس پر راضی ہیں تو اب لگائے ہوئے دام پر دام بڑھا دینا حرام ہے۔ ہاں اگر مال کی فروخت علانیہ نیلامی سے ہو رہی ہو تو نرخ بڑھانا یا بڑھ کر بولی دینا حرام نہیں ہے، جیسا کہ اکثر کیا جاتا ہے۔ یہ بلا اختلاف جائز ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مرابحہ یہ ہے کہ کسی مال کو اس کی قیمت خرید پر ایک مقررہ فائدے کے اضافہ کے ساتھ جو فروخت کنندہ اور خریدار کو معلوم ہو فروخت کیا جائے، ایسا کرنا طریق اولیٰ کے خلاف ہے، کیونکہ اس کے لیے لمبی چوڑی تفصیلات کی ضرورت پڑتی ہے جو بالعموم مشکل کام ہے، لہٰذا ایسی بیع ناقص ہے، کیونکہ اس میں فروخت کنندہ کے لیے لازم ہوتا ہے کہ وہ مال کی قیمت خرید کے علاوہ جو کچھ اس پر مزید خرچ ہوا ہے اس کی تفصیل بتائے۔ اس میں اکثر اوقات جھگڑا پیدا ہو جاتا ہے۔

اسی قسم کا سودا بیع الاستیمان (یعنی کسی کے بھروسے یا ایمان کی بنا پر سودا کر لینا) ہے مثلاً کوئی مال فروخت کنندہ

کی دیانت کے بھروسے پر لیا جائے، بایں طور کہ خریدار یوں کہے کہ یہ مال اسی نرخ پر مجھے دے دو جس پر دوسروں کے ہاتھ بیچتے ہو، کیونکہ میں نہیں جانتا کہ اس کا کیا بھاؤ ہے؟

اسی طرح کا سودا بیع المزایدہ بھی ہے اس کی صورت یہ ہے کہ کسی مال کے دو یا دو سے زیادہ خریدار ہیں اور فروخت کنندہ ہنوز کسی سے مال کی قیمت طے نہیں کر پایا کہ خریداروں نے مال کا دام بڑھانا شروع کر دیا (یہ طریقہ بھی خلاف اولیٰ ہے)۔ لیکن اگر کسی سے قیمت طے پا چکی ہے اور ایسا کیا جائے تو حرام ہے، کیونکہ یہ دام پر دام بڑھانا ہے جس کا ممنوع ہونا اوپر بتایا جا چکا ہے۔

اب جاننا چاہیے کہ بیع مرابحہ (یعنی بتعیین منافع سودا کرنے) کی دو صورتیں ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ نرخ اس طرح پر چکا لیا جائے کہ خریدار مثلاً (قیمت خرید پر) دس فی صدی یا کم و بیش منافع دے گا۔ اس کی بھی دو شکلیں ہیں:

ایک تو یہ ہے کہ فروخت کنندہ نے اس مال کو مقررہ دام ادا کر کے خریدا ہو اور اس کے علاوہ مزید کوئی خرچ نہ کرنا پڑا ہو۔ اس طرح تو معاملہ صاف ہے۔ خریدار کو چاہیے کہ اس قیمت خرید پر اسی حساب سے جیسا کہ باہم طے ہوا ہو رقم منافع بڑھا کر اس کے دام ادا کر دے۔

دوسری شکل یہ ہے کہ بائع نے مال پر علاوہ اس کی قیمت خرید کے مزید مصارف کیے ہوں۔ اب یہ مصارف تین امور پر مشتمل ہوں گے:

ایک امر یہ ہے کہ اس مال پر جو کچھ خرچ ہوا ہے وہ ایسی شے ہے جو مال کے ساتھ باقی ہے، مثلاً کوئی سفید کپڑا خریدا اور پھر اس کو رنگا، یا دھنی ہوئی اون تھی اور پھر اسے بٹ لیا گیا، یا کوئی کپڑا خریدا اور اس پر کڑھائی کی۔ ان صورتوں میں وہ رنگ یا بٹائی اور کڑھائی اور سلائی ایسی اشیا ہیں۔ جو اس کپڑے کے ساتھ برقرار ہیں۔ اس صورت میں وہ خرچ جو ہوا وہ بھی دام ہے۔ اور اسے بھی قیمت خرید میں شامل کیا جائے گا اور اسی نسبت سے منافع لگایا جائے گا۔ اس کے لیے شرط یہ ہے کہ فروخت کنندہ اس کو بھی قیمت خرید کی طرح بیان کر دے اور بتا دے کہ میں نے اتنے میں یہ کپڑا خریدا اور اس کے رنگوانے، سلانے یا کڑھائی پر اتنا خرچ ہوا ہے۔

اب اگر یہ کام بائع نے خود کیا ہو، مثلاً بائع خود درزی ہے اور اس نے وہ کپڑا سی لیا، یا رنگ ریز ہے جس نے رنگا تو اس کی اجرت کو قیمت اور منافع لگانے میں شامل نہیں کیا جائے گا۔

دوسرا امر یہ ہے کہ مال پر جو کچھ مزید خرچ ہوا وہ مال فروخت میں برقرار نہیں ہے اور نہ اس مال کی خصوصیات میں سے ہے، مثلاً اس مال کے حمل و نقل اور اپنے گھر میں رکھنے کے اخراجات۔ اس بارے میں مسئلہ یہ ہے کہ ان اخراجات کو قیمت خرید میں شامل کیا جائے اور نہ اس پر منافع لگایا جائے گا۔ ہاں اگر اس مال کے لیے (خاص طور پر) کوئی مکان کرایہ پر لینا پڑا ہو کہ اس میں رکھا جا سکے کہ اگر وہ مال نہ لیا جاتا تو اس مکان کی ضرورت نہ پڑتی تو اس مکان کا کرایہ مال کی قیمت میں شامل کیا جائے گا، لیکن اس پر نفع عائد نہ کیا جائے گا۔ دلال کی اجرت کا بھی یہی حکم ہے درآنحالیکہ خریداری کی

توثیق عادۃً اس پر منحصر ہو۔(یعنی دلال کی اجرت کو قیمت مال میں شمار کیا جائے گا لیکن اس پر منافع نہیں لگایا جائے گا)۔

تیسرا امر یہ ہے کہ (مزید مصارف جو ہوئے ہیں) گو وہ مصارف مال فروخت میں برقرار نہ ہوں لیکن وہ اس مال کے مخصوص مصارف ہوں، مثلاً کپڑے (کے تھان وغیرہ) کا تہ کرنا اور اس کا لپیٹنا کہ اگر رواجاً بائع یہ کام خود کرتا ہے، لیکن اس نے اس کے لیے کسی کو اجرت پر لگالیا ہے تو یہ اخراجات نہ قیمت مال میں شمار ہوں گے اور نہ ان پر منافع لگایا جائے گا۔لیکن اگر وہ ایسا کام ہے جو تاجر کے کرنے کا کام نہیں ہے، مثلاً جانور کے چارے وغیرہ کے اخراجات تو ایسے مصارف کو قیمت میں شامل کرلیا جائے گا، لیکن اس پر منافع نہیں لگے گا۔تاہم یہ شرط ہے کہ اس کی تفصیل بتادی جائے۔

اگر فروخت کنندہ خریدار پر یہ شرط لگادے کہ جو کچھ بھی مال پر خرچ ہوا ہے تمام اخراجات پر بھی نفع لگائے گا، خواہ مصارف مال میں برقرار ہوں جیسے رنگ وغیرہ جن کا ذکر کیا گیا، یا نہ ہوں، یا ایسا خرچ ہو جو کیا تو گیا ہو لیکن وہ خرچ اس مال کے لیے مخصوص نہ ہو مثلاً بار برداری وغیرہ، یا مخصوص ہو لیکن بالعموم اس کام کو خود بائع انجام دیتا ہو، یا اس کے برعکس کوئی دوسرا انجام دیتا ہو تو ایسی تمام شرط کی پابندی لازم ہے جن کا ذکر کردیا گیا ہو۔

ان تفصیلات سے واضح ہے کہ (مرابحہ کی صورت میں) قیمت خرید اور اس کے علاوہ دوسرے اخراجات جو مال پر کیے گئے، خواہ وہ اخراجات مال کے ساتھ برقرار ہوں یا نہ ہوں، ذکر کردینا شرط ہے، لہٰذا اگر بائع نے کہا کہ میں یہ مال آپ کے ہاتھ اس کی قیمت خرید اور دوسرے اخراجات جو اس پر آئے ہیں سب پر دس فی صدی منافع لگا کر فروخت کرتا ہوں، لیکن ان اخراجات کی تفصیل نہیں بتائی جن کو قیمت میں شامل کر کے منافع لگانا درست ہے یا قیمت میں شامل کرنا تو صحیح ہے لیکن ان پر منافع لگانا صحیح نہیں ہے اور یا ایسے مصارف ہیں جن کو قیمت میں شامل نہیں کیا جاسکتا تو یہ سودا فاسد ناقص ہوگا، کیونکہ اس صورت میں خریدار کو مال کی قیمت کا پتہ نہیں چل سکتا۔

بیع مرابحہ کی دوسری صورت یہ ہے کہ مال کی مجموعی قیمت پر ایک متعین نفع لگا کر سودا کیا جائے، مثلاً یہ کہا جائے کہ میں یہ مال دس یا پانچ فی صد منافع کے ساتھ بیچتا ہوں۔اس صورت میں بھی یہ شرط ہے کہ مال کی قیمت خرید اور اس پر جو اور مصارف ہوئے ہیں ان کو بتادیا جائے، خواہ وہ مصارف مال میں برقرار ہوں جیسے رنگ وغیرہ جن کا ذکر کیا گیا یا نہ ہوں جیسے بار برداری اور گودام کے اخراجات۔نیز وہ اخراجات جن کو قیمت اور منافع لگانے میں شامل نہیں کیا جاتا یا قیمت میں شامل کیا جاتا ہو لیکن منافع اس پر نہ لگایا جاتا ہو، یا کسی میں بھی شامل نہ کیا جاتا ہو اس حالت میں وہ بیع درست ہوگی۔لیکن ایسے مصارف جن کو مال کی قیمت میں شامل نہیں کیا جاتا، مثلاً بار برداری وغیرہ کی اجرت وہ خریدار کے ذمہ ڈالی جائے گی۔ البتہ اگر ان کو بھی نفع کے حساب میں شامل کرنے کی شرط ہو تو روا ہے۔مال کی قیمت خواہ سونے یا چاندی کی شکل میں ہو یا کوئی شے ہو جس کی قیمت لگائی جاسکے۔چنانچہ اگر (مثلاً)؛ کوئی کپڑا ایک بکری کے عوض خریدا گیا تو روا ہے کہ اس کپڑے کو اسی جیسی بکری کے عوض مقررہ منافع کے اضافہ کے ساتھ (بطور مرابحہ) فروخت کیا جائے۔لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ جس بکری کو بیچنے کا ارادہ ہے وہ فروخت کے وقت بائع کی ملکیت میں ہو، یا پھر اس کا کوئی ضامن ہو جس سے اس بکری کو حاصل کیا جاسکے۔اگر ایسی صورت نہ ہو تو اس کی فروخت (اس طرح) درست نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ بیع مرابحہ مذکورہ، اس صورت میں بغیر کراہت کے درست ہے جب کہ اس کے دام اور منافع کی مقدار معلوم ہو۔ لہٰذا اگر مثلاً یوں کہا کہ میں یہ مکان سو اشرفی میں کہ اتنے ہی میں اسے میں نے خریدا ہے، دس اشرفی منافع کے ساتھ فروخت کرتا ہوں تو صحیح ہے۔ لیکن اگر یوں کہا کہ میں یہ مکان قیمت خرید پر ایک فی صدی منافع پر فروخت کرتا ہوں لیکن قیمت خرید نہیں بتائی گو درست ہے لیکن مکروہ ہے اور فروخت کنندہ پر لازم ہے کہ اس کی قیمت خرید اور جو اخراجات مزید اس پر ہوئے ہوں ان کی تفصیل بتا دے۔ پس اگر دس میں خریدا ہے اور دس مزید معارف ہوئے تو اس کی تفصیل بتا دینا واجب ہے کہ میں نے اتنے میں خریدا اور اس پر رنگنے یا ناپ تول پر یا اس جانور کے چارے وغیرہ پر یہ مصارف مزید ہوئے وغیرہ۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ بیع مرابحہ درست ہے، خواہ یہ کہا گیا ہو کہ میں یہ مال آپ کے ہاتھ اس کی قیمت خرید مثلاً ایک سو پر مزید دس کے منافع کے ساتھ بیچتا ہوں یا یوں کہا کہ میں یہ مال آپ کے ہاتھ دس فیصدی منافع پر بیچتا ہوں اور خریدار اس مال کے دام سے اور اس پر جو مزید اخراجات آئے ہیں ان سے آگاہ ہے تو وہ سب تفصیل بائع کے اس طرح کہنے میں آ گئی کہ میں اس مال کو قیمت خرید اور مزید اس قدر منافع پر بیچ رہا ہوں، خواہ اس کی تفصیل بائع نے نہ بتائی ہو۔ البتہ اس میں اس کام کی اجرت داخل نہیں ہے جو بائع نے خود انجام دیے ہوں یا اس کے کارندوں نے بلا اجرت انجام دیا ہو۔ ہاں اگر پہلے سے بتا دیا گیا ہو (کہ اس کام کی اجرت ہوگی) تو وہ بھی قیمت میں داخل متصور ہوگی۔

اگر یہ صورت ہو کہ خریدار اس مال کے بالائی اخراجات سے ناواقف ہے تو وہ اخراجات قیمت میں شامل نہ ہوں گے جب تک کہ بائع نے اس کی تفصیل نہ بتائی ہو۔ اسی طرح اگر وہ مال کسی سامان کے عوض لیا گیا ہو جس کی بابت خریدار کو علم نہیں ہے تو لازم ہے کہ بائع اس (سامان) کی تفصیل بتا دے اور یہ کہہ دے کہ میں نے یہ کپڑا فلاں سامان کے عوض جو اتنی قیمت کا ہے خریدا رہے آپ کے ہاتھ (اتنے منافع پر بیچتا ہوں)۔ اگر خریدار یہ جانتا ہو کہ جس سامان کے عوض وہ مال خریدا گیا اس کی قیمت اتنی ہے تو بائع کے لیے اس تفصیل کا بیان کرنا ضروری نہیں ہے، تاہم اگر بیان کر دے تو درست ہے۔ واضح ہو کہ یہ تفصیل اس لیے ضروری ہوتی ہے کہ جھوٹ سے بچا جائے جو حرام ہے۔ اگر مال کے دام نقدی ہوں یا اشیائے مثلی یعنی ناپ تول والی اشیاء وغیرہ ہوں تب بھی (بائع کو) اس تفصیل کا بیان کرنا لازم نہیں ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ بیع مرابحہ یعنی قیمت خرید پر منافع لگا کر سودا کرنا صحیح ہے۔ اس کی دو شرطیں ہیں:

اول یہ کہ بکنے والی چیز سامان کے قسم کی ہو، لہٰذا نقدی کا سودا نفع لگا کر (یعنی بشکل مرابحہ) نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اگر سونے کی دو اشرفیاں دو سو بیس چاندی کے سکہ قرش کے عوض خریدی گئیں تو اب یہ درست نہ ہوگا کہ ان دونوں اشرفیوں کو ان کی قیمت خرید پر مثلاً پانچ قرش مزید منافع لگا کر فروخت کیا جائے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ (اس میں مال فروخت کا تعین نہیں ہوا) اشرفی ایسی چیز ہے کہ متعین کرنے سے اس کا تعین نہیں ہو جاتا جیسا کہ سابقاً ایک سے زیادہ بار بتایا جا چکا ہے۔ چنانچہ یہ کہہ کر کہ میں یہ اشرفی آپ کے ہاتھ اتنے میں فروخت کرتا ہوں اس اشرفی کے عوض کوئی اور اشرفی دی جائے تو روا ہے۔ ایسے سودوں میں محض سودا ہو جانے سے اس شے کا کوئی شخص مالک نہیں ہو جاتا (جب تک کہ اس کا قبضہ نہ حاصل کیا

تولیہ کا لفظ لغت میں (مصدر) ولیٰ غیرہ سے نکلا ہے۔ جس کے معنے ہیں کہ اس نے کسی اور کو والی بنایا۔ شرع کی اصطلاح میں تولیہ کے معنے کسی مال کو اس کی پہلی قیمت خرید پر بغیر کسی زیادتی کے فروخت کرنا (جسے دام کے دام میں بیچنا کہتے ہیں)۔ اس کے مسائل بھی ویسے ہی ہیں جیسے بیع مرابحہ کے جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے۔ یہی حکم ''بیع وضعیہ'' کا ہے جسے بیع محاطہ بھی کہتے ہیں اس سے مراد کسی مال کو قیمت خرید سے کم میں فروخت کرنا ہے۔ (جسے گھاٹے کا سودا کہا جاتا ہے)۔

جائے)۔

واضح ہو کہ فروخت کنندہ کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے مال کی قیمت خرید میں ان تمام اخراجات کو شامل کر لے جو بالعموم تاجر لوگ ویسے مال پر کرتے ہیں، خواہ وجہ مصارف مال فروخت میں برقرار ہو، جیسے رنگ، سلائی یا چھاپ، یا اون اور روئی کی صورت میں اس کا بٹایا کاتا ہوا ہونا یا (مکان وغیرہ کی صورت میں) نالی یا حوض کا اضافہ اور خواہ وہ وجہ مصارف مال فروخت سے خارج یا اس میں موجود نہ ہو، جیسے مال کے نقل وحمل کی اجرت پر یا جانور کی خوراک پر بغیر فضول خرچی کے جو مصارف آئے یا دلال کی اجرت۔ (یہ تمام اخراجات قیمت میں شامل کیے جا سکتے ہیں)۔

اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا ان اخراجات کو قیمت میں شامل کرنے کی شرط لگانا اور اس کی تفصیل کا بتانا بائع کے لیے ضروری ہے یا نہیں؟ اس بارے میں قابل ترجیح امر یہ ہے کہ عام دستور کو دیکھا جائے گا، جیسا کہ سابقًا اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے؟ یعنی اگر بالعموم تاجر لوگ ان اخراجات کو قیمت میں شامل کرتے ہیں تو شامل کیے جائیں ورنہ شامل نہ کیے جائیں۔

دوسری شرط یہ ہے کہ مال کی قیمت مثلی ہونی چاہیے جیسے رائج الوقت اشرفی یا ریال وغیرہ۔ ناپنے اور تلنے والی اشیاء اور گنی جانے والی یکساں جسامت کی اشیاء بھی داخل ہیں ایسی اشیاء داخل نہیں ہیں جن کی جسامت وغیرہ باہم بہت مختلف ہو، کیونکہ ایسی (عددی) اشیاء کو مثلی قرار نہیں دیا گیا۔

اگر کوئی اونٹ بیس گنی کا خریدا گیا تو اس کی اس قیمت پر ایک مقررہ منافع لگا کر فروخت کرنا درست ہے۔ اگر وہ اونٹ دس بوری گندم کے عوض خریدا تو اسے اتنی ہی گندم اور ایک بوری مزید گندم کے منافع سے فروخت کرنا درست ہے اسی طرح اگر ایک بوری گندم گھی کے ایک کنستر (یا پیپے) کے عوض جس میں تیس رطل (یا پندرہ سیر) گھی ہے، خریدا تو اسے قیمت خرید اور مزید گھی کی مقررہ مقدار کے منافع پر فروخت کیا جا سکتا ہے۔

اگر مال کے دام مثلی اشیاء کی شکل میں نہ ہوں، بلکہ دام میں قیمتی شے دی گئی ہو یعنی ایسی شے جو ناپی تولی نہیں جاتی بلکہ اس کی قیمت لگا کر سودا کیا جاتا ہے جیسے کوئی جانور، کپڑا، یا سامان خانہ ہے، ایسی اشیاء میں بیع مرابحہ نہیں ہو سکتی جب تک کہ یہ دو شرطیں نہ ہوں:

پہلی شرط یہ ہے کہ مال کے دام بعینہ وہی ہوں جو پہلی بار فروخت کے تھے۔ مثلاً زید نے عمر سے ایک کپڑا، بکری

واضح ہو کہ اگر کوئی چیز بطریق مرابحہ یا بطریق وضعیہ (یعنی نفع لگا کر یا نقصان جتا کر) فروخت کی گئی اور بعد میں دلائل سے یا بائع کے اقرار وغیرہ سے یہ ثابت ہوا کہ بائع نے مال کی قیمت وغیرہ کے بارے میں غلط بیانی کی تھی، اس کے متعلق مسائل از روئے مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

کے عوض خریدا، پھر محمد نے وہ بکری عمر سے لے کر اسی بکری کے عوض وہ کپڑا زید سے (منافع پر) خرید لیا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اس منافع کی مقدار معلوم ہو، مثلاً یوں کہا جائے کہ میں یہ کپڑا آپ سے اس بکری کے عوض خریدتا ہوں جس کے عوض آپ نے وہ کپڑا خریدا تھا اور اس پر مزید دس قرش یا ایک بوری گندم منافع دیتا ہوں۔ اگر منافع کی مقدار کا تعین نہ کیا جائے مثلاً یوں کہا جائے کہ میں بکری کی قیمت پر پانچ فی صد منافع اور اصل قیمت بکری کے عوض خریدتا ہوں تو یہ سودا درست نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں اس کپڑے کی قیمت کا تعین نہیں ہوتا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر بائع کا جھوٹ دلائل سے یا اس کے اقرار سے یا حلف اٹھانے سے انکار کرنے سے ثابت ہو جائے تو خریدار کو حق ہے کہ اس مال کو پوری قیمت جتنے میں خریدا تھا دے کر رکھ لے یا واپس کر دے اور اسے یہ بھی حق ہے کہ بیع تولید (دام کے دام سودے) میں جو دام ادا کیا ہے اس میں سے صرف اس قدر وضع کر لے جو بائع نے جھوٹ بول کر زیادہ لیا ہے یا در ہے کہ مرابحہ (نفع لگا کر سودا کیا) ہو تو اس صورت میں خریدار کو صرف طے شدہ قیمت پر مال کے رکھنے یا واپس کرنے کا اختیار ہے (یعنی زائد ادا شدہ دام کی واپسی کا حق نہیں ہے) تاہم بعض اصحاب کہتے ہیں کہ جو کچھ بائع کی دروغ بیانی کی وجہ سے زیادہ گیا ہے اس کے وضع کرنے کا حق ہے۔ پس اگر کوئی کپڑا دس روپیہ قیمت خرید پر پانچ قرش منافع لگا کر خریدا گیا اور پھر ثابت ہوا کہ کپڑے کی قیمت خرید صرف آٹھ تھی دس نہیں تھی تو خریدار کو حق ہے کہ اصل قیمت میں سے دو اور اس پر لگایا ہوا منافع جو ایک قرش ہوتا ہے اس کے دام میں سے کم کر دے۔ اگر اس دوران مال تلف ہو گیا یا خریدار اسے کام میں لے آیا اور یا خریدار کے پاس اس مال میں خرابی پیدا ہو گئی تو اب یہ اختیار جاتا رہے گا اور پوری قیمت واجب الادا ہوگی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ بیع مرابحہ میں اگر فروخت کنندہ نے صداقت سے کام نہیں لیا تو (اس کی تین صورتیں ہوں گی) یا تو وہ غاشی ہوگا (یعنی مال کی کیفیت غلط بتائی) یا کاذب ہوگا (کہ مال کی قیمت بتانے میں جھوٹ بولا) یا پھر مدلس ہوگا (کہ مال کے عیب کو چھپایا)

غاشی وہ ہے جو خریدار کو اس خوش فہمی میں ڈال دے کہ مال میں کوئی دل پسند خوبی موجود ہے اگرچہ اس کے نہ ہونے سے اس مال میں کوئی خرابی متصور نہ ہو۔ یا اس کے برعکس یہ تصور دے کہ مال میں وہ بات نہیں ہے جو پسند نہیں کی جاتی۔ مثلاً یہ خوش فہمی دلانا کہ مال نیا ہے اور تازہ بتازہ کارخانے سے آیا ہے، حالانکہ وہ مال پرانا ہے اور عرصہ سے بائع کے پاس پڑا رہا ہے۔ یا یہ جتانا کہ وہ مال فلاں کارخانے کا ہے حالانکہ وہ اس کارخانے کا مال نہیں ہے، بشرطیکہ اس سے مال کی مالیت میں کوئی فرق نہ آیا ہو۔ اگر مال میں عیب تھا تو اس کے مسائل خیار عیب کے بیان میں بتائے جا چکے ہیں۔ بیع مرابحہ میں اس قسم کی دروغ بانی کا حکم یہ ہے کہ خریدار کو (بائع کا جھوٹ کھلنے کے بعد) اختیار ہوگا کہ مال رکھ لے اور چاہے تو واپس

کر دے۔

کاذب وہ ہے جو قیمت میں جھوٹ بولے، یعنی قیمت خرید زیادہ بتائے، مثلاً یوں کہے کہ وہ مال تیس میں خریدا ہے، حالانکہ صرف بیس میں خریدا تھا۔ایسی صورت میں خریدار کو حق ہے کہ جس قدر دام بائع نے زیادہ بتائے اور اس پر جو منافع لگایا گیا اس کو دام میں سے نکال دے۔اور اندریں حال اس مال کا لینا اسے لازم ہوگا۔ہاں اگر فروخت کنندہ اس پر راضی نہ ہو تو اب خریدار کو مال کے رکھنے یا واپس کر دینے کا اختیار ہے۔

اگر اس دوران کوئی ایسی بات پیدا ہو جائے جس کے باعث اس مال کی واپسی نہ ہو سکے، مثلاً بھاؤ کا بڑھ جانا یا گھٹ جانا یا بازار کا مندا ہونا تو (بائع) کا غش (حقیقت پوشی) ثابت ہونے پر خریدار کو لازم ہے کہ اس مال کے دام یا اس کی مالیت جو قبضہ لینے والے دن تھی ان دونوں میں سے جو کم ہو اس قدر ادا کر دے اور منافع کچھ نہ لگایا جائے گا۔اور کذب (بائع کے جھوٹ بولنے) کی صورت میں خریدار کو یہ اختیار ہوگا کہ مال کو اس کی اصل قیمت اور طے شدہ منافع کے عوض اس مال کو رکھ لے یا قبضہ کرنے والے دن کو اس کی مالیت تھی وہ ادا کر دے۔اگر اس کی مالیت اس غلط دام اور منافع سے جو بائع نے بتائے تھے زیادہ ہو جائے تو اس وقت خریدار پر لازم نہیں ہے کہ اس زیادتی کو واپس کرے، کیونکہ فروخت کنندہ اپنی غلط بتائی ہوئی قیمت پر راضی تھا۔اب اگر مال کی قیمت بڑھ گئی تو اس سے بائع کو کوئی خاص حق حاصل نہیں ہو جاتا، درآنحالیکہ اس نے جھوٹ بول کر پہلے ہی زیادہ دام لے رکھے ہیں۔

مدلس وہ شخص ہے جو یہ جانتا ہو کہ مال میں کوئی خرابی ہے اور وہ اسے چھپا لے ایسے شخص کا حکم بیع مرابحہ میں بھی وہی ہے جو دوسرے معاملات بیع میں ہے۔اور یہ بات خیار کے بیان میں بتائی جا چکی ہے کہ (ایسی صورت میں) خریدار کو اختیار ہوتا ہے کہ مال کو رکھ لے یا واپس کر دے اور اس کے ذمہ کچھ عائد نہ ہوگا وغیرہ۔

یاد رہے کہ اگر بیع مرابحہ میں بائع کا کذب یا غش یا دلس (یعنی جھوٹ یا حقیقت پوشی یا عیب پوشی) ثابت ہو تو وہ ایسا ہی ہے جیسے مال میں کوئی نقصان دہ خرابی نکل آئے، للہذا اگر مال مشتری کے قبضہ میں آنے سے پہلے ہی تلف ہو جائے تو خریدار اس سے بری الذمہ ہوگا۔بخلاف بیع مزایدہ یا بیع مسادمہ کے اگر اس میں بائع کا کذب یا غلط بیانی وغیرہ ثابت ہو اور وہ مال قبضہ حاصل کرنے سے پہلے لیکن معاملہ طے ہو جانے کے بعد تلف ہو جائے تو خریدار اس کا ذمہ دار ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی مال کا سودا بطریق تولید یا مرابحہ (یعنی دام کے دام پر نفع لگانے کی شرط پر) کیا گیا اور بعد میں پتا چلا کہ بائع نے قیمت کے بارے میں جھوٹ بولا تھا تو خریدار کو یہ حق ہے کہ تولید اور مرابحہ میں اصل قیمت سے زیادہ جو کچھ بائع نے بتایا ہے اس کو اور اس پر جو نفع لگایا گیا ہے اس کو وضع کر لے۔بیع مواضعہ میں بھی جو جھوٹ بول کر زیادہ بتایا گیا ہے اس قدر ساقط کر دیا جائے گا۔باقی بیع نافذ رہے گی اور خریدار کو اس بارے میں اور کچھ اختیار نہیں ہے۔

اگر فروخت کنندہ کہے کہ میں نے مال کے دام بتانے میں غلطی کی ہے۔جو دام میں نے بتائے وہ مال اس سے زیادہ کا ہے تو اس کی یہ بات اس کے حلف اٹھا لینے پر مان لی جائے گی، درآنحالیکہ خریدار اس سے قسم کھانے کا مطالبہ کرے اور وہ قسم کھا کر یہ کہے کہ بیع کے وقت اسے معلوم نہ تھا کہ جو دام بتائے گئے وہ اصل دام سے کم ہیں۔اب اگر وہ یہ قسم کھالے

غبن فاحش یعنی سودے میں ناجائز منافع خوری کا بیان

خرید وفروخت کی اجازت شرع میں اس لیے ہے کہ لوگ ایک دوسرے سے فائدہ اٹھائیں۔غبن (منفعت کوشی) کی جڑ یہی ہے، کیونکہ فروخت کنندہ اور خریدار دونوں ہی زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھانا چاہتے ہیں۔شارع علیہ السلام نے بیع وشراء میں نفع کمانے سے منع نہیں فرمایا اور نہ منافع کی کوئی حد متعین فرمائی ہے، البتہ غلط بیانی اور فریب کاری سے منع فرمایا ہے اور ایسے سودوں کی تعریف فرمائی ہے جس میں یہ برائی نہ ہو کہ مال کے عیب کو چھپا کر سودا کیا جائے وغیرہ۔پس اگر کسی شخص نے مال بیچنے میں ایسی کوئی حرکت کی تو خریدار کو حق ہے کہ مال واپس کر دے، جیسا کہ خیار کے بیان میں مفصل بتایا جا چکا ہے اور خیار (واپسی مال کا حق) شریعت نے اس لیے دیا ہے کہ بائع اور مشتری دونوں کو سوچ بچار کا موقع مل جائے اور نہ کسی شخص پر زیادتی ہو اور نہ کسی کو بعد میں پچتانا پڑے، جیسا کہ سابقاً ذکر ہوا۔ہر چند کہ یہ بات ممکن ہے کہ خرید وفروخت

تو خریدار کو اختیار ہے کہ وہ مال واپس کر دے یا اس قدر اور ادا کر دے جس کا بائع نے دعویٰ کیا۔اگر بائع حلف اٹھانے سے انکار کرے تو وہی قیمت برقرار رہے گی جس پر معاملہ طے ہوا تھا۔بعض اصحاب نے اس رائے کو ترجیح دیا ہے کہ فروخت کنندہ نے جو زیادہ دام بتائے اسے بظاہر تسلیم نہ کرنا چاہیے تا کہ آنکہ اس کا ثبوت (گواہ) مہیا نہ کیا جائے۔البتہ اگر وہ شخص سچا مانا جاتا ہو تو اور بات ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر بیع مرابحہ میں فروخت کنندہ کا جھوٹ ثابت ہو جائے مثلاً اس نے بتایا کہ فلاں چیز سو میں خریدی تھی اور دلائل سے یا اس کے اپنے اقرار سے یہ ثابت ہوا کہ اس سے کم میں لی تھی تو خریدار کو حق ہے کہ زیادہ دام جو اس نے بتائے اس قدر دام اور اس پر جو منافع لگایا تھا وہ سب وضع کر لے۔

اگر بائع کو یہ خیال آئے کہ اس نے غلطی سے جو دام بتائے تھے مال اس سے زیادہ کا ہے تو اب اسے یہ اختیار نہیں ہے کہ جو قیمت بتا چکا ہے اس میں زیادتی کرے؛ ہاں اگر خریدار اس کی بات کو مان لے تو فروخت کنندہ کو اختیار ہے کہ سودا بحال رکھے یا اسے توڑ دے۔اگر خریدار نے بائع کو جھٹلایا اور بائع نے اپنی غلطی کی توجیہ کچھ اس طرح کی کہ اس کے سرزد ہو جانے کا احتمال تھا، مثلاً اس نے بتایا کہ جب میں نے اپنا بہی کھاتہ دیکھا تب معلوم ہوا کہ اس مال کی قیمت اس سے زیادہ ہے جو پہلے بتائی گئی اور اس کے لیے شہادت طلب کی گئی اور گواہ نے اس کی تصدیق کر دی تو اب بائع کو (نفاذ فسخ بیع کا) تو اختیار ہوگا مزید قیمت کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔اور اگر بائع کوئی ایسی وجہ نہ بیان کر سکا جس سے غلطی کا احتمال ہو سکتا تو اس بارے میں اس کی پیش کردہ شہادت کو مطلق قابل سماعت نہ سمجھا جائے گا۔(اس بارے میں) یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس تضاد کے پیش نظر جو بائع کے اقوال میں ہے گواہوں کی شہادت کسی حال میں نہ لی جائے گی، خواہ وہ وجہ ایسی ہو جس سے

کرنے والے سوجھ بوجھ سے کام لیں کہ کوئی شخص دوسرے کو نقصان نہ پہنچا سکے، تاہم اگر ایسی صورت حال پیدا ہو جائے درآنحالیکہ فریب اور عیب پوشی سے کام نہ لیا گیا ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟ اور کس حد تک یہ عمل قابل درگزر رہے یا ناقابل درگزر رہے؟ اندریں باب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

غلطی کا احتمال ہوسکتا ہے یا نہ ہو، ان دونوں باتوں میں سے پہلی بات زیادہ قابل وثوق ہے۔ واضح ہو کہ (ان معاملات میں) بائع کو بھی یہ حق ہے کہ وہ خریدار کو قسم دلائے کہ واقعی اسے معلوم نہ تھا کہ مال کی جو قیمت بتائی گئی ہے دراصل وہ مال اس سے زیادہ قیمت کا ہے۔ اگر خریدار اس بات کو مان لے تو گویا اس نے بائع کے (قول) کی تصدیق کر دی اب فروخت کنندہ کو اختیار ہے (کہ سودا بحال رکھے یا فسخ کر دے) لیکن زیادہ دام کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے۔

اگر خریدار یہ قسم کھالے کہ اسے یہ معلوم ہی نہ تھا کہ کتنے میں سودا ہوا تو فریقین میں سے کسی کو اختیار (نہ رہے گا)۔ اگر خریدار قسم کھانے سے انکار کرے تو فروخت کنندہ کو قسم دلائی جائے اور جب وہ قسم کھالے تو اب اسے اختیار ہوگا کہ چاہے تو جتنی قیمت پر قسم کھائی ہے اسے ادا کر کے اپنا مال واپس لے لے یا خریدار کو دے دے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ تمام مسالک میں یہ بات مانی ہوئی ہے کہ منافع خواہ کتنا ہی زیادہ اور غیر معمولی ہو (فروخت شدہ) مال واپس نہیں کیا جاسکتا، البتہ چند صورتیں مستثنیٰ ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ غبن فاحش کے ساتھ خرید و فروخت کرنے والا کسی کا وکیل یا وصی (جس کے حق میں وصیت کی گئی ہو یا گماشتہ یا سرپرست) ہو۔ اگر ایسی صورت ہو تو وہ معاملہ خرید و فروخت رد کر دیا جائے گا۔ اور مؤکل یا مجور (نااہل) پر (جس کی طرف سے کسی اور نے سودا کیا ہے) روا ہوگا کہ وہ مال واپس کر دے۔ پس اگر کسی نے ایک شخص کو اپنا وکیل بنایا کہ وہ اس کے لیے کوئی مال خریدے، اس نے وہ مال غبن فاحش کے ساتھ (یعنی بڑا نقصان اٹھا کر) یا بائع کو فائدہ پہنچانے کی نیت سے خریدا تو وکیل بنانے والے مؤکل کو حق ہے کہ اس مال کو واپس کر دے، بشرطیکہ مال موجود ہو اور جوں کا توں ہو، اس میں تبدیلی نہ آئی ہو۔ اگر مال میں خرابی آگئی ہے تو مؤکل کو حق ہے کہ فروخت کنندہ سے اس کا مطالبہ کرے جو اس نے زیادہ لیا ہے۔ اگر اس سے لینا دشوار ہو تو اس کا مطالبہ وکیل سے ہوسکتا ہے جس نے اس مال کا سودا کیا۔

غبن فاحش (یعنی ناجائز منافع) کی حد کی تعیین کرنے میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر کوئی مال تہائی قیمت سے زیادہ منافع پر یا تہائی قیمت سے زیادہ نقصان سے سودا ہوا ہو تو یہ غبن ہے لیکن اس باب میں قابل اعتماد قول یہ ہے کہ غبن یہ ہے کہ مال کے دام واضح طور پر بہت ہی زیادہ ہوں یا واضح طور پر بہت ہی کم ہوں۔ اگر یہ زیادتی یا کمی نمایاں ہو تو یہ غبن فاحش ہے۔

دوسری صورت مستثنیٰ یہ ہے کہ خریدار مال کے دام کا (فیصلہ) خود بائع پر چھوڑ دے اور یہ کہے کہ مجھے یہ مال اتنے میں دے دو جتنے میں تم اوروں کو دیتے ہو۔ یا فروخت کنندہ مال کے دام خریدار (کے فیصلہ) پر چھوڑ دے کہ یہ چیز مجھ سے اتنے میں خرید لو جتنے میں اوروں سے خریدتے ہو۔ اب اگر اس میں خریدار یا فروخت کنندہ غبن کر دے تو مال کی واپسی کا حق ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ بائع یا مشتری مال کی قیمت (کا تعین) ایک دوسرے کے ایمان پر چھوڑ دیں اور یوں کہا جائے کہ میں یہ مال خریدتا ہوں یا بیچتا ہوں اس کی جو قیمت بھی مناسب ہو لگائی جائے۔ اس صورت میں اگر بعد میں اس مال کی قیمت بہت زیادہ یا کم لگائی گئی تب بھی وہ مال واپس کیا جا سکتا ہے۔

واضح ہو کہ بعض ائمہ مالکیہ نے اس صورت میں جب کہ مال کا سودا ایک تہائی سے زیادہ منافع یا ایک تہائی سے زیادہ نقصان پر ہوا ہو اور خرید یا فروخت کرنے والوں کو اس کا علم ہو (یعنی دیدہ دانستہ اتنا زیادہ نفع لیا ہو یا اتنی کم قیمت دی ہو جو اصل قیمت کی ایک تہائی سے زیادہ ہو) اور مال جوں کا توں موجود ہو اور ہنوز ایک سال نہ گزرا ہو تو اس مال کی واپسی کا فتویٰ دیا ہے چنانچہ بعض اسلامی علاقوں میں اس پر عمل درآمد ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر سودے کے منافع یا گھاٹے میں غبن فاحش ہوا ہو (یعنی نامناسب طور پر نفع کیا گیا: دیا گھاٹے میں سودا ہوا ہو) تو ان تین صورتوں میں وہ مال واپس کیا جا سکتا ہے۔

ایک صورت تلقی رکبان کی ہے (یعنی شہر میں داخل ہونے سے پہلے ہی بنجاروں کے ساتھ سودا کر لینا)۔

دوسری صورت بیع نجش ہے (قیمت بڑھانے کے لیے دوسرے کے دام پر دام بڑھا کر لگانا)۔

تیسری صورت یہ ہے کہ بیچنے یا خریدنے والے کو مال کا نرخ معلوم نہ ہو اور فریقین نے اچھی طرح سے دام چکا کر سودا نہ کیا ہو۔ اس بارے میں اگر کسی نے قسم کھا کر کہہ دیا کہ مجھے اس مالیت کا اندازہ نہیں تھا تو اس کو مان لیا جائے گا، درآنحالیکہ کوئی ایسا قرینہ نہ ہو جو اسکی لاعلمی کے دعوے کی تکذیب کرے۔ بعض اصحاب کی رائے یہ ہے کہ اس بات کو قابل توجہ نہ سمجھا جائے گا جب تک کہ ایسی کوئی شہادت موجود نہ ہو کہ واقعی اسے مال کی قیمت معلوم نہ تھی۔ لیکن اگر کسی شخص نے اچھی طرح بھاؤ تاؤ کر کے قیمت چکائی ہو اور اس مال کے بھاؤ سے واقف ہو تو مال کی واپسی کا حق نہ رہے گا، خواہ اس میں کتنا ہی غبن فاحش ہوا ہو، یعنی مال کی قیمت واجبی نرخ سے کتنی ہی زیادہ یا کتنی ہی کم لگی ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ غبن فاحش ایسے دام کو کہتے ہیں جو مالیت لگانے والوں کے تخمینہ سے باہر ہوں۔ مثلاً کوئی مال دس میں خریدا گیا اور واقف کاروں میں سے کسی نے اس کی مالیت صرف پانچ بتائی، کسی نے چھ اور کسی نے سات لیکن دس کسی نے نہ بتائی تو کہا جائے گا کہ وہ دام کسی کے اندازے کے مطابق نہیں ہے۔ لیکن اگر صورت یہ ہے کہ وہ دام کسی کے بھی اندازے کے مطابق ہوں، مثلاً کوئی اس کے دام آٹھ کوئی نو اور کوئی دس لگائے تو اسے غبن فاحش نہ کہیں گے کیونکہ جس نرخ پر وہ مال خریدا گیا اس کی تائید کسی نے کر دی (اور یہ نہیں ہوا کہ کسی نے بھی وہ دام نہیں لگائے)۔

معاملۂ بیع میں فاحش کا حکم یہ ہے کہ اسے واپس نہیں کیا جا سکتا بجز اس صورت کے جب کہ سودے میں دھوکے سے کام لیا گیا ہو۔ پس اگر بائع نے مشتری سے کہا کہ یہ سوتی کپڑے دیسی ہیں (اور اس خیال سے) اسے چار اشرفی میں خرید لیا لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ کپڑے شامی ہیں جن کی قیمت صرف دو اشرفی ہوتی ہے تو اس صورت میں خریدار کو حق ہے کہ اس مال کو واپس کر دے۔

اسی طرح اگر خریدار نے فروخت کنندہ سے کہا کہ اس مینہ کی قیمت بازار میں ایک اشرفی ہے اور بائع نے اس

ان اشیاء کا بیان جو کسی شے کی فروخت میں بغیر ذکر کیے شامل ہوتی ہیں اور وہ اشیاء جو شامل نہیں ہوتیں

اگر کسی شخص نے کوئی مکان خریدا تو اس میں اس مکان کی تعمیرات، اس کے دروازے اور ایسی تمام اشیاء جو مکان کے ساتھ وابستہ ہیں، گو ان کی فروخت میں ان کا ذکر نہ آیا ہو، داخل ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی زرعی یا ایسی زمین جس میں پودے لگائے گئے ہوں اور درخت ہوں فروخت کی جائے تو اس کے درخت فروخت میں داخل ہوں گے۔ اندریں باب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

کی بات کو سچ خیال کر کے اتنے ہی میں اس کے ہاتھ فروخت کر دیا اور بعد میں معلوم ہوا کہ واقعی اس کی قیمت دو اشرفی ہے تو فروخت کنندہ کو حق ہے کہ اس سودے کو فسخ کر دے۔ اگر (غبن فاحش کا) علم ہونے سے پہلے اس مال میں سے کچھ خریدار اپنے تصرف میں لا چکا ہے اور وہ مال مثلی ہے (یعنی وہ جنس دستیاب ہوتی ہے) تو جس قدر مال صرف ہو چکا ہے اس کے عوض اتنا ہی مال ملا کر پورا مال واپس اور مال کی (ادا شدہ) پوری قیمت واپس لے لے۔ اگر وہ مال (مثلی نہیں بلکہ) قیمت والا مال ہے اور خریدار اس مال کا کچھ حصہ یا پورا مال اپنے کام میں لا چکا ہے یا کوئی ایسی صورت پیدا ہو گئی ہے کہ اس کا واپس کرنا ممکن نہیں رہا تو اب اسے واپس کرنے کا اختیار جاتا رہا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ غبن فاحش میں مال کی واپسی واجب نہیں ہے، بشرطیکہ فروخت کنندہ نے دھوکا نہ کیا ہو، خواہ غبن زیادہ ہو یا کم ہو، کیونکہ سنت کا منشا یہ ہے کہ خریدنے یا فروخت کرنے والے پر سختی نہ ہونی چاہیے، جب تک کہ فریقین میں سے ایک نے دوسرے کو دھوکا نہ دیا ہو۔

یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ اگر کوئی شخص بالا ہی بالا بنجاروں سے مل کر غبن فاحش (یعنی بہت ہی کم قیمت پر) مال خرید لے تو اس معاملہ پر عمل درآمد نہیں کیا جائے گا اور فریقین کو اس معاملہ سے دست بردار ہونے کا حق ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ان صورتوں میں مسائل کی بنیاد تین اصول پر مبنی ہے:

پہلا اصول یہ ہے کہ ہر وہ شے جو فروخت شدہ مال کے نام میں داخل سمجھی جاتی ہے وہ سب فروخت میں آ جائے گی، خواہ (معاملہ کے وقت) اس کا ذکر نہ کیا گیا ہو۔ چنانچہ اگر کوئی مکان خریدا تو لفظ مکان میں جو جو چیزیں داخل سمجھی جاتی ہیں وہ سب فروخت میں داخل ہیں۔ تفصیل آگے آ رہی ہے۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ وہ شے مال فروخت شدہ کے ساتھ برقرار رہنے کے لیے ہو، اس لیے نہ ہو کہ اسے وہاں سے ہٹانا یا کاٹنا ہے۔ مثلاً کوئی درخت ہے جو زمین میں لگا رہنے کے لیے لگایا گیا، تا کہ اس کے پھل سے فائدہ اٹھایا جائے، مثلاً کھجور، انار، یا آم یا مغز والی اشیاء اخروٹ، بادام، (وغیرہ) کے کھڑے درخت یہ سب فروخت شدہ مال یعنی زمین میں داخل ہے، اگرچہ بیع کے وقت ان کا ذکر نہ آیا ہو۔ خواہ وہ درخت پھل دار ہوں یا بغیر پھل کے ہوں۔ بخلاف سوکھے ہوئے درختوں کے کہ انھیں برقرار رکھنا پیش نظر نہیں ہے کیونکہ اب ان کو تو وہاں سے کاٹ کر ہی کام میں لایا جا سکتا ہے۔ اسی میں

وہ ہرے درخت بھی شامل ہیں جو پھل نہیں دیتے اور وہ اس لیے لگائے گئے ہیں کہ ایک خاص عرصہ کے بعد خواہ ایک سال یا دو سال ہو اکھاڑ لیے جائیں گے، مثلاً وہ درخت جو لکڑی حاصل کرنے کے لیے لگائے گئے ہیں ایسے درخت زمین کی فروخت میں شامل نہیں ہوں گے جب تک کہ بیع میں اس کی تصریح نہ کر دی جائے۔ اسی طرح ہر قسم کی کھیتیاں جن کو کاٹنے کے لیے لگایا جاتا ہے جیسے گندم، مکی، جوار چنے وغیرہ کے پودے کہ ان کو لگا رہنے کے لیے نہیں بویا جاتا، کیونکہ کاٹے بغیر ان کے بونے کا کچھ فائدہ نہیں، لہٰذا کھیتی فروخت زمین میں داخل نہ ہوگی جب تک کہ اس کی صراحت نہ کر دی جائے۔

تیسرا اصول یہ ہے کہ ایسی اشیاء جو حسب ذیل دو قسموں کے تحت نہ آتی ہوں وہ نہ عام طور پر مال میں شامل سمجھی جاتی ہیں اور نہ ان کو فروخت شدہ شے سے دائمی طور پر وابستہ قرار دیا جائے گا۔

پہلی قسم کی وہ اشیاء ہیں جو مرافق مبیع میں سے ہیں (یعنی بکنے والی شے کے ساتھ کام میں آتی ہیں) اور ان پر فروخت شدہ شے کا حق ہے۔ ایسی اشیاء کی بابت حکم یہ ہے کہ اگر ان مرافق وحقوق کا ذکر دیا جائے کہ میں نے اس مکان کو اس کے حقوق کے ساتھ خریدا ہے تو وہ اشیاء فروخت میں شامل ہوں گی۔ اگر مرافق وحقوق (جس کو آج کل کی اصطلاح میں حقوق داخلی وخارجی کہتے ہیں) کا ذکر نہیں کیا گیا تو وہ فروخت میں داخل متصور نہ ہوں گی۔

واضح ہو کہ مرافق وحقوق (یعنی متعلقات مبیع اور حقوق) دونوں سے ایک ہی شے مراد ہے یعنی وہ چیز جو فروخت ہونے والی شے کے لوازمات سے ہو، یعنی اگر وہ نہ ہو تو وہ شے بے مصرف ہو کر رہ جائے، مثلاً زمین کے سودے میں راستہ یا آب رسانی کا ذریعہ لیکن راستہ ایسی شے ہے کہ جب تک بیع میں حقوق ومرافق کا ذکر نہ کیا جائے وہ فروخت میں داخل نہ ہو گا۔ البتہ وہ راستے جو شارع عام سے متصل ہوں یا شارع عام کے علاوہ یک ڈنڈی یا تنگ گلی سے متصل ہوں ان کا ذکر نہ آئے تب بھی فروخت میں داخل تصور کیا جائے گا۔

دوسری قسم میں وہ اشیاء ہیں جو مال فروخت کے مرافق وحقوق (یعنی لوازمات میں سے نہ ہوں کہ ان کے بغیر فروخت شدہ شے بے مصرف ہو کر رہ جائے جیسے درخت کا پھل ہے کہ پھل لوازمات میں سے نہیں ہے کہ بغیر پھل کے درخت بے مصرف ہو جائے لہٰذا اگر یوں کہا کہ میں یہ درخت خریدتا ہوں تو اس خرید میں پھل شامل نہیں ہے، جب تک کہ اس کی صراحت نہ کی گئی ہو، یا یوں کہا جائے کہ میں اس درخت میں جو کچھ لگا ہے اس کے سمیت خریدتا ہوں۔

ان امور کو جان لینے کے بعد ان تمام مسائل کی جو اس بارے میں بیان کیے جاتے ہیں ان اصول سے تطبیق کی جاسکتی ہے۔

مثلاً کوئی مکان خریدا تو اس میں مکان کی عمارت، اس کی چھتیں، دروازے، کھڑکیاں (یا چھپکے) اور بدررو میں اور زینہ گو وہ عمارت کے ساتھ نہ ہو، بلکہ لکڑی وغیرہ کا ہو، سب داخل ہیں، کیونکہ زینہ کو عام طور پر مکان میں داخل سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح پانی کے نلکے اور بجلی کی لائن بھی فروخت میں داخل ہے۔ البتہ برقی لیمپ کو مکان کا حصہ تصور نہیں کیا جاتا۔ کنجیاں (یا کھٹکے) وغیرہ اشیاء خانہ میں ہیں البتہ سائبان فروخت میں داخل نہ ہو گا جب تک کہ مرافق وحقوق میں اس کی صراحت نہ کر دی جائے۔ اگر مکان کے بیرونی حصہ میں کھدائی سے اینٹیں یا سنگ مرمر وغیرہ نکلے اور وہ تعمیری ہو تب تو وہ

گھر کی ساتھ والی شے شمار ہوگا اور خریدار کا حق ہوگا لیکن اگر تعمیری نہ ہو تو وہ فروخت کنندہ کا مال ہے۔ اگر یہ کہا گیا کہ یہ اس شخص کا مال نہیں ہے تو اسے گری پڑی شے کی مانند تصور کیا جائے گا (ایسی چیزوں کو لقطہ کہتے ہیں)

اسی طرح اگر کسی نے مچھلی خریدی اور اس کے پیٹ سے جواہر نکلا (اس کا بھی یہی حکم ہے)۔ اور اگر موتی سیپ کے پیٹ میں ہے تو وہ خریدار کا مال ہے، اگر سیپ میں نہیں ہے تو خریدار اسے فروخت کنندہ کے پاس لوٹا دے اور وہ موتی بائع کے پاس لقطہ (گری پڑی چیز) کی مانند رہے گا جس کی بابت وہ عام اعلان کرے گا، پھر سال بھر کے بعد اگر اس کا کوئی مالک نہ ملے تو اس کو صدقہ کر دیا جائے۔ لیکن اگر مرغی خریدی اور اس کے پیٹ سے سونے کی ڈلی نکلی تو وہ فروخت کنندہ کی ہے اور اگر سیپ یا صدفی جانور کھانے کے لیے خریدا اور ان میں سے کسی میں موتی نکل آیا تو وہ خریدار کا حق ہے۔ اگر حمام خریدا تو اس میں دیوار کے اندر نصب شدہ حوض، پانی کے نلکے اور تانبے کی ٹینکیاں جو دیواروں میں نصب ہوں اور ہر ایسی شے جو گڑی ہوئی اور زمین کے ساتھ وابستہ ہو، بغیر تفصیل بتائے فروخت میں داخل ہیں۔ اگر درخت خریدا تو اس کا پھل بیع میں داخل نہ ہوگا، جب تک کہ یہ شرط نہ رکھی گئی ہو، اور یہ ایسی شرائط ہیں جن کے لگانے سے سودا کرنے میں کوئی خرابی نہیں ہوتی۔ اسی طرح کھیتی ہے جو ہمیشہ لگی رہنے کے لیے نہیں بوئی جاتی، جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔ ایسے سودوں میں دام وصول کرنے کے بعد فروخت کنندہ سے کہا جائے گا کہ اس کو کاٹ لے اور زمین اور درخت خریدار کے حوالے کر دے، قطع نظر اس کے کہ درخت میں پھل آ گئے ہوں یا نہ آئے ہوں۔ قیمت وصول کرنے کے بعد فروخت کنندہ کو اس میں توقف کرنا جائز نہیں ہے، خواہ پھل پختگی پر آ گئے ہوں یا ہنوز نہ آئے ہوں۔ فروخت کنندہ کو یہ بھی جائز نہیں ہیں کہ خریدار سے وہ درخت ٹھیکہ پر لے لے کہ پھلوں کے پختہ ہونے تک لگا رہنے دیا جائے۔ ہاں یہ جائز ہے کہ خریدار بطور عاریت وہ درخت بیچنے والے کے سپرد کر دے۔ اگر خریدار یہ رعایت دینے سے انکار کرتا ہے تو فروخت کنندہ کو اختیار ہے کہ چاہے تو پھل (جیسے بھی ہوں) اتار لے اور فروخت قائم رکھے یا پھر یہ سودا منسوخ کر دے۔

یہ تمام مسائل فروخت کی شکل میں لاگو ہوتے ہیں؛ رہن کی صورت ہو تو درخت کے ساتھ پھل بھی رہن میں داخل ہوں گے۔ پس اگر کوئی زمین گروی رکھی جائے تو اس پر کھڑی کھیتی بھی زمین کے ساتھ رہن رکھنے والے کی ہے اگر چہ رہن میں اس کی صراحت نہ کی گئی ہو۔ وقف کی صورت میں زمین کی تعمیرات اور درخت سب وقف شدہ تصور ہوں گے، البتہ کھڑی کھیتی وقف میں داخل نہ ہوگی۔ اور فروخت شدہ زمین کی بیع اگر فسخ کی جائے تو کھیتی اس میں شامل نہ ہوگی۔ اور ہر وہ شے جو فروخت شدہ شے کے ساتھ بیع میں داخل ہو اس کے دام جداگانہ نہیں لگائے جائیں گے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جب کسی شے کو فروخت کیا جائے تو اس فروخت میں وہ تمام اشیاء آ جاتی ہیں جن کا ذکر کر دیا گیا ہو یا جو بالعموم اس شے کا جزو سمجھی جاتی ہیں۔ پس اگر کوئی درخت خریدا اور یا کوئی عمارت خریدی اور اس زمین کا ذکر نہیں کیا گیا جس میں وہ درخت یا عمارت واقع ہے تو اس بیع میں وہ زمین بھی داخل ہے، بجز اس صورت کے جب کہ فروخت کنندہ نے شرط رکھ دی ہو کہ زمین فروخت نہ ہوگی، یا عام دستور ہی یہ ہو کہ ایسی صورت میں زمین فروخت میں داخل نہیں سمجھی جاتی۔ اس بارے میں بیع، رہن، ہبہ وقف، وصیت اور صدقہ کے احکام یکساں ہیں کہ اگر کوئی عمارت رہن رکھی گئی تو اس کی

زمین بھی بموجب بالا اس کے ساتھ ہی رہن میں داخل ہوگی۔ یہی صورت ہبہ یا کسی شے کے بارے میں وصیت کی ہے۔

اگر کوئی زرعی زمین خریدی گئی جس میں فروخت کنندہ نے گندم، برسیم (ترپھلا یا تپتیا) یا مکی وغیرہ بو رکھا ہے اور ہنوز بیج پھوٹے یا اُگے نہیں تو وہ سب بیع فروخت میں داخل ہوں گے، بجز اس صورت کے جب کہ فروخت کنندہ نے یہ شرط رکھ دی ہو کہ وہ بیع میں شامل نہیں ہوں گے لیکن اگر بیج اگ آئے ہیں تو وہ کھیتی فروخت میں شامل نہ ہوگی تا آنکہ یہ شرط نہ لگا دی گئی ہو یا عام دستور ہی ایسا نہ ہو۔

اسی طرح بیع میں وہ روئیدگی بھی داخل نہ ہوگی جو کاٹنے کے بعد دوبارہ پیدا ہو جاتی ہے جیسے برسیم وغیرہ۔ غرض بجز اس کے جو اس وقت کھیت میں موجود ہے خریدار کا حق نہیں ہے تا آنکہ اس کی شرط نہ لگا دی گئی ہو۔

اگر خریدی ہوئی زمین میں کوئی شے دبائی ہوئی نکلی، مثلاً سل یا سنگ مرمر یا خشت پختہ یا ستون یا ایسی ہی کوئی اور شے تو یہ خریدار کی نہ مانی جائے گی۔ اگر فروخت کنندہ اس کا دعویٰ کرے اور وہ ہو بھی ایسی جس سے ظاہر ہوتا ہو کہ بائع ورثہ وغیرہ کے طور پر اس کا مالک قرار دیا جا سکتا ہے تو بائع اس کا حق دار ہوگا۔ لیکن اگر وہ بہت پرانی ہو جس کی حالت سے ثابت ہوتا ہے کہ فروخت کنندہ کو اس کا مالک قرار دینا صحیح نہیں ہو سکتا تو اسے لقطہ (گری پڑی شے) قرار دیا جائے گا۔

اگر خرید کردہ زمین میں گڑھا یا کنواں نکل آئے تو خریدار کو حق ہوگا کہ وہ بیع کو توڑ دے یا اس عیب کے باعث زمین کی مالیت جو کم ہوگئی ہے اس کی تلافی کا مطالبہ بائع سے کرے۔

اگر کوئی مچھلی خریدی اور اس کے معدے سے کوئی موتی (یا جوہر) نکل آیا اور یہ پتہ چلا کہ یہ موتی کسی شخص کا ہے بایں جہت کہ بندھا ہوا ہے یا اس پر صنعت کاری وغیرہ کی گئی ہے اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ کسی سے گر گیا اور مچھلی نے اسے نگل لیا ہے تو اسے بھی لقطہ (گری پڑی شے جس کا مالک معلوم نہ ہو) تصور کیا جائے گا۔ خریدار کو چاہیے کہ سال بھر تک اسے اپنے پاس رکھ کر لوگوں کو بتاتا رہے (اگر کوئی مالک پیدا نہ ہوں تو) اسے بیت المال (خزانہ حکومت) کے شعبۂ مالیات میں داخل کر دے۔ لیکن اگر موتی سے یہ نہ ظاہر ہوتا ہو کہ اس کا کوئی شخص مالک ہے اور خریدار کو یقین یا گمان یا شک ہے کہ اس کا مالک کوئی نہیں ہے تو اب یہ خریدار کا مال ہے۔ بعض اصحاب مالکیہ نے اسی خیال کو پسند فرمایا ہے۔ اور بعض کے نزدیک قرین صواب یہ سمجھا گیا کہ وہ فروخت کنندہ کا مال ہے۔ اور بعض اصحاب کا فیصلہ یہ ہے کہ اگر وہ مچھلی تل کر فروخت ہوئی ہے تب تو وہ موتی خریدار کا ہے اور اگر اکواں بکی ہے تو فروخت کنندہ کا ہے۔

اگر کوئی مکان خریدا تو بوقت بیع مکان کی تمام متعلقہ اشیاء جو اس میں موجود ہوں وہ سب فروخت میں شامل ہوں گی۔ اس کے علاوہ کوئی اور شے جو وہاں موجود نہیں ہے اگرچہ وہ اس مکان ہی کی ہو بیع میں شامل نہ ہوگی۔ پس جڑے ہوئے دروازے، روشن دان، لگے ہوئے زینے، خواہ پتھر کے ہوں یا اینٹ کے سب فروخت میں داخل ہیں۔ البتہ لکڑی کا زینہ جو میخوں سے جڑا ہوا نہ ہو اس کی بابت بھی کہا جاتا ہے کہ وہ فروخت میں شامل ہے درآنحالیکہ بالا خانہ پر جانے کے لئے اس کا ہونا ضروری ہو۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ جب تک بیع کی شرط میں اس کا ذکر نہ آیا ہو وہ بیع میں داخل متصور نہ ہوگا۔

اسی طرح مکان کی چھت جو اس کی دیواروں پر قائم ہے یا نالیاں جو بنائی گئی ہیں یا میخوں سے جڑی ہوئی ہیں

سب بیع میں داخل ہیں۔لیکن ایسی اشیاء منقولہ جو مکان کے ساتھ لگی ہوئی نہیں ہیں وہ فروخت میں داخل نہیں ہیں یہاں تک کہ اگر دروازے اور روشن دان جو اس میں لگائے جانے کے لئے وہاں رکھے ہوئے ہوں اور ہنوز لگائے نہ گئے ہوں تو وہ فروخت میں نہیں آئیں گے،بجز اس صورت کے جب کہ اس کی صراحت کردی گئی ہو۔اسی طرح پتھر اور سلیں اور سیمنٹ، چونا وغیرہ سامان تعمیر جب تک کہ ان کی تصریح نہ کردی گئی ہو یہ سب فروخت میں داخل نہیں ہیں جب تک کہ مکان میں لگے ہوئے نہ ہوں۔

اگر کوئی پھل دار درخت خرما خریدا جس میں تمام یا کچھ حصہ کے اندر تابیر کیا ہوا ہے (یعنی گھابھا لگا ہوا ہے) تو وہ گھابا فروخت شدہ درخت میں شامل نہ ہوگا۔تابیر نخل کے معنے یہ ہیں کہ (کھجور کے نر درخت کی) کونپل مشہور طریقہ کے مطابق (مادہ درخت میں) لگادی جائے۔ایسی صورت ہو تو اس (گابھے دار) درخت میں جو پھل آئے وہ فروخت کنندہ کا ہوگا۔ہاں یہ شرط لگادی جائے کہ تمام لگے ہوئے گابھے بھی خریدار کے ہوں گے تو اس صورت میں وہ بھی خریدار کا حق ہوگا۔ لیکن یہ (مبہم سی) شرط کہ اس میں سے کسی قدر خریدار بھی لے گا درست نہیں ہے،کیونکہ گویا یہ تیاری سے پہلے (درخت میں) پھل کی فروخت ہے (جو جائز نہیں ہے)۔

واضح ہو کہ کچھ حصہ کی قید اس صورت میں درست ہوتی کہ نزاع ہو تو اس کا تجزیہ کیا جا سکے۔اگر معاملہ میں پورے کی شرط ہوگی تو وہ سب بیع میں شامل ہے اور نزاع کا اندیشہ نہیں ہے۔

اگر کوئی درخت بغیر گابھے کے ہے یا نصف سے کم حصہ میں گابھا ہے تو (جس قدر ہے) وہ سب بیع میں داخل ہوگا اور خریدار کا حق ہوگا۔اس باب میں قول مشہور یہ ہے کہ فروخت کنندہ کو ایسی شرط لگانا سرے سے جائز ہی نہیں ہے۔

اگر آڑو،بادام،شفتالو یا انجیر کا درخت خریدا اور اس میں تمام یا بیشتر پھل اپنی جگہ پر پھوٹ آئے تھے بایں طور کہ ان کو پہچانا جا سکے تو وہ پھل جب تک کہ اس کی صراحت نہ کردی جائے (درخت کی) فروخت میں شامل نہ ہوں گے۔ان درختوں میں پھلوں کے لگنے کا مسئلہ ایسا ہی ہے جیسے کھجور کے درختوں میں گابھے کا۔اگر درخت میں ابھی کوئی پھل آنے نہیں لگا دیا آدھے سے کم میں لگا ہے تو وہ شرط کے بغیر بھی فروخت میں شامل ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اصولاً تین اشیاء ایسی ہیں جن کی فروخت میں اس سے وابستہ دوسری چیزیں شامل ہو جاتی ہیں،خواہ ان کا ذکر نہ کیا گیا ہو:

اول زمین جس کی تعمیر مختلف طریقہ سے کی جاتی ہے،مثلاً گھر،گاؤں یا باغ۔

دوم درخت

سوم جانور

اب اگر زمین فروخت کی گئی تو اس میں (اس زمین پر واقع) عمارت اور درخت (بیع میں) داخل ہوں گے خواہ ان کا ذکر نہ کیا گیا ہو۔لیکن خشک درخت اس میں شامل نہیں ہے۔البتہ دوسری بار پھوٹ آنے والی سبزی اور روئیدگی بیع میں داخل ہے جو بار بار پھوٹ آتی ہے،خواہ وہ سبزی بے پھل کی ہو،جیسے برسیم (تپتی) جرجیر (ایک سبزی کا نام) یا سلق (غالباً

چولائی)۔ یہ ایسی سبزیاں ہیں کہ اسے کاٹ لیتے ہیں لیکن جڑ باقی رہتی ہے اور وہ پھر پھوٹ آتی ہے چنانچہ برسیم جب دوسری بار پھوٹے تو اسے 'ربہ' کہتے ہیں اور تیسری بار پھوٹے تو 'خلفہ' کہلاتی ہے۔ یا وہ سبزی پھل دار ہو جیسے کھیرا، ککڑی کہ اسے بار بار توڑا جاتا ہے۔ ایسی سبزیاں (زمین کی) فروخت میں داخل ہیں، خواہ ان کا ذکر نہ کیا جائے کیونکہ یہ سبزی چونکہ بار بار اتاری جاتی ہے اور جڑ کو باقی رکھا جاتا ہے تو گویا یہ دائی اور قائم رہنے والی شے ہے، لہٰذا یہ سمجھا جائے گا کہ ان کو برقرار رکھنے کے لئے لگایا گیا ہے (لہٰذا وہ زمین کا جز وہوئی اور زمین کے ساتھ فروخت ہوگی)۔ لفظ دائم سے مقصد اتنے عرصہ تک باقی رکھنا ہے جو ایسی اشیاء کے لئے مخصوص ہے، خواہ وہ ایک سال ہی کی مدت ہو۔ ایسی اشیاء مزروعہ جو دوبارہ نہیں پھوٹتیں، بلکہ انہیں ایک بار ہی کاٹا جاتا ہے جیسے گندم، جو، مولی اور گاجر وغیرہ ایسی سبزیاں زمین کی فروخت میں داخل نہیں ہیں تا آنکہ فروخت میں اس کی صراحت نہ کر دی گئی ہو۔ اگر (فروخت کے وقت) اس کا ذکر نہ آئے تو خریدار کو اختیار ہے کہ اس فروخت کو بحال رکھے یا توڑ دے، بشرطیکہ سودا کرنے کے وقت اس بات کا علم نہ رہا ہو اور وہ سبزی ایسی ہو کہ اگر اس کو زمین پر لگا رہنے دیا جائے تو خریدار کا ہرج ہو کیونکہ جتنے عرصہ تک وہ سبزی زمین (فروخت شدہ) میں باقی رہے گی اس سے (حسب دل خواہ) فائدہ نہیں اٹھا سکے گا۔ لیکن اگر (اس سبزی کے زمین میں رہنے سے) ایسا کوئی نقصان نہ ہو، مثلاً فروخت کنندہ نے زمین خریدار کے سپرد کر کے یہ کہہ دیا ہو کہ میں جلدی ہی زمین کو اس سے صاف کر دوں گا تو اب خریدار کو (واپسی) کا اختیار نہ ہوگا اور وہ سبزی جتنے عرصہ زمین پر باقی رہے گی اس کا کوئی معاوضہ نہ ہوگا۔

یادر ہے کہ ایسی سبزی اور ترکاری جو بغیر ذکر کیے فروخت میں شامل ہوتی ہے، اگر فروخت کے وقت لگی ہوئی ہو تو وہ خریدار کی نہ ہوگی۔ پس اگر ایسی زمین خریدی جس میں برسیم لگی ہوئی ہے تو وہ برسیم فروخت کنندہ کی ہوگی اور خریدار ربہ، یا جڈور کا مالک ہوگا، یعنی جو دوسری تیسری بار پھوٹے نیز ہر قسم کی سبزی جو دوبارہ پھوٹ جاتی ہے اور کا حکم اور ایسی ترکاریوں کا بھی جو بار بار اترتی رہتی ہیں، جیسے ککڑی، خربوزہ وہی ہے جو برسیم کا ہے۔ ہاں بیع سے پہلے جو کچھ لگا ہوا ہو وہ فروخت کنندہ کا ہے، مشتری کا حق وہ ہے جو بیع کے بعد پیدا ہو۔ اگر فروخت کنندہ ایسی سبزیوں کی دوبارہ پیداوار کو بھی لینا چاہتا ہے جس کی جڑ چھوڑ دی گئی ہو اور وہ پھر اُگ آئے تو بیع کے وقت اس شرط کا ذکر کر دینا واجب ہے۔ لیکن ایسی سبزیوں کی صورت میں جو بار بار اتاری جاتی ہیں اگر تازہ لگی ہوئی موجودہ ترکاری کے ساتھ بعد میں اترنے والی ترکاری کو بھی بائع کا حق قرار دیا جائے تو اس میں جھگڑا پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو شرط کی ضرورت نہیں ہے۔

واضح ہو کہ شرط عائد کرنا اس کا کام ہے جو معاملہ میں پہل کرے خواہ خریدار ہو یا بائع۔ اگر خریدار ہو تو یوں کہے کہ آپ اپنی یہ زمین میرے ہاتھ فروخت کر دیجیے، شرط یہ ہوگی کہ اس میں جو برسیم یا ککڑی وغیرہ لگے گی وہ آپ کا حق ہوگا۔ اور بائع اس سے اتفاق کرے اگر پہل فروخت کنندہ کی طرف سے ہو تو وہ یوں کہے کہ میں اپنی زمین آپ کے ہاتھ اس شرط پر بیچتا ہوں کہ اس میں جو برسیم یا ککڑی وغیرہ لگے گی وہ سب میرا حق ہوگا اور خریدار اس سے اتفاق کرے۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ وہ زمین جس میں فروخت کنندہ اپنا یہ حق قائم رکھنا چاہتا ہے، اس کی پیداوار کے کاٹنے کے لئے کوئی میعاد مقرر کی جائے یا نہ کی جائے اور قطع نظر اس کے کہ اس زمین میں قصب فارسی ہو جسے ''غاب'' کہتے ہیں (یعنی

سرکنڈے یا بانس کی جھاڑیاں) یا کچھ اور۔ گنے کا بھی یہی حکم ہے لیکن اس میں صحت معاملہ کے لئے (تعین وقت کی) شرط کی وضاحت ضروری ہے۔ تاہم بائع کو (مزروعہ شے) کے کاٹ لینے کا ذمہ دار گردانا شرائط سے خارج امر ہے۔ لیکن اس میں اختلاف ہے، کہا جاتا ہے کہ بائع کو ذمہ دار گردانا جائیگا بشرطیکہ مزروعہ شے دوبارہ اتنی پھوٹ آئی ہو کہ بائع اس سے کچھ نہ کچھ فائدہ اٹھا سکے، خواہ وہ 'قصب فارسی' (یا سرکنڈے) ہوں یا کچھ اور' نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کا کاٹ لینا بائع کی مطلق ذمہ داری ہوگی (جو کسی شرط پر موقوف نہیں)۔

واضح ہو کہ ان مسائل میں (سبزی کے) بیع سبزی کے تابع ہیں، لہٰذا بر سیم، جرجیر (ایک قسم کی ترکاری)، اجوائن اور ککڑی وغیرہ ترکاری جو اترتی رہتی ہیں ان کے بیج زمین کی فروخت میں شامل ہیں اگر چہ ان کا ذکر نہ کیا جائے۔ بخلاف گندم، مولی، گاجر وغیرہ کے بیج کے جو بار بار نہیں اتاری جاتیں کہ یہ فروخت میں سبزی کے تابع نہیں ہیں۔

ایسی روئید گیاں جن کا خریدار (فروخت زمین کے بعد) مالک نہیں ہوتا اگر ان کی موجودگی نقصان دہ ہو تو خریدار کو اس بیع کے فسخ کر دینے کا اختیار حاصل ہے۔ لیکن اگر وہ اپنی خرید شدہ زمین میں اسے باقی رہنے دے تو اس کا معاوضہ بھی طلب نہیں کر سکتا۔

اگر کوئی زمین فروخت ہوئی اور خریدار کو اس میں دفن شدہ کچھ اشیاء برآمد ہوئیں، خواہ وہ پتھر ہو یا کوئی اور معدنی شے تو وہ زمین کی فروخت میں داخل نہیں ہے۔

گھر کی فروخت میں اس کی زمین، عمارت اور درخت سب داخل ہیں۔ دکان، احاطہ، سرائے، باڑا اور چوپال کی بیع کا بھی وہی حکم ہے جو گھر کی فروخت کا ہے کہ ان کی فروخت میں عمارت، زمین اور وہاں لگے ہوئے درخت سب داخل ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ آیا چھت پر بنے ہوئے بالا خانہ کی فروخت کی صورت میں وہ چھت بھی بیع میں آتی ہے؟ کیونکہ وہ چھت بھی ایسی ہی ہے جیسے کسی عمارت کی زمین، یا اس ضمن میں نہیں آتی؟ اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ چھت فروخت میں داخل نہیں ہے، لیکن خریدار کو اس سے فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہے۔ لہٰذا اگر وہ چھت گر جائے تو (بالا خانہ کے) فروخت کنندہ پر اس کی دوبارہ تعمیر کرنے کی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ چھت بیع میں داخل ہے۔

گھر کی فروخت میں لگے ہوئے دروازے، کھڑکیاں (یا روشن دان) اور جڑی ہوئی ٹینکیاں داخل ہیں۔ اگر یہ چیزیں گھر کے اندر لگی ہوئی نہ ہوں تو فروخت میں شامل نہ ہوں گی۔ اسی طرح سیڑھیاں اور کارنس (یا الماریاں) جو لگی ہوئی چیزیں ہوں وہ فروخت میں داخل ہیں۔

باغ اور گاؤں (جائداد یا جاگیر) کی فروخت میں زمین، درخت اور عمارتیں سب داخل ہیں، البتہ قرب و جوار کے کھیت داخل نہیں ہیں۔

جانور (مویشی) کی فروخت میں اس کی نعل بھی جس کو 'حدوہ' کہتے ہیں داخل ہوتی ہے، بجز اس صورت کے

جب کہ وہ چاندی کی ہوں۔ اور وہ کڑا (یا نکیل) فروخت میں داخل ہے جو اونٹ کی ناک میں ہوتا ہے، درآں نحالیکہ چاندی کا نہ ہو۔

ہر اور خت فروخت ہو تو اس کی ہری شاخیں اور سب پتے، خواہ وہ خشک ہوں، اور اس کی جڑیں، گو خشک ہوں سب فروخت میں داخل ہیں، بشرطیکہ (بائع نے) درخت کاٹ لینے کی شرط نہ لگادی ہو؛ اگر ایسی شرط ہو تو وہ فروخت میں داخل نہ ہوگا، اور نہ سوکھی ٹہنیاں داخل بیع ہوں گی۔ نیز درخت کی فروخت میں وہ زمین شامل نہیں ہے جہاں پر وہ درخت لگا ہوا ہے۔ البتہ خریدار کو اس وقت تک جب تک کہ وہ درخت قائم ہے اس جگہ سے فائدہ اٹھانے کا حق ہے؛ درخت کاٹ لیا جائے تو یہ حق جاتا رہے گا۔

واضح ہو کہ جس طرح اشیاء متذکرہ سابقہ کی فروخت میں ان کی متعلقہ اشیاء جن کا ذکر ہوا شامل ہیں اسی طرح ہر اس معاملہ میں جس میں انتقال ملکیت ہوتا ہے مثلاً ہبہ، وقف، وصیت، خلع وغیرہ یہ اشیاء اس معاملہ کے تحت آ جاتی ہے۔ اور جن معاملات میں انتقال ملکیت نہیں ہوتا جیسے گرو رکھنے یا عاریتاً لینے میں بجز ان کے جن کی تصریح کردی جائے اور کوئی شے داخل نہیں ہوتی۔ پس اگر کوئی زمین رہن رکھی گئی تو اس رہن میں اس زمین کے درخت اور ایسی مزروعات جو کاٹنے کے بعد دوبارہ پھوٹ آتی ہیں داخل نہیں ہیں۔ لیکن باغ کے رہن میں زمین اور درخت تو رہن متصور ہوں گے، لیکن اس کی تعمیرات رہن میں داخل نہ ہوں گی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ایسی اصل اشیاء جن کی فروعات بغیر اس کے کہ ان کا ذکر کیا جائے فروخت میں شامل ہو جاتی ہیں یہ ہیں: زمین، مکان، باغ، کھولو، چکی وغیرہ۔ چنانچہ مکان کی فروخت میں اس کی زمین، عمارت، چھت، اور بالا خانہ اور اس کے آگے فنا (صحن) ہو تو وہ بھی داخل ہے۔ 'فنا' سے مراد وہ کھلی زمین ہے جو مکان کے متعلق اس کے آگے چھٹی ہوئی ہوتی ہے۔ نیز ٹٹیوں کے درخت جیسے انگور وغیرہ کی بیل ہوتی ہے اور اسی طرح سلالیم (سیڑھیاں) بھی داخل ہیں۔ لفظ سلالیم سلم بضم سین وفتح لام کی جمع ہے جس کے معنے مشہور 'زینے' ہیں۔ اور جڑی ہوئی الگنی یا لنگن اور لگے ہوئے دروازے سب داخل ہیں اور وہ پتھر بھی داخل ہیں جو قدرتی طور پر زمین میں ہوں نیز وہ عمارتی پتھر جو کچھ گری ہوئی دیوار میں جڑے ہوئے ہوں اور کچھ زمین میں دھنسے ہوں۔ اور جس طرح یہ اشیاء فروخت میں داخل ہیں اسی طرح رہن، ہبہ، وقف، وصیت اور اقرار (ثبوت حق) میں بھی داخل ہیں۔

اب اگر زمین میں کوئی ایسی شے ہو جو زمین کے لئے نقصان دہ ہو، مثلاً سخت پتھر کی موجودگی جو درخت کی جڑ کو نقصان دہ ہے تو اس کو زمین کے عیوب میں شمار کیا جائے گا۔ اگر خریدار کو پہلے سے یہ معلوم نہ تھا تو اسے اختیار ہوگا کہ قاعدہ (خیار عیب) مذکورہ سابقہ کے مطابق یا تو وہ زمین واپس کردے یا اس عیب کا معاوضہ لے کر زمین کو رکھ لے۔ ہاں اگر یہ بات پہلے سے اس کو معلوم تھی تو اب یہ اختیار نہ ہوگا۔ اگر گھر (فروخت شدہ) میں کچھ سلیں اس لیے دبا کر رکھی گئی ہوں کہ وہاں سے اٹھالی جائیں گی تو وہ فروخت کنندہ کی ہیں اور اسے چاہیے کہ وہاں سے نکال لے اور گڑھے کو پر کر کے زمین ہموار کردے، کیونکہ اس زمین کو ٹھیک حالت میں سپرد کرنا بائع کی ذمہ داری ہے۔ اگر کوئی ایسا پتھر ہے جس کا اکھاڑنا اس زمین

بیع ثمار (پھلوں کی خرید وفروخت) کا بیان

لفظ 'ثمار' بکسر ثاء 'ثمرہ' کی اسم جمع جنسی ہے۔ ثمرہ کی حقیقی جمع ''ثمرات'' ہے۔ 'ثمار' کا واحد ثمر ہے جیسے 'جبال' کا واحد 'جبل' (بمعنی کوہ) ہے ثمار کی جمع ثمر آتی ہے جیسے کتاب کی کتب اور 'ثمر' بضم ثاء کی جمع اثمار آتی ہے جیسے 'عنق' کی 'اعناق' (بمعنی گردن)۔ بہر حال اس کے معنے اس تولید (یا پھل) کے ہیں جو درخت سے ہو گو کھانے میں نہ آئے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ پیلو کا ثمر (پھل)، انگور کا ثمر (پھل)۔

مال فروخت کی حیثیت سے پھل کی دو قسمیں ہیں:

ایک تو وہ پھل جو درخت کے ساتھ بک جائے، یعنی مقصد درخت کا بیچنا ہو۔ درخت کے ساتھ پھل کے بک جانے کی تفصیل سابقاً بیان ہو چکی ہے۔

کے لئے نقصان دہ ہو تو اسے عیب تصور کیا جائے گا، جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

ایسی اشیاء جو زمین میں بطور خزانہ وغیرہ دفن ہوں وہ بیع میں شمار نہ ہوں گی، کیونکہ وہ اس زمین کا جزو نہیں ہیں۔

اسی طرح وہ اشیاء جو زمین سے الگ ہوں جیسے فرش، منقولہ سامان اور وہ لکڑی جو مکان میں جڑی ہوئی یا دیوار میں گڑی ہوئی نہیں ہے۔ یا یہ کہ اس مکان میں فروخت کنندہ کا کوئی سامان موجود ہے تو لازم ہوگا کہ بائع مناسب طریقہ سے اسے منتقل کردے۔ بار برداروں کو راتوں رات لانے اور سامان منتقل کرنے کے لئے مجبور نہ کیا جائے گا۔ اگر سامان کی منتقلی کا کام دیر طلب ہو جس کی مقدار بعض اصحاب نے تین دن سے زیادہ بتائی ہے تو یہ عیب میں شمار ہوگا۔ اگر خریدار کو یہ (صورت حال) پہلے سے معلوم نہ تھی تو اسے عیب شمار کیا جائے گا اور خریدار کو حق حاصل ہوگا کہ اس بیع کو رد کردے۔

یاد رہے کہ سامان کی منتقلی اگر اس مدت کے اندر ہو جائے تو بائع کے ذمہ کوئی معاوضہ واجب الادا نہ ہوگا۔ ہاں اگر وہ سامان لے جانے سے انکار کرے تو خریدار کو اسے مجبور کرنے کا حق ہے۔

زمین یا باغ کی فروخت میں اس جگہ کی عمارت اور درخت شامل ہیں، اگرچہ خریدار نے اس کے حقوق کے ساتھ خریدنے کا دعویٰ نہ کیا ہو، کیونکہ یہ چیزیں بہر حال زمین کے تابع ہیں اور اس پر قائم رہنے کے لئے ہیں۔ اس میں کٹے ہوئے یا جڑ سے اکھڑے ہوئے درخت داخل نہیں ہیں۔

اگر بائع نے کہا کہ میں یہ مکان اور اس کی ایک تہائی تعمیر فروخت کرتا ہوں، یا یہ کہا کہ یہ زمین اور اس کے ایک تہائی درخت فروخت کرتا ہوں تو اس میں صرف اس قدر حصہ شامل ہوگا جو بتایا گیا۔

فروخت شدہ زمین کا پانی زمین کے ساتھ فروخت میں داخل ہے، بایں معنی کہ خریدار کو اس سے مستفید ہونے کا حق ہے۔

قریہ (گاؤں) کی فروخت میں اس کے (مضافات کے) کھیت داخل نہ ہوں گے جب تک کہ ان کی صراحت نہ کردی جائے۔ یا اس کے بیع میں داخل ہونے کا قرینہ پایا جاتا ہو، مثلاً یہ کہ (بیع کے وقت) کھیت کا بھاؤ تاؤ کیا گیا ہو یا

دوسرے وہ پھل کہ ان ہی کا خاص طور پر بیچنا مقصود ہو، خواہ وہ درخت میں لگے ہوئے ہوں، جیسا کہ اس زمانے میں کھجور کے درخت انگور کی بیل اور باغات (یا مجمع الاشجار) کے پھل (لگے ہوئے) فروخت کیے جاتے ہیں، یا پھر ان کو اتار کر بیچا گیا ہو۔ ان تمام صورتوں کے مسائل از روئے مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

(گاؤں کی) حدود بتائی گئی ہوں، یا اتنے دام لگائے گئے ہوں جو گاؤں اور کھیت کی قیمت کے برابر ہوں۔ گاؤں کی فروخت میں عمارات، گڑھیاں، فصلیں، جو اس کے چاروں طرف ہوں داخل ہیں۔

اگر کوئی درخت خریدا گیا تو خریدار کو حق ہے کہ اسے مع زمین متعلقہ کے فروخت کرے۔ درخت کی زمین سے فائدہ اٹھانے کا خریدار کو حق ہے۔ اس زمین کو بیچنے اور وہاں گا بھا لگانے کا حق ہے۔ اگر درخت اکھڑ جائے یا اس کا خاتمہ ہو جائے تو اب خریدار کو اس جگہ پر کوئی اور درخت لگانے کا حق نہیں ہے۔

اگر فروخت شدہ زمین میں ایسی شے بوئی ہوئی ہے جو کاٹنے کے بعد پھر پھوٹ آتی ہے اور اس کی پیداوار ایک بار کاٹنے کے بعد پھر کاٹی جا سکتی ہے جیسے برسیم، پودینہ، گندنا یا ایسی بہتری جس سے بار بار پھل اترتے رہتے ہیں جیسے ککڑی یا بینگن یا ایسی روئیدگی جس میں بار بار پھول آتے ہیں، جیسے بنفشہ، نرگس، گلاب، چمبیلی اور یا بان کا پودا (Ben tree) ان سب کی جڑوں کا مالک خریدار ہوگا۔ ہاں فروخت کے وقت جو کچھ اس میں لگا ہو وہ فروخت کنندہ کا مال ہے؛ ہاں خریدار نے یہ کہہ دیا ہو کہ یہ اس کا ہوگا (تو اور بات ہے)۔ فروخت کنندہ کو چاہیے کہ (فروخت شدہ میں) جو اس کا حق ہے وہ اسی وقت اتار لے۔

ایسی مزروعات جو دوبارہ نہیں پھوٹتیں بلکہ ایک بار ہی کاٹی جاتی ہیں جیسے گندم، جو، مسور، گاجر، مولی لہسن، پیاز، باجرا، چنا اور گنا ان سب اشیاء کو بائع ایک بار کاٹ لے گا۔ اگر وہ روئیدگی جذور (بار بار پھوٹنے والی) ہے اور اس سے پیداوار دوبارہ حاصل کی جاتی ہے، لیکن اس کے لئے از سر نو محنت، مثلاً بوائی (جڑ لگانا) درکار ہوتا ہے یا یہ کہ وہاں قصب فارسی (یعنی بانس یا نرسل کا جھاڑ) ہو یہ تمام اشیاء زمین کی فروخت میں داخل نہ ہوں گی، بلکہ بائع کا حق ہوں گی اور کاٹے جانے یا اکھاڑے جانے تک اس کی مملوکہ متصور ہوں گی اور اس کا کوئی معاوضہ بائع کے ذمہ عائد نہ ہوگا، بشرطیکہ خریدار نے اس کے خلاف کوئی اور شرط نہ لگادی ہو، خواہ معلوم ہو یا نہ ہو، کیونکہ یہ حق شرط کے ساتھ (فروخت) زمین کے ساتھ داخل ہے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ ثمر (پھل) میں یہ سب چیزیں شامل ہیں: سونگھنے والی شے مثلاً گلاب، چمبیلی، ریحان، ایسی بیل کی ترکاریاں جو بار بار اتاری جاتی ہیں، خربوزہ بینگن اور بھنڈی۔

درختوں کے پھل کا حکم یہ ہے کہ وہ حسب شرائط بیع فروخت کنندہ کے ہوں گے یا خریدار کے در آں صورت کہ یہ بات طے نہیں ہوئی کہ فریقین میں سے (فروخت شدہ درخت کے) پھل کا مالک کون ہوگا۔ ان پھلوں کی تین قسمیں

ہیں:

پہلی قسم یہ ہے کہ کھجور کا درخت فروخت ہوا جس میں خام کھجوریں لگی ہوئی ہیں۔ ایسے درخت کی دو حالتیں ہو سکتی ہیں:

ایک حالت یہ ہے کہ اس درخت کا پھل گابھے سے نمودار ہوا ہو۔ گابھے سے نمودار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ تھیلی پھٹ جائے جس کے اندر سفید گچھا یا شگوفہ ہوتا ہے جسے نکال کر دوسرے درخت میں لگانے سے پھل زیادہ آتے ہیں۔

ایسی صورت ہو تو وہ پھل (درخت خرما کے) فروخت کنندہ کا ہے اور درخت کے ساتھ فروخت میں شامل نہ ہوگا۔

(یہاں پر یہ سمجھ لینا چاہیے کہ) اصل میں تابیر جس کو تلقیح، (یعنی درخت کو گیا بھن کرنا) کہا جاتا ہے یہ ہے کہ نر کھجور کے شگوفہ کو مادہ کھجور میں لگا دیا جاتا ہے۔ اسے گابھا لگانا کہتے ہیں۔ لیکن یہاں اس عمل کا سردست کیا جانا مراد نہیں ہے بلکہ یہاں صرف شگوفہ (خرما) کا شق ہو جانا مراد ہے، یہ ضروری نہیں کہ پورے درخت میں پھل آ گیا ہو، بلکہ (جہاں تک ان مسائل کے منطبق ہونے کا تعلق ہے) صرف ایک حصہ کا گابھا کافی ہے، خواہ وہ تھوڑا ہی سا ہو۔

اگر کھجوروں کا گچھا اپنے وقت سے آگے پیچھے شق ہوا ہو تو اس صورت میں جو کھجور اترے گا وہ فروخت کنندہ کا حق ہوگا اور درخت کے ساتھ فروخت شدہ متصور نہ ہوگا۔

دوسری حال یہ ہے کہ ہنوز پھل کی نمود نہ ہوئی ہو اور ان کا وجود نہیں ہے اور درخت فروخت ہوا تو اب جو پھل آئے گا وہ خریدار کا حق ہے اور فروخت کنندہ کا اس میں کوئی حق نہیں خواہ اس کی شرط کی گئی ہو۔ ہاں اگر پھل آ گئے ہوں گو نمایاں نہ ہوئے ہوں تو وہ فروخت کنندہ کے ہوں گے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ کھجور کے سوا کوئی اور درخت فروخت ہو۔ ان میں بھی یہی دو حالتیں (یعنی پھل کا ظاہر ہونا یا نہ ظاہر ہونا) ہوں گی۔ لیکن دوسرے درختوں کے پھل گابھے میں نہیں آتے۔ گابھا لگانے کے عمل تو صرف کھجور کے لئے مخصوص ہے۔ دوسرے درختوں میں پھل آنا یہ ہے کہ وہ نمایاں ہو جائیں خواہ اس میں شگوفہ آتا ہو یا گھنڈیاں جیسے زردآلو (یا خوبانی) میں ہوتا ہے۔ یا شگوفہ نہ آتا ہو جیسے توت۔ ایسے درختوں میں اگر (فروخت کے وقت) پھل ظاہر ہو گئے ہوں تو وہ فروخت کنندہ کے ہیں؛ اگر ظاہر نہیں ہوئے تو وہ درخت کے ساتھ فروخت میں آ گئے اور خریدار کے ہیں۔ بلح (ناپختہ کھجور) کا معاملہ اس سے جدا ہے جیسا کہ بتایا جا چکا ہے کہ کھجوریں گو لگی ہوئی نہ ہوں جب بھی لگیں وہ فروخت کنندہ کا حق ہیں درآنحالیکہ کھجور کا کوئی بھی شگوفہ (یا گابھا) شق ہو گیا ہو (یا کھل گیا ہو)۔

تیسری قسم یہ ہے کہ فروخت شدہ دو مختلف اشیاء ہوں، اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ وہ درخت مختلف جگہوں پر واقع ہونے کے باعث مختلف قرار پائیں مثلاً کھجور کے درخت دو باغات میں ہوں تو ایک باغ میں جو درخت ہے وہ دوسرے باغ کے درخت سے مختلف ہوا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ درخت اپنی جنس کے اعتبار سے مختلف ہوں مثلاً کھجور کا درخت اور انگور کی بیل ہو جو ایک ہی باغ میں ہوں تو گو دونوں کا محل وقوع ایک ہے لیکن دونوں مختلف قسم کے درخت ہیں۔

تیسری صورت یہ ہے کہ معاملہ بیع مختلف ہونے کی وجہ سے ان دونوں کو مختلف سمجھا جائے مثلاً ایک درخت کا دو بار سودا کیا گیا (تو گویا دو مختلف درختوں کا سودا ہوا)۔ اس تیسری قسم کی ان تینوں صورتوں میں یہ حکم ہے کہ جو پھل نمودار ہو گئے ہیں صرف وہ فروخت کنندہ کے ہیں، باقی دوسرے پھل خریدار کے ہیں۔

تیسری قسم ایک چوتھی صورت یہ ہے کہ کوئی ایسا درخت خریدا گیا جو سال میں دو بار پھل دیتا ہے مثلاً انجیر کا درخت، اس کا حکم وہی ہے جو دوسری قسم کا ہے۔ یعنی جو پھل لگے نظر آ رہے ہیں وہ فروخت کنندہ کے ہیں اور جو ہنوز نہیں لگے وہ خریدار کے ہوں گے۔ بخلاف ایسے درخت کے جو سال میں ایکبار پھل دیتے ہیں جیسے کھجور کا درخت؛ ایسے درختوں کے جو پھل ہنوز نمودار نہیں ہوئے وہ بھی ان صورتوں میں جو اوپر بتائی گئیں فروخت کنندہ کے ہوں گے۔

اب رہا (بغیر درخت کے) صرف پھلوں کی فروخت کا معاملہ، سو اس کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم یہ ہے کہ ان پھلوں میں پختگی کے آثار ظاہر ہو گئے ہوں، ایسی حالت میں ان کا سودا مطلقاً جائز ہے، خواہ درخت میں لگے ہوں یا نہ لگے ہوں اور خواہ ان کے (فوری) کاٹ لینے (یا توڑ لینے) کی شرط ہو یا نہ ہو۔

یاد رہے کہ پختگی کا ظہور مختلف پھلوں میں مختلف طریقوں سے ہوتا ہے۔ ایک طریقہ تو رنگ ہے کہ بعض پھلوں کی پختگی ان کے رنگ سے معلوم ہوتی ہے جیسے کھجور اور عناب کہ جب وہ رنگ پکڑ لیں تو سمجھو کہ پختگی پر آ گئے۔ دوسرے ذائقہ ہے جیسے گنے کی مٹھاس اور انار کی ترشی۔ تیسرے پیلا پن اور نرمی جیسے خربوزہ اور انجیر۔ چوتھے مضبوطی اور سختی جیسے گندم اور جو۔ پانچویں لمبائی اور پری جیسے ملوخیا (ایک ترکاری کا نام ہے جیسے Jews mallow کہتے ہیں)، فاصولیا (ایک قسم کا پھل Negro beau) اور لوبیا۔ چھٹے جسامت میں بڑا ہو جانا جیسے ککڑی۔ ساتویں غلاف (یا شگوفہ) کا پھٹ جانا جیسے کپاس اور گاجر۔ آٹھویں پنکھڑیوں کا کھل جانا جیسے گلاب اور چمبیلی۔

اگر ایسا پھل فروخت کیا جو پختگی (یا تیاری) پر آ گئے لگا ہے تو بائع کو چاہئے کہ (درختوں کو) پانی دیتا رہے تاکہ پھلوں کی نشوونما پورے طور پر ہوتی رہے اور ضائع یا خراب ہونے سے محفوظ رہیں۔ اگر فروخت کے وقت یہ شرط رکھی گئی کہ آئندہ پانی وغیرہ دینا خریدار کا کام ہے تو یہ فروخت باطل ہو جائے گی۔ اور اگر فروخت کنندہ کی بے پروائی، پانی وغیرہ نہ دینے کے باعث جو اس کا کام تھا وہ پھل تلف ہو جائیں تو بیع منسوخ ہو جائے گی۔

فروخت ہونے والے پھلوں کی دوسری قسم یہ ہے کہ ہنوز ان میں پختگی کے آثار ظاہر نہ ہوئے ہوں تو ایسی صورت میں (غیر درخت کے) محض پھلوں کی بیع جائز نہیں ہے۔ البتہ اس شرط سے وہ پھل فروخت ہو سکتا ہے کہ خریدار اس درخت سے اپنے پھل اتار لے گا درآنحالیکہ خریدار اس درخت کا مالک نہ ہوا ہو۔ اگر خریدار اس درخت کا بھی مالک ہو تو بقول صحیح توڑ لینے کی شرط لگائے بغیر اس کا پھل فروخت ہو سکتا ہے۔

اگر کسی شخص نے ایک درخت خریدا جس میں پھل لگے ہوئے ہیں تو اس کے پھل فروخت کنندہ کے ہوں گے۔

اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ ایسی حالت میں بیچنے والے کے لئے یہ شرط ضروری ہے کہ وہ پھلوں کو توڑ لے۔ اگر کسی درخت کا پھل اس شخص کے ہاتھ فروخت کیا گیا جس نے درخت کو خرید لیا ہے تو اب یہ شرط واجب نہیں ہے کہ وہ پھل اتار لے، کیونکہ (پھل کا) خریدار جب درخت کا بھی مالک ہو گیا اور جو پھل اس میں لگا ہے وہ اس کی ملکیت میں آ گیا تو ان پھلوں کو توڑ لینے کی ذمہ داری بھی نہ رہی۔

کھیتی (فصل) اگر تیاری پر آ گئی ہو تو اس کا فروخت کرنا مطلقاً جائز ہے۔ اگر تیاری پر نہیں آئی تو صرف پیداوار کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے سوا اس صورت کے جب کہ اسی وقت کھیت کاٹ لینے یا اکھاڑ لینے کی شرط ہو۔

ایسے دانوں کی فروخت درست نہیں ہے جو ہنوز بالیوں میں چھپے ہوئے ہوں مثلاً گندم، تل، مسور یا چنے، خواہ صرف دانوں کو فروخت کیا جائے یا مع پودوں کے بیچا جائے۔ ہاں اگر (دانوں سے قطع نظر) صرف پودوں کو فروخت کیا تو ان اشیاء کا پودوں کے ساتھ فروخت ہو جانا درست ہے جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔

گندم کو جب کہ ہنوز بالیوں میں ہو بھوسی جدا کی ہوئی گندم کے عوض فروخت کرنا درست نہیں ہے۔ اس قسم کی بیع کو 'بیع محاقلہ' (خوشہ کے دانوں کی فروخت) کہتے ہیں جو شرعاً ممنوع ہے۔ اسی طرح تر کھجور کو جو درخت میں لگی ہوئی ہو خشک کھجور کے عوض فروخت کرنا (بھی درست نہیں ہے)۔ اس کو بیع مزابنہ (محض انکل کا سودا) کہتے ہیں۔ اس کی بھی ممانعت آئی ہے۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ نورس کھجور اور انگور کو جو درخت میں لگے ہوئے ہوں انکل کر کے اتنے ہی خشک کھجور یا کشمش کے عوض ناپ کر فروخت کیا جائے۔

نورس کھجور کو جو درخت میں لگی ہوئی ہو خشک کھجور کے عوض بیچنا تو درست نہیں ہے، کیونکہ یہ بیع مزابنہ ہے جس کے ممنوع ہونے کی بابت ابھی بتایا گیا۔ لیکن اس حکم سے عرایا (ایسے درخت جو کسی کے لئے مخصوص کر لیے گئے ہوں) مستثنیٰ ہیں۔ ایسے درختوں کے تازہ لگے ہوئے کھجوروں کو خشک کھجور کے عوض فروخت کرنا صحیح ہے۔ واضح ہو کہ عریہ کہتے ہیں ایسے درخت کو جس کا پھل کھانے کے لئے مالک نے مخصوص کر لیا ہو۔ پس اگر کوئی شخص باغ یا نخلستان کا مالک ہے اور اس باغ کے درختوں میں بعض درختوں کو پھل کھانے کے لئے مخصوص کر لیا تو اس درخت کے تازہ لگے ہوئے پھلوں کو خشک کھجور کے عوض خرصاً (یعنی اکواں) فروخت کر سکتا ہے۔

لفظ خرص بکسر خا کا مطلب یہ ہے کہ درخت میں لگے ہوئے کھجوروں کی مقدار کا اندازہ خریدار یا بائع یا کوئی اور اپنی سمجھ اور تخمینہ کے بہ موجب لگائے کہ اس میں ایک بوری یا اس سے کم یا زیادہ کھجور ہیں اور خریدار اس کے دام خشک کھجور کی شکل میں اسی قدر ناپ کر دے دے جتنی مقدار کا اندازہ لگا گیا ہے۔

ان مسائل میں درخت میں لگے ہوئے تازہ کھجوروں کا جو حکم بتایا گیا ہے وہی حکم انگور اور کشمش کا ہے، یعنی بیل میں لگے ہوئے انگور کی مقدار کا تخمینہ کر کے اتنی ہی کشمش کے عوض ناپ کر بیچا جا سکتا ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خشک اور تر کھجور کے باہمی سودے کی اجازت دی ہے۔ اسی پر کشمش اور انگور کو قیاس کیا گیا۔ اس کی اجازت جس وجہ سے حضور نے دی وہ یہ ہے کہ بعض تہیدست محتاج اشخاص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور یہ شکایت کی کہ ان کے

پاس خشک کھجور کے علاوہ اور کوئی ایسی شے نہیں ہے جس سے وہ تازہ کھجور خرید سکیں۔ حضور نے انہیں اس کی اجازت دے دی اور پھر یہ اجازت، محتاج اور غیر محتاج سب کے لئے عام ہوگئی کیونکہ اصول یہ ہے کہ مسائل میں الفاظ حکم کی عمومیت پر اعتماد کیا جاتا ہے، حکم کا خاص سبب ہو تو اس کا لحاظ نہیں کیا جاتا۔

اگر درخت پر لگے ہوئے پھل کو دام قرار دیا جائے، بایں طور کہ ایک درخت کے تر کھجور سے دوسرے درخت کے خشک کھجور کو خریدا جائے تو اس کے لئے یہ شرط ہے کہ دام کی مقدار پیمانوں میں متعین کی جائے محض انکل سے اندازہ درست نہیں ہے۔

عرایا (یعنی باغ کے ایسے درخت جو مالک نے اپنے لئے مخصوص کر لیے ہیں) کی فروخت کے صحیح ہونے کی نو شرطیں ہیں:

اول یہ ہے کہ فروخت شدہ (پھل) کی مقدار خشک ہو کر پانچ وسق (یعنی پانچ بار شتر، ایک بار شتر بالعموم سوا دو من کا ہوتا ہے) سے کم ہو، گو فروخت کے وقت (سوکھنے سے پہلے) اس کا وزن اس سے زیادہ ہو۔

دوسرے یہ کہ اس پر زکوٰۃ واجب الادا نہ ہو، ایسا ہوا تو بیع درست نہ ہوگی۔

تیسرے یہ کہ بیع ہونے والی شے انگور ہو یا کھجور۔

چوتھے یہ کہ جو پھل زمین پر ہوں ان کی مقدار پیمانوں میں دیکھی جائے اور جو ان کے علاوہ ہوں ان کی مقدار کا اندازہ انکل سے لگایا جائے۔

پانچویں یہ کہ زمین پر جو پھل ہوں وہ خشک ہوں باقی پھل تر ہوں۔

چھٹے یہ کہ تر کھجور درختوں میں لگے ہوئے ہوں۔

ساتویں یہ کہ فریقین معاملہ جدا ہونے سے پہلے اشیاء مبادلہ ایک دوسرے کے حوالے کر دیں۔ خشک کھجور اور کشمش کو (جو دام ہے) پیمانہ سے ناپ کر دیا جائے اور فروخت کنندہ درخت کو اس کا پھل اتارنے کے لئے خریدار کے سپرد کر دے۔ اگر درخت معاملہ کے وقت وہاں پر موجود نہ ہو تب بھی فریقین کا وہاں پر اتنے عرصہ تک موجود رہنا ضروری ہے کہ اتنے عرصہ میں درخت تک پہنچا جا سکے۔

آٹھویں یہ کہ پھلوں کا تیاری پر آ جانا ظاہر ہو۔

نویں یہ کہ اشیاء مبادلہ (مال یا دام) میں ہم جنس اشیاء کے سوا اور کوئی شے شامل نہ ہو۔

ان مسائل میں (ہر جگہ) کھجور اور انگور کا جو ذکر ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے پھل مثلاً اخروٹ، بادام اور زرد آلو وغیرہ اس مسئلہ کے تحت نہیں آتے۔ لہٰذا ان پھلوں (یا میووں) کا معاملہ خشک اور تر پھلوں جو درخت میں لگے ہوئے ہوں) کے باہمی تبادلہ سے نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ پھل درخت میں منتشر ہوتے ہیں (گچھے کی شکل میں نہیں ہوتے) اور پتوں میں چھپے رہتے ہیں، اس لیے انکل سے ان کی مقدار کا تعین ممکن نہیں ہوتا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ان مسائل میں "ثمار" (پھلوں) سے مراد وہ تمام چیزیں ہیں جن کو میووں میں شمار کیا جاتا

ہے، جیسے (پھلوں میں) کھجور، انجیر اور انار، سبزیوں میں ساگ، گندنا اور مولی، اور دالوں میں گندم اور جو۔ایسی چیزوں کی خرید و فروخت جب کہ وہ ہنوز درخت میں لگی ہوئی ہوں، یا کاٹی نہ گئی ہوں کی جائے تو اس کی دو حالتیں ہوں گی:

پہلی حالت یہ ہے کہ ان میں پختگی کے آثار ظاہر ہونے لگے ہوں۔اس کے ظہور کی کیفیت مختلف پھلوں میں جدا جدا ہوتی ہے، چنانچہ مثلاً کھجور اور عناب کی پختگی کے آثار یہ ہیں کہ وہ پیلے یا سرخ ہو جائیں۔تاہم مختلف شہروں، مثلاً قادوں، حرش، عجور، عبدلادی، دمیری اور شہد میں اس کے بارے میں دو رائیں ہیں: ایک تو یہ کہ ان کی تیاری پیلے ہو جانے سے ظاہر ہوتی ہے اور دوسرے یہ کہ پھل زردی مائل ہو جائے تو تیار ہو جاتا ہے گو پیلا نہ ہوا ہو۔

کچے خربوزے کی پختگی کی علامت اس کے گودے کا سرخی یا زردی مائل ہو جانا ہے۔اور انجیر کی تیاری یہ ہے کہ وہ سیاہ ہونے لگے۔جشی انگور کا بھی یہی حال ہے۔باقی اور دوسرے میووں کی تیاری کا اندازہ مختلف رنگوں اور یا ذائقہ سے ہوتا ہے۔

ان تمام امور کا انحصار اس امر پر ہے کہ پھل ایسا ہو جائے جسے استعمال کیا جا سکے، گو توڑنے کے کچھ عرصہ بعد استعمال کیا جا سکے، مثلاً کیلا ایسا پھل ہے کہ ہرا ہو تب بھی اس کی بیع کی جا سکتی ہے۔درآنحالیکہ وہ ایسا ہو کہ مٹی یا پھونس وغیرہ میں دبا کر اسے تیار کیا جا سکے۔یہی حال آم کا بھی ہے۔

کلیوں کا تیار ہونا یہ ہے کہ اس کا اوپری خول کھل جائے اور پنکھڑی ظاہر ہو جائے۔گلاب اور چمبیلی کی بھی یہی صورت ہے۔سبزی (ترکاری) مثلاً شلجم گاجر، مولی، پیاز، بنجر (یا پات گوبھی یا Beet-root) وغیرہ کا تیاری پر آ جانا یہ ہے کہ اس کی پتیاں پوری آ جائیں اور انہیں کام میں لایا جا سکے اور اکھاڑنے سے وہ خراب نہ ہو جائیں۔

گندم وغیرہ دانوں کی تیاری اس طرح ظاہر ہوتی ہے کہ وہ خشک ہو جائیں اور پانی دینے سے ان کو فائدہ نہ ہو، یعنی اگر پانی دیا جائے تو ان میں کوئی تازگی پیدا نہ ہو۔

تیار پھلوں کی بابت حکم یہ ہے کہ ان کو درختوں میں لگے ہوئے بھی اکواں بغیر ناپے یا تولے فروخت کرنا درست ہے۔اسی طرح یہ بھی درست ہے کہ پھلوں کو اتار کر یا درخت کے ساتھ فروخت کیا جائے، (فوری طور پر) کاٹ لینے کی شرط ہو یا درخت پر لگے رہنے کی شرط ہو اس سے کوئی حرج نہیں پڑتا۔لیکن یہ شرط بہر حال ہے کہ کھجور اپنے غلاف یا پتوں میں چھپے ہوئے نہ ہوں جیسے پکی کھجوریں اور انگور نمایاں ہوتے ہیں۔لیکن اگر وہ چھپے ہوئے ہوں جیسے اخروٹ اور بادام جو اپنے اوپری چھلکوں میں یا گندم اور جو بالیوں میں چھپے رہتے ہیں، ان کا اکواں جداگانہ (بغیر پیڑوں کے) سودا کرنا بغیر خول یا چھلکا اتارے جائز نہیں ہے۔چنانچہ بالیوں میں لگی ہوئی صرف گندم کا سودا بالیوں کے بغیر درست نہیں ہے، مثلاً کوئی شخص فروخت کنندہ سے کہے کہ میں صرف یہ گندم جو اس کھیت میں لگی ہوئی ہے اس کی بھوسی وغیرہ کے بغیر اکواں خریدتا ہوں تو یہ سودا صرف اس صورت میں درست ہوگا جب کہ کھیت سوکھ کر تیار ہو گیا ہو اور اب اسے پانی دینا سود مند نہ ہو۔ایسی صورت میں گندم کو بالیوں میں رہتے ہوئے اکواں خریدا جا سکتا ہے۔

گیہوں کی طرح اخروٹ، بادام، لوبیا اور فصولیا (گندنا) وغیرہ چھلکے دار پھلوں کو بھی ان کے چھلکے (غلاف) سے

نکالے بغیر (اور بغیر ناپ تول کے) اکواں فروخت کرنا درست نہیں ہے، خواہ وہ درخت میں لگے ہوئے ہوں یا توڑ لیے گئے ہوں۔ ہاں اگر وہ خشک ہو گئے ہوں اور آب پاشی سے ان پر کچھ اثر نہ پڑے تو ایسے صرف پھلوں کو بغیر چھلکے کے اکواں فروخت کرنا درست ہوں گا۔ لیکن ناپ کر یا تول کر بیچنے کی صورت میں (خشک تر) ہر حال میں بیع درست ہوگی۔

دوسری حالت پہلے حالت کے برعکس یہ ہے کہ پھل تیاری پر نہ آیا ہو تو اس کی فروخت تین صورتوں میں درست ہے:

پہلی صورت یہ ہے کہ اس کو اس کی جڑ کے ساتھ فروخت کیا جائے یعنی پھل ہو تو درخت سمیت اور کھیتی ہو تو زمین سمیت۔ پس پھل جو تیاری پر نہ آیا ہو اسے درخت سمیت اور فصل تیار نہ ہو تو اسے اراضی سمیت فروخت کرنا صحیح ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ پہلے اصل (جڑ یا پیڑ) کو فروخت کیا جائے اور پھل یا کھیتی کا کوئی ذکر نہ ہو اور پھر ان پھلوں اور فصل کو جو ہنوز تیاری پر نہ آئی ہو اس فروخت میں ملا دیا جائے، جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ محض پھل یا فصل کو اس کی اصل (جڑ) کے بغیر فروخت کیا جائے۔ اس بیع کے درست ہونے کا انحصار تین شرطوں پر ہے:

پہلی شرط یہ ہے کہ فروخت شدہ پھل توڑ لیے جائیں۔ فروخت کے بعد ان کا درخت میں چھوڑ دینا درست نہیں ہے، تاہم اتنے تھوڑے عرصہ کے لئے درخت پر چھوڑا جا سکتا ہے کہ اس عرصہ میں نہ تو کوئی تازہ پھل لگے اور نہ موجودہ پھلوں کی حالت میں تبدیلی رونما ہو۔ غرض اگر اس شرط پر فروخت ہو کہ پھلوں کو پکنے تک کے عرصہ میں درخت پر لگا رہنے دیا جائے گا تو یہ بیع درست نہ ہوگی۔ اسی طرح یہ بھی درست نہیں ہے کہ پھل بیچ دے جائیں اور انہیں توڑ لینے یا درخت میں لگے رہنے کی بابت کوئی شرط نہ کی جائے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ پھل ایسے ہوں جو کسی کام آ سکیں، مثلاً وہ انگور ہرے جو ہنوز تیاری کو نہ پہنچے ہوں۔ اگر پھل کسی کام کے نہیں ہیں تو ان کی فروخت درست نہیں ہے، کیونکہ یہ تو مال کا ضائع کرنا اور نقصان اٹھانا ہے۔ یہ شرط ہر طرح کی اشیاء کی بیع میں ملحوظ رہنی چاہیے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ یہ خریداری کسی مقصد برآری کے لئے ہو، گو وہ احتیاج حد ناگزیر کو نہ پہنچی ہو، خواہ اس کا علم اہل شہر کو ہو یا نہ ہو، اس کا اثر معاملہ پر نہیں پڑتا۔

اگر کوئی پھل تیاری سے پہلے خریدا گیا اور شرط یہ تھی کہ اسے (فوری طور پر) توڑ لیا جائے گا (اور ہنوز توڑا نہ تھا کہ) اس پیڑ کو بھی خرید لیا تو اب اس پھل کو درخت میں لگا رہنے دینا جائز ہوگا۔ لیکن یاد رہے کہ اگر پھل اسی شرط پر خریدا تھا کہ اس کو درخت میں رہنے دیا جائے اور اس کے بعد گو درخت کو خرید لیا ہو تب بھی اس پھل کا درخت میں لگائے رکھنا جائز نہیں ہے، کیونکہ پھل کی فروخت (اس شرط کے ساتھ) سرے سے ناجائز تھی۔

اگر ایسا معاملہ بیع منسوخ ہوا اور پھل درخت پر موجود ہیں تو اس کا ہرجانہ فروخت کنندہ کے ذمہ ہوگا۔ لیکن اگر خریدار نے پھل توڑ لیے (اور تب بیع منسوخ ہوئی) تو اسے واپس کرنا لازم ہے، جب کہ خشک کھجور ہو اور باقی ہو۔ اگر اس

پھل کا واپس کرنا دشوار ہو تو اسی جیسی کھجور دستیاب ہو تو اسے دیا جائے ورنہ اس کی قیمت ادا کی جائے۔ لیکن اگر توڑے ہوئے پھل تر کھجور ہیں تو اس کی قیمت ادا کرنا لازم ہے۔ یہ مسائل اس صورت میں ہیں کہ پھل اس شرط پر خریدا گیا ہو کہ اسے درخت میں لگا رہنے دیا جائے گا۔ لیکن اگر کوئی شرط نہیں تھی اور خریدار نے خریدنے کے بعد پھل توڑ لئے تو دام ادا کر دینے پر وہ بیع نافذ ہو جائے گی، اور خریدار یا فروخت کنندہ کے ذمہ کچھ عائد نہ ہوگا۔

درختوں میں لگے ہوئے پھلوں کی فروخت کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ تمام ہی درختوں کے پھل تیاری کو پہنچ گئے ہوں۔ لہٰذا اگر کسی کا کوئی باغ یا باڑی ہے جس میں مختلف قسم کے درخت ہیں مثلاً کھجور، انار، انگور، انجیر، آم اور گری والے پھل وغیرہ اور یہ سب ایک ہی باغ میں ہوں اور اس باغ کے ایک قسم کے درختوں میں سے کسی ایک میں بھی پھل تیاری پر آ گئے ہیں تو اس قسم کے باقی تمام درختوں کے پھلوں کو فروخت کرنا درست ہے گو سب کے پھل تیاری پر نہ آئے ہوں۔ چنانچہ اگر انار کے درختوں میں سے کسی ایک درخت کے انار تیار ہو گئے ہیں تو تمام انار کے درختوں کے پھل کی فروخت درست ہوگی گو دوسرے درختوں کے پھل ہنوز تیاری پر نہ آئے ہوں۔ لیکن شرط یہ ہے کہ جس درخت کے پھل تیاری پر آئے ہیں اس کے تمام انار دوسرے درختوں کے اناروں کی تیاری سے پہلے نہ ختم ہو جائیں۔

یاد رہے کہ اگر کوئی درخت ایسا ہے کہ اس کا پھل دوسرے درختوں سے پہلے ہی تیار ہو جاتا ہے تو ایسی صورت میں یہ حکم نافذ نہ ہوگا۔ یہی مسئلہ کی تمام دوسرے قسم کے درختوں کا ہے۔

اگر (مختلف قسم کے درختوں میں سے) کسی ایک قسم کے درخت کا پھل تیاری پر آ جائے مثلاً باغ کا انگور تیار ہو جائے اور انجیر تیار نہ ہو تو اس صورت میں بھی کہا جاتا ہے کہ انجیر کے پھلوں کی فروخت روا ہوگی جب کہ اسی باغ کے انگور تیاری پر آ گئے ہوں جو دوسری قسم کا درخت ہے۔ تاہم یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح کا اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ ایک شہر کے مختلف باغات میں سے کسی ایک باغ میں پھل لگ جائیں اور دوسرے باغوں میں نہ لگے ہوں تو آیا اس باغ میں پھلوں کے تیار ہو جانے کی بنا پر دوسرے باغ کے پھلوں کی فروخت جس کے درختوں میں ہنوز پھل تیار نہیں ہوئے درست ہوگی یا نہ ہوگی؟

ایسی مزروعات (کے پھل) جو کاٹنے کے بعد پھر پھوٹ آتی ہیں جیسے برسیم، چنبیلی اور سبز ترکاریاں، کھیرا، خربوزہ، کدو اور گولر جب دوسری بار پھوٹیں تو وہ خریدار کا حق ہیں یہاں تک کہ پھل اترنے بند ہو جائیں۔ اس کے لئے وقت کی کوئی میعاد مقرر نہیں ہے۔

یہ بات ربا کے بیان میں بتائی جا چکی ہے کہ تازہ کھجور کو خشک کھجور کے عوض فروخت کرنا درست نہیں ہے، لیکن اس حکم سے عرایا (وہ درخت جو مالک نے مخصوص کر لیے ہوں) مخصوص شرائط کے تحت مستثنیٰ ہیں۔ عرایا کا لفظ 'عریۃ' کی جمع ہے اور عریہ کہتے ہیں کہ تازہ لگے ہوئے پھلوں کو کسی مقصد کے لئے وقف کر دینے کو۔ جیسے درخت خرما کی تازہ کھجور یا انگور وغیرہ تازہ پھل جو درخت پر چھوڑ دینے سے مرجھا کر خشک ہو جاتے ہیں اور خشک و تر دونوں طرح استعمال میں آتے ہیں، جیسے اخروٹ، انگور، زیتون، بادام، پستہ اور ایسے انجیر جو سکھائے جا سکتے ہیں۔ وہ انجیر جو سکھائے نہیں جا سکتے اس میں داخل

نہیں ہیں، جیسے باغات مصر کے انجیر کہ انہیں خشک نہیں کیا جا سکتا لہٰذا ان کا حکم عرایا جیسا نہیں ہے۔ اسی طرح وزن کر کے بکنے والی وہ اشیاء جن کو خشک نہیں کیا جا سکتا، نیز شفتالو، انار، سیب اور ایسے تمام پھل بھی جو درخت پر لگے لگے خشک نہیں ہوتے اور نہ انہیں سکھا کر کام میں لایا جاتا ہے اس حکم میں داخل نہیں ہیں۔

بیع عرایا کے صحیح ہونے کی چند شرطیں ہیں: اول یہ کہ ان کو خریدنے والا وہی ہو جس نے پھلوں کو ہبہ کیا ہو یا پھر اس شخص کا کوئی قائم مقام ہو۔ پاس اگر کسی شخص نے درخت خرما کا پھل کسی کو عطا کر دیا ہے تو روا ہے کہ عطا کرنے والا خود اس پھل کو اس سے خرید لے جسے عطا کیا ہے یا اس شخص کا قائم مقام (جانشین) خریدے۔ قائم مقام سے مراد وہ شخص ہے جو وارث ہو کر یا خرید کر یا کسی اور طرح سے اس درخت کا مالک ہو گیا ہو لیکن جس دام کے عوض وہ کھجور خریدی گئی اگر وہ خشک کھجور ہے تو پیمانوں سے ناپ کر دہ دام ادا کیے جائیں، بایں طور کہ درخت میں لگی ہوئی کھجور کی مقدار انکل اور ذہن سے متعین کی جائے کہ اس میں کتنی کھجور ہے اگر اس میں ایک بوری کھجور بتائی جائے تو اس کے عوض ایک بوری خشک کھجور دی جائے گی، اس سے نہ کم نہ زیادہ۔ اگر درخت سے کھجور اتاری گئی اور جتنا اندازہ لگایا تھا اس سے زیادہ نکلی تو چاہیے کہ زائد کھجور فروخت کنندہ کو واپس کر دی جائے۔ اگر (اندازے سے) کم ثابت ہو تو خریدار کو حق ہے کہ تمام واپس کر دے اور دام میں جو کچھ دیا ہے واپس لے لے۔ اس کے علاوہ اور کچھ لازم نہیں ہے۔ اگر کھجور کا کم ہونا ثابت نہ ہو سکے۔ تو خریدار کو چاہیے کہ تمام کھجوریں واپس کر دے اور جس قدر کمی ہو اسے پورا کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔

غرض عریہ کی نورس کھجوروں کو خشک کھجور کے عوض خریدنا تب ہی درست ہوگا جب کہ خریدار وہی شخص ہو جس نے ہبہ کیا ہو یا پھر اس کا جانشین ہو جیسا کہ بتایا گیا۔ اور بقول مشہور نقدی یا مال تجارت کے عوض بھی اس کی خرید ہو سکتی ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ عریہ کے طور پر دینے والا پھل کو عطا کرنے کے وقت یوں کہے کہ ان پھلوں کو میں نے تمہارے لیے عریہ کے طور پر مخصوص کر دیا۔ اگر یوں کہا کہ میں نے تمہیں ہبہ کیا تو اس صورت میں یہ مسائل لاگو نہ ہوں گے، کیونکہ اس طرح کی فروخت کی اجازت صرف عرایا کے لئے ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ (عرایا) پھل انکل سے خریدنے کے وقت پھلوں کا پختگی پر آ جانا ظاہر ہو گیا ہو۔ ہبہ (عطا) کے وقت ان پھلوں کا تیاری پر آ جانا ضروری نہیں۔ اگر پھل تیاری پر نہ آئے ہوں تو ان کی فروخت (اس طرح) درست نہ ہوگی۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ اگر (عرایا کے) پھلوں کی خریداری انکل سے کی جائے تو اسی کی ہم نوع شے کے عوض یہ خریداری ہونی چاہیے۔ لہٰذا (عرایا کے) ہرے اخروٹ کو کھجوروں کے عوض خریدنا درست نہیں ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ خریدار ان کے دام اس وقت ادا کرے جب کہ ان کے کاٹنے کا وقت آئے۔ اگر دام کے فوری ادا کرنے کی شرط لگائی گئی تو فروخت باطل ہو جائے گی، گو فوری ادائیگی نہ کی گئی ہو۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ ان پھلوں کے دام خریدار کے ذمہ قرض واجب الادا کی حیثیت رکھیں گے (کہ جس کھجور کی شکل میں جی چاہیے ادا کرے) کسی باغ کے مخصوص پھل کے ادا کرنے کی قید درست نہیں ہے۔

ساتویں شرط یہ ہے کہ خریدار عریہ کے پھلوں کی مقررہ مقدار میں جو پانچ وسق (۵ بار شتر) یا اس سے کم ہے زیادتی نہ کرے۔ اس کی تفصیل زکواۃ کے بیاں میں آ چکی ہے کہ پانچ وسق سے کم کھجور کی مقدار پر زکواۃ نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ پھلوں کی تین حالتیں ہوتی ہیں:

پہلی حالت یہ ہے کہ ہنوز اس کی گھنڈی نہ بندھی ہو اور پھل (کی شکل) ظاہر نہ ہوئی ہو اور شگوفہ سے جدا نہ پہچانا جاتا ہو۔ ایسی حالت میں تو پھل کی فروخت مطلقاً درست نہیں ہے، کیونکہ پھل (جس کی فروخت مطلوب ہے وہ) موجود ہی نہیں ہے۔ اور یہ بتایا جاسکتا ہے کہ شے غیر موجود کا سودا صحیح نہیں ہے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ پھل نمایاں ہو گیا ہو اور نظر آنے لگے، بایں طور کہ اگر شگوفہ (یا کلی) کا پھل ہے تو شگوفہ سے الگ ہو گیا ہو اور الگ پہچانا جا سکے، خواہ جسامت میں چھوٹا ہو، جیسے خولدار پھل اور زرد آلو۔ ایسی صورت میں دیکھنا چاہے کہ ان کی صلاحیت ظاہر ہوگی (یعنی وہ پھل تیاری پر آ گئے ہیں) یا نہیں؟ اگر ان کا تیاری پر آنا عیاں ہو تو ان کی فروخت مطلقاً درست ہے۔ صلاحیت کا نمایاں ہو جانا یہ ہے کہ وہ پھل فضائی آفتوں اور تلف ہونے سے محفوظ ہو گئے ہیں۔ پس جب پھل اس دور سے گزر جائیں جس میں ان کے آسمانی آفتوں وغیرہ سے خراب ہو جانے کا اندیشہ رہتا ہے تو گویا اب وہ تیاری پر آ گئے ہیں۔ اگر وہ پھل تیار نہیں ہوئے تو ایسے پھلوں کا اس شرط کے ساتھ فروخت کرنا کہ انہیں (تیار ہونے تک) درخت پر لگا رہنے دیا جائے گا درست نہیں ہے، کیونکہ معاملہ بیع اس شرط کا متقاضی نہیں ہے۔ ایسا ہونے سے یہ لازم آئے گا کہ دوسرے شخص کے مملوکہ درخت کو کام میں لایا گیا جو حق ملکیت کے خلاف ہے۔ اگر پھل کو درخت میں لگے رہنے کی شرط نہیں رکھی گئی، بلکہ اس بارے میں کچھ نہیں کہا گیا تو اس کی دو صورتیں ہوں گی:

ایک یہ کہ وہ پھل ایسا ہو کہ اسے (کسی نہ کسی) کام میں لایا جا سکے، خواہ مویشی کے چارے کے طور پر سہی تو بیع درست ہوگی کیونکہ بیع فاسد اسی صورت میں ہوتی ہے۔ جب درخت میں لگے رہنے کی شرط لگائی گئی ہو۔

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ پھل مطلق کسی کام کے نہ ہوں۔ ایسی حالت میں ان پھلوں کی صحت فروخت کے مسئلہ میں اختلاف ہے اور صحیح یہ ہے کہ ان کی فروخت جائز ہے، کیونکہ وہ بہر حال مال ہے گو سر دست اس سے فائدہ نہ اٹھایا جا سکے، لیکن کچھ عرصہ کے بعد تو اسے کام میں لانا ممکن ہے۔ اور اگر کوئی چاہے تو اس طرح بیع کو بالاتفاق جائز بنا سکتا ہے کہ وہ درخت کے پتوں کو خریدنے کا حیلہ بنائے، درخت کے پھل بھی تو پتوں کے منجملہ ہیں تو یہ صحیح ہوگا کیونکہ پھل درخت کے پتوں کے تابع متصور ہوں گے (یعنی پتوں کے ساتھ پھل بھی بک جائیں گے)۔ ایسی صورت میں ان پھلوں کا سودا بالاتفاق صحیح ہوگا، بشرطیکہ درخت میں لگے رہنے کی شرط نہ رکھی ہو۔

تیسری حالت یہ ہے کہ درخت کے کچھ پھلوں کی گھنڈی بندھ گئی ہو اور پھل بن گئے ہوں اور کچھ نہ بنے ہوں۔ اس کی چار صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ صرف موجودہ پھلوں کو فروخت کیا جائے اور جو موجود نہیں ہیں ان کی فروخت کو ان کے مکمل ہونے تک اٹھا رکھا جائے۔ اس حال میں یہ بیع درست ہوگی اور اس پر وہی احکام لاگو ہوں گے جو پھلوں کے تیار

ہونے یا نہ ہونے کی صورت میں سابقا بتائے گئے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ موجودہ پھلوں کے دام لگا کر اور ان کے دام بھی لگا کر جو آئندہ پیدا ہوں گے فروخت کیا جائے، پھر فروخت کنندہ خریدار کو اجازت دے دے کہ آئندہ جو پھل لگیں ان سے فائدہ اٹھائے۔ اس صورت کا حکم بھی وہی ہے جو سابقہ صورت کا ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ موجودہ پھلوں کو فروخت کیا جائے اور جو پھل ابھی نہیں آئے ان کا ذکر نہ کیا جائے، نیز پھلوں کو اتار لینے یا درخت میں لگے رہنے کی بھی کوئی شرط نہ کی گئی ہو۔ یہ صورت دو امور پر مشتمل ہے: پہلا امر یہ ہے کہ خریدار فروخت شدہ پھل توڑ کر لے لے بعد میں پھر اس میں اور پھل آ جائیں۔ ایسی حالت میں بیع فاسد نہ ہوگی اور فروخت کنندہ بعد میں آنے والے پھلوں کے اندر خریدار کا شریک ہوگا، کیونکہ یہ پھل بھی ان میں شامل متصور ہوں گے جو فروخت کے وقت لگے ہوئے تھے۔ ان پھلوں کی مقدار کی بابت خریدار جو کچھ حلف سے کہہ دے اسے مانا جائے گا کیونکہ یہ اس کے ہاتھ میں ہیں۔ اور ان پھلوں کی مثال جو درخت پر ہوں ایسی ہے جیسے سبزی ترکاری جو لگتی رہتی ہے، جیسے بینگن، تربوز اور خربوزہ۔ دوسرا امر یہ ہے کہ ہنوز خریدار نے فروخت شدہ پھل پر قبضہ نہ کیا تھا کہ اور پھل آنے لگے۔ ایسی صورت میں بیع فاسد ہو جائے گی، کیونکہ فروخت شدہ پھل خریدار کے حوالے کرنا ممکن نہ رہا، اس لیے کہ بیع کے وقت جو پھل موجود تھے اس میں نئے پھل مل جل گئے، گویا اس صورت میں مال فروخت حوالہ کرنے سے پہلے تلف ہو گیا۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ موجود اور معدوم کو فروخت کیا جائے (یعنی جو پھل لگے ہوئے ہیں اور جو ہنوز نہیں لگے سب کا سودا کیا جائے) اس میں اختلاف ہے: بعض کہتے ہیں کہ یہ بیع فاسد ہوگی، کیونکہ غیر موجود شے کی فروخت ممنوع ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع سلم میں (جس میں قیمت نقد اور مال ادھار ہوتا ہے) غیر موجود شے کے فروخت کی اجازت ضرورت کے پیش نظر دی ہے۔ یہی قول بظاہر روایت کا ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ایسی بیع درست ہے کیونکہ لوگوں کا عام عمل اسی پر ہے اور جو طریقہ لوگوں میں جاری ہے اس کو ہٹانے میں بڑی مشکل واقع ہوگی۔ درآنحالیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر اور مشکل کو دور کرنے کے خیال سے بیع سلم کی اجازت دی ہے، یہی صورت حال یہاں بھی ہے۔

اس سے واضح ہے کہ اس زمانے میں جو لوگ اپنے نخلستان اور باغ (کے پھلوں) کو اس طرح فروخت کرتے ہیں، اس میں انہیں دین کے قواعد پر عمل کرنا آسانی ممکن ہے اور ایسا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ یہاں پر جن صورتوں کی وضاحت کر دی گئی ہے وہ عمل کے لئے کافی ہے۔ تاہم ان تمام معاملات میں اس امر کو ملحوظ رکھا گیا ہے کہ خرید و فروخت میں باہم کوئی نزاع نہ ہو اور اختلاف کے جراثیم کو ختم کر دیا جائے۔ اور اللہ ہی ہے جو صحیح راہ دکھا سکتا ہے۔

اس مقام پر دو باتوں سے آگاہ کرنا ضروری ہے:

اول یہ کہ جیسا کہ اوپر بتایا گیا پھل لگے ہوئے درخت کو اگر فروخت کیا جائے تو اس کے پھل فروخت میں شامل نہ ہوں گے جب تک کہ ایسی شرط نہ لگا دی گئی ہو، لہٰذا وہ پھل بائع کا حق ہے خواہ درخت تابیر شدہ ہو یا نہ ہو۔ تابیر درخت کو

بیع سلم کا بیان

سلم کی تعریف

سلم بفتح سین ولام فعل اسلم کا اسم مصدر ہے۔ اس کا اصل مصدر اسلام ہے۔ جس کے لغوی معنے رقم کا فوری طور پر ادا کرنا اور (سودا لینے سے) پہلے ہی دام دے دینا ہے۔ سلم کو اہل لغت سلف بھی کہتے ہیں۔ اہل حجاز کی لغت میں جو سلم ہے اہل عراق کی لغت میں وہی سلف ہے۔ البتہ 'سلف' کا لفظ 'سلم' کی بہ نسبت عمومیت کا حامل ہے، کیونکہ اس کا اطلاق 'قرض' پر بھی ہوتا ہے، یعنی 'سلف' کا لفظ دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے:

ایک بمعنی 'قرض' جس سے قرض دینے والے کو عنداللہ ثواب کے علاوہ اور کوئی فائدہ پیش نظر نہیں ہوتا، اور قرض لینے والے نے جس قدر لیا ہے اتنا ہی واپس دینا اس پر لازم ہوتا ہے۔

دوسرے معنے یہ ہیں کہ کوئی خاص مال خریدنے کے لئے سونا یا چاندی (یعنی رقم) پیشگی ادا کردی جائے، بایں شرط کہ فلاں چیز اتنے عرصہ کے بعد موجودہ نرخ سے بہتر (طے شدہ) نرخ پر حاصل کی جائیگی۔ اس میں قرض (کے طور پر پیشگی دام) دینے والے کو فائدہ پیش نظر ہوتا ہے۔ اسی دوسری صورت کو سلم کہتے ہیں۔

گیا بھن کرنے کا نام ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ (نر درخت کے) شگوفہ کا غلاف پھاڑ کر اور اس کا مادہ لے کر مادہ درخت خرما کے شگوفہ میں لگا دیا جائے۔

(سابقاً) یہ بھی بتایا گیا ہے کہ گلاب، چمبیلی وغیرہ سونگھنے کی چیزوں (یعنی پھول وغیرہ) کا شمار پھل میں ہے۔

کھیتی کی فروخت جائز ہونے کے بارے میں قبل اس کے کہ وہ درانتی لگائے جانے کے قابل ہو اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ جائز ہے اور بعض کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہے اور زیادہ قرین قیاس یہ خیال ہے کہ جائز ہے کیونکہ یہ امید کی جاتی ہے کہ وہ کھیتی تیار ہو جائے گی۔

اگر کھیتی اُگ آئی ہو اور اس کی کوئی قیمت ہو اور تب اس اراضی کو فروخت کیا جائے جس میں وہ کھیتی ہے تو (زمین کی) فروخت میں وہ کھیتی شامل نہ ہوگی جب تک کہ ایسی شرط نہ ہو۔ اگر کھیتی اُگ تو آئی ہے لیکن اس اُگی ہوئی کی کوئی قیمت نہیں ہے تو کہا جاتا ہے کہ وہ بیع اراضی میں بغیر شرط رکھے داخل ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ایسی شرط نہ ہو تو بیع میں داخل نہ ہوگی اور زیادہ صحیح بات یہی ہے کہ بغیر شرط کے وہ فروخت میں داخل ہے۔ اسی طرح اگر ہنوز برسیم کی جڑ نہیں پھوٹی، یا بار بار پھوٹنے والی مزروعات کی دوسری پھٹائی ہو اور (وہ زمین فروخت کی جائے) تو اس میں اختلاف ہے یعنی کہا جاتا ہے کہ وہ بیع میں داخل ہے اور یہ بھی کہ داخل نہیں ہے۔

سلف کا لفظ فعل اسلف کا اسم مصدر ہے اس کا مصدر دراصل 'اسلاف' ہے محاورہ میں بولتے ہیں ''سلفہ'' (یعنی اسے قرض دیا) اس فعل کا مصدر 'تسلیف' ہے۔

دوسری بات (یاد رکھنے کے قابل) یہ ہے کہ 'ربا' کے بیان میں سابقاً یہ بتایا گیا ہے کہ تر (یعنی نورس) کھجور کی فروخت سوکھے کھجوروں کے عوض جائز ہے، خواہ وہ عرایا (مخصوص درختوں) کی ہو یا دوسرے درختوں کی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ تیاری پر آ جانے سے پہلے پھلوں کی فروخت درست نہیں ہے۔ اسی طرح فصل کو بھی جب تک کہ دانے سخت نہ ہو جائیں فروخت کرنا درست نہیں ہے۔ کھجوروں کا تیار ہو جانا یہ ہے کہ ان کی شکل نمایاں ہو جائے اور کھانے میں خوش ذائقہ ہو جائیں۔ دانوں کی تیاری یہ ہے کہ وہ سخت اور سفید ہو جائیں، تاہم جو پھل ہنوز تیار نہیں ہوئے ان کی فروخت چند شرائط کے تحت ہو سکتی ہے۔

پہلی شرط یہ ہے کہ انہیں فروخت کے بعد ہی توڑ لیا جائے۔ یہ درست نہیں ہے کہ درخت کو ٹھیکہ پر یا عاریتاً اس شرط پر دیا جائے کہ ان کے پھل درختوں پر لگے رہیں گے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ پھل ایسے ہوں کہ انہیں توڑ کر کسی نہ کسی کام میں لایا جا سکے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ اس میں (اور کی) شرکت نہ ہوں، مثلاً یہ کہنا کہ درخت کے پھل مشترکہ طور پر نصفا نصف ہوں گے۔ ایسی فروخت پھلوں کے تیار ہو جانے سے پہلے درست نہیں ہے، کیونکہ پھلوں کے توڑنے کے وقت یہ ممکن نہ ہوگا کہ صرف وہ پھل توڑے جائیں جن کا توڑنے والا مالک ہے اور وہ پھل نہ توڑے جائیں جن کا وہ مالک نہیں ہے اور جن کا اسے حق نہیں ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ پھل اصل (جڑ) کے ساتھ یعنی پھل کو درخت کے ساتھ یا کھیتی کو زمین کے ساتھ فروخت کیا جائے۔ یا یوں ہو کہ کسی شخص کے ہاتھ پہلے درخت کو اور پھر اسی کے ہاتھ پھل کو فروخت کیا جائے۔ اور سبزیوں کے پھل جو بار بار اترتے رہتے ہیں اگر الگ الگ جھول میں نہ ہوں تو فروخت کرنا صحیح نہیں ہے، ہاں صرف وہ پھل جو فی الحال لگے ہوئے ہوں ان کو فروخت کیا جا سکتا ہے، آئندہ اترنے والے پھلوں کو نہیں بیچا جا سکتا۔ البتہ اگر زمین ہی بیچ دی جائے تو وہ پھل بھی (جو آئندہ اتریں گے) فروخت میں آ جائیں گے۔ ایسے پھل مثلاً ککڑی خربوزہ ہیں کہ ان کو جڑوں سمیت یعنی ٹیٹوں سمیت جن پر وہ بیلیں چڑھی ہوئی ہیں فروخت کیا جا سکتا ہے، کیونکہ اس صورت میں وہ پھل جڑ کے تابع ہیں۔

کپاس کا حکم بھی وہی ہے جو کھیت کا ہے، یعنی اگر کپاس کی گھنڈی ہنوز ملائم اور ہری ہو اور اس میں سختی نہ آئی ہو تو ان کی فروخت صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح ہری فصل کو بھی فروخت نہیں کیا جا سکتا؛ ہاں اگر بکنے کے ساتھ ہی کاٹ لینے کی شرط ہو تو فروخت درست ہے۔ اگر کپاس کی گھنڈی سخت ہو جائے تو اس شرط پر بھی کہ اسے پودے میں لگا رہنے دیا جائے گا، مطلقاً جائز ہے جس طرح وہ کھیت جس کے دانے سخت ہو گئے ہوں اسی طرح بیچنا جائز ہے۔

بینگن کا معاملہ بھی کپاس کی طرح ہے؛ واضح ہو کہ جب پھل یا کھیت تیار ہو جائے تو اس کی فروخت مطلقاً جائز

فقہائے شریعت کے نزدیک یہ ایک اصطلاح ہے جس کی تعریف از روے مسالک تفصیل طلب ہے۔ (۱)

ہے۔اس کے لئے کاٹ لینے یا اپنی جگہ پر لگے رہنے کی شرط کا سوال نہیں پیدا ہوتا۔

اگر کھجور کا درخت جس کے طلع بکسر طا (یعنی گچھے) کا سفید غلاف پھٹ گیا ہو فروخت کیا جائے تو اس کا پھل فروخت کنندہ کا حق ہے۔ گچھے کے ڈنٹھل، شاخیں اور چھال اس میں داخل نہیں ہیں۔ اور اس حق کے لئے یہ شرط بھی نہیں ہے کہ اس میں تابیر ہوئی ہو (یعنی گابھا لگا ہوا ہو)۔ تابیر کے معنے تلقیح (یعنی درخت کو گیابھن) کرنے کے ہیں۔ اس کی صورت یہ ہے کہ نر درخت خرما کا شگوفہ مادہ درخت میں لگایا جائے۔

(صورت بالا میں) فروخت کنندہ کو یہ حق ہے کہ وہ کھجوروں کو اس وقت تک درخت میں لگا رہنے دے کہ پھل پورے طور پر تیار ہو جائیں اور پورے طور پر ذائقہ آ جائے۔ اس کے لئے دو شرطیں ہیں:

ایک تو یہ کہ خریدار نے یہ شرط نہ کی ہو کہ بائع اپنے پھل فوری طور پر توڑ لے گا۔

دوسرے یہ کہ اس کے درخت میں لگے رہنے سے درخت کو نقصان نہ پہنچے۔ اگر یہ دونوں شرطیں نہ پائی جائیں تو فروخت کنندہ کو مجبور کیا جائے گا کہ اپنے پھل توڑ لے۔

واضح ہو کہ رہن، ہبہ، اجارہ، خلع اور مہر کے تمام مسائل بھی بیع (کے مسائل) کی مانند ہیں۔ پس اگر کسی درخت خرما کو ہبہ کیا یا ٹھیکہ پر دیا گیا یا اسے خلع یا مہر قرار دیا گیا اور اس پر کھجور لگے ہوئے ہیں تو اس کے تابع اصل (یعنی درخت کے ساتھ شامل فروخت) ہونے وغیرہ کے مسائل وہی ہیں جو بیع کے متعلق بیان ہوئے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ سلم کسی ایسی شے کی فروخت اوٹ لینا ہے جس کی تفصیل بتا دی گئی ہو۔ اس کے لئے لفظ 'سلم' ہی کا استعمال ہونا چاہیے۔ مثلاً کوئی شخص کہے کہ میں آپ کو بیس گنی مصری بطور سلم (پیشگی) دیتا ہوں، اس کے عوض بیس بوری گندم جو اس قسم کی ہو ایک ماہ بعد آپ سے لوں گا۔ اگر ایسا معاملہ (لفظ سلم کی بجائے) بیع کے لفظ سے کیا جائے با ایں طور کہ آپ بیس بوری ایسی گندم بیس گنی میں فروخت کر دیجیے ایک مقررہ مدت کے بعد میں وہ گندم لے لوں گا۔ اس طرح کہنے میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ معاملہ بیع ہے، لہٰذا اس میں وہ تمام مسائل جو بیع کے ہیں لاگو ہوں گے، مثلاً دام کا نیر فوری طور پر ادا کرنا، اور اس کے لینے میں وہاں سے تاخیر کرنا اور اس دام کے بدلے کوئی اور شے ادا کرنا اور شرط خیار کا ہونا۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ معاملۂ سلم کا ہے، کیونکہ جو کچھ طے ہوا ہے وہ درحقیقت سلم ہی (کی شکل) ہے لفظ کو نہ دیکھنا چاہیے۔ لہٰذا دام جو کچھ طے ہوا ہے اس کو بدل کر کچھ اور نہیں دیا جا سکتا، یعنی اگر سونا طے ہوا ہے تو یہ درست نہ ہوگا کہ اس کی بجائے (دام میں) گندم دی جائے اسی طرح یہ بھی درست نہیں ہے کہ اس دام کے عوض جو کچھ لینا ہے (یعنی جس شے پر بیع سلم ہوئی ہے) اس کی بجائے اور کچھ لیا جائے۔ پس اگر گندم کے لیے بیع سلم ہوئی ہے تو اس کی بجائے 'مکی'

دینا درست نہیں ہے۔ اسی طرح دام کو اسی جگہ ادا کر دینے کی بجائے تاخیر سے دینا بھی درست نہیں ہے، اور اس میں شرط خیار (واپسی کا اختیار) بھی درست نہیں ہے۔ لیکن قابل وثوق امر یہی ہے کہ جب تک معاملہ میں سلم کا لفظ استعمال نہ ہو اسے سلم کا معاملہ نہیں مانا جائے گا۔ بیع کا لفظ استعمال کیا ہے تو اس معاملہ میں بیع کے احکام لاگو ہوں گے۔

یاد رہے کہ سلم کا معاملہ ان تین امور میں سے ہے جن کا تحقق مخصوص الفاظ (کے استعمال) پر موقوف ہے، یعنی سلم، نکاح اور کتابت (یعنی کچھ رقم کے عوض غلام کو آزادی کی تحریر دینا)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ سلم کہتے ہیں نقد دام کے عوض مال کا ادھار سودا کرنے کو۔ دام میں سونا، چاندی (یا نقدی) دینے والے کو مسلم بکسر لام (یعنی سلم کے لئے رقم دینے والا) یا رب السلم کہتے ہیں اور جس سے ایک خاص عرصہ کے بعد مال لینا ہے اسے 'مسلم الیہ' کہا جاتا ہے (یعنی جس کے ساتھ معاملۂ سلم کیا گیا یا جسے دام پیشگی دے گئے) اور وہ مال جس کا سودا سلم میں کیا گیا، مثلاً گندم یا مکھن اسے مسلم فیہ کہتے ہیں (یعنی وہ شے جس کے لئے پیشگی دام دیے گئے) اور وہ دام (جو سلم میں دیا گیا) اسے سلم کا راس المال (یا سرمایہ سلم کہتے ہیں۔ پس اگر کسی شخص نے یہ ارادہ کیا کہ ایک مقررہ عرصہ کے بعد گندم وصول کرے گا اور اس کی قیمت فوری طور پر پیشگی ادا کر دی تو اس کو معاملۂ سلم کہیں گے۔ خریدار کو 'مسلم' فروخت کنندہ کو مسلم الیہ۔ گندم کو مسلم فیہ اور اس دام کو سلم کا راس المال کہا جائے گا۔ اس میں یہ شرط ضروری نہیں ہے کہ سلم یا سلف ہی کا لفظ استعمال کیا جائے، بلکہ لفظ سلم کہنے سے تو معاملہ خرید و فروخت بھی منعقد ہو جاتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ سلم ایک عقد معاوضہ (یعنی لین دین کا معاملہ) ہے جس میں (ادائیگی کی) ذمہ داری جو متعین شے یا منفعت کی بابت نہیں ہوتی پورا کرنا ہوتی ہے۔ اس میں اشیاء معاوضہ برابر سرابر نہیں ہوتیں۔

اس تعریف میں لفظ معاوضہ کا مطلب یہ ہے کہ فریقین معاملہ ایک دوسرے کو ایک شے کے عوض دوسری شے دیتے ہیں۔ اس میں ہبہ یا صدقہ وغیرہ جیسے معاملات نہیں آتے جن میں باہمی لین دین نہیں ہوتا، بلکہ یک طرفہ خرچ ہوتا ہے اور متعین شے یا استفادہ کے الفاظ سے کسی متعین شے کی سونے چاندی (یا نقدی) کے عوض ادھار بیع کا معاملہ نکل گیا۔ تفصیل، بیع کی تعریف میں سابقاً آ چکی ہے۔ استفادے کی نفی سے مکان کے کرایہ وغیرہ اور ضمانت میں رکھی ہوئی چیز کے معاملات خارج ہو گئے، کیونکہ یہ معاملہ متعین شے کا سودا نہیں، بلکہ کسی چیز سے فائدہ اٹھانے کا ہے۔ اور اشیاء معاوضہ کے برابر سرابر نہ ہونیکی قید لگانے سے سلف یا ادھار (قرض) کا معاملہ نکل گیا، کیونکہ اس میں قرض خواہ جس قدر لیتا ہے اتنا ہی دینا پڑتا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سلم کسی قابل فروخت، موصوف فی الذمہ شے کی بابت خاص مدت کے اندر (فراہمی کا) معاہدہ بیع کرنا ہے۔ موصوف فی الذمہ سے مراد وہ تفصیل ہے جس پر فریقین کو قائم رہنے کا ذمہ دار گردانا جائے اور وہ تفصیل دوسروں کے لئے قابل فہم ہو۔ اس کی تفصیل اوپر ہو چکی ہے۔

سلم کا معاملہ لفظ 'بیع' کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے، مثلاً یوں کہنا کہ میں آپ سے اس قسم کی اور اس مقدار میں گندم کا سودا کرتا ہوں جو ایک ماہ بعد (مثلاً) وصول کروں گا۔ اس کے لئے لفظ 'سودے' کی بجائے لفظ 'سلم' یا 'سلف' کے استعمال

بیع سلم کی شرعی حیثیت اور اس کا ثبوت

بیع سلم ایک امر جائز ہے۔اس میں استثنائی طور پر یہ اجازت ہوتی ہے کہ بائع ایسا مال فروخت کرے جو سر دست اس کے پاس موجود نہیں ہے۔

کتاب، سنت اور اجماع سے اس کا ثبوت ہے۔

"یاایھاالذین آمنوا اذا تداینتم الیٰ اجل مسمی فاکتبوہ"

(یعنی اے ایمان والو اگر خاص مدت کے وعدہ اوائیگی پر تم کسی کو قرض دو تو لکھ لیا کرو)۔

اس آیت میں لفظ 'دین' (قرض) کا مفہوم عام ہے جس میں قرض بطور 'سلم' اور عام قرض سب شامل ہے۔ابن عباسؓ نے اس کی تفسیر، سلم کے قرض سے کی ہے (جس میں دام نقد اور مال ادھار ہوتا ہے)۔

سنت سے اس کا ثبوت صحیح بخاری و صحیح مسلم سے یہ حدیث ہے:

"من اسلف فی شیی ء فلیسلف فی کیل معلوم و وزن معلوم الی اجل معلوم"۔

(یعنی جب کوئی نقد دام ادھار سودے کے لئے دے تو چاہیے کہ اس چیز کا ناپ تول اور مدت ادائیگی طے ہو جائے)۔

رہا اجماع تو تمام ائمہ اسلام کا اس کے جائز ہونے پر اتفاق ہے۔

سلم کے ارکان وشرائط کا بیان

واضح ہو کہ سلم بیع کی اقسام میں سے ایک طرح کا معاملہ بیع ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا، لہٰذا اس کے ارکان وشرائط بھی وہی ہیں جو معاملہ بیع کے ہیں ہاں اس میں چند مزید شرطیں ہیں:

اجمالی طور پر یہ ہے کہ معاملہ سلم کی اشیاء معاوضہ (یا مبادلہ) یعنی راس المال جسے معاملہ بیع میں ''دام'' کہا جاتا ہے اور 'مسلم فیہ' جسے مال فروخت کہتے ہیں، دونوں کی تفصیل بیان کر دی جائے اور ان کی خصوصیات کو اس طرح بتا دیا جائے کہ فریقین تاریکی میں نہ رہیں اور کوئی امر باعث نزاع نہ رہے مبادا کہ باہمی عداوت پیدا ہو جائے۔

شریعت اسلامیہ نے اس خرابی سے بچنے کا حکم دیا ہے اور اسے ناپسند فرمایا ہے، لہٰذا معاملہ سلم صرف ایسی ہی اشیاء میں ہو سکتا ہے جن کی تفصیل ممکن ہو۔مثلاً وہ اشیاء جو ناپ کر یا تل کر یا وزن سے یا گنتی

کے ذریعہ یا گزوں کے اعتبار سے بکتی ہیں اور ان کی حدود متعین ہیں اور ان کی تفاصیل کو معرض ضبط میں لایا جاسکتا ہے۔ نیز سلم کا درست ہونا ان شرائط کی تکمیل پر موقوف ہے جن کا ذکر معاہدہ سلم کے وقت کیا گیا ہو۔ منجملہ ان کے مال کا نام، جس کے لئے معاملہ سلم کیا گیا اور دام کا ذکر ہے جو پیشگی دیا جائے گا مثلاً یوں کہا جائے کہ میں آپ کو ایک گنی پیشگی (بطور سلم) کھجور یا گیہوں کے لئے دے رہا ہوں۔ اور پھر یہ بھی بتا دیا جائے کہ وہ کھجور زغلول ہوگی یا اسیوطی اور گندم بعلی ہوگی یا مسقی (یہ کھجور اور گندم کی علاقائی قسمیں ہیں)۔ نیز ان کی کیفیت بھی بتا دی جائے کہ وہ بڑھیا ہوں (۱) یا گھٹیا اور اس کی مقدار پیمانوں، وزن گنتی یا گزوں میں جیسی بھی صورت ہو بتا دی جائے۔

سے بھی، بلکہ ہر ایسے لفظ سے جو سودا کرنے کے مفہوم میں ہو، بیع سلم ہوسکتی ہے، مثلاً میں نے آپ کو (اتنے دام میں) مالک بنا دیا یا آپ کو دیا وغیرہ۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ مسلم فیہ (یعنی مال بیع سلم) کی بابت گھٹیا یا بڑھیا کی قید (معاملۂ سلم کے) شرائط میں سے نہیں ہے۔ اگر یہ نہ کہا جائے تو اس کا مطلب بالعموم بڑھیا ہوتا ہے، اور بڑھیا کا کم سے کم درجہ مطلوب ہوگا۔ تاہم بڑھیا یا گھٹیا کی شرط لگانا جائز ہے۔ جہاں تک شرط کا تعلق ہے وہ 'مسلم فیہ' کی صرف ان ہی صفات کے لئے ہے جن سے (مال فروخت کی) کیفیت (خصوصیت) اور تعیین اچھی طرح سے ہو جائے اور اکثر اس مال میں وہ خصوصیت پائی جاتی ہو۔ اگر کوئی ایسی خصوصیت بتائی جائے جو کم یاب ہو تو معاملہ بیع سلم درست نہ ہوگا۔ ایسی اشیاء جن کی صفات ایسی ہیں جو کثرت سے پائی جاتی ہیں وہ مثلاً زرعی علاقوں میں (اناج کے) دانے ہیں اور یا حیوان وغیرہ جو دستیاب ہوتے رہتے ہیں۔ اور ایسی اشیاء کی مثال جن کی صفات نادار الوقوع ہیں بڑے بڑے جواہرات ہیں جو زیورات کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ ان میں بیع سلم کا معاملہ درست نہیں ہے، کیونکہ بیع سلم میں یہ لازم ہے کہ اس (جوہر) کا حجم، وزن، شکل اور خوبیاں بیان کر دی جائیں، لیکن ان تمام صفات کا یک جائی طور پر (جواہرات میں) موجود ہونا شاذ و نادر ہوتا ہے، للہذا اس میں سلم نہیں ہوسکتا۔ ہاں چھوٹے جواہرات جو دواؤں میں استعمال ہوتے ہیں ان میں سلم صحیح ہے۔ تاہم عقیق میں درست نہیں ہے، کیونکہ سنگ عقیق کی اقسام مختلف بہت سی ہیں، حالانکہ معاملۂ سلم میں شرط یہ ہے کہ فریقین معاملہ مسلم فیہ کی ان صفات سے اجمالی طور پر آگاہ ہوں جو ان کے استعمال کی مختلف اغراض پوری کر سکیں، مثلاً وہ گندم کے متعلق جانتے ہیں کہ کوئی بعلی ہوتی ہے اور کوئی مسقی اور بھیڑ اور بکریاں سیمی بھی ہوتی ہیں اور صعیدی بھی۔ اسی طرح ایک نابینا شخص بھی دوسروں سے سن کر مال فروخت سے آگاہ ہوسکتا ہے۔ لیکن اس کے لئے دو انصاف پسند اشخاص کا موجود ہونا ضروری ہے جو ان صفات کی تفصیل و تعیین سے آگاہ ہوں کہ اگر کوئی نزاع پیدا ہو تو وہ اشخاص فیصلہ کر دیں۔ غرض فریقین کا مال فروخت سے باخبر ہونا ضروری ہے۔

اور منجملہ شرائط سلم کے ایک یہ بھی ہے کہ مسلم فیہ (یعنی مال جس کے لیے دام پیشگی دیے جاچکے ہیں) بعد میں (تاخیر سے) واجب الوصول ہو[1] اور اس کی مدت طے شدہ ہو اور کم سے کم ایک ماہ ہو۔[2] لہٰذا اسی وقت (یا اس سے پہلے) ادائیگی کا تعین وقت ہو تو بیع سلم درست نہ ہوگی۔ البتہ راس المال یا دام کی جلدی ہی ادائیگی (بموجب تفصیل) مسالک مختلفہ شرط ہے۔[3]

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ مال فروخت کا تاخیر سے دینا سلم کے لئے کوئی شرط نہیں ہے، بلکہ جلد ہی دے دیا جائے تو درست ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ کم سے کم مدت نصف ماہ یعنی پندرہ یوم سے زیادہ ہے؛ زیادتی خواہ کتنے ہی کم عرصہ کی ہو۔

۳۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ (سلم میں) شرط یہ ہے کہ 'راس مال السلم' (پیشگی رقم) اسی جگہ لے لی جائے، خواہ وہ کوئی شے، یعنی متعین چیز ہو یا گئی ہو یا رائج الوقت نقدی ہو۔ تاہم یہ ضروری نہیں ہے کہ بات چیت کے پہلے ہی مرحلہ میں ادائیگی رقم ہو جائے بلکہ بات چیت ختم ہونے سے پہلے ہونا چاہیے، خواہ اس میں کتنی ہی دیر لگ جائے۔ اگر فریقین اٹھے اور ساتھ ساتھ گئے اور کافی دور جانے کے بعد پیشگی رقم دی گئی تو معاملہ درست ہوگا، بشرطیکہ وہ دونوں ایک دوسرے سے جدا نہ ہوئے ہوں۔ اسی طرح معاملہ طے کرنے کے بعد اگر خریدار (پیشگی رقم دینے والا) اپنے گھر سے دام لانے کے لئے کھڑا ہو تو اب اگر وہ فروخت کنندہ کی نظر سے اوجھل نہیں ہوا تو معاملہ صحیح رہا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر راس المال معاملہ طے ہونے کی جگہ پر وصول کرنے میں دیر لگی تو دیکھنا ہوگا کہ اگر یہ تاخیر معاہدے کے مطابق ہوئی ہے یعنی پیشگی دینے والے نے یہ شرط رکھی تھی کہ وہ بعد میں (تاخیر سے) دام دے گا تو 'معاملہ سلم' بالاتفاق باطل ہو جائے گا، خواہ وہ بہت زیادہ تاخیر ہو کہ میعاد فراہمی مال فروخت سے بھی آگے ہو یا کم ہو۔ لیکن اگر یہ تاخیر کسی شرط کی بنا پر نہیں تھی، (بلکہ احیاناً پیشگی جلد نہیں دی جا سکی) تو اس بارے میں دو قول ہیں: ایک تو یہ کہ وہ معاملہ فاسد ہو جائے گا، خواہ تاخیر زیادہ ہوئی ہو یا کم ہوئی ہو۔ دوسرے یہ کہ معاملہ فاسد نہ ہوگا، خواہ تاخیر زیادہ ہوئی ہو یا کم۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سلم میں راس المال (پیشگی رقم) کا فریقین معاملہ کے باہم جدا ہونے سے پہلے ہی وصول ہو جانا شرط ہے۔ اگر (وہ رقم) فروخت کنندہ کے قبضہ میں پہلے ہی سے بطور امانت ہو تو وہ وصول ہو جانے کے برابر ہے۔ نیز خریدار کی کوئی شے اس نے غصب کر رکھی ہو (اور ناجائز قبضہ سے) اس کے پاس ہو تو اس (مال مغصوبہ) کو پیشگی دام کی ادائیگی قرار دینا درست ہوگا، درآنحالیکہ وہ خریدار کی مملوکہ رہی ہو، کیونکہ غصب کردہ مال قبضہ حاصل کرنے کے برابر ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ راس المال (یعنی پیشگی رقم سلم) کا حقیقی طور پر اسی جگہ قبضہ لینا شرط ہے، اس کے حوالہ (یعنی کسی دوسرے کو ذمہ دار بنا دینا) کافی نہیں ہے اگرچہ وہ ذمہ دار شخص اسی جگہ رقم ادا کردے، کیونکہ اس شخص کی ادائیگی خریدار کی جانب سے نہیں ہو سکتی جب تک کہ خریدار (پیشگی دینے والا) اسے خود لے کر فروخت کنندہ کے حوالے نہ کردے۔ اگر راس المال (پیشگی) نفع (استفادہ) کی شکل میں ہو مثلاً کوئی کہے کہ میں اپنا گھر سپرد کرتا ہوں کہ آپ اس سے فائدہ

اور منجملہ شرائط سلم کے مسالک مختلفہ کے بموجب کچھ اور امور بھی ہیں۔ (۱)

اٹھائیں، اس کے عوض میں اتنے عرصہ کے بعد بیس بھیڑیں آپ سے لے لوں گا، تو یہ درست ہے۔ لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ فریقین کے جدا ہونے سے پہلے وہ مکان (بائع کے) قبضہ میں دے دیا جائے۔ تاہم اگرچہ بموجب شرط حقیقی طور پر قبضہ نہ ہوا ہو لیکن اس کی سپردگی اس طرح پر ہو کہ اس کا قبضہ ممکن ہو جائے تو اسے بھی حقیقی معنوں میں قبضہ مانا جائے گا۔ اور اسی جگہ قبضہ حاصل کر لینے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ جگہ چھوڑنے سے پہلے پہلے قبضہ حاصل کر لیا جائے بلکہ قبضہ یہ ہے کہ فریقین کے جسمانی طور پر جدا ہونے سے پہلے قبضہ حاصل ہو جائے۔ لہٰذا اگر فریقین اس جگہ سے اٹھ جائیں اور ساتھ ساتھ کچھ فاصلہ طے کر لینے کے بعد لیکن ایک دوسرے سے جدا ہونے سے پہلے قبضہ حاصل ہو جائے تو درست ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ معاملۂ سلم کی شرطیں دو قسم کی ہیں: ایک قسم کی شرط کا تعلق نفس معاملہ سے ہے اور دوسری قسم کی شرائط کا تعلق اشیاء معاوضہ سے ہے۔ وہ شرط جس کا تعلق نفس معاملہ سے ہے وہ صرف ایک ہے اور وہ یہ کہ معاملۂ سلم میں فریقین کو یا کسی ایک فریق کو شرط خیار نہیں رہتا۔ البتہ اگر راس المال (یا پیشگی دام) کا حقدار کوئی اور ہو اور پیشگی دینے والا اس کا مالک نہ ہو اور اس کی ادائیگی کرنے کے بعد فریقین معاملہ جدا ہو جائیں تو ایسی صورت میں مال فروخت کے مالک کو اختیار ہوگا کہ وہ معاہدہ سلم کو بحال رکھے یا ختم کر دے۔ اگر (وہ حقدار) اجازت دے دے تو معاملۂ سلم درست ہو جائے گا۔

رہیں وہ شرطیں جن کا تعلق اشیائے معاوضہ (یا مبادلہ) سے ہے وہ پندرہ ہیں۔ منجملہ اس کے چھ کا تعلق راس المال (جو بطور پیشگی دیا جائے گا) سے ہے اور دس کا تعلق مال فروخت سے ہے (جس کے بیچنے کا وعدہ ہے)۔

وہ چھ شرطیں جن کا تعلق راس المال سے ہے وہ یہ ہیں:

اول یہ کہ اگر وہ نقدی سونے چاندی کی صورت میں ہو تو اس کی جنس بتادی جائے کہ وہ گنی ہے یا کوئی اور رائج الوقت سکہ یا پھر وہ کوئی شے ہے مثلاً گندم، جو وغیرہ۔

دوم اس کی قسم کی وضاحت یعنی یہ کہ وہ گنی مصری ہے یا انگریزی (پونڈ) ہے۔ اور وہ گندم بعلی ہوگی یا مستقی (گیہوں کی علاقائی اقسام)

سوم اس کی صفات کی تفصیل کہ وہ بڑھیا ہوگی یا گھٹیا یا اوسط درجہ کی۔

چہارم اس کی مقدار کو پانچ گنی یا دس بوری گندم یا جو۔ اب سوال یہ ہے کہ تعیین مقدار کے لئے (پیش نظر) شے کی طرف اشارہ کر کے بتا دینا کافی ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ (تفصیل) بیان کرنے کی بجائے اشارہ کافی ہوگا جب کہ وہ شے گزوں سے ناپی جانے والی یا مختلف سائز کی گنی جانے والی شے ہو، لہٰذا یوں کہنا کہ میں یہ کپڑا یا تربوز کا یہ ڈھیر فلاں مال کے عوض بطور پیشگی دام کے (یا بطور سلم) دیتا ہوں تو درست ہے اگرچہ یہ نہ بتایا گیا ہو کہ وہ کپڑا کتنے گز ہے یا اس ڈھیری میں کتنے تربوز ہیں۔ لیکن اگر وہ شے (پیمانوں میں) ہے یا تُلنے والی شے ہے تو اس میں اختلاف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس

صورت میں اشارہ کافی ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ کافی نہیں ہے، بلکہ اس کی مقدار کا (پیمانہ یا وزن میں) بتانا ضروری ہے۔

پنجم یہ کہ یہ پیشگی اسی جگہ ادا کر دی جائے جہاں یہ معاملہ طے ہو جیسا کہ اوپر بتایا گیا ہے۔☆

اب رہیں وہ دس شرطیں جن کا تعلق مسلم فیہ (مال فروخت) سے ہے، ان شرائط میں سے چار شرائط وہی ہیں جو راس المال کی ابتدائی چار شرطیں ہیں، یعنی جنس، قسم، وصف اور مقدار کی تفصیل کا بیان کرنا۔

چھٹے یہ کہ وہ جنس بازار میں دستیاب ہو، بموجب تفصیل آئندہ۔

ساتویں یہ کہ شے ایسی ہو جس کی تعیین کی جا سکے، جیسا کہ بتایا گیا۔

آٹھویں یہ کہ حوالگی مال کی جگہ بتا دی جائے، بالخصوص ایسی اشیاء کی بابت جس کی بار برداری میں مصارف ہوتے ہیں جیسے گندم۔

نویں یہ کہ اشیاء مبادلہ موجبات ربا الفضل سے نہ ہوں (یعنی ایسی اشیاء نہ ہوں جن میں ربائے فضل واجب ہے)۔ جن امور کے پیش نظر ربائے فضل واجب ہوتا ہے وہ دو ہیں: مقدار اور جنس جیسا کہ پہلے بیان ہوا (غالباً مقصد یہ ہے کہ اشیاء مبادلہ متحد الجنس اور مختلف القدر نہ ہوں)۔ *

دسویں یہ کہ وہ شے ان چار اقسام میں سے ہو: پیمانے سے نپنے والی، وزن ہونے والی، گنتی میں آنے والی یکساں حجم کی اشیاء اور (گزوں سے) پیمائش والی اشیاء۔

اب جاننا چاہیے کہ مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ پیمانوں میں یا وزن سے یا گنتی یا گزوں سے۔ پیمانے والی اشیاء کا معاملۂ سلم درست ہے، خواہ وہ دانے (اناج) ہوں یا شہد یا دودھ یا مکھن یا کھجور۔ اس باب میں اختلاف ہے کہ آیا بیع سلم ان اشیاء کا وزن کر کے بھی ہو سکتی ہے یا نہیں؟ قابل اعتماد بات یہ ہے کہ وزن سے بھی درست ہے، کیونکہ اصل مقصد یہ ہے کہ (وہ شے ایسی ہو کہ) تعیین کرنے سے مقدار کی تعیین ہو جائے۔ پیمانے کے لئے ضروری ہے کہ اس پیمانہ کو لوگ جانتے ہوں۔ لہٰذا یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ میں یہ گنی پیشگی دیتا ہوں اس کے عوض بیس قصعہ (تسلے) گندم لوں گا، درآنحالیکہ قصعہ (تسلا) کیلہ وغیرہ کی طرح لوگوں میں رائج (مشہور) پیمانہ نہیں ہے۔ (کیلہ کم وبیش دو سیر کا پیمانہ ہوتا ہے)۔

تلنے والی اشیاء میں سلم درست ہے درآنحالیکہ وہ نقدی یعنی سونا چاندی نہ ہو۔ لہٰذا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ میں آپ کو یہ کپڑا بطور سلم (پیشگی) دیتا ہوں جس کے عوض میں اتنے وزن کے گنی ایک ماہ بعد لے لوں گا؛ کیونکہ متعین کرنے سے گنی کی تعیین نہیں ہوتی، حالانکہ بیع سلم میں یہ شرط ہے کہ جس شے کا سودا کیا جائے وہ ایسی ہو کہ تعیین سے اسے متعین کیا جا سکے اور یہ بتایا جا چکا ہے کہ سونے چاندی کے نقود تعیین سے متعین نہیں ہو جاتے (چنانچہ پہلے بتایا گیا ہے کہ اگر کوئی کہے

☆ واضح ہو کہ مؤلف نے چھٹی شرط نہیں بتائی اس میں غالباً تسامح ہوا ہے۔

☆☆ واضح ہو کہ یہ شرط راس المال پر بھی عائد ہوتی ہے جو چھٹی شرط ہے کہ بیان سے رہ گئی۔

کہ میں اس کپڑے کے عوض وہ اشرفی خریدتا ہوں تو ضروری نہیں کہ کپڑے کے عوض وہی اشرفی دی جائے و بالعکس) رہا یہ مسئلہ کہ آیا مندرجہ بالا سودے کو (گنی کی بجائے) کپڑے کی فروخت قرار نہیں دیا جا سکتا بایں طور کہ کپڑے کو مال اور گنی کو دام تصور کیا جائے۔ اس بارے میں دو رائیں ہیں: ایک تو یہ کہ ہاں ایسا کرنا صحیح ہے اور اسی بات کو بعض اصحاب نے ترجیح دی ہے اور دوسری یہ کہ صحیح نہیں ہے۔ بعض اصحاب نے اس رائے کی بھی تائید کی ہے۔

اشیائے معدودہ (یعنی گنتی والی چیزیں) اگر وہ ایک ہی حجم کی ہوں جیسے شامی اخروٹ جسے وہاں عین الجمل کہتے ہیں اس کے دانے برابر برابر ہوتے ہیں چنانچہ اگر کسی نے ایسے اخروٹ ضائع کر دیے تو مالک کو اسی جیسے اخروٹ لینے کا حق ہے۔ اگر دانوں میں باہم فرق ہو اور وہ تلف ہو جائیں تو مالک قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ غرض اس قسم کی گنتی والی یکساں اشیاء میں بیع سلم ہو سکتی ہے۔

گنتی والی مختلف سائز کی چیزیں کی مثال کدو اور انار وغیرہ ہیں چنانچہ ایسی اشیاء کی بابت یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ ''میں ایک گنی آپ کو پیشگی دیتا ہوں اس کے عوض ایک سو تربوز یا دو سو انار آپ سے لے لوں گا'' کیونکہ یہ چیزیں مختلف (حجم اور وزن کی) ہوتی ہیں۔ ہاں مرغی کے انڈے گو بعض بڑے اور بعض چھوٹے ہوتے ہیں لیکن ان کی زردی اور سفیدی تقریباً یکساں ہوتی ہے۔ اسی طرح شتر مرغ کے انڈے بھی اگر کھانے کے لئے خریدے جائیں تو یکساں متصور ہوں گے لیکن اگر ان کے خول کو سامان آرائش کے طور پر استعمال کے لئے لینا ہو تو وہ مختلف متصور ہوں گے، کیونکہ بعض انڈوں کا خول بڑا ہوتا ہے اور بعض کا چھوٹا۔

گنتی کی متقارب (ہم حجم) اشیاء میں پیسے بھی ہیں یعنی سونے چاندی کے علاوہ اور دھات مثلاً نکل یا تانبے کے بنے ہوئے قروش (سکے) ان کی بیع سلم ہو سکتی ہے چنانچہ یہ صحیح ہے کہ ایک ماہ بعد ایک سو بیس قرش لینے کے وعدے پر ایک گنی بطور سلم پیشگی دے دی جائے۔

گنتی والی یکساں اشیاء میں سوکھی اینٹیں یا پختہ اینٹیں یا جلی ہوئی اینٹیں (یعنی کھنگر) بھی ہیں لہٰذا کسی خشت ساز سے یہ کہہ کر سودا کرنا درست ہے کہ میں آپ کو ایک گنی دو ہزار اینٹوں کے لئے پیشگی دیتا ہوں۔ اس میں یہ شرط ہے کہ سانچے کی پیمائش بتا دی جائے کہ اتنی لمبی چوڑی اینٹیں ہوں۔ اسی طرح جس بھٹہ کی مطلوب ہوں اس جگہ کی نشان دہی بھی کر دی جائے۔

گزوں سے ناپی جانے والی اشیاء جیسے کپڑا، فرش اور چٹائی کی بیع سلم حسب ذیل شرائط کے ساتھ صحیح ہے:

اول یہ کہ اس کی لمبائی چوڑائی (پیمائش) بتا دی جائے۔

دوم یہ کہ اس کی صفات بیان کر دی جائیں مثلاً کپڑے کی صورت میں یہ وضاحت کہ وہ بن سلا ہو، سوتی ہو یا تسری، یا اونی یا ریشمی یا ملا جلا۔

سوم یہ کہ جہاں کا تیار شدہ ہو وہ جگہ بتا دی جائے۔ مثلاً سوتی ہے تو شامی ہو یا مصری یا کہے کہ جاپانی وضع کا ہو یا ہندوستانی (یا پاکستانی) اور چادر (یا پلنگ پوش) محلاوی ہو یا خمیسی وغیرہ۔ اگر ریشم کا کپڑا ہے تو چاہیے کہ گزوں کے ساتھ

اس کا وزن بھی بتا دیا جائے، کیونکہ کپڑے کے دام میں وزن کو بڑا دخل ہے۔ چنانچہ مخمل ریشمی کپڑے کی ایک قسم ہے جس قدر زیادہ بھاری ہوتی ہے اس کی قیمت زیادہ ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس ریشم کے دوسرے کپڑے جتنے ہلکے ہوتے ہیں اتنے ہی قیمتی ہوتے ہیں۔

اور نمک لگی ہوئی خشک مچھلی جسے ابکا (یا ابکاہ) کہتے ہیں کہ بیع سلم درست ہے۔ اگر بڑی ہو تو گنتی سے اور چھوٹی ہو تو وزن کر کے یا پیمانے سے ناپ کر سودا ہو سکتا ہے۔ چنانچہ یہ درست ہے کہ ایک گنی یا زیادہ پیشگی دام دے کر اس کے عوض مقررہ تعداد میں ابکا (خشک مچھلی) لی جائے۔ اس میں مچھلی کی قسم کا تعین ہو جانا چاہیے، مثلاً فرانسیسی یا انگلستانی بڑی مچھلی۔ چھوٹی مچھلی جسے سردین (یا سہدین) کہتے ہیں نمک لگی ہوئی خشک مچھلی ہو تو وزن کر کے یا پیمانوں سے ناپ کر اس کی بیع سلم جائز ہے۔ اسی طرح تازہ مچھلی کی بیع سلم مطلقاً صحیح ہے لیکن اسی صورت میں جب کہ یہ ہمہ وقت دستیاب ہو۔ اگر بعض اوقات میں دستیاب نہ ہوتی ہو مثلاً بعض سرد علاقوں میں جہاں موسم سرما میں پانی جم جاتا ہے، مچھلی دستیاب نہیں ہوتی تو اس صورت میں یہ لحاظ رکھنا ہوگا کہ معاملۂ سلم میں جو مدت مقرر کی جائے اس میں یہ مچھلی دستیاب ہوتی ہو لہٰذا اتنی مدت مقرر کرنا جس میں وہ نایاب ہو جاتی ہے درست نہیں ہے۔

جانوروں کی بیع سلم بہر حال صحیح نہیں ہے۔ البتہ ذبح شدہ جانور کے اعضا مثلاً پائے، سری وغیرہ کے بارے میں اختلاف ہے اور مشہور قول یہی ہے کہ جانور کی طرح اس کی بیع سلم درست نہیں ہے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر وزن کر کے اور اس کی قسم کی تعیین اور دوسری شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے بیع سلم کی تو مضائقہ نہیں ہے۔ اسی طرح (جانور کے) گوشت کے بارے میں بھی اختلاف ہے اور فتویٰ یہ ہے کہ اس کی بیع سلم درست ہے۔

گٹھروں کے اعتبار سے لکڑی کی بیع سلم درست نہیں ہے مثلاً کوئی کہے کہ میں آپ کو ایک گنی پیشگی دیتا ہوں جس کے عوض سو گٹھر لکڑی کے لوں گا۔ کیونکہ گٹھر کی مقدار متعین ہو سکتی۔ ہاں وزن کے اعتبار سے معاملہ کیا جائے تو درست ہے۔ اسی طرح چارے کی ہری گھاس مثلاً برسیم وغیرہ جو کاٹ کر گٹھا یا ڈھیری بنالی جاتی ہے۔ اس کی بیع بھی (گٹھوں میں) درست نہیں ہے۔ ہاں اگر اس کی مقدار اس طرح متعین ہو جائے کہ نزاع کا اندیشہ نہ رہے تو جائز ہے۔

عقیق اور بلور (چمکدار پتھر) وغیرہ کی بیع سلم بھی درست نہیں ہے، کیونکہ اس کے ٹکڑوں میں بہت فرق ہوتا ہے۔

بڑے بڑے موتیوں کا بھی یہی حکم ہے۔ ہاں چھوٹے موتی جو تل کر بکتے ہیں ان کی بیع سلم ہو سکتی ہے، لہٰذا جوہری (یا سنار) سے یوں کہا جائے کہ میں پیشگی سو گنی دیتا ہوں جس کے عوض اس قسم کے موتی اور اتنے وزن میں لوں گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ معاملۂ سلم کی سات شرطیں ہیں:

اول یہ کہ مسلم فیہ (مال فروخت) کے وہ اوصاف بیان کر دیے جائیں جن کی بنا پر اس کے دام کا اتار چڑھاؤ ہوتا ہے۔ یعنی اس مال کی جنس قسم، رنگ اور جہاں تیار ہوتا ہے اس جگہ کا نام بتا دیا جائے اور یہ بھی کہ وہ مال نیا ہوگا یا پرانا۔

دوم یہ کہ اس کی مقدار بتا دی جائے جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

سوم یہ کہ مدت فراہمی مال طے کر لی جائے۔

چہارم یہ کہ وہ مال بوقت فراہمی اکثر دستیاب ہو۔ اگر وہ وقت رکھا گیا جب وہ نایاب ہوتا ہے، جیسے انگور کہ فصل نکل جانے کے بعد نایاب ہو جاتا ہے تو یہ وقت رکھنا درست نہ ہوگا۔

پنجم یہ کہ راس المال (یعنی دام پیشگی) اسی جگہ ادا کر دیا جائے جہاں معاملۂ سلم طے ہوا جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

ششم یہ کہ ادا ہوا مال ایک واجب الادا قرض کی حیثیت میں ہو؛ اگر وہ گھر ہے یا موجود الوقت کوئی شے ہے تو اس کی بیع درست نہیں ہے۔

ہفتم یہ کہ وہ مال ایسا ہو جس کی صفات کو ضبط میں لیا جا سکے، جیسے وہ اشیاء جو پیمانوں سے ناپ کر یا وزن کر کے یا گن کر یا گزوں سے پیمائش کر کے بکتی ہیں، خواہ وہ دانے (یعنی اناج) ہو، یا کچھ اور جیسے دودھ، تیل اور شہد وغیرہ۔

اناج کی شکل میں شرط یہ ہے کہ ان چار امور کی تفصیل کر دی جائے:

ایک تو یہ کہ اس کی قسم مثلاً گندم ساحلی علاقہ کی (یا نہری پیداوار) یا بارانی۔

دوسرے یہ کہ جہاں کی پیداوار ہے اس شہر کا نام بتا دیا جائے کہ وہ بحیری یا صعیدی یا ہندی (یا پاکستانی) ہو یا آسٹریلیا کی۔

تیسرے دانہ کی کیفیت کہ موٹے دانوں کی ہو یا چھوٹے دانوں کی۔

چوتھے یہ کہ نئی ہو یا پرانی۔

اسی طرح مسور کا سودا ہو تو یہ بتا دینا شرط سلم ہے کہ چھلکوں دار یا دلی ہوئی اور کس علاقوں کی ہو، یعنی اسنادی وغیرہ اور یہ کہ نئی ہو یا پرانی۔ بڑی مسور ہو یا چھوٹی۔ ثابت ہو یا دال؟ غرض یہی حکم تمام قسم کے اناجوں کا ہے۔

گندم کی بیع سلم کے لئے ضروری ہے کہ وہ پھٹری ہوئی (یعنی بھوسی نکالی ہوئی) ہو۔

کھجور کی بیع سلم میں یہ شرط ہے کہ اس کی قسم بتا دی جائے کہ وہ زغلول ہوگی یا سمان (یعنی گدرائی ہوئی یا پھولی ہوئی) اور چھوٹی قسم کی یا بڑی؟ سرخ یا پیلی اور کس علاقہ کی یعنی واحی یا اسیوطی؟ تازہ یا پرانی۔ بڑھیا قسم کی یا معمولی قسم کی؟

تمر (خشک کھجور) کی طرح رطب (تر یا تازہ کھجور) کی تفصیل کو بھی اسی طرح بیان کرنا چاہیے۔

شہد ہو تو بتایا جائے کہ وہ مصری ہو یا کسی اور جگہ کا اور کس فصل کا تیار شدہ ربیعی یا صیفی؟ (یعنی موسم سرما کا یا گرما کا) اور اس کا رنگ سفید ہو یا سیاہ اور اعلیٰ قسم کا ہو یا ادنیٰ قسم کا اور یہ کہ موم میں سے نتھارا ہوا ہو یا نہ ہو؟

گھی ہو تو اس کی قسم بتا دی جائے مثلاً بھیڑ، بکری، گائے یا بھینس (کے دودھ) کا رنگ سفید ہو یا پیلا یا ہرا۔ اعلیٰ درجہ کا ہو یا ادنیٰ درجہ کا؟ اور کہاں کے جانور کا یعنی بحیری ہو یا صعیدی، کیونکہ جانوروں کی مختلف چراگاہوں کے اعتبار سے گھی کی قیمت بھی مختلف ہوتی ہے۔ گھی کے لئے نیا یا پرانا کی تفصیل غیر ضروری ہے کیونکہ پرانا گھی ہو تو وہ عیب ہے جس کی بنا پر اس کو واپس کیا جا سکتا ہے، (لہٰذا بہر حال تازہ گھی ہی کی بیع سلم ہو سکتی ہے)۔ گھی کی طرح مکھن کی تفصیل بھی ہونی چاہیے۔ اس میں اتنا اور بڑھایا جائے کہ مکھن اسی روز کا نکلا ہوا ہو یا ایک دن پہلے کا۔

دودھ کے معاملہ میں بھی اس کی قسم کا تعین ہونا چاہیے یعنی بھیڑ بکری، بھینس یا گائے کا؟ اس کے لئے چراگاہ کی اور اسی دن یا ایک دن پہلے کے نکالے ہوئے دودھ کی قید غیر ضروری ہے، کیونکہ اگر یہ نہ بتایا جائے تو اسی روز کا (تازہ دودھ) مراد ہوتا ہے۔

وزن والی اشیاء میں جن کی بیع سلم ہوتی ہے، روئی، میوہ، گوشت کچا، یا ہڈی سمیت، اور سیسا، تانبا وغیرہ ہیں۔

اگر گوشت کا معاملہ ہو تو پہلے اس کی مقدار بتائی جائے پھر اس کی قسم کی گائے کا ہو یا بھینس یا بھیڑ یا بکری کا۔ پھر اس کی عمر اور یہ کہ نر یا مادہ اور خصی یا بلا خصی جانور کا ہو اور یہ کہ وہ دودھ پیتے بچے کا ہو یا حلوان کا (جو دودھ نہ پیتا ہو)۔ گھر کے چارہ پر پلا ہوا ہو یا چرگاہ میں چر کر۔ موٹا ہو یا پتلا۔

پرندوں کے گوشت کے معاملہ ہو تو اس میں نر اور مادہ کی تفصیل کی حاجت نہیں، بجز اس صورت کے جب کہ نر اور مادہ (کے گوشت) کی قیمتوں میں تفاوت ہو۔ جیسا کہ مرغے کا گوشت مرغی کے گوشت سے کم قیمت ہوتا ہے۔ (پرندوں کے گوشت میں) یہ تفصیل ضروری نہیں کہ کہاں کا گوشت ہونا چاہیے۔ مثلاً یہ کہ ٹانگ کا گوشت ہونا چاہیے۔ ہاں اگر بڑے پرندے، مثلاً شتر مرغ کا گوشت ہو اور اس میں سے کچھ لینا ہو تو بتا دیا جائے کہ کہاں سے کٹا ہوا ہو کیونکہ اس کا (بڑائی کے اعتبار سے) جسم مختلف ہوتا ہے۔

یاد رہے کہ پکے ہوئے یا بھنے ہوئے گوشت کی بیع سلم درست نہیں ہے۔

روٹی کا سودا ہو تو یہ بتانا چاہیے کہ گیہوں کی یا جو، باجرے یا مکی کی۔ پھر خشک ہو یا ملائم اور کس رنگ کی ہو؟

مچھلی کے معاملہ میں اس کی نوع کا بتانا ضروری ہے کہ وہ نہر کی ہو یا جوہڑ (حوض) کی اور کون سی قسم ہو یعنی بوری (Mullet) ہو یا بلطی (Bullet) (یہ مچھلیوں کے نام ہیں) پھر یہ کہ چھوٹی ہو یا بڑی اور موٹی ہو یا پتلی اور تازہ ہو یا نمک لگی ہوئی جسے 'بکلا' کہتے ہیں۔

سیسے، تانبے اور لوہے کے سودے میں بتایا جائے کہ وہ کس قسم کا ہو اور اس کا رنگ کیسا ہو؟ جب کہ مختلف رنگ کی قیمتوں میں اختلاف ہو۔ مثلاً تانبا پیلا ہو یا سرخ یا سفید اور یہ کہ نرم ہو یا سخت لوہے کے بارے میں یہ بات اور بھی بتانا ہوگی کہ نر لوہا ہو یا مادہ (اس سے کچا یا پکا لوہا مراد ہے) درآنحالیکہ ان دونوں قسم کے لوہوں کی قیمت میں اختلاف ہو۔

پیسوں کی بیع کسی اور وزن والی شے کے عوض وزن کر کے درست نہیں ہے۔ پس اگر پیسہ کا وزن ہوتا ہو تو اس کا سودا ایسی شے کے عوض جس کا سودا وزن میں ہوتا ہے، مثلاً یوں کہنا کہ میں آپ کو ریشمی کپڑا جس کا وزن اتنا ہے نکل کے دو سو قرش دام کے طور پر پیشگی دیتا ہوں درست نہیں ہے، کیوں کہ کسی وزن والی شے کا ادھار سودا دوسری وزن والی شے سے کمی بیشی کے ساتھ حلال نہیں ہے، البتہ اگر پیسے گنتی والی اشیاء میں سے ہوں تو ایسی صورت میں بقول صحیح معاملۂ سلم ہو سکتا ہے گو وہ مستعمل سکے ہوں کیونکہ اس کی حیثیت مال کی ہوگی دام کی نہیں، جیسا کہ اوپر بتایا گیا اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ سودا صحیح نہیں ہے۔ البتہ محض قیمت کی صورت میں درست ہے جب کہ راس المال سلم کے علاوہ ہو، لہٰذا یوں کہنا درست ہوگا کہ میں آپ کو یہ کپڑا پیشگی دام کے طور پر ادا کرتا ہوں اس کے عوض ایک گنی ایک مہینہ بعد لوں گا۔ لیکن اگر مثلاً یوں کہا کہ یہ گنی

(بطور سلم) پیشگی دیتا ہوں اس کے عوض ایک سال بعد چھریاں لے لوں گا، تو یہ جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ ربا ہو جائے گا۔

گنتی کی ایسی اشیاء کی بیع سلم جو الگ الگ مختلف (سائز) کی ہوں درست نہیں ہے۔ تاہم جانور کی بیع سلم درست ہے، کیونکہ اس کی تفصیل ضبط میں لائی جا سکتی ہے۔ اسی بنا پر، انڈے، انار، خربوزے وغیرہ گنتی سے بکنے والی اشیاء جن کے الگ الگ دانوں میں باہم فرق ہو بیع سلم درست نہیں ہے۔ کہاں جاتا ہے کہ اگر وہ تقریباً یکسان (سائز کے) ہوں جیسے شامی اخروٹ یا مرغی کے انڈے تو درست ہے۔

واضح ہو کہ جانور کی تفصیل میں عمر کا ذکر، نر یا مادہ ہونا، موٹا یا پتلا ہونا چراگاہ میں چرنے والا یا چارہ پر پلنے والا ہونا اور جوان یا حلوان ہونا ہے اور اس کی تفصیل میں رنگ بھی ہے جب کہ اس کی اقسام میں مختلف رنگ کے جانور ہوں مثلاً بھیڑ سفید، کالی یا لال؟

اونٹ کی تفصیل چار اعتبار سے ہوتی ہے: نسل کے اعتبار سے، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ یہ فلاں قبیلے کے اونٹوں کی نسل سے ہے۔ اور سن کے اعتبار سے مثلاً بنت مخاض (دو سال کی اونٹنی) اور رنگ کے اعتبار سے یعنی سفید، سرخ یا نیلگوں اور نر یا مادہ ہونے کے اعتبار سے۔

گھوڑے کی خصوصیات میں بھی اونٹ کی طرح مذکورہ چار باتیں بیان کی جاتی ہیں اور اس کی قسم کا بیان کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ اونٹ جس طرح بختی یا اعرابی ہوتا ہے اسی طرح گھوڑے کی بابت بتایا جاتا ہے کہ وہ عربی ہو یا ہجین (یعنی دوغلا) یا برذون (ترکی)۔ اور غنم میں بھیڑ یا بکری کی تخصیص کی جائے۔ خچر اور گدھے کی کوئی قسم نہیں ہوتی۔

اینٹ (خشت خام) کی تفصیل میں وہ مٹی بتائی جائے جس سے وہ بنائی جائے اور اس کی پختگی (یا ضخامت) کو بتایا جائے۔

گزوں سے پیائش کی جانے والی اشیاء کی تفصیل میں ان کی قسم بتائی جائے۔ مثلاً وہ کتان (ٹسر وغیرہ) یا سوتی یا ریشمی یا اونی ہو اور جہاں کا بنا ہوا ہو اس کا ذکر، مثلاً مصری یا شامی نیز اس کی لمبائی چوڑائی اور اس کا غف ہونا یا باریک ہونا اور دبیز ہونا اور نرم یا سخت ہونا۔ لیکن (تفصیلات میں) اس کا وزن نہ بتایا جائے۔ اگر تفصیل میں وزن بتایا گیا تو بیع سلم درست نہ ہوگی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ تمام اقسام کی اشیاء کی بابت ان صفات کو جن کے بیان کرنے یا نہ کرنے سے کپڑے میں نمایاں فرق ہو جاتا ہے کھول کر بیان کر دیا جائے۔

اگر ایسی شے کی بیع سلم جو پیمانوں سے نپ کر فروخت ہوتی ہے وزن میں بیع سلم کی جائے مثلاً یوں کہا جائے کہ میں آپ کو ایک گنی (بطور سلم پیشگی) بعوض دو بوری گندم کے دیتا ہوں تو کہا جاتا ہے کہ یہ درست ہوگا۔ اور یہ بھی کہتے ہیں کہ درست نہ ہوگا۔ اکثر اصحاب نے پہلی بات کو اختیار کیا ہے، کیونکہ مقصد محض مقدار اور اس کی حیثیت کا جاننا ہے اور یہ مقصد اس صورت میں پورا ہو جاتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ علاوہ ان شرطوں کے جو بیع کے صحیح ہونے کی ہیں، بیع سلم کے صحیح ہونے کی مزید سات شرطیں

ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ راس المال (یعنی پیشگی دام) تمام وصول کرلیا جائے۔اس میں تاخیر یا عدم تاخیر کے مسائل پہلے بتائے جاچکے ہیں اور راس المال (یعنی دام) اور مسلم فیہ (یعنی شی فروخت) کے بارے میں مال پر قبضہ کرنے سے تین دن پہلے تک خیار شرط جائز ہے؛ اس سے زیادہ عرصہ تک جائز نہیں ہے، اگرچہ بقول معتمد راس المال کوئی مکان ہو۔ اگر راس المال (پیشگی دام) شرط خیار کے ساتھ ادا کیا گیا (یعنی پیشگی دام اس شرط پر دیا کہ واپسی کا اختیار ہوگا) تو معاملہ سلم فاسد ہوجائے گا، کیونکہ اگر مسلم الیہ نے جو فروخت کنندہ کی حیثیت میں ہے راس المال کو جو دام کی مانند ہے خیار کی شرط مانتے ہوئے لے لیا تو اس راس المال کی حیثیت قطعی طور پر دام کی سی نہ ہوگی بلکہ (شرط خیار کے باعث) وہ ایک قرض کا مال ہوگا جسے دینے والا واپس لے سکتا ہے، لہٰذا معاملہ سلم منعقد نہ ہوگا۔ پس راس المال کی نقد ادائیگی کے ساتھ شرط خیار لگ جائے تو عقد سلم باطل ہوجائے گا اگرچہ وہ معاملہ فی الواقع منعقد ہی نہیں ہوا، کیونکہ مشروط جب متحقق ہوگا کہ شرط پوری ہوجائے۔ یہاں تک کہ اس شرط خیار کو چھوڑ دینے سے بھی وہ معاملہ درست نہ ہوگا۔ اگر رب السلم یعنی پیشگی دام دینے والے نے کسی مصلحت سے راس المال بائع کے حوالے کردیا ہے اور وہ مال کوئی معین شے، مثلاً خاص کپڑا یا خاص جانور ہے تو ایسا کرنا درست ہے۔ لیکن اگر وہ ایسی شے ہے جس کی تعیین نہیں کی جاسکتی، مثلاً گنی تو معاملہ صحیح نہ ہوگا۔

اگر راس المال (دام) کسی خاص شے کے استعمال ہو، مثلاً کسی گھر میں رہنے یا کسی جانور سے کام لینے کی صورت میں ہو تو بیع سلم درست ہے لہٰذا اگر یوں کہا کہ میں آپ کو اتنے عرصہ تک رہنے کے لئے اپنا گھر دیتا ہوں اس کے عوض ایک ماہ بعد میں آپ سے بیس گنی لوں گا تو یہ معاملہ درست ہے۔ لیکن قرض کی وصولی منفعت کی شکل میں ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ مثلاً کسی ترکھان کے ذمہ کچھ قرض ہے اور اس سے کہا جائے کہ قرض کی ادائیگی کی بجائے ایک صندوق بنادے تو کہتے ہیں کہ ایسا کرنا درست ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ درست نہیں ہے۔ مکان میں رہائش کو راس المال قرار دیا جائے تو لازم ہوگا کہ تین دن کی میعاد گزرنے سے پہلے پہلے اس مکان پر قبضہ کرلیا جائے۔ جانور سے کام لینے میں اس سے بھی زیادہ تاخیر جائز ہے لیکن اس تاخیر کو معاملہ سلم میں شرط نہ بنانا چاہیے۔ یاد رہے کہ جانور کو راس المال قرار دیا جائے تو اس کی ادائیگی میں تاخیر یوں بھی روا ہے، خواہ خود جانور کو راس المال قرار دیا جائے یا اس سے استفادہ کو۔ لیکن تاخیر کی شرط لگانا بہر صورت ناجائز ہے۔ صحت سلم کی دوسری شرط یہ ہے کہ حسب ذیل پانچ باتیں نہ ہوں:

اول یہ کہ راس المال یا مسلم فیہ (یعنی دام یا مال فروخت) اشیاء خوراک میں سے نہ ہوں، خواہ ایک ہی جنس کی اشیاء ہوں یا مختلف اجناس ہوں۔ پس یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ میں ایک بوری گندم کے لئے ایک بوری گندم بطور سلم (پیشگی) دیتا ہوں۔ اور نہ یوں کہنا درست ہے کہ میں ایک بوری گندم آپ کو دیتا ہوں اس کے عوض ایک ماہ بعد ایک بوری لوبیا لوں گا کیونکہ اس میں ربائے نسیئہ ہے۔ (واضح ہو کہ غذائی اشیاء کا تبادلہ اگر دست بدست نہ ہو تو وہ سود ہے)۔ اگر یوں کہا کہ میں ایک بوری گندم پیش کرتا ہوں اس کے عوض ایک ماہ بعد ڈیڑھ بوری گندم لوں گا تو اس میں دونوں طرح کا سود ہے: ربائے فضل بھی اور ربائے نسیئہ بھی، کیونکہ جتنا دیا تھا اس سے زیادہ لیا اور دست بدست بھی نہ تھا) ہاں اگر قرض کا معاملہ ہو اور کمی

پیشگی کے ساتھ نہ ہو تو جائز ہے، مثلاً یوں کہنا کہ میں ایک بوری گندم آپ کو قرض دیتا ہوں ایک ماہ بعد اتنی ہی گندم لوں گا۔

دوم یہ کہ دونوں اشیاء (یعنی مال اور دام) نقدی نہ ہوں۔ چنانچہ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ میں ایک گنی (بطور دام پیشگی) دیتا ہوں اس کے عوض ایک گنی لوں گا۔ اور نہ یوں کہنا درست ہے کہ میں ایک گنی اب دیے دیتا ہوں بعد میں پانچ ریال آپ سے لے لوں گا، کیونکہ ان دونوں صورتوں میں علت ربا پائی جاتی ہے (یعنی دست بدست نہ ہونا، جو نقود کے تبادلہ میں ضروری ہے)۔ واضح ہو کہ 'جدد' (یعنی نئے پیسے یا سکے) کے مسائل سلم کے باب میں وہی ہیں جو نقدی کے ہیں لہٰذا ان میں سے ایک کی بیع سلم دوسرے کے معاوضہ میں جائز نہیں ہے۔ مثلاً یوں کہنا کہ میں تانبے کے دس قرش دیتا ہوں بعد میں دس قرش لوں گا۔

سوم یہ کہ راس المال (یعنی دام) مسلم فیہ (یعنی مال) سے (مقدار میں) کم نہ ہو درآنحالیکہ دونوں ہم جنس اشیاء ہوں۔ لہٰذا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ میں یہ کپڑا اسی جیسے دو کپڑے کے وعدے پر بطور سلم دیتا ہوں۔ یا یہ کہ روئی کی ایک گانٹھ دو گانٹھ روئی کے لئے یا ایک بوری چونا (گچ) دو بوری چونے کے عوض پیش کرتا ہوں۔ ہاں اگر ہم جنس شے کے مختلف افراد نفع رسانی کے اعتبار سے مختلف ہوں بایں طور کہ ایک فرد کارآمد ہونے کے اعتبار سے دو کے برابر ہو تو ایسا کرنا درست ہے، مثلاً ایک تیز رفتار گدھے کو دوست رفتار گدھوں کے لئے بطور سلم دیا جائے یا ایک اصیل گھوڑا جو دوسرے پر سبق لے جائے اس گھوڑے کے عوض پیش کیا جائے جو اس سے زیادہ سبقت نہ لے جا سکا ہو۔ یا ایک اعلیٰ کاٹ کی تلوار دو تلواروں کے عوض جن کی کاٹ اس سے کم ہو 'سلم' میں دی جائے (یہ تمام صورتیں درست ہیں لیکن ان مسائل کا تعلق ہم جنس اشیاء سے ہے)۔ اگر مختلف اجناس ہوں تو ایک کو دوسری جنس کے لئے بطور سلم (یا دام پیشگی) کے دینا جائز ہے اگرچہ منفعت کے اعتبار سے دونوں (مال اور دام) تقریباً ایک جیسے ہوں مثلاً سوتی باریک کپڑا اور دبیز کپڑا ہے تو ان میں سے ایک کو راس المال اور دوسرے کو مال فروخت بنانا درست ہے۔

چہارم یہ کہ راس المال گھٹیا اور مسلم فیہ بڑھیا نہ ہو جب کہ وہ دونوں ہم جنس اشیاء ہوں لہٰذا یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ میں آپ کو شامی سوتی کپڑا پیش کرتا ہوں جس کے عوض ایک ماہ بعد دیسی سوتی کپڑا لوں گا۔ یا یوں کہا جائے کہ میں آپ کو مٹیالے رنگ کے کتان کی ایک گانٹھ پیش کرتا ہوں جس کے عوض ایک ماہ بعد سفید رنگ کی کتان لوں گا۔ تاہم اگر یہ ہم جنس اشیاء منفعت کے اعتبار سے مختلف ہوں بایں طور کہ ایک جنس کی کوئی مقدار کارآمد ہونے کے اعتبار سے دوسری ہم جنس شے کی دوگنی مقدار کے برابر ہو جیسے معمولی روئی اور السکلاریدس روئی کہ دوسری قسم کی روئی پہلی قسم کی دگنی مقدار کے برابر کارآمد ہے، ایسی صورت میں ایک روئی کی ایک گانٹھ کی بیع سلم دوسری قسم کی روئی کی دوگنی مقدار کے عوض صحیح ہے۔

پنجم یہ کہ ایسا نہ ہونا چاہیے کہ راس المال (دام) بڑھیا اور مسلم فیہ (مال) گھٹیا شے ہو۔ لہٰذا یہ صحیح نہیں ہے کہ 'گندم' کی ایک بوری جو کی ایک بوری کے لئے سلم میں دے دی جائے۔ اور نہ یہ صحیح ہے کہ دو کپڑے ایک کپڑے کے لئے دیے جائیں، کیونکہ اس طرح معاملہ کی حیثیت بدل کر ضمانت کی حیثیت ہو جاتی ہے اس طرح کہ مسلم الیہ (یعنی بائع) رب السلم (یعنی خریدار) کو اس کپڑے کے دینے کا ضامن ہوگا جو مقررہ وقت پر اس کپڑے کے عوض جو اس وقت اس نے لیا

ہے نہ دیا جائے۔ ایسا کرنا ممنوع ہے۔ یا پھر یہ کہ جو کی ایک بوری دینے کا ضامن اس مزید نفع کے عوض میں ہوگا جو ایک بوری گندم سے اس نے اٹھایا۔

شرائط سلم کے منجملہ تیسری شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ (یعنی مال سلم) مقررہ عرصہ، جو فریقین میں طے ہو چکا ہے، کے بعد حوالہ کیا جائے۔ یہ مدت کم سے کم پندرہ یوم ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ لیکن اس صورت میں جب کہ مال سلم اس شہر کے علاوہ جہاں معاملہ طے ہوا ہے کسی اور شہر میں پہنچ کر فوراً دیے جانے کی شرط ہو تو پندرہ یوم کی قید نہ ہوگی لیکن اس کے لئے چند شرائط ہیں:

اول یہ کہ وہ جگہ اس جگہ سے کم از کم دو روز کی مسافت پر واقع ہو، خواہ اتنی مسافت پر ہونے کا ذکر شرائط سلم میں نہ آیا ہو۔ اگر وہ جگہ اتنی مسافت سے کم فاصلہ پر ہے تو پندرہ یوم سے پہلے ادائیگی لازم ہوگی۔

اس کے لئے دوسری شرط یہ ہے کہ فریقین معاملہ اس جگہ سے جہاں یہ معاملہ طے ہوا ہے فوراً نکل کر روانہ ہو جائیں، تا کہ بائع شرائط کے مطابق وہاں پر پہنچتے ہی مال حوالہ کر دے۔ اگر وہاں سے نکلنے اور اسی وقت ادائگی کی شرط پوری نہ کی گئی تو پھر وہی نصف ماہ کی مدت (کم از کم) لاگو ہوگی۔

تیسری شرط یہ ہے کہ راس المال فوری طور پر دے دیا جائے، اسی وقت یا اس کے متصل ہی۔

چوتھی بات یہ کہ سفر (وہ جس کا ذکر اوپر آیا) فریقین خود کریں یا ان کا وکیل خشکی کی راہ سے یا دخانی کشتی کے ذریعہ کرے اس حالت میں کم از کم دو دن کا ہو جب کہ ناموافق ہوا کی وجہ سے سفر میں رکاوٹ نہ ہوئی ہو (یعنی کسی رکاوٹ کے باعث وہ سفر دو دن کا ہو جائے تو شرط پوری نہ ہوگی)۔

پانچویں یہ کہ جس روز معاملہ طے ہوا ہے اسی روز دونوں روانہ ہو جائیں۔ اگر ان شرائط میں سے کوئی پوری نہ ہو تو مدت ادائیگی مال سلم کی میعاد وہی پندرہ یوم ہوگی۔

شرائط سلم کے منجملہ چوتھی شرط یہ ہے کہ دام یا مال کی تفصیل اس طرح کی جائے جیسا کہ عام طور پر رائج ہے، یعنی ناپ تول کے ساتھ یا گنتی سے۔ مثلاً گندم کا معاملہ بالعموم پیمانوں میں ہونے کا رواج ہے اور بعض اصحاب تول کر بھی کرتے ہیں لہٰذا اس کی مقدار کی تفصیل پیمانوں میں بھی بتائی جا سکتی ہے۔ اور وزن سے بھی، دونوں طریقے صحیح ہیں۔

گوشت کی مقدار لوگ وزن سے بتاتے ہیں لہٰذا اس کی مقدار کا تعین بیع سلم میں وزن سے کیا جائے گا۔

انار کی تعداد (مقدار) گنتی سے بتائی جاتی ہے تاہم بعض جگہ تل کر بھی معاملہ ہوتا ہے لہٰذا اس کی بیع سلم بھی گنتی اور وزن دونوں طرح سے ہو سکتی ہے۔ اور چونکہ انار حجم میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں لہٰذا اناروں کا طول وعرض دھاگے وغیرہ سے ناپ کر اس دھاگے کو رکھ لینا چاہیے تا کہ ادائیگی کے وقت اس کے بموجب ناپ کر دیکھ لیا جائے۔ دھاگے کا یہ پیمانہ خواہ کسی کے پاس امانتاً رکھ دیا جائے یا پھر اس کی تفصیل فریقین کی جانب سے لکھے گئے کاغذ میں لکھ لی جائے۔ اس طرح تفصیل کی توثیق ہو جائے گی اور تب یوں کہنا درست ہوگا کہ ''میں آپ کو یہ گنی انار کی ایک بوری کے لیے دیتا ہوں۔ انار کا سائز اس دھاگے کے برابر ہو''۔ یا یوں کہا جائے کہ میں ایک گنی سو انار کے لیے پیشگی دیتا ہوں، ہر انار کا

طول، عرض اور عمق اس تفصیل (تحریر کردہ) کے بموجب ہوگا۔ انڈوں کی تفصیل کے لئے بھی یہی طریقہ استعمال کیا جا سکتا ہے۔

سبزی گھاس مثلاً برسیم وغیرہ کی مقدار کی تفصیل اسی سے بتائی جاتی ہے۔ مثلاً یوں کہاں جائے کہ میں ایک گنی برسیم کے سو گٹھوں کے لیے دیتا ہوں؛ ہر گٹھا اس پنڈ (حلقہ رسن) کے مطابق ہو۔ اس رسی کو کسی دیانت دار شخص کے پاس رکھ دیا جائے یا اس کی لمبائی چوڑائی کسی پیمانے سے ناپ کر کاغذ پر لکھ لیا جائے۔ اسی طرح ہرے گندنا اور دھنیا کی تفصیل بھی بتائی جا سکتی ہے۔ (اشیائے بیع سلم کے لیے) ضروری ہے کہ ناپ تول کے آلات معلوم اور رائج الوقت ہوں۔ اگر تفصیل مقدار کے لیے کوئی ایسا آلہ اختیار کیا گیا جس سے لوگ ناواقف ہیں، مثلاً یوں کہنا کہ تسلا بھر کر یا اس پتھر کے برابر جس کا وزن معیار کے مطابق نہ ہو تو وہ معاملہ فاسد ہو جائے گا۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ (اشیاء مبادلہ کی) ان صفات (خصوصیات) کا ذکر کر دیا جائے جس کی بنا پر لوگوں کی پسند میں اختلاف ہو سکتا ہے۔ مثلاً ان اشیاء کی قسم، گھٹیا، بڑھیا یا اوسط درجہ کا ہونا، اور رنگ بھی بتایا جائے درآنحالیکہ اختلاف رنگ کے باعث ان اشیاء کی قیمت میں اختلاف کو دخل ہے۔ چنانچہ مثلاً بعض اصحاب کو سفید رنگ کی بھیڑ سے دلچسپی ہے تا کہ اس کی سفید اون سے فائدہ اٹھایا جائے۔ اس کے برعکس بعض لوگ سرخ یا سیاہ رنگ کی بھیڑ چاہتے ہیں اور اسی رنگ کے اختلاف کی بنا پر ان کی قیمت لگائی جاتی ہے۔ اگر ایسی شے ہو جس کے رنگ کو بالعموم اس کی قیمت میں دخل نہیں ہے تو اشیائے مبادلہ کی صفات میں اس کا ذکر ضروری نہیں ہے۔

اگر گندم کا معاملہ ہے تو اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اس کی مقدار پیمانوں میں یا اگر وزن کرنے کا دستور ہے تو وزن میں بتائی جائے۔ اور اس کی قسم یعنی بعلی یا سقی اور اس کی صفت کہ موٹے دانے کی یا پتلے دانوں کی اور نئی یا پرانی وغیرہ ایسی تمام خصوصیات بتادی جائیں جن کی بنا پر اس کی قیمت مختلف ہوتی ہے۔ ہاں رنگ بتانا ضروری نہیں، کیونکہ جس قسم بتادی جائے تو پھر رنگ بتانے کی حاجت نہیں رہتی۔ اسی طرح یہ کہنا بھی غیر ضروری ہے کہ وہ مٹی وغیرہ سے صاف کی ہوئی (یا چھڑی ہوئی) یا بن چھڑی یعنی بے صاف کی ہوئی ہوگی، کیونکہ اس بارے میں عام طور جیسی گندم کے معاملہ کا دستور ہے وہی سمجھا جائے گا۔ اگر اس بارے میں عام دستور نہ ہو تو اس سے اوسط درجہ کی گندم مراد ہوگی۔ تاہم جھگڑے سے بچنے کے لیے اگر یہ تفصیل بھی بیان کر دی جائے تو اچھی بات ہے۔

اگر کوئی شے ایسی ہے جو اس شہر میں پیدا نہیں ہوتی، بلکہ دوسرے شہر سے درآمد کی جاتی ہے تو یہ بتانا بھی شرط ہے کہ وہ چیز کسی جگہ کی ہو مثلاً ہندی (پاکستانی) آسٹریلیا کی یا روس کی۔

جانور کے معاملہ میں اس کی قسم کی صراحت شرط ہے یعنی بھیڑ، بکری یا اعلیٰ قسم کا جانور یا ادنیٰ قسم کا۔ اگر اس کے رنگ کو اس کی قیمت کے مختلف ہونے میں دخل ہو تو رنگ بھی بتایا جائے، نیز عمر اور نر یا مادین ہونا اور فربہ یا لاغر ہونا بھی بتادیا جائے۔

کھجور کی بیع سلم میں یہ بتانا چاہیے کہ وہ کون سی قسم ہے گھٹیا یا بڑھیا، چھوٹی یا بڑی کس علاقہ کی ہو اور کتنی مقدار میں۔

شہد کی بابت بتایا جائے کہ کون سی قسم کا ہے۔ شہد کی مکھی کا یا گنے کا یا چقندر کا یا شکر سے بنایا ہوا، اعلیٰ درجہ کا ہو یا ادنیٰ درجہ کا اور کس رنگ کا ور آنحالیکہ رنگ کی بنا پر اس کی قیمت میں اختلاف ہو۔ شہد کی مکھی کے شہد کے لیے یہ بھی بتانا چاہیے کہ وہ کس علاقہ کی مکھیوں کا ہے، کیونکہ مختلف علاقہ کی مکھیوں سے حاصل کیے ہوئے شہد کا ذائقہ بھی مختلف ہوتا ہے۔ چنانچہ باغ کے پھولوں کے رس سے جو شہد بنتا ہے وہ سب سے عمدہ اور بیش قیمت ہوتا ہے۔

گوشت کے معاملہ میں اس کی قسم بتانا شرط ہے کہ بھیڑ کا گوشت یا بکری وغیرہ جانوروں کا جن کی صفات جانور کی بیع سلم کے ضمن میں بتائی گئیں۔ اس کے علاوہ جس جانور کا گوشت ہو اس کا خصی ہونا یا بے خصی کا ہونا بھی بتایا جائے اور گھر میں پلے ہوئے جانور کا گوشت یا جنگل میں چرے ہوئے جانور کا۔ یہ شرط نہیں ہے کہ کہاں کا گوشت ران کا یا دست کا۔ ہاں اگر مختلف اعضا کے گوشت مختلف مقاصد کے لیے ہوں تب یہ تفصیل بھی واجب ہے۔

مچھلی کی بیع سلم میں یہ بتانا چاہیے کہ وہ مچھلی کون سی قسم کی ہے اور کیسی ہے، بڑی یا چھوٹی یا اوسط درجہ کی۔

غرض یہ کہ اشیائے سلم کی ان تمام خصوصیات کی تفصیل ضروری ہے جس کی بنا پر ان اشیاء کے دام وہاں پر جہاں یہ معاملہ ہوا ہے مختلف ہو سکتے ہیں۔

شرائط سلم میں سے چھٹی شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ (یعنی جس شے کے لیے دام دیے گئے ہیں) اس کی حیثیت فروخت کنندہ کے ذمہ واجب الادا قرض کی سی ہوتی ہے۔ لہٰذا معاملۂ سلم معین شے کے بارے میں درست نہ ہوگا، خواہ وہ شے وہاں موجود ہو، مثلاً یوں کہنا کہ میں ایک گنی اس کپڑے کے لیے دیتا ہوں۔ یا وہ شے مثلاً یوں کہنا کہ میں آپ کو ایک گنی فلاں کپڑے کے لیے جس کو میں جانتا ہوں دیتا ہوں، کیونکہ جب مال فروخت کی تعیین ہو جائے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ متعین شے فروخت ہو چکی، اب اس پر قبضہ کے لیے تاخیر جائز نہیں ہے۔ اور اگر وہ متعین شے بائع کے پاس نہیں ہے تو یہ ایسی شے کی فروخت ہوئی جو موجود نہیں ہے، اور یہ صورت بھی ممنوع ہے۔ اور (سلم میں) ذمہ داری کا اوٹ لینا ایک اعتباری کیفیت ہے جس کی شرع نے اجازت دی ہے اس میں شرعاً یہ مان لیا جاتا ہے کہ وہ شے (یعنی مال سلم) بائع کے پاس موجود ہے قطع نظر اس کے کہ اس کا فی الواقع اس طرح موجود ہونا نہ ہو کہ اس کی ادائیگی کی ذمہ داری عائد کی جائے (مقصد یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی شی کے دینے کی ذمہ دار قبول کرتا ہے تو شرعاً یہ تصور کیا جائے گا کہ وہ شے اس کے پاس ہے) یہ ایسا ہے جیسے کوئی شخص کسی چیز کا ضامن ہو جائے یا قرض دار ہو یا کسی کی طرف سے ذمہ داری لے لے مثلاً یوں کہے کہ آپ کے واجبات جو فلاں شخص پر ہیں میں اس کے ادا کرنے کی ذمہ داری لیتا ہوں۔ (ان تمام صورتوں میں گو واجب الادا شی اس کے پاس نہیں ہوتی لیکن یہ مان لیا جاتا ہے کہ اس کے پاس ہے)۔

ساتویں شرط یہ ہے کہ مال سلم ایسی شی ہو جو ادائیگی کے مقررہ وقت پر دستیاب ہو سکتی ہو، لہٰذا ایسے میوے کی بیع سلم درست نہیں ہے جس کی ادائیگی کا وہ وقت مقرر کیا جائے جب کہ وہ دستیاب نہ ہوتا ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سلم کی شرطیں وہی ہیں جو بیع کی ہیں، البتہ مال فروخت کو دیکھنا اس میں شرط نہیں ہے۔ لیکن سلم مسلم فیہ (یعنی مال سلم) کا دیکھنا شرط صحت نہیں ہے، کیونکہ معاملۂ سلم اس حکم سے مستثنیٰ ہے جس کی رو سے معدوم (غیر

موجود شے (کی فروخت ممنوع ہے۔ بیع سلم میں بیع کی عام شرائط کے علاوہ کچھ اور شرائط بھی ہیں۔ ان میں سے بعض شرائط کا تعلق راس المال (یا دام) سے ہے اور بعض کا مسلم فیہ (یا مال) سے ہے۔ ان میں سے کوئی شرط بھی پوری نہ ہو تو معاملۂ سلم درست نہ ہوگا۔

راس المال سے تعلق رکھنے والی دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ راس المال (یعنی دام) فوری طور پر ادا کر دیا جائے۔ ادائیگی میں تاخیر ہوئی تو معاملہ صحیح نہ ہوگا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ دام اسی جگہ دے دیے جائیں کیونکہ اگر اس میں تاخیر ہوئی تو یہ قرض کی فروخت قرض کے عوض ہوگی (اور یہ درست نہیں ہے)۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ راس المال (دام) میں کوئی شے دی جائے یا کسی شے کی منفعت دی جائے مثلاً یہ کہنا کہ میں آپ کو اپنا گھر اتنے عرصہ کے لیے سپرد کرتا ہوں۔ اس (سے جو نفع آپ اٹھائیں گے اس) کے عوض آپ اتنی بھیڑیں دیں گے۔ اس صورت میں وہ مکان (فوراً) حوالہ کر دینا ضروری ہے، جیسا کہ اوپر بتایا گیا ہے۔

جن شرطوں کا تعلق مسلم فیہ (مال) سے ہے وہ حسب ذیل ہیں:

اول یہ کہ اگر اس جگہ جہاں معاملہ طے ہوا ہے 'مال' کا بہم پہنچانا مناسب معلوم نہ ہو تو یہ طے ہو جانا چاہیے کہ وہ مال کس جگہ حوالہ کیا جائے گا۔ خواہ معاملہ میں تاخیر کے ساتھ ادائیگی مال کی شرط ہو یا جلدی کی۔ اگر وہ جگہ ادائیگی مال کے لیے مناسب ہو اور وہاں تک مال کے لانے میں مصارف ہوں تو اس کی تفصیل کا تصفیۂ سلم موجل (جس میں تاخیر سے ادائیگی مال ہوتا ہے) ہو جانا چاہیے۔ اگر فوری مال حوالہ کرنا ہے تو اس کی حاجت نہیں ہے۔ نیز مال کی منتقلی میں مصارف کا سوال نہ ہو تو اس کا ذکر واجب نہیں ہے، خواہ بدیر ادائیگی کی شرط ہو یا بزودی ادائیگی کی۔

شرط دوم یہ ہے کہ بائع کے مقدور میں ہو کہ شرط تاخیر کی صورت میں انقضائے میعاد کے ساتھ ہی، اور بزودی ادائیگی کی شرط ہو تو معاملہ طے ہونے کے معاً بعد مال خریدار کے حوالے کیا جا سکے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر میوے کے معاملۂ سلم میں مال کی ادائیگی کے لیے وہ وقت مقرر کیا گیا جب کہ وہ میوہ نہیں ملتا تو یہ معاملہ صحیح نہ ہوگا۔ یہ شرط بیع کی شرطوں میں بھی داخل ہے لہٰذا اس کو مزید شرط نہیں کہنا چاہیے۔ تاہم اس شرط سے بیع سلم میں شرائط بیع کے علاوہ ایک اور شرط کا اضافہ ہو جاتا ہے۔ اور وہ اس طرح کہ بیع سلم نادر الوجود شے مثلاً بڑے سائز کے قیمتی پتھر اور یا یا قوت کی ہو تو وہ سلم درست نہ ہوگی کیونکہ اس میں تمام مطلوبہ صفات کا پایا جانا دشوار ہے، حالانکہ اس کی جسامت، ساخت اور عمدہ رنگ وغیرہ کی تصریح ضروری ہے لیکن ان تمام خوبیوں کا ایک جگہ جمع ہونا شاذ و نادر ہی ممکن ہے۔ اسی لیے یہ شرط رکھی گئی کہ مال سلم ایسی شے نہ ہو جو نادر الوجود ہو یا دستیاب تو بکثرت ہو سکتی ہو، لیکن ادائیگی کے لیے جو وقت مقرر کیا گیا اس وقت نہ ملتی ہو۔ پس (فصلی) میوہ وغیرہ کی فراہمی کے لیے وہ وقت رکھنا جب وہ ختم ہو جاتے ہیں، صحیح نہیں ہے۔

اگر کسی نادر الوجود شے کے لیے یا کسی ایسی شے کے لیے جو وقت ادائیگی پر نایاب ہو جائے بیع سلم کی جائے تو رب السلم (خریدار) کو حق ہے کہ ان دو باتوں میں سے جو چاہے عمل میں لائے: یا تو انتظار کرے کہ مطلوبہ شے دستیاب ہو اور یا

پھر معاملہ کو توڑ دے۔ اور یہ حق اسے اخیر تک حاصل رہے گا۔ جس وقت چاہے اپنا یہ حق استعمال کر سکتا ہے۔ اگر اپنا یہ حق فسخ معاملہ ساقط بھی کرے تو بقول صحیح وہ ساقط نہ ہوگا۔

شرط چہارم یہ ہے کہ مال کی تفصیل قطعی طور پر طے ہو، لہٰذا ایسی اشیاء میں معاملہ سلم نہیں ہو سکتا جو مختلف اشیاء سے ملی جلی (یعنی دڑبے کا مال) ہو، جیسے مخلوط اناج اور گوجئی (یعنی گندم مخلوط بہ جو) جس میں جو کی مقدار زیادہ ہو یا استر دار جوتا (جس میں گتا وغیرہ بھرا ہوا ہو)۔ ہاں بلا استر کا جوتا جیسے سینڈل (یا چپل) یا بلا استر کے موزے ہوں تو ان کی بیع سلم جائز ہے بشرطیکہ وہ اون وغیرہ کے بنے ہوئے ہوں۔ چمڑے کے موزے کی بیع سلم درست نہیں ہے کیونکہ چمڑے میں معاملہ سلم صحیح نہیں ہے۔ ذبح شدہ جانور کی سری جو تمام اجزائے سر سے مرکب ہو اس کی بیع سلم بھی درست نہیں ہے اگرچہ اس کے بال اتار لیے گئے ہوں۔ اسی طرح خوشبودار اشیاء کا مرکب جس میں عنبر، مشک اور تیل وغیرہ ملا ہوا ہے، اس کی بیع سلم بھی درست نہیں ہے۔

شرط پنجم یہ ہے کہ مال سلم کوئی مخصوص متعین شے نہ ہو، بلکہ اس کی حیثیت ایک قرض واجب الادا کی ہے۔ سلم کی حقیقت ہی یہ ہے کہ اس میں مال فروخت کی خصوصیات بتائی جاتی ہیں (کوئی خاص متعین شے مقرر نہیں کی جاتی) لہٰذا یہ کہنا کہ میں یہ اشرفی اس (خاص) کپڑے کے لیے دیتا ہوں درست نہیں ہے۔ اور یہ بھی درست نہ ہوگا کہ کسی متعین شے کے کسی حصہ کے لیے بیع سلم کی جائے مثلاً یوں کہنا کہ میں یہ گنی اس (خاص) کھلیان میں سے ایک بوری گندم کے لیے دیتا ہوں۔

شرط ششم یہ ہے کہ (مال کی) جنس اور اس کی قسم بیان کر دی جائے اور ان خصوصیات کو بتا دیا جائے جن کی بنا پر مال کی قیمت مختلف ہوتی ہے۔ پس اگر جانور کا سودا ہے تو لازم ہے کہ اس کی جنس اور قسم بتائی جائے کہ وہ بھیڑ بکری ہے یا گائے یا اونٹ، نیز یہ کہ اس کا سن اور رنگت کیا ہو اور یہ کہ نر ہو یا مادہ۔

پرندہ کے معاملہ میں ان کے علاوہ یہ بھی صراحت کی جائے کہ چھوٹا ہو یا بڑا۔ عمر کا بتانا لازم نہیں؛ تاہم اگر عمر بتانے کا قاعدہ عام ہو تو وہ بھی بتا دی جائے۔

کپڑا ہو تو اس کا طول وعرض، باریک یا دبیز ہونا اور نرم یا سخت ہونا اور یہ کہ وہ کورا ہے یا دھلا ہوا یہ سب بتانا چاہیے۔

گھی اور مکھن کی مقدار وزن یا ماپنے کے اعتبار سے اور جس جانور کا مطلوب ہو اس کا نام کہ گائے کا گھی ہو یا بھیڑ کا یا بھینس کا یا اونٹ کا اور یہ کہ تازہ ہو یا باسی۔ مکھن کے بارے میں ان کے علاوہ یہ بھی بتا دیا جائے کہ خشک ہو یا ملائم۔

پنیر کی بابت بھی یہ طے ہو کہ بھیڑ، بکری یا بھینس (کے دودھ) کا ہو اور کس قسم کا۔ دہی، لسی یا دودھ سے نکالا ہوا اور کہاں کا ہو، صعیدی ہو یا بحیری۔ ایسی ہی تفصیل فشدہ یا قشطہ (یعنی بالائی یا کریم) کی بھی بتائی جائے۔ تب ہی بیع سلم ہو سکتی ہے۔

شرط ہفتم یہ ہے کہ مال سلم کی مقدار کرنے کا طریقہ عام معلوم ہو، مثلاً یہ کہ: پیمنے والی شے ہے یا تلنے والی یا گنتی

میں آنے والی یا پیمائش والی۔ دانوں (یا اناج) کے معاملہ میں مقدار کا بتانا لازم ہے لیکن پیمانہ وہ نہ ہو جس کی مقدار گنجائش معلوم نہیں، مثلاً ایک کوزہ یا تسلا۔ اگر (مقدار کی) تعیین ان سے کی گئی تو بیع فاسد ہوگی۔ ہاں ایسی اشیاء جن کو پیمانوں سے ناپا جاتا ہے، اگر وزن کر کے ان کا سودا کیا جائے یا اس کے برعکس (تلنے والی شے کا سودا پیمانوں سے ناپ کر) ہو تو درست ہے۔ لیکن ربا کے بارے میں (یہ طریق کار درست نہیں ہے) جس کے مسائل سابقاً بتائے گئے۔ غرض سلم میں یہ درست ہے کہ گندم کی مقدار ناپنے سے بھی بتائی جا سکتی ہے اور تول سے بھی درآنحالیکہ وزن قطعی ہو (یعنی ٹھیک ٹھیک کیا جا سکے)۔

اخروٹ، بادام، پستہ، اور بن کے مسائل بھی وہی ہیں جو دانوں (یا اناج) کے ہیں، کہ ان کا سودا پیمانوں اور وزن دونوں طریقوں سے ہو سکتا ہے۔

مختلف جسامت کی گنتی والی اشیاء مثلاً خربوزہ اور ککڑی وغیرہ جن کی جسامت کھجور سے زیادہ ہو ان کی بیع سلم وزن کر کے ہی درست ہے۔ پیمانے سے ناپ کر نہیں کی جا سکتی۔

یہی حکم (دوسری) سبزیوں کا ہے مثلاً ملوخیہ (ایک ترکاری Jews mallows) اور بھنڈی یا خرفہ کہ ان کا سودا وزن کر کے کیا جائے۔

لکڑی، خشک چارہ اور چوکر (یا نیار) کا لین دین بھی تل کر ہی ہونا چاہیے۔

نقدی یعنی سونے چاندی کی بیع سلم بھی صحیح ہے، لیکن یہ صرف وزن کر کے ہو سکتی ہے۔ اگر وزن کے ساتھ گنتی کو بھی ملحوظ رکھا گیا تو معاملہ فاسد ہو جائے گا۔ گنتی اور وزن کو ایسی اشیاء میں اکٹھا کیا جا سکتا ہے جو مختلف سائز کی ہوتی ہیں جیسے خربوزہ، لہٰذا اس کے بارے میں یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ میں ایک گنی سو خربوزوں کے لیے دیتا ہوں، ہر خربوزہ تین رطل (یا تقریباً ڈیڑھ سیر) کا ہونا چاہیے، کیونکہ اس میں خربوزوں کی جسامت کا بیان لازمی ہوگا اور ایسی حالت میں (کہ سب ایک جسامت کے اور ہم وزن ہوں) دستیاب ہونا دشوار ہے۔ تاہم اینٹ کے بارے میں گنتی کے ساتھ وزن کی تصریح بیع سلم میں ہو سکتی ہے، مثلاً یوں کہا جا سکتا ہے کہ میں ایک گنی ایک ہزار اینٹ کے لیے دیتا ہوں کہ ان میں سے ہر اینٹ کا وزن دو رطل (یا ایک سیر) ہو اس شرط پر عمل دشوار نہیں ہے کیونکہ اینٹ کا قالب ایسا ہی بنا لینا ممکن ہے۔ اسی طرح موٹی لکڑی کی تفصیل میں بھی دونوں باتوں (یعنی وزن اور عدد) کا لحاظ رکھا جا سکتا ہے۔

شرط ہشتم یہ ہے کہ فریقین میں سے ایک کو یا دونوں کو شرط خیار حاصل نہ ہو، کیونکہ راس المال میں تو تاخیر کا احتمال نہیں ہے لہٰذا اس میں اختیار کی شرط کیسے درست ہو سکتی ہے۔ جس کے معنے یہ ہوتے ہیں کہ راس المال پر قبضہ ہونے کے بعد بھی وہ لازم نہیں ہو جاتا۔ ہاں اس میں خیار مجلس کو دخل ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد میں عمومیت پائی جاتی ہے کہ:

" البيعان بالخيار ما لم يتفرقا".

(یعنی فریقین جب تک جدا نہ ہوں انھیں اختیار حاصل ہوگا)۔

لیکن یہ شرط صرف معاملہ کے بارے میں ہے، مال کے بارے میں نہیں ہے (یعنی معاملہ فسخ کیا جا سکتا ہے، مال

رہن (گروی رکھنے) کا بیان

رہن کی تعریف

لفظ رہن کے لغوی معنے ثابت رہنے یا قائم رہنے کے ہیں' چنانچہ کہا جاتا ہے ماء راھن یعنی ٹھہرا ہوا پانی اور نعمۃ راھنۃ یعنی پائدار نعمت۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس لفظ کے معنے لغت میں پابند ہو جانے کے ہیں' جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"کل نفس بما کسبت رھینۃ"

یعنی ہر شخص اپنے کیے ہوئے اعمال کا پابند ہے۔ اسی طرح آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ:

"نفس المومن مرھونۃ بدینہ حتی یقضی عنہ"

(یعنی اہل ایمان کی جان قبر میں اس کے قرض کے باعث بندر ہے گی' یہاں تک کہ اسے ادا کر دے) یہاں پر مرہونہ کے معنے محبوس فی القبر (یعنی قبر میں بندر ہنے) کے ہیں۔ لفظ رہن کے یہ دوسرے معنے بھی نتیجۂ معنی اول ہی کو مستلزم ہیں کیونکہ محبوس ہونا (پابند ہو جانا) بھی اپنی جگہ پر قائم رہنا اور وہاں سے نہ ہٹنا ہے۔ لیکن شرع کی اصطلاح میں رہن یہ ہے کہ ایسی شے کو جو شرعاً مالیت رکھتی ہو حصول قرض کے لیے وثیقہ (پختہ ضمانت) بنایا جائے کہ اس شے کے اعتماد پر قرض کا حاصل کرنا ممکن ہو۔ لفظ وثیقہ کے معنے وہ شے جس پر وثوق (بھروسا) کیا جائے۔ یہ لفظ وثق سے بنا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ظرف صار وثیقا (یعنی برتن مضبوط ہو گیا) لفظ وثیق کے معنے پائدار کے ہیں پس قرض میں کوئی شے رہن رکھی جائے تو وہ قرض قابل وثوق ہو جاتا ہے۔ (رہن کی تعریف میں) یہ جو کہا گیا کہ شے مرہونہ شرعاً مالیت رکھنے والی ہو، اس قید سے وہ اشیاء اس تعریف میں نہیں آتیں جو خود نجس ہیں یا ایسی نجاست آلود ہیں کہ انھیں پاک نہیں کیا جا سکتا۔ ایسی شے قرض کے لیے وثیقہ (یا رہن کے شے) نہیں بن سکتی۔ اسی طرح وہ چیز بھی رہن نہیں رکھی جا سکتی جس کو بہ موجب اس تعریف کے جو بیع کے بیان میں بتائی گئی کہ اسے مالیت کی چیز قرار نہیں دیا۔

رہن کی شرعی حیثیت اور اس کی دلیل

رہن کی شرعی حیثیت یہ ہے کہ وہ بھی خرید و فروخت کی طرح فعل جائز ہے، کیونکہ بہ استثناء چند صورتوں کے جن کی تفصیل آگے آ رہی ہے ہر وہ شے جس کی بیع جائز ہے اس کو رہن (گرو) رکھنا بھی جائز ہے۔

رہن کا معاملہ کرنا کتاب، سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔

قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"وان کنتم علیٰ سفرو لم تجدوا کاتباً فرھان مقبوضۃ".

اس آیت میں رہان رہن کی جمع ہے جیسے جبال جبل کی جمع ہے۔ کبھی اس کی جمع رہن بضم ہا بھی آتی ہے۔ آیت کے معنے یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس مسافر کو جو کسی کے ساتھ معاملہ (قرض) کرنا چاہیے اور اس کی مضبوطی کے لیے کوئی تحریر کنندہ نہ ہو تو کوئی چیز رہن رکھ دے اور اس کے حوالے کر دے جس سے قرض لینا ہے تاکہ قرض دینے والا اپنے مال کی طرف سے اطمینان حاصل کر لے۔ اور ادھر قرض دار کو بھی جو قرض اس نے لے رکھا ہے اس کی ادائیگی کا خیال رہے گا کہ مبادا اس کا مال جو رہن ہے ضائع ہو جائے۔ لٰہذا وہ بے سوچے سمجھے اور بے دھڑک فیاضی اور فضول خرچی پر نہ اتر آئے گا۔

رہن کا سنت سے ثبوت وہ روایت ہے جو صحیحین (بخاری و مسلم) میں آئی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے گھریلو مصارف کے لیے اپنی زرہ ایک یہودی ابوالشحم کے پاس تیس صاع (کم وبیش ڈھائی من) جو کے عوض گرو رکھی تھی۔ اس حدیث سے ہمارے نبی ﷺ کی سیرت پاک پر روشنی پڑتی ہے کہ حضور کو دنیوی زندگی کے جاہ وجلال اور اس کے ساز و سامان سے بے تعلقی اور مال ومتاع سے بے نیازی تھی۔ اللہ کے وہ رسولؐ جن کے نام سے شاہان روم کے تخت لرز جاتے تھے اور جن کے پاس مال ومنال کے انبار در انبار آتے تھے' وہ اپنی خوراک کی معمولی احتیاج تک کو پورا کرنے کے لئے اپنی زرہ گروی رکھتے ہیں۔ اس کا سبب سوا اس کے اور کیا تھا کہ آپؐ کی ذات اکرم نے مال کو بچا کر رکھنے سے خواہ کتنا ہی تھوڑا سا ہو' احتراز فرمایا۔ آپ کے پاس جس قدر مال آتا تھا وہ تمام حاجت مندوں میں تقسیم فرما دیتے تھے اور تھوڑا یا بہت اس میں سے کچھ بھی نہ لیتے تھے۔ یاد رکھو کہ یہ اللہ کے رسولؐ کی حقانیت اور صداقت کا ثبوت ہے۔

یہودی کے پاس گروی رکھنے سے یہ بھی ثابت ہے کہ اہل کتاب سے معاملہ کرنا (لین دین) جائز ہے۔

اب رہا اجماع سے معاملۂ رہن کا ثبوت سو واضح ہے کہ تمام ائمۂ اسلام معاملۂ رہن کے جائز ہونے پر متفق ہیں۔ اس کے ارکان و شرائط حسب ذیل ہیں۔

رہن کے ارکان (یا اجزائے ترکیبی)

رہن کے تین ارکان ہیں:(1)

واپس نہیں کیا جا سکتا)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ معاملۂ رہن کا صرف ایک رکن ہے، یعنی ایجاب وقبول (یعنی تسلیم ورضا) کیونکہ ہر معاملہ میں

اول "اہل معاملہ" یا فریقین: (راہن یعنی رہن کرنے والا) جو (شے مرہونہ کا) مالک ہوتا ہے اور مرتہن یعنی قرض دینے والا جو قرض کے مقابلہ میں کوئی شے رہن رکھتا ہے۔

دوم اشیاء معاملہ: اس میں دو چیزیں ہیں' ایک تو رہن رکھی ہوئی شے اور دوسری وہ قرض جو رہن کے مقابلہ میں دیا گیا۔

سوم الفاظ معاملہ (جو لین دین کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔)

رہن کی شرطیں

معاملہ رہن کے درست ہونے کی چند شرطیں ہیں۔ منجملہ ان کے یہ کہ راہن اور مرتہن دونوں معاملۂ بیع کی اہلیت رکھتے ہوں۔ یعنی کوئی جنون زدہ یا بےشعور نابالغ لڑکا نہ ہو۔ اس کا کیا ہوا معاملۂ راہن درست نہ ہوگا۔

اس کے علاوہ کچھ اور شرائط بھی ہیں جواز روئے مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

اصل شے یہی ہے؛ اس کے علاوہ دوسری باتیں رہن کی اصلیت (ماہیت) سے خارج ہیں۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ رہن کی شرائط چار قسم کی ہیں:

ایک قسم کا تعلق فریقین معاملہ یعنی راہن اور مرتہن سے ہے۔ اور ایک قسم مال مرہونہ سے تعلق رکھتی ہے۔ ایک اور قسم کی شرط وہ ہے جو مرہون بہ (یعنی مال قرض) سے متعلق ہے۔ اور ایک قسم کو نفس معاملہ سے تعلق ہے۔

پہلی قسم کی شرط یہ ہے کہ ایسے شخص کا کیا ہوا معاملۂ رہن درست ہوگا جس کا کیا ہوا معاملۂ بیع درست مانا جاتا ہے، اور جس کا کیا ہوا معاملۂ بیع لاگو ہوگا اسی کا کیا ہوا معاملۂ رہن بھی لاگو ہوگا۔ غرض رہن کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ رہن کرنے والا صاحب تمیز وشعور ہو۔ لہٰذا جنون زدہ اور نابالغ لڑکا جسے شعور نہ ہو یا بےعقل انسان ہو تو ایسے لوگوں کا کیا ہوا معاملۂ رہن صحیح نہیں ہے۔ صاحب شعور نابالغ یا بےعقل وغیرہ کا رہن رکھنا تو صحیح ہوگا لیکن اس پر عمل درآمد نہیں ہوسکتا جب تک کہ اس کا ولی (یا سرپرست) اجازت نہ دے۔

انعقاد معاملۂ رہن بیع یا قرض کی صورت میں یہ شرط ہے کہ یوں کہا جائے کہ میں یہ چیز آپ کے ہاتھ اس قیمت پر فروخت کرتا ہوں۔ قیمت آپ اتنے عرصہ میں ادا کردیں۔ اس کے عوض میں فلاں چیز اپنے پاس رہن رکھتا ہوں۔ یا یوں کہا جائے کہ میں اس قدر رقم آپ کو اتنے عرصہ کے لیے قرض دیتا ہوں اور اس کے لیے فلاں چیز رہن رکھتا ہوں۔

واضح ہو کہ معاملۂ رہن و بیع میں فرق ہے جب کہ مرض کی حالت میں کیا جائے۔ چنانچہ اگر مریض نے تندرستی کی حالت میں قرض لیا تھا تو حالت مرض میں اس کے لیے رہن رکھنا صحیح نہیں ہے بخلاف معاملۂ بیع کے کہ کوئی شے تندرستی کی حالت میں خریدے تو مرض کی حالت میں اسے فروخت کرسکتا ہے۔ لیکن اگر مرض کی حالت میں قرض لیا ہے تو حالت مرض

ہی میں اس کے لیے رہن بھی رکھ سکتا ہے اور (اس حال میں) خریدی ہوئی شے کو فروخت بھی کر سکتا ہے۔

واضح ہو کہ رہن نافذ العمل (یالاگو) اس صورت میں ہوگا جب (راہن) مکلّف (احکام شرع کا پابند) ہو۔ لہٰذا نابالغ کا کیا ہوا معاملۂ رہن لاگو نہ ہوگا جیسا کہ ابھی بتایا گیا۔ اسی طرح رشد (صلاحیت کار) بھی ضروری ہے۔ لہٰذا بے عقل شخص کا معاملۂ رہن ولی کی اجازت کے بغیر نفاذ پذیر نہ ہوگا۔ اس سے واضح ہوا کہ مجور (نااہل) کا ولی خواہ باپ ہو یا وصی ہو یا قاضی جیسے ولایت حاصل ہے اس کے مال کو رہن رکھ سکتا ہے لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ معاملہ مجور کی بھلائی کے پیش نظر ہوا ہو، مثلاً اس کے کپڑے، خوراک یا تعلیم کے لیے اور اس حالت میں جب کہ اور کوئی سبیل کار نہ ہو۔ اگر یہ معاملہ ولی نے اپنی مصلحت کے پیش نظر کیا تو باطل ہوگا۔ لیکن بہر حال ولی کے لیے ضروری نہیں ہے کہ مال کو رہن رکھنے کا سبب بیان کرے۔ ہاں مجور کے مال کو فروخت کرنا صحیح نہ ہوگا جب تک کہ ولی حاکم کے سامنے یہ نہ ثابت کر دے کہ فی الواقع اس مال کے فروخت کرنے میں مجور کے لیے بہتری ہے۔

اگر کسی مجور کے دو وصی ہوں تو ان میں سے صرف ایک شخص کو بلا شمولیت دیگرے یہ حق نہیں ہے کہ اس مجور کے مال کو رہن رکھے یا بیع کرے

دوسری قسم کی شرط جس کا تعلق مال مرہونہ سے ہے، یہ ہے کہ وہی شے رہن رکھی جا سکتی ہے جس کو فروخت کیا جا سکتا ہو۔ اور جو فروخت کی جا سکتی ہو وہی رہن ہو سکتی ہے لہٰذا نجس شے مثلاً مردار جانور کی کھال کو رہن نہیں رکھا جا سکتا خواہ کھال مدبوغ ہو (یعنی کمائی ہوئی یا رنگی ہوئی کھال) اور نہ سور یا کتے کو رہن رکھا جا سکتا ہے کیونکہ ان کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے۔ یہی حکم شراب کا ہے خواہ اس کا مالک مسلمان ہو اور ذمی (غیر مسلم رعایا) کے پاس رہن رکھے یا کوئی ذمی مسلمان کے پاس رہن رکھے۔ یہ رہن بہر حال فاسد ہے تاہم اس قاعدے سے کہ ہر وہ چیز جو بیع نہیں ہو سکتی رہن بھی نہیں ہو سکتی ایسی اشیاء مستثنیٰ ہیں جو حالت غرر میں ہوں یعنی ان کا باقی رہنا غیر یقینی ہو مثلاً وہ پھل جو ہنوز لگے نہیں اور وہ بچہ جو مادین (جانور) کے پیٹ میں ہے اور وہ پھل جن کی صلاحیت ظاہر نہیں ہوئی اور ایسے ہی ہر وہ چیز جو حالت غرر یعنی خطرے کی حالت میں ہے بایں معنے کہ ان کی بقا غیر یقینی ہے کہ باقی رہے تو رہ بھی جائے نہیں تو ختم ہو جاتی ہے۔ ایسی اشیاء کی بیع ناجائز ہے لیکن ان کا رہن رکھنا جائز ہے تاہم جو اشیاء بہت زیادہ غیر یقینی حالت میں ہوں جیسے مادین کے پیٹ کا بچہ اور یا وہ پھل جو ہنوز صورت پذیر نہیں ہوئے، ایسی اشیاء کے بارے میں اختلاف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ان کو رہن کرنا بھی بیع کی طرح ناجائز ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ جائز ہے خواہ کئی سال کے لیے ہو۔ اور یہ اختلاف اس حالت میں ہے جب کہ راہن نے معاملۂ بیع یا معاملۂ قرض میں یہ شرط بھی رکھ دی ہو۔ مثلاً یوں کہا ہو کہ میں یہ مال اس قیمت پر خاص مدت کے وعدہ پر (قرض) فروخت کرتا ہوں یا اس قدر قرض دیتا ہوں بشرطیکہ آپ اس بچے کو جو اونٹنی کے پیٹ میں ہے یا اس پھل کو جو آپ کے باغ میں دو سال تک لگیں میرے پاس رہن رکھ دیں۔ لیکن اگر بیع یا قرض میں ایسی کوئی شرط نہیں تھی بلکہ کسی شے کو مقررہ میعاد کے ادھار پر فروخت کیا یا میعادی قرضہ دیا اور پیٹ کے بچہ وغیرہ کو رہن رکھنے کی کوئی شرط نہیں تھی تو (بعد میں) ان اشیاء کو رہن رکھنا بالاتفاق جائز ہے۔

ایسی اشیاء جو زیادہ معرض خطر میں نہیں ہیں جیسے پھل جو ابھی تیاری پر نہ آیا ہو اس کے رہن رکھنے میں اختلاف نہیں ہے۔ پس اگر تیاری پر آنے سے پہلے پھلوں کو رہن رکھا گیا تو اس کے پکنے کا انتظار کیا جائے اور جب وہ تیار ہو جائے تو اسے قرض کے عوض فروخت کیا جا سکتا ہے۔ اس دوران اگر راہن فوت ہو جائے تو پھل پکنے سے پہلے اس کا دیوالہ نکل جائے اور اس کے ذمہ دوسروں کا بھی قرض ہو جس کے لیے کوئی شے رہن نہیں ہے اور اس کے پاس دوسروں کا غیر مرہونہ مال ہے تو ایسی صورت میں وہ مرتہن دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ اس کے تمام ترکہ میں جو رہن نہیں ہے شریک ہوگا، کیونکہ ادائے قرض کی ذمہ داری متوفی پر تھی شے مرہونہ پر نہیں تھی۔ اگر پھل تیار نہ ہوئے ہوں اور (متوفی یا دیوالیہ کا) اتنا مال موجود ہے کہ دوسرے قرض خواہوں کا قرض چکایا جا سکے تو اس قرض خواہ کو بھی (جس کے پاس پھل گرو ہیں) چاہیے کہ دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ مل کر اپنا قرضہ وصول کرے۔ پھر جب پھل تیار ہو جائیں اور انھیں فروخت کیا جائے تو جو قیمت وصول ہو تو اس شخص کے قرضہ کی ادائیگی میں خاص طور پر اسے دیا جائے گا اور وہ جو پہلے دوسروں کے ساتھ لے چکا ہے اسے واپس کردے گا۔ اگر وہ (بقیہ) واجب الادا سے زیادہ ہے تو واپس کرے اور کم ہو تو اس سے پورا کیا جائے۔

واضح ہو کہ حالت بیع اور حالت رہن میں فرق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مال کے مالک کو اختیار ہے کہ وہ اپنا مال کسی کو قرض دے دے یا کسی مدت کے وعدے پر ادھار فروخت کردے اور کوئی چیز رہن نہ رکھے۔ ایسی حالت میں روا ہے کہ کوئی بھی شے خواہ وہ معرض تلف میں ہو یا نہ ہو بطور رہن رکھ لے، کیونکہ کچھ بھی رہن نہ رکھنے سے بہر حال یہی بہتر ہے (لیکن ایسی شے کو فروخت نہیں کیا جا سکتا)۔

چونکہ قرض کے شے کا متعین ہونا شرط ہے، لہٰذا قرض (واجب الوصول) کو قرض (واجب الادا) کے لیے رہن رکھا جا سکتا ہے، خواہ وہ قرض خود مقروض کو واجب الوصول ہو یا کسی اور کو۔ اگر اس قرض کو رہن رکھا جو طالب قرض کو کسی سے لینا ہے تو اس کے لیے یہ شرط ہے کہ اس قرض واجب الوصول کی میعاد وصولیابی اس قرض کی میعاد سے زیادہ یا برابر ہو جس کے لیے رہن رکھا ہے۔ اگر تقریباً برابر ہو تب یہ رہن صحیح نہ ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے مثلاً دوسرے شخص سے سو گنی میں گندم ادھار خریدی اور ادائے قیمت کے لیے تین ماہ تک کی مدت مقرر کی، اور خریدار کا کچھ قرض فروخت کنندہ پر ہے جو اس نے لے رکھا ہے، یا کوئی مال اس سے خریدا ہے جس کی میعاد فراہمی تین چار ماہ بعد کی ہے تو ان صورتوں میں گندم کا خریدار اپنی واجب الوصول شے کو اس قرض کے عوض رہن رکھ سکتا ہے جو اسے واجب الادا ہے۔ لیکن اگر ایسی صورت ہو کہ جو قرض واجب الوصول ہے اس کی میعاد کم ہے یا ختم ہو چکی ہے اور جس قرض واجب الادا کے لیے وہ اس قرض کو رہن کرتا ہے اس کی میعاد زیادہ ہے تو یہ رہن صحیح نہ ہوگا کیونکہ جب اس قرض (واجب الوصول) کی میعاد پوری ہوگئی تو گویا مقروض (خریدار) کے پاس یہ (وصول شدہ) بطور واجب الادا سلف (پیشگی قرض) کے گندم کی فروخت کے مقابلہ میں رہ گیا اور اس طرح بیع (اور سلف اکٹھے ہو گئے حالانکہ) بیع اور سلف دونوں کا یکجا ہونا باطل ہے، کیونکہ اس طرح یہ ربا (زیادتی) ہو جائے گی (کیونکہ خریدار نے علاوہ گندم کے اس مال سے بھی استفادہ کیا جو بائع کے پاس رہن تھا)۔

قرض کے لیے دوسرے کا قرض رہن کرنے کی صورت یہ ہے کہ مثلاً عمرو پر زید کا ایک سو گنی قرض ہے، ادھر عمرو کو

خالد سے اس سو کی لینا ہے تو یہ ہو سکتا ہے کہ عمرو اپنا قرض جو اسے خالد سے لینا ہے اس قرضہ میں جو زید سے اس نے لے رکھا ہے رہن رکھ دے اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ عمرو خالد سے واجب الوصول قرضہ کی دستاویز اس وقت تک کے لیے زید کے حوالہ کر دے جب تک کہ زید کا قرضہ ادا نہیں ہوتا۔

رہن کے درست ہونے کے لیے شے مرہونہ پر (مرتہن کا) قبضہ ہونا شرط نہیں ہے اور نہ رہن کے لاگو اور نافذ العمل ہونے کے لیے یہ شرط ہے۔ لہٰذا اگر مرتہن نے شے مرہونہ پر قبضہ نہ کیا ہو تب بھی رہن صحیح ہے، کیونکہ رہن محض ایجاب وقبول سے ہو جاتا ہے۔ چنانچہ رہن کی بات طے ہو جانے کے بعد نہ راہن کو اس سے پھرنے کا حق ہے اور نہ مرتہن شے مرہونہ پر قبضہ کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

رہن کے لیے یہ بھی شرط نہیں ہے کہ شے مرہونہ میں کوئی دوسرا شریک نہ ہو، بلکہ مشترکہ ملکیت کی چیز کا بھی رہن رکھنا صحیح ہے جس طرح (مشترکہ شے کو) ہبہ، بیع یا وقف کرنے کا حق ہے، خواہ وہ شے مرہونہ از قبیل سامان خانہ ہو یا مال تجارت یا کوئی جانور ہو۔ پس مقروض کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے گھر کا ایک حصہ قرض کے بدلے رہن کر دے گو راہن سارے گھر کا مالک ہو۔ اسی طرح یہ بھی حق ہے کہ مکان جس کے کئی حصہ دار ہوں وہ اپنے حصہ کو رہن کر دے۔ لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص اپنے پورے مکان میں سے کسی حصے کی شراکت کو رہن رکھے۔ اس صورت میں مرتہن کا دخل پورے مکان میں ہوگا، کیونکہ راہن جب اس کے ساتھ تصرف کرے گا تو اس کا تصرف اس مشترکہ حصہ پر بھی ہوگا اور رہن باطل ہو جائے گا کیونکہ رہن کی صحت کے لیے یہ شرط ہے کہ راہن کا شے مرہونہ میں دخل اندازی کا کوئی اختیار نہ ہو۔

رہن کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ جو شخص اپنے حصہ کو رہن کرے تو اپنے شریک سے اجازت لے لے۔ تاہم مستحب یہی ہے کہ ایسا کیا جائے۔ اسی طرح اس کے شریک کو تقسیم کرنے (یا حد بندی) کرانے کا حق حاصل ہے، لیکن اسے بھی راہن کی اجازت لے لینا بہتر ہے۔ ہاں اپنے حصہ کی بیع، بغیر شرکاء کی اجازت کے بھی ہو سکتی ہے۔

مستعار شے (یعنی مانگے کی چیز) کو بھی رہن رکھنا درست ہے، یعنی کوئی شے کسی سے رہن رکھنے کے لیے مانگ کر اپنے قرض کے بدے رہن کر دے (تو درست ہے)۔ اگر مستعار لینے والا قرض ادا کر دے تو وہ مانگے کی چیز اس کے مالک کو واپس کر دی جائے گی ورنہ اسے فروخت کر کے قرضہ ادا کیا جائے اور اس کا مالک اپنی چیز کی مالیت کا مطالبہ مستعار لینے والے سے کرے گا۔ اور اس شے کی مالیت وہ متعین کی جائے گی جو عاریتاً لینے والے دن تھی۔

اگر کوئی شے رہن رکھنے کے لیے کسی سے مانگ کر لی گئی کہ وہ اس کو گندم کے دام کے عوض رہن رکھ دے گا۔ لیکن (گندم کی بجائے) گوشت (خریدا اور اس کے دام کے بدلے اس شے کو رہن رکھ دیا تو اس کا تاوان ادا کرنا ہوگا کیونکہ جو بات اس نے بتائی تھی اس سے تجاوز کیا۔ عاریتاً دینے والے کو حق ہے کہ وہ اپنی شے مرتہن سے واپس لے کر عاریت کا معاملہ ختم کر دے۔

اگر کوئی شے کسی کو کرایہ پر دی گئی ہو تو روا ہے کہ میعاد کرایہ داری ختم ہونے سے پہلے اسے کرایہ پر لینے والے کے پاس گرو رکھا جائے۔ پس اگر کسی نے ایک سال کے لیے کسی شخص کا مکان کرایہ پر لیا تو وہ شخص کرائے کی میعاد گزرنے سے

پہلے بھی اس مکان کو کرایہ دار کے پاس رہن رکھ سکتا ہے۔اور وہ قبضہ جو کرایہ دار کو پہلے ہی اس مکان پر ہے وہ (شے مرہونہ) پر قبضہ متصور ہوگا۔

ناپنے والی، تلنے والی یا گنی جانے والی اشیاء کو رہن رکھنا درست ہے لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اسے ایک جگہ پر بند کر کے مہر لگادی جائے تاکہ جب اسے کھولا جائے تو وہ چیز دستیاب ہو جائے۔اگر وہ جگہ مہر بند نہ ہو تو اس شے کا رہن رکھنا درست نہ ہوگا، کیونکہ (اگر وہ مال کھلا رکھا گیا تو) یہ اندیشہ ہے کہ وہ قرض جو راہن نے لیا ہے وہ تو پہلے ہی اس کے پاس پہنچ گیا اور مال جو رہن رکھا وہ محض ظاہری طور پر رہن ہے، اب اس کا فائدہ مقروض کو پہنچے تو یہ ربا (سود) ہو جائے گا۔تاہم اگر وزن یا پیمانے والی شے کسی امانت دار کے پاس امانتاً رکھ دی جائے تو اب اسے سربند کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

تیسری قسم کی شرط جس کا تعلق رہن والے قرضہ سے ہے یہ ہے کہ وہ قرض فوری طور پر یا ناگزیر طور پر لاگو ہو؛ لہٰذا کسی کام کی اجرت کے لیے کچھ رہن رکھنا درست ہے۔چنانچہ اگر یوں کہا کہ تم ایک سو (کی اجرت) میں میرا یہ مکان تعمیر کر دو، تو یہ درست ہوگا کہ اس کام کے معاوضہ کے لیے کوئی چیز رہن رکھ دی جائے۔اس صورت میں وہ ایک سو کی رقم پہلے ہی واجب الادا نہیں ہے لیکن انجام کار اس کا ادا کرنا ناگزیر ہے۔

واضح ہو کہ امانت وغیرہ رہن (یا قرض) کے مفہوم سے خارج ہے، لہٰذا یہ درست نہیں ہے کہ امانت دار مال امانت کے عوض کوئی شے رہن رکھے۔

اگر کسی شخص نے کوئی چیز ادھار کسی کے ہاتھ فروخت کی تو اس کی قیمت کے لیے کوئی شے رہن رکھی جائے تو درست ہے۔اسی طرح کوئی کاریگر اپنے کام کی اجرت کے لیے جو وہ انجام دے رہا ہے کوئی چیز رہن رکھے تو درست ہے۔کیونکہ (یہ اجرت بھی) انجام کار قرض ہو جاتی ہے، مثلاً کوئی لوہار یا ترکھان یا معمار ایسا کر سکتا ہے۔اور یہ بھی درست ہے کہ جس نے کسی شخص کو کام پر لگایا ہے اور اس کی اجرت دے دی ہے تو اس کام کی تکمیل کے لیے کوئی شے رہن رکھ لے۔

اگر کوئی شخص قرض دینے کا وعدہ کر لے تو یہ درست ہوگا کہ اس وعدہ ہی کی بنا پر قرض لینے والا (قبل از حصول قرض) اس کے پاس کچھ رہن رکھ دے۔مثلاً یوں کہا جائے کہ یہ چیز آپ اس قرض کے لیے جو آپ مجھے یا فلاں شخص کو دیں گے یا میرے ہاتھ یا فلاں شخص کے ہاتھ جو کچھ آپ ادھار فروخت کریں گے اس کے لیے بطور رہن رکھ لیجیے تو ان صورتوں میں اس طرح کا پیشگی رہن درست ہے اور فوری طور پر لاگو ہو جائے گا۔کیونکہ رہن کے صحیح ہونے کی یہ شرط نہیں ہے کہ رہن سے پہلے قرض کا دینا ثابت ہو جائے۔تاہم یہ رہن اسی صورت میں قائم رہے گا جب کہ مستقبل میں قرض دیا جائے یا (ادھار) فروخت کیا جائے۔اگر رہن رکھنے کے بعد قرض نہ دیا جائے یا کوئی شے ادھار فروخت نہ کی جائے تو رہن رکھنے والے کو اپنی شے مرہونہ واپس لینے کا حق ہے۔

صحت کے رہن کی چوتھی شرط جس کا تعلق عقد معاملہ سے ہے وہ یہ ہے کہ رہن میں کوئی شرط ایسی نہ ہو جو تقاضائے رہن کے منافی ہو، مثلاً رہن کا معاملہ اس امر کا متقاضی ہے کہ شے مرہونہ رہن کرنے والے سے لے لی جائے؛ اگر ادائیگی قرض نہ ہو تو اس شے کو فروخت کر کے رقم وصول کر لی جائے۔اب اگر راہن نے (بوقت رہن) یہ شرط لگادی کہ اس شے

کو مرتہن نہیں لے گا اور یا وصولی قرض کے لیے اسے فروخت نہ کیا جائے گا تو یہ شرط تقاضائے رہن (یا مقاصد رہن) کے خلاف ہے، لہٰذا یہ رہن باطل ہو جائے گا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ شرائط رہن کی تین قسمیں ہیں:۔

۱۔ منعقد ہونے کی شرط۔

۲۔ صحیح ہونے کی شرط۔

۳۔ شرط لزوم (یعنی لاگو ہونے کی شرط)۔

پہلی قسم یعنی انعقاد رہن کی شرط یہ ہے کہ رہن شدہ شے (از قبیل) مال ہو اور جس چیز کے لیے رہن رکھا گیا یعنی رہنی قرضہ وہ قابل کفالت شے ہو۔ ایسی اشیاء جن کا شمار مال میں نہیں ہوتا ان کی مثال مردار یا خون وغیرہ ایسی تمام اشیاء ہیں جن کو شرعاً مال نہیں مانا جاتا۔ ایسی کسی شے کو رہن رکھنا درست نہیں ہے۔ اور نا قابل کفالت رہنی قرضہ کی مثال امانت کی اور ودیعت کی اشیاء ہیں (جو کسی کی سپردگی میں ہوں)۔ پس اگر کسی شخص کے پاس کوئی چیز بطور امانت ہے تو اس شے کو رہن رکھنا صحیح نہیں ہے۔ اگر ایسا کیا تو رہن باطل ہوگا کیونکہ امانت کی چیز ایسی ہے کہ اگر وہ کسی آسمانی (ناگزیر) آفت سے امانت دار کے پاس تلف ہو جائے تو اس کی ذمہ داری اس پر عائد نہ ہوگی اور کوئی تاوان واجب الادا نہ ہوگا (یعنی امانت کی چیز نا قابل کفالت ہوتی ہے) ہاں اگر امانت دار دانستہ اسے ختم کرے تو اب وہ چیز امانت نہ رہی، بلکہ شے مغصوبہ ناجائز قبضہ کی ہوئی شے ہوگئی۔ غرض بہر حال امانت کی چیز بہ حیثیت امانت رہن رکھی جانے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اور اشیاء غیر مضمونہ (یعنی نا قابل کفالت اشیاء) کی طرح وہ چیزیں بھی ہیں جو غیر مضونہ اشیاء کی مانند ہو جائیں ایسی چیزوں کو اشیاء مضمونہ لغیر ہا کہتے ہیں (یعنی ایسی اشیاء جو کسی خارجی سبب کی بنا پر نا قابل کفالت ہوگئی ہوں) مثلاً فروخت شدہ شے جو ہنوز خریدار نے اٹھائی نہ ہو۔ پس اگر کسی شخص نے کوئی چیز کسی کے ہاتھ فروخت کر دی اور خریدار نے ہنوز اس پر قبضہ نہیں کیا تو فروخت کنندہ کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ اس مال کے عوض کوئی اور مال خریدار کے پاس اس مال کی سپردگی تک کے لیے رہن رکھ دے۔ ایسا کیا گیا تو یہ رہن باطل ہوگا کیونکہ فروخت شدہ مال نا قابل کفالت ہے یعنی اگر فروخت کنندہ کے پاس ہی تلف ہو جائے تو قیمت کی واپسی کے سوا اس پر اور کوئی تاوان عائد نہ ہوگا۔ اگر بائع نے دام لے لیے تھے تو اسے واپس کر دے گا اور اگر نہیں لیے تھے تو معاملہ ختم ہے اور اس پر کچھ مطالبہ نہیں ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ رہن کی یہ صورت جائز ہے اور اسی قول پر فتویٰ ہے، کیونکہ رہن شدہ شے مال ہے اور فروخت شدہ چیز مالیتی شے ہے جو بہ مقدار اس کے دام کے قابل کفالت ہے۔ لہٰذا اس کے لیے اسی طرح کوئی چیز رہن رکھی جا سکتی ہے جس طرح رہنی قرض کے لیے۔ واضح ہو کہ اعیان مضمونہ بنفسہا یعنی ذاتی طور پر قابل کفالت اشیاء کو رہن رکھا جا سکتا ہے۔ ان سے مراد ناپنے والی یا وزن ہونے والی یا گنی جانے والی اشیاء ہیں۔ ان میں وہ اشیاء بھی ہیں جو مثلی نہیں ہیں لیکن ان کی مالیت ہوتی ہے جیسے جانور اور کپڑا (یہ سب قابل کفالت ہیں) کیونکہ اگر وہ تلف ہو جائیں تو مثلی کی صورت میں اسی قدر تاوان دینا ہوگا اور غیر مثلی ہے تو اس کی مالیت کا ادا کرنا لازم ہے۔

یہاں سے معلوم ہوا کہ اشیاء بلحاظ کفالت وغیرہ کے تین قسم کی ہیں:

۱۔ اشیاء مضمونہ بانفسہا (یعنی ایسی اشیا جو بذاتہ قابل کفالت یا ضمانت ہیں جن کی مالیت از خود متعین ہے) یہ مثلی اور مالیتی اشیاء ہیں۔ اور

۲۔ منصونہ بغیر ہا (جس کی مالیت کا تعین دوسری چیز کرتی ہے) اور یہ مضمونہ بثمن اشیاء ہیں یعنی ان کی مالیت دام کے اعتبار سے ہوتی ہے اور

۳۔ اشیاء غیر مضمون (یعنی نا قابل ضمانت کہ ان کی مالیت ہی نہیں ہوتی)۔

اب سمجھنا چاہیے کہ تمام اشیاء مضمونہ (یا قابل کفالت اشیاء) کے لیے کچھ رہن رکھے جانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور جو اشیاء اس کے مشابہ ہیں ان کے بارے میں اختلاف ہے، جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔ اور جو اشیاء غیر مضمونہ (یا نا قابل کفالت) ہیں ان کے لیے کوئی چیز رہن نہیں رکھی جا سکتی اور اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور مغصوبہ شے (یا ناجائز طور پر قبضہ کی ہوئی چیز) قابل کفالت ہے، لہٰذا اگر کسی نے غصب شدہ مال کسی کے ہاتھ فروخت کیا اور اس کی سپردگی تک کے لیے کوئی شے رہن رکھ دی تو یہ رہن صحیح ہو گا، کیونکہ وہ مال (قابل کفالت) ہے، اگر تلف ہو گیا تو غاصب اس کے تاوان کی ادائیگی کا ذمہ دار ہے۔ اسی طرح اگر کسی شے کو مہر یا معاوضۂ خلع قرار دیا اور اس کی سپردگی تک کے لیے کوئی چیز رہن رکھ دی تو درست ہے، کیونکہ وہ شے قابل کفالت ہے۔

نا قابل کفالت اشیاء میں وہ شے بھی ہے جو حق شفع میں حاصل کی جائے چنانچہ اگر کسی شخص نے کوئی چیز خریدی اور شفیع نے اس کا مطالبہ کیا تو اس صورت میں اس کا حوالہ کر دینا واجب ہو گا لیکن حوالگی تک کے لیے مشتری کا شفیع کے پاس کوئی چیز رہن رکھنا درست نہ ہو گا، اگر ایسا کیا تو وہ رہن باطل ہو گا کیونکہ یہ رہن ایسی شے کے لیے ہے جو نا قابل کفالت ہے۔ اس واسطے کہ خریدار فروخت شدہ شے کا ضامن نہیں ہے۔ چنانچہ اگر وہ چیز شفیع کے قبضہ میں آنے سے پہلے تلف ہو گئی تو خریدار پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوتا۔

ذاتی کفالت کی مثال بھی ایسی ہی ہے مثلاً محمد کا کوئی قرض خالد پر ہے اور عمر نے خالد کی شخصی ضمانت کی کہ مثلاً سال بھر بعد وہ قرضہ محمد کو ادا کر دے گا۔ اب اگر وہ ادا نہ کر سکا تو عمر اس کی ادائیگی کا ذمہ دار ہو گا جو اس پر واجب الادا ہے۔ لیکن عمر کا اس حالت میں اپنی کفالت کے عوض مکفول یعنی خالد سے کچھ رہن رکھوا لینا درست نہیں ہے، کیونکہ خالد پر کوئی قرض نہیں ہے جس کے لیے عمر کچھ رہن رکھوائے۔ اگر کچھ رہن رکھا گیا تو باطل ہو گا، کیونکہ جس کے لیے رہن رکھا جائے، چاہیے کہ وہ رہن کا سبب ہو، یعنی یا تو حقیقی معنی میں قرض ہو یا حکمی قرض ہو (یعنی اسے قرض مان لیا گیا ہو)۔

دین حکمی میں وہ اشیاء ہیں جو مضمون بنفسہ (یا خود کفیل) ہوں کیونکہ درحقیقت یہ اشیاء بذات خود قرض کی کوئی چیز نہیں ہوتی، بلکہ ان کی مثل یا ان کی مالیت قرض ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر وہ تلف ہو جائے اور وہ مثلی شے ہو تو اسی مقدار میں وہ چیز اور مالیتی شے ہو تو اس کی مالیت واجب الادا ہوتی ہے۔ لہٰذا تمام قابل ضمانت اشیاء کے لیے حقیقی شے کے قرض کی مانند کوئی شے رہن رکھی جا سکتی ہے (یعنی ایسی چیزیں رہن رکھنے کا سبب ہو سکتی ہیں)۔

رہن کے بارے میں یہ شرط نہیں ہے کہ پہلے قرض دیا گیا ہو تب رہن رکھا جائے بلکہ یہ بھی درست ہے کہ قرض کے وعدے ہی پر کوئی چیز رہن رکھ دی جائے۔ پس اگر کسی نے وعدہ کیا کہ ایک ہزار قرض دوں گا بشرطیکہ اپنا مکان رہن رکھ دیجئے اور اس وعدے کی بنا پر مکان رہن رکھ دیا تو یہ رہن درست ہے۔ اب جس قدر قرض کا وعدہ تھا اگر اس کا کچھ حصہ دے کر قرض دینے والا رہ گیا تو اسے باقی قرض دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

اگر شے مرہونہ مرتہن کے پاس تلف ہو جائے اور قرض اس کے مساوی یا اس سے کم تھا تو قرض اس سے پورا کر لیا جائے گا اور اگر قرض کی مقدار اس رہن شدہ شے سے زیادہ تھی اور تو اس کی جو مالیت تھی وہ قرض میں محسوب ہوگی۔ اسی طرح رہن کے بارے میں یہ شرط ہے کہ وہ کوئی چیز ہو لہٰذا ابتداءً قرض کو رہن رکھنا درست نہیں ہے۔ لیکن اگر کوئی شے رہن رکھی گئی اور مرتہن نے راہن کی اجازت سے اسے فروخت کر دیا تو اب اس کے جو دام وصول ہوئے اس کو اس شے مرہونہ کی بجائے رہن شدہ شے مانا جائے گا، کیونکہ دام گو کوئی مرہونہ شے نہیں ہے لیکن شروع میں جو چیز رہن رکھی گئی تھی یہ اس کی مالیت کا بدل ہے۔

واضح ہو کہ سونے اور چاندی کا رہن رکھنا درست ہے۔ اس میں اگر ہم جنس شے کے لیے اسی جنس کی چیز رہن رکھی گئی اور وہ تلف ہو گئی تو جس قدر تلف ہوئی وہی مقدار تلف شدہ قرار پائے گی (مالیت سے قطع نظر کیا جائے گا) لیکن اگر رہن شدہ شے کسی دوسری جنس کی شے کے لیے رہن ہے مثلاً سونے کو چاندی کے لیے یا گندم کے لیے رہن رکھا اور رہن شدہ شے تلف ہو گئی ہو تو اب اس کی جو مالیت ہے اس کو تلف شدہ شے قرار دیا جائے گا۔

رأس السلم (یعنی پیشگی) کو رہن کا سبب بنانا صحیح ہے۔ اسی طرح مسلم فیہ (یعنی وعدہ کا مال) بھی رہن کا سبب ہو سکتا ہے (یعنی ان کے لیے رہن رکھا جا سکتا ہے) چنانچہ اگر کسی نے سو بوری گندم کے لیے ایک سو گنی پیشگی بطور سلم پر معاملہ طے کیا کہ سال بھر کے بعد گندم لے لوں گا اور ہنوز سو گنی نہیں دی لیکن اس کے عوض اپنا مکان رہن رکھ دیا تو صحیح ہے کیونکہ یہ سو گنی تو حقیقی معنوں میں اب سلم کا معاملہ کرنے والے پر قرض ہو گیا۔ اسی طرح اگر مسلم الیہ (یعنی فروخت کنندہ جس نے گندم فروخت کی ہے اور دام لے لیے ہیں تو) فراہمی گندم کے وقت تک کے لیے اپنا مکان مشتری کے پاس رہن رکھ دے تو درست ہے۔

اگر کسی شخص نے کوئی مکان دوسرے شخص سے خریدا اور یہ اندیشہ تھا کہ مبادا یہ مکان کسی کا ہو یا کسی دوسرے کا اس میں حق ہو، فروخت کنندہ سے اطمینان خاطر کے لیے کوئی شے رہن رکھنے کا مطالبہ کیا تو یہ رہن باطل ہوگا اس کو رہن درک (عاقبت اندیشانہ رہن) کہتے ہیں، کیونکہ وہ اندیشہ جو رہن کا سبب ہے وہ کوئی مال (قابل کفالت) نہیں ہے۔

دوسری طرح کی شرط جسے رہن کے صحیح ہونے کی شرط کہتے ہیں، اس کی تین قسمیں ہیں۔ پہلی قسم کا تعلق نفس معاملہ سے ہے، اس میں دو امور ہونے چاہیں:

امر اول یہ ہے کہ رہن کسی ایسی شرط پر منحصر نہ ہو جو تقاضائے رہن کے منافی ہو۔

امر دوم یہ کہ اس کے لیے کوئی وقت متعین نہ کرنا چاہیے، مثلاً یہ کہہ دینا کہ میں یہ رہن دو یا تین ماہ کے لیے رکھتا

ہوں۔

دوسری قسم کا تعلق شے مرہونہ سے ہے، اس میں چند باتوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ رہن شدہ شے متمیز (غیر مشترک) ہو، لہٰذا مشترکہ شے کو جس کے شرکا کے حصوں میں امتیاز نہ ہو رہن رکھنا درست نہیں ہے قطع نظر اس کے کہ وہ شے قابل تقسیم ہو یا نہ ہو اور وہ رہن کسی اجنبی نے کیا ہو یا شرکاء میں سے کسی نے۔ پس اگر کسی کا قرض ایک شخص پر ہے اور وہ شخص ایک مکان کا دوسرے شخص کے ساتھ مشترکہ طور پر مالک ہے اور وہ اپنے حصہ کی مشترکہ ملکیت قرض کے عوض رہن کرے تو یہ درست نہ ہوگا۔

دوسری بات یہ ہے کہ شے مرہونہ حیازت مرتہن میں ہو (یعنی جس پر قبضہ کرنا مرتہن کے احاطۂ قدرت میں ہو) لہٰذا محض پھل کا بغیر درخت کے اور محض کھیتی کا بغیر زمین کے رہن رکھنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ درخت ہی مرتہن کی دسترس میں نہیں ہے تو پھل بھی نہ ہوگا۔ یہی کیفیت کھیتی کی ہے کہ جس طرح درخت کے بغیر پھل پر دسترس نہیں ہے اسی طرح زمین کے بغیر کھیتی پر بھی نہیں ہے۔ حیازت مرتہن میں نہ ہونے کے معنے یہ ہیں کہ وہ شے حیزۂ تصرف سے باہر ہو۔

تیسری بات یہ ہے کہ شے مرہونہ پر راہن کے حق میں کوئی دوسرا شریک نہ ہو، لہٰذا کسی درخت کا رہن اس طرح رکھنا کہ پھل رہان کا ہوگا، درست نہیں ہے۔ اسی طرح ایسے مکان کا رہن رکھنا بھی صحیح نہیں ہے جس میں راہن کا سامان موجود ہو اور اسے نکالنے سے پہلے مرتہن کے سپرد کر دیا جائے۔

چوتھی بات یہ کہ رہن شدہ شے نجس نہ ہو، لہٰذا مسلمان کے لیے روا نہیں ہے کہ مسلمان کی شراب کو رہن رکھے یا رہن کرے اور یہ معاملہ ذمی (غیر مسلم رعایا) کے ساتھ بھی درست نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی ذمی (غیر مسلم) کے پاس شراب رہن رکھی اور اس ذمی نے اس کو تلف کر دیا تو اس کا کوئی تاوان نہیں۔ لیکن اگر کسی ذمی (غیر مسلم) نے کسی مسلمان کے پاس اس کو رہن رکھا اور مسلمان نے اسے پھینک دیا یا تلف کر دیا تو اس کا تاوان اس ذمی کو ادا کرنا ہوگا۔ تاہم حنفیہ کا کہنا ہے کہ یہ رہن صحیح نہیں ہے حالانکہ رہن باطل کے متعلق قاعدہ متذکرہ بالا کا جو مفاد ہے اس کے بموجب رہن شدہ شے ایسی نہیں ہے جو کسی ذمی (غیر مسلم) کے مسلمان کے پاس شراب رہن رکھنے کو متقاضی نہ ہو کیونکہ ذمی کے نزدیک شراب مالیت رکھتی ہے کہ اگر مسلمان کے ہاتھوں وہ تلف ہو جائے تو اس کا تاوان دینا ہوگا۔

پانچویں بات یہ ہے کہ شے مرہونہ ایسی مباح شے نہ ہو جس کا کوئی مالک نہیں ہوتا، جیسے ہری گھاس جو چرنے کے لیے چھوڑی ہوئی ہو یا شکار جس کی عام اجازت ہو۔ ایسی اشیاء کا رہن کرنا فاسد ہے، تاہم یہ شرط نہیں ہے کہ راہن شے مرہونہ کا مالک ہو لہٰذا ایک شخص دوسرے کی مملوکہ شے کو رہن رکھ سکتا ہے درآنحالیکہ اسے مال پر تصرف کا حق حاصل ہو، مثلاً ولی اپنے محروم التصرف نابالغ بچے یا کم عقل شخص کی چیز کو رہن کر سکتا ہے۔ یہ ولی خواہ باپ ہو یا وصی ہو یا رہن درست ہوگا اگرچہ ولی کی اپنی مصلحت کے پیش نظر کیا گیا ہو۔ چنانچہ اگر کوئی باپ اپنے کمسن بچے کے مال کو اپنے قرضے میں رہن رکھے تو درست ہے۔ اگر شے مرہونہ مرتہن کے پاس فک رہن (یعنی ادائے قرض کے بعد شے مرہونہ چھڑانے) سے پہلے تلف ہو جائے تو باپ اس نقصان کا ذمہ دار ہوگا اور شے مرہونہ کی مالیت اور جتنے میں رہن رکھی گئی ان دونوں میں سے جو مقدار کم ہو

گی اتنا باپ کو دینا ہوگا۔ پس اگر شے مرہونہ کی مالیت تیس گنی تھی اور قرض جس کے عوض رہن رکھا تھا وہ صرف پچیس گنی ہے تو باپ صرف پچیس گنی کا تاوان دار ہوگا اور اس کے برعکس صورت میں بھی۔

اگر اس دوران کہ (بیٹے کا مال) مرتہن کے پاس رہن ہو بیٹے میں صلاحیت معاملہ پیدا ہو جائے تو بیٹے کو یہ حق نہیں ہے کہ ادائے قرض کے بغیر اپنا مال واپس طلب کرے۔ البتہ باپ کو کہا جائے گا کہ قرض ادا کر کے رہن کی چیز واپس لے اور بیٹے کے حوالے کرے۔ اگر بیٹے نے اپنے باپ کا قرض ادا کر کے رہن شدہ شے کو چھڑالیا تو یہ صدقہ (معاف) متصور نہ ہو گا، بلکہ جس قدر دیا ہے وہ اپنے باپ سے اس کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

اس باب میں وصی کی حیثیت بھی باپ ہی کی سی ہے، اتنا فرق ہے کہ اگر وصی نے مجور کا مال کچھ رہن کیا ہے اور وہ مال مرتہن کے پاس تلف ہو گیا تو وہ رہن کی پوری مالیت کا تاوان دار ہوگا؛ دونوں میں سے کم مقدار کا نہیں۔ کیونکہ باپ اور کسی دوسرے شخص کے درمیان جو فرق ہے وہ ظاہر ہے۔ باپ کو تو اپنے بیٹے کے مال سے یوں بھی فائدہ اٹھانے کا حق ہے۔

کسی دوسرے شخص کی چیز کو بھی اس کی اجازت کے ساتھ عاریتاً لے کر رہن کرنا درست ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے کوئی چیز اپنے کسی دوست یا رشتہ دار وغیرہ سے عاریتاً لی کہ اسے اپنے قرض کے عوض رہن رکھ دے تو درست ہے درآنحالیکہ اس چیز کا مالک اس باپ پر راضی ہو۔ ایسی صورت میں رہن کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ رہن شدہ شے کی جنس یا مقدار بیان کی جائے یا اس کی مدت مقرر کی جائے۔ ہاں اگر یہ باتیں بیان کی جائیں تو جو کچھ کہا گیا ہے اس کی پابندی لازم ہے۔ اگر اس کی مخالفت کی گئی تو عاریتاً دینے والے کو اس چیز کے واپس لینے اور رہن کو منسوخ کرنے کا اختیار ہے۔

(رہن کے باب میں) حاصل کلام یہ ہے کہ جن اشیاء کی فروخت درست ہے ان کا رہن کرنا بھی بہ استثناء چند امور کے درست ہے۔ ان امور (استثنائی) میں سب سے اہم امور مشاع مشترکہ ملکیت اور مشغول بحق راہن (جس میں راہن کو حق مداخلت ہو) اور شے متصل لغیرہ ہیں (یعنی وہ شے جو دوسری شے کے ساتھ وابستہ ہو) جیسے کھیتی جو اراضی سے وابستہ ہے۔ اس کی تفصیل بیان کی جا چکی ہے (کہ محض کھیتی کو زمین سے جداگانہ طور پر رہن نہیں کیا جا سکتا)۔

تیسری بات جس کا تعلق فریقین معاملہ سے ہے عقل ہے پس اگر کوئی فاتر العقل معاملۂ رہن کرے یا بچہ معاملہ کرے جسے تمیز نہ ہو تو وہ رہن درست نہ ہوگا، ہاں ایسا لڑکا اور یا کم عقل شخص جو معاملہ کا مطلب جانتا ہو، وہ ولی کی اجازت سے معاملات لین دین انجام دے سکتا ہے۔ یعنی بالغ ہونا صحت رہن کی شرط نہیں ہے؛ اسی طرح آزاد ہونا (غلام نہ ہونا) بھی شرط نہیں ہے۔

رہن فاسد کا حکم یہ ہے کہ وہ قبضہ حاصل کرنے پر منحصر ہوتا ہے (یعنی قبضہ کے بعد وہ رہن لاگو ہو جاتا ہے) بخلاف رہن باطل کے کہ وہ کسی پر منحصر نہیں ہوتا (بلکہ وہ رہن ہوتا ہی نہیں)۔

تیسری قسم کا شرط وہ ہے جس کا تعلق معاملہ کے لاگو ہونے سے ہے اور وہ یہ ہے کہ شے مرہونہ پر مرتہن کا قبضہ ہو جائے۔ پس اگر رہن کی بات چیت شرائط انعقاد رہن کے ساتھ طے ہو گئی تو رہن درست ہو گیا لیکن یہ معاملہ لاگو اس وقت

ہوگا جب معاملہ کی چیز پر قبضہ ہو جائے۔ لہٰذا راہن کو حق ہے کہ وہ شے مرہونہ کو حوالہ کرنے سے پہلے رہن کا ارادہ ترک کر دے۔ یہ معاملہ ایسا ہی ہے جیسے معاملہ ہبہ کہ شے موہوبہ پر موہوب لہ کا قبضہ ہونے سے پہلے، ہبہ کرنے والے کو حق ہے کہ ہبہ کرنے سے باز رہے۔ لیکن قبضہ حاصل ہونے کے بعد اب اس کی رضامندی کے بغیر جس کو ہبہ کیا گیا ہے ہبہ سے رجوع کا حق نہیں رہتا۔ یا پھر اس کے لیے عدالتی فیصلہ ہونا چاہیے۔ اس کی تفصیل انشاء اللہ آگے بتائی جائے گی۔

بعض اصحاب نے اس خیال کی تائید کی ہے کہ ہبہ کے منعقد ہونے کی شرط بھی قبضہ ہے یعنی اگر شے مرہونہ پر مرتہن کا قبضہ نہیں ہوا تو رہن کا معاملہ ہی باطل ہے۔ لیکن جو بات پہلے بتائی گئی وہ زیادہ صحیح ہے۔

ہبہ کے لاگو ہونے کی شرائط میں رشد اور تکلیف (یعنی صلاحیت کار اور شرع کا مکلف ہونا) بھی ہے۔

مال رہن پر قبضہ صحیح اس حال میں مانا جائے گا جب کہ راہن نے صراحتاً یعنی لفظاً اور یا دلالتاً یعنی طرز عمل سے اجازت رہن دے دی ہو۔ پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ راہن کہے کہ شے مرہونہ پر قبضہ کرنے کی میں آپ کو اجازت دیتا ہوں یا اسے آپ کے قبضہ میں دیے جانے سے میں راضی ہوں۔ اس صراحت (یا وضاحت) کے بعد جائز ہے کہ مرتہن مال مرہونہ پر اسی جگہ قبضہ کرے یا راہن سے جدا ہونے کے بعد قبضہ کرے۔

دوسری صورت (دلالتاً اجازت کی) یہ ہے کہ مرتہن رہن شدہ شے پر راہن کے سامنے قبضہ کرے اور راہن خاموش رہے اور قبضہ کرنے سے مانع نہ ہو (اس خیال سے کہ رہن کا تصفیہ پہلے ہی ہو چکا ہے) تو یہ قبضہ صحیح ہے کیونکہ راہن کی خاموشی سے اس قبضہ کی اجازت ظاہر ہوتی ہے ہاں اگر مرتہن نے مال رہن پر اس حال میں قبضہ کیا کہ شرائط رہن میں سے کوئی شرط پوری نہیں ہوئی تو یہ قبضہ ناقص ہوگا اور رہن منعقد نہ ہوگا۔ اسی طرح یہ قبضہ ناقص ہوگا جب کہ مال رہن میں راہن کو مداخلت کا حق باقی ہو یا وہ شے رہن شدہ ایسی ہو کہ (وہ کسی دوسری شے کے ساتھ وابستہ ہونے کے باعث) مرتہن کی دسترس سے باہر ہو جیسے درخت کا پھل (کہ بغیر درخت کے اس پر دسترس ممکن نہیں) یا محض کھیتی جو اراضی زرعی پر ہو یا یہ کہ وہ مال مشترک ہو۔ اسی طرح کی صورت یہ بھی ہے کہ قبضہ لینے والا فاتر العقل ہو تو اس کا قبضہ صحیح نہ ہوگا۔ اور یہ شرائط قبضہ کے درست ہونے کی اور رہن کے صحیح ہونے کی بھی ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ شرائط رہن کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم کی شرط کا تعلق رہن کے لازم (یا لاگو) ہونے سے ہے اور شرط مال مرہونہ پر قبضہ کرنا ہے۔ پس اگر کوئی مکان رہن رکھا گیا اور مرتہن نے ہنوز اس پر قبضہ نہیں کیا تو رہن لاگو نہ ہوگا اور راہن اگر رہن سے پھر جائے تو درست ہے۔ اگر مال مرہونہ معاملۂ رہن طے ہونے سے پہلے ہی مرتہن کے تحت تصرف میں ہے خواہ بطور کرایہ دار کے اس کے قبضہ میں ہو یا مانگے کے طور پر لے رکھا ہو اور یا ناجائز قبضہ کر رکھا ہو، یا کسی اور طرح سے وہ مکان مرتہن کے ہاتھ میں ہو تو اسے قبضہ مانا جائے گا بشرطیکہ اس کے پاس آئے ہوئے اسے اتنا عرصہ گزر چکا ہو جس عرصہ میں اس پر قبضہ کیا جانا ممکن ہے۔

قبضہ کے درست ہونے کی شرط یہ ہے کہ راہن نے قابض ہونے کی اجازت دے دی ہو۔

دوسری قسم کی شرائط کا تعلق رہن کے صحیح ہونے سے ہے۔ ان شرائط کی ذیلی تقسیم کئی طرح سے کی گئی ہے۔ پہلی تقسیم

کا تعلق عقد رہن سے ہے۔ اس کے لیے یہ شرط ہے کہ رہن کا معاملہ کرتے وقت کوئی ایسی شرط نہ لگائی جائے جو ادائے قرض کے تقاضوں (یا قاعدوں) کے منافی ہو، ایسا کرنے سے رہن باطل ہو جائے گا۔ ہاں ایسی شرط لگائی جا سکتی ہے جس سے عقد کے (تقاضوں یا قاعدوں) کی تائید ہوتی ہو، مثلاً یہ شرط کہ دوسرے قرض واروں کے مقابلہ میں مرتہن کو مال مرہونہ کے بارے میں خصوصیت کے ساتھ فوقیت دی جائے گی۔ ایسی شرائط میں کوئی حرج نہیں ہے۔ شرط کی دوسری تقسیم کا تعلق فریقین معاملہ راہن اور مرتہن سے ہے اور وہ یہ چیز رہن رکھے تو وہ رہن مطلقاً درست نہ ہوگا خواہ ولی کی اجازت سے ایسا کیا ہو۔ والی کو اجازت ہے کہ وہ مجور کے مال میں ان دو حالتوں میں تصرف کرے:

پہلی حالت یہ ہے کہ فی الواقع اس مال کو رہن کرنا ضروری ہو مثلاً مجور (جو خود مال میں تصرف نہیں کر سکتا) کی خوراک، لباس یا تعلیم وغیرہ پیش نظر ہو اور اس کا مال رہن رکھنے کے سوا اور کوئی سبیل کار نہ بن پڑتی ہو۔

دوسری حالت یہ ہے کہ مجور کا مال رہن رکھنے میں کچھ اس کو مالی فائدہ حاصل ہوتا ہو، مثلاً کوئی ایسی چیز ہاتھ آئی ہے جس کا سودا کر لینے میں مجور کا فائدہ ہے اور اتنا مال نہیں ہے کہ اس سے وہ چیز خریدی جا سکے، ایسی صورت میں یہ درست ہے کہ اس کا مال رہن رکھ کر وہ چیز خرید لی جائے تا کہ اسے فائدہ پہنچے۔

تیسری قسم کی شرط کا تعلق مال مرہونہ سے ہے اور اس میں بھی چند باتوں کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔

پہلی بات یہ ہے کہ راہن اس مال کے رہن کرنے کا مختار ہو، بایں طور کہ وہ مال مجور (محروم التصرف کا ہو اور رہن کرنے والا اس کا ولی یا وصی ہو (جسے رہن رکھنے کا اختیار ہے)۔ یا پھر وہ ایسا مال ہو جو ولی نے کسی سے رہن کے لیے عاریتاً لے کر حصول قرض کی خاطر رہن رکھا ہو۔ اس کے لیے عاریتاً مال لینے کی تین شرطیں ہیں:

ایک تو یہ کہ جس سے عاریتاً کوئی چیز بغرض رہن لی گئی ہے اس کو قرض کی نوعیت، اس کی مقدار اور خصوصیات سے آگاہ کر دیا جائے، یعنی یہ بتا دیا جائے کہ جس قرض کے لیے وہ مال (عاریتاً حاصل کردہ) رہن رکھا جا رہا ہے اس کی مقدار بیس گنی مصری یا بیس انگریزی پونڈ ہے یا چاندی کا مصری سو ریال کا سکہ یا کسی اور جگہ کا ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اس کی ادائیگی قرض کی میعاد بتا دی جائے کہ تھوڑے عرصہ کی ہے یا زیادہ عرصہ کی۔

تیسری شرط یہ ہے کہ جس کے پاس رہن رکھنا ہے اس کا ذکر کر دیا جائے اور (جب رہن کے لیے عاریتاً کوئی چیز دے دی جائے تو) دینے والے کو یہ حق نہ ہوگا کہ مرتہن کا قبضہ ہو جانے کے بعد وہ اسے واپس طلب کرے۔ اور عاریتاً لی ہوئی شے اگر تلف ہو جائے تو راہن یا مرتہن پر کوئی تاوان نہ ہوگا۔

مدت قرض پوری ہو جانے پر مرتہن اپنے قرض کی ادائیگی کا تقاضا مال مرہونہ کے مالک اور راہن دونوں سے کر سکتا ہے۔ اگر وہ چیز فروخت کی جائے تو اس کے دام کا حقدار مالک ہے جس نے وہ چیز دی ہے۔ خواہ دام اس کی مالیت سے کم ملے ہوں۔

دوسری بات جو شے مرہونہ کے متعلق ضروری ہے وہ یہ ہے کہ وہ کوئی مال ہو۔ مکان میں رہنے سہنے یا اسی قسم کے اور فوائد کو جو مال نہیں شمار کیے جاتے رہن رکھنا صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح ابتدائی قرضہ کا رہن رکھنا بھی صحیح نہیں ہے۔ چنانچہ

اگر کسی شخص کو ایک سوگنی اپنے کرایہ دار سے لینا ہے اور اس شخص پر کسی اور کا سوگنی قرض ہے تو یہ سوگنی جو اسے کرایہ دار سے لینا ہے اپنے قرض کے عوض رہن نہیں رکھ سکتا، کیونکہ یہ کرایہ جو ابتدائی قرض ہے مال نہیں ہے (جسے رہن رکھا جا سکے)۔ ہاں جو چیز مستقل قرضہ بن جائے اسے رہن رکھنا صحیح ہے۔ مثلاً کسی شخص نے کوئی مال اپنے قرض (واجب الادا) کے بدلے میں رہن رکھا اور وہ مال مرتہن کے پاس تلف ہو گیا تو اب اگر وہ مال مثلی تھا تو مرتہن اس کی اتنی ہی مقدار کا اور اگر مالیتی تھا تو اس کی مالیت کا تاوان دار ہوگا (جو اب اس کے ذمہ مستقل قرض ہو گیا) اور یہ اس کے اپنے واجب الوصول قرضے کے لیے مال مرہونہ متصور ہوگا اور اس طرح کے قرض کا رہن رکھنا صحیح ہے کیونکہ یہ تاوان ابتداءً قرض نہ تھا، بلکہ پہلے تو رہن شدہ شے مال تھا جس کا رہن رکھنا درست تھا گو اب وہ قرض بن گیا ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ مال مرہونہ جلد خراب ہو جانے والی شے نہ ہو در آنحالیکہ قرض دیر پا شے ہو جو بہت عرصہ تک رہنے والی ہے اور مال مرہونہ ادائے قرض کی میعاد گزرنے سے پہلے ہی خراب ہو جائے اور اس مال کو نہ بیچنے کی شرط لگا دی گئی ہو یا کوئی شرط نہ لگائی ہو۔ ہاں اگر یہ شرط ہو کہ اس مال مرہونہ کو خراب ہونے سے پہلے فروخت کر دیا جائے یا ادائیگی قرض کی میعاد گزرنے سے پہلے وہ خراب ہونے والا مال نہ ہو تو رہن صحیح ہوگا۔

ایسی چیز کی مثال جس کا رہن رکھنا درست نہیں ہے یہ ہے کہ کسی سے قرض ایک ماہ کے بعد (ادائیگی) کے وعدہ پر لیا گیا اور برف اس کے لیے رہن رکھی اور یہ شرط بھی لگا دی کہ اس کو فروخت نہ کیا جائے یا بغیر کسی شرط کے ہی رہن رکھ دیا تو یہ رہن فاسد ہوگا۔ ہاں اگر ایسی صورت ہو کہ اس برف کو میعاد قرض کی مدت تک محفوظ رکھنا ممکن ہو تو رہن درست ہے۔ لیکن اس کے منجمد اور محفوظ رکھنے کا خرچ راہن کے ذمہ ہوگا۔

چوتھی بات یہ ہے کہ مال مرہونہ پاک ہو۔ نجس شے کا رہن رکھنا درست نہیں ہے جیسا کہ بیع کے بیان میں بتایا گیا۔

پانچویں بات یہ ہے کہ مال مرہونہ کار آمد ہو، گو اس کا نفع مستقبل میں حاصل ہو۔ مثلاً کوئی چھوٹا سا جانور ہے کہ اس کو رہن رکھنا درست ہے، کیونکہ آئندہ کو اس سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے۔

ان شرائط کے علاوہ مال مرہونہ کے لیے وہ شرطیں بھی ہیں جن کا ذکر قابل بیع اشیاء کے بارے میں کیا گیا۔ غرض ہر وہ شے جس کی خرید و فروخت ہو سکتی ہے اس کو رہن رکھنا بھی درست ہے۔ البتہ مجرد نفع (یا فائدہ) ایسی شے ہے کہ اس کی بیع تو درست ہے لیکن رہن درست نہیں ہے، چنانچہ راہ داری کی آمدنی کو رہن رکھنا درست نہیں ہے لیکن اس کا فروخت کرنا صحیح ہے جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔

چوتھی قسم کی شرط کا تعلق مرہون بہ یا سبب رہن سے ہے (یعنی جس کی خاطر مال رہن رکھنا پڑا) اس میں چار باتوں کا لحاظ لازم ہے:

پہلی بات یہ ہے کہ رہن قرض کے لئے رکھا جائے؛ قرض نہ ہو تو رہن بھی درست نہیں ہے جیسے مال مغصوبہ یا مستعار شے، چنانچہ اگر مغصوبہ زمین فروخت کی تو مملوکہ مکان رہن رکھنا درست نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی جانور مانگے کو لیا تو اس کے لئے اپنا کپڑا رہن رکھ دینا درست نہیں ہے، کیونکہ مانگے کی چیز قرض نہیں ہوتی اور رہن کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ

قرض کے عوض ہوتا ہے اور جب تک کہ وہ مال موجود ہے اسے واپس کرنا مرتہن کے ذمہ ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ قرض کا وجود ثابت ہو؛ وجود قرض سے پہلے رہن رکھ دینا درست نہیں ہے مثلاً کسی نے اپنا مکان رکھ دیا کہ مرتہن اسے سوگنی قرض دے دے گا۔ یا اپنی گھڑی ان اشیاء کے لئے رہن رکھ دی جو روغن فروش کی دکان سے خریدنی ہیں۔ کیونکہ خریداری سے پہلے دام کا تعین نہیں ہوا (یعنی قیمت ہی نہیں معلوم تو سودا نہ ہوا اور سودا نہیں تو قرض بھی نہیں اور قرض نہیں تو رہن کیسا؟)۔ لیکن اگر کوئی شے قرض خریدی اور اس قرض کے مقابلہ میں جس کی ادائیگی کی میعاد مقرر نہیں ہے کوئی شے رہن رکھ دی تو جائز ہے۔ مثلاً یوں کہا کہ میں فلاں زمین آپ کے ہاتھ ایک سوگنی میں فروخت کرتا ہوں اور اس دام کے عوض آپ کا مکان رہن رکھنے پر تیار ہوں۔ خریدار کہے کہ میں نے زمین خریدنا اور مکان رہن رکھنا مان لیا۔

تیسری بات یہ ہے کہ وہ قرض (جس کے لئے رہن رکھنا ہے) یا تو اسی وقت قرضہ ہو یا انجام کار وہ قرض بن جائے، لہٰذا مدت خیار کے دوران مال کے دام کے عوض کوئی شے رہن رکھنا درست ہے۔ چنانچہ اگر کوئی مکان پسندیدگی کی شرط پر فروخت کیا گیا اور خریدار کا اس پر قبضہ بھی ہو گیا لیکن فروخت کنندہ کو ہنوز اس کے دام نہیں ملے تو اسے حق ہے کہ اس دام کے عوض کوئی شے رہن رکھ لے، کیونکہ یہ دام اگرچہ سردست قرض نہیں ہیں لیکن انجام کار تو (بشرط پسندیدگی) اسے قرض ہونا ہے۔

چوتھی بات یہ ہے کہ (رہن رکھنے کے لئے) قرض کی بابت یہ جاننا شرط ہے کہ وہ کیا چیز ہے، کس قدر ہے اور کیسی ہے۔ اگر یہ باتیں معلوم نہیں ہوئیں تو اس قرض کے لئے رہن رکھنا درست نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ شرائط رہن دو طرح کی ہیں:

شرائط لزوم اور شرائط صحت:۔ پہلی قسم شرائط لزوم (یعنی رہن کے لاگو ہونے کی شرط) میں مال مرہونہ پر قبضہ ہونا ہے کہ جب مرتہن اس پر قبضہ کر لے تب رہن لازم (یا لاگو) ہو گیا۔ اس کے بعد رہن سے پھر جانے کا حق نہیں رہتا۔ ہاں مرتہن کا قبضہ ہونے سے پہلے رہن لاگو نہ ہوگا اور راہن کو اختیار ہوگا کہ اپنی چیز کو جس طرح چاہے کام میں لائے، یہاں تک کہ وہ چاہے تو اسے کسی اور کے پاس رہن رکھ دے۔ ایسی صورت میں پہلا معاملۂ رہن باطل ہو جائے گا۔

اگر راہن نے مرتہن کو مال مرہونہ اٹھا لینے کو کہہ دیا لیکن اس نے ابھی نہیں اٹھایا تب بھی راہن کو اپنے مال پر تصرف کا حق ہے اور مرتہن پر رہن مطلقاً لازم نہیں ہوتا؛ وہ جب چاہے رہن کو فسخ کر سکتا ہے۔ کیونکہ رہن ایسی چیز ہے کہ وہ اپنے قرض کا تحفظ اس سے کر سکتا ہے لہٰذا وہ چاہے تو اسے قائم رکھے اور چاہے تو فسخ کر دے۔

اور اس بات کی دلیل کہ رہن لازم نہیں ہوتا جب تک کہ اس پر مرتہن کا قبضہ نہ ہو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''فرھان مقبوضہ'' (یعنی تب رہن ہے جس پر قبضہ ہو جائے (ان الفاظ سے ظاہر ہے کہ) رہن پر قبضہ اس کے لاگو ہونے کی شرط ہے۔ اور قبضہ صحیح جب مانا جائے گا کہ راہن نے اس کی اجازت دے دی ہو۔ اگر راہن کی اجازت کے بغیر مال پر قبضہ کر لیا تو یہ رہن لاگو نہ ہوگا۔ اور قبضہ کرنے کی صورتیں وہی ہیں جو فروخت شدہ شے پر قبضہ کرنے کی ہیں کہ اگر مال منقولہ ہے

جیسے کوئی زیور تو اسے منتقل کرنے سے، اور اگر سونا چاندی ہے تو اسے خرچ میں لانے سے، اگر ناپنے کی شے ہے تو ماپنے میں ناپ لینے سے، وزن کی چیز ہے تو وزن کرنے سے' اور گنتی کی چیز ہے تو گنا لینے سے اور پیمائش کی چیز ہے تو پیمائش کرنے سے قبضہ متصور ہوگا۔ لیکن اگر مال رہن غیر منقولہ مثلاً اراضی یا مکان یا درخت یا درخت کے پھل یا زمین کی فصل ہے تو یہ تمام اشیاء رہن ہو سکتی ہیں اور ان پر قبضہ کی صورت یہ ہے کہ اس شے سے اپنا دخل ہٹا لیا جائے کہ راہن اور مال مرہونہ کے درمیان کوئی امر مانع قبضہ نہ ہو۔ اور اس قبضہ کا مسلسل رہنا رہن کے لاگو ہونے کی شرط ہے۔ اگر مرتہن نے مال مرہونہ راہن کو کسی طرح بھی واپس دے دیا خواہ کرایہ پر یا عاریتاً یا امانتاً تو یہ رہن لاگو نہ رہے گا اور یہ سمجھا جائے گا جیسے قبضہ ہوا ہی نہیں۔ تاہم اگر راہن اسے پھر مرتہن کو اپنے خوشی سے لوٹا دے تو عقد سابقہ کے تحت رہن پھر لاگو ہو جائے گا۔ لیکن اگر مرتہن کی مرضی کے خلاف راہن نے مال رہن کو اس کے ہاتھ سے چھین لیا یعنی اس پر زبردستی قبضہ کر لیا یا چرا کر لے گیا تب بھی رہن لاگو رہے گا۔

وہ شرائط جو رہن کے لاگو ہونے کی ہیں ان کی چار قسمیں ہیں:

ایک قسم وہ ہے جس کا تعلق نفس معاملہ (عقد) سے ہے۔ ایک قسم وہ ہے جس کا تعلق فریقین معاملہ یعنی راہن اور مرتہن سے ہے ایک قسم کا تعلق مال رہن سے ہے اور ایک قسم کا تعلق اس قرضے سے ہے جس کے لئے رہن رکھا گیا۔

پہلی قسم کی شرط جس کا تعلق عقد معاملہ سے ہے یہ ہے کہ معاملہ میں کوئی ایسی شرط نہ رکھی جائے جو عقد کے تقاضوں (یا قاعدوں) کے منافی ہو جیسا کہ بیع کے بیان میں بتایا گیا۔

دوسری قسم جس کا تعلق فریقین معاملہ سے ہے یہ ہے کہ جو شرطیں معاملۂ بیع کے صحیح ہونے کی ہیں وہ سب ان میں پائی جائیں۔ لہٰذا جو شخص معاملۂ بیع کر سکتا ہے وہ معاملۂ رہن بھی کر سکتا ہے۔ چنانچہ اگر کوئی بے عقل دیوا الیہ اور یا جنون زدہ جو امتیاز کھو چکا ہو رہن رکھے تو درست نہ ہوگا، جیسا کہ بیع کے باب میں بتایا گیا۔

تیسری قسم کی شرائط جن کا تعلق مال مرہونہ سے ہے ان کی چند قسمیں ہیں؛ منجملہ ان کے یہ کہ اس مال کا یا اس کے فوائد کا راہن مالک ہو۔ چنانچہ اگر کوئی شخص کوئی چیز کرایہ پر لے اور اپنے قرض کے بدلے اسے رہن رکھے تو درست ہوگا۔ اسی طرح کسی سے کچھ مانگ کر اس چیز کو رہن رکھ دیا تب بھی درست ہے۔ اس کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ مقروض کرایہ پر یا عاریتاً دینے والے شخص کو اپنے اس قرض کی تفصیل بھی بتائے جس کے بدل اس چیز کو رہن رکھا ہے، تاہم اچھا یہی ہے کہ قرض کی مقدار، مرتہن کا نام اور میعاد رہن اور مال رہن کی جنس بیان کر دے۔ اگر ان میں سے کسی چیز کو شرط قرار دیا اور پھر اس کے خلاف کیا تو رہن درست نہ ہوگا۔

اس میں ایک شرط یہ ہے کہ جو شے رہن رکھی ہے وہ از قسم مال ہو لہٰذا ہر وہ شے جو قابل فروخت ہے وہ قابل رہن بھی ہے۔ اگر وہ چیز ایسی نہ ہو تو نہ اسے رہن رکھنا صحیح ہے اور نہ فروخت کرنا صحیح ہے۔ لہٰذا کسی چیز سے استفادہ، ایسی چیز نہیں ہے جسے رہن رکھا جا سکے۔ چنانچہ اگر قرض کے کسی مکان میں "رہائش رکھنے" کو رہن کیا تو درست نہیں ہے۔ نیز اشیاء نجس کو جن کا ذکر شرائط بیع میں کیا گیا رہن رکھنا درست نہیں ہے۔

چوتھی قسم کی شرط جس کا تعلق مرہون بہ سے ہے یعنی سبب رہن سے (جس کی خاطر رہن رکھا) اس سے مراد ہر ایسا قرض ہے جو سر دست واجب الادا ہے یا جو انجام کار واجب الادا ہونے والا ہے۔ جیسے دوران مدت خیار میں مال کے دام کے بدل کچھ رہن رکھ دیا، مثلاً کسی شخص کو کوئی چیز' خیار شرط، (یا پسندیدگی کی شرط پر) فروخت کی گئی تو ایسی صورت میں بھی فروخت کنندہ کا اس شے کے دام کے عوض کچھ رہن رکھنا درست ہے، کیونکہ اگر چہ وہ دام سر دست واجب الوصول نہیں ہے، تاہم بالآخر جب شرط پسندیدگی کی مدت ختم ہو جائے گی تو قیمت انجام کار واجب الادا (قرض) ہو جائے گی۔

اعیان مضمونہ (یعنی قابل ضمانت اشیاء) کا بھی یہی حکم ہے کہ اس کے لئے رہن رکھنا صحیح ہے۔ اسی طرح اشیاء مغصوبہ یعنی (ناجائز قبضہ کی ہوئی) چیز کے بدل رہن رکھا جا سکتا ہے، مثلاً کسی نے ناجائز قبضہ کی ہوئی شے کسی کے ہاتھ (ادھار) فروخت کر دی تو (اس کے دام کے بدل) خریدار کا کوئی مکان وغیرہ عرصۂ حوالگی تک کے لئے رہن رکھ سکتا ہے۔ عاریتاً لی ہوئی شے کے لئے بھی رہن رکھنا صحیح ہے۔ چنانچہ اگر کوئی چیز عاریتاً کسی سے لی تو اس کے لئے کچھ رہن رکھ دینا درست ہے، کیونکہ راہن اپنے مال مرہونہ کے خیال سے عاریت کے مال کی واپسی پر مجبور ہوگا۔ اگر وہ واپس نہ کر سکا تو اس کی تلافی مال مرہونہ سے کی جائے گی لہٰذا وہ بھی قرض کے مشابہ ہو گیا۔

اجرت کار کے لئے بھی رہن رکھنا صحیح ہے مثلاً معماروں کو کسی مکان کی تعمیر کے لئے پیشگی اجرت دے دی گئی تو اس اجرت کے عوض معماروں سے کوئی چیز رہن رکھوائی جا سکتی ہے۔ اگر وہ مکان نہ بنا سکے تو مرتہن مال رہن شدہ کو فروخت کر کے اس کے دام دوسرے معماروں کی اجرت میں دے سکتا ہے۔ تقریباً ایسی ہی وہ صورت بھی ہے کہ کاروبار کرنے والے اپنے کاری گروں کو ان کے اطمینان کے لئے رقم دے دیتے ہیں، تا کہ وہ اپنے کام کی انجام دہی میں سستی نہ کریں۔

ایسی اشیا کو بھی رہن کیا جا سکتا ہے جو جلدی خراب ہو جاتی ہیں جیسے سبزی اور تازہ پھل وغیرہ۔ اگر اس پھل کو خشک کرنا ممکن ہو، جیسے نیم پختہ کھجور یا انگور تو راہن پر لازم ہے کہ اسے خشک کرے اور میعاد قرضہ گزرنے تک اسے محفوظ رکھے۔ اگر اس کا خشک کرنا اور باقی رکھنا ممکن نہ ہو، جیسے خربوزہ یا برف اور مرتہن نے اس شرط پر رہن لیا کہ وہ اسے فروخت کر دے گا تو وہ اسے فروخت کر کے اس کے دام اپنے پاس بطور رہن رکھے۔ اگر مرتہن نے فروخت کرنے کی شرط نہ لگائی لیکن رہن کرنے والا اس پر راضی ہو تب بھی (فروخت کرنا) صحیح ہے۔ اگر راہن راضی نہ ہو تو حاکم اسے فروخت کرنے کا حکم دے گا۔ اگر (ایسی چیزوں کی بابت) یہ شرط لگا دی جائے کہ اسے فروخت نہ کیا جائے گا تو یہ شرط باطل ہے۔

مشترکہ شے کا رہن رکھنا صحیح ہے، خواہ اپنے شریک کے پاس رہن رکھا جائے یا کسی اور کے پاس۔ پس اگر کوئی شخص کسی مکان میں دوسرے کا شریک ہے اور شریک کا قرض اس کے اوپر ہے تو جائز ہے کہ وہ مکان کے اپنے حصے کو قرض کے عوض رہن رکھ دے نیز وہ اپنے حصے کو کسی اور کے پاس بھی (جو شریک نہیں ہے) رہن رکھ سکتا ہے اور یہ بھی درست ہے کہ اپنے حصہ کا کچھ حصہ رہن رکھے۔

غیر منقولہ مال مثلاً جائداد کو رہن رکھا تو اس پر مرتہن کے قبضہ کا یہ طریقہ ہے کہ راہن اس رہن شدہ جائداد اور مرتہن کے درمیان سے اپنا واسطہ ہٹا لے، خواہ شریک (فریق) حال موجود ہو یا نہ ہو۔

مال مرہونہ سے فائدہ اٹھانے کا بیان

رہن شدہ مال خواہ اراضی زرعی ہو یا کرایہ کا مکان یا جانور، آیا اس مال میں یا اس سے حاصل ہونے والی شے میں، راہن یا مرتہن کا حق ہے؟ اس بارے میں مسائل مختلف تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

مال منقولہ کی صورت میں اگر مرتہن اور شرکت دار اس امر پر متفق ہو جائیں کہ دونوں میں سے کوئی اسے اپنے تصرف میں رکھے تو یہ بھی ہو سکتا ہے۔ بصورت دیگر اس مال کو حاکم کسی کی تحویل میں دے دے گا اور اس کے لئے جائز ہو گا کہ اگر حاکم مصلحت دیکھے تو اس تحویل داری کی کوئی اجرت ان دونوں پر ڈال دے۔

یہ بھی درست ہے کہ فروخت شدہ مال پر قبضہ کرنے سے پہلے اسے کسی کے پاس رہن رکھ دے بشرطیکہ وہ مال ناپنے والا، تلنے والا، گنتی میں آنے والا یا پیائش میں آنے والا نہ ہو۔ چنانچہ اگر کوئی مکان خریدا اور ہنوز اس پر قبضہ نہیں کیا تو اسے فروخت کنندہ کے علاوہ کسی کے پاس بھی رہن رکھنا درست ہے اور فروخت کنندہ کے پاس بھی رہن رکھا جا سکتا ہے، خواہ اس کے دام کے عوض رہن رکھے، کیونکہ اس کے دام جو خریدار کے ذمہ واجب الادا ہیں وہ اب اس پر قرض ہے اور فروخت شدہ شے کا وہ مالک ہے لہٰذا وہ اس کو رہن رکھ سکتا ہے۔

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ رہن شدہ مال کا پھل یا اس سے جو کچھ بھی حاصل ہو وہ راہن کا حق ہے، بشرطیکہ مرتہن نے اس کے لئے شرط (استفادہ) نہ لگائی ہو (اگر شرط لگائی ہے تو) ایسی صورت میں (مال مرہونہ میں) مرتہن کا حق ہو گا لیکن اس کے لئے تین شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ قرض (جس کے لئے رہن رکھا گیا) فروخت کا ہو، قرض نہ ہو۔ مثلاً کسی شخص نے کوئی چیز یا مال تجارت دوسرے کے ہاتھ (کسی قیمت پر) ادھار فروخت کیا اور اس کے واجب الادا دام (قرض) کے عوض وہ شے رہن رکھ دی۔

دوسری شرط یہ ہے کہ مرتہن نے خود یہ شرط لگائی ہو کہ وہ مال مرہونہ سے فائدہ اٹھائے گا۔ اگر راہن نے رضا کارانہ طور پر اسے اجازت دی تو اس کا لینا جائز نہیں ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ مال مرہونہ سے فائدہ اٹھانے کی مدت متعین کر دی جائے۔ اگر مدت معلوم نہ ہو تو (مال رہن سے استفادہ) درست نہیں ہے۔

اگر یہ تینوں شرائط پوری ہوں تو مرتہن مال مرہونہ کے فائدے کا مالک ہو سکتا ہے یا اسے لے سکتا ہے۔ لیکن اگر وہ مال قرض کے بدل رہن ہے تو کسی حالت میں بھی اس سے فائدہ اٹھانا درست نہیں ہے، خواہ اس کی شرط ہو یا نہ ہو، اور راہن نے اجازت دی ہو یا نہ دی ہو اور فائدہ اٹھانے کے لئے مدت مقرر کی ہو یا نہ کی ہو۔ کیونکہ یہ قرض ایسا ہو جائے گا جس سے قرض دینے والے نے فائدہ اٹھایا، لہٰذا یہ سود ہوا اور حرام ہو گا۔

مال مرہونہ سے جو فائدہ ہو اس پر راہن کا حق ہونے سے یہ مطلب نہیں ہے کہ مال مرہونہ پر اس کا تصرف بھی ہو گا

یا یہ کہ مال اس کے ہاتھ میں رہے گا۔ ایسا ہرگز نہیں ہے۔ مال رہن مرتہن ہی کے قبضہ میں رہے گا، لیکن اس سے جو فائدہ ہوگا وہ راہن کو ملتا رہے گا، جبکہ متذکرہ بالا شرائط موجود نہ ہوں۔ پس اگر کوئی مکان رہن رکھا گیا تو مرتہن ہی اسے کرایہ پر چڑھائے گا لیکن کرایہ راہن کو دیتا رہے گا۔ اگر مرتہن یہ اجازت راہن کو دے دے کہ وہی اسے کرایہ پر دے گا تو رہن ختم ہو جائے گا اگر چہ ہنوز وہ کرایہ پر نہ دیا گیا ہو۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ راہن کو مکان مرہونہ میں رہنے کی اجازت دے دی جائے (کہ رہن باطل ہو جائے گا)۔ ہاں اگر ایسی کوئی چیز ہے جس کا منتقل کرنا ممکن ہو، جیسے سامان، فرش فروش، ایسی چیزوں کو محض کرائے پر دینے کی اجازت سے رہن باطل نہ ہوگا، بلکہ اسی صورت میں باطل ہوگا جبکہ راہن فی الواقع اس چیز کو کرایہ پر دے دے۔ اسی طرح اگر مرتہن مال مرہونہ کو فروخت کرنے کے لئے راہن کے حوالے کر دے تو رہن باطل ہو جائے گا اور وہ قرض بغیر رہن کے رہ جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مال مرہونہ کے نفع کا حق دار رہن کرنے والا ہے لیکن مال مرتہن ہی کے قبضہ میں رہے گا۔ اور وہ اسے اپنے قبضہ سے دور صرف اس صورت میں کرے گا جب اس مال سے مستفید ہونے کے لیے راہن کے حوالے کرنا پڑے اور مرتہن کے پاس رہتے ہوئے راہن اس کا فائدہ نہ لے سکے۔ (اس صورت میں) اگر مرتہن کو یہ اطمینان نہ ہو کہ راہن کے پاس جا کر مال واپس نہ آئے گا تو اس کے لئے گواہ بنالینا چاہیے۔

راہن کو مال مرہونہ سے ہر ایسا فائدہ حاصل کرنا جائز ہے جس سے اصل مال میں کوئی نقص نہ پیدا ہو۔ چنانچہ مکان میں رہائش کرنے یا جانور پر سوار ہونے سے (مال میں نقص نہیں ہوتا) اس کے لئے مرتہن کی اجازت درکار نہیں ہے۔ تاہم راہن کو یہ حق نہیں ہے کہ اراضی مرہونہ پر کوئی مکان تعمیر کرے یا اس میں درخت لگائے۔ اگر ایسا کر لیا تو اب مکان کو ڈھانا یا درخت کو اکھاڑنا لازم نہیں ہے، تاوقتیکہ قرض کی میعاد پوری نہ ہو جائے۔ میعاد قرض پوری ہونے کے بعد اگر اس تعمیر یا شجر کاری سے زمین کے دام میں کمی آ جائے اور قرض کو پورا نہ کر سکے تو اسے ہٹانا لازم ہوگا بصورت دیگر لازم نہ ہوگا لیکن یہ عمارت اور درخت شے مرہونہ میں شامل نہ ہوں گے، کیونکہ یہ اضافہ رہن رکھنے کے بعد ہوا ہے۔

مرتہن کی اجازت کے بغیر مال مرہونہ میں ایسا تصرف جس سے اس کی مالیت میں کمی آ جائے درست نہیں ہے۔ اور یہ صحیح نہیں ہے کہ راہن رہن کیا ہوا مال لے کر اتنے عرصہ کے لئے کرایہ پر چڑھا دے جس کی میعاد رہن کی میعاد سے زیادہ ہو۔ ہاں اگر کرایہ داری کی مدت قرض کی میعاد تک یا اس سے کم ہو تو درست ہے، کیونکہ اس سے مرتہن کو کچھ نقصان نہیں ہے۔ اگر مرتہن اس کی اجازت دے دے تو درست ہے۔ تاہم مرتہن کو حق ہے کہ وہ مال راہن کے قبضہ میں آنے سے اپنی اجازت سے پھر جائے۔ اگر مرتہن اجازت سے پھر جائے اور راہن کو اس کی خبر نہ ہو کہ مرتہن نے جو اجازت دی تھی اس سے پھر گیا ہے تو اس حال میں جو تصرف وہ مال پر کرے گا وہ باطل ہوگا۔

اگر مرتہن نے (بوقت رہن) یہ شرط رکھ دی تھی کہ مال مرہونہ سے فائدہ اٹھانے کا اسے حق ہوگا تو راہن کا حق رہن فاسد ہو جائے گا۔ کہا جاتا ہے کہ اس سے محض وہ شرط فاسد ہوگی، معاملۂ رہن قائم رہے گا۔ لیکن مرتہن کی اس شرط سے اسے بہر حال مال سے فائدہ کا حق نہیں ہے۔ ہاں اگر راہن نے مرتہن کو رہن سے پہلے ہی اس مال سے فائدہ اٹھانے کی

اجازت دے رکھی تھی جسے رہن رکھنے کا ارادہ تھا تو رہن کے بعد بھی وہ استفادہ مرتہن کو حلال ہے۔ اسی طرح اگر راہن نے مرتہن کو پہلے ہی کچھ قرض دے رکھا تھا اور رہن کے وقت اس قرض کا کوئی ذکر نہ تھا، اس کے بعد اس سے کچھ قرض لیا تو یہ درست ہے۔

جاننا چاہیے کہ مال مرہونہ میں جو اضافہ ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ اضافۂ متصل۔ اور

۲۔ اضافۂ منفصل۔

اگر وہ اضافۂ منفصل ہو (یعنی مال مرہونہ سے حاصل ہونے والی شے اس کے وجود سے جدا ہو جانے والی چیز ہے) تو وہ رہن میں شامل نہ ہوگی، جیسے انڈا، کھجور اور پیدا ہونے والا بچہ۔ پس اگر کوئی گیا بھن جانور ہے اور اسے رہن کی رقم پورا کرنے کے لئے بیچا گیا تو پیٹ کا بچہ بھی فروخت میں شامل ہوگا کیونکہ وہ اضافۂ متصل ہے۔ اگر بچہ پیدا ہونے کے بعد فروخت کیا گیا تب بھی بقول صحیح جانور کے ساتھ بچہ بھی بک جائے گا۔ لیکن اگر جانور رہن رکھنے کے بعد گیا بھن ہوا تو بقول اکثر وہ بچہ رہن میں داخل نہ ہوگا۔

اضافۂ متصل کی مثال جانور کا فربہ ہو جانا اور درخت کا بڑا ہو جانا ہے۔ یہ اضافہ رہن میں داخل ہے۔

اگر مرتہن نے راہن کو صرف مشورہ دیا کہ وہ مال رہن کو فروخت کر دے اور یوں کہا کہ رکھنے سے اس کا فروخت کر دینا بہتر ہے، لیکن مال اس کے حوالے نہیں کیا، تو مرتہن کو قسم دلائی جائے گی (کہ اس نے اسی غرض کے لیے بیچنے کو کہا تھا) اور وصول شدہ دام مرتہن کے پاس رہن رہیں گے جب کہ راہن نے پہلی جیسی کوئی شے (اس کے عوض) رہن نہ رکھ دی ہو۔ اگر مرتہن نے مال مرہونہ عاریتاً خود راہن کو یا راہن کی اجازت سے کسی اور کو دے دیا اور میعاد قرض سے پہلے اسے واپس کرنے کی شرط نہیں رکھی تو یہ رہن باطل نہیں ہوگا۔ اگر ایسی شرط رکھی تو رہن باطل ہو جائے گا۔ اور اگر وہ چیز کچھ ایسی ہے جو عام طور پر عاریت لینے والا انقضائے میعاد قرض سے پہلے یوں بھی واپس کر دیا کرتا ہے تو رہن باطل نہ ہوگا۔

اگر مال مرہونہ کو مرتہن اپنی خوشی سے راہن کو واپس کر دے تو رہن ختم ہو جائے گا اور راہن کا اس پر تصرف مثلاً فروخت وغیرہ کرنا درست ہوگا تاہم اگر راہن نے اس میں کوئی تصرف نہیں کیا تو مرتہن کو اسے پھر واپس لے لینے کا حق ہے، بشرطیکہ وہ قسم کھا کر کہے کہ اسے یہ معلوم نہ تھا کہ اس طرح دینے سے رہن فسخ ہو جاتا ہے۔

یہاں یہ بات جان لینے چاہیے کہ مال مرہونہ میں اگر کوئی اضافہ منفصل ہو جیسے دودھ، گھی، مکھن یا چھتے کا شہد، انڈے اور کرایہ مکان تو یہ سب کچھ راہن کا حق ہے اور رہن میں داخل نہیں ہے جب تک کہ اس کے خلاف کوئی شرط نہ ہو۔ اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ مرتہن کو مال رہن سے کس حد تک فائدہ حاصل کرنے کا اختیار ہے اور کہاں تک نہیں ہے۔

اضافۂ متصل مثلاً جانور کے پیٹ کا بچہ خواہ بہ وقت رہن وہ گیا بھن رہا ہو یا نہ رہا ہو اور فسیل نخل، یعنی کھجور کے درخت کی جڑ سے پھوٹا ہوا درخت جو اس کے ساتھ جڑا ہوا ہو، رہن میں داخل متصور ہوگا۔ لیکن بھیڑ کے جسم کی اون اگر وہ پہلے ہی سے موجود تھی تو وہ مال مرہونہ میں شامل ہے کیونکہ بوقت رہن اس کا نہ اتارنا جب کہ وہ پورے طور پر موجود تھی اس

امر کی دلیل ہے کہ بھیڑ کے ساتھ اون کو بھی رہن کرنا مقصود تھا۔لیکن اگر وہ اون بوقت رہن اتارنے کے قابل نہ تھی (اور رہن کے بعد بڑھی) تو اسے اضافۂ منفصلہ قرار دیا جائے گا اور وہ رہن میں شامل نہ ہوگی۔لہٰذا راہن کو اختیار ہے کہ جب اون اس کے جسم پر مکمل طور پر سے آجائے تو اسے اتار لے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ راہن کو مال مرہونہ سے کسی طرح بھی فائدہ لینے کا حق نہیں ہے تاوقتیکہ مرتہن اس کی اجازت نہ دے۔لہٰذا جب تک کوئی مال رہن ہے، مرتہن کی اجازت کے بغیر راہن کو اس سے کسی بھی فائدے کا حاصل کرنا درست نہیں ہے، کہ جانور سے کام لے یا اپنے رہن شدہ مکان میں رہے یا کرائے پر دے۔یا کپڑا رہن ہو تو اسے پہنے یا کسی کو مال رہن میں سے کچھ عاریتاً دے۔اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اس مال کے استعمال سے اس کی مالیت گھٹ جائے یا نہ گھٹے۔ہاں اگر مرتہن اس کی اجازت دے دے تو درست ہے، تاہم مال مرہونہ کا فائدہ جو کچھ بھی حاصل ہو وہ راہن کا حق ہے۔مثلاً اس سے جو بچہ پیدا ہو، یا پھل، دودھ، انڈے، بال وغیرہ راہن اس کا حق دار ہے۔اگر (یہ فوائد) فک رہن (یعنی ادائے قرض اور واپسی رہن) تک (مرتہن کے پاس) باقی رہے تو قرضہ میں محسوب ہو جائیں گے۔اگر ادائے قرض سے پہلے تلف ہو گئے تو محسوب نہ ہوں گے بلکہ ان کا وجود ہی تسلیم نہ کیا جائے گا۔لیکن شے مرہونہ سے فائدہ اٹھانے کے عوض جو کچھ حاصل ہو، مثلاً جانور کو کام میں لانے کا کرایہ وہ راہن کا حق نہیں ہے۔رہا یہ کہ آیا راہن کی اجازت سے مرتہن کو مال رہن سے فائدہ اٹھانا جائز ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔بعض اصحاب کہتے ہیں کہ مال رہن سے فائدہ اٹھانا حلال نہیں ہے اگرچہ راہن نے اس کی اجازت دے دی ہو، خواہ رہن کا سبب بیع ہو یا قرض، کیونکہ قرض دینے والا تو اپنا واجب الوصول قرض پورا وصول کرلے گا باقی رہا، یہ فائدہ جو بغیر کسی عوض کے وہ اٹھائے گا یہی ربا (سود) ہے لیکن اکثر اصحاب کا یہ خیال ہے کہ مرتہن کو مال مرہونہ سے فائدہ اٹھانا جائز ہے بشرطیکہ راہن اجازت دے دے۔مگر یہ اجازت قرض کی شرائط میں نہ ہونا چاہیے، اس واسطے کہ اگر ایسی شرط لگائی گئی تو وہ ایسا قرضہ ہوگا جس سے فائدہ اٹھایا گیا اور یہی ربا (سود) ہے۔اس کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص سے کچھ قرض لیا اور اسے کچھ تحفہ کے طور پر دیا تو اب اگر یہ ہدیہ اس قرض کی شرط ہے تو یہ مکروہ ہے اگر بغیر شرط کے دیا تو جائز ہے۔

اگر مرتہن کو رہن شدہ کے استعمال کی اجازت دے دی گئی تو اب اس سے پھرنا روا نہیں ہے۔اگر مرتہن مال مرہونہ کو مالک کی اجازت سے کام میں لایا اور اس دوران وہ تلف ہو گیا تو گویا امانت تلف ہوئی، لہٰذا مرتہن پر اس کا تاوان نہ ہوگا اور وہ قرض بلا رہن رہ جائے گا۔لیکن اگر استعمال کرنے کے بعد یا استعمال سے پہلے تلف ہوا تو گویا قرض دی ہوئی چیز تلف ہوئی (جس پر تاوان واجب ہے)۔

اگر راہن نے مال مرہونہ پر مرتہن کی اجازت کے بغیر تصرف کیا اور اسے فروخت کیا تو اس فروخت پر عمل درآمد نہ ہوگا۔ہاں قرض اتارنے کے بعد یہ ہوسکتا ہے۔اگر اس بیع کی اجازت مرتہن نے نہیں دی تھی تو اسے بیع کے منسوخ کرنے کا اختیار نہیں ہے، بلکہ اس بیع کو لاگو (یا قابل عمل درآمد) نہ مانا جائے گا۔ایسی صورت میں خریدار کو اختیار ہے کہ چاہے تو وہ میعاد رہن کے ختم ہونے کا انتظار کرے اور یا حاکم شرع کے پاس نالش کر کے اس بیع کو منسوخ کرالے اور بقول

صحیح یہ اختیار اسے ہوگا، خواہ خریدنے سے پہلے اسے یہ علم رہا ہو کہ یہ مال مرہونہ ہے یا نہ رہا ہو۔ اسی طرح اگر مرتہن نے مال مرہونہ کو راہن کی اجازت کے بغیر بیچ دیا اور راہن نے اس کی اجازت دے دی تو بیع لاگو ہوگی ورنہ لاگو نہ ہوگی اور راہن کو حق ہے کہ اس بیع کو باطل کر کے اس مال کو پھر مال رہن کے طور پر اس کے پاس رکھ دے۔ یہی صحیح ہے۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ راہن کی اجازت کے بغیر اگر مرتہن مال رہن کو فروخت کر دے تو بیع نافذ ہو جائے گی، لہٰذا اگر راہن نے مال مرہونہ کے فروخت کرنے کی اجازت مرتہن کو دے دی ہے تو اس کے دام اس مال کے بدل مرتہن کے پاس رہن رہیں گے خواہ خریدار سے وہ دام وصول ہو گئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں۔ یہ دام اصل شے مرہونہ کی بجائے متصور ہوں گے۔ ورنہ مال کی قیمت ابتداء قابل رہن نہیں ہوتی، کیونکہ وہ (ابتدائی حیثیت میں) قرض ہوتی ہے اور جو چیز قرض ہو وہ رہن رکھے جانے کی صلاحیت نہیں رکھتی، جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔ یہ حالت اس پر منطبق نہیں ہوتی، کیونکہ اس میں ابتدائی قرض کو رہن نہیں رکھا گیا (بلکہ ابتدا میں کوئی چیز رہن تھی بعد میں اس کی قیمت قرض بن گئی)۔

اگر مرتہن مال مرہونہ عاریتاً راہن کو دے دے تو اس سے رہن باطل نہیں ہوتا بلکہ اس سے مرتہن کی ذمہ داری اٹھ جاتی ہے کیونکہ وہ مال مرہونہ کا ذمہ دار اسی وقت تک ہے جب تک کہ وہ مال اس کے پاس ہے؛ اگر اس نے مال رہن کو راہن کے حوالے کیا اور وہ مال اس کے پاس جا کر تلف ہوا تو مرتہن اس کا دین دار نہ ہوگا۔ لہٰذا اس کے تلف ہو جانے سے اس کے قرض واجب الوصول میں کوئی کمی نہ ہوگی۔ ہاں اگر راہن اس مال کو پھر مرتہن کے حوالہ کر دے تو اس کی ذمہ داری بھی اسی پر عائد ہو جائے گی اور مرتہن کو یہ حق ہے کہ واپس دیے ہوئے مال رہن کو پھر اپنے قبضہ میں لے لے۔ اگر (احیاناً) واپس لینے سے پہلے راہن فوت ہو جائے تو مرتہن کو (ادائے قرض میں) تمام دوسرے قرض خواہوں پر فوقیت دی جائے گی۔

یاد رہے کہ مال مرہون کا راہن کو اس طرح واپس دینا جو اعارہ (عاریتاً دینا) کہا جاتا ہے اس میں ذرا سی غلطی ہے، کیونکہ عاریتاً دینا تو یہ ہے کہ کسی شخص کو بلا معاوضہ فائدہ اٹھانے کے لئے ایک شے کا مالک بنا دیا جائے، لیکن مرتہن جو دیتا ہے وہ مالک نہیں بنا دیتا تاہم چونکہ مال مرہونہ جب راہن کو دیا جاتا ہے تو مرتہن پر اس کی ذمہ داری اسی طرح نہیں رہتی جس طرح عاریتاً دیے ہوئے مال پر نہیں رہتی اور یہ بھی جائز ہوتا ہے کہ وہ اسے واپس لے لے۔ یہ باتیں ایسی ہیں جو عاریتاً دی ہوئی شے کی صورت میں بھی ہوتی ہیں اس لیے اس کو اعارہ (عاریتاً دینا) کہا جاتا ہے۔ اور ودیعت (یعنی سپردگی اور امانت) میں دینے کے بھی وہی احکام ہیں جو عاریتاً دینے کے ہیں۔ اگر راہن مرتہن کو یہ اجازت دے دے کہ وہ مال مرہونہ کسی اور کے پاس امانتاً سپرد کر دے اور امانتی کے پاس وہ تلف ہو جائے تو وہ قرض میں محسوب ہو جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر مال راہن کی اجازت سے کسی کی ودیعت (سپردگی) میں دیا جائے تو اس صورت میں ودیعت اور عاریت کے احکام میں فرق ہوگا۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ مال مرہونہ میں تصرف کی چھ صورتیں ہیں:

اول، عاریت (مانگے کو دینا)

دوم، ودیعت (امانت کے طور پر دینا) اس کا حکم اوپر بتایا گیا۔

سوم، رہن جس سے سابقہ رہن باطل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اگر راہن نے مرتہن کو اجازت دی کہ وہ مال مرہونہ کو کسی اور کے پاس رہن رکھ دے تو موجودہ رہن باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر مرتہن، راہن سے کہے وہ (اپنی رہن رکھی ہوئی شے) کسی اور کے پاس رہن رکھ دے تب بھی رہن باطل ہو جائے گا۔

چہارم اجارہ (کرایہ پر دینا) اس کی دو حالتیں ہیں:

پہلی حالت یہ ہے کہ راہن خود کرایہ پر لے مثلاً محمد نے خالد کے پاس بیلوں کا جوا رہن رکھا پھر محمد ہی نے اس جوے کو اس سے کرائے پر لیا تو یہ کرائے پر لینا باطل ہوگا اور مال مرہونہ کو عاریتاً لی ہوئی چیز تصور کیا جائے گا۔ لہٰذا اگر وہ تلف ہو جائے تو اس کا تاوان نہ ہوگا۔ ہاں مرتہن کو یہ حق ہوگا کہ اسے جب چاہے واپس لے لے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ کرایہ پر لینے والا مرتہن ہو اور وہ مال جو اس کے پاس رہن ہے اسے خود کرایہ پر لے یا کوئی اور شخص ان دونوں کی اجازت سے کرایہ پر لے، ایسی صورت میں عقد رہن ٹوٹ جائے گا اور کرایہ وصول شدہ راہن کا ہوگا اور وصول کنندہ وہ ہوگا جس نے ان دونوں میں سے کرائے کے معاملہ کو اٹھایا تھا۔ (کرائے پر دینے کے بعد) وہ مال رہن نہ رہے گا جب تک کہ اسے نئے سرے سے پھر نہ رہن رکھا جائے۔

پنجم 'بیع' اس کے مسائل بتائے جا چکے ہیں۔

ششم 'ہبہ' یہ بھی بیع کی مانند ہے کہ اگر راہن مرتہن کو اجازت دے دے کہ وہ مال مرہونہ کو ہبہ کر دے تو رہن باطل ہو جائے گا۔ راہن، مرتہن یا دونوں کی موت سے ہبہ باطل نہیں ہوتا اور شے مرہونہ بدستور وارثوں کے پاس رہن رہتی ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مال مرہونہ یا تو کوئی جانور ہوگا جس پر سواری کی جا سکے یا اس کا دودھ نکالا جا سکے اور یا وہ مال جانور کے علاوہ اور کچھ ہوگا۔ اگر دودھ دینے والا یا سواری کے قابل جانور ہے تو مرتہن کو حق ہے کہ اس پر سواری کرے یا اس کا دودھ دوہے۔ راہن کی اجازت کے بغیر وہ ایسا کر سکتا ہے اور یہ اس خرچ کے معاوضہ میں ہوگا جو مرتہن اس جانور پر کرتا ہے، تاہم اس بارے میں انصاف کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔

اگر مال رہن دودھ دینے والا یا سواری کے قابل جانور نہیں ہے تو اس صورت میں مرتہن کیلئے جائز ہے کہ مال مرہونہ سے باجازت راہن بغیر کسی معاوضہ کے فائدہ اٹھائے، بشرطیکہ وہ جانور قرض کے بدل رہن نہ رکھا گیا ہو۔ اگر وہ قرض کے عوض رہن ہو تو مرتہن کو اس سے فائدہ اٹھانا حلال نہیں ہے اگرچہ راہن نے اس کی اجازت دے دی ہو۔ اسی طرح راہن کو بھی یہ حق نہیں ہے کہ مرتہن کی اجازت کے بغیر مال مرہونہ میں کوئی تصرف کرے لہٰذا وہ اپنے رہن رکھے ہوئے مال کو مرتہن کی اجازت کے بغیر نہ وقت کر سکتا ہے اور نہ کسی اور کے پاس دوبارہ رہن رکھ سکتا ہے۔ مرتہن بھی راہن کی اجازت کے بغیر ایسی کوئی بات نہیں کر سکتا۔ اگر فریقین اس بات پر متفق نہ ہوں تو مال مرہونہ کا فائدہ معطل کر دیا جائے گا (یعنی اس سے کوئی بھی استفادہ نہ کر سکے گا)۔ چنانچہ اگر کوئی مکان رہن ہے تو اسے مقفل کر دیا جائے گا اور اگر زمین ہے

قرض کا بیان

قرض کی تعریف

'قرض بفتح قاف وبکسر' کے لغوی معنی 'قطع' (یعنی کاٹنے یا جدا کرنے) کے ہیں۔ پس وہ مال جو آپ کسی شخص کو دے کر اپنے سے جدا کرتے ہیں اسے قرض کہتے ہیں، کیونکہ وہ مال مالک (کے تصرف) سے جدا ہو جاتا ہے۔ اسی سے استقراض بنا ہے جس کے معنے قرض مانگنے کے ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ استقرض منہ یعنی کسی نے فلاں شخص سے قرض مانگا اور اس نے قرض دیا۔ اور مقارضہ واقراض بالکسر بھی اسی سے نکلا ہے۔ یہ دونوں الفاظ ہم معنی ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کسی کو کوئی مال بغرض تجارت (یا کاروبار) اس شرط پر دے کہ اس سے جو نفع حاصل ہوگا اس میں حسب شرائط طے شدہ دونوں شریک ہوں گے۔

فقہی اصطلاح میں قرض کے معنی بموجب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (1)

تو فک رہن تک اس سے کچھ فائدہ حاصل کرنا روک دیا جائے گا اور فریقین میں سے کسی کو بھی اس میں تصرف کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اور وہ شے جو مال مرہونہ سے پیدا ہو، خواہ اس سے متصل ہو یا منفصل، جیسے دودھ، انڈے اور اون اور یا جو کچھ اس سے جھڑ جائے جیسے چھال، شاخیں اور ڈنٹھل، یا درخت سے جو کچھ کاٹا جائے جیسے خشک لکڑی یا مکان کا ملبہ۔ یہ تمام اشیاء مرتہن یا اس کے وکیل کے پاس یا اس کے پاس جس پر فریقین متفق ہوں بطور رہن ہوتی ہیں۔ چنانچہ اگر اصل کو بیچا جائے تو یہ اشیاء بھی اس کے ساتھ فروخت ہو جاتی ہیں۔ ہاں اگر ایسی کوئی شے ہو جو باقی نہیں رکھی جا سکتی تو اسے فروخت کر دیا جائے گا اور اس کی قیمت مرتہن کے پاس (اس رہن کے عوض) رہے گی۔

واضح ہو کہ راہن کو یہ اختیار ہے کہ وہ شے مرہونہ کو فروخت کرنے کی اجازت مرتہن کو دے۔ لیکن اس کی تین صورتیں ہوں گی:

پہلی صورت یہ ہے کہ قرض کی ادائیگی سے پہلے بیچنے کی اجازت دی جائے اور یہ شرط ہو کہ اس کی جو قیمت حاصل ہوگی وہ (اس مال مرہونہ کے بدل) رہن رہے گی۔ اس صورت میں وہ بیع اور یہ شرط دونوں باتیں درست ہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ قرض کا کچھ حصہ ادا کرنے کے بعد اس مال کو فروخت کرنے کی اجازت دی جائے۔ اس صورت میں بھی بیع درست ہے اور اس کی فروخت سے جو دام ملیں گے اس میں سے صرف اس قدر جو راہن ادا کر چکا ہے، لے لے گا، باقی قیمت رہن رہے گی درآنحالیکہ یہ شرط ہو چکی ہو۔

تیسری صورت یہ ہے کہ بغیر کسی شرط کے مال مرہونہ کو فروخت کرنے کی اجازت دے دی جائے۔ ایسی صورت میں رہن ختم ہو جائے گا اور بیع نافذ ہوگی اور مرتہن کا قرض بغیر کسی ضمانت (رہن) کے باقی رہے گا۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ 'قرض' کے معنے اصطلاح (شریعت) میں یہ ہیں کہ "کوئی شخص ایسی چیز جو مالیت رکھی ہو

دوسرے شخص کو محض نیکی کے خیال سے دے، بایں طور کہ یہ دینا وقتی طور پر عاریتاً جواز (استعمال) کا مقتضی نہ ہو اور اس شرط پر دیا ہو کہ اس کے عوض میں اتنا ہی جو مقروض پر واجب ہوا اس سے واپس لیا جائے گا۔ اور جو کچھ لیا جائے گا وہ قرض میں دی ہوئی شے سے جداگانہ شے نہ ہوگی۔

اس تعریف میں یہ جو کہا گیا کہ وہ سے مالیت کی چیز ہو اس سے وہ شے خارج ہوگئی جس کی کوئی مالیت نہیں ہوتی مثلاً کسی شخص کو تھوڑی سی آگ دی گئی کہ اس سے وہ اپنا ایندھن جلالے، یا ایسی ہی اور کوئی معمولی سی شے جو بالعموم لوگ لیتے دیتے ہیں قرض نہیں ہے، کیونکہ ان اشیاء کی کوئی مالی حیثیت نہیں ہوتی۔ اور یہ جو کہا گیا کہ محض نیکی کے لئے دیا جائے)' اس کا مطلب یہ ہے کہ قرض دینے کا مقصد صرف یہ ہو کہ لینے والا اس سے فائدہ اٹھالے۔ اس کہنے سے سودی معاملہ خارج ہو گیا، کیونکہ اس میں اس نفع کے پیش نظر قرض دیا جاتا ہے جو قرض دینے والے کو حاصل ہوتا ہے۔ عاریتاً جواز کے مقتضی نہ ہونے کی جو قید لگائی گئی اس سے عاریت (یا مانگے کے طور پر) کوئی چیز دینے کا معاملہ خارج ہو گیا۔ کیونکہ گو اس میں بھی مانگے کی چیز سے لینے والے کو فائدہ اٹھانا جائز ہے لیکن اسے قرض نہیں کہا جاتا۔ اور دی ہوئی شے کے عوض اتنا ہی لینے کی جو شرط ہے اس سے بلا معاوضہ ہبہ کرنے کی صورت خارج ہوگئی اور یہ قید کہ وہ شے جو ادائیگی قرض میں دی جائے وہ قرض دی ہوئی شے سے مختلف نہ ہو، اس لیے ہے کہ معاملۂ سلم اور صرافہ کا معاملہ اس سے خارج ہو جائے، کیونکہ معاملہ سلم کا تقاضہ یہ ہے کہ اس میں راس المال جو (قرض کے طور پر) دیا جاتا ہے اس کے عوض میں جو کچھ لینا ہوتا ہے وہ اس مال سے جداگانہ کوئی شے ہوتی ہے۔ اور یہی صورت صرافہ میں ہے کہ اس میں اشیائے مبادلہ ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ اور تاخیر سے ادائیگی کی شرط جو ہے اس سے ہم جنس اشیاء کے باہمی تبادلہ کا معاملہ خارج ہو گیا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص ایک بوری گندم کے عوض کسی سے اتنی ہی گندم کا معاملہ کرے اور لین دین اسی وقت ہو جائے تو اسے قرض (کالین دین) نہیں کہیں گے، بلکہ اسے مبادلہ کہتے ہیں۔ واضح ہو کہ قرض کا لین دین ہر ایسی شے میں ہو سکتا ہے جس میں معاملۂ سلم ہو سکتا ہے، خواہ وہ مال تجارت ہو یا جانور ہو یا مثلی اشیاء ہوں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ قرض یہ ہے کہ کسی کو مال مثلی دیا جائے بایں شرط کہ اس کے مساوی وصول کیا جائے گا۔ لہٰذا قرض کے معاملہ میں یہ شرط ہے کہ وہ مال جو قرض میں دیا جائے وہ مال مثلی ہو۔ مال مثلی کی تعریف یہ ہے کہ اس کی خاص مقدار اور اسی جنس کی ہم مقدار شے میں باہم تفاوت نہ ہو کہ ان کی مالیت مختلف قرار پائے۔ ایسی اشیاء وہ ہیں جو پیمانے یا وزن سے ناپی یا تولی جاتی ہیں یا پھر وہ اشیاء ہیں جو گنی جاتی ہیں، بشرطیکہ ان کی (جسامت میں) باہم فرق نہ ہو جیسے انڈے یا شامی اخروٹ جنہیں ''عین الجمل'' کہتے ہیں۔ اور وہ اشیاء جو مثلی نہیں ہیں ان کی مثال جانور، ایندھن اور سامان خانہ وغیرہ ہیں جن کا اندازہ قیمت سے لگایا جاتا ہے ایسی اشیاء کا قرض لین دین درست نہیں ہے۔ اسی طرح گنتی کی وہ اشیاء (بھی غیر مثلی ہیں) جن کی الگ الگ قیمتوں میں تفاوت ہوتا ہے۔ مثلاً تربوز اور انار وغیرہ جن کا ذکر ''بیع سلم'' کے بیان میں آچکا ہے۔ ان کا بھی قرض لین دین درست نہیں ہے۔ پس اگر ان میں سے کوئی شے قرض لی گئی تو وہ قرض فاسد ہوگا۔ تاہم اگر قرض

مسائل متعلقہ قرض کا بیان

قرض کے متعلقہ مسائل مختلف مسالک کی رو سے تفصیل طلب ہیں۔(۱)

لینے والا اس کا قبضہ حاصل کر لے تو وہ اس کا مالک قرار دیا جائے گا۔ مثلاً کسی نے کوئی اونٹ بطور قرض لیا اور اس پر قبضہ کر لیا تو وہ اس کا مالک متصور ہوگا۔ لیکن اس اونٹ سے کسی قسم کا فائدہ اٹھانا حلال نہیں ہے، البتہ اگر اسے فروخت کیا تو یہ فروخت درست متصور ہوگی، کیونکہ وہ شخص (شرعاً) اس کا مالک ہو گیا تھا۔ تاہم ایسا کرنا گناہ ہے، کیونکہ فاسد معاملات کا فسخ کرنا واجب ہے اور فروخت کرنے کے بعد معاملہ فسخ نہیں ہوسکتا۔ پس گویا اس نے ایسا کام کیا جو حکم واجب کے منافی ہے۔ لہٰذا گنہگار ہوا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ شریعت کی رو سے (لفظ) قرض کا اطلاق شے مقرض بفتح را (یعنی قرض دی ہوئی شے) پر ہوتا ہے۔ یہ لفظ (مقرض) اسم مفعول ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"من ذالذی یقرض اللہ قرضاً حسناً"

(یعنی ہے کوئی جو اللہ کو قرض حسنہ دے؟) یہاں پر لفظ قرض موصوف ہے جس کی صفت 'حسن' آئی ہے۔

قرض کا لفظ مصدر کی صورت میں اقراض (قرضہ دینے) کے معنے میں آتا ہے۔ قرض کو 'سلف' بھی کہتے ہیں اور سلف کے معنے ہیں کسی کو ایک چیز کا مالک اس شرط پر بنا دینا کہ وہ اتنی ہی چیز واپس کرے گا۔ آج کل جو یہ رواج ہے کہ تقاریب میں اہل تقریب کے ہاتھ یا اس شخص کے ہاتھ میں جیسے کسی کو اس کے لئے کہا گیا ہو کوئی تحفہ شادی (نیوتا) دیا جاتا ہے وہ قرض ہوتا ہے، کیونکہ اس مال کا مالک دوسرے کو اس لیے بنایا جاتا ہے کہ وہ بھی اتنا ہی دے گا۔ اس کی بابت بعض لوگوں کا خیال ہے کہ وہ (قرض نہیں بلکہ) ہبہ (عطیہ) ہوتا ہے جس میں واپسی نہیں ہوتی۔ بعض کہتے ہیں کہ (اسے قرض یا ہبہ قرار دینا) دستور پر موقوف ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ قرض یہ ہے کہ کسی کو اپنے کام میں لانے کے لیے اس ارادے سے کچھ دیا جائے کہ وہ اتنا ہی واپس دے گا۔ یہ بھی ادھار سودے کی ایک قسم ہے تاکہ قرض لینے والے نے جو کچھ قرض لیا ہے اس سے فائدہ اٹھائے اور جب قرض لینے والا قرض کی چیز کا قبضہ لے لے تو یہ ایک واجب النفاذ معاملہ ہو جاتا ہے۔ اب قرض کا معاملہ طے ہونے کے بعد قرض دینے والے کو اپنی بات سے پھرنے کا حق نہیں ہے کیونکہ وہ اپنا حق تصرف اس مطالبہ کے عوض جو مقروض سے واجب الوصول ہے، ختم کر چکا ہے۔ لیکن قرض لینے والا اپنے حق کے بارے میں اس معاملہ کا پابند نہیں ہے، کیونکہ یہ امر ظاہر ہے کہ اب بھی اسے حق ہے کہ قرض لینے کے معاملہ سے پھر جائے۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مسائل متعلقہ قرض کے منجملہ یہ ہے کہ اس میں لین دین برابر سرابر ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر پیمانے والی کوئی شے قرض دی گئی، مثلاً گندم تو یہ لازم ہوگا کہ جو شے لی ہے وہ اسی قدر واپس کرے قطع نظر اس کے کہ وہ سستی ہو یا

مہنگی ہو۔ یہی حکم ان اشیاء کا ہے جن کا سودا گنتی سے یا وزن سے کیا جاتا ہے، چنانچہ اگر مثلاً سکے (یا رائج الوقت قرش کی خاص تعداد) قرض لی اور معاملہ ختم ہو گیا تو اتنی ہی تعداد میں اسے واپس کرنا ہو گا۔ اسی طرح اگر مثلاً بیس پونڈ گوشت ادھار لیا اور ایک پونڈ گوشت کا بھاؤ اس وقت پانچ قرش تھا، پھر اس کا بھاؤ گر کر دو قرش فی پونڈ رہ گیا تو بیس ہی پونڈ گوشت واپس کرنا ہو گا۔ اسی طرح اگر کچھ روٹی قرض لی تو اتنی ہی تعداد میں اس کا واپس کرنا لازم ہے جتنی لی تھی یا اتنے ہی وزن کی واپس کرنا ہو گی جتنے وزن کی قرض لی تھی درآنحالیکہ روٹی کا قرض گن کر اور وزن کر کے دونوں طرح ہو سکتا ہو۔

قرض کے متعلقہ مسائل میں ایک یہ بھی ہے کہ حصول قرض کے لیے کسی کو وکیل بنانا درست ہے۔ مثلاً کوئی شخص کسی سے کہے کہ مجھے اتنا قرض دو اور پھر کوئی وکیل بنا دے کہ وہ قرض اس سے حاصل کرے۔ (یہ تو درست ہے) لیکن کسی کو اس کام کے لئے مقرر کرنا، یعنی طلب قرض کے لئے وکیل بنا دینا درست نہیں ہے۔ لہٰذا اگر کسی کو وکیل بنایا کہ فلاں شخص کے پاس جا کر اس کے لئے کچھ قرض لائے تو اس صورت میں وہ اس کا وکیل متصور نہ ہو گا لہٰذا اگر اس شخص نے کچھ قرض لے لیا اور یہ کہا کہ جس شخص کے لئے میں قرض لیا تھا اسے میں دے رہا ہے لیکن یہ شخص انکار کرتا ہے تو اس قرض لیے ہوئے مال کا وہ ذمہ دار ہو گا جسے قرض کے لئے کہا گیا تھا اور کہنے والے پر کچھ لازم نہ ہو گا، کیونکہ اس بارے میں اس کی وکالت مانی نہیں جائے گی۔ تاہم اگر قرض حاصل کرنے کے لیے کوئی قاصد کسی کے پاس بھیجا جائے کہ اس کے لیے کچھ قرض لے آئے اور وہ جا کر کہے کہ فلاں صاحب آپ سے اس قدر قرض مانگ رہے ہیں، اور وہ دے دے تو اب ادائے قرض کی ذمہ داری اس پر ہو گی جس نے یہ کہہ کر اسے بھیجا تھا۔ لیکن اگر اس قاصد نے یوں کہا کہ آپ مجھے اتنا قرض دے دیجیے، یعنی قرض لینے کی نسبت اپنی طرف کی اور قرض مل گیا تو یہ مال اسی کا ہو گا اور اسے حق ہے کہ بھیجنے والے کو نہ دے۔ اس مسئلے کی کچھ تفصیل قسم کے بیان میں ہو چکی ہے۔

اور منجملہ مسائل قرض یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کو قرض دے اور کوئی (ذاتی فائدہ) پیش نظر ہو تو یہ فعل مکروہ ہے۔ لیکن اس (کراہیت) کا اطلاق اس صورت میں ہو گا جبکہ قرض کے ساتھ یہ شرط بھی لگا دی جائے۔ مثلاً کسی کو بیس بوری گندم بغیر چھانے پھٹکے قرض دی اور یہ شرط لگا دی کہ اس کے عوض صاف گندم لوں گا۔ لیکن اگر کسی کو قرض میں گھٹیا چیز دی اور قرض لینے والے نے اس کے عوض اچھا مال ادا کیا جس کی شرط نہ تھی تو اس میں کوئی کراہت نہیں ہے۔ اسی طرح یہ مثال ہے کہ کوئی شخص کسی کو کچھ مال قرض دے اور قرض لینے والا اس شخص سے بھاری قیمت میں وہ خرید لے (تو مکروہ نہیں ہے) مثلاً کسی کے پاس ریشمی یا سوتی کپڑے ہیں جن میں سے ہر ایک کی قیمت دس ہے۔ اب کسی نے آ کر اس سے دو سو قرض مانگے، اس نے قرض کا کچھ حصہ تو کپڑے کی شکل میں دیا، بایں طور کہ (دس والا کپڑا) بیس میں دیا اور باقی نقدی قرض میں دے دی تو ایسا کرنا جائز ہو گا، بشرطیکہ قرض لیتے وقت یہ شرط نہ رہی ہو۔ اس صورت کے قرض کو بھی بعض اصحاب مکروہ کہتے ہیں۔ ہاں اگر یہ شرط قرض لیتے وقت لگا دی گئی ہو تو یہ معاملہ مکروہ ہو گا۔

گو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ مقروض کوئی چیز بطور تحفہ قرض دینے والے کو دے، تاہم بہتر یہی ہے کہ ایسا کرنے سے پرہیز کیا جائے۔

اسی طرح کی باتوں میں یہ بھی ہے کہ کوئی شخص کسی سے نقدی قرض کی درخواست کرے اور وہ کہے کہ (نقد تو نہیں، ہاں) مجھ سے یہ کپڑا بیس میں (قرض) خرید لو۔ اب اس نے وہ کپڑا بیس میں خریدا اور کسی کے ہاتھ دس میں فروخت کر دیا اور اس نے اصل کپڑے والے کو دس میں فروخت کر دیا اور اس نے وہ کپڑا لے کر پہلے خریدار کو دے دیا جس نے اسے لے لیا اور اس طرح اس کے ذمہ بیس (کے بیس) واجب الادا رہے (یعنی دس تو وہ جو اس نے پہلے بار کپڑے کو فروخت کر کے نقد حاصل کیے اور دس کا یہ کپڑا) اس قسم کی بیع کو بیع العینہ بکسر العین (یعنی ادھار کی شرط پر قیمت موجودہ سے زیادہ میں بیچنا) کہتے ہیں۔ اس کو بعض اصحاب جائز اور بعض مکروہ کہتے ہیں۔

منجملہ مسائل قرض ایک ایسے بچے کا قرض لینا ہے جو مجور ہو (یعنی اہلیت معاملہ نہ رکھتا ہو) جائز نہیں ہے، لہٰذا اگر کسی نے ایسے ہی کسی بچے کو قرض دیا اور بچے نے جو لیا تھا وہ ضائع کر دیا تو دینے والے کا مال ضائع ہو گیا۔ البتہ اگر اس بچے کو مجور (معاملہ کا نااہل) قرار نہ دیا گیا ہو اور اسے مال میں تصرف کی اجازت ہو تو اسے قرض دینا درست ہے اور اسے بالغ تصور کیا جائے گا۔ بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ مجور شخص اگر قرض میں لیے ہوئے مال کو ضائع کر دے تو اس کی ادائیگی کا ذمہ دار رہے گا۔ ہاں اگر وہ مال احیاناً از خود ہی تلف ہو گیا تو بالاتفاق اس کا تاوان کسی پر عائد نہ ہو گا۔ اسی طرح ہر معتوہ شخص کا (یعنی جسے معاملہ کا نااہل قرار دے دیا گیا ہو) وہی حکم ہے جو بچے کا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ قرض کے بارے میں حسب ذیل چند احکام ہیں:

ایک تو یہ کہ اس کے (معاملۂ قرض کے) وہی ارکان ہیں جو بیع کے ہیں۔ اس کے لئے لازم ہے کہ جو شے قرض دی جائے اس کی مقدار معلوم ہو اور یہ بھی لازم ہے کہ فریقین کی جانب سے بیع کی طرح ایجاب وقبول (رضا کا اظہار) ہو۔ اب یہ ایجاب (یعنی قرض دینا) صراحتاً بھی ہو سکتا ہے اور اشارۃً بھی؛ صراحتاً تو یہی ہے کہ یوں کہا جائے کہ میں یہ چیز اب کو بطور قرض یا ادھار دیتا ہوں۔ اور یوں کہنا بھی صراحتی ہے کہ میں نے اس چیز کا مالک آپ کو اس شرط پر بنایا کہ پھر اتنی ہی چیز واپس کر دینا۔ یا یوں کہا کہ "لے لیجیے' اس کے عوض اتنا ہی دے دیجیے گا؛ یا یہ کہا کہ "اسے لے کر کام چلاؤ پھر مجھے اس کے عوض دے دینا"۔

واضح ہو کہ ایک صورت حکمی قرض کی ہے (یعنی ایجاب وقبول نہ ہو پھر بھی وہ قرض کے حکم میں متصور ہوتا ہے)، اس میں ایجاب وقبول نہیں ہوتا۔ مثلاً کسی کا کوئی مویشی ہاتھ لگا اور اس پر (چارہ وغیرہ میں) اسے خرچ کرنا پڑا تو خرچ گویا اس مویشی والے پر قرض ہے جس میں گو ایجاب وقبول کی شرط پوری نہیں ہوتی پھر بھی یہ قرض واجب الوصول رہتا ہے۔

دوسرے یہ ضروری ہے کہ مقرض بکسر را، یعنی قرض دینے والا اس کار خیر کے انجام دینے کا حق رکھتا ہو، لہٰذا کسی والی (یا سرپرست) کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ مجبور کا مال (یعنی اس شخص کا مال جسے تصرف سے روک دیا گیا ہو) کسی کو قرض دے، درآنحالیکہ ایسا کرنے کی ضرورت نہ ہو۔ مثلاً تحویل دار (ولی) کے پاس اس کے لٹ جانے یا تلف ہو جانے کا ڈر وغیرہ ہو۔ البتہ قاضی (حاکم شرع) کو اختیار ہے کہ مال مجبور کسی کو یہ دیکھ کر کہ لینے والا ایماندار ہے اور بہ آسانی ادا کر سکتا ہے، قرض دے دے۔ اسی طرح ایک شرط یہ بھی ہے کہ قرض دینے والے نے وہ قرض اپنے اختیار سے دیا ہو' جبر یہ قرض

بھی دوسرے جبری معاملات کی طرح درست نہیں ہے۔قرض لینے والے کے لیے بھی یہ شرط ہے کہ وہ معاملہ کرنے کا مجاز ہو، یعنی بالغ وعاقل ہو اور مجور (محروم التصرف) نہ ہو۔

تیسری بات جو قرض کی شے کے لیے شرط ہے یہ ہے کہ وہ چیز ایسی ہو جس کی بیع سلم (یعنی وعدہ ادائیگی مال کا قرض سودا) ممکن ہو۔اس میں یہ شرط ہے کہ اس شے کی تفصیل ذمہ داری کے ساتھ (پختہ طور پر) بتائی جاسکے۔مثلاً یہ کہ میں اپنا اونٹ جس کی یہ تفصیل ہے، آپ کو قرض دیتا ہوں۔ایسی صورت میں لازم ہوگا کہ قرض لینے والا فوراً اس (مال قرض) پر قبضہ کرلے۔لہٰذا قبضہ لینے میں تاخیر درست نہیں ہے، تاہم یہ ضروری نہیں ہے کہ اسی جگہ قبضہ لیا جائے گا؛ فریقین وہاں سے ہٹ جائیں تب بھی قبضہ لیا جاسکتا ہے (لیکن فوری طور پر)۔اگر قرض کی چیز کوئی متعین شے ہو مثلاً یوں کہنا کہ میں یہ اونٹ جو یہاں موجود ہے (قرض دیتا ہوں) تو اس صورت میں فوراً ہی قبضہ حاصل کرنا شرط نہیں ہے، کیونکہ کسی شے کی تعیین اس کی مکمل تفصیل بیان کرنے سے زیادہ پختہ امر ہے۔پس اس کے لینے میں تاخیر ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔

بیع سلم کے باب میں یہ بات بتائی جاچکی ہے کہ متعین شے کے بارے میں بیع سلم کا معاملہ درست نہیں ہے، ہاں اس کو قرض دیا جاسکتا ہے۔اور یہ جو قید لگائی گئی کہ وہ شے ایسی ہو جس میں بیع سلم ممکن ہے اس سے وہ اشیاء خارج ہوگئیں جن کی تفصیل مکمل بتائی جاسکتی ہے، لیکن بیع سلم نہیں ہوسکتی مثلاً حاملہ جانور کہ اسے نہ قرض دیا جاسکتا ہے اور نہ اسکی بیع سلم ہوسکتی ہے۔اور بیع سلم کے قابل ہونے کی شرط عائد کیے جانے کا سبب یہ ہے کہ جس شے کی بیع سلم نہیں ہوسکتی وہ چیز ایسی ہے جس کی تفصیل کو ضبط میں نہیں لایا جاسکتا یا پھر وہ نادر الوجود ہو کہ اس جیسی شے کا واپس کرنا مشکل ہے۔

اس حکم سے روٹی مستثنیٰ ہے کہ اس کی بیع سلم نہیں ہوسکتی، لیکن قرض میں اس کو تول کر دینا جائز ہے کیونکہ عام طور پر اس کی ضرورت پڑتی رہتی ہے۔بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اسے تول اور گن کر بھی دونوں طرح قرض میں دیا جاسکتا ہے۔

مشترکہ سامان کا آدھا حصہ مثلاً گھر کا نصف حصہ بھی ایسا ہی ہے کہ اس میں بیع سلم نہیں ہے لیکن قرض درست ہے۔اس کا سبب یہ ہے کہ قرض کی شے میں یہ امر ملحوظ رہتا ہے کہ قرض کی چیز کوئی ایسی شے ہو جس کی مثال موجود ہو، تاکہ قرض لینے والے کو ادا کرنا ممکن ہو۔مشترکہ مکان کا نصف حصہ ایسی شے ہے جس کی مانند اسی جیسا مکمل طور پر موجود ہے۔پس اندریں حال درست ہوگا کہ قرض لینے والا دوسرے نصف حصہ سے اپنے قرض کی ادائیگی کردے جو اسی جیسا ہے۔لیکن اس کی بیع سلم (یعنی وعدہ ادائیگی مال کی شرط والا سودا) ممکن نہیں ہے، کیونکہ قرض کی چیز نادر الوجود ہے کہ بجز اس نصف حصہ کے اس جیسی چیز دستیاب نہیں ہے۔اگر وہ نہ ہو تو اس جیسا مکان ملنا دشوار ہے، لہٰذا اس میں معاملۂ سلم نہیں ہوسکتا۔یاد رہے کہ کسی سامان خانہ کا دو تہائی حصہ یا پورا سامان قرض میں دینا درست نہیں ہے اور نہ اس میں بیع سلم ہوسکتی ہے، کیونکہ اس کی مثل موجود نہیں ہے۔اب ایسے معاملات میں یہ نہیں کہا جاسکتا کسی سامان خانہ کا دو تہائی حصہ یا پورا سامان پورا قرض میں لے لیا جائے اور اس کی ادائیگی اور دوسرے سامان کی شکل میں کردی جائے کیونکہ قرض میں یہ ضروری تو نہیں ہوتا کہ قرض کی چیز ظاہر و باطن ہر دو لحاظ سے ویسی ہی واپس کی جائے بلکہ ادائیگی قرض کے لیے یہ کافی ہے کہ اس کی نظیر دوسرے سامان میں موجود ہے۔مگر ایسا اس واسطے نہیں ہوسکتا کہ اس طرح کی ادائیگی میں جھگڑا اٹھ سکتا ہے اور ممکن ہے کہ

قرض خواہ راضی نہ ہو جب تک کہ ادائیگی میں مال قرض کی ہم شکل چیز نہ دی جائے اور مال قرض کی نظیر میں کوئی اور سامان لینا وہ منظور نہ کرے۔ تاہم اگر قرض خواہ پہلے ہی سے مال قرض کے عوض کوئی اور سامان لینے پر راضی ہو گیا ہو تو بظاہر ایسا کرنا درست ہو گا۔

امور بالا سے واضح ہے کہ (صرف) ایسی اشیاء کا قرضہ درست ہے جس کی ہم مثل شے موجود ہو اور زیادہ ایسی شے ہو جو مالیت رکھتی ہو۔ اگر مثلی شے ہے تو قرض دار پر واجب ہے کہ اسی جیسا مال واپس کرے، خواہ وہ شمار میں آنے والی نقدی ہو یا کوئی اور شے ہو۔ اب اگر کچھ نقدی قرض لی گئی اور اس کا رواج (لین دین) ختم ہو گیا لیکن اس کی قیمت بحال ہے تو اسی جیسی شے کا ادا کرنا لازم ہے۔ اگر اس کی مالیت گھٹ گئی ہو تو مطالبۂ ادائیگی کے وقت سے قریب ترین وقت میں جس قدر مالیت اس کی ہوتی ہے اتنا ہی ادا کرنا لازم ہے۔ یہی حکم پیسوں اور قرشوں کا ہے جو چاندی سونے کے نہیں ہوتے۔

قیمت والی اشیاء قرض کی صورت میں قرض لینے والے کو چاہیے کو جو کچھ قرض کے عوض ادا کیا جائے وہ صورت میں اس جیسا ہو، مثلاً اگر کوئی اونٹ قرض لیا ہے تو اسی جیسے اونٹ کی واپسی کا مطالبہ کیا جائے گا۔ لہٰذا یہ جائز نہیں ہے کہ اس کے عوض گائے دے دی جائے۔ ہاں یہ درست ہے کہ قرض کے اونٹ سے زیادہ اچھا یا اس سے بڑا اونٹ دیا جائے۔ جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چھ سال کا اونٹ قرض لیا اور اس کے عوض سات سال کا اونٹ دیا۔

چوتھی بات یہ ہے کہ قرض کے ساتھ اگر کچھ نفع حاصل کرنے کی شرط لگا کر کوئی قرض دے تو یہ معاملہ فاسد ہو گا۔ مثلاً مال قرض کی مقدار یا اس کے وصف میں زیادتی کی شرط لگا کر قرض دینا، جیسے غیر صاف شدہ گندم کی ایک بوری قرض مین دی اور یہ شرط لگا دی کہ اس کے عوض چھانی پھٹکی گندم ادا کی جائے گی۔ یا یہ کہ قرض میں چاندی دی اور یہ شرط ٹھہری کہ سونا واپس لیا جائے گا۔ ہاں اگر کسی شرط کے لگائے بغیر ہی قرض لینے والے نے جتنا لیا ہے اس سے زیادہ ادا کیا تو یہ ایک اچھی بات ہے، جیسا کہ حدیث سے ظاہر ہے۔

اگر قرض کے لیے کسی نے یہ شرط کی کہ بغیر رہن رکھے یا ضمانت یا گواہی کے قرض نہ دوں گا تو یہ درست ہے، کیونکہ معاملۂ قرض خود ان امور کا متقاضی ہے، جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ قرض کی شرائط تین قسم کی ہیں:

ایک تو یہ کہ قرض دینے کی غرض یہ ہو کہ قرض دینے والا کوئی فائدہ حاصل کرے۔ ایسی صورت میں یہ قرض فاسد ہو گا اور معاملہ کو یہ مقصد ناقص کر دے گا۔

دوسری قسم کی شرط یہ ہے کہ قرض لینے والا کوئی ایسی شرط جس سے خود اس کو نفع حاصل کرنا مقصود ہو، مثلاً یہ شرط کو بڑھیا قسم کی گندم قرض میں لوں گا اور گھٹیا قسم کی واپس کروں گا۔ یہ شرط ناقص (یا بے اثر) ہو گی لیکن معاملۂ قرض (بجائے خود) درست ہو گا۔

تیسری قسم کی وہ شرط ہے جو معاملہ کی مضبوطی کے لئے لگائی جائے، مثلاً رہن یا ضمانت کی شرط یہ درست ہے اور اس پر عمل کیا جائے گا۔

واضح ہو کہ شرائط قرض کے یہ تمام مسائل اسی وقت مؤثر ہوں گے جب کہ معاملۂ قرض میں ان کو شامل کیا جائے۔ معاملہ سے پہلے تو فریقین کو اختیار ہے جو شرائط بھی چاہیں اس پر متفق ہو جائیں لیکن قرض کے معاملہ میں ان کا ذکر نہ کیا جائے، کیونکہ ایسا کرنے سے یہ شرائط معاملہ ہی کو فاسد کر دیں گی۔

اب مناسب ہوگا کہ اس مقام پر ربا (سود) سے بچنے کی ایک ترکیب بیان کردی جائے اور وہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے قرض لے تو قرض دینے والے کو روا ہے کہ وہ اس کے ہاتھ کوئی شے واجبی قیمت سے زیادہ پر فروخت کر دے پھر اسی شے کو جتنی قیمت پر فروخت کیا ہے اس سے کم میں خرید لے اور جتنے دام وصول کیے ہیں وہ قرض خواہ کو دے دے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کسی کے ہاتھ سو بوری گندم دو اشرفی، فی بوری کے حساب سے فروخت کی جائے حالانکہ اس کی واجبی قیمت صرف ڈیڑھ اشرفی فی بوری ہے۔ اس کے بعد اس گندم کو اسی واجبی نرخ سے خرید لے تو اس طرح اسے نفع حاصل ہو جائے گا اور اس میں سود نہ ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ قرض سے تعلق رکھنے والے احکام حسب ذیل ہیں:

منجملہ ان کے ایک یہ کہ ہر ایسی شے جس میں بیع سلم ہو سکتی ہے اس میں قرض بھی ہو سکتا ہے، جیسے وہ اشیاء جن کی مقدار پیمانے یا وزن سے یا گنتی سے لگائی جاتی ہے۔ اس قسم کی تمام اجناس میں معاملۂ سلم (یعنی وعدہ ادائیگی مال پر سودا) ہو سکتا ہے، چنانچہ گندم مین سلم ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ پیمانے سے ناپنے والی شے ہے اور گوشت بھی اس میں شامل ہے، اگرچہ احیاناً اس میں معاملۂ سلم ممکن نہیں ہوتا لیکن اس کا معاملۂ قرض روا ہے۔ اسی طرح اگر ناپ یا تول کے پیمانے کا علم نہ ہو تو اس میں سلم نہیں ہوتا لیکن قرض درست ہے۔ چنانچہ اگر کسی کو بالٹی یا تسلے یا پیالے سے ناپ کر گندم قرض میں دی گئی اور یہ شرط ٹھہری کہ اسی مقدار میں بالٹی یا تسلے یا پیالے سے ناپ کر یہ قرض واپس کیا جائے گا تو یہ درست ہے۔ لیکن اس طرح بیع سلم نہیں ہو سکتی جب تک کہ گندم کی مقدار اس پیمانے کی رو سے نہ بتائی جائے جو رائج الوقت ہے یا (اگر پیمانہ رائج نہ ہو تو) اس آلۂ وزن کا اعتبار ہوگا جو رائج الوقت ہو، مثلاً پیمانے کی صورت میں کیلہ (کم وبیش دو سیر گندم کا پیمانہ) اور ربع یا قدح اور وزن کی صورت میں رطل (کم وبیش نصف سیر کا بٹہ) اور 'اوقیہ' (تقریباً نصف چھٹانک) وغیرہ جو مشہور ہیں۔

جانوروں اور مال تجارت میں بھی قرض کا معاملہ ہو سکتا ہے۔ چونکہ ان اجناس میں بیع سلم درست ہے اس لیے قرض لین دین بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔

منجملہ احکام قرض کے ایک یہ ہے کہ قرض دینے والے کو اپنے مقروض سے تحفہ وغیرہ لینا حرام ہے۔ ہاں اگر پہلے ہی سے ان میں باہم تحفوں کا لین دین ہوتا رہا ہے، یا کوئی تقریب ایسی ہے جس میں تحفہ دینا چاہیے، جیسے شادی وغیرہ کی تقریبات میں (تو مضائقہ نہیں)۔ ہاں قرض کے تعلق کی بنا پر ہدیہ لینا ظاہری اور باطنی دونوں طرح سے حرام ہے۔ اگر تحفہ کا لین دین محض باہمی دوستی اور محبت کی بنا پر ہو تو گو وہ باطنی طور پر حلال ہو لیکن حاکم وقت باعتبار ظاہر اسے (روا) تسلیم نہ کرے گا۔

قرض میں کوئی ایسی شرط لگا دینا بھی جس کا مقصد حصول منفعت ہو ایسا ہی (ممنوع) ہے، مثلاً یہ کہ قرض میں کوئی

کمزور سا (جانور) دیا جائے اور توانا (لینے) کی شرط ہو۔ لہٰذا اگر ایسا بیل قرض دیا جو کھیت جوتنے کے قابل نہیں ہے اور یہ شرط لگا دی کہ اس کے عوض ایسا بیل لوں گا جو کھیت جوتنے کے قابل ہو۔ یا کسی کو ناصاف گندم قرض دی اور صاف گندم لینے کی شرط لگا دی تو یہ درست نہیں ہے۔

قرض میں ایک بات یہ بھی ہے کہ معاملۂ قرض طے ہوتے ہی قرض لینے والا صدقہ، ہبہ یا مانگے کی چیز کی طرح اس مال کا مالک ہو جاتا ہے۔ اب اگر قرض لینے والے نے مال قرض پر قبضہ کر لیا تو دیکھا جائے گا کہ ادائیگی قرض کے لیے کوئی میعاد طے پائی ہے یا نہیں۔ اگر میعاد طے پا گئی ہے تو لازم ہے کہ انقضائے میعاد کے ساتھ ہی قرض کی ادائیگی کر دی جائے، خواہ اس قرض کے لینے سے جو استفادہ بالعموم ہوتا ہے وہ نہ کیا جا سکا ہو۔

اگر ادائیگی کی کوئی میعاد مقرر نہیں کی گئی تو اب دیکھنا ہو گا کہ آیا اس قسم کے قرضوں کی ادائیگی کے لیے کوئی خاص وقت ہوا کرتا ہے؟ مثلاً گندم قرض لینے کی صورت میں عام رواج یہ ہے کہ فصل کٹنے کے بعد وہ قرضہ اتار دیا جاتا ہے، یا یہ کہ اس کے لیے کوئی رواج خاص نہیں۔ اگر واپسی قرض کے بارے میں کوئی رواج ہے تب تو انقضائے مدت پر اسی کے مطابق عمل کرنا چاہیے اور مطابق دستور ادائیگی کا جو وقت ہوتا ہے اسی وقت وہ قرض ادا کر دینا چاہیے۔ اگر اس کے لیے کوئی مقررہ دستور نہیں ہے تو عام دستور کے مطابق قرض لی ہوئی شے سے فائدہ اٹھانے کے بعد ہی قرض کی واپسی لازم ہو گی۔

قرض دار کے لیے جائز ہے کہ جو کچھ بطور قرض لیا ہے اس کی مثل واپس کرے اور یا اسی شے کو واپس کر دے، خواہ وہ شے مثلی ہو یا نہ ہو لیکن شرط یہ ہے کہ اس شے کی کیفیت میں کسی امر کی زیادتی یا کمی کی وجہ سے کوئی تبدیلی نہ آئی ہو؛ اگر اس میں تبدیلی آ گئی ہو تو اسی جیسی شے سے قرض ادا کرنا واجب ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ قرض سے تعلق رکھنے والے احکام حسب ذیل ہیں:

اول یہ کہ قرض ہر ایسی شے میں جائز ہے جس کی خرید و فروخت ناپ کر یا تول کر ہوتی ہو یا وہ شے ناپی جانے والی ہو اور یا گنتی میں آنے والی ہو یا ایسی ہی کوئی اور شے جس کی خرید و فروخت اس طرح ہوتی ہو۔ اور منفعت کے قرض کی بابت رائیں مختلف ہیں۔ اس کی صورت یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ ایک دن میں آپ کے ساتھ مل کر کھیت کاٹنے کا کام کرتا ہوں، کسی دن آپ میرے ساتھ مل کر کھیت کاٹنے کا کام کر دیجیے گا۔ بعض اصحاب نے اسے جائز رکھا ہے اور بعض نے ممنوع بتایا ہے۔

دوم یہ کہ قرضہ کی چیز کے لئے ضروری ہے کہ اس کی مقدار معلوم ہو۔ اگر وہ شے پیمانہ سے ناپنے والی ہو تو لازم ہے کہ پیمانہ معلوم ہو جیسے 'کیلہ' یا ربع وغیرہ اسی طرح اگر وہ شے تلنے والی ہے تو لازم ہے کہ تولنے کے بٹے جانے پہچانے ہوں مثلاً رطل یا اوقیہ وغیرہ۔ اگر پیمانہ کا علم عام طور پر نہیں ہے تو قرض صحیح نہ ہو گا تسلہ یا بالٹی کہ اگر گندم کو بالٹی یا ڈونگے سے ناپ کر قرض دیا تو وہ قرض بھی بیع سلم کی طرح درست نہ ہو گا وزن کی طرح پیمائش کے آلات ہیں کہ ان کا علم بھی لوگوں کو ہونا چاہیے مثلاً میٹر یا گز وغیرہ۔

اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ اس مال کی صفت (یا کیفیت) معلوم ہو، مثلاً یہ کہ قرض میں مصری گنی دی جائے گی یا

انگریزی پونڈ یا یہ کہ وہ پاکستانی گندم ہوگی یا دیسی وغیرہ۔

سوم یہ کہ قرض دینے والا ایسا شخص ہونا چاہیے جو ایسے کارہائے خیر انجام دینے کا اہل ہو، لہٰذا کسی بچے کا یا پاگل وغیرہ کا قرض دینا درست نہیں ہے۔

چہارم یہ کہ قرض نفاذ پذیر اس وقت ہوتا ہے جب کوئی شخص قرض کی چیز حاصل کرلے، خواہ وہ چیز پیمانے والی ہو یا وزن والی یا شمار والی یا اگنے والی وغیرہ۔ اور قرض لینے والے کے لیے روا ہے کہ جو مال اس نے قرض لیا ہے اس کے عوض کوئی شے قرض دینے والے سے خرید لے۔ پس اگر محمد نے علی سے ایک سو اشرفی قرض لی تو اسے اختیار ہے کہ اس کے عوض علی سے کوئی مکان وغیرہ خرید لے، اور صاحب مال کو یہ اختیار نہیں ہے کہ قرض کی چیز قرض دار کو قرض دینے کے بعد پھر واپس لے لے۔ ہاں اگر مقروض مفلس (یا دیوالیہ) ہو جائے اور افلاس کی وجہ سے اسے معاملہ کا نااہل قرار دیا گیا ہو اور ہنوز قرض دار نے مال قرض کے عوض کوئی چیز اس سے نہ لی ہو تو اسے اپنا دیا ہوا قرض واپس لینے کا اختیار ہے۔

پنجم یہ کہ اگر قرض میں دی ہوئی شے مثلی ہو اور مثلی سے مطلب پیمانہ یا وزن والی شے ہے جس سے کوئی جائز ہنر کا تعلق نہیں ہوتا تو ایسی صورت میں لازم ہے کہ قرض دینے والے کو اسی جیسی شے ادا کی جائے۔ اور یہ لازم نہیں ہے کہ جو شے قرض دی گئی ہے بعینہ وہی شے واپس کی جائے، کیونکہ قرض لینے والا اس چیز کا مکمل طور پر مالک ہو جاتا ہے اور یہ اس کو اختیار ہے کہ جس طرح چاہے اس شے کو اپنے کام میں لائے۔ تاہم اگر کوئی شخص وہی چیز جو قرض میں لی گئی ہے واپس کرے تو قرض خواہ کو اسے قبول کر لینا لازم ہے، بجز اس صورت کے جبکہ اس میں کوئی خرابی پیدا ہو گئی ہو۔ مثلاً کسی نے گندم قرض لی اور وہ دانے پھوٹ آئے یا اس میں تعفن پیدا ہو گیا، یا ایسی ہی کوئی اور خرابی ہو گئی تو اب اسے واپس لینا لازم نہیں ہے۔

اگر قرض کی چیز مثلی نہ ہو تو قرض لینے والے پر اس کی قیمت ادا کرنا لازم ہے۔ اگر اسی شے کو واپس کرنا چاہے تو قرض خواہ کے لیے اسے قبول کرنا لازم نہیں ہے، کیونکہ غیر مثلی اشیاء جو قرض دی جاتی ہے تو اس کی قیمت واجب الادا ہوتی ہے اس کے معاوضہ میں کوئی اور چیز لازم نہیں ہے۔ اور مثلی اشیاء میں اس کی مثل ہی واپس کرنا ضروری ہے، خواہ اس شے کی قیمت بڑھ گئی ہو یا گھٹ گئی ہو۔ پس اگر گندم اس وقت قرض دی گئی جب کہ اس کا نرخ فی بوری دو گنی تھا، اور ادائیگی کے وقت اس کی قیمت صرف ایک گنی (فی بوری) رہ گئی۔ قرض دار کی ذمہ داری یہ ہے کہ اتنی ہی گندم واپس دی جائے؛ قیمت سے قطع نظر کیا جائے گا۔

اگر قرض ایسی چیز کا ہے جسے پیمانے سے ناپا یا وزن کیا جاتا ہے اور اس کا دستیاب ہونا دشوار ہے تو اس کی وہ قیمت دی جائے جو اس روز تھی جب کہ وہ شے نایاب ہوئی۔ ایسے حالات ہوں تو ناپ یا تول والی اشیاء کے علاوہ دوسری اشیاء کے قرض کی ادائیگی قیمت میں لازم ہے۔

اگر کسی نے روٹی گن کر قرض لی اور اس (تعداد سے) زیادہ کی واپسی شرط نہ تھی اور نہ ایسی کوئی غرض وابستہ تھی تو وہ جائز ہے۔

ششم یہ کہ معاملۂ قرض میں کوئی ایسی شرط لگانا جائز نہیں ہے جس سے غرض قرض دینے والے کو منفعت حاصل کرنا ہو۔ مثلاً قرض دینے والا قرض دار پر یہ شرط عائد کردے کہ وہ اس کے گھر میں مفت یا کم کرائے پر رہے گا۔ یا یہ شرط کہ اس قرض سے جو مال حاصل ہو اس میں سے اسے بھی کچھ دیا جائے یا یہ کہ کوئی تحفہ دے (تب قرض دیا جائے گا)

اسی طرح یہ بھی جائز نہیں ہے کہ قرض لینے والا یہ کہے کہ جتنا میں نے قرض لیا ہے اس سے کم واپس کروں گا۔

البتہ ایسی شرط جس سے مقصد معاملۂ قرض کی توثیق (یا مضبوطی) ہو صحیح ہے اور اس شرط پر عمل کیا جائے گا۔ مثلاً قرض دینے والا کہے کہ میں قرض دیتا ہوں بشرطیکہ تم کوئی چیز رہن رکھو یا کوئی ضامن لے کر آؤ۔

حجر

یعنی تصرف کا نااہل قرار دیے جانے کا بیان

لفظ حجر کے معنے ازروئے لغت 'باز رکھے' کے ہیں۔ عربی میں کہتے ہیں حجر علیہ حجراً۔ باب قتل یقتل سے۔ یعنی فلاں شخص کو (مال وغیرہ میں) تصرف سے روک دیا گیا۔ یہ لفظ بفتح حا وکسر حا دونوں طرح درست ہے۔ اسی وجہ سے 'حطیم' کو (جو قوسی شکل کی ایک چار دیواری کعبہ کے قریب ہے) حجر کہتے ہیں کیونکہ اسے عمارت کعبہ سے الگ اور منقطع کر دیا گیا ہے۔ اور عقل کو بھی 'حجر' کہتے ہیں، کیونکہ عقل برے کام سے روکتی اور باز رکھتی ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"هل فی ذالک قسم لذی حجر"

یعنی صاحب عقل کے لئے اس میں قسم ہے۔

اصطلاح شرع میں اس لفظ کے معنے مسالک مختلفہ کی رو سے تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ 'حجر' (یا نااہل قرار دیے جانے سے) مراد یہ ہے کہ کسی خاص شخص کو خاص تصرف سے یا اس کے قول پر عمل درآمد سے خاص حد تک روک دیا جائے، لہٰذا 'حجر' (یعنی نااہلیت) کا کسی بچے یا مجنون وغیرہ پر عائد کیا جانا سرے ہی سے قولی تصرف سے مانع ہے جب کہ اس کے کہنے پر عمل درآمد کرنے سے محض نقصان ہے۔ لہٰذا اگر کسی بچے (نابالغ) نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی یا غلام کو آزاد کر دیا تو اس کے کہنے پر عمل درآمد روک دیا جائے گا، کیونکہ اس سے محض نقصان ہے۔ اس کا یہ قول سرے سے نافذ العمل نہ ہوگا۔ یہی حال مجنون کا ہے۔ اب اگر کسی محجور کے قول میں محض فائدہ مثلاً کسی نے اس کو مال ہبہ کیا اور اس نے اس ہبہ (یا عطیہ) کو قبول کر لیا یا ایسی ہی کوئی اور بات جس میں اسے حقیقی معنوں میں نفع ہو تو اس کا قول درست اور نافذ العمل متصور ہوگا اور اس کے ولی (یا سرپرست) کی اجازت پر موقوف نہ ہوگا۔ اگر ایسے شخص کے کسی قول میں نفع اور نقصان دونوں باتوں کا احتمال ہو، مثلاً یہ کہنا کہ میں نے بیچا یا خریدا وغیرہ (ایسے معاملات میں دیکھنا چاہیے) کہ اگر وہ نااہل معاملہ جانتا ہے کہ خریدنے اور بیچنے کا مطلب کیا ہے یعنی اس قدر جانتا ہے کہ (فلاں مال کے) یہ دام ہیں اور یہ نہیں ہو سکتا کہ مال تو لیا جائے لیکن قیمت نہ دی جائے، تو (اتنی تمیز ہونے کی وجہ سے) اس شخص کے سودا کرنے سے خرید وفروخت تو ہو جائے گی، لیکن اس کے ولی (یعنی سرپرست، وصی یا نگران حال) کی اجازت پر موقوف رہے گی۔ اور ولی کو چاہیے کہ اس کی اجازت دے دے، بشرطیکہ اس سودے میں غبن فاحش (یا دھوکے کو دخل) نہ ہو جس کی تفصیل اوپر ہو چکی ہے۔ لیکن اگر بچہ قطعاً نادان ہے تو اس کا یہ تصرف (معاملہ) سرے سے منعقد ہی نہ

ہوگا۔

واضح ہو کہ بچہ اور دیوانہ کے افعال میں 'حجر' (نااہلیت کے ان مسائل) کا اطلاق واجب نہیں ہے چنانچہ اگر کوئی بچہ سورہا ہے اور اس نے کروٹ لی اور کوئی شیشے کی چیز اس نے توڑ دی تو اس کا تاوان واجب ہوگا لہٰذا اگر وہ بچہ مال کا مالک ہے تو اس مال سے قیمت وصول کی جائے گی۔ اسی طرح اگر کسی پاگل نے کچھ نقصان کر دیا تب اس کو بھی اس نقصان کا ذمہ دار گردانا جائے گا۔ اگر کوئی فعل سرزدشدہ ایسے مسئلہ سے متعلق ہے جس میں شبہ ہو (تو الزام) ساقط ہو جاتا ہے۔ جیسے حدود اور قصاص (یعنی شرعی سزائیں)۔ ایسی صورتوں میں (نادان) بچے یا پاگل کے بلا ارادہ کسی فعل (ممنوع) کے ارتکاب کی سزا ساقط ہو جائے گی۔

چنانچہ اگر کسی بچے نے زنا کیا یا قتل کیا تو اس پر حد (شرعی سزا) عائد نہ ہوگی، کیونکہ (اس کے افعال میں) نیت یا عمد نہیں ہے۔ اسکی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

بعض اوقات 'حجر' (یا نااہلیت) کا مطلب یہ بتایا جاتا ہے کہ حجر (نااہل قرار دیے جانے) کی صورت میں تصرف کے مسائل عائد نہیں ہوں گے۔ اس تعریف کی رو سے بچے اور دیوانے کو مجور قرار دیا جاتا ہے (کہ ان کے قول و فعل سے عمل تصرف ثابت نہ ہوگا) پس افعال زنا و قتل وغیرہ جن میں حد واجب ہوتی ہے انہیں ان افعال کا مرتکب قرار ہی نہیں دیا گیا، کیونکہ انہیں ایسے افعال سے روکنا ممکن ہی نہیں خاص کر جب کہ سرزد ہو چکے ہوں۔ پس ایسے امور میں ان کے مجور (یا نااہل) ہونے کے یہ معنے ہیں کہ ان میں ان افعال کا مرتکب ہونے کی حیثیت ہی سرے سے معدوم ہے، لہٰذا ان پر حد یا تعزیر عائد نہیں ہوتی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ حجر (یا نااہلیت) (صفت حقیقی نہیں، بلکہ) حکمی صفت ہے، یعنی حکم شرع کے تحت کسی پر یہ صفت عائد کر دی گئی ہے۔ پس جس شخص میں شرعاً یہ صفت پائی جائے (یعنی جس کو شرعاً مجور یا نااہل کا قرار دیا جائے) وہ اگر کوئی تصرف (یا مداخلت) کرے تو اس کے اعمال کو جو اس سے بے اختیاری میں سرزد ہوئے غیر موثر قرار دینا واجب ہے۔ اسی طرح یہ بھی واجب ہے کہ کسی کو اپنے ایک تہائی مال سے زیادہ میں تصرف پر عمل درآمد سے روک دیا جائے۔

پہلی صورت میں بچہ، مجنون، احمق اور دیوالیہ وغیرہ پر یہ پابندی لگائی جائے گی کہ وہ اپنے اختیار سے زیادہ تصرف کرنے کے مجاز نہ ہوں۔ پس اگر ان میں سے کسی نے کوئی شے بیچ دی یا خریدی یا کسی کار خیر میں کچھ لگایا تو ان تمام تصرفات کا نفاذ ولی کی اجازت پر موقوف رہے گا جیسا کہ بیع کے بیان میں بتایا گیا۔

دوسری صورت میں یعنی یہ جو کہا گیا ہے کہ "اسی طرح یہ بھی واجب ہے کہ مجور کو کسی تبرع (کار خیر) میں ایک تہائی مال سے زیادہ کے اندر تصرف پر عمل درآمد سے روک دیا جائے" اس میں مریض انسان یا بیوی کا 'حجر' (یعنی اہلیت تصرف کی تحدید) داخل ہے۔ یعنی انہیں خرید و فروخت کے تصرف سے نہیں روکا گیا، بلکہ تبرع (کار خیر) کے طور پر صرف کرنے سے روکا گیا ہے، بشرطیکہ مصارف کی مقدار ان کے مال کی ایک تہائی سے زیادہ ہو۔ لہٰذا مریض کو حق ہے کہ اپنے مال میں سے ایک تہائی تک کسی کے ساتھ سلوک کرے۔ اسی طرح بیوی بھی کر سکتی ہے، لیکن اپنے ایک تہائی مال سے زیادہ کسی کو بطور

حجر (نااہل قرار دیے جانے) کے اسباب کا بیان

شریعت اسلامیہ میں نااہلیت (معاملہ) کا سبب درحقیقت صرف ایک ہے اور وہ دوسرے مستحسن امور (شریعت) کی طرح بنی نوع انسان کی بہبود پر مبنی ہے۔ شریعت کے تمام احکام کی تشکیل میں فرد اور معاشرہ کی فلاح کو پیش نظر رکھا گیا ہے چنانچہ اس کے عام قاعدے اور بنیادی اصول انسان کے باہمی تعاون کے تقاضوں کو پورا کرتے ہیں۔ صاحب مقدور پر لازم گردانا گیا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو کمزور کی مدد کرے۔ بڑوں کو تاکید ہے کہ وہ اپنے چھوٹوں کو جن کی سرپرستی ان پر عائد کی گئی ہے، سہارا دیں اور ان کے ساتھ نہایت ہی خلوص کا مظاہرہ کریں، یہاں تک کہ (ان کے حق میں) کوئی ایسی کوشش جس سے انہیں دینی یا دنیوی فائدہ حاصل ہو سکے اٹھا نہ رکھیں۔ اگر قدرت الٰہی کسی بچہ کو باپ، بھائی یا قریبی رشتہ دار کی فطری محبت سے محروم کردے تو دوسرے اشخاص پر لازم ہے کہ وہ اس کی تلافی کریں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے حاکم وقت کو اس امر کا ذمہ دار گردانا ہے کہ اس بچے کی تربیت (پرورش) کے لیے کسی شخص کا انتخاب کرے جو اس کی بہبود کا خیال رکھے اور اس کے مال میں اضافہ کی کوشش اسی طرح جاری رکھے جس طرح اس کا کوئی نزدیک ترین رشتہ دار یا قرابتی اسکے لئے کرسکتا۔ اللہ تعالیٰ نے بچوں کے ولیوں اور وصیوں کو ان کی خبر گیری کا حکم دیا ہے اور اس کو نظر انداز کرنے یا ان کا مال ہتھیانے کے لالچ میں پڑ جانے کے اس انجام سے ڈرنے کا حکم دیا ہے جس سے خوف خدا رکھنے والوں اور اللہ کی گرفت اور عذاب سے ڈرنے والوں کے بدن کانپ جاتے ہیں۔ چنانچہ ارشاد ہے:

"ولیخش الذین لوترکوا من خلفھم ذریة ضعافاً خافوا علیھم فلیتقوا اللہ ولیقولوا قولاً سدیدا. ان الذین یاکلون اموال الیتمیٰ ظلماً انما یاکلون فی بطونھم ناراً و سیصلون سعیرا"

(یعنی لوگوں کو یہ سوچ کر ڈرنا چاہیے کہ اگر وہ خود اپنے پیچھے ناتوان کم سن اولاد چھوڑ جاتے تو ان کی

حسن سلوک نہیں دے سکتی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ شرع (کی اصطلاح) میں 'حجر' کے معنے ہیں ''خاص حالات کے تحت مال میں تصرف سے باز رکھنا''۔ مال میں تصرف سے باز رکھنے (یعنی خرچ کرنے کی اجازت نہ ہونے) کا یہ مطلب ہے کہ مال کے (خرچ کرنے) کے علاوہ اور دوسری اشیاء (مواجب) میں لگانے پر حجر (قدغن) نہیں ہے۔ لہٰذا نادان شخص ہو یا مفلس اور مریض ہو دوسرے امور مثلاً خلع، طلاق، ظہار اور اقرار واجب العقوبت کی صورت میں تصرف کرسکتا ہے اور عبادت بدنیہ کے لیے بھی

جانب سے کس قدر اندیشہ ان کو ہوتا۔ پس چاہیے کہ (ان بے سہارا بچوں کے بارے میں) اللہ سے ڈریں اور اچھی باتیں کہیں۔ حقیقت یہ کہ جو لوگ یتیموں کا مال ناروا طریقہ سے کھاتے ہیں وہ گویا اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ بھر رہے ہیں۔ چنانچہ جلد ہی وہ دوزخ میں ڈال دیے جائیں گے) نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وابتلوا الیتمیٰ حتیٰ اذا بلغوا النکاح فان آنستم منھم رشداً فادفعوا الیھم اموالھم و لا تاکلوھا اسرافاً وبداراً ان یکبروا ومن کان غنیاً فلیستعفف ومن کان فقیراً فلیا کل بالمعروف"

(یعنی یتیموں کی صلاحیت کی آزمائش کرتے رہو یہاں تک کہ جب وہ جوانی کی عمر کو پہنچ جائیں اور ان میں صلاحیت کا رملاحظہ کرو تو ان کا مال ان کے سپرد کر دو اور بدیں نقطہ نظر کہ وہ بڑے ہو گئے ہیں ان کے مال کو فضول خرچی اور فوقیت جتانے (یا نام و نمود) کے کاموں میں صرف نہ کرو۔ اگر ولی صاحب حیثیت ہے تو اسے (خاص طور پر) یتیموں کے مال سے بچنا چاہیے۔ ہاں اگر محتاج ہے تو صرف اس قدر کام میں لائے جو مناسب خیال کیا جاتا ہے)۔ اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ (یتیم کے) نگران حال یا وصی کو اتنی اجازت ہے کہ ان کے مال سے اپنا حق الخدمت صرف اس قدر لیں جو عام طور پر مناسب ہو۔

اب دیکھنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ نے وصیوں (یا سرپرستوں اور ولیوں) کو سابقۃ الذکر آیت میں کس طرح اس انجام سے ڈرایا ہے جو قریب ہی پیش آنے والا ہے اور قاصر (یا نا قابل کار) افراد کے معاملات کو سرانجام دینے کی کس قدر رغبت دلائی ہے۔ بس ایسے ذمہ داروں کو جن کے چھوٹے چھوٹے ناتواں بچے ہوں، سوچنا چاہیے کہ اگر احیاناً وہ اپنے بچوں کو چھوڑ کر وفات پا جائیں تو وہ کس طرح کا سلوک اپنے بچوں

کر سکتا ہے، خواہ وہ عبادت واجب رہی ہو یا نفلی۔ البتہ مالی عبادت کی صورت میں صرف عبادات واجبہ، مثلاً حج میں جو تصرف کرے گا وہ قابل نفاذ ہوگا۔ نفلی عبادات مالیہ جیسے نفلی صدقات میں تصرف نفاذ پذیر نہ ہوگا۔

باقی رہے بچے اور مجنون سو انہیں کسی طرح بھی تصرف کرنے کا مطلق حق نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ (مالک مال) کو اپنے مال میں تصرف کرنے سے باز رکھنے کا نام حجر ہے۔ خواہ شرعاً باز رکھا گیا ہو، جیسے کمسن بچے یا مجنون کو (تصرف مال سے) باز رکھا جائے یا پھر حاکم شرع کی جانب سے قدغن عائد کر دی گئی ہو مثلاً حاکم کسی خریدار کو روک دے کہ وہ اپنے خرید کردہ مال کو اس وقت تک کام میں نہ لائے جب تک کہ اس کے دام واجب الادا کی ادائیگی نہ ہو جائے۔

کے لئے پسند کریں گے۔ پس جن کو اللہ تعالیٰ نے فرائض وصی کے انجام دینے کا موقع دیا ہے انہیں چاہیے کہ وہ ویسا ہی سلوک (اپنے زیر سرپرستی بچوں کے ساتھ) کریں۔ اور جان لینا چاہیے کہ اگر وہ اپنے قول و فعل میں خوف خدا کو ملحوظ رکھیں گے تو دوسروں کے لیے بھی ایک نمونۂ عمل ہوگا اور لوگ ان کی اس خوبی سے فیض یاب ہوں گے۔ علاوہ اس کے ان اعمال نیک سے ان کی نیک نامی ہوگی اور ان کی اچھی مثال سے لوگوں میں ان کی توقیر بڑھے گی اور ان کے بعد ان کے کمزور پسماندگان کے ساتھ اور لوگ بھی محبت کریں گے اور ان کی خدمات کے بجالانے میں زحمت محسوس نہ کریں گے۔

پھر اس سخت تنبیہ کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے جو اس بارے میں نگران حال اشخاص کے حق میں یتیموں کے مال کا لالچ کرنے کے خلاف آئی ہے۔ اس سے زیادہ مذمت اور کیا ہوسکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یتیموں کا مال کھانے کو پیٹ میں دوزخ کی آگ دہکانے سے مشابہ فرمایا ہے۔ اگرچہ کوئی شخص یتیموں کا مال کھا کر دنیوی زندگی میں وقتی طور پر لذت محسوس کرے۔ لیکن انجام کار قیامت کے روز اسے دوزخ میں ڈالا جائے گا اور جہنم کی آگ اس کی انتڑیوں میں دہک رہی ہوگی اور تب ہی اسے پتہ چلے گا کہ وہ مال دوزخ کی آگ اور جہنم کا کھانا ہے۔

اس سلسلہ میں باقی امور کا ذکر ہم نے اپنی تالیف ''کتاب الاخلاق'' کی دوسری جلد کے باب ''تشریع الحجر'' میں کیا ہے۔

واضح ہو کہ شریعت اسلامیہ نے جہاں بالغ اشخاص (بڑوں) کو نابالغ اشخاص (چھوٹوں) کی مدد کرنے کی حوصلہ افزائی فرمائی ہے، وہاں خردمند اشخاص کو اس امر کی تلقین بھی کی ہے کہ وہ دیکھیں کہ بڑوں سے کس کو مجور (محروم التصرف) قرار دیا جاسکتا ہے، کیونکہ جو شخص قدرتی طور پر ضعیف العقل اور فاقد البصیرت ہو ہر چند کہ وہ جسم اور عمر میں بڑا ہو ایک بچہ کی مانند ہے، لہذا اسے من مانی کرنے کے لئے نہیں چھوڑ دینا چاہیے کہ بدطینت اشخاص اس پر غالب آجائیں۔

واضح ہو کہ صغر سنی یا جنون کے باعث معاملہ کا نااہل قرار دیا جانا جس میں خود اس کی بہتری ہے ائمہ اسلام کے نزدیک ایک متفق علیہ مسئلہ ہے۔ البتہ عاقل، بالغ شخص کو بدعنوانی معاملات بے وقوفی اور فضول خرچی وغیرہ کے باعث، جس کی تفصیل آگے آرہی ہے، مجور قرار دیے جانے کے بارے میں اختلاف ہے۔[1] تاہم جمہور علما و ائمہ اسلام کی رائے یہ ہے کہ ایسا شخص فاتر العقل یا نابالغ بچوں کی مانند

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جس نے یہ کہا ہے کہ 'احمق' ہونا (نااہلیت معاملہ) کے اسباب میں سے نہیں ہے، وہ صرف امام

ہے، کیونکہ جن نتائج کے پیش نظر کسی کو معاملہ کا نااہل قرار دیا جاتا ہے وہی نتائج احمق شخص میں موجود ہیں کہ نافہم (یا احمق) شخص جو معاملات کو اچھی طرح انجام نہیں دے سکتا وہ ایک بچے اور یا پاگل شخص کی طرح اپنے مال کو ختم کرنے سے نہیں چوکے گا۔ پس اگر کسی شخص کو نااہل قرار دینا اس شخص کی بہبود کے پیش نظر ہوتا ہے تو ایک نافہم شخص کی بہبود کے لیے بھی اسے نااہل قرار دیا جاسکتا ہے۔ ایسا کرنے میں (نہ صرف اس کا بلکہ) عوام کا بھی بھلا ہے، کیونکہ لازمی طور پر ایسا شخص دوسروں کے معاملات انجام دے کر ان کا مال بھی غارت کرے گا۔ اسی وجہ سے اللہ تعالی کا ارشاد ہے کہ:

"لاتؤتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم قياماً"

(یعنی بے عقلوں کے ہاتھ میں اپنا مال نہ دے دو جسے اللہ نے تمہارے گزارے کے لئے بنایا ہے)۔

واضح ہو کہ لوگوں کی بہتری کے لیے کسی کو محجور (یعنی معاملہ کا نااہل) قرار دینے کا ایک سبب قرض بھی ہے۔

تفصیل بالا سے واضح ہوگا کہ محجور (التصرف) قرار دیے جانے کے عام اسباب جن پر زیادہ تر عمل ہو رہا ہے تین ہیں:

اول صغرسنی

دوم جنون جس میں مدہوشی بھی داخل ہے۔

سوم بے عقلی

ابوحنیفہؒ ہیں صاحبین (امام محمدؒ امام یوسفؒ) تو وہی کچھ فرماتے ہیں جو جمہور ائمہ فقہا کہتے ہیں یعنی احمق اشخاص کو بھی صغیر سن اور مجنون کی طرح نااہل معاملہ قرار دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا رجحان اس امر کی جانب ہے کہ مال کو (اس کے حق داروں سے) محروم نہ رکھا جائے، کیونکہ اگر کوئی شخص مال میں تصرف کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ اپنے مال سے فائدہ اٹھائے تو فبہا یہ اس کا حق ہے، اور جو اہلیت نہیں رکھتا اور فضول خرچی پر تلا ہوا ہے، تو اس کی سزا یہی ہے کہ مال اس کے ہاتھ سے نکل کر ایسے لوگوں کے ہاتھ میں چلا جائے جو اسے اپنے مفاد میں استعمال کریں اور لوگوں کو بھی نفع ہو اسی خیال کے پیش نظر امام موصوف کا کہنا ہے کہ جب تک حاکم مجاز کا حکم نہ ہو وقف کا نفاذ نہیں ہوتا۔ اس کی تفصیل وقف کے بیان میں آئے گی۔ غرض عاقل بالغ شخص کو تصرف کا نااہل قرار نہیں دیا جاسکتا، خواہ وہ بدکردار اور فضول خرچ ہو، تاہم ان کا کہنا ہے کہ عاقل بالغ کو محروم التصرف قرار دیے جانے کے اسباب میں سے یہ بات بھی ہے کہ وہ ایسے اعمال کا مرتکب ہو جو دوسروں کے لئے نقصان دہ ہوں، جیسے ایک جاہل طبیب جو ٹھیک طور سے علاج کرنا نہیں جانتا لوگوں کے لئے نقصان دہ ہے۔ اسی طرح

ان کے علاوہ بھی کچھ اسباب ہیں جیسے غلام ہونا کہ یہ بھی مجور ہونے کا سبب ہے کیونکہ غلام مالک ہی نہیں ہوتا تو غیر کے مال میں اسے تصرف کا حق بھی نہ ہوگا بجز اس کے کہ اسے کسی ایسے کام کا حکم دیا جائے وغیرہ۔

صغرسنی کے باعث نا اہل ہونے کا بیان

صغیر السن ہونا انسان کی ایک حالت ہے جو اس کی ولادت کے وقت سے لے کر سن بلوغت تک رہتی ہے۔ چھوٹی عمر میں انسان کی قوائے بشریہ تکمیل کو نہیں پہنچتیں۔ بیشتر افراد انسانی کی یہ کیفیت ضروری ہے، تاہم انسان کبھی بالغ السن ہو سکتا ہے تو اس کی صغرسنی بھی مختلف ہوگی، لیکن یہ صورت نایاب ہے جیسا کہ آدم اور حوا میں۔

بالغ ہونے کی علامات کا بیان

نابالغ شخص کے بالغ ہونے کی پہچان کبھی تو عمر سے ہوتی ہے اور کبھی بالغ ہو جانے کی علامات ظاہر ہونے سے ہوتی ہے اگرچہ مقرر (بلوغ کی) عمر کو نہ پہنچا ہو۔ اس کی بابت مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

جاہل مفتی لوگوں کو گمراہ کرتا ہے یا کوئی مسخرہ غلط فتوؤں سے لوگوں کو بہکائے یا حیلے بہانے سے لوگوں کا مال ہتھیا لے۔ ایسا ہی وہ شخص جو پتے باز ہو کہ لوگوں سے اونٹ کا کرایہ وصول کرے اور اس کے پاس کرایہ پر دینے کے لیے اونٹ وغیرہ کچھ نہ ہو۔ جب لوگ اس سے کرایہ کا اونٹ لینے کے لئے آئیں تو اڑنچھو ہو جائے اور اس طرح لوگوں کا مال ضائع ہو۔

اس پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ ان تین قسم کے اشخاص کو نا اہل قرار دیا جا سکتا ہے، درآنحالیکہ وہ خود کہتے ہیں کہ آزاد اور عاقل شخص کو محروم التصرف کر دینا ٹھیک نہیں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت امام صاحب کا مطلب ایسے لوگوں کو شرعاً مجور (نا اہل معاملہ) قرار دینا نہیں ہے۔ جس کا ذکر اوپر کیا گیا اور جس کے بموجب ان کا کیا ہوا معاملہ نافذ العمل نہیں ہوتا، بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ ایسے اشخاص پر قدغن عائد کی جائے کہ وہ کوئی معاملہ نہ کریں۔ چنانچہ حاکم کو چاہیے کہ جاہل طبیب کو طبابت کا پیشہ انجام دینے کی اجازت نہ دے اور غیر سنجیدہ اشخاص کو بھی لوگوں کے درمیان فتوے بازی کی اجازت نہ ہو، تاہم اگر احیاناً ایسا شخص کوئی صحیح تصرف کرے، مثلاً کوئی شخص مذاق میں صحیح حکم دے تو اس کا یہ فتویٰ نافذ متصور ہوگا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مردوں میں بالغ ہونے کی علامت احتلام، مادۂ تولید کا خارج ہونا، یا عورت کو حمل رکھوانا ہے۔ اور عورتوں میں حیض کا آنا یا حمل ہو جانا ہے۔ اگر ان علامات سے کوئی علامت نہ ہو تو مرد و عورت کا بالغ ہونا ان کی عمر سے

معلوم ہوگا۔ پس قول مفتی بہ کے مطابق جب لڑکا یا لڑکی پندرہ سال کے ہو جائیں تو وہ بالغ ہو جاتے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عمر کے اعتبار سے لڑکا جب پورے بارہ سال کا ہو جائے اور لڑکی سترہ سال کی ہو جائے تو تب وہ بالغ متصور ہوگی۔

نابالغ شخص اس وقت تک کا معاملہ نااہل متصور ہوگا جب تک کہ اس عمر کو نہ پہنچ جائے یا علامات مذکورہ میں سے کوئی علامت ظاہر نہ ہو۔ پھر بالغ ہونے کے بعد بھی اس کے اطوار پر نظر رکھی جائے گی۔ اگر تجربہ کے بعد اس کا رشید (خوش اطوار) ہونا ثابت ہو جائے تو اس کا مال اس کے حوالے کر دینا چاہیے۔ اگر وہ رشید ثابت نہ ہو تو اس کے حوالے نہ کرنا چاہیے۔ رشید (یا خوش اطوار) ہونے کی تعریف یہ ہے کہ یہ ثابت ہو جائے کہ وہ اپنے مال کو مناسب طور سے خرچ کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اگر مال اس کے حوالے کیا گیا تو وہ اسے ضائع نہیں کرے گا۔ اگر یہ شخص گنہگار ہے کہ نماز وغیرہ نہیں پڑھتا تو یہ امر اس کے مال کی سپردگی سے مانع نہیں ہے، البتہ اگر وہ بدکار اور جنسی خواہشات کا شکار ہے جو بدکاری اور قمار بازی میں مال کے ختم کر دینے کا موجب ہیں تو ان عادات کی وجہ سے اس کو مجور (یا نااہل معاملہ) قرار دیا جائے گا کیونکہ ایسی صورت میں وہ اس قابل نہیں ہے کہ اپنے مال کا انتظام کر سکے۔ صاحبین (امام محمدؒ و یوسفؒ) جو کم عقل اشخاص کو مجور قرار دینے کے حق میں ہیں فرماتے ہیں کہ جب تک کوئی شخص کم عقلی میں مبتلا رہے گا اس کو تصرف سے محروم رکھا جائے گا۔ خواہ وہ اپنی طویل پوری عمر اسی حال میں گزار دے۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ جو کم عقل شخص مجور قرار دینے کے حق میں نہیں ہیں وہ بھی کہتے ہیں کہ اس کا مال پچیس سال تک اس کے حوالے نہ کیا جائے اور یہ اس لیے ہے کہ اگرچہ وہ آزاد اور عاقل ہے جس پر یہ پابندی درست نہیں ہے، تاہم اگر وہ بالغ ہو کر بھی کم عقل ہی رہا تو یہ ضروری ہے کہ تادیباً اس کا مال اتنے عرصہ کے لیے روک لیا جائے جو (بالعموم) سلیقہ شعاری سے واقف ہونے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ اور یہ پچیس سال کی عمر ہے۔ جب کوئی شخص اس عمر کو پہنچ جائے جس میں انسان دادا بن سکتا ہے اور اس کے پوتے ہو جاتے ہیں اور پھر بھی اسے سمجھ نہ آئے تو اب اس کو تادیب سے کوئی کامیابی کی امید نہیں ہے اور مال روک رکھنے کے کچھ معنے نہیں ہیں لہٰذا اس کا مال اس کو دے ہی دینا چاہیے، وہ جانے اور اس کا کام۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ بالغ ہونے کی چند علامتیں ہیں:

ایک تو یہ کہ مادۂ تولید خارج ہو جائے، خواہ بیداری میں یا خواب میں۔

دوسرے حیض آنا یا حمل ٹھہر جانا۔ یہ علامت عورتوں کے لئے مخصوص ہے۔

تیسرے موئے زیر ناف کا اگنا۔ یہ بال سخت ہو۔ باریک بال جسے رواں کہتے ہیں۔ بالغ ہونے کی علامت نہیں ہے۔ اسی طرح ڈاڑھی مونچھ کا آ جانا بھی بالغ ہونے کی علامت نہیں ہے، کیونکہ بعض اوقات انسان ڈاڑھی مونچھ نکلنے سے بہت پہلے ہی بالغ ہو جاتا ہے۔

جب موئے زیر ناف سخت اگ آئیں تو انسان حقوق اللہ نماز، روزہ، وغیرہ کی ادائیگی اور از روئے تحقیق حقوق العباد کی ادائیگی کا بھی مکلف (ذمہ دار) ہو جاتا ہے۔

چوتھے بغل کی بسائند

پانچویں ناک میں بال اگنا یا اس کا ظہور

چھٹے آواز کا بھاری ہو جانا

اگر ان میں سے کوئی علامت ظاہر نہ ہو تو لڑکے کا بالغ ہونا عمر پر ہو گا یعنی کہ پورے اٹھارہ سال کا ہو جائے۔اور کہا جاتا ہے کہ اٹھارھویں سال میں داخل ہوتے ہی لڑکا بالغ ہو جاتا ہے۔

اگر کوئی بالغ ہونے کا دعویٰ کرے یا بالغ ہونے سے انکار کرے تو اس کی دو حالتیں ہوں گی:

پہلی حالت یہ ہے کہ اس کی سچائی میں شبہ ہو۔اس شبہ کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ بالغ ہونے کا دعویٰ اس نے مال حاصل کرنے کے لیے کیا، یا اس لیے کہ اس کے ذمہ دوسرے کا مال (واجب الادا) ثابت ہو جائے۔اول الذکر مثال یہ ہے کہ بالغ ہونے کا دعویٰ اس لیے کیا کہ جہاد میں اپنے حصہ کا حق دار ہو۔ثانی الذکر کی مثال یہ ہے کہ کسی نے اس پر دعویٰ کیا ہو کہ اسے جو مال امانت کے طور پر دیا گیا تھا اس نے تلف کر دیا اور یہ کہ وہ بالغ ہے۔اب اگر وہ اعتراف کرتا ہو اور اس کا ولی (نگران حال) اس کی مخالفت کرے تو اس صورت میں اس کا دعویٰ شک کی بنا پر تسلیم نہ کیا جائے گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ بالغ ہونے کا دعویٰ وہ اس لیے کرتا ہے تا کہ اپنی بیوی سے طلاق ثابت کر سکے۔یا بالغ نہ ہونے کا دعویٰ کرے تا کہ بیوی سے طلاق ثابت ہونے سے گریز کر سکے۔ایسی صورت میں اس کا دعویٰ بالغ ہونے کا یا بالغ نہ ہونے کا تسلیم کر لیا جائے گا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ نابالغ ہونے کا دعویٰ اس لیے کرے تا کہ جو جرم شرعی اس سے سرزد ہوا ہے اس کی سزا سے بچ جائے۔ایسی صورت میں اس کا دعویٰ اس کی سچائی میں شبہ کے ساتھ تسلیم کر لیا جائے گا، کیونکہ حدود (شرعی سزائیں) شبہ (جرم) کی حالت میں ساقط ہو جاتی ہیں۔لیکن اگر کوئی بالغ ہونے کا دعویٰ اس لیے کرے کہ اس کا جرم ثابت ہو جائے اور اس میں شک ہو تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔اس کا سبب بھی یہی ہے (کہ شک کی حالت میں حد ساقط ہو جاتی ہے)۔

دوسری حالت (مدعی بلوغ کی) یہ ہے کہ اس کے قول کی سچائی میں شبہ نہ ہو؛ ایسی حالت میں اس کا دعویٰ اثباتاً اور نفیاً (دونوں صورتوں میں) مانا جائے گا۔لہٰذا اگر کسی نے اپنے بالغ ہونے کا دعویٰ کیا تا کہ جہاد میں اپنا حصہ بٹانے کے لئے، یا ایسے مال کے لیے جس کی ادائیگی کو بالغ ہونے کی شرط ہے وغیرہ تو اس کا یہ دعویٰ صرف اسی صورت میں مانا جائے گا جب کہ دعویٰ مشکوک نہ ہو۔اسی طرح دینی امور میں بھی (بالغ ہونے کا دعویٰ) مان لیا جائے گا جیسے امامت کے لیے یا جمعہ کی جماعت میں (بالغ) مقتدیوں کی تعداد پوری کرنے کے لیے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ لڑکے اور لڑکی دونوں کا بالغ ہونا پندرہ سال (عمر کی) حد پوری ہونے سے معلوم ہوگا۔عمر کے علاوہ بلوغ کی اور علامتیں بھی ہیں۔منجملہ ان کے مادۂ تولید کا خارج ہونا ہے۔لیکن یہ علامت اسی صورت میں معتبر ہے جبکہ عمر نو سال کی ہو گئی ہو۔اگر اس سے پہلے مادۂ تولید خارج ہو تو اس کا سبب کوئی مرض ہوگا، بلوغ نہ ہوگا لہٰذا اس کا کچھ اعتبار

بالغ شخص کے بداطوار ہونے کے مسائل

اگر لڑکا بالغ ہو جائے لیکن بداطوار ہو تو اس کا مال اس کے سپرد نہ کیا جائے، بلکہ اس کی کم عقلی کے پیش نظر اس کو مجور (یعنی تصرف کا نااہل) قرار دیا جائے۔ اندریں باب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

نہیں ہے۔

لڑکیوں کے لیے (بلوغ کی علامت) حیض کا آنا ہے اور یہ کیفیت جبھی ہو سکتی ہے کہ وہ تقریباً نو سال کی ہو جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ لڑکا ہو یا لڑکی، ان کا بالغ ہونا تین باتوں سے معلوم ہوتا ہے:

اول مادۂ تولید کا خارج ہونا، جاگتے میں ہو یا خواب میں، اور خواہ یہ کیفیت احتلام سے ہو یا مباشرت وغیرہ سے۔

دوم موئے زیر ناف کا اُگ آنا جو سخت ہو کہ ان کے اکھاڑنے کے لیے موچنے کی ضرورت پڑے۔ باریک بال جسے رونگٹا کہتے ہیں وہ بالغ ہونے کی علامت نہیں ہے۔

سوم پندرہ سال کی عمر کو پہنچ جانا۔

لڑکیوں کے بالغ ہونے کی علامتوں میں لڑکوں کی بہ نسبت دو باتیں اور بھی ہیں:

ایک تو حیض کا آ جان، دوسرے حمل کا ٹھہر جانا۔ اس صورت میں لڑکی کے بلوغ کا زمانہ وضع حمل سے چھ ماہ پہلے شمار کیا جائے گا۔

خنثیٰ مشکل (جس کی جنس کی تعیین نہ کی جا سکے) کا بالغ ہونا بھی پندرہ سال کا ہو جانے اور موئے زیر ناف کے اگنے وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے دو اصحاب (امام محمدؒ و امام یوسفؒ) اس امر پر متفق ہیں کہ ایسے شخص کے محض بالغ ہو جانے کی بنا پر اس کا مال اس کے سپرد نہ کیا جائے، بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ تجربہ (یا آزمائش) سے اس کی صلاحیت کا رثابت ہو۔ تاہم ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ پچیس سال کی عمر تک انتظار کرنے کے بعد اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے۔ (اس عرصہ میں) خواہ وہ شخص راہ راست پر آ گیا ہو یا نہ آیا ہو۔ اور ایسا شخص اگر مال میں تصرف کرے (یعنی کوئی معاملہ یا سودا کرے) تو جب تک وہ آزاد اور عاقل ہے اس کا کیا ہوا معاملہ نافذ العمل متصور ہوگا، کیونکہ کم عقلی کے باعث اسے محروم التصرف نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن صاحبینؒ (امام احمدؒ اور امام یوسفؒ) کہتے ہیں کہ مال اس کے سپرد نہ کیا جائے خواہ وہ اسی حالت میں سو سال تک رہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ مزید تفصیل کم عقل کے مجور قرار دیے جانے کے بیان میں آ رہی ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر لڑکا بالغ ہو جائے اور اس میں صلاحیت نہ ہو، صلاحیت سے مراد مالی اور دینی امور کی انجام دہی کی قابلیت ہے، اور کہتے ہیں کہ محض مالی امور کی صلاحیت مراد ہے، تو پابندی (یا نااہلیت) برقرار رہے گی۔ چاہیے کہ

بالغ ہونے سے پہلے اسکے مال کی نگہداشت اس کا باپ، وصی یا حاکم کرتا ہے اور پھر نااہلیت کے باعث جو پابندی تھی اسے ہٹالیا جائے اور اس سے کم عقلی کا مظاہرہ ہو تو دوبارہ پابندی لگائی جاسکے گی۔ اگر ایسا شخص دینی اعتبار سے گنہگار ہو، لیکن مال کے خرچ میں اللے تللے نہ کرے تو اس پر پابندی عائد نہ کی جائے گی، خاص کر اس قول کے مطابق کہ رشد (صلاحیت) کا انحصار مال میں صلاحیت کار پر ہے۔

یاد رہے کہ اس صورت میں اس پر یہ پابندی حاکم کے حکم ہی سے لگ سکتی ہے، کیونکہ دوسری بار جو اس کو مال کے لٹانے کی خصلت آئی وہ مختلف قسم کی ہے۔ اس میں غور وفکر اور ذہنی کاوش سے کام لینے کی ضرورت ہے لہٰذا اس کے لیے حاکم کا فیصلہ ضروری ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کسی دیوالیہ پر پابندی لگائی جائے کہ اس کے لیے بھی حاکم کا فیصلہ لازم ہے اور ایسے اشخاص کے مال کی نگہداشت اور عائد کردہ پابندی ہٹانا بھی حاکم ہی کا کام ہے، اور جب لڑکا بالغ ہو جائے اور اس میں صلاحیت ہو، یا جنون زدہ شخص میں عقل اور سلیقۂ کار آ جائے تو یہ پابندی ہٹالی جائے۔ اس کے لیے حاکم کے فیصلہ کی ضرورت نہیں ہے۔ اس کا مال اس کے سپرد کر دیا جائے تاہم مستحب (بہتر) یہی ہے کہ قاضی (حاکم) کی اجازت سے ایسا کیا جائے، اسی طرح یہ بھی امر مستحب ہے کہ اس کی صلاحیت کا ثبوت گواہوں سے بہم پہنچایا جائے اور مال کی سپردگی بھی گواہوں کی موجودگی میں ہو۔ نیز بالغ ہونے اور صلاحیت اور عقل کا ثبوت ہونے سے پہلے پابندی نہ ہٹائی جائے، اگرچہ اسی حال میں وہ ادھیڑ عمر کو پہنچ جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ بالغ کا رشد (یا اس کی صلاحیت) محض بالغ ہونے پر منحصر نہیں ہے، بلکہ اس میں دینی صلاحیت اور مال برتنے کا شعور دونوں باتیں ہونی چاہئیں، جیسا کہ پہلے کہا گیا۔

دینی صلاحیت کا ظہور اس امر سے ہوگا کہ صغیرہ گناہوں میں ملوث اور اس کا بار بار مرتکب نہ ہو، اور مالی صلاحیت یہ ہے کہ فضول خرچی اور نفسانی ناجائز خواہشات میں مال برباد نہ کرے، یا خرید وفروخت یا لین دین کے معاملات میں غبن فاحش کا شکار نہ ہو جائے۔ اگر ایسا شخص خیرات اور نیکی کے کاموں اور کھانے پینے میں شاہ خرچی سے کام لے تو اس کو بھی کہا جاتا ہے کہ فضول خرچی ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ فضول خرچی نہیں ہے اور اسی قول کو ترجیح ہے۔

بالغ ہونے سے پہلے صلاحیت کار تجربہ سے ثابت ہوتی ہے۔ اس کی صورتیں نابالغ شخص کے خاندانی مشاغل کے اعتبار سے مختلف ہیں۔ پس اگر کسی کا باپ مثلاً تاجر ہے تو خرید وفروخت کے معاملات کو نمٹانے سے اس کے بیٹے کی آزمائش ہو سکتی ہے۔ اگر باپ زراعت پیشہ ہے تو کھیتی باڑی سے متعلق امور کی انجام دہی سے اس کی صلاحیت کا پتہ چل سکتا ہے کہ اس کو اپنے کاشتکاروں پر خرچ کرنے کی ذمہ داری سپرد کر کے اور کھیت کاٹنے والوں کی دیکھ بھال وغیرہ کے کام پر لگا کر دیکھا جائے چھوٹی عمر کی لڑکی میں امور خانہ داری کے بندوبست مثلاً کھانے کی حفاظت اور امور معیشت میں اسکا سلیقہ کو دیکھ کر اس کی صلاحیت کا تجربہ کیا جاتا ہے۔

صلاحیت کی آزمائش کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ بالغ ہونے کے بعد ہی کی جاسکتی ہے، لیکن قابل ترجیح قول یہ ہے کہ بالغ ہونے سے پہلے ہی اس کا تجربہ ہو جاتا ہے۔ اول الذکر قول کے مطابق وہ معاملات جو زیر آزمائش یا مسلوب الاختیار

لڑکا انجام دے گا وہ آزمائشی حیثیت کے ہوں گے (قطعی معاملات نہ ہوں) اگر ایسے شخص اور معاملہ کے فریق ثانی سے اس بات پر اتفاق بھی ہو جائے تو اس معاملہ کو ولی پر چھوڑ دیا جائے گا۔ کیونکہ وہ خود تو بالغ نہیں ہے اس لیے بقول راجح اس کا کیا ہوا معاملہ درست متصور نہ ہوگا۔ اور ثانی الذکر قول کے مطابق اس معاملہ کا ذمہ دار وہ (لڑکا) خود ہوگا، کیونکہ بالغ مانا گیا ہے۔ واضح ہو کہ رشد صلاحیت کی آزمائش دو یا اس سے زیادہ مرتبہ تجربہ کر کے ہو سکتی ہے، یہاں تک کہ اس کی صلاحیت کی بابت گمان غالب حاصل ہو جائے۔

کسی شخص کو مجور (نااہل یا) محروم التصرف قرار دینے کے لیے خواہ وہ مرد ہو یا عورت قاضی حاکم کے فیصلہ کی حاجت نہیں ہے۔ اسی طرح نااہلیت (کی پابندی) قاضی کے حکم کے بغیر ہٹائی جا سکتی ہے کیونکہ جو پابندی قاضی کے فیصلہ کے بغیر عائد کی گئی ہے اس کو ہٹانا بھی قاضی کے فیصلہ پر موقوف نہیں ہے۔ ہاں یہ پابندی باپ یا دادا ہٹا سکتا ہے۔ نگران حال یا وصی کو پابندی کے ہٹانے کا اختیار ہونے کی بابت دو رائیں ہیں کہا جاتا ہے کہ اس پابندی کا دور کرنا قاضی کے فیصلہ پر موقوف ہے، کیونکہ اس کا فیصلہ غور وفکر اور سوچ بچار کا محتاج ہے۔

اگر لڑکا بالغ ہونے کے بعد رشید (یعنی صاحب صلاحیت) ہو یعنی مال کے برتنے میں سلیقہ مند اور دین کے راستوں پر گامزن ہو تو اس پر حجر (یا پابندی) مطلق نہ ہوگی۔ اگر بالغ ہو کر بھی اس میں صلاحیت کا رمفقود رہی تو نااہلیت کی پابندی برقرار رہے گی کیونکہ اگر نابالغیت کی صلاحیت ختم ہو جائے، تاہم بہ سبب کم عقلی اور بے راہ روی کے اس میں پھر نااہلیت آ گئی ہے۔ اور اس کے مال میں تصرف کا حق اسی کو ہوگا جس کو اس سے پہلے تھا۔ اب اس بارے میں کہ اندریں حال کسی کی مداخلت کے بغیر اس پر پابندی عائد کی جا سکتی ہے یا نہیں؟ اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ دوبارہ قاضی (یا حاکم) کے فیصلے کے بغیر اس کو نااہل نہیں قرار دیا جا سکتا اور بعض اصحاب کہتے ہیں کہ باپ، دادا یا وصی بھی قاضی کی طرح دوبارہ اسے نااہل قرار دے سکتا ہے اور بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس پر پھر وہی پابندی عائد ہو جائے گی، خواہ کوئی شخص عائد کرے یا نہ کرے۔ اگر کوئی شخص فضول خرچی تو نہ کرتا ہو لیکن ایسی دینی گمراہی میں مبتلا ہو جس میں مال کا ضیاع نہ ہو مثلاً بخل (یا حرص) اور زکوٰۃ نہ دینا اور نماز وغیرہ نہ پڑھنا تو بقول معتمدان اسباب کی بنا پر اسے مجور (یا نااہل) قرار نہیں دیا جا سکتا۔ البتہ ایسا گناہ جس میں بیجا خرچ ہو، مثلاً بدکاری، جوا اور مال ضائع کرنے والی نفسانی خواہشات میں پڑ جانا، ایسی صورت میں حجر (یا پابندی بوجہ نااہلیت) واجب ہے، کیونکہ یہ مال کا ضائع کرنا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر نابالغ لڑکا بالغ ہو کر نااہل ہو جائے بایں طور کہ اسے جنون ہو جائے یا اس میں اپنے مال کے تحفظ کی صلاحیت نہ رہے تو نااہلیت برابر برقرار رہے گی۔ ہاں جب ثابت ہو جائے کہ وہ اپنے مال کی حفاظت کرنے کے قابل ہے تو بالغ ہونے پر بغیر باپ کے ہٹائے نااہلیت کی پابندی از خود دور ہو جائے گی۔ لیکن اگر اس کا کوئی ولی ہو جسے باپ نے وصی بنایا ہو تو جب تک یہ وصی نااہلیت کی پابندی نہ ہٹائے یہ پابندی باقی رہے گی۔ کم عقلی کی وجہ سے جو نااہلیت کی پابندی ہو اس کو ہٹانے کی کیفیت آگے بتائی گئی ہے۔

(پابندی دور ہونے کی بابت باپ اور وصی کی) دونوں صورتوں میں جو فرق ہے وہ یہ ہے کہ بیٹے کے لیے باپ

ولی یا وصی کا بیان

نابالغ (بچہ) یا کوئی اور جسے مجور (نااہل) قرار دیا جائے، اس کا ولی (یا سرپرست) اس کا باپ ہوتا ہے درآنحالیکہ اس کا باپ ولی بننے کے قابل موجود ہو، یعنی وہ خود جنون زدہ یا مجور نہ ہو۔ باپ کے علاوہ کسی اور (کے سرپرست بننے) کی بابت مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

کا ولی (یا سرپرست) ہونا کسی درمیانی واسطہ کے بغیر ثابت ہے، لہٰذا جب لڑکے میں صلاحیت آ جائے تو (جس طرح اس پر پابندی از خود عائد ہو گئی تھی) از خود دور ہو جائے گی، کسی اور امر کی حاجت، بجز صلاحیت ثابت ہو جانے کے نہیں ہے۔ لیکن وہ شخص جسے باپ نے لڑکے کا ولی بننے کی وصیت کی ہے اس کو یہ سرپرستی باپ کے واسطہ سے حاصل ہوئی ہے لہٰذا پابندی ہٹانے کے لیے لڑکے میں صلاحیت آ جانے کے علاوہ ایک اور امر کی ضرورت ہے اور وہ امر وصی کا پابندی ہٹانا ہے (از خود یہ پابندی دور نہ ہوگی) یہ مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ (مجور) لڑکا ہو، اگر لڑکی ہو تو اس کے مال کو اس کے سپرد کرنا صلاحیت ہونے کے علاوہ ایک اور امر پر موقوف ہے اور وہ خاوند کا ہونا ہے جس کے ساتھ تخلیہ ہو چکا ہو۔ اگر اس کی شادی نہیں ہوئی اور خاوند کے ساتھ اس کا تخلیہ نہیں ہوا تو ہنوز وہ اس کی مستحق نہیں ہوئی کہ اس کا مال اس کے سپرد کر دیا جائے۔ اس امر کی مزید تفصیل کم عقل شخص پر پابندی عائد کرنے کے بیان میں آگے آ رہی ہے۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ صغرسن بچے کا ولی مالی معاملات میں اس کا باپ ہے اس کی وفات کے بعد اس کا ولی وہ شخص ہو گا جسے باپ نے ولی بننے کی وصیت کی ہو اور وصی کی وفات کے بعد وہ وصی ہوگا جسے باپ کے وصی نے وصی بنایا ہو۔ اس کے بعد دادا ولی ہوگا اور یا وہ جو اس سے اوپر ہو (یعنی پڑدادا اسکو دادا وغیرہ)۔ اس کے بعد دادا نے جسے وصی بنایا ہو پھر دادا کے بنائے ہوئے وصی کا وصی اس کے بعد والی ملک جسے فیصلہ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ پھر قاضی یا وہ شخص جسے قاضی نے مامور فرمایا ہو ان دونوں میں جو کوئی بھی (مجور کے مال) میں تصرف کرے گا اسے صحیح مانا جائے گا۔ غرض یہ ہے کہ باپ کے وصی کی موجودگی میں دادا وصی نہیں ہو سکتا اور دادا کے وصی کی موجودگی میں حاکم یا قاضی کو ولی بننے کا حق نہیں ہے۔ اس کے بعد کوئی (ترجیحی) ترتیب نہیں ہے، لہٰذا حاکم یا قاضی یا کوئی بھی شخص جسے قاضی مقرر کر دے وہی ولی ہوگا۔

(بچے کے) مالی امور میں ماں کو ولی کے حقوق حاصل نہیں ہیں، لہٰذا ماں اگر وفات پانے سے پہلے اپنے بچے کے حق میں کسی کو ولی بنانے کی وصیت کر گئی ہو تو اس وصی کو ماں کے ترکے میں تصرف کا حق نہ ہوگا، درآنحالیکہ باپ یا اس کا وصی یا اس وصی کا وصی یا دادا یا دادا کا وصی موجود ہو۔ اگر ان میں سے کوئی بھی نہ ہو تو اب اس کی ماں کے وصی کو چاہیے کہ اس کے ترکہ کی حفاظت کرے اور منقولہ املاک کو فروخت کر دے کیونکہ فروخت کر کے ہی متروکہ مال کی حفاظت کی جا سکتی ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اور تصرف (مجور کے) مال میں کرنے کا حق نہیں ہے، خواہ وہ اسے ماں کے ورثہ میں ملا ہو یا کسی اور طرح سے۔ اسی طرح باقی دوسرے قریبی رشتہ داروں میں سے بھی کسی کو صغیرسن بچے کے مالی معاملات میں حق ولایت حاصل نہیں ہے۔ یعنی بھائی یا چچا وغیرہ کسی کو مذکورہ بالا حق داروں میں سے جن کو بالترتیب بیان کیا گیا کسی کی موجودگی میں

تصرف کا حق نہیں ہے۔

رہا نکاح کی ولایت کا سوال، سو اس کا ثبوت چار طریقوں سے ہوتا ہے:

رشتہ داری، ولایت، امامت یا حکومت۔

ولی ہونے کا حق بالترتیب بموجب ذیل ہے:

بیٹا، پھر اس کے نیچے پوتا، پڑپوتا وغیرہ۔ اس کے بعد باپ پھر اس کے اوپر دادا پڑدادا وغیرہ، پھر حقیقی بھائی پھر باپ شریک بھائی پھر حقیقی بھتیجا پھر بھائی کا باپ شریک بیٹا اور اس کے نیچے کی اولاد در اولاد، پھر حقیقی چچا پھر باپ کی طرف سے چچا۔ پھر حقیقی چچا کی اولاد در اولاد، پھر ان کے بیٹے۔ اسی ترتیب سے پھر دادا کا حقیقی چچا پھر باپ شریک چچا پھر ان دونوں کی اولاد اسی ترتیب سے۔ اس کے بعد عورت کے بعید ترین پدری رشتہ دار یعنی دور کے چچا کا لڑکا۔ غرض ان میں سے ہر ایک کو بالترتیب بچے کے نکاح کے بارے میں ولی بننے کا حق حاصل ہے اور لڑکی یا لڑکے کو جب کہ وہ کم سن (نابالغ) ہوں شادی پر مجبور کرنے کا حق ہے۔ بالغ ہونے کے بعد یہ حق نہیں رہتا۔ اگر پدری رشتہ داروں میں کوئی نہ ہو تو مادری رشتہ سے جن کو ورثہ ملتا انھیں ولی بننے کا حق ہے۔ ان میں قریب ترین رشتہ دار ماں ہے پھر بیٹی پھر پوتی پھر نواسی پھر پوتے کی بیٹی پھر نواسی کی بیٹی پھر حقیقی بہن پھر ماں شریک بھائی اور بہن پھر ان کی اولاد اور بہنوں کی اولاد اس کے بعد پھپھی پھر ماموں پھر خالہ پھر چچازاد بہن۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نانا کو بہن پر فوقیت ہے۔ اس کے بعد آزاد شدہ غلام، پھر بادشاہ پھر نانی اور پھر وہ جسے نانی نے والی بنایا ہو۔ پھر آزاد شدہ غلام، پھر بادشاہ پھر قاضی اور یا وہ جسے قاضی مامور فرمائے۔

واضح ہو کہ صغر سن بچے کے باپ یا دادا کو بچے کی ذات اور اس کے مال کی حفاظت کے بارے میں حق ولایت ثابت ہے اور جب تک بچہ بالغ ہونے کے بعد رشد (صلاحیت) نہ پیدا کر لے وہ بدستور اس کا ولی رہے گا۔ بالغ ہونے پر بھی اگر یہ معلوم ہو کہ اس کو جنون لاحق ہے، یا عقل باختہ ہے، تو باپ یا دادا مسلسل اس کے ولی رہیں گے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ بچے کا ولی اس کا باپ ہے پھر اس کا دادا پشت در پشت۔ اگر باپ اور دادا دونوں ہوں تو قدرتی طور پر باپ کو دادا پر فوقیت حاصل ہوگی بجز اس صورت کے جب کہ باپ میں ولی بننے کی صلاحیت ہی نہ ہو، مثلاً وہ خود مجور (یا ممنوع التصرف یا علانیہ فسق و فجور میں مبتلا ہو۔ باپ اور دادا کے ولی ہونے کے لیے صرف یہ کافی ہے کہ بہ ظاہر وہ عادل (حق پسند) ہوں۔ باپ کی وفات یا ولی بننے کے نااہل ہونے کی صورت میں (باپ کی زندگی ہی میں) دادا ولی ہو جائے گا۔ دادا کے بعد ولی بننے کا حق اسے حاصل ہوگا جسے باپ یا دادا دونوں میں سے کسی نے، جس کا انتقال بعد میں ہوا، وصی بنا دیا ہو۔

اگر (بچے کے) دادا کی وفات باپ کی وفات کے بعد ہوئی اور وہی ولی تھا تو اب ولی وہ ہوگا جسے دادا نے وصیت کی ہو۔ اور اگر دادا کے بعد باپ کی وفات ہوئی تو اب ولی وہ ہوگا جسے باپ نے وصیت کی ہو۔ باپ کا دادا کی زندگی میں کسی کو ولی بنانا درست ہے۔ پس اگر دادا کی زندگی میں باپ کا انتقال ہو گیا اور باپ کا بعد میں انتقال ہوا تو بچے کی سرپرستی (یا ولایت) کا حق اسے ہوگا جس کے حق میں باپ نے دادا کی زندگی میں وصیت کی تھی، کیونکہ یہ ضروری نہیں ہے کہ دادا کی

وفات کے بعد وصیت کی جائے۔

وصی کے لیے بقول معتمد یہ شرط ہے کہ ظاہری اور باطنی دونوں لحاظ سے عادل (منصف مزاج) ہو۔

باپ اور دادا کے بنائے ہوئے ولی (وصی) کے بعد یہ ولایت قاضی (حاکم شرع) کو منتقل ہو جائے گی جسے اختیار ہوگا کہ یا تو وہ خود ولی کے فرایض انجام دے یا کسی اور امانت دار شخص کو مقرر فرمادے۔

اگر لڑکا (مجور) ایسے شہر میں ہو جہاں پر قاضی ہے، لیکن اس کا مال ایسے شہر میں ہے جہاں کا قاضی کوئی اور ہے تو مال کا نگران وہ قاضی ہوگا جو اس شہر کا قاضی ہے جہاں مال ہے اور اسی کو یہ حق ہوگا کہ مال کو فروخت کرے یا کرائے پر چڑھائے۔ لیکن جہاں تک اس مال سے استفادہ کا تعلق ہے اس کا حق اس شہر کے قاضی کو ہے جہاں وہ (مجور) لڑکا رہتا ہے۔

ماں کے ولی بننے کے بارے میں قول معتمد یہ ہے کہ اسے ولی بننے کا حق نہیں ہے جب تک باپ یا دادا یا قاضی نے اسے ولی نہ بنایا ہو۔ ماں اگر ولی بننے کی صلاحیت رکھتی ہے تو غیروں پر اسے ترجیح حاصل ہے۔ ماں کے علاوہ دوسرے عزیزوں اور قریبی رشتہ داروں کی حیثیت یکساں ہے۔ تاہم پدری رشتہ داروں کو یہ حق ہے کہ بچے کی تعلیم و تربیت پر اس کے مال میں سے خرچ کریں، خواہ انھیں (باقاعدہ) ولی نامزد نہ کیا گیا ہو اور عام طور پر بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ولی وہ شخص ہے جسے نابالغ لڑکے کو مجور یا مسلوب الاختیار کرنے کا حق ہے۔ اس میں سب سے پہلا حق باپ کا ہے اس کے بعد وہ شخص جسے باپ نے وصی بنایا ہو، اس کے بعد وہ شخص جس کے لیے باپ کے وصی نے وصیت کی ہو۔ وعلیٰ ہٰذا القیاس۔ جہاں حاکم ولی نہ بن سکے یا کوئی حاکم ہی نہ ہو تو مسلمانوں کی جماعت اس کی ولی ہوگی۔

اب جاننا چاہیے کہ نابالغ لڑکے کے مجور (مسلوب الاختیار) ہونے کی دو قسمیں ہیں:

اول یہ کہ اسے اپنی ذات کے متعلق اختیار نہ ہو۔

دوم یہ کہ اسے اپنے مال (میں تصرف) کا اختیار نہ ہو۔

اپنی ذات پر اختیار نہ رہنے کا مطلب یہ ہے کہ بچہ ہلاکت سے اپنے تئیں بچانے اور ضرر رساں باتوں سے محفوظ رہنے کی صلاحیت سے محروم ہو تو ایسے بچے کو اس کے حال پر نہ چھوڑا جائے گا کہ وہ ایسی حرکات کا مرتکب ہو جو اس کی ہلاکت کا باعث ہوں۔

مال میں مسلوب الاختیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اسے اپنا مال برباد کرنے سے اس طرح روکا جائے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

یتیم بچے کے کفیل رشتہ دار، دادا، چچا، ماں وغیرہ کو یہ حق نہیں ہے کہ اس کے مال میں (باپ کی) وصیت کے بغیر تصرف کریں۔ اگر یتیم بچے کے باپ نے ان میں سے کسی کے حق میں (ولی بننے کی) وصیت نہیں کی یا قاضی نے مامور نہیں فرمایا تو ان کو یتیم کے مال پر حق ولایت حاصل نہیں ہے۔ ہاں اگر عام طور پر یہ دستور ہو کہ یہ لوگ بطور ایک ولی کے بچے کے کفیل ہوتے ہیں گو ان کے لیے وصیت نہ ہو تو اسی دستور پر عمل کیا جائے گا اور وہ ولی کی طرح یتیم بچے کے مال میں تصرف

آیانابالغ بچے کے ولی کواس کی جائداد غیر منقولہ کی فروخت کا اختیار ہے

اس بارے میں کہ آیا بچے کے ولی کو اس کی جائداد غیر منقولہ، مثلاً مکان یا اراضی کے فروخت کرنے کا اختیار ہے؟ اہل مسالک کے درمیان اختلاف ہے۔ (۱)

کر سکیں گے۔ بعض اصحاب نے امام مالکؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ بچے کا کفیل وصی کی مانند ہے گو اس کا عام دستور نہ ہو۔ پس اگر کوئی شخص چھوٹے چھوٹے بچے چھوڑ کر وفات پا گیا اور اس کا دادا یا چچا اس کی کفیل ہوا تو اسے ولی کی طرح بچے کے مال میں تصرف کا بھی حق ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نابالغ بچے یا جنون زدہ مرد یا عورت کا ولی اس کا آزاد باشعور اور منصف مزاج باپ ہے، خواہ وہ محض بظاہر ایسا ہو کسی کافر (غیر مسلم) کا اپنے بیٹے کا ولی بننا درست ہے بشرطیکہ وہ اپنے مذہب کے مطابق منصف مزاج ہو۔ باپ کے بعد وہ شخص ولی ہوگا جس کی بابت باپ نے وصیت کی ہو۔ لیکن یہ شرط ضرور ہے کہ وہ شخص عادل (منصف طبع) ہو۔ ولایت کا حق اسی کو منتقل ہوگا خواہ اسے اجرت دینی پڑے اور گو ایسا شخص موجود ہو جو یہ کام رضا کارانہ طور پر (بلا اجرت) انجام دے، کیونکہ (وصی) باپ کا قائم مقام ہوتا ہے اور اس کی حیثیت ایسی ہے جیسے کسی کی حین حیات میں وکیل کی ہوتی ہے۔ اگر باپ نہ ہو اور اس نے کسی کے لیے ولی بننے کی وصیت نہ کی ہو یا باپ ہو لیکن اس میں ولی بننے کی اہلیت نہ ہو تو ایسے بچے یا مجنون کا ولی حاکم ہوگا اور دادا، پڑدادا وغیرہ یا ماں اور دوسرے قریبی رشتہ داروں کو ولی بننے کا حق نہ ہوگا۔

کسی ولی کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ مجور بچے یا مجنون شخص کے مال میں تصرف کرے جب تک کہ اسی میں ان کے لیے بہتری پیش نظر نہ ہو۔ پس اگر کار خیر کے طور پر ان کا مال کسی کو دیا گیا یا صدقہ وغیرہ کیا گیا تو اس پر عمل درآمد کیا جائے گا۔ اگر مال گھاٹے سے فروخت کیا گیا تو وہ ذمہ دار ہوگا،

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ باپ کو روا ہے کہ وہ اپنا مال اپنے کم سن بچے کے ہاتھ فروخت کر دے یا اس کا مال اپنے لیے خرید لے۔ پس اگر باپ نے اپنے بچے کے لیے کچھ فروخت کیا یا اس کی کوئی شے اپنے لیے خریدی تو بقول صحیح تکمیل بیع کے لیے ایجاب وقبول (یا معاملہ طے کرنے کی بات چیت) ضروری نہیں ہے۔ پس اگر یوں کہا کہ میں نے یہ مال اپنے بچے کی طرف سے فروخت کر لیا وغیرہ تو درست ہے؛ اگرچہ یہ نہ کہا ہو کہ میں نے اس کا خریدنا قبول کر لیا لیکن یہ خرید وفروخت اس صورت میں صحیح ہوگی جب کہ مناسب قیمت پر یا معمولی سے فرق کے ساتھ جو بالعموم معاملات میں ہوتا رہتا ہے ہوئی ہو۔ لیکن اگر واضح طور پر زیادتی ہوئی ہو تو یہ بیع درست نہ ہوگی اور اس معاملہ پر عمل درآمد قاضی کی اجازت سے ہو سکے گا۔ اگر قاضی نے مناسب سمجھا کہ معاملہ کو توڑ دینے میں بچے کا فائدہ ہے تو اسے چاہیے کہ اسے فسخ کر دے۔ اگر باپ نے (کم قیمت) پر خریدا ہے تو اس کی تلافی باپ سے براہ راست نہیں کرائی جائے گی بلکہ قاضی اس بچے کی طرف سے کسی کو وکیل مقرر کرے گا جو باپ سے وصول کر کے باپ کو بطور سپردگاری (یا امانت) حوالہ کر دے گا۔

اگر باپ نے اپنے کمسن بچے کے لیے کوئی مکان خریدا اور وہ خود اس میں مقیم ہے تو جب تک کہ باپ اسے خالی کر

کے قاضی کے (مامور کردہ) تحویلدار کو سپرد نہ کر دے بچے کو اس کا قبضہ منتقل نہیں کیا جا سکتا۔ اگر باپ یا اس کا کنبہ باوجود خوشحال ہونے کے پھر اسی مکان میں رہنے لگے تو اسے غاصب (یا ناجائز قابض) قرار دیا جائے گا۔

باپ کے لیے جائز ہے کہ اپنے صغیر سن بچے کا مال کسی اور شخص کے ہاتھ فروخت کر دے۔ لیکن اگر وہ مال غیر منقولہ جائداد ہے، جیسے مکان یا اراضی وغیرہ تو اس کے جائز ہونے کی دو شرطیں ہیں:۔

اول یہ کہ اس کے دام مناسب یا اس سے زیادہ وصول کیے جائیں۔

دوم یہ کہ باپ یا تو پسندیدہ اطوار مشہور ہو اور یا مجہول الحال ہو۔ اگر باپ بداطوار ہو تو یہ معاملہ بقول صحیح ناجائز ہوگا، اگرچہ مناسب قیمت پر فروخت ہوا ہو۔ ہاں منقولہ مال ہو اور اس کی فروخت سے بچے کو فائدہ ہو تو گو باپ بداطوار مشہور ہو، یہ فروخت جائز ہے۔ اگر باپ نے بچے کا مال فروخت کیا اور کچھ دام وصول ہو گیا ہے (پورا وصول نہیں ہوا) تو باپ کو فروخت شدہ شے کے واپس لینے اور یا پورا زرثمن وصول کرنے تک وصول شدہ دام اپنے پاس رکھنے کا حق ہے۔

وصی کو بھی بقول امام ابوحنیفہؒ جائز ہے کہ اپنا مال اس بچے کے ہاتھ جس کا وہ نگران حال ہے فروخت کر دے اور یا اس کا مال اپنے لیے خرید لے لیکن صاحبینؒ کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہے، اور ایک قول یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ جائز ہے، تاہم اس کے جائز ہونے کی دو شرطیں ہیں:

ایک شرط تو یہ ہے کہ اس میں بچے کا فائدہ ہو۔ اور فائدہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ خرید شدہ مال کے دام بہ نسبت اس دام کے جس میں وہ کسی اور سے خریدا جا سکتا بقدر ایک تہائی کے زیادہ دیے گئے ہوں۔ مثلاً اگر وہ مال دوسری جگہ سے دس میں ملتا تو لازم ہے کہ بچے کا مال ولی پندرہ میں خریدے۔ اگر اس سے کم میں خریدا تو اسے بچے کا فائدہ قرار نہ دیا جائے گا لہٰذا یہ معاملہ ناجائز ہے۔ اسی طرح اگر بچے کے مال سے فروخت کی اور وہ چیز ایسی ہے کہ اسے پندرہ میں بیچا جا سکتا تو اسے صرف دس میں فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ معاملہ میں باقاعدہ ایجاب وقبول ہو (یعنی لین دین کے الفاظ بولے جائیں) بایں طور کہ یہ کہا جائے کہ میں نے یہ مال بچے کی طرف سے فروخت کیا اور خریداری قبول کر لی۔ باپ کے معاملہ میں یہ ضروری نہیں ہے۔ وہاں الفاظ قبول کی شرط نہیں ہے، جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔ رہا وصی کا بچے کے مال کو کسی اور کے ہاتھ فروخت کرنا، سو یہ اس صورت میں درست ہوگا جب کہ حسب ذیل تین باتیں پائی جائیں:

اول یہ کہ مال دگنی قیمت پر فروخت کیا جائے۔

دوم یہ کہ بچے کو واقعی اس مال کے دام درکار ہوں۔

سوم یہ کہ اس مال سے متوفی (باپ یا مورث) کا قرض ادا کرنا ہو اور اس کے سوا اور کوئی سبیل نہ ہو کہ وہ قرض ادا کیا جا سکے۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ اور یہ فروخت لاگو اس وقت ہوگی جب کہ قاضی نے اجازت دے دی ہو۔ اگر اس معاملہ کی تنسیخ میں بچے کا فائدہ ہو تو قاضی کو اختیار ہے کہ بیع سے روک دے جیسا (کہ باپ کے وصی ہونے) کی صورت میں بتایا گیا۔

اگر وصی نے یتیم کی جائداد ادھار فروخت کر دی اور قیمت کی ادائیگی کے لیے اتنی طویل مدت رکھی جتنی اس مال کی

فروخت کے لیے بالعموم درکار نہیں ہوتی تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔اسی طرح اگر یہ اندیشہ تھا کہ خریدار ادائیگی قیمت سے منکر ہو جائے گا یا مال تلف کر دے گا تو (ایسی حالت میں) تھوڑے عرصہ کے وعدے پر بھی (ادھار) فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر تھوڑے عرصے کے وعدے پر فروخت ہو اور اس کے دام کا کوئی ضامن ہو تو جائز ہے۔

اگر کوئی شخص مثلاً صغرسن بچے کا مال ایک ہزار میں خریدنے پر تیار ہو اور کسی دوسرے شخص نے آ کر ایک ہزار سے ایک سو زیادہ دام لگا دیے۔لیکن پہلا شخص دوسرے سے زیادہ مال دار ہے تو وصی کو چاہیے کہ پہلے شخص ہی کے ہاتھ فروخت کرے جس پر زیادہ وثوق ہے اور ایک سو کی زیادتی کو نظر انداز کر دے۔

اگر کسی شخص نے کوئی وصی مقرر کر دیا لیکن بالغ اولاد چھوڑ کر وفات پائی تو ایسی صورت میں وصی کے کیا فرائض ہوں گے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی مختلف صورتیں ہوں گی۔

ایک صورت یہ ہے کہ متوفی کے مال ترکہ پر کسی قرض کا بار نہ ہو اور اس کی بالغ اولاد نرینہ موجود ہو۔ایسی صورت میں وصی کو ترکہ میں کوئی دخل نہ ہوگا۔اس کی مداخلت صرف اسی حالت میں ہوگی جب کہ متوفی کا دوسروں پر کچھ قرض ہو۔ اس صورت میں وصی پر لازم ہے کہ وہ قرض وصول کر کے متوفی کی وارث اولاد کو دے دے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ متوفی پر پورے مال متروکہ کے برابر قرض ہو۔ایسی صورت میں وصی کو اس کے ترکہ کا کام انجام دینا ہوگا کہ مال متروکہ کو فروخت کر کے تمام قرض چکا دے اور اگر قرض مال متروکہ کے کچھ حصہ کے برابر ہو تو وصی اسی قدر مال فروخت کرے جو ادائے قرض کے لیے کافی ہو۔اگر متوفی کے ورثا میں سے کسی کو ادائے قرض کا مقدور ہو تو پھر وصی کو کچھ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ متوفی نے اپنے مال کے ایک تہائی حصہ یا اس سے کم کے بارے میں کوئی وصیت کی ہو تو وصی کا یہ کام ہوگا کہ اسی قدر فروخت کر کے وصیت کو پورا کرے۔ہاں اگر متوفی کے ورثاء یہ کام خود انجام دے سکیں تو وصی کو کچھ نہ کرنا ہوگا۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ متوفی کے ورثا تین دن کے مسافت پر ہوں اور ترکہ پر قرض یا وصیت کا بار نہیں ہے تو وصی کو چاہیے کہ صرف اموال منقولہ کو فروخت کر دے۔بقول صحیح اموال غیر منقولہ کو فروخت نہیں کر سکتا، اگرچہ اس کے تلف ہو جانے کا اندیشہ ہو۔اسی طرح اگر ترکہ پر مشترکہ قرضہ کا بار ہو تب بھی صرف اموال منقولہ کو فروخت کرنا چاہیے خواہ وہ مقدار قرض سے زیادہ ہو یا کم۔

واضح ہو کہ باپ کا وصی ویسا ہی ہے جیسے باپ کے وصی کا وصی۔اور دادا کا وصی اور قاضی کا وصی اور قاضی کے وصی کا وصی بھی ایسے ہی ہیں جیسے باپ کا بنایا ہوا وصی، صرف اتنا فرق ہے کہ اگر قاضی نے کسی خاص مقصد کے لیے کسی کو ولی مقرر کیا ہے تو اس کو اس سے زیادہ تجاوز کرنا درست نہیں ہے۔لیکن باپ نے اگر کسی ایک مقصد کے لیے وصی بنایا تو وہ ہر معاملہ میں وصی متصور ہوگا۔

یاد رہے کہ قاضی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنا مال یتیم کے ہاتھ فروخت کرے یا اس کا مال اپنے لیے خرید کرے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر بچے کا فائدہ پیش نظر ہو تو باپ کو حق ہے کہ اپنا مال اپنے بچے کو فروخت کر دے یا اس کا مال خود خرید لے۔ اگر اس بیع سے ذاتی فائدہ مقصود ہو تو یہ بیع منسوخ ہو گی اور مال فروخت شدہ اگر کسی حالت میں محفوظ ہے تو واپس کر دیا جائے گا، لیکن اگر مال ضائع ہو گیا یا خراب ہو گیا تو باپ اس کی مالیت کا قرض دار رہے گا۔ باپ خوش حال ہو یا خستہ حال اس سے فرق نہیں پڑتا۔ اسی طرح باپ کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے کم سن بچے یا بے عقل اولاد کو بغیر ان اسباب کی پیش آمد کے جن کی تفصیل وصی کے بیان میں آگے آ رہی ہے فروخت کر دے، خواہ یہ مال منقولہ ہو یا غیر منقولہ، لیکن یہ شرط ضرور ہے کہ بچے کا فائدہ پیش نظر ہو۔ اور ایسا ہو کہ بچے کو بڑا ہو کر اس پر کوئی اعتراض نہ رہے۔ اگر اس کے مال کو اپنے فائدے کے پیش نظر فروخت کیا تو یہ بیع منسوخ کر دی جائے گی جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

وصی کے لیے اپنے زیر کفالت کم سن بچے کا مال فروخت کرنا جائز نہیں ہے تا آنکہ حسب ذیل امور میں سے کوئی امر در پیش نہ ہو:

اول یہ کہ اس کا فروخت کرنا کسی ضرورت کے لیے ہو، مثلاً (بچے کے) خرچ پرچ یا اس کا قرض چکانے کے لیے فروخت مال کے سوا اور کوئی سبیل کار نہ ہو۔

دوسرے یہ کہ وہ مال عام قیمت سے ایک تہائی زیادہ یا اس سے بھی زیادہ میں فروخت ہو۔ اور یہ کہ ایسے مال کے عوض نہ فروخت ہو جس کی بابت معلوم ہے کہ وہ حرام ہے۔ جس کی بابت معلوم نہ ہوا سے حلال تصور کیا جائے گا۔

تیسرے یہ کہ اس مال کو ذخیرہ اندوزی سے بچنے کے لیے فروخت کیا جائے۔ اور وصی کا ارادہ یہ ہوا کہ اس کو فروخت کر کے اور مال خرید لیا جائے تا کہ ذخیرہ اندوزی کا شائبہ نہ ہو۔ لیکن اگر اس مال میں نسبتاً افزونی زیادہ ہو تو اس کا فروخت کرنا درست نہ ہو گا۔

چوتھے یہ کہ کسی مکان یا زمین وغیرہ میں حصہ ہو تو ولی کے لیے درست ہو گا کہ اسے فروخت کر کے اس کی بجائے کوئی اور جائداد خرید لے جس میں شرکت کا جھگڑا نہ رہے۔

پانچویں یہ کہ کوئی جائداد ایسی ہو جن سے کوئی پیداوار نہ ہوتی ہو یا بہت کم ہوتی ہو تو اسے فروخت کر کے کوئی اور جائداد خرید لی جائے جس سے پیداوار میں اضافہ ہو۔

چھٹے یہ کہ کوئی مکان برے لوگوں کے پڑوس میں ہو جن سے دنیوی یا دینی ضرر کا اندیشہ ہو تو اسے فروخت کر کے اچھے لوگوں کے پڑوس میں کوئی مکان خرید لیا جائے۔

ساتویں یہ کہ اس مکان میں کوئی شریک ہو اور وہ شراکت دار اس مکان کو بیچنا چاہتا ہو اور (مجور کے پاس) اتنا مال نہ ہو کہ اسے خرید سکے اور یہ بھی ممکن نہ ہو کہ اس کے الگ الگ حصے کیے جا سکیں تو اس کا فروخت کرنا صحیح ہے، خواہ اس کی بجائے کوئی اور مکان نہ خریدا جا سکے۔

آٹھویں یہ کہ مکان کے منہدم ہو جانے کا اندیشہ ہو اور اتنا مال نہ ہو کہ منہدم کرنے کے بعد اس کی دوبارہ تعمیر کی جا سکے، تو اسے فروخت کر دیا جائے۔

اسی طرح نویں یہ کہ وہ مکان ایسا ہو کہ اس کے مسمار ہو جانے کا اندیشہ ہو اور گو اتنا مال ہو کہ اس کی دوبارہ تعمیر کی جا سکے لیکن تعمیر کی بجائے اس کے فروخت کرنے ہی میں فائدہ ہو (تو اسے فروخت کر دیا جائے)۔

دسویں یہ کہ کسی ظالم کے دانت اس جائداد پر ہوں اور اس سے نقصان کا اندیشہ ہو، مثلاً یہ کہ اس زمین پر کچھ لوگوں کا ناجائز عمل دخل ہو یا اس کی آمدنی پر زبردستی قبضہ جمائے ہوئے ہوں اور انھیں باز رکھنے کا مقدور نہ ہو (تو اسے فروخت کر دیا جائے)۔

الغرض باپ کے بتائے ہوئے وصی کو جائز نہیں ہے کہ اپنے زیر تحویل صغیر سن بچے کی جائداد کو حسب بالا وجوہ کے بغیر فروخت کرے۔

رہا یہ سوال کہ آیا محض ولی کے بیان سے فروخت کرنے کی وجہ کو تسلیم کر لیا جائے یا نہ تسلیم کیا جائے، بلکہ اس کے لیے گواہ لانے ہوں گے۔ اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ بخلاف باپ کے کہ اسے اپنے مجور (نااہل معاملہ) فرزند کی املاک فروخت کرنے کے لیے کوئی وجہ بیان کرنا ضروری نہیں ہے۔ اس کے کیے ہوئے کو بچے کی بہبود پر محمول کیا جائے گا، جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

وصی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ یتیم کے مال کو کسی معاوضہ میں ہبہ کر دے یا بغرض ثواب ہبہ کرے، لیکن حاکم یا حاکم کے معین کردہ وصی کو جو اس کی سرپرستی کا ذمہ دار بنایا گیا ہے یہ حق ہے کہ وہ ایسے یتیم بچے کے مال کو فروخت کرے جس کے باپ نے کسی کو اس کا وصی نہ مقرر کیا ہو، درآنحالیکہ فروخت کرنا ضروری ہو۔ اس کے لیے حسب ذیل شرائط ہیں:

اول یہ کہ اس بچے کی یتیمی ثابت ہو۔

دوم یہ کہ اس کے باپ نے اپنی زندگی میں کسی شخص کو اس کا وصی نہ بنایا ہو۔

سوم یہ کہ جس جائداد کا بیچنا مقصود ہے اس کی ملکیت بحق یتیم ثابت ہو بایں طور کہ کم از کم دو گواہ اس امر کی شہادت دیں کہ فلاں جائداد اس بچے کی مملوکہ ہے۔

چہارم یہ کہ قاضی (حاکم شرع) ایک جماعت کو اس جائداد کا معائنہ کرنے کے لیے بھیجے جو داخلی اور خارجی طور پر تحقیقات کر کے قاضی کے سامنے یا قاضی کے مقرر کردہ فرستادے کے سامنے شہادت دیں کہ یہ جائداد جس کا انھوں نے معائنہ کیا ہے فی الواقع وہی ہے جس کی بابت شاہدوں نے شہادت دی ہے کہ یہ جائداد اس صغیر سن بچے کی مملوکہ ہے۔ اگر ابتدائی شہادت دینے والا ہی اس جائداد کی حدود اربعہ بیان کر دے اور اس کی پوری پوری تفصیل بتا دے تو پھر معائنہ کرنے والوں کی گواہی ضروری نہ رہے گی۔ اس کو بینۂ حیازہ (یا ماہرین کی شہادت کہتے ہیں)

پنجم یہ کہ جائداد زیر فروخت کی تشہیر اور منادی کرائی جائے اور اس کی فروخت کی بابت حاکم کی جانب سے اعلان کیا جائے۔

ششم یہ کہ جو دام اس کے لگائے گئے ہیں اس سے زیادہ کوئی اور خریدار دینے کے لیے تیار نہ ہو۔

ہفتم یہ کہ اس کی قیمت واجبی ہو یا عام قیمت سے زیادہ ملتی ہو۔

ہشتم یہ کہ وہ مال تجارت نہ ہو کیونکہ ممکن ہے کہ وہ سستا فروخت ہو جائے جس سے بچے کو نقصان پہنچے۔

نہم یہ کہ اس کی فروخت نقد ہو، ادھار نہ ہو، کیونکہ اس سے اندیشہ ہے کہ مبادا خریدار دیوالیہ ہو جائے جس سے بچے کو نقصان اٹھانا پڑے۔

دہم یہ کہ قاضی (حاکم شرع) ایک دستاویز تیار کرے جس میں یہ درج ہو کہ اس نے ان شہادتوں کی بنا پر جن کے نام اس میں ثبت ہیں فروخت کا فیصلہ کیا۔ اس میں درج ہو کہ فلاں فلاں اشخاص کی شہادت کی بنا پر یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچا ہے کہ فلاں بچہ یتیم ہے اور فلاں فلاں اشخاص نے یہ شہادت دی ہے کہ وہ بے وصی کا بچہ ہے جس کے باپ نے کسی کو اس کا وصی نہیں بنایا اور فلاں فلاں اشخاص نے گواہی دی ہے کہ وہ بچہ اس جائداد کا مالک ہے وغیرہ

امور متذکرہ بالا سے یہ معلوم ہوا کہ حاکم کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ کسی بچے کی املاک کو فروخت کرے تا آنکہ وہ بچہ یتیم ہو، اس کا باپ زندہ نہ ہو اور اس نے کسی کو وصی مقرر نہ کیا ہو۔ ایسے بچے کو شرع کی اصطلاح میں مہمل (بے سہارا) کہتے ہیں۔ ساتھ ہی فروخت املاک یتیم کے لیے یہ شرط ہے کہ اسے کسی ضرورت سے فروخت کیا گیا ہو، بے ضرورت فروخت نہ کیا گیا ہو۔ یاد رہے کہ ایسے دوسرے اسباب جن کی بنا پر وصی کو یتیم کی املاک کا فروخت درست ہے قاضی کو یا قاضی کے مقرر کردہ وصی کو اس کا فروخت کرنا درست نہیں ہے۔

یہاں سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ بچے کی بہبود کے پیش نظر باپ اس کی املاک کو بغیر کسی شرط اور پابندی کے فروخت کر سکتا ہے۔ لیکن باپ کا مقرر کردہ وصی (صرف) ان اسباب کے پیش نظر فروخت کر سکتا ہے جن کا ذکر اوپر کیا گیا۔ اور حاکم یا حاکم کا مقرر کردہ وصی بچے کی املاک کو صرف ایک ہی وجہ سے فروخت کر سکتا ہے اور وہ وجہ اس کا نفقہ یا بہبود ہے۔ اور یہ کہ بغیر فروخت کیے ان ضروریات کو پورا نہ کیا جا سکتا ہو۔ نیز وہ شرائط ملحوظ رہیں جن کا ذکر کیا گیا۔

واضح ہو کہ ولی کو حق ہے کہ وہ کوئی جائداد بحق یتیم بذریعہ حق شفع حاصل کرے، درآنحالیکہ وہ ارزاں قیمت پر ستیاب ہو، نیز مصلحت کے مطابق حق شفع سے دست بردار ہونے کا بھی اسے حق ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ولی کا اپنے زیر ولایت شخص کی مملوکہ املاک مثلاً مکان یا اراضی زرعی وغیرہ کا فروخت کر دینا جائز ہے، بشرطیکہ یہ دو باتیں پائی جائیں:

اول یہ کہ فی الواقع اس املاک کا بیچنا ضروری ہو جائے مثلاً خوراک یا لباس کے لیے، درآنحالیکہ اس کی آمدنی سے یہ ضروریات پوری نہ ہو سکتی ہوں۔

دوم یہ کہ مجور علیہ (یا محروم التصرف) کی املاک کو فروخت کرنے میں نمایاں طور پر اس کی بہبود پیش نظر ہو، بایں طور کہ بیع کا یہ سودا فائدہ بخش ہو یعنی اس کے دام واجبی دام سے زیادہ مل رہے ہوں کہ اسی طرح کی کوئی شے اس سے کم میں مل جائے جتنے میں اسے بیچا گیا ہے۔ اگر ان دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہ پائی جائے تو ولی کو اپنے مجور علیہ کی املاک کا بیچنا جائز نہیں ہے۔ یہ شرائط پائی جائیں تب ہی اس کی فروخت درست ہے۔ تاہم چاہیے کہ اسے نقد فروخت کیا جائے۔ ہاں اگر نقد معاملہ میں اتنے دام نہ ملتے ہوں جتنے ادھار کی صورت میں تو ادھار بھی بیچا جا سکتا ہے لیکن اس صورت میں ولی پر

نابالغ بچے کا اپنے مال میں تصرف کرنے کا بیان

بعض صورتوں میں بچوں کو اپنے مال میں تصرف کا حق حاصل ہوتا ہے۔ اس بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

لازم ہوگا کہ اس ادھار سودے کے دام قرض کی ادائیگی کی بابت پورا پورا اطمینان کر لیا جائے مثلاً بیع کا گواہ بنالے اور اس کے لیے کوئی چیز رہن رکھ لے جو دام کے لیے مکتفی ہو۔ اگر ولی نے یہ نہ کیا تو وہ خود ادائیگی دام کا ذمہ دار ہوگا۔

بہر حال ولی پر واجب ہے کہ مجور کی املاک میں اسی صورت میں تصرف کرے جس میں مجور کی بہبود ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ولی کو یہ حق نہیں ہے کہ صغیر سن یا مجنون کے مال میں سے کوئی شے اپنے لیے خریدے اور نہ اسے رہن رکھنا جائز ہے۔ ہاں اگر ولی باپ ہو تو وہ ایسا کر سکتا ہے کیونکہ دوسروں کے برخلاف باپ قدرتی طور اپنے بیٹے کی بہبود کی کوشش کرے گا۔ اور وہی کچھ کرے گا جس میں اس کے بیٹے کا فائدہ ہو۔ نیز ولی کو خواہ باپ ہو یا کوئی اور جائز ہے کہ اپنے زیر ولایت کی املاک کسی خاص مصلحت کی بنا پر فروخت کر دے، اگرچہ دام مناسب نہ ملیں۔ واضح ہو کہ مصلحت کی بہت سی صورتیں ہیں:

مثلاً کھانے پینے اور لباس کا خرچ یا قرض وغیرہ کا ادا کرنا ہو جو اس بچے یا مجنون پر لازم ہے۔ درآنحالیکہ اس مجور کے پاس اس جائداد کے سوا اور کوئی ذریعہ نہ ہو جس سے اس کی ضروریات پوری کی جاسکیں۔

ایک مصلحت یہ بھی ہے کہ املاک کے غرقاب ہو جانے یا خراب ہو جانے وغیرہ کا اندیشہ ہو۔

اسی طرح یہ بھی ایک مصلحت ہے کہ وہ املاک ارزاں ہو اور اس کے فروخت میں بڑا فائدہ ہوتا ہو، مثلاً (کوئی مال) بہت زیادہ دام میں فروخت ہو رہا ہو اس کے لیے یہ پابندی نہیں ہے کہ ایک تہائی کا نفع ہوتا ہو۔

یہ بھی ایک مصلحت ہے کہ وہ املاک ایسی جگہ پر ہو جہاں اس کی آمدنی سے نفع نہ اٹھایا جاسکے، مثلاً یہ کہ وہ کسی غیر آباد یا گندے علاقہ میں واقع ہو اور اس کو اس لیے فروخت کیا جائے کہ اس کو بیچ کر کوئی ایسی جگہ خریدی جائے، جو قابل رہائش ہو یا جہاں اس کو اچھے کرایہ پر اٹھایا جاسکے۔

ایک مصلحت یہ بھی ہے کہ ولی کوئی شے سستے داموں میں خریدنا چاہتا ہو لیکن اس کا خریدنا ممکن نہ ہو جب تک کہ اس کی املاک کو فروخت نہ کیا جائے۔

اور یہ بھی ایک مصلحت ہے کہ جس مکان میں وہ رہتا ہو اس کے پڑوسی برے ہوں لہٰذا اس مکان کو اس غرض سے فروخت کیا جائے کہ کوئی (بہتر پڑوس کا) مکان خرید لیا جائے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ حجر (یا نااہلیت تصرف) کی تفصیل میں یہ بات بتادی گئی ہے کہ اگر بچہ میں تمیز (شعور) نہ ہو تو اس کا کیا ہوا معاملہ نافذ نہ ہوگا، ہاں اگر بچہ باشعور ہے تو اس کے تصرف مال کی تین صورتیں ہیں:

اول یہ کہ اس کا تصرف نمایاں طور پر نقصان دہ ہو، مثلاً طلاق ہو جائے یا آزاد کرنا، یا قرض لینا، یا صدقہ کر دینا، ایسا

تصرف قطعاً منعقد نہ ہو گا خواہ ولی نے اس کی اجازت دے دی ہو۔

دوم یہ کہ وہ تصرف مفید ہو مثلاً طلاق ہو جائے یا آزاد کرنا، یا قرض لینا، یا صدقہ کر دینا، ایسا تصرف قطعاً منعقد نہ ہو گا خواہ ولی نے اس کی اجازت دے دی ہو۔

دوم یہ کہ وہ تصرف مفید ہو مثلاً مال ہبہ کا قبول کر لینا، اسلام لانا ایسا تصرف نافذ العمل ہو گا خواہ ولی نے اجازت نہ دی ہو۔

سوم ایسا تصرف جس میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہو، مثلاً خرید و فروخت کا معاملہ ہے کہ بنیادی طور پر ان معاملات میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ اس سودے میں فائدہ ہو یا خسارہ ہو جائے۔ اور اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ کبھی کبھی کوئی سودا نمایاں طور پر نفع بخش ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں یہ سودا دوسری نوع کا متصور ہو گا، کیونکہ خرید و فروخت میں بنفسہ دونوں باتوں کا احتمال ہوتا ہے۔ اس طرح کے سودے کا منعقد ہونا ولی کی اجازت پر موقوف ہو گا۔ لیکن ولی کو چاہیے کہ اگر اس سودے میں غبن فاحش (بہت بڑی زیادتی) ہوئی ہو تو اس کی اجازت نہ دے۔ غبن فاحش کی تفصیل اپنی جگہ پر آ چکی ہے۔

واضح ہو کہ جس ولی کی اجازت سود مند ہو گی وہ ولی ہے جس کا ذکر مال کے بیان میں ہو چکا ہے۔ اگر ولی نہ ہو تو (وہ سودا) قاضی کی یا قاضی کے نمائندے کی اجازت پر موقوف ہو گا۔ اگر باپ یا باپ کا مقرر کردہ وصی موجود ہو اور وہ اجازت نہ دے اور قاضی اجازت دے دے تو قاضی کا حکم نافذ ہو گا۔ اور مجور کی نااہلیت تصرف سستا سودا کرنے والے (مجور) سے ختم ہو جائے گی اور اب اسے دوبارہ مجور (یا نااہل معاملہ) کسی اور قاضی کے حکم ہی سے قرار دیا جا سکے گا۔

تفصیل بالا کا یہ مطلب نہیں ہے کہ قاضی کو باپ پر فوقیت حاصل ہو جائے۔ کیونکہ اس صورت میں باپ کا مصلحت کی بنا پر بھی اجازت دینے سے باز رہنا ایسا ہی ہے جیسے کوئی باپ اپنی بیٹی کو نکاح کرنے سے مانع ہو۔ اس میں بھی قاضی کو حق ہوتا ہے کہ وہ نکاح کا حکم دے دے۔ یہی صورت حال اس مسئلہ میں بھی ہے۔

قاضی کو یہ بھی حق ہے کہ کفایت شعار بچے کا مال فضول خرچ باپ سے لے کر کسی (نفع بخش) محفوظ کام میں لگا دے، مثلاً اسے ولی کو حق ہے کہ اس کے مال کو نفع آور کاروبار میں لگا دے۔ اگر وہ مال کسی نفع آور کام میں لگانا دشوار ہو تو اسے حق ہے کہ وہ مال کسی شخص کو قابل اطمینان صورت میں بطور قرض دے دے۔ لیکن باپ کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنے صغیر سن بچے کا مال کسی کو قرض کے طور پر دے۔ ہاں اسے یہ حق ہے کہ بچے کے قرض میں اس کا مال رہن رکھ دے، جیسا کہ رہن کے بیان میں بتایا گیا۔

اگر کسی نابالغ بچے یا دیوانے یا بے عقل سے کسی کو نقصان پہنچانے والا عمل سرزد ہو تو اس کا تاوان ان سے لیا جائے گا اور وہ اس نقصان کے ذمہ دار متصور ہوں گے۔ چنانچہ اگر ان میں سے کوئی بھی کسی کا مال تلف کر دے تو اس کے تاوان کی ادائیگی اس پر لازم ہو گی۔ تاہم اس قاعدے سے چند صورتیں مستثنیٰ ہیں:

۱۔ اگر کسی نے اپنا مال (خود) ان میں سے کسی کو قرض دیا اور وہ مال اس نے ہضم کر لیا تو اس پر تاوان نہ ہو گا۔

۲۔ اگر کسی نے اپنی کوئی چیز ان میں سے کسی کے سپرد کی (یا امانتاً دی) اور اس نے وہ چیز کھو دی یا ضائع کر دی تو یہ نقصان اس کے مالک کا ہوا، جسے دیا گیا تھا اس پر تاوان عائد نہ ہوگا۔ ہاں اگر وہ مال اس نے باپ کے یا وصی کے سپرد کیا تھا اور اس کو تلف کر دیا گیا تو اس کی ذمہ داری اس ولی یا وصی پر ہوگی۔

۳۔ اگر کسی شخص نے ان میں سے کسی کو عاریتاً (مانگنے کو) کوئی شے دی اور اس نے لے کر اس شے کو ضائع کر دیا تو مالک کا مال ضائع ہوا وہ ذمہ دار نہ ہوگا۔

۴۔ اسی طرح اگر کسی نے ان میں سے کسی کے ہاتھ کچھ فروخت کیا اور لینے والے نے اسے ضائع کر دیا تو وہ مجور علیہ اس کا ذمہ نہیں گردانا جائے گا۔ ان چاروں صورتوں میں مجور علیہ کا ذمہ دار نہ ہونا اسی حالت میں ہے جب کہ ولی کی اجازت کے بغیر ایسا ہوا ہو۔ لیکن اگر اس امانت یا قرض یا عاریت یا فروخت میں ولی کی اجازت لی گئی تھی اور مجور نے اسے تلف کیا تو اب وہ ذمہ دار متصور ہوگا اور اس کے تاوان کی ادائیگی لازم ہوگی۔

اگر ان تینوں میں سے کسی نے کوئی ایسی چیز جس کا وہ مالک نہ تھا کسی اپنے جیسے مجور کو دے دی اور اس نے ضائع کر دیا تو اس صورت میں مالک کو اختیار ہوگا کہ اس جیسی چیز کا مطالبہ (بطور تاوان) جس کو اس نے دیا تھا اس سے یا اس شخص سے کرے جس کے پاس وہ شے ضائع ہوئی۔ مثلاً کسی بچے نے زید کا مال اس کی لاعلمی میں اجازت کے بغیر اٹھا کر اپنے جیسے کسی اور (مجور) بچے کے حوالے کر دیا اور اس بچے نے اس چیز کو ضائع کر دیا تو زید کو یہ اختیار ہے کہ وہ اس (کے تاوان) کا مطالبہ پہلے بچے سے کرے یا دوسرے سے۔ اس مسئلہ اور سابقۃ الذکر چاروں مسائل میں یہ فرق ہے کہ سابقۃ الذکر مسائل میں مالک نے اپنے اختیار سے اپنا مال مجور کے قبضہ میں دے دیا تھا، گویا اس نے خود حد سے تجاوز کیا۔ لیکن دوسرے مسئلہ میں اس نے خود مجور کے قبضہ میں نہیں دیا تھا۔ ایسی صورت میں اس مجور نے اس کے علم کے بغیر اس کا مال تلف کیا (اس لیے تاوان کا ذمہ دار ہے)۔

اگر کسی دیوانے سے شرعی جرم سرزد ہو جائے تو اس پر حد واجب نہ ہوگی۔ اسی طرح بچے اور عقل باختہ پر بھی نہ ہوگی۔ لہٰذا اگر ان میں سے کسی نے قتل کر دیا تو اس کے عوض اس کو قتل نہ کیا جائے گا۔ البتہ اس کا خون بہا اس کے عاقلہ پر یعنی حمایتی جسے خون بہا لینے یا دینے کا حق ہے واجب ہوگا۔ عاقلہ کے زمرے میں وہ لوگ ہیں جن پر اس کی اعانت کا فرض عائد ہوتا ہے، خواہ وہ اس کے کنبہ کے ہوں یا اس کے خاندان کے، یا اس کے ہم پیشہ ہوں یا اس کے قبیلہ کے ہوں یا ایسے ہی دوسرے اشخاص جن کی تفصیل اپنی جگہ پر بتائی گئی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر باشعور بچہ بیع و شراء وغیرہ ایسے معاملات جن میں اشیاء کا تبادلہ ہوتا ہے، کرے تو اس معاملہ کو موقوف رکھا جائے گا۔ اگر اس کو قائم رکھنے ہی میں مصلحت ہو تو ولی کو اس کی اجازت دے دینا چاہیے۔ اگر اس معاملہ کو منسوخ کر دینے میں مصلحت ہو تو ولی اس کو رد کر دے گا۔ اگر دام (جس پر سودا ہوا ہے) باقی ہے تو اسے واپس کر دیا جائے گا۔ اگر اسے خرچ کر لیا ہے تو اس مال سے جو لیا تھا وصول کر لیا جائے۔ اگر وہ مال جو لیا تھا ختم ہو گیا ہو اور پھر اور مال آ گیا ہو تو اب اس میں سے کچھ وصول نہ کیا جائے گا اور خریدار نے جو قیمت دی تھی وہ ضائع شدہ متصور ہوگی۔ اس بارے میں دو

اقوال اور بھی ہیں:

ایک قول تو یہ ہے کہ وہ بیع بہر حال منسوخ ہو جائے گی اور خریدار نے جو دام دیے ہیں وہ گئے گزرے ہوئے، کیونکہ قاصر سے سودا کرنا سرے سے ٹھیک نہ تھا۔ لیکن یہ قول ضعیف ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ وہ معاملہ بہر حال نافذ متصور ہوگا۔ یہ خیال سابقۃ الذکر قول کے مطابق ہے۔

بہر حال باشعور لڑکے کی خرید وفروخت کے منعقد ہو جانے کی چند شرائط ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ سودا (مال کی) مالیت کے مناسب ہوا ہو۔ اگر خرید یا فروخت میں (ناروا) زیادتی ہوئی ہو (یعنی مناسب دام نہ لگے ہوں) تو وہ معاملہ بالاتفاق رد کر دیا جائے گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ بیع ایسے خرچ برچ کے لیے ہوئی ہو جو ضروری ہیں۔ اگر محض نفسانی خواہش کے پیش نظر جن کے پورا کیے بغیر رہا جا سکتا تھا سودا کیا گیا تب بھی بلا اختلاف وہ معاملہ رد کر دیا جائے گا اور خریدار کے دام ضائع گئے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ جس مال کو فروخت کیا گیا وہ اس بچے کے تمام مال میں سب سے زیادہ قابل فروخت ہو۔ اگر ایسا مال بیچ دیا جس کی آمدنی سے نفع اٹھایا جا سکتا حالانکہ ایسا مال موجود تھا جس کو کاروبار میں نہیں لگایا جا سکتا تو وہ بیع بلا اختلاف رد کر دی جا سکتی ہے۔

اگر لڑکے میں شعور نہ ہو تو اس کا تصرف کسی حال میں بھی منعقد نہ ہوگا۔ اسی طرح بے شعور بچے کا ایسے معاملات کو انجام دینا جس میں مبادلہ اشیاء نہیں ہوتا، مثلاً یہ کہ کسی نے اپنے مال میں سے کچھ ہبہ کر دیا یا صدقہ کر دیا وغیرہ تو ایسا معاملہ بہر حال منسوخ قرار دیا جائے گا۔

اگر کسی بچے نے خواہ وہ ذی شعور ہو یا نہ ہو کسی اور شخص کے مال میں تصرف بیجا کیا اور اس مال کو ضائع کر دیا بایں طور کہ اپنے اوپر خرچ کیا، یا برباد کر دیا تو اس کے مال سے اس کا تاوان ادا کرنا ہوگا۔ اگر مال نہ ہو تو یہ مال اس کے ذمہ قرض (واجب الادا) رہے گا اور جب کبھی اس کے پاس مال ہوگا اس سے ادائیگی تاوان کی جائے گی۔ مثلاً کسی شخص نے ایک اور شخص کے پاس کوئی مال بطور امانت رکھا اور امانت دار کے چھوٹے بچے نے اس مال کو تلف کر دیا تو یہ لڑکا اس کی تلافی کا ذمہ دار ہوگا۔ اگر وہ لڑکا صاحب مال ہے تو اس کے مال سے اس کا تاوان ادا کر دیا جائے گا، ورنہ یہ قرض اس لڑکے کے ذمہ رہے گا۔ ہاں اگر بچہ ایک ماہ کا یا اس سے کم کا ہے تو وہ بری الذمہ ہوگا کیونکہ اس کا (نقصان) کرنا ایسا ہے جیسے کسی چوپائے نے کر دیا۔

اگر کسی نے صاحب مال لڑکے کو کوئی امانت سپرد کر دی یا اسے کچھ مال قرض دے دیا اور لڑکے نے اسے ضائع کر دیا تو وہ بچہ اس کا ذمہ دار نہ ہوگا اور مال کے مالک یا قرض دینے والے کا مال خود اسی کے پاس ضائع شدہ متصور ہوگا، کیونکہ اس نے خود اپنے مال کے بارے میں بے ضابطگی کی اور ایک صغیر سن بچے پر اسے چھوڑ دیا۔ لیکن اگر اس بچے نے اس مال کو اپنے لابدی ضروریات میں صرف کر لیا ہے تو ایسی صورت میں اس کے مال میں سے صرف اس قدر لیا جائے گا جس قدر وہ (اپنی ضروریات یومیہ پر) خرچ کیا کرتا تھا۔ مثلاً اگر وہ بچہ ہر روز اپنے مال سے بہ مقدار ایک قرش کے اپنے کھانے پر خرچ

مجنون کے حجر (یا نااہل معاملہ ہونے) کا بیان

واضح ہو کہ حجر (یا نااہلیت معاملہ) کے باب میں مجنون کے متعلقہ مسائل وہی ہیں جو بچے کے ہیں۔ تاہم اس کے متعلق کچھ اور احکام بھی ہیں جو مسالک مختلفہ کی رو سے تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

کرتا ہے، لیکن اب اس نے مال قرض سے روزانہ دو قرش کھانے پر خرچ کر ڈالا تو قرض خواہ روزانہ ایک قرش کے حساب سے جتنا مال بنتا ہے اسی قدر اس سے وصول کرے گا۔ اگر اس سے کم خرچ کیا ہے تو اسی اعتبار سے کم حساب لگایا جائے گا۔

واضح ہو کہ باشعور بچے کا حالت صحت و حالت مرض میں وصیت کرنا درست ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ بچے کا، خواہ اس میں شعور ہو یا نہ ہو، مال میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ لہٰذا نہ اس کے اقرار کو موثر مانا جائے گا اور نہ اس کی ولایت تسلیم کی جائے گی، کیونکہ بچے کو بیان دینے یا ولی بننے کے قابل نہیں مانا گیا۔ چنانچہ اگر کوئی بچہ جس کے ماں باپ کافر ہوں اپنی بابت مسلمان ہونے کا بیان دے تو اس سے کچھ فائدہ نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ نکاح میں ولی بنایا جائے تو وہ نکاح نہ ہوگا۔ البتہ باشعور بچے کی عبادت صحیح ہے۔ اسی طرح اگر وہ کسی غیر شخص کو گھر میں آنے کی اجازت دے دے تو درست ہے، بخلاف مجنون کے کہ اس کی عبادت صحیح نہیں ہے۔

واضح ہو کہ بچہ اور یا دیوانہ اس لکڑی کا مالک قرار دیا جائے گا جو اس نے خود چنی یا کسی اور طرح سے فراہم کی ہو۔ چنانچہ جب وہ لکڑی اکٹھا کر لے تو وہ ایک کا مالک ہے اور کسی دوسرے کو یہ حق نہیں ہے کہ اس سے لے لے۔ اسی طرح وہ اپنے کیے ہوئے شکار کا بھی مالک ہے۔

اگر کوئی بچہ یا مجنون کسی دوسرے کا مال تلف کر دے تو اس کی تلافی اس کے مال سے کی جائے گی۔ اگر کسی مجنون نے ایک عورت سے مباشرت کر لی اور وہ عورت حاملہ ہو گئی تو اس مباشرت کی بنا پر اگرچہ وہ فعل بظاہر ناجائز ہے اس بچہ کا نسب اس دیوانے سے قائم ہو جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ایسے بچے کا تصرف کرنا جس میں شعور نہ ہو قطعاً باطل ہے۔ ہاں اگر بچہ ذی شعور ہو تو اس کا تصرف درست ہوگا، بشرطیکہ ولی اجازت دے دے۔ اور تجارت وغیرہ کے جن معاملات میں اجازت تصرف دی گئی ہے ان معاملات میں اس کی نااہلیت ختم ہو جائے گی اور ان امور میں اس کا اقرار درست مانا جائے گا۔ ولی کو یہ حق ہے کہ وہ قاصر کا مال کسی معتبر کے سپرد کر دے جو فائدہ میں سے ایک مقررہ حصہ دینے کے وعدے پر اس کے مال سے تجارت کرے۔ اسی طرح اس کا مال کسی دولت مند کے ہاتھ قرض فروخت کرنے اور کسی معاوضہ میں ہبہ کرنے نیز ضرورت پڑنے پر کسی معتبر شخص کے پاس اس کا مال رہن رکھ دینے کا حق ہے اور اس کی جائداد کی ایسی تعمیر کرنے کا بھی حق ہے جو اس بستی میں بالعموم کی جاتی ہو۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مجنون وہ ہے جس کی عقل جاتی رہی ہو کہ بات کو نہ سمجھ سکے اور کسی وقت بھی اسے افاقہ نہ ہوتا ہو۔ لیکن ایسا شخص جو بعض باتوں کو سمجھ لیتا ہو اور کچھ کو نہ سمجھتا ہو، اس کی سمجھ ناقص ہو اور اس کی گفتگو بے ربط ہو اور اس کی

رائے درست ہوتی ہو لیکن گالی گلوچ نہ بکتا ہو اور مار دھاڑ نہ کرتا ہو ایسے شخص کو معتوہ کہا جاتا ہے۔ ایسا دیوانہ جسے کبھی بھی جنون سے اس طرح افاقہ ہو جاتا ہو کہ اس میں پاگل پنے کا کوئی اثر نہ رہتا ہو تو اس حال میں جب کہ اسے جنون سے افاقہ ہو جاتا ہو وہ بالغ اور عاقل شخص کی طرح متصور ہو گا جسے مجور (نااہل معاملہ) قرار نہ دیا جائے گا۔ اور اس حالت (صحت مزاج) میں جو تصرفات کرے گا وہ سب نافذ العمل ہوں گے۔

اب جاننا چاہیے کہ مجنون جو قطعاً عقل سے عاری ہو اس کا حکم تمام معاملات متذکرہ بالا میں اس بچے کی مانند ہے جس کو شعور نہ ہو، للہذا اس کے کیے ہوئے تمام تصرفات معاملات باطل ہوں گے، خواہ نفع بخش ہوں یا نقصان دہ یا کچھ اور۔ اور خبطی شخص کی مثال معاملات میں باشعور بچے کی مانند ہے۔ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ ایسا شخص اگر کوئی ایسا معاملہ کرے جس میں خالص فائدہ ہو جیسے ہبہ کا قبول کرنا تو یہ معاملہ نافذ ہو گا اور ولی کی اجازت پر منحصر نہ ہو گا۔ اور اگر ایسا معاملہ کرے جس میں خالص نقصان ہے، مثلاً بیوی کو طلاق دے دے یا اپنا مال کسی کو ہبہ کر دے یا بطور قرض دے دے تو وہ معاملہ نافذ العمل نہ ہو گا۔ اگر چہ اس میں ولی کی اجازت ہو، اگر ایسا معاملہ کیا جس میں بالعموم فائدہ اور نقصان دونوں کا احتمال ہوتا ہے مثلاً خرید و فروخت کے معاملات تو ایسے معاملات کا نفاذ ولی کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ ولی کو اس کے قائم رکھنے یا منسوخ کر دینے کا اختیار ہو گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ حجر (یا نااہلیت قرار دینے) کے بارے میں مجنون کے مسائل وہی ہیں جو بچے کے ہیں خواہ وہ بالکل مسلوب العقل ہو کہ بیشتر اوقات اسے جنون سے نجات نہ ہوتی ہو، یا اس کا جنون مرگی کے باعث ہو (جو کبھی کبھی لاحق ہوتا ہے) یا وسوسوں کے جنون میں مبتلا ہو جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے خیال میں کوئی کام انجام دیتا ہے لیکن فی الواقع اس کو نہیں کیا ہوتا۔ ان تینوں حالات میں (ایک ہی حکم ہے) اس سے فرق نہیں پڑتا کہ وہ جنون مسلسل قائم رہے یا کبھی کبھی لاحق ہوتا ہو۔

واضح ہو کہ جنون لاحق ہونے کے بعد جب تک اسے جنون سے بالکل افاقہ نہ ہو جائے اور اس میں پورے طور پر سمجھ بوجھ نہ آ جائے وہ نااہل معاملہ متصور ہو گا۔ اگر کسی نابالغ بچے کو جنون لاحق ہو تو اس پر مجوریت یعنی پابندی کا عائد کرنا اس کے باپ یا باپ کے مقرر کردہ وصی کا حق ہے درآنحالیکہ اس کا باپ یا اس کا وصی موجود ہو۔ اگر باپ یا وہ وصی موجود نہیں ہے یا موجود ہے لیکن جنون لڑکے کے بالغ ہونے کے بعد لاحق ہوا ہے تو ایسی صورت میں اسے مجور (یا نااہل) قرار دینا صرف حاکم کا حق ہے۔ اگر کوئی بچہ بالغ ہونے سے پہلے مجنون تھا اور بالغ ہونے سے پہلے اس کا جنون جاتا رہا تو اس پر بوجہ صغیرسن ہونے کے نااہلیت کی پابندی عائد کی جا سکتی ہے۔ اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ صغرسنی کی وجہ سے (حجر کی) پابندی عائد کرنا باپ یا اس کے ولی کا حق ہے۔ اگر کسی کو بالغ ہونے کے بعد جنون سے تو افاقہ ہو گیا لیکن بے عقلی (یا بے وقوفی) جاری رہی تو اس پر نااہلیت کا حکم عائد کرنا حاکم کا کام ہے، باپ یا وصی کا کام نہیں ہے۔

اگر مجنون کسی غیر شخص کا مال ضائع کر دے تو اس کے جبر نقصان کا ذمہ دار ہو گا۔ اگر وہ مال دار ہے تو اس کے مال سے تاوان ادا کر دیا جائے گا، ورنہ پھر یہ اس کے ذمہ قرض رہے گا۔ اگر مجنون شخص نے کسی کی جان یا اس کے اعضا کو نقصان

سفیہ (بے وقوف شخص) کے مجور (نااہل معاملہ) ہونے کا بیان

بے وقوف شخص کو بھی اسی طرح معاملے کا نااہل قرار دیا جائے گا جس طرح بچے اور مجنون کو۔ سفیہ کی تعریف اور اس کے متعلقہ مسائل کے بارے میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

پہنچایا اور وہ ایک شرعی جرم کا مرتکب ہوا تو اب اگر اس کا جبر نقصان پورا یا ایک تہائی سے زیادہ ہو تو اس کے عاقلہ (حمائتیوں) کو اس کا تاوان ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ اگر تاوان کی مقدار ایک تہائی سے کم ہو تو وہ اس مجنون کے مال سے وصول کیا جائے گا۔ پس وہ اس معاملہ میں ایک باشعور لڑکے کی مانند ہو گا، کیونکہ جس پر تاوان واجب ہوا اسے مکلف ہونا (جس پر احکام شرعیہ فرض ہوتے ہیں) شرط نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جب کسی شخص کو جنون لاحق ہو جائے تو وہ محروم التصرف قرار دیا جائے گا۔ لہٰذا اس کا کیا ہوا کوئی معاملہ نافذ العمل نہ ہو گا اور اس کا ولی وہی ہو گا جو صغر سن بچے کا ہوتا ہے۔ تفصیل اوپر آ چکی ہے۔ اس بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کا ولی صرف حاکم ہو سکتا ہے۔ اگر وہ کسی کا نقصان کر دے تو اس کی تلافی کا ذمہ دار وہی ہو گا۔ چنانچہ اگر مجنون کسی عورت سے مباشرت کرے اور اسے حمل ہو کر بچہ پیدا ہو تو اس کا نسب اس مجنون سے قائم کیا جائے گا لیکن اس کی نااہلیت معاملات دور نہ ہو گی جب تک کہ اس کا جنون مکمل طور سے دور نہ ہو جائے اور پاگل پن کا کوئی اثر باقی نہ رہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ حجر کے بارے میں مجنون کا حکم وہی ہے جو صغیر سن بچے کا سابقاً بتایا گیا۔ لیکن اگر کوئی بچہ بالغ ہونے کے بعد بھی دیوانہ رہے تو اس کو حاکم کے حکم ہی سے نااہل قرار دیا جا سکتا ہے اور اس کے مال کی نگرانی بھی حاکم ہی کرے گا۔

بے وقوف (یا خبطی) شخص کے متعلقہ مسائل آگے آ رہے ہیں۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ سفیہ (یا بے وقوف) کا نااہل معاملہ قرار دیا جانا ہر مسلک میں ایک قول مفتیٰ بہ (امر فیصلہ شدہ) ہے اور اس پر عمل درآمد ہو رہا ہے جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔ سفیہ (یا بے وقوف) کی تعریف یہ ہے کہ وہ شخص جو اپنے مال کا صحیح استعمال نہ جانتا ہو۔ اسے ناجائز اور فضول کاموں میں لٹائے اور بیجا یا حد سے بڑھ کر صرف میں لائے۔ ایسی فضول خرچی میں جس کی بنا پر کسی کو نااہل معاملہ قرار دیا جا سکتا ہے یہ ہے کہ گراں قدر مال کھیل تماشوں اور کبوتر بازی یا مرغ بازی میں اڑائے یا قمار بازی وغیرہ ایسے امور میں جو عقل و شرع کے منافی ہوں برباد کرے۔ یہی حال نیک کاموں، مثلاً مدرسہ مسجد یا شفاخانوں کی تعمیر پر (زیادہ) خرچ کرنے کا ہے۔ ایسے خرچ کرنے والے کو بھی بے وقوف قرار دیا جائے گا اور اسے محروم التصرف کر دیا جائے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اعمال خیر کا مکلف اسی حد تک بنایا ہے کہ اس کی مالی حالت اس خرچ کی متحمل ہو سکے، تاکہ مال کا صرف اتنا زیادہ نہ کرے کہ وہ اپنے اعمال خیر کی وجہ سے مفلس ہو جائے۔

واضح ہو کہ بے وقوف شخص کو بقول راجح حاکم کے حکم ہی سے محروم التصرف کیا جا سکے گا۔ اس سے پہلے اگر وہ کچھ خرچ کر چکا ہے تو جو معاملہ ہو چکا وہ نافذ العمل ہو گا اور اسے صحیح قرار دیا جائے گا۔ اگر وہ راہ راست پر آ جائے تو اس کا ثبوت

بھی حاکم کے فیصلہ پر موقوف ہوگا۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جو شخص اپنے مال کو برباد کرے اسے مجور (یا محروم التصرف) کر دینا واجب ہے اور جب اس کی اصلاح ہو جائے تو اس پر سے پابندی کا ہٹایا جانا حاکم کے فیصلہ سے قطع نظر لازم ہے۔

یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ امام (ابو حنیفہؒ) یہ فرماتے ہیں کہ کسی آزاد عاقل کو محروم التصرف کرنا جائز نہیں ہے، خواہ وہ احمق ہو، البتہ اگر بالغ ہونے پر بھی وہ ٹھیک راہ پر نہ آئے تو پچیس سال تک اس کا مال اس کے حوالہ نہ کیا جائے۔ اور بالغ ہونے کے بعد اس عمر کو پہنچنے سے پہلے اس نے اپنے مال میں تصرف کیا ہو تو وہ نافذ العمل ہوگا کیونکہ اسے مجور (یا محروم التصرف) قرار نہیں دیا گیا تھا البتہ تنبیہ یا سزا کے طور پر مال کو اس کے حوالہ کیے جانے سے روک لیا گیا تھا۔ لیکن اس قول (امام) پر فتویٰ (عمل درآمد نہیں ہے۔ اور بے وقوف مجور کا حکم ایسے معاملات میں جن میں تنسیخ کا احتمال ہوتا ہے اور اگر مذاق (یا خوش طبعی) کے طور پر ہو تو باطل متصور ہوتے ہیں، جیسے خرید و فروخت کے معاملات ہیں وہی ہے جو باشعور بچے کا ہے۔ البتہ ایسے معاملات جن میں فسخ (یا نسخ) کا امکان نہیں ہے اور مذاق کے طور پر بھی ہوں تو باطل نہیں ہوتے مثلاً نکاح، طلاق اور عتاق وغیرہ بے وقوف شخص کا کیا ہوا معاملہ بالاتفاق منعقد ہو جاتا ہے اور اس کے تصرفات نافذ العمل ہوتے ہیں۔ پس اگر وہ نکاح کرلے تو نکاح ہو جائے گا لیکن مہر کی مقدار بہت زیادہ مقرر کی ہے تو وہ لازم نہ ہوگا، بلکہ صرف مہر مثل لازم ہوگا، اور اس سے زیادہ کی رقم باطل ہوگی۔ اگر تخلیہ سے پہلے ہی اس نے طلاق دے دی تو مہر مقررہ کا نصف واجب الادا ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی۔

اگر ایسے شخص نے غلام کو آزاد کیا تو وہ آزاد ہو جائے گا، لیکن غلام پر لازم ہوگا کہ وہ اپنی قیمت ادا کرے۔ اسی طرح بے وقوف پر بھی مالی عبادتیں، مثلاً زکوٰۃ واجب ہے اور قاضی کو چاہیے کہ اس کے مال کی زکوٰۃ اسی کے حوالے کرے کہ وہ مستحقوں میں تقسیم کر دے کیونکہ یہ ایک عبادت ہے اور اس کے لیے نیت کا ہونا ضروری ہے۔ تاہم اس کے ساتھ کوئی معتبر آدمی بھی بھیجا جانا چاہیے تاکہ وہ شخص مال (زکوٰۃ) بے جگہ نہ خرچ کرے۔ اسی طرح حج اس پر واجب ہے اور اس کا ادا کرنا درست ہے اور دوسری عبادتوں کا بھی یہی حکم ہے۔ لیکن بچہ کی عبادت اگرچہ صحیح ہے لیکن اس پر واجب نہیں ہے۔

اگر کوئی احمق شخص اپنے مال کے ایک تہائی حصہ کے بارے میں کوئی وصیت کرے درآنحالیکہ اس کے وارث موجود ہوں، تو درست ہے، بشرطیکہ اس نے کسی نیک کام پر خرچ کرنے کی وصیت کی ہو، مثلاً محتاجوں اور مسکینوں پر یا شفا خانہ، پل یا مسجد کی تعمیر پر خرچ کرنے کے لیے۔ اگر کھیل تماشے یا دعوتوں وغیرہ کے لیے وصیت کی تو یہ باطل ہوگی اور نافذ العمل نہ ہوگی۔ بچے کی وصیت ان میں سے کسی بات کے لیے نہ مانی جائے گی۔

اگر ایسے شخص نے حجر (پابندی) عائد ہونے کے بعد مزید مال حاصل کیا تو کسی کے بارے میں اس کے اقرار کو تسلیم کیا جائے گا، اگرچہ اس پر سے پابندی نہ ہٹائی گئی ہو۔ چنانچہ اگر اس نے کسی شخص کا مقروض ہونے کا اعتراف کیا اور اپنی پابندی کے دوران اس نے کچھ مال کمایا ہے تو قرض خواہ کو اس تازہ حاصل کیے ہوئے مال سے وہ قرضہ ادا کیا جائے گا اگرچہ اس پر سے پابندی نہ ہٹائی گئی ہو۔ اور ایسے شخص کا جسے بیوقوفی کی بنا پر مجور قرار دیا گیا ہے اس مال کے بارے میں کوئی

اقرار تسلیم نہیں کیا جائے گا جو پابندی کے وقت موجود ہو یا بعد میں کمایا ہو، خواہ وہ اقرار پابندی کے وقت کا ہو یا پابندی لگنے کے بعد یا دوران پابندی کا ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ احمق پن نام ہے فضول خرچی اور مال کے نامناسب طور پر خرچ کرنے کا۔ اگر ایسا کوئی شخص ہو تو اسے مجور ((یا نااہل تصرف) قرار دیا جائے گا، خواہ وہ مرد ہو یا عورت۔ اب اگر اس میں حماقت بالغ ہونے کے تھوڑے ہی عرصہ کے بعد مثلاً سال بھر کے اندر پیدا ہوئی ہو تو اس کے باپ کو حق ہے کہ اس پر تصرف کی پابندی عائد کر دے۔ لیکن اگر اس میں حماقت بالغ ہونے کے سال بھر بعد ظاہر ہوئی ہو تو اس پر حاکم کے حکم کے بغیر پابندی عائد نہیں کی جائے گی۔ اب اگر اس بیوقوف شخص نے پابندی عائد کیے جانے سے پہلے کوئی تصرف (مال میں) کیا ہے تو اس کی چند صورتیں ہوں گی:

اول یہ کہ اس شخص میں احمق پن بالغ ہونے سے پہلے کا ہو اور بالغ ہونے کے بعد بھی قائم رہا اور اس کا باپ یا وصی موجود ہے تو اس کی بابت جو حکم ہے وہ پہلے بتایا جا چکا ہے۔ یعنی یہ کہ حجر (یا پابندی) باقی رہے گی۔ نہ سابقہ پابندی ہٹانا ضروری ہے اور نہ از سر نو پابندی عائد کرنے کی ضرورت ہے۔ لیکن اس کے کیے ہوئے تصرف (یا معاملہ) کی بابت ولی کی جانب رجوع کیا جائے گا جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

دوم یہ کہ اس میں بے عقلی کا ظہر چھوٹی عمر ہی سے ہوا اور اسی حال میں وہ بالغ ہو گیا اور وہ یتیم تھا۔ نہ اس کا باپ موجود ہے اور نہ کوئی وصی ہے اور حاکم نے بھی اس کا نگران حال کسی کو مقرر نہیں کیا، ایسے سفیہ (بیوقوف) کو مہمل (بے وارثا) کہتے ہیں۔ ایسے شخص کے بالغ ہونے کے بعد پابندی عائد ہونے سے پہلے کے تصرفات (معاملات) کو نافذ العمل قرار دیا جائے گا، کیونکہ معاملات کے غیر نافذ ہونے کا سبب حجر (پابندی) ہے اور جب پابندی ہی نہیں ہے تو اس کا تصرف نافذ العمل ہو گا۔ اور یاد رہے کہ پابندی عائد ہو جانے کے بعد حکم حاکم کے بغیر اس کو اٹھایا نہیں جا سکتا، خواہ وہ ٹھیک ٹھاک ہو گیا ہو۔

سوم یہ کہ اس شخص میں احمق پن بالغ ہونے کے بعد لاحق ہوا اور اس نے کوئی تصرف (اپنے مال میں) پابندی لگنے سے پہلے کیا ہو تو اس صورت میں بھی اس کا کیا ہوا معاملہ نافذ العمل ہو گا۔ لیکن اگر بچپن میں اس نے کوئی تصرف کیا درآنحالیکہ وہ یتیم تھا اس کا نہ باپ تھا اور نہ وصی تھا اور حاکم نے بھی اس کا کوئی وصی مقرر نہ کیا ہو تو بالاتفاق اس کا تصرف باطل ہو گا۔

اگر کسی بے عقل بالغ عورت نے جس کا کوئی ولی نہ تھا یعنی وہ مہملہ (بے سہارا) تھی، کوئی تصری کیا تو بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس کے کیے ہوئے معاملات مرد کے معاملات کی طرح نافذ العمل ہوں گے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس کا تصرف نافذ نہ ہو گا تا آنکہ اس کی شادی ہو جائے اور خاوند سے تخلیہ ہو چکا ہو، اور صحت مند حالت میں ایک مدت تک اس کے ہمراہ رہ چکا ہو۔ اس مدت کی تعیین کے بارے میں جو عمل رہا ہے وہ یہ ہے کہ اسے اپنے خاوند کے ہاں رہتے ہوئے تقریباً دو تین سال گزر چکے ہوں۔ اگر اس عرصہ سے پہلے اس عورت کی شادی نہیں ہوئی تو اس کے معاملات اس وقت تک نافذ نہ ہوں گے یہاں تک کہ اس کی عمر اتنی ہو جائے کہ وہ فرائض زوجیت انجام دینے کے قابل نہ رہے۔ اس بارے میں بھی اختلاف

ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ چالیس سال کی عمر ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ پچاس سے ساٹھ سال کی عمر تک ہے۔

صغیر سن بچی جس کا باپ یا وصی موجود ہو اس کی بابت بتایا جا چکا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی اسے مجور (محروم التصرف) کر سکتا ہے۔ اور حجر کی پابندی نہیں اٹھاوی جا سکتی جب تک اس میں متذکرہ بالا شرائط پوری نہ ہوتی ہوں، یعنی بالغ ہونا اور راہ راست پر ہونا۔ یعنی اس میں اپنے مال کو ضائع ہونے سے بچانے کی صلاحیت ہو۔ ساتھ ہی یہ بھی کہ اس کا نکاح ہو چکا ہو اور فریضہ زوجیت انجام دے چکی ہو اور دو یا دو سے زیادہ معتبر اشخاص اس کے معاملات کی خوش اسلوبی کی شہادت دیں۔ اگر خاوند سے تخلیہ نہیں ہوا تو نااہلیت کی پابندی قائم رہے گی اگرچہ گواہوں نے اس کی صلاحیت کار کی گواہی دے دی ہو۔ اور جب یہ شرائط پوری ہو جائیں تو عائد شدہ پابندی اٹھ جائے گی اور بقول معتمد اس کے معاملات نافذ قرار پائیں گے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ (نااہلیت) پابندی نہیں اٹھائی جائے گی یہاں تک کہ خاوند کے ساتھ تخلیہ ہونے پر ایک سال گزر جائے اور سال گزرنے کے بعد گواہوں نے اس کی صلاحیت کار کی گواہی دے دی ہو۔ اس سے بھی اختلاف کیا گیا ہے۔

امور بالا کے ثابت ہونے کے بعد یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کا باپ بہ حیثیت ولی کے یہ پابندی اٹھا لے اس کی ضرورت اس صورت میں ہوگی جب کہ باپ کے علاوہ کوئی اور شخص اس کا ولی ہو جیسا کہ سابقا بتایا گیا۔

واضح ہو کہ پابندی ہٹانے کا طریقہ یہ ہے کہ وصی دو یا زیادہ معتبر اشخاص کے روبرو یہ کہے کہ لوگو گواہ رہو کہ میں نے اپنے فلاں مجور (ممنوع التصرف) پر سے نااہلیت معاملہ کی پابندی ہٹالی اور تصرف مال کا اختیار اس کے حوالہ کر دیا اور اسے اپنے معاملات کی انجام دہی کا اختیار دے دیا، کیونکہ مجھے اس کی صلاحیت کار اور اپنے مال کی حفاظت کی صلاحیت معلوم ہو گئی ہے۔

واضح ہو کہ باپ کو مطلقاً یہ حق ہے کہ بالغ ہونے کے بعد اپنی بیٹی پر سے حجر (کی پابندی) اٹھا لے، خاوند کے ساتھ اس کا تخلیہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، اور گو اس کی صلاحیت کار کی شہادت گواہوں نے نہ دی ہو۔ لیکن وصی کو یہ حق خاوند سے اس کے تخلیہ کے بعد ہے۔ اس کے لیے بھی صلاحیت کار کی شہادت درکار نہیں ہے اور وہ شخص جسے قاضی نے اس کا نگران حال مقرر کیا ہو اور جسے مقدم القاضی (یا قاضی کے نمائندہ) کہتے ہیں، اس کی بابت قول راجح یہ ہے کہ تخلیہ زوج سے پہلے پابندی اٹھانے کا مطلق اختیار نہیں ہے اور تخلیہ کے بعد اس صورت میں اٹھا سکتا ہے جب کہ اس کی صلاحیت کار کی شہادت گزر چکی ہو۔

بیوقوف شخص کا وصیت کرنا بھی اسی طرح درست ہے، جس طرح باشعور بچے کا وصیت کرنا اور اس کے تصرف کے متعلق احکامات بھی وہی ہیں جو ذی شعور بچے کے ہیں جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ بیوقوف وہ ہے جو اپنی املاک فضول خرچی میں اڑاتا ہو اور ایسے کاموں میں خرچ کرتا ہو جس کا نہ کوئی نفع سردست حاصل ہو اور نہ انجام کار حاصل ہو (یعنی جس میں دنیا کا فائدہ ہو نہ دین کا) مثلاً قمار بازی یا صحت، آبرو اور دین کو نقصان پہنچانے والی نفسانی لذات اور بدکاری یا شراب نوشی میں خرچ کرنا یا مکروہات میں اڑانا مثلاً تمبا کو نوشی

میں۔ یا پھر وہ شخص اپنے مال کو بے طریقہ خرچ کر کے ضائع کر دے۔ جیسے کوئی سودا ناواقفیت کی بنا پر غبن فاحش (ناواجب دام) کے ساتھ کرے۔ اگر خرید و فروخت میں (ناواقفیت کی بنا پر نہیں بلکہ) بے پروائی کرتا ہو اور اس کو محسوس کرتا ہو تو اسے سفیہ (یا احمق) نہیں سمجھا جائے گا، کیونکہ یہ عمل صدقہ کی مانند ہے۔

اسی طرح اگر بیوقوف نے اپنا مال نیکی اور بھلائی کے کاموں میں خرچ کیا، مثلاً مسجد، مدرسے یا شفا خانے تعمیر کیے اور یا محتاجوں اور مسکینوں کو دے دیا تو اس بنا پر اسے احمق نہیں کہا جائے گا۔ بلکہ اگر اس نے مباح لذتوں یعنی لباس اور کھانے پینے پر خرچ کیا خواہ اتنی فراخدلی سے ہو جو اس کی حیثیت سے بڑھ کر ہے تب بھی اسے احمق نہیں گردانا جائے گا۔ اسی طرح نکاح وغیرہ میں اپنا تمام مال حلال طور پر خرچ کر دے تو یہ بھی صحیح مصرف ہے کیونکہ مال اسی لیے ہے کہ انسان اس کو نیکی کے کاموں اور حلال اشیاء سے مستفید ہونے میں خرچ کرے۔

واضح ہو کہ فضول خرچ احمق شخص کا احمق پن یا تو بچپن ہی میں لاحق ہوا ہو گا اور اسی حال میں وہ بالغ ہوا ہو، ایسی صورت میں اس پر حجر (پابندی) بغیر قاضی کے حکم کے جاری رہے گی اور اس کے تصرفات نافذ العمل نہ ہوں گے۔ لیکن اگر اس میں صلاحیت کار پیدا ہو جائے تو قاضی کے فیصلہ کے بغیر ہی اس پر سے حجر (پابندی) اٹھ جائے گی۔ لیکن اگر کوئی شخص صلاحیت رکھتا ہو اور بالغ ہونے کے بعد اس میں حمق پیدا ہو جائے تو اب اس پر پابندی عائد کرنے کا حق قاضی کو ہے۔ لیکن اگر پابندی سے پہلے اس نے کوئی معاملہ کیا ہے تو وہ نافذ العمل ہو گا، کیونکہ ایسی صورت میں اسے مہمل (یا بے سہارا) تصور کیا جائے گا۔

اگر وہ احمق جس پر پابندی عائد ہو کوئی معاملہ از قبیل خرید و فروخت یا عتق یا نکاح یا ہبہ کرے تو یہ تمام معاملات باطل ہوں گے۔ لیکن اس کا طلاق دینا یا رجوع اور خلع کرنا درست ہے اور خلع کا معاوضہ اس کے ولی کو ادا کیا جائے گا، بصورت دیگر ادائے مال کرنے والا بری الذمہ نہ ہو گا ماسوا اس صورت کے جب کہ اس شرط پر خلع ہوا ہو کہ مال وہ خود لے گا، اس کا ولی نہ لے گا۔ کیونکہ یہ خلع خود مال لینے پر منحصر رکھا گیا تھا لہٰذا جب تک یہ شرط پوری نہ ہو خلع صحیح نہ ہو گا۔ اور مالی عبادتوں مثلاً زکوٰۃ اور حج وغیرہ میں وہی حکم ہے جو ایک رشید (باصلاحیت) شخص کا ہے تاہم وہ خود مال زکوٰۃ کو تقسیم نہ کرے گا اور اگر ولی اجازت دے دے تو نکاح کرنا اس کے لیے درست ہو گا لہٰذا اگر کسی عورت سے بہ اجازت ولی اس نے نکاح کر لیا اور مہر مثل مقرر کیا ہے تو وہ عقد صحیح ہو گا۔ لیکن اگر مہر مثل سے زیادہ مہر باندھا تو اس صوت میں مشہور یہی قول ہے کہ نکاح تب بھی درست ہو گا لیکن مہر کی زیادہ مقدار لغو تصور کی جائے گی اگر ولی نے کسی خاص عورت سے شادی کی اجازت دی اور اس شخص نے کسی اور سے شادی کر لی تو نکاح درست نہ ہو گا بجز اس صورت کے جب کہ وہ عورت حسن اور خاندان میں اس عورت سے بہتر ہو اور اس کا مہر یا نان نفقہ زیادہ نہ مقرر ہو۔ ان حالات میں اگر عقد کیا جائے تو بقول معتمد وہ صحیح ہو گا۔ اگر ولی نے اس سے کہا کہ میں تم کو اس قدر رقم مہر (نکاح کے لیے) دیتا ہوں لیکن کسی عورت کی تعیین نہیں کی تو یہ اجازت درست ہے اور اس مہر کے عوض جس عورت سے بھی چاہے شادی کر سکتا ہے۔

اگر احمق شخص اپنے ولی کی اجازت کے بغیر شادی کر لے تو نکاح باطل ہو گا اور ان کے درمیان تفریق کرا دی جائے

گی اوراس کے ذمہ کچھ عائد نہ ہوگا اگر چہ عورت کو کچھ معلوم نہ ہوا ہو کہ وہ احمق ہے کیونکہ اس کی بابت پوچھ گچھ نہ کر کے کوتاہی کی گئی ہے (جس کا ذمہ دار کوتاہی کرنے والا ہے)۔

اسی طرح اگر کسی احمق شخص نے کچھ قرض لیا یا خرید کیا اور وہ چیز لے کر ضائع کر دی تو اس پر کوئی تاوان نہ ہوگا نہ تو اس کے نااہل قرار دیے جانے کے دوران اور نہ حجر (کی پابندی) اٹھائی جانے کے بعد۔ کیونکہ مالک مال نے خود ہی اپنے مال کے بارے میں بے پروائی کی اور ایک احمق کے ہاتھ میں دے دیا۔ (ظاہر ہے کہ) بے پروائی کا نتیجہ نقصان ہے۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ (معاملہ کے وقت) اسے معلوم رہا ہو (کہ ایک بیوقوف سے معاملہ ہے) یا نہ رہا ہو کیونکہ اس حال سے ناواقف ہونا بھی اس کا اپنا قصور ہے۔ اگر کوئی حماقت زدہ شخص اس امر کا اقرار کرے کہ اس نے فلاں شخص سے کچھ قرض حجر (کی پابندی) عائد ہونے سے پہلے یا بعد میں لیا تھا تو اس کا یہ اقرار تسلیم نہ کیا جائے گا اسی طرح اس کا یہ اعتراف کرنا بھی کہ اس نے کسی شخص کے مال کو ضائع کیا یا اس کے جانور کو مار ڈالا ہے وغیرہ (بیکار) ہے۔ لیکن اگر ولی نے دام کی رقم مقرر کر دی تھی مثلاً یہ کہہ دیا تھا کہ فلاں مال دس گنی میں خرید لو تو اس کا اقرار کرنا موثر ہوگا۔ لیکن اگر کوئی چیز بلا معاوضہ اسے دی گئی تھی جیسے ہبہ کی چیز تو اس کے ضائع کرنے کا اعتراف کرنے کا کوئی نتیجہ نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سفیہ (یا حماقت زدہ) وہ شخص ہے جو اپنے مال کو مناسب طور پر استعمال کرنا نہ جانتا ہو۔ اب اگر کوئی بالغ شخص ایسا احمق ہے کہ اپنے مال کو کام میں لانے کا سلیقہ نہیں رکھتا تو اس پر حجر (کی پابندی) عائد کرنے کا حق حاکم کو ہے۔ لیکن اگر بچپن میں حمایت زدہ تھا اور بڑا ہو کر سدھر گیا تھا لیکن بعد میں پھر احمق پن ابھر آیا تو حاکم کی معرفت اس پر پابندی عائد کی جائے گی۔ یہی حکم مجنون کی بابت ہے جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔ اس پر لگائی ہوئی پابندی حاکم کے حکم کے بغیر نہیں اٹھائی جائے گی کیونکہ اسی کے حکم سے پابندی عائد کی گئی تھی۔ لہٰذا اسی کے حکم سے اٹھائی جائے گی۔

اگر کسی حماقت زدہ پر حجر (کی پابندی) لگائی گئی تو اس کے تمام تصرفات (معاملات) نادرست متصور ہوں گے، ہاں ولی کو حق ہے کہ اسے کسی معاملہ کی اجازت دے۔ اس میں شادی کر لینے کی اجازت بھی ہے۔ چنانچہ اگر ولی نے شادی کی اجازت دی اور اس نے خود اپنی شادی کر لی تو وہ شادی ہو جائے گی اور اگر اسے خدمت یا تمتع کے لیے ایک بیوی کی (فی الواقع) حاجت ہو تو ولی کی اجازت کے بغیر بھی اپنی شادی کر سکتا ہے، خواہ اس بارے میں ولی سے مطالبہ کیا ہو اور اس نے منع کر دیا ہو یا منع نہ کیا ہو لیکن یہ شادی مہر مثل کے بغیر نافذ نہ ہوگی۔

حماقت زدہ شخص کا اپنی بیوی کو طلاق دے دینا یا کچھ مال لے کر خلع (قطع تعلق) کر لینا بھی درست ہے اور اس عمل کا حکم فوری طور پر نافذ ہو جائے گا اگر چہ ولی نے اجازت نہ دی ہو۔ لیکن جس مال کے عوض خلع کیا گیا ہے وہ مال اس شخص کو نہیں دیا جائے گا۔ اگر عورت نے اسے دے دیا تو وہ بری الذمہ نہ ہوگی۔ چنانچہ اگر وہ مال لے کر اس نے ضائع کر دیا تو اس عورت کا مال گیا۔ اسی طرح حماقت زدہ شخص کا ظہار (یعنی بیوی کو ماں کہہ دینا) یا لعان (یعنی پاس نہ جانے کی قسم کھا لینا) بھی درست ہے اور (کسی بچہ سے) نسب کا اقرار کرنا بھی درست ہوگا مثلاً یہ کہنا کہ یہ بچہ میرا بیٹا ہے جو اس کی ماں نے میرے گھر میں ہوتے ہوئے جنا ہے۔ ایسی صورت میں نان نفقہ کی ذمہ داری اس پر عائد ہوگی۔ اسی طرح اس کا وصیت کرنا

مقروض پر حجر (پابندی) عائد ہونے کا بیان

واضح ہو کہ مقروض پر بھی مال میں تصرف کے بارے میں حجر (پابندی) ہوگی، تاکہ لوگوں کے واجبات جو اس پر ہیں اور وہ مال جو اس نے قرض لے رکھا ہے اس کو نقصان نہ ہو۔ اس باب میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

بھی ایک بار صلاحیت شخص کی وصیت کی مانند درست ہوگا۔ نیز اس پر دینی مالی فرائض مثلاً زکوٰۃ کی انجام دہی واجب ہوگی، لیکن اس کی ادائیگی وہ خود نہیں کرسکتا۔ یہ کام دوسرے مالی امور کی طرح اس کا ولی انجام دے گا۔ اور اگر وہ ہر قسم کی عبادتیں مثلاً حج، روزہ اور زکوٰۃ وغیرہ کی منت مان لے تو درست ہے لیکن اس کا ہبہ یا وقف کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ تو نیک کام میں مال کا خرچ کرنا ہے اور اس میں نیک اعمال کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ نیز اس کا کسی کے ساتھ کاروبار میں شرکت کرنا یا اپنے واجبات کو کسی پر ڈال دینا یا خود کسی کا ذمہ اوٹ لینا یا کسی کی ضمانت لینا یا کفیل بننا صحیح نہیں ہے۔

اگر حماقت زدہ شخص کسی کے مال کا اپنے ذمہ اقرار کرے تو اس کا اقرار تسلیم کیا جائے گا۔ لیکن حجر کے دوران اگر اقرار کرے تو وہ نہ مانا جائے گا۔ البتہ پابندی اٹھ جانے کے بعد اس پر ادائیگی لازم ہوگی، درآنحالیکہ ولی کو اس کا اقرار صحیح معلوم ہو کہ اس نے واقعی قرض لیا تھا تو لازم ہوگا کہ اس کی ادائیگی کی جائے۔

واضح ہو کہ ولی کو اس کے مال سے اسی قدر خرچ کرنے کا حق ہے جو بالعموم واجبی سمجھا جاتا ہے، اسی طرح (بہ حد مناسب) اس کی بیوی وغیرہ پر بھی اس کے مال سے خرچ کرے گا۔ اور حماقت زدہ شخص کے ولی کے متعلقہ احکامات بھی وہی ہیں جو مجنون کے ولی کے ہیں۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں جس طرح حماقت زدگی اس معنے میں جس کا ذکر اوپر ہوا، حجر (پابندی) کے اسباب میں سے ہے، اسی طرح قرض دار ہونا اور غفلہ (سادہ لوحی) بھی ایک سبب ہے۔ پس وہ شخص محروم التصرف ہو جائے گا جس نے اس قدر قرض لے رکھا ہو کہ اس کا تمام مال کھپ جائے یعنی قرض اس کی املاک سے زیادہ ہو اور قرض خواہ جنہیں یہ قرض واجب الوصول ہیں قاضی سے مطالبہ کریں مقروض پر حجر (پابندی) عائد کردی جائے کہ اس کے پاس جو مال ہے اس میں تصرف نہ کرسکے، تاکہ قرض خواہ اپنے واجبات سے محروم نہ رہیں۔ لیکن یہ پابندی عائد کرنے کا حق صرف وصی کو ہے۔ اور جب اس پر پابندی لگادی گئی تو اب اس کے لیے درست نہیں ہے کہ اپنے مال میں سے کچھ صدقہ یا ہبہ کرے اور یا ان مطالبہ کرنے والوں کے علاوہ جنہوں نے اس پر پابندی لگائی ہے کسی اور کے حق میں مال کی ادائیگی کا وعدہ کرے۔ ہاں پابندی ہٹائی جانے کے بعد وہ اس مال کا اقرار کرسکتا ہے۔

مقروض شخص پر (قرضہ کے باعث) اس کی عدم موجودگی میں پابندی عائد کی جاسکتی ہے لیکن مقروض کے معاملات کا نافذ العمل نہ ہونا اس امر پر موصوف ہوگا کہ اسے اپنے اوپر پابندی لگنے کا علم ہو یا اس کا اعلان کردیا گیا ہو۔ اگر پابندی کا علم نہیں ہوا اور اپنے مال میں تصرف کیا تو وہ تصرف صحیح ہوگا۔ اور قاضی کو یہ حق ہے کہ اگر وہ خود اپنی املاک فروخت

نہ کرے تو قاضی خود اسے فروخت کر کے قرضوں کی ادائیگی کر دے اور قرض خواہوں کو حصہ رسدی کے مطابق تقسیم کر دے۔

اگر ایسا مجور شخص (جس پر پابندی عائد ہے) مقروض ہونے کے باوجود شادی کرے تو وہ عقد صحیح مانا جائے گا اور اس کی بیوی قرض خواہوں کے ساتھ مہر مثل کے مطالبہ میں (حصہ رسدی) شریک رہے گی۔ اگر مہر مثل سے زیادہ مہر باندھا گیا تو جس قدر زیادہ ہے وہ اس کے ذمہ قرض رہے گا۔

قرض خواہوں کو حق ہے کہ مقروض کا پیچھا کریں اور جہاں کہیں وہ جائے اس کے ساتھ جائیں لیکن ان کو یہ حق نہیں ہے کہ مقروض کو سفر سے روک دیں یا خاص جگہ پابند کر دیں۔ ہاں قاضی کو حق ہے کہ وہ قرض واجب الادا کی خاطر مقروض کو قید کر دے، خواہ قرض کی نوعیت کچھ ہو مثلاً مہر یا زر ضمانت۔ اگر مقروض دو تین ماہ تک قید میں رہا اور اس دوران مال دستیاب نہ ہوا تو اسے کمانے کے لیے آزاد کر دیا جائے گا۔ اگر مقروض اس امر کی گواہی پیش کر دے کہ اس کے پاس مال نہیں ہے تب بھی اسے چھوڑ دیا جائے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وان کان ذو عسرة فنظرة الیٰ میسرہ"

(یعنی اگر مقروض تنگ دستی میں مبتلا ہو تو سہولت حاصل ہونے تک انتظار کرنا چاہیے)۔

قید میں جانے کے بعد بھی اگر اس کی تنگ دستی کی گواہی گزر جائے تو اس کی تنگ دستی کی شہادتوں کی بنا پر قاضی اسے رہا کر دے۔ قرض کی وجہ سے جس کو قید کیا جائے گا اسے نہ مار پیٹ کی جائے گی اور نہ ہتھکڑی بیڑی لگائی جائے گی نہ اس کے کپڑے اتارے جائیں گے اور نہ محض توہین کے لیے اس امر پر مجبور کیا جائے گا کہ وہ قرض دار کی آنکھوں کے سامنے رہے، اور نہ اسے مزدوری پر لگایا جائے گا۔ ہاں اگر مقروض کے فرار ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اسے قید کیا جا سکتا ہے۔ قید کے دوران اسے جمعہ عید حج فریضہ صلوٰۃ نماز جنازہ اور مریض کی مزاج پرسی کے لیے بھی باہر نکلنے کی اجازت نہ ہوگی۔ اور اسے قید تنہائی میں رکھا جائے گا جہاں پر اس کے لیے بستر نہ بچھایا جائے اور کسی کو اس کے ساتھ اظہار ہمدردی کے لیے اس کے پاس جانے کی اجازت نہ ہوگی۔ یہ سزا انسان کو قرض کے جال میں پھنسنے سے بچانے کے لیے کافی ہے، کیونکہ ہماری خوش معاملہ شریعت نے قرض خواہوں کو ایسی مشکلات میں مقروضوں پر فوقیت دی ہے۔ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ یہ حکم مسلک حنفیہ کی رو سے قول مفتیٰ بہ (بطور فیصلہ شرعی) کے ہے لیکن امام (ابوحنیفہؒ) کا کہنا یہ ہے کہ قرض کی بنا پر کسی آزاد بالغ شخص پر (تصرف کرنے کی) پابندی عائد نہیں کی جا سکتی اگرچہ اس کا قرض اس کے تمام مال سے زیادہ ہو اور قرض خواہوں نے اس پر پابندی لگانے کا مطالبہ کیا ہو تو پابندی لگانے سے کچھ نہیں ہوتا لہٰذا اس شخص کو حق ہے کہ اپنے مال میں ہر طرح کا تصرف کرے۔

واضح ہو کہ جس طرح مقروض ہونے کی بنا پر پابندی لگائی جا سکتی ہے اسی طرح غفلہ (یا سادہ لوحی) کی بنا پر بھی لگائی جا سکتی ہے۔ غفلہ سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے معاملات خرید و فروخت کو مروج طریقے سے انجام نہ دے اور اپنے سکون خاطر کے لیے اور طریقے اختیار کرے۔ یہ طریق کار حماقت زدگی سے مختلف ہے، کیونکہ حماقت زدہ (یا بے وقوف) وہ ہے جو ارادۃً اور جان بوجھ کر اپنی ناجائز نفسانی خواہشات کے غلبہ اور گناہ و نفسانیت کے تقاضے سے اپنا مال

برباد کرے لیکن غفلہ والا شخص جسے مغفل کہتے ہیں وہ اپنے مال کو بالارادہ اپنی خواہشات کی پیروی میں برباد نہیں کرتا، بلکہ سہل انگاری کے فریب میں پڑ کر دوسروں کو یہ موقع دیتا ہے کہ اس کے مال میں بد دیانتی کریں۔ ایسے شخص کو معتوہ بھی نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ معتوہ وہ ہوتا ہے جس کی بات میں خلل ہو۔ اور بتایا جاچکا ہے کہ امام (ابوحنیفہ) کی نظر میں ایسے شخص پر بھی پابندی عائد کرنا مناسب نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص پر اس قدر قرض ہو جو اس کی املاک سے زیادہ ہو جائے تو اس پر حجر (پابندی) عائد کی جاسکتی ہے۔ اگر اس کے پاس مال اس کے قرض سے زیادہ ہو یا اتنا ہو جتنا کہ قرض ہے تو پابندی لگانا درست نہیں ہے۔ اور جب قرض خواہ دیوالیہ پر پابندی لگانے کا مطالبہ کریں تو قاضی پر واجب ہوگا کہ فوراً پابندی لگا دی جائے اور جب پابندی عائد کر دی جائے تو (اس کے مال پر) قرض خواہوں کا حق ہو جائے گا اور پھر اس پر (صاحب مال) کا تصرف کرنا ممنوع ہے، لہٰذا اس کے تصرفات (یا معاملات) بیع، ہبہ وغیرہ اس وقت تک باطل ہوں گے جب تک کہ قرض بے باق نہ ہو جائے۔

اور ایسا دیوالیہ جس پر پابندی عائد ہوا گر نکاح کرے تو درست ہوگا اور بیوی کا مہر اس کے ذمہ قرض رہے گا اور اس کے پاس جو مال ہے اس سے واجب الوصول نہ ہوگا۔ اسی طرح ایسے شخص کا خلع کرنا اور طلاق وغیرہ دینا بھی درست ہوگا اور قرض دینے والا دوسرے قرض خواہوں کی طرح مطالبہ میں شریک ہوگا، لیکن اگر پابندی عائد ہونے کے بعد قرض لینے کا اقرار کیا ہو تو اس کا اقرار نہ مانا جائے گا۔ البتہ اگر پابندی کے بعد کسی شرعی جرم کا اقرار کیا جس میں مالی معاوضہ ادا کرنا ہوتا ہے تو اس کی بات مان لی جائے گی اور جس کا جرم کیا ہے وہ بھی قرض خواہوں کے مطالبہ میں شریک ہوگا۔

اگر قرض کی وجہ سے پابندی عائد شدہ شخص نے پابندی سے پہلے کوئی چیز خریدی اور اس میں کوئی عیب نکلا تو اسے واپس کرنے کا اختیار ہے بشرطیکہ واپس کرنے میں فائدہ ہو۔ لیکن اگر اس عیب کی وجہ سے اس چیز کی مالیت میں کمی نہ ہوئی ہو اور باوجود عیب کے اس کے دام قیمت خرید سے زیادہ ہوں تو اسے واپس نہ کیا جائے گا اور دیوالیہ شخص کے مال کو قاضی کا فروخت کرنا امر مستحب ہے اس کے لیے مقروض یا قرض خواہ کی موجودگی شرط نہیں۔ تاہم سنت یہی ہے کہ ان کے سامنے فروخت ہو۔ اور اس چیز کو مثلی قیمت پر نقد رائج الوقت دام میں فروخت کرنا واجب ہے، ادھار نہیں، بصورت دیگر مقروض اور قرض خواہ کی رضامندی کے بغیر اس کی فروخت درست نہ ہوگی۔ اگر مناسب دام میں نقد خریدنے والا (سردست) نہ ہو لیکن یہ امید ہو کہ نقد خریدنے والا مل جائے گا، تو اس کے لیے توقف کرنا واجب ہے۔ اور فروخت سے جو رقم وصول ہو اس کو قرض خواہوں کے درمیان قرض کی نسبت سے تقسیم کیا جائے۔ اگر تقسیم کے بعد کچھ اور لوگ بھی مطالبہ کرنے والے پیدا ہو جائیں تو وہ بھی تقسیم شدہ مال میں اسی نسبت سے شریک ہوں گے اور ان لوگوں سے اسی نسبت سے وصول کر کے (نئے مطالبہ کرنے والوں کو) دیا جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ قرض بھی ان اسباب میں سے ہے جن کی بنا پر حجر عائد کیا جاتا ہے، بشرطیکہ وہ قرض مقروض کے مال سے زیادہ ہو۔ اگر اس کے پاس اس قدر مال ہے جتنا قرض ہے تو اس بارے میں اختلاف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ

صورت بھی حجر (پابندی) کا سبب ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ نہیں ہے تاہم زیادہ قوی قول یہی ہے کہ اس صورت میں بھی پابندی لگائی جائے، کیونکہ اس سے غرض قرض خواہوں کے حق کی حفاظت ہے۔لہٰذا ہر ایسی بات کی جس سے قرض کو نقصان پہنچے ممانعت کی جاسکتی ہے۔

اب اگر قرض مقروض کے پورے مال پر چھایا ہوا ہو تو اس کی تین صورتیں ہوں گی:

پہلی صورت یہ ہے کہ قرض خواہ حاکم سے مقروض کی تفلیس یا دیوالیہ قرار دیے جانے کا کوئی مطالبہ نہ کریں۔ایسی صورت میں انھیں یہ حق ہے کہ مقروض کو اپنے مال میں ایسے تصرفات سے باز رکھیں جن سے ان کے مطالبات کو نقصان پہنچے: قطع نظر اس کے کہ ان کا قرض فوری طور پر واجب الادا ہو یا اس کی میعاد ادائیگی باقی ہو۔لہٰذا قرض خواہ اپنے مقروض کو نیک کاموں میں صرف کرنے، ہبہ کرنے، صدقہ کرنے یا وقف کرنے سے روک دیں گے اور اس امر سے مانع ہوں گے کہ وہ کسی شخص کی ضمانت لے یا نادہند کو قرض دے یا اسی طرح کا کوئی اور معاملہ کرے جس سے ان کے مال واجب الوصول کو نقصان پہنچے۔نیز کسی شخص کے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ اس شخص سے کوئی ہدیہ وغیرہ قبول کرے جس کا تمام مال قرض میں ڈوبا ہوا ہو۔اگر لاعلمی میں ایسا کیا ہو تو معلوم ہو جانے کے بعد جو کچھ لیا ہے اسے واپس کر دینا واجب ہے کیونکہ اب وہ مال (اس کا نہیں) دوسروں کا ہے۔اسی طرح قرض خواہوں کو حق ہے کہ وہ اپنے مقروض کو ایسے لوگوں کا قرض دار ہونے کے اقرار سے باز رکھے جن کے متعلق یہ الزام لگایا جاسکے کہ ادائیگی قرض سے بچنے کے لیے اس نے ایسا کیا ہے، جیسے اپنے بیٹے یا بیوی کے مقروض ہونے کا اقرار کرنا۔ہاں اگر وہ ایسے شخص کے مقروض ہونے کا اقرار کرے جس کی بابت ایسے اتہام کی گنجائش نہ ہو تو اس کا اقرار قابل اعتبار ہوگا۔

قرض خواہوں کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ عام معمولی اخراجات سے مقروض کو روکیں مثلاً کسی مسائل کو کچھ دینا یا عید اور قربانی پر کچھ خرچ کرنا یا اپنے باپ یا بیٹے پر فضول خرچی کے بغیر کچھ لگانا۔اسی طرح خرید وفروخت کرنے یا ہبہ بالعوض وغیرہ کرنے سے کہ اس میں بالعموم مال کو زیاں نہیں ہوتا منع نہیں کیا جاسکتا۔البتہ انھیں مقروض کی تفلیس (دیوالیہ قرار دینے) کا حق ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ حاکم ایسے مقروض کی تفلیس کرے (یعنی دیوالیہ قرار دے) اور اس کا مال لے کر قرض خواہوں کو دے دے، لیکن اس کے لیے تین شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ قرض خواہ اسے دیوالیہ قرار دیے جانے کا مطالبہ کریں، بغیر ان کے مطالبہ کے ایسے نہیں کیا جا سکتا۔اگر مقروض دیوالیہ ہونے کا مطالبہ کرے تو درست نہیں ہے۔اگر قرض خواہ زیادہ ہوں تو ان میں سے چند کے مطالبہ پر ہی اسے دیوالیہ قرار دیا جاسکتا ہے لیکن حاکم جب دیوالیہ قرار دے تو تمام قرض خواہ اس کے مال میں شریک ہوں گے خواہ کسی نے وہ مطالبہ نہ کیا ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ ادائے قرض کی میعاد پوری ہو چکی ہو۔ایسے قرض میں جس کی میعاد باقی ہے کسی کو دیوالیہ قرار دینا درست نہیں ہے۔تیسری شرط یہ ہے کہ قرض (واجب الادا) مقروض کے مال سے زیادہ ہو۔اگر اس کے پاس مال

قرض کے برابر ہے تو دیوالیہ قرار دینا درست نہ ہوگا۔

دیوالیہ قرار دیے جانے کے نتیجہ میں حسب ذیل چار باتیں ہوں گی:

اول تصرفات کی ممانعت جس کا ذکر صورت اول میں کیا گیا۔

دوم خرید و فروخت اور مالی معاملات کے انجام دینے کی ممانعت۔

سوم قرض دار کے مال کی قرض خواہوں میں تقسیم۔

چہارم میعادی قرضوں کی صورت میں میعاد کا پورا ہو جانا۔

تفلیس کا حکم نافذ کرنے کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ مقروض موجود ہو۔ اس کی عدم موجودگی میں بھی اسے دیوالیہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ قرض خواہوں نے یہ معاملہ حاکم کے روبرو پیش نہ کیا ہو، بلکہ وہ خود اس کا پیچھا کرتے ہوں اور وہ ان سے چھپ جاتا ہو اور نہ ملتا ہو تو انھیں حق ہے کہ وہ مقروض اور اس کی املاک کے درمیان حائل ہو کر خیر خیرات میں صرف کرنے اور مالی معاملات خرید و فروخت وغیرہ کے انجام دینے میں رکاوٹ پیدا کریں۔

دیوالیہ شخص کا مال جو حاصل ہوگا اسے مجموعی قرضہ کی نسبت سے تقسیم کیا جائے گا۔ ہر قرض خواہ کو اس کے قرض کی نسبت سے وہ مال ملے گا اور اس بات کو معلوم کرنے کے لیے کہ موجودہ قرض خواہوں کے سوا اور قرض خواہ نہیں ہیں، مال کی تقسیم میں تاخیر نہ کی جائے گی اور موجودہ قرض خواہوں کو یہ ثابت کرنے کی زحمت نہ دی جائے گی کہ ان کے سوا اس شخص کے اور قرض خواہ نہیں ہیں۔ اور مقروض سے یہ حلف لیا جائے گا کہ اس نے اپنے مال میں سے کچھ چھپا نہیں رکھا اور جب وہ حلف اٹھا لے اور قرض خواہ اپنا اپنا مطالبہ اس سے بصورت مذکورہ وصول کر لیں تو اب اس پر سے حجر (کی پابندی) کو اٹھا لیا جائے گا اگرچہ ہنوز قرض اس کے ذمہ باقی رہے۔ اس کے بعد اگر اس کے پاس اور مال آ جائے مثلاً ورثہ کا یا تجارت کے نفع کا یا کسی کا ہبہ کیا ہوا مال وغیرہ تو اس مال میں تصرف کرنے کی اسے آزادی ہوگی بشرطیکہ حاکم نے دوبارہ اس پر پابندی نہ لگائی ہو۔

قرض خواہ کو یہ حق ہے کہ وہ مقروض کو قرض کی ادائیگی تک سفر پر جانے سے روک دے، اگرچہ اس کا قرض اتنا نہ ہو جس میں اس کا تمام مال کھپ جائے۔ لیکن ممانعت سفر کے لیے چند شرطیں ہیں:

شرط اول یہ ہے کہ وہ سفر اتنا لمبا ہو کہ مقروض کی غیر حاضری میں میعاد ادائیگی پوری ہو جائے۔ اگر میعاد اس کی واپسی سے آگے کی ہے تو قرض اس کے سفر میں مزاحم نہیں ہو سکتا۔

شرط دوم یہ ہے کہ مقروض کے لیے ادائیگی آسان ہو؛ اگر اس کے لیے قرض کا ادا کرنا دشوار ثابت ہو جائے تو اسے سفر سے منع کرنا درست نہیں ہے۔

شرط سوم یہ ہے کہ مقروض نے ادائیگی قرض کے لیے ضامن نہ بنایا ہو۔ اگر قرض کا ادا کرنا اسے آسان ہو یا اس کا وکیل انقضائے میعاد پر ادائیگی کا ذمہ دار ہو یا کوئی ذی حیثیت شخص اس کے قرض کا ضامن ہو تو اس کو سفر سے نہیں روکا جا

سکتا۔

ایسا مقروض جس پر قرض ثابت ہے قید میں رکھا جا سکتا ہے، سوا اس صورت کے جب کہ اس کے لیے ادائیگی قرض مشکل ہو۔ اگر یہ ثابت ہو کہ اسے قرض چکانا آسان ہے تو ادائیگی قرض تک اسے قید میں رکھا جائے گا، یا پھر وہ کسی مالدار کو اپنے قرض کا ضامن بنا دے۔ اگر مقروض کی بابت یہ معلوم نہ ہو کہ (وہ قرض ادا کر سکتا ہے یا نہیں) تو اس وقت تک اسے قید میں رکھا جائے گا کہ اس کی تہیدستی ثابت ہو جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ 'قرض' بھی پابندی عائد کیے جانے کے اسباب میں سے ہے، بشرطیکہ قرض کی مقدار اس کے موجودہ مال سے زیادہ ہو۔

ایسا مقروض جس کا قرض اس کے مال پر چھایا ہوا ہو اور قرض اس کے مال سے زیادہ ہو دیوالیہ کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ مال جو اس کے پاس ہے اب دوسرے اشخاص اس کے حق دار ہیں اور در حقیقت اس کا مال نہیں رہا۔ ایسی صورت میں حاکم کی معرفت اس پر حجر (پابندی) عائد کی جائے گی۔ اس کے لیے شرط یہ ہے کہ تمام قرض خواہ یا ان میں سے کچھ لوگ اس کا مطالبہ کریں۔ اگر ان کا مطالبہ نہ ہو تو پابندی عائد نہیں کی جا سکتی۔

مقروض کے وہ تمام معاملات جو پابندی سے پہلے اس نے انجام دیے ہوں، مثلاً بیع، ہبہ، اقرار اور بعض قرض خواہوں کے قرض کی ادائیگی، یہ تمام امور نافذ العمل ہوں گے۔ پابندی عائد کی جانے کے بعد مقروض کا اپنے مال میں کسی قسم کا تصرف بیع وغیرہ نافذ العمل نہ ہوگا۔ نیز پابندی عائد کی جانے کے بعد بھی جو مال آئے وہ اس مال کی مانند متصور ہوگا جو پابندی کے وقت موجود تھا، لہٰذا وہ اپنے (پابندی کے بعد حاصل ہونے والے) مال پر تصرف نہیں کر سکے گا۔ اسی طرح اگر وہ پابندی کا مطالبہ کرنے والے قرض خواہوں کے علاوہ کسی اور شخص کا مقروض ہونے کا اقرار کرے تو یہ اقرار صحیح نہ ہوگا۔

پابندی عائد کرنے کے بعد حاکم اس کی املاک فروخت کر کے اس کے قرض خواہوں میں ان کے قرضوں کی نسبت سے فوری طور پر تقسیم کر دے گا۔ اس کے لیے حاکم کو اس دیوالیہ شخص کی اجازت حاصل کرنا ضروری نہیں ہے۔ تاہم مستحب یہ ہے کہ وہ شخص (بوقت تقسیم) موجود ہو۔ اسی طرح قرض خواہوں کا موجود ہونا بھی مستحب ہے۔

اگر کسی نے (مقروض) کو پابندی عائد کیے جانے کے بعد کچھ قرض دیا یا اس کے ہاتھ کچھ فروخت کیا تو اب اس کا مطالبہ پابندی اٹھائی جانے کے بعد کیا جا سکتا ہے۔

قرض خواہ اپنے مقروض کو سفر سے روک سکتا ہے جس کے لیے ان شرائط کا ہونا ضروری ہے:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ سفر اتنا طویل ہو کہ اس کی واپسی سے پہلے ہی قرضہ کی میعاد ادائیگی پوری ہو جائے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ گو وہ سفر مختصر ہو، لیکن خطرناک ہو۔ اگر سفر بے خطر ہے اور اتنا مختصر ہے کہ قرضہ کی میعاد اس کے بعد ختم ہو تو اس کو سفر سے روکا نہیں جائے گا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ وہ قرضہ رہن کے بدل نہ ہو جس سے قرض پورا کیا جا سکے، یا اس کی ادائیگی کا کوئی ضامن نہ ہو، ایسی صورت میں سفر سے باز نہیں رکھا جا سکتا۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ سفر جہاد کے لیے جس کا وقت مقرر ہے نہ ہو؛ اگر مقروض اس غرض سے سفر کرے تو اسے منع نہ کیا جائے گا۔

حاکم کو یہ حق ہے کہ اس شخص کو قید میں رکھے جسے ادا کرنا آسان ہو لیکن ادائیگی سے گریز کرتا ہو۔ یادر ہے کہ ادائے قرض کے لیے قید کرنا ایک نئی بات ہے اور سب سے پہلے جس نے قرض کی پاداش میں قید کیا وہ (قاضی) شریح تھے۔ اس کی اجازت آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد سے اخذ کی گئی ہے۔

"لی (مطل) الواجد ظلم یحل عرضه و عقوبته"

(یعنی جس کے پاس مال ہو اس کا ادائیگی قرض میں دیر کرنا ظلم ہے۔ اس کی توقیر (یا اس کے خلاف دعویٰ اور اس کی سزا حلال ہے) اس حدیث میں لفظ 'عرض' سے مراد حاکم کے پاس شکایت کرنا اور عقوبت کے معنے قید کرنا لیے گئے ہیں۔

مزارعت ومساقات

(ساجھے میں کھیتی باڑی کرنے کا بیان)

فقہا نے الفاظ مزارعت، مساقات اور مخابرت (بٹائی) کو اصطلاحی معنوں میں استعمال کیا ہے جن کا تعلق احکام شرعیہ حلال، حرام، درست یا نادرست ہونے سے ہے۔ان الفاظ کے اصطلاحی معنوں کی بنیاد ان کے لغوی معانی ہیں۔ان میں سے ہر ایک کی تفصیل درج ذیل ہے:

مزارعت کی تعریف

یہ لفظ مفاعلہ کے وزن پر ہے اور (مادہ) زرع سے مشتق ہے۔لفظ زرع کے دو معنے ہیں:

اول القائے زرعہ (بالضم یعنی بیج) ڈالنا، زرعہ بیج کو کہتے ہیں۔زرع سے مراد زمین میں بیج بونا ہے۔

دوسرے معنے انبات (یعنی اگانے کے ہیں)۔معنی اول مجازی ہیں اور معنی دوم حقیقی ہیں، لہٰذا اس امر کی ممانعت آئی ہے کہ کوئی شخص یوں کہے کہ زرعت (یعنی میں نے اُگایا) بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ 'حرثت' (یعنی میں نے جُوتا بویا) چنانچہ حضرت بزار نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے وہ کہتے ہیں ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے کہ کوئی شخص کہے کہ زرعت اور اس سے زرع کے حقیقی معنی یعنی اُگانا مراد ہوں، کیونکہ درحقیقت اُگانے والا اللہ تعالیٰ ہے جیسا کہ اس ذات پاک نے اپنے اس ارشاد میں اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے:

" افرأيتم ماتحرثون انتم تزرعونه ام نحن الزارعين"

(یعنی تمہارا کیا خیال ہے کہ جو کھیتی تم کرتے ہو وہ تم نے اُگائی ہے یا اس کے اُگانے والے ہم ہیں؟)

غرض اس ذات پاک نے کھیتی باڑی کے کام یعنی بیج ڈالنے کو بندوں کی طرف منسوب فرمایا ہے رہا اس کا اگانا سو بندے اس کا دعویٰ نہیں کر سکتے کیونکہ اگر یہ ان کا کام ہوتا تو روئیدگی ضرور ہو جاتی۔حقیقت کچھ اور ہے۔وہ صرف بیج ڈالتے ہیں اگانا ہرگز ان کے بس میں نہیں ہے۔اگر آگ بھی آئے تو وہ برباد ہو سکتی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"لو نشاء لجعلناه حطاماً"

(یعنی ہم چاہیں تو اسے برباد کر کے رکھ دیں)

ہاں اگر کوئی شخص زرعت (یعنی میں نے زراعت کی) کا لفظ استعمال کرے اور اس کے مجازی معنے مراد لے یعنی بیج ڈالنے کے تو جائز ہے۔ چنانچہ مسلم نے جابر ابن عبداللہؓ سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ

"لا يغرس المسلم غرساً ولا يزرع زرعاً فيا كل منه انسان ولا دابة ولا شي الا كانت له صدقة"

(یعنی مسلمان جب کوئی بوٹا لگاتا یا زراعت کرتا ہے اور اسے انسان کھاتا ہے یا جانور یا کوئی اور تو وہ کام اس شخص کے لیے صدقہ (کی مانند موجب اجر) بن جاتا ہے۔)

اس حدیث سے بہ صراحت ثابت ہوتا ہے کہ لفظ 'زرع' کی نسبت انسان کی طرف جائز ہے۔ تاہم (یہ مجاز ہے اور) حقیقت یہی ہے کہ انسان کا کام صرف یہ ہے کہ وہ زمین کو جوتے اور اس میں بیج ڈالے اور عام ذرائع کے مطابق اس کی دیکھ بھال کرے۔ رہا اس کا اُگانا سو اس میں انسان کو دخل نہیں ہے یہ کام اللہ تعالیٰ کا ہے)۔

اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا بھی اسی کے مطابق ہے کہ

"افرأيتم ما تمنون انتم تخلقونه ام نحن الخالقون"

(یعنی آیا تم نے اس پر غور کیا کہ مادہ تولید جو تم (رحم میں) ڈالتے ہو اس سے تم (بچہ) پیدا کرتے ہو یا پیدا کرنے والے ہم ہیں؟) مطلب یہ ہے کہ بچے کی تخلیق اور تکوین کسی حال میں انسان کے اختیار میں نہیں ہے۔

واضح ہو کہ یہ سب جانتے ہیں کہ مصدر مفاعلہ (کی خاصیت یہ ہے کہ اس) میں دو فریق کی باہم مشارکت مفہوم ہوتی ہے مثلاً الفاظ مشارکت یا مضاربت میں (یعنی باہمی شرکت کا معاملہ کرنا یا نفع میں مشترکہ کاروبار کرنا) لفظ اشتراک مصدر ہے جس سے مشارکت نکلا اور ضرب (مصدر) سے مضاربت بنا ہے۔ یہ (اشتراک اور ضرب) دو اشخاص کے درمیان ہوتا ہے۔ لیکن کبھی کبھی مصدر مفاعلہ ایک شخص کے کام کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اس صورت میں لفظ ''مفاعلہ'' اپنے باب (کی خاصیت اشتراک) میں مستعمل متصور نہیں ہوتا۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا لفظ زرع جس سے مزارعت بنا ہے اگر اس شخص کے لیے استعمال کیا جائے جو زمین پر عمل زرع کرتا ہے تو اس صورت میں باب مفاعلہ اپنی خاصیت میں مستعمل نہ ہوگا اور

کاشت کار اور مالک (زمین دار) دونوں کے (اشتراک) کے لیے استعمال میں آئے تو مفاعلہ کا استعمال اپنے باب میں متصور ہوگا؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اس کا استعمال دونوں طرح درست ہے کیونکہ زرع (کھیتی) دو امور پر مشتمل ہے: اول کارندہ (یا کاشتکار) کا کام یعنی جوتنا، بونا، سینچنا وغیرہ۔ دوسرے مالک (یا زمین دار) کا کام یعنی کاشتکار کو زمین اور آلات کشاورزی کے استعمال کا اختیار دینا۔ ایسی صورت میں دونوں ہی کھیتی باڑی کے ہونے کا سبب (بننے میں شریک) ہوئے لہٰذا باب مفاعلہ کی خاصیت قائم رہی۔ اگر (عمل زرع) کو فعل مالک سے قطع نظر کر کے دیکھا جائے بایں لحاظ کہ کھیتی اس کارندے کا کام ہے جس نے کھیتی کی ہے تو باب مفاعلہ اپنی خاصیت میں مستعمل نہ ہوگا۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ مالک کے عمل (اشتراک) سے قطع نظر بالکل درست نہیں ہے کیونکہ مصدر مفاعلہ کی خاصیت یہ ہے کہ (کوئی کام) دو کی مشارکت میں ہو۔ ہاں چند صورتیں سماعی ہیں (یعنی قیاسی قاعدے کے خلاف ہیں) مثلاً سافر (یعنی سفر) کیا جاوز (یعنی آگے بڑھا) اور واعد (یعنی وعدہ کیا)۔ ان افعال کے مصادر (گو باب مفاعلہ سے ہیں) فرد واحد کے فعل کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ دوسرے افعال کو ان پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا ضرب زید عمراً کی بجائے ضارب زید عمراً کہنا درست نہیں ہے (کیونکہ ضارب باب مفاعلہ سے ہے جس میں مشارکت کی خاصیت ہے اور یہاں یہ کہا گیا ہے کہ تنہا زید نے عمر کو مارا)۔

تفصیل بالا سے واضح ہے کہ مزارعت کے لغوی معنی کھیتی میں شراکت کے ہیں، لیکن فقہا کی اصطلاح میں مزارعت کے معنی بموجب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ [1]

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ شرع کی اصطلاح میں مزارعت باہمی کھیتی باڑی کا معاہدہ ہے جو زمین کی پیداوار کے کچھ حصے کی بنیاد پر کیا جائے اس کا مطلب یہ ہے کہ مزارعت عبارت ہے مالک زمین اور زمین پر کام کرنے والے (کاشتکار) کے درمیان معاہدے سے جس میں یہ شرط ہوتی ہے کہ کاشتکار زمین کو ٹھیکے پر لے کر اس میں کھیتی کرے اور پیداوار کا کچھ (مقررہ) حصہ مالک زمین کو دے۔ یا یہ صورت ہو کہ مالک زمین خود کاشتکار کو اپنی زمین پر کاشت کاری کے لیے پیداوار کے ایک مقررہ حصے کے عوض کام پر لگائے۔ اس طرح کا معاملہ کرنے کے متعلق حنفیوں میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے امام ابومحمدؒ اور امام ابویوسفؒ اسے جائز بتاتے ہیں۔

حنفیہ کے مسلک میں ان ہی کے قول پر فتویٰ ہے کیونکہ اس میں لوگوں کے لیے سہولت اور بہتری ہے۔ امام ابوحنیفہؒ بھی مزارعت کو اس صورت میں جائز قرار دیتے ہیں جب کہ زمین دار اور کاشت کار دونوں آلات کشاورزی اور بیج کے

مالک ہوں۔اس صورت میں گویا کاشت کار دونوں آلات کشاورزی اور بیج کیا لک ہوں۔اس صورت میں گویا کاشتکار نے زمین کوآلات کشاورزی اور بیج کے عوض کرایہ پر لیا اور (اس زمین کی) پیداوار کا ایک مقررہ حصہ اس کو ملے گا جو باہمی رضامندی کی بنا پر ہوگا نہ کہ اجرت کے طور پر امام ابوحنیفہؒ نے متذکرہ بالا صورت میں مزارعت سے منع فرمایا ہے کیونکہ اس امر کی ممانعت آئی ہے کہ کسی شخص کو اس شرط پر کاشتکاری دی جائے کہ اس زمین سے جو کچھ حاصل ہوگا اس کا ایک مقررہ حصہ اس کو ملے گا۔اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی کو ایک بوری گندم پیسنے کے لیے دی جائے اس شرط پر کہ پسے ہوئے آٹے میں سے ایک کیلہ (پیمانہ) آٹا اس کو بطور اجرت ملے گا۔اس مسئلے کا نام قفیز الطحان ہے (یعنی پسن بارے کی بوری)۔

مزارعت کی سابقۃ الذکر صورت میں کاشتکار کی جو اجرت مقرر کی جاتی ہے وہ اس کی محنت سے حاصل ہونے والی شے کا ایک حصہ ہوتا ہے اور اس امر کی ممانعت ہے کہ کسی شخص کو آٹا پیسنے کی اجرت اس آٹے میں سے دی جانے کی شرط ہو جو اس نے پیسا ہے۔اسی طرح کی یہ صورت بھی ہے کہ کسی شخص کا بیل آٹا پیسنے کے لیے کرائے پر لیا جائے یا کسی شخص کو کپاس چننے پر لگایا جائے اور شرط یہ ہو کہ اسی میں سے مثلاً نصف ڈھیری (یا آدھا پنڈ) اس کی اجرت ہوگی۔لیکن اگر معاوضہ یوں ٹھہرا کہ کپاس چنو میں اچھی کپاس کی نصف ڈھیری (اجرت) دوں گا، لیکن اس کپاس کی طرف اشارہ نہ تھا جو مزدور نے چنی ہے تو یہ درست ہے۔تاہم مالک کو اختیار ہے کہ وہ بعد میں مزدور کی اجرت اسی کپاس میں سے دے دے۔

واضح ہو کہ اس بارے میں حنفیوں میں اختلاف نہیں ہے کہ اشیائے خوراک کی اجرت پر زمین حاصل کی جائے، خواہ وہ خوردنی شے زمینی پیداوار ہو جیسے گندم یا ردٹی یا نہ ہو جیسے شہد۔غرض جو شے بھی قیمت والی ہو وہ اجرت کے طور پر دی جاسکتی ہے۔اس کی تفصیل اجرت کے بیان میں آرہی ہے۔

اب رہا مخابرہ (بفتح بابا بٹائی) سو شرعاً یہ بھی مزارعت کے ہم معنی ہے کیونکہ بٹائی بھی کھیتی باڑی ہی کا معاہدہ ہے جو پیداوار کے ایک حصے کی اجرت پر کیا جائے۔لغت کی رو سے یہ لفظ خبار سے مشتق ہے جس کے معنی پولی زمین کے ہیں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مزارعت یہ ہے کہ قابل زراعت اراضی کا مالک کسی کاشتکاری کو اپنی زمین دے اور بیج بھی مہیا کرے تا کہ وہ اس پر کام کرے، جوتے، بوئے اور اس کی پیداوار میں سے ایک حصہ دستور کے مطابق اس کاشتکار کی اجرت مقرر ہو، مثلاً نصف یا ایک تہائی پیداوار۔لیکن یہ درست نہیں ہے کہ اس کی اجرت وغیرہ ایک یا دو بوری گندم مقرر کی جائے۔اسی طرح کی صورت یہ بھی ہے کہ مالک اراضی اپنی زمین جس میں پودے اُگے ہوئے ہوں کسی شخص کے حوالے کر دے کہ وہ اس پر کام کرے، یہاں تک کہ اس کی پیداوار مکمل ہو جائے۔اس کے معاوضے میں جو پھل وغیرہ اس سے حاصل ہو، اس میں سے ایک حصہ دستور کے مطابق کارندے کی اجرت ہوگی۔اس کو بھی مزارعت کہتے ہیں۔غرض حنابلہ بھی مزارعت کو جائز قرار دیتے ہیں جیسا کہ صاحبین امام ابوحنیفہؒ (یعنی امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ) نے جائز قرار دیا ہے۔البتہ ان اصحاب کے نزدیک بیج کی فراہمی کا کام صرف مالک اراضی کے لیے مخصوص ہے۔

تفصیل بالا سے معلوم ہوا کہ حنابلہ کے نزدیک جائز ہے کہ مقررہ اراضی کو ایک خاص مدت کے لیے تہائی یا نصف پیداوار کے معاوضہ پر کسی کے حوالے کر دیا جائے۔یہ پیداوار خواہ غلہ ہو جیسے گندم اور جو یا غلہ نہ ہو مثلاً کپاس یا السی۔اس

طرح کی اجرت نقد اجرت پر کام لینے کے برابر ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں جیسا کہ اجرت ۔ کے باب میں بتایا جائے گا۔

غرض مخابرہ (بٹائی) بھی شرعی لحاظ سے مزارعت کی مانند ہے۔

واضح ہو کہ اس معاملے کے صحیح ہونے کی بنیاد احادیث صحیحہ پر ہے۔ منجملہ ان کے وہ روایت ہے جو حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے اراضی سے حاصل شدہ نصفا نصف پھل یا پیداوار کے معاوضہ پر معاملہ کیا تھا (متفق علیہ)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مزارعت شرکت کا معاملہ ہے۔ یہ معاملہ اس صورت میں باطل ہوگا جب کہ ایک فریق زمین کا مالک ہو اور بیج، محنت اور آلات کشاورزی فریق ثانی کے ہوں جیسا کہ حنابلہ اور صاحبین (امام محمدؒ و امام یوسفؒ) کہتے ہیں ۔پس وہ طریق عمل جو عہد حاضر میں مالکان اراضی قابل زراعت کا ہے کہ وہ اپنی زمین کسی کاشت کار کے حوالے کر دیتے ہیں کہ وہ اسے بوئے، جوتے اور اس پر خرچ کرے اور اس سے جو اناج پیدا ہو اس میں سے نصف مالکان اراضی لے لیں، یا نصف پیداوار کے ساتھ کچھ نقدی بھی لیں ۔مثلاً کاشت کار کو زرعی زمین دی اور اس کے عوض تین اشرفی مع نصف پیداوار کے جو اس زمین سے حاصل ہوئی وصول کر لیا گیا۔ یہ صورت مالکیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے کیونکہ یہ تو زمین یا اس کے کچھ حصے کو اس کی پیداوار کی ایک مقدار کے عوض اجرت پر دینا ہوا جو ان کے نزدیک ممنوع ہے۔ غرض مزارعت کا جو طریقہ جائز ہے وہ یہ ہے کہ زمین کا کرایہ نقدی یا جانور یا مال تجارت مقرر کیا جائے، مثلاً یہ کہ فلاں رقبہ زمین کی اجرت چار اشرفی یا تین بیل یا اس قدر کپڑے کے برابر ہے۔ اس زمین کی اجرت غلہ یا کپاس یا شہد میں مقرر کرنا روا نہیں ہے کیونکہ مالکیہ کے نزدیک زمین کو اشیائے خوردنی یا زمین سے حاصل ہونے والی شے کے عوض کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے، جیسا کہ باب اجارہ میں بتایا جائے گا۔

الغرض زمین کے کرائے کا تعین ہونے کے بعد عمل کاشت کی کوئی قیمت مقرر کی جا سکتی ہے، لہٰذا مالک اراضی جب کوئی زمین کسی کے حوالے کرے۔ اور اس زمین کا کرایہ (مثلاً) پانچ اشرفی متعین ہو تو اب کاشتکار کے لیے درست ہے کہ وہ اپنی محنت اور اخراجات زراعت کا حساب لگا کر کرایہ زمین میں محسوب کر لے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ بیج کو کرایہ میں محسوب نہ کیا جائے کیونکہ یہ بتایا جا چکا ہے کہ زمین کا کرایہ زمینی پیداوار کی شکل میں وصول کرنا درست نہیں ہے۔ پس بیج میں فریقین (زمین دار و کاشت کار) نصفا نصف کے شریک ہوں گے۔ اب اگر زمین کا کرایہ اور کاشت کار کے کام اور آلات کشاورزی کی مقدار اجرت متعین ہو گئی ہے تو فریقین میں سے ہر ایک کو اخراجات کی نسبت کے مطابق زمین سے حاصل شدہ منفعت حاصل کرنے کا حق ہوگا۔ پس اگر زمین کے کرائے کی مقدار پانچ ہے اور آلات زراعت اور محنت (کاشت کار) کی مقدار اجرت بھی پانچ ہے تو نصف نفع فریقین کا حق ہوگا۔ علی ہذا القیاس (ایسی صورت میں) اگر فریقین میں سے کوئی اپنے مخصوص حصے سے زیادہ لے تو معاملہ فاسد ہو جائے گا۔

مزارعت کی یہی صورت مالکیہ کے نزدیک جائز ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک مشارکت باہمی میں زمین کی پیداوار کو اس زمین کا کل کرایہ یا کرائے کا کچھ حصہ قرار دینا ممنوع ہے۔ یہ نہ ہو تو مزارعت حلال ہے بشرطیکہ

مزارعت کی شرعی حیثیت اوراس کے ارکان، شرائط وغیرہ کا بیان

معنیٰ متذکرہ سابقہ کی رو سے مزارعت کے کچھ رکن، کچھ شرائط اور کچھ اور متعلقہ مسائل ہیں جواز روئے مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

فریقین نفع میں برابر کے شریک ہوں۔

مالکیہ میں یہ مسئلہ اسی طرح مشہور ہے گو بعض اصحاب کہتے ہیں کہ زمین کو اس کی پیداوار کے عوض کرائے پر دینا جائز ہے۔ لیکن ان کے مسلک کی رو سے یہ قول ضعیف ہے تاہم مالکیہ نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ اگر کسی زمین پر جس میں پودے لگے ہوئے ہوں اور وہ قابل زراعت بھی ہو کسی شخص سے عقد مساقاۃ (یعنی باغ لگانے کا معاملہ) کیا جائے تو اس شخص کو یہ حق ہے کہ باغ کے ساتھ زمین کی پیداوار کے کچھ حصے کے عوض مزارعت کر لے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مزارعت یہ ہے کہ کاشت کار زمین کی پیداوار کے ایک حصے کے عوض زمین دار سے معاملہ کرے اور شرط یہ ہو کہ بیج زمین دار کا ہوگا۔ مخابرہ (بٹائی) بھی مزارعت ہی ہے لیکن اس میں بیج کاشت کار کا ہوتا ہے، یعنی مزارعت میں کاشت کار کا کام صرف محنت ہے؛ بخلاف مخابرہ کے (کہ اس میں بیج بھی کاشتکار کا ہوتا ہے)۔

شافعیہ کے نزدیک یہ دونوں صورتیں ممنوع ہیں کیونکہ زمین کو اس کی پیداوار کے عوض کرائے پر دینا صحیح نہیں ہے۔ ان کے ہاں اسی قول پر اعتماد ہے تاہم بعض اصحاب نے اس کی اجازت دی ہے۔ اس معاملے کے ممنوع ہونے کا سبب انھوں نے یہ بتایا ہے کہ اس طرح جو معاملہ ہوتا ہے اس میں معاوضہ متعین نہیں ہوتا۔ کاشتکار زمین پر محنت کرتا ہے لیکن اسے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اسے اس کا کیا معاوضہ ملے گا، لہٰذا یہ دھوکے کی چیز ہوئی۔

اگر مالک زمین اپنی زمین میں کھیتی باڑی کرنے سے عاجز ہو تو وہ اسے کرائے پر دے کر نفع حاصل کرسکتا ہے۔ اس طرح کرائے پر دے دینے سے جھگڑے کی جڑ کٹ جاتی ہے اور فریقین کے حقوق واضح ہو جاتے ہیں۔ پس آخر ایسا کیوں ہو کہ (اس طرح) صاف صاف معاملہ کا طریقہ چھوڑ کر ایسا معاملہ کیا جائے جس میں دھوکا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ حدیث میں مخابرہ (بٹائی) اور مزارعت کی ممانعت آئی ہے۔ تاہم اگر مساقات (یعنی باغ لگانے میں باہمی مشارکت) کے سلسلے میں اسی زمین میں مزارعت (یعنی کھیتی کی شرکت) کا معاملہ بھی ہو تو شافعیہ نے اسے جائز قرار دیا ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ معاملہ مزارعت کے ارکان وہ امور ہیں جن سے مالک (زمیندار) اور کارندہ (کاشتکار) کے درمیان معاہدہ کی تکمیل ہوتی ہے۔ یہ ارکان ہیں ایجاب و قبول (یعنی پیشکش اور منظوری)۔ پس اگر زمین دار کاشتکار سے کہے کہ میں یہ زمین تم کو دیتا ہوں کہ تم اس پر (پیداوار کے) نصف یا تہائی پر کام کرو اور کاشت کار کہے کہ مجھے منظور ہے تو معاہدے کی تکمیل ہوگئی۔

ظاہر ہے کہ ایجاب و قبول کے الفاظ مذکورہ میں یہ امور شامل ہیں: کاشت کار کی محنت، قابل زراعت زمین، آلات کشاورزی جن سے زراعت میں کام لیا جائے اور وہ بیج جو زمین میں ڈالا جائے، اور آگے اس بنا پر بعض اصحاب نے

مزارعت کے ارکان کی تعداد چار بتائی ہے، یعنی زمین، کاشت کاری، بیج اور آلات کشاورزی۔

رہیں (مزارعت کی) شرطیں سو اس کی دو قسمیں ہیں:

ایک تو معاملہ کے صحیح ہونے کی شرط ہے اور دوسری ایسی شرط جو معاملہ کو فاسد کر دیتی ہے۔ صحیح ہونے کی شرائط چند اقسام کی ہیں:

پہلی قسم (کی شرائط) کا تعلق فریقین معاملہ (زمین دار اور کاشت کار) سے ہے اور وہ فریقین کا ذی عقل ہونا ہے، لہٰذا فاتر العقل (مجنون) اور بچہ (بے شعور) کا عقد مزارعت کرنا صحیح نہیں ہے۔ ہاں اگر لڑکا صاحب شعور (یا باتمیز) ہو جسے اس کے وصی (نگران حال) نے اجازت دی ہو اور وہ معاملہ مزارعت کرے تو درست ہے۔ اس بارے میں (صاحب معاملہ) کا آزاد ہونا شرط صحت نہیں ہے، لہٰذا غلام جو آقا کا ماذون (اجازت یافتہ) ہو تو اس کا کیا ہوا معاملہ درست ہے۔

دوسری قسم کا تعلق اس جنس سے ہے جو بوئی جائے مثلاً گندم یا روئی وغیرہ جس کے بونے کا ارادہ کیا گیا ہے۔ ہاں اگر زمین دار یہ کہہ دے کہ جو جی چاہے تم بو سکتے ہو تو کاشتکار کو روا ہے کہ جو چیز چاہیے بوئے۔ لیکن اسے یہ حق نہ ہوگا کہ اس زمین میں درخت لگائے کیونکہ عقد مزارعت خاص کھیتی کے لیے ہوتا ہے۔ اب اگر جنس مزارعت مثلاً گیہوں یا جو کی تعیین نہیں کی گئی اور بیج کاشتکار کے ذمہ ہے تو عقد مزارعت فاسد ہو جائے گا۔ اگر بیج مالک کے ذمہ ہے تو فاسد نہ ہوگا اس لیے کہ مزارعت کے معاملہ میں تخم ریزی سے پہلے معاملہ کی پابندی لازم نہیں ہوتی۔ اور بغیر کسی سبب کے بھی اسے فسخ معاملہ کا اختیار ہوتا ہے۔ اگر بیج مالک کے ذمہ ہے تو محض جنس کے بیان کر دینے سے وہ معاہدے کا پابند نہیں ہو جاتا کیونکہ (زمیندار) کو اختیار ہے کہ اپنی زمین میں جس جنس کی چاہے زراعت کرے۔ اور چونکہ بیج زمین دار کے ذمہ ہے لہٰذا معاملہ صحیح ہوا اور عقد معاملہ کی تکمیل کے لیے کاشتکار کو بیج کی بابت اطلاع دینا کافی ہے۔ لیکن اگر بیج کاشت کار کے ذمہ ہے تو ایجاب وقبول کے ساتھ زمین دار سے معاملہ پکا ہو جائے گا۔ اور بیج کا تعین ضروری ہوگا۔ اور اگر زمین دار نے بیج کا معاملہ کاشت کار پر چھوڑ دیا مثلاً اس سے یوں کہا کہ جو جی چاہے وہ بو سکتا ہے بیج کی نوعیت نہیں بتائی اور بیج کاشت کار کے ذمہ ہے تو معاملہ مزارعت باطل ہو جائے گا۔ تاہم اگر عقد فاسد ہونے کے بعد زمین دار نے کاشت کار کو زمین میں تخم ریزی کرنے دی اور اس پر راضی ہو گیا تو معاملہ صحیح ہو جائے گا (اور فاسد نہ رہے گا) کیونکہ جنس مزروعہ کے بیان نہ کرنے کی وجہ سے جو خامی ہوئی زمین دار اس پر راضی ہے اور خود زمین سے بے نیاز ہو کر اس نے کاشت کار کو اختیار دے دیا ہے یہاں تک کہ اس میں تخم ریزی ہو گئی اور معاملہ میں جو خامی تھی وہ دور ہو گئی۔

تیسری قسم کی (شرائط) کا تعلق پیداوار سے ہے جو کھیت سے حاصل ہوئی اس کی چھ باتوں کا لحاظ رکھا جائے گا:

اول یہ کہ معاملہ کے وقت (حقوق فریقین) کا ذکر کر دیا جائے۔ اگر پیداوار کا ذکر اور فریقین کے حقوق کی تعیین نہیں ہوئی تو یہ معاملہ باطل متصور ہوگا۔

دوم یہ کہ پیداوار میں فریقین کا حق تسلیم کیا جائے۔ اب اگر یہ شرط تھی کہ تمام پیداوار ایک فریق کا حق ہو دوسرے کا کچھ حق نہ ہو تو عقد مزارعت صحیح نہیں البتہ ایسی صورت میں اگر تمام پیداوار کارندہ (کاشتکار) کا حق ہے۔ تو یہ مالک کی

زمین کی عنایت ہوگی اور اگر تمام پیداوار مالک زمین کی قرار پائے تو کاشت کار کی طرف سے اس کی اعانت متصور ہوگی (یعنی یہ معاملہ باہمی مشارکت کا نہ رہے گا۔)

سوم یہ کہ فریقین میں سے ہر ایک کے لیے حاصل زرع کا ایک حصہ مقرر ہو جائے۔ اگر یہ قرار پایا کہ ایک فریق کو (اتنی) گندم ملے گی حالانکہ حاصل شدہ جنس کپاس ہو تو درست نہیں ہے۔ اسی طرح یہ بھی درست نہیں ہے کہ فریقین میں سے ایک کو روئی ملنے کی شرط ہو لیکن وہ روئی نہیں جو اس زمین سے پیدا ہوئی وغیرہ۔

چہارم یہ کہ اس زمین کی پیداوار میں سے ہر فریق کے لیے ایک مقررہ حصہ مثلاً نصف یا تہائی یا چوتھائی وغیرہ قرار پائے۔

پنجم یہ کہ رواج عام کے مطابق حصہ طے پا جائے مثلاً نصف یا تہائی وغیرہ لہٰذا اس صورت میں یہ درست نہ ہوگا کہ دو یا تین بوری کی حد لگا دی جائے۔ ششم یہ کہ فریقین میں سے کسی ایک کے لیے (حصہ مقررہ کے علاوہ) ایک خاص مقدار مزید مقرر ہو مثلاً یہ طے ہو کہ کسی ایک فریق کو نصف پیداوار کے علاوہ ایک بوری مزید (جنس) ملے گی۔ یا یہ شرط ہو کہ بیج کی قیمت نکالنے کے بعد بقیہ پیداوار کا نصف یا تہائی اس کا حق ہوگا، کیونکہ ممکن ہے کہ اس زمین سے اتنا ہی پیدا ہو جتنا کہ بیج تھا (تو مزید کہاں سے دیا جائے گا)۔

چوتھی قسم کا تعلق اس رقبہ زمین سے ہے جس میں زراعت مطلوب ہے اس میں تین امور لازم ہیں:

ایک یہ کہ وہ زمین قابل کاشت ہو۔ اگر وہ زمین شور یا سیم زدہ ہے تو عقد مزارعت درست نہ ہوگا۔ ہاں اگر زمین ایسی ہو جو میعاد معاہدہ کے اندر قابل کاشت رہے گو معاہدے کے وقت اس میں کاشت نہ کی جا سکے، مثلاً پانی دستیاب نہ ہو تب بھی معاملہ درست ہوگا۔

دوسرے یہ کہ وہ رقبہ معلوم ہو بایں طور کہ جس رقبہ زمین میں کھیتی کا معاہدہ ہوا ہے اس کے حدود اربعہ کو بتا دیا جائے۔ اگر وہ رقبہ بیان نہیں کیا گیا تو معاملہ درست نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر ایک خطۂ اراضی کی بابت کاشتکار کو کہا کہ گندم کاشت کرو تو اس قدر رقبہ میں اور مکی بونا ہو تو اس قدر رقبہ میں بونا تب بھی عقد مزارعت درست نہ ہوگا کیونکہ اس کے لیے ضروری تھا کہ گندم بونے اور مکی بونے کے لیے زمین کی حد بندی کر دی جائے تا کہ جس رقبہ میں کاشت ہونی ہے وہ مبہم نہ رہے۔ اسی طرح اگر یہ کہا جائے کہ اس رقبہ زمین کے کچھ حصے میں گندم اور کچھ حصے میں مکی بو دینا تب بھی عقد مزارعت صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس طرح کہنے سے کہ دونوں اجناس کو کتنے کتنے حصے میں بویا جائے۔ غرض اس کی تفصیل ضروری ہے۔

تیسرے یہ کہ وہ زمین ایسی ہو جس کی بابت معاملہ کیا جا سکے، کاشت کے کام میں کوئی رکاوٹ نہ ہو اور کاشت کار کو اس پر کام کرنا ممکن ہو۔ اگر زمین دار نے یہ شرط لگا دی کہ زمین پر وہ خود کام کرے گا تو معاہدہ مزارعت صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس شرط سے کاشت کار کو زمین پر کام کرنے کا پورا اختیار حاصل نہیں ہے اور مالک زمین اور رقبہ کاشت پر زمیندار کا حق مداخلت پورے طور پر دور نہیں ہوا۔ ہاں اگر اس زمین پر چھوٹے بوٹے ہوں تو (اس شرط کے ساتھ بھی) معاملہ درست ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں وہ معاملہ مزارعت کا نہیں بلکہ مساقات (باغ لگانے) کا ہوگا اگر (زمین میں) بڑی بڑی کھیتی اُگ آئی ہے

تو اب اس کے بارے میں کسی قسم کا عقد درست نہ ہوگا۔ نہ عقد مزارعت، نہ عقد مساقات، کیونکہ اس میں کاشت کار کا کوئی حق نہیں ہے۔

پانچویں قسم کا تعلق آلات کشاورزی سے ہے۔ یہ آلات معاملہ مزارعت کے اندر (عمل مزارعت) میں شامل ہیں لہٰذا اگر اس بیل کا جو جوتنے میں استعمال ہوتا ہے یا کاشتکار کی محنت یا بیج وغیرہ کا کچھ معاوضہ مقرر کیا جائے تو معاملہ فاسد ہو جائیگا۔

واضح ہو کہ صحت معاملہ کی شرائط میں یہ بھی ہے کہ یہ بات طے ہو جائے کہ بیج کس کے ذمے ہوگا؟ مالک کے یا کاشتکار کے اگر بیج زمین دار کا ہو تو مزارعت کا معاملہ گویا کاشت کار کو مزدوری پر لگا لینا ہے۔ اگر بیج کاشت کار کے ذمے ہے تو گویا اس نے زمین کرایہ پر لی۔ اب اگر یہ وضاحت نہ کی گئی کہ بیج کس کے ذمے ہے تو یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ زمین کرایہ پر دی گئی ہے یا کاشتکار کو اجرت پر رکھا گیا ہے۔ اس طرح جس امر پر معاہدہ ہوا ہے وہ معلوم نہ ہوگا لہٰذا وہ درست نہ ہوگا۔

اب رہیں ایسی شرائط جن سے عقد مزارعت فاسد ہو جاتا ہے:

ان شرائط کے منجملہ یہ ہے کہ جملہ پیداوار کو فریقین میں سے ایک کا حصہ قرار دیا جائے۔ اسی طرح اگر کاشت کی ذمہ داری زمین دار نے اوٹ لی اور یہ شرط لگا دی کہ محنت اس کے ذمہ ہوگی تو معاملہ فاسد ہو جائے گا کیونکہ وہ زمین (کاشت کے کام کی غرض) سے کاشت کار کے سپرد نہیں کی جائے گی حالانکہ معاملۂ مزارعت کے صحیح ہونے کے لیے یہ ایک شرط ہے جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

ایک شرط (جس سے عقد مزارعت فاسد ہو جاتا ہے) یہ ہے کہ آلات کشاورزی جانور وغیرہ (کا فراہم کرنا) زمیندار کے ذمے ہوگا۔ اور کہا جاتا ہے کہ کاٹنا چھڑنا وغیرہ زمین دار کے ذمے ہے بشرطیکہ یہی رواج مشہور ہو، اور یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ شرط عقد مزارعت کو باطل کر دیتی ہے۔ اسی قول پر فتوٰی ہے۔

اس سلسلے میں جو اصول اختیار کرنا چاہیے کہ وہ یہ ہے کہ جو امور کاشت کے کام میں اناج کاٹنے اور خشک ہونے سے پہلے ضروری ہیں، مثلاً سینچنا، حفاظت کرنا نقصان دہ بوٹیوں کو اکھاڑنا یا (گڈائی) یا پانی کی کھال بنانا وغیرہ یہ سب تو مزارع (یا کاشت کار) کے ذمے ہوں، باقی وہ امور جو بالیاں خشک ہونے اور انھیں اتارنے کے بعد ضروری ہیں ان کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم میں وہ امور ہیں جن کی ضرورت غلہ کی تقسیم سے پہلے پڑتی ہے، مثلاً بالیوں سے دانے کو نکال کر بھوسے کو دور کرنا اور چھڑنا، اور اس کو صاف کرنا اور اس پر جو اخراجات ہوں وہ تو فریقین کے ذمے ان کے حصوں کی نسبت سے ڈالے جائیں، مثلاً نصف یا تہائی وغیرہ۔

دوسری قسم کے وہ امور ہیں جن کی ضرورت مزارعت میں اناج کی تقسیم کے بعد پڑتی ہے جیسے کھیت سے اٹھا کر گھر تک لانا وغیرہ۔ ان اخراجات کی ذمہ داری فریقین کے حصے کے مطابق ہر ایک پر جدا جدا ہوگی، یعنی تقسیم کے بعد جس قدر

حصہ ان میں سے ہر ایک کو ملے گا اسی نسبت سے وہ اخراجات برداشت کریں گے۔

منجملہ ایسی شرائط کے (جو معاملہ فاسد کرتی ہیں) ایک شرط یہ ہے کہ بھوسا اس فریق کا حق قرار پائے جس نے بیج نہ دیا ہو۔ یہ شرط تقاضائے (صحت) معاملہ کے منافی ہے۔ معاملہ کا تقاضا یہ ہے کہ بھوسا بیج والے کا حق ہے۔ پس اگر معاملہ میں یہ شرط لگا دی گئی کہ بھوسا بیج والے کا ہو گا تو یہ شرط اور معاملہ دونوں درست ہیں اور بھوسا بیج والا کا ہو گا۔ اگر (بوقت معاملہ) بھوسے کا ذکر نہیں آیا اور یہ نہیں بتایا گیا کہ بھوسا اس فریق کا ہو گا یا اس فریق کا ایسی صورت میں بعض اصحاب تو یہی کہتے ہیں کہ بھوسا بیج والے کا حق ہے کیونکہ بھوسا اناج کے دانوں سے نکلا ہے لہٰذا وہ اس کا حق ہے جس نے دانے دیے۔ لیکن بعض اصحاب کہتے ہیں کہ بھوسے پر عام رواج کے پیش نظر فریقین کے حصوں کے مطابق ان کا حق ہے بایں طور کہ اگر کاشت کار صرف چوتھائی حصے کا شریک ہے تو حنفیہ کے نزدیک غالب خیال یہ ہے کہ بھوسے پر اس کا کوئی حق نہیں ہے۔ ہاں اگر ایک تہائی کا شریک ہے تو آدھے بھوسے کا حقدار ہے۔

ایک شرط (مفسد معاملہ) یہ ہے کہ زمین دار مزارع سے یہ شرط کرے کہ وہ زمین پر کوئی ایسی چیز بنائے گا کہ میعاد معاملہ گزر جانے پر بھی وہ چیز اس زمین پر باقی رہے جیسے کوئی گھر یا پانی کے لیے گڑھا (حوض) وغیرہ۔ اگر اس قسم کی کوئی شرط لگائی گئی تو معاملہ فاسد ہو جائے گا۔ رہا اغراض کاشت کے لیے زمین کی کھدائی وغیرہ کی شرط تو دیکھنا ہو گا کہ یہ زراعت کے کام کی بہتری کے لیے ہے یا زمین کو بہتر بنانے کے لیے جس کا فائدہ مدت مزارعت گزر جانے کے بعد بھی جاری رہتا ہے۔ پہلی صورت میں یہ شرط صحیح ہے اور معاہدہ مزارعت کو متقاضی بھی ہے کیونکہ جب تک زمین کی کھدائی نہ ہو وہ قابل کاشت نہیں ہوتی۔

دوسری صورت میں ایسی شرط معاملہ کو فاسد کر دے گی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ بغرض کاشت زمین میں قلبہ رانی کی شرط کے ساتھ یہ بھی شرط لگا دی کہ جب کھیتی کٹ چکے تو اس میں دوبارہ قلبہ رانی کر کے چھوڑا جائے تاکہ زمین دار اس زمین کو قابل کاشت تیار رکھے۔ اس صورت میں دوسری بار قلبہ رانی کی شرط کو اس کھیتی سے کوئی تعلق نہیں ہے، لہٰذا معاملہ فاسد ہو جائے گا۔ ہاں اگر یہ شرط تھی کہ بدوران کاشت دو بار قلبہ رانی کی جائے گی اور دوسری بار کی قلبہ رانی کاشت کے لیے تھی جس کا فائدہ کھیتی ختم ہو جانے کے بعد متصور نہ تھا تو یہ شرط صحیح ہے۔

یہ معلوم ہونے کے بعد کہ معاملۂ مزارعت سے کیا مراد ہے کس کے نزدیک جائز ہے اور کس کے نزدیک ممنوع ہے اور اس کے صحیح یا فاسد ہونے کی کیا شرائط ہیں یہ سمجھنا آسان ہے کہ معاملہ مزارعت کس صورت میں جائز اور کس صورت میں ممنوع ہے۔

اب یہ جاننے کے بعد کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مزارعت کی جائز صورت کیا ہے ذیل میں مختصراً یہ بتایا جاتا ہے کہ صاحبین (امام محمدؒ اور امام یوسفؒ) نے کن صورتوں کو جائز یا ممنوع قرار دیا ہے؟

صاحبینؒ کے نزدیک مزارعت کی جو صورتیں جائز ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ فریقن میں سے زمین ایک فریق کی اور بیج، محنت اور آلات کشاورزی فریق ثانی کے ہوں اور یہ شرط ٹھہرے کہ پیداوار میں سے ایک مقررہ حصہ مثلاً نصف یا

تہائی وغیرہ مالک زمین کا حق ہوگا۔اس حالت میں کاشت کار زمین کا کرایہ دار ہوگا جس کے معاوضہ میں پیداوار کی ایک مقررہ مقدار مالک کو ادا کرے گا۔

صاحبینؒ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ مالک زمین کسی کارندے کو پیداوار کی ایک مقدار کے عوض اجرت پر لگائے۔ان دونوں صورتوں کے علاوہ معاملہ اجارہ ممنوع ہے۔ایک صورت یہ ہے کہ زمین، بیج اور آلات کشاورزی زمین دار کے ذمے ہوں اور صرف محنت کاشتکار کی ہو جس کے معاوضے میں پیداوار کا ایک مقررہ حصہ مثلاً نصف یا تہائی اسے دیا جائے۔یہ صورت بھی جائز ہے کیونکہ یہ بھی کسی کارندے کو اس زمین کی پیداوار کے معاوضے میں کام پر لگانا ہے اور یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک ایسا کرنا جائز ہے۔

ایک صورت یہ ہے کہ زمین اور بیج کسی ایک فریق کے ذمے ہو اور محنت اور آلات کشاورزی فریق ثانی کے ہوں۔ یہ بھی جائز ہے کیونکہ اس صورت میں زمین دار اپنے کاشتکار کو اس کے بیل وغیرہ آلات کشاورزی کے ساتھ کاشت کے کام پر لگاتا ہے۔

اب وہ شرائط بیان کی جاتی ہیں جو معاملہ مزارعت میں ممنوع ہیں:

ان کے منجملہ ایک یہ ہے کہ زمین اور آلات کشاورزی مثلاً بیل وغیرہ ذرائع قلبہ رانی ایک فریق کے ذمے ہوں اور بیج اور زمین شریک ثانی کے ذمے یہ معاملہ فاسد ہوگا کیونکہ زمین اور آلات کشاورزی کے فوائد ہم مثل نہیں ہیں کہ انھیں باہم ملایا جا سکے اور مالک زمین اسے بیج اور محنت کے مقابلے میں پہلے ادا کردے۔ظاہر ہے کہ زمین کا نفع اس کی پیداوار ہے اور بیل وغیرہ (آلات) کا نفع محنت ہے۔یہ دونوں منفعتیں ہم جنس نہیں ہیں کہ ان کو ملایا جا سکے (اور ایک فریق کے ذمے ہو) اسی پر فتویٰ ہے، تاہم کہا جاتا ہے کہ اگر یہ عمل رواج پذیر ہو تو جائز ہے۔

(مزارعت فاسد کی) ایک صورت یہ ہے کہ صرف بیج ایک فریق کا ہو اور زمین، محنت اور آلات کشاورزی دوسرے فریق کے ذمے ہو۔یہ معاملہ بھی فاسد ہے اس واسطے کہ اس شرط کا مطلب یہ ہوگا کہ جس نے بیج مہیا کیا اس نے زمین کو بعوض بیج کرکرایہ پر لیا اور پہلے یہ بتایا جا چکا ہے کہ معاملہ کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ کرایہ پر زمین لینے والے کو اس کے استعمال (یا اس پر کام کرنے) کا حق ہونا چاہیے یعنی اس کے اور زمین کے درمیان کوئی حائل نہ ہو لیکن اس صورت میں زمین پر کام کرنا فریق ثانی کے ذمہ ہے تو کیوں کر ممکن ہوگا کہ (کرائے پر لینے والا) اس پر ہاتھ ڈالے جب کہ کام دوسرے کے سپرد ہے۔یہی وجہ ہے کہ معاملہ مزارعت میں تین اشخاص کے شریک ہونے کی شرط درست نہیں ہے۔بایں طور کہ زمین کسی کی ہو اور بیج کسی دوسرے کا اور بیل وغیرہ آلات کشاورزی کسی تیسرے شخص کے۔ایسی صورت میں زمین والا تو زمین کا کرایہ دار ہوگا اور زمین کارندہ (کاشتکار) کے حوالے ہوگی تو کرایہ پر لینے والا اس زمین پر ہاتھ نہیں ڈال سکتا لہٰذا معاملہ فاسد ہوگا۔

ایسی صورت میں جب کہ معاملۂ زمین میں چار اشخاص شریک ہوں، بایں طور کہ بیج ایک کے ذمہ ہو، زمین دوسرے کی، بیل تیسرے کا اور محنت چوتھے کی ایسی صورت میں معاملۂ مزارعت ایک اور سبب سے باطل ہو جائیگا اور وہ یہ

ہے کہ محض بیل کو پیداوار کی ایک مقدار کے عوض کرایہ پر لینا ہی درست نہیں ہے لیکن اس صورت میں بیل کو زمین کی پیداوار کی ایک مقدار کے عوض کرایہ پر لیا گیا ہے کیونکہ بیل کو بھی دوسری اشیائے سہ گانہ یعنی بیج، محنت اور زمین کے مقابلہ میں رکھا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صحت مزارعت کی شرائط میں سے ایک امر یہ ہے کہ آلات کشاورزی کو معاملۂ مزارعت میں جدا گانہ حیثیت نہ دی جائے بلکہ اسے دوسری شے کے تابع تصور کیا جائے۔ اس مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ زمین کی ایک مقدار کے عوض کرایہ پر لینا درست ہے۔ اسی طرح کارندے (یا کاشتکار) کو پیداوار کی ایک مقدار کے معاوضہ میں مزدوری پر لگانا بھی درست ہے ان کے علاوہ اور کسی کو کرایہ یا اجرت پر لینا درست نہیں ہے۔

منجملہ ممنوع شرائط کے ایک یہ ہے کہ بیج اور بیل ایک فریق کے ذمہ ہوں اور محنت اور زمین دوسرے فریق کے ذمہ۔ یہ معاملہ درست نہیں ہے کیونکہ یہ بتایا جا چکا ہے کہ صحت معاملہ کی یہ شرط ہے کہ فریقین میں سے ہر ایک جن اشیاء کی ذمہ داری یکجائی طور پر اوٹھاتا ہے ان اشیاء کے فوائد ہم جنس (یعنی ایک جیسے) ہوں۔ لیکن (اس صورت میں) بیج اور بیل (جو ایک فریق کے ذمہ ہے) ان کے فوائد ہم جنس (یکساں نہیں ہیں)۔ اسی طرح زمین اور محنت (جو دوسرے فریق کے ذمہ ہے) ان کے منافع میں یکسانیت نہیں ہے لہٰذا یہ معاملہ فاسد ہوگا۔

ایک شرط جو مزارعت میں منع ہے کہ زمین ایک شخص کی ہو اور بیج نصفا فریقین کے ذمہ ہو اور شرط یہ ٹھہرے کہ زمین دار محنت ہے بری الذمہ ہوگا اور زمین سے جو کچھ پیدا ہوگا وہ فریقین کا نصفا نصف حق ہوگا۔ یہ صورت بھی فاسد ہے کیونکہ اس کا یہ مطلب ہوگا کہ کاشت کار نصف زمین پر اتنا بیج بوئے گا کہ پوری پیداوار حاصل کرے گا اور بقیہ آدھی زمین پر زمین دار کا بیج بوئے گا کہ وہ اس کی کل پیداوار لے لہٰذا یہ معاملۂ مزارعت پوری زمین کی پیداوار کے عوض اس شرط پر ہوا کہ آدھی زمین کاشت کار کو عاریتاً دی جائے گی اور ایسی شرط باطل ہے۔ لیکن اگر زمین دونوں فریق کی مشترکہ ملکیت ہے اور بیج بھی دونوں کا ہے اور محنت میں بھی دونوں شریک ہیں اور شرط یہ ہے کہ پیداوار میں نصف دونوں شریک ہوں گے، تو درست ہے کیونکہ (اس صورت میں) فریقین میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے بیج سے زمین کی کاشت کی اور آدھی زمین دوسرے کو بغیر شرط عمل کے عاریتاً دی گئی۔

واضح ہو کہ معاملۂ مزارعت کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم صحیح مزارعت ہے۔ اس سے مراد سردست زمین کی صلاحیت کا مالک ہونا اور بالآخر زراعت سے حاصل ہونے والی پیداوار میں شرکت کرنا ہے۔ یہ یوں ہے کہ مالک زمین کارندے کو زمین کی صلاحیت کا (سردست) مالک بنا دیتا ہے کہ وہ اس شرط پر کام کرے کہ اس (محنت) کے عوض اس زمین سے جو کچھ حاصل ہوگا اس کے ایک حصہ کا حق دار وہ ہوگا۔ اس کے بعد کبھی تو یہ معاملہ لازم (پکا) قرار پاتا ہے اور کبھی لازم نہیں ہوتا۔ لازم اس پر ہوتا ہے جس کے ذمہ بیج کا مہیا کرنا نہ ہو، خواہ مالک زمین (زمیندار ہو) یا کارندہ (کاشت کار) اگر مزارعت میں یہ شق ہو کہ بیج مالک زمین کا ہوگا تو یہ معاملہ نافذ العمل نہ ہوگا جب تک کہ بیج نہ بو دیا جائے۔ تخم ریزی سے پہلے زمین دار (بیج دینے والے) کو اختیار ہے کہ بغیر کسی عذر کے اس خیال سے کہ مبادا بیج ضائع ہو جائے یہ معاہدہ توڑ دے۔ لیکن کاشت کار جس کے ذمہ بیج نہیں ہے اس پر

اس معاملہ کا نفاد ایجاب وقبول کے ساتھ ہی لازم ہو جائے گا اور بغیر کسی مجبوری کے اس کا توڑ دینا درست نہ ہوگا۔ اگر شرط اس کے خلاف ہو یعنی بیج کی ذمہ داری کاشت کار کی ہو تو حکم اس کے برعکس ہوگا کہ جب تک فی الواقع تخم ریزی نہ ہو جائے اس معاہدہ کا نفاذ (پابندی) کاشت کار پر لازم نہیں ہے۔ اگر معاملہ کرتے وقت صریحاً اس کا ذکر نہ آیا ہو کہ بیج کس کا ہوگا تو ضمناً اس کا ذکر آ جانا بھی کافی ہے مثلاً زمین دار کاشت کار سے یوں کہے کہ میں یہ زمین کاشت کرنے کے لیے تمہیں دیتا ہوں یا یہ کہے کہ میں تم کو اپنی زمین پر کام کرنے کے لئے اجرت پر لگاتا ہوں اس طرح کہنے سے بیج زمین دار کے ذمہ ہو جائے گا۔ بخلاف اس کے اگر مالک زمین نے یوں کہا ہو کہ میں یہ زمین تم کو اس لیے دیتا ہوں کہ تم اپنی مرضی سے اس پر کاشت کرو تو اس سے مترشح ہوتا ہے کہ بیج کاشت کار کے ذمہ ہوگا۔

دوسری قسم متعلقہ مسائل سے متعلق ہے۔ اس میں چند باتیں ہیں:

ایک بات تو یہ ہے کہ (مزارعت فاسدہ کی صورت میں) مزارع پر امور کاشت کاری میں سے کسی کام کی انجام وہی واجب نہیں ہے یعنی معاملہ صحیح نہ ہو تو اس کے ذمہ کچھ لازم نہیں ہے (یعنی وہ کسی امر کی انجام دہی کا ذمہ دار نہیں ہے)۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر (معاملۂ فاسد میں) بیج مالک زمین کا رہا ہو تو جو محنت کارندے نے کی ہے اسی کے مناسب اس کا معاوضہ ملنا چاہیے۔ اگر بیج کارندہ کا تھا تو مالک زمین کو اس کی زمین کا کرایہ ملے گا۔ پھر یہ کہ (معاملۂ فاسد میں) جس کا بیج ہوگا تمام پیداوار پر اس کا حق ہے۔ اگر بیج زمین دار کا تھا تو وہ پیداوار لے لے گا اور کاشت کار کو اس کی محنت کا معاوضہ دے دے گا۔ اس صورت میں زمین کی تمام پیداوار اس کے لیے حلال ہے اور اس میں سے کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہے لیکن اس صورت میں جب کہ بیج کاشت کار کا ہو اور وہ زمین کی پیداوار کا مستحق ہو گیا اور زمین دار کو اس زمین کا مناسب کرایہ بھی ادا کر دیا تو تمام پیداوار اس کے لیے مال طیب نہ ہوگی بلکہ پیداوار کا صرف اس قدر حصہ اسے حلال ہے جس قدر کہ اس نے بیج ڈالا تھا اور جس قدر زمین کا کرایہ دیا تھا اس سے زیادہ جو ہوا سے صدقہ کر دینا چاہیے۔

تیسری بات یہ ہے کہ مزارعت فاسدہ کی صورت میں کسی کام کی مناسب اجرت اس وقت تک واجب الادا نہ ہوگی جب تک کہ زمین استعمال میں نہ آئے۔ اگر مزارع نے زمین پر کچھ کام نہیں کیا تو اسے محنت کے عوض اجرت نہ ملے گی۔ اسی طرح زمین کا کرایہ بھی واجب الادا نہ ہوگا۔ اگر زمین پر اس نے کام کیا ہے تو اس کے مناسب اجرت واجب الادا ہوگی خواہ پیداوار کچھ بھی نہ ہوئی ہو۔

اب جاننا چاہیے کہ اگر عقد مزارعت کسی طرح فاسد ہو جائے خواہ اس معاملہ کا فاسد ہونا تمام اماموں کے مسالک کی رو سے متفقہ طور پر مسلم ہو یا کسی ایک امام کے مسلک کی رو سے ہو اور شرکائے معاملہ یہ چاہیں کہ اس (معاملۂ فاسد) سے جو پیداوار ہوئی ہے وہ دونوں کے لیے حلال ہو تو اس طرح عمل کرنے سے ایسا ہونا ممکن ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ فریقین معاملہ (زمین دار اور کاشت کار) دونوں اپنے اپنے حصہ سے جو کچھ بھی ہے دست بردار ہو جائیں پھر زمیندار مزارع سے کہے کہ تم پر میری زمین کا مناسب کرایہ واجب ہے اور مجھ پر تمہاری اور تمہارے بیلوں کی محنت کا معاوضہ اور بیج کے دام واجب ہیں پھر مزارع کا جو حصہ ہے اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہے کہ آیا اس گندم کے معاوضہ میں تم

مصالحت کرلو گے؟ پھر مزارع زمین دار سے کہے کہ آپ پر میری اور میرے بیلوں کی محنت کی اجرت اور بیج کی قیمت واجب الادا ہے اور مجھ پر آپ کی زمین کا مناسب کرایہ واجب الادا ہے، پھر زمین دار کے حصہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہے کہ آیا آپ اس گندم کے عوض مصالحت کریں گے یعنی میرے ذمہ جو کچھ آپ کا حق ہے اس کے عوض آپ کے ذمہ جو کچھ میرا حق ہوگا۔ تب زمین دار کہے کہ ہاں میں مصالحت کرتا ہوں۔

خلاصہ یہ ہے کہ فریقین میں سے ہر ایک کو باہم جو کچھ لینا دینا ہے اس کا تعین کر کے دونوں کے لیے نکالے ہوئے غلہ کے حصوں پر باہمی مصالحت ہو جائے اور اس کے بعد فریقین اپنے اپنے حقوق سے دست بردار ہو جائیں تو اس طرح کرنے سے فریقین کے حصہ میں جو غلہ آئے گا وہ مال طیب حلال ہوگا کیونکہ اس سے فریقین کے باہمی حقوق ان کے علاوہ کسی اور کو نہیں ملتے۔ اب جب کہ دونوں کسی فیصلہ پر راضی ہو گئے تو ہر ایک کا حصہ اس کے لیے حلال ہو گیا۔ ظاہر ہے کہ اس میں رواداری اور بڑی آسانی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ معاملۂ مزارعت کے رکن سے مراد وہ امر ہے جس کی بنا پر یہ معاملہ ٹھیک ٹھیک انجام پائے اور رکن کی حیثیت یہ ہے کہ معاہدے کی شرائط پوری ہو جائیں تو وہ معاملہ جائز ہو جاتا ہے۔

واضح ہو کہ کاشت کاری خواہ مشترکہ (بنیادوں) پر ہو یا نہ ہو بہر حال اس کی حیثیت فرض کفایہ کی ہے کیونکہ انسان اور حیوان کے لیے یہ عمل ضروری ہے۔ اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا مزارعت میں شرکت کا معاہدہ محض بات چیت (یا ایجاب وقبول) سے لازم ہو جاتا ہے یا نہیں ہوتا۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ محض الفاظ معاملہ کے تبادلے سے معاملہ پکا ہو جاتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ محض الفاظ کے تبادلے سے معاملہ لازم نہیں ہوتا بلکہ (معاہدہ کی پختگی کے لیے) لازم ہے کہ بیج زمین میں بو دیا جائے یا سبزی مثلاً پیاز یا خس لگایا جائے یا اروی یا بانس وغیرہ کی جڑ جما دی جائے یعنی فریقین میں سے ہر ایک کو لفظی طور پر معاملہ طے کرنے کے بعد بھی جب تک کہ تخم ریزی وغیرہ نہ کی جائے اختیار ہے کہ معاملہ منسوخ کر دے یا اس سے پھر جائے لیکن اس کے بعد وہ معاہدہ لازم العمل ہو جاتا ہے اور اس کو فسخ کرنے کا حق نہیں رہتا۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ (زمین پر) کام (متعلقہ زراعت) شروع ہو جائے تب معاہدہ لازم ہوتا ہے۔ لہٰذا جب زمین میں قلبہ رانی کی گئی اور اسے ہموار کیا گیا تو معاہدہ پکا ہو گیا اگرچہ نہ بویا گیا ہو۔ غرض (اس بارے میں) تین راہیں ہیں ایک یہ کہ بات طے ہونے پر معاملۂ پکا ہو جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ ایجاب وقبول کے بعد زمین پر قلبہ رانی کرنے سے یا اسے ہموار کرنے سے معاملہ لازم ہو جاتا ہے۔ تیسرے یہ کہ جب تک بیج بویا نہ جائے معاملہ پکا نہیں ہے۔

معاملہ زراعت کے صحیح ہونے کی چار شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ زمین کو ایسی شے کے عوض کرایہ پر نہ لیا گیا ہو جس کے عوض لینا شرعاً ممنوع ہے۔ مثلاً یہ کہ زمین کو بیج کے عوض لیا جائے۔ بیج خواہ اناج کی قسم سے ہو جیسے گندم یا مکی یا نہ ہو جیسے کپاس (بہر حال ناجائز ہے) یہ اس لیے ہے کہ زمین کو ایسی شے کے عوض کرایہ پر لینا جو زمین سے اگی ہیں مُطلقاً ممنوع ہے۔ اس حکم سے بانس وغیرہ کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے، اس کی تفصیل اجارہ کرائے کے بیان میں آئے گی۔ اسی طرح فقہا منع کرتے ہیں کہ کوئی زمین اشیائے خوردنی کے

عوض مطلقاً کرایہ پر لی جائے خواہ وہ زمین سے نہ اگی ہو جیسے شہد اس کی وضاحت مزارعت کی تعریف میں اوپر کر دی گئی ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ حاصل شدہ منافع میں دونوں شریک مساوی حصہ دار ہوں بایں طور کہ ان میں سے ہر ایک اپنے لگائے ہوئے راس المال کی نسبت سے منافع حاصل کرے۔ لہٰذا یہ نا جائز ہے کہ مزارعت کے آدھے لازمی اخراجات دیے جائیں اور منافع ایک تہائی ملے۔ البتہ اگر فریقین شرکا میں سے کوئی فریق اپنے حصہ میں سے دوسرے کو بخوشی خاطر کچھ بخش دے تو روا ہے۔ لیکن ایسا کرنا درست نہ ہوگا جب تک کہ ہر فریق اپنے ذمہ کے تمام مطالبات پورے نہ کرلے اور بیج بو نہ دیا جائے۔ اور یہ شرط ہوگی کہ کوئی اپنا حصہ رواج کے خلاف پیشگی نہ لے گا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ فریقین میں سے ہر ایک کا ذریعہ (بہ تشدید را) یعنی مال زراعت خواہ وہ دانے ہوں یا کچھ اور باہم ملا جلا کر کام میں لایا جائے جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔ اگر مال مزروعہ فریقین کا جدا جدا ہو تو معاملہ درست نہ ہوگا جب تک کہ ایک ساتھی کا مال دوسرے کے مال کے ساتھ خلط ملط کر کے کام میں نہ لایا جائے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ فریقین میں سے ہر ایک کے اپنے بیج کو دوسرے فریق کے بیج پر ڈال کر عملاً ملا جلا دیا جائے، یا نتیجتاً وہ خلط ملط متصور ہوں بایں طور کہ ہر فریق اپنا اپنا مال اراضی کاشت میں لے آئے اور بلا امتیاز دونوں کا مال اکٹھا بو دیا جائے۔ اگر فریقین میں سے کوئی فریق اپنے مال کا بیج خاص رقبہ میں بونا چاہے تو معاملہ باطل ہو جائے گا۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ (ملانا) ضروری نہیں ہے بلکہ اگر ہر ایک فریق اپنے اپنے بیج کے لیے جداگانہ رقبہ مخصوص کر کے اپنے دانے فریق ثانی کے دانوں میں ملائے بغیر اس رقبہ زمین میں بو دے تو درست ہے۔ اس مسئلہ میں دونوں صورتوں کو ترجیح حاصل ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ شرکاء میں سے ہر ایک کے بیج مقدار اور قسم میں فریق ثانی کے بیج کی مانند ہوں۔ لہٰذا یہ درست نہیں ہے کہ ایک فریق گندم اور دوسرا جو یا لوبیا لائے۔ اگر ایک نے گندم اور دوسرے نے لوبیے کی کاشت کی تو معاملۂ شرکت باطل ہو جائے گا اور ہر فریق کا حق وہی ہوگا جو اس کے بوئے ہوئے بیج سے حاصل ہوا اور وہی مخصوص اخراجات جو اس کے بونے میں ہوئے اس کے ذمہ ہوں گے۔ اگر اس کے مخصوص اخراجات سے زیادہ خرچ کیا ہے تو زیادہ مصارف کا مطالبہ فریق ثانی سے کیا جا سکتا ہے۔

واضح ہو کہ اس شرط کے موثر ہونے میں بھی اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس سے معاہدہ لازم (نا قابل تنسیخ) ہو جائے گا اور بعض کہتے ہیں کہ نہ ہو، لہٰذا یہ صحیح ہے کہ فریقین میں سے ایک گندم لائے اور دوسرا لوبیا۔ الغرض دو شرطیں ایسی ہیں جن کے قابل ترجیح ہونے پر اتفاق ہے یعنی عقد مزارعت میں (ایک تو) یہ شرط نہ ہو کہ جن اشیاء کے عوض زمین کرایہ پر لینا منع ہے اس کے عوض کرایہ پر لی جائے۔ اور (دوسرے یہ کہ) فریقین شرکاء زمین کی پیداوار میں اپنے اپنے لگائے ہوئے مال کی نسبت سے حق دار ہوں گے۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ زمینی پیداوار کے عوض زمین کا کرایہ پر لینا درست ہے اور معاملہ مزارعت مطلقاً جائز

ہے۔اور اس میں بڑی گنجائش یا (سہولت) ہے۔

امور متذکرہ سابقہ کو جان لینے کے بعد یہ بات بآسانی سمجھی جاسکتی ہے کہ معاملۂ مزارعت کی کون سی صورت صحیح اور کون سی فاسد (ناقص) ہے۔

مالکیہ نے چند مثالیں دی ہیں جن پر دوسرے مسائل کا قیاس کیا جاسکتا ہے وہ حسب ذیل ہیں:

مزارعت کی صحیح صورتوں میں سے پہلی صورت یہ ہے کہ دو یا زیادہ اشخاص، زمین، محنت، بیج، آلات کشاورزی اور بیلوں میں باہم شریک ہوں اور وہ سب اس پر اتفاق کرلیں کہ زمین سے جو پیداوار ہوگی شرکاء میں سے ہر ایک کو اس میں حق ہوگا۔اس کی کیفیت اوپر بتائی گئی ہے۔یہ صورت شافعیہ کے نزدیک بالاتفاق و بلا اختلاف جائز ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ زمین فریقین کی مملوکہ ہو یا کوئی ایسی زمین ہو جو کسی کی ملکیت نہ ہو اور وہ زمین سب کے لیے مباح ہو اور اس پر دونوں فریق مل کر کاشت کاری کا معاہدہ کریں۔ان میں سے ایک کے ذمہ بیج ہو اور دوسرے کے ذمہ محنت ہو۔یہ صورت بھی صحیح ہے اور شافعیہ کے نزدیک بھی درست ہے۔اگر بیج والا فریق ثانی کو بیج میں سے کچھ حصہ دے کر اس کے عوض فریق ثانی کے ساتھ اس کام میں شریک ہو جائے جو اس کے ذمہ ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ زمین ایک فریق کی ہو اور بیج بھی اس کے ذمہ ہو۔اس کے مقابلہ میں محنت، بیل، اور آلات کشاورزی یا صرف بیل دوسرے فریق کے ذمہ ہوں، جیسا کہ آگے بتایا جائے گا۔یہ صورت بھی جائز ہے بشرطیکہ ان اشیاء کی کوئی قیمت ہو۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ زمین کسی ایک فریق کی ملکیت ہو اور اس کے ذمہ بیج کا بھی کچھ حصہ ہو اور فریق ثانی کے ذمہ محنت اور بیج کا باقی حصہ ہو، یہ صورت صحیح ہے بشرطیکہ کارندہ (کاشت کار) کو نسبتاً اس سے کم نہ ملے جتنا کہ اس نے لگایا ہے بلکہ یہ ضروری ہے کہ جس نسبت سے اس نے دیا ہے اس کا حصہ پیداوار میں نسبتاً اس کے برابر یا اس سے زیادہ ہو۔اس کی مثال یہ ہے کہ زمین دار دو تہائی بیج دے اور کاشت کار ایک تہائی اور شرط یہ ٹھہرے کہ کاشت کار پیداوار میں سے نصف یا ایک تہائی لے گا۔اگر نصف کی شرط تھی تو اس نے بیج سے نسبتاً زیادہ پایا کیونکہ اس نے صرف تہائی بیج دیا تھا، اور اگر ایک تہائی کی شرط تھی تو اس نے اپنے دیے ہوئے بیج کے برابر پایا۔ہاں اگر یہ شرط تھی کہ اسے چوتھائی حصہ ملے گا تو معاملۂ زراعت فاسد ہوگا۔

پانچویں صورت یہ ہے کہ زمین کسی ایک کی ملکیت ہو اور بیج، بیل اور آلات کشاورزی بھی اسی کے ذمہ ہوں اور فریق ثانی کے ذمہ صرف محنت ہو، اس طرح کے معاہدے کو خماس کہتے ہیں (یعنی پانچویں چیز کی ذمہ داری) اس کے درست ہونے کے بارے میں اختلاف ہے گو ترجیح اس خیال کو دی گئی ہے۔کہ یہ معاہدہ صحیح ہے جب کہ معاملہ لفظ شرکت کے ساتھ ہو بایں طور کہ یہ قرار پائے کہ کاشت کار کو پیداوار کا ایک جزو مثلاً چوتھائی یا پانچواں حصہ ہوگا۔لیکن اگر معاہدہ اجارہ (یا کرایہ) کے الفاظ میں ہو اور یا شرکت یا اجارہ کی کوئی صراحت نہ کی گئی ہو تو وہ معاملہ فاسد ہوگا کیونکہ اجارہ (کرایہ) کے معاملہ میں کوئی امر نامعلوم ہو تو جائز نہیں ہے اور جب صراحت نہ ہو تو اسے کرائے کا معاملہ تصور کیا جائے

گا۔اور بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ معاملہ فاسد ہوگا، خواہ لفظ شرکت کے ساتھ ہی کیوں نہ ہوا ہو۔

معاملہ کے فاسد ہونے کی ایک صورت یہ ہے کہ فریقین زمین کو نظر انداز کر دیں، باقی امور مثلاً بیج، محنت وغیرہ میں برابر کے شریک کار ہونے اور منافع میں مساوی کے حق دار ہونے کا معاہدہ ہو تو یہ معاہدہ فاسد ہے کیونکہ زمین کی بھی قیمت ہوتی ہے، اگر اس کو معاملہ میں نظر انداز کر دیا گیا تو فریقین شرکا میں تفاوت لازمی ہوگا لہٰذا ایک فریق راس المال میں اپنے ساتھی کے برابر نہ ہوگا۔ ہاں اگر زمین کا کوئی مالک نہ ہو اور اس کی کوئی قیمت نہ ہو (بلکہ جو چاہے اسے استعمال کر لے) تو ایسی زمین کو معاملہ میں نظر انداز کرنا جائز ہے۔

ایک صورت یہ ہے کہ ایک فریق کے پاس ارض رخیصہ (مفت کی زمین) ہو جس کی کوئی قیمت نہیں اور اس پر کام کیا جائے اور فریق ثانی کے ذمہ بیج کی فراہمی ہو تو یہ معاملہ فاسد ہوگا کیونکہ بیج کا ایک حصہ زمین کے معاوضہ میں ہوگا اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ یہ ممنوع ہے۔ اس پر کہا جا سکتا ہے کہ ارض رخیصہ (مفت کی زمین) کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے جیسا کہ اس سے قبل کی صورت میں بتایا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں بیج کو زمین کے مقابلہ میں نہیں رکھا گیا کیونکہ اس میں یہ کہا گیا ہے کہ فریقین زمین کے ماسوا بیج اور دوسری اشیاء (مزارعت) میں برابر کے شریک ہوں گے اور دونوں ہی نے زمین کو خارج از حساب (نظر انداز) کر دیا ہے (لیکن اس صورت میں زمین کے عوض فریق ثانی کے ذمہ بیج کی فراہمی کی شرط رکھی گئی ہے)۔

معاملۂ فاسد کی ایک صورت یہ ہے کہ فریقین میں سے ایک کے ذمہ زمین اور ایک حصہ بیج ہو اور دوسرا محنت اور بیج کے باقی حصہ کا ذمہ دار ہو اور پیداوار میں سے اس کا حصہ بیج کی مقدار سے کم رکھا جائے جیسا کہ چوتھی صورت میں بتایا گیا۔

ایک صورت یہ ہے کہ زمین فریقین کی ملکیت ہو اور بیج میں بھی شریک ہوں اور محنت دوسرے فریق کے لیے مخصوص ہو تو یہ صورت ممنوع ہے کیونکہ راس المال کے اندر (دونوں کے حصوں میں) فرق ہوگا کیونکہ (اگر دونوں ہر چیز میں برابر کے شریک ہیں اور) محنت ایک ہی کے ذمہ ہو تو مشارکت میں اس کا حصہ مقابلتاً زیادہ ہوا۔ اب اگر پیداوار میں دونوں کا حق برابر رکھا گیا تو اس پر زیادتی ہوئی جس کے ذمہ محنت بھی لگائی گئی۔ اس کا باطل ہونا ظاہر ہے۔

مزارعت کی ایک ممنوع صورت یہ ہے کہ دونوں فریق تمام امور میں باہم شریک ہوں لیکن ان میں سے ایک فریق نے (دوسرے کے حصہ کے بیج) کو قرض دیا ہو کیونکہ اس صورت میں جو قرض دیا گیا وہ اس نفع کا معاوضہ ہے جو اسے زراعت سے حاصل ہوگا۔ اور ایسا قرض جس سے نفع حاصل ہو جائز نہیں ہے۔

واضح ہو کہ معاملۂ مزارعت کے فاسد (ناقص) ہونے کی دو حالتیں ہیں:

پہلی حالت یہ ہے کہ کام شروع ہونے سے پہلے ہی معاملہ کی خرابی کا علم ہو جائے۔ ایسی صورت میں یہ حکم ہے کہ معاملہ منسوخ ہو جائے گا اور بات ختم ہو جائے گی۔

دوسری حالت یہ ہے کہ معاملہ میں جو خرابی کا موجب تھا اس کا علم بعد میں ہوا۔ اس کی چھ صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ دونوں فریق کار مزارعت میں شریک رہے قطع نظر اس کے کہ بقول معتمد دونوں کا کام برابر

تھا یا کم وبیش، اور معاملہ یوں ہوا تھا کہ زمین ایک کی ہوگی اور بیج دوسرے کا ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ زمین کی پیداوار دونوں میں برابر تقسیم کردی جائے۔ اس کے بعد ہر ایک کو اس راس المال کا جو اس کے ذمہ تھا نصف حصہ واپس کر دیا جائے ۔اس طرح بیج والا مالک زمین سے اپنے بیج کا نصف حاصل کرے اور زمین کا مالک بیج والے سے اپنی زمین کا نصف کرایہ وصول کرے۔ اس معاملہ کے فاسد ہونے کا سبب یہ تھا کہ اس میں بیج کو زمین کے مقابلہ میں رکھا گیا ہے جو منع ہے کیونکہ اشیائے خوراک کے عوض زمین کرایہ پر لینا ممنوع ہے، جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ معاملہ کرنے والے محنت میں تو شریک رہیں لیکن ایک کے ذمہ صرف کام ہو اور اس کے سوا کچھ نہ ہو اور دوسرے کے ذمہ بیج، زمین اور آلات کشاورزی بھی ہوں۔ یہ مسئلہ وہی ہے جسے سابقاً مسئلہ خماس کہا گیا ہے (یعنی پانچویں چیز کی ذمہ داری) ایسے معاملہ کی بابت یہ بتایا جا چکا ہے کہ یہ معاملہ فاسد نہیں ہوتا۔ ہاں اگر لفظ اجارہ کے ساتھ معاملہ کیا جائے اور شرکت کا لفظ نہ استعمال کیا جائے یا شرکت اور اجارہ دونوں میں سے کسی کا ذکر نہ ہو تو معاملہ فاسد ہو گا۔ ہاں اگر شرکت کا لفظ استعمال کیا گیا ہو تو وہ معاملہ بقول راجح صحیح ہو گا۔ اب اس صورت میں کہ عقد فاسد ہو (بایں طور کہ معاہدہ میں اجارہ کا لفظ استعمال کیا جائے یا کچھ ذکر نہ ہو) یہ حکم ہے کہ کارندہ (یا کاشت کار) کو پیداوار میں سے کچھ حق نہ ہوگا۔ ہاں جس قدر کام اس نے کیا ہے اس کی اجرت کا مستحق ہو گا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ شریکین میں سے صرف ایک کے ذمہ محنت اور محنت کے ساتھ بیج بھی ہو اور زمین دوسرے فریق کی ہو۔ ایسی صورت میں یہ حکم ہے کہ حاصل زراعت کاشت کار کا حق ہو گا لیکن زمین کا کرایہ جو ہوتا ہے وہ دینا ہوگا۔ اس صورت کے فاسد ہونے کا سبب یہ ہے کہ اس میں زمین کو محنت اور بیج کے مقابلہ میں رکھا گیا ہے۔ گویا زمین کا کچھ حصہ محنت کے مقابلہ میں ہے اور دوسرا حصہ بیج کے مقابلہ میں، اور یہ بتایا گیا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ محنت محض ایک فریق کے ذمہ ہو اور محنت کے ساتھ زمین بھی اس کی ہو اور بیج دوسرے فریق کا اس کا حکم بھی وہی ہے جو اوپر بتایا گیا کہ کھیتی کاشت کار کی ہوگی لیکن بیج کا معاوضہ شریک ساتھی کو دینا ہو گا۔ اور اس صورت کے فاسد ہونے کا سبب یہ ہے کہ بیج کو زمین اور محنت کے مقابلہ میں رکھا گیا ہے۔ یعنی بیج کا ایک حصہ زمین کے مقابلہ میں اور ایک حصہ عمل کے مقابلہ میں ہے، اور یہ معلوم ہے کہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔

پانچویں صورت یہ ہے کہ فریقین میں سے ایک کو محنت کے لیے خاص کر لیا جائے، باقی زمین اور بیج میں دونوں شریک ہوں۔ اس صورت میں بھی حکم یہ ہے کہ کھیتی کاشت کار کی ہوگی لیکن اس پر لازم ہو گا کہ اپنے شریک کو بیج کا معاوضہ اور زمین کا کرایہ ادا کرے۔ اس صورت کے فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ فریقین کے حصے مساوی نہ رہے کیونکہ جس کو کام کے لیے مخصوص کیا گیا ہے اس پر زیادتی ہوئی ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

چھٹی صورت یہ ہے کہ ایک فریق کو صرف کام کے لیے خاص کر لیا جائے اور کام کے سوا اس کے ذمہ اور کچھ نہ ہو۔ بلکہ زمین، بیج اور آلات کشاورزی دوسرے کے ذمہ ہوں۔ ایسی صورت میں کاشت کار کو کام کی مزدوری کے سوا اور کچھ نہ ملے گا جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

مندرجہ بالا صورتیں وہ ہیں جن کو دوسری طرح فیصلہ کے مقابلہ میں پسند کر کے اختیار کیا گیا ہے۔اس بارے میں اور بھی اقوال ہیں جن کے ذکر کی یہاں ضرورت نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ایجاب وقبول (یعنی پیش کش اور منظوری) معاملہ مزارعت کے ارکان ہیں ایجاب (پیشکش) سے مراد ہر وہ بات ہے جس سے یہ (پیشکش کا) مقصد ہو مثلاً کسی سے کہا جائے کہ میں تم کو اپنی اس زمین میں کھیتی کے لیے لگاتا ہوں یا یہ کہ زمین تمہیں دیتا ہوں کہ اس میں کھیتی کرو اس کے عوض اس کی آدھی پیداوار تمہاری ہوگی۔

شرکت مزارعت وغیرہ کے معاملہ میں لفظ اجارہ (اجرت یا مزدوری) کا لفظ استعمال کرنا بھی درست ہے لہٰذا اگر یوں کہا گیا کہ میں اپنی زمین تم کو دیتا ہوں کہ تم اس کی آدھی پیداوار کی اجرت پر کاشت کاری کرو یا یوں کہا کہ میرے باغ میں آدھے پھل یا اس کی آدھی زرعی پیداوار کے اجارہ پر کام کرو (تو درست ہے) اسی طرح کوئی بھی قول یا فعل جس سے (قبول کرنا عیاں ہو) اگر سرزد ہو تو اسے قبولیت شمار کیا جائے گا۔

واضح ہو کہ یہ معاہدہ (مزارعت) ایک امر جائز ہے لازم نہیں ہے لہٰذا فریقین میں سے ہر ایک کو اس کے فسخ کر دینے کا بیج ڈالنے کے بعد بھی اختیار ہے۔اگر یہ معاہدہ زمیندار فسخ کرے تو لازم ہے کہ کاشت کار کی محنت کا معاوضہ اسے دے دے۔

معاملۂ مزارعت کے صحیح ہونے کی چند شرائط ہیں:

ایک تو معاملہ کرنے والے کی اہلیت لہٰذا جنون زدہ شخص یا صغیر سن بے شعور بچہ کا معاملہ کرنا صحیح نہیں ہے۔

دوسرے بیج کی قسم اور اس کی مقدار سے واقفیت لہٰذا اگر بیج کی بابت واقفیت نہ ہو تو معاملہ درست نہ ہوگا۔

تیسری زمین (کاشت) اور اس کے رقبہ (کاشت) کا تعین

چوتھے جو جنس بوئی جاتی ہے اس کی قسم کا تعین لہٰذا اگر زمین دار نے کاشت کار سے یوں کہا کہ جو بویا تو پیداوار کا چوتھائی حصہ اور گندم بویا تو نصف تمہارا حق ہوگا۔معاملہ میں جنس مزارعت کی وضاحت نہ ہونے کے باعث یہ معاہدہ درست نہ ہوگا۔اسی طرح یوں کہنا کہ جتنے رقبہ میں تم نے جو بویا اس کی آدھی پیداوار اور جتنے میں گندم بویا اس کی تہائی میں لوں گا لیکن رقبہ کاشت کی تعیین (یا تحدید) نہیں کی تو یہ معاملہ درست نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ بقول درست (مزارعت میں) یہ شرط نہیں ہے کہ بیج مالک زمین ہی کے ذمہ ہو بلکہ شرط یہ ہے کہ فریقین میں سے ہر ایک راس المال میں شریک ہو۔چنانچہ یہ درست ہے کہ فریقین میں سے ایک کی طرف سے صرف زمین ہو باقی بیج، بیل اور محنت دوسرے کے ذمہ ہو۔اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ بیج یا بیل یا دونوں زمین دار کے ذمہ ہوں اور محنت فریق ثانی کے ذمہ وعلی ہذا القیاس اور یہ بھی شرط ہے کہ فریقین کے حصوں کا اعلان کر دیا جائے مثلاً آدھا یا تہائی وغیرہ اگر فریقین میں سے کوئی یہ شرط رکھے کہ اس کا حصہ کوئی خاص مقررہ مقدار ہوگی مثلاً دو بوری یا تین بوری تو معاملہ صحیح نہ ہوگا۔

معاملہ فاسد کے بارے میں حکم یہ ہے کہ کھیتی بیج والے کی ہوگی اور کام کرنے والے (کاشت کار) کو اس کی محنت کا معاوضہ دیا جائے۔اسی طرح (مشارکت میں) یہ ٹھیک نہیں ہے کہ زمین، بیج، محنت، اور آلات زراعت ایک شخص کے ذمہ

ہوں اور صرف آب رسانی کا کام دوسرے شخص کے ذمہ۔

اگر کسی شخص کے پاس کوئی قطعہ اراضی ہو اور وہ اسے بایں شرط کسی کاشت کار کے سپرد کردے کہ وہ اس کے نصف غلہ کی (شرط کے) عوض زمین پر کام کرے، ساتھ ہی یہ بھی کہہ دے کہ میں اس رقبہ کا نصف دیتا ہوں اس کے لیے جتنے بیج کی ضرورت ہوگی اس کا آدھا تم مہیا کروگے۔ اس صورت میں کاشت کار آدھے رقبہ پر کام کرے گا اور پورے رقبہ کے لیے مطلوبہ بیج کی نصف مقدار نیز اپنی اور اپنے جانور کی اس محنت کا نصف جو پورے رقبہ کے لیے درکار ہے اس کے ذمہ ہوگا۔ یہ صورت صحیح نہ ہوگی کیونکہ مقدار منفعت محنت معلوم نہیں ہے۔ ہاں اگر یہ ممکن ہو کہ محنت کی مقدار کا تعین اور اس کا اندازہ کیا جاسکے تو یہ معاملہ درست ہوگا۔

اگر مزارع نے یہ شرط لگائی کہ میں پہلے پیداوار میں سے بیج کے برابر غلہ لے کر باقی پیداوار میں سے حصہ لوں گا تو یہ درست نہ ہوگا کیونکہ یہ شرط ایسی ہی ہے جیسے کوئی پیداوار میں سے (حصہ کی بجائے) بوریوں کی مقررہ تعداد کی شرط رکھے (اس کا ناجائز ہونا پہلے بتایا گیا ہے۔)

شافعیہ کہتے ہیں کہ معاملہ مزارعت بدیں نمط کہ پیداوار کے ایک حصہ کے عوض کوئی زمین ٹھیکہ پر لی جائے یا یہ کہ کاشت کار کو زمین کی پیداوار کے عوض لگایا جائے فاسد ہے۔ اگر کسی کاشت کار نے ایسے فاسد عقد کی بنا پر کام کیا تو جو غلہ پیدا ہوگا وہ زمین دار کا ہوگا۔ لیکن زمین دار پر لازم ہے کہ کاشت کار کی محنت کا معاوضہ اور مصارف جو کھیتی پر آئے ہیں وہ ادا کردے۔

یہ بات بتائی جاچکی ہے کہ اس طرح کا معاملہ مزارعت (جس میں زمین کی پیداوار کے معاوضہ میں زمین کا ٹھیکہ لیا جائے) معاملۂ مساقات (باغ لگانے میں شرکت) کے ضمن میں ہو تو درست ہوگا۔ اس طرح پر کہ زمین کا مالک اپنی زمین کو جس میں درخت یا پودے لگے ہوئے ہوں یا انگور کی بیل ہو کسی کارندے کے سپرد کردے کہ وہ درختوں کو پانی وغیرہ دے اور اس کی حفاظت و پرورش کرے۔ اس کے معاوضہ میں وہ اس کے پھل کے ایک مقررہ حصہ کا حق دار ہوگا۔ اس کو عقد مساقات کہتے ہیں۔ اب اگر اس رقبہ زمین میں جہاں درخت یا انگور کی بیل ہے کچھ حصہ زمین خالی ہو جہاں زراعت کی جاسکے تو اس زمین کو (حصہ باغ کے ضمن میں) اس کی پیداوار کے ایک حصہ کے عوض ٹھیکہ پر لینا درست ہے۔ لیکن اس کے لیے چند شرطیں ہیں:

اول یہ کہ ایک ہی معاہدہ میں عقد مساقات اور عقد مزارعت شامل ہو دونوں کا معاملہ جدا جدا کیا گیا ہو تو بقول معتمد یہ معاملہ فاسد ہوگا:

دوم یہ کہ عقد مساقات اور عقد مزارعت کے درمیان (وقت کا) فاصلہ نہ ہو مثلاً عقد مساقات ہو جائے پھر ایک عرصہ تک ٹھہرنے کے بعد جب کہ دونوں یہ سمجھ لیں کہ فی مابین معاملہ (مساقاۃ) طے ہو چکا ہے مزارعت کا معاملہ کیا جائے۔

سوم یہ کہ معاملہ طے ہونے کے وقت پہلے عقد مساقاۃ ہو اس کے بعد عقد مزارعت کیا جائے اور ہر ایک کو معلوم ہو

کہ اصل مقصد مساقات (باغ میں شرکت) کا معاملہ ہے اور مزارعت کا معاملہ ضمنی حیثیت رکھتا ہے۔

چہارم یہ کہ وہی شخص جس کے ذمہ مساقات کا کام ہے اسی کے ذمہ مزارعت کا کام بھی ہو۔

بعض اصحاب نے ان شرائط کے علاوہ ایک پانچویں شرط بھی عائد کی ہے اور وہ یہ ہے کہ مساقات کے کام کی تکمیل زراعت کے کام کیے بغیر ممکن نہ ہو بایں طور کہ (زرعی زمین پر آب پاشی کے بغیر) درختوں وغیرہ کو پانی نہ دیا جا سکے۔ اگر ایسا ممکن ہو تو باغ سے ملحقہ زمین کے بارے میں معاہدہ زراعت ہو سکتا ہے۔ لیکن قابل اعتماد بات یہ ہے کہ یہ شرط غیر ضروری ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ایسی اور صورتیں بھی ہیں جن میں زمین کو اس کی پیداوار کے عوض ٹھیکہ پر نہ لیا جائے۔

منجملہ ایسی صورتوں کے ایک صورت یہ ہے کہ مالک زمین ایک قطعہ اراضی اور (اس کے لیے) بیج نکالے اور اس کو مشترکہ قرار دے کر نصف حصہ کاشت کار کو عاریتاً دے دے اور کاشت کار کو باقی ماندہ نصف زمین مشترکہ پر کام کرنے کے لیے لگالے جس کا معاوضہ وہ آدھا بیج ہو گا جس کو عاریتاً لی ہوئی زمین میں کاشت کار بوئے گا۔ اب کاشت کار اس معاہدہ کے مطابق جب کام کر لے گا تو اس کی پیداوار کے نصف حصہ کا حق دار ہو گا اور اس طرح زمینی پیداوار کے عوض زمین کا ٹھیکہ لینا (جو ممنوع ہے) متصور نہ ہو گا۔

اسی طرح کی ایک شکل یہ ہے کہ مالک اور کارندہ راس المال میں شریک ہوں مثلاً زمین دار کی زمین ہو اور کاشت کار اور بیل وغیرہ لوازمات زراعت مہیا کرے اور زمین کا کرایہ مزارع کے ذمہ کی اشیاء کے برابر ہو۔ مزارعت کی یہ شکل حسب ذیل تین شرائط کے ساتھ درست ہے:

پہلی شرط یہ ہے کہ بیج دونوں کی طرف سے ہو' کیونکہ غلہ (پیداوار) میں طرفین کا حصہ بیج کے تابع ہے۔ (یعنی بیج میں شریک نہ ہوں گے تو پیداوار میں بھی شریک نہ ہو سکیں گے)

دوسری شرط یہ ہے کہ فریقین میں سے ہر ایک اسی نسبت سے پیداوار کا حق دار ہو گا جس نسبت سے اس نے شرکت کی ہے۔ چنانچہ اگر زمین کا کرایہ پیداوار کی تہائی کے برابر ہے تو نصف پیداوار کی شرط صحیح نہیں ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ زمین دار کاشت کار سے کہے کہ میں نے یہ زمین تمہاری اور تمہارے بیل کی نصف محنت کے عوض ٹھیکہ پر دی۔ اس طرح دینے میں زمینی پیداوار کے عوض زمین کا ٹھیکہ نہ ہو گا۔

ایک اور شکل یہ ہے کہ مالک زمین کارندہ کو مثلاً نصف منافع عامہ اور جانوروں کے نصف نفع کے عوض جن سے اس کی زمین پر کام لیا جائے گا' ٹھیکہ پر دے دے۔ یہ منافع اگرچہ بظاہر متعین نہیں ہے لیکن عادت اور رواج کے مطابق اس کا تعین ہو جاتا ہے۔

معاملہ مزارعت (بٹائی پر زمین دینے) کا ثبوت

معاملہ مزارعت کے صحیح ہونے کی دلیل احادیث صحیحہ سے ماخوذ ہے۔ان میں سے ایک وہ ہے جو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اہل خیبر کو فرمایا کہ وہ زمین کی پیداوار پھل یا کھیتی کے ایک حصہ کے عوض اس پر کام کریں۔ نیز حضرت ابوجعفرؒ محمد بن علی بن الحسین بن علی ابی طالب سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے اہل خیبر کو پیداوار کے ایک حصہ کے عوض زمین کے کام پر لگایا۔اس کے بعد حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ نیز ان کے کنبہ کے لوگ آج تک، تہائی یا چوتھائی پیداوار پر بٹائی کا معاملہ کرتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ خلفائے راشدین نے زمین کو بٹائی پر اٹھایا اور اس پر کسی نے اعتراض نہیں کیا، گویا اسپر اجماع ہے۔

زمین کو بٹائی پر اٹھانے کے ثبوت میں یہ دلیل مشہور ہے، لیکن اس میں دو احتمال ہیں: ایک احتمال یہ ہے کہ یہ معاملہ ایسی زمین کے لیے مخصوص ہو جہاں نخلستان ہے کیونکہ خیبر کی تمام زمین ایسی ہی تھی۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ حکم ہر قسم کی زمین کے لیے ہو، خواہ وہاں نخلستان ہو یا نہ ہو۔

واضح ہو کہ انھیں احتمالات کی بنا پر مجتہدوں کے نقطہ نظر میں اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔ چنانچہ بعض اصحاب نے بٹائی کو (یعنی زمین کی پیداوار کے عوض زمین کا ٹھیکہ لینا) یا کسی کارندے کو اس کی محنت سے جو حاصل ہو اس کے عوض زمین کے کام پر لگانا منع فرمایا ہے کیونکہ یہ صورت نامعلوم اجرت کے عوض کسی سے محنت لینا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ زمین سے کچھ بھی نہ پیدا ہو اور کام کرنے والے کی محنت ضائع جائے حالانکہ شریعت اسلامیہ انسان کو اس امر پر آمادہ کرتی ہے کہ معاملات میں ہر بات واضح اور عیاں ہو تاکہ اہل معاملہ کے مابین کسی قسم کی شکایت یا نزاع کا موقع نہ پیش آئے۔اسی طرح شریعت میں اس امر کی بھی ترغیب ہے کہ محنت کشوں کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کیا جائے۔لہٰذا یہ مناسب نہیں ہے کہ اس کی محنت کو اندازہ (یا تخمین) کے ترازو میں لٹکا رکھا جائے بلکہ ضروری ہے کہ اسے اپنی جدوجہد اور محنت کے پھل کی ضمانت دی جائے اور یہ بات اسی طرح حاصل ہوسکتی ہے کہ اس کو کام کی اجرت واضح طور پر بتا دی جائے۔ رہا وہ جو حضرت ابن عمرؓ وغیرہ کی روایتوں میں آیا ہے وہ حکم خیبر کی زمین کے لیے خاص ہے۔ جہاں کھجور کے درخت لگے ہوئے تھے اور سب کو اس کا پھل معلوم تھا۔کام کرنے والے ان کی نشوونما اور آب رسانی کا

کام کرتے اور اپنی محنت کے نتیجے سے واقف تھے۔ اس کو مساقاۃ کہتے ہیں جس کا بیان آگے آئے گا اور اس کے جائز ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں ہے، لہٰذا اس پر ایسی اراضی کا قیاس نہیں کیا جا سکتا جس میں کوئی چیز (درخت وغیرہ) مطلقاً نہیں ہے یا پھر وہ ایسی زمین ہے جس میں کمزور نبات اگائی جاتی ہو۔ ایسے اصحاب جو مندرجہ بالا معنوں میں معاملۂ مزارعت یعنی زمین کو پیداوار کے عوض ٹھیکہ پر لینے (یا بٹائی) کی اجازت دیتے ہیں ان کی رائے یہ ہے کہ حدیث عام (معنوں میں) ہے اور اس حدیث میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس سے اس حکم کا صرف اراضی خیبر کے لیے مخصوص ہونا ظاہر اور کسی اور زمین پر منطبق نہ ہو۔ رہی یہ بات کہ اس میں اجرت ایسی بات ہے جو معاملہ مساقاۃ میں بھی ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ درختوں میں پھل نہ آئے یا کم آئے یا حادثہ درخت کو جڑ سے اکھاڑ دے اور اس طرح کام کرنے والے کی محنت ضائع ہو جائے۔ قطع نظر اس کے جو اصحاب بصورت بالا بٹائی کے معاملہ سے منع کرتے ہیں وہ بھی معاملہ مساقاۃ کے ضمن میں مزارعت کا معاملہ کرنے کی اجازت دیتے ہیں جس میں بہر حال نا معلوم معاوضہ پر کام ہوتا ہے۔ ان ہی حالات کے پیش نظر مزارعت (بٹائی) کے معاملہ کو معاملۂ مساقاۃ کی طرح نامعلوم المقدار اجرت پر کام کی جو ممانعت ہے اس سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے کیونکہ اسی میں لوگوں کی بہتری ہے اور کوئی ضرر نہیں ہے۔ چنانچہ مثلاً ایک شخص اراضی کا مالک ہے لیکن کھیتی باڑی کا کام نہیں کر سکتا اور اجرت پر کام کرنے والا دستیاب نہیں ہوتا۔ ادھر ایک شخص کے پاس زمین نہیں ہے لیکن کھیتی باڑی کا کام کر سکتا ہے اور اس بات پر تیار ہے کہ زمین پر کاشت کاری کرے اور اس کے معاوضہ میں پیداوار کے ایک متعین مقررہ حصہ میں وہ مالک زمین کے ساتھ شریک رہے۔ اب اگر اسکی ممانعت کی جائے تو یہ دونوں فریقوں کی بہتری کو نظر انداز کرنا ہے اور جس میں سہولت تھی اس میں دشواری پیدا کر دی گئی حالانکہ یہ مقصد شریعت کے خلاف ہے بلکہ اس کے پیش نظر انسانوں کی بہتری، آرام اور سہولت کار ہے بٹائی کا معاملہ (یعنی زمین کی پیداوار کے عوض اس کو ٹھیکہ پر لینے) کے جائز ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں ائمہ کے درمیان جس نقطہ نظر کی بنا پر نزاع ہے اس کی کیفیت اوپر بیان ہوئی۔ اس سے ظاہر ہے کہ اختلاف کرنے والے فریقین میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے خیال کے مطابق شریعت اسلامیہ کے پیش نظر مصلحت کو ملحوظ رکھا ہے اور ہر ایک نے بڑھ چڑھ کر یہ سوچنے کی کوشش کی ہے کہ شرع کا جو منشا ہے وہ حاصل ہو اور بیچارہ کام کرنے والا نقصان سے محفوظ رہے اور دوسرے کو بھی نقصان نہ پہنچے۔

متذکرہ بالا خیالات کی روشنی میں حالات زمانہ کے مطابق دونوں فریق کے خیالات میں مطابقت پیدا کرنا اور وہ طرز عمل اختیار کرنا جس میں عوام کی بہتری ہو اور ان کے لیے سودمند ہو ممکن ہے۔

واضح ہو کہ بعض اشخاص اس موقع کے منتظر رہتے ہیں کہ کوئی کارندہ (یا مزدور) محنت مزدوری کا نہایت محتاج ہو تو چاہیے کہ وہ اپنی زمین اس طرح اسے نہ دیں کہ اس (محنت کش) کو سخت نقصان ہو یا شدید مشکلات سے دو چار ہونا پڑے۔ اگر محتاجی کے باعث وہ زمین پر کام کرنے کیلیے مجبور ہو تو اس کی محنت کا پھل مالک زمین کے لیے مخصوص ہو کر رہ جائے گا اور مال اور محنت کی نسبت سے جو حق اسے پہنچتا ہے اس سے زیادہ ہڑپ کرنے کی کوشش کرے گا۔ یہ صورت حال شریعت اسلامیہ کے نزدیک جس کے پیش نظر مجبوروں کی رعایت اور بیچارے مزدوروں کی اعانت ہے ناجائز ہے۔ لہٰذا لازم ہے کہ لوگوں کو ایسے طریق مزارعت یا بٹائی سے پرہیز کرنے کا حکم دیا جائے جس میں کاشتکار اپنی محنت کے نتائج سے محروم رہے اور زمین دار اس کی مجبوری کے باعث اس کی حق تلفی کرے۔

یہی وجہ ہے کہ (اس بارے میں) مالکیہ کی رائے پر فتویٰ ہے جن کے نزدیک فائدہ کی تقسیم میں شرط رکھی گئی ہے کہ فریقین اسی نسبت سے برابر کے حق دار ہوں جس نسبت سے انھوں نے زمین یا محنت وغیرہ میں شمولیت کی ہے تاکہ ایک فریق دوسرے کا حق نہ مارے اگر لوگوں میں انسانی بہبود کا رجحان ہو اور فریقین شرکا میں سے ہر ایک یہ ٹھان لے کہ وہ اپنی زمین اور محنت کا نفع اسی قدر لے گا جس کا وہ مستحق ہے تو ان میں سے کوئی بھی نہ دوسرے کی حق تلفی کرے گا اور نہ اسے کسی طرح کا نقصان پہنچائے گا اور نہ محنت سے جی چرائے گا۔ چونکہ مصلحت کا تقاضا یہ ہے کہ مزارعت کا معاہدہ حاصل شدہ غلہ کی تقسیم کے اصول پر کیا جائے ایسی حالت میں اس کی رائے پر فتویٰ (حکم شرعی) جاری ہوگا جس کے نزدیک پیداوار کے عوض زمین کا اٹھانا جائز ہے اور ان پابندیوں کو نظر انداز کر دیا جائے جن کا ذکر دوسرے فریق نے کیا ہے۔

مساقات کے مسائل

اس کی تعریف، شرائط، ارکان اور اس کے متعلقات

لغت کی رو سے لفظ مساقات سقی سے نکلا ہے۔ اس سے مراد ہے کسی شخص کو درخت خرما اور انگور کی بیلوں وغیرہ پر اس کی بہتری کے لیے اس کی پیداوار کے مقررہ حصہ کے معاوضہ میں کام پر لگانا۔ لغت میں اس لفظ کے یہی معنے ہیں جو اس کے شرعی مفہوم کے برابر ہے۔ لیکن اس کے شرعی معنے میں لغوی معنے کے

خلاف خاص شرائط شامل ہیں جن پر معاملہ مساقاۃ کے صحیح ہونے کا انحصار ہے۔ دونوں معنوں میں جو فرق ہے وہ اسی جہت سے ہے۔

جاننا چاہیے کہ لفظ مساقاۃ مفاعلہ (کے باب) سے ہے۔ از روئے قاعدہ اس کا مادہ سقی بمعنی آب پاشی ہے۔ جب کہ دو شخصوں میں باہمی مشارکت سے ہو۔ لیکن (سوال یہ ہے کہ) مساقاۃ میں تو یہ کام اکیلا کاشتکار کرتا ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ مصدر اپنے باب کی خاصیت میں مستعمل نہیں ہے مزید برآں اس میں فریقین کی شمولیت بھی اس لحاظ سے ہے کہ یہ مالک زمین اور کام کرنے والے کے درمیان باہمی معاہدہ ہوتا ہے جیسا کہ سابقاً مزارعت کے بیان میں بتایا گیا۔ نیز اہل لغت اور فقہا درخت کی دیکھ بھال کو مساقاۃ کہتے ہیں۔ اس میں پانی دینے کے علاوہ اور باتیں بھی شامل ہیں مثلاً درخت کی صفائی، اس کی کاٹ چھانٹ اور اس کی دیکھ بھال۔ ان کاموں میں پانی دینا سب سے اہم کام ہے بالخصوص اس حالت میں جب کہ گہرے کنوئیں سے ڈول کے ذریعہ پانی نکال کر درختوں میں ڈالا جائے۔ غرض درختوں کو پانی دینا بڑی محنت کا کام ہے اس لیے (اس کی وجہ تسمیہ میں) دوسری باتوں کو نظر انداز کر دیا گیا۔

بہر حال اصطلاح شرع میں مساقاۃ کے معنے نخل و شجر اور کھیت وغیرہ پر مخصوص شرائط مفصلہ مسالک مختلفہ [1] کے تحت کام کرنے کے ہیں۔

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ زمین سے اگنے والی چیزیں پانچ قسم کی ہیں:

اول وہ جس کی جڑ مضبوط جمی ہوئی ہوتی ہے۔ اس سے پھل اتار لیے جاتے ہیں لیکن اس کی جڑ بہت عرصہ تک باقی رہتی ہے جیسے کھجور، انگور، انجیر، زیتون، نارنگی، آم اور اخروٹ وغیرہ کے درخت۔

دوم وہ درخت جن کی جڑ تو قائم رہے لیکن اس سے پھل نہ اترتے ہوں جیسے جھاؤ صنوبر اور بید کے درخت۔

سوم وہ جن کی جڑیں باقی نہیں رہتیں مگر ان سے پھل اترتے ہیں جیسے کیلا اور مقثات (یعنی ککڑی کی طرح بیل میں لگنے والے) تربوز، خربوزہ، (یا پھوٹ) اور ککڑی وغیرہ کی بیل، اس میں گھیا کدو بینگن، بھنڈی اور گنا وغیرہ داخل ہیں۔

چہارم وہ جن کی نہ جڑ دیرپا ہو اور نہ اس سے پھل اتریں لیکن اس کے پھول پتوں کو کام میں لایا جاتا ہو جیسے گلاب، چنبیلی وغیرہ۔

پنجم ہری سبزی کہ خود اسے نہ کہ اس کے پھل کو کام میں لایا جاتا ہو۔ ان کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جن کو جڑ سے اکھاڑ لیا جاتا ہے اور پیچھے کچھ نہیں رہتا جیسے پیاز، لہسن اور مولی وغیرہ تمام ایسی سبزیاں جو اکھاڑے جانے کے بعد پھر نہیں اگتیں۔ دوسری وہ سبزیاں جن کی جڑ چھوڑ کر اوپر سے کاٹ لیا جاتا ہے جیسے گندنا، ہرا دھنیا، جرجیر (ایک دریائی سبزی) بقدونس اور برسیم وغیرہ کہ انکو اوپر سے کاٹ کر جڑ باقی رکھی جاتی ہے اور وہ دوبارہ پھوٹ آتی ہے۔

ان اقسام میں سے ہر ایک کے معاملۂ مساقات کی شرطیں ہیں:

چنانچہ پہلی قسم یعنی وہ پیڑ جس کی جڑ باقی رہتی ہے اور اس سے پھل اترتے ہیں جیسے کھجور وغیرہ کے درخت ان کے معاملہ مساقاۃ کی صحت کی دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ ان درختوں کو باغ میں لگے ہوئے اتنا عرصہ ہو گیا ہو کہ وہ تناور ہو گئے ہوں اور اسی سال جس میں معاہدہ ہوا ہے پھل لگنے کے قابل ہوں۔ خواہ معاہدہ کے وقت پھل لگے ہوئے ہوں یا نہ ہوں۔ اگر درخت اتنے چھوٹے ہیں کہ معاہدہ والے سال کے اندر تناور نہ ہوں ان کے بارے میں عقد مساقات درست نہیں ہے۔ اہل عرب ایسے درخت خرما کو جو بارور ہونے کی حد کو نہیں پہنچا وُدی (پودا) کہتے ہیں یہاں سوال یہ ہے کہ اگر ایسے باغ کا مالک جس میں تناور درخت بارور ہونے والے بھی ہوں اور ایسے بھی جو ہنوز تناور نہیں ہوئے عقد مساقات کرنا چاہے تو آیا ان چھوٹے پوددں کو بھی بڑے درختوں کے ضمن میں شامل معاہدہ کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ان (چھوٹے) پوددں کی تعداد ایک تہائی سے زیادہ نہیں ہے تو معاہدہ درست ہو گا اگر اس سے زیادہ ہو تو عقد فاسد (ناقص) رہے گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اگر معاملہ کرنے کے وقت درخت میں کھجور یا پھل لگے ہوئے ہوں تو لازم ہے کہ وہ پھل چھوٹے اور نارسیدہ (ناپختہ) ہوں پختگی کو پہنچنے کی علامت پھلوں کے اعتبار سے مختلف ہے چنانچہ کچی کھجور کے پختگی کو پہنچنے کی علامت ان کا سرخ یا پیلا پڑ جانا ہے اور دوسرے پھلوں کی علامت یہ ہے کہ اس کے ذائقہ میں فرق آ جائے۔ اگر پھل پختگی پر آ جائیں تو عقد مساقات صحیح نہ ہو گا کیونکہ اس وقت درخت دیکھ بھال سے بے نیاز ہو جاتے ہیں۔

بعض ائمہ مالکیہ کہتے ہیں کہ (اس وقت بھی) مساقات درست ہے اگرچہ یہ اجارہ (ٹھیکہ) ہے لیکن مساقات کے لیے لفظ اجارہ کا استعمال مالکیہ کے نزدیک درست ہے۔ اب اگر مالک باغ چاہے کہ کسی کارندہ کے ساتھ ایسے باغ کی نگرانی (یا مساقات) کا معاہدہ کرے جس کے پھل پختگی کو پہنچ گئے ہوں تو آیا معاہدہ درست ہو گا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے درست ہونے کی دو شرطیں ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ (اس باغ میں) تیار درختوں کی تعداد ان سے کم ہو جو ہنوز تیار نہیں ہوئے یعنی ایک تہائی سے زیادہ نہ ہو۔ جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اس (باغ) میں مختلف اقسام کے درخت ہوں جیسے مثلاً کھجور اور انار کے درخت اور جس قسم کے درختوں کے پھل تیاری پر آ گئے ہوں وہ ان درختوں سے مختلف ہوں جو تیاری پر نہیں آئے۔ اگر کچھ کھجور پختگی پر آ گئے ہوں اور انار کوئی بھی پختگی کو نہ پہنچا ہو، اور پختگی کو پہنچی ہوئی کھجوروں کی تعداد کچی کھجوروں سے زیادہ ہو تو معاملہ درست ہو گا۔

اگر باغ میں ایک ہی قسم کے درخت ہیں مثلاً تمام کھجور کے درخت ہیں اور ان میں سے بعض کے پھلوں میں پختگی کے آثار نمایاں ہیں تو اس حال میں تمام درختوں کی بیع حلال ہے اور جن کے پھل پختگی کو نہیں بھی پہنچے وہ ایسے ہی متصور ہوں گے جیسے پختگی کو پہنچے ہوئے درخت اسی طرح اگر باغ میں دو یا زیادہ قسم کے درخت ہوں اور ان میں ہر ایک کے پھل پختگی کو پہنچ گئے ہیں، خواہ ان کی تعداد کم ہو یا زیادہ تو یہ سمجھا جائے گا کہ تمام ہی درخت تیاری کو پہنچ گئے ہیں۔

واضح ہو کہ معاملہ میں جو درخت ضمناً داخل ہوئے ہیں ان کا حکم یہ ہے کہ مالک اور کارندے کے درمیان مشارکت ہو۔ اگر یہ شرط ہو کہ ان کا تعلق کسی ایک فریق سے ہوگا تو معاملہ باطل ہے۔

ایسے درختوں کے معاہدے میں جن کی جڑ باقی رہتی ہے اور پھل اتار لیے جاتے ہیں ایک تیسری شرط یہ بھی ہے کہ وہ ایسا درخت ہو جس میں اخلاف نہ ہو (یعنی کاٹنے کے پیچھے کچھ نہ رہتا ہو)۔ یاد رہے کہ "اخلاف" کے دو معنے ہیں

ایک معنے کا تعلق درخت سے ہے اور دوسرے معنے کا تعلق کاشت (کھیتی) سے ہے۔ درخت میں اخلاف کا یہ مطلب ہے کہ وہ درخت جب تناور ہو جائے تو اس کے کاٹنے سے پہلے ہی اس کے پہلو میں ایک نیا درخت پھل دینے والا اگ آئے جیسے کیلے کا درخت کہ اس میں پھل لگ جانے کے بعد ہی اس کے پہلو میں ایک اور درخت اگ آتا ہے جو پہلے درخت کو کاٹنے سے پہلے ہی پھل دے دیتا ہے۔ اسی طرح کے اور درخت بھی ہیں۔ کھیتی میں اخلاف کا مطلب یہ ہے کہ اس کے کاٹ لینے کے بعد اسی جگہ پھر درخت اگ آئے جیسے برسیم وغیرہ جن کا ذکر پہلے کیا گیا ایسا درخت جس کے کاٹنے کے بعد دوسرا درخت اگ آئے اس دوبارہ روئیدہ درخت کا حکم یہ ہے کہ اس کی بابت معاملۂ مساقات درست نہیں ہے کیونکہ اس کا حال معلوم نہیں ہے، نہ معلوم اس سے کیا پیدا ہو۔ لیکن وہ درخت جو کٹنے کے بعد پھر اگ آتا ہے جیسے جھڑ بیری وغیرہ کا درخت ہے کہ بڑے درخت کو کاٹ دیں تو دوبارہ پھر اگ آتا ہے اس درخت کا معاملۂ مساقات درست ہے۔ لیکن وہ کھیتی جو کاٹنے کے بعد پھر آگ آتی ہے اس کی مساقات درست نہیں ہے جیسا کہ آگے بتایا جائے گا۔

دوسری قسم یعنی وہ جس کی جڑ باقی رہنے والی نہیں ہے لیکن اس سے پھل اترتا ہے اس کی مساقات درست نہیں ہے۔

تیسری قسم یعنی جس کی جڑ قائم نہیں رہتی لیکن اس سے پھل اترتا ہے جیسے پھل دینے والی بیلیں نیز پانچویں قسم یعنی ہری سبزی ان دونوں قسم کی روئیدگیاں ایسی ہیں کہ جب تک یہ پانچ شرطیں پوری نہ ہوں ان کی مساقات درست نہیں ہے:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ روئیدگی ایسی ہو کہ اس کے کاٹ لینے کے بعد کچھ باقی نہ رہے جیسے پیاز، مولی، خس اور گاجر اور بیل میں لگنے والے پھل کہ کاٹے جانے کے بعد پھر وہ پیدا نہیں ہوتے، اور ایسی سبزی جس کو جڑ سے اکھاڑ لیا جاتا ہے اور اس کی جڑ باقی نہیں رہتی کہ پھر اگ سکے جیسے برسیم گندنا ہرا دھنیا اور ساگ پات۔ ایسی چیزوں کا معاملۂ مساقات درست نہیں ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ مالک (زمیندار) آب پاشی اور اس کی خدمت پورے طور پر انجام دینے سے عاجز ہو۔ اگر اسے اپنی بیل اور پیاز یا مولی کے کھیت میں کام کرنا ممکن ہو تو کسی اور کے ساتھ یہ معاملہ کرنا کہ اس کی پیداوار کے ایک حصہ کے عوض وہ اس پر کام کرے درست نہیں ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ (مالک) کو یہ اندیشہ ہو کہ اگر کسی کے ساتھ مساقات نہ کی گئی تو وہ سبزی مر جائے گی۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ سبزی زمین سے اگی ہوئی ہو تا کہ اسے درخت سے مشابہت ہو جائے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ اس کے پھلوں میں پختگی کے آثار ظاہر نہ ہوئے ہوں غرض سبزی کی قسم متذکرہ بالا میں اگر یہ

شرط نہ پائی جائے تو اس میں عقد مساقات درست نہیں ہے۔

رہی چوتھی قسم یعنی وہ جس کی جڑ قائم رہنے والی نہیں ہے لیکن اس کے پھول پتیوں کو کام میں لایا جاتا ہے جیسے گلاب اور چمبیلی تو ایسی روئیدگی درخت کی مانند ہے اس کی مساقات میں یہ شرط نہیں ہے کہ مالک اس کو پانی دینے سے عاجز ہو لیکن اس کی مساقات کے لیے بہرحال ان شرائط کا ہونا ضروری ہے جن کا ذکر سابقاً درخت کے معاملۂ مساقات کی شرائط میں کیا گیا۔

ایسی کپاس جس کو بار بار چنا جاتا ہے، نیز زعفران کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان کے معاملۂ مساقات میں بھی وہی پانچ شرطیں ہیں جن کا تعلق زراعت سے ہے۔اسی قول کو ترجیح ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ چونکہ یہ بھی درخت کی مانند تصور کیا گیا ہے اس لیے اس کے بارے میں معاملہ درخت کی متعلقہ شرائط کے علاوہ اور کوئی شرط نہیں ہے۔ معاملۂ مساقات میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ ایسی روئیدگی ہو جسے آب پاشی کی ضرورت پڑتی ہے، تاہم اگر یہ شرط قرار پا گئی ہو اور زمین مرطوب ہو کہ درخت جڑ سے پانی حاصل کر لیتے ہوں اور پانی دینے کی ضرورت نہ پڑتی ہو تو اس میں بھی عقد مساقات درست ہے کیونکہ درخت (کی پرورش) کے لیے علاوہ پانی دینے کے اور بھی محنت درکار ہوتی ہے مثلاً اس کی صفائی، حفاظت، اور اس زمین کا تیار کرنا جہاں پر درخت ہے۔ معاہدۂ مساقات کے صحیح ہونے کے لیے یہ امور کافی ہیں۔

یاد رہے کہ ایسی کھیتی جس کو پانی دینے کی ضرورت نہ ہو اسے بعل (بمعنٰی بارانی) کہتے ہیں۔

معاملۂ مساقات کے لیے یہ بھی شرط نہیں ہے کہ پھل کے ایک حصہ کے معاوضہ کی شرط پر کیا جائے بلکہ یہ معاملہ پیداوار کے ایک حصہ یا تمام پھلوں کے عوض کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اگر کارندہ نے یہ شرط لگائی کہ وہ محنت کے عوض تمام پھل لے گا تو درست ہے۔ اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ خود مالک یہ شرط لگائے۔ اگر شرط لگانے والا (معاوضہ کی) خاص مقدار معین کرنے کی شرط لگائے یا کسی خاص درخت کے پھل مخصوص کر لے مثلاً مالک کارندے سے کہے کہ میں تمہارے ساتھ اپنے اس باغ کا معاملۂ مساقات کرتا ہوں، شرط یہ ہے کہ میں بیس پیمانے اس درخت کی گدرائی کھجور لوں گا، یا یوں کہا کہ (اس باغ کے) فلاں درخت کی ساری کھجوریں میری ہوں گی۔ ایسی طرح اگر یہ شرط ہو کہ ہر درخت کے پھل میں سے ایک مقررہ حصہ مثلاً چوتھائی یا تہائی اس کا ہوگا اور تمام درختوں میں شریک رہے گا تو یہ درست نہ ہوگا کہ فریقین میں سے ایک فریق کھجور کے درخت یا دوسرے درختوں میں سے بعض میں شریک رہے۔ اسی طرح یہ بھی درست نہیں ہے کہ کسی کا حصہ معلوم نہ ہو مثلاً ایک فریق دوسرے سے کہے کہ پھل کا ایک حصہ تم کو بھی ملے گا۔ یا یہ کہا کہ تھوڑا سا حصہ تم کو بھی مل جائے گا۔ اگر کسی کے حصہ کی بھی مقدار متعین نہیں کی گئی تو اسکے حصے کا تعین عام رواج کے مطابق مقرر ہو جائے گا جو اس جیسی صورتوں میں عام طور پر جانا پہچانا ہے۔

اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ جو حصہ فریقین کے لیے خاص کیا جائے وہ باغ کے تمام درختوں میں سب کے لیے برابر ہو۔

اگر باغ میں کھجور، انار اور انگور کے (یعنی مختلف الاقسام) درخت ہوں اور ایک تہائی (پھل کے معاوضہ) پر اتفاق

ہو گیا ہو تو یہ امر واجب ہے کہ وہ تمام درختوں میں ایک تہائی کا شریک ہو، للہٰذا یہ درست نہ ہوگا کہ مثلاً کھجور کے درخت میں سے تہائی اور باقی درختوں میں سے چوتھائی کی شرط ہو۔ دراصل تمام درختوں میں یکساں طور پر شرکت کی جو شرط ہے اس کی موجودگی میں اس شرط کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ جب تہائی کی شرط میں شمولیت ہو تو ضرور ہے کہ وہ ہر قسم کے درختوں میں یکساں ہو، تاہم یہ مسئلہ مزید وضاحت کے لیے بتا دیا گیا۔

الغرض تین شرطیں ایسی ہیں جو مالک زمین اور کام کرنے والے کے حصوں کے بارے میں مخصوص ہیں:

اول یہ کہ حصے متعین ہوں مثلاً چوتھائی یا تہائی وغیرہ خواہ یہ تعیین وضاحت کے ساتھ لفظوں میں بیان کر دی گئی ہو یا اہل شہر کے رواج کی بنا پر از خود متعین ہو جائے۔

دوم یہ کہ (یہ حصۂ مقررہ) مشترک اور تمام درختوں کے لیے ہو۔

سوم یہ کہ حصہ کی کوئی خاص مقدار مثلاً بیس پیمانے یا کسی خاص درخت کے پھلوں کا تعین (شرط میں) نہ کیا گیا ہو۔

معاملۂ مساقات کے صحیح ہونے کی یہی شرائط ہیں۔

رہیں وہ شرائط جن سے معاملہ فاسد ہو جاتا ہے ان کے منجملہ یہ ہے کہ معاملہ کے وقت مالک (باغ) یہ شرط لگا دے کہ باغ میں موجود الوقت ملازمین اور جانوروں کو ہٹا لیا جائے گا (یعنی ان کا کام بھی معاہدہ کرنے والے ہی کو کرنا پڑے گا) تاہم اگر یہ شرط نہ تھی اور بعد میں بغیر شرط لگائے ان کو باغ سے ہٹا لیا تو معاملہ فاسد نہ ہوگا۔ اسی طرح معاہدہ کرنے سے پہلے ہی نکال لیا (تب بھی معاملہ فاسد نہ ہوگا) اگر مساقات کا ارادہ رہا ہو۔

ایک شرط (مفسد معاملہ) یہ ہے کہ باغ میں کوئی ایسی چیز بنانے یا لگانے کے لیے پابند کیا جائے جو معاملہ کے وقت موجود نہیں ہے، مثلاً دیوار بنانا یا درخت لگانا۔ ہاں اگر کسی نے یہ کام بطور خود بغیر شرط کے کر لیا تو معاملہ فاسد نہ ہوگا۔

ایسی ہی ایک شرط یہ ہے کہ کسی فریق کی طرف سے کسی ایسے کام کی قید لگا دی جائے جس کا تعلق درختوں کی پرورش سے نہیں ہے، مثلاً ایک فریق اپنے شریک پر یہ پابندی لگا دے کہ اسے گھریلو کام بھی کرنا ہوگا یا اناج پیسنا ہوگا وغیرہ۔

کارکن پر لازم ہے کہ باغ کے متعلق بالعموم جن امور کا انجام دینا ضروری ہے وہ سب انجام دے، خواہ معاہدہ کی میعاد گزر گئی ہو، مثلاً درخت خرما میں گابھا لگانا، نقصان دہ گھاس کو ہٹانا، جانور کو لے کر آنا (مہیا کرنا) اور رسی، ڈول جن کی ضرورت پانی دینے کے لیے پڑتی ہے ان کی مرمت کرنا وغیرہ۔ مالک پر لازم ہے کہ معاہدہ کے وقت باغ میں جو خادم ہوں ان کی مزدوری ادا کرے اور اگر ان میں سے کوئی مزدور بیمار ہو جائے تو اس کی بجائے کسی اور کو مامور کیا جائے۔

واضح ہو کہ معاملۂ مساقات کے چار رکن ہیں۔ پہلے رکن کا تعلق درخت کارکن اور مالک سے ہے۔ دوسرا رکن کارکن کی ذمہ داری، تیسرا رکن کام (کی نوعیت) اور چوتھا رکن وہ الفاظ ہیں جن سے معاہدہ منعقد ہوتا ہے ان الفاظ کے بارے میں بعض اصحاب کی رائے یہ ہے کہ یہ خاص لفظ ''ساقیت'' ہے (یعنی یہ کہنا کہ میں تمہارے ساتھ معاملۂ مساقات کرتا ہوں) بعض اور اصحاب کہتے ہیں کہ ساقیت اور یا عاملت کہنے سے بھی معاملۂ مساقات ہو جاتا ہے (یعنی میں نے تم کو باغ کے کام پر لگایا) اور اسی قول کو ترجیح حاصل ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مساقات جس کو معاملہ (محنت کر کے شریک ہونا) بھی کہتے ہیں ۔ ہر طرح کی ایسی روئیدگی میں کیا جاسکتا ہے جو زمین پر ایک سال یا زیادہ عرصہ تک قائم رہے، لہٰذا یہ تناور درخت جیسے کھجور یا بیری کے پیڑ یا اسی طرح کے اور درختوں کے بارے میں ہوسکتا ہے۔ اسی طرح کھیتی کی اشیا میں بھی درست ہے، خواہ وہ سبزی ہو جسے گندنا، چقندر، جرجیر (ایک دریائی سبزی) وغیرہ جن کو بقول (سبزی ترکاری) کہتے ہیں یا وہ مقثات (پھل دینے والی بیل) ہو جیسے تربوز، خربوزہ ککڑی یا پھوٹ وغیرہ کی بیل، کدو بینگن اور بھنڈی بھی اسی کی مانند ہیں۔ یا بیل والے درخت جیسے انگور نیز انگور اور انار اور امرود وغیرہ۔ ان تمام اقسام کو رطاب (تر پھل) کہتے ہیں رطاب رطبہ کی جمع ہے جس طرح قصعہ (بل یا سوراخ) کی جمع قصاع آتی ہے۔ مساقات کے لیے درخت کے بارے میں یہ بھی شرط نہیں ہے کہ وہ پھل دار ہو لہٰذا بید دھتورا، چیڑ اور جھاؤ وغیرہ کے درختوں میں بھی مساقات ہوسکتی ہے بشرطیکہ انہیں پانی دینے اور دیکھ بھال کرنے کی ضرورت ہو؛ اگر اس کی ضرورت نہ ہو تو مساقات درست نہیں ہے۔

مساقات کا رکن ایجاب وقبول یہ ہے کہ (مالک باغ) کہے کہ میں نے یہ باغ مساقات (یعنی محنت کے عوض پھل کی شرط) پر تمہارے حوال کر دیا اور کام کرنے والا کہے کہ میں نے منظور کرلیا۔

معاملۂ مساقات کے صحیح ہونے کی چند باتیں ہیں:۔

ایک یہ کہ فریقین معاملہ ذی عقل ہوں گو بالغ نہ ہوں۔

دوسرے یہ کہ ایسے باردر درخت کے بارے میں ہو جس میں محنت کرنے سے زیادہ پھل اتریں۔ اگر درخت میں گچھا، یا پھل لگا ہو اور سرخ، سبز یا پیلا ہو گیا ہو گو بالکل تیار نہ ہوا ہو تب بھی اس کی مساقاۃ درست ہے۔ ہاں اگر پھل تیار ہو گئے ہوں اور توڑنے کے قابل ہوں کہ پختہ ہو جانے پر ناقص ہو جائیں تو ان کا معاملۂ مساقات درست نہیں ہے۔

اسی طرح ایک بات یہ ہے کہ درخت سے اترنے والے پھلوں میں فریقین کا حق ہو؛ اگر صرف ایک کا حق مانا گیا تو معاملہ درست نہ ہوگا۔

ایک بات یہ ہے کہ فریقین میں سے ہر ایک کے حصہ کا تعین ہو جائے مثلاً تہائی یا چوتھائی وغیرہ۔

ایک بات یہ ہے کہ (فریقین کی) شرکت باغ کے تمام درختوں میں ہو۔ اور ایک بات یہ ہے کہ باغ کام کرنے والے کے سپرد کر دیا گیا ہو یعنی کارکن اور درختوں کے درمیان کوئی امر حائل نہ ہو۔ اگر یہ شرط ٹھہری کہ کام میں دونوں شریک ہوں گے تو معاملہ فاسد ہو جائے گا۔ معاملۂ مساقات کے صحیح ہونے کے لئے مدت کا تعین شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر مدت معین کیے بغیر باہمی معاملہ طے کرلیا گیا تو معاہدہ درست ہوگا اور معاہدہ کے بعد پہلی بار جب پھل اتریں تو ان پر عائد ہوگا (یعنی وہی مدت طے شدہ قرار پائے گی)۔ اگر انگور کے درخت کے بارے میں معاہدۂ مساقات ہوا اور اس میں پھل لگنے کی مدت نہیں معلوم کہ کب پھل لگنا شروع ہوگا اور کب ختم ہوگا تو وہ معاملہ درست نہ ہوگا، ہاں اگر مدت معلوم ہو تو درست ہوگا۔

ایسی شرطیں جن کے لگانے سے معاملۂ مساقات باطل ہو جاتا ہے ان کے منجملہ یہ ہے کہ حاصل پیداوار کل ایک

فریق کا حق ہو یا یہ کہ کسی فریق کی مقدار گنتی یا پیمانوں میں مقرر کر لی جائے، مثلاً یہ شرط ہو کہ پھل کے دس پیمانے اس کا حق ہو گا وغیرہ۔ اسی طرح کی یہ شرط ہے کہ زمین کا مالک کام میں کارندہ کے ساتھ شامل ہو گا یا یہ کہ فریقین مل کر کام کریں گے۔ یہ شرط بھی مفسد معاملہ ہے کہ پھلوں کو اٹھانے اور اس کی حفاظت کا ذمہ دار ایک فریق ہو گا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ تقسیم کے بعد ہر ایک اپنے اپنے حصہ کا خود ذمہ دار ہوتا ہے۔

اسی طرح کی یہ شرط کہ پھل کو توڑنا یا چننا صرف کارکن کے ذمہ ہو گا۔

معاملے میں ایسے کام کی شرط لگا دینا جس کا فائدہ مدت مساقات گزر جانے کے بعد بھی باقی رہے مثلاً دیوار بنانے یا درخت وغیرہ لگانے کی شرط بھی معاملہ کو فاسد کر دے گی۔ یہی حال اس شرط کا ہے کہ کسی کا حصہ (شرکت کے اصول پر نہیں بلکہ) محنت کی بنیاد پر رکھا جائے۔ چنانچہ اگر یہ طے ہوا کہ کارکن کو محنت کے عوض ایک تہائی اور مالک کو ایک تہائی پھل ملے گا باقی تیسرا حصہ ایک اور شخص لے گا۔ اٹھانے اور اس کی حفاظت کا ذمہ دار ایک فریق ہو گا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ تقسیم کے بعد ہر ایک اپنے اپنے حصہ کا خود ذمہ دار ہوتا ہے۔ اسی طرح کی یہ شرط کہ پھل کو توڑنا یا چننا صرف کارکن کے ذمہ ہو گا۔ معاملے میں ایسے کام کی شرط لگا دینا جسکا فائدہ مدت مساقات گزر جانے کے بعد بھی باقی رہے۔ مثلاً دیوار بنانے یا درخت وغیرہ لگانے کی شرط بھی معاملہ کو فاسد کر دے گی۔ یہی حال اس شرط کا ہے کہ کسی کا حصہ (شرکت کے اصول پر نہیں بلکہ) محنت کی بنیاد پر رکھا جائے۔ چنانچہ اگر یہ طے ہوا کہ کارکن کو محنت کے عوض ایک تہائی اور مالک کو ایک تہائی پھل ملے گا۔ باقی تیسرا حصہ ایک اور شخص لے گا جس نے کوئی کام نہیں کیا، ایسی شرط سے معاملہ درست نہ ہو گا۔

معاملۂ مساقات کے متعلق چند مسائل ہیں:

مسئلہ: درخت وغیرہ کے لئے جن امور کی ضرورت پڑتی ہے، مثلاً پانی دینا، نالی نکالنا، نگرانی کرنا، گابھا لگانا، گھاس وغیرہ دور کرنا، یہ تمام امور کام کرنے والے کے ذمہ ہوں گے اور وہ اخراجات جو درخت پر کرنے پڑتے ہیں یا زمین پر جو خرچ ہوتا ہے مثلاً زمین کی گڈائی یا کھائی وغیرہ جس کو عربی زبان میں 'عرق' کہتے ہیں یا سیم وغیرہ سے زمین کو بچانے یا اسی طرح کے اور ضروری اخراجات جو درخت اور پھل کی اصلاح کے لئے کرنے پڑتے ہیں تا کہ درخت کی نشو ونما ہو اور زیادہ پھل لگیں، یہ اخراجات فریقین شرکاء کے ذمہ ہر ایک کے حصہ کے مطابق ہو گا۔

مسئلہ: پیداوار شرط معاہدہ کے مطابق تقسیم کی جائے۔ اگر پیداوار کچھ نہ ہو تو ایک فریق کو دوسرے سے کچھ مطالبہ نہ ہو گا۔

مسئلہ: مساقات کا معاملہ جب طے ہو جائے تو (اس پر کاربند ہونا) ہر ایک فریق پر لازم ہو جاتا ہے۔ لہٰذا دونوں میں سے کوئی فریق دوسرے کی رضامندی کے بغیر معاہدے کو فسخ نہیں کر سکتا۔ ہاں کوئی معذوری لاحق ہو جائے تو اور بات ہے، مثلاً کارکن مریض ہو جائے اور کام کرنے کی سکت نہ رہے یا مالک کو یہ پتا چل جائے کہ کارکن مشہور عادی چور ہے۔ ایسی صورت میں مالک کو حق ہے کہ اس کے ساتھ جو معاہدہ ہوا ہے اسے منسوخ کر دے۔ نیز فریقین کی یا کسی ایک فریق کی موت واقع ہو جانے سے یا معاہدہ کی میعاد ختم ہو جانے سے بھی معاملہ فسخ ہو جاتا ہے۔

مسئلہ: (معاہدہ کے مطابق) کارکن کو کام کرنے پر مجبور کیا جائے گا ہاں کوئی مجبوری ہو جائے تو اور بات ہے۔

مسئلہ: شرائط معاملہ میں کچھ کمی بیشی کرنا (فریقین کی صوابدید کے مطابق) جائز ہے۔

معاملۂ مساقات فاسد ہو جائے تو جو پیداوار ہوئی ہے وہ تمام مالک کا حق ہوگا اور کارندہ کو اس کی محنت کا مناسب معاوضہ دیا جائے گا خواہ درخت سے کچھ پھل اترا ہو یا نہ اترا ہو۔

معاہدہ مساقات کا خاصہ یہ ہے کہ اس پر کاربند ہونا لازم ہوتا ہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ معاملۂ مساقات کے صحیح ہونے کی شرطیں وہی ہیں جو مزارعت کی ہیں بجز ان امور کے جو مساقات میں ناقابل عمل ہیں۔ مثلاً بیج کی قسم کا بیان کرنا (کہ معاملۂ مزارعت میں یہ شرط لازم ہے)۔ اور مساقات کی شرعی حیثیت وہی ہے جو مزارعت کی یعنی یہ کہ بقول مفتیٰ بہ یہ درست ہے بخلاف اس امام کے جن کی رائے یہ ہے کہ مساقات کا معاملہ مزارعت کی طرح کرنا درست نہیں ہے۔

بہر حال مساقات اور مزارعت کے درمیان چار امور میں فرق ہے: ایک یہ کہ مساقات کا معاہدہ لازم ہو جاتا ہے۔ ایجاب و قبول (یعنی زبانی معاملہ طے ہونے) کے بعد کسی فریق کو اس کے منسوخ کرنے کا اختیار نہیں رہتا لیکن عقد مزارعت میں بیج والے پر وہ لازم نہیں ہوتا جب تک کہ بیج زمین میں نہ بو دیا جائے۔ زمین میں بیج بو دیا جائے تو معاہدہ لازم (ناقابل فسخ) ہو جائے گا جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

دوسرے یہ کہ اگر عہد مساقات ایک مقررہ مدت کے لیے طے ہو جائے اور پھل تیار ہونے سے پہلے وہ مدت گزر جائے تو کارکن کو یہ حق ہے کہ پھلوں کے ختم ہونے تک وہ بدستور درختوں پر کام اور اس کی دیکھ بھال کرتا رہے لیکن کارکن کو اس کا ذمہ دار گردانا جائے کہ درخت کے پھل اتارے جانے کے عرصہ تک کا معاوضہ جو اس کے حصہ میں آتا ہے ادا کرے۔ اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ معاہدۂ مساقات کی مدت گزر جانے کے بعد یہ احتمال ہے کہ مالک کارکن سے کہے کہ معاہدہ کی مدت گزر گئی اور معاہدہ ختم ہو گیا، اب جو پھل بعد میں ائے اس پر تمہارا کوئی حق نہیں ہے۔ اگر ان کو آخر تک میرے درخت پر لگا رکھنا چاہتے ہو تو اس کا معاوضہ ادا کرو۔ ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور مالک کو حق نہیں ہے کہ پھلوں کو درختوں پر لگے رہنے کا معاوضہ کارکنوں سے طلب کرے کیونکہ درخت کو کرایہ پر لینا درست نہیں ہے البتہ مزارعت کی صورت میں اگرچہ کاشت کار کو یہ حق ہے کہ میعاد مزارعت گزر جانے کے بعد اخیر دم تک کھیتی باڑی کا کام کرتا رہے لیکن مالک کو کھیتی کا کام ختم ہونے تک کا کرایۂ زمین طلب کرنے کا حق ہے کیونکہ زمین کرایہ پر لینا درست ہے۔

تیسرے یہ کہ اگر ایک شخص نے اپنے باغ میں کام کرنے کے لئے، عقد مساقات کے تحت کسی کو کام پر لگایا اور اس نے کام کیا، بعد میں پتہ چلا کہ اس باغ میں معاملہ کرنے کے علاوہ کسی اور شخص کا حق ہے۔ ان حالات میں اگر درختوں میں پھل آ گئے ہیں تو کارکن (اپنے معاوضۂ کارکردگی کے لیے) اس حق دار کی طرف رجوع کرے گا۔ لیکن اگر معاملہ مزارعت کا ہو اور یہ ثابت ہو کہ اس زمین کا حق دار کوئی اور شخص ہے تو اس زمین کی تمام پیداوار اس کی ہوگی جس کی زمین ثابت ہوئی اور کارکن زراعت میں سے اپنے حصہ کے مطابق پیداوار کی قیمت کا مطالبہ اس شخص سے کرے گا۔

چوتھے یہ کہ مزارعت کے معاملہ میں معاہدہ کی میعاد کا بتا دینا شرط ہے لیکن مساقات میں یہ شرط نہیں ہے کیونکہ درختوں سے پھل اتارنے کا وقت بالعموم معلوم ہوتا ہے۔ اگر میعاد کی وضاحت نہیں کی گئی تو اس سال پہلی بار جب پھل لگ جائیں تو وہ ہی (معاہدہ کی) مدت ہوگی جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ معاملۂ مساقات یہ ہے کہ ایک شخص جو درخت خرمایا انگور کا مالک ہے کسی کو کام پر لگائے اور شرط یہ ہو کہ وہ شخص درخت خرمایا انگور کی بیل کو پانی دینے، پرورش کرنے اور حفاظت وغیرہ کرنے کا کام کرے جس کے معاوضہ میں اس کے پھل کا ایک مقررہ حصہ اس کو ملے گا۔ اگر اس میں کوتاہی ہوئی تو معاملہ کنندہ کا ولی (یا سرپرست) اس کی بجائے وعدہ پورا کرے گا۔

معاہدۂ مساقات کے پانچ رکن (اجزائے ضروری) ہیں:

پہلا رکن معاہدہ کے الفاظ (زبانی قول وقرار)۔ یہ الفاظ صراحتاً ادا کیے جاتے ہیں یا (کسی اور طرح) اس کو صراحت خیال کیا جا سکتا ہے گو اشارۃً ادا ہوں۔ صراحتاً کہنے کی صورت یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ ساقیت یا عاملت یعنی میں نے اس درخت خرمایا درخت انگور پر مساقات کیا یا تم سے معاملہ کیا جس کے عوض اس کے پھلوں میں سے اس قدر حصہ تم کو ملے گا۔ صراحت کے ساتھ معاہدہ ہوا ہو تو یہ لازم ہو جاتا ہے۔ لیکن ایسے الفاظ جن میں دو احتمال ہوں مثلاً یہ کہنا کہ میں یہ درخت یا انگور کی بیل اتنے پھل کے عوض تمہارے سپرد کرتا ہوں کہ اس کی دیکھ بھال کرو۔ یا یوں کہا کہ تم اس درخت کی پرورش اپنے ذمہ لے لو یا یہ کہا کہ اس پر محنت کرو۔ ان تینوں قسم کے الفاظ میں یہ احتمال ہے کہ اسے معاہدہ کی صراحت سمجھا جائے یا کنایہ قرار دیا جائے، کیونکہ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ ان الفاظ سے میری مراد کرایہ پر دینا تھا۔ ایسی صورت میں یہ معاہدہ فاسد ہو جائے گا کیونکہ پیداوار کے عوض درخت کا کرایہ پر لینا درست نہیں ہے۔ لیکن ماننے کی بات یہ ہے کہ یہ الفاظ معاہدۂ مساقات کے لیے صراحت کے حامل ہیں کیونکہ اگر اجارہ (یعنی کرایہ) کا ذکر نہیں ہے اور پھل کا ایک حصہ کام کا معاوضہ قرار دیا گیا ہے تو معاملۂ مساقات ہو گیا۔ ہاں اگر صریحاً لفظ اجارہ استعمال کیا ہو، بایں طور کہ میں نے یہ درخت اس کے پھل کے ایک حصہ کے عوض تم کو کرایہ پر دیا تو (بے شک) اس صورت میں یہ (معاملہ) اجارہ فاسد ہوگا کیونکہ اس میں صریحاً لفظ اجارہ کا استعمال کیا گیا ہے گو وہ مساقات کے معنی میں ہے۔ اسی طرح اگر یوں کہا کہ میں اس درخت کے بارے میں تمہارے ساتھ بیس گنی کے عوض معاملۂ مساقات کرتا ہوں تو یہ معاملہ فاسد ہوگا۔ تو یہ مساقات کا معاملہ نہیں ہے کیونکہ مساقات پھل کے ایک حصہ کے عوض ہوتا ہے۔ معاوضہ نقدی کی بنا پر نہیں ہوتا۔ اور اس طرح کہنے سے اجارہ بھی نہ ہوگا کیونکہ یہاں لفظ مساقات استعمال کیا گیا ہے اگرچہ حقیقتاً اجارہ ہے بدیں جہت کہ اس میں نقد معاوضہ کی شرط ہے۔

الفاظ معاہدہ کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ قبول (اقرار) کا لفظ (فریق ثانی کی طرف سے) استعمال کیا جائے۔ لہٰذا (لفظ اقرار کے بغیر) اگر کارکن اپنا کام کرنے لگے یا مالک اپنا درخت کارکن کے سپرد کر دے تو یہ کافی نہیں ہے۔ ہاں اگر کارکن گونگا ہے تو اس کا اشارہ اقرار کہنے کے برابر ہے لیکن اشارہ واضح ہونا چاہیے جسے ہر ایک سمجھ سکے۔ اگر وہ اشارہ ایسا ہو جسے محض ذہین شخص سمجھ سکے تو وہ صراحت نہیں بلکہ کنایہ متصور ہوگا۔ اگر محض کنایہ سے کام لیا گیا ہو تو معاملہ اس سے

لازم نہ ہوگا کیونکہ معاہدہ کا نفاذ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ اس خیال کو ترجیح دینے کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو کہ اس کنایہ کا مقصد حقیقتاً معاہدہ کرنے کا ارادہ ہے۔

معاہدۂ مساقات کا دوسرا رکن فریقین کا وجود ہے کیونکہ مالک اور کارکن کے بغیر عہد مساقات نہیں ہو سکتا۔ اس کے لیے شرط یہ ہے کہ فریقین میں سے ہر ایک معاہدہ کا اہل ہو۔ لہٰذا جنون زدہ اور بچے کا معاہدہ درست نہیں ہے جس کی تفصیل بیع کے بیان میں ہو چکی ہے۔ ہاں (نابالغ کا) ولی یہ کر سکتا ہے کہ وہ کام کرنے میں کوتاہی نہ کرنے کی ذمہ داری اوٹ لے جیسا کہ ابھی بتایا گیا۔

تیسرا رکن وہ شے ہے جس کے بارے میں عہد مساقات کیا جائے یعنی درخت خرما یا انگور کیونکہ اس کا علم نہ ہو تو عہد مساقات نہیں ہو سکتا۔

یاد رہے کہ شافعیہ کا مسلک جو اس وقت معمول بہ ہے یہ ہے کہ معاملۂ مساقات صرف کھجور اور انگور کے درختوں کے لیے مخصوص ہے۔ اس کا سبب وہ یہ بتاتے ہیں کہ ان کے علاوہ تیسرے درخت از خود نشو ونما پاتے رہتے ہیں، ان کے لیے کوئی محنت درکار نہیں ہوتی حالانکہ کہا جاتا ہے کہ ایسے بہت سے درخت ہیں جن کی پرورش اور دیکھ بھال کی ان سے زیادہ ضرورت ہے جیسے آم وغیرہ کے درخت۔ بہر حال شافعیہ کا قدیم مسلک یہی ہے کہ ہر قسم کے پھل دار درختوں کے بارے میں معاہدۂ مساقات درست ہے۔ بعض ائمہ شافعیہ نے اسی مسلک کو پسند فرمایا ہے اور ان کے ہاں جس مسلک پر عمل ہے اس کی رو سے آیا اگر کوئی شخص اپنے باغ کے بارے میں جس کے اندر دوسری قسم کے درخت مثلاً بیری یا نارنگی وغیرہ کے بھی ہوں کسی کے ساتھ عقدِ مساقات کرے تو آیا درخت خرما کے لئے عہد مساقات کے ضمن میں ایسا کرنا درست ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے اور صحیح بات یہی ہے کہ ایسا کرنا ان شرائط متذکرہ کے تحت جو مساقات کے ضمن میں مزارعت کے صحیح ہونے کے لیے ہیں درست ہے لہٰذا اگر باغ میں ایسے درخت ہیں جن میں پھل نہیں لگتا جیسے چیڑ کا درخت تو درخت خرما کے ضمن میں ان کے لیے عہد مساقات درست نہیں ہے اور نہ جداگانہ طور پر ہی اس کے لیے یہ معاملہ درست ہے' تاہم بعض اصحاب کہتے ہیں کہ شرائط مذکورہ کے ساتھ ضمناً معاملۂ مساقات درست ہے۔

صحت مساقات کے لیے یہ بھی شرط ہے کہ درخت خرما و انگور اور دوسرے اشجار جو معاملہ کے تحت آتے ہیں وہ متعین اور مشاہدہ میں آنے والے ہوں۔ لہٰذا مالک کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ میں ان باغوں میں سے جو تمہارے سامنے ہیں، ایک باغ کی بابت جس کی تعیین نہیں کی گئی معاملۂ مساقات کرتا ہوں۔

اس شرط پر معاملۂ مساقات درست نہیں ہے کہ پیداوار کے نصف یا تہائی حصہ پر معاہدہ کیا جائے لیکن شرط یہ ہو کہ کارکن پہلے کھجور کا ایک درخت لگائے کیونکہ پیڑ لگانا مساقات کے کاموں میں داخل نہیں ہے۔ اگر یہ کام کر بھی لیا گیا تو عقد فاسد ہو جائے گا اور اس محنت کا معاوضہ کارکن کا حق ہوگا۔

اگر کسی کے ساتھ چھوٹے درخت کے بارے میں جو اتنا تناور نہیں ہوا کہ اس میں پھل لگے جسے ''ودی'' یا ''فسیل'' کہتے ہیں (یعنی بوٹا یا پنیری) عہد مساقات کیا اور یہ شرط ٹھہری کہ اس کو سینچنے اور اس کی پرورش کرنے کی ذمہ داری اس شخص

کی ہوگی اور اس کا معاوضہ پھل کا ایک حصہ اس درخت کا ایک حصہ نہیں قرار پایا تو اس کی تین صورتیں ہوں گی:

پہلی صورت یہ ہے کہ فریقین اس مدت کا اندازہ لگالیں جس میں بالعموم یا یقینی طور پر یا بگمان غالب درخت خرما پھل دینے لگتا ہے تو معاملہ درست ہوگا۔ اب اگر اس عرصہ میں درخت میں پھل نہ لگیں تو کارکن کسی اجرت کا مستحق نہ ہوگا اور اس کی محنت اکارت جائے گی۔ اگر اس کی مدت مثلاً پانچ سال مقرر کی گئی اور مدت کا آغاز دو ماہ بعد سے رکھا گیا اور درخت وقت مقررہ کے آنے سے پہلے ہی پھل لے آیا تو کارکن اجرت کا حق دار نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر مدت گزر جانے کے بعد پھل لایا (تب بھی نہ ہوگا)۔ ہاں اگر میعاد گزر جانے سے کسی قدر پہلے درخت میں پھل آ گیا لیکن تیار اتنے عرصہ میں ہوا کہ مدت مقررہ ختم ہوگئی تو اس صورت میں کارکن پھل کے حصہ کا حق دار ہوگا اور مالک پر لازم ہوگا کہ درخت کے لیے جو باتیں ضروری ہیں ان کی تکمیل کرے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایسی مدت مقرر کی جائے جس میں بالعموم بوئے ہوئے پودوں میں پھل نہیں آتا۔ نہ اس کا یقین ہوتا ہے نہ گمان غالب نہ احتمال تو اس حال میں اس معاملہ کے فاسد ہونے کے بارے میں کوئی نزاع نہیں ہے، ہاں کارکن اپنی محنت کے معاوضہ کا حق دار ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ مساقات میں ایک ایسی مدت قرار پائے جس میں ممکن ہے کہ درخت پھل دے دے اور یہ احتمال بھی ہو کہ پھل نہ لگے کیونکہ اس قسم کے درخت کی بابت معلوم نہیں کہ کتنے عرصہ بارآور ہوتا ہے تو اس بارے میں اختلاف ہے' کہا جاتا ہے کہ معاہدہ فاسد ہو جائے گا اور یہ بھی کہتے ہیں کہ درست ہوگا' کیونکہ (بہر حال) پھل اترنے کی توقع تو ہوتی ہے جو اصحاب اس کو درست نہیں سمجھتے ان کا کہنا ہے کہ پھل نہ آیا ہو تب بھی کارکن اپنی محنت کے معاوضہ کا حقدار ہے۔

عہد مساقات کا چوتھا رکن کام ہے، کیونکہ کار مساقات بغیر محنت کے نہیں ہوسکتا۔ کارکن اس امر کا ذمہ دار ہے کہ تمام وہ کام جو پھل اور درخت کی نشو ونما کو بہتر بنانے کے لیے ضروری ہے، انجام دے مثلاً پانی دینا، حفاظت کرنا، نقصان دہ گھاس کو کاٹنا، نہروں کو صاف کرنا، خشک ٹہنیوں کا چھانٹا جو درخت کے لئے نقصان دہ ہوتی ہیں اور درخت خرما میں گابھا لگانا وغیرہ تمام ایسے کام جو ہر سال کرنے پڑتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ سب کاموں کی تفصیل معاملہ کے وقت بتائی جائے بلکہ کارکن کو یہ سب کچھ بہر حال انجام دینا ہے یہاں تک کہ اس میں ایسے کام بھی شامل ہیں جنہیں بعض لوگ ضروری نہ جانتے ہوں کیونکہ وہ لازمی ہوتے ہیں۔ ایسے کام جو ضروری امور کے علاوہ بھی معاملۂ مساقات میں شامل کیے جائیں ان کے لیے یہ شرط ہے کہ قول قرار کے وقت ان تمام باتوں کو بیان کر دیا جائے۔ ہاں اگر وہ ایسے کام ہوں جن کی بابت فریق کو معلوم ہے کہ انہیں انجام دینا ہے تو ان کی تفصیل بتائے بغیر بھی معاملہ درست ہے۔ اس بارے میں زیادہ تر اس طریقہ کی پیروی کی جائے گی جو اس علاقہ میں رائج ہے جہاں پر وہ درخت واقع ہیں۔ اگر ایسا کوئی عام رواج نہ ہو یا ہو لیکن فریقین معاملہ کو علم نہ ہو اور اس کی تفصیل (عقد کے وقت) بیان نہ کی جائے تو عقد فاسد ہو جائے گا۔

پھلوں کو توڑنے اور انہیں خشک کرنے کی ذمہ داری کے بارے میں اختلاف ہے؛ کہا جاتا ہے کہ یہ کارکن کی ذمہ

داری ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ مالک کے ذمہ ہے۔ اور صحیح بات یہ ہے کہ وہ کارکن کے ذمہ ہے۔

ایسے مستقل کام جو سال کے سال انجام نہیں دیے جاتے ان کی انجام دہی مالک باغ کے ذمہ ہے۔ مثلاً نہروں اور پنسالوں کی تیاری، دیوار کی تعمیر اور چھت ڈالنا وغیرہ۔ ان میں سے کوئی کام اگر کارکن کے ذمہ ڈالا گیا تو عہد فاسد ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر یہ شرط ہو کہ مساقات کے فرائض میں سے کوئی کام جو کارکن کے ذمہ ہے وہ مالک انجام دے تب بھی معاہدہ فاسد ہو جائے گا۔ لیکن اگر معاہدے سے باہر ایک فریق نے دوسرے فریق پر کسی ایسے کام کی شرط عائد کی جو اس کے لیے مخصوص نہیں تھا مثلاً یہ کہ وہ باڑہ کی دیوار بنا دے تو عقد فاسد نہ ہوگا اور اس کا نفاذ (عقد کے لئے) لازم نہ ہوگا۔

کام کی انجام دہی کی تین شرطیں ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ اس (کی انجام دہی) کے لیے کوئی مدت مقرر ہو، مثلاً ایک سال یا اس سے کم وبیش۔ اگر اس کے لیے غیر معین مدت رکھی جائے تو عقد فاسد ہو جائے گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ کام صرف کارندے کے ذمہ ڈالا جائے۔ اگر معاہدے میں کام کے اندر دوسرے کے شریک ہونے کی شرط لگائی گئی، خواہ یہ شرط مالک کی طرف سے ہو یا کسی اور کی طرف سے، معاملہ فاسد ہو جائے گا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ کام میں صرف کارکن کا ہاتھ ہو، اگر کسی اور کی مداخلت کی شرط لگائی گئی تب بھی معاہدہ فاسد ہو جائے گا کیونکہ ایسی صورت میں کارکن خود مختاری کے ساتھ کام نہیں کر سکے گا۔ ہاں یہ شرط ہو سکتی ہے کہ مالک کا ملازم کارکن کی مدد کرے گا بشرطیکہ خادم شکل وصورت سے جانا پہچانا آدمی ہو اور وہ کارکن کی ماتحتی (نگرانی) میں کام کرے۔

چوتھا رکن پھل ہے جس کی چند شرائط ہیں:

ایک یہ کہ پھل صرف مالک اور کارکن کے لیے مخصوص ہو، اگر پھلوں کے حق میں کسی تیسرے شخص کی شمولیت کی شرط رکھی گئی تو معاملہ فاسد ہو جائے گا۔

دوسرے یہ کہ ہر ایک فریق کا حصہ مقرر ہو مثلاً نصف یا تہائی وغیرہ۔ اگر معاہدہ میں یوں کہا کہ میں پھل کے ایک حصہ کے عوض تمہارے ساتھ معاہدہ مساقات کرتا ہوں تو یہ درست نہ ہوگا کیونکہ حصہ کی تعیین نہیں کی گئی۔ ہاں اگر یوں کہا کہ میں تمہارے ساتھ اس شرط پر مساقات کرتا ہوں کہ پھل میں ہم دونوں شریک ہوں گے تو معاملہ درست ہوگا اور فریقین نصفا نصف پھل کے حق دار ہوں گے۔

تیسرے یہ کہ (معاہدہ کے وقت) پھل تیاری پر نہ آگئے ہوں کیونکہ جب پھل تیاری پر آجائیں تو معاہدہ مساقات درست نہیں ہے۔

واضح ہو کہ حصہ کا برابر سرابر ہونا شرط نہیں ہے۔ جائز ہے کہ ایک کا حصہ دوسرے سے زیادہ ہو۔ اسی طرح یہ بھی شرط نہیں ہے کہ (معاہدہ کے وقت) پھل آگئے ہوں۔

معاملۂ مساقات ایسی شرط لگانے سے فاسد ہو جائے گا کہ کارکن کہے کہ میں درخت میں سے بھی کچھ مثلاً کھجور کے گچھے کے ڈنٹھل وغیرہ یا کوئی ایسی چیز جو مالک کی ہوتی ہے لے لوں گا۔

یاد رہے کہ مساقات کا معاملہ لازم (واجب العمل) ہوتا ہے، لہٰذا فریقین میں سے کسی کو اس کے فسخ کرنے کا حق نہیں ہے۔ اگر کارکن کسی مجبوری یا کسی اور سبب سے کام نہ کر سکے تو مالک کو حق ہوگا کہ یہ معاملہ حاکم مجاز کے سامنے پیش کرے جو اسے لازم النفاذ بنانے کا حکم دے گا۔

اگر درخت خرما یا انگور دو اشخاص کی ملکیت ہوں تو ایک مالک کا دوسرے کے ساتھ اس شرط پر عہد مساقات کرنا جائز ہے کہ اس کو اس حصہ مقررہ کے علاوہ جس کا بحیثیت مالک وہ حق دار ہے اس سے ایک حصہ اور زیادہ لے گا۔ چنانچہ اگر وہ آدھے کا مالک ہے تو مساقات درست نہ ہوگی جب تک کہ دوسرے آدھے حصہ سے بھی ایک حصہ ملنے کی شرط نہ ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ معاملۂ مساقات دو امور پر مشتمل ہے:

ایک تو یہ کہ مالک اپنی کھجور یا دوسرے ایسے درختوں والی زمین کو جس کے پھل کھائے جاتے ہیں پھل کے مقررہ حصہ مثلاً نصف یا تہائی کے معاوضہ کی شرط پر کسی شخص کو سپرد کر دے۔

دوسرے یہ کہ (مالک زمین) اپنی سفید زمین اور درختوں کو جو ہنوز لگائے نہ گئے ہوں کسی شخص کے سپرد کر دے کہ وہ شخص اس زمین پر وہ درخت لگائے اور اس پر کام کرے۔ اس کے عوض اسے درخت یا اس کے پھلوں کا ایک مقررہ حصہ ملے گا۔ اس دوسرے مفہوم کی رو سے اس معاہدہ کو (مساقات کی بجائے) مناسبہ یا مضارسہ کہتے ہیں (یعنی درخت لگانے کا معاہدہ) کیونکہ اس معاہدہ میں مالک اپنی زمین درخت لگانے کے لئے دیتا ہے۔

اس سے واضح ہے کہ معاملۂ مساقات کے مفہوم میں عمومیت ہے کیونکہ یہ معاملہ فی الوقت لگے ہوئے درختوں کے لیے بھی ہوتا ہے اور بن لگے درختوں کے لیے بھی، لیکن 'مناصبہ' مخصوص ہے ایسے درختوں (کے معاملہ) کے لیے جو ہنوز لگائے نہیں گئے۔

عقد مساقات کے صحیح ہونے کی چند شرائط ہیں:

ایک یہ کہ وہ درخت ایسا ہو جس کا پھل کھایا جاتا ہے، جیسا کہ بتایا گیا۔ لہٰذا کافور، کہربا، چیڑ، بید اور سنط (غالباً پٹ سن) وغیرہ کے درخت جن میں سرے سے پھل ہی نہیں لگتا یا ان کا پھل کھانے کے کام میں نہیں آتا، اس میں گلاب، چمبیلی وغیرہ کے درخت شامل ہیں۔ ایسے دو درختوں میں مساقات کا معاہدہ درست نہیں ہے۔ تاہم بعض اصحاب کہتے ہیں کہ گلاب اور چمبیلی جیسے درخت جن کے شگوفوں کو کسی قدر کام میں لایا جاتا ہے ان کا معاملۂ مساقات درست ہے۔

دوسرے یہ کہ وہ درخت شاخ دار ہو۔ لہٰذا زراعت میں معاملۂ مساقات درست نہیں ہے کیونکہ زرعی روئیدگی میں شاخ نہیں ہوتی۔ یہی حال سبزی، کپاس، تربوز، ککڑی، بینگن وغیرہ کا ہے کہ ان پر عقد مساقات درست نہیں ہے، عقد مزارعت درست ہے۔

تیسرے یہ کہ فریقین میں سے ہر ایک کا حصہ نصف، تہائی یا چوتھائی وغیرہ مقرر ہو یہاں تک کہ اگر مالک ہزارواں حصہ بھی طے کرے تو جائز ہے کیونکہ یہ ضروری نہیں ہے کہ فریقین معاملہ کے حصے برابر ہوں۔ لیکن اگر کسی کا حصہ ایک خاص مقدار میں مقرر کیا گیا مثلاً دس پیمانے (وغیرہ) تو معاملہ درست نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر معاوضہ مقررہ درہموں (یا سکوں)

میں طے کیا گیا، یا مقررہ حصہ کے علاوہ کسی کو مثلاً دو اشرفیاں مزید ملنے کی شرط قرار پائی تو یہ سب صحیح نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ پھل اتنا بھی نہ اترے جو مقرر نقدی کے برابر ہو۔

چوتھے یہ کہ جس طرح درخت کے بارے میں معاہدہ ہوا ہے وہ مالک اور کارکن دونوں کے لیے جانا پہچانا ہو اور کوئی دوسرا درخت اس کی نظیر نہ ہو، جیسا کہ معاملہ بیع میں ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر یوں کہا کہ میں ان دو باغوں میں سے کسی ایک کے لئے مساقات کرتا ہوں، اور کسی ایک کا تعین نہیں کیا تو یہ درست نہ ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کسی باغ کے لئے معاملۂ مساقات کیا اور اس باغ کی تفصیل اور خصوصیات اس طرح نہ بتائی گئیں کہ شبہ دور ہو جاتا۔

پانچویں یہ کہ منجملہ درختان باغ کے کسی ایک درخت کا پھل کارکن کے لئے مخصوص کیے جانے کی شرط نہ ہو۔ پس اگر باغ میں نارنگی، انجیر اور سیب کے درخت ہوں اور کارکن مثلاً انجیر کا درخت اپنے لیے مخصوص کر لے تو معاملہ صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس سال کے پھلوں کے علاوہ جس میں کام کیا گیا کسی اور سال کے پھلوں کی شرط رکھی، مثلاً معاہدہ مساقات سنہ چار میں ہوا اور معاوضہ میں سنہ پانچ کے پھلوں کی شرط ٹھہری (تو درست نہیں)۔ اسی طرح یہ بھی درست نہیں ہے کہ عہد مساقات کسی باغ کے بارے میں ہو اور ادائیگی معاوضہ کی شرط دوسرے باغ کے پھلوں سے ہو یا یہ کہ موجودہ سال کے پھل میں حصہ دار ہونے کے عوض اس سے اگلے سال کے لئے عہد مساقات کیا جائے۔ ان تمام صورتوں کا عہد مساقات صحیح نہیں ہے۔

مساقات کا رکن ایجاب وقبول (یا قول و قرار) ہے۔ یہ ایجاب وقبول الفاظ مساقات، معاملہ یا مفالحہ سے پورا ہوتا ہے بایں طور کہ (مالک کارکن سے کہے کہ) میں تمہارے ساتھ معاہدہ مساقات یا معاملہ یا مفالحہ کرتا ہوں (یعنی پھل کے ایک حصہ کے عوض باغ میں خدمت کرنے یا محنت کرنے یا کھیتی باڑی کا معاہدہ کرتا ہوں) یا سی طرح کے اور الفاظ جو مساقات کے معنے دیتے ہوں۔ مثلاً یوں کہنا کہ لو اس باغ پر کام کرو یا اس کی ذمہ داری سنبھال لو۔ غرض اس میں مقصد کلام پیش نظر ہونا چاہیے۔ یہ مدعا جن الفاظ میں بھی ادا کیا جائے درست ہے۔ رہا اقرار (یا قبول) سو قول یا فعل سے جس طرح بھی اس پیش کش کو قبول کرنا ظاہر ہو وہ اقرار ہے۔ چنانچہ اگر کارکن (مالک کی پیش کش پر) کام کرنا شروع کر دے تو گویا اس نے (معاہدہ کا) اقرار کیا یا اسے منظور کر لیا۔

واضح ہو کہ مساقات کا معاملہ ہو یا مزارعت کا معاملہ اجارہ (کرایہ) کا لفظ استعمال کرنے سے بھی درست ہے جیسا کہ اوپر بتایا گیا ہے کہ (کسی درخت کو) پھل کے ایک متعین اور مقررہ حصہ کے عوض کرایہ پر لینا درست ہے۔ معاملۂ مساقات پھل کے ایک حصہ کے عوض ایسے پودوں کے بارے میں بھی ہو سکتا ہے جو ہنوز پھل نہ لائے ہوں، اس کے لیے شرط یہ ہے کہ مساقات کا معاہدہ اتنے عرصہ کے لیے ہو جس میں بالعموم درخت تناور ہو کر پھل دینے لگتا ہے۔ اسی طرح اس شرط پر بھی مساقات ہو سکتی ہے کہ کارکن خود درخت لگائے اور اس کے ایک حصہ کے معاوضہ کی شرط پر اس کی نشوونما کرے۔ اس کو "مغارسہ" (یعنی معاہدۂ شجرکاری) کہتے ہیں جس کا ذکر اوپر کیا گیا۔ اس میں صرف پھل کے ایک حصہ یا پھل اور درخت دونوں کے ایک ایک حصہ کی شرط بھی ہو سکتی ہے بشرطیکہ درخت کی جڑیں (یا پنیری) جو لگائی گئی ہیں وہ بیج

کی طرح مالک باغ کی ہوں۔ اگر کارکن جڑیں خرید کر وہاں لگا لے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ اسے اکھاڑ لے اور کارکن کو اس کا حرجانہ جو اس کے اکھاڑنے اور باقی رکھنے کے درمیان ہے ادا کر دے۔ جڑوں کی قیمت کا ذمہ دار کارکن ہوگا۔

یاد رہے کہ مساقات کا معاملہ لازم النفاذ نہیں ہوتا لہٰذا فریقین میں سے ہر ایک کو کسی وقت بھی اس کے منسوخ کر دینے کا اختیار ہے۔ اگر کارکن پھل لگنے کے بعد اس معاہدہ کو فسخ کر دے تو اس میں دونوں کا مشترکہ حق ہوگا جس طرح کہ معاہدہ کے وقت طے پایا تھا۔ ایسی صورت میں کارکن لگے ہوئے پھل کا اپنا حصہ لے لے گا اور کام بدستور کرتا رہے گا۔ اور معاملہ کے فسخ ہو جانے سے کارکن پر جو کام کرنے کی ذمہ داری ہے وہ اس سے بری نہیں ہوتا۔ لہٰذا اگر اس کی وفات ہو جائے تو اس کا وارث پھل کا مالک ہونے اور کام کے جاری رکھنے کی ذمہ داری میں اس کا قائم مقام ہوگا۔ اور اسے یہ بھی حق ہے کہ وہ اپنا حصہ اپنے قائم مقام کے ہاتھ فروخت کر دے جو اس کی بجائے کام کرے۔ اور یہ شرط درست ہوگی کہ اس کا قائم مقام اس کی بجائے کام انجام دے۔ اور اگر اس نے معاہدہ منسوخ کیا ہے تو اس پر لازم ہے کہ کارکن کو اس کی محنت کا معاوضہ ادا کر دے۔

عہد مساقات میں مساقات کے لیے کسی مدت کا تعین شرط نہیں ہے، کیونکہ یہ معاہدہ لازم نہیں ہوتا جیسا کہ بتایا گیا۔ لہٰذا اگر مساقات کی مدت مقرر کی گئی لیکن اس عرصہ میں کوئی پھل نہ لگا تو کارکن کو کچھ نہ ملے گا۔

مضاربت

(یعنی نفع میں حصہ داری کی بنا پر کسی کو مال دینے کا بیان)

مضاربت کی تعریف

لغت کی رو سے مضاربت کے معنے یہ ہیں کہ کوئی شخص اپنا مال کسی کو بدیں شرط بغرض تجارت دے کہ نفع میں باہمی قرارداد کے مطابق دونوں شریک ہوں گے اور نقصان مال والا برداشت کرے گا۔

لفظ ''مضاربت'' مادہ 'ضرب' سے نکلا ہے جس کے معنے 'سفر' کے ہیں کیونکہ کارتجارت میں بالعموم سفر کرنا پڑتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

''واذا ضربتم فی الارض''

(یعنی جب تم زمین پر سفر کرو) اس کو قراض اور مقارضہ بھی کہتے ہیں۔ یہ لفظ قرض سے مشتق ہے جس کے معنے جدا کرنے (یا کاٹ دینے) کے ہیں۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مالک اپنے مال کا ایک حصہ الگ کر دیتا ہے تاکہ نفع کے ایک حصہ کے عوض اس سے کاروبار کیا جائے۔ (جس طرح مالک اپنے مال سے کچھ نکال کر کسی کارکن کو دیتا ہے اسی طرح) کاروبار کرنے والا اپنی تجارتی جدوجہد سے جو نفع حاصل کرتا ہے اس میں سے ایک حصہ (مالک کے لیے) الگ کر کے اسے دیتا ہے۔ غرض باب مفاعلہ (جس میں اشتراک کا مفہوم ہوتا ہے) یہاں پر اپنی خاصیت کا حامل ہے۔

فقہا کے نزدیک 'مضاربت' دو فریق کے درمیان اس امر پر مشتمل ایک معاہدہ ہے کہ ایک فریق دوسرے کو اپنے مال پر اختیار دے دے گا کہ وہ نفع میں سے ایک مقررہ حصہ مثلاً نصف یا تہائی وغیرہ کے عوض مخصوص شرائط کے ساتھ اس مال کو تجارت (یا کاروبار) میں لگائے۔

ظاہر ہے کہ یہ مفہوم اس لفظ کے لغوی معانی کے مطابق ہے۔ البتہ اس میں چند شرطیں رکھی جاتی ہیں جن کی بنا پر اس معاملہ کو شرعاً درست یا نادرست قرار دیا جاتا ہے۔

معاملۂ مضاربت کو مساقات اور مزارعت سے جو مناسبت (یا مشابہت) ہے وہ ظاہر ہے کیونکہ یہ بات بتائی گئی ہے کہ یہ دونوں قسم کے معاہدے دو فریق کے درمیان ہوتے ہیں۔ ایک فریق کی زمین ہوتی ہے یا درخت ہوتا ہے اور دوسرے فریق کی محنت ہوتی ہے اور پھل جو حاصل ہوتا ہے اس میں دونوں حصہ دار

ہوتے ہیں۔ یہی صورت مضاربت کی ہے کہ دو فریقوں میں ایک معاہدہ ہوتا ہے۔ ایک فریق کا مال ہوتا ہے اور دوسرا فریق تجارت (یا کاروبار) کرتا ہے۔ پھر اس کا جو ثمرہ (یا منافعہ) حاصل ہوتا ہے اس میں دونوں حصہ دار ہوتے ہیں۔ فقہا اس معاملہ کو ''قراض'' بھی کہتے ہیں۔ جو شخص اس میں سرمایہ لگاتا ہے اسے 'مقارض' بکسر را (سرمایہ لگانے والا) اور کاروبار کرنے والے کو مقارض بفتح را (جس کو مال دیا گیا ہو) کہتے ہیں۔ ''مضاربت'' کی اصطلاح استعمال ہو تو کام کرنے والے (یا تاجر) کو مضارب (بکسر را) کہتے ہیں (یعنی عہد مضاربت کے تحت کام کرنے والا)۔ مالک مال کے لیے کوئی لفظ (مادۂ ضرب سے) مشتق نہیں ہے۔

مضاربت کے ارکان، اس کی شرطیں اور مسائل

واضح ہو کہ مضاربت کے کچھ ارکان، شرائط اور مسائل ہیں جو مسالک مختلفہ کی رو سے تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مضاربت کا معاہدہ فریقین کے پیش نظر فریقین کا نفع میں باہم شریک ہونا ہے۔ اس میں مالک سرمایہ لگاتا ہے اور کارکن محنت لگاتا ہے کہ اس مال سے تجارت کرے اور اس کے فائدے میں اپنے ساتھی کے ساتھ حصہ دار ہو۔ لہٰذا اس معاہدہ کی غرض منافع میں باہمی حصہ داری ہوتی ہے۔ اسی لیے اس کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ مضاربت نفع میں شریک ہونے کا نام ہے جب کہ ایک شخص کا مال اور دوسرے کی محنت ہو۔ لیکن مضارب (جس کو کاروبار کے لیے مال دیا جاتا ہے) کی مختلف حالتوں کے اعتبار سے معاہدہ کی حیثیت مختلف ہوتی ہے۔ اسی بنا پر حنفیہ کہتے ہیں کہ مضاربت کی کئی حیثیتیں ہوتی ہیں۔

ایک تو یہ کہ مضارب (کام کرنے والا) جب مال حاصل کر لے اور ہنوز کام شروع نہ کیا ہو تو وہ ایک امین (امانت دار) کی حیثیت میں ہوتا ہے۔ اور امانت دار کے لیے حکم یہ ہے کہ جو مال اس کی تحویل میں آیا ہے اس کی حفاظت واجب ہے اور مالک اگر اسے واپس لینا چاہے تو اسے واپس کر دے۔ اگر اس مال میں سے کچھ گم ہو جائے تو (کارکن) اس کی ادائیگی کا ذمہ دار نہ ہوگا۔

دوسرے یہ کہ جب مضارب کاروبار شروع کر دے تو وہ وکیل کی حیثیت میں ہو جائے گا اور وکیل کی بابت حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مؤکل کی بجائے اس کے سپرد کردہ امور انجام دے اور وکالت کے سلسلہ میں جو باقی ذمہ داریاں اس پر عائد ہوتی ہیں اس کے لیے اپنے مؤکل کی طرف رجوع کرے گا اور اس کے لیے حکم یہ ہے کہ کار مفوضہ کی انجام دہی پر اسے مجبور نہ کیا جائے گا سوائے ادائیگی امانت کے (کہ اس کے لیے مجبور کیا جائے گا)۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی سے کہا کہ میں تم کو وکیل بناتا ہوں کہ یہ کپڑا جو میرے پاس بطور امانت کے ہے اسے مالک کو واپس کر دوں۔ پس اگر مؤکل موجود نہ ہو تو اس

کے وکیل کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اسے مالک کو واپس کر دے۔

یاد رہے کہ وکالت کا معاملہ لازم النفاذ نہیں ہوجاتا لہٰذا فریقین میں سے ہر ایک کو حق ہے کہ دوسرے کی اجازت کے بغیر اسے منسوخ کر دے۔

تیسرے یہ کہ جب کاروبار سے نفع حاصل ہو جائے تو مضارب کی حیثیت مالی امور میں باہم شرکاء کی سی ہو جاتی ہے۔اور وہ یہ ہے کہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کا ایک مقررہ حصہ اس نفع میں ہوگا جو اس سرمایہ سے کاروبار سے حاصل ہوا۔غرض مضاربت مالی شراکت کی اقسام میں سے ایک خاص قسم کی شرکت ہے۔مشترکہ کاروبار کی جو قسمیں آگے بتائی گئی ہیں ان میں سے نہیں ہے کیونکہ شرکت کے اس مفہوم میں جو آگے بتایا جائے گا یہ شرط ہے کہ فریقین میں سے ہر ایک راس المال میں شریک ہو۔

چوتھے یہ کہ اگر معاملۂ مضاربت فاسد ہو جائے تو مضارب (کارکن) کی حیثیت ایک اجیر (کرایہ دار) کی سی ہوگی یعنی جو نفع حاصل ہو چکا ہے وہ تمام مال کی مالک کا ہوگا اور نقصان بھی وہی برداشت کرے گا اور کارکن کی محنت کا مناسب معاوضہ ادا کرے گا۔اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا اس کو کام کرنے کی مناسب اجرت ضرور دی جائے گی خواہ نفع ہوا ہو یا نقصان ہو؟ صحیح یہ ہے کہ معاملۂ مضاربت فاسد ہوا اور اس میں کچھ نفع نہ ہوا ہو تو کارکن کسی اجرت کا مستحق نہ ہوگا، کیونکہ اگر معاملہ فاسد میں اجرت دی گئی تو گویا ناقص معاملہ کو درست معاملہ سے زیادہ کامیاب سمجھا گیا۔کیونکہ درست معاملہ میں جب کہ نفع نہ ہو تو کارکن کا حق جاتا رہتا ہے تو کیسے ممکن ہے کہ فاسد معاملہ میں نفع نہ ہونے کے باوجود اجرت کا مستحق قرار دیا جائے۔

پانچویں یہ کہ اگر مضارب (کارکن) شرائط معاملہ میں سے کسی شرط کے خلاف کرے تو اسے غاصب (ناجائز قابض) قرار دیا جائے گا۔غصب کرنا گناہ ہے اور غاصب پر واجب ہے کہ غصب کی ہوئی چیز کو واپس کر دے اور یہ کہ اس چیز کے تاوان کا وہ ذمہ دار ہوتا ہے۔

جاننا چاہیے کہ تیسری اور چوتھی صورت کو مضاربت کے مسائل میں شمار کرنے پر اعتراض کیا جاتا ہے کیونکہ کارکن کو اجیر (اجرت پر کام کرنے والا) اس وقت قرار دیا جاتا ہے جب کہ معاملۂ مضاربت فاسد ہو جائے۔یہی صورت اسے غاصب قرار دیے جانے کی ہے اور یہ صورت حال اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کہ کارکن شرائط مضاربت کی مخالفت کرے اور جب اس کی شرائط سے اختلاف کیا جائے تو معاہدہ ختم ہو جاتا ہے اور (جب معاہدہ ہی ختم ہو جائے) تو غصب کو معاہدۂ مضاربت کے مسائل میں شامل کرنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے؟ اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دونوں امور مضاربت فاسدہ کے مسائل میں سے ہیں لیکن یہ جواب غصب کے مسئلہ پر منطبق نہیں ہوتا کیونکہ اجارۂ فاسد کے بارے میں حکم یہ ہے کہ کارکن کو اس کی محنت کا مناسب معاوضہ دیا جائے، حالانکہ غصب کرنے والے کو معاوضہ نہیں دیا جاتا۔تاہم چونکہ یہاں صحیح معاملۂ مضاربت کے مسائل کا ذکر ہے اس لیے ظاہر ہے کہ ان امور کا ذکر مسائل مضاربت کے ضمن میں بھول چوک پر مبنی ہے۔

چھٹے یہ کہ اگر یہ شرط رکھی کہ نفع تمام کا تمام مضارب (کارکن) کا ہوگا تو وہ سرمایہ کارکن کے ذمہ قرض کی مانند ہوگا (اور اس کی حیثیت مقروض کی سی ہوگی) پس اگر مال لے کر اس شرط کے مطابق کاروبار چلایا تو اس مال کا اور اس کے نقصان کا بھی وہ خود ہی ذمہ دار ہوگا۔ اگر مال ضائع ہو جائے تو اس کا تاوان بھی اسی پر ہوگا اور مالک کا مال اسے ادا کرنا واجب ہوگا۔

ساتویں یہ کہ اگر یہ شرط ہوئی کہ تمام نفع سرمایہ دار کا ہوگا تو اس کا حکم عقد بضاعت (معاملۂ مال) کی مانند ہوگا جس کا مطلب یہ ہے کہ مالک اس کو بلا اجرت کسی مال کے خریدنے کے لئے وکیل بنا دے۔ ایسی صورت میں وہ جو کچھ خریدے گا وہ سب مالک کا ہوگا اور اس کی بار برداری کا خرچ تمام مالک کو دینا ہوگا اور خریدنے والے کو کوئی معاوضہ نہ دیا جائے گا۔

یہ تمام مسائل معاملۂ مضاربت کے متعلق ہیں۔

مضاربت کا رکن (جزو لازم) ایجاب وقبول (باہمی قول وقرار) ہے۔ اس کے لئے وہ الفاظ استعمال کیئے جائیں گے جس سے یہ مقصد ادا ہو جائے۔ مثلاً یہ کہنا کہ یہ مال تم کو دیتا ہوں اس سے بصورت مضاربہ یا مقارضہ یا معاملہ کاروبار کر دیا (یوں کہا کہ) یہ مال بطور مضاربت کاروبار کی غرض سے لو، اس میں اللہ تعالیٰ جو نفع دے گا ہم دونوں کا حصہ آدھا آدھا یا (ایک شخص کا) تہائی ہوگا۔ اس پر کارکن کہے اچھا میں یہ مال لیتا ہوں، یا اس تجویز پر راضی ہوں یا میں نے یہ بات منظور کر لی۔

اگر یوں کہا کہ یہ مال نصف نفع کے معاوضہ پر لے لو اور اس نے اس پیش کش کو رد نہ کیا تو یہ مضاربت صحیح ہوگئی۔

مضاربت کے صحیح ہونے کی شرائط حسب ذیل ہیں:

ا۔ سرمایہ نقدی یعنی سونے چاندی کے سکوں کی شکل میں ہونا چاہیے۔ اس پر تمام اہل مسالک متفق ہیں اور بقول مفتیٰ بہ رائج الوقت پیسوں میں یہ معاملہ درست ہے۔ رائج الوقت پیسوں سے مراد وہ سکے ہیں جو سونے یا چاندی کے نہ ہوں جیسے ٹکسالی قروش یا تعریفہ (سکوں کے نام) جو نکل یا تانبے سے بنائے جاتے ہیں اور ان کا لین دین رائج ہو۔ سونا چاندی اگر ڈھلے ہوئے سکوں کی شکل میں نہ ہوں تو مضاربت نہیں ہوسکتی۔

ہاں سونے کی ڈلی اگر ڈھلے ہوئے سکے (نقدی) کی طرح رائج ہو تو اس کے ذریعہ مضاربت کے جائز ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ درست ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ درست نہیں ہے۔ اسی طرح سامان تجارت کے ذریعہ بھی مضاربت جائز نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے روئی یا کپڑا مثلاً سواشرفی میں کسی کو دے دیا اور کہا کہ نفع میں سے نصف کی شرط پر بطور مضاربت اس کو فروخت کرو تو یہ مضاربت فاسدہ ہوگی۔ اگر اس کی فروخت میں خسارہ رہا تو کام کرنے والا اس خسارے کا ذمہ دار نہ ہوگا، یہاں تک کہ اگر مال والے سے یہ فیصلہ کر لیا کہ میں کل مال بغیر گھاٹے کے واپس کر دوں گا، تب بھی اس فیصلہ پر عمل نہ کیا جائے گا۔ رہا یہ سوال کہ آیا اس صورت میں خسارہ ہو تو کارندہ اس کی محنت کے مناسب معاوضہ کا حق دار ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے جیسا کہ ابھی اوپر بتایا گیا۔ اب اگر کارکن نے اس دام سے جو مال کی فروخت سے حاصل ہوا کاروبار کیا تو اب باہمی معاہدہ کی شرائط کے مطابق کام کرے گا۔ کیونکہ اس

صورت میں وہ معاملہ بطور مضاربت سمجھا جائے گا۔ پس کارکن پہلی صورت میں (خسارے کا) ذمہ دار نہیں ہوگا کیونکہ وہ بحیثیت وکیل کے اس مال کا امانت دار متصور ہوگا۔ ہاں اگر اس کے دام سے کاروبار کیا تو اس کے بعد اسے مضارب قرار دیا جائے گا اور بموجب شرط اس میں حصہ دار ہوگا۔

۲۔ یہ کہ معاملہ کے وقت سرمایہ کا علم ہونا چاہیے تاکہ بعد میں فریقین کے مابین نزاع نہ پیدا ہو۔

۳۔ یہ کہ سرمایہ کی مقدار متعین ہو اور مالک کے پاس موجود ہو، لہٰذا اس مال میں مضاربت درست نہیں ہے جو کارکن کے ذمہ مالک کا قرض (واجب الوصول) ہے۔ چنانچہ اگر یوں کہا کہ جو رقم مجھے تم سے لینی ہے، نصف منافع کے عوض اس سے کاروبار کرلو تو درست نہیں ہے۔ اب اگر قرض دار (مضارب) نے رقم قرض واجب الادا سے تجارت کی اور اس میں خسارہ ہوا یا فائدہ ہوا تو نقصان کا ذمہ دار وہ خود ہوگا اور فائدہ ہوا تب بھی اس کا حق ہے۔ اور قرض بدستور اس کے ذمہ واجب الادا رہے گا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس صورت میں مقروض کا قرض اتر جائے گا اور نفع مالک مال کا ہوگا اور نقصان بھی وہی برداشت کرے گا اور کارکن مناسب معاوضہ کار کا حق دار ہوگا۔

اگر مضارب کے علاوہ کسی اور شخص کے ذمہ قرض واجب الوصول ہے اور مالک مال (قرض خواہ) نے یوں کہا کہ فلاں شخص پر ایک سو اشرفی میرا قرض ہے، تم یہ رقم اس سے وصول کر کے بطور مضاربہ کاروبار کرو اور کارکن نے ایسا ہی کیا تو یہ مضاربہ صحیح لیکن مکروہ ہے۔ اسی طرح اگر منجملہ سو اشرفی کے کچھ رقم سے کاروبار کیا تو اسی حیثیت میں درست ہوگا۔ لیکن اگر یوں کہا کہ میرا قرض جو فلاں شخص کے ذمہ ہے اس سے وصول کرلو اور پھر بطور مضاربت کاروبار میں لگاؤ یا یہ کہا کہ قرضہ وصول کرلو تب کاروبار کرو لیکن مضارب نے (پورا قرضہ وصول کرنے کی بجائے کچھ ہی حصہ وصول کر کے کاروبار میں لگایا تو یہ صورت صحیح نہیں ہے کیونکہ "پھر" اور "تب" کا مفہوم یہ ہے کہ جب تک قرض کی پوری رقم وصول نہ ہو جائے اس سے کام نہ کیا جائے۔

اگر ایک شخص نے کسی کے پاس کچھ رقم امانت کے طور پر رکھی اور اس سے کہا کہ جو رقم تمہارے پاس امانت ہے اس کو بطور مضاربت کاروبار میں لگالو، تو یہ درست ہے۔ اسی طرح اگر کسی کو کچھ رقم مال تجارت خریدنے کے لئے دی اور پھر یہ کہہ دیا کہ بطور مضاربت اس رقم سے کاروبار کرو تب بھی صحیح ہے۔

۴۔ یہ کہ سرمایہ کارکن (مضارب) کو سپرد کر دیا جائے تاکہ وہ خود اس سے کاروبار کرے۔ اگر یہ شرط لگادی کہ مالک مال بھی مضارب کے ساتھ مل کر کام کرے گا تو معاملہ فاسد ہو جائے گا۔ (معاملۂ مضاربت میں) اس سے فرق نہیں پڑتا کہ سرمایہ لگانے والا وہی شخص ہو جس نے قول و قرار کیا ہے یا کوئی اور ہو۔ چنانچہ اگر مال کا مالک نابالغ ہے اور بات چیت اس کے ولی نے طے کی ہے، لیکن یہ شرط رکھی ہے کہ وہ نابالغ لڑکا مضارب کے ساتھ کاروبار کرے گا تو معاملہ فاسد ہو جائے گا اور جب معاملہ فاسد ہو جائے تو کارکن کو قصوروار کے مال میں سے محنت کا معاوضہ دیا جائے گا۔

اگر ایک شخص نے کسی دوسرے کو اس بارے میں وکیل بنایا کہ وہ اس کے مال سے کسی کے ساتھ مضاربت کے معاملہ طے کرے اور وکیل نے مضارب کے ساتھ یہ شرط بھی کرلی کہ وہ وکیل بھی مضارب کے ساتھ منافع کے ایک حصہ

کے عوض کام کرے گا تو عقد فاسد ہو جائے گا کیونکہ وکیل اس معاملہ میں جس کے لئے اسے وکیل بنایا گیا ہے اپنے مؤکل کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اور یہ بتایا جا چکا ہے کہ کاروبار مضاربت میں مال والے کا کارندہ کے ساتھ شریک ہونے کی شرط سے معاملہ درست نہ ہوگا۔ لہٰذا اس کے وکیل کی شرکت سے بھی معاملہ درست نہ ہوگا۔

۵۔ یہ کہ منافع میں سے مضارب (کارکن) کا حصہ واضح طور پر بتا دیا جائے مثلاً نصف یا تہائی وغیرہ۔ اگر (حصہ کی بجائے) کوئی خاص مقدار قرار پائی مثلاً یوں کہا کہ اتنے سرمایہ سے بطور مضاربت کام کرو تم کو نصف نفع کے علاوہ بیس اشرفی مزید ملے گی تو معاملہ درست نہ ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ یوں کہا جائے کہ تم کو آدھے منافع میں سے بیس یا دس اشرفی کم دیا جائے گا یا اس سے کم وبیش (مقدار بتائی گئی) تو معاملہ فاسد ہو جائے گا۔ لیکن اگر یہ شرط ہو کہ کارکن کو نصف مال کے نفع کا آدھا یا تہائی ملے گا، بغیر اس کے کہ آدھے یا تہائی مقدار کی تخصیص کی جائے کہ وہ اس قدر ہے تو معاملہ درست ہوگا۔

۶۔ یہ کہ جو حصہ کارکن کا مقرر کیا جائے وہ منافعہ میں سے ہو، سرمایہ میں سے نہ ہو، لہٰذا اگر کہا گیا کہ اتنی رقم سے بطور مضاربت کام کرو اس کے عوض تمہیں اس رقم میں سے آدھا یا تہائی مل جائے گا' یا یہ کہا کہ اس مال میں سے بیس اشرفی تم لے لینا تو عقد مضاربت فاسد ہو جائے گا۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جبکہ یوں کہا کہ منافع میں سے ایک حصہ کے ساتھ ساتھ اس مال میں سے بھی آدھا تمہارا حق ہوگا تو عقد درست نہ ہوگا۔ نیز اگر کارکن کے لئے ایک ماہانہ اجرت نصف منافعہ سے زیادہ کی شرط رکھی تو یہ شرط باطل ہوگی لیکن معاہدہ درست ہوگا۔ اگر کارکن نے اس شرط کے باوجود کام کیا تو نفع میں جو حصہ اس کا قرار پایا ہے اس سے زیادہ کا حق دار نہ ہوگا۔

اگر مضاربت کے لئے یہ شرط ٹھہری کہ کارکن کو رہنے کے لئے مکان دیا جائے گا یا کھیتی باڑی کے لئے اراضی ملے گی تو عقد فاسد ہو جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اصطلاح شرع میں مضاربہ یا اقراض ایک معاہدہ ہے جس کی رو سے مال کا مالک کسی شخص کو سرمایہ سپرد کر دیتا ہے۔ تاکہ وہ اس رقم سے جو خاص طور پر سونے چاندی کے رائج الوقت سکے ہوں کاروبار کرے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ مالک اس قدر مال اسے فوری طور پر دے دے، جس سے کاروبار تجارت پیش نظر ہے۔

اس تعریف میں سپرد کرنے کے لفظ سے مقصد مکمل طور پر سپرد کرنا ہے۔ اور یہ جو کہا کہ خصوصیت کے ساتھ نقدی سے کرے تو اس کہنے سے مال تجارت یا غلہ یا جانور کا (بطور سرمایہ) سپرد کرنا نکل گیا کیونکہ اس صورت میں قراض (مضاربت) فاسد ہے۔ چنانچہ اگر مثلاً یوں کہا کہ یہ روئی جس کی قیمت ایک سو اشرفی ہے اسے لے لو اور اسے فروخت کرو، اس کے عوض نفع میں سے آدھا یا تہائی یا اس سے کم وبیش ایک حصہ ملے گا اور اس نے وہ کام کیا تو اسے وہ حصہ جو مقرر کیا ہے وہ نہیں ملے گا کیونکہ اس طرح کا معاہدۂ مضاربت تو فاسد ہو گیا البتہ اسے اول تو اتنی اجرت لینے کا حق ہے جو اس طرح کی فروخت کا کام کرنے میں ہوا کرتی ہے، دوسرے اس منافع میں سے اتنا حصہ ملے گا جتنا کہ اس قدر مال مضاربت سے کام کرنے کا حق ہوتا ہے۔ اس کو ''قراض مثل'' کہا جاتا ہے قطع نظر اس سے کہ وہ حصہ اتنا ہی ہوتا ہو جتنا کہ معاہدہ میں

طے ہوا تھا یا کم و بیش ہو۔ 'قراض مثل' کے بارے میں عام رواج کو ملحوظ رکھا جائے گا۔ اگر اس کام میں فائدہ نہ ہوا ہو تو کارکن کا کوئی حق نہ ہو گا۔ اسی طرح اگر کسی کو یہ کہا کہ اس روئی کو لے کر فروخت کرو اور اس کی جو قیمت ملے اس (رقم) سے بطور مضاربت کاروبار کرو، اس پر منافع میں سے تمہیں اس قدر حصہ ملے گا تو اس کا حکم بھی وہی ہے جو اوپر بتایا گیا۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ صورت مضاربت فاسدہ کی ہے درانحالیکہ اس کی فروخت میں دوڑ دھوپ کرنا پڑے اور وہ کام مشکل ہو۔ اگر اس کی فروخت آسان ہو تو مضاربت صحیح ہوگی۔ تاہم قابل اعتماد بات یہی ہے کہ یہ عام طور پر ممنوع ہے۔ اگر صورت حال یہ ہو کہ سامان تجارت کسی اور شخص کے قبضہ میں ہے اور اس نے مالک مال یا کارندہ کے علاوہ کسی اور شخص کو مامور کیا پھر مال کے مالک نے 'مضارب' سے کہا کہ اس مال کی قیمت جسے فروخت کے لیے فلاں شخص کو کہا گیا ہے تم لے لو اور اسے بطور مضاربت کاروبار میں لگاؤ، اس کے نفع میں تمہارا اس قدر حصہ ہو گا تو یہ جائز ہے۔

یہ تمام مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ اس علاقہ کے لوگ جہاں معاہدۂ مضاربت ہوا ہے محض سامان تجارت سے کاروبار نہ چلاتے ہوں۔ لیکن اگر وہاں یہی رواج ہے اور نقدی سکے رائج نہیں ہیں تو سامان تجارت کو معاملۂ مضاربت کے لئے سرمایہ بنانا درست ہو گا۔

(مضاربت کی تعریف میں) یہ جو کہا گیا ہے کہ 'ڈھلا ہوا' اس سے مراد حکومت کا سکہ ہے۔ اس قید سے سونے چاندی کی غیر مسکوک ڈلیوں کو 'سرمایہ مضاربت کے طور پر' کارندے کے سپرد کرنا' کہ اس مال سے تجارت کرے' خارج ہو گیا۔ اس کی دو صورتیں ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ معاملۂ مضاربت ایسے شہر میں ہو جہاں سکوں کا معاملہ ہوتا ہے، غیر مسکوک سے قطعاً نہیں ہوتا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ وہ شہر ایسا ہو جہاں ڈھلے ہوئے سکوں سے بھی اور بن ڈھلی ڈلیوں سے بھی (دونوں طرح) لین دین ہوتا ہے۔ ان دونوں حالتوں میں سکوں کے علاوہ اور کسی شے کو سرمایۂ مضاربت بنانا منع ہے۔ تاہم اگر معاہدہ ہو گیا اور کارکن نے اس کے بموجب کاروبار کیا تو اب چاہیے کہ وہ اپنے کام کو جاری رکھے۔ اسے (مقررہ حصہ کی بجائے) صرف قراض المثل (یعنی صرف اس قدر حصہ جو اس طرح کے کاروباری بالعموم ہوا کرتا ہے) درآنحالیکہ اس نے سونے چاندی کی ڈلیوں ہی کو نقدی (یا سرمایہ مضاربت) بنایا ہو۔ لیکن اگر سونے چاندی کی ڈلیوں کو اس نے پہلے فروخت کیا اور پھر اس کی قیمت سے تجارت کی تو اسے "قراض المثل" کے علاوہ اتنی مقدار میں (چاندی سونے) کے فروخت کی جو اجرت ہوتی ہے (یعنی کمیشن) وہ بھی ملے گا بشرطیکہ اس کی اجرت کا رواج ہو۔ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ قراض المثل کا مطلب ہے منافعہ میں سے اتنا ہی حصہ جتنا کہ بالعموم اس قدر مال کے معاملۂ مضاربت میں ہوتا ہے۔ اور اس صورت میں جس قدر حصہ جو معاملہ کے وقت مقرر ہوا تھا اس کو نظر انداز کر دیا جائے گا اگر کاروبار میں کچھ فائدہ نہ ہوا تو کارکن کو کچھ نہ ملے گا۔

اگر عقد مضاربت ایسے شہر میں ہوا جہاں صرف سونے چاندی کی ڈلیوں سے لین دین ہوتا ہے اور لوگ ڈھلے ہوئے سکے سے ناواقف ہیں تو معاملۂ مضاربت (ڈلیوں ہی میں) درست ہو گا اور کارکن کو نفع میں سے وہی حصہ ملے گا جو معاہدے میں طے پایا تھا۔

یاد رہے کہ (مضاربت کے معاملہ میں) پیسے کا حکم وہی ہے جو سونے چاندی کے ٹکڑوں کا ہے۔اسی طرح قرش (سکہ) ہے جو تانبے سے بنایا جاتا ہے یعنی اسے مضاربت کے لیے سرمایہ بنانا درست نہیں ہے۔اگر ایسا کیا گیا اور اسی پر معاملۂ مضاربت ہوا تو وہ معاملہ فاسد ہوگا۔کارکن کو چاہیے کہ اسے واپس کر دے۔اگر اس طرح اس کو کاروبار میں لگایا تو اس کا حکم بھی وہی ہے جو ابھی بتایا گیا کہ اگر مضارب نے ان قرشوں کو سونے چاندی کی نقدی سے فروخت کر دیا اور اس کی قیمت سے کاروبار کیا تو اس کے فروخت کی اجرت (یا کمیشن) اور ''قراض مثل'' کا حق دار ہوگا (قراض مثل سے مراد نفع میں سے اس قدر حصہ ہے جو بالعموم اس جیسی رقم کی مضاربت میں ہوتا ہے)۔

تعریف میں یہ قید جو لگائی گئی ہے کہ وہ سرمایہ جو کاروبار (مضاربت) میں لگانا ہے فوری طور پر کارکن کو دے دینا چاہیے، اس کے خلاف تمام صورتیں اس شرط کے لگانے سے نکل گئیں۔اس شرط کی تین صورتیں ہیں:

ایک صورت (فوری ادائیگی کی) قرض ہے، مثلاً مالک مال نے کارکن کو قرض دے رکھا ہے اور اس سے کہتا ہے کہ میرا قرضہ جو تمہارے ذمہ ہے اس (رقم قرض) سے بطور مضاربت نفع میں سے ایک تہائی یا کسی اور حصہ پر کاروبار کرو۔یہ مضاربت فاسد ہوگی۔اگر کارکن نے قرض واجب الادا کی رقم سے کاروبار کیا تو اس سے جو نفع یا نقصان ہوگا وہ اس کا ہوگا۔قرضہ بدستور باقی رہے گا اور مقروض اس کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوگا۔اسی طرح اگر مالک مال نے کارکن کو اپنا وکیل بنایا کہ فلاں شخص کے ذمہ جو میرا قرض ہے تم اسے وصول کر کے کاروبار چلاؤ، منافع میں سے اس قدر تمہارا ہوگا وغیرہ۔یہ مضاربت بھی فاسد ہوگی۔اگر کارکن نے اس شرط پر کام کیا تو وہ وصولی قرض کے معاوضے کا بشرط رواج اور قراض المثل کا حقدار ہوگا، یعنی منافع میں سے صرف اس قدر حصہ لے گا جتنا کہ اس قدر مال کی مضاربت میں بالعموم ملتا ہے، خواہ وہ حصہ اس کے مطابق ہو جو معاہدہ کے وقت طے ہوا تھا یا نہ ہو، جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔اگر یہ صورت ہو کہ مقروض قرض ادا کر دے اور مالک اسے وصول کر لے اور پھر اسی رقم سے اس کے ساتھ معاملۂ مضاربت کر لیا تو درست ہے۔یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب کہ مقروض مال دینے کے لئے لایا لیکن مالک نے وصول نہیں کیا (اور مقروض کارکن نے اسے کاروبار میں لگا دیا) لیکن ایسی حالت میں یہ شرط ہے کہ مقروض دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی پیش کرے کہ وہ شخص ادائے قرض کی غرض سے رقم لے کر آیا تھا اور اب اس قرض سے بے باق ہو چکا ہے تو ایسی صورت میں اس رقم کو مضاربت کے لئے سرمایہ بنایا جا سکتا ہے۔

دوسری صورت 'رہن' کی ہے کہ کارکن کے پاس ایک رقم سکوں کی شکل میں اس قرض کے بدلے جو اسے مالک سے لینا ہے رہن رکھی ہوئی ہو۔ایسی صورت میں اگر مال کا مالک رہن رکھنے والے سے کہے اس رقم مرہونہ کو بطور مضاربت کاروبار میں لگاؤ جو نفع ہوگا اس میں نصف کے شریک ہوگے تو یہ معاملہ اس وقت تک درست نہ ہوگا جب تک کہ وہ قرض جو اس (مالک) کے ذمہ ہے بے باق نہ ہو جائے۔اس کی مثال وہ ہے جو اس زمانہ میں املاک والے کرایہ داروں کے ساتھ کرتے ہیں کہ ان سے اس کرایہ کے بدلے جو ان پر قرض ہے امانت، ہدیہ یا رہن کے طور پر مال رکھ لیتے ہیں۔اب یہ جائز نہیں ہے کہ جس نے بطور امانت مال رکھا ہے وہ امانت دار سے کہے کہ اس مال سے نصف منافع پر بطور مضاربت کاروبار

کرو (تو درست نہ ہوگا)۔ ظاہر ہے کہ اگر شے مرہونہ سامان تجارت یا جانور ہے تب تو ایسا معاملہ ممنوع ہے ہی کیونکہ (ایسی چیزوں کو) مضاربت کے لئے سرمایہ بنانا درست نہیں ہے جیسا کہ بتایا گیا۔ اسی طرح کوئی مال مرہونہ امانت دار کے پاس ہے تب بھی یہ جائز نہیں ہے کہ اس قرض کی بے باقی سے پہلے جس کے بدلے وہ مال رہن رکھا گیا ہے۔ رہن رکھنے والا امانت دار سے کہے کہ اس مال امانت سے منافع کے ایک حصہ پر بطور مضاربت کاروبار کرو۔

تیسری صورت (فوری ادائیگی کی) وہ مال ہے جو کارکن کے پاس امانت کے طور پر ہو یعنی ایک شخص نے کسی کے پاس امانتاً اپنا مال رکھا ہو تو یہ جائز نہیں ہے کہ اس کو کہے کہ نصف منافعہ کے عوض اس مال امانت سے (بطور مضاربت) کاروبار کرلو۔ ہاں اگر وہ شخص مال امانت واپس لا کر اس مالک کو دے دے تو اب یہ درست ہے کہ مالک وہ مال کارندے کو مضاربت کے لئے دے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ امانت دار مال لے کر آئے لیکن اس کے مالک کے حوالے نہ کیا گیا ہو۔ نیز مال امانت کی واپسی کے لئے گواہ کی حاجت نہیں ہے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ مال امانت امانت دار کے علاوہ کسی اور کے قبضہ میں ہو اور اس سے معاہدۂ مضاربت کیا جائے تو درست نہ ہوگا، چنانچہ اگر کسی نے ایک شخص کے پاس نقد مال امانت رکھا اور امانت دار کو مال امانت (کے تحفظ میں) اندیشہ لاحق ہوا اور اس نے وہ مال مالک مال کی اجازت سے کسی اور کی تحویل میں رکھ دیا تو اس مال کو بھی مضاربت کے لئے سرمایہ بنانا درست نہیں ہے۔ لہٰذا اگر امانت دار مالک سے اجازت لے کر اس مال کو کاروبار میں لگالے تو اس کا نفع مالک کو ملے گا اور نقصان ہوا تو اسی کا ہوگا۔ کارندہ کو اس کی مناسب اجرت کا حق ہے اور شے مرہونہ امانت کی حیثیت میں ہوگی۔ لیکن اگر مالک مال کی اجازت کے بغیر اس مال کو کاروبار میں لگایا تو نفع نقصان کارکن کے ذمہ ہوگا۔

مضاربت کی تعریف بالا سے عقد مضاربت کے صحیح ہونے کی چند شرطیں نکلتی ہیں جن کی تعداد دس ہے: ایک مال کا فوری طور پر مضارب کے سپرد کیا جانا۔ اگر تاخیر کی شرط رکھی تو معاملہ فاسد ہو جائے گا۔ دوسرے بوقت معاملہ سرمایہ کی حقیقت اور مقدار کا علم ہونا، مثلاً یہ کہ سرمایہ سو مصری اشرفی ہوگا۔ لہٰذا غیر معینہ رقم پر مضاربت کا معاملہ درست نہیں ہے۔ تیسرے اصل سرمایہ کا ذمہ داری سے بری ہونا ہونا لہٰذا اگر مالک مال نے کارندہ پر یہ شرط عائد کردی کہ مال کے تلف ہونے پر وہ لامحالہ تاوان کا ذمہ دار ہوگا تو معاہدۂ مضاربت فاسد ہو جائے گا تاہم اگر اس شرط پر کارکن کاروبار چلالے تو وہ اس کے نفع میں سے محض قراض مثل (یعنی عام طور پر جو حصہ ہوا کرتا ہے اس) کا حق دار ہوگا اور اگر وہ مال حفاظت میں کوتاہی نہ کرنے کے باوجود تلف ہو جائے تو اس کا تاوان لازم نہ ہوگا۔ چونکہ یہ پابندی غلط ہے لہٰذا اس پر عمل نہ کیا جائے گا۔ ہاں اگر کارکن نے بخوشی خود اس مال کے تحفظ کی ذمہ داری اوڑھ لی ہے، بغیر اس کے کہ مالک نے اس کا مطالبہ کیا ہو تو (ایسی صورت میں) کہا جاتا ہے کہ معاملۂ مضاربت صحیح ہوگا اور یہ بھی کہتے ہیں کہ صحیح نہ ہوگا۔ اگر مالک مال نے مضارب کو مال دے کر کہا کہ تم اس امر کی ضمانت دو کہ بدعنوانی سے یہ مال تلف نہ کرو گے تو یہاں تک درست ہے۔ لیکن اگر اس امر کی ضمانت طلب کی کہ بدعنوانی سے یا کسی وجہ سے بھی مال تلف نہ ہوگا تو مضاربت فاسد ہوگی اور یہ شرط لازم نہ ہوگی۔

چوتھے یہ کہ سرمایہ وہ ہو جس کے ساتھ اہل شہر کاروبار کرتے ہیں، خواہ وہ سکے ہوں یا سکے نہ ہوں۔

پانچویں یہ کہ نفع میں کارکن کا حصہ آدھا یا تہائی وغیرہ بیان کر دیا جائے۔ اگر اس کو بالکل نہیں بتایا مثلاً یوں کہا کہ تم اس (مال کو) کاروبار میں لگاؤ اس سے جو نفع ہوگا اس میں سے ایک حصہ یا ایک جز تمہارا ہوگا وغیرہ، اور کارکن نے اس مبہم شرط کے باوجود اسے کاروبار میں لگایا تو کارکن کو صرف قراض مثل (یا مناسب حصہ) مل جائے گا۔ ہاں اگر اس جیسے کاروبار میں کوئی عام دستور کے مطابق حصہ ہوتا ہے تو اس کے مطابق عمل ہوگا۔ چنانچہ اگر رواج کا تقاضا یہ ہے کہ کارکن کو نصف ملے تو نصف ملے گا۔ اگر کم یا زیادہ کا دستور ہے تو اتنا ہی ملے گا۔

اگر یوں کہا کہ تم کام کرو نفع میں ہم دونوں شریک ہوں گے تو اس کو (حصہ کا) تعین سمجھا جائے کیونکہ اسکے معنے بالعموم نفع میں مساوی شرکت کے ہیں۔ اس صورت میں کارکن کو نصف منافع کا حق ہوگا۔

چھٹے یہ کہ بجز اس حصہ کے جو کسی فریق کا حق ہے کوئی اور متعین شے کا حق دار ہونے کی شرط نہ ہو، لہٰذا یہ درست نہیں ہے کہ کسی ایک فریق کو تہائی یا نصف حصہ مقررہ کے علاوہ مزید مثلاً پانچ یا دس اشرفیوں کا حق دار قرار دیا جائے۔ البتہ کارکن کو یہ حق ہے کہ کار تجارت کے سلسلہ میں بعض لازمی اخراجات ہوں یا بعض مسائل کے حل میں جو مصارف ہوں وہ (اپنے حصہ کے علاوہ) ضرورت کے مطابق لے سکے۔

ساتویں یہ کہ نفع میں جو حصہ بھی ہو وہ شرکت کے اصول پر ہو مثلاً آدھا یا تہائی وغیرہ لہٰذا یہ درست نہیں ہے کہ (کسی کے حصہ کی) خاص مقدار متعین کر دی جائے جیسے کارکن کو یہ کہا جائے کہ تم کو نفع میں سے بیس اشرفی ملے گی۔
یہ بھی درست نہیں کہ حصہ کی مقدار کسی نظیر معلومہ کی بنا پر طے ہو مثلاً یہ کہنا کہ تم بطور مضاربت کام کرو تمہیں نفع میں اتنا حصہ ملے گا جتنا فلاں شخص لیتا ہے۔

اس سوال کا کہ آیا کارکن یا مالک مال پورے کے پورے نفع کا حق دار ہو سکتا ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا جائز تو ہے لیکن یہ معاملہ مضاربت کی تعریف میں نہیں آتا کیونکہ یہ بتایا گیا ہے کہ مضاربت میں یہ معاہدہ ہوتا ہے کہ کوئی شخص مالک کے مال سے تجارت کرے جس کے نفع میں سے ایک حصہ اس کارکن کو ملے گا۔

آٹھویں یہ کہ کاروبار کے لئے کارکن ہی کو مخصوص کیا جائے لہٰذا یہ شرط صحیح نہ ہوگی کہ مالک مال یا کوئی اور، کارکن کے ساتھ مشترکہ طور پر کام کرے۔ بصورت دیگر یہ معاملہ فاسد ہوگا۔

نویں یہ کہ کارکن کے کام میں کوئی پابندی عائد نہ کی جائے۔ مثلاً یہ کہ موسم گرما کے سوا کسی اور موسم میں تجارت نہ کرنا، یا یہ کہ روئی یا گندم کی فصل آنے پر تجارت کرنا وغیرہ یا کسی وقت میں کاروبار کی پابندی وغیرہ۔ ایسا ہوا تو عقد فاسد ہو جائے گا۔ اس میں کارکن مناسب اجرت کا حق دار ہوگا اور نفع یا نقصان مالک مال کا ہوگا۔

دسویں یہ کہ کاروبار کے لئے کوئی مدت مقرر نہ کی جائے۔ اگر مدت مقرر کی گئی، مثلاً یوں کہا کہ ایک سال تک کاروبار کرو یا یہ کہا کہ ایک ماہ کے بعد کاروبار کرنا تو مضاربت فاسد ہوگی اور کارکن قراض مثل کا حق دار ہوگا، اجر مثل کا نہیں (یعنی نفع میں سے وہ حصہ جو عام طور پر ایسے معاملوں میں ہوتا ہے نہ کہ وہ مزدوری جو عام طور پر اس کام کی ہوتی ہے اس کا حق ہے) کیونکہ مقدم الذکر کے مقابلہ میں یہ کم ہے۔ دراصل پہلی صورت میں کارکن کو بڑی جدوجہد سے کام لینا پڑتا ہے

بخلاف دوسری صورت کے جس میں کام سامنے ہوتا ہے اور جتنے عرصہ تک کرنا ہے وہ بھی متعین ہے۔

معاملۂ مضاربت کی حیثیت یہ ہے کہ یہ عمل امر جائز ہے۔ اس کے ارکان (ضروری اجزا) یہ ہیں: سرمایہ، کاروبار، نفع، فریقین معاملہ اور قول وقرار کے الفاظ۔ اس سے تم کو معلوم ہوگیا کہ یہ (مضاربت) ایک معاہدہ سپردگی ہے لہٰذا اس کے لئے لفظ (یا زبان سے کہنا) ضروری ہے۔ یعنی یوں کہا جائے کہ اس مال سے مضاربت کا کاروبار کرو اس کا معاوضہ نفع میں سے اتنا حصہ ہوگا۔ اور کارکن کہے کہ مجھے منظور ہے۔ اور یہ اس لیے (ضروری) ہے کہ کسی کام کے سپرد کرنے کے لئے لفظ کا ستعمال ضروری ہے، اس کے لئے محض لین دین کافی نہیں ہے کہ کسی شخص کو مال سپرد کردیا جائے اور کام کرنے والا اس کو لے کر کاروبار میں لگا دے اور (زبان سے) کچھ نہ کہا گیا ہو۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ ایک عقد اجارہ (اجرت پر کسی کو لگانا) ہے لہٰذا اس میں لفظ کے استعمال کرنے (یا زبان سے کہنے) کی ضرورت نہیں ہے بلکہ لین دین کا ہوجانا کافی ہے جیسے خرید وفروخت کا معاملہ ایسے قرائن سے ہوجاتا ہے جو خرید وفروخت پر دال ہوں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مضاربت یہ ہے کہ صاحب مال اپنے مال کی ایک خاص مقدار کسی کے حوالے اس شرط پر کردے کہ وہ اس مال سے تجارت کرے۔ اس کے نفع میں سے ایک مقررہ حصہ کا وہ شریک ہوگا۔ اس میں ضروری ہے کہ سرمایہ نقدی سکوں کی شکل میں ہو۔

اگر کسی کے پاس رقم امانت رکھی ہے اور مالک مال نے کہا کہ اس رقم امانت سے بطور مضاربت کاروبار کرو تو یہ بھی مال حوالہ کردینے کے برابر ہے۔ پس حنابلہ کے نزدیک مال امانت کے ساتھ معاملہ کرنا درست ہے۔

واضح ہو کہ مختلف حالات میں مضاربت کی حیثیت مختلف ہوتی ہے۔ چنانچہ ابتدا میں مضاربت ایک معاملۂ امانت ہے۔ پھر وہ وکالت کی حیثیت رکھتا ہے کیونکہ کارکن مالک کی اجازت سے اس کا مال کاروبار میں لگاتا ہے۔ اس لحاظ سے وہ 'وکیل' ہوتا ہے اور مال کے پاس بطور امانت ہے۔ اب اگر کاروبار سے فائدہ ہوا تو مضاربت کا معاملہ مشارکت کا معاملہ ہوگیا کیونکہ فریقین نفع میں شریک ہیں۔ اگر معاملۂ مضاربت فاسد قرار پائے تو یہ معاملۂ اجارہ (اجرت پر کام کرنا) ہوگا کیونکہ اس حالت میں کارکن ''اجرت مثل'' کا حق دار ہوگا (یعنی اس قدر اجرت کا جو اس طرح کے کاموں میں بالعموم ہوتی ہے)۔ اگر کارگزار نے اس مقصد کے خلاف عمل کیا جس کے لیے مال اس کو سپرد کیا گیا تھا تو یہ غصب (ناجائز تصرف) متصور ہوگا۔ ایسی حالت میں کارکن پر لازم ہے کہ تمام مال اور حاصل شدہ نفع مالک مال کو واپس کردے۔ محنت کے معاوضہ کا اسے کوئی حق نہیں ہے کیونکہ غاصب کے بارے میں یہی حکم ہے۔

معاملۂ مضاربت کا رکن ایجاب وقبول (باہمی قول وقرار) ہے۔ یہ (قول وقرار) ایسے الفاظ (یا بات چیت) سے ہوجاتا ہے جس کا مطلب مضاربت یا قراض یا عمل پر لگانا وغیرہ ہو کیونکہ بات چیت کا مقصد یہ ہے کہ مدعا پورا ہوجائے اور یہ ہر ایسی گفتگو سے ہوسکتا ہے جس سے وہ مفہوم نکلتا ہو۔ اس کے لئے محض لین دین کا عمل بھی کافی ہے۔ لہٰذا اگر کارکن نے مال لے لیا اور کاروبار شروع کردیا تو معاملہ طے شدہ ہوگیا، خواہ (منہ سے) یہ نہ کہا ہو کہ 'مجھے منظور' ہے۔ غرض اس کے لئے خاص لفظ کا ستعمال کرنا شرط نہیں ہے جیسا کہ وکیل بنانے میں شرط ہے۔

مضاربت کے صحیح ہونے کی چند شرطیں ہیں، منجملہ ان کے یہ ہے کہ کارکن کا حصہ بیان کر دیا جائے کہ آدھا ہوگا یا تہائی وغیرہ کیونکہ اگر (بتا دینے کی) یہ شرط نہ ہوئی تو اسے کچھ بھی لینے کا حق نہ ہوگا۔ اگر حصہ کی وضاحت قطعاً نہ کی گئی اور صرف یہ کہا کہ اس مال کو لے کر بطور مضاربت کام کرو، منافعہ میں سے کارکن کا حصہ نہیں بتایا، یا غیر واضح طور پر بتایا کہ یہ مال لو اس کے نفع میں سے تمہارا ایک حصہ یا کچھ حصہ ملے گا، تو یہ معاملۂ مضاربت فاسد متصور ہوگا۔ اگر کارکن نے اسی حال میں کاروبار کیا تو اس میں جو فائدہ یا نقصان ہو وہ مالک مال کا ہوگا۔ کارکن کو محض 'اجرت مثل' (جو بالعموم ایسے کاموں میں ہوتی ہے) مل جائے گی۔

اگر مالک نے یہ شرط لگائی کہ نفع تمام کا تمام وہ خود لے گا تو یہ معاملۂ مضاربت نہیں ہے بلکہ اسے ''ابضاع'' کہتے ہیں یعنی کسی کو بغیر اجرت کے کام پر لگانا۔ ایسی صورت میں تمام نفع مالک مال کا ہے اور کارکن کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ ایسی صورت میں اس شخص کی حیثیت ایک رضا کار وکیل کی سی ہوگی۔ اگر مالک مال نے یہ شرط لگادی کہ کارکن اس کے مال کا ضامن (یعنی نقصان کا ذمہ دار) ہوگا تو اس شرط پر عمل نہ ہوگا، کیونکہ اس شرط کے معنے یہ ہیں کہ وہ مال امانت بلا ضمانت ہے بشرطیکہ کارکن نے بدعنوانی یا زیادتی سے کام نہ لیا ہو؛ اگر ایسا کیا ہے تو حرجانہ کا ذمہ دار ہوگا۔

اگر یہ شرط لگائی گئی کہ تمام نفع کارکن کا ہوگا تو اس سرمایہ کی حیثیت مال قرض کی ہوگی۔ اس صورت میں مالک مال کو نہ نفع کا حق ہے اور نہ وہ خسارہ کا ذمہ دار ہے۔ البتہ کارکن بصورت خسارہ تاوان کا ذمہ دار ہے یہاں تک کہ اگر مالک مکان نے کارکن کو یہ بھی کہہ دیا ہو کہ تم پر کوئی ذمہ داری نہ ہوگی تو یہ شرط نافذ العمل نہ ہوگی اس واسطے کہ قرض کے معاہدہ کا تقاضا یہ ہے کہ قرض دار مال قرض (کی واپسی) کا ذمہ دار ہو کہ اگر اس میں کچھ یا تمام کا تمام تلف ہو جائے تو اس کی تلافی قرض دار کے ذمہ ہے۔

منجملہ شرائط مضاربت کے ایک یہ ہے کہ سرمایہ کا علم فریقین کو ہو لہٰذا اگر ایک تھیلی میں اشرفیاں ہوں جن کی تعداد نہ معلوم ہو نہ بتائی گئی ہو اور اس پر مضاربت کا معاہدہ کیا جائے تو درست نہ ہوگا کیونکہ اس میں ایسی غلط فہمی ہو سکتی ہے کہ نفع کا تعین نہ ہو سکنے کے باعث موجب نزاع ہو جائے۔

ایک شرط یہ ہے کہ (بوقت معاہدہ) سرمایہ موجود ہو، لہٰذا غیر حاضر مال یا ایسے مال پر جو کسی کے ذمہ واجب الاداہو معاہدۂ مضاربت درست نہیں ہے۔ ہاں اگر مالک مال (قرض خواہ) نے یوں کہا کہ وہ قرض جو مجھے فلاں شخص سے یا تم سے لینا ہے اسے لے کر بطور مضاربت کاروبار کرو تو یہ درست ہے کہ اسی طرح اگر یوں کہا کہ میری امانت (کا مال) جو فلاں شخص کے یا تمہارے پاس ہے تم اسے لے کر بطور مضاربت کا کام کرو تو درست ہے کیونکہ ایسی حالت میں گویا کارکن کو قرض یا امانت کی رقم وصول کرنے کے لیے وکیل بنایا اور معاہدۂ مضاربت کو اس کی وصول یابی پر اٹھا رکھا گیا ہے اور معاملۂ مضاربت میں ایسا کرنا درست ہے۔

ایک اور شرط یہ ہے کہ سرمایہ سونے یا چاندی کے ڈھلے ہوئے حکومت کے جاری کردہ سکوں میں ہو۔ اگر سونا چاندی بن ڈھلی ڈلیاں ہوں یا پیسے یعنی سونے چاندی کے علاوہ اور کسی دھات مثلاً تانبے وغیرہ کے بنے ہوئے سکے ہوں تو

ان پر معاہدۂ مضاربت درست نہیں ہے خواہ وہ سکے رائج ہوں یا رائج نہ ہوں۔ اسی طرح یہ بھی درست نہیں ہے کہ سامان تجارت کو سرمایہ مضاربت بنایا جائے لہٰذا اگر کسی نے ایک شخص کو کہا کہ یہ کپڑے یا گندم یا بھیڑ بکری جس کی قیمت مثلاً سو اشرفی ہے اس کو مضاربت کے طور پر فروخت کرو منافعہ میں ایک حصہ کی شرکت تمہاری ہوگی تو یہ صورت درست نہ ہوگی کیونکہ بعض اوقات اس مال تجارت کا نرخ آپ ہی بڑھ جاتا ہے اور محنت کیے بغیر ہی منافع حاصل ہوتا ہے، اس صورت میں کارکن کو بغیر کسی محنت کے نفع مل جائے گا اور صاحب مال پر زیادتی ہوگی (کہ بے سبب اس کو نفع میں سے دینا پڑے گا)۔ اسی طرح یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ اس کو فروخت کرو اس کی قیمت سے زیادہ جو نفع ملے گا اس میں سے آدھا تمہارا ہوگا کیونکہ اس مال کی قیمت اتنی بڑھ سکتی ہے کہ (موجودہ قیمت اور) اس کا منافع اس میں شامل ہو جائے جو کارکن نے حاصل کیا تو اس صورت میں کارکن کو کچھ نہ ملے گا (کیونکہ جتنے میں وہ مال بکا ہے اس کی موجودہ قیمت اتنی ہی ہے تو گویا منافع کچھ نہ ہوا یہ تمام صورتیں موجب نزاع ہیں اس لیے ممنوع ہیں)۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ یوں کہا جائے کہ یہ روئی لے لو اور اسے فروخت کرو اور جو دام اس سے حاصل ہوں اس کو بطور مضاربت کاروبار میں لگاؤ کیونکہ اس صورت میں گویا مالک نے کارکن کو فروخت کرنے کے لیے وکیل بنایا اور جو رقم اس سے حاصل ہو اس سے بطور مضاربت کام کرنے کو کہا تو وہ روئی ایک امانت ہوئی اور مضاربت کے معاہدہ کو کسی امر پر موقوف رکھنا ہوا جو جائز ہے۔ لیکن یوں کہنا کہ میں تمہارے ساتھ اس سامان کی قیمت پر مضاربت کرتا ہوں، درست نہیں ہے کیونکہ فروخت سے پہلے اس کی قیمت نامعلوم ہے اور اس نامعلوم رقم کی بنا پر مضاربت کا معاملہ درست نہیں ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ فریقین میں سے ہر ایک کا حصہ تمام منافع میں مشترک ہو، بایں طور کہ اس کی مقدار آدھا یا تہائی حصہ وغیرہ قرار دی جائے۔ اگر کسی فریق کے لیے کوئی خاص مقدار مقرر کی گئی مثلاً دس یا پانچ اشرفی تو معاملہ فاسد ہو گا۔ اگر شرط یہ ہو کہ نفع فریقین میں مشترک ہو تو درست ہے اور اس کا مطلب نصفا نصف منافع ہوگا۔ اگر معاملۂ مضاربت فاسد ہو جائے تو تمام (حاصل شدہ) نفع مالک مال کا ہوگا اور خسارہ بھی وہی برداشت کرے گا، کارکن صرف اجرِ مثل کا حق دار ہوگا یعنی وہ اجرت جو ایسے کاموں میں ہوا کرتی ہے اس میں خواہ نفع ہو یا نقصان۔

حسب ذیل چند شرطیں ایسی ہیں جن سے معاملہ تو فاسد نہیں ہوتا لیکن وہ شرائط بے کار ہیں، ان پر عمل نہ کیا جائے گا۔ مثلاً یہ کہ مالک کہے کہ خسارے میں میرا حصہ منافع کے حصہ کی بہ نسبت زیادہ ہوگا یعنی نقصان ہوا تو زیادہ حصہ نقصان میں میرا ہوگا اور فائدہ ہوا تو دونوں کا حصہ برابر ہوگا۔ یا یہ شرط کہ مالک اس سامان کو جو کارکن خریدے گا خود ہی استعمال کرے گا یا یہ شرط کہ یہ شرکت ایک مقررہ مدت تک رہے گی کہ فریقین میں سے کسی کو اس کے فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا یا کوئی ایسی شرط جو کارکن کو سرمایہ کو بکار لانے میں رکاوٹ کا موجب ہو مثلاً یہ کہ وہ خاص مال کے سوا اور کسی شے کی خرید فروخت نہ کرے گا۔ یا فلاں شخص کے سوا اور کسی سے نہ خریدے گا۔ یہ تمام شرطیں فاسد ہیں نہ تو مانی جائیں گی اور نہ ان پر عمل ہوگا۔ تاہم معاہدۂ مضاربت بدستور باقی رہے گا (وہ فاسد نہ ہوگا)۔

عہد مضاربت کے لیے کسی معینہ مدت کا تعین درست ہے مثلاً یوں کہنا کہ ان اشرفیوں سے بطور مضاربت ایک

سال تک تجارت کرو، سال بھر کے بعد خرید وفروخت نہ کرنا درست ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مضاربت یا قراض کا معاہدہ یہ ہے کہ کوئی شخص خاص شرائط کے تحت کاروبار کرنے کے لیے اپنا مال کسی کے حوالے کر دے کہ وہ اس مال سے تجارت کرے جس کے عوض اسے نفع میں سے ایک حصہ ملے گا۔

اس سے معلوم ہوا کہ مضاربت کی بنا چھ رکنوں پر قائم ہے۔ مال کا مالک سرمایہ جو لگایا جائے، کارکن جو اس سے تجارت کرے اور معاہدہ جس کے لیے قول وقرار کے الفاظ استعمال کیے جائیں۔ اسے ایجاب وقبول (یا پیشکش اور منظوری) کہتے ہیں۔ جب تک یہ امور نہ ہوں مضاربت نہیں ہوسکتی۔ ان امور کی صراحت تمام (فقہانے) مضاربت کی تعریف میں کر دی ہے بجز صیغہ (یعنی الفاظ ایجاب وقبول کے) کہ اس کا ذکر ضمناً لفظ عقد (یا معاہدہ) میں آجاتا ہے کیونکہ معاہدہ میں الفاظ کا تبادلہ ضروری ہوتا ہے۔ رکن اس کو کہتے ہیں جس کے بیان کرنے پر معاہدہ کا ہونا موقوف ہوتا ہے۔ یہاں پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کام اور نفع معاہدہ کے بعد آتے ہیں تو یہ دونوں اس کارکن کیسے ہو سکتے ہیں جب کہ معاہدہ کا وجود رکن پر موقوف ہوتا ہے کیونکہ (موجود ہونے کا) مقصد یہاں پر یہ ہے کہ معاہدہ ان کے ذکر کرنے پر موقوف ہے کہ اگر معاہدے میں ان کا ذکر نہ ہو تو معاہدہ فاسد ہو جائے گا۔ اب ذکر کیا جانا اس امر کے منافی نہیں ہے کہ ان کا فی الواقع موجود ہونا معاہدہ کے بعد ہوا ہے معاملۂ بیع کے ارکان میں یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ رکن کی دو قسمیں ہیں: ایک رکن اصلی وہ امر جو کسی شے کی ماہیت میں داخل ہو، یہ ایجاب وقبول ہے اور دوسرے غیر اصلی وہ امور جن پر کسی چیز کا پایا جانا موقوف ہو۔ قسم اول کے لحاظ سے صرف ایجاب وقبول مضاربت کا رکن ہے اور قسم ثانی کی رو سے اس کے ارکان کی تعداد وہ ہے جس کا ذکر شافعیہ نے کیا۔ تمام معاملات میں یہی امور پیش نظر رہتے ہیں۔

مضاربت کے صحیح ہونے کی شرطوں کا تعلق ان ارکان میں سے ہر ایک کے ساتھ (جدا جدا) ہے۔ چنانچہ کارکن اور مالک دونوں کی بابت مشترکہ طور پر یہ شرط ہے کہ فریقین تصرف کے اہل ہوں جیسا کہ تمام معاہدوں میں یہ شرط لازمی ہے لہٰذا اگر کوئی بچہ (نابالغ) یا جنون زدہ کرے، یا جبراً کرایا جائے یا کوئی بے تعلق شخص جو مال کا مالک نہ ہو یا کوئی اور ایسا ہی (نااہل) شخص کرے تو درست نہ ہوگا۔ نابینا شخص کا معاہدۂ مضاربت کرنا درست ہے لیکن اسے کسی کو وکیل بنانا ہوگا جس کی معرفت وہ معاملہ کیا جائے۔ ان کے علاوہ صرف کارکن کے لیے یہ شرط ہے کہ کام مستقل طور پر وہی کرے اور صرف اسی کو تصرف کا اختیار ہو۔ پس اگر یہ شرط لگادی گئی کہ کوئی اور شخص اس کے کام میں شریک ہوگا تو معاہدہ فاسد ہو جائے گا۔ مالک مال کا غلام (بردہ) اس سے مستثنیٰ ہے اگر کارکن کے ساتھ اس کے کام کرنے کی شرط لگائی جائے تو درست ہوگا لیکن اس کے لیے تین شرطیں ہیں:

ایک یہ کہ وہ غلام کارکن کا جانا پہچانا شخص ہو۔ دوسرے یہ کہ مال کا کسی قدر حصہ بھی اس غلام کے قبضہ وتصرف میں نہ ہو۔ تیسرے یہ کہ اس کے شریک کار ہونے سے کارکن کے کام میں رکاوٹ نہ ہوتی ہو۔ مثلاً یہ شرط لگادی جائے کہ کارکن اس کے بغیر کوئی کام نہ کرے گا۔ اگر ان شرائط میں سے کسی شرط کو پورا نہ کیا گیا تو معاملہ فاسد ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر یہ شرط ہو کہ کارکن مالک مال سے پوچھے بغیر مال کو خرچ نہ کر سکے گا یا فلاں شخص کی اجازت کے بغیر تصرف نہ کرے گا۔ یہ تمام

شرائط کارکن کا ہاتھ باندھ دیتی ہیں اور اس طرح اسے غفلت اور بے پروائی کرنے کا عذر ہاتھ لگ جائے گا۔ اور چونکہ یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ وہ شخص مال کے امانت دار کی حیثیت میں ہوتا ہے ایسی پابندی خود مال کے لیے نقصان دہ اور نزاع کی راہ نکلنے کا سبب ہو جاتی ہے۔

(معاملۂ مضاربت میں) کاروبار کے متعلق بھی چند شرطیں ہیں:

اول یہ کہ کاروبار صرف تجارت یعنی خرید و فروخت کا ہو، لہٰذا مضاربت کے معاملہ میں صنعت و حرفت کا کاروبار نہیں ہو سکتا۔ مثلاً یہ کہ کسی جولاہے کے ساتھ عہد مضاربت کیا جائے کہ وہ روئی خریدے اس کا کپڑا بنے اور بنا ہوا کپڑا فروخت کرے، یا کسی باورچی کے ساتھ عہد مضاربت کیا جائے کہ وہ گندم خریدے پھر اسے پیسے اور پکائے اور روٹیاں پکا کر فروخت کرے ان صورتوں میں مضاربت درست نہیں ہے کیونکہ یہ محدود کام ہے اس کے لیے تو کسی کام کرنے والے کو اجرت پر لگا لینا ہی درست ہے اس کے لیے مضاربت کے معاہدہ کی ضرورت نہیں ہے۔ معاہدۂ مضاربت کا جواز ایک ضرورت کے پیش نظر ہے، یہ اس صورت میں ہونا چاہیے جب کہ اجرت دے کر کام لینا ممکن نہ ہو۔ یہ حالت اس وقت پیش آتی ہے کہ ایک مال دار اس کاروبار تجارت سے جو کارکن انجام دے سکتا ہے واقف نہیں ہے اور وہ خود اس کام کو نہیں کر سکتا تو اس کے لیے روا ہے کہ اس کام کو دوسرے کی معاونت سے انجام دے، بایں طور کہ جس کام کو وہ نہیں جانتا اور اس کے منافعہ سے بے خبر ہے نفع میں شریک کر کے کسی سے کام لے۔ اب اگر کام کرنے والے کا کام اس کے اپنے بس میں ہو تو پھر اس کے لیے معاملۂ مضاربت صحیح نہیں ہے بلکہ چاہیے کہ وہ خاص کام کرانا ہے تو کسی شخص کو ایک مقررہ اجرت پر اس کام کے لیے لگائے۔

اگر کسی سے کار تجارت کا معاہدہ کیا گیا اور کارکن نے بطور خود گندم خریدی اور اسے پیسا اور پکایا تو اس سے عقد فاسد نہ ہوگا لیکن اس کے اخراجات کارکن کے ذمہ ہوں گے اور مال کے تلف ہو جانے کی صورت میں تاوان کا ذمہ دار ہوگا، کیونکہ معاہدۂ مضاربت میں کارکن کا فریضہ کاروبار تجارت اور اس کے متعلقہ امور کی انجام دہی ہے۔ چنانچہ اگر ایسے مال کی تجارت ہے جس میں پیمائش (یا ناپ تول) کی ضرورت ہوتی ہے مثلاً کپڑے کی تجارت ہے تو کارکن کو اس کا پھیلانا، لپیٹنا اور گز سے ناپنا وغیرہ جن جن باتوں کی ضرورت پڑتی ہے وہ سب کارکن کے ذمہ ہے۔ اگر مال تجارت پیمانہ یا وزن کی چیز ہے مثلاً گندم یا شکر تو اس کا تولنا ماپنا جو تجارت میں ضروری ہوتا ہے وہ کارکن کے ذمہ ہے۔ روٹی پکانا یا کپڑا بننا امور تجارت میں داخل نہیں بلکہ یہ صنعت و حرفت کے کام ہیں لہٰذا یہ کارکن (تاجر) کے کام نہیں ہیں۔

کاروبار سے تعلق رکھنے والی دوسری شرط یہ ہے کہ کام کرنے والا اپنے کام میں آزاد ہو لہٰذا یہ درست نہیں ہے کہ مال لگانے والا اس پر کوئی پابندی عائد کرے۔

پابندی کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ کارکن پر کسی خاص مال کے خریدنے کی شرط عائد کر دی جائے مثلاً یہ کہ ہندی کپڑوں کے سوا اور کچھ نہ خریدنا۔ ایسی شرط سے معاہدہ فاسد ہو جائے گا۔ یہ ہو سکتا ہے کہ خاص اشیاء کے خریدنے سے منع کر دیا جائے۔ یہ

شرط قابل عمل ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ نادر الوجود اشیاء کی خریداری کی شرط ہو مثلاً موسم سرما کے پھل موسم گرما میں خریدنے کی شرط یا یہ کہ چھریرے بدن کے چتکبرے گھوڑوں ابلق کے سوا اور کوئی جانور نہ لیا جائے تاہم یہ شرط ایسی جگہ لگائی جا سکتی ہے جہاں پر یہ بکثرت دستیاب ہوتے ہوں۔ اس صورت میں یہ شرط درست ہوگی کیونکہ وہ نادر الوجود نہیں ہیں۔

تیسری صورت یہ ہے کہ کسی خاص شخص سے سودا کرنے کی شرط لگا دی جائے کہ فلاں شخص سے مال خریدنا یا فلاں کے سوا اور کسی سے نہ خریدنا اس شرط سے عقد فاسد ہو جائے گا۔ ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ فلاں شخص سے سودا نہ کرنا یا فلاں کے ہاتھ فروخت نہ کرنا۔ اگر یہ شرط لگائی کہ فلاں مخصوص دکان یا ادارہ سے خریدنا تو عقد فاسد ہو جائے گا۔ ہاں اگر کسی خاص بازار سے خریدنے کی شرط رکھی تو وہ درست ہے۔

اس میں بھی کوئی حرج نہیں کہ مالک مال تجارت کے مال یا مال کی کسی خاص قسم کا تعین کر دے مثلاً یوں کہے کہ ہندی (یا پاکستانی) گندم خریدنا تو یہ پابندی درست ہوگی بشرطیکہ وہ نایاب نہ ہو جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

تیسری شرط (مضاربت) یہ ہے کہ کاروبار کے لیے کوئی مدت مقرر نہ کی جائے لہٰذا اگر یہ کہا کہ میں اس مال پر صرف ایک سال کے لیے مقارضہ (مضاربہ) کرتا ہوں تو یہ معاملہ فاسد ہو جائے گا خواہ مدت مقررہ کے بعد تصرف کی ممانعت صراحتاً کر دی ہو کہ میں نے ایک سال کے لیے عہد مضاربت کیا ہے اس کے بعد خرید و فروخت بند کر دینا یا اس کی کوئی صراحت نہ کی ہو صرف یہی کہہ کر خاموش رہا ہو کہ میں صرف سال بھر کے لیے تمہارے ساتھ معاملۂ مضاربت کرتا ہوں، بہر حال عقد فاسد ہو جائے گا کیونکہ وقت مقرر کر دینا خاطر خواہ حصول نفع کے منافی ہے۔ ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ میں تمہارے ساتھ معاملۂ مضاربت کیا ہے کہ سال بھر کے بعد پھر کوئی خریداری نہ کرنا۔ یہ صورت صحیح ہے کیونکہ اس میں مضاربت کی مدت مقرر نہیں کی گئی بلکہ سال گزرنے کے بعد صرف مال کی خریداری سے منع کیا گیا ہے۔ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ خرید شدہ مال کو فروخت کرنے سے نہ روکا گیا ہو اور ایسی مدت کا پابند نہ کیا ہو جس سے کاروبار میں رکاوٹ ہو اور وہ نفع سے محروم رہے۔ تاہم اگر وسیع مدت مقرر کی جائے تو درست ہے جیسا کہ بتایا گیا۔ اگر اتنی تنگ مدت رکھی گئی جس میں خاطر خواہ نفع حاصل کرنے کے لیے کوئی سودا نہ کیا جا سکے تو وہ بہر حال درست نہیں ہے۔

منافعہ کے باب میں بھی چند امور کی شرط ہے:

اول یہ کہ منافع فریقین معاملہ کے لیے مخصوص ہو، لہٰذا یہ درست نہ ہوگا کہ اس میں سے کسی اور کا بھی حصہ رکھا جائے۔ ہاں دونوں کے غلاموں (بردوں) کا کچھ حصہ رکھا جا سکتا ہے۔ لیکن فریقین میں سے جس کے لیے بھی کسی حصہ کی شرط ہوگی وہ حصہ اس کے آقا کے حصہ میں شامل کر دیا جائے گا۔

دوسرے یہ کہ حصہ کا تعین منافعہ کے ایک جزو کی بنیاد پر ہوگا مثلاً (منافعہ کا) آدھا یا تہائی وغیرہ۔ پس اگر (صرف) یہ کہا کہ میں تمہارے ساتھ نفع میں سے ایک حصہ پر مضاربت کرتا ہوں اور (حصہ کی) تعیین نہیں کی تو معاہدہ فاسد ہو جائے گا۔ ہاں اگر یوں کہا کہ میں تمہارے ساتھ مضاربت کرتا ہوں نفع ہم دونوں کا مشترک ہوگا تو درست ہے اور

فریقین کا حصہ نصفا نصف متصور ہوگا یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ درست نہیں ہے لیکن پہلی بات ہی قابل اعتماد ہے۔(معاہدۂ مضاربت میں) کارکن کے حصہ کی وضاحت ضروری ہے لہٰذا اگر یہ کہا کہ میں تمہارے ساتھ مضاربت کرتا ہوں، آدھا نفع میرا ہوگا تو بقول صحیح یہ معاملہ فاسد ہوگا کیونکہ اس میں کارکن کا حصہ نہیں بتایا گیا یہاں یہ احتمال ہوسکتا ہے کہ کہنے والے کا یہ مطلب ہوسکتا ہے کہ آدھا منافعہ تو میں لے ہی لوں گا باقی نصف کا جو چاہوں سو کروں اور اس طرح کارکن کو کچھ نہ ملے گا۔

لیکن اگر کارکن کا حصہ بتادیا کہ تمہارے ساتھ مضاربت کرتا ہوں نصف نفع تمہارا ہوگا تو بقول معتمد درست ہے کیونکہ باقی نصف بلاشبہ مالک کا حق ہوگا۔ بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ مالک کے حصہ کا بیان کردینا بھی ضروری ہے۔ اگر یہ شرط ہو کہ نفع تمام کا تمام کارکن کا ہوگا تو کہا جاتا ہے کہ معاہدۂ مضاربت فاسد ہو جائے گا اور یہ بھی کہتے ہیں کہ فاسد نہ ہوگا لیکن اس صورت میں کہ تمام نفع مالک کا قرار پائے اور معاملہ فاسد متصور ہو تو اس صورت میں نفع اور نقصان دونوں مالک کا ہوگا اور کارکن کو صرف اجرت مثل (جو اس جیسے کاموں میں ہوا کرتی ہے) ملے گی جیسا کہ مضاربت فاسد کی تمام صورتوں میں ہوتا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ (مضاربت نہیں) بلکہ ابضاع کا معاملہ ہے (یعنی کسی کو بلا اجرت کام پر لگانا) یہ خیال زیادہ صحیح ہے کیونکہ اس نے یہ کام رضا کارانہ انجام دیا ہے (لہٰذا اجرت کا مستحق نہیں ہے۔)

یہ شرط کہ فریقین میں سے کسی کو نفع میں سے ایک مقررہ مقدار مثلاً دس اشرفی ملے اور باقی میں باہم شریک ہوں گے درست نہیں ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس مقدار سے زیادہ نفع نہ ہو تو دوسرا شریک نفع سے بالکل محروم رہے گا۔ اسی طرح یہ بھی درست نہیں ہے کہ کسی ایک فریق سے خاص قسم کا نفع طے پائے۔

اب رہے الفاظ قول وقرار یعنی ایجاب وقبول وہ یوں ہوتا ہے کہ مالک مال کہے کہ میں تمہارے ساتھ مضاربت کرتا ہوں یا تمہیں کاروبار میں لگاتا ہوں وغیرہ اور کارکن کہے کہ میں نے قبول کیا یا راضی ہوں۔ اگر ایجاب صیغۂ ماضی کے ساتھ ہو جیسے یوں کہنا کہ میں نے تمہارے ساتھ معاہدۂ مضاربت کیا یا تمہیں کاروبار پر لگایا تو اس صورت میں ضروری ہے کہ قبولیت کے لیے لفظ استعمال کیے جائیں۔ لیکن صیغۂ امر استعمال کیا مثلاً مالک مال کہے کہ یہ ایک ہزار کی رقم لو اور تجارت میں لگاؤ اس کا منافع ہم دونوں کے درمیان نصفا نصف ہوگا۔ کہا جاتا ہے کہ اس صورت میں بھی ضروری ہے کہ قبولیت کے لیے الفاظ استعمال کیے جائیں جیسا کہ دوسرے معاملات میں ہوتا ہے۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر (بغیر کچھ کہے) کام شروع کر دیا جائے تو (قبولیت کے لیے) کافی ہے۔ لہٰذا اگر وہ رقم لے کر کچھ کہے بغیر کاروبار میں لگا دیا تو معاملہ صحیح ہوگا۔ اسی طرح یہ کہنا بھی درست ہے کہ یہ رقم لو اور اس سے مال کی خرید وفروخت کرو نفع میں ہم دونوں شریک ہوں گے۔

یاد رہے کہ قول وقرار کے بارے میں شرط یہ ہے کہ منافعہ میں جو حصے طے پائیں ان کا ذکر صراحتاً ہو۔ اگر اس کی وضاحت نہیں کی گئی تو معاملہ فاسد ہو جائے گا جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

مال مضاربت (سرمایہ) کے بارے میں بھی چند شرطیں ہیں: اول یہ کہ وہ ڈھلے ہوئے نقود کی شکل میں ہو، یعنی حکومت کے رائج کیے ہوئے سونے چاندی کے سکے ہوں جن سے کاروبار ہوتا ہے۔ لہٰذا سونے چاندی کی ڈلیوں سے جو کان سے نکلی ہوں اور ان کی مٹی دور کر کے صاف ستھرا نہ کیا گیا ہو معاملۂ مضاربت درست نہیں ہے نیز سونا اور چاندی اگر

معاملۂ مضاربت کا ثبوت

اور اس کی شرعی اہمیت کی حکمت

مضاربت کا ثبوت صرف اجماع سے ہوتا ہے۔ درحقیقت اس معاملہ کے جائز ہونے پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے اور کسی نے بھی اس کی مخالفت نہیں کی۔

دراصل یہ معاملہ عہد جاہلیت میں بھی جانا پہچانا تھا، اسلام نے اسے جاری رکھا کیونکہ اس میں مصلحت ہے۔ اسلام کے تمام امور تشریعی میں اس مقصد کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ اسلام ہمیشہ سے ایک مصلحت پسند مذہب رہا ہے تاکہ مصلحت باقی رہے اور اس کے حاصل کرنے میں لگا رہے۔ لوگوں کو برائی سے بچائے اور اس کے قریب نہ پھٹکنے دے یہاں تک کہ عوام خوشگوار زندگی بسر کر سکیں اور افراد کے باہمی تعاون سے اجتماعی فوائد کی خوبیاں اور برکتیں حاصل ہوں۔ معاملۂ مضاربت میں بعض اوقات ایسی مصلحت ہوتی ہے جو عوام الناس کے لیے لازمی ہے۔ ایسی صورت میں معاملۂ مضاربت ایک عام اصول کے تحت آ جاتا ہے کہ جس کام میں بہتری ہو اس کی ترغیب ضروری ہے اور اس کی حیثیت وہی ہوگی جو اس سے حاصل شدہ فائدہ کی ہے۔ مضاربت کے کام میں جس قدر عظیم فائدہ ہوگا اسی قدر شرعی نقطہ نظر سے اس کی اہمیت زیادہ ہوگی۔ اسی لیے بعض اصحاب نے اسے سنت قرار دیا ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کا یہ مطلب لیا جائے کہ مضاربت سنت سے ثابت ہے۔ بلکہ اس کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی حیثیت فعل مسنون کی سی ہے۔ یہ ایک اختیاری کام ہونے کی وجہ سے امر جائز ہے تاہم جو لوگ اسے سنت قرار دیتے ہیں اسے بدیں جہت حقیقت پر محمول کیا جا سکتا ہے کیونکہ اس میں مال سے استفادہ اور غریب آدمی کا فائدہ متصور ہے، بلکہ اگر ضرورت متقاضی ہو تو یہ عمل لازمی ہو جاتا ہے۔ اس سے بیروزگاری کو کم کیا جا سکتا ہے اور تجارت کی رفتار کو فروغ حاصل ہوتا ہے۔

اور قوم میں اس کو پھیلایا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی کے پاس مال ہے لیکن وہ اس کو فروغ دینے اور اس سے مستفید ہونے سے عاجز ہے، دوسری طرف ایک ایسا شخص ہے جس کے پاس مال نہیں ہے لیکن مال سے بہرہ اندوز ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اب کیا یہ (طریق عمل) سنت نہیں ہے کہ مالک مال اپنے مال سے بہرہ مند ہو اور بیروزگار محتاج آدمی اپنی محنت اور کوشش سے مستفید ہو اور ان کے علاوہ دوسرے افراد ملت کو بھی نقدی اور سامان تجارت کے پھیلاؤ سے فائدہ پہنچے۔

غرض اس میں شک نہیں ہے کہ یہ کام بھی امور شرعیہ میں سے ہے جس پر عمل کیا جائے گا اور اس کی ترغیب ہوگی۔ لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ دیانت، خوش معاملگی حق پسندی اور نیک نیتی کا سختی سے خیال رکھا جائے کیونکہ اسی پر مال دار شخص کے اطمینان اور مزدور کی نجات کا انحصار ہے۔ پس جس نے یہ کہا کہ یہ سنت ہے وہ اس مفروضہ کی بنا پر ہے کہ تمام مسلمان احکام شرع کے پابند ہیں اور صحیح مسلمان وہ ہے جو امانت دار ہو خیانت شعار نہ ہو، راست باز ہو دروغ گو نہ ہو، نیک نیت ہو اور اپنے ساتھی کا بدخواہ نہ ہو۔ مال دار لوگ ایسے بھی اشخاص کے ساتھ بڑی خوشی سے کام کرنا پسند کرتے ہیں اور اپنے مال کے تحفظ اور اس سے بہرہ مند ہونے کا یقین رکھتے ہیں۔ اگر ایسی صورت نہ ہو تو مضاربت ممنوع ہے۔ اور یہ صحیح نہ ہوگا کہ انسان اپنا مال کسی خائن فضول خرچ اور بدمعاملہ کے حوالے کر دے۔ مال کا تحفظ واجب اور اس کا ضائع کرنا ممنوع ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ شارع علیہ السلام کے پیش نظر یہ ہے کہ جس امر میں بھی بہتری ہو اس کی ترغیب کی جائے اور برائی کا جو موقع بھی ہو اس سے گریز کیا جائے۔ اس بارے میں مزید تفصیل کتاب الاخلاق تالیف عبدالرحمان الجزیری کے دوسرے حصہ میں مذکور ہے۔

اسلامی عہد میں معاملۂ قراض (یا مضاربت) کی سب سے پہلی مثال حضرت عمرؓ کے دو صاحب زادوں عبداللہؓ اور عبیداللہؓ کا واقعہ ہے۔ روایات میں جو کچھ آیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عبداللہ اور ان کے بھائی جیش عراق (عراقی فوج) کے ساتھ روانہ ہوئے۔ ان دنوں حضرت ابوموسیٰ اشعری بصرہ کے گورنر تھے۔

یہ دونوں ان کے پاس فروکش ہوئے۔ انھوں نے دونوں کو خوش آمدید کہا اور عزت افزائی فرمائی اور وہاں پر انھوں نے کہا کہ میری خواہش ہے کہ بن پڑے تو میں تم دونوں کے لیے کوئی ایسا کام نکالوں کہ جو تمہارے لیے سودمند ہو۔ پھر کہنے لگے کہ میرے پاس اللہ کا مال ہے میں اسے امیر المومنینؓ کی خدمت میں بھیجنے کا ارادہ رکھتا ہوں تم اسے قرض کے طور پر لے لو اور عراق سے مال تجارت خرید کر لے جاؤ اور مدینہ میں اسے فروخت کر کے راس المال امیر المومنین کے حوالے کر دو جو فائدہ ہو اس سے تم دونوں کو مستفید ہو۔ وہ دونوں اس پر راضی ہو گئے اور ایسا ہی کیا کہ اس رقم سے تجارت کی اور نفع ہوا۔ جب وہ مال امیر المومنین کے حوالے کرنے لگے تو انھوں نے دریافت فرمایا کہ آیا ابوموسیٰ نے تمام لشکریوں کو مال دیا ہے یا خاص طور پر ان دونوں کو دیا ہے؟ انھوں بتایا کہ خصوصیت کے ساتھ ہم دونوں کو دیا تھا۔ امیر المومنین نے فرمایا کہ یہ رعایت انھوں نے تمہارے ساتھ اس لیے کی ہے کہ تم امیر المومنین کے فرزند ہو۔ غرض ان کو قصور وار ٹھہرایا اور حکم دیا کہ اصل مال اور اس کا منافعہ سب بیت المال میں جمع کرا دو اس پر عبداللہؓ تو خاموش رہے لیکن

عبیداللہؒ نے کہا کہ اے امیر المومنین ایسا آپ کو نہیں کرنا چاہیے کیونکہ ہم اس مال کے ضامن تھے اگر وہ تلف ہو جاتا تو ہمیں بھرنا پڑتا یعنی یہ ایک ضمانتی قرضہ ہے اور قرض دینے والے کو یہ حق نہیں ہے کہ قرض دار سے کوئی فائدہ حاصل کرے۔ حضرت عمرؓ نے اس کی طرف توجہ نہ دی اور وہی بات پھر دہرائی اور حکم دیا کہ مال مع نفع کے حوالہ کیا جائے۔ عبیداللہؒ نے پھر اس پر اعتراض کیا۔ اس وقت حاضرین میں سے ایک شخص نے کہا کہ اے امیر المومنین یہ تو قراض (مضاربت) کا معاملہ ہے۔ یعنی اس کے نفع میں سے نصف بیت المال میں داخل فرمایا جائے اور نصف ان کا حق ہے۔ امیر المومنین نے فرمایا کہ اچھا اسے معاملۂ قراض قرار دو۔ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا۔

سکے کی شکل میں نہیں ڈھالا گیا اور نہ کاروبار میں رائج ہے جیسے کنگن اور جھانجھ وغیرہ زیورات ہیں ان کو مضاربت کے لیے سرمایہ نہیں بنایا جا سکتا۔ لہٰذا اگر کوئی عورت اپنے زیور کسی شخص کو اس لئے دے کہ وہ منافع میں سے ایک حصہ کے عوض اس زیور سے کاروبار کرے تو درست نہ ہوگا۔ اسی طرح سامان تجارت جیسے تانبا، روئی، لباس، وغیرہ کے ذریعہ بھی مضاربت کا معاملہ صحیح نہیں ہے۔

تجارت کے سامان میں پیسے بھی شامل ہیں (پیسہ وہ سکہ ہے جو سونے چاندی کے علاوہ کسی اور دھات کا بنا ہوا ہو) ان سکوں کو مضاربت کے لیے سرمایہ نہیں بنایا جا سکتا کیونکہ وہ تانبے پیتل کے بنے ہوتے ہیں جن کا شمار اموال تجارت میں ہوتا ہے۔ بعض احباب کہتے ہیں کہ پیسوں میں سے بھی نقدی (سونے چاندی) کی طرح کاروبار کیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ نقود میں ہیں، اموال تجارت میں نہیں ہیں، لہٰذا ان کو معاملہ کے لیے راس المال قرار دیا جا سکتا ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ راس المال کی مقدار اور قسم معلوم ہو۔ مثلاً ایک سو مصری اشرفی یا ایک ہزار مصرف ریال۔ یہ معلوم نہ ہو تو مضاربت درست نہیں ہے کیونکہ اس میں دھوکا ہو سکتا ہے اور نوبت نزاع تک پہنچ سکتی ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ مال متعین ہو لہٰذا یوں کہنا درست نہیں ہے کہ یہ دو تھلیاں برابر کی ہیں ان میں سے ایک پر تمہارے ساتھ معاملۂ مضاربت کرتا ہوں۔ لیکن معاملہ کے وقت دونوں میں سے ایک کا تعین نہیں کیا تھا تو معاملہ فاسد ہو جائے گا۔ اگر یوں کہا کہ ایک سو اشرفی جو میرے ذمہ واجب الادا ہیں ان پر تمہارے ساتھ معاملۂ قراض (مضاربت) کرنے کو تیار ہوں اور یہ اسے بتا دیا تو معاملہ درست ہوگا کیونکہ جو بات معاملہ کے موقع پر بتا دی جائے وہ خود معاملہ کا جزو بن جاتی ہے۔ لیکن اگر کسی کا قرض کارکن کے ذمہ ہو یا فریقین کے علاوہ کسی اور کے ذمہ ہو تو اس پر معاملۂ مضاربت درست نہیں ہے۔ اسی طرح کسی چیز کی منفعت پر بھی مضاربت درست نہیں ہے، مثلاً یوں کہا جائے کہ یہ مکان قبضہ میں لو اور اسے کرایہ پر چڑھاؤ اور جب مدت پوری ہو جائے تو اجر مثل (یعنی معمولی کرایہ) سے جس قدر زیادہ ہوگا اس کا نصف تمہارا ہوگا۔

مالک مال اور کارکن میں سے ہر ایک کے

اختیارات خصوصی کا بیان

فریقین میں سے ہر ایک کے لیے کچھ امور مخصوص ہیں جن سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے۔ مختلف مسالک کی رو سے یہ خصوصی اختیارات تفصیلی طلب ہیں:(۱)

ا۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ کارکن یا (مضارب) کے اختیارات خصوصی حسب ذیل ہیں:

۱۔ خرید و فروخت کا اختیار: کارکن کو چاہیے کہ وہ یہ کام خوش اسلوبی سے انجام دے۔ لہٰذا یہ صحیح نہیں ہے کہ مال اتنے (گراں) دام میں خریدا جائے جس کے متعلق یہ خیال ہو کہ اس میں گھاٹا ہوگا۔ پس چاہیے کہ نفع بخش سودا کرنے کو ترجیح دی جائے کیونکہ مضاربت کا اصل مقصد ہی یہ ہے۔ اسی طرح یہ بھی درست نہیں ہے کہ مال تجارت کو نقد کی بجائے ادھار فروخت کیا جائے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ مال مقروض کے پاس جا کر ضائع ہو جائے اور مالک مال کو نقصان اٹھانا پڑے۔ ایسی حالت میں معاملۂ خرید و فروخت منع ہے۔ اگر مالک مال نے نقد فروخت سے اسے منع کیا تو معاہدہ فاسد ہو جائے گا۔ البتہ کارکن مالک کی اجازت سے ادھار فروخت کرسکتا ہے۔ اگر مالک نے اجازت دے دی تو اس شرط سے درست ہوگا کہ فروخت کا گواہ کرلے یا قرض لکھ کر دے اگر ایسا نہ کیا تو فروخت شدہ مال کی ذمہ داری کارکن پر عائد ہوگی، یعنی اگر مال تلف ہو جائے تو اس کا تاوان ادا کرنا ہوگا۔ اسی طرح کارکن کو اختیار ہے کہ مالک کی اجازت سے کوئی مال ادھار بطریق سلم (یعنی پیشگی قیمت دے کر) خریدے۔ مثلاً بیس بوری گندم اس شرط پر خریدی کہ فلاں شہر میں حاصل کی جائے گی۔

۲۔ کارکن کو اختیار ہے کہ ایک مال کو دوسرے مال کے عوض خرید کرے (جس کو طریق تبادلہ کہتے ہیں) مثلاً روئی کی بیس گانٹھیں خریدیں اور بنے ہوئے تیار کپڑے کے عوض فروخت کیا تو درست ہے کیونکہ یہ منافعہ حاصل کرنے کا ذریعہ ہے اور کارکن کا خاص کام یہی ہے کہ ہر وہ طریق کار اختیار کرے جس میں نفع ہو۔

۳۔ کارکن کو یہ حق ہے کہ خرید کردہ سامان میں عیب نکلے تو وہ اس کو واپس کردے بشرطیکہ اس کے واپس کرنے میں بہتری ہو۔ مالک کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ مال کے عیب کو گوارا کرلے اور واپس نہ کرنے دے، کیونکہ مال تجارت کے بارے میں کارکن کو سب کچھ کرنے کا حق ہے۔ ہاں اگر مال کا عیب اس کے نفع میں کمی کا موجب نہ ہو تو مالک مال اسے رکھ سکتا ہے۔ ایسی صورت میں بقول معتمد کارکن کو واپسی مال کا اختیار نہ رہے گا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ خریداری مال کے بارے میں کارکن ایک وکیل کی حیثیت رکھتا ہے لہٰذا اس کو مطلقاً اختیار ہے کہ مال کا عیب معلوم ہونے پر اسے واپس کردے۔ ایسا کرنا درست ہے اور کارکن کو اس مال کی واپسی کا حق ہوگا خواہ اس عیب کی موجودگی میں نفع ہو یا نہ ہو، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ (مضارب اور وکیل) دونوں میں فرق ہے مضاربت کی غرض حصول منفعت ہے لہٰذا اگر اس عیب سے نفع میں کمی نہ آئے تو کارکن کو واپسی کا حق نہیں ہے۔ بخلاف وکالت کے کہ وکیل کی ذمہ داری یہ ہے کہ بے عیب مال خرید کرے لہٰذا اسے مطلقاً

واپسی کا اختیار ہے۔

اس بیان سے ظاہر ہے کہ یہ امر مصلحت پر منحصر ہے۔ اگر مصلحت اس میں ہو کہ اس (عیب دار) مال کو واپس کر دیا جائے لیکن کارکن اسے رکھنا چاہتا ہے اور مالک واپسی کا ارادہ رکھتا ہے تو مالک مال کا ارادہ بہ ردئے کار لایا جائے گا۔ اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ فی الواقع بہتری کس میں ہے یعنی اس مال کو رکھ لینا اور واپس کر دینا دونوں یکساں ہو تو کارکن کی بات پر عمل ہوگا کیونکہ کاروبار وہی کر رہا ہے۔

کارکن کو یہ حق نہیں ہے کہ مالک مال سے سودا کرے بایں طور کہ کچھ مال تجارت مالک کے ہاتھ فروخت کر دے۔ اور یہ بھی حق نہیں ہے کہ سرمایہ سے زیادہ قیمت کا سامان خریدے۔ تاہم مالک مال کی اجازت سے ایسا کر سکتا ہے۔ اگر اجازت مالک کے بغیر (سرمایہ سے) زیادہ مال خرید لیا تو یہ خریداری اس کے اپنے حساب میں محسوب ہوگی، مضاربت کے مال میں نہ ہوگی۔ اسے یہ بھی حق نہیں ہے کہ مالک کی اجازت کے بغیر سامان تجارت لے کر سفر کرے۔ ایسا کیا تو اس کا ذمہ دار وہ خود ہوگا۔ لیکن اگر اجازت دے دی تب بھی سمندری سفر کرنا درست نہیں ہے، تا آنکہ اس کی بابت واضح طور پر نہ کہا ہو۔ یہ حکم خطرے سے بچنے کے لیے ہے۔

یاد رہے کہ بقول صحیح کارکن کو سفر کے دوران سرمایۂ (مضاربت) میں سے سفر کے لیے خرچ کرنا درست نہیں ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ توشۂ سفر کے علاوہ دوسرے اخراجات سفر جو بالعموم سفر میں کرنے پڑتے ہیں، مثلاً کرایہ اور سفری لباس وغیرہ پر وہ درست ہیں، لیکن یہ اخراجات کاروبار کے منافعہ میں محسوب ہوں گے۔ اگر نفع حاصل نہ ہوا تو اسے گھاٹا تصور کیا جائے گا۔ یہ قول اگرچہ ضعیف ہے لیکن تجارتی کاروبار کے عام دستور کے مطابق ہے اور تاجر کی سہولت کا موجب ہے اگر معاملہ کے وقت سفر کے اخراجات کا شرائط میں ذکر کیا گیا تو درست ہے۔ اور ایسے امور کارکن کے ذمہ ہیں جو بالعموم تاجر کرتے ہیں مثلاً کپڑے کا تہ کرنا اور اس کا پھیلانا اور ہلکی اشیاء مشک اور سونے وغیرہ کا وزن کرنا۔ لیکن روئی اور اناج وغیرہ جیسی بھاری چیزوں کا تولنا جوکھنا مضارب کا کام نہیں ہے۔

اس کے لیے دستور کے مطابق کسی کو اجرت پر لگایا جا سکتا ہے۔ اس کی اجرت مضاربت کی رقم سے ادا کی جائے گی۔ لیکن اگر کوئی اسے خود ہی انجام دے تو اس کی اجرت نہ ہوگی۔ ہاں اگر کسی کو اس کام پر لگایا گیا تو اس کا معاوضہ ادا کیا جائے گا۔

مالک مال کے خصوصی اختیارات جن کا ذکر پہلے کیا گیا ہے وہ حسب ذیل ہیں:

۱۔ مالک مال کسی خاص شے کی خریداری سے کارکن کو منع کر سکتا ہے۔ اور اگر مالک نے کسی خاص مال کے خریدنے کی شرط لگا دی تھی اور کارکن (اس کی بجائے) مثلاً روئی خریدنا چاہے تو مالک اس سے روک سکتا ہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

۲۔ مالک کارکن کو سفر سے منع کر سکتا ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

۳۔ نقد قیمت لیے بغیر مال کی فروخت سے روک سکتا ہے۔

۴۔ کسی خاص شخص سے سودا کرنے کی بھی ممانعت کر سکتا ہے۔ البتہ کسی خاص شخص کے ساتھ معاملہ کرنے کی شرط

نہیں لگا سکتا۔

اگر معاملۂ مضاربت فاسد ہو جائے تو دیکھنا ہوگا کہ اگر معاملہ اس لیے فاسد ہوا کہ مالک معاملہ کا اہل ہی نہ تھا تو اس صورت میں جو کام ہو چکا ہے وہ بالکل نافذ العمل نہ ہوگا۔ اور اگر شرائط مضاربت مذکورۂ سابقہ میں سے کسی شرط کے فوت ہو جانے کے باعث معاملہ فاسد ہوا تو اس صورت میں کارکن نے جو کارروائی کی ہے وہ نافذ العمل متصور ہوگی کیونکہ مالک نے اسے تصرف کی اجازت دی تھی۔ اس میں کل نفع مالک کا ہوگا اور کارکن کو اجرت مثل (مناسب اجرت) کا ادا کرنا اس کے ذمہ ہوگا۔ ہاں اگر مالک نے یہ شرط رکھی تھی کہ کل نفع اس کا ہوگا اور کارکن نے اس کو تسلیم کر لیا تھا تو ایسی صورت میں کارکن کسی معاوضہ کا مستحق نہ ہوگا۔

اگر کارکن نے کوئی مال مضاربت کے سرمائے سے نہیں خریدا بلکہ مثلاً اپنے اوپر قرض چڑھا کر ادھار خریدا اور اپنے ہی لیے خریدنے کا ارادہ تھا تو اس کا فائدہ بھی اسی کو ہوگا۔ مالک کا اس میں کوئی حصہ نہ ہوگا اور نہ کارکن کسی اجرت کا حق دار ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مالک مال کے اختیارات خصوصی یہ ہیں:

اول یہ کہ اسے حق ہے کہ معاملۂ مضاربت کے لیے خاص میعاد مقرر کر دے اور اس کی یہ شرط درست ہے کہ کارکن صرف اس موسم میں کاروبار کرے گا جس میں پیاز یا روئی ہوتی ہے، یا یہ قید لگا دے کہ صرف موسم سرما یا موسم گرما میں تجارت کا کام کیا جائے، یا یہ کہ سال بھر سے زیادہ عرصہ تک کاروبار جاری نہ رہے گا وغیرہ۔

دوسرے یہ کہ وہ تجارت کے لیے کوئی مقام متعین کر دے لہٰذا اگر وہ یہ کہے کہ کاروبار صرف مصر یا اسکندریہ یا ایسے ہی کسی اور شہر میں کیا جائے۔

تیسرے یہ کہ کارکن کو کسی خاص قسم کی شے کی تجارت کا پابند کر دے لہٰذا یہ شرط درست ہے کہ فلاں شخص کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ مال فروخت نہ کیا جائے یا فلاں کے سوا کسی اور سے نہ خریدا جائے۔ بہرحال کارکن کے لیے یہ درست نہیں ہے کہ مالک نے جو شرط لگائی ہے اس کے خلاف کرے۔ اگر اس کے خلاف کیا تو اسے (غاصب ناجائز قبضہ کرنے والا) تصور کیا جائے گا۔ اور اس طرح اگر مضاربت کے سرمائے سے کارکن نے کوئی مال خریدا تو وہ خرچ اس کے اپنے حساب میں محسوب ہوگا اور اس مالک مال کو کوئی دخل نہ ہوگا لیکن اس کی ذمہ داری کارکن پر ہوگی اور اس کام کے معاوضہ کا حق دار نہ ہوگا۔ ہاں اگر کسی شرط کے خلاف کیا اور اس کو درگزر کرنا ممکن ہو اور اس سے رجوع کر لیا تو معاملۂ مضاربت بدستور قائم رہے گا۔ مثلاً اگر کارکن نے (مال کی) خریداری اس شہر کے علاوہ جس کی شرط مالک نے لگا دی تھی کسی اور جگہ سے کی لیکن اسے واپس کر دیا اور پھر وہیں سے خرید لیا جہاں کی شرط تھی تو معاملۂ مضاربت بدستور برقرار رہے گا۔

مالک کو یہ حق نہیں ہے کہ کوئی ایسی شرط عائد کرے جو سودمند نہ ہو مثلاً یہ ممانعت کر دے کہ کوئی مال نقد دام لے کر فروخت نہ کیا جائے۔ ایسی شرط پر عمل نہ کیا جائے گا کیونکہ اس میں منافعہ کا زیان ہے جس میں کارکن کا بھی حصہ ہے۔ ہاں اگر مال کی فروخت ادھار ادائیگی قیمت کی ضمانت پر ہو اور نقد دام سے زیادہ دام ملیں تو مالک کو حق ہے کہ نقد فروخت سے منع

کردے کیونکہ اس میں فائدہ ہے۔ اگر کاروبار کے لیے کوئی ایسی شرط عائد کی جس میں معمولی سا فائدہ متصور ہو، مثلاً یہ کہا جائے کہ مصر کے کسی بازار مثلاً روض الفرج میں یا مصر کے پرانے بازار میں کاروبار کیا جائے تو اس قسم کی پابندی پر عمل نہیں کیا جائے گا بجز اس صورت کے جب کہ کسی خاص جگہ کے سوا کسی اور جگہ کاروبار کرنے کی ممانعت کر دی ہو مثلاً یہ کہہ دیا ہو کہ محض فلاں بازار میں کاروبار کرنا کیونکہ مالک اپنے مال کا والی (نگران حالت) ہوتا ہے لہٰذا اس کے متعلق جس بات سے منع کرے اس کے بموجب عمل درآمد لازم ہے۔

اگر مالک مال نے خاص وقت یا خاص جگہ کی شرط یا کوئی اور شرط جن کا اوپر ذکر ہوا عائد نہ کی اور اس کو آزاد (یا غیر مشروط) معاملۂ مضاربت قرار دیا تو اس صورت میں مضارب کے کام کی تین قسمیں ہوں گی:

پہلی قسم میں وہ باتیں ہیں جن کے مال مضاربت میں سے کرنے کا حق کارکن کو صرف معاہدے کے بعد ہی حاصل ہو جاتا ہے قبل اس کے کہ مالک مال کارکن کو کام سپرد کرے اور یہ کہے کہ اب تم اپنی سمجھ سے نہ کہ واضح ہدایت کی بنا پر مضاربت کے متعلقہ کام انجام دے سکتے ہو۔ اس میں چند امور شامل ہیں۔ مثلاً کارکن کو ہر شخص کے ساتھ خرید وفروخت کرنے کا حق ہوگا خواہ وہ شخص ایسا ہو جس کی گواہی اس کے حق میں قابل تسلیم نہ ہو مثلاً کارکن سے اس کی قرابت ہو یا اس کے ساتھ رشتۂ زوجیت ہو، یا وہ شخص اس کا غلام ہو۔ غرض یہ جائز ہے کہ وہ اپنی اولاد بیوی یا ماں باپ سے خرید وفروخت کرے۔ لیکن یہ درست نہ ہوگا کہ سودے میں کسی طرح کی علانیہ بدعنوانی کی جائے خواہ یہ معاملہ کسی قریبی رشتہ دار سے کیا ہو یا کسی اجنبی کے ساتھ ایسا کرنا خلاف شرط ہوگا اگرچہ مالک مال نے کارکن کو یہ کہا ہو کہ جو جی چاہے وہ کر سکتے ہو۔

یہ بتایا جا چکا ہے کہ جو شخص شرط کے خلاف عمل کرے اس کا کیا حکم ہے یعنی وہ معاملہ ایسا ہے جیسا غصب کیے ہوئے مال کو استعمال کیا جائے رہا ایسا معاملہ جس میں کوئی معمولی سی خلاف ورزی ہو جو بالعموم ہو جاتی ہے اور اس سے بچنا ممکن نہیں ہے ایسی (خلاف ورزیوں کی) صورت میں کہا جاتا ہے کہ اس میں مضائقہ نہیں ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ ممنوع ہے۔

کارکن کے اختیار خصوصی میں سے ایک یہ ہے کہ وہ خرید شدہ سامان تجارت کو مالک مال کے ہاتھ فروخت کرے۔ مالک کو اس حالت میں اختیار ہوگا کہ اس مال کے دام دے کر معاہدہ مضاربت کو قائم رکھے یا دام نہ دے اور اسے اپنے سرمایہ میں محسوب کر لے اور مضاربت ختم کر دے۔ لیکن اگر مضاربت کی رقم سے مال تجارت کی خریداری مالک مال سے خریدا تو معاملہ فاسد ہو جائے گا۔

کارکن کو یہ بھی اختیار ہے کہ نقد فروخت کرے یا اتنے عرصے کے لیے ادھار فروخت کرے جو بالعموم ایسے سودوں میں ہوتا ہے۔ اگر لمبے عرصہ کے ادھار پر فروخت کیا تو کہا جاتا ہے کہ درست ہوگا اور یہ بھی کہتے ہیں کہ درست نہ ہوگا۔

یہ بھی کارکن کو اختیار ہے کہ اگر کسی کے ہاتھ مال فروخت کیا اور خریدار کو اس میں کوئی عیب نکلا تو کارکن اس عیب کے مطابق اس کے دام میں سے اس قدر کم کر دے جو بالعموم مناسب خیال کیا جاتا ہے اگر قیمت میں نامناسب حد تک کمی کر دی تو وہ رقم کارکن کے حساب میں محسوب ہوگی تاہم معاملۂ مضاربت فاسد نہ ہوگا۔

کارکن کو یہ بھی اختیار ہے کہ مضاربت کے سرمائے سے کوئی جانور کاروبار تجارت میں استعمال کرنے کے لیے

خریدے لیکن اس مقصد کے لیے مالک کی اجازت کے بغیر کشتی خریدنے کا حق نہیں ہے۔

کارکن کو یہ حق ہے کہ کوئی زمین کرایہ پر لے اور مال مضاربت سے وہاں پر کاشت کرنے کے لیے بیج خریدے یا اس زمین میں شجرکاری کرے۔ ایسا کیا تو درست ہے اور منافعہ میں بموجب شرط فریقین کا حق ہوگا لیکن اگر درخت خرما یا کوئی اور پیڑ حاصل کیا تاکہ اس پر مضاربت کی رقم سے بطور مساقات (شجرکاری) کام کرے تو یہ درست نہیں ہے اور کارکن اس رقم کا جو اس نے خرچ کیا ذمہ دار ہوگا، یہاں تک کہ اگر مالک نے اسے کہا ہو تب بھی۔

کارکن کا ایک حق یہ ہے کہ مضاربت کا مال لے کر خشکی و تری کا سفر کرے لیکن بقول معتمد یہ اختیار نہیں ہے کہ ایسا خطرناک سفر اختیار کرے جس سے لوگ بالعموم ڈرتے ہوں۔

کارکن کو حق ہے کہ وہ اپنی طرف سے کسی اور کو خرید و فروخت کے لیے وکیل بنائے نیز یہ بھی کہ وہ تمام سرمایہ اس کے حوالے کردے تاکہ وہ مال تجارت کی خرید کرے۔ اگر مضاربت کی تمام رقم خود صاحب مال کو بطور سرمایۂ تجارت کے سپرد کردی ہو کہ اس سے لے کر خرید و فروخت میں لگائے گا تو درست ہوگا اور اس صورت میں وہ مالک مضارب کا ایک پیش کار متصور ہوگا۔ اس طرح کرنے سے مضاربت کا معاملہ برقرار رہے گا۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ وہ مال نقدی کی شکل میں ہو یا سامان تجارت کی شکل میں۔ اگر مالک مال مضاربت کے اموال کو کارکن کی قیام گاہ سے اس کی اجازت کے بغیر اٹھا لائے اور وہ مال نقدی کی صورت میں ہے تو معاملۂ مضاربت ٹوٹ جائے گا، لیکن اگر وہ سامان تجارت ہے تو معاملۂ مضاربت باطل نہ ہوگا۔ اگر وہ مال ایک ہزار کا تھا اور اسے دو ہزار میں فروخت کیا، پھر اس دو ہزار سے مالک نے مزید سامان خرید لیا جو اب چار ہزار کی مالیت کا ہوگیا تو یہ سب مالک مال کا حق ہوگا اور کارکن اس میں سے پانچ سو کا حق دار ہوگا۔ یہ رقم اس منافعہ کا نصف ہے جو پہلی بار سامان کے فروخت کرنے سے حاصل ہوا۔ اگر مضارب (کارکن) نے مضاربت کی رقم مالک کے سپرد کردی کہ وہ بطور مضاربت اس پر کام کرے تو یہ دوسرا معاملہ فاسد ہوجائے گا اور پہلا معاملۂ مضاربت بدستور باقی رہے گا اور حاصل شدہ نفع میں مضاربت اول کی شرط کے مطابق فریقین کا مشترکہ حق ہوگا۔

کارکن کو یہ بھی حق ہے کہ مضاربت کی رقم اپنے کسی میل جول والے کی سپردگی میں رکھے یا مال مضاربت کو رہن کر دے یا رہن رکھے۔

یہ بھی اسے حق ہے کہ خرید شدہ مال کے دام کی ادائیگی کسی اور پر ڈال دی جائے تو وہ اس کو قبول کرلے (اسے حوالہ کہتے ہیں) خواہ وہ شخص خوش حال ہو یا تنگ دست ہو کیونکہ ایسی باتیں تجارت اور کاروبار تجارت کے لوازمات میں سے ہیں۔

دوسری قسم یہ ہے کہ کارکن کو اشیاء مضاربت میں عمل دخل مالک کے سپرد کرنے پر ہوا ہو، یعنی اس نے کہہ دیا ہو کہ تم اپنی سمجھ سے کام کرو۔ ان میں جو امور شامل ہیں۔ ان کے منجملہ یہ ہے کہ کسی دوسرے شخص کے ساتھ عقد مضاربت کرلے اور یہ کہ کسی اور کے ساتھ شریک کار ہوجائے نیز یہ کہ مضاربت کی رقم کو اپنے ذاتی مال کے ساتھ یا کسی اور شخص کے مال کے ساتھ ملالے۔ لیکن اس حق پر عمل درآمد اسی صورت میں ہوگا جب کہ اس شہر کے لوگوں میں یہ طریقہ رائج ہو کہ دوسرے لوگ

مال مضاربت میں اپنا مال شامل کر کے مضاربت کرتے ہوں اور سرمایہ لگانے والے اس پر راضی ہوں۔ ایسی صورت میں اگرچہ مالک مال نے کارکن کو یہ نہ کہا ہو کہ تم اپنی مرضی سے کام کر سکتے ہو، تب بھی مال شامل کر کے کام کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اگر یہ کہا ہو تب تو ان سب باتوں پر عمل کرنا درست ہے ہی۔

تیسری قسم کے وہ امور ہیں جنہیں کرنے کا حق کارکن کو مالک کی واضح ہدایت سے ہوتا ہے۔ منجملہ ان امور کے جن کا حق کارکن کو (مالک کی) واضح ہدایت سے ہوتا ہے۔ استدانت (قرض لینا) ہے۔ اس کا اختیار کارکن کو نہ محض عقد مضاربت ہونے سے ہوتا ہے اور نہ مالک کے یہ کہنے سے کہ تم اپنی مرضی سے جو چاہو کر سکتے ہو۔ استدانت (حصول قرض) کا مطلب یہ ہے کہ کارکن کوئی سامان تجارت مضاربت کی پوری رقم سے خرید لے، اس کے بعد کچھ اور مال قرض خریدے درآنحالیکہ مضاربت کی رقم میں سے کچھ باقی نہ رہا ہو جس سے وہ مال خریدا جاتا۔ اسی طرح یہ شکل بھی ہے کہ تمام سرمایہ سے کوئی مال تجارت خرید لیا پھر اس کی اصلاح کے لیے قرض لیا۔ مثلاً مضاربت کی رقم سے کپڑا خریدا پھر اس کی باندھ جوڑ اور بار برداری کے لیے کچھ اور قرض لینا پڑا تو یہ قرض کارکن نے اپنی خوشی سے کیا۔ ہاں مالک اجازت دے دے تو اور بات ہے۔

ایسی باتوں میں (جن کا حق اجازت پر موقوف ہے) قرض دینا ہے کہ کارکن کو یہ حق نہیں ہے کہ مضاربت کی رقم کسی کو قرض دے، بجز اس صورت کے جب کہ مالک نے اس کی اجازت دے دی ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ وہ امور اور شرائط جو مالک یا کارکن کی جانب سے ہوں ان کی تین قسمیں ہیں:

اول وہ امور جن سے معاہدۂ مضاربت فاسد ہو جاتا ہے اور کارکن قراض مثل (یعنی وہ حصہ جو بالعموم اس قسم کے معاملوں میں ہوتا ہے) کا حق دار ہوگا، بشرطیکہ کچھ نفع حاصل ہوا ہو، اگر کچھ نفع نہ ہوا ہو تو اسے کچھ نہ ملے گا۔

دوم وہ امور جن سے معاہدۂ مضاربت فاسد ہو جاتا ہے اور کارکن کو اس میں قراض مثل مذکور کے علاوہ اجر مثل کا بھی حق دار ہے (جو اس قسم کے کاموں میں ہوتا ہے) بشرطیکہ اس نے (اپنے ذمہ کے کاروبار تجارت کے) علاوہ کوئی کام کیا ہو اور اس کا کچھ معاوضہ ہوتا ہو۔

تیسرے وہ امور جن سے معاملۂ مضاربت فاسد ہو جاتا ہے لیکن کارکن بہر حال اجرت کا مستحق ہوتا ہے خواہ فائدہ ہوا ہو یا نقصان۔

اب جاننا چاہیے کہ مالک اور کارکن دونوں کے لیے کچھ پابندیاں ہیں جن سے تجاوز کرنا درست نہیں ہے۔ اگر ان کے خلاف کیا گیا اور عقد مضاربت پہلی یا دوسری قسم کا تھا اور پابندی کے خلاف عمل کرنے کا پتہ بدوران کارکردگی چل گیا تو معاملہ فاسد نہ ہوگا اور کام بند نہ کیا جائے گا بلکہ کارکن کاروبار جاری رکھے گا اور قراض مثل کے علاوہ اس کام کا معاوضہ بھی اسے ملے گا جو امور تجارت کے علاوہ اس نے انجام دیا ہو بشرطیکہ کام پہلے کی طرح (لگن سے) انجام دیتا رہا ہو۔ اگر شرط مضاربت کی مخالفت تیسری قسم کی ہو اور بدوران کار اس کا پتہ چل گیا تو عقد مضاربت فاسد ہو جائے گا اور کام بند کر دیا جائے گا اور جس قدر کارکن نے کر لیا ہے اس کے اجر مثل مناسب معاوضہ کا حق دار ہوگا۔ اس میں فائدہ ہو یا نقصان ہوا ہو۔

کارکن کے مخصوص اختیارات جن میں سے مالک کو کچھ کم کرنے کا حق نہیں ہے وہ حسب ذیل ہیں:

کارکن کو حق ہے کہ کاروبار تجارت جاری رکھے، کوئی مدت اس کے لیے مقرر نہ کی جائے گی۔ مثلاً یہ کہ مالک کہے ایک سال کام کرو یا یہ کہ تم کار مضاربت سال بھر تک کرنا اور سال اسی وقت سے شروع ہو جائے گا۔ لیکن ایک ماہ گزرنے سے پہلے کام شروع نہ کیا جائے۔ اگر ایسی شرط عائد کرنے پر بھی کام کیا تو قراض مثل کا حق دار ہوگا بخلاف اس صورت کے جب کہ کام کرنے کا وقت متعین کیا مثلاً یہ کہا ہو کہ مثلاً موسم سرما کے سوا کسی اور موسم میں مال تجارت نہ خریدا جائے یا یہ کہ موسم سرما کے علاوہ کسی اور موسم میں فروخت نہ کیا جائے۔ ایسا کرنے سے معاہدہ فاسد ہو جائے گا اور کارکن اجر مثل کا مستحق ہوگا، جیسا کہ آگے بتایا جا رہا ہے۔

کارکن کا یہ بھی حق ہے کہ ایسی قسم کی چیزیں خریدے جو ہمیشہ دستیاب ہوتی ہیں لہٰذا مالک کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ یہ پابندی لگائے کہ صرف ایسی اشیاء خریدی جائیں جو کبھی دستیاب ہوتی ہوں اور کبھی نہ ہوتی ہوں۔ اگر ایسا کیا اور کارکن نے تجارت کا کام انجام دیا تو معاہدہ فاسد ہو جائے گا اور بقول معتمد کارکن کو نفع میں سے قراض مثل کا حق ہوگا، خواہ وہی چیز خریدی گئی ہو جس کا مالک نے مطالبہ کیا یا ایسی چیز خریدی جس کا مطالبہ نہیں کیا گیا۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر ایسی شے خریدی جس کے خریدنے کی شرط تھی تو عقد فاسد نہ ہوگا۔ لیکن اگر ایسی شے کی خریداری جس کے خریدنے کی شرط تھی تو عقد فاسد نہ ہوگا۔ لیکن اگر ایسی شے کی خریداری کی شرط ہو جو تھوڑی مقدار میں ملے لیکن ہمیشہ پائی جاتی ہو تو یہ شرط درست ہے۔

کارکن کا خاص حق یہ بھی ہے کہ سامان تجارت، مضاربت کی رقم سے نقد خریدے اور اسی طرح نقد دام سے فروخت کرے۔ مال کے مالک کو یہ پابندی عائد کرنے کا حق نہیں ہے کہ مال کی خرید و فروخت ادھار ہو۔ اس شرط سے معاہدہ فاسد ہو جائے گا اور کارکن نفع میں سے صرف قراض مثل (یعنی نفع سے مناسب حصہ) کا حق دار ہوگا، اگر نقصان ہوا تو اسے بھگتنا پڑے گا۔

کارکن کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مالک کی اجازت کے بغیر مال کو ادھار فروخت کرے جیسا کہ مالک مال کے حقوق خصوصی میں آگے بتایا جا رہا ہے۔

کارکن کا خاص حق یہ بھی ہے کہ مضاربت کی رقم سے خریدے ہوئے مال تجارت کو وہی فروخت کرے۔ اگر کارکن کی اجازت کے بغیر مالک مال نے فروخت کیا تو اس فروخت کو روا نہ سمجھا جائے گا اور کارکن کو حق ہے کہ اسے واپس لے کیونکہ تجارتی امور پر عمل درآمد اس کے سپرد ہے اور وہی یہ جانتا ہے کہ کس موقع پر سامان کی فروخت فائدہ بخش ہوگی۔

کارکن کا یہ بھی حق ہے کہ مضاربت کی رقم بلا ضمانت حاصل کرے۔ اگر مالک نے ضامن پیش کرنے کی شرط لگا دی جو مال کے تلف ہونے کی صورت میں پورے مال کے بھرنے کی ذمہ داری قبول کرے تو معاہدۂ مضاربت فاسد ہو جائے گا اور کارکن کو اس کے نفع میں سے مناسب معاوضہ ادا کر دیا جائے گا۔ ہاں اگر مالک مال کا یہ مطالبہ ہو کہ مال کے تحفظ میں بے پروائی کرنے یا بے اعتدالی کے باعث مال کے ضائع نہ کرنے کی ضمانت دی جائے تو مضائقہ نہیں، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

کہا جاتا ہے کہ اگر کارکن نے بطور خود ہی مال مضاربت کی ضمانت دے دی تو درست ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ درست نہیں ہے۔

یہ تمام حقوق کارکن کے لیے مخصوص ہیں، اگر ان کے خلاف عمل کیا گیا تو معاملۂ مضاربت فاسد ہو جائے گا اور کارکن قراض مثل کا حق دار ہو گا۔ اس پر کچھ زیادہ بھی کیا جا سکتا ہے۔ اگر فریقین مالک اور کارکن کے درمیان کام ختم ہو جانے کے بعد نفع کے بارے میں اختلاف پیدا ہو جائے اور فرق زیادہ ہو مثلاً ایک تو کہے میرا حق دو تہائی ہے اور دوسرا کہے کہ تم کو صرف آٹھویں حصہ کا حق ہے تو ایسی حالت میں کارکن کو قراض مثل (یعنی جو حصہ ان حالات میں مناسب ہوتا ہے) دیا جائے گا تا کہ تنازعہ ختم ہو جائے اور معاملہ بدستور صحیح رہے گا۔ اگر اختلاف رائے میں معمولی سا فرق ہو کہ فریقین میں سے ہر ایک کی بات صحیح ہو سکتی ہو تو مضارب (کارکن) کی بات مانی جائے گی۔ اگر زیادتی کا مطالبہ صرف مالک کی طرف سے ہو تو اس کا کہنا مانا جائے گا۔ اسی طرح اگر صرف کارکن کا مطالبہ زیادہ ہو تو اس کی بات پر عمل کیا جائے گا۔ اگر کام انجام پانے سے پہلے ہی یہ اختلاف پیدا ہو جائے تو بہر حال مالک کا قول قابل تسلیم ہو گا کیونکہ کارکن اس کے بعد کام شروع نہ کرے گا اور معاہدہ باقی نہ رہے گا۔ ایسی صورت میں مالک کو حق ہے کہ جس قدر چاہے کارکن کا حصہ مقرر کرے۔

واضح ہو کہ ایسے مسائل جن میں قراض مثل اور اجر مثل (یعنی نفع میں سے مناسب حصہ اور کارکردگی کا مناسب معاوضہ) دونوں کا حق کارکن کا ہوتا ہے ان کا تعلق سرمایہ سے ہے اس کا ذکر تعریف کے سلسلہ میں وضاحت سے اوپر کیا جا چکا ہے، وہاں ملاحظہ ہو۔

کارکن کے وہ حقوق جن کے خلاف کرنے سے عقد فاسد ہو جاتا ہے اور بعد ازاں کارکن کا علم ہو جانے سے عقد فسخ ہو جاتا ہے اور اس حالت میں کارکن کو اجر مثل کا حق ہوتا ہے خواہ کاروبار میں نفع ہوا ہو یا نقصان ان سے متعلق چند مسائل ہیں: ان میں سے منجملہ یہ ہے کہ صرف کارکن کو اختیار ہو گا کہ وہ کام کرے لہٰذا یہ درست نہیں ہے کہ مالک اس کے کام میں دخل اندازی کی شرط لگائے۔ اگر ایسی شرط لگائی اور کارکن نے کاروبار انجام دیا تو وہ اجر مثل (یعنی مناسب معاوضہ نہ کہ مقررہ حصہ) کا حق دار ہو گا۔ اگر یہ شرط بدوران کاروبار لگائی تو معاہدہ فسخ ہو جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کارکن خود مالک مال پر یہ شرط عائد کرے کہ مالک بھی کارکن کے ساتھ کام کرے۔

اس باب میں یہ صورت مستثنیٰ ہے کہ مالک مال یہ شرط لگائے کہ کارکن کے ساتھ اس کا خادم منافع میں سے ایک حصہ کے عوض کام کرے گا لیکن کارکن کے نگران کی حیثیت میں نہیں۔ یہ بھی شرط ہو گی کہ خادم کے حصہ میں آقا کا کوئی حق نہ ہو گا۔ یہ شرط نہ ہوئی تو عقد فاسد ہو جائے گا۔

کارکن کا یہ بھی حق ہے کہ وہ ایسے امور کی انجام دہی کا پابند نہ ہو گا جو دستور کے مطابق نہ ہو جیسے تجارت کے کپڑوں کا سینا یا خرید شدہ کھالوں کی دوز دوزی وغیرہ۔ ایسی کوئی شرط رکھی گئی تو عقد فاسد ہو جائے گا اور کارکن اجر مثل کا حق دار ہو گا۔ یہ شرط بھی اسی طرح کی ہے کہ کارکن مضاربت کی رقم سے کھیتی باڑی کرے کیونکہ زراعت کا کام تجارت سے مختلف ہے بخلاف اس صورت کے جب کہ کارکن کو زراعت ہی پر مال صرف کرنے کا پابند کیا جائے تو درست ہے۔ بہر حال کارکن

کے ذمہ (بسلسلۂ کاروبار) وہ معمولی ہلکا کام ہوتا ہے جس میں مشقت نہیں کرنی پڑتی جیسے کپڑا پھیلا کر خریدار کو دکھانا اور اس کا تہ کرنا۔ اگر کارکن نے اس کام کے لیے کسی کو مزدوری پر لگایا تو یہ اجرت اسے اپنے مال سے دینی ہوگی۔

کارکن کو یہ بھی حق ہے کہ مضاربت کے سرمایہ میں اپنی رقم نہ شامل کرے۔ اگر مالک نے ایسی کوئی شرط لگائی تو معاہدہ فاسد ہوگا اور کارکن اجرِ مثل کا حق دار ہوگا۔ لیکن اگر کارکن نے بغیر کسی شرط کے اپنا مال بھی رقم مضاربت میں شامل کر دیا تو جائز ہے لیکن اس کے لیے چند شرطیں ہیں: ایک تو یہ کہ وہ مال مثلی ہو مال قیمی نہ ہو (یعنی رقوم میں سے ہو کوئی قیمتی شے نہ ہو)۔ اس کی تفصیل معاملہ بیع کے بیان میں ہو چکی ہے اور یہ کہ مال کے شامل کرنے میں کوئی غیر یقینی فائدہ پیش نظر ہو اور یہ کہ فریقین میں سے کسی کے کام شروع کرنے سے پہلے ہی یہ رقم شامل کی جائے۔

کارکن کا ایک حق یہ ہے کہ وہ خرید و فروخت کا کام جس مقام پر چاہے انجام دے۔ اگر مالک یہ شرط لگا دے کہ فلاں شہر میں پہنچ کر مال خریدا جائے کسی اور جگہ سے نہیں، وہاں پہنچنے کے بعد ہر جگہ مال میں تصرف کا اختیار ہوگا تو اس سے معاہدہ فاسد ہو جائے گا اور کارکن اجرِ مثل کا حق دار ہوگا۔ کارکن کو یہ حق ہے کہ وہ مالک مال کے مشورے کے بغیر مال میں تصرف کرے اگر اس پر پابندی لگا دی گئی تو عقد فاسد ہو جائے گا اور کارکن اجرِ مثل کا حق دار ہوگا۔

اسی طرح یہ بھی حق ہے کہ وہ جس شخص سے چاہے مال خریدے۔ اگر مالک نے یہ شرط لگا دی کہ کسی خاص شخص سے مال خریدے مثلاً یہ کہا کہ فلاں شخص کے سوا نہ کسی اور سے مال خریدنا اور نہ فروخت کرنا تو عقد فاسد ہو جائے گا اور کارکن اجرِ مثل کا حق دار ہوگا۔

ایک حق یہ ہے کہ وہ جس وقت بھی چاہے خرید و فروخت کرے۔ اگر اس کے لیے وقت معین کر دیا کہ موسم گرما کے سوا مال نہ خریدنا یا موسم گرما کے سوا فروخت نہ کرنا تو عقد فاسد ہو جائے گا اور کارکن اجرِ مثل کا حق دار ہوگا۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ یہ شرط عائد کر دی کہ خاص مقام یا خاص بازار کے سوا اور کہیں تجارت نہ کی جائے (عقد فاسد اور کارکن اجرِ مثل کا مستحق ہوگا۔)

مالک مال کے مخصوص اختیارات میں سے ایک یہ ہے کہ وہ کارکن پر یہ شرط عائد کر دے کہ دریائی سفر نہ کرے اور نشیب مثلاً گڑھے وغیرہ میں اقامت نہ کرے اور رات کو سفر نہ کرے۔ اگر کارکن نے ان باتوں میں سے کسی کے خلاف کیا تو وہ مال کا ذمہ دار ہوگا۔ اس کی تین شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ ان سے بچ کر گزرنا ممکن ہو۔ لیکن اگر ایسی جگہ ہو کہ وہاں نشیب ہی میں فروکش ہونا پڑے یا رات ہی کو اونٹ کے ساتھ سفر کرنا پڑے تو ایسی حالت میں مال کی ذمہ داری اس پر نہ ہوگی۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مال ڈاکا پڑنے یا غرق ہونے کے علاوہ کسی اور وجہ سے تلف ہوا ہو، مثلاً کوئی آسمانی آفت آپڑے (تو اس پر ذمہ داری نہ ہوگی)۔ اگر اس کے علاوہ کسی اور وجہ سے مال تلف ہوا مثلاً یہ کہ سمندر کے پانی کی نمی سے مال خراب ہوا یا اترتے چڑھتے گر کر تلف ہو گیا یا رات کو نظر نہ آنے کے باعث کسی درخت سے ٹکر ہو جانے کے باعث ٹوٹ پھوٹ ہو جائے تو ایسی حالتوں میں کارکن پر مال کی ذمہ داری ہوگی۔

تیسری شرط یہ ہے کہ مال اس وقت تلف ہوا ہو جس وقت شرط کے خلاف عمل ہو رہا ہو۔ پس اگر دریا سے (بخیریت) پار ہو جانے کے بعد یا نشیب سے اوپر آجانے کے بعد یا رات کا سفر (بخیریت) گزر جانے پر جس میں سفر سے منع کیا گیا تھا مال تلف ہوا تو کارکن کی ذمہ داری نہ ہوگی۔ اب اگر مالک اور کارکن کے درمیان یہ نزاع پیدا ہوا کہ مال کا نقصان ہدایت کے خلاف عمل کے دوران ہوا یا بعد میں ہوا تو اس بارے میں کارکن کی بات مانی جائے گی۔

مالک مال کا ایک حق یہ ہے کہ وہ کسی خاص مال کی خریداری سے باز رہنے کی شرط اس خیال سے لگائے کہ اس میں نفع کم ہے یا خسارے کا اندیشہ ہے تو ایسی صورت میں کارکن کو لازم ہے کہ ان ہدایات کی پابندی کرے اگر اس کے خلاف کیا تو قطعی طور پر وہ ذمہ دار ہوگا یہاں تک کہ اگر مال لوٹ لیا جائے یا سمندر میں غرق ہو جائے یا کوئی آسمانی آفت نازل ہوئی تب بھی ذمہ داری عائد ہوگی۔

ایک حق یہ ہے کہ مال کا مالک کارکن کو کاروبار شروع کرنے سے پہلے مال لے کر سفر کرنے سے منع کر دے۔ اگر کام شروع کرنے سے پہلے منع کرنے کے باوجود کارکن نے سفر کیا تو مال کی ذمہ داری اس پر عائد ہوگی۔

مالک مال کا ایک حق یہ ہے کہ وہ مال (تجارت) اپنے سرمایہ کی رقم سے خریدے لیکن یہ خریداری اسی طرح ہو جیسے کسی اور سے بغیر کسی مروت کے خریدا ہو، اگر کم نرخ پر خریدا تو یہ درست نہ ہوگا۔ اس میں کارکن کی حق تلفی ہے کیونکہ نفع میں اس کا حصہ ہے اور مالک کو اس کے حصہ میں کوئی حق نہیں ہے۔

ایک حق یہ ہے کہ وہ کارکن کو مضاربت کے سرمایہ میں کسی اور کو شامل کرنے سے منع کر دے۔ اگر مالک کی اجازت کے بغیر کسی اور شخص کو اس نے شامل کر لیا تو معاملہ فاسد ہو جائے گا اور مال تلف ہو جائے تو تاوان دینا ہوگا۔

ایک حق یہ ہے کہ کارکن کو منع کر دے کہ مال ادھار نہ فروخت کیا جائے۔

اگر کارکن نے بغیر اجازت ایسا کیا تو معاملۂ مضاربت فاسد ہو جائے گا اور کارکن مال کا ذمہ دار ہوگا۔ اسی طرح مالک کو یہ بھی حق ہے کہ وہ کارکن کو منع کر دے کہ وہ اس مضاربت کے سرمائے سے کسی اور کے ساتھ مضاربت کا معاملہ نہ کرے۔ مالک کی اجازت کے بغیر ایسا کیا تو عقد فاسد ہو جائے گا اور اسے محنت کا مناسب معاوضہ مل جائے گا۔

ایک حق یہ ہے کہ مالک کارکن کو منع کر دے کہ وہ مضاربت کی رقم ایک زمین پر زراعت میں نہ صرف کرے جہاں اس کا کوئی مفاد یا جاگیر نہیں ہے یا ایسی جگہ پر جہاں اس کا مفاد یا جاگیر نہیں ہے مساقات (یعنی معاہدہ شجرکاری) سے منع کر دے۔ اگر کارکن نے اس کے خلاف عمل کیا مثلاً بیج اور آلات زراعت خرید کر مضاربت کی رقم سے کوئی زمین کرایہ پر لی اور اس میں زراعت کی تو عقد مضاربت فاسد ہو جائے گا اور اگر کھیتی لٹ گئی یا چوری ہو گئی تو کارکن کو اس کا تاوان دینا ہوگا۔ اگر ایسی جگہ زراعت کی جہاں اس کی جاگیر ہے تو چوری یا ڈاکہ کی صورت میں اس پر ذمہ داری نہ ہوگی۔

ایک حق یہ ہے کہ وہ کارکن کو منع کر دے کہ کسی اور سے معاملۂ مضاربت کر کے مال نہ لے جس سے مالک کے مال سے کاروبار کرنے کی طرف سے بے پروا ہو جائے۔ اس کے ساتھ ہی کارکن کو بھی جائز نہیں ہے کہ کاروبار مضاربت کے سلسلہ میں کوئی سودا ادھار خریدے حتیٰ کہ اگر مالک مال نے اجازت دے دی اور کارکن نے ایسا کیا تب بھی کارکن اس

کارکن کا کسی دوسرے سے معاملۂ مضاربت کرنے کا بیان

اگر محمد نے ایک رقم خالد کو دی کہ وہ بطور مضاربت اس میں کام کرے اور خالد نے وہ رقم کسی اور شخص کو اس شرط پر دے دی کہ وہ بطور مضاربت تجارت کرے؛ نفع میں سے ایک حصہ اسے ملے گا۔ اندریں باب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔(۱)

رقم کی ادائیگی کا خود ذمہ دار ہوگا جس کے عوض اس نے مال خریدا اور وہی اس کے نفع نقصان کا ذمہ دار ہوگا۔ اور کارکن کا مالک مال سے مال تجارت خریدنا مکروہ ہے تاکہ سرمایہ کو سامان تجارت بنانے کا بہانہ ہاتھ نہ آئے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مضارب کارکن کو حق ہے کہ وہ تجارت کی ہر قسم میں جن کا ذکر سابقاً بیع کے بیان میں ہو چکا ہے خرید وفروخت کرے، چنانچہ مرابحہ اور مساومہ (یعنی مقررہ نفع پر یا بھاؤ تاؤ) وغیرہ کی تمام صورتوں میں تجارت کرنے کا اور قرض کا مطالبہ کرنے اور باہمی خصومات کا فیصلہ کرانے کا اسے حق ہے اور یہ کہ وہ اپنے ذمہ کے واجب الاداقرضہ کی ادائیگی کسی دوسرے پر ڈال دے جس کے پاس مضاربت کی رقم ہو اور یہ کہ اگر کوئی اور شخص اسی طرح اپنا قرض اس پر ڈال دے تو وہ اسے قبول کرلے اور ایسی شے کا کرایہ وصول کرنا جو مضاربت کی رقم سے لے کر کرایہ پر چڑھائی گئی ہو۔ اور یہ بھی حق ہے کہ خرید شدہ مال میں کوئی عیب معلوم ہو تو اسے واپس کردے۔ اور یہ کہ مضارعت کا سرمایہ کسی کی سپردگی میں دے دے یا رہن رکھے یا رہن کرے اور پرامن شہر کو پرامن راستے سے سفر کرے۔ ہاں ایسے رخ میں سفر کیا جہاں سلامتی کو خطرہ ہے تو وہ مال کا ذمہ دار ہوگا۔ اور یہ بھی حق ہے۔ کہ کسی مال کے کل دام یا بقایا دام کی ادائیگی کا اقرار کرے اور مال ادھار فروخت کرے۔ اگر مال تلف بھی ہو جائے تو اس کا ذمہ دار نہ ہوگا بشرطیکہ وہ مال کسی ناقابل اعتبار یا ناواقف کے ہاتھ فروخت نہ کیا ہو۔ ایسی صورت میں یہ اس کی بے اعتدالی ہوگی اور ضائع شدہ مال کا تاوان دینا ہوگا۔

کارکن کو یہ حق نہیں ہے کہ مضاربت کی رقم سے کوئی اور معاہدۂ مضاربت کرے اور نہ یہ حق ہے کہ اس میں کسی اور کو شریک کرے۔ اسی طرح یہ بھی حق نہیں ہے کہ مال مضاربت کے ساتھ اپنا یا کسی اور شخص کا مال شامل کرے۔ اسی طرح الیضاع کا حق بھی اسے نہیں ہے۔ الیضاع کا مطلب یہ ہے کہ مضاربت کی رقم کا کچھ حصہ کسی اور شخص کو رضا کارانہ طور پر تجارت کے لیے دیا جائے اور شرط یہ ہو کہ اس شخص کو نفع میں سے کچھ حصہ نہ ملے گا بلکہ نفع کارکن اور مالک مال کا ہوگا۔ یہ بھی حق نہیں ہے کہ مضاربت کی رقم کسی کو قرض دے۔

کارکن پر لازم ہے کہ (کاروبار کے سلسلہ میں) معمولی کام جو عام طور پر کاروباری لوگ انجام دیتے ہیں وہ انجام دے مثلاً کپڑے کو پھیلانا اور اس کا تہ کرنا، تھیلیوں کو بند کرنا اور ان پر مہر لگانا وغیرہ۔ نیز مضارب کو یہ حق نہیں ہے کہ مالک کو سرمایہ سپرد کرنے سے پہلے نفع میں سے کچھ لے۔ اگر دو قسم کے اموال تجارت خریدے، ایک میں فائدہ ہوا اور دوسرے میں نقصان ہوا تو اس نفع کو نقصان میں شامل کیا جائے گا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کارکن نے کسی اور شخص سے معاملۂ مضاربت کیا تو دیکھنا چاہیے کہ آیا اس نے یہ مالک مال

کی اجازت سے کیا ہے یا نہیں؟ اگر اس کی اجازت سے نہیں کیا تو معاملۂ مضاربت فاسد ہو جائے گا، لیکن کارکن اس مال کا ذمہ دار نہ ہوگا بجز اس صورت کے جب کہ دوسرے مضارب نے اس سے کاروبار کیا ہو۔ چنانچہ مثال مذکورہ میں اگر خالد نے وہ رقم دوسرے شخص کو دے دی کہ وہ شخص اس کو بطور مضاربت کاروبار میں لگائے اور وہ رقم کام میں لائی جانے سے پہلے تلف ہوگئی تو خالد اس کا ذمہ دار نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں وہ مال جو دوسرے شخص کو دیا گیا اس کی حیثیت سپردگی میں دیے ہوئے مال کی ہے اور کارکن کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ مضاربت کی رقم کسی کی سپردگی میں دے دے۔ (اور اس کے تلف ہونے کا ذمہ دار نہیں ہوتا۔) لیکن اگر اس مال کو دوسرے شخص نے کاروبار میں لگا لیا تو اب وہ شخص گویا سچے معنوں میں (محض مال کا تحویل دار نہیں بلکہ) مضارب ہو گیا۔ اور کسی کارکن کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ مالک مال کی اجازت کے بغیر اس رقم سے کوئی اور معاملۂ مضاربت کرے۔

اگر خالد نے دوسرے شخص سے معاملۂ مضاربت فاسدہ کیا اور وہ مال دوسرے شخص کے پاس جس سے معاہدۂ مضاربت کیا گیا تلف ہو گیا تو وہ ذمہ دار نہ ہوگا، کیونکہ معاہدۂ مضاربت اگر فاسد ہو جائے تو کارکن کی حیثیت ایک اجیر (اجرت پر کام کرنے والے) کی سی ہو جاتی ہے، لیکن مضارب مالک مال کے کاروبار کرنے کا مالک ہوتا ہے۔ اس صورت میں خالد پر لازم ہوگا کہ دوسرے شخص کو اجر مثل دینا ہوگا کیونکہ اس نے جو معاملہ کیا وہ فاسد تھا اور خالد منافع میں سے اس حصہ کا حق دار ہوگا جس کی شرط مالک مال کے ساتھ ٹھہری تھی (کیونکہ وہ اس کا باقاعدہ مضارب ہے) اگر دوسرے کارکن کے مال کو اس نے غصب کر لیا تو غصب کرنے والا ذمہ دار ہوگا۔ اگر دوسرے مضارب نے مال تلف کیا یا اسے کسی کو دے دیا تو وہی اس مال کا ذمہ دار ہوگا۔

اگر کسی کارکن نے مالک کی اجازت سے کسی اور شخص کے ساتھ مضاربت کا معاملہ کیا، مثلاً خالد نے محمد سے اجازت مانگی کہ مضاربت کا تمام سرمایہ یا اس کا کچھ حصہ ایک اور شخص کو منافع میں سے ایک حصہ کے معاہدے پر دے دے، اور مالک نے اجازت دے دی تو درست ہے۔ اب اگر محمد نے خالد کے ساتھ ان الفاظ میں معاہدہ کیا تھا کہ اس (کاروبار) میں جو نفع ہمیں اللہ تعالیٰ دے گا وہ ہم دونوں کے درمیان نصفا نصف ہوگا۔ ادھر خالد نے دوسرے شخص کے ساتھ یہ معاہدہ کیا کہ جو نفع ہوگا اس میں سے ایک تہائی تم لینا تو جو کچھ نفع حاصل ہوگا اس میں سے نصف بموجب شرط مالک کا ہوگا اور دوسرے شخص کو ایک تہائی کا حق ہوگا جیسا کہ خالد نے اس سے شرط کی تھی اور خالد کو صرف چھٹا حصہ ملے گا۔ لیکن اگر ضمیر مخاطب کے ساتھ بدیں الفاظ معاہدہ کیا ہو کہ اللہ تعالیٰ تمہیں اس میں جو نفع دے گا تو اس صورت میں دوسرا شخص جس سے خالد نے معاملہ کیا وہ (حسب شرط) ایک تہائی لے گا اور باقی نفع خالد اور محمد میں نصفا نصف تقسیم ہوگا۔ اس طرح ان دونوں کو بھی نفع کا ایک ایک تہائی حصہ مل جائے گا۔ یہی صورت اس طرح کہنے کی ہے کہ جو فائدہ مجھے ہوگا یا یہ کہا کہ جو فائدہ تم کو ہوگا اور دوسرے شخص کو وہ مال ایک تہائی کی شرط پر بطور مضاربت دیا گیا تو دوسرا مضارب ایک تہائی لے گا جیسا کہ شرط ٹھہری تھی اور باقی (نفع) مضارب اول یعنی خالد اور مالک مال کے درمیان نصفا نصف تقسیم ہوگا اور اس طرح تینوں کو ایک تہائی ملے گا۔

اگر محمد نے خالد سے یہ کہا تھا کہ جو نفع اللہ ہم کو دے گا ہم دونوں کے درمیان نصف ہوگا اور خالد نے اسی سرمایہ سے دوسرے کے ساتھ منافعہ کے نصف حصہ پر معاملۂ مضاربت کرلیا تو مالک نفع میں سے نصف لے گا اور دوسرا کارکن بھی نصف لے لے گا اور خالد کو مطلق کچھ نہ ملے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کارکن نے مضاربت کا سرمایہ کسی دوسرے شخص کو دے دیا کہ وہ اس کو بطور مضاربت کاروبار میں لگائے تو دیکھنا ہوگا کہ یہ کام اس نے مالک کی اجازت کے بغیر کیا ہے یا اس کی اجازت سے کیا ہے اگر مالک کی اجازت سے کیا ہے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی ایک یہ کہ مضارب اول نے دوسرے کے ساتھ یہ شرط رکھی کہ میں بھی تمہارے ساتھ کام میں اور نفع میں شریک رہوں گا تو ایسی صورت میں دو رائیں ہیں ایک رائے کے مطابق تو وہ معاملہ فاسد ہو جائے گا اور اسی بات کو ترجیح ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ معاملہ درست ہے لیکن (دونوں صورتوں میں) پہلا معاملہ بدستور باقی رہے گا۔ اب اگر دوسرے شخص نے تنہا ہی کاروبار کیا تو مضارب (کارکن) اول کو نفع میں سے کچھ نہ ملے گا بلکہ وہ مالک کا حق ہوگا لیکن دوسرے کارکن کو اجر مثل دینا ہوگا کیونکہ اسے کام کرنے کی اجازت دی گئی تھی۔ لیکن اگر دونوں (کارکن اول اور کارکن دوم) نے مل کر کام کیا ہے تو کارکن اول کو نفع میں سے اس کے کام کا اجر مثل مناسب اجرت ملے گا اور باقی مالک کا ہوگا اور مضارب اول کو لازم ہوگا کہ مضارب ثانی کو (مناسب اجرت) دے۔ ہاں اگر عامل ثانی کا ارادہ یہ رہا ہو کہ عامل اول کی مدد کرے تو اسے کچھ نہ ملے گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مضارب اول نے دوسرے سے یہ طے کرلیا ہے کہ تم کو تنہا ہی کام کرنا ہوگا تو اس صورت میں یہ معاہدہ صحیح ہوگا اور مضارب اول برطرف متصور ہوگا لیکن معاہدۂ مضاربت کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہوگی کہ سرمایہ (رقم مضاربت) ان تمام شرائط کے مطابق ہو جو صحت مضاربت کے لیے ضروری ہیں۔ مثلاً سرمایہ نقد کی صورت میں ہو مال تجارت نہ ہو وغیرہ جو پہلے بتائی گئیں۔

اگر کارکن کسی اور شخص سے معاہدۂ مضاربت مالک کی اجازت کے بغیر کرلے تو دوسرا معاہدہ فاسد ہو جائے گا اور دوسرے مضارب نے اس مضارب کے سرمایہ سے کچھ خریدا یا کوئی مال فروخت کیا یا ایسا ہی کوئی اور معاملہ کیا تو اس قسم کے تمام معاملات جو اس نے انجام دیے باطل ہوں گے کیونکہ وہ ایک فضولی (بے تعلق شخص) ہے جسے کوئی عمل دخل کا حق نہیں ہے۔ نیز اس شخص نے جو کچھ کیا اس کا ذمہ دار ہوگا کیونکہ اس کی حیثیت غاصب (ناجائز متصرف) کی سی ہے۔ مضارب اول کا وہ مال جو اس نے دوسرے کو دیا ہے واپس لینا اور معاہدہ سابقہ کے مطابق جو اس نے مالک کے ساتھ کیا تھا کاروبار کرنا درست ہے لیکن اگر کوئی مال (عامل ثانی) نے اور اس کے دام مضاربت کی رقم سے نہیں ادا کیے بلکہ اس رقم قرض سے ادا کیا جو اس کے ذمہ واجب الادا تھی اور یہ شرط عامل اول سے طے ہوگئی تھی (کہ جو رقم قرض کی واجب الوصول ہے اس سے مال خریدا جائے گا) تو وہ تمام نفع جو مضارب ثانی کے خرید کردہ مال سے حاصل ہوا وہ مضارب اول کا ہوگا اس میں سے نہ کارکن ثانی کو کچھ ملے گا (کیونکہ وہ کام سرمایہ مضاربت سے ہوا ہی نہیں) اور نہ مالک مال کو ملے گا (کیونکہ اس کا مال کاروبار میں نہیں لگا) البتہ مضارب اول کو لازم ہے وہ کارکن کو اجر مثل (کام کی مناسب اجرت) دے۔ اگر وہ مال کارکن

کاروبار مضاربت میں حاصل شدہ نفع کے تقسیم کرنے کا بیان

اگر مضاربت کے سرمایہ سے کچھ نفع حاصل ہوا تو اس نفع کے مضارب اور مالک مال کے درمیان تقسیم کرنے کے بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

ثانی نے اپنے لیے خریدا تھا (گو وہ رقم قرض واجب الادا سے خریدا گیا) وہی اس کا فائدہ حاصل کرے گا او عامل اول کو کوئی حق نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مضارب کسی اور شخص سے مضاربت کا معاملہ کرے اور یہ اس نے مالک کی اجازت سے کیا ہے وہ درست ہے۔ اگر اس کی اجازت سے نہیں ہوا تو فاسد ہے۔ چنانچہ اگر محمد نے خالد کو ایک مال دیا تا کہ وہ اس سے نفع کے ایک حصہ کے معاوضہ پر کاروبار کرے اور خالد نے محمد کی اجازت کے بغیر وہ مال کسی اور شخص کو دیا کہ وہ اس سے بطور مضاربت کاروبار کرے تو مال کی ذمہ داری خالد پر ہوگی۔ اگر وہ مال تلف ہو گیا یا اس میں گھاٹا آیا تو اسے پورا کرنا ہوگا۔ اگر اس میں نفع ہوا ہو تب بھی خالد کا کوئی حق نہ ہوگا بلکہ وہ نفع کارکن ثانی اور مالک کے درمیان تقسیم ہوگا۔ اگر خالد نے محمد سے یہ شرط کی تھی کہ اس کو منافع میں سے نصف ملے گا اور پھر خالد کی اجرت کے بغیر اس نے کسی اور سے دو تہائی نفع کی شرط یہ معاہدہ کیا تو اس صورت میں جو نفع ہوگا وہ کارکن ثانی اور مالک مال کے درمیان نصفا نصف تقسیم ہوگا اور خالد کارکن ثانی کو نفع کا باقی حصہ دینے کا ذمہ دار ہوگا جو اس کا حصہ قرار پایا تھا لہٰذا اس پر لازم ہے کہ منافع کا نصف حصہ پورا اسے دے دے دو تہائی نہیں جس کی شرط تھی۔

اگر خالد نے دوسرے شخص کے ساتھ اس رقم سے کم کا معاہدہ کیا تھا جو اس کے ساتھ طے ہوئی تھی، مثلاً اس شخص کے لیے ایک تہائی نفع کا حصہ رکھا اور خود اس کو نصف نفع ملنا قرار پایا تھا تو اس صورت میں خالد کا کوئی حق نہ ہوگا بلکہ تمام نفع کارکن اور مالک مال کا حق ہوگا، لہٰذا دوسرا کارکن ایک تہائی لے گا جیسا کہ اس کے ساتھ شرط تھی اور دو تہائی مالک لے گا اور عامل اول یعنی خالد کو کچھ نہ ملے گا۔ اگر کاروبار میں کچھ نفع نہ ہوا تو کارکن کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ کارکن کو منافع کے سوا اور کسی شے میں سے کچھ نہیں ملتا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کارکن کو یہ حق نہیں ہے کہ مالک مال کی اجازت کے بغیر سرمایہ مضاربت پر کسی اور معاملۂ مضاربت کرے۔ ایسا کیا تو معاملہ فاسد ہو جائے گا۔ لیکن اگر مالک نے اجازت دے دی تو جائز ہے کہ کارکن اس مال سے دوسرے شخص کے ساتھ معاملۂ مضاربت کرے اس کا یہ تصرف اور دوسرے کارکن کا مال میں تصرف درست متصور ہوگا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جب تک مالک اپنے لگائے ہوئے سرمایہ کو وصول نہ کرلے نفع کی تقسیم درست نہیں ہے۔ اگر نفع اس سے پہلے تقسیم کیا گیا یہ تقسیم معرض التوا میں رہے گی۔ اگر مالک اپنے سرمائے کو وصول کر لے تو یہ تقسیم درست ہو جائے گی ورنہ باطل ہوگی۔ چنانچہ اگر کارکن نے سرمایہ کو کاروبار میں لگایا اور ایک سو کا فائدہ ہوا اور مالک کو پچاس دے دیے

گئے اور کارکن نے بھی پچاس وصول کر لیے تو یہ تقسیم ہنوز ملتوی متصور ہوگی۔ جب مالک لگا ہوا سرمایہ وصول کر لے گا تو یہ تقسیم درست ہو جائے گی ورنہ باطل ہوگی۔ اور وہ جو پچاس اس نے وصول کر لیے ہیں وہ سرمایہ کا ایک حصہ متصور ہوگا اور کارکن نے جو پچاس لیے ہیں لازم ہے کہ وہ بھی مالک کو دے دے کیونکہ وہ سرمایہ کی رقم ہے۔ اگر کارکن اس رقم کو کام میں لایا یا اسے تلف کر دیا تو لازم ہوگا کہ وہ رقم واپس کرے یہاں تک کہ مالک مال کے سرمایہ کی رقم پوری ادا ہو جائے۔ اس کے بعد جو مال کارکن کے پاس باقی رہے وہ نفع ہے اور اس کو دونوں میں باہم تقسیم کیا جائے۔ اگر سرمایہ کی رقم کارکن کے پاس تلف ہو جائے یا کم ہو جائے تو وہ اس کا ذمہ دار نہیں ہے کیونکہ مضاربت کی حیثیت ایک امانت داری کی ہوتی ہے اور امانت کا تاوان لازم نہیں ہوتا۔

اگر منافع تقسیم کر لیا گیا اور سرمایہ کارکن کے پاس رہ گیا تو معاملۂ مضاربت فاسد ہو جائے گا۔ اس کے بعد دوسرا معاہدۂ مضاربت از سرِ نو کیا جائے گا اور تب وہ نفع جو تقسیم ہوا وہ تقسیم نافذ العمل نہ ہوگی اور اسے واپس نہ کیا جائے گا۔

اگر کارکن رقم مضاربت سے انکار کرے اور بعد میں سو کا اقرار کرے تو سرمایہ کی ذمہ داری اس پر عائد ہوگی۔ اگر انکار کرنے کے بعد مضاربت سے سودا خریدا تو یہ اس کا ذاتی مال متصور ہوگا۔ اگر اس میں خسارہ ہوا تو وہ مالک کا خسارہ نہیں ہوگا۔ اگر اقرار کے بعد مال خریدا تو یہ قیاس کیا جائے گا کہ اس نے اپنے لیے خریدا ہے اور بہتر یہ ہے کہ معاہدۂ مضاربت باقی رہے اور کارکن پر اس کی ذمہ داری عائد نہ ہوگی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مضاربت کا سرمایہ وصول ہونے سے پہلے منافع کی تقسیم درست ہے لیکن اگر منافعہ تقسیم کر دیا گیا اور ہنوز تمام مال تجارت فروخت نہ ہوا تھا اور مال نقد (درہم و دینار یا سکوں) کی شکل میں منتقل نہیں ہوا تھا یعنی مال تجارت بکنے کے بعد نقدی نہ بنا تھا تو نفع پر قبضہ بحال تسلیم نہ کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر نفع کی اس تقسیم کے بعد سرمایہ میں کمی رہ گئی تو اس کو نفع کی رقم سے پورا کیا جائے گا۔ لہٰذا جو حصہ کارندے نے لیا وہ واپس کیا جائے گا اور مالک نے جو کچھ لیا اس کو سرمایہ میں محسوب کیا جائے گا۔

سوال یہ ہے کہ آیا تمام سامان تجارت کے فروخت ہو جانے سے پہلے منافعہ کا علم ہونے کے ساتھ ہی مالک مال کو نفع کے اپنے حصہ کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے یا تقسیم کے بعد ہی حاصل ہو سکتی ہے؟ اس بارے میں دو رائیں ہیں اور زیادہ قوی خیال یہ ہے کہ مالک نفع کا علم ہوتے ہی اپنے حصہ کا مالک ہو جاتا ہے اس لیے کہ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ جب سامان تجارت تمام فروخت ہو جائے اور مال مضاربت نقدی کی شکل میں منتقل ہو جائے اور کاروبار میں خسارہ نہ ہوا ہو اور نہ خسارہ کو منافعہ کی رقم سے پورا کرنا ہو تو رقم سرمایہ واپس لی جائے گی۔ اگر مالک منافع کا علم ہونے سے پہلے بھی اپنی کچھ رقم واپس لینا چاہے تو مضائقہ نہیں ہے۔ جو مال باقی ہے گا اس کو (بقایا) رقم سرمایہ متصور ہوگا۔ اگر منافعہ کا علم ہونے کے بعد رقم واپس لی تو واپس شدہ رقم کو سرمایہ اور اس کے حصہ کے منافعہ میں محسوب کر لیا جائے گا۔ پس اگر سرمایہ مثلاً ایک سو کا تھا اور پچاس نفع ہوا جس میں مالک کا نصف حصہ ہے اگر مالک نے مثلاً پچھتر واپس لے لیے تو اس کے منجملہ پچاس تو اصل سرمایہ میں اور پچیس نفع کے آدھے حصہ میں جس کا وہ حق دار ہے محسوب ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ قاعدہ یہ ہے کہ کاروبار میں گھاٹا ہو جائے یا کسی آسمانی آفت سے مال تلف ہو جائے یا چور چرا کر لے جائے تو یہ تمام نقصان منافع سے پورا کیا جائے گا، یعنی تلف ہونے یا خسارے کے بعد جو مال بچ رہا ہے اس کو حاصل شدہ نفع سے پورا کیا جائے۔ اس کے بعد سرمایہ کو نکال کر کچھ بچ رہے تو پسماندہ رقم مالک اور مضارب (کارکن) کے درمیان طے شدہ شرائط کے مطابق تقسیم ہوگی۔ اگر اس سے پہلے کہ مالک نے اپنا سرمایہ وصول کرلیا ہو منافع کی تقسیم عمل میں آئی تب بھی اسی قاعدہ پر عمل کیا جائے گا یعنی خسارہ کی صورت میں جو منافعہ لیا گیا ہے اسے واپس کر کے اصل سرمایہ کو پورا کیا جائے گا۔ اگر مالک نے سرمایہ میں نقصان ہونے یا کچھ ضائع ہونے کے بعد اس کو لے لیا اور پھر دوسری بار مضاربت کے طور پر واپس کر دیا تو اس صورت میں سابقہ گھاٹے کو اس سے پورا نہ کیا جائے گا کیونکہ یہ نیا معاملۂ مضاربت ہے۔ اسی طرح اگر تمام مال ضائع ہو گیا اور کارکن کو مالک نے اور مال دیا اور اب کی بار نفع ہوا تو اس جدید حاصل شدہ نفع سے سابقاً تلف شدہ مال کو پورا نہ کیا جائے گا کیونکہ یہ نیا معاملۂ مضاربت ہے۔

اگر مال کا کچھ حصہ تلف ہو گیا اور مالک مال نے یہ چاہا کہ اس سے جو ضعف کاروبار کو پہنچا ہے اس کو دور کرنے کے لیے کارکن کو اسی قدر رقم جو تلف ہوئی ہے اور دے دی جائے، اگر یہ کمی کاروبار کرنے کے بعد ہوئی ہے تو کارکن کو لازم ہے اسے قبول کرے (اور کاروبار جاری رکھے)۔ اسی طرح اگر کل سرمایہ تلف ہو گیا اور مالک اس کی بجائے پھر مال عطا کرے تب بھی اسے قبول کر لینا چاہیے۔ لیکن مالک کو بہر حال اس خسارے کے سدباب پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کارکن کا نفع میں کوئی حق نہیں ہوتا تاوقتیکہ پہلے سرمایہ اس کے مالک کو واپس نہ کر دیا جائے اور خسارے کو منافعہ کی رقم سے پورا نہ کر دیا جائے۔ لہٰذا اگر کوئی مال خریدا اور اس میں نفع ہوا پھر کچھ اور خریدا جس میں نقصان ہوا تو اس فائدہ کو اس خسارے میں شامل کر دیا جائے گا، لیکن سرمایہ میں کمی نہ آنے دی جائے گی۔ لیکن اگر مالک نے اپنا سرمایہ لے لیا اور دوبارہ کاروبار مضاربت کے لیے مضارب کو دے دیا اور اس بار فائدہ ہوا تو اس فائدہ سے سابقہ نقصان کو پورا نہ کیا جائے کیونکہ یہ ایک نیا معاہدہ ہے اور یہ سمجھا جائے گا کہ مضاربت کا یہ سرمایہ اس وقت لیا گیا ہے درآنحالیکہ تمام (سابقہ) مال تجارت فروخت ہو چکا ہو اور سرمایہ سونے چاندی کی نقود کی شکل میں منتقل ہو گیا ہو جسے فی زمانہ تصفیۃ التجارۃ (یا کاروبار کی تکمیل) کہا جاتا ہے۔ تصفیۃ التجارۃ کا مطلب فقہا کے نزدیک یہ ہے کہ مضاربت کا سرمایہ ''ناض'' کی صورت میں منتقل ہو چکا ہو۔ لغت میں لفظ ناض کے معنے سامان تجارت کے نقدی میں منتقل ہو جانے کے ہیں۔ پس اگر اس کے بعد باہمی حساب فہمی ہوئی اور نفع باہم تقسیم ہو چکا لیکن مالک مال نے اپنا (لگایا ہوا) سرمایہ واپس نہیں لیا بلکہ کارکن کے ساتھ یہ طے پایا کہ اس مال سے بطور مضاربت (پھر) کام کیا جائے (چنانچہ ایسا ہی کیا گیا) اور اس میں نفع حاصل ہوا تو اس نفع سے سابقہ خسارہ کو پورا نہ کیا جائے۔

گئے اور کارکن نے بھی پچاس وصول کر لیے تو یہ تقسیم ہنوز ملتوی متصور ہو گی۔ جب مالک لگا ہوا سرمایہ وصول کر لے گا تو یہ تقسیم درست ہو جائے گی ورنہ باطل ہو گی۔ اور وہ جو پچاس اس نے وصول کر لیے ہیں وہ سرمایہ کا ایک حصہ متصور ہو گا اور کارکن نے جو پچاس لیے ہیں لازم ہے کہ وہ بھی مالک کو دے دے کیونکہ وہ سرمایہ کی رقم ہے۔ اگر کارکن اس رقم کو کام میں لایا یا اسے تلف کر دیا تو لازم ہو گا کہ وہ رقم واپس کرے یہاں تک کہ مالک مال کے سرمایہ کی رقم پوری ادا ہو جائے۔ اس کے بعد جو مال کارکن کے پاس باقی رہے وہ نفع ہے اور اس کو دونوں میں باہم تقسیم کیا جائے۔ اگر سرمایہ کی رقم کارکن کے پاس تلف ہو جائے یا کم ہو جائے تو وہ اس کا ذمہ دار نہیں ہے کیونکہ مضاربت کی حیثیت ایک امانت دار کی سی ہوتی ہے اور امانت کا تاوان لازم نہیں ہوتا۔

اگر منافع تقسیم کر لیا گیا اور سرمایہ کارکن کے پاس رہ گیا تو معاملۂ مضاربت فاسد ہو جائے گا۔ اس کے بعد دوسرا معاہدۂ مضاربت از سر نو کیا جائے گا اور تب وہ نفع جو تقسیم ہوا وہ تقسیم نافذ العمل ہو گی اور اسے واپس نہ کیا جائے گا۔

اگر کارکن رقم مضاربت سے انکار کرے اور بعد میں سو کا اقرار کرے تو سرمایہ کی ذمہ داری اس پر عائد ہو گی۔ اگر انکار کرنے کے بعد مضاربت سے سودا خریدا تو یہ اس کا ذاتی مال متصور ہو گا۔ اگر اس میں خسارہ ہوا تو وہ مالک کا خسارہ نہیں ہو گا۔ اگر اقرار کے بعد مال خریدا تو یہ قیاس کیا جائے گا کہ اس نے اپنے لیے خریدا ہے اور بہتر یہ ہے کہ معاہدۂ مضاربت باقی رہے اور کارکن پر اس کی ذمہ داری عائد نہ ہو گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مضاربت کا سرمایہ وصول ہونے سے پہلے منافع کی تقسیم درست ہے لیکن اگر منافعہ تقسیم کر دیا گیا اور ہنوز تمام مال تجارت فروخت نہ ہوا تھا اور مال نقد (درہم و دینار یا سکوں) کی شکل میں منتقل نہیں ہوا تھا یعنی مال تجارت بکنے کے بعد نقدی نہ بنا تھا تو نفع پر قبضہ بحال تسلیم نہ کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر نفع کی اس تقسیم کے بعد سرمایہ میں کمی رہ گئی تو اس کو نفع کی رقم سے پورا کیا جائے گا۔ لہٰذا جو حصہ کارندے نے لیا وہ واپس کیا جائے گا اور مالک نے جو کچھ لیا اس کو سرمایہ میں محسوب کیا جائے گا۔

سوال یہ ہے کہ آیا تمام سامان تجارت کے فروخت ہو جانے سے پہلے منافعہ کا علم ہونے کے ساتھ ہی مالک مال کو نفع کے اپنے حصہ کی مالکیت حاصل ہو جاتی ہے یا تقسیم کے بعد ہی حاصل ہو سکتی ہے؟ اس بارے میں دو رائیں ہیں اور زیادہ قوی خیال یہ ہے کہ مالک نفع کا علم ہوتے ہی اپنے حصہ کا مالک ہو جاتا ہے اس لیے کہ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ جب سامان تجارت تمام فروخت ہو جائے اور مال مضاربت نقدی کی شکل میں منتقل ہو جائے اور کاروبار میں خسارہ نہ ہوا ہو اور نہ خسارہ کو منافعہ کی رقم سے پورا کرنا ہو تو رقم سرمایہ واپس لی جائے گی۔ اگر مالک منافع کا علم ہونے سے پہلے بھی اپنی کچھ رقم واپس لینا چاہے تو مضائقہ نہیں ہے۔ جو مال باقی ہے گا اس کو (بقایا) رقم سرمایہ متصور ہو گا۔ اگر منافعہ کا علم ہونے کے بعد رقم واپس لی تو واپس شدہ رقم کو سرمایہ اور اس کے حصہ کے منافعہ میں محسوب کر لیا جائے گا۔ پس اگر سرمایہ مثلاً ایک سو کا تھا اور پچاس نفع ہوا جس میں مالک کا نصف حصہ ہے اگر مالک نے مثلاً پچھتر واپس لے لیے تو اس کے مجملہ پچاس تو اصل سرمایہ میں اور پچیس نفع کے آدھے حصہ میں جس کا وہ حق دار ہے محسوب ہو گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ قاعدہ یہ ہے کہ کاروبار میں گھاٹا ہو جائے یا کسی آسمانی آفت سے مال تلف ہو جائے یا چور چرا کر لے جائے تو یہ تمام نقصان منافع سے پورا کیا جائے گا، یعنی تلف ہونے یا خسارے کے بعد جو مال بچ رہا ہے اس کو حاصل شدہ نفع سے پورا کیا جائے۔ اس کے بعد سرمایہ کو نکال کر کچھ بچ رہے تو پسماندہ رقم مالک اور مضارب (کارکن) کے درمیان طے شدہ شرائط کے مطابق تقسیم ہوگی۔ اگر اس سے پہلے کہ مالک نے اپنا سرمایہ وصول کر لیا ہو منافع کی تقسیم عمل میں آئی تب بھی اسی قاعدہ پر عمل کیا جائے گا یعنی خسارہ کی صورت میں جو منافعہ لیا گیا ہے اسے واپس کر کے اصل سرمایہ کو پورا کیا جائے گا۔ اگر مالک نے سرمایہ میں نقصان ہونے یا کچھ ضائع ہونے کے بعد اس کو لے لیا اور پھر دوسری بار مضاربت کے طور پر واپس کر دیا تو اس صورت میں سابقہ گھاٹے کو اس سے پورا نہ کیا جائے گا کیونکہ یہ نیا معاملۂ مضاربت ہے۔ اسی طرح اگر تمام مال ضائع ہو گیا اور کارکن کو مالک نے اور مال دیا اور اب کی بار نفع ہوا تو اس جدید حاصل شدہ نفع سے سابقاً تلف شدہ مال کو پورا نہ کیا جائے گا کیونکہ یہ نیا معاملۂ مضاربت ہے۔

اگر مال کا کچھ حصہ تلف ہو گیا اور مالک مال نے یہ چاہا کہ اس سے جو ضعف کاروبار کو پہنچا ہے اس کو دور کرنے کے لیے کارکن کو اسی قدر رقم جو تلف ہوئی ہے اور دے دی جائے، اگر یہ کمی کاروبار کرنے کے بعد ہوئی ہے تو کارکن کو لازم ہے اسے قبول کرے (اور کاروبار جاری رکھے)۔ اسی طرح اگر کل سرمایہ تلف ہو گیا اور مالک اس کی بجائے پھر مال عطا کرے تب بھی اسے قبول کر لینا چاہیے۔ لیکن مالک کو بہر حال اس خسارے کے سد باب پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کارکن کا نفع میں کوئی حق نہیں ہوتا تا وقتیکہ پہلے سرمایہ اس کے مالک کو واپس نہ کر دیا جائے اور خسارے کو منافعہ کی رقم سے پورا نہ کر دیا جائے۔ لہٰذا اگر کوئی مال خریدا اور اس میں نفع ہوا پھر کچھ اور خریدا جس میں نقصان ہوا تو اس فائدہ کو اس خسارے میں شامل کر دیا جائے گا، لیکن سرمایہ میں کمی نہ آنے دی جائے گی۔ لیکن اگر مالک نے اپنا سرمایہ لے لیا اور دوبارہ کاروبار مضاربت کے لیے مضارب کو دے دیا اور اس بار فائدہ ہوا تو اس فائدہ سے سابقہ نقصان کو پورا نہ کیا جائے کیونکہ یہ ایک نیا معاہدہ ہے اور یہ سمجھا جائے گا کہ مضاربت کا یہ سرمایہ اس وقت لیا گیا ہے درآنحالیکہ تمام (سابقہ) مال تجارت فروخت ہو چکا ہو اور سرمایہ سونے چاندی کی نقود کی شکل میں منتقل ہو گیا ہو جسے فی زمانہ تصفیۃ التجارۃ (یا کاروبار کی تکمیل) کہا جاتا ہے۔ تصفیۃ التجارۃ کا مطلب فقہا کے نزدیک یہ ہے کہ مضاربت کا سرمایہ ''ناض'' کی صورت میں منتقل ہو چکا ہو۔ لغت میں لفظ ناض کے معنے سامان تجارت کے نقدی میں منتقل ہو جانے کے ہیں۔ پس اگر اس کے بعد باہمی حساب فہمی ہوئی اور نفع باہم تقسیم ہو چکا لیکن مالک مال نے اپنا (لگایا ہوا) سرمایہ واپس نہیں لیا بلکہ کارکن کے ساتھ یہ طے پایا کہ اس مال سے بطور مضاربت (پھر) کام کیا جائے (چنانچہ ایسا ہی کیا گیا) اور اس میں نفع حاصل ہوا تو اس نفع سے سابقہ خسارہ کو پورا نہ کیا جائے۔

کتاب الفقہ

جلد سوم

علماء اکیڈمی
شعبہ مطبوعات محکمہ اوقاف پنجاب

کتاب الفقہ

علی المذاھب الاربعہ

جزء سوم

معاملات

تالیف: عبدالرحمٰن الجزیری

ترجمہ: منظور احسن عباسی

علماء اکیڈمی
شعبہ مطبوعات محکمۂ اوقاف پنجاب

۲۰۰۰ء

تیسرا ایڈیشن	:	طبع جدید ' جولائی ۲۰۰۰ء
تعداد	:	ایک ہزار
طابع	:	ڈاکٹر طاہر رضا بخاری' ڈائریکٹر مذہبی امور' اوقاف پنجاب
آرٹ ورک	:	جناب خورشید گوہر
نگران طباعت	:	سلیم اللہ ' اسسٹنٹ ڈائریکٹر تحقیق و مطبوعات
مطبع	:	رشید احمد چودھری مکتبہ جدید پریس، ۹ ریلوے روڈ، لاہور
قیمت	:	

مقدمہ طبع جدید

فقہ کے معنی ہیں سمجھنا و جاننا، اصطلاحی مفہوم یہ ہے کہ اعمال کے شرعی احکام کو ان کے تفصیلی دلائل کے ساتھ جانا جائے۔ اس علم کے تحت انسانی زندگی کے تمام شعبوں سے متعلق اعمال کے احکام بیان کئے جاتے ہیں۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، نکاح و طلاق، چوری و ڈکیتی، شراب خوری و حرام کاری، خرید و فروخت، کرایہ داری و عاریت، ہدیہ و میراث، شرکت و بٹائی وغیرہ تمام عبادات و انسانی معاملات کی شرعی تفصیلات اس علم کے تحت آتی ہیں۔ حاصل یہ کہ اسلام چونکہ ایک جامع نظام اور مکمل دستور حیات ہے اس لئے اس کے تحت اس علم کو بھی نہایت وسعت و عظمت حاصل ہے اور انسانی زندگی کا کوئی عملی پہلو اس کے احاطے سے باہر نہیں ہے۔

اختلاف انسانی فطرت کا خاصہ ہے اس لئے اِن فقہی مسائل کے بارے میں حضور ﷺ کے بعد بعض علمی اختلافات سامنے آئے حضرات صحابہ کرامؓ کے علمی اختلافات کے بعض اسباب جو کہ دور تک اثر انداز ہوئے ذیل میں ذکر کئے جاتے ہیں۔

ہر صحابی کے علم میں حضور ﷺ کی جملہ احادیث کا نہ ہونا۔ مختلف اوقات میں حضور ﷺ کے اقوال و اعمال کا مختلف ہونا، حضور ﷺ کے اعمال کے تحمل کی تجویز کہ سنت ہے یا واجب یا کیا ہے، اس میں اختلاف، حضور ﷺ کے قول و عمل کو پورے طور پر نہ سمجھ سکنا، تحصیل علم کی صلاحیت کا مختلف ہونا، پھر استنباط مسائل کے طریق کار کا مختلف ہونا کہ کسی نے صرف نقل کو ضروری سمجھا اور کسی نے عقل کی رو سے مسئلہ کے حل کو جائز جانا، کسی حکم کی علت کو سمجھنے میں اختلاف، سہو و نسیان اور حفظ و یادداشت کا اختلاف۔

حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد اس قسم کے اسباب کے علاوہ دوسرے بھی بہت سے اسباب رونما ہوئے جن کی بناء پر فقہی مسائل میں علمی اختلاف بڑھتا گیا جن میں ہر قول کسی نہ کسی دلیل پر مبنی ہے اور شرعی اصول وحدود کے مطابق ہے، اسی لئے اِس اختلاف کو کبھی بھی ناپسندگی کی نگاہ سے نہیں دیکھا گیا بلکہ بنظر تحسین دیکھا گیا کہ بسا اوقات اِسی علمی اختلاف اقوال کی بدولت انسان کسی بڑی مشکل اور الجھن سے نجات پالیتا ہے۔

فقہی مسائل میں امت کے درمیان اختلاف کا فطری نتیجہ یہ ہوا کہ امت میں فقہی مذاہب بھی کثیر مقدار میں پیدا ہو گئے، اگر چہ تمام کے تمام زیادہ مدت باقی نہ رہ سکے۔ البتہ ایسے مذاہب جو برابر باقی رہے، خوب پھلے پھولے اور پھیلے، وہ پورے طور پر جمع بھی کئے گئے اور مشہور بھی ہوئے، حسب ذیل ہیں: حنفی، مالکی، حنبلی، شافعی، ظاہری، اثناعشری۔ ظاہر یہ کے علاوہ اہل السنۃ والجماعۃ کے باقی چاروں مذہب حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی قرآن وحدیث واجماع کے ساتھ قیاس سے بھی استدلال پر متفق ہیں اگر چہ بے شمار مسائل کے حق میں طریق استدلال اور نتائج میں اختلاف رکھتے ہیں اِس لئے امت کا بڑا حصہ ہر عہد میں انھیں چاروں مذاہب کا پابند رہا ہے۔

پیش نظر ''کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ'' مصر کے مشہور جلیل القدر عالم وفقیہ شیخ عبد الرحمٰن الجزیری کی مایہ ناز تصنیف ہے۔ جسے ممالک اسلامیہ کے علمی وفقہی حلقوں میں بے حد پذیرائی حاصل ہوئی ہے۔ مصنف موصوف نے اپنی اِس ضخیم کتاب میں جملہ مسائل فقہ از قسم عبادات، معاملات وشخصی قوانین اور قوانینِ حدود وتعزیرات مذکورہ مذاہب اربعہ کی روشنی میں بڑی شرح وبسط سے بیان کئے ہیں۔

علامہ موصوف نے اِس کتاب کی ترتیب میں جس نہج کو اختیار کیا ہے اُس کے اہم نکات درج ذیل ہیں:

۱۔ ہر مسئلہ کو ایک خاص عنوان کے تحت درج کیا ہے تا کہ قاری مطلوبہ مسئلہ کو فہرست مضامین کی مدد سے بآسانی معلوم کرلے۔

۲۔ متن میں وہ مسائل بیان کئے گئے ہیں جن پر ائمہ اربعہ کا اتفاق یا پھر کم از کم دو مذاہب کا اتفاق ہے۔ بقیہ مذاہب کے اختلاف کی تفصیل حاشیہ میں دے دی گئی ہے۔

۳۔ جن مسائل میں ائمہ اربعہ کے مسالک الگ الگ ہیں ان کا ذکر حاشیہ میں کیا گیا ہے۔

۴۔ جن مسائل کے متعلق مذکورہ بالا چاروں مذاہب میں سے کسی کے نزدیک کوئی ایسی تفصیل

ہے، جو اگر چہ اختلاف کے تحت نہیں آتی۔لیکن وہ دوسرے مذاہب میں نہیں پائی جاتی اور کتاب کا مطالعہ کرنے والے کے لیے اُس کا جاننا ضروری ہے یا مفید ہے تو اسے بعض مواقع پر حاشیہ میں ذکر کر دیا گیا ہے۔

۵۔زیر بحث مسائل میں ائمہ اربعہ کے دلائل کو قرآن وسنت کی روشنی میں پیش کیا گیا ہے،اوران کے مابین وجہ اختلاف کی بھی نشاندہی کر دی گئی ہے۔

۶۔جملہ مسائل کی توضیح وتشریح میں حتی المقدور کوشش کی گئی ہے تا کہ قاری بہ آسانی مطلوبہ مسئلہ سمجھ سکے اور اسے کوئی دقت پیش نہ آئے۔

۷۔جن مسائل کے متعلق کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ میں کوئی نص موجود نہیں بلکہ ان کی بنیاد اجتہاد پر ہے ان کا ذکر بھی متن کتاب یا حاشیہ میں کر دیا گیا ہے۔

۸۔پوری کتاب میں ممکن حد تک احکام شرعیہ کی حکمت ومصلحت کو بیان کیا گیا ہے۔

الغرض اس کتاب کی تالیف میں بڑی محنت وجانفشانی سے کام لیا گیا ہے۔قارئین جہاں اپنا مسلک اور اس کا مآخذ معلوم کریں گے وہاں انہیں دوسرے مسالک اور ان کے مآخذ ودلائل کا بھی علم ہوگا۔

اس کتاب کا اردو ترجمہ مرحوم مولانا منظور احسن عباسی نے پوری دیانت،محنت اور مہارت سے کیا ہے اور پوری کوشش کی ہے کہ عبارت عام فہم ہو۔جہاں کہیں اصل متن میں اس قدر ایجاز تھا کہ اس کا محض ترجمہ کر دینے سے زیر بحث مسئلہ کی وضاحت نہ ہوسکی وہاں توضیح مقصد کی خاطر بعض عبارت کا اضافہ خطوط وحدانی میں کر دیا گیا ہے۔

کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ اپنی پانچوں جلدوں کے ساتھ اسلامی احکام ومسائل کی ایسی جامع اور مستند کتاب ہے جس کا ہر گھر،دفتر،لائبریری اور علماء،فقہا،مفتیان،قانون کے طلبہ اور وکلاء کے پاس ہونا انتہائی ضروری ہے تا کہ روزمرہ پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کرنے میں اس فقہی انسائیکلوپیڈیا سے رجوع کیا جا سکے۔

علمی،دینی اور قانونی حلقوں میں اس علمی کام کو بے حد سراہا گیا۔اور اہل علم ودانش کے مسلسل تقاضوں کی بناء پر اس کتاب کے کئی ایڈیشن طبع کے گئے۔غیر معمولی پذیرائی کے پیش نظر کتاب کا یہ ایڈیشن کمپیوٹر کی اعلیٰ مرصع کتابت،آفسٹ طباعت،دیدہ زیب ٹائیٹل،عمدہ کاغذ اور نفیس جلد بندی کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے۔جس کے لئے ہم جناب سید شفیق حسین بخاری سیکرٹری وناظم اعلیٰ اوقاف پنجاب کے بہ صمیم

قلب شکر گزار ہیں کہ انھوں نے کمال شفقت سے پانچ جلدوں پر مشتمل اس ضخیم کتاب کی طباعت پر خطیر رقم صرف کرنے کی اجازت مرحمت فرما کر قارئین کرام کی شدید ضرورت کو پورا فرمایا، امید ہے قارئین کرام اس جدید ایڈیشن کو بہت پسند فرمائیں گے۔

ڈاکٹر طاہر رضا بخاری
ڈائریکٹر مذہبی امور اوقاف پنجاب

۱۲- جون ۲۰۰۰ء

تصریح

اس کتاب میں صرف ان مسائل کا ذکر کیا گیا ہے جو ائمہ فقہا کے نزدیک قابل اعتماد و لائق ترجیح ہیں۔ بالعموم ایسے مسائل کو نظر انداز کر دیا گیا ہے جن کو ترجیح حاصل نہیں ہے، تاہم جہاں کہیں مفید خیال کیا گیا وہاں ان کا ذکر بھی کر دیا گیا ہے۔

مقدمہ از مصنف

احمد اللہ تعالیٰ احمداً کثیراً واصلی واسلم علی نبیہ محمد خاتم الانبیاء والمرسلین وعلی آلہ وصحبہ اجمعین۔ اما بعد واضح ہو کہ جب اللہ تعالیٰ نے مجھے توفیق دی کہ کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ کے دو حصے جو (مسائل) عبادات و معاملات پر مشتمل ہیں حسب منشاء تکمیل کو پہنچے اور میں نے دیکھا کہ ان دونوں حصوں کو قبول عام حاصل ہوا کیوں کہ لوگوں کو اپنے اپنے مسلکوں کے مطابق مطلوبہ فقہی احکام کے سمجھنے میں سہولت ہو گئی اور اس میں ان منتشر مسائل کو جمع کر دیا گیا ہے جن سے واقفیت حاصل کرنے کے لیے عام مسلمانوں کے علاوہ متخصصین علم بھی کوشاں تھے۔

ان (دونوں حصوں) کے قبول عام نے میری حوصلہ افزائی فرمائی اور اس امر پر آمادہ کیا کہ فقہ اسلامی کے دوسرے ابواب یعنی معاملات اور احوال شخصیہ (یعنی اسلامی شخصی قوانین) کو بھی ہر چہار مسالک فقہیہ کی رو سے مکمل کروں اور ان کو بھی اسی طرح کی (آسان) یا اس سے زیادہ واضح عبارت میں بیان کر دیا جائے تاکہ لوگوں کو (دوسروں کے ساتھ) معاملات کرنے اور شخصی قوانین کی بجا آوری کے متعلق دینی احکام سے پوری واقفیت حاصل ہو جائے اور دین حنیف کے ان احکام کو جان لینے کے بعد اپنے معاملات خرید و فروخت، فصل تنازعات اور نکاح وغیرہ میں ان احکام کے مطابق عمل کریں۔ اور یہ کہ ان پر احکام اسلامی کی خوبیاں روشن ہو جائیں کہ ان کی تدوین میں کس دقت نظر سے کام لیا گیا ہے اور کس طرح تمام چھوٹے بڑے امور کو جو بالعموم پیش آتے رہتے ہیں مدنظر رکھا گیا ہے اور جس کے سامنے (دوسری) تمام شریعتوں کے طریقے اور ان کے قانون بنانے والوں کے قوانین جن میں اہل فرانس و رومانیہ شامل ہیں بے حقیقت ہو کر رہ گئے ہیں۔ یہی وہ قوانین ہیں جن کی عظمت نے انہیں دعوت فکر و عمل دی اور اس کے نکات اور محاسن

نے انہیں مجبور کر دیا کہ وہ اس کی پیروی کریں اور اس کی جانب مائل ہوں، تا کہ جمہور خوشگوار زندگی بسر کر سکیں اور باہمی نزاع کے اسباب دور ہو جائیں جن کے باعث نوبت جان و مال کے ضائع ہونے تک آجاتی ہے اور ان کی دولت ایسے امور میں صرف ہو جاتی ہے جن سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے جیسے جھوٹے دعوؤں اور ان پر دوسرے اخراجات ہیں۔ (حالانکہ) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل و تدلوا بها الى الحكام الايه (یعنی لوگو! ایک دوسرے کا مال ناجائز طور پر مت کھاؤ اور نہ اسے حاکموں تک بطور رشوت کے پہنچاؤ تا کہ جان بوجھ کر لوگوں کے مال کا ایک حصہ ہضم کر کے گناہ مول لو۔ بقرہ ۱۸۸)۔

یہ تو وہ چند کامیابیاں ہیں جو دینی احکام سے واقفیت اور اس پر عمل کے بعد دنیوی معاملات میں حاصل ہوتی ہیں، رہا آخرت کا معاملہ سو اللہ تعالیٰ نے احکام دینی پر عمل پیرا ہونے والے کے لیے دائمی بہشت اور پائیدار ملکیت کا وعدہ فرمایا ہے۔

میں نے ابتدا میں یہ محسوس کیا کہ یہ کام مجھ جیسے ضعیف انسان کے لیے بہت بڑا ہے۔ مزید براں حیات دنیوی کے بعض تقاضے اس ارادے پر غالب آتے رہے اور امور دنیوی کی الجھنیں اس میں حائل ہوتی رہیں۔ تاہم میں نے اس ذات الٰہی پر بھروسا رکھا جس نے سابقہ دونوں حصوں کی تکمیل کی سبیل پیدا کر دی اور میری مدد فرمائی اور مجھے اپنے آئندہ کے ارادے کو پورا کرنے کے اقدامات پر ابھارا۔ میرے دل سے ہر مشکل کا خوف اور ہر مزاحمت کا اندیشہ نکل گیا کیوں کہ میرے پیش نظر محض اپنے پروردگار کی خوشنودی ہے جس کے دست قدرت میں سب کچھ ہے اور اسی کی ذات ہر شے کا مرجع ہے اور میری آرزو اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ اس روز جب کہ کسی کے مال یا اس کی اولاد سے اسے کچھ فائدہ حاصل نہ ہوگا (میرا یہ عمل) اللہ کے نزدیک مقبول ہو۔ اور (مجھے یقین ہے کہ) جو شخص بھی اپنے خدائے واحد سے مدد کا طالب ہوتا ہے اللہ تعالیٰ اس کی مدد کا ضامن ہوتا ہے اور وہی بہترین آقا اور بہترین مددگار ہے اور میں اسی سے التجا کرتا ہوں کہ وہ میرے اس کام کو خالص اپنی ذات کرم فرما کے لیے بنا دے اور حیات دنیوی کے فتنوں میں پڑنے اور مال دنیا کے پیچھے دوڑنے کے شر سے محفوظ رکھے نیز اس (کتاب) کو مسلمانوں کے لیے نفع بخش بنا دے۔

بالآخر یہ عرض کرنا ہے کہ میرا ارادہ تھا کہ میں احکام شرعیہ کے ساتھ ان کی حکمتوں (خوبیوں) کو بھی بیان کر دوں نیز ائمہ فقہا کے (مسالک متعلقہ) کے حق میں ان کے دلائل کا بھی ذکر کروں لیکن میں نے

یہ محسوس کیا کہ دلیلوں کی چھان بین میں دشواریاں ہیں اور میں نے آسان عبارت (میں اظہار مطالب) کا جو ارادہ کیا ہے یہ اس کے منافی ہوگا، نیز میں نے دیکھا کہ احکام کی تشریعی تفصیل موجب طوالت ہوگی اور شرعی مسائل کے سمجھنے میں رکاوٹ ہوگی لہٰذا میں نے حکمت تشریع کی تفصیل اپنی کتاب الاخلاق کے دوسرے حصہ میں بیان کر دی ہے۔ رہے (فقہی) دلائل سو ان کو بہت سے علماء نے مستقل طور پر بیان فرمایا ہے اور اس موضوع پر ضخیم کتابیں تالیف ہوئی ہیں (جو کافی ہیں)۔ تاہم ایک ایسی تالیف کی بلاشبہ ضرورت ہے جس میں اختلاف فقہا کے ذکر کے ساتھ ان کے نقطہ ہائے نظر کو بھی آسان عبارت میں بیان کر دیا جائے اور ان کو اس طرح مرتب کیا جائے کہ اس کتاب سے اخذ مطالب آسان ہو۔ اسی غرض کے پیش نظر میں نے ارادہ کیا ہے کہ خدائے واحد کی مدد سے ایک ایسی کتاب تالیف کروں جو ہر لحاظ سے اس مقصد کی تکمیل کر دے اور لوگوں پر یہ روشن ہو جائے کہ ائمہء اسلام نے (احکام) شریعت اسلامیہ کو سمجھنے کا حق ادا کر دیا ہے نیز امور تشریعی کے متفتشین کو یقین ہو جائے کہ شریعت اسلامیہ ان تمام امور کا مجموعہ ہے جن پر عمل پیرا ہونے میں انسان کی بہتری ہے اور کوئی چھوٹا یا بڑا مسئلہ ایسا نہیں ہے جس کے تشریعی نکتوں اور اس کی طرفگی کی نشاندہی نہ کی گئی ہو۔ اور اس سے یہ بھی ثابت ہو جائے گا کہ یہ کام ہر ظرف و حال کے مطابق ہیں اور جب تک یہ دنیا اور زمانہ قائم ہے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نافذ العمل رہیں گے کیوں کہ وہ سب خدائے حکیم و دانا کی طرف سے ہیں۔

مولف

عبدالرحمان الجزیری

فہرست

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

شرکت کا بیان

اس کی تعریف اور اس کی اقسام

شرکت کا لفظ شین کے زیر اور رے کے جزم کے ساتھ ہے۔ کبھی شین کو زبر اور 'رے' کو زبر کے ساتھ بھی بولا جاتا ہے لیکن پہلی صورت زیادہ فصیح ہے یہاں تک کہ بعض اصحاب کے نزدیک اس کے سوا اور کوئی صورت صحیح نہیں ہے۔ لغت کی رو سے اس لفظ کے معنے ایک مال کو دوسرے مال کے ساتھ اس طرح ملا دینا ہے کہ دونوں مال میں امتیاز نہ رہے۔ اصطلاح میں یہ لفظ اپنی نوعیت کے اعتبار سے مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے کیونکہ شراکت کی مختلف قسمیں ہیں مثلاً شرکت مفاوضہ (یعنی مال، اُس کے استعمال اور دین میں باہم شریک ہونا) شرکت عنان (یعنی مخصوص مال میں شریک ہونا) شرکت ابدان (یعنی جسمانی مشقت میں شریک ہونا) اور شرکت وجوہ (یعنی وجاہت میں شریک) ہونا وغیرہ۔ تمام اقسام کی شرکتوں کے مسائل بموجب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ شرکت کی بنیادی قسمیں دو ہیں:

شرکت ملک اور شرکت عقود: شرکت ملک یہ ہے کہ دو یا زیادہ اشخاص کسی امر میں بغیر کسی معاہدے کے شریک ہوں۔ اور شرکت عقود یہ ہے کہ دو یا زیادہ اشخاص باہمی۔ معاہدے کے ذریعہ کسی مال یا اس کے منافع میں شرکت کریں۔ مثلاً یہ کہ شرکاء میں سے ایک اپنے ساتھی سے کہے کہ میں آپ کو اس بات میں شریک کرتا ہوں اور دوسرا کہے کہ میں قبول کرتا ہوں۔ یہ (ایجاب وقبول) وہی عام بات ہے جو معاہدوں میں شرکت کی تمام قسموں میں ہوتی ہے۔ ذیل میں مختلف قسم کی شرکتوں کی الگ الگ تعریف درج کی جاتی ہے۔

جاننا چاہیئے کہ ملکیت میں شریک ہونے کی دو قسمیں ہیں: شرکت اضطراری اور شرکت اختیاری۔ شرکت اضطراری یہ ہے کہ دو یا زیادہ اشخاص کسی شے کی ملکیت میں ناگزیر طور پر باہم جمع ہو جائیں مثلاً یوں کہ دونوں کسی مال کے وارث ہوں یا اس طرح کہ ایک کا مال دوسرے کے مال میں ناگزیر طور پر اس طرح مل جل جائے کہ (دونوں کے مال میں) امتیاز قطعاً ممکن نہ ہو۔ مثلاً ایک شخص کی گندم دوسرے کی گندم میں مل جائے۔ یا دونوں کے مال کا جدا جدا کرنا محنت طلب اور دشوار ہو جیسے جو اور گندم یا چنے اور جو کی آمیزش۔

اختیاری شرکت یہ ہے کہ دونوں شرکاء کسی شے کی ملکیت میں اپنے اختیار سے شریک ہو جائیں۔ مثلاً دونوں شرکاء اپنے ارادے سے اپنے اپنے مال کو باہم خلط ملط کر دیں، یا یہ کہ دونوں نے کوئی شے مشترکہ طور پر خریدی، یا کسی شخص نے

دونوں کے لیے مال کی وصیت کی اور دونوں نے اسے قبول کرلیا۔ یہ تمام شکلیں شرکت ملک اختیاری کی ہیں اور ملکیت میں شرکت کی بنیاد دونوں کے حصوں کا باہم جمع ہونا ہے۔ یہی شرکت ملک ہے۔

واضح ہو کہ شرکت ملک سے تعلق رکھنے والے چند مسائل ہیں:

اول یہ کہ جب دو اشخاص کسی اراضی کے مشترکہ مالک ہوں اور شرکاء میں سے ایک شخص موجود نہ ہو تو دوسرے کو یہ حق ہے کہ اگر زراعت زمین کے لیے نفع بخش ہو تو وہ اس زمین میں زراعت کرے اور جب غیر حاضر شریک آ جائے تو مفتیٰ بہ قول ہے کہ اس کا حق ہوگا کہ وہ بھی پوری زمین سے اتنے عرصہ تک فائدہ اٹھائے جتنے عرصہ تک اس کے شریک نے فائدہ اٹھایا۔ کیونکہ وہ شریک جو غیر حاضر تھا وہ ذہنی لحاظ سے اس شخص کے فائدہ اٹھانے پر جو موجود تھا راضی متصور ہوگا، اگرچہ زراعت کرنے کی اس نے اجازت نہ دی ہو۔ اور اب اس کو حق ہوگا کہ جس طرح اس کے فریق نے فائدہ اٹھایا اسی طرح وہ بھی فائدہ اٹھائے۔ لیکن اگر زمین ایسی ہو جس میں زراعت کرنا زمین کے لیے نقصان دہ ہو، یا اس میں زراعت نہ کرنا زیادہ مفید ہو کہ زمین کی قوت نمو بڑھ جائے، ایسی صورت میں شریک حاضر کو یہ حق نہیں ہے کہ اس میں قطعاً کسی شے کی زراعت کی جائے۔ اگر اس حال میں زراعت کی گئی تو زارع کی حیثیت غاصب (ناجائز تصرف کرنے والے) کی ہوگی۔ اب اگر غیر حاضر شریک اس حالت میں آ جائے اور زراعت کو باقی رہنے دینا نہ چاہے بلکہ اسے اکھاڑنے کا ارادہ رکھتا ہو تو اسے اختیار ہے کہ زمین تقسیم کر کے اس میں سے اپنا حصہ نکال کر اس میں اگی ہوئی کھیتی کو جس طرح چاہے اکھاڑ دے اور دوسرے حصہ کو جس میں دوسرے شریک نے زراعت کر رکھی ہے اس کے لیے چھوڑ دے۔ اور زراعت کرنے والے شخص مذکور پر لازم ہے کہ دوسرے کی زمین میں زراعت سے جو نقصان ہوا ہے اس کا معاوضہ ادا کر دے کیوں کہ اس نے دوسرے کا حصہ غصب کیا ہے۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ کھیت کے پورے چھوٹے چھوٹے ہوں اور ان کا اکھاڑنا درست ہو۔ اگر کھیتی تیاری کو پہنچ گئی ہے یا تیاری کے قریب ہو تو اس کا اکھاڑنا درست نہیں ہے۔ ہاں کھیتی کرنے والے کو لازم ہے کہ زمین کو زراعت سے جو نقصان ہوا ہے اس کا معاوضہ ادا کر دے اور تمام پیداوار لے لے۔

دوم یہ کہ اگر دو اشخاص ایک رہائشی مکان میں شریک ملکیت ہوں اور ان میں سے ایک موجود نہ ہو تو اس کا شریک پورا مکان استعمال کر سکتا ہے۔ درآنحالیکہ استعمال کرنا گھر کے لیے مفید ہو اور استعمال نہ کرنے سے کوئی خرابی نہ ہو۔ اگر ایسی صورت نہ ہو تو شریک حاضر کو صرف اس قدر حصہ استعمال کرنے کا حق ہوگا جو اس کا اپنا ہے، بایں طور کہ اس کے کمروں اور صحنوں کو تقسیم کر لے اور جو حصہ اپنے لیے خاص کیا ہے اسی میں رہے۔ یا یہ کیا جائے کہ اس میں دونوں فریق اپنے اپنے حصوں کی نسبت سے کچھ عرصہ تک رہیں اور کچھ عرصہ کے لیے رہائش ترک کر دیں۔ الغرض گھر کا استعمال بہر کیف اس طرح ہونا چاہیئے کہ غیر حاضر شریک کے حصہ کو فائدہ پہنچے۔ اگر اس کے استعمال سے کوئی نقصان ہوا تو اسے گوارا نہ کیا جائے گا اور شریک حاضر شریک غائب کے حصہ کا غاصب متصور ہوگا لہٰذا شریک حاضر پر واجب ہوگا کہ ان تمام باتوں کو ملحوظ رکھے جو اس کے شریک کے حق میں کسی نہ کسی طرح مفید ہوں۔

اگر شرکاء میں سے ایک شریک ایسے گھر میں رہتا ہو جس کی ملکیت میں دو اشخاص شریک ہوں اور اس میں سکونت کے باعث گھر کو کوئی نقصان پہنچے تو رہنے والے شریک کو لازم ہے کہ اس کی درستی کرا دے۔

تیسرے یہ کہ اگر ایک شریک اپنے مال کو دوسرے کی رضا مندی سے اس کے مال میں ملا دے مثلاً دونوں کے پاس ایک ایک بوری گندم ہے اور وہ دونوں اس پر راضی ہیں کہ دونوں گندم کو اکٹھا کر دیا جائے، یا نادانستہ طور پر ایک کا مال دوسرے کے مال میں مل گیا مثلاً دونوں میں سے ایک نے اپنی گندم کو اس کوٹھی (ذخیرہ کرنے کے ظرف) میں ڈالا۔ جو دوسرے کی کوٹھی سے ملحق ہے اور درمیان میں جو آڑ تھی وہ ٹوٹ گئی۔ اور دونوں گندم اکٹھی ہوگئیں تو اس صورت میں دونوں شرکاء میں سے کسی ایک کا دوسرے کی اجازت کے بغیر اپنے حصہ کی گندم فروخت کرنا درست نہیں ہے۔ یہ حکم اس لیے ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو گندم کے ایک ایک دانے پر حق ملکیت ہے لہٰذا جب تک دونوں کے حصہ الگ الگ نہ کیے جائیں اور ان کو سپرد کرنے کا اختیار حاصل نہ ہو ملی جلی حالت میں اپنے حصہ کی فروخت کرنا درست نہیں ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ دو اشخاص گندم کی کسی مقدار کے وارث ہوں تو ان میں سے ہر ایک اس اکٹھی گندم میں اپنے اپنے حصہ کا بغیر دوسرے کی اجازت کے مالک متصور ہوگا۔

اگر دونوں میں سے ایک نے اپنی گندم دوسرے کی گندم میں اس کی اجازت کے بغیر شامل کر دی تو اب ملانے والے کو حق ہے کہ وہ تمام گندم فروخت کر دے کیوں کہ ملانے کے بعد وہ دوسرے کے حصہ کا مالک ہوگیا ہے اور اس حصہ کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوگیا ہے کیوں کہ اس نے زیادتی سے کام لیا ہے۔

چہارم یہ کہ اگر دو اشخاص مثلاً کسی مکان کی تعمیر میں شریک ہوئے تو دیکھنا ہوگا کہ آیا وہ زمین جس پر مکان بنا دونوں کی مشترکہ ملکیت ہوگی یا صرف ایک شخص مالک ہوگا اور دوسرا نہ ہوگا، یا پھر یہ کہ وہ زمین کسی تیسرے اجنبی شخص کی ملکیت ہو گی، اگر وہ دونوں اس زمین کے مالک تھے تب تو ان شرکاء میں سے ایک شخص کو مطلق یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنا حصہ کسی اور کے ہاتھ فروخت کرے؛ قطع نظر اس کے کہ دوسرے شریک نے اجازت دی ہو یا نہ دی ہو۔ یہ حکم اس لیے ہے کہ فروخت کنندہ کو اس صورت میں یہ حق ہے کہ وہ خریدار سے مطالبہ کرے کہ وہ تعمیر کو ڈھادے اور زمین کو خالی کر دے کیوں کہ خریدار کو ملبے کے سوا اور کچھ حق نہیں ہے۔ اگر وہ ڈھایا گیا تو اس سے شریک دوم کو نقصان ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ ایک شخص نے نصف مکان فروخت کرنے کے لیے تعمیر کیا ہو، کیوں کہ خریدنے والا اپنا ملبہ جو اس نے خریدا ہے ڈھائے جانے کا مطالبہ کرے گا؛ ایسی صورت میں فروخت کنندہ کو نقصان ہوگا لہٰذا یہ فروخت فاسد ہوگی۔ اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا ایک شریک کو یہ حق ہے کہ مشترکہ تعمیر کا نصف حصہ اپنے شریک کے ہاتھ فروخت کر دے یا یہ حق نہیں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جائز ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہے کیوں کہ ایسی حالت میں فروخت کنندہ کو حق ہے کہ اپنے شریک سے جس نے خریدا ہے مطالبہ کرے کہ جو حصہ تعمیر اس نے خریدا ہے اسے منہدم کر دے تاکہ وہ زمین خالی ہو جائے اور ایسا کرنا نقصان دہ ہے۔

اگر وہ زمین (جس پر دو اشخاص نے مشترکہ تعمیر کی ہے) دونوں میں سے ایک شخص کی ملکیت ہے، دوسرے کی نہیں

ہے تو ان دونوں میں سے کسی کے لیے درست نہیں ہے کہ وہ اپنا حصہ کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کرے کیوں کہ اس میں بھی وہی خرابی ہے جس کا ذکر ہوا یعنی یہ کہ خریدار اپنے خرید شدہ ملبہ کے لیے اسے ڈھائے جانے کا مطالبہ کرے گا جس سے دوسرے شریک کو نقصان ہوگا۔ اور ان دونوں شرکاء میں سے ایک شریک کا دوسرے شریک کے ہاتھ اپنے حصہ کا فروخت کر دینا بغیر کسی اختلاف کے درست ہے۔ خواہ خریدار وہ ہو جو زمین کا مالک ہے یا وہ جو زمین کا مالک نہیں ہے۔ یہ اس لیے کہ جو مالک نہیں ہے اسے تعمیر کا حق نہیں ہے لیکن جو شخص مالک ہے اسے یہ کام روا ہے اور جو شے روا ہو اس کا زائل کر دینا درست ہے۔ پس اگر مشترکہ تعمیر کا ایک حصہ مالک زمین کے ہاتھ فروخت کیا جائے تب تو معاملہ ظاہر ہے کہ وہ جو چاہے سو کرے تمام زمین اور اس کی تمام تعمیر اس کی ہے اگر مالک زمین کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ فروخت ہو تو اس خریدنے والے کو اور مالک زمین دونوں کو اس کے زائل کر دینے کا حق ہے۔ اب رہی وہ صورت کہ زمین کا مالک شرکاء کے علاوہ کوئی اور شخص ہو۔ مثلاً وہ زمین عاریتاً یا کرائے پر لی ہوئی ہو یا غصب شدہ (ناجائز قبضہ کی ہوئی) ہو یا یہ کہ وہ وقف ہو اور دو اشخاص نے مشترکہ طور پر اس میں عمارت کھڑی کی تو ان میں سے کسی کو یہ جائز نہیں ہے کہ اپنا حصہ کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کر دے کیوں کہ جو شخص خریدے گا اسے یہ حق ہے کہ وہ ملبہ جو اس نے خریدا ہے اسے حاصل کرے اور ایسا کرنے میں شریک ثانی کو نقصان ہے۔ البتہ شرکاء میں سے ہر ایک کو اپنا حصہ اپنے شریک کے ہاتھ فروخت کر دینا جائز ہے بشرطیکہ اس سے کوئی نقصان نہ ہو۔ اگر دو اشخاص نے ایک زمین خاص عرصہ کے لیے عاریتاً حاصل کی اور دونوں نے مشترکہ طور پر وہاں کوئی عمارت بنائی اور اسے مدت گزر گئی تو شرکاء میں سے ہر ایک کو یہ حق ہے کہ وہ اپنا حصہ دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دے کیوں کہ اب ان میں سے کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ اس کو منہدم کرنے کا مطالبہ کرے۔ نہ وہ زمین کسی کی ہے اور نہ اس پر کسی کا حق ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ زمین ایک خاص عرصہ کے لیے کرایہ پر لی گئی ہو اور وہ میعاد ختم ہو گئی ہو۔ اگر کرایہ کی مدت ختم نہ ہوئی ہو تو شریک ثانی کے ہاتھ فروخت کرنا بھی درست نہیں ہے کیوں کہ کرایہ دار فروخت کنندہ کو حق ہے کہ وہ اس تعمیر کہ ہٹا لینے کا مطالبہ کرے تاکہ کرایہ پر لی ہوئی زمین مالک کے سپرد کر دے۔ البتہ اگر فروخت سے پہلے ہی اس نے اپنے حصہ کو کرایہ پر دے دیا ہو تو ایسا کر سکتا ہے۔

اگر وہ زمین غصب شدہ ہو تو شرکاء میں سے ہر ایک کو اپنا حصہ اپنے ساتھی کے ہاتھ یا کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کر دینے کا حق ہے کیوں کہ وہ تعمیر جو اس زمین پر ہے کسی وقت بھی ڈھائی جانے کے قابل ہے۔

اگر وہ زمین وقف ہے اور عرصہ تک روک رکھنے کے بعد، جیسا کہ بعض اصحاب کی رائے ہے کہ عرصہ تک اسے روک رکھنا جائز ہے، دو اشخاص نے مشترکہ طور پر عمارت بنا لی تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو یہ حق ہے کہ وہ اپنا حصہ کسی اجنبی شخص یا اپنے شریک کے ہاتھ فروخت کر دے کیوں کہ اب خریدار کی حیثیت زمین کو روک رکھنے اور عمارت کا حصہ دار ہونے میں وہی ہے جو فروخت کنندہ کی تھی لہٰذا اس سے شریک کو کسی نقصان کا اندیشہ نہیں ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ اس نے اپنا حصہ روک رکھنے سے پہلے فروخت کر دیا اور بعد میں اس زمین کو روک رکھا تو وہ فروخت درست ہو جائے گی کیوں کہ اس میں خرابی کا جو سبب ہے وہ دور ہو گیا یعنی وہ نقصان جو ڈھانے سے فریق ثانی کو ہوتا۔

پانچویں یہ کہ دو اشخاص ایسی شے کے بنانے میں شریک ہوئے جس کو تقسیم نہیں کیا جا سکتا مثلاً حمام، کشتی، کنواں، یا آلہ آبپاشی (ماکینہ) یا پیسنے کے آلات (ابور) وغیرہ ایسی اشیاء جن کی افادیت تقسیم ہونے کے بعد ختم ہو جاتی ہے اب اگر اس کی تعمیر ضروری ہو اور شرکاء میں سے کسی نے اس کو بنانا چاہا اور دوسرا مانع ہوا تو اس کا بنانا درست نہیں جب تک کہ اس معاملہ کو عدالت میں نہ پیش کیا جائے کیوں کہ ایسی حالت میں حاکم تعمیر سے روکنے والے کو اس کے لیے مجبور کرے گا۔ پس اس باب میں حاکم عدالت کی اجازت کے بغیر جلدی کرنا اور خودسری سے کام لینا مناسب نہیں ہے تاوقتیکہ اس امر کا یقین نہ ہو کہ حاکم عدالت دوسرے شریک پر لازم قرار دے گا کہ وہ اس کو بنائے۔ اب اگر عدالت نے بنانے کا حکم دے دیا اور وہ شخص مجبوری یا دشواری کے باعث عمل درآمد نہ کر سکا تو بقول مفتیٰ بہ حاکم اس شخص کو جو بنانے پر تیار ہے بنانے کی اجازت دے دے گا اور دوسرے شریک کو اس سے فائدہ اٹھانے کی ممانعت کر دے گا یہاں تک کہ وہ شخص اس کی تیاری میں اپنے حصہ کے مصرف نہ ادا کر دے۔ یہی حکم ہر ایسی شے کے بارے میں ہے جس کی تقسیم ممکن نہ ہو کہ حاکم اس کام سے انکار کرنے والے کو شریک کے ساتھ کام پر مجبور کرے۔

اگر کسی شریک نے اپنے ساتھی کی اجازت یا حاکم کے حکم کے بغیر کار تعمیر کیا تو وہ اس میں رضاکار متصور ہو گا اور جو کچھ خرچ کیا ہے اس کا مطالبہ نہیں کر سکے گا۔

اگر دو شخص املاک میں شریک ہوں جن کو تقسیم کیا جا سکے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی:

پہلی صورت یہ ہے کہ شرکاء میں سے ایک شریک کا اس کی تعمیر میں دوسرے شریک کو شامل کرنا ناگزیر ہو مثلاً دو اشخاص نے ایک ایسی عمارت کے بنانے میں شرکت کی جس کی اوپری منزل ایک شریک کی ہو اور دوسری منزل دوسرے شریک کی۔ اب ظاہر ہے کہ اوپری منزل کے لیے نچلی منزل کا ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا اگرچہ دونوں کے لیے مستقل مکان ہیں لیکن ان میں سے ایک کی تعمیر دوسرے کے ساتھ وابستہ ہے۔ ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ حاکم دوسرے شریک کو تعمیر کے لیے مجبور نہ کرے گا۔ اب اگر اوپری منزل والا خود نچلی منزل کی تعمیر سے عاجز ہو اور اسے نچلی منزل کی ضروری تعمیر پر اخراجات کرنے پڑے تو اسے حق ہے کہ نچلی منزل کی تعمیر کے مصارف کا مطالبہ اپنے شریک سے کرے کیوں کہ وہ مجبور ہے کہ اس کی شرکت سے کام کرے۔ ایسی صورت میں ابتداء حاکم کے فیصلہ کی ضرورت نہیں ہے، لیکن بعد میں جو کچھ خرچ کیا ہے اس کے مطالبہ کا حق ہے۔ یہی حکم ہر ایسی شے کے بارے میں ہے جو قابل تقسیم ہو۔ مگر مجبوراً دوسرے سے شریک کے ساتھ شامل کار رہنا پڑے جیسے ایک دیوار دونوں شرکاء کی چھتوں کے درمیان ہو؛ اگر یہ دیوار گر گئی اور قابل تقسیم تھی کہ اس کا آثار چوڑا ہو اور اس کی تقسیم اس طرح ہو سکتی ہے کہ شرکاء میں سے ایک آدھی دیوار لے لے اور دوسری نصف چھوڑ دے یا حاکم نے ایسا ہی فیصلہ کر دیا ہو تو جس نے اس کی تعمیر پر خرچ کیا اس کے اخراجات کا مطالبہ تو کر سکتا ہے لیکن اگر وہ تعمیر دیوار سے انکار کرتا ہے تو اسے تعمیر کے لیے مجبور نہیں کیا جائے گا کیوں کہ وہ دیوار قابل تقسیم ہے۔ ہاں اگر ایک شریک تقسیم کا مطالبہ کرے تو قول مفتیٰ بہ کے مطابق تقسیم پر اسے مجبور کیا جائے گا۔ اگر دیوار کی موٹائی اتنی تنگ ہے کہ اس کی تقسیم نہیں ہو سکتی تو ایسی صورت میں یہ معاملہ پہلی قسم کے تحت آتا ہے جس میں حاکم اس شریک کو تعمیر پر مجبور کر سکتا ہے لہٰذا اس معاملہ کو

عدالت میں لے جانا درست ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شریک تعمیر کے لیے دوسرے کو شامل کرنے پر مجبور نہ ہو مثلاً ایک مکان دو آدمیوں کی مشترکہ ملکیت ہے اور مکان قابل تقسیم ہے؛ وہ منہدم ہو گیا تو دونوں شرکاء کو اس کے باہم تقسیم کا حق ہے۔ لیکن ایک شریک نے دوسرے کی اجازت کے بغیر اس مکان کو بنالیا تو اس کا یہ فعل رضا کارانہ ہوگا اور اپنے شریک کے حصہ کی تعمیر میں جو کچھ اس نے لگایا وہ اس کا اپنا خرچ ہے۔

یاد رہے کہ عدالت کسی شریک کو ان تین صورتوں کے سوا تعمیر پر مجبور نہیں کرسکتی:

اول یہ کہ مشترکہ املاک کو تقسیم کرنا ممکن نہ ہو، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

دوم یہ کہ شرکاء نابالغ ہوں اور ہر ایک کا وصی (ولی یا سرپرست) ہو۔ اب اگر دو نابالغ بچوں کے مکان کی چھتیں مشترکہ دیوار پر قائم ہیں اور اس دیوار میں شگاف آ گیا اور دونوں کے سرپرستوں میں سے ایک تو دیوار کے بنانے پر تیار ہے اور دوسرا انکاری ہے تو عدالت انکار کرنے والے کو تعمیر کے لیے مجبور کر سکتی ہے خواہ وہ قابل تقسیم ہو یا نہ ہو لیکن اگر انکار کرنے والا بالغ ہے تو جیسا کہ بتایا گیا، اگر وہ دیوار قابل تقسیم ہے تو عدالت اس کی تعمیر پر مجبور نہ کرے گی کیوں کہ بالغ شخص اس کے نقصان سے آگاہ ہے اور اس پر راضی ہے۔ لیکن نابالغ کو علم نہیں ہوتا اور وصی چاہتا ہے کہ اس میں مداخلت کرے تو عدالت ایسی صورت میں شریک کو اس کے بنانے پر مجبور کرے گی۔ اگر شرکاء میں سے ایک نابالغ ہو اور دوسرا بالغ ہو اور نقصان کا اندیشہ بالغ کو ہو تو نابالغ کے ولی کو مجبور نہ کیا جائے گا۔ اگر ضرر کا اندیشہ نابالغ کو ہو تو بالغ کو مجبور کیا جائے گا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ دو اشخاص ایک وقف مکان کے مشترکہ طور پر نگران ہوں اور اس میں کوئی خرابی پیدا ہو جائے۔ دونوں میں سے ایک اس کے بنانے کے لیے تیار ہو اور دوسرا انکار کرے تو بقول مفتیؒ بہ مال وقف سے اس کو تعمیر پر مجبور کیا جائے گا۔

اگر ایک ایسے مکان میں دو اشخاص کی شرکت ہو جس کا کچھ حصہ وقف ہو اور کچھ مملوکہ ہو اور وقف شدہ حصہ کو نقصان کا اندیشہ ہو تو اس کے نگران کو تعمیر کے لیے مجبور کیا جائے گا۔ اگر مملوکہ حصہ کو ضرر کا اندیشہ ہو تو مجبور نہ کیا جائے گا۔

شرکت عقود (یعنی معاہدہ کے ذریعہ شریک ہونے) کی تین قسمیں ہیں: یعنی یہ شرکت یا تو مال میں ہوگی یا محنت مشقت میں یا وجاہت سے یعنی کام لینے میں پھر ان تینوں شرکتوں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں: شرکت مفاوضہ اور شرکت عنان۔ پس شرکت کی مجموعی اقسام چھ ہو گئیں۔

پہلی قسم شرکت مال جس سے مراد یہ ہے کہ دو یا زیادہ اشخاص مال کی کوئی مقدار مشترکہ طور پر لگائیں تاکہ اس سے کاروبار کر کے فائدہ اٹھایا جائے اور شرکاء میں سے ہر ایک کو منافع کا ایک حصہ مقرر کیا جائے۔ پھر شرکت مال کی دو صورتیں ہیں: شرکت مفاوضہ اور شرکت عنان۔ شرکت مال میں مفاوضہ یہ ہے کہ دو یا زیادہ اشخاص مشترکہ طور پر یہ معاہدہ کریں کہ وہ باہم مل کر کام کریں گے اور شرط یہ ہوگی کہ دونوں کا سرمایہ برابر خرچ برچ کا یکساں اختیار اور مذہب ایک ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک تمام ضروری کاموں مثلاً خرید و فروخت میں ایک دوسرے کے ذمہ دار ہوں گے۔ گویا دونوں شرکاء امور متعلقہ

شرکت میں ایک دوسرے کے وکیل ہیں۔ اس معاہدہ میں یہ صحیح نہیں ہے کہ شرکاء مفاوضہ میں سے کسی ایک کا سرمایہ دوسرے سے کم ہو۔ اس میں یہ شرط ہے کہ سرمایہ کا مال ایسی شے ہو جس میں شرکت درست ہوتی ہے یعنی سرمایہ نقدی کی صورت میں ہو اور یہ نہ ہو کہ ایک نے ہزار اشرفی لگائی ہو اور دوسرے نے پانچ سو۔ ہاں اگر مال دونوں کا برابر ہو لیکن شرکاء میں سے ایک کا سامان خانہ تجارت کا مال اور مکان بھی ہو تو یہ ممکن ہوگا کہ ان میں سے ایک کا حق تصرف دوسرے کے حق تصرف کے مقابلہ میں کم ہو۔ نابالغ بچے اور بالغ شخص کے درمیان یہ معاہدہ درست نہ ہوگا اور نہ آزاد شخص اور ماذون غلام جس کو آقا نے تجارت کی اجازت دے رکھی ہو کے درمیان درست ہے۔ اسی طرح مختلف مذہب رکھنے والے اشخاص کے درمیان بھی مشارکت درست نہیں ہے۔ پس مسلم اور کافر کی شرکت صحیح نہیں ہے اور ظاہر ہے مال میں تصرف کی یکسانیت کے لیے دین میں یکسانیت لازم ہے۔ یہ تصریح مسئلہ کی مزید وضاحت کے لیے کی گئی ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ شرکاء باہم مختلف مذاہب کے ہوں تو شرکت مفاوضہ درست ہے البتہ مکروہ ہے۔ اور یہ شرط شرکت کفالت اور شرکت وکالت یعنی مشترکہ ذمہ داری اور مشترکہ نمایندگی میں بھی ہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اگر شرکت کے معاملہ میں یہ شرط ملحوظ نہ رکھی گئی ہو تو شرکت درست نہ ہوگی۔

شرکت مالی کی دوسری صورت شرکت عنان ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دو اشخاص تجارت کی مختلف چیزوں میں سے کسی ایک شے کی تجارت مشترکہ طور پر کریں۔ مثلاً گندم یا روئی کی تجارت میں شریک ہوں یا پھر ہر قسم کے مال تجارت میں شریک ہوں۔ اس میں کفالت کی شرط نہیں رکھی جاتی یعنی فریقین ایک دوسرے کے نقصان یا مال کے ذمہ دار نہیں ہوتے لہٰذا اس میں وکالت تو ہوتی ہے کفالت نہیں ہوتی۔ وکالت ہونے اور کفالت نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک دوسرے کی نمایندگی تو کرتا ہے لیکن دوسرے کے نقصان کا ذمہ دار نہیں ہوتا لہٰذا یہ شرکت مسلمان اور کافر کے درمیان نیز نابالغ یا غلام ماذون جسے تجارت کی اجازت دی گئی ہو اور بالغ شخص کے درمیان ہو سکتی ہے اور اس میں راس المال یعنی سرمایہ کے حصص کا برابر ہونا بھی شرط نہیں ہے۔ غرض مالی شرکت مفاوضہ اور شرکت عنان میں فرق یہ ہے کہ شرکت مفاوضہ میں شرکاء کفالت کے اہل ہوتے ہیں، اس لحاظ سے کہ شرکاء بالغ، آزاد اور ہم مذہب ہوتے ہیں اور سرمایہ میں سب کا حصہ برابر ہوتا ہے۔ شرکت عنان میں یہ شرط نہیں ہوتی جیسا کہ ابھی بتایا گیا۔

دوسری قسم شرکت اعمال ہے اور وہ یہ ہے کہ دو یا زیادہ صنعت کار، دونوں ترکھان ہوں، یا لوہار ہوں یا ایک ترکھان ہو اور دوسرا لوہار ہو اور دونوں باہم یہ معاہدہ کریں کہ بغیر مال لگائے مل کر کام محنت مشقت کریں گے اور جو کچھ کمائیں گے اس کو باہم تقسیم کر لیں گے اور شرکت کی حیثیت یہ ہے کہ ان شرکاء میں سے ہر ایک جائز کام حاصل کرنے میں اپنے ساتھی کا وکیل ہوگا، خواہ وہ وکیل صنعت کاری میں اچھا ہو یا نہ ہو۔

شرکت ابدان یا شرکت اعمال کی بھی دو صورتیں ہیں یعنی اعمال میں شرکت مفاوضہ اور شرکت عنان۔

پہلی صورت شرکت ابدان مفاوضہ ہے۔ اس شرکت کے معاہدہ میں لفظ مفاوضہ یا اس کا ہم معنی لفظ استعمال کیا جاتا ہے بایں طور کہ فریقین صنعت کار باہم یہ شرط کریں گے کہ ہم مل کر کام ہاتھ میں لیں گے اور نفع نقصان میں باہم برابر

کے شریک ہوں گے اور یہ کہ ہر حالت میں جو بسلسلہ شرکت کار پیش آئے اس میں باہم ایک دوسرے کے ذمہ دار ہوں گے۔

شرکت اعمال کی دوسری صورت شرکت عنان ہے اور وہ یہ ہے کہ شرکاء کے کام اور اجرت میں تفاوت کی شرط طے ہوئی ہو بایں طور کہ مثلاً شرکاء یہ طے کریں کہ ان میں سے ایک کو کارکردگی کے صلہ میں دو تہائی ملے گا اور دوسرے کو ایک تہائی اور نفع ونقصان بھی اسی نسبت سے ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ معاہدہ میں لفظ عنان استعمال کیا جائے عنان ایسی شرکت کو کہتے ہیں جس میں شرکاء کے درمیان امتیاز روا رکھا گیا ہو۔

تیسری قسم شرکت وجوہ ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ دو اشخاص جو ذی وجاہت اور معتبر اشخاص ہوں باہم شریک کار ہونے کے لیے یہ طے کریں کہ وہ اپنے اثر ورسوخ سے کام لے کر سامان تجارت بعد میں ادائیگی قیمت کے وعدہ پر یا ادھار خرید کریں اور اس سے جو فائدہ ہو اس میں دونوں کا حق ہو۔

شرکت وجوہ کی بھی دو صورتیں ہیں: مفاوضہ اور عنان۔ شرکت وجوہ مفاوضہ یہ ہے کہ وہ دونوں شرکاء کفالت کے اہل (یعنی ایک دوسرے کی ذمہ داری اٹھانے والے) ہوں اور یہ کہ دونوں آدھے آدھے مال کے خریدار متصور ہوں گے، یعنی دونوں میں سے ہر ایک پر دام کی ادائیگی واجب ہوگی اور یہ کہ نفع میں برابر کے شریک ہوں گے۔ اور معاہدے میں مفاوضہ باہم سپردگی یک دگر کے الفاظ استعمال کریں گے اور اس کے مفہوم کی گہرائی بتا دی جائے گی۔ پس شرکاء میں سے ہر ایک مطالبات اور واجبات یعنی لین دین کی ذمہ داری میں دوسرے کا وکیل ہوگا۔

دوسری صورت شرکت وجوہ کی عنان ہے جس میں یہ تمام قیود عائد نہ کی جائیں گی، یعنی دونوں باہمی کفالت قبول نہ کریں گے اور جو مال انھوں نے خریدا ہے ان میں باہم کمی بیشی ہو۔ مثلاً ایک شریک صرف ایک چوتھائی مال خریدے اور دوسرا باقی تمام مال تین چوتھائی خریدے اور ایسی کوئی شرط نہ ہو جس سے مفاوضت باہم سپردگی یک دگر سمجھی جائے۔

واضح ہو کہ شرکت کی تمام قسمیں یہ ہیں۔ حنفیہ معاملہ مضاربت کو شرکت کی اقسام میں شمار نہیں کرتے، کیوں کہ یہ بتایا جا چکا ہے کہ اس میں شرکاء کا حصہ منافع حاصل ہونے کے بعد ہوتا ہے۔ جب تک نفع حاصل نہ ہو حالات کے مختلف ہونے کی بنا پر صورت معاملہ مختلف ہوتی ہے جیسا کہ مضاربت کے بیان میں بتایا گیا۔ علاوہ اس کے مضاربت کا معاملہ قیاس یعنی اصول مشارکت کی بنا پر نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مضاربت کو دوسری اقسام شرکت کے خلاف جو قیاس پر مبنی ہیں، ایک جداگانہ کے تحت رکھا گیا ہے۔ بعض مسالک کی رو سے مضاربت کو بھی معاملات شرکت میں شمار کیا گیا ہے کیوں کہ اس میں نفع کے اندر مشارکت ہوتی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ شرکت کی کئی قسمیں ہیں:

شرکت الارث یعنی وارثوں کا مال میراث میں شریک ہونا۔

شرکت الغنیمت یعنی لشکر کا مال غنیمت میں شریک ہونا۔

شرکت المبتاعین یعنی کسی چیز کو مشترکہ طور پر خریدنا مثلاً دو یا زیادہ اشخاص مل کر کوئی مکان وغیرہ خرید کریں۔ حنفیہ

اسی کو شرکت ملک سے تعبیر کرتے ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک ''شرکت'' کے بارے میں حکم یہ ہے کہ شرکاء میں سے کسی شریک کے لیے جائز نہیں کہ شریک ثانی کی اجازت کے بغیر کوئی تصرف کر سکے۔ ایسا کرنے کو غصب (تصرف بے جا) کے مانند کہا گیا ہے۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے۔ پس اگر کسی شریک نے ایسی زمین میں جو دونوں کی مشترکہ ہو زراعت کر لی یا اس پر تعمیر کھڑی کی تو قول اول کے مطابق وہ کھیت اکھاڑ دیا جائے گا اور مکان منہدم کر دیا جائے گا۔ اور بقول ثانی وہ کھیتی اور تعمیر قائم رکھی جائے گی اور اس میں شریک کا جو حصہ ہے اسے کرایہ ادا کرنا ہوگا۔ اور شریک ثانی کو اس تعمیر کی لاگت ادا کرنا ہوگا جو شرکت کے شبہ میں بنائی گئیں

واضح ہو کہ شرکت ملک میں (مندرجہ ذیل) چند باتیں پیش آسکتی ہیں منجملہ ان کے ایک یہ ہے

کہ دو یا زیادہ اشخاص ایسی املاک میں شریک ہوں جن کی تقسیم نہ کی جا سکے جیسے حمام، تنور یا کشتی۔ پھر وہ املاک خراب ہو جائے۔ ایک شریک اس کو بنانا چاہے لیکن دوسرا شریک منع کرے تو ایسی صورت میں انکار کرنے والے کے خلاف یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ بھی اس کے بنانے میں شریک ہو جائے یا اپنے حصہ کو اپنے اس شریک کے ہاتھ فروخت کر دے جو اس کے بنانے پر تیار ہے، گو منع کرنے والا اس املاک کے بیشتر حصہ کا مالک ہو۔ یا پھر وہ حصہ کسی ایسے شخص کے ہاتھ جو تعمیر کرنا چاہے فروخت کر دے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کے خلاف یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ اس املاک کا صرف اس قدر حصہ فروخت کر دے جس سے تعمیر کی جا سکے، لیکن پہلی بات ہی قابل ترجیح ہے تاکہ شرکاء کی تعداد زیادہ نہ ہو جائے۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ اس ناقابل تقسیم املاک کا کچھ حصہ مملوکہ ہو اور کچھ وقف ہو اور جس کے لیے وہ وقف ہے وہ یا ناظم وقف تعمیر سے انکار کرے۔ اس صورت میں یہ حکم دیا جائے گا کہ وہ شریک اس کو بنالے اور تعمیر پر جو خرچ آیا ہے وہ اس کی آمدنی سے پورا کرلے۔ اور فروخت ہی کرنا ہو تو صرف اس قدر حصہ فروخت کیا جائے جس سے تعمیر کا خرچ پورا ہو سکے۔ اس سے غرض یہ ہے کہ شرکاء کی تعداد کم ہو جیسا کہ املاک غیر موقوفہ کے بارے میں ذکر ہوا۔ وقف شدہ املاک کو فروخت کرنے کا حکم نہ دیا جائے گا، سوا اس صورت کے جب کہ اس وقف سے کوئی آمدنی نہ ہوتی ہو جس سے کہ اس کی تعمیر کی جا سکے اور نہ کوئی ایسا کرایہ دار ملتا ہو جو اتنے سال کا کرایہ فوری طور پر ادا کر دے جو اس کی تعمیر کے لیے مکتفی ہو۔ اگر ایسا ممکن ہو تو اس کی فروخت کا حکم نہ دیا جائے گا۔

یاد رہے کہ (مذکورہ بالا) دونوں صورتوں میں وقف جائداد کو فروخت کرنے کا فیصلہ نہ کیا جائے گا بجز اس کے کہ پہلے تعمیر کا حکم دیا جائے گا۔ اگر تعمیر کے حکم کی تعمیل نہ ہو تب ہی فروخت کا حکم دیا جائے گا۔ (شرکت ملک میں پیش آنے والی باتوں میں سے) ایک یہ ہے کہ مثلاً دو شخص ایک مکان کے مشترکہ مالک ہوں جن میں سے ایک نچلی منزل کا اور دوسرا اوپری منزل کا مالک ہو، پھر نچلی منزل شکستہ ہو گئی یا اس کی دیواریں اتنی کمزور ہو گئیں کہ اوپری منزل کو نہ سنبھال سکیں تو ایسی صورت میں حاکم اس کی درستی کا حکم دے گا۔ اگر وہ ایسا نہ کرے تو اس کے خلاف شرائط سابقہ کے مطابق یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ وہ ایسے شخص کے ہاتھ اسے فروخت کر دے جو اس کی تعمیر کے لیے تیار ہو، خواہ وہ جائداد کسی کی مملوکہ ہو یا وقف ہو۔ اور نچلی

منزل والے پر لازم ہوگا کہ اپنی منزل کی تعمیر کے وقت اوپری منزل کو گرنے سے محفوظ رکھے خواہ بغیر سہارا دے یا گرنے سے بچانے کے لیے اڑواڑ وغیرہ لگا کر۔ اور تنازع کی صورت میں چھت ڈالنا بھی اس پر لازم ہوگا کیوں کہ چھت کا تعلق اسی سے ہے۔ نچلی منزل والے کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اوپری منزل پر جانے کے لیے زینہ بنائے۔ اس طرح یہ بھی لازم نہیں ہے کہ وہ چھت کے اوپر پتھر کا فرش لگائے۔ (اس بارے میں) نزاع کی صورت میں یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ چھت ڈالنا نچلی منزل والے کا کام ہے اور فرش لگوانا اوپر منزل والے کا کام ہے۔ لیکن پاخانہ جو نچلی منزل میں واقع ہے اس کی جھاڑ و بہارو دونوں نچلی اور اوپری منزل والوں کا مشترکہ کام ہے۔ جیسا دستور ہو اسی کے مطابق عمل ہوگا۔ اگر کوئی عام دستور نہ ہو تو دونوں شرکاء جس قدر استعمال کرتے ہیں۔ اس کے مطابق عملدرآمد کریں۔ یہی حکم ان پاخانوں کا ہے جو کرایہ کے مکانوں میں ہوں کہ ان کی جھاڑو بہارو اور صفائی عام دستور کے مطابق ہوگی۔ کوئی عام دستور نہ ہو تو کہا جاتا ہے کہ یہ مالک مکان کی ذمہ داری ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ کرایہ دار کا کام ہے۔ لیکن بارش کی وجہ سے جو کیچڑ (یا گیلی مٹی) بازاروں میں اکٹھی ہو جاتی ہے اس کا صاف کرنا دکان داروں کا کام نہیں ہے۔ ہاں اگر انھوں نے اس کو خود بازار کے بیچ میں اکٹھا کر دیا ہو جس سے آنے جانے والوں کو تکلیف ہوتی ہو تو ایسی حالت میں دکان داروں پر لازم ہے کہ وہی اسے صاف کریں۔ (شرکت ملک میں) ایک بات یہ پیش آسکتی ہے کہ شرکاء میں سے ایک کے پاس نچلی منزل ہو اور دوسرے کے پاس اوپری منزل ہو اور اوپری منزل والا ایک اور تیسری منزل بنانے کا ارادہ کرے تو اسے اس کا اختیار نہ دیا جائے گا اور اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا کہ وہ ایسا نہ کرے؛ بجز اس صورت کے جب کہ نچلی منزل کو نہ سردست کوئی نقصان ہو اور نہ آئندہ ایسے نقصان کا اندیشہ ہو۔ اس بارے میں کسی واقف کار سے جو اس معاملہ میں پورا درک رکھتا ہو دریافت کیا جائے گا۔

ایسی ہی ایک بات یہ ہے کہ کوئی مکان تین اشخاص کی مشترکہ ملکیت ہو اور وہ منہدم ہو جائے؛ ان میں سے ایک شخص اس کے بنانے کو تیار ہو اور باقی دو شرکاء انکار کریں تو اس شخص کو حق ہوگا کہ وہ مکان بنالے اور اس کی تمام آمدنی حاصل کرتا رہے، یہاں تک کہ جس قدر اس نے خرچ کیا ہے وہ پورا ہو جائے اس کے بعد جو آمدنی ہوگی وہ تمام شرکاء میں تقسیم ہو گی۔ ہاں اگر اس کے اخراجات ان دونوں نے ادا کر دیے ہوں تو تعمیر کرنے والے شخص کو اس کے بعد اس کی تمام آمدنی پر قبضہ کرنا درست نہیں ہے۔

یاد رہے کہ صورت مذکورہ میں آمدنی پر قبضہ کرنا اسی صورت میں ہوگا جب کہ یہ چار باتیں پائی جائیں:۔

اول یہ ہے کہ اس نے اپنے شرکاء سے تعمیر کی اجازت مانگی ہو اور انھوں نے انکار کر دیا ہو۔

دوم یہ کہ پہلے تو انکار نہ کیا ہو بلکہ خاموش رہے ہوں اور تعمیر ہو رہی ہو تو انکار کریں۔

سوم یہ کہ ان سے پوچھا گیا تو انکار کر دیا لیکن تعمیر ہوتے دیکھ کر کچھ نہ کہا۔

چہارم یہ کہ پہلے تو تعمیر کی اجازت دے دی لیکن بعد میں کہ ہنوز سامان تعمیر خریدا نہ گیا تھا کہ وہ انکاری ہو گئے اور ان کے منع کرنے کے بعد وہ مکان تعمیر کیا گیا۔

ان چار صورتوں میں اس مکان کی پوری آمدنی پر تعمیر کرنے والے کا حق ہے۔ ان صورتوں کے علاوہ اگر اس کی تعمیر کی گئی تو جو کچھ خرچ ہوا وہ دوسرے شرکاء کے ذمہ قرض متصور ہو گا۔

شرکت ملک میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ پڑوسیوں میں سے کسی پڑوسی کی دیوار دوسرے پڑوسی کے گھر سے لگی ہوئی ہو اور اس دیوار کی مرمت مطلوب ہو اور پڑوسی کے گھر میں داخل ہوئے بغیر ممکن نہ ہو تو پڑوسی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس دیوار کی مرمت اور درستی کے لیے اپنے گھر میں داخل ہونے سے منع کرے۔ اگر وہ منع کرے تو اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا جس کی رو سے وہ پاڑ وغیرہ کے لیے کوئی لکڑی وغیرہ وہاں گاڑ سکے گا اور کوئی کپڑا گر گیا یا کوئی جانور چلا گیا تو اسے لانے کا موقع دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر بیت الخلا کا گڑ پڑوسی کے گھر میں ہو تو یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ اس کو صاف کرنے کے لیے صفائی کرنے والے وہاں جاسکیں۔ ہاں پڑوسی کو یہ حق ہے وہ گارا چونا اپنے مکان میں لانے سے منع کرے اور تعمیر کرنے والے کو لازم ہے کہ گھر کی چار دیواری میں کوئی راستہ ضروری سامان تعمیر لے جانے کے لیے کھول لے تا کہ پڑوسی کا گھر گندا نہ ہو۔

ایک بات یہ ہے کہ اگر دو پڑوسیوں کے مکانوں کے درمیان کوئی پردہ کی دیوار ہو اور کسی وجہ سے ایک پڑوسی کو اسے گرانا ضروری ہو جائے اور اس کی وجہ سے دوسرے پڑوسی کا مکان بے پردہ ہو جائے تو فیصلہ کیا جائے گا کہ جس نے اس دیوار کو گرایا ہے اسے دوبارہ بنا دے۔ ہاں اگر دیوار میں دراڑ آ گئی ہو اور اس سے نقصان کا اندیشہ ہو، یا وہ دیوار خود ہی گر پڑے تو اس صورت میں یہ حکم نہ دیا جائے گا کہ پڑوسی اس کی تعمیر کرے بلکہ اس کو جس کی بے پردگی ہو رہی ہو کہا جائے گا کہ وہ چاہے تو اپنے پردہ کی خاطر دیوار بنا لے۔ شرکت ملک میں ایک بات یہ پیش آسکتی ہے کہ لوگوں کے مشترکہ راستے میں کوئی شخص عمارت بنا لے تو اسے حکم دیا جائے گا کہ جو بنایا ہے اسے گرا دے خواہ وہ عمارت آنے جانے والوں کے لیے نقصان دہ نہ ہو اور خواہ وہ راستہ چالو ہو یا نہ ہو۔ لیکن اگر کسی جگہ پر ایک شخص کا مملوکہ مکان تھا اور وہ گر گیا اور راستہ بن گیا تو اس سے مالک کا حق ملکیت زائل نہیں ہوتا لہٰذا اسے وہاں پر تعمیر مکان سے منع نہیں کیا جائے گا۔ ہاں اگر وہ جگہ اسی حال میں ایک طویل زمانہ تک، جس کی مدت بعض اصحاب نے دس سال بتائی ہے گزر جائے تو اس کا حق ملکیت زائل ہو جائے گا۔

ایک بات یہ پیش آسکتی ہے کہ مکان کے سامنے کھلی جگہ ہے، اس میں خوانچہ فروشوں کو بیٹھنے سے منع نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کی اجازت دی جائے گی۔ یہ وہ لوگ ہیں جو کھلے چالو راستے میں لوگوں کے آنے جانے کے وقت پھیری لگاتے رہتے ہیں۔ لیکن یہ عمل دن کے کچھ حصے میں ہونا چاہیے تمام دن جاری رہنے سے منع کیا جائے گا اور بقول راجح اس کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ یہی حکم دکانوں کے سامنے کی کھلی جگہ کا ہے اور گھروں کے سامنے یا اس کے آس پاس بیٹھ کر غپ شپ کرنے سے منع کیا جائے گا کیوں کہ اس میں وقت بھی ضائع ہوتا ہے اور آنے جانے والوں کے لیے زحمت بھی ہوتی ہے۔ اگر دو تھڑی لگانے والوں میں کسی جگہ پر بیٹھنے کے بارے میں جھگڑا ہو تو جو پہلے وہاں پہنچا ہے اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ مسجد میں جگہ لینے کا بھی یہی حکم ہے کہ جو پہلے آئے گا وہ پہلی جگہ لے گا۔ ہاں اگر کوئی درس دینے والا مفتی ہو جسے تعلیم دینا یا فتویٰ دینا ہے تو نشست کے معاملہ میں اسے مقدم رکھنا بہتر ہے۔ یعنی جو پہلے سے آگیا ہے اسے چاہیے کہ استاد کے لیے اپنی جگہ دے دے۔

شرکت ملک میں ایک بات یہ بھی پیش آسکتی کہ کسی پڑوسی نے اپنی دیوار میں جو پڑوسی کے مکان کے درمیان ہے کوئی موکھا کھولا جس سے پڑوسی کی بے پردگی اور گھر والوں کا سامنا ہوتا ہو تو اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ موکھا بند کرے اور اس میں کچھ خلا باقی نہ رہے جس پر پڑوسی کو احتجاج کرنا پڑے۔ ہاں اگر وہ دراڑ ایسی ہو کہ اس سے شکل دکھائی نہ دے یا کھیت اور جانوروں کی جانب کھلتی ہو تو اسے بند کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا کیوں کہ اس سے کوئی حرج نہیں ہے۔ پڑوسی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ ایسے موکھے کو بند کرنے کا مطالبہ کرے جو دس سال سے ہو اور کچھ نہ کہا گیا ہو۔

ایک اور بات یہ ہے کہ پڑوسی کو یہ حق ہے کہ ایسی تعمیر سے منع کرے جس میں دھواں نکل کر پڑوسیوں اور گھر کے رہنے والوں کو نقصان پہنچائے جیسے حمام، باورچی خانہ یا تنور وغیرہ بنانا۔ اسی طرح یہ بھی منع ہے کہ ایسی جگہ بنائی جائے جہاں سے ناگوار بدبو نکلتی ہو جیسے چمڑا تیار کرنے یا گوشت وغیرہ بھوننے کی جگہ۔ لیکن اس کی ممانعت اس حال میں ہوگی جب کہ ایسی جگہ بعد میں بنائی جائے۔ اگر پہلے ہی سے یہ جگہ بنی ہوئی ہے اور پڑوسی بعد میں آئے ہوں تو اس کو ہٹانے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

ایک اور بات یہ ہے کہ لوگ اپنی قیام گاہ کے قریب اناج وغیرہ چھڑنے کی جگہ بنانے سے منع کر سکتے ہیں کیوں کہ چھڑنے سے جو گرد وغبار اٹھتا ہے اس کی دھانس نقصان دہ ہوتی ہے۔ اس بارے میں دکان کا بھی وہی حکم ہے جو گھر کا ہے (کہ دکان کے قریب بھی اس کی ممانعت کی جاسکتی ہے)۔

اسی طرح ایسی شے کے بنانے سے بھی منع کیا جاسکتا ہے جو مکان کی دیوار کو نقصان پہنچائے جیسے چکی، کوٹنے والی مشین، کنواں، پاخانہ یا اصطبل وغیرہ۔ البتہ لوہار، کسیرے اور ترکھان وغیرہ کو ان کے پیشے کے کاموں سے منع نہیں کیا جا سکتا تا آنکہ پاس کے مکان کی دیوار کو ضرر نہ پہنچے۔ محض اس لیے کہ لوگوں کو (اس کا شور) ناگوار ہے انھیں روکا نہیں جا سکتا۔ اسی طرح رنگ ساز کو جو کپڑوں کو کوٹ کر رنگتا ہے منع نہیں کیا جا سکتا۔ نیز مکان یا دکان کے سامنے خرید وفروخت کا تھڑا بنانے سے روکا جاسکتا ہے بشرطیکہ گھر میں رہنے والوں کو تکلیف دہ ہو، ان کی آزردگی کا موجب ہو۔ کسی مالک مکان کو چالو راستے یا کھلی جگہ کی جانب دروازہ کھولنے سے بھی منع نہیں کیا جاسکتا خواہ وہ دروازہ پڑوسی کے گھر کے دروازہ کے سامنے کھلتا ہو۔ اسی طرح کوئی شخص ایسی عمارت بنانے سے منع نہیں کر سکتا جس سے اس کے مکان میں روشنی یا دھوپ میں رکاوٹ ہوتی ہو۔ تاہم تعمیر کرنے والے کو چاہیئے کہ ایسی تعمیر سے دستکش رہے جو پڑوسیوں کو روشنی اور دھوپ سے محروم کر دے۔ یہ امر مستحب ہے کہ ایک شخص اپنے پڑوسی کے لیے راستہ کھول دے جس سے وہ آمد ورفت رکھ سکے بشرطیکہ اس سے خود اس کو نقصان نہ ہو۔ نیز یہ بھی مستحب ہے کہ وہ اپنی دیوار میں یہ گنجائش رکھے کہ اس کے پڑوسی کو اس میں لکڑی (بالا یا شہتیر وغیرہ) لگانے کی ضرورت پوری کرنے میں سہولت ہو۔ یہ امر بلند اخلاقی کا ثبوت ہے۔

واضح ہو کہ معاملہ شرکت کی مشہور قسمیں جو ان کے علاوہ ہیں جو چھ ہیں: مفاوضہ۔ عنان۔ جبر۔ عمل۔ ذمم اور مضاربہ۔ ان میں سے ہر ایک کی مستقل تعریف ہے۔

بعض اصحاب نے شرکت کی مکمل تعریف یوں بیان فرمائی ہے: شرکت دو یا زیادہ مالکوں کے درمیان مالی ملکیت کا

تعین ہے۔اس تعریف میں ملکیت کے تعین کا مطلب یہ ہے کہ دو یا زیادہ مالکوں کے درمیان ایسی شے کی ملکیت کا تعین کر دیا جائے جس شے کی کوئی مالیت ہو۔اس قید سے شرکاء کو یہ حق ہے کہ اس شے میں مالک کی حیثیت سے تصرف کریں۔اس سے غیر مالی حقوق کا تعین خارج ہو گیا جیسے نسب یا ولایت کے حقوق کا تعین۔ چنانچہ دو اشخاص کے درمیان جو رشتہ نسب کا اشتراک ہے وہ مالی اشتراک کا معاملہ نہیں ہے لہٰذا نسب اور ولایت میں ان کا تصرف شرکاء کا سا تصرف نہیں ہے۔اور'' دو مالکوں کے درمیان'' کے الفاظ کہنے سے دو وصیوں یا دو وکیلوں کے درمیان حقوق کا اقرار دینا نکل گیا کیونکہ قاصر (یعنی معذور التصرف) کا جو مال بذریعہ وصیت دو وصیوں کی سپردگی میں ہو اس مال میں دونوں وصیوں کو شرکت حاصل نہیں ہوتی۔یہی صورت کسی شخص کے دو وکیلوں کی ہے کہ ان کو مال پر شرکاء کی طرح تصرف کرنے کا حق نہیں ہے کیوں کہ وہ مال کے مالک نہیں ہوتے۔

واضح ہو کہ اس تعریف میں شرکت کی تمام اقسام داخل ہیں خواہ شرکت ورثہ یا شرکت مال غنیمت یا شرکت مال تجارت بصورت مفاوضہ ہو یا بصورت عنان۔اور شرکت ذمم جو شرکت وجوہ کے نام سے مشہور ہے اس کا معاہدہ ممنوع ہے جیسا کہ اس کی تعریف میں آگے بتایا جائے گا۔اسی طرح اس تعریف میں شرکت ابدان یعنی شرکت صنعت کاری بھی شامل ہے کیوں کہ اس میں جو مالی نفع حاصل ہوتا ہے شرکاء اس کے مالک ہوتے ہیں۔

بعض اصحاب نے تجارتی شرکت مالی اور اس کی اقسام کی تعریف یوں کی ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ شرکاء میں سے ہر ایک کی طرف سے دوسرے شریک کو یہ اجازت ہو کہ وہ مشترکہ مال میں تصرف کر سکیں اور انھیں حق ہو کہ وہ اس مال کو اپنے اور دوسرے شریک کے مفاد میں استعمال کر سکیں۔پس تمام شرکاء دوسرے کے مال کو بھی اپنے شریک اور اپنی ذات کے مفاد میں بکار لا سکیں گے۔بخلاف وکیل کے جو اپنے موکل کے مال کو صرف موکل کے مفاد میں استعمال کر سکتا ہے۔اب جملہ اقسام شرکت میں سے ہر ایک کی تعریف جداگانہ بیان کی جاتی ہے۔

شرکت مفاوضہ: یہ ہے کہ دو یا زیادہ اشخاص باہمی مشترک مال کی تجارت میں شریک ہوں اور شرط یہ ہو کہ اس تجارت کے منافع میں ہر ایک کا حصہ سرمایہ کے مطابق بغیر کسی فرق کے ہوگا اور شرکاء میں سے ہر ایک کو حق ہوگا کہ دوسرے کے مال میں بھی تصرف یعنی خرید و فروخت کرنے، کرایہ پر لینے اور کرایہ پر دینے کی اجازت ہوگی۔اگر شرکاء نے یہ شرط رکھی کہ ایک شریک کو تو مطلق تصرف کا اختیار حاصل ہوگا، دوسرے کو نہ ہوگا تو اس پابندی کے پیش نظر کہا جاتا ہے کہ یہ شرکت عنان ہے اور آزادی عمل کے لحاظ سے شرکت مفاوضہ ہے۔یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ معاملہ ہی سرے سے فاسد ہے، اور یہی خیال غالب ہے۔

شرکت عمل: جس کو بعض اہل مسالک شرکت ابدان کہتے ہیں، یہ ہے کہ دو یا زیادہ پیشہ ور یا صنعت کار مل کر یہ معاہدہ کریں کہ دونوں مل کر محنت کریں گے اور حاصل شدہ اجرت اپنے اپنے کام کی نسبت سے تقسیم کر لیں گے بشرطیکہ شرکاء ہم پیشہ ہوں مثلاً دونوں شرکاء لوہار، ترکھان، درزی یا جامہ باف ہوں۔پس لوہار اور ترکھان کا شرکت کرنا درست نہیں ہے اور نہ جامہ باف کے ساتھ کوئی اور پیشہ ور شریک ہو سکتا ہے۔ہاں ایسے صنعت کاروں کا اشتراک جن کے کام ایک دوسرے

پر منحصر ہوں درست ہے مثلاً ایک غوطہ خور جو سمندر میں غوطہ لگا کر موتی نکالتا ہے وہ کشتی بان کے ساتھ جو اسے کشتی میں بٹھا کر لے جاتا ہے شرکت کرے۔اور یہ کہ دونوں کام کرنے میں برابر ہوں، یعنی ہر شریک اس کام کی آمدنی میں سے اپنے کام کی مقدار کے مطابق حصہ لے گا۔اور ان میں سے کسی کا حصہ زیادہ رکھنا بھی، جو عام دستور کے مطابق ہو، درست ہے۔نیز یہ بھی شرط ہے کہ شرکاء میں باہم ایک دوسرے کے ساتھ تعاون ہونا چاہیئے خواہ دو مختلف یا دکانوں میں کام کرتے ہوں۔اگر شرکاء میں سے ہر ایک کے پاس گھسائی، لوہاری اور ترکھانی کے کام کے اوزار ہوں تو ان کا استعمال اس وقت تک درست نہیں جب تک کہ ایک شریک اپنے اوزار کے نصف کے عوض دوسرے کے اوزار کا نصف حصہ نہ خرید لے تا کہ ان میں سے ہر ایک آدھے حصہ کا تو مالک ہے ہی خریدنے کے بعد دوسرے حصہ کا مالک بھی ہو جائے۔کہا جاتا ہے کہ ایسا نہ کریں تب بھی شرکت جائز ہے، لیکن پہلی بات قابل اعتماد ہے۔

شرکت ذمم یہ ہے کہ شرکائے کار باہم یہ معاہدہ کریں کہ کوئی مال بعد میں ادائیگی قیمت کے وعدے پر یا ادھار اور ایک دوسرے کی ضمانت پر خرید کریں گے۔یعنی ہر ایک دوسرے شخص کا ضامن ہوگا۔پھر اس خریدے ہوئے مال کو فروخت کر کے حاصل شدہ نفع میں دونوں حق دار ہوں گے۔اب اگر کسی خاص مال کے خریدنے پر جس کا تعین معاہدہ شرکت کے وقت طے ہو گیا تھا دونوں شرکاء متفق ہو گئے اور دونوں نے یکساں طور پر یہ بار اٹھایا تو یہ درست ہے۔اس قسم کی شرکت کو بعض مسالک میں شرکت وجوہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک شرکت وجوہ یہ ہے کہ ایک ذی وجاہت معزز شخص ایک گم نام شخص کے ساتھ، جس کی کوئی اہمیت نہ ہو، باہم اس شرط پر شریک کار ہوں کہ وہ معزز شخص اس گم نام آدمی کا مال فروخت کرے۔اور اس کے معزز ہونے کے باعث لوگ اسے قابل اعتماد تصور کر کے اس کا مال خرید لیں جس کے عوض اس شخص کو نفع میں سے ایک حصہ کا حق ہوگا۔مالکیہ کے نزدیک ایسا کرنا ممنوع ہے کیوں کہ یہ لوگوں کو دھوکہ دینا ہے۔تاہم اگر ایسا عمل کر لیا جائے تو اس معزز شخص کو نفع میں سے اجر مثل مناسب معاوضہ ملے گا۔لیکن جس نے وہ مال خریدا ہے اسے اختیار ہے کہ اسی قیمت پر مال کو رکھ لے یا واپس کر دے۔اگر وہ مال کھپ گیا ہو تو اس کی کم سے کم قیمت خریدار کو ادا کر دینا لازم ہے لیکن اگر شرکت ذمم کا معاہدہ طے پا جائے اور معاہدے پر عمل درآمد ہو جائے تو اس کے نفع میں اس معاہدے کے مطابق جس پر شرکاء باہم متفق ہیں عمل کیا جائے گا۔

شرکت جبر یہ ہے کہ ایک شخص کوئی مال اس تاجر کی موجودگی میں جو اس مال کی تجارت کرتا ہو خرید کرے اور خریدار کے ذہن میں یہ نہ ہو کہ وہ مال کو اپنے لیے خرید رہا ہے اور تاجر نے اس بارے میں کچھ نہ کہا ہو تو اس تاجر کو یہ حق ہے کہ جس نے وہ مال خریدا ہے اس کے ساتھ خرید میں شرکت کر لے اور خریدار کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اس تاجر کو اپنے ساتھ شریک کر لے۔

مالکیہ کہتے ہیں، کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس بارے میں عام مروج طریقہ کے لحاظ سے فیصلہ فرمایا ہے۔
شرکت جبر یہ میں ان چھ شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ان میں سے تین شرائط کا تعلق مال سے ہے اور تین شرائط کا تعلق اس سے ہے جو شرکت کرنا چاہتا ہے۔مال کی مخصوص شرطیں یہ ہیں:

مال کو اس بازار سے خریدا جائے جہاں بالعموم اس مال کی تجارت ہوتی ہے اور یہ کہ اس کی خریداری تجارت کی غرض سے ہوئی ہو۔ اگر اس کو رکھ چھوڑنے کے لیے خریدا گیا یا اس لیے خریدا ہے کہ سامان خانہ کے طور پر اس کو استعمال میں لایا جائے تو دوسرے شخص کو اس مال میں شرکت کا حق نہیں ہے اور یہ کہ اس مال کی تجارت اسی شہر میں ہو جہاں وہ خریدا گیا۔ اگر اس مال کو لے کر سفر کرنے کا ارادہ ہے تو اس میں شرکت کے لیے مجبور نہ کیا جائے گا۔

ایسی شرائط جن کا تعلق اس شخص سے ہے جو شرکت کا خواہش مند ہے یہ ہیں کہ وہ شخص مال خریدنے کے وقت موجود ہو اور یہ کہ وہ اس مال کے تاجروں میں سے ہو جو اس کی موجودگی میں فروخت ہوا اور یہ کہ خریداری کے وقت اس نے کچھ نہ کہا ہو۔ یہاں پر ایک اور شرط خریدار کے متعلق ہے اور وہ یہ ہے کہ خریدار لوگوں سے یہ نہ کہے کہ یہ میں خرید رہا ہوں اور کسی کو اس میں شریک کرنے کا ارادہ نہیں ہے، اگر کوئی شخص اور لینا چاہے تو لے سکتا ہے۔ اگر یہ کہا تو وہاں پر موجود شخص کو خریدار کے ساتھ شریک ہونے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ ہاں اگر اس کا وہ مطالبہ کرے اور یہ مطالبہ مان لیا جائے تو ایسا ہو سکتا ہے۔

شرکت مضاربت کے معنے اور اس کے متعلقہ مسائل باب مضاربت میں پہلے بتائے جا چکے ہیں، وہاں پر ملاحظہ ہوں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ شرکت کی دو قسمیں ہیں: شرکت فی المال (مالی مشارکت) اور شرکت فی العقود (معاملہ میں شریک ہونا)۔

شرکت مال دو یا زیادہ اشخاص کا کسی شے پر مشترکہ حق ہونا۔ یہ حق خواہ ورثے کے مال میں ہو یا خرید کردہ شے میں اور یا بذریعہ ہبہ وغیرہ حاصل شدہ شے میں یہ حق اصل شے اور اس کے فوائد دونوں میں ہو سکتے ہیں یا اس شے کے مالک ہوں اور نفع کے مالک نہ ہوں یا صرف نفع کے مالک ہوں اور اصل شے کے مالک نہ ہوں۔

شرکت عقود سے مراد یہاں پر یہ ہے کہ دو یا زیادہ اشخاص کسی شے کے حق استعمال میں شریک ہوں۔ شرکت عقود کی پانچ قسمیں ہیں: شرکت عنان شرکت وجوہ، شرکت ابدان، شرکت مفاوضہ اور شرکت مضاربہ۔

شرکت عنان یہ ہے کہ دو یا زیادہ اشخاص باہم مشترکہ مال میں شریک ہونے کا اس طرح معاہدہ کریں کہ شرکاء بہم مل کر اس مال میں اضافہ کی کوشش کریں گے اور حاصل شدہ نفع میں طے شدہ شرائط کے مطابق دونوں شریک ہوں گے یا یہ کہ دو یا زیادہ اشخاص مشترکہ سرمایہ میں اس شرط کے ساتھ شریک ہوں کہ شرکاء میں سے صرف ایک شخص اس مشترکہ سرمایہ سے کاروبار کرے گا جس کے عوض اس کو دوسرے کی بہ نسبت اس سے زیادہ ملے گا جتنا کہ محض شرکت مال سے ملتا۔ یہ مزید حصہ اس کی محنت کا معاوضہ ہوگا۔ اگر یہ طے ہوا کہ کام کے باوجود اسے صرف اسی نسبت سے حصہ ملے گا جس نسبت سے اس نے مال لگایا ہے تو یہ ابضاع (کار بے منفعت) ہے جو درست نہیں ہے کیوں کہ یہ بغیر کسی معاوضہ کے دوسرے کے مال سے کاروبار چلانا ہے۔

شرکت وجوہ یہ ہے کہ دو یا زیادہ معزز اشخاص جنہیں قابل اعتماد مانا جاتا ہے مال تجارت ادھار خریدیں اور اس کی

قیمت کی ادائیگی اوٹ لیں۔ پھر اس مال کو فروخت کر دیں اور حاصل شدہ نفع میں نصف یا تہائی وغیرہ باہم طے کر لیں تو یہ مطلقاً جائز ہے، خواہ انھوں نے تجارت کے لیے خاص مال، خاص مقدار یا خاص مالیت کا تعین کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ لہٰذا اگر انھوں نے یہ کہا ہو کہ ہم خواہ کوئی مال خریدیں اس میں ہمارا حق ہوگا تو درست ہے۔

شرکت ابدان (جسمانی محنت میں شریک ہونا) یہ ہے کہ دو یا زیادہ صنعت کار پیشہ ور اشخاص اس شرط پر شرکت کریں کہ شرکاء اپنی جسمانی مشقت سے جو کچھ کمائیں اس سے طے شدہ شرط کے مطابق دونوں کا حق ہو۔ یہ شرکت مطلقاً جائز ہے خواہ ان کے کام ایک ہی قسم کے ہوں یا مختلف ہوں۔ چنانچہ اگر ترکھان اور لوہار دونوں مل کر کام کریں تو ان میں سے ہر ایک کو اجرت وصول کرنے کا حق ہوگا اور کام کرانے والا جسے چاہے کام کی اجرت دے دے بہر حال وہ دونوں کی مشترکہ ہوگی)۔

واضح ہو کہ ایسے شرکاء کا مباح (یا جائز) اشیاء کا حصول مثلاً شکار کرنا یا لکڑی جمع کرنا وغیرہ بھی شرکت ابدان میں داخل ہے۔

شرکت مفاوضہ سے مراد مال مشترکہ سے اس شرط کے ساتھ نفع حاصل کرنا ہے کہ شرکاء میں سے ہر ایک دوسرے شریک کو خریدنے، فروخت کرنے معاملہ مضاربت کرنے، وکیل بنانے، ادھار بیچنے اور مال کا بھاؤ تاؤ کرنے، رہن رکھنے، رہن کرنے اور ضامن بننے کا پورا اختیار دے دے۔ ہاں اس میں خارجی شے کے اتفاقیہ حاصل ہونے والی شے کو داخل کرنا درست نہ ہوگا مثلاً کہیں سے گری پڑی چیز مل جائے یا دفینہ وغیرہ ہاتھ آ جائے۔

اب رہا شرکت مضاربت کا بیان سو اس کی تفصیل سابقاً بتائی جا چکی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں جائز شرکت کی صرف ایک قسم ہے اور وہ شرکت عنان بکسر عین ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ دو یا زیادہ اشخاص مشترکہ مال کی بابت باہم یہ معاہدہ کریں کہ اس مال سے تجارت کی جائے گی اور اس سے حاصل شدہ منافع کو لگائے ہوئے مال کی نسبت سے خاص شرائط کے تحت شرکاء میں تقسیم کر لیا جائے گا۔ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

دوسرے مسالک میں شرکت کی جو غلط قسمیں بتائی گئی ہیں ان کی تین قسمیں ہیں:

اول شرکت ابدان یعنی دو یا زیادہ اشخاص کا کسی امر میں شریک ہونا کہ پیشہ ور شرکاء جسمانی محنت سے کام لیں اور اللہ تعالیٰ اس کا جو صلہ دے وہ باہم تقسیم کر لیں۔ یہ شرکت ممنوع ہے خواہ شرکاء ہم پیشہ ہوں مثلاً تمام شرکاء لوہار ہوں یا مختلف پیشہ رکھتے ہوں مثلاً لوہار اور ترکھان۔ اگر احیاناً ایسا معاملہ کر ہی لیا جائے تو اس کا حکم یہ ہے کہ شرکاء میں سے ہر ایک اپنی ذاتی کارکردگی سے جو کچھ کمائے گا وہی مال اس کا ہوگا اور اس میں سے دوسرے شریک کو کچھ نہ ملے گا۔ لیکن وہ کام جو شرکاء نے مل کر کیا ہے اس سے حاصل شدہ اجرت ان کے کام کی نسبت سے ان میں تقسیم کی جائے گی مثلاً شرکاء نے مل کر کوئی دیوار بنائی تو ان میں سے ہر ایک اپنی روزانہ اجرت جس کا وہ مستحق ہے پائے گا۔ اگر ان میں سے ایک شخص کی اجرت دس قرش روزانہ ہے اور دوسرے کی بیس قرش ہے تو حاصل شدہ اجرت اسی نسبت سے باہم تقسیم کی جائے گی۔

ارکان شرکت (شرکت کے لازمی اجزا) کا بیان

عام معاملہ مشارکت کے حسب ذیل چند ارکان (لازمی اجزا) ہیں: فریقین معاہدہ الفاظ معاہدہ، محل معاہدہ (جس شے کے بارے میں معاہدہ کیا جائے)۔ یہ اشیاء دو ہیں: مال اور اعمال (یعنی سرمایہ اور محنت)[۱]

شرکت باطلہ کی دوسری قسم شرکت مفاوضہ ہے اور وہ یہ ہے کہ دو یا زیادہ اشخاص اپنے مال میں باہم شریک ہونے کا معاہدہ کریں لیکن معاہدہ سے پہلے انھوں نے اپنا مال باہم شامل نہ کیا ہو۔ اگر معاہدہ سے پہلے ہی دونوں نے اپنا مال باہم ملا دیا ہو تو وہ شرکت مفاوضہ نہیں بلکہ شرکت عنان ہوگی جو جائز ہے۔ یہاں تک کہ اگر مال کو اکٹھا کر کے اسے معاہدہ مفاوضہ کہا گیا ہو لیکن نیت معاہدہ عنان کی ہو تو مال کو اکٹھا کرنے کے باوجود بھی اسے معاہدہ عنان تصور کیا جائے گا۔ واضح ہو کہ معاملہ مفاوضہ جس طرح مال مشترکہ میں کیا جاتا ہے اسی طرح صرف شرکت ابدان یا شرکت اموال وابدان کے مشترکہ معاہدہ میں بھی ہوتا ہے۔

شرکت باطلہ کی تیسری قسم شرکت وجوہ ہے اور وہ یہ ہے کہ دو یا زیادہ ذی وجاہت یا معزز اشخاص اپنی وجاہت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے مشترکہ طور پر مال تجارت ادھار خریدیں اور دونوں اس کی قیمت کی بتاخیر ادائیگی کی ذمہ داری اوٹ لیں اور اسے فروخت کر کے حاصل شدہ نفع باہم تقسیم کرلیں۔ یا یہ صورت ہو کہ شرکاء میں سے ایک شخص ذی وجاہت اور معتبر ہو اور دوسرا گم نام ہو اور وہ باہم یہ طے کرلیں کہ وہ گم نام شخص اپنے سرمایہ سے کوئی مال خریدے اور ذی وجاہت شخص اپنی وجاہت کے سہارے اس مال کو فروخت کردے اور اس طرح اس گم نام شخص کو فائدہ حاصل ہو۔

یہ تمام اقسام متذکرہ باطل ہیں۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ شرکت کا صرف ایک رکن ہے یعنی ایجاب وقبول تسلیم ورضا کیوں کہ یہی وہ چیز ہے جس سے معاہدہ وجود میں آتا ہے۔ اس کے علاوہ اور چیزیں مثلاً فریقین معاہدہ اور مال سو یہ اشیاء معاہدے کی حقیقت سے خارج ہیں، جیسا کہ معاملہ بیع کے بیان میں بتایا گیا۔

ایجاب سے مراد یہ ہے کہ شریکوں میں سے ایک کہے کہ میں فلاں چیز میں آپ کو اپنے ساتھ شریک کرتا ہوں اور دوسرا کہے کہ میں قبول کرتا ہوں۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ کسی خاص قسم کے کاروبار کا نام بھی لیا جائے مثلاً کوئی کہے کہ میں آپ کے ساتھ گندم یا روٹی کے کام میں شرکت کرتا ہوں یا عمومیت کے ساتھ کہے کہ میں آپ کو ہر قسم کے کاروبار تجارت میں شریک کرتا ہوں اگر شرکاء میں سے کسی نے لفظ شرکت استعمال نہ کیا مثلاً کسی نے یوں کہا کہ آج جو مال تجارت خریدوں گا وہ ہم دونوں کا ہوگا اور اس کے ساتھی نے یہ بات مان لی تو یہ معاملہ شرکت متصور ہوگا۔ لیکن شرکاء میں سے کسی کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ اپنے ساتھی کی اجازت کے بغیر اس مال کو فروخت کردے کیوں کہ وہ دونوں خرید میں شریک ہوئے ہیں اور فروخت میں شریک نہیں ہوئے کہ دونوں میں سے کسی کو دوسرے کی اجازت کے بغیر تصرف کا حق حاصل ہو جائے۔ یہی حکم اس

شرکت کی شرائط اوران کے متعلقہ مسائل کا بیان

عقد شرکت کی چند شرطیں ہیں۔ان میں سے کچھ شرائط کا تعلق شرط سے ہے، کچھ کا الفاظ شرکت سے اور کچھ کا نفع سے۔اور شرکت کی جملہ اقسام میں سے ہر قسم کی مخصوص شرائط ہیں۔ہر ایک کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

صورت میں ہے جب کہ اس کے لیے کوئی وقت مقرر کیا جائے مثلاً یہ کہ آج یا اس مہینے میں جو سودا میں کروں گا وہ ہم دونوں کا ہوگا۔

ایجاب وقبول کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ اس کے لیے الفاظ استعمال کیے جائیں لہٰذا اگر کسی نے ایک شخص کو ایک ہزار دے کر کہا کہ اتنا ہی آپ بھی لایئے تاکہ مال تجارت خریدا جائے جس سے ہم دونوں کو نفع حاصل ہو۔اس پر دوسرے شخص نے وہ رقم لے لی اور کچھ کہا نہیں اور اس رقم کو کام میں لگایا تو یہ بھی شرکت ہو جائے گی۔اور شرکت کی دستاویز کا مضمون اسطرح ہے:

یہ دستاویز فلاں فلاں کے مابین ایک شراکت نامہ ہے۔اس شرکت کی بنیاد اللہ تعالیٰ کے خوف اور دیانت داری پر ہے۔اس میں اس قدر سرمایہ فلاں کا اور اس قدر سرمایہ فلاں کا ہوگا۔اس تمام مال پر دونوں شرکاء کا تصرف ہوگا جسے وہ جدا گانہ یا باہم مل کر خرید وفروخت میں استعمال کریں گے اور ہر ایک کو اپنی صوابدید کے مطابق عمل کرنے کا حق ہوگا؛ چاہے نقد فروخت کریں یا ادھار۔اس سے حاصل شدہ منافع کا حصہ ہر ایک کو اپنے لگائے ہوئے سرمائے کی نسبت سے ملے گا۔اسی طرح نقصان یا کوئی اور افتاد ہو تو اس میں دونوں شریک ہوں گے۔اس کے بعد تاریخ درج کی جائے۔

تحریری معاہدہ شراکت کی یہ پوری عبارت ہے۔اگر چہ اس میں بعض باتیں غیر ضروری ہیں مثلاً یہ کہ دونوں شرکاء کو مال کے نقد یا ادھار بیچنے کا اختیار ہوگا، کیوں کہ یہ اختیار تو انھیں معاہدے کے ساتھ ہی از خود حاصل ہو جاتا ہے۔تاہم بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس کے لیے شریک ثانی سے اجازت ضروری ہے لیکن یہ خیال کمزور ہے۔پھر چوں کہ نفع کے حصوں میں تفاوت کی شرط صحیح ہے لہٰذا یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ یہ بتایا جائے کہ ہر ایک کو اس میں لگائے ہوئے سرمایہ کی نسبت سے نفع کا حصہ ملے گا۔لیکن یہ اسی صورت میں ہے جب کہ شرکاء میں باہم اتفاق ہو۔اور شرکاء کو یہ حق ہے کہ وہ اس امر پر اتفاق کرلیں کہ شرکاء میں سے کسی ایک کو اپنے لگائے ہوئے سرمائے کی نسبت سے کم نفع ملے گا۔اگر ایسی صورت ہو تو اس کی وضاحت تحریر میں ضروری ہے۔البتہ خسارے کی بابت یہ ہے کہ وہ بہر حال شرکاء پر سرمایہ کی نسبت سے ڈالا جائے گا۔اور اگر یہ شرط رکھی گئی کہ ان میں سے کسی ایک پر اس کے لگائے ہوئے سرمایہ کی نسبت سے زیادہ خسارہ ڈالا جائے گا تو یہ معاہدہ فاسد ہو جائے گا۔

۱۔حنفیہ کہتے ہیں شرائط متعلقہ شرکت کی چار قسمیں ہیں:

پہلی قسم کا تعلق شرکت کی تمام اقسام سے ہے خواہ مالی شرکت ہو یا کسی اور قسم کی۔دوسری قسم کا تعلق شرکت مال سے

ہے، خواہ وہ شرکت مفاوضہ ہو یا شرکت عنان۔ تیسری قسم شرکت مفاوضہ اور اس کی اقسام سے مخصوص ہے اس طرح چوتھی قسم شرکت عنان سے مخصوص ہے۔

قسم اول اور اس کی ہر گونہ شرکت میں دو باتیں شرط ہیں: پہلی بات تو یہ ہے کہ جس چیز کی بابت شرکت کی جائے وہ ایسی ہو جس کے لیے کسی شخص کو وکیل بنایا جا سکے۔ چنانچہ اگر مثلاً دو اشخاص نے معاہدہ کیا کہ وہ مل کر شکار کریں گے یا لکڑی چنیں گے یا گھاس مباح جس کے کاٹنے کی ممانعت نہ ہو جمع کریں گے اور اسے فروخت کریں گے، تو یہ معاہدہ درست نہ ہو گا کیوں کہ یہ تمام اشیاء مباح ہیں (کہ جو چاہے حاصل کر سکتا ہے) اس کے لیے کسی کو وکیل (یا نمائندہ) نہیں بنایا جا سکتا)۔ یہ اشیاء جو شخص بھی فراہم کر لے اس کو ان پر حق ملکیت ہو جاتا ہے۔ جس نے مباح لکڑی جمع کر لی یا مچھلی یا ہرن وغیرہ کا شکار کیا تو وہ ہاتھ لگتے ہی اس کا مالک بن جاتا ہے۔ کسی اور کا اس پر حق ملکیت نہیں ہوتا کہ اس کا مالک اسے حاصل کرنے کے لیے کسی کو اپنا وکیل بنائے۔

دوسری بات کا تعلق منافع سے ہے۔ جس کے لیے یہ ضروری ہے کہ شرکت میں جو حصہ مقرر کیا جائے وہ اس کا معین حصہ ہو مثلاً آدھا، تہائی وغیرہ۔ اگر نفع کا متعین حصہ نہ ہو بلکہ ایک مقررہ تعداد ہو تو عقد فاسد ہو جائے گا۔ چنانچہ اگر ایک شریک نے دوسرے سے کہا کہ میں آپ کو نفع میں سے ایک حصہ میں شریک کرتا ہوں اور یہ نہ بتایا کہ نفع کا کون سا حصہ، یا یوں کہا کہ آپ کو نفع میں سے بیس اشرفی ملیں گی تو یہ صحیح نہ ہو گا کیوں کہ پہلی صورت میں حصہ متعین نہ ہونے کے باعث نزاع پیدا ہو گا اور دوسری صورت میں منافع میں سے مقررہ تعداد کی شرط سے شرکت ختم ہو جائے گی کیوں کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ اس تعداد سے زیادہ نفع نہ ہو تو وہ ایک شریک کو شرط کے مطابق مل جائے گا اور دوسرے کو اس میں سے کچھ نہ ملے گا، ایسی حالت میں بصورت شرکت ہی جاتی رہے گی۔

دوسری قسم کی شرکت کا تعلق مال سے ہے، خواہ بصورت عنان ہوں یا معاوضہ، اس میں چند امور کو ملحوظ رکھنا لازم ہے:

ایک تو یہ کہ سرمایہ نقدی کی صورت میں ہو جیسے اشرفی یا ریال لہٰذا شرکت مفاوضہ کا معاہدہ ہو یا شرکت عنان کا یہ درست نہ ہو گا اگر سرمایہ نقدی کی بجائے مال تجارت کی شکل میں ہو یا جانور کی صورت میں یا پیمانے والی اشیاء میں سے ہو جیسے گندم یا مسور یا وزن والی شے جیسے گھی یا شہد۔ اگر شرکاء نے اپنی اپنی مملوکہ شے مثلاً گندم کو باہم ملا کر شامل کر دیا تو یہ شرکت ملکیت ہے جس کا پہلے ذکر ہوا۔ اس سے فروخت کرنے میں جو فائدہ ہو گا اس میں شرکاء کا حق ان کی شامل کردہ مملوکہ جنس کی نسبت سے ہو گا اور اسی نسبت سے نقصان بھی ان پر عائد ہو گا۔ لیکن اگر اجناس شامل کردہ مختلف ہوں جیسے گندم اور جو تو ان کے دام میں شرکاء کا حق اس مالیت کی نسبت سے ہو گا جو فروخت کے وقت اس کی تھی۔

سونے چاندی کے ڈلوں کا بھی جو حکومت کے سکوں کی شکل میں نہ ہوں یہی حکم ہے۔ ہاں اگر کسی جگہ عام طور پر اسی سے کاروبار ہوتا ہو تو بقول صحیح جائز ہے کہ اس کو مالی شرکت کا سرمایہ بنایا جائے۔ لیکن سونے چاندی کو ڈھال کر بنائی ہوئی اشیاء جیسے عورتوں کے زیور یا جھانجھ بلا اختلاف مال تجارت کی مانند ہیں۔ اور پیسے یعنی وہ سکے جو سونے چاندی کے نہ

ہوں بلکہ تانبے پیتل کے ہوں تو ان کو معاملہ شرکت میں سرمایہ بنایا جا سکتا ہے بشرطیکہ اس سے کاروبار ہوتا ہو جیسا کہ مضاربت کے باب میں بتایا گیا۔ تاہم مال تجارت کو ایک ترکیب سے سرمایہ قرار دیا جا سکتا ہے: وہ ترکیب یہ ہے کہ شرکاء میں سے ہر ایک اپنے مال کا آدھا حصہ دوسرے کے مال کے عوض فروخت کر دے؛ پھر اس طرح جس مال کے وہ مالک ہوئے ایک دوسرے کے مال میں شامل کر دیں تو اب ان کے درمیان شرکت ملک ہو جائے گی (یعنی دونوں اس مال کی ملکیت میں شریک متصور ہوں گے اور ان میں سے کسی شریک کو جائز نہ ہو گا کہ دوسرے کی اجازت کے بغیر اپنے حصہ میں تصرف کر سکے۔ اس کے بعد وہ باہم شرکت مفاوضہ کر لیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کو حق تصرف سپرد کر دے۔

دوسری بات یہ ہے کہ معاہدۂ شرکت یا خریداری مال کے وقت سرمایہ موجود ہو۔ لہٰذا اگر کسی نے ایک شخص کو سو اشرفی دے کر کہا کہ اتنا ہی تم بھی شامل کر کے مال خریدو اور فروخت کرو تو معاہدہ درست ہو گا بشرطیکہ اس شخص نے مال خریدنے کے وقت سو ملا دیے ہوں۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر رقم شامل کرنے سے پہلے وہ وہاں سے ہٹ گئے تو معاہدہ درست نہ ہو گا۔

تیسرا امر یہ ہے کہ شرکت کا سرمایہ قرض کی صورت میں ہو۔ مثلاً ایک شخص کا قرض دوسرے کے ذمہ ہو اور وہ کسی سے کہے کہ میں تمہارے ساتھ شریک ہوتا ہوں اور سرمایہ کے طور پر قرض کی وہ رقم دے رہا ہوں جو مجھے فلاں سے لینی ہے؛ یا یوں کہے کہ میں اپنی وہ رقم جو تمہارے ذمہ ہے دیتا ہوں تو یہ درست نہ ہو گا کیوں کہ قرض کی رقم واجب الوصول موجود نہیں ہے اور اس میں حاضر مال کا ہونا شرط ہے جیسا کہ بتایا گیا۔

شرکت مفاوضہ کی چند خاص شرائط ہیں:

ایک یہ کہ دو یا تمام شرکاء جو سرمایہ لگائیں وہ سب کا برابر برابر ہو، کہ ایک نے جتنا دیا ہے اتنا ہی دوسرا بھی دے۔ شرکت مفاوضہ میں یہ درست نہیں ہے کہ ایک تو سو اشرفی لگائے اور دوسرا پچاس لگائے۔ اگر شرکاء میں سے ایک کے لگائے ہوئے مال کی نوعیت دوسرے کے مال سے مختلف ہو مثلاً ایک نے سونا دیا اور دوسرے نے چاندی دی تو لازم ہے کہ مالیت کے اعتبار سے دونوں برابر ہوں۔ چنانچہ اگر مثلاً ایک نے دس مصری اشرفی لگائی تو واجب ہے کہ دوسرا چاندی کے پچاس ریال شامل کرے یا دس قرش کے سو نوٹ دے وغیرہ۔ یہ بھی ملحوظ رہے کہ اس میں یہ نہ ہونا چاہیئے کہ شرکاء میں سے کوئی جس مقدار سرمایہ پر شرکت مفاوضہ کرے اس میں کچھ محفوظ رکھ لے بلکہ لازم ہے کہ تمام مال شامل کر دے چنانچہ اگر اس کی ایک ہزار اشرفی ہے تو یہ درست نہ ہو گا کہ دوسرے کے ساتھ پانچ سو میں شرکت مفاوضہ کرے بلکہ چاہیے کہ ہزار اشرفی سے شرکت کرے۔ اگر اس نے اپنے مملوکہ مال سے کم میں شرکت کی تو یہ شرکت عنان ہو گی شرکت مفاوضہ نہ ہو گی۔ ہاں یہ جائز ہے کہ شرکاء میں سے کسی کے پاس مال شامل کردہ کے علاوہ سامان اور مکان بھی ہو اور دوسرے کے پاس نہ ہو یا کوئی ایسے مال کا مالک ہو جو اس کے پاس موجود نہ ہو مثلاً یہ کہ اس کا قرض کسی پر ہو اور اسے ابھی وصول نہیں کیا۔ اگر وہ قرض بھی وصول کر لیا اور سرمایہ میں لگا دیا تو معاہدہ فاسد ہو جائے گا اور وہ شرکت عنان ہو جائے گی۔ اگر کسی شریک نے سرمایہ مفاوضہ سے زائد کوئی نقدی کسی کے پاس امانت رکھ دی تو معاہدۂ مفاوضت فاسد ہوئے گا۔ اس شرط کا تعلق سرمایہ سے ہے۔

یہ امر بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ شرکاء میں سے ہر ایک کفیل بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں بایں لحاظ کہ وہ آزاد، ذی شعور اور ہم مذہب ہوں، جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔ اس شرط کا تعلق فریقین شرکاء سے ہے۔

ایک اور امر یہ ہے کہ شرکت ہر قسم کے مال کی تجارت کے لیے عام ہو۔ لہٰذا اگر معاہدہ شرکت میں کسی خاص قسم کے مال تجارت مثلاً روئی، گندم یا کسی اور شے کی شرط رکھی گئی تو معاہدہ درست نہ ہوگا۔ اس شرط کا تعلق اس شے سے ہے جس کے لیے شرکت کی گئی۔

شرکت مفاوضہ کے متعلقہ مسائل میں یہ امور ہیں کہ شرکاء میں سے کوئی شریک بھی جو کچھ خریدے گا وہ مشترکہ خرید متصور ہوگی۔ مثلاً اپنے کنبہ کی خوراک، روزینہ، اور ان کا اپنا لباس، توشہ، اخراجات سفر اور رہائش مکان کا کرایہ اور ضرورت مثلاً حج کے لیے سواری کا کرایہ وغیرہ۔ پس شرکاء میں سے ہر ایک ایسی اشیاء کے منجملہ، جن کا خصوصیت کے ساتھ اس سے تعلق ہے اور جس سے وہ وابستہ ہے، جو کچھ خریدنے میں صرف کرے گا دوسرا شریک ان سب کا ذمہ دار ہوگا یہاں تک کہ لباس اور خوراک وغیرہ اشیائے مذکورہ والے کو حق ہے کہ دوسرے شریک سے جس نے کچھ نہ خریدا ہو ان اشیاء کا مطالبہ کرے اور اس پر لازم ہے کہ وہ ادا کرے اور سرمایہ مشترکہ سے دی ہوئی جس چیز کا حق دار رہے اس کا مطالبہ اپنے شریک سے کرے۔ لیکن کسی کو اپنے شریک کے اس مال میں شرکت کا حق نہیں ہے جو اسے ورثہ میں یا حکومت سے انعام میں، یا بطور عطیہ یا صدقہ یا تحفہ کے طور پر ملا ہو۔ اگر کوئی شریک معاہدہ شرکت سے پہلے ہی کسی شے کا مالک بن گیا ہو تو دوسرے کا اس میں کوئی حق نہیں ہے۔ مثلاً کسی نے اونٹ پسندیدگی کی شرط پر خریدا اس کے بعد شرکت مفاوضہ کی اور اونٹ کے واپس کرنے کی میعاد ختم ہوگئی تو وہ اونٹ صرف اس کا ہوگا؛ اس میں کوئی حق اس کے شریک کا نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر شرکاء میں سے کسی نے کچھ مال امانتاً کسی کے پاس رکھا ہو تو وہ دوسرے کے پاس اسی طرح رہے گا۔ اگر شرکاء میں سے کوئی اپنے مال کو مضاربت کے کام میں لگا رہا ہو تو اس کا مخصوص نفع اس کا اور اس کے شریک مفاوضت کا حق ہوگا۔

اگر شرکاء میں سے کسی کے ذمہ کار تجارت وغیرہ کا قرض ہو تو شریک ثانی اس کا ضامن ہوگا اور وہ مال تجارت غصب شدہ یا ضائع کیا ہوا یا مال امانت محفوظ یا تلف شدہ یا عاریتاً لی ہوئی شے متصور ہوگا کیوں کہ دونوں میں سے کسی ایک نے کچھ غصب کیا تو دوسرا اس کا ذمہ دار ہوگا۔ اور ذمہ دار ہونا گویا اصل شے غصب کردہ کا مالک ہونا ہے اور اس کی حیثیت خرید کردہ مال کا مالک ہونے کے برابر ہے۔ غرض وہ قرض یا دین داری جو غصب کرنے سے لازم ہو وہ ایسا ہی ہے جیسے تجارت کی واجبات۔ لہٰذا معاملہ مفاوضت کے شرکاء اس مال واجب الادا کی ادائیگی کے ذمہ دار ہوں گے۔ اور غصب شدہ مال کی مثال امانت کی مانند ہے چنانچہ اگر کسی شخص نے کوئی مال امانت کے طور پر ایک شریک کے پاس رکھا اور وہ مال سے مکر گیا یا اس نے خورد برد کر لیا تو ساتھ ہی اس کا شریک بھی ادائیگی کا اسی طرح ذمہ دار ہوگا جیسے تجارت کی واجبات کا اسی طرح عاریتاً لی ہوئی شے بھی ہے کہ اگر ایک شریک نے لائی ہے تو دوسرا بھی ذمہ دار ہوگا۔ یہی حال ضامن بننے کا ہے کہ اگر شرکاء میں سے کسی نے ایک شخص کی مالی ضمانت اپنے ساتھی کی اجازت سے لی تو اس کا شریک بھی اس کے ساتھ ادائے مال کا ضامن ہوگا۔ لیکن اگر یہ کفالت اس نے اپنی ذمہ داری سے لی گو ساتھی کے حکم سے ہو یا اس کی اجرت کے بغیر لی ہو تو شریک

ثانی اس کا ذمہ دار نہ ہوگا۔

یاد رہے کہ وہ خرچ جو کسی شریک نے ایسی ضروریات پر کیا جو تجارتی امور سے نسبت نہیں رکھتیں مثلاً رقم مہر یا خلع یا جرمانہ یا خوں بہا یا خانگی اخراجات تو ان میں سے کسی کی ذمہ داری دوسرے شریک پر نہ ہوگی۔

واضح ہو کہ حنفیہ کے نزدیک فاسد شرائط عائد کرنے سے معاہدہ شرکت باطل نہیں ہوتا بلکہ وہ شرط خود باطل ہو جاتی ہے، مثلاً شرکاء نے کسی جانور یا مال تجارت کی خرید پر یہ شرط رکھی کہ اس کو ایک ہی شریک فروخت کرے گا دوسرا نہیں کر سکے گا تو اس سے معاہدہ فاسد نہ ہوگا لیکن اس شرط پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح یہ شرط کہ صرف ایک شخص مال دے گا تب بھی یہ شرط فاسد ہوگی اور معاہدہ درست ہوگا۔ یہی حکم ہر فاسد شرط کا ہے کہ اس سے معاہدہ نہیں ٹوٹتا لیکن اس شرط پر عمل نہ ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جن شرائط کا تعلق شرکاء سے ہے ان کی تعداد تین ہے: ایک شرط آزاد ہونا ہے۔ لہٰذا غلام اور آزاد کے درمیان یا دو غلاموں کے مابین شرکت درست نہیں ہے؛ ہاں اگر غلام ماذون ہو جسے تجارت کرنے کی مالک نے اجازت دی ہو تو (اس باب میں) اس کی حیثیت آزاد کی سی ہوگی۔

ایک شرط سمجھدار یا سلیقہ مند ہونا ہے، لہٰذا احمق اور سلیقہ مند کے مابین شرکت درست نہیں ہے۔

ایک شرط بالغ ہونا ہے، لہٰذا دو نابالغوں لڑکوں یا بالغ اور نابالغ کے درمیان شرکت درست نہیں ہے۔ پس اگر کوئی نابالغ لڑکا بالغ شخص کے ساتھ شریک کار ہو تو وہ لڑکا ضامن نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اسی طرح بے عقل کی شرکت عاقل کے ساتھ ہو تب بھی بے عقل ذمہ دار نہ ہوگا اور نہ غلام کی شرکت آزاد کے ساتھ درست ہوگی۔ ان شرائط کا تعلق وکیل بننے اور وکیل بنانے سے ہے یعنی کسی شخص کیلئے یہ درست نہیں ہے کہ کسی دوسرے کو وکیل بنائے یا کسی کا وکیل بنے، سوا اس صورت کے کہ آزاد، بالغ اور عاقل ہو۔

معاملہ طے کرنے کی شرطیں یہ ہیں کہ ایسے الفاظ استعمال کیے جائیں جو عام طور پر شرکت کا مفہوم رکھتے ہوں، خواہ وہ منہ سے ادا کیے جائیں یا عمل سے ظاہر ہوتا ہو۔ اول الذکر کی مثال یہ ہے کہ دونوں فریق شرکاء کہیں کہ ہم نے اس بات میں شرکت کی یا یہ کہ ایک شریک کہے اور دوسرا خاموش رہ کر رضامندی کا اظہار کر دے؛ یا ایک شریک کہے کہ تم مجھے اس کام میں شریک کر لو اور دوسرا اس پر راضی ہو جائے۔ ثانی الذکر کی مثال یہ ہے کہ ہر شریک اپنا مال بغیر کچھ کہے سنے اپنے ساتھی کے مال میں شامل کر دے اور دونوں کاروبار میں لگا دیں۔

واضح ہو کہ جب قول یا عمل سے معاملہ طے ہو جائے تو معاملہ شرکت واجب العمل ہو جاتا ہے۔ اگر ایک شریک چاہے کہ سرمایہ شامل کرنے سے پہلے ہی اپنے ساتھی سے الگ ہو جائے اور دوسرا شریک اس کو نہ مانے تو شریک اول کو الگ ہو جانے کا حق نہیں ہے تا آنکہ خرید شدہ مال تجارت فروخت ہو جائے اور سرمایہ کی رقم نکل آئے۔

سرمایہ شرکت کے صحیح ہونے کے لیے تین باتوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے: اول یہ کہ سرمایہ سونے چاندی کی نقود کی صورت میں ہو۔ اس کی تین شرطیں ہیں ایک یہ کہ دونوں میں سے ایک شریک جس نوع کا مال شامل کرے اسی نوع کا دوسرا بھی شامل کرے بایں طور کہ اگر ایک طرف سے سونا ہو تو دوسرا بھی اسی طرح کا سونا شامل کرے۔ یا ایک شریک سونا

اور چاندی لگائے تو دوسرا بھی اسی طرح کرے۔لہٰذا یہ درست نہیں ہے کہ ایک صرف سونا لگائے اور دوسرا صرف چاندی۔ اب اگر دونوں نے ایسا ہی کیا تو ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے مال کے مالک ہوں گے اور منافع کی رقم ان میں دس فیصدی کے حساب سے تقسیم ہوگی۔

دوسرے یہ کہ دونوں شرکاء کا سرمایہ نقدی کی قسم وزن اور کھوٹا کھرا ہونے میں یکساں ہو،لہٰذا یہ درست نہیں ہے کہ ایک شریک کی نقدی کی تعداد پچانوے اور دوسرے کی شامل کردہ اشرفیاں نوے ہوں اور وزن میں برابر ہوں کیوں کہ اگر تعداد میں ایک کی زیادتی کو نظر انداز کر دیں تو ایک کا مال ساتھی کے مال سے زیادہ ہوگا اور جو اس نے زیادہ دیا ہے حساب میں نہیں آئے گا؛ یہ فرق شرکت کو فاسد کر دے گا۔اور اگر اس زیادتی محسوب کرنے پر متفق ہو جائیں تو سونے کا سونے سے اور چاندی کا چاندی سے معاملہ صرافہ کرنے میں جو وزن کا لحاظ ہوتا ہے وہ جاتا رہے گا۔اسی طرح دونوں کے سرمایہ کا وزن میں مختلف ہونا کہ ایک کی نقدی کھری ہو اور دوسرے کی کھوٹی ہو، درست نہیں ہے، کیوں کہ کھری نقدی کی مالیت قدرتی طور پر کھوٹی نقدی سے زیادہ ہوگی۔اگر شرکاء اس زیادتی کو نظر انداز کر دینے پر متفق ہو جائیں تب بھی وہ فرق جو شرکت کو فاسد کر دیتا ہے باقی رہے گا۔اور اگر زیادتی مان لی جائے تو ہم وزنی کا لحاظ جاتا رہے گا اور سونے چاندی کی تعدیل میں وزن کو نظر انداز کر دینا درست نہیں ہے۔

تیسرے یہ کہ شرکت کا سرمایہ شرکاء حاضر نقد ہونا چاہیئے۔اگر غیر موجود الوقت رقم سے معاہدہ شرکت کیا تو درست نہ ہوگا۔لیکن اگر ایک شریک کا مال موجود ہو اور دوسرے کا موجود نہ ہو اور وہ اتنی دور جگہ پر ہو کہ دو دن کی مسافت سے اس کا لانا ممکن نہ ہو تو شرکت درست نہ ہوگی۔

اگر کسی کا کچھ مال حاضر ہو اور کچھ حاضر نہ ہو، مثلاً ہزار میں سے پانچ سو تو سر دست موجود ہوں اور باقی کسی اور مقام پر ہوں اور ہزار میں شرکت کا معاملہ کر لیا ہے تو چاہیئے کہ کاروبار کے شروع کرنے میں اتنی تاخیر کر دی جائے کہ وہ رقم قریب آجائے (یعنی دو دن کی مسافت سے کم مقام پر ہو)۔

اگر اس سے پہلے کاروبار ہوا تو جس نے پانچ سو دیے ہیں اس کو نفع بھی اسی نسبت سے یعنی ایک تہائی لگایا جائے گا۔

امر دوم صحت سرمایہ کے بارے میں یہ ہے کہ ایک شریک کا لگایا ہوا سرمایہ نقد ہو اور دوسرے کا مال تجارت، مثلاً ایک شریک سونے چاندی کی نقد نکالے اور دوسرا شریک سامان، لباس، روئی اور یا گندم دے کر شریک ہو۔

امر سوم یہ ہے کہ فریقین شرکاء میں سے ہر ایک کا سرمایہ سامان تجارت کی شکل میں ہو، مثلاً ایک روئی دے اور دوسرا کپڑا، جو یا چاول۔ دونوں جانب سے روئی ہو تب بھی وہی بات ہے کیوں کہ جب سرمایہ سامان کی شکل میں ہو تو اس سے فرق نہیں پڑتا کہ وہ ایک ہی قسم کا ہو یا مختلف اقسام کا البتہ یہ درست نہیں ہے کہ ہر ایک کی جانب سے لگا ہوا۔ سرمایہ غذائی اشیاء کی شکل میں ہو، لہٰذا دونوں شرکاء کا گندم یا جو شامل کرنا صحیح نہیں ہے۔لیکن کسی نے کسی صورت میں یہ جائز ہے کہ ایک کی طرف سے غذائی جنس اور دوسرے کی جانب سے نقدی یا کوئی اور مال تجارت ہو۔ یہ اجازت تغلیباً دی گئی ہے، یعنی اس

خیال سے کہ نقدی یا مال تجارت کو غذائی اشیاء کے مقابلہ میں سرمایہ بننے کی زیادہ صلاحیت ہے (لہٰذا اس کے ساتھ غیر صالح اشیاء کی اجازت دے دی گئی)۔

بہر حال تجارتی اشیاء کو سرمایہ قرار دینے کے لیے یہ شرط ہے کہ اس شے کی مالیت لگائی جائے اور اسی مالیت کے اعتبار سے شرکت (سرمایہ) متصور ہوگی۔ اب اگر مال تجارت گنتی، پیمانہ یا وزن والی اشیاء ہیں تو ان کی مالیت وہ مانی جائے گی جو فروخت ہونے اور خریدار کے قبضہ میں آنے کے بعد کی ہے، کیوں کہ خریدار اس کے دام کا ذمہ دار ہی اس وقت ہوتا ہے جب کہ اس پر قبضہ ہو جائے۔ ان کے علاوہ دوسری اشیاء کی مالیت وہ لگائی جائے گی جو معاہدہ مشارکت کے دن تھی۔

معاہدہ شرکت میں نفع نقصان کی بابت شرط یہ ہے کہ اس میں حصہ کا تعین لگائے ہوئے مال کی نسبت سے ہوگا، لہٰذا کسی کو حق نہیں ہے کہ اپنے لگائے ہوئے سرمایہ کی نسبت سے زیادہ لے۔

شرکاء کے کام میں بھی وہی نسبت ملحوظ ہوگی جو نفع میں ہے یعنی ہر ایک اپنے سرمایہ کی نسبت سے کام کرے گا۔ اگر نفع یا کام میں تفاوت روا رکھنے کی شرط ہو تو شرکت باطل ہو جائے گی۔ اگر ہنوز شرکت کا کاروبار شروع نہ ہوا تھا کہ شرکت باطل قرار پا گئی تو معاہدہ فسخ ہو جائے گا، اور اگر مال کام میں لگا لیا گیا اور کام ہو جانے کے بعد معلوم ہوا کہ شرکت باطل ہے تو اس میں جو نفع ہوا ہے وہ ہر ایک کے لگائے ہوئے سرمایہ کی نسبت سے تقسیم کر دیا جائے گا۔ لہٰذا اگر ایک کا سرمایہ ایک تہائی اور دوسرے کا دو تہائی تھا اور طے یہ پایا تھا کہ ایک تہائی سرمایہ والا نصف نفع لے گا اور دو تہائی سرمایہ والا بھی نصف لے گا اور اسی طرح نفع تقسیم ہو چکا تو دو تہائی والے کو حق ہے کہ وہ ایک تہائی والے شریک سے مزید چھٹے حصہ کا مطالبہ کرے۔ جو اسے اس کے سرمایہ کی مقدار سے نسبتاً زیادہ ملا ہے۔ اور تہائی حصہ والے کو حق ہے کہ وہ دو تہائی حصہ والے سے اپنے اس کام کی اجرت کا مطالبہ کرے جس کی وجہ سے اسے نفع میں سے چھٹا حصہ مزید ملا۔ یہ اجرت تمام کام کے چھٹے حصہ کے برابر ہوگی۔

یہ عام معاہدہ شرکت کی اہم شرطوں کا خلاصہ ہے۔ باقی ہر قسم کی شرکت کی مخصوص شرائط کی تفصیل فرداً فرداً ان کی تعریف کے ساتھ اوپر بتائی جا چکی ہے۔

شافعیہ کے بارے میں پہلے بتایا جا چکا ہے کہ ان کے نزدیک شرکت کی تمام اقسام میں سے شرکت کا صحیح معاملہ وہ ہے جسے شرکت عنان کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ باقی قسمیں باطل ہیں۔ معاملہ شرکت کی حکمت اوپر بتائی گئی ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ شرکت کے ارکان یا اجزائے لازمی چار ہیں: یعنی صیغہ (یعنی بات کا طے کرنا) دونوں فریق شرکاء اور مال۔ ان میں سے ہر ایک رکن کے متعلق شرائط ہیں۔

صیغہ (بات طے کرنے کے لیے) یہ شرط ہے کہ اس طرح معاملہ شراکت طے ہو کہ جسے مالی تصرف یعنی خرید و فروخت کا حق ہے اس کے لیے اجازت کا دیا جانا ظاہر ہو۔ پس اگر فریقین شرکاء میں سے صرف ایک کو اختیار تصرف ہو تو لازم ہے کہ معاملہ ایسے الفاظ میں یا اس طرح طے کیا جائے جس کا مطلب صرف دوسرے کو تصرف کا اختیار دینا نکلتا ہو۔ اگر تصرف کا حق ہر دو فریق شرکاء کو ہو تو لازم ہے کہ معاہدہ ایسے الفاظ میں طے کیا جائے جس کا مطلب یہ ہو کہ ہر ایک شریک کی طرف سے دوسرے کو تصرف کی اجازت ہے اور یہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ شریکین میں سے ہر ایک اپنے ساتھی سے کہے

کہ ہم نے اس قدر مال میں شرکت کی اور آپ کو تجارتی امور خرید و فروخت میں تصرف کی اجازت ہے۔ اور دوسرا شریک کہے کہ مجھے منظور ہے۔ محض یہ کہہ دینا کہ ہم "ہم دونوں نے اس میں شرکت کی" کافی نہیں ہے' بلکہ ضروری ہے کہ بطریق مذکور اجازت تصرف کی بابت صراحت کر دی جائے۔

شرکاء میں سے ہر ایک کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ عاقل' بالغ اور آزاد ہو' لہذا کسی فاتر العقل' جنون زدہ' نابالغ اور غلام غیر ماذون (جس کو تجارت کی اجازت نہ ہو) کے ساتھ شرکت درست نہیں ہے۔ اسی طرح کسی کو مجبور کر کے شریک کرنا درست نہیں ہے اور نہ کسی فضولی (نکمے) کے ساتھ شرکت درست ہے۔ ہاں نابینا کے ساتھ شرکت درست ہے' (اس طرح) کہ اس کا کوئی وکیل (نمائندہ) مختار کار بنالیا جائے جو اس کی بجائے لین دین کا کام کرے۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ نابینا اپنی طرف سے کسی کو وکیل بنانے کی صلاحیت رکھتا ہو' یعنی عاقل اور بالغ ہو۔

سرمایہ کے بارے میں بھی چند شرائط ہیں: اول یہ کہ وہ سرمایہ مثلی ہو اور مثلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی مقدار پیمانے یا وزن سے مقرر کی جائے اور اس کے ساتھ معاملہ بیع سلم کیا جا سکے' جیسے سونا چاندی کہ ان کی مقدار وزن سے مقرر ہوتی ہے' یا جیسے گندم' جو اور چاول وغیرہ کہ ان کی مقدار کا تعین پیمانوں سے کیا جاتا ہے۔ ان کے علاوہ اور اشیاء تجارت جن کی مقدار نہ پیمانے سے معین ہوتی ہے نہ وزن سے ان کو شرکت کا سرمایہ بنانا درست نہیں ہے۔ ہاں یہ صورت ہو سکتی ہے کہ شرکاء اپنے مال تجارت کا ایک حصہ دوسرے کے مال تجارت کے ایک حصہ سے باہمی رضامندی کے ساتھ فروخت کر دیں۔ اس کے بعد شرکاء میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کو تجارتی امور کے دائرے میں تصرف کی اجازت دے دے۔ اس طرح مال تجارت کو سرمایہ شرکت بنالینا درست ہے' خواہ دونوں شرکاء کے سرمائے کی جنس ایک ہو یا مختلف ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ معاہدہ طے ہونے سے پہلے دونوں کے مال اس طرح ملا دیئے جائیں کہ ان میں تمیز نہ ہو سکے۔ اگر معاملہ طے ہونے کے بعد ملا گیا تو (اس صورت میں بھی) کہا جاتا ہے کہ درست ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ منع ہے۔ دونوں صورت میں معاملہ کی تجدید لازمی ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ شرکاء میں سے ہر ایک جو مال شامل کرے وہ باہم یکساں ہوں۔ لہذا یہ صحیح نہیں ہے کہ ایک شریک سونا شامل کرے اور دوسرا چاندی۔ اسی طرح یہ بھی درست نہیں ہے کہ ایک شریک کی چاندی دس قرش والی ہو اور دوسرے کی پانچ قرش والی (یا یوں کہیے کہ مثلاً ایک کا سونا تھوبی ہو اور دوسرے کا تیزابی) وغیرہ۔ لیکن اگر شرکاء مختلف طریقوں سے مال کے مالک ہوئے ہوں' مثلاً ایک کو مال ہبہ ملا ہو اور دوسرے کا مال ورثہ میں ملا ہو تو اس صورت میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ یکساں طریقہ سے مالک مال ہوئے ہوں اور یہ شرط بہر حال ہو گی کہ ہر شریک اپنے ساتھی کو کاروباری دائرہ میں مال میں تصرف (یا خرچ برچ) کی اجازت دے دے۔ اور بقول معتمد سرمایہ کی مقدار اور محنت میں دونوں کا برابر ہونا شرط نہیں ہے' لہذا یہ درست ہے کہ ایک ساتھی کا سرمایہ ہو اور محنت جو اس نے کی وہ مقابلتاً اس مال سے زیادہ ہو تو یہ رضاکارانہ امر متصور ہو گا' اس پر کسی معاوضہ کا حق نہ ہو گا۔ لیکن یہ شرط ہو سکتی ہے کہ نفع اور نقصان کا حصہ شرکاء کے درمیان ان کے لگائے ہوئے مال کی نسبت سے رکھا جائے۔ خواہ محنت دونوں کی یکساں ہو یا دونوں میں فرق ہو۔ پس اگر کسی نے

مال وغیرہ میں شرکاء کے تصرف کا بیان

واضح ہو کہ شرکاء میں سے ہر ایک کو یہ حق ہے کہ شرکت کے سرمایہ سے خرید وفروخت وغیرہ کر سکے۔ مسالک مختلفہ کی رو سے اس کے متعلقہ مسائل تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

ایک سو کی رقم لگائی اور دوسرے نے پچاس لگائے تو لازم ہے کہ دوسرا شریک منافع میں ایک تہائی لے گا' اگر اس سے کم یا زیادہ کی شرط ہوئی تو عقد فاسد ہو جائے گا اور ان میں سے ہر شریک ایک دوسرے سے اپنے اس کام کے معاوضہ کا مطالبہ کرے گا جو اس نے اپنے مال میں کیا ہے۔ اگر دونوں کا مال برابر ہو تو اتنا لے گا جتنا کہ دوسرے نے اپنے مال میں کام کیا ہے۔ اور یہ صورت مفاوضہ کی ہو گی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ شرائط شرکت تین طرح کی ہیں:

اول شرائط صحیحہ جن کے کرنے سے نہ کوئی نقصان ہے اور نہ معاہدۂ شرکت ان پر موقوف ہے۔ مثلاً شرکاء نے یہ شرط کی کہ اتنے دام کے سوا (کسی اور دام میں) نہیں بیچیں گے' یا یہ کہ فلاں مقام کے سوا کہیں اور تجارت نہ کریں گے یا یہ کہ مال کو لے کر سفر میں نہیں جائیں گے وغیرہ۔ یہ تمام شرائط درست ہیں ان میں کوئی حرج نہیں ہے۔

دوم شرائط فاسدہ یعنی معاہدۂ شرکت جن کا متقاضی نہ ہو۔ مثلاً یہ شرط کہ سال بھر تک یہ معاہدہ فسخ نہ ہو گا' یا یہ کہ جس قدر سرمایہ ہے اس سے زیادہ مال فروخت نہ کیا جائے گا۔ یا یہ کہ جس سے خریدا گیا ہے اس کے ہاتھ نہ بیچا جائے گا وغیرہ۔ ایسی شرطوں سے معاملہ فاسد نہیں ہوتا لیکن ان پر عمل درآمد نہ ہو گا۔

سوم وہ شرائط جن پر معاہدۂ شرکت کا صحیح ہونا منحصر ہے۔ وہ یہ ہیں کہ سرمایہ (کی تفصیل) شرکاء کے علم میں ہو۔ اور دونوں جو مال لگانا چاہتے ہیں وہ موجود ہو۔ لہٰذا غیر حاضر مال یا ایسے مال پر جو کسی کے ذمہ واجب الوصول ہو' جیسے مال مضاربت وغیرہ' شرکت کرنا درست نہیں ہے۔ نیز ہر شریک کے لئے نفع کے ایک متعین اور متفق علیہ حصے کا طے ہو جانا' مثلاً نصف یا تہائی وغیرہ۔ ان کے علاوہ وہ شرائط جو مضاربت کے بیان میں اوپر بتائی گئیں' ان کو ملاحظہ کر لیا جائے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اقسام شرکت کے اعتبار سے (مال میں) تصرف کے مسائل بھی جدا جدا ہیں۔ چنانچہ شرکت مفاوضہ میں شرکاء کے مال پر تصرف کرنے کی دو قسمیں ہیں:

اول یہ کہ شرکاء میں سے ہر ایک سرمایہ مشترکہ میں تصرف کرے۔

دوم یہ کہ ہر شریک ان امور میں تصرف کرے جو اس کے شریک اور غیر شخص کے مابین معاملہ کرنے میں پیش آئے ہوں۔

قسم اول کے تصرفات کی چند صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ ہر شریک کو حق ہو گا کہ وہ مال کو گراں نرخ پر فروخت کرے یا کم پر۔ تاہم اگر خرید وفروخت میں اتنی زیادہ بے اعتدالی (یا دھوکا) ہو جو بالعموم اہل معاملہ نہیں کرتے تو اس کی اجازت نہ ہو گی۔ اسی طرح مال کی خریداری بھی درست نہ

ہوگی تا آنکہ اس نرخ سے نہ ہو جو عام طور پر لوگ جانتے ہیں (اور اس میں زیادتی نہ کی گئی ہو) اور اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا کسی شے کو مال تجارت کے عوض فروخت کرنا درست ہے اور کیا یہ ضروری ہے کہ سامان کی مالیت لگا کر اس کے یا نقدی کے عوض فروخت کیا جائے؟

ایک صورت یہ ہے کہ شرکاء میں سے ہر ایک (مال کی) فروخت ایسے شخص کے ہاتھ کرے جس کی گواہی (اس کے حق میں) نہیں مانی جاتی (یا بدگمانی کی گنجائش ہو) جیسے اولاد در آنحالیکہ غبن فاحش (کھلا دھوکا) نہ کیا گیا ہو۔

ایک صورت یہ ہے کہ کوئی شریک شرکت کے سرمایہ کو امانتاً کسی کے پاس رکھ دے۔

ایک صورت یہ ہے کہ نقد دام پر فروخت کرے یا ادھار فروخت کرے یا معاملہ سلم کرے یعنی دام پیشگی ادا کر دیئے جائیں اور ایک مقررہ عرصہ کے بعد مال وصول کرنے کی شرط ہو، یا یہ کہ اسی طرح اپنا مال فروخت کرے (یعنی قیمت سردست وصول کرے اور مال بعد میں ایک مقررہ عرصہ کے بعد حوالہ کرے)

تصرف کی ایک صورت یہ ہے کہ کوئی شریک کوئی مال ادھار خرید کر اس مال کو قیمت خرید سے کم پر نقد فروخت کر دے تاکہ جو دام وصول ہوں اس دام سے (کام میں لگا کر مزید) فائدہ حاصل کیا جائے۔

تصرف کی ایک صورت یہ ہے کہ مشترکہ مال کو رہن رکھ کر مشترکہ قرضہ حاصل کرے اور یہ کہ شرکت مفاوضہ کا مال ذاتی قرضہ کے لئے رہن کر دے۔ لیکن اس میں اس کا شریک صرف اتنے قرضہ کا ضامن ہوگا جتنا کہ مال مرہونہ میں اس کا حق ہے۔ اگر مال مرہونہ کی مالیت اس سے زیادہ ہو جتنا کہ اس پر قرض لیا ہے تو شریک اس کا مطلق ضامن نہ ہوگا۔ اگر کسی شریک نے اپنا ذاتی مال رہن رکھ کر مشترکہ قرضہ حاصل کیا تو اس کا شریک صرف اپنے حصہ قرض کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوگا جس کا مطالبہ اس سے کیا جائے گا۔

ایک صورت تصرف کی یہ ہے کہ کوئی شریک کھانے کی چیز، مثلاً گوشت، روٹی اور میوہ کسی کو پیش کرے یا کسی کی ضیافت کر دے، بشرطیکہ اس میں عام روش سے تجاوز نہ کیا جائے۔ خوردنی اشیاء کے علاوہ کوئی اور شے، مثلاً سونا، چاندی تحفتاً دینا جائز نہیں ہے۔

ایک صورت (حق تصرف کی) یہ ہے کہ بقول صحیح ہر شریک اپنے شریک کی اجازت کے بغیر مال کے ساتھ سفر کرے۔ اگر شریک سے اجازت لے کر سفر کیا ہو تو اسے حق ہے کہ سرمایہ کی رقم سے اپنی ذات پر کھانے پینے اور کرایہ میں خرچ کرے در آنحالیکہ نفع حاصل نہ ہوا ہو۔ اگر نفع حاصل ہوا ہے تو یہ خرچ منافع کی رقم سے محسوب ہوگا۔

ایک صورت یہ ہے کہ کوئی شریک مال شرکت کو مضاربت میں لگا دے مثلاً کسی کو ایک سو کی رقم نفع میں سے ایک حصہ کے وعدے پر دے دے، باقی نفع شرکاء میں تقسیم ہوگا۔ اسی طرح وہ یہ بھی کر سکتا ہے کہ مضاربت کے طور پر کسی سے مال وصول کرے، اس میں جو نفع ہوگا وہ خالص اس کا حق ہوگا۔

ایک صورت یہ ہے کہ ایک شریک کسی کو اپنا وکیل بنائے اور مشترکہ سرمایہ میں سے اپنے وکیل کو دے کر تجارت کے سلسلے میں خرچ کرنے کو کہے۔ اگر اس وکیل کو دوسرا شریک ہٹا دے تو وہ ہٹ جائے گا در آنحالیکہ وکیل کا تعلق خرید و فروخت

اور کرایہ کے معاملات سے ہو۔ لیکن اگر کسی شریک نے مشترکہ مال تجارت قرض فروخت کیا ہے اور اس قرض کی وصول یابی کے لئے کسی کو وکیل بنایا تو شریک ثانی کو اس کے ہٹانے کا حق نہیں ہے کیوں کہ ہر ایک کو یہ لازم نہیں ہے کہ ایک شریک نے جو مال فروخت کیا اس کے دام وصول کرے' یا اس بارے میں جھگڑا کرے بلکہ یہ کام اسی کا ہے جس نے یہ سودا بطور خود انجام دیا۔ پس جس نے یہ سودا نہیں کیا اسے وکیل کے ہٹانے کا بھی حق نہیں ہے۔

ایک صورت (تصرف مال کی) یہ ہے کہ کسی کو مشترکہ مال میں سے عاریتاً کچھ دیا جائے۔

واضح ہو کہ شرکاء میں سے ایک کو یہ حق ہے کہ تصرف کی ان تمام صورتوں میں جو اوپر بیان کی گئیں اپنے ساتھی کو کسی بات سے منع کرے۔ اب اگر ایسی بات سے منع کیا جس کا تعلق اس کے حصے سے ہے اور شریک ثانی نے اس کے خلاف کیا تو اس کی ذمہ داری خلاف کرنے والے پر عائد ہوگی۔ چنانچہ اگر کہا کہ میرا مال لے کر سفر میں نہ جانا، (لیکن وہ سفر میں گیا) اور مال ضایع ہوگیا تو اس پر لازم ہوگا کہ روکنے والے کا حصہ پورا کرے۔

شرکاء میں سے کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنے ساتھی کی اجازت کے بغیر سرمایہ میں سے کسی کو قرض دے۔ اگر ایسا کیا تو اپنے شریک کے حصہ کا وہ ضامن ہوگا، لیکن معاہدۂ شرکت نہیں ٹوٹے گا۔

تصرف مال کی دوسری قسم جس کا تعلق کسی اور کے ساتھ معاملہ کرنے میں پیدا ہونے والے امور سے ہے اس کی بھی چند صورتیں ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ کوئی شریک اس فروخت کو منسوخ کر دے جو دوسرے شریک نے کی ہو تو یہ تنسیخ تمام شرکاء کی طرف سے نافذ ہوگی۔ مثلاً کسی نے کوئی مال ایک سو میں خریدا اور خریدار نے اس کے منسوخ کرنے کی خواہش کی اور دوسرے شریک نے جس نے فروخت نہیں کیا تھا اسے منسوخ کر دیا تو معاملہ فروخت منسوخ ہو جائے گا۔ بیع سلم کا بھی یہی حکم ہے۔

ایک صورت یہ ہے کہ ایک شریک نے کوئی مال ادھار فروخت کیا، اس کے بعد وفات پا گیا تو اس کا شریک اپنے حصہ سے زیادہ اور کچھ مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اگر اس مال میں اس کا نصف تھا اور ادھار لینے والے نے وہ (اس کا ادھار حصہ) ادا کر دیا تو وہ اور اس کے ورثا جو متوفی کے مال متروکہ کے حصہ دار تھے، بری الذمہ ہو جائیں گے۔

ایک صورت یہ ہے کہ شرکاء میں سے کسی نے مال خریدا تو سب شرکاء اس (کے دام) کی ادائیگی اور مال (خرید شدہ) کی وصول یابی کے ذمہ دار ہوں گے اور ہر ایک کو اس مال کے حصول کا حق ہوگا جو کسی ایک شریک نے خریدا ہے۔ اگر اس خرید شدہ مال میں کسی نے بھی عیب پایا تو اسے واپس کرنے کا اسی طرح حق ہے جیسے خرید کرنے والے کو۔ اگر کوئی مال خریدا گیا اور یہ پتا چلا کہ فروخت کنندہ اس مال کا مالک ہی نہیں ہے تو ہر شریک فروخت کنندہ سے (ادا شدہ) دام کی واپسی کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

ایک صورت یہ ہے کہ شرکاء میں سے اگر کسی نے بھی (واجبات کا) اقرار کیا تو اس اقرار میں وہ اور دوسرے شریک سب شامل متصور ہوں گے بجز اس صورت کے جب کہ وہ شخص جس کے حق میں واجبات کا اقرار کیا ہے ایسا ہو کہ اس (اقرار) کی بابت بدگمانی کی جا سکے، مثلاً وہ شخص جس کی گواہی (اقرار کرنے والے کے حق میں) قبول نہ کی جائے

جیسے اس کا بیٹا یا باپ۔

مندرجہ بالا مسائل کا تعلق شرکت مفاوضہ سے ہے۔

شرکت کی دوسری قسم ''شرکت عنان'' ہے۔اس میں بھی (تصرف شرکاء کی) چند صورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ کوئی شریک کسی کو اپنا وکیل بنائے جو اس کی جانب سے خرید و فروخت کرے یا اجرت پر کار کن مہیا کرے۔شریک ثانی کو حق ہے کہ اس وکیل کو ہٹا دے۔لیکن اگر وصولی قرض کا تقاضا کرنے کے لیے وکیل بنایا ہے تو اسے ہٹانے کا حق نہ ہوگا جیسا کہ شرکت مفاوضہ کے باب میں بتایا گیا۔بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ تصرف محض شرکت مفاوضہ کے لیے مخصوص ہے۔اس کے علاوہ جن تصرفات کا حق شرکت مفاوضہ میں ہے وہ شرکت عنان کے شرکاء کو بھی ہے،اور جن کی ممانعت اس میں ہے اس میں بھی ہے۔تاہم چند امور مستثنیٰ ہیں۔ایک یہ کہ شریک عنان کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے شریک کی اجازت کے بغیر کسی اور کو شریک کار کرے۔چنانچہ اگر دو اشخاص نے باہم شرکت عنان کی ہے اور ان میں سے کسی نے دوسرے کی اجازت کے بغیر تیسرے شخص کو شریک بنا لیا تو اس (کاروبار) سے جو نفع حاصل ہوگا اس میں سے نصف تیسرا شخص لے گا،باقی نصف نفع دونوں شرکاء میں تقسیم ہوگا۔اگر اس شخص نے،جس نے شرکت عنان نہیں کی مال خریدا تو اس کے نفع کا حق دار وہی ہوگا۔

دوسرے یہ کہ شریک عنان کو جس نے خود معاملہ بیع نہیں کیا،یہ حق نہیں ہے کہ مشترکہ مال میں سے کوئی چیز رہن کر دے،لہٰذا اسے مال رہن رکھ کر شرکت میں قرض لینا جائز نہیں ہے۔(ایسا کیا تو) مال مرہونہ کی ذمہ داری اس پر ہوگی۔اگر کسی شریک نے کوئی چیز گروی رکھ کر کسی کو مشترکہ رقم قرض دے دی تو یہ اس کے شریک کی طرف سے جائز متصور نہ ہوگا،لہٰذا اگر شے مرہونہ گروی رکھنے والے کے پاس تلف ہوگئی اور اس شے کی مالیت رقم قرض کے برابر تھی تو گرو رکھنے والے کا حصہ ضائع ہوگیا اور اس کا شریک مقروض سے اپنے حصے (کی قرض دی ہوئی رقم) کا مطالبہ کرے گا اور مال مرہونہ کا مالک شے مرہونہ کی نصف مالیت کا مطالبہ اس سے کرے گا جس کے پاس اس نے رہن رکھا تھا۔اس کے شریک کو اپنے مخصوص حصہ کے مطالبہ کا حق ہے۔لیکن وہ شریک جس نے معاملہ بیع کیا ہے اس کو جائز ہے کہ وہ رہن کرے اور رہن رکھے۔اگر فریقین شرکاء میں سے کسی نے مال ادھار خرید کیا اور دام کے مقابلہ میں مال مشترکہ میں سے کوئی شے رہن رکھ دی تو یہ وہ کر سکتا ہے اور یہ معاملہ دونوں شرکاء پر عائد ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ شرکت مفاوضہ میں ہر شریک کو مندرجہ ذیل امور میں تصرف کا حق ہے:

اول یہ کہ مال مشترکہ میں سے کوئی شے عطیہ کے طور پر کسی کو دے تاکہ اس شخص کو اس کے کاروبار کی نشر و اشاعت میں دلچسپی پیدا ہو۔اس کی مثال اس خرچ کی سی ہے جو عہد حاضر میں اشتہاروں پر کیا جاتا ہے۔اسی طرح ہر شریک،مال مشترکہ میں سے کسی محتاج کی دلجوئی کے لیے معمولی خیر خیرات بھی کر سکتا ہے اور دوسروں کی معمولی کار برآری کے لیے بھی کچھ کر سکتا ہے،مثلاً کوئی آلہ وغیرہ کسی کو عاریتاً دیا جائے۔

دوم یہ کہ وہ کسی کو دوسرے شہر سے مال خرید کر لانے کے لیے سرمایہ مشترکہ سے دے دے (چوں کہ اس میں کسی

معاوضہ کا وعدہ نہیں ہوتا) اسے ایضاع کہتے ہیں (یعنی خدمت بے اجرت)۔

شرکاء کے یہی حقوق شرکت عنان میں بھی ہیں، تاہم ایضاع (کار بے اجرت کے لیے رقم کا دے دینا) اسی صورت میں درست ہے جب کہ سرمایہ وافر مقدار میں ہو، بصورت دیگر دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر درست نہیں ہے۔

سوم یہ کہ شرکاء مفاوضت میں سے ہر ایک کو حق ہے کہ وہ مشترکہ مال ایسے شخص کے پاس امانت رکھے جس کو وہ دیانت دار سمجھتا ہو، بشرطیکہ امانت رکھنے کی کوئی وجہ ہو۔ اگر بلا سبب کسی کے پاس امانتاً رکھا تو اس کی ذمہ داری اس پر ہوگی۔

چہارم یہ کہ شرکاء میں سے کوئی شریک کسی کے ساتھ شرکت مفاوضہ یا شرکت عنان کرے، بایں طور کہ نئے شریک کو اس سودمند کام کے علاوہ جو بتا دیا گیا ہے اور کچھ کام (اس سلسلہ میں) کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔

یاد رہے کہ تمام سرمایہ اس طرح پر دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر لگا دینا درست نہیں ہے۔

پنجم یہ کہ سرمایہ میں کچھ بطور مضاربت کسی شخص کے حوالہ کیا جائے بشرطیکہ مال میں اس کی گنجائش ہو۔ اگر نہ ہو تو یہ بھی شریک کی اجازت کے بغیر درست نہیں ہے۔

ششم یہ کہ وہ مال جس کا سودا اس نے یا شریک نے کیا ہے اسے تسلیم کر لیا جائے بشرطیکہ تجارت کے لحاظ سے سود مند ہو، ایسا نہ ہو تو فروخت کنندہ شریک کے حصہ کا ذمہ دار ہوگا۔

ہفتم یہ کہ اسے حق ہے کہ ایسے مال کو جس میں عیب نکلے اپنے ساتھی کی اجازت کے بغیر قبول کر لے، خواہ اس نے خود خریدا ہو یا اس کے ساتھی نے خریدا ہو۔

واضح ہو کہ شرکاء میں سے ہر ایک کو ان ہفت گانہ تصرفات کا حق ہے اگرچہ شریک ثانی اس سے مانع ہو یا قبول نہ کرے۔

ہشتم یہ ہے کہ ہر ایک مشترکہ قرض کے تسلیم کرنے کا حق ہے جو مشترکہ سرمایہ سے ادا کیا جائے گا اور شرکاء پر لازم ہے کہ اپنے مخصوص حصہ سے ادائیگی کریں، لیکن اس کے لیے تین شرطیں ہیں:

ایک یہ کہ جس کا مطالبہ تسلیم کیا گیا ہے وہ اس کی تصدیق کرے (کہ فی الواقع اس اتنا لینا ہے)۔ اگر وہ اس کو غلط بتائے تو شریک پر اس کی ادائیگی لازم نہ ہوگی۔

دوسرے یہ کہ جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہے اس کے اور اقرار کرنے والے کے مابین ایسا تعلق نہ ہو جس سے بدگمانی پیدا ہو سکے، مثلاً یہ کہ باپ یا ماں یا بیٹے کے حق میں اقرار کیا۔ اگر ان میں سے کسی کا قرضہ تسلیم کیا گیا تو یہ اقرار دوسرے شریک پر عائد نہ ہوگا۔ اس کی ذمہ داری صرف اس پر ہوگی جس نے (اس قرض کا) اقرار کیا ہے۔

تیسرے یہ کہ شائبہ بدگمانی سے پاک جو اقرار قرض کیا گیا ہے وہ عہد مشارکت کے دوران کیا گیا ہو۔ اگر مشارکت ختم ہو جانے کے بعد اقرار کیا اور مطالبہ کرنے والے نے اس کی تصدیق کر دی تو اقرار کرنے والے شریک پر لازم ہوگا کہ وہ صرف اپنا مخصوص حصہ ادا کرے۔ اس کے بعد اس کے ساتھی کے حصہ کی بابت گواہ طلب کیا جائے گا اور وہ خود اور

قرض خواہ، جس کے حق میں اقرار کیا گیا، حلف اٹھائیں تب دوسرے شریک کو بھی لازم ہوگا کہ وہ اپنے حصہ کا قرض ادا کر دے۔

نہم یہ کہ ہر شریک اپنے ساتھی کی اجازت کے بغیر مال کو قرض فروخت کرے لیکن دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر قرض نہ خرید سکے گا۔ اگر ایسا کیا تو شریک ثانی کو اختیار ہوگا کہ اسے قبول کرے یا رد کر دے۔ اگر رد کیا تو دام کی ادائیگی صرف خریدکرنے والے کے ذمہ ہوگی۔ (جہاں تک اس مسئلہ کا تعلق ہے) اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ مال جو قرض خریدا گیا وہ باہمی طے شدہ متعین مال تھا بایں طور کہ دوسرے شریک نے کہا ہو کہ فلاں شخص کا مال خرید لو یا یہ نہ کہا ہو، بلکہ یوں کہا ہو کہ جو مال تمھیں اچھا لگے وہ خرید لو۔ تاہم اگر ایک شریک نے خاص طور پر بتائے ہوئے مال کو قرض خریدا تو درست ہوگا اگر یہ اجازت دی تھی کہ کوئی سا مال قرض خرید لو تو یہ درست نہیں ہے کیوں کہ یہ معاملہ شرکت ذمم، کی مانند ہے جو مالکیہ کے نزدیک ممنوع ہے، جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔

دہم یہ کہ شرکاے مفاوضت میں سے کوئی شریک اپنے شریک کے علاوہ کسی اور شخص سے کوئی مال مضاربت کی غرض سے حاصل کرے۔ اس سے کاروبار میں جو نفع ہوگا اس میں دوسرے شریک کا کوئی حق نہ ہوگا۔ اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اس مضاربت کے کام میں مشغول ہونے کے باعث شرکت اول کے کام میں بے توجہی نہ ہو یا پھر یہ کہ شریک نے اس (کار مضاربت) کی اجازت دے دی ہو۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ کوئی شریک اس مال سے جو اس کی سپردگی میں نہ ہو تجارت کرے۔ اس میں فائدہ یا نقصان اسی کا ہوگا، شریک کو اس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ لیکن اگر یہ بات اس کے شریک کے علم میں آگئی ہو اور اس نے منع نہیں کیا تو اب وہ بھی نفع نقصان کا ذمہ دار ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ شرکاء میں ہر ایک کو حق پہنچتا ہے کہ (سرمایہ شرکت) میں ہر طرح کا تصرف کرے جو سودمند ہو۔ لہٰذا ایسا تصرف درست نہ ہوگا جو نتیجتاً شرکاء کو نقصان دہ ہو۔ اگر آغاز معاملہ میں کوئی شریک مال کے دام پر راضی ہو گیا، بعد میں ایسا گاہک مل گیا جو اس سے زیادہ دام دے تو اس شریک پر واجب ہے کہ جس دام پر راضی ہوا ہے شرکاء کی بہتری کے پیش نظر اپنی رضامندی کو توڑ دے۔ اگر کوئی مال شرط خیار (پسندیدگی کے وعدہ پر) فروخت کیا، پھر ایسا گاہک ملا جو اس سے زیادہ دام دینے پر تیار ہوا اور ہنوز مدت خیار (میعاد مہلت پسندیدگی) ختم نہیں ہوئی تو اس معاملہ کو لازم طور پر فسخ کر دینا اور شرکاء کی مصلحت کے پیش نظر زیادہ دام میں فروخت کرنا چاہیئے۔

واضح ہو کہ شرکاء میں سے کسی کو قرض مال فروخت کرنے کا حق نہیں ہے۔ اور نہ ایسی نقدی کے عوض فروخت کرے جس کا نرخ اس شہر کی (رائج الوقت) نقدی سے کم ہو کیوں کہ اس میں شرکاء کے مفاد کو ضرر ہے۔ اسی طرح اسے یہ حق بھی نہیں ہے کہ بیع میں غبن فاحش (دھوکا دہی سے) کام لے جیسا کہ بالعموم لوگوں میں نہیں ہوتا اور نہ یہ حق ہے کہ بلاضرورت مال لے کر سفر کرے۔ البتہ اپنے شریک سے اجازت لے کر ایسا کر سکتا ہے۔ اگر شرکاء سے اجازت لے کر سودا کیا ہے تو اس کی ذمہ داری (صرف) اس پر نہ ہوگی، بصورت دیگر وہی ذمہ دار ہوگا۔ اگر بطور خود کسی نے مال قرض فروخت کیا یا رائج الوقت نقدی کے عوض فروخت نہ کیا یا غبن فاحش (یعنی قطعاً نامناسب نرخ سے) فروخت کیا تو وہ بیع دوسرے شریک کے

کسی شریک کے اس دعوے کا بیان کہ مال تلف ہو گیا

دراصل ہر شریک معاملہ مشترکہ مال کا امانت دار ہوتا ہے۔ لہٰذا چاہیے کہ امین جب کوئی بیان دے تو اس کو سچ مانا جائے۔ ہماری شریعت مطہرہ کی رو سے اس امر کو بنیادی حیثیت حاصل ہے کہ مشترکہ کاروبار میں شریک پر اعتبار کیا جائے اگر اس بنیادی مسئلہ میں خلل واقع ہو جائے تو معاہدہ شرکت ختم ہو جاتا ہے اور شرکاء کے چھوٹے بڑے تمام معاملات میں انتشار پیدا ہو جائے گا۔ اسی لیے آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ:

" یقول الله انا ثالث الشریکین مالم یخن احدهما صاحبه فاذا خان خرجت من بینهما" (رواہ ابوداؤد والحاکم)

(یعنی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں دو شریکوں کے درمیان تیسرا ہوتا ہوں جب تک کہ ان میں سے کوئی اپنے ساتھی کی خیانت نہ کرے۔ اگر کوئی خیانت کرتا ہے تو میں ان سے الگ ہو جاتا ہوں۔ بروایت ابوداؤد حاکم) راوی کہتے ہیں کہ اس کی اسناد درست ہیں۔

اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ شرکاء جب تک ساتھی کے مال میں دیانت داری سے کام لیں اور تھوڑی یا بہت کچھ بھی خیانت نہ کریں اللہ پاک ان کا حامی رہتا ہے اور جب کسی کا فاسد ارادہ اسے اپنے

حصہ میں درست نہ ہوگی اور اس کے مال کی ذمہ داری بائع پر ہوگی۔ رہا اس کا اپنا حصہ سو کہا جاتا ہے کہ اس کی فروخت اس قول کی بنا پر صحیح ہوگی کہ سودے میں تجزیہ جائز ہے (یعنی کچھ صحیح ہو اور کچھ صحیح نہ ہو)۔ بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ فروخت شدہ مال کے ایک حصہ کی فروخت صحیح ہو اور دوسرے حصہ کی فاسد ہو۔ اس کو تفریق الصفقہ (یعنی گڈمڈ سودا کرنا) کہتے ہیں۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کے حصہ کا سودا بھی اس کے شریک کے حصہ کی طرح درست نہ ہوگا۔ اس خیال کی بنیاد اس قول پر ہے کہ یہ معاملہ ہی ناجائز ہے۔ پہلی صورت میں، خریدار اصلی شریک کے ساتھ شامل متصور ہوگا کیوں کہ وہ شریک کے اس حصہ کا مالک ہو گیا جو اس کے ہاتھ فروخت ہوئی اور دوسری صورت کو مانا جائے تو یہ فروخت سرے سے باطل ہوگی۔

شرکاء میں سے کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ مشترکہ سرمایہ میں سے کچھ مال کسی کو بدیں غرض دے دے کہ وہ بغیر کسی معاوضہ کے سودا خرید کر لے آئے۔ اس کو ایضاع (یا خدمت بلا معاوضہ) کہتے ہیں۔ شرکاء کی اجازت سے ایسا کیا جا سکتا ہے۔

واضح ہو کہ شرکاء میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ جب چاہے معاہدہ شرکت کو فسخ کر دے۔ اگر شریکین نے متحدہ طور پر شرکت کے معاہدے کو فسخ کیا تو دونوں کام سے برطرف ہو جائیں گے۔ لیکن اگر ایک شریک نے اپنے ساتھی کو برطرف کیا تو وہ ہٹ جائے گا اور کام صرف ایک کے ہاتھ میں رہے گا یہاں تک کہ اس کا ساتھی بھی اسے برطرف کر دے۔

یاد رہے کہ معاملہ شرکت ایک شریک کے فوت ہو جانے یا دائمی جنون میں مبتلا ہو جانے سے فسخ ہو جاتا ہے۔

ساتھی کی خیانت پر آمادہ کرتا ہے تو اللہ اپنی حمایت ہٹا لیتا ہے۔ (ظاہر ہے) کہ اللہ جس کا حامی ہو وہ لازمی طور پر اپنے مقصد میں کامیاب ہوتا اور بزودی یا بدیر اسے اپنے کام کا اچھا پھل ملتا ہے اور پرودگار جس کا حامی نہ ہو تو وہ بہر حال نقصان اٹھاتا اور دنیا و آخرت میں تباہ حال رہتا ہے۔ غرض دیانت داری شرکاء کی نجات کی بنیاد اور بد دیانتی سب کی بربادی اور خسارے کی بنیاد ہے۔ یہ امر ظاہر و باہر ہے اور دلیل کی حاجت نہیں، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ بسا اوقات ساجھے کے معاملات مساعدت حالات کے برعکس بہت جلد ملیا میٹ ہو جاتے ہیں اور ایسے مشترکہ معاملات بھی ہیں جو سرمایہ کی کمی اور حالات کی نااستواری کے باوجود چلتے رہتے ہیں اور ترقی پزیر ہوتے ہیں۔ اس کا اور کوئی سبب سوا اس کے نہیں کہ شرکاء شرائط شرکت پر پورا پورا عمل کرتے ہیں اور کسی صورت دیانت داری کو ہاتھ سے نہیں جانے دیتے اور ہر حال میں بد دیانتی سے دور رہتے ہیں۔ ایسی صورت میں شرکاء میں سے کوئی شریک نفع یا نقصان کے بارے میں کچھ بیان کرے اس کو بموجب تفصیل مسالک مختلفہ سچ تسلیم کیا جائے۔ (۱)

حنابلہ کہتے ہیں کہ شرکاء میں سے ہر ایک کو وہ تمام امور جائز ہیں جو مضاربت میں جائز ہیں اور جو امور اس میں منع ہیں اس میں بھی منع ہیں۔ تفصیل کے لیے مضاربت کا بیان ملاحظہ ہو۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ شرکاء میں سے کوئی شریک، نفع و نقصان کی بابت یا مال کے ضائع ہو جانے اور اپنے شریک کے حوالہ کر دینے وغیرہ کے بارے میں جو کچھ بھی کہے اسے تسلیم کر لیا جائے یہاں تک کہ اگر وہ اپنے شریک کی وفات کے بعد بھی قسم کھا کر یہ کہہ دے کہ اس نے اپنے شریک کا خاص حق اسے ادا کر دیا ہے تو اس کی بات مان لی جائے گی۔ یہ بات تم کو معلوم ہے کہ اگر کسی نے ایک شخص کو اپنا وکیل بنایا کہ فلاں شخص کے پاس جو اس کی امانت ہے وہ وصول کرے پھر مؤکل کی وفات ہو گئی اور وکیل کہے کہ اس نے وہ مال (امانت) اس کی وفات سے پہلے وصول کر لیا تھا لیکن دینے سے پہلے تلف ہو گیا، چونکہ وہ امین ہے اس پر ذمہ داری عائد نہ ہو گی اور اس کی بات مان لی جائے گی، اگر چہ ورثاء اس سے انکار کریں۔ لیکن اگر کسی کو وصولی قرض کے لیے وکیل بنایا اور بعد میں مؤکل (وکیل بنانے والا) وفات پا گیا اور وکیل نے اسی طرح کہہ دیا کہ میں اسے ادا کر چکا ہوں، تو اس کی بات نہ مانی جائے گی اور مقروض بری الذمہ نہ ہو گا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ قرض کا کام کرنے والا دیندار سے وابستہ ہوتا ہے، اب اگر قرض ادا کر دیا جائے تو محصل کا کام ختم ہو جائے گا اور مقروض کے لیے قرض دینے والے کے ذمہ وہی مطالبہ ثابت ہو گا جو قرض دینے والے کے حق میں اس کے ذمہ ثابت ہے اور ہر دو کے حقوق ایک دوسرے کے مقابل میں ہوں گے اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ قرض کی ادائیگی قرض کے مطابق ہوتی ہے اس کا یہی مطلب ہے۔ اس صورت میں وفات یافتہ کو ضامن بنایا گیا ہے اور ذمہ داری دوسرے پر ڈال دی گئی ہے۔ لہٰذا نہ وکیل کو قرض کا ذمہ دار گردانا جائے گا اور نہ مقروض اس سے کچھ مطالبہ کرے گا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ وکیل اپنی ذات سے ذمہ

داری کی نفی کا دعویٰ کرے تو وہ قابل تسلیم ہے، لیکن ایسا دعویٰ کہ کسی دوسرے کو اس کا ذمہ دار ٹھہرائے تو وہ تسلیم نہ ہوگا۔ واضح ہو کہ (شرکت کے معاملہ میں) شریک اپنے ساتھی کی تعدی (بیجا زیادتی) کا ذمہ دار ہوتا ہے (کیونکہ اس کی حیثیت ایک امین کی سی ہوتی ہے اور) امانت دار زیادتی کرے تو شریک ثانی اس کا ذمہ دار ہوگا جیسے وفات پا جانے کی صورت میں ہوتا ہے جبکہ اس کا حصہ بتائے بغیر وفات پا جائے۔ ایسی صورت میں متوفی شریک کے ورثاء اس (زندہ شریک) کے حصہ کی ادائیگی کے ذمہ دار ہوں گے اگر چہ وہ مال مدین کے پاس ضائع ہوگیا ہو۔ ہاں اگر متوفی نے وفات سے پہلے شریک کا حصہ بتا دیا ہے تو ذمہ دار نہ ہوگا۔ اگر ایک شریک نے اپنے شریک کو منع کیا کہ قرض کے بدلے مال کو فروخت نہ کرے اور اس نے (نہ مانا اور) فروخت کیا تو وہ فروخت صرف فروخت کنندہ کے حصہ میں نافذ ہوگی اور اس کے شریک کے حصہ کی بیع اس کی اجازت پر موقوف ہوگی۔ اگر شریک نے اجازت دے دی تو (حاصل شدہ) نفع میں دنوں شریک ہوں گے، اگر اجازت نہ دی تو اس کے حصہ کی بیع باطل ہوگی۔ یہ صورت ایسی ہی ہے جیسے (معاملہ مضاربت) میں سفر کرنے سے منع کیا گیا اور مضارب نہ مانے تو اس کا یہی حکم ہے کہ (اس کی ذمہ داری اس پر عائد ہوگی)۔ اس کی تفصیل اوپر آ چکی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ہر شریک مال مشترکہ کا امانت دار ہوتا ہے، لہٰذا شرکاء میں سے کوئی شریک جو کچھ بھی نفع یا نقصان کی بابت بتائے یا یہ کہے کہ اس نے اپنے شریک کو مال واپس کر دیا ہے تو اس کو تسلیم کیا جائے گا۔ اگر مال کے ضائع ہو جانے کا دعویٰ کیا تو اس صورت میں دیکھنا چاہیئے کہ سبب معلوم نہیں یا چوری وغیرہ معمولی سبب تھا تب تو اس کی بات تسلیم کر لی جائے گی لیکن اگر مال کے تلف ہونے کی کوئی نمایاں صورت بتائی گئی، مثلاً آگ لگ جانا تو اس کی شہادت پیش کرنے اور مال تجارت کے جل جانے کا ثبوت مہیا ہوئے بغیر اس کا دعویٰ تسلیم نہ کیا جائے گا۔ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ فی الوقع آگ لگی لیکن یہ علم نہیں کہ مال تجارت بھی جل گیا تو اب قسم کھا کر بتانے ہی پر اس کا دعویٰ تسلیم کیا جائے گا۔

اگر ایک شریک نے یہ دعویٰ کیا کہ فلاں مال مشترکہ طور پر خریدا گیا ہے اور شریک ثانی، یہ دیکھ کر کہ مال کی مالیت زیادہ ہے یہ کہتا ہے کہ اس نے یہ مال اپنے لیے خریدا ہے، یا معاملہ اس کے برعکس ہو (کہ وہ یوں کہے کہ میں نے اپنے لیے خریدا ہے اور شریک کہے کہ یہ مشترکہ مال ہے) تو ان صورتوں میں اس فریق کی بات مانی جائے گی جس کے قبضہ میں وہ مال ہوگا۔ اگر کسی شریک کے پاس مال ہے اور وہ یہ دعویٰ کرے کہ مال تقسیم ہو چکا ہے اور جو کچھ اس کے پاس ہے وہ خاص اس کے حصہ کا ہے، لیکن دوسرا شریک اس سے انکار کرے تو انکار کرنے والے کی بات مانی جائے گی کیوں کہ (مشترکہ معاملہ میں) بنیادی چیز یہی ہے کہ مال کو تقسیم شدہ نہ مانا جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شریک یہ دعویٰ کرے کہ مال مشترکہ کسی ناگہانی آفت سے تلف ہوگیا یا یہ کہ کاروبار میں گھاٹا ہوگیا، لیکن دوسرا شریک اس کو نہ مانے اور یہ کہے کہ اس نے اصل بات چھپالی ہے، نہ مال تلف ہوا ہے اور نہ گھاٹا ہوا ہے تو اب دو ہی باتیں ہیں یا تو ایسے قرائن موجود ہوں گے جن سے عیاں ہو کہ مال کے ضائع ہونے یا (تجارت میں) گھاٹا ہونے کا دعویٰ غلط ہے۔ مثلاً وہ ایسے لوگوں میں رہتا ہے جن سے مال کو تلف ہونے کی بات چھپی نہ رہ سکے یا انھوں نے اس کی بابت کچھ نہ سنا ہو یا مال ایسا نفع بخش ہو جس میں خسارے کا امکان نہ ہو۔ یا پھر ایسا کوئی قرینہ موجود نہ ہوگا (جس سے

دعوے کو غلط سمجھا جا سکے)۔ ایسے قرائن کی موجودگی میں بہر حال انکار کرنے والے کی بات مانی جائے گی۔ ۔ اور جب دعویٰ کرنے والے کی کذب بیانی پر واقعات کی شہادت موجود ہو تو وہ مال کا ذمہ دار ہوگا۔ اور اگر قرائن نہ بتاتے ہوں یعنی کذب دعویٰ پر کوئی شہادت اور دلیل موجود نہ ہو تو اس سے حلف لیا جائے گا کہ فی الواقع گھاٹا ہوا یا مال ضائع ہوا (اور اسی پر فیصلہ کیا جائے گا)۔

اگر ایک شریک یہ کہے کہ اس نے (فلاں) مال اپنی ذات یا اپنے کنبے کے لیے خریدا ہے اور دوسرا شریک اس کو نہ مانے اور کہے کہ یہ مال مشترکہ ہے تو دیکھنا چاہیئے کہ اگر وہ مال واقعی اس کے اور اس کے متعلقین کے کام کا ہے، مثلاً کھانے یا پہننے کی چیز ہے تو اس کی بات بغیر قسم کھائے تسلیم کر لی جائے گی۔ اگر اس کے کام کی چیز نہیں ہے تو اس کی بات نہیں مانی جائے گی اور خریدا ہوا مال مشترکہ قرار دیا جائے گا۔

اگر کسی شریک نے دعویٰ کیا کہ دو تہائی مال اس کا ہے، اور دوسرے نے کہا کہ ہر ایک کا نصف حصہ ہے تو جس نے نصف کا دعویٰ کیا اس کی بات مانی جائے گی اور حلف دلا کر وہ مال دونوں میں نصفا نصف تقسیم کیا جائے گا۔ بعض کہتے ہیں کہ (اس صورت میں) دو تہائی کے دعویدار کو نصف اور آدھے مال کے دعویدار کو ایک تہائی ملے گا۔ باقی چھٹا حصہ جو متنازعہ فیہ رہ جائے گا وہ نصفا نصف تقسیم کر دیا جائے گا وہ نصفا نصف تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس طرح ایک تہائی والے کو ایک تہائی اور چھٹے حصہ کا آدھا حصہ (یعنی ۱/۱۲) ملے گا۔ اسی طرح دو تہائی والے کو آدھا اور نصف چھٹا حصہ (یعنی ۱/۱۲) ملے گا۔ اگر یہ نزاع دو شرکاء سے زیادہ کے درمیان ہو تو مال کی تقسیم فی کس کے حساب سے یکساں ہو جائے گی۔

اگر ایک شریک نے کوئی مال اپنے شریک کے قبضہ میں دیکھ کر کہا کہ یہ مال مشترکہ ہے؛ دوسرے نے اس سے انکار کیا اور کہا کہ وہ اس کا اپنا خاص مال ہے تو اس میں دو صورتیں ہو سکتی ہیں: ایک تو یہ کہ ایسی شہادت مل جائے کہ وہ مال شرکت مفاوضہ کے طور پر دونوں کے تصرف میں ہے یا وہ دونوں اس امر کا اقرار کر لیں کہ ان میں باہم شرکت مفاوضہ ہے اور انکار کرنے والے کے حق میں کوئی شہادت موجود نہیں ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ انکار کرنے والا ایسی شہادت پیش کر دے کہ یہ مال اس کو ورثہ میں ملا ہے یا کسی کا عطا کردہ ہے وغیرہ تو ایسی حالت میں وہ مال اس کا خاص مال قرار دیا جائے گا جس نے مدعی کے قول سے انکار کیا، قطع نظر اس کے کہ گواہ نے بتایا ہو کہ یہ مال معاہدۂ شرکت سے پہلے اس کے پاس موجود تھا اور اس کو مشترکہ مال میں شامل نہیں کیا گیا۔ یا گواہ کہے کہ اسے یہ معلوم نہیں ہے کہ شرکت مفاوضہ پہلے ہوئی یا مال پہلے کا ہے۔ اگر یہ بیان کیا جائے کہ شرکت پہلے ہوئی اور اس امر کی کوئی شہادت نہیں ہے کہ یہ مال شرکت میں شامل نہیں کیا گیا تو اس مال کو مشترکہ قرار دیا جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ہر شریک دوسرے شریک کا امانت دار ہوتا ہے، کیوں کہ اس کی حیثیت ایک وکیل کی سی ہوتی ہے، لہٰذا سرمایے کے متعلق اس کے نفع کے بارے میں اور اس بات میں کہ نفع ہوا یا نہیں، نیز مال کے تلف ہو جانے کے باب میں جو کچھ وہ کہے اس کی بات مانی جائے گی بجز اس صورت کے جب کہ شریک ثانی ایسا گواہ پیش کرے جو اس کے قول کے خلاف شہادت دے۔

اجارہ (اجرت یا کرایہ) کا بیان

لفظ اجارہ لغت میں بہر سہ حرکت الف آیا ہے؛ زیادہ مشہور بالکسر ہے۔ یہ فعل اَجَـرَ بـروزن ضَـرَبَ و قَتَلَ کا مصدر سماعی (یعنی خلاف قاعدہ بنا ہوا مصدر) ہے جس کا مضارع یـاجو ہے۔ اور لفظ اجر بکسر جیم و بضم جیم کے معنے ہیں جزائے عمل (یعنی اجرت کار)۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ مصدر سماعی نہیں ہے کیوں کہ فعل اَجَـرَ بروزن ضَـرَبَ کا قیاسی (یعنی قاعدہ کے مطابق) مصدر "الاجر" ہے بروزن "الضرب" اس کے معنے ثوابُ اور اجر خیر کے ہیں۔ اس فعل کا مصدر اجارہ سنا نہیں گیا، بلکہ یہ لفظ (اجارہ) اسم ہے جس کے معنے دی جانے والی اجرت کے ہیں اور مسائل آئندہ (میں جس طرح یہ لفظ استعمال ہوا ہے اس) کی رو سے اس پر "ایجار" کی تعریف صادق آتی ہے جو (بـاب) آجر یوجر کا مصدر ہے اور اس کی اصل "أأجر" بروزن اکرم ہے۔ اس کا اسم فاعل مُؤجِرٌ بروزن مُکْرِمٌ ہے تاہم صحیح بات یہی ہے کہ اجارہ فعل اَجَـرَ کا مصدر سماعی ہے، جیسا کہ اوپر بتایا گیا پس جس طرح اجارہ فعل أأْجَرَ بروزن اَکْرَمَ کا مصدر قیاس ہے اسی طرح اجارہ فعل اَجَر بروزن ضرب کا مصدر سماعی ہے۔ اسی طرح اجرت کا اسم ہے۔ اور اجرت کہتے ہیں مزدور کی مزدوری یا کرایہ کو۔ اور لفظ آجر مد الف کے ساتھ فاعل بفتح فاوعین بروزن قَاتَلَ آتا ہے جس کا مصدر فعال اور مفاعلہ ہے، لیکن اس لفظ کو مکان وغیرہ اشیاء کے لیے جس میں باب مفاعلہ کی خاصیت (یعنی اشتراک فریقین) مقصود نہ ہو استعمال کرنا درست نہیں ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ "آجَـرْتُ الـدَّارَ مُوَاجَرَةً" بـروزن قَـاتَـلْـتُ مُقَاتَلَةٌ درست نہیں ہے۔ اس مقصد کے لیے ضروری ہے کہ اُجَرْتُ بروزن اَفْعَلَ یَا اَکْرَمَ کہا جائے۔ ایسی صورت میں یہ فعل متعدی بہ دو مفعول ہو گا۔ چنانچہ کہا جائے گا "اَجَـرْتُ مُـحَـمَّـداً الدَّارَ"۔ یعنی میں نے محمد کو مکان کرایہ پر دیا۔ اور آجَـرَ بروزن فَاعَلَ فعل لازم ہے، متعدی نہیں ہے اور اسی سے مُـوَاجَـرَةُ الْاَجْر بنا ہے چنانچہ یوں کہا جائے گا کہ آجَرْتُ الْاَجِیْرَ مُوَاجَرَةً (یعنی میں نے مزدور کو مزدوری پر لگایا) تاہم اگر لفظ مواجرۃً (یعنی مزدوری پر) نہ کہا تو یہ صورت درست ہے کہ فَـعَـلَ کو اَفْـعَـلَ بروزن اَکْـرَمَ خیال کیا جائے۔ ایسی صورت میں مصدر اِیْجَارٌ ہی ماننا پڑے گا۔ اور یہ درست ہے کہ آجَرَ کو فَاعَلَ کے وزن پر سمجھا جائے اور اس کا مصدر اَلْفِعَالُ

اگر وہ مال کے تلف ہونے کا کوئی نمایاں سبب بیان کرے تو اس کے متعلق گواہ پیش کرنے کا پابند ہوگا۔ پھر حلف اٹھانا ہوگا کہ اسی سبب سے وہ مال تلف ہوا۔

شریک کار کے اس دعوے کو تسلیم کیا جائے گا کہ فلاں مال اس نے اپنے لیے خریدا ہے یا شرکت کے لیے۔

اور اَلْمُغَاغَلَةُ ہو۔اس صورت میں کہا جائے گا آجَرہُ اِیْجَاراً وَمُوَاجَرَۃً (یعنی اسے مزدوری یا معاملہ اجرت پر لگایا)۔

اس لفظ کے (اصطلاحی) شرعی معنے مختلف مسالک کی رو سے تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ: ''اجارہ'' ایک عقد (معاہدہ) ہے جس کی رو سے ایک شخص کو اجرت پر لی ہوئی شے کی معلوم متعین اور با مقصد منفعت کا مالک بنا دیا جائے''۔ اس تعریف میں لفظ عقد (معاہدہ) سے مراد ایجاب وقبول (قول وقرار) ہے۔ اس کا الفاظ میں ہونا ضروری نہیں ہے، چنانچہ اگر مثلاً ایک شخص نے کوئی مکان کسی سے ایک کے لیے کرایہ پر لیا، کرایہ کی میعاد ختم ہوگئی اور مالک مکان نے مطالبہ کیا کہ مکان خالی کر دے ورنہ آئندہ اس کا کرایہ اتنا ہوگا۔ اب اس کرایہ دار نے مکان خالی کرنا شروع کر دیا اور ایک مدت کے بغیر اس کا خالی کرنا ممکن نہ ہوا تو کرایہ دار پر اس مدت کا کرایہ مثلی جو اس جیسے مکان کا عام طور پر ہوتا ہے ادا کرنا لازم ہوگا۔ ایسی صورت میں اس مدت کا عہد اجارہ بغیر کسی لفظ کے استعمال کیے نافذ ہو جائے گا۔ مزید تفصیل آگے آ رہی ہے۔

''منفعت کا مالک بنا دینے کے الفاظ سے معاملہ بیع و ہبہ وصدقہ خارج ہو گیا، کیوں کہ ان معاملات میں اصل شے کا مالک بنایا جاتا ہے، محض اس شے کی منفعت کا مالک نہیں بنایا جاتا۔

واضح ہو کہ عقد نکاح کے بارے میں بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ جہاں تک استمتاع (استفادہ) کا تعلق ہے یہ بھی ایک شیئ کی تملیک ہے، اس لحاظ سے کہ اس سے عضو مخصوص کی ملکیت حاصل ہوتی ہے کہ اس سے مرد استفادہ کرتا ہے۔ نیز بعض اصحاب کہتے ہیں کہ عضو خاص سے استفادہ کے علاوہ وہ تمام اعضائے بدن سے استفاہ کا مالک ہو جاتا ہے بدیں جہت کہ اس سے استفادہ کا حق خاوند کے سوا کسی اور کو نہیں ہوتا۔ یہ دونوں اقوال تقریباً یکساں ہیں کیوں کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ نکاح سے خاوند اصل شے منکوحہ کا مالک ہو جاتا ہے اس کا بھی یہ مقصد نہیں ہوتا کہ وہ حقیقی معنوں میں اس کے وجود کا مالک ہو جاتا ہے جیسے کوئی شخص لونڈی مملوکہ کا مالک ہوتا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس سے تمتع کا مالک ہوتا ہے جس کا حق اس کے سوا کسی اور کو نہیں ہوتا۔ اس لیے کہا جاتا ہے کہ نکاح ایک معاہدہ ہے جس کی رو سے ایک مرد کو تمتع استفادہ مخصوص کا حق مفہوم ہوتا ہے۔ یہاں تک ملک سے مراد خصوصیت حاصل ہونا ہے جس کے ساتھ ساتھ استفادہ مخصوص حلال ہو جاتا ہے۔ بہر حال عقد نکاح عقد اجارہ سے خارج ہے۔ اور پہلی تعبیر کی رو سے یہ تملیک ذات محض ظاہری اعتبار سے ہے۔ عقد اجارہ میں ظاہری اور حقیقی دونوں حیثیت سے منفعت کا مالک بنایا جاتا ہے۔ دوسری تعبیر کی رو سے عقد نکاح عضو مخصوص کی منفعت کا مالک بنانا نہیں بلکہ صرف نفع اندوز ہونے کا اختیار دینا ہے۔ ان دونوں باتوں میں فرق ہے، کیوں کہ جو شخص کسی شے کی منفعت کا مالک ہوتا ہے، وہ اس شے سے حاصل ہونے والے تمام ثمرات کا مالک ہوتا ہے! یہاں یہ صورت نہیں ہے۔ چنانچہ مثلاً اگر شادی شدہ عورت سے بدیں خیال کہ اس کا کوئی خاوند نہیں ہے، کسی نے نکاح کر لیا اور عقد نکاح ہو گیا تو یہ نکاح فاسد ہے لیکن مہر مثل واجب ہے۔ اور وہ شخص جو کسی دوسرے کی منکوحہ عورت سے یہ جانتے ہوئے کہ یہ فعل حرام ہے نکاح کرے تو حد (شرعی سزا) کا مستوجب ہوگا اور ساتھ ہی مہر مثل دینا ہوگا اور اس مہر کا مالک خاوند نہ ہوگا

بلکہ وہ عورت اس کی مالک ہوگی اگر خاوند عضو مخصوص کی منفعتوں کا مالک ہوتا تو وہ مہر اس کا حق ہوتا اس کے برخلاف اگر کسی نے دوسرے شخص کی مملوکہ لونڈی سے کسی شبہ کی بنا پر نکاح کر لیا تو جو مہر اس پر واجب ہوگا اس کا مالک اس لونڈی کا آقا ہوگا کیوں کہ وہ شخص (آقا) اس لونڈی کے حصہ مخصوص کا بھی حقیقی مالک ہے۔ جس طرح اس سے حاصل ہونے والے تمام منافع کا مالک ہے۔

(تعریف اجارہ میں) جو لفظ معلوم (متعین) آیا ہے اس سے اجارہ فاسد خارج ہو گیا، کیونکہ اجارۂ فاسد میں ابہام ہوتا ہے جو باعث نزاع بن جاتا ہے۔ مثلاً اجارہ کی مدت یا نفع کی مقدار معلوم نہ ہو جس کا تعین ضروری تھا۔ غرض صحیح اجارہ وہ ہے جس کو شرعی مقصد سے تعلق ہو۔ اور تعریف میں کرایہ پر لی ہوئی شے کی با مقصد غرض کے جو الفاظ ہیں اس سے مراد یہ ہے کہ اجارہ پر لی ہوئی شے کا فائدہ پیش نظر ہونا چاہیئے جو عقل اور شرع کی رو سے پسندیدہ ہو۔ اس سے وہ صورت نکل گئی جس میں کسی شے کو ایسے مقصد کے لیے کرائے پر لیا جائے جو شرعاً اور عقلاً روا نہ ہو۔ مثلاً کوئی گھوڑا برائے چندے کرایہ پر لیا جائے تاکہ لوگ جانیں کہ وہ شہسواروں میں سے ہے۔ یا یہ کہ کوئی لباس کرائے پر لیا تاکہ لوگوں کو دھوکے میں ڈال دیا جائے کہ وہ بڑے آدمیوں میں سے ہے کہ ایسا شان دار لباس پہنتا ہے۔ یا کوئی مکان کرائے پر لے لے، رہنے کے لیے نہیں بلکہ اس غرض سے کہ لوگ جانیں کہ بڑا دولت مند ہے جو اس کا کرایہ دے سکتا ہے وغیرہ اس طرح کی اور طفلانہ اغراض جن کی کوئی حیثیت مردوں کی نگاہ میں نہیں ہوتی، گو طفلانہ ذہنیت رکھنے والوں کے لیے وہ پسندیدہ ہو۔ پس مقصودہ یا مقصد کی قید سے مراد یہ ہے کہ اس منفعت پیش نظر کا شرع اور عقل کی رو سے کوئی قابل قدر مقصد ہو۔ یہاں لفظ مقصد سے محض مقصد مراد نہیں ہے۔

معاملہ اجارہ میں ان باتوں میں سے اگر کوئی بات پائی جائے تو وہ اجارہ فاسد ہو جائے گا اور کرایہ دار کو اس کا کرایہ ادا کرنا لازم نہیں ہے اگر چہ معاہدے پر عمل ہو چکا ہو۔

اب اگر عقد اجارہ بسبب مبہم (غیر واضح) ہونے کے فاسد ہو گیا لیکن کرائے پر لینے کا مقصد صحیح تھا اور اس پر عمل بھی ہوا تو کرایہ دار پر ادائے کرایہ واجب ہوگا۔

معاملہ اجارہ کے رکن ایجاب و قبول کی بابت پہلے بتایا جا چکا ہے کہ رکن (شیئ) وہ امر ہے جو اس کی ماہیت میں داخل ہو۔ اور عقد کی ماہیت صیغہ (یعنی قول و قرار یا اس کا طریقہ) ہے جس سے معاہدہ معرض وجود میں آتا ہے۔ ان کے علاوہ وہ رکن ہے جس پر معاہدہ موقوف ہے (یعنی اس کے لیے لازم ہے) یعنی عاقد اور معقود علیہ (فریق معاہدہ اور وہ شے جس پر معاہدہ ہوا)۔ یہ امور ماہیت شے کے معرض وجود میں آنے کے شرائط ہیں (جو ماہیت سے خارج لیکن اس کے لیے لازم ہیں) واضح ہو کہ عقد اجارہ الفاظ کے ذریعہ اور بغیر الفاظ کے معاطاۃ (لین دین) سے بھی ہو جاتا ہے۔ پہلی صورت میں یہ شرط ہے کہ الفاظ کا استعمال صیغہ ماضی میں ہو مثلاً کوئی (زبان عربی میں) کہے آجرت هذه الدار مد کے ساتھ یا بغیر مد کے اجرت هذه الدار (یعنی میں نے یہ مکان کرایہ پر دیا) کہے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا، اور فریق ثانی کہے قبلت یا استاجرت (یعنی میں نے قبول کیا یا لے لیا۔) لیکن اگر ایک ماضی کا صیغہ استعمال کرے اور دوسرا مستقبل کا تو درست نہ ہوگا۔ مثلاً ایک

نے کہا کہ یہ مکان مجھے کرائے پر دے دیجئے اور دوسرے نے کہا کہ کرائے پر دے دیا تو درست نہ ہوگا۔ عقد اجارہ جس طرح لفظ اجارہ سے ہو جاتا ہے اسی طرح، ہبہ، سپردگی اور صلح (صلاحیت دینے یا حق دار بنانے) کے الفاظ سے بھی منعقد ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک فریق کہے کہ میں نے اس مکان کا فائدہ اتنے کرایہ پر اور اتنے مہینے کے لیے تمہیں بخش دیا اور دوسرے نے کہا میں نے قبول کرلیا۔ اسی طرح یہ کہنا بھی درست ہے کہ میں نے ایک سال کے لیے اتنے کرائے کے عوض اس مکان سے فائدہ اٹھانے کا حق دار بنا دیا۔ اور دوسرے نے کہا میں نے قبول کیا تو یہ بھی عقد اجارہ ہو گیا۔ اسی طرح لفظ اعارہ سے بھی عقدہ اجارہ ہو جاتا ہے، کیونکہ معاوضہ پر کسی کو عاریتاً دینا بھی کرائے پر دینا ہے۔ لہٰذا اگر یوں کہا کہ میں نے دو اشرفیوں کے عوض اس گھر کو ایک ماہ تک استعمال کرنے کے لیے تم کو عاریتاً دیا (اور دوسرے فریق نے اسے قبول کرلیا) تو یہ بھی اجارہ (کرایہ پر دینا) ہے لیکن اگر یوں کہا کہ میں نے ایک ماہ تک اس مکان سے فائدہ اٹھانے کے لیے تم کو دیا اور معاوضہ (یا کرایہ) نہ بتایا تو یہ عاریتاً دینا نہ ہوگا بلکہ اجارۂ فاسد ہوگا۔ اس کے بعد اگر لینے والے نے مکان کو استعمال کیا تو اس کا کرایہ مثلی ادا کرنا لازم ہوگا۔

دوسری صورت (انعقاد اجارہ کی) معاطاۃ (یعنی لین دین) ہے۔ اس سے بھی عقد اجارہ ہو جاتا ہے، درآنحالیکہ یہ تھوڑے عرصہ کے لیے ہو اور معمولی اجرت (کرایہ) پر ہو جو بالعموم بغیر کسی معاہدے کے رائج ہے اور جس کے لیے کچھ طے کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ مثلاً کشتی کی سواری یا حمام لینا یا بال منڈانا وغیرہ۔ ایسے معاملات بغیر کسی معاہدہ اجارہ کے ہوا کرتے ہیں اور یہ بھی درست ہے۔ لیکن اگر یہ عمل طویل عرصہ تک جاری رہے تو معاطاۃ (بلا معاہدہ لین دین) سے عقد اجارہ نہ ہوگا جب کہ کرایہ داری ایک سال کے بعد دوسرے سال تک جاری رہے۔ کیونکہ اجرت (یا کرایہ) گھٹتا بڑھتا رہتا ہے اور اس میں نزاع پیدا ہوتا ہے۔ کرایہ داری کی ایسی مثالوں کے منجملہ جن میں الفاظ کے بغیر ہی اجارہ ہو جاتا ہے ایک یہ بھی ہے کہ کوئی شخص ایک مکان میں طے شدہ کرایہ پر مقررہ مدت تک رہے اور میعاد مدت گزر جانے پر بھی اسی مکان میں اقامت رکھے اور مالک مکان خاموش رہے اور کرایہ (حسب معمول) وصول کرے تو بغیر کسی معاہدے کے عقد اجارہ اگلے سال کے لیے ہو جائے گا۔ اس کی ایک مثال تعریف کے سلسلہ میں اوپر آچکی ہے۔

واضح ہو کہ اجارہ (کرایہ داری) کی دو قسمیں ہیں: ایک کا تعلق کسی شے کے منافع سے ہے، مثلاً اراضی، مکانات، مویشی اور کپڑے وغیرہ اشیا کا کرایہ پر لینا۔ ایسی اشیاء کی بابت جو معاہدہ کیا جائے گا وہ اس شے کی منفعت پر عائد ہوگا۔ چنانچہ زمین کرایہ لینے کی غرض اس سے پیداوار حاصل کرنا ہے۔ مکان کرائے پر لینا رہائش کے لیے ہوگا۔ جانور سواری اور بار برداری کے لیے اور لباس وظروف استعمال کے لیے کرایہ پر لیے جاتے ہیں، لہٰذا ان کی بابت جو عقد اجارہ ہوگا اس کا تعلق ان اشیاء کے نفع سے ہے۔

ایک قسم اجارہ کی وہ ہے جس کا تعلق عمل (یا محنت) سے ہے۔ مثلاً پیشہ وروں سے مزدوری پر وہ کام لینا جو ان کا پیشہ ہے۔ مثلاً کاشتکاری یا آہنگری یا رنگریزی وغیرہ۔ اس میں عقد اجارہ ان کے پیشہ ورانہ کام پر عائد ہوگا؛ ان کی محنت کے نتیجہ میں جو فائدہ حاصل ہو وہ اور بات ہے، اس کا عقد اجارہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ (یوں تو) اجارہ اور کرایہ دونوں کے معنے ایک ہیں لیکن اصطلاح میں کسی آدمی یا اشیاء منقولہ مثلاً سامان خانہ، کپڑے اور برتن وغیرہ کے استعمال میں لانے کا معاملہ کرنا اجارہ (یعنی اجرت پر لینا ہے۔) ان کے علاوہ بعض دوسری اشیاء مثلاً کشتی اور جانور سے کام لینے کی اجرت کو بھی کرایہ کہا جاتا ہے حالانکہ یہ اشیاء منقولہ میں سے ہیں۔ کشتی اور جانور کی طرح دوسری غیر منقولہ اشیاء جیسے گھر اور اراضی وغیرہ سے حصول منفعت کے لیے معاہدہ کرنا بھی کرایہ پر لینا ہے۔ بعض اوقات فقہا کرایہ اور اجارہ کو ایک دوسرے کی بجائے استعمال کرتے ہیں۔ بہر حال اجارہ کی تعریف یوں بھی کی جاتی ہے کہ اجارہ ایک معاہدہ ہے جس کے بموجب کسی شے سے جائز منفعت (فائدہ) اٹھانے کا اختیار ایک مقررہ مدت کے لیے ایسے معاوضہ پر دیا جائے جو اس شے کے منافع سے حاصل شدہ نہ ہو۔ کسی شے کو کرایہ پر اٹھانے کا بھی یہی مطلب ہے۔ چنانچہ اس کی تعریف اسی طرح کی جاتی ہے جیسا کہ بتایا گیا۔ غرض اجارہ اور کرایہ کا مفہوم ایک ہی ہے۔

اس تعریف میں اختیار دینے (یا تملیک) کا جو لفظ ہے اس میں تمام معاہدے جن میں دوسرے کو کسی شے پر اختیار دیا جائے شامل ہیں۔ مثلاً کرائے پر چڑھانا، فروخت کرنا، ہبہ، صدقہ، نکاح کرنا اور مزدوری پر لگانا؛ نیز مضاربت (منافع کے ایک حصہ پر رقم دے کر کاروبار کرانا) اور مساقاۃ (یعنی درخت کی پیداوار پر شجر کاری اور اس کی ساخت پرداخت پر کسی کو لگانا)؛ ان تمام صورتوں میں تملیک ہوتی ہے (یعنی اختیار دیا جاتا ہے۔) اس میں محللہ لونڈی کی تملیک بھی شامل ہے۔ اس سے مراد وہ لونڈی ہے جو کسی کو اس معاہدے پر عاریتاً دی جائے کہ عاریتاً لینے والا (حلالہ کر کے یا نکاح کے بعد طلاق دے کر) اس سے نکاح کرنے کو حلال کر دے گا۔

تعریف میں ''فائدہ اٹھانے'' کے جو الفاظ ہیں اس سے بیع، ہبہ اور صدقہ کی صورتیں خارج ہو گئیں کیونکہ ان صورتوں میں کسی شے کا مالک بنا دیا ہوتا ہے، اس شے سے محض فائدہ کا اختیار دینا مقصود نہیں ہوتا۔ لفظ ''شے'' سے ہر وہ شے مراد ہے جس کی منفعت اجرت پر لی جائے خواہ وہ آدمی ہو یا جانور یا لباس یا ظروف وغیرہ جن کا اوپر ذکر کیا گیا۔ اس سے عقد نکاح بھی نکل گیا جس میں خاص حصہ بدن کا مالک نہیں بنایا جاتا بلکہ اس سے متمتع ہونے کا اختیار دیا جاتا ہے اور فائدہ اٹھانے کا اختیار دینے سے اس کا مالک بنانا لازم نہیں ہو جاتا، چنانچہ اگر منکوحہ عورت سے جس کا خاوند ہو، کسی شبہ میں نکاح کر لیا جائے تو مہر لازم ہوگا، اور وہ مہر عورت لے گی خاوند نہیں لے گا (کیونکہ وہ شخص عضو مخصوص کا مالک نہیں ہو جاتا) جیسا کہ مسلک حنفیہ کے باب میں اوپر بتایا گیا۔

الفاظ جائز فائدہ کی قید سے محللہ لونڈی کی تملیک خارج ہو گئی جس کا ذکر اوپر ہوا۔ اس کے لیے اجارہ جائز نہیں ہے کیوں کہ اس معاہدہ سے جو فائدہ پیش نظر ہے یعنی مباشرت وہ جائز نہیں ہے۔

الفاظ ''مقررہ مدت کے لیے'' کی قید سے جعل (یعنی مزدوری یا انعام) کی صورت خارج ہو گئی۔ پس اگر کسی شخص نے کسی کو ایک رقم دینے کا وعدہ کیا کہ وہ اس کا گم شدہ گھوڑا ڈھونڈ کر لا دے (تو اجارہ نہ ہوگا کیوں کہ) اس کام کے لیے مدت مقررہ نہیں کی گئی۔

یہ جو کہا گیا کہ معاوضہ اس شے کے منافع میں حاصل شدہ مال سے نہ ہو'' اس سے مساقاۃ اور مضاربت وغیرہ کی

صورتیں نکل گئیں کیوں کہ (ان صورتوں میں کارکن کا) معاوضہ (کاروبار یا درخت سے) حاصل شدہ نفع کا ایک حصہ ہوتا ہے۔اور کام کرنے والا جو کرایہ دیتا ہے وہ مالک کی زمین یا پیداوار میں سے ہوتا ہے جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔

واضح ہو کہ عقد اجارہ کے ارکان (اجزائے لازمی) تین ہیں:

عاقد (عقد اجارہ والے) اس میں موجر اور مستاجر (کرایہ پر دینے اور کرایہ پر لینے والا) شامل ہیں۔ معقود علیہ (جس پر معاملہ طے ہوا) یعنی اجرت اور منفعت (کی نوعیت) اور صیغہ یعنی وہ الفاظ یا طریق عمل جو معاوضہ لے کر تملیک منفعت (یعنی استفادہ کا اختیار دینے) کا مفہوم رکھتے ہوں۔

اجارہ کی اقسام شرائط اجارہ کے بیان میں آگے آرہی ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اجارہ (کرایہ داری) ایک معاہدہ ہے جس کی رو سے کسی شخص کو معلوم (متعین) با مقصد اور قابل بدل واجارہ منفعت حاصل کرنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔اس تعریف میں معاہدہ سے مراد صیغہ ایجاب وقبول ہے (یعنی قول وقرار کے الفاظ یا طریقے) اس کے لیے ضروری ہے کہ معاہدہ (یا قول وقرار) کرنے والے ہوں۔منفعت سے مراد وہ غرض ہے جس کے لیے معاہدہ کیا گیا، مثلاً گھر کرایہ پر لیا جائے تو اس کی منفعت رہائش کرنا ہے، زمین کرایہ پر لینے کی غرض زراعت کرنا ہے وغیرہ۔معاوضہ وہ اجرت (یا کرایہ) ہے جو فریق ثانی ادا کرتا ہے۔اس کی حیثیت وہی ہے جو معاملہ فروخت میں دام کی ہے۔

یہ تعریف معاملہ اجارہ کے تمام ارکان (اجزا) پر مشتمل ہے۔یہ ارکان اجمالی طور پر تین اور تفصیلی طور پر چھ ہیں۔ عاقد میں دو فریق آگئے (کرایہ یا اجرت پر دینے والا اور لینے والا) لینے والے کو کرایہ دار کہا جاتا ہے اور دونوں میں سے ایک کسی شے کا مالک ہوتا ہے اور دوسرا اس سے فائدہ اٹھانے والا (یا بکار لانے والا)۔جس غرض سے عقد اجارہ کیا جاتا ہے وہ بھی (باعتبار فریقین) دو ہیں: کرایہ اور استفادہ اور صیغہ (الفاظ قول وقرار) بھی دو ہیں: ایجاب وقبول۔اور تعریف میں جو لفظ معلوم (متعین) آیا ہے اس سے جعالہ (مزدوری پر کام کرانا) نکل گیا کیوں کہ اس طرح جو معاملہ ہوتا ہے وہ معلوم (متعین) نہیں ہوتا مثلاً ایک شخص نے کسی سے کہا کہ اتنے معاوضہ پر میرا گم شدہ اونٹ تلاش کر کے لادو۔اس میں جس کام کے لیے معاہدہ ہے یعنی اونٹ کو تلاش کر لانا وہ متعین نہیں ہے بلکہ نامعلوم ہے (یعنی کتنے عرصہ میں لائے اور کہاں سے لائے) اور با مقصد کا لفظ لانے سے یہ غرض ہے کہ وہ منفعت (اہمیت رکھتی) ہو ایسی معمولی نہ ہو جس کی کوئی قیمت نہیں ہے جیسے سیب کو سونگھنے کے لیے کرایہ پر لینا۔اور قابل بدل کی قید لگانے سے ایسا معاملہ خارج ہو گیا۔جس کی منفعت کسی کو عطا نہ کی جا سکے (یا کوئی دوسرا مستفید نہ ہو سکے) جیسے عقد نکاح کہ یہ بھی ایک معاہدہ ہے جو ایک عضو بدن سے تمتع حاصل کرنے کے لیے ہوتا ہے، لیکن یہ منفعت عقد کرنے والے کے علاوہ کسی دوسرے کو نہیں دی جا سکتی۔مزید براں حقیقت یہ ہے کہ حصول منفعت کے لیے معاہدہ کرنے کے جو الفاظ تعریف میں آئے ہیں اس میں عقد نکاح آتا ہی نہیں ہے کیوں کہ عقد نکاح سے (خاوند) کو عضو مخصوص سے صرف تمتع کا حق حاصل ہوتا ہے، عقد سے اس تمتع کا وہ مالک نہیں ہو جاتا۔اس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر ایک منکوحہ عورت سے کوئی شخص کسی شبہ میں مباشرت کر لے تو وہ عورت مہر کی حق دار ہو گی اور اسی کو ملے گا

خاوند کو نہیں ملے گا کیوں کہ خاوند منفعت کا مالک نہیں اسے صرف مستفید ہونے کا حق ہے۔

تعریف میں نا قابل اجارہ کی قید لگانے سے مملوکہ لونڈی کو مباشرت کے لیے کرائے پر دینا خارج ہو گیا کیوں کہ کرایہ پر مباشرت کی منفعت حاصل کرنا حلال نہیں ہے۔

معاوضہ پر کے الفاظ سے عاریتاً دینے کی صورت نکل گئی کیوں کہ جو شخص عاریتاً کوئی شے لیتا ہے اس کا معاوضہ نہیں ہوتا۔

لفظ معلوم (یا متعین) کہنے سے معاملہ مساقات تعریف سے خارج ہو گیا۔ اس میں معاوضہ کی مقدار معلوم نہیں ہوتی کیوں کہ پیداوار کی مقدار کا (پہلے سے) جاننا ممکن نہیں۔ گو نفع میں سے ایک حصہ کا تعین اس میں ضروری ہوتا ہے، مثلاً تہائی وغیرہ۔

اجارہ کی اقسام اجارۂ عین اور اجارۂ ذمہ کی تفصیل شرائط اجارہ کے بیان میں آگے آ رہی ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اجارہ ایک معاہدہ ہے جو مسلسل حاصل ہونے والی مباح اور معلوم منفعت کے لئے متعین معاوضہ اور مقررہ عرصہ کے لئے کیا جاتا ہے۔ اس میں معقود علیہ (یعنی جس بات کا معاہدہ ہوتا ہے وہ کسی شے کی منفعت ہوتی ہے اصل شے نہیں ہوتی۔ غرض معقود علیہ کسی شے کے استعمال کا حق ہوتا ہے اس شے کی ملکیت نہیں ہوتا۔ لہذا وہ ایک ضمنی امر ہے، اصل شے نہیں ہے، اصل شے کی طرف معاہدے کی نسبت اس سے حاصل ہونے والی منفعت کے پیش نظر ہوتی ہے۔

اجارہ کی وہ تعریف جو دوسرے مسالک کی رو سے اوپر بتائی گئی ہے اس سے عیاں ہے کہ معاملات بیع، ہبہ، صدقہ وغیرہ، جن میں کسی شیئی کی بابت نہ کہ اس کی منفعت کی بابت معاہدہ کیا جاتا ہے اس تعریف سے خارج ہیں۔ اسی طرح وہ معاملات بھی اس میں نہیں آتے جن میں ناجائز منفعت پر معاہدہ کیا جائے۔ اس کے ارکان وہی ہیں جو بیع کے ہیں۔ یعنی عاقد (معاہدہ کرنے والا)، معقود علیہ (جس بات کا معاہدہ کیا جائے) اور صیغہ (قول وقرار یا طریق معاہدہ)۔ عاقد میں کرایہ پر دینے اور لینے والے شامل ہیں۔ معقود علیہ میں اجرت (یا کرایہ) اور منفعت (جس بات کے لئے معاہدہ کیا گیا) داخل ہیں اور صیغہ میں ایجاب وقبول (یا قول وقرار) آگئے جیسا کہ ارکان کے بارے میں شافعیہ اور مالکیہ کی رائے (اوپر) بتائی گئی۔

سابقاً بیع کے بیان میں بتایا گیا ہے کہ حنفیہ کہتے ہیں کہ اس میں رکن صرف صیغہ (قول وقرار) ہے۔ صیغہ کا لفظ اصطلاحی ہے۔ صیغہ (یا قول وقرار) ہر ایسے لفظ سے منعقد ہو جاتا ہے جس سے فریقین کا یہ مقصد (یعنی اجارہ) معلوم ہو جائے۔ صیغہ میں یہ امر ملحوظ ہوتا ہے کہ فریقین اس کے لئے جو الفاظ استعمال کرتے ہیں ان سے ان کا مدعا واضح ہو جائے اور شبہ یا نزاع کی گنجائش نہ ہو۔ شارع علیہ السلام نے معاہدہ کے لئے خاص الفاظ متعین نہیں فرمائے اور نہ ان کی 'تعریف' بتائی ہے بلکہ اس کے لئے کوئی بھی قید نہیں رکھی۔ لوگ اس مقصد کو ادا کرنے کے لئے جو عبارت چاہیں استعمال کریں تاکہ ان کا مقصد متعین ہو جائے چنانچہ اس مدعا کو ظاہر کرنے کے لئے لفظ اجارہ (کرایہ) استعمال کیا جا سکتا ہے، خواہ اس کو اصل

عقد اجارہ کی شرطیں

عقد اجارہ کی شرایط بموجب جب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

شے کی طرف نسبت کیا جائے جیسے یوں کہنا کہ میں نے یہ مکان آپ کو اتنی اجرت پر دیا' یا اصل شے کی بجائے اسے منفعت کی طرف منسوب کیا جائے مثلاً یہ کہنا کہ میں نے اس مکان کی منفعت کو اتنی اجرت پر آپ کے حوالے کیا۔ یہ معاہدہ (لفظ اجرت کی بجائے) کرائے کا لفظ استعمال کر کے بھی ہو سکتا ہے، مثلاً یہ کہنا کہ میں نے یہ مکان آپ کو کرائے پر دیا یا اس کی منفعت کرائے پر دی۔ اسی طرح لفظ تملیک یا بیع کو منفعت سے نسبت کر کے بھی یہ معاہدہ ہو سکتا ہے' مثلاً یوں کہنا کہ میں نے اس مکان کی منفعت کی ملکیت آپ کو دی (یا اس کی منفعت کا مالک بنا دیا) یا اس مکان میں رہائش کا حق آپ کے ہاتھ (اتنے میں) فروخت کر دیا۔

عقد کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم یہ ہے کہ عقد کسی شیئی معلومہ کی منفعت پر عائد ہو' مثلاً ایک شخص دوسرے سے یوں کہے کہ میں نے یہ اونٹ یا یہ مکان آپ کو کرایہ پر دیا یا پھر وہ عقد اس شے کی منفعت کی صفت خاص پر عائد ہوتا ہے مثلاً یوں کہنا کہ میں نے آپ کو ان صفات کا اونٹ کرایہ پر دیا (یعنی وہ بار برداری یا سبک رفتاری والا ہے)۔

دوسری قسم یہ ہے کہ وہ معاہدہ کسی معلوم کام پر عائد ہو جیسے ایک شخص کسی سے کہے کہ میں نے تم کو اتنی اجرت پر لگایا ہے کہ مجھے یہ دیوار بنا دو یا میرے لئے ایک صندوق تیار کر دو وغیرہ ایسے تمام معاہدات جو پیشہ وروں کے ساتھ کئے جاتے ہیں۔ ان صورتوں میں معاہدہ پیشہ ور کے کام پر عائد ہوتا ہے اگرچہ مقصد اس کام سے حاصل ہونے والی منفعت ہے لیکن معاہدہ جس بابت پر کیا جاتا ہے' وہ کام ہے جس کا فائدہ اس کام کے نتیجہ میں حاصل ہوتا ہے۔ اس کی مثال عہد مساقاۃ کی سی ہے کہ معاہدہ باغ کی بابت کیا جاتا ہے جس کی منفعت 'پھل' ہے جو اس کے نتیجہ میں حاصل ہوتا ہے جس کی تفصیل بتائی جا چکی ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ معاملہ بیع کی طرح شرائط اجارہ کی چار قسمیں ہیں:

اول شرائط انعقاد کہ جب تک یہ شرائط نہ پائی جائیں عقد اجارہ معرض وجود میں نہیں آ سکتا۔

دوم شرائط صحت کہ ان کے بغیر بھی عقد اجارہ ہو جاتا ہے' لیکن صحیح نہیں ہوتا۔

سوم شرائط لزوم کہ ان کے بغیر اجارہ لازم نہیں ہوتا (اگر یہ شرائط پوری ہو جائیں تو پھر اس معاہدے سے ہٹا نہیں جا سکتا)

چہارم شرائط نفاذ کہ ان کے بغیر عقد اجارہ پر عمل درآمد نہیں ہو سکتا۔

شرائط انعقاد میں چند امور شامل ہیں: مثلاً ذی عقل ہونا یعنی جنون زدہ یا بے شعور نابالغ بچے کا کیا ہوا معاہدہ منعقد نہیں ہوگا' لیکن اگر ذی شعور لڑکا خود مزدوری پر لگ جائے یا اپنی مملوکہ شے کرایہ پر دے دے تو اس کا کیا ہوا معاہدہ بلا حصول اجازت منعقد ہو جائے گا درآنحالیکہ ولی نے اسے اجازت دے رکھی ہو۔ اگر وہ اجازت یافتہ نہ ہو تب بھی معاہدہ ہو جائے

گا لیکن اس پر عملدر آمد نہ ہو گا حتیٰ کہ ولی اجازت دے دے۔ پس اگر کوئی ذی شعور لڑکا جو معاملہ کا اہل نہ قرار دیا گیا ہو (معاہدے کے تحت) اجرت پر کوئی کام لے لے اور کام پورا کر کے دے دے تو وہ معاوضہ کا حق دار ہو گا۔

واضح ہو کہ ایسے معاملات میں غلام (مملوک) بھی ذی شعور لڑکے کی مانند ہوتا ہے' لیکن غلام کو جو' اجرت ملے گی وہ اس کے آقا کا حق ہے۔ اگر ایسے نابالغ کو بدوران کارکردگی کچھ نقصان پہنچا یا ہلاک ہو گیا تو جس نے اسے کام پر لگایا وہ اس کا ذمہ دار ہو گا اور اس پر تاوان عائد ہو گا اور اگر نادانستگی میں وہ ہلاک ہو گیا' مثلاً کسی دیوار پر کام کر رہا تھا اور وہ گر گئی تو اس کا خون بہا (یا جرمانہ) کام پر لگانے والے پر ہو گا اور متوفی کی جو مزدوری ہو گی اسے ادا کرنا ضروری ہو گا اور اگر اسے کوئی نقصان پہنچا ہے تو اس کی تلافی کام لینے والے پر لازم ہو گی۔

اجارہ کی شرائط صحت میں ایک بات فریقین معاہدہ کی رضامندی ہے' لہذا وہ معاہدہ جو جبراً کرایا جائے یا غلطی سے یا بھولے سے کیا جائے اگرچہ وہ منعقد ہو جاتا ہے اور واجب العمل ہوتا ہے لیکن وہ اجارہ فاسد ہو گا۔ ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ (معاہدہ کے مطابق) کام لینے کے بعد اس کام کی اجرت مثل ادا کر دی جائے گی (یعنی وہ اجرت نہیں جو طے ہوئی ہے)

ایک اور شرط یہ ہے کہ جس بات کا معاہدہ کیا گیا ہے اس پر عمل درآمد کی قدرت حاصل ہو' لہذا گم شدہ جانور کے بارے میں جس کو ڈھونڈ کر لانا بس کی بات نہیں ہے معاہدۂ اجارہ کرنا درست نہیں ہے۔ اسی طرح کسی شخص سے اجرت پر گناہ کا کام لینا درست نہیں ہے' کیوں کہ گو وہ کام مقدور میں ہو لیکن شرعاً اس کو مقدور سے باہر مانا جاتا ہے۔

ایک اور شرط یہ ہے کہ جس بات کے لئے معاہدہ ہوا وہ اجارہ سے پہلے ہی اجیر پر فرض یا واجب نہ رہی ہو، لہذا حج کے لئے معاہدۂ اجرت طے کرنا درست نہیں ہے۔ رہی وہ اجرت جو دوسری عبادتوں مثلاً امامت اور اذان کے لئے مقرر کی جائے اس کی تفصیل اس باب میں آئی ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ کس کام کے لئے اجارہ جائز ہے اور کس کے لئے جائز نہیں ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ اجرت پر جو کام لینا ہے اس کی کوئی مقصدی حیثیت ہو' جیسا کہ سابقاً بتایا گیا' اور یہ کہ اجرت معلوم (یعنی مقرر یا متعین) ہو۔

اجرت (میں جو چیز دی جاسکتی ہے اس) کی چند قسمیں ہیں:

اول یہ کہ وہ نقدی مثلاً اشرفی یا قرش وغیرہ ہو اور اس کی تعداد ظاہر کر دی گئی ہو' مثلاً دس اشرفی' نیز اس کی خصوصیت بتا دی گئی ہو جیسے کھری یا کھوٹ والی۔ اگر کسی مقام پر صرف ایک ہی نقدی رائج ہو اور اس کے سوا کوئی اور نقدی رائج نہ ہو تو اجارہ کے معاہدہ میں وہی نقدی مراد ہو گی۔ اگر اس کی صراحت نہیں کی گئی اور اس کی مقدار اور خصوصیت نہیں بتائی گئی اور وہاں پر مختلف قسم کے نقود رائج ہوں تو عقد فاسد ہو جائے گا۔

ادائیگی نقدی کے لئے وقت کا تعین شرط (لازم) نہیں ہے۔ فوری طور پر بھی ادا کی جاسکتی ہے اور تاخیر سے بھی۔ جس ادائیگی میں تاخیر ہو اس کی رقم واجب الادا کی وہی حیثیت ہے جو (قرض خرید شدہ مال کے) دام کی۔

دوسری قسم اجرت کی مکیلات اور موزونات ہیں (یعنی وہ اشیاء جن کی مقدار کا اندازہ پیمانے سے یا تول کر کیا جاتا ہے) یا اشیاے معدودات (جن کو گنا جاتا ہے) اور ان کی مقدار یکساں ہوتی ہے۔ یہ تمام اشیاء معاملہ بیع میں بھی دام بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ اور ہر ایسی شے جو دام بن سکتی ہے وہ اجرت بننے کے قابل ہے۔ ایسی اشیاء میں بھی مقدار' خصوصیت اور مدت ادائیگی کا بیان کیا جانا شرط ہے' لہٰذا معاملہ طے کرتے وقت اس کی وضاحت ہو جانی چاہئے۔ مثلاً دس بوری عمدہ قسم کی گندم یا (اس قدر) دیسی گھی پر' جس کی ادائیگی فوراً یا اتنے عرصہ میں کی جائے گی اجارہ کیا جائے۔ پھر اگر اجرت میں ایسی شے دی جائے جسے ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا ہے تو اس کی بار برداری کا طے ہو جانا بھی لازم ہے۔ مثلاً کوئی زرعی زمین کچھ عرصہ کے لئے لی گئی جس کا کرایہ بیس بوری لوبیا رکھا گیا تو یہ بتانا ہوگا کہ فلاں مقام پر کرایہ دار اسے حوالہ کرے گا۔ یہ نہ بتایا گیا تو اجارہ فاسد ہو جائے گا۔ اگر بار برداری پر کچھ خرچ نہ آتا ہو تو اس شرط کی ضرورت نہیں ہے اور اجارہ دار جس طرح چاہے ادائیگی کرے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر ادائیگی کی جگہ طے نہ کی گئی تب بھی معاملہ فاسد نہ ہوگا۔

تیسری قسم یہ ہے کہ اجرت میں جانور دیا جائے۔ پس اگر ایک شخص نے کسی کو ایک اونٹ یا گائے کے معاوضہ میں سال بھر کے لئے خدمت گاری کے لئے رکھا تو اس کے لئے شرط یہ ہے کہ اس جانور کی طرف اشارہ کر کے بتا دیا جائے مثلاً کہہ دیا جائے کہ ''یہ اونٹ'' یا ''یہ گائے'' اگر ایسا نہ کیا تو معاہدہ فاسد ہوگا۔

چوتھی قسم یہ ہے کہ اجرت سامان مثلاً کپڑے یا برتن وغیرہ کی شکل میں ہو۔ اس میں بھی ضروری ہے کہ مقدار' خصوصیات اور مدت (ادائیگی) کا تعین کر دیا جائے جیسے یہ کہ اعلیٰ قسم کے کتان کے پانچ تھان فوری طور پر یا اتنے عرصہ میں دیے جائیں گے۔ اگر اس طرح نہ بتایا گیا تو عقد اجارہ فاسد ہو جائے گا' کیوں کہ مال تجارت کی حیثیت قرض (دام) واجب الادا کی سی نہیں ہوتی بلکہ (مال) سلم (فراہمی مال وعدہ) کی سی ہوتی ہے' لہٰذا اس میں بیع سلم کی شرائط کو ملحوظ رکھنا ہوگا۔

سامان تجارت اور (میانے سے) بننے والی اشیاء وغیرہ کی طرف اگر اشارہ کر کے ان کی تعیین کر دی جائے تو پھر کسی مزید تفصیل کی ضرورت نہیں رہتی۔

حنفیہ کے نزدیک یہ شرط لازم نہیں ہے کہ اجرت بہر حال (کام کے) بعد ہی ادا کی جائے' خواہ اجرت کی شے متعین اور موجود ہو' قرض نہ ہو' جیسے (یوں کہنا کہ) کہ تمہاری اجرت یہ جانور جو یہاں پر موجود ہے ہوگی۔ یا وہ ایسا قرض ہو گی جو بعد میں ادا کیا جائے گا۔ ایسا حکم اس لیے ہے کہ کوئی شخص اجرت (میں دی ہوئی شے) کا مالک محض عقد اجارہ سے نہیں ہو جاتا اور بقول صحیح اس کی ادائیگی (عقد کے ساتھ ہی) واجب نہیں ہو جاتی کیوں کہ جس بات پر معاہدہ ہوا ہے وہ منفعت ہے جو رفتہ رفتہ حاصل ہوتی ہے۔ اجرت اس منفعت کا معاوضہ ہوتی ہے۔ چونکہ پوری منفعت سردست حاصل نہیں ہوتی' لہٰذا اس کا معاوضہ بھی فوراً ادا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اس وقت لازم ہوتا ہے جب اجرت پر کام کرنے والا اس کام کو پورا کرے۔ ہاں اگر اجرت فوری طور پر (پیشگی) ادا کر دی جائے تو لینے والا عملاً اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ پس اگر کام لینے والا پیشگی اجرت دے دے تو لینے والا اس کا مالک ہو جاتا ہے اور دینے والے کو اسے واپس لینے کا حق نہیں رہتا۔

اسی طرح اگر عقد اجارہ میں اجرت کی پیشگی (یا فوری) ادائیگی کی شرط ہے تب بھی لینے والا مالک ہو جاتا ہے چنانچہ اگر ایک شخص نے رہائشی مکان کسی کو اس روز سے جس روز معاملہ طے ہوا کرایہ پر دے دیا اور یہ شرط ہوئی کہ کرایہ دار فوری طور پر پیشگی کرایہ ادا کر دے گا جیسا کہ آج کل کرایہ داری کے معاہدات میں ہو رہا ہے تو یہ عمل درست ہے اور کرایہ پر دینے والے کو حق ہے کہ اگر کرایہ (حسب شرط پیشگی) ادا نہ کیا جائے تو اس مکان میں رہائش کے لیے قبضہ دینے سے باز رہے۔ اور اسی طرح یہ بھی حق ہے کہ عقد اجارہ منسوخ کر دے۔ کہا جا سکتا ہے کہ عقد اجارہ میں ایسی شرط کی گنجائش نہیں ہے۔ اس میں ایک فریق کو فائدہ ہے، دوسرے فریق کو نہیں ہے تو یہ شرط درست کیسے ہو سکتی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ 'کرایہ' (مال کے) دام کی مانند ہوتا ہے۔ اس میں بنیادی بات تو یہ ہے کہ فوری طور پر ادا کر دیا جائے اب اگر فروخت کنندہ خود ہی فوری طور پر وصول یابی کا حق نظر انداز کر دے اور تاخیر سے ادائیگی کو مان لے تو اسی پر عمل لازم ہوگا۔ اسی طرح خیار عیب کا حق خریدار کو ہوتا ہے (کہ سودے میں عیب نکلے تو واپس کر دے) لیکن اگر وہ اس حق سے دست بردار ہو جائے تو وہ بیع واجب النفاذ ہو جائے گی۔ وہی بات اس صورت میں بھی ہے کہ کرایہ دار کو حق ہے کہ وہ استفادہ سے پہلے کرایہ نہ دے۔ اگر یہ حق اس نے چھوڑ دیا تو کرایہ کا اسی وقت ادا کرنا لازم ہوگا۔

اگر عقد اجارہ غیر منجزہ ہو (یعنی فوری نافذ العمل نہ ہو)، مثلاً کوئی شخص زرعی زمین یا رہائشی مکان تاریخ عقد سے ایک دن یا زیادہ دنوں کے بعد کرایہ پر رہنے کا معاہدہ کرے اور شرط یہ ہو کہ کرایہ اسی وقت دے دیا جائے تو مکان والا اس کرایہ کا مالک نہ ہو جائے گا بلکہ کرایہ دار کو حق ہوگا کہ کرایہ نہ دے لیکن مکان دار کو یہ حق نہیں ہے کہ کرایہ پر دیئے ہوئے مکان کا قبضہ نہ دے، یا عمل درآمد کا وقت آنے سے پہلے عقد کو باطل یا اسے منسوخ کر دے۔ ہاں عمل درآمد مستقبل سے ہونا ہے، بقول مفتیٰ بہ، لازم العمل نہیں ہوتا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ (کرائے یا اجرت پر) دینے والا اجرت کا مالک چار باتوں سے ہو سکتا ہے:

ایک یہ کہ کرایہ یا اجرت پر لینے یا دینے کا مقصد حاصل ہو جائے۔ دوسرے یہ کہ اجرت ادا کر دی گئی ہو۔ تیسرے یہ کہ معاہدہ اجرت کی پیشگی ادائیگی پر ہوا ہو اور معاہدہ منجزہ ہو (یعنی عمل درآمد کو آئندہ پر اٹھا رکھا گیا ہو) اور عقد سے پیوستہ نہ ہو۔ چوتھے یہ کہ اجارہ کی جو غرض ہے اس کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہ ہو، گو سر دست کوئی فائدہ نہ اٹھایا ہو چنانچہ اگر کسی شخص نے ایک گھر مقررہ عرصہ کے لیے (کرایہ پر) لیا لیکن اس دوران اسے استعمال نہیں کیا اگرچہ استعمال سے کوئی امر مانع نہ تھا جو اسے (جبرا) استعمال سے باز رکھے۔ مثلاً کوئی اور شخص کرایہ دار کے راستہ سے حائل ہو جائے اور اس مکان پر ناجائز قبضہ جما لیا تو ایسی صورت میں کرایہ دار پر کرائے کی ادائیگی لازم نہ ہوگی۔

اسی طرح کی یہ صورت ہے کہ کوئی زمین زراعت کے لیے کرایہ پر لی، پھر وہ دریا برد ہو گئی یا آب رسانی کا سلسلہ منقطع ہو گیا جس سے وہ زمین سیراب ہوتی تھی تو اس کا کرایہ لازم نہ ہوگا۔ ایسی صورت میں معاہدہ اجارہ کے فسخ ہو جانے یا فسخ نہ ہونے کے متعلق دونوں طرح کے خیالات ظاہر کیے گئے ہیں۔ اگر کوئی کاریگر یا مالک مکان کام کی تکمیل یا حصول منفعت سے پہلے اجرت یا کرایہ کا مطالبہ کرے تو مطالبہ قبول کیا جائے گا اور کام کے مطابق اس کا معاوضہ یا اتنے دن

کا کرایہ جتنے دن اس میں رہا ہو ادا کر دیا جائے گا بشرطیکہ مالک کو وہ کام کر کے دے دیا جائے، پس اگر سلائی ہو تو اسی نسبت سے جتنی سلائی کی گئی ہے اجرت دے دی جائے گی۔ اسی طرح مکان میں فرش لگانے والوں نے جس قدر کام کر لیا ہو اسی نسبت سے معاوضہ لے سکیں گے، کیوں کہ جہاں پر انھوں نے کام کیا ہے وہ مالک کے قبضہ میں ہے لہٰذا وہ سپرد شدہ متصور ہوگا۔ لیکن اگر وہ چیز جس پر کام کیا گیا وہ کاریگر کے پاس ہو اور اس کے مالک کو لوٹائی نہیں گئی تو کاریگر کسی اجرت کے مستحق نہ ہوں گے جب تک کہ وہ کام مکمل نہ کر لیں۔ اور بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ جب تک کام پورا نہ ہو جائے کارکن کسی بھی اجرت کا حق دار نہیں ہے۔

صحت اجارہ کی شرطوں میں سے ایک یہ ہے کہ اجرت یا کرایہ ایسی چیز نہ ہو جس کے لیے عہد اجارہ کیا گیا ہے۔ لہٰذا یہ درست نہیں ہے کہ کسی مکان میں رہنے کا کرایہ دوسرے مکان میں رہنے کی شکل میں ادا کیا جائے اور نہ ایک شخص کی خدمت کی اجرت میں کسی دوسرے شخص کی خدمت دی جا سکے گی۔ لیکن اگر منفعت مختلف النوع ہو تو صحیح ہوگا؛ مثلاً کوئی باڑہ (یا مویشی خانہ) لیا اور اس کے معاوضہ یا کرایہ میں اپنے جانور کی سواری دی یا مکان لیا اور اس کا معاوضہ (یا کرایہ) مالک مکان کے اونٹوں کی خدمت قرار پائی وغیرہ یہ سب صورتیں درست ہیں۔ مندرجہ بالا حکم اس لیے ہے کہ ہم جنس اشیاء کے لین دین کے معاملات میں (کسی جانب سے) قبضہ میں تاخیر کا ہونا درست نہیں ہے۔ اور یہ بات بتائی گئی ہے کہ منفعت نو پیدشے کا نام ہے، لہٰذا اس میں قدرتی طور پر تاخیر ہوتی ہے۔ ہاں اگر اجناس (معاوضہ) مختلف ہوں تو اس میں تاخیر سے وصول یابی درست ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے پڑوسی کو اپنا بیل دیا کہ اس سے جوتنے کا کام لے اور اس کے عوض اس کا گدھا یا گھوڑا لیا کہ اس پر سواری کرے تو درست ہے۔ لیکن اپنا بیل دے کر اس کا کوئی اور بیل لیا تو یہ درست نہیں ہے کیوں کہ دونوں کی منفعت یکساں ہے۔ تاہم اگر ایسا کوئی معاملہ کر لیا تو کام میں لانے کے بعد ہر ایک کو اجرت مثل (یعنی وہ اجرت جو اس جیسے کام کی بالعموم ہوا کرتی ہے) وصول کرنے کا حق ہے۔

صحت اجارہ کی ایک اور شرط یہ ہے کہ معاملہ اجارہ میں کوئی ایسی شرط نہ رکھی جائے تو تقاضائے معاملہ کے خلاف اور نامناسب ہو۔ یہ شرط جملہ معاملات میں نافذ ہے۔

ایک اور شرط یہ ہے کہ اجارہ کی جو غرض ہے اس کو فریقین اچھی طرح جانتے ہوں تاکہ لڑائی جھگڑے کا اندیشہ نہ رہے اور اس کا اچھی طرح سے جاننا چند باتوں پر موقوف ہے:

ایک بات تو یہ ہے کہ مدت (معاہدہ) طے شدہ ہو، کیوں کہ اگر فریقین میں یہ امر طے ہو چکا ہو تو منفعت کی حد متعین ہو جائے گی، چنانچہ اگر کوئی شخص ایک مکان، مثلاً ایک سال کی مدت کے لیے لیتا ہے تو ایک سال کی مدت طے کر لینے سے مکان سے فائدہ اٹھانے کی حد متعین ہوگئی۔ اسی طرح اگر ایک شخص کوئی زرعی زمین ایک مقررہ عرصہ کے لیے کرایہ پر لیتا ہے تو اس مدت کے متعین ہو جانے سے اس کی منفعت کا تعین ہو گیا۔

واضح ہو کہ مملوکہ اشیاء کے لیے مدت اجارہ کی کوئی حد نہیں ہے۔ مالک کو اختیار ہے کہ وہ اپنی زمین کو کتنے ہی لمبے عرصہ کے لیے کرایہ پر دے دے، خواہ، بقول معتمد، اتنی طویل مدت کے لیے ہو جس میں فریقین کی زندگی بالعموم متوقع نہ

ہوتی ہو۔لیکن وقف شدہ املاک میں سے اراضی کو تین سال سے زیادہ عرصہ کے لیے اور مکان یا دکان وغیرہ کو ایک سال سے زیادہ عرصہ کے لیے کرایہ پر نہیں دیا جا سکتا۔ہاں اگر مصلحت کا تقاضا ہو کہ اس سے زیادہ عرصہ کے لیے کرایہ پر نہیں دیا جا سکتا۔ہاں اگر مصلحت کا تقاضا ہو کہ اس سے زیادہ عرصہ کے لیے کرایہ پر دی جائے تو ایسی حالت میں قاضی حاکم شرع کو اختیار ہے کہ اس سے زیادہ عرصہ کے لیے دے دے۔لیکن ناظر (یا مہتم) وقف کو حاکم شرع کی اجازت کے بغیر ایسا کرنے کا حق نہیں ہے۔ہاں اگر وقف کرنے والے نے یہ وضاحت کر دی تھی کہ اس عرصہ سے زیادہ کے لیے کرائے پر دینا مفید ہو تو دیا جا سکتا ہے تو اس کے بموجب عمل ہوگا۔اب اگر وقف کرنے والے نے یہ کہہ دیا ہے کہ اس مکان کو ایک سال سے زاید عرصہ کے لیے کرائے پر دینا جائز نہ ہوگا سوا اس صورت کے جب کہ زیادہ عرصہ کے لیے کرائے پر دینے میں ان محتاجوں کے لیے بہتری ہو جن کے لیے وہ املاک وقف کی گئی ہے تو مہتمم وقف کو بھی یہ اختیار ہے کہ اس شرط کی موجودگی میں ایک سال سے زیادہ عرصہ کے لیے کرائے پر دے دے۔

واضح ہو کہ مدت مقررہ سے زیادہ عرصہ کے لیے وقف املاک کو کرائے پر دینے کی ممانعت وقف کرنے والے کے علاوہ دوسرے اشخاص پر عائد ہوتی ہے، وقف کرنے والا اگر چاہے تو اس مدت سے زائد عرصہ کے لیے بھی کرائے پر دے سکتا ہے۔

واضح ہو کہ مدت مقررہ سے زیادہ عرصہ کے لیے وقف املاک کو کرائے پر دینا ہو تو اس کے لیے یہ حیلہ (یا بہانہ) اختیار کیا جا سکتا ہے کہ کرائے پر دینے کے کئی ایک معاہدے یکے بعد دیگرے (مقررہ میعاد مدت کے لیے) کر لیے جائیں۔ ہر معاہدے کی میعاد اراضی کے لیے تین سال اور دوسری املاک کے لیے ایک سال ہو۔پھر یہ وضاحت کر دی جائے کہ فلاں مکان مثلاً دس سال کے لیے کرائے پر لیا گیا ہے اور ہر سال کے لیے ایک الگ معاہدہ ہے یا فلاں زمین نو سال کے لیے (اسی طرح کے معاہدہ پر) لی گئی ہے۔لیکن ایک معاہدے کو دوسرے معاہدے کے لیے مشروط نہ کرنا چاہیے۔

اس طرح کے معاہدے میں یہ ہوگا کہ پہلا معاہدہ تو لازم ہو جائے گا کیوں کہ وہ غیر منجزہ (فوری طور پر نافذ العمل) ہے رہا دوسرا اور اس کے بعد کے معاہدات سو وہ مستقبل سے منسوب ہیں (یعنی منجزہ) ہیں کیوں کہ نافذ العمل ہونے کے وقت سے ایک سال یا تین سال پہلے واقع ہوں گے اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ ایسے معاہدات جن کا نفاذ مستقبل سے ہونا ہے وہ لاگو نہیں ہو جاتے لہٰذا مہتمم (وقف) انھیں فسخ کر سکتا ہے درآنحالیکہ اس کے خیال میں وہ (زائد المیعاد) معاہدہ وقف کو نقصان دہ ہو۔

دراصل وقف املاک کو طویل عرصہ کے لیے کرائے پر دینے کی ممانعت اس اندیشہ کے پیش نظر کی گئی ہے کہ اس پر (زیادہ عرصہ تک قابض رہنے کے بعد) کوئی شخص مالک ہونے کا دعویٰ نہ کر بیٹھے۔پس اگر متعدد معاہدے ہوں گے اور ہر معاہدہ خاص میعاد کے لیے ہوگا تو ان میں سے صرف پہلا معاہدہ لاگو ہوگا باقی سر دست لاگو نہ ہوں گے، لہٰذا وقف کے بارے میں کوئی اندیشہ نہ رہے گا (اس طرح کے معاہدوں میں) کبھی یہ بات اور کی جاتی ہے کہ پہلی مدت کا کرایہ بہت زیادہ بڑھا کر لگایا جائے اور رباقی مدت کا کرایہ کم ہو تا کہ اگر کرایہ دار معاہدہ کو فسخ بھی کر دے تو وقف کو نقصان نہ ہو۔تاہم صحیح بات

یہی ہے کہ مہتمم وقف کو مدت مقررہ سے زیادہ عرصہ کے لیے کرائے پر دینا درست نہیں ہے، خواہ ایک ہی معاہدے کے ذریعہ ہو یا متعدد معاہدوں کے ذریعہ۔ اگر مہتمم نے ایسا کیا تو معاہدہ فاسد ہوگا اور پوری مدت کا اجارہ منسوخ ہو جائے گا، کیوں کہ معاہدہ کا کوئی حصہ بھی منسوخ ہو تو تمام معاہدہ منسوخ شدہ متصور ہوگا۔ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ اگر مصلحت کا تقاضا یہ ہو کہ وقف املاک کے لیے لمبی مدت کا معاہدہ کیا جائے تو قاضی کو چاہیئے کہ مصلحت کے مطابق مدت مقررہ میں توسیع کردے۔

دودھ پلانے والی (دائی) کی اجرت کے بارے میں یہ ضروری ہے کہ مدت رضاعت جس کو ظئر (یعنی دائی گیری) کہتے ہیں، مقرر کردی جائے۔ تاہم اجارہ مکانات کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ یہ بتایا جائے کہ اس مکان کو کس طرح استعمال کیا جائے گا۔ ہاں کرایہ پر دی ہوئی زمین کے بارے میں ضروری ہے کہ جو کچھ کرنا ہے اسے بیان کردیا جائے۔

دوسری بات جس سے منفعت کی توضیح ہو جاتی ہے اس کام کو بیان کر دینا ہے جس کا کرانا مطلوب ہے، مثلاً ڈھلائی، رنگائی، یا سلائی وغیرہ۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ کپڑا جسے رنگوانا ہے اس کی تعیین کردی جائے اور اس کا رنگ جس طرح کا مطلوب ہے بتا دیا جائے یعنی تیز، ہلکا، کچھا یا پکا وغیرہ۔ ڈھلائی کے باب میں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ کنگن یا انگوٹھی اور اس پر جو کام کرانا ہے اس کی تفصیل۔

حاصل کلام یہ ہے کہ معاملات میں تمام باتوں کو بیان کر دینا ضروری ہے تاکہ کوئی ابہام نہ رہے اور فریقین معاہدہ میں کسی قسم کا نزاع نہ پیدا ہو۔ ان ہی امور میں یہ بھی ہے کہ جب کوئی جانور کرایہ پر لیا جائے تو واجب ہے کہ جس مقصد کے لیے لیا ہے اس کو بتا دیا جائے۔ مثلاً مال لادنے یا سواری کے لیے اور کتنے عرصہ اور کس جگہ کے لیے اگر یہ بیان نہ کیا گیا تو اجارہ فاسد ہو جائے گا اور جس قدر فی الواقع فائدہ اٹھایا ہے اس کی اجرت مثل واجب الادا ہوگی۔

تیسری بات (تعین منفعت کے لیے) اشارہ ہے، مثلاً یوں کہنا کہ مجھے اس گندم کو فلاں مقام سے فلاں جگہ پہنچانا ہے۔ اس طرح جب بار برداری کی چیز معلوم ہوگی اور جہاں منتقل کرنا ہے وہ جگہ متعین ہوگی تو منفعت کی حد معلوم ہو جائے گی۔

صحت اجارہ کی ایک شرط یہ ہے کہ (اجارہ میں) جس جگہ سے استفادہ پیش نظر ہے اس کو بیان کر دیا جائے۔ پس اگر کسی شخص کے پاس دو مکان ہیں اور اس نے کسی سے کہا کہ میں نے ان میں سے ایک مکان تم کو کرائے پر دیا اور یہ تعیین نہ کی کہ کون سا مکان دیا ہے تو اجارہ درست نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ عقد اجارہ میں اگرچہ پیش نظر منفعت ہوتی ہے، لیکن بقول راجح یہ چاہیئے کہ عقد کو اس منفعت کرائے پر دی اور اس میں اس مکان کی منفعت ہی پیش نظر ہے کیونکہ مکان کے کرائے پر لینے کا مقصد اس مکان سے فائدہ کی طرف نسبت نہ دی جائے۔ لہٰذا یہ نہ کہا جائے کہ میں نے اس مکان کی منفعت اٹھانے کے سوا اور کچھ ہے ہی نہیں لیکن اس فائدے کا وجود سردست نہیں ہے پس اس کے معرض وجود میں آنے سے پہلے اس کا معاملہ کرنا گویا شے معدوم کا معاملہ کرنا ہے (جو درست نہیں ہے) ہر چند کہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ عقد اجارہ کو گھر کی طرف نسبت کرنے کی غرض بھی یہی ہے تاہم

معاملات میں قابل ترجیح بات یہ ہے کہ معاملہ کے (سمجھنے میں) تاویل (یا ہیر پھیر) کی ضرورت نہ پڑے۔

پھر (یہ بھی یادر ہے کہ) جس فائدہ کی غرض سے اجارہ درست ہے اس سے مراد (کسی شے کا) وہ فائدہ ہے جو اصل شے کو یا اس شے کی پیداوار کو ختم نہ کر دے، لہٰذا نقدی کا کرایہ پر لینا درست نہیں ہے کیونکہ اس سے فائدہ اٹھانے کے لیے یا گائے کو دودھ کی خاطر کرائے پر لینا ہے، کیونکہ دودھ اور پھل ایسی اشیاء ہیں کہ ان سے فائدہ جبھی ہو سکتا ہے کہ انھیں (استعمال میں لا کر) ختم کر دیا جائے۔

اجارہ کے لازم ہونے کی شرطوں میں سے ایک یہ ہے کہ معاہدہ صحیح ہو۔ اگر اجارہ فاسد ہے تو وہ لازم العمل نہ ہوگا۔ اور یہ بھی چاہیئے کہ کرایہ پر لی کوئی شے میں کوئی عیب نہ ہو اور کرائے کی چیز کو لینے والے نے دیکھ لیا ہو۔ اور یہ کہ اس میں ایسی خرابی کے پیدا ہونے کا اندیشہ نہ ہو جس سے (متوقع) منفعت حاصل نہ کی جا سکے۔ چنانچہ اگر کوئی اونٹ کرائے پر ایک عرصہ تک بار برداری کا کام لینے کی غرض سے لیا اور اسے کوئی مرض لاحق ہو گیا کہ بار برداری میں کمی آ گئی تو وہ معاہدہ قائم نہ رہے گا اور کرایہ دار کو حق ہوگا کہ اسے منسوخ کر دے۔

لزوم اجارہ کی ایک شرط یہ ہے کہ فریقین معاہدہ کو (اس کے عمل درآمد کے بارے میں) کوئی معذوری نہ لاحق ہو۔ اگر کوئی شرعی عذر لاحق ہو گیا تو معاہدہ لاگو نہ ہوگا۔

ایک شرط یہ ہے کہ کرایہ دار لڑکا (نابالغ) ہو اور اس کے باپ نے یا باپ کے وصی (گماشتہ) نے یا اس کے دادا یا دادا کے وصی (گماشتہ) نے یا قاضی نے یا قاضی کے امین (معتمد) نے وہ عقد اجارہ کیا ہو اب اگر وہ لڑکا بالغ ہو جائے تو اب عقد لاگو نہ رہے گا۔

ایک شرط یہ ہے کہ اجرت پر رکھنے والے نے وہ شے جس کے لیے اجرت پر کسی کو رکھا تھا، اجرت کو دے دی گئی ہو؛ اگر وہ مہیا نہ کی گئی تو اجرت لازم نہ ہوگی۔ اس شرط کا تعلق عقد اجارہ کے لاگو ہونے سے ہے، اور وہ امور جو آجر پر لازم ہیں ابھی بیان کیے گئے ہیں۔

عقد اجارہ کے نافذ ہونے والی شرائط کے منجملہ مالک ہونا اور دلی ہونا ہے۔ لہٰذا فضولی (بے تعلق شخص) کے اجارہ کرنے سے وہ لاگو نہ ہوگا، کیونکہ نہ وہ مالک ہے اور نہ وہ دلی ہے، ہاں اس کا کیا ہوا معاہدہ مالک کی اجازت پر موقوف رہے گا؛ اس نے اجازت دے دی تو لاگو ہوگا۔ لیکن (اس جارہ کے لاگو ہونے) کی شرط یہ ہے کہ منفعت قائم اور جاری رہے۔ لہٰذا اگر کسی فضولی نے ایک اور شخص کے مکان کو ایک عرصہ کے لیے کرایہ پر دے دیا اور کرایہ دار نے میعاد کرایہ پوری کر لی اور اس کے بعد وہاں سے چلا گیا اور تب مالک مکان کو اس کا علم ہوا اور اس نے اجارہ کی اجازت دے دی تو اب یہ لاگو نہ ہوگا، کیونکہ اس مکان سے استفادہ ختم ہو گیا۔ یہ اجازت اس حال میں موثر ہوتی ہے جب کہ منفعت قائم اور جاری رہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ فریقین (اجارہ) کی بھی وہی شرطیں ہیں جو بیع کے لیے پہلے بتائی گئیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں: شرط انعقاد (منعقد ہونے کی) شرطیں اور شرط صحت (صحیح ہونے کی شرطیں)۔ منعقد ہونے کی شرط تمیز (صاحب

شعور) ہوتا ہے، لہٰذا غیر ممیز (بے شعور) نابالغ بچے کا عہد اجارہ سرے سے منعقد ہی نہیں ہوتا۔ غیر ممیز وہ ہوتا ہے جو اہل عقل کی بات نہ سمجھ سکے، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اور (اجارہ کے) لاگو ہونے کی شرط یہ ہے کہ عاقد مکلف (یعنی احکام شرعیہ کی بجا آوری کا ذمہ دار) ہو۔ پس ذی شعور نابالغ لڑکے کا کیا ہوا معاملہ منعقد تو ہو جاتا ہے لیکن ولی کی اجازت کے بغیر لاگو متصور نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر وہ خود اپنے تئیں مزدوری پر لگائے یا اپنی مملوکہ کسی چیز کو اجرت پر دے دے تو اس اجارہ کا منعقد ہونا ولی کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ یہی صورت غلام کی ہے۔ اور بعض صورتوں میں رشید (صاحب صلاحیت) ہونا عقد کے لازم ہونے کی شرط ہے۔ پس اگر اجرت پر دینے والا احمق ہو اور رشید (صلاحیت رکھنے والا) نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: یا تو اس نے خود کو اجرت پر لگایا ہوگا یا اپنے مال کو کرایہ پر دیا ہوگا۔ اگر اپنی ذات کو اجرت پر لگایا تو یہ اجارہ منعقد ہو جائے گا اور ولی کی اجازت کے بغیر لاگو ہو جائے گا در آنحالیکہ (اس کی نادانی کے باعث) دھوکا نہ کیا گیا ہو۔ اگر دھوکے سے یہ ہوا ہے تو وہ اجارہ ولی کی اجازت کے بغیر لاگو نہ ہوگا۔ لیکن اگر کوئی احمق شخص اپنے مال کو کرایہ پر دے تو ولی کی اجازت کے بغیر مطلق نافذ العمل نہ ہوگا۔ اجرت (یا کرایہ) کی بابت یہ شرط ہے کہ وہ غیر مبہم ہو اور کارآمد شے ہو اور (دینے والے) کو اس کے دینے کا اختیار ہو اور (اس کی مقدار) متعین ہو۔ ان امور کی تفصیل وضاحت کے ساتھ بیع کے باب میں بتائی جا چکی ہے۔ وہاں پر ملاحظہ ہو۔

واضح ہو کہ حسب ذیل مسائل میں اجرت کی فوری ادائیگی شرط ہے۔ اگر ادائیگی میں تاخیر ہوئی تو معاہدہ درست نہ ہوگا۔

ایک مسئلہ یہ ہے کہ اجرت ایک مقررہ شے ہو۔ مثلاً کسی نے ایک شخص کو سال بھر کے لیے اپنی خدمت گاری پر رکھا، اس کے معاوضہ میں ایک اونٹ دیا، ایسی صورت میں لازم ہوگا کہ وہ اونٹ فوری طور پر اسے دے دیا جائے اور اسے تین دن سے زیادہ عرصہ تک روک رکھنا جائز نہیں ہے۔ اگر اس سے زیادہ تاخیر کی تو عقد فاسد ہو جائے گا۔ اس معاملہ میں تاخیر بدمعاملگی ہے، کیونکہ اونٹ کی کیفیت میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ اس کی موجودہ قیمت دس (۱۰) ہے۔ اس کے مقابلہ میں جو اجرت (خدمت گاری) ہے وہ صحیح ہے اگر وہ اجرت مل گئی تو خادم نے پورا معاوضہ وصول کر لیا۔ لیکن اگر تاخیر کی گئی تو ہو سکتا ہے کہ اس اونٹ کو ضعف یا کوئی مرض لاحق ہو جائے جس سے اس کی قیمت کم ہو جائے تو خدمت گزار کو نقصان ہوگا۔ یا ممکن ہے کہ (اس دوران) اس میں کوئی فوقیت آ جائے تو اس صورت میں اونٹ کے مالک کو نقصان ہوگا۔ اس خرابی کو دور کرنے کے لیے واجب ہے کہ اجرت پیشگی ادا کر دی جائے۔ یہی کیفیت ہر معینہ شے کی ہے جو اجرت میں دی جائے؛ مثلاً کہا کہ یہ کپڑا اجرت (اجرت ہوگی) اس میں بھی کمی بیشی کا امکان ہے اور بدمعاملگی کا احتمال ہے جس سے جھگڑا پیدا ہو سکتا ہے غرض جبکہ متعین شیئ کو اجرت میں دینا ہو تو واجب ہے کہ اسے فوری طور پر ادا کر دیا جائے۔ یہاں تک کہ اس جیسے معاملات میں تاخیر سے ادائیگی اجرت کا عام دستور ہو تب بھی یہی حکم ہے۔ اگر عام طور پر تاخیر سے ادائیگی ہی کا رواج ہو تو جلد ادائیگی کی شرط لگا دینا واجب ہوگا ورنہ معاملہ فاسد ہو جائے گا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اجرت غیر معین ہو۔ مثلاً کسی کو کام پر لگایا اور معاوضہ یہ ٹھہرا کہ وہ اسے کوئی اونٹ یا کوئی کپڑا

دے گا۔لیکن کسی خاص اونٹ یا خاص کپڑے کی تعیین نہ کی۔اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کسی سے کہے کہ میں تم کو سال بھر کے لیے اپنی خدمت گاری پر رکھتا ہوں اس کے معاوضہ میں تمہیں ایک اونٹ دے رہا ہوں۔اس معاملے کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ فریقین یہ شرط کرلیں کہ اجرت پہلے ادا کی جائے گی ایسی صورت میں یہ حکم ہے کہ بموجب شرط فوراً وہ اجرت ادا کردی جائے بصورت دیگر وہ معاہدہ فاسد ہو جائے گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ پیشگی ادائیگی کی کوئی شرط نہ ہولیکن عام دستور یہی ہے کہ ایسے معاملات میں فوراً اجرت ادا کردی جاتی ہے،تو اس دستور کے مطابق اجرت بلا تاخیر ادا کردی جائے گی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ پیشگی ادائے اجرت کی نہ تو شرط ہو اور نہ ایسا کوئی دستور ہی ہو تو اس کی دو شکلیں ہوں گی:

پہلی شکل یہ ہے کہ معاملہ اجارہ اس منفعت پر کیا گیا ہو جس کی ذمہ داری فریق ثانی پر ہو،کسی خاص شے سے استفادہ مقصود نہ ہو۔مثلاً یوں کہا جائے کہ میں اس کپڑے کی سلائی پر تمہیں رکھتا ہوں۔خود سی کردو یا سلا کردو۔اس شکل میں ایک شخص کو ایسی منفعت پر رکھا گیا ہے جس کے پورا کرنے کا وہ ضامن ہے۔

دوسری شکل یہ ہے کہ کسی خاص چیز سے استفادہ کی شرط پر اجارہ کیا جائے مثلاً کسی کو خدمت گاری کے لیے اجرت پر رکھا یا کوئی مکان کرایہ پر لیا

پہلی شکل میں اجرت کا فوری طور پر ادا کرنا لازم ہے ورنہ فریقین ایک دوسرے کے قرض دار متصور ہوں گے۔کام کرنے والے پر اس کام کی تکمیل بطور قرض واجب ہے اور آجر پر اس کی اجرت قرض ہے۔اور ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ہاں اگر کاریگر نے کام شروع کردیا تو اب اجرت کی فوری ادائیگی لازم نہیں ہے،کیوں کہ کاریگر نے جو کام کرلیا وہ گویا آجر نے وصول کرلیا(اور قرض کے بدلے قرض کا معاملہ نہ رہا۔)اس میں یہ واجب ہے کہ کام بلا تاخیر شروع کردیا جائے۔مثلاً ایک رات دن کے اندر ورنہ یہ معاہدہ درست نہ رہے گا۔بس اگر اجرت خاص معین شے نہ ہو اور اجرت کی جلد ادائیگی کی شرط نہ ہو اور پیشگی ادائیگی کا عام دستور بھی نہ ہو اور جس منفعت پر اجارہ ہوا ہے اس کی ذمہ داری بھی کسی پر نہ ہو تو اجرت کی پیشگی ادائیگی ضروری نہ ہوگی۔ایسی صورت میں عقد اجارہ کی مختلف حالتوں کے مطابق حکم مختلف ہوگا اس کی تفصیل یہ ہے کہ عقد اجارہ جیسا کہ معلوم ہے یا تو کسی آدمی کی ذات سے استفادہ پر ہوگا یا کسی چیز سے حاصل شدہ منفعت پر۔اول الذکر صورت میں تین قسم کے اشخاص ہوں گے:'اجیر'(اجرت پر کام کرنے والا یا مزدور)صانع(صنعت کار یا پیشہ ور)اور خادم(خدمت گار)۔اجیر اور صانع میں یہ فرق ہے کہ اجیر تو جس چیز پر کام کرتا ہے اور وہ اس کے دائرہ قبضہ میں نہیں ہوتی،مثلاً تعمیر کا کام کہ جو کچھ وہ تعمیر کرتا(یا بناتا ہے)وہ آجر کے قبضہ میں رہتا ہے اور کام بنا کر چلا جاتا ہے۔اسی طرح ہر ایسا کاریگر جو ایسی شے پر کام کرے جو اس کے قبضہ میں نہ ہو جیسے ترکھان جس کو دروازوں یا جالیوں پر کام کرنے کے لیے لگایا جائے۔صانع(صنعت کار)وہ ہوتا ہے جو کوئی چیز اپنے قبضہ میں رکھ کر کام کرتا ہے جیسے درزی،لوہار،رنگ ریز۔پھر صانع کی بھی دو قسمیں ہیں:صانع محض اور صانع بائع صانع محض وہ ہے جو کسی شے پر محنت کے سوا اور کچھ اس میں اضافہ نہیں کرتا اور صانع بائع وہ

جو محنت کے سوا اس شے میں کچھ اضافہ کر دیتا ہے جیسے رنگنے والا کہ وہ رنگ کا اضافہ کر دیتا ہے۔ اور خادم وہ ہوتا ہے جسے خدمت گاری پر رکھا جائے۔

ثانی الذکر صورت میں عقد اجارہ کسی مکان، سامان، جانور یا برتن سے استفادہ پر ہوگا۔ اگر کسی آدمی مثلاً کاریگر یا مزدور کو کسی منفعت (یا کام) کے لیے اجرت پر رکھا گیا تو اسے یہ حق نہ ہوگا کہ جب تک وہ کام کر کے سب کدوش نہ ہو جائے اجرت کا مطالبہ کرے۔ ایسے حالات میں پیشگی ادائے اجرت کا کوئی دستور نہیں ہے، لہٰذا فریقین اسی پر عمل کریں گے۔ اگر کسی ترکھان نے مثلاً کام کا کچھ حصہ کر لیا اور اس کی اجرت کا مطالبہ کیا لیکن آجر نے ادائیگی سے انکار کیا تو اسے ادائیگی پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ لیکن اگر پیشگی ادائے اجرت کا دستور ہو تو اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ اور اگر کام مکمل ہونے سے پہلے ہی چھوڑ دینے کا ارادہ کیا تو جس قدر کام ہوا ہے اس کا حساب کر لیا جائے گا۔

اگر کسی گھر، سامان، سواری، خادم، یا ظروف (فراش) کو کرایہ پر لیا تو اس کا کرایہ پیشگی یا بتاخیر ادائیگی کی بابت باہمی طور پر طے کر لینا درست ہے بشرطیکہ عمل درآمد میں دس روز سے زیادہ کی تاخیر نہ ہو ورنہ پیشگی ادائے کرایہ صحیح نہ ہوگا۔ اگر اس بارے میں فریقین متفق نہ ہوں تو روزانہ کرایہ ادا کیا جائے۔

یہاں تک اجارہ کی اقسام بتائے گئے۔

عقد اجارہ کا چوتھا رکن منفعت (یا فائدہ ہے جس کے لیے اجارہ کیا جاتا ہے)۔

منفعت کسی شے کا وصف ہوتا ہے۔ اجارہ میں اس کی جانب اشارۂ حسی نہیں کیا جا سکتا البتہ اصل شے جس سے اس صفت کا تعلق ہے اشارہ سے بتایا جا سکتا ہے بایں طور کہ اصل شے کو کے جزو سے اس کا تعلق نہ ہو اور اس کا حصول ممکن ہو۔ مثلاً کسی گھر میں رہائش رکھنا ایک منفعت ہے کہ خاص اس منفعت (رہائش) کی جانب اشارہ نہیں کیا جا سکتا جب تک اس کو گھر سے نہ منسوب کیا جائے اور اس منفعت (رہائش) کا تعلق پورے گھر سے ہوگا۔ اگر نا قابل تقسیم شے، مثلاً جانور کے ایک جزو سے حاصل ہونے والی منفعت کا معاملہ ہو تو وہ شرعاً قابل اعتبار نہ ہوگی۔ لہٰذا اس ایک جزو کے لیے معاہدہ اجارہ درست نہیں ہے۔ اور تعریف مذکور میں یہ جو کہا گیا کہ اس کا حصول ممکن ہو، اس سے وہ منفعتیں نکل گئیں جن کا حصول ممکن نہیں ہے، مثلاً وہ باطنی صفات جو ایک حیوان یا انسان کے ساتھ وابستہ ہوں مثلاً زندگی اور قدرت۔ ان کے لیے عقد اجارہ درست نہ ہوگا کیوں کہ یہ ایسی منفعتیں ہیں جو ان کی خصوصیات میں سے ہیں؛ ان کو حاصل کرنا ممکن نہیں ہے (یعنی زندگی یا قدرت کسی سے حاصل نہیں کی جا سکتی۔)

رہا صیغہ (قول و قرار) اس کی شرائط وہی ہیں جو بیع کے بیان میں بتائی جا چکی ہیں اور بوضاحت بتا دیا گیا ہے۔ وہاں پر ملاحظہ فرمایا جائے۔

واضح ہو کہ منفعت (یعنی غرض اجارہ کے درست ہونے کی) چند شرائط ہیں: ایک شرط یہ ہے کہ اس کی کوئی قیمت ہو، لہٰذا ایسی شے کا کرایہ پر لینا جس کی منفعت بے حقیقت ہو اور جس کی کوئی قیمت نہیں ہے درست نہ ہوگا۔ مثلاً آگ سے تاپنا وغیرہ۔ ایسی باتوں کی تفصیل کہ کس بات کے لیے اجارہ جائز ہے اور کس کے لیے ناجائز ہے، آئندہ آ رہی ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ منفعت ایسی ہو جس کا حصول مادی یا شرعی طریقہ سے ممکن ہو۔ پہلی صورت کی مثال کسی

ایسی زمین کو زراعت کے لیے کرایہ پر لینا ہے جہاں آب پاشی نہ کی جاسکے یا نا قابل زراعت ہو۔ ایسی زمین سے فائدہ اٹھانا مقدور سے باہر ہے۔ ہاں ایسی زمین کا اجارہ جو پانی سے ڈھکی ہوئی ہو لیکن ممکن ہو کہ وہ برآمد ہو جائے، اگر چہ ایسا شاذ و نادر ہوتا ہے، ادائے نقدی کے بغیر درست ہے۔ اگر زمین نکل آئی تو فبہا بصورت دیگر وہ اجارہ درست نہیں ہے۔ ایسی زمین جس کا پانی خشک ہونے اور اس کے برآمد ہونے کی کوئی امید نہیں ہے اس کا اجارہ بہر حال درست نہیں ہے۔ دوسری صورت کی مثال حائضہ عورت کو مسجد کی جھاڑو بہارو کی خدمت کے لیے اجرت پر لگانا یا کسی شخص کو ناحق مار پیٹ کے لیے یا شراب کشید کرنے کے لیے اجرت پر رکھنا ہے، یہ تمام امور شرعاً جائز نہیں ہیں۔

تیسری شرط یہ ہے کہ کرایہ پر لی ہوئی چیز یا اس چیز سے پیدا ہونے والی شے (یا پیداوار) کو بالا رادہ ضائع کیے بغیر اس سے منفعت حاصل کی جاسکے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی گائے دودھ پینے کے لیے کرایہ پر لی جائے۔ پس اگر ایک شخص نے کسی سے کہا کہ میں نے تمہاری گائے دو اشرفی پر موسم سرما کے لیے کرایہ پر لے لی تا کہ اس سے دودھ حاصل کروں اور اس کو اس نے قبول کر لیا تو یہ عقد فاسد ہوگا۔ اسی طرح یوں کہنا کہ میں نے موسم سرما کے لیے گائے کا دودھ اس کی ذمہ داریوں کے عوض خرید لیا تو یہ درست نہ ہوگا۔ اجرت تو اس لیے درست نہ ہوگی کہ اس اجارہ میں کرایہ پر لی ہوئی شے سے پیدا ہونے والی چیز یعنی دودھ کو فنا کرنا ہوتا ہے کیوں کہ جب تک دودھ کو فنا نہ کیا جائے منفعت حاصل نہ ہوگی۔ اور خریداری اس لیے درست نہ ہوگی کہ دودھ جس کا سودا ہوا ہے وہ تھن میں ہے اور ایسا سودا ممنوع ہے۔

واضح ہو کہ تھن کے اندر دودھ کا سودا کرنا یا کسی جانور کو اس لیے کرایہ پر لینا کہ اس کا دودھ کام میں لا کر فنا کیا جائے ہر حالت میں منع نہیں ہے وہ صرف اس حالت میں منع ہے جب کہ اس کے جائز ہونے کی شرائط (مذکورہ آئندہ) موجود نہ ہوں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ تھن کے اندر دودھ کی فروخت یا تو اکواں بغیر ناپے ہوگی یا ناپ تول سے ہوگی۔ پہلی صورت یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص بکریوں والے گوالے سے کہے کہ میں نے تمہاری دس یا پانچ بکریوں کا دودھ ہر روز کا ایک مہینے کے لیے اتنے میں خریدا۔ دوسری صورت یوں کہنا ہے کہ میں نے تم سے پچاس سیر دودھ روزانہ ڈھائی سیر کے حساب سے خریدا۔

پہلی صورت کے صحیح ہونے کی نو شرطیں ہیں:

جن بکریوں کا دودھ لیا گیا ان کی تعداد معلوم ہو۔

وہ بکریاں (دودھ) بیچنے والے کی مملوکہ ہوں۔

سب بکریوں کا دودھ مقدار میں یکساں ہو۔

یہ معاملہ ان ایام میں ہو جب بکریاں دودھ دیتی ہیں، مثلاً برسیم (چارہ) پیدا ہونے والے دنوں میں، کیوں کہ ان ایام کے علاوہ اور دنوں میں دودھ کی مقدار گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔

خریدار کو دودھ کی وہ مقدار معلوم ہو جو بکریاں دیتی ہیں۔

دودھ لینے کی جو مدت مقرر کی گئی ہو وہ اتنی ہو کہ میعاد ختم ہونے سے پہلے ان کا دودھ نہ گھٹے۔

دودھ لینا فوراً شروع کر دیا جائے اور قیمت فوری طور پر پیشگی ادا کر دی جائے۔

اگر یہ تمام شرائط موجود ہوں تو دودھ کی فروخت انکل سے بھی جائز ہے۔

دودھ کا معاملہ ناپ تول سے ہوا ہو تو اس کی پانچ شرطیں ہیں: اول یہ کہ خریداری دودھ کے ایام میں ہو۔

دوسرے یہ کہ اتنے عرصہ کے لیے ہو کہ مدت ختم ہونے سے پہلے دودھ گھٹ نہ جاتا ہو۔ پس اگر دودھ دینے کا زمانہ چار ماہ تک ہے تو پانچ ماہ کے لیے خریدنا صحیح نہیں ہے، کیوں کہ پانچویں ماہ میں دودھ گھٹ جاتا ہے۔

تیسرے یہ کہ خریدار اسی روز سے یا تھوڑے ہی دنوں کے اندر دودھ لینا شروع کر دے۔

چوتھے یہ کہ دام بکری والے ہی کو دیے جائیں، کسی اور کو نہیں۔ یعنی یہ عقد سلم کی طرح کا معاملہ ہوگا جو مالک کے سوا کسی اور سے کرنا درست نہیں ہے۔

پانچویں یہ کہ دودھ کے دام پیشگی ادا کر دیے جائیں، کیوں کہ یہ بھی عقد سلم کا سا معاملہ ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اس میں خریدا ہوا مال تاخیر سے لیا جاتا ہے، لہٰذا ادائے قیمت میں تاخیر نہ ہونا چاہیے، ورنہ یہ معاملہ قرض دام کے عوض قرض مال ہو جائے گا (جو ناجائز ہے)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ارکان اجارہ میں سے ہر رکن کی شرائط ہیں۔ اجارہ کا پہلا رکن صیغہ (ایجاب وقبول) ہے: اس کی شرائط وہی ہیں جو بیع کی شرائط مذکورہ سابقہ ہیں، مثلاً (صیغہ اجارہ) الفاظ ایجاب وقبول پر مشتمل ہو اور (ایجاب اور قبول) دونوں میں اتنا وقفہ نہ ہو جسے طویل تصور کیا جائے وغیرہ تمام شرطیں جو بیع کے بیان میں بتائی گئیں۔ صرف اتنا فرق ہے کہ بیع میں یہ شرط ہے کہ وہ مقررہ عرصہ کے لیے نہ ہو، اس کے برعکس اجارہ (یا کرایہ) میں یہ شرط ہے کہ اس کے لیے مقررہ میعاد طے کر لی جائے۔

ایجاب وقبول کی دو قسمیں ہیں: صراحتاً اور کنایتاً (یعنی کھلے لفظوں میں یا مفہوم کے اعتبار سے)۔ صراحتاً وہ ہے جس کا مطلب اجارہ (یا کرایہ داری) کے سوا اور کچھ نہ ہو، اور کنایتاً وہ ہے جس کا مطلب اجارہ کے سوا اور کچھ بھی ہو سکتا ہو۔

اول الذکر کی مثال یہ ہے کہ مالک مکان یوں کہے کہ میں نے یہ مکان آپ کو ایک سال کے لیے اتنے کرایہ پر دیا، اور کرایہ دار اسی وقت کہے کہ میں نے مان لیا۔ اسی طرح یوں کہنا کہ میں نے کرایہ پر یہ مکان یا اس کی منفعت ایک ماہ کے لیے آپ کے حوالے کی یا اتنے (کرایہ) پر مہینہ بھر کے لیے آپ کو مالک بنا دیا تو یہ سب الفاظ صراحت ہی کے زمرہ میں ہیں۔ اس طرح کہنے سے معاہدہ اجارہ منعقد ہو جاتا ہے، خواہ اسے اصلی شے کی طرف منسوب کیا ہو یا اس کی منفعت کی طرف۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ لفظ اجارہ وضع (بناوٹ) کے لحاظ سے ایسا ہے کہ اس کو اصل شے کی طرف ہی منسوب کیا جا سکتا ہے (اس شے کی) منفعت کی طرف منسوب کرنا درست نہیں ہے۔ لہٰذا اگر یہ کہا کہ میں اس گھر کی منفعت کرایہ پر دیتا ہوں تو یہ عقد باطل ہو جائے گا۔ لیکن یہ خیال درست نہیں ہے، کیوں کہ لفظ اجارہ یا (کرایہ پر دینا) منفعت ہی کا مالک بنانے کو تقاضا کرتا ہے۔ پس اگر اسے منفعت کی طرف منسوب کیا جائے تو اس سے وہی مفہوم نکلتا ہے، اس میں کوئی حرج نہیں۔

ثانی الذکر کی مثال یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ میں نے ایک سال کے لیے اس مکان کی منفعت کو اتنے میں آپ کے لیے مقرر کر دی یا اتنے (کرایہ) میں تم ایک ماہ کے لیے میرے مکان میں ٹھہر جاؤ۔ یہ کنایہ ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ یہ

منفعت کرایہ داری کے طور پر ہو یا کسی اور طرح پر۔

اگر فریقین اجارہ کسی تحریری معاہدہ پر متفق ہو جائیں تو وہ تحریر لفظی ایجاب وقبول کے قائم متصور ہو گی، تاہم اسے (صراحت نہیں بلکہ کنایہ شمار کیا جائے گا۔

واضح ہو کہ لفظ فروخت کا استعمال اجارہ یا (کرایہ) کے لیے نہیں ہو سکتا، لہٰذا اگر یوں کہا کہ میں اپنا مکان اتنے میں اور اتنے عرصہ کے لیے آپ کو فروخت کرتا ہوں تو یہ نہ تو فروخت کرنا متصور ہو گا اور نہ اجارہ (کرایہ پر دینا) کیوں کہ اس معاہدہ میں لفظ فروخت میں تابید (ہمیشہ کے لیے) کا مفہوم ہے۔ اور ''ایک سال کے لیے'' جو کہا گیا اس سے وقت کی قید ہو گئی۔ لہٰذا پہلے لفظ کا مفہوم دوسرے کے برعکس ہے۔ پس نہ تو یہ صراحت ہوئی اور نہ کنایہ ہوا۔ اسی طرح اجارہ (یا کرایہ) کا لفظ استعمال کرنے سے معاملہ فروخت بھی نہیں ہو سکتا۔

جاننا چاہیے کہ اجارہ کی دو قسمیں ہیں: اجارہ عین اور اجارہ ذمہ۔ اجارہ عین سے مراد وہ عقد اجارہ ہے جس کا تعلق ایک متعین شے کی منفعت سے ہو اور وہ کرایہ پر لینے والے کو معلوم ہو جیسا کہ معاملہ بیع میں حاضر مال کے سودے میں ہوتا ہے اور جو خریدار کو معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص ایک خاص چیز جیسے مخصوص زرعی زمین مقررہ کرایہ پر لے تا کہ طے شدہ عرصہ کے لیے اس کی پیداوار سے فائدہ اٹھائے، یا کوئی مکان اسی طرح کرایہ پر لے تا کہ اس میں رہائش کی منفعت حاصل کرے یا اسی طرح کسی شخص کو سال بھر تک خدمت گاری کے لیے رکھے۔ اجارہ ذمہ سے مراد وہ عقد اجارہ ہے جس کا تعلق کسی غیر معین شے کی محض منفعت سے ہے جو اس شے کی صفت ہوتی ہے اور اس کی ذمہ داری اوٹ لی جاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس اجارہ میں مدنظر منفعت کی حیثیت ایک قرض کی سی ہو جاتی ہے جیسا کہ بیع سلم میں ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل یوں ہے کہ مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ میں آپ کو اس طرح کا ایک اونٹ کرایہ پر دیتا ہوں جو آپ کو فلاں مقام پر لے جائے۔ اس صورت میں جس منفعت پر اجارہ ہوا ہے اس کا تعلق کسی متعین اونٹ سے نہیں ہے، بلکہ اس صفت سے ہے جو اس میں پائی جاتی ہے اور اس کی ذمہ داری اوٹ لی گئی ہے۔ اس تعریف میں ''شے'' سے مراد ہر ایسی شے ہے جس کی ذمہ داری اوٹ لی جائے نہ یہ کہ وہ شے جو قابل منفعت ہو، کیوں کہ کرایہ پر لینے کا مقصد محض وہ منفعت ہے خواہ کسی طرح حاصل ہو۔ اس منفعت کا تعلق کبھی تو معین شے سے ہوتا ہے جیسے کسی خاص اراضی زرعی کی منفعت اور کبھی اس منفعت کا تعلق متعین شے سے نہیں ہوتا جیسے کسی بھی بلاتعین اونٹ کی منفعت جو اس کی صفت ہے۔ جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

اب جاننا چاہیئے کہ اجارۂ ذمہ کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ مخصوص الفاظ ایجاب وقبول میں ہو؛ اس کے بغیر وہ منعقد نہ ہوگا۔ یہ الفاظ (عربی میں) ''الزمت ذمتک'، 'اور'' اسلمت الیک کذا ''ہیں (اردو میں یوں کہیں گے کہ میں نے اس قدر آپ کی طرف واجب کر دیا یا اتنا آپ کو دیا) پس اگر ایک شخص کوئی اونٹ کسی سے کرایہ پر لینا چاہے تو لازم ہے کہ اس سے کہے کہ میں نے آپ پر ایسے ایسے اونٹ کا اتنے قرش کرایہ لازم کر دیا تا کہ میرا سامان فلاں مقام پر لے جائے۔ یا یوں کہے کہ میں نے اتنے قرس اس مقصد کے لیے آپ کو دیے ہیں۔ یہی مثال ہر ایسے عقد اجارہ کی ہے جو کسی غیر مقررہ شے کی منفعت کے لیے کیا جائے، مثلاً یوں کہنا کہ میں نے آپ کے ذمہ اتنے قرش اس کپڑے کی سلائی یا اس دیوار کی تعمیر کے لیے لازم کیے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ جس شے سے استفادہ یا (حصول منفعت) پیش نظر ہے وہ شے

متعین نہیں ہے، خواہ اس میں وہ شخص مخاطب ہو یا کوئی اور شخص۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر معین شخص سے اجارہ کیا جائے تو اس میں اجیر کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اس کام کو کسی اور کے سپرد کر دے۔ چنانچہ اگر یوں کہا کہ میں نے اس دیوار کی تعمیر کے لیے آپ کو مزدوری پر لگایا ہے اور اس شخص نے وہ کام خود نہ کیا، بلکہ کسی اور کو اسے بنانے کے لیے کہا تو درست نہ ہو گا۔ پھر اگر دوسرے کارکن کو یہ معلوم ہو کہ یہ معاملہ طے ہوا تھا کہ پہلا شخص ہی وہ کام انجام دے گا تو اس کو اس کام کی اجرت کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔ اور اگر اسے یہ حقیقت حال معلوم نہ تھی تو اس کام کی اجرت مثل اس شخص پر واجب الادا ہو گی جس نے اس سے کام کروایا۔

اجارۂ ذمہ میں یہ شرط ہے کہ اجرت اسی جگہ ادا کر دی جائے جس طرح کہ معاہدۂ سلم میں راس المال پیشگی ادا کیا جاتا ہے۔ اس میں تاخیر جائز نہیں ہے ورنہ یہ قرض کے عوض قرض کا معاملہ متصور ہوگا، کیوں کہ اس صورت میں منفعت اور اجرت دونوں ایک دوسرے پر قرض واجب الادا ہو جائیں گی اور یہ جائز نہیں ہے۔ اور جس طرح اس میں تاخیر جائز نہیں ہے اسی طرح اس کا دوسرے کو منتقل کرنا اور اس کا اوٹنا اور اس کا کسی اور سے مبادلہ کرنا اور اس کی ذمہ داری سے بری الذمہ ہونا بھی جائز نہیں ہے۔ اس میں سے کوئی بات بھی ہوئی تو اجارہ باطل ہو جائے گا درآنحالیکہ بتاخیر ادائیگی کی شرط ہو۔ اگر فریقین نے بتاخیر ادائیگی کی شرط کی اور وصول کرنے سے پہلے دونوں اپنی جگہ سے ہٹ گئے تو معاہدہ باطل ہو جائے گا۔ ہاں اگر وصول کرنے سے پہلے اپنی جگہ سے نہیں ہٹے تو معاہدہ درست رہے گا۔

اجارۂ عین (یعنی کسی خاص شے کو کرایہ پر لینے) کی صورت میں اگر اجرت کوئی متعین شے ہو، مثلاً یوں کہا کہ میں تم کو سال بھر کے لیے اپنی خدمت گاری پر اس اونٹ کے معاوضہ میں اجرت پر رکھ رہا ہوں تو اس صورت میں بھی تاخیر سے ادائیگی اجرت صحیح نہیں ہے۔ لیکن اگر اجرت قرض کی ذمہ داری کی صورت میں ہو مثلاً یہ کہا کہ میں تم کو اپنی خدمت گاری کے لیے ایسے ایسے اونٹ کے عوض اجرت پر رکھتا ہوں تو اس صورت میں تاخیر سے ادائیگی یا فوری ادائیگی دونوں صورتیں جائز ہیں۔

اگر ایک شخص نے کسی سے متعین شے کی اجرت پر معاملہ کیا اور فوری یا بتاخیر ادائیگی کی کوئی شرط نہیں رکھی، مثلاً یوں کہا کہ میں نے آپ سے یہ اونٹ اتنے میں کرایہ پر لینا قبول کیا اور (ادائیگی کی بابت) کوئی شرط نہ رکھی تو ایسی صورت میں کرایہ کی فوری ادائیگی لازم ہو گی۔

دوسرا رکن عاقد (معاہدہ کرنے والا) ہے۔ اس میں خواہ اجیر ہو یا آجر اس کے لیے وہی شرائط ہیں جو بیع کے بیان میں سابقاً بتائی گئیں۔ مثلاً یہ کہ عاقد کو تصرف کے بارے میں اختیار حاصل ہو۔ لہٰذا کسی نابالغ (بچے) یا جنون زدہ یا ایسا شخص جس کو اس کی حماقت کے باعث معاملہ کا نااہل قرار دیا گیا ہو اس کا عقد اجارہ کرنا مطلق جائز نہیں ہے۔ اسی طرح کسی سے جبراً معاہدہ کرانا بھی درست نہیں ہے اسی طرح کی اور دوسری شرائط ہیں جن کا ذکر بیع کے بیان میں اوپر کیا گیا۔ البتہ خرید و فروخت کے معاملات میں بعض صورتوں میں مسلمان ہونے کی شرط ہے۔ مثلاً کسی کافر کا قرآن شریف یا مسلمان غلام کو خریدنا درست نہیں ہے، البتہ ایک کافر کسی مسلمان کو خدمت گاری پر رکھ سکتا ہے، اگرچہ یہ بھی مکروہ ہے۔ اسی طرح عقد اجارہ میں بھی ہر صورت میں تصرف کی عام اجازت کی شرط نہیں رکھی جاسکتی۔ تاہم احمق شخص کے لیے یہ درست ہو گا کہ

وہ ایسے امور میں جو بالعموم ذریعہ کسب نہیں ہیں خود کو اجرت پر لگادے۔ مثلاً حج کے لیے اسے اجرت پر رکھا جائے۔ لیکن پیشہ ورانہ امور میں جو کمائی کا ذریعہ ہیں، مثلاً لوہاری، ترکھانی کا کام اس کے لیے وہ اجرت پر نہیں لگ سکتا۔

تیسرا رکن (اجارہ) وہ شے ہے جس پر عقد اجارہ کیا جائے۔ اس میں دو امور شامل ہیں: ایک اجرت اور دوسرے منفعت، جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔ اب جاننا چاہیئے کہ اجرت کبھی تو قرض واجب الادا ہوتی ہے، کوئی معین شے نہیں ہوتی اور کبھی اجرت میں کوئی خاص معین شے رکھی جاتی ہے۔ قرض کی صورت میں وہی شرائط ہیں جو بیع کے بیان میں سابقا بتائی گئیں، یعنی ضروری ہے کہ اس اجرت کی مقدار، جنس، قسم اور خصوصیت بتادی جائے۔ مثلاً آجر (کرایہ پر دینے والا) کہے کہ میں نے یہ مکان آپ کو پوری دس مصری اشرفیوں کے کرایہ پر دیا۔ اس میں دس (اجرت کی) مقدار ہے، اشرفی جنس ہے کیونکہ دس کی تعداد قرش ریال اور اشرفی ہر ایک کی ہوسکتی ہے، اشرفی کا لفظ کہنے سے ایک جنس متعین ہوگئی، اور مصری کا لفظ قسم ظاہر کرنے کے لیے ہے کیونکہ اشرفی کی متعدد اقسام ہیں انگریزی، مصری وغیرہ۔ پورا کا لفظ نقدی کی صفت ہے کیونکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ آدھی آدھی اشرفیاں ادا کی جائیں، حالانکہ یہ بعض اوقات ثابت اشرفیوں کی طرح رائج نہیں ہوتیں۔

اسی طرح اگر کوئی جانور کرائے پر لیا، اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اس کی جنس بتائی جائے کہ گھوڑا یا اونٹ اور پھر اس کی قسم کہ وہ بختی اونٹ ہو یا روسی یا دوغلا وغیرہ اور نر ہو یا مادہ اور اس کی رفتار کی کیفیت یعنی تیز رفتار یا کشادہ قدم یا سست رفتار۔ لیکن اگر اجرت کی چیز کوئی معین شے ہو تو اس کا دکھادینا شرط ہے، چنانچہ اگر کہا کہ میں یہ مکان اس اونٹ کے عوض کرایہ پر دیتا ہوں تو اس اونٹ کا مشاہدہ کرانا شرط اجارہ ہے۔

ان شرائط کی غرض یہ ہے کہ غلط فہمی اور ابہام (غیر واضح بات) نہ رہے تاکہ فریقین میں نزاع نہ پیدا ہو۔ اسی لیے فقہا نے یہ شرط لگادی ہے کہ اگر کسی جانور یا سواری کو سوار ہونے کے لیے کرایہ پر لیا جائے تو اس کے سفر کی مسافت جو دن یا رات میں طے کرنا ہو بتادی جائے۔ البتہ اگر ایسے معاملات میں کوئی عام دستور موجود ہو جس کی پیروی کی جاتی ہے تو اس کے مطابق عمل کیا جائے گا ماسوائے اس صورت کے جب کہ کوئی فریق عام دستور کے مخالف کوئی شرط عائد کردے۔ ایسی صورت میں جو بھی شرط لگائی گئی اس پر عمل درآمد ہوگا۔ اس سے کوئی فرق اس بارے میں نہیں پڑتا کہ کسی معین شے کی شکل میں ہو یا کیل شیئ کی شکل میں (جس کا معاملہ پیمانوں میں کیا جاتا ہے)۔

اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ اس شے کو بتادیا جائے جو (کرایہ کے) جانور پر لادنا ہے درآنحالیکہ وہ شے موجود نہ ہو، اگر موجود ہو تو اس کو دیکھ لینا اور ہاتھ سے محسوس کرنا بھی شرط ہے۔ اگر وہ شیئ پیمانے سے ناپنے والی ہے تو اس کی جنس بتادینا شرط ہے۔ اسی لیے فقہاء کہتے ہیں کہ کسی جانور کو اس کے چارہ کے معاوضہ پر لینا درست نہیں ہے۔ نیز کسی مکان کو مقررہ مدت کے لیے اس کی تعمیر کے معاوضہ پر لینا بالاتفاق ناجائز ہے، کیونکہ اس میں معاوضہ (کی مقدار) معلوم نہیں ہے۔ ایسی صورتوں میں چاہیئے کہ تعمیر کی مالیت یا جانور پر جو خرچ متوقع ہے اس کی مقدار تشخیص کرلی جائے اور اس کی جو رقم بنتی ہے اس کو کرایہ قرار دیا جائے اور مالک کرایہ دار کو جانور کے چارہ پر خرچ ہونے والی رقم کے مصارف کی اجازت دے دے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ اس اجازت کو عقد اجارہ سے علیحدہ رکھا جائے۔ اس ترکیب سے ایسا کرنا درست ہو جائے گا۔

فقہاء یہ بھی کہتے ہیں کہ (کرایہ کی شے پر) کام کرنے والے کو اس کی محنت کے عوض جو کچھ ملے گا اس سے (کرایہ کی) ادائیگی کی شرط صحیح نہیں ہے، لہٰذا قصاب کو وہ بکری کی کھال جو اس نے اتاری ہے اجرت میں دینا درست نہیں

ہے کیونکہ اتاری جانے سے پہلے اس کھال کی کیفیت غیر معلوم ہے؛ ممکن ہے کہ وہ کھال پتلی ہو یا موٹی ہو یا اس میں کوئی ایسا نقص آ گیا ہو جو اس کی مالیت کو کم کر دے۔ اسی طرح پیسنے والے کو پسے ہوئے اناج میں سے ایک چوتھائی یا ایک پیالہ اس کا پیسا ہوا آٹا پسائی میں دینا درست نہیں ہے کیونکہ یہ نہیں معلوم کہ اس میں چھانس (یا بھوسی) کس نسبت سے ہے۔ ممکن ہے اس میں بھوسی کی مقدار زیادہ ہو یا کم ہو۔ یہ بھی نہیں معلوم کہ اسے نکالنے کے بعد آٹے کی مقدار کتنی رہ جائے گی۔ اس میں ایک خرابی یہ بھی ہے کہ اس کی اجرت میں جو آٹا قرار پایا ہے اس کی ادائیگی پر قادر ہونا بوقت معاہدہ شرط (اجارہ) ہے، لیکن ابھی گندم پسی ہی نہیں، پینے سے پہلے اس (اجرت کے آٹے کو ادا کرنے کی قدرت ہی نہیں ہوتی) اور بوقت معاہدہ اجرت کی ادائیگی پر قادر ہونا شرط اجارہ کے منافی ہے۔ یہی حال بکری کی کھال کا ہے (کہ اتاری جانے سے پہلے) اسے (قصاب کو) نہیں دیا جا سکتا۔ یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ فقہا نے حج بدل کے لیے اخراجات دینے کو روا رکھا ہے حالانکہ اس خرچ کی مقدار معلوم نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حج کا معاملہ اجارہ (اجرت پر رکھنے کا) نہیں ہے بلکہ یہ معاملہ جعالہ (تقرر) کا ہے یعنی مصارف کا ادا کر کے وہ کام کراتا ہے۔ اس میں ایک شخص اپنے حج کے اخراجات ادا کرتا ہے اس کو (اجرت نہیں دیتا۔)

منفعت (یعنی جس غرض کے لیے اجارہ کیا جاتا ہے) اس کی بھی چند شرائط ہیں: ایک شرط یہ ہے کہ اس کام کی کوئی قدر و قیمت (حیثیت) ہو، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ کسی ایسے مفاد کے لیے کرایہ پر لینا جس کی کوئی قیمت نہیں ہے درست نہ ہوگا۔ مثلاً کوئی درخت اس لیے کرایہ پر لیا جائے کہ اس پر کپڑا ڈال کر سکھایا جائے یا کوئی برتن دکان سجانے کے لیے کرایہ پر لیا جائے۔ اسی میں یہ بھی ہے کہ کسی کو مال کی فروخت کے لیے صدا لگانے پر اجرت دے کر رکھا جائے جیسے دلال ہوتے ہیں۔ لیکن اگر اس کام میں زیادہ بات چیت یا دوڑ دھوپ کرنی پڑے یا جگہ جگہ پھرنا پڑے اور مال کھول کھول کر دکھانا ہو یا اس کی فروخت کے لیے بار بار ہانک لگائی جائے وغیرہ تو اس کی اجرت ہوگی، ہاں ایک آدھ بار صدا لگانے کی اجرت نہیں ہے۔ تاہم اگر وہ آواز مال کی بکری کا سبب ہو تو اس پر اجرت لینے کا حق ہے۔ غرض جو زحمت اس میں اٹھائی جائے اور جتنی زیادہ دوڑ دھوپ اور بات چیت کرنی پڑے اسی کے مطابق اجرت لینا حلال ہے۔ تاہم اس کی اجرت اتنی ہی ہوگی جو بالعموم لوگوں میں رائج ہو۔

ایک شرط یہ ہے کہ عقد اجارہ میں اصل شے پیش نظر نہ ہو بلکہ اس سے حاصل ہونے والی منفعت پیش نظر ہو۔ مثلاً کوئی گائے دودھ کے لیے کرایہ پر لی تو اس میں (گائے پر اجارہ ہوا ہے مگر) گائے کے ضمن میں حاصل ہونے والی شے (دودھ) پیش نظر ہے، اور دودھ ایسی شے ہے کہ گائے کے کرایہ پر لینے سے اسکا قبضہ قصداً براہ راست حاصل نہیں ہوگا بلکہ گائے کے ذریعہ سے حاصل ہوگا، کیونکہ اصل شے اجارہ پر قبضہ براہ راست حاصل نہیں ہوتا تبعاً حاصل ہوتا ہے۔ یہی کیفیت اس صورت میں ہے جب کہ کوئی باغ پھل کے لیے کرایہ پر لیا جائے یا پانی کا تالاب مچھلیوں کے لیے کرایہ پر لیا جائے (کیونکہ اجارہ دراصل باغ یا تالاب پر ہوا ہے، پھل یا مچھلی اس کے ضمن میں حاصل ہوتی ہے یہی صورت ہر اس معاہدے کی ہے) جس میں عقد اجارہ سے کسی شے کی منفعت پیش نظر ہو۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ (پیش نظر) منفعت کسی (فرد خاص) کے تابع ہو، مثلاً ایک شخص نے اپنے بچہ کو دودھ پلانے کے لیے کسی عورت کو تنخواہ پر رکھا، اس اجارہ کا مقصد بچے کی پرورش ہے جس میں تبعاً دودھ بھی شامل ہے جس طرح کاتب کی سیاہی اور درزی کا دھاگہ کہ معاہدے

میں ان سے کوئی مقصد نہیں ہوتا۔

ایک اور شرط یہ ہے کہ منفعت کا متعلقہ کام ایسا ہو جس کو حسی یا شرعی حیثیت سے ادا کرنا اجیر کے بس میں ہو، لہٰذا حائضہ عورت کو مسجد کی جھاڑو بہارو کے لیے یا کسی کی بیوی کو اس کی اجازت کے بغیر اجرت پر رکھنا۔

ایک شرط یہ ہے کہ وہ منفعت جو اجارہ سے متعلق ہے وہ کام اجیر پر (پہلے سے) کوئی امر واجب نہ ہو، لہٰذا نماز وغیرہ عبادات کے لیے جس میں کوئی شخص دوسرے کا نائب نہیں بن سکتا، اجرت پر رکھنا درست نہیں ہے۔ رہا وہ جو وقف کرنے والے اماموں موذنوں وغیرہ پر خرچ کرتے ہیں وہ بہ طور اجرت کے نہیں ہوتا بلکہ وظیفہ ہوتا ہے یا یہ کہ امام کے ایک خاص مقام پر پہنچنے اور اول وقت میں نماز کی ادائیگی کا (اہتمام کرنے) کی اجرت ہوتی ہے، خود نماز کے ادا کرنے کی اجرت نہیں ہوتی وہ تو بہر حال بغیر اجرت کے بھی اسے ادا کرنا واجب ہے۔ البتہ حج بدل کرنے، مردے کو نہلانے، قبر کھودنے میت کو دفن کرنے اور اٹھانے کی اجرت ہو سکتی ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ کام اور منفعت دونوں کی بابت (اہل معاہدہ) کو علم ہو۔ چنانچہ درزی کو کپڑے پر جو کام کرنا ہے اس سے واقف ہونا چاہیئے اور معلم جانتا ہو کہ کتنی دیر تعلیم دینا ہے جیسا کہ آگے بتایا جائے گا۔ اور جانوروں کی بابت یہ علم ہونا ہے کہ وہ کس قدر بار اٹھا سکتا ہے۔

جن اشیاء کا اجرت پر لینا جائز ہے ان کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔ اس بیان سے اجارے کے دونوں قسمیں یعنی اجارہ عین اور اجارہ ذمہ کی تفصیل معلوم ہوئی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ صحت اجارہ کی تین شرطیں ہیں: اول یہ کہ اجرت معلوم ہو کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ "من استاجر اجیرا فلیعلمه اجره" (یعنی جب کسی کو اجرت پر رکھا جائے تو لازم ہے کہ اس کی اجرت اسے بتا دی جائے) اگر اجرت نہ بتائی گئی تو معاملہ اجارہ درست نہ ہوگا۔ اجرت کا پیشگی دے دینا یا بطور قرض اپنے اوپر ادھار لینا دونوں صورتیں درست ہیں۔ اگر اجرت قرض واجب ہو تو وہ قرض دام کی مانند ہے، لہٰذا جو شے کسی کے ذمہ قرض بننے کی صلاحیت رکھتی ہے وہ شے اسی طرح اجرت بھی قرار پا سکتی ہے۔ چنانچہ زرعی زمین کا کرایہ دو بوری غلہ ہو سکتا ہے، لہٰذا اگر کسی شخص کو ایک قطعہ اراضی دو بوری گندم کرایہ پر زراعت کے لیے دی گئی تو درست ہے لیکن یہ شرط نہ ہو کہ یہ دو بوری گندم اس زمین کی پیداوار میں سے دی جائے گی۔ اگر یہ کہا تو معاملہ درست نہ ہوگا۔ کسی شخص یا دائی کو روٹی کپڑے کے بارے میں تنازع ہو تو عورت کو یہ حق ہوگا کہ وہ بیوی کی طرح کا کھانا کپڑا طلب کرے۔ اس کی پوری تفصیل وہاں پر آ رہی ہے جہاں بتایا گیا ہے کہ کس چیز کو کرایہ پر لینا جائز ہے۔

اگر کسی نے کوئی کپڑا درزی کو سینے کے لیے یا رنگ ریز کو رنگنے کے لیے دیا یا ایسا ہی کوئی اور کام ہوا لیکن کوئی بات باہم طے نہیں ہوئی تو یہ درست ہوگا اور فریقین کو اجرت مثل تسلیم کرنا ہوگا (یعنی وہ اجرت جو اس کام کے لیے بالعموم ہوتی ہے)، بشرطیکہ اس کاریگر کا پیشہ ہی وہ ہو۔ اگر ایسا نہ ہو تو وہ اجر مثل کا مستحق نہیں ہے، تا آنکہ اس کی شرط ہوئی ہو یا صراحتاً یا کنایتاً کچھ طے ہوا ہو۔ ایسی ہی مثال اس صورت کی ہے جب کہ کوئی شخص کسی کا سامان اٹھا کر دوسری جگہ لے جائے اور اس کی بابت کچھ طے نہ ہوا ہو تو بوجھ اٹھانے والے (قلی) کو اجر مثل کا حق ہوگا۔ اسی طرح وہ صورتیں ہیں جن میں کسی شے کے استعمال کی اجرت بغیر چکائے ہی سب کو معلوم ہوتی ہے، مثلاً حمام، پار اترنے کی کشتی، سر منڈانا، کپڑے کی دھلائی، پانی اور

چائے وغیرہ جائز اشیاء کی اجرتیں ہیں کہ ان تمام صورتوں میں اجرت مثل ہوگی (جو عام طور پر مقرر ہوتی ہے)۔

دوسری شرط یہ ہے کہ جس مقصد کے لیے اجارہ کیا گیا ہے اس کا علم ہو، یہ امر بیع کی مانند ہے کہ جس طرح مال فروخت خریدار کو معلوم ہوتا ہے اسی طرح منفعت بھی کرایہ دار کو معلوم ہو۔ اس کا علم دو طرح سے ہوتا ہے:

پہلا طریقہ عرف ہے یعنی عام طور پر لوگوں کو معلوم ہو کہ اس شے کے کرایہ پر لینے سے کیا فائدہ حاصل ہوگا تو اب اس کے متعین کرنے کے لیے کافی ہے، مثلاً کسی گھر میں رہائش کرنا ہے کہ لوگ گھر کے اس فائدے سے آگاہ ہیں۔ اس کی تفصیل بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ رہائش کرنے والے کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ گھر میں کوئی ایسا کام کرے جو مکان کو نقصان پہنچائے۔ مثلاً ایک مکان رہائش کے لیے کرایہ پر لیا تو اس کو لوہاری یا ترکھانی کا کارخانہ یا اناج کا گودام وغیرہ بنانا درست نہیں ہے جس سے گھر کو نقصان پہنچے۔ عام طور پر بھی اسے رہائش نہیں کہا جاتا۔

دوسرا طریقہ منفعت کے معلوم کرنے کا یہ ہے کہ اس منفعت کی کیفیت بتادی جائے۔ مثلاً کوئی اونٹ لوہا لادنے کے لیے کرایہ پر لیا گیا ہے تو چاہیئے کہ اس کا وزن اور جہاں پر لے جانا ہے اس کا فاصلہ بتادیا جائے، کیونکہ منفعت کی پہچان اس وضاحت کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اگر ایک شخص نے کسی کو سامان اٹھا کر کسی کے پاس پہنچانے کے لیے اجرت پر رکھا اور وہ (سامان لے کر) گیا لیکن جس کے پاس پہنچانا تھا وہ شخص موجود نہ تھا اور وہ سامان لے کر واپس آگیا تو اسے لے جانے اور واپس لانے کی اجرت کا حق ہے۔ لیکن اگر (مرسل الیہ) وفات پا گیا ہے تو وہ صرف لے جانے کی اجرت کا حق دار ہوگا، کیوں کہ موت امر مجبوری ہے؟ اس میں پیش بندی ممکن ہی نہ تھی بخلاف دوسری صورتوں کے کہ ان میں پیش بندی ممکن ہوتی ہے۔ لہٰذا اس میں بار بردار کے ساتھ جانے سے پہلے وقت، مکان اور زمانہ تمام امور کا پہلے سے طے ہو جانا لازم ہے۔

کسی غیر عورت کو خواہ وہ آزاد ہو یا باندی کسی خدمت کے لیے اجرت (یا تنخواہ) پر رکھنا جائز ہے لیکن لازم ہے کہ آزاد عورت رو برو نہ ہو اور اس پر نظر بالکل نہ ڈالی جائے۔ ہاں اگر کوئی باندی ہے تو اس حصہ بدن کے سوا جس کا ڈھکنا باندی پر نماز میں لازم ہے، اور جس کی تفصیل پہلے بتائی جا چکی ہے، اس کو دیکھنا روا ہے۔ تاہم یہ لازم ہے کہ گھر کے اندر اس باندی یا عورت کے ساتھ تخلیہ میں نہ رہے، کیونکہ ان کا تنہائی میں رہنا برائی کا سبب ہو سکتا ہے۔

ایک منفعت کے عوض دوسری منفعت کا اجارہ درست ہے، خواہ دونوں منفعتیں ایک ہی قسم کی چیزیں ہوں مثلاً ایک شخص کے مکان میں رہنے کا کرایہ دوسرے شخص کے مکان میں رہنا، یا دونوں منفعتیں مختلف اقسام کی ہوں جیسے صنعت کاری یا شادی کرنے کے عوض مکان میں رہنے کا معاملہ کرنا، کیوں کہ ہر وہ شے جو معاملہ بیع میں دام بننے کی صلاحیت رکھتی ہے جائز ہے کہ اسے اجرت قرار دیا جائے۔

صحت اجارہ کی تیسری شرط یہ ہے کہ پیش نظر منفعت مباح ہو، درآنحالیکہ وہ ناگزیر نہ ہو۔ اور یہ کہ وہ منفعت امر پسندیدہ (یا مفید) ہو لہٰذا کسی شخص کو مار پیٹ کرنے یا فعل حرام، مثلاً ماتم کرنے کے لیے کسی کو اجرت پر رکھنا صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح کسی مکان کو قحبہ گری، شراب فروشی یا قمار بازی وغیرہ امور حرام کے لیے کرایہ پر لینا درست نہیں ہے۔

سونے چاندی کے برتن یا کتے کو کرایہ پر لینا حلال نہیں ہے، کیونکہ بلا ضرورت اس کا رکھنا جائز نہیں ہے۔ نیز ایسی اشیاء کا کرایہ پر لینا حلال نہیں ہے جن کی منفعت غیر ضروری ہو، مثلاً ایسی اشیاء جن سے دکان یا دستر خوان کی سجاوٹ کی جائے۔

ایسی اشیاء کا بیان جن کا کرایہ پر لینا جائز ہے اور جن کا جائز نہیں ہے

ایسی اشیاء تفصیل طلب ہیں جن کا کرایہ پر لینا جائز ہے اور جن کا لینا جائز نہیں ہے۔ (۱)

عقد اجارہ کے ارکان (اجزائے لازمی) کی تعداد پانچ ہے: فریقین معاہدہ اجرت و منفعت اور صیغہ (قول و قرار)۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جو چیزیں کرائے پر چڑھ سکتی ہیں ان میں:

(الف) ایسی چیزیں ہیں جن کا کرایہ لینا بالاتفاق درست ہے۔

(ب) ایسی چیزیں بھی ہیں جن کا کرایہ پر چڑھانا بالاتفاق درست نہیں ہے اور

(ج) ایسی چیزیں جن کے بارے میں اختلاف ہے۔

جن اشیاء کا اجارہ درست ہونے میں اتفاق ہے وہ پانچ ہیں:

(اول) مکانات اور دکانیں۔

(دوم) اراضی زرعی کھیتی باڑی کے لیے سفید زمین تعمیر مکان یا شجر کاری کے لیے۔

(سوم) حیوانات اونٹ، گھوڑے، خچر گدھے اور گائے سواری، بار برداری یا کاشت وغیرہ کے لیے۔

(چہارم) آدمی، خدمت گاری، سامان اٹھانے یا صنعت کاری کے لیے، جیسے درزی، رنگریز اور لوہار وغیرہ۔ اس میں دودھ پلانے والی عورت بھی ہے جسے دودھ پلانے کے لیے اجرت دے کر رکھا جائے۔ اس کو عربی میں ظرٔ (یعنی دایہ گری یا پلائی) کہتے ہیں۔

(پنجم) کپڑے، خیمہ اور زیور وغیرہ۔

ان تمام اقسام میں سے ہر ایک کے متعلقہ احکامات کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

پہلی قسم یعنی اجارہ دکان و مکان کے متعلقہ امور حسب ذیل ہیں:

ایک یہ کہ ان کا کرایہ پر دینا بغیر اس تفصیل کے کہ اس میں کس طرح رہائش کی جائے درست ہے کیونکہ یہ عام بات ہے کہ مکان رہائش کے لیے کرایہ پر لیا جاتا ہے اور اس میں رہائش کے مختلف طریقے نہیں ہوتے، للہذا اس کی تفصیل ضروری نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ کرایہ دار اس میں خود رہے یا کسی اور کو کرایہ پر یا بلا کرایہ دے دے اسے اختیار ہے، یہاں تک کہ اگر یہ شرط لگا دی جائے کہ اس میں صرف وہی رہے گا تو اس شرط پر عمل درآمد نہ ہوگا۔ یہی حکم دکان اور مکان کے علاوہ ہر ایسی شے کے اجارہ کا ہے کہ اسے خواہ کوئی بھی استعمال کرے استعمال کی نوعیت مختلف نہ ہوگی۔ مثلاً کوئی زمین زراعت کے لیے یا کوئی خادم خدمت گاری کے لیے ہے تو اس سے کام لینے کی ایک ہی صورت ہوگی (یعنی زراعت یا خدمت گاری)۔ البتہ

ایسی اشیاء جن کو مختلف اشخاص مختلف طریقہ سے استعمال کرتے ہیں، جیسے جانور، کپڑا، خیمہ، ان کو (اجارہ دار کے سوا) کسی اور کے استعمال میں دینا درست نہیں ہے۔ چنانچہ ممکن ہے کہ کوئی ہلکا پھلکا آدمی کوئی جانور سواری کے لیے کرایہ پر لے جسے وہ جانور اٹھا سکتا ہو اور وہ احیاناً اسے کسی بھاری بھرکم انسان کو کرایہ پر دے دے جسے وہ جانور نہ اٹھا سکے تو یہ بیجا سختی ہوگی۔ اسی طرح ایک شخص کوئی خیمہ کرایہ پر لیتا ہے جسے وہ دھوپ اور بارش سے بچا کر رکھتا ہے جس سے وہ خیمہ خراب نہیں ہوتا؛ اگر وہ ایسے شخص کو کرایہ پر دے دیا جائے جو اسے دھوپ اور بارش میں استعمال کرے جس سے وہ خراب ہو جائے۔

تیسرے یہ کہ کرایہ دار کو یہ حق نہیں ہے کہ کرایہ پر لی ہوئی شے اس کے مالک کو کرایہ پر دے دے۔ چنانچہ اگر محمد نے کوئی مکان خالد سے ایک سال کے لیے کرایہ پر لیا تو اب یہ درست نہیں ہے کہ محمد وہی مکان خالد کو کرایہ پر دے دے، خواہ وہ مکان خالد کی اپنی ملکیت ہو یا خالد نے کسی سے کرایہ پر لے رکھا ہو۔ یہاں تک کہ اگر فریقین معاہدہ کے درمیان کوئی تیسرا شخص بیچ میں پڑ کر لے لے، مثلاً محمد نے وہ مکان بکر کو کرایہ پر دیا اور بکر نے شروع ہی سے وہ مکان خالد کو کرایہ پر دے دیا تو یہ درست نہ ہوگا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اگر ایسا واقعہ پیش آ جائے اور وہ مکان خالد کو دوسری بار کرایہ پر دے دیا جائے تو آیا پہلا معاملہ باطل (یا فسخ) ہو جائے گا یا نہ ہوگا؟ صحیح یہ ہے کہ باطل نہ ہوگا کیوں کہ دوسرا عقد اجارہ جو فاسد ہے وہ صحیح عقد کو باطل نہیں کر سکتا۔ اور یہ سوال بھی ہے کہ آیا کرایہ دار یعنی محمد پر یہ لازم العمل رہے گا یا نہ رہے گا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ اس کے عمل دخل میں آ چکا ہے تو ادائیگی کرایہ لازم ہے لیکن اگر وہ چیز خالد ہی کے قبضہ میں ہو اور اسے محمد نے حاصل نہیں کیا تو وہ اجرت کا ذمہ دار نہ ہوگا۔

چوتھے یہ کہ اگر ایک شخص مکان یا دکان کو ایک مقررہ رقم، مثلاً ایک اشرفی ماہوار کرایہ پر لیتا ہے تو اسے کسی اور کو زیادہ کرایہ پر دینا حلال نہیں ہے۔ مکانوں اور دکانوں کی طرح ہر ایسی شے کا یہی حکم ہے جو کرایہ پر لی جائے، جیسے زرعی اراضی کہ اس صورت میں بھی کرایہ دار کے لیے صحیح نہیں ہے کہ جس کرایہ پر لیا ہے اس سے بڑھا کر در پردہ کسی اور شخص کو دے دے۔ ہاں اسی کرایہ پر بغیر کسی زیادتی کے دوسرے کو دے سکتا ہے اگر زیادہ کرایہ لیا ہو تو چاہیئے کہ زائد وصول شدہ رقم صدقہ کر دے۔ اس میں تین صورتیں مستثنیٰ ہیں:

اول یہ کہ کرایہ کے مکان میں اپنی طرف سے کوئی چیز شامل کی گئی ہو جس سے کرایہ میں اضافہ ہو سکے۔ ایسا کیا ہو تو زیادہ کرایہ پر دے سکتا ہے۔

دوسرے یہ کہ اس میں کوئی اصلاح کی گئی ہو، مثلاً دیواروں پر سفیدی کرائی ہو اور گھر کی دیواروں میں مرمت کرائی ہو یا کرایہ کی زمین پر نالی نکالی ہو۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ (جواز اضافہ کرایہ کے لیے) محض نالی بنانا کافی نہیں ہے، بلکہ یہ ضروری ہے کہ موجودہ حالت پر کچھ تعمیری اضافہ کیا جائے۔ لیکن اصل بات یہی ہے کہ نالی نکالنا بھی اصلاح میں داخل ہے لہٰذا ان اصحاب کا خیال صحیح نہیں ہے

تیسرے یہ کہ جو چیز کرایہ میں قرار پائی ہے اس کے علاوہ کوئی اور جنس کرایہ میں ادا کی جائے۔ چنانچہ اگر نقدی کرایہ پر کوئی چیز لی گئی لیکن اس کی ادائیگی مال تجارت کی صورت میں جس کی مالیت اس نقدی سے زیادہ ہے کی گئی تو جو زیادہ دام اس سے حاصل ہوئے وہ حلال ہیں۔

اگر ایک ہی معاہدے کے تحت دو گھروں کو کرایہ پر لیا گیا اور دونوں میں سے ایک کے کرایہ میں اضافہ کیا گیا تو (کرایہ دار کو چاہیئے) کہ دونوں کا کرایہ مجموعی طور پر اسی قدر زیادہ ادا کرے۔ ہاں اگر دونوں مکانوں کے کرائے الگ الگ طے ہوئے تو اس صورت میں زیادہ کرایہ لینا حلال نہیں ہے۔

پانچویں یہ کہ مکان یا دکان کرایہ پر لینے والے کو چاہیئے کہ اس میں وہ کام کرے جس سے اس کی تعمیر یا چھت کو نقصان نہ پہنچے۔ کرایہ دار کو تنور یا چولہا بنانے کا حق ہے۔ اگر اس سے کسی شے میں آگ لگ جائے تو کرایہ دار پر اس کی ذمہ داری نہ ہوگی۔ ہاں اگر اس کے بنانے میں احتیاط کو ملحوظ نہ رکھا ہو۔ مثلاً یہ کہ لکڑی کی چھت تھی اور (تنور ایسا بنایا کہ آگ کے شعلہ سے وہ چھت جل جائے تو یہ قصور کرایہ دار کا ہے اور آگ سے جو نقصان ہوا ہے اس کا تاوان دینا ہوگا۔ کرایہ دار کو یہ بھی حق ہے کہ لکڑی پھاڑے یا ہاون دستہ یا (کونڈی یا) سل میں نمک وغیرہ کوٹے یا اناج پیسنے کے لیے چکی چلائے۔ لیکن شرط یہی ہے کہ عمارت کو نقصان نہ پہنچے۔ یہ امور مالک کی رضامندی یا معاملہ کے وقت شرط طے کیے بغیر درست نہیں ہیں۔ اس لیے یہ درست نہیں ہے کہ لوہار یا ترکھان وغیرہ ایسے اہل حرفہ جنہیں زور کے دھماکوں سے کام لینا پڑتا ہے اور عمارت کے لیے نقصان دہ ہے کرایہ پر نہ لے۔ ہاں اگر مالک اس پر راضی ہو یا کرایہ دار عقد اجارہ میں اس کی بابت طے کرلے (تو درست ہے)۔ اگر کوئی کرایہ دار کہے کہ میں نے یہ شرط پہلے سے کرلی تھی کہ میں یہ کام جو مکان کو نقصان دہ ہے کروں گا، اور مالک کہے کہ یہ شرط نہیں ٹھہری تھی تو مالک مکان کی بات مانی جائے گی۔ لیکن اگر دونوں (اپنے اپنے دعووں کے) گواہ پیش کریں تو کرایہ دار کی گواہی مانی جائے گی کیونکہ اس کی گواہی کا مقصد ہی یہ تھا کہ اصل عقد اجارہ پر کچھ اضافہ کیا گیا ہے۔

اگر کسی نے ایک مکان کاروبار تجارت کے لیے لیا اور اسے لوہاری کے کام میں استعمال کیا تو یہ خیال رکھنا چاہیئے کہ اس سے (عمارت کو) بس اتنا ہی نقصان ہو جتنا تجارت سے ہوتا۔ لیکن اگر وہ مکان رہائش کے لیے لیا اور اس میں لوہاری کا کام کیا جس سے عمارت کو نقصان پہنچا تو اس نقصان کا معاوضہ ادا کرنا ہوگا اور کرایہ ساقط ہو جائے گا۔ کرایہ اور تاوان دونوں کو اصولاً اکٹھا نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ بنیادی طور پر کرایہ دار مکان کے خراب ہونے کا ذمہ دار نہیں ہوتا۔ اگر مکان سالم ہے اور اس کو استعمال کرنے سے اس میں کوئی خرابی نہیں ہوئی تو کرایہ کی ادائیگی واجب ہے (یعنی ضروری نہیں کہ مکان خراب کیا جائے تب ہی کرایہ واجب ہو) کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مکان استعمال تو کیا گیا لیکن اس طرح کہ وہ خراب نہیں ہوا۔ یہ حکم جانور، خیمہ اور کپڑے وغیرہ کے استعمال پر عائد نہیں ہوگا۔ چنانچہ اگر اپنی سواری کے لیے کوئی جانور کرایہ پر لیا اور اسے کسی اور کی سواری کے لیے کرایہ پر دے دیا تو اس صورت میں وہ غاصب (ناروا تصرف کرنے والا) متصور ہوگا۔ ایسی صورت میں اگر جانور کو تکان (یا از کاررفتگی) لاحق ہوگئی تو اس کا تاوان ادا کرنا ہوگا اور کرایہ اس کے ذمہ سے بالکل ساقط ہو جائے گا، خواہ وہ جانور کام سے رہ گیا ہو یا درست رہا ہو، کیونکہ غصب کردہ اشیاء سے جو فائدہ اٹھایا جائے اس کی ذمہ داری (غاصب پر) عائد نہیں ہوتی بجز چند صورتوں کے جن کی تفصیل اس کے بیان میں آئے گی۔ غصب شدہ شے کی صورت میں صرف غصب شدہ شے کی ذمہ داری (غاصب پر ہوتی ہے۔)

اسی طرح اگر ایک شخص نے کوئی خیمہ کرایہ پر لیا اور اسے کسی اور کو کرایہ پر دے دیا کپڑا وغیرہ ایسی چیزیں جن کو مختلف اشخاص مختلف طریقوں سے استعمال کرتے ہیں (اپنے لیے کرایہ پر لے کر) دوسرے کو استعمال کے لیے دینا صحیح

نہیں ہے۔ ایسا کرنا غصب (ناروا تصرف) ہے اور اس پر تاوان واجب ہے کیوں کہ ان اشیاء کے استعمال میں ہر شخص کی حالت ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے (مثلاً کوئی اوڑھنے کے لیے استعمال کرے کوئی بچھانے کے لیے وغیرہ)۔

ساتویں یہ کہ ایک شخص نے کوئی مکان وقف غبن فحش (بے انصافی) سے کرایہ پر لیا، یا اس پر قبضہ کر لیا تو عقد اجارہ باطل ہو جائے گا۔ اس حکم میں مکان کے علاوہ دکان اور اراضی زرعی وغیرہ ہر ایسی شے جس کا اجارہ جائز ہے سب کی ایک مثال ہے کرایہ دار کی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ وہ شخص غاصب (ناجائز متصرف) ہے اور بعض کہتے ہیں کہ وہ غاصب نہیں ہے، اس پر اتنے عرصے کا کرایہ مثل واجب ہوگا جتنے عرصہ وہ اس میں رہا (یا زیر استعمال رکھا۔) غبن فاحش سے مراد وہ (معاوضہ یا اجرت) ہے جو مالیت لگانے والوں کے اندازے کے مطابق نہ ہو۔ اگر کسی (واقف کار) نے مثلاً دس تشخیص کی اور کسی نے نو اور کسی نے آٹھ لیکن لینے والے نے صرف سات پر لیا تو اسے غبن فاحش کہیں گے، کیوں کہ کرایہ کی مقدار سات تو کسی نے بھی تجویز نہیں کی۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ کرایہ میں غبن فاحش ہوا ہے تو مہتمم وقف اسے کرایہ مثل (مناسب کرایہ پر) خواہش مند کو دے دے گا۔ خواہ پہلا ہی کرایہ والا اسے لے یا کوئی اور۔ یاد رہے کہ محض مہتمم وقف یا کسی ناواقف شخص کے کہنے سے اسے غبن فاحش تصور نہ کیا جائے گا کیوں کہ ایسی صورت میں مہتمم پر یہ الزام عائد ہو سکتا ہے کہ وہ کرایہ دار سے واپس لینا چاہتا ہے۔ اور ناواقف پر یہ الزام لگ سکتا ہے کہ وہ خود اسے لینا چاہتا ہے۔ پس اس کے لیے ضروری ہے کہ قاضی (حاکم شرع) کو کوئی واقف کار (یا ماہر) شخص یہ اطلاع دے کر عقد اجار کے وقت جو کرایہ لگایا گیا۔ اس میں غبن فاحش (ناواجب کمی) ہے۔

اب ایک اور مسئلہ رہ گیا اور وہ یہ ہے کہ مہتمم وقف نے کوئی مکان وقف مناسب کرایہ پر دے دیا، پھر دوسرے اشخاص اس کے خواہش مند ہوں اور اس کرایہ مثلی سے زیادہ کرایہ دینے پر تیار ہوں تو اس صورت میں کیا کرنا چاہیے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی دو صورتیں ہوں گی۔

ایک صورت یہ ہے کہ کرایہ والی شے کرایہ دار کے کام میں آ رہی ہے اور اس مکان یا دکان یا زرعی زمین کو کرایہ دار کی منقولہ اشیاء سے خالی کرانا ممکن ہے تو اس کرایہ دار سے دریافت کیا جائے گا، اگر وہ اتنا کرایہ جو فی الواقع دوسرے دینے کو تیار ہیں وہ بھی دینے کو آمادہ ہے تو اسی کے پاس رہنے دیا جائے گا۔ اگر وہ (سابقاً طے شدہ کرایہ سے) زیادہ دینے کو تیار نہ ہو تو مہتمم وقف اس کا معاملہ فسخ کر دے گا اور اس کا حکم حاکم شرع سے حاصل کر کے زیادہ کرایہ والے کو دے دیا جائے گا۔ سابقہ کرایہ دار کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ سابقہ کرایہ مثلی پر مصر رہے جس پر اس نے لیا تھا۔ لیکن بقول صحیح و مفتیٰ بہ مہتمم کو اس دوران کا کرایہ زیادہ وصول کرنے کا حق نہیں ہے۔

اس بارے میں بعض اصحاب کا کہنا یہ ہے کہ ایسی صورت میں یہ دیکھنا چاہیے کہ عقد اجارہ کے وقت اس کا کرایہ مناسب کتنا تھا۔ بعد میں اگر خواہش مند اشخاص زیادہ کرایہ پیش کریں تو اس کو نظر انداز کر دینا چاہیے۔ دراصل یہی بات معقول ہے کیوں کہ اسی میں معاہدے کا احترام برقرار رہتا ہے اور لوگ وقف املاک کو کرایہ پر لینے سے نہیں گھبرائیں گے کیوں کہ اگر انھوں نے دیکھا کہ کسی نہ کسی وجہ سے یہ معاملہ معرض فسخ میں ہے تو کرایہ پر لینے کا ارادہ کم ہو جائے گا۔ لہٰذا اگر وہ کرایہ عقد اجارہ کے وقت مناسب تھا تو اب اسے فسخ کرنا خلاف مصلحت ہے۔ بعض اصحاب یہ بھی کہتے ہیں کہ ایسی

صورت میں معاملہ کو فسخ نہ کیا جائے گا جب تک کہ اس کا کرایہ اس سے دگنا نہ مل رہا ہو جتنے پر پہلی بار دیا گیا تھا۔ پس اگر مثلاً کرایہ پانچ مقررہ ہوا تھا تو بجز اس صورت کے جب کہ اس کا کرایہ دس مل رہا ہو وہ معاملہ فسخ نہ کرنا چاہیئے۔ اس قول میں ایک حد تک فسخ اجارہ کے لیے وجہ جواز ہے، کیوں کہ اس میں وقف املاک کی بہتری ہے جو ظاہر ہے۔ فقہاء کے نزدیک اس باب میں قابل اعتماد بات یہی ہے کہ زیادہ کرایہ ملنے کی صورت میں فسخ اجارہ صرف اسی صورت میں ہونا چاہیئے جب کہ اس سے کسی پر زیادتی نہ ہو، خواہ کرایہ میں آدھے کا فرق ہو یا چوتھائی کا۔ اگر کوئی شخص کرایہ میں معمولی سا اضافہ مثلاً دسواں حصہ پیش کرے تو بالاتفاق معاملہ اجارہ فسخ نہ کیا جائے گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ کرایہ والی شے کرایہ دار کے قبضے میں ہو اور اس کے کام میں آ رہی ہو کہ اسے خالی کرانا کرایہ دار کو نقصان پہنچائے بغیر ممکن نہ ہو۔ اس کی بھی دو شکلیں ہیں:

پہلی شکل یہ ہے کہ کرایہ کی زمین میں کھیتی گندم، مکی وغیرہ کھڑی ہو اور فصل کاٹنے کا وقت آ گیا ہو ایسی صورت میں کرایہ دار کو کرایہ بڑھانے کی بابت کہا جائے گا۔ اگر وہ قبول کر لے تو اس کا حساب اس وقت سے فصل کٹنے کے وقت تک کا لگایا جائے گا، خواہ اس وقت تک عقد کی میعاد گزر جائے۔ اگر وہ کرایہ بڑھانا منظور نہ کرے تو کھیتی اکھاڑ لینے کا حکم دیا جائے گا، لیکن اس طرح کہ زمین کو نقصان نہ پہنچے۔ اگر زمین کو نقصان ہو تو مہتمم اوقاف وہ کھیت اسے دے کر اس کی مالیت وصول کر لے گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس زمین میں مکان بنا لیا جائے یا درخت لگا لیے جائیں جنہیں ہٹانے کی کوئی مدت نہیں ہوتی، مثلاً کھجور یا انار وغیرہ کا درخت؛ ایسی صورت میں کرایہ دار سے اس کا کرایہ بڑھانے کے لیے کہا جائے۔ اگر وہ قبول کر لے تو اس وقت سے میعاد معاہدہ کے ختم ہونے تک کا حساب (اضافہ شدہ کرایہ کے بموجب) لگایا جائے گا، کیوں کہ درخت یا مکان کے ہٹانے کا کوئی مقررہ وقت نہیں ہوتا۔ اگر وہ زمین ماہواری کرایہ پر ہے تو عقد اجارہ فسخ کر کے وہ زمین دوسرے کرایہ دار کو دے دی جائے۔ رہا وہ مکان یا درخت سو اگر اس کے ہٹانے میں وقف کی املاک کو اس سے نقصان پہنچے تو مہتمم وقف کو اختیار ہے کہ اس کو بھی اس کی مالیت لگا کر فروخت کر کے وقف میں شامل کر لے یا اسی طرح پڑا رہنے دے کہ وہ خود گر پڑے یا درخت لگانے یا تعمیر کرنے والا اسے ہٹا لے۔ اگر اس کے ہٹانے میں وقف املاک کو نقصان نہ ہو تو کرایہ دار اسے اٹھا لے جانے کا ذمہ دار ہو گا۔ لیکن یہ تمام احکامات اس صورت میں ہیں جب کہ اس زمین پر تعمیر یا شجرکاری مہتمم وقف کی اجازت کے بغیر کی گئی ہو۔ اگر اجازت سے کی گئی ہو تو اسے وقف کی املاک میں شامل کر لیا جائے گا۔ اور درخت لگانے یا مکان تعمیر کرنے والا اپنے اخراجات کا جو اس نے کیا ہے مہتمم وقف سے مطالبہ کرے گا۔

اگر کرایہ میں زیادتی اس تعمیر یا درخت کاری کی وجہ سے ہوئی ہے جو مہتمم وقف نے کی ہے تو کرایہ دار سے کرایہ بڑھانے کا مطالبہ بالاتفاق نہیں کیا جائے گا کیوں کہ املاک میں جو اصلاح کرایہ میں اضافہ کا سبب ہے کرایہ دار کے لیے ہوئی ہے۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر کرایہ دار نے زمین وقف پر درخت لگایا یا مکان بنایا اور میعاد اجارہ ختم ہو گئی تو اسے حق ہے کہ وہ اسے وہاں پر قائم رہنے دے؛ نہ درخت کو کاٹے اور نہ تعمیر کو ہٹائے، لیکن اس زمین کا کرایہ جو ایسی صورتوں

میں بالعموم ہوتا ہے ادا کرتا رہے۔ مہتمم وقف یا مستحقین کو یہ اختیار نہیں ہے کہ درخت کاٹنے یا عمارت کو ہٹانے کے لیے کرایہ دار کو مجبور کریں اور یا اسے وقف میں شامل کر لیں بجز اس صورت کے جب کہ اس کے بنانے کا حکم مہتمم نے وقف میں شامل کرنے ہی کے لیے دیا ہو۔ لیکن اگر مہتمم نے خود کرایہ دار کو اسی کے لیے بنانے کی اجازت دی ہے اور اس کی شہادت موجود ہے تو اس کو جبراً نہ وقف میں شامل کیا جائے گا اور نہ ہٹایا جائے گا۔ بعض اصحاب نے یہی فتویٰ دیا ہے۔ لیکن صحیح امر اس کے برخلاف ہے۔ بعض اصحاب نے اس کی پرزور تردید کی ہے، کیوں کہ یہ مصلحت وقف کے منافی ہے اور عمل نیک کا ضائع کرنا ہے، کیوں کہ اس امر میں سب کا اتفاق ہے کہ شرع کا حکم ایسی صورتوں میں وہ ہے جس سے وقف کو مفاد پہنچے۔ عمل نیک کا انحصار اسی پر ہے، لہٰذا وہی کام ہونا چاہیے جس میں بہتری ہو۔ پس اگر اس تعمیر یا درخت کا زمین وقف پر باقی رکھنا املاک وقف کے مفاد میں ہے تو اسے باقی رکھا جائے گا ورنہ نہیں۔

دوسری قسم ایسی اشیاء کی جنہیں کرایے پر دیا جا سکتا ہے زرعی زمین ہے۔ اس کے متعلقہ مسائل کی تفصیل حسب ذیل ہے:

اول یہ کہ اراضی زرعی کو کرایہ پر دینے کے وقت ضروری ہے کہ اس میں جو کچھ بویا جاتا ہے وہ جنس بتا دی جائے مثلاً، گندم، مکی، چاول یا کپاس وغیرہ تا کہ اس کا علم نہ ہونے کے باعث نزاع نہ پیدا ہو؛ بخلاف اجارۂ مکان یا دکان کے کیوں کہ اول الذکر کو کرایہ پر رہائش کے لیے لیا جاتا ہے اور ثانی الذکر کے لینے کی غرض تجارت (یا کاروبار) ہے۔ اس قسم کے استعمال کی مختلف قسمیں نہیں ہیں۔ اس میں زیادہ سے زیادہ مالک جو چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ کرایہ دار کوئی ایسا کام نہ کرے جو عمارت کی بنیاد یا چھت کو نقصان دہ ہو۔ اور یہ تو بتایا ہی جا چکا ہے کہ کرایہ دار کو ہر ایسے کام کی ممانعت ہے جس سے (عمارت کو) نقصان پہنچے۔ پس یہ عقد اجارہ مزید تفصیل کے بغیر درست ہے۔ البتہ اراضی زرعی میں بعض اشیاء کی زراعت زمین کو نقصان دہ ہوتی ہے اور بعض اشیاء کی نہیں ہوتی اس لیے یہ طے ہو جانا ضروری ہے کہ اس زمین میں کس شے کی زراعت ہوگی یا پھر یہ طے ہو جائے کہ اس میں جو کچھ بھی جی چاہے بویا جائے گا اور مالک اس بات پر راضی ہو تب بھی وہ اجارہ درست ہوگا اور جو کرایہ طے ہوا ہے وہ ادا کرنا ہوگا۔

دوسرے یہ کہ اگر کوئی زمین اتنے عرصہ کے لیے کرایہ پر لی گئی ہے جس میں دو بار زراعت کی جا سکتی ہے تو اس میں دوبارہ زراعت کا حق اسے حاصل ہوگا۔

تیسرے یہ کہ (اراضی کے) کرایہ دار کو ان تمام ذرائع آب پاشی سے استفادہ کا حق ہو جو وہاں پانی دینے کے موجود ہیں۔ اور وہاں تک آنے جانے کے راستوں کو استعمال کرنے کا بھی حق ہوگا جو آجر کے قبضہ میں ہیں، اگرچہ عقد اجارہ میں اس کا ذکر نہ کیا گیا ہو۔

چوتھے یہ کہ ایسی زمین کا اجارہ درست نہیں ہے جو ناقابل زراعت ہو، جیسے زمین شور یا وہ زمین جہاں پانی نہ پہنچ سکتا ہو۔ اسی طرح اتنے عرصہ کے لیے اجارہ درست نہیں ہے جس میں زراعت نہ کی جا سکے۔

پانچویں یہ کہ ایسی زمین جس پر کھیتی کھڑی ہو اس کا عقد اجارہ نہیں کیا جا سکتا بجز اس صورت کے جب کہ اس مزروعہ کا کوئی حق دار نہ ہو، یعنی اس کو اکھاڑنا اور کرایہ دار کے حوالے کرنا درست ہو۔ لیکن اگر اس زمین پر کسی کا حق ہو، مثلاً

کسی نے کرایہ پر لے رکھا ہے اور اس میں زراعت کر رکھی ہے لیکن اسے کاٹا نہیں گیا تو اسے کسی اور کو کرایہ پر دینا درست نہیں ہے؛ یہاں تک کہ اگر وہ زمین کسی کے پاس اجارۂ فاسد کے طور پر ہو تب بھی (دوسرے کو کرایے پر نہیں دی جا سکتی) کیوں کہ اجارۂ فاسد (ناقص) کے ذریعہ قبضہ کرنے والا غاصب نہیں ہوتا۔ بلکہ اسے اجر مثل (مناسب معاوضہ) دینا ہوتا ہے، لہٰذا اس کھیت کو اجاڑنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ پس اگر کسی شخص نے کوئی مزروعہ زمین کرایہ پر لے لی اور کاشت کار نے اپنا کھیت کاٹ کر کرایہ دار کے حوالہ کر دیا تو وہ اجارہ درست ہو جائے گا کیوں کہ مزروعہ زمین کو سردست لیکن (اس وقت سے) کرایہ پر دینا جائز ہے جب کہ کھیتی کاٹ لی جائے۔ اور جب کھیت کٹنے کا وقت آ جائے تو کاشت کار کو کہا جائے گا کہ وہ اپنی کھیتی کاٹ لے اور زمین سپرد کر دے۔

اسی طرح ہر ایسی زمین کو جو زیر کاشت ہے عقد اجارۂ موجل پر لیا جا سکتا ہے یعنی عقد پر عمل درآمد اس وقت سے ہو گا جب وہ کھیت کاٹ لیا جائے۔

چھٹے یہ کہ زمین کو تعمیر مکان یا درخت لگانے کے لیے کرایہ پر لینا درست ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے خالی زمین کو مقررہ عرصہ کے لیے تعمیر مکان کی غرض سے کرایہ پر لیا تو درست ہے۔ جب وہ میعاد پوری ہو جائے تو تعمیر شدہ مکان کو گرا کر اسے نئے کرایہ دار کے حوالہ کیا جائے گا۔ اگر کسی نے درخت لگانے کے لیے کوئی زمین کرایہ پر لی اور وہاں درخت لگایا، پھر اس میں پھل آ گئے اور ہنوز پھل اتارے نہ تھے کہ میعاد ختم ہو گئی تو اس درخت کو وہاں قائم رہنے دیا جائے گا اور زمین کا کرایہ مثل (یعنی وہ کرایہ جو بالعموم اس زمین کا اتنے عرصہ کے لیے ہوا کرتا ہے) ادا کرنا ہو گا۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس زمین کا مالک درخت یا مکان کو اس کی قیمت کے عوض لے لے، بایں طور کہ زمین کی وہ قیمت لگائی جائے جو بغیر درخت اور یا مکان کے ہوتی ہے، اور پھر اس کی قیمت درخت یا مکان کے ساتھ لگائی جائے تو قیمت میں جو زیادتی اس مزروعہ شے یا مکان کی وجہ سے ہوئی وہ ادا کر دے۔ اگر مکان کے گرانے یا درخت کے اکھاڑے جانے سے اس زمین کی مالیت کم ہو جانے کا ڈر ہو تو مالک مکان کرایہ دار کو اس کی قیمت ادا کر کے جبراً اس کا مالک بن سکتا ہے، بصورت دیگر کرایہ دار کو اختیار ہو گا کہ وہ اپنی لگائی ہوئی شے اکھاڑ لے یا قیمت مذکورہ پر مالک کو دے دے۔ اس بارے میں فریقین کو یہ بھی حق ہے کہ اس مکان یا درخت کو بلا معاوضہ (یا بلا کرایہ) بلکہ عارضی طور پر کرایہ دار کے قبضہ میں رہنے دیا جائے اور زمین مالک کی ملکیت میں رہے اور اس درخت یا مکان سے جو آمدنی ہو اس میں دونوں شریک رہیں۔ پھر اگر وہ زمین کسی تیسرے شخص کو کرایہ پر دی جائے تو خالی زمین کا بغیر مکان (یا درخت) کے جو کرایہ ہے وہ اور مکان (یا درخت) کا بغیر زمین کے جو کرایہ ہے وہ دونوں کا موازنہ کر کے اسی نسبت سے اس کا نفع تقسیم کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر خالی زمین کا کرایہ دس ہو اور اس میں جو مکان ہے اس کا کرایہ پانچ ہو تو ان میں سے ہر ایک اسی کے مطابق اپنا اپنا حصہ لے گا۔ اور وقف زمین میں مکان بنانے یا اس میں درخت لگانے کے مسائل سابقاً بتائے جا چکے ہیں۔

تیسری چیز جس کو کرایہ پر لینا درست ہے وہ جانور ہے، لہٰذا کسی جانور کو سواری کے لیے یا سامان وغیرہ لادنے یا کسی اور معقول مقصد کے لیے مثلاً چکی چلانے یا زمین جوتنے کے لیے کرایہ پر لینا درست ہے۔ لیکن محض سجاوٹ کے لیے یا لوگوں کو دکھانے کے لیے کہ اس کے پاس گھوڑا ہے وغیرہ کرایہ پر لینا درست نہیں ہے۔ جانور کو کرایہ پر لینے کے متعلق بھی

چند باتیں ہیں:

ایک تو یہ کہ یہ بیان کر دینا کہ کون اس پر سوار ہوگا لازم ہے۔ اگر یہ نہ بتایا گیا تو عقد اجارہ فاسد ہوگا۔ لیکن جب کہ فی الواقع اس پر سوار ہو جائے تو وہ عقد اجارہ درست ہو جائے گا، خواہ کرایہ پر لینے والا خود سوار ہو یا کسی اور کو سوار کرائے کیوں کہ (اس طرح) عقد اجارہ کے بعد بھی سوار کا تعین ہو جاتا ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کی تعیین پہلے سے کی جائے۔ اگر کرایہ دار نے یہ قید لگا دی کہ اسے میں اپنی سواری کے لیے یا فلاں شخص کی سواری کے لیے لے رہا ہوں اور اس پر کسی اور ہی شخص کو سوار کرایا تو یہ غصب (ناجائز تصرف) قرار دیا جائے گا۔ اور اگر اس سے جانور کام سے رہ جائے تو اس کا تاوان دینا ہوگا، اور کرایہ نہ دینا ہوگا، خواہ جانور صحیح سالم رہے یا از کار رفتہ ہو جائے، جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے۔ یہ حکم اس لیے ہے کہ مال مغصوبہ سے حاصل شدہ منافع کا ذمہ دار غاصب نہیں ہوتا (لہٰذا اب وہ تاوان دار ہوگا کرایہ دار نہیں)۔

تیسری بات یہ ہے کہ اگر اس جانور پر پیچھے کسی اور کو بٹھا لیا اور جانور بالعموم دو کو اٹھانے کی سکت رکھتا ہو اور سوار ہونے والا پورا آدمی ہے جو دوسرے کے سہارے کے بغیر جانور کو سنبھال سکتا ہے، اور اس کے سوار ہونے سے جانور کی حالت خستہ ہو جائے تو وہ نصف کرایہ مزید ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا، خواہ اس کے ساتھ بیٹھنے والا بھاری آدمی ہو یا ہلکا ہو۔ اس بارے میں وزن کو نہیں (بلکہ تعداد کو) دیکھا جائے گا۔ لیکن اگر جانور دو آدمیوں کا بوجھ نہیں سہار سکتا تو اس کا بھی پورا کرایہ دینا ہوگا۔ اگر کوئی کمسن لڑکا بٹھایا جو خود اس جانور کو نہیں سنبھال سکتا تو اس کے وزن کے مطابق کرایہ ادا کرنے کی ذمہ داری ہوگی۔

چوتھے یہ کہ اگر کوئی جانور ایک مقررہ مقدار بار اٹھانے کے لیے کرایہ پر لیا گیا اور اس سے زیادہ بوجھ لاد کر اسے تھکا دیا تو زیادہ بوجھ جو اس پر لادا ہے اس کا تاوان کرایہ دار کے ذمہ ہوگا۔ چنانچہ اگر آپس میں یہ طے ہوا تھا کہ مثلاً بوجھ کا وزن دس ہوگا اور پندرہ کا وزن لاد دیا جس کے باعث جانور خستہ حال ہو گیا تو جس قدر مال زیادہ لادا ہے اس کا تاوان اور مزید ایک تہائی اجرت ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔ تاوان تو (وعدہ کے خلاف) زیادہ مال لادنے کا ہوگا جس کے باعث جانور کا حال خستہ ہو گیا اور اجرت اس کے بوجھ کی مقدار کا معاوضہ ہوگا۔ اب اگر بالعموم اس قدر بار اٹھانے کی طاقت جانور میں ہو تو اس صورت میں تاوان اور اجرت دونوں کو جمع نہ کیا جائے گا ورنہ طاقت سے زیادہ بوجھ لادنے کا پورا تاوان دینا ہوگا۔

پانچویں یہ کہ اگر کوئی خاص شے لادنے کے لیے کرایہ پر جانور کا لینا طے ہوا، پھر جانور کے مالک نے خود اپنے ہاتھ سے اس پر مزید بوجھ لاد دیا اور جانور کام سے رہ گیا تو اس کی ذمہ داری کرایہ دار پر نہ ہوگی، تنہا مالک اس فعل کا ذمہ دار ہوگا جس کے باعث جانور کام سے رہ گیا لیکن اگر اس زیادہ بوجھ کے لادنے میں کرایہ دار بھی شریک تھا تو کرایہ دار بھی جانور کے ایک چوتھائی نقصان کا تاوان دار ہوگا کیوں کہ اس پورے بوجھ کے نصف کی اجازت تو اسے حاصل تھی ہی باقی نصف کی ذمہ داری میں اس جانور کا مالک بھی شریک تھا، لہٰذا ایک چوتھائی کی ذمہ داری اس پر عائد ہوگی۔ پس اگر فریقین نے یہ طے کیا کہ آٹھ کے لیے (کم و بیش تیس سیر) سامان لادا جائے گا اور اس پر سولہ کے لیے یعنی کوئی ڈیڑھ من سامان لادا گیا اور یہ مزید سامان مالک نے خود لادا تو کرایہ دار پر کچھ عائد نہ ہوگا۔ اگر کرایہ دار بھی اس (لادنے میں) شریک تھا تو اس پر ایک چوتھائی مزید اجرت عائد ہوگی جو چار کے لیے (کوئی پندرہ سیر) وزن کی اجرت ہے، ساتھ ہی جانور کے مالک کو

اسی قدر اجرت (ایک چوتھائی) سے دست بردار ہونا پڑے گا۔

اگر سامان مثلاً گندم کی دو بوریاں ہوں اور کرایہ دار نے ایک بوری تو خود لادی اور دوسری بوری مالک نے لادی اور اس سے جانور خستہ ہو گیا تو کرایہ دار اس کا ذمہ دار نہ ہوگا، خواہ یہ دوسری بوری اس نے خود رکھی ہو یا مالک نے رکھی ہو، کیوں کہ جس قدر بوجھ لادا گیا از روئے عقد اجارۂ کرایہ دار کو اس کا حق تھا بعض کہتے ہیں کہ اگر کرایہ دار نے دوسرا بوجھ خود رکھا ہے تو پورے نقصان کا ذمہ دار ہوگا۔

چھٹے یہ کہ اگر جانور پر طے شدہ بار سے زیادہ لادا گیا اور جانور ٹھیک ٹھاک رہا تو کرایہ دار پر طے شدہ اجرت سے زیادہ اور کچھ ادا کرنا لازم نہیں ہے، اگر چہ طے شدہ وزن سے زیادہ لادنا حلال نہیں ہے۔ یہ حکم اس لیے ہے کہ اس صورت میں کرایہ دار کو غاصب قرار دیا جائے گا اور غصب شدہ شے سے جو فائدہ حاصل کیا جائے اس کا کوئی معاوضہ نہیں ہوتا، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

ساتویں یہ کہ اگر کرایہ دار نے جانور کو مارا اور چوٹ سے جانور کو نقصان پہنچا تو اس کا تاوان اس پر واجب ہوگا۔ البتہ اگر اس نے مالک سے مارنے کی اجازت لے لی تھی اور اسے اسی جگہ چوٹ لگائی جہاں پر بالعموم جانور کو ضرب لگائی جاتی ہے تو اس پر کوئی الزام نہیں ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ جانور کو چلانے کے وقت مارنے پر کوئی الزام عائد نہ ہوگا، کیوں کہ یہ امر عقد اجارہ میں شامل ہے۔ لیکن کسی بچے کا ولی (یا سرپرست) اور باپ بچے کو مار پیٹ کرے تو اس بارے میں اختلاف ہے بعض حنفیہ کہتے ہیں کہ معمولی مار پیٹ سے کوئی الزام عائد نہ ہوگا۔ بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ مار پیٹ سے اگر بچہ کمزور ہو جائے تو قطعی طور پر وہ ذمہ دار ہوگا، کیوں کہ بچے کی تربیت مار پیٹ پر منحصر نہیں ہے۔ ڈانٹ ڈپٹ اور گوشمالی وغیرہ سے بھی کام بن سکتا ہے۔ اور تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ تنخواہ دار خدمت گار کو مارنا پیٹنا جائز نہیں ہے۔ اگر مار پیٹ سے اسے نقصان پہنچا تو اس کا تاوان دینا ہوگا کیوں کہ جب انسان بڑا ہو جائے تو اسے حکم دیا جا سکتا ہے، منع کیا جا سکتا ہے اور سمجھایا جا سکتا ہے؛ اسے مارنے پیٹنے کے کچھ معنے نہیں، بخلاف جانور اور بچے کے۔ (اس بارے میں) صحیح بات یہ ہے کہ معمولی مار جس سے جانور کو نقصان نہ پہنچے اور اس کو چلانے کے لیے مارا جائے تو جائز ہے بشرطیکہ اس کی سلامتی کا خیال رہے۔ اگر مارنے سے وہ ہلاک یا ناکارہ ہو جائے تو اس کا تاوان دینا ہوگا۔

اس حکم میں دوسرے کا جانور بھی اپنے مملوکہ جانور کی مانند ہے، یعنی اپنے جانور کو بھی اس قدر نہیں مارنا چاہیئے کہ وہ ناکارہ ہو کر رہ جائے۔ اگر ایسا کیا تو اس کے خلاف دعویٰ دائر کیا جا سکتا ہے اور اس کو تنبیہ کی جائے گی اور ہر شخص کو اس کے خلاف نالش کا اختیار ہے۔ البتہ ادب سکھانے اور تنبیہ کے لیے جو ضروری ہو اس پر عمل کیا جا سکتا ہے۔ اور کسی جان دار کے منہ پر ضرب لگانا بہر حال منع ہے۔ اگر کوئی ایسا کرے تو اس کے خلاف نالش کی جا سکتی ہے۔

آٹھویں یہ کہ اگر کسی جانور کو کرایہ پر لیا اور اس کے اوپر کاٹھی تھی جس کے اتارنے میں اسے چوٹ لگ گئی تو اس کا تاوان واجب ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ جانور بغیر کاٹھی تھا اور پھر اس پر کاٹھی رکھی جس سے اسے اذیت پہنچی۔ اگر کوئی گدھا کرایہ پر لیا جو بالعموم اس قسم کی کاٹھی نہیں جھیل سکتا تھا جو اس پر رکھی گئی تو اس کا تاوان دینا ہوگا ورنہ نہیں۔

نویں یہ کہ اگر مالک نے (کرایہ کے جانور کو) لے جانے کے لیے کوئی راستہ مقرر کر دیا اور کرایہ دار نے کوئی اور

راستہ اختیار کیا اور ان دونوں راستوں میں فاصلہ اور دشوار گزاری کے لحاظ سے فرق تھا تو (خرابی کی صورت میں) کرایہ دار ذمہ دار ہوگا۔ لیکن اگر (بار برداری کا) گدھا ٹھیک ٹھاک رہا ہو تو مالک طے شدہ کرایہ ہی کا حق دار ہوگا؛ راستے کے مختلف ہونے کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور مالک کو یہ اعتراض کرنے کا حق نہیں کہ دشوار گزار اور دور کا راستہ کیوں اختیار کیا گیا، کیوں کہ جس مقصد کے لیے جانور کرایہ پر لیا گیا تھا وہ اس خاص جگہ پر پہنچنا تھا در آنحالیکہ جانور صحیح سلامت ہے تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ البتہ اگر وہ جانور ہلاک ہو جائے تو اور بات ہے۔

چوتھی قسم کی شے جو اجرت پر لی جا سکتی ہے وہ آدمی ہے۔ اس کی دو صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ کسی کاریگر (یا صنعت کار) کو اجرت پر لگایا جائے۔ اس کی بابت شرائط اجارہ کے سلسلے میں بتایا گیا ہے کہ جو کام اس سے لینا ہے اس کی نوعیت کا بیان کر دینا ضروری ہے۔ مثلاً گھڑنا یا رنگنا یا سینا۔ پھر جس کپڑے کو رنگنا ہے اس کی نوعیت اور رنگ کی کیفیت بتا دینا وغیرہ۔ اگر کسی کاریگر کو گھر پر کام کرنے کے لیے لگایا جیسے مکان کی سجاوٹ کا کام، یا ترکھان یا درزی کو گھر پر بلا کر ان سے حسب منشاء کام لیا جائے اور انھوں نے کام تیار کر کے مالک کے سپرد کر دیا اور اس کے بعد وہ کام خراب یا ضائع ہو گیا تو وہ کاریگر اجرت کے حق دار ہوں گے۔

اگر کسی درزی کو اپنے گھر پر سینے کے لیے لگایا اور اس نے کپڑا کاٹا اور کتر بیونت کے بعد سینے کے لیے رکھا، پھر اس کو مالک کے گھر چھوڑ کر (کسی وجہ سے) اپنے گھر آ گیا؛ اس کے بعد کوئی چور اس کپڑے کو چرا لے گیا تو (عقد اجارہ کے) فیصلہ کی رو سے وہ کپڑے کے کاٹنے کی اجرت کا حق دار نہ ہوگا، کیوں کہ اسے کپڑا سینے کے لیے رکھا گیا تھا اور وہ کپڑا ہی چوری ہو گیا تو اجرت بھی کچھ نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نان بائی کو روٹی پکانے کے لیے اجرت پر رکھا اور روٹی تنور سے نکالنے سے پہلے ہی جل گئی تو اسے کوئی اجرت نہیں ملے گی؛ اور اگر اس کے پاس سے چوری ہو گئی تب بھی وہ اجرت کا مستحق نہ ہوگا، اور اس پر کوئی تاوان نہیں ہے۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کا جرمانہ دینا ہوگا۔

اگر مزدوروں کو لگایا گیا کہ کنواں کھود کر پختہ اینٹ سے اسے تیار کریں اور انھوں نے تیار کر دیا اور پانی نکل آیا تو وہ اجرت کے حق دار ہوں گے۔ لیکن اگر اینٹوں کے لگانے سے پہلے ہی پانی نکل آیا تو جس قدر کام انھوں نے کیا اس کی اجرت کے حق دار ہوں گے۔

دوسری صورت کسی شخص کو خدمت گاری کے لیے اجرت پر رکھنا ہے، اور انسانوں کا باہم ایک دوسرے کی خدمت کے لیے اجرت پر رکھنا بلا کراہت کے جائز ہے۔ کسی شخص کو جائز نہیں ہے کہ اپنے ماں باپ کو نوکر کے طور پر رکھے اگر چہ وہ کافر ہوں۔ تاہم اگر باپ نے کام کیا تو وہ اجرت کا حق دار ہے۔ اس بارے میں دادا دادی کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر باپ یا ماں نے اپنے بیٹے کو خدمت پر لگایا تو یہ بھی درست نہیں ہے۔ ان کے علاوہ کسی کو بھی اجرت (یا تنخواہ) پر رکھنا جائز ہے۔ یعنی بھائی اور دوسرے رشتہ داروں کو نوکری پر رکھنا درست ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اپنے چچا اور بڑے بھائی کو خدمت گاری کے لیے اجرت پر رکھنا جائز نہیں ہے، کیوں کہ اس میں ان کی تذلیل ہے جو مناسب نہیں ہے۔ اسی بنا پر وہ اصحاب کہتے ہیں کہ کسی مسلمان کا کافر کی خدمت گاری اختیار کرنا مکروہ ہے، اگر چہ جائز ہے۔ تاہم آب پاشی کھیتی باڑی کا کام اگر کوئی مسلمان کسی کافر کا اجرت پر انجام دے تو یہ مکروہ بھی نہیں ہے کیوں کہ یہ کام توہین آمیز نہیں ہیں۔

عورت کے لیے جائز ہے کہ وہ کسی (غیر) مرد کی خدمت انجام دینا قبول کرے تاکہ اپنا اور اپنے بال بچوں کا پیٹ پالے۔ اس میں شرط یہ ہے کہ اس مرد کے ساتھ تخلیہ میں نہ رہے کیوں کہ غیر عورت کے لیے مرد کے ساتھ تخلیہ میں رہنا حرام ہے اور مرد کا عورت کے ساتھ تخلیہ میں رہنا مکروہ ہے۔

بیوی کے لیے اپنے خاوند کی گھریلو ملازمت جائز نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ اس کا حق ہے۔ ہاں گھر کے کام کاج کے علاوہ کسی اور قسم کے کام پر اسے اجرت پر لگایا جائے، مثلاً باغ کی دیکھ بھال یا مویشی کا چرانا تو یہ جائز ہے۔ اور عورت کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے خاوند کو ذاتی خدمت یا ریوڑ چرانے کی خدمت پر نوکر رکھے۔ لیکن خاوند کو حق ہے کہ اس نوکری سے انکار کر دے اور اس کی خدمت نہ کرے۔

تیسری قسم انسان سے خدمت لینے کی دودھ پلانے والی کا اجرت پر رکھنا ہے۔ قاعدہ کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہ امر جائز نہ ہو لیکن استحساناً (یعنی بہتری کے خیال سے) جائز رکھا گیا۔ اور اس کا سبب یہ ہے کہ یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ اجرت پر لینے کی غرض کسی شے سے نفع حاصل کرنا ہوتا ہے، منفعت کی شے کو ختم کرنا نہیں ہے اور اس صورت اجارہ میں دودھ کو ختم کیا جاتا ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی گائے کو دودھ پینے کے لیے کرایہ پر لیا جائے (جو ناجائز ہے)۔ لیکن دودھ پلانے والی کو اس حکم سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے، کیوں کہ انسان کو اس کی ضرورت ہوتی ہے (اور دودھ پینے والے) بچے کی اس میں بہتری ہے۔ ایسی عورت کو کھانے کپڑے پر رکھنا بھی درست ہے۔ اگر اس باب میں نزاع پیدا ہو تو عورت اوسط درجہ کے کھانے اور اوسط درجہ کے کپڑے کی مستحق ہوگی۔ اور اس کے خاوند کو حق ہوگا کہ اپنی بیوی کے ساتھ جو (کسی اور کے بچے کو) دودھ پلاتی ہو، مباشرت کرے درآنحالیکہ وہ اس بچے کو اپنے گھر میں دودھ پلاتی ہو، لیکن اس گھر میں، جہاں وہ دودھ پلانے پر رکھی گئی ہے یہ جائز نہیں ہے۔ ہاں اجرت پر رکھنے والے کی اجازت ہو تو وہ ایسا کر سکتا ہے اور اس کے ساتھ تخلیہ بھی کر سکتا ہے۔

خاوند کو یہ حق ہے کہ وہ (بیوی کی) اس خدمت کو فسخ کر دے، خواہ اسے عار آتا ہو نہ آتا ہو۔

دودھ پلانے والی کو اجرت پر رکھنے والے کو یہ حق ہے کہ اگر دودھ پلانے والی حاملہ ہو جائے یا بیمار پڑ جائے یا علانیہ بدکاری میں پڑ جائے تو عقد اجارہ توڑ دے۔ لیکن کافر ہو جانے پر نہیں ہے کیوں کہ اس سے بچے کو نقصان نہیں پہنچتا۔

دودھ پلانے والی پر لازم ہے کہ عام دستور کے مطابق بچے کی اور خدمات بھی انجام دے، مثلاً اسے نہلانا، تیل لگانا اور اس کے کپڑوں کو دھونا وغیرہ۔ ان امور کے خرچ برچ اور اس کی اجرت کا بار بچے کے باپ کے ذمہ نہ ہوگا در آنحالیکہ وہ مال دار نہ ہو اگر مال دار ہو تو اس کے مال میں سے یہ خرچ دیا جائے گا۔

پانچویں قسم ایسی اشیاء کی جو کرایہ پر لی جاسکتی ہیں کپڑا، زیور سامان خانہ اور خیمہ وغیرہ ہیں۔ چنانچہ ایک شخص مقررہ ایام میں پہننے کے لیے کوئی کپڑا کرایہ پر لے سکتا ہے۔ اس صورت میں اسے حق ہوگا کہ اس کپڑے کو عام دستور کے مطابق اور کپڑے کی حالت کے پیش نظر اسے استعمال کرے۔ پس اگر کوئی شخص حالت سفر میں نہیں ہے تو اس کپڑے کو رات کے وقت پہننا یا اسے پہن کر سونا درست نہیں ہے بلکہ جس طرح بالعموم اس کو استعمال کرنے کا رواج ہے اسی طرح سے اسے استعمال کرے۔ اگر اسے پہن کر سونے سے وہ پھٹ گیا تو اس کا تاوان دینا ہوگا۔ اسی طرح دوسرے کو پہنانے سے وہ ضائع ہو جائے یا پھٹ جائے تو اس کے تاوان کا وہ ذمہ دار ہوگا۔ لیکن اگر اس نے کپڑے کو تقاضائے معاہدہ کے مطابق

استعمال کیا اور احتیاط کے باوجود وہ ضائع ہوگیا تو وہ ذمہ دار نہ ہوگا۔ یہی حکم شامیانہ کو عام دستور کے مطابق استعمال میں لانے کا ہے، مثلاً رنگ برنگے شامیانے کو جس طرح استعمال میں لایا جاتا ہے لگانا (درست ہے) اور اس طرح لگا کر ایک مقررہ عرصہ کے لیے کسی کو بغرض استعمال دے دینا بھی درست ہے۔

اگر یہ طے ہوا تھا کہ وہ اس خیمہ کو اپنے گھر میں لگائے گا، لیکن بطور خود اس نے اس شہر میں کسی اور جگہ نصب کیا اور وہ جگہ بھی اس کے گھر ہی کی مانند تھی تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہے۔ لیکن اگر اسے کھلی جگہ پر لگایا جہاں دھوپ یا بارش سے بچاؤ نہ ہو اور اس سے خیمہ کا کپڑا خراب ہو جائے تو اس کی ذمہ داری اس پر عائد ہوگی۔

اگر کسی عورت نے کوئی خاص زیورات بھر کے لیے کرایہ پر لیا اور اسے ایک دن اور ایک رات تک پاس رکھا تو وہ غاصب قرار دی جائے گی اور اس کا تاوان دینا ہوگا۔ یہ حکم اسی صورت میں ہے جب کہ وہ زیور واپس مانگا گیا ہو اور اس نے مالک کو واپس نہ کیا ہو۔ لیکن اگر اسے اتار کر حفاظت کے لیے ایسی جگہ رکھ لیا جو پہننے کے لیے نہیں ہوتی تو اس پر تاوان نہ ہو گا۔ اب جاننا چاہیئے کہ یہاں اس امر کا خیال رکھنا چاہیئے کہ ہر وہ شے جو کرایہ پر لی جائے، خواہ وہ جانور ہو یا سامان یا مکان اگر اس طرح خراب ہو جائے کہ اسے استعمال نہ کیا جا سکے تو ناکارہ ہو جانے کے بعد سے اس کا کرایہ ساقط ہو جائے گا، اور خراب ہونے سے پہلے جتنے روز استعمال میں رہا ہے اس کا کرایہ ادا کرنا ہوگا۔ چنانچہ اگر کسی (کرایہ کے) مکان میں رہائش کی اور وسط ماہ میں وہ ناقابل رہائش ہوگیا اور وہاں سے نکلنا پڑا تو اسے مہینے میں سے صرف اتنے دن کا کرایہ دینا ہوگا جتنے دن وہ اس میں رہا۔ اب اگر (ایام رہائش) کے بارے اختلاف ہو، رہنے والا کہے کہ میں دس دن رہا اور مالک بیس دن کہے تو اس مکان کی حالت کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا اور ایسے شخص کی شہادت پر فیصلہ ہوگا جو اس مکان کی خرابی کو دیکھ کر بتا سکے (کہ یہ کتنے دن سے خراب ہے)

اب رہے وہ امور جن کا کرایہ بالاتفاق صحیح نہیں ہے، ان میں نر حیوان کی مادہ کے ساتھ جفتی کی اجرت ہے۔ پس یہ جائز نہیں ہے کہ بیل کا مالک کسی شخص کی گائے کو یا گدھے کا مالک کسی کی گدھی کو گیابھن کرانے کی اجرت وصول کرے وغیرہ، کیوں کہ کسی جانور کو گیابھن کرانا اس کے اختیار میں نہیں ہوتا، لہٰذا اس کی اجرت بھی درست نہیں ہے۔

گناہ کے کام کرانے کی اجرت لینا بھی جائز نہیں ہے، مثلاً گانے ماتم کرنے اور کھیل تماشے کے کاموں کی اجرت لینا، جیسا کہ بعض وارستہ مزاج لونڈوں کو اجرت پر لیتے ہیں تاکہ وہ گھٹیا قسم کے گانے مجمع میں گائیں اور شراب نوشی اور دوسرے حرام کاموں کے مرتکب ہوں۔ ایسے گناہ کبیرہ کے لیے جو کسی مسلمان پر حلال نہیں ہے اجرت پر رکھا جائے جسے کشکش (یارندی) کہتے ہیں تو حلال نہیں ہے۔ اسی طرح غنڈوں کو کسی شخص کے ساتھ مار پیٹ کرنے یا گالی گلوچ کے لیے جس سے ایذا ہی مقصود ہو، کرایہ پر رکھنا یہ سب گناہ کبیرہ ہے اور کسی مسلمان کے لیے یہ فعل حلال نہیں ہے اور یہ تمام اجارے باطل ہیں اور ان کاموں پر معاوضہ لینے کا حق نہیں ہے۔ رہا گانے والوں کو اجرت پر بلانا سو اگر وہ گانا جائز قسم کا ہو تو ایسا کرنا درست ہوگا ورنہ نہ ہوگا۔ اس کی تفصیل ولیمہ (دعوت شادی) کے بیان میں اس کتاب کے حصہ دوم میں کی جا چکی ہے۔

طاعات (الٰہی) یا عبادتوں کے لیے بھی اجرت کا معاملہ مسلک حنفیہ کے اصول کے مطابق درست نہیں ہے کیوں

کہ وہ تمام عبادتیں جو مسلمانوں کے لیے مخصوص ہیں ان کو اجرت دے کر بجالانا درست نہیں ہے کیوں کہ تقرب الٰہی کا ہر وہ عمل جو کوئی شخص انجام دیتا ہے وہ اسی کی جانب سے ادا ہوتا ہے۔ کسی اور کی جانب سے ادا نہیں کیا جاسکتا۔ پس اگر کوئی شخص اس کی ادائیگی کی اہلیت نہیں رکھتا تو اس طرح کرنے سے کچھ فائدہ نہ ہوگا۔ لہٰذا اس (بے فائدہ کام کے لیے کسی سے اجرت لینا بھی درست نہیں ہے۔ وہ اصحاب اس مسئلہ کے لیے دلیل میں وہ روایت پیش کرتے ہیں جو آنحضرت ﷺ سے مروی ہے کہ'' اقرءوا القرآن و لاتا کلوا بہ ''(یعنی قرآن پڑھو لیکن اسے ذریعہ معاش نہ بناؤ)۔ اور حضرت عمر نے حضرت عمرو بن العاص کو یہ فرمان بھیجا تھا کہ جس شخص کو اذان دینے کی خدمت پر مامور کرو وہ اذان کی اجرت نہ لے۔ حنفی اصحاب کے مسلک کی بنیاد یہی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ ایک عام حکم ہے جو ہر قسم کی عبادات پر مشتمل ہے۔ اس حقیقت کے پیش نظر اس بارے میں اختلاف نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن متاخرین حنفیہ نے جب یہ دیکھا کہ یہ امر ناگزیر ہے تو ضرورتاً طاعات الٰہی کی بعض صورتوں میں جواز اجرت کا فتویٰ دیا ہے اور قرآن کی تعلیم دینے پر اجرت لینے کو انھوں نے جائز قرار دیا ہے کہ مبادا (علم قرآن) ناپید ہو جائے۔ یہی صورت علوم دینی، اذان، امامت اور وعظ کی بھی ہے کہ (اس پر اجرت کو ممنوع قرار دینے میں) یہ اندیشہ تھا کہ مبادا یہ سلسلہ بند ہو جائے۔ تاہم اجرت دے کر قرآن حکیم کی تلاوت کرانا، بالخصوص قبروں پر اور تقاریب شادی وغمی میں، درست نہیں ہے، کیوں کہ اس کے لیے کوئی ضرورت متقاضی نہیں ہے۔ پس اگر کسی شخص نے قرآن خواں کو یہ وصیت کی کہ وہ اتنی اجرت پر اس کے مزار پر اتنی بار قرآن شریف پڑھے یا یہ کہ اجرت میں اسے کوئی مکان وقف کر دیا یا اس کام کے لیے کسی غلام کو آزاد کرنے کی وصیت کر گیا وغیرہ تو یہ تمام وصیتیں فضول ہوں گی، ان کی کوئی قدر نہیں۔ ہاں اس قسم کی وصیتیں اور وقف اسی صورت میں مفید ہیں جب کہ بطور صدقہ کیے جائیں اور طریقہ محمدیہ کہ (پیروؤں رضی اللہ عنھم) نے یہ بتایا ہے کہ اس باب میں صراحت موجود ہے۔

تیسری فصل ان امور کے بیان میں جو بدعت اور باطل ہیں اور لوگ اس غلط خیال میں پڑے ہوئے ہیں کہ یہ قرب الٰہی کا ذریعہ اور دینی مقاصد میں سے ہیں اور ان کی جانب جھکے ہوئے ہیں، منجملہ ایسے امور کے کسی کا یہ وصیت کرنا ہے کہ اس کی وفات پر یا اس کے بعد کھانے کی ضیافت کی جائے اور تلاوت قرآن کرنے والوں کو رقمیں دے کر ان سے قرآن پڑھوایا جائے تاکہ اس کی روح کو ثواب پہنچے یا اس کے لیے کلمہ و درود شریف کا ورد کرایا جائے۔ یہ تمام امور بدعت اور ناپسندیدہ ہیں اور ان کے معاوضہ میں جو اجرت لی جائے وہ حرام ہے بلکہ دنیا کے لیے تلاوت قرآن اور ذکر اذکار گناہ ہے۔

حاصل کلام اندریں باب یہ ہے کہ طاعت حق کے لیے اجرت لینا ممنوع ہے۔ چنانچہ تمام اصحاب فقہاء اس امر پر متفق ہیں کہ یہ جو دوسرے شخص کی طرف سے حج کیا جاتا ہے اس کا خرچ اجرت حج کے طور پر دینا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ وہ حج اس شخص کے نائب کے طور پر ہوتا ہے۔ چنانچہ جس شخص کی طرف سے کوئی حج کرتا ہے وہ شخص خود اس فریضہ کی ادائیگی سے غائب رہتا ہے اور جو کچھ وہ حج کے لیے دیتا ہے وہ گویا اپنی ذات پر خرچ کرتا ہے۔ لہٰذا (حج بدل کرنے والے پر) لازم ہے کہ اگر اس نے کچھ رقم (مصارف حج) سے زائد دے دی ہے تو زائد رقم واپس کر دے اگر یہ اجرت حج ہوتی تو اسے واپس کرنا ضروری نہ ہوتا۔

بہر حال متاخرین نے بعض امور طاعت پر جو اجرت لینے کی اجازت دی ہے وہ ضرورتاً اس اندیشہ سے ہے کہ مبادا یہ سلسلہ بند ہو جائے۔ انھوں نے قرآن کی تعلیم وغیرہ پر اجرت لینے کی اجازت دی ہے لیکن تلاوت قرآن پر اجرت لینے کو جائز نہیں بتایا، کیوں کہ یہ غیر ضروری ہے۔ یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جھاڑ پھونک پر اجرت لینا عہد نبوی ﷺ میں کیوں جائز تھا؟ اور حضور کا ارشاد ہے'' ان احل ما اخذتم علیه اجراً کتاب الله ''(یعنی حلال ترین اجرت وہ ہے جو تم قرآن پر لیتے ہو) اس کا جواب یہ ہے کہ جھاڑ پھونک سے محض تلاوت قرآن مقصود نہیں ہے بلکہ اس سے طبی غرض وابستہ ہے اور علاج معالجہ پر معاوضہ لینا جائز ہے۔

ہمارے زمانے میں بھی یہ کہا جا رہا ہے کہ لوگ قرآن کی تعلیم حاصل کرنے سے جو ہٹتے جا رہے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ انھیں روزی کا کوئی سہارا نہیں ملتا اور جس سبب سے انھوں نے تعلیم (قرآن) پر اجرت لینا مباح قرار دیا ہے وہ حفاظ کے کم ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ چوں کہ یہی سبب بعینہ ان حافظین قرآن کے باب میں موجود ہے جو قرآن کی تلاوت سے استفادہ کرتے ہیں، لہٰذا ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات قرآن پڑھنے کی اجرت جو جائز قرار دی گئی ہے اس کی بھی ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے۔ لیکن جس طریق کار کا جاری رکھنا کسی حال میں ممکن نہیں ہے وہ یہ ہے کہ بعض قاریوں نے آداب کتاب اللہ کو نظر انداز کر کے اختیار کر رکھا ہے۔ مثلاً بعض قاریوں کا سر راہ گزر بیٹھ کر سوال کرنے کی غرض سے قرآن پڑھنے بیٹھ جانا، یا ایسے مقام پر تلاوت کرنے لگنا جہاں بیٹھ کر قرآن پڑھنا شرعاً ممنوع ہے، یا ایسے حال میں تلاوت کرنا جو خشیت الٰہی یا آیات کلام الٰہی سے نصیحت پکڑنے کے منافی ہے۔ مثلاً بعض قاری تقاریب شادی و غم میں ترنم کے ساتھ قرآن پڑھتے ہیں جس سے شارع علیہ السلام نے منع فرمایا ہے کیوں کہ ان مجالس میں بعض باتیں ناپسندیدہ ہوتی ہیں اور لوگ وہاں پر ایسی واہیات باتوں میں اس طرح مصروف رہتے ہیں جیسے گانے بجانے کی محفلوں میں ہوتا ہے۔ اس ناپسندیدہ طریقہ میں لوگ یہاں تک بڑھ گئے ہیں کہ بعض قرآن خواں اپنی خواہش نفس اور پسند خاطر کے مطابق الفاظ قرآنی کو اس جگہ سے الٹ پلٹ دیتے ہیں۔ یہ تمام امور حرام ہیں اور کسی حال میں انھیں جاری نہیں رکھا جا سکتا۔

ایسی اشیاء کے منجملہ جن کا عقد اجارہ درست نہیں ہے وہ اشیاء ہیں جن کا عقد اجارہ مذکورہ بالا شرائط معاملہ کے خلاف کیا جائے۔

مثلاً کسی شخص کو اس کے کام کی اجرت اسی کام سے ادا کی جائے جو اس نے انجام دیا۔ جیسے یہ کہ کوئی اونٹ (خرمن کی) ڈھیری وغیرہ لاد کر لے جانے کے لیے اجرت پر لیا جائے اور اسی میں سے کچھ حصہ لے جانے کی اجرت مقرر کی جائے۔ یا یہ کہ کسی جولاہے کو کتا ہوا اون دے کر کہا جائے کہ اس سے ایک جبہ (کا کپڑا) تیار کر دو باقی جو بچے وہ تمہاری اجرت ہوگی۔ اور یا کسی چکی والے کو ایک بوری گندم دی جائے کہ اس کو پیسے اور اس میں سے ایک کیلہ (یا سیر بھر آٹا) اپنی اجرت لے لے، یہ امر ممنوع ہے۔ آنحضرت ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے کیوں کہ عقد اجارہ کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ جو اجرت مقرر کی گئی ہے اجیر اس کی ادائیگی پر اسی وقت قادر ہو لیکن بصورت موجودہ مقرر اجرت کی ادائیگی ممکن ہی نہیں کیوں کہ اس اجرت کا تعلق ایسی شیئ سے ہے جو اس کام کے نتیجہ میں سے ہے (جس کے لیے اجارہ ہوا) یعنی آٹا جو گندم پیسنے کے بعد حاصل ہوگا اور وہ بوقت اجارہ موجود نہیں ہے۔ اس قسم کا معاملہ اگر کر ہی لیا جائے تو اس میں (اجرت مثل)

واجب ہوگی بشرطیکہ اس اُجرت مثل کی مقدار طے شدہ اجرت سے زیادہ نہ ہو۔

ایسی صورتوں میں اس مسئلہ کے جائز ہونے کا یہ حیلہ (یا ترکیب) ہے کہ اجرت مقررہ کو اس میں سے پہلے ہی الگ کر کے اجیر کے حوالہ کر دیا جائے۔ مثلاً اون یا گندم میں سے جو مقدار اجرت کے طور پر مقرر کی گئی ہے نکال کر مستاجر کو دے دی جائے تو ایسا کرنا جائز ہوگا۔

ایسی اشیاء میں سے جن کا اجارہ ممنوع ہے وہ پانی ہے جو پینے کے کام آتا ہے کیوں کہ اجارہ (کرایہ) کی غرض کسی شے کی منفعت سے ہوتی ہے درآنحالیکہ وہ اصل شے برقرار رہتی ہے، لیکن پانی استعمال میں آکر ختم ہو جاتا ہے، لہٰذا اس کو کرایہ پر نہیں لیا جا سکتا جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اسی طرح مچھلی پکڑنے کے لیے تالاب کو کرایہ پر لینا ہے کہ اس میں (تالاب کی منفعت) مچھلی کو ہلاک کیا جاتا ہے، یا چراگاہ کو کرایہ پر لینا تاکہ مویشیوں کو اس کی گھاس چرائی جائے۔ ان صورتوں میں منفعت کی اصل شے کو ختم کر دیا جاتا ہے لہٰذا ان کا اجارہ درست نہیں ہے۔ یہ معاملہ کسی اور کام کے ضمن میں ہو تو درست ہو گا۔ چنانچہ بہتی ہوئی نہر کو کرایہ پر لیا تو اس کرائے میں نہر کے ساتھ پانی بھی ضمناً آ جائے گا۔ اسی طرح یہ درست ہے کہ چراگاہ کا کوئی قطعہ اراضی کرایہ پر لیا جائے تاکہ مویشیوں کے لیے اسے ٹھکانا بنایا جائے جسے باڑہ کہتے ہیں، اور مالک اراضی اس قطعہ اراضی کی گھاس چرانے کی اجازت دے دے۔

اب رہیں ایسی اشیاء جن کا اجارہ جائز ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ ان کے منجملہ حمام (یا غسل خانہ) کا اجارہ (یا کرایہ پر استعمال) کرنا ہے۔ اس کی بابت بعض اصحاب کہتے ہیں کہ حمامی (غسل خانہ چلانے والے) کو اجرت لینا مکروہ ہے، خواہ وہ مرد سے لے یا عورت سے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ عورت سے کرایہ لینا مکروہ ہے؛ مرد سے مکروہ نہیں ہے، اور صحیح یہ ہے کہ یہ امر بلا کراہت جائز ہے، کیوں کہ یہ انسان کی ضروریات میں سے ہے۔ اور عورتوں کو ان کی زچگی کے حالات اور صنف ضعیف ہونے کے باعث اور بھی زیادہ ضرورت پڑتی ہے۔ اس میں جو بات قابل ممانعت ہے وہ ستر کا حمام میں کھولنا ہے، خواہ اس میں مرد ہو یا عورت، کیوں کہ عورتوں کو بھی یہ حلال نہیں ہے کہ وہ دوسری عورت کے ستر کو دیکھیں، اسی طرح مردوں کو بھی حلال نہیں ہے۔ اس کی تفصیل ستر کھولنے کے بیان میں سابقاً بتائی جا چکی ہے۔ پس لازم ہے کہ جو شخص حمام میں جائے وہ ستر ڈھانپنے کے بارے میں محتاط رہے اور دوسروں کے ستر پر بھی نظر نہ ڈالے ورنہ ایسے فعل کا مرتکب ہوگا جو حلال نہیں ہے۔ اور یہ تو حمام میں ہو یا دوسری جگہ سب کا ایک ہی حکم ہے۔

پچھنے لگانے کی اجرت کا بھی یہی حال ہے کہ بعض اس کو مکروہ کہتے ہیں کیوں کہ آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد مروی ہے کہ:

"کسب الحجام خبیث و ثمن الکلب خبیث و مھر البغی خبیث"

(یعنی پچھنے والے کی کمائی گندی ہے اور کتے کی قیمت گندی ہے اور بدکار عورت کا مہر گندا ہے)۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ بلا کراہت جائز ہے کیوں کہ بخاری کی روایت میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے خود پچھنے لگوائے اور اس کی اجرت دی۔ اگر اجرت مکروہ ہوتی تو آپ اسے نہ دیتے۔ اور پہلی حدیث اس روایت سے منسوخ ہوگئی ہے جو یوں ہے کہ ایک شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ:

" ان لی عیالاً و غلاماً حجاماً افاطعم عیالی من کسبه؟ قال نعم"

(یعنی میری ایک بیوی ہے اور غلام ہے جو پچھنے لگاتا ہے تو کیا میں اس کی کمائی اپنی بیوی کو کھلا سکتا ہوں؟ ارشاد ہوا کہ ہاں)۔ نیز واضح ہو کہ بخاری کی حدیث حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ممانعت کی روایت سنن ابورافع میں ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما علم، حافظہ اور تفقہ میں بہت بڑھ کر ہیں لہٰذا ان کی روایت پر عمل ہوگا۔ البتہ اگر پچھنے لگانے والا مقررہ اجرت کی کوئی شرط عائد کرے۔ تو یہ مکروہ ہے۔ پس اس صورت میں پچھنے کے لیے اجرت کا لینا مکروہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

انھیں (اختلافی امور) میں بچولیے یا دلال کی اجرت بھی داخل ہے کہ بنیادی طور پر تو یہ کام ناجائز ہے لیکن فقہاء نے حمام کی طرح اس کی اجازت عوام کی ضرورت کے پیش نظر دی ہے۔ البتہ اجرت مثل اس میں جائز ہے (اجرت کا تعین ممنوع ہے۔) لہٰذا اگر کسی شخص نے بچولیے یا دلال کے ساتھ یہ طے کیا کہ وہ اس کی زمین سو اشرفی میں فروخت کرا دے تو فی اشرفی دو قرش اس کا معاوضہ دیا جائے گا تو یہ شرط نافذ العمل نہ ہوگی۔ جو کچھ کیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ دلال کو اجرت مثل دی جائے۔

واضح ہو کہ مشاطہ کے لیے دلہن کے بناؤ سنگھار کی اجرت درست ہے بشرطیکہ جو کام جتنی دیر تک اسے کرنا ہے وہ طے ہو جائے۔

اگر کسی شخص نے کسی کاریگر کو کام پر لگایا اور اس کام کا تعین (حد بندی) ممکن ہے، مثلاً کوئی درزی ہے جسے یہ کہا جائے کہ میرا یہ کپڑا اتنے میں سی دو یا نان بائی کو کہیں کہ اس آٹے یا ایک بوری آٹے کی روٹی پکا دو، اب اس کے ساتھ وقت کی قید لگانا درست نہیں ہے۔ مثلاً یہ کہا کہ اس کپڑے کو آج یا کل تک سی دینا یا یہ روٹی آج یا دو گھڑی بعد پکا دینا، اگر اس عرصہ میں یہ کام نہ ہوا تو اجرت کم ہو جائے گی۔ ایسا کرنے کی اجازت اس لیے نہیں دی گئی کہ اس میں نوبت نزاع تک پہنچ سکتی ہے۔ بایں طور کہ کاریگر کہے گا کہ یہ اجرت کام کی طے ہوئی ہے اور وقت کا ذکر جلدی کرنے پر آمادہ کرنے کے لیے تھا، اب درآنحالیکہ وہ کام آج یا بعد میں سی کر تیار ہو گیا تو میں پوری اجرت کا حق دار ہوں۔ لیکن گاہک کہتا ہے کہ ہرگز نہیں، ہمیں تو اس کام فائدہ اسی صورت میں تھا جب کہ اس وقت کے اندر کام تیار کر دیا جاتا پس جب کہ اس کا پورا فائدہ حاصل نہ ہوا تو تم پوری اجرت کے حق دار نہیں ہو۔ اسی لیے اس طرح کے عقد کو فاسد کہا گیا ہے۔ ہاں اگر یوں کہا تھا کہ (یہ کام کرو۔ شرط یہ ہے کہ) آج ہی اس کام سے فارغ ہو جاؤ یا اسے آج ہی سی کر دے دو تو عقد فاسد نہ ہوگا؛ لیکن عقد اجارہ (دراصل) اس کام (یعنی سلائی) کے لیے مانا جائے گا اور (وقت کے متعلقہ) الفاظ سے غرض جلد کام کرنے پر آمادہ کرنا ہے۔ اور فرق (دونوں میں) یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا کہ "آج ہی" اس کا مطلب یہ ہے کہ سلائی آج ہی کرو؛ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تمام کام اسی دن پورا ہو جائے۔ اور اس طرح کہنے سے کہ آج ہی اس کام سے فارغ ہو جاؤ کام کی طرح دن کی تعیین پیش نظر نہیں ہوتی بلکہ اصل غرض اس عقد اجارہ سے وہی کام ہے۔ اسی روز فارغ ہو جانے کے لیے جو کہا گیا وہ دوسرے درجہ پر ہے اور اس کے معنے کام میں عجلت پر آمادہ کرنے کے ہیں (لہٰذا یہ عقد فاسد نہ ہوگا)۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ عقد اجارہ (دونوں صورتوں میں) مطلق فاسد نہ ہوگا۔ اور اگر یوں کہا کہ اسے آج سی دو

اور یہ (نہیں کہا کہ ''اس دن کے اندر اندر'' یا یہ کہ ''اس طرح کرو کہ آج ہی کام سے فارغ ہو جاؤ'' تو یہ عقد اجارہ دراصل اس کام ہی کے لیے ہوگا اور وقت کا ذکر جو کیا گیا وہ صرف جلدی کرنے کی غرض سے تھا۔

اگر کوئی شخص (مثلاً) درزی سے یوں کہے کہ ''اگر تم نے میرا کپڑا آج سی دیا تو اس کی اجرت ایک درم ہوگی اور اگر کل سی کر دیا تو نصف درم ہوگی'' تو جائز ہے۔ اسی طرح یہ کہنا بھی جائز ہے کہ اس مکان میں اگر لوہار بسے تو کرایہ دس ہوگا اور اگر عطار رہے تو پانچ ہوگا۔ اسی طرح ہر ایسا معاملہ جائز ہے جس میں وقت، جگہ، یا مسافت کے اعتبار سے اجرت میں ردو بدل ہوتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اشیاء کرایہ کی تین قسمیں ہیں:

ایک قسم ممنوع ہے یعنی وہ شے جس کا کرایہ پر دینا صحیح نہیں ہے۔ دوسری قسم میں جائز اور تیسری قسم میں مکروہ اشیاء ہیں۔

پہلی قسم یعنی جس کا اجارہ ممنوع ہے وہ ہے جس میں شرائط اجارہ میں سے کسی شرط کی مخالفت ہوتی ہو۔ اس قسم کی بیشتر اشیاء کا بیان پہلے ہو چکا ہے بعض صورتیں ایسی ہیں جن کی تفصیل بیان سے رہ گئی ہے۔ ان میں سے ایک کسی درخت کو کرایہ پر لینا ہے تا کہ اس کا پھل حاصل کیا جائے، اس میں اصل شے (منفعت) یعنی پھل کو قصداً (یعنی کام میں لا کر) ختم کرنا ہوتا ہے تبعاً وہ ختم نہیں ہوتی لہٰذا اس میں کسی شے کا معاملہ اس شیئ کے معرض وجود میں آنے سے پہلے کیا جاتا ہے اور یہ امر باطل ہے۔ رہا بکری کو دودھ کے لیے کرایہ پر لینا سو اس کی تفصیل منفعت کے بیان میں پہلے ہو چکی ہے وہاں پر ملاحظہ ہو۔

اگر کوئی مکان کرایہ پر لیا جس میں کھجور کا درخت یا انگور کی بیل ہے اور اس کے پھل مقدار میں تھوڑے ہوں اور کرایہ دار نے یہ شرط رکھی دی ہو کہ یہ (پھل) بھی کرایہ کے تابع ہوں گے تو اس کو کرایہ میں شامل کر لینا اور اس کے پھلوں کا لے لینا قابل نظر انداز ہے، بشرطیکہ اس پھل کی قیمت کرایہ کی ایک تہائی رقم سے زیادہ نہ ہو، اس طرح پر کہ مثلاً اس مکان کے کرایہ کی رقم پھلوں کے بغیر دس ہو اور پھل کی مالیت اس کے اخراجات آب پاشی وغیرہ کو نکال کر پانچ ہو تو اس حالت میں کرایہ دار کو وہ پھل لے لینا درست ہوگا کیوں کہ اس پانچ کو اس کے کرایہ کے ساتھ ملایا جائے تو مجموعی رقم پندرہ ہوگی اور پانچ اس کا ایک تہائی حصہ ہے، لہٰذا کرایہ دار کو اس کا لے لینا درست ہوگا۔ لیکن اگر پھل پانچ سے زیادہ مالیت کے ہوں تو اسے لینا رست نہیں ہے، اس لیے کہ مسلک مالکیہ میں یہ قاعدہ ہے کہ کسی شے کی بابت تھوڑا یا بہت قرار دیئے جانے کا یہ طریقہ ہے کہ کم مقدار کو بڑی مقدار کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے، اگر وہ کم مقدار مجموعہ کا ایک تہائی حصہ ہے تو اسے تھوڑا کہیں گے۔ اس قاعدے سے تین چیزیں مستثنیٰ ہیں:

(۱) وہ افتاد جو فروخت شدہ پھل پر آ پڑے۔ اس پھل کا تہائی حصہ تھوڑا (قابل درگزر) قرار نہیں دیا جائے گا۔

(۲) زخم پہنچانے کے تاوان (یا جرمانہ) کے بارے میں مرد اور عورت دونوں برابر متصور ہوں گے۔

(۳) تاوان دار (رشتہ دار) پر جو تاوان عائد ہو (اس میں بھی ایک تہائی مقدار کو تھوڑا، قابل درگزر قرار نہیں دیا جائے گا)۔

دوسرے وہ اجارہ ناجائز ہے جو غنا (گانے یا راگ راگنی) کی تعلیم پر لیا جائے کیوں کہ یہ امر بجائے خود درست نہیں ہے۔ لفظ ''غنا'' الف کے مد کے ساتھ، اس کے معنی وہ گانا ہے جو فن موسیقی کے مطابق تال سر کے ساتھ ہو۔ اس کا ذکر ولیمہ دعوت شادی کے ضمن میں آچکا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک کسی بھی قسم کا گانا ہو حلال نہیں ہے، سوائے اس کے کہ وہ اس شعر کے وزن پر ہو:

اتینا کم اتینا کم　　　　فحیونا نحییکم

(یعنی ہم تمہارے ہاں آئے۔ ہم تمہارے ہاں آئے۔ اب تم ہمیں خوش آمدید کہو ہم تمہیں خوش آمدید کہتے ہیں یا تم ہمیں سلام کرو ہم تمہیں سلام کرتے ہیں)۔

غرض مالکیہ کے نزدیک ہر وہ کام جو جائز نہیں ہے اس کی اجرت بھی درست نہیں ہے۔ اس بارے میں دوسرے فقہاء کے مسالک تفصیل طلب ہیں۔ پس ان کے نزدیک جو امور مباح ہیں ان کی تعلیم پر اجرت لینا درست ہے۔ اور وہ جو امور ممنوع ہیں وہ آلات مزامیر ہیں، مثلاً سارنگی اور بنسری کہ ان کا استعمال کرنا اور ان کا سننا حرام ہے، لہٰذا ان کے دام لینا یا کرایہ پر چڑھانا بھی حرام ہے۔

تیسرے ماتمیوں اور بیان کر کے رونے والوں (نوحہ گروں) کا اجرت پر رکھنا ہے کہ اس کے حرام ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔

چوتھے ان فریبیوں کی اجرت ہے جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ چور کا پتا بتا سکتے ہیں اور ضائع شدہ شے کو پھر مہیا کر سکتے ہیں۔ ان کی اجرت حلال نہیں ہے۔ اسی طرح استقرار حمل کی بندش کو دور کرنے کے لیے جب کہ کسی کی بیوی کو استقرار حمل نہ ہوتا ہو اجرت لینا بھی حلال نہیں ہے۔ تاہم کہا جاتا ہے کہ اگر کسی عمل سے بار بار فائدہ تجربہ میں آیا ہو تو جائز ہے۔

پانچویں حالت ایام ماہواری میں کسی عورت کو مسجد کی جھاڑو بہارو کے لیے اجرت پر لگانا حلال نہیں ہے۔

چھٹے کسی مکان کو شراب یا بھنگ وغیرہ جو فتور عقل کا باعث یا مضر صحت اشیاء ہیں، ان کی فروخت کے لیے کرایہ پر دینا درست نہیں ہے۔ اور جس طرح کسی جگہ کو گناہ کا اڈا یا بدکاری کا ٹھکانا بنانے کے لیے کرایہ پر دینا درست نہیں ہے اسی طرح اس جگہ کا فروخت کرنا بھی درست نہیں ہے۔ اگر احیاناً ایسا ہو جائے تو مالک زمین کو چاہیئے کہ اس کا جو کرایہ وصول کیا ہے وہ تمام خیرات کر دے اور اگر اس زمین کو عام قیمت سے زیادہ پر فروخت کیا ہے تو جو کچھ زیادہ وصول کیا ہے وہ بھی صدقہ کر دے۔

ساتویں ایسی عبادت کی اجرت (ممنوع ہے) جو اجیر پر پہلے ہی واجب العمل ہے، یعنی فرض کفایہ نہیں بلکہ اس پر فرض عین ہے۔ اور وہ عمل ایسا ہے جس کے لیے کسی کو نائب نہیں بنایا جا سکتا ہے جیسے نماز، روزہ، وغیرہ، خواہ واجب ہو یا نفل ہو، لہٰذا فجر کے وقت کی دو رکعتوں (جن سے مراد سنتیں نہیں بلکہ نوافل ہیں جو نماز فجر سے پہلے پڑھے جاتے ہیں) اور وتر کے پڑھنے کی اجرت لینا درست نہیں۔ لیکن ایسے اعمال جن کی نیابت ہو سکتی ہے جیسے (میت کی طرف سے) حج اور قرآن کا پڑھنا اور کلمہ و وظائف وغیرہ، سو اس بارے میں اختلاف ہے اور (اختلاف کی) بنیاد اس امر پر ہے کہ آیا اس کا ثواب میت

☆ یہ وزن، بحر 'ہزج' کا ہے جو آٹھ بار 'مفاعیلن' کی تکرار سے بنتا ہے۔

کو پہنچتا ہے؟ بعض اصحاب مالکیہ کہتے ہیں کہ میت کو ایصال ثواب ہوسکتا ہے، لہٰذا اس کا اجارہ درست ہے اور بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ایصال ثواب نہیں ہوتا لہٰذا اس کی اجرت صحیح نہیں ہے۔ اور خود امام مالک سے یہ منقول ہے کہ میت کو ثواب نہیں پہنچتا اور اس کی اجرت کا معاملہ درست نہیں ہے۔ لیکن ان کے رفقاء کے اقوال سے بظاہر یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ بموجب اس حدیث کے جو نسائی سے مروی ہے میت کو ثواب پہنچتا ہے

"من دخل مقبرة و قراء قل هو الله احد احدى عشرة مرة واهدى ثوابها لهم كتب الله له من الحسنات بعدد من دفن فيها"

(یعنی اگر کوئی شخص قبرستان میں آئے اور گیارہ بار (سورہ) قل هو الله احد پڑھ کر اس کا ثواب میت کو بخش دے تو اس کے حق میں اللہ تعالیٰ اتنی نیکیاں لکھ دیتا ہے جتنی تعداد میں وہاں پر مردے دفن ہیں) اگر قرآن کے پڑھنے کا ثواب میت کے حق میں مفید نہ ہوتا اور انھیں نہ پہنچتا تو نبی ﷺ مردوں کے لیے قل ھو اللہ احد پڑھنے کی ترغیب نہ دیتے۔

اب رہے وہ اعمال جو مکلف انسان پر بطور کفایہ عائد ہیں (یعنی ایسے اعمال جو تمام مسلمانوں پر بطریق یکجائی فرض ہیں لیکن چند کے ادا کرنے سے سب کی طرف سے ادا ہو جاتے ہیں)، مثلاً میت کو کفن دینا، اس کو نہلانا اور دفن کرنا، ان پر اجرت کا معاملہ کرنے میں کوئی ڈر نہیں ہے۔ چنانچہ غسال کے مردے کو غسل دینے اور میت (کے جنازے) کو اٹھانے اور دفن کرنے کی جو اجرت ہوتی ہے وہ سب جائز ہے۔

آٹھویں کسی شخص کو بیری یا زیتون وغیرہ کے جھاڑنے یا اس کا تیل نکالنے کی اجرت اسی میں سے دینے کا معاملہ کرنا صحیح نہیں ہے۔ مثلاً کسی سے کہا کہ اس پیڑ کو جھاڑ دو جو پھل اس سے ہاتھ آئے گا اس کا چھٹا حصہ یا اس کی قیمت تمہاری اجرت ہوگی وغیرہ، کیوں کہ درخت مختلف اقسام کے ہوتے ہیں، کسی کے جھاڑنے سے بہت اور کسی سے تھوڑا پھل ہاتھ آتا ہے، سر دست اس کی مقدار معلوم نہیں ہوتی (اس لیے یہ معاملہ درست نہ ہوگا) اسی طرح یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ اس زیتون یا دانہ عصفر سے تیل نکالو، جو کچھ برآمد ہوگا اس کا ایک حصہ تمہارا ہوگا، کیوں کہ جو تیل اس سے نکلے گا اس کی مقدار معلوم نہیں ہے اور اس تیل کی کیفیت بھی نامعلوم ہے ممکن ہے کہ وہ عمدہ ہو یا ردی ہو، گدلا ہو یا کسی چیز کی ملاوٹ سے وہ ناقص ہو جائے۔

اس بارے میں بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر یوں کہا جائے کہ اس درخت کے تمام پھل جھاڑ لو اس میں سے مثلاً چھٹا حصہ تمہارا ہوگا تو جائز ہے۔ لیکن اس طرح پر معاملہ کیا جائے تو کام کرنے والے کو اجرت مثل (جو اس جیسے کام کے لیے مناسب سمجھی جاتی ہے) دی جائے گی اور پھل یا تیل جو کچھ بھی اس سے حاصل ہوگا وہ تمام مالک کا حق ہوگا۔ اگر (عقد کے مطابق) اسے تقسیم کیا گیا تو کام کرنے والا جو کچھ لے گا وہ حرام ہے اور مالک جو کچھ لے گا وہ حلال ہے کیوں کہ وہ سب ہی اس کا ہے۔

اسی طرح اگر کہا کہ کھلیان کی اس ڈھیری کو گاہو، جس قدر دانے نکلیں گے اس کا آٹھواں حصہ تمہارا ہوگا تو یہ اجارہ فاسد ہوگا۔ کیوں کہ جو دانہ اس میں سے نکلے گا اس کی مقدار معلوم نہیں ہے۔ لیکن اگر یوں کہا کہ اس قطعہ اراضی کا کھیت کاٹو، اس میں سے ساتواں حصہ یا اس کی قیمت تم کو ملے گی تو یہ درست ہوگا کیوں کہ جو کچھ اس میں بویا ہوا لگا ہوا ہے وہ

ظاہر ہے اور نظر آ رہا ہے جسے دیکھ کر ہی اس سے حاصل ہونے والی شے کی مقدار معلوم ہو سکتی ہے۔

آٹھویں یہ کہ کسی زرعی زمین کو زراعت کے لیے اجناس خوردنی کے عوض کرایہ پر لینا درست نہیں ہے۔ چنانچہ اگر ایک قطعہ اراضی کو پانچ بوری گندم مکی یا جو وغیرہ زمین سے پیدا ہونے والی اشیاء مثلاً مسور، لوبیا یا کوئی اور جنس خوردنی کرایہ کے طور پر طے کر کے لی تو یہ صحیح نہ ہوگا کیوں کہ ممکن ہے کہ ان اجناس میں سے وہی جنس اس میں بوئی جائے جو کرایہ کی ہے، تو گویا یہ معاملہ ایک جنس طعام کو ہم جنس کے عوض فروخت کرنا ہوگا اور یہ ممنوع ہے کیوں کہ یہ تفاضل (ہم جنس اشیاء کا سودا کمی بیشی کے ساتھ کرنا ہے) جو منع ہے اور اس میں غرر (یعنی دھوکا) بھی ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اس کھیت میں اس مقدار سے زیادہ یا کم پیداوار ہو جو کرایہ کے طور پر طے ہوئی ہے۔

اسی طرح ہر ایسی اشیاء خوردنی کو گو وہ زمینی پیداوار نہ ہو کہ کرایہ زمین بنانا جائز نہیں ہے جیسے شہد، پنیر یا دودھ اور ذبح کی ہوئی یا دودھ دینے والی بکری۔ البتہ یہ جائز ہے کہ کرایہ کے طور پر ایسی بکری دی جائے جو دودھ نہ دیتی ہو کیوں کہ ایسی حالت میں اس کا شمار خوردنی اشیاء میں نہ ہوگا اور نہ اس سے پیدا ہونے والی چیز ہی اشیاء خوردنی میں ہے۔ یہی حکم مچھلی اور دریائی پرندوں کا بھی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ بسا اوقات اس کا سودا اجناس خوردنی، گندم یا مکی وغیرہ کی طرح کیا جاتا ہے گویا اس صورت میں بھی مختلف اجناس خوردنی کی تجارت ہوئی جو ممنوع ہے۔ اسی طرح اشیائے خوردنی کے علاوہ کوئی بھی شے جو زمین سے پیدا ہوتی ہے جیسے کپاس، السی، گل خیری یا زعفران وغیرہ کو بھی زمین کا کرایہ قرار دینا جائز نہیں ہے، کیوں کہ بعض اوقات اس زمین میں اسی چیز کی زراعت ہو سکتی ہے جس کو اجرت میں دیا گیا۔ ایسی صورت میں زرعی اجناس کی ہم جنس شے سے ادھار سودا ہوا (جو نا جائز ہے)۔ اگر کوئی معاملہ اس طرح کیا جائے تو وہ فاسد متصور ہوگا اور زمین کا کرایہ نقدی کی شکل میں ادا کیا جائے گا۔

ایسی زمین کو کرایہ پر چڑھانا درست ہے جس میں لمبے عرصہ تک قائم رہنے والا درخت ہو۔ ایسی زمین کے کرائے کے بارے میں اختلاف ہے جس میں خودرو سبزی ہو، لگائی ہوئی نہ ہو، جیسے چارہ یا گھاس والی زمین۔ لیکن صحیح یہی ہے کہ وہ جائز ہے۔

کسی زمین کو اشیائے خوردنی کی شکل میں کرایہ دے کر لینا تاکہ وہاں دکان بنائی جائے یا غلہ کا ذخیرہ کرنے (یا کھلیان بنانے) کے لیے لی گئی ہو جائز ہے اور اس کا کرایہ اشیاء خوردنی کی صورت میں ادا کرنا بغیر کسی اختلاف کے جائز ہے کیوں کہ اس میں ایسی کوئی (ممنوع) بات نہیں ہے جس کا ذکر اوپر کیا گیا۔

کسی کاریگر کو اس طرح اجرت پر لگانا کہ اگر وہ کار مفوضہ ایک دن کے اندر کر دے تو دس ملیں گے، اگر دو دن میں کرے تو آٹھ کا حق دار ہوگا، ممنوع ہے، کیوں کہ اس صورت میں کاریگر کو یہ معلوم نہیں ہوا کہ اسے کیا اجرت ملنی ہے اور اس کے بغیر ہی کام سنبھال لیا۔ اگر اس طرح پر کسی درزی کو لگایا اور اس نے کپڑا سی کر دے دیا تو وہ اجرت مثل (مناسب اجرت) کا حق دار ہوگا، خواہ اس نے ایک دن میں سیا ہو یا دو دن میں۔ اگر فریقین ایک اجرت مقرر کر لیں اور اس کے بعد درزی سے کہا جائے کہ ذرا یہ کام جلدی ہی کر دینا میں تم کو اس قدر زاور دوں گا اور اس امر کا یقین ہے کہ جو عرصہ مقررہ کیا ہے اتنے عرصہ میں درزی کام تیار کر سکے گا تب تو یہ جائز ہے، لیکن اگر اس کا یقین نہ ہو تو ایسا کرنا مکروہ ہے۔

دسویں یہ کہ ایک شخص نے کسی سے کہا کہ یہ جانور ہے اس پر کام کرو، مثلاً لکڑی لاد کر لاؤ، یا سواری یا غلہ لادو، اور یہ نہیں بتایا کہ اس پر کیا چیز لادی جائے گی لیکن یہ بتا دیا کہ لکڑی کے جو دام ہوں گے یا جتنے میں اسے فروخت کرو گے اس کا نصف میں لوں گا یا یہ کہ جتنے کرایے پر اسے دو گے اس کا آدھا مجھے دینا تو اس معاملہ کی چار صورتیں ہوں گی:

اول یہ کہ اس نے کہا کہ میرے اس جانور پر کام کرو، اور اس نے خود اس پر کام کیا۔

دوم یہ کہ اس نے کہا کہ اس جانور پر کام کرو اور اس نے وہ جانور کسی اور کو کرایہ پر دے دیا کہ وہ اس پر کام کرے۔

سوم یہ کہ اس نے کہا کہ میرا یہ جانور لے کر اس پر کام کرو، اس نے کرایہ دے کر وہ جانور لے لیا اور اس پر خود کام کیا۔

چہارم یہ کہ اس نے کہا کہ اس جانور پر کام کرو، اس نے کرایہ دے کر جانور لیا اور کسی اور کو کرایہ پر دے دیا۔

یہ تمام صورتیں اجارہ فاسد کی ہیں۔ اگر ایسا معاملہ کیا گیا تو ابتدائی تین صورتوں میں (اس جانور پر) کاروبار کرنے سے جو کچھ حاصل ہوگا وہ تمام کا تمام کارکن کا حق ہوگا اور مالک کو اجرت مثل ادا کرے گا کیوں کہ یہ تمام صورتیں اجارہ فاسد کی ہیں اور اجارۂ فاسد میں اجرت مثل لازم ہوتی ہے)۔

اگر کارکن (کرایہ دار) کو جانور پر کام کرنے کا موقع نہ ملا تو اس صورت میں بعض اصحاب کہتے ہیں کہ کرایہ کی ادائیگی بلا شرط لازم ہوگی اور بعض اصحاب کا کہنا ہے اگر کام میں رکاوٹ کا کوئی معقول سبب ہو تو کرایہ واجب نہ ہوگا۔

چوتھی صورت یعنی جس میں یہ کہا گیا کہ یہ جانور لے لو اور کرایہ دے کر لے لیا گیا اور پھر لینے والے نے کسی اور کو کرایہ پر دے دیا تو اس کا حکم یہ ہے کہ دوسرے شخص سے جو کرایہ وصول ہوگا وہ سب مالک کا حق ہوگا اور کارکن کو اس کی محنت کی اجرت مثل دی جائے گی۔ چنانچہ اگر اس شخص نے کسی کے ساتھ یہ طے کیا تھا کہ وہ اسے ایک شہر سے دوسرے شہر تک لے جائے گا اور وہ خود بھی اس کے پیچھے (ہنکاتا) گیا تو اسے اس عقد اجارہ کرنے اور اس جانور کے پیچھے سے چلانے کی جو اجرت مثل ہوگی وہ اسے ملے گی اور اس جانور کا کرایہ جو ملے گا وہ مالک کا ہوگا کیوں کہ اس صورت میں گویا کرایہ دار نے (خود کو) اس کام کے لیے کرایہ پر دیا ہے۔

واضح ہو کہ یہ تمام احکام اس حالت میں ہیں جب کہ (ابتدائی) اجارہ پر عمل درآمد ہوا ہو۔ عمل درآمد سے پہلے اس کی بابت یہی حکم ہے کہ اسے فسخ کر دیا جائے۔ ان تمام صورتوں میں اجارہ کے فاسد ہونے کا سبب یہ ہے کہ اجرت کی مقدار نامعلوم ہے۔

اگر (جانور کے) مالک نے یہ کہا کہ میرا یہ جانور لے لو اور اس پر لاد کر لکڑی لے آؤ، جتنی لکڑی لاؤ گے اس میں سے آدھی تمہاری ہوگی تو یہ معاملہ صحیح ہوگا، لیکن اس کی دو شرطیں ہیں:

اول یہ کہ جس قدر لکڑی لادی جائے اس کی مقدار معلوم ہو کہ مثلاً عام طور پر وہ جانور دن بھر میں دو گٹھے لکڑیوں کے لاتا ہو، یا پھر فریقین نے یہ طے کر لیا ہو کہ جتنے گٹھے بھی لکڑیوں کے لائے جائیں گے ہر ایک کو نصفا نصف تقسیم کر لیا جائے گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ (اجرت کا معاملہ) مالک نے کارکن پر نہ چھوڑ دیا ہو، یعنی یہ طے ہو گیا ہو کہ کرایہ دار اپنا حصہ اس وقت تک نہ لے گا جب تک وہ لکڑی فلاں جگہ پر اکٹھی نہ ہو جائے۔ ان دونوں شرائط کو ملحوظ رکھا جائے تو وہ اجارہ

درست ہوگا۔ کیوں کہ اس میں اجرت سے لاعلمی نہ رہے گی، بخلاف اس صورت کے جب کہ یوں کہا ہو کہ اس پر لکڑی لادکر لاؤ، جتنی قیمت کی لکڑی ہوگی اس کی آدھی قیمت تم کو دی جائے گی۔ اس میں تو یقینی طور پر اجرت کی مقدار معلوم نہ ہوگی کیوں کہ یہی نہیں معلوم کہ لائی ہوئی لکڑی کتنے میں بکے گی۔ اس کی قیمت سے بالکل لاعلمی ہوگی (تو اجرت کا تعین کیسے ہو سکتا ہے)۔

اب سوال یہ ہے کہ آیا حمام اور فرودگاہ (ہوٹل یا سرائے) وغیرہ غیر منقولہ اشیاء کا حکم بھی (بار برداری) کے جانور کی مانند ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اصحاب تو یہی کہتے ہیں کہ اس حکم بھی یہی ہے۔ مثلاً ایک شخص نے کہا کہ میری کشتی یا غسل خانہ یا اقامت گاہ پر کام کرو، اس کی آمدنی میں سے نصف تمھارا ہوگا یا یہ کہا کہ نصف ہمارا ہوگا، تو جو آمدنی ہوگی وہ سب کارکن کی ہوگی اور مالک اس کا کرایہ مثل لے گا، خواہ کارکن نے اس میں خود کام کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اگر مالک نے یوں کہا کہ اسے لے کر کرائے پر چڑھاؤ تو اس صورت میں تمام آمدنی مالک کی ہوگی اور کارکن اجرت مثل کا حق دار ہوگا۔ بعض اصحاب کا کہنا یہ ہے کہ کشتی یا گھر یا حمام وغیرہ ایسی املاک غیر منقولہ ہیں جن کے اخراجات اور نگرانی کا کام مالک کرتا ہے لہٰذا کارکن صرف اجرت مثل کا حقدار ہے، خواہ یہ کہا ہو کہ اس پر کام کرو یا یہ کہا ہو کہ اسے کرایہ پر چڑھاؤ، اور قطع نظر اس کے کہ اس پر کارکن نے خود کام کیا ہو یا کسی اور کو کرایہ پر دے دیا ہو۔ اور یہی دوسرا قول اس مسئلہ میں زیادہ درست ہے۔

گیارہویں یہ بھی ممنوع ہے کہ ایک شخص کسی کے ہاتھ ایک شے کا نصف حصہ طے شدہ قیمت پر فروخت کردے اور شرط یہ ہو کہ خریدار وہ دوسرا حصہ فروخت کرادے گا۔ لہٰذا یہ درست نہ ہوگا کہ ایک شخص دوسرے سے کہے کہ میں اپنا آدھا گھر ایک سو میں تمھارے ہاتھ فروخت کرتا ہوں بشرطیکہ نصف ثانی کے فروخت کرنے کا کام تم میری طرف سے کردو۔ یہ صورت ممنوع ہے درآنحالیکہ فروخت کی جگہ کا تعین نہ کیا ہو، یا کیا ہو لیکن وہ جگہ عقد اجارہ کے مقام سے تین یوم سے زیادہ مسافت پر واقع بستی ہو۔ ہاں اگر یہ طے ہوا کہ نصف مکان اسی شہر میں جہاں معاملہ طے ہوا ہے یا کسی قریب کے شہر میں فروخت کیا جائے گا تو درست ہوگا کیوں کہ پہلی صورت میں خریدار نے ایک متعین شے یعنی نصف مکان خرید لیا لیکن اس کا قبضہ نہیں لے سکتا، تاوقتیکہ اس مکان کا سودا کسی اور شہر میں جو تین دن سے زیادہ کی مسافت پر ہو جا کر نہ کرے۔ یہ صورت حال ممنوع ہے۔ لیکن دوسری صورت میں یعنی جب کہ اسی شہر میں (دوسرا حصہ) فروخت کرنے کی شرط ہو، یا ایسی (قریب کی) جگہ پر فروخت ہو کہ اس کے قبضہ میں تاخیر متصور نہ ہو، بایں طور کہ وہ جگہ (مقام عقد اجارہ سے) تین دن یا اس سے کم مسافت پر واقع ہو۔ لیکن ایسی صورت میں یہ شرط ہے کہ فریقین (نصف ثانی) کی فروخت کے لیے کوئی خاص مدت مقرر کر دیں یعنی مالک یہ کہہ دے کہ تم نصف ثانی کو مثلاً ایک ماہ بعد فروخت کرنا، تاکہ اس طرح (بیک وقت) فروخت اور اجارہ دونوں معاملے اکٹھے ہو جائیں۔ فروخت اس طرح ہوئی کہ خریدار نے نصف مکان طے شدہ قیمت میں خریدا اور اجارہ یوں ہوا کہ مالک نے اس کے ساتھ یہ ٹھیکہ (عقد اجارہ) بھی کیا کہ باقی نصف مکان اس کی طرف سے فلاں وقت فروخت کر دے۔ ایسا کرنا جائز ہے، کیوں کہ فروخت اور اجارہ دونوں معاملے ایک ہی وقت میں ایک ساتھ کیے جا سکتے ہیں۔ لیکن اگر بیع کے لیے وقت مقرر نہ کیا تو اس میں (بیع و اجارہ نہیں بلکہ) بیع جعالہ (یعنی مزدوری پر کام کے معاملہ) کو جمع کیا گیا ہے، کیوں کہ اس میں یہ کہا گیا ہے کہ میں آدھا مکان ایک سو میں (مثلاً) اس لیے دے رہا ہوں کہ اس سودے کو دوسرے حصہ

کے فروخت کرنے کی مزدوری سمجھو، لیکن ایسا اس لئے نہیں ہو سکتا کہ اس میں معاملہ کے عمل درآمد میں تاخیر ہے اور جعالہ (مزدوری پر کام لینے) میں تاخیر (ادائیگی) سے معاملہ فاسد ہو جاتا ہے۔

اگر کوئی مکیل، موزون یا معدود مثلی شے (یعنی ایسی شے جس کا سودا پیمانوں سے یا وزن کر کے اور یا گنتی سے ہوتا ہے) فروخت کی، مثلاً بیس بوری گندم کسی کو حوالہ کر کے کہا کہ اس میں سے صرف دو بوری گندم بیچتا ہوں جس کی قیمت ایک اشرفی نقد اور باقی چھ بوریوں کی دس دن میں فروخت کرنے کی دلالی ہوگی، تو یہ جائز نہیں ہے اگر چہ اوپر کی تمام شرط پوری کی گئی ہو۔ اس لیے کہ ممکن ہے کہ وہ شخص اس گندم کو پانچ ہی روز میں فروخت کر دے تو دلالی کی نصف اجرت کا حق دار ہوگا یعنی آدھی بوری گندم کا (کیوں کہ دس دن میں بیچتا تب ہی بوری کا حق دار ہوتا۔) اندریں صورت خریدار کو اس (خریدی ہوئی) بوری میں سے آدھی گندم واپس کرنا ہوگا جو دلالی کی اجرت تھی۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ گندم کو پورے دس دن میں یا اس سے زیادہ عرصہ میں فروخت کرے تو اسے زیادہ اجرت نہ دی جائے گی۔ پس صورت حال یہ ہوئی کہ دلالی کی اجرت جو ایک بوری گندم ہے اس میں سے کچھ تو اجرت اداشدہ کچھ پیشگی (وصول شدہ اجرت) قابل واپسی ہوگی اور ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن اگر (دو بوری کے) خریدار نے یہ شرط لگادی تھی کہ باقی ماندہ گندم کو میعاد مقررہ کے اندر ہی فروخت کر دیا تو طے شدہ اجرت میں سے کچھ واپس نہ کیا جائے گا تب یہ معاملہ درست ہوگا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ایک شخص اپنا آدھا مال فروخت کرے اور اس کے دام کچھ تو طے شدہ رقم کی شکل میں ہوں اور کچھ باقی ماندہ نصف مال کی دلالی کی شکل میں تو درست ہے، لیکن اس کے لیے تین شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ فروخت کی جگہ طے پا جائے تو مقام عقد سے تین یوم کی مسافت سے زیادہ فاصلہ پر واقع نہ ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ بقیہ نصف مال کی فروخت کے لیے میعاد مقرر کر دی جائے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ وہ شے مثلی نہ ہو (یعنی ایسی چیز نہ ہو جس کی ہم جنس اشیاء دستیاب ہوتی ہوں) اور اس مخصوص مال کو الگ پہچانا نہ جا سکے۔

یہ تینوں شرائط موجود ہوں تو یہ معاملہ درست ہوگا، کیوں کہ اس میں معاملہ بیع واجارہ کو جمع کیا گیا ہے اور یہ جائز ہے۔ ایسا نہ ہو تو جائز نہیں ہے۔

دوسری قسم ایسے اجاروں کی ہے جو جائز ہیں۔ ان میں امامات اور اذان کی اجرت ہے؛ یہ جائز ہے۔ لیکن محض نماز کے لیے اجرت مقرر کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

ان کے منجملہ قرآت سکھانے یا تعلیم دینے یا ہنر وغیرہ بتانے کی اجرت ہے بشرطیکہ تعلیم دینے والے کو علم ہو کہ وہ کیسے تعلیم دے گا۔

ان کے منجملہ دودھ پلانے کی اجرت ہے۔ چنانچہ جائز ہے کہ کوئی شخص اپنے بچے کو دودھ پلانے کے لیے کسی عورت کو اجرت پر رکھے۔ اس کو دایہ گری کہتے ہیں۔ اس کے لیے شرط یہ ہے کہ جس بچے کو دودھ پلانا ہے اس کی تعیین کر دی جائے۔ اگر بچہ موجود نہ ہو تو اس کی عمر بتا دی جائے، موجود ہو تو چاہیئے کہ اسے دیکھ لے۔ اگر دودھ پلانے والی یہ تسلی کر لے کہ اس میں دودھ پلانے کی قوت ہے تو اچھی بات ہے۔

اگر دودھ پلانے والی کو اس کے خاوند کی اجازت سے رکھا گیا ہے تو اب اسے خاوند سے ہم بستری منع ہے خواہ بچے کو نقصان دہ ہو یا نہ ہو۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر بچے کو نقصان دہ نہ ہو تو منع نہیں ہے۔ پہلے قول کی صورت میں بچے کے باپ کو حق ہے کہ وہ ایسی صورت میں اجارہ کو فسخ کر دے۔ اسی طرح دائی کے خاوند کو منع کیا جائے گا کہ وہ دودھ پینے والے بچے کے شہر سے باہر اپنی بیوی کو سفر میں نہ لے جائے۔ اور اگر بچے کے والدین وہاں سے جانا چاہیں تو ان پر واجب ہے کہ اس کا پوا خرچ ادا کریں ورنہ بچے کو چھوڑ جائیں کہ دائی وہیں پر اس کو دودھ پلاتی رہے۔ اگر کوئی عورت اپنے خاوند کی اجازت کے بغیر دودھ پلانے پر لگ گئی ہے تو خاوند کو یہ سب کچھ کرنے کا حق ہوگا اور وہ اس جارہ کو فسخ بھی کر سکتا ہے۔ اور جب دودھ پلانے والی کسی خاص بچے کو دودھ پلانے کے لیے اجرت پر رکھ لی جائے تو اسے یہ حق نہیں رہتا کہ کسی دوسرے شخص کے بچے کو دودھ پلائے، خواہ پہلے بچے کو نقصان دہ نہ ہو۔ اگر اس نے ایسا کیا تو عقد اجارہ فسخ ہو جائے گا۔

دودھ پلانے والی پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ بچے کی پرورش بھی کرے۔ دودھ پلانے کی ذمہ داری میں بچے کی پرورش (یا تربیت) لازم نہیں ہے اور نہ پرورش (یا دیکھ بھال) کی ذمہ داری کے ساتھ دودھ پلانا لازم ہے۔

اگر کوئی عورت دو بچوں کو دودھ پلانے کے لیے رکھی گئی اور ان میں سے ایک بچہ فوت ہو گیا تو عقد اجارہ ختم ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر پتا چلے کہ دودھ پلانے والی کو حمل ہے تب بھی عقد اجارہ فسخ ہو جائے گا۔ مثلاً وہ عقد اجارہ کے وقت ہی حاملہ رہی ہو لیکن اس کا پتا نہ چلا ہو اور بعد میں دودھ پلانے کے دوران معلوم ہوا ہو (تو عقد اجارہ ٹوٹ جائے گا) اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا یہ معاملہ صرف اس صورت میں فسخ ہوگا جب کہ دودھ پینے والے بچے کو نقصان دہ ہو یا بہر حال وہ معاملہ فسخ ہو جائے گا؟ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ محض حمل کا پتا چلنا فسخ اجارہ کے لیے کافی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ اس حالت میں فسخ ہوگا جب کہ بچے کے لیے نقصان دہ ہونے کا اندیشہ ہو۔ پھر یہ سوال ہے کہ آیا بچے والے پر واجب ہے کہ حمل سے ضرر کا اندیشہ ہو تو اس معاہدہ کو فسخ کر دے یا واجب نہیں ہے؟

(بات یہ ہے کہ) اگر اس سے بچے کی موت کا اندیشہ ہے تب تو یہ اجارہ فسخ کر دینا واجب ہے ورنہ واجب نہیں ہے۔ اسی طرح اگر دودھ پلانے والی کسی ایسے مرض میں مبتلا ہو جائے جس کے باعث وہ بچے کو دودھ پلانے کے قابل نہ رہے تو عقد اجارہ فسخ ہو جائے گا اور دودھ پلانے والی نے جتنے دن تک دودھ پلایا ہے اتنے دن کی اجرت کی حق دار ہوگی۔ اگر بچے کے باپ نے اجرت پیشگی دے دی تھی اور دودھ پلانے والی نے وہ صرف کر لیا ہے تو اسے واپسی کا مطالبہ نہ کرنا اچھی بات ہے۔

اگر کسی دودھ پلانے والی کا معاہدہ اجارہ فسخ کیا جائے تو اس پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ بچے کو دودھ پلانے کے لیے اپنی بجائے کسی اور عورت کو لا کر دے۔

ان کے منجملہ یہ ہے کہ مالک کے لیے جائز ہے کہ کرایہ پر دی ہوئی اپنی چیز کو کرایہ دار سے خود کرایہ پر لے لے۔ چنانچہ اگر مثلاً محمد نے ایک گھر خالد سے کرایہ پر لیا اور خالد نے اسی گھر کو محمد سے اتنے ہی کرایہ پر جتنے پر دیا تھا لے لیا تو درست ہے۔ اس سے کم یا زیادہ کرایہ پر بھی لے سکتا ہے، خواہ وہی جنس کرایہ میں دے یا کوئی اور شے۔ پس اگر (وہ مکان) ایک طلائی اشرفی کرایہ پر دیا تھا تو کرایہ دار کو حق ہے کہ وہ اسے ایک اشرفی کرایہ پر دے یا ڈیڑھ اشرفی پر۔ اسی طرح یہ بھی

جائز ہے کہ کرایہ میں گندم کی ایک بوری یا کپڑا وغیرہ وصول کرے۔ اس سلسلہ میں جو امر ممنوع ہے وہ یہ ہے کہ اس معاملہ میں کوئی ایسی بات نہ ہو جو موجب تہمت یا الزام ہو۔ مثلاً یہ کہ ایک شخص نے اپنا مکان کسی کو دو اشرفی ماہوار کرایہ پر دیا اور کرایہ کی وصولی کے لیے ایک میعاد مقرر کر دی کہ ایک سال بعد کرایہ وصول کروں گا۔ پھر اسی مکان کو اس نے ایک اشرفی ماہوار کرایہ پر بایں شرط لیا کہ یہ کرایہ فوراً ادا کر دیا جائے گا تو اس طرح کرنے میں اس شبہہ کی گنجائش ہے کہ اس نے یہ کام اس لیے کیا ہے کہ قرض دے کر منفعت حاصل کرے (کیوں کہ بارہ دے کر چوبیں وصول کیے) اور یہ نا جائز ہے۔

اسی طرح کی ایک صورت یہ ہے کہ وقف کا مہتمم وقف کی املاک کسی کو کرایہ پر دے کر پھر اس سے کرایہ پر لے لے تو جائز نہیں ہے، کیوں کہ اس طرح کرنے سے یہ الزام لگنے کی گنجائش ہے کہ اس نے وقف املاک پر اپنا تسلط جمائے رکھنے کے لیے معمولی کرایہ پر کسی کو دے کر اسی کرایہ پر اس سے لے لیا ہے۔

یہ صورت جائز ہے کہ کوئی شخص اپنا جانور یا مکان کسی کو ایک مقررہ مدت اور طے شدہ کرایہ پر دے اور شرط یہ ٹھہرے کہ اگر اس عرصہ میں اس کو ضرورت نہ رہے تو وہ پھر مالک مکان کو واپس کر دے گا اور جتنے عرصہ تک وہ مکان اس کے زیر استعمال رہا ہے اتنے عرصہ کا کرایہ ادا کر دے، یا جانور کی صورت میں اس کا کرایہ اس مسافت کا جو اس نے اس وقت تک طے کیا ہے، ادا کر دے۔

یاد رہے کہ اگر (یہ صورت ہو کہ) کسی شے کا فائدہ اس کے مالک نے فروخت کیا لیکن میعاد کرایہ داری بیان نہ کرنے کے باعث اس منفعت کی مقدار معلوم نہ ہو سکی لیکن یہ لاعلمی معمولی سی ہے، اندریں باب عام طریقہ تو یہی ہے کہ جو شخص کوئی چیز کرایہ پر لیتا ہے اس کے حساب سے کام کرتا ہے اور بیشتر صورتوں میں اس سے کم وقت میں کام ختم نہیں ہوتا، اگر ہو بھی تو اس میعاد کے آخری حصہ میں ہوتا ہے۔ اس لیے باہمی معاملات کی سہولت کے پیش نظر اس کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ لیکن اس صورت میں شرط یہ ہے کہ کرایہ دار نے مالک کو کرایہ پیشگی نہ ادا کر دیا ہو کیوں کہ اگر کرایہ ادا ہو چکا ہے تو اس کا احتمال ہے کہ اگر مدت پوری نہیں ہوئی تو کرایہ واپس کیا جائے اور یہ بھی امکان ہے کہ اگر کرایہ کی میعاد پوری ہو گئی ہے تو کچھ واپس نہ کرنا پڑے۔ ایسی صورت میں اس رقم (ادا شدہ) کی حیثیت کبھی تو کرایہ کی ہوگی اور کبھی قرض کی اور یہ ممنوع ہے۔

یہ صورت بھی جائز ہے کہ مالک اپنی کرایہ پر چڑھائی ہوئی شے کو میعاد ختم ہونے سے پہلے ہی اگلی مدت کے لیے کرایہ پر چڑھا دے۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے اپنا مکان ایک سال کے لیے کرایہ پر دیا اور یہ میعاد ہنوز ختم نہ ہوئی تھی کہ اگلی مدت کے لیے (جس کی ابتداء میعاد سال گزرنے کے بعد ہوگی) عقد اجارہ کر لیا، خواہ سابقہ کرایہ دار سے کیا ہو یا کسی اور سے تو جائز ہے۔

ایک صورت یہ ہے کہ مالک اپنی زمین اس شرط پر فروخت کرے کہ سال بھر تک یا اس سے کم وبیش وہ اس زمین سے فائدہ اٹھاتا رہے گا اور اس کے بعد خریدار کو اس کا قبضہ لینے سے پہلے کسی اور کو بایں شرط کرایہ پر دے دے کہ وہ فروخت کنندہ کی مقرر کی ہوئی میعاد گزرنے کے بعد اس کا قبضہ دے گا، لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ زمین اس وقت تک اسی حالت میں رہے اور اس دوران اس کے استعمال سے اس میں کوئی تغیر نہ ہوا ہو۔ اگر ایسے تغیر کا گمان غالب ہو تو اسے کرایہ

پر دینا درست نہیں ہے۔اور جس چیز کو کرائے پر دینا ہی درست نہیں ہے اس کا کرایہ پیشگی وصول کرنا اپنے آپ ہی درست نہ ہوگا۔ہاں اگر گمان غالب یہ ہو کہ وہ زمین اسی حالت میں رہے گی تو اسے کرایہ پر چڑھانا اور اس کا کرایہ پیشگی وصول کرنا بھی درست ہے۔اگر دونوں باتیں یکساں متوقع ہوں تو اس صورت میں کہا جاتا ہے کہ عقد اجارہ تو جائز ہے لیکن پیشگی کرایہ جائز نہیں ہے،اور یہ بھی کہتے ہیں کہ عقد اجارہ ہی جائز نہیں ہے۔

واضح ہو کہ مالک کو حق ہے کہ اگر اس نے کوئی مکان وغیرہ کرایہ پر دیا ہے تو ایک سال یا اس سے کم مدت کے لیے اس سے خود فائدہ اٹھانے کی شرط رکھ دے اور اگر زمین کرایہ پر دی ہے تو لمبے عرصہ یعنی کئی سال تک اس سے فائدہ اٹھانے کی شرط رکھ سکتا ہے۔لیکن اگر جانور کرایہ پر دیا ہے تو تین دن سے زیادہ عرصہ تک اس سے خود فائدہ اٹھانے کی شرط درست نہیں ہے۔

ایک صورت یہ ہے کہ اگر ایک شخص اپنی زمین کئی سال کے لیے کسی کو کرایہ پر دے کہ وہ وہاں پر مسجد بنا لے اور جب وہ میعاد ختم ہو جائے تو وہاں سے ملبہ ہٹا کر خالی زمین مالک کے حوالے کر دے تو جائز ہے۔زمین پر مالک کی ملکیت قائم رہے گی اور فریقین میں سے کسی کو اس تعمیر کو باقی رکھنے پر مجبور نہ کیا جائے گا۔

ایک صورت یہ ہے کہ اگر مردار جانوروں اور دوسری نجاسات غلیظہ کو پھینکنے کے لیے عقد اجارہ کیا جائے تو جائز ہے اگر چہ یہ نجاست کا کاروبار ہے۔

ایک صورت یہ ہے کہ نئے مکان کو یا ایسی زمین کو جو سیرابی کے لحاظ سے محفوظ ہو، لمبے عرصہ تک کے لیے، جس کی میعاد تیس سال تک ہو سکتی ہے، کرایہ پر چڑھا دیا جائے۔لیکن پرانے مکان کو صرف اس عرصہ تک کے لیے کرایہ پر دینا درست ہے جب تک کہ اس کے صحیح سالم رہنے کا گمان غالب ہے۔البتہ جس زمین کی بابت آب رسانی کی طرف سے اطمینان نہ ہو اس کا عقد اجارہ تو درست ہے لیکن کرایہ کی پیشگی وصولیابی صحیح نہیں ہے جیسا کہ مملوکہ املاک کے بارے میں پہلے بتایا گیا۔لیکن وقف املاک میں سے مکان وغیرہ کو ایک سال سے زیادہ عرصہ کے لیے کرایہ پر چڑھانا جائز نہیں ہے، خواہ وہ املاک وقف خصوصی ہو، یعنی کسی خاص شخص یا اولاد کے لیے وقف ہو یا غیر خصوصی مثلاً فقراء کے لیے ہو۔البتہ وقف معین کی اراضی کو تین سال سے زیادہ عرصہ کے لیے کرایہ پر چڑھانا درست نہیں ہے، خواہ کرایہ پر دینے والا مہتمم کوئی غیر شخص ہو یا حق دار ہو۔اگر وقف غیر معین مثلاً فقراء کے لیے ہو تو اس املاک کو چار سال تک کے لیے کرایہ پر دیا جا سکتا ہے، اس سے زیادہ (عرصہ) کے لیے نہیں۔ہاں اگر کرایہ پر لینے والا وہ شخص ہو جس کے لیے وہ وقف ہے تو صحیح یہ ہے کہ اسے لمبے عرصہ مثلاً دس سال یا ایسی ہی طویل مدت کے لیے کرایہ پر دیا جا سکتا ہے، کیونکہ وقف اسی کے لیے ہے۔اگر ایسی صورت حال پیش آ جائے جو میعاد کرایہ داری میں مدت مقررہ مذکورہ سے آگے توسیع کی متقاضی ہو، مثلاً وہ املاک منہدم ہو جائے اور اس کی دوبارہ تعمیر کے لیے ذریعہ آمدنی نہ ہو تو مہتمم وقف اسے طویل مدت مثلاً چالیس سال تک کے لیے بھی کرایہ پر دے سکتا ہے تا کہ اس کو دوبارہ بنایا جا سکے۔ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص اپنا ڈیڑھ سو کی مالیت کا مال کسی کے ہاتھ صرف ایک سو میں فروخت کر دے اور شرط یہ ہو کہ لینے والا اس کے دام (یعنی سو کی رقم) سے فروخت کنندہ کے لیے کاروبار کرے، گویا اس مال کی قیمت دو باتوں کا مجموعہ ہو گی: ایک سو نقد اور (سو کا) کاروبار۔اس طرح ایک معاملہ میں

اجارہ (اجرت پر لگانا) بھی ہے اور بیع بھی۔ایسا کرنا تو درست ہے لیکن اس کے لیے چند شرطیں ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ اس مال کے دام معلوم ہوں (کہ فی الواقع وہ ڈیڑھ سو کا مال ہے۔)

دوسری شرط یہ ہے کہ خریدار اس کے دام (سو کی رقم) پیش کر کے اس امر کے گواہ بنالے کہ یہ رقم جو (قیمت مال ہونے کی حیثیت سے) قرض واجب الادا تھی وہ اب (بیچنے والے) کی امانت میں منتقل ہوگئی (جو تجارت کے لیے دی گئی ہے)۔یہ اس لیے ضروری ہے کہ (اگر اسے قرض قرار دیا جائے تو) یہ الزام عائد ہوسکتا ہے کہ یہ رقم (مالک مال نے) قرض کے طور پر اس لیے (خریدار کے پاس) چھوڑی ہے کہ اپنے مال تجارت سے مزید فائدہ حاصل کرے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ جتنے عرصہ کے لیے تجارت کرنے کو کہا گیا ہے وہ مدت طے شدہ ہو مثلاً ایک سال۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ یہ طے ہو جائے کہ کس قسم کی تجارت ہوگی۔ کیونکہ مختلف اقسام مال کی تجارت دشواری یا سہولت کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہیں۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ جنس تجارت کی وہ قسم معیاد طے شدہ کے اندر دستیاب ہوتی ہو۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ کارکن (تجارت کرنے والا) مال کو چالو رکھے، یعنی خرید وفروخت جاری رکھے اور ذخیرہ اندوزی (یا احتکار) نہ کرے کہ مال کو روک رکھے کہ جب اس کا نرخ چڑھ جائے گا تب فروخت کرے گا، کیونکہ اس طرح کرنے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ وہ مال کتنے عرصہ میں فروخت ہوگا اور مالک کے مال کی جو قیمت مقرر ہوئی تھی وہ نامعلوم (یا غیر متعین) ہو کر رہ جائے گی، کیوں کہ قیمت ایک سو نقد اور کاروبار تجارت جو ٹھہری تھی اس کا تعین نہ کیا جا سکے گا۔

ساتویں شرط یہ ہے کہ خریدار جو مال کے دام سے تجارت کرے گا اسے لازم ہے کہ وہ اس رقم کا ضامن فروخت کنندہ کو قرار دے یعنی اگر اس رقم (یک صد) میں سے کچھ تلف ہو جائے تو فروخت کنندہ اسے پورا کر دے تا کہ ایسا کہنے کی کوئی وجہ باقی نہ رہے کہ خریدار نے پوری رقم میں تجارت نہیں کی، بلکہ اس میں سے کچھ ہی رقم تجارت میں لگائی ہے تو گویا مال کی قیمت پوری ادا نہ ہوئی۔(کیونکہ مال کی قیمت یک صد نقد اور یک صد میں کاروبار کرنا قرار پائی تھی۔ چونکہ یک صد سے کم میں کاروبار کیا لہٰذا مال کی قیمت پوری ادا نہ ہوئی) اگر اس شرط کے باوجود یکصد میں سے کچھ تلف ہو گیا اور فروخت کنندہ نے (جو ضامن تھا) اس رقم کو پورا نہ کیا بلکہ اسی پر راضی رہا کہ خریدار باقی ماندہ رقم ہی میں تجارت کرے تو درست ہے اور اب اس رقم کا پورا کرنا لازم نہ ہوگا، کیونکہ شرائط کے طے کرنے کی غرض یہ ہوتی ہے کہ فروخت کنندہ کے ساتھ کوئی نزاع باقی نہ رہے اور جب وہ اسی پر راضی ہو گیا تو بات ختم ہوگئی۔

ایک صورت یہ ہے کہ کسی مکان وغیرہ میں آنے جانے کے راستے یا اس کے درمیان سے گزرنے کا کرایہ لیا جائے (تو جائز ہے۔) اسی طرح اس نالی کا کرایہ بھی جائز ہے جس سے بیت الخلا کا پانی گزرتا ہو نیز اس نالے کا کرایہ بھی درست ہے جس میں سے کھیت کو پانی پہنچ جائے لیکن بقول معتمد پانی کی فروخت ناجائز ہے، خواہ تھوڑے عرصہ کے لیے ہو یا زیادہ عرصہ کے لیے۔ایک صورت یہ ہے کہ منقولہ اشیاء جیسے ظروف، ڈول اور دکان کا کرایہ لیا جائے، یہ درست ہے۔

تیسری قسم ان اجاروں کی ہے جو مکروہ ہیں۔ان میں سے ایک زیور ہے کہ اس کا کرایہ لینا مکروہ ہے خواہ وہ سونے

کا زیور ہو یا چاندی کا۔ مکروہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر زکواۃ عائد نہیں کی اور اس کی زکواۃ یہی ہے کہ اسے عاریتاً دیا جائے، لہٰذا اس کا کرایہ وصول کرنا مکروہ ہے۔

اس میں یہ بات ہے کہ جن زیورات کا کرایہ مکروہ ہے وہ صرف مباح زیوارات ہیں، جیسا کہ بتایا جا چکا ہے رہے وہ زیوارت جن کا استعمال حرام ہے ان کی زکوٰۃ واجب ہے اور ان کو کرایہ پر دینا بھی منع ہے۔ لہٰذا اگر ایک شخص نے کسی مرد کو پہننے کے لیے کرایہ پر زیور دیا تو یہ درست نہیں ہے۔ بعض اصحاب زیور کا کرایہ مکروہ سمجھتے ہیں خواہ اس کا استعمال حلال ہو یا حرام۔

منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ ایک شخص نے کوئی جانور اپنی سواری کے لیے کرایہ پر لیا اور اپنے ہی جیسے ہلکے یا بھاری انسان کو کرایہ پر دے دیا تو (ایسا کرنا) مکروہ ہے۔ تاہم اگر نگہداشت کے باوجود وہ ضائع ہو گیا یا مر گیا تو اس کا تاوان واجب نہ ہوگا۔ لیکن اگر کوئی جانور کسی شے کو لادنے کے لیے کرایہ پر لیا تو جائز ہے کہ ویسا ہی مال لادنے کے لیے کسی اور کو کرایہ پر دے دے۔ کسی جانور کو اس کے چارے کے عوض یا مالک جانور کی خوراک کے عوض یا چارہ اور طعام دونوں کے عوض یا مالک جانور کی خوراک کے عوض یا چارہ اور طعام دونوں کے عوض کرایہ پر لیا تو جائز ہے خواہ اس کے ساتھ کرایہ میں کچھ نقدی بھی ہو یا نہ ہو۔ جانور کا سواری کے لیے لینا یا خاص عرصہ مثلاً ایک ماہ کے لیے چکی چلانے کے لیے لینا جائز ہے، بشرطیکہ وہ مسافت جس کے لیے کرایہ پر لیا ہے بتا دی گئی ہو اور پسائی کے کام کی مقدار عام طور پر جانی پہچانی ہو، بایں طور کہ یہ بتا دیا جائے کہ اس شہر کے اندر یا اس کے قرب و جوار میں سواری کے لیے لیا ہے۔ اور پسائی (کے بارے میں بتا دیا ہے کہ) گندم وغیرہ کی ہوگی سخت دانے جیسے ترمس کی نہیں۔

اسی طرح علم فقہ اور علم وراثت (فرائض) کی تعلیم کے لیے اجرت لینا بھی مکروہ ہے، کیوں کہ اس تعلیم کا مقصد علم دین کی ترویج ہے اور اس پر بالعموم اجرت نہ لینا اچھا ہے، لہٰذا اس کی اجرت مکروہ ہے۔ نیز قرآن شریف کو خوش الحانی اور نغمہ طرازی کے ساتھ پڑھنے کی اجرت مکروہ ہے۔ درآنحالیکہ ادائیگی (الفاظ) صحیح مخارج سے ہٹ کر نہ کی گئی ہو۔ یہاں پر مطلب یہ ہے کہ آواز راگ میں ڈھلی ہوئی نہ ہو۔ (ورنہ) یہ مکروہ نہیں ہے کہ الفاظ قرآن کو اچھی آواز میں لیکن اصول قرات کے مطابق ادا کیا جائے۔ اگر (الحان میں) قرات کے اصول سے (قاری) ہٹ جائے تو اس طرح کی قرات کے لیے اجرت حرام ہے۔ یہی حکم قرأت شاذہ کے ساتھ قرآن پڑھنے کا ہے۔ اس سے مراد بقول راجح دس قرأتوں ☆ کے علاوہ کسی اور طرح سے پڑھنا ہے۔ اور بعض اصحاب کہتے ہیں کہ قرات ہفت گانہ کے علاوہ سب قرأت شاذہ ہے۔

کسی مسلمان کا اجرت پر کافر کے پاس خود کام کرنا یا اپنی اولاد کو لگانا مکروہ ہے۔ لیکن اگر اس کا کام کافر کے لیے مخصوص نہ ہو، مثلاً ایک درزی ہے جو مسلمان اور کافر دونوں کے لیے سلائی کا کام کرتا ہے تو اس کے پاس اجرت پر کام کرنا مکروہ نہیں ہے۔

یاد رہے کہ کسی مسلمان کے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ کسی کافر کی خدمت گاری مثلاً خانگی کام کاج یا دودھ پلانے پر (اجرت لے کر) لگ جائے۔ اگر کسی مسلمان نے ایسی نوکری کر لی تو وہ تقرر فسخ ہو جائے گا اور اجرت مثل کا حق دار ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جن امور کو اجرت پر انجام دینا صحیح ہے اور جو امور صحیح نہیں ہیں ان کی اہم صورتیں شروط اجارہ

☆ واضح ہو کہ قرآن سات طریقوں سے پڑھا جاتا ہے جو ان سات قراء کی طرف منسوب ہیں: نافع مدنی، عبداللہ بن کثیر مکی، ابو عمر بصری، ابن عامر شامی، عاصم کوفی، حمزہ کوفی اور علی کسائی کوفی، یہ قرات سبعہ مستند اور مشہور ہیں ان کے علاوہ تین اور قراء بھی ہیں ان کا مجموعہ قرات عشرہ

کے بیان میں بتائی جا چکی ہیں اور چند امور جو رہ گئے ہیں وہ یہ ہیں:

ایک یہ کہ ایسی عبادتوں کے لیے اجرت لینا درست نہیں ہے جو کسی پر واجب ہوں جیسے نماز فرض ہو یا نفل، البتہ امامت کی اجرت درست ہے کیوں کہ یہ اجرت ادائے نماز کی نہیں بلکہ اس مشقت کی ہے جو ایک شخص کو کسی خاص مقام اور وقت مقررہ پر پہنچ کر اٹھانی پڑتی ہے۔ اسی میں وہ امور بھی ہیں جو متعلقات نماز میں سے ہیں، مثلاً خطبہ کہ محض ان کے بجالانے کی اجرت لینا درست نہیں ہے ہاں اس خاص پابندی کی اجرت جو خطیب پر عائد ہوتی ہے درست ہے، مثلاً جہاں خطبہ دینا ہے وہاں پر پابندی کے ساتھ پہنچنا۔

حج کے لیے اجارہ درست ہے، جیسا کہ اس کے بیان میں بتایا گیا۔

اسی طرح درس (یا تعلیم) دینے کی اجرت درست نہیں ہے تا آنکہ یہ طے نہ ہو جائے کہ اسے کن امور کی تعلیم دینی ہے۔ نیز مقبروں کی زیارت بشمول زیارت قبر نبی ﷺ پر اجرت لینا اور وہاں پر دعا کرنے کی اجرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک درست نہیں ہے۔

قرآن کی تلاوت جو کسی زندہ یا وفات یافتہ شخص کے (ثواب) کی خاطر کی جائے اس کی اجرت صحیح ہے اور وہ موجب ثواب ہے، خواہ قرآن اجرت دینے والے کے سامنے پڑھا جائے یا پڑھ کر اس کا ثواب بخشا جائے بایں طور کہ وہ یوں کہے کہ یا اللہ اس کا ثواب فلاں شخص کو پہنچے۔

اس باب میں کہ آیا قرآن کے پڑھنے کا ثواب خود قاری کو بھی ملے گا؟ اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اسے بھی ملے گا اور بعض اصحاب کہتے ہیں کہ کوئی بھی عبادت جس کے بجالانے کا دنیوی مقصد ہو اس پر عمل کرنے والے کو ثواب نہیں ملتا۔

ایک بات یہ ہے کہ ہر امر مسنون کی انجام دہی کی اجرت درست ہے جیسے اذان، اقامت، ذکر اذکار کلمہ طیبہ وغیرہ کا ورد جسے عتاقہ (مشکل سے نجات دلانے والے اعمال) کہتے ہیں۔ اگر اس میں محنت کرنا پڑے تو اس پر اجرت کا حق پہنچتا ہے۔ اور بہ آواز بلند ادا کرنے کی اجرت درست نہیں ہے۔

ایک بات یہ ہے کہ بقول معتمد قرآن پڑھانے کی اجرت درست ہے اور تعلیم قرآن (کے کام) کی مقدار کا (اندازہ وقت سے) لگایا جائے گا، کام کی جگہ سے نہیں۔ اس لیے کہ جس کام کی اجرت طے ہوئی ہے کہ اگر اس کی مقدار کا تعین اس کے محل وقوع سے ممکن ہو تو اس کا اندازہ وقت اور محل وقوع کے تعین دونوں سے ہو سکتا ہے۔ جیسے جانوروں کا کرایہ ہے کہ ان کے کام کی مقدار کا تعین اس جگہ سے لگایا جائے جہاں انھوں نے کام کیا۔ چنانچہ جانور کا کام ہے چلنا یا سواری دینا اور اس کے کام کا محل وقوع وہ مسافت ہے جہاں اسے لے جایا گیا یا سواری لی گئی۔ اب اس کے کام کی مقدار کا تعین اس کے کام یعنی سواری دینے یا طے مسافت کی جگہ کے اعتبار سے لگایا جائے گا۔ مثلاً یہ کہ اس کو کرایہ پر اس لیے لیا گیا کہ فلاں شہر تک جانا ہے، خواہ اس میں ایک دن لگے یا کم وبیش اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کے کام کی مقدار کا تعین (جگہ سے نہیں بلکہ) وقت سے لگایا جائے، ایک دن یا زیادہ عرصہ کے لیے (کرایہ پر) لیا۔

اس میں وہ صورت بھی شامل ہے جو عہد حاضر میں موٹروں (یا خودکار گاڑیوں) کے کرایہ پر لینے کی ہے کہ فاصلہ یا

وقت کے اعتبار سے اجرت کا تعین ہوتا ہے۔ دونوں صورتیں جائز ہیں۔

اس صورت میں جب کہ جگہ (یا محل وقوع کار) سے مقدار کار کا اندازہ نہ لگایا جا سکتا ہو تو اس کا اندازہ صرف وقت سے لگایا جائے گا، جیسے قرآن کی تعلیم ہے کہ اس میں معلم کی مقدار کار کا اندازہ کام کے محل وقوع یا مسافت سے نہیں لگایا جاتا جہاں وہ کام (تعلیم) ہوا۔ اب صرف وقت کے اعتبار سے (مقدار کار) کا تعین کیا جائے گا مثلاً کسی کو یہ کہہ کر اجرت پر رکھا جائے کہ آپ اتنی اجرت پر اتنے مہینے یا فلاں سورۃ کی تعلیم دیں۔

منفعت کی مقدار کا تعین کام کی جگہ اور وقت دونوں سے کرنا، مثلاً کسی درزی سے یوں کہا کہ "آج دوپہر تک میرا یہ کپڑا سی کر دے دو" درست نہیں ہے کیوں کہ درزی کا کام سوئی کا چلانا ہے اور اس کا محل وقوع اس کی سلائی ہے اور یہی چیز ہے جس پر اجرت مقرر کی جاتی ہے، ایسی صورت میں اس کی مقدار کا تعین وقت کے اعتبار سے درست نہیں ہے۔ کیوں کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وقت اس کام کی تکمیل کے لیے کافی نہیں ہوتا اور نزاع پیدا ہو جاتا ہے ہاں اگر وقت کا ذکر اس لیے کیا جائے کہ کام جلد انجام پائے تو (وقت کا ذکر) درست ہے۔ جاننا چاہیئے کہ (درزی سے) محض سلائی کے لیے اجرت پر معاملہ کرنا غلط ہے کیوں کہ سلائی کا کام کپڑا قطع کرنے کے بعد ہوتا ہے، لہٰذا اگر کپڑے کو کاٹ کر سینے کی اجرت کہا جائے تو درست ہے۔

بچے کو دودھ پلانے کی اجرت اور اس کے لیے وقت مقرر کرنا درست ہے، مثلاً کسی عورت کو اس لیے رکھا جائے کہ اتنی تنخواہ نقدی وغیرہ پر اتنے عرصہ تک اس کے بچے کو دودھ پلائے۔ اس باب میں قول معتمد یہ ہے کہ جس بچے کو دودھ پلانا ہے اس کو دکھا کر یا اس کی کیفیت (عمر وغیرہ) بتا کر اس کی تعیین کر دی جائے۔ اسی طرح یہ بھی طے ہو جانا چاہیئے کہ وہ اپنے گھر پر رکھ کر دودھ پلائے گی یا بچے کے گھر پر جہاں مستاجر رہتا ہے۔ اس کے لیے مسلمان عورت ہو یا کافر ہو، آزاد ہو یا لونڈی ہو سب درست ہے۔ اسی طرح یہ بھی درست ہے کہ اس عورت نے یہ معاملہ خود ہی طے کیا ہو یا اس کے خاوند نے۔ دودھ پلانے والی کو لازم ہے کہ وہ ایسی تدابیر اختیار کرے جس سے دودھ زیادہ ہو اور ہر ایسی بات سے پرہیز کرے جو بچے کو نقصان دہ ہو، چنانچہ اگر اس کے ساتھ ہم بستر ہونا بچے کے لیے نقصان دہ ہو تو اس کے خاوند کو اس سے باز رکھا جائے گا ورنہ نہیں۔ اگر ایسی کوئی بات نہیں ہوئی اور دودھ میں فرق آ گیا یا کم ہو گیا تو مستاجر کو یہ اختیار ہو گا کہ چاہے تو معاملہ ختم کر دے اور چاہے قائم رکھے۔

جائز اجارہ کے باب میں ایک بات یہ ہے کہ کسی شے کو اتنے عرصہ کے لیے کرایہ پر لیا جا سکتا ہے جتنے عرصہ تک (اس کی منفعت) بالعموم باقی رہ سکتی ہے، لہٰذا مکان کو تیس سال تک کے لیے، جانور کو دس سال تک کے لیے اور کپڑے کو اس کی حالت کے مطابق سال دو سال کے لیے کرایہ پر دیا جا سکتا ہے۔ کرایہ دار کو یہ حق ہے کہ وہ اس سے خود فائدہ اٹھائے یا کسی اور کے حوالے کر دے۔

کرایہ دار کو جائز ہے کہ وہ کرایہ پر کسی اور کے حوالے کر دے۔ بشرطیکہ اس گھر کو اس طرح استعمال کیا جائے جس طرح وہ خود کرتا، لہٰذا یہ درست نہیں ہے کہ وہ اپنی بجائے اس میں کسی لوہار یا ترکھان کو آباد کرے درآنحالیکہ خود اس نے اس کام کے لیے نہ لیا ہو کیوں کہ ان کو رکھنے سے مکان خراب ہوتا ہے۔ البتہ اگر یہ شرط طے ہو گئی تھی کہ کرایہ دار اس گھر میں کسی

اور کو آباد نہ کرے گا (تو ایسا کرنے سے) عقد فاسد ہو جائے گا۔

اگر کرایہ والی شے کی جگہ متعین ہو چکی ہو تو اس کی بجائے اسے کوئی اور جگہ کرایہ پر دینا درست نہیں ہے، لہٰذا اگر کسی نے مثلاً خاص مکان کو اپنے رہنے کے لیے لیا ہے تو مالک مکان کو جائز نہیں ہے کہ اسے رہائش کے لیے اس کے علاوہ کوئی اور جگہ دے دے۔ پس اگر عقد اجارہ میں یہ شرط بھی رکھی جائے کہ اس کے علاوہ کوئی اور جگہ تبدیل نہ کی جائے گی تو یہ شرط درست ہے۔

جاننا چاہیئے کہ ہر ایسی شے کا عقد اجارہ جائز ہے جس سے استفادہ شرعاً روا ہو اور (پیش نظر) منفعت بدوران مدت اجارہ باقی رہے۔ لہٰذا لہو ولعب کے آلات مثلاً بنسری اور دربکہ (ایک عربی باجہ) کا کرایہ درست نہیں ہے، لیکن ڈھول کا کرایہ درست ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ایسی اشیاء کی تین قسمیں ہیں جن کا اجارہ ہو سکتا ہے:

ایسی اشیاء جن کا کرایہ مذکورہ بالا شرائط کے ساتھ درست ہے۔

وہ اشیاء جن کا اجارہ بلا کراہت درست ہے۔

وہ اشیاء جن کا اجارہ درست مگر مکروہ ہے۔

پہلی قسم جس کا کرایہ بلا کراہت درست ہے، اس میں چند باتیں ہیں: ایک یہ کہ دودھ پلانے والی کو اس کے خاوند کی اجازت سے پلائی کے طور پر رکھا جائے۔ اس کے خاوند کو فارغ اوقات میں فرائض زوجیت بجالانے کا حق ہے۔ والدہ کو اپنے بچے کو دودھ پلانے کی اجرت کا حق ہے، خواہ وہ اجرت صرف روٹی کپڑے کی ہو۔ اس کے لیے روٹی کپڑے کی مقدار کا تعین ضروری نہیں ہے۔ اور جب کسی عورت کو دودھ پلانے کے لیے اجرت پر رکھا جائے تو اس کے ساتھ بچے کی پرورش (یا تربیت) لازم نہیں ہوتی جب تک کہ اس کی صراحت عقد اجارہ میں نہ کر دی جائے۔

دودھ پلانے کی اجرت کے لیے چند شرطیں ہیں:

شرط اول: دودھ پینے والے بچہ کو آنکھ سے دیکھ لینا۔ محض بچے کی صفات کا بیان کر دینا کافی نہیں ہے، کیوں کہ بچے کے بڑے یا چھوٹے ہونے اور اس کی خوراک کم یا زیادہ ہونے کے اعتبار سے دودھ پلانے کے کام میں فرق ہوتا ہے۔

شرط دوم: دودھ پلانے کی مدت کا تعین، کیوں کہ دودھ کی مقدار کا تعین وقت کے تقرر پر موقوف ہے۔

شرط سوم: دودھ پلانے کی جگہ کا تعین، یعنی وہ کہاں (رہ کر) دودھ پلائے گی: اپنے گھر یا مستاجر کے ہاں، کیوں کہ اس میں آسانی اور دشواری کے اعتبار سے کام میں فرق ہوتا ہے۔

دودھ پلانے والی پر واجب ہے کہ وہ ایسی اشیاء کھائے پیئے جس سے دودھ زیادہ اور عمدہ پیدا ہو۔ مستاجر دودھ پلانے والی سے اس کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اسی طرح اسے خود بھی ایسی باتوں سے پرہیز کرنا واجب ہے جو بچے کے لیے نقصان دہ ہوں۔

مسلمان عورت کا اہل کتاب کے بچے کو اجرت پر دودھ پلانا جائز ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ آیا وہ مجوسی

(دو خدا ماننے والوں) کو بھی دودھ پلا سکتی ہے؟

جائز اجاروں میں سے ایک یہ ہے کہ جانور کا کرایہ اس کا چارہ ہو یا چارہ کے ساتھ کچھ اور اجرت بھی ہو جس کی شرط مالک جانور کی طرف سے عائد کر دی گئی ہو۔ ساتھ ہی چارہ کی نوعیت بھی بتا دی جائے، مثلاً جو یا لوبیا یا کوئی اور شے۔ نیز اس کی مقدار بھی کہ روزانہ ایک پیالہ یا دو پیالے وغیرہ۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ شرط نہ رکھی جائے تب بھی اجارہ درست ہو گا۔

یہ بھی جائز ہے کہ کھیتی کاٹنے کی اجرت پیداوار میں سے ایک جزو، مثلاً چوتھائی یا پانچواں حصہ رکھا جائے۔ اسی طرح جائز ہے کہ پھل توڑنے کی اجرت میں حاصل شدہ پھلوں میں سے ایک مقررہ حصہ لیا جائے لیکن درخت زیتون کو جھاڑنے کی اجرت جھاڑنے سے گرے ہوئے پھلوں کا کوئی جزو مقرر کرنا صحیح نہیں ہے کیوں کہ جو پھل جھاڑنے سے نہ گریں گے ان کی مقدار معلوم نہیں ہے ایسی صورت میں کام کرنے والے (یعنی جھاڑنے والے) کو اجرت مثل (یعنی ایسے کاموں کی جو ہوا کرتی ہے) دی جائے گی۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ درخت زیتون میں لگے ہوئے تمام پھلوں کے توڑنے کی اجرت ان پھلوں کا ایک جزو، مثلاً چھٹا حصہ مقرر کیا جائے۔

وقف املاک کو کرایہ پر دینا بھی درست ہے۔ اور وقف املاک سے جو کچھ بھی حاصل ہوگا اس کا مالک وہ ہو گا جس کے لیے وہ شے وقف ہے۔ اب اگر اجرت پر دینے والا بر بنائے استحقاق خود ہی اس (املاک وقف) کا نگران بھی ہو، یعنی وقف کرنے والے نے اس کا کوئی نگران مقرر نہیں کیا، بلکہ اس کو کسی ایک شخص کے نام وقف کیا ہے اور اس لحاظ سے وہ شخص، جس کے نام وقف ہے اس وقف کا نگران بھی ہے کیوں کہ کوئی دوسرا اس کا نگران واقف کا مقرر کردہ نہیں ہے اور حق دار ہی اس کا نگران ہے (اور اس نے وقف شدہ املاک کو کرائے پر دیا) تو اس کا کیا ہوا عقد اجارہ اس وقت باطل ہو گا جب اس کی وفات ہو جائے اور اگر کرایہ دار نے پیشگی کرایہ ادا کر دیا ہو تو وہ اپنی رقم کرایہ پر دینے والے کے ترکہ سے وصول کرے گا۔ ہاں اگر وقف کرنے والے نے کرایہ پر دینے والے کو نگران وقف مقرر کر دیا تھا تو اس کی وفات پر اجارہ فسخ نہ ہو گا۔

واضح ہو کہ عقد اجارہ مال مملوکہ کا ہو یا مال وقف کا، اس کے لیے شرط یہ ہے کہ میعاد کرایہ داری طے شدہ ہو۔ اسی طرح یہ بھی شرط ہے۔ کہ بدوران کرایہ داری پیش نظر منفعت کے جاری رہنے کا گمان غالب ہو، خواہ میعاد کتنی ہی طویل ہو، یہاں تک کہ اگر دونوں فریق یا ان میں سے ایک عمر رسیدہ ہو اور میعاد کرایہ داری کے ختم ہونے سے پہلے ہی وفات پا جانے کا گمان غالب ہو تب بھی یہی حکم ہے اور اس میں مملوکہ اور وقف املاک کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

ایسا عقد اجارہ بھی جائز ہے جس میں اجارہ پر عمل درآمد کے لیے مستقبل کا کوئی وقت مقرر کیا گیا ہو۔ مثلاً کسی اراضی کی بابت سن ایک میں عقد اجارہ کیا گیا لیکن عمل درآمد کا آغاز سن پانچ سے طے پایا تو درست ہے۔ خواہ عقد اجارہ کے وقت وہ شے رہن رہی ہو یا کرایہ پر چڑھی ہوئی ہو یا خالی ہو لیکن جس وقت سے عمل درآمد ہونا ہے اس وقت اس کی سپردگی ممکن ہو۔ اگر اس زمین پر کوئی تعمیر واقع ہو یا کسی اور شخص کا درخت لگا ہوا ہو یا ایسی ہی کوئی اور بات ہو کہ زمین خالی نہ کرائی جا سکے تو ایسی زمین کو کرایہ پر چڑھانا اس مکان یا درخت کے مالک کی اجازت کے بغیر درست نہیں ہے۔ ہاں اگر اس پر پائیدار روئیدگی نہ ہو یا وہاں پر ایسی اشیائے منقولہ ہوں جن کا ہٹا لینا ممکن ہے، مثلاً سامان یا سامان خانہ تو بے جھجک اس کو کرایہ پر

چڑھانا درست ہے۔ کرایہ پر لی ہوئی شے سے حاصل شدہ منفعت کا مالک کرایہ دار ہوتا ہے۔ معاملہ اجارہ میں یہ جائز ہے کہ کرایہ دار، کرایہ پر لی ہوئی شے کسی اور کو دے دے، کیوں کہ وہ اس کے نفع کا مالک ہے تو اب روا ہے کہ اس سے خود فائدہ اٹھائے یا اپنی بجائے کسی اور کو کام میں لانے دے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ اس شے کا استعمال اسی طرح کیا جائے جس طرح وہ خود کرتا یا اس سے ہلکا استعمال ہو۔ مثلاً اگر کوئی مکان اپنی رہائش کے لیے کرایہ پر لیا تو اب اسے کسی لوہار یا صباغ (یا چمڑا رنگنے والے) وغیرہ کو دینا درست نہیں ہے۔ ہاں کرایہ دار کو یہ حق ہے کہ اسی کرایہ پر یا کم وبیش پر کسی اور کو دے دے۔ پس اگر زید نے عمرو سے کوئی مکان لیا جس کا کرایہ دس ہے تو وہ دس پر یا اس سے زیادہ یا کم پر دوسرے کو دے سکتا ہے بشرطیکہ اس شے کو ربا یا سود کے لیے حیلہ نہ بنایا جائے۔ چنانچہ مثلاً اگر دس کرایہ کے وعدہ پر مکان لے کر کسی کو پانچ نقد کرایہ پر دے دیا تو یہ صورت بیع العینہ ہوئی (یعنی کسی چیز کو زیادہ قیمت پر فروخت کر کے کم پر خریدنا) جس کا ذکر بیع کے بیان میں ہو چکا ہے، ایسا کرنا درست نہیں ہے۔

جائز اجاروں میں حمام کی اجرت کا معاملہ ہے جس کا ذکر شروط اجارہ کے بیان میں آ چکا ہے۔ اس میں حمامی (گرمابہ چلانے والا) جو کچھ لیتا ہے وہ طشت اور تہبند اور جگہ کا کرایہ ہے؛ پانی اس کے ساتھ شامل ہے، اس کا جداگانہ کرایہ جائز نہیں ہے۔ جو شخص حمام میں داخل ہوا سے عام مقدار سے زیادہ پانی استعمال کرنا حرام ہے۔ اس میں دوسری عام مباح چیزوں کی طرح اجرت کا معاملہ طے کرنے کی ضرورت نہیں ہے، جیسے کشتی پر سوار ہونے، بال کٹوانے، قہوہ وغیرہ کے لیے اجرت کا طے کرنا ضروری نہیں ہوتا۔ جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

صحیح اجاروں میں زیور کا کرایہ بھی ہے کہ اس کا کرایہ درست ہے خواہ زیور کی ہم جنس شے میں یا کسی اور جنس میں ادا کیا جائے۔

دوسری قسم میں وہ اجارے ہیں جو درست نہیں ہیں۔ ان میں وہ تمام صورتیں آ جاتی ہیں جو (اجارہ کی) شرائط مذکورہ بالا کے خلاف ہوں۔ ان کی باقی ماندہ صورتوں کے منجملہ ایک یہ ہے کہ درزی سے کہا جائے کہ اگر تم نے آج سی دیا تو ایک درہم اور کل سیا تو نصف درہم اجرت ہوگی۔ چوں کہ اس میں تیقن نہیں ہوا اس لیے یہ امر نزاعی ہو گیا۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ کوئی موٹر گاڑی یا جانور اس شرط پر لیا گیا کہ اگر آج واپس کیا تو کرایہ پانچ اور کل واپس کیا تو دس ہوگا، یہ صورت جائز ہے کیوں کہ اس میں ہر زمانہ کے لیے ایک معاوضہ مقرر کر دیا گیا ہے۔ اس میں کوئی ابہام نہیں، لہٰذا نزاع بھی نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ کسی شے کی کرایہ داری جائز نہیں ہے جب تک کہ یہ پانچ شرطیں نہ پائی جائیں:

ایک شرط یہ ہے کہ عقد اجارہ (یا کرایہ) کسی شے کی منفعت پر ہوتا ہے جس کا حاصل کرنا ممکن ہو۔ یہ اس شے کے اجزا (کے حاصل کرنے) کا کرایہ نہیں ہوتا، اس لیے اشیائے خوردنی کو کھانے کے لیے کرایہ پر لینا درست نہیں ہے، چوں کہ اس کی منفعت اس کے سوا نہیں کہ اس کے اجزاء کو کھا کر ختم کیا جائے۔ اسی طرح موم بتی کو جلانے کے لیے کرایہ پر لینا درست نہیں کیوں کہ اس میں بھی کرایہ پر لی ہوئی شے کو ختم کیا جاتا ہے۔ نیز کسی جانور کو اس لیے کرایہ پر لینا درست نہیں ہے کہ اس سے دودھ یا اون یا روواں حاصل کیا جائے کیوں کہ اس میں پیش نظر منفعت جانور سے پیدا ہونے والی شے ہے جس

کو (کھا یا پی کر) ختم کیا جاتا ہے۔ تاہم (دودھ پلانے کے لیئے) دائی کو اجرت پر لینا درست ہے، کیوں کہ یہ اس کام کی اجرت ہے جو (دودھ پلانے کے سلسلے) میں اسے انجام دینا ہے۔ مثلاً چھاتی کو بچے کے منہ میں دینا، اسے اپنے ہاتھ سے سنبھالنا اور اس تکلیف کا برداشت کرنا بھی ہے جو بعض اوقات دودھ پلانے میں ہوتی ہے وغیرہ۔ غرض دودھ پلانے والی کو اس محنت کے لیے اجرت پر رکھا جاتا ہے دودھ بذات خود ایسی شے نہیں ہے جس کے لیے عقد اجارہ کیا گیا ہو، لہٰذا اس کی اجازت انسانی احتیاج کے پیش نظر بھی ہے کہ ایسا کرنا ناگزیر تھا۔ شرط بالا کے پیش نظر کسی درخت وغیرہ کو اس کا پھل کھانے کے لیے کرایہ پر لینا درست نہیں ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ کرایہ والی چیز کا تعین آنکھ سے دیکھ کر کر لیا جائے، بشرطیکہ اس کی صفات کے بیان کر دینے سے اس کا تعین ممکن نہ ہو، جیسے مکان یا حمام۔ پس اگر ایک شخص کوئی مکان کرایہ پر لینا چاہتا ہے تو اس کو بغیر دیکھے کرایہ پر لینا درست نہ ہوگا۔ یہی حکم حمام کا ہے۔ اگر کرایہ پر لی جانے والی چیز ایسی ہے جس کی خصوصیات معلوم کر کے اس کا تعین کیا جا سکے تو اس کا عقد اجارہ بغیر دیکھے بھی درست ہے جیسے اراضی زرعی کہ اس کی خصوصیت کا بیان کر دینا اور حدود وغیرہ کا بتا دینا کافی ہے۔

حمام کی بابت یہ سوال ہے کہ آیا اس کا کرایہ مطلقاً صحیح ہے یا کراہت کے ساتھ صحیح ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں کراہت تنزیہی ہے (یعنی اس کا نہ کرنا بہتر ہے اگرچہ کرنا گناہ نہیں ہے)۔

تیسری شرط یہ ہے کہ (کرایہ پر لی ہوئی منفعت کی) سپردگی میں ہو۔ لہٰذا بھاگے ہوئے اونٹ کا عقد اجارہ درست نہیں ہے اور نہ اس کی فروخت صحیح ہے۔ اسی طرح مشترکہ ملکیت کی چیز کو ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جو اس کی ملکیت میں شریک نہیں ہے درست نہ ہوگا، کیوں کہ اس کو کرایہ دار کے سپرد کرنے کا اختیار نہیں ہے تاوقتیکہ تمام شرکاء متفق ہو کر کرایہ پر نہ دیں۔ یا پھر ایک شریک دوسرے شریک کی اجازت سے دے سکتا ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ (کرایہ کی چیز) میں وہ نفع موجود ہو جس کے لیے کوئی شے کرایہ پر لی گئی، لہٰذا کسی شے کا اس غرض کے لیے کرایہ پر لینا درست نہیں ہے جو اس شے سے حاصل نہیں کی جا سکتی، مثلاً گونگے کو تعلیم دینے کے لیے اجرت پر رکھنا۔ یہ مسئلہ بدیہی ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ (کسی شے کو) اجرت پر دینے والا اس منفعت کا، جس کے لیے کرایہ لیا ہے، مالک ہو یا مالک کی اجازت اسے حاصل ہو۔ جیسا کہ بیع کے معاملہ میں ہوتا ہے۔

وہ اشیاء جن کا کرایہ درست نہیں ہے: کسی نر جانور کو مادہ کے گیا بھن کرنے کے لیے کرایہ پر لینا جائز نہیں ہے۔ مثلاً گائے کو گیا بھن کرانے کے لیے بیل یا اونٹنی کے لیے اونٹ کو کرایہ پر لینا وغیرہ، کیوں کہ اس میں کرایہ کی چیز مادۂ تولید ہے جو حرام ہے اور اس کی کوئی مالیت نہیں ہے، پس اس کا کرایہ درست نہیں ہے جو حرام ہے اور اس کی کوئی مالیت نہیں ہے؛ پس اس کا کرایہ درست نہیں ہے، تاہم اگر ایسی کوئی ضرورت پڑ ہی جائے اور ایسا شخص دستیاب نہ ہو جو اس کی اجازت دے تب اجرت دینا صحیح ہوگا لیکن لینے والا گنہگار رہوگا۔ اس میں مضائقہ نہیں کہ بغیر کسی سابقہ معاہدہ کے اس کام کے بعد بطور ہدیہ کے کچھ دے دیا جائے۔

بیان اس امر کا کہ اجرت پر کام کرنے والا کسی نقصان کا ذمہ دار ہے اور کس کا نہیں ہے

اگر ایک شخص نے کسی کاریگر کو اجرت پر لگایا کہ وہ اسے کپڑا سی کر دے یا اسے رنگ کر دے یا مکان تعمیر کرے یا روٹی پکائے وغیرہ اور کاریگر نے کپڑا خراب کر دیا یا روٹی جلا دی یا تعمیر میں خرابی کر دی تو اس پر تاوان اور نقصان کا معاوضہ دے گا یا نہیں؟ اس بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

ایسے ہی امور میں ان کاموں کی اجرت ہے جو بغرض ثواب انجام دیے جائیں مثلاً حج، نماز، اذان، امامت اور تعلیم قرآن وفقہ، حدیث وغیرہ۔ ہاں (اس میں جو محنت کرنا پڑتی ہے) اس پر بطور مزدکارنہ بطور کرایہ (منفعت) کچھ لینا درست ہے۔ اسی طرح بغیر کسی شرط کہ (ہدیۃً) کچھ مل جائے تو اس کا لینا جائز ہے۔ اور ایسی عبادتوں کے لیے جس کا نفع دوسروں کو پہنچتا ہو (کوئی شے) وقف کرنا درست ہے۔ جیسے اذان، قرآن، وغیرہ کی تعلیم، امامت اور فتاویٰ کے لیے وقف کرنا۔ پس جو اصحاب ان کارہائے خیر کو انجام دیں ان کے لیے جائز ہے کہ اس وقف میں سے لیں جو اس مقصد کے لیے کیا گیا ہے۔ اسی طرح بطور وظیفہ بسر اوقات کے لینا جائز ہے نہ کہ بہ طور اجرت کے۔ اور اس طرح لیا جائے تو وہ نیک کام ثواب سے خالی نہ ہوگا۔

کسی شخص کے لیے یہ درست نہیں ہے کہ وہ دوسرے کی جانب سے نماز ادا کرے، نہ فرض نہ نفل نہ حین حیات میں نہ وفات کے بعد۔ تعلیم تحریر وحساب اور مباح شاعری کے لیے اجرت لینا درست ہے۔ مساجد کی خدمت کے لیے بھی اجرت لینا درست ہے۔

تیسری قسم مکروہ اجاروں کی ہے جس میں پچھنے لگوانے کی اجرت شامل ہے کہ اگر چہ اس کی اجرت درست ہے لیکن اس کام کی کمائی کھانا مکروہ ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اجیر (اجرت پر کام کرنے والے کی) دو قسمیں ہیں: اجیر مشترک اور اجیر مخصوص۔ مشترک اجیر وہ ہے جو ایک ہی شخص کے کام کا پابند نہ ہو، خواہ وہ دوسروں کا کام (سردست) کرے یا نہ کرے۔ پہلی صورت کی مثال ایک درزی کی ہے جو متعدد مختلف اشخاص کے کپڑے سینے کے لیے لیتا ہے یا ترکھان اور لوہار ہیں جو اپنی اپنی دکانوں پر کام کرتے ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کاریگر کسی کے گھر پر جا کر بغیر پابندی وقت کے کام کرے۔ مثلاً ایک شخص نے کسی ترکھان کو اجرت پر رکھا کہ وہ اس کے گھر میں جعفری (یا کھڑکی) لگا دیے۔ لیکن اس کے لیے یومیہ اجرت مقرر نہیں کی۔ ایسی صورت میں اس شخص پر یہ واجب نہیں ہے کہ وہ صرف یہی کام کرے بلکہ اسے حق ہے کہ وہ چاہے تو دوسروں کا کام بھی کرے گو سردست اور کا کام نہ کرتا ہو۔ اس قسم کے اجارہ کو مقاولہ کہتے ہیں کہ (یعنی ٹھیکہ پر کام کرنا۔)

اجیر مخصوص جیسے " اجیر وحد " کہتے ہیں کہ لفظ وحد بسکون و بفتح حا (دونوں طرح بولا جاتا ہے) لفظ الوحد سے نکلا ہے جس کے معنے وحید (تنہا) کے ہیں۔ اس سے مراد وہ اجیر ہے جو مستاجر کے سوا کسی اور کا کام نہ کرے۔

اس کی مثال روزانہ اجرت (دھاڑی) پر کام کرنے والے کی ہے جو یومیہ مزدوری لیتا ہے اس کے لیے یہ درست نہیں ہے کہ وہ مستاجر کے علاوہ کسی اور کے کام میں وقت صرف کرے۔ پس اگر اس طرح پر کسی ترکھان کو ایک ماہ کے لیے کام پر لگایا کہ وہ اس کے لیے جعفریاں (یا کھڑکیاں) اور دروازے تیار کرے تو اب اسے یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس مہینے میں اس کام کے علاوہ کسی اور کا کام لے، خواہ یہ شرط لگائی ہو کہ وہ اوروں کا کام نہیں کرے گا یا ایسی شرط نہ لگائی ہو۔ تاہم بہتر یہی ہے کہ کام پر لگاتے وقت اس کی وضاحت کر دی جائے کہ تمہیں اس دوران صرف میرا کام کرنا ہوگا، کسی اور کا کام نہ کرنا۔

اجیر مشترک اگر (بدوران کار) نقصان کر دے تو اس کا حکم تفصیل چاہتا ہے کیوں کہ وہ نقصان جو اس سے ہوا یہ دیکھنا ہوگا کہ آیا وہ اس کے ہاتھوں ہوا یا کسی اور کے ہاتھوں۔ اگر یہ نقصان اسی سے ہوا تو وہ اس کا تاوان دار ہوگا، خواہ اس کی بے اعتدالی کے باعث ہوا ہو یا بے اعتدالی سے نہ ہوا ہو۔ چنانچہ اگر اس شخص نے اپنا کپڑا کسی درزی کو سینے کے لیے دیا اور اس نے خود اسے استعمال کیا تو گویا اس نے دانستہ اسے خراب کیا۔ یا ایسا ہوا کہ غلط کاٹا اور کپڑا بے کار ہو گیا تو بالاتفاق وہ اس کا تاوان دار ہوگا۔ اسی طرح اگر رنگائی کے وقت اس کپڑے کو اس طرح کوٹا کہ وہ ضائع ہو گیا تو ایسی صورت میں کاریگر ہی اس نقصان کا ذمہ دار ہوگا اور اس کا تاوان دینا ہوگا کیوں کہ اس پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ اپنے پیشہ کو خوش اسلوبی سے انجام دے۔ پس اس میں کوتاہی قابل معافی عذر نہیں ہے۔

اگر نقصان کسی اور کے ہاتھوں سے ہوا تو دیکھنا چاہیئے کہ آیا کاریگر کے لیے ممکن تھا کہ وہ اس نقصان سے اس کو محفوظ رکھتا ہو، لیکن اس کی نگہداشت میں کوتاہی کی تب بھی وہ ہی نقصان کا ذمہ دار ہوگا۔ مثلاً ممکن تھا کہ کپڑے کو صندوق میں رکھتا لیکن اس نے غیر محفوظ جگہ پر اسے پڑا رہنے دیا اور اس پر تیل گر پڑا جس سے وہ خراب ہو گیا یا بچوں کے ہاتھ پڑ کر ستیاناس ہو گیا یا چوری ہو گیا (ان تمام صورتوں میں کاریگر ذمہ دار ہے) ہاں اگر اس کا تحفظ ممکن نہ تھا، مثلاً اسے ایک محفوظ جگہ پر رکھا اور بقضائے الٰہی آگ لگ گئی یا چور لے گئے ایسی صورت میں مختلف رائیں ہیں۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی کاریگر ہی ذمہ دار ہے، خواہ خوش معاملہ مشہور ہو یا نہ ہو۔ بعض کہتے ہیں کہ اس پر بالکل تاوان عائد نہ ہوگا۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ اگر وہ کاریگر خوش معاملہ مشہور ہے تو اس پر تاوان نہ ہوگا، اگر اس کے برعکس ہے تو تاوان دار ہوگا۔ اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ وہ آدمی کیسا ہے تو اسے آدھا نقصان باہمی رضامندی سے ادا کرنا ہوگا۔ بعض اصحاب کا فتویٰ یہ ہے کہ اسے نقصان کی آدھی مالیت ادا کرنا ہے خواہ وہ خوش معاملہ مشہور ہو یا نہ ہو۔

یاد رہے کہ اس بارے میں کوئی ضمانت نہیں دی جا سکتی۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کوئی جانور کرایہ پر لیا اور اس پر سوار ہو گیا اور جانور کے مالک نے اسے ہنکانے کی اجازت دے دی، اور بدوران رفتار جو اس پر سوار تھا گر گیا اور اسے چوٹ آگئی یا کچلا گیا یا کوئی اور بات ایسی ہی ہو گئی تو مالک جانور پر کوئی تاوان نہیں ہے، کیوں کہ انسان اس جرم کا ذمہ دار ہوتا ہے جو اس سے سرزد ہوا ہو اور یہاں اس کی کوئی خطا نہیں، کیوں کہ جانور کے مالک نے اسے سوار ہونے کی اجازت دی تھی (یہ جرم نہیں ہے)۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص کشتی پر سوار ہو اور کشتی ڈوب جائے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کوئی شخص کسی طبیب کے علاج سے مر جائے درآنحالیکہ طبیب نے (علاج معالجہ میں) حد مقرر سے تجاوز نہ کیا ہو اور اپنے کام میں پوری پوری احتیاط جو بالعموم ہوا کرتی ہے، برتی ہو۔ لیکن اگر ان امور کا لحاظ اس نے نہیں کیا اور مریض کا کوئی عضو

بے کار ہو گیا یا اس سے مر گیا تو معالج قصور روار ہے اور تاوان دینا ہو گا۔ اسے لازم ہے کہ اس عضو کی پوری دیت دے (جبر نقصان کرے) درآنحالیکہ وہ عضو بے کار ہو گیا ہو لیکن مریض اچھا ہو گیا۔ اگر مریض مر گیا تو تاوان یا (خون بہا) نصف ہو گا۔ اس حکم کا سبب یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس نے ایک پورے عضو کو ناکارہ بنایا جس کا تجزیہ نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا اس کی پوری دیت دینی ہو گی۔ دوسری صورت میں جان کے تلف ہونے کے دو سبب ہیں: ایک سبب یہ ہے کہ اسے مریض پر عمل (طب) کی اجازت دی گئی تھی۔ دوسرا سبب وہ ہے جس کی اسے اجازت نہیں تھی یعنی حد علاج سے تجاوز کرنا (یا بے اعتدالی کرنا) اور احتیاط سے کام نہ لینا۔ لہٰذا اس پر نصف تاوان ہو گا۔

اب رہا اجیر خاص کا معاملہ یعنی وہ کاریگر جسے ایک شخص نے اجرت پر لگایا کہ وہ صرف اسی کا کام کرے گا اور دوسرے کا نہ کرے گا۔ ایسے کاریگر کے ہاتھ سے اگر نقصان نہیں ہوا تو وہ بری الذمہ ہو گا؛ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ہاں اگر اس نے قصداً نقصان پہنچایا ہو تو ذمہ دار ہو گا۔ لیکن اگر اس کے ہاتھوں نقصان ہوا اور اس کے کرنے کے لیے اسے کہا گیا تھا تو وہ اس کا ذمہ دار نہیں گردانا جائے گا۔ اگر اسے نہیں کہا گیا تو ذمہ دار ہو گا۔ چنانچہ اگر ترکھان کو کہا گیا کہ یہ کھڑکی تیار کرے اور وہ اسے چھوڑ کر دروازہ بنانے لگ لیا اور اسے خراب کر دیا تو نقصان کی ذمہ داری کاریگر پر ہو گی، کیوں کہ دروازہ بنانے کے لیے اسے نہیں کہا گیا تھا۔

واضح ہو کہ بعض اوقات اجیر خاص کو دو یا زیادہ اشخاص بھی اجرت پر رکھ سکتے ہیں جیسے چند اشخاص اپنی بھیڑوں کو چرانے کے لیے کسی ایک چرواہے کو مہینہ بھر کے لیے اجرت پر رکھ لیں کہ ان کے سوا اور کسی کے لیے یہ کام نہیں کرے گا تو اسے اجیر خاص کہیں گے "اجیر وحد" نہیں۔ ایسی صورت میں وہ ان نقصانات کا ذمہ دار ہو گا جو اس کے ہاتھوں ہوں۔ چنانچہ اگر اس نے ریوڑ کر ہنکایا اور ان میں سے ایک نے دوسرے کو سینگ مارا یا کسی بڑے جانور نے چھوٹے جانور کو کچل دیا یا زخمی کر دیا یا مار ڈالا تو چرواہا اس نقصان کا ذمہ دار ہو گا۔

یہاں پر یہ جاننا چاہیئے کہ اگر دودھ پلانے والی کے گھر میں اس کے ہاتھ سے بچہ گر جائے یا دودھ پلانے کے ایام میں بچے کے اوپر جو زیور ہے وہ چوری ہو جائے تو وہ اس کے نقصان کی ذمہ دار نہ ہو گی، کیوں کہ ایسی حالت میں اجیر وحد (یعنی فرد واحد کی پابند ہے)۔ لیکن اگر وہ بچے کو اپنے گھر لے آئی ہے تو وہ اس نقصان کی ضامن اور تاوان دار ہو گی۔ یہی حکم بازار یا گھر کے چوکیدار (یا نگہبان) کا ہے کہ اگر وہاں سے کوئی شے ضائع ہو جائے (یا جاتی رہے) تو وہ اس کا ذمہ دار نہ ہو گا، کیوں کہ وہ اجیر خاص (یا مخصوص ملازم) ہے۔ لیکن اگر ایک سے زیادہ اشخاص نے اسے اجرت پر لگا رکھا ہے تب وہ نقصان کا ذمہ دار ہو گا، اور نقصان سے بری الذمہ وہ اسی صورت میں ہو گا جب کہ اس نے کوتاہی نہ کی ہو۔ چنانچہ اگر وہ پڑا سوتا رہا اور قفل شکنی کی گئی یا گھر کا دروازہ کھلا چھوڑ کر دور جا کے سو گیا تو یہ اس کا قصور متصور ہو گا اور جو نقصان ہوا اس کا تاوان دینا ہو گا۔ بخلاف اس کے اگر چور دیوار پھاند کر یا نقب لگا کر یا کسی اور طریقہ سے اندر داخل ہوا تو چوکیدار ذمہ دار نہ ہو گا۔ اگر کرایہ دار نے کرایہ کے گھر میں انگیٹھی یا بھٹی بنائی جس سے پڑوسی کے گھر میں یا اسی مکان میں آگ لگ گئی تو اس کی ذمہ داری اس پر نہ ہو گی، بجز اس صورت کے جب کہ اس نے آگ کے شعلے حد سے زیادہ بلند کیے یا اس قدر آگ بھڑکائی ہو جتنی عام طور پر نہیں بھڑکائی جاتی (تو ذمہ دار ہو گا)۔

اگر کوئی بکری ریوڑ سے بھاگ گئی اور چرواہے کو یہ ڈر ہوا کہ اگر وہ اس کے پیچھے گیا تو باقی جانور بھی ضائع ہو جائیں گے تو اسے بکری کے پیچھے نہ جانا چاہیئے اور بکری کے نقصان کا ذمہ دار نہ ہوگا۔

اس سلسلے میں چند باتیں قابل ذکر ہیں:

ایک بات یہ ہے کہ جب کارکن اور مستاجر کے درمیان اختلاف ہو تو اس کی بات مانی جائے گی جس پر حالت موجودہ شاہد ہو۔ مثلاً اگر کوئی پھل دار درخت فروخت کیا گیا اور پھلوں کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہوا تو اس کی بات مانی جائے گی جس کے پاس اس وقت پھل ہوں۔

اسی طرح اگر کسی شخص کو ایک مہینے کے لیے اجرت پر رکھا اور بعد میں اس نے کہا کہ اس دوران وہ اتنے عرصہ تک بیمار رہا اور کار مفوضہ انجام نہیں دیا تو دیکھا جائے گا اگر ایسی علامت موجود ہے جس سے اس کی سچائی ظاہر ہوتی ہو تو اس بات کو مان لیا جائے گا ورنہ نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر کوئی زمین کرایہ پر لی اور بوئے جانے سے پہلے وہ پانی میں ڈوب گئی (یا دریا برد ہوگئی) یا پانی وہاں تک نہ پہنچ سکا (اور زمین خشک ہو کر رہ گئی) تو کرایہ دار ادائیگی کرایہ کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ لیکن اگر (زمین میں) زراعت کرنے کے بعد کوئی آفت نازل ہوئی اور کھیتی برباد ہوگئی تو کہا جاتا ہے کہ اس صورت میں بھی کرایہ واجب الادا ہوگا اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ نہ ہوگا۔ اور قابل اعتماد بات یہ ہے کہ اگر مدت اجارہ کے دوران اس میں دوبارہ کھیتی ممکن نہ ہو خواہ وہ کم تر قسم ہی کی کھیتی ہو (تب تو یہی حکم ہے) ورنہ ادائیگی کرایہ واجب ہے۔ بصورت دیگر اس وقت سے کرایہ نہ لیا جائے گا جب کھیتی برباد ہوئی؛ اس سے پہلے کی مدت کا کرایہ واجب ہوگا۔

تیسری بات یہ ہے کہ مزدور کا تمام کام استاد کاریگر کا سمجھا جائے گا۔ چنانچہ اگر ترکھان کے لڑکے نے کوئی نقصان کر دیا تو اس کا ذمہ دار ترکھان ہی کو قرار دیا جائے گا۔ اور اگر مزدور نے قصداً کام بگاڑا تو اس سے باز پرس کی جائے گی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اصل بات یہ ہے کہ جب کوئی شے کسی کے قبضہ میں ٹھیکہ یا کرایہ پر ہو تو وہ شخص اس شے کا امانت دار ہوتا ہے اور امانت دار کے پاس اگر کوئی شے تلف یا ضائع ہو جائے تو امانت دار سے تاوان نہیں لیا جاتا لیکن شرط یہ ہے کہ اس (امانت) کا بیجا استعمال یا اس کی حفاظت میں کوتاہی نہ ہوئی ہو، نیز اس کے ناکارہ یا ضائع ہونے کی تصدیق کی گئی ہو، خواہ وہ (مال امانت) ایسا ہو جسے آسانی سے چھپا لینا ممکن نہ ہو جیسے اونٹ یا گائے وغیرہ، ان کی بابت کہا جاتا ہے کہ وہ ناقابل اخفا ہیں، یا وہ ایسا ہو جسے چھپا لیا جا سکتا ہے جیسے نقدی، کپڑے وغیرہ، ان کی بابت کہا جاتا ہے کہ یہ قابل اخفا ہیں۔

واضح ہو کہ (امانت کی بابت) یہ قاعدہ دو امور میں لاگو نہ ہوگا؛ ایک بار بردار یا مخصوص اشیائے خورد و نوش کے حمل و نقل کے کام والے اور دوسرے صنعت کار۔

بار بردار (اجرت پر سامان اٹھا کر لے جانے والے) جیسے بوجھے قلی یا ریڑھی والے وغیرہ اس نقصان یا اتلاف کے ذمہ دار ہوں گے جو ان کی تحویل میں ہو خاص کر اشیاء خوردنی کی صورت میں مثلاً گندم، چاول، شہد، گھی اور خشک میوے یا تازہ پھل وغیرہ ایسی تمام اشیاء جو کھائی یا پی جاتی ہیں، مثلاً مشروبات کی بوتلیں وغیرہ کیوں کہ اکثر اشخاص کو ان اشیاء کا لالچ ہوتا ہے اور آسانی کے ساتھ اس پر ہاتھ ڈالا جا سکتا ہے، لہٰذا مصلحت اسی میں ہے کہ بار برداروں کو مال کی حفاظت کا

ذمہ دار قرار دیا جائے۔ اس ذمہ داری کی دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ نقصان یا اتلاف کا موجب وہ خود ہوں، مثلاً اس کی حفاظت میں کوتاہی کی بایں طور کہ کمزور رسی سے باندھا، رسی کٹ گئی اور سامان بکھر کر ٹوٹ پھوٹ گیا۔ یا اس بری طرح پھینکا کہ گر کر سامان شکستہ ہو گیا وغیرہ۔ لیکن اگر نقصان بے بسی کی وجہ سے ہوا مثلاً پلے دار کا یا اس کے جانور کا پاؤں پھسل گیا اور برتن ٹوٹ گیا اور گھی، شہد وغیرہ جو کچھ اس میں تھا ضائع ہو گیا، تو وہ اس کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ سوا اس صورت کے جب کہ اس نے جانور کو غیر معمولی شدت سے ہانکا یا تیز دوڑایا ہو۔ یہ بھی نقصان کا سبب ہو سکتا ہے، لہٰذا وہ اس کا ذمہ دار ہوگا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اشیائے خوردنی (بارشدہ) کا مالک ساتھ ساتھ نہ رہا ہو۔ لہٰذا اگر ایک شخص نے کسی مزدور کو میوہ اٹھا کر لے چلنے کو کہا اور خود بھی اس کے ساتھ منزل مقصود تک گیا اور وہ میوہ جو مزدور کے پاس تھا، اسے نقصان پہنچا تو اب اسے نقصان کا ذمہ دار نہ گردانا جائے گا، کیوں کہ وہ مال مزدور کے حوالے نہیں کیا گیا اور نہ وہ مالک اس کے پاس سے ہٹا نہ جدا ہوا، بلکہ وہ اس کے ساتھ ساتھ رہا اور اس کی حفاظت کرتا رہا تو اس صورت میں وہ مزدور (نقصان کا) ذمہ دار نہ ہوگا، خواہ وہ سامان کشتی پر لادا گیا ہو یا کسی جانور یا گڈے پر رکھا گیا ہو اور یا مزدور نے خود اٹھا رکھا ہو۔

اب رہا صنعت کار، سو وہ ایسے نقصانات کا ذمہ دار ہوگا جن کا تعلق اس کے کام سے ہے۔ مثلاً درزی اس کپڑے کا ذمہ دار ہے جو اسے سینے کے لیے دیا گیا۔ لیکن اس شے کا ذمہ دار نہیں ہے جس میں وہ چیز رکھی گئی، مثلاً بیگ (یا گٹھری)۔ پس اگر وہ تھیلی جسے بخشہ (یعنی بقچی) کہتے ہیں (جس میں کپڑا تھا) تلف ہو جائے تو درزی اس کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ اسی طرح لوہار اس خنجر کا جو اسے بنانے کے لیے دیا گیا ذمہ دار ہے، لیکن اس کی میان کا جس میں وہ رکھا گیا ہو، ذمہ دار نہیں ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ وہ ان اشیاء کا بھی ذمہ دار ہوگا درآنحالیکہ بنی ہوئی چیز کے لیے اس کا ہونا لازم ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی کو ایک کتاب نقل کرنے کے لیے اجرت پر رکھا تو وہ اس نسخہ کا ذمہ دار ہوگا جس کو نقل کرنے کے لیے اسے لگایا گیا ہے، لہٰذا تلوار کی میان اگر اس شے مصنوع کے لیے لازمی ہے تو کاریگر اس کا بھی ذمہ دار ہوگا۔ تاہم یہ فیصلہ پہلے سے ہو جائے تو بہتر ہے۔ اسی طرح کپڑا بننے والا (جولاہا) اس سوت کا ذمہ دار ہے جو بننے کے لیے دیا گیا، اور ٹھٹھیرا اس تانبے کا ذمہ دار ہے جس سے برتن بنانے کے لیے اس کو دیا گیا ہے۔ پیسنے والا اس اناج کا ذمہ دار ہے جو پیسنے کے لیے دیا جائے، اور تیلی اس تل یا خس یا زیتون کے بیج کا ذمہ دار ہے جو تیل نکالنے کے لیے دیا گیا وغیرہ۔

یہ بات بتائی گئی ہے کہ صنعت کار بھی اجراء (یعنی مزدور) ہوتے ہیں اور آنحضرت ﷺ نے مزدوروں کو (نقصان سے) بری الذمہ فرمایا ہے۔ لیکن علماء نے صنعت کاروں کو اس حکم سے مستثنیٰ قرار دیا ہے اور اجتہاد کی رو سے انھیں ذمہ دار قرار دیا ہے، کیوں کہ انسان کو ان کی ضرورت پڑتی رہتی ہے اور کاریگروں کے ناپید ہو جانے کا ڈر ہے، کیوں کہ اگر صنعت کاروں کو (نقصان) کا ذمہ دار نہ ٹھہرایا جائے تو وہ بڑی آسانی سے اس چیز پر قبضہ کر کے کہہ دیں گے کہ وہ تلف ہو گئی اور یہ صورت حال کاریگر اور عوام دونوں کے لیے سخت نقصان دہ ہے۔ اس طرح لوگوں کی چیزوں کو خورد برد کرنے سے ان کا اعتبار جاتا رہے گا اور لوگ ان سے کنارہ کش ہو جائیں گے، اس طرح مفاد عامہ ختم ہو جائے گا اور بکثرت کاریگر بیکاری کا شکار ہو کر رہ جائیں گے اور قوم کو نقصان پہنچے گا۔ پس عوام کا مفاد اور مال کی حفاظت اس امر کی متقاضی ہے کہ کاریگر کو نقصان

کا ذمہ دار قرار دیا جائے۔ امام مالک رحمہ اللہ علیہ نے اکثر مسائل میں اپنے مسلک کی بنیاد مصلحت عامہ پر رکھی ہے جو ایسے حالات میں ناگزیر ہے۔ اور یہ جو بعض اصحاب نے امام مالک رحمہ اللہ علیہ کی بابت بتایا ہے کہ وہ جس مسئلہ میں بھی کوئی دشواری لاحق ہوتی تھی ہمیشہ مصلحت کو پیش نظر رکھتے تھے، یہاں تک کہ انھوں نے دو تہائی کی بہتری کے لیے ایک تہائی کو قتل کرنے کی اجازت دی ہے یہ امام مالک رضی اللہ عنہ پر جھوٹا الزام ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ شریعت نے لوگوں کے لیے ایک حد (دائرہ عمل) رکھ دیا ہے جس کی پیروی کی جاتی ہے۔ اور جرائم کی خاص سزائیں ہیں جس پر وہ جرم ثابت ہو جائے اسے وہ سزا دی جائے گی۔ اسی میں لوگوں کی بہتری اور سلامت احوال ہے۔ رہا وہ مضحکہ خیز قول سو اس سے تو شرانگیزی کا دروازہ کھل جاتا ہے اور نیک لوگوں پر ظلم کرنے کے راستے نکل آتے ہیں۔ اس طرح تو لوگ اصلاح کا بہانہ پکڑ کر خونریزیاں کرنے لگیں گے۔ بھلا کون ایسا مجتہد ہو سکتا ہے جو ایسے واہیات اصول مقرر کرے۔ اسی لیے بعض ائمہ مالکیہ نے کہا ہے کہ اس خیال کو کتابوں میں درج کرنا درست نہیں ہے، کیوں کہ یہ شریعت کے کسی بھی قاعدہ کے مطابق نہیں ہے۔ ایسی ہی باتوں میں یہ بھی ہے کہ مالکیہ کہتے ہیں کہ جب لوگ کشتی پر سوار ہوں اور اس کا بوجھ زیادہ ہو جائے تو چاہیئے کہ قرعہ اندازی کی جائے، جس کا نام نکلے اسے دریا میں ڈال دیا جائے تاکہ باقی اشخاص بچ رہیں۔ یہ قول بھی درست نہیں ہے کیوں کہ دوسرے انسان کی جان بچانے کے لیے کسی آدمی کو سمندر میں پھینک دینا، خواہ وہ کوئی ذمی (اسلامی مملکت کا غیر مسلم فرد) ہی کیوں نہ ہو، درست نہیں ہے۔ کسی صنعت کار کا ان اشیاء کے نقصان کا ذمہ دار ہونا جو اس کے پاس ہیں تین شرطوں پر موقوف ہے: پہلی شرط یہ ہے کہ اس کا پیشہ (یا کام) سب لوگوں کے لیے ہو بایں طور کہ اس نے ایک خاص جگہ بنا رکھی ہے جہاں وہ عوام الناس کے لیے اپنی مصنوعات تیار کرتا ہے، خواہ اس کے لیے اس نے بازار میں کوئی دکان کھول رکھی ہو یا اپنے گھر پر کام کرتا ہو۔ اگر اس صنعت کار نے اپنے آپ کو اس کام میں نہیں لگا رکھا اور اسے اپنا ذریعہ معاش نہیں بنا رکھا، مثلاً کوئی ترکھان اپنا پیشہ (ترکھانی) چھوڑ کر کھیتی باڑی میں لگ گیا اور پھر کسی خاص شخص کا یا ایک جماعت کا خاص طور پر وہ کام کرے اور اس کے کام سے کچھ نقصان ہو جائے یا تلف ہو جائے تو اس کی ذمہ داری اس پر عائد نہ ہوگی، خواہ اس نے سامان لا کر اپنے مکان پر کام کیا یا مالک کے گھر پر کیا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ کسی چیز کی تیاری کا سامان اس کی دکان پر دیا گیا ہو اور یہاں پر اس میں نقصان ہوا یا تلف ہو گیا تو صنعت کار اس کا ذمہ دار ہوگا، اگرچہ مالک اس کے پاس موجود ہو۔ لیکن اگر وہ سامان اس کے سپرد نہیں کیا گیا بلکہ مالک کے مکان ہی پر اس نے کام کیا تو (نقصان کا) ذمہ دار نہ ہوگا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ ایسی شہادت مہیا نہ ہو کہ صنعت کار نے اپنی کوتاہی سے یا قصداً نقصان نہیں پہنچایا بلکہ مجبوری کے تحت سامان ضائع ہوا۔ اگر ایسی شہادت موجود ہو تو صنعت کار بری الذمہ قرار دیا جائے گا۔ (اس بارے میں) یہ بھی کہتے ہیں کہ کاریگر بہر حال ذمہ دار ہوگا اگرچہ اس امر کی شہادت موجود ہو کہ کاریگر نے خود نقصان نہیں پہنچایا، بلکہ بے بسی میں ضائع ہوا۔ (اندریں باب) پہلا خیال ہی درست ہے۔ یہی مثال ان کاموں کی ہے جن پر کام کرنے میں قدرتی طور پر (نقصان) کے خطرے ہیں، مثلاً موتی بیندھنا (یا سوراخ کرنا)، نگینہ پر کندہ کاری کرنا اور تلوار کو سیدھا کرنا ہے۔ اگر اس میں نقصان ہو جائے یا تنور میں روٹی اور یا رنگساز کے مٹھ میں کپڑا جل جائے وغیرہ تو کاریگر کو اس کا ذمہ دار نہ گردانا جائے گا،

سوا اس صورت کے جب کہ اس نے کام میں بے اعتدالی کی ہو یا کوئی ایسا کام کیا ہو جو بالعموم اس پیشہ میں نہیں کیا جاتا۔ ایسی صورت میں کاریگر نقصان کا تاوان دار ہوگا۔ اسی طرح سلوتری جو جانوروں اور گھوڑوں کو داغتے ہیں یا ختنہ کرنے والے جو بچوں کی ختنہ کرتے ہیں اگر اس کام میں (جانور یا بچہ) مر جائے تو یہ اس کے ذمہ دار نہ ہوں گے بجز اس صورت کے جب کے ان سے کوتاہی سرزد ہوئی ہو یا اس کام کے کرنے کا جو طریقہ ہے اس سے انحراف کیا ہو۔ نیز وہ طبیب جو عمل جراحی کرتا ہے (یا سرجن جو آپریشن کرتا ہے) یا حکیم ایسی دوا دے جو مریض کے مزاج کے مطابق نہ ہو، یہ لوگ اس وقت تک (نقصان کے) ذمہ دار قرار نہ دیے جائیں گے جب تک کہ وہ ضروری امور پر عمل پیرا رہیں اور معالجہ میں غلطی نہ کریں۔ لیکن اگر علاج غلط کیا اور مریض کے لیے ایسی دوا دی جو اسے نہ دینی چاہیئے اور اس طرح اس کی جان جاتی رہی؛ اب اگر معالج علم طب سے آگاہ ہے تو مقتول کا خوں بہا اس معالج کے حمایتیوں پر واجب الادا ہے۔ اگر معالج علم طب سے بے بہرہ تھا تو وہ مستوجب سزا ہوگا۔

اگر کوئی کاریگر (نقصان کی) ذمہ داری لینے سے انکار کرے اور مالک سے کہہ دے کہ اگر کام میں کوئی شے تلف یا ضائع ہو جائے تو میں ذمہ دار نہ ہوں گا تو اس سے کچھ فائدہ نہیں (وہ بہرحال نقصان کا ذمہ دار ہوگا) اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ شرط موثر ہوگی اور اس پر عمل کیا جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جو شخص عقد اجارہ کے ذریعہ کوئی شے حاصل کرے گا اس کی دو صورتیں ہوں گی: یا تو اس نے کرایہ پر لیا ہوگا (یعنی کرایہ دار ہوگا) یا اجرت پر کام کرنے والا یعنی صنعت کار ہوگا۔ کرایہ دار کی حیثیت بقول صحیح اس شے کے امانت دار کی سی ہے، لہٰذا جو شے اس کے پاس کرایہ پر ہے اگر وہ شے تلف یا ضائع ہو جائے تو وہ اس کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر کسی نے ایک جانور کرایہ پر لیا اور وہ مر گیا یا کپڑا (لیا اور) ضائع ہو گیا تو اس سے معاوضہ کا مطالبہ نہ کیا جائے گا، سوا اس صورت کے جب کہ اس نے کرایہ کی شے کا بیجا استعمال کیا ہو، یعنی جو طریقہ اس کے استعمال کا عام طور پر ہے اس کے خلاف کیا ہو۔ مثلاً کرایہ کے جانور کو غیر معمولی یا بری طرح مارا یا اس کی باگ کو بری طرح جھٹکا دیا جس کے باعث وہ جانور ہلاک ہو گیا تو اس کی ذمہ داری (بالاتفاق) اس پر عائد ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ اس پر اپنے وجود سے زیادہ بھاری شخص کو سوار کیا یا بہت زیادہ بوجھ لاد دیا۔ اگر جانور کا مالک اس کے ساتھ ہو تو جس قدر زیادہ بوجھ لادا گیا اس کی اجرت ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔ اب کرایہ دار ذمہ دار ہوگا یا نہیں اب سوال یہ ہے آیا (کرایہ والی شیئ کی) منفعت جو ضائع ہوئی اس کا بھی کرایہ دار ذمہ دار ہوگا یا نہیں صحیح یہ ہے کہ وہ ذمہ دار نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے مثلاً کوئی دکان ایک ماہ کے لیے کرایہ پر لی اور جب مہینہ ختم ہو گیا تو اسے کھلی چھوڑ کر چلا گیا یہاں تک کہ ایک اور مہینہ گزر گیا اور جس میں مالک نے کوئی فائدہ (اس دکان سے) نہیں اٹھایا تو کرایہ دار سے اس ماہ کا کرایہ طلب نہیں کیا جائے گا، سوا اس صورت کے جب کہ اسے بند کر کے چلا گیا اور مالک دکان کو اطلاع نہ دی۔

رہا اجرت پر کام کرنے والے صنعت کار کا معاملہ سو وہ بھی اس نقصان یا اتلاف کا ذمہ دار نہ ہوگا جو اس کے ہاتھوں بغیر کسی بے اعتدالی کے ہوا اور بدوران کار مالک بھی اس کاریگر کے پاس رہا؛ اس کے اکیلے کے پاس سامان نہیں رہا۔ یا پھر مالک نے اس کاریگر کو اپنے گھر پر بلا کر کام کروایا ہو۔ یہ حکم (یعنی کاریگر کے بری الذمہ قرار دیے جانے کا) اس لیے ہے کہ

دراصل وہ مال کاریگر کی سپردگی میں دیا ہی نہیں گیا اور مالک نے گویا اپنے کام میں کاریگر سے مدد لی جیسے وکیل سے مدد لی جاتی ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ لیکن اس صورت میں جب کہ اجیر اپنے کام میں منفرد تھا (یعنی مالک کے سامنے نہیں کیا) اس کے بارے میں تین رائیں ہیں اور سب میں غالب رائے یہی ہے کہ کاریگر (نقصان کا) ذمہ دار نہ ہوگا۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ بہرکیف وہی ذمہ دار ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ اگر وہ اجیر مشترک ہے، یعنی اس کام کے پورا کرنے کی ذمہ داری لی ہے تو (نقصان کا) ذمہ دار ہوگا۔ اور اجیر خاص جس نے خود کو ایک معینہ عرصہ کے لیے اجرت پر کام کرنے کے لیے لگایا ہو وہ نقصان کا ذمہ دار ہوگا۔

اگر کوئی شے کاریگر کی بے اعتدالی سے تلف یا ضائع ہوئی ہو تو وہ قطعی طور پر بغیر کسی اختلاف کے (نقصان کا) ذمہ دار ہوگا۔ اور بے اعتدالی کی یہ باتیں ہیں۔ کہ مثلاً نانبائی تنور میں اتنی تیز آگ کردے کہ روٹی جل جائے تو یہ بے اعتدالی (قابل مواخذہ) ہوگی۔ لیکن اگر آگ مناسب طور سے جلائی گئی اور روٹی آٹے کی خرابی کے باعث جل گئی تو وہ ذمہ دار نہ ہو گا۔ اسی طرح یہ بھی بے اعتدالی ہے کہ معلم اپنے شاگرد کو اس قدر (یا اس بری طرح) مارے کہ وہ مر جائے تو وہ تاوان دار ہوگا۔ ایک بے اعتدالی یہ ہے کہ کاریگر کو کسی کام کے کرنے کے لیے اجرت دی گئی اور کارکن نے وہ کام کسی اور کے سپرد کردیا اور اس کے ہاتھوں نقصان ہوگیا تو اس کو بے اعتدالی کا قصوروار ٹھہرایا جائے گا اور تاوان ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔ تاہم اگر وہ قسم کھالے کہ اس نے بے اعتدالی نہیں کی تو اس کی بات مان لی جائے گی لیکن اگر دو واقف کاروں نے اس کے خلاف بے اعتدالی کی گواہی دی (تو اس کی قسم کا اعتبار نہ کیا جائے گا)۔

مندرجہ بالا امور سے یہ واضح ہوگیا کہ اگر کسی شخص کو دکان کی حفاظت کے لیے اجرت پر رکھا جائے اور دکان میں چوری ہو جائے تو وہ اس کا ذمہ دار نہ ہوگا، یہی حکم پہرہ دار اور نگہبان کا بھی ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اجیر کی دو قسمیں ہیں: اجیر خاص اور اجیر مشترک اجیر خاص وہ ہے جس کی منفعت (یا کارکردگی) کا اندازہ وقت سے لگایا جائے مثلاً کسی کو دیوار بنانے کے لیے رکھا جائے کہ وہ اتنے یومیہ (مزدوری) پر کام کرے گا یا کسی کو کپڑوں کے سینے پر لگایا جائے کہ اتنی اجرت ماہانہ پر سلائی کرے گا اس کو فی زمانہ روزانہ مزدوری (یا روزینہ) اور تنخواہ، مشاہرہ (یا ماہانہ) کہتے ہیں۔

اجیر مشترک وہ ہے جس کی منفعت (یا کارکردگی) کا اندازہ کام سے لگایا جائے، مثلاً اسے کوئی مکان بنانے کے لیے کہا جائے کہ اتنے میں اس کو بنادو

یا یہ کہا جائے کہ اتنے میں اس گھر کے دروازے اور کھڑکیاں تیار کردو۔ یہ عام طریقہ ہے اور اس کو فی زمانہ اجیر باحقاولہ (یا ٹھیکے کا کام کرنے والا۔ ٹھیکے دار) کہتے ہیں۔ یہ معاملہ کسی ایک شخص کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا بلکہ ٹھیکے دار متعدد اشخاص سے کام ٹھیکہ پر لے سکتا ہے۔

اجیر خاص کے بارے میں یہ حکم ہے کہ اگر وہ جن اشیاء پر کام کرتا ہے ان میں سے کسی چیز کا نقصان کردے تو اس کی ذمہ داری اس پر عائد نہ ہوگی؛ ہاں اگر قصداً خراب کیا یا بے اعتدالی سے کام لیا تو نقصان کا ذمہ دار ہوگا۔ اور ایسے کام کرنے والوں پر لازم ہوگا کہ جتنی دیر کے لیے لگایا گیا ہے وہ پورا وقت اس کام میں لگادے۔ نماز پنج گانہ کے اوقات میں

نماز ادا کرنا اور جمعہ و عیدین کے اوقات عقد اجارہ میں داخل نہیں ہیں، عقد اجارہ میں ایسی شرط نہ رکھی گئی ہو۔ ہاں مستاجر نماز جمعہ سے منع کر سکتا ہے بشرطیکہ یہ طے نہ ہوا ہو کہ اسے نماز جمعہ سے منع نہیں کیا جائے گا۔ اور اجرت پر کام کرنے والے کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ کسی اور کو اپنی جگہ کام پر لگا دے کیوں کہ عقد اجارہ کا تعلق اس کی ذات سے ہے۔

اجیر خاص اجرت پانے کا مستحق اسی وقت سے ہو جاتا ہے جب وہ اپنے آپ کو کام کے لیے سپرد کر دے۔ خواہ وہ مستاجر کے گھر پر کام کرے یا اپنے گھر پر۔ اگر اجیر خاص مستاجر کے علاوہ کسی اور کا کام کرنے لگے جس سے اس کے کام کو نقصان پہنچے اور مستاجر کا وقت جو (دوسروں کے کام میں) ضائع ہوا اجیر اس کا ذمہ دار ہوگا۔

اجیر مشترک کے بارے میں یہ حکم ہے کہ اس کے ہاتھوں جو نقصان ہوا ہے، خواہ وہ غلطی سے ہوا ہو، اس کا ذمہ دار ہوگا۔ پس اگر رنگ ریز نے کپڑے کو پھاڑا، خواہ وہ کوٹنے سے پھٹا یا کھینچنے اور یا نچوڑنے سے تو اس کا معاوضہ ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔ اسی طرح درزی اگر زید کے کپڑے کو عمرو کی پیمائش پر کاٹ ڈالے تو وہ اس غلطی کا ذمہ دار ہوگا۔ اسی طرح اگر کارکن کا گدھا پھسل گیا اور اس پر لدا ہوا سامان ٹوٹ پھوٹ گیا تو کارکن ذمہ دار ہوگا نیز کوئی پلے دار اپنے سر پر سامان اٹھا کر لے جانے کے لیے اجرت پر لیا گیا اور اس کا پاؤں پھسل گیا اور سامان ضائع ہو گیا تو پلے دار ذمہ دار ہوگا اور جانور کے تیز دوڑانے یا اس رسی کے ٹوٹ جانے سے جس کے ساتھ سامان بندھا ہوا تھا، نقصان ہوا تو بار بردار ہی ذمہ دار ہوگا۔ اور اجیر مشترک ایسی شے کے نقصان کا ذمہ دار نہ ہوگا جو اس کے ہاتھوں ضائع نہ ہوئی ہو۔ بشرطیکہ اس نے اس چیز کو اسی طرح باقاعدہ حفاظت سے محفوظ جگہ پر رکھا ہو جس طرح ایسی اشیاء کو رکھا جاتا ہے۔ چنانچہ اگر مثلاً درزی نے کپڑوں کو تھیلے یا صندوق میں بند کر کے رکھا، لیکن وہ چوری ہو گیا یا جل گیا تو وہ (نقصان سے) بری الذمہ ہوگا۔ لیکن جو کام اس نے کر لیا ہے اور مالک کے سپرد کرنے سے پہلے ہی وہ تلف ہو گیا تو اس کام کی اجرت اسے نہیں ملے گی، خواہ وہ کام اپنے گھر پر کیا ہو یا مستاجر کے گھر پر۔ اسی طرح ایسا طبیب جو تجربہ کار مشہور ہے اور اس نے عام طریق علاج کا اتباع کرتے ہوئے غلطی نہیں کی نقصان کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ پس اگر طبیب (یا ڈاکٹر) نے کوئی عمل جراحی یا آپریشن کیا اور اس میں جو احتیاط لازم تھی وہ سب ملحوظ رکھی، تاہم توقع کے خلاف کوئی ایسی بات پیش آئی جس سے مریض کی زندگی ختم ہو گئی تو طبیب پر کوئی الزام نہیں ہے۔ یہی حکم ختنہ کرنے والے کا ہے جو لڑکوں کو ختنہ کرتا اور انھیں پاک بناتا ہے، یا پچھنے والا یا کوئی بیطار ہے جو جانوروں کا علاج کرتا اور ٹیکے یا داغ وغیرہ لگاتا ہے، ان میں سے کسی پر بھی (نقصان کی) ذمہ داری نہیں ہے، بشرطیکہ ان کاموں میں جو لازمی احتیاط ہے وہ ملحوظ رکھی گئی ہو۔ لیکن اگر طبیب وغیرہ جنہیں اس میں کوئی دسترس نہیں جیسے بواسیر کے مسے کاٹنے اور فصد کھولنے یا آنکھ کی جھلی وغیرہ دور کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں، حالانکہ اصول طب سے قطعاً نابلد ہیں، ان کے عمل سے جو نقصان بھی ہوگا اس کے وہ ذمہ دار ہوں گے۔ اگر تجربہ کار حکیم بھی کسی بچے کا علاج اس کے ولی کی اجازت کے بغیر کرے اور اسے نقصان پہنچ جائے تو اسے تاوان دینا ہوگا اگرچہ اس نے غلطی نہ کی ہو۔ لیکن ولی کی اجازت کی صورت میں غلطی کی تو ذمہ دار ہوگا ورنہ نہیں۔

اسی طرح چرواہا کسی جانور کے ہلاک ہونے کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ ہاں بے اعتدالی کی یا حفاظت میں کوتاہی کی تو ذمہ دار ہوگا۔ اگر بلا وجہ جانور کو مارا یا کسی خطرناک جگہ پر لے گیا جہاں لے جانا ٹھیک نہیں تھا تو (نقصان کا) ذمہ دار ہوگا۔

ان صورتوں کا بیان جن سے عقد اجارہ منسوخ ہو جاتا ہے اور جن سے نہیں ہوتا

عقد اجارہ (یعنی اجرت یا کرایہ کا معاملہ) لازم العمل معاملات میں سے ہے لیکن بموجب تفصیل مسالک مختلفہ چند صورتیں ایسی ہیں جن میں یہ اجارہ فسخ ہو جاتا ہے۔ (۱)

اجرت پر کام کرنے والا (کاریگر) صرف اس نقصان کا ذمہ دار ہوگا جو اس کے پاس (یعنی اس کی تحویل میں) ہوا، بشرطیکہ اس نے (کام میں) بے اعتدالی یا (حفاظت میں) کوتاہی نہ کی ہو چنانچہ اگر کسی نے گدھی کرائے پر لی اور وہ اس کے پاس مرگئی، حالانکہ نہ اس نے اسے بری طرح سے مارا اور نہ اس کے تحفظ میں کوتاہی کی تو اس پر ذمہ داری عائد نہ ہو گی۔ اگر اس نے قسم کھا کر کہا کہ اس سے کوئی زیادتی سرزد نہیں ہوئی تو اس کی قسم کو تسلیم کیا جائے گا۔

اگر (کسی مکان کے) کرایہ دار نے لکڑی وغیرہ جلائی اور ہوا کے جھونکے سے وہ آگ کسی دوسرے شخص کی زمین تک پہنچ گئی اور کوئی چیز جلا دی تو اس نقصان کا نہ کرایہ دار ذمہ دار ہوگا اور نہ مالک مکان۔ اس کے برعکس اگر اس جگہ کرایہ دار نے بہت زیادہ پانی بہایا جس سے دوسرے شخص کی زمین متاثر ہوئی تو وہ اس کا تاوان دار ہوگا کیوں کہ ایسی صورت میں وہ خود نقصان پہنچانے والا متصور ہوگا، محض وسیلہ بننے والا نہ ہوگا، لہٰذا تاوان لازم ہے۔

اگر ایک شخص نے کسی کے مکان پر ناجائز قبضہ کر لیا اور مالک نے کہا میرا گھر خالی کرو ورنہ بیس اشرفی یا کم وبیش ماہانہ کے حساب سے ادا کرو۔ اب اگر اس نے مکان خالی نہ کیا تو اس کے ذمہ کرایہ واجب الادا ہو گیا۔ لیکن اگر غاصب نے اس کے قبضہ ہی سے انکار کیا تو وہ کرایہ دینے پر راضی نہ ہوگا۔ اور اب اگر غاصب کے علاوہ اس پر کسی اور کا قبضہ ثابت ہوا تو اسے کرایہ مثل ادا کرنا ہوگا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ فسخ اجارہ کی حسب ذیل صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ فریقین معاملہ یا ایک فریق کی جانب سے شرط خیار رکھی گئی ہو (یعنی معیاد مقررہ کے اندر فسخ معاملہ کا اختیار ہو)، جیسا کہ بیع کے بیان میں بتایا گیا ہے، کیوں کہ عقد اجارہ بھی کسی شے کی منفعت کا سودا ہوتا ہے، گو اس شے کا سودا نہ ہو۔ لہٰذا یہ بھی ایک قسم کا معاملہ خرید وفروخت ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص ایک مکان بدیں شرط کرایہ پر لیتا ہے کہ تین دن تک اسے اس معاملہ کو ختم کر دینے یا قائم رکھنے کا اختیار ہوگا، جیسا کہ بیع میں شرط خیار ہوتی ہے تو اس عرصہ کے اندر فسخ اجارہ ہو سکتا ہے، بشرطیکہ بقول صحیح اس کی اطلاع مالک کو دے دی جائے۔ اگر مالک موجود نہیں اور اسے فسخ اجارہ کا علم نہیں ہوا تو یہ تنسیخ نافذ العمل نہ ہوگی۔

دوسرے یہ کہ خیار رویت یعنی پسند کی شرط پر معاملہ کیا جائے، چنانچہ اگر کسی نے متعدد قطعات اراضی کرایہ پر لیے اور بعض قطعوں کی بابت اسے تامل ہے تو اسے حق ہے کہ تمام قطعات کا اجارہ منسوخ کر دے۔

خیار شرط اور خیار رویت دونوں صورتوں میں تنسیخ اجارہ پر عمل درآمد مالک کی رضامندی یا حاکم شرع کے فیصلہ پر

موقوف نہ ہوگا۔ پس اگر کرایہ دار نے عقد اجارہ فسخ کر دیا اور مالک کو بتا دیا گیا تو یہ تنسیخ مسلم ہو جائے گی۔ اس قسم کا اختیار مالک کو نہیں ہوتا جب تک کہ عقد اجارہ میں ایسی شرط نہ رکھ دی گئی ہو۔ اگر خیار رویت کی شرط نہیں رکھی گئی تو مالک کی طرف سے معاملہ اجارہ لازم النفاذ ہوگا گو کرایہ دار کی طرف سے نہ ہوگا۔

تیسری صورت فسخ اجارہ کی خیار عیب ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک مکان یا اراضی زرعی یا کوئی جانور وغیرہ کرایہ پر لیا اور اس میں کوئی خرابی نکلی تو کرایہ دار کو حق ہے کہ وہ کرایہ داری ختم کر دے لیکن یہ تنسیخ از خود نہ ہوگی بلکہ ضروری ہے کہ کرایہ دار اس معاملہ کو فسخ کرے، خواہ خیار شرط خیار رویت یا خیار عیب کے بارے میں پہلے سے طے ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ اگر اس خرابی کا علم عقد اجارہ سے پہلے ہی کرایہ دار کو رہا ہو تو اب اسے فسخ اجارہ کا اختیار نہ ہوگا کیوں کہ (اس کے یہ معنیٰ ہیں کہ) وہ اس عیب پر راضی تھا۔

واضح ہو کہ عیب کی تین صورتیں ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ کرایہ کی شے میں جو عیب ظاہر ہوا اس سے اس شے کی افادیت پر جس کے لیے اسے لیا تھا، کوئی اثر نہ پڑتا ہو، جیسے ایک مکان کرایہ پر لیا جس کی کوئی دیوار گر گئی ہے لیکن رہائش رکھنے والوں کو اس سے کوئی حرج نہیں ہے اور اس مکان کی منفعت میں کوئی کسر نہیں ہے؛ یا کوئی اونٹ سامان لادنے کے لیے کرایہ پر لیا اور اس کی ایک آنکھ جاتی رہی ہے تو ایسی صورت میں کرایہ دار کا حق خیار عیب ثابت نہ ہوگا کیوں کہ جس مقصد کے لیے عقد اجارہ ہوا ہے اس کا تعلق آنکھ سے نہیں ہے، بلکہ پیش نظر منفعت (بار برداری) موجود ہے جس میں کوئی کسر نہیں ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس عیب سے وہ منفعت پورے طور پر متاثر ہوتی ہو کہ اس حال میں کرایہ دار کے لیے اصل مقصد جس کے لیے کرایہ دیا ہے حاصل نہیں ہو سکتا۔ مثلاً ایک مکان کرایہ پر لیا اور وہ مکان گر گیا۔ اس صورت میں، حکم یہ ہے کہ اس کا کرایہ اس وقت سے ختم ہو جائے گا جب وہ مکان گرا۔ لیکن کرایہ داری کا معاہدہ منسوخ نہ ہوگا بجز اس صورت کے کہ کرایہ دار خود ہی اس کی تنسیخ نہ کرے، کیوں کہ ممکن ہے کہ وہ اسی حال میں اس سے استفادہ کرے، تاہم اس کی تنسیخ کے لیے مالک کا موجود ہونا یا اس کی رضامندی ضروری نہیں ہے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے کہ کوئی اراضی زرعی کرایہ پر لی اور اس کی آب پاشی کا جو ذریعہ تھا وہ بند ہو گیا۔ یا یہ کہ وہ بارانی زمین کہ صرف بارش سے وہ سیراب ہوتی تھی اور پانی نہ برسا تو اس حالت میں کرایہ دار پر کچھ واجب نہ ہوگا اور وہ مالک کی عدم موجودگی میں بھی عقد اجارہ فسخ کر سکتا ہے۔ اگر صرف اس قدر پانی دستیاب ہو جائے جو زمین کے کسی قدر حصہ کو سیراب کر سکے تب بھی کرایہ دار کا حق تنسیخ ساقط نہ ہوگا، بلکہ اسے اختیار ہوگا کہ وہ پوری زمین کا عقد اجارہ منسوخ کر دے یا جس قدر زمین سیراب ہو سکتی ہے اسے رکھ کر اسی حساب سے کرایہ ادا کرے۔ اگر بارش نہیں ہوئی لیکن ہنوز بارش کی امید ہے تو کرایہ دار کو حق تنسیخ باقی نہ رہے گا۔ اسی طرح پانی کم آئے (اور پورا پانی آنے کی امید ہو) تب بھی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ کرایہ کی چیز میں جو عیب لاحق ہوا ہے وہ عیب اس کی منفعت کے کچھ حصہ پر اثر انداز ہو بایں طور کہ اس کی افادیت کلیتاً ختم نہ ہوئی ہو بلکہ کم رہ گئی ہو۔ مثلاً اونٹ کرایہ پر لیا اور اس کے تلوے میں زخم آ گیا یا کرایہ کے مکان کی کوئی دیوار گرنے سے اس کی افادیت میں خلل آ گیا یا کوئی خدمت گار اجرت پر رکھا اور وہ بیمار ہو گیا کہ کار خدمت

میں کمی آ گئی تو رکھنے والے کو اختیار ہے چاہے تو اس کی ملازمت برقرار رکھے اور چاہے ختم کر دے۔ اگر ملازمت برقرار رکھی اور اسے ختم نہیں کیا اور کچھ عرصہ اسی طرح کام چلتا رہا تو اب اسے پوری تنخواہ دینی ہوگی۔

اگر کوئی شے کرایہ پر لی اور اس کو کوئی ایسا عیب لاحق ہو گیا جس کا دور کرنا ممکن ہو، مثلاً پانی خارج ہونے کی موری کا بند ہو جانا وغیرہ تو اب اگر اس عیب کو مالک خود ہی دور کر دے تو کرایہ دار کو حق تنسیخ باقی نہ رہے گا۔ لیکن اگر کرایہ دار نے اسے اپنے خرچ پر ٹھیک کیا تو اچھی بات ہے مالک سے اس کے اخراجات کا مطالبہ درست نہیں ہے۔ ہاں جب کرایہ داری کی میعاد ختم ہو جائے تو اسے حق ہے کہ جو کچھ بنایا (یا لگایا ہے) اسے اکھاڑ لے بشرطیکہ اسے اس سے کچھ فائدہ ہو۔ مثلاً اگر پختہ اینٹوں یا پتھروں کی دیوار بنائی ہے تو اس کا ملبہ اکھاڑ کر لے جا سکتا ہے تاکہ وہ اپنے کام میں لائے۔ لیکن اگر اس کے ہٹانے سے اس کو فائدہ نہ ہو تو اسے ہٹانے کا حق نہیں ہے کیوں کہ ایسی صورت میں اس کا ہٹانا حماقت ہے، جس کا اسے کوئی فائدہ نہیں اچھی بات یہی ہے کہ اسے برقرار رہنے دے تاکہ مالک اس سے فائدہ اٹھائے۔

یاد رہے کہ مالک کو اس بات پر مجبور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اس خرابی کو دور کرے جو اس کے مملوکہ (کرایہ کے مکان) میں لاحق ہو گئی ہے۔ اگر وہ اس کی درستی سے انکار کرے تو کرایہ دار کو اختیار ہے کہ عقد اجارہ کو باقی رکھے یا مکان چھوڑ دے۔ لیکن اگر اسے اس کے عیب کا علم کرایہ پر لینے سے پہلے ہی رہا ہو تو اب اس مکان کے چھوڑنے کا حق اسے نہیں ہے، کیوں کہ کرایہ پر لینے سے پہلے اس عیب کو جاننے کی صورت میں اختیار تنسیخ ختم ہو جاتا ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

اگر کرایہ کا مکان وقف ہو تو مہتمم وقف کو مجبور کیا جائے گا کہ اس خرابی کو دور کر دے کیوں کہ اس خرابی کو دور نہ کرنا وقف املاک کیلئے نقصان دہ ہے اور مہتمم وقف پر یہ الزام آتا ہے کہ اس نے وقف کی مصلحت کو نظر انداز کر دیا۔ امور بالا سے واضح ہے کہ مالک املاک پر یہ لازم ہے کہ وہ مملوکہ مکانات کرایہ سے استفادہ کے لیے جو امور متقاضی ہیں ان کو ٹھیک ٹھاک کرے جیسے پانی خارج ہونے کی موریوں خاص کر پانی کے نلکوں اور پانی کے خزانوں (ٹنکی وغیرہ) کی درستی اور اس کی صفائی اور دھونا دھلانا۔ یہاں تک کہ اگر کرایہ دار نے اسے گندا رکھا ہو تب بھی اس واسطے کہ اس قسم کی خرابیاں زمین سے پیدا ہوتی ہیں، کرایہ دار کی میعاد ختم ہونے کے بعد مکان کی سپردگی اس پر موقوف نہیں کہ پہلے اس کی پوری طرح صفائی ستھرائی کر کے حوالہ کیا جائے۔ لہٰذا کرایہ پر لینے والے کو اس کا پابند نہیں کیا جا سکتا کہ گھر کو صاف ستھرا کر کے حوالہ کرے۔ ہاں اگر یہی طریقہ عام ہو کہ مکان کی صفائی ستھرائی کرایہ پر لینے والے کے ذمہ ہو تو اور بات ہے جیسا کہ حمام کی کرایہ داری میں ہوتا ہے کہ اس کی بدرروؤں کو دھو دھلا کر صاف ستھرا کرنا کرایہ دار کے ذمہ ہوتا ہے، خواہ ظاہری صفائی ہو یا باطنی۔

کرایہ دار پر مطلقاً لازم ہے کہ کرایہ کے مکان سے گرد و غبار (یا کوڑا کرکٹ) وغیرہ کو دور کرے، خواہ غسل خانہ ہو یا کوئی اور جگہ۔ یہ کرایہ دار کی ذمہ داری ہے۔ ہاں اگر پہلے سے مکان مٹی سے اٹ رہا ہو تو اس کی صفائی دوکاندار پر لازم ہے۔ اس بارے میں اگر مکان دار اور کرایہ دار میں اختلاف پیدا ہو جائے تو کرایہ دار کی بات مانی جائے گی۔

تنسیخ عقد (کے جواز) کی چوتھی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو ایسے کام کے لیے اجرت پر رکھا جس کے کرنے سے کرایہ دار کے وجود یا اس کے مال کو نقصان پہنچے۔ اس کی چند مثالیں ہیں:

ایک مثال یہ ہے کہ ایک شخص کسی طبیب (یا ڈاکٹر) کو اس بات کی (فیس یا) اجرت دیتا ہے کہ اس کے دکھتے

ہوئے حصہ کو کاٹ دے، پھر یہ ارادہ ترک کردے تو اسے ترک کرنے کا اختیار ہے، خواہ وہ تکلیف دور ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، کیوں کہ کسی حصہ جسم کو کاٹ دینا بظاہر نقصان ہے۔ کیوں کہ ہر شخص اپنے وجود کا امانت دار ہوتا ہے (یعنی اس کی حفاظت کرنا چاہتا ہے) اور بسا اوقات تکلیف (بغیر آپریشن کے) دور ہو جاتی ہے اور عضو بھی سالم رہتا ہے تو ایسی صورت میں اس عضو کا کاٹنا حقیقی معنوں میں نقصان دہ ہوا (غرض ایسی صورت میں عقد اجارہ کی تنسیخ ہو سکتی ہے)۔

ایک مثال یہ ہے کہ کسی باورچی کو اجرت پر رکھا کہ دعوت ولیمہ کے لیے کھانا تیار کرے۔ پھر یہ ارادہ ترک کر دیا تو باورچی کو یہ حق نہیں ہے کہ کھانا پکانے کا جو معاملہ طے ہوا تھا اس پر عمل درآمد کا مطالبہ کرے، کیوں کہ اس پر عمل درآمد سے اس سامان کا نقصان ہے جو اس میں لگے گا، مثلاً گوشت گھی وغیرہ۔ ایسی صورت میں نہ باورچی کو حق ہے کہ طے شدہ معاملہ کو پورا کرانے کا مطالبہ کرے اور نہ یہ ضروری ہے کہ اس ارادے کے ترک کرنے کا کوئی واضح سبب موجود ہو۔ مثلاً طلاق ہو جانا یا کسی موت کا واقع ہونا۔ جیسا کہ پہلی مثال میں (تنسیخ عقد کے لیے) یہ شرط نہیں ہے کہ دکھ دور ہو جائے تب ہی آپریشن ملتوی کیا جا سکتا ہے، بلکہ اس میں محض نقصان کا اندیشہ عقد اجارہ کے قائم نہ رکھنے کا کافی سبب ہے۔

ایک مثال یہ ہے کہ کچھ مزدوروں کو ایک مکان ڈھانے کے لیے اجرت پر رکھا جائے تا کہ وہاں پر کوئی تعمیر از سر نو کی جائے، پھر یہ ارادہ ترک کر دیا تو اب مزدوروں کو یہ حق نہیں ہے کہ اس کام کو پورا کرنے کا مطالبہ کریں کیوں کہ مکان کے منہدم کرنے میں مال کا نقصان ہوتا ہے۔

ایک مثال یہ ہے کہ کسی درزی کو کپڑوں کی سلائی کے لیے اجرت پر رکھا، پھر اس خیال کو چھوڑ دیا، چونکہ یہ کام ایسا ہے کہ بعض اوقات کپڑے کی کتر بیونت میں نقصان ہوتا ہے کہ انسان اسے نہیں پہنتا یا اس کی ضرورت نہیں پڑتی، اس لیے درزی کو حق نہیں ہے کہ سلائی کے معاملہ کو پورا کیے جانے کا مطالبہ کرے۔

ایسی ہی ایک مثال یہ بھی ہے کہ عقد اجارہ کے عمل درآمد میں کوئی شے (استعمال میں لاکر) ختم کر دی جاتی ہو جیسے ایک شخص نے کسی کتاب کے نقل کرنے یا چھاپنے کی اجرت طے کی جس کے لیے کاغذ خرید رکھا ہے تو اس شخص کو اختیار ہے کہ وہ اپنا یہ ارادہ ترک کر دے کیوں کہ یہ معاملہ بھی ایسا ہے کہ اگر اس پر عمل درآمد کیا جائے تو (خریدے ہوئے) کاغذ کا نقصان ہے۔

یہ تمام صورتیں اس مسئلہ کی مانند ہیں جس کا ذکر زراعت کے بیان میں کیا گیا کہ (مشترکہ زراعت میں) بیج والے کو تنسیخ معاملہ کا حق ہے کارکن کو یہ حق نہیں ہے کیوں کہ اس معاملہ کے عمل درآمد میں بیج کا نقصان ہوتا ہے۔

پانچویں صورت جس میں تنسیخ اجارہ ہو سکتا ہے یہ ہے کہ مالک ایسے حالات سے دوچار ہو جس کے باعث کرایہ پر دی ہوئی شے کو فروخت کرنا پڑے۔ اس کی چند مثالیں یہ ہیں:

ایک مثال یہ ہے کہ مالک مقروض ہو اور ادائیگی قرض کے لیے اس چیز کے علاوہ اور کچھ نہ ہو تو اسے حق ہے کہ عقد اجارہ منسوخ کر کے کرایہ پر دی ہوئی شے کو فروخت کر دے۔ اور قرض دار ہونے کا ثبوت مالک کے محض اقرار سے ہو جاتا ہے، مثلاً کوئی شخص اگر اقرار کرے کہ فلاں شخص کا قرض میرے ذمہ واجب الادا ہے اور اس کی ادائیگی کی میعاد پوری ہو گئی ہے تو اسے عقد اجارہ کی تنسیخ کا اختیار ہے اور اپنا مکان (کرایہ پر دیا ہو) بیچ کر قرض چکا دے۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا

قرضہ کا اقرار عقد اجارہ سے پہلے ہونا ضروری ہے یا بعد میں؟ جواب یہ ہے کہ (اجارہ سے پہلے) اقرار قرض کا ثابت ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اگر عقد اجارہ کے بعد بھی اپنے اوپر کسی کے قرضہ کا اقرار کیا تو وہ قرض اس کے ذمہ ثابت ہوگا اور اس کی بنا پر اسے فسخ اجارہ کا حق ہے۔ یہ خیال نہ کرنا چاہیئے کہ قرضہ کے اقرار کا تعلق صرف اقرار کرنے والے سے ہے اور دوسرے کو اس بارے میں دخل نہیں ہے، پس اس پر وہ خود عمل کرے۔ اس کا مقصد یہ نہیں کہ قرض خواہ کو حق ہے کہ مقروض کی املاک فروخت کر کے خود اسے کرایہ پر دے دے، کیوں کہ (اس طرح کے فسخ عقد میں) یہ شرط ہے کہ عقد اجارہ کی تنسیخ حاکم کے فیصلہ پر کی جائے گی۔ لہٰذا مالک کے لیے یہ درست نہیں ہے کہ کرایہ پر دیئے ہوئے مکان کو وہ خود ادائیگی قرض کے لیے فروخت کر دے جب تک کہ بقول صحیح حاکم شرع اس اجارہ کی تنسیخ نہ کرے اور درآنحالیکہ یہ تنسیخ فیصلۂ حاکم کے مطابق عمل میں آئے گی تو قرض کا اقرار ایک کھلا عذر (تنسیخ عقد اجارہ کے لیے) ہوگا جس میں کوئی امر مخفی نہیں ہے۔

تفصیل بالا سے معلوم ہوا کہ ہر مخفی عذر کی بنا پر عقد اجارہ کا فسخ کرنا درست نہیں ہے تا آنکہ اسے حاکم شرع فسخ نہ کرے۔ اگر فسخ اجارہ کا کوئی واضح سبب ہے تو بقول صحیح اس کے لیے حاکم شرع کا فیصلہ ضروری نہیں ہے۔ مثلاً اگر مالک کے ذمہ کوئی قرض قانونی طریقہ سے ثابت ہے جیسا کہ دستاویزی قرضے جس سے عوام واقف ہیں تو ایسی صورت میں (مالک کو) حاکم عدالت کے فیصلے کے بغیر حق حاصل ہے اور اسے حق ہے کہ قرض کی ادائیگی کے لیے اس شے کو فروخت کر دے درآنحالیکہ اس کا کرایہ پیشگی اتنا وصول نہ کر لیا گیا ہو جو قیمت مکان کے برابر ہو اور یا قیمت مکان اتنی زیادہ نہ ہو کہ اس سے قرض ادا کیا جا سکے۔ اگر پیشگی وصول شدہ کرایہ کی رقم مکان کی پوری قیمت کے برابر ہو تو نہ عقد اجارہ منسوخ ہوگا اور نہ اس شے کو فروخت کیا جا سکے گا ہاں اگر اس شے کی قیمت اس رقم سے زیادہ ہو جو کرایہ دار سے پیشگی وصول کی جا چکی ہے تو اب اسے حق ہے کہ اسے فروخت کر دے اور پہلے کرایہ دار کا قرض ادا کرے پھر جو رقم زیادہ ہو وہ دوسرے قرض خواہوں کو ادا کر دی جائے۔

اگر ایک شخص نے کسی کو مکان کرایہ پر دیا پھر یہ انکشاف کیا کہ وہ مکان کسی اور کا (مملوکہ) ہے تو ایسی صورت میں وہ عقد اجارہ فسخ نہ ہوگا بلکہ وہ مکان کرایہ داری کی میعاد ختم ہونے کے بعد اس کے سپرد کیا جائے گا جس کی ملکیت کا اس شخص نے اقرار کیا ہے۔

فسخ اجارہ کے صحیح اسباب میں سے ایک یہ بھی ہے کہ (کرایہ پر دینے والا) اپنے اور اپنے کنبہ کے اخراجات پورے نہ کر سکتا ہو۔ لہٰذا اگر ایک شخص نے اپنا کوئی مکان کرایہ پر دے رکھا ہے، پھر مشکل کا وقت آ گیا اور خرچ کی طرف سے تنگی ہوئی تو اب اسے اختیار ہے کہ عقد اجارہ فسخ کر دے اور اس مکان کو فروخت کر دے۔ اب رہی یہ بات کہ آیا اس صورت میں حاکم کا فیصلہ شرط ہے یا نہیں؟ سو اس کے لیے یہ راستہ اختیار کیا گیا ہے کہ حاکم شرع اس کی بیع کا حکم نافذ کرے گا، اس کے ضمن میں عقد اجارہ کی تنسیخ از خود ہو جائے گی۔

واضح ہو کہ مالک کو یہ حق نہیں ہے کہ کرایہ پر دی ہوئی شے کو میعاد کے اندر بغیر کسی عذر کے فروخت کر دے ہاں کرایہ دار کی اجازت سے ایسا کر سکتا ہے۔ اگر اس کی اجازت کے بغیر فروخت کیا تو یہ فروخت درست ہوگی لیکن اس پر عمل درآمد میعاد کرایہ داری گزر جانے کے بعد ہوگا۔ یعنی فروخت صحیح ہوگی۔ لیکن عمل درآمد موقوف رہے گا۔ کرایہ دار کو فسخ اجارہ کا

حق نہیں ہے۔ خریدار کی بابت کہا جاتا ہے کہ یہ معلوم ہونے پر کہ اس کی خرید کردہ شے کرایہ پر چڑھی ہوئی ہے اسے فسخ بیع کا اختیار ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اسے اختیار نہیں ہے۔ اس دوسرے قول کو مشائخ حنفیہ نے اختیار کیا ہے۔

شے مرہونہ بھی کرایہ کی شے کی مانند ہے کہ اس کی فروخت درست نہیں ہے، لیکن اگر شے مرہونہ کو راہن کی اجازت کے بغیر فروخت کیا گیا تو فروخت ہو جائے گی لیکن اس پر عمل درآمد موقوف رہے گا، یہاں تک کہ اسے رہن سے چھڑا لیا جائے۔

فسخ اجارہ کے عذروں میں سے ایک عذر سفر بھی ہے کہ اگر کوئی شخص اس جگہ سے دوسری جگہ جانے کا ارادہ رکھتا ہو تو اسے حق ہے کہ عقد اجارہ کی تنسیخ کر دے۔ اس کی ایک صورت یہ ہے کہ کسی دیہاتی نے شہر میں کوئی مکان کرایہ پر لیا پھر ارادہ کیا کہ وہ اپنے گاؤں چلا جائے تو اسے اختیار ہے کہ کرایہ داری کا معاملہ ختم کر دے۔ ایک عذر کرایہ دار کی تنگ دستی بھی ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی سے کوئی دکان کاروبار تجارت کے لیے کرایہ پر لی اور پھر تنگ دست ہو گیا تو اسے حق ہے کہ عقد اجارہ کو منسوخ کر دے۔ لیکن اگر کاروبار میں گھاٹا ہوا ہو تو فسخ اجارہ کا حق نہ ہوگا۔

اگر ایک دکان میں جس قسم کا کاروبار کوئی کرایہ دار کرتا رہا ہے اگر اسے چھوڑ کر کوئی اور قسم کا کاروبار کرے مثلاً بزازی کی دکان تھی اور اب ارادہ ہوا کہ پرچون کی دکان کرے تو اسے یہ حق ہے کہ اس دکان کا عقد اجارہ فسخ کر دے، بشرطیکہ وہ جگہ اس کاروبار کے لیے جس کا اس نے ارادہ کیا ہے موزوں نہ ہو۔ اگر ایسی صورت نہ ہو تو یہ حق نہ ہوگا۔ ایسی ہی ایک صورت یہ ہے کہ ایک جانور کہیں جانے کے لیے کرایہ پر لیا پھر یہ مناسب سمجھا کہ ادھر کا سفر نہ کرے تو اسے حق ہے کہ اس اجارہ کو منسوخ کر دے خواہ آدھی دور جا کر ارادہ بدلا ہو۔ جانور کے مالک کو طے کردہ مسافت کی نسبت سے کرایہ ملے گا۔ اگر کسی شخص سے ایک جانور کرایہ پر لینے کے بعد خود کرایہ دار نے کوئی جانور خرید لیا تب بھی وہ کرایہ داری فسخ کر سکتا ہے۔ لیکن اگر کوئی مکان کرایہ پر لیا ہے پھر اپنا مکان خرید لیا تو اسے عقد اجارہ کے فسخ کرنے کا حق نہیں ہے کیوں کہ اس کے لیے یہ ممکن ہے کہ جو گھر اس نے خریدا ہے اسے کرایہ پر چڑھا کر اس کا نفع حاصل کرے، بخلاف جانور کے کہ گو اس میں بھی یہ ممکن ہے کہ (اگر اپنا جانور خرید لیا ہے تو) اسے کرایہ پر دے دے، لیکن جانور کے استعمال کرنے کی کیفیت مختلف سواروں کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے لہٰذا ہو سکتا ہے کہ اس (نو خرید) جانور کا مالک یہ پسند نہ کرے کہ اس پر کوئی اور شخص سوار ہو اور یا دوسرے شخص کے سوار ہونے سے جانور کو نقصان پہنچے۔

اگر ایک شخص نے کسی خادم کو اس کے ہمراہ سفر میں رہنے کے لیے اجرت پر رکھا؛ پھر اس خادم نے کسی ظاہر عذر کے بغیر اس اجارہ سے پھر جانا چاہا تو اسے ایسا کرنے کا حق نہیں ہے۔

فسخ اجارہ کی چھٹی صورت فریقین عقد میں سے کسی کی موت کا واقع ہونا ہے کہ اس سے بھی عقد اجارہ ٹوٹ جاتا ہے بشرطیکہ اس عقد اجارہ کا تعلق اس کی اپنی ذات سے ہو، کسی دوسرے کے حق میں نہ ہو۔ لیکن اگر وہ معاملہ کسی اور کی طرف سے کیا ہے تو اس کی موت سے وہ اجارہ فسخ نہ ہوگا۔ مثلاً ایک شخص نے اپنا مملوکہ مکان کرایہ پر چڑھانے کے لیے کسی کو وکیل بنایا اور وکیل نے یہ کام کر دیا اور وکیل کی وفات ہو گئی تو یہ عقد اجارہ فسخ نہ ہوگا کیوں کہ اگرچہ وکیل ہی نے وہ معاملہ طے کیا تھا لیکن یہ اپنے لیے نہ تھا بلکہ اس کے مؤکل کے لیے تھا جسے مکان کرایہ پر دے کر اس سے نفع حاصل کرنا تھا لہٰذا یہ اجارہ فسخ

نہ ہوگا سوا اس صورت کے جب کہ مالک مکان (یا مؤکل) فوت ہو جائے۔

اسی طرح اگر ایک شخص نے کسی کو اس لیے وکیل بنایا کہ اس کے رہنے کے لیے کوئی مکان کرایہ پر لے دے اور وکیل نے یہ کام کر دیا، پھر اس کی وفات ہوگئی تو عقد اجارہ فسخ نہ ہوگا۔ غرض یہ ہے کہ بقول صحیح وکیل کے وفات پا جانے سے (مؤکل کے حق میں کیا ہوا) عقد اجارہ باطل نہیں ہو جاتا، خواہ وہ وکیل مالک کا ہو جس نے کرایہ پر دیا خواہ بقول صحیح وہ کرایہ دار کا وکیل ہو (جس نے کرایہ پر لیا)۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ کرایہ دار کے وکیل کی وفات سے عقد اجارہ کی تنسیخ واجب ہو جاتی ہے، کیوں کہ کرایہ پر کوئی شے لینے کے لیے کسی کو وکیل بنانا ایسا ہی ہے جیسے کسی شے کی منفعت کی خریداری کے لیے وکیل بنانا، لہٰذا یہ وکیل کی معرفت خریداری کا معاملہ ہوا۔

اس میں وکیل پہلے خود کرایہ دار بنتا ہے پھر اپنے مؤکل کو کرایہ پر دے دیتا ہے۔ پس وکیل کی حیثیت مالک کی سی ہوتی ہے، بایں طور کہ پہلے ملکیت وکیل کی ثابت ہوتی ہے پھر مالک (مؤکل) کی (پس وکیل کی وفات گویا مالک کی وفات ہوئی جو مستوجب فسخ معاملہ ہے)۔ اب قطع نظر اس کے کہ یہ توجیہہ درست ہے یا نہیں، وکیل کی ملکیت تو کسی حال میں بھی برقرار نہیں ہے، لہٰذا اسے مالک تصور کرنا ہی درست نہیں کہ اس کی موت سے معاملہ کو باطل قرار دیا جا سکے۔ وصی اور متولی وقف کی مثال بھی وکیل کی سی ہے، چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی قاصر (یا نابالغ) کے وصی (یا نگران حال) یا اس کے ولی (سرپرست) باپ، دادا یا قاضی (حاکم شرع) سے کوئی شے کرایہ پر لی اور دینے والا (ولی یا وصی) وفات پا گیا تو عقد اجارہ فاسد نہ ہوگا کیوں کہ کرایہ کا اصل حق دار قاصر (یعنی نابالغ معذور) موجود ہے جو اس چیز کا مالک اور کرایہ کا حق دار ہے اور چوں کہ وہ زندہ ہے لہٰذا عقد اجارہ کرنے والے کی موت سے عقد فسخ نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر وقف کا نگران (یا مہتمم) خود واحد حق دار ہو جو تمام آمدنی (یا کرایہ) کا مستحق ہو، اگر وفات پا جائے تب بھی عقد اجارہ فسخ نہ ہوگا۔ کیوں کہ بقول صحیح وہ بھی وقف شدہ شے کا مالک نہیں ہے۔

اگر فریقین عقد اجارہ میں سے کوئی شخص جس نے اپنے حق میں معاملہ اجارہ کیا ہے، وفات پا جائے تو عقد اجارہ فسخ نہ ہوگا جب تک کہ تنسیخ ناگزیر نہ ہو جائے (تنسیخ ناگزیر ہو تو تنسیخ ہو جائے گی) لیکن مجبوری ہو تو تنسیخ نہ ہو سکے گی۔ مثلاً موجر (کرایہ پر دینے والے) کی وفات ایسی جگہ پر واقع ہو جہاں کوئی حاکم شرع یا قاضی ایسا نہیں ہے جس سے فیصلہ فسخ کرایا جا سکتا چنانچہ اگر کسی شخص نے بیابان میں سفر کرنے کے لیے اونٹ کرایہ پر لیا اور (موجر کے ساتھ) وہ سفر میں تھا کہ موجر (جس کا اونٹ تھا) وفات پا گیا، تو ایسی صورت میں (وہ اجارہ فسخ ہو جانا چاہیئے تھا لیکن وہ فسخ نہ ہوگا بلکہ) اس وقت تک باقی رہے گا کہ کرایہ دار وہاں پہنچ جائے جہاں کوئی قاضی یا حاکم ہو جو عقد اجارہ کی تنسیخ کر کے چاہے تو پھر اسی کرایہ دار کو اونٹ کرایہ پر دے دے یا کسی اور کو دے دے، جیسی بھی مصلحت ہو۔ اگر اثنائے راہ میں کرایہ دار کی وفات ہو جائے تو جہاں تک سفر کیا ہے وہاں تک کا کرایہ محسوب کیا جائے گا۔

اگر ایک شخص نے کوئی مکان کسی سے کرایہ پر لیا، مکان دار فوت ہو گیا کرایہ دار مکان میں ہے اور ورثا نے اس سے کرایہ کا مطالبہ کیا اور اس کے بعد وہ اسی مکان میں رہا تو اس کی کرایہ داری لازم اور بحال رہے گی۔ لیکن اگر ورثاء نے کرایہ کا مطالبہ نہ کیا تو دیکھنا چاہیئے کہ آیا وہ مکان کرایہ کے لیے بنایا گیا تھا تو ایسی صورت میں اس کی کرایہ داری بحال رہے گی

ورنہ نہ ہوگی۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر کوئی مکان مسلسل تین سال تک کرایہ پر اٹھایا گیا تو اس مکان کو کرایہ کے لیے تصور کیا جائے گا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مالک کی موت سے کرایہ کے مکان کی حیثیت باطل نہ ہوگی۔ کچھ لوگ اس کے خلاف کہتے ہیں۔

اگر فریقین (عقد اجارہ) میں سے کسی کو جنون لاحق ہو جائے تب بھی عقد اجارہ باطل نہ ہوگا، خواہ وہ جنون مسلسل جاری رہنے والا ہو۔ اسی طرح کرایہ دار کی بداطواری، مثلاً شراب نوشی، بدکاری و اغلام بازی سے بھی عقد اجارہ فسخ نہ ہوگا۔ یہ عذر ایسا نہیں ہے جو مالک مکان یا پڑوسیوں کو تنسیخ عقد اجارہ کا حق دیتا ہو۔ ہاں انھیں یہ حق ہے کہ کرایہ دار کو ان باتوں سے منع کریں یا اس کے خلاف حاکم کے پاس چارہ جوئی کریں کہ وہ ایسے شخص کو سزا دے کہ وہ شر و فساد سے باز آ جائے اور اگر حاکم مناسب خیال کرے تو وہ اسے وہاں سے نکال دے جیسا کہ فی زمانہ کچھ لوگ اپنے رہائشی مکان میں لڑائی جھگڑا کرتے رہتے ہیں اور پاس پڑوس میں اچھے لوگ رہتے ہوں تو ان پڑوسیوں کو بھی حاکم کے پاس نالش کرنے کا حق ہے اور حاکم کو ان جھگڑالوؤں کو وہاں سے نکالنے یا انھیں ٹھیک بنانے کا اختیار ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ عقد اجارہ چند باتوں سے فسخ ہو جاتا ہے:

ایک یہ کہ جس مقصد کے لیے کوئی شے کرایہ پر لی گئی ہے وہ مقصد فوت ہو جائے کہ کرایہ دار کی غرض پوری نہ ہو۔ مثلاً ایک شخص نے کوئی مکان کرایہ پر لیا اور وہ مکان گر پڑا، یا جانور کرایہ پر لیا اور وہ مر گیا تو اس صورت میں عقد اجارہ (یا کرایہ داری کا معاملہ) ختم ہو جائے گا کیوں کہ کرایہ دار کے لیے ممکن نہ رہا کہ وہ اپنا مقصد پورا کر سکے۔

دوسرے یہ کہ ایک شخص (جس کی ڈاڑھ میں درد ہے) ڈاڑھ کے نکالنے کے لیے اجرت یا فیس طے کرے لیکن اکھاڑنے سے پہلے ہی درد جاتا رہے، یا عمل جراحی (آپریشن کی) فیس طے ہو جائے لیکن اس کے بغیر ہی آرام ہو جائے تو یہ اجارہ فسخ ہو جائے گا۔ لیکن اگر تکلیف دور نہ ہو تو طے شدہ فیس ادا کر دی جائے گی خواہ وہ کام نہ کیا ہو یعنی ڈاڑھ نکلوانے یا مثلاً پھوڑے کو چیرا دلوانے پر مجبور نہ کیا جائے گا۔

تیسرے یہ کہ کرایہ والے مکان پر کوئی شخص ناجائز قبضہ کر لے یا اس کی منفعت پر زبردستی قابض ہو جائے اور حاکم کے ذریعہ یا کسی اور طرح سے اس مکان کو خالی نہ کرایا جا سکے (تو عقد اجارہ فسخ ہو جائے گا)۔

چوتھے یہ کہ حاکم کی طرف سے دکان کے بند کر دینے یا اسے ڈھائے جانے کا حکم ہو جائے تو اجارہ ختم ہو جائے گا۔

پانچویں یہ کہ دودھ پلانے والی دائی کو حمل رہ جائے یا کوئی ایسا مرض لاحق ہو جائے جس کے باعث وہ دودھ نہ پلا سکے تو عقد اجارہ ختم ہو جائے گا جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

چھٹے کوئی خادم جسے کسی خدمت کے لیے اجرت پر رکھا گیا، اگر مریض ہو جائے اور خدمت مفوضہ بجا نہ لا سکے تو معاملہ اجارہ ختم ہو جائے گا۔ لیکن اگر میعاد ملازمت ختم ہونے سے پہلے اسے افاقہ ہو جائے تو عقد اجارہ پھر بحال ہو جائے گا اور جس خدمت کے لیے اسے رکھا گیا تھا اس کی تکمیل کرے گا۔ لیکن اگر کوئی جانور کرایہ پر لیا اور وہ مریض ہو گیا، لیکن میعاد کرایہ داری کے اندر وہ پھر صحت مند ہو گیا تو عقد اجارہ بحال نہ ہوگا کیوں کہ کرایہ دار کو بدوران سفر (اس کی صحت

کا) انتظار کرنے میں نقصان ہوا ہے۔

ساتویں نابالغ بچے کے بالغ ہو جانے پر اس کے وصی کا کیا ہوا عقد اجارہ فسخ ہو جائے گا درآنحالیکہ اس میں رشد (سلیقہ) ہو۔ اس مسئلہ کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ نابالغ کے وصی نے خدمت گاری کے لیے کسی کو اجرت پر رکھا ہو۔ دوسرے یہ کہ بچے کے وصی نے اس کے مملوکہ مکان یا اس کے جانور وغیرہ کو اجرت پر دیا ہو۔

مسئلہ کی پہلی صورت میں جب کہ قاصر (یعنی نابالغ جو اپنے معاملات خود انجام دینے سے معذور ہو) جب بالغ ہو جائے اور اس میں رشد (سلیقہ مندی) ہو یعنی احمق نہ ہو اور وصی کے کیے ہوئے عقد اجارہ کو فسخ کر دیا تو درست ہے، بشرطیکہ یہ اجارہ اس کے ولی نے کیا ہو اور ولی کو گمان غالب ہو کہ میعاد اجارہ کے اندر وہ بالغ اور باشعور ہو جائے گا۔ یا اس کا خیال ہی نہ رہا ہو اور عقد اجارہ کر لیا ہو تو اس حالت میں بالغ اور سمجھ دار ہونے پر اسے اختیار ہوگا کہ اس عقد اجارہ کو ختم کر دے، خواہ کرایہ داری کی میعاد میں بہت زیادہ وقت باقی ہو یا تھوڑا وقت رہ گیا ہو۔ لیکن اگر اس کے ولی کو گمان غالب یہ تھا کہ اس میعاد کے اندر وہ بالغ نہ ہوگا، اور اچانک وہ بالغ ہو گیا تو اب دیکھنا چاہیے کہ اس کے بالغ ہونے کے بعد ایک ماہ سے زیادہ میعاد (کرایہ داری) باقی ہے یا صرف ایک ماہ یا اس سے کم ہے۔ اگر ایک ماہ سے زیادہ عرصہ باقی ہے تو قاصر (نابالغ) کو عقد اجارہ کے فسخ کرنے کا اختیار ہے۔ اگر صرف ایک ماہ یا اس سے کم عرصہ باقی ہے تو فسخ اجارہ کا اختیار نہ ہوگا بلکہ لازم ہے کہ میعاد کو پورا کیا جائے، کیوں کہ اس قلیل عرصہ میں کسی نقصان کا اندیشہ نہیں ہے۔

دوسرے مسئلہ کی صورت میں (جب کہ نابالغ کا مکان وغیرہ اس کے وصی نے کرایہ پر دیا ہو) تو اس قاصر (یا معذور) کو اختیار ہوگا کہ اس شرط کے تحت جس کا ذکر پہلے مسئلہ میں کیا گیا ہے، عقد اجارہ کو فسخ کر دے۔ وہ شرط یہ ہے کہ وصی نے (نابالغ کے مملوکہ) گھر یا کوئی مال کرایہ پر دیا اور گمان غالب یہ تھا کہ میعاد اجارہ کے اندر ہی وہ بالغ ہو جائے گا یا اس کی بابت خالی الذہن رہا ہو، لیکن اگر کرایہ پر دینے کے وقت وصی کا گمان غالب یہ تھا کہ وہ نابالغ (یا معذور) میعاد کرایہ داری کے اندر بالغ نہ ہوگا تو ایسی صورت میں اس نابالغ کو یہ حق نہیں ہے کہ بالغ اور سمجھدار ہونے پر (اپنے وصی کے کئے ہوئے) عقد اجارہ کو فسخ کر دے خواہ بقول معتمد میعاد اجارہ داری تھوڑی رہ گئی ہو یا بہت۔ دونوں مسئلوں میں یہی فرق ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ان دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہے کہ فسخ کا اختیار اسی حالت میں ہے جب کہ کرایہ داری کی میعاد بہت باقی ہو، تھوڑی سی میعاد نہ رہ گئی ہو۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ اس بارے میں قابل اعتماد پہلی ہی بات ہے، کیوں کہ وصی کو مال میں تصرف کا حق اس وقت تک ہے جب تک کہ بچہ معاملہ کرنے کے قابل نہیں ہے اور کرایہ داری کی جو میعاد وصی نے مقرر کی ہے اس کے اندر اس کے بالغ ہو جانے پر اجارہ کی تنسیخ کر دے۔ بجز اس صورت کے جب کہ میعاد کرایہ داری کے دوران اس کے بالغ ہو جانے کا گمان تھا اور اس عرصہ سے زیادہ مدت کے لیے جس کے اندر اس کے بالغ ہو جانے کا گمان ہو کرایہ پر دے دیا گیا۔

واضح ہو کہ اگر لڑکا بالغ ہونے پر بھی ناسمجھ ہی رہے تو اسے اس عقد اجارہ کو توڑنے کا حق نہیں ہے خواہ اس کی میعاد زیادہ باقی رہ گئی ہو یا کم۔

کرایہ پر دی ہوئی شے کے بارے میں اگر مالک (موجر) یہ اقرار کرے کہ اس میں دوسرے کا حق ہے تو اس کے

اس کہنے سے اجارہ فسخ نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کوئی مکان کسی کو کرایہ پر دے دیا یا پھر یہ انکشاف کیا کہ یہ مکان کسی اور کے ہاتھ فروخت کر چکا ہے یا کسی کو پہلے ہی کرایہ پر دے چکا ہے، لیکن اس کرایہ دار نے اس کی اس بات کو تسلیم نہ کیا اور اس بارے میں کوئی شہادت بھی نہ تھی تو یہ کرایہ داری برقرار رہے گی اور اسے اختیار نہ ہوگا کہ اسے فسخ کر دے۔ لیکن جیسا کہ اس نے اقرار کیا اس پر عمل ہوگا۔ چنانچہ اگر مالک (موجر) کا کہنا یہ ہے کہ فلاں شے کو کرایہ پر دینے سے پہلے اسے زید کے ہاتھ فروخت کر دیا تھا تو خریدار کو یہ اختیار ہوگا کہ اس بیع کو منسوخ کر دے جس کا انکشاف کرایہ پر دینے والے نے اب کیا ہے اور جتنے میں فروخت کرنے کا اس نے اقرار کیا ہے اتنی ہی رقم اس سے واپس لے لے اگر چہ وہ رقم مکان کی مالیت سے زیادہ ہو۔ یا چاہے تو وہ قیمت وصول کرے جو بیع والے دن اس شے کی تھی اگر چہ (ادا کردہ) دام سے زیادہ ہو۔ اور یہ اختیار اسے اس لیے ہے کہ کرایہ دار فروخت شدہ شے (یعنی مکان) اور اس شخص کے درمیان جس کے ہاتھ فروخت کرنے کا مالک نے اقرار کیا، حائل ہے اور اس حال میں عقد اجارہ کو بھی فسخ نہیں کیا جا سکتا۔ اور (اس خریدار کو جس طرح بیع کے فسخ کرنے کا اختیار ہے) اسے بیع کے فسخ نہ کرنے کا بھی اختیار ہے۔ اگر بیع فسخ نہ کرنا چاہے تو اسے اختیار ہے کہ یا تو وہ کرایہ لے لے جو مالک نے اس سے پہلے طے کیا تھا یا پھر اجر مثل (یعنی مناسب کرایہ) وصول کر لے اور میعاد کرایہ ختم ہو جانے کے بعد کرایہ پر لی ہوئی شے بیع کا اقرار کرنے والے مالک سے حاصل کر لے بشرطیکہ وہ تلف نہ ہوئی ہو؛ اگر تلف ہو گئی ہے تو اس کی قیمت وصول کرے۔ اگر اس کا کہنا یہ ہے کہ اس نے کرایہ پر دینے سے پہلے اس شے کو فروخت کر دیا تھا لیکن اس کا انکشاف میعاد کرایہ داری گزرنے کے بعد کیا تو جس کے ہاتھ فروخت کرنے کا اقرار کیا ہے اسے حق ہے کہ چاہے تو وہ کرایہ وصول کر لے جس کرایہ پر اسے دیا تھا یا اجر مثل (یعنی مناسب کرایہ) وصول کرے۔ اور پھر اصل شیئ اگر موجود ہو تو وہ شیئ ورنہ اس کی قیمت وصول کرے اگر اس نے یہ اقرار کیا کہ وہ شے (جو کرایہ پر دی گئی ہے) کسی کو ہبہ کر رکھی ہے تو جتنے کرایہ پر دیا ہے اس کا بیشتر حصہ یا اجر مثل اس کا حق ہے جس کے بارے میں اس نے ہبہ کا اقرار کیا پھر جب میعاد کرایہ داری ختم ہو جائے اس شے کا قبضہ حاصل کرے۔ اگر وہ شے تلف ہو چکی ہے تو اس کی قیمت وصول کر لے۔

اگر یہ اقرار کیا کہ دوسرے شخص کو کرایہ پر دینے سے پہلے وہ کسی اور کو کرایہ پر دے چکا ہے تو جس کے حق میں اقرار کیا ہے اسے کرایہ کے بیشتر حصہ یا اجر مثل (مناسب کرایہ) وصول کرنے کا حق ہے۔

واضح ہو کہ اگر کوئی کرایہ دار گناہ کے کاموں مثلاً زنا کاری یا شراب نوشی میں مبتلا ہو جائے تو عقد اجارہ اس سے فسخ نہ ہوگا، البتہ اس شخص کو ان بری باتوں سے روکا جائے گا۔ باز آ جائے تو خیر ورنہ اس کے خلاف حاکم کے پاس چارہ جوئی کی جائے درآنحالیکہ اس کی بدچلنی کے باعث اس گھر کو یا پڑوسیوں کو نقصان پہنچتا ہو۔ حاکم کو چاہیئے کہ وہ مکان بشرط ممکن اسی کرایہ پر اور اتنے ہی عرصہ کے لیے کسی اور کو دے دے۔ اگر کوئی کرایہ دار نہ ملے تو اس شخص کو وہاں سے نکال دیا جائے اور جتنے عرصہ وہ مکان خالی رہے اس کا کرایہ اس شخص سے وصول کیا جائے۔ اگر کوئی ایسا نا سمجھ ہو کہ اس کی نا سمجھی کے باعث اس کے ولی نے اس کے مملوکہ مکان یا اراضی وغیرہ کو کرایہ پر دے دیا یا خود اس کو مزدوری پر لگا رکھا ہو، اور اب اس میں سمجھ اور سلیقہ آ گیا ہے تو اول الذکر صورت میں اس کو سمجھ آ جانے پر یہ حق نہیں ہے۔ کہ اس عقد اجارہ کو فسخ کر دے۔ خواہ کرایہ داری کی میعاد بہت باقی ہو یا تھوڑی، کیوں کہ اس کے ولی نے اس کے بارے میں جو تصرف کیا ہے اس کا اسے حق حاصل تھا،

خواہ (بوقت اجارہ) اسے یہ گمان رہا ہو کہ بدوران میعاد کرایہ داری اس میں سمجھ آ جائے گی یا نہ رہا ہو، اس سے قطع نظر کیا جائے گا۔

اگر ثانی الذکر صورت ہو یعنی خود اس ناسمجھ ہی کو کسی اجرت کے کام پر ولی نے لگا دیا ہو اور اس کام پر لگانے کی یہ غرض ہو کہ کسی ہنر وغیرہ کے کام پر لگ کر روزی کمائے تو ایسی صورت میں (بالغ یا سمجھ دار ہونے پر) اسے تنسیخ اجارہ کا اختیار نہ ہوگا۔ ہاں اگر ایسے کام پر لگایا جس کی غرض روزی کمانا نہیں ہے تو اسے عقد اجارہ کے فسخ کرنے کا اختیار ہوگا کیوں کہ ولی کو نابالغ کی ذات پر کسی قسم کا تسلط نہیں ہے بلکہ صرف اس کے مال میں تصرف کا اختیار ہوتا ہے، لہٰذا اگر اس ناسمجھ (نابالغ) نے خود ہی اپنے آپ کو کسی مزدوری کے کام پر لگا لیا تو ولی کو اس پر اعتراض کا اختیار نہیں ہے سوا اس صورت کے جب کہ اس کے ساتھ دھوکا ہوا ہو (یا اس نے غلطی سے وہ کام اختیار کر لیا ہو)۔ اسی طرح ناسمجھ نابالغ کو بھی یہ حق نہیں ہے کہ بالغ ہونے کے بعد اس عقد اجارہ کو منسوخ کر دے جب کہ اس نے خود ہی مزدوری پر کام کرنے کا معاملہ طے کیا ہو کیوں کہ اپنی ذات کے بارے میں کسی ناسمجھ کا کوئی عقد اجارہ کرنا ایسا ہی ہے جیسے کوئی سمجھ دار کرے کیوں کہ وہ اپنی ذات کو جس طرح چاہے استعمال کرے۔

آٹھویں صورت فسخ اجارہ کی یہ ہے کہ ایک شخص جو خود مال وقف کا حق دار ہے اپنی زندگی میں اس مال وقف کو کرایہ پر چڑھا دے اور میعاد کرایہ داری گزر جانے سے پہلے اس عقد اجارہ کو منسوخ کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔ لیکن اگر مال مملوکہ کرایہ پر دیا گیا اور اس مال کا مالک اور کرایہ دار دونوں یا ان میں سے کوئی ایک وفات پا جائے تو عقد اجارہ فسخ نہ ہوگا، بلکہ ان کے ورثا اس منفعت کی تکمیل کے بارے میں ان کے قائم مقام متصور ہوں گے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ مالک کو کسی شے کا فائدہ اپنی زندگی میں اور زندگی کے بعد بھی کسی اور کو منتقل کر دینے کا اختیار ہے، چنانچہ مکان وغیرہ کے مالک کو یہ حق ہے کہ کسی شے سے استفادہ کا حق اپنی وفات کے بعد کسی اور کو دے جائے۔ لیکن وہ شے جو کسی شخص کے لیے وقف ہے اسے صرف اپنی زندگی میں اس پر تصرف کا حق ہے، وفات کے بعد کے لیے حق نہیں ہے، لہٰذا اس کی وفات کے بعد اس کا کیا ہوا عقد اجارہ فسخ ہو جائے گا اور یہ حق خواہ اس کے لڑکے کو منتقل ہو جائے یا اس کو منتقل ہو جو اسی طبقہ سے ہو یا اس کے اقربا میں سے کسی کو، اور خواہ میعاد کرایہ داری کی مدت بہت باقی ہو یا تھوڑی باقی ہو، اور خواہ اس وقف کا حق دار کرایہ پر دینے والا مہتمم ہو یا مہتمم نہ ہو۔ پس اگر وقف کا مہتمم ایسا شخص ہو جس کا کوئی حق وقف شدہ املاک میں نہیں ہے تو اس کی موت سے عقد اجارہ فسخ نہ ہوگا۔

اگر کسی مکان کا مالک بدچلن ہو جس (کے کردار) کا مضر اثر پڑوسیوں پر پڑتا ہو اس کا حکم بھی بدچلن کرایہ دار ہی کا سا ہے کہ اس کے گھر کو حکماً اس کی مرضی کے خلاف کسی اور کے ہاتھ فروخت کر دیا جائے گا یا اسے وہاں سے نکال کر کسی کو کرایہ پر دے دیا جائے گا۔

اگر ایک شخص نے ایسا مکان کرایہ پر لیا یا خرید کیا جس کے پڑوسی خراب لوگ ہوں تو یہ اس مکان کا عیب شمار کیا جائے گا اور (اس عیب کی بنا پر) اسے واپس کیا جا سکتا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ عقد اجارہ حسب ذیل چند باتوں سے فسخ ہو جاتا ہے: ایک یہ کہ کرایہ پر لی ہوئی چیز تلف ہو

جائے۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے ایک مکان کرایہ پر لیا اور بدوران مدت کرایہ داری منہدم ہو گیا تو باقی عرصہ کے لیے کرایہ داری فسخ ہو جائے گی اور جتنا عرصہ پہلے گزرا ہے اس کا کرایہ اجرت مثل کے حساب سے جو حصہ بنتا ہے، ادا کیا جائے گا۔ یہ نہ دیکھا جائے گا کہ اس کا کرایہ کس قدر طے ہوا تھا۔ چنانچہ اگر کوئی دکان تیس اشرفی سالانہ کرایہ پر لی حالانکہ اس جیسی دکان نوے اشرفی سالانہ کرایہ کی ہے۔ اب اگر وہ دکان چھ ماہ کے بعد گر پڑی اور باقی مدت کا کرایہ بہ سبب گاہکوں کی کثرت کے دگنا ہو گیا یعنی ساٹھ اشرفی سالانہ اور پہلے اس کا کرایہ تیس اشرفی سالانہ تھا تو کرایہ دار کو لازم ہے کہ پوری دکان کے سالانہ کرایہ (یعنی نوے اشرفی) کا ایک تہائی یعنی تیس اشرفی ادا کرے۔ اور اگر اس دکان کا طے شدہ کرایہ اس کے پورے سال کے کرایہ کے برابر ہو تو کرایہ دار کو گزشتہ ایام (یعنی منہدم ہونے سے پہلے) کا کرایہ ادا کرنا لازم ہے۔

اگر کسی شخص نے (کوئی جانور) کرایہ پر لیا اور جو سامان اس پر لادا گیا وہ تلف ہو گیا تو مالک کو کوئی کرایہ نہ ملے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ ایک کشتی کرایہ پر لی اور اس کا سامان گر کر ڈوب گیا لیکن کشتی بچ رہی۔

واضح ہو کہ فسخ اجارہ کی چند شرائط ہیں:

ایک یہ کہ کرایہ کی چیز ہلاک ہو جائے جیسا کہ آغاز کلام میں بتایا گیا۔ لیکن اگر اس میں کوئی عیب لاحق ہو گیا جیسے کرایہ کے جانور میں لنگ پیدا ہو جائے جس کے باعث اس کی افادی حیثیت کم ہو جائے تو کرایہ دار کو اس صورت میں خیار عیب (یعنی عیب کے باعث اسے لوٹا دینے یا اس کی تلافی کرانے کا اختیار ہے) لیکن اس سے عقد اجارہ منسوخ نہ ہوگا۔

دوسرے یہ کہ کرایہ کی چیز بالکل ہی ضائع ہو جائے کہ اس سے فائدہ اٹھانا ممکن نہ رہے (تو عقد اجارہ منسوخ ہو جائے گا) لیکن اگر اس کا کچھ حصہ ضائع ہوا ہے کہ باقی ماندہ حصہ سے اب بھی فائدہ اٹھایا جانا ممکن ہو، جیسے کرایہ کے مکان کا کچھ حصہ گر جائے لیکن کچھ حصہ جو بچ رہا ہے اس میں رہائش کی جا سکتی ہے تو کرایہ داری فسخ نہ ہوگی، البتہ کرایہ دار کو ایسی صورت میں اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس میں رہے یا چلا جائے۔

تیسرے یہ کہ جس کام کے لیے عقد اجارہ کیا گیا ہے اس کی ذمہ داری لی گئی ہو۔ پس اگر کسی نے ایک اونٹ (بلا تعیین) کرایہ پر لیا تاکہ اپنا انبار غلہ لاد کر دوسری جگہ لے جائے اور مالک نے ایک اونٹ لا کر دے دیا لیکن وہ لنگڑا ہو گیا یا اسے کوئی ایسا مرض لاحق ہو گیا کہ بار برداری کے کام میں کمی ہو گئی یا وہ جانور مر گیا تو مالک پر لازم ہے کہ وہ کوئی اور اونٹ لا کر دے، کیوں کہ مالک نے بلا تعیین ایک اونٹ مہیا کرنے کی ذمہ داری لی ہے، خواہ کوئی سا اونٹ ہو، کیوں کہ اجارہ کی غرض منفعت (یعنی انبار کا لادنا) تھی۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ کسی معین شے کو کرایہ پر لیا، اس صورت میں وہ عقد اجارہ اس خاص شے کی منفعت کے لیے ہوگا۔ لہٰذا اگر وہ شے ہلاک (یا تلف) ہو جائے تو عقد منسوخ ہو جائے گا۔ اگر کرایہ والی چیز میں کوئی عیب لاحق ہو گیا تو کرایہ دار کو خیار عیب کا حق ہوگا، اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ کوئی سامان کرایہ پر لینا ایسا ہی ہے جیسے مکان کرایہ پر لینا کہ اس میں کام (انجام پانے) کی ذمہ داری نہیں ہوتی بلکہ اس شے کا تعین لازمی ہے (جو کرایہ پر لی گئی)۔

فسخ اجارہ کا دوسرا موجب کرایہ کی چیز کا کرایہ دار سے روک لینا ہے۔ چنانچہ اگر کرایہ دار کے لیے اس شے سے فائدہ اٹھانا ممکن نہ رہے تو کرایہ داری ختم ہو جائے گی اگرچہ مالک ہی نے اسے روک لیا ہو، خواہ کرایہ وصول کرنے ہی کے

لیے ایسا کیا ہو (تو کرایہ داری منسوخ ہو جائے گی) تا آنکہ از سر نو عقد اجارہ نہ کیا جائے (تجدید عقد اجارہ سے کرایہ داری بحال ہو جائے گی) کیوں کہ کرایہ پر لینا آئندہ کے نفع کے پیش نظر ہوتا ہے جو مستقبل میں پایا جاتا ہے اور اس میں کوئی خرابی نہیں ہوتی۔

تیسرا امر موجب تنسیخ یہ ہے کہ کرایہ کی چیز میں کوئی عیب لاحق ہو جائے، ایسی صورت میں کرایہ دار کو حق تنسیخ حاصل ہوگا۔

کسی عارضی معذوری کے لاحق ہو جانے سے کرایہ داری فسخ نہیں ہوتی۔ مثلاً کوئی حمام (گرمابہ) کرایہ پر لیا گیا لیکن ٹھنڈا ہو جانے کے باعث اسے استعمال نہ کیا جا سکا، یا کوئی مکان کرایہ پر لیا اور پھر کسی دوسرے شہر کے سفر کا ارادہ کر لیا۔ یا کوئی جانور سفر میں لے جانے کے لیے کرایہ پر لیا پھر وہ ارادہ ترک کر دیا تو ان امور سے عقد اجارہ فسخ نہیں ہوتا اور نہ کرایہ دار کو اس کے منسوخ کرنے کا اختیار ہوگا۔ اسی کی ایک مثال یہ ہے کہ کسی نے اپنا مکان کرایہ پر دے دیا اور پھر اس کے اہل وعیال سفر سے واپس آ گئے اور ضرورت اس کی متقاضی ہوئی کہ وہ اس میں آ کر رہیں تو اس سے عقد اجارہ منسوخ نہ ہوگا۔

اگر کوئی اراضی زرعی کرایہ پر لی اور اس میں کھیتی کی پھر کسی آفت ناگہانی مثلاً حد سے زیادہ تپش یا ٹھنڈک سے یا ٹڈی دل کے آ جانے یا بیماری لگ جانے سے یا کیڑے پیدا ہو جانے سے وہ کھیتی تلف ہو جائے تو کرایہ دار کو عقد اجارہ کے فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہے اور نہ کرایہ میں سے کچھ کم کیا جا سکتا ہے، کیوں کہ نازل ہونے والی آفت کرایہ پر لی جانے والی شے کی (صلاحیت) نفع پر اثر انداز نہیں ہوتی۔ اس کا اثر بوئی ہوئی چیز پر ہوتا ہے اور اس سے مالک اراضی متاثر نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس اگر اراضی غرقاب ہو جائے تو اس کی منفعت اس حالت میں ختم ہو جاتی ہے لہٰذا عقد اجارہ فسخ ہو جائے گا۔

اسی طرح فریقین اجارہ یا کسی ایک کی موت سے بھی کرایہ داری ختم نہ ہوگی بلکہ میعاد کرایہ داری کے ختم ہونے تک جاری رہے گی اور فریقین کے ورثا عقد اجارہ کرنے والوں کے قائم مقام متصور ہوں گے۔

اسی طرح ادارۂ وقف کے مہتمم کی موت سے بھی (اس کا کیا ہوا) عقد اجارہ فسخ نہ ہوگا۔ پس اگر ناظم وقف نے املاک موقوفہ کو یک خاص عرصہ کے لیے کرایہ پر دے دیا اور اس اثنا میں اس کی وفات ہوگئی تو اجارہ فسخ نہ ہوگا بجز اس صورت کے جب کہ وقف کے حقدار نے جو اس کا ناظم بھی ہو اپنے حصہ وقف کو کرایہ پر دیا ہو اور پھر وفات پا گیا اور وقف شدہ املاک اس کے بعد ایسے حق دار کو منتقل ہوگئی جس کے سپرد اس وقف کا انتظام بھی ہو تو ان حالات میں بقول صحیح عقد اجارہ سابقہ منسوخ ہو جائے گا۔ لیکن یہ شرط ہے کہ اس وقف کا انتظام اس کی زندگی تک کے لیے اس کے سپرد رہا ہو۔ لیکن اگر اس کا انتظام مطلقاً اس کے سپرد ہو اور دوران حیات کی قید نہ ہو یا تمام املاک وقف کا انتظام اس کے سپرد ہو یا وقف کے مہتمم کو اس وقف میں کوئی حق نہ ہو تو ایسے شخص کا کیا ہوا عقد اجارہ فسخ نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نابالغ کے ولی نے اس نابالغ کو کسی کے پاس اجرت پر لگا رکھا ہو تو اس لڑکے کے بالغ ہونے پر بقول صحیح وہ عقد اجارہ منسوخ نہ ہوگا درآنحالیکہ اسے اتنے عرصہ کے لیے لگایا گیا ہو جس کے دوران وہ بالغ ہونے کی عمر کو نہ پہنچا ہو، بلکہ احتلام ہو جانے سے (یعنی مادۂ تولید کے خواب میں خارج ہو جانے سے) بالغ قرار پایا ہو۔ لیکن اگر اسے اتنے عرصہ کے لیے اجرت پر لگایا گیا ہو جتنے عرصہ میں وہ

(متوقع طور پر) سن بلوغ کو پہنچ گیا تو اس کے پندرہ سال سے زیادہ عمر ہونے پر عقد اجارہ فسخ ہو سکتا ہے، اس سے کم عرصہ میں بحال رہے گا۔ بعض کہتے ہیں کہ (ولی کا کیا ہوا عقد اجارہ) باطل ہو سکتا ہے بالغ ہونے سے پہلے بھی اور بعد میں بھی تا آنکہ معاملہ متفرق نہ ہو۔ اس مسئلہ میں پہلی بات ہی سب سے زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔

اسی طرح اگر کرایہ پر چڑھی ہوئی اراضی زرعی کو پانی نہیں پہنچا تو عقد اجارہ فسخ نہ ہوگا، البتہ اگر پانی وہاں تک نہ لے جایا جا سکے تو عقد اجارہ منسوخ ہو جائے گا۔

اگر ایسی زمین کرایہ پر لی گئی جو پانی میں ڈوبی ہوئی ہے، پھر اس زمین کے کچھ حصہ سے پانی اتر گیا اور کسی قدر زمین نکل آئی تو صرف اس قطعہ اراضی کی کرایہ داری ختم ہو جائے گی جہاں پانی کھڑا ہے تاہم کرایہ دار کو اس حصہ اراضی کا اجارہ فوری طور پر فسخ کرنے کا اختیار ہے جہاں سے پانی اتر گیا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اجارہ ایک لازم النفاذ معاہدہ ہے جو حسب ذیل حالات کے سوا فسخ نہیں ہوتا:

منجملہ ان کے خیار مجلس اور خیار شرط ہے جن کی تفصیل ''خیار'' کے باب میں بتائی جا چکی ہے۔

موجبات فسخ اجارہ میں ایک امر یہ ہے کہ کرایہ دار کو کرایہ والی شے میں کوئی ایسا عیب معلوم ہو جس کا علم اسے پہلے سے نہیں تھا اور یا یہ کہ وہ عیب بعد میں پیدا ہو گیا ہو بشرطیکہ وہ عیب ایسا ہو جس سے اس شے کی متوقع منفعت اتنی کم ہو جائے کہ اس کی اجرت میں نمایاں فرق کا موجب ہو جائے۔ ایسی حالت میں عقد اجارہ فسخ ہو جائے گا سوا اس کے کہ وہ عیب معمولی سا ہو کہ اس کا دور ہو جانا ممکن ہے، مثلاً وقتی طور پر جانور میں لنگ آ جائے جس سے کرایہ دار کو کوئی نقصان نہ پہنچے (عقد اجارہ فسخ نہ ہوگا)۔

ایسے عیوب (یا نقائص) جن سے کرایہ کی چیز کا متوقع نفع کم ہو جائے مثلاً یہ کہ کرایہ کا جانور سرکش ہو یا ایسا لنگڑا ہو کہ (قافلہ کا ساتھ نہ دے سکے) اور قافلہ کے پیچھے رہ جائے یا اس پر سوار ہونا دشوار ہو۔ یا کرایہ کا مکان ایسا ہو جس کی بنیاد کھوکھلی ہو چکی ہے اور اس کے گر پڑنے کا اندیشہ ہے، یا اس کی دیواریں شکستہ ہوں۔ یا کوئی کنواں ہے جس کا پانی خشک ہو گیا یا گدلا ہو گیا کہ پینے یا وضو کرنے کے قابل نہیں، ایسی صورتوں میں عقد اجارہ کے فسخ کر دینے کا حق ہے۔ لیکن اگر کرایہ دار اسی حالت پر راضی ہو اور عقد اجارہ کو فسخ کرنا نہ چاہے تو پورا کرایہ طے شدہ ادا کرنا لازم ہے۔ اگر عیب کے بارے میں فریقین کے درمیان اختلاف ہو؛ کرایہ دار کہے کہ اس عیب کے باعث اسے فسخ اجارہ کا حق ہے اور کرایہ پر دینے والا کہے کہ ایسا نہیں ہے تو اس بارے میں ماہرین سے دریافت کیا جائے گا اور جو فیصلہ وہ کر دیں اس کے مطابق عمل ہوگا۔ اس بارے میں صرف دو ماہرین (واقف کاروں) کی رائے کافی ہے۔

ایک امر فسخ اجارہ کا موجب یہ ہے کہ کرایہ پر دی ہوئی چیز کرایہ دار کو دینے سے پہلے مالک اپنے استعمال میں لے آئے یا روک رکھے یہاں تک کہ میعاد کرایہ داری ختم ہو جائے تو عقد اجارہ ختم ہو جائے گا۔ لیکن اگر کرایہ دار کو سپرد کرنے کے بعد کرایہ کی چیز میں تصرف کیا، مثلاً ایک مکان زید کو کرایہ پر دے دیا اور زید نے اس میں رہائش کر لی اس کے بعد عمرو کو کرایہ پر دے دیا تو اس تصرف سے عقد اجارہ فسخ نہ ہوگا اور کرایہ دار اس تمام کرایہ کا حق دار ہوگا (جو دوسرے کرایہ دار سے وصول ہوا)۔

اگر پورا مکان کرایہ پر دینے کے بعد اس مکان کے کچھ حصہ میں مالک نے اپنی رہائش رکھی تو اس حصہ کی اجرت مثل (یعنی مناسب کرایہ) ادا کرے گا۔

اگر مالک نے کسی شے کو ایک مقررہ عرصہ کے لیے اجرت پر دیا اور نصف میعاد گزر جانے تک اسے کرایہ دار کے سپرد نہ کیا اور اس کے بعد کیا تو صرف اس عرصہ کا اجارہ فسخ ہوگا جس میں اس نے سپرد نہیں کیا تھا۔ اور کرایہ دار پر لازم ہے کہ باقی عرصہ کی اجرت اسی حساب سے چکا دے جو فریقین میں طے پائی تھی۔ لیکن اگر کرایہ دار اس گھر میں اس مدت کے بعد بھی ٹھہرا اور مالک باقی عرصہ اس میں رہنے سے مانع آیا تو پچھلے عرصہ کے کرایہ کا حق دار بھی نہ رہے گا۔

اسی طرح اگر ایک شخص نے کسی کو کنواں کھودنے کے لیے مزدوری پر لگایا اور ابھی صرف دس ہاتھ کنواں کھدا تھا کہ اس نے کام چھوڑ دیا تو اسے اجرت کے مطالبہ کا حق نہیں ہے، کیوں کہ اس نے وہ کام جس کے لیے اسے مزدوری پر لگایا تھا، کر کے نہیں دیا۔

منجملہ موجبات فسخ اجارہ کے کرایہ کی شے کا تلف ہو جانا ہے کہ اس حالت میں عقد اجارہ فسخ ہو جائے گا خواہ وہ شے کرایہ دار کے قبضہ میں آنے سے پہلے تلف ہوئی ہو یا بعد میں۔ اس کی کوئی اجرت (یا کرایہ) واجب الادا نہیں ہے۔ اگر وہ شے میعاد کرایہ داری کے دوران تلف ہو تو بقیہ عرصہ کی کرایہ داری فسخ ہو جائے گی اور طے شدہ کرایہ کے حساب سے پچھلے عرصہ کا کرایہ ادا کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر کوئی مکان کرایہ پر لیا اور میعاد (کرایہ داری) کے اندر وہ مکان منہدم ہو گیا تو باقی عرصہ کا عقد اجارہ فسخ ہو جائے گا۔

اسی طرح اگر کوئی زمین زراعت کے لیے کرایہ پر لی اور بجائی کر دی اور کھیتی دریا برد ہو گئی (یا ڈوب گئی) یا کوئی ناگہانی آفت نازل ہوئی کہ سرے سے کچھ پیداوار نہ ہوئی تو نہ اجارہ فسخ ہوگا اور نہ مالک پر لازم ہے کہ کرایہ میں کچھ کمی کر دے۔

فریقین معاملہ یا دونوں میں سے کسی ایک کی موت سے اجارہ فسخ نہ ہوگا البتہ اگر کرایہ پر دینے والا وہ شخص ہے جس کے حق میں کوئی شے وقف ہے اور اس نے وہ شے کسی اور کو کرایہ پر دے دی درآنحالیکہ وہ شے صرف اسی کے لیے وقف تھی اور وقف کرنے والے نے کسی کو وقف کا ناظم نہیں بنایا تھا تو اس صورت میں اس شخص کی وفات سے عقد اجارہ ختم ہو جائے گا۔

نیز عقد اجارہ کسی معذوری کے پیش آ جانے سے بھی فسخ نہیں ہوتا، مثلاً کوئی دکان کسی مال کی تجارت کا کاروبار چلانے کے لیے کرایہ پر لی، لیکن اس مال میں آگ لگ گئی تو کرایہ داری فسخ نہ ہوگی۔

اگر کرایہ کی چیز پر کوئی شخص ناجائز قبضہ کر لے تو کرایہ دار کو اختیار ہوگا کہ اس عقد اجارہ کو فسخ کر دے۔ چنانچہ اگر ایک مربع اراضی زراعت کے لیے کرایہ پر لی گئی اور اس پر کسی شخص نے ناجائز قبضہ جما لیا تو مالک پر لازم ہے کہ اگر وہ زمین متعین نہ تھی تو اس کی بجائے کوئی اور قطعہ اراضی کرایہ دار کو دے دے۔ اگر وہ یہ نہ کر سکتا ہو تو کرایہ دار کو اختیار ہوگا کہ اس عقد اجارہ کو منسوخ کر دے یا غصب شدہ املاک کی واگزاری کا انتظار کرے۔ (اگر میعاد کرایہ داری ایک خاص عرصہ کے لیے تھی تو اس میعاد کے ختم ہونے پر عقد اجارہ فسخ ہو جائے گا۔ لیکن اگر متعین اراضی ایک خاص عرصہ کے لیے ہو تو کرایہ دار کو

اختیار ہے کہ چاہے تو اس معاہدہ کو فسخ کر دے یا غصب شدہ املاک کی واگزاری کا انتظار کرے۔ اگر کرایہ داری فسخ کر دی گئی تو غصب کرنے والا اس کرایہ کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوگا اور کرایہ دار کو فسخ اجارہ کا اختیار ہوگا خواہ مدت اجارہ داری گزر گئی ہو۔ لیکن فسخ اجارہ سے پہلے کے عرصہ کا کرایہ طے شدہ حساب سے ادا کرنا ہوگا۔

وکیل بنانے کا بیان

وکالت کی تعریف

لفظ وکالت بکسر واؤ و بفتح (دونوں طرح سے آیا ہے)؛اس کے معنے حفظ، کفایت اور ضمان (یعنی محافظت، قائم مقامی اور ذمہ داری) کے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص فلاں کا وکیل ہے (یعنی اس کا محافظ، اس کی بجائے یا اس کا ذمہ دار ہے)۔ اصطلاح فقہ میں اس کے معنے تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ وکالت یہ ہے کہ ایک شخص کسی دوسرے شخص کو اپنا حق استعمال کرنے کے بارے میں اپنا نائب یا قائم مقام بنائے اور اس میں اس دوسرے شخص کا حق تصرف اس شخص کے تصرف کے برابر ہو۔ لیکن یہ قائم مقامی ایسے امور کی بابت نہ ہو جن کا تعلق اس کی وفات کے بعد سے ہے۔ اس قید سے وصیت کا مفہوم خارج ہو گیا کیوں کہ وصیت یہ ہے کہ ایک شخص کسی کو اپنی موت کے بعد والے معاملات میں اپنا نائب بنائے لہٰذا وصیت کو وکالت نہیں کہا جا سکتا ۔ رہا یہ سوال کہ اگر مسلمانوں کا سربراہ (یا حکمران) کسی شخص کو اپنی بجائے والی یا قاضی یا نماز کا امام مقرر کرے تو اسے بھی وکالت کہا جائے گا۔ یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے اور مشہور یہ ہے کہ اسے وکیل نہیں کہا جائے گا۔ اس کے لئے تعریف میں کچھ الفاظ کا اضافہ کرنا ضروری ہے تا کہ اس طرح کی نیابت وکالت کے مفہوم سے خارج ہو جائے ۔ لہٰذا یوں کہا جائے (کہ وکالت یہ ہے کہ) ''ایک شخص جو مسلمانوں کا سربراہ (یا حکمران) نہ ہو کسی دوسرے شخص کو اپنا حق استعمال کرنے کے بارے میں......وغیرہ'' لیکن اگر (سربراہ) کی نیابت کو بھی وکالت کہا جائے تو اس قید کے اضافہ کی ضرورت نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ وکالت یہ ہے کہ ایک شخص جسے کوئی خاص (مقررہ) اور جائز کام انجام دینے کا اختیار ہے اس کی انجام دہی کے لئے کسی اور کو اپنی بجائے مقرر کرے ایسے شخص کو مؤکل (بکسر کاف) کہتے ہیں۔ اور تعریف میں لفظ جائز کام جو آیا ہے اس سے یہ صورت نکل گئی کہ کوئی نابالغ شخص کسی کو اپنا مال ہبہ کرنے یا اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لئے وکیل بنائے تو اس نابالغ کا یہ تصرف (یعنی وکیل بنانا) ناجائز ہوگا، کیوں کہ باب حجر (یعنی اسباب نااہلیت معاملہ) کے تحت بتایا گیا ہے کہ نابالغ (یا نااہل معاملہ کا) ایسے معاملات کرنا جو اس کے لئے نقصان دہ ہو ممنوع ہے۔ خواہ معاملہ قولی ہو یا فعلی (یعنی اس کام کا تعلق کہنے سے ہو یا کرنے سے)۔ اور اس تعریف میں لفظ خاص (یا مقررہ) کی قید سے ایسا کام خارج ہو گیا جس کا علم وکیل کو نہ ہو۔ مثلاً یوں کہنا کہ میں آپ کو اپنے مالی معاملات میں وکیل بناتا ہوں یا آپ میرے تمام امور میں وکیل ہیں۔ ان الفاظ کے استعمال سے وکیل کو ان امور میں دخل حاصل نہ ہوگا جن میں تصرف کا حق مؤکل کو ہے، تاہم اس کی حفاظت کا حق اسے حاصل ہوگا۔ اور تعریف وکالت میں یہ جو کہا گیا ہے کہ جو مؤکل جس خاص کام کے لئے وکیل بنائے اس کے انجام دینے کا اسے اختیار ہو اس قید سے وہ صورت نکل گئی جب کہ مؤکل (بکسر کاف) کسی ایسی شے پر تصرف کے لئے وکیل بنائے جس پر اسے خود تصرف کا حق نہیں ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ

وکالت کے جائز ہونے کے ثبوت اور

اس کے ارکان (لازمی عناصر)

وکالت اس مفہوم کے اعتبار سے جس کا ذکر اوپر آیا ہے، ایک جائز امر ہے اور اس کا جواز مسلمانوں کے اجماع سے ثابت ہے۔ کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا۔ اس کے جائز ہونے کی دلیل میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد پیش کیا گیا ہے: فابعثوا احدکم بورقکم (یعنی تم کسی اور کو اس کام کے لیے...... دے کر بھیج سکتے ہو) وکیل بنانا یہی ہے۔ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے اس امر کو برقرار رکھا ہے کیوں کہ اس کے خلاف کوئی حکم نہیں آیا ہم سے پہلے کی شریعت کے احکام بھی اگر اس کی تنسیخ ہماری شریعت میں نہ ہو تو ہمارے لیے شرعی حکم ہے۔ نیز عمل وکالت کے جائز ہونے کی دلیل آنحضرت ﷺ کے اس عمل سے بھی ہوتی ہے کہ حضور ﷺ نے قربانی (کا جانور) خریدنے کے لیے حکم بن حزام کو وکیل بنایا۔ اگر چہ اس حدیث کی سند مجہول (یا نامعلوم) ہے اس کو ترمذی نے حبیب بن ثابت سے اور انھوں نے حکیم سے روایت کیا ہے لیکن حبیب نے اس کو حکیم سے نہیں سنا۔ تاہم چونکہ حبیب قابل اعتماد راویوں میں سے ہیں، اگر

فرماتے ہیں کہ مسلمان کسی ذمی (یعنی اسلامی حکومت کی غیر مسلم رعایا) کو شراب اور سور کی خرید و فروخت کے لئے بنا سکتا ہے اور حالت احرام میں ایک شخص شکار کے لئے ایسے شخص کو وکیل بنا سکتا ہے جو حالت احرام میں نہیں ہے حالانکہ مسلمان کے لئے شراب اور سور کی تجارت ممنوع ہے اور اس میں تصرف کا حق اسے حاصل نہیں ہے۔ اسی طرح ایام حج کے اندر جو شخص حالت احرام میں ہو اسے شکار کرنا ممنوع ہے، پس تعریف (وکالت) کے اندر یہ قید جو لگائی گئی ہے کہ مؤکل وہ ہو سکتا ہے جو مالک تصرف ہو۔ یہ درست نہیں ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ (یہاں پر) مالک تصرف ہونے سے مراد یہ ہے کہ مؤکل کے بارے میں عارضی اسباب (منع تصرف) کو نظر انداز کیا جائے گا یعنی وہ شخص فی الاصل تصرف کا مالک ہو گو عارضی طور پر اسے حق تصرف سے منع کر دیا گیا ہو۔ یہ مسلمہ بات ہے کہ ہر شے دراصل روا ہوتی ہے چنانچہ اگر صاحب تشریع نے شراب اور سور کی تجارت سے منع نہ کیا ہوتا تو اس کی ممانعت نہ ہوتی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ وکالت یہ ہے کہ ایک شخص اپنا کام کسی اور کے سپرد کر دے تاکہ وہ اس کی زندگی میں اسے انجام دے لیکن وہ کام ایسا ہو جسے انجام دینے کا اسے حق ہو اور دوسرے کے سپرد بھی کیا جا سکے۔ اس تعریف میں اپنا کام کسی دوسرے کے سپرد کر دینا وغیرہ جو کہا گیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ مؤکل (بکسر کاف) یا وکیل بنانے والا ایسا کام دوسرے کو انجام دینے کے لئے کہے جسے انجام دینے کا خود اسے حق حاصل ہے۔ اس کام کو "مؤکل فیہ" (یعنی امر مفوضہ) کہا جاتا ہے جو اس غرض سے سپرد کیا جاتا ہے کہ وکیل اس کو مؤکل کی زندگی میں اسی طرح انجام دے کہ گویا خود مؤکل نے انجام دیا۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ وکیل بنانے کے لئے صیغہ (یعنی الفاظ یا طریق کار توکیل) کا استعمال کیا جائے۔ اس سے

حبیب کو ثقہ (قابل اعتماد) راوی تصور کیا جائے تو اس حدیث کو بطور دلیل پیش کرنا درست ہے ورنہ نہیں۔ نیز یہ روایت بھی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے میمونہ سے شادی کرنے کے بارے میں ابورافع کو وکیل بنایا اور عمر بن امیہ ضمیری کو ام حبیبہ کی شادی کے لیے وکیل بنایا۔ بہرحال قطع نظر اس کے کہ یہ حدیث مستند ہے یا نہیں بہرحال مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے اور ائمہ احادیث میں سے کسی کا اس میں اختلاف نہ ہونا اس کے جائز ہونے کی دلیل ہے جس میں کوئی نزاع نہیں ہے۔ اب جاننا چاہیے کہ وکیل بنانے کے ارکان (یا لازمی عناصر) چار ہیں: موکل بکسر کاف (وکیل بنانے والا) موکل بفتح کاف (وکیل) موکل فیہ (جس کام کے لیے وکیل بنایا جائے) اور صیغہ (وکیل بنانے کے الفاظ یا طریقہ)۔ (۱)

معلوم ہوا کہ (وکیل بنانے کی تعریف) چار ارکان پر مشتمل ہے، یعنی مؤکل (وکیل بنانے والا) وکیل (جسے وکیل بنایا جائے) صیغہ (وکیل بنانے کے الفاظ یا طریق کار) اور مؤکل فیہ (وہ کام جس کے لئے کسی کو وکیل بنایا گیا) اور ''اپنی زندگی میں'' کے الفاظ کہنے سے وصیت کا معاملہ خارج ہو گیا، کیوں کہ وصیت کی صورت میں جو کام انجام دیا جاتا ہے وہ مؤکل کی وفات کے بعد ہوتا ہے، لہٰذا اس کو وکالت نہیں کہا جائے گا۔ باقی دوسری قیدیں جن کے لگانے سے بعض اور باتیں خارج ہو گئیں ان کی تفصیل شرائط وکالت کے بیان میں بتائی جائیں گی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ وکالت یہ ہے کہ ایک شخص جسے کسی خاص کام کا انجام دینا جائز ہے ایک دوسرے شخص کو جسے اس کی طرح اس کام کو انجام دینا جائز ہو، اپنا نائب بنائے اور وہ کام منجملہ امور حقوق اللہ وحقوق العباد کے ایسا ہو جس میں نائب بنانے کی گنجائش ہو۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ وکالت کا صرف ایک رکن ہے یعنی صیغہ (یا وکیل بنانے کے الفاظ جس کے استعمال سے کسی کا وکیل بن جانا ثابت ہو جاتا ہے) مثلاً ایک شخص کا کسی کو یہ کہنا کہ میں آپ کو اس اونٹ کے فروخت کرنے یا اس گائے کی خریداری کے لئے وکیل بناتا ہوں وغیرہ۔ وکالت کے ثبوت کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ الفاظ میں وکیل کی قبولیت بھی شامل ہو۔ لیکن اگر وہ شخص وکیل بننے سے انکار کر دے تو وہ وکالت رد ہو جائے گی۔ اگر ایک شخص نے کسی کو یوں کہا کہ اگر آپ چاہیں تو میری اس اونٹنی کو فروخت کر دیں اور وہ شخص خاموش رہا لیکن اونٹنی کو فروخت کر دیا تو بیع جائز ہو گئی۔ لیکن اگر اس نے کہا تھا کہ میں اس بات کو قبول نہیں کرتا اور پھر فروخت کیا تو یہ فروخت درست نہ ہو گی کیوں کہ اس نے وکیل بننے سے انکار کر دیا تھا۔ اسی طرح اگر کسی کو وکیل بنایا کہ میری بیوی کو (میری طرف سے) تم طلاق دے دو اور اس کام سے اس نے انکار کیا لیکن طلاق دی تو یہ طلاق نہیں پڑے گی کیوں کہ اس نے وکالت سے انکار کیا تھا لہٰذا اس میں اسے کوئی دخل نہ رہا۔ ہاں اگر خاموش رہے اور نہ انکار کرے اور نہ صریحاً قبول کرے تو اس کی وکالت درست ہو گی اور اس صورت میں طلاق دی تو طلاق پڑ جائے گی۔ اس سے واضح ہے کہ حنفیہ 'رکن' اس کو کہتے ہیں جو کسی شے کی ماہیت (یا حقیقت) میں داخل ہو، لیکن جو شے ماہیت سے خارج ہوا سے وہ رکن نہیں کہتے، اگر چہ اس کے بغیر ماہیت کا وجود ممکن نہ ہو۔

وکالت کی شرطیں

شرائط وکالت کی چند قسمیں ہیں: وہ شرائط جن کا تعلق موکل سے ہے، وہ شرائط جن کا تعلق وکیل سے ہے، وہ شرائط جن کا تعلق الفاظ توکیل سے ہے اور وہ شرائط جن کا تعلق اس امر سے ہے جس کے لیے وکیل بنایا گیا۔ ان میں سے ہر قسم (وکالت) کی بابت مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جس شرط کا تعلق مؤکل سے ہے وہ یہ ہے کہ مؤکل اس کام کا مالک ہو جس کے لئے اس نے اپنی بجائے کسی کو وکیل بنایا، لہٰذا وہ شخص جو مسلسل حالت جنون میں رہتا ہو کسی کو وکیل نہیں بنا سکتا۔ یا قطعاً بے سمجھ نابالغ بچہ (کیوں کہ وہ بھی وکیل بنانے کا اہل نہیں ہے)۔ ایک پاگل انسان کسی امر کی انجام دہی کا خود مالک (یا اہل) نہیں ہوتا۔ یہی حال ناسمجھ بچے کا ہے۔ ہاں اگر بچہ سمجھ دار ہو تو اس کے متعلق احکام کی تفصیل باب حجر (اسباب نااہلیت معاملہ) کے بیان میں بتائی جا چکی ہے کہ اس کے تصرف کی تین قسمیں ہیں:

ایک ایسا تصرف (یا معاملہ) جو خود اسے نقصان دہ ہو، جیسے طلاق یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ۔ ان امور میں اس کا تصرف مطلق جائز نہیں ہے۔ چنانچہ اسے اپنی بیوی کو طلاق دینا یا اپنا مال کسی کو عطا کر دینا یا ایسے ہی کسی امر کا اقرار کر لینا درست نہیں ہے، اگر کیا تو یہ تصرف باطل متصور ہوگا۔ پس چونکہ وہ اس کام کا مالک (یا اہل) نہیں ہے اس لئے کسی اور کو اس کے لئے وکیل بنانے کا اختیار بھی نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ اگر وہ کوئی مفید مطلب معاملہ کرے مثلاً کسی کا کیا ہوا ہبہ (یا عطا) یا صدقہ قبول کرے کہ درحقیقت اس میں فائدہ ہو تو اس کی یہ کارروائی درست متصور ہوگی اگرچہ اس کے ولی نے اس کی اجازت نہ دی ہو۔ چونکہ اس فعل کا وہ مالک ہے اس بارے میں وہ کسی کو وکیل بنا سکتا ہے۔

تیسرے یہ کہ وہ کام ایسا ہو جس میں فائدہ اور نقصان دونوں کی گنجائش ہو۔ مثلاً خرید و فروخت یا کرایہ کا معاملہ کرنا۔ یہ کام اگر ولی کی اجازت سے کیا اور وکیل نے اجازت دے دی تو درست ہوگا اور یہ بھی درست ہوگا کہ اس کے لئے کسی اور کو وکیل بنائے۔ اگر ولی کی اجازت سے نہیں کیا تو اس کا درست ہونا ولی کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اگر ولی نے اجازت دے دی تو خیر ورنہ وہ کام درست متصور نہ ہوگا۔ ایسے کام میں وکیل بنانے کی بھی یہی صورت ہے (کہ وہ وکالت ولی کی اجازت پر منحصر ہوگی)۔

وہ شخص جو جنون منقطع میں مبتلا ہے یعنی کبھی جنون لاحق ہوتا ہے اور کبھی افاقہ ہو جاتا ہے، ایسے شخص کا حالت افاقہ میں وکیل بنانا درست ہے بشرطیکہ افاقہ کا وقت معلوم ہو کہ کس وقت اس پر جنون طاری نہیں ہوتا۔ ایسا نہ ہو تو اس کا کسی کو وکیل بنانا درست نہ ہوگا۔ اور ایسے شخص کا بھی کسی کو وکیل بنانا درست نہیں ہے جس کے بیشتر اوقات مدہوشی یا بے خیالی میں گزریں کہ اسے امتیاز امور نہ رہے۔

مؤکل کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے۔ کوئی ذمی (اسلامی حکومت کا غیر مسلم فرد) کسی مسلمان کو اپنا وکیل بنائے تو جائز ہے، کیوں کہ ذمیوں کے حقوق کا تحفظ مسلمانوں پر اسی طرح عائد ہوتا ہے جس طرح ہمارے اپنے حقوق کا تحفظ۔

چنانچہ اگر کوئی ذمی مسلمان کو اس امر کا وکیل بنائے کہ وہ شراب کی قیمت وصول کرے تو مسلمان کے لئے ایسا کرنا مکروہ ہے۔ لیکن اگر ذمی نے مسلمان کو اس لئے وکیل بنایا کہ وہ اس کی شراب کو نقدی کے عوض رہن رکھے یا کوئی شے شراب کے عوض رہن رکھ دے تو یہ درست ہوگا۔ بشرطیکہ وکیل یہ بتادے کہ یہ شراب فلاں شخص کی طرف سے رہن رکھ لو۔ لیکن اگر یوں کہا تم اپنی شراب میرے پاس رہن رکھ دو یا یہ کہا کہ اس شراب کو رہن رکھ کر اتنی رقم قرض دے دو تو یہ معاملہ درست نہ ہوگا۔

اس بارے میں کہ آیا مرتد (اسلام سے پھر جانے والے) کا بھی یہی حکم ہے؟ اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر مرتد نے کسی شخص کو وکیل بنایا تو اس کی سونپی ہوئی وکالت اس کے مسلمان ہو جانے پر منحصر ہوگی۔ اگر وہ پھر مسلمان ہو گیا تو اس کے وکیل کی وکالت برقرار رہے گی۔ اگر مر گیا یا دارالسلام (اسلامی حکومت) سے خارج ہو کر دارالحرب (دشمن کے ملک) میں چلا گیا تو یہ وکالت باطل ہو جائے گی۔ اگر دارالحرب میں جانے کے بعد پھر مسلمان ہو گیا تو اب اگر قاضی (حاکم شرع) نے اس کے دارالحرب کا شہری قرار دیئے جانے کی توثیق کر دی ہے تو اس کے وکیل کی وکالت باطل ہو جائے گی۔ اور اگر ہنوز توثیق نہیں ہوئی تو وکالت بحال رہے گی۔ بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ مرتد کو اپنا وکیل بنانے کا حق ہے اور اس کی توکیل درست اور نافذ العمل رہے گی۔ یہ احکام اس صورت میں ہیں جب کہ مرتد مرد ہو۔ اگر مرتدہ عورت ہو تو سب کے نزدیک اسے جائز ہے کہ کسی کو اپنا وکیل بنائے، کیوں کہ عورت کے مرتد ہو جانے سے اس کی ملکیت پر اثر نہیں پڑتا، وہ اس بارے میں مسلمان عورت کی طرح ہے۔

اگر کسی عورت نے مرتد ہونے سے پہلے کسی کو وکیل بنایا اور بعد میں مرتد ہوگئی تو اس کے وکیل کا حق وکالت باطل نہ ہوگا۔ سوا اس کے کہ اس نے اپنی شادی کے لئے کسی کو وکیل بنایا ہو اور پھر مرتد ہو جائے تو یہ وکالت باطل ہو جائے گی اور اگر اس کے وکیل نے مرتد ہونے کی حالت میں اس کی شادی کر دی تو وہ عقد درست نہ ہوگا۔ ہاں اگر وہ دوبارہ مسلمان ہوگئی اور (اس کے بنائے ہوئے) وکیل نے اس کا عقد کر دیا تو یہ درست ہوگا۔ اور اگر مسلمان عورت نے (بہ حالت اسلام) کسی کو اپنے عقد نکاح کا وکیل بنایا تھا اور پھر اسلام سے پھر گئی لیکن پھر مسلمان ہوگئی اور اس کے سابقہ بنائے ہوئے وکیل نے اس کی شادی کر دی تو درست نہ ہوگی، کیوں کہ اس کے مرتد ہو جانے کی وجہ سے اس کی توکیل باطل ہوگئی تھی۔

وکیل کی متعلقہ شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ وہ صاحب عقل و ہوش ہو، لہٰذا یہ درست نہیں ہے کہ پاگل یا نابالغ بے شعور بچے کو وکیل بنایا جائے۔

وکیل بننے کے لئے بالغ اور آزاد ہونا شرط نہیں ہے چنانچہ اگر وکیل نابالغ ہو لیکن اتنی سمجھ رکھتا ہو کہ معاملہ کس کو کہتے ہیں اور اس میں کیا فائدہ اور کیا نقصان ہے تو (اس کی وکالت) درست ہے، خواہ ولی نے اجازت دی ہو یا نہ دی ہو۔ اس بارے میں غلام کا بھی یہی حکم ہے۔

وکیل بننے کی دوسری شرط یہ ہے کہ اس کو اپنے وکیل بنائے جانے کا علم ہو۔ کسی معاملہ میں مؤکل کی بجائے وکیل کے تصرف کرنے کی یہ شرط جو لگائی گئی ہے کہ اس کو اپنے وکیل ہونے کا علم ہو اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ اگر ایک شخص نے کسی کو اپنا مال فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا اور اسے ہنوز اپنے وکیل بنائے جانے کا علم نہ تھا اور مال فروخت کر دیا تو یہ تصرف باطل ہوگا، بجز اس صورت کے جب کہ مؤکل نے اس کے تصرف کو بحال رکھا ہو۔

وکیل کو اپنی وکالت کا علم یا تو بالمشافہ گفتگو سے ہوتا ہے یا بذریعہ تحریر اور یا پھر دو ایک معتبر اشخاص کے بیان کرنے سے ہوتا ہے اور ایک غیر معتبر شخص کی شہادت سے بھی ہو سکتا ہے جب کہ وکیل اس کی تصدیق کرے۔

وکیل بننے کے لئے مسلمان ہونا یا مرتد نہ ہونا بالاتفاق شرط نہیں ہے لیکن مؤکل کے لئے مرتد نہ ہونے کی شرط کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک مسلمان کے لئے روا ہے کہ وہ کسی ذمی (غیر مسلم رعایا) کو اپنا وکیل بنائے یہاں تک کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک سور اور شراب کی فروخت کے لئے بھی اسے وکیل بنایا جا سکتا ہے۔ ان کا ارشاد ہے کہ ذمی کو کسی بھی کام کے لئے وکیل بنایا جا سکتا ہے، اس کی توکیل تسلیم کی جائے گی اور نافذ العمل ہوگی۔ لیکن صاحبین (یعنی امام محمد اور امام ابو یوسف) کا کہنا ہے کہ کوئی مسلمان اگر کسی کو ایسے معاملہ میں وکیل بنائے جسے وہ خود انجام نہیں دے سکتا تو درست نہ ہوگا۔ لیکن مسلمان ہونا یا مرتد نہ ہونا وکیل بننے کی شرط نہیں ہے اس پر سب کا اتفاق ہے۔ اسی طرح ایک مسلمان کسی مرتد کو اپنا وکیل بنالے تو اس کے روا ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اگر ایک مسلمان (جو دارالاسلام یعنی اسلامی حکومت میں ہو) کسی حربی کو جو دارالحرب (یعنی دشمن کے ملک) میں ہو وکیل بنائے تو یہ توکیل باطل ہوگی۔ اسی طرح اس کے برعکس صورت بھی باطل ہے کہ ایک حربی کسی مسلمان کو اپنا وکیل بنائے درآنحالیکہ وہ حربی دارالحرب میں ہو اور مسلمان دارالسلام میں ہو۔

اب ایسی شرائط کو لیجئے جن کا تعلق شے مؤکل فیہ (یعنی کار یا مقصد وکالت) سے ہے۔ ایک یہ ہے کہ وہ کام عام امور مباحہ میں سے نہ ہو (یعنی وہ کام ایسا نہ ہو جس کے انجام دینے کی عام اجازت ہو کہ جو چاہے بغیر کسی کے کہے انجام دے)۔ پس یہ درست نہیں ہے کہ ایک شخص دوسرے کو اس امر کے لئے وکیل بنائے کہ وہ اس کے لئے لکڑیاں کاٹ کر لائے یا پانی بھر کر لائے یا کان کھود کر کوئی شے مباح (جس کے نکالنے کی عام اجازت ہو) نکال کر لائے مثلاً لوہا، تانبا یا جواہرات وغیرہ۔ اگر وکیل کوئی شے دستیاب کرلے تو وہ شے اس کی ہوگی مؤکل کا اس میں کوئی حق نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی کو بھیک مانگ کر لانے کے لئے وکیل بنایا تو یہ توکیل درست نہ ہوگی۔ اگر وکیل کچھ مانگ کر لے آیا تو وہ اسی کا حق ہوگا۔

ایک شرط یہ ہے کہ وہ کام مؤکل کے لئے حصولی قرض کا نہ ہو۔ پس اگر ایک شخص نے کسی کو اس لئے وکیل بنایا کہ وہ کہیں سے قرض لا کر دے اور وکیل نے کسی سے کہا کہ مجھے اتنا قرض دے دو اور اس نے دے دیا تو یہ قرض وکیل کے ذمہ ہوگا مؤکل کے ذمہ نہ ہوگا اور اگر وہ مال تلف ہوگیا تو اس کی ذمہ داری وکیل پر ہوگی، ہاں وکیل کو یہ اختیار ہے کہ جو قرض وہ مؤکل کے لئے لایا ہے وہ مؤکل کو نہ دے۔ لیکن اگر وکیل نے قرض دینے والے سے یہ کہا تھا کہ مجھے فلاں صاحب نے آپ کے پاس اس لئے بھیجا ہے کہ آپ سے اس قدر قرض ان کے لئے لے آؤں تو یہ قرض اس کے ذمہ ہوگا جس نے قرض کے لئے بھیجا اور وہ اس کا فرستادہ کہا جائے گا، اسے وکیل نہ کہیں گے۔ فرستادہ اور وکیل میں فرق یہ ہے کہ وکیل وہ ہوتا ہے۔ جسے الفاظ توکیل سے وکیل بنایا جائے اس کی تفصیل صیغہ (وکالت) کے بیان میں آگے آرہی ہے۔ بخلاف فرستادہ کے کہ اس کے لئے پیغام رسانی کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں کہ میں تم کو فلاں کام کے لئے بھیج رہا ہوں یا میں تم کو اس لئے بھیج رہا ہوں کہ اتنا قرض لا کر دو۔ پس ضروری ہے کہ وہ فرستادہ جو قرض طلب کرے وہ بھیجنے والے کی طرف سے ہو۔

بخلاف وکالت کے کہ اس میں وکیل اپنی نسبت سے اور اپنے مؤکل کی نسبت سے دونوں طرح معاملہ کر سکتا ہے۔ نکاح اور ہبہ کے معاملات اس سے مستثنیٰ ہیں؛ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ غرض وکالت کی شرطوں میں سے ایک یہ ہے کہ (جس کام کے لئے وکیل کیا گیا ہے) وہ کام حدود (یعنی شرعی سزاؤں) میں سے نہ ہو جس میں (نفاذ حد کے لئے) دعویٰ ضروری نہیں ہوتا، مثلاً زنا کاری اور شراب نوشی کی سزا ہے کہ اس میں ثبوت کے لئے عینی شہادت کافی ہے دعویٰ ضروری نہیں ہے نہ ایفاء میں نہ استیفا میں۔ ایفاء سے مراد دینا (ادا کرنا) اور استیفاء سے مراد لینا (مطالبہ کرنا) ہے۔

(ان دونوں میں سے) پہلی بات تو یہ ظاہر ہے کہ ایک شخص کو یہ جائز نہیں ہے کہ دوسرے سے کہے کہ میں شراب نوشی کی سزا بھگتنے کے لئے تم کو اپنا وکیل بناتا ہوں لہٰذا درے کھانے کے لئے اپنی پیٹھ پیش کر دو۔ اگر ایسا کیا بھی جائے تو یہ بے فائدہ ہے، کیوں کہ سزا مجرم ہی کو دی جاتی ہے اور دوسری بات اس لئے جائز نہیں ہے کہ یہ حد بغیر دعویٰ دائر کرنے کے ثابت ہوتی ہے لہٰذا اس میں (مطالبہ حد کے لئے) وکیل بنانے کی گنجائش ہی نہیں۔

اب رہیں ایسی حدود (شرعی سزائیں) جن میں دعویٰ کرنا ہوتا ہے، مثلاً تہمت یا چوری کی سزا، اس کے لئے وکیل بنانے کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ حد (شرعی سزا) کا ثبوت بہم پہنچانے کے لئے وکیل بنانا درست ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص جس پر تہمت لگائی گئی ہے تہمت لگانے کی سزا ثابت کرنے کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنائے تو یہ توکیل درست ہے خواہ مؤکل موجود ہو یا نہ ہو۔ لیکن مطالبہ سزا کے لئے کسی کو وکیل بنانا اس حالت میں درست ہے جب کہ مؤکل موجود ہو بایں طور کہ حد کے جاری ہونے کے وقت مؤکل اور وکیل کا موجود ہونا ضروری ہے۔ لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ اس میں بھی پہلی صورت کی طرح وکیل بنانا درست نہیں ہے، البتہ ان کا کہنا ہے کہ جو امر ممنوع ہے وہ صرف اثبات حد کے لئے وکیل بنانا ہے رہا سرقہ مال کے ثبوت کے بارے میں کسی کو وکیل بنانے سے وہ بھی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے اتفاق رکھتے ہیں۔ یہ امر ظاہر ہے کہ زنا کاری یا شراب نوشی کی سزا ہو یا تہمت اور چوری کی اللہ تعالیٰ کے حقوق میں سے ہے اور ان کے حق اللہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ سزائیں اللہ کی مقرر کردہ اور ثابت شدہ ہیں اور جس کے خلاف یہ جرم کیا گیا ہے اس کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے، لہٰذا اس کا نفاذ لابدی ہے۔ پس بظاہر امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا کہنا ہے کہ اس میں وکیل بنانے کے کچھ معنے نہیں ہیں خواہ دعویٰ ضروری ہو یا نہ ہو۔

جاننا چاہیئے کہ حقوق العباد کی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم وہ ہے جس میں شبہ ہو تو اس کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا؛ دوسری قسم وہ ہے جس میں شبہ ہو تب بھی مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔

پہلی قسم کی مثال قتل یا قود کا قصاص (یعنی اس کی پاداش) ہے۔ قود کا قصاص کسی ایسے عضو وغیرہ کے نقصان پہنچانے کی پاداش کو کہتے ہیں جس کی حیثیت جان سے کم ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز ہے کہ اس کا ثبوت بہم پہنچانے کے لئے کسی کو وکیل بنایا جائے لیکن اس کی سزا بھگتنے یا اس کا مطالبہ کرنے کے لئے وکالت جائز نہیں ہے۔ پہلی بات تو ظاہر ہے کہ کوئی شخص اپنی بجائے کسی اور کو قتل کیئے جانے کے لئے وکیل نہیں بنا سکتا

کہ اس شخص کی بجائے اس کے وکیل پر حد جاری کی جائے یا مؤکل کے جرم کی پاداش میں وکیل کا کوئی عضو کاٹا جائے کیوں کہ پاداش جرم کا سزاوار محض وہ شخص ہے جس نے ارتکاب جرم کیا۔

دوسری قسم کی مثال وہ حقوق العباد ہیں جن میں شبہ ہوتب بھی مطالبہ کیا جاسکے۔ مثلاً قرض، مال اور دوسرے حقوق جو قصاص کے علاوہ ہیں۔ اس میں کسی کا وکیل بننا درست ہے کہ وکیل اس شبہ کے باوجود کہ مالک وہ قرضہ معاف کردے اور وہ مال جو کسی کے پاس ہے اس سے دست بردار ہو جائے وکیل کو مطالبہ کا حق ہے۔ غرض اس قسم کے معاملات میں وکیل بنانا خواہ ادائیگی کے لئے ہو یا وصول یابی کے لئے یا جوں کا توں رہنے دینے کے لئے بالاتفاق درست ہے۔

حقوق متذکرہ بالا کے علاوہ تمام معاملات کی وکالت جائز ہے۔ اس میں فروخت، خرید، کرایہ، نکاح، طلاق، ہبہ، صدقہ، خلع (علیحدگی از زوجیت)، مصالحت، عاریتاً لینے، دینے دست برداری یا مطالبہ حقوق، تنازعات کے نمٹانے، قرض وصول کرنے رہن رکھنے اور رہن کرنے، شفعہ، عیب کی بنا پر مال کی واپسی، تقسیم، ہبہ کی درخواست یعنی کسی سے عطیہ حاصل کرنے کا مطالبہ شامل ہیں۔ تاہم ان میں سے بعض معاملات ایسے ہیں جس میں وکیل کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ کوئی معاملہ اپنی نسبت سے انجام دے۔ بلکہ ان صورتوں میں ضروری ہوگا کہ وہ اپنے مؤکل کی نسبت سے انجام دے۔ ایسے امور کے منجملہ نکاح ہے کہ وکیل کے لئے ضروری ہے کہ وہ یوں کہے کہ میں اس رشتہ ازدواج کو اپنے مؤکل کی طرف سے قبول کرتا ہوں۔ یا میں نے اپنی مؤکلہ فلاں عورت کو نکاح میں دیا۔ اگر وکیل نے یہ کہا کہ میں اس رشتہ کو قبول کرتا ہوں اور یہ نا بتایا کہ کس کی طرف سے اور صرف یہ کہا کہ میں نے قبول کیا تو یہ ازدواج وکیل کے ساتھ ہو جائے گا مؤکل کے حق میں نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ طلاق کے لئے وکیل بنایا گیا اور اس نے طلاق دینے کی نسبت اپنی طرف کی تو درست ہے۔ اپنی طرف نسبت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ میں فلاں شخص کی عورت کو طلاق دیتا ہوں۔ لیکن اگر یوں کہا کہ میری عورت کو طلاق ہے تو اس کی عورت پر طلاق پڑ جائے گی۔ غرض اپنی طرف نسبت کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ "میری عورت" کہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے مؤکل کی عورت کو طلاق دینے کی نسبت اپنی طرف کرے (کہ میں فلاں کی عورت کو طلاق دیتا ہوں تو طلاق ہو جائے گی) اس کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ یہ بھی کہے کہ فلاں شخص نے مجھے وکیل بنایا ہے کہ میں اس کی بیوی کو طلاق دے دوں۔

ہبہ کرنے کا معاملہ بھی اسی طرح ہے کہ اس میں ضروری ہے کہ وکیل ہبہ کرنے کی نسبت مؤکل کی طرف کرے۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی کو ایک سو کی رقم ہبہ کرنے کے لئے وکیل بنایا اور اس نے کہا کہ میں نے ہبہ کیا اور یہ نہ کہا کہ یہ ہبہ میرے مؤکل نے کیا ہے تو وکیل کا ہبہ کرنا درست نہ ہوگا۔

اسی طرح قتل عمد کے بعد صلح کرنے اور انکار کے بعد سمجھوتا کرنے کا یہی حکم ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی پر دو سو کی رقم کا دعویٰ کیا اور مدعا علیہ نے اس کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور اپنی طرف سے کسی کو وکیل بنایا کہ ایک سو پر معاملہ طے کرلے، اس صورت میں ضروری ہوگا کہ اس معاملہ میں مؤکل کی طرف نسبت کی جائے۔ چنانچہ اگر دعوے دار نے کہا کہ سو پر مصالحت کرنے کو تیار ہوں اور مدعی علیہ کے وکیل نے اسے قبول کرتے ہوئے کہا کہ میں یہ فیصلہ فلاں شخص کے حق میں قبول کرتا ہوں۔ تو یہ تصفیہ تسلیم کرلیا جائے گا لیکن اگر صرف یہ کہا کہ میں نے قبول کیا اور اس قبولیت کی نسبت اپنے

مؤکل کی طرف نہیں کی تو یہ مصالحت درست نہ ہوگی بخلاف مصالحت اقرار کے کہ اس میں وکیل اور مؤکل دونوں کی طرف نسبت کرنا درست ہے (مثلاً وکیل یہ اقرار کر کے مصالحت کرلے کہ میرے مؤکل کو تمہیں اتنا دینا ہے)۔

صدقے کے بارے میں وکیل بننے کا یہی حکم ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی کو اپنے مال میں سے ایک خاص رقم صدقہ کرنے کے لئے وکیل بنایا تو وکیل کو چاہیئے کہ وہ صدقہ کو اپنے مؤکل کی طرف سے بتادے ورنہ یہ صدقہ وکیل کے اپنے مال سے متصور ہوگا۔

عاریت، امانت، رہن، مشارکت، اور مضاربت میں بھی یہی حکم ہے؛ یعنی ان تمام معاملات میں لازم ہے کہ وکیل تمام تصرفات اپنے مؤکل کی نسبت سے کرے۔

صیغہ وکالت (وکیل بنانے کے الفاظ) کی دو قسمیں ہیں: صیغہ خاص اور صیغہ عام۔

صیغہ خاص وہ الفاظ جن کا مطلب کسی خاص کام کے لئے وکیل بنانا ہو۔ مثلاً یوں کہنا کہ میں اس مکان کی خریداری کے لیے آپ کو وکیل بناتا ہوں۔ صیغہ عام ایسے الفاظ ہیں جن سے عام امور میں وکیل بنانا معلوم ہو۔ مثلاً یہ کہنا کہ آپ میرے تمام معاملات میں وکیل ہیں اور یہ کہنا کہ آپ کو اجازت ہے کہ جو چاہیں کریں اور آپ کا کیا دھرا میری ہر بات میں جائز ہے۔ صیغہ عام کے لئے مخصوص الفاظ نہیں ہیں، یہاں تک کہ اگر یہ کہا کہ میں نے آپ کو اپنا قائم مقام بنانا طے کرلیا ہے یا چاہا یا پسند کرلیا یا اس پر راضی ہوں تو یہ سب درست ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا اس طرح کہنے کے بعد وکیل کا کیا ہوا ہر کام مسلّم ہوگا یا اس سے بعض امور مستثنیٰ ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا انحصار مؤکل کی عبارت (یا الفاظ) پر ہے۔ اگر یوں کہا تھا کہ میری ہر چیز آپ کے سپرد ہے تو بقول صحیح وہ شخص صرف مؤکل کے مال کی حفاظت کے لئے وکیل متصور ہوگا کسی اور معاملہ میں نہ ہوگا۔ یوں کہنا بھی کہ آپ میرے تمام کم وبیش کے مختار ہیں ایسا ہی ہے۔ اگر کہا کہ آپ کو میرا ہر ایسا کام انجام دینے کی اجازت ہے جو آپ کے کرنے کا ہے تو وہ شخص مؤکل کے تمام مالی انجام دہی میں وکیل ہوگا۔ مثلاً فروخت کرنا، خریدنا، ہبہ کرنا اور صدقہ کرنا۔ تاہم (غلام کو) آزاد کرنے، (بیوی کو) طلاق دینے اور وقف کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ان امور میں وہ وکیل متصور نہ ہوگا جب تک کہ اس مقصد کی وکالت کے لئے کوئی دلیل پہلے سے بیان میں موجود نہ ہو۔ تاہم بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ امور سب اس (قول) میں شامل ہیں۔

اگر کسی نے یوں کہا تھا کہ میں نے آپ کو اپنے تمام امور میں وکیل بنایا اور وکیل نے کہا کہ میں نے تمہاری بیوی کو طلاق دے دی یا تمہاری تمام زمین وقف کردی تو بقول صحیح یہ درست نہ ہوگا۔

اگر کہا کہ میں نے آپ کو ''اپنے تمام امور میں وکیل اور اپنا قائم مقام بنایا'' تو یہ وکالت عام متصور نہ ہوگی جب تک کہ یوں نہ کہا جائے کہ ''تمام ایسے امور میں جن میں وکالت جائز ہے'' صرف اسی صورت میں یہ وکالت عام ہوگی اور خرید و فروخت وعقد نکاح وغیرہ تمام امور پر مشتمل متصور ہوگی۔

واضح ہو کہ پہلی صورت یعنی اس طرح کہنے میں کہ ''میں نے آپ کو اپنے تمام امور میں وکیل اور اپنا قائم مقام بنایا'' اور یہ نہیں کہا کہ ''ایسے تمام امور میں جن میں وکالت جائز ہے'' دیکھنا ہوگا کہ مؤکل کیسا شخص ہے؟ اگر وہ کسی خاص

پیشہ کا آدمی ہے تو وہ صرف اس پیشہ کے متعلقہ معاملات میں وکیل متصور ہوگا۔ لیکن اگر مؤکل کسی خاص پیشہ کا آدمی نہیں ہے بلکہ اس کو بہت سے معاملات سے تعلق ہے تو یہ وکالت باطل ہوگی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ جس شخص کو مختار عام بنایا جائے اسے بقول مفتیٰ بہ تمام امور انجام دینے کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے، بجز طلاق دینے، آزاد کرنے، وقف کرنے، ہبہ کرنے اور خیرات کرنے کے۔ نیز قرض معاف کرنے یا مطالبۂ واجب میں سے کچھ چھوڑ دینے کا بھی اسے اختیار نہ ہوگا؟ کیوں کہ یہ بھی خیرات وصدقات کی طرح) نیکی کا کام ہے اور نیکی کے کام کا وکیل مالک نہیں ہوتا۔ معاوضہ کی شرط پر بھی ہبہ کرنے اور قرض دینے کا اختیار عام کو نہیں ہوتا۔ ان امور کے علاوہ جملہ امور کا وکیل مالک ہوتا ہے مثلاً قرض لینا، قرضہ چکانا، مؤکل کے حق واجبات کا دعویٰ کرنا اور مؤکل کے خلاف واجبات کے دعوؤں کی جواب دہی کرنا اور مؤکل کے ذمہ قرضوں کا اقرار کرنا۔ ان تمام امور کا حاکم کے حضور میں انجام پانا ضروری نہیں ہے کیوں کہ اس کی ضرورت مختار خاص ہونے کی صورت میں ہوتی ہے۔

واضح ہو کہ بعض الفاظ ایسے ہیں کہ ان کے کہنے سے وکالت مطلقاً نہیں ہوتی۔ مثلاً کوئی شخص یوں کہے کہ میں اپنی بیوی کو طلاق دینے سے تمہیں نہیں روکتا۔ یا یہ کہنا کہ آپ میرے وصی ہیں۔ ایسی ہی باتوں میں یہ بھی ہے کہ ایک شخص کسی کو کہے کہ آپ مجھے دس اشرفی میں ایک اونٹ یا پچاس اشرفی میں ایک لونڈی لے دیجئے۔ اس طرح کہنا وکیل بنانا نہیں ہے، بلکہ یہ ایک مشورہ کی حیثیت میں ہے۔ ہاں اگر یہ کہا کہ مجھے ایک اونٹ دس اشرفی میں لے دو میں اس کا معاوضہ ایک درہم تمہیں ادا کروں گا تو ایسی صورت میں وہ شخص وکیل بن جائے گا۔

اسی طرح اگر ایک شخص اپنے مقروض سے یوں کہے کہ آپ کے ذمہ جو میرا قرض ہے اتنے میں ایک اونٹ یا ایک غلام مجھے خرید دیجئے، تو یہ بھی وکیل بنانے کی صورت نہیں ہے۔ ہاں اگر یوں کہا کہ آپ مجھے فلاں اونٹ یا فلاں لونڈی خرید دیجئے تو یہ توکیل درست ہوگی۔ اور اس طرح کہنے سے بھی وکالت نہ ہوگی کہ آپ کے ذمے جو میرا مال ہے اسے گندم یا گھی کی پیشگی قیمت تصور کر لیں یعنی بطور بیع سلم اسے کام میں لائیں۔ لیکن اگر مؤکل نے اپنے مقروض سے ایک خاص شخص کا نام لے کر کہا کہ میں اس سے عقد سلم کرنا چاہتا ہوں پس میں تمہیں وکیل بناتا ہوں کہ وہ رقم جو تمہیں مجھے دینی ہے وہ اس کے سپرد کر دو تو یہ وکالت درست ہوگی۔

مختار (یا وکیل) خاص بنانے کے لئے جو الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں ان کے منجملہ ایک یہ ہے کہ ایک شخص کسی سے کہے کہ اگر تم نے میرا یہ اونٹ فروخت نہ کیا تو میری بیوی پر طلاق ہے۔ اس طرح کہنا اس اونٹ کی فروخت کے لئے مختار خاص بنانا ہے۔ اسی طرح یہ کہنا بھی وکیل بنانا ہے کہ "میں آپ کو اس مکان کی تعمیر کا پورا اختیار سونپتا ہوں۔ اس کے معنی یہی ہیں کہ وکیل بناتا ہوں،۔ اسی طرح یوں کہنا بھی کہ میرے تمام معاملات قرض آپ کے سپرد ہیں قرض کے وصول و تحصیل کے لئے وکیل بنانا ہے اور یوں کہنا بھی وکیل بنانا ہے کہ میں اپنے مویشیوں اور اپنی املاک کے جملہ معاملات آپ کے سپرد کرتا ہوں۔ اس طرح کہنے سے وکیل کو مویشیوں کی حفاظت کرنے، چرانے، چارہ دینے اور ان پر دوسرے اخراجات کرنے کا اختیار حاصل ہو جائے گا۔ لیکن اگر یوں کہا کہ میں اپنی بیوی کا معاملہ آپ کے سپرد کرتا ہوں تو وکیل کو صرف اسی جگہ طلاق دینے کا اختیار حاصل ہوگا لیکن اگر یوں کہا کہ میں اپنی بیوی کے معاملہ کا مالک آپ کو بناتا ہوں تو اسے

وہیں پر اور بعد میں بھی طلاق کا اختیار ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ وکیل اور مؤکل کی متعلقہ شرائط تین ہیں:

اول آزاد ہونا، لہٰذا آزاد اور غلام کے درمیان وکیل اور مؤکل ہونے کا تعلق درست نہیں ہے۔ اسی طرح دو غلام ایک دوسرے کو وکیل بنانے کا اختیار نہیں رکھتے۔ تاہم اگر کوئی غلام تجارتی امور میں ماذون ہو (یعنی جسے آقا نے تجارتی امور کے انجام دینے کی اجازت دے رکھی ہو) تو اس کو (اس بارے میں) آزاد تصور کیا جائے گا۔

دوسری شرط رشد (سمجھ دار ہونا ہے)۔ چنانچہ اگر دو ناسمجھ اشخاص یا ایک سمجھ دار اور دوسرا ناسمجھ ہو تو ایک دوسرے کو وکیل نہیں بنا سکتا۔ تاہم اس شرط کے بارے میں مالکیہ کے اندر اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ کچھ صورتوں میں ایسا کرنا جائز ہے۔ لیکن فائق مسلک یہی ہے کہ مجور علیہ کو (یعنی جس پر معلات کے انجام نہ دینے کی پابندی ہو) مقدمات کی پیروی، مال کے دعووں یا حقوق کے مطالبوں میں اپنا وکیل بنانا درست نہیں ہے۔ لیکن دوسروں کو جائز ہے کہ ایسے اشخاص کو اپنا وکیل بنائیں۔ البتہ عورت مجورہ کو (جسے نا اہل معاملہ قرار دیا گیا ہو) حق ہے کہ وہ کسی اور کو اپنی عصمت کے تحفظ کی خاطر وکیل بنائے بلکہ اس کا ولی وکیل کی وساطت کے بغیر اس کام کی انجام دہی نہیں کر سکتا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اس باب میں دو مسلک ہیں: ایک یہ کہ (ناسمجھ یا بے شعور) کو کسی حال میں نہ وکیل بنانا جائز ہے اور نہ وکیل بننا جائز ہے۔ پس اس کے لئے رشد (یعنی سمجھ بوجھ) شرط ہے۔ دوسرا مسلک یہ ہے کہ وہ دوسرے کا وکیل نہیں بن سکتا ہے لیکن کسی کو اپنا وکیل نہیں بنا سکتا۔ تاہم ایسی صورت میں جب کہ ایک عورت کا خاوند اسے اذیت دیتا ہو تو (اس کی چارہ جوئی کے لئے) کسی اور کو وکیل بنائے تو درست ہے۔

تیسری شرط بالغ ہونا ہے۔ لہٰذا دو نابالغ بچے ہوں یا ایک بالغ اور دوسرا نابالغ ہو تو ایک کا دوسرے کو وکیل بنانا درست نہیں ہے۔ لیکن اگر کوئی نابالغ شادی شدہ بچی ہو اور اپنے خاوند یا ولی کے ساتھ نزاع رکھتی ہو اور وہ کسی کو اپنا وکیل بنائے تو یہ وکالت تسلیم کی جائے گی، بلکہ اس صورت میں وکیل بنانا ضروری ہوگا جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

وکیل بنانے اور وکیل بننے کے لئے ان تمام شرائط مذکورہ بالا کا پایا جانا ضروری ہے۔ رہا مسلمان ہونا سو اس میں کوئی جھگڑا نہیں ہے کہ مؤکل کا مسلمان ہونا ضروری نہیں ہے چنانچہ جائز ہے کہ ایک ذمی (غیر مسلم رعایا) کسی مسلمان کو اپنا وکیل بنائے۔ اس کی وکالت درست ہے۔ اور یہ سوال کہ آیا کوئی مسلمان کسی ذمی کو اپنا وکیل بنا سکتا ہے؟ اسکا جواب یہ ہے کہ یہ درست نہیں ہے لیکن شرائط وکالت میں اس کا ذکر نہیں کیا گیا، کیوں کہ ذمی اگر آزاد، بالغ اور سمجھ دار ہے تو وہ وکیل بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لیکن کسی مسلمان کا کسی غیر مسلم کو اپنا وکیل بنانا ایک عارضی سبب ممنوع ہے اور وہ یہ ہے کہ اس میں یہ امر قرین قیاس ہے کہ غیر مسلم وکیل مسلمان مؤکل کے امور میں (بحیثیت وکیل ہونے کے) ایسا تصرف کرے جو شرعاً قابل تسلیم نہ ہو۔ اسی لئے فقہاء کہتے ہیں کہ مسلمان کا ذمی کے ساتھ مشترکہ کاروبار انجام دینا درست نہیں ہے۔ سوا اس صورت کے جب کہ خرید و فروخت کا معاملہ اس مسلمان کی موجودگی میں کیا جائے کیوں کہ اگر اس (غیر مسلم وکیل) کو ان معاملات کا مختار بنا دیا جائے تو اندیشہ ہے کہ اس میں سود کا دخل ہو یا شراب اور یا سور کا سودا کرے جس کو اسلامی شریعت تسلیم نہیں کرتی۔ پس اگر ثابت ہو جائے کہ وہ ایسے معاملات کرتا ہے جس کو شریعت نے حرام کیا ہے تو اس کی شراکت میں جو فائدہ

حاصل ہوا ہے اس کی بابت تصدیق کرنا واجب ہے۔ اگر اس بارے میں صرف شک ہو تو اس کی تصدیق امر مستحب ہے۔ اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اس نے حسن معاملہ سے کام لیا ہے اور احکام شریعت اسلامیہ کے مطابق عمل کیا ہے تو اس پر کوئی الزام عائد نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ اس معاملہ میں ایسا مسلمان بھی جس کو اپنے مذہب کا پاس نہیں ہے ایک ذمی (غیر مسلم فرد معاشرہ) کی مانند ہے۔ غرض ذمی کو وکیل بنانے میں جو امر مانع ہے وہ یہی اندیشہ ہے کہ مبادا وہ معاملات کو اس طرح انجام دے جو شریعت اسلامیہ کے منافی ہو، حالانکہ ہر مسلمان پر یہ امر واجب ہے کہ وہ (معاملات میں) اپنے مذہب کا پاس رکھے لہٰذا اس کے لئے یہ درست نہیں ہے کہ دوسروں کو اپنے نام پر ایسے امور کے بجالانے کی اجازت دے جو دین سے ثابت نہیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ایسا مسلمان بھی جسے اپنے دین کا پاس نہ ہو (ان معاملات میں) ذمی کی مانند ہے۔

وہ شرائط جن کا تعلق اس امر سے ہے جس کی انجام دہی کے لئے وکیل بنایا گیا، اس میں صرف ایک بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ وہ بات ایسی ہو جس کو شریعت تسلیم کرتی ہو اور وہ ایسی بات نہ ہو جو صرف مؤکل ہی انجام دے سکتا ہے۔ لہٰذا ایک شخص کے لئے جائز ہے کہ وہ کسی کو ان امور میں وکیل بنائے یعنی معاملۂ خرید و فروخت کرنے اجرت پر رکھنے، نکاح، مصالحت، مضاربت اور شجرکاری اور قابل فسخ معاہدوں کا فسخ کرنا جیسے معاہدۂ زراعت ہے کہ تخم پاشی سے پہلے پہلے جس طرح فریقین میں سے کوئی بھی اسے فسخ کر سکتا ہے اسی طرح یہ بھی اختیار ہے کہ تنسیخ معاہدہ کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنا دے۔

بیع فاسد (یا ناقص معاہدہ بیع) کا بھی یہی حکم ہے، مثلاً کسی نابالغ نے جو صاحب شعور ہے کوئی سودا کر لیا تو اس کے ولی کو حق ہے کہ اس عقد کو فسخ کرنے کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنائے۔ طلاق کے معاملہ میں بھی یہی حکم ہے کہ وہ عقد نکاح کو توڑ سکتا ہے۔ لہٰذا جائز ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی کو طلاق دینے یا عورت خلع کے لئے کسی کو وکیل بنائے۔ اسی طرح جائز ہے کہ کسی شخص کو معاملہ فروخت کے ختم کرنے یا قیمت درگزر کرنے یا کم کرنے یا قرض کے ادا کرنے یا حق واجب کا مطالبہ کرنے کے لئے وکیل بنایا جائے نیز حد، قصاص یا سزا کے بارے میں کسی کو وکیل بنانا جائز ہے۔ اسی طرح خاوند کو حق ہے کہ مثلاً اپنی بیوی کی تادیب کے لئے جو نماز نہ پڑھتی ہو اپنے باپ کو وکیل بنائے۔ چونکہ خاوند کو ترکِ صلوٰۃ پر سزا دینے کا حق ہے لہٰذا اسے اس حق کا استعمال کرنے کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنانا جائز ہے۔

خوں بہا کے حق دار کو یہ حق ہے کہ وہ اپنی طرف سے اس کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنائے۔ نیز ایک شخص شرعی حدود (سزاؤں) اور تعزیرات کے نفاذ کا مطالبہ کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنا سکتا ہے اور حوالہ (کرنے یعنی کسی مطالبہ کو دوسرے پر ڈالنے) کے لئے بھی وکیل بنایا جا سکتا ہے، مثلاً کوئی شخص کسی کا مقروض ہے اور اسی طرح اس کا قرض بھی کسی پر ہو تو وہ کسی شخص کو اس کام کے لئے وکیل بنا سکتا ہے کہ وہ اس قرض خواہ (کے مطالبہ) کو جسے مؤکل سے لینا ہے اس مقروض پر ڈال دے جسے دینا ہے اسی طرح سب کے نزدیک اس امر کے لئے بھی وکیل بنانا درست ہے کہ وہ کسی شخص کو اپنے مؤکل کے اس حق سے بری کر دے جو اس شخص پر عائد ہوتا ہے۔ اگرچہ اس حق کی کیفیت نامعلوم ہو کیوں کہ حق سے دست برداری اس امر پر موقوف نہیں ہے کہ اس کی مقدار وغیرہ معلوم ہو۔

کسی شخص کو یہ حق نہیں ہے کہ عبادات کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنائے بجز مالی عبادات مثلاً ادائے زکوٰۃ کے کہ اس کی ادائیگی کے لئے وکیل ہوسکتا ہے حج کے بارے میں اختلاف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس میں وکیل بنانا صحیح ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ صحیح نہیں ہے۔ اور یہ سوال کہ آیا دینی وظائف مثلاً اذان، امامت یا کسی خاص جگہ قرآن خوانی کے لئے کسی کو نائب بنایا جاسکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بنایا جاسکتا ہے بشرطیکہ وقف کرنے والے نے یہ شرط نہ لگادی ہو کہ کسی اور کو اس کام میں نائب نہ بنایا جائے گا۔ اگر وقف کرنے والے نے یہ شرط لگادی ہے کہ کسی دوسرے کو اس کام کے لئے نائب نہ بنایا جائے گا اور کسی کو نائب بنایا گیا تو اس کام کی اجرت ساقط ہوجائے گی۔ نہ اصل شخص (وکیل) اس کا مستحق ہوگا اور نہ اس کا بنایا ہوا نائب۔ لیکن اگر کسی اور کو نائب نہ بنائے جانے کی شرط نہیں تھی تو اصل شخص (جس کے سپرد وہ وظیفہ ہے) اجرت کا مستحق ہوگا اور وہ دونوں (یعنی اصل اور اس کا نائب) جو کچھ باہم طے کرلیں اس کے حق دار ہوں گے، خواہ یہ نیابت لازمی ہو یا غیر لازمی۔ یہاں پر لفظ ''عبادات'' میں گواہی اور حلف شامل ہیں لہٰذا یہ جائز نہیں ہے کہ کسی شخص کی بجائے کوئی اور شخص گواہی دے یا حلف اٹھائے۔ اس میں ''ایلاء'' (یعنی عورت کے پاس مقررہ عرصہ تک نہ جانے کی قسم کھانا) اور لعان (یعنی الزام کی شہادت نہ ہونے کی صورت میں موکد بہ لعنت قسم کھانا) داخل ہے۔ ان باتوں کے لئے کسی کو وکیل نہیں بنایا جاسکتا کہ کوئی شخص کسی کو اپنا وکیل اس لئے بنائے کہ وہ اس کی طرف سے اس کی بیوی کے ساتھ ایلاء کرے یعنی یہ قسم کھائے کہ اتنے عرصہ تک اس کا مؤکل اپنی بیوی کے پاس نہ جائے گا۔ یا یہ کہ مؤکل کی جانب سے موکد بہ لعنت حلف اٹھائے کہ اپنی بیوی پر بدکاری کا جو الزام اس کے مؤکل نے لگایا ہے وہ درست ہے۔ ان مسائل کی تفصیل اپنی جگہ پر بتائی جاچکی ہے۔ اس میں وکالت کے درست نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ لعان بھی ایک شہادت یا گواہی ہے جس میں قسم کھا کر حلف اٹھانا ہوتا ہے اور یہ بتایا جاچکا ہے کہ گواہی دینے کے لئے اپنی بجائے کسی اور کو وکیل بنانا درست نہیں ہے۔

گناہ کے کام جیسے چوری یا ظہار کے لئے بھی وکیل بنانا درست نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص کہے کہ میں تم کو اس کام کے لئے وکیل بناتا ہوں کہ تم میری طرف سے ظہار کرو۔ (ظہار یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے کہ تو میرے لئے ایسی ہے جیسے پشت مادر یعنی ماں کے برابر ہے۔ ایسا کہنے سے اس کی بیوی اس پر حرام ہوجاتی ہے تا آنکہ اس کا فدیہ نہ ادا کرے) ایسا کہنا ناپسندیدہ اقوال میں سے ہے لہٰذا اگر کسی کا وکیل یہ کہے کہ میرے مؤکل کی بیوی اس کے لئے ماں کے برابر ہے تو اس کہنے سے ظہار نہ ہوگا۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ بھی طلاق کی مانند ہے کیوں کہ اس طرح کہنے اور یہ کہنے میں کوئی فرق نہیں کہ میرے مؤکل کی بیوی کو طلاق ہے۔ یہ دونوں اقوال انشاء (یعنی نئی بات پیدا کرنے والے) ہیں جیسے خرید وفروخت اور نکاح میں ہوتا ہے، لہٰذا دونوں میں توکیل درست ہے۔ رہا یہ سوال کہ آیا حرام طریقہ سے طلاق دینے کے لئے وکیل بنانا ممکن ہے؟ مثلاً کوئی شخص بیوی کے ایام ماہواری میں اسے طلاق دینے کے لئے وکیل بنائے تو اسے طلاق پڑے گی یا نہ پڑے گی؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس حال میں وکیل کے طلاق دینے سے طلاق نہ ہوگی کیوں کہ یہ گناہ کے لئے وکیل بنانا ہے (جو ممنوع ہے)۔ بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ طلاق پڑ جائے گی کیوں کہ طلاق بذات خود گناہ نہیں ہے بلکہ یہ ایک عارضی سبب یعنی ایام ناپاکی کی وجہ سے حرام ہوا ہے۔ یاد رہے کہ یہ اختلاف اسی صورت میں ہے جب کہ کسی شخص نے اس کے لئے اس وقت وکیل بنایا ہو جب کہ عورت اس حال میں ہو۔ لیکن اگر محض

طلاق کے لئے کسی کو وکیل بنایا گیا اور وکیل نے ایام ماہواری میں طلاق دی تو مؤکل کی جانب سے یہ طلاق بالا تفاق پڑ جائے گی کیوں کہ اصل شے جس کے لئے وکیل بنایا گیا وہ گناہ نہیں ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے جن امور کا انسان کو مکلف (یا ذمہ دار) بنایا ہے ان کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم میں وہ امور ہیں جن کا تعلق خصوصیت کے ساتھ عمل کرنے والے کے بہبود سے ہے کہ اگر اس کام کو اس کے سوا کوئی اور شخص انجام دے تو وہ شرعی مصلحت جس کے پیش نظر وہ حکم دیا گیا تھا وہ جاتی رہے گی۔ ایسے امور میں کسی کو نائب یا وکیل بنانا قطعاً ممنوع ہے۔ ان امور کی مثال اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا ہے۔ ذات معبود کو برحق ماننے کی غرض یہ ہے کہ بندہ اس کی بندگی کا اعتراف اور اس کی برتری وعظمت کا اقرار کرے۔ یہ امر ایسا ہے جو بندے کے لئے مخصوص ہے اور اس کا فائدہ اسی کی ذات خاص کو پہنچتا ہے لہٰذا وہ اس کے لئے کسی اور کو اپنا نائب نہیں بنا سکتا۔

نماز روزہ بھی اس میں شامل ہیں۔ ان کی بجا آوری کا حکم بھی شریعت میں اسی لئے ہے کہ بندہ اللہ تعالیٰ کی عظمت اور اس کی برتری کا اعلان اور اس کی بندگی (یا طاعت گزاری) کا اظہار کرے اور یہ کام خود اس کی اپنی ذات سے انجام پا سکتا ہے لہٰذا کوئی شخص یہ کام اپنی بجائے کسی اور کے سپرد نہیں کر سکتا۔ یہی حال حلفیہ شہادت دینے کا ہے کہ شریعت نے اس کا حکم بجز اس مقصد کے نہیں دیا کہ اس سے مدعی کی سچائی ثابت ہو۔ پس (شاہد کی بجائے) کسی اور کے حلف اٹھا لینے سے یہ مقصد حاصل نہ ہوگا لہٰذا اس میں نیابت (یا وکالت) کی گنجائش نہیں ہے۔

نکاح یعنی مباشرت کی بھی یہی کیفیت ہے کہ اس کا مقصد بے حیائی کی بات سے نفس کو روکنا اور نسب (اپنی نسل) کا تحفظ ہے۔ لہٰذا یہ کسی اور کے کرنے سے حاصل نہیں ہو سکتا ہے پس اس کے لئے کسی اور کو نائب بنانا درست نہیں ہے۔ برخلاف نکاح یعنی عقد کے جس کی غرض رشتہ زوجیت کو روا ہونے کا وسیلہ بنانا ہے۔ یہ مقصد خود نکاح کر لینے سے یا اس کی طرف سے وکیل کے انجام دینے سے حاصل ہو سکتا ہے اور اس طرح وہ خاص مصلحت جو نکاح میں پیش نظر ہے فوت نہیں ہوتی۔ (پس اس کے لئے وکیل بنانا جائز ہے)۔

دوسری قسم ایسے امور کی ہے جس کی مصلحت کا تعلق، لوگوں سے قطع نظر، خود کام کی انجام دہی سے ہے (یعنی وہ کام خواہ کوئی بھی انجام دے مقصد حاصل ہو جائے گا) مثلاً غصب شدہ یا مانگے کولی ہوئی شے کی واپسی، ادائیگی قرض، تقسیم زکوٰۃ اور حق داروں کی حق رسی۔ یہ وہ امور ہیں جن کی بجا آوری کا مطالبہ صاحب شریعت نے ہر مکلف (پابند شرع) انسان سے کیا ہے۔ کیوں کہ اس کا انجام پانا عین خیر ہے۔ کہ جب کبھی یہ کام انجام پا جائے تو مقصد پورا ہو جائے گا، خواہ اس کو پابند شرع انسان خود انجام دے یا اس کی طرف سے اس کا وکیل انجام دے یہاں تک کہ اگر ذمہ دار شخص کو اس کا علم نہ ہو تب بھی (مقصد حل ہو جائے گا)۔

تیسری قسم میں وہ احکام شرعی ہیں جن کی مصلحت ایک طرف محض کام سے اور دوسری طرف عمل کرنے والے کی ذات سے تعلق رکھتی ہے جیسے حج کہ اس کے مشروع ہونے کے دو سبب ہیں: ایک تو اللہ تعالیٰ کی عظمت، اس کی برتری اور اس کے آگے سر اطاعت خم کرنے کا اظہار ہے۔ اس مصلحت کا تعلق عمل کرنے والے کی ذات سے ہے اور یہ مقصد جبھی حاصل ہو سکتا ہے کہ عمل کرنے والا اسے خود انجام دے۔ لہٰذا یہ مقصد کسی اور کے انجام دینے سے حاصل نہیں ہو سکتا۔

دوسرا سبب یہ ہے کہ اس میں مال خرچ کیا جاتا ہے جس سے عوام الناس کو فائدہ پہنچتا ہے اور مال کے خرچ کرنے کی یہ مصلحت بہر حال حاصل ہو سکتی ہے خواہ کوئی شخص بھی کرے۔ پس جن اصحاب نے پہلی حالت کو پیش نظر رکھا ہے انہوں نے ایسے احکام کو پہلی قسم کے ساتھ وابستہ کیا ہے اور وہ کہتے ہیں کہ حج کی ادائیگی کے لئے کسی اور کو نائب بنانا درست نہیں ہے، چنانچہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی اور کی جانب سے حج کرے تو اس شخص کے ذمہ سے حج کی فرضیت ساقط نہ ہو گی ہاں اسے مال خرچ کرنے اور دعا مانگنے کا ثواب حاصل ہو گا۔ اور دوسروں پر خرچ کرنے کی مصلحت قابل نظر انداز ہے کیوں کہ یہ امر عارضی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اہل مکہ بغیر کچھ خرچ کیے حج کر لیتے ہیں۔

لیکن جن اصحاب نے دوسری بات کو پیش نظر رکھا ہے (یعنی اللہ کی راہ میں مال کا خرچ کرنا) جیسے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وہ فرماتے ہیں کہ دوسرے شخص کی جانب سے حج کرنا (یعنی حج بدل) جائز ہے کیوں کہ اکثر صورتوں میں حج مالی عبادت سے جدا امر نہیں ہے۔ پس ایسی صورت میں اہل مکہ کو جو خرچ کے بغیر حج کرتے ہیں (اکثریت کے پیش نظر) نظر انداز کیا جائے گا کیوں کہ ایسا بہت کم ہوتا ہے۔

صیغہ وکالت (یعنی وہ عبارت جس سے وکالت ہوتی ہے) کی تین قسمیں تین اعتبار (لحاظ) سے ہیں: بلحاظ مؤکل، بلحاظ وکیل اور بلحاظ کار وکالت۔ مؤکل کے پیش نظر وکالت کے الفاظ میں یہ شرط ہو گی کہ اس عبارت کا مفہوم عرف عام، لغت یا دستور کی رو سے وکیل بنانے پر دلالت کرتا ہو۔ اگر اس عبارت کا لغوی مفہوم عرف عام سے مختلف ہو تو عرف عام کے مفہوم پر عمل ہو گا اور لغوی مفہوم کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ صیغہ وکالت میں یہ شرط نہیں ہے کہ اس کے مخصوص الفاظ استعمال کیے گئے ہوں۔ پس اگر یوں کہا کہ میں تم کو وکیل بناتا ہوں یا یہ کہ تم میرے وکیل ہو تو یہ درست ہے، اسی طرح جیسے یوں کہنا کہ تم میری طرف سے تصرف کرو۔ اور جس طرح الفاظ کے استعمال سے وکالت درست ہوتی ہے اسی طرح گونگے یا ایسے شخص کے اشارے سے بھی وکالت ہو سکتی ہے جسے کسی وجہ سے بولنے کی ممانعت ہو۔ یا عام دستور یا عمل سے وکالت ہونے کی مثال یہ ہے کہ دو بھائیوں کا مشترکہ مکان ہو اور یہ دستور ہو کہ ان میں سے کوئی بھی اس مکان کو کرایہ پر دے سکتا ہے اور یا کرایہ وصول کرتا ہے تو وہ شخص اپنے بھائی کا وکیل متصور ہو گا۔ اور اگر وہ کہے کہ بھائی کا حصہ اس نے دے دیا ہے تو اس کی بات مانی جائے گی تا آنکہ اس کی زیادتی ثابت نہ کی جائے۔

وکیل کے لحاظ سے صیغہ وکالت کے لئے یہ شرط ہے کہ ان الفاظ سے یہ پایا جاتا ہو کہ اس نے وکیل بننا قبول کر لیا ہے۔ اب رہا یہ کہ آیا قبولیت کا اظہار کرنا اسی وقت واجب ہے یا تاخیر سے بھی ہو سکتا ہے، اس بارے میں اختلاف ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اس بارے میں معروف طریق کار اور دستور پر عمل ہو گا۔ یعنی اگر مؤکل نے جو الفاظ استعمال کیے ہیں وہ بالعموم اس امر کے متقاضی ہیں کہ فوراً جواب دیا جائے تو واجب ہو گا کہ وکیل فوری طور پر وکیل بننا قبول کرے ورنہ نہ ہو گا۔

صیغہ وکالت کا تعلق جہاں تک کار وکالت سے ہے کہ اس کے لئے یہ شرط ہے کہ جس کام کے لئے وکیل بنایا گیا ہے اس کی نوعیت معلوم ہو، خواہ وہ الفاظ عام وکالت کے لئے ہوں جسے وکالت مفوضہ کہتے ہیں یا وہ الفاظ کسی خاص کام کی وکالت سے تعلق رکھتے ہوں (جسے وکالت خاص کہتے ہیں) جیسے کسی متعین شے کی فروخت یا کسی متعین حق کا مطالبہ کرنے کے لئے وکیل بنایا جائے وغیرہ۔ کار وکالت (کی نوعیت) معلوم ہونے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کے لئے ایسی عبارت

استعمال کی جائے جو عرف یا لغت کے اعتبار سے اس پر دلالت کرتی ہو۔ اس بارے میں یہ بتایا جا چکا ہے کہ مفہوم عرفی (یا مفہوم معروف) کو لغوی مفہوم پر ترجیح حاصل ہوگی جب کہ دونوں میں اختلاف ہو۔ گونگے یا ایسے شخص کا جو کسی سبب سے نہ بول سکتا ہو اشارہ سے بتانا (زبان سے) کہنے کے برابر ہے۔ اگر کسی شخص نے کہا کہ "تم میرے وکیل ہو" یا یہ کہ "میں نے تم کو اپنا وکیل بنایا" اور یہ نہیں بتایا کہ کس کام کے لئے وکیل بنایا ہے اور نہ قرینہ یا کام دستور ایسا ہو جو اس کام کی تعیین کرے تو محض اس قدر کہنا صحت وکالت کے لئے کافی نہیں ہے اگر چہ یہ الفاظ کہ "میں نے تم کو وکیل بنایا" لغت کی رو سے وکیل بنانے پر دلالت کرتے ہیں، تاہم اس کو تسلیم نہ کیا جائے گا، تا وقتیکہ طریق معروف اس کی تائید نہ کرتا ہو، لہٰذا ضروری ہے کہ مولف کار وکالت کو بیان کردے خواہ عام ہو یا خاص کام۔

وکالت عامہ کی مثال یہ ہے کہ مؤکل کہے کہ میں نے سب کام تمہارے سپرد کر کے تمہیں وکیل بنایا (اس کو وکالت مفوضہ کہتے ہیں)۔ یا یوں کہے کہ میں نے اپنے تمام امور میں تم کو اپنا وکیل اور قائم مقام بنایا۔ یا اسی طرح کے اور الفاظ جو وکالت عامہ کے مفہوم پر دلالت کریں۔ امر ثانی (وکالت خاصہ) کی مثال یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ میں اس مکان کو خریدنے اور یا فلاں شخص پر جو میرا مطالبہ ہے اس کی وصولیابی کے لئے وکیل بناتا ہوں وغیرہ۔

وکالت عامہ (یا مختار عام) کو مؤکل کے ہر ایسے تصرف کا اختیار ہوگا جس میں مالی نقصان متصور نہ ہو۔ اور مؤکل کو حق نہیں ہے کہ اپنے وکیل کے تصرف کو رد کردے یا اسے (تصرفات میں نقصان کا) ضامن قرار دے اور اس پر مطالبہ عائد کرے۔ تاہم اس طرح کی وکالت جس میں مال کا نقصان ہو نافذ العمل نہ ہوگی۔ لہٰذا وکیل کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنے مؤکل کے مال کو خیرات کردے، نہ یہ حق ہے کہ اسے ہبہ کرے اور نہ ایسا کوئی کام کرے جس میں نقصان ہو۔ سوا اس صورت کے جب کہ مؤکل نے یوں کہا ہو کہ تم کو وکالت مفوضہ حاصل ہے (یعنی تمام کام سپرد کر کے وکیل بنایا گیا ہے) اور جو کام بھی تم سے سرزد ہوگا، وہ نافذ العمل ہوگا خواہ وہ کام نقصان دہ ہو۔ ایسی صورت میں اگر وکیل مالی نقصان پہنچانے والا کام بھی کرے تو وہ واجب التسلیم ہوگا۔ تاہم وکیل کے لئے حرام ہے کہ وہ ایسا کام کرے جو مؤکل کے حق میں نقصان رساں ہو اگر چہ مؤکل نے اسکی اجازت دی ہو کیوں کہ وکیل امانت دار ہوتا ہے اور امین پر لازم ہے کہ مال امانت کو نقصان نہ پہنچنے دے۔ اگر وکیل نے حماقت یا فضول خرچی سے کام لیا ہے تو بہر حال اس کا تصرف تسلیم نہ کیا جائے گا۔ اگر وہ مال وکیل نے گناہ میں صرف کیا ہے تو اس کی وکالت سرے سے باطل ہوگی، کیوں کہ جیسا کہ بتایا جا چکا ہے گناہ کے کام میں وکالت درست نہیں ہے۔

واضح ہو کہ وکالت عامہ (یعنی مختار عام بننے) میں چند باتیں مستثنیٰ ہیں: ایک بات مؤکل کی بیوی کو طلاق دینا ہے۔ کار وکالت میں یہ امر داخل نہیں ہے، اگر چہ مؤکل نے یہ کہا ہو کہ تم جو کچھ بھی کرو گے وہ نافذ العمل ہوگا۔ خواہ اس میں نقصان ہی کیوں نہ ہو، کیوں کہ بیوی کی طلاق کے بارے میں معروف طریقہ یہ ہے کہ اس کے لئے وکالت خاص درکار ہے بایں طور کہ یوں کہا جائے کہ میں تمہیں اپنی فلاں بیوی کو طلاق دینے کے لئے وکیل بناتا ہوں یا بیوی کی طرف اشارہ کر کے کہے کہ اس بیوی کو طلاق دینے کے لئے وکیل بناتا ہوں۔

دوسری بات بیٹی کے نکاح کی وکالت ہے، یعنی وکیل عام کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اپنے مؤکل کی بیٹی کا نکاح کر

دے تاوقتیکہ خاص اس کام کے لئے اسے وکیل نہ بنایا گیا ہو بایں طور کہ وہ کہے کہ میں تم کو اپنی فلاں بیٹی یا اس کی طرف اشارہ کر کے کہے کہ اس بیٹی کے نکاح کا وکیل بناتا ہوں۔

تیسری بات اس گھر کی فروخت ہے جس میں اس کی رہائش ہے۔ اس میں بھی وکیل خاص بنانے کی ضرورت ہے بایں طور کہ یوں کہا جائے کہ میں فلاں گھر کو یا اس گھر کو فروخت کرنے کے لئے وکیل بناتا ہوں۔

چوتھی بات ایسے غلام کو فروخت کرنا ہے جس پر گھر بھر کے امور کا دارومدار ہے۔ یہ بھی وکیل عام کی حد اختیار سے مستثنیٰ ہے۔

غرض یہ چار امور مختار عام کی وکالت میں داخل نہیں ہیں۔ ان کے لئے مختار خاص کا ہونا ضروری ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مؤکل کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ خود اس کام کے انجام دینے کا اہل ہو جس کے لئے وہ کسی کو وکیل بنانا چاہتا ہے۔ اہل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اسے خود اس کام میں تصرف کرنا درست ہو۔ پس بچہ نابالغ، پاگل، مدہوش اور نشہ باز جو نشہ میں ہو یہ سب وکیل بنانے کی صلاحیت سے خارج ہیں۔ اسی طرح بدکار شخص کسی کو اپنی زیر ولایت لڑکی کے نکاح کا وکیل نہیں بنا سکتا کیوں کہ بدکار شخص ولی بننے کا اہل نہیں رہتا۔ اور سویا ہوا (یعنی جو عالم غنودگی میں ہو) اور بے عقل انسان جسے حماقت کے باعث مال وغیرہ کے معاملات کا نااہل قرار دیا گیا ہو کسی کو وکیل نہیں بنا سکتا اور عورت عقد نکاح کے لئے کسی کو وکیل نہیں بنا سکتی۔ کیوں کہ وہ خود ولی کے بغیر نکاح نہیں کر سکتی۔ اسی طرح وہ شخص جو حالت احرام میں ہے خود عقد نکاح نہیں کر سکتا لہٰذا وہ کسی اور کو اس کام کے لئے وکیل نہیں بنا سکتا۔

اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ ہر ایسی بات جسے کوئی شخص بذات خود انجام دینے کا اہل ہے اسے جائز ہے کہ اس کے لئے دوسرے کو اپنا وکیل بنا دے اور جن امور میں کوئی شخص خود ولی کی اجازت کے بغیر تصرف کا مجاز نہیں اس کے لئے جائز نہیں ہیں کہ کسی دوسرے کو اپنا وکیل بنائے۔ لیکن یہ قاعدہ اکثریت کی بنا پر ہے کیوں کہ اس مسئلہ کی شق اول سے چند مسائل مستثنیٰ ہیں۔ منجملہ ان کے ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی بند گھر پر اپنا حق ثابت کرنے میں کامیاب ہو گیا لیکن بغیر دروازہ توڑے یا دیوار پھوڑے اس میں داخل ہونا ممکن نہیں ہے تو اس پر لازم ہے کہ یہ کام وہ خود ہی انجام دے۔ یہ درست نہیں ہے کہ اس کے لئے کسی کو وکیل بنائے۔ البتہ اگر وہ اس کام سے ناواقف ہونے یا اس کی شان کے خلاف ہونے کے باعث خود وہ کام انجام نہ دے سکتا ہو تو ایسی صورت میں اس کام کے لئے کسی کو وکیل بنانا درست ہوگا۔ لیکن اس شخص کو وہ کام خود کرنا ہوگا، اسے آگے کسی اور کو وکیل بنانا جائز نہیں ہے۔

اگر سفیہ مجور (یعنی بے عقل نااہل معاملہ) کو اس کا ولی نکاح کرنے کی اجازت دے دے تو اس پر لازم ہے کہ وہ یہ کام خود کرے، کسی اور کو اپنی طرف سے وکیل بنانے کا حق نہیں ہے۔

ایسی ہی ایک صورت یہ ہے کہ اگر کوئی وکیل اپنے کار مفوضہ کو خود سرانجام دینے کی اہلیت رکھتا ہے تو لازم ہے کہ وہ کام خود انجام دے؛ اسے اپنی طرف سے کسی اور کو اس کام کے لئے وکیل بنانا درست نہیں بجز اس صورت کے جب کہ وہ کام اس کے کرنے کے لائق نہ ہو۔

اسی طرح کچھ مسائل ایسے ہیں جو (قاعدہ کی دوسری شق سے) مستثنیٰ ہیں۔ مثلاً نابینا کہ اس کے لئے ایسے امور کا

انجام دینا جائز نہیں ہے جن کی انجام دہی کے لئے مشاہدہ ضروری ہے۔ تاہم وہ اپنی طرف سے کسی اور کو وکیل بنا سکتا ہے اس صورت میں اگر چہ اسے خود تصرف کرنا جائز نہ تھا باوجود اس کے وکیل بنانا اسے جائز ہے۔ ایسے ہی اگر کوئی شخص حج یا عمرہ کے لئے حالت احرام میں ہے اور اسے خود عقد نکاح کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ سابقاً بتایا گیا تاہم یہ درست ہے کہ وہ کسی اور کو وکیل بنائے کہ وہ حلال ہو جائے (یعنی حج یا عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد) اس کی شادی کر دے۔ اس میں وکیل بنانے کے وقت یہ صراحت کی گئی ہو کہ شادی حلال ہونے (یعنی تکمیل حج یا عمرہ) کے بعد ہوگی یا یہ صراحت نہ کی گئی ہو تب بھی یہی خیال کیا جائے گا کہ شادی احرام کھلنے کے بعد ہی ہوگی۔ غیر محرم (جو حالت احرام میں نہیں ہے) کے لئے جائز ہے کہ وہ کسی کو عقد نکاح کے لئے اپنا وکیل بنائے، کیوں کہ محرم سفیر (ایلچی) ہوتا ہے جو عقد نکاح نہیں کر سکتا۔

واضح ہو کہ جس طرح مؤکل کے لئے یہ شرط ہے

کہ جس کام کے لئے وہ کسی کو وکیل بناتا ہے اس کی انجام دہی کا وہ خود اہل ہو، اسی طرح وکیل کے لئے بھی یہ شرط ہے کہ اسے جس کام کے لئے وکیل بنایا گیا ہے وہ اس کام کا اہل ہو غرض ہر وہ شے جس میں انسان کو خود تصرف کا حق ہے، جائز ہے کہ وہ اس کام میں کسی اور کی طرف سے وکیل بنے اور ہر ایسا کام جس کے کرنے کا وہ اہل نہیں اس میں کسی دوسرے کا وکیل بننا جائز نہیں ہے۔ لیکن یہ قاعدہ بھی اکثریت کی بنا پر ہے چنانچہ اس قاعدہ کی دوسری شق سے چند صورتیں مستثنیٰ ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ عورت کسی کی بیوی کو طلاق دینے کی وکیل بن سکتی ہے لیکن وہ خود کو طلاق دینے کی نا اہل ہے۔ پس اگر چہ وہ خود اس کام کو انجام نہیں دے سکتی لیکن دوسرے کی وکیل بن سکتی ہے۔ اسی طرح بے عقل نا اہل معاملہ اور یا غلام اپنے آقا (یا ولی) کی اجازت کے بغیر قبولیت نکاح کے لئے وکیل بن سکتے ہیں حالاں کہ وہ خود ولی یا آقا کی اجازت کے بغیر عقد نکاح میں قبولیت کا کام انجام نہیں دے سکتے۔

ایسا ہی وہ نیک بچہ (نابالغ) جس کا جھوٹ بولنا ایک بار بھی ثابت نہیں ہے اسے کسی کے پاس ہدیہ (یا تحفہ یا نذر) پہنچانے کے لئے وکیل بنانا یا کسی گھر کا دخل حاصل کرنے کی اجازت دینا، زکوٰۃ کی تقسیم یا قربانی کو ذبح کرنے کے لئے وکیل بننا جائز ہے حالاں کہ اسے خود ان امور کے انجام دینے کی اجازت نہیں ہے۔

یہ شرائط وہ ہیں جن کا تعلق وکیل اور مؤکل سے ہے۔ تاہم وکیل بننے کی شرطوں میں اس امر کا اضافہ کیا گیا ہے کہ وکیل بننے کے لئے لازم ہے کہ اس کی تعیین ہو جائے۔ لہٰذا اگر دو اشخاص ہیں اور ان سے یہ کہا گیا کہ میں فلاں چیز کو فروخت کرنے کے لئے تم میں سے ایک کو وکیل بناتا ہوں تو یہ درست نہیں ہے۔ کار وکالت (یعنی وکیل کے سپرد شدہ کام) کے لئے بھی چند شرطیں ہیں:

ایک یہ کہ اس کام کی نوعیت کچھ نہ کچھ معلوم ہو۔ اگر بالکل ہی وکیل کو اس کام کی بابت علم نہ ہو تو وکالت درست نہ ہوگی۔ کار وکالت کے نامعلوم ہونے کی مثال یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ میں آپ کو اپنے تمام امور میں اور اپنے ہر کم و بیش میں وکیل بناتا ہوں۔ تو اس طرح وکیل بنانا درست نہ ہوگا کیوں کو اس ناواقفیت کے باعث جو گڑبڑ ہوگی اس میں جھگڑے کی نوبت آجاتی ہے۔

وکالت کے کام کی نوعیت کا کچھ نہ کچھ معلوم ہونے کی صورت یہ ہے کہ مؤکل نے یہ کہہ کر وکیل بنایا ہو کہ میں آپ کو

اپنے مال اور جانوروں کی فروخت کے لئے وکیل بناتا ہوں۔اس میں اگر چہ اس کے مال کا پورا علم نہ ہو تب بھی وکالت درست ہے، کیوں کہ کاروکالت کے لئے صرف یہ کافی ہے کہ دوسرے معاملات اور کاروکالت میں امتیاز کیا جا سکے۔

(کاروکالت کی) دوسری شرط یہ ہے کہ وہ کام نیابت کے قابل ہو، اور اس میں نیابت چل سکنے کا مطلب یہ ہے کہ اس معاملہ کی توثیق یا تنسیخ کی جا سکے لہٰذا ایک شخص کو حق ہے کہ وہ خرید و فروخت، ہبہ، ضمانت او ٹنے، وصیت کرنے اور حوالہ (یعنی اپنے ذمہ کا مطالبہ دوسرے پر ڈالنے) وغیرہ معاملات میں اپنی بجائے کسی اور کو وکیل بنائے۔ضمانت او ٹنے کی وکالت یہ ہے کہ وکیل کہے کہ میں اپنے مؤکل کو فلاں شے کو تمہارے حق میں موصی (وصیت کرنے والا) بناتا ہوں۔حوالہ کی صورت یہ ہے کہ وکیل کہے کہ تمہارا مطالبہ جو میرے مؤکل پر ہے میں اس کی ادائیگی فلاں شخص کے حوالے کرتا ہوں جس پر میرے مؤکل کا اس قدر قرض ہے۔معاملات کا فسخ کرنا یہ ہے کہ مؤکل کسی کو اس امر کے لئے وکیل بنائے کہ وہ فلاں سامان کا عقد بیع فسخ کر دے یا خرید شدہ سامان میں کوئی عیب نکل آنے کی بنا پر اسے واپس کر دے یا خیار مجلس اور خیار شرط کی بنا پر معاملہ فسخ کر دے۔اسی طرح مؤکل کو یہ بھی حق ہے کہ وہ کسی کو قرضہ یا کوئی شے حاصل کرنے کے لئے وکیل بنائے یا مؤکل کی جانب سے قرض کی ادائیگی کرے۔

یاد رہے کہ اگر مؤکل کے پاس کسی کی کوئی شے از قسم گندم یا جانور ہے تو یہ درست نہ ہوگا کہ اس کی سپردگی کے لئے کسی اور کو وکیل بنائے بلکہ بقول معتمد ضروری ہے کہ وہ مال بذات خود واپس کرے۔نیز مؤکل کو حق ہے کہ کسی پر استغاثہ کرنے یا جواب دعویٰ دائر کرنے کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنائے، فریق مخالف اس پر راضی ہو یا نہ ہو۔اور مؤکل کو حق ہے کہ مباح شے کا مالک ہونے کے لئے کسی کو وکیل بنائے مثلاً مچھلی یا پرندوں کا شکار کر کے لانے کے لئے۔مؤکل یہ بھی کر سکتا ہے کہ سزا کا مطالبہ کرنے یا مجرم کو سزا دلانے کے لئے کسی کو وکیل بنائے۔اور اس لئے بھی وکیل ہو سکتا ہے کہ شرعی حدود کے نافذ ہونے کے موقع پر (مؤکل کی طرف سے) وکیل موجود رہے۔لیکن سزا پانے کے لئے کسی کو وکیل بنانا درست نہیں ہے یعنی یہ کہ اسے اپنی بجائے سزا بھگتنے کے لئے وکیل بنائے۔ایسے معاملات نیابت کے قابل نہیں ہیں (ملاحظہ ہو مسلک حنفیہ)۔

ایسی بدنی عبادت کے لئے کسی کو وکیل بنانا درست نہیں ہے جس کا ادا کرنا اور جس کی نیت کرنا خود اس شخص کا کام ہے مثلاً نماز اور امامت۔امامت میں اگر چہ نیت کی حاجت نہیں ہے لیکن اس کا تعلق نماز سے ہے اور نماز کے لئے نیت لازمی ہے۔اس مسئلہ میں حلف، ایلاء، ظہار، گواہی اور منت داخل ہیں (ان کی تفصیل اوپر آ چکی ہے)۔ان میں سے کوئی امر قابل نیابت (یا وکالت) نہیں ہے۔البتہ بدنی اور مالی مشترکہ عبادتوں کے لئے وکیل بنانا درست ہے جیسے حج، عمرہ، میت کی تجہیز و تکفین نیز حج میں جو امور شامل ہیں مثلاً طواف کی دو رکعتیں اگر چہ یہ نماز ہے جس میں نیابت سود مند نہیں ہوتی لیکن حج کے زمرہ میں اس کے اندر بھی نیابت ہو سکتی ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ خالص بدنی عبادتوں مثلاً نماز، روزہ میں نیابت نہیں ہو سکتی۔خالص مالی عبادتیں یا مالی اور بدنی مشترکہ عبادتیں قابل نیابت ہیں (یعنی دوسرے شخص کی طرف سے انجام دی جا سکتی ہیں)۔

کاروکالت میں تیسری بات قابل لحاظ یہ ہے کہ جس شے کو وکیل کے کام سے تعلق ہے وہ مؤکل کی ملکیت ہو (یعنی مؤکل کو اختیار ہو) چنانچہ اگر اس امر کے لئے کسی کو وکیل بنایا کہ وہ اس عورت کو طلاق دے جس سے وہ شادی کرنے والا

ہے تو یہ وکالت باطل ہے (کیوں کہ شادی سے پہلے مؤکل طلاق کا مالک نہیں ہوتا)۔

اب رہا صیغہ وکالت (یعنی وہ الفاظ جو وکیل بنانے کے لئے استعمال کیے جاتے ہیں اور) جو فریقین وکیل یا مؤکل دونوں میں سے کوئی استعمال کرے اور دوسرا اسے رد نہ کرے۔ اگر مؤکل نے کہا کہ میں نے تم کو اس کام کے لئے وکیل بنایا، یا یوں کہا کہ یہ کام میں نے تمہارے سپرد کیا، خواہ یہ الفاظ روبرو کہے جائیں یا لکھ کر یا کسی فرستادہ کی معرفت تو یہ درست ہوگا ۔اس کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وکیل یہ بھی کہے کہ میں نے قبول کیا بلکہ صرف یہ شرط ہے کہ اس سے انکار نہ کرے۔ اسی طرح یہ بھی شرط نہیں ہے کہ وکیل کو اپنے وکیل بنائے جانے کا علم بھی ہو، چنانچہ اگر ایک شخص نے اپنے بھائی کو کسی کام کی انجام دہی کے لئے وکیل بنایا اور اس نے یہ جاننے سے پہلے کہ اس کے بھائی نے اسے وکیل بنایا ہے وہ کام انجام دیا تو جو کچھ اس نے کیا وہ نافذ العمل متصور ہوگا۔ وکیل کے لئے کار وکالت کی فوری انجام دہی شرط نہیں ہے چنانچہ اگر کسی کو اپنے وکیل بننے کا علم ہو اور فوراً ہی وہ اس کام کی انجام دہی میں نہیں لگ گیا اور نہ فوراً اس سے انکار کیا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ تاہم حسب ذیل دو صورتوں میں الفاظ کا تبادلہ ضروری ہے:

ایک یہ کہ ایک شخص کسی چیز کا مالک ہو لیکن وہ چیز کسی اور شخص کے پاس ہے، کرایہ پر یا عاریتاً یا کسی اور طرح سے، اب وہ چیز مالک نے کسی اور کو ہبہ کر دی اور جسے ہبہ کیا اس نے اس چیز پر قبضہ کرنے کے لئے اسی کو وکیل بنایا جس کے پاس سر دست وہ چیز ہے تو یہ درست نہ ہوگا جب تک کہ وہ قابض الحال اس وکالت کو لفظاً قبول نہ کرے اور اس کے قبضہ سے وہ چیز نکل نہ جائے۔ ایسی زمین کا اپنے زیر حفاظت رکھنا کافی نہیں ہے کیوں کہ اس کے معنے یہ ہوں گے کہ وہ اسی کے پاس کرایہ پر یا عاریتاً برقرار رہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ وکالت کی اجرت (یا فیس) لی گئی ہو۔ پس اگر ایک شخص نے کسی کو وکیل بنایا کہ وہ فلاں زمین اس کے لئے خرید کر دے اور اس کام کی ایک خاص اجرت مقرر کی تو اس صورت میں وکیل کے لئے لازم ہوگا کہ وہ وکالت قبول کرنے کے الفاظ ادا کرے کیوں کہ یہ وکالت اس حال میں اجارہ (یعنی کسی کو اجرت پر رکھنا) ہے اور اس میں یہ شرط ہے کہ جس کام کے لئے وکیل بنایا گیا ہے وہ متعین ہو جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مؤکل کے لئے شرط ہے کہ جس کام کے لئے اس نے کسی کو اپنا وکیل بنایا ہے وہ خود اس کام کا اہل ہو کیوں کہ جو شخص کسی کام کے انجام دینے کا خود اہل نہیں ہے اس کے نائب کا اس کام کو انجام دینا بدرجہ اولیٰ درست نہ ہوگا ۔ایسی صورت مستثنیٰ ہے، جس میں مجبوراً ایسا کرنا پڑے (یعنی اس کام کو خود کرنے سے وہ معذور ہو)۔ اس کی ایک صورت یہ ہے کہ مؤکل نابینا ہو۔ ایسے شخص کو وہ معاملہ انجام دینا منع ہے، جس کی انجام دہی میں دیکھنے کی ضرورت ہے مثلاً (کسی شے کی) خرید وفروخت اور کرایہ داری کا معاملہ ہے۔ ایسے شخص کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنا وکیل کسی کو بنالے کیوں کہ اسے یہ معاملہ کرنا اس لئے منع ہے کہ وہ مال بیع کو دیکھ کر جان نہیں سکتا، اس لئے نہیں کہ نفس معاملہ میں کوئی نقص ہے۔

اور ایسا شخص جو معاملہ کے وقت موجود نہ ہو وہ بھی نابینا ہی کی مانند ہے۔ اسے بھی جائز ہے کہ بیع یا کرایہ کے معاملہ میں کسی کو اپنا وکیل بنائے حالاں کہ اس مال کو نہ دیکھ سکنے کے باعث اس کا معاملہ کرنا منع ہے۔

اس شرط (اہلیت) کے لگانے سے نابالغ، بے عقل، جنون زدہ وغیرہ بھی (وکیل بنانے کی اہلیت سے) خارج ہو گئے، جیسا کہ بیع کے بیان میں بتایا گیا ہے البتہ کسی باشعور نابالغ لڑکے کا اپنے ولی کی اجازت سے ایسے معاملات کی انجام

وہی درست ہے جس میں بالغ ہونے کی شرط نہیں ہے۔ پس اسے نکاح جیسے امور میں کسی کو وکیل بنانا درست نہیں ہے ہاں قبولیت نکاح کے لئے وہ وکیل بنایا جا سکتا ہے۔ اور اگر اسے طلاق کا شعور اور عقل ہے تو ولی کی اجازت کے بغیر طلاق کے لئے کسی کو وکیل بنا سکتا ہے۔

(مؤکل کی طرح) وکیل کے لئے بھی یہ شرط ہے کہ وہ اس کام کے انجام دینے کا اہل ہو جس کے لئے وکیل بنایا گیا ہے۔ یہ درست نہیں ہے کہ وہ ایسے امور کے لئے وکیل بنایا جائے جنہیں وہ خود انجام دینے کی اہلیت نہ رکھتا ہو۔ اس حکم سے چند صورتیں مستثنیٰ ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص اپنی ماں کا نکاح کسی ایسے شخص سے کرانے کے لئے جس سے نکاح مباح ہو ایک آزاد، مال دار شخص کو جو نکاح پر قادر ہو وکیل بنائے۔ اس میں اگر چہ اس شخص کو خود نکاح کرنا ممنوع ہے لیکن دوسرے سے نکاح کے لئے وکیل بنا سکتا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک محتاج شخص اپنے لئے زکوٰۃ وصول کرنے کی خاطر کسی مال دار کو وکیل بنائے۔ اگر چہ وہ مال دار اپنے لئے زکوٰۃ نہیں لے سکتا، لیکن دوسرے کا وکیل بن سکتا ہے۔ کفارہ اور منت کی رقم کا بھی یہی مسئلہ ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص کی بہن یا پھوپھی کا نکاح کسی سے ہو اور وہ اس میں قبولیت کے لئے وکیل بنے کہ اس میں وہ خود ان سے نکاح نہیں کر سکتا لیکن کسی اور سے نکاح میں قبولیت کا وکیل بن سکتا ہے۔

(قاعدہ نا اہلیت وکالت کی) مستثنیٰ صورتوں میں سے ایک یہ ہے کہ ایک عورت اپنے تئیں یا کسی اور عورت کو طلاق دینے کے لئے وکیل بن سکتی ہے لیکن بغیر وکیل بنے کسی کو طلاق نہیں دے سکتی۔ ایسی صورتیں پیش آتی رہتی ہیں لیکن زیادہ نہیں ہیں۔

اب رہا کارِ وکالت (جس کے لئے کسی کو وکیل بنایا گیا)۔ اس میں وہ تمام معاملات شامل ہیں جن کے کرنے کا انسان کو حق ہے کہ ان میں خرید و فروخت، اجارہ (کرایہ داری) مضاربت (مال اور محنت کی مشارکت) قرض لینا اور اس کی ادائیگی، طلاق دینا، اس سے رجوع کرنا، حوالہ (ایک کا مطالبہ دوسرے پر ڈالنا)، رہن کرنا یا رکھنا، ضمانت دینا، کسی کی سرپرستی قبول کرنا، (کسی کام میں) شرکت کرنا، امانت رکھنا، شجر کاری (کی مشارکت) ہبہ، صدقہ، وصیت، وقف اور تقسیم وغیرہ تمام امور شامل ہیں۔ اسی طرح مباح اشیاء کے حصول مثلاً شکار کرنے یا لکڑی جمع کرنے اور مردہ زمین کو قابل کاشت بنانے کے لئے بھی کسی کو وکیل بنانا داخل ہے۔

ایسے امور میں جنہیں دوسرا نہیں کر سکتا وکالت درست نہیں ہے مثلاً ظہار (بیوی کو ماں کہہ دینا) ایمان (حلف اٹھانا)، لعان (مؤکد بہ لعنت قسم کھانا) نذر (منت)، ایلاء (بیوی کے پاس ایک عرصہ کے لئے نہ جانے کی قسم کھانا) قسامہ (قسم پر فیصلہ کرنا)، بیویوں میں باری مقرر کرنا، گواہی دینا اور گری پڑی چیز یا لاوارث بچہ کو اٹھانا، یہ وہ امور ہیں جن کے لئے کسی اور کو نائب نہیں بنایا جا سکتا۔ اسی طرح گناہ کے کام اور دودھ پلانے وغیرہ میں وکالت درست نہیں ہے۔ عقد ازدواج کی قبولیت کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنانا درست ہے لیکن اس میں یہ شرط ہے کہ ولی نکاح اس عقد کو مؤکل ہی کی طرف نسبت کرے۔ چنانچہ زوجہ کا وکیل یوں کہے گا کہ میں اپنی مؤکلہ کو تمہارے مؤکل شخص کے عقد ازدواج میں دیتا ہوں یا بحیثیت وکیل فلاں عورت کا عقد فلاں مرد سے کرتا ہوں اور وکیل کہے کہ میں نے یہ عقد فلاں شخص یا اپنے مؤکل کے حق میں

خرید وفروخت کے لیے وکیل بنانے کا بیان

خرید وفروخت کے معاملات میں کسی کو وکیل بنانا ایسے امور میں سے ہے جو بکثرت وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس کو ایک مستقل عنوان کے تحت بیان کیا جاتا ہے جیسا کہ بعض مؤلفین نے کیا ہے۔ اس کے متعلقہ احکام بموجب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

قبول کیا۔ اگر یہ نہیں کہا تو نکاح فاسد ہو گا خواہ دل میں مؤکل کے عقد کی نیت رہی ہو۔

حقوق اللہ تعالیٰ میں سے جو امور نائب بنانے کے قابل نہیں ہیں ان میں تمام وہ عبادتیں ہیں جن کا تعلق محض بدن سے ہے جیسے نماز اور روزہ کی عبادتیں ہیں کہ ان امور میں کسی کو وکیل بنانا درست نہیں ہے۔ اور وہ اعمال جن کی ادائیگی کے لئے کسی کو وکیل بنانا درست ہے وہ نیک کام ہیں یا جن میں مالی اور بدنی عبادتیں مشترک ہیں۔ اول الذکر کی مثال خیر، خیرات، نذر، اور کفارہ کی تقسیم ہے۔ ان امور میں کسی کو وکیل بنانا مطلقاً جائز ہے۔ ثانی الذکر کی مثال حج اور عمرہ کے اعمال ہیں کہ یہ مالی اور بدنی عبادتوں پر مشتمل ہیں لیکن ان امور میں کسی کو بلا شرط وکیل بنانا درست نہیں ہے۔ ہاں اگر کوئی شخص ان عبادات کی انجام دہی سے معذور ہو تو درست ہے۔

حدود (شرعی سزا) کا ثبوت بہم پہنچانے اور مستوجب اشخاص سے ان کے نفاذ کے لئے کسی کو وکیل بنانا درست ہے جیسا کہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: **واغد یا انیس الی امراة هذا فان اعترفت فارجمها فاعترفت فامر بها فرجمت** (یعنی اے انیس کل یہ بات 'الزام زنا' کی اس عورت کے آگے بیان کرو۔ اگر وہ اقرار کرلے تو اسے سنگ سار کر دو۔ اس نے اقرار کرلیا تو اسے حکم دے دیا گیا اور وہ سنگ سار کر دی گئی) اس واقعہ میں حضور ﷺ نے مستوجب حد ثابت کرنے اور اس کے نافذ کرانے کے لئے وکیل بنایا۔

بہتر یہ ہے کہ ایسی حدود (شرعی سزائیں) جو حقوق العباد کے متعلقہ جرائم سے تعلق رکھتی ہیں ان کا نفاذ مؤکل کے روبرو کیا جائے کیوں کہ یہ ہو سکتا ہے کہ مؤکل کو رحم آجائے اور اسے معاف کر دے اور مجرم سزا سے بچ جائے۔

اب رہا صیغہ (یعنی الفاظ وکالت) اس سے مراد ہر ایسی عبارت ہے جس سے تصرف (یا کام انجام دینے) کی اجازت نکلتی ہو مثلاً یوں کہنا کہ میں نے تم کو وکیل بنایا یا یہ کہ میں نے یہ کام تمہارے سپرد کیا یا تمہیں اس کے کرنے کی اجازت دی وغیرہ۔ یوں کہنے سے بھی کہ تم اس اونٹ کو فروخت کر دو یا میرے اس غلام کو آزاد کر دو وکالت ہو جاتی ہے۔ اسی طرح یہ کہنا بھی وکالت ہے کہ میں نے تم کو اپنا قائم مقام یا اپنا نائب بنایا۔ وکالت کی قبولیت کا اظہار وکیل کے ہر ایسے قول یا فعل سے ہو جاتا ہے جس سے اس کا قبول کر لینا ظاہر ہوتا ہو۔ وکیل بننے کے لئے اس امر کا علم ہونا شرط نہیں ہے کہ اسے وکیل بنایا گیا ہے چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی کو وکیل بنایا اور ہنوز اس کی خبر اسے نہیں ہوئی لیکن وہ کام جس کے لئے اسے وکیل بنایا گیا اس نے انجام دیا تو اس کا کیا ہوا نافذ العمل ہو گا۔ نیز یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ وکیل فوراً تسلیم وکالت کا اظہار کرے بلکہ سال بھر یا اس سے بھی زیادہ عرصہ کے بعد اظہار قبولیت کرے تب بھی درست ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ معاملات خرید وفروخت سے تعلق رکھنے والے چند مسائل ہیں:

ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی کو وکیل بنایا کہ میرا فلاں مال فروخت کر دے اور یہ وضاحت نہیں کی کہ اس کے دام بھی وصول کرنے ہیں تو دیکھنا چاہیئے کہ اگر عام طور پر ایسے امور میں مشہور طریق کار یہ ہے کہ وکیل دام وصول نہیں کرتا تو ایسی صورت میں وکیل کو دام وصول کرنے کا حق نہیں ہے۔ اگر خریدار نے وہ دام اسی کو دے دیئے تو ادائیگی سے بری الذمہ نہ ہوگا اور مؤکل اپنے مال کے دام کا مطالبہ خریدار سے کر سکتا ہے۔ لیکن اگر عام رواج یہ ہے کہ وہ وکیل جسے فروخت کا کام سپرد کیا جاتا ہے وہی دام بھی وصول کرتا ہے تو ایسے شخص کے لئے صرف یہ ثابت ہونا کافی ہے۔ کہ اسے مال کی فروخت کے لئے وکیل بنایا گیا ہے تو اس امر کے ثابت ہونے کے بعد اسے دام وصول کرنا لازم ہے۔ اگر اس نے مال تو دے دیا لیکن دام وصول نہ کئے تو وہ اس کا ذمہ دار متصور ہوگا۔

اگر دام وصول کرنے یا نہ کرنے کی بابت کوئی عام دستور نہ ہو تب بھی وکیل ہی دام وصول کرنے کا ذمہ دار ہے کیوں کہ گو اس کی صراحت وکیل بناتے وقت نہیں کی تاہم (یہ تو ظاہر) ہے کہ قیمت کا وصول کرنا فروخت کے لوازمات میں سے ہے۔

یہ تمام مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ کسی کو ایک متعین شے کی فروخت کے لئے وکیل بنایا گیا ہو، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اگر سامان تجارت کی فروخت کے لئے وکیل بنایا گیا تو بہر حال وکیل کو مال کے دام وصول کرنے اور اس کے مطالبہ کا حق ہے۔

اگر کسی کو سامان خریدنے کے لئے وکیل بنایا گیا اور وہ اس نے خرید لیا۔ لیکن وکیل نے یہ کہہ دیا تھا کہ اس کے دام کی ادائیگی کا ذمہ دار میں نہیں ہوں گا بلکہ میرا مؤکل ہے تو ایسی حالت میں وکیل کو سامان خرید شدہ کے حاصل کرنے کا بھی حق نہیں ہے۔ لیکن اگر مال خریدا اور ادائیگی قیمت سے خود کو بری الذمہ ہونے کی شرط نہیں تھی تب اسے حق ہے کہ مال کو سنبھال لے اور دام کی ادائیگی کا ذمہ دار بھی ہوگا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی کو غیر معینہ مال کی خریداری کے لئے وکیل بنایا لیکن وکیل غیر مفوضہ (یعنی مختار کل نہیں بنایا) مثلاً یوں کہا کہ میرے لئے ایک اونٹ (غیر معین) خرید لاؤ اور وکیل نے اونٹ خرید لیا، پھر اس میں کوئی عیب نکل آیا جس کا علم وکیل کو خریدنے کے وقت نہیں تھا تو یہ وکیل پر لازم ہے کہ اس عیب کی بنا پر وہ اونٹ واپس کر دے اس میں مخفی رہا ہو یا ظاہر۔ لیکن اگر خریدنے کے وقت اسے یہ عیب معلوم تھا تو اب وکیل کو اسے واپس کرنے کا حق نہیں ہے اور وکیل اس کا ذمہ دار ہوگا، مؤکل پر اس کی ذمہ داری نہ ہوگی۔ یہ اور بات ہے کہ مؤکل اسی حال میں راضی ہو جائے۔

اگر ایک متعین مال کی خریداری کے لئے وکیل بنایا گیا، مثلاً یوں کہا کہ میرے لئے فلاں اونٹ خرید لاؤ اور وکیل نے اس کو خرید لیا، پھر اس میں کوئی عیب نکلا تو اب اس کی واپسی وکیل کا کام نہیں ہے تاہم یہ چاہیئے کہ وہ وکیل اپنے مؤکل کو اس عیب سے آگاہ کر دے، اس کے بعد مؤکل چاہے تو اسے واپس کر دے اور چاہے تو رکھ لے۔ لیکن اگر باوجود متعین کرنے کے وکیل کو یہ بھی اختیار دیا تھا کہ تم اس کو رکھ بھی سکتے ہو اور واپس بھی کر سکتے ہو تو ایسی صورت میں وکیل کو واپس کرنے یا قبول کر لینے کا اختیار ہے۔ ہاں اگر کوئی معمولی سا عیب نکلا جسے بالعموم نظر انداز کر دیا جاتا ہے، ادھر اس کے

خریدنے میں مؤکل کا فائدہ ہے، مثلاً ایک اونٹنی خریدی جس کی دم کٹی ہوئی ہے لیکن سستے داموں دستیاب ہوگئی تو اب واپسی کا اختیار نہیں ہے۔

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ کسی کو غیر معینہ سامان فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا لیکن وکالت غیر مفوضہ تھی (یعنی اس کو مختار مطلق نہیں بنایا) اور وکیل نے وہ سامان کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا پھر اس میں کوئی عیب نکل آیا تو خریدار وہ مال وکیل کو واپس کر دے گا۔ درآنحالیکہ اسے یہ علم نہ تھا کہ وہ فلاں شخص کا وکیل ہے (اور یہ سامان اس کا نہیں بلکہ مؤکل کا ہے) اور یا وکیل نے خود قسم کھا کر یہ نہ بتایا ہو کہ میں فلاں کا وکیل ہوں۔ اگر ایسی صورت رہی ہو تو اب خریدار واپسی کے لئے مؤکل کی طرف رجوع کرے گا۔ لیکن اگر وہ وکیل مختار مطلق تھا تو خریدار کو حق ہے چاہے تو وکیل کو واپس کرے یا مؤکل کو خواہ خریدار کو اس وکیل کے مختار یا معمولی وکیل ہونے کا علم ہو یا نہ ہو۔

چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص کو کسی سامان کی خریداری کے لئے وکیل بنایا جائے تو وکیل پر لازم ہے کہ جو سامان خریدے وہ مؤکل کے لائق ہو۔ چنانچہ اگر کہا کہ میرے لئے ایک اونی چوغہ خرید لاؤ تو ضروری ہے کہ اس قسم کا چوغہ خریدا جائے جو مؤکل کی شایان شان ہو۔ یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ چوغہ کی قیمت نہ بتائی گئی ہو کہ اتنے میں خریدنا۔ اگر قیمت بتا دی گئی ہے تو بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اتنے ہی میں خریدا جائے گو مؤکل کے لائق نہ ہو۔ لیکن بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ پھر بھی ایسا چوغہ خریدنا چاہیئے جو مؤکل کے لائق ہو۔

پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو سامان فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا تو اس کی دو صورتیں ہوں گی کہ یا تو وہ قیمت بتا دی ہے کہ اتنے میں فروخت کرنا یا نہیں بتائی۔ اگر قیمت کا تعین کر دیا ہے اور وکیل نے اس سے کم میں فروخت کیا تو مؤکل کو اختیار ہے کہ اس بیع کو برقرار رکھے یا رد کر دے۔ اگر برقرار رکھی تو جو قیمت ملی ہے وہی لے لے۔ اور اگر بیع کو رد کیا تو اپنا مال موجود ہو تو واپس لے سکتا ہے اور اگر وہ مال کام آچکا ہے تو وکیل اس کے بتائے ہوئے دام میں جس قدر کمی ہوئی ہے اس کے وصول کر لینے کا ذمہ دار ہوگا، کمی معمولی ہو یا زیادہ اس سے فرق نہیں پڑتا۔ لیکن اگر مؤکل نے قیمت کا تعین نہیں کیا تھا کہ اتنے میں فروخت کیا جائے اور وکیل نے ثمن مثل (واجبی دام) سے کم میں فروخت کیا لیکن فرق معمولی سا ہے جو بالعموم ہوتا رہتا ہے بایں طور کہ بیس فیصدی یا اس سے کم فرق ہے تو وہ بیع نافذ متصور ہوگی اور مؤکل کو اختیار (واپسی) باقی نہ رہے گا۔ اگر فرق بیس فیصدی سے زیادہ ہے تو مؤکل کو اختیار ہے کہ اس فروخت کو تسلیم کرے یا رد کر دے جیسا کہ سابقہ صورت میں بتایا گیا۔

چھٹا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے مال کی خریداری کے لئے کسی کو وکیل بنایا؛ اس میں بھی دو صورتیں ہوں گی: یا تو دام کا تعین کر دیا ہے یا نہیں کیا۔ اگر دام کا تعین نہیں کیا تو یہ صورت بھی ویسی ہی ہے جیسی فروخت کی مذکورہ بالا صورت کہ اگر ثمن مثل (واجبی دام) سے زیادہ میں خریدا لیکن معمولی سی زیادتی ہے تو مؤکل کو واپسی کا اختیار نہیں؛ ہاں اگر تفاوت زیادہ ہے تو اس مال کے رکھنے یا واپس کرنے کا اختیار ہے۔ لیکن اگر اس کے دام کی تعیین کر دی تھی کہ اتنے میں خریدنا تو وکیل حالت فروخت کے برخلاف اس صورت میں کسی قدر زیادہ دام میں بھی خرید سکتا ہے۔ پس اگر یوں کہا کہ میرے لئے ایک گھوڑا بیس اشرفی میں خرید لاؤ اور وکیل نے ایک اشرفی زیادہ میں خریدا تو مؤکل کو اس کے ماننے یا نہ ماننے کا اختیار نہیں ہے

کیوں کہ ایک اشرفی بیس کے دسویں حصہ کا نصف (یعنی بیس فیصدی ہے)۔ لیکن اگر وکیل نے دو اشرفی زیادہ دام میں خریدا تو مؤکل کو اختیار ہے کہ اس بیع کو قائم رکھے یا رد کر دے۔ اس صورت میں رد کر دینے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی ذمہ داری وکیل پر ڈال دی جائے گی بشرطیکہ شرط خیار پر سودا نہ ہوا ہو۔ (وکیل کی) خریداری کو تسلیم کر لینے کی شرط یہ ہے کہ وکیل نے وہ مال بطریق سلم (یعنی نقد دام ادھار مال کی شرط پر) نہ خریدا ہو۔ لہٰذا اگر وکیل نے دام دے دیئے ہیں کہ اس کے عوض اس قدر گندم دو ماہ بعد لے لوں گا، اور مؤکل کے خلاف سودا کیا ہے تو اب اس پر اسے راضی ہونے کا بھی اختیار نہیں ہے بلکہ اس پر لازم ہے کہ اس سے الگ ہو جائے۔

اس کا سبب یہ ہے کہ وکیل نے اگر مؤکل کے خلاف سودا کیا ہے (اور پیشگی قیمت دے دی ہے جیسا کہ سلم میں ہوتا ہے) تو یہ رقم وکیل سے واجب الوصول قرض ہو گئی۔ اگر مؤکل نے اس طرح کی خریداری کو بحال رکھا تو گویا وکیل کا قرضہ ادا ہو گیا جس کے عوض مؤکل وہ خرید شدہ مال (گندم) لے گا جو سردست قرض واجب الوصول ہے اور مطلب یہ ہوا کہ قرض کی ادائیگی قرض کی شکل میں ہوئی جو امر باطل ہے (کیوں کہ اس صورت میں ایک قرض ادا ہوئے بغیر اتر گیا)۔ علاوہ اس کے ایک خرابی یہ ہے کہ غذائی جنس کو قبضہ میں آنے سے پہلے فروخت کیا گیا۔ کیوں کہ (وکیل کا سودا چونکہ مؤکل کی مرضی کے خلاف تھا اس لئے) وہ خرید شدہ گندم وکیل کی ہوئی اور اب اگر مؤکل (وکیل کے کئے ہوئے سودے پر) راضی ہو گیا تو گویا وکیل نے اسے قبضہ میں آنے سے پہلے مؤکل کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ یہ امر بھی (شرعاً) باطل ہے۔

ساتواں مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی کو وکیل بنایا کہ اس کے لئے فلاں چیز فلاں بازار سے اور فلاں وقت خرید لائے اور وکیل نے اس کے خلاف کیا اور جہاں سے خریدنے کے لئے کہا گیا تھا وہاں سے نہیں خریدا تو اب دیکھنا ہوگا کہ اگر اس مال کا نرخ بازار اور وقت کے مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے تو مؤکل کو اس خلاف ورزی کی بنا پر اس سودے کو بحال رکھنے یا رد کر دینے کا اختیار ہوگا۔ اگر نرخ میں تفاوت نہ ہو تو یہ اختیار نہیں ہے۔

آٹھواں مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کو اشیائے ربویہ کی باہمی خرید وفروخت کے لئے وکیل بنایا گیا، مثلاً یہ کہا کہ اس گندم کو لوبیا کے عوض فروخت کر دو اور وکیل نے اس کے برخلاف گندم کو چاول کے عوض فروخت کر دیا تو مؤکل کو اس سودے کو بحال رکھنے اور رد کر دینے کا اختیار ہے، لیکن اس کی دو شرط ہیں۔ ایک تو یہ کہ خریدار کو یہ معلوم نہ ہو کہ وکیل نے اپنے مؤکل کے کہنے کے خلاف کیا ہے۔ اگر اس کو یہ معلوم تھا تو معاملہ سرے سے فاسد ہو جائے گا۔ کیوں کہ خریدار نے ایسی چیز کی خریداری کا اقدام کیا جس کی بابت اسے معلوم تھا کہ ممکن ہے یہ خریداری تکمیل کو پہنچے یا نہ پہنچے۔ ایسی صورت میں اشیائے ربویہ کا سودا فاسد ہو جاتا ہے کیوں کہ یہ صورت خیار بیع کی ہے جو ربوی اشیاء کے معاملہ میں باطل ہے۔

یہاں پر یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ آپ نے تو اس صورت میں جب کہ وکیل نے مؤکل کی مرضی کے خلاف اشیائے ربویہ کی خرید وفروخت کی ہو مؤکل کو تسلیم کرنے یا رد کر دینے کا اختیار دے دیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اصل معاملہ میں شرط خیار نہیں تھی، یہ اختیار تو اس وقت ہوا جب وکیل نے مؤکل کی مرضی کے خلاف عمل کیا۔ یہ اختیار اصل نہیں ہے بلکہ اسے اختیار قرار دے دیا گیا۔ باقی رہا وہ خیار جس سے (اشیاء ربویہ کے) معاملات باطل ہو جاتے ہیں وہ ہے جس کی شرط شروع سے معاملہ میں رکھی گئی ہو مثلاً شرط خیار کے ساتھ سودا ہوا ہو۔ اور اس کا پہلے سے علم ہو (کہ یہ مال حسب قاعدہ واپس بھی کیا

جاسکتا ہے) جیسا کہ پہلی صورت میں ہے۔

اب جاننا چاہیئے کہ ربوی معاملات ان اقسام کے سودے ہیں جن میں ربائے فضل حرام ہے۔ان اشیاء کا ذکر ربا کے بیان میں آچکا ہے۔اس میں تمام غذائی اشیاء کا سودا داخل ہے جن کا ذخیرہ کیا جاسکتا ہے اور جو خوراک کے کام میں آتی ہیں مثلاً گندم، جوار اور چاول وغیرہ۔نیز سونا اور چاندی بھی اس میں داخل ہیں۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وکیل یا خریدار کسی نے مؤکل کی بتائی ہوئی قیمت سے کمی کی ذمہ داری نہ لی ہو۔ چنانچہ اگر مؤکل نے کہا کہ اس مال کو بیس میں فروخت کرنا اور وکیل نے پندرہ میں فروخت کیا۔لیکن گھاٹے کی رقم یعنی پانچ اپنے ذمہ لے لی تو اب مؤکل کو (ردوقبول) کا اختیار نہ رہے گا۔

اسی طرح اگر وکیل نے اپنی ذمہ داری پر بتائے ہوئے دام سے زیادہ میں کوئی شے خریدی مثلاً یوں کہا گیا کہ میرے لئے فلاں چیز دس میں خرید لاؤ اور وکیل نے پندرہ میں خریدا اور زیادہ دام اپنے ذمہ لے لئے تو مؤکل کو اختیار نہ رہا۔

نواں مسئلہ یہ ہے کہ وکیل کو یہ حق نہیں ہے کہ جس چیز کو فروخت کرنے کے لئے اسے وکیل بنایا گیا ہے اس چیز کو وہ اپنے لئے خرید لے۔اگر چہ اس کے دام مؤکل نے مقرر کردیئے ہوں کیوں کہ ممکن ہے اس چیز کو اور کوئی اس سے زیادہ میں خرید لیتا۔ہاں اگر مؤکل نے (وکیل کو) خرید لینے کی اجازت دے دی ہو یا اس دام میں لوگوں کی مانگ ختم ہوگئی ہو۔مثلاً جس بازار میں فروخت کرنا تھا وہاں سے لوگ جاچکے ہیں (تو وکیل کے خرید لینے میں مضائقہ نہیں)۔

اسی طرح وکیل کو یہ بھی جائز نہیں ہے کہ وہ چیز اپنے نابالغ، بے عقل، پاگل یا غلام کے ہاتھ جس کا وہ ولی ہے فروخت کرے۔پس اگر وہ اپنے چھوٹے بچے یا بالغ جنون زدہ وغیرہ کے ہاتھ فروخت کرے تو جائز نہیں ہے اس لئے کہ ان کی طرف سے (بحیثیت ولی) اسے قبول کرنا ہے تو گویا اس نے اپنے ہی لئے کیا البتہ اگر اپنی بیوی یا باشعور لڑکے کے ہاتھ فروخت کرے تو جائز ہے بشرطیکہ اس میں ناجائز رعایت نہ کی گئی ہو۔اگر ان کے ساتھ ناروا مراعات برتی گئی مثلاً دس کی چیز پانچ میں دے دی تو مؤکل کا گھاٹا وکیل کو پورا کرنا ہوگا۔اور ناروا رعایت کی مقدار کے لئے فروخت کرنے کے وقت کو دیکھا جائے گا۔لہٰذا اگر کسی شے کی قیمت پانچ تھی اور پانچ ہی میں اس نے فروخت کیا پھر اس کی قیمت زیادہ ہوگئی اور دس تک پہنچ گئی اور مؤکل کو یہ معلوم ہوا تو اب مؤکل اس کا مطالبہ نہیں کرسکتا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ بیع وشراء کی خاطر وکیل بنانے میں چند مسائل قابل لحاظ ہیں:

ایک مسئلہ یہ ہے کہ جس چیز کی خرید یا فروخت کے لئے کسی کو وکیل بنایا گیا ضروری ہے کہ اس چیز کا اچھی طرح علم ہو یا کسی طرح سے بھی اتنا علم ہو کہ وکیل مؤکل کے کہنے کی تعمیل کرسکے۔اگر وکیل اس کو بالکل ہی نہ جانتا ہو تو وکیل بنانا ہی باطل ہے، سوا اس کے کہ کسی کو وکیل عام (یا مختار کل) بنادیا جائے۔

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ خرید وفروخت کے لئے یا تو کسی کو وکیل عام بنایا گیا ہوگا یا وکیل خاص۔پھر جس چیز کی خرید یا فروخت کی بابت وکیل بنایا گیا ہے اس سے یا تو وکیل بالکل ہی ناواقف ہوگا یا ناواقفیت تھوڑی ہوگی۔اگر وہ وکالت عامہ ہے مثلاً مؤکل نے وکیل کو یوں کہا کہ آپ میرے لئے جو چاہیں خریدیں اور میرے سامان میں سے جس چیز کو چاہیں فروخت کردیں تو اس صورت میں وکیل کو کلی اختیار ہے کہ بغیر کسی تعین کے جو چاہے خریدے) اور اس کے مال میں سے

جس شے کو چاہے فروخت کر دے۔ لیکن وکالت خاصہ کی صورت میں اگر (خریدنے یا فروخت کرنے والی شے کی بابت) وکیل کو کچھ بھی معلوم نہیں تو وکالت درست نہ ہوگی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی کہے کہ میرے لئے ایک کپڑا یا ایک جانور خرید لاؤ۔ اب کپڑے اور یا جانور کے بارے میں وکیل کو کچھ بھی علم نہیں۔ بالکل ناواقف ہونے سے مراد فقہا کے نزدیک اس شے کی جنس سے ناواقف ہونا ہے۔ یعنی ایسی شے کا ذکر کیا جائے جس کی بہت سی جنسیں ہیں اور کسی ایک جنس کی تعیین نہ کی جائے جیسے جانور یا کپڑا۔ پس اگر یوں کہا کہ میں نے تم کو ایک جانور خریدنے کے لئے وکیل بنایا تو یہ درست نہ ہوگا کیوں کہ جانور تو ہر ایسا جاندار ہے جو زمین پر چلتا ہے، اس میں حیوان انسان سب شامل ہیں۔ عام طور پر یہ لفظ گھوڑے، خچر یا گدھے کے لئے خاص طور پر بولا جاتا ہے پھر بھی ان میں سے ہر ایک کی بہت سی قسمیں ہیں۔ اگر مشہور معنے مراد لئے جائیں تو اس کے مفہوم میں گھوڑا اور گدھا داخل ہیں اور جنس جو مؤکل کے پیش نظر ہے وہ نامعلوم ہے کیوں کہ یہ ممکن ہے کہ اس کا مقصد گھوڑا ہو یا خچر یا گدھا ہو۔

واضح ہو کہ یہاں پر جو لفظ ''جنس'' استعمال ہوا ہے اس سے منطق کا اصطلاحی لفظ ''جنس'' مراد نہیں ہے جس کی تعریف یہ ہے کہ جنس وہ لفظ ہے جو بہت سی مختلف ماہیت رکھنے والی اشیاء کے لئے بولا جائے۔ بلکہ یہاں جنس سے مراد یہ ہے کہ اس لفظ کے مفہوم میں کسی شے کی متعدد اقسام آتی ہوں۔ پس گھوڑا مثلاً ایک جنس ہے جس کی بہت سی قسمیں ہیں۔ اسی طرح خچر اور گدھا کہ سب مختلف جنسیں ہیں اور بہت سی اقسام پر مشتمل ہیں۔ کپڑے کی مثال بھی ''جانور'' کی سی ہے کہ اس کی جنس بھی نہیں بتائی گئی۔ کپڑے کی لفظ کپڑے کی مختلف جنسوں پر مشتمل ہے اور اس کی ہر جنس کے تحت بہت سی قسمیں ہیں: چنانچہ اس میں سوتی، ریشمی، اونی اور چھال سے بنا ہوا کپڑا شامل ہے۔ پھر یہ کپڑے بھی مدراسی، دیسی، اور شاش ترکی یا بندی وغیرہ ہیں۔ اور ریشم میں بھی ٹسری خالص اور ہندی ریشم وغیرہ ہیں۔ اسی طرح صوف اور کتان بھی فقہا کے نزدیک جدا اجناس ہیں اور ان کے تحت بہت سی قسمیں ہیں۔ پس اگر مؤکل نے وہ جنس نہ بتائی جس کی خریداری کے لئے اس نے وکیل بنایا ہے تو وکالت باطل ہوگی۔ یہاں تک کہ اگر قیمت بتا دی جائے تب بھی۔ لیکن اگر وکیل کا ابہام اس شے کی بابت معمولی سا ہو تو وکالت صحیح ہوگی مثلاً مؤکل یوں کہے کہ میں آپ کو اس لئے وکیل بناتا ہوں کہ آپ میرے لئے ایک گھوڑا یا ایک خچر یا ایک گدھا خرید دیں تو وکالت درست ہوگی۔ کیوں کہ اگرچہ تشفی بخش تفصیل نہیں بتائی گئی لیکن اس میں ابہام بہت زیادہ نہیں ہے۔ اور فقہا اس ابہام کو نوع کے ابہام سے تعبیر کرتے ہیں۔ یعنی ایسی عبارت استعمال کی جائے جس کے مفہوم میں ایک شے کی بہت سی انواع آتی ہوں لیکن ان میں سے کسی ایک نوع کا تعین نہ کیا گیا ہو۔ یہاں پر نوع سے مراد ''قسم'' ہے؛ پس اگر کہا کہ میں آپ کو ایک گھوڑا خریدنے کے لئے وکیل بناتا ہوں تو گویا ایک ایسا گھوڑا خریدنے کو کہا جس کی قسم معلوم نہیں گھوڑے کی بہت سی قسمیں ہیں، ان میں سے کسی قسم کا تعین نہ کرنے سے نوع یعنی قسم کا علم نہ ہوا۔ لیکن یہ ابہام معمولی ہے کیوں کہ وکیل خود ہی مؤکل کا مقصد اس سے پا سکتا ہے کہ مؤکل کی حالت کے پیش نظر اس کے لائق ایک گھوڑا خرید لے۔

اس بارے میں ایک اور قسم کا ابہام ہے جسے اوسط درجہ کا ابہام کہنا چاہیئے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ کسی سے یوں کہا جائے کہ میرے لئے ایک مکان اتنی قیمت میں اتنی قیمت کا خرید لو۔ اس صورت میں اگرچہ مؤکل نے وہ جگہ نہیں بتائی

جہاں پر مکان خریدنا ہے اور نہ مثلاً اس کے کمروں کی تعداد بتائی لیکن قیمت جو بتادی تو اس سے مکان کی بابت جو ابہام تھا وہ کم ہو گیا۔ لیکن اگر قیمت نہیں بتائی اور نہ مکان کی کوئی صفت بیان کی تو یہ ابہام ایسا ہو گا جیسا جنس کے نہ معلوم ہونے میں (لہٰذا یہ وکالت باطل ہو گی)۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ قیمت بتا دینے سے بھی ابہام کم نہیں رہتا بلکہ جگہ کا بیان کرنا ضروری ہے کیوں کہ اگر یہ نہ کیا گیا تو اس مکان کی قیمت اور اس کے پسند خاطر ہونے میں بہت سے جھگڑے نکل سکتے ہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جس چیز کے خریدنے یا فروخت کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنایا جائے اس شے کی بابت وکیل کو معلومات نہ ہونے کی تین قسمیں ہیں: جنس کا معلوم نہ ہونا، نوع کا معلوم نہ ہونا یا اوسط درجہ کا مؤکل نے ایسے الفاظ استعمال کیے کہ وکیل کو جو شے لینی یا بیچنی ہے اس کی جنس، نوع اور صفت معلوم ہو تو وہ وکالت بلا اختلاف درست ہے۔ اس کی مثال یوں کہنا ہے کہ میں آپ کو اس لئے وکیل بناتا ہوں کہ آپ میرے لئے ایک مشکی تیز رفتار گھوڑا خرید دیجئے۔ اس کے برعکس اگر ایسا لفظ استعمال کیا گیا جس کے مفہوم میں مختلف اجناس شامل ہیں اور کسی جنس کا تعین نہ کیا گیا تو وکالت قطعاً درست نہ ہو گی اگر چہ اس شے کی قیمت بھی بتا دی گئی ہو مثلاً یوں کہنا کہ میں آپ کو وکیل بناتا ہوں کہ آپ ایک کپڑا میرے لئے خرید کر دیں۔

اگر ایسا لفظ استعمال کیا گیا جس کے مفہوم میں مختلف انواع آتی ہیں اور اس نوع کو نہ بتایا گیا جس کی خریداری پیش نظر ہے۔ مثلاً وہ لفظ ایسا ہو کہ لوگوں کے مختلف احوال کے پیش نظر اس لفظ سے مختلف انواع سمجھی جا سکتی ہیں تو ایسی صورت میں وکیل کے لئے ہو سکتا ہے کہ ابہام معمولی رہ جائے مثلاً لفظ دار گھر ہے کہ اس کے مفہوم میں متعدد قسم کے مکانات آتے ہیں۔ کیوں کہ "گھر" کا لفظ چھوٹے، بڑے، سنگین یا پختہ اینٹ سے بنے ہوئے وغیرہ پر مشتمل ہے اور یہ بھی کہ وہ فلاں شہر، فلاں علاقہ یا فلاں سڑک پر واقع ہو وغیرہ۔ لیکن اگر یہ کسی گاؤں کی بات ہو جہاں کے اکثر مکانات تعمیر، وسعت اور محل وقوع کے اعتبار سے مختلف نہ ہوں تو وکیل کے لئے یہ ابہام معمولی نوعیت کا ہو گا اور اس کو نوع ناواقفیت تصور کیا جائے گا (یعنی وکالت درست ہو گی)۔ لیکن اس میں بھی ضروری ہے کہ قیمت بتا دی جائے مثلاً یوں کہا جائے کہ میں آپ کو اتنے میں ایک گھر خریدنے کے لئے وکیل بناتا ہوں۔ اس کے برعکس اگر یہ کسی شہر کی بات ہے جہاں کے مکانات محل وقوع اور تعمیر کے لحاظ سے ایک دوسرے سے بات ہے جہاں کے مکانات محل وقوع اور تعمیر کے لحاظ سے ایک دوسرے سے بہت مختلف ہوتے ہیں تو ایسی صورت میں ضروری ہو گا کہ وکیل کو مکان کی تمام وہ خصوصیات بتا دی جائیں جن سے وہ اس مکان کا امتیاز کر سکے، بصورت دیگر وکیل کی لاعلمی گویا جنس کی لاعلمی ہو گی (یعنی وکالت درست نہ ہو گی)۔

دوسرا مسئلہ قابل لحاظ یہ ہے کہ وکیل نے اپنے مؤکل کے لئے کوئی شے خریدی اور اس میں کوئی عیب نکل آیا، لیکن مؤکل کو اس نے نہیں بتایا تو اس کی ذمہ داری وکیل پر ہو گی۔ لیکن اگر وہ مال مؤکل کے پاس آنے سے پہلے ہی وکیل کے پاس تلف ہو جائے تو وہ نقصان مؤکل کا ہو گا۔ یہاں ایک سوال ہے کہ آیا مؤکل کو یہ حق ہے کہ وکیل کی معرفت خریدے ہوئے مال کو حاصل کرنے سے پہلے (عیب کی بنا پر) واپس کر دے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایسا نہیں کر سکتا کیوں کہ مال جب تک وکیل کے ہاتھ میں ہے اس کی واپسی کا حق اسی کو ہے اگر وکیل وفات پا جائے تو یہ حق اس کے ورثاء کو ہو گا۔ اگر کوئی وارث نہ ہو تب مؤکل اس مال کو (عیب کی بنا پر) واپس کر سکتا ہے۔ کیوں کہ وکالت (خرید و فروخت) اس وقت ختم ہوتی

ہے جب مال سپرد کر دیا جائے تاہم وکیل کو اس وقت تک (خرید شدہ) مال کے واپس کرنے کا حق نہیں ہے جب تک کہ مؤکل اس کی اجازت نہ دے۔ اجازت دے دے تو وکیل کا اس مال کو واپس کرنا درست ہے۔

اگر کسی کو ایک شے خریدنے کے لئے وکیل بنایا اور دام نہیں دیئے لیکن وکیل نے وہ چیز خود خرید کر اس کی قیمت دے دی تو وکیل کو حق ہے کہ وہ مال روک لے اور مؤکل کو نہ دے۔ البتہ اگر قیمت نہ دی ہو تو بطریق اولیٰ اسے مال روک لینے کا اختیار ہے، کیوں کہ قیمت ادا کر دینے کی صورت میں یہ خیال کیا جا سکتا تھا کہ وکیل نے اپنے مؤکل کے ساتھ حسن سلوک کے طور پر اس کی بجائے خود دام ادا کر دیئے ہیں تو مال کا روک لینا درست نہ ہوگا۔ اگر دام وکیل نے دیئے ہی نہیں تو حسن سلوک کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

اگر (خرید شدہ) مال وکیل کے پاس ضائع ہو گیا قبل اس کے کہ وہ اسے روکتا تو یہ مول کا نقصان ہوا اور مؤکل پر لازم ہوگا کہ اس سامان کی قیمت وکیل کو ادا کر دے۔

اسی طرح اگر مؤکل نے وکیل کو دام دے کر کہا کہ اس سے فلاں چیز میرے لئے خرید لو اور وہ دام وکیل کے پاس سے ضائع ہو گئے تب بھی نقصان مؤکل ہی کا ہوگا، وکیل پر عائد نہ ہوگا۔ ہاں اگر وکیل نے کوئی شے خرید لی ہے پھر مؤکل نے اس کے دام وکیل کو دے دیئے کہ فروخت کنندہ کو ادا کر دے اور وہ دام فروخت کنندہ کو دینے سے پہلے ہی اس کے پاس سے گم ہو گئے تو اب اس کا ذمہ دار وکیل ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ مال جو وکیل نے مؤکل کو دینے سے روک رکھا تھا اور اس کے پاس ضائع ہو گیا تو یہ وکیل کا نقصان ہوگا اور مؤکل سے اس کی قیمت کے مطالبہ کا حق نہ رہے گا خواہ مال کی مالیت اس کے دام کے مطابق ہو یا نہ ہو۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس مال کی حیثیت ایسی صورت میں مال مرہونہ کی سی ہے کہ اگر وہ تلف ہو جائے تو اس مال کی قیمت اور مالیت میں سے جس کی مقدار کم ہوگی وہی مقدار تلف شدہ متصور ہوگی بایں طور کہ جس وقت وہ شے تلف ہوئی ہے اس وقت کے لحاظ سے دیکھا جائے گا کہ اس کی مالیت کیا تھی اور اس کی قیمت کیا تھی اور اس کی مالیت اور قیمت برابر ہوں، مثلاً وہ دس میں خریدی گئی اس کے بعد نہ اس کی قیمت کم ہوئی نہ زیادہ تب تو فیصلہ ظاہر ہے لیکن اگر اس کی قیمت تلف ہونے کے وقت تک پانچ زیادہ ہو گئی تھی تو یہ پانچ مؤکل کا حق ہے اور وکیل سے مطالبہ کیا جائے گا۔ اگر دام میں پانچ کم ہو گئے تو یہ پانچ وکیل کا حق ہے اور وہ مؤکل سے قابل مطالبہ ہیں۔ مثلاً ایک شخص نے کسی کو ایک اونٹ خریدنے کے لئے وکیل بنایا اور وکیل نے وہ اونٹ پندرہ میں خریدا اور مؤکل نے ہنوز وہ قیمت وکیل کو ادا نہ کی تھی ادھر وکیل قیمت وصول کرنے سے پہلے وہ اونٹ مؤکل کے حوالہ کرنے کے لئے تیار نہ تھا کہ اسی حال میں وہ اونٹ وکیل کے پاس مر گیا، تو اس مسئلہ میں دو مختلف رائیں ہیں۔

ایک رائے تو یہ ہے کہ وہ اونٹ اور اس کی قیمت دونوں وکیل کا نقصان ہے اور مؤکل وکیل سے کچھ مطالبہ نہیں کر سکتا خواہ اس کی قیمت زیادہ ہو گئی ہو یا کم۔

دوسری رائے یہ ہے کہ اونٹ کے مرنے کے وقت اس کی مالیت اور اس کے دام کا موازنہ کیا جائے گا۔ اگر اس کی مالیت اتنی ہی تھی جتنے میں وہ خریدا گیا، تب تو فیصلہ ظاہر ہے لیکن اگر اس کی مالیت کم ہو گئی تھی مثلاً وہ دس کا رہ گیا تھا، تو وکیل کے حساب میں دس ہی محسوب ہوگا اور پانچ کا مطالبہ مؤکل سے کیا جائے گا۔ اگر اونٹ کی قیمت اس وقت بیس ہو گئی تھی تو

تلف شدہ مال صرف پندرہ کا متصور ہوگا اور مؤکل مزید پانچ کا مطالبہ وکیل سے کرے گا۔

چوتھا مسئلہ قابل لحاظ یہ ہے کہ اگر وکیل نے اپنے مؤکل کے لئے کوئی چیز نقد دام میں خریدی لیکن خریدنے کے بعد فروخت کنندہ نے اسے ادائیگی کی مہلت دے دی تو وکیل کو حق ہے کہ مؤکل سے فوری ادائیگی قیمت کا مطالبہ کرے۔ لیکن اگر شروع سے ہی ادھار سودا ہوا تھا لولاب وکیل کو مؤکل سے فوری ادائیگی کے مطالبہ کا حق نہیں ہے۔

پانچواں مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے معاملہ بیع سلم (یعنی نقد دام اور ادھار مال کا معاملہ) کرنا چاہتا ہو تو اسے حق ہے کہ اس کام کے لئے کسی شخص کو وکیل بنائے کہ وہ مسلم الیہ (جس کے ساتھ معاملہ بیع کیا گیا ہے یعنی فروخت کنندہ) کو راس المال (یعنی پیشگی قیمت) ادا کرے، لیکن مسلم الیہ کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ راس المال پیشگی قیمت وصول کرنے کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنائے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ راس المال کے وصول کرتے ہی وکیل مال فروخت شدہ کی وقت مقررہ پر فراہمی کا ذمہ دار ہو جائے گا حالانکہ قیمت مسلم الیہ اصل فروخت کنندہ کی ہے اور یہ جائز نہیں ہے کہ انسان اپنا مال بیچے اور قیمت کا حق دار کوئی اور ہو، لہٰذا اس طرح کی وکالت باطل متصور ہوگی۔ وکیل کی حیثیت صاحب معاملہ (مسلم الیہ) کی سی ہو جائے گی۔" مال اس کی ملکیت متصور ہوگا اور جس چیز کا سودا ہوا وہ اس کے ذمہ قرض واجب الادا رہے گا۔ غرض راس المال اگر وکیل کے حوالہ کر دیا جائے تو وہ اس کے ذمہ قرض ہوتا ہے۔ (پیشگی ادائے قیمت نہیں ہے)۔

پہلی صورت میں یہ جائز ہے کیوں کہ اگر خریدار نے کسی شخص کو اپنی طرف سے راس المال کی ادائیگی کے لئے وکیل بنایا تو اسے لازم ہے کہ اسے وقت فروخت کنندہ کے حوالے کر دے، اگر ادائے رقم سے پہلے مسلم الیہ سے جدا ہو جائے، اگر مؤکل سے قیمت وصول کر کے فروخت کنندہ سے جدا ہو گیا تو یہ معاملہ (عقد بیع سلم) باطل ہو جائے گا۔

واضح ہو کہ اگر مؤکل موجود ہو اور مال دینے سے پہلے ہی وہ چلا جائے تو آیا وہ عقد سلم باطل ہو جائے گا یا نہ ہوگا؟ اس بارے میں دو رائیں ہیں: بعض اصحاب کہتے ہیں کہ وکیل نائب کی حیثیت میں ہوتا ہے؛ اگر اصل شخص موجود ہے تو نائب کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ وکیل اصل معاملہ میں نائب ہوتا ہے لیکن عمل درآمد میں اس کے وہی حقوق ہیں جو اصل شخص کے ہیں۔ لہٰذا مؤکل کے موجود ہونے یا نہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا در آنحالیکہ اس کا وکیل موجود ہو۔

(اس بارے میں) صرافہ (نقود) کے معاملات کی مثال بھی معاملہ "سلم" کی سی ہے کو فریقین معاملہ میں سے ہر ایک کو جائز ہے کہ اپنا وکیل بنائے جو رقوم متبادلہ کا لین دین (اپنے مؤکل کی جانب سے) کریں۔ لیکن شرط یہ ہے کہ کسی کا وکیل لین دین سے پہلے فریق ثانی سے جدا نہ ہو۔

چھٹا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کو ایک خاص شے مثلاً فلاں گھوڑے یا فلاں شخص کے بیل کی خریداری کے لئے وکیل بنایا گیا تو وکیل کو مؤکل کی عدم موجودگی میں وہی چیز اپنے لئے خریدنا جائز نہیں ہے اور اگر مؤکل موجود ہو تو اس کی موجودگی کے باعث وہ اپنے آپ کو فرائض وکالت سے سبکدوش کر لیتا ہے اور مؤکل کا پابند نہیں رہتا۔ لیکن اس صورت میں جب کہ مؤکل موجود نہیں ہے اسے اپنے آپ کو وکالت کے کام سے سبکدوش کر لینے کا حق نہیں ہے لہٰذا اس چیز کو جسے مؤکل نے اپنے لئے خریدنے کی خاطر وکیل بنایا ہے وہ وکیل اپنے لئے خرید سکتا ہے۔ بصورت دیگر وہ مؤکل کی حق تلفی کا مرتکب ہوگا جو

ایک ناجائز امر ہے۔ ہاں اگر مؤکل نے کہا تھا کہ فلاں شے میرے لئے بیس میں ملے تو خرید لاؤ اور اس نے وہ چیز اپنے لئے پچیس میں خرید لی، یا یہ کہا ہو کہ فلاں مال چاندی کے عوض خریدنا اور اس نے سونے کے عوض (اپنے لئے) خرید لیا تو جائز ہے کیوں کہ اس صورت میں عارضی طور پر وکیل (وکالت سے) سبکدوش ہو کر مؤکل کے کہنے کے خلاف عمل کرتا ہے۔ اسی طرح اگر ایک شخص نے کسی کو وکیل بنایا کہ فلاں عورت کے ساتھ شادی کے لئے اس کی وکالت کر دے تو اس صورت میں وکیل اگر خود اس عورت سے شادی کر لے تو وہ شادی ہو جائے گی۔ اس لئے کہ نکاح میں یہ ضروری ہے کہ نکاح کی نسبت مؤکل کی طرف کی جائے اگر وکیل نے اس کی نسبت اپنی جانب کر لی تو اس نے تقاضائے وکالت کی خلاف ورزی کر کے خود کو وکالت سے معزول کر لیا۔

اگر کسی شخص کو غیر معینہ شے کی خریداری کے لئے وکیل بنایا گیا، مثلاً یوں کہا کہ جو کچھ تم مناسب سمجھو خرید لو تو اس میں تین صورتوں کا احتمال ہے:

پہلی صورت یہ ہے کہ اس کے دام کسی نہ کسی کی طرف منسوب ہوں گے تو جس کے دام ہیں اسی کی وہ چیز ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ دام کو فریقین میں سے کسی کی طرف منسوب نہ کیا گیا ہو تو اب خریدنے والے کی نیت دیکھی جائے گی۔ اگر اس ارادے سے خریدا کہ وہ چیز مؤکل کی ہوگی تو وہ مؤکل کی ہوگی، اگر اپنے لئے خریدنے کا ارادہ تھا تو وکیل کی ہوگی۔ اگر ارادہ کے بارے میں باہم اختلاف ہو کہ وکیل کہے کہ یہ میں نے اپنے لئے خریدا ہے اور مؤکل اس کے برعکس کہتا ہو تو اس نزاع میں مال پر فیصلہ ہوگا۔ اگر وکیل نے اپنی طرف سے مال لگایا تو وہ چیز وکیل کی ہوگی، اگر مؤکل کی طرف سے لگایا تو مؤکل کی ہوگی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ نہ یہ معلوم ہو کہ مال کس کی طرف سے لگایا گیا جیسا کہ دوسری صورت میں تھا کہ نہ وکیل نے خریدتے وقت یہ ارادہ کیا کہ وہ اپنے لئے خرید رہا ہے یا اپنے مؤکل کے لئے اور مؤکل بھی اس بات کو مانتا ہے تو ایسی صورت میں دو رائیں ہیں: ایک رائے تو یہ ہے کہ خریدشدہ شے بہر حال اس کی ہوگی جس نے خریدی یعنی وکیل کی خواہ اس کے دام اس نے اپنی جیب سے ادا کیے یا مؤکل کے مال سے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ یہ شے اس کی ہوگی جس کے مال سے قیمت ادا کی گئی۔

ساتواں مسئلہ یہ ہے کہ وکیل نے یہ دعویٰ کیا کہ اس نے فلاں جانور مثلاً گھوڑا اپنے مؤکل کے لئے خریدا ہے؛ اس میں بھی چند صورتوں کا احتمال ہے:

پہلی صورت یہ ہے کہ وکیل کو اس خاص جانور کے خریدنے کے لئے کہا گیا ہو، جانور زندہ ہو اور اس میں کوئی عیب نہ ظاہر ہوا ہو۔ ایسی صورت میں وکیل کی بات تسلیم کی جائے گی بشرطیکہ وکیل اس کے لئے قسم کھا لے۔ خواہ اس نے اس جانور کی قیمت مؤکل سے وصول کر لی ہو یا نہ کی ہو۔ اس لئے کہ اس نے ایسی بات کہی ہے جو وہ اپنی وکالت کے دائرہ اختیار میں کسی وقت بھی کر سکتا تھا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ (خریدشدہ) جانور مر گیا یا اس میں کوئی عیب لاحق ہو گیا ہو۔ اس کی دو شکلیں ہیں: ایک شکل یہ ہے کہ وکیل اس کے دام خرچ کر چکا ہو، ایسی حالت میں بھی وکیل کی بات مانی جائے گی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ وکیل کو غیر معین جانور خریدنے کے لئے کہا گیا ہو اور وکیل اس کے دام صرف کر چکا ہو تو ایسی حالت مؤکل کی بات مانی جائے گی بصورت دیگر وکیل پر یہ الزام عائد ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے اس نے وہ جانور اپنے ہی لئے خریدا ہو پھر جب یہ سودا گھاٹے کا نظر آیا تو کہہ دیا کہ میں نے مؤکل کے لئے خریدا تھا۔

آٹھواں مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی سے کہا کہ یہ بیل فلاں شخص کے لئے میرے ہاتھ فروخت کر دو اور اس نے فروخت کر دیا، اس کے بعد خریدار نے اس بات سے انکار کیا کہ فلاں شخص نے اسے خریدنے کے لئے کہا تھا تو اس کے انکار کی پروا نہ کی جائے گی کیوں کہ اس نے پہلے یہی کہا تھا کہ وہ بیل فلاں شخص کے لئے خرید رہا ہے، سوا اس کے جب کہ وہ شخص خود یہ کہے کہ در حقیقت اس نے خریدنے کے لئے اسے نہیں کہا تھا۔

نواں مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو دو مقررہ اشیاء کی خریداری کے لئے وکیل بنایا اور دام نہیں بتائے (کہ کتنے میں خریدنا)۔ وکیل نے ان دونوں میں سے ایک شے اس کی مناسب قیمت یا کسی قدر زیادہ دام میں جس میں عام طور پر لوگ خرید لیتے ہیں خرید لیا تو درست ہے، لیکن اگر وہ چیز بہت گراں خریدی گئی تو یہ ٹھیک نہیں ہے، کیوں کہ جب کسی کو خریدنے کے لئے وکیل بنایا جائے تو اسے جائز نہیں ہے کہ وہ نمایاں طور پر زیادہ دام میں خریدے۔

اگر کسی کو دو یکساں قیمت کی اشیاء خریدنے کے لئے وکیل بنایا، مثلاً یہ کہا کہ میرے لئے دو بوری گندم کی دو اشرفیوں میں خرید دو لیکن وکیل نے صرف ایک بوری ایک اشرفی سے زیادہ میں خریدی تو مؤکل اس زیادہ دام کی ادائیگی کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ ہاں اگر وکیل دوسری بوری باقی ماندہ دام میں خرید کر دے (تو درست ہے)۔

دسواں مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کو ایک مقررہ شے کی فروخت کے لئے وکیل بنایا گیا لیکن وکیل نے اس کے خلاف کیا اور اس کے خلاف کرنا خود مؤکل کے لئے سودمند تھا تو یہ بیع نافذ ہوگی، مثلاً کسی نے کہا کہ میرا یہ گھوڑا بیس اشرفی میں فروخت کر دو اور وکیل نے اسے پچیس میں فروخت کر دیا (تو ٹھیک ہے) بشرطیکہ اسی نقد کے عوض فروخت کیا ہو جس کے عوض فروخت کرنے کے لئے کہا تھا۔ اگر اس کے خلاف چاندی کے عوض فروخت کیا تو یہ معاملہ درست نہ ہوگا اگرچہ اس میں مؤکل کو فائدہ ہو۔

گیارھواں مسئلہ یہ ہے کہ وکیل کے لئے جائز نہیں ہے کہ جس چیز کو فروخت کرنے کے لئے اسے کہا گیا ہے وہ چیز اپنے لئے یا ایسے شخص کے لئے خریدے جو بوجہ صغر سنی، دیوانگی یا بے عقلی کے نااہل معاملہ قرار دیا گیا ہو اور وکیل اس کا ولی ہو۔ نیز اس کے لئے خریدنا بھی جائز نہیں جس کی گواہی وکیل کے حق میں قبول نہیں کی جاتی جیسے اس کا بالغ لڑکا یا باپ۔ غرض کسی وکیل کو جائز نہیں ہے کہ ان تینوں اقسام کے اشخاص کے ہاتھ اپنے مؤکل کا مال فروخت کر دے اسی طرح یہ بھی جائز نہیں ہے کہ ان اشخاص کا کوئی مال اپنے مؤکل کے لئے خریدے کیوں کہ اس میں بیجا رورعایت کی تہمت وکیل پر لگائی جاسکتی ہے۔ مزید براں اس میں یہ معاملہ خرید و فروخت یا تو وہ خود اپنے ساتھ کرے گا یا اس کی جانب سے کرے گا جس کا وہ ولی ہے، نتیجتاً خریدار اور فروخت کنندہ ایک ہی شخص ہوا حالانکہ سب جانتے ہیں کہ جب تک دو فریق نہ ہوں معاملہ بیع نہیں ہو سکتا، ہاں اگر مؤکل نے یہ اجازت دے دی ہو کہ وہ وکیل ایسے شخص کے ہاتھ بھی اس کا مال فروخت کر سکتا ہے، جس کی شہادت اس وکیل کے حق میں تسلیم نہ کی جاتی ہو، ایسی صورت میں وکیل ان اشخاص کے ساتھ مثلی (مناسب) دام میں خرید و

فروخت کر سکتا ہے یعنی نہ تو عام دام سے زیادہ میں خریدے اور نہ عام دام سے کم میں فروخت کرے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ لیکن اگر معاملہ میں غبن فاحش (ناروا زیادتی) کے ساتھ معاملہ کیا تو بقول ایک صاحب کے درست نہ ہوگا۔ غبن یسیر (یعنی معمولی کمی بیشی) ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

واضح ہو کہ غبن فاحش (یعنی ناروا زیادتی) وہ ہے جو بالعموم لوگوں میں نہ ہوتا ہو۔ یعنی اتنا دھوکا ایک دوسرے کو نہ دیا جاتا ہو۔ اس کی مقدار بعض اصحاب یہ بتاتے ہیں کہ مال تجارت کے معاملات میں بیس فیصدی سے زیادہ، جانوروں کے معاملات میں دس فیصدی سے زیادہ اور گھریلو اشیاء کے معاملات میں پانچ فیصدی سے زیادہ ہو تو یہ غبن فاحش ہے، اس سے کم ہو تو وہ غبن یسیر (یعنی معمولی گھاٹا) ہے۔

اگر مؤکل نے اجازت دے دی ہو کہ وکیل اس کا مال خود اپنے یا اپنے کمسن بچے کے لئے خرید سکتا ہے تو اس کی بابت دو رائیں ہیں:

ایک تو یہی کہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ اس طرح صاحب معاملہ (دو نہیں) ایک ہوگا۔

دوسری رائے یہ ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے۔ بظاہر وہ صاحب جو اس کو بدیں جہت ناجائز فرماتے ہیں کہ اس میں صاحب معاملہ ایک ہی شخص ہوتا ہے وہ بھی ایسا کرنے سے منع نہیں فرماتے کہ وکیل وہ مال کسی اجنبی کے ہاتھ فروخت کر کے پھر اسی سے دوسری بار خود خرید کرے۔ ایسی صورت میں بائع اور مشتری مختلف ہو جائیں گے۔

بارہواں مسئلہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک وکیل کو حق ہے کہ وہ مال جو اسے محض فروخت کے لئے سپرد کیا گیا ہے، کم یا زیادہ، کتنے ہی میں فروخت کر دے۔ اس میں غبن (یا دھوکے) کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا خواہ اس میں زیادہ گھاٹا ہو یا معمولی۔ لیکن صاحبین (امام محمد اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ) کہتے ہیں کہ مناسب دام کے بغیر اس کا بیچنا جائز نہیں ہے۔ بعض اصحاب نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے قول کو ترجیح دی ہے اور بعض نے صاحبین کے قول کو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ لیکن اگر خریداری کے لئے وکیل بنایا گیا ہو تو بالاتفاق وکیل کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ چیز مناسب دام کے علاوہ، اتنے میں خریدے جسے لوگ عام طور پر بہت زیادہ خیال کرتے ہوں۔ پس اگر وکیل نے دستور یا مشہور دام کے خلاف اس سے زیادہ دام میں خریدا یا (بتائی ہوئی) نقدی کے بغیر کسی اور شے کے عوض خریدا تو یہ خرید اس کے اپنے لئے متصور ہوگی اور اگر دام مؤکل سے لئے ہیں تو اسے واپس کرنا ہوگا۔

جاننا چاہیئے کہ بیع و شراء کا کام کرنے والوں کی کئی قسمیں ہیں:

پہلی قسم میں کسی نابالغ کے باپ دادا اور وصی ہیں کہ اگر وہ اس کے مال میں سے جس کو معاملہ کرنے کے قابل نہیں قرار دیا گیا کچھ خریدیں یا ان کا کوئی مال فروخت کریں تو انھیں جائز نہیں ہے کہ عرف اور عادت کے خلاف خرید و فروخت کریں۔ اس میں معمولی غبن ہو تو نظر اندازی کے قابل ہے۔

دوسری قسم میں بیع مطلق کے وکیل یا عقد مضاربت کرنے والے فریقین یا شرکاء عنان (مشترکہ مال میں کاروبار کرنے والے) ہیں۔ ان اصحاب کو روا ہے کہ وہ جس طرح بھی چاہیں خرید و فروخت کریں۔ ان کا کیا ہوا معاملہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نافذ ہوگا اگرچہ اس میں غبن فاحش (ناروا زیادتی) ہو۔

تیسری قسم میں مرض الموت کا مریض آتا ہے، جس کے ذمہ اتنا قرض واجب الادا ہو جو مریض کے تمام مال پر حاوی ہو۔ایسا شخص اگر کوئی چیز اپنے مال میں سے فروخت کرے تو واجب ہے کہ وہ فروخت عام دستور اور قیمت مروجہ کے عوض ہو۔ اگر اس معاملہ میں غبن ہوا۔تو وہ فروخت نافذ العمل نہ ہوگی، خواہ وہ غبن زیادہ ہو۔ یا معمولی اس میں خریدار کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو وہ مال واپس کردے یا قیمت میں جو کمی ہے وہ پوری کردے۔اب اگر وہ شخص وفات پا جائے اور اس کے بعد اس کا کوئی وصی ہو اور اس وصی نے متوفی کا قرض ادا کرنے کے لئے اس کا مال فروخت کیا تو ایسی حالت میں اگر وصی کے کیے ہوئے معاملہ میں معمولی سا غبن (یا ناروا گھاٹا) ہوا ہو تو قابل درگزر ہے۔لیکن اگر وہ مال اس کے وصی نے ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کیا ہو جس کی گواہی اس کے حق میں قبول نہیں کی جاتی، یا فروخت میں کوئی رو رعایت برتی گئی تو وہ بیع درست نہ ہوگی۔

چوتھی قسم میں وصی ہے۔اسے جائز نہیں ہے کہ یتیم کے مال کو خود خرید لے یا اس کے مال کے عوض اپنا کوئی مال فروخ کرے۔البتہ اگر اس میں یتیم کو فائدہ پہنچے کہ اسے ایک تہائی نفع ہو تو جائز ہے۔یعنی اس کی دس کی چیز پندرہ میں فروخت کرے یا پندرہ کی چیز اسے دس میں خرید دے۔

پانچویں قسم میں مکاتب (یعنی وہ غلام جسے ایک خاص رقم کے عوض آزادی کی شرط رکھ دی گئی ہو) اور عبد ماذون بالتجارہ (وہ غلام جسے تجارت کی اجازت دے دی گئی ہو) ہیں۔امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک انہیں اجازت ہے کہ مشہور یا مروجہ نرخ کے خلاف کتنے ہی میں خرید و فروخت کریں۔اگر ایسے غلاموں (کے لئے فروخت کی اجازت ہو اور انہوں) نے دس کی چیز ایک میں فروخت کردی، تب بھی درست ہوگا۔لیکن صاحبین فرماتے ہیں کہ انھیں بھی جائز نہیں ہے کہ بازار کے بھاؤ کے خلاف خرید و فروخت کریں۔

تیرھواں مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کو مال تجارت کی فروخت کے لئے وکیل بنایا گیا اور اس نے ادھار فروخت کیا تو وہ درست ہوگا۔لیکن اگر ایسی چیز کی فروخت کے لئے کہا ہو جس کے دام کی مؤکل کو احتیاج ہے، مثلاً وکیل کو یوں کہا کہ میری ایک بوری گندم فروخت کردو تاکہ میرے ذمہ جو خراج ہے وہ چکا دوں تو اب وکیل کو ادھار فروخت کرنا جائز نہ ہوگا۔اسی طرح ہر ایسے مال کی فروخت ہے جس میں یہ قرینہ موجود ہو کہ مؤکل کو اس کے دام کی ضرورت ہے۔ہاں اگر ادھار ہی فروخت کرنے کے لئے کہا ہو تو اور بات ہے، تاہم اتنا لمبا ادھار نہ ہونا چاہیئے جو عام مروجہ ادھار کے خلاف ہو۔اگر ایسا ہوا تو معاملہ بیع نافذ العمل نہ ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ خرید و فروخت کے لئے وکیل کے بارے میں چند امور قابل لحاظ ہیں:

اول یہ کہ جب کسی کو وکیل بنایا جائے تاکہ اس کے لئے کوئی شے خرید کرے تو چاہیئے کہ اس چیز کی قسم بتا دی جائے۔چنانچہ اگر کہا کہ میں آپ کو ایک گھوڑا خریدنے کے لئے وکیل بناتا ہوں تو لازم ہے کہ وہ یہ بھی بتا دے کہ وہ گھوڑا تازی ہو اور اس میں یہ صفتیں ہوں۔یا اگر کہا کہ میں اپ کو ایک گھر خریدنے کے لئے وکیل بناتا ہوں تو یہ بھی بتا دینا واجب ہے کہ وہ مکان کہاں پر واقع ہو یعنی فلاں شہر، فلاں محلہ یا فلاں شاہراہ پر ہونا چاہیئے۔اس تفصیل کی ضرورت اس صورت میں ہے جب کہ مکان بغرض تجارت نہ خریدا جا رہا ہو، ورنہ اس تفصیل کی ضرورت نہیں، کیوں کہ اس صورت میں محض ایسے مکان

کی خریداری پیش نظر ہے جس سے کسی نہ کسی طرح کا نفع حاصل ہو، خواہ کسی بھی وجہ سے ہو۔ اس صورت میں صرف یہ کہنا کافی ہے کہ کوئی مکان ایسا خرید و جس (کی فروخت) میں نفع حاصل ہو۔

دوسرا امر یہ ہے کہ ایک خاص متعین شے خریدنے کے لئے وکیل ہو تو اس پر لازم ہوگا کہ مؤکل نے جو کچھ کہا ہے اس کی تعمیل کرے۔ پس اگر کہا کہ فلاں شخص کی اونٹنی اتنے میں میرے لئے لے دو تو اب وہ شے متعین ہو گئی۔ وکیل کو اس سے ہٹنے کی اجازت نہیں ہے۔

اگر کسی خاص چیز کو مہینے دو مہینے کے ادھار پر فروخت کرنے کے لئے کہا تو درست ہے اور وکیل پر لازم ہے کہ مؤکل کے کہنے پر عمل کرے۔ اگر وکیل نے اس کے کہنے کے خلاف کیا اور اسے نقد دام میں فروخت کر دیا تو درست متصور ہوگا لیکن اس کی دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ نقد فروخت کرنے سے مؤکل نے منع نہ کیا ہو یا نقد کی صورت میں ادھار سے کم دام ملتے ہوں۔

دوسری شرط یہ ہے کہ مؤکل نے خریدار کا تعین نہ کر دیا ہو۔ اگر خریدار کا تعین کر دیا ہے مثلاً یوں کہا کہ یہ چیز فلاں شخص کے ہاتھ ادھار فروخت کرنا تو وکیل کو اس کے خلاف عمل درست نہیں ہے، لیکن اگر صرف یہ کہا ہو کہ اسے ادھار فروخت کر دو اور یہ نہیں بتایا کہ کتنے دن کے ادھار پر دینا تو اس سے وہ عام مدت سمجھی جائے گی جو بالعموم اس سامان کے ادھار بیچنے میں ہوا کرتی ہے۔ اگر کوئی مدت معروف نہ ہو تو وکیل کو چاہیئے کہ اتنے عرصہ کے لئے ادھار فروخت کرے جتنے میں مؤکل کو فائدہ ہو۔

واضح ہو کہ وکیل کے لئے یہ درست نہیں ہے کہ جو چیز فروخت کرنے کے لئے اسے سپرد کی گئی ہے وہ خود خرید لے یا اپنے کم سن بچے یا بے عقل یا جنون زدہ کے لئے (بہ طور ولی کے) خریدے، کیوں کہ معاملہ بیع دو کے درمیان ہونا واجب ہے، ایک کی طرف سے ایجاب ہو یعنی وہ کہے کہ میں یہ چیز اتنے میں فروخت کرتا ہوں اور دوسرے کی طرف سے قبول ہو جو کہے کہ میں قبول کرتا ہوں۔ اور دوسرے کی طرف سے قبول ہو جو کہے کہ میں قبول کرتا ہوں۔ اور دوسرے کی طرف سے قبول ہو جو کہے کہ میں قبول کرتا ہوں۔ لیکن اس صورت میں ایک ہی شخص ہے (جو ایجاب بھی کرتا ہے اور قبول بھی)، کیوں کہ وہ مال وہ خود اپنے ہاتھ فروخت کرے گا خواہ اپنے لئے یا اس کے لئے جس کا ولی ہے۔ یہ صورت درست نیں ہے۔

البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ مؤکل نے اپنے مال کی قیمت مقرر کر دی ہو اور وکیل اپنے کم سن بچے یا بے عقل یا جنون زدہ کی طرف سے کسی کو وکیل بنا دے جو ان کی طرف سے معاملہ کو قبول کرے اور اصل مؤکل (مالک مال) اس پر راضی ہو تب یہ بیع صحیح ہو سکتی ہے۔ (وکیل کا) اپنے بالغ لڑکے کے ہاتھ جو ذی شعور ہو یا اپنے باپ دادا کے ہاتھ فروخت کرنا بنیادی طور پر تو صحیح ہے لیکن بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اندیشہ تہمت کے باعث درست نہیں ہے۔ ہاں اگر مؤکل نے ان کے ہاتھ فروخت کرنے کی اجازت بوضاحت دے دی تو بلا اختلاف درست ہے۔

تیسرا امر یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی کو کہا کہ میں نے آپ کو اس لئے وکیل بنایا کہ آپ اس چیز کو جس شے کے عوض چاہیں یا مناسب سمجھیں فروخت کر دیں تو وکیل کو حق ہوگا کہ وہ شہر میں رائج نقدی کے علاوہ غیر ملکی کرنسی کے عوض بھی فروخت کر دے۔ لیکن غبن فاحش کے ساتھ یا ادھار فروخت کرنے کا حق اسے نہیں ہے۔

کی خریداری پیش نظر ہے، جس سے کسی نہ کسی طرح کا نفع حاصل ہو، خواہ کسی بھی وجہ سے ہو۔ اس صورت میں صرف یہ کہنا کافی ہے کہ کوئی مکان ایسا خریدو جس (کی فروخت) میں نفع حاصل ہو۔

دوسرا امر یہ ہے کہ ایک خاص متعین شے خریدنے کے لئے وکیل ہو تو اس پر لازم ہوگا کہ مؤکل نے جو کچھ کہا ہے اس کی تعمیل کرے۔ پس اگر کہا کہ فلاں شخص کی اونٹنی اتنے میں میرے لئے لے دو تو اب وہ شے متعین ہوگئی۔ وکیل کو اس سے ہٹنے کی اجازت نہیں ہے۔

اگر کسی خاص چیز کو مہینے دو مہینے کے ادھار پر فروخت کرنے کے لئے کہا تو درست ہے اور وکیل پر لازم ہے کہ مؤکل کے کہنے پر عمل کرے۔ اگر وکیل نے اس کے کہنے کے خلاف کیا اور اسے نقد دام میں فروخت کر دیا تو درست متصور ہوگا لیکن اس کی دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ نقد فروخت کرنے سے مؤکل نے منع نہ کیا ہو یا نقد کی صورت میں ادھار سے کم دام ملتے ہوں۔

دوسری شرط یہ ہے کہ مؤکل نے خریدار کا تعین نہ کر دیا ہو۔ اگر خریدار کا تعین کر دیا ہے مثلاً یوں کہا کہ یہ چیز فلاں شخص کے ہاتھ ادھار فروخت کرنا تو وکیل کو اس کے خلاف عمل درست نہیں ہے، لیکن اگر صرف یہ کہا ہو کہ اسے ادھار فروخت کر دو اور یہ نہیں بتایا کہ کتنے دن کے ادھار پر دینا تو اس سے وہ عام مدت سمجھی جائے گی جو بالعموم اس سامان کے ادھار بیچنے میں ہوا کرتی ہے۔ اگر کوئی مدت معروف نہ ہو تو وکیل کو چاہئے کہ اتنے عرصہ کے لئے ادھار فروخت کرے جتنے میں مؤکل کو فائدہ ہو۔

واضح ہو کہ وکیل کے لئے یہ درست نہیں ہے کہ جو چیز فروخت کرنے کے لئے اسے سپرد کی گئی ہے وہ خود خرید لے یا اپنے کم سن بچے یا بے عقل یا جنون زدہ کے لئے (بہ طور ولی کے) خریدے، کیوں کہ معاملہ بیع دو کے درمیان ہونا واجب ہے، ایک کی طرف سے ایجاب ہو یعنی وہ کہے کہ میں یہ چیز اتنے میں فروخت کرتا ہوں اور دوسرے کی طرف سے قبول ہو جو کہے کہ میں قبول کرتا ہوں۔ اور دوسرے کی طرف سے قبول ہو جو کہے کہ میں قبول کرتا ہوں۔ اور دوسرے کی طرف سے قبول ہو جو کہے کہ میں قبول کرتا ہوں۔ لیکن اس صورت میں ایک ہی شخص ہے (جو ایجاب بھی کرتا ہے اور قبول بھی)، کیوں کہ وہ مال وہ خود اپنے ہاتھ فروخت کرے گا خواہ اپنے لئے یا اس کے لئے جس کا ولی ہے۔ یہ صورت درست نہیں ہے۔

البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ مؤکل نے اپنے مال کی قیمت مقرر کر دی ہو اور وکیل اپنے کم سن بچے یا بے عقل یا جنون زدہ کی طرف سے کسی کو وکیل بنا دے جو ان کی طرف سے معاملہ کو قبول کرے اور اصل مؤکل (مالک مال) اس پر راضی ہو تب یہ بیع صحیح ہو سکتی ہے۔ (وکیل کا) اپنے بالغ لڑکے کے ہاتھ جو ذی شعور ہو یا اپنے باپ دادا کے ہاتھ فروخت کرنا بنیادی طور پر تو صحیح ہے لیکن بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اندیشہ تہمت کے باعث درست نہیں ہے۔ ہاں اگر مؤکل نے ان کے ہاتھ فروخت کرنے کی اجازت بوضاحت دے دی تو بلا اختلاف درست ہے۔

تیسرا امر یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی کو کہا کہ میں نے آپ کو اس لئے وکیل بنایا کہ آپ اس چیز کو جس شے کے عوض چاہیں یا مناسب سمجھیں فروخت کر دیں تو وکیل کو حق ہوگا کہ وہ شہر میں رائج نقدی کے علاوہ غیر ملکی کرنسی کے عوض بھی فروخت کر دے۔ لیکن غبن فاحش کے ساتھ یا ادھار فروخت کرنے کا حق اسے نہیں ہے۔

اس شہر میں رائج نہ ہو۔ سودا کرے، سوا اس کے کہ خود مؤکل نے ایسا کرنے کی اجازت دی ہو۔ اگر یہ نزاع ہو کہ اجازت دی تھی یا نہیں تو وکیل جو کہے اس کو تسلیم کیا جائے گا۔ لیکن اگر معاملہ کی کیفیت کے بارے میں اختلاف ہو، وکیل کہے کہ مؤکل نے مجھے فروخت کرنے کو کہا تھا اور مؤکل کہے کہ میں نے رہن کرنے کے لئے وکیل بنایا تھا تو اس صورت میں مؤکل کا بیان تسلیم کیا جائے گا۔

تیسرے یہ کہ اگر مؤکل نے وکیل کو یہ کہہ دیا تھا کہ اس مال کا سودا اتنے میں کرنا تو وکیل پر لازم ہوگا کہ جو کچھ اس نے کہا ہے اس کی تعمیل کرے۔ اگر بتائے ہوئے دام سے کم میں فروخت کیا تو یہ فروخت تو درست ہو جائے گی لیکن وکیل پر لازم ہوگا کہ مؤکل نے جو دام بتائے تھے وہ پورا کرے یہی حال اس صورت میں ہے جب کہ مؤکل نے قیمت کا تعین نہ کیا ہو لیکن وکیل نے ثمن مثل (یا بازار کے بھاؤ) سے کم میں فروخت کیا تب بھی عام مناسب دام اسے ادا کرنے ہوں گے۔

اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ کوئی چیز وکیل نے اس دام سے زیادہ دے کر خریدی جس کی تحدید مؤکل نے کر دی تھی۔ یا ثمن مثل (بازار کے بھاؤ) سے زیادہ دام دے کر خریدی تو یہ خرید و فروخت درست ہوگی لیکن ثمن مثل (واجبی دام) پورا ادا کرنا ہوگا۔ ہاں اگر وکیل نے اس دام سے زیادہ میں فروخت کیا جو مؤکل نے بتائے تھے تو درست ہے ۔ ہاں دام میں غبن یسیر (یعنی معمولی بدعنوانی) ہو تو اسے درگزر کیا جائے گا۔

یاد رہے کہ غبن فاحش (یا نارو ابدعنوانی) وہ ہے جو کاروباری لوگوں میں نہیں ہوا کرتی۔ اس کی مقدار کا اندازہ دام میں بیس فیصدی لگایا گیا ہے کہ اس کی بیشی کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ وکیل ایسا کرے تو وہی اس کا ذمہ دار ہوگا۔ چوتھے یہ کہ اگر مؤکل نے کہا تھا کہ میرے لئے نقد دام میں خریداری کرنا، لیکن وکیل نے ادھار خریدا تو درست ہے یا یہ کہا کہ اس چیز کو ادھار فروخت کر دو اور وکیل نے نقد فروخت کیا تب بھی درست ہے درآنحالیکہ مؤکل کو اس میں کوئی نقصان نہ ہوا ہو کیوں کہ وکیل نے وہ کیا ہے جو مؤکل کے لے سود مند رہا ہے۔ البتہ اگر اس خلاف ورزی سے مؤکل کو نقصان پہنچ گیا مثلاً مؤکل نے ادھار فروخت کرنے کو کہا تھا وکیل نے نقد بیچ دیا اور کوئی ظالم درمیان میں حائل ہو گیا یا وکیل خود ہی اس کی حفاظت نہ کر سکا اور اسے ضائع کر دیا تو وکیل کا یہ معاملہ نافذ العمل نہ ہوگا۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ معاملہ تو ہو جائے گا لیکن جو نقصان ہوا ہے اس کا تاوان وکیل کو ادا کرنا ہوگا۔ اسی طرح اگر مؤکل نے کہا کہ میرے لئے اتنے میں فلاں چیز خرید لاؤ لیکن وکیل نے اس سے زیادہ دام دے کر ادھار خریدا (تب بھی وہی گھاٹا بھرے گا)۔

پانچویں یہ کہ اگر وکیل نے کوئی مال خریدا اور معلوم تھا کہ اس میں عیب ہے تو اس خریداری کا ذمہ دار وکیل ہوگا۔ اور اسے مال کے واپس کرنے کا حق بھی نہیں ہے۔ ہاں اگر مؤکل اس عیب کے باوجود اس مال (کے رکھنے) پر راضی ہو جائے تو درست ہوگا کیوں کہ (اب) مقصد اسی شے کی خریداری سے ہو گیا۔ لیکن اگر وکیل کو اس عیب کا علم نہیں تھا تو اسے اس چیز کو واپس کر دینے کا حق ہے بشرطیکہ واپسی سے پہلے وہ چیز مؤکل کے سامنے نہ آئی ہو۔ اگر مؤکل آ جائے تو اب وکیل کو واپسی کا حق نہیں ہے، کیوں کہ اس عیب دار مال پر دراصل مؤکل کا حق ہے اور وکیل محض اس کا قائم مقام ہے۔ اب اگر مؤکل موجود ہے تو تمام حق تصرف مؤکل کو حاصل ہو گیا۔ یہی صورت دام کی ادائیگی اور مال فروخت شدہ کی حصولیابی کی ہے کہ مؤکل حق دار ہے وکیل نہیں۔ لہٰذا مؤکل کی موجودگی میں وہی خود اپنا حق (تصرف) استعمال کر سکتا ہے۔

خصومات (یا نزاعی مقدمات) میں وکیل بنانے کا بیان

اگر ایک شخص نے کسی کو اپنی طرف سے نزاعی مقدمات کی پیروی کے لیے وکیل بنایا کہ وہ موکل کی طرف سے اس کے حق کے دعوے کی پیروی کرے۔ یا کسی کے دعوے کا جواب دعویٰ موکل کی طرف سے داخل کرے تو یہ درست ہے۔ لیکن اس وکیل کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ مطالبہ وصول کرے۔ اور نہ اس بارے میں صلح کر سکتا ہے۔ اس کے لیے ضروری ہوگا کہ وکیل بنانے کے وقت اس کی تصریح کر دی جائے۔ اس بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

چھٹے یہ کہ اگر کسی کو اس لئے وکیل بنایا گیا کہ وہ مؤکل کا مال فروخت کر دے تو وکیل کا کام یہ ہے کہ وہ مال خریدار کے حوالے کرے۔ اس کے دام کا وصول کرنا اس کا کام نہیں ہے۔ ہاں مؤکل اجازت دے دے تو خیر، کیوں کہ بعض اوقات فروخت کے لئے ایسے شخص کو وکیل بنایا جاتا ہے جس کے پاس وصول شدہ دام کی رقم کا آنا قابل اطمینان نہیں ہوتا۔

اگر مؤکل نے صراحتاً وکیل کو قیمت وصول کرنے کی اجازت نہیں دی لیکن ضمناً اجازت ظاہر ہوتی ہے تو وکیل کو قیمت وصول کر لینا درست ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کو وکیل بنایا گیا کہ وہ مؤکل کا اونٹ کسی دور جگہ پر عام منڈی میں فروخت کرے اور کوئی خاص خریدار متعین نہیں کیا تو اس کے معنی سوا اس کے اور کچھ نہیں کہ مؤکل نے دام وصول کرنے کی اجازت بھی دے دی ہے۔ یہاں تک کہ اگر وکیل نے وہ مال فروخت کر کے خریدار کے حوالے کر دیا اور اس کی قیمت وصول نہ کی تو اس کی ذمہ داری اس پر عائد ہوگی، کیوں کہ اس صورت میں یہ وکیل کی بدعنوانی متصور ہوگی۔ (گویا کہ ایسی صورت میں وصولی قیمت کی نہ صرف اجازت ہے بلکہ قیمت لینا وکیل پر واجب ہے)

ساتویں یہ کہ اگر کسی کو ایک چیز خریدنے کے لئے وکیل بنایا گیا تو وکیل پر لازم ہوگا کہ فروخت شدہ مال کے دام مؤکل کے حوالے کر دیئے۔ اگر دام کے دینے میں بلا وجہ تاخیر کی اور وہ رقم ضائع ہوگئی تو وکیل اس کا ذمہ دار ہوگا۔

آٹھویں یہ کہ اگر کچھ خریدنے کے لئے کسی کو وکیل بنایا گیا تو لازم ہے کہ مؤکل اس چیز کی قسم اور اس کے دام کا تعین کر دے لہٰذا اگر مؤکل نے یہ کہا کہ میں آپ کو اس لئے وکیل بناتا ہوں کہ میرے لئے جو چیز چاہو اور جتنے میں چاہو خرید لاؤ تو یہ درست نہیں ہے۔

نویں یہ کہ اگر کسی کو مؤکل نے اپنا تمام مال یا اس میں سے جو کچھ بھی چاہے فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا تو درست ہوگا، یہاں تک کہ اگر یوں کہا کہ میرے مال میں سے جو کچھ تمہارا جو چاہے فروخت کر دو تو وکیل کو مؤکل کا تمام مال فروخت کر دینے کا حق ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مقدمات میں وکیل بنانا جائز ہے۔ اس کی شرطیں حسب ذیل ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ نزاعی مقدمات کا وکیل ایک ہو اس سے زیادہ نہ ہوں۔ فریق مخالف کی رضامندی کے بغیر ایک سے زیادہ وکیل نہیں ہو سکتے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وکیل کو فریق مخالف سے عداوت نہ ہو۔ اگر اس کے ساتھ وکیل کی عداوت ثابت ہو جائے

تو اس کے خلاف کسی کی وکالت درست نہ ہوگی۔اگر عداوت ثابت نہ ہوتو فریق مخالف کی رضامندی کے بغیر بھی وکیل ہو سکتا ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ وکیل مقدمہ متعین ہو لہٰذا یہ کہنا کہ جو شخص بھی میری طرف سے مقدمہ کی پیروی کرے وہ میرا وکیل ہے یہاں تک کہ اگر دو شخصوں کا کوئی مطالبہ کسی پر ہے اور وہ دونوں یہ کہیں کہ ہم میں سے جو بھی موجود ہوگا وہی فریق ثانی کے خلاف مقدمہ کی پیروی کرے گا تو یہ وکالت نہ ہوگی کیوں کہ یوں کہنا ایسا ہے کہ ایک کام کے لئے متعدد اشخاص کو کہا جائے اور ان میں سے کسی کو متعین نہ کیا جائے۔لہٰذا (توکیل کے لئے) ضروری ہے کہ یہ کہا جائے کہ دونوں میں سے مقدمہ کی پیروی کون کرے گا؟

چوتھی شرط یہ ہے کہ مؤکل خود حاکم عدالت کے سامنے شریک کارروائی نہ ہو۔اگر کوئی شخص خود پیروی کرتا رہا اور تین پیشیوں پر حاضر عدالت ہوا تو اس کے بعد وہ کسی کو اپنا وکیل نہ بنائے کیوں کہ اسی طرح کرنے سے برائی کو اہمیت حاصل ہوتی ہے اور دشمنی بڑھتی ہے۔اور ہماری خیر پسند شریعت میں ایسا کرنے کی ممانعت آئی ہے۔ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ کسی مجبوری کے باعث مثلاً مرض، سفر یا اعتکاف میں بیٹھنے کے باعث اپنی طرف سے کسی کو وکیل بنادے۔ایسی حالت میں اسے حلف اٹھانا پڑے گا کہ مجبوریوں کے منجملہ کس مجبوری کے باعث وکیل بنانا پڑا۔حلف اٹھانے سے انکاری ہوتو کسی کو وکیل بنانا درست نہ ہوگا تا آنکہ فریق ثانی راضی نہ ہو۔

معذوری کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ فریقین ایک دوسرے کے ساتھ گالی گلوچ پر اتر آئے ہوں یا ایک فریق دوسرے کی تلخ کلامی سے غصہ میں آجائے۔لیکن اگر مؤکل نے سبب بتائے بغیر اپنی مجبوری کا حلف اٹھایا تو اس حلف سے کچھ فائدہ نہیں ہے۔اور وکیل مقدمہ کو تین پیشیاں بھگتنے کے بعد از خود وکالت سے ہٹ جانے کا حق نہیں ہے سوا اس کے کہ معذوری ہو اور حلف سے کہے کہ میں صرف اس مجبوری کے باعث وکالت سے دستکش ہوا ہوں۔اسی طرح مؤکل کو بھی حق نہیں ہے کہ (تین پیشیاں بھگتنے کے بعد) اپنے وکیل کو الگ کردے۔تین پیشیوں سے پہلے وکیل خود بھی وکالت سے کنارہ کش ہوسکتا ہے اور اس سے پہلے پہلے مؤکل بھی اسے ہٹا سکتا ہے۔فریق مخالف کو حق ہے کہ ہٹے ہوئے وکیل کو اپنا وکیل بنا لے، لیکن اگر وکیل اپنے پہلے مؤکل سے دشمنی ٹھان لے تو وہ فریق ثانی کا وکیل نہیں بن سکتا۔

اگر کوئی وکیل کسی قضیہ میں مقدمہ کا پیروکار رہا ہو اور وہ معاملہ ختم ہوجائے اور اسی وکیل کو پھر کسی اور معاملہ کی پیروی میں شامل کرلیا جائے تو درست ہے بشرطیکہ پہلی وکالت اس قضیہ کے لئے مخصوص نہ رہی ہو اور اس مقدمہ کا فیصلہ ہوئے بہت زیادہ عرصہ نہ گزرا ہو۔اگر چھ ماہ گزر چکا ہے تو مقدمہ سابقہ کے وکیل کو اس مقدمہ کی پیروی درست نہیں ہے۔لیکن اگر دونوں مقدمہ باہم ملے جلے ہوں اور ایک دوسرے سے الگ تھلگ نہ ہوں تو وکیل کو حق ہے کہ اپنے مؤکل کی طرف سے (دوسرے مقدمہ کی) پیروی کرے، خواہ (فیصلہ کو) بہت زیادہ مدت گزر گئی ہو۔

کسی خاص تنازع کے وکیل مقدمہ کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنے مؤکل کی طرف سے کسی کے مطالبہ کا اقرار کرے، بجز اس صورت کے جب کہ وکالت کے وقت اس کی وضاحت کردی گئی ہو کہ وہ مؤکل کی طرف سے اقرار کرسکتا ہے۔پس اگر وکیل کسی بات کا اپنے مؤکل کی طرف سے اقرار کرے تو وہ اقرار مؤکل پر عائد نہ ہوگا۔وکیل کی حیثیت صرف ایک گواہ کی سی ہوگی۔

اس صورت میں جب کہ وکالت مفوضہ (یعنی مختار کل بنانے والی) ہوتو وکیل کو اپنے مؤکل کی طرف سے اقرار کرنے کا اختیار ہے اور دونوں صورتوں میں مؤکل پر اس کے وکیل کا اقرار عائد ہونے کی چند شرطیں ہیں کہ جب تک یہ شرائط نہ پائی جائیں مخصوص تنازعہ کے ایسے وکیل کو جسے مؤکل کی طرف سے اقرار کا اختیار حاصل ہے اور یا یہ کہ وہ وکیل مختار عام ہے اس کا اقرار نافذ العمل نہ ہوگا۔ (وہ شرائط یہ ہیں)

پہلی شرط یہ ہے کہ وکیل کسی معقول بات کا اقرار کرے جسے مقدمہ سے لگاؤ ہو۔ ایسی بات کا اقرار نہ ہو جس کو مقدمہ سے نسبت نہیں ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ جس امر کا اقرار کیا ہے وہ امر متنازعہ کی اقسام میں سے ہو، مثلاً قرض کے تنازعہ میں کسی کو وکیل بنایا جائے اور وہ وکیل اقرار کرے کہ اس کے مؤکل نے اس قدر قرض وصول کر لیا ہے یا اتنے کی ادائیگی ہو چکی ہے۔ لیکن اگر وکیل تو اس قرض کے معاملہ کا ہے جو اسے فریق مخالف سے واجب الوصول ہے اور اقرار اس امر کا کرے کہ فریق مخالف کی فلاں چیز جو اس کے پاس تھی تلف ہوگئی وغیرہ تو (یہ بے تعلق بات ہے اس لئے) یہ اقرار بے فائدہ ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ وہ اقرار ایسے شخص کے حق میں نہ ہو کہ اس شخص اور اس کے درمیان (اس اقرار سے) تہمت لگائی جاسکے۔ مثلاً وہ اقرار کسی اپنے دوست یا قریبی رشتہ دار کے حق میں ہو۔

اگر مؤکل نے وکیل سے کہ میری طرف سے ایک ہزار کا اقرار کرلو تو یہ اقرار خود مؤکل کی جانب سے متصور ہوگا اور وکیل کا تجدید اقرار ضروری نہیں ہے۔ مؤکل اس کے بعد اقرار سے نہیں پھر ہوسکتا اور نہ وکیل کو معزول کرسکتا ہے بلکہ وکیل اس کے اقرار کا گواہ ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ تنازعات میں کسی کو وکیل بنانا جائز ہے۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وکیل ایک ہی شخص ہو یا زیادہ ہوں۔ رہا یہ کہ آیا یہ فریق ثانی کی رضامندی کے بغیر ہوسکتا ہے یا نہیں؟ (اس بارے میں) بعض اصحاب نے امام صاحب کے اس قول کو ترجیح دی ہے کہ فریق مخالف کی رضامندی کے بغیر وکیل بنانا درست نہیں ہے۔ اور بعض اصحاب نے صاحبین کے قول کو ترجیح دی ہے کہ مخالف کی رضامندی کے بغیر بھی وکیل بنانا جائز ہے، خواہ مدعی کا وکیل ہو یا مدعاعلیہ کا۔ اور بعض اصحاب نے یہ معاملہ قاضی (حاکم شرع) پر چھوڑا ہے کہ اگر وہ سمجھے کہ اس سے مؤکل کی غرض فریق ثانی کو ناحق نیچا دکھانا اور نقصان پہنچانا ہے تو وہ وکیل کرنے کی اجازت نہ دے۔ لیکن اگر کسی فریق کی بابت (قاضی کو) یہ معلوم ہو جائے کہ وہ اس وکالت کو جو تحقیق واقعہ کے لئے ہے قبول نہ کر کے ہار سے بچنا چاہتا ہے تو چاہیے کہ قاضی اس کی بات کو نہ سنے۔ اس زمانہ میں تو یہی بہتر ہے، کیوں کہ بسا اوقات انسان اچھی طرح سے جانتا ہے کہ وہ غلطی پر ہے اور اسے اپنے دعوے میں ناکامی ہوگی پھر بھی وہ عداوت اور سخت عناد کے باعث کوئی چالاک وکیل کر لیتا ہے جس کا کام صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ فریق مخالف کو نقصان پہنچائے بایں طور کہ وہ اس کی حق رسی میں تاخیر کی ترکیب کرے یا پھر یہ کہ اسے فضول اور اذیت دہ اخراجات کا متحمل ہونا پڑے وغیرہ۔ پس اگر کسی مؤکل کی یہ حرکت قاضی کو معلوم ہو جائے تو اس کے وکیل کو تسلیم نہ کرنا بہتر ہے، سوا اس کے کہ فریق مخالف اس پر راضی ہو جائے۔

یہ تمام باتیں اس صورت میں ہیں جب کہ حاکم شرع (بے جا طرف داری کے) الزام سے بری ہو۔ بصورت دیگر

صاحبین کی رائے پر عمل کرنا بہتر اور سود مند ہے۔ لہٰذا اگر ضروری ہو جائے تو امام (حاکم مجاز) مقدمہ میں وکیل بنانے کی اجازت دے سکتا ہے اگرچہ فریق مخالف اس پر راضی نہ ہو۔ اس کی صورت یہ ہے کہ مؤکل مریض ہو اور پیدل چل کر حاضر عدالت ہونا اس کے لئے ممکن نہ ہو (تو وکیل کرنے کی اجازت ہو سکتی ہے)۔ لیکن اگر وہ کسی سواری پر حاضر ہو سکتا ہے تو اسے (اصالتاً) حاضر ہونا لازم ہے، بشرطیکہ اس سے مرض کے بڑھ جانے کا اندیشہ نہ ہو۔ ایسا ہو تو اس کا اصالتاً حاضر ہونا ضروری نہیں ہے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ کوئی شخص مدت مقدمہ کے لئے ارادۂ سفر رکھتا ہو اور اس امر کا قرینہ موجود ہو (کہ فی الواقع اسے سفر درپیش ہے) تو قاضی اسے اللہ کی قسم دلائے گا (اور تب وکیل کی اجازت دے گا)۔

اسی طرح پردہ نشین خاتون جو عام مردوں کے سامنے نہیں آتی اسے بھی حق ہے کہ فریق ثانی کی رضامندی کے بغیر کسی کو اپنا وکیل بنائے۔ اور وہ شخص بھی جو مقدمہ بازی سے گریز کرتا ہو اپنا وکیل کسی کو بنا سکتا ہے گو فریق مخالف راضی نہ ہو۔ اس طرح عوام میں سے اہم شخصیتوں کو وکیل بنانے کا حق حاصل ہوتا ہے۔

امر متنازعہ میں جو شخص رضاکارانہ طور پر وکالت کر رہا ہو جب چاہے امر وکالت سے دستکش ہو سکتا ہے۔ نیز وصولی واجبات کا وکیل اور خرید و فروخت وغیرہ کا وکیل بھی ایسا کر سکتا ہے۔ البتہ تین حالتیں ایسی ہیں کہ وکیل نہ خود وکالت سے دستکش ہو سکتا ہے اور نہ مؤکل اسے ہٹا سکتا ہے۔

اول یہ کہ کسی شخص کو اس لئے وکیل بنایا گیا ہو کہ وہ فلاں شے فلاں شخص کے حوالے کر دے مثلاً یوں کہا جائے کہ تم یہ کپڑے یا کتابیں یا مویشی فلاں کو دے دو اور پھر مؤکل شہر سے کہیں چلا جائے تو ایسی حالت میں وکیل پر لازم ہوگا کہ وہ چیز اس شخص تک پہنچا دے۔ اسے یہ جائز نہیں ہے کہ وکالت سے دست بردار ہو جائے۔

دوم یہ کہ کسی کو مال مرہونہ کی فروخت کے لئے وکیل بنایا جائے کہ مثلاً ایک شخص نے کوئی چیز قرض کے بدلے رہن رکھی اور پھر کسی شخص کو وکیل بنایا کہ اس شے (مرہونہ) کو فروخت کر کے قرض ادا کر دے تو اس وکیل کو حکماً اسے فروخت کرنا ہوگا، وکالت نہیں چھوڑ سکتا۔

سوم یہ کہ ایک شخص نے امر متنازعہ میں کسی کو وکیل بنایا اور مدعی کے طلب کرنے پر جواب دہی کے لئے خود نہیں پہنچ سکا تو اس کے وکیل پر واجب ہوگا کہ اس کی جانب سے مقدمہ کی پیروی کرے۔ وکالت سے ہٹنا جائز نہیں ہے۔ اور نہ مؤکل ہی اسے ہٹا سکتا ہے۔ ایسا کرنے سے مدعی کی حق تلفی ہوتی ہے کیوں کہ وہ شخص جس سے حق کا مطالبہ ہے وہ موجود نہیں ہے۔ البتہ اگر مدعا علیہ حاضر ہو تو مؤکل اپنے وکیل کو ہٹا سکتا ہے کیوں کہ مدعی اپنے حق کا مطالبہ اس سے کر سکتا ہے جو موجود ہے۔ ایسا ہی اس صورت میں بھی جب کہ کسی کو مدعا علیہ کی طلبی پر وکیل نہ بنایا گیا ہو (اس وکیل کو ہٹایا جا سکتا ہے) کیوں کہ اسے وکالت کا حق نہیں ہے۔ اس مسئلہ کی مزید تفصیل وکیل کے برطرف کرنے کے بیان میں آئے گی۔

واضح ہو کہ وہ شخص جسے خصومات (نزاعی معاملات) یا مطالبہ حقوق کے لئے وکیل بنایا گیا ہو اسے بقول مفتیٰ بہ مطالبات کے وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے بلکہ قرض وغیرہ مالی مطالبہ کا وصول کرنا اسی شخص کا کام ہے جسے وکیل بنانے کے وقت اس مقصد کے لئے مامور کیا گیا ہو۔ لہٰذا اگر کسی کو قرض کی وصولی یابی کے لئے وکیل بنایا گیا ہو اور مقدمہ کی پیروی کے لئے نہ بنایا گیا ہو تب بھی اس وکیل کو حق ہے کہ مقدمہ کی پیروی کرے۔ کیوں کہ مطالبہ حق کا طریقہ ہی یہ ہے کہ دعویٰ

دائر کیا جائے۔

نزاعی امور کا وکیل مصالحت کرنے کا حق نہیں رکھتا اور نہ مصالحت کا وکیل امور متنازعہ کی وکالت کر سکتا ہے کیوں کہ ایسا کرنا مصالحت کے مقصد کے برعکس ہے۔ جس شخص کو مصالحت یا خصومت کے لئے وکیل بنایا گیا ہے اس کے علاوہ کسی اور کو مطالبہ کے اقرار (تسلیم) کرنے کا حق نہیں ہے لہٰذا کوئی اور وکیل اقرار کا حق نہیں رکھتا۔ اس بارے میں وصولی مطالبہ اور وکیل مصالحت اور دوسرے وکلاء میں کوئی فرق نہیں یعنی کسی کو اقرار کا حق نہیں ہے۔ البتہ حسب ذیل شرائط کے ساتھ وکیل خصومت کو اقرار کا حق ہے:

پہلی شرط یہ ہے کہ اقرار قاضی کی عدالت میں ہو۔ عدالت سے باہر اقرار کیا تو وہ مؤکل پر لازم نہ ہوگا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ اقرار حد اور قصاص (شرعی سزاؤں) کے بارے میں نہ ہو۔ چنانچہ اگر وکیل نے اپنے مؤکل کے بارے میں ایسی کسی بات کا اقرار کر لیا تو اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ وکیل بنانے کے وقت یہ صراحت نہ کر دی گئی ہو کہ وکیل کو اقرار کا حق نہ ہوگا۔ اگر وکیل بنانے کے وقت یہ بات کھول دی گئی ہو تو وکیل کو اقرار کا حق نہ ہوگا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر مؤکل نے یوں کہا کہ میں تم کو اس تنازعہ مقدمہ کی پیروی کا وکیل بناتا ہوں لیکن تم کو میری طرف سے کسی مطالبہ کے اقرار کا حق نہ ہوگا تو یہ درست ہے لہٰذا اگر اس کے بعد بھی وکیل نے قاضی کی عدالت میں اپنے مؤکل کی طرف سے اقرار کر لیا تو وہ وکالت سے برطرف ہو جائے گا اور اس کی سماعت نہ کی جائے گی۔ صورت بالا میں جب کہ وکیل کو اقرار کا حق نہ دیا گیا ہو انکار کا حق رہتا ہے۔ لیکن اگر مؤکل نے صرف یہ کہا ہو کہ تم انکار کا حق نہیں رکھتے ہو تو وکیل کو اقرار کا حق حاصل ہو جائے گا۔ اگر وکیل بنانے کے وقت اقرار یا انکار کسی بھی حق کا ذکر نہیں آیا تو اس وکالت کے درست ہونے میں اختلاف ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ خصومت (مقدمات نزاعی) میں وکیل بنانا جائز ہے لیکن وکیل خصومت کو مطالبات کے خود وصول کر لینے کا حق نہیں ہے، سوا اس صورت کے جب کہ وکیل بناتے وقت اس کی تصریح کر دی گئی ہو۔ اگر اس کی تصریح نہیں کی گئی تو وصولی واجبات کا حق اس کہنے میں نہ از روئے لغت شامل ہے نہ از روئے عرف عام کیوں کہ ممکن ہے مؤکل پیروی مقدمہ کے لئے راضی ہو اور وصولی مطالبات کا حق دینے کے لئے راضی نہ ہو۔ لیکن جسے واجبات وصول کرنے کے لئے وکیل بنایا جائے اسے مقدمہ چلانے کا حق بھی ہو جاتا ہے کیونکہ اس (نالش) کے بغیر واجبات کی وصولی نہیں ہو سکتی۔ غرض وصولی مطالبہ کی وکالت میں عرف عام کے لحاظ سے پیروی مقدمہ خود آ جاتی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ خصومت (نزاعی مقدمات) میں وکیل بنانا درست ہے لیکن وکیل خصومت کو (مؤکل کی طرف سے) نہ اقرار کا اختیار ہے نہ مصالحت کا نہ قرض کی ادائیگی کا اور نہ مطالبہ کے وصول کرنے کا، کیوں کہ اقرار کرنے کے لئے وکیل بنانا درست نہیں ہے، یہاں تک کہ بقول صحیح اگر مؤکل نے وکیل بناتے وقت اس کی تصریح بھی کر دی تب بھی۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی سے کہا کہ میں آپ کو اس امر کے لئے وکیل بناتا ہوں کہ میرے ذمہ فلاں شخص کے لئے اس قدر کا اقرار کر لو اور وکیل کہے کہ میں نے فلاں شخص کے اس قدر مطالبہ کا اقرار کر لیا تو یہ اقرار درست نہ ہوگا کیوں کہ یہ تو کسی کے

کیا وکیل اپنی طرف سے کسی اور کو وکیل بنا سکتا ہے؟

اگر کسی مؤکل نے اپنے وکیل کو یہ اجازت دے دی ہو کہ وہ کسی اور کو اپنی طرف سے وکیل بنا سکتا ہے، تو اس کا کسی اور کو اپنا وکیل بنانا درست ہے۔ اگر اجازت نہیں دی تو اس صورت میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

حق کی خبر دینا ہے۔ اس بارے میں گواہی کی طرح وکالت کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ لیکن آیا وکیل کے اس طرح کہنے سے مؤکل کو اس مطالبہ کا اقرار کرنے والا تسلیم کیا جائے گا یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا انحصار عبارت پر ہے۔ اگر یوں کہا تھا کہ میں تم کو وکیل بناتا ہوں کہ میری طرف سے فلاں شخص کے حق میں یہ اقرار کرلو کہ اس کے ایک ہزار مجھ پر واجب ہیں (اور وکیل نے اقرار کرلیا) تو یہ مؤکل کا قطعی اقرار متصور ہوگا۔ اور اگر یوں کہا کہ میں تم کو اس لیے وکیل بناتا ہوں کہ میری طرف سے اقرار کرلو اور یہ نہیں کیا کہ اس کے مجھ پر اس قدر واجب ہیں تو اس صورت میں بھی کہا جاتا ہے کہ یہ اقرار کرنا ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ اقرار نہیں ہے۔ اور صحیح تر بات یہ ہے کہ اس طرح کہنے سے مؤکل کا اقرار تسلیم کرلیا جائے گا۔ اگر یوں کہا کہ میں تم کو وکیل بناتا ہوں کہ تم اقرار کرلو کہ فلاں شخص کے مجھ پر ایک ہزار ہیں اور یہ نہیں کہا کہ ''میری طرف سے اقرار کرلو'' تو بقول صحیح یہ اقرار نہیں ہے، کیوں کہ اس میں یہ صراحت نہیں ہے کہ یہ اقرار مؤکل کی طرف سے ہے۔ اگر صرف یہ کہا کہ میں تم کو وکیل بناتا ہوں کہ فلاں شخص کے لئے ایک ہزار کا اقرار کرلو اور یہ نہیں کہا کہ ''میری طرف سے'' یا یہ کہ ''میرے ذمہ'' تو یہ اقرار نہیں ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مؤکل اصلی نے اپنے وکیل کو یہ اجازت نہیں دی کہ وہ کسی اور کو وکیل بنائے تو وہ وکیل ان دو حالتوں کے بغیر کسی اور کو اپنی طرف سے وکیل نہیں بنا سکتا۔

پہلی حالت یہ ہے کہ اگر مؤکل نے جس کام کے لئے وکیل بنایا وہ کوئی ایسا کام ہے کہ وکیل کے لئے خود اس کی انجام دہی اس کی شان کے شایاں نہیں ہے مثلاً عام بازار میں جا کر جانور کی فروخت کے لئے کسی کو وکیل بنایا اور وکیل ایک ذی حیثیت شخص ہے کہ اسے بذات خود (بازار جا کر) جانور کے بیچنے کا کام انجام دینا اس کی شان کے منافی ہے تو ایسی حالت میں اسے حق ہے کہ وہ اس جانور کی فروخت کے لئے کسی کو اپنی طرف سے وکیل بنا دے۔ لیکن اس میں یہ شرط ہے کہ مؤکل اس وکیل کی وجاہت سے واقف ہو یا پھر یہ کہ وہ وکیل مشہور شخصیت کا مالک ہو۔ اگر یہ شرط نہ پائی جائے اور وکیل اپنے مؤکل کی اجازت کے بغیر کسی کو اپنی طرف سے وکیل بنا دے اور اس طرح وہ مال ضائع ہو جائے تو وکیل پر ذمہ داری عائد ہوگی۔

دوسری حالت یہ ہے کہ کار مفوضہ اتنا بڑا (یا زیادہ) ہو کہ وکیل اس کو تن تنہا سرانجام نہ دے سکے تو ایسی حالت میں اسے حق ہے کہ اپنی طرف سے کسی اور کو وکیل بنائے جو اس کام کی (سرانجام دہی) میں اس کی مدد کرے تاہم اسے یہ حق نہیں ہے کہ وہ تمام ہی کام اپنے وکیل کے سپرد کر دے۔

اگر کسی وکیل نے ایک اور شخص کو اپنی طرف سے وکیل بنایا اور ادھر اصل مؤکل نے اس وکیل کو برطرف کر دیا تو اس

وکیل کی برطرفی سے (وکیل کا بنایا ہوا) دوسرا وکیل برطرف متصور نہ ہوگا۔ اگر مؤکل اس دوسرے وکیل کو برطرف کرنا چاہے تو وہی اسے جداگانہ طور پر علیحدہ کرسکتا ہے۔ اور پہلا وکیل بھی (اپنے بنائے ہوئے) دوسرے وکیل کو برطرف کرسکتا ہے۔ اور اگر مؤکل اول وفات پا جائے تو دونوں وکیل برطرف ہو جائیں گے۔

اگر کسی وکیل کو وکالت مفوضہ (مختار کل کی حیثیت) حاصل ہے تو وہ غیر مشروط طور پر کسی کو بھی اپنا وکیل بنا سکتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ چند صورتوں کے سوا کسی وکیل کے لئے جائز نہیں ہے کہ مؤکل کی اجازت کے بغیر بطور خود کسی کو اپنا وکیل بنائے۔

ان صورتوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی کو اپنی طرف سے زکوٰۃ واجب ادا کرنے کے لئے وکیل بنائے۔ ایسے وکیل کو مؤکل کی اجازت کے بغیر بھی کسی کو اپنا وکیل بنانا درست ہے اور اس دوسرے وکیل اصل مؤکل کی اجازت کے بغیر زکوٰۃ کی ادائیگی جائز ہے۔ اس کے برخلاف اگر ایک شخص نے کسی کو اس لئے وکیل بنایا کہ اس کے لئے قربانی کا جانور خرید کرے اور اس وکیل نے کسی اور کو اس کام کے لئے وکیل بنایا اور اس نے قربانی کا جانور خرید لیا تو یہ خریداری اصلی مؤکل کی منظوری پر موقوف ہوگی کہ اگر اس نے اجازت دے دی تو خریداری درست ہوگی ورنہ نہ ہوگی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو وکیل بنایا کہ اس کے قرض کی وصول یابی کرے تو وکیل کو حق ہے کہ اس کام کے لئے کسی اور کو جو اس کے کنبہ میں سے ہو (یعنی جس پر اس کے عیال کی معاشی ذمہ داری ہے) وکیل بنا لے۔ اب اگر اس وکیل نے اپنے کنبہ کے کسی آدمی کو اپنی طرف سے وکیل بنایا اور مقروض نے اسے قرض حوالہ کر دیا تو وہ قرضہ ادا ہو گیا۔ کیوں کہ اس شخص کا وصول کرنا جس کے معاش کی ذمہ داری وکیل پر ہے خود وکیل کا وصول کرنا ہے۔ لیکن اگر وکیل نے اس کام کے لئے (اپنے کنبہ کے شخص کو نہیں بلکہ) کسی اجنبی کو وکیل بنایا جس کے عیال کی ذمہ داری اس پر نہیں ہے اور مقروض نے قرض (واجب الادا) اس کے حوالے کر دیا اور پھر وہ قرض اس کے حق دار (یعنی اصل مؤکل) کے ہاتھ میں پہنچ گیا تب تو مقروض قرضہ سے سبکدوش ہو گیا۔ لیکن اگر وہ قرضہ اس کے حق دار کو نہیں پہنچا اور دوسرے وکیل کے پاس ضائع ہو گیا تو قرضہ کی ادائیگی نہیں ہوئی۔ وکیل ثانی پر اس کی ادائیگی کی ذمہ داری رہے گی اور مؤکل اس کا مطالبہ اپنے پہلے وکیل سے جسے اس نے اپنا وکیل بنایا تھا کرے گا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو وکیل بنا دیا کہ وہ اس کا مال فروخت کر دے۔ پھر اسے بلا بھیجا تا کہ اس کی قیمت کی مقدار اسے بتا دے، کہ اتنے میں فروخت کرنا اس وکیل نے (خود جانے کی بجائے) اپنی طرف سے ایک وکیل بنا کر بھیجا کہ مؤکل سے اس مال کی قیمت کا اندازہ دریافت کر کے آئے تو اس کے لئے اصل مؤکل کی اجازت کے بغیر وکیل بنا لینا درست ہے کیوں کہ اس وکالت کا مقصد مال کے دام کا معلوم کرنا تھا اور اس مقصد کے لئے وکیل بنانے میں کوئی ضرر نہیں ہے۔

واضح ہو کہ وکالت کے کام کو وکیل کی رائے پر چھوڑ دینے میں اسے وکیل بنانے کی اجازت بھی شامل ہے۔ چنانچہ اگر مؤکل نے (وکیل سے) کہا کہ آپ اپنی رائے کے مطابق کام کیجئے یا یہ کہا کہ آپ کا جو جی چاہے کیجئے۔ تو اس طرح کہنے سے وکیل کو اپنی طرف سے وکیل بنانے کا حق بھی حاصل ہو گیا۔ لیکن اگر یہ پہلا وکیل بھی اپنی طرف سے کسی اور کو

وکیل کو وکالت سے ہٹانے کا بیان

وکالت ایسے معاملات میں سے ہے جو جائز (اختیاری) ہیں کیوں کہ موکل کی طرف سے وکیل کو کام کرنے کی اجازت ہوتی ہے اور وکیل کی طرف سے کام میں اس کی حمایت ہوتی ہے۔ لیکن یہ دونوں باتیں لازم نہیں ہو جاتیں لہٰذا موکل اور وکیل دونوں کو حق ہے کہ معاہدۂ وکالت کو فسخ کر دیں۔ چنانچہ وکیل چاہے تو وکالت سے دستکش ہو جائے۔ اسی طرح موکل چاہے تو اسے برطرف کر دے۔ تاہم اس میں

وکیل بنا کر کہے کہ تم اپنی رائے کے مطابق یا جو جی چاہے کرو تو یہ حق اسے نہیں ہے کہ وہ بھی اپنے آگے تیسرا وکیل اس کام کے لئے بنائے۔

ان مسائل میں طلاق دینے یا (بردہ) آزاد کرانے کی وکالت مستثنیٰ ہے کہ اگر کسی کو کہا گیا کہ جو کچھ تمہاری سمجھ میں آئے کر دو یا جو جی چاہے کرو، اس طرح کہنے سے کوئی شخص موکل کی بیوی کو طلاق دینے یا اس کے غلام کو آزاد کرنے کا وکیل نہیں بن جاتا جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اور نہ اس بارے میں کوئی وکیل اپنی طرف سے کسی اور کو وکیل بنا سکتا ہے۔

اگر پہلے وکیل نے اپنی طرف سے دوسرا وکیل، اپنے موکل کی اجازت کے بغیر یا وکالت مفوضہ (یا اختیار کلی) حاصل ہوئے بغیر بنایا اور وکیل ثانی نے امر مفوضہ انجام دیا تو اس کام کی انجام دہی درست نہ مانی جائے گی، البتہ وکیل اول اس کی اجازت دے دے تو درست ہے، خواہ (انجام دہی کار کے وقت) وہ موجود ہو یا نہ ہو، کیوں کہ مقصد تو اصل وکیل کی رائے کا حاصل کرنا ہے اور یہ مقصد (وکیل ثانی کو عمل کرنے کی) اجازت (یا تائید) سے عملاً حاصل ہو گیا۔ اور اس دوسرے شخص کو وکیل کہا جائے گا اگرچہ اس کی یہ وکالت اجازت موکل یا صحیح طور پر مختار کل ہوئے بغیر ہوئی ہے کیوں کہ اس تصرف (یعنی کار مفوضہ کی انجام دہی) کیا اجازت دینے سے وہ شخص عملی طور پر وکیل ہو جائے گا۔ چنانچہ آپ دیکھتے ہیں کہ اگر ایک بے تعلق شخص کے انجام دیئے ہوئے کام کو جائز تصور کر لیا جائے تو اس غیر متعلقہ شخص کی حیثیت ایک وکیل کی سی ہو جاتی ہے۔ غرض بعد میں کسی کے انجام دیئے ہوئے کام کو جائز تسلیم کرنا پہلے سے وکیل بنانے کی مانند ہے۔

اگر وکیل اول نے موکل کے کہنے یا مختار کل ہونے کی حیثیت سے کسی اور کو اپنی طرف سے وکیل بنایا تو دوسرا وکیل بھی اصل موکل کا تابع متصور ہو گا۔ لہٰذا وکیل اول جس نے اپنی طرف سے کسی کو وکیل بنایا ہے، اگر برطرف کر دیا جائے یا وفات پا جائے تب بھی یہ دوسرا وکیل برطرف متصور نہ ہو گا ہاں اگر اصل موکل وفات پا جائے تو دونوں وکیل برطرف ہو جائیں گے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جو وکیل کار وکالت کو خود انجام دے سکتا ہو اسے اپنی طرف سے کسی اور کو وکیل بنایا جائے جس کی انجام دہی سے وہ خود عاجز ہو تو بجا ہے کہ وہ اپنی طرف سے اس کام کے لئے کسی اور کو وکیل بنائے۔

موکل نے اگر اپنے وکیل کو اجازت دے دی ہو کہ وہ اپنی طرف سے کسی کو وکیل بنا لے تو درست ہے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ وکیل کو وکالت مفوضہ (اختیار کلی) حاصل ہو بایں طور کہ اسے کہا گیا ہو کہ تمہارا جو جی چاہے وہ

مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

کرو، تو ایسی حالت میں وہ کسی کو بھی وکیل بنا سکتا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ کوئی بھی وکیل اس صورت میں اپنی طرف سے بلا اجازت مؤکل کسی کو وکیل بنا سکتا ہے جب کہ کار وکالت کی انجام دہی سے معذور ہو یا اس کام کی انجام دہی اس کی شان کے شایان نہ ہو۔ بصورت دیگر وکیل کے لئے ضروری ہے کہ کسی اور کو اپنی طرف سے وکیل بنانے کے لئے اپنے اصل مؤکل کی اجازت صریحاً یا ضمناً حاصل کرے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ وکالت ایک معاملہ جائز (یا اختیاری) ہے، لیکن تین مواقع ایسے ہیں جب کہ معاملہ لازمی (ناقابل تنسیخ) ہو جاتا ہے۔ یعنی وکیل کو ہٹنے یا ہٹانے کا اختیار نہیں رہتا۔ یہ مواقع وہ ہیں جن میں وکالت کا تعلق محض وکیل اور مؤکل کے مابین محدود نہیں رہتا۔ بلکہ اس میں دوسروں کے حق کا تعلق بھی ہو جاتا ہے۔ اس کا ذکر وکالت خصومت کے بیان میں پہلے آچکا ہے اور اس کی تفصیل یہ ہے:

(الف) شے مرہونہ کی فروخت کی وکالت؛ کہ اگر ایک شخص نے قرض کے بدلے میں کوئی چیز کسی کے پاس رہن رکھی، پھر کسی شخص کو وکیل بنایا کہ اس شے کو فروخت کردے تاکہ قرض سے سبکدوشی حاصل کی جائے تو اس صورت میں وہ وکالت اختیاری نہیں رہتی بلکہ لازمی ہو جاتی ہے اور وکیل وکالت سے دستکش نہیں ہو سکتا اور نہ مؤکل ہی اسے ہٹا سکتا ہے۔ کیوں کہ اس وکالت میں قرض خواہ کے حق کا بھی تعلق ہے اور چاہتا ہے کہ مال مرہونہ کی فروخت سے اپنا حق حاصل کرے۔ اسی میں وہ صورت بھی شامل ہے جب کہ ایک شخص، مقروض کی موجودگی میں، کسی کو اپنا قرضہ وصول کرنے کے لئے وکیل بنائے تو اب اسے حق نہیں ہے کہ اسے وکالت سے ہٹا دے سوا اس صورت کے جب کہ مقروض کو یہ معلوم ہو جائے کہ اسے اس کا حق ہے۔

(ب) وکالت خصومت (یا امور نزاعی کی وکالت) جب کہ مطلوب (یا مدعا علیہ) موجود نہ ہو اور مدعی کی درخواست ہو کہ (مدعی نہیں ہے تو) اس کے وکیل کو طلب کیا جائے۔ مثلاً ایک شخص کا کسی پر قرضہ ہو اور مقروض چوبیس گھنٹے کے سفر پر جارہا ہو اور قرض خواہ مقروض سے مطالبہ کرے کہ وہ اپنی بجائے کسی کو اپنا وکیل بنا کر جائے تاکہ وہ وکیل اس کی عدم موجودگی میں مطالبہ قرض کے بارے میں اس کی طرف سے جواب دہی کر سکے۔ اور مدعی کی اس درخواست کی بنا پر مدعا علیہ کی طرف سے کوئی وکیل بنایا گیا تو ایسی صورت حال میں وہ وکیل ناقابل معزولی متصور ہوگا، کیوں کہ اسے غیر حاضر مقروض کی بجائے سمجھا جائے گا۔ اس کے سوا کوئی دوسرا شخص نہیں ہے جس سے وہ اپنے قرض کا مطالبہ کر سکے۔ اب اگر وہ وکیل وکالت سے ہٹ جائے تو قرض خواہ کی حق تلفی ہوگی۔ لیکن اگر مقروض موجود ہو، غیر حاضر نہ ہو تو یہ وکالت (لازمی نہ رہے گی بلکہ) جائز (یا اختیاری) ہوگی، کیوں کہ مقروض خود جواب دہی مقدمہ کر سکتا ہے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ وکیل کا تقرر مدعی کی درخواست پر نہ ہوا ہو تو اب مدعی کو اس بارے میں حق نہ رہے گا۔

(ج) کسی شے کو ایک شخص تک پہنچا دینے کی وکالت درآنحالیکہ مؤکل موجود نہ ہو۔ اس صورت میں وکیل پر لازم ہوگا کہ وہ چیز اس شخص کے پاس پہنچا دے۔ اس وکالت کے کام کی سرانجام دہی سے دست بردار ہونے کا حق نہیں ہے۔ جیسا کہ وکالت خصومت کے بیان میں بتایا گیا ہے۔ یہ امور وہ ہیں جن میں وکالت امر لازم (ناقابل تنسیخ) ہو جاتا ہے۔

باقی اور امور میں فریقین میں سے ہر ایک کو معاہدہ وکالت کے فسخ کر دینے کا حق ہے۔ لیکن یہ شرط ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو وکالت کے ختم ہو جانے کی اطلاع ہو گئی ہو۔ پس اگر وکیل خود وکالت سے دست کش ہونا چاہے تو لازم ہے کہ وہ اندریں باب اپنی تحریر (مؤکل کو) پہنچا دے یا کوئی ایسا فرستادہ اس کے پاس بھیج دے جو صاحب تمیز ہو۔ عادل نکوکار ہو یا نہ ہو۔ بالغ ہو یا نابالغ ہو اور قطع نظر اس کے مؤکل اس کی بات کی تصدیق کرے یا جھٹلا دے۔ یا پھر وکیل روداد اپنی وکالت سے دست برداری کا اظہار کر سکتا ہے۔ یہ اظہار کسی اور طرح سے بھی کیا جا سکتا ہے۔ یہ مسئلہ اس حالت میں لاگو ہو گا جب کہ وکیل رضا کارانہ طور پر وکالت کر رہا ہو۔ اگر اجارہ کا وکیل ہو تو جو شرائط رکھی گئی ہیں ان کے مطابق عمل درآمد ہو گا۔

یاد رہے کہ چند امور ایسے ہیں جن میں وکالت سے برطرف ہونے کے لئے فریقین کا مطلع ہونا ضروری نہیں ہے:

ایک یہ کہ اطلاع کے بغیر ہی کسی کو وکیل بنا دیا جائے۔ ایسے وکیل کو مؤکل اسے اطلاع دیئے بغیر برطرف کر سکتا ہے۔

دوسرے نکاح، طلاق اور (بردہ) آزاد کرنے کی وکالت ہے کہ مؤکل کی اطلاع کے بغیر وکیل اپنے آپ وکالت سے دستکش ہو سکتا ہے۔

تیسرے وہ وکالت ہے جو مؤکل کا تمام مال فروخت کرنے کے لئے ہو۔ اس کام کا وکیل مؤکل کو اطلاع دیئے بغیر ہی وکالت سے دستکش ہو سکتا ہے۔

چوتھے وہ وکالت جو کسی غیر معین شے کی خریداری کے لئے ہو۔ اس میں بھی وکیل اپنے مؤکل کو بتائے بغیر وکالت سے دست بردار ہو سکتا ہے۔ ان تمام امور کا سبب یہ ہے کہ وکیل خود ہی مؤکل کی اطلاع کے بغیر وکالت چھوڑ دے تو مؤکل کا اس سے کچھ نقصان نہیں ہوتا۔ ہاں اگر اس سے مؤکل کے نقصان کا اندیشہ ہو تو بدون اطلاع وکالت چھوڑ دینا درست نہیں ہے۔ مثلاً ایک شخص نے کسی کو وکیل بنایا کہ وہ اس کا مال فروخت کر دے اور بازار چالو ہے لیکن وکیل نے اسی حال میں مؤکل سے کہے بغیر وکالت چھوڑ دی تو یہ صحیح نہیں ہے کیوں کہ مؤکل نے اپنے وکیل پر بھروسہ کر کے اسے بازار میں بھیجا تھا۔ ایسی صورت میں مؤکل کو بتائے بغیر وکالت سے دستکش ہو جانا جائز نہیں ہے۔

چند امور ایسے ہیں کہ مؤکل کے ہٹائے بغیر ہی وکیل وکالت سے برطرف ہو جاتا ہے:

ایک یہ کہ جس کام کے لئے وکیل بنایا گیا وہ کام ختم ہو جائے۔ مثلاً کسی کو قرضہ وصول کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا اور قرضہ وصول کر لیا تو وصول کرنے پر وہ وکالت ختم ہو گئی۔

دوسرے یہ کہ فریقین میں سے کسی کی وفات ہو جائے یا جنون مسلسل لاحق ہو جائے جس کی میعاد بقول مفتیٰ بہ ایک ماہ تک ہے۔

تیسرے یہ کہ کسی مرتد (تارک اسلام) نے کسی کو وکیل بنایا اور بھاگ کر دارالحرب چلا گیا یا قتل کر دیا گیا (تو وہ وکیل برطرف ہو جائے گا) لیکن اگر مرتد پھر مسلمان ہو جائے تو اس کی بنائی ہوئی وکالت برقرار رہے گی۔

دو امور (وکالت) ایسے ہیں جن میں موت آ جانے سے یا جنون لاحق ہو جانے سے وکالت باطل ہو جاتی ہے: (ایک) وہ وکالت خصومت جو فریق مخالف کی درخواست پر ہوئی ہو اور (دوسرے) وہ وکالت جو مؤکل کی عدم

موجودگی میں کوئی شے کسی کو دینے کے لئے ہو۔ شے مرہونہ کو فروخت کرنے کی وکالت ان حالات کے پیش آنے سے باطل نہیں ہوتی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ تمام جائز امور کی وکالت میں، مؤکل اور وکیل دونوں میں سے کوئی جب چاہے معاملہ وکالت کو فسخ کر سکتے ہیں، سوا ان تین حالتوں کے:

ایک حالت وکالت خصومت کی ہے کہ اس میں وکیل کو از خود وکالت سے دست کش ہو جانا درست نہیں ہے۔ اور نہ مؤکل ہی کے لئے درست ہے کہ تین بار فریق مخالف کے ساتھ پیشی بھگتنے کے بعد اپنے وکیل کو ہٹا دے جیسا کہ وکالت کے بیان میں بتایا گیا۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ وہ وکیل معاوضہ یا فیس دے کر بطور اجارہ (شرائط کے تحت) مقرر کیا گیا ہو یا بلا معاوضہ ہو۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ وہ وکیل معاوضہ یا فیس دے کر بطور اجارہ مقرر کیا گیا ہو۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص کو ایک خاص کام کی انجام دہی کے لئے ایک مقررہ اجرت پر یا غیر مقررہ اجرت پر کچھ عرصہ کے لئے وکیل بنایا گیا ہو۔ اول الذکر کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کسی کو وکیل بنائے کہ وہ اس کے فلاں اونٹوں کو فروخت کر دے۔ فروخت کرنے کے بعد اسے پانچ اشرفی (حق الخدمت) ملے گا۔ لیکن اس کے لئے وقت کی کوئی پابندی نہیں ہے۔ ثانی الذکر کی مثال یہ ہے کہ اسے اس لئے وکیل بنایا جائے کہ اسے ان اونٹوں کو بیچنا ہے۔ فروخت کرنے کے لئے پانچ دن تک منڈی میں لے جائے۔ پانچ دن کے بعد وہ دو اشرفی پائے گا خواہ وہ اونٹ اس عرصہ میں فروخت ہو گئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں۔

یاد رہے کہ کار وکالت اور وقت دونوں کا تعین درست نہیں ہے۔ مثلاً یوں کہنا کہ یہ سامان پانچ دن میں فروخت کر دو جس کی اجرت اتنی ہوگی، یعنی اگر (اس عرصہ میں) فروخت نہ کیا تو کچھ نہ ملے گا۔ (یہ درست نہیں ہے) کیوں کہ کام اور وقت دونوں کا مقرر کر دیا جائے تو اجارہ فاسد ہو جاتا ہے۔

تیسری حالت یہ ہے کہ وکالت بطور اجارہ کے ایک اجرت طے کر کے ہو جو اس کام کی مزدوری ہوگی۔ مثلاً کسی شخص کو اس غرض سے وکیل بنایا جائے کہ وہ اتنی اجرت (معاوضہ) لے کر اس کے (واجب الطلب) قرض کی وصول یابی کرے۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ قرض کی مقدار اور اس شخص کا تعین کر دیا جائے جس سے قرضہ وصول کرنا ہے۔ (یہ اجارہ کی صورت ہے)۔ اگر مزدوری پر یہ کام لیا جائے تو اس میں ان امور کو بتانے کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر یہ دونوں باتیں یعنی قرض کی مقدار اور مقروض کا نام نشان بتا دیا جائے تب یہ معاملہ اجارہ ہوگا، جعالہ (یعنی مزدوری کا کام) نہ رہے گا۔ ان دونوں صورتوں کے مسائل وکالت میں اختلاف آ رہا ہے: بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ وکالت لازمی (نا قابل تنسیخ) کسی طرح نہیں ہے، خواہ معاوضہ بطریق اجارہ یا بطریق جعالہ (مزدوری) ہو یا نہ ہو۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ وکالت لازمی (نا قابل تنسیخ) ہوگی۔ اب اگر یہ کام بطور اجارہ (بپابندی شرائط) ہو تو معاملہ طے ہوتے ہی یہ معاملہ وکیل اور مؤکل دونوں پر لازم ہو جائے گا اور اگر بطور جعالہ (مزدوری) کے ہو تو وکیل کے کام شروع کرتے ہی کام کرانے والے مؤکل پر لازم ہو جائے گا (یعنی وہ اب اسے فسخ نہیں کر سکتا)۔ لیکن جسے کام پر لگایا گیا (یعنی وکیل) پر لازم نہ ہوگا یعنی وہ اسے فسخ کر سکتا ہے۔

واضح ہو کہ مؤکل کی وفات پر وکیل معزول ہو جاتا ہے کیوں کہ وکیل، مؤکل کا نائب ہوتا ہے، بالخصوص مالی معاملات میں مؤکل کی وفات کے بعد اس کا مال اس کے وارثوں کا ہو جاتا ہے تو اب کچھ باقی نہیں رہتا جس پر اس کا نائب تصرف کر سکے۔ اب رہی یہ بات کہ آیا مؤکل کے وفات پاتے ہی وکیل معزول ہو جاتا ہے، خواہ اسے اطلاع نہ ہو یا اس کی اطلاع ہونا ضروری ہے؟ اس بارے میں مختلف رائیں ہیں اور ترجیح اس رائے کو ہے کہ وکیل معزول نہیں ہوتا جب تک کہ اسے اطلاع نہ ہو۔ پس اگر علم ہونے سے پہلے کوئی کاروکالت وہ انجام دے چکا ہے تو وہ کام برقرار رہے گا۔

اگر کسی مؤکل نے اپنے وکیل کو برطرف کیا تو کہا جاتا ہے کہ برطرف کرتے ہی وہ وکیل وکالت سے ہٹ جائے گا اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ نہیں ہٹے گا جب تک کہ اسے اپنی برطرفی کی اطلاع نہ ہو۔ لہٰذا اطلاع پانے سے پہلے جو کام اس نے کیا ہے وہ قول اول کے مطابق لاگو نہ ہوگا اور قول ثانی کے مطابق لاگو ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ بجز ان دو حالتوں کے وکالت لازم (ناقابل تنسیخ) نہیں ہوتی:

پہلی حالت یہ ہے کہ وکیل کے ہٹ جانے سے مؤکل کا مال ضائع یا خراب ہوتا ہو۔ ایسی حالت میں وکالت لازم ہوگی اور وکیل وکالت سے دستکش نہیں ہو سکے گا۔

دوسری حالت یہ ہے کہ وکالت اجارہ کی شکل میں ہو (یعنی شرائط کے ساتھ کاروکالت طے ہوا ہو) تو اس کی جو شرائط ہیں وہ پوری کی جائیں گی اور وکالت بحال رہے گی۔ ان کے علاوہ جتنی بھی صورتیں ہیں ہر ایک میں فریقین میں سے وکیل یا مؤکل جو چاہے وکالت کو فسخ کر سکتا ہے۔ اگرچہ کاروکالت شروع کرنے کے بعد کریں۔

وکالت کی تنسیخ قول سے ہوتی ہے۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ میں نے وکالت کو فسخ یا باطل کر دیا۔ یا وکیل کہے کہ میں وکالت سے دست کش ہوتا ہوں یا اسی قسم کے اور الفاظ جن سے تنسیخ وکالت کا مفہوم نکلتا ہو، مثلاً مؤکل کا یہ کہنا کہ میں نے تمہاری وکالت واپس لے لی یا اٹھالی۔ رہا یہ کہ آیا مؤکل کے برطرف کرتے ہی وکیل برطرف ہو جاتا ہے یا اس وقت ہوتا ہے جب اسے اپنی برطرفی کی اطلاع ملے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک اسے اطلاع نہ ملے وکیل برطرف نہیں ہوتا۔ لہٰذا اطلاع پانے سے پہلے جو امور اس نے انجام دیئے ہیں وہ نافذ العمل متصور ہوں گے۔

واضح ہو کہ وکیل یا مؤکل کے وفات پانے یا پاگل ہو جانے یا بے ہوش ہو جانے پر وکالت منسوخ ہو جاتی ہے۔ اسی طرح نکاح کا وکیل اگر فسق (گناہ) میں مبتلا ہو جائے تو اس کی وکالت ختم ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی کو نکاح کا وکیل بنایا اور وہ وکیل معصیت میں پڑ گیا مثلاً بدکاری میں ملوث ہوا یا چوری کی فاسقانہ جرائم کا مرتکب ہوا تو اس کی وکالت ختم ہو جائے گی کیوں کہ وکیل نکاح کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ عادل نکوکار ہو۔ نیز جس چیز پر تصرف کے لئے مؤکل نے کسی کو وکیل بنایا اگر مؤکل اس چیز کا مالک نہ رہے تو وہ وکالت بھی ختم ہو جائے گی۔ مثلاً کسی کو مکان یا جانور یا غذائی اشیاء کی فروخت کے لئے وکیل بنایا اور پھر اسے فروخت یا وقف کر دیا تو وکالت منسوخ ہو جائے گی۔ اسی طرح اس صورت میں بھی وکالت ختم ہو جائے گی جب کہ ایک مکان فروخت کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنایا اور وہ مکان کرایہ پر چڑھا دیا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ وکالت معاملات جائز (اختیاری) میں سے ہے، یعنی فریقین (مؤکل و وکیل) میں سے ہر ایک کو یہ حق ہے کہ جب چاہے اس معاملہ کو فسخ کر دے۔ اور اگر دونوں میں سے کسی کی وفات ہو جائے یا کوئی جنون مسلسل میں

مبتلا ہو جائے یا بے عقلی کے باعث نااہل معاملہ قرار پا جائے تو اس کی وکالت باطل ہوگی، کیوں کہ ان حالات میں کوئی شخص معاملہ کرنے کا اہل نہیں رہتا۔ پس نہ وکیل بن سکتا ہے اور نہ کسی کو وکیل بنا سکتا ہے۔ نیز ایسے امور کی وکالت (کی حالت) میں جس کے لئے عادل (نکوکار) ہونا ضروری ہے اگر کوئی شخص فسق میں مبتلا ہو جائے تو وہ وکالت باطل ہو جائے گی۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی کو ایجاب نکاح کے لئے وکیل بنایا، مثلاً یوں کہا کہ میں تم کو وکیل بناتا ہوں کہ میری بیٹی کا نکاح فلاں شخص سے کر دو یعنی اس شخص سے (بطور میرے وکیل کے) یہ کہو کہ میں نے فلاں شخص کی بیٹی کو تمہاری زوجیت میں دیا، اس کے بعد مؤکل ایسے امور کا مرتکب ہوا جو فسق یا معصیت ہیں تو اس کا وکیل وکالت سے برطرف ہو جائے گا۔ اسی طرح وکیل اگر خود بھی گناہ میں آلودہ ہو جائے تو وکالت سے ہٹ جائے گا۔ لیکن اگر کسی کو نکاح کی قبولیت کے لئے وکیل بنایا، مثلاً یوں کہا کہ میں تم کو اس لئے وکیل بناتا ہوں کہ تم فلاں لڑکی کا نکاح میرے بیٹے کے ساتھ یا یہ کہا کہ میرے ساتھ قبول کر دو تو اس صورت میں مؤکل کے فاسق ہو جانے سے وکالت باطل نہ ہوگی۔

مؤکل کے مرتد ہو جانے سے بھی وکالت باطل ہو جائے گی کیوں کہ مرتد ہونے کے بعد اسے اپنے مال میں تصرف کا حق نہیں رہتا۔ لیکن اگر وکیل مرتد ہو جائے تو اس کی وکالت ایسے امور میں باطل ہوگی جو وکالت کے منافی ہیں۔ اگر ایک شخص نے کسی کو اس لئے وکیل بنایا کہ اس کی طرف سے اس کی بیوی کو طلاق دے دے اور ہنوز وہ طلاق دینے نہ پایا تھا) کہ مؤکل اپنی بیوی کے پاس چلا گیا اور اس سے مباشرت کی تو وکالت باطل ہو جائے گی کیوں کہ اس کا مباشرت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اسے اپنی بیوی سے رغبت ہے (اور طلاق دینا نہیں چاہتا)۔

مؤکل کے وفات پا جانے یا وکیل کو برطرف کرنے سے وکالت ختم ہو جائے گی اگرچہ وکیل کو اپنی برطرفی کا علم نہ

حوالہ (ایک کے مطالبہ کو دوسرے پر ڈالنے) کا بیان

حوالہ کی تعریف

حوالہ (کا لفظ) زبر اور زیر دونوں طرح سے صحیح ہے لیکن زبر کے ساتھ زیادہ صحیح ہے۔ لغت میں اس کے معنی ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے کے ہیں، جیسے ایک بوتل کو ایک جگہ سے اٹھا کر دوسری جگہ پر رکھا جائے اس کے مفہوم میں ایک شخص کا قرض دوسرے کے ذمہ منتقل کرنا شامل ہے۔ (بناوٹ کے لحاظ سے)۔ لفظ حوالہ باب 'احال احالۃ'' کا اسم مصدر ہے۔ اس مصدر سے بولا جاتا ہے کہ ''احلت زیدا علی عمرو' '(یعنی میں نے زید (کے مطالبہ) کو عمرو کے حوالے کر دیا) اس فقرہ میں ضمیر 'میں نے' محیل (حوالہ کرنے والا) ہے اور زید 'محال' ہے (یعنی جسے حوالہ کیا گیا) اسے محتال بھی کہتے ہیں۔ اور عمرو محال علیہ یا محتال علیہ ہے (یعنی جس کے حوالہ کیا گیا) اور مال (یعنی مطالبہ) محال بہ ہے (یعنی مطالبہ واجب الادا)۔

لفظ حوالہ کے معنے اصطلاح شرع میں یہ ہیں کہ (مقروض) اپنے قرض کے مطالبہ کو دوسرے شخص پر اس قرض کے عوض ڈال دے جو اس شخص سے اسے لینا ہے۔ اس طرح قرض کے منتقل کر دینے سے مقروض اپنے قرض سے سبکدوش ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر عمرو سے زید کو سو اشرفیاں لینا ہیں اور اس کی ادائیگی کی میعاد مثلاً تین ماہ بعد پوری ہوگئی ہے اور عمرو نے شرائط آئندہ کے مطابق زید کے مطالبہ کو خالد کے حوالے کر دیا تو زید قرضہ سے بے تعلق ہو جائے گا اور عمرو کی بجائے اس کی ادائیگی کی ذمہ داری خالد پر جا پڑے گی۔ (۱)

ہوا ہو۔ اور اس وقت مؤکل کا جو کچھ بھی وکیل کے پاس ہوگا وہ بطور امانت متصور ہوگا۔ اگر اس میں تصرف کے بغیر وہ ضائع ہو گیا تو وکیل اس کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ لیکن اگر وکیل کے تصرف کرنے سے وہ ضائع ہوا تو اس کی ذمہ داری اسی پر ہوگی۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ حوالہ کی تعریف کے بارے میں دو رائیں ہیں: ایک یہ کہ مقروض کا اپنے ذمہ کے (صرف حق) مطالبہ کو ایسے شخص پر ڈال دینا ہے جس کے ذمہ مقروض کا مطالبہ ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص کا قرض دوسرے پر ہے اور اس نے اپنے قرضہ کی ادائیگی دوسرے کے حوالے کر دی اور جس کے حوالے کی گئی اس نے اسے قبول کر لیا اور (ادائیگی کی) ذمہ داری اوٹ لی تو اب قرض خواہ کا مطالبہ اصلی مقروض سے منتقل ہو کر اس پر جا پڑے گا جس پر قرض ڈالا گیا اور جس نے مقروض کی طرف سے ادائیگی کی ذمہ داری اوٹ لی ہے۔ تاہم قرض اصل مقروض ہی کے ذمہ باقی رہے گا۔

دوسری رائے حوالہ کی تعریف کی بابت یہ ہے کہ انتقال مطالبہ کے ساتھ قرض بھی منتقل ہو جاتا ہے: جس کے معنی یہ ہیں کہ اصل مقروض جب اپنا قرض کسی دوسرے کے حوالے کر دے جو اس قرض کی ادائیگی کا ذمہ لے لے تو وہ قرض سے

سبکدوش ہو جائے گا۔

واضح ہو کہ جو اصحاب یہ کہتے ہیں کہ حوالہ صرف حق مطالبہ کے منتقل کرنے کا نام ہے (قرض کا منتقل کرنا نہیں ہے) ان کے دلائل چند امور پر موقوف ہیں:

ان میں سے ایک امر یہ ہے کہ اصل مقروض یعنی محیل اگر چاہے کہ وہ خود ہی قرض ادا کر دے تو قرض خواہ اس کے قبول کرنے کا پابند ہوگا (یعنی انکار نہیں کر سکتا)۔ اگر وہ قرض اس پر منتقل ہو چکا ہوتا جس نے ادائیگی کی ذمہ داری اوڑھ لی ہے تو قرض خواہ کو مجبور نہ کیا جا سکتا کہ وہ اس تبرع (یا مہربانی) کو قبول کرے، کیوں کہ (مقروض قرض سے سبکدوش ہونے کے بعد بھی اگر قرض ادا کرتا ہے تو گویا) اس کا ادائے قرض کرنا مقروض کی امداد (یا کار خیر) ہے اور کسی کی امداد قبول کرنے (یا نہ کرنے کا ہر شخص کو اختیار ہے اس) کے لئے مجبور نہیں کیا جا سکتا۔

ایک اور دلیل یہ ہے کہ قرض خواہ یعنی 'محال' اگر محال علیہ (اوڑھنے والے) کو ادائیگی قرض سے بری الذمہ کر دے تو اسے یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس مہربانی کو یا اس قرضہ کے ہبہ کر دینے کو رد کر دے، لیکن از انجا کہ قرضہ منتقل نہیں ہوا اور مقروض کے ذمہ باقی ہے اوڑھنے والے کو (ادائیگی کی) ذمہ داری سے سبکدوش ہونے سے انکار کا حق نہیں ہے بخلاف ہبہ کے کہ اس ہبہ کو قبول نہ کرنے کا اسے اختیار ہے۔ اس مسئلہ کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کے قرضہ کی ضمانت لے لی اور قرض خواہ نے ضامن کو قرض سے سبکدوش کر دیا تو ضامن کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس سبکدوشی کو رد کر دے کیوں کہ بقول صحیح وہ قرضہ مقروض اول کے ذمہ ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔ ہاں اگر قرض خواہ اپنا واجب الوصول) قرضہ ضامن کو ہبہ کر دے تو وہ اس ہبہ کو نامنظور کر سکتا ہے، کیوں کہ اس ہبہ کا تعلق صرف ضامن سے ہے لہٰذا اسے تسلیم کرنے یا نہ کرنے کا اسے حق ہے۔

ایک اور دلیل یہ ہے کہ قرض خواہ یعنی محال اگر محال علیہ (اوڑھنے والے) کو بری الذمہ کر دے تو اصل مقروض اپنی ذمہ داری (قرض) سے سبکدوش ہو جائے گا۔ اور اس کے بعد قرض خواہ کو دوسری بار مقروض سے مطالبہ کا حق نہیں رہے گا۔ لیکن اگر (قرض خواہ نے) وہ قرضہ ہبہ کر دیا تو محال علیہ (اوڑھنے والے) کو حق ہے کہ وہ اصل مقروض سے قرض وصول کر لے، بشرطیکہ اصل مقروض کا اتنا ہی قرضہ اوڑھنے والے پر نہ ہو جس کے مقابلہ میں اس کے قرضہ کی ادائیگی کی ذمہ داری اس نے لی تھی۔

ایک اور دلیل یہ ہے کہ اگر محال علیہ (جس پر قرضہ ڈالا گیا) حالت افلاس میں مر جائے یا قرض سے انکار کر دے اور اس کے خلاف شہادت نہ ہو تو قرض خواہ یعنی 'محال' اپنے قرض کے لئے اصل مقروض یعنی محیل کی طرف رجوع کرے گا۔ اگر قرض کی ذمہ داری اس پر ختم ہو گئی ہوتی (یعنی قرض منتقل شدہ قرار پاتا) تو قرض خواہ کا مطالبہ اس سے درست نہ ہوتا۔

واضح ہو کہ ایسے محال علیہ (اوڑھنے والے) کو جو حالت افلاس میں مر جائے یا قرض سے انکار کرے اور اس کے خلاف کوئی شہادت نہ ہو 'توی' (یا دیوالیہ) کہا جاتا ہے۔ لفظ توی کے لغوی معنی ''مال کا برباد ہو جانا'' ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس لفظ 'توی' کو اسی معنی میں لیا ہے۔ لیکن صاحبین رحمۃ اللہ علیہما نے 'توی' (یا دیوالیہ) کے مفہوم میں یہ بھی زیادہ کر دیا ہے کہ حاکم نے محال علیہ (یعنی جس پر قرض ڈالا گیا ہے) کو اس کی زندگی میں مفلس (یا نادار) قرار دے دیا ہو۔ ایسی

حوالہ کے ارکان (اجزائے لازمی) اور شرائط

حوالہ کے ارکان اور شرائط بموجب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

صورت میں قرض خواہ کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ محیل (مقروض اصلی) سے (اپنے واجبات کا) مطالبہ کرے۔

ایک اور دلیل یہ ہے کہ قرض خواہ یعنی محال اگر محیل (یعنی اصل مقروض) کو وکیل بنادے کہ وہ خود ہی محال (اوٹنے والے) سے قرض وصول کر کے دے تو یہ درست نہ ہوگا۔ اگر قرض اس کے ذمہ سے منتقل ہوگیا ہوتا تو اسے وکیل بنانا درست ہوتا، کیوں کہ اس صورت میں اس کی حیثیت اجنبی کی سی ہوتی۔

ایک اور دلیل یہ ہے کہ معاملہ حوالہ (یعنی انتقال قرض) قابل فسخ ہے، اگر (حوالہ میں صرف مطالبہ کی منتقلی نہ ہوتی بلکہ) قرضہ ایک سے اتر کر دوسرے پر جا پڑتا تو 'حوالہ' فریقین کے لئے امر لازمی (نا قابل تنسیخ) ہو جاتا۔

ایک اور دلیل یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کوئی چیز خریدی اور اس کی قیمت نہیں دی بلکہ فروخت کنندہ کو وصولی قیمت کے لئے کسی اور شخص کے حوالہ کر دیا (کہ اس کے دام ان صاحب سے لے لینا) تو فروخت کنندہ کو اختیار ہے کہ فروخت شدہ مال کو خریدار کے حوالے نہ کرے اور بغیر قیمت وصول کیے اس کے دینے سے باز رہے۔ اگر (حوالہ میں) قرض محال علیہ (یعنی اوٹنے والے) کو منتقل شدہ متصور ہوتا تو فروخت کنندہ کو یہ حق نہ رہتا کہ فروخت شدہ چیز خریدار کے حوالے نہ کرے۔

ان اصحاب کی دلیل جو کہتے ہیں کہ مطالبہ کا حق منتقل ہونے کے ساتھ قرض منتقل ہو جاتا ہے، یہ ہے کہ اگر محال (قرض خواہ) محال علیہ (اوٹنے والے) کو قرض سے بری کردے یا وہ قرضہ اسے ہبہ کر دے تو یہ درست ہے۔ لیکن اگر محیل یعنی اصل قرض دار اسے بری الذمہ کر دے یا اسے ہبہ کر دے تو یہ درست نہ ہوگا۔ اگر فی الواقع قرض اصل قرض دار یعنی محیل کے ذمہ باقی رہتا تو اسے حق ہوتا کہ وہ اوٹنے والے کو قرض سے بری کر دے یا قرضہ اسے ہبہ کر دے۔

اب درآنحالیکہ ان دونوں اقوال میں اختلاف ہے۔ حوالہ کے متعلقہ مسائل میں سب کا متفق ہونا کس طرح ممکن ہوا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ حوالہ کا معاملہ کبھی تو ادائے قرض کی تاخیر سے عبارت ہوتا ہے۔ اس صورت میں صرف مطالبہ کا حق منتقل ہوتا ہے جیسا کہ ان مسائل سے ظاہر ہوتا ہے جن سے محض مطالبہ کا منتقل ہونا مفہوم ہوتا ہے اور کبھی حوالہ کا مطلب اصل مقروض کو قرض سے سبکدوش کرنا ہوتا ہے۔ اس صورت میں مطالبہ کے ساتھ قرض منتقل ہو جاتا ہے جیسا کہ دوسری صورت میں ہے۔ لہٰذا یہ کہنا درست ہے کہ حوالہ صرف مطالبہ کا منتقل کرنا ہے۔ اس قسم کے اصطلاحی مفہوموں میں ایسی شقوں کے نکل آنے سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیوں کہ حقیقی معنوں میں یہ تعریف نہیں ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ حوالہ کا صرف ایک رکن ہے یعنی ایجاب وقبول (یعنی قول وقرار)۔ ایجاب یہ ہے کہ مقروض یعنی محیل قرض خواہ یعنی محال سے کہے کہ میں نے آپ کو اتنے مطالبہ کے لئے فلاں کے حوالے کر دیا (یعنی آپ کا جو مطالبہ مجھ سے ہے وہ اب آپ فلاں سے کر سکتے ہیں) اور قبول یہ ہے کہ محال (قرض خواہ) اور محال علیہ (جس کے حوالہ کیا گیا ہے) دونوں کہیں کہ ہمیں منظور ہے اور ہم اس پر راضی ہیں۔ یا اس طرح کے اور الفاظ جن سے قبولیت اور رضامندی ظاہر

ہوتی ہو۔ پس قول وقرار کے لئے ضروری ہے کہ وہ محال اور محال علیہ کی جانب سے ہو باقی محیل کا اقرار اس میں شرط نہیں ہے جیسا کہ شرائط کے بیان میں بتایا جائے گا۔ اندریں صورت ایجاب وقبول دونوں محال اور محال علیہ کی جانب سے لازم ہیں۔

حوالہ کی شرائط چار قسم کی ہیں:

پہلی قسم کی شرائط کا تعلق محیل (یعنی مقروض) سے ہے جس کے لئے شرط ہے کہ وہ صاحب عقل ہو لہٰذا کسی جنون زدہ یا بے عقل بچے کی طرف سے کیا ہوا حوالہ درست نہیں ہے۔ اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ بالغ ہو لہٰذا نابالغ (اپنے ذمہ کا مطالبہ) کسی اور کے حوالہ کرے تو اس پر عمل نہ ہو گا۔ سوا اس صورت کے جب کہ اس کے ولی نے اس کی اجازت دے دی ہو۔ ہاں اگر نابالغ ذی عقل ایسا کوئی معاملہ حوالہ کرے تو یہ منعقد ہو جائے گا، لیکن ولی کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ غرض حوالہ کے نافذ العمل (یعنی عمل درآمد) ہونے کے لئے بالغ ہونا شرط ہے، حوالہ کے منعقد ہونے کے لئے شرط نہیں ہے کیوں کہ حوالہ تو نابالغ بھی کر سکتا ہے)۔

حوالہ کے صحیح ہونے کی یہ شرط نہیں ہے کہ محیل (حوالہ کرنے والا یا مقروض) مریض نہ ہو۔ پس اگر مریض حوالہ کرے تو درست ہے۔ اس میں یہ شرط بھی نہیں ہے کہ محیل مقروض راضی ہو، چنانچہ اگر قرض خواہ محال اور قرضہ اوڑھنے والا محال علیہ اس پر متفق ہو جائیں کہ وہ قرض دار کو قرضہ سے سبکدوش کر دیں گے، تو وہ ایسا کر سکتے ہیں اگر چہ اصلی قرض دار اس پر راضی نہ ہو۔ پس اگر وہ قرض ادا کر دیا جائے تو درست ہے اور مقروض اپنے قرض سے سبکدوش ہو جائے گا۔ محیل (مقروض) کے لئے آزاد ہونا بھی شرط نہیں ہے (یعنی غلام بھی اپنا قرض دوسرے پر ڈال سکتا ہے)۔

دوسری قسم کی شرائط کا تعلق قرض خواہ سے ہے جس کو اپنے قرضہ کے لئے کسی اور کے حوالہ کیا گیا ہو۔ اس میں یہ شرط ہے کہ وہ صاحب عقل ہو لہٰذا قرض خواہ اگر دیوانہ یا بچہ ہے تو اسے حوالہ قبول کرنا (یعنی دوسرے کا قرض اوڑھ لینا) درست نہیں ہے، کیوں کہ قرضہ اوڑھنے کے لئے ذی عقل ہونا ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ بالغ ہو، لہٰذا نابالغ صاحب عقل کے اوڑھ لینے سے اس معاملہ پر عمل درآمد نہ ہو گا، تاآنکہ اس کے ولی نے اجازت نہ دی ہو۔ غرض بالغ ہونا معاملہ حوالہ پر عمل درآمد ہونے کے لئے شرط ہے جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

مال یتیم کا مقروض اگر اپنے ذمہ کا مطالبہ اپنے سے زیادہ مال دار پر ڈالے تو باپ یا وصی کے لئے جائز ہے کہ وہ اسے قبول کر لے۔ لیکن اگر اوڑھنے والے کی حیثیت مقروض کے برابر ہے تو اس صورت میں (قبول کرنے یا نہ کرنے کے جواز میں) اختلاف ہے۔

معاملہ حوالہ میں یہ بھی ضروری ہے کہ قرض خواہ اس حوالہ پر راضی ہو، جبراً قبول کرانا درست نہیں ہے۔ نیز ضروری ہے کہ (حوالہ کے وقت) قرض خواہ موقع پر موجود ہو۔ اگر قرض خواہ موقع پر موجود نہ تھا تو اس کا قبول کر لینا درست نہ ہو گا۔ پس اگر کسی شخص نے اس کی طرف سے قبول کر لیا اور اس کی اطلاع اسے دے دی گئی اور اس نے اجازت دے دی تب بھی بقول صحیح حوالہ درست نہیں ہے۔

تیسری قسم کا تعلق محال علیہ (یعنی جس پر قرضہ ڈالا گیا) سے ہے اس کے لئے شرط ہے کہ (اوڑھنے والا) ذی عقل

ہو۔ اگر وہ دیوانہ یا بچہ یا بے عقل ہے تو اس کا اوٹ لینا درست نہیں ہے۔ اس کا بالغ ہونا بھی شرط ہے اور اس کا بالغ ہونا حوالہ کے منعقد ہونے اور اس پر عمل درآمد دونوں کے لئے شرط ہے۔ نابالغ لڑکا اگر ذی شعور ہو تب بھی حوالہ قبول کرنا (یعنی قرضہ اوٹ لینا) درست نہیں ہے اور وہ اوٹ بھی لے لے تو اسے حوالہ تسلیم نہ کیا جائے گا، اگر چہ اس کا ولی اس کی اجازت دے دے۔ اس کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ وہ بخوشی خاطر قبول کرے لہٰذا اگر محال علیہ کو (جس پر قرضہ ڈالا گیا) جبراً قبول کرایا گیا تو یہ قبول کرنا درست نہ ہوگا۔ لیکن محال علیہ کا موقع پر موجود ہونا شرط نہیں ہے پس اگر وہ موجود نہ ہو اور اسے مطلع کیا جائے اور وہ راضی ہو تو حوالہ درست ہے۔

چوتھی قسم کا تعلق اس شے سے ہے جس کی ادائیگی ایک شخص سے دوسرے پر ڈالی گئی ہے۔ یعنی قرض واجب الادا۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ چیز محال یا صاحب مطالبہ) کا قرض ہو جو اسے محیل (حوالہ کرنے والے۔ مقروض) سے لینا ہے۔ اگر محال کا قرضہ محیل پر نہ ہو اور (کوئی مطالبہ کسی اور پر ڈالا جائے تو) اسے حوالہ نہیں کہیں گے بلکہ یہ وکالت ہوگی۔ اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ محیل (مقروض) کا قرضہ محال علیہ (اوٹنے والے پر) ہو، لہٰذا جائز ہے کہ مقروض اپنا قرضہ ایسے شخص پر ڈال دے جو اپنے مال سے اس پر مہربانی کرنا چاہتا ہو۔

مطالبہ قرض کے بارے میں ایک شرط یہ ہے کہ قرض کی نوعیت معلوم ہو (کہ وہ کیا ہے اور وہ کس قدر ہے) اور یہ ضروری ہے کہ وہ قرض واجب الادا ہو چکا ہو۔ لہٰذا کسی کی بیوی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے قرض خواہ کو اپنا پورا مہر حوالہ میں دے دے درآنحالیکہ وہ ہنوز خاوند کے پاس نہ گئی ہو، کیوں کہ خاوند کے ساتھ تخلیہ ہونے سے پہلے وہ پورے مہر کی حق دار نہیں ہوتی۔ ممکن ہے کہ خاونداس سے پہلے طلاق دے دے تو نصف مہر کی حق دار ہوگی (لہٰذا اس سے پہلے پورا مہر حوالہ کرنا درست نہ ہوگا)۔ اسی طرح اگر ایک شخص کا کوئی غلام مکاتب ہے (یعنی اس سے ایک خاص رقم لے کر آزاد کرنے کا وعدہ ہے) تو یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ شخص غلام کا آقا اپنے قرض کو حوالہ میں وہ مال کتابت دے دے جو اسے غلام سے لینا ہے، کیوں کہ معاہدہ کتابت کی رد سے) جو قرض غلام پر عائد ہوتا ہے وہ قرض لازم نہیں ہے۔ (محال بہ کے لئے) قرض کی قید لگانے سے اعیان (یا اشیاء واملاک) محال بہ (حوالہ کی چیز) سے خارج ہوگئی۔ اشیاء کی بابت احالہ نہیں کیا جا سکتا، چنانچہ اگر ایک شخص کے حق وراثت کا کوئی حصہ مثلاً مکان، قطعہ اراضی یا زرعی پیداوار کسی کے پاس ہے اور اس شخص کا کچھ حصہ اسی جیسا کسی اور کے پاس ہے تو اب اس شخص کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنے ذمہ کا مطالبہ اس کے حوالہ کر دے جس کے ذمہ اس کا مطالبہ ہے، کیوں کہ ایک کی ذمہ داری کو دوسرے کے ذمہ منتقل کرنے کا معاملہ ایک شرعی معاملہ ہے اور وہ نہیں ہو سکتا جب تک کہ حوالہ کی چیز شرع کی تعریف کی رو سے قرض نہ ہو۔ اور املاک اصل شے یا اعیان) ایسی شے ہے جس کا مادی طور پر منتقل ہونا ناقابل فہم ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ اگر ایک شخص کی مملوکہ نقدی سونا چاندی کسی کے پاس امانت کے طور پر ہو اور وہ شخص کسی اور کا مقروض ہے اور اپنے ذمہ کا مطالبہ اس امانت دار پر ڈال دے تو یہ صحیح ہے حالانکہ یہ امانت امین کے پاس بطور اعیان کے ہے قرض نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں حوالہ کرنے سے محیل (مقروض) کا قرضہ اس کے ذمہ سے منتقل ہو کر وہ قرضہ اس پر جا پڑتا ہے جس کے حوالہ کیا گیا۔ اور مال امانت جو امین کے پاس تھا وہ قرض کے مطالبہ میں آ کر اس قرض کی ادائیگی میں کام آتا ہے۔ ہاں اگر یہ صورت ہوتی کہ اس امانت دار کا بھی اسی قدر مال

کسی اور کے پاس امانت ہوتا اور اس مال امانت کا مال اول (اپنے ذمہ کا مطالبہ) دوسرے امانت دار پر ڈالتا تو یہ درست نہ ہوتا کیوں کہ یہ اعیان کی منتقلی اعیان کے عوض ہوئی (قرض کی نہ ہوئی)۔ مثلاً زید کی بیس اشرفیاں عمر کے پاس امانت ہیں اور خالد کی اسی قدر اشرفیاں زید کے پاس امانت ہیں اور زید خالد سے کہے کہ وہ اپنی اشرفیوں کا مطالبہ مجھ سے کرنے کی بجائے عمر سے وصول کرلے جس کے پاس اسی قدر میری امانت ہے تو یہ درست نہ ہوگا۔

اس سلسلہ میں یہ مسئلہ سامنے آتا ہے کہ اگر ایک شخص کا کوئی حق مال وقف میں ہے اور اس کے ذمہ کسی کا قرض ہے تو آیا وہ یہ کرسکتا ہے کہ اپنے ذمہ کا قرض وصول کرنے کے لئے قرض خواہ کو ناظم وقف کے حوالہ کردے کہ وہ اس وقف کے حق میں سے اپنا قرض پورا کرلے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہاں وہ ایسا کرسکتا ہے، خواہ قرض خواہ کو ناظم وقف کے حوالہ کرتے ہوئے اس حصہ کا ذکر کیا جائے جو اسے مال وقف میں ہے جیسے وہ یوں کہے کہ میں آپ کو ناظم وقف کے حوالے کرتا ہوں کہ آپ میرے حصہ کا وقف قرض کے عوض وصول کرلیں۔ یا اس حصہ کا ذکر نہ کیا جائے کیوں کہ اس صورت میں محال بہ (یا مطالبہ کی نوعیت) طے شدہ اور معلوم ہے۔ اور یہ بات بتائی جاچکی ہے کہ محال علیہ (جس پر قرض منتقل کیا گیا ہے) کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ محیل (اصل مقروض) کا مقروض ہو۔

یہ صورت اس سے مختلف ہے کہ ناظم اوقاف وقف کا اثاثہ معلوم ہونے سے پہلے ہی وقف کے کسی حق دار کو کہے کہ کسی ٹھیکہ دار سے اپنے حصہ کا وقف وصول کرلے ایسا کرنا درست نہ ہوگا کیوں کہ (اثاثہ وقف معلوم ہونے سے پہلے) حق دار کا کوئی مطالبہ ناظم اوقاف پر نہیں ہے جسے کسی اور پر ڈالنا درست نہیں ہے۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب کہ وقف کا اثاثہ تو معلوم ہو لیکن (حق داروں میں) تقسیم عمل میں نہ آئی ہو۔ وقف کا اثاثہ معلوم ہونے کے بعد حق دار کا حق ثابت ہو جاتا ہے لیکن قبل از تقسیم ناظم اوقاف سے مطالبہ حق نہیں ہوسکتا۔ اور چوں کہ حق دار کا حق ثابت ہو جاتا ہے اس لئے اگر حق دار وفات پاجائے تو اس کے حصہ کی وراثت درست ہوگی۔ پس وقف علی الاولاد کی صورت میں اگر کوئی حق دار وقف کا اثاثہ معلوم ہو جانے کے بعد وفات پاجائے تو اس کے حق کے حصہ میں وراثت جاری ہوگی بخلاف اس حق کے جو ثابت شدہ نہیں ہے۔ جیسے وقف اثاثہ معلوم ہونے سے پہلے حق دار کا جو حصہ ہے اس میں حق دار کی وفات کے بعد وراثت نہیں چلے گی۔

ناظم اوقاف، وقف کے تمام اثاثہ کا پتہ لگا کر اسے اکٹھا کرے تو وہ تمام اثاثہ حق داروں کی مشترکہ ملکیت اور ناظم کے پاس بطور امانت ہوگا اور جب حق دار مطالبہ کریں تو ان کے حوالہ کرنا واجب ہے۔ اگر مطالبہ کے بعد حوالگی سے پہلے) ناظم کے پاس وہ اثاثہ ضائع ہو جائے تو ناظم اس کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوگا۔

(مال وقف کے) جملہ حق داروں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اپنے ذمہ کے مطالبات ایک دوسرے کے حوالہ کردیں۔ ایسی صورت میں یہ حوالہ قرض کا نہیں بلکہ اعیان (یا املاک) کا ہے کیوں کہ حق داروں میں سے ہر ایک کا حصہ املاک وقف میں ایسا ہی ہے جیسے دوسرے کا حصہ (اور یہ قرض نہیں ہے)۔ ہاں ایسا کرنا اس صورت میں جائز ہوگا جب کہ ناظم کے پاس مال وقف ضائع ہو جائے یا وہ اس مال وقف کو اپنے مال میں شامل کرلے۔ ایسا ہوا تو وہ مال (ناظم کے ذمہ) قرض ہو جائے گا اور حوالہ جائز ہو جائے گا)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ حوالے کے ارکان (اجزائے لازمی) چھ ہیں: محیل (حوالہ کرنے والا یا مقروض) محال (جس کو کسی کے حوالہ کیا گیا: قرض خواہ) محال علیہ (جس کے حوالہ کیا گیا: ادا ئنے والا) اور دو قرضے: وہ قرضہ جو محال کا محیل پر ہے (یعنی جو قرض خواہ کو مقروض سے لینا ہے) جس پر قرض ڈالا گیا اور صیغہ الفاظ حوالہ یعنی ایجاب وقبول (یا قول وقرار) حوالہ کرنے کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کسی سے کہے کہ میں آپ کو فلاں شخص کے حوالے کرتا ہوں کہ وہ قرضہ جو آپ کا مجھ پر ہے اس سے وصول کر لیں۔ یا یوں کہے کہ بیس اشرفیوں کے بارے میں آپ کو فلاں شخص کے حوالہ کرتا ہوں اور قرض کا ذکر اس میں نہیں کیا۔ یا یوں کہے کہ آپ کا وہ حق جو مجھ پر ہے وہ میں فلاں کی طرف منتقل کرتا ہوں۔ یا آپ مجھ سے جتنے کے حق دار ہیں میں اتنا ہی حق آپ کا فلاں شخص پر ڈالتا ہوں یا یوں کہے کہ اس حق کے عوض جو آپ کا مجھ پر ہے میں آپ کو اس قرض کا مالک بناتا ہوں جو مجھے فلاں سے لینا ہے یا اسی قسم کے اور الفاظ جن سے حوالہ کا مفہوم نکلتا ہو۔ غرض یہ شرط نہیں ہے کہ حوالہ کا لفظ ہی استعمال کیا جائے۔ لیکن حوالہ کے لئے لفظ بیع کا استعمال درست نہیں ہے اور نہ اس میں اقالہ (تنسیخ معاملہ) شامل ہے۔

حوالہ کی شرائط چھ ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ محیل (حوالہ کرنے والا) جو مقروض ہوتا ہے وہ راضی ہو۔ اگر وہ راضی نہ ہو تو حوالہ درست نہ ہو گا۔ یہاں پر رضامندی سے مراد اگر یہ ہے کہ اسے مجبور نہ کیا گیا ہو تب تو رضامندی کا شمار شرط میں کیا جانا ظاہر ہے لیکن اگر اس سے مراد ایجاب (قول) ہے یعنی یہ کہنا کہ میں نے آپ کو فلاں کے حوالے کیا وغیرہ تو اس کو شرط قرار دینا یوں ہی سی بات ہے کیوں کہ ایجاب تو حوالہ کا رکن ہے لہٰذا یہ رکن کہلائے گا نہ کہ شرط۔

دوسری شرط یہ ہے کہ محال یعنی قرض خواہ جسے کسی دوسرے کے حوالہ کیا گیا) اس پر راضی ہو (کہ وہ اپنا قرض دوسرے سے وصول کرے)۔ اگر وہ اس پر راضی نہ ہو تو اس حوالہ کو تسلیم نہ کیا جائے گا اور نہ اسے اس پر مجبور کیا جائے گا۔ غرض قرض خواہ کی رضامندی کے بغیر حوالہ درست نہ ہوگا، لیکن محال علیہ (جس پر قرض ڈالا گیا) اس کی رضامندی شرط نہیں ہے کیوں کہ قرض خواہ کو اختیار ہے کہ وہ اپنا قرض خواہ خود وصول کرے یا کسی اور کی معرفت جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ ایک شخص اپنا قرضہ وصول کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنا دے۔ غرض محال علیہ کو (جس پر قرض ڈالا گیا) یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ قرض خواہ کا حق ادا کرنے سے انکار کر دے۔ اس بارے میں صحیح ترین قول یہی ہے تاہم یہ بھی کہا جاتا ہے کہ محال علیہ کی رضامندی بھی شرط ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ محال بہ (قرض جو دوسرے پر ڈالا گیا ہے) کی قسم اور مقدار معلوم ہو۔ اگر اس کی کیفیت فریقین میں سے دونوں یا کسی ایک کو معلوم نہ ہو تو حوالہ باطل ہوگا۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ قرض محال بہ فی الحال یا انجام کار لازم (ناقابل تنسیخ) ہو۔ قرض لازم وہ ہے جو مقروض کے ذمہ سے کسی وقت بھی ساقط نہ ہو۔ جیسے خاوند کے ساتھ تخلیہ ہونے کے بعد بیوی کا مہر یا فروخت شدہ مال کے دام جب کہ مدت خیار (حق واپسی کی میعاد) گزر چکی ہو۔ اور وہ قرض جو (سردست لازم نہ ہو لیکن) مآل کار لازم ہو جاتا ہے وہ بیوی کا مہر ہے خاوند کے ساتھ تخلیہ سے پہلے یا فروخت شدہ مال کی قیمت مدت خیار گزرنے سے پہلے۔ ان دونوں قسم کے قرضوں میں

حوالہ درست ہے (یعنی ایک کا قرض دوسرے پر ڈالا جا سکتا ہے)۔

اگر کسی شخص نے کوئی مال شرط خیار (حق واپسی کی شرط) پر خریدا اور حق واپسی کی میعاد گزرنے سے پہلے خریدار نے فروخت کنندہ کو وصولی قیمت کے لئے کسی اور شخص کے حوالہ کر دیا تو اب واپسی کا اختیار ختم ہو جائے گا۔ کیوں کہ حوالہ کا معاملہ لازم اور ناقابل تنسیخ ہوتا ہے تو درآنحالیکہ خرید نے اور فروخت کرنے والے دونوں حوالہ (یا منتقلی قرض) پر راضی ہو گئے تو گویا انہوں نے اس بیع کو ناقابل تنسیخ تسلیم کر لیا۔ اگر خیار اختیار واپسی باقی ہو حوالہ کا تقاضا یعنی لزوم معاملہ پورا نہ ہوگا، لہٰذا حوالہ باطل متصور ہوگا۔ ایسی ہی صورت یہ بھی ہے کہ ایک شخص نے کوئی مال شرط خیار پر فروخت کیا (یعنی ناپسند ہوا تو واپس ہو سکتا ہے) اور ہنوز دام نہیں لئے لیکن کسی اور کو خریدار کے حوالے کر دیا کہ اس کی قیمت تم وصول کر لینا تو اب شرط خیار فروخت کنندہ کی طرف سے ختم ہو جائے گی تاہم خریدار کی طرف سے یہ اختیار باطل نہ ہوگا، سوا اس صورت کے کہ وہ بھی اس حوالہ پر راضی ہو (یعنی فروخت کنندہ کی بجائے اس شخص کو دام دینے پر راضی ہو)۔ اگر راضی نہ ہو تو اس کا اختیار واپسی مال برقرار رہے گا۔

کتابت کے قرض میں (یعنی اس رقم میں جو غلام کو اپنی آزادی کے لئے ادا کرنی ہے) حوالہ کا معاملہ ہو سکتا ہے درآنحالیکہ یہ حوالہ غلام کی طرف سے ہو، چنانچہ اگر ایک شخص نے اپنے غلام کو اس شرط پر پروانہ آزادی دے دیا کہ وہ اس قدر مال بالاقساط اسے ادا کر دے اور غلام نے اس رقم کی ادائیگی کسی تیسرے شخص کے حوالہ کر دی تو یہ صحیح ہوگا کیوں کہ کتابت تحریر آزادی بعوض مال) پر عمل درآمد آقا کے لئے لازمی ہے جس سے پھرنا درست نہیں ہے اس کے برعکس اگر آقا نے کسی شخص کو غلام مکاتب کے حوالہ کر دیا (کہ تم اس قدر رقم اس سے وصول کرنا) تو یہ حوالہ درست نہ ہوگا۔ کیوں کہ مال کتابت کا قرضہ غلام پر لازم نہیں ہے (یعنی غلام چاہے تو کتابت کو منسوخ اور غلام رہنا گوارا کر سکتا ہے)۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ محیل (یا مقروض) پر جو قرض ہے وہ اس قرض کے برابر ہو جو محال علیہ (اوٹنے والے) پر ہے یعنی دونوں قرضے جنس، مقدار، میعاد ادائیگی کے گزر جانے یا باقی رہنے میں اور مال قرض کے شکستہ یا صحیح ہونے میں برابر ہوں لہٰذا حوالہ میں اشرفیوں کے عوض قرشوں یا ریالوں میں معاملہ کرنا درست نہیں ہے، کیوں کہ دونوں قرضوں کی جنسیں مختلف ہیں۔ اسی طرح پانچ کے عوض دس، یا دس کے عوض پانچ پر حوالہ کا معاملہ کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ مقداروں میں اختلاف ہے۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ پانچ کی رقم قرض اس پر ڈالی جائے جس سے دس لینا ہو۔ اور یہ بھی درست نہیں ہے کہ ایسے قرضہ کو جس کی میعاد ختم ہو چکی ہے اس قرضہ میں منتقل کیا جائے جس کی میعاد ادائیگی ہنوز باقی ہے۔ اسی طرح یہ بھی درست نہیں کہ ریزگاری قرش کو سالم ریالوں کے عوض یا اس کے برعکس کے ساتھ معاملہ حوالہ کیا جائے۔ اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ دونوں قرضے یکساں مستحکم بھی ہوں، چنانچہ اگر زید کا قرض عمر پر ہے جس کے عوض عمر نے زید کے پاس کوئی شے رہن رکھ دی ہے یا اس کے قرضہ کا کوئی ضامن ہے۔ ادھر عمر کا قرض خالد پر ہے جس کے عوض نہ کوئی شے رہن ہے اور نہ کوئی ضامن ہے۔ اب عمر نے زید کو خالد کے حوالے کر دیا کہ وہ اپنا قرضہ خالد سے وصول کر لے تو یہ حوالہ درست ہوگا اور عمر کا قرضہ بغیر رہن یا ضمانت کے خالد کی طرف منتقل ہو جائے گا اور سابقہ رہن ختم ہو جائے گا۔ اور ضامن ہو تو وہ بری الذمہ ہو جائے گا، کیوں کہ حوالہ کا تسلیم کرنا قرضہ کی وصولیابی کے برابر ہے۔ چنانچہ دیکھا جاتا ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی سے کوئی

چیز خریدی اور دام نہیں دیئے اس لئے فروخت کنندہ نے بغیر دام وصول کیے مال فروخت سے انکار کر دیا لیکن خریدار نے فروخت کنندہ کو قیمت کی وصول یابی کے لئے کسی اور کے حوالہ کر دیا اور فروخت کنندہ اس پر راضی ہو گیا تو اب اسے یہ حق نہیں ہے کہ وہ فروخت شدہ مال خریدار کو دینے سے انکار کر دے کیوں کہ حوالہ کو تسلیم کر لینا قیمت کا وصول کر لینا ہے۔

اسی طرح اگر خاوند نے اپنی بیوی کو وصولی مہر کے لئے کسی اور کے حوالے کر دیا (کہ وہ فلاں سے حق مہر وصول کر لے) اور بیوی اس پر راضی ہو گئی تو اب اسے فرائض زوجیت سے انکار کا حق نہیں رہا۔

اگر محال یعنی قرض خواہ نے یہ شرط لگا دی کہ محیل (مقروض) کوئی شے رہن رکھ دے یا کوئی ضامن لے آئے تو حوالہ درست نہ ہوگا کیوں کہ مقروض جب اپنا قرض دوسرے کے حوالہ کر دے تو اس کے بعد قرض سے بری الذمہ ہو جاتا ہے تو اب قرض کی ضمانت دینے کے کچھ معنی ہی نہیں ہیں۔ ہاں اگر قرض خواہ اوٹنے والے سے رہن یا ضمانت کی شرط رکھے تو حوالہ درست ہوگا۔ لیکن محال علیہ (جس پر قرضہ ڈالا گیا ہے) اس شرط کا پورا کرنا ضروری نہیں ہے۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ محیل اور محال علیہ (یعنی مقروض اور قرض اوٹنے والا) دونوں کے قرضے ایسے ہوں جن کو فروخت کیا جا سکے یا تبادلہ کیا جا سکے۔ لہٰذا سلم کے قرضہ میں حوالہ کا معاملہ نہیں ہو سکتا خواہ وہ راس المال (رقم سلم) ہو یا مسلم فیہ مال ہو۔ لہٰذا اگر ایک شخص نے کسی سے کہا کہ میں بیس اشرفی پیشگی کے عوض بیس بوری گندم آپ سے لوں گا تو ایسی صورت میں مسلم (پیشگی قیمت دینے والا) جس نے مال لگایا یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ مسلم الیہ کو جس سے وعدہ پر مال لینا ہے) کسی اور شخص کے حوالہ کرے کہ وہ راس المال (یعنی معاملہ سلم کی رقم) فلاں شخص سے وصول کر لے۔ کیوں کہ حوالہ کے معاملہ میں کوئی شخص اپنا قائم مقام کسی اور کو نہیں بنا سکتا۔ اگر محال علیہ جس پر ادائیگی رقم ڈالی گئی ہے) سلم کی رقم محال کو دے دے تو یہ ادائیگی اس کی اپنی جانب سے متصور ہوگی اور یہ سرمایہ مسلم (سلم کرنے والے) کا نہ ہوگا۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ مسلم الیہ یعنی جس سے مال سلم کا سودا ہوا ہے کسی ایسے شخص کو جس کا وہ مقروض ہے یوں کہے کہ تم اپنے مطالبہ قرض میں فلاں شخص سے رقم سلم دست بدست وصول کر لو۔ کیوں کہ ایسی صورت میں مسلم (رقم سلم ادا کرنے والا) گویا سلم کی رقم (یا راس المال) خود ادا کر رہا ہے۔

یہی صورت مسلم فیہ (یعنی وہ شے جس کا سودا ہوا ہے) کی ہے کہ اس کی فروخت یا مبادلہ نہیں ہو سکتا۔ اور وہ مال جو مسلم (یعنی بطور سلم سودا کرنے والا) پیشگی دیتا ہے اس کی حیثیت مال زکوٰۃ کی سی ہے کہ صاحب مال کے لئے یہ درست نہیں ہے کہ وہ محتاج (مستحق زکوٰۃ) کو کسی اور کے حوالہ کر دے کہ وہ اس سے زکوٰۃ کی رقم وصول کر لے کیوں کہ (یہ تو مال زکوٰۃ کو اس مطالبہ کے عوض فروخت کرنا ہے جو مال دار کو اس شخص سے لینا ہے) حالانکہ زکوٰۃ کو فروخت نہیں کیا جا سکتا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ حوالہ کے ارکان یہ ہیں: محیل (حوالہ کرنے والا) محال بہ (جسے کسی کے حوالہ کیا گیا) اور صیغہ (الفاظ حوالہ ضروری نہیں کہ الفاظ حوالہ مصدر احالہ ہی سے بنے ہوں بلکہ ہر وہ عبارت جو قرض کو ایک سے دوسرے پر منتقل کیے جانے کا مفہوم رکھتی ہو، حوالہ میں استعمال کی جا سکتی ہے مثلاً یوں کہنا کہ آپ اپنا حق جو مجھ پر ہے فلاں شخص سے وصول کر سکتے ہیں۔ میں اس کے مطالبہ سے بری الذمہ ہوں۔ اسی طرح یہ کہنا بھی درست ہے کہ میں آپ کو فلاں کے حوالہ کرتا ہوں یا یہ کہ میں نے آپ کا مطالبہ فلاں پر ڈال دیا یا یہ کہ آپ کو فلاں شخص کے حوالہ کیا گیا وغیرہ کوئی گونگا ہو تو اس کا اشارہ

جس سے یہ مفہوم نکلتا ہو کافی ہے لیکن جو بول سکتا ہے اس کا اشارہ کافی نہیں ہے۔

ایک شرط محیل مقروض اور محال قرض خواہ کی رضا مندی ہے۔ محال علیہ جس پر قرض ڈالا گیا کی رضا مندی، بقول مشہور، شرط نہیں ہے۔ اسی طرح حوالہ کے وقت اس کی موجودگی اور اس کا اقرار بھی شرط نہیں ہے۔ ہاں اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اس کے اور قرض خواہ کے درمیان باہم چپقلش ہے تو حوالہ درست نہ ہوگا۔ اگر حوالہ کیے جانے کے بعد ان میں باہم عداوت پیدا ہو جائے تو قرض خواہ کو منع کیا جائے گا کہ وہ قرض کا مطالبہ محال علیہ سے نہ کرے کیوں کہ اس میں مخالفت کے زیادہ ہونے اور عداوت بڑھ جانے کا اندیشہ ہے جس سے شارع علیہ السلام نے منع فرمایا ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ حوالہ کرنے والا محال کا (یعنی اس شخص کا) قرض دار ہو جسے وہ کسی اور کے حوالہ کرتا ہے اور یہ کہ جس کے حوالہ کیا گیا ہے اس پر حوالہ کرنے والے کا قرض ہو۔ اگر محیل قرض دار پر محال کا قرض نہیں ہے تو یہ معاملہ حوالہ نہ ہوگا بلکہ یہ وکالت ہوگی، کیوں کہ جس پر قرض نہیں ہے اس سے اپنی کسی چیز کا مطالبہ کرنے کو کسی سے کہنا حوالہ نہیں ہے بلکہ یہ وکالت ہے۔ اور اگر محیل کا کوئی قرض محال علیہ پر (یعنی جس پر مطالبہ ڈالا گیا) نہیں ہے تو یہ حمالہ (دوسرے پر بار ڈالنا) ہے، کیوں کہ اس میں محال علیہ محیل کے قرضہ کی بیباقی کا بار اپنے اوپر لے لیتا ہے۔ چنانچہ ایسی حالت میں اگر محال علیہ (جس نے بار قرض اوٹ لیا ہے) مفلس ہو جائے یا وفات پا جائے تو محال (قرض خواہ) کو وہ محیل (مقروض اصلی) سے اپنے قرض کا مطالبہ کرے۔ البتہ اگر قرض خواہ کو یہ بات پہلے ہی معلوم ہو کہ محیل کا کوئی قرض محال (اوٹنے والے پر) نہیں ہے اور مقروض نے حوالہ کے وقت اپنی سبکدوشی کی شرط رکھ دی تھی تو اب قرض خواہ کو مقروض اصلی سے مطالبہ کا حق نہ رہے گا، خواہ اوٹنے والا دیوالیہ ہو جائے کیوں کہ قرض خواہ اس حوالہ منتقلی قرض کو منظور کر کے اپنے حق سے بخوشی خود دست بردار ہو چکا ہے۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر اوٹنے والا مفلس ہو جائے یا مر جائے، تب یعنی قرض خواہ کو حق ہے کہ وہ مقروض سے اپنا مطالبہ کرے اگر چہ محیل نے یہ شرط رکھ دی ہو کہ حوالہ کے بعد وہ قرض سے سبکدوش ہو جائے گا۔

یہاں سوال یہ ہے کہ اگر اس طرح دوسرے کا قرضہ اوٹ لینے والا یعنی محال علیہ وہ قرضہ فوراً ادا کر دے تو کیا اسے حق ہے کہ محیل اصلی مقروض سے اپنی ادا کردہ رقم کا مطالبہ کرے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی صورت ہو تو دیکھنا چاہیئے کہ اگر ایسا قرینہ موجود ہے کہ اس نے قرض کی ادائیگی ایک کار خیر کے طور پر انجام دی ہے تب تو رجوع کا حق نہیں ہے۔ بصورت دیگر اسے مطالبہ کا حق ہے کیوں کہ ممکن ہے کہ وہ قرضہ جو اس نے ادا کیا ہے وہ قرض کے طور پر دیا ہو۔

تیسری شرط یہ ہے کہ دونوں قرضوں میں سے ایک قرضہ فوری طور پر واجب الادا ہو۔ لہٰذا اگر مثلاً وہ قرض جو محیل پر ہے میعادی ہو اور وہ قرضہ جو محال علیہ پر ہے وہ بھی میعادی ہو تو اس صورت میں حوالہ درست نہ ہوگا کیوں کہ یہ صورت ایک قرض کو دوسرے قرض سے فروخت کرنا ہے جو شرعاً ممنوع ہے۔ لیکن اگر دونوں قرضے فوری طور پر واجب الادا ہیں یا دونوں میں سے ایک فوری طور پر واجب الادا ہے، تب حوالہ درست ہے کیوں کہ اس صورت میں قرض کی فروخت قرض سے نہ ہوگی۔ (کیوں کہ جب قرض واجب الادا ہو جائے تو وہ قرض نہیں رہتا)۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ (حوالہ کا) قرض لازم (ناقابل تنسیخ) ہو۔ لہٰذا غیر لازم (قابل تنسیخ) قرض میں حوالہ درست

نہیں ہے۔ جیسے کوئی آقا اپنے مقروض کو اپنے غلام مکاتب کے حوالہ کر دے (کہ وہ غلام سے رقم کتابت وصول کر لے) کیوں کہ مکاتب غلام پر جو قرض ہے وہ لازم (ناقابل تنسیخ) نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس اگر غلام مکاتب اپنے آقا کو کسی شخص کے حوالہ کرے کہ وہ اس شخص سے رقم کتابت وصول کر لے تو یہ درست ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ محیل پر جو قرض ہے مقدار اور صفت میں اس قرض کے برابر ہو جو محال علیہ (اوٹنے والے) پر ہے۔ مقدار میں برابر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ قرض خواہ اوٹنے والے سے جس قدر وصول کرے وہ اس مقدار سے زیادہ نہ ہو جتنا وہ اپنے مقروض سے لینے کا حق دار ہے۔ پس اگر ایک شخص کا کسی پر قرض ہے جس کی مقدار پانچ ہے اور اس نے اپنے قرض کو ایسے شخص کے حوالہ کیا جس سے اس کو دس لینے ہیں تو واجب ہے کہ صرف پانچ کی منتقلی کرے تاکہ وہ اس سے زیادہ وصول نہ کر سکے، کیوں کہ اگر رقم واجب قرض تھی اور قرض خواہ نے اس حوالہ دار سے زیادہ وصول کر لیا تو وہ 'سود' ہوا۔ اور اگر وہ (مطالبہ قرض) نہیں بلکہ کسی مال فروخت شدہ کی قیمت واجب الادا ہے تو اس صورت میں اگر چہ یہ درست ہے کہ اس مال کے دام سے زیادہ دے دیا جائے لیکن اس میں (یہ خرابی ہے کہ) قرض کی فروخت قرض کے عوض ہو گی جس کی (شرع میں) اجازت نہیں ہے۔ اسی طرح یہ بھی درست نہیں ہے کہ (واجب الادا اور واجب الوصول) دونوں قرضے صفت میں مختلف ہوں۔ چنانچہ اگر دونوں میں اشرفیوں کی تعداد برابر ہو لیکن اشرفیاں مختلف ہوں مثلاً ایک انگریزی ہو اور دوسری مصری اشرفی جن کی مالیت برابر مانی گئی ہے (تب بھی حوالہ درست نہ ہوگا)۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ مقروض اور اس کا قرض اوٹنے والے دونوں کے قرض غذائی اشیاء غلہ وغیرہ کی فروخت کے دام نہ ہوں۔ لہٰذا اگر زید نے بکر کو بیع سلم کے طور پر گندم کی قیمت میں بیس اشرفی پیشگی دے رکھی ہے اور بکر نے بھی خالد کو اسی طرح بیع سلم کے طور پر گندم کی قیمت میں بیس اشرفی پیشگی دے دی ہے تو بکر کے لئے جائز نہیں ہے کہ زید کو خالد کے حوالے کر دے کہ وہ اس سے وہ گندم وصول کر لے جس کی قیمت زید نے اسے دے رکھی ہے۔ البتہ اگر بکر نے بیس بوری گندم زید سے قرض لے رکھا ہے تو اس صورت میں جائز ہے کہ بکر زید کا مطالبہ خالد پر ڈال دے کہ وہ اس سے اپنی گندم واجب حاصل کر لے۔ اول الذکر صورت میں دونوں قرضے بیع سلم سے تعلق رکھتے ہیں (یعنی فروخت شدہ مال ہیں) اور ثانی الذکر صورت میں دونوں براہ راست قرضے ہیں۔ پہلی صورت ممنوع ہے کیوں کہ اس میں (فروخت شدہ) غذائی شے کو حاصل کرنے سے پہلے فروخت کر دیا گیا اور ایسا معاملہ غذائی متبادل اشیاء میں ممنوع ہے البتہ دوسری صورت جائز ہے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ ایک قرض بیع کا ہو (یعنی قیمت قرض ہو یا مال قرض ہو) اور دوسرا براہ راست قرض ہو۔ چنانچہ اگر زید نے بکر سے بیس بوری کے لئے بیع سلم کیا (یعنی پیشگی قیمت دے دی) اور بکر نے خالد کو اسی قدر یا اس سے کم وبیش غلہ قرض دے رکھا ہے تو بکر کے لئے جائز ہے کہ وہ زید کو خالد کے حوالے کر دے کہ وہ اس سے اپنے حق کا غلہ وصول کر لے۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ قرضہ جو بکر کو لینا ہے وہ واجب الادا ہو چکا ہو نیز اس صورت میں بھی جب کہ دونوں کے مواجب قرض ہوں تو لازم ہے کہ محال بہ کا قرض واجب الادا ہو چکا ہو۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ایسی کوئی صورت کسی طرح جائز نہیں ہے کہ خریدی ہوئی غذائی اشیاء کو حاصل کرنے سے پہلے اسے فروخت کر دیا جائے۔ اگر دونوں قرضوں میں سے ایک براہ راست قرض ہو اور دوسرا بیع سلم کا قرض ہو تب بھی

اس میں معاملہ حوالہ نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا بکر کو یہ حق نہیں ہے کہ زید کو اس اناج کے قرضہ کے لئے جس کی بیع سلم اس نے کر رکھی ہے خالد جو اس کا مقروض ہے کے حوالہ کر دے کہ وہ اپنا قرضہ اس سے وصول کر لے۔ اس میں غذائی شے کا وہ قرضہ جو خالد کے پاس ہے اور بکر کو اس سے لینا ہے اس پر قبضہ کرنے سے پہلے زید کے ہاتھ فروخت کیا گیا (اس لئے ناجائز ہے)۔ ہاں یہ جائز ہے کہ جس شخص کو کسی سے اپنا قرضہ دین وصول کرنا ہے اسے ایسے شخص کے حوالہ کیا جائے جسے قرضہ بیع دینا ہے۔ چنانچہ اگر زید نے بکر کو بیس بوری (اناج) بطور قرض دے رکھا ہے اور بکر نے خالد کو بیس بوری کے عوض بیس اشرفی بطور سلم قیمت پیشگی دے رکھی ہے تو بکر کا زید کو خالد کے حوالہ کر دینا درست ہے کہ وہ اپنا حق اس سے وصول کر لے کیوں کہ یہ (فروخت شدہ) غذائی شے پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کا بیچنا نہیں ہے بلکہ اس سے قرض کی ادائیگی کی گئی ہے۔

غرض اس طرح پر حوالہ کی چھ شرطیں ہوئیں۔ بعض اصحاب نے صیغہ الفاظ حوالہ کو بھی بے پروائی سے شرط قرار دے دیا ہے۔ ایسی صورت میں شرائط کی تعداد سات ہوگی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ حوالہ کے ارکان جن سے حوالہ کا تحقق ہوتا ہے یہ ہیں: محیل (مقروض) محال بہ (قرض خواہ) محال علیہ (قرضہ اوٹنے والا) اور صیغہ (الفاظ حوالہ)۔ اس کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ اس میں لفظ حوالہ استعمال کیا جائے بلکہ اس کا ہم معنی لفظ استعمال کیا جائے تب بھی صحیح ہے۔ مثلاً ایک شخص دوسرے سے کہے کہ میرے ذمہ جو آپ کا قرضہ ہے اس کے لئے آپ زید کے پیچھے پڑ سکتے ہیں۔

حوالہ کی شرائط پانچ ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ قرض خواہ کا قرضہ اور وہ قرضہ جو اوٹنے والے پر واجب ہے دونوں قرضے جنس، صفت اور فوری یا بتاخیر ادائیگی کے لحاظ سے یکساں ہوں لہٰذا ضروری ہے کہ سونے کے قرضہ کی منتقلی اسی جیسے سونے کے قرضہ سے کی جائے۔ اگر سونے کے مطالبہ کو چاندی کے مطالبہ میں منتقل کیا جائے تو جنس مختلف ہونے کی وجہ سے حوالہ درست نہ ہوگا۔ اسی طرح قسط وار قرضہ کو یک مشت قرضہ میں نیز ایسے قرض کو جس کی میعاد پوری ہو چکی ہے ایسے قرضہ میں منتقل کرنا جس کی میعاد باقی ہے یا اس کے برعکس درست نہیں ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ قرض خواہ اور قرض اوٹنے والے دونوں کے قرض کی مقدار معلوم ہو، اگر اس کا علم نہ ہو تو حوالہ درست نہ ہوگا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ محال بہ کا واجب الوصول قرضہ مستقل ہو، لہٰذا یہ درست نہیں ہے کہ کوئی مقروض عورت اپنا قرض اپنے مہر پر منتقل کر دے در آنحالیکہ ہنوز وہ اپنے خاوند کے پاس نہ گئی ہو، کیوں کہ اس سے پہلے اس کے مہر کا جو قرضہ خاوند پر ہے وہ مستقل (ناقابل ترمیم و تنسیخ) نہیں ہے۔ اسی طرح کسی آقا کے لئے جس نے اپنے غلام کو مکاتب بنایا ہو (یعنی ایک خاص رقم ادا کرنے کی شرط پر پروانہ آزادی دے دیا ہو) یہ درست نہیں ہے کہ وہ اپنے قرض خواہ کو اس غلام کے حوالہ کر دے کہ وہ اپنے قرضہ کے عوض غلام سے کتابت کی رقم وصول کر لے، کیوں کہ کتابت کا قرضہ (یعنی وہ رقم جو غلام نے اپنی آزادی کے عوض اپنے آقا کو دینا کیا ہے) غیر لازم یعنی قابل تنسیخ ہے کیوں کہ غلام چاہے تو اس عہد کتابت کو توڑ سکتا ہے۔

حوالہ کے بعد مقروض کے بری الذمہ ہوجانے کا بیان

اگر ایک شخص کا قرضہ دوسرے پر ہے اور مقروض نے اس شخص کو اپنے قرض کی ادائیگی کے لیے کسی اور کے حوالہ کر دیا تو آیا اس طرح مقروض اپنے قرض سے بری الذمہ ہو جائے گا یا نہ ہوگا؟ اس بارے میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

چوتھی شرط یہ ہے کہ قرض ایسا ہو جس کی مقدار وزن، ماپ یا گنتی یا گزوں میں متعین کی جاسکے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ 'محیل' (حوالہ کرنے والا مقروض) اس حوالہ پر راضی ہو۔ لیکن محال (قرض خواہ) کا راضی ہونا شرط نہیں ہے در آنحالیکہ محال علیہ (اوٹنے والا) ادائیگی قرض کی استطاعت رکھتا ہو اور ٹال مٹول کرنے والا نہ ہو جیسا کہ حدیث کی تشریح میں بتایا گیا۔ اسی طرح محال علیہ (جس پر قرض ڈالا گیا) کا راضی ہونا بھی شرط نہیں ہے۔

ا۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر حوالہ کی شرائط پوری ہو جائیں تو محیل (مقروض) حوالہ کرنے کے بعد قرض سے بری الذمہ ہو جائے گا، خواہ محال علیہ جس پر قرضہ ڈالا گیا مفلس ہو جائے یا وفات پا جائے یا قرض دار ہونے سے انکار کر دے۔ لیکن اگر حوالہ کی شرائط پوری نہ ہوں تو وہ حوالہ درست نہ ہوگا بلکہ وہ وکالت ہوگی۔

اسی طرح اس صورت میں جب کہ ایک شخص (مطالبہ کے لئے) کسی کو جو اس کا مقروض نہیں ہے ایسے شخص کے حوالہ کر دے جو اس کا مقروض ہے تو یہ بھی وکالت ہے گو اس میں حوالہ کا لفظ استعمال کیا گیا ہو۔

اگر ایک شخص نے کسی ایسے شخص کو جو اس کا مقروض نہیں ہے ایسے شخص کے حوالہ کیا جو اس کا مقروض ہے، تو اگر چہ یہ معاملہ لفظ حوالہ سے کیا جائے تو وہ وکالت قرار پائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ حوالہ (منتقلی قرض) کا معاملہ ہونے کے بعد مقروض کا مطالبہ اوٹنے والے پر منتقل ہو جائے گا اور مقروض اپنے قرض سے بری الذمہ ہو جائے گا۔ اب اگر مقروض کا قرض اوٹنے والا مفلس ہو جائے یا مر جائے یا حوالہ کا معاملہ ہونے کے بعد (محیل) کا مقروض ہونے سے انکار کر دے، تو قرض خواہ کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنے حق کے لئے محیل (مقروض اصلی) سے اپنے قرض کا مطالبہ کرے۔ لیکن اگر حوالہ سے پہلے ہی محال علیہ (جس پر قرض ڈالا گیا ہے) اس بات سے انکار کر دے کہ وہ محیل حوالہ کرنے والے) کا مقروض ہے اور اس قرض کے لئے کوئی گواہ نہ ہو تو (محیل مقروض اصلی) کے لئے (بنیادی طور پر) درست نہیں ہے کہ اپنا قرض اس پر ڈال دے کیوں کہ حوالہ کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے یہ ہے کہ وہ قرض برقرار ہو۔

اگر محال علیہ (جس پر کسی کا قرضہ ڈالا گیا ہے) قرضہ اوٹنے سے پہلے ہی مفلس تھا تب بھی اس پر قرضہ کی منتقلی صحیح ہے۔ لیکن اگر قرض خواہ کو اس کے مفلس ہونے کا علم تھا اور اس کے اوٹنے کو اس نے قبول کر لیا تو حوالہ درست ہو گیا اور اب قرض خواہ کو محیل (اصل مقروض) سے مطالبہ کا حق نہیں ہے۔ مقروض کو اوٹنے والے کی مفلسی کا حال معلوم ہو یا نہ ہو۔ ہاں اگر قرض خواہ کو اوٹنے والے کی مفلسی کا علم نہ ہو لیکن مقروض جانتا ہو تو قرض خواہ اپنے قرض کا مطالبہ اصلی مقروض سے کر سکتا ہے کیوں کہ اسے دھوکے میں رکھا گیا۔ اگر پہلے سے معلوم ہونے کی بابت جھگڑا ہو اور قرض خواہ کہے کہ مقروض کو معلوم تھا

کہ جس پر قرض ڈالا جا رہا ہے وہ مفلس ہے اور وہ اب انکار کر رہا ہے، تو اس بارے میں فیصلہ قرض خواہ کے حلف پر ہو گا در آنحالیکہ اس بیان میں جھوٹ کا گمان ہو۔ اگر یہ گمان نہ ہو تو حلف اٹھانے کی ضرورت نہ ہو گی اگرچہ مقروض اس پر کذب بیانی کی تہمت لگائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مقروض جب اپنے قرض خواہ کو کسی اور کے باضابطہ حوالہ کر دے تو وقتی طور پر وہ اپنے قرض سے بری الذمہ ہو جائے گا۔ اس کے معنے یہ ہیں کہ قرض خواہ کا قبضہ جب کسی اور پر منتقل ہو چکا تو قرض خواہ کو اصل مقروض سے مطالبہ کا حق نہیں رہا۔ سوا اس صورت کے جب کہ اوٹنے والا دیوالیہ ہو جائے جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے کہ اوٹنے والا مفلس ہو جائے یا مر جائے تو اس صورت میں قرض خواہ کو حق ہے کہ مقروض اوّل یعنی ''محیل'' سے اپنے قرض کا مطالبہ کرے۔

واضح ہو کہ محیل کے بری الذمہ قرار پانے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اگر اس کی وفات ہو جائے تو قرض خواہ اس کے ورثاء سے اپنے قرض کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ البتہ اسے یہ حق ہے کہ متوفی کے وارثوں میں سے کسی کو وہ اس امر کا ضامن ہونے کے لئے کہے کہ وہ اس کا حق ضائع ہونے سے بچائے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ''حوالہ'' کا معاملہ (حسب ضابطہ) ہو جانے کے بعد نتیجتاً محیل (مقروض) محل (قرض خواہ) کے قرضہ واجب سے بری الذمہ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح محال علیہ بھی (جس نے مقروض کا قرضہ اپنے ذمہ لے لیا ہے) مقروض کے قرضہ سے بری ہو جائے گا، لیکن اسی قدر قرضہ جو محیل (مقروض) کے ذمہ ہے اسی قدر قرضہ اوٹنے والے کی طرف بحق قرض خواہ منتقل ہو گا۔ اور حوالہ کے بعد بہر کیف قرض خواہ کو محیل (اصل مقروض) سے مطالبہ کا حق نہ رہے گا خواہ اوٹنے والا مفلس ہو جائے، وفات پا جائے یا اپنے ذمہ کے قرض ہی سے انکار کر دے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ حوالہ سے پہلے وہ (اوٹنے والا) اپنے ذمہ قرضہ سے انکار کرے (تب بھی مقروض بری الذمہ ہی رہے گا) خواہ قرض خواہ کو اس کا علم ہو یا نہ ہو اس واسطے کہ اوٹنے والے کا منتقلی قرض کا اقرار کر لینا، ضمناً قرض کا اقرار ہے، لہٰذا (اوٹنے والے) کے انکار سے قرض خواہ کو نقصان نہیں پہنچ سکتا۔ نیز اگر حوالہ سے پہلے اوٹنے والا مفلس ہو جائے تب بھی قرض خواہ کو اپنے قرض کا مطالبہ محیل (اصل قرض دار) سے کرنے کا حق نہیں ہے۔ البتہ اگر کسی کا قرض اوٹنے سے پہلے کوئی شخص اپنے ذمہ قرض ہونے سے انکار کرے اور اس کے لئے حلف اٹھا لے اس کے بعد بھی کوئی مقروض (باضابطہ) اپنا قرض اس پر ڈال دے تو قرض خواہ کو یہ حق ہے کہ وہ محیل (مقروض) کو قسم دلائے کہ واقعی اوٹنے والے کی بابت اسے علم نہ تھا کہ اس کے ذمہ محیل کا کوئی قرضہ نہیں ہے۔ اگر محیل مقروض حلف اٹھا لے تو قرض خواہ سے حلف لیا جائے گا اور معاملہ حوالہ باطل قرار دیا

ضمانت کا بیان

ضمانت کی تعریف

ضمانت کے معنے لغت میں کسی دوسرے کی ذمہ داری اپنے اوپر اوٹ لینا ہے۔ لفظ 'ضمان' مادہ 'ضمن' (یعنی شمولیت) سے مشتق ہے کیوں کہ ذمہ شخصی وابستگی کو کہتے ہیں۔ یہ لفظ 'کفالت' کا ہم معنی ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ ''کفل فلان فلانا'' (فلاں شخص فلاں کا کفیل بن گیا) یعنی اس شخص نے اسے اپنے ساتھ وابستہ کرلیا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے'' وکفلها زکریا ''یعنی زکریا نے حضرت مریمؑ کو اپنے ساتھ ملالیا کہ وہ اس کی پرورش اور تربیت کرے گا۔ اور لفظ کفالت مادہ کفل بہر سہ حرکت 'فا' کا مصدر ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں کفل کفلاً و کفولا یعنی اس نے کفالت اوٹ لی۔ یہ لفظ 'ب' کے ساتھ مستعمل ہو تو متعدی ہو جاتا ہے لہٰذا کہتے ہیں کفلت بالرجل (یعنی اس شخص کو میں نے اپنی کفالت میں لیا)۔ اس کا استعمال مقروض کے لیے ہو تو عن کے ساتھ متعدی ہوتا ہے اور یوں بولتے ہیں'' کفلت عن المدیون ''(یعنی میں نے مقروض کی ذمہ داری کو اوٹ لیا) اور جب قرض خواہ کے لیے 'ل' کے ساتھ متعدی ہوتا ہے اور یوں بولتے ہیں'' کفلت للدائن ''(یعنی میں نے قرض خواہ کی ذمہ داری کو اوٹ لیا)۔

رہے اس لفظ کے اصطلاحی معنے سو اس بارے میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ اس امر کی شہادت مہیا ہو جائے کہ اوٹنے والا اپنے ذمہ کا قرض محیل (مقروض اصل) کو ادا کر چکا ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ کفالت کی تعریف دو طرح سے کی جاتی ہے:

ایک تعریف ہے کسی شخص یا قرض یا شے کے مطالبہ میں ایک کی ذمہ داری کو دوسرے کی ذمہ داری سے وابستہ کر دینا (یعنی ایک کی بجائے دو کا ذمہ دار ہو جانا)۔ اس کی تین قسمیں ہیں: کفالت شخص، کفالت قرض اور کفالت عین۔

دوسری تعریف ہے''اصل قرض کی ذمہ داری کو دوسری ذمہ داری میں شامل کر دینا''۔ لیکن پہلی تعریف دوسری سے زیادہ صحیح ہے کیوں کہ وہ عام ہے جس میں تینوں قسم کی کفالتیں شامل ہیں۔ دوسری تعریف میں صرف قرض کی کفالت آتی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر ایک شخص کا قرض دوسرے شخص پر ہے تو اس شخص کو یہ حق ہے کہ وہ اس سے ایک ایسے قابل وثوق ضامن کا مطالبہ کرے جو اصل مقروض کے ساتھ شامل ہو جائے۔

یہاں پر علمائے حنفیہ کی رائیں مختلف ہیں۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ضامن کو اصل کے ساتھ شامل کر دینے سے قرض خواہ کو حق ہو جاتا ہے کہ اصل مقروض کو (درمیان سے) ہٹائے بغیر ضامن سے اپنے قرض کا مطالبہ کرے، کیوں کہ

قرض کا معاملہ جو اصل مقروض کے ساتھ تھا باقی ہے۔ جن اصحاب کی یہ رائے ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ ہم جب یہ کہتے ہیں کہ ضامن کی ذمہ داری اصل شخص کے ساتھ شامل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ضامن ذمہ دار ہو گیا تو یہ تعریف جامع نہ رہی کہ ضمانت کی تمام اقسام پر پوری اترے، کیوں کہ شخصی ضمانت میں بالاتفاق ضامن (اصل معاملہ کی) ذمہ داری میں شامل نہیں ہوتا۔ قرض خواہ کا صرف یہ حق ہے کہ وہ ذات مقروض کو حاضر کرنے کا مطالبہ کرے۔

یہی حال کفالت بالاعیان (کسی شے کی بابت ضامن بننے) کا ہے۔

اعیان (اشیاء) کی تین قسمیں ہیں:

اول اعیان مضمونہ بنفسہا (وہ اشیاء جن کی بذاتہ ذمہ داری اوڑھی جا سکے)۔

دوم اعیان مضمونہ بغیر ہا (وہ اشیاء جن کی ضمانت دوسری شے سے وابستہ ہو)۔

سوم اعیان غیر مضمونہ (وہ اشیاء جن کی ضمانت نہیں ہو سکتی)۔

اشیاء مضمونہ بنفسہا (یعنی ایسی چیز جس کی ضمانت اوڑھی جا سکتی ہے) اگر کوئی شخص اپنی ذمہ داری میں لیتا ہے تو اس پر واجب ہے کہ (عندالطلب) وہی چیز بجنسہٖ واپس کر دے بشرطیکہ موجود ہو۔ اگر تلف ہو گئی ہے تو اسی جیسی شے لا کر دے، بصورت دیگر اس کی قیمت (یا مالیت) واجب الادا ہو گی۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے غصب کردہ یا بیع فاسد سے حاصل کردہ شے، کہ اگر مثلاً ایک شخص نے کسی کی گائے غصب کر لی (یعنی اس پر ناجائز قبضہ کر لیا) تو غصب کرنے والے پر واجب ہے کہ اگر وہ گائے موجود ہے تو وہی بعینہٖ واپس کرے۔ اگر وہ مر گئی تو اسی جیسی گائے خرید کر مالک کو دے۔ لیکن اگر (مثلاً) جواہرات میں سے کوئی ایسی شے غصب کی گئی جس کی نظیر نہیں ہے تو لازم ہے کہ اس کے مالک کو اس کی مالیت ادا کرے، بشرطیکہ اس کا ضائع ہونا شہادت سے یا اقرار سے ثابت ہو جائے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کوئی چیز عقد فاسد کے ذریعہ خریدی جائے (اور اسے واپس کرنا پڑے) اس کی تفصیل شرائط کفالت کے بیان میں آئے گی۔

اشیاء مضمونہ بغیر ہا بھی اگر موجود ہوں تو بعینہٖ واپس کی جائیں گی اور اگر وہ تلف ہو جائے تو اسی جیسی چیز یا اس کی مالیت کا واپس کرنا واجب نہیں ہے، کیوں کہ اس کی ضامن دوسری شے ہے جس سے مراد اس کے دام ہیں۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کوئی شے خریدی اور اس کے دام ادا کر دے لیکن اسے لیا نہیں کہ ایک شخص نے خریدار کے اطمینان کے لئے اس کی بہم رسانی کی ضمانت لے لی تو بصورت تلف اس کے ضامن پر لازم نہیں ہے کہ اس جیسی چیز یا اس کی مالیت (خریدار کو ادا کرے)۔ یہی کیفیت رہن (شے مرہونہ) کی ہے کہ اس کا ضامن کوئی دوسرا ہے جس سے مراد قرض ہے (یعنی وہ شے مرہونہ قرض کی ضمانت میں ہوتی ہے)۔ پس اگر ایک شخص کا قرض کسی پر ہے اور اس نے اپنی کوئی چیز بطور رہن اس قرض کے عوض اس شخص کے پاس رکھ دی پھر اس شے مرہونہ کا ضامن ایک اور شخص بن گیا لیکن وہ شے اس کے پاس تلف ہو گئی تو ضامن نہ اس جیسی چیز دینے کا ذمہ دار ہے نہ اس کی مالیت کا۔ غرض اعیان مضمونہ بنفسہا اور اعیان مضمونہ بغیر ہا میں ضمانت اوڑھنا درست ہے لیکن ضامن کی ذمہ داری بالاتفاق اس شے سے وابستہ نہیں ہے۔ مالک شے کو اشیاء مضمونہ بنفسہٖ کے تلف ہونے پر اس کے سوا اور کوئی حق نہیں کہ اگر وہ شے موجود ہو تو اس کے لانے کا ورنہ اس کی قیمت یا اس جیسی شے کا مطالبہ کیا جائے اور اشیاء مضمونہ بغیر ہا کی ضمانت کی صورت میں وہ کسی شے کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اسی لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ (محض

قرض نہیں بلکہ ہر) مطالبہ میں ایک ذمہ داری کو دوسری کے ساتھ ملا دینے کا نام ضمانت ہے تا کہ یہ تعریف ہر اقسام کفالت پر مشتمل ہو۔

ایسی اشیاء جو نہ مضمون بنفسہ ہوں اور نہ مضمون بغیرہ ہوں ان کا بصورت تلف نہ واپس کرنا لازم ہے نہ ان کی ضمانت درست ہے۔ ان کی حیثیت مال امانت کی سی ہے۔ ان میں وہ اشیاء ہیں جو کسی کی تحویل میں ہوں یا وہ مضاربت و شراکت کا سرمایہ ہوں۔

ضمانت کی دوسری تعریف پر یعنی قرض کی ذمہ داری میں ایک اور ذمہ دار کا شامل کرنا، ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اس تعریف کی رو سے قرض متعدد ہو جاتے اور اس کی مقدار دگنی ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص کا قرض دوسرے پر ہو جس کی مقدار ایک ہزار ہے پھر اس کی ضمانت کسی اور نے لے لی اور اس کی ذمہ داری ضامن پر بھی آ پڑی تو اصل (مقروض) اور ضامن دونوں ایک ایک ہزار کے ذمہ دار ہو گئے۔ لیکن یہ اعتراض بے حقیقت ہے کیوں کہ گو اس قرض کا ذمہ ضامن نے اوڑھ لیا ہے لیکن قرض خواہ کو ایک کے سوا دوسرے سے اپنا قرض وصول کرنے کا حق نہیں ہے۔ اگر ان دونوں میں سے ایک نے ادا کر دیا تو دوسرا بری الذمہ ہو جائے گا۔ غرض ایک قرض کی ذمہ داری دو پر ہو جانے سے یہ لازم نہیں ہو جاتا کہ قرض خواہ دونوں سے اپنا قرضہ وصول کرے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے غصب شدہ مال کا مطالبہ غصب کرنے والے سے کہ اگر (مثلاً) زید نے عمر کا کوئی مال غصب کر لیا اور وہ مال اس غاصب سے کسی اور نے غصب کر لیا تو دونوں غاصب یعنی غاصب اول زید اور غاصب ثانی خالد اس مال مغصوبہ (کی واپسی) کے ذمہ دار ہیں لیکن اس سے حق دار کے حقوق متعدد نہیں ہوئے، وہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے اپنے حق کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ البتہ مال مغصوبہ کے بارے میں اگر صاحب مال نے دونوں غاصبوں میں سے کسی ایک کی ذمہ داری کو مان لیا اور اس غاصب نے بھی اس کو قبول کر لیا تو ان دونوں میں سے ایک کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی۔ لیکن قرض کے بارے میں دونوں (اصل مقروض اور ضامن) میں سے کسی ایک کو مان لینے سے دوسرا بری الذمہ نہیں ہو جاتا سوا اس صورت کے جب کہ ایک شخص قرض کا کلیتاً ضامن ہو جائے بلکہ جب تک کہ وہ قرض فی الواقع وصول نہ ہو جائے وہ شخص بھی ذمہ داری سے بری الذمہ نہ ہو گا۔

اس مسئلہ میں ان اصحاب کو غور کرنا چاہیئے جو یہ کہتے ہیں کہ ضمانت عبارت ہے محض مطالبہ کی ذمہ داری کو دوسری ذمہ داری سے ملا دینے سے، اور یہی تعریف ہے جس کا مفہوم کفالت کی اقسام ثلاثہ پر مشتمل ہے۔

وہ اصحاب جو کہتے ہیں کہ ضمانت نام ہے قرضہ کے ساتھ مطالبہ کی شمولیت کا، ان کے دلائل میں سے ایک یہ ہے کہ قرض خواہ اگر اپنا قرض ضامن کو ہبہ کر دے تو درست ہے اور اس صورت میں وہ ضامن اس کا مطالبہ اصل مقروض سے کر سکتا ہے۔ اگر ضامن کی ذمہ داری قرض کے ساتھ وابستہ نہ ہوتی تو قرض خواہ کے لئے درست نہ ہوتا کہ ضامن کو اپنا قرض ہبہ کرے، کیوں کہ جس پر قرض ہے ہی نہیں اسے قرض کو ہبہ نہیں کیا جا سکتا، سوا اس کے کہ اس کو وصول کرنے کے لئے کہا گیا ہو جیسا کہ ہبہ کے بیان میں بتایا جائے گا۔ اس سے عیاں ہے کہ ضامن بھی قرض کا ذمہ دار ہے۔ نیز یہ بھی ایک دلیل ہے کہ اگر قرض خواہ ضامن سے اپنے قرض کے عوض کوئی چیز خرید لے تب بھی صحیح ہے، کیوں کہ قرض کے عوض صرف اسی سے خرید نا درست ہے جس پر قرض ہو۔ اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر ضامن وفات پا جائے تو قرض (جس کی ضمانت اس

نے لی ہے) اس کے ترکہ سے وصول کیا جائے گا۔ اگر قرض میں اسے شریک تصور نہ کیا جاتا تو اس کی وفات کے ساتھ ہی مطالبہ ختم ہو جاتا۔

واضح ہو کہ ان مسائل میں سب کا اتفاق ہے تو کیوں کر کہا جا سکتا ہے کہ ضمانت صرف مطالبہ میں شرکت کا نام ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جو اصحاب کہتے ہیں کہ ضمانت نام ہے مطالبہ میں شریک ہونے کا اس سے اس بات کی نفی نہیں ہوتی کہ ضمانت کبھی اصل قرضہ میں شمولیت ہوتی ہے۔ اور ضمانت کی یہ تعریف ناقص اس لئے ہے کہ ضمانت کی تینوں اقسام اس میں نہیں آتیں جیسا کہ اوپر ذکر ہوا۔ بات یہ ہے کہ اگر اصل قرض ہی کی ضمانت ہوگی۔ باقی دونوں اقسام کی ضمانت کا اس میں بالاتفاق نہیں ہوتا۔ یہاں پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جو شخص ضمانت کی تعریف یہ کرتا ہے کہ ضمانت خود قرض کی ذمہ داری میں شریک ہونے کا نام ہے اس کے پیش نظر صرف ایک ہی قسم کی ضمانت ہوتی ہے کیوں کہ اس سے بھی تعریف کی خامی دور نہ ہوگی اور صحیح ترین تعریف وہی ہے جو تینوں اقسام کی ضمانت پر مشتمل ہو۔ ایسی صورت میں مختلف تعریفوں سے کوئی فائدہ نہیں۔ لیکن اس اختلاف کا نتیجہ حلف کی صورت میں نمایاں ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص (بحیثیت ضامن) جو کسی کے قرض میں شریک ہو جاتا ہے حلف اٹھالے کہ اس پر کوئی قرض نہیں ہے تو وہ حانث (دروغ گو) ہو جائے گا اور درآنحالیکہ اس کی ذمہ داری صرف مطالبہ میں شریک ہونے کی ہو تو وہ جھوٹا متصور نہ ہو گا لیکن محض مطالبہ میں شریک ہونا کچھ معنے نہیں رکھتا۔

اب جاننا چاہیئے کہ 'ذمہ' سے مراد وہ اقرار ہے جس کا تعلق کسی انسان سے ہو۔ پس یہ جو کہا جاتا ہے کہ فی ذمتہ کذا (اس کے ذمہ اس قدر ہے) یہاں فی ذمتہ کے معنے فی نفسہ کے ہیں بایں اعتبار کہ اس نے کسی شے کے متعلق اقرار کر لیا ہے اس کا ذمہ دار ہے۔ لہٰذا ''ضم ذمته الیٰ ذمة '' جو کہا جاتا ہے اس کے معنے ادائے حق کی ذمہ داری میں ایک شخص کو دوسرے شخص کے ساتھ شامل کر دینے کے ہیں۔

بعض اصحاب (ضمانت کی) تعریف یوں کرتے ہیں کہ (ضمانت) ایک صفت شرعی ہے جس سے کسی شخص کی اپنے حق میں اور اپنے خلاف واجبات (عائد کرنے) کی اہلیت ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن پہلی تعریف زیادہ واضح ہے۔

حنفیہ کے نزدیک کفالت اور ضمانت ہم معنے ہیں۔

اب جاننا چاہیئے کہ ضمانت کا معاملہ درست نہیں ہو گا تا آنکہ مقروض اس کی اجازت نہ دے دے، جیسا کہ آئندہ بتایا جائے گا۔ درآنحالیکہ یہ ضمانت اس کے کہنے سے ہوئی ہے ضامن پر وہ قرض واجب ہو جائے گا اور جب ضامن قرض ادا کر دے تو اس کا مطالبہ مقروض اصل پر عائد ہوگا اور قرض خواہ کو ضامن سے مطالبہ کرنے کا حق ہوگا۔ اس طرح ضمانت میں دو قرضے اور تین مطالبات ہوتے ہیں (یعنی قرض خواہ کا قرض ضامن پر اور ضامن کا قرض اصل مقروض پر یہ دو قرض ہوئے لیکن مطالبے تین ہوئے: ایک قرض خواہ کا مطالبہ مقروض پر دوسرا ضامن پر تیسرا ضامن کا مطالبہ مقروض پر)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ضمان، کفالت اور حمالت (یعنی دوسرے پر بار ڈال دینا) ان سب کے معنے ایک ہیں اور وہ یہ ہیں کہ کوئی حق دار ضامن کو اس شے کا ذمہ دار قرار دے جس کی ضمانت اس نے کی ہے خواہ وہ ذمہ داری کسی اور شے پر موقوف ہو یا نہ ہو۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک ضامن ہونے کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم ضمان المال (مال کا ضامن بننا) ہے کہ اگر ایک شخص نے مال کے بارے میں کسی کی ضمانت لی ہے تو وہ اس مال (کی ادائیگی) کا ایسا ہی ذمہ دار ہوگا جس طرح کہ اصل مقروض ذمہ دار ہے۔ یہ ذمہ داری کسی اور شے پر موقوف نہ ہوگی۔

دوسری قسم ضمان الوجہ ہے (یعنی کسی کو پیش کر دینے کی ذمہ داری) ہے۔ یعنی اس مقروض کو عند الطلب حاضر کر دینے کی ضمانت جس پر قرض ہے۔ یہ ضمانت مالی معاملات کے سوا کسی اور معاملہ میں درست نہیں ہے اور جب تک کہ ضامن مقروض کو پیش نہ کرے مال کی ذمہ داری سے بری نہ ہوگا۔ اگر وہ مقروض کو حاضر کر دے تو اب قرض اس پر عائد نہ ہوگا۔ اس قسم میں حق دار کے حق کی ذمہ داری اس امر پر موقوف ہے کہ وہ شخص حاضر نہ ہو جس کی (حاضری کی) ضمانت لی ہے۔

تیسری قسم ''ضمان طلب'' ہے یعنی ضامن نے مقروض کی جستجو اور تلاش کی ذمہ داری اوٹ لی ہو۔ اس قسم کی ضمانت مال کے علاوہ اور معاملات میں بھی ہو سکتی ہے۔ اس میں ضامن پر مال کی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔ البتہ اگر ضامن اس شخص کے لانے یا اس کا پتہ بتانے میں کوتاہی کرے کہ اس کا ٹھکانا جانتا ہو اور اسے چھوڑ دے۔ اس قسم کی ضمانت میں ضامن پر اس وقت ذمہ داری عائد ہوگی جب کہ وہ (جستجو) میں کوتاہی کرے یا اسے بھگا دے۔

اس سے واضح ہے کہ ضمان مال میں ضامن پر جو ذمہ داری عائد ہوتی ہے وہ کسی اور امر پر موقوف نہیں ہوتی۔ اور ضمان وجہ میں اس کی ذمہ داری اس بات پر موقوف ہے کہ ضامن اس شخص کو پیش نہ کر سکے جس کی ضمانت اس نے اوٹی ہے۔ اور ضمان طلب میں ضامن پر ذمہ داری کا عائد ہونا (جستجو میں) کوتاہی پر موقوف ہے۔ ضمانت کی یہ تعریف بایں صورت ضمانت کے اقسام ثلاثہ پر مشتمل ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ضمانت کسی شے کی یا ایسی شے کی ذمہ داری کا اوٹ لینا ہے جو دوسرے پر واجب ہے درآنحالیکہ وہ شے واجب دستیاب ہو جس کی ضمانت لی ہے یا پھر اس شخص کے حاضر کرنے کی ذمہ داری اوٹ لینا ہے جس پر کسی کا حق ہے۔ اس کی چار قسمیں ہیں:

پہلی قسم دیون ثابتہ کی ضمانت (یعنی ثابت شدہ قرضوں کا اوٹ لینا) ہے۔ پس اگر ایک شخص نے کسی کے قرضہ کی ضمانت اوٹ لی تو اس پر بھی (ادائے) قرض کی ذمہ داری اسی طرح عائد ہوگی جیسے اصل قرض دار پر ہے۔ یعنی مقروض کا قرضہ اس کے ذمہ سے ضامن پر منتقل نہ ہوگا بلکہ (مقروض پر بھی) ضامن کی طرح قرضہ کی ذمہ داری عائد رہے گی اور قرض خواہ کو دونوں سے اپنے قرض کے مطالبہ کا حق ہے اگر مقروض اصل قرض ادا کر دے یا کسی اور کے حوالہ کر دے تو ضامن بھی بری الذمہ ہو جائے گا کیوں کہ وہ مضمون (مقروض) کے تابع ہے۔ لیکن اگر ضامن ضمانت سے دست کش ہو جائے تو اصل مقروض بری الذمہ نہ ہوگا۔ مثلاً اگر حاکم نے یہ فیصلہ کر دیا کہ ضامن اس قرضہ سے بری الذمہ ہے یا ضامن نے اپنا قرضہ قرض خواہ کے حوالہ کر دیا تو اصل مقروض ادائیگی قرض کی ذمہ داری سے سبکدوش نہ ہوگا اور قرض خواہ کو اس سے مطالبہ کرنے کا حق باقی رہے گا۔ اور اگر قرض خواہ نے اپنا قرضہ دونوں میں سے کسی سے بھی فی الواقع وصول کر لیا تو دونوں سبکدوش ہو جائیں گے۔ پھر یہ ہے کہ اگر ضامن نے قرضہ ادا کر دیا اور یہ نیت تھی کہ جو کچھ دیا ہے وہ اصل مقروض سے وصول کر لیا

جائے گا تب تو ضامن کو (اصل مقروض سے) مطالبہ کا حق ہوگا۔لیکن اگر مقروض سے مطالبہ کرنے کی نیت نہ تھی تو مطالبہ درست نہ ہوگا۔

دوسری قسم ایسی شے کی ضمانت لینا ہے جو اگرچہ سردست واجب الوصول نہیں ہے لیکن واجب ہو جانے والی ہے مثلاً غصب شدہ یا مستعار لی ہوئی شے کہ گو سردست غاصب یا عاریۃً لینے والے کے ذمہ واجب الادا نہ ہو لیکن آئندہ وہ ان کے ذمہ واجب ہو جائے گی کیوں کہ بہر حال ایسی اشیاء کا ان کے مالکوں کو واپس کرنا واجب ہے بشرطیکہ وہ موجود ہوں۔ اگر وہ تلف ہو جائیں تو ان کی مالیت واجب الادا ہوگی پس ایسی اشیاء کی ضمانت لینے کا مطلب ان اشیاء کو بعینہٖ واپس کرنے یا تلف ہو جانے کی صورت میں ان کی مالیت ادا کرنے کی ذمہ داری قبول کرنا ہے۔

واضح ہو کہ اشیاء مقبوضہ علیٰ سوم الشراء کا حکم بھی اشیاء مغصوبہ یا اشیاء مستعار کی مانند ہے۔مقبوضہ علی سوم الشراء سے مراد یہ ہے کہ خریدار کوئی شے اس کے مالک سے اس شے کی جانچ پڑتال یا بھاؤ تاؤ کی خاطر لے آئے لیکن اس کی خریداری کے بارے میں آخری تصفیہ نہ ہوا ہو اگرچہ دام طے ہو چکے ہوں اور مال لے لیا ہو لیکن دام ادا نہ کیے ہوں۔یا دام طے نہ ہوا ہو لیکن مال لے لیا ہو تا کہ رشتہ داروں اور دوستوں کو پہلے دکھا کر اس کا سودا کیا جائے۔اس قسم کے مال کی ضمانت بھی مال مستعار یا غصب شدہ مال کی ضمانت کی مانند ہے کہ اگر وہ تلف ہو جائے تو اس کی مالیت کا ادا کرنا یا ایسا ہی مال واپس کرنا واجب ہے۔لیکن اگر بغیر شرط مساومت کے وہ مال لیا ہو (یعنی جانچ پڑتال وغیرہ کے لئے نہ لیا ہو) اور کوئی قیمت طے نہ ہوئی ہو تو وہ شے قابل ضمانت نہ ہوگی اور ایسی شے کی ضمانت نہیں ہو سکتی۔

نا قابل ضمانت اشیاء مثلاً امانت کی چیز یا شراکت کا مال اور کرایہ پر لی ہوئی شے بھی ایسی ہی اشیاء ہیں جیسے وہ مال جو مساومت کے طور پر نہ لیا گیا ہو (یعنی دیکھ بھال کر سودا کرنے کے لئے نہ لیا ہو) کہ ایسی اشیاء کی ضمانت بھی نہیں ہو سکتی کیوں کہ یہ ایسی اشیاء ہیں کہ جس کے پاس ہوں اس پر تاوان واجب نہیں ہوتا لہٰذا ایسی شے کے ضامن پر بھی واجب نہ ہوگا۔البتہ اگر اس کے ساتھ بے اعتدالی کی جائے تو تاوان درست ہے۔یعنی ایسی شے جس کے پاس ہو وہ اگر بے اعتدالی کرے (اور اسے نقصان پہنچائے) تو اس پر تاوان واجب ہوگا۔

تیسری قسم ایسے قرضوں کی ضمانت ہے جو کسی شخص پر واجب الادا ہونے والے ہیں، بایں طور کہ وہ اس امر کی ضمانت دے کہ اس شخص پر جو آئندہ قرض ہوگا اس کی ذمہ داری ضامن پر ہوگی۔مثلاً ایک شخص کسی کو کاروبار میں لگائے تو اس کارکن پر لازم ہوگا کہ کوئی ضامن لائے جو اس بات کی ضمانت دے کر بغرض کاروبار جو کچھ بھی وقتاً فوقتاً بطور تجارتی قرض کے وہ لیتا رہے گا وہ ضامن اس کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوگا۔

چوتھی قسم یہ ہے کہ کوئی شخص اس امر کی ضمانت دے کہ وہ اس شخص کو عند الطلب حاضر کر دے گا جس پر کسی کا حق ہے۔اس کو 'کفالت' کہتے ہیں۔پس ضمانت کی یہ تعریف (مذکورہ بالا) تمام اقسام کو شامل ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ شریعت کی اصطلاح میں ضمانت ایک معاہدہ ہے جو اس امر کا متقاضی ہے کہ ایک شخص اس حق کا جو کسی دوسرے شخص پر واجب ہے یا ضمانت دی ہوئی چیز کو موجود کرنے کا یا کسی کے شخصی طور پر حاضر کر دینے کا ذمہ اوٹ لے جسے حاضر کرنے کا اسے حق ہے۔

ضمانت کے ارکان اور اس کی شرطیں

ضمانت کے ارکان (اجزائے لازمی) پانچ ہیں: ضامن (ضمانت دینے والا)، مضمون لہ یعنی حق دار (یا قرض خواہ)، مضمون عنہ یعنی وہ جس پر کسی کا حق ہے (یا قرض دار)، مضمون وہ حق (یا مطالبہ جس کی ضمانت دی گئی)۔ اسے مضمون بہ بھی کہتے ہیں یعنی جس حق کے لیے وہ ضمانت لی گئی ہے۔ ان ارکان (پنج گانہ) میں سے ہر ایک کے لیے شرطیں ہیں جو از روئے مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

دوسری قسم ضمانت کی چیز کو اس کے مالک کے سپرد کرنے کی ذمہ داری قبول کرنا۔ مثلاً کسی کے پاس غصب کی ہوئی چیز ہے یا مستعار لی ہوئی شے ہو (اور اس کی واپسی کی ضمانت لی جائے)۔ چنانچہ اگر زید نے عمر کا کوئی مال غصب کر لیا تو خالد غصب شدہ مال کے واپس کرنے کی بابت زید کی ضمانت لے سکتا ہے۔ اور اگر وہ مال باقی ہے تو اس کی واپسی کا ضامن ذمہ دار ہوگا اور اگر تلف ہو گیا تو اس پر ذمہ داری نہ ہوگی۔ یہی حکم مستعار لی ہوئی شے کا ہے۔

تیسری قسم اس شخص کے حاضر کرنے کی ذمہ داری لینا ہے جس کے حاضر کرنے کی ضمانت لی ہے۔ پس اگر زید کا کوئی قرض عمر پر ہے تو خالد کا اس امر کی ضمانت لینا درست ہے کہ وہ مقروض کو عند الطلب حاضر کر دے گا۔ اس ضمانت کو کفالت کہتے ہیں۔ غرض کفالت بھی ضمانت کی ایک قسم ہے، جس کا تعلق کسی کے شخصی وجود سے ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ کفالت (یا ضمانت) کا صرف ایک رکن ہے، یعنی ایجاب وقبول (یا قول وقرار)۔ عقد (یا معاملہ) کی اصل حقیقت یہی ہے؛ اس کے علاوہ تمام باتیں شرائط میں داخل ہیں جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ بنا بریں ضروری ہے کہ اس ضمانت کو قرض خواہ یعنی مکفول لہ قبول کرے، خواہ وہ ضمانت مالی ہو یا شخصی۔ پس اگر ایک شخص کا قرض کسی پر ہے اور وہ چاہتا ہے کہ اپنے قرض کے لئے کسی تیسرے شخص کو کفیل ذمہ دار بنائے تو یہ کفالت درست نہ ہوگی تا آنکہ قرض خواہ موقعہ (معاہدہ) پر بذات خود (اس ضمانت کو) قبول کرے یا پھر اس کا کوئی نائب ہو جسے اس مقصد کے لئے (یعنی اس ضامن کی ضمانت قبول کرنے کے لئے) مقرر کیا گیا ہو اور اس نے قبول کر لیا ہو اور بعد میں اصل قرض خواہ نے اسے اپنا قائم مقام ہونا تسلیم کر لیا ہو۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ کفالت کے معاملہ میں قرض خواہ کا موقع پر قبول کرنا ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ (ان اصحاب کے نزدیک) کسی شخص کی ذاتی ضمانت یا مال کی کفالت کی ذمہ داری اوڑھ لینا حق دار کے قبول کیے بغیر بھی درست ہے۔ کیوں کہ کفیل کے ہونے سے قرضہ کی توثیق ہی ہوتی ہے، حق دار کو اس کی موجودگی سے کوئی نقصان نہیں ہوتا، لہٰذا کفالت کا صحیح ہونا (حق دار کی) قبولیت پر موقوف نہیں ہے۔

الفاظ کفالت میں ہر ایسی عبارت شامل ہے جو (دوسروں کا) ذمہ اوڑھ لینے کا مفہوم رکھتی ہو، مثلاً یہ کہنا کہ میں کفیل بنتا ہوں یا ضامن ہوتا ہوں یا یہ بار اٹھاتا ہوں یا اس کا ذمہ دار ہوں یا اس کا بوجھ مجھ پر ہے یا فلاں کا قرض دار ہوں یا یوں کہے کہ فلاں کا قرضہ مجھ پر آ پڑا وغیرہ اور کفالت بالنفس میں نفس سے ہر ایسا لفظ ہے جو مسائل طلاق میں بدن (یا وجود شخصی) سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسے کوئی کہے کہ میں اس بات کی ضمانت لیتا ہوں کہ فلاں شخص کی جان یا روح یا اس کا سر اور اس کا چہرہ

پیش کروں گا۔ اسی طرح جز و بدن جو پورے بدن (وجود شخصی) کے لئے مستعمل ہوتا ہے جیسے فلاں شخص کا نصف یا تہائی (ان تمام الفاظ سے پورا وجود مراد ہوتا ہے)۔ لیکن کسی خاص عضو بدن جیسے ہاتھ یا پاؤں (کا نام لے کر) کوئی کہے کہ میں اس کے ہاتھ یا پاؤں کا ضامن بنتا ہوں تو یہ کفالت (بالنفس) صحیح نہ ہوگی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ کفالت کی چند شرائط ہیں۔ بعض شرطوں کا تعلق مکفول عنہ (قرض دار یا حق دار) سے ہے، بعض کا مال مکفول بہ (جس کے لئے ذمہ داری اوڑھی گئی) سے اور بعض کا صیغہ (الفاظ کفالت) سے ہے۔

مکفول عنہ جس کی ضمانت لی گئی ہے کے بارے میں یہ شرط ہے کہ وہ شخص مال ضمانت سے بے عقل ہونے کے باعث نااہل معاملہ قرار نہ دیا گیا ہو، کیوں کہ کسی بے عقل انسان کا کسی شے میں تصرف کرنا دو طرح کا ہوسکتا ہے:

اول یہ کہ وہ کوئی شے اس طرح خریدے یا فروخت کرے یا خرچ میں لائے کہ ایسا کرنا اس کے لئے ضروری ہو۔

دوسرے یہ کہ اس قسم کا تصرف غیر ضروری ہو بلکہ اس سے قطع نظر کیا جاسکتا ہو۔ اگر اس کا وہ تصرف ناگزیر تھا تو اس شے کے بارے میں کسی کا ضامن بننا بھی درست ہے۔ اگر ضامن اس محجور علیہ (بے عقل نااہل معاملہ) کی طرف سے حق دار کا مطالبہ پورا کر دے تو محجور علیہ کے مال سے اپنے مال کا مطالبہ کرسکتا ہے۔ لیکن اگر اس نے غیر ضروری تصرف کیا ہے جسے نظر انداز کیا جاسکتا ہے تو نہ اس کی ضمانت درست ہوگی اور نہ ضامن محجور علیہ سے مطالبہ کرسکتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے محجور (نااہل معاملہ) کے قرض کی ضمانت لے لی ہے تو آیا قرض خواہ کو اس کا مطالبہ ادا کرے یا نہ کرے؟ اس مسئلہ میں تفصیل ہے کہ اگر ضامن کو یہ معلوم تھا کہ قرض دار کو معاملہ کا نااہل قرار دیا جاچکا ہے اس کے باوجود ضمانت لی اور مضمون لہ (یعنی قرض خواہ) کو اس کا علم نہ تھا تو ضامن نے جس قدر مال کی ضمانت لی ہے، اس قدر مال اسے قرض خواہ کو بالاتفاق دینا ہوگا اور اس طرح جو کچھ اس نے ادا کیا ہے، وہ رائگاں گیا۔ اور اس کا مطالبہ اس محجور (یا ممنوع التصرف) سے کرنے کا بھی حق نہیں ہے۔ اس کے برعکس اگر ضامن کو یہ معلوم نہ ہو کہ وہ جس کی ضمانت لے رہا ہے (وہ محجور علیہ ہے) یعنی اس پر معاملہ کرنے کی پابندی عائد ہے اور مضمون لہ (یعنی حق دار کو) جس کے حق میں ضمانت لی گئی یہ بات معلوم تھی کہ اس شخص پر معاملہ کرنے کی پابندی ہے تو ایسی صورت میں بالاتفاق ضامن پر کوئی ذمہ داری عائد نہ ہوگی۔ لیکن اگر (ضامن اور قرض خواہ) دونوں کو یہ علم ہو کہ مقروض محجور علیہ ہے (یعنی اسے معاملہ کرنے کا حق نہیں ہے) یا ان دونوں کو اس بارے میں کچھ معلوم نہ ہو تو اس صورت میں اختلاف رائے ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ضامن پر لازم ہے کہ جتنے کی ضمانت کی ہے وہ ادا کرے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ پس اگر ایک شخص نے کسی بچے کی طرف سے اس کے ولی کی اجازت کے بغیر کسی کا مطالبہ پورا کرنے کی ضمانت لے لی تو یہ ضمانت درست ہے اور ضامن نے جو کچھ ادا کیا ہے بچے کے مال سے اس کا مطالبہ کرے گا۔ مثلاً کسی شیشے کا برتن وغیرہ توڑ دیا یا کوئی شے ضائع کر دی اور ایک شخص نے اس کی مالیت مالک کو ادا کر دی تو اسے حق ہے کہ جو کچھ دیا ہے وہ اس بچے کے مال سے وصول کر لے۔ البتہ اگر وہ بچہ بالکل ہی چھوٹا سا ہو مثلاً چھ ماہ کا کہ جھڑکنے سے بھی وہ باز نہ آئے تو ایسی صورت میں اگر وہ کچھ نقصان کر دے تو اس کا کوئی ذمہ دار نہ ہوگا۔

مکفول عنہ (جس کی طرف سے ضمانت لی گئی) ہے یعنی مقروض کے بارے میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ ضمانت کی چیز

دینے پر قادر ہو۔ لہٰذا کسی محتاج متوفی شخص کا ضامن بننا درست ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ ضامن نے متوفی کے قرضہ کا بار اپنے ذمہ لے لیا، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ متوفی کی ذمہ داری کے ساتھ ضامن کی ذمہ داری بھی شامل ہوگئی، کیوں کہ متوفی کی ذمہ داری تو (اس کی موت کے ساتھ) ختم ہوگئی۔ نیز اگر ضامن کو یہ معلوم تھا کہ متوفی مال دار نہیں ہے لیکن بعد میں وہ مال دار ہوگیا تو وہ مال شمار میں نہ آئے گا (اس کا کچھ اعتبار نہ کیا جائے گا) اور اب ضامن کو یہ حق نہ ہوگا کہ اس میں سے اپنا مطالبہ وصول کرے، کیوں کہ وہ قرضہ کار خیر کے طور پر ادا کیا گیا۔ لیکن اگر ضامن کو یہ گمان تھا کہ مقروض کے پاس مال ہے یا مال دار ہونے کا شبہ تھا اور بعد میں معلوم ہوا کہ وہ مال دار ہے تو اسے مطالبہ کا حق ہے اور اس بارے میں ضامن کی بات (کہ اس نے ادائیگی قرض کس نیت سے کی تھی) مانی جائے گی۔ یا پھر ایسا کوئی قرینہ (خارجی ثبوت) موجود ہو جس سے معلوم ہو کہ اس نے کار خیر کے طور پر قرضہ ادا کیا تھا (واپس لینے کی نیت نہیں تھی)۔

کسی کا ضامن بننے کی چند شرطیں ہیں:

ایک یہ کہ ضامن بالغ ہو۔ بچے کا ضامن بننا درست نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ وہ ذی عقل و ہوش ہو۔ لہٰذا جنون زدہ کی ضمانت درست نہیں ہے۔

تیسرے یہ کہ اس کو بے عقلی کے باعث نااہل معاملہ نہ قرار دیا گیا ہو۔ بے عقل کا ضامن ہونا صحیح نہیں ہے۔

چوتھے یہ کہ ضمانت لینے والی شادی شدہ عورت نہ ہو۔ اگر ایسی عورت اپنے مال کی ایک تہائی مقدار سے زیادہ مال کی ضمانت اوٹ لے تو اس کے خاوند کو حق ہے کہ اس کی اوٹی ہوئی ضمانت کو رد کر دے۔ لیکن اگر اس قدر مال کی ضمانت لی جو اس کے تہائی مال کے برابر ہو تو یہ ضمانت درست ہوگی اگرچہ اس کا خاوند اس کی اجازت نہ دے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ وہ صدقہ کرے یا کسی کو ہبہ کرے یا بردہ آزاد کرے یا ایسا ہی کوئی اور کار خیر ہو تو اس کا تصرف صرف ایک تہائی مال میں قابل عمل درآمد ہوگا۔ اگر خاوند کی اجازت کے بغیر اس سے زیادہ میں تصرف کیا تو خاوند اس کے پورے تصرف کو رد کرسکتا ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ خطرناک مرض کا مریض اپنے مال کے ایک تہائی حصہ سے ایک دینار بھی زیادہ کی ضمانت لے تو وہ قابل عمل درآمد نہ ہوگی، ہاں اگر اس کے ورثا اس کی اجازت دے دیں تو خیر۔

یاد رہے کہ چوتھی اور پانچویں شرط کفالت کی شرائط نفاذ (یعنی قابل عمل درآمد ہونے کی شرائط) میں سے ہے، کفالت کے صحیح ہونے کی شرطوں میں سے نہیں ہے۔ اگر ایسی ضمانت کر لی جائے تو درست ہے لیکن خاوند یا وارثوں کی اجازت کے بغیر اس پر عمل درآمد نہیں ہوسکتا۔

پہلی، دوسری اور تیسری شرائط ضمانت کے صحیح ہونے کی شرطیں ہیں اور نافذ العمل (یا قابل عمل درآمد) ہونے کی بھی یہی شرائط ہیں۔ لیکن اگر غلام اپنے آقا کی اجازت کے بغیر کسی کی ضمانت لے تو ضمانت درست ہوگی لیکن وہ نافذ العمل نہ ہوگی یہاں تک کہ آقا اجازت دے دے۔ ہاں اگر غلام آزاد کر دیا جائے تو آزادی کے بعد وہ ضمانت اس پر عائد ہو جائے گی۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ ضامن اس قدر مقروض نہ ہو کہ اس کا تمام مال قرض میں دیا ہوا ہو۔ ایسے شخص کے لئے نہ

ضمانت لینا درست ہے اور نہ کوئی کار خیر (صدقہ ہبہ وغیرہ) انجام دینا درست ہے۔

مال مکفول بہ (ضمانت شدہ مال کی) کی بابت یہ شرط ہے کہ وہ قرض ہو لہٰذا امانت کے مال کی ضمانت نہیں ہوتی۔ مانگے کی چیز (یا شے مستعار) یا کسی کی تحویل میں رکھی ہوئی چیز یا مال مضاربت یا مشترکہ کاروبار کا راس المال بھی اسی طرح (ناقابل ضمانت) ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کوئی سامان دوسرے سے مستعار لیا اور اس کے لئے کسی کو ضامن بنایا کہ وہ مستعار مال کو واپس کرنے کا ذمہ دار ہوگا تو یہ ضمانت درست نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی کے پاس کوئی شے بطور امانت رکھ دی یا کچھ مال کسی کو دیا کہ اس سے کاروبار کرے (یعنی منافعہ میں ایک حصہ رکھ کر اس مال سے کاروبار کرے) تو (درست نہ ہوگا) البتہ اس امر کے لئے کوئی ضمانت لے سکتا ہے کہ اگر وہ مال بے اعتدالی، یا حفاظت میں بے توجہی کے باعث تلف کیا گیا تو وہ ضامن اس کی تلافی کا ذمہ دار ہوگا۔ اگر عاریتاً (مانگنے کی چیز) لینے والے نے اس چیز کو یا شرکاء کار میں سے ایک شریک نے اپنے ساتھی کے مال میں زیادتی کی یا بے اعتنائی سے اسے ضائع کیا تو ضامن پر لازم ہے کہ تلف شدہ مال کی مالیت ادا کرے۔

واضح ہو کہ (ضمانت شدہ) مال کا قرض لازم یا قرض قابل لزوم ہونا شرط ہے۔ قرض لازم جس کی ضمانت درست ہے اس کی مثال قرضہ میں لیا ہوا مال یا فروخت شدہ مال کے دام ہیں۔ یعنی اگر ایک شخص نے کسی سے کوئی مال قرض خریدا اور کوئی شخص اس دام (کی ادائیگی) کا ضامن بنا تو درست ہے اور واجب العمل ہے۔ اسی طرح اگر ایک شخص نے کوئی زمین طے شدہ کرایہ پر لی اور اس کی ادائیگی کے لئے کسی کو ضامن بنایا تو ضمانت درست اور لازم ہوگی۔

قرض غیر لازم جس کی ضمانت درست نہیں ہے اس کی مثال بچے (نابالغ) کا وہ قرضہ ہے جو اس نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر لیا یا کسی بے عقل نے (جسے معاملہ کرنے کی ممانعت ہو) لیا ہو۔ اس کی تفصیل اوپر آچکی ہے اس میں غلام کا قرض بھی داخل ہے جو اس نے آقا کی اجازت کے بغیر لیا ہو یا مکاتب کا قرضہ (یعنی ایسے غلام کا قرضہ جسے ایک مقررہ رقم کی ادائیگی کی شرط پر پروانہ آزادی دیا گیا ہو) کہ ایسے لوگوں کی ضمانت لینا درست نہیں ہے کیوں کہ یہ قرضے لازمی (یا قطعی) قرضے نہیں ہیں چنانچہ جائز ہے کہ مکاتب غلام معاہدہ کتابت کو توڑ دے یا اس پر قائم رہے۔

ایسے قرضہ کی مثال، جو اگرچہ سردست لازم نہیں ہے لیکن وہ قرضہ آگے چل کر لازم ہونے والا ہے، کسی کام کی (طے شدہ) مزدوری ہے کہ اگرچہ وہ مزدوری (جو طے ہوئی ہے) سردست لازم نہیں ہے لیکن انجام کار لازم ہوگی۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی سے کہا کہ اگر تم میرا گم شدہ اونٹ (تلاش کرکے) لاؤ تو تمہیں بیس اشرفیاں دوں گا، اس (وعدہ) کے لئے اگر کوئی ضامن پیش کیا جائے جو اس (رقم کی ادائیگی) کی ضمانت دے تو درست ہوگا، اگرچہ وہ کام شروع نہ ہوا ہو۔ اگر وہ کام تکمیل کو پہنچ جائے تو (مزدوری کی) وہ رقم کام کرانے والے کے ذمہ اور اسی طرح ضامن کے ذمہ بھی ثابت ہو جائے گی۔ لیکن اگر (اجیر نے) وہ کام انجام نہ دیا تو (آجر) پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ یہی قول قابل ترجیح ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ مزدوری کا قرض بھی جب تک کہ کام شروع نہ کیا جائے کتابت کے قرض کی مانند ہے کہ اس کی ضمانت درست نہیں ہے۔

جس قرض کی میعاد ادائیگی پوری ہو چکی ہے اس کی ضمانت تاخیر سے ادائیگی کی شرط پر کی جائے تو درست ہے۔

مثلاً زید کا قرض دس اشرفی عمر پر ہے اور اس کی مدت پوری ہو چکی ہے تو جائز ہے کہ خالد زید سے کہے کہ مثلاً اسے مہینے دو مہینے کی مہلت دے دیجئے میں اس کا قرض ادا کرنے کا ضامن بنتا ہوں۔ یہ ضمانت درست ہوگی۔ لیکن اس کے لئے یہ شرط ہے کہ ان دونوں باتوں میں سے کوئی بات پائی جائے:

اول یہ کہ ضمانت کے وقت مقروض اپنا قرضہ ادا کر سکتا ہو، یعنی قرض خواہ کے لئے مقروض سے اپنا قرضہ وصول کر لینا آسان ہو۔ اگر ضمانت کے وقت قرض کی وصول یابی دشوار ہو تو یہ ضمانت درست نہ ہوگی، کیوں کہ اس صورت میں مدت ادائیگی کی توسیع سے وہ قرض' قرض خواہ کے لئے نفع بخش ہو جائے گا اور یہ شرعاً ممنوع ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ پہلی صورت میں قرض خواہ خود اپنے قرض کا ذمہ دار ہے اور اسے وصول کر لینے پر قادر ہے۔ اگر کسی ضامن نے مدت ادائیگی میں توسیع کرالی تو اس ضمانت سے قرض خواہ کو کوئی فائدہ حاصل نہ ہوا، لہٰذا مدت میں توسیع ایک ایسا امر ہے جیسے کوئی شخص کسی (ذاتی) منفعت کو پیش نظر رکھے بغیر قرض دے۔ لیکن اگر ضمانت کے وقت مقروض کے لئے اپنا قرض ادا کرنا دشوار تھا اور قرض خواہ اپنا قرض وصول نہیں کر سکتا تھا، اب اگر ضامن نے اس مہلت کے عوض (جو قرض خواہ نے دی) ادائیگی قرض کی ضمانت لے لی (اور اس طرح قرض، جس کی وصول یابی مشکوک تھی اب یقینی ہو گئی) تو گویا یہ نفع پر قرض دینا ہوا (جو ناجائز ہے)۔

دوسری بات یہ کہ ضمانت کے وقت قرض دار کو ادائیگی قرض کا مقدور نہیں تھا اور ضامن نے صرف اتنے عرصہ کے لئے مزید مہلت لی جتنے عرصہ میں یہ توقع نہ تھی کہ قرض دار کو فراغدستی حاصل ہو جائے گی بلکہ خیال یہ تھا کہ اس وقت تک بھی وہ بدستور تنگدست رہے گا (تب بھی ضمانت درست ہوگی) کیوں کہ قرض دار پر واجب ہے کہ قرض دار کی حالت کے پیش نظر اس کی سہولت کے لئے کچھ اور وقت مل جائے۔ ایسی صورت میں ضمانت اوٹنے سے قرض خواہ کو کوئی فائدہ نہیں ہے (لہٰذا یہ جائز ہے) البتہ اگر اس مدت کے دوران مقروض کی حالت بہتر ہو جانے کی امید ہو تو وہ ضمانت درست نہ ہوگی۔ چنانچہ اگر ایک شخص کو کسی سے دس لینے ہیں اور میعاد قرض پوری ہو چکی ہے اور مقروض اپنے قرض دار سے کہے کہ آپ تین ماہ کی مزید مہلت دے دیجئے اس کے لئے میں کسی کو ضامن بنائے دیتا ہوں۔ اس صورت میں اگر مقروض کے پاس اتنا مال ہو کہ اس میعاد کے ختم ہونے سے پہلے اس دس کی ادائیگی عام حالات میں کر سکتا ہے تو ایسی ضمانت درست ہوگی لیکن اگر مہینہ دو مہینہ کے بعد اسے فراغدستی ہو گئی مثلاً کسی وقف میں اس کا حصہ تھا اور اس کے حصول کی توقع رکھتا تھا یا کوئی وظیفہ اس کا بندھا ہوا تھا اور اس کے ملنے کا منتظر تھا تو وہ ضمانت درست نہ ہوگی، کیوں کہ اس صورت میں بھی قرض خواہ نے اس مدت میں توسیع کے عوض جس میں وصولی قرض دشوار تھی ضمانت سے فائدہ اٹھایا۔ (اس مسئلہ کے بارے) میں یہ کہا جاتا ہے کہ پہلی صورت میں بھی قرض خواہ نے اس پوری مدت میں توسیع کے عوض جس میں ادائیگی قرض دشوار تھی ضامن کی ضمانت سے فائدہ اٹھایا، تو دونوں میں کیا فرق رہا؟ اسی طرح میعادی قرضہ کی بابت فوری ادائیگی کے لئے ضمانت اوٹنا بھی مثلاً ایک شخص نے دو ماہ کا میعادی قرض کسی کو دے رکھا ہے لیکن قرض دار اس سے کہتا ہے کہ میعاد ادائیگی میں نے کم کر دی ہے اور اب یہ فوری طور پر واجب الادا ہے اور اس کے لئے اس نے ایک شخص کو ضامن بھی بنا دیا (تو گو یہ صورت درست ہے) لیکن عملاً اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے کیوں کہ یہ امر خلاف عقل ہے کہ مقروض خود اس میعاد کو کم کر دے جس میں اسے قرض

ادا کرنا ہے اور پھر اس کے لئے ضمانت بھی پیش کر دے کہ اس میں ٹال مٹول سے کام نہ لیا جائے گا۔ اس میں بھی فقہا کی رائیں تفصیل طلب ہیں جن کا ذکر بے فائدہ ہوگا۔

مضمون بہ (یا ضمانت کی چیز) کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ اس کی مقدار معلوم ہو۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی سے کہا کہ آپ فلاں شخص کو قرض دے دیجئے میں اس کی ضمانت دیتا ہوں تو یہ ضمانت درست ہوگی (اگرچہ قرض کی مقدار معلوم نہیں ہے) لیکن قرض جو دیا جائے اس کے ثبوت کے لئے شہادت لازم ہوگی محض قرض خواہ کا کہنا ضامن کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے۔ یہاں سوال یہ ہے کہ آیا ضامن اس تمام مال کا ذمہ دار ہوگا جو مقروض نے لیا ہے، خواہ اس کی مقدار کتنی ہی ہو یا صرف اس مقدار کا ذمہ دار ہوگا جس میں بالعموم کام چل سکتا ہے۔ اس بارے میں دو رائیں ہیں۔ تاہم اس ضمانت کی صورت میں ضامن کو حق ہے کہ معاملہ قرض طے ہونے سے پہلے ضمانت سے دستکش ہو جائے، طے ہونے کے بعد یہ حق نہ رہے گا، اور اگر ضامن قرض کے کچھ حصہ کی ضمانت پر عمل پیرا ہو چکا ہے تو صرف اسی مقدار مال کا ذمہ دار ہوگا جس کی ضمانت اس نے لی ہے۔

صیغہ ضمانت (یعنی جن الفاظ میں ضمانت لی گئی ہے) کے بارے میں شرط یہ ہے کہ وہ الفاظ بالعموم حفاظت اور نگہداشت (او ٹنے) کا مفہوم رکھتے ہوں مثلاً ضامن کہے کہ میں نے فلاں کا بار اٹھا لیا یا اس کا ذمہ دار ہوں یا کفیل ہوں یا اس کا طرف دار ہوں یا یہ کہ اس کی طرف آپ کا جو کچھ ہے وہ میرے پاس ہے یا میرے اوپر ہے یا میری طرف یا میرے ذمہ ہے یا میں اس کا جنبہ دار یا اجازت یافتہ یا مددگار یا ذمہ دار ہوں اور یا اسی قسم کے اور الفاظ ہوں ☆ ان تمام الفاظ سے ضمانت ہو جاتی ہے۔ الفاظ ضمانت کے استعمال کرنے کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ مطلق ضمانت کا لفظ استعمال کیا جائے جس میں یہ قید نہ ہو کہ وہ مالی ضمانت ہے یا شخصی ضمانت مثلاً ایک شخص کہے کہ میں فلاں شخص کا ضامن ہوں اور یہ نہیں بتایا کہ میں اس مال کا ضامن ہوں جو اس کے ذمہ ہے یا خود اس شخص کے حاضر کرنے کا ضامن ہوں۔ ایسی ضمانت کا مفہوم متعین کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس کو مالی ضمانت پر محمول کیا جائے گا اور بعض کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس سے مراد (شخصی ضمانت) اس شخص کے وجود کو حاضر کرنا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ضمانت کے الفاظ سے واضح ہو جائے کہ کس چیز کی ضمانت لی ہے، خواہ اس کی وضاحت الفاظ سے کر دی جائے جیسے کوئی شخص کہے کہ میں اس قرض کی ضمانت لیتا ہوں جو فلاں شخص کے ذمہ ہے یا یہ کہے کہ میں فلاں شخص کی ذات کا ضامن ہوں۔ ایسی صورت میں ضامن کے معاملہ میں کوئی اختلاف نہیں۔ جس طرح کے الفاظ اس نے استعمال کیے ہیں اس پر عمل درآمد ہوگا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ ضمانت کے الفاظ سے اس شے کا مفہوم نکالا جا سکے جس شے کی ضمانت کی گئی ہے۔ مثلاً

☆ واضح ہو کہ مؤلف علام نے اجازت کے مترادف الفاظ کا ذکر بایں طور کیا ہے:
''واما الصيغة فيشترط فيها ان تدل على الحفظ و الحياطة عرفاً مثلا قوله انا حميل بفلان او زعيم او كفيل او قبيل او هو لك عندي او على او الي او قبلي او انا قبيل به او اذين او عوين او صبير او كوين و نحو ذالك'' عاجز مترجم ان الفاظ کا ترجمہ کرنے سے قاصر رہا، صرف مفہوم یا مدعا درج کر دیا ہے۔

کوئی شخص کہے کہ میں فلاں کا ضامن ہوں تو اس قید کے مفہوم میں مالی ضمانت بھی آتی ہے اور شخصی ضمانت بھی۔ ایسی صورت میں ضامن نے جو بھی نیت (ان الفاظ سے) کی ہے وہ اسی پر عمل درآمد کرے گا اور اس بارے میں اس کی بات تسلیم کی جائے گی کیوں کہ یہ اس کی رضا کارانہ نیکی ہے دراصل تو وہ بری الذمہ ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ شرائط ضمانت کی پانچ قسمیں ہیں:

پہلی قسم کا تعلق ضامن (یا کفیل) سے ہے۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ عاقل اور بالغ ہو لہٰذا نہ تو جنون زدہ کی ضمانت قطعاً تسلیم کی جائے گی اور نہ نابالغ بچے کی ضمانت۔ البتہ ایک حالت ایسی ہے جس میں بچے کی لی ہوئی ضمانت تسلیم کی جائے گی (یا صحیح مانی جائے گی) اور وہ حالت یہ ہے کہ ضمانت مال کی ہو شخصی ضمانت نہ ہو اور وہ بچہ یتیم ہو تو اس کا ولی یا بصورت دیگر اس کا باپ یا کوئی اور (دادا وغیرہ) قرض لے تاکہ وہ مال خود بچے کی ذاتی لازمی ضروریات میں صرف کیا جائے اور ولی کی اجازت سے بچے کو اس مال قرض کا ضامن بنایا جائے۔ ایسی صورت میں بچے کا اپنے ولی کا ضامن بننا درست ہے اور بچے اور ولی دونوں سے مال ضمانت کا مطالبہ کیا جا سکے گا۔ لیکن اگر نابالغ (بچے) کو یہ کہا جائے کہ وہ اپنے ولی کی شخصی ضمانت لے۔ کہ حسب الطلب وہ اپنے ولی کو پیش کر دے گا تو یہ ضمانت درست نہ ہوگی کیوں کہ ضمانت مالی کی صورت میں تو بچے پر اس مال کی ادائیگی لازم ہے جو اس کی ذات پر خرچ کیا گیا۔ اگر وہ اس مال کے بارے میں اپنے ولی کی ضمانت لیتا ہے تو گویا قرض کو اور بھی مضبوط بناتا ہے۔ بخلاف شخصی ضمانت کے کہ وہ ایک رضا کارانہ کار خیر ہے اور نابالغ (بچہ) کار خیر کا اہل نہیں ہوتا۔

ضامن بننے کے لئے یہ شرط بھی ہے کہ وہ آزاد ہو لیکن یہ شرط ضمانت کے نافذ العمل ہونے کی ہے۔ (ضمانت کے) منعقد ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے۔ اسی طرح غلام کا ضامن بننا بھی درست ہے لیکن ضمانت پر عمل درآمد آقا کی اجازت یا اس غلام کے آزاد ہونے پر موقوف ہوگا۔ غلام اپنی اس ضمانت کا ذمہ دار جو اس نے غلامی کی حالت میں لی تھی، آزاد ہونے کے بعد ہوگا۔

کسی ضامن کے لئے اپنی ذاتی ملکیت کے ایک تہائی مال سے زیادہ کی ضمانت لینے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ صحت مند ہو۔ لہٰذا کسی مریض کو یہ حق نہیں ہے کہ ایسے قرضہ کی ضمانت لے جو اس کے ذاتی مال کے ایک تہائی حصہ سے زیادہ ہو۔ اگر کسی شخص پر اتنا قرض ہو کہ اس کا تمام مال اس میں کھپ جائے تو اس کا کسی کی ضمانت لینا باطل ہے اور حالت مرض میں کسی مریض کے لئے ہرگز درست نہیں ہے کہ وہ اپنے کسی وارث کی ضمانت لے یا کسی وارث کو اپنا ضامن بنائے۔ اگرچہ قرض کی مقدار اس کے ایک تہائی مملوکہ مال سے کم ہو۔ غرض ضامن کے لئے بالغ اور ذی عقل ہونے کی شرط تو انعقاد ضمانت کے لئے ہے (کہ اس کے بغیر ضمانت ہو ہی نہیں سکتی) اور ضامن کا آزاد ہونا ضمانت کے نافذ العمل (یا قابل عمل درآمد) ہونے کی شرط ہے اور ایک تہائی ذاتی مال سے زیادہ مقدار کی ضمانت لینے کے لئے صحت مند ہونا شرط ہے۔

دوسری قسم (کی شرائط) کا تعلق اصیل (ضامن پیش کرنے والے) یعنی مقروض سے ہے۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ ضمانت کی چیز کو خود یا اپنے نائب کے ذریعہ ادا کرنے کی قدرت رکھتا ہو۔ لہٰذا اگر ایک شخص نے کسی نادار میت کی ضمانت لی تو وہ ضمانت درست نہ ہوگی، کیوں کہ نادار مفلس نہ خود ضمانت کی چیز ادا کر سکتا ہے اور نہ اس کا نائب ورثہ سے ادا

کرسکتا ہے کیوں کہ وہ نادار ہے۔ہاں اگر میت نے ترکہ میں مال چھوڑا ہو تو اسی قدر مال کی بابت میت کی طرف سے ضامن بننا درست ہے۔ اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ ضامن اصیل (مقروض) کو جانتا ہو ان جانے شخص کی ضمانت لینا درست نہیں ہے درآنحالیکہ ضمانت کا تعلق کسی مستقبل کے معاملہ سے ہو اس کو "کفالت مضافہ" (یا اضافی ضمانت) کہتے ہیں۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی سے کہا کہ تم جو مال بھی فروخت کرو گے میں اس کے دام وصول کرنے کا ضامن ہوں۔ یہ ضمانت درست نہ ہوگی۔ ایسی صورت حال اس وقت پیش آتی ہے جب کوئی شخص اپنی اولاد کو کاروبار تجارت سکھانا چاہتا ہو اور لوگوں کو اس سے خریدنے کی طرف مائل کرنے کے لئے اپنے لڑکے سے کہے کہ تم فروخت کرنے کی پروا کرو خواہ قرض ہی ہو۔ دام وصول کرنے کا ذمہ دار میں ہوں۔ ایسی ضمانت درست نہ ہوگی کیوں کہ جن لوگوں کی ضمانت دے رہا ہے وہ ان جانے لوگ ہیں۔

اسی طرح کی ضمانت یوں کہنا بھی ہے کہ اگر کسی نے تم سے کوئی چیز چھین لی تو میں اس کا ضامن (ذمہ دار) ہوں۔ اس قسم کی ضمانت کو کفالت معلقہ بالشرط (یعنی مشروط ضمانت) کہتے ہیں۔ یہ بھی کفالت مضافہ کی مانند ہے کیوں کہ جس کی ضمانت لی گئی وہ اَن جانا ہے۔ غرض کفالت مضافہ یا کفالت معلقہ سے مراد وہ ضمانت ہے جس کا تعلق مستقبل کے معاملہ سے ہو۔ اس کے مقابلہ میں جس کفالت کا تعلق ان معاملات سے ہو جو فی الوقت انجام پا چکے ہوں، ان میں یہ شرط نہیں ہے کہ جس مقروض کی ضمانت لینی ہے وہ جانا پہچانا ہو۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کسی سے کہے کہ میں تمہارے ان تمام واجبات کی ضمانت لیتا ہوں جو لوگوں کے ذمہ تمہارے حق میں ہیں۔ یہ ضمانت درست ہے۔ اور ضامن ان تمام واجبات کا ذمہ دار ہوگا جو ماضی میں بحق قرض خواہ ثابت ہوں اور جن کی تعیین مکفول لہ، یعنی قرض خواہ نے کی ہو کیوں کہ اس بارے میں قرض خواہ کو حق ہے کہ اپنے مقروضوں کی نشان دہی کرے۔

(ضمانت کے لئے) اصیل۔ مکفول عنہ (یا قرض دار) کے بارے میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ آزاد، بالغ اور عاقل ہو لہٰذا کسی بچے کی طرف سے مالی ضمانت یا اس کی شخصی ضمانت لینا درست ہے، خواہ وہ بچہ صاحب شعور ہو یا نہ ہو اور کاروبار کے لئے اجازت یافتہ ہو یا نہ ہو۔ اگر کسی بچے کی شخصی ضمانت اس کے ولی کی اجازت سے لی گئی ہو تو اس بچے کو اپنے ضامن کے ساتھ حاضر ہونے پر مجبور کیا جائے گا اور کفیل کو حق ہوگا کہ وہ اپنا ادا کردہ مال بچے کے مال میں سے وصول کرلے۔ اگر وہ ضمانت ولی کی اجازت سے نہ ہوئی ہو بلکہ اس بچے کی اجازت سے ہو جسے کاروبار تجارت کا اختیار رہا ہو اور اس پر پابندی عائد نہ ہو تب بھی اس کے ضامن نے جو کچھ بطور ضامن ادا کیا ہے اس کو بچے کے مال سے وصول کرنے کا حق ہے۔ اور شخصی ضمانت کی صورت میں اسے اپنے وکیل کے ساتھ حاضر ہونے پر مجبور کیا جائے گا۔

تیسری قسم کی شرائط کا تعلق مکفول لہ، یعنی قرض خواہ سے ہے۔ اس کے لئے بھی شرط ہے کہ وہ جانا پہچانا ہو۔ لہٰذا یہ جائز نہیں ہے کہ کوئی شخص ایسے شخص کے حق میں ضمانت لے جس کو وہ نہ جانتا ہو اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ عاقل ہو۔ لہٰذا دیوانے یا بے عقل بچے کے لئے کسی کا ضمانت لینا درست نہیں ہے کیوں کہ بقول صحیح مکفول لہ (یعنی قرض خواہ جس کے حق میں ضمانت لی گئی ہے) اس کے قبول کیے بغیر ضمانت کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔ اس لئے لازم ہے کہ وہ قبولیت معاملہ کی صلاحیت رکھتا ہو۔ بچے کی طرف سے اس کے ولی کا قبول کرنا درست نہیں ہے۔ اندریں باب قرض خواہ کا آزاد ہونا شرط نہیں ہے۔

چوتھی قسم کا تعلق مکفول بہ سے یعنی اس چیز سے ہے جس کی بابت ضمانت لی گئی ہے خواہ وہ چیز قرض ہو یا کوئی شے یا کوئی شخص۔ قرض کی ضمانت میں دو باتیں شرط ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ قرض صحیح ہو۔ صحیح قرض وہ ہے کہ جب تک وہ ادا نہ کیا جائے یا قرض خواہ مہربانی سے معاف نہ کر دے اس سے نجات نہیں ہوتی۔ اس کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ قرض خواہ سے کوئی عمل ایسا سرزد ہو جو اس قرضہ کے ساقط ہو جانے کا موجب ہو۔ اس کی مثال خاوند کے ساتھ تخلیہ سے پہلے منکوحہ بیوی کا مہر ہے جب کہ وہ برضائے خویش اپنے جوان بیٹے کو بری خواہش کے ساتھ بوسہ لینے کی اجازت دے۔ ایسی صورت میں اگرچہ حقیقتاً وہ اپنے مہر سے دست بردار نہیں ہوتی لیکن اس حرکت نے شرعاً اسے حق مہر سے محروم کر دیا۔ غرض قرض صحیح وہ ہے کہ جب تک ادا نہ کیا جائے یا حقیقتاً یا شرعاً قرض خواہ اس سے بری الذمہ نہ ہو جائے وہ ختم نہیں ہوتا۔ یہی قرض وہ ہے جس کی ضمانت لی جا سکتی ہے۔ اس کے علاوہ اور کسی قسم کے قرض کی ضمانت درست نہیں ہے۔ مثلاً کتابت کا قرض (یعنی وہ رقم جو غلام کو آزادی کے صلہ میں دینا ہے)۔ اس میں مقروض یعنی غلام مکاتب کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ جب چاہے عقد کتابت کو منسوخ کر دے (یعنی رقم کتابت ادا نہ کرے اور بدستور غلام رہنا پسند کرے۔)

اس حکم سے وہ قرض مستثنیٰ ہے جو مشترک ہو۔ اگرچہ وہ قرض صحیح ہے لیکن شرکاء میں سے کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ صرف اپنے قرض کی ضمانت دے اور اپنے شریک کے قرض کی ضمانت نہ دے چنانچہ مثلاً ایک شخص دو مشترکہ طور پر کام کرنے والے تاجروں سے کوئی مال بیس اشرفی میں قرض خریدے تو ان تاجروں میں سے کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ خریدار سے اپنے حصہ کے دام کی بابت ضمانت طلب کرے۔ کیوں کہ اگر مشترکہ تجارت کی صورت میں ایک شریک کے دام کی ضمانت شخصی ہوگی (ضمانت مالی نہ ہوگی)۔ دراصل قرض دام کا کوئی سا حصہ بھی جو ضامن ادا کرے یا اصل (اصل مقروض) ادا کرے اس میں دونوں شرکاء تجارت کا حصہ ہوگا۔ اگر اس ضمانت کو نصف دام کی بلا شرکت ضمانت تصور کیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ قرض کو وصول ہونے سے پہلے تقسیم کر لیا گیا ایسا کرنا شرعاً ناجائز ہے کیوں کہ مشترکہ تجارت میں تقسیم کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شرکا نے شرکت سے علیحدگی اختیار کر لی اور اپنا حساب کتاب الگ کر لیا اور یہ علیحدگی وصول قرض سے پہلے متصور نہیں ہو سکتی اس لئے کہ ایسا کرنے کے معنی یہ ہیں کہ مقروض کو اپنی ذمہ داری سے علیحدہ کر دیا گیا ہے۔ لیکن اگر کوئی اجنبی شخص مشترکہ قرض کی ضمانت لے تو معاملہ شراکت باقی رہنے کے باوجود ضمانت درست ہوگی۔ مثلاً ایک شخص نے دو تاجروں سے کوئی مال قرض خریدا اور کوئی تیسرا شخص اس مال کے دام کا ضامن بنا تو یہ ضمانت درست ہوگی اور ضامن جو ادائیگی اس ضمن میں کرے گا وہ اصیل (مقروض) کی جانب سے ادائیگی کی مانند ہوگا۔

اسی طرح وہ نفقہ بھی اس حکم سے مستثنیٰ ہے جو حاکم شرع نے کسی کی بیوی کا مقرر کیا ہو یا باہمی رضامندی سے قرار پا گیا ہے، کیوں کہ اگرچہ یہ قرض غیر صحیح ہے کہ موت سے یا طلاق کے بعد ساقط ہو جاتا ہے اس قرض کی ضمانت ہو سکتی ہے بشرطیکہ وہ نفقہ حاکم شرع کے حکم سے قرض لے کر نہ دیا گیا ہو۔ ایسا ہو تو وہ قرض صحیح ہے جو ساقط ہونے والا نہیں ہے (لہٰذا اس کی ضمانت بہرحال درست ہے)۔

دوسری شرط (صحت کفالت کی) یہ ہے کہ وہ قرض برقرار یعنی قائم ہو اور ساقط نہ ہوا ہو۔ چنانچہ ایک شخص کا قرض

اگر کسی محتاج وفات یافتہ پر ہوتو اس کی ضمانت لینا درست نہیں ہے کیوں کہ حالت افلاس میں جو مر جائے اس کے ذمہ کا قرض ساقط ہو جاتا ہے۔

ضمانت کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ قرض کی مقدار معلوم ہو، بلکہ نامعلوم قرض کی ضمانت بھی صحیح ہے۔

قرض صحیح کی مثال میں وہ مال ہے جو قرض لیا گیا ہو اور وہ قیمت جو فروخت شدہ شے کی واجب الادا ہو۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ معاملہ صحیح ہوا ہو۔ اب اگر ایک شخص نے کوئی چیز دوسرے سے خریدی اور اس کے دام ادا نہیں کیے لیکن اس کی ادائیگی کی ضمانت کسی نے اوٹ کر دام ادا کر دے، بعد میں معلوم ہوا کہ وہ عقد بیع فاسد تھا تو ضامن کو اختیار ہوگا کہ اس نے جو کچھ ادا کیا ہے اس کا مطالبہ فروخت کنندہ سے کرے یا خریدار سے۔ لیکن اگر وہ معاملہ فروخت ضمانت کے وقت تو صحیح تھا بعد میں ایسی شرطوں کا اضافہ کر دیا گیا کہ وہ بیع فاسد ہو گئی تو اس صورت میں ضامن اپنے ادا کردہ مال کا مطالبہ صرف خریدار سے کر سکتا ہے اور خریدار کو مطالبہ کا حق فروخت کنندہ سے ہوگا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ اول الذکر میں فروخت کنندہ نے جو کچھ لیا وہ اس کا حق نہ تھا اس لئے کہ اس وقت وہ عقد فاسد تھا، لہٰذا ضامن کو اس سے مطالبہ درست ہے۔ ثانی الذکر صورت میں فروخت کنندہ نے جو کچھ وصول کیا وہ اس کا حق تھا کیوں کہ اس وقت معاملہ بیع صحیح تھا لہٰذا ضامن اپنا مطالبہ خریدار سے کرے گا، فروخت کنندہ سے نہیں کرے گا۔

اشیائے ضمانت کے بارے میں یہ شرط ہے کہ وہ شے مضمون بنفسہٖ یا مضمون بغیرہٖ (یعنی وہ چیز بذاتہٖ قابل ضمانت ہو یا بالواسطہ قابل ضمانت ہو) جس کی تفصیل کفالت کی تعریف میں بتائی گئی ہے۔ اشیاء مضمون بنفسہٖ میں وہ شے بھی ہے جو خریدار کو دیکھ بھال کرنے کے لئے دی گئی ہو۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کوئی چیز گاہک کو دیکھنے کے لئے دے دی کہ وہ اچھی طرح اس کی دیکھ بھال کر لے اور خریدار اسے لے آیا تاکہ خریدنے سے پہلے اپنے گھر والوں کو دکھا سکے تو ایسی شے کی ضمانت لی جا سکتی ہے بشرطیکہ اس کے دام بتا دیئے گئے ہوں۔ اگر اس کے دام نہیں بتائے تو وہ چیز خریدار کے پاس بطور امانت متصور ہوگی اور ایسی شے ہوگی جس کی ضمانت نہیں ہوتی جیسے امانت، مضاربت اور شراکت کا مال کہ اس کو کسی کے سپرد کیے جانے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا لہٰذا اس کی ضمانت درست نہیں ہے تاہم ایک اور قسم کی چیز ایسی ہے جس کو سپرد تو کیا جا سکتا ہے لیکن وہ امانت ہوتی ہے مثلاً مستعار (مانگے کی) چیز یا کرایہ پر لی ہوئی چیز جو کرایہ دار کے ہاتھ میں ہوتی ہے لیکن ان کی ضمانت لی جا سکتی ہے تاہم اگر وہ تلف ہو جائے تو ضامن اس کا ذمہ دار نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے کوئی جانور کرایہ پر لیا اور اس کے واپس کرنے کی ضمانت کسی نے دے دی لیکن وہ جانور کرایہ دار کے پاس مر گیا تو ضامن پر اس کی قیمت کا ادا کرنا لازم نہیں ہے۔

جاننا چاہیئے کہ اگرچہ ناقابل ضمانت اشیاء کی کفالت بنفسہٖ درست نہیں ہے جیسا کہ اوپر بتایا گیا لیکن اس شے کے دلا پانے کی ضمانت درست ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی کو اس امر کا ضامن بنایا کہ فلاں شخص کے پاس جو اس کی امانت ہے وہ واپس دلا دے گا تو یہ صحیح ہے۔ اسی طرح مستعار دی ہوئی چیز جو کسی کے پاس ہے کی ضمانت ہو سکتی ہے۔

کفالت بالنفس (یا شخصی ضمانت) میں یہ شرط ہے کہ اس شخص کا حاضر کرنا بس میں ہو لہٰذا ایسے شخص کی ضمانت شخصی درست نہیں ہے جو لاپتہ ہو اور اس کا ٹھکانا معلوم نہ ہو، کیوں کہ اسے حاضر کرنا ضامن کے بس میں نہیں ہے۔ اسی طرح اگر

ایک شخص نے کسی کے ساتھ یہ طے کیا کہ وہ اس کے لئے مکان بنا کر دے گا لیکن شرط یہ ہے کہ وہ خود اس کی تعمیر کرے تو اب اس امر کی ضمانت کہ وہ شخص بذات خود اس کی تعمیر کرے گا درست نہیں ہے کیوں کہ ضامن کے بس میں یہ نہیں ہے کہ وہ مکان کے خود تعمیر کرنے پر اسے مجبور کر سکے۔ البتہ وہ اس کی شخصی ضمانت لے سکتا ہے کہ عند الطلب وہ تعمیر کا وعدہ کرنے والے کو حاضر کر دے گا۔

منجملہ ان شرائط کے جن کا تعلق امر ضمانت سے ہے ایک یہ بھی ہے کہ وہ امر حد یا قصاص نہ ہو۔ اس کے بارے میں ضمانت درست نہیں ہے کیوں کہ حد یا قصاص کو دوسرے کے حوالہ کرنا درست نہیں ہے۔ البتہ اس شخص کو جو حد یا قصاص کی شرعی سزاؤں کا مستوجب ہے حاضر کرنے کی شخصی ضمانت لے سکتا ہے۔

ضمانت کی پانچویں شرط کا تعلق الفاظ ضمانت سے ہے۔ اس کے لئے یہ شرط ہے کہ جن الفاظ میں ضمانت لی گئی ہے ان میں ایسی کوئی شرط نہ لگا دی گئی ہو جو ضمانت سے موافقت نہیں رکھتی۔ مثلاً ایک شخص کسی سے کہے کہ میں آپ کے اس قرض کی ضمانت لیتا ہوں جو فلاں شخص پر ہے بشرطیکہ بارش ہو جائے یا آندھی آ جائے وغیرہ۔ اس قسم کی قید سے ضمانت نہیں ہوتی کیوں کہ اس ضمانت کو ایسی چیز پر موقوف رکھا گیا ہے جس کا وقوع پذیر ہونا یقینی نہیں ہے حالانکہ ضمانت کی غرض یہ ہوتی ہے کہ معاملہ کی توثیق ہو جائے۔ غرض، اس قسم کی شرائط کو کفالت سے کوئی مناسبت نہیں ہے۔ البتہ اگر ضمانت میں اس سے مطابقت رکھنے والی کوئی شرط رکھی جائے تو صحیح ہے۔

ضمانت کے مطابق ہونے والی شرائط میں تین باتوں کو ملحوظ رکھنا چاہیئے:

پہلی بات یہ ہے کہ اس شرط سے حق دار کے حق کی تائید ہوتی ہو، مثلاً ایک شخص کہے کہ اس فروخت شدہ شے کے بارے میں اگر ثابت ہو جائے کہ یہ فروخت کنندہ کے علاوہ کسی اور کی ہے تو میں اس کا ضامن (ذمہ دار) ہوں گا اس ضمانت میں یہ شرط ہے کہ اگر فروخت شدہ مال بیچنے والے کا ثابت نہ ہو تو ضامن اس کا ذمہ دار ہوگا۔ یہ ضمانت فروخت کنندہ کیلئے مکفول بہ یعنی قیمت مال کا حق لازم کرنے کا موجب ہوئی (یعنی اس امر کی تائید کرتی ہے کہ بیچنے والے نے اپنا مال بیچا ہے، دوسرے کا نہیں)۔ اسی طرح اگر ایک شخص کسی سے کہے کہ آپ نے جو چیز فلاں کے پاس امانت رکھی ہے اگر وہ اس سے پھر جائے تو میں اس کا ضامن یا ذمہ دار ہوں۔ اس ضمانت میں امانت دار کے انکار پر اس کے دام کی ادائیگی کا خود کو ذمہ دار قرار دے کر امانت دار کے واجب الادا ہونے کا سبب (یا موید) قرار دیا گیا ہے (لہٰذا یہ شرط درست ہے)۔ برخلاف اس صورت کے جب کہ ایک شخص کہے کہ تم فلاں راہ سے جاؤ، کوئی درندہ تمہیں کھائے تو میں اس کا ذمہ دار ہوں۔ یہ ضمانت درست نہیں ہے کیوں کہ درندہ کا فعل نا قابل ضمانت ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ وہ شرط ضامن کے لئے بسہولت وصولی قرض کا موجب ہو مثلاً ضامن کا یہ کہنا کہ اگر زید آ جائے تو اس کے اوپر جو قرضہ ہے میں اس کی ادائیگی کا ضامن ہوں۔ اس میں زید کے آ جانے کی جو شرط ہے وہ آنے والے زید سے قرض واجب وصول کرنے کی سہولت کا موجب ہے (لہٰذا یہ شرط صحیح ہے) اس میں یہ شرط ضرور ہے۔ کہ زید، جس کے آنے کی شرط رکھی گئی ہے وہ مکفول لہ قرض خواہ کا مقروض ہو، جیسا کہ اوپر بتایا گیا، یا پھر مضارب (یعنی منافع کا شریک کار) یا غاصب وغیرہ ہو۔ لیکن اگر وہ غیر متعلق شخص ہو مثلاً ضامن کہے کہ اگر عمرو سفر سے واپس آ جائے تو میں آپ کے اس

قرضہ (کی ادائیگی) کا ذمہ دار ہوں جو زید پر واجب ہے تو یہ ضمانت درست نہ ہوگی کیوں کہ عمرو اس معاملہ میں اجنبی ہے۔ وہ نہ تو مقروض ہے اور نہ اس قرض سے کوئی تعلق ہے لہٰذا ضمانت کے لئے اس کے واپسی سفر کی شرط درست نہیں ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ وہ شرط وصولی قرضہ کا بہانہ ہو، مثلاً (یہ کہنا کہ) اگر زید (مقروض) شہر سے کہیں چلا جائے تو میں ذمہ دار ہوں۔ اس میں زید کا چلا جانا قرض وصول کرنے کے لئے عذر کا موجب ہے (لہٰذا یہ شرط درست ہے)۔

اسی طرح کی ایک شرط جائز یہ بھی ہے کہ ایک شخص کہے کہ اگر فلاں مقروض مر جائے اور ترکہ میں کچھ نہ چھوڑے تو آپ کا جو قرض اس کے ذمہ ہے میں اس کا ضامن ہوں۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ضمانت کو کسی شرط سے وابستہ کرنا، اسی حالت میں صحیح ہے جب کہ معاملۂ ضمانت میں یعنی اس کی تائید و توثیق میں خلل واقع نہ ہو۔ پس ضمانت کے لئے ایسی کسی بات کی شرط لگانا جس کا وقوع غیر یقینی ہے درست نہیں ہے۔ اسی طرح وہ صورت ہے جب کہ ضمانت کے لئے ایسے وقت کی قید لگائی جائے جس وقت (کا آنا غیر یقینی ہے اور اس) کی بابت قطعاً لاعلمی ہے مثلاً یوں کہنا کہ اگر آندھی آ گئی یا بارش ہوئی تو میں آپ کے پاس زید کو لانے کی ذمہ داری (یا ضمانت) لیتا ہوں۔ ایسی صورت میں ضمانت تو ہو جائے گی لیکن یہ شرط فضول متصور ہوگی۔ لیکن اگر ضمانت کی شرط میں ایسی کوئی مدت مقرر کی جائے جس کے وقت میں کسی قدر لاعلمی ہو (قطعاً لاعلمی نہ ہو)) مثلاً کہنا کہ میں ضامن ہوں کہ فصل کٹنے یا نوروز کے ایام میں زید کو حاضر خدمت کر دوں گا تو ضمانت درست ہوگی اور ضمانت کے ساتھ یہ تعین وقت بھی صحیح ہے۔

اگر ایک خاص مدت تک کے لئے ضامن رہنے کی شرط لگائی مثلاً کہا کہ میں آج سے ایک ماہ کی مدت کے لئے زید کی شخصی ضمانت یا اس کے ذمہ جو قرض ہے اس کی ضمانت لیتا ہوں تو ایک ماہ کے لئے بالاتفاق اسے ضامن مانا جائے گا۔ لیکن اگر کہا کہ میں ایک ماہ کے لئے آپ کی ضمانت لیتا ہوں اور یہ نہ بتایا کہ کب سے کب تک کے لئے تو اس صورت میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ ضمانت دائمی متصور ہوگی اور بعض کہتے ہیں کہ وہ صرف اس عرصہ تک کے لئے ضامن ہوگا جو اس نے بتایا اس کے بعد وہ ذمہ دار نہ ہوگا۔ اگر کسی نے کہا کہ میں صرف ایک ماہ تک کے لئے ضامن بن سکتا ہوں اور یہ نہ بتایا کہ کب سے تو اس میں بھی اسی طرح کا اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ ضمانت اول الذکر کی طرح (دائمی) ہوگی اور بعض کہتے ہیں کہ ثانی الذکر کی طرح مقررہ وقت تک کے لئے ہوگی۔

اندریں باب حقیقت یہ ہے کہ الفاظ ضمانت (کے مفہوم) کا انحصار عرف عام پر ہے۔ اگر عام طور پر یہ رواج ہے کہ ان الفاظ سے ضمانت کے لئے ایک خاص مدت کا تعین پیش نظر ہوتا ہے تو اس کا وہی مطلب لیا جائے گا، خواہ یہ بتا دیا گیا ہو کہ کب سے کب تک یا نہ بتایا گیا ہو۔ چنانچہ اگر کہا کہ میں ایک ماہ کے لئے فلاں کی ضمانت لیتا ہوں تو وہ ضمانت صرف اسی مدت تک کے لئے ہوگی، اس کے بعد اس کو ضامن تصور نہ کیا جائے گا۔ ہاں اگر عرف عام کے خلاف کسی اور مفہوم کا کوئی قرینہ موجود ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا۔

واضح ہو کہ جس طرح ضمانت بذات خود درست نہیں ہوتی درآنحالیکہ اس کے لئے نامناسب شرط رکھ دی جائے، اسی طرح ضمانت سے سبکدوشی کو بھی اگر نامناسب شرط پر منحصر رکھا جائے تو درست نہ ہوگی۔ چنانچہ اگر قرض خواہ نے ضامن سے کہا کہ کل کا دن آنے پر آپ ادائیگی قرض کی ذمہ داری سے بری الذمہ ہو جائیں گے تو اس کا بری الذمہ ہو جانا درست

نہ ہوگا۔ اور مقروض کا مطالبہ ضامن کے ذمہ (کل کا دن آنے سے) پہلے کی طرح برقرار رہے گا۔ اس مسئلہ میں نامناسب شرط کا مطلب ہر ایسی شرط ہے جس سے قرض خواہ کو کوئی فائدہ نہیں ہے جیسا کہ اوپر کی مثال میں۔ اور یا اس طرح کہنا کہ اگر میں گھر میں داخل ہوں تو آپ ضمانت سے بری ہیں یا ایسی ہی شرطیں جن سے عوام ناواقف ہیں۔ ہاں سبکدوشی ضمانت کی ایسی شرطیں کرنا جن سے لوگ واقف ہیں اور قرض خواہ کے حق میں مفید ہیں درست ہے۔ مثلاً یہ کہنا کہ اگر آپ قرض کا کچھ حصہ ادا کر دیں تو بقیہ قرض کی ذمہ داری سے آپ سبکدوش ہو جائیں گے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ شرائط ضمانت وکفالت کی چار قسمیں ہیں۔

پہلی قسم میں وہ شرطیں ہیں جن کا تعلق ضامن سے ہے، وہ چند شرائط ہیں: اوّل یہ کہ ضامن عاقل ہو۔ پاگل کی ضمانت درست نہیں ہے۔ ہاں ایسے شخص کی ضمانت جس کی عقل نشہ کے استعمال سے جاتی رہی ہو درست ہے۔

دوم یہ کہ ضامن بالغ ہو، بچے کی ضمانت درست نہیں ہے۔

سوم یہ کہ اس شخص کو بے عقلی کی بنا پر نااہل معاملہ قرار نہ دیا گیا ہو۔ پس ایسے شخص کی ضمانت صحیح نہ مانی جائے گی جو بے وقوفی کے باعث معاملہ کرنے کے ناقابل قرار دیا گیا ہو۔ لیکن اگر مفلسی کے باعث کسی کو نااہل معاملہ سمجھا گیا تو اس کا ضامن بننا درست ہے اسی طرح ایسے شخص کی ضمانت بھی درست ہے جو بے عقل تو ہو لیکن اس کی وجہ سے اسے نااہل قرار نہ دیا گیا ہو۔

چہارم یہ کہ ضامن مرض الموت کا مریض نہ ہو۔ ایسے شخص کی ضمانت دو صورتوں میں درست نہ ہوگی:

ایک صورت یہ ہے کہ اس کے ذمہ اس کی تمام املاک کے برابر قرض ہو۔ ہاں اگر وہ مقدار قرض سے زیادہ کا مالک ہو تو اس کا ضامن بننا درست ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اسے وفات کے بعد مزید مال کے حاصل ہو جانے کی امید نہ ہو۔ اگر یہ علم ہو کہ وہ مرنے کے بعد کسی مال کا حق دار ہو جائے گا۔

تو اتنے ہی مقدار مال کی ضمانت لینا درست ہے۔ اور جتنے کی ضمانت لی گئی ہے اسی قدر مال اس کے مال سے وصول کیا جائے گا۔ اگر کوئی مریض ضامن مرض سے نجات پا جائے تو اس کی ضمانت تسلیم کی جائے گی۔

پنجم یہ کہ ضامن کو ضمانت ادا نے پر مجبور نہ کیا گیا ہو۔ جبری ضمانت درست نہیں ہے۔

شرائط ضمانت کی دوسری قسم کا تعلق مضمون لہ (جس کے حق میں ضمانت لی گئی ہے یعنی حق دار (یا قرض خواہ) سے ہے۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ شخصی طور پر ضامن کا جانا پہچانا آدمی ہو۔ محض اس کے نام کا معلوم ہونا کافی نہیں ہے کیوں کہ اپنے حق کا تقاضا کرنے کے بارے میں سخت گیری اور سہولت پسندی کے لحاظ سے لوگ مختلف طرح کے ہوتے ہیں۔ رہا یہ کہ آیا مضمون لہ (قرض خواہ) کے وکیل کی شخصیت سے اچھی طرح واقف ہونا کافی ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بقول معتمد وکیل سے واقفیت ہو تو کافی ہے (یعنی یہ ضروری نہیں کہ خود قرض خواہ سے پوری واقفیت ہو)۔

یاد رہے کہ اس بارے میں قرض خواہ کی رضامندی شرط نہیں ہے کیوں کہ کسی کی ضمانت لینا اس کے قرض کو اوٹ لینا ہے جس سے قرض کی مزید توثیق ہوتی ہے اسی طرح مضمون عنہ (یا مقروض) کا جس کے ذمہ مطالبہ ہے جاننا اور اس کی

رضامندی شرط نہیں ہے، جائز ہے کہ ایک شخص کسی وفات یافتہ شخص کے قرضہ کی ضمانت لے جسے وہ نہیں جانتا۔ یہ حکم شخصی ضمانت کے سوا دوسری صورتوں میں ہے، کیوں کہ شخصی ضمانت میں اس شخص سے پوری واقفیت شرط ہے جس کی حاضر ضمانت لی گئی ہے، کیوں کہ اگر ضامن اس کو نہیں جانتا تو اس پر لازم نہیں ہے کہ وہ ضامن کے ساتھ جا کر حاضر ہو جائے تاوقتیکہ اس نے خود اس کو ضامن بننے کے لئے نہ کہا ہو۔

وہ شخص جو (بغیر کہے) رضا کارانہ طور پر خود ضامن بن گیا ہو وہ ضمانت سے دست کش نہیں ہو سکتا۔

صحت ضمانت کی تیسری قسم کا تعلق صیغہ (الفاظ ضمانت) سے ہے۔ جن الفاظ میں کسی کی ضمانت لی جائے ان کے درست ہونے کی دو شرطیں ہیں:

ایک یہ کہ ایسے الفاظ استعمال کیے جائیں جو اوٹ لینے (یا اپنے اوپر لازم کر لینے) کا مفہوم رکھتے ہوں۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ جو قرض آپ کے ذمہ ہے میں اس کا ضامن ہوتا ہوں (یا اس کی ادائیگی کی ذمہ داری قبول کرتا ہوں) یا (شخصی ضمانت کی صورت میں) یوں کہے کہ میں فلاں شخص کو آپ کے پاس لے آنے کی ذمہ داری لیتا ہوں وغیرہ' ایسے الفاظ جس کا مطلب یہ ہو کہ ضامن نے اس امر کو اپنے اوپر لازم کر لیا جس کی ذمہ داری لی ہے۔ اگر ایسا لفظ استعمال نہیں کیا جس سے اس ذمہ داری کو قبول کرنا ظاہر ہو' مثلاً یوں کہہ دینا کہ جو مال فلاں شخص سے آپ کو لینا ہے وہ میں ادا کروں گا یا اس شخص کو پیش کر دوں گا جس سے آپ کو اس قدر لینا ہے۔ یہ الفاظ ضمانت کے لئے نہیں بلکہ وعدہ کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ تاہم اگر ان الفاظ سے ضمانت لینے کی نیت رہی ہو تو یہ (عبارت) بھی ضمانت متصور ہو گی۔

دوسری شرط یہ ہے کہ ضمانت کسی اور شے پر موقوف یا وقتی نہ ہو چنانچہ اگر یوں کہا کہ کل کا دن آنے پر میں آپ کا ضامن ہو جاؤں گا یا یوں کہا کہ میں فلاں شخص کے مال کی ضمانت سال بھر کے لئے لیتا ہوں یا کسی نے ایک ہفتہ کے لئے کسی کی شخصی ضمانت لی تو یہ درست نہ ہو گا۔ البتہ اگر کسی پر فوری واجب الادا قرض ہے اور ایک شخص نے یہ ضمانت لی کہ مثلاً ایک ماہ کے بعد اسے ادا کر دے گا تو یہ ضمانت درست ہے چنانچہ اگر ایک شخص کا میعادی قرضہ دوسرے پر ہے جس کی میعاد پوری ہو چکی ہے اس کے بعد کسی شخص نے یہ ضمانت لے لی کہ ایک ماہ کے بعد وہ قرض ادا کر دے گا تو یہ ضمانت درست ہو گی اور یہ میعاد ضامن کے حق میں متصور ہو گی' اصیل (مقروض) کے لئے نہ ہو گی یہاں تک کہ اگر اصل قرض دار مر جائے تو ضامن کی متعین کردہ میعاد قرضہ پورا ہونا تسلیم نہ کیا جائے گا۔

اس صورت میں جب کہ قرضہ میعادی ہو اور کوئی شخص اس امر کی ضمانت لے لے کہ وہ فوری طور پر ادا کر دے گا تب بھی ضامن پر لازم نہیں ہے کہ وہ فوراً ادائیگی قرض کر دے' کیوں کہ میعاد اصل مقروض کے حق میں بدستور برقرار ہے جو ضمناً ضامن کے حق میں بھی ہے۔ لہٰذا قرض دار یا قرض خواہ دونوں میں سے کوئی بھی میعاد قرض پوری ہونے سے پہلے ادائیگی کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ ہاں اگر اصل مقروض وفات پا جائے تو دونوں پر قرض کی فوری ادائیگی واجب ہو جائے گی۔

صحت ضمانت کی چوتھی قسم کی شرائط کا تعلق اس شے سے ہے جس کی بابت ضمانت لی گئی ہے۔ وہ شے مال قرض ہو یا کوئی چیز ہو یا کوئی انسان ہو۔ اگر وہ قرض ہے تو اس کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ قرض فی الحال لازم ہو یا مآل کار لازم ہو جانے والا ہو۔ قرض لازم فی الحال کی مثال قرضہ کا مال اور بکے ہوئے مال کے دام وغیرہ ہیں۔ اور وہ قرض جو انجام کار لازم

ہونے والا ہے اس مال کے دام ہیں جو بشرط خیار بکا ہو اور مدت خیار ختم نہ ہوئی ہو۔ یہ دام اگرچہ سردست لازم (واجب الادا) نہیں ہیں لیکن (مدت خیار گزر جانے پر) لازم ہو جاتے ہیں۔ اس دام کی ضمانت بھی صحیح ہے۔ اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ وہ قرض (جس کی ضمانت لی گئی ہے) معلوم ہو۔ لہٰذا ایسے قرض کی ضمانت لینا درست نہیں ہے جس کی نہ مقدار معلوم ہو نہ اس کی جنس اور نہ کیفیت۔ ان امور کی تصریح لازم ہے مثلاً یوں کہنا کہ میں آپ کی ان بیس مصری یا انگریزی وغیرہ اشرفیوں کا ضامن ہوتا ہوں جو زید کے ذمہ ہیں۔ اگر صرف یوں کہا کہ آپ کا جو قرضہ زید پر ہے میں اس کا ضامن ہوں اور کچھ نہ کہا اور یا یہ کہا کہ آپ کو جس قدر زید سے لینا ہے میں اس میں سے دس کا ضامن ہوتا ہوں اور یہ نہ بتایا کہ دس کون سی شے یا بیس اشرفی تو کہہ دیا لیکن اس کی صفت (یعنی مصری یا انگریزی) نہیں بتائی تو یہ ضمانت درست نہ ہوگی۔

اس مسئلہ سے دیت (خون بہا) کے اونٹ (مہیا کرنے کی ضمانت) مستثنیٰ ہے کہ اس کی کیفیت نہ بتائی جائے تب بھی ضمانت درست ہے کیوں کہ (خوں بہا کے) اونٹ کی عمر اور تعداد متعین ہے اور اس کی صفت بیشتر اہل شہر بتا سکتے ہیں لہٰذا اس کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اشیاے ضمانت کی بابت ان کی تعریف میں یہ بتایا جا چکا ہے کہ ان کی دو قسمیں ہیں: مضمونہ (قابل ضمانت) اور غیر مضمونہ (ناقابل ضمانت) اشیاء کی ضمانت کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ جس شے کی ضمانت دی گئی ہے اس شے کو اس کے مالک کے پاس لوٹانا واجب ہے۔ لہٰذا کسی شے کی ضمانت کے یہ معنے ہیں کہ اس شے کو مالک کے پاس لوٹا دینے کی ذمہ داری لی گئی ہے۔ لیکن اس امر کی ضمانت کہ اگر وہ شے ضائع ہو گئی تو اس کی مالیت ادا کی جائے گی درست نہیں ہے کیوں کہ ضمانت کے وقت وہ شے تلف شدہ نہیں ہوتی کہ اس کی مالیت کا تعین کیا جا سکتا۔ ہاں وہ اس وقت تلف ہو چکی ہو تو اس کے تلف ہونے کے بعد اس کی مالیت کی ضمانت درست ہے' کیوں کہ اب اس کی مالیت کا تعین کیا جا کر اس کی ذمہ داری ضامن پر عائد کی جا سکتی ہے۔

قابل ضمانت اشیاء کی مثال غصب کی ہوئی (ناجائز طور پر ہتھیائی ہوئی) شے اور مستعار (مانگنے کو لی ہوئی) شے ہے۔ ناقابل ضمانت اشیاء کی مثال امانت میں رکھی ہوئی چیز' کسی کے حق میں وصیت کی ہوئی چیز یا کرایہ پر لی ہوئی چیز ہے۔ ان اشیاء کو واپس کرنے کی ضمانت لینا درست نہیں ہے کیوں کہ یہ اشیاء جن کے پاس ہوں' ان کا واپس کرنا واجب نہیں ہے۔ البتہ یہ واجب ہے کہ وہ شخص ان اشیاء اور ان کے مالکوں کے درمیان حائل نہ ہو۔

شخصی ضمانت کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ جس شخص کو حاضر کرنے کی ضمانت لی گئی ہے اس پر کسی آدمی کا مال یا تعزیر کا حق عائد ہوتا ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ضمانت کی چند شرطیں ہیں:

وہ شرط جس کا تعلق ضامن سے ہے یہ ہے کہ ضامن تصرف کا اہل ہو۔ لہٰذا دیوانے یا نابالغ بچے یا بے عقل شخص کا ضامن بننا درست نہیں ہے۔ ہاں مفلس ضامن بن سکتا ہے کیوں کہ ضمانت کسی ذمہ داری کو اوٹ لینے کا نام ہے (جو مفلس تو کر سکتا ہے لیکن پاگل شخص نہیں کر سکتا)۔ اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ ضامن (ضمانت قبول کرنے پر) راضی ہو۔ اگر ضمانت لینے پر جبر کیا جائے تو وہ ضمانت صحیح نہ ہوگی۔

ضامن کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ مضمون لہ یعنی حقدار یا قرض دار کو (جس کی وہ ضمانت لے رہا ہے) جانتا پہچانتا ہو۔ نیز یہ بھی شرط نہیں ہے کہ وہ مضمون عنہ (جس کی طرف سے ضمانت لے رہا ہے) یعنی جس پر کسی کا حق ہے اس کو جانتا ہو۔ لہٰذا ایسے شخص کی ضمانت لینا جائز ہے جسے وہ نہ جانتا ہو خواہ وہ شخص زندہ ہو یا وفات یافتہ۔

جن شرائط کا تعلق مضمون بہ (ضمانت کی چیز) یعنی قرضہ کا مال ہو یا کوئی شے یا کسی کی ذات سے ہے ان میں سے قرض کی ضمانت کے بارے میں یہ شرط ہے کہ وہ قرض اس وقت لازم (واجب الادا) ہو یا مآل کار لازم ہو جانے والا ہو۔ اول الذکر کی مثال لیا ہوا قرض یا خریدے ہوئے مال کے دام ہیں جس میں خیار کی شرط نہ ہو اور ثانی الذکر کی مثال لئے ہوئے مال کے وہ دام ہیں جو مدت خیار ختم ہونے سے پہلے واجب ہیں۔ یہ دام (ایک قرض ہے) جو انجام کار (اختیار واپسی کی مدت ختم ہونے پر) لازم (یا نا قابل تنسیخ) ہو جاتا ہے۔

قرض غیر لازم کی مثال کتابت غلام کا قرضہ ہے (یعنی وہ مقررہ رقم جس کے عوض غلام کو آزاد کرنے کا وعدہ کیا گیا ہو) یہ قرضہ غیر لازم اس لئے کہلاتا ہے کہ اس معاملہ میں غلام (مکاتب) کو یہ حق ہے کہ وہ چاہے تو آقا کی اس پیشکش کو رد کر دے اور (معاوضہ آزادی کی) رقم دینے سے باز رہے۔

لہٰذا یہ قرضہ نہ فی الحال لازم (واجب الادا) ہے اور نہ مآل کار لازم ہونے والا ہے۔

کسی شے کی ضمانت کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ شے (واجب الاعادہ) جس شخص کے پاس ہے وہ اس کی واپسی کا ذمہ دار ہو۔ جیسے غصب کردہ (ناجائز ہتھیائی ہوئی چیز) یا مستعار (مانگنے کے طور پر لی ہوئی) چیز۔ ان اشیاء کی ضمانت لینے کا مطلب یہ ہے کہ ضامن اس شے کو بعینہٖ مالک کے حوالہ کرنے کی ذمہ داری قبول کر لیتا ہے یا اس کے تلف ہو جانے کی صورت میں اس کی مالیت ادا کرنے کا ذمہ دار ہے۔ ایسی اشیاء جن کا تاوان ادا کرنے کی ذمہ داری نہیں ہوتی ان کی ضمانت لینا بھی درست نہیں ہے جیسے امانت کی چیز یا کرایہ پر لی ہوئی شے یا مشارکت اور مضاربت کا سرمایہ یا وہ چیز جو کسی درزی یا رنگ ریز وغیرہ کو (سینے یا رنگنے کے لئے) دی گئی ہو۔ (ان کی ضمانت درست نہیں ہے) تاہم اس امر کی ضمانت ہو سکتی ہے کہ ان کے ساتھ بے اعتدالی (ناجائز استعمال یا تحفظ سے بے پروائی) نہ کی جائے گی جیسا کہ اس کی تفصیل اس کی تعریف کے سلسلہ میں بتائی گئی۔

الفاظ ضمانت سے تعلق رکھنے والی شرائط میں یہ ہے کہ جن الفاظ میں ضمانت لی گئی ہے وہ ایسے ہوں جن سے بالعموم ضمانت کا مفہوم نکلتا ہو۔ مثلاً ایک شخص کا یہ کہنا کہ میں ضامن یا کفیل ہوتا ہوں یا (فلاں کا) یہ بار اٹھاتا ہوں یا (اس کی) ذمہ داری قبول کرتا ہوں۔

الفاظ ضمانت کے ساتھ کسی شرط یا وعدہ کا لگانا بھی درست ہے۔ مثلاً یہ کہنا کہ اگر آپ فلاں شخص کو اس قدر قرض دیں تو میں اس کی ضمانت لیتا ہوں یا یہ کہ میں اس شخص کا ذمہ دار ہوں۔ اسی طرح وقت کی قید کے ساتھ ضمانت لینا بھی درست ہے مثلاً کوئی شخص کہے کہ مہینہ کا آغاز ہونے پر میں فلاں شخص کا ضامن ہوں۔ نیز یہ بھی درست ہے کہ ایک شخص کسی کے ذمہ جو واجب الادا قرض ہے اس کی ضمانت لے کہ اتنے عرصہ میں وہ ادا کر دے گا۔ چنانچہ اگر زید کا عمر پر میعادی قرضہ ہے اور اس کی میعاد ختم ہو چکی ہے اب خالد اس کی ضمانت اس وعدہ پر لے سکتا ہے کہ وہ ایک سال کے بعد یہ قرضہ ادا کر

کفالت (ضمانت) کے بعض متعلقہ مسائل کا بیان

کفالت کے متعلقہ مسائل بموجب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

دے گا۔ یہ ضمانت درست ہوگی بایں طور کہ اگر مضمون (جس کی ضمانت لی گئی ہے یعنی مقروض) وفات پا جائے تب بھی میعاد وعدۂ ادائیگی باقی رہے گی۔

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ضمانت کے متعلقہ مسائل بہت سے ہیں، منجملہ ان کے ایک مسئلہ یہ ہے کہ مضمون علیہ یعنی مقروض جس کی طرف سے ضمانت لی گئی ہے اس کی اجازت کے بغیر ضمانت لی جاسکتی ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص کا قرض دوسرے پر ہے اور تیسرے شخص نے مقروض کے کہے بغیر اس کے قرضہ کی ضمانت لے لی تو یہ ضمانت درست ہوگی اور لازم ہوگی۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ مقروض کی اجازت کے بغیر ضمانت لینا درست نہیں ہے بصورت دیگر مقروض پر اس کی ادائیگی لازم نہ رہے گی۔ اسی طرح ایک شخص اگر کسی کا قرضہ اس کی درخواست کے بغیر ادا کردے تو درست ہے اور قرض خواہ کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، بشرطیکہ ادا کرنے والے کی غرض مقروض کے ساتھ محض مہربانی اور حسن سلوک ہو۔ لیکن اگر اس قرض کی ادائیگی کا مقصد یہ ہو کہ وہ قرض ادا کر کے مقروض کے سر ہو اور اس کو بدنام کرے اور کسی عداوت کی بنا پر قرض دے کر اذیت پہنچائے تو وہ ادائیگی درست نہ ہوگی۔

یاد رہے کہ اگر ایک شخص کسی کا قرض اسے اذیت دینے کے لئے ادا کردے تو اب اس کو مقروض سے اپنی ادا کردہ رقم کے مطالبہ کا حق نہیں ہے۔ اسی طرح کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ ایک شخص کسی دوسرے کا قرض خرید لے تاکہ مقروض سے مطالبہ کر کے اسے اشتعال دلائے اور اسے بدنام کر کے اپنی عداوت نکالے تو یہ خریداری درست نہیں ہے اور قرض خواہ کو چاہیئے کہ جتنے میں وہ قرضہ فروخت کیا ہے اتنے دام خریدار کو واپس کردے۔ اگر دام میں سے کچھ ضائع ہو گیا ہے اور وہ دام اشیاء مثلیہ میں سے تھا (یعنی وہ کوئی ایسی شے ہے جس کا مثل دستیاب ہے) تو اسی قدر واپس کرنا لازم ہے اور اگر وہ دام مالیتی اشیاء کی شکل میں تھا اور ہنوز وہ مال واپس نہ کیا گیا تھا کہ قرض خواہ کا انتقال ہو گیا یا شہر سے کہیں باہر چلا گیا تو جس نے وہ قرض خریدا ہے اسے حق نہیں ہے کہ اس کا مطالبہ مقروض سے کرے۔ بلکہ اب اس کام کا ولی جو یہ کام کرسکتا ہے وہ حاکم ہے کہ مقروض سے لے کر خریدار کو وہ رقم دے دے لیکن فروخت کنندہ (یعنی قرض اسے خوا لازم نہیں ہے کہ اپنے قرض کے جو دام اس نے وصول کیے ہیں واپس کرے) سوا اس صورت کے جب کہ اسے یہ علم ہو کہ خریدار نے مقروض کو نقصان پہنچانے اور اسے بدنام کرنے کے لئے وہ قرضہ خریدا تھا۔

اگر اس بات کا اسے علم نہ ہو تو وہ بیع نفاذ پذیر ہوگی اور دام کا واپس کرنا واجب نہ ہوگا۔ اس صورت میں خریدار کسی کو اس کام کا ولی نہیں بنا سکتا بلکہ وہ اس قرضہ کو کسی اور کے ہاتھ فروخت کرسکتا ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ وہ قرض مطلقاً فسخ ہوجائے گا خواہ خریدار کو اس کا علم ہو یا نہ ہو۔ (اس باب میں) پہلا قول قوی تر ہے۔

مسئلہ: اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ اس کا قرض فلاں شخص پر ہے جو موجود نہیں ہے، اور کسی نے کہا کہ میں اس کے قرض کی ضمانت لیتا ہوں، اس کے بعد وہ شخص آ گیا اور قرض سے انکار کیا۔ اور اس کی شہادت وغیرہ بھی نہیں ہے تو یہ ضمانت

ساقط ہو جائے گی۔ اگر اس شخص نے قرض کا اقرار کر لیا اور وہ ادائے قرض کا مقدور رکھتا ہے تو وہ ضمانت لازم ہو گی اور اگر اس کے لئے ادائیگی دشوار تھی تو ضمانت ساقط ہو جائے گی کیوں کہ اس میں اندیشہ ہے کہ وہ ضامن کا مال کھانے کے لئے دعوے دار سے ساز باز کر لے۔

مسئلہ: مضمون (جس کی ضمانت لی گئی ہے مقروض) کے بری ہو جانے سے ضامن بھی بری ہو جاتا ہے لیکن ضامن کے بری ہونے سے مقروض بری الذمہ نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے اس قرضہ کی ضمانت لے لی جو کسی کے ذمے ہے پھر قرض خواہ اپنے قرض سے دست بردار ہو گیا، مثلاً مقروض کو ہبہ کر دیا یا وہ قرض معاف کر دیا، یا اس قرض کو کسی اور قرض لازم و برقرار کے (باقاعدہ) حوالہ کر دیا تو ضامن بھی بری الذمہ ہو جائے گا۔

اسی طرح کی وہ صورت بھی ہے جب کہ مقروض مال چھوڑ کر وفات پا جائے اور قرض خواہ خود اس کا وارث ہو تو مقروض قرض سے بری الذمہ ہو جائے گا، ساتھ ہی ضامن کی ذمہ داری بھی ختم ہو جائے گی۔ اس کے برخلاف اگر مقروض مفلسی کی حالت میں وفات پا جائے تو اس کی موت سے ضامن کی ذمہ داری ختم نہ ہو گی۔

یہ تمام مثالیں اس بات کی ہیں کہ اگر مضمون (زیر ضمانت شخص) بری الذمہ ہو جائے تو ضامن بھی بری ہو جائے گا۔ لیکن اگر ضامن ضمانت سے بری الذمہ ہو جائے تو کبھی ایسا ہوتا ہے کہ زیر ضمانت شخص بری الذمہ نہیں ہوتا۔ اول الذکر کی مثال یہ ہے کہ اگر ضامن قرض ادا کر دے تو (ضامن اور زیر ضمانت دونوں کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی۔ اب قرض خواہ کو ان میں سے کسی سے کوئی حق مطالبہ کا نہیں رہے گا۔ ثانی الذکر کی مثال یہ ہے کہ اگر قرض خواہ نے اپنا مطالبہ ضامن کو معاف کر دیا تو ضامن کی ذمہ داری تو ختم ہو جائے گی لیکن مضمون (زیر ضمانت شخص) کی ذمہ داری ختم نہ ہو گی بلکہ قرض خواہ کا مطالبہ اس پر باقی رہے گا۔

یاد رہے کہ اگر ضامن کو وہ قرضہ ہبہ کر دیا جائے تو یہ ہبہ مکمل ہو گا یہاں تک کہ کسی امر مانع ہبہ کے پیش آنے سے پہلے وہ قرض وصول ہو جائے۔

اسی طرح اگر ضمانت میعادی (کسی عرصہ کے لئے) ہو مثلاً ضامن یوں کہے کہ میں فلاں شخص کے قرضے کی ضمانت دو ماہ کے لئے لیتا ہوں کہ اگر اس عرصہ میں وہ مر گیا یا مفلس ہو گیا تو اس کے قرض کی ادائیگی میرے ذمہ ہو گی تو ضامن کی ذمہ داری دو ماہ گزرنے کے بعد ختم ہو جائے گی اور اصل مقروض ذمہ سے بری ہو جائے گا۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ ضمانت ایک مدت مقررہ کے لئے بھی ہو سکتی ہے۔

مسئلہ: قرض خواہ کو بجز ان چار حالتوں کے ضامن سے مطالبہ کا حق نہیں ہے:

پہلی حالت یہ ہے کہ اصل مقروض مفلس ہو جائے۔

دوسری حالت یہ کہ مقروض صاحب مقدور تو ہو لیکن معاملات میں جھگڑالو اور نادہندہ ہو۔ تیسری حالت یہ کہ اصل مقروض لاپتہ ہو اور اس کا کوئی مال بھی نہ ہو جس سے قرض کی ادائیگی کی جا سکے۔ اگر اس کا مال موجود ہو اور قرض خواہ دقت اور دشواری کے بغیر وصول کر سکتا ہو تو اس صورت میں ضامن سے مطالبہ درست نہیں ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ اگر زیر ضمانت شخص (مقروض) صاحب مقدور ہے اور موجود ہے تو قرض خواہ کو ضامن سے

مطالبہ نہ کرنا چاہیئے۔اگر موجود نہ ہو لیکن اس کا مال موجود ہے اور اس سے قرض کی ادائیگی بسہولت ممکن ہے تب بھی قرض خواہ کو ضامن سے مطالبہ نہ کرنا چاہیئے۔

چوتھی حالت یہ ہے کہ قرض خواہ نے یہ شرط لگا دی ہو کہ میں اپنا قرضہ دونوں میں سے جو بھی ہاتھ لگ جائے گا، اس سے وصول کرسکوں گا۔اسی حالت میں قرض خواہ ضامن سے مطالبہ کرسکتا ہے۔اسی طرح کی شرط یہ بھی ہے کہ قرض خواہ ضامن سے مطالبہ کے لئے خاص حالات کی قید لگا دے۔مثلاً یہ کہ اصل مقروض اگر کھک ہو جائے یا مر جائے وغیرہ۔ (اس باب میں) قابل ترجیح قول یہی ہے۔بعض اصحاب کہتے ہیں کہ قرض خواہ کو بہرحال اختیار ہے کہ ضامن سے مطالبہ کرے یا اصل مقروض سے۔

واضح ہو کہ میعادی قرضہ کی ضمانت میں تین حالتیں پیش آسکتی ہیں:

ایک حالت یہ ہے کہ ضامن وفات پا جائے اور اس قدر ترکہ چھوڑ جائے جو پورے قرض یا اس کے کسی قدر حصہ کے لئے کافی ہو۔اگر ترکہ سے پورا قرض ادا کیا جاسکتا ہے تو قرض خواہ کو اختیار ہے کہ وہ ضامن کے ترکہ سے اپنا قرض وصول کرے یا اصل مقروض کے پیچھے پڑے۔اب اگر ضامن کے ترکہ سے قرضہ بیباق ہو گیا تو ضامن کے وارثوں کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اصل قرض دار سے اپنی ادا کردہ رقم کا مطالبہ کریں، اگرچہ وہ موجود ہو اور اسے قرض کا ادا کرنا آسان ہو۔ہاں میعاد قرض ختم ہونے پر ضامن کے ورثاء مطالبہ کرسکتے ہیں، کیوں کہ قرض کی فوری ادائیگی (ضامن کی وفات کے بعد) صرف ضامن پر عائد ہوتی ہے، درآنحالیکہ وہ مال دار (صاحب مقدور) رہا ہو۔اگر ناداری کی حالت میں ضامن کی وفات ہوئی تو قرض دار کو میعاد قرضہ گزرنے سے پہلے اس کے ورثاء سے مطالبہ کا حق نہیں ہے۔اگر ضامن نے اتنا ترکہ چھوڑا ہو کہ ضمانتی قرضہ کا کچھ حصہ ادا کیا جاسکے تو قرض خواہ اتنا حصہ وصول کرسکتا ہے باقی کے لئے میعاد ختم ہونے تک صبر کرنا چاہیئے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ ضامن مفلس ہو جائے۔اس صورت میں قرض خواہ کو اختیار ہوگا کہ وہ ضامن کے مال میں سے دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہوکر اپنے حصہ کا حق وصول کرلے۔لیکن ضامن کو میعاد قرضہ گزرنے سے پہلے (اپنے مال سے ادا کردہ رقم) کے مطالبہ کا حق نہیں ہے۔

تیسری حالت یہ ہے کہ مقروض ادائیگی قرض کا مقدور رکھتا ہو لیکن وفات پا جائے تو ایسی صورت میں قرض خواہ کو حق ہے کہ متوفی کے ترکہ میں سے اپنا قرض وصول کرلے، اگرچہ میعاد قرض نہ گزری ہو۔اگر مقروض حالت افلاس میں مرا تو قرض خواہ کو یہ حق نہیں ہے کہ انقضائے میعاد سے پہلے ضامن سے اپنے قرض کا مطالبہ کرے، کیوں کہ اصل مقروض کی معیاد قرض ختم ہو جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ضامن کی میعاد قرض بھی ختم ہوگئی۔

مسئلہ: ضامن اگر ضمانتی قرضہ ادا کردے اور گواہی سے یا قرض خواہ کے اقرار وغیرہ سے یہ ثابت ہو جائے کہ قرضہ بیباق ہو گیا تو ضامن کو حق ہے کہ وہ اصل مقروض سے اپنے ادا کردہ قرض کا مطالبہ کرے۔اگر ادائیگی ثابت نہ ہو تو اسے مقروض سے مطالبہ کرنے کا حق نہیں ہے۔

واضح ہو کہ اگر قرضہ کی چیز ایسی ہے جس کی مالیت لگائی جاسکتی ہے یعنی وہ مالیتی اشیاء میں سے ہے جیسے کپڑا اور

ضامن نے اس قرض کی ادائیگی اس جیسے کپڑے کی صورت میں کر دی ہے جیسا کہ مقروض نے لیا تھا تو ضامن کو حق ہے کہ مقروض سے ویسا ہی کپڑا وصول کر لے۔ لیکن اگر ادائیگی کپڑے کی قیمت کی صورت میں کی گئی ہے تو مقروض کو وہی قیمت ادا کرنا لازمی ہے بشرطیکہ ادا کردہ قیمت کپڑے کے دام سے کم ہو۔ اگر کپڑے سے زیادہ قیمت ادا کی گئی تو مقروض پر لازم ہے کہ ضامن کو اتنا ہی کپڑا ادے دے، قیمت نہ دے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ ضامن نے وہ کپڑا اپنے پاس سے دیا ہو۔ اگر کسی اور سے قیمتاً کپڑا خرید کر دیا ہے اور اس کی قیمت واجبی بغیر کسی گڑ بڑ کے لگائی گئی ہے تو مقروض پر بلا اختلاف لازم ہے کہ وہ قیمت ضامن کو ادا کر دے۔ ہاں اگر اس کی خریداری ناواجب یا نارو انرخ سے کی گئی ہے تو مقروض صرف مثلی قیمت ادا کرنے کا ذمہ دار ہے یعنی وہ واجبی قیمت جو اس جیسے کپڑے کی ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر مثلاً کوئی کپڑا دس میں خرید کر دیا گیا حالانکہ وہ پانچ کے لائق تھا تو مقروض پانچ ہی ادا کرے گا، دس نہ دے گا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ کفالت سے تعلق رکھنے والے مسائل کی تعداد بہت ہے۔ منجملہ ان کے ایک مسئلہ یہ ہے کہ ضمانت مقروض کی درخواست کے بغیر بھی ہو سکتی ہے۔ پس اگر کسی شخص نے کار ثواب سمجھ کر کسی کا قرضہ اس کے کہے بغیر ہی ادا کر دیا تو اب اسے یہ حق نہیں ہے کہ مقروض سے ادا کردہ قرضہ کا مطالبہ کرے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ ایک شخص کسی اجنبی کے بارے میں ضمانت لے چنانچہ اگر زید نے عمرو سے کہا کہ میں خالد کے ذمہ جو بکر کا قرضہ ہے اس کی ضمانت لیتا ہوں اور یہ قرضہ اس نے ادا کر دیا تو یہ ایک کار ثواب کیا، اب اسے ادا کردہ قرضہ کے مطالبہ کا حق نہ مقروض سے ہے۔ اور نہ اجنبی شخص خالد سے ہے۔ لیکن اگر قرض دار کی کفالت اس کی درخواست پر کی ہے تو اسے اپنی ادا کردہ رقم کا مطالبہ درست ہو گا۔ لیکن اس کے لئے دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ بوقت ضمانت اس امر کی وضاحت ہو جائے کہ جس مطالبہ کے لئے کوئی شخص ضامن پیش کرتا ہے وہ مطالبہ اس کے ذمہ واجب الادا رہے گا یعنی مقروض یہ کہے کہ آپ فلاں شخص کے حق میں سو اشرفی کی ضمانت لے لیجئے شرط یہ ہے کہ جتنے کی آپ ضمانت لیں گے اس کی ادائیگی مجھ پر لازم ہوگی۔ اس طرح کہنے سے ضامن کو یہ حق ہو جاتا ہے کہ وہ بے جھجک مقروض سے اپنی ادا کردہ رقم کا مطالبہ کرے۔ اور یہی صورت اس طرح کہنے میں ہے کہ فلاں شخص کی سو اشرفیاں جو میرے ذمہ ہیں آپ اس کی ضمانت لے لیجئے یا میری طرف سے آپ ضامن بن جائیے کیوں کہ اس عبارت میں جو الفاظ ''میرے ذمہ'' یا ''میری طرف سے'' ہیں کا مطلب ہی یہ ہے کہ مقروض وہ قرض اپنے ذمہ لیتا ہے جو مقروض کی جانب سے ضامن کو ادا کرنا ہے۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس عبارت کے مفہوم کے بارے میں مختلف رائیں ہیں تاہم حقیقت یہی ہے کہ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس طرح کہنے سے ضامن کو مقروض سے مطالبہ کا حق حاصل ہوتا ہے۔ اور جس عبارت میں اختلاف ہے وہ یہ ہے کہ مقروض کسی سے یہ کہے کہ فلاں شخص کو ایک سو اشرفی ادا کرنے کی ضمانت لے لیجئے اور یہ الفاظ نہ کہے کہ ''میری طرف سے'' یا یہ نہ بتائے کہ ''جو میرے ذمہ ہیں'' اور یہ وضاحت نہیں کی گئی کہ جو کچھ آپ ادا کریں گے میں اس کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوں گا۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی ضامن کو مقروض سے مطالبہ کا حق رہے گا، بعض کہتے ہیں کہ یہ حق نہ

رہے گا بجز اس صورت کے جب کہ اس ضمانت کے لئے مقروض نے ایسے شخص کو کہا ہو جسے اس کی ذات سے وابستگی ہو مثلاً اس کا باپ ہو یا بیوی ہو یا کرایہ دار ہو یا کاروبار میں اس کا مالی شریک ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ ضمانت کی درخواست کرنے والا ایسا نابالغ بچہ نہ ہو جسے نااہل معاملہ قرار دیا گیا ہو لہٰذا اگر ایک بچے نے کسی شخص کو ضمانت لینے کے لئے کہا اور ضامن نے ادائیگی کر دی تو ضامن کو بچے کے مال سے ادا کردہ رقم کے مطالبہ کا حق نہیں ہے، جیسا کہ سابقاً شرائط ضمانت کے باب میں بتایا گیا۔ ہاں اگر کسی غلام نے ایک شخص کو ضمانت کے لئے کہا تو ضامن کو اس غلام کے آزاد ہونے کے بعد مطالبہ کا حق ہوگا۔

مسئلہ: اگر ضامن قرض کی ادائیگی کر دے تو اصل مقروض قرض سے بری ہو جائے گا اور قرض خواہ کو اصل مقروض سے مطالبہ کا حق نہ رہے گا بلکہ یہ حق اس ضامن کو حاصل ہوگا جس نے قرض ادا کیا ہے۔ قرض ادا ہو جانے سے ضامن تو بری الذمہ ہو جاتا ہے لیکن اصلی مقروض بری الذمہ نہیں ہوتا۔ اس مسئلہ کا اطلاق اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ ضامن کا قرض کسی اور کے ذمہ ہو اور ضامن اپنے مقروض کو اس قرض خواہ کے حوالے کر دے اور شرط یہ ہو کہ آئندہ ضامن بری الذمہ ہوگا۔ ایسی صورت میں ضامن کی ذمہ داری تو ختم ہو جائے گی اور قرض خواہ کو حق ہوگا کہ وہ اس سے مطالبہ کرے جس کے حوالہ کیا گیا یا پھر اصل مقروض سے مطالبہ کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ شخص جس کے حوالے ضامن نے کیا مفلس ہو جائے یا قرض سے انکار کر دے اور اس کے خلاف کوئی شہادت موجود نہ ہو۔ لیکن اگر اوٹنے والا ضامن کے قرض کا اقرار کرتا ہے اور مالدار ہے تو اصل مقروض بھی قرض سے بری الذمہ ہو جائے گا۔ اور قرض خواہ کا مطالبہ صرف اوٹنے والے سے ہوگا۔ اسی طرح اگر اصل مقروض قرض ادا کر دے تو مقروض کے بری ہو جانے سے ضامن بھی بری الذمہ ہو جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ قرض خواہ مقروض کا قرضہ معاف کر دے یا ادائے قرض کی میعاد میں توسیع کر دے تو ضامن بھی اس کا تابع ہوگا۔ بشرطیکہ اس لئے ضامن نہ بنایا ہو کہ وہ معیاد کے اندر قرض ادا کر دے گا۔ چنانچہ اگر ضامن نے قرض خواہ سے یہ کہا کہ میں آپ کے قرض واجب الوصول کی ضمانت لیتا ہوں، بشرطیکہ آپ قرض دار کو بری الذمہ کر دیں اور ایسا ہی کیا گیا تو مقروض کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی اور وہ قرض صرف ضامن پر رہے گا کیوں کہ یہ صورت حوالہ (دوسرے پر قرضہ ڈالنے) کی ہو جائے گی، ضمانت نہ رہے گی۔ اگر قرض خواہ وفات پا جائے اور اس کا وارث مقروض ہو تب بھی ضامن کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی۔

اگر قرض خواہ مقروض کو بری الذمہ کر دے اور وہ یہ ہبہ قبول نہ کرے تو مقروض قرض سے بری نہیں ہو سکتا کیوں کہ اس کے لئے یہ شرط ہے کہ قرض خواہ کے بری کرنے کو مقروض قبول کر لے۔ رہا یہ کہ آیا اس صورت میں ضامن کی ذمہ داری بھی ختم ہو جائے گی اور قرض اس پر عائد نہ رہے گا؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔ اگر قرض خواہ ضامن کو بری الذمہ کر دے تو یہ درست ہوگا خواہ ضامن اسے قبول نہ کرے، کیوں کہ ضامن مقروض نہیں ہوتا بلکہ اس سے صرف مطالبہ کا حق ہے اور مطالبہ ختم کرنے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ اسے قبول بھی کر لے جیسا کہ ضمانت کی تعریف میں اوپر بتایا گیا۔ نیز ضامن کو بری الذمہ کر دینے سے اصل مقروض کی ذمہ داری ختم نہیں ہوتی اور نہ ضامن کو یہ حق ہے کہ اس کے بعد جس قدر مال کی اس نے ضمانت دی ہے اس کے لئے مقروض سے رجوع کرے۔ یہ حق صرف قرض خواہ کو ہے کہ اصل مقروض سے

تقاضا کرے۔ لیکن اگر قرض خواہ نے وہ قرض ضامن کو صدقہ کر دیا تو اب ضامن کو حق ہے کہ قرض خواہ کی طرف رجوع کرے۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے، جب کہ قرض خواہ وہ قرض ضامن کو ہبہ کر دے، جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

مسئلہ: اگر قرض خواہ نے ضامن کو ادائے قرض کی مزید مہلت دے دی تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مدت میں یہ توسیع اصل مقروض پر بھی عائد ہوگی چنانچہ میعاد قرضہ پوری ہو جانے پر اگر قرض خواہ نے مثلاً ضامن کو ایک ماہ مزید کی مہلت دے دی تو اب اس عرصہ کے دوران اسے ضامن سے مطالبہ کا حق نہیں ہے۔ لیکن اصل مقروض سے اسے مطالبہ کا حق برقرار ہے، کیوں کہ اس نے مہلت ضامن کو دی ہے اصل مقروض کو نہیں دی۔

مسئلہ: اگر ضامن نے ایک ہزار ادائیگی کی ضمانت لے رکھی ہے ادھر قرض خواہ نے مقروض سے پانچ سو پر فیصلہ کر لیا تو اب ضامن سے بھی صرف پانچ سو کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے ہزار کا نہیں جس کی ضمانت لی تھی۔

اگر ایک شخص نے کھرا مال ادا کرنے کی ضمانت دی ہے اور قرض خواہ کو اس نے گھٹیا مال ادا کیا تو قرض خواہ زیر ضمانت شخص مقروض سے کھرے مال کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ یہ حکم اس لئے ہے کہ ضمانت کا قاعدہ یہ ہے کہ ضامن ادائے قرض کے بعد اس قرض کا مالک ہو جاتا ہے تو گویا ضامن نے قرض خواہ کی جگہ لے لی جس نے کھرا مال قرض میں دیا تھا لہٰذا اسے کھرے مال کے مطالبہ کا حق ہے اور اگر ضامن نے گھٹیا مال دے کر ہی قرض دار کو راضی کر لیا تب بھی اگر ضامن کھرے مال کا مطالبہ کرے تو کوئی مضایقہ نہیں۔ مثلاً ایک شخص نے کسی سے عمدہ کپڑا قرض لیا اور اس کی ادائیگی کا کوئی اور شخص ضامن بن گیا اور قرض خواہ اس پر راضی ہو گیا اور ضامن نے گھٹیا کپڑا دے کر قرض خواہ کو راضی کر لیا تو ضامن کو یہ حق ہے کہ وہ مقروض سے عمدہ کپڑے کا مطالبہ کرے جس کی اس نے ضمانت دی تھی کیوں کہ وہ ضامن ادائے قرض کے بعد عمدہ کپڑے کا مالک ہو گیا۔ غرض قرض خواہ اگر ضامن کے ساتھ کچھ رعایت کر دے تو اس رعایت سے یہ لازم نہیں آتا کہ اصل مقروض کو بھی اس رعایت کا مستحق گردانا جائے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ قرض خواہ کو تو یہ بھی حق ہے کہ وہ مال قرض ضامن کو بخش دے۔ اگر قرض خواہ ضامن کو وہ قرض معاف کر دے تو ضامن اس کا مالک ہو جائے گا اور اصل مقروض پر اسی طرح مال قرض ادا کرنے کا مطالبہ باقی رہے گا۔

اگر قرض دار نے ضامن کے علاوہ کسی اور شخص سے کہا کہ میں نے فلاں شخص سے جو عمدہ کپڑا قرض میں لیا ہے اس کی ادائیگی آپ میری طرف سے کر دیجئے اور اس شخص نے عمدہ کپڑے کی بجائے گھٹیا کپڑا دے کر حساب بے باک کر دیا۔ تو اس شخص کو مقروض سے اس طرح کا گھٹیا کپڑا وصول کرنے کا حق ہے، کیوں کہ (ضمانت کے لئے نہیں بلکہ) ادائے قرض کے لئے کسی کو کہا جائے تو وہ ادا کرنے کے بعد ادا کردہ مال کا مالک نہیں بن جاتا جیسا کہ ضامن ہوتا ہے لہٰذا وہ ویسی ہی شے لے سکتا ہے جو اس نے ادا کی ہے۔

مسئلہ: کسی ضامن کو یہ حق نہیں ہے کہ جس شے کی ضمانت لی ہے اسے ادا کرنے سے پہلے قرض دار سے مطالبہ کرے، کیوں کہ جب تک ضامن نے قرض ادا نہ کیا ہو اس قرض پر ضامن کو اختیار نہیں ہے۔ یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ ضامن ادائیگی قرض کے واجب ہونے (انقضائے میعاد) سے پہلے ہی مقروض کا قرضہ ادا کر دے۔ مثلاً ایک شخص نے کوئی مکان کرائے پر بایں شرط لیا۔ کہ مہینہ کے خاتمہ پر کرایہ ادا کر دیا جائے گا اور کسی نے اس کی ضمانت لے لی۔ ضامن

نے مہینہ گزرنے سے پہلے ہی) کرایہ ادا کردیا تو اب ضامن کرایہ دار سے اس کا (فوری) مطالبہ نہیں کر سکتا اس لئے کہ کرایہ یا اجرت کسی پر محض معاملہ کرنے سے واجب نہیں ہو جاتی اور نہ معاملہ کرنے کے بعد ہی مالک اجرت کا حق دار ہو جاتا ہے، جیسا کہ کرایہ داری کے بیان میں بتایا گیا۔ صورت بالا میں ضامن نے جو کچھ دے دیا در اصل قرض خواہ بھی اس کا مالک نہیں ہوا تھا۔

اگر کسی قرضہ دار نے اپنا قرضہ ادا کردیا لیکن ضامن کو اس کا علم نہ تھا اور اس نے بھی قرض خواہ کو دوسری بار ادائیگی کردی تو اب اسے اپنے ادا کردہ مال کا مطالبہ اصل قرض دار سے کرنے کا حق نہیں ہے بلکہ وہ اس سے وصول کرے جس نے دوبار اپنا حق وصول کیا۔

اس کے برخلاف اگر مقروض پر ادائیگی قرض انقضائے میعاد کے باعث واجب ہوگئی ہو اور اس قرض کا کوئی ضامن نہ ہو لیکن اب ضامن آجائے اور قرض خواہ اس ضامن کے لئے مدت میں توسیع کردے تو اس صورت میں کہا جاتا ہے کہ اصل مقروض اور ضامن دونوں کے لئے متصور ہوگی۔

ان دونوں حالتوں کا فرق ظاہر ہے۔ پہلی صورت میں وہ قرض شروع سے ہی ضمانت پر تھا لہٰذا قرض خواہ کو مقروض اور ضامن دونوں سے اپنے مطالبہ کا حق تھا اور اگر ضامن کے حق میں میعاد ادائیگی میں توسیع کردی گئی تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اصل مقروض کو بھی یہ مہلت دے دی گئی ہے۔

دوسری حالت میں سرے سے ضمانت ہوئی ہی نہ تھی لہٰذا قرض خواہ کو اس بارے میں (ضامن کو) مہلت دینے کا حق ہی نہ تھا البتہ ادائیگی قرض میں مہلت دے سکتا تھا۔ اگر ادائیگی قرض کے لئے مہلت دی تو یہ مہلت مقروض اور ضامن دونوں کے لئے ہوگی۔ باوجود اس کے اگر قرض خواہ نے یہ شرط لگادی کہ میں خصوصیت کے ساتھ ضامن کو مہلت دیتا ہوں اصل مقروض کو نہیں دیتا تو اس شرط کی پابندی کی جائے گی اور قرض خواہ کو حق ہوگا کہ اصل مقروض سے جب چاہے ادائیگی قرض کا مطالبہ کرے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ ضامن خود کہے کہ مجھے مہلت دے دیجئے اور اس مہلت کی درخواست خاص اپنے لئے کی ہو۔

مسئلہ: میعادی قرضہ، مقروض یا ضامن کی موت پر واجب الادا ہو جاتا ہے پس اگر ضامن مرجائے اور قرض خواہ اپنا حق اس کے وارثوں سے وصول کرلے تو اب ضامن کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنے چکائے ہوئے قرضہ کا مطالبہ اصل قرض خواہ سے کرے۔ البتہ میعاد قرض گزر جانے پر وہ ایسا کر سکتا ہے۔ اگر مقروض اور ضامن دونوں ہی وفات پا جائیں تو قرض خواہ کو حق ہوگا کہ دونوں میں سے جس کے ترکہ سے چاہے اپنا مطالبہ وصول کر سکتا ہے۔

مسئلہ: اگر ضامن بطور خود قرض خواہ کو جسے ایک ہزار لینا ہے اس بات پر راضی کرلے کہ وہ پانچ سو لے کر باقی قرضہ چھوڑ دے تو یہ مصالحت ان تین حالات میں اصل مقروض اور ضامن دونوں کے حق میں متصور ہوگی:

پہلی حالت یہ ہے کہ ضامن یہ شرط لگادے کہ اس (تصفیہ) کے بعد دونوں سبکدوش ہو جائیں گے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ ضامن اصل مقروض کے بری الذمہ ہو جانے کی شرط لگادے اور اپنی ذات کے بارے میں خاموش رہے۔

تیسری حالت یہ ہے کہ اس بارے میں کوئی شرط نہ لگائی گئی ہو اور ضامن نے کچھ نہ کہا ہو۔
اگر ضامن نے یہ کہا ہو کہ صرف میں بری الذمہ ہو جاؤں گا تو یہ کہنا فسخ ضمانت متصور ہوگا۔ قرض بدستور باقی رہے گا اور قرض خواہ اصل مقروض سے بقیہ پانچ سو کا مطالبہ کر سکتا ہے اور باقی پانچ سو (جو ضامن نے قرض خواہ کو دے وہ قرض خواہ سے واپس لے لے گا)۔

مسئلہ: اگر مقروض نے اپنے ضامن کو اس کے ادا کرنے سے پہلے ہی اپنا قرضہ دے دیا تو اس میں تین صورتوں کا احتمال ہے:

پہلی صورت یہ ہے کہ قرض دار نے اپنا قرض ضامن کو اس خیال سے دے دیا کہ جلد ہی قرض سے سبکدوش ہو جائے۔ مثلاً یہ کہا ہو کہ میرے قرضہ کی رقم جس کی آپ نے ضمانت دی ہے (واجب الادا ہونے سے پہلے ہی) مجھ سے لے لیجئے۔ اس صورت میں ضامن اس رقم کا مالک ہو جائے گا اور اب مقروض کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ واپس لے لے، اگرچہ ضامن نے قرض خواہ کو نہ دی ہو۔ کیوں کہ ضمانت کی تعریف میں بتایا گیا ہے کہ ضمانت ایک قرض ہو جاتا ہے جس کا مطالبہ ضامن مقروض سے اس مدت کے دوران کر سکتا ہے جس میں قرض دار کو وہ قرضہ ادا کرنا ہے۔ اب اگر مقروض نے ضامن کو قبل از وقت (انقضائے میعاد سے پہلے) دے دیا تو ضامن اب اس (رقم) قرض کا مالک مجاز متصور ہوگا۔ چنانچہ اگر وہ اس رقم سے تجارت کرے۔ اور اس سے نفع کمائے تو وہ نفع اس کا حق اور حلال وطیب ہوگا۔ اگر اس کے پاس سے وہ مال تلف ہو جائے تو وہ اس کی تلافی کرے گا اور اس کا ذمہ دار متصور ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس نے وہ رقم ضامن کو بحیثیت ایک گماشتہ کے دی ہو کہ یہ مال لے کر فلاں شخص کو دے دیجئے جس کے بارے میں آپ نے میری طرف سے ضمانت لی تھی۔ اس صورت میں حقیقت یہ ہے کہ وہ رقم ضامن کے پاس بطور امانت کے ہوگی اور مقروض کو حق ہے کہ اگر قرض خواہ کو اس نے نہیں دی تو اسے پھر واپس لے لے۔ اگر ضامن نے اس رقم کو تجارت میں لگایا اور اس کا نفع کھایا تو وہ حلال نہ ہوگا۔ ایسے شخص پر واجب ہے کہ اس رقم کو صدقہ کر دے۔ یہی حکم اس شخص کے لئے ہے جو غصب شدہ (مال) سے فائدہ اٹھائے۔ اگر وہ مال (اس کے تحفظ میں) کوتاہی کے بغیر تلف ہو جائے تو وہ اس کا ذمہ دار نہ ہوگا کیوں کہ وہ مال اس کے پاس بطور امانت کے تھا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ قرض دار نے قرضہ واجب اپنے ضامن کو دے دیا اور یہ ذکر نہیں کیا کہ یہ بطور گماشتہ کے اسے دیا ہے (کہ قرض خواہ کو دے دے) یا بار قرض سے جلد سبکدوش ہو جانے کے خیال سے دے دیا ہے تو اس سے سمجھا جائے گا کہ اس نے قرض سے جلد سبکدوش ہو جانے کے لئے دیا ہے۔ اگر قرض دار نے قرض واجب (کی رقم) ضامن کو دیا اور پھر خود ہی قرض خواہ کو بھی ادا کر دیا تو اس نے جو کچھ ضامن کو دیا ہے اسے بہر حال واپس لے سکتا ہے خواہ کسی خیال سے دیا ہو۔

مسئلہ مالیہ (ٹیکس) وغیرہ کے بارے میں ضمانت جائز ہے، خواہ مطالبہ منصفانہ ہو یا ظالمانہ۔ لہٰذا ایک شخص کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنی جائداد پر عائد ہونے والا مقررہ سالانہ واجبات یا کوئی اور خراج وغیرہ (مطالبات) کے لئے جو حکومت وصول کرتی ہے تا کہ امن وعافیت یا رفاہ عامہ کے مصارف میں کام آئے یا مثلاً نہریں نکالنے، پل تعمیر کرنے اور

راستوں کی مرمت وغیرہ مصالح عامہ کے لئے وصول کیا جاتا ہے، کسی کو اپنا ضامن بنا دے۔ اسی طرح ظالمانہ ٹیکسوں کے لئے بھی جو گزشتہ زمانہ میں آلات پر لگائے جاتے تھے۔ وغیرہ ضامن بنانا جائز ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ظالمانہ ٹکیسوں کی ضمانت درست نہیں ہے۔

مسئلہ: ایک شخص کا قرض کسی اور پر ڈال دیا جائے تو وہ اس کی طرف سے اداشدہ متصور ہوگا۔ اگر اس ضامن نے (جس نے اس کا قرض اوٹا) اس قرض کو کسی اور کے حوالہ کر دیا اور ضامن اول کو مقروض نے اجازت دے رکھی تھی کہ وہ کسی اور کو ضامن بنا سکتا ہے تب تو اسے حق ہے کہ جو ادا کرے اس کا مطالبہ مقروض سے کرے ورنہ نہیں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ضمانت کے متعلقہ احکام میں سے ایک بات یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی سے کہا کہ آپ فلاں شخص کی ضمانت لے لیجئے اور اس نے ایسا ہی کیا تو ضمانت یا کفالت اس پر عائد ہو جائے گی جس نے ضمانت یا کفالت قبول کی۔ کہنے والے پر کوئی ذمہ داری نہیں ہے۔

مسائل متذکرہ بالا کے علاوہ اور مسائل بھی ہیں جن کا ذکر ضمانت کی شرطوں اور اس کی تعریف کے ضمن میں آچکا ہے۔

ودیعت (یا امانت) کا بیان

ودیعت کی تعریف

ودیعت (یا امانت) سے مراد از روئے لغت وہ شے ہے جو مالک کے علاوہ کسی اور کے پاس حفاظت کی غرض سے رکھی جائے۔ کہا جاتا ہے کہ اودعتہ مالاً یعنی میں نے فلاں مال اس کے سپرد کر رکھا ہے تاکہ اس کے پاس محفوظ رہے۔ اسی طرح یہ اودعتہ مالاً اس معنے میں بھی بولا جاتا ہے کہ میں نے اس شخص کا فلاں مال اپنے پاس بطور امانت یا حفاظت رکھنا قبول کیا۔ گویا ایک ہی لفظ دو متضاد مفہوموں میں استعمال ہوتا ہے یعنی اپنی چیز کسی کے پاس امانت رکھنا یا کسی کی چیز اپنے پاس امانت رکھنا بایں لحاظ یہ لفظ ''ودیعت'' اسمائے اضداد میں سے ہے (یعنی ایسا اسم جو متضاد مفہوم رکھتا ہو) اس کا استعمال اپنا مال کسی کے پاس محفوظ رکھنا بھی ہے اور کسی کا مال اپنے پاس محفوظ رکھنا بھی۔ اس کا مصدر باب افعال سے اودع۔ الایداع ہے۔ یہ لفظ بمعنی ودیعت مصدر ''ایداع'' کا اسم ہے اور سپرد کردہ شے (مال امانت) کے لیے بولا جاتا ہے۔

اس لفظ کے شرعی معنے از روئے مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ودیعت کی دو تعریفیں ہیں:

ایک تعریف اس کے معنی مصدری کی رو سے ہیں یعنی ''ایداع'' (سپردگی) اور اس تعریف کے لحاظ سے امانت کی چیز اس کے معنی لازمی ہیں۔

دوسری تعریف وہ شے جو امانت رکھی جائے۔

معنی مصدری کی رو سے اس کی تعریف کی دو صورتیں ہیں:

اول (صورت تعریف کی) یہ کہ اس سے مراد (کسی چیز کی) محض حفاظت کے لئے کسی کو وکیل بنا دینا۔ اس صورت میں 'ودیعت' وکیل بنانے کی ایک خاص صورت ہوئی، یعنی حفاظت مال کے لئے کسی کو وکیل بنانا۔ لہٰذا خرید و فروخت، نکاح و طلاق، اور مقدمہ بازی وغیرہ کے لئے وکیل بنانے کو 'ایداع' نہیں کہا جائے گا۔ اسی طرح مال کے علاوہ کوئی اور شے کسی کو سپردگی میں دینا مثلاً لڑکے یا بیوی (کی نگہداشت کے لئے) کسی کے حوالہ کرنے کو ودیعت نہیں کہا جائے گا۔

اسی طرح وہ صورت بھی اس سے نکل گئی جب کہ مال کی محض حفاظت نہیں بلکہ حفاظت کے ساتھ اور امور بھی پیش نظر ہوں۔ اس صورت میں وکیل حفاظت کے ساتھ اس میں تصرف کا بھی مجاز ہوگا۔

دوسری صورت (تعریف کی) یہ ہے کہ کسی شے مملوکہ منقولہ کا محض حق حفاظت مودع بالفتح (یعنی امانت دار) کو

منتقل کرنا (ودیعت ہے)۔یعنی ایک شے جس کا کوئی مالک ہو اور اسے منتقل کیا جانا درست ہو جیسے کوئی جانور یا سامان خانہ اور سونا چاندی جس کا تحفظ اس کے مالک کا کام ہے، وہ یہ کام کسی اور کے سپرد کردے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ محض اس کی حفاظت اس نے اپنی بجائے دوسرے کو منتقل کردی۔اس پر تصرف کا حق منتقل نہیں کیا۔اس تعریف کی رو سے کسی شے کے حقوق ملکیت کا منتقل کرنا مثلاً بیچنے، خریدنے، ہبہ اور صدقہ وغیرہ کرنے اور اسی طرح کے دوسرے معاملات جن میں حقوق ملکیت دوسرے کو منتقل کیے جاتے ہیں، مثلاً رہن رکھنا یا کرایہ پر دینا وغیرہ (ودیعت کے مفہوم سے) خارج ہو گئے۔

اس تعریف میں شے مملوکہ کا جو لفظ آیا ہے اس کے لانے سے بیوی اور اولاد خارج ہو گئے، کیوں کہ ان کا کوئی مالک نہیں ہوتا۔اور یہ جو کہا کہ وہ شے منتقل کیے جانے کے قابل (اشیائے منقولہ میں سے) ہو اس قید سے مکان اور اراضی (جائداد غیر منقولہ) خارج ہو گئے۔لہٰذا اس کی حفاظت کا کام کسی اور کو سپرد کردینا ودیعت نہیں ہے اگرچہ بعض اصحاب اس کو بھی ودیعت کہتے ہیں اور اس کو تعریف (کے مفہوم) سے خارج کرنا درست نہیں کہتے۔ایسی صورت میں یہ قید تعریف میں شامل کرنا کہ وہ ''شے ایسی ہو جس کا منتقل کیا جانا درست ہے'' غیر ضروری ہوگا۔

اگر ودیعت کی تعریف یہ کی جائے کہ وہ مال امانت ہے تو اس سے مراد مملوکہ چیز کی محض نگہداشت (یا تحفظ) کا کام مودع بفتح دال (امانت دار) کے سپرد کردینا ہوگا اور وہ مملوکہ چیز امانت کی شے کہلائے گی۔اور محض نگہداشت کا کام دوسرے کو منتقل کرنے کی شرط سے وہ امر خارج ہو گیا جو پہلے بتایا گیا ہے (یعنی حق تصرف) نیز اس شرط کے اضافہ میں کہ اس شے کا منتقل کرنا صحیح ہو جو اختلاف ہے وہ بھی بتایا گیا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ودیعت کے معنے ایداع (سپردگی) کے ہیں۔اس سے مراد یہ ہے کہ ایک شخص کسی دوسرے کو اس امر کا اختیار دے دے کہ وہ اس (شے) کی حفاظت کرے۔یہ بات صراحتاً کہی گئی ہو یا دلالتاً (یعنی ہم مفہوم الفاظ یا عمل)۔صراحتاً کہنا تو یہ ہے کہ ایک شخص کسی کو کہے کہ یہ مال لے کر اپنے پاس میرے لئے حفاظت سے رکھ چھوڑو۔دلالت کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کو کسی غیر موجود شخص کا مال مل گیا اور اس نے وہ مال اپنے پاس رکھ لیا تو یہ مال اس کے پاس بطور امانت کے رہے گا۔یہاں تک کہ اس نے اس مال کو دوبارہ چھوڑ دیا تو اس کی ذمہ داری اس پر عائد ہوگی۔لیکن اگر وہ مال مالک کی موجودگی میں اسے ملا اور مالک نے اسی کے پاس بطور امانت چھوڑ دیا اور اب وہ گم (یا تلف) ہو گیا تو امانت دار اس کا ذمہ دار نہ ہوگا۔

اگر ودیعت کے معنے سپرد کردہ شے (یا امانت کی چیز) لئے جائیں تو ودیعت کا مطلب وہ شے ہے جو امانت دار کے پاس رکھی جائے تاکہ وہ اس کی حفاظت کرے۔ودیعت امانت سے مختلف شے ہے۔ودیعت سے ہر ایسی شے مراد ہے جس کی ضمانت نہیں لی جاسکتی۔اس میں وہ تمام صورتیں آجاتی ہیں جن کی ضمانت نہیں ہوتی مثلاً مستعار لی ہوئی (مانگے کی) چیز یا کرایہ پر لی ہوئی شے وغیرہ۔امانت میں یہ شرط نہیں ہے کہ امانت دار اسے قبول کرے لیکن ودیعت خاص طور پر نام ہے اس شے کا جو ودیعت دار کے پاس قول و قرار کے ساتھ رکھی جائے خواہ یہ قبولیت صراحتاً ہو یا دلالتاً جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ودیعت کے معنے ''ایداع'' سپردگی کے ہیں۔یہ ایک عقد معاملہ ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ

ودیعت کے ارکان اوران کی شرائط

ودیعت بمعنی ایداع سپردگی کے لفظ میں چار باتیں شامل ہیں: امانت رکھی ہوئی شے، الفاظ امانت مال امانت مودع بکسر دال امانت گزار اور مودع بفتح دال امانت دار اس کو ودیع یعنی امین بھی کہتے ہیں جو مال امانت کو حفاظت سے رکھے۔ آئندہ اس کو لفظ ودیع ہی سے تعبیر کیا جائے گا۔

ان ارکان چہارگانہ میں سے ہر ایک کے صحیح ہونے کی شرطیں ہیں جواز روے مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

سپردگی میں دی ہوئی شے کی حفاظت کی جائے اور عقد معاملہ سے مراد ایسے الفاظ کا استعمال ہے جس کا مفہوم ہو۔ "حفاظت کا مطالبہ" مثلاً زید کا عمر کو یوں کہنا کہ میں آپ سے درخواست کرتا ہوں کہ اس مال کو اپنی حفاظت میں رکھ لیجئے اور عمر کہے کہ میں نے قبول کیا۔

(لفظ ودیعت) امانت میں رکھی ہوئی شے کے لئے بولا جاتا ہے۔ اس کا اطلاق عقد (معاملہ) پر محض ایک شرعی اصطلاح ہے لیکن مال امانت پر اس کا اطلاق شرع اور لغت دونوں اعتبار سے ہوتا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ودیعت بمعنی "ایداع" (سپردگی) ہو تو اس کا مطلب ایک شے کی حفاظت کے لئے کسی کو بطور اس کے حسن سلوک کے وکیل بنانا ہے اور لفظ "استیداع" (طلب ودیعت) کے معنے ہیں یعنی اس شے کی سپردگی کو قبول کر لینا جو محفوظ رکھنے کے لئے کسی کے حوالہ کی گئی ہے۔ پس امانت سپرد کرنے والے کے لئے وہی شرائط ہیں جو وکیل بنانے والے (مؤکل) کے لئے ہیں اور امانت دار کے لئے وہی شرطیں ہیں جو وکیل بننے کے لئے ہیں۔ نیز ودیعت (کے معاملہ) میں ان تمام امور کو ملحوظ رکھنا ہوگا جو وکالت میں ہوتے ہیں۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ معاملہ ودیعت کا ایک ہی رکن ہے اور وہ (ایجاب وقبول) ہے کیوں کہ ودیعت سے مراد ایداع سپردگی میں دینا ہے اور یہ ایک عقد (یا معاملہ) اور یہی رکن (ایجاب وقبول) ہے جس سے کار ودیعت کا تحقق ہوتا ہے۔ باقی دوسرے امور ودیعت کے ارکان (اجزائے لازمی) میں داخل نہیں ہیں لہٰذا وہ امور شرائط کہلائیں گے نہ کہ رکن۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ودیعت' کی چند شرطیں ہیں۔ بعض شرطوں کا تعلق عین مودعہ (مال امانت) سے ہے۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ شے مالیت رکھتی ہو یا کارآمد ہو۔ خواہ وہ نجس شے ہو جیسے کتا، جس سے شکار یا نگہبانی کا کام لیا جاتا ہے وغیرہ۔ لیکن اگر وہ شے بکار آمد نہ ہو جیسے نمائش کتا جو کسی کام کا نہیں ہوتا (یہ امانت کے قابل نہیں ہے)۔

بعض شرائط کا تعلق صیغہ (الفاظ معاملہ) سے ہے۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ معاملہ لفظوں میں کیا جائے۔ خواہ وہ الفاظ صریح ہوں یا کنایہ (غیر صریح)۔ صریح الفاظ مثلاً یہ کہنا ہے کہ میں یہ مال آپ کی حفاظت میں دیتا ہوں یا یوں کہا کہ میں" درخواست کرتا ہوں کہ میں آپ یہ مال اپنی حفاظت میں رکھ لیں"۔ کنایہ کی مثال یہ ہے کہ مال بہ نیت امانت پیش کرتے ہوئے یہ کہنا کہ اسے سنبھال لیجئے۔ یاد رہے کہ کنایہ کی صورت میں نیت کا ہونا ضروری ہے، اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ الفاظ امانت، امانت گزار ہی کی طرف سے ہوں بلکہ یہ بھی درست ہے کہ الفاظ امانت دار کی طرف سے کہے گئے ہوں۔

لہٰذا اگر امین' نے کہا کہ آپ اپنا مال میرے پاس امانت رکھ دیجئے اور امانت گزار نے کچھ کہے بغیر وہ مال اس کے سپرد کر دیا تو درست ہے۔ پس اس بارے میں شرط یہ ہے کہ فریقین میں سے کسی کی طرف سے بھی امانت کے الفاظ ادا کیے جائیں۔

پس اگر امانت گزار نے یہ کہا کہ میں یہ جانور بطور ودیعت آپ کے حوالہ کرتا ہوں اور امانت دار نے یہ نہ کہا کہ میں اس بات کو قبول کرتا ہوں لیکن اس جانور کو تحویل میں لے لیتا ہے تو معاملہ ودیعت درست ہوگیا۔ ہاں اگر یہ کہہ دیا کہ میں نہیں منظور کرتا اور اس جانور کو چھوڑ گیا اور وہ ضائع ہوگیا تو وہ اس (کے نقصان) کا ذمہ دار نہ ہوگا۔

امانت سپار کے لئے یہ امر کافی نہیں ہے کہ مال امانت کو امین کے سامنے چھوڑ کر چلا جائے بلکہ ضروری ہے کہ امین اس مال کو سنبھال لے۔ پس اگر کسی شخص نے ایک کپڑا کسی کے سامنے رکھ کر کہا کہ میں یہ کپڑا آپ کے پاس بطور امانت دیتا ہوں اور امین خاموش رہا اور اسے نہیں اٹھایا تو وہ مال امانت متصور نہ ہوگا۔

اسی قاعدے کے مطابق اگر کوئی شخص حمام میں اپنے کپڑے اتار کر رکھ دیتا ہے تو اس کی ذمہ داری حمامی پر نہیں ہوتی تا آنکہ اس نے یہ نہ کہا ہو کہ میرے اس کپڑے کی حفاظت کرنا اور ساتھ ہی اسے دے دیا ہو یا اس کے لئے کوئی اجرت مقرر کی ہو۔ اگر ایسا نہیں کیا گیا اور وہ کپڑا ضائع ہوگیا تو حمامی اس کی تلافی کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ حمامی ہی کی طرح باڑہ یا مویشی خانہ وغیرہ بھی ہے جو جانوروں کے رکھنے کے لئے بنایا جاتا ہے۔ پس اگر کسی شخص نے اپنا گدھا یا گھوڑا کسی مویشی خانہ کی تحویل میں دے دیا اور مویشی خانہ والے کو اس کی اجرت دے دی اور اس کے سپرد کر دیا اس کے بعد مویشی خانہ والے کی کوتاہی سے وہ ضائع ہوگیا تو وہ اس (کے تاوان) کا ذمہ دار ہوگا۔ لیکن اگر اس نے خاطر خواہ دیکھ بھال رکھی جو بالعموم کرنا چاہیئے اور اس کی پنجری میں وہ جانور کہیں نکل گیا تو اب وہ ذمہ دار نہ ہوگا، اور اس بارے میں اس کی قسم پر اعتبار کیا جائے گا۔ لیکن اس صورت میں جب کہ مویشی خانہ میں کسی جانور کو داخل کیا لیکن نہ اس کی کوئی اجرت مقرر ہوئی اور نہ مہتمم مویشی خانہ کو وہ جانور سپرد کیا اور وہ جانور ضائع ہوگیا تو یہ نقصان مالک کا ہوگا اور اس کی کوئی ذمہ داری نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ودیعت کی چند شرائط ہیں۔ منجملہ ان شرائط کے جن کا تعلق ایجاب وقبول سے ہے، ایجاب کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ یا تو قولی ہو یا فعلی (یعنی ایجاب لفظوں میں ہو یا عمل سے ایجاب کا اظہار ہو)۔ پھر قولی ایجاب یا تو صریح ہوگا یا کنایۃً ہوگا یعنی غیر صریح۔ قول صریح کی مثال یہ ہے کہ امانت گزار کہے کہ میں نے یہ مال آپ کی امانت میں دیا۔ کنایہ وہ ہے جو صریح کے مقابلہ کا لفظ ہے (یعنی غیر صریح) بایں طور کہ اس لفظ سے ودیعت (یعنی امانت کے طور پر دینے) کے علاوہ اور بھی کوئی مفہوم نکلتا ہو۔ مثلاً کوئی شخص کہے کہ آپ یہ جانور مجھے دے دیجئے اور دوسرا کہے کہ میں نے یہاں لفظ "مجھے دے دیجئے" میں ہبہ کا مفہوم بھی ہے اور امانت میں رکھنے کا بھی اور خصوصیت کے ساتھ ہبہ کی نسبت امانت کی حیثیت کم ہی ہے۔ لہٰذا اس کے قابل یقین معنے وہ ہوں گے جن کو ملحوظ رکھنا ممکن ہو۔

فعلی ایجاب کی یہ صورت ہے کہ ایک شخص اپنا کپڑا وغیرہ کسی کے پاس رکھ دے اور منہ سے کچھ نہ کہے۔ یہ بھی امانت رکھنا ہے۔ یہ صورت حال از ہر یونیورسٹی کے طلباء میں اکثر وقوع پذیر ہوتی ہے کہ طلبہ اپنا سامان وغیرہ کسی دوسرے برادر طالب علم کے سامنے رکھ کر اپنے کسی کام (قضائے حاجت وغیرہ) کے لئے چلے جاتے ہیں۔ اور ان لوگوں کو اچھی طرح معلوم ہوتا ہے کہ یہ بطور امانت ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ اس (امانت دار) طالب علم نے یہ نہ کہہ دیا ہو کہ میں اسے

نہیں رکھتا کسی اور کے سپرد کر دو وغیرہ ایسے الفاظ جس سے ظاہر ہو کہ وہ (امانت رکھنا) نہیں چاہتا۔

ایسی ہی باتوں میں سے ایک یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے آدمی کے ہاتھ اپنی بھیڑ چرواہے کے پاس بھیجی کہ وہ اس کے سپرد کر کے آئے۔ لیکن گلہ بان نے اسے نہ لیا اور اسی فرستادہ کے ساتھ اس بھیڑ کو واپس کر دیا، اب وہ بھیڑ (واپسی میں) ضائع ہوگئی تو کپڑے کے بارے میں جو مسئلہ بیان ہوا اس کے پیش نظر ظاہر ہے، کہ گلہ بان اس (کے ضائع ہونے) کا ذمہ دار نہ ہوگا کیوں کہ اس نے اس کے قبول کرنے سے صاف انکار کر دیا تھا۔ چنانچہ بعض اصحاب کی رائے یہی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس صورت میں گلہ بان کو اس (کے تلف ہونے کا) ذمہ دار قرار دیا جائے گا، کیوں کہ گلہ بان کا فرض یہ تھا کہ وہ بھیڑ رکھ لیتا اور وہ واپس ہی کرتا تھا تو اسے بذات خود اس کے مالک کے سپرد کرتا۔ لیکن یہ جو اس نے ایک ایسے گماشتے کے ہاتھ جسے وہ نہیں جانتا تھا اسے واپس کیا تو یہ بلاشک اس کی جانب سے کوتاہی ہوئی، للہذا اس پر ذمہ داری عائد ہوگی۔ اس کو کپڑے کا سا مسئلہ نہیں کہنا چاہیئے کیوں کہ صورت سابقہ میں طالب علم نے اپنے ساتھی کے مال امانت کو قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔

امین کی جانب سے قبولیت کی بھی یہی صورت ہے کہ کبھی وہ صراحتاً ہوتی ہے جیسے (یہ کہہ دینا کہ) میں قبول کرتا ہوں اور کبھی دلالتاً ہوتی ہے (یعنی ایسا فعل جس سے ظاہر ہو کہ امانت رکھنا قبول کر لیا) جیسے کسی شخص کا امین کے سامنے سامان لاکر رکھ دینا اور (امین کا انکار نہ کرنا) جیسا کہ اوپر کپڑے کے مسئلہ میں بتایا گیا۔ یا مثلاً کسی نے حمام میں جا کر لباس کے محافظ کے سامنے اپنے کپڑے رکھ دیئے تو یہ صورت بھی ودیعت ہی کی ہے۔

اسی طرح یہ بھی ودیعت ہے کہ جانور کا مالک باڑے (مویشی خانہ) والے سے یہ پوچھے کہ میں اپنا جانور کہاں پر باندھ دوں اور باڑے کا مالک بتا دے کہ فلاں جگہ پر۔

اگر ایک شخص نے کسی کے پاس اپنا سامان لاکر رکھ دیا اور اس نے کہا کہ میں یہ امانت رکھنا قبول نہیں کرتا، لیکن مالک اپنے سامان کو چھوڑ کر چلا گیا، اس کے بعد اسی شخص نے جس نے امانت کے قبول کرنے سے انکار کیا تھا اس کو اٹھا کر اپنے گھر میں رکھ لیا تو اس کے اس فعل کو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے وہ مال بطور امانت رکھنا قبول کر لیا اور اب اس پر لازم ہوگا کہ اس کی حفاظت کرے۔ اگر ایک شخص نے اپنی کتاب کچھ لوگوں کے سامنے لاکر رکھ دی اور وہ سب لوگ کتاب کو چھوڑ کر چلے گئے اور وہ ضائع ہوگئی تو وہ سب اس کے ذمہ دار ہوں گے۔ لیکن اگر ایک شخص وہاں رہ گیا اور وہ شخص بھی ان کے جانے کے بعد چلا گیا تو اب یہی ایک شخص تنہا ذمہ دار متصور ہوگا کیوں کہ اخیر میں یہی ایک شخص تھا جس پر حفاظت واجب تھی۔

اگر ایک شخص نے اپنا جانور کسی کی قیام گاہ میں داخل کر دیا اور اس نے وہ جانور نکال دیا اور ضائع ہوگیا تو مالک مکان پر اس کی ذمہ داری نہ ہوگی، کیوں کہ اس جانور کا گھر میں داخل کرنا مکان کے لئے نقصان دہ تھا۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ اس شخص نے اپنا جانور وہاں داخل کیا جہاں مالک اپنے جانور باندھتا ہے۔ (اصطبل وغیرہ) اور مالک نے اس جانور کو وہاں سے نکال دیا تو اب اس کی ذمہ داری اس پر عائد ہوگی، کیوں کہ اس جگہ جانور کے داخل کرنے سے مکان کو کوئی ضرر نہ تھا۔

شرائط ودیعت میں سے ایک یہ ہے کہ امانت کا مال ایسا ہو جس کو قابو میں رکھا جا سکے، للہذا اگر کسی شخص نے اپنے

امانت کی شرعی حیثیت اور اس کے ضمنی امور کا بیان

امانت اصولاً امر مباح ہے یعنی انسان کو اختیار ہے کہ وہ اپنی مملوکہ اشیاء کی حفاظت خود کرے یا ایسے شخص کے ذریعہ سے کرے جو اس کا تحفظ کر سکتا ہو۔ کبھی مال امانت کسی کے سپرد کرنا واجب ہوتا ہے مثلاً اس صورت میں جب کہ صاحب مال کو یہ اندیشہ ہو کہ اگر اس نے اپنے پاس رکھا تو وہ مال تلف یا ضائع ہو جائے گا اور اسے کوئی ایسا امانت دار بھی مل جائے جو اس کے مال کی حفاظت کر سکے تو ایسی حالت میں واجب ہوتا ہے کہ وہ اپنے مال کو کسی کے پاس بطور امانت رکھ دے۔ ادھر امانت رکھنے والے پر بھی واجب ہو جاتا ہے کہ مال امانت کو اپنے پاس رکھنا قبول کر لے۔ بہر حال مال کا تحفظ واجب ہے اور مال کو ضائع کرنے سے باز رکھنے کے بارے میں متعدد نصوص میں صراحت آئی ہے۔ پس اگر کسی کو اپنے مال کے چوری ہو جانے یا ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اس پر واجب ہے کہ وہ کسی امانت دار کے گھر امانت کے طور پر رکھ دے۔

اڑتے ہوئے پرندے کو کسی کی امانت میں دینا چاہا تو یہ امانت درست نہ ہوگی۔

ایک شرط یہ ہے کہ ودیع (امین) مکلف انسان ہو (یعنی وہ شخص جو احکام شریعت کا پابند ہو) لہٰذا اگر کسی بچے کے پاس امانت رکھا اور بچے سے وہ مال امانت ضائع ہو گیا تو وہ بچہ اس کا ذمہ دار نہ ہوگا کیوں کہ اس مال کی حفاظت اس پر واجب نہ تھی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ بتایا جا چکا ہے کو ودیعت کی دو تعریفیں ہیں۔ ایک تعریف اس بنیاد پر ہے کہ یہ بھی ایک قسم کی وکالت ہے۔ اس لحاظ سے مودع یکسر وال (امانت گزار) کے لئے وہی شرائط ہوں گی جو مؤکل کے لئے ہیں یعنی یہ کہ وہ بالغ، عاقل اور (رشید سمجھ دار) ہو۔ اور ودیع امین کے لئے وہی شرطیں ہیں جو وکیل بننے کے لئے ہیں۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ امین کے لئے محض صاحب تمیز (باشعور) ہونا کافی ہے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ بالغ بھی ہو بعض کہتے ہیں کہ صرف اتنی بات کافی نہیں ہے بلکہ ضروری ہے کہ امین بالغ بھی ہو جیسا کہ وکالت کے باب میں بتایا گیا۔

دوسری تعریف اس بنیاد پر ہے کہ ودیعت وکالت کی کوئی قسم نہیں ہے، کیوں کہ ودیعت میں ایک شخص کی مملوکہ اشیاء کی محض حفاظت کا حق امانت دار کو منتقل کیا جاتا ہے۔ اس تعریف کی رو سے امانت کی شرط میں اس کار امانت کے جائز ہونے کا لحاظ رکھا جائے گا مثلاً یہ شرط کہ امانت گزار کو امانت رکھنے کی ضرورت ہو اور امین ایسا شخص ہو جس کی بابت یہ توقع ہو کہ وہ مال امانت کو مامون و محفوظ رکھ سکے گا۔ پس امانت گزار اور امین میں یہ شرط پائی جائے تب ہی امانت رکھنا جائز ہوگا۔ لہٰذا ایک بچے کے لئے جائز ہوگا کہ وہ اپنی ایسی شے جس کے ضائع یا برباد ہو جانے کا اندیشہ ہو ایسے شخص کے پاس امانت رکھ دے جس کی بابت توقع ہو کہ وہ اس کی حفاظت کر سکتا ہے۔

مال امانت کی ذمہ داری کے لحاظ سے یعنی بایں لحاظ کہ اگر امین اس کی حفاظت میں کوتاہی کرے یا بے اعتدالی سے

یہ معاملہ بھی وکالت کی طرح فریقین کی طرف سے جائز ہے۔ اور فریقین میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ جب چاہے اس معاملہ کو ختم کر دے۔ اس میں امانت دار پر لازم ہوتا ہے کہ مال امانت کی حفاظت اپنے مال کی طرح کرے۔ اگر اس کے باوجود وہ مال گم یا تلف ہو جائے تو امین اس کا تاوان دار نہ ہو گا۔ اگر امانت گزار اس طرح کی ذمہ داری امانت دار پر عائد کرے تو وہ شرط باطل ہو گی اور امین کی ذمہ داری محض اس صورت میں ہو گی جب کہ اس نے مال کی حفاظت میں کوتاہی کی ہو یا اس کے استعمال میں بے اعتدالی برتی ہو۔ اس بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

کام لے تو (جبر نقصان) کا ذمہ دار ہے۔

ہوگا یہ شرط ہے کہ امانت گزار اور امانت دار دونوں میں سے ہر ایک غیر مجور علیہ ہو (یعنی اسے نا اہل معاملہ قرار نہ دیا گیا ہو)۔

متذکرہ بالا وہ شرائط ہیں جو ودیعت کی دونوں تعریفوں کی رو سے امانت گزار اور امانت دار کے لئے درکار ہیں۔

اب رہا صیغہ (یعنی الفاظ امانت) اس بارے میں مالکیہ نے یہ شرط نہیں رکھی کہ معاملہ امانت میں الفاظ استعمال کیے جائیں، بلکہ وہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنا مال دوسرے کے سامنے لا کر رکھ دیا اور (امین) خاموش رہا تو مال کی حفاظت اس پر لازم ہو گئی، کیوں کہ اس کی خاموشی ظاہر کرتی ہے کہ اس مال کو اپنے پاس بطور امانت رکھنا قبول کر لیا۔ البتہ اگر اس نے اس مال کو لینے سے انکار کر دیا (تو اور بات ہے۔)

حنابلہ کہتے ہیں کہ معاملہ ودیعت میں وہ باتیں شرط ہیں جو وکالت کے معاملہ میں شرط ہیں، یعنی بالغ ہونا، سمجھ دار ہونا اور عاقل ہونا۔ اور مال امانت کے بارے میں یہ شرط ہے کہ وہ شرعی حیثیت سے کوئی معتبر شے ہو، لہٰذا شراب کو یا ایسے کتے کو جس کا مارا ہوا حلال نہیں ہے (یعنی وہ شکار کے لئے سدھایا ہوا نہیں ہے) امانت رکھنا درست نہیں ہے۔ البتہ ایسے کتے کو جس کا شکار حلال ہے جیسے سدھائے ہوئے شکاری کتے ہوتے ہیں بطور امانت رکھنا درست ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ امانت دار چند صورتوں میں مال امانت کے ضائع ہونے کا ذمہ دار ہو گا:

ایک صورت یہ ہے کہ امانت دار مال امانت کسی اجنبی شخص کو بغرض حفاظت دے دے اور اس اجنبی کے پاس وہ مال ضائع یا تلف ہو جائے تو اس حال میں پہلا امانتی اس کا ذمہ دار ہو گا۔ لیکن اگر اس نے ایسا کسی مجبوری سے کیا تھا مثلاً اس کے گھر میں جہاں یہ مال امانت تھا آگ لگ گئی اور اس اندیشہ سے کہ مبادا وہ مال جل جائے اسے اپنے پڑوسی کے مکان میں منتقل کر دیا اور یہاں وہ تلف ہو گیا تو اس کا تاوان عائد نہ ہو گا، بلکہ ایسی افتاد کے پیش آ جانے پر تو واجب ہوتا ہے کہ مال امانت کو منتقل کیا جائے تاکہ جلنے سے بچ رہے۔ یہاں تک کہ اگر امین منتقل کرنے پر قادر ہونے کے باوجود وہ مال وہیں پر چھوڑ دے اور وہاں جل کر رہ جائے تو وہ اس (کے جبر نقصان) کا ذمہ دار ہو گا۔

اگر آگ بجھ جانے پر امانت دار نے اس مال امانت کو واپس نہ لیا اور اسے وہیں رہنے دیا اور وہاں پر تلف ہو گیا تو کہا جاتا ہے کہ امانت دار ذمہ دار ہو گا اور یہ بھی کہتے ہیں کہ نہ ہو گا۔

بایں خیال کہ امانت دار پر لازم ہے کہ مال امانت کو اپنے کنبہ کے ایسے اشخاص کے پاس رکھے جس کے ساتھ بالعموم وہ رہائش رکھتا ہو اگر چہ سر دست وہ اس کے پاس نہ رہتا ہو۔ یا پھر ایسے کے پاس رکھے جس کا خرچ برچ اٹھاتا ہو، لہٰذا جائز ہے کہ مال امانت اپنی اولاد یا بیوی کے پاس رکھے۔ اسی طرح جائز ہے کہ اپنے والدین کے پاس رکھے، اگر چہ ان کو اس کے عیال میں شمار نہیں کیا جاتا، کیوں کہ کسی کا اپنے ماں باپ کے پاس رہائش رکھنا درست ہے۔ اب اگر مال امانت اپنی اولاد وغیرہ کے پاس، جن کے ساتھ رہتا ہے، رکھ دیا اور اس کے پاس وہ مال ضائع ہو گیا تو امانت دار اس کا ذمہ دار نہ ہوگا، کیوں کہ وہ مال ایسے شخص کے پاس رکھا گیا جس کے پاس بغرض حفاظت رکھنا درست تھا۔ تاہم اس میں یہ شرط ضرور ہے کہ اس کی اولاد وغیرہ مال امانت کی حفاظت کر سکنے کے قابل ہوں۔ اور یہ بھی چاہیے کہ وہ دیانت دار مشہور ہوں۔ اور اولاد کی صورت میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ صاحب تمیز ہو۔

اگر ان شرائط میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو پہلا امانت دار ہی مال امانت (کے جبر نقصان) کا ذمہ دار گردانا جائے گا بشرطیکہ یہ دو شرطیں پائی جائیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ اس کے علاوہ جس کے پاس مال امانت رکھنے سے منع کیا گیا امانت دار کی اور بھی اولاد ہوں۔ چنانچہ اگر مثلاً کسی کے دو لڑکے ہیں اور امانت گزار نے ان میں سے کسی ایک کے پاس اپنا مال امانت رکھنے سے منع کیا اور اس ممانعت پر عمل نہ کرتے ہوئے امین نے اسی اولاد کے پاس مال امانت کو رکھا تو بصورت تلف مال کی ذمہ داری اس پر عائد ہوگی، بشرطیکہ یہ ممکن تھا کہ اپنے دوسرے فرزند کے پاس رکھتا۔ اگر اس کے صرف ایک ہی لڑکا ہے اور اسے ناگزیر طور پر اسی کے پاس مال امانت رکھنا پڑا تو اس پر ذمہ داری نہ ہوگی۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مال جس کے پاس رکھنے سے منع کیا گیا ہے وہ ایسا مال ہو جس کے تحفظ کی وہ شخص اہلیت نہ رکھتا ہو۔ مثلاً ایک شخص نے کسی کے پاس اپنا گھوڑا امانت رکھا اور اسے منع کر دیا کہ وہ اپنی بیوی کے تحفظ میں نہ دے لیکن امانت دار کے کنبہ میں بیوی کے سوا اور کوئی نہیں ہے ناچار اس نے بغرض تحفظ اسی کے سپرد کر دیا اور وہ گھوڑا ضائع (یا گم) ہو گیا تو امین اس کا ذمہ دار ہوگا کیوں کہ گو اس کے کنبہ میں بیوی کے سوا اور کوئی نہ تھا (جس کے وہ سپرد کرتا) لیکن گھوڑے کی حفاظت کا کام ایک عورت کے سپرد کرنا صحیح نہ تھا، لہٰذا اس کے تلف ہونے کی ذمہ داری بہر حال امانت دار پر عائد ہوگی۔ اس کے برخلاف ایک شخص نے جواہرات کی ایک لڑی کسی کے پاس امانت رکھی اور منع کیا کہ اسے اپنی بیوی کے پاس نہ رکھنا، اور اس کے کنبہ میں بیوی کے علاوہ اور کوئی نہیں ناچار اس نے وہ لڑی بیوی ہی کے پاس بغرض حفاظت رکھ دی جس طرح کہ وہ اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے تو ایسی صورت میں اس مال (کے جبر نقصان) کی ذمہ داری اس پر نہ ہوگی، کیوں کہ لامحالہ حفاظت مال کے لئے اسے اپنی بیوی ہی کے پاس رکھنا تھا۔ اس بارے میں خادم کا معاملہ اس کے برعکس ہے کہ اگر گھوڑے کے مالک نے امانت دار کو خادم کے پاس رکھنے سے منع کیا تھا اور اس کے پاس خادم کے سوا کوئی اور نہ تھا جو اس کی حفاظت کرتا اور ناچار اس نے فہمائش کے خلاف کیا تو وہ ذمہ دار نہ ہوگا۔ لیکن اگر جواہرات کی لڑی کو خادم کے پاس رکھنے سے منع کیا گیا تھا لہٰذا خادم ہی کے پاس رکھا تو (بصورت تلف) اس کی ذمہ داری اس پر عائد ہوگی کیوں کہ جواہرات کی لڑی کا خادم کے پاس رکھنا ہی درست نہ تھا۔

امانت دار کے لئے جائز ہے کہ وہ کسی کا مال اپنی اولاد کے سوا ایسے شخص کے پاس رکھے جو خود امین کے مال کا نگران ہو۔ مثلاً اس کا وکیل یا شریک کاروبار جس کے ساتھ شرکت مفاوضہ یا شرکت عنان ہو (یہ مالی اشتراک کے ساتھ کاروبار کی قسمیں ہیں)۔

یاد رہے کہ اگر کسی امانت دار نے کسی اور کو مال امانت کا امین بنایا تو اس امین پر کوئی ذمہ داری نہیں ہے۔ چنانچہ اگر مثلاً ایک شخص نے اپنا گھوڑا کسی کو بطور امانت سونپا اور وہ امین کسی اور شخص کی سپرداری میں دے کر واپس آ گیا، اس کے بعد وہ گھوڑا ہلاک ہو گیا تو پہلا امانت دار ہی اس کا ذمہ دار ہوگا اور دوسرے پر کوئی مطالبہ عائد نہ ہوگا۔ لیکن اگر امین وہ گھوڑا دوسرے شخص کے سپرد کر کے ہنوز واپس نہ مڑا تھا اور وہ ہلاک ہو گیا تو اس صورت میں (دونوں میں سے) کوئی بھی ذمہ دار نہ ہوگا۔ کیوں کہ وہ گھوڑا اس کے سامنے ہی ہلاک ہوا جس کا وہ امانت دار تھا۔ لہٰذا اس پر کوئی تاوان عائد نہ ہوگا۔

اگر گھوڑے کا مالک یہ دعویٰ کرے کہ اس کا گھوڑا دوسرے شخص کی تحویل میں ہلاک ہوا اور امانت دار کہے کہ اس شخص نے مجھے واپس کر دیا تھا اور یہ میرے پاس ہلاک ہوا تو اس کی یہ بات بغیر گواہ پیش کیے تسلیم نہ کی جائے گی کیوں کہ امانت کے گھوڑے کا کسی اور شخص کی سپردگی میں دینا اس کی ذمہ داری کو قبول کرنے کا اعتراف کرنا ہے۔ اور اب اس سے بری الذمہ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے تو اس کو تسلیم نہ کیا جائے گا تا آنکہ وہ اپنے اس دعوے کے ثبوت میں شہادت نہ پیش کرے۔

منجملہ ان امور کے جن سے امانت دار پر مال امانت کا تاوان عائد ہوتا ہے یہ بھی ہے کہ وہ مال ودیعت کو اپنے یا کسی اور کے مال میں شامل کر دے اور اس کی اجازت مالک سے نہ لی ہو۔ اس کی چار صورتیں ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ مال امانت کو ہم جنس (اسی جیسے مال) کے ساتھ اکٹھا رکھنے کے لئے ملا دیا جائے جیسے امانت کی گندم کو دوسری گندم میں شامل کر دیا جائے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مال امانت کو ہم جنس شے کے ساتھ اس طرح ملا دیا جائے کہ وہ مل کر ایک ہی شے بن جائے مثلاً عرق گلاب کو عرق گلاب میں یا گھی کو گھی میں ملا دیا جائے۔ ان صورتوں میں حکم یہ ہے کہ مال امانت کے مالک کو ان دو باتوں میں سے ایک بات کا اختیار ہوگا:

پہلی بات یہ ہے کہ اس مال کی دوسرے مال کے ساتھ آمیزش کو مال امانت کا نقصان تصور کیا جائے۔ ایسی صورت میں امانت دار (جبر نقصان کا) ذمہ دار ہوگا اور اس کے سوا اور کوئی چارۂ کار نہیں ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ مال امانت کو (تلف شدہ نہیں بلکہ) موجود قرار دیا جائے۔ ایسی صورت میں اس مال کی تقسیم کر کے جس قدر مال مالک کا حصہ ہے وہ وصول کرے۔ اس صورت میں گو مال امانت کا پورا پورا حق ادا نہیں ہوا لیکن اس کے معنے یہی ہیں کہ اس طرح تقسیم کرنے سے اسے گویا اپنا حق مل گیا کیوں کہ ناپ تول کی چیز کو الگ الگ کرنے کا یہی طریقہ ہے کہ اسے تقسیم کر لیا جائے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ مال امانت کو مختلف جنس کی چیز میں اس طرح خلط ملط کر دیا جائے کہ دونوں کو جدا کرنا دشوار ہو جیسے گندم کو جو کے ساتھ ملایا جائے کہ گندم کو جو سے علیحدہ کرنا اگرچہ ناممکن نہیں ہے لیکن اس میں بڑی دقت اور محنت درکار ہوگی۔ ایسی صورت میں مال امانت کا ملانا مال کا تلف کرنا تصور کیا جائے گا اور امانت دار کو اس کا تاوان ادا کرنا ہوگا اور

قصور وار بھی۔ اور جب تاوان دار ہوا تو اس مال امانت کا وہ مالک ہو جائے گا۔ تاہم جب تک تاوان ادا نہ کر دے مال امانت کو اپنے کام میں نہیں لا سکتا۔ ایسی صورت میں اس کے علاوہ اور کوئی چارۂ کار اصل مالک (امانت گزار) کے لئے نہیں ہے۔

یاد رہے کہ جب مالک امانت دار کو بری الذمہ کر دے تو پھر مال امانت یا قرض پر اس کا حق جاتا رہتا ہے۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ مال امانت کو اس سے مختلف کسی ایسی چیز میں ملا دیا جائے کہ دونوں کا جدا جدا کر لینا دشوار نہ ہو۔ مثلاً اخروٹ اور بادام کو باہم خلط ملط کر دینا۔ ایسی صورت میں مال امانت کو محفوظ تصور کیا جائے گا اور امانت گذار کی ملکیت برقرار رہے گی۔

اس صورت میں جب کہ امانت دار مالک مال کی اجازت سے مال امانت کو اپنے یا کسی اور کے مال میں شامل کر دے تو اب دونوں اس مال کے مشترکہ مالک قرار پائیں گے۔ مشترکہ ملکیت کے مسائل بیان مشارکت کے آغاز میں بتائے جا چکے ہیں۔ یہی صورت اس حال میں بھی پیدا ہو جائے گی جب کہ دونوں مال بے اختیاری میں باہم خلط ملط ہو جائیں مثلاً امانتی گندم کی ڈھیری ڈھے پڑے اور دوسری ڈھیری میں شامل ہو جائے (تب بھی دونوں کے مالک مشترکہ قرار پائیں گے)۔

منجملہ ان حالات کے جن میں امانت دار پر تاوان واجب ہوتا ہے امانت دار کا وفات پا جانا ہے، درآنحالیکہ وہ امانت جو اس کے پاس تھی اسے نہ بتایا ہو۔ ایسا امانت دار جس کے پاس رکھے ہوئے مال امانت کا علم نہ ہو، وفات پا جائے تو امانت کا مال اس کے ترکہ پر قرض متصور ہو گا، لیکن اس کے لئے دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ امانت کے مال کی شناخت نہ ہو سکے اور اس کی وفات کے بعد اس کے ترکہ میں سے مال امانت نہ نکلے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ متوفی کے وارثوں میں سے بھی کسی کو (امانت کی بابت) علم نہ ہو۔

اگر امانت دار (متوفی) نے اپنے وارثوں میں سے کسی کو اس مال امانت کی بابت آگاہ کیا تھا اور موت سے پہلے کسی کے دریافت کرنے پر اس نے بتا دیا ہو کہ فلاں شخص اس مال امانت کو جانتا ہے تو اب اس پر تاوان نہ رہے گا اور وہ وارث جسے مال کی بابت علم ہے امانت دار متوفی کی بجائے ذمہ دار متصور ہو گا۔

اگر صاحب مال نے اس بات سے کہ متوفی کے فلاں وارث کو اس کی بابت علم ہے انکار کیا اور اس نے کہا کہ امانت دار نے مرتے دم تک مال امانت کا کسی سے ذکر نہیں کیا تو لازم ہے کہ وارث مال امانت کی بابت دریافت کرے۔ اگر وہ اس کی تفصیل بتا دے تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اگر وارث یہ کہے کہ امانت دار نے مال امانت کو اپنی زندگی ہی میں واپس دے دیا تھا تو بلا شہادت پیش کیے اس کو تسلیم نہ کیا جائے گا۔ تاہم اگر یہ ثابت ہو جائے کہ امانت دار نے اپنی زندگی میں کہا تھا کہ وہ مال امانت واپس کر چکا ہے تو اس کی بات مان لی جائے گی۔ اگر وارث کہے مال امانت امین کے پاس موجود اور معلوم تھا لیکن اس کی وفات کے بعد غائب ہو گیا اور مالک مال اس کے برخلاف یہ کہے کہ اس مال کا کسی کو علم نہ تھا تو اس کی بات مان لی جائے گی اور وارث کا بیان تسلیم نہ کیا جائے گا کیوں کہ مال امانت متوفی کا ترکہ ہو گیا اب اس

بارے میں وارثوں کا قول بغیر شہادت کے نہ مانا جائے گا۔

منجملہ ان امور کے جن سے امانت دار پر مال امانت کا تاوان واجب ہوتا ہے یہ بھی ہے کہ امانت دار مال امانت میں تصرف کرے اور بے اعتدالی سے کام لے، مثلاً کوئی جانور اسے بطور امانت سپرد کیا گیا اور اس پر اس نے سواری کی جس سے وہ جانور مر گیا تو امانت دار اس کا تاوان دے گا، کیوں کہ اس کا استعمال کرنا بیجا کام تھا۔ لیکن اگر وہ جانور بغیر استعمال کیے ہی (اپنی موت) مر گیا تو اس کی ذمہ داری امانت دار پر نہ ہوگی۔

اگر (امانت دار نے) ایک بار استعمال کیا اور پھر (اس جانور) کو کام میں نہیں لایا لیکن ارادہ یہی تھا کہ اسے کام میں لائے لیکن وہ چوری ہو گیا تو اس کا تاوان دار ہوگا۔ ہاں اگر آئندہ استعمال کرنے کا ارادہ نہ تھا تو پہلی بار جو زیادتی ہوئی تھی اس کو غیر مؤثر مانا جائے گا اور (اب اگر جانور تلف ہو جائے تو) تاوان عائد نہ ہوگا۔

اسی طرح ایک ایک مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو کپڑا امانت کے طور پر دیا اور اس نے وہ کپڑا دن کو پہنا اور رات کو اتار دیا اور ارادہ یہ تھا کہ اگلے دن پھر اسے پہنے گا، لیکن رات کو وہ کپڑا چوری ہو گیا تو اس کا تاوان دینا ہوگا کیوں کہ اس نے پہننے کی جو زیادتی کی تھی وہ جاری متصور ہوگی۔ ہاں اگر اگلے روز پھر پہننے کا ارادہ نہ تھا اور آئندہ اس کے استعمال نہ کرنے کا پختہ ارادہ تھا تو وہ (پہلی بار کی) زیادتی ختم متصور ہوگی اور تاوان عائد نہ ہوگا۔ تاہم اگر اس کے استعمال کرنے سے کپڑے میں نقص ہو گیا ہو تو بہر حال (امانت دار) اس کے جبر نقصان کا ذمہ دار ہوگا۔

مندرجہ بالا مسئلہ سے یہ معلوم ہوا کہ امانت دار مال امانت کے ساتھ کوئی زیادتی کرے اور باز آ جائے تو زیادتی کے الزام سے بری ہو جائے گا، تاہم تاوان سے بریت اسی صورت میں ہوگی جب کہ ایسی شہادت موجود ہو کہ اس نے دو بارہ زیادتی نہیں کی۔

اگر ایک شخص نے کسی کو وکیل بنایا کہ وہ اس کے لئے کوئی جانور خریدے؛ اس نے خریدا اور اس پر سواری کی، پھر سواری ترک کر دی اس کے بعد جانور مر گیا تو اس پر تاوان نہ ہوگا۔ اسی طرح کسی کو کپڑا خریدنے کے لئے وکیل بنایا گیا اور اس نے خرید کر اسے پہن لیا لیکن پھر نہیں پہنا تو تاوان دار نہ ہوگا۔

یہی حال مضارب کا ہے (یعنی وہ شخص جو کسی کے مال سے کاروبار کرے اور نفع کے ایک حصہ میں اسے شریک کرے)۔ اگر ایسا شخص اس مال کو جس کا استعمال کرنا درست ہے استعمال کیا لیکن پھر باز رہا تو تاوان دار نہ ہوگا۔ یہی حال شریک مفاوضہ اور شریک عنان کا ہے جس کی تفصیل پہلے آ چکی ہے۔

اس حکم سے عاریتاً یا کرایہ پر کوئی شے لینے والا مستثنیٰ ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی کا جانور عاریتاً سواری کے لئے لیا اور پھر یہ ارادہ کیا کہ اسے مالک کو واپس نہ کروں گا پھر اس پر نادم ہوا لیکن وہ جانور چل رہا تھا اور اسی حال میں مر گیا تو وہ اس کے تاوان کا ذمہ دار ہوگا اور اس ندامت سے کچھ فائدہ نہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ جانور کھڑا تھا اور عاریتاً لینے والے نے واپس نہ کرنے کا جو ارادہ کیا تھا وہ ترک کر دیا ہے تو وہ پھر امین متصور ہوگا۔ اسی طرح جانور کو کرایہ پر لینے والا اگر یہ ارادہ کرے کہ وہ اسے مالک کو واپس نہ کرے گا لیکن پھر یہ ارادہ ترک کر دیا تو اگر وہ جانور حالت رفتار میں ہے تو اس ترک ارادہ سے کچھ فائدہ نہیں ہے، ہاں اگر وہ کھڑا ہوا ہے تو یہ ارادہ مفید ہوگا (یعنی بصورت تلف اس کا تاوان نہ دینا پڑے گا)۔

اگر کوئی جانور مقررہ مسافت تک جانے کے لئے کرایہ پر لیا اور اس سے تجاوز کر کے اور دور گیا لیکن پھر وہیں واپس آ گیا تو وہ بری الذمہ نہ ہوگا۔

منجملہ ایسی باتوں کے جن سے امانت دار پر تاوان واجب ہوتا ہے مال امانت کے واپس کرنے سے منکر ہو جانا ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کوئی مال کسی کے پاس امانت رکھا تھا اور اس کی واپسی کا اس نے مطالبہ کیا امانت دار نے دینے سے انکار کر دیا اور کہنے لگا کہ وہ چوری چلا گیا تو امانت دار اس کا تاوان دار ہوگا اور ملزم قرار دیا جائے گا حتیٰ کہ اگر وہ اپنے انکار سے پھر جائے اور دوسری بار (مال امانت کا) اقرار کر لے تب بھی (تاوان دینا ہوگا) لیکن اس کے ذمہ تاوان واجب ہونے کی تین شرطیں ہیں۔

ایک شرط یہ ہے کہ اس نے مالک کے مطالبہ پر (مال امانت کے دینے سے) انکار کیا ہو۔ لیکن اگر مطالبہ سے پہلے ہی یا اس مال کی بابت مالک مال کے کچھ دریافت کرنے پر اس نے انکار کیا تو اس انکار سے وہ مال کے امین ہونے کی حیثیت سے خارج نہ سمجھا جائے گا اور (بصورت تلف) اس کا تاوان نہ ہوگا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ امانت کی چیز مال منقولہ ہو اور انکار کے وقت اس نے وہ مال اس جگہ سے جہاں رکھا تھا اور جگہ منتقل کر دیا ہو۔ اگر اس وقت تک اس نے منتقل نہیں کیا تھا اور مال امانت ضائع ہو گیا تو امانت دار ذمہ دار نہ ہوگا۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر امانت کی چیز مال منقولہ میں سے تھی اور مطالبہ کے بعد اس نے دینے سے انکار کیا تو (بصورت تلف) اس کا تاوان دار ہوگا اگرچہ اس وقت اس مال کو وہاں سے منتقل نہ کیا ہو کیوں کہ مالک مال کے مطالبہ پر معاملہ امانت منسوخ ہو گیا اور اب امانت دار پر اس کی حفاظت کی ذمہ داری بھی نہ رہی اور اب وہ مال دوسرے کے قبضہ میں مالک کی اجازت کے بغیر ہے (تو بصورت تلف) اس پر تاوان عائد ہوگا۔ یہ ایک معقول وجہ ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ امانت دار نے اس مال کے دینے سے انکار کے بعد پھر مالک کے حوالہ نہ کر دیا ہو۔ اگر یہ صورت ہوئی کہ امانت دار اس مال کو مالک کے پاس لایا اور اس کے سپرد کر کے اس کا قبضہ مالک کو دے دیا اور مالک مال نے پھر اسے دوبارہ اسی کو واپس کر دیا اور اب تلف ہوا تو وہ تاوان دار نہ ہوگا کیوں کہ اب یہ (وہی امانت نہیں بلکہ) نئی امانت ہے۔

منجملہ ان امور کے جن سے امانت دار پر تاوان واجب ہوتا ہے مال امانت کو لے کر سفر کرنا ہے۔ سفر میں لیجانے کی وجہ سے بصورت تلف تاوان واجب ہونے کی شرط یہ ہے کہ مالک (امانت گزارنے) اس مال کو لے کر سفر کرنے سے منع کیا ہو۔ اگر سفر سے منع کیا تھا اور اس کے برخلاف اس نے دریائی سفر اختیار کیا اور کشتی ڈوب گئی تو امانت دار پر تاوان کے عائد کیے جانے میں کوئی جھگڑا نہیں؛ ہاں اگر خشکی کا سفر کیا اور وہ سفر ضروری تھا اور وہ اپنے ساتھ اپنے کنبہ کو بھی لے کر گیا اور مال امانت تلف ہو گیا تب تو ذمہ دار نہ ہوگا۔ لیکن اگر امانت دار نے تنہا سفر کیا تو ذمہ دار ہوگا۔ لیکن دراں حالیکہ مالک مال نے امین کو سفر سے منع نہیں کیا اور امین مال امانت کو لے کر ایسے خطرناک سفر پر گیا جس میں مال امانت کے ضائع ہونے کا اندیشہ تھا تو بصورت تلف وہ ادائے تاوان کا ذمہ دار ہوگا ورنہ نہ ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ امانت دار حسب ذیل صورتوں میں مال امانت کا تاوان ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا:

ایک صورت یہ ہے کہ اس کے ہاتھ سے امانت کی چیز پر کوئی بھاری شے گر پڑے اور اس کو توڑ پھوڑ دے یا ناکارہ کر دے۔ اگر چہ یہ شے غلطی سے بلا ارادہ گری ہو۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی کے پاس مثلاً شیشہ کا برتن امانت رکھا اور اس کے اوپر لوہے کی کوئی چیز جس سے امانت دار کوئی شغل کر رہا تھا گر پڑا اور وہ شیشہ کا برتن ٹوٹ گیا تو اس کا تاوان دینا ہو گا، اگر چہ قصداً اس نے لوہے کو نہیں پھینکا۔ یہ حکم اس لئے ہے کہ کسی نے اپنا مال جو اس کے پاس رکھا ہے وہ امانت (بغرض سلامتی) رکھا ہے۔ جس کی حفاظت اس پر واجب تھی اور اس بارے میں اسے محتاط رہنا چاہیئے تھا لہٰذا قصداً اس نے ایسا کیا ہو یا بے احتیاطی سے ہو گیا ہو تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس سامان کو بلا ضرورت ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے میں وہ ٹوٹ گیا یا ضائع ہو گیا۔ ایسی حالت میں بھی امانت (دار جبر نقصان کا) ذمہ دار ہو گا۔ ہاں اگر ایسی کوئی ضرورت آن پڑی ہو کہ اسے ایک جگہ سے دوسری جگہ لیجانا پڑا اور اس میں وہ سامان ٹوٹ پھوٹ گیا تو تاوان عائد نہ ہو گا بشرطیکہ احتیاط کرنے میں کوتاہی نہ کی گئی ہو یعنی وہ سامان اسی طرح منتقل کیا گیا ہو جس طرح اس جیسی اشیاء کے منتقل کرنے کا عام طریقہ ہے۔ یعنی اگر وہ چیز اونٹ پر لاد کر لیجانے کی ہے اور امین گدھے پر لے گیا، یا وہ چیز مزدوروں کے کندھے پر لیجائی جا سکتی ہے، مثلاً آئینہ اور اسے اونٹ پر لاد دیا اور وہ ٹوٹ گیا تو اس کا تاوان دینا ہو گا کیوں کہ اس کی حفاظت میں بے احتیاطی کی گئی۔

موجبات تاوان میں سے ایک امر مال امانت کو دوسرے کے مال کے ساتھ شامل کر دینا ہے۔ اس صورت میں تاوان ان شرطوں پر عائد ہو گا:

پہلی شرط یہ ہے کہ (دوسرے مال میں شامل ہونے کے بعد) دونوں میں امتیاز کرنا ممکن نہ رہے یا دشوار ہو، مثلاً (امانت کے) گھی میں تیل یا روغن زیتون ملا دیا جائے تو تیل کا گھی سے جدا کرنا ممکن نہ ہو گا اور روغن زیتون سے جو جمتا نہیں ہے اس گھی کو علیحدہ کرنا دشوار ہے۔ کیوں کہ گھی کو جم جانے کے بعد تیل میں سے علیحدہ کر لینا ممکن ہے لیکن جب اس میں خلط ملط ہو جائے تو ممکن نہیں ہو گا۔ اسی طرح یہ امر بھی دشوار ہے کہ گندم کو لوبیے کے ساتھ ملا کر پھر گندم کو علیحدہ نکال لیا جائے؛ اگر چہ یہ ہو سکتا ہے لیکن مشکل ہے۔

مال امانت کو اس طرح گڈ مڈ کرنے سے تاوان واجب ہو جاتا ہے؛ اگر چہ مال امانت ضائع نہیں ہوتا کہا جاتا ہے کہ جب تک مال امانت ضائع نہ ہو جائے تاوان واجب نہیں ہوتا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ مال امانت جنس اور صفت میں اس مال کی مانند نہ ہو جس کے ساتھ ملایا گیا۔ لیکن اگر وہ مال جنس اور صفت میں مال امانت ہی جیسا ہو مثلاً پاکستانی یا صعیدی (یعنی بعلی) گندم کو اسی جیسی گندم میں ملا دیا تو امانت دار پر تاوان لازم نہ ہو گا، بشرطیکہ ان دونوں کے باہم اکھٹا کر دینے میں حفاظت یا مصلحت ہو۔ ہاں بغیر کسی وجہ کے اگر باہم ملایا اور پھر وہ تلف یا ضائع ہو جائے تو تاوان واجب ہو گا کیوں کہ ممکن ہے کہ اگر اس کو ملایا نہ جاتا (بلکہ دونوں مال علیحدہ علیحدہ ہوتے) تو شاید بچ رہتا۔

اگر ملاوٹ کے بعد گندم کا کچھ حصہ تلف ہو گیا تو اس ملی جلی شے کو حصہ کے مطابق تقسیم کر لیا جائے گا۔ چنانچہ اگر مثلاً مال امانت آٹھ بوری تھا اور جس گندم کے ساتھ اسے ملایا وہ بھی اتنی ہی تھی تو ملی جلی گندم اس حصہ کے مطابق نصفا نصف تقسیم

کر لی جائے گی۔ اور اگر مال امانت تین بوری تھا اور دوسری گندم چھ بوری تو اس گندم کو تہائیوں میں تقسیم کیا جائے گا (یعنی ایک تہائی امانت گزار کو اور دو تہائی امانت دار کو)۔

موجبات تاوان میں سے ایک امر یہ ہے کہ امانت دار مال امانت کو استعمال میں لائے۔ مثلاً ایک شخص نے کوئی جانور کسی کے پاس امانت رکھا اور امانت دار نے مالک کی اجازت کے بغیر اسے سواری یا بار برداری کے لئے استعمال کیا اور وہ تلف ہو گیا تو امانت دار اس کے تاوان کا ذمہ دار ہوگا اور ملزم گردانا جائے گا۔ اسی طرح اس صورت میں بھی کہ جانور کے اعضا ناکارہ ہو جائیں، مثلاً یہ کہ ایک شخص اس پر سوار ہو کر اتنے لمبے فاصلہ کو طے کرے جس کے طے کرنے میں بالعموم جانور رہ جاتے (ہلاک ہو جاتے) ہیں تو اس کا تاوان دینا ہوگا، خواہ اس جانور کا ہلکان ہو جانا اس کو استعمال کرنے کی وجہ سے ہو یا کسی آسمانی سبب سے۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب کہ یہ معلوم نہ ہو کہ اتنی دور کا فاصلہ طے کرنے میں اکثر جانور رہ جاتے ہیں یا نہیں رہ جاتے یا دونوں باتوں کا احتمال ہو۔ البتہ اگر اتنا فاصلہ طے کیا جس میں بالعموم جانور ہلکان نہیں ہوتے (اور پھر بھی وہ جانور ہلکان ہو گیا) تو تاوان عائد نہ ہوگا خواہ اس جانور کا ہلکان ہونا کسی آسمانی سبب سے ہوا ہو یا اس سے کام لینے کے باعث ہوا ہو۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر کام لینے کے باعث جانور ہلکان ہو جائے تو اس کا تاوان دینا ہوگا اگرچہ وہ فاصلہ اتنا ہو کہ اس کے طے کرنے سے اکثر صورتوں میں جانور کا نقصان نہیں ہوتا۔

اگر امانت دار اس مال کو اپنے کام میں لانے کے بعد صحیح سالم وہاں پر واپس لے آئے جہاں اس کے سپرد کیا گیا تھا اور اس کے بعد وہ وہاں پر ہلاک ہو جائے تو امانت دار پر کوئی تاوان نہ ہوگا۔ تاہم مالک کو حق ہے کہ اس کام کی اجرت کا مطالبہ کرے بشرطیکہ وہ کام ایسا ہو جس کی اجرت ہوا کرتی ہے۔

اگر اس امر پر نزاع پیدا ہو کہ امانت گزار کہے کہ اس جانور سے کام لیا گیا اس لئے ناکارہ ہو گیا اور امانت دار کہے کہ ایسا نہیں ہے تو امانت گزار کی بات مان لی جائے گی' کیوں کہ ایسی صورت میں اسی کا کہنا قابل تسلیم ہوگا۔

واجبات تاوان میں ایک امر یہ ہے کہ امانت دار مال امانت کو لے کر سفر کرے اور بدوران سفر وہ مال ضائع ہو جائے تو اسی کا تاوان ہوگا بشرطیکہ یہ دو باتیں پائی جائیں:

ایک بات یہ کہ امانت دار مال امانت کو (جانے سے پہلے) اس کے مالک کے سپرد کر سکتا ہو یا کوئی اور امانت دار دستیاب ہو جس کے پاس وہ مال امانت کو رکھ سکتا۔ اگر مالک مال کو واپس کرنے سے کسی وجہ سے معذوری ہو مثلاً مالک مکان موجود نہ ہو اور کوئی دوسرا امانت دار نہ ملتا ہو کہ سفر پر جانے سے پہلے وہ مال اس کے پاس رکھ سکے (ناچار سفر میں ساتھ لے جانا پڑا) تو ایسی صورت میں (بصورت تلف) اس پر تاوان نہ ہوگا۔

دوسری بات یہ ہے کہ وہ مال امانت کو اس کی اپنی جگہ پر واپس نہ لا سکا ہو۔ اگر سفر سے اس مال کو واپس لے آیا اور آنے کے بعد تلف ہوا تو اس کا تاوان دار نہ ہوگا' کیوں کہ تاوان جب واجب ہوتا ہے کہ اس شرط کی مخالفت کے باعث مال امانت تلف ہو' محض سفر کرنے سے تاوان واجب نہیں ہوتا جیسا کہ اوپر مال امانت سے فائدہ اٹھانے کے بیان میں بتایا گیا۔ پس اگر امانت دار نے بتایا کہ وہ اس مال کو لے کر سفر میں گیا تھا پھر واپس آ گیا اور وہ صحیح سالم رہا لیکن واپس آنے کے بعد وہ ضائع ہوا تو اس کی یہ بات تسلیم کی جائے گی اور اس کے لئے شہادت کی ضرورت نہیں ہے۔

تاوان اس صورت میں بھی واجب ہوتا ہے کہ امانت دار مال امانت کو اسی جگہ جہاں وہ سپرد کیا گیا تھا یا کسی اور جگہ بھول جائے اور وہاں سے وہ ضائع ہو جائے۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی کو مال بطور امانت سپرد کیا اور وہ مال اس نے کسی گڑھے میں رکھ دیا' پھر وہ جگہ یاد نہ رہی جہاں اسے گاڑا تھا اور اتنے عرصہ تک پتہ نہ چلا کہ وہ تلف ہو گیا تو اس کا تاوان دینا ہو گا۔ اگر مال امانت کو اس جگہ کے علاوہ جہاں پہلے رکھا تھا کسی اور جگہ رکھ کر بھول گیا' مثلاً ایک شخص نے کسی کو کچھ رقم دی کہ اس کے لئے فلاں سامان کسی دوسرے شہر سے خرید لائے۔ امانت دار نے وہ رقم اپنے جانور پر کسی تھیلے میں رکھ دی اور کسی ضرورت سے نیچے اتر آیا اور مال کے گم ہونے کے اندیشے سے اسے اپنے ساتھ لیتا آیا اور اپنا کام کرنے کے بعد کھڑا ہو گیا اور وہ مال وہیں بھول آیا' پھر یاد آیا اور اب یہ بھی یاد نہ رہا کہ وہ مال (سواری سے اتر کر) کہاں رکھا تھا' ایسی صورت میں (مال امانت کا) تاوان دار ہو گا۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ تاوان نہ ہو گا۔

اسی طرح (اگر ایک شخص) مال امانت کو لئے ہوئے حمام میں گیا اور وہاں وہ مال ضائع ہو گیا تو وہ تاوان دار ہو گا بشرطیکہ یہ دو باتیں ہوں: ایک یہ کہ اسے کوئی دیانت دار دستیاب نہ ہوا ہو کہ حمام میں جانے سے پہلے وہ مال امانت اس کے پاس رکھ دیتا۔ دوسرے یہ کہ مالک مال بوقت سپردگی مال یہ جانتا ہو کہ امانت دار حمام یا حوض غسل میں جانے والا ہے۔ اگر اسے یہ علم تھا تو امانت دار پر ذمہ داری نہ ہو گی سوا اس صورت کے جب کہ یہ قاعدہ ہو کہ جب تک کوئی شخص پہلے اپنا مال اسباب جو اس کے پاس ہے کسی تحویل دار کے سپرد نہ کر دے حمام وغیرہ میں نہ جائے گا۔ اگر ایسا دستور ہے اور (امانت دار نے اس کی خلاف ورزی کی) تو جبر نقصان کا ذمہ دار ہو گا۔ اس بارے میں بازار کے اندر جانے کا معاملہ بھی حمام یا حوض وغیرہ میں جانے کے برابر ہے۔

تاوان واجب ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ امانت دار' مال امانت کو' مالک مال کی اجازت کے بغیر کسی اور امین کے پاس رکھ دے۔ اگر ایسا کیا اور مال تلف یا ناکارہ ہو گیا تو تاوان دینا ہو گا در آنحالیکہ یہ دو شرطیں پائی جائیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ مال ایسے شخص کے پاس رکھا جائے جس کو وہ نہ جانتا ہو۔ اگر وہ اپنی بیوی یا لونڈی یا ایسے شخص کے پاس رکھا جسے اس نے اس کام کے لئے ملازم رکھا ہو' یا اپنے بیٹے کے پاس رکھا تو (بصورت تلف) تاوان عائد نہ ہو گا جب کہ وہ ان ہی لوگوں کے پاس رکھنے کا دستور ہو' بایں جہت کہ امانت دار عرصہ دراز سے ان کے ساتھ رہتا ہے اور ان پر بھروسا ہے۔ لیکن اگر بیوی نئی ہو یا لونڈی' ملازم بھی نئے ہوں اور ان کی دیانت داری کا حال معلوم نہ ہو اور (ان کے پاس رکھنے سے) مال امانت ان کے پاس ضائع ہو گیا' تو وہ بھی ایسا ہی ہے جیسے کسی اجنبی کو مال امانت سپرد کر دینا۔

اگر مال امانت کسی اجنبی کی تحویل میں دیا اور صحیح سلامت اس سے واپس آ گیا اور پھر امین کے پاس ضائع ہوا تو تاوان دار نہ ہو گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ مال امانت کو بغیر کسی سبب کے ایک اجنبی کے سپرد کیا گیا ہو۔ اگر اجنبی کی تحویل میں دینے کا کوئی عذر تھا تو (بصورت تلف) اس پر تاوان نہ ہو گا۔ چنانچہ اگر مال امانت گھر میں تھا اور اس کی کوئی دیوار گر گئی جس سے چوری کا اندیشہ لاحق ہو گیا اور یہ بھی ممکن نہ ہوا کہ مال امانت اس کے مالک کو واپس کیا جا سکتا مثلاً وہ شخص وہاں موجود نہ ہو یا جیل میں ہو نا چار وہ مال اس نے کسی اور امانت دار کے پاس رکھ دیا تو بصورت ضیاع و تلف اس پر تاوان عائد نہ ہو گا۔ اسی

طرح اس صورت میں بھی جب کہ اس گھر میں آگ لگ جائے جہاں وہ مال امانت رکھا ہے یا امانت دار کو کسی طرف کا سفر در پیش آ جائے اور یہ ممکن نہ ہو کہ وہ مال اس کے مالک کو واپس کر دیا جائے اور ناچار کسی اجنبی ہی کے پاس رکھنا پڑے تو امانت دار (اس کے جبر نقصان کا) ذمہ دار نہ ہوگا۔ لیکن اس معذوری کا ثبوت مہیا کرنا لازم ہوگا۔ اگر امانت دار نے یہ بتایا کہ اس نے وہ مال گھر کے گر جانے یا سفر در پیش آ جانے کی وجہ سے دوسری جگہ رکھ دیا تھا اور اس کی تصدیق میں وہ کوئی ثبوت (یا گواہ) نہ پیش کر سکا تو اس کا یہ بیان تسلیم نہ کیا جائے گا اس لئے ضروری ہے کہ ایسی شہادت موجود ہو جس سے اس کی یہ معذوری پایہ ثبوت کو پہنچ جائے۔ اس کا گواہوں سے یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ آپ یہ گواہی دے دیجئے کہ میں نے وہ مال فلاں شخص کے پاس اس لئے امانت رکھا تھا کہ گھر کی دیوار گر گئی تھی تاوقتیکہ گواہ نے اس دیوار کا گرنا نہ دیکھا ہو۔ واضح ہو کہ (دوسری جگہ مال امانت منتقل کرنے کی) معذوری جاتی رہے تو امانت دار پر لازم ہے کہ وہ مال واپس لے لے۔ اگر واپس نہ لیا اور مال ضائع ہو گیا تو اس پر تاوان ہوگا۔ لیکن اگر وہ معذوری سفر کی تھی تو مال امانت کا واپس لینا ضروری نہیں ہے، بجز اس صورت کے جب کہ روانگی کے وقت ہی سے یہ ارادہ رہا ہو کہ اسی جگہ پھر واپس آنا ہے۔ اگر وہاں سے ترک اقامت کر کے کسی دوسرے شہر میں رہائش کی نیت سے کہ پھر وہاں سے واپس آنا نہیں ہے جانا ہوا یا کوئی ارادہ نہ رہا لیکن کچھ عرصہ کے بعد واپس آ گیا تو اب اس مال کی واپسی ضروری نہیں ہے۔ تاہم مستحب یہی ہے کہ مال امانت پھر اپنے پاس لے لے۔ نیز دوسرے امانت دار پر بھی یہ واجب نہیں ہے کہ وہ پہلی صورت کے علاوہ یعنی جب کہ امانت دار واپسی کا ارادہ کر کے گیا ہو مال امانت واپس کر دے۔ بصورت دیگر واجب ہے کہ مال امانت (سابقہ امین کو) واپس کر دیا جائے۔

اگر واپسی از سفر کی نیت کے بارے میں یہ نزاع پیدا ہو یعنی امین سابق کہے کہ میں واپسی کے ارادہ سے سفر میں گیا تھا اور امین ثانی کہے کہ اس نے واپس نہ آنے کا ارادہ کیا تھا تو اس صورت میں اس سفر کی نوعیت پر غور کیا جائے گا۔ اگر اس جگہ کا سفر بیشتر واپسی کے ارادہ سے کیا جاتا ہے تو امین اول کے حق میں فیصلہ ہوگا اور اگر وہ سفر بیشتر واپس نہ آنے کی نیت سے ہوتا ہے یا اس سفر میں دونوں باتوں کا یکساں احتمال ہو تو امین ثانی کے حق میں فیصلہ ہوگا اور مال کا تاوان امین ثانی پر عائد ہوگا۔ امین اول بری الذمہ متصور ہوگا۔

موجبات تاوان میں سے یہ بھی ہے کہ امانت دار مال امانت کو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر واپس بھیجے اور واپس لے جانے والے سے وہ مال ضائع یا تلف ہو جائے تو اس کا تاوان دار ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب کہ امانت دار خود مال امانت کو لے کر مالک کے پاس جا رہا ہو اور راستے میں وہ مال ہلاک یا تلف ہو جائے تب بھی امانت دار ذمہ دار ہوگا۔

واضح ہو کہ اس بارے میں امور مالیہ کا وصی (جسے کسی مالی معاملہ کی وصیت کی گئی ہو) بھی امانت دار کی طرح ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی کو اپنے مال کے بارے میں کچھ وصیت کی اور مالک مال وفات پا گیا اور وصی نے وارثوں کی اجازت کے بغیر وہ مال ان کے پاس بھیجا یا خود ہی وہ مال لے کر ان کی طرف روانہ ہوا اور (راستے میں) وہ مال ضائع یا تلف ہو گیا تو بقول راجح وصی اس کے تاوان کا ذمہ دار ہوگا، بعض اصحاب کہتے ہیں کہ نہ ہوگا، بعض کہتے ہیں کہ اگر خطرے کے وقت وہ مال لے کر سفر کیا تو تاوان واجب ہوگا ورنہ نہ ہوگا۔

موجباتِ تاوان میں سے ایک امر یہ ہے کہ مال امانت مویشی وغیرہ ہو اور امانت دار نے مالک کی اجازت کے بغیر بچہ مویشی کی خاطر اس پر سانڈ یا نر جانور چھوڑ دیا جس سے وہ مر گیا یا مادین گیا بھن ہو گئی اور بچہ کی پیدائش میں مر گئی تو امانت دار اس کا تاوان دار ہوگا۔ ہاں اگر مالک نے اس کی اجازت دے دی تھی تو تاوان عائد نہ ہوگا۔ لیکن چرواہا جو گائے وغیرہ چراتا ہے اس نے مادین گائے وغیرہ پر جسے وہ چراتا ہے سانڈ چھوڑا تاکہ اس سے بچہ پیدا ہو۔ لیکن وہ مادین مر گئی تو چرواہا اس کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ درآنحالیکہ یہ معلوم ہے کہ چرواہے ایسا کیا ہی کرتے ہیں تاکہ مادین جانور کے گیا بھن ہونے کی مدت ختم نہ ہو جائے اور اس سے جو فائدہ حاصل ہوتا ہے وہ ضائع نہ ہو جائے۔ اس حالت میں یہ تصور کیا جائے گا کہ چرواہے کو ایسا کرنے کی اجازت تسلیم کر لی گئی ہے۔ لیکن اگر عام دستور اس کے برعکس ہے یا مالک نے یہ شرط لگا دی تھی کہ چرواہا ایسا نہ کرے گا (اور اس نے اس شرط کے خلاف کیا) تو ظاہر ہے کہ وہ تاوان دار ہوگا۔

موجباتِ تاوان میں سے ایک امر یہ ہے کہ امانت دار سرے سے مال امانت ہی کا انکار کر دے اور مالک سے کہے کہ آپ نے میرے پاس کوئی چیز امانت نہیں رکھی تھی تو اس مسئلہ کی چار صورتیں ہوں گی:

پہلی صورت یہ ہے کہ امانت دار اپنے انکار پر جما رہے اور مالک مال کوئی گواہ ثبوت نہ پیش کر سکے۔ ایسی صورت میں امانت دار پر کچھ عائد نہ ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ امانت دار نے پہلے انکار کیا ہو، پھر اقرار کر لیا ہو لیکن یہ کہا کہ وہ مال ضائع ہو گیا اور اس کی شہادت پیش نہ کر سکا تو اس صورت میں وہ تاوان دار ہوگا۔ اور اقرار کچھ سودمند نہ ہوگا۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ امانت رکھے جانے ہی سے انکار کیا اور پھر اقرار کیا لیکن یہ بتایا کہ میں نے وہ مال امانت مالک کو واپس کر دیا تھا اور اس کی شہادت بھی پیش کر دی۔ ایسی صورت میں اختلاف رائے ہے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ امانت دار کی پیش کردہ شہادت قبول نہ کی جائے گی کیوں کہ اس نے خود اپنے بیان کو جھٹلایا ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ قبول کر لی جائے گی۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ امانت دار مال امانت کے رکھے جانے سے انکار کرے اور مال کا مالک اس کے رکھے جانے کا گواہ پیش کرے۔ اس کے بعد امانت دار کہے کہ میں نے وہ مال واپس کر دیا تھا اور وہ بھی واپس کرنے کی شہادت پیش کر دے۔ ایسی صورت میں وہی فیصلہ کیا جائے گا جو تیسری صورت میں کیا گیا یعنی اس بارے میں اس قول کو ترجیح دی جائے گی کہ امانت دار کی پیش کردہ شہادت دونوں حالتوں میں نہ مانی جائے، کیوں کہ وہ ایک بار انکار کر چکا تھا۔

موجباتِ تاوان میں سے امانت دار کا وفات پا جانا ہے، درآنحالیکہ متوفی نے امانت کے بارے میں کچھ نہ بتایا ہو اور نہ اس کے ترکہ میں سے مال امانت برآمد ہوا ہو۔ ایسی صورت میں مالک مال (امانت گزار) کو حق ہے کہ اسی جیسا مال یا اس مال کی قیمت متوفی کے ترکہ سے وصول کر لے۔ اگر اس ترکہ پر قرضہ ہو تو اسے حق ہوگا کہ اپنے مال امانت کے حصے کے مطابق دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ شامل ہو جائے۔ اس مسئلہ کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ مال امانت کا رکھا جانا امین کی وفات سے پہلے ہی اس کے اقرار سے ثابت ہو۔ ایسی صورت میں صاحب مال کو امانت دار کی وفات کے اتنے عرصہ بعد جس کو طویل مدت دس سال گزر گئی ہو مطالبہ کا حق نہ

رہے گا۔ دس سال گزرنے کے بعد مطالبہ کا حق اس لئے نہ رہے گا کہ بہت ممکن ہے کہ اس نے امین کی وفات سے پہلے اپنا مال امانت وصول کرلیا ہو ورنہ اتنے عرصہ کیوں خاموش رہا؟

دوسری صورت یہ ہے کہ امانت کے رکھے جانے کے ثبوت میں ایسی شہادت موجود ہو جس میں اس امر کی توثیق کی گئی ہو کہ امانت رکھنے کے وقت امانت گزار مال امانت لے کر امین کے پاس آیا تھا تاکہ وہ اس کو بہ حفاظت رکھے۔ ایسی صورت میں مال امانت کی موجودگی تسلیم کی جائے گی، خواہ کتنی ہی مدت گزر گئی ہو۔ یہ فیصلہ اس صورت میں ہے جب کہ امانت دار نے اپنی وفات سے پہلے نہ مال امانت کا ذکر کیا ہو اور نہ اس کے ترکہ میں سے وہ مال نکلا ہو۔ لیکن اگر متوفی نے اس مال کو بتا دیا ہو اور اس کی نشان دہی کر دی تھی کہ فلاں جگہ جو مال رکھا ہے وہ فلاں شخص کی امانت ہے تو متوفی (حق امانت داری) سے بری الذمہ ہو جائے گا۔ اب اگر وہ مال اس جگہ پر جس کی نشان دہی کی گئی تھی مل جائے تو مالک اسے لے لے گا۔ اگر وہاں سے نہ ملے تو مالک کا مال ضائع شدہ متصور ہوگا اور اسے کسی مطالبہ کا حق نہ ہوگا، کیوں کہ امانت دار مال امانت کا محافظ ہوتا ہے اور جو کچھ وہ کہے اس کی تصدیق کی جائے گی۔ پس اگر اس نے بتایا کہ وہ مال فلاں جگہ پر ہے تو اس کا یہ کہنا اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے اپنی زندگی میں اسے تلف نہیں کیا اور نہ اسے اپنے صرف میں لایا اور یہ اسی جگہ سے چوری ہو گیا لہٰذا اس کی ذمہ داری اس پر نہ رہی۔ اگر اس نے یہ بات نہیں بتائی تھی تو یہ خیال کیا جائے گا کہ اس نے وہ مال بطور قرض لے لیا اور اپنے صرف میں لایا لہٰذا تاوان واجب ہوا۔

اگر ایک شخص نے یہ دعویٰ کیا کہ میرا مال امانت فلاں متوفی کے پاس تھا اور اس کا امانت رکھنا شہادت سے یا متوفی کے (قبل از وفات) اقرار سے ثابت نہیں ہے لیکن اس مال امانت پر خود متوفی کی قلم سے یہ تحریر لکھی ہوئی ہے کہ یہ مال فلاں شخص کا ہے تو صاحب مال کو اس کے لینے کا حق ہے بشرطیکہ دلائل سے یہ ثابت ہو جائے کہ یہ تحریر فی الواقع متوفی کی ہے۔

موجبات تاوان میں سے ایک امر یہ ہے کہ امانت گزار کسی ایسے ظالم سے بچنا چاہتا ہو جو اس کے مال کی قرقی کرانا چاہتا ہو اور عین اس ظالمانہ قرقی کے وقت اس کا مال امانت لے کر اس کے پاس پہنچ جائے اور وہ ظالم اس مال پر قابض ہو جائے تو اس حال میں امانت دار اس کے تاوان کا ذمہ دار ہوگا، کیوں کہ (بحیثیت امین) اسے لازم تھا کہ اس مال کو ظالم سے چھپا لیتا اور اس کی حفاظت کرتا۔ لیکن اگر امانت دار کو یہ اندیشہ تھا کہ اس مال کا پتہ ظالم کو چل جائے گا اور اس کی قرقی کرا لے گا تو ایسی حالت میں کہا جاتا ہے کہ وہ مال مالک کے پاس پہنچا دینا جائز ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہے۔

منجملہ ایسے امور کے جس سے مال کا تاوان ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے کسی فرستادہ کے ہاتھ مال امانت کو مالک کے پاس بھیجنا اور اس کا راہ میں تلف ہو جانا ہے۔ اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ وہ فرستادہ تحفظ مال کا ضامن بن گیا ہو خواہ یہ فرستادہ امانت گزار کی طرف سے (مال لینے کو) آیا ہو یا امانت دار نے اپنی طرف سے بھیجا ہو۔ اس فرستادہ پر صرف کا ایک صورت میں تاوان عائد ہوگا، اور وہ صورت یہ ہے کہ اس مال امانت کو اٹھا لیا ہو اور اسے لے کر روانہ ہوا لیکن امانت گزار کی بستی تک پہنچنے سے پہلے ہی وفات پا گیا اور اس کے ترکہ میں وہ مال نہیں نکلا ایسی صورت میں اس فرستادہ کے ترکہ میں سے مال امانت وصول کر لیا جائے گا۔ پھر اگر وہ

فرستادہ مالک مال کی طرف سے آیا تھا تو مال اس کے سپرد کرنے کے بعد امانت دار اس کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ ہاں اگر امانت دار نے اپنی طرف سے بھیجا تھا تو ذمہ دار ہوگا اور اس پر لازم ہوگا کہ مالک مال کو تاوان دے اور اپنا مال فرستادہ کے ترکہ سے وصول کرے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ امانت دار نے وہ مال اپنی ذمہ داری پر بھیجا ہو کہ امانت دار نے اپنے ایک فرستادہ کے ہاتھ وہ مال امانت مالک کے پاس بھیجا اور لے جانے والا امانت گزار کے شہر میں پہنچنے کے ساتھ ہی وفات پا گیا اور مال امانت اس کے پاس سے برآمد نہ ہوا اور مالک مال نے بتایا کہ اس کا مال امانت اس کے پاس نہیں پہنچا تو اس امانت دار پر اس کا تاوان عائد ہوگا، کیوں کہ مال امانت جب تک مالک یا مالک کے فرستادہ کے پاس بموجب شہادت یا اقرار کے نہ پہنچ جائے وہ بری الذمہ نہیں ہوسکتا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ وہ مال مالک کے پاس پہنچ کر ضائع ہو جائے تو فرستادہ اور امانت دار دونوں بری الذمہ ہو جائیں گے درآنحالیکہ امانت دار نے اس مال کو امانت دار کے فرستادہ کے ہاتھ بھیجا ہو اور وہ اسے لے کر اس بستی میں آ گیا ہو جہاں مالک مال رہتا ہے اور وہاں پہنچ کر وہ مال ضائع ہوا تو یہ مالک مال کا نقصان قرار دیا جائے گا کیوں کہ یہ احتمال ہے کہ اس فرستادہ نے جسے مالک مال نے اپنا مال امانت لانے کے لئے بھیجا تھا، مرنے سے پہلے وہ مال لاکر اسے دے دیا ہو اور کسی کو گواہ نہ بنایا ہو۔ اگر فرستادہ اور مالک مال کے درمیان یہ نزاع پیدا ہو جائے کہ فرستادہ کہے کہ اس نے مال لاکر دے دیا ہے اور جس کے پاس وہ مال بھیجا گیا وہ کہے ہرگز نہیں دیا اور فرستادہ کوئی ثبوت نہ دے سکے تو امانت دار ذمہ دار ہوگا۔ ہاں اگر امانت دار نے مال امانت اس فرستادہ کو گواہ کے سامنے دیا ہے تو امانت دار بری الذمہ ہو جائے گا اور تاوان فرستادہ پر عائد ہوگا، درآنحالیکہ وہ واپسی کا ثبوت مہیا نہ کر سکے۔

امانت دار پر تاوان کے موجبات میں سے ایک یہ ہے کہ وہ مال امانت کو مالک کے علاوہ کسی اور شخص کے سپرد کر دے اور وہ شخص کہے کہ وہ مال ضائع یا تلف ہوگیا۔ اور امانت دار یہ کہے کہ میں نے یہ مال خود مالک کے کہنے یا بالواسطہ پیغام کی بنا پر دیا تھا؛ اس کا کہنا یہ ہے کہ مالک نے خود کہا تھا کہ فلاں شخص کو میرا مال امانت دے دو یا یہ کہ اس نے میرے پاس گماشتہ یا فرستادہ یا مکتوب بھیجا تھا لیکن وہ اس کی قلم سے نہ تھا اس میں کہا گیا تھا کہ فلاں شخص کو مال دے دو۔ مالک مال کا کہنا یہ ہے کہ نہ تو میں نے خود اور نہ کسی اور ذریعہ سے یہ کہا تھا کہ میرا مال امانت کسی غیر کو دے دیا جائے۔ ایسی صورت میں اگر امانت دار اپنے دعوے کا ثبوت نہ پیش کر سکے تو مالک مال سے کہا جائے گا کہ وہ حلف اٹھائے۔ اگر وہ حلف اٹھالے تو امانت دار پر تاوان عائد ہوگا۔ اگر وہ حلف نہ اٹھائے تو امانت دار سے حلف لیا جائے گا اور اسے بری الذمہ قرار دیا جائے گا۔

اب اگر امانت دار کا دعوئی یہ ہو کہ اس نے خود مالک کے بالمشافہ کہنے سے اس شخص کو مال دیا تھا تو اسے اس شخص سے مطالبہ کا حق نہیں رہا جب کہ اس نے تحفظ مال امانت کی ذمہ داری لے رکھی ہو کیوں کہ امانت دار نے یہ اعتراف کر لیا ہے کہ وہ مال امانت اس کے مالک نے اس شخص کو دے دینے کے لئے کہا تھا اور اب اس سے انکار اس شخص پر ظلم ہے۔ لہٰذا امانت دار کا اس سے مطالبہ بھی ظلم ہے۔ لیکن اگر امانت دار کا کہنا یہ ہے کہ اس نے وہ مال کسی گماشتہ کے کہنے یا ایسی تحریر کی بنا

پر اس شخص کو دیا تھا جو مالک کے ہاتھ کی نہ تھی تو اب اسے حق ہے کہ وہ مال امانت کا اس شخص سے مطالبہ کرے درآنحالیکہ وہ مال اس کے پاس موجود ہو یا اس کی غلطی سے تلف ہو گیا ہو۔ لیکن اگر کسی اور سبب سے تلف ہوا ہو تو بقول معتمد اس شخص سے مطالبہ کا حق نہ رہے گا۔ اگر امانت دار مالک مال کے خلاف ایسی شہادت پیش کر سکے کہ اس نے واقعی اس شخص کو مال امانت دے دینے کے لئے کہا تھا تو امانت دار کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی اور مالک مال کو اس شخص سے مطالبہ کا حق ہو گا جس نے وہ مال لیا بشرطیکہ یہ ثابت ہو جائے کہ واقعی وہ مال امانت اسے مل گیا تھا یا اس کے پاس موجود ہو اور ضائع نہ ہوا ہو۔ اگر یہ ثابت نہ ہو کہ مال اس کے سپرد کر دیا گیا تھا تو نہ اس شخص سے مطالبہ کا حق رہے گا اور نہ امانت دار سے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اصل بات یہ ہے کہ امانت دار امین (محافظ) ہوتا ہے ضامن (جبر نقصان کا ذمہ دار) نہیں ہوتا۔ تاہم بعض حالات کے درپیش ہونے کی صورت میں وہ ضامن جاتا ہے، خواہ مال امانت اجرت پر رکھا گیا ہو یا بغیر اجرت کے۔

واضح ہو کہ دس صورتیں ایسی ہیں جن میں امانت دار مال امانت کا ضامن متصور ہوتا ہے:

پہلی صورت یہ ہے کہ مال امانت کو ایک شہر سے دوسرے شہر میں یا ایک گھر سے دوسرے گھر میں جہاں اس کی حفاظت اور سلامتی کا امکان کم ہے بغیر کسی ضرورت کے منتقل کیا جائے۔ اس دوران اگر مال امانت ضائع یا تلف ہو جائے تو امانت دار پر اس کی ذمہ داری ہو گئی اگر چہ امانت گزار نے اسے ایسا کرنے سے منع نہ کیا ہو سوا اس صورت کے جب کہ یہ منتقلی غلطی سے ہو گئی ہو۔ بایں طور کہ اس نے یہ خیال کیا ہو کہ وہ مال اپنا ہی ہے۔ نیز منتقلی کے دوران اسے استعمال میں نہ لایا گیا ہو۔ اگر ایسی جگہ منتقل کیا جو ویسی ہی محفوظ ہے جہاں وہ مال تھا یا حفاظت اور سلامتی کے اعتبار سے اس سے بھی اچھی جگہ ہو اور وہاں آ کر وہ مال تلف یا ضائع ہو جائے تو امانت دار اس کا ذمہ دار نہ ہو گا۔ اسی طرح کسی رہائش گاہ کے ایک حصہ سے دوسرے حصہ میں یا ایک کوٹھری سے دوسری کوٹھری میں منتقل کیا تو امانت دار بصورت نقصان ذمہ دار نہ ہو گا اگر چہ وہ جگہ پہلی جگہ سے کم محفوظ ہو۔ تاہم اگر امانت گزار نے مال امانت کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے سے منع کیا ہو اور امانت دار نے اس کی مخالفت کی تو بصورت تلف اس کا تاوان دار ہو گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ امانت دار نے وہ مال کسی اور کی حفاظت میں دے دیا ہو قطع نظر اس کے کہ وہ دوسرا شخص کوئی اجنبی ہو یا امانت دار کا بیٹا ہو یا بیوی یا نوکر وغیرہ۔ حاکم شرع کے نزدیک امانت دار کو مالک کی اجازت کے بغیر کسی اور جگہ مال امانت کے رکھنے کا حق نہیں ہے۔ اگر ایسا کیا اور مال ضائع یا تلف ہو گیا تو وہ تاوان دار ہو گا۔ اس لئے کہ امانت گزار نے خاص اس شخص کو اپنا امانت دار چنا تھا، جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ کسی اور کو امین بنانے پر راضی نہ تھا۔ البتہ امانت دار کو یہ حق ہے نگہبان سے اس کی حفاظت میں مدد لے یا کسی ملازم سے امانت کے جانور کو چارہ پانی وغیرہ دینے پر عام قاعدہ کے مطابق مقرر کرے۔

امانت دار اگر مال امانت کسی اور کے سپرد کر دے تو بصورت تلف تاوان کا ذمہ دار ہو گا۔ اس کے لئے دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ امانت دار نے مالک کی اجازت کے بغیر ایسا کیا ہو۔ اگر مالک نے اجازت دے دی ہے تو اس

مال کے ضائع یا تلف ہونے پر تاوان دار نہ ہوگا، کیوں کہ مالک کی اجازت کی صورت میں دوسرا شخص بھی امین متصور ہوگا۔ تاہم امین سابق امانت داری کے فرض سے بری الذمہ نہ ہوگا۔ سوااس کے کہ مالک نے اس کی صراحت کردی ہو یا اس کے طرزِ عمل سے یہ بات ثابت ہوتی ہو کہ مالک نے اب دوسرے شخص ہی کو اپنا امانت دار مان لیا ہے۔ اگر مالک اس امر کی صراحت کردے کہ اس کا مال دونوں کی حفاظت میں رہے گا تو یہی امر قرار پاجائے گا اور ان دونوں پر لازم ہوگا کہ وہ مال ایسی جگہ پر رکھا جائے جو دونوں کی ملکیت ہو یا دونوں نے مشترکہ کرایہ پر یا عاریتاً اسے لے رکھا ہو۔ اور دونوں کو اس جگہ پر دخل ہو۔ اگر ان دونوں میں سے کسی ایک پر باہمی رضامندی سے اس مال کی حفاظت کا ذمہ دار قرار دیا جائے تب بھی دونوں ہی ذمہ دار متصور ہوں گے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ امانت دار نے وہ مال امانت بغیر کسی معذوری کے دوسرے کو سپرد کردیا ہو۔ اگر یہ منتقلی کسی ناچاری کے باعث ہوئی تو بصورت تلف امانت دار کی ذمہ داری نہ ہوگی۔

ایسی مجبوریاں جن سے امانت دار کے لئے یہ روا ہو جاتا ہے کہ وہ مال امانت کسی کے سپرد کردے یہ ہیں مثلاً سفر در پیش ہو جائے یا خطرناک مرض لاحق ہو جائے یا آگ لگ جائے اور اس کا شعلہ وہاں پہنچ رہا ہو جہاں مال امانت ہے یا سیلاب مال امانت والی جگہ کو ڈھادے وغیرہ بشرطیکہ امانت دار کے پاس کوئی اور جگہ نہ ہو جہاں وہ مال امانت کو منتقل کرسکتا۔ اس صورت میں یہ بھی شرط ہے کہ امانت دار پہلے تو یہی کوشش کرے کہ مال امانت کو اس کے مالک یا مالک کے وکیل کے پاس پہنچادے۔ اگر یہ نہ مل سکیں۔ مثلاً سفر میں چلے گئے ہوں یا قید میں ہوں تو واجب ہے کہ امین وہ امانت قاضی (حاکم شرعیہ عدلیہ) کی تحویل میں دے دے اور تب قاضی کو لازم ہے کہ وہ مال اپنی تحویل میں رکھ لے۔ امانت دار کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ مال امانت کے مارے اپنے سفر کو التواء میں ڈال دے کیوں کہ اس میں جو نقصان ہے وہ ظاہر ہے۔

اگر مال امانت کا واپس کردینا ممکن نہ ہوا مثلاً اسے ناگہانی موت آگئی یا اچانک دھوکے سے قتل کردیا گیا یا مال امانت کو لے کر سفر کرنا پڑا کیوں کہ مذکورہ اشخاص تک وہ مال نہ پہنچا سکا تو ایسے حالات میں بصورت تلف اس پر کوئی ذمہ داری عائد نہ ہوگی۔

تیسری صورت مال امانت کا تاوان واجب ہونے کی یہ ہے کہ امانت دار مال امانت کو مالک یا اس کے وکیل یا قاضی امین کے سپرد کرسکتا ہو لیکن ان کے سپرد نہ کرے بلکہ اس مال کو لے کر سفر کرے اور وہ ضائع ہو جائے تو جبر نقصان کی ذمہ داری امانت دار پر ہوگی، کیوں کہ اس نے ایک محفوظ مقام سے کم محفوظ مقام پر منتقل کرکے مال امانت کو معرض تلف میں ڈالا ہے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی تاوان دار ہوگا کہ مال امانت کو کسی جگہ دفن کردیا ہو اور کسی محافظ کو اس کا پتہ نہیں دیا کہ وہ اس کی دیکھ بھال رکھتا۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ مالک اپنے مال امانت کا مطالبہ کرے اور امین اسے دینے سے انکار کردے۔ اگر اس نے ایسا کیا تو اب اسے امانت دار متصور نہ کیا جائے گا لہٰذا اس کی تحویل میں جو مال ہے اس کا ذمہ دار ہوگا۔ البتہ اگر اس نے کسی خاص مصلحت سے انکار کیا ہو مثلاً مالک مال کو کسی ظالم کی شرارت سے بچانا مقصود تھا یا مالک کی موجودگی میں کسی اجنبی نے اس کا مطالبہ کیا اور امانت دار نے مصلحتاً دینے سے انکار کردیا تو اس صورت میں اس کے انکار کو تحفظ مال کے بارے میں اس

کی مزید احتیاط پر محمول کیا جائے گا کہ وہ مالک کے سوا سب سے اسے چھپانا چاہتا ہے۔

پانچویں صورت یہ ہے کہ امانت دار وفات پا جائے لیکن وفات کے وقت مال امانت کی بابت اس نے کوئی وصیت نہ کی ہو۔ مال امانت کی بابت وصیت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ قاضی حاکم شرع یا بصورت دیگر امین قاضی کے روبرو امانت دار اس مال کی پوری کیفیت بتا دے تاکہ اگر وہ مال وہاں پر موجود نہ ہو تو اس کی شناخت کی جا سکے۔ اگر مال موجود ہو تو اس کی طرف اشارہ کر کے اس کی تعین کر دی جائے اور ساتھ ہی یہ بھی کہہ دے کہ یہ مال فوراً سرکاری تحویل میں دے دیا جائے۔ امانت دار حالت سفر میں ہو تو محض اس وصیت سے کام نہ چلے گا تا آنکہ اس کو قاضی یا امین قاضی کے فوراً سپرد نہ کر دیا جائے۔

اگر امانت دار نے اپنے خطرناک مرض کے دوران مالک کو اس کا مال واپس نہ کیا جیسا کہ اوپر بتایا گیا اور یا واپسی کا ارادہ ہی نہ کیا اور یا مالک یا اس کے وکیل یا قاضی کے حوالہ کرنے سے معذور رہا اور وصیت بھی کوئی نہ کی اور وہ مال تلف ہو گیا تو اس کے ترکہ سے تاوان کی ادائیگی اس پر عائد ہو گی کیوں کہ متوفی نے مال امانت پر وارثوں کو قبضہ دے کر مال امانت کو معرض تلف میں ڈالا ہے۔ بقول معتمد اس باب میں وصیت کی شہادت طلب کرنا واجب نہیں ہے۔

چھٹی صورت یہ ہے کہ امانت دار اس مال امانت کو اسی طرح پڑا رہنے دے اور ایسی اشیاء سے جو اسے نقصان پہنچانے والی ہوں اسے نہ بچائے۔ مثلاً اونی کپڑے اور جانماز وغیرہ کو دھوپ یا ہوا وغیرہ دکھانا چھوڑ دیئے۔ اور امین پر واجب ہے کہ ایسی اشیاء کا اگر استعمال کرے تو اسے محفوظ رکھے۔ اور اگر مال امانت کوئی جانور ہے تو اسے چارہ پانی دے۔ مالک نے اگر اس کا چارہ دے دیا ہو تو وہ اسے دے ورنہ اس سے یا اس کے مختار کار سے طلب کرے۔ اگر وہ نہ ہوں تو قاضی حاکم اسلام سے اس کے چارہ کی رقم کا تعین کرا لے تاکہ (بعد میں) مالک سے مطالبہ کیا جا سکے۔ اور امانت دار کو حق ہو گا کہ وہ حیوان مال امانت کو کرایہ پر چلائے تاکہ خرچ خوراک حاصل کرے یا اس کا کچھ حصہ فروخت کر دے تاکہ حتی المقدور اس کے لئے چارہ حاصل کر سکے۔ اگر ان میں سے کوئی امر اس کو دشوار ہو تو اس جانور کو اپنے پاس سے چارہ دے اور اس پر جو خرچ کیا ہو اس کا گواہ بنا لے تاکہ مالک سے اس کا مطالبہ کیا جا سکے۔

اگر جانور تخمہ بدہضمی کے مرض میں مبتلا ہو اور اس کے مالک نے منع کیا ہو کہ جب تک یہ ٹھیک نہ ہو جائے اسے کچھ کھانے کے لئے نہ دیا جائے لیکن امانت دار نے اسے کھلا دیا اور ایسا اس نے دانستہ کیا اور اس کے مرض کی نوعیت سے آگاہ تھا تو جبر نقصان کا ذمہ دار ہو گا۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ امانت دار بہر حال ذمہ دار ہو گا مرض سے واقف ہو یا نہ ہو۔ اگر مالک نے تندرست جانور کو کھلانے پلانے یا کپڑے کو نقصان پہنچانے والے کپڑوں سے محفوظ رکھنے سے منع کر دیا اور مال امانت تلف ہو گیا تو امانت دار ذمہ دار نہ ہو گا، تاہم جانور کو بھوکا مارنے کا گناہ ہو گا۔

ساتویں صورت یہ ہے کہ امانت دار بغیر کسی عذر کے مال امانت کی واپسی سے انکار کر دے۔ پس اگر مالک نے اپنا مال مانگا اور امین نے بلا وجہ دینے میں تاخیر کی اور اس دوران وہ مال تلف ہو گیا تو نقصان کا ذمہ دار ہو گا لیکن اگر اس مال کی واپسی میں بوجہ کسی معذوری کے تاخیر کی مثلاً نماز پڑھنے یا کھانے میں لگ گیا تو ذمہ دار نہ ہو گا۔

واضح ہو کہ مال کی واپسی میں تاخیر کا مطلب یہ ہے کہ مال اور اس کے مالک کے درمیان کوئی رکاوٹ موجود ہو۔ یہ

مطلب نہیں ہے کہ مال کو مالک کے پاس نہ پہنچانا تاخیر ہے کیوں کہ یہ کام امانت دار پر لازم نہیں ہے۔

آٹھویں صورت یہ ہے کہ امانت دار مال امانت کو غیر محفوظ جگہ پر رکھے یا کہیں رکھ کر بھول جائے یا جہاں پر وہ مال رکھا ہے اس کی نشاندہی کسی ظالم کو کر دے یا اس کی تحویل میں دے دے، خواہ مجبوراً اُسے ایسا کرنا پڑا ہو۔ ان تمام صورتوں میں امانت دار بہر حال ذمہ دار ہوگا۔ ہاں وہ اس ظالم کے خلاف چارہ جوئی کر سکتا ہے۔ لیکن اگر کسی ظالم نے اس کے ہاتھ سے زبردستی مال چھین لیا ہو بغیر اس کے کہ اس نے مال کی بابت اسے کچھ بتایا ہو ایسی صورت میں امانت دار کو ذمہ دار نہ گردانا جائے گا۔ اسی طرح اگر امانت دار نے کسی ظالم کو یہ بتا دیا کہ میرے پاس مال ہے لیکن وہ خاص جگہ نہیں بتائی جہاں وہ مال ہے تو اب اس کا بتانا حرام ہے۔ اگر اس کے لئے اسے قسم کھانی پڑے تو چاہئیے کہ اگر بات کا چھپانا جانتا ہو اور ممکن ہو تو اصل مقصد کو چھپا کر قسم کھا لے اسے توریہ کہتے ہیں۔ بصورت دیگر جھوٹی قسم کھائے اور اس کا کفارہ دے دے درآنحالیکہ اللہ کی قسم کھائی ہو۔ لیکن اگر طلاق پڑنے یا آزاد کرنے کی شرط کے ساتھ قسم کھائی ہے تو وہ حانث (قسم توڑنے والا) متصور ہوگا۔

نویں صورت یہ ہے کہ امانت دار مال امانت کو استعمال میں لائے اور وہ تلف ہو جائے تو تاوان دار ہوگا مثلاً مال امانت ایسا کپڑا ہے جو پہنے جانے کے قابل نہیں ہے اور اس نے پہن لیا، یا ایسا جانور ہے جو سواری کے لائق نہیں ہے اور اس پر سواری کی۔ ہاں اگر وہ جانور سرکش ہے اور سواری کے قابل ہے تو اس پر سوار ہونے سے نقصان ہو تو وہ ذمہ دار نہ ہوگا۔

دسویں صورت یہ ہے کہ امانت دار کو جو بات امانت گزار نے کہی ہو وہ اس کے خلاف کرے (اس طرح نقصان ہوا تو تاوان دینا ہوگا)۔ سوا اس صورت کے جب کہ خلاف کرنے میں مال امانت کے تحفظ کا زیادہ امکان ہو۔ چنانچہ اگر مالک نے کہا کہ اس صندوق کو جانور پر نہ لادنا لیکن اسے لادا گیا اور جو کچھ اس میں تھا وہ ٹوٹ پھوٹ گیا تو اس کی ذمہ داری امین پر ہوگی۔ اسی طرح اگر مالک نے کہا کہ اس پر تم نہ سونا لیکن وہ اسی پر سویا اور جو کچھ اس میں تھا وہ ٹوٹ پھوٹ لیا تو تاوان دار ہوگا۔ لیکن اگر سونے سے کچھ نقصان نہیں ہوا لیکن بعد میں وہ چوری ہو گیا تو اس کی ذمہ داری امین پر عائد نہ ہوگی کیوں کہ جس بات کی اس نے خلاف ورزی کی تھی اس سے یہ نقصان نہیں ہوا۔

اگر مالک مال نے قفل لگانے سے منع کیا تھا لیکن امین نے قفل لگا دیا تو بصورت نقصان اس پر تاوان عائد نہ ہوگا، کیوں کہ یہ کام تو اس نے مزید احتیاط کے پیش نظر کیا تھا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ امانت دار مال امانت کے نقصان کا ذمہ دار نہیں ہوتا جب تک کہ زیادتی سے کام نہ لے، بایں طور کہ اس مال کو اپنے تصرف میں لائے یا اس کی حفاظت میں بے احتیاطی کی جائے جس سے وہ تلف یا ضائع ہو جائے۔ یہ چند امور ایسے ہیں جو امانت دار کو مال امانت کے نقصان کا ذمہ دار بنا دیتے ہیں:

ایک یہ کہ امانت دار اس مال کو ایسی جگہ رکھے جہاں بالعموم ویسے مال کو محفوظ خیال نہیں کیا جاتا۔ مثلاً جواہرات کی لڑی یا ہار کو ایسے صندوق میں رکھ دیا جائے جس میں قفل لگا ہوا نہ ہو۔ اب اگر وہ ہار چوری ہو جائے تو تاوان لازم ہوگا کیوں کہ اس کی حفاظت میں کوتاہی کی گئی ہے اگر کوئی چیز ایسی جگہ رکھی جہاں اس جیسی اشیاء کو محفوظ سمجھا جاتا ہے مثلاً تجوری، پھر

وہاں سے نکال کر دوسری جگہ منتقل کر دیا جہاں اس جیسی اشیاء کی حفاظت تو کی جاسکتی ہے لیکن وہاں محفوظ اور سالم رکھنے کا امکان پہلی جگہ سے کم ہے تب بھی اس پر ذمہ داری عائد نہ ہوگی کیوں کہ اس جیسی چیز کی حفاظت کے لئے جو واجب تھا وہ کیا گیا۔ (یہ دوسری بات ہے کہ ضرورت سے زیادہ حفاظت نہ کی گئی ہو)۔

اگر مالک مال نے اپنی امانت کو محفوظ رکھنے کے لئے کوئی خاص جگہ متعین کر دی تھی تو اسی جگہ اس مال کو رکھنا واجب ہے یا پھر اسی جیسی یا اس سے زیادہ محفوظ اور قابل اطمینان جگہ پر رکھے۔ اگر امانت دار نے اس سے کم محفوظ مقام پر رکھا اور مال تلف ہو گیا تو وہ ذمہ دار ہوگا۔ اگر وہ مال اسی جگہ پر رکھا جو پہلے سے مالک مال نے مقرر کر دی تھی تو وہاں سے بلا ضرورت اس مال کو کہیں اور منتقل کرنا حرام ہے۔ اگر ایسا کیا اور مال تلف ہو گیا تو اس کا تاوان دینا ہوگا، خواہ وہ جگہ جہاں پر وہ مال منتقل کیا گیا ہے پہلی جگہ سے زیادہ محفوظ ہو۔ لیکن اگر اس جگہ سے مال امانت کو آگ لگنے، غرقاب ہونے یا مکان کے منہدم ہونے کے خوف سے منتقل کیا لیکن وہ مال ضائع ہو گیا تو وہ تاوان دار نہ ہوگا، بلکہ ایسی صورت میں تو لازم ہو جاتا ہے کہ خطرہ کی جگہ سے نکال لیا جائے۔ البتہ یہ لازم ہے کہ اسی جیسی محفوظ جگہ یا ممکن ہو تو اس سے بھی زیادہ محفوظ جگہ پر رکھے۔ اگر یہ ممکن نہ ہو تو بہر حال اس کی ذمہ داری وہیں تک ہے۔ جہاں تک اس کے بس میں ہو یعنی اس پر تاوان عائد نہ ہوگا۔ ہاں اگر امانت دار نے مال امانت کو اسی جگہ پر چھوڑ دیا جو مالک نے بتائی تھی اور وہاں وہ مال تلف ہو گیا تو امانت دار پر اس کی ذمہ داری عائد ہوگی۔ خواہ مال کا نقصان اس امر کے پیش آ جانے کے باعث ہوا ہو جس کا اندیشہ تھا یا کسی اور سبب سے ہوا ہو، کیوں کہ یہ صورت حفاظت مال کے بارے میں کوتاہی کی ہے۔

اگر مالک مال نے یہ کہہ دیا تھا کہ اس مال کو کسی بھی اندیشے یا کسی اور سبب سے منتقل نہ کرنا اور اس کے بموجب عمل کیا گیا اور مال تلف ہو گیا تو اب امانت دار ذمہ دار نہیں ہے۔ تاہم اگر مالک کے کہنے کے خلاف وہاں سے مال امانت کو ان خطرات کے پیش نظر نکال لیا تو وہ تاوان کا ذمہ دار نہ ہوگا، کیوں کہ اس نے یہ دوسرا کام مال کی حفاظت کے خیال سے کیا تھا اور پہلی صورت میں اس نے مالک مال کے کہنے کی تعمیل کی تھی لہٰذا دونوں صورتوں میں اس پر تاوان کی کوئی ذمہ داری عائد نہ ہوگی۔

تاوان مال امانت کا ایک موجب یہ ہے کہ امانت دار مال کی حفاظت میں کوتاہی کرے۔ پس اگر مال امانت کوئی جانور ہے تو امانت دار پر واجب ہے کہ اس کو چارہ پانی دے، سوا اس صورت کے جب کہ مالک نے ایسا کرنے سے منع کیا ہو۔ اگر اس نے ایسا کیا تو جبر نقصان کا وہ ذمہ دار نہ ہوگا لیکن جانور کو بھوکا مارنے کا گناہ اس کے ذمہ ہوگا۔ امانت دار کو چاہیے کہ مالک یا اس کے وکیل سے چارہ کا مطالبہ کرے یا پھر انھیں واپس کر دے۔ اگر ان میں سے کوئی موجود نہ ہو تو یہ معاملہ کرے یا پھر انھیں واپس کر دے۔ اگر ان میں سے کوئی موجود نہ ہو تو یہ معاملہ حاکم کے پیش کرے تا کہ اس کے چارہ وغیرہ کے اخراجات ان کے مال سے وصول کر لئے جائیں۔ بشرطیکہ مالک صاحب مال ہو؛ بصورت دیگر حسب تقاضائے مصلحت، جانور کے فروخت کرنے یا اسے کرایہ پر دینے یا اس کے عوض قرض لینے کا حکم حاصل کیا جائے تا کہ اس جانور پر خرچ کیا جاسکے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ امانت دار کو حکم دیا جائے کہ وہ بطور خود اپنا مال اس جانور پر خرچ کرے اور جو خرچ آیا ہو اس کا مطالبہ مالک سے کرے۔

مال امانت کے تاوان کا ایک اور موجب یہ ہے کہ امین، مال امانت کو کسی اجنبی شخص کی تحویل میں دے دے کہ وہ اپنے پاس حفاظت سے رکھے۔ اگر اس میں وہ مال ضائع ہو جائے تو امین ذمہ دار ہوگا۔ لیکن اگر ایسے شخص کے سپرد کیا جو دستور کے مطابق خود امین کے مال کی حفاظت کرتا ہے۔ مثلاً بیوی، اولاد، خادم، خزانچی یا مختار کار تو بصورت تلف اس پر تاوان عائد نہ ہوگا۔ البتہ اپنے شریک کاروبار یا مالک مال کے شریک کے سپرد کیا اور تلف ہوتو ادائے تاوان کا ذمہ دار ہوگا۔ مالک مال کو حق ہوگا کہ وہ امین اول سے تلف شدہ مال امانت کا مطالبہ کرے، کیوں کہ اس نے مال امانت کسی اور کے سپرد کرنے اور اس کی حفاظت سے ہاتھ اٹھا لینے کے باعث خود کو تاوان کا ذمہ دار بنالیا اور دوسرے امین سے بھی مطالبہ کا حق اس لئے ہے کہ اس نے جو مال سنبھالا ہے اس کے سنبھالنے کا اسے حق نہیں تھا۔ اب اگر امین ثانی کو یہ معلوم ہے کہ وہ مال امانت ہے اور امانت دار کو اسے واپس کرنے میں کوئی عذر نہیں ہے اور مالک مال نے مال امانت کا معاوضہ اس پر ڈال دیا تو ایسی صورت میں امین ثانی کو امین اول سے کسی مطالبہ کا حق نہیں ہے۔ اور اگر اسے یہ معلوم نہ تھا کہ یہ شخص اس مالک کا امانت دار ہے اور مالک نے اس کے معاوضہ کا ذمہ دار اسے قرار دے دیا تو اس صورت میں امین ثانی جو کچھ مالک کو دے گا وہ امین اول سے وصول کرے گا کیوں کہ مال معاوضہ مال امانت سے مختلف چیز ہے۔ امانت دار کو یہ حق ہے کہ مال امانت کی نقل و حمل میں یا اس کے لئے باقاعدہ چارہ پانی وغیرہ مہیا کرنے میں کسی اجنبی شخص سے مدد حاصل کرے۔ اگر اس میں مال امانت کو نقصان پہنچے تو امانت دار پر تاوان نہ ہوگا۔

تاوان کا ایک اور موجب یہ ہے کہ امانت دار مالک کے منع کرنے کے باوجود مال امانت کو لے کر سفر کرے اور وہ مال ضائع ہو جائے۔ ہاں اگر سفر مجبوری کا ہو تو اور بات ہے۔ مثلاً دشمن کے حملہ یا سیلاب یا آگ لگ جانے وغیرہ کے باعث جلاوطن ہونا پڑا ہو۔ ایسی صورت میں اگر مال امانت کو وہیں چھوڑ دیا اور اسے ساتھ لے کر روانہ نہ ہوا اور وہ ضائع ہو گیا تو امین تاوان دار ہوگا۔

اگر امانت دار سفر کا ارادہ کرے اور اپنے پاس رکھنے میں مال امانت کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو تو لازم ہے کہ اس کے مالک کو واپس کردے۔ اگر مالک موجود نہ ہو تو ایسے شخص کے قبضہ میں دے دے جو مالک کے دوسرے مال کی حفاظت کرتا ہو، مثلاً اس کی بیوی ہو یا خزانچی ہو یا اس کا کوئی وکیل ہو امانت دار مال امانت کو لے کر سفر کرسکتا ہے اگر چہ مالک شہر میں موجود ہو، بشرطیکہ نقصان مال کا کوئی اندیشہ نہ ہو اور مالک نے منع نہ کیا ہو۔ ایسی صورت میں امانت دار کو اختیار ہے کہ امانت کا مال ساتھ لے جائے یا مذکورہ اشخاص کے سپرد کر جائے۔

تاوان کا ایک اور سبب یہ ہے کہ امانت دار مال امانت کو ایسے وقت میں اس کے مالک کے پاس واپسی کے لئے لائے جب کہ کوئی ظالم اس مال کے ہتھیانے کا ارادہ رکھتا ہو۔ یا اسے کسی ظالم کے حوالہ کرنے کی کوشش میں ہو یا کسی چور کو اس کا پتہ بتادے جو اسے چرا لے جائے ایسی صورتوں میں امانت دار کو تاوان دینا ہوگا۔ ایک اور سبب یہ ہے کہ امین وفات پا جائے اور مال امانت کی بابت اس نے کسی کو کچھ نہ بتایا ہو۔

ان حالات میں جب کہ امانت دار مرض موت میں مبتلا ہو جائے تو لازم ہے کہ مال امانت اس کے مالک یا اس کے مختار کار کے سپرد کرے۔ اگر وہ نہ ہوں تو دیانت دار حاکم کی تحویل میں دے دے۔ اگر یہ امر دشوار ہو تو کسی معتبر شخص کی

سپرداری میں دے دے یا دفن کرنے میں کوئی حرج نہ ہو تو اسے دفن کردے اور وہاں کے رہنے والے کسی معتبر شخص کو اس جگہ سے آگاہ کردے جہاں دفن کیا ہے۔ اگر ایسا نہ کیا تو اس کے تاوان کا بار اس کے ترکہ پر ڈالا جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ سفر کا ارادہ ہو اور اس مال کو ساتھ لے کر جانے میں اندیشہ تلف ہو۔

تاوان کا ایک اور سبب یہ ہے کہ امانت دار مال امانت کو اپنے کام میں لائے۔ مثلاً مال امانت کوئی جانور ہے اور امانت دار ذاتی مقصد کے لئے اس پر سواری کرے۔ لیکن اگر چارہ کی اجرت کے طور پر اس کی سواری کی تو (بصورت تلف) تاوان نہ ہوگا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ امانت دار امانت کے لباس کو ذاتی مصلحت کے لئے نہ کہ کپڑے کی مصلحت کے لئے استعمال میں لائے۔ اگر امانت کے کپڑے کو اس لئے پہنا کہ اونی کپڑا جامہ خور کیڑے سے محفوظ رہے تو بصورت تلف وہ ذمہ دار نہ ہوگا۔

ایک اور سبب یہ ہے کہ امانت دار مال امانت سے مکر جائے پھر اقرار کرلے، کیوں کہ انکار کرنے کے بعد اقرار کرنا خیانت (بددیانتی) کے الزام سے اسے بری نہیں کرسکتا، لہٰذا اگر وہ مال جاتا رہے تو اس کا تاوان لازم ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ مالک مال نے یا کسی ایسے شخص نے جسے مال امانت کی واپسی کا مطالبہ کرنے کا مجاز ہے جیسے وکیل مال امانت طلب کیا اور امانت دار نے نہ دیا اور اس کے انکار کے بعد وہ مال تلف ہوگیا تو اس کا تاوان دار ہوگا۔

ایک اور سبب یہ ہے کہ امانت دار مال امانت کو اپنے یا کسی اور کے مال میں اس طرح شامل کردے کہ دونوں میں امتیاز نہ ہوسکے مثلاً امانت کے روغن زیتون کو اپنے روغن زیتون میں یا امانت کے گھی کو اسی جیسے گھی میں شامل کردے در آنحالیکہ مالک نے ایسا کرنے کی اجازت نہ دی ہو تو یہ امر امانت داری کو ختم کردے گا اور امانت دار جبر نقصان کا ذمہ دار ہوگا اور معاً اس کا معاوضہ ادا کرنا ہوگا۔ اگر امانت دار کے علاوہ کسی اور شخص نے بلا اجازت مال امانت کے ساتھ اور مال گڈمڈ کردیا تو اس شخص پر تاوان عائد ہوگا، امانت دار پر نہ ہوگا، کیوں کہ یہ زیادتی اس شخص نے کی ہے۔ اگر مالک امانت دار کو بری کردے تو وہ بھی بری الذمہ ہوجائے گا۔

اگر مال امانت کو ایسی شے سے ملادیا گیا کہ دونوں میں امتیاز محال نہ ہو مثلاً گندم کو جو یا مسور میں ملایا تو امانت دار پر تاوان نہ ہوگا۔

اگر انجانے میں مال امانت کی آمیزش ایسی شے سے ہوگئی کہ دونوں کا جدا جدا کرنا ممکن نہیں تو ایسی صورت میں امانت دار پر تاوان نہ ہوگا لیکن اس شے میں دونوں باہم شریک متصور ہوں گے۔

عاریت (عارضی طور پر لی ہوئی اشیاء) کا بیان

عاریت کی تعریف

لفظ عاریت میں 'یا' پر تشدید ہے اور کبھی بلا تشدید بھی بولا جاتا ہے۔ لغت کی رو سے اس کے متعدد معنے ہیں۔

ایک معنے یہ کہ عاریت اس شے کو کہتے ہیں جو لوگوں کے درمیان آتی جاتی یا پھرتی رہے۔ چنانچہ کتاب کے لئے ''مستعار'' کا لفظ بولتے ہیں بایں معنے کہ وہ لوگوں میں عاریتاً آتی جاتی رہتی ہے (یعنی پھرتی رہتی ہے)۔ عاریۃ ہی جیسا ایک اور لفظ عارہ بفتح رائے غیر مشددہ، بروزن ناقہ ہے جس کی جمع عواری بتشدید را ہے اور بغیر تشدید بھی مستعمل ہے۔ اسی طرح یہ لفظ مصدر تعاور سے بھی نکلتا ہے جس کے معنے تداول یعنی ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں جانے کے ہیں۔ لفظ عاریۃ سے فعل ''اعتور یا تعور یا تعاور الشی تعاورا'' آتا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ ''اعتوروا الشئے'' یا ''تعوروا الشی'' یا ''تعاوروا الشئی'' یعنی اس چیز کو باہم ایک دوسرے کے ہاتھ میں پھراتے رہو (یا عاریتاً لیتے دیتے رہو)۔

دوسرے معنے ہیں وہ شے جو جائے اور جلدی سے آجائے۔ چنانچہ بولتے ہیں اعارہ الشی (یعنی اسے فلاں چیز اس نے عارضی طور پر دی) یا 'اعارہ منہ' (یعنی اس سے عارضی طور پر لی) اسی بنا پر کہتے ہیں عارہ یعورہ یعنی لیا اور گیا۔ غرض عاریۃ کا مفہوم کسی شے کا جانا اور آنا ہے۔ یہ معنے پہلے معنے کے قریب قریب ہیں۔ بنابریں لفظ عاریۃ عار سے بنا ہے، غرض جس کے معنے ہیں گیا اور جلدی سے آگیا، اور یہ مفہوم بھی معنی اول سے خارج نہیں ہیں کیوں کہ اس میں تداول کا مفہوم ہے۔

تیسرے معنے ہیں کہ عاریۃ نام ہے اس شے مقصود کا جو لینے والے کے پیش نظر ہے۔ ایسی صورت میں یہ لفظ مصدر عراہ یعروہ عروا سے نکلا ہے جس کے معنے قصد کرنے کے ہیں کیوں کہ عاریتاً لی ہوئی چیز لینے والے کا مقصد مدعا ہوتی ہے۔

واضح ہو کہ لفظ عاریۃ جو مصدر تعاور بمعنی تداول سے مشتق ہے وہ اصل میں ''عوریۃ'' بفتح اول و ثانی و بہ تشدید یا بروزن فعلیۃ ہے۔ اس میں مادہ کے تین حرفوں میں سے پہلا حرف (جسے فائے کلمہ) کہتے ہیں عین ہے اور دوسرا حرف (جیسے عین کلمہ کہتے ہیں) 'واؤ' ہے اور تیسرا حرف (جسے) 'لام کلمہ' کہتے ہیں) را

ہے چونکہ 'واؤ' متحرک ہے اور اس سے پہلے حرف پر زبر ہے اس لئے بقاعدہ تعلیل اس 'واؤ' کو الف سے بدل دیا اور اس طرح عوریۃ سے عاریۃ بن گیا اور اس لفظ کا الف حروف اصلیہ اصل مادہ کے (حروف) میں سے ہو گیا کیونکہ وہ واؤ سے بدل کر آیا ہے۔ جو عین کلمہ مادہ کا دوسرا حرف ہے یہی تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ لفظ عاریۃ کو مصدر عار یعور سے جس میں جانے اور آنے کے معنے ہیں مشتق مانا جائے لیکن اگر اس کو مصدر ''عراہ یعر وہ'' سے جس میں قصد کا مفہوم ہے مشتق مانا جائے اور لفظ عاریت کی 'یا' پر تشدید ہو تو اس کی اصل 'عارووۃ' دو واؤ کے ساتھ فاعولۃ کے وزن پر ہوگی۔ چونکہ اس میں دو واؤ پیہم آئے اس لئے بقاعدہ تعلیل ایک 'واؤ' کو 'یا' سے بدل دیا اور اب وہ عارویۃ ہو گیا۔ اس میں 'واؤ' اور 'یا' دو حرف علت اکٹھے ہو گئے۔ ان میں سے پہلا حرف واو ساکن ہے لہٰذا اس 'واؤ' کو بہ قاعدہ تعلیل یا سے بدل کر دوسری یا میں مدغم کر دیا اور اس طرح عاریۃ بہ تشدید یا بن گیا۔ اگر لفظ عاریۃ کو بلا تشدید مانا جائے تو اس کی اصل عارویۃ ہوگی جس میں 'واؤ' اور 'یا' دو حرف علت جمع ہو گئے۔ ان میں سے ایک ساکن ہے لہٰذا اس میں بھی تعلیل کی گئی لیکن دونوں حالتوں میں لفظ عاریۃ کا حرف الف حرف اصلی نہیں بلکہ حرف زائد مانا جائے گا کیوں کہ عین فائے کلمہ یعنی مادہ کا پہلا حرف اور را عین کلمہ یعنی مادہ کا دوسرا حرف ہوگا۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حرف الف کو حرف اصلی قرار دیا جائے بایں طور کہ کلمہ کے حرف آگے پیچھے کر دیے جائیں یعنی عین کلمہ (یعنی مادے کے دوسرے حرف) 'را' کو 'لام کلمہ' (یعنی مادے کے تیسرے حرف) 'واؤ' کے بعد رکھا جائے اور 'عاریۃ' کی اصل 'عوریۃ' بروزن فعلیۃ قرار دی جائے نہ کہ عارویۃ۔ ایسی صورت میں 'فاء کلمہ' (یعنی مادہ کا پہلا حرف) 'عین' ہوگا اور 'لام کلمہ' (یعنی مادہ کا تیسرا حرف) 'واؤ' اور عین کلمہ (یعنی مادہ کا دوسرا حرف) 'را' ہوگا۔ اب چونکہ 'واؤ' جو لام کلمہ (یعنی مادہ کا تیسرا حرف) ہے وہ متحرک ہے اور اس سے پہلے حرف پر زبر ہے لہٰذا (بقاعدہ تعلیل) اسے 'الف' سے بدل دیا۔

واضح ہو کہ لفظ عاریۃ کے معنے اور اس کی بناوٹ کے بارے میں صحیح بات یہی ہے کہ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ لفظ عاریۃ عار سے نسبت کر کے بنا ہے، کیوں کہ جو چیز کسی خواہش مند کو براہ عنایت دی گئی اسے واپس لیتے ہوئے حجاب آتا ہے کہ ایسا نہ ہونا چاہیے تھا۔ لیکن یہ خیال دو طرح سے غلط ہے۔ ایک تو عارضی طور پر دی ہوئی شے کا واپس لینا شرم کی بات نہیں ہے، اگر ایسا ہوتا تو آنحضرت ﷺ ایسا نہ کرتے حالانکہ یہ ثابت ہے کہ حضور ﷺ نے ایسا کیا۔ دوسرے یہ کہ لفظ عار ''یائی'' ہے یعنی اس میں حرف علت یا آتی ہے لیکن لفظ عاریہ واوی ہے یعنی اس میں حرف علت واو آتا ہے چنانچہ اہل زبان یتعیر ون (یا کے

ساتھ) بولتے ہیں (یعنی لوگ باہم مانگے کی چیز لیتے دیتے ہیں) یتعاورون (واؤ کے ساتھ) نہیں بولتے۔ یہ سچ ہے کہ لوگ یتعیر ون العواری بولا کرتے ہیں یعنی لوگ عواری کالین دین کرتے ہیں۔ اس میں لفظ عواری عاریۃ کی جمع ہے جیسا کہ بتایا گیا۔ لیکن یہ قول کمزور ہے کیوں کہ بعض اوقات واو کی بجائے یا کا استعمال مجازی طور پر ہوتا ہے۔ لٰہذا یتعیرون العواری جو گفتگو میں آتا ہے وہ ساخت کے اعتبار سے حقیقت پر مبنی نہیں ہے۔

اب رہا فقہا کی اصطلاح میں عاریۃ کا مفہوم سو اس بارے میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ 'عاریت' کی تعریف اس جہت سے بھی کی جاتی ہے کہ وہ مصدر ہے اور اس جہت سے بھی کہ وہ اسم ہے عاریتاً لی ہوئی شے کا۔

پہلی جہت کی رو سے کہا جائے گا کہ 'عاریت' (کسی شے کے) نفع (فائدہ) کا کسی کو وقتی طور پر 'بغیر کسی معاوضہ کے مالک بنادینا ہے۔ پس اگر ایک شخص نے کسی کو اپنے جانور سے استفادہ کا مالک بنادیا کہ وہ اتنے دنوں تک بغیر کسی کرایہ کے سوار ہو سکتا ہے یا اپنا اونٹ دیا کہ اناج کی ڈھیری اٹھا کر لے جائے یا ہل دیا کہ اتنے عرصہ تک وہ اپنی زمین میں قلبہ رانی کرے وغیرہ تو یہی عارضی طور پر مالک بنانا ہے اب خواہ یہ لمبے عرصہ کے لئے ہو یا کچھ عرصہ کے لئے۔ پس اس تعریف میں کسی کو عمر بھر کے لئے منفعت شے کا مالک بنادینا داخل ہے۔ اس کو 'عاریت عمریٰ' بضم عین وسکون میم کہتے ہیں۔ اسی طرح اس تعریف میں اخدام (خدمت کے لئے لینا) بھی داخل ہے یعنی مستعیر (لینے والے کا) تمام عمر کے لئے خادم کی خدمات کا مالک ہونا۔ اس میں استفادہ شے کو مخصوص یا محدود کردینا (جسے وقف کہتے ہیں) نہیں آتا۔ ہاں اگر یہ کہا جائے کہ عاریت میں ایک مقررہ وقت کا تعین درست ہے یا یہ تعریف ہو کہ عاریت اس شے کو کہتے ہیں جو مانگے کو لی جائے یعنی ایسی قابل استفادہ چیز جسے ایک خاص عرصہ تک فائدہ اٹھانے کے لئے بغیر معاوضہ کے کسی کو مالک بنادیا جائے۔ ان دونوں تعریفوں پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے۔ کہ ان تعریفوں کے تحت کچھ ایسی چیزیں آجاتی ہیں جو بعض صورتوں میں عاریت میں داخل نہیں ہیں، مثلاً '' منفعت کی وراثت ''۔ اس کی نظریہ ہے کہ ایک شخص نے کسی زمین یا مکان یا سامان خانہ کو مقررہ عرصہ کے لئے کرایہ پر لیا اور اس عرصہ تک فائدہ اٹھانے سے پہلے وفات پا گیا تو اس حالت میں اس کی منفعت بلا کسی معاوضہ کے متوفی کے ورثا میں منتقل ہو جائے گی۔ اندریں صورت عاریت کی تعریف اس پر منطبق ہوتی ہے کیوں کہ یہ بھی بغیر کسی معاوضہ کے منفعت کا مالک بننا ہے۔ یا بغیر کسی معاوضہ کے مال کو ملکیت میں دینا ہے حالانکہ وہ مال عاریت (مانگے کی چیز) نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عاریت تو ایسی شے ہے جس کا مطلق کوئی معاوضہ نہیں ہوتا لیکن اس صورت میں متوفی نے مکان کی منفعت کے عوض میں کرایہ دے کر اسے حاصل کیا تھا۔ لٰہذا یہ صورت پہلے ہی معاوضہ لے کر کرایہ دار کو مالک بنانے کی ہے، یہ اور بات ہے کہ وہ مکان ورثاء سے معاوضہ لئے بغیر انھیں منتقل ہو گیا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ عاریت یہ ہیکہ کسی کو مفت کسی شے کی منفعت کا مالک بنادیا جائے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس میں

عاریت کی شرعی حیثیت، اس کے ارکان اور شرائط کا بیان

عاریت یعنی عارضی طور پر کسی چیز کا دینا بذات خود ایک نیکی کا کام اور انسانیت کا تقاضا ہے، کیوں کہ انسان باہمی اعانت کا محتاج ہے۔ پس یہ ایک امر مستحب ہوا۔

بعض اوقات یہ ایک امر واجب ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کو سخت گرمی اور تپتے میدان میں سایہ یا چھولداری کی حاجت ہے جس پر اس کی زندگی کا انحصار ہے یا بیماری سے بچنا موقوف ہے تو ایسی حالت میں جس کے پاس کوئی سائبان ہے اس پر واجب ہے کہ وہ سائبان اسے عاریتاً دے دے۔

بعض اوقات یہ عاریت حرام ہو جاتی ہے مثلاً کسی کے پاس جواں عمر لونڈی یا خادمہ ہے اور کوئی شخص اس امر کا طلب گار ہے کہ اس کے ساتھ تخلیہ کا موقع ملے یا اس پر قابو پا سکے تو ایسی صورت میں اسے اس شخص کے حوالہ کر دینا حلال نہیں ہے اور صحیحین بخاری و مسلم سے ثابت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے حضرت

مالک بنانا نہیں بلکہ اباحت (اجازت دینا) ہے۔ لیکن یہ خیال دو وجہ سے غلط ہے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ عاریت کا معاملہ لفظ تملیک (مالک بنا دینے سے) منعقد ہوتا ہے اگر اس کے لئے لفظ اباحت (اجازت) استعمال کیا جائے تو وہ عاریتاً دینا نہ ہوگا۔ ہاں اگر اس لفظ (اجازت) کو استعارہ کے طور پر تملیک (مالک بنانے) کے معنوں میں استعمال کیا جائے تو درست ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ عاریتاً لینے والے کو حق ہے کہ اس مانگے کی چیز کو عاریتاً کسی اور کے حوالہ کر دے درآنحالیکہ اسے استعمال کرنے والوں کے مختلف ہونے سے اس کا استعمال سخت یا ہلکا ہونے کی حیثیت سے مختلف نہ ہو۔ اگر عاریت کا مطلب محض اجازت ہوتا تو لینے والے کو یہ حق نہ ہوتا کہ وہ کسی اور کو عاریتاً دے دے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ 'عاریت' ایسے شخص کا جو مہربانی کرنے کی اہلیت رکھتا ہو کسی کو اپنی چیز سے جائز فائدہ اٹھانے کی اجازت دینا ہے بشرطیکہ وہ چیز تلف نہ ہو اور دینے والے کو واپس کی جا سکے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص جانور یا کتابوں یا کپڑوں کا مالک ہے جس کا استعمال جائز ہے اور وہ شخص کسی کو براہ مہربانی دینے کا مجاز ہے اور عاریتاً دوسرے کو دے دے تو درست ہے۔ اور اس سے لینے والے کو فائدہ اٹھانا جائز ہے درآنحالیکہ وہ چیز باقی رہے تاکہ دینے والے کو واپس کی جا سکے۔ اگر اس کے لئے کوئی مدت مقرر کر دی گئی ہے تو اسے 'عاریت مقیدہ' کہتے ہیں (یعنی مقررہ مدت کے لئے دینا) اگر کوئی مدت مقررہ نہ کی گئی ہو تو اسے 'عاریت مطلقہ' کہتے ہیں (یعنی غیر مقررہ مدت کے لئے دینا)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ عاریت کہتے ہیں اس شے کو جو اس شے کے یا اس کی منفعت کے مالک سے عارضی طور پر مانگ لی جائے تاکہ ایک مقررہ مدت تک یا بلا تعین مدت بغیر کسی معاوضہ کے اس سے فائدہ اٹھایا جائے۔

عاریت کا لفظ مجازاً 'اعارت' (یعنی عارضی طور پر دینے) کے معنوں میں بولا جاتا ہے۔ اعارت کے معنے ہیں ایک چیز کو کسی سے معاوضہ لئے بغیر اس کے لئے مباح (روا) کر دینا تاکہ وہ اس سے استفادہ کر سکے۔ لفظ اباحت (یا اجازت)

ابوطلحہ سے ایک گھوڑا عاریتاً لیا اور آپ اس پر سوار ہوئے۔ اور معرکہ حنین کے وقت صفوان ابن امیہ سے ایک زرہ مانگی۔ صفوان نے پوچھا "اے محمد آپ چھینی ہوئی لینا چاہتے ہیں یا عاریتاً فرمایا بل عاریۃ مضمونۃ (یعنی میں عاریتاً لینا چاہتا ہوں جس کی واپسی کا ذمہ دار ہوں گا۔)

تمام مسلمانوں کا عاریت کے امر شرعی ہونے پر اجماع ہے کیوں کہ یہ امر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے تحت آتا ہے "وتعاونو اعلی البر والتقویٰ ولا تعاونو اعلی الا ثم والعدوان (یعنی نیکی اور پرہیز گاری کی باتوں میں تم ایک دوسرے کی مدد کرو۔ گناہ اور سرکشی کی باتوں میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو)۔

غرض اس میں شک نہیں کہ بنی نوع انسان کا ایک دوسرے کی حاجت روائی اور باہمی حسن سلوک ان نیکیوں میں سے ہے جن سے باہمی تعلقات مستحکم ہوتے ہیں۔ باہمی الفت بڑھتی اور دوستی پختہ ہو جاتی ہے۔ ایسے امور شریعت اسلامیہ کی نگاہ میں نہایت ہی پسندیدہ ہیں۔

عاریت کے ارکان اجزائے لازمی چار ہیں۔ (۱)

معیر: کوئی شے عاریتاً دینے والا۔

مستعیر: خواہش مند جو وہ شے لے۔

معار: وہ شے جو عاریتاً عنایت کی جائے۔

صیغہ: الفاظ عاریت۔

کے معنے ہیں کسی اور کی مملوکہ شے کو اپنی حاجت روائی کے لئے استعمال کرنا۔ لہٰذا اس سے وہاں تک استفادہ درست ہے جہاں تک کہ واجب ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ عاریت کا ایک ہی رکن ہے یعنی 'ایجاب وقبول' لہٰذا عاریت کے معاملہ میں ایجاب وقبول کا ہونا ضروری ہے کیوں کہ اس میں تملیک ہوتی ہے اور وہ ایجاب وقبول کے بغیر نہیں ہوسکتی۔ لیکن اس میں زبان سے کہنا ضروری نہیں بلکہ شے مطلوبہ کا لین دین کافی ہے یعنی دینے والا خواہش مند کو وہ چیز مطلوبہ دے دے اور وہ اسے لے لے اور دونوں یہ جانتے ہوں کہ یہ لین دین عاریتاً ہے۔ عاریتاً دینے کے لئے ان الفاظ کا استعمال کرنا درست ہے کہ میں تم کو یہ شے عاریتاً دیتا ہوں۔ میں اپنی زمین کی پیداوار سے تمہیں خوراک دے رہا ہوں۔ میں یہ کپڑا تم کو از راہ عنایت دے رہا ہوں۔ لو میں نے اس جانور پر تمہیں سوار کر دیا۔ (یہ الفاظ عاریت کے لئے ہیں) بشرطیکہ الفاظ "از راہ عنایت دے یا سواری کرنے" کے جو استعمال ہوئے۔ ان سے ہبہ کرنا مراد نہ ہو۔ اسی طرح یہ کہنا بھی عاریتاً دینا ہے کہ میں ایک ماہ کے لئے یہ گھر بلا کرایہ تم کو دے رہا ہوں۔ یا یہ کہ ہم دونوں کی زندگی بھر تم میرے گھر میں رہائش کر سکتے ہو۔

ان جملہ ارکان کے لئے ازروئے مسالک مختلفہ چند شرائط ہیں۔ (۱)

ا۔شافعیہ کہتے ہیں کہ عاریتاً دینے والے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ اس کا اہل مجاز ہو اور ایسا شخص وہ ہوسکتا ہے جس میں یہ امور پائے جائیں:

ایک تو یہ ہے کہ وہ بالغ ہو لہٰذا بچہ عاریتاً کوئی چیز دے تو وہ درست نہ ہوگا۔

دوسرے یہ کہ وہ عاقل ہو۔فاتر العقل مجنون کو حق نہیں ہے کہ وہ کوئی شے عاریتاً دے۔

تیسرے یہ کہ وہ شخص اپنی بے عقلی یا مفلسی کے باعث نااہل معاملہ قرار دیا گیا ہو۔غرض جو شخص (معاملہ) کا نااہل قرار دیا جائے وہ کسی کو کچھ بھی عاریتاً دینے کا مجاز نہیں ہے۔اب رہا یہ سوال کہ آیا کسی بچے یا نااہل معاملہ کے لئے یہ جائز ہے یا ناجائز کہ خود اپنے آپ کو عاریتاً (عارضی طور پر) کسی کے حوالہ کردے مثلاً یہ کہ کسی کی خدمت بلا معاوضہ انجام دینے کے لئے خود کو پیش کردے؟اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا دو شرطوں سے جائز ہے:

ایک تو یہ ہے کہ وہ کام جو اسے انجام دینا ہے وہ کار مفت ہو جس کی کوئی اجرت بالعموم نہیں ہوتی۔اگر وہ کام ایسا ہے جس کی اجرت ہوا کرتی ہے تو بچے یا بے عقل نااہل معاملہ کا وہ کام مفت انجام دینے کے لئے خود کو پیش کرنا درست نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ وہ کام ایسا پیشہ ورانہ کام نہ ہو جو اس کا ذریعہ معاش ہے مثلاً ایک ترکھان کا لڑکا ہے اور اس نے کسی کا صندوق مفت بنانے یا رہٹ تیار کرنے کے لئے اپنی خدمت پیش کی یا لوہار کا لڑکا مفت قفل بنانے کے لئے یا درزی کا لڑکا مفت کپڑا سینے کے لئے اپنی خدمت پیش کرے تو اس قسم کی پیشکش جائز نہیں ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ اگر ایک شخص کسی کے بچے سے کہے کہ ذرا میرا یہ کام کردے اور وہ کام ایسا ہے جس کی اجرت نہیں ہوا کرتی مثلاً پڑوسی کا لڑکا ہے اور اس کو کسی چیز کے لانے کی تکلیف دی جائے تو درست ہے ورنہ نہیں۔

وہ شخص جسے مفلسی کے باعث نااہل معاملہ قرار دیا گیا ہو وہ خود کو خدمت کے لئے پیش کردے تو جائز ہے بشرطیکہ وہ کام اس کے حصول معاش کے کاموں میں حارج نہ ہو۔اس کے لئے یہ بھی درست ہے کہ وہ اپنی غیر منقولہ املاک میں سے کسی کو کچھ عاریتاً دے دے۔مثلاً ایک دن کے لئے اپنا مکان دے دے۔

چوتھا امر معیر (عاریتاً دینے والے کے لئے) یہ ضروری ہے کہ دینے والا اس منفعت کا مالک ہو جسے وہ کسی کو دینا چاہتا ہے۔اس کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ اس چیز کا مالک بھی ہو کیوں کہ مانگنے کے طور پر جو چیز دی جاتی ہے وہ صرف منفعت ہوتی ہے۔لہٰذا اگر کسی کے حق میں ایک چیز سے فائدہ حاصل کرنے کی وصیت کی گئی ہے اور وہ شخص وہ مفاد کسی کو عاریتاً دے دے تو درست ہے۔اسی طرح ایک شے جو کسی کے لئے وقف کی گئی ہو وہ شے بھی مہتمم اوقاف کی اجازت سے عاریتاً دی جاسکتی ہے کیوں کہ یہ اصحاب اگرچہ اصل شے کے مالک نہیں ہے مگر اس شے کے مفاد کے مالک ہیں جسے خواہش مند کو عاریتاً دیا جاسکتا ہے تاکہ وہ اس سے منتفع ہوسکے۔لیکن وہ شخص جو نہ اس چیز کا مالک ہو اور نہ اس کے مفاد کا مالک ہو جیسے 'مستعیر' (عاریتاً کوئی شے لینے والا) وہ مانگنے کولی ہوئی چیز کسی کو عاریتاً دے تو درست نہ ہوگا۔چنانچہ اگر مثلاً ایک شخص نے کسی کا جانور مانگنے کو لیا تو وہ جانور کسی کو عاریتاً دینا درست نہیں ہے۔ہاں مالک کی اجازت سے ایسا کرسکتا ہے۔اگر

مالک اجازت دے دے تو اس چیز کے دونوں ہی ذمہ دار ہوں گے۔ اگر وہ چیز دوسرے شخص کے پاس تلف ہوگئی تو اس کا تاوان اسی پر ہوگا۔ سوا اس صورت کے جب کہ ضامن اول سے یہ شرط نہ ٹھہری ہو کہ وہ جسے عاریتاً دینا چاہتا ہے اس کا نام بتا دے یا تعین کر دے چنانچہ اگر مستعیر نے یوں کہا کہ مجھے اجازت دیجئے کہ میں یہ چیز زید کو عاریتاً دے دوں تو اس صورت میں پہلا شخص مستعیر لینے والا اقرار نہ پائے گا بلکہ اس کی حیثیت ایک وکیل کی سی ہوگی اور وہ تاوان سے بری الذمہ ہوگا۔

مندرجہ بالا شرائط معیر کے متعلق ہیں جو (کوئی شے) عاریتاً دیتا ہے۔ مستعیر (مانگے کی چیز لینے والے) میں دو باتیں ہونی چاہئیں:

ایک تو یہ کہ وہ شخص متعین ہو، بلا تعین کسی کو عاریتاً دینا درست نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے بیٹھنے کے لئے ایک فرش بچھا دیا کہ اس پر کوئی بھی بیٹھے تو یہ کسی کو عاریتاً دینا نہ ہوگا بلکہ یہ محض مباح کرنا (یا اجازت دینا ہے)۔ اسی طرح اگر کسی نے زید وعمرو دو اصحاب سے کہا کہ میں اپنا یہ گھوڑا تم میں سے ایک کو عاریتاً دے دیتا ہوں اور یہ نہ بتایا کہ زید یا عمرو میں سے کسے دیا ہے (تو درست نہیں ہے)۔

دوسری بات یہ ہے کہ عاریتاً لینے والا اس شے کا استعمال جانتا ہو لہٰذا یہ درست نہ ہوگا کہ ایک شخص اپنا گھوڑا کسی بچے یا دیوانے کو عاریتاً دے دے۔ ہاں اگر ولی کے ساتھ بات طے ہوئی ہو (تو درست ہے) تاہم بے عقل کے بارے میں قابل ترجیح یہ ہے کہ وہ خود ہی عاریت کی چیز کو قبول کر سکتا ہے ولی کی قبولیت پر انحصار نہ ہوگا۔

معار (عاریت میں دی ہوئی چیز) کے متعلق بھی چند شرائط ہیں: ایک یہ کہ اس چیز سے فوری طور پر یا بعد میں فائدہ اٹھانا ممکن ہو۔ ایسی شے کی مثال جس سے بعد میں فائدہ اٹھانا ممکن ہو کوئی چھوٹا سا بچھیرا یا بچھڑا ہے کہ اس کو عاریت مطلقہ، یعنی بلا قید مدت یا عاریت مقیدہ یعنی مقررہ مدت کے لئے اس کے دوران اس سے فائدہ اٹھانا ممکن ہو عاریتاً دینا درست ہے۔ لیکن ایسی چیز جس سے کچھ بھی فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہو جیسے ناکارہ بیمار جانور، تو اس کو عاریتاً دینا صحیح نہیں ہے۔ اور نفع یا فائدہ سے مراد ہر ایسا امر ہے جس سے عاریتاً لینے والا مستفید ہو۔

منفعت یا نفع کی دو قسمیں ہیں: ایک منفعت محض جس کا کوئی خارجی یا مادی وجود نہیں ہوتا جیسے کسی گھر کی سکونت یا جانور کی سواری یا شامیانہ کا سایہ وغیرہ۔ دوسری قسم خارجی یا مادی منفعت جو عاریت کی چیز سے حاصل کی جائے مثلاً بکری کا دودھ اور درخت کا پھل۔ پس اگر کوئی بکری عاریتاً لی کہ اس کا دودھ یا اس کی نسل حاصل کی جائے یا درخت لیا کہ اس سے پھل حاصل کرے تو اس کا عاریتاً لینا۔ درست ہوگا، حالانکہ دودھ ایک مستقل شے ہے جو مانگے کے بطور لی ہوئی بکری سے یا پھل مستقل شے ہے جو عاریت کے درخت سے حاصل ہوتا ہے۔ غرض بکری کا دودھ یا نسل کے لئے اور درخت کا پھل کی خاطر عاریتاً لینا درست ہے۔ اسی طرح کی اور چیزوں کا بھی لینا بقول معتمد درست ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ عاریتاً لی ہوئی شے سے دودھ یا نسل یا پھل کی منفعت عاریت کی چیز کے طور پر نہیں ہوتی بلکہ یہ بطریق اباحت (اجازت) کے ہوتا ہے اور بکری یا درخت کا عاریتاً دینا اس شے کے حاصل کرنے کا واسطہ ہے جس کی اجازت دی گئی ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص اس نالی کو جو دوسرے کی زمین میں ہے عاریتاً لے تاکہ اپنی زمین تک پانی لے جا سکے۔ ایسی صورت میں وہ پانی جس کا وہ مالک ہے اس نالی کے بغیر اپنی زمین میں نہیں لے جا سکتا گویا (اس صورت میں) پانی کے لے جانے کا جو

ذریعہ ہے وہی منفعت ہے جسے عاریتاً لی ہوئی نالی کے ذریعہ سے حاصل کیا گیا۔ اس صورت میں لفظ عاریت استعمال کیا جائے یا اباحت کوئی فرق نہیں پڑتا۔

عاریتاً دی ہوئی شے کے لئے دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مباح (جائز) ہو۔ ایسی شے کا عاریتاً دینا حرام ہے جس کی منفعت حرام ہو، مثلاً جواں سال خادمہ جس کی موجودگی میں نفس کا بچانا دشوار ہو، درآنحالیکہ خدمت کے لئے اس کے ساتھ خلوت میں رہنا ہوتا ہو یا اس پر ناجائز نظر پڑتی ہو۔ ہاں اگر وہ خادمہ ایک نابالغ بچی ہے جس سے نفسانی خواہشات کو تحریک نہ ہو یا بھونڈی صورت کی ہو یا اسے صرف ننھے بچوں کی خدمت کے لئے ہو اور باپ کا اس سے واسطہ نہ پڑتا ہو تو اسے عاریتاً دینا درست ہے اور ایسی اشیاء میں جن کا استعمال حرام ہے نغمہ و موسیقی سارنگی ستار وغیرہ ناجائز ساز داخل ہیں۔ ہاں جو حرام نہیں ہیں مثلاً ڈھول اور شطرنج سوان کا عاریتاً لین دین جائز ہے، اسی طرح کرایہ پر لینا بھی جائز ہے۔ اور کسی حربی (برسر پیکار دشمن) کو ہتھیار کا عاریتاً دینا جس سے وہ مسلمانوں کے خلاف جنگ میں کام لے سکے حرام ہے۔

(عاریت کی چیز کے متعلق) تیسری شرط یہ ہے کہ لینے والا اس چیز کو اس طرح استعمال کرے کہ اصل شے باقی رہے۔ اگر وہ شے استعمال سے تلف ہونے والی ہو تو اسے عاریتاً دینا درست نہیں ہے کیوں کہ اس سے عاریت کا جو حقیقی مفہوم ہے وہ جاتا رہتا ہے۔ عاریت ایسی چیز کی ہوتی ہے جس سے فائدہ اٹھایا جا سکے لیکن وہ چیز باقی رہے تاکہ اس کے مالک کو واپس کی جا سکے لہٰذا اشیائے خوردنی کو عاریتاً دینا درست نہیں ہے کیوں کہ وہ شے (استعمال کرنے) کھانے سے ختم ہو جاتی ہے۔

اب رہا صیغہ (الفاظ عاریت) اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ ایسے الفاظ ہوں جن سے ظاہر ہو کہ فلاں شے سے فائدہ اٹھانے کی اجازت دی گئی ہے، خواہ یہ الفاظ عاریتاً لینے والے کے ہوں، مثلاً وہ یوں کہے کہ مجھے فلاں چیز عاریتاً دے دیجئے یا وہ الفاظ دینے والے کے ہوں، مثلاً وہ کہے کہ میں فلاں چیز عاریتاً دے رہا ہوں۔ غرض دونوں میں سے کسی ایک کی طرف سے یہ لفظ ادا ہونا چاہیے۔ دوسرے کی طرف سے اس کا ادا ہونا شرط نہیں ہے بلکہ اس کا عمل کافی ہے۔ اس پر فوری عمل درآمد بھی شرط نہیں ہے۔ پس اگر کسی نے کہا کہ میں اسے عاریتاً دینا درست مانا جائے گا۔ اور اس بارے تب بھی اسے عاریتاً دینا درست مانا جائے گا۔ اور اس بارے میں اگر کنایتاً (یا اشارۃ) بھی عاریتاً دینے کی نیت سے کہا تو وہ بھی صراحت ہی کے برابر ہے۔ یہی حال گونگے کے اشارہ کا ہے جس سے اس کا مقصد سمجھ میں آ جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ معاملہ عاریت کی چند شرطیں ہیں جن میں سے بعض کا تعلق عاریتاً (کوئی چیز) دینے اور لینے والے سے ہے۔ ان کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ عاقل ہوں لہٰذا مجنون کوئی چیز عاریتاً دے تو وہ درست نہیں ہے۔ اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ ممیّز (باشعور) ہوں لہٰذا ناسمجھ بچہ کا کوئی چیز عاریتاً دینا درست نہیں ہے۔ تاہم بالغ ہونا شرط نہیں ہے، لہٰذا ایسا نابالغ جسے تصرف (لین دین) کی اجازت ہو عاریتاً کوئی چیز دے تو درست ہے۔

بعض شرائط کا تعلق عاریت کی چیز سے ہے۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ چیز ایسی ہو کہ اس کو تلف کیے بغیر اس سے فائدہ اٹھایا جا سکے۔ اگر بنیادی طور پر اس شے سے استفادہ ممکن نہ ہو جیسے کوئی مریض جانور ہے تو اسے عاریتاً دینا درست نہ ہوگا۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ کسی چیز سے فائدہ اٹھایا جا سکے لیکن اسے تلف کر کے جیسے اشیاء خوردنی یا

موم بتی کہ جب تک اسے جلایا نہ جائے اس سے فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا (عاریتاً لین دین درست نہیں)۔ عاریتی چیز کے لئے یہ شرط بھی ہے کہ خواہش منداس کو حاصل کر لے، اگر اس نے نہیں لیا تو عاریت نہ ہوئی۔

باقی رہیں وہ شرطیں جن کا تعلق صیغہ الفاظ عاریۃ سے ہے، ان کا ذکر ارکان عاریت کے بیان میں آ چکا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ عاریت کی چند شرطیں ہیں۔ بعض کا تعلق معیر (دینے والے) سے ہے، بعض کا مستعیر (لینے والے) سے اور بعض کا مستعار (مانگنے کی چیز) سے ہے۔

عاریتاً دینے والے میں چند باتیں ہونا چاہئیں۔ منجملہ ان کے یہ کہ جو چیز مانگنے کو دی جائے تو اس کی منفعت کا مالک ہو، خواہ اس حیثیت سے کہ وہ اس کا مالک ہے یا اسے کرایہ پر لے رکھا ہو یا عاریتاً لی ہوئی شے ہو۔ یعنی یہ ضروری نہیں ہے کہ دینے والا اس چیز کا مالک ہو، صرف اس کی منفعت کا مالک ہونا شرط ہے، مالک ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ اگر مثلاً کسی نے ایک گھر کرایہ پر لیا اور وہ کسی اور کو عاریتاً دے دے تو درست ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے خود کوئی چیز مانگنے کو لے رکھی ہے اور دوسرے کو عاریتاً دے دی تو درست ہے بشرطیکہ معیر (دینے والے) نے کسی اور کو دینے سے صاف طور پر یا ضمنی صراحت کے ساتھ منع نہ کر دیا ہو۔ ضمنی ممانعت کی مثال (دینے والے) کا یہ کہنا ہے کہ اگر تمہارا باپ یا بھائی (بیچ میں پڑا) نہ ہوتا تو میں تم کو یہ چیز عاریتاً نہ دیتا۔ اس طرح کہنے میں ضمناً یہ مفہوم نکلتا ہے کہ وہ صرف اسی شخص کو عاریتاً دینا چاہتا ہے۔ ایسی صورت میں لینے والے کے لئے ٹھیک نہیں ہے کہ وہ کسی اور کو وہ چیز عاریتاً دے دے۔ اب اگر کوئی شخص ایسی چیز جو ذرائع بالا میں سے کسی ذریعہ سے اس کی ملک میں نہ ہو تو اسے عاریتاً دینا فضول متصور ہوگا اور سرے سے درست نہ ہوگا کیوں کہ لینے والے سے اس نے بغیر کسی معاوضہ کے اس چیز کو حاصل کیا ہے۔ یہی حکم اس ہبہ، وقف اور دوسری اشیاء کا ہے جو کوئی غیر متعلقہ شخص نکالے۔ لیکن اگر اس چیز کو معاوضہ لے کر دیا ہو مثلاً ایک شخص نے پرائے مال کو مالک کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا تو یہ فروخت مالک کی اجازت پر موقوف رہے گی۔ اگر مالک نے اجازت دے دی تو وہ فروخت مان لی جائے گی۔

معیر کے بارے میں ایک شرط یہ ہے کہ وہ کم عمری، بے عقلی یا غلامی کے باعث نا اہل معاملہ نہ قرار دیا گیا ہو۔ چنانچہ کسی بچے یا بے عقل یا غلام کا، اگرچہ اسے امور تجارت کی انجام دہی کی اجازت ہو، عاریتاً کوئی شے دینا درست نہیں ہے کیوں کہ ایسے غلام کو جو تجارت کی اجازت ہے وہ یہ ہے کہ وہ قیمتاً کوئی شے فروخت کر سکتا ہے عاریتاً بلا معاوضہ نہیں دے سکتا۔ ہاں اگر گاہکوں کو کھینچنے کے لئے کوئی چیز عاریتاً دے دے تو درست ہے۔ اسے زبائن کہتے ہیں (یعنی گاہکوں کو توڑ کر اپنی طرف لانا)۔

ایک اور شرط یہ ہے کہ صرف معیر (عاریتاً دینے والا) ہی کسی شے کی منعفت کا مالک نہ ہو کوئی اور شخص وہ فائدہ نہ اٹھا سکتا ہو۔ ایسے شخص اور (عام) مالک منفعت میں فرق یہ ہے کہ مالک منفعت وہ ہے جسے شارع نے کسی شے سے استفادہ کا حق دیا ہو اور یہ بھی اسے حق ہو کہ وہ اپنی بجائے کسی اور کو استفادہ کا حق دے دے جیسے کسی شے کا مالک یا کرایہ دار یا عاریتاً لینے والا کہ ان میں سے ہر ایک کو حق ہے کہ اس طرح حاصل کی ہوئی چیز کسی کو کرایہ پر دے یا بخش دے یا عاریتاً دے اور یا خود ہی اس سے فائدہ اٹھائے۔ لیکن وہ شخص جو نفع کا مخصوص مالک بنایا گیا ہے شارع علیہ السلام نے اسے پابند کر

دیا ہے کہ صرف وہی اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔اس کی مثال ایسے وقف شدہ مکانوں کی ہے جو محض مجاوروں یا مسافروں وغیرہ کے فائدہ کی خاطر وقف کیے گئے ہوں۔ایسی صورت میں اگر ایک شخص کو مثلاً بحیثیت ایک مجاور کے اس میں محض رہائش کا حق ہے تو استفادہ کا یہ حق صرف اسی شخص کو ہے لہٰذا وہ کسی دوسرے کو نہ عاریتاً دینے کا مجاز ہے نہ ہبہ وغیرہ کر سکتا ہے۔ہاں یہ جائز ہے کہ وہ کسی اور کو مفت یا کسی کرایہ پر ایک مقررہ عرصہ یا ہمیشہ کے لئے استفادہ کا حق دے کر خود دست بردار ہو جائے۔

اس سلسلہ میں ایک اور مسئلہ آتا ہے جسے ''ملک خلو'' کہتے ہیں۔یہ بھی ملک منفعت کی ایک قسم ہے۔خلو اس نفع کو کہتے ہیں جو ایک رقم دینے والے کو اس رقم کے عوض حاصل ہوتا ہے۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ مثلاً ایک وقف شدہ منہدم مکان کسی گوشہ میں واقع ہے یا کوئی کھلی زمین وقف ہے جس پر کوئی تعمیر نہیں ہے اور وقف کی کوئی ایسی آمدنی بھی نہیں ہے کہ اس کی تعمیر پر خرچ کی جائے۔اب کوئی شخص اس زمین کو ٹھیک (آباد) کرنے یا مسمار شدہ مکان کی تعمیر کے لئے ایک خاص رقم بصیغہ وقف دیتا ہے اور شرط یہ ہے کہ وہ پورے سال کا کرایہ جسے حکر کہتے ہیں اکٹھا ادا کرے گا اور اس رقم کے عوض جو اس پر صرف ہوئی ہے اس تعمیر سے فائدہ اٹھائے گا۔اس فائدہ کو خلو کہتے ہیں۔اب اگر اس وقف شدہ جگہ کا کرایہ تعمیر کے بعد مثلاً دس ہے اور تعمیر کنندہ سے یہ بات طے ہو چکی ہے کہ منجملہ دس کے تین حکر وہ ادا کر دے گا اور باقی سات اس مصارف میں محسوب ہوں گے جو اس نے کیے ہیں تو یہ درست ہے۔اور وہ شخص جس نے تعمیر پر رقم لگائی اس جگہ کی منفعت کا مالک متصور ہوگا اور جائز ہوگا کہ وہ شخص اس منفعت کو عاریتاً کسی کو دے دے یا اسے ہبہ کر دے یا یہ کہ خود اپنے لئے مخصوص کر لے جو اس کی وفات کے بعد اس کے ورثا کو منتقل ہو جائے وغیرہ۔

اسی طرح کا ایک خلو آج کل مصر میں رائج ہے کہ ایک شخص کوئی مکان عام شہری دستور کے مطابق کرایہ پر لیتا ہے، پھر وہ چاہتا ہے کہ کسی اور سے ایک رقم لے کر اس کے لئے خالی کر دے اسے آج کل پگڑی پر لینا کہتے ہیں یہ عام لوگوں کے دستور کے مطابق جائز ہے۔

مستعیر (عاریتاً لینے والے) کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ شخص اس امر کا اہل ہو کہ براہ مہربانی کوئی چیز اسے عاریتاً دی جاسکے۔ایسے شخص کو جو اس عاریتی شے کا اہل نہ ہو عاریتاً دینا درست نہیں ہے۔مثلاً کسی کافر کو کلام پاک عاریتاً دینا نہ چاہیے کیوں کہ اس کے ساتھ یہ مہربانی درست نہیں ہے۔

عاریتی چیز کی بابت یہ شرط ہے کہ وہ کوئی منفعت بخش مادی شے ہو اور یہ کہ اس کا استعمال جائز ہو، گو اس کی خرید و فروخت جائز نہ ہو جیسے شکاری کتا یا قربانی کی کھال کہ اس کا استعمال تو جائز ہے گو فروخت کرنا جائز نہیں ہے لہٰذا ان اشیاء کا عاریتاً لین دین روا ہے۔

کسی لونڈی کو عاریتاً ایسے شخص کے حوالہ کرنا جس کی جانب سے اطمینان نہ ہو درست نہیں ہے۔اور ایسی چیز کا دینا جس کو تلف کیے بغیر استعمال میں نہ لایا جاسکے جیسے اشیائے خوردنی یا نقدی عاریتاً دینا نہ کہیں گے بلکہ وہ قرض ہوگا اگرچہ بطور عاریت کہہ کر دی گئی ہو کیوں کہ عاریتاً دینے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس چیز سے فائدہ اٹھا کر اس کے مالک کو واپس کر دی جائے۔

عاریت کے اقسام اور اس کے متعلقہ مسائل کا بیان

عاریت کی چند قسمیں ہیں اور ہر ایک کے متعلقہ مسائل مسالک مختلفہ کی رو سے تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

اب رہا صیغہ (الفاظ عاریت) اس میں ہر وہ بات داخل ہے جس سے کسی کو بلا معاوضہ منفعت حاصل کرنے کا مالک بنانا مفہوم ہوتا ہو جیسے (کسی کا) یہ کہنا کہ مجھے (فلاں چیز) عاریتاً دے دیجئے اور وہ (دینے والا) کہے میں نے تم کو عاریتاً دے دی یا مجھے عاریتاً دے دیجئے کے جواب میں ہاں یا (اچھا) کہا یا پھر (عاریتاً لین دین) عمل یا اشارہ سے بھی کیا جا سکتا ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ عاریتی شے کے بارے میں یہ شرط ہے کہ وہ ایسی ہو جس سے فائدہ اٹھایا جائے مگر وہ شے باقی رہے جیسے گھر، کپڑا اور مویشی وغیرہ۔ ایسی شے کو عاریتاً دینا درست نہیں ہے جس سے بغیر تلف کیے فائدہ نہ اٹھایا جا سکے جیسے کھانے پینے کی چیزیں وغیرہ۔ اگر کسی نے ایسی چیز عاریتاً کہہ کر دی تو اس کا مقصد اس سے اس امر کی اجازت دینا ہے کہ وہ اس چیز کو تلف یا ختم کر کے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔

معیر (عاریتاً دینے والے) کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ اس مہربانی کا اہل ہو لہٰذا ایسا شخص جسے نااہل معاملہ قرار دیا گیا ہو، کوئی شے عاریتاً دے تو درست نہیں ہے۔ اسی طرح مہتمم اوقاف مال وقف سے یا کوئی ولی یتیم مال یتیم سے کوئی چیز عاریتاً دے تو وہ ٹھیک نہیں ہے۔

مستعیر (لینے والے کے لئے) یہ شرط ہے کہ وہ عاریت کی چیز لینے کی اہلیت رکھتا ہو۔ بنابریں کسی کافر کو قرآن شریف عاریتاً دینا درست نہیں ہے کیوں کہ وہ اس کے قبول کرنے کا اہل نہیں ہے۔

رہ گیا صیغہ (الفاظ ایجاب وقبول) اس کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ اس میں الفاظ استعمال کیے جائیں بلکہ قول و فعل میں سے ہر ایسا امر جس سے عاریتی شے کے لین دین کی رضامندی کا اظہار ہوتا ہو کیوں کہ یہ (محض) اباحت (یا اجازت) ہے کوئی معاہدہ نہیں ہے لہٰذا اگر یوں کہا کہ میں آپ کو فلاں چیز سے فائدہ اٹھانے یا (کام نکالنے) کی اجازت دیتا ہوں تو یہ بھی اسی طرح عاریت ہے جیسے یوں کہنا کہ میں آپ کو (فلاں چیز) عاریتاً دیتا ہوں۔ اسی طرح اگر کسی نے درخواست کی کہ (فلاں چیز) مجھے عاریتاً دے دیجئے اور وہ شے اس کو دے دی گئی وغیرہ (تو یہ بھی عاریتاً دینا ہی متصور ہو گا)۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ عاریت کی چار قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس میں وقت اور فائدہ کی کوئی پابندی (یا تعین) نہ ہو مثلاً دینے والا کہے کہ میں نے اپنا مکان یا جانور آپ کو عاریتاً دیا، اور یہ نہ بتایا کہ کتنے عرصہ کے لئے اور نہ یہ کہ جانور سے کیا کام لیا جائے گا۔

عاریت کی اس قسم میں لینے والے کو حق ہے کہ وہ عاریتی شے سے بلا کسی شرط یا پابندی کے یعنی (جب تک اور جتنا چاہے) فائدہ اٹھائے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ اس شے سے فائدہ حاصل کرنے کے لئے مدت اور فائدہ کی مقدار بتا دی جائے مثلاً یوں کہیں

کہ میں اپنا گھر آپ کو ایک ماہ کے لئے عاریتاً دیتا ہوں کہ اس دوران آپ اس میں اپنا سامان رکھ سکتے ہیں۔ ایسی صورت میں لینے والے کے لئے ایک ماہ سے زائد تک اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہ ہوگا اور نہ اس میں اپنا سامان رکھنے کے علاوہ اور کسی کام میں لانے کا حق ہے۔ ہاں اسے یہ حق ہے کہ جس مقصد کے لئے اسے اجازت دی گئی ہے اس سے بہتر طریقہ سے اسے کام میں لائے۔ مثلاً یہ کہ لوہا اور پتھر رکھنے کی اجازت تھی اور اس نے کپڑا رکھا (تو بہتر استعمال ہوا)۔

تیسری قسم یہ ہے کہ مال عاریت سے فائدہ اٹھانے کے لئے وقت مقرر کر دیا گیا ہو، (مثلاً یوں کہنا) کہ میں آپ کو یہ جانور تین دن کے لئے عاریتاً دیتا ہوں، لیکن یہ نہیں بتایا کہ اس جانور سے کیا کام لیا جائے؟

چوتھی قسم یہ ہے کہ صرف فائدہ کی نوعیت بتائی جائے اور وقت کا تعین نہ ہو۔

ان دونوں صورتوں میں جو کچھ کہا گیا ہے اس سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن ان تمام صورتوں میں عاریتاً دینے کا معاملہ لازمی (اٹل) نہیں ہوتا یعنی مالک کو اختیار ہوتا ہے کہ جب چاہے اپنی چیز واپس لے لے بشرطیکہ اس کی واپسی میں مستعیر (لینے والے) کو ضرر نہ پہنچے۔ ایسی صورت میں عاریت کی یہ حیثیت ختم ہو جائے گی اور مانگے کو دی ہوئی شے لینے والے کے پاس مناسب اجرت پر دی ہوئی شے متصور ہوگی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو اپنی دیوار عاریتاً دی کہ وہ اس پر اپنی چھت کا شہتیر رکھ لے، چنانچہ ایسا ہی کیا گیا اور عمارت تیار ہو گئی تو اب دیوار والے کو یہ حق نہیں ہے کہ اس حالت میں اپنی دیوار واپس لے لے۔ اس کے لئے مستعیر کو اپنی چھت ڈھانی پڑے گی اور اسے نقصان ہوگا۔ لہٰذا وہ دیوار اس کے پاس رہے گی، ہاں اس دیوار کا مثلی کرایہ اگر اس جیسی صورت میں کچھ ہوا کرتا ہے تو ادا کرنا پڑے گا۔

اسی طرح کی مثال یہ ہے کہ کسی کو گھوڑا ایک خاص مقام تک جانے کے لئے عاریتاً دیا گیا تو دینے والے کو یہ حق نہیں ہے کہ اس کی واپسی کا مطالبہ ایسی جگہ پر کرے جہاں سے کرایہ کی سواری لے کر مستعیر کو واپس آنا ممکن نہ ہو تو وہ گھوڑا مستعیر ہی کے پاس رہے گا لیکن (اس وقت سے) اس کی اجرت مثلاً واجب الادا ہوگی۔

اسی طرح ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص کو زمین بغرض زراعت عاریتاً دی گئی تو اب دینے والے کو یہ حق نہیں ہے کہ پیداوار حاصل کرنے سے پہلے اسے واپس لے۔ ہاں اس جیسی زمین کا جو کرایہ (اس مدت کے لئے) ہوتا ہے وہ لے سکتا ہے۔

اگر کسی شخص نے اپنے مکان کی دیوار عاریتاً دی اور لینے والے نے اس پر اپنی چھت کا شہتیر رکھ دیا۔ اس کے بعد دینے والے نے وہ مکان فروخت کر دیا تو خریدار کو حق ہوگا کہ اس دیوار کی واپسی کا مطالبہ کرے اور وہ چھت ہٹانا پڑے گی۔ ہاں اگر فروخت کنندہ نے فروخت کے وقت اس کے واپس نہ لئے جانے کی شرط رکھ دی تھی تو اس کے مطابق عمل ہو گا۔

اس مسئلہ میں وارث کے لئے بھی وہی حکم ہے جو خریدار کے لئے ہے۔ لیکن وارث کو عاریتاً دی ہوئی دیوار کے واپس لینے کا بہر صورت حق ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے عاریتاً لی ہوئی دیوار پر اپنا شہتیر رکھ کر عمارت بنا لی ان کے بعد عاریتاً دینے والا وفات پا گیا تو اس کے وارث کو بہر صورت اس دیوار کے واپس لینے کا حق ہے اگرچہ مستعیر خود بھی وارثوں میں سے ہو۔ ہاں اگر ترکہ کی تقسیم ہو اور وہ دیوار مستعیر کے حصہ میں آ جائے تو (اور بات) ہے۔

اگر کسی نے عاریتاً لی ہوئی زمین پر عمارت بنالی یا اس میں درخت لگالیا تو درست ہے لیکن مالک کا یہ حق برقرار رہے گا کہ جس وقت چاہے اپنی زمین واپس لے لے کیوں کہ یہ قاعدہ طے شدہ ہے کہ کسی چیز کو عاریتاً دینے کا معاملہ لازم (اٹل) نہیں ہوتا۔

اب جاننا چاہیے کہ اگر وہ زمین معینہ عرصہ کے لئے دی گئی اور مالک نے اس عرصہ کے ختم ہونے سے پہلے ہی واپسی کا مطالبہ کیا تو اسے حق ہے کہ لینے والے کو عمارت کے ہٹا لینے اور درخت کے کاٹ لینے کے لئے کہے لیکن اس گھاٹے کو پورا کرنے کا ذمہ دار ہوگا جو مکان یا درخت کے ہٹانے سے ہوگا۔ بایں طور کہ لگے ہوئے درخت کی قیمت کا اندازہ اس عرصہ کا لگایا جائے گا جو عاریت سے استفادہ کے لئے رکھی گئی تھی۔ چنانچہ اگر واپسی کے مطالبہ کے وقت درخت کی قیمت چار تھی اور اگر اتنی مدت لگا رہتا جس مدت کے لئے زمین عاریتاً دی گئی تھی تو اس کی قیمت دس ہو جاتی تو مالک پر لازم ہے کہ باقی چھ جو اس وقت کی متوقع قیمت سے کم ہیں مستعیر کو ادا کرے۔ اگر مالک نے مدت مقررہ گزرنے کے بعد اپنی زمین کی واپسی کا مطالبہ کیا تو مالک اپنی زمین واپس لے سکتا ہے۔ اس کے ذمہ کچھ واجب نہ ہوگا۔ مستعیر کو چاہیے کہ وہ اپنا درخت کاٹ لے اور عمارت ہٹا دے لیکن اسطرح کہ زمین مستعار کو کچھ نقصان نہ پہنچے۔ اگر (لینے والے نے) اس زمین پر پھل دار درخت لگا رکھے ہیں، عاریت کی میعاد گزر گئی اور مالک نے اپنی زمین کے واپس کرنے کا مطالبہ کر دیا لیکن درختوں کا اکھاڑنا زمین کے لئے نقصان دہ تھا۔ تو مسیعر کو کہا جائے گا کہ وہ درختوں کو نہ کاٹے اور زمین پر لگا رہنے دے، ہاں وہ درختوں کی وہ قیمت طلب کر سکتا ہے جو اس وقت کاٹنے کے بعد فروخت کرنے سے ملتی۔ یہ قیمت مستعیر کا حق ہوگا اور وہ درخت زمین والے کی ملکیت ہو جائیں گے۔

اسی طرح کی یہ صورت بھی ہے کہ مستعیر نے عاریتاً لی ہوئی زمین پر مکان بنالیا، ادھر عاریت کی مدت ختم ہوگئی اور اس مکان کے ڈھانے سے زمین کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے تو مستعیر کو کہا جائے گا کہ عمارت بغیر ڈھائے قائم رہنے دے ہاں ڈھائے ہوئے مکان (ملبہ) کی قیمت کا حق اسے ہوگا اور مکان زمین والے کا ہوگا۔ اگر وہ زمین بطور عاریت مطلقہ دی گئی تھی (جس میں وقت یا فائدہ کی تعیین نہیں ہوتی) اور مالک نے واپسی زمین کا مطالبہ کر دیا تو اس صورت میں مستعیر کو اختیار ہوگا کہ درخت یا عمارت کی قیمت وصول کرے۔ ادائے قیمت کے بعد وہ درخت یا مکان مالک زمین کی ملکیت ہو جائے گا۔ یا پھر مستعیر چاہے تو ان کو کاٹ لے یا ڈھا دے اور لکڑی یا ملبہ اٹھا لے جائے۔ اگر (درخت کا) اکھاڑنا یا (مکان کا) ڈھانا زمین کے لئے نقصان دہ ہو تو ایسی صورت میں مالک کو اختیار ہوگا کہ وہ مستعیر کو کہے کہ زمین پر اس کا جو درخت یا مکان ہے وہ ہٹالے۔ اس کا کوئی معاوضہ وہ نہ دے گا۔ اور زمین کو اس سے جو نقصان پہنچا ہے وہ خود برداشت کرے گا۔ اور یا پھر درخت اور عمارت کو باقی رہنے دے اور اس کی وہ قیمت ادا کر دے جو کٹے ہوئے درخت یا منہدم شدہ عمارت کی ہوتی ہو، صحیح سالم کی قیمت نہیں۔

اگر کوئی زمین کھیتی کرنے کے لئے عاریتاً دی گئی ہے تو فصل کٹنے سے پہلے اس کی واپسی کا مطالبہ درست نہیں ہے، خواہ عاریت کے لئے مدت مقرر کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو۔ لیکن اس صورت میں مالک کو حق ہوگا کہ (اس مدت کا) کرایہ زمین مثلی (یعنی جو اس کا بالعموم ہوا کرتا ہے) وصول کرلے۔ مالک کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ بیج اور کاشت کے اخراجات ادا کر کے

کھیتی کا مالک بن جائے، درآنحالیکہ ہنوز کھیت اگا نہ ہو کیوں کہ کھیت کا اگنے سے پہلے سودا کرنا باطل ہے۔ ہاں اگر کھیتی اگ آئی ہے تو بقول مختار ایسا کرنا جائز ہے۔ اگر مستعیر اس زمین کا کرایہ مثل دینے پر رضامند نہ ہو اور یا (اپنے لگائے ہوئے) درخت کو کاٹ لینے سے انکار کرے، جب تک کہ مالک زمین وہ تمام خرچ ادا نہ کرے جو اس پر آیا ہے، تو اس صورت میں کہا جاتا ہے کہ مستعیر کو ایسا کرنے کا حق ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ عاریت کی دو قسمیں ہیں: عاریت مطلقہ (یعنی بغیر کسی شرط کے عاریتاً کوئی چیز دینا) اور عاریت موقتہ جو مقررہ عرصے اور متعین کام کے لئے ہو۔ تاہم عاریت کا معاملہ لازم (یعنی اٹل اور ناقابل تنسیخ) نہیں ہوتا یعنی مستعیر کو حق ہوگا کہ جب چاہے (بلا لحاظ تعین وقت) عاریتی شے اس کے مالک کو واپس کردے کیوں کہ عاریتی شے کی منفعت ایک دم سے بیک وقت حاصل نہیں ہوتی کہ وہ اس کا مالک متصور ہو بلکہ منفعت کی تکمیل رفتہ رفتہ ہوتی ہے۔ جہاں تک کام ہوتا جاتا ہے مستعیر اسے حاصل کرتا جاتا ہے اور جو کام نہیں ہوتا وہ اس منفعت کا مالک نہیں ہوتا لہٰذا اس شے کے مالک کو حق ہے کہ اس چیز کو واپس لے لے جیسے ہبہ شدہ شے جب کہ (موہوب لہ کے) قبضہ میں نہ آئی ہو۔ البتہ اگر عاریتی شے کے واپس لینے میں مستعیر کو ضرر کا اندیشہ ہو تو (واپسی کا حق نہ ہوگا) مثلاً ایک شخص نے کسی کو اپنی کشتی عاریتاً دی تاکہ وہ اس پر اپنا سامان بار کر کے لے جائے تو کشتی والے کو یہ حق نہیں ہے کہ سمندر کے بیچ میں اس کی واپسی کا مطالبہ کر بیٹھے جہاں اس کشتی کے سوا اور کوئی بندوبست نہیں ہوسکتا۔ ہاں ساحل پر لگ جانے کے بعد واپس لے سکتا ہے۔

اسی طرح اگر کسی نے اپنی دیوار عاریتاً دی کہ لینے والا اس پر اپنی چھت کا شہتیر رکھ لے تو اب مالک دیوار کو یہ حق نہیں ہے کہ جب مستعیر اس پر اپنی عمارت کی چھت بنالے تو اسے واپسی کا مطالبہ کرے کیوں کہ اس میں مستعیر کا نقصان ہے۔ ہاں اگر وہ چھت از خود گر پڑے تو اب مستعیر کو دوبارہ اس دیوار پر چھت بنانے کا حق نہ ہوگا، اس کے لئے مالک کی اجازت ضروری ہے۔ تاہم اگر ایسی مجبوری ہو کہ اس دیوار کا سہارا لئے بغیر چھت نہ بن سکتی ہو تو ایسی صورت میں وہ عاریت لازم (ناقابل تنسیخ) ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر ایک شخص نے اپنی زمین کھیتی کے لئے کسی کو عاریتاً دی تو اس کی واپسی کا مطالبہ درست نہ ہوگا جب تک کہ فصل نہ کاٹ لی جائے۔ اگر معیر (جس نے عاریتاً وہ زمین دی ہے) چاہے کہ کھیتی کی لاگت دے کر اس کا مالک بن جائے اور اپنی دی ہوئی زمین واپس لے لے تو اس کی یہ بات تسلیم نہ کی جائے گی تاوقتیکہ مستعیر اس پر راضی نہ ہو۔ ہاں دینے والے کو یہ حق ہے کہ اس زمین کا مثلی کرایہ مطالبہ واپسی کے وقت سے کھیتی کے کاٹے جانے تک کے عرصہ کا وصول کر لے درآنحالیکہ مطالبہ کے وقت پیداوار کا کاٹ لینا ممکن ہو۔ اس کے علاوہ اس قسم کا اور کوئی مطالبہ نہیں ہوسکتا جس کا ذکر کشتی یا دیوار کے کرایہ وغیرہ کے باب میں اوپر کیا گیا۔

اگر کسی کو عاریتاً زمین دی گئی کہ اس میں کوئی درخت لگائے یا کوٹھا تعمیر کرے تو اس میں دیکھنا ہوگا کہ آیا (عاریتاً دیتے وقت) مالک زمین نے لینے والے پر یہ پابندی عائد کردی تھی کہ اتنے عرصہ میں یا یہ کہ جب مالک واپسی کا مطالبہ کرے اسے اپنا لگایا ہوا درخت اکھاڑنا ہوگا اور جو تعمیر کی ہے اسے ڈھانا پڑے گا یا ایسی کوئی شرط نہ تھی۔ اگر ایسی شرط تھی تو لینے والے کو اس کے مطابق عمل کرنا ہوگا اور مالک زمین کو حق ہوگا کہ معیاد مقرر گزرنے پر یا واپسی زمین کے وقت درخت

کاٹ لینے اور تعمیر گرا دینے کا مطالبہ کرے اور مستعیر کو یہ حق نہ ہوگا کہ درخت یا عمارت کی قیمت جو کاٹے جانے یا ڈھائے جانے کے بعد کم ہوگئی ہے اس کمی کا مطالبہ کرے، کیوں کہ فریقین نے جو شرطیں طے کی ہیں وہ اس کے پابند ہوں گے۔ اور مستعیر پر لازم ہے کہ درخت کو اکھاڑنے یا عمارت کو منہدم کرنے میں جو گڑھا پڑ گیا ہے اسے پر کرے، بجز اس کے کہ اس کے علاوہ کوئی اور شرط عاریتاً لینے سے پہلے طے ہوگئی ہو (تو اسی کے بموجب عمل ہوگا)۔

اگر کوئی زمین بلا کسی شرط کے عاریتاً دی گئی اور لینے والے نے اس میں درخت لگا لیا یا عمارت بنالی اس کے بعد مالک مکان نے اپنی زمین کا مطالبہ کیا تو لینے والے پر اس درخت کا اکھاڑ لینا یا تعمیر کا ڈھانا لازم نہ ہوگا سوا اس صورت کے جب کہ معیر (مالک زمین) اس کمی کو پورا کرنے کی ذمہ داری لے جو درخت کے کاٹنے یا عمارت کے گرانے کے بعد ان کی قیمتوں میں ہوئی۔ اور اگر معیر عمارت یا درخت کے اس جبر نقصان کی ذمہ داری قبول کرے تو مستعیر کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اس کو ہٹالے اور درخت کاٹنے یا مکان کے گرانے کا خرچ مستعیر کے ذمہ ہوگا اور مالک زمین کو حق ہوگا کہ وہ اس درخت یا عمارت کی قیمت دے کر اس کی ملکیت حاصل کرلے خواہ مستعیر اس پر راضی نہ ہو۔ اس کے برعکس مستعیر کو یہ حق نہیں ہے کہ مالک زمین کی رضا مندی کے بغیر زمین کی قیمت دے کر اسے لے لے درآنحالیکہ مالک زمین جبر نقصان یا خریداری پر راضی ہو۔ اگر مالک زمین جبر نقصان سے انکار کرے اور اس درخت یا مکان کو لینے سے بھی انکار کرے تو اسے ایسا کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ ایسی حالت میں مستعیر کو حق ہوجائے گا کہ وہ اس زمین کو خریدنے کے لئے مالک سے زمین کی فروخت کا مطالبہ کرے۔ اگر نہ مستعیر خریداری پر راضی ہو اور نہ مالک جبر نقصان پر تو درخت ہو یا عمارت انھیں اسی طرح قائم رکھا جائے یہاں تک کہ فریقین کسی بات پر متفق ہوجائیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ عاریت کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم عاریت بہ تعین وقت، مثلاً دینے والا کہے کہ میں یہ گھر آپ کو ایک ماہ یا ایک سال کے لئے عاریتاً دیتا ہوں۔

دوسری قسم عاریت متعین منفعت مثلاً یوں کہا جائے کہ میں اپنا یہ بیل عاریتاً دیتا ہوں کہ آپ اس کے ذریعہ ایک بوری گندم پیس لیں یا ایک فدان یا (ایک ایکڑ) زمین میں قلبہ رانی کرلیں۔ یا (یوں کہا کہ) میں یہ اونٹ آپ کو دیتا ہوں کہ آپ اپنا کھلیان اس پر لادسکیں وغیرہ۔ اس قسم کی عاریت صرف اس محدود کام کے لئے ہوگی جس کام کے لئے مانگے کی چیز عاریتاً لی گئی ہو۔

تیسری قسم عاریت مطالقہ (بلا شرط) ہے جس میں نہ وقت کی پابندی ہو نہ کام کی، مثلاً یوں کہا جائے کہ میں آپ کو یہ زمین، جانور، مکان یا کپڑا عاریتاً دے دیتا ہوں۔

ابتدائی دونوں مقید قسموں کی عاریت میں جو پابندی لگائی گئی ہے۔ وہ اخیر تک قائم رہے گی اور مالک کو اس مدت کے ختم ہونے تک اور وہ کام پورا ہونے سے پہلے عاریتی چیز کے واپس لینے کا حق نہ ہوگا۔ چنانچہ یہ درست نہیں ہے کہ ایک شخص کسی کو ایک ایکڑ زمین میں قلبہ رانی کے لئے بیل دے اور پھر ایک ایکڑ میں جوتائی سے پہلے اس کو واپس لے لے وغیرہ۔

عاریت مطلقہ میں مالک زمین کو حق ہوتا ہے کہ جب چاہے اپنی زمین واپس لے لے بشرطیکہ مستعیر کو اس کی واپسی میں نقصان نہ ہو۔ پس اگر ایک شخص نے کسی کو بطور عاریت مطلقہ (بلا شرط) کوئی زمین عاریتاً دی تو اسے حق ہے کہ اس زمین پر کھیتی کرنے سے پہلے خواہ وہ کھیتی مطالبہ واپسی کے بعد کی گئی ہو، جب چاہے کہ اپنی زمین واپس لے سکتا ہے۔ ہاں اگر مالک مستعیر کو بہ تفصیل آئندہ معاوضہ ادا کر دے (تو کھیتی ہونے کے بعد بھی واپس لے سکتا ہے)۔ اگر معاوضہ ادا نہ کرے تو زمین کا واپس لینا درست نہیں ہے تا آنکہ ایسے معاملات میں عام دستور کے مطابق جو میعاد ہوتی ہے وہ نہ گزر جائے۔ یاد رہے کہ عادت (یا عام دستور) کا لحاظ (بقول راجح) اسی طرح رکھا جاتا ہے جیسے شرط کا۔

معاوضہ سے مراد وہ لاگت ہے (جو تعمیر میں) سامان اور کارکنوں کی مزدوری پر آئی ہو۔ درآنحالیکہ وہ سامان مستعیر کا مملوکہ ہو۔ اگر وہ سامان خریدا گیا ہے تو مالک زمین جتنے میں وہ سامان خریدا گیا ہے اتنے دام اور مزدوروں کی اجرت وغیرہ دیگر اخراجات ادا کرے گا۔ بشرطیکہ غیر واجبی طور پر گراں قیمت میں نہ خریدا گیا ہو۔ اگر ناجائز گراں دام میں خریدا گیا ہے تو مالک زمین صرف مالیت ادا کرنے کا ذمہ دار ہے۔ اسی طرح تمام اخراجات واقعی ادا کرے گا بشرطیکہ وہ عمارت نئی ہو اور استعمال میں نہ آئی ہو اور اس میں کوئی خرابی نہ پیدا ہوئی ہو۔ لیکن اگر اسے تعمیر ہوئے زیادہ عرصہ گزر گیا ہے تو اس کی وہ قیمت ادا کی جائے گی جو واپسی کے وقت لگائی جائے۔

اگر زمین ایک خاص عرصہ کے لئے عاریتاً مقید بہ زمان کے طور پر لی گئی ہو یا مقید بزمانہ نہ ہو لیکن اس کا عام دستور کے مطابق ایک وقت ہوتا ہے اور وہ وقت گزر گیا ہو تو مالک زمین کو اختیار ہے کہ وہ لینے والے کو عمارت کے گرانے، درخت کو اکھاڑنے اور زمین کو مثل سابق ہموار کرنے کے لئے کہے اور یا پھر اس کی قیمت منہدم (مکان) اور کٹے ہوئے (پیڑ) کی حالت میں جو قیمت لگائی جائے اس میں سے گرانے، کاٹنے اور زمین کو ہموار کرنے کا خرچ نکال کر ادا کر دے درآنحالیکہ یہ خرچ مستعیر نے نہ برداشت کیا ہو۔ اگر یہ (اوپری) اخراجات مستعیر نے برداشت کیے ہوں تو اس کو قیمت میں محسوب نہ کیا جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ عاریت کی دو قسمیں ہیں: عاریت مطلقہ (غیر مشروط) اور عاریت میعادی (یعنی خاص عرصہ کے لئے)۔ یہ ایک معاہدہ ہے جو فریقین کی جانب سے جائز ہے (لازم یا اٹل نہیں ہے) لہٰذا مستعیر جب چاہے عاریتی شے کو واپس کر دے اور مالک کے لئے بھی جائز ہے کہ جب چاہے واپس لے سکے البتہ چند صورتیں ایسی ہیں کہ جن میں پابندی لازم ہو جاتی ہے۔

منجملہ ان کے ایک صورت یہ ہے کہ کسی کو ایک کشتی عاریتاً دی جائے کہ لینے والا اس پر اپنا سامان ایک ساحل سے دوسرے ساحل تک لے جا سکے۔ ایسی صورت میں کشتی کے مالک کو یہ حق نہیں ہے کہ منجدھار میں جب کہ اس پر سامان لدا ہوا ہے کشتی کو واپس لے۔ ہاں کنارے پر لگنے سے پہلے وہ واپسی کے مطالبہ کو پیش کر سکتا ہے اور مطالبہ کے وقت سے کنارے پر پہنچنے تک کے عرصہ کا مثلی کرایہ (یعنی جو اس جیسی کشتی کا بالعموم ہوا کرتا ہے) لے سکتا ہے۔

ایک اور صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی کو سترہ (یا اوٹ یعنی نماز کے آگے کھڑی کرنے کے لئے کوئی چیز) دے تو اب جائز نہیں ہے کہ نماز ختم ہونے سے پہلے اسے واپس لے۔

ایک اور صورت یہ ہے کہ کسی شخص کو زمین زراعت کرنے کے لئے عاریتاً دی۔ تو اب جائز نہیں ہے کہ فصل کاٹنے سے پہلے اسے واپس لیا جائے۔

اگر کوئی زمین تعمیر مکان یا درخت لگانے کے لئے عاریتاً دی تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: پہلی صورت یہ ہے کہ مکان یا درخت کے لئے زمین کو دیتے وقت یہ شرط تھی کہ جب اس زمین کی واپسی کے لئے کہا جائے تو اس نے جو درخت لگایا ہے اسے اکھاڑنا اور مکان ہٹانا پڑے گا تو لینے والے پر اس شرط کی پابندی لازم ہوگی۔ نیز اگر زمین کو ہموار کرنے کی بھی شرط تھی تو اسے بھی پورا کرنا ہوگا۔ ورنہ نہیں۔ اگر لینے والا ان کے ہٹانے سے انکار کرے تو دینے والے کو حق ہے کہ وہ خود ان کو ہٹا دے۔ اگر اس پر کچھ خرچ کرنا پڑے تو قاضی (یا حاکم شرع) سے منظوری لے کر خرچ کرے۔ اگر قاضی نہ ہو تو اس خرچ کا مطالبہ کرنے کے لئے جو خرچ کیا ہے اس کا گواہ بنالے تاکہ لینے والے سے وصول کیا جائے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ زمین تو تعمیر مکان یا درخت لگانے کے لئے ہی دی مگر ایسی کوئی شرط نہ تھی کہ واپسی کے وقت درخت کو اکھاڑنا یا مکان کو گرانا ہوگا۔ ایسی صورت میں اگر لینے والے نے مالک کی درخواست پر درخت اکھاڑ لیا اور مکان گرا دیا تب تو خیر ٹھیک ہو گیا۔ اس صورت میں بھی زمین کو ہموار کر کے دینا لینے والے پر لازم ہے گو مالک زمین نے اس کی شرط نہ لگائی ہو، کیوں کہ یہ سب کام لینے والے نے اپنے اختیار سے کیا ہے۔ اگر لینے والا اکھاڑنے۔ اور ڈھانے سے انکار کرے تو اسے مجبور نہ کیا جائے گا البتہ مالک زمین کو ان تین باتوں میں سے جو بات چاہے اس کا حق ہوگا:

ایک تو یہ کہ اس کی زمین پر مستعیر نے جو عمارت بنائی یا درخت لگایا ہے اسے باقاعدہ مستقل ایجاب و قبول کے ساتھ خود خرید لے۔ ایسی صورت میں وہ عمارت اور درخت کا مالک ہو جائے گا۔

دوسرے یہ کہ مالک زمین درخت کو خود اکھاڑ لے اور عمارت ڈھا دے۔ اس کے لئے یہ شرط ہے کہ منہدم شدہ مکان کے ملبہ اور کٹے ہوئے درخت کی لکڑی کی مالیت (اصل حالت سے) جس قدر کم ہوئی ہے اس کمی کو مالک زمین پورا کرے یعنی اگر درخت اور عمارت کی قیمت سالم رہنے کی صورت میں دس تھی اور کاٹنے اور منہدم ہو جانے کے بعد صرف تین میں فروخت ہوا تو مالک زمین بقیہ سات مع کاٹنے اور ڈھانے کی اجرت کے ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔ رہا ملبہ کے اٹھانے کا خرچ وہ قطعی طور پر مالک کے ذمہ ہوگا۔

تیسرے یہ کہ درخت وغیرہ کو قائم رکھا جائے اور کرایہ پر دے اور چونکہ اس کی مدت مقرر نہیں تھی اس لئے وہ مستقل کرایہ پر رہے گا۔ اگر مالک نے (یہ صورت یعنی) کرایہ پر لینا منظور کر لیا تو مستعیر کو یہ حق حاصل ہو جائے گا کہ وہ اس درخت کو اکھاڑ کر اس کی بجائے کوئی دوسرا درخت وہاں لگا دے۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ کرایہ داری برقرار رکھی جائے۔ اگر کرایہ کے تعین میں فریقین متفق نہ ہوں تو کرایہ مثلی تجویز کر دیا جائے گا۔

اگر مالک زمین ان تین باتوں میں سے کسی پر تیار نہ ہو اور مستعیر بھی ان کو ہٹانے (یا اکھاڑنے) سے انکار کرے تو درخت یا مکان کو اسی حال میں رہنے دیا جائے گا یہاں تک کہ دونوں فریقوں میں سے کوئی ایک صورت اختیار کر لے اور درخت باقی رہے گا جب تک کہ خود ہی ختم نہ ہو جائے۔ فریقین کو اختیار ہوگا کہ اپنے اپنے مفاد کی دیکھ بھال کے لئے اس جگہ جا سکیں بشرطیکہ ان کے وہاں آنے جانے سے کسی کو ضرر نہ پہنچے۔ ایسی حالت میں مالک زمین کو کرایہ زمین کا حق ہوگا۔

عاریت میں کون کون سی چیزیں آتی ہیں اور کون سی نہیں آتیں؟

شریعت اسلامیہ کی رو سے کسی چیز کو عاریتاً لینے والا اس کا امانت دار ہوتا ہے، کیوں کہ عاریتاً لین دین کو ایک امر شرعی قرار دیے جانے کی غرض یہ ہے کہ لوگ ایک دوسرے کے کام آئیں اور باہم الفت پیدا ہو۔ اور اس کے معنے سوا اس کے اور کچھ نہیں ہیں کہ ہر فرد بنی نوع خاص کر عاریتاً لینے والا اپنے بھائی کے مال کا خیال رکھے، جس نے محض مہربانی کے طور پر وہ چیز اسے دی۔ لہٰذا اس کی اس عنایت کی قدر اور اس کے حسن سلوک کا اعتراف کرنا چاہیے اور اس چیز کے مالک کے احسان اور کرم فرمائی کو فراموش نہ کرے۔ ایسا کیا تو اس کے مال کی بے قدری کی اور جہاں تک فائدہ اٹھانے کی اس نے اجازت دی ہے اس میں خیانت کی تو اسے ایذا دی۔ اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو وہ ایک خونخوار بھیڑیا ہے اسے افراد نوع انسانی میں سمجھنا ہی

مالک زمین کو ان تین باتوں میں سے کسی کے اختیار کرنے کا جو حق دیا گیا ہے اس میں ان تین شرطوں کا لحاظ رکھنا ہوگا:

پہلی شرط یہ ہے کہ اس درخت کے کاٹنے یا مکان کے ڈھانے سے قیمت کم ہو جائے۔ اگر کاٹنے یا ڈھانے سے قیمت کے کم نہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے تو اس میں مستعیر کا کوئی نقصان نہیں اور جب مستعیر کو کوئی نقصان ہی نہ ہو تو مالک کو اپنی چیز پر قابض ہو جانے کا حق ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ عاریتاً دینے اور لینے والے دونوں باہم اس زمین کے مشترکہ مالک نہ ہوں۔ اگر دونوں اس میں شریک ہوں تو درخت اور مکان دونوں کو مثلی کرایہ پر باقی رکھنا امر طے شدہ قرار پائے گا۔ اس صورت میں ضروری نہ ہوگا کہ (مالک زمین) قیمت کی کمی ادا کر کے اس درخت کو کاٹ لے کیوں کہ زمین مشترکہ ہے اور ایک مالک کو دوسرے کی رضا مندی کے بغیر فروخت کرنے کا حق نہیں ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ اس درخت کا مالک کوئی اور نہ ہو اور یا یہ خیال ہو کہ اور کوئی اس تمام درخت میں شریک ہے؛ درآنحالیکہ اس میں لگے ہوئے پھل تیاری پر آ گئے ہوں، ایسی حالت میں مالک کو اتنے عرصہ تک انتظار کرنا ہوگا کہ اس کے پھل اتار لئے جائیں۔ اس کے بعد اسے (ان تین میں سے کسی بات کا) اختیار ہوگا:

اگر مالک اپنی زمین کو وقف کر دے تو مہتمم وقف ان مذکورہ باتوں میں سے کوئی سی بات اختیار کر سکتا ہے، لیکن قیمت دے کر اسے خرید لینے کا اختیار نہ ہوگا۔ البتہ اگر ایسا کرنے میں وقف کے لئے مصلحت ہو تو یہ بھی کر سکتا ہے۔

اگر مستعیر اس زمین کی اپنی عمارت یا اس کے اپنے درخت کو وقف کر دے تب بھی مالک کو یہ اختیار حاصل رہے گا لیکن قیمت لے کر وہ فروخت نہیں کر سکتا کیوں کہ مال وقف کا کوئی مالک نہیں ہوتا۔ ہاں وہ اس کو خرید سکتا ہے بشرطیکہ مقصد

درست نہیں۔ انسانوں میں باہمی تعاون اور خیر خواہی کا ہونا ضروری ہے۔

ان امور کے پیش نظر مستعیر عاریتاً کوئی چیز لینے والے میں دیانت داری اور اس چیز سے دلبستگی لازمی ہوگی۔ پس اگر وہ شے تلف ہو جائے تو لینے والا اس کا تاوان دار نہ ہوگا کیوں کہ اس کی حیثیت مالک کی سی ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر لینے والا اس چیز کی پروا نہ کرے اور اس کی بے قدری روا رکھے اور وہ ضائع یا تلف ہو جائے تو اس کی ذمہ داری اس پر عائد ہوگی اور جن صورتوں میں یہ ذمہ داری عائد ہوگی، از روئے مسالک مختلفہ وہ صورتیں تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

وقف کو اس سے فائدہ پہنچے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جب تک اس چیز (عاریتی) کے ساتھ بے اعتدالی (یا زیادتی) نہ کی جائے مستعیر پر اس کی ذمہ داری عائد نہ ہوگی۔ پس اگر ایک شخص نے کسی کو اپنا جانور عاریتاً دیا اور اس پر کوئی نا روا سختی نہیں کی گئی اور نہ اس کی حفاظت میں کوتاہی ہوئی اور نہ اس پر ظلم ہوا اور وہ جانور مر گیا تو یہ نقصان مالک کا ہوا، مستعیر کو کچھ دینا نہ پڑے گا۔

اگر جانور کو عاریتاً دیتے وقت اس کے جبر نقصان کی شرط لگا دی گئی تھی تو یہ شرط فضول ہوگی اور اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ تاہم چند امور ایسے ہیں جس میں عاریتی شے کا تاوان مستعیر پر لازم ہوگا:

منجملہ ان امور کے ایک یہ ہے کہ اس شے کا حق دار کوئی اور شخص ہو (عاریتاً دینے والا نہ ہو)۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی دوسرے کے مملوکہ جانور کو پکڑ کر کسی کو عاریتاً دے دیا اور وہ اس کے پاس ہلاک ہو گیا تو وہ لینے والا اس کے تاوان کا ذمہ دار ہوگا کیوں کہ اس جانور کے اصل مالک نے اسے نہیں دیا تھا لہٰذا اس پر لازم ہے کہ وہ اس کی قیمت ادا کرے اور اسے دینے والے سے مطالبہ کا حق نہیں ہے کیوں کہ معیر نے کار خیر کے طور پر دیا تھا اور مستعیر سے کچھ لیا نہیں تھا۔ البتہ جانور کے مالک کو حق ہے کہ جس نے وہ جانور عاریتاً دیا اس کو ذمہ دار ٹھہرائے۔ اسے مستعیر سے مطالبہ کا حق نہیں ہے۔

ایک اور امر یہ ہے کہ مستعیر (لینے والا) عاریتی شے کو کرایہ پر چڑھا دے یا گروی رکھ دے۔ چنانچہ ایک شخص نے کوئی جانور کسی کو خاص جگہ تک جانے کے لئے عاریتاً دیا اور لینے والے نے اسے کسی اور کو کرایہ پر دے دیا اور کرایہ دار کے پاس وہ جانور ہلاک ہو گیا تو اس کا تنہا تاوان دار مستعیر ہوگا (جس نے عاریتاً لیا تھا) اور وہ کرایہ دار سے مطالبہ نہیں کر سکتا اور نہ اسے یہ حق ہے کہ اس کے کرایہ سے فائدہ اٹھائے بلکہ لازم ہے کہ (وصول شدہ کرایہ) صدقہ کر دے۔ ہاں مالک کو یہ حق ہے کہ وہ کرایہ دار پر اس کا تاوان عائد کرے اور کرایہ دار اس سے مطالبہ کر سکتا ہے جس نے اسے دیا تھا۔ درآنحالیکہ اسے یہ علم نہ رہا ہو کہ یہ جانور اس کے پاس عاریتاً تھا۔ لیکن اگر اسے یہ معلوم تھا کہ وہ جانور عاریتی تھا تو جو کچھ اس نے ادا کیا وہ ضائع ہوا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ عاریتاً لئے ہوئے جانور کو رہن رکھا اور مرتہن کے پاس ہلاک ہو گیا تو معیر (مالک) کو حق ہے کہ اس کا تاوان لینے والے سے وصول کرے اور وہ اس کی ذمہ داری مرتہن پر ڈال سکتا ہے۔ اگر مرتہن اس کی قیمت ادا کر دے تو یہ قیمت اس کی ضائع شدہ متصور ہوگی۔ وہ مستعیر سے اس قرض کے علاوہ اور کچھ مطالبہ نہیں کر سکتا۔

جواس نے رہن شدہ جانور پراسے دیا تھا۔

ایک اور امر (مستوجب تاوان) غرض یہ ہے کہ ایک شخص عاریتاً لی ہوئی چیز کسی اور کو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر عاریتاً دے دے۔ درآنحالیکہ وہ چیز ایسی ہو کہ مختلف اشخاص کے استعمال کرنے سے اس پر مختلف اثر ہوتا ہو۔

چنانچہ اگر کسی کو جانور سواری کے لئے دیا گیا تو لینے والے کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس جانور کو مالک کی اجازت کے بغیر کسی اور کو دے دے۔ کیوں کہ جانور پر مختلف اشخاص کے استعمال کرنے سے مختلف اثر ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی موٹا آدمی سوار ہو جس کا بوجھ اٹھانے کی اس میں قوت نہیں ہے یا کوئی دبلا پتلا آدمی سوار ہو جس کی سواری سے اسے تکلیف نہ ہو۔ اسی طرح کوئی شخص اسے آہستگی اور نرمی سے چلائے یا کوئی سختی اور بے رحمی سے وغیرہ۔ اب اگر ایک شخص بایں گمان اپنا جانور کسی کو عاریتاً دیتا ہے کہ وہ اسے نرمی اور خوش اسلوبی سے استعمال کرے گا تو لینے والے کو جائز نہیں ہے کہ وہ مالک کی اجازت کے بغیر وہ جانور کسی اور کو عاریتاً دے دے۔ یہی حال کپڑے کا ہے کہ مختلف اشخاص کے استعمال سے اس کی حالت مختلف ہو جاتی ہے۔ اگر (عاریتاً) لینے والے نے (وہ کپڑا) کسی اور کو عاریتاً دے دیا اور وہ پھٹ گیا (یا ضائع ہو گیا) تو مستعیر اول اس کا تاوان دے گا۔ ہاں اگر مالک نے واضح طور پر اس کی اجازت دے دی تھی، مثلاً لینے والے نے یہ درخواست کی کہ یہ جانور مجھے عاریتاً دے دیجئے کہ میں خود اس پر سوار ہوں یا جسے چاہوں عاریتاً دے دوں یا یہ کہا کہ یہ کپڑا مجھے عاریتاً دے دیجئے میں پہنوں یا جسے چاہوں اسے عاریتاً پہننے کو دوں گا۔ ایسی صورتوں میں لینے والا کسی اور کو عاریتاً دینے کا حق رکھتا ہے اور اگر تلف ہو جائے تو اس پر تاوان نہ ہو گا۔

اگر ایک شخص نے اپنا کوئی جانور کسی کو اس شرط پر عاریتاً دے دیا کہ وہ اس پر خود سوار ہو یا جسے چاہے یا جس طرح چاہے بلا شرط کسی اور کو سواری کے لئے دے دے، اس کے بعد لینے والا اس پر پہلی بار سوار ہوا تو اب اسے یہ حق نہ ہو گا کہ کسی اور کو سواری کے لئے دے دے۔ نیز اگر اس نے (خود سوار ہونے کی بجائے) کسی اور کو سواری کے لئے دیا۔ اور وہ شخص اس پر ایک بار سوار ہوا تو اب وہ (عاریتاً لینے والا) اسے خود اپنے (استعمال میں نہیں لا سکتا۔ غرض اس جانور کو پہلی بار جس نے بھی اور جس طرح بھی استعمال کیا وہی طے شدہ استعمال قرار پائے گا۔ اس کے بعد اس سے ہٹ کر کسی دوسرے کا اسے استعمال کرنا درست نہیں ہے۔

ایسی ہی صورت حال یہ ہے کہ ایک شخص نے اگر اپنا جانور کسی کو عاریتاً دیا کہ وہ اس پر سواری کرے یا اپنا سامان لادے تو لینے والے نے ان دونوں میں سے جو کام پہلے کیا وہی طے شدہ کام قرار پائے گا۔ اب کوئی دوسرا کام اس سے لینا جائز نہیں ہے۔

یہ تمام احکام اس صورت کے ہیں جب کہ عاریتی شے ایسی ہو کہ مختلف استعمال کرنے والوں کا اس پر مختلف اثر ہوتا ہو۔ لیکن اگر وہ شے ایسی ہے کہ مختلف لوگوں کے استعمال سے اس پر مختلف اثر نہ ہوتا ہو۔ مثلاً کوئی مشینی آلہ جس سے زمین کی کاشت ہوتی ہے اپنے ایسے پڑوسی کو عاریتاً دیا جس کی تمام زمین اور دائرہ عمل بہر طور یکساں ہے اور وہاں استعمال میں لانے سے اس آلہ کے خراب ہونے کا اندیشہ نہیں ہے تو لینے والے کو حق ہے کہ وہ آلہ مالک کی اجازت کے بغیر کسی اور کو عاریتاً دے دے۔ اگر وہ آلہ ضائع ہو جائے تو مستعیر کو ذمہ دار نہ ٹھہرایا جائے گا۔

اگر دینے والے نے عاریتی دی ہوئی شے کے استعمال کے لئے کوئی خاص کام مقرر کر دیا تھا اور لینے والے نے اسے مقررہ کام کے علاوہ کسی اور کام میں استعمال کیا اور وہ شے ضائع ہوگئی تو دیکھنا ہوگا اگر لینے والے نے اس شرط کی مخالفت بدنیتی سے کی تو تاوان دینا ہوگا ورنہ نہیں۔ مثلاً معیر نے کوئی جانور اس لئے دیا تھا کہ اس پر نمک کی بوری لادی جائے اور لینے والے نے اس پر جو لا دا اور وہ جانور مر گیا تو لینے والا تاوان کا ذمہ دار نہ ہوگا کیوں کہ ظاہر ہے کہ جو کا لادنا بہ نسبت نمک کے ہلکا کام ہے اور جانور کے لئے نسبتاً آسان ہے اسی طرح اس صورت میں بھی وہ تاوان دار نہ ہوگا جب کہ اس پر لادی جانے والی شے کا وزن خواہ وہ کوئی بھی شے ہو نمک کی بوری کے برابر ہو۔ (اس سے بدنیتی ظاہر نہیں ہوتی)۔ لیکن اگر اس پر (نمک کی بجائے) لوہے کی بوری لادی جس کا وزن نمک سے زیادہ ہوتا ہے اور جانور مر جائے تو وہ تاوان دار ہوگا۔

ایک اور امر مستوجب تاوان یہ ہے کہ کوئی چیز ایک خاص عرصہ کے لئے عاریتاً دی گئی، وہ وقت گزر گیا اور ہنوز مستعیر اسے واپس نہ کرنے پایا تھا کہ اس کے پاس تلف ہوگئی، تو اس کا تاوان دینا ہوگا۔ وہ یہ عذر نہیں کر سکتا کہ اس چیز کا مالک واپس لے کر نہیں گیا، کیوں کہ واپسی کا بار لینے والے کے ذمہ ہوتا ہے۔ پس وقت ختم ہوتے ہی اس پر واجب تھا کہ واپس کر دیتا بصورت دیگر نقصان کا ذمہ دار ہے۔ اس کے برخلاف اگر ایک شخص نے کوئی سامان رہن رکھنے کے لئے عاریتاً لیا تو اس کے واپس لانے کی ذمہ داری مالک پر ہے۔ ایسی صورت میں عاریتاً لینے والا اس کے تاوان کا ذمہ دار نہ ہوگا، کیوں کہ اس چیز کے رہن رکھنے سے مالک کو فائدہ ہے کہ مرتہن پر اس چیز کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ ہاں اس چیز کی قیمت کا مطالبہ کرے۔

ایک اور امر مستوجب تاوان یہ ہے کہ عاریتی دی گئی شے ایک خاص مدت کے لئے ہو اور لینے والا میعاد گزر جانے کے بعد پہلے اسے روک رکھے اور پھر کسی شخص کے ہمراہ اسے مالک کے پاس بھیجے اور وہ تلف ہو جائے تو مستعیر اس کا تاوان دار ہوگا، کیوں کہ اس نے میعاد گزر جانے کے بعد جو اسے روک رکھا تو زیادتی کی اور اس لئے (جبر نقصان کا) ذمہ دار ہو گیا۔ ہاں اگر مدت گزرنے سے پہلے اسے واپس ارسال کیا تو ذمہ دار نہ ہوگا، کیوں کہ مدت گزرنے سے پہلے وہ چیز مستعیر کی تھی اور مستعیر کو بقول مختار یہ حق ہے کہ وہ چیز کسی کی سپردگی میں دے دے۔ اب اگر اس نے کسی اجنبی کو دیا تو وہ اس اجنبی کے سپرد میں بطور امانت رہی۔ اور چونکہ مستعیر کو اس کا حق تھا لہٰذا وہ (بصورت تلف) ذمہ دار نہ ہوگا، لیکن معیاد امانت گزرنے کے بعد مستعیر کی حیثیت عاریت دار کی بجائے امانت دار کی سی ہوگی اور امانت دار کو یہ حق نہیں ہے کہ کسی اور کو سپرد کر دے۔ لہٰذا اگر وہ چیز کسی اور کو دی اور وہ تلف ہوگئی تو ادائے تاوان کا ذمہ دار ہوگا۔

اس سے معلوم ہوا کہ اگر عاریتی شے کو مدت گزرنے سے پہلے کسی اور شخص کے ساتھ (مالک کے پاس) ارسال کیا تو (بصورت تلف) ذمہ دار نہ ہوگا، خواہ وہ دوسرا شخص کوئی اجنبی ہو یا ملازم ہو یا کوئی اور ہو کیوں کہ اگر مستعیر کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ بعض حالات میں عاریتی شے کسی اور کو عاریتاً دے دے تو کسی کی سپردگی میں دینے کا حق بدرجہ اولی اسے حاصل ہے۔ لیکن عاریت کی میعاد گزر جانے کے بعد وہ بہر حال (جبر نقصان کا) ذمہ دار ہوگا، خواہ کسی ناواقف کے ہاتھ بھیجنے میں (تلف ہوئی ہو) یا کسی مزدور یا خادم کے ہاتھ بھیجنے میں۔

ایک امر مستوجب تاوان یہ ہے کہ مانگے کا ہار سونے کا لے کر ایک ایسے بچے کو پہنا دیا جسے اپنے لباس تک کا ہوش نہیں ہے اور وہ ہار چوری ہو گیا تو اس کا تاوان ہوگا کیوں کہ مستعیر کا یہ کام زیادتی (یا بے اعتدالی) قرار پائے گا۔

ایک امر یہ ہے کہ مانگے کی چیز کو سامنے رکھ لے اور پڑ کر سو جائے اور وہ چیز ضائع ہو جائے تو تاوان دینا ہوگا کیوں کہ یہ حفاظت میں کوتاہی ہے۔ ہاں اگر اسے بیٹھے بیٹھے اونگھ آگئی اور وہ چیز جاتی رہی تو تاوان نہ ہوگا کیوں کہ اس کے تحفظ میں دانستہ کوتاہی نہیں کی گئی۔

جاننا چاہیے کہ جس طرح امانت دار یہ دعویٰ کرے کہ اس نے مال امانت مالک کو پہنچا دیا ہے اور اس کے لئے قسم کھالے تو اس کی بات مان لی جائے گی اسی طرح تحویل دار اگر کہے کہ جو چیز اس کی سپردگی میں تھی وہ اس نے واپس کر دی ہے، یا مستعیر کہے کہ جو چیز مانگے کو لی تھی وہ واپس دے دی ہے اور قسم کھالیں تو ان کا کہنا تسلیم کیا جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ عاریتاً لی ہوئی چیز (دو طرح کی ہوتی ہے)۔ یا تو وہ ایسی چیز ہوگی جسے چھپا کر رکھنا ممکن ہو جیسے کپڑا زیور وغیرہ جسے صندوق یا دراز وغیرہ میں رکھنا ممکن ہو، انھیں سربستہ اشیاء کہا جاتا ہے جس کا چھپا کر رکھنا ممکن ہو۔ یا پھر وہ ایسی چیز ہوگی جسے چھپا کر نہیں رکھا کرتے جیسے سامان خانہ اور یا جانور خواہ چھوٹا سا جانور ہو، مثلاً پرندہ کہ ایسی اشیاء ہیں کہ انھیں چھپا کر نہیں رکھا کرتے۔ ان کو کھلی اشیاء کہتے ہیں یعنی وہ اشیاء جن کو بالعموم نظر سے مخفی یا چھپا کر نہیں رکھا جا سکتا۔ اب اگر عاریتی شے ایسی ہے جیسے چھپا کر رکھنا ممکن ہو تو بصورت تلف مستعیر اس کے تاوان کا ذمہ دار ہوگا، ہاں اگر ایسی شہادت (ثبوت) مہیا ہو جائے کہ اس چیز کی حفاظت میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی تھی لیکن نہ جانے کس طرح جاتی رہی تو اور بات ہے۔ اگر ایسی شہادت مہیا نہ ہو سکے تو صرف اسی صورت میں تاوان اس کے ذمہ ہوگا جب کہ چوری آگ لگنے یا ٹوٹ پھوٹ جانے سے وہ چیز ضائع ہو گئی ہو۔ لیکن اگر کوئی معمولی سی خرابی ہوئی ہے تو صرف اتنا ہی تاوان دینا ہوگا جتنا نقصان ہوا ہے۔ ہاں اگر زیادہ خرابی ہوئی ہو تو پوری چیز کا تاوان دینا ہوگا۔

اگر مستعیر نے یہ شرط لگا دی کہ میں کسی نقصان کا ذمہ دار نہ ہوں گا، تو آیا ایسی شرط کا لگانا درست ہوگا یا نہ ہوگا۔ اس بارے میں اختلاف ہے اور امر قابل ترجیح یہ ہے کہ اس کی یہ شرط تسلیم نہ کی جائے گی اور وہ چیز جو ضائع یا خراب ہوئی ہے اس کا تاوان ادا کرنا ہوگا، اگرچہ اس نے شروع ہی میں اپنے بری الذمہ ہونے کی شرط لگا دی ہو اور مستعیر (تلف شدہ) مانگے کی چیز کی وہ قیمت بھرے گا جو اس کے تلف ہونے والے دن تھی، بشرطیکہ گواہی دینے والوں نے اس چیز کو اس روز دیکھا ہو۔ اگر شہادت دینے والوں کا بیان یہ ہے کہ انھوں نے اس چیز کو پانچ روز بیشتر دیکھا تھا اور اس تاریخ کو اس کی قیمت دس تھی تو اس دس ہی واجب الادا ہوں گے۔ لیکن اگر کسی نے اس شے کو نہیں دیکھا اور نہ اسے یہ علم ہے کہ کسی روز دم جاتی رہی تو ایسی صورت میں مستعیر اس چیز کی وہ قیمت ادا کرے گا جو عاریتاً لینے والے دن تھی۔ پس اگر لینے والے دن اس کی قیمت دس تھی اور جس روز اس کے ضائع ہونے کا اظہار کیا آٹھ تھی تو مستعیر کو دس دینے ہوں گے۔ اگر عاریتاً لینے کے وقت اس کی قیمت آٹھ تھی تو دونوں میں سے جو مقدار زیادہ ہے۔ اسی قدر ادا کرنا ہوگا کیوں کہ اگر مدت عاریت کے دوران جس میں عاریتی شے کو استعمال کرنے کی مستعیر کو اجازت حاصل تھی اس کے استعمال سے قیمت میں کمی نہیں ہوئی تو اسے پوری قیمت ادا کرنا ہوگا۔ اس کے استعمال سے قیمت کم ہو گئی تو جس قدر کم ہوئی ہے اسے نکال کر جو قیمت ہوتی ہے وہی

واجب الادا ہوگی، کیوں کہ مستعیر کو استعمال کی اجازت دی گئی تھی لہٰذا وہ اس کا حق ہو گیا۔

اگر عاریتاً لی ہوئی شے ایسی ہے کہ اسے چھپا کر رکھنا ممکن نہیں ہے (بصورت تلف) مستعیر اس کے تاوان کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ اگر دینے والے نے ایسی کوئی شرط لگا بھی دی تھی تو وہ فضول ہے، اس سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ لیکن مستعیر اسی صورت میں بری الذمہ ہوگا جب کہ عاریت کی چیز کو اسی طرح استعمال کیا ہو جس طرح مالک نے اجازت دی تھی یا اس سے ہلکا یا اتنا ہی استعمال کیا ہو۔ چنانچہ اگر مثلاً کسی کو ایک جانور عاریتاً دیا گیا اور اس پر ایک بوری گندم لاد کر مصر (شہر) سے بل خیریہ تک لیجانے کی اجازت دی اور بالکل وہی بوری لادی لیکن جانور ہار کر رہ گیا تو مستعیر اس کے تاوان کا ذمہ دار نہ ہو گا۔ نیز اگر اتنی ہی بھاری بوری مسور کی لادی یا اس سے ہلکی بوری مثلاً جو کی لادی گئی۔ تو بدرجہ اولی ان حالات میں (جبر نقصان) کی ذمہ داری اس پر نہ ہوگی۔ البتہ اگر اس بوجھ سے زیادہ لادا جس کی اجازت دی گئی تھی۔ مثلاً گندم کی بجائے پتھر یا نمک لاد دیا اور جانور رہ گیا تو اس کا تاوان ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی جانور کرایہ پر اس شرط کے ساتھ لیا کہ اس سے بارداری کا کام یا سواری کا کام لیا جائے گا اور اسے لے کر کسی دوسرے کو کرایہ پر دے دیا اور اسے اسی طرح استعمال کیا جس طرح طے ہوا تھا اور جانور رہ گیا تو وہ ذمہ دار نہ ہوگا۔ ہاں اگر اس جانور سے طے شدہ کام سے زیادہ بھاری کام لیا تو مستعیر جبر نقصان کا ذمہ دار ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ عاریتاً لی ہوئی شے اگر بالکل تلف ہو جائے یا کسی طرح ضائع ہو جائے تو لینے والا اس کے تاوان کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ سوا اس صورت کے جب کہ عاریتاً لی ہوئی چیز کو اس طرح استعمال کیا ہو جس کی اجازت اسے حاصل نہ تھی چنانچہ اگر کسی نے ایک جانور عاریتاً لیا اور اس پر بری طرح سے مال لاد کر ظلم کے ساتھ ہنکا تا رہا یہاں تک کہ وہ کسی گڑھے میں گر کر مر گیا تو اس کا تاوان ادا کرنا ہوگا۔ کیوں کہ اس کی موت اس طرح استعمال کرنے سے واقع ہوئی جس کی اجازت نہیں ہے۔ لیکن اگر جس طرح اس سے کام لینے کو مالک نے کہا تھا اس طرح کام لینے سے مر گیا مثلاً اتنا ہی بوجھ لادا گیا جتنا لادنے کی مالک نے اجازت دی تھی یعنی اس کے برابر یا اس سے کم لادا گیا اور وہ جانور ہلاک ہو گیا تو مستعیر کو ذمہ دار نہ ٹھرایا جائے گا۔ ہاں اجازت کے خلاف کسی اور طرح کام لینے سے ہلاک ہو گیا تو اس کا تاوان ہوگا، مثلاً بیل بازار کے کام کے لئے عاریتاً لیا اور وہ ندی میں گر کر ہلاک ہوا تو اس کا تاوان ہوگا کیوں کہ اس نے بیل سے ایسی جگہ کام لیا جس کی اجازت نہیں تھی۔

اگر کسی نے ایک کپڑا اپنے پہننے کے لئے عاریتہً لیا اور استعمال میں لانے سے وہ گل گیا تو اس کا تاوان نہ ہوگا۔ لیکن اگر اسے پہن کر سو یا اور پسینے سے وہ تر ہو گیا (اور خراب ہو گیا) تو تاوان دینا ہوگا، کیوں کہ اسے پہن کر سونے کی اجازت نہیں تھی۔

اگر اس بات میں نزاع ہو کہ کپڑا اسی طرح استعمال کرنے سے ضائع ہوا جس طرح استعمال کی اجازت تھی۔ یا اسی طرح استعمال سے نہیں ضائع ہوا۔ (بلکہ غلط استعمال سے ہوا) تو بقول معتمد مستعیر (عاریتہً لینے والے) کی بات مانی جائے گی بشرطیکہ قسم کھا کر کہے کیوں کہ بنیادی چیز اس کا بری الذمہ ہونا ہے۔

(یاد رہے کہ) تاوان جب ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ چیز مستعیر کے پاس ہی تلف ہوئی ہو بلکہ بقول

معتمد یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ مالک کے پاس تلف ہو اور تاوان کا ذمہ دار مستعیر ہو۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی سے درخواست کی کہ میرا سامان آپ اپنے جانور پر رکھ لیجئے درآنحالیکہ وہ جانور سفر میں ہے اور اس پر کچھ لدا ہوا نہیں ہے اور مالک اس بات کو مان لے اور دونوں ساتھ جارہے ہوں تو وہ جانور (سامان والے کا) عاریتاً لیا ہوا متصور ہوگا۔ اگر اس جانور پر چلانے میں سختی کی گئی اور تکان سے مرگیا تو مستعیر اس کا تاوان دار ہوگا لیکن اگر بوجھ بھاری ہونے کی وجہ سے مراتو مستعیر پر ذمہ داری عائد نہ ہوگی۔

اگر کسی نے کوئی شے عاریۃً اس شرط پر لی کہ وہ کسی نقصان کا ذمہ دار نہ ہوگا تو بقول معتمد یہ معاملہ فاسد قرار پائے گا۔

واضح ہو کہ تاوان کی ادائیگی (تلف شدہ شے) کی قیمت کی صورت میں ہوگی اسی جیسی شے کی صورت میں نہیں، اگرچہ وہ شے مثلی ہو (یعنی اس کی مثل دستیاب ہو) جیسے لکڑی یا پتھر۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ مثلی اشیاء کا تاوان اس کی مثل اشیاء کی شکل میں ہوگا لیکن اس کی حیثیت وہ ملحوظ رکھی جائے گی جو تلف ہونے کے وقت تھی۔ یعنی اگر وہ شے اسی طرح استعمال کی گئی جس کی اجازت تھی اور بوجہ استعمال اس کی قیمت (تلف ہونے سے) پہلے ہی کم ہوگئی ہے تو مستعیر اس کمی کے پورا کرنے کا ذمہ دار نہ ہوگا کیوں کہ مالک نے اس سے منفعت حاصل کرنے کی جو اجازت دے رکھی تھی مستعیر اس کا حق دار تھا ہاں اس کی جان کا مالک نہیں تھا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ عاریت کی شے جس وقت مستعیر کے ہاتھ میں آجائے تو بہرحال وہ اس چیز کا ذمہ دار ہو جاتا ہے خواہ اس کے استعمال میں بے احتیاطی کرے یا نہ کرے اور خواہ اس کی حفاظت میں کوتاہی سرزد ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو پس اگر ایک شخص نے کوئی جانور کسی کو عاریتاً دیا اور اس کے پاس اگر وہ ضایع ہوگیا تو اس روز اس جانور کی جو قیمت تھی مستعیر اس کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوگا۔ اگر وہ شے مثلی تھی اور ضائع ہوگئی تو اس کے تاوان میں اس کی مثل اتنا ہی ادا کرنا پڑے گا۔

اگر لینے والے نے ذمہ داری نہ لینے کی شرط کی تو یہ شرط فاسد ہے اور اس پر عمل نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ وقف شدہ علمی کتابیں تاوان سے مستثنیٰ ہیں۔ پس اگر کسی نے کوئی وقف شدہ کتاب لی اور بغیر کسی بے اعتدالی یا بے پروائی کے وہ تلف ہوگئی تو اس کے تاوان کا مطالبہ نہ ہوگا، کیوں کہ عاریتاً لینے والا بھی ضمناً ان میں سے ہے جن کے لئے وہ کتاب وقف کی گئی تھی اور وہ کتاب بے اعتدالی یا بے پروائی کی وجہ سے تلف نہیں ہوئی لہٰذا اس پر تاوان نہ ڈالا جائے گا۔

اگر مانگے کی چیز استعمال کرنے یا زیادہ پرانی ہو جانے کے باعث تلف ہو جائے تو لینے والا ذمہ دار نہ ہوگا کیوں کہ کسی چیز کے مناسب طور پر استعمال کرنے کی اجازت دینا اس شے کو ختم کرنے کی اجازت دینا ہے (یعنی جو چیز استعمال میں آئے گی وہ ختم ہو ہی جائے گی۔)

واضح ہو کہ عاریت دینے کی یہ شرط نہیں ہے کہ اس کی منفعت کا تعین کردیا جائے۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے اپنی چیز بطور عاریت مطلقہ (غیر مشروط طور پر) دی تو لینے والا اسے اسی طرح استعمال کرے گا جس طرح وہ لوگوں کے استعمال میں بالعموم آتی ہے۔ اگر عام استعمال کے علاوہ کسی اور طرح اسے استعمال کیا مثلاً ایک شخص نے ایک لباس کسی کو عاریتاً دیا اور اس شخص نے اسے دھوپ میں جھولداری کی طرح استعمال کیا اور اس طرح استعمال میں لانے سے اس کی قیمت میں کمی ہو

گئی تو اس کے جبر نقصان کا وہ ذمہ دار ہوگا۔

مستعیر کو یہ حق نہیں ہے کہ مالک کی اجازت کے بغیر عاریتاً لی ہوئی چیز کسی اور کو عاریتاً دے دے یا اسے کرایہ پر چڑھا دے۔ اگر ایسا کیا اور وہ چیز دوسرے شخص کے پاس تلف ہوگئی تو مالک دونوں میں سے جسے چاہے ادائیگی تاوان کا ذمہ دار ٹھہرا دے۔ پھر وہ (ذمہ دار) دوسرے سے مطالبہ کر سکتا ہے۔

اگر عاریتاً لینے والے نے عاریت کی چیز کو مالک کی اجازت سے کرایہ پر دے دیا تو کرایہ کا حق دار مالک ہوگا۔

ہبہ (عطیہ) کا بیان

ہبہ کی تعریف

شریعت اسلامیہ کی نظر میں ہر ایسا امر مرغوب ہے جس سے لوگوں کے دل باہم جڑیں، ان میں محبت پیدا ہو اور باہم روابط الفت استوار ہوں۔ اس عمل کی اہمیت انسانی تقاضوں کے مطابق نوع کی ہوتی ہے۔ اگر کوئی امر ایسا ہے جو انسانی زندگی کی لابدیات میں سے ہو تو اس پر عمل پیرا ہونا ہر فرد پر لازم ہے۔ مثلاً مال کی زکاۃ جسے اللہ تعالیٰ نے یہ ارشاد فرما کر فرض کر دیا ہے: والذین فی اموالھم حق لسائل و المحروم (یعنی ان کے مال میں سوالی اور نادار کا ایک مقررہ حق ہے) کیوں کہ اس دنیوی زندگی میں انسانی معاشرہ میں ایسے اشخاص کا وجود ضرور ہوتا ہے جو ذرائع حیات کے طریقوں پر عمل پیرا ہونے اور اپنی ضروری خوراک حاصل کرنے سے عاجز ہوں۔ ایسی صورت میں ابنائے نوع پر یہ فرض کیا گیا ہے کہ اس حالت سے انھیں نجات دلائی جائے تا کہ گرسنگی اور برہنگی سے چھٹکارا پائیں۔

یہ تو فرض ہے ہی اس کے علاوہ بھی جس قدر مال انھیں عطا کیا جائے یا ان پر خرچ کیا جائے وہ سب مستحب کار ثواب ہے کیوں کہ اس سے آپس میں الفت و محبت پیدا ہوتی ہے۔ اسی بناء پر ہبہ کرنا یا داد و دہش بھی کار ثواب ہے۔ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: تھادوا تحابوا (یعنی آپس میں تحفوں کا تبادلہ کرتے رہو تا کہ باہم محبت پیدا ہو پس جس نے اس مقصد سے کچھ ہبہ کیا کہ باہم محبت پیدا ہو اور اسلامی اخوت کے روابط مستحکم ہوں جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''انما المومنون اخوۃ ''(یعنی مسلمان سب بھائی بھائی ہیں) اور جس شخص کا یہ ارادہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے ارشاد پر عمل کیا جائے اس شخص کو نیت کے مطابق ہبہ کرنے کا ثواب ملے گا۔

اگر مال ہبہ کرنے کا گھٹیا مقصد ہو جو خدا اور رسول کے نزدیک ناپسندیدہ ہے تو اس کو اس کی نیت کے مطابق سزا دی جائے گی۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے ''انما الاعمال بالنیات ''(یعنی عمل کا انحصار نیت پر ہے)۔

ہبہ کے لغوی معنے کسی پر مہربانی کرنا ہے گو اس میں کوئی مالی فائدہ نہ ہو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے '' فھب لی من لدنک ولیا '' (یعنی خدایا مجھے تو اپنی طرف سے کوئی نائب عطا فرما)۔ اس لفظ کے وہ معنے جو فقہا

نے لئے ہیں از روئے مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ فوری طور پر تملیک شے بلا شرط معاوضہ ہبہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک شخص جو کسی عین (شے) کا مسلمہ طور پر مالک ہے وہ اس شے کا مالک کسی اور کو بنا دے بغیر اس کے کہ مالک بنانے یا عطا کرنے کے معاوضہ میں موہوب لہ سے (جسے عطا کیا ہے) کچھ وصول کرے تو درست ہے تاہم ہبہ کرنے والے کو حق ہے کہ وہ ہبہ کرنے کے لئے کچھ معاوضہ کی شرط لگا دے۔ اس کو ہبہ بشرط عوض کہتے ہیں۔ غرض یہ ہے کہ ہبہ کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے یہ کہ وہ بلا معاوضہ ہی ہو بلکہ یہ شرط لگانا جائز ہے۔ کہ معاوضہ کی شرط کے بغیر وہ ہبہ نہ کرے گا۔ مثلاً مالک یہ کہہ سکتا ہے کہ اگر تم ایک اشرفی دو تو میں یہ مکان تمہیں ہبہ کر دوں۔

اس تعریف میں لفظ ''تملیک'' ایک ''جنس'' ہے جس میں فروخت کرنا اور ہبہ (عطا) کرنا وغیرہ شامل ہیں (جنس وہ چیز ہے جس کی بہت سی قسمیں ہوں۔ چنانچہ عطا کرنا اور فروخت کرنا دونوں میں تملیک ہوتی ہے) اور لفظ شے بطور (فصل کے ہے فصل کہتے ہیں جنس کی قسموں کو) تعریف میں اس لفظ کے شامل کرنے سے منفعت کی تملیک جو اجارہ اور عاریت وغیرہ میں ہوتی ہے خارج ہو گئی (یعنی ہبہ میں کسی چیز کی تملیک ہوتی ہے محض منفعت کی تملیک نہیں ہوتی)۔ لیکن اس لفظ سے مقروض کے علاوہ کسی اور کو اپنا قرض (واجب الوصول) ہبہ کرنا خارج نہ ہوگا حالانکہ قرض کو عین (یا شے) نہیں کہا جاتا۔ پس اگر ایک شخص کی سو اشرفی کسی پر قرض ہے اور اس نے اپنا قرض کسی اور کو ہبہ کر دیا کہ وہ اس شخص (مقروض) سے وصول کر لے تو یہ ہبہ درست ہے کیوں کہ موہوب لہ (جسے قرض ہبہ کیا گیا) بطور گماشتہ مالک کے پہلے سو اشرفیاں وصول کرے گا پھر وہ اس رقم کا مالک ہو جائے گا کیوں کہ یہ رقم اسے ہبہ کی گئی ہے۔ البتہ پہلے وصول کرنے کے لئے نہ کہا جائے تو ہبہ درست نہ ہوگا اور ہبہ نہیں ہوتا جب تک قبضہ حاصل نہ ہو۔ چنانچہ اگر ہبہ کرنے والا موہوب لہ کے قابض ہونے سے پہلے ہبہ سے رجوع کر لے تو ہبہ باطل ہو جائے گا

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ قرض کو اگر چہ ''شے'' سے تعبیر نہیں کیا جاتا لیکن انجام کار وہ ''شے'' بن جاتا ہے۔ اگر قرض کو وصول کرنے کے لئے کہا جائے اور وہ شخص بہ حیثیت نائب کے اسے وصول کر لے تو اس کے بعد وہ (وصول شدہ رقم) ایک شے بن جاتی ہے وہ قرض نہیں رہتا، لہٰذا اس کا ہبہ کرنا درست ہے۔ پس عین (یا شے) سے مراد یہ ہے کہ وہ سر دست شے ہو یا انجام کار وہ شے بن جائے (تو اس کا ہبہ کرنا درست ہے)۔ لیکن اگر خود مقروض کو قرضہ ہبہ کیا گیا تو حقیقی معنوں میں وہ ہبہ نہ کہلائے گا بلکہ یہاں ہبہ کا لفظ قرض سے سبکدوش کرنے کے لئے مجازاً استعمال ہوا ہے۔

تعریف میں الفاظ ''بلا شرط معاوضہ'' بھی 'فصل' ہے جس سے معاملہ بیع وغیرہ جس میں معاوضہ کی شرط ہو خارج ہو گیا، لیکن صدقہ اس میں داخل ہے کیوں کہ وہ بھی تملیک بلا معاوضہ ہے۔

بعض اصحاب نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں پر ہبہ کی جو تعریف کی گئی وہ عمومی نوعیت کی ہے اور ایسی تعریفوں میں یہ جائز ہے۔ اور بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ صدقہ میں یہ امر ملحوظ ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لئے ہے لیکن ہبہ میں موہوب لہ کی خوشنودی پیش نظر ہوتی ہے۔ اللہ کی رضا پیش نظر ہو یا نہ ہو جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں۔ پس اگر تعریف میں اس (فرق) کو پیش نظر رکھا جائے تو بہتر ہے۔

تعریف میں لفظ ''فوری طور پر'' بھی 'فصل' ہے کہ اس سے وصیت کی تملیک خارج ہوگئی کیوں کہ بلا معاوضہ تملیک تو وصیت میں بھی ہوتی لیکن مستقبل میں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ہبہ یہ ہے کہ کسی شے کا دوسرے شخص کو بلا معاوضہ مالک بنا دیا جائے جس کا مقصد اس شخص (موہوب لہ) کی خوشنودی (یا پاس خاطر) ہو۔ اسے ہدیہ (یا پیشکش) کہتے ہیں اس سے مراد یہ ہے کہ ایک شخص جو کسی چیز کا مسلمہ طور پر مالک ہوا سے تملیک کا حق ہے کہ وہ کسی اور کو اس کے پاس خاطر سے اس چیز کا مالک بنا دے قطع نظر اس سے کہ ثواب آخرت پیش نظر ہو۔ اس تملیک کا نام ہبہ ہے۔

اس تعریف میں لفظ تملیک ''جنس'' ہے جس میں ہبہ بیع وغیرہ شامل ہیں (کیوں کہ سب میں تملیک ہوتی ہے) اور 'لفظ شے 'فصل' ہے جس کے شامل کرنے سے منفعت کی تملیک خارج ہوگئی جیسا کہ عاریتاً دینے یا وقف کرنے میں ہوتا ہے (کہ اس میں تملیک 'شے' نہیں بلکہ تملیک منفعت ہوتی ہے)۔

تعریف میں لفظ بلا معاوضہ بھی فصل ہے جس سے بیع وغیرہ معاملات جس میں (تملیک کے لئے) معاوضہ کی شرط ہوتی ہے خارج ہو گئے۔

تعریف میں موہوب لہ کی خوشنودی یا پاس خاطر کا لفظ بھی فصل ہے جس سے صدقہ (یا خیرات) نکل گیا کیوں کہ صدقہ محض اللہ کے لئے یا بقول راجح اللہ اور کسی شخص دونوں کی خوشنودی کے لئے ہوتا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ صدقہ میں صرف اللہ کی خوشنودی پیش نظر ہوتی ہے، اس شخص کی خوشنودی سے قطع نظر جسے صدقہ دیا جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ صدقہ کا اطلاق دو معنوں میں ہوتا ہے۔ ایک معنی عام ہے جو ہدیہ، ہبہ اور خیرات سب کو شامل ہے۔ دوسرا معنی ہبہ کے لئے مخصوص ہے جیسے ہبہ ذات الارکان کہتے ہیں یعنی رکنوں والا ہبہ معنی عام کی رو سے ہبہ نام ہے اپنی زندگی میں رضا کارانہ تملیک کا۔

اس تعریف میں لفظ 'تملیک' سے وہ صورتیں نکل گئیں جن میں کسی کو مالک نہیں بنایا جاتا مثلاً عاریتاً دینا یا مہمانداری کرنا یا وقف کرنا۔ کیوں کہ اس میں (استعمال شے کی) اجازت ہوتی ہے تملیک نہیں ہوتی۔ اور لفظ رضا کارانہ سے تملیک قہری (لابدی ملکیت) خارج ہوگئی جو معاملہ بیع سے حاصل ہوتی ہے۔ یہاں پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا زکواۃ نذرانہ اور کفارہ میں بھی بیع کی طرح تملیک قہری ہوتی ہے یا ان میں سرے سے تملیک ہوتی ہی نہیں بلکہ ایسا ہے جیسے قرض ادا کیا جائے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان صورتوں میں مستحقوں کے حقوق ملکیت قبل اس کے کہ انھیں دیا جائے قرار پا جاتے ہیں چنانچہ جب فالتو مال پر ایک سال گزر جائے تو زکوٰۃ کے حق داروں کا حق مکلف انسان (یا پابند شرع) کے ذمہ قرار پا جاتا ہے اور اس کا ادا کرنا ذمہ داری کو پورا کرنا ہے کوئی نئی تملیک نہیں ہے۔ یہی حال اشیائے نذر و کفارہ کا ہے۔

تعریف میں ''اپنی زندگی میں'' کی جو قید ہے اس سے وصیت کی صورت نکل گئی۔ پس وہ شخص جو اپنی زندگی میں رضا کارانہ طور پر بغیر کسی معاوضہ کے اپنے مال کا مالک دوسرے کو بنا دے تو اسے صدقہ کرنے والا ہدیہ دینے والا یا ہبہ کرنے والا کہا جاتا ہے۔ لیکن معنی خاص جو صرف ہبہ کے لئے مخصوص ہیں وہ یہ ہیں کہ ہبہ زندگی میں رضا کارانہ تملیک کا نام ہے جو نہ تو توقیر کے لئے ہو نہ ثواب کی خاطر اور نہ دفع احتیاج کے لئے ہو اور اس میں ایجاب و قبول کو دخل ہوتا ہے۔

اس تعریف میں جو کہا گیا ہے کہ توقیر کے لئے نہ ہو اس سے ہدیہ (یا نذرانہ) خارج ہو گیا کیوں کہ اس سے مقصد اس شخص کی توقیر ہوتی ہے جسے ہدیہ دیا جائے۔ اور یہ جو کہا گیا کہ ثواب کی خاطر یا دفع احتیاج کے لئے نہ ہو اس سے صدقہ خارج ہو گیا کیوں کہ اس میں ثواب آخرت یا محتاج کی حاجت روائی مدنظر ہوتی ہے۔ اسی طرح ایجاب وقبول کا لفظ ہے کہ صدقہ اور ہدیہ میں ایجاب وقبول کی شرط نہیں ہوتی اور اس معنی کی رو سے لفظ ہبہ مطلق بولا جائے تو اس کا یہی مقصد ہوتا ہے۔

تفصیل بالا سے معلوم ہوا کہ صدقہ کہتے ہیں زندگی میں رضا کارانہ تملیک کو جس کی غرض ثواب یا محتاج کی حاجت روائی ہو۔ ہبہ اور ہدیہ کے یہی معنے ہیں اور ہدیہ بھی رضا کارانہ تملیک ہے جس کی غرض توقیر وغیرہ ہے اور اس بھی ہبہ کہا جاتا ہے لہٰذا ہر صدقہ اور ہر ہدیہ ہبہ ہے لیکن (ہبہ بمعنی خاص) نہ تو صدقہ ہے نہ ہدیہ۔ چنانچہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں نہ صدقہ دوں گا نہ ہدیہ لیکن اس خاص مفہوم کے اعتبار سے (جس میں صدقہ اور ہدیہ نہیں آتے) ہبہ کیا تو اس کی قسم نہیں ٹوٹی۔ اس کے برعکس اگر قسم کھائی کہ میں ہبہ نہیں کروں گا اور پھر صدقہ کیا یا ہدیہ دیا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ اور ایک صورت میں یہ تینوں جمع ہو جائیں گے جب کہ کوئی چیز اظہار توقیر کے لئے اور ثواب آخرت کے لئے عطا کی اور اس میں ایجاب وقبول بھی ہوا تو اسے ہبہ اور صدقہ اور ہدیہ کہیں گے۔ لیکن اگر ثواب یا توقیر کا مقصد پیش نظر نہ ہو اور ایجاب وقبول کے ساتھ ہو تو اس کا واحد مفہوم ہدیہ ہوگا۔

واضح ہو کہ صدقہ اور ہدیہ (کے مفہوم کو) ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ تعظیماً عطا کرنے کو ہدیہ اور ہبہ کہتے ہیں، اسی طرح ثواب کی نیت سے عطا کرنا بھی ہے (جسے صدقہ کہتے ہیں۔)

حنابلہ کہتے ہیں کہ ہبہ یہ ہے کہ ایک شخص جسے اپنے مال پر تصرف کا حق ہے وہ اپنی زندگی میں اپنی چیز کا جس کی بابت اسے علم ہو یا معلوم نہ ہو اور جاننا دشوار ہو کسی کو بغیر معاوضہ کے مالک بنا دے، درآنحالیکہ وہ شے موجود ہو اور اس کے عطا کرنے کا اسے مقدور ہو اور اس کا دینا واجب نہ ہو۔

اس تعریف میں جو آیا ہے کہ وہ شخص جسے اپنے مال پر تصرف کا حق ہے وہ کسی کو مالک بنائے اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص اس مال کا مالک ہو وہی کسی اور کو عطا کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ مالک تصرف کی اہلیت رکھتا ہو یعنی مکلّف (بالغ، پابند احکام) اور رشید (سمجھ دار) ہو۔

لفظ مال میں منقولہ اور غیر منقولہ دونوں طرح کی املاک شامل ہیں اور ان کا ہبہ کرنا درست ہے۔

تعریف میں یہ جو کہا گیا کہ اس چیز کی بابت مالک کو علم ہو یا معلوم نہ ہو اور جاننا دشوار ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص ہبہ کرتا ہے وہ اس چیز کی بابت علم رکھتا ہو۔ اگر اس کی خبر اسے نہیں ہے تو ہبہ کرنا درست نہ ہوگا۔ البتہ اگر اس کا جاننا (یا پہچاننا) دشوار ہو مثلاً ایک شخص کی گندم پڑوسی کی گندم میں مل جل گئی تو جائز ہے ان میں سے ایک شخص اپنے ساتھی کو اپنی گندم بخش دے۔

اس شے کے موجود ہونے کی قید سے ایسی چیز خارج ہو گئی جو ہنوز موجود نہیں ہے۔ پس کسی گائے کے بچے کا جو ہنوز اس کے پیٹ میں نہیں ہے پہلے ہی سے ہبہ کرنا (درست نہیں۔)

ہبہ کے ارکان اور ہر ایک کی شرائط کا بیان

ہبہ کے ارکان اجزائے لازمی تین ہیں: ''عاقد'' یعنی ہبہ کرنے والا اور موہوب لہ جس کے حق میں ہبہ کیا جائے۔ ''موہوب'' جو چیز ہبہ کی جائے یعنی مال ہبہ اور ''صیغہ'' الفاظ ہبہ۔ ان ارکان میں سے ہر ایک کی شرطیں ہیں جو از روئے مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

سپرد کرنے کا مقدور ہونے کی قید سے ایسی چیز نکل گئی ہے جس کا عطا کرنا بس میں نہیں ہے جیسے اڑتا ہوا پرندہ کہ اسے ہبہ کرنا صحیح نہیں ہے۔

تعریف میں جو یہ قید لگائی گئی ہے کہ اس کا دینا واجب نہ ہو، ایسا مال خارج ہو گیا جو واجب الادا ہے جیسے زکاۃ کا مال اور منت اور کفارے کا مال کہ اس کو ہبہ نہیں کیا جاسکتا۔

''اپنی زندگی میں'' کی قید سے وصیت کا مال خارج ہو گیا کیوں کہ اس پر لینے والے کا موت کے بعد قبضہ ہو سکتا ہے، (حالانکہ ہبہ کے لئے قبضہ ضروری ہے)۔

''بلا معاوضہ'' کی قید سے بیع وغیرہ کے معاملات خارج ہو گئے۔

واضح ہو کہ ہبہ ہدیہ صدقہ یا عطیہ یہ تمام الفاظ ایک ہی معنے رکھتے ہیں۔ البتہ نیت (یا ارادہ) کے ساتھ اس کا مفہوم بدلتا رہتا ہے چنانچہ اگر ثواب آخرت کی نیت ہو تو وہ صدقہ ہے اور اظہار توقیر کے لئے یا دوستی اور نیکی کے عوض میں ہو تو ہدیہ ہے اور اگر (ان میں سے) کوئی مقصد پیش نظر نہ ہو تو وہ ہبہ اور عطیہ ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ہبہ کا صرف ایک رکن ہے یعنی صیغہ (یا الفاظ ہبہ)۔ اب اس میں اختلاف ہے کہ ایجاب و قبول دونوں رکن ہیں یا صرف ایجاب رکن ہے اور قبول رکن نہیں ہے یعنی اگر ایک شخص نے کہا کہ میں نے اپنا گھر فلاں شخص کو ہبہ کیا تو کیا یہ ہبہ درست ہو گیا اگرچہ اس نے قبول نہ کیا ہو جس کے حق میں ہبہ ہوا؟ حنفیہ میں سے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ محض ایجاب (یعنی واہب کے کہہ دینے سے) ہبہ ہو جائے گا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اپنے مال میں سے کوئی چیز ہبہ نہ کروں گا، پھر اس نے ہبہ کیا لیکن موہوب لہ نے اسے قبول نہ کیا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی۔ اگر محض ایجاب سے (بغیر قبول کیے) ہبہ درست نہ ہوتا تو قسم نہ ٹوٹتی۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ (ہبہ میں) قبول لازمی ہے خواہ قبول کرنا لفظاً ہو یا عملاً (یعنی قبولیت کا اظہار الفاظ سے کیا جائے یا عمل سے) اس کے بغیر ہبہ درست نہ ہوگا۔ اور اس سے قسم کا ٹوٹنا اس بنا پر ہے کہ قسم کھانے والے کا یہ کہنا کہ میں بخدا ہبہ نہ کروں گا کا مقصد یہ ہے کہ بخشش کا اظہار نہ ہو گا اور اب چونکہ اس نے بخشش کا اظہار کر دیا۔ لہٰذا حانث ہو گیا۔ (یعنی قسم توڑ دی) کیونکہ اس کی بخشش کا اظہار تو ہو گیا اگرچہ وہ ہبہ نہیں ہوا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی نے کوئی مال زمین پر ڈال دیا کہ جو شخص اسے اٹھالے وہ اسی کا ہو جائے گا تو ایسا کرنا درست ہے اور یہ ہبہ ہو جائے گا۔

یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ ایجاب و قبول کا الفاظ میں ہونا ضروری نہیں ہے چنانچہ اگر ایک شخص نے اپنے دو بیٹوں سے کہا کہ میں یہ جانور تم دونوں میں سے ایک کو ہبہ کرتا ہوں جو شخص اس کو پکڑ لے یہ اسی کا ہے اور ان میں سے ایک نے پکڑ

لیا تو ہبہ ہو گیا۔

ہبہ کا انعقاد لین دین سے بھی ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر یہ مشہور ہے کہ دو اشخاص میں سے ایک نے دوسرے کو اپنا جانور ہبہ کر دیا ہے اور بغیر کچھ کہے مالک نے وہ جانور دوسرے کے حوالے کر دیا اور اس نے خاموشی سے لے لیا، ایجاب و قبول نہیں ہوا (صرف لینا دینا) ہوا تو ہبہ درست ہو گیا۔

بقول حنفیہ شرائط ہبہ کی چند قسمیں ہیں:

ایک قسم کا تعلق رکن مذکور (ایجاب وقبول) سے ہے اور ایک قسم کا تعلق موہوب (ہبہ شدہ شے) یعنی مال ہبہ سے ہے اور ایک قسم کا تعلق واہب (ہبہ کرنے والے) سے ہے۔

جس شرط کا تعلق رکن سے ہے وہ یہ ہے کہ ہبہ کسی شرط پر منحصر نہ ہو یعنی (سر دست) وہ ہبہ واقع نہ ہو مثلاً کسی کا یہ کہنا کہ میں یہ گھر تمہیں اس وقت سے کہ تمہارا بھائی سفر سے آ جائے یا یہ کہ اگر بارش ہو گئی تو میں نے یہ جانور تمہیں ہبہ کر دیا وغیرہ (اس طرح کہنے سے ہبہ نہ ہو گا) کیوں کہ سفر سے واپسی اور بارش کا نزول امور مشتبہ میں سے ہیں۔

ایک شرط یہ ہے کہ ہبہ کرنے کے لئے وقت مقرر کیا جائے۔ مثلاً یوں کہیں کہ میں نے آئندہ کل سے یا آغاز ماہ سے یہ چیز تمہیں ہبہ کر دی وغیرہ۔

یوں کہنا بھی اسی میں شامل ہے کہ میرا گھر تمہارے لئے رقبیٰ ہے رقبیٰ کے معنے یہ ہیں کہ اگر میں مر گیا تو یہ مکان تمہارا ہو جائے گا اور اگر تم مر گئے تو میرا ہی رہے گا۔ یہ ہبہ مالک نے موت پر منحصر رکھا ہے۔ اس میں احتمال ہے کہ وہ خود موہوب لہ سے پہلے فوت ہو جائے یا بعد میں فوت ہو۔ پس یہ ہبہ ایک غیر یقینی امر پر منحصر رکھا گیا ہے، لہٰذا صحیح نہیں ہے۔ اور جب ہبہ صحیح نہ ہو تو وہ عاریت کے زمرہ میں آتا ہے۔ اس کو رقبیٰ اس لئے کہتے ہیں کہ فریقین ایک دوسرے کی موت کے منتظر ہوتے ہیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ ہبہ تو ہو جائے گا لیکن شرط لغو متصور ہو گی۔

ہر ایسی بات سے جس میں تملیک رقبہ (یعنی کسی شے کا مالک بنانے) کا مفہوم ہو ہبہ منعقد ہو جاتا ہے۔ چنانچہ یہ کہنا کہ میں نے یہ گھر تم کو ہبہ کیا یا بخش دیا (بمعنی عطا کیا) یا عطا کر دیا یا یہ کہ یہ غلہ میں نے تمہاری خوراک بنا دیا (سب کا ایک ہی مفہوم ہبہ ہے)، اور اسی طرح جز و بول کر کل مراد لیا جائے مثلاً اس جانور کی گردن تمہارے ہاتھ میں دے دی (بھی ہبہ ہے)۔ اگر ایسی بات کہی جائے جس سے (کسی چیز کی تملیک نہیں) بلکہ منفعت کی تملیک کا مفہوم نکلتا ہو تو وہ (ہبہ نہیں بلکہ) عاریت ہے جیسے یہ کہنا کہ میں یہ گھر تمہیں عاریتاً دے رہا ہوں۔ یا اس زمین کو میں نے تمہاری غذا بنا دیا۔ ظاہر ہے کہ زمین کو خوراک نہیں بنایا جاتا لہٰذا یہ عبارت زمین کو عاریتاً دینے پر دلالت کرتی ہے تملیک پر نہیں۔

اگر ایسا لفظ استعمال کیا گیا جس میں دونوں مفہوم کا احتمال ہو تو کہنے والے کی نیت دیکھی جائے گی۔ مثلاً یوں کہا کہ لو میں نے اس جانور پر تمہیں سوار کر دیا یا یہ مکان عمر بھر کو تمہارے لئے کر دیا۔ اس مقام پر یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ وہ مکان عاریتاً خاص عرصہ کے لئے دیا اور یہ بھی کہ ہمیشہ کے لئے دے دیا (یعنی جیسا ارادہ ہو گا اسی پر عمل کیا جائے گا)۔

اگر یوں کہا کہ فلاں شے میں نے اپنی یا تمہاری زندگی تک کے لئے تمہاری کر دی تو اس میں یہ احتمال ہے کہ اس سے مقصد اس شے کی منفعت دینے سے ہو یا خود اس شے کے دے دینے کا ارادہ ہو۔ اگر وہ چیز موہوب لہ کو دے دی گئی اور

نیت ہبہ کی تھی تو وہ ہبہ ہو گئی ورنہ عاریت ہو گی۔

اگر یہ کہا کہ میں نے تم کو اس مکان یا اس کپڑے کا مالک بنا دیا تو یہ ہبہ نہ ہو گا تا آنکہ کوئی قرینہ اس کے ہبہ کرنے کا موجود نہ ہو کیوں کہ تملیک کا لفظ بیع، ہبہ اور وصیت پر بھی صادق آتا ہے۔ تاہم بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ ہبہ ہے۔

اگر یوں کہا کہ میں نے یہ باغ اپنے بیٹے کے نام کر دیا اور یہ نہیں کہا کہ میں نے یہ باغ اس کا کر دیا تو کہا جاتا ہے کہ یہ ہبہ ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ ہبہ نہ ہو گا۔ بظاہر اسے ہبہ ہی سمجھنا چاہیے کیوں کہ عرف عام میں اس طرح کہنے سے ہبہ سمجھا جاتا ہے۔ اس کی بجائے اگر یوں کہا کہ میں نے یہ باغ اپنے فلاں بیٹے کے نام سے لگایا ہے اور یہ نہیں کہا کہ میں نے فلاں کا کر دیا تو یہ ہبہ ہو جائے گا کیوں کہ بالعموم ان الفاظ سے ہبہ ہونا سمجھا جاتا ہے۔ اس کی بجائے اگر یوں کہا کہ میں نے یہ باغ اپنے فلاں بیٹے کے نام سے لگایا ہے اور یہ نہیں کہا کہ میں نے فلاں کا کر دیا تو یہ ہبہ ہو جائے گا کیوں کہ بالعموم ان الفاظ سے ہبہ ہونا سمجھا جاتا ہے۔

واہب (ہبہ کرنے والے) سے متعلق بھی چند شرطیں ہیں، منجملہ ان کے یہ کہ وہ آزاد ہو؛ غلام ہبہ کرے تو درست نہ ہو گا۔

یہ کہ عاقل ہو اور اسے نا اہل معاملہ نہ قرار دیا گیا ہو، لہٰذا جنون زدہ اور نا اہل معاملہ قرار دیا گیا شخص ہبہ کرے تو درست نہ ہو گا۔

یہ کہ وہ بالغ ہو، چھوٹی عمر کا بچہ ہو تو ہبہ صحیح نہ ہو گا اور یہ کہ وہ شخص ہبہ کی ہوئی شے کا مالک ہو۔ جس شے کا مالک نہ ہو اسے ہبہ کرنا درست نہیں ہے۔ موہوب لہ (جس کے حق میں ہبہ ہو) کے لئے یہ شرط نہیں ہے لہٰذا نابالغ بچے وغیرہ کے حق میں ہبہ کرنا صحیح ہے۔

واضح ہو کہ اگر ہبہ کرنے والا کسی بچہ کی پرورش کرتا ہو، جیسے باپ کی عدم موجودگی میں اس کا بھائی یا چچا اسے پال رہا ہو (اور وہ کچھ ہبہ کرے) تو محض الفاظ ایجاب سے ہبہ کی تکمیل ہو جائے گی۔ لیکن اگر اس بچے کو کوئی اجنبی شخص کچھ ہبہ کرے تو اس ہبہ کی تکمیل نہ ہو گی جب تک کہ اس بچے کا ولی مال ہبہ کا قبضہ نہ حاصل کر لے۔ ولی میں چار اشخاص ہیں: اول باپ، پھر باپ نے جسے ولی بنا دیا وہ، پھر دادا، اس کے بعد دادا نے جسے ولی بنایا ہو وہ۔ اگر ان میں سے کوئی نہ ہو تو ہبہ کی تکمیل جب ہو گی کہ اس بچے کا پالنے والا مثلاً چچا، ماں یا کوئی اجنبی شخص ہبہ شدہ شے پر قبضہ کر لے۔ اگر بچہ صاحب شعور ہے تو ہبہ کی تکمیل خود اس کے قبضہ کرنے سے ہو گی، اگر چہ اس کا باپ موجود ہو کیوں کہ یہ اس (بچے) کی بھلائی کے لئے ہے۔

وہ شرطیں جن کا تعلق موہوب (ہبہ والی شے) سے ہے وہ بھی چند ہیں، منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ وہ شے ہبہ کے وقت موجود ہو۔ لہٰذا جو چیز ہبہ کے وقت موجود نہیں ہے اسے ہبہ کرنا درست نہیں ہے۔ مثلاً آئندہ موسم میں لگنے والے باغ کے پھل کا ہبہ کرنا یا بھیڑ بکریوں کے آئندہ حمل میں پیدا ہونے والے بچوں کا ہبہ کرنا۔ اسی میں وہ طریقہ بھی ہے جو عوام میں رائج ہے کہ آئندہ بکری یا گائے کا جو بچہ ہو گا وہ ولی (نگران) یا مسجد کا ہو گا۔ یہ ہبہ باطل ہے۔

اسی طرح یہ کہنا کہ اس بکری کے پیٹ میں جو بچہ ہے، یا اس کے تھن میں جو دودھ ہے وہ میں ہبہ کرتا ہوں تو یہ ہبہ

باطل ہوگا۔ اسی طرح یوں کہنا کہ اس دودھ سے جو مکھن نکلے یا اس تلی سے جو تیل نکلے یا اس گندم کا جو آٹا ہو یہ تمام صورتیں ہبہ کی درست نہیں ہیں۔ یہاں تک کہ اگر یوں کہا کہ فلاں چیز جب بھی دستیاب ہو جائے میں تم کو اس کا مالک (ابھی سے) بنائے دیتا ہوں، تب بھی ہبہ درست نہ ہوگا کیوں کہ غیر موجود شے کا ہبہ کسی حال میں درست نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ شے موجود ہے گو (علیحدہ نہ ہو بلکہ) کسی دوسری شے سے وابستہ ہو تو ہبہ درست ہے، مثلاً اون جو بھیڑ کے جسم پر ہے اگر اسے ہبہ کیا اور اسے کے بعد اسے کاٹ کر دیا تو درست ہے اور لازم الفاظ ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ ہبہ ہونے والی چیز مالیت رکھتی ہو، لہٰذا ایسی شے کا ہبہ کرنا جو سرے سے مال ہی نہیں کہلاتا درست نہیں ہے۔ مثلاً مردار، خون اور سور یا حدود حرم کا مارا ہوا شکار وغیرہ۔ اسی طرح ایسے مال کا ہبہ کرنا بھی درست نہیں ہے جس کی شریعت کی نظر میں کوئی قیمت نہ ہو جیسے شراب۔

ایک شرط یہ ہے کہ ہبہ شدہ چیز پر موہوب لہ کا قبضہ ہو جائے۔ یہ شرط ہبہ کے نافذ ہونے اور اس کی ملکیت ثابت ہونے کی ہے، لہٰذا جب تک اس چیز پر قبضہ نہ ہو نہ اسے ہبہ مانا جائے گا اور نہ (موہوب لہ) اس کا مالک متصور ہوگا۔

ایک شرط یہ ہے کہ ہبہ کی جانے والی قابل تقسیم چیز مشترکہ شے نہ ہو چنانچہ اگر کسی نے نصف مکان بغیر تقسیم کیے ہبہ کیا تو یہ درست نہ ہوگا، لہٰذا لازم ہے کہ اگر ایک شخص نصف مکان کسی کو ہبہ کرنا چاہیے تو پہلے اس کو تقسیم کر لے۔ اگر تقسیم کرنا دشوار ہو تو نصف مکان (پہلے) مقررہ قیمت پر فروخت کر دے اور وہ رقم ہبہ کر کے اس کی قیمت ادا کر دی جائے۔ تاہم اگر وہ ایسی شے ہو جس کی تقسیم نہ ہو سکے جیسے حمام یا بخاری (آتشیں) آلات وغیرہ تو مشترکہ حیثیت ہی میں اس کا ہبہ کرنا درست ہوگا بشرطیکہ ہبہ شدہ شے کا اندازہ کیا جا سکے کہ (نصف کس قدر ہوگا۔)

اگر قابل تقسیم شے کو مشترکہ صورت میں ہبہ کیا اور تقسیم کرنے سے پہلے قبضہ دے دیا تو موہوب لہ کے قبضہ میں آنے پر بھی وہ اس کا مالک نہ ہوگا اور اگر اس میں تصرف کیا تو وہ تصرف ناجائزہ ہوگا اور اس شے کا اسے ذمہ دار قرار دیا جائے گا اور اس کی ملکیت اصل مالک کو حاصل رہے گی۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر اسے قبضہ حاصل ہو جائے تو وہ مالک ہو جائے گا کیوں کہ یہ شکل ہبہ فاسد کی ہے اور ہبہ فاسد میں قبضہ کرنے سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔ بہر حال اس بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ ایسی صورت میں (موہوب لہ کا) قبضہ ہو جانے کے بعد بھی مالک کو اس کے واپس لینے کا حق ہے اور مالک کے بعد اس کے وارث کو یہ حق ہے۔ اور صحیح بات یہی ہے کہ مشترکہ چیز کو تقسیم سے پہلے ہبہ کیا جائے تو اس شے پر قبضہ ہونے سے ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔

ایک شرط یہ ہے کہ ہبہ شدہ شے سے واہب کو پھر کوئی غرض نہ ہو، لہٰذا اگر کسی نے اپنے بیٹے کو باغ ہبہ کیا اور شرط یہ رکھی کہ اس میں جو پھل ہیں وہ ہبہ کرنے والے کے ہوں گے تو یہ درست نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی مکان ہبہ کیا اور واہب کا سامان اس میں موجود ہے تو یہ درست نہ ہوگا بلکہ لازم ہے کہ اپنا سامان نکال کر پھر ہبہ کرے۔

ایک شرط یہ ہے کہ واہب ہبہ شدہ شے کا مالک ہو، لہٰذا اشیائے مباح کا ہبہ کرنا (جس کا کوئی مالک نہیں ہوتا) جائز نہیں ہے جیسے پانی یا گھاس (خودرو) کا ہبہ کرنا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی دوسرے کی مملوکہ شے کو اس کی اجازت کے بغیر ہبہ کر دیا جائے تو یہ جائز نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ہبہ کرنے والے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ اہل تبرع ہو (یعنی کارثواب کرنے کا اہل ہو)۔ اہل تبرع وہ ہے جس میں یہ تین باتیں پائی جائیں:

اول یہ کہ وہ بے عقلی یا کم سنی کے باعث نااہل معاملہ قرار نہ دیا گیا ہو، لہٰذا بے عقل اور نااہل تصرف کا ہبہ کرنا سرے سے باطل ہے۔

دوم یہ کہ وہ شخص اتنا مقروض نہ ہو کہ اس کا تمام مال مع مال ہبہ کے قرض واجب الادا کے برابر ہو۔ گو ایسے شخص کا کوئی شے ہبہ کرنا درست ہوگا لیکن وہ قرض خواہ کی اجازت پر منحصر رہے گا۔ اگر وہ اجازت دے دے تو ہبہ ہو جائے گا۔ لیکن یہ شرط ہبہ کے نافذ العمل ہونے کی ہے۔

سوم یہ ہے کہ ہبہ کرنے والا شخص پاگل یا نشہ میں نہ ہو۔ ایسے اشخاص کا ہبہ کرنا درست نہیں ہے۔

چہارم یہ کہ مرتد نہ ہو (یعنی مذہب اسلام سے برگشتہ نہ ہو) اس کا ہبہ کرنا بھی درست نہیں ہے۔

پنجم یہ کہ شادی شدہ عورت نہ ہو جو اپنے مال کے ایک تہائی حصہ سے زیادہ ہبہ کرنا چاہتی ہو۔ ایسی عورت نے اگر اپنے مال کے ایک تہائی حصہ سے زیادہ ہبہ کر دیا تو ہبہ درست ہے لیکن خاوند کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ ہاں وہ اپنا ایک تہائی یا اس سے کم مال ہبہ کرے تو درست ہے اور خاوند کی اجازت کے بغیر بھی نافذ العمل ہوگا۔ یہ شرط بھی ہبہ کے نافذ العمل ہونے کی ہے۔

ششم یہ کہ ہبہ کرنے والا شخص مرض موت میں مبتلا نہ ہو

، درآنحالیکہ اپنے ایک تہائی مال سے زیادہ حصہ ہبہ کرنا چاہتا ہو۔ پس اگر کسی مریض نے اپنے مال کا ایک تہائی حصہ سے زیادہ ہبہ کر دیا تو اس ہبہ کا نفاذ اس کے وارث کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

ہبہ شدہ شے کے لئے بھی چند شرطیں ہیں، منجملہ ان کے یہ کہ وہ شے مملوکہ ہو لہٰذا ایسی چیز جس کی ملکیت کسی کو حاصل نہ ہو اگر ہبہ کرے تو درست نہیں ہے، مثلاً وہ کتا جس کا مارا شکار کھانے کی اجازت نہیں ہے (کسی کی ملکیت نہیں ہوتا) اس کا ہبہ کرنا ایسا ہے جیسے کسی دوسرے شخص کی چیز کو اس کی اجازت کے بغیر ہبہ کرنا۔ کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کی مملوکہ شے ہبہ کر دی۔ تو وہ ہبہ نہ ہوگا، بخلاف اس کے اگر کسی غیر کی چیز فروخت کر دی تو وہ فروخت صحیح ہوگی لیکن مالک کی اجازت پر منحصر رہے گی۔

واضح ہو کہ وقف کرنے، صدقہ کرنے، اور آزاد کرنے کی مثال بھی ہبہ کی سی ہے کہ ان امور میں سے جو امر بھی بے تعلق شخص، جو مالک نہیں ہے انجام دے وہ باطل ہوگا، اگر چہ مالک اس کی اجازت دے دے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ امور بیع کی مانند ہیں کہ اگر مالک اجازت دے دے تو اس پر عمل درآمد ہوگا، کیوں کہ مالک کی اجازت سے جو کام ہو وہ در حقیقت خود مالک کا انجام دینا ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ ہبہ شدہ شے ایسی ہو جسے شرعاً ایک شخص کی ملکیت سے دوسرے کی ملکیت میں منتقل کیا جا سکے۔ چنانچہ امور زوجیت کی انجام دہی کا حق کسی کو ہبہ نہیں کیا جا سکتا، کیوں کہ یہ تمتع شرعاً ممنوع ہے۔ یہی حال ام ولد کا ہے (یعنی وہ لونڈی جس کے بطن سے آقا کی اولاد پیدا ہو گئی ہو) کہ اسے بھی ہبہ نہیں کیا جا سکتا۔ اور قربانی کی کھال ہبہ ہو سکتی ہے،

کیوں کہ اس کی فروخت درست نہیں ہے یعنی اس کی ملکیت فروخت کر کے منتقل نہیں کی جا سکتی۔ لیکن اسے ہدیہ کرنا یا ثواب کے لئے دینا درست ہے، لہٰذا اسے ہبہ کیا جا سکتا ہے۔

ہبہ کی شے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ واہب کو اس کی پوری معلومات حاصل ہوں لہٰذا ایسی چیز جس کی مقدار معلوم نہ ہو ہبہ کر دی جائے تو جائز ہے اگر چہ اسے تھوڑا خیال کیا گیا ہو لیکن وہ زیادہ نکلے۔ اگر ایک شخص نے اپنے چچا سے ملنے والا ورثہ کسی کو ہبہ کر دیا اور یہ معلوم نہ تھا کہ وہ کس قدر ہے، خیال یہ تھا کہ وہ تھوڑا سا ہوگا، لیکن پتہ چلا کہ وہ زیادہ ہے تب بھی ہبہ درست ہے۔ ایسی ہی ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے جو کچھ جیب میں ہے وہ ہبہ کر دیا۔ خیال یہ تھا کہ جیب میں دس قرش (سکہ کا نام) ہوں گے لیکن اس میں سے دو ایک اشرفیاں نکلیں تو ہبہ درست ہے اور بقول مشہور (اس ہبہ شدہ رقم کو) واپس لینا درست نہیں ہے۔

ہبہ کے لئے ہر ایسا قول یا عمل جس سے تملیک کا مفہوم نکلتا ہو صیغہ (ہبہ کا لفظ) ہے۔ ہبہ کے الفاظ صریح ہوں یا نہ ہوں، اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ صریح کی مثال یہ کہنا ہے کہ میں نے تم کو فلاں چیز کا مالک بنا دیا۔ غیر صریح لفظ کی مثال یوں کہنا ہے کہ یہ گھر تم لے لو۔ ان الفاظ سے تملیک کا مفہوم نکلتا ہے صراحت نہیں ہے۔ عملاً ہبہ کی مثال یہ ہے کہ کسی کے ماں یا باپ اپنی اولاد کو خواہ وہ لڑکا ہو یا لڑکی اور کم عمر ہو یا بڑی عمر کی ہو کوئی چیز دیں مثلاً باپ نے اپنے کسی بیٹے کے لئے سونے کی گھڑی ہیرے کی انگوٹھی یا سونے کے ملمع کا زیور خریدا یا اپنی بیٹی کے لئے سونے یا ہنسلی یا ہیرے کے کنگن یا گلے کا ہار وغیرہ خریدا تو یہ چیزیں اولاد کے لئے ہبہ شمار ہوں گی اگر باپ وفات پا جائے تو وارثوں کو ان چیزوں کے بارے میں جھگڑنے کا حق نہیں ہے۔ اس معاملہ میں ماں کا عمل بھی ایسا ہی ہے جیسے باپ کا اور واہب سے اس بارے میں شہادت پیش کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا، کیوں کہ ان خریدشدہ زیورات کو ماں باپ کی زندگی میں اولاد نے استعمال کیا تو قیاس کیا جائے گا کہ یہ چیزیں ان کو دے دی گئی ہیں۔ البتہ اگر ہبہ کرنے والے باپ یا ماں نے یہ وضاحت کر دی ہو کہ زیور اولاد کو صرف اس لئے دے گئے ہیں کہ وہ اسے پہنیں ان کا مالک نہیں بنایا گیا، ایسی صورت میں وہ اشیاء اولاد کی متصور نہ ہوں گی۔

بیوی کا معاملہ اس کے برعکس ہے کہ اگر خاوند نے اس کے لئے کوئی زیور خریدا اور وہ اس نے پہن لیا تو یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ اس کے خریدنے کی غرض محض بیوی کا سنگھار تھا اسے دینے کے لئے نہیں خریدا گیا۔ البتہ اگر خاوند یہ اقرار کرے کہ اس نے بیوی کو مالک بنا دیا ہے تو وہ مالک ہو جائے گی یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ بیوی خاوند کے گھر میں ہو لیکن یہ جو رواج ہے کہ دلہن ابھی اپنے گھر میں ہے اور دلہن کے لئے سامان چڑھاوا یا ساچق، بری وغیرہ اس کے باپ کے گھر بھیجا جاتا ہے، اگر اس کی بابت یہ بتا دیا جائے کہ یہ سامان عاریتاً دیا جا رہا ہے تو وہ ویسا ہی متصور ہوگا۔ اور اگر اسے ہدیہ (یا تحفہ) کہا گیا ہے تو وہ ہبہ ہوگا اور اگر کچھ نہیں کہا تب بھی اسے ہدیہ ہی شمار کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر باپ نے اپنے بیٹے کی سواری کے لئے گھوڑا خریدا یا پڑھنے کے لئے کتابیں خرید دیں یا لگانے کے لئے ہتھیار خریدے یا پہننے کے لئے قیمتی لباس خریدا تو اس کا بھی وہی حکم ہے جو زیور کا ہے۔

اگر (باپ نے) بیٹے سے یوں کہا کہ اس سفید زمین پر مکان بنا لو تاکہ تمہارے لئے ایک گھر ہو جائے یا یوں کہا

کہ (میری) یہ خالی زمین میرے بیٹے کا گھر ہے تو اس طرح کہنے سے (وہ زمین) ہبہ نہ ہوگی کیوں کہ عام طور پر باپ کی ملکیت کو بیٹے کی طرف منسوب کیا جاتا ہے (حالانکہ وہ بیٹے کی ملکیت نہیں ہوتی) نیز باپ کا بیٹے کو مکان بنانے کے لئے کہنا تملیک کو متقاضی نہیں ہے، کیوں کہ یہ اسی طرح کا کہنا ہے جیسے عورت اپنے خاوند سے کہے کہ اس خالی زمین پر مکان بنالو کہ یہ تمہارا ہی مکان ہے۔ لیکن اگر کوئی اجنبی شخص کسی کو اس طرح کہے تو اس صورت میں اسے تملیک پر محمول کیا جائے گا۔

اگر (ان صورتوں میں) بیٹے یا بیوی نے خالی زمین پر اپنے خرچ سے مکان بنالیا اور وہ باپ یا خاوند مر گیا تو بنانے والے نے جو کچھ بنایا ہے اس کے ملبہ کی قیمت کا وہ حق دار ہوگا، کیوں کہ اس صورت میں وہ زمین عاریتاً دی ہوئی شے متصور ہوگی اور باپ یا بیوی (جو معیر کی حیثیت میں ہیں) کی وفات پر عاریت ختم ہوگئی۔

اگر مالک نے کہا کہ میں نے یہ مکان فلاں شخص کو ہبہ کر دیا اور اس شخص نے قبول کرلیا تو وہ اس مکان کا مالک ہو جائے گا، اور اب ہبہ کرنے والے کو اس کا واپس لینا درست ہوگا۔ انکار کرے تو دینے پر مجبور کیا جائے گا، خواہ اس کے لئے حاکم سے چارہ جوئی کرنی پڑے۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ہبہ کی تکمیل کے لئے قبضہ کرنا اور قابو میں لانا شرط ہے۔ اگر ہبہ شدہ شے پر قبضہ نہیں ہوا تو وہ ہبہ نافذ نہ ہوگا، گو ہبہ درست ہے۔

ایجاب کے بعد قبول کرنے میں تاخیر جائز ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے ایک گھر ہبہ کیا اور لینے والے نے اسے قبول کرنے میں تاخیر کی اور بعد میں قبول کیا تو وہ ہبہ ہوگیا۔

اور عمری کا طریقہ (یعنی عمر بھر کے لئے عطا کرنا) ہبہ نہیں ہے بلکہ یہ دینے یا لینے والے کی زندگی بھر کے لئے بلا معاوضہ اس شے کی منفعت کا مالک بنا دینا ہے۔ لفظ عمری (بضم عین وسکون میم) کے معنے تاحین حیات کے ہیں اور جب یہ لفظ بغیر کسی قید کے بولا جائے تو اس سے عطا کرنے والے کی عمر مراد ہوگا۔ لیکن اگر یہ کہا کہ میرا یہ گھر تمہاری عمر بھر تک کے لئے تمہارا ہے تو اس کے معنے یہ ہوں گے کہ میں یہ گھر تم کو اس لئے دیتا ہوں کہ جب تک تمہاری حیات ہے اس سے متمتع ہوتے رہو۔

ہبہ عمری ایک کار ثواب ہے کیوں کہ یہ احسان کرنا ہے۔ اگر اس کا کچھ معاوضہ لیا جائے تو یہ اجارہ فاسد (ناقص کرایہ داری) ہوگا کیوں کہ زمانہ حیات معلوم نہیں کتنا ہو۔ پس کرایہ داری کا زمانہ بھی نامعلوم رہا۔ اندریں صورت یہ ایسا ہی ہے کہ زید کو اس کی عمر بھر کے لئے کوئی چیز وقف کر دی جائے۔ یہ صورت دائمی وقف یا کچھ عرصہ مقررہ کے لئے وقف کرنے سے جداگانہ ہے۔

عمری میں لفظ ''اعمار'' کے استعمال کی شرط نہیں ہے، بلکہ ہر ایسی عبارت جس کا مطلب یہ ہو کہ ایک شخص کو اس کی عمر بھر کے لئے کسی شے سے استفادہ کا حق دیا گیا، عمری ہے مثلاً ایک شخص کا یہ کہنا کہ میں اپنا گھر یا اپنا سامان یا اپنا گھوڑا یا اپنا ہتھیار عاریتاً تمہیں دیتا یا عطا کرتا ہوں یا اس میں آباد کرتا ہوں وغیرہ۔ لیکن اگر عطا کرتا ہوں کہا تو اس صورت میں کوئی قرینہ ایسا ہونا چاہیے جس سے اعمار (عمری کرنا) ظاہر ہوتا ہو تو وہ عمری ہو جائے گا۔ مثلاً یوں کہا کہ میں نے اپنے گھر میں رہنے یا اپنی زمین سے غلہ حاصل کرنے کا حق تمہاری عمر بھر کے لئے تمہیں عطا کیا۔ اگر یوں نہ کہا تو یہ ہبہ ہوگا (عمری نہ ہو

گا)۔ پس اگر وہ شخص وفات پا گیا جسے وہ حق عطا کیا گیا تو عطا کرنے والا دوبارہ اس گھر کا مالک ہو جائے گا اور اگر وہ وفات پا جائے تو اس کے وارث کو مل جائے گا۔

ہبہ رقبیٰ یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے سے کہے کہ اگر میں تم سے پہلے مر جاؤں تو میرا یہ مکان تم اپنے مکان میں شامل کر لینا اور اگر تم مجھ سے پہلے مر گئے تو تمہارے مکان کو میں اپنے مکان میں شامل کر لوں گا۔ ایسا کرنا ایک عمل باطل ہے۔ اگر ایسا کوئی معاملہ کیا جائے اور فریقین میں سے کسی کو موت سے پہلے (یہ مسئلہ) معلوم ہو جائے تو یہ معاملہ منسوخ ہو جائے گا اور اگر موت کے بعد ہوا تو مکان وارثوں کی ملکیت ہو جائے گا اور جو معاملہ ہوا ہے اس کی پروا نہ کی جائے گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ واہب کے متعلق چند شرائط ہیں، منجملہ ان کے یہ کہ وہ حقیقی یا حکمی طور پر (ہبہ کی چیز) کا مالک ہو۔ حکمی ملکیت (یعنی ایسی ملکیت جس کو مالک ہونے کے برابر مانا گیا ہو) کی مثال منت کے جانور کی اون کا مالک ہونا ہے کہ اگرچہ یہ اون نذر کی چیز ہونے کے باعث ملکیت سے باہر ہوتی ہے لیکن خود منت ماننے والے کے لئے مخصوص ہوتی ہے ،لہٰذا (اسے مالک کے برابر تصور کیا جاتا ہے اور) ہبہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح پستان کا دودھ سوکن کو ہبہ کرنا (درست) ہے کیوں کہ عورت اس کی حکما مالک تصور کی جاتی ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ اسے اپنے مال میں تصرف کا کلی اختیار ہو، لہٰذا ایسا شخص جو کم سنی بے عقلی یا جنون کے باعث نا اہل معاملہ قرار دیا جائے کوئی چیز ہبہ کرے تو ہبہ درست نہ ہوگا۔

علاوہ شرائط بالا کے وہ شرائط بھی ہیں جن کا ذکر بیع کے بیان میں کیا گیا۔

موہوب لہ سے تعلق رکھنے والی شرط یہ ہے کہ اسے تملک کا اختیار ہو (یعنی وہ مالک بننے کی صلاحیت رکھتا ہو) یہاں سوال یہ ہے کہ آیا (اس کے لئے) محض صاحب تمیز (یا باشعور) ہونا کافی ہے کہ ایک بالغ شخص نے ایک صاحب شعور بچے کو کچھ بطور تحفہ دیا اور اس نے اسے لے لیا تو آیا وہ ہبہ درست ہو گیا اور وہ بچہ اس شے کا مالک ہو گیا یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ صغیر سن بچہ اس تحفہ کو قبول کر لینے سے اس کا مالک تو نہ ہوگا لیکن اسے دے دینا حرام بھی نہیں ہے۔ ہاں اگر قرینہ سے یہ بات معلوم ہو کہ اس بچہ کا ولی یہ پسند نہ کرتا ہو۔ کہ مبادا وہ بچہ (ہر ایک چیز لے لینے کے باعث) خساست اور ندیدہ پن کا عادی ہو جائے ،ایسی صورت میں اس کے ولی کی اجازت کے بغیر اسے کچھ دینا منع ہے۔

جو شخص نا اہل معاملہ ہو اسے کوئی چیز ہبہ کی جائے تو درست ہے کو اس کا ولی (نگران حال) لے سکتا ہے یا ولی نہ ہو تو حاکم وصول اور ولی پر لازم ہے کہ جو چیز نا اہل معاملہ کو ہبہ کی جائے وہ اسے قبول کرے۔ اگر وہ ایسا نہ کرے تو اسے ولی بننے کی ذمہ داری سے ہٹا دیا جائے گا، خواہ وہ وصی ہو یا سرپرست ہو۔ لیکن باپ اور دادا کو (بحیثیت ولی ہبہ) قبول نہ کرنے کی بنا پر معزول نہیں کیا جا سکتا۔

یاد رہے کہ ہبہ شدہ شے کا مالک ہونے کے لئے (اس شے پر) قبضہ حاصل ہونا ضروری ہے۔

اگر باپ یا دادا اپنے بچے کو کچھ دیں تو وہ بچہ اس کا مالک متصور نہ ہوگا یہاں تک باپ یا دادا (بحیثیت ولی) اسے قبول کرے۔ اور (اس صورت میں) قبول کرنے کا طریقہ یہ ہوگا کہ وہ چیز ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کر دے۔

اگر ہبہ کرنے والا یا جسے کوئی شے ہبہ کی گئی اس چیز پر قبضہ کرنے سے پہلے وفات پا جائے تو وہ ہبہ منسوخ نہ ہوگا اور

متوفی کا وارث اس کا قائم مقام متصور ہوگا۔

صیغہ ہبہ (یعنی طریق یا الفاظ ہبہ) کے لئے وہی شرائط ہیں جو بیع کے بارے میں پہلے بتائی جا چکی ہیں، منجملہ ان کے ایک شرط یہ ہے کہ بقول معتمد قبول ایجاب کی شے کے مطابق ہو۔ چنانچہ اگر کسی شخص کو دو بھیڑیں ہبہ کی گئیں اور اس شخص نے صرف ایک بھیڑ قبول کی تو ہبہ درست نہ ہوگا کیوں کہ جو چیز قبول کی گئی وہ دی گئی شے کے مطابق نہیں ہے۔

ایک اور شرط یہ ہے کہ قبولیت حرف ایجاب کے فوراً بعد ہو جائے، اگر غیر متعلقہ بات درمیان میں آئے تو دونوں میں فیصلہ نہ مانا جائے گا۔ پس اگر کہا کہ میں نے فلاں چیز تمہیں ہبہ کی اور اس پر تم کو قبضہ کرنے کا اختیار دے دیا اور لینے والے نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو یہ الفاظ کہ ''تم کو قبضہ کا اختیار دیا'' کہنے میں کوئی مضایقہ نہیں کیوں کہ یہ الفاظ معاملہ سے تعلق رکھتے ہیں (غیر متعلق نہیں ہیں)۔

ایک شرط یہ ہے کہ معاملہ کو کسی اور شے پر معلق (یا منحصر) نہ رکھا جائے لہٰذا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ یہ مکان میں نے تم کو دیا (یا ہبہ کیا) بشرطیکہ فلاں شخص آ جائے، یا یوں کہا کہ یہ مکان ہبہ کرتا ہوں لیکن اگلے ماہ کے آغاز سے۔

اسی طرح اگر یہ کہا کہ میں ہبہ کیا بشرطیکہ ضرورت پڑی تو واپس لے لوں گا تو یہ ہبہ درست نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ ہبہ عمری یا ہبہ رقبی صحیح ہے۔ عمری کی مثال یہ ہے کہ ہبہ کرنے والا کہے کہ میں نے یہ مکان تم کو ہبہ عمری کے طور پر دیا یعنی تمہاری حین حیات یہ مکان تمہارا ہے، تمہارے بعد یہ پھر میرا ہو جائے گا۔ اور ہبہ رقبی یہ ہے کہ دینے والا کہے کہ میں نے یہ مکان بطور ہبہ رقبی تم کو دیا یا یوں کہا کہ بترتب مرگ اپنا یہ مکان میں نے تمہارا کر دیا یعنی تمہارے بعد یہ مکان پھر میرا ہو جائے گا، ہاں اگر میں پہلے مر گیا تو یہ تمہارا ہوگا۔ اس طرح کہنے سے وہ مکان ہبہ ہو جائے گا اور یہ شرط لغو ہو گی اس سے کچھ فائدہ نہ ہوگا۔

(یاد رہے) کہ ہبہ شدہ چیز پر ملکیت حاصل نہیں ہوتی جب تک کہ ہبہ کرنے والے کی اجازت سے اس پر قبضہ حاصل نہ ہو جائے۔ اگر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کر لیا بایں طور کہ ہبہ شدہ شے کو سنبھال لیا تو (بصورت تلف) اس کا تاوان دار ہوگا۔

اگر ہبہ کرنے والے نے قبضہ کی اجازت دے دی اور ہنوز لینے والے نے اس پر قبضہ نہ کیا تھا کہ (واہب نے) اجازت واپس لے لی تو یہ اجازت باطل ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر (قبضہ منتقل ہونے سے پہلے) فریقین میں سے کسی کی وفات ہوگئی تب بھی وہ اجازت باطل ہو جائے گی۔

(ہبہ شدہ مال پر) قبضہ کرنے کے لئے صرف یہ کافی نہیں ہے کہ واہب شے موہوب کو موہوب لہ کے سامنے رکھ دے، اس کے لئے اجازت دینا ضروری ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ واہب کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ تصرف کرنے کا مجاز ہو لہٰذا بے عقل، صغیر سن، غلام وغیرہ ہبہ کریں تو وہ درست نہ ہوگا (کیوں کہ وہ تصرف کے مجاز نہیں ہیں)۔ یہی حال دوسری بخششوں کا ہے۔ صغیر سن (بچہ) یا بے عقل اگر اپنے ولی کی اجازت سے بھی ہبہ کرے تو درست نہیں ہے ہاں غلام اگر اپنے آقا کی اجازت سے ہبہ کرے تو جائز ہے۔

موہوب لہ (یعنی جسے ہبہ کیا جائے) کی بابت شرط یہ ہے کہ وہ تصرف کا اہل ہو لہٰذا صغیر سن بچہ اگر ہبہ کو قبول کرے

تو درست نہ ہوگا، اگر چہ وہ ذی شعور ہو۔ اسی طرح اس کا قبضہ کرنا بھی درست نہیں ہے۔ یہی حکم مجنون کا بھی ہے کہ ان دونوں کی طرف سے ان کا ولی ہبہ قبول کرسکتا ہے باپ بطور ولی کے اس کا قائم مقام ہوگا۔ اگر کوئی ولی یا وصی نہ ہو تو حاکم ان کی طرف سے (ہبہ) کو قبول کرے گا یا پھر وہ شخص جسے حاکم اپنی بجائے مقرر کرے۔ اور اگر کوئی ولی ان کا نہ ہو تو ان کی طرف سے کوئی وصی یا قریبی رشتہ دار وصول کرسکتا ہے۔

شے موہوبہ کے لئے یہ شرط ہے کہ ہبہ کرنے والا اس چیز کو جانتا ہو اگر معلوم نہ ہو (کہ کیا ہبہ کر رہا ہے) تو وہ ہبہ درست نہ ہوگا۔ ہاں اگر اس کا تعین دشوار ہو تو ہبہ ہوسکتا ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ (اسی قاعدے کے تحت) جانور کے پیٹ کے بچے اور تھن کے دودھ اور جسم کی اون کو ہبہ کرنا درست نہیں ہے۔ اگر بھیڑ کا مالک اجازت دے کہ اون کاٹ لو یا دودھ دھولو تو (یہ ہبہ نہیں بلکہ) اباحت (یعنی محض اجازت) متصور ہوگی۔ اسی طرح تلی یا زیتون کا تیل نکالے بغیر ہبہ کرنا درست نہیں ہے۔

ہبہ ہونے والی شے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ موجود ہو، لہٰذا غیر موجود شے کو ہبہ کرنا صحیح نہیں ہے، جیسے درخت میں پھل لگنے سے پہلے ہی ان کو بیچ دینا۔ نیز یہ بھی شرط ہے کہ ہبہ کرنے والا شے موہوب کے سپرد کردینے پر قادر ہو، لہٰذا بھاگے ہوئے غلام یا اڑتے جانور وغیرہ کا ہبہ کرنا درست نہیں ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ وہ چیز ایسی ہو جس کی بیع جائز ہو۔ پس ایسی شے جس کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے ہبہ کرنا درست نہیں ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ شکاری کتے کو جس کا مارا شکار کھانا جائز ہے اور ایسی نجاست کو جس سے نفع اٹھانا روا ہے ہبہ کرنا درست ہے۔

اب رہا صیغہ (یعنی الفاظ یا طریق ہبہ) اس کے لئے شرط یہ ہے کہ اس کے لئے ایسے الفاظ استعمال کیے جائیں جن سے بالعموم ہبہ مراد ہو۔ مثلاً یہ کہنا کہ میں نے ہبہ کیا فلاں چیز کو یا تمہیں اس کا مالک بنادیا وغیرہ۔ یا پھر ایسا عمل ہو (جس سے ہبہ ظاہر ہوتا ہو) مثلاً بیٹی کے لئے جہیز مہیا کرنا۔ یہ ہبہ بالفعل (یعنی فوری طور پر واجب الفاظ) ہے۔

ہبہ کا کسی شرط آئندہ پر منحصر کرنا بھی صحیح ہے مثلاً یہ کہنا کہ میں نے اگلے ماہ کے آغاز سے یہ شے تمہیں ہبہ کردی۔

اگر ہبہ کو موت کی شرط پر موقوف رکھا مثلاً یوں کہا کہ اگر میں مرگیا تو تمہارے لئے فلاں شے ہبہ ہوگئی تو یہ وصیت ہے ہبہ نہیں ہے۔ ہبہ کے لئے وقت کا تعین کرنا درست نہیں ہے مثلاً یوں کہنا کہ میں نے یہ لباس ایک ماہ کے لئے تمہیں ہبہ کردیا۔

واضح ہو کہ اس شرط سے ہبہ عمری اور ہبہ رقبیٰ مستثنیٰ ہیں کیوں کہ یہ دونوں ہبہ کی صورتیں جائز ہیں۔ ان کی تفصیل اس سے پہلے ذکر کیے گئے مسالک کے بیان میں بتادی گئی ہے وہاں ملاحظہ ہو۔

یہ سوال کہ آیا ہبہ کی بات چیت طے ہوجانے سے ہبہ درست ہوجاتا ہے اور جس کو ہبہ کیا گیا ہے وہ ہبہ شدہ شے کا مالک ہوجاتا ہے یا اس پر قبضہ ہونا ضروری ہے؟

اس بارے میں دو رائیں ہیں اور دونوں میں بہتر یہی ہے کہ جب تک قبضہ نہ ہو موہوب لہ اس شے کا مالک نہیں ہے۔ اگر قبضہ حاصل کرنے سے پہلے موہوب لہ نے اس میں تصرف کیا (یا کام میں لانا شروع کردیا) تو اس کا یہ تصرف

قرض (واجب الوصول) کے ہبہ کر دینے کا بیان

اگر ایک شخص کا قرض کسی پر ہے اور وہ قرض اس نے مقروض کو یا کسی اور کو ہبہ کر دیا تو یہ ہبہ جائز نہ ہوگا۔ اس بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

نافذ العمل نہ ہوگا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جس کے ذمہ قرض ہے اسے اس قرض کا ہبہ کر دینا جائز ہے، لہٰذا یوں کہنا کہ میں نے اپنا وہ قرضہ جو تم سے واجب الوصول ہے تمہیں ہبہ کر دیا تو یہ درست ہے لیکن یہ حقیقی معنوں میں ہبہ نہ ہوگا، کیوں کہ ہبہ کرنے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ کوئی عین (چیز)؛ ہو قرض نہ ہو (قرض کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا)۔ پس یہ (لفظ ہبہ) قرض سے سبکدوش کرنے کے معنوں میں بطور مجاز کے ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

ہبہ کرنے والے کے یہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنا قرضہ تمہیں ہبہ کیا (موہوب لہ) کو قرض سے بالکل سبکدوشی ہو جاتی ہے۔ اس کے لئے مقروض کا قبول کرنا شرط نہیں ہے۔ ہاں مقروض نے قبول نہ کیا اور ہبہ رد کر دیا تو ہبہ رد ہو جائے گا اور بقول مختار قرض باقی رہے گا۔

یہ مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ مقروض کا اپنا معاملہ ہو۔ لیکن اگر ایک شخص کسی اور کا ضامن ہے اور قرض خواہ اس قرض کو ہبہ کر دے جس کا وہ شخص ضامن ہے تو وہ ہبہ (قرض دار کے) قبول کرنے پر درست ہوگا۔ اگر قرض دار اس مہربانی سے اعراض کرے تو اس کا اعراض کرنا درست ہوگا۔

اگر قرض خواہ نے ضامن کو اس کی ضمانت سے بری الذمہ کر دیا تو اس کے قبول نہ کرنے پر بھی وہ مکمل طور پر بری الذمہ ہو جائے گا۔ یعنی اگر وہ ضمانت سے بری ہونا قبول نہ کرے تو اس کا انکار تسلیم نہ کیا جائے گا کیوں کہ اگر قرض خواہ کو اس کی ضمانت درکار نہیں ہے تو اسے (ضامن بننے پر) مجبور نہیں کیا جائے گا۔

اگر قرض خواہ اصلی نے (مقروض کو) ادائیگی قرض سے بری کر دیا یا وہ قرضہ اسے ہبہ (یا معاف) کر دیا اور مقروض نے اسے قبول کر لیا تو مقروض اور اس کا ضامن دونوں بری الذمہ ہو گئے۔

اگر ایک شخص کا قرضہ کسی پر ہے اور مقروض وفات پا گیا اور قرض خواہ اپنا قرضہ متوفی کے وارث کو ہبہ کر دے تو یہ درست ہے۔ اگر دارث اس ہبہ کو رد کر دے تو وہ رد ہو جائے گا۔ اگر وہ قرضہ کسی بھی وارث کو ہبہ کیا تو وہ تمام ورثاء کے حق میں ہوگا لیکن اگر صرف ایک ہی وارث کو سبکدوش قرار دیا تو صرف اس کے حصہ کا قرضہ معاف ہوگا۔

ان تمام مسائل کا تعلق اس صورت میں ہے جب کہ قرضہ اسے ہبہ کیا جائے جس پر قرض ہے۔

کسی شخص کے ذمہ کا قرض کسی اجنبی (غیر متعلق شخص) کو ہبہ کر دینا بھی درست ہے اور ہبہ کی تعریف میں یہ بات بتا دی گئی ہے کہ قرض کو ہبہ کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ قرض خواہ موہوب لہ کو کہے کہ پہلے وہ اس کی طرف سے بحیثیت (اس کے نائب کے) قرض وصول کرے، وصول کرنے کے بعد وصول شدہ قرضہ ایک عین مستقل شے بن جائے گا، اب وہ اسے خود (بطور ایک ہبہ شدہ شے) کے لے سکتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ قرض خواہ اپنا قرض مقروض کو بھی ہبہ کر سکتا ہے اور کسی اور کو بھی۔ اگر مقروض کو ہبہ کیا جائے جس پر قرض ہے تو یہ قرض سے سبکدوش کرنا ہے اور سبکدوش کرنے کے لئے بقول راجح 'قبولیت' ضروری ہے کیوں کہ ہبہ میں ملکیت کی منتقلی ہوتی ہے (جس کے لئے ایجاب وقبول لازم ہے) اگر مقروض (یہ ہبہ) منظور نہ کرے تو قرضہ کا ہبہ صحیح نہ ہو گا بعض اصحاب کہتے ہیں کہ قرض کا ہبہ کرنا قرض کو معاف کرنا ہے، ملک کا منتقل کرنا نہیں ہے، لہٰذا اس میں قبولیت کی حاجت نہیں ہے۔ لیکن اگر اپنا قرضہ مقروض کے علاوہ کسی اور کو ہبہ کیا جائے تو ہبہ درست ہوگا بشرطیکہ یہ تین شرطیں پائی جائیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ ہبہ کا یہ تین گواہ بنالیا جائے۔ اس ہبہ کے لئے گواہ کی گواہی شرط ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اگر قرض کی کوئی دستاویز (تحریری ثبوت یا تمسک) ہو تو وہ موہوب لہ کو دے دی جائے۔ اس دوسری شرط کے بارے میں اختلاف ہے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ ہبہ کے صحیح ہونے کی شرط ہے اور بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ یہ ہبہ کے مکمل ہونے کی شرط ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ موہوب لہ اور مقروض اگر (شہر میں) ہوں تو بوقت ہبہ دونوں موقع پر موجود ہوں۔ ہاں اگر باہر گئے ہوں تو انھیں طلب کرنا شرط نہیں ہے۔ اب یہ سوال کہ مقروض موجود ہو تو دونوں کا جمع کیا جانا ہبہ کے درست ہونے کے لئے ضروری ہے یا ہبہ کی تکمیل کے لئے سو اس باب میں قابل ترجیح بات یہی ہے کہ یہ شرط ہبہ کی تکمیل کے لئے ہے۔

اگر ایک شخص کی سو اشرفیاں کسی پر قرض ہیں اور وہ چاہتا ہے کہ قرضہ کی رقم مثلاً اپنے بھائی کے حق میں ہبہ کر دے تو اس کا مکمل طریقہ یہ ہے کہ پہلے ہبہ کے لئے گواہ بنالے اور پھر اپنے بھائی اور مقروض اگر دستیاب ہوں تو دونوں کو جمع کرے اور پھر وہ قرض اس کے حوالہ کر دے (یعنی اس قرضہ کی وصولیابی بھائی پر ڈال دے) اور اگر اس قرضہ کے متعلق کوئی دستاویز (یا تمسک) اس کے پاس ہے تو اپنے بھائی کے حوالہ کر دے۔ اس طرح کرنے سے متفقہ طور پر ہبہ کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ اگر مقروض کی طلبی دشوار ہو اور قرض کی دستاویز بھی نہیں ہے تو گواہی کا ہونا اور قبولیت صحت ہبہ کے لئے کافی ہے۔ اب رہا یہ کہ اگر مقروض دستیاب ہو اور واہب اور موہوب لہ اکٹھے نہ ہو سکیں اور یا قرض کی دستاویز موجود ہو اور وہ موہوب لہ کو نہیں دی گئی تو ہبہ درست ہوگا یا نہیں اس بارے میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل پہلے آ چکی ہے۔

اگر مقروض نے یہ جاننے کے بعد بھی کہ قرضہ ہبہ ہو چکا ہے، واہب کو قرضہ کی ادائیگی کر دی تو واہب اس امر کا ذمہ دار ہوگا کہ موہوب لہ کو (وہ ہبہ شدہ قرضہ) دے دے۔ یہی مثال قرض کے رہن رکھنے کی ہے کہ اس میں شہادت ضروری ہے۔

قرض کو رہن رکھنے کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کوئی شے محمد سے بیس اشرفی میں خریدی اور خریدار کا حامد پر اتنا ہی یا اس سے کم وبیش قرض ہے، اور اس نے اپنے خرید کردہ مال کی قیمت کے عوض اس قرض کو محمد کے پاس رہن رکھ دیا۔ ایسی صورت میں اس پر لازم ہوگا کہ وہ اس امر کا گواہ بنالے کہ اس نے اپنا دہ قرضہ جو خالد سے واجب الوصول ہے محمد کے پاس رہن رکھ دیا ہے۔ اگر قرضہ کی کوئی دستاویز ہے تو وہ دستاویز بھی محمد کے حوالے کر دے اور چاہیے کہ محمد اور مقروض دونوں اسی طرح اکٹھے ہوں جیسا کہ ہبہ کے بیان میں بتایا گیا۔

ہبہ شدہ شے کو واپس لینے کا بیان

واضح ہو کہ ہبہ کرنے والے کو ہبہ کے واپس لینے کا حق نہیں رہتا بجز ان صورتوں کے جن کی تفصیل مسالک مختلفہ میں کی گئی ہے۔ (۱)

شافعیہ کہتے ہیں کہ قرضہ کا مقروض کو ہبہ کر دینا اسے قرضہ سے سبکدوش کرنا (یا قرضہ معاف کر دینا) ہے۔ اس کے لئے قبول کرنے کی شرط نہیں ہے۔ لیکن اگر مقروض کے علاوہ کسی کو ہبہ کیا تو اس صورتمیں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ ہبہ صحیح ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ باطل ہے۔ تاہم قابلِ اعتماد دوسری بات ہے کیوں کہ قرض جب تک اسے قرض کہا جائے کسی کے حوالے کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ اگر وہ وصول ہو جائے تو وہ قرض نہ رہے گا بلکہ عین (یا اصل زر) متصور ہو گا۔ ہاں قرض کو فروخت کر دینا بقول معتمد صحیح ہے۔ پس اگر ایک شخص کا قرض کسی پر واجب ہے اور وہ اسے کسی قیمت پر فروخت کر دے تو درست ہے اور وہ قرضہ اس قیمت کے عوض متصور ہو گا۔ ایسا کرنے سے فروخت شدہ شے کا حصول یقینی ہو جاتا ہے اور اس قسم کا تعین درست ہے۔ بخلاف ہبہ کے کہ اس کے معاوضہ میں کوئی چیز نہیں ہوتی لہٰذا ہبہ شدہ شے کے وصول کرنے کو لازم بنانا درست نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ قرضہ (واجب الوصول) کا اس شخص کو ہبہ کر دینا درست ہے جس پر قرضہ ہے۔ اب ہبہ کر دیا یا قرض سے سبکدوش کر دیا (یعنی قرضہ معاف کر دیا) یا اس کے ذمہ سے قرضہ اتار دیا یا اس قرضہ کو چھوڑ دیا (وصول نہ کیا) یا اس شخص (مقروض کو) اس کا مالک بنا دیا یا اسے صدقہ کر دیا یہ سب کچھ صحیح ہے۔ خواہ قرض کی (کیفیت یا مقدار) معلوم ہو یا نہ ہو۔ لیکن کہ ہبہ اس امر کا متقاضی ہوتا ہے کہ اس چیز کی (جو ہبہ کی گئی ہے) تعیین کر دی جائے اور اس صورت میں (جب کہ وہ قرض ہے) تعیین نہیں ہو سکتی۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ہبہ کرنے والا اپنی ہبہ کردہ شے کو موہوب لہ کا قبضہ ہو جانے پر بھی واپس لے سکتا ہے۔ لیکن ہبہ کی شے کو واپس لینا ہو تو بہتر یہ ہے کہ اس کا قبضہ ہونے سے پہلے ہی واپس لے لے کیوں کہ موہوب لہ کا قبضہ ہونے سے پہلے ہبہ کی تکمیل نہیں ہوتی۔

یاد رہے کہ ہبہ کے بعد شے موہوب لہ کا واپس لینا بقول راجح مکروہ تحریمی (حرام) ہے ورنہ مکروہ تنزیہی تو ہے ہی ہبہ کرنے والا اپنا حق واپسی ساقط کر دے تب بھی واپس لے لینا درست ہے، کیوں کہ حق رجوع اسکے ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتا تاہم سات امور ایسے ہیں جن سے حق واپسی جاتا رہتا ہے۔

پہلا امر یہ ہے کہ ہبہ شدہ شے کے وجود میں کچھ اضافہ ہو گیا ہو (اسے زیادت متصلہ کہتے ہیں) مثلاً کوئی دبلی بھیڑ ہبہ کی گئی اور موہوب لہ نے اسے خوب چرایا چگایا اور وہ فربہ ہو گئی تو ایسی صورت میں واہب کو واپس لینے کا حق نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر دوبارہ ویسی ہی دبلی ہو جائے جیسی کہ تھی تب بھی وہ واپس نہیں کی جاسکتی۔ اسی طرح اگر کسی جانور کا بچہ کسی کو ہدیہ دیا اور لینے والے کے پاس بڑا ہو گیا، یا کسی کو ان پڑھ غلام ہبہ کیا اور لینے والے کے پاس آکر اس نے علم حاصل کر لیا، یا کوئی بے رنگ کپڑا تھا جسے موہوب لہ نے رنگوا لیا یا سلوا لیا (یہ سب صورتیں اضافت متصلہ کی ہیں) لیکن اگر کوئی بکری ہبہ کی

اور موہوب لہ کے پاس آ کر وہ گیا بھن ہوگئی اور اس کے باعث اس کی مالیت میں اضافہ ہو گیا تو اس کا واپس لینا ممنوع ہے ورنہ نہیں۔

اسی طرح اگر کسی کو خالی زمین عطا کی گئی اور اس میں لینے والے نے مکان بنالیا یا درخت لگائے اور اس مکان اور درخت کی وجہ سے اس تمام زمین کی مالیت مجموعی طور پر بڑھ گئی تو ساری زمین کا واپس لینا منع ہے۔ اگر زمین کی مالیت صرف اس حصہ زمین کی بڑھی جس میں مکان وقف ہے تو صرف اس حصہ کی واپسی ممنوع ہے۔ ہاں اگر بعد میں وہ مکان ڈھادیا جائے یا درخت کاٹ لیا جائے تو واہب کو پھر واپسی کا حق ہو جائے گا، کیوں کہ ذات ہبہ شدہ شے میں کچھ نہیں بڑھا جیسا کہ دبلے جانور کے فربہ ہونے میں ہوتا ہے۔ اگر کوئی چیز جس کی مالیت دس ہے اور ہبہ کے بعد اس کا نرخ بڑھ گیا تو یہ امر مانع واپسی نہیں ہے۔ لیکن اگر موہوب لہ اس شے کو ایک مقام سے دوسرے مقام پر لے گیا جہاں پر لانے سے اس کا نرخ زیادہ ہو گیا تو واہب کو واپسی کا حق نہ رہے گا کیوں کہ یہ زیادتی موہوب لہ کے عمل یا اس کے اوپر خرچ کرنے سے ہوئی ہے۔ (لہٰذا یہ اضافہ متصلہ نہیں ہے) بعض اصحاب کہتے ہیں کہ (اس صورت میں بھی) رجوع کا حق رہتا ہے۔

اگر زیادتی منفصلہ ہو (یعنی اضافہ اس شے کے وجود سے وابستہ نہ ہو) تو صرف اصل شے کا واپس لینا ممنوع نہیں ہے۔ چنانچہ اگر مثلاً گائے ہبہ کی اور اس سے بچہ پیدا ہو گیا تو واہب گائے کو واپس لے سکتا ہے بچہ کو نہیں لے سکتا۔ رہا یہ سوال کہ اگر بچے والی گائے کو ساتھ رکھنا ضروری ہو تو کیا وہ گائے پھر بھی واپس لی جا سکتی ہے یا انتظار کرنا چاہیے اس بارے میں دو رائیں ہیں (یعنی کچھ کہتے ہیں کہ واپسی کا حق ہے اور کچھ کہتے ہیں انتظار کرنا چاہیے)۔

درختوں سے جو پھل اترتا ہے وہ بھی زیادت منفصلہ میں سے ہے، لہٰذا اگر کسی کو ایک باغ عطا کیا اور اس کے (درختوں) میں پھل آ گئے تو واہب کو محض باغ کے واپس لینے کا حق ہے، پھل موہوب لہ کا ہے۔

دوسرا امر مانع رجوع یہ ہے کہ (مال ہبہ شدہ پر) قبضہ ہو جانے کے بعد (یعنی تکمیل ہبہ کے بعد) فریقین میں سے کسی کو موت آ جائے۔ پس اگر ایک شخص نے اپنا گھر اپنے بھائی کو ہبہ کر دیا اور موہوب لہ (بھائی) کا انتقال ہو گیا تو واہب کا رجوع کا حق نہ رہے گا۔ اسی طرح اگر ہبہ کرنے والا وفات پا جائے تو اس کے ورثاء کو (ہبہ کی ہوئی چیز) واپس لینے کا حق نہیں ہے۔

تیسرا امر (مانع رجوع) یہ ہے کہ وہ ہبہ بالعوض ہو۔ چنانچہ اگر کسی کو مکان اس شرط پر ہبہ کیا گیا کہ وہ اس کا کچھ معاوضہ ادا کرے تو ایسا کرنا درست ہے لیکن یہ ہبہ واپس لینا منع ہے۔ اس کی تفصیل معاوضہ میں ہبہ کرنے کے بیان میں آ رہی ہے۔

واضح ہو کہ (کسی شے کے) ملکیت سے خارج ہو جانے کی شرط یہ ہے کہ وہ مکمل طور پر اور ہر لحاظ سے خارج ہو۔ اگر کوئی شائبہ ملکیت کا باقی رہا تو رجوع کا حق ساقط نہ ہوگا۔ مثلاً ایک بکری ہبہ کی گئی اور پھر اسے ذبح کر کے گوشت بنا لیا تو ہبہ کرنے والے کو واپسی کا حق ہے (جیسا کہ پہلے تھا) اور گوشت لے سکتا ہے کیوں کہ وہ بکری مکمل طور پر اس کی ملکیت سے خارج نہیں ہوئی۔

پانچواں امر (مانع رجوع) زوجیت ہے کہ اگر خاوند نے بیوی کو کوئی شے ہبہ کی تو اب اسے واپس لینا درست نہیں

ہے۔لیکن اگر شادی سے پہلے کچھ ہبہ کیا تھا اور بعد میں شادی ہوئی تو اسے واپس لینا درست ہے۔

چھٹا امر رشتہ داری ہے کہ اگر کوئی شے اپنے قریبی رشتہ دار کو اگرچہ وہ ذمی ہو (یعنی وہ غیر مسلم رعایا جو اسلامی حکومت کے زیر تحفظ رہتا ہو) یا مستامن ہو (یعنی وہ غیر مسلم جو اسلامی حکومت میں پناہ لے) ہبہ کیا تو اسکی واپسی درست نہیں ہے۔پس اگر کسی نے اپنے باپ، بیٹے، بھائی، چچا یا کسی اور صلبی رشتہ دار کو کچھ ہبہ کیا تو اس کی واپسی کا حق ساقط ہو جائے گا، ہاں اگر دودھ یا شادی کے رشتہ دار کو ہبہ کیا تو رجوع کا حق رہے گا۔

ساتواں امر ہبہ شدہ شے کا ضائع ہو جانا ہے اور یہ ظاہر ہے (کیوں کہ اس صورت میں واپسی کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا)۔اس بارے میں اگر موہوب لہ اس شے کے تلف ہو جانے کا دعویٰ کرے تو بغیر قسم کھائے اس کی بات مان لی جائے گی۔

اگر ہبہ کرنے والا کہے کہ وہ چیز تو موجود ہے اور دیکھیے یہ رہی اور موہوب لہ انکار کرے تب اس سے قسم لی جائے گی کہ یہ وہ شے نہیں ہے۔ایسی صورت میں جب تک دونوں راضی نہ ہوں اس چیز کا واپس لینا درست نہیں ہے یا اس کی بابت حاکم سے فیصلہ کرالیا جائے۔اگر وہ شے باہمی رضامندی سے یا حاکم کے فیصلہ سے واپس لی گئی تو یہ (شے موہوبہ کی واپسی نہیں بلکہ) سرے سے عقد ہبہ کی تنسیخ ہے یعنی پرانی ملکیت کا واپس آجانا ہے۔اسے واہب کا ہبہ کرنا ہی تصور نہ کیا جائے گا۔لہٰذا اس میں یہ شرط نہ ہوگی کہ (واہب) ازسرنو قبضہ حاصل کرے اگر یہ جدید ہبہ متصور ہوتا تو اس میں قبضہ کی شرط ہوتی (اس کے یہ معنی ہیں کہ واہب کی ملک منقطع ہی نہیں ہوئی۔)

مالکیہ کہتے ہیں کہ ہبہ کرنے والے کو (شے موہوبہ کے) واپس لینے کا کوئی حق نہیں کیوں کہ ہبہ ایک ناقابل شکست معاہدہ ہے۔اور بعض اصحاب کہتے ہیں کہ جب معاملہ ہبہ طے ہو جائے تو مکمل اور اٹل ہو جاتا ہے۔لہٰذا اس کی تکمیل کے لئے (شے موہوبہ پر) قبضہ شرط نہیں ہے۔یہی قول مشہور ہے۔تاہم بعض اصحاب کہتے ہیں کہ جب تک قبضہ حاصل نہ ہو ہبہ کی تکمیل نہیں ہوتی لہٰذا قبضہ اس کے مکمل ہونے کی شرط ہے۔اگر قبضہ نہ ہو تو معاملہ ہبہ اٹل نہ ہوگا اور واہب کو شے موہوبہ کے واپس لینے کا حق ہے۔لیکن ماں باپ کو (اس وقت بھی) موہوبہ شے کو واپس لینے کا حق ہے۔اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

مالکیہ نے کچھ اور امور ایسے بتائے ہیں جن سے ہبہ باطل ہو جاتا ہے:

منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ ہبہ شدہ شے پر قبضہ کرنے میں اس سبب سے تاخیر کی جائے کہ واہب کے ذمہ اس قدر قرض ثابت ہو جو اس کے تمام مال کے برابر ہو، خواہ یہ قرض اس پر ہبہ کرنے سے پہلے کا ہو یا ہبہ کے بعد ہوا ہو۔پہلی صورت میں (جب کہ وہ پہلے ہی سے مقروض ہو اس کا ہبہ بالاتفاق باطل ہے اور دوسری صورت میں بھی (جب کہ قرضہ ہبہ کے بعد ہوا ہو) بقول مشہور باطل ہے۔

ایک امر یہ ہے کہ ہبہ شدہ شے کو ہنوز موہوب لہ لینے نہ پایا تھا کہ وہ چیز دوسرے کو ہبہ کر دی جائے اور شرط یہ ہو کہ پہلے موہوب لہ کے قبضہ کرنے سے پہلے دوسرا قبضہ کرلے کیوں کہ دوسرے کو اس شے پر پہلے قبضہ حاصل کر لینے کے باعث موہوب لہ اول پر فوقیت حاصل ہے۔ہبہ کرنے والے کو اس صورت میں موہوب لہ اول کو کوئی معاوضہ دینا ضروری

نہیں ہے۔ اگر چہ (بقول مشہور) موہوب لہ اول نے اس شے موہوبہ پر قبضہ کرنے میں کوئی سستی نہ کی ہو۔

قرض کو ہبہ کرنا بھی ایسا ہی ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص کا قرض کسی پر ہو پھر اس نے وہ قرض مقروض کے علاوہ کسی اور کو ہبہ کر دیا لیکن کوئی ایسی بات نہیں کی جو قبضہ کی قائم مقام ہوتی مثلاً یہ کہ قرض کی دستاویز اگر ہو تو اس کا حوالہ کرنا، ادھر موہوب لہ اول نے ایسے اقدامات کر لئے جو قبضہ کے قائم مقام ہیں تو ہبہ اس کے حق میں ہو جائے گا اور دوسرے کو کچھ نہ ملے گا۔ ایک بات مبطل ہبہ یہ ہے کہ ایک شخص کسی کے لئے کوئی ہدیہ تیار کرے، پھر وہ خود یا اس کا گماشتہ وہ ہدیہ لے کر اس (موہوب لہ) کے پاس جا رہا ہو اور واہب وفات پا جائے تو اس حال میں وہ ہبہ باطل ہو جائے گا کیوں کہ موہوب لہ نے واہب کی موت سے پہلے جو قبضہ سے مانع ہوئی شے موہوبہ پر قبضہ نہیں کیا۔ اسی طرح اگر موہوب لہ کی وفات ہو جائے تب بھی اس کی طرف سے قبولیت نہ ہونے کے باعث ہبہ باطل ہو جائے گا۔ بشرطیکہ واہب نے اس امر کے لئے گواہ نہ بنا لیا ہو کہ یہ ہبہ میں نے فلاں شخص کے حق میں کیا ہے۔ اگر (ہبہ کا) گواہ موجود ہے تو دونوں (واہب اور موہوب لہ) میں سے کسی کی وفات سے ہبہ باطل نہ ہو گا کیوں کہ اب جسے تحفہ بھیجا گیا تھا اس کا وارث قبولیت کے بارے میں اس کا قائم مقام ہو گا۔

اگر واہب اپنی ہبہ کردہ شے کو فروخت کر دے تو ہبہ باطل نہ ہو گا۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی کو کوئی چیز ہبہ کر دی اور موہوب لہ کو یہ معلوم نہ تھا کہ کوئی چیز اسے ہبہ کی گئی ہے اور (چونکہ اسے اس کی اطلاع ہی نہ تھی) اس لئے ہبہ شدہ شے کے حاصل نہ کرنے پر اس کی جانب سے کوتاہی بھی نہیں ہوئی، ادھر واہب نے وہ چیز فروخت کر دی تو موہوب لہ کو اختیار ہے کہ وہ اس بیع کو جائز رکھے اور قیمت وصول کر لے یا اس بیع کو فسخ کر کے ہبہ شدہ شے حاصل کر لے۔ لیکن اگر موہوب لہ کو اس ہبہ کا علم ہو گیا اور اسے لینے میں اس نے کوتاہی کی ادھر مالک نے اسے فروخت کر دیا تو اس کے حاصل شدہ دام کی بابت اختلاف ہے کہ اسے واہب لے یا موہوب لہ اور قابل ترجیح بات یہ ہے کہ وہ موہوب لہ کا حق ہے۔

ایک بات (مبطل ہبہ) یہ ہے کہ ہبہ شدہ شے پر قبضہ میں تاخیر ہو گئی اور اس دوران واہب کو مرض موت لاحق ہو گیا تو وہ ہبہ باطل ہو جائے گا۔ یہاں تک کہ بدوران مرض موہوب لہ نے قبضہ کر لیا تب بھی ہبہ نہ ہو گا کیوں کہ (قبضہ کے لئے) شرط یہ ہے کہ قبضہ کے وقت ہبہ کرنے والا صحت مند ہو۔ چنانچہ حالت مرض کے ہبہ کو روک لیا جاتا ہے، یہاں تک کہ مریض (واہب) کی حالت متیقن ہو جائے اگر وفات پا گیا تو ہبہ باطل ہو جائے گا اور متوفی کے مال کے ایک تہائی حصہ میں سے یا کسی اور طرح سے کچھ وصول نہ کیا جائے گا، کیوں کہ یہ مسلم ہے کہ اس نے حالت صحت میں ہبہ کیا ہے حالت مرض میں نہیں کیا کہ وصیت کی طرح اسے ایک تہائی مال میں نافذ کیا جائے۔ اگر مریض صحت یاب ہو جائے تو یہ ہبہ برقرار رہے گا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ واہب جنون میں مبتلا ہو جائے کہ اگر اس نے حالت صحت میں ہبہ کیا تھا اور ابھی شے موہوبہ پر قبضہ نہ ہوا تھا کہ اسے یہ مرض لاحق ہو گیا تو اب ہبہ کے قبضہ میں تاخیر کی جائے گی یہاں تک کہ واہب کی حالت کا انجام معلوم ہو جائے کہ مرض سے افاقہ ہوتا ہے یا حالت جنون میں وفات ہو جاتی ہے۔

ایک امر (مبطل ہبہ) یہ ہے کہ ایک شخص امانت کا مال یا عاریتاً دیا ہوا مال اسے ہبہ کر دے جس کی تحویل میں ہے۔

اس کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ موہوب لہ کو اس ہبہ کا علم ہوا اور واہب کی زندگی ہی میں وہ اسے قبول کرلے، اس کے بعد اگر ہبہ کرنے والا وفات پاجائے تو یہ ہبہ بالاتفاق مکمل ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ موہوب لہ کو ہبہ کا علم تو ہوگیا لیکن اس نے واہب کی زندگی میں یہ نہ کہا کہ میں نے قبول کیا یا قبول نہ کیا۔ اس صورت میں دو اقوال ہیں ایک قول کے مطابق ہبہ درست ہے دوسرے قول کے مطابق باطل ہے۔

تیسری صورت یہ ہے موہوب کو ہبہ کا علم ہی نہ ہوا۔ ایسی صورت میں ہبہ بالاتفاق باطل ہوگا کیوں کہ اسے قبول نہیں کیا گیا۔ کیونکہ بطور صحیح اس کے لئے قبولیت امر ضروری ہے۔

اگر موہوب لہ نے قبولیت کا عزم کرنے سے پہلے ہی ہبہ پر قبضہ کیا بلکہ محض یہ طے کرنے کے لئے اسکو لے لیا کہ اس کو قبول کرے یا نہ کرے اسی عالم تذبذب میں تھا کہ ہبہ کرنے والے کی وفات ہوگئی اور اس کی وفات کے بعد قبول کیا تو ہبہ درست ہوگیا۔

اسی طرح صورت یہ ہے کہ موہوب لہ نے واہب کی زندگی میں ہبہ کو قبول کرلیا اور اصرار کے ساتھ اس پر قبضہ کرنا بھی چاہا۔ لیکن واہب ٹال مٹول کرتا رہا یہاں تک کہ بیمار ہوگیا اور اسی بیماری میں وفات پاگیا تو یہ ہبہ اس کے مرنے کے بعد باطل نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر موہوب لہ نے ہبہ شدہ شے کو واہب سے حاصل نہ کیا تھا اور اس سے پہلے ہی اس کا سودا کرلیا یا کسی کو بخش دیا اور واہب نے اس کے بعد وفات پائی تو ہبہ باطل نہ ہوگا، کیوں کہ موہوب لہ کا اس (مال موہوبہ) میں (مذکورہ بالا) تصرف کرنا قبضہ کرنے کے قائم مقام ہے، اگرچہ خریدار یا اس دوسرے شخص نے جسے اس نے ہبہ کردیا ہے ہنوز قبضہ نہ کیا ہو۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کوئی شے ہبہ کی جائے اور موہوب لہ کو اس کا علم نہ ہو یہاں تک کہ موہوب لہ وفات پاجائے تب بھی وہ ہبہ باطل نہ رہے گا اور ایسی صورت میں ہبہ کا واپس لینا درست نہیں ہے۔ ہاں اگر نیت احسان کی ہو یا صدقہ کی لیکن اس ہبہ یا خیرات میں شرط یہ تھی کہ جب جی چاہے گا اسے واپس لے لے گا تو اسے اپنی شرط پر عمل کرنے کا حق ہے۔

ماں کو بھی اپنی ہبہ کردہ شے کو مذکورہ بالا دو شرائط کے تحت واپس لینے کا حق ہے۔ ساتھ ہی ماں کے لئے ایک تیسری شرط بھی ہے کہ وہ واپس اس صورت میں لے سکتی ہے کہ اس کا لڑکا (موہوب لہ) بالغ ہو یا اگر چھوٹا ہو تو اس کا باپ زندہ ہو۔ یتیم بچہ کو کچھ ہبہ کیا تو اسے واپس لینے کا حق نہ رہے گا۔ یہ حق اسی صورت میں ہے جبکہ باپ زندہ ہو خواہ وہ باپ یا یہ بیٹا خوش حال ہوں یا محتاج ہوں۔ یہاں تک کہ اگر باپ دیوانہ ہو تب بھی اسے واپس لینے کا حق ہے۔

اگر ماں نے اپنے بیٹے کو اس کے باپ کی زندگی میں کچھ ہبہ کیا اور بعد میں باپ مرگیا تو اسے بقول مختار رجوع کا حق رہے گا۔

حسب ذیل چند امور ایسے ہیں جو باپ یا ماں کو اپنی ہبہ کردہ اشیاء کے واپس لینے سے مانع ہیں:

ایک تو یہ ہے کہ جسے ہبہ کیا وہ شے موہوبہ کو اپنے تصرف میں لے آیا۔ مثلاً وہ شے کسی کو فروخت کر دی یا اسے رہن رکھ دیا، یا ہبہ کر دیا، یا خود اس شے کو اس طرح استعمال میں لایا کہ اس کی ہیئت بدل گئی مثلاً اسے پگھلا کر زیور وغیرہ بنوا لیا۔

دوسرے یہ کہ ہبہ شدہ شے کی مالیت زیادہ ہو گئی مثلاً (ہبہ شدہ غلام) کوئی ہنر سیکھ لے یا (جانور) چھوٹا تھا بڑا ہو گیا یا دبلا پتلا تھا اور فربہ ہو گیا (تو واپسی نہیں ہو سکتی۔)

یاد رہے کہ (ہبہ شدہ شے میں) زیادتی کی طرح کمی بھی تبدیلی ہے مثلاً فربہ جانور دبلا ہو جائے۔ یہ تبدیلی بھی واپسی کے حق سے مانع ہے۔

تیسرے یہ کہ اس ہبہ کے کرنے سے بیٹے کی توقیر بڑھ گئی ہو مثلاً اور وہ (ہبہ شدہ چیز) اس کے ورثاء کو مل جائے گی۔

ایک بات (مبطل ہبہ) یہ ہے کہ باپ اپنے بیٹے کو ہبہ کی ہوئی چیز واپس لے لے۔ باپ کے واپس لینے پر ہبہ باطل ہو جائے گا اور وہ چیز پھر باپ کی ہو جائے گی۔ یہ حکم صرف باپ کے بارے میں ہے، دوسرے پدری یا مادری رشتہ داروں کے لئے نہیں ہے، سوائے ماں کے اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

باپ کو اپنی ہبہ کردہ شے اپنی آزاد اولاد سے واپس لینے کا حق ہے، خواہ وہ بیٹا ہو یا بیٹی، صغیر سن ہو یا بالغ، مال دار ہو یا محتاج۔ یہ واپسی اولاد کے قبضہ کرنے اور اس کے ہاتھ میں آ جانے کے بعد بھی ہو سکتی ہے۔ واپسی (یا رجوع) کے لئے جو الفاظ استعمال کیے جائیں وہ یہ ہیں کہ باپ کہے کہ جو کچھ میں نے دیا تھا وہ واپس لے لیا یا اس سے چھین لیا یا اس سے کھینچ لیا (یعنی جبراً لے لیا)۔ اس کو عربی زبان میں اعتصار کہتے ہیں (جس کے معنی تحفہ کو واپس لینے کے ہیں) کہا جاتا ہے کہ استعمال تو اعتصار ہی کا لفظ کرنا چاہیے لیکن زیادہ قوی بات یہی ہے کہ اول الذکر الفاظ استعمال کیے جائیں کیوں کہ اعتصار کی اصطلاح کو عام طور پر لوگ نہیں سمجھتے۔ چنانچہ اس بارے میں جو حدیث آئی ہے اس میں اس لفظ کے استعمال کی شرط نہیں ہے۔ حدیث یہ ہے کہ " **لا یحل لا حد ان یھب ھبة ثم یعو دفیھا الا الو الد**" (یعنی کسی شخص کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ ہبہ کر کے پھر لے لے سوائے باپ کے) تاہم بیٹے کو ہبہ کردہ شے لینے کے لئے باپ پر دو شرطیں عائد ہوتی ہیں۔

پہلی شرط یہ ہے کہ اس نے بیٹے کو احسان کے طور پر یا مہربان ہو کر یا ترس کھا کر کہ وہ محتاج ہے اور (ہم چشموں میں) بے توقیر ہے وغیرہ کوئی شے ہبہ کر دی اور اس کی غرض یہی تھی تو وہ ہبہ کردہ شے واپس لے سکتا ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ ہبہ کرنے کی غرض آخرت کا ثواب ہو، بیٹے کی ذات سے کوئی غرض نہ ہو۔ اگر یہ ارادہ تھا تو وہ بلفظ ہبہ صدقہ ہے (پہلے اسے کوئی قرض نہ دیتا تھا) اب بعض لوگوں نے اسے قرض دے دیا یا اپنی بیٹی سے شادی کر دی یا اگر موہوب لہ لڑکی ہے تو اس کی شادی کسی نے اپنے بیٹے سے کر دی۔ ایسی صورت میں باپ کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنی ہبہ کردہ املاک واپس لے لے۔ لیکن اگر بیٹا پہلے ہی سے شادی شدہ یا مقروض ہے (یعنی ہبہ سے کوئی تبدیلی نہیں ہوئی) تو باپ کو اپنی ہبہ کردہ شے واپس لینے کا حق ہے۔ کیوں کہ یہ ہبہ (اس صورت میں) کسی کی غلط فہمی کا سبب نہیں بنا۔

ایک اور امر مانع رجوع یہ ہے کہ باپ مریض ہو جائے تو حالت مرض میں باپ کو اپنی ہبہ کردہ شے کی واپسی درست نہیں ہے، کیوں کہ اگر وہ اس مرض میں وفات پا جائے تو اس ہبہ شدہ شے میں اس کے ورثاء کا حق ہو جائے گا۔ ہاں

اگر صحت یاب ہو جائے تو اسے واپس لینے کا حق ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جب ہبہ کی تکمیل ہو جائے کہ واہب کی اجازت سے (موہوب لہ) اس قبضہ کر لے یا وہ خود اس شے کو اس کے حوالے کر دے تو یہ ہبہ اٹل ہو جاتا ہے اور شے موہوبہ کا واپس لینا درست نہیں ہے، سوا باپ یا اس سے اوپر کی پشت والے کے یعنی باپ یا دادا اپنی ہبہ کردہ چیز کو واپس لے لے تو درست ہے، خواہ وہ اولاد ذکور میں سے ہو یا اناث میں سے چھوٹی عمر کی اولاد ہو یا بڑی عمر کی۔ البتہ واپس لینے کی چند شرائط ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ وہ اولاد آزاد ہو (غلام نہ ہو) غلام اولاد سے (ہبہ کردہ شے کا) واپس لینا درست نہیں ہے کیوں کہ کسی بردے (غلام) کو کچھ ہبہ کیا جائے تو وہ ہبہ اس کے آقا کا ہوتا ہے اور آقا اجنبی ہے (یعنی واہب کے اصلاب میں سے نہیں ہے) لہٰذا واپسی کا حق نہیں ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ ہبہ شدہ شے عین (کوئی چیز) ہو قرض کی شکل میں) نہ ہو۔ لہٰذا اگر والد کا قرضہ بیٹے پر ہے اور والد نے وہ قرضہ بیٹے کو ہبہ کر دیا تو اب اسے واپس لینا صحیح نہیں ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ ہبہ کردہ چیز اس اولاد کے قبضہ اختیار میں ہو (جسے ہبہ کیا ہے) اور اولاد نے اس پر اس طرح تصرف مالکانہ کیا ہو کہ اب اس چیز پر اسے کچھ اختیار نہ رہا ہو مثلاً اولاد نے وہ چیز (جو اسے ہبہ ہوئی تھی) کسی دوسرے شخص کو ہبہ کر دی اور اس کا قبضہ دوسرے شخص کا ہو گیا اور اس طرح وہ شے اختیار اور ملکیت سے نکل گئی، تو اب اس کے باپ کو اس شے کے واپس لینے کا حق نہیں ہے۔ اسی طرح کی ایک صورت یہ ہے کہ موہوب لہ نے شے موہوبہ کو رہن رکھ دیا اور وہ مرتہن کے قبضہ میں ہے تو والد کو اس شے کے واپس لینے کا حق نہیں رہا۔ کیوں کہ اس اولاد کو بھی (جس نے کسی کے پاس رہن رکھا) اس شے کے واپس لینے کا اختیار نہیں رہا اگر چہ اس کی ملکیت باقی ہے۔ لیکن اگر ہبہ شدہ شے کو کسی نے ناجائز طور پر تھیا لیا (یعنی غصب کر لیا) تو اس صورت میں لڑکے کا حق اس شے پر بحال رہے گا اور باپ کو اس کی واپسی کا حق ہوگا۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ اس اولاد کو (جسے کوئی شے ہبہ کی گئی ہے) بے عقلی کے باعث نااہل معاملہ قرار نہ دیا گیا ہو۔ اگر وہ نااہل معاملہ قرار دیا جا چکا ہے تو اس چیز کو واپس لینا ممنوع ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ ہبہ شدہ شے خراب ہو جانے والی شے نہ ہو، مثلاً مرغی کے انڈے اور زمین میں پھوٹے ہوئے بیج۔

یاد رہے کہ اگر (ہبہ شدہ) زمین پر کھیتی ہو یا کرایہ پر دی گئی ہو تو یہ امر واپسی کے لئے مانع نہیں ہے، کیوں کہ اصل شے موہوبہ باقی ہے۔ اگر وہ زمین واپس لے بھی لی جائے تو اس کی کرایہ داری منسوخ نہ ہوگی بلکہ وہ علیٰ حالہ باقی رہے گی اور جب تک وہ کرایہ پر رہے والد کو اس سے منتفع ہونے کا حق نہیں ہے۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ (موہوب لہ) اولاد نے اس چیز کو فروخت نہ کر دیا ہو، اگر فروخت کر دیا ہے تو واپس لینا ممکن نہیں۔ یہی حکم وقف وغیرہ ایسے تمام امور میں ہے جس سے اس شے پر سے اختیار سلب ہو جاتا ہے اور اگر فروخت کرنے کے بعد اس شے پر دوبارہ ملکیت حاصل ہو جائے تو رجوع کا حق واپس نہ آئے گا۔

اگر ہبہ شدہ شے میں زیادتی متصلہ ہو جائے (جو اس کی ذات کے ساتھ وابستہ ہے) جیسے فربہ ہو جانا وغیرہ تب بھی

والد کو حق ہے کہ اس زیادتی سمیت اس کو واپس لے لے۔لیکن زیادتی منفصلہ کی صورت میں یعنی ایسی زیادتی کی شکل میں جو شے موہوبہ کی ذات کے ساتھ وابستہ نہیں بلکہ اس سے خارج ہے۔مثلاً ہبہ شدہ جانور سے بچہ پیدا ہو جائے یا باغ میں پھل آ جائیں تو یہ زیادتی جو ہوئی ہے وہ (موہوب لہ) اولاد کی ہوگی کیوں کہ یہ اس حالت میں ہوئی ہے جب کہ وہ اس کے قبضہ میں تھی۔پس باپ کو صرف اصل شے موہوبہ کے واپس لینے کا حق ہے۔

یاد رہے کہ اگر والد اپنے حق رجوع کو ساقط کر دے تب بھی وہ حق ساقط نہ ہوگا۔اسے واپس لینے کا حق رہے گا۔ واپسی کے الفاظ یہ ہیں کہ جو چیز میں نے ہبہ کی تھی اس سے رجوع کرتا ہوں یا میں نے اسے واپس لے لیا یا میں اسے لوٹا کر دوبارہ اپنی ملکیت میں لیتا ہوں یا میں نے جو ہبہ کیا تھا اسے توڑ دیا یا اسے باطل یا فسخ کر دیا وغیرہ۔

اگر واہب نے اپنی ہبہ کردہ شے کا سودا کر لیا، یا وقف کر دیا یا ہبہ کر دیا یا آزاد کر دیا تو اس عمل سے رجوع ثابت نہ ہو گا۔اور بلا سبب ہبہ سے رجوع کرنا مکروہ ہے۔لیکن اگر یہ اقدام کسی سبب سے کیا مثلاً اولاد کو بری نفسانی خواہشات اور گناہ کے کاموں میں خرچ کرنے پر تنبیہ پیش نظر ہو تو مکروہ نہیں ہے۔بلکہ اگر صورت حال یہ ہو کہ اسے گناہوں سے باز رکھنے کا یہی طریقہ ہو تو والد پر واجب ہو جاتا ہے کہ وہ ایسا ہی کرے۔لیکن اگر اولاد عاق (نافرمان) ہو اور ہبہ کی واپسی اس کی مزید (سرکشی) نافرمانی کا موجب ہو تو واپس لینا مکروہ ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ہبہ کرنے والے کو اپنی ہبہ کردہ شے کے واپس لینے کا حق ہے جب تک کہ موہوب لہ کا اس پر قبضہ نہ ہو جائے، کیوں کہ عقد ہبہ کی تکمیل قبضہ سے ہوتی ہے۔

اگر ہبہ کرنے والے نے موہوب لہ کا قبضہ ہونے سے پہلے فروخت کر دیا یا کسی اور کو ہبہ کر دیا تو ہبہ اول باطل ہو جائے گا، کیوں کہ اس کے اس فعل کو ہبہ اول سے رجوع سمجھا جائے گا۔لیکن اگر موہوب لہ کا قبضہ ہو جائے تو وہ ہبہ مکمل ہو جائے گا اور واہب کو واپس لینے کا حق نہ رہے گا۔اس حکم سے صرف باپ مستثنیٰ ہے کہ اگر باپ نے اپنے کسی بیٹے پر مہربان ہو کر اسے کوئی چیز ہبہ کر دی ہے اگر چاہے تو اسے واپس لے سکتا ہے۔اور یہ واپسی اس صورت میں واجب ہو جائے گی جب کہ دوسری اولاد کی اجازت کے بغیر ہبہ کیا ہو کیوں کہ حقوق شرعیہ میں ان سب کو برابر رکھنا والدین اور دوسرے قریبی رشتہ داروں پر واجب ہے تاہم (ہبہ سے) رجوع کا حق صرف سب کے مشترکہ باپ کو حاصل ہے، خواہ اس میں وہ برابری کو ملحوظ رکھے یا نہ رکھے غرض (باپ کے علاوہ) نہ تو ماں کو نہ دادا کو اور نہ ان کے علاوہ کسی قریبی رشتہ دار کو یہ حق ہے کہ ہبہ کی تکمیل کے بعد جو موہوب لہ کے قبضہ کرنے سے ہو جاتی ہے اس ہبہ سے رجوع کرے۔

باپ کا ہبہ سے رجوع کرنا چند شرائط پر موقوف ہے:

پہلی شرط یہ ہے کہ ہبہ شدہ چیز عین (یعنی کوئی ٹھوس چیز) ہو نہ تو قرض ہو اور نہ منفعت ہو۔پس اگر باپ کا قرضہ بیٹے پر ہے اور اس نے اپنا قرضہ بیٹے کو ہبہ کر دیا تو اب اس ہبہ کو واپس لینا درست نہیں ہے کیوں کہ قرض کو ہبہ کرنا مقروض کو قرضہ سے سبکدوش کرنا (یا معاف کر دینا ہے) کسی شے کا مالک بنانا نہیں ہے کہ باپ اس کی ملکیت منتقل کر سکے۔اسی طرح کسی شے سے حصول منفعت کی اجازت کی تکمیل ہو گئی ہو یعنی جسے اجازت دی گئی ہے اس نے اس سے فائدہ اٹھا لیا ہو) چنانچہ اگر باپ نے مثلاً اپنے بیٹے کو اپنے مکان میں سال بھر رہنے کی اجازت دے دی۔اور لڑکا اس میں رہنے بھی لگ

گیا اور سال بھر تک رہا تو باپ کو یہ حق نہیں ہے کہ اس عرصہ کے دوران ملکیت رہائش کے حق میں سے کچھ بیٹے سے واپس لے، ہاں اس کے بعد واپس لے سکتا ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ ہبہ شدہ شے بیٹے کی ملکیت میں ہو اگر وہ شے اس کی ملکیت سے نکل گئی بایں طور کہ بیٹے نے اسے فروخت کر دیا یا کسی اور کو ہبہ کیا یا اسے وقف کر دیا خواہ اپنی ذات کے لئے یا اپنے بعد کسی اور کے لئے وقف کیا ہو، یا اس مال کو بیوی کے مہر میں یا صلح کے معاوضہ میں دے دیا ہو وغیرہ تو اب باپ کو اس کے واپس لینے کا حق نہ رہے گا اگرچہ وہ چیز دوبارہ پھر کسی اور طریقہ سے بیٹے کی ملکیت میں آ جائے مثلاً وہ اسے خرید لے یا وہ ورثہ آ گئی ہو تو اب بھی باپ کو بیٹے سے واپس لینے کا حق نہ رہے گا۔ لیکن اگر وہ دوبارہ ملکیت میں اس طرح آئی کہ اسے فروخت کیا لیکن اس میں عیب نکلا اور خریدار نے اسے واپس کر دیا یا خریدار مفلس ہو گیا قیمت ادا نہ کر سکا اور اسے اس نے روک لیا وغیرہ تو ایسی صورتوں میں باپ کو اس شے کے واپس لینے کا حق ہے۔

ایک صورت یہ ہے کہ ہبہ شدہ شے ضائع ہو جائے تو باپ کو اس کی قیمت واپس لینے کا حق نہیں ہے۔

ایک صورت یہ ہے کہ شے موہوبہ، موہوب لہ کے تحت تصرف سے باہر ہو جائے اسے رہن رکھ دیا اور وہ مرتہن کے قبضہ میں ہے تو اب باپ کو اس کے واپس لینے کا حق نہیں ہے۔ اسی طرح لڑکے کو مفلسی کی وجہ سے نا اہل معاملہ قرار دینے کی صورت میں بھی یہی حکم ہے کہ مال مرہونہ کو چھڑا لیا جائے اور بیٹے پر سے معاملہ نہ کرنے کی پابندی ہٹا لی جائے تو باپ کو واپسی کا حق حاصل ہو جائے گا لیکن جب تک بیٹے کو ہبہ شدہ شے پر قبضہ حاصل ہے اور اس میں تصرف کا اختیار ہے۔ باپ کو اسے واپس لینے کا حق ہے، جیسے رہن، ہبہ قبل القبض یعنی موہوب لہ کے قبضہ سے پہلے پہلے، کرایہ پر دینا اور کھیتی کی شرکت یا مضاربت میں لگا دینے کی صورت میں اس چیز پر بیٹے کی ملکیت باقی رہتی ہے اس لئے باپ کو واپسی کا حق ہو گا۔
اگر باپ ہبہ شدہ شے کا معاملہ طے کرنے کے دوران ہی ہبہ سے رجوع کر لے تو دیکھنا ہو گا کہ اگر وہ معاملہ واجب النفاذ اٹل معاملوں میں سے ہے تو باپ اپنی ہبہ کردہ شے واپس لینے کے لئے اسے فسخ کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ اگر وہ معاملہ اٹل نہیں ہے یعنی وہ قابل تنسیخ ہے جیسے مضاربت، مزارعت اور مشارکت کا معاملہ ہے تو باپ اس کو فسخ کر سکتا ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ شے موہوبہ کے وجود میں بیٹے کے پاس آنے کے بعد ایسا اضافہ متصلہ نہ ہوا ہو جس سے اس کی مالیت بڑھ جائے، جیسے جانور ہبہ شدہ کا فربہ ہو جانا یا چھوٹے سے بڑا ہو جانا یا گیا بھن ہو جانا یا مرض سے نجات پا کر اس کا صحت مند ہو جانا۔ ان تمام صورتوں میں باپ کو واپس لینے کا حق نہیں ہے۔ رہی زیادتی منفصلہ یعنی ایسی زیادتی جو شے موہوبہ کے وجود سے وابستہ نہ ہو جیسے جانور بچہ دے دے یا درخت سے پھل اترے تو ایسی صورت میں اصل شے موہوبہ تو واپس لے سکتا ہے لیکن اس سے جو چیز پیدا ہوئی ہے۔ وہ بیٹے کی ملکیت ہو گی۔ لیکن شے موہوبہ میں سے کچھ تلف ہو جائے یا اس کی مالیت میں کمی آ جائے تو یہ امر رجوع سے مانع نہیں ہے۔

بیٹے کو ہبہ کی ہوئی شے کی واپسی کے لئے باپ جو الفاظ استعمال کرے گا وہ یہ ہو سکتے ہیں کہ میں نے جو کچھ اس کو ہبہ کیا تھا اس سے رجوع کرتا ہوں، یا اسے واپس لیتا ہوں یا وہ ہبہ میں نے موڑ لیا یا اس چیز کو لوٹا رہا ہوں، یا اسے واپس لیتا ہوں یا وہ ہبہ میں نے موڑ لیا یا اس چیز کو لوٹا رہا ہوں، یا اسے پھر اپنی ملکیت میں لا رہا ہوں وغیرہ اور بھی الفاظ جن سے رجوع

مالی معاوضہ لے کر ہبہ کرنے کا بیان

مالی معاوضہ لے کر ہبہ کرنا صحیح ہے۔ مثلاً ایک شخص کسی سے کہے کہ میں اپنا مکان آپ کو ہبہ کرتا ہوں بشرطیکہ آپ اس ہبہ کے عوض ایک سو یا اتنی اشرفی دیں۔ یہ مسئلہ مسالک مختلفہ کی رو سے تفصیل طلب ہے۔(۱)

کر لینا ظاہر ہوتا ہو۔ اس مقصد کے لئے پوری عبارت یوں ہوگی کہ فلاں شے جو میں نے تم کو ہبہ کی تھی واپس لیتا ہوں۔ اس رجوع کے لئے نہ حاکم کے حکم کی ضرورت ہے اور نہ اس بارے میں بیٹے کو مطلع کرنا ضروری ہے۔

واضح ہو کہ اگر باپ (ہبہ شدہ شے) کی واپسی کا اپنا حق ساقط کر دے تو وہ حق ساقط نہ ہوگا بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ساقط ہو جائے گا۔

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ہبہ کرنے والے کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے ہبہ کے لئے مالی معاوضہ کی شرط لگا دے۔ اس معاوضہ کو (اصطلاح فقہ میں) ثواب (بدل) کہتے ہیں لہٰذا ایسے ہبہ کو ہبۃ الثواب کہا جاتا ہے۔ اس میں چاہے کہ (معاوضہ ہبہ) کی شرط الفاظ ہبہ کے ساتھ ہی بتا دی جائے۔ مثلاً واہب کہے کہ میں نے آپ کو فلاں شے ہبہ کی بشرطیکہ اس کام کے معاوضہ یا بدلے میں آپ مجھے اس قدر دیں۔ رہا یہ کہ اس معاملہ میں معاوضہ کی شے اور اس کی مقدار کا تعین شرط ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بقول صحیح ایسی کوئی شرط لازم نہیں ہے۔

ہبہ بالعوض کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ (ہبہ کے) معاوضہ (بدل) کی چیز اور اس کی مقدار کا تعین نہ کیا جائے۔ مثلاً واہب کہے کہ کچھ معاوضہ دو تو میں یہ چیز تمہیں ہبہ کر دوں۔ اگر موہوب لہ نے اس بات کو مان لیا اور ہبہ شدہ شے کو سنبھال لیا تو یہ ہبہ واجب النفاذ ہوگا۔ ہاں وصول کرنے سے پہلے پہلے واہب اس ہبہ سے رجوع کر سکتا ہے۔

ہبہ شدہ شے پر قبضہ ہونے کے بعد معاوضہ کی ادائیگی موہوب لہ پر لازم نہ ہوگی بلکہ اسے اختیار ہوگا کہ وہ ہبہ کی چیز مالک کو واپس کر دے یا اس کی قیمت ادا کر دے اور مالک پر لازم ہوگا کہ چاہے تو وہ چیز (ہبہ کردہ) واپس لے لے یا اس کی قیمت قبول کرے۔ لیکن قبضہ سے پہلے واہب کو حق ہے کہ قیمت خواہ دگنی ملتی ہو لینے سے انکار کر دے۔ یہ حکم ان صورتوں میں ہے جب کہ موہوب لہ نے اس چیز میں ایسا تصرف نہ کیا ہو جس سے اس کی مالیت بڑھ جائے اگر موہوب لہ کے پاس آ کر ہبہ شدہ شے کی مالیت میں بوجہ فربہ ہو جانے یا بڑا ہو جانے کے اضافہ ہو جائے یا کسی مرض کے لاحق ہونے سے اس کی مالیت کم ہو جائے تو وہ شے لازمی طور پر موہوب لہ کی ہو جائے گی اور بقول مشہور اس کی قیمت جو ہبہ والے دن تھی ادا کرے گا، واپس کرنا ضروری نہیں ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ واہب کو قبضہ ہونے سے پہلے پہلے اختیار ہوتا ہے۔ موہوب لہ کا قبضہ ہو جانے کے بعد، ہبہ کا نفاذ، واہب پر لازمی ہوگا اور موہوب لہ کو اختیار ہوگا کہ اس شے کو واپس کر دے یا اس کی قیمت جو ہبہ والے دن تھی ادا کرے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ اسے نے شے موہوبہ کو لے کر اس طرح رکھا ہو کہ اس میں کچھ بڑھ جائے یا

گھٹ جائے (مثلاً جانور ہو کہ فربہ یا لاغر ہو جائے) اگر ایسا کیا تو اس پر ادائے قیمت لازم ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ معاوضہ (یا بدل) کی جنس اور اس کی مقدار متعین کر دی جائے، مثلاً یوں کہا جائے کہ میں یہ مکان آپ کو اس شرط پر ہبہ کرتا ہوں کہ آپ اس ہبہ کے بدلے میں سو اشرفی یا فلاں باغ دیں۔ ایسی صورت میں یہ ہبہ قبول کرنے کے ساتھ ہی مستحکم ہو جائے گا خواہ اس شخص نے جسے معاوضہ میں ہبہ کیا گیا ہے شے موہوبہ پر قبضہ کر لیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اگر موہوب لہ قبول کرنے پر تیار ہو تو یہ ہبہ فریقین میں سے ہر ایک پر لازماً عائد ہوگا۔

واضح ہو کہ معاوضہ لے کر ہبہ کرنا درحقیقت بیع کا معاملہ ہے اور چند معمولی باتوں کے سوا کسی بات میں احکام بیع کے خلاف نہیں ہے۔ مثلاً یہ کہ 'ہبہ معاوضہ کا تعین نہ ہوتے ہوئے بھی درست ہوتا ہے، بخلاف بیع کے کہ اس میں دام کا تعین شرط ہے۔ اسی طرح یہ کہ 'ہبہ' کی میعاد معلوم نہ ہو تب بھی درست ہے بخلاف بیع کے۔

ہبہ میں یہ ضروری نہیں ہے کہ بیع کی طرح اسے فوراً قبول کیا جائے البتہ اس میں وہ سب کچھ حلال ہے جو بیع میں حلال ہے اور اس میں بھی وہ امور حرام ہیں جو بیع میں حرام ہیں۔ پس جس شے کی بیع درست نہیں ہے اس کا ہبہ کرنا بھی درست نہیں مثلاً پیٹ کا بچہ اور باغ کا پھل جو ہنوز پختگی کو نہ پہنچا ہو۔

اس میں یہ خیال رکھنا چاہیے کہ معاوضہ ہبہ میں جو چیز دی جائے وہ ایسی شے ہو جس کا بیع سلم میں دینا جائز ہے (بیع سلم پیشگی قیمت دے کر کسی چیز کا سودا کرنا ہے)۔ یہ شرط اس لئے ہے کہ سود کے شائبہ سے بچا جائے۔ پس اگر کسی کو مال تجارت ہبہ کیا تو اس کے معاوضہ میں نقدی، چاندی، سونا یا گندم، جو وغیرہ غذائی اشیا یا کوئی اور مال تجارت جو مال موہوبہ کی جنس سے نہ ہو دیا جا سکتا ہے۔ اور اگر کسی کو کپڑا ہبہ کیا تو بہتر یہ ہے کہ اس کے معاوضہ میں اقسام عطریات وغیرہ دے۔

اگر کسی نے چاندی ہبہ کی تو اس کے معاوضہ میں سونا دینا درست نہیں ہے تا آنکہ یہ معاملہ اسی جگہ فریقین کے جدا ہونے سے پہلے نہ کیا جائے۔ اسی مجلس میں ایسا کرنا جائز ہے، کیوں کہ یہ معاملہ صرافہ کی قسم سے ہے (صرافہ کا سودا دست بدست ہونا لازم ہے)۔ اسی طرح اگر کسی نے سونا ہبہ کیا تو اس عوض میں چاندی دینا درست نہیں ہے جب تک کہ اسی جگہ مبادلہ نہ کیا جائے۔ اگر کسی نے ذبح کیا ہوا بکری کا بچہ (گوشت کی شکل میں) ہبہ کیا تو اس کے بدلے میں زندہ بکری کا بچہ دیا یا اس کے برعکس کیا تو درست نہیں ہے۔ اگر کسی کو غذائی شے ہبہ کی جائے تو اس کے بدلے میں مال تجارت یا نقدی کا دینا جائز ہے، غلہ نہیں دیا جا سکتا تا کہ اس پر غذائی اشیاء کے بدلے غذائی اشیاء کا حکم لاگو نہ ہو۔ ایسے سودوں میں زیادتی ممنوع ہے خواہ وہ زیادتی کسی قدر بھی ہو۔

اگر ہبہ کرنے والے نہ معاوضہ کی شرط واضح یا غیر واضح الفاظ میں نہ لگائی ہو اور نہ (بدلے کی چیز کا) تعین کیا گیا ہو لیکن واہب کا کہنا ہے کہ ہبہ کے وقت "میرا ارادہ معاوضہ لینے کا تھا کہ شے موہوبہ پر قبضہ دینے کے بعد معاوضہ ہبہ وصول کر لوں گا" تو اس کی یہ بات تسلیم کر لی جائے گی درآنحالیکہ کسی قرینے یا عام دستور العمل سے اس کے خلاف ثابت نہ ہو۔ پس اگر یہ صورت حال ہو کہ واہب جیسے اشخاص موہوب لہ جیسے اشخاص سے معاوضہ ہبہ طلب نہیں کیا کرتے۔ تو اس صورت میں موہوب لہ کی بات مان لی جائے گی۔ لیکن موہوبہ شے پر قبضہ ہونے کے بعد واہب کی بات بلا شرط تسلیم کی جائے گی۔

اگر کوئی شے شادی کی تقریب پر ہبہ کی گئی اور عام دستور اس کے معاوضہ کا متقاضی ہے تو ہبہ کرنے والے کو حق ہے کہ اس کا معاوضہ فوراً وصول کر لے اور اپنے ہاں کسی تقریب شادی کا منتظر نہ رہے جیسا کہ بعض علاقوں میں یہی دستور ہے۔ غرض شادی کے تحفوں کے عوض ہدیہ کرنے والے کو اسی جیسی شے دی جائے۔

اگر ہدیہ دینے والا اپنے تحفہ کی قیمت فوری طور پر طلب کرے تو تقریب شادی والے کو یہ حق ہے کہ اس تقریب میں اس نے اور اس کے ساتھ شریک شادی ہونے والے مرد و زن نے جو کچھ کھایا پیا ہے اسے معاوضہ میں محسوب کر لے۔

اگر عام دستور واپسی کا متقاضی نہ ہو تو واہب کو مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔

اگر کسی کو سکہ کی شکل میں کچھ نقدی ہبہ کی گئی اور معاوضہ کی شرط نہ تھی تو محض 'واہب' کے کہنے کی بنا پر کہ اس نے ہبہ کے وقت مطلب معاوضہ کا ارادہ کیا مطالبہ معاوضہ کا حق حاصل نہ ہوگا۔

سونے چاندی کے ڈلے اور ٹوٹے پھوٹے زیورات کا حکم بھی ڈھلے ہوئے سکوں کی مانند ہے کہ ایسی چیزوں کے ہبہ کرنے میں معاوضہ نہیں ہوتا جب تک کہ اس کی شرط نہ رکھی جائے، البتہ سالم (غیر شکستہ) زیور کے ہبہ میں واہب جو کچھ کہے اس کی بات مانی جائے گی۔

اگر میاں بیوی میں سے کسی نے دوسرے کو ایک شے ہبہ کی اور معاوضہ کی کوئی شرط نہ تھی تو معاوضہ ہبہ کا مطالبہ تسلیم نہیں کیا جائے گا، لیکن اگر قرینہ سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ اس نے معاوضہ کے ارادہ سے ہبہ کیا تھا تو اس کی بات مانی جائے گی۔ لیکن یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ معاملہ ڈھلے ہوئے سکوں کا نہ ہو، بصورت دیگر اس کی بات تسلیم نہ کی جائے گی جب تک کہ شرط معاوضہ نہ رکھی گئی ہو۔ اس میں قرینہ کا موجود ہونا کافی نہیں ہے۔

اسی طرح سفر سے آنے والے کو اگر کوئی شے ہبہ کی گئی اور اس کے معاوضہ کی شرط نہ تھی تو معاوضہ کا دعویٰ تسلیم نہ کیا جائے گا اگر چہ ہبہ کرنے والا محتاج ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ معاوضہ کی شرط پر کوئی شے ہبہ کرنا جائز ہے اور ہبہ کرنا اور معاوضہ ادا کرنا فریقین پر واجب النفاذ ہوگا بشرطیکہ واہب نے معاوضہ وصول کر لیا ہو (یعنی اب کوئی رجوع نہیں کر سکتا) ہاں اگر 'واہب' نے معاوضہ وصول نہ کیا ہو تو فریقین میں سے ہر ایک کو رجوع کا حق ہے اگر چہ موہوب لہ نے ہبہ وصول کر لیا ہو جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

ہبہ بالعوض کے بارے میں یہ شرط ہے کہ موہوب لہ معاوضہ کا ذکر الفاظ میں بیان کرے اور ہبہ کرنے والے کو بتا دے کہ یہ پورے ہبہ کا بدل ہے۔ مثلاً وہ یوں کہے کہ آپ یہ مال یا یہ متاع اپنے ہبہ کے معاوضے میں یا اس کے بدلے یا اس کے مقابلہ میں لے لیجیے وغیرہ۔ اگر اس تفصیل سے نہیں کہا گیا تو واہب کو اپنی ہبہ کردہ شے واپس لینے کا حق ہے اور موہوب لہ نے معاوضہ میں جو دیا ہے وہ بھی واپس لے سکتا ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یوں کہنا ضروری نہیں ہے کہ آپ اپنے ہدیہ کے بدلے یا معاوضہ میں اس چیز کو لے لیجیے، بلکہ جو امر لازم ہے وہ ایسا عمل ہے جس سے ادائے معاوضہ سمجھ میں آجائے۔ پس اگر موہوب لہ نے معاوضہ کے ارادے سے ایک رقم دی اور عام طور پر لوگ جانتے ہیں کہ یہ معاوضہ ہبہ ہے تو اب دونوں میں سے کسی کو بھی واپسی کا حق نہ رہے گا۔

یاد رہے کہ معاوضہ کے بارے میں بھی وہی شرط ہے جو ہبہ کے بارے میں ہے کہ قبضہ کے بغیر اس کی تکمیل نہیں

ہوتی اور ضروری ہے کہ معاوضہ کی چیز بلاشرکت غیرے اس کی مملوکہ ہو۔اس سے فرق نہیں پڑتا کہ معاوضہ کی مالیت ہبہ کے برابر ہو یا کم ہو یا زیادہ ہو۔

اگر باپ نے اپنے صغیر سن بیٹے کو کوئی چیز ہبہ کی (بخشی) تو اس کے بدلے بچے کے مال میں سے معاوضہ لینا جائز نہیں ہے۔

اگر کسی عیسائی نے کسی مسلمان کو کوئی شے (تحفتًا دی) ہبہ کیا تو مسلمان کو اس کے عوض شراب یا سود دینا جائز نہیں ہے۔اور اس کے لئے یہ شرط ہے کہ معاوضہ ہبہ شدہ چیز میں سے نہ دیا جائے۔چنانچہ اگر ایک شخص نے دو مرغیاں ہبہ کیں تو یہ جائز نہیں ہے کہ ان میں سے ایک مرغی بطور معاوضہ ہبہ کے واہب کو دے دی جائے۔اگر ایسا کیا تو واہب کو حق ہے کہ دوسری مرغی واپس لے لے۔

یہ سوال کہ آیا یہ ضروری (شرط) ہے کہ ہبہ کرنے کے وقت ہی معاوضہ کا ذکر کر دیا جائے یا معاملہ ہبہ کی تکمیل کے بعد بھی درست ہے، مثلاً موہوب لہ نے ہبہ شدہ چیز حاصل کر لی اور واہب نے اپنی ہبہ کردہ شے کو واپس لینا چاہا، موہوب لہ نے اس کا معاوضہ دے دیا تو آیا ہبہ درست ہو گیا اور اب رجوع کرنا ممنوع ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔بعض اصحاب کہتے ہیں ہبہ کے وقت معاوضہ کا ذکر ضروری ہے۔بعض کہتے ہیں کہ ضروری نہیں ہے بلکہ یہ امر ضروری ہے کہ معاوضہ کی چیز کو تکمیل یافتہ ہبہ کی طرف منسوب کیا جائے۔مثلاً یوں کہا جائے کہ" آپ نے جو ہبہ کیا ہے یہ چیز اس کے بدلے کی ہے"اگر واہب نے اس چیز کو لے لیا تو اب رجوع کا حق نہ رہے گا۔اگر یہ صراحت نہیں کی گئی کہ فلاں چیز ہبہ کے بدلے میں ہے تو یہ ایک جداگانہ ہبہ ہوگا اور فریقین میں سے ہر ایک کو اپنی اپنی چیز واپس لینے کا حق ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ معاوضہ لے کر ہبہ کرنا جسے ہبۃ الثواب کہتے ہیں درست ہے بشرطیکہ معاوضہ ہے معلوم ہو۔ایسی صورت میں یہ معاملہ بیع ہوگا اور اس پر بیع کے احکام عائد ہوں گے۔

اگر ہبہ کے وقت نہ معاوضہ کی شرط کی گئی اور نہ یہی بتایا گیا کہ یہ ہبہ شرط معاوضہ کے بغیر ہے، لیکن ایسا قرینہ موجود ہے جس کی بنا پر معاوضہ کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے تو ادائے معاوضہ واجب ہے یا پھر ہبہ شدہ کو واپس کرنا ہوگا۔اگر ایسا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے تو وہ ہبہ بلا معاوضہ مانا جائے گا۔اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ ہبہ کرنے والا موہوب لہ سے اونچی حیثیت کا مالک ہے یا مساوی درجہ ہے یا کم درجہ کا۔

اگر (ہبہ میں) معاوضہ کی شرط رکھی گئی لیکن معاوضہ کی تعیین نہیں کی گئی مثلاً یوں کہا کہ میں فلاں چیز آپ کو اس شرط پر ہبہ کرتا ہوں کہ آپ جانور اس کے عوض مجھے دیں تو یہ ہبہ باطل ہوگا۔اگر شے موہوبہ پر قبضہ ہو گیا ہے تو بیع فاسد کا سا معاملہ متصور ہوگا اور شے معاوضہ کی ذمہ داری (موہوب لہ پر) مال غصب کی طرح عائد ہوگی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ہبہ بشرط معاوضہ درست ہے بشرطیکہ معاوضہ معلوم ہو لیکن یہ معاملہ بیع ہوگا اور اس پر احکام بیع نافذ ہوں گے اور اس میں حق شفعہ وغیرہ بھی جو بیع میں ہوتا ہے حاصل ہوگا۔اگر معاوضہ کا علم نہ ہو تو ہبہ ہی سرے سے درست نہ ہوگا اور اس کا حکم ہوگا جو بیع فاسد کا ہے۔اگر موہوب لہ نے ہبہ شدہ شے پر قبضہ کر لیا ہے اور وہ چیز مثلی تھی تو ادائے مثل کی ذمہ داری اس پر عائد ہوگی۔اور اگر وہ چیز مالیتی ہے تو اس کی مالیت کا ادا کرنا لازم ہوگا۔اگر وہ شے ہنوز باقی

ہے تو اسے بعینہ مع اس کے اضافہ متصل و منفصل کے اس کے مالک کو واپس کرنا ہوگا۔

اگر ہبہ کرنے والے نے معاوضہ کی شرط لفظوں میں (منہ سے بول کر) نہیں لگائی اور یہ دعویٰ کیا کہ اس نے بارادہ معاوضہ ہبہ کیا تھا تو اس کی بات نہیں سنی جائے گی، اگرچہ اس کے لئے قرینہ موجود ہو یا عرف عام اس دعویٰ کی تائید کرتا ہو، کیوں کہ لفظ ''ہبہ'' کا اصل مفہوم بلا معاوضہ ہونا ہے۔ لہٰذا قرینہ لفظی صراحت کے برابر نہیں ہو سکتا۔ پس اس پر عمل نہ ہوگا۔

وصیت کا بیان

وصیت کی تعریف اور اس کا ثبوت

لفظ وصیت کا اطلاق از روے لغت تین معنوں میں ہوتا ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ میں نے فلاں شخص کے حق میں اپنے مال کی وصیت کی یعنی اسے مالک بنا دیا

''اس کے لڑکے کے بارے میں نے اسے وصیت کی'' یہاں وصیت کے معنے یہ ہیں کہ میں نے بیٹے کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کرنے کو کہا۔

''میں نے اسے نماز کی وصیت کی'' کے معنے ہیں کہ نماز کا حکم دیا۔

''میں نے ایک شے کی وصیت دوسری شے کے ساتھ کی'' یعنی ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ جوڑ دیا۔ مثلاً ایک شخص نے جب کسی کے حق میں مال کی وصیت کی تو امر تصرف میں موت کے بعد کے معاملہ کو موت سے پہلے کے ساتھ وابستہ کر دیا۔ وصیت کا اسم وصایہ بکسر واؤ ہے جو کبھی بالفتح بھی بولا جاتا ہے۔

اس لفظ کے معنے فقہا کی اصطلاح میں از روئے مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ وصیت نام ہے ''تملیک'' کا یعنی ایک شخص کا بطریق تبرع (بطور حسن سلوک) کے اپنی کسی چیز کا دوسرے کو مالک بنا دینا۔ اس تملیک کی نسبت اس وقت سے ہوگی جب وصیت کرنے والے کی وفات ہو جائے۔

لفظ تملیک ہر ایسے معاملہ کو شامل ہے جس میں ایک کی ملکیت دوسرے کو منتقل کی جاتی ہے جیسے بیع اور ہبہ وغیرہ۔ لیکن (اس تعریف میں) ''اس وقت سے جب وصیت کرنے والے کی وفات ہو جائے'' کی قید لگا دینے سے وصیت کے علاوہ اور تمام تملیکیں خارج ہو گئیں۔ اور ''بطریق تبرع'' کہنے سے کسی اجنبی شخص کے حق میں قرض کا اقرار کرنا خارج ہو گیا، کیوں کہ اگر ایک شخص نے اپنی زندگی میں اپنے ذمہ کسی کے قرض کا اقرار کیا اور اس کے بعد وفات پا گیا تو یہ بھی موت کے بعد اس قرض کی تملیک ہے۔

کہا جاتا ہے کہ قرض کا اقرار کرنا تملیک نہیں ہے، یہ تو اس حق کا تسلیم کرنا ہے جو اس کے ذمہ واجب ہے۔ یہ امر کسی کو مالک بنا دینے کے مفہوم سے جدا ہے۔ بنا بریں ''بطریق تبرع'' کی قید (جو تعریف میں لگائی گئی ہے) غیر ضروری ہے۔

وصیت کسی شے کی بابت ہو یا (کسی شے کی) منفعت کی بابت اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ نیز وصیت کو موت کی طرف منسوب کرنے کے الفاظ کا استعمال بھی ضروری نہیں ہے، کیوں کہ اگر صرف یہ کہا کہ ''میں اس بات کی وصیت کرتا ہوں'' اور یہ نہیں کہا کہ میرے مرنے کے بعد تب بھی درست ہے یہاں تک کہ اگر وصیت کا لفظ صراحتاً نہ کہا بلکہ ایسی بات کی

اس کا حکم شرعی ہونا کتاب وسنت سے ثابت ہے۔قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

کتب علیکم اذا حضر احد کم الموت ان ترک خیرا الوصیة

(جب تم میں سے کسی کی موت قریب آئے اور ترکہ میں مال چھوڑ جانا ہے تو اس کی بابت وصیت کرنا تمہارے اوپر فرض کیا گیا ہے۔اور سنت سے اس کا ثبوت آنحضرت ﷺ کی یہ حدیث ہے کہ

ماحق امریء مسلم له شیء یوصی فیه یبیت لیلتین الا وصیة مکتوبة عنده

اس حدیث کے معنے یہ ہیں کہ یہ امر احتیاط اور رائے درست سے بعید ہے کہ کسی کے پاس قابل وصیت مال ہو اور دو رات (یعنی تھوڑے عرصہ تک بھی) اس کی بابت وصیت لکھ کر اپنے پاس نہ رکھی ہو۔اس

جو وصیت پر دلالت کرتی ہے (تب بھی وصیت صحیح ہے) مثلاً یہ کہنا کہ میرے مال کے ایک تہائی حصہ میں سے ایک ہزار قرش فلاں شخص کے لئے ہیں تو یہ بھی وصیت ہی متصور ہوگی اگرچہ موت کا لفظ نہیں کہا گیا کیوں کہ "میرے مال کے ایک تہائی حصہ میں سے" کہنا موت کے بعد کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے۔اگر یوں کہا جاتا کہ میرے مال میں سے یا میرے آدھے یا چوتھائی مال میں سے تو (وصیت کے معنوں میں) درست نہ ہوتا سوا اس صورت کے کہ وصیت ہی کا لفظ بولا جاتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ فقہا کی اصطلاح میں وصیت ایک (عقد) (معاملہ) ہے جس کی رو سے وصیت کرنے والے کے ایک تہائی مال میں اس کی وفات کے بعد کسی کا حق واجب ہو جاتا ہے یا اس کے بعد (اس مال میں) اس شخص کو (متوفی کی) نیابت حاصل ہو جاتی ہے۔اس تعریف کے معنے یہ ہوئے کہ عقد وصیت پر ان دو باتوں میں سے ایک منطبق ہوتی ہے:

پہلی بات موصیٰ لہ کا موصی کی وفات کے بعد اس کے ایک تہائی مال کا مالک ہونا۔بایں طور کہ یہ عقد وصیت اس وقت لاگو ہوگا جب موصی (وصیت کرنے والا) وفات پا جائے اس سے پہلے عقد (وصیت) لاگو نہ ہوگا۔

دوسری بات تصرف مال میں موصی کا قائم مقام بننا۔پس وصیت کرنے والا یا تو اپنی موت کے بعد کسی کو اپنا نائب قائم مقام بناتا ہے جسے وصی کہتے ہیں یا مال کی بابت وصیت کرتا ہے۔

بعض اصحاب مالکیہ نے وصیت کی وہی تعریف کی ہے جو حنفیہ نے کی ہے۔ظاہر ہے کہ پہلی تعریف کی رو سے لفظ وصیت دوسری تعریف کے علی الرغم وصی بنانے کے معنوں میں آیا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ وصیت کسی شخص کے حق میں بخشش کرنا ہے جس پر (عمل درآمد) کو موصی کی وفات کے بعد سے نسبت کیا گیا ہے۔خواہ اس نسبت کو الفاظ میں بیان کر دیا جائے یا نہ کیا جائے۔چنانچہ اگر ایک شخص نے کہا کہ میں زید کے حق میں اتنے (مال) کی وصیت کرتا ہوں تو اس سے مراد موت کے بعد ہی ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ وصیت کرنا اپنی موت کے بعد کسی شے پر تصرف کرنے کی اجازت کسی کو دینا ہے۔مثلاً ایک شخص کسی کو اس امر کی وصیت کرتا ہے کہ (اس کے بعد) اس کے صغیر سن بچوں کی خبر گیری کرے یا یہ اس کی بیٹیوں کی شادی کر دے یا اس کے مال میں سے ایک تہائی تقسیم کر دے وغیرہ۔

حدیث میں جو لفظ لیلتین (یعنی دو رات) آیا ہے اس سے تعداد میں دو راتیں مراد نہیں ہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ جلد از جلد وصیت لکھ کر رکھنے کی ترغیب ہو۔

وصیت کے ارکان اور اس کی شرطیں

وصیت کے ارکان (اجزائے لازم) یہ ہیں:

موصی (وصیت کرنے والا)۔

موصیٰ لہ (جس کے حق میں وصیت کی جائے)۔

موصیٰ بہ (جس بات کی وصیت کی جائے)۔

اور صیغہ (الفاظ وصیت) اور اس کی شرطیں سو اس بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

وصیت کی بدیں گونہ تعریف ایصاء کے معنوں میں ہے یعنی کسی کو وصی بنانا۔ لیکن وصیت کی بایں مفہوم تعریف کہ یہ مال میں سے کچھ حصہ کسی کو عطا کرنا ہے سو یہی وصیت ہے (یعنی موت کے بعد کسی کی مالی اعانت کرنا۔)

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ وصیت کا صرف ایک رکن ہے یعنی ایجاب و قبول جیسا کہ وصیت کے مشابہ دوسرے معاملات میں بتایا گیا۔

ایجاب یہ ہے کہ ایک شخص کہے میں فلاں کے حق میں یہ وصیت کرتا ہوں یا میری یہ وصیت فلاں شخص کے لئے یا میں نے فلاں شخص کو اپنی موت کے بعد اپنے مال کے ایک تہائی کا حق دار بنا دیا وغیرہ اور الفاظ جو وصیت کے معنوں میں مستعمل ہوتے ہیں۔

(ایجاب کے بعد) قبول سے موصیٰ بہ (مال وصیت) پر قبضہ حاصل ہوتا ہے پس موصیٰ لہ قبول کرنے سے پہلے اس کا مالک نہیں ہو سکتا۔ (وصیت میں) ہبہ کی طرح یہ شرط نہیں ہے کہ قبضہ ہو (تب ہی ملکیت حاصل ہوتی ہے۔)

قبول کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ موصی کے مرنے کے بعد ہو اگر موصیٰ لہ نے اس کی زندگی میں قبول کر لیا یا وصیت کو رد کر دیا تو بیکار ہے وصیت کی قبولیت موصی کی وفات کے بعد ہی ہو سکتی ہے، کیوں کہ وصیت میں (مال وصیت) کی تملیک اس کے مرنے کے بعد ہوتی ہے اور موت پر موقوف رہتی ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے اپنی مملوکہ موجودہ بکریوں میں سے ایک تہائی کے لئے (کسی کے حق میں) وصیت کی لیکن ان میں سے آدھی بکریاں ختم ہو گئیں تب اس کی وفات ہوئی تو وصی صرف ایک تہائی حصہ کا یا جتنی بھی تہائی میں سے باقی بچیں مالک ہوگا۔ غرض ایجاب موت کے بعد لاگو ہوتا ہے اور قبول کرنا یا رد کرنا بھی موصی کی موت کے بعد ہی سود مند ہے مرنے سے پہلے ایجاب ہی کا تحقق نہیں ہوتا (قبولیت بعد کی چیز ہے۔)

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ وصیت میں قبولیت کی شرط نہیں ہے کیوں کہ وصیت بھی میراث کی مانند ہے (جس میں قبولیت شرط نہیں ہے۔)

واضح ہو کہ قبولیت یا تو صراحتاً ہوگی جیسے کوئی شخص (زبان سے) کہے کہ میں نے وصیت کو قبول کر لیا یا دلالتاً ہوتی ہے مثلاً موصیٰ لہ قبول کرنے یا رد کرنے سے پہلے وفات پا جائے تو اس کی یہ خاموشی قبولیت پر دلالت کرے گی اور وصیت کا مال متوفی کا وارث وصول کرے گا۔ اور موصی لہ کا طرز عمل لفظاً قبول کرنے کی بجائے متصور ہوگا۔ چنانچہ اگر موصیٰ لہ (یا وصی) نے عملاً وصیت کو پورا کر دیا تو اسے قبول کرنا تسلیم کیا جائے گا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ وصیت کرنے والے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ تملیک کا اہل ہو یعنی دوسرے کو مالکانہ حق دے سکے۔ ایسا شخص وہ ہو سکتا ہے جس میں حسب ذیل باتیں پائی جائیں:

ایک بات یہ ہے کہ وہ بالغ ہو کم عمر بچہ وصیت کرے تو وہ صحیح نہ ہوگا خواہ وہ بچہ بے عقل ہو یا نہ ہو کاروبار تجارت کی اسے اجازت ہو یا نہ ہو خواہ وہ بالغ ہونے سے پہلے وفات پائے یا بعد میں اس کی وصیت نیک کام کے لئے ہو یا نہ ہو نیز وہ صاحب شعور ہو یا نہ ہو تاہم ایک امر ایسا ہے کہ اس کے بارے میں باشعور بچے کی وصیت درست مانی جائے گی اور وہ تجہیز و تکفین کے بارے میں وصیت ہے۔ اور وہ روایت جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے صغیر سن بچے کو وصیت کرنے کی اجازت دی اسی پر محمول ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ وصیت کرنے والا ذی عقل ہو لہٰذا کسی مجنون کا حالت جنون میں وصیت کرنا درست نہیں ہے، گو اسے جنون سے افاقہ ہو جائے اور افاقہ کے بعد وفات پائے کیوں کہ وصیت کے وقت وہ وصیت کا اہل نہ تھا۔ اگر جنون دور ہونے کے بعد اس نے وصیت کی اور پھر جنون طاری ہو گیا اور مستقل چھ ماہ تک مسلسل حالت جنون طاری رہی تو وصیت باطل ہو جائے گی ورنہ نہ ہوگی۔

اگر صحت مندی کی حالت میں وصیت کی اور بعد میں وسوسوں کا غلبہ ہوا یہاں تک کہ حواس باختہ ہو گیا اور اسی حال میں مر گیا تب بھی وصیت باطل ہو جائے گی۔

ایک شرط یہ ہے کہ اس پر اتنا قرضہ نہ ہو جو اس کے تمام مال کے برابر ہو۔ ایسی صورت میں وصیت کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ قرض کی ادائیگی وصیت کو پورا کرنے پر مقدم ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ اس نے وہ وصیت مذاق کے طور پر یا غلطی سے یا جبراً نہ کی ہو۔

ایک شرط یہ ہے کہ موت کے وقت وصیت کے وقت نہیں اس (مال وصیت) کا وارث نہ ہو، لہٰذا اگر ایک شخص نے اپنے بھائی کے حق میں وصیت کی جو اس وقت اس کا وارث تھا، اس کے بعد وصیت کرنے والے کے ہاں لڑکا پیدا ہو گیا جس سے بھائی وارث نہ رہا تو وصیت درست ہوگی۔ اس کے برعکس اگر اپنے بھائی کے حق میں وصیت کی جو بیٹے کی موجودگی کے باعث وارث نہ تھا پھر وہ بیٹا باپ سے پہلے مر گیا اور بھائی وارث بن گیا تو وصیت باطل متصور ہوگی۔ تاہم اگر دوسرے ورثاء کسی وارث کے حق میں وصیت کی اجازت دے دیں تو وہ وصیت لاگو ہوگی بشرطیکہ ہر اجازت دینے والا عاقل، بالغ اور صحت مند ہو، حالت مرض میں نہ ہو۔ اگر مریض نے اجازت دی اور اسی مرض میں وفات پا گیا تو اس کی اجازت لاگو نہ ہوگی۔ سوا اس کے کہ دوسرے بیشتر وارثوں نے جن میں اہلیت اجازت کی شرطیں پائی جائیں اجازت دے دی ہو۔

ایک شرط یہ ہے کہ وصت کرنے والا غلام نہ ہو اور مکاتب بھی نہ ہو (مکاتب وہ غلام ہے جس کو ایک خاص رقم کی

ادائیگی کی شرط پر آزادی کا پروانہ دیا گیا ہو۔) ہاں اگر اس وصیت کے لاگو ہونے کی بابت غلام نے اپنی آزادی کے بعد کی شرط رکھی ہو تو وصیت درست نہ ہوگی۔

ایسے شخص کی وصیت بھی درست ہے جو سفر میں اپنے مال ومتاع سے دور ہو۔

ایک شرط یہ ہے کہ وصیت کرنے والے کی زبان بند نہ ہو یعنی اس کی زبان میں کوئی ایسا مرض ہو کہ وہ بول نہ سکے تو اس کی وصیت درست نہ مانی جائے گی۔ لیکن اگر اس کی یہی حالت عرصہ تک رہی اور گونگے کی مانند ہو گیا کہ اپنے خاص اشاروں سے بات کرتا ہو تو اب اس کے اشارے کنائے بولنے کے قائم مقام متصور ہوں گے اور گونگے کا اشارہ بولنے کے برابر سمجھا جائے گا، کیوں کہ لوگوں کے لئے وہی قابل فہم ہو گیا۔

اسی طرح وہ شخص جس کی زبان کسی پرانے مرض میں مبتلا ہے اور وہ اپنے مخصوص اشاروں سے بات چیت کرتا ہے تو اس کا اشارہ معاملات وصیت طلاق ونکاح اور خریداری کے بارے میں بولنے کی بجائے مانا جائے گا لیکن اگر اس کا مرض عارضی ہے اور وہ اپنے خاص اشاروں سے کام نہیں لیتا تو جب تک اس کی زبان ٹھیک نہ ہو جائے اسے ان معاملات کا انجام دینا درست نہیں ہے۔

موصیٰ لہ سے تعلق رکھنے والی بھی چند شرطیں ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ وہ (کسی چیز کے) مالک ہونے کا اہل ہو۔ پس ایسے شخص کے حق میں وصیت نہیں کی جا سکتی جو مالک بننے کا اہل نہ ہو۔ مثلاً اگر یوں کہا کہ میں اس گھاس (یا بھوسے) کی بابت فلاں شخص کے جانوروں کے حق میں وصیت کرتا ہوں۔ ان الفاظ کے یہ معنے ہیں کہ اس نے جانوروں کو بھوسے کا مالک بنا دیا، لہٰذا یہ درست ہے اگر چہ اس کا ارادہ (مالک بنانا نہیں بلکہ) جانوروں کو کھلانا ہے کیوں کہ ایسی صورتوں میں لفظ کا اعتبار کیا جاتا ہے ارادہ کا اعتبار نہیں ہوتا۔ ہاں اگر یوں کہا ہوتا کہ میں اس بھوسے کی بابت وصیت کرتا ہوں کہ فلاں شخص کے مویشیوں کو کھلایا جائے تو یہ وصیت درست ہوتی ہے۔ اس طرح کی قبولیت شرط نہیں ہے۔ وصیت کی دو شکلیں ہیں کبھی تو وہ ہبہ کی مانند ہوتی ہے ایسی حالت میں اس کے لئے قبولیت شرط ہے اور اگر قبول کرنا ممکن ہو کہ موصیٰ لہ کی طرف سے اس کی قبولیت کی جائے تو اس وصیت کے لاگو ہونے کے لئے قبولیت شرط ہے۔ کبھی وصیت میراث کی مانند ہوتی ہے اس کے لئے قبولیت کی شرط نہیں ہے در آنحالیکہ اس میں دشواری ہو مثلاً فقیروں اور مسکینوں کے لئے کوئی چیز وقف کی جائے۔

اگر یوں کہا جائے کہ میں اس شے کی بابت وصیت کرتا ہوں کہ فلاں شخص کے مویشیوں اور گھوڑوں کی خوراک میں دیا جائے تو واجب یہ ہے کہ اسے جانوروں (کی خوراک) پر خرچ کیا جائے۔ اس کا فروخت کرنا درست نہیں ہے۔ اگر وصیت کرنے والے کی وفات ہو جائے تو وصیت باطل ہو جائے گی۔ اگر موصیٰ لہ کے پاس اس کی زندگی میں کچھ مویشی ہوں، پھر اس کی وفات کے بعد اور بھی جانور خریدے گئے تو مال وصیت کو صرف ان جانوروں پر خرچ کیا جائے گا جو اس کی موت کے بعد خریدے گئے کیوں کہ وصیت میں وہی مراد ہیں۔

ایک شرط یہ ہے کہ وصیت کے وقت وہ موجود ہو یا اس کی موجودگی واقع ہو، لہٰذا حمل (پیٹ کے بچے) کے حق میں وصیت کرنا درست ہے جیسا کہ حمل کے بارے درست ہے (یعنی وہ موصیٰ لہ بھی ہو سکتا ہے اور موصیٰ بہ بھی) مثلاً یوں کہنا

کہ میں اپنے اس مادہ جانور کے حمل کی بابت فلاں کے حق میں وصیت کرتا ہوں یا اس جانور کی بابت اس حمل کے حق میں وصیت کرتا ہوں جو فلاں عورت کے بطن میں ہے۔ایسی صورت میں وصیت کے قبول کرنے کی شرط نہیں ہے جیسا کہ بتایا گیا۔

یاد رہے کہ حمل (پیٹ کے بچے) کی بابت وصیت کرنا اسی صورت میں درست ہے جب کہ وصیت کے وقت وہ پیٹ میں موجود ہو اور اس کا (وصیت کے وقت) موجود ہونا اس طرح پہچانا جائے گا کہ تاریخ وصیت سے چھ ماہ کے اندر بچہ پیدا ہو جائے۔یہ اس کے لئے ہے جس کا خاوند موجود ہو اور مباشرت پر قادر ہو۔پس اگر موصی مر جائے (جس نے بچے کے حق میں وصیت کی ہے) اور اس کی وفات کے چھ ماہ سے کم عرصہ میں بچہ پیدا ہو تو سمجھا جائے گا کہ وہ بچہ وصیت کے وقت موجود تھا (گو ماں کے پیٹ میں ہو)۔لیکن اگر چھ ماہ پورے گزرنے کے بعد بچہ پیدا ہوا تو وصیت کے وقت اس کا موجود ہونا ثابت نہ ہوگا، کیوں کہ حمل کی مدت کم سے کم چھ ماہ ہے۔پس ممکن ہے کہ وہ وصیت کے بعد حاملہ ہوئی ہو (کیوں کہ اس کا خاوند زندہ ہے)۔

اگر اس کا خاوند وفات پا چکا ہے یا اسے طلاق بائن (جس کے بعد رجوع نہیں ہوتا) مل چکی ہو تو ایسی صورت میں اگر موصی کی موت یا طلاق کے بعد دو سال سے کم عرصہ میں بچہ پیدا ہوا۔تب بھی وصیت درست ہوگی۔اگر تاریخ وصیت کے بعد چھ ماہ سے زیادہ عرصہ میں اور دو سال سے کم مدت میں زندہ بچہ پیدا ہوا تو وصیت کے وقت اس کا موجود ہونا مانا جائے گا، کیوں کہ (اس عرصہ کے اندر پیدا ہونے سے) بچہ کا نسب خاوند سے ثابت ہوتا ہے اور یہ سمجھا جائے گا کہ یہ حمل موت یا طلاق سے پہلے کا ہے۔اسی بنا پر یہ فیصلہ کیا گیا کہ بچہ موصی کی وفات سے پہلے موجود تھا کیوں کہ یہ بات مانی ہوئی ہے کہ وصیت کرنے والے کی وفات خاوند کی وفات کے بعد ہوئی۔اور جب یہ قرار پایا کہ وہ بچہ خاوند کا ہے جس کی وفات موصی سے پہلے ہوئی تو یہ فیصلہ از خود ہو گیا کہ وصیت کے وقت بچہ پیٹ میں موجود تھا۔اور جس طرح انسانی حمل کے حق میں وصیت کرنا درست ہے اسی طرح جانور کے حمل کے حق میں بھی وصیت درست ہوگی کہ مال وصیت کو اس بچہ پر جو گیا بھن جانور کے پیٹ میں ہے خرچ کیا جائے۔

ایک شرط (موصیٰ لہ کے متعلق) یہ ہے کہ اس نے وصیت کرنے والے کو عمداً یا خطاً قتل نہ کیا ہو۔پس اگر ایک شخص نے کسی کے حق میں کوئی وصیت کی پھر جس کے حق میں وصیت کی گئی اسی نے وصیت کے بعد موصی کو مار ڈالا تو وصیت باطل ہو جائے گی۔اسی طرح اگر اس نے ہلاک کرنے والا زخم لگایا اور زخم کھانے کے بعد اس نے وصیت کی اور پھر وفات پا گیا تو یہ وصیت بالاتفاق باطل ہے اگرچہ ورثاء اس کے نفاذ کی اجازت دے دیں۔

اگر ایک بچے یا مجنون کے ہاتھوں اس کی جان گئی تو وصیت لاگو ہوگی اگرچہ وارثوں نے اجازت نہ دی ہو۔

ایک شرط یہ ہے کہ موصیٰ لہ معلوم ہو (یعنی کسی کے حق میں وصیت کی گئی ہے) اگر اتنا بھی معلوم ہو کہ موصی لہ ایک مسکین یا فقیر ہے تو وصیت درست ہے جب کہ موصی نے یوں کہا ہو کہ میں فقیروں اور مسکینوں کے حق میں وصیت کرتا ہوں۔

موصیٰ لہ کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے۔چنانچہ مسلمان ذمی کے حق میں وصیت کرسکتا ہے، بشرطیکہ وہ دار الحرب

میں اور حربی (برسر جنگ) نہ ہو۔ اگر ایسا شخص دارالحرب سے نکل کر آ جائے اور مال وصیت کے حاصل کرنے کا مطالبہ کرے تب بھی اسے کچھ نہ ملے گا اگرچہ ورثاء اجازت دے دیں۔

مرتد کے حق میں مسلمان کا وصیت کرنا درست نہیں ہے۔ البتہ ذمی شخص مسلمان کے حق میں وصیت کر سکتا ہے۔

موصیٰ لہ بہ (یا مال وصیت) کے متعلق بھی چند شرطیں ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ وہ چیز ایسی ہو کہ معاملہ کے بعد ملکیت میں آ سکتی ہو، خواہ وہ مال ہو یا منفعت ہو۔ پس ہر ایسی شے جس کو عقد بیع وغیرہ کے ذریعہ ملکیت میں لیا جا سکتا ہے یا عقد اجارہ (کرایہ داری) کے ذریعہ استفادہ کا حق حاصل ہوتا ہے، جیسے مکان یا جانور وغیرہ کی منفعت ان سب اشیاء کے بارے میں وصیت درست ہے۔

وصیت کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ جس کے حق میں وصیت کی جائے وہ اس وقت وہاں موجود ہو۔ پس ایسی چیز کی بابت بھی وصیت کی جا سکتی ہے جو گو سر دست موجود نہیں ہے لیکن اس کے موجود ہونے کی توقع ہے۔ مثلاً باغ کے پھل کی بابت کسی شخص کے حق میں اس کی حین حیات تک کے لئے وصیت کرنا۔

اسی طرح اگر ایک شخص نے مثلاً زید کے حق میں اپنے تہائی مال کی وصیت کی گو اس وقت اس کے پاس کچھ بھی نہ تھا لیکن موت سے پہلے اسے مالی فائدہ حاصل ہوا تو زید وصیت کرنے والے کی وفات کے بعد اس کے تہائی مال کا حق دار ہو گا۔ اگر مال وصیت کوئی متعین شے ہو تو اس کے لئے یہ شرط ہے کہ وصیت کے وقت وہ شے موجود ہو۔ مثلاً ایک شخص نے کہا کہ میں اپنی بکریوں میں سے ایک تہائی بکریوں کی بابت فلاں شخص کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو لازم ہے کہ وصیت کے وقت وہ بکریاں موجود ہوں۔ اسی طرح کی صورت یہ ہے کہ جس چیز کی بابت وصیت کی گئی ہے وہ چیز اس کے مال کے کچھ حصہ میں شامل ہو مثلاً یوں کہنا کہ میں اپنی (بھیڑ بکریوں کے) ریوڑ میں سے ایک بکری کی بابت فلاں کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو لازم ہے کہ وہ بکری وصیت کے وقت موجود ہو۔ لیکن اگر وہ شے اس کے تمام مال میں شامل ہو مثلاً وہ کہے کہ میں اپنے مال میں سے ایک بکری کے متعلق وصیت کرتا ہوں تو اس صورت میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ وصیت کے وقت موجود ہو بلکہ موت کے وقت اس کا ہونا شرط ہے۔

ایک شرط (مال وصیت کے بارے میں) یہ ہے کہ جس شے کی بابت وصیت کی جائے وہ وصیت کرنے والے کا صرف ایک تہائی مال ہو۔ ایک تہائی سے زیادہ مال کے بارے میں وصیت لاگو نہ ہو گی، سوا اس کے کہ تمام ورثاء بالغ ہوں اور اس بات کی اجازت دے دیں۔ یہ اجازت وصی (وصیت کنندہ) کی زندگی میں مقید نہ ہو گی بلکہ یہ اجازت موت کے بعد ہو تب لاگو ہو گی۔ اگر زندگی میں اجازت دے بھی دی تو اس سے رجوع کا حق انہیں حاصل ہو گا۔

اگر ایک شخص نے اپنے تمام مال کے بارے میں (کسی کے لئے) وصیت کی اور اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو اس کی وصیت پر عمل ہو گا، بیت المال سرکاری خزانہ سے اجازت حاصل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اگر خاوند نے اپنی بیوی کے حق میں اپنے سارے مال کی وصیت کی اور بیوی کے سوا اس کا اور کوئی وارث نہیں ہے تو وصیت درست ہے اور بیوی پورا مال وصول کر لے گی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ بیوی اپنے خاوند کے حق میں وصیت کرے۔ خاوند یا زوجہ کے علاوہ اگر کوئی شخص کسی کا واحد وارث ہو اور کوئی دوسرا وارث اس کے سوا نہ ہو تو اسے تمام

مال بغیر وصیت کے مل جائے گا، خواہ ورثہ اس کی طرف لوٹا دیا جائے یا رشتہ داری کی بنا پر اسے مل جائے۔ بخلاف خاوند یا بیوی کے کہ وہ دوسرے کا تمام مال اسی صورت میں پائیں گے جب کہ وصیت کی گئی ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ موصی (وصیت کرنے والے) کے متعلق دو شرطیں ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ وہ آزاد ہو لہٰذا کسی مملوک (غلام) کا وصیت کرنا درست نہیں ہے خواہ غلامی کی حیثیت کتنی ہی کم ہو۔

دوسرے یہ کہ وہ صاحب تمیز ہو، لہٰذا کسی دیوانے یا بچے یا مخمور شخص کی وصیت درست نہیں ہے درآنحالیکہ وصیت کے وقت اس کی قوت ممیزہ جا چکی ہو۔ اس کے لئے بالغ ہونا شرط نہیں ہے۔ اسی طرح عقل سے بے بہرہ نہ ہونا بھی شرط نہیں ہے کیوں کہ بے عقل آدمی وصیت کرے تو درست ہے، خواہ کوئی اس کا سرپرست ولی ہو یا نہ ہو۔

اگر ایسے کسی بے عقل نے جس کا کوئی وارث ہے قرض لیا اور اس کے بعد وفات پا گیا تو اس کے ورثاء پر اس قرض کی ادائیگی لازم نہیں ہے۔ ہاں اگر اس نے وصیت کر دی ہے تو اس کے مال کے ایک تہائی حصہ سے وہ قرض ادا کیا جائے گا۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ قرض اس پر رہے گا اگرچہ اس کی وصیت نہ کی ہو۔

اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا باشعور بچہ کا وصیت کرنا ہر حال میں صحیح ہے یا اس شرط کے ساتھ صحیح ہے کہ وصیت بغرض ثواب ہو۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر بچے نے مثلاً کسی صاحب مقدرت کے حق میں وصیت کی تو یہ وصیت ان لوگوں کے نزدیک باطل ہوگی جنہوں نے بچے کی وصیت کے لئے یہ شرط رکھی ہے کہ وہ ثواب کے لئے ہو، کیوں کہ صاحب مقدرت کے لئے وصیت کرنا کار ثواب نہیں ہے لیکن ان اصحاب کے نزدیک درست ہے جنہوں نے یہ شرط نہیں لگائی۔

موصی کے لئے مسلمان ہونے کی شرط نہیں ہے، لہٰذا کافر مسلمان کے حق میں وصیت کرے تو درست ہے، بشرطیکہ ایسی شے کی بابت وصیت نہ ہو جو مسلمان پر حرام ہے جیسے شراب اور سور۔

موصیٰ لہ (جس کے حق میں وصیت کی جائے) کی بابت شرط یہ ہے کہ جس شے کی وصیت کی گئی ہے اس کا مالک ہونا اس کے لئے درست ہو، خواہ وہ شے (سر دست) موجود ہو یا ہونے والی ہو، لہٰذا ایسے حمل (پیٹ کے بچے) کی بابت وصیت کرنا درست ہے جو اس وقت موجود ہے یا آئندہ ہونے والا ہے۔ چنانچہ اگر وصیت کنندہ نے کہا کہ میں فلاں شے کی وصیت فلاں شخص کی اولاد کے حق میں کرتا ہوں تو اس میں وہ حمل جو ماں کے پیٹ میں ہے اور وہ اولاد جو اس کے بعد ہوگی سب شامل ہیں، لہٰذا اگر حمل نہیں ہے تو مال وصیت کو حمل ہونے تک رکھا جائے گا اور اگر حمل ہے تو وضع حمل تک رکھا جائے گا۔ اور بچے کا پیدائش کے وقت رونا مال وقف کا حق دار ہونے کے لئے شرط ہے یہ امر وصیت کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے۔

موصیٰ لہ کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ وصیت کنندہ کا قاتل نہ ہو۔ پس وصیت کنندہ نے اگر اپنے قاتل کے حق میں وصیت کی تو درست ہے بشرطیکہ یہ وصیت اس نے ضرب (قاتل) کھانے کے بعد کی ہو اور وہ اپنے قاتل کو (اس وقت) پہچانتا ہو۔ پس اگر ایک شخص نے کسی کو ہلاکت آفریں ضرب لگائی خواہ یہ ضرب قصداً لگائی ہو یا غلطی سے لگ گئی ہو

پھر ضرب کھانے کے بعد اس نے اپنے مال کی بابت اس کے حق میں وصیت کی اور وفات پا گیا تو وہ وصیت درست ہوگی اور اس کے ترکہ کے ایک تہائی حصہ اور خون بہا کے ایک تہائی حصہ سے وصیت پوری کر دی جائے گی درآنحالیکہ وہ قتل غلطی سے ہوا ہو۔ اگر عمداً قتل کیا ہے تو متوفی کے اصل مال سے وہ وصیت پوری کی جائے گی۔ لیکن اگر ضرب کھانے سے پہلے اس نے وصیت کی اور قتل بعد میں ہوا تو وصیت باطل ہو جائے گی خواہ بقول راجح اسے قاتل کا علم ہو یا نہ ہو اور وصیت میں تبدیلی کی ہو یا نہ کی ہو کیوں کہ اس میں یہ شبہ ہے کہ (ممکن ہے) جلدی سے وصیت کرا لی ہو اور پھر قتل کیا ہو۔ میراث کے بارے میں بھی یہی حکم ہے۔

صیغہ یا (الفاظ وصیت) کے بارے میں یہ شرط ہے کہ وہ الفاظ صریحاً وصیت پر دلالت کرتے ہوں جیسے کسی کا یہ کہہ دینا کہ میں وصیت کرتا ہوں یا الفاظ صریح نہ ہوں لیکن ایسا قرینہ موجود ہو جس سے وصیت ہی سمجھی جاتی ہو، مثلاً یہ کہنا کہ میرے مرنے کے بعد اتنا کچھ فلاں شخص کو دے دینا''۔ تحریر یا قابل فہم اشارے بھی الفاظ کی مانند ہیں اگرچہ وصیت کنندہ بول سکتا ہو۔ وصیت کے لاگو ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس وصیت کو (موصیٰ لہ) وصیت کنندہ کی وفات کے بعد قبول کرے، وصیت وقت سے پہلے قبول کرنا بے فائدہ ہے۔ قبولیت کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہی شخص قبول کرے جسے وصیت کنندہ نے خصوصیت کے ساتھ وصیت کی ہو۔ درآنحالیکہ وہ بالغ اور سمجھ دار ہو۔ ایسا نہ ہو تو اس کا ولی اس کی طرف سے قبول کرے گا۔

اگر موصیٰ لہ وصیت کے قبول کرنے سے پہلے وفات پا جائے تو اس کے وارث اس کی بجائے قبول کریں۔

اگر وصیت کسی خاص شخص کے حق میں نہ ہو بلکہ عام ہو مثلاً فقیروں اور مسکینوں کے لئے وصیت کی تو وہ وصیت بغیر قبولیت کے درست ہوگی۔

اگر وصیت کنندہ کا انتقال ہو گیا اور اس کی موت کے بعد بھی قبولیت میں اتنی تاخیر ہو گئی کہ مال وصیت کی قیمت بڑھ گئی تو آیا یہ بھی موصیٰ لہ کا حق ہوگا؟ اس بارے میں تین رائیں ہیں:

ایک تو یہ کہ جو کچھ زیادہ ہوا وہ وصی کا حق ہوگا۔

دوسرے یہ کہ وہ سب موصیٰ کا حق ہوگا۔

تیسرے یہ کہ موصیٰ لہ کو اس اضافہ میں سے صرف تہائی حصہ ملے گا۔ یہ تیسری رائے سب سے زیادہ قرین انصاف ہے اور مشہور ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی باغ کی بابت وصیت کی جس کی مالیت ایک ہزار اشرفی ہے جو وصیت کنندہ کے ایک تہائی مال کے برابر ہے۔ اس کے بعد وصیت کنندہ کا انتقال ہو گیا اور موصیٰ لہ نے اس وصیت کے قبول کرنے میں اتنی تاخیر کر دی کہ اس باغ میں پھل آ گئے اور اس کی مالیت بقدر دو سو اشرفی کے بڑھ گئی یعنی اس باغ کی مالیت اب ایک ہزار دو سو اشرفی ہو گئی اور اب موصیٰ لہ نے اسے قبول کیا تو قول اول کے مطابق باغ کے چھ حصوں میں سے پانچ حصے موصیٰ لہ کو ملیں گے یعنی ایک ہزار کیوں کہ چھٹا حصہ یعنی دو سو جو قبول کرنے سے پہلے اس کی مالیت میں بڑھا وہ وصیت کنندہ کے وارثوں کا حق ہے۔ اور دوسرے قول کے مطابق وہ ہزار اشرفی کا باغ دو سو کی زیادتی سمیت موصیٰ لہ کا حق ہے کیوں کہ وصیت کنندہ کی وفات پر وہ اس باغ کا مالک ہو گیا تو اب جو کچھ اس سے پیدا ہو وہ سب موصیٰ لہ کا حق ہے۔

تیسرے قول کے مطابق موصیٰ لہ کو اصل (وصیت شدہ شے) جو ایک ہزار یعنی کل مال کے ایک تہائی کے برابر ہے نیز پھل کا ایک تہائی حصہ موصیٰ لہ کو ملے گا۔ کیوں کہ اگر وصیت کنندہ کی وفات کے بعد (موصیٰ لہ کے حق میں) اس کی ملکیت تو ثابت ہوگی لیکن وصیت کے لاگو ہونے کا اعتبار قبولیت کے بعد ہوتا ہے۔ اب درآنحالیکہ قبولیت نہیں ہوئی اس باغ میں جو اضافہ ہوا وہ ترکہ میں شمار ہوگا اور موصیٰ لہ اس میں سے صرف ایک تہائی کا حق دار ہوگا باقی دو تہائی ورثاء کا حق ہے۔ یہی قول سب سے زیادہ منصفانہ اور مشہور ہے۔ اس طرح اسے ایک ہزار اور چھیاسٹھ ملے گا۔ اگر صرف ایک ہزار ملا تو متوفی کے مال کا تہائی حصہ جس کا وہ مستحق تھا کم رہے گا، کیوں کہ پھل کے دوسو کو متوفی کا ترکہ سمجھا جائے گا کیوں کہ وہ اضافہ وارثوں کی ملکیت میں آنے کے بعد نہیں ہوا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ وصیت کنندہ کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ بالغ، عاقل آزاد اور مجاز ہو، لہٰذا بچے، یا ہوش باختہ کا وصیت کرنا درست نہیں ہے لیکن عادی نشہ باز کی بابت وہی حکم ہے جو مکلف (پابند حکم شرعی) کے لئے ہے، یعنی جو معاملہ وہ کرے درست مانا جائے گا۔ اسی طرح غلام کا وصیت کرنا بھی درست نہیں ہے، خواہ وہ مکاتب ہو یا نہ ہو۔ نیز جبری وصیت بھی درست نہیں ہے۔

وصیت کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، لہٰذا کافر بھی وصیت کرسکتا ہے خواہ حربی (برسر جنگ) ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح مرتد بھی وصیت کرسکتا ہے بشرطیکہ پھر دین اسلام اختیار کرلے۔ اگر حالت ارتداد میں مرگیا تو اس کی وصیت باطل ہوگی۔

وصیت کنندہ کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ مجور علیہ (نااہل معاملہ) قرار نہ دیا گیا ہو، لہٰذا ایسے شخص کا وصیت کرنا بھی درست ہے جسے بے عقلی یا مفلسی کے باعث نااہل معاملہ قرار دیا گیا ہو، کیوں کہ ان کی بات ٹھیک مانی جاتی ہے اور انھیں ثواب کی ضرورت ہے۔

موصیٰ لہ کے لئے چند شرطیں ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ اگر وہ مکلف (بالغ پابند احکام) ہے تو بذات خود کسی چیز کا مالک ہوسکے یا اگر بچہ (نابالغ) یا دیوانہ وغیرہ ہے تو وہ ولی سرپرست کے ذریعہ مالک ہوسکے۔ غرض عاقل، دیوانہ، بالغ، نابالغ یہاں تک کہ بقول معتمد ماں کے پیٹ کا بچہ اور جو ہنوز باپ سے منتقل نہ ہوا ہو ان سب کے حق میں وصیت کی جاسکتی ہے۔ البتہ صحیح یہ ہے کہ وصیت کنندہ یوں کہے کہ میں اپنی فلاں چیز کی بابت زید کی موجودہ اولاد اور اس کے بعد جو بچے پیدا ہوں گے ان سب کے لئے وصیت کرتا ہوں۔ تو (اس طرح کہنے سے) یہ وصیت ان سب کے لئے درست ہوگی۔ اس بنا پر کہ غیر موجود (اولاد) حکم میں موجود اولاد کے تابع شمار ہوگی۔ وقف کا معاملہ اس سے مختلف ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے، کیوں کہ یہ بات وقف میں اس لحاظ سے درست ہے کہ وقف دائمی ہوتا ہے لیکن اس میں اس کی طرف سے جو معاملہ کا اہل نہیں ہے جیسے بچہ یا دیوانہ اسکا ولی قبول کرے گا۔

ایسا شخص جس پر مالک ہونے کا اطلاق نہیں ہوتا اس کے حق میں وصیت کرنا درست نہیں ہے جیسے میت کہ اگر اس کے حق میں جو وفات یافتہ ہے وصیت کرے تو درست نہ ہوگی۔ ہاں مردے کو نہلانے اور تجہیز و تکفین کی بابت وصیت کرنا

جائز ہے، کیوں کہ یہ وصیت دراصل اسے کی جائے گی جو میت کے جنازے وغیرہ کا بندوبست کرے۔یا پھر یہ قرار دیا جائے گا کہ یہ وصیت ایک کارثواب انجام دینے کے لئے ہے، مردہ لاش کو وصیت کرنا نہیں ہے۔

اسی طرح کسی جانور کے لئے وصیت کرنا (صحیح نہیں) ہے، کیوں کہ جانور کسی شے کا مالک نہیں ہوسکتا، ہاں اگر مقصد یہ ہو کہ یہ وصیت اس کے مالک کو کی جارہی ہے یا یہ کہ جانور کو گھاس چارہ دینے کی وصیت ہے۔اگر وصیت جانور کے گھاس چارہ کے لئے ہے تو یہ وصیت جانور کو گھاس چارہ کھلانے کا کارثواب انجام دینے کے لئے ہوگی کیوں کہ جانور پر ترس کھانا بھی کارثواب میں داخل ہے۔اس وصیت کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ جانور کا مالک اسے قبول کرے، کیوں کہ ایسی حالت میں وصیت کا مقصد ہی یہی تھا۔لیکن وہ چارہ اس جانور کے مالک کو سپرد نہ کیا جائے گا، بلکہ اگر اس کا کوئی وصی ہے تو وہی اس کو تصرف میں لائے گا۔اگر وصی نہیں ہے تو کار وصیت قاضی (حاکم شرع) یا اس کے نائب کو سپرد کیا جائے گا اور اسے روانہ ہوگا کہ اس مقصد کے علاوہ جس کے لئے وصیت کی گئی ہے یعنی جانور کو چارہ دینا کسی اور کام میں صرف کرے۔اگر جانور کے مالک نے وہ جانور کسی اور کے ہاتھ فروخت کردیا اور وصیت کنندہ ہنوز زندہ ہے تو یہ وصیت فروخت کنندہ کے حق میں باقی رہے گی۔اگر اس جانور کو وصیت کنندہ کی وفات کے بعد فروخت کیا گیا تو اب بقول معتمد یہ وصیت خریدار کے لئے ہوگی، کیوں کہ اس مال وصیت کو بہرحال جانور کے چارے میں صرف کرنا لازم ہے ہاں اگر کوئی قرینہ ایسا ہو جس سے اس وصیت کا جانور کے مالک کے حق میں ہونا پایا جائے تو ایسی صورت میں بہرحال مال وصیت کا مالک وہی قرار پائے گا۔

اس سلسلہ میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے مثلاً زید کی آئندہ اولاد کے لئے وصیت کی تو یہ درست نہ ہوگا کیوں کہ اس میں شرط یہ ہے کہ موصیٰ لہ ایسا شخص ہو جو مال وصیت کا مالک ہوسکے۔پس جب کہ وہ موجود ہی نہیں ہے تو مالک نہیں ہوسکتا۔

دوسری شرط (موصیٰ لہ کے بارے میں) یہ ہے کہ وہ ایک خاص اور متعین شخص ہو جب کہ وصیت کا سبب بتائے بغیر اس کے حق میں وصیت کی جائے مثلاً خاص شخص نے زید کے حق میں وصیت کی لیکن وصیت کے وقت اس کی تعین نہیں کی تو وصیت نہ ہوگی، لیکن اگر وصیت ثواب کی غرض سے کی گئی تو موصیٰ لہ کی تعیین ضروری نہیں ہے چنانچہ اگر کہا کہ میں اپنے ایک تہائی مال کے بارے میں وصیت کرتا ہوں کہ وہ فقیروں اور مسکینوں کا حق ہوگا تو یہ درست ہے اور اس میں فقیروں کا تعین لازم نہیں ہے۔بلکہ اگر یوں کہا کہ میں اپنے اس قدر مال کی بابت وصیت کرتا ہوں اور جس کے حق میں وصیت کی ہے اس کا مطلق ذکر نہیں کیا تب بھی وصیت درست ہوگی، کیوں کہ اس صورت میں بھی گویا موصیٰ لہ کا ذکر شامل ہے، یعنی یہ کہ وصیت بغرض ثواب ہے (لہٰذا موصیٰ لہ محتاج ہوا)۔

تیسری شرط یہ ہے کہ وہ وصیت کسی امر مباح کے بارے میں ہو جسے دوسرے کو منتقل کیا جاسکے، لہٰذا تہمت لگانے کی حد (شرعی سزا) کی بابت تہمت لگانے والے کے علاوہ کسی اور کے لئے وصیت کرنا درست نہیں ہے۔چنانچہ اگر قاضی کہے کہ میں وصیت کرتا ہوں کہ فلاں خاتون پر تہمت لگانے کی پاداش میں زید کو سزائے قذف تہمت دی جائے، حالانکہ زید نے تہمت نہیں لگائی تو یہ وصیت درست نہ ہوگی کیوں کہ تہمت کی سزا اس شخص سے جو فی الواقع مستوجب سزا ہے دوسرے کو

منتقل نہیں کی جا سکتی۔ ہاں اگر زید ہی تہمت لگانے کا مجرم ہے تو یہ وصیت درست ہے۔ اسی طرح حق شفع کی وصیت بھی ایسے شخص کے حق میں درست نہیں ہے جسے یہ حق نہیں پہنچتا۔

(جانور) کے پیٹ کے بچے کے بارے میں وصیت کرنا درست ہے کیوں کہ یہ قابل انتقال ہے۔ ایک شخص کے بجائے دوسرے شخص کے لئے مخصوص کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے اپنی گائے کے پیٹ کے بچے کی بابت کسی کے حق میں وصیت کی تو یہ وصیت درست ہوگی۔ جانور کے پیٹ میں بچہ کے موجود ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کا موجود ہونا بوقت وصیت مشہور ہو اور وہ زندہ پیدا ہو اور اس کی مدت حمل جاننے کے لئے ماہرین سے رجوع کیا جائے۔

اسی طرح حمل کے حق میں وصیت کرنا بھی درست ہے۔ چنانچہ اگر کہا کہ میں فلاں شخص کے بچے کے حق میں جو ماں کے پیٹ میں ہے اتنے (مال) کی وصیت کرتا ہوں تو یہ درست ہوگا بشرطیکہ بچہ وصیت کے وقت پیٹ میں ہو اور استقرار حمل کی مدت کے بعد زندہ پیدا ہو۔ اور (وصیت کے وقت) اس کا موجود ہونا اس امر سے ثابت ہوگا کہ وصیت کے وقت کے بعد چھ ماہ سے کم عرصہ میں پیدا ہو جائے۔ درآنحالیکہ وہ عورت خاوند کے پاس بستی ہو اور حمل کو اس کی طرف منسوب کیا جا سکے بایں طور کہ وہ شادی شدہ ہو۔ اگر ایسا نہ ہو تو اسے خاوند والی تسلیم نہ کیا جائے گا اور یہ وصیت درست نہ ہو گی۔ لیکن اگر اس کا خاوند رہا ہو لیکن وفات پا چکا ہو یا اس نے عورت کو طلاق دے دی ہو تو وصیت بچے کے حق میں درست متصور ہوگی جب کہ وہ بچہ چھ ماہ سے زیادہ اور چار سال سے کم مدت میں پیدا ہو۔ حمل کی زیادہ سے زیادہ میعاد یہی ہے۔

اگر (سردست) کوئی حمل نہ ہو تو آئندہ حمل کے بارے میں اور اس کے حق میں بھی وصیت کی جا سکتی ہے، کیوں کہ وصیت کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وصیت کی چیز (یا مال وصیت وصیت) کے وقت موجود ہو۔ چنانچہ باغ میں لگنے والے پھلوں اور اس سال کے اندر جانور کے حمل کے بارے میں وصیت کرنا بقول صحیح درست ہے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ جس چیز کے بارے میں وصیت کی جائے (مال وصیت) وہ پاک (حلال) شے ہو۔ چنانچہ ایسے کتے کے بارے میں وصیت کی جا سکتی ہے جس سے جائز کام لیا جائے یا کھاد جس سے فائدہ حاصل کیا جاتا ہے۔ ہاں ایسی غیر طاہر اشیاء کی بابت جن سے نفع نہ اٹھایا جاتا ہو وصیت درست نہیں ہے۔

صیغہ (الفاظ وصیت) کے متعلق یہ شرط ہے کہ وصیت ایسی عبارت میں ہو جس سے وصیت کا مفہوم نکلتا ہو، خواہ صراحتاً یا کنایتاً۔ صراحتاً تو یوں کہنا ہے کہ میں نے فلاں کے حق میں اتنے کی وصیت کی یا میری وفات کے بعد اسے اتنا دے دو، یا اس کے لئے اس قدر ہبہ ہے اور کنایتاً کہنے کی مثال یہ ہے "کہ میرے مال میں سے اس قدر اس کا حصہ ہے" لیکن کنایتاً کہنے میں وصیت کی نیت شرط ہے۔

(وصیت کا) قبول کرنا یہ ہے کہ موصیٰ لہ کہے کہ میں نے قبول کر لیا۔ یہاں سوال یہ ہے کہ کیا اس کا منہ سے کہنا لازمی ہے اور عمل کافی نہیں ہے؟ اس بارے میں دو اقوال (رائیں) ہیں، اور دونوں میں زیادہ درست یہ ہے کہ الفاظ کا استعمال کرنا ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ قبول کرنا (وصیت کنندہ) کی وفات کے بعد ہو، کیوں کہ وصیت موت کے بعد ہی لاگو ہوتی ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ وصیت کنندہ میں چند باتوں کا ہونا ضروری ہے:

ایک یہ کہ وہ عاقل ہو۔لہٰذا مسلسل حالت جنون میں رہنے والے کی وصیت درست نہیں ہے۔لیکن ایسا شخص جس کے حواس جاتے رہے ہوں یا وقتاً فوقتاً اس کا گلا بند ہو جاتا ہو یا تشنج لاحق ہوتا اور پھر آرام ہو جاتا ہو اس کا حالت افاقہ میں وصیت کرنا درست ہے۔اور کمزور عقل والے کی وصیت جو شعور سے عاری نہ ہوا ہو اس کے اپنے مال کے بارے میں وصیت کرنا درست ہے اور اسے حق ہے کہ وہ اپنے مال کے تہائی حصہ کی بابت وصیت کرے کہ اس وفات کے بعد بموجب وصیت اسے کام میں لایا جائے۔اسی طرح یہ بھی درست ہے کہ وہ اپنی اولاد کے لئے اپنے بعد کسی کو وصی مقرر کرے، کیوں کہ اسکا شعور نہیں گیا (یعنی سمجھ بوجھ باقی ہے) لہٰذا اسے حق ہے کہ اپنے مال میں تصرف اور اپنی اولاد کے حق میں فیصلہ کرے۔لیکن اگر اس کی عقل اتنی جاتی رہی ہے کہ اس میں شعور نہیں رہا اور اسے نااہل معاملہ قرار دیا جانا واجب ہے تو اسے صرف اپنے مال کے بارے میں وصیت کرنا درست ہے اولاد کا وصی مقرر کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ جب وہ اپنی ذات کے لئے اچھی طرح تصرف نہیں کرسکتا تو دوسرے کے بارے میں تصرف کا مجاز بھی نہیں ہوسکتا۔اسی حکم میں وہ پاگل بھی شامل ہے جو حواس کھو چکا ہو کہ اس کی وصیت درست نہیں ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ (وصیت کنندہ) صاحب تمیز ہو، لہٰذا ایسے بچے کا جس میں تمیز نہ ہو وصیت کرنا درست نہیں ہے۔ہاں بالغ ہونا شرط نہیں ہے۔صغیرسن (لڑکے) کا بشرطیکہ صاحب تمیز ہو، وصیت کرنا درست ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ وہ بول سکتا ہو۔اگر زبان سے بول نہیں سکتا تو اس کا اشارہ سے وصیت کرنا کافی نہیں ہے، اگرچہ اشارہ قابل فہم ہو۔ہاں اگر (نہ بول سکنے کے مرض سے) مایوس العلاج ہو چکا ہو اور وہ اشارہ سے ایسی بات کہے جو سمجھ میں آجاتی ہو تو (وصیت کے لئے) کافی ہے۔جیسے گونگے کی بات ہے کہ اگر وہ اشارہ سے وصیت کرے جو سمجھ میں آجائے تو درست ہے۔ہاں اگر اس کا اشارہ ناقابل فہم ہو تو وصیت صحیح نہ ہوگی۔

ایک شرط یہ ہے کہ وصیت کنندہ کو بے عقلی کی بنا پر نااہل معاملہ نہ قرار دیا گیا ہو۔ایسا شخص اگر اپنی اولاد کے حق میں وصیت کرے تو درست نہ ہوگی۔چنانچہ اگر ایسا بے عقل اور نااہل معاملہ یوں کہے کہ میں اپنی اولاد کے لئے (فلاں شخص) کو وصی بناتا ہوں تو یہ وصیت باطل ہوگی، کیوں کہ وہ اپنی ذات کے لئے حسن تصرف سے کام نہیں لے سکتا تو دوسرے کے لئے وصیت کا حسن اختیار بھی اسے حاصل نہیں ہے۔ہاں اگر اپنے مال کے بارے میں وصیت کرے تو درست ہے کیوں کہ اس کے بارے میں وصیت کرنا روزہ نماز وغیرہ عبادات کی طرح اس کے اپنے حق میں سودمند ہے۔یہی حکم اس کے لئے ہے جو مفلسی کے باعث نااہل معاملہ قرار دیا جائے کہ اس کی وصیت صحیح ہوگی۔

وصیت کنندہ کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے۔پس کافر یا فاسق کوئی وصیت کرے تو وہ درست ہے۔

موصیٰ لہ (جس کے حق میں وصیت کی جائے) یہ شرط ہے کہ وہ وصیت کنندہ کا قاتل نہ ہو، خواہ وہ قتل عمداً ہوا ہو یا بلا عمد کے۔چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی کے حق میں وصیت کی اور اس نے (وصیت کنندہ کو) قتل کر دیا تو وہ وصیت باطل ہو جائے گی۔اگر وصی نے موصیٰ لہ کی ضرب کھانے کے بعد وصیت کی اور اسی ضرب سے وہ وفات پا گیا تو تب بھی وصیت باطل ہو جائے گی۔

موصیٰ لہ کے بارے میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ مسلمان ہو، لہٰذا کافر کے حق میں بھی وصیت درست ہے اگرچہ وہ

مرتد ہو یا وہ حربی دارالحرب میں ہو لیکن برسر پیکار نہ ہو۔ اگر برسر جنگ ہو تو اس کے حق میں وصیت درست نہ ہو گی۔ نیز یہ شرط بھی ہے کہ وصیت کے وقت موصیٰ لہ موجود ہو۔ پس موجودہ حمل کے حق میں وصیت درست ہے بشرطیکہ وصیت کے بعد چھ ماہ سے کم عرصہ میں زندہ بچہ پیدا ہوا اور وہ عورت اپنے خاوند کے ساتھ (یا بصورت لونڈی ہونے کے) اپنے آقا کے پاس بس رہی ہو۔ یا اگر طلاق بائنہ والی ہو اور خاوند کے پاس نہ رہتی ہو یا اس کا خاوند کسی دور دراز شہر میں ہو قید میں ہو تب بھی وصیت (پیٹ کے بچے کے حق میں) درست ہو گی۔ بشرطیکہ وہ بچہ علیحدگی سے) چار سال کے اندر پیدا ہو جائے، جیسا کہ شافعیوں نے بیان کیا ہے۔

اگر ایک شخص نے مثلاً زید کے گھوڑے یا اس کے مویشی کے حق میں وصیت کی تو درست ہے، اگر چہ زید مال وصیت کو قبول نہ کرے لیکن وہ مال وصیت اس جانور کے چارے پر ہی خرچ کیا جائے گا۔ اگر خرچ کرنے سے پہلے وہ گھوڑا مر جائے تو جو باقی رہا وہ وصیت کنندہ کے ورثا کا حق ہے اور جانور پر خرچ کرنے کی ذمہ داری وصیت کنندہ کی ہے یا پھر قاضی کی، گھوڑے والے کی نہیں ہے۔

موصیٰ بہ (مال وصیت) کے بارے میں یہ شرط ہے کہ وہ خاص وصیت کنندہ کا (مملوکہ) مال ہو، لہٰذا کسی دوسرے شخص کی مملوکہ شے کے بارے میں وصیت درست نہیں ہے، اگر چہ وصیت کے بعد وہ اس مال کا مالک ہو جائے۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کہا کہ میں فلاں کے مال کی بابت وصیت کرتا ہوں گو اس کے بعد ہی وہ اس مال کا مالک ہو گیا تو وہ وصیت باطل ہو جائے گی۔

موصیٰ لہ (مال وصیت) کے لئے یہ شرط نہیں کہ وہ (مال) بوقت وصیت موجود ہو۔ لہٰذا غیر موجود شے کے بارے میں وصیت کرنا درست ہے مثلاً باغ میں آئندہ لگنے والے پھل کی بابت کچھ عرصہ کے لئے یا ہمیشہ کے لئے وصیت کرنا۔ اسی طرح مویشیوں اور بھیڑ بکریوں کے پیٹ میں جو بچے ہیں ان کی بابت وصیت کرنا درست نہیں ہے۔ اسی طرح مال وصیت کے لئے یہ شرط بھی نہیں ہے کہ وہ پاک ہو۔ لہٰذا ناپاک شدہ تیل کو بشرطیکہ وہ کسی کام میں آسکے وصیت کرنا درست ہے لیکن اسے مسجد میں استعمال نہ کیا جائے اسی طرح شکاری کتے کی بابت وصیت کرنا صحیح ہے بشرطیکہ وہ زہریلا اور درندہ نہ ہو۔ نیز ہر اس چیز کے بارے میں وصیت کرنا صحیح ہے جو مباح اور سودمند ہو۔

موصیٰ بہ کے بارے میں یہ شرط بھی نہیں ہے کہ وصیت کنندہ اس کے سپرد کرنے پر قادر ہو، لہٰذا ہوا میں اڑتے ہوئے پرندے اور وحشی جانور وغیرہ کے بارے میں وصیت کرنا درست ہے اور جسے وصیت کی گئی ہے اس پر لازم ہے کہ وہ ایسے جانوروں کو پکڑنے کی کوشش کرے۔

صیغہ (الفاظ وصیت) کے بارے میں یہ شرط ہے کہ وہ ایسے الفاظ ہوں جن سے وصیت کا مفہوم نکلتا ہو خواہ ایجاب کے لئے ہو یا قبول کے لئے۔

ایجاب یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص کہے کہ میں تمہارے حق میں فلاں چیز کی وصیت کرتا ہوں، یا زید کے لئے فلاں چیز کی وصیت ہے، یا فلاں شخص کو میرے مال میں سے اس قدر دے دینا، یا میں نے اپنے بعد اس کو اس قدر دینا کیا۔ یا میرے بعد اس قدر مال اس کا ہے وغیرہ جس کا مطلب وصیت ہو مثلاً میں نے اپنے مرنے کے بعد اسے (اس قدر کا)

عمل وصیت کی شرعی حیثیت کا بیان

عمل وصیت کی شرعی حیثیت حالات کے مطابق مختلف ہوتی ہے، کبھی تو وصیت واجب ہوتی ہے اور کبھی مستحب ہوتی ہے اور کبھی حرام ہو جاتی ہے۔ مسالک مختلفہ کی رو سے اس کے مسائل تفصیل طلب ہیں۔ (1)

مالک بنادیا۔

قبولیت کے لئے یہ شرط ہے کہ وصیت کنندہ کی موت کے بعد ہو۔ مدت سے پہلے قبول کرنے یا رد کرنے کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ قبولیت الفاظ سے بھی ہو سکتی ہے جیسے یوں کہنا کہ میں قبول کرتا ہوں اور عمل سے بھی مثلاً مال وصیت کا لے لینا وغیرہ ایسے امور جن سے رضامندی ظاہر ہوتی ہو، مثلاً مال وصیت کو فروخت کر دینا یا کسی کو بخشش دینا۔ وصیت کا رد کرنا الفاظ سے ہوتا ہے جیسے کوئی کہے کہ میں وصیت کو رد کرتا ہوں یا اسے قبول نہیں کرتا وغیرہ۔ مال وصیت کو قبول کرنے سے اس کی ملکیت ثابت ہوتی ہے، اس کے بعد اس میں تصرف کا حق ہو جاتا ہے اگرچہ اس پر قبضہ نہ کیا ہو۔

اگر وہ لوگ جن کے حق میں وصیت کی گئی ہے ایک گروہ سے تعلق رکھتے ہوں جن کی تصریح نہ کی گئی ہو، مثلاً فقیروں مسکینوں اور یا علماء کے لئے وصیت کی گئی ہو تو اس میں قبولیت شرط نہیں ہے۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ بہ اعتبار وصیت کنندہ کے وصیت کی چار قسمیں ہیں وصیت واجب و مستحب و مباح و مکروہ۔

وصیت واجب وہ ہے جو حق داروں کے حقوق کی ادائیگی کے لئے کی جائے مثلاً امانتوں اور ایسے قرضوں کی واپسی کے لئے جس کی کوئی دستاویز موجود نہیں ہے۔ ایسی صورت میں یہ فرض ہو جاتا ہے کہ امانت کی اشیاء اور قرض ان کے حق داروں کو واپس کرنے کی وصیت کر دی جائے، کیوں کہ اگر بغیر وصیت کیے موت آ گئی تو اس سے حق داروں کی حق تلفی ہو گی اور اس کا گناہ اس پر ہو گا۔

وصیت مستحب کا تعلق حقوق اللہ سے ہے مثلاً کفارہ، زکواۃ اور روزہ نماز کے فدیہ کے لئے وصیت کرنا یا اسلامی حج وغیرہ اور امور مستوجب ثواب کے لئے وصیت کرنا۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ حقوق اللہ میں جو امور فرض ہیں ان کی بابت وصیت واجب ہے۔ پس زکواۃ اور کفارہ واجب کے لئے وصیت کرنا واجب ہے۔ تاہم اول الذکر خیال زیادہ قوی ہے۔

وصیت مکروہ وہ ہے جو فاسقوں اور گنہگاروں یا بری باتوں اور گمراہی میں پڑے ہوئے لوگوں کے حق میں کی جائے۔

وصیت مباح وہ وصیت ہے جو خوش حال رشتہ داروں اور کنبہ والوں کے حق میں ہو۔ رشتہ داروں اور کنبہ والوں کے حق میں وصیت کرنا فرض نہیں ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"کتب علیکم اذا حضر احمدکم الموت ان ترک خیر اً الوصیة للوایدین الایه"

(یعنی جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت آ جائے اور ترکہ میں مال ہو تو تم پر لازم کیا گیا ہے کہ والدین اور قریبی رشتہ داروں کے حق میں وصیت کر جاؤ۔)

یہ ایک وقتی حکم تھا جو آیت میراث کے نازل ہونے اور حقوق وراثت کا نظام مقرر ہونے سے پہلے ماں باپ اور قرابت داروں کو مال متروکہ میں سے کچھ ملنے کے لئے تھا؛ وراثت کے احکام والی آیت کے نازل ہونے کے بعد ختم ہو گیا۔

اگر کسی نے ادائے فریضہ کے لئے وصیت کی مثلاً زکوٰۃ نکالنے، قتل یا قسم کا کفارہ دینے اور یا روزہ نماز کا فدیہ ادا کرنے کے لئے تو دیکھنا چاہیے کہ وصیت کنندہ کے مال کا ایک تہائی حصہ اگر اس وصیت کی تکمیل کے لئے کافی ہو تو فبہا، بصورت دیگر بندوں کے حقوق کی ادائیگی کو حق اللہ پر مقدم رکھا جائے لہٰذا زکواۃ کی ادائیگی اور قتل وغیرہ کا کفارہ روزہ نماز کے فدیوں پر مقدم ہے اور حقوق اللہ میں بھی جو فرض ہے وہ واجب پر اور جو واجب ہے وہ مستحب پر مقدم ہوگا۔

اگر کئی فرائض کی ادائیگی اکٹھی ہو جائے مثلاً حج اور زکواۃ (دونوں) کے لئے وصیت ہو تو حج کو تقدم حاصل ہوگا۔ اور حج وزکواۃ کو کفاروں پر اور کفاروں کو صدقہ فطر پر فوقیت حاصل ہے، کیونکہ یہ واجب ہیں فرض نہیں ہیں، اور صدقہ نظر کو قربانی پر فوقیت ہوگی۔

موصیٰ بہ (مال وصیت) کے اعتبار سے وصیت کی حیثیت یہ ہے کہ مال وصیت موصی لہ کی ملکیت میں نئے سرے سے داخل ہوگا۔ یہاں پر حیثیت سے مراد مال وصیت پر وصیت کا اثر ہے۔ مال وصیت پر وصیت کا یہ اثر پڑا کہ وہ مال از سرنو موصیٰ لہ کا مملوکہ بن گیا۔

یاد رہے کہ جو شخص تھوڑے مال کا مالک ہو اور اس کے وارث ہوں تو بہتر یہ ہے کہ وہ کسی کے حق میں کچھ وصیت نہ کرے اور زیادہ مال رکھنے والے کے لئے بھی بہتر یہی ہے کہ وہ ایک تہائی مال سے زیادہ کے بارے میں وصیت نہ کرے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ بہ اعتبار احکام شرعیہ کے وصیت کی پانچ قسمیں ہیں:

پہلی قسم وصیت واجب ہے اس سے مراد ان اشیاء کے بارے میں وصیت کرنا ہے جو لوگوں کی امانت کے طور پر اس کے پاس ہوں اور یا اس کے ذمہ ایسا قرض ہے جس کا علم دوسروں کو نہیں ہے۔ ایسی صورت میں واجب ہو جاتا ہے کہ ان کی بابت وصیت کر دے اگر چہ مریض نہ ہو تاکہ اچانک موت سے لوگوں کے حقوق ضائع نہ ہوں۔

دوسری قسم وصیت حرام ہے، مثلاً کسی سرکش فسادی کے حق میں وصیت کرنا کہ اگر اس کا کچھ بھی حق ترکہ میں رکھا گیا تو وہ فساد پھیلائے گا۔

تیسری قسم وصیت مکروہ ہے، اس سے مراد وہ وصیت ہے جو ایک تہائی مال سے زیادہ کے لئے ہو یا کسی وارث کے حق میں ہو۔

چوتھی قسم وصیت مستحبہ ہے جو تاکیدی مستحب ہے۔ یہ وصیت وہ ہے جو وصیت کی شرائط پوری کرتی ہو لیکن واجب اور حرام یا مکروہ نہ ہو، جیسے کسی غیر وارث کے حق میں جو عقل سلیم کا مالک ہو یا فقیروں اور مسکینوں کے حق میں وصیت کرنا۔

پانچویں قسم وصیت مباح ہے جیسے کسی دولت مند کے حق میں وصیت کرنا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ وصیت کی چند قسمیں ہیں:

حج کرانے اور قرآن خوانی وغیرہ کے لئے وصیت کرنے اور میت کے گھروں میں دوسری ماتمانہ رسوم کا بیان

حج کرانے کے لئے اور قبروں پر قرآن خوانی وغیرہ کے لئے اور کندھا بدلنے کے وقت کلمہ پڑھنے کے لئے نیز اسی قسم کی اور ماتمانہ رسوم کیلئے جو اہل میت میں رائج ہے۔ مثلاً کھلانا پلانا وغیرہ یا کسی خاص جگہ

پہلی قسم وصیت واجب ہے یعنی وہ وصیت کہ اگر نہ کی جائے تو اس سے کسی کا حق یا فریضہ عبادت ضائع ہو جائے۔ چنانچہ ایسے شخص پر وصیت کرنا فرض ہے جس کے پاس (دوسروں کی) امانتیں ہوں یا اس کے ذمہ کسی کا ایسا قرض ہو جس کا کوئی گواہ (یا ثبوت) نہیں ہے۔ نیز اس پر بھی وصیت فرض ہے جس کے ذمہ زکواۃ یا حج یا منت کا کفارہ لازم ہے۔ (تا کہ ان کی ادائیگی ہو جائے۔)

دوسری قسم وصیت مستحب ہے۔ اس سے مراد کسی ایسے محتاج قرابت دار کے حق میں وصیت کرنا ہے جسے ورثہ میں کوئی حصہ نہ ملا ہو، بشرطیکہ متوفی نے اس قدر مال چھوڑا ہو جسے بالعموم زیادہ تصور کیا جاتا ہے اور یہ کہ وصیت مال متروکہ کے پانچویں حصہ سے زیادہ کے بارے میں نہ ہو تا کہ وارثوں کو دکھ نہ پہنچے۔ وصیت مستحب یہی ہے جس میں شرائط بالا پائی جائیں۔ اگر کوئی محتاج قرابت دار نہیں ہے تو فقیروں، مسکینوں اور عالموں کے حق میں وصیت کرنا امر مستحب ہے۔

تیسری قسم وصیت مکروہ ہے۔ اس سے مراد ایسے شخص کا (کسی کے حق میں) وصیت کرنا ہے جس نے زیادہ مال نہ چھوڑا ہو اور وارث محتاج ہو۔ اور احتیاج لوگوں کے مختلف حالات کے مطابق ہوتی ہے۔

چوتھی قسم وصیت حرام ہے جو ایک تہائی مال متروکہ سے زیادہ کے بارے میں ہو۔ پس ایسا شخص جس کا میاں بیوی کے علاوہ کوئی وارث ہو اور وہ اپنے مال متروکہ کے ایک تہائی حصہ سے زیادہ کے بارے میں وصیت کرے تو وہ وصیت حرام ہے۔ لیکن اس باب میں تحقیق یہ ہے کہ یہ وصیت (حرام نہیں بلکہ) صرف مکروہ ہے، لہٰذا اس وصیت کو مکروہ قسم میں داخل سمجھنا چاہیے۔

پانچویں قسم وصیت مباح ہے وہ ان کے سوا اور تمام وصیتیں ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ وصیت کی پانچ قسمیں ہیں۔

قسم اول وصیت واجب جو اس شخص پر واجب ہے جس کے ذمہ کسی کا قرض ہو یا اس کے پاس کسی کی امانت ہو، تا کہ کسی انسان کا حق تلف نہ ہو۔ نیز ایسی وصیت بھی واجب ہے جو کسی (واجب الادا) عبادت کی ادائیگی کے لئے کی جائے۔

قسم دوم وصیت حرام: جو کسی امر حرام کے لئے کی جائے مثلاً میت پر نوحہ و ماتم کے لئے وصیت کرنا وغیرہ۔

قسم سوم وصیت مستحب: جو عبادت (واجب الادا) کے لئے کی جائے

قسم چہارم وصیت مکروہ: یہ اس شخص کا وصیت کرنا ہے جس کے مال کی مقدار تھوڑی ہو اور اسکا وارث موجود ہو۔

پر دفن کیے جانے یا تعمیر قبر وغیرہ کی وصیت کے بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

قسم پنجم وصیت مباح: وہ وصیت ہے جو امر مباح کے لئے کی جائے۔

مالکیہ میں سے بعض اصحاب وصیت کی دو قسمیں بتاتے ہیں: ایک وصیت واجب جو اس شے کی بابت کی جائے جو کسی سے لینا ہے یا کسی کا دینا ہے اس کے علاوہ باقی وصیتیں مستحب ہیں۔ مسالک مختلفہ کی رو سے وصیت کی جو تفصیل تھی وہ بیان کر دی گئی۔ ان میں سے بعض مسالک کی کچھ باتیں اگر چہ رہ گئی ہیں لیکن ان کے اصول آ گئے ہیں۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ قبروں پر یا مقررہ مقامات پر قرآن خوانی کی بابت وصیت کرنا فضول ہے۔ اگر کسی نے اپنے مال کا کچھ حصہ اس مقصد کے لئے صرف کرنے کی وصیت کی تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ لیکن اگر ایسی وصیت کسی خاص شخص کے بارے میں ہو مثلاً یوں کہا کہ میں اپنے مال میں سے اس قدر مال کی بابت محمد کے حق میں وصیت کرتا ہوں کہ اس کو میری قبر پر قرآن خوانی کے لئے دیا جائے تو کہا جاتا ہے کہ یہ وصیت درست ہوگی اور وصیت کنندہ کے مال متروکہ میں سے اس قدر بطور حسن سلوک اور مہربانی کے اس ملے گا، قرآن شریف پڑھنے کی اجرت کے طور پر نہ ہوگا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ایسا کرنا بہر حال فضول ہے، بلکہ اس میں قرآن پڑھنے پر اجرت لینے کی کراہت ہے۔ تاہم بعض اصحاب نے اس عمل کو اور اس کے لئے وصیت کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔ یہی حکم تہالیل عتاقہ کی بابت وصیت کا ہے (یعنی کندھا دینے کے وقت کلمہ شہادت وغیرہ پڑھنا) جو عام طور پر رواج ہے کیوں کہ اس بارے میں وصیت کرنا باطل ہے۔ ہاں اگر کسی خاص شخص کو یہ وصیت کی جائے تو اس پر بلا اختلاف کے عمل کیا جا سکتا ہے رہا امور عبادت کی بجا آوری کے بارے میں وصیت کرنا سو یہ امر مستحب ہے جیسا کہ بتایا گیا۔ پس اگر کسی شخص پر حج واجب ہے تو مستحب یہ ہے کہ اپنی طرف سے حج یا حج بدل کی وصیت کر جائے۔ بعض اصحاب اسے واجب قرار دیتے ہیں۔ لہٰذا اگر کسی نے وصیت کی کہ اس کی طرف سے حج بدل ادا کیا جائے اور اتنا مال ہے کہ (حج بدل) کرنے والا اپنے شہر سے حج کے لئے سواری پر جا سکے تو اس پر اپنے گھر سے (حج بدل) کے لئے سواری پر روانہ ہونا واجب ہے۔ یعنی سفر کا آغاز وہ اپنے گھر سے کر سکتا ہے۔ اگر (اس جگہ سے) سفر کرنے کے لئے کافی مال نہیں ہے تو جس طرف سے جانے کے لئے مال مکتفی ہو اسی طرف سے حج کو روانہ ہو۔ پس اگر وہ رقم جس سے حج کرنے کی وصیت کی گئی ہے مثلاً اسوان سے سفر کے اخراجات کو مکتفی ہو تو واجب ہے کہ حج کے لئے سفر کا آغاز وہیں سے کیا جائے۔ اگر مال (اسوان سے) سفر کے لئے کافی نہ ہو تو سولیس سے روانہ ہو کر حج کرے و علی ہذا القیاس پیدل چل کر حج بدل کرنا درست نہیں ہے گو وہ مال پیدل حج کرنے کے لئے کافی ہو، کیوں کہ حج اسی شخص پر واجب ہے جسے سواری پر جا کر حج کرنے کا مقدور ہو، لہٰذا یہ حکم اس کے نائب پر بھی منطبق ہوگا۔

اگر کوئی عازم حج راستہ میں وفات پا جائے اور تکمیل حج کی وصیت کرے تو اب آیا جہاں اس نے وفات پائی وہیں سے سفر حج کا آغاز کیا جائے گا یا اس کے اپنے شہر سے آغاز ہوگا؟ اس بارے میں اختلاف ہے؛ کہا جاتا ہے کہ اب اس کے شہر سے ایک شخص سواری ہو کر، پیادہ چل کر نہیں، حج بدل کرے گا۔ یہی قول معتمد ہے۔ تاہم یہ بھی کہا جاتا ہے کہ حج بدل کرنے والا وہیں سے سفر کرے گا جہاں اس نے وفات پائی۔ اس صورت میں جب کہ متوفی کے شہر سے سفر حج کے لئے رقم کافی نہ ہو تو اس مقام سے حج سفر کا آغاز کیا جائے جہاں سے خرچ سفر پورا ہو سکے۔

اگر کسی نے وصیت کی کہ جہاں اسکی وفات ہوئی ہے وہاں سے اس کی میت کو کسی دوسری جگہ لے جا کر دفن کیا جائے تو یہ وصیت فضول ہوگی۔ اگر وصی نے اسے وہاں سے منتقل کیا اور اس پر خرچ کیا تو وہ خود ان مصارف کا ذمہ دار ہوگا۔ ہاں اگر متوفی کے ورثاء (ترکہ میں سے اس خرچ کی) اجازت دیں تو اور بات ہے۔

اگر یہ وصیت کی کہ قبر میں اس کے نیچے کوئی فرش وغیرہ بچھا دیا جائے تو کہا جاتا ہے کہ ایسا کرنا صحیح ہے کیوں کہ یہ عمل کفن میں کچھ اضافہ کیے جانے کے برابر ہے، اس میں کوئی مضایقہ نہیں ہے۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ایسا کرنا ٹھیک نہیں ہے کیوں کہ یہ بے فائدہ اتلاف مال ہے۔

اگر کسی نے وصیت کی کہ اس کی قبر پر زیب و زینت اور سجاوٹ کی غرض سے تعمیر کھڑی کی جائے جیسا کہ اس زمانے میں بالعموم کیا جاتا ہے تو یہ وصیت فضول ہے۔ ہاں اگر کوئی قبر منہدم ہو رہی ہو اور محتاج تعمیر ہو اور اس کے بنانے کی وصیت کی گئی ہو تو وصیت پر عمل کیا جائے گا۔

اسی طرح اگر قبر کے اوپر گنبد وغیرہ بنانے کی وصیت کی گئی تو یہ وصیت متفقہ طور پر باطل ہوگی کیوں کہ بالاتفاق اس کی ممانعت آئی ہے۔ ہاں اگر صرف یہ وصیت ہے کہ قبر پر مٹی یا چونے وغیرہ کا پوچا پھیر دیا جائے وغیرہ تو اس بارے میں مختلف رائیں ہیں، بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر اس کی ضرورت ہو مثلاً قبر کو مضبوط کرنا ہو کہ وحشی جانور اسے خراب نہ کریں یا یہ غرض ہو کہ بد بو دبی رہے وغیرہ تو ایسا کرنا بلا اختلاف جائز ہے۔

اگر یہ وصیت کی کہ اسے گھر ہی میں دفن کیا جائے تو یہ وصیت باطل ہوگی۔ ہاں اگر وہ اپنے گھر کو مسلمانوں کے لئے قبرستان بنا دے تو یہ وصیت درست ہوگی۔

اگر یہ وصیت کی کہ اس کا کفن بھاری قیمت کا ہو تو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور عام کپڑے میں اسے کفنایا جائے گا جیسا کہ وہ اپنی زندگی کے اندر جمعہ، عیدین یا ولیمہ میں ملبوس ہوتا تھا۔ اسی قسم کا کفن اس کے لئے لیا جائے گا۔

اگر وصیت کی کہ اس کا تہائی مال مسلمان فقرا و مساکین کی تکفین و تدفین اور قبر وغیرہ میں لگایا جائے تو یہ وصیت درست ہوگی۔ لیکن اگر فقیروں کی خصوصیت نہیں کی بلکہ مسلمانوں کے کفن دفن میں لگانے کی وصیت کی تو یہ وصیت درست نہ ہوگی۔

اگر تقریبات غم میں کھانا وغیرہ کھلانے کی وصیت کی تو یہ درست ہوگا بشرطیکہ کھانے والے مسافر ہوں یا متوفی (کے گھر) سے دور علاقے میں رہتے ہوں۔ لیکن وہ شخص جس کی رہائش گاہ قریب ہے اور تھوڑی دیر ہی وہاں رہنا ہے اسے وہ کھانا جائز نہیں ہے۔ اس میں کوئی مضایقہ نہیں ہے کہ وفات کے روز میت کے گھر والوں کے لئے کھانا لایا جائے، کیوں کہ وہ لوگ غم میں مبتلا ہوتے ہیں۔ لیکن تیسرے دن ایسا کرنا مکروہ ہے، کیوں کہ متوفی کے پسماندگان کا رنج و غم (اس وقت تک) دور ہو جاتا ہے، سوا اس کے کہ لوگ سوگ اور ماتم میں مصروف ہوں۔ ایسی صورت میں انھیں کھانا پہنچانا گناہ میں ان کی اعانت کرنا ہے۔

اگر ایک شخص نے مسجد میں قرآن شریف کے نسخوں کے رکھے جانے کی وصیت کی تا کہ لوگ اس کی تلاوت کریں تو یہ وصیت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک فضول ہے، لیکن امام محمد کے نزدیک درست ہے۔ اسی طرح اگر وصیت کی کہ اس

کی فلاں زمین کو مسلمانوں کے لئے قبرستان بنایا جائے تب بھی امام ابو حنفیہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ وصیت باطل ہوگی۔ لیکن اگر یہ وصیت ہو کہ اس کی فلاں زمین پر مسجد بنائی جائے تو یہ بالا تفاق صحیح ہے۔

اگر یہ وصیت کی کہ اس کے ایک تہائی مال کو مسجد پر خرچ کیا جائے تو جائز ہے اور اس مال وصیت کو مسجد کی تعمیر اور اس کے سامان عمارت اور روشنی (یا چونا یا سفیدی) پر خرچ کیا جائے گا۔ اگر کسی نے اپنے ایک تہائی مال کو بیت المقدس پر خرچ کرنے کی وصیت کی تو جائز ہے اور اس مال کو اسی طرح تعمیری کاموں اور ان امور پر خرچ کیا جائے گا جو اس کے شعائر (خصوصیات یا مظاہر) کو باقی رکھنے کے لئے ضروری ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ کسی شخص کا اپنی قبر پر قرآن خوانی کے لئے وصیت کرنا حج بدل کے لئے وصیت کی طرح لازم العمل ہوگا۔ خواہ اس کے لئے کسی خاص شخص کو مقرر کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو۔ لیکن کسی کو یہ وصیت کرنا کہ اس کی طرف سے نماز پڑھے یا روزہ رکھے باطل ہے اسی طرح وہ وصیت بھی باطل ہے جس میں بے فائدہ اتلاف مال ہو جیسے کسی ولی یا نبی کی قبر یا اس کے حجلہ میں چاندی کا فانوس لٹکائے جانے کی وصیت کرنا۔ یا مزار پر کپڑا وغیرہ بچھانے کی وصیت جس کی شرعاً اجازت نہیں ہے۔ ایسی صورت میں وارثوں کو حق ہوگا کہ اس کے مال کو (اس وصیت کے علاوہ) جس طرح مناسب سمجھیں صرف میں لائیں قبر پر نوحہ خوانی یا اظہار فخر کے لئے گنبد بنانے کی وصیت کا بھی یہی حکم ہے کہ یہ تمام چیزیں فضول ہیں اور ان پر عمل نہ ہوگا۔

اسی میں وہ وصیت بھی ہے جو تقاریب ولادت میں مال خرچ کرنے کے لئے کی جائے جس کا اس زمانے میں عام رواج ہے۔ ان تقاریب میں مرد و عورت جمع ہوتے ہیں، اس میں خرابیاں ہوتی ہیں اور ایسی باتیں عمل میں آتی ہیں جو شرعاً ناجائز اور ممنوعات میں سے ہیں۔ ایسے تمام امور کے بارے میں وصیت کرنا باطل ہے اور اس پر عمل درآمد نہ ہوگا۔ ہاں کفن دفن، جنازہ اور غسل وغیرہ تمام ایسی باتوں کے لئے جن میں اجرت لینا جائز ہے وصیت کرنا درست ہے۔ ایسی اشیاء جن کو محض عبادت مثلاً نماز کے لئے استعمال میں لانے کے لئے مخصوص کیا گیا ہو وصیت کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن کسی بھی مسجد کے حق میں وصیت کرنا جائز ہے، اگرچہ مسجد مالک بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اس کے حق میں وصیت کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی بہتری کے لئے خرچ کیا جائے مثلاً (مسجد میں) روشنی یا اس کی تعمیر کے لئے اور (مسجد کے حق میں وصیت کرنے کی) یہ غرض سب کو معلوم ہوتی ہے۔ لہٰذا مسجد کے حق میں وصیت کے معنے اس کے سوا اور کچھ نہیں ہیں۔

اگر وصیت سے کوئی اور غرض سمجھی جاتی ہو تو وہ وصیت اسی مقصد کے لئے خیال کی جائے گی۔ مثلاً جامع از ہر کے لئے وصیت کرنے کی غرض جو لوگ سمجھتے ہیں وہ یہ ہے کہ طلبائے از ہر پر خرچ کیا جائے۔ غرض یہ ہے کہ اس قسم کی وصیتوں میں وہی مقصد پیش نظر ہوگا جو عام طور پر سمجھا جاتا ہے اور اس کے مطابق جیسا کہ مشہور ہے عمل کیا جائے گا۔

ایسی زمین جو مردوں کو دفن کرنے کے لئے وقف کی گئی ہے جیسے شہر کے قریب کے قبرستان اس میں مسجد یا مدرسہ بنانے کے لئے وصیت کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ وہ زمین مردوں کو دفن کرنے کے لئے مخصوص ہے، لہٰذا وہاں کوئی اور کام انجام دینا درست نہیں ہے۔ اسی طرح ماتمی تقریبات میں جو امور منع ہیں مثلاً بین کرنا اور شامیانہ وغیرہ لگانا نیز گناہ کی اور باتیں جن سے شریعت نے منع فرمایا ہے ان کے لئے وصیت کرنا درست نہیں ہے، کیوں کہ گناہ کے کاموں کے لئے

وصیت کرنا باطل ہے۔ باقی وہ امور جن کو سابقاً جنازے کے بیان میں جائز بتایا گیا ہے اس کی بابت وصیت جائز ہے۔ کا رہائے ثواب کے لئے وصیت کرنا مستحب ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے۔

اگر ایک شخص نے متعدد عبادتوں کے لئے مثلاً زکواۃ، روزہ کے فدیہ اور مسلمان قیدی کو آزاد کرانے کے لئے وصیت کی تو دیکھا جائے گا کہ اگر متوفی کا ایک تہائی مال ان تمام وصیتوں کو پورا کرنے کے لئے کافی ہے اور ورثاء نے اجازت نہ دی تو حسب ذیل امور میں سے ہر ایک کو مخصوص ترتیب کے ساتھ ایک دوسرے پر مقدم رکھا جائے گا۔

سب سے پہلے عورت کا مہر ہے جس سے نکاح کے بعد تخلیہ ہو چکا ہو درآنحالیکہ جس مرض میں اس کی وفات ہوئی ہے وہ خوفناک مرض تھا اور اسی میں اس نے وصیت کی۔ ایسی صورت ہو تو عورت کہ مہر مثل لازم ہے بشرطیکہ مہر مثل اس کے مقرر کردہ مہر سے کم ہو۔ اگر مقرر کیا ہوا مہر، مہر مثل سے کم ہو تو مقررہ مہر کی حق دار ہو گی۔ یعنی ایسی صورت میں بیوی کو مقرر شدہ مہر یا مہر مثل دونوں میں سے جو کم ہو گا بیوی اس کی حق دار ہو گی۔

اس کے بعد مسلم قیدی کی رہائی ہے۔ بلکہ کہتے ہیں کہ عام قیدی کی رہائی (دوسرے درجہ پر ہے۔) اس کے بعد تباہ شدہ انسان کی امداد، پھر مریض کی امداد، اس کے بعد اس زکواۃ کی ادائیگی جو حالت صحت میں اس نے ادا نہیں کی اور وہ اس کے ذمہ قرض رہ گیا۔ ان تمام وصیتوں کی تکمیل (وصیت کنندہ کے) ایک تہائی مال میں سے کی جائے گی درآنحالیکہ اس کی بابت وصیت کی ہو مگر اپنے ذمہ واجب ہونے کا اعتراف نہ کیا ہو۔ لیکن اگر اس نے اپنے ذمہ (واجب الادا ہونے کا) اعتراف کیا ہے تو یہ زکواۃ (واجب الادا) قرض متصور ہو گی اور اسے اصل مال سے ادا کرنا واجب ہو گا، خواہ اس کی بابت اس نے وصیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ یہی حکم مویشی کی زکواۃ کے بارے میں ہے جب کہ زکواۃ ادا کرنے کا وقت آ گیا ہو اور پھر اس کی وفات ہو گئی ہو۔ اس صورت میں اس زکواۃ کی ادائیگی اصل مال میں سے واجب ہو گی خواہ اس کی ادائیگی کی وصیت ہو یا نہ ہو۔

اسی طرح کھیتی کی زکوٰۃ ہے، بشرطیکہ دانوں کی چھڑائی ہو چکی ہو۔ باغ کے پھل کی زکواۃ جب کہ پھلوں میں رنگ آ گیا ہو (یعنی وہ پختگی پر آ گیا ہو) اگر یہ کیفیت اس کے مرنے کے وقت پیدا ہوئی تو اس کی زکواۃ راس المال سے ادا کی جائے گی۔ اس کے لئے وصیت کی ہو یا نہ کی ہو۔

تیسرے درجہ پر صدقہ فطر ہے جو ادا نہ کیا گیا ہو۔ اور وہ صدقہ فطر جس کے واجب ہونے کے ساتھ ہی وفات ہوئی ہو اور اسے ادا نہ کیا جا سکا ہو تو اس کا متوفی کے راس المال سے ادا کیا جانا واجب ہے درآنحالیکہ اس کی وصیت کی ہو۔ اگر اس کی وصیت نہ کی ہو تو اس کی ادائیگی کے لئے کہا جائے گا لیکن اگر وہ انکار کریں تو مجبور نہیں کیا جائے گا۔

چوتھے درجہ پر ظہار (یعنی بیوی کو ماں کے برابر کہہ دینے کی خطا) کا کفارہ ہے اور قتل کے کفارے میں بردہ کو آزاد کرنا ہے۔ ان دونوں کو ایک درجہ میں رکھا گیا ہے۔

پانچویں درجہ پر اللہ کے نام یا اس کی صفات میں سے کسی صفت کی قسم توڑنے کا کفارہ۔

چھٹے درجے پر قصداً رمضان کا روزہ توڑنے کا کفارہ، پھر کفارہ رمضان کے روزے میں کوتاہی کا کفارہ کہ دوسرا ماہ رمضان آ جانے تک ادا نہ کیا گیا ہو۔

ساتویں درجہ پرنذر (منت) کا پورا کرنا ہے، خواہ وہ نذر حالت صحت کی ہو یا حالت مرض کی اور خواہ لوگوں کو اس کا علم ہو یا صرف وصیت کنندہ کو معلوم ہو۔

آٹھویں درجہ میں اس غلام کا آزاد کرنا ہے۔ جس کی آزادی کا وعدہ حالت مرض میں کیا گیا ہو۔

نویں درجہ پر اس غلام کا آزاد کرنا ہے۔ جس کے آزاد کرنے کی وصیت کی گئی ہو۔ اور وہ غلام وصیت کنندہ کے پاس ہو، مثلاً یہ کہا ہو کہ میرا فلاں غلام، یا کسی اور کے پاس ہو جیسے یہ کہنا کہ "سعید جو زید کا یا کسی اور کا غلام ہے"۔

دسویں درجہ پر مکاتب ہے (یعنی وہ غلام جسے ایک مقررہ رقم لے کر آزاد کرنے کا وعدہ ہو۔)

گیارہویں وہ غلام جسے ایک سال میں آزادی کا وعدہ ہو۔ ایسے غلام کو اس پر فوقیت ہوگی جسے ایک سال سے زیادہ میں آزادی ملنی ہے۔ بارہویں ایسے غلام کا آزاد کرنا جس کی تعین نہ کی گئی ہو۔ مثلاً کسی نے صرف یہ کہا ہو کہ میری طرف سے ایک غلام کو آزاد کر دیا جائے۔

تیرہویں درجہ پر وصیت کنندہ کی طرف سے اجرت پر حج کرنے کی وصیت ہے اگر حج فرض کی ادائیگی کی وصیت ہو تو وہ غیر متعینہ غلام کے آزاد کرنے کے درجہ میں آئے گا۔ ان دونوں کی مانند وہ وصیت ہے جو میت کے مال میں سے ایک حصہ کی بابت کی جائے تو یہ وصیت کے عتق مطلق (بلاتعین) غلام کے آزاد کرنے یا حج فرض کی ادائیگی کی وصیت کے درجہ میں ہے۔ اگر یہ دونوں وصیتیں اکٹھی ہو جائیں تو ان دونوں میں سے ایک کو اپنا حصہ ملے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ قبر پر قرآن خوانی کی وصیت کرنا صحیح ہے کیوں کہ قرآن خوانی کا ثواب میت کو ملتا ہے درآنحالیکہ ان تین امور میں سے کوئی امر پایا جائے یعنی قبر کے قریب قرآن خوانی ہو یا اگر ایسا نہ ہو سکے تو قرآن پڑھ کر میت کے حق میں دعا کی جائے۔ اور اگر یہ بھی نہ کیا تو قرآن پڑھنے کا ثواب میت کو پہنچنے کی نیت کرے۔ ان تینوں میں سے کوئی بات بھی ہو جائے تو میت کو ثواب ملے گا۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ دعا کے ساتھ نیت دونوں کا ہونا ضروری ہے۔ اگر قرآن پڑھنے والے کو دنیوی اجرت لینے کے باعث ثواب نہ ملے تب بھی میت کا ثواب ساقط نہ ہوگا، جیسا کہ اجارہ (کرایہ) کے بیان میں بتایا گیا۔ کہتے ہیں کہ قرآن خوانی کا ثواب میت کو نہیں پہنچتا لیکن یہ قول ضعیف ہے۔

حج کے لئے وصیت کرنا خواہ وہ حج فرض ہو یا نفل درست ہے اور جو شخص کسی کی طرف سے حج کرے گا تو اسکا خرچ میقات احرام کی جگہ سے ادا کرنا واجب ہوگا، خواہ وصیت کنندہ نے یہ شرط لگائی ہو اور یہ کہہ دیا ہو کہ میری طرف سے حج کرنے والے کا حج میری میقات کی جگہ سے ہوگا۔ (یعنی اس مقام سے جہاں لوگ بہ نیت حج احرام باندھتے ہیں) یا اگر ایسی کوئی شرط نہ ہو تو جو جگہ شرعی طور پر احرام حج کے لئے مقرر ہے وہ مراد ہوگی اور شرعاً قرار یافتہ جگہ وہ ہے جہاں سے حج شروع ہوتا ہے یعنی میقات یعنی وہ مقامات جہاں پر مختلف سمت سے حج کو آنے والے حج کا احرام باندھتے ہیں۔)

لیکن اگر وصیت کنندہ نے ایسی جگہ سے حج کرنے کی شرط لگا دی جو میقات سے زیادہ فاصلہ پر ہو تو اسی کے مطابق جیسی کہ شرط ہے عمل کیا جائے گا۔ لیکن یہ اسی حالت میں ہے جب کہ مقامات مذکورہ سے حج کرنے کے لئے ایک تہائی مال میں گنجائش ہو۔ اگر یہ ممکن نہ ہو تو وصیت کنندہ کی طرف سے یہ حج میقات کے آگے سے شروع ہوگا، خواہ مکہ سے ہو، لیکن وصیت باطل نہ ہوگی۔ اگر ایک تہائی مال کسی طرح بھی کافی نہ ہو تو اس کی تکمیل اصل مال سے کی جائے گی۔ شافعیہ اس کا

ایک خاص طریقہ بیان کرتے ہیں۔

وہ طریقہ یہ ہے کہ جب زید نے لازم سمجھا اور عمرو کے حق میں اپنے مال میں سے ایک سو اشرفی کی وصیت کی اور ساتھ ہی یہ بھی وصیت کی کہ اس کی طرف سے حج ادا کیا جائے جو اس پر فرض ہے۔ اب حج کے اخراجات بھی ایک سو اشرفی ہیں۔ اور ترکہ کی کل مقدار تین سو اشرفی ہے اور وارثوں نے ایک تہائی مال (ترکہ) یعنی ایک سو سے زیادہ وصیت پر (خرچ) کی اجازت نہیں دی) اور یہ رقم دونوں وصیتوں (یعنی عمرو کے حق میں سو اشرفی اور حج کے اخراجات) کے لئے کافی نہیں ہے تو حج کی تکمیل تو اصل مال (متروکہ) سے کر دی جائے گی لیکن جب تک کہ حج کی تکمیل کے بعد یہ نہ معلوم ہو کہ کل مال کا تہائی کس قدر ہے یہ بھی معلوم نہیں ہو سکتا کہ حج میں کتنا صرف ہوا۔ غرض تہائی مال کی مقدار کا جاننا اخراجات حج کے جاننے پر موقوف ہے۔ یعنی ایک مقدار کا جاننا دوسری مقدار کے جاننے پر منحصر ہے۔ اسے دور کہتے ہیں (جو ایک مشکل مسئلہ ہے۔) اس دور کی مشکل کو حل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اخراجات حج کی رقم جو معلوم نہیں ہے وہ قرض کر لی جائے (جس کو نکال کر ترکہ کی مقدار تین سو اشرفی سے کم ہو گی)۔ اس باقی ماندہ مقدار کا تہائی حصہ کم ہو گا یعنی 100 -1/3-3 اور یہ تہائی حصہ عمرو اور اخراجات حج کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، لہٰذا ہر ایک کا حصہ پچاس اشرفی سے نامعلوم مقدار کا چھٹا حصہ کم ہو گا یعنی پھر 1/6 اس میں اس رقم کا اضافہ کیا جائے جو حج کے حصہ کی الگ کی گئی یعنی پچاس اشرفی اور نامعلوم رقم کا پانچ سدس یعنی 50 + 5/6 کیوں کہ یہ فرض کیا گیا کہ عمرو کے لئے پچاس اشرفی سے ایک نامعلوم رقم کا چھٹا حصہ کم مخصوص کیا گیا (یعنی ۵۰۔6\1لا) اب اس رقم میں ایک حصہ اور بڑھا دیا جائے یعنی حصے پورے بڑھائے جائیں تو اس کا حصہ پچاس مع پانچ چھٹے حصے کے ہو گا (یعنی ۵۰۔6\5لا) اور مسئلہ کی بنا بطریق حساب فرائض چھ پر ہو گیا اور پچاس کو چھ سے ضرب دیا جائے تو حاصل ضرب تین سو اشرفی ہو گیا اور اسے پانچ سدس میں تقسیم کیا جائے تو ساٹھ حاصل آئیں گے اور یہ وہ نامعلوم رقم ہے جو اصل ترکہ سے لی گئی تاکہ حج ادا کیا جائے۔ اب اگر ساٹھ کو اصل ترکہ یعنی تین سو سے خارج کیا جائے تو باقی ۲۴۰ رہیں گے جس کا تہائی ۸۰ ہوتا ہے اس کو عمرو اور اخراجات حج میں تقسیم کیا جائے گا تو عمرو کے چالیس اور حج کے چالیس ہوں گے پھر اس چالیس کو جب ساٹھ کے ساتھ شامل کیا جائے تو ایک سو اشرفی بنتے ہیں جو حج کی مطلوبہ مقدار ہے۔

یہ مسئلہ حج (کی وصیت) کے بارے میں ہے لیکن اگر نفلی حج کی وصیت ہو اور ترکہ کے ایک تہائی مال میں میقات سے حج کرنا ممکن نہ ہو تو اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ صیت باطل ہے ہو گی اور یہ بھی کہتے ہیں کہ باطل نہ ہو گی۔

مسجد کی تعمیر اور مرمت وغیرہ کے لئے وصیت کرنا درست ہے بشرطیکہ مہتمم (مسجد) اس کو قبول کرے۔

اگر وصیت کنندہ نے کہا کہ وصیت کی چیز مسجد کی ملکیت ہو گی تو یہ وصیت درست ہے بشرطیکہ اس نے یوں کہا ہو کہ میں فلاں چیز کی وصیت کے مسجد کے حق میں کرتا ہوں۔ اگر یوں کہا کہ فلاں چیز کو مسجد پر لگایا جائے تو یہ (وصیت نہیں بلکہ) مسجد کے لئے وقف تصور کیا جائے گا۔

واضح ہو کہ ان امور مذکور کے علاوہ ان تمام امور کے لئے وصیت کرنا جائز ہے جس پر عمل کرنا مکروہ یا حرام نہ ہو۔ ورنہ وصیت جائز نہ ہو گی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ علوم اور قرآن کو لکھنے کے لئے وصیت کرنا درست ہے۔ کیوں کہ یہ ایک نفع بخش کار ثواب ہے

مخصوص اشخاص مثلاً پڑوسیوں اور قرابت داروں وغیرہ کے حق میں وصیت کرنے کا بیان

اگر کسی نے کہا کہ میں اپنے پڑوسویں اور قرابت داروں کے حق میں اتنے (مال) کی وصیت کرتا ہوں تو یہ وصیت درست ہے لیکن پڑوسیوں اور قرابتداروں کے بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

اور مسجد کے بارے میں یہ وصیت کرنا کہ مال وصیت کو اسکی اصلاح کے بارے میں صرف کیا جائے درست ہے۔

اگر کسی نے اپنی طرف سے حج کرائے جانے کی وصیت کی اور حج پر صرف کی جانے والی رقم کا تعین نہیں کیا تو حج پر جانے والے کو صرف مثلی مصارف دیے جائیں گے (یعنی محض وہ اخراجات جو بالعموم حج میں ہوتے ہیں)۔ اگر وہ مال راستے میں ضائع ہو جائے تو حج کو جانے والا اس کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ بیمار ہو جائے یا حج سے روک دیا جائے (تب بھی صرف شدہ رقم کا وہ ذمہ دار ہوگا) لیکن اگر وہی گمان لاحق ہو جائے کہ وہ مریض ہے یا مریض ہو جانے کا اندیشہ ہو اور واپس آ جائے تو جو کچھ خرچ ہوا وہ اس کے ذمہ ہوگا۔

اگر وصیت کنندہ نے رقم کا تعین کر دیا مثلاً یوں کہا کہ ایک ہزار میں میری طرف سے حج کرو تو وارث پر لازم ہے کہ متوفی کے مال کا ایک حصہ اس خرچ کے لئے نکالے بشرطیکہ ایک تہائی مال میں حج کے لئے گنجائش ہو لیکن حج پر اتنا ہی خرچ کیا جائے جو عام طور پر ہوتا ہے (اگر ایک بار حج سے مال بچ رہے تو) دوسری بار بھی کیا جائے۔ اور صحیح یہ ہے کہ حج کی ابتدا میقات سے ہوتی ہے۔ مقام میقات سے پہلے جو سفر طے کیا ہے اس کا شمار سفر حج میں نہیں ہے۔ اگر وصیت کنندہ نے ایک شخص کی تعیین کر دی ہے کہ فلاں شخص اس کی طرف سے حج کرے تو اس پر عمل درآمد لازم ہے۔ اس کے کسی وارث کو یہ حق نہیں ہے کہ اس کی طرف سے حج کرے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ اس بارے میں وصیت کنندہ نے کچھ نہ کہا ہو، کسی خاص شخص کی تعیین نہ کی ہو۔ ہاں وصیت کنندہ کا یہ کہنا کہ فلاں وارث میری طرف سے حج کرے درست ہے۔

واضح ہو کہ خیرات کرنے کی وصیت حج نفل کی وصیت سے بہتر ہے اور قبروں پر جو امور ممنوعہ کیے جاتے ہیں ان کے لئے وصیت کرنا درست نہیں ہے مثلاً قبر کی ناجائز تعمیر جس سے مراد ایک بالشت سے زیادہ قبر کا اونچا کرنا ہے وغیرہ۔ ایک بالشت تو قبر کی جگہ کا پتہ لگانے کے لئے رکھا جاتا ہے باقی امور ممنوعہ جنازہ کے ممنوعات میں سابقاً بتا دیئے گئے ہیں۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا میں اتنے (مال) کی اپنے پڑوسیوں کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو یہ وصیت اس کے مکان سے ملحق پڑوسیوں کے حق میں ہوگی اور ہر وہ مکان جو اس کے ساتھ دائیں یا بائیں یا پشت کی جانب سے اس کے مکان کے ساتھ لگا ہوا ہے اس کے رہنے والوں کو مال وصیت برابر دیا جائے گا خواہ رہنے والے مسلمان ہوں یا ذمی یا مرد ہوں یا عورت ہوں اور دروازے ان کے قریب قریب ہوں یا فاصلہ سے ہوں۔ صرف مکان ایک دوسرے سے ملحق ہونا

چاہیے۔ تاہم کوئی شخص (پڑوس کے) مکان کا مالک ہو لیکن اس میں رہتا نہ ہو تو اسے وصیت میں سے کچھ نہ ملے گا۔ یہ امام (ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ) کی رائے ہے، لیکن صاحبین کہتے ہیں کہ پڑوسی میں تمام اہل محلہ شامل ہیں اور ان سے مراد وہ ہیں جن کی مسجد ایک ہو اور جو جماعت میں شریک ہوتے ہوں اور جن کے لئے ایک اذان ہوتی ہو کیوں کہ عرف عام میں پڑوسی کا اطلاق ان ہی لوگوں پر ہوتا ہے۔

اگر کسی نے کہا کہ میں اس قدر (مال) کی وصیت اپنے سسرال والوں کے حق میں کرتا ہوں تو اس میں اس کا ہر وہ شخص مستحق ہو جائے گا جو اس کی بیوی کے ساتھ رشتہ رکھتا ہے کیوں کہ سب اس کے سسرال والے ہیں۔ لہٰذا وصیت کے مال میں سے بیوی کے باپ، دادا، چچا، بھائی اور ماموں اور تمام خون کے شریک رشتہ دار حق دار ہوں گے۔ اسی طرح اس کی بیوی کے باپ، چچا اور ماموں کی بیوی کے تمام رشتہ دار اور پھر ان کے خونی رشتہ دار شامل ہیں کیوں کہ یہ سب اس کے سسرال والے ہیں، تاہم ایسی صورتوں میں عرف عام کا اعتبار ہوتا ہے، پس اگر بالعموم سسرالی رشتہ دار صرف بیوی کے باپ دادا کو سمجھا جاتا ہو تو اسی پر عمل کیا جائے گا۔ یہ وصیت اس کے حق میں ہو گی جس کا سسرالی رشتہ موت کے وقت باقی ہو بایں لحاظ کہ وہ عورت جس کی وجہ سے سسرالی رشتہ واجب ہوتا ہے وہ عورت وصیت کنندہ کی ذمہ داری میں ہو۔ اگر اسے موت سے پہلے اس نے طلاق بائن (یعنی عقد توڑنے والی طلاق) دے دی ہے تو اب اس کے قرابت دار اس وصیت میں شامل نہ ہوں گے، کیوں کہ ایسی صورت میں وہ لوگ اس کے سسرال والے نہیں سمجھے جائیں گے۔ اگر وصیت کنندہ نے طلاق دے دی ہے لیکن ہنوز اس کی بیوی عدت میں تھی کہ اس کی وفات ہو گئی تو اگر وہ طلاق رجعی تھی (یعنی اس سے رجوع کیا جا سکتا تھا) تب تو اس کے رشتہ دار سسرال والے متصور ہوں گے اور مال وصیت کے حق دار ہوں گے۔ لیکن اگر وہ طلاق بائنہ تھی (جس سے رجوع نہیں ہو سکتا) تو اس کے رشتہ دار سسرال والے شمار نہ کیے جائیں گے۔

اگر یوں کہا کہ میں اپنے دامادوں کے حق میں اس قدر (مال) کی وصیت کرتا ہوں تو اس میں اس کی بیٹی، بہن، پھوپھی، خالہ اور ہر خون کی رشتہ دار خاتون مثلاً بھانجی، نواسی اور پوتی کے خاوند سب شامل ہوں گے۔ اور اس میں بھی عرف کا اعتبار کیا جائے گا کہ اگر بالعموم لفظ داماد کا اطلاق ہر خون کی رشتہ دار خاتون کے خاوندوں پر کیا جاتا ہے تو اس وصیت میں سب شامل ہوں گے۔ مثلاً بیٹی کا خاوند داماد، پھوپھی کا خاوند داماد اور خالہ کا خاوند داماد متصور ہو گا۔ اب اگر عرف عام میں دامادی کا اطلاق ان سب پر اور ان سب کے رشتہ داروں کے خاوندوں پر بھی ہوتا ہے تو اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا لیکن اگر دامادی کا لفظ صرف بیٹی کے خاوند کے لئے بولا جاتا ہے تو اسی پر عمل ہو گا وعلی ہذا القیاس۔

اگر کسی نے کہا کہ میں اپنے مال کی وصیت اپنے اہل کے حق میں کرتا ہوں تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ 'اہل' کا لفظ بیوی کے لئے مخصوص قرار دیتے ہیں اور صاحبین کہتے ہیں کہ اس میں نوکروں کے علاوہ وہ تمام لوگ شامل ہیں جن کا نان نفقہ اس کے ذمہ ہے۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اہل درحقیقت بیوی کے لئے استعمال ہوتا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وسار باھلہ (یعنی حضرت موسیٰ اپنی اہل یعنی بیوی کو ساتھ لے کر روانہ ہوئے) اور ارشاد باری ہے "وقال لاھلہ امکثوا" (یعنی انھوں نے اپنے اہل یعنی بیوی سے کہا کہ یہاں ٹھہرو) اور عرف کو لغت

واضح ہو کہ وصیت کی تقسیم کا وہ مقصد نہیں ہوتا جو وراثت کی تقسیم کا ہوتا ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو وصیت کا واحد حق دار چچا ہوتا پھوپھی نہ ہوتی۔ تقسیم وراثت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جب بہت سے قربت دار ہوں تو قریب ترین کو قریب تر قرابت دار پر مقدم رکھا جائے گا۔

اگر کسی نے کہا کہ میں اپنے قرابت دار یا قرابت داروں یا راشتہ داروں کے حق میں وصیت کرتا ہوں اور اس کا صرف ایک چچا ہے تو وہی پورے مال وصیت کا حق دار ہوگا، کیوں کہ ایسی صورت میں یہ شرط نہیں ہے کہ قرابت دار دو ہوں۔ اسی طرح اگر کسی کے ایک چچا اور دو ماموں ہیں تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک صرف چچا مال وصیت کا حقدار ہوگا، لیکن صاحبین کہتے ہیں کہ سب کو بحیثیت مساوی تقسیم کیا جائے گا جیسا کہ بتایا گیا۔

اگر (وصیت کنندہ نے) کہا کہ میں بنی محمد، بنی عثمان یا بنی سعد وغیرہ کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو اس کی دو صورتیں ہوں گی:

پہلی صورت یہ ہے کہ محمد، عثمان یا سعد ایک بڑی جماعت کے عمومی باپ (مورث اعلی) مانے جاتے ہوں یا پھر وہ خصوصی باپ ہوں۔ یعنی جماعت کثیر کے مورث اعلیٰ نہ ہوں۔ اگر کوئی (بزرگ) عمومیت ابوت رکھتا ہے جیسے بنی تمیم میں تمیم جو قبیلہ (خاندان) کا باپ (یعنی مورث اعلی) ہے تو یہ وصیت اس کی اولاد اور اس کی اولاد کی اولاد کے حق میں اور بنی آدم میں سے ہر ایسے شخص کے حق میں ہوگی، جس پر اولاد ہونے کا لفظ یکساں طور پر عائد ہوتا ہو، خواہ وہ مرد ہو یا عورت۔ بشرطیکہ ان کا شمار کیا جا سکے اور اس کا اصول یہ ہے کہ اس کی تعداد حساب کتاب کیے بغیر معلوم ہو۔ نیز کہا جاتا ہے کہ اگر ان کی تعداد ایک سو سے زیادہ ہو جائے تو اسے لاتعداد شمار کیا جائے گا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کا فیصلہ قاضی کی رائے پر چھوڑ دیا جائے گا۔ اگر ان کی تعداد اس قدر زیادہ ہو کہ شمار میں نہ آسکے تو وصیت باطل ہوگی۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ تمام عورتیں ہوں یا سب مرد ہوں۔ غرض (تمام ابناء کو) وصیت میں اسی صورت میں شامل کیا جائے گا جبکہ ان کی تعداد شمار میں آسکے۔ اور ابوت عمومی (یعنی ابوفلاں جیسے الفاظ میں، ابوالشعب، ابوالقبیلہ، ابوالعمارہ، ابوالبطن، ابوالفخذ اور ابوالعفیلہ بھی شامل ہیں (یہ تمام الفاظ تقریباً ہم معنی ہیں اور بڑے خاندان یا ان کی مختلف شاخوں یا چھوٹے خاندان کے لئے بولے جاتے ہیں) ان میں سے ہر ایک اب (یا مورث اعلی) بہ ترتیب مذکورہ ایک دوسرے سے فوقیت رکھتا ہے۔ اس کی توضیح مثلاً قبائل قریش میں یوں ہے کہ مضر، ابوالشعب (قبیلہ شعب کے مورث اعلی) ہیں۔ لہٰذا اگر یوں کہا کہ میں بنی مضر، کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو اس میں تمام قبائل قریش شامل ہوں گے۔ اور اگر یوں کہا کہ اس قبیلہ کا اب (مورث اعلیٰ) کنانہ ہے۔ اور اگر کہا کہ میں بنی قریش کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو اس سے بنو کنانہ بنو مضر دونوں نکل جائیں گے کیوں کہ قریش کا ایک مستقل قبیلہ ہے۔ اگر کہا کہ میں بنی قصی کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو بنو قریش اور اس کے اوپر کے قبائل خارج ہو جائیں گے کیوں کہ قصی بطن (قبیلہ) کا مورث اعلیٰ ہے۔ اور اگر کہا کہ میں بنو ہاشم کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو بنو قصی اور اس کے اوپر کے قبیلے خارج ہو جائیں گے، کیوں کہ ہاشم فخذ قبیلہ کا مورث اعلیٰ ہے۔ اگر کہا کہ میں بنو عباس کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو اس سے بنو ہاشم اور اس سے اوپر کے قبیلے خارج ہو جائیں گے کیوں کہ عباس فصیلہ (قبیلہ)

کے مورث اعلیٰ ہیں اس سے معلوم ہوا کہ ان ناموں میں پہلے درجہ پر شعب ہے اس سے ملحق قبیلہ، پھر عمارہ پھر بطن پھر فخذ پھر فصیلہ ہے (یعنی اوپر سے نیچے کے بڑے چھوٹے خاندان ہیں) چنانچہ مضر شعب ہے، کنانہ قبیلہ ہے، قریش عمارہ اور قصی بطن ہیں، ہاشم فخذ ہے اور عباس اور ابو طالب فصیلہ ہیں۔ بعض اصحاب قبیلہ کو مقدم سمجھتے ہیں۔ غرض عشائر (خاندانوں) میں پہلا نام شعب ہے، پھر قبیلہ پھر فصیلہ پھر بطن پھر فخذ پس اب العام (یعنی ابوت عمومی) میں ابوالشعب اور اسکے ساتھ کے خاندان شامل ہیں۔ لیکن اب الخاص (یعنی ابوت خصوصی) میں ایسا نہیں ہے۔ اب العام کے فرزندوں کے حق میں جو وصیت کی جائے اس کے متعلقہ مسائل بتائے جاچکے ہیں۔

دوسری صورت یہ ہیکہ وصیت ابوت خصوصی کے حق میں ہو، لہٰذا اگر کہا کہ میں بنوفلاں کے حق میں وصیت کرتا ہوں اور اس کا مورث اعلیٰ خاص ہو اور اس کی تمام اولاد نرینہ ہو تو یہ وصیت ان سب پر لاگو ہوگی اور اگر تمام عورتیں ہوں تو انھیں وصیت میں سے کچھ نہ ملے گا۔ اگر کچھ مرد اور کچھ اولاد ہوں تو اس صورت میں اختلاف ہے۔ چنانچہ ابوحنیفہ اور ابو یوسف تو کہتے ہیں کہ وصیت کنندہ کی صلبی اولاد نہ ہو لیکن اولاد کی اولاد ہو اور وہ سب عورتیں ہوں تو وہ وصیت میں داخل نہ ہوں گی ہاں اگر وہ سب مرد ہیں تو داخل ہوں گے۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ یوں کہا ہو کہ میں بنوفلاں کے حق میں وصیت کرتا ہوں لیکن اگر کہا کہ میں فلاں کے ولد (فرزند) کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو اگر وہ ابوت خاصہ ہے تو اس کی صلبی تمام اولاد وصیت میں داخل ہوگی خواہ وہ صرف مرد ہوں یا صرف عورت ہوں یا مرد و عورت مشترک ہوں، کیوں کہ لفظ 'ولد' میں مرد عورت سب شامل ہیں اور وہ بچہ بھی جو ہنوز پیٹ میں ہے بشرطیکہ چھ ماہ کے عرصہ میں زندہ پیدا ہو جائے داخل ہے۔ لیکن پوتا وصیت میں داخل نہیں ہے۔ ہاں اگر ابوت عمومی ہو تو اس وصیت میں صلبی اولاد کے ہوتے ہوئے بھی اولاد کی اولاد شامل ہوگی۔ اگر اب (خصوصی) کا صرف ایک ہی فرزند ہو تو وہی تمام وصیت کا حقدار ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر یہ کہا ہو کہ میں فلاں شخص کی اولاد کے حق میں وصیت کرتا ہوں اگر اس شخص کا ایک ہی فرزند ہے تو اس وصیت کا صرف نصف حصہ ملے گا۔

اگر کہا کہ میں فلاں شخص کی بیٹیوں کے حق میں وصیت کرتا ہوں اور اس شخص کی صلبی بیٹیاں اور بیٹے ہیں تو اس وصیت میں بیٹے داخل نہ ہوں گے۔ ہاں اگر اس کے بیٹے اور بیٹوں کی بیٹیاں ہیں تو وہ بیٹیاں داخل ہوں گی، ان کے بیٹے اس وصیت میں داخل نہ ہوں گے، لیکن اگر اس کی بیٹیوں کے سوا اور کوئی اولاد نہ ہو تو ان کے وصیت میں داخل ہونے کے بارے میں اختلاف ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ لیکن اگر ایسی کوئی بات مذکور ہوئی جس سے ظاہر ہوتا ہو کہ اسکا ارادہ بیٹوں کی بیٹیوں سے تھا تو اس پر بالاتفاق عمل کیا جائے گا۔

اگر کہا کہ میں زید کے ورثاء کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو مال وصیت میں اس کے ورثاء کا حق میراث کے شرعی قاعدے سے تقسیم ہوگا یعنی ہر نرینہ اولاد کو دو عورتوں کے حصہ کے برابر ملے گا۔ اس وصیت کے درست ہونے کی شرط یہ ہے کہ زید جس کے ورثاء کے حق میں وصیت کی گئی ہے وہ وصیت کنندہ سے پہلے وفات پا جائے، کیوں کہ جب تک اس کی وفات نہ ہو اس کے ورثاء کا تعین نہیں ہوسکتا۔ اب اگر وصیت کنندہ زید سے پہلے وفات پا گیا تو زید کے وارثوں کا تحقق نہیں

ہوا، لہٰذا وصیت باطل ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر یوں کہا کہ میں زید کے پس ماندگان کے حق میں وصیت کرتا ہوں (تب بھی پس ماندگان کا تحقق زید کی وفات کے بعد ہوگا)۔

اگر کہا کہ میں اس قدر (مال) بنوفلاں کے یتیموں کے حق میں وصیت کرتا ہوں، تو اس وصیت میں وہ یتیم داخل ہوں گے جن کے باپ ان کے بالغ ہونے سے پہلے وفات پا چکے ہوں، خواہ یہ یتیم مال دار ہوں یا محتاج ہوں، مرد ہوں یا عورت، لیکن شرط یہ ہے، کہ ان کا شمار کیا جا سکے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اگر ان کی تعداد معلوم نہ ہو سکے تو ان میں سے جو محتاج ہیں، یہ وصیت ان کے لئے مخصوص ہوگی۔

اسی طرح کی وہ وصیت ہے جو بنوفلاں کی بیواؤں یا نابیناؤں یا مریضوں کے حق میں کی جائے۔

اگر کہا کہ میں علویوں کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو یہ وصیت درست نہ ہوگی کیوں کہ علویوں کا شمار ممکن نہیں ہے۔ اور وصیت میں کوئی ایسی بات مذکور نہیں ہے جس سے ان کی حاجت مندی ظاہر ہوتی ہو۔ اگر ایسا عام لفظ وصیت میں استعمال کیا جائے جو ایسی تعداد ظاہر کرتا ہو جس کا شمار نہیں کیا جا سکتا لیکن اس میں ایسی بات ہو جس سے ان کی حاجت مندی کا پتہ چلے مثلاً یوں کہنا کہ میں بنوفلاں کے یتیموں یا اپاہجوں یا بیواؤں کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو یہ وصیت درست ہوگی اور فقیروں کے لئے مخصوص ہوگی، کیوں کہ یہ لفظ دلالت کرتا ہے کہ وصیت کنندہ کا مقصد ان لوگوں کی حاجت روائی ہے۔ لیکن اگر وصیت میں کوئی ایسی بات نہ ہو جس سے (موصی لہم کی) حاجت مندی کا پتہ چلے بلکہ وہ عمومی قسم کی وصیت ہو اور لا تعداد اشخاص کے حق میں ہو تو وصیت باطل ہوگی۔

اسی طرح یہ کہنا بھی (باطل) ہے کہ میں علماء اور فقرا کے حق میں وصیت کرتا ہوں جن کی کوئی حد بندی نہ کی گئی ہو البتہ اگر یہ کہا جائے کہ (وصیت) ان کے فقراء کے حق میں ہے یا مخصوص طلباء کے حق میں (تو درست ہے)۔

اگر یہ کہا کہ میں اتنے (مال) کی وصیت مساکین کے حق میں کرتا ہوں تو روا ہے کہ مال وصیت کو ایک ہی مسکین پر صرف کر دیا جائے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں دو مسکینوں پر (کم از کم) خرچ کرنا ضروری ہے۔ لیکن اگر خاص مساکین کا ذکر کیا گیا ہے تو ان ہی پر خرچ کرنا لازم ہوگا۔

اگر کہا کہ یہ وصیت فلاں شہر کے فقیروں کے حق میں ہے تو جائز ہوگا کہ ان کے علاوہ دوسرے فقرا پر بھی صرف کر دیا جائے لیکن فتویٰ پہلی بات پر عمل کرنے کا ہے۔

اگر کسی نے محض وصیت کی جس میں فقیر اور غنی کی کوئی پابندی نہیں ہے تو یہ درست ہے، لیکن غنی کو اس میں سے کچھ لینا جائز نہیں ہے کیوں کہ وصیت کنندہ کی موت کے بعد مال وصیت کو ہبہ کے طور پر استعمال نہیں کیا جا سکتا ہے۔ بخلاف صدقہ حاضر کے کہ اسے ہبہ کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے، چنانچہ کہتے ہیں کہ اگر غنی کو صدقہ دیا جائے تو وہ ہبہ ہے اور فقیر کو اگر ہبہ کیا جائے تو وہ صدقہ ہے۔

اگر کسی نے عام وصیت کی جس میں غنی اور فقیر سب کو شامل کیا یا غنی کے لئے مخصوص وصیت کی تو وہ مال وصیت مال داروں کے لئے حلال ہے۔

اگر کسی نے اپنے بھائیوں کے حق میں وصیت کی اور اس کے تینوں قسم کے بھائی ہیں یعنی ایک بھائی (حقیقی) جو کہ ماں باپ میں شریک ہے۔ دوسرا باپ شریک بھائی اور تیسرا ماں شریک بھائی اور اس کا ایک بیٹا بھی وارث ہے، تو یہ وصیت درست ہے اور تینوں بھائی ایک ایک تہائی مال وصیت کے حقدار ہوں گے۔ اگر اس کی کوئی بیٹی ہے تو یہ وصیت حقیقی بھائی کے حق میں باطل ہوگی کیوں کہ بیٹی ہو تو حقیقی بھائی وارث ہوتا ہے۔ باقی دونوں طرح کے بھائیوں کے حق میں وصیت صحیح ہوگی کیوں کہ وہ وارث نہیں ہوتے۔

اگر وصیت کنندہ کا کوئی بیٹا بیٹی نہیں ہے تو وہ وصیت باپ شریک بھائی کے حق میں ہوگی اور حقیقی بھائی اور ماں شریک بھائی کے حق میں باطل ہوگی کیوں کہ یہ دونوں وارث ہیں، باپ شریک بھائی وارث نہیں ہے۔

اگر کسی عورت نے اپنے آدھے مال کی بابت کسی اور شخص کے حق میں وصیت کی اور مرگئی اور اس کے پیچھے اس کا خاوند رہ گیا تو وہ اجنبی شخص پہلے ایک تہائی مال اس کے ترکہ سے لے لے گا، اس کے بعد باقی مال کا آدھا حصہ جو خاوند کا فریضہ ہے اسے ملے گا جو تمام مال کا ایک تہائی ہوگا۔ باقی ایک تہائی میں سے (نصف) یعنی کل کا چھٹا حصہ اس اجنبی کو اور ملے گا تا کہ (نصف مال کی) وصیت پوری ہو جائے، کیوں کہ اس نے اپنے آدھے مال کی وصیت کی تھی۔ باقی چھٹا حصہ بیت المال (سرکاری خزانہ) میں جائے گا۔ اس طرح پر اگر اس عورت نے ترکہ میں تین سو اشرفی چھوڑی اور اس میں سے ایک سو پچاس اشرفیوں کی بابت کسی کے حق میں وصیت کی تو پہلے وصیت کی رقم ترکہ کا ایک تہائی حصہ یعنی ایک سو اشرفی وصیت کی تکمیل کے لئے نکالی جائے گی، باقی دو سو میں سے نصف یعنی ایک سو بطور فریضہ وراثت کے خاوند لے گا۔ باقی ایک سو میں سے نصف یعنی مزید پچاس وہ شخص اجنبی لے گا جس کے حق میں وصیت کی گئی تھی۔ یہ تمام ترکہ کا چھٹا حصہ ہے جو اس کے سو میں شامل کیا جائے گا۔ اس طرح کل مال کا نصف جس کی وصیت کی گئی تھی مکمل ہو جائے گا۔ باقی پچاس بیت المال میں داخل کر دیے جائیں گے۔

اگر اپنے نصف مال کی بابت جس کے حق میں عورت نے وصیت کی وہ شخص اس عورت کا قاتل ہے تو اس کے مرنے کے بعد پہلے خاوند کو آدھا ترکہ دیا جائے گا کیوں کہ قاتل کے حق میں جو وصیت کی جائے میراث کی تقسیم اس سے مقدم ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا کہ میں اس قدر (مال) کی وصیت اپنے پڑوسیوں کے حق میں کرتا ہوں تو یہ وصیت ان پڑوسیوں کے حق میں ہوگی جو اس کے (گھر کے) ساتھ ملحقہ گھر میں رہتے ہوں۔ یہ گھر خواہ پیچھے سے ملحق ہوں یا آگے سے یا دائیں بائیں یا اوپر نیچے سے۔ اسی طرح آمنے سامنے رہنے والے بھی پڑوسی ہیں درآنحالیکہ درمیان میں پتلی سی گلی ہو۔ اگر درمیان میں کوئی بڑا بازار یا نہر حائل ہے تو ان کا شمار وصیت کی رو سے پڑوسیوں میں نہ ہوگا۔ پڑوسی میاں کے ساتھ بیوی بھی وصیت میں حق دار ہوتی ہے لیکن خود وصیت کنندہ کی بیوی جب کہ وہ کسی نہ کسی طرح وراثت سے محروم ہو اور وصیت کنندہ کے پڑوس میں رہتی ہو تو اسے پڑوسن نہیں سمجھا جائے گا کیوں کہ عموماً بیوی کو پڑوسن نہیں کہا جا سکتا۔ اسی طرح خادم بھی اپنے آقا کے ساتھ پڑوسیوں میں شمار نہ ہوگا، ہاں اگر اس کا کوئی اپنا گھر وصیت کنندہ کے پڑوس میں ہو تو وہ بھی

ہوا، لہٰذا وصیت باطل ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر یوں کہا کہ میں زید کے پس ماندگان کے حق میں وصیت کرتا ہوں (تب بھی پس ماندگان کا تحقق زید کی وفات کے بعد ہوگا)۔

اگر کہا کہ میں اس قدر (مال) بنو فلاں کے یتیموں کے حق میں وصیت کرتا ہوں، تو اس وصیت میں وہ یتیم داخل ہوں گے جن کے باپ ان کے بالغ ہونے سے پہلے وفات پا چکے ہوں، خواہ یہ یتیم مال دار ہوں یا محتاج ہوں، مرد ہوں یا عورت، لیکن شرط یہ ہے، کہ ان کا شمار کیا جا سکے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اگر ان کی تعداد معلوم نہ ہو سکے تو ان میں سے جو محتاج ہیں، یہ وصیت ان کے لئے مخصوص ہوگی۔

اسی طرح کی وہ وصیت ہے جو بنو فلاں کی بیواؤں یا نابیناؤں یا مریضوں کے حق میں کی جائے۔

اگر کہا کہ میں علویوں کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو یہ وصیت درست نہ ہوگی کیوں کہ علویوں کا شمار ممکن نہیں ہے۔ اور وصیت میں کوئی ایسی بات مذکور نہیں ہے جس سے ان کی حاجت مندی ظاہر ہوتی ہو۔ اگر ایسا عام لفظ وصیت میں استعمال کیا جائے جو ایسی تعداد ظاہر کرتا ہو جس کا شمار نہیں کیا جا سکتا لیکن اس میں ایسی بات ہو جس سے ان کی حاجت مندی کا پتہ چلے مثلاً یوں کہنا کہ میں بنو فلاں کے یتیموں یا اپاہجوں یا بیواؤں کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو یہ وصیت درست ہوگی اور فقیروں کے لئے مخصوص ہوگی، کیوں کہ یہ لفظ دلالت کرتا ہے کہ وصیت کنندہ کا مقصد ان لوگوں کی حاجت روائی ہے۔ لیکن اگر وصیت میں کوئی ایسی بات نہ ہو جس سے (موصی لہم کی) حاجت مندی کا پتہ چلے بلکہ وہ عمومی قسم کی وصیت ہو اور لاتعداد اشخاص کے حق میں ہو تو وصیت باطل ہوگی۔

اسی طرح یہ کہنا بھی (باطل) ہے کہ میں علماء اور فقرا کے حق میں وصیت کرتا ہوں جن کی کوئی حد بندی نہ کی گئی ہو البتہ اگر یہ کہا جائے کہ (وصیت) ان کے فقراء کے حق میں ہے یا مخصوص طلباء کے حق میں (تو درست ہے)۔

اگر یہ کہا کہ میں اتنے (مال) کی وصیت مساکین کے حق میں کرتا ہوں تو روا ہے کہ مال وصیت کو ایک ہی مسکین پر صرف کر دیا جائے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں دو مسکینوں پر (کم از کم) خرچ کرنا ضروری ہے۔ لیکن اگر خاص مساکین کا ذکر کیا گیا ہے تو ان ہی پر خرچ کرنا لازم ہوگا۔

اگر کہا کہ یہ وصیت فلاں شہر کے فقیروں کے حق میں ہے تو جائز ہوگا کہ ان کے علاوہ دوسرے فقرا پر بھی صرف کر دیا جائے لیکن فتویٰ پہلی بات پر عمل کرنے کا ہے۔

اگر کسی نے محض وصیت کی جس میں فقیر اور غنی کی کوئی پابندی نہیں ہے تو یہ درست ہے، لیکن غنی کو اس میں سے کچھ لینا جائز نہیں ہے کیوں کہ وصیت کنندہ کی موت کے بعد مال وصیت کو ہبہ کے طور پر استعمال نہیں کیا جا سکتا ہے۔ بخلاف صدقہ حاضر کے کہ اسے ہبہ کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے، چنانچہ کہتے ہیں کہ اگر غنی کو صدقہ دیا جائے تو وہ ہبہ ہے اور فقیر کو اگر ہبہ کیا جائے تو وہ صدقہ ہے۔

اگر کسی نے عام وصیت کی جس میں غنی اور فقیر سب کو شامل کیا یا غنی کے لئے مخصوص وصیت کی تو وہ مال وصیت مال داروں کے لئے حلال ہے۔

اگر کسی نے اپنے بھائیوں کے حق میں وصیت کی اور اس کے تینوں قسم کے بھائی ہیں یعنی ایک بھائی (حقیقی) جو کہ ماں باپ میں شریک ہے۔ دوسرا باپ شریک بھائی اور تیسرا ماں شریک بھائی اور اس کا ایک بیٹا بھی وارث ہے، تو یہ وصیت درست ہے اور تینوں بھائی ایک ایک تہائی مال وصیت کے حقدار ہوں گے۔ اگر اس کی کوئی بیٹی ہے تو یہ وصیت حقیقی بھائی کے حق میں باطل ہوگی کیوں کہ بیٹی ہو تو حقیقی بھائی وارث ہوتا ہے۔ باقی دونوں طرح کے بھائیوں کے حق میں وصیت صحیح ہوگی کیوں کہ وہ وارث نہیں ہوتے۔

اگر وصیت کنندہ کا کوئی بیٹا بیٹی نہیں ہے تو وہ وصیت باپ شریک بھائی کے حق میں ہوگی اور حقیقی بھائی اور ماں شریک بھائی کے حق میں باطل ہوگی کیوں کہ یہ دونوں وارث ہیں، باپ شریک بھائی وارث نہیں ہے۔

اگر کسی عورت نے اپنے آدھے مال کی بابت کسی اور شخص کے حق میں وصیت کی اور مرگئی اور اس کے پیچھے اس کا خاوندرہ گیا تو وہ اجنبی شخص پہلے ایک تہائی مال اس کے ترکہ سے لے لے گا، اس کے بعد باقی مال کا آدھا حصہ جو خاوند کا فریضہ ہے اسے ملے گا جو تمام مال کا ایک تہائی ہوگا۔ باقی ایک تہائی میں سے (نصف) یعنی کل کا چھٹا حصہ اس اجنبی کو اور ملے گا تا کہ (نصف مال کی) وصیت پوری ہو جائے، کیوں کہ اس نے اپنے آدھے مال کی وصیت کی تھی۔ باقی چھٹا حصہ بیت المال (سرکاری خزانہ) میں جائے گا۔ اس طرح پر اگر اس عورت نے ترکہ میں تین سو اشرفی چھوڑی اور اس میں سے ایک سو پچاس اشرفیوں کی بابت کسی کے حق میں وصیت کی تو پہلے وصیت کی رقم ترکہ کا ایک تہائی حصہ یعنی ایک سو اشرفی وصیت کی تکمیل کے لئے نکالی جائے گی، باقی دو سو میں سے نصف یعنی ایک سو بطور فریضہ وراثت کے خاوند لے گا۔ باقی ایک سو میں سے نصف یعنی مزید پچاس وہ شخص اجنبی لے گا جس کے حق میں وصیت کی گئی تھی۔ یہ تمام ترکہ کا چھٹا حصہ ہے جو اس کے سو میں شامل کیا جائے گا۔ اس طرح کل مال کا نصف جس کی وصیت کی گئی تھی مکمل ہو جائے گا۔ باقی پچاس بیت المال میں داخل کر دیے جائیں گے۔

اگر اپنے نصف مال کی بابت جس کے حق میں عورت نے وصیت کی وہ شخص اس عورت کا قاتل ہے تو اس کے مرنے کے بعد پہلے خاوند کو آدھا ترکہ دیا جائے گا کیوں کہ قاتل کے حق میں جو وصیت کی جائے میراث کی تقسیم اس سے مقدم ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا کہ میں اس قدر (مال) کی وصیت اپنے پڑوسیوں کے حق میں کرتا ہوں تو یہ وصیت ان پڑوسیوں کے حق میں ہوگی جو اس کے (گھر کے) ساتھ ملحقہ گھر میں رہتے ہوں۔ یہ گھر خواہ پیچھے سے ملحق ہوں یا آگے سے یا دائیں بائیں یا اوپر نیچے سے۔ اسی طرح آمنے سامنے رہنے والے بھی پڑوسی ہیں درآنحالیکہ درمیان میں پتلی سی گلی ہو۔ اگر درمیان میں کوئی بڑا بازار یا نہر حائل ہے تو ان کا شمار وصیت کی رو سے پڑوسیوں میں نہ ہوگا۔ پڑوسی میاں کے ساتھ بیوی بھی وصیت میں حق دار ہوتی ہے لیکن خود وصیت کنندہ کی بیوی جب کہ وہ کسی نہ کسی طرح وراثت سے محروم ہو اور وصیت کنندہ کے پڑوس میں رہتی ہو تو اسے پڑوسن نہیں سمجھا جائے گا کیوں کہ عموماً بیوی کو پڑوسن نہیں کہا جا سکتا۔ اسی طرح خادم بھی اپنے آقا کے ساتھ پڑوسیوں میں شمار نہ ہوگا، ہاں اگر اس کا کوئی اپنا گھر وصیت کنندہ کے پڑوس میں ہو تو وہ بھی

وصیت میں داخل متصور ہوگا۔

اس بارے میں کہ آیا پڑوسی کا چھوٹا بچہ اور کنواری لڑکی باپ کے ساتھ پڑوسیوں کے زمرہ میں داخل ہیں یا نہیں دو اقوال ہیں لیکن بعض اصحاب نے اس خیال کو توی قرار دیا ہے کہ چھوٹا بچہ اور بیٹی اگر اپنا خرچ خود اٹھاتے ہوں اور اپنے باپ سے نہ لیتے ہوں تو بالاتفاق مال وصیت کے حق دار ہوں گے۔ اسی طرح بے خاوند کی عورت اور بڑا لڑکا بھی وصیت میں قطعی طور پر داخل ہوں گے کیوں کہ ان کا خرچ، ماں باپ پر واجب نہیں ہے۔ اور مال وصیت کا مستحق پڑوسی وہ ہے جو مال وصیت کی تقسیم کے وقت پڑوسی ہو۔ اگر پڑوسی وصیت کی تحریر کے بعد اور تقسیم مال وصیت کے وقت کوئی اور شخص آ گیا تو وصیت کا حق دار نیا پڑوسی ہوگا۔ وعلی ہذا القیاس

اگر کسی نے کہا کہ میں مسکینوں کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو مسکینوں میں فقیر بھی داخل سمجھے جائیں گے۔ اسی طرح اگر فقرا کے حق میں وصیت کی تو مساکین بھی ان میں داخل ہوں گے اگرچہ دونوں کی تعریف مختلف ہے۔ مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو اور فقیر وہ ہے جس کے پاس کچھ ہو لیکن اتنا رزق نہ ہو جسے بالعموم کافی سمجھا جاتا ہے۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ وصیت کسی ایک کے حق میں خاص نہ کر دی گئی ہو۔ اگر یوں کہا کہ مسکینوں کے حق میں وصیت کرتا ہوں فقیروں کے حق میں نہیں یا اس کے برعکس کہا تو اس صورت میں وہ وصیت اسی کے لئے خاص ہوگی جس کا تعین کیا گیا۔

اگر کہا کہ میں اپنے قرابت داروں یا اپنے اہل کنبہ یا رشتہ داروں کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو اگر اس کے ایسے پدری رشتہ دار ہیں جو ورثہ کے حق دار نہیں ہیں تو یہ وصیت صرف ان ہی کے حق میں متصور ہوگی، ماں کی طرف سے جو قرابت دار ہیں ان کے حق میں نہ ہوگی۔ لیکن اگر ایسے پدری رشتہ دار موجود ہوں جو ورثہ کے حق دار ہیں تو یہ وصیت ایسے مادری رشتہ داروں کے حق میں ہوگی جو وارث نہیں ہیں۔

اگر کہا کہ میں فلاں شخص کے قرابت داروں یا ان کے کنبہ والوں یا رشتہ داروں کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو یہ وصیت اس شخص کے صرف پدری قرابت داروں کے حق میں ہوگی خواہ وہ اس کے وارث ہوں یا نہ ہوں کیوں کہ وصیت جن کے حق میں منع ہے وہ وصیت کنندہ کے ورثاء ہیں دوسروں کے ورثاء کے حق میں منع نہیں ہے۔ اگر اس شخص کے پدری قرابت دار نہ ہوں تو وہ وصیت مادری قرابت داروں کے حق میں ہوگی اور مال وصیت میں محتاج کا حصہ زیادہ ہوگا خواہ مادری قرابت دار ہوں یا پدری قرابت دار۔ اگر سب یکساں محتاج ہوں تو ہر ایک کا حصہ مساوی ہوگا۔ اگر کچھ کم محتاج ہوں اور کچھ زیادہ محتاج ہوں تو زیادہ احتیاج والے کو زیادہ حصہ ملے گا خواہ وہ قریبی رشتہ دار ہو یا دور کا۔ ہاں اگر وصیت کنندہ نے (وصیت پر عمل درآمد کے لئے) خاص حالات کا تعین کر دیا ہو تو اسی کے مطابق عمل ہوگا، مثلاً وصیت کنندہ نے یہ کہا کہ پہلے سب سے زیادہ قریبی رشتہ دار کو دیا جائے پھر اس کے بعد کے قریبی رشتہ دار کو یا یہ کہا ہو کہ فلاں شخص کو دیا جائے غرض وصیت کنندہ کی تصریح کے مطابق قریب ترین کو مقدم رکھا جائے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کو امتیازی حصہ ملے گا یہ مطلب نہیں ہے کہ کل مال وصیت اسے مل جائے۔ ایسا نہ کیا گیا تو وہ وصیت جو قرابت داروں کے حق میں کی گئی ہے باطل ہو جائے

گی۔

اگر کسی نے اپنے مسلمان خدمت گاروں کے حق میں وصیت کی اور اس کے خدمت گار مسلمان بھی ہیں اور غیر مسلم بھی تو اس صورت میں مسلمان ملازم وہ مانا جائے گا جو وصیت کے وقت مسلمان رہا ہو۔ اگر وصیت کے بعد کوئی ملازم مسلمان ہو گیا تو وہ مال وصیت کا مستحق نہ ہو گا خواہ وہ وصیت والے دن ہی مسلمان ہو گیا ہو۔

اگر کسی نے اپنی بکریوں کے بچوں کی بابت زید کے حق میں وصیت کی یا ان بچوں کی بابت جو بکریوں سے پیدا ہوں گے یا ہو چکے ہوں تو اس میں وہ بچے بھی داخل ہیں جو ہنوز بکریوں کے پیٹ میں ہیں۔

اگر کسی کا تعین کیے بغیر کہا کہ میں بنو تمیم یا بنو زہرہ کے حق میں یا غازیوں کے حق میں یا جامعہ از ہر والوں کے لئے یا فلاں مدرسہ کے لئے وصیت کرتا ہوں تو وہ شخص جو تقسیم وصیت کا مہتمم ہے اسے چاہیے کہ وہ ان میں سے جو اشخاص مل جائیں مال وصیت کو اپنی رائے کے مطابق ان میں تقسیم کر دے۔ بالعموم یہ ضروری نہیں کہ سب ہی کو دیا جائے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں کہ سب کا حصہ برابر ہو۔ لیکن اگر ان اشخاص کی تعیین کر دی گئی ہو جن کے حق میں وصیت کی گئی ہے مثلاً یہ کہا ہو کہ میں بنو تمیم یا بنو محمد کے فلاں فلاں کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو واجب ہے کہ ان سب کو مال وصیت سے برابر کا حصہ دیا جائے اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ اگر ان متعین اشخاص میں سے کوئی شخص مال وصیت کی تقسیم سے پہلے مر جائے تو اس کا حصہ اس کے وارثوں کو دیا جائے گا۔ لیکن جو اولاد (بعد میں) پیدا ہوئی وہ اس میں داخل نہ ہو گی۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ اشخاص کا تعین نہ کیا گیا ہو مثلاً یہ کہ (یہ وصیت) بنی تمیم (کے لئے ہے)۔ ایسی صورت میں اگر مال تقسیم سے پہلے ان میں سے کوئی مر گیا تو وہ مستحق نہ ہو گا اور جو اس سے پہلے پہلے پیدا ہوا وہ مستحق ہو گا۔

اگر ان اشخاص کا شمار ممکن ہو جن کے حق میں وصیت کی گئی ہے لیکن وصیت کنندہ نے ان کے نام نہیں بتائے مثلاً یوں کہا کہ میں محمد کی اولاد کے حق میں یا اپنے بھائی اور اس کی اولاد کے حق میں یا اپنے ماموؤں اور ان کی اولاد کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو اس مسئلہ میں اختلاف ہے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ان کے بارے میں وہی حکم ہے جو ایسے لوگوں کے بارے میں ہے جن کی تعیین نہیں کی گئی، لہٰذا جو لوگ مل جائیں گے ان میں مال وصیت تقسیم کر دیا جائے گا۔ اور یہ ضروری نہ ہو گا کہ سب کا حصہ برابر ہو۔ پھر اگر ان میں سے کوئی مر جائے تو اس کا حصہ اسکے ورثاء کو منتقل نہ ہو گا۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ان کی حیثیت معین اشخاص کی سی ہے اور یہی قول زیادہ قرین قیاس ہے۔ پس ایسی صورت میں مال وصیت اسی طرح تقسیم کیا جائے گا جس طرح متعین اشخاص کے درمیان میں کیا جاتا ہے۔

اگر کہا کہ بنو فلاں کے مردوں کے حق میں یا ان کی عورتوں کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو یہ وصیت تمام چھوٹے بڑے، مردوں اور عورتوں کو شامل ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر پڑوسیوں کے حق میں وصیت کی گئی تو اس میں اس کے چاروں اطراف میں سے ہر طرف کے چالیس گھر شامل ہیں۔ اس طرح اکثر حالات میں کل گھروں کی تعداد ایک سو ساٹھ ہو گی۔ اگر ان پڑوسیوں میں سے کوئی پڑوسی مال وصیت کو قبول نہ کرے تو اس کا حصہ بھی باقیوں پر تقسیم کر دیا جائے گا۔ اور مال وصیت کی تقسیم اس صورت

میں گھروں کی تعداد کے مطابق ہوگی، ان میں رہنے والوں کی تعداد کے مطابق نہ ہوگی۔ اس کے بعد ہر گھر کا حصہ اس میں رہنے والوں میں تقسیم کیا جائے گا۔ اگر وصیت کا مال تمام گھروں کی تعداد کے لئے کافی ہو کہ حتی الامکان کچھ نہ کچھ مال ہر گھر کے حصہ میں آجائے تو اس پر عمل کیا جائے گا، بصورت دیگر نزدیک ترین گھر کو پہلے پھر اس کے بعد کے نزدیک ترین گھر کو ملے گا۔ اس امر میں کہ آیا پڑوسی سے مراد مالک مکان پڑوسی ہوگا یا اس میں رہنے والا پڑوسی، دو قول ہیں یعنی بعض کے نزدیک مالک مکان پڑوسی ہے اور بعض کے نزدیک رہائش رکھنے والا بہر حال پڑوسی اسے تسلیم کیا جائے گا جو وصیت کنندہ کی وفات کے وقت پڑوسی رہا ہو۔ پس اگر وصیت کنندہ وفات پا جائے اور پڑوسی اسی مکان میں رہتا ہے یا اس مکان کا مالک ہے تو وہ مال وصیت کا حق دار ہوگا۔ اگر اس کی موت کے بعد حالت بدل گئی کہ وہاں سے منتقل ہو گیا یا مکان کو فروخت کر دیا تو مال وصیت کا حق دار نہ ہوگا۔

اگر کسی نے عالموں کے حق میں وصیت کی تو مال وصیت کو علوم شرعیہ: تفسیر، حدیث، فقہ اور توحید کے عالموں پر، جو عرف عام کے مطابق عالم خیال کیے جاتے ہیں، خرچ کیا جائے گا۔ اور وصیت پر عمل درآمد کے لئے یہ کافی ہوگا کہ مال وصیت کو ان تمام علوم کے تین علماء پر صرف کیا جائے، لہٰذا اگر مفسر، محدث اور فقیہ پر خرچ کیا گیا تو وصیت پر عمل درآمد پورا ہو گیا۔

واضح ہو کہ تفسیر کا عالم وہ ہے جو کتاب اللہ کی معرفت رکھتا ہو اور اس (کے مطالب) کو بیان کرنے اور مسائل کے اخذ کرنے کا مقصد جانتا ہوں۔ پس ایک مفسر کو ان مسائل توقیفی کا جاننا واجب ہے جن کا ثبوت نقلی دلائل سے ہوتا ہے اور وہ ان نقلی دلائل کا عالم ہو۔ اسی طرح وہ ان عقلی مسائل سے واقف ہو جس کا سمجھنا دوسرے علوم کے جاننے پر موقوف ہو۔ اگر مسائل کے اخذ کرنے پر قادر نہ ہو تو اسے مفسر نہیں کہیں گے۔

عالم حدیث وہ ہے جو روایت کردہ احادیث کی کیفیت سے آگاہ ہو کہ وہ روایت صحیح (درست) ہے یا سقیم (نادرست) ہے یا علیل (یعنی اس کی کوئی علت) ہے۔ حدیث کا عالم وہ شخص نہیں ہے جس کا علم محض سماعی ہو۔

فقیہ وہ ہے کہ وہ ہر قسم کے احکام (شریعت) کا اتنا وقوف رکھتا ہو کہ اس کے ذریعہ سے دوسرے احکام شریعت کو جان سکے (یعنی اس میں قوت استنباط) ہو گو مجتہد نہ ہو۔

متکلم یعنی علم کلام جاننے والا وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس صفات کو سمجھتا ہو اور وہ باتیں جانتا ہو جو ذات باری سے بعید ہیں اور ان کے دلائل سے واقف ہو۔ علوم دینی میں یہ سب سے اہم علم ہے۔ اس میں جو امر قابل مذمت ہے وہ ایسی باتوں کا سوچنا ہے جس سے منع فرمایا گیا ہے۔

اگر ایک شخص نے کسی خاص شہر کے علماء کے حق میں وصیت کی لیکن وصیت کے وقت وہاں کوئی عالم نہ تھا، البتہ علوم شرعیہ مذکورہ کے علاوہ دوسرے علوم کے علماء موجود تھے تو اس وصیت کا اطلاق ان لوگوں کے لئے ہوگا۔ اگر وہ بھی نہ ہوں تو وصیت باطل متصور ہوگی۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے اپنی بکریوں کے بارے میں وصیت کی لیکن اس وقت اس کے پاس بکریاں نہیں تھیں البتہ ہرنیاں تھیں تو وصیت کا اطلاق ہرنیوں ہی پر ہوگا۔

اگر کسی نے فقرا یا مساکین کے حق میں وصیت کی تو اس میں مساکین اور فقرا دونوں داخل ہوں گے لیکن ان سے مسلمان فقرا و مساکین مراد ہوں گے۔ اگر ان دونوں کے حق میں یکجائی وصیت کی اور یوں کہا کہ میں فقرا اور مساکین کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو مال وصیت دونوں میں نصفا نصف تقسیم ہوگا۔

واضح ہو کہ مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو اور فقیر وہ ہے جس کے پاس کچھ ہو لیکن گزارے کے لئے ناکافی ہو۔ وصیت پر عمل درآمد کے لیے مال وصیت ان میں سے تین اشخاص کے درمیان تقسیم کر دینا کافی ہے، کیوں کہ جمع کی کم سے کم تعداد تین ہے جیسا کہ علماء کے درمیان تقسیم وصیت کے بیان میں سابقا بتایا گیا۔ مال وصیت کی تقسیم کا ذمہ دار ایسا شخص ہونا چاہیے کہ وہ علماء میں امتیاز کر سکتا ہو خواہ مال وصیت تین اشخاص میں تقسیم ہو یا زیادہ میں۔

اگر مال وصیت کی تقسیم کے لئے کسی ایک شہر کے فقرا کو خاص کیا جائے اور وصیت کے وقت اس شہر میں فقراء نہ ہوں تو وہ وصیت بے کار ہوگی۔

اگر ایک شخص نے زید کے اور فقرا کے حق میں وصیت کی تو وصیت درست ہوگی اور زید کو سب کے برابر ملے گا۔ لیکن زید کو محروم کرنا درست نہیں ہے بلکہ اسے ملنا ضروری ہے۔ اس کے علاوہ دوسرے فقراء کے بارے میں تقسیم کنندہ کو اختیار ہے کہ کسی ایک کو دے یا نہ دے بلکہ دوسرے کو دے دے۔

اگر ایک خاص جماعت کے حق میں وصیت کی جس کی تعداد معلوم نہ ہو مثلاً یوں کہا کہ میں یہ وصیت تمام علویوں کے حق میں یعنی جو لوگ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی اولاد ہیں، کرتا ہوں تو وصیت درست ہوگی اور ان میں سے تین یا زیادہ اشخاص میں مال وصیت کو تقسیم کر دیا گیا تو وصیت کی تکمیل ہو جائے گی، جیسا کہ فقرا و مساکین کے حق میں وصیت کی تقسیم میں ہوتا ہے۔

اگر کسی شے کی وصیت زید کے قرابت داروں کے حق میں کی گئی تو یہ وصیت زید کے ہر ایسے قرابت دار کے حق میں ہوگی جو اس کے دادا یا نانا کی اولاد میں سے ہو، خواہ وہ مسلمان ہوں یا کافر، فقیر ہوں یا غنی اور خواہ زید کے وارث ہوں یا نہ ہوں۔ (اس صورت میں) زید کے اس دادا یا نانا کو ایک قبیلہ شمار کیا جائے گا جس میں اس سے اوپر کی اولاد اور یا اس کی اولاد جو رتبہ میں اس کے برابر ہے داخل نہ ہوگی۔ مثلاً اولاد عباس کے حق میں وصیت کی گئی تو اس میں نہ عبدالمطلب کی اولاد داخل ہوگی اور نہ ابوطالب کی۔ اسی طرح اگر زید حسنی کے قرابت داروں کے حق میں ہو تو اس میں حسین کی اولاد داخل نہ ہوگی۔ وعلی ہذا القیاس۔ نیز خود زید اس وصیت میں داخل نہ ہوگا تا آنکہ اس کا وصف یا اس کی صراحت وصیت میں نہ ہو۔ قرابت داروں میں باپ یا بیٹا داخل نہیں ہیں کیوں کہ عرف عام میں انھیں قرابت دار یا رشتہ دار نہیں کیا جاتا۔ البتہ اولاد کی اولاد داخل ہیں۔

واضح ہو کہ وصیت میں تمام قرابت داروں کا شریک ہونا اور سب کو برابر کا حصہ لینا واجب ہے، اگرچہ ان کی تعداد زیادہ ہو اور سب کو شامل کرنا مشکل ہو۔ اگر ایک کے سوا زید کا اور کوئی قرابت دار نہ ہو تو پورا مال وصیت اسی کو دے دیا جائے گا۔

اگر کسی نے زید کے قریب ترین قرابت دار کے حق میں وصیت کی تو یہ وصیت زید کی ذریات کے حق میں ہوگی خواہ وہ بیٹی کی اولاد ہو۔ تاہم قریب ترین کو قریب تر پر مقدم رکھا جائے گا، لہٰذا پوتا پڑپوتے پر مقدم ہوگا اور اس وصیت میں باپ اور بیٹا بھی شامل ہوں گے۔ اگر وصیت میں اقارب کا لفظ استعمال کیا جائے تو یہ لوگ اس میں داخل نہیں ہوتے کیوں کہ بالعموم اقارب کا لفظ باپ اور بیٹے کے لئے استعمال نہیں ہوتا۔ لیکن قریب ترین متعلقین تو باپ اور ماں ہیں لہٰذا وہ قریب ترین قرابت دار میں داخل ہیں، اقارب میں نہیں پس اس میں سب سے پہلے اولاد پھر اولاد کی اولاد اور پھر اولاد کی اولاد کتنے ہی نیچے تک چلے جائیں سب داخل ہیں خواہ وہ مرد ہوں یا عورت۔ اس کے بعد ماں باپ اور پھر بھائی آتے ہیں۔ ان میں حقیقی بھائی مقدم ہوگا، اس کے بعد پدری اور مادری بھائی ایک ہی درجہ میں ہیں۔ یہ ایسی مثالوں میں سے ایک ہے جن میں مادری بھائی کو دادا پر مقدمہ رکھا گیا ہے۔ دوسری مثال وہ ہے کہ قریب ترین کے حق میں کوئی چیز وقف کی جائے۔ تیسری مثال وہ وقف ہے جس کا کوئی خاص مصرف مقرر نہ ہو یا جس مصرف کے لئے کوئی شے وقف ہوئی ہو وہ مصرف ختم ہو گیا ہو۔ اس کی تفصیل وقف کے بیان میں آئے گی۔ بہر حال اس مسئلہ اور مسئلہ ولایت کے سوا حقیقی بھائی یا پدری بھائی کو دادا پر مقدم نہیں رکھا جائے گا۔ بھائیوں کے بعد بھائیوں کی اولاد اور بھائیوں کی اولاد کے بعد دادا یا نانا قریب ترین شمار کیے جائیں گے۔ اس کے بعد چچا اور ماموں ایک ہی درجہ میں پھر ان کی اولاد۔ اور ہر طبقہ میں عورت اور مرد کو برابر سمجھا جائے گا، لہٰذا باپ، ماں، بیٹے، بیٹی، اور بھائی بہن میں حق دار وصیت ہونے کے بارے میں کوئی فرق نہیں ہے کیوں کہ قرابت کے اعتبار سے دونوں برابر ہیں۔ اور جہاں نواسہ اور پڑپوتا جمع ہوں تو نواسے کو مقدم رکھا جائے گا کیوں کہ وہ قریب ترین ہے۔

اگر وصیت کنندہ نے کہا کہ میں اپنے قرابت داروں کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو اس کا حکم بھی وہی ہے جو زید کے قرابت داروں کا (بتایا گیا) لیکن وصیت کنندہ کے قرابت داروں میں اس کے وارث شامل نہ ہوں گے، کیوں کہ وارث کے حق میں وصیت کرنا درست نہیں ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا، لہٰذا یہ وصیت ان کے علاوہ باقی قرابت داروں کے حق میں خاص ہوگی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے پڑوسیوں کے حق میں وصیت کی تو اس میں ہر طرف کے چالیس چالیس مکان شامل ہوں گے اور وصیت کا مال گھروں پر ان کی تعداد کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔

اگر کسی نے کہا کہ میں مسجد کے پڑوسیوں کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو اس کی وصیت میں وہ لوگ شامل ہوں گے جو اذان سنتے ہیں۔

اگر کسی نے کہا کہ میں اہل سکنی، بکسر سین (یعنی اپنے آس پاس والوں) کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو اس کے اہل زقاق (کوچہ والے) حق دار ہوں گے۔ زقاق کہتے ہیں گلی (یا جادہ) کو جس کی جمع ازقہ آتی ہے۔ اگر کسی نے کہا کہ میں اپنے اہل خطہ بکسر خا مشہور بالضم ہے (علاقہ والوں) کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو اس سے گلی کے لوگ اور جنہیں اس کے راستے میں سمجھا جاتا ہے مراد ہوں گے۔ اور وصیت میں صرف وہی اشخاص داخل ہوں گے جو وصیت کے وقت موجود ہوں۔ اگر کوئی اور شخص، وصیت کنندہ کی وصیت اور اسکی موت کے درمیانی عرصہ کے اندر پڑوسی بن

متعدد اشخاص کے حق میں وصیت کرنے کا بیان

ایک تہائی مال ترکہ یا اس سے کم و بیش کے بارے میں متعدد متعین اشخاص کے حق میں وصیت کرنے کے متعلق مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

جائے تو وہ وصیت میں شامل نہ ہوگا۔ اسی طرح وہ بھی شامل نہ ہوگا جو تقسیم وصیت کے وقت پڑوسی بنا ہو۔

اگر کسی نے فقیروں کے حق میں یا مسکینوں کے حق میں یا سب کے حق میں وصیت کی یا ان آٹھوں مستحقین زکواۃ کے اقسام کے حق میں یک جائی طور پر وصیت کی تو وصیت درست ہوگی اور مستحقین زکواۃ کی تمام اقسام میں مال وصیت تقسیم کیا جائے گا۔ بخلاف زکواۃ کے کہ اگر کسی ایک قسم کے مستحق اشخاص کو دے دی جائے تو کافی ہے۔

اگر کسی نے فقیروں، مسکینوں اور مسافروں کے حق میں وصیت کی تو چاہیے کہ مال وصیت کو تین حصوں میں تقسیم کیا جائے اور اسی طرح آٹھ حصوں میں بھی تقسیم کیا جا سکتا ہے اور ہر قسم کے مستحقین میں سے صرف ایک شخص کو ادا کیا جانا کافی ہے کیوں کہ تمام مستحقوں میں تقسیم کرنا ممکن نہیں ہے بخلاف اس صورت کے جب کہ خاص خاص فقراء کے نام متعین کر دیئے جائیں تو ان میں سے ہر ایک برابر حصہ کا حق دار ہوگا اور مستحب یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو زیادہ تعداد کے درمیان تقسیم کیا جائے اور یہ کہ انھیں ضرورت کے مطابق دیا جائے۔ لہٰذا ان میں سے جو زیادہ محتاج ہے اور اس کو دوسروں کے مقابلہ میں امتیازی حیثیت دی جائے۔ اسی طرح وصیت کنندہ کے رشتہ داروں کو اگر وہ محتاج ہوں تو مقدم سمجھا جائے۔ مال وصیت کا بھی زکواۃ کی طرح وصیت کنندہ کے شہر سے کسی اور جگہ لے جانا درست نہیں ہے۔

اگر فقیروں کے حق میں وصیت کی گئی تو اس میں مسکین بھی داخل ہوں گے اسی طرح بصورت برعکس۔

اگر (اشخاص) فی سبیل اللہ کے حق میں وصیت کی تو اسکو غازیوں اور حجاج بیت اللہ کے حق میں تصور کیا جائے گا۔

اگر اہل علم کے حق میں وصیت ہو تو اس میں وہ لوگ شامل ہوں گے جو عالم ہونے کی صفت سے متصف ہوں۔ اور اہل قرآن وہ ہیں جو اس کے حافظ ہوں۔

اگر زید کے قریب ترین قرابت دار کے حق میں وصیت کی اور اس کے قریبی رشتہ دار ہوں تو دور کے قرابت دار کو مال وصیت نہیں دیا جائے گا۔ اس میں باپ اور بیٹے کو مقدم رکھا جائے گا۔ یہ دونوں ایک ہی درجہ میں ہیں کیوں کہ ان کی نسبت زید سے یکساں ہے اور درمیانی واسطہ کے بغیر ان کو (براہ راست) زید کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد حقیقی بھائی اور پھر باپ شریک پدری بھائی آتا ہے کیوں کہ جس کو دوہری جانب سے قرابت حاصل ہے وہ ایک جانب کی قرابت والے سے زیادہ قریب ہے اور ان میں سے جس طبقہ کو تقدم حاصل ہے اس کی اولاد کو بھی تقدم حاصل ہوگا۔

اس کی تفصیل ان شاء اللہ وقف کے بیان میں آئے گی۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے اپنے ایک تہائی مال کی وصیت زید کے حق میں اور ایک تہائی مال کی وصیت عمرو کے حق میں بھی کی، لیکن وارثوں نے ایک تہائی مال سے زیادہ کے بارے میں وصیت کرنے کی اجازت نہیں دی تو زید

اور عمر و کو ایک تہائی مال میں شریک کیا جائے گا۔ بایں طور کہ ترکہ کا تہائی حصہ ان دونوں میں نصفا نصف تقسیم کیا جائے گا اور اس طرح دونوں میں سے ہر ایک کو چھٹا حصہ ترکہ میں سے ملے گا۔

اگر مال کے ایک تہائی حصہ کی وصیت زید کے حق میں اور چھٹے حصہ کی کسی اور کے حق میں کی اور ورثا نے ایک تہائی سے زیادہ وصیت کی اجازت نہ دی تو وصیت صرف ایک تہائی حصہ میں اس طرح نافذ کی جائے گی کہ ترکہ کے ایک تہائی حصہ کو تین حصوں میں تقسیم کر کے دونوں میں سے ایک تہائی مال کی وصیت والے کو دو حصہ اور چھٹے حصہ کی وصیت والے کو ایک حصہ ملے گا۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ لیکن اگر دونوں میں سے ایک کے حق میں ایک تہائی مال سے زیادہ کی وصیت کی اور دوسرے کے حق میں ایک تہائی یا اس سے کم وبیش کی اور وارثوں نے (ایک تہائی سے زیادہ کی) اجازت نہ دی تو وصیت کے حق دار میں ایک تہائی مال کی تقسیم کے بارے میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف ہے۔

(متعدد اشخاص کے درمیان تقسیم وصیت کا) قاعدہ یہ ہے کہ اگر وصیت ایک تہائی مال یا اس سے کم کے لئے اور کئی اشخاص کے حق میں ہے اور وارث ایک تہائی سے زیادہ کی اجازت نہیں دیتے تو ایک تہائی ترکہ ان سب میں ان کے حصوں کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔ لیکن اگر وارثوں نے (ایک تہائی سے زیادہ کی) اجازت دے دی تو کل مال میں سے ہر ایک وصیت کے مطابق اپنا حصہ پائے گا۔

اگر دو میں سے ایک شخص کے حق میں تہائی ترکہ سے زیادہ کی وصیت کی گئی اور وارثوں نے زیادہ کی اجازت نہیں دی تو امام صاحب کہتے ہیں کہ ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت باطل ہوگی اور وصیت کنندہ نے جسے زیادہ دینے کی وصیت کی ہے۔ وہ فضول ہے۔ تہائی مال بغیر کمی بیشی کے دونوں میں بحصہ مساوی تقسیم کیا جائے گا۔ لیکن صاحبین کہتے ہیں کہ ایک تہائی سے زیادہ کی جو وصیت ہے وہ اگرچہ وارثوں کے اجازت نہ دینے کی وجہ سے باطل ہے اور اس میں موصی لہ کا کوئی حق نہیں ہے لیکن دوسرے شخص پر جو اسے فضیلت دی گئی ہے اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا ایک تہائی مال جو دونوں میں تقسیم کیا جائے گا اس میں اس شخص کی برتری کا امتیاز ملحوظ رکھا جائے گا جس کے حق میں وصیت کنندہ نے زیادہ کی وصیت کی ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے مثلاً زید کے حق میں وصیت کی اور اپنا تمام مال اس کے لئے خاص کر دیا اور عمر کے حق میں بھی ایک تہائی مال کی وصیت کی اور ورثا نے (زیادتی) کی اجازت نہ دی تو امام (حاکم) صرف تہائی حصہ دونوں میں تقسیم کرنے کو کہے گا اور وہ شخص جسے وصیت کنندہ نے پورا مال دینے کے لئے امتیاز بخشا ہے اس کا امتیاز باقی رکھا جائے گا (اس طرح کہ) اسے ایک تہائی ترکہ کا تین چوتھائی ملے گا اور دوسرے کو صرف ایک چوتھائی اور اس تقسیم کا طریقہ علمائے فرائض (تقسیم وراثت کے علماء) کے دستور کے مطابق یوں کیا جائے گا کہ اصل مسئلہ تین سے ہوگا کیوں کہ ایک تہائی ترکہ دونوں کے درمیان تقسیم کرنا پیش نظر ہے اور تہائی کا مخرج (تقسیم حصص کے لئے) تین ہے۔ پس ترکہ کی کل مقدار تین ہوگی جس کا مطالبہ پورے مال کی وصیت والا کرے گا اور ایک تہائی اس کا ایک حصہ ہے جس کا مطالبہ ایک تہائی کی وصیت والا کرے گا۔ پس اس تین کو چار بنا لیا جائے گا۔ اس طرح ایک حصہ اور بڑھ جائے گا لیکن اس کی قیمت کم ہو جائے گی۔ ان چار حصوں میں سے ایک تہائی حصہ والا ایک حصہ لے گا اور کل مال کی وصیت والا تین حصے (یا تین چوتھائی)

لے گا اور فقہا جو کہتے ہیں کہ پورے مال کی وصیت والے کو تین جز یعنی چوتھائی ملیں گے اور باقی ایک چوتھائی مال دوسرے کو ملے گا۔

یہ تو اس صورت میں ہے جب کہ ورثا (ایک تہائی سے زیادہ کی) اجازت نہ دیں، لیکن اگر وصیت کنندہ نے طے کر دیا اور ایک شخص کے حق میں تمام مال کی وصیت کی اور دوسرے کے حق میں ایک تہائی مال کی اور اس کا کوئی وارث نہیں ہے یا وارث ہے لیکن اس نے اجازت دے دی تو اس مال کو دونوں میں کس طرح تقسیم کیا جائے گا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس بارے میں امام (حاکم) کے فیصلہ پر انحصار ہوگا اور دونوں میں بطریق منازعہ تقسیم کرنے کو کہا جائے گا۔ طریق منازعہ کی صورت یہ ہے کہ مال ترکہ کا ایک حصہ تو ان دونوں میں متفق علیہ ہے یعنی دو تہائی مال میں کوئی نزاع نہیں، کیوں کہ جس کے حق میں ایک تہائی کی وصیت ہے اسے دو تہائی مال سے کوئی سروکار نہیں، لہٰذا دو تہائی مال ترکہ تو پورے مال کی وصیت والے کو بغیر کسی نزاع کے دے دیے جائیں گے، باقی ایک تہائی میں نزاع رہے گا (یعنی دونوں اس پر اپنا اپنا حق جتائیں گے ایسی صورت میں اس کو نصفا نصف تقسیم کر دیا جائے گا) لہٰذا ایک تہائی کی وصیت والا بقیہ تہائی کا نصف یعنی چھٹا حصہ لے گا اور دوسرا چھٹا حصہ کل مال کی وصیت والے کو ملے گا اور جب اسے دو تہائی کے ساتھ ملا دیا جائے تو کل مال کی وصیت والے کو پانچ سدس (یعنی 5/5) ملے گا اور ایک تہائی کی وصیت والے کو ایک سدس (چھٹا حصہ) ملے گا۔

یہ طریقہ آسان ہے لیکن بعض اصحاب کا اس پر اعتراض ہے کہ ایک تہائی کا نصف (یعنی چھٹا حصہ) تو تہائی حصہ کی وصیت والے کو امام ابوحنیفہ رحمتہ اللہ کے نزدیک اس حال میں بھی مل جائے گا جب کہ ورثا نے ایک تہائی سے زیادہ کی اجازت نہ دی ہو تو دونوں حالتوں یعنی ورثاء کے اجازت دینے اور اجازت نہ دینے میں کیا فرق رہا؟ لہٰذا بطریق منازعہ تقسیم اس طرح ہونی چاہیے کہ ایک تہائی کی وصیت والے کو چوتھائی اور چھٹا حصہ ملے گا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ سب سے پہلے ترکہ کا ایک تہائی حصہ تقسیم کیا جائے کیوں کہ اس کی تقسیم کسی وارث کی اجازت پر موقوف نہیں ہے۔ پس ان میں سے ہر ایک کو نصف دے دیا جائے جس میں کوئی نزاع نہیں ہے۔ اس کے بعد باقی دو تہائی مال کو تقسیم کیا جائے۔ اس میں مسئلہ کی بنیاد تین پر ہوگی کیوں کہ اس میں سے ایک تہائی نکالنا ہے اور تہائی کا مخرج تین ہے۔ اس طرح کل مال کی مقدار تین متصور ہوگی جس کا ایک حصہ تہائی ہوگا جس میں دونوں کا نزاع برابر ہوگا اور ہر کا نصف حصہ ہوگا۔ اس میں بھی نصف کی کسر ہے اس لئے لازم ہے کہ نصف کے مخرج (یعنی دو) کو اصل مسئلہ یعنی تین میں ضرب دیا جائے اس طرح (تین کے) چھ حصے بن جائیں گے جس کا تہائی دو ہوتا ہے۔ اس دو کو دونوں کے درمیان نصفا نصف تقسیم کیا جائے گا ہر ایک کو (چھ حصوں میں سے) ایک حصہ (1/6) ملے گا باقی چار حصے (4/6) رہے جن میں سے تین حصوں کی بابت تہائی کی وصیت والے کو اعتراض نہ ہوگا کیوں کہ اس کا تنازعہ صرف ایک حصہ کے بارے میں ہوگا تا کہ وہ اسے اپنے حصہ میں جو اسے مل چکا ہے شامل کر کے اپنا تہائی حصہ پورا کر لے۔ اور پورے مال کی وصیت والا بھی یہی مطالبہ کرے گا کہ وہ حصہ اسے ملے تا کہ کل مال کی وصیت پوری ہو۔ لہٰذا یہ حصہ بھی دونوں میں نصفا نصف تقسیم کیا جائے گا۔ اور یہاں پھر کسر نصف آتی ہے جس کا مخرج دو ہے جیسا کہ معلوم ہے پس اس کو چھ پر ضرب دی جائے تو بارہ حصے ہوں گے اور ہر ایک کو جتنا مل چکا ہے اس کو دگنا کر دیا

جائے گا۔ چونکہ تہائی کی وصیت والے نے چھ حصوں میں سے ڈیڑھ حصہ لیا تھا اسے دوسرے چھ حصوں میں سے بھی اتنا ہی اور ملے گا اور مجموعی طور پر اسے تین حصے ملیں گے اور پورے مال کی وصیت والے نے پہلے (چھ حصوں میں سے) ساڑھے چار حصے لئے تھے اسے بھی اتنا ہی اور ملے گا اور اس طرح اسے نو حصے ملیں گے۔ اس سے واضح ہے کہ تہائی حصہ والا کل مال کا ایک چوتھائی لے گا یعنی تین حصے اور پورے مال کی وصیت والا تین چوتھائی لے گا جو نو حصے ہوتے ہیں۔ اس طرح امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ کے نزدیک ورثا کی اجازت ہونے اور نہ ہونے کی حالتوں میں جو فرق ہے وہ واضح ہو جائے گا یعنی اجازت نہ ہونے کی صورت میں وہ ایک تہائی کا نصف لے گا اور ایسا نہ ہو تو کل کا چوتھائی لے گا۔

اس طریقہ پر عمل کرنے سے صاحبین کو اتفاق ہے اور ان کے اور امام ابو حنیفہ رحمتہ اللہ کے درمیان دراصل کوئی فرق نہ رہے گا کیوں کہ دونوں یہ کہتے ہیں کہ جسے کل مال کی وصیت ہے وہ کل کا تین چوتھائی لے گا اور جس کے حق میں تہائی کی وصیت ہے وہ چوتھائی لے گا۔ سوا اس کے ان کی تقسیم بطریق عول ہوگی نہ کہ بہ طریق منازعہ (عول فرائض کی اصطلاح ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ حصص کی تقسیم صحیح طور سے نہ ہو سکے تو اس میں کچھ بڑھا کر تقسیم کیا جاتا ہے اور منازعہ یہ ہے کہ جب ایک شے پر دو اصحاب کا یکساں دعویٰ ہو تو اسے نصفا نصف تقسیم کر دیا جائے گا۔) اس مسئلہ میں عول یہ ہے کہ اصل مسئلہ تین سے ہے کیوں کہ اس میں دو تہائیاں کرنی ہیں اور تہائی کا مخرج تین (کا عدد) ہوتا ہے لہٰذا کل مال ترکہ کے تین حصے ہوں گے اور کل مال کی وصیت والا تینوں حصہ کا دعویدار ہوگا اور تہائی مال کی وصیت والا ایک حصہ یعنی تہائی کا دعویدار ہوگا لہٰذا اصل مسئلہ (یعنی تین میں بقاعدہ عول) ایک حصہ زیادہ کیا جائے گا اور وہ جو تین حصے تھے انھیں چار مان لیا جائے گا اور چار حصوں کو دونوں میں تقسیم کیا جائے گا۔ پس پورے مال کی وصیت والا چار میں سے ایک حصہ یعنی ایک چوتھائی لیکن تہائی کی وصیت والے کے حق میں (ورثاء کے) اجازت دینے اور نہ دینے کی حالتوں میں فرق کا نہ ہونا اس طرح کی تقسیم سے ظاہر نہ ہوگا ورنہ تو صاحبین بھی یہی کہتے ہیں کہ تہائی کی وصیت والا بہر حال ایک چوتھائی لے گا، خواہ ورثاء (ایک تہائی مال سے زیادہ کی تقسیم کی) اجازت دیں یا نہ دیں۔ ہاں اس طرح پر تقسیم کرنے سے امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اتفاق ہو جائے گا۔ اور یہی طریق بہتر ہے کیوں کہ امام صاحب نے اس باب میں کوئی صراحت نہیں فرمائی۔

اگر ایک شخص نے کسی کے حق میں اپنے چوتھائی مال کی وصیت کی اور کسی دوسرے کے حق میں آدھے مال کی وصیت کی اور اسکا کوئی وارث نہیں ہے یا وارثوں نے اجازت دے دی ہے تو ان میں سے ہر ایک اس قدر لے گا جتنے کی وصیت کی گئی ہے۔ بصورت دیگر (یعنی اگر ورثا ہیں یا ورثاء نے اجازت نہ دی تو) یہ وصیت اس کے ایک تہائی مال میں اسی نسبت سے نافذ ہوگی جس طرح کے وصیت کی گئی ہے۔ چنانچہ پہلے شخص کو کل مال میں سے نصف اور دوسرے کو چوتھائی حصہ ملے گا۔ اس بارے میں ابو حنیفہ رحمتہ اللہ کہتے ہیں کہ نصف مال کی وصیت والے کو ایک تہائی سے زیادہ لینے کی اجازت نہیں ہے۔ رہا چوتھائی حصہ کی وصیت والا وہ ایک چوتھائی لے گا اس طرح مسئلہ میں چوتھائی اور تہائی حصے جمع ہو جائیں گے۔ چوتھائی کا مخرج چار ہے اور تہائی کا تین ہے اور تین اور چار ایک دوسرے سے مختلف (اعداد) ہیں لہٰذا چار کو تین میں ضرب دیا جائے گا۔ حاصل ضرب بارہ ہوئے جس کا تہائی چار ہے اور چوتھائی تین۔ لہٰذا تہائی کی وصیت والا چار حصوں کا حق دار ہے اور چوتھائی حصہ کی وصیت والا تین حصے کا۔ پھر ان سات حصوں کو (مال) وصیت کا تیسرا حصہ قرار دیا جائے گا

اور جب اس کو تین میں ضرب دیا جائے تو حاصل ضرب اکیس ہوگا اور کل ترکہ کے اکیس حصے ہوں گے جس کے تہائی یعنی سات حصوں میں وصیت نافذ ہوگی اور دو تہائی یعنی چودہ حصے وارثوں کا حق ہوں گے۔

یہ تقسیم امام صاحب کے قول کے مطابق ہے لیکن صاحبان کہتے ہیں ہیں جسے آدھے مال کی وصیت ہے اسے وصیت کنندہ کے تہائی مال سے نصف ملے گا یعنی اسی نسبت سے جیسا کہ کل مال میں سے اس کے حق میں وصیت کی گئی ہے۔ اور اسی طرح چوتھائی حصہ کی وصیت والا بھی اسی نسبت سے لے گا چونکہ نصف کے دو حصے بنتے ہیں اور چوتھائی اس نصف کا نصف (یعنی ایک) بنتا ہے تو اس طرح تہائی مال کے تین حصے ہوں گے۔ چوتھائی حصہ والا ایک حصہ لے گا اور نصف کی وصیت والا دو حصے لے گا۔

تین صورتین ایسی ہیں جن میں امام صاحب اور صاحبین میں اتفاق ہے، یعنی اس شخص کے لئے جسے ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت کی گئی ہے جائز ہے کہ جتنی وصیت کی گئی ہے اتنا لے لے۔

پہلی صورت یہ ہے کہ جسے محاباۃ (مراعات) کہتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس دو گھوڑے ہیں یا دو غلام ہیں جن میں سے ایک ساٹھ اشرفی کا اور دوسرا تمیں اشرفی کا ہے اور اس شخص نے وصیت کی کہ وہ جو ساٹھ کا ہے وہ زید کو بیس میں فروخت کر دیا جائے اور جو تمیں کا ہے وہ عمرو کو دس میں دے دیا جائے۔ اب اگر وصیت کنندہ وفات پا گیا اور اس کے پاس ان دونوں کے سوا اور کچھ مال نہیں ہے تو اس فروخت (کی وصیت) میں اس رقم کو دیکھا جائے گا جس کی رعایت ان دونوں کے حق میں وصیت کنندہ نے کی ہے، یعنی ایک کو چالیس کی رعایت اور دوسرے کو بیس کی رعایت اور یہ رعایت (جو مجموعی طور پر ساٹھ ہوتی ہے) وہ وصیت کنندہ کے ایک تہائی مال ترکہ سے زیادہ ہے جیسا کہ ظاہر ہے کیوں کہ اس کے تمام مال کا تہائی مال ترکہ سے زیادہ ہے جیسا کہ ظاہر ہے کیوں کہ اس کے تمام مال کا تہائی تمیں اشرفی ہوتا ہے اور اس نے ایک کو چالیس کی وصیت کی جو ایک تہائی سے (بقدر دس کے) زیادہ ہے۔ پس امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے قاعدے کے مطابق تو چاہیئے یہ تھا کہ دونوں ایک تہائی مال میں دس کی رعایت والے کے ساتھ برابر کے شریک ہوتے۔ لیکن اس مسئلہ میں وصیت کو جوں کا توں برقرار رکھا گیا ہے او ان میں سے ہر ایک گھوڑے (یا غلام) کے وہی دام ادا کرے گا جو وصیت کنندہ نے مقرر کیے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس وصیت میں مال کی مقدار کو دخل نہیں ہے (یعنی یہ تقسیم مال کی نہیں بلکہ کار فروخت کی وصیت ہے) رہے گھوڑے سو وہ ان دونوں شرکاء مال وصیت کے ہاتھ فروخت کے بعد وصیت کنندہ کی ملکیت سے باہر ہو جائیں گے لہٰذا اس بارے میں وارثوں کی اجازت ضروری نہیں۔

دوسری صورت دراہم مرسلہ کی ہے (یعنی وہ رقم) جس میں تہائی یا آدھے وغیرہ کی قید نہ ہو۔ اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً کسی نے زید کے حق میں تیس ریال کی وصیت کی اور عمرو کے لئے ساٹھ ریال کی اور وصیت کنندہ کے کل مال کی مقدار نوے ریال ہے۔ اور ورثاء نے (ایک تہائی سے زیادہ کی) اجازت نہیں دی تب بھی ہر ایک کو اسی قدر ملے گا جس قدر کی وصیت کی گئی ہے۔ کیوں کہ وصیت کنندہ نے مال وصیت کی مقدار میں تہائی یا کم وبیش کا ذکر نہیں کیا لہٰذا احتمال ہے کہ رقم ترکہ زیادہ ہو بایں طور کہ وصیت کنندہ کی وفات کے بعد اس کے مزید مال کا پتہ چلے جو اسے بطور ورثہ وغیرہ کے ملا ہو۔

تیسری صورت مسئلہ عتق کی ہے جس کو سعایت (آزادی بصلہ خدمت) کہتے ہیں کہ اس کی تفصیل اپنی جگہ پر

بتائی گئی ہے وہاں ملاحظہ کی جائے۔

اگر ایک شخص نے کہا کہ میں زید کے حق میں اپنے بیٹے کے برابر مال کی وصیت کرتا ہوں تو وصیت درست ہوگی خواہ وصیت کنندہ کا کوئی بیٹا ہو یا نہ ہو۔ اگر صرف ایک بیٹا ہو تو مال وصیت کے حق دار کو نصف مال اور باقی نصف بیٹے کو ملے گا بشرطیکہ وارث (بیٹا) اجازت دے، بصورت دیگر اسے ایک تہائی ملے گا۔ لیکن اگر دو بیٹے ہوں تو اسے ایک تہائی حصہ ملے گا۔ (اس مسئلہ) میں بیٹیوں کا حکم بھی وہی ہے جو بیٹوں کا ہے کہ اگر کسی کے حق میں اپنی بیٹی کے حصہ کے برابر کی وصیت کی اور اس کی ایک ہی بیٹی ہے تو اس شخص کو نصف مال ملے گا بشرطیکہ اسکی وارثہ (بیٹی) اجازت دے۔ اگر اجازت نہ دے تو اسے ایک تہائی ملے گا اور اگر دو بیٹیاں ہوں تب بھی ایک تہائی ملے گا۔ اگر تین بیٹیاں ہوں اور ایک بیٹی کے حصہ کے برابر کی وصیت کی ہو تو ایک چوتھائی اسے ملے گا، اگرچہ تینوں بیٹیوں کا مجموعی حق دو تہائی ہوتا ہے، کیوں کہ وصیت ایک بیٹی کے حصہ کے برابر کی تھی اور اس کا حصہ ایک چوتھائی ہوتا ہے۔

اگر کسی نے کہا کہ میں زید کے حق میں اپنے بیٹے کے حصہ کی وصیت کرتا ہوں، یہ نہیں کہا کہ اپنے بیٹے کے حصے کے برابر تو اب اگر اس کا کوئی بیٹا موجود ہے تو یہ وصیت درست نہ ہوگی کیوں کہ اس کے بیٹے کا حصہ کتاب اللہ سے ثابت ہے، لہٰذا خدا کے مقررہ کردہ حصہ میں تبدیلی درست نہیں ہے لیکن اگر اس کا کوئی بیٹا نہیں ہے تو وصیت درست ہوگی اور وارث نے اجازت دی تو اسے نصف ملے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ یوں کہا کہ اپنے بیٹے کے حصہ کی وصیت فلاں کے حق میں کرتا ہوں اگر کوئی بیٹا ہوا لیکن اگر یوں کہا کہ میں اپنے بیٹے اگر کوئی ہوا کے حصہ کے برابر فلاں کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو اس طرح کہنے کی صورت میں کیا حکم ہے اس میں اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ اس شخص کو آدھا مال ملے گا بشرطیکہ وارث اجازت دے اور بعض کہتے ہیں کہ وہ شخص پہلے ہی ایک تہائی کا حق دار ہو جائے گا کیوں کہ وصیت کنندہ نے ایک ایسے شخص کے حق میں وصیت کی ہے جو موجود نہیں ہے لہٰذا اس غیر موجود کا حصہ تین میں سے ایک (یعنی ایک تہائی) مانا جائے گا، لہٰذا وہ بھی ایک تہائی کا مستحق ہوگا۔

اگر کہا کہ میں زید کے حق میں اپنے مال کا ایک جز و یا ایک حصہ یا اس میں سے کچھ یا ایک مقدار یا کسی قدر زید کے حق میں وصیت کرتا ہوں تو یہ درست ہوگی (لیکن مقدار مال کا) تعین وارثوں کے سپرد کیا جائے گا اور انھیں کہا جائے گا کہ تم جس قدر چاہو (زید کو) دے دو۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر وصیت میں ایک حصہ کا لفظ کہا گیا تو اسے چھٹا حصہ ملے گا اور بعض کہتے ہیں کہ وارثوں میں سے کسی کے حصہ کے برابر دے دیا جائے گا بشرطیکہ ایک تہائی سے زیادہ نہ ہو۔ اگر زیادہ ہو تو اس کی تقسیم وارث کی اجازت پر موقوف ہوگی۔

اگر کہا کہ میں اپنے مال کا چھٹا حصہ زید کے حق میں وصیت کرتا ہوں اور اسی جگہ یا وہاں سے ہٹ کر دوبارہ پھر یہی کہا کہ میں اپنے مال کا چھٹا حصہ زید کے حق میں کرتا ہوں تو زید چھٹے حصہ سے زیادہ کا مستحق قرار نہیں دیا جائے گا کیوں کہ چھٹے حصے کو مالی (اپنے مال) کی طرف اضافت کرنے سے وہ معرفہ ہو گیا (واضح ہو کہ معرفہ کی چھ قسمیں ہیں جن میں سے ایک مضاف بہ معرفہ بھی ہے) اور معرفہ کو دہرایا جائے تب بھی اس کا وہی مفہوم ہوتا ہے جو پہلی بار کہنے کا تھا۔

اگر کہا کہ میں فلاں شخص کے حق میں اپنے مال کے چھٹے حصہ کی وصیت کرتا ہوں اور پھر کہا کہ میں اپنے مال کے

تہائی حصہ کی وصیت کرتا ہوں تو وہ شخص تہائی کا حق دار ہو جائے گا خواہ ورثاء کچھ بھی کہیں کیوں کہ ایک تہائی میں چھٹا حصہ داخل ہے اور ایک تہائی کی وصیت میں یہ احتمال ہے کہ وصیت کنندہ کا مقصد یہ ہو۔ کہ چھٹے حصہ میں ایک چھٹا حصہ اور ملا کر تہائی حصہ مکمل کیا جائے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ تیسرے حصہ کو چھٹے حصہ کے ساتھ ملا دینے کا ارادہ ہو لیکن عمل اس بات پر کیا جائے گا جو یقینی ہو اور اس میں شک نہ ہو اور یقینی امر تہائی حصہ ہے کیوں کہ چھٹا حصہ تہائی حصہ میں داخل ہوتا ہے قطع نظر اس کے کہ یہاں اس خیال کی تائید میں ایک قرینہ بھی موجود ہے اور وہ قرینہ یہ ہے کہ وصیت کنندہ اسی مقدار مال کی وصیت کر سکتا ہے جس کا وہ مالک ہو اور وہ صرف تیسرے حصہ (کی وصیت) کا مالک ہے جس میں کوئی نزاع نہیں ہے (لہٰذا قرین قیاس یہی ہے کہ اس کی مراد تیسرے حصہ کی بابت وصیت کرنا ہے) لیکن یہاں پر کہا جا سکتا ہے کہ یہ خیال اس صورت میں ہے جب کہ وارث (ایک تہائی سے زیادہ کے لئے راضی نہ ہو)۔ اگر وارث چھٹے حصہ کے ساتھ تہائی حصہ کو شامل کرنے پر راضی ہو تو اس وصیت کو کیوں نہ نافذ کیا جائے؟ ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں دونوں حصوں کو ملانے سے کوئی امر مانع نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ وصیت کنندہ اگر کئی وصیتیں کرے مثلاً زید کے حق میں کسی خاص چیز کی وصیت کرے اور پھر اسی چیز کی بابت عمرو کے حق میں بھی وصیت کرے مثلاً یوں کہے کہ میں اپنے اس گھوڑے کی وصیت زید کے حق میں کرتا ہوں اور پھر اسی گھوڑے کی وصیت عمرو کے حق میں کرے تو یہ وصیت دونوں کے حق میں درست مانی جائے گی اور دونوں اس میں نصفا نصف کے شریک ہوں گے اور زید کے حق میں جو وصیت تھی وہ باطل نہ ہوگی۔ ہاں اگر یوں کہا کہ وہ گھوڑا جس کی وصیت میں نے زید کے حق میں کی ہے وہ عمرو کے حق میں ہے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ وصیت کنندہ نے اپنے پہلے قول سے رجوع کر لیا، ایسی صورت میں زید کو کچھ نہ ملے گا۔

اگر ایک ہی شخص کے حق میں یکے بعد دیگرے دو وصیتیں کی گئی تو اس میں تین صورتیں ہو سکتی ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ دونوں وصیتیں ایک ہی نوعیت کی ہوں اور دونوں باتیں یکساں ہوں مثلاً کسی کے حق میں دس مصری اشرفی کی وصیت کی اور پھر دوسری بار اسی کے برابر یعنی دس مصری اشرفیوں کی وصیت کر دی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں وصیتوں کی نوعیت مختلف ہو، خواہ وصیت شدہ دونوں مال (مالیت میں) برابر ہوں یا دونوں میں فرق ہو مثلاً کسی کے حق میں دس بوری گندم کی وصیت کی اور پھر روئی کی دس گانٹھوں کی وصیت کی یا دس اشرفیوں اور پانچ کپڑوں وغیرہ کی وصیت کی۔

ان دونوں صورتوں میں یہ حکم ہے کہ وصیتیں درست مانی جائیں گی اور جس کے حق میں وصیت کی گئی ہے وہ دونوں وصیتوں کے مال وصیت کا حق دار ہوگا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں وصیتیں ایک ہی قسم کی ہوں لیکن مقدار کے لحاظ سے کم و بیش ہوں مثلاً کسی کے حق میں دس اشرفیوں کی وصیت کی اور پھر اسی کے حق میں پانچ کی وصیت کی یا اس کے برعکس (یعنی پہلے پانچ پھر دس کی وصیت کی) اسی صورت میں حکم یہ ہے کہ وصیت والا دونوں وصیتوں میں جو زیادہ مقدار کی ہوگی وہی لے گا خواہ زیادہ مقدار کی وصیت پہلی ہو یا دوسری۔ چنانچہ اگر یوں کہا کہ میں فلاں کے حق میں دس (اشرفی) کی وصیت کرتا ہوں، پھر کہا کہ میں پانچ

کی وصیت کرتا ہوں تو دس والی وصیت پر عمل ہوگا اسی میں زیادہ احتیاط ہے کہ پانچ کی وصیت باطل نہ ہوگی۔ اور بقول راجح اس سے فرق نہیں پڑتا کہ یہ دونوں وصیتیں ایک ہی تحریر میں کی جائیں یا دو تحریروں میں اگر زید کے حق میں مثلاً تین سو اشرفیوں کی وصیت کی اور ساتھ ہی طلبائے علوم کے لئے ہر شب پانچ قرش کی وصیت کی تو وصیت درست ہوگی۔ ان میں سے ایک وصیت کی مقدار تو معلوم ہوگی جو زید کا حصہ ہے، دوسری وصیت کی مقدار نا معلوم ہوگی یعنی روزانہ پانچ قرش کا مجموعہ (اس صورت میں) اگر ورثاء اجازت دے دیں تب تو فبہا ورنہ یہ وصیت صرف ایک تہائی مال میں لاگو ہوگی اور اس کی تقسیم کا طریقہ یہ ہوگا کہ کل مال کا تہائی حصہ طالب علموں کے لئے فرض کر لیا جائے گا۔ پھر اس (مفروضہ) کو اس مقدار کے ساتھ ملا دیا جائے گا جو معلوم ہے۔ پس ایک تہائی حصہ کو اس کے برابر حصہ سے ملایا جائے گا کیوں کہ اصل مقدار جو طالب علموں کے لئے مخصوص ہے وہ تین سو ہے اور اسی کے مساوی وصیت والے کے لئے مطلوب ہے تو مسئلہ (ایک تہائی سے) زیادہ ہو جائے گا تو ایک تہائی مال کو دونوں میں نصفا نصف تقسیم کر دیا جائے گا علی ہذا القیاس اگر کسی نے زید کے حق میں اپنے آدھے مال کی وصیت کی اور عمرو کے حق میں تہائی مال کی تو ایک تہائی حصہ مال سے زیادہ کی وصیت بقول مشہور باطل متصور ہوگی اگرچہ ورثاء اس کی اجازت دے دیں۔ پس وہ دونوں صرف ایک تہائی مال میں شریک ہوں گے۔ اگر ورثاء ایک تہائی سے زیادہ کی اجازت دے دیں تو یہ بقول مشہور ان کی مزید عنایت متصور ہوگی، متوفی کی وصیت کی تکمیل نہیں ہے۔ اس کے لئے یہ شرط ہے۔ کہ اجازت دینے والا (وارث) اس کار خیر کا اہل ہو۔ نیز اس میں قبولیت شرط ہے۔ اسی بنا پر اجازت دینے والے یعنی وارث کو یہ حق ہے کہ دونوں میں سے جسے چاہے اور جس قدر چاہے امتیازی طور پر زیادہ دے دے۔

اگر کسی نے کہا کہ میں اپنے بیٹے کے حصہ کی وصیت زید کے حق میں کرتا ہوں اور اس کا صرف ایک بیٹا ہے اور اس نے اجازت دے دی تو تمام مال زید کا ہوگا۔ اگر اجازت نہ دی تو ایک تہائی مال اس کا ہوگا۔ اگر وصیت کنندہ کے دو بیٹے ہوں تو زید کو نصف مال ملے گا اور باقی نصف دونوں بیٹوں کو اگر وصیت کنندہ کے تین بیٹے ہیں تو موصیٰ لہ (زید) کو ایک تہائی اور باقی بیٹوں کا حق ہے۔ اگر چار بیٹے ہوں تو اسے چوتھائی اور پانچ بیٹے ہوں تو پانچواں حصہ ملے گا۔

اگر ایک شخص نے کسی کے حق میں اپنے ورثاء میں سے کسی ایک کے حصہ کی وصیت کی تو ورثاء کی تعداد کی نسبت سے ان کا ایک جزو اسے ملے گا یعنی اگر وارثوں کی تعداد تین ہے تو اسے ایک تہائی اگر ان کی تعداد چار ہے تو چوتھائی اور پانچ ہے تو پانچواں حصہ وعلی ہذا القیاس۔ اس کے بعد جو باقی رہے گا وہ ورثاء میں ان کے فریضوں کے مطابق تقسیم ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے چند آدمیوں کے حق میں اپنے مال کے ایک تہائی حصہ سے زیادہ کی وصیت کی اور وارثوں نے اس کی اجازت نہ دی تو وہ سب بطریق مزاحمت (منازعت) باہم مال وصیت میں مشترک ہوں گے۔ اس کی تفصیل قرآن خوانی اور حج کی وصیت کے بیان میں بتائی گئی ہے، وہاں پر ملاحظہ ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے اپنے تمام مال کی وصیت کسی کے حق میں کی اور آدھے مال کی وصیت ایک دوسرے شخص کے حق میں کر دی اور وارثوں نے اس کی اجازت دے دی تو مال ان دونوں کے درمیان تہائی حصوں میں تقسیم کیا جائے گا یعنی جس کے حق میں نصف مال کی وصیت ہے وہ ایک تہائی کا اور باقی (دو تہائی) کل مال کی وصیت والا لے

وصی مختار (یا وصی مجاز) کا بیان

وصی مجاز وہ ہے جسے ایک شخص نے اپنی موت کے بعد اپنا نائب مقرر کیا ہو کہ وہ اس کے مال میں تصرف کرے اور اس کے کمزور اور ناسمجھ وارثوں کی بہتری کا خیال رکھے۔ ایسے شخص کا اسطرح ذکر کیا جاتا ہے کہ اس نے فلاں شخص کو وصیت کی ہے کہ اس کی وفات کے بعد اس کے مال میں تصرف کرے۔

وصایت بکسر اول و بفتح (یعنی وصیت کرنے) کے متعلق بیشتر احکام حجر (یعنی معاملہ کا نا اہل قرار دے جانے) کے بیان میں بتائے جا چکے ہیں اس مقام پر کچھ اور مسائل متعلقہ کا ذکر بموجب مسالک مختلفہ بیان کیا جاتا ہے۔ (۱)

گا۔ لیکن اگر وارثوں نے اجازت نہ دی تو ایک تہائی مال ترکہ اسی نسبت سے تقسیم کیا جائے گا۔ اگر کسی نے زید کے حق میں اپنے مال کے ایک جزو یا ایک قسط یا ایک ٹکڑے یا ایک حصہ کی وصیت کی تو وارث کو اختیار ہے کہ مال ترکہ میں سے جس قدر چاہے دے دے۔

اگر کسی نے ایک شخص کے حق میں کل مال میں سے ایک مبہم (حصہ وراثت) کی وصیت تو اسے چھٹا حصہ جو میراث (کے حصوں میں سے) ایک مقررہ حصہ ہے وہ اسے ملے گا۔

اگر ایک شخص نے کسی کے حق میں اپنے بیٹے کے حصے کے برابر کی وصیت کی اور برابر کا لفظ استعمال نہیں کیا تو اسے بیٹے کے حصے کے برابر ملے گا۔ پس اگر اس کے تین بیٹے ہیں تو اسے ایک چوتھائی ملے گا۔

اگر کہا کہ میں فلاں کے حق میں اپنی اولاد کے حصے کے برابر کی وصیت کرتا ہوں اور اس کے بیٹا بھی ہے اور بیٹی بھی تو وہ شخص بیٹی کے حصے کے برابر حق دار ہوگا۔

اگر کسی نے ایک شخص کے حق میں اس کے حصہ کے برابر کی وصیت کی جسے ترکہ میں سے کچھ نہیں ملتا تو اس شخص (موصیٰ لہ) کو کچھ نہیں ملے گا۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ وصی مختار (یا وصی مجاز) وہ ہے جسے ایک شخص نے اپنی زندگی میں اس امر کا اختیار دیا ہو کہ وہ اس کی وفات کے بعد اس کے مال میں تصرف کرے۔ ایسے شخص کے متعلق چند امور قابل لحاظ ہیں۔ منجملہ ان کے کچھ تو شرائط ہیں جن میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ شخص بالغ ہونے پر وصی ہوگا۔ پس اگر کسی نے ایک بچے کو اپنے بعد کے لئے اپنا وصی مقرر کیا تو قاضی (حاکم شرع) پر لازم ہوگا کہ اس کی بجائے کسی اور کو وصی بنا دے اور اسے برطرف کر دے۔ پس بالغ ہونے پر کی جو شرط ہے وہ وصی بنے رہنے کی ہے وصیت کے درست ہونے کی شرط نہیں ہے کیوں کہ کسی کو وصی بنانا تو اس کے بالغ ہونے سے پہلے بھی درست ہے چنانچہ اگر حاکم کے ہٹانے سے پہلے اس (نابالغ وصی) نے مال میں کوئی تصرف کیا تو اسے درست مانا جائے گا۔ اور اگر ہٹائے جانے سے پہلے وہ بالغ ہو جائے تو وہ بدستور وصی رہے گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مسلمان ہو۔ اگر ایک شخص نے کسی کافر کو وصی بنایا تو قاضی پر لازم ہے کہ اس کی بجائے کسی

مسلمان کو وصی بنا دے لیکن وصیت اس کے حق میں بھی درست ہوگی لہٰذا اگر ہٹائے جانے سے پہلے اس نے مال میں کچھ تصرف کیا تو وہ صحیح تسلیم کیا جائے گا۔ یا اگر وہ مسلمان ہوگیا تو وصی کے منصب پر قائم رہے گا جیسا کہ نابالغ کے بارے میں اوپر بتایا گیا۔

تیسرے یہ کہ عادل (نکوکار) ہو۔ لہٰذا اگر کسی بدکار کو وصی بنایا گیا تو وہ ایسا ہی ہے جیسے کسی نابالغ کو وصی بنانا۔ لیکن بدکار وصی کو وصی کے فرائض سے ہٹانے یا برطرف کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ مالی معاملات میں بدنام ہو۔ اگر وہ دوسرے معاملات میں بدرویہ ہو لیکن مالی امور میں بے ضرر ہو تو اسے برطرف کرنا درست نہیں ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ شخص دیانتدار ہو۔ اگر اس کی بددیانتی ثابت ہو جائے تو اسے وصی کے فرائض سے ہٹا دینا واجب ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ وہ شخص امور وصیت کی انجام دہی کی قابلیت رکھتا ہو۔ اگر وہ بعض امور انجام نہ دے سکتا ہو تو حاکم شرع اس کے ساتھ کسی اور شخص کو لگائے گا جو اس کام کو انجام دے سکے۔ لیکن اگر وصی کا بالکل ہی کام سے عاجز ہونا ثابت ہو تو اسے ہٹا کر کسی اور کو وصی بنا دیا جائے اور اس عزل ونصب کے لئے ضروری ہے کہ اس کا قابل برطرفی ہونا ثابت ہو جائے محض کوئی اطلاع یا شکایت اس باب میں کافی نہیں ہے، کیوں کہ متوفی نے اسے جو اپنی زندگی میں وصی بنانے کے لئے انتخاب کیا تھا تو اس پر وثوق تھا، لہٰذا اس وثوق کو محض شکایت کی بنا پر توڑا نہیں جاسکتا۔

پس اگر کسی شخص میں یہ تمام صفات موجود ہوں یعنی وہ بالغ ہو۔ مسلمان نکوکار ہو، دیانتدار ہو اور امور وصیت کے انجام دینے کی قابلیت رکھتا ہو تو حاکم کا اسے برطرف کرنا درست نہیں ہے۔ اگر وہ برطرف بھی کر دے تو بقول راجح اسے برطرف شدہ تسلیم نہیں کیا جائے گا کیوں کہ وہ وصی مجاز ہے اور صاحب مال کا قائم مقام ہے اور اسکے خلاف کوئی بددیانتی یا نا اہلیت ثابت نہیں ہوئی تو اسے وصیت کنندہ کے ارادہ کے خلاف ہٹایا جانا ناواجب ہے۔

(وصی کے بارے) میں ایک اور امر یہ ہے کہ جب دو وصی مقرر کیے جائیں تو (مال میں) ان کے تصرف کے بارے میں دو اقوال ہیں: ایک قول یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو یہ جائز نہ ہوگا کہ دوسرے کی شمولیت کے بغیر کوئی تصرف کرے۔ اگر ایک وصی نے تصرف کیا تو اس کا تصرف لاگو نہ ہوگا۔ ہاں اگر اس کا ساتھی اجازت دے دے تو جو تصرف اس نے کیا وہ نافذ ہو جائے گا، از سر نو معاملہ کی ضرورت نہیں ہے۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ ان دونوں کو ایک ساتھ وصی بنایا گیا ہو یا آگے پیچھے بنایا گیا ہو بایں طور کہ پہلے ایک شخص کو وصی بنایا پھر اس کے بعد ہی کسی اور کو وصی بنایا گیا۔ اکثر علماء نے اس قول کی تائید کی ہے۔ اسی طرح کی مثال وقف کے ان دو ناظروں یا مہتمموں کی ہے کہ ان میں سے کسی کو بھی دوسرے کی اجازت کے بغیر مال وقف میں تصرف کا حق نہیں ہے۔

اس بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو بطور خود تصرف کرنا جائز ہے۔ بعض علماء نے اس قول کو بھی درست بتایا ہے۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ وصیت کنندہ یا وقف کنندہ نے خود دونوں کو وصی یا مہتمم بنایا ہو یا ایک قاضی نے دونوں کو مقرر کیا ہو۔ اگر دو قاضیوں نے دو مختلف اشخاص کو مقرر کیا تو ان میں سے ہر ایک کو منفرداً تصرف کرنا جائز ہے۔ اس میں کوئی نزاع نہیں ہے کیوں کہ دونوں قاضی (یا حاکم) کے مقرر کردہ ہیں، لہٰذا ہر ایک کو جائز ہے

کہ اس کی جانب سے جس نے اسے نائب بنایا تصرف کرے۔ لیکن ان دونوں حاکموں میں سے ہر ایک کو دوسرے کے مقرر کردہ وصی کو برطرف کرنے کا اختیار ہے بشرطیکہ اس میں کوئی بہتری ہو۔

اس بارے میں چند امور ایسے ہیں جن کو دونوں وصیوں میں سے ہر ایک بغیر اختلاف فقہا کے اکیلا انجام دے سکتا ہے۔ ان باتوں میں وصیت کنندہ کی وفات کے بعد اس کی تجہیز وتکفین ہے، نیز حقوق کے بارے میں دعویٰ کرنا، بچے کی ابتدائی ضروریات کا خریدنا (یا فراہم کرنا) امانت کا واپس کرنا، وصیت کو پورا کرنا، ایسی اشیاء کا فروخت کرنا جن کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو اور جو مال معرض تلف میں ہے اسے فراہم کرنا وغیرہ بھی ہیں۔ اگر دو وصیوں میں سے ایک کی وفات ہو جائے اور وفات سے پہلے اس نے زندہ وصی کے حق میں وصیت کر دی ہو تو درست ہے اور اب اس اکیلے کو بطور خود تصرف کا اختیار ہے۔ اس لئے کہ اسے دوسرے وصی کی زندگی میں بھی اس کی اجازت سے خود تصرف کا اختیار تھا یہی صورت (وصیت کے بعد) اس کی وفات پر ہوگی۔ لیکن اگر وصی متوفی نے کسی اجنبی کے حق میں وصیت کی تو اس شخص کو زندہ وصی کی اجازت کے بغیر بطور خود تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر ایک وصی وفات پا جائے اور اس نے نہ اپنے شریک کار کے حق میں وصیت کی اور نہ کسی اجنبی کے حق میں تو قاضی کوئی اور وصی مقرر کر دے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ وصی کے متعلق چند امور قابل لحاظ ہیں۔ ایک امر تو وصی بننے کی چار شرطیں ہیں: مثلاً مکلف ہونا، لہٰذا ایسے شخص کو وصی بنانا درست نہیں ہے جو غیر مکلف ہو (یعنی جس پر احکام شریعت عائد نہ ہوتے ہوں) جس سے مراد یہ ہے کہ وہ دیانت دار ہو۔ اور وہ بچے کے مال کو مفید طریقہ سے کام میں لا سکے۔ جو شخص ایسا نہ ہو اسے وصی بنانا درست نہیں ہے۔ اور یہ کہ وہ امور وصیت کو باقاعدہ انجام دینے کی قابلیت رکھتا ہو۔

اگر کوئی شخص ابتداء میں تو ان صفات کا حامل ہو لیکن بعد میں اس کے برعکس ہو جائے تو اسے برطرف کر دیا جائے گا، چنانچہ اگر وہ مسلمان ہو اور بعد میں مرتد ہو جائے تو اسے فرائض وصی سے ہٹا دیا جائے گا۔ یا وہ تصرف (مالی معاملات یا کاروبار) کی قابلیت رکھتا ہو لیکن بعد میں معذور ہو جائے تو اسے برطرف کر دیا جائے گا۔ وعلیٰ ہذا القیاس۔

اور وصی کے متعلقہ امور کے منجملہ ایک یہ ہے کہ اگر دو اشخاص کو وصی بنایا جائے تو ان میں سے ایک کو دوسرے کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر وصیت میں یہ تصریح کر دی گئی ہو کہ دونوں میں سے ہر ایک کو بطور خود تصرف کا حق ہوگا یا اس کے لئے کوئی قرینہ موجود ہو (تو ایسا ہو سکتا ہے) اگر ایک وصی وفات پا جائے تو حاکم یہ دیکھے گا کہ صرف زندہ وصی کے قائم رکھنے اور اس کے ساتھ کسی اور کو شامل کرنے میں کون سی بات زیادہ بہتر ہوگی۔ (اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا) اسی طرح اس وقت بھی حاکم کا فیصلہ درکار ہوگا جب کہ دونوں کے طریق کار میں اختلاف ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ (وصیت کنندہ کی) موت کے وقت وصی کے بارے میں یہ (دیکھنا) شرط ہے کہ ظاہر و باطن دونوں لحاظ سے وہ عادل ہو۔ ظاہری لحاظ سے عادل ہونا یہ کہ اس کی گواہی قابل تسلیم ہو۔ اور باطنی طور پر عادل ہونا یہ ہے کہ اس کی نکوکاری معتبر اشخاص کی شہادت سے حاکم شرع کے نزدیک پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی ہو اور یہ کہ وہ مال وصیت کو کام میں لانے کی قابلیت رکھتا ہو۔ آزاد ہو اور مسلمان ہو درآنحالیکہ اسے ایک مسلمان کے امور کا وصی بنایا گیا ہو اور یہ کہ جس نے اپنے معاملات کو اس کے سپرد کیا ہے اس کا بدخواہ نہ ہو۔ اور یہ کہ وہ نامعلوم الحال شخص نہ ہو۔ نیز یہ کہ وہ مکلف اور ذی عقل

ہو۔ جس میں ان شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو اسے وصی مقرر کرنا درست ہے۔ اگر دو شخصوں کو بیک وقت یا مختلف اوقات میں وصی بنایا جائے تو ان میں سے ہر ایک کو اپنے ساتھی کی اجازت کے بغیر بطور خود تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ وصی کا مسلمان ہونا شرط ہے لہٰذا کسی مسلمان کے لئے درست نہیں ہے کہ وہ کافر کو اپنی اولاد کے لئے وصی بنائے۔ اور یہ بھی شرط ہے کہ وصی مکلف (احکام شرعیہ کا ذمہ دار) ہو۔ لہٰذا کسی بچے یا دیوانے یا احمق کو وصی بنانا درست نہیں ہے اور یہ کہ وہ رشید (سمجھ دار) ہو۔ لہٰذا ناسمجھ کو وصی بنانا صحیح نہیں ہے اور یہ کہ وہ عادل (نکوکار) ہو گو غیر مشہور یا نابینا یا عورت ہو۔ اور وصی بننے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ کام کرنے کی طاقت رکھتا ہو، لہٰذا کمزور شخص کو وصی بنانا درست ہے۔ (ایسی صورت ہو تو) قاضی کو چاہیے کہ کسی دیانت دار اور طاقتور آدمی کو اس کا معاون بنا دے لیکن وصی وہی پہلا شخص ہو گا اور دوسرا صرف اس کی مدد کرے گا۔

اگر دو شخصوں کو وصی بنایا گیا تو ان میں سے کسی ایک کو جائز نہیں ہے کہ دوسرے کی شمولیت کے بغیر بطور خود (مال میں) تصرف کرے ماسوا اس صورت میں کے جب کہ وصیت کنندہ نے اس امر کی تصریح کر دی ہو (کہ ہر ایک بطور خود تصرف کر سکے گا)۔ واللہ اعلم

ترجمہ کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ جلد سوم تمام شد

۱۹ نومبر ۱۹۷۳ء بمقام لاہور۔

کتاب الفقہ

جلد چہارم

علماء اکیڈمی

شعبہ مطبوعات محکمہ اوقاف پنجاب

کتاب الفقہ

علی المذاہب الاربعہ

جزء چہارم

شخصی قوانین

تالیف: عبدالرحمٰن الجزیری

ترجمہ: منظور احسن عباسی

علماء اکیڈمی

شعبہ مطبوعات محکمہ اوقاف پنجاب

۲۰۰۰ء

چھٹا ایڈیشن : طبع جدید، جولائی ۲۰۰۰ء

تعداد : ایک ہزار

طابع : ڈاکٹر طاہر رضا بخاری، ڈائریکٹر مذہبی امور، اوقاف پنجاب

آرٹ ورک : جناب خورشید گوہر

نگران طباعت : سلیم اللہ، اسسٹنٹ ڈائریکٹر تحقیق و مطبوعات

مطبع : رشید احمد چودھری، مکتبہ جدید پریس، ۹ ریلوے روڈ، لاہور

قیمت :

مقدمہ طبع جدید

فقہ کے معنی ہیں سمجھنا و جاننا، اصطلاحی مفہوم یہ ہے کہ اعمال کے شرعی احکام کو ان کے تفصیلی دلائل کے ساتھ جانا جائے۔اس علم کے تحت انسانی زندگی کے تمام شعبوں سے متعلق اعمال کے احکام بیان کئے جاتے ہیں۔نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، نکاح و طلاق، چوری و ڈکیتی، شراب خوری و حرام کاری، خرید و فروخت، کرایہ داری و عاریت، ہدیہ و میراث، شرکت و بٹائی وغیرہ تمام عبادات و انسانی معاملات کی شرعی تفصیلات اس علم کے تحت آتی ہیں۔حاصل یہ کہ اسلام چونکہ ایک جامع نظام اور مکمل دستور حیات ہے اس لئے اس کے تحت اس علم کو بھی نہایت وسعت و عظمت حاصل ہے اور انسانی زندگی کا کوئی عملی پہلو اس کے احاطے سے باہر نہیں ہے۔

اختلاف انسانی فطرت کا خاصہ ہے اس لئے اِن فقہی مسائل کے بارے میں حضور ﷺ کے بعد بعض علمی اختلافات سامنے آئے حضرات صحابہ کرامؓ کے علمی اختلافات کے بعض اسباب جو کہ دور تک اثر انداز ہوئے ذیل میں ذکر کئے جاتے ہیں۔

ہر صحابی کے علم میں حضور ﷺ کی جملہ احادیث کا نہ ہونا۔مختلف اوقات میں حضور ﷺ کے اقوال و اعمال کا مختلف ہونا، حضور ﷺ کے اعمال کے تحمل کی تجویز کہ سنت ہے یا واجب یا کیا ہے ،اس میں اختلاف، حضور ﷺ کے قول و عمل کو پورے طور پر نہ سمجھ سکنا، تحصیل علم کی صلاحیت کا مختلف ہونا، پھر استنباط مسائل کے طریق کار کا مختلف ہونا کہ کسی نے صرف نقل کو ضروری سمجھا اور کسی نے عقل کی رو سے مسئلہ کے حل کو جائز جانا، کسی حکم کی علت کو سمجھنے میں اختلاف، سہو و نسیان اور حفظ و یادداشت کا

حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد اس قسم کے اسباب کے علاوہ دوسرے بھی بہت سے اسباب رونما ہوئے جن کی بناء پر فقہی مسائل میں علمی اختلاف بڑھتا گیا جن میں ہر قول کسی نہ کسی دلیل پر مبنی ہے اور شرعی اصول وحدود کے مطابق ہے، اِسی لئے اِس اختلاف کو کبھی بھی ناپسندگی کی نگاہ سے نہیں دیکھا گیا بلکہ بنظر تحسین دیکھا گیا کہ بسا اوقات اِسی علمی اختلافِ اقوال کی بدولت انسان کسی بڑی مشکل اور الجھن سے نجات پالیتا ہے۔

فقہی مسائل میں امت کے درمیان اختلاف کا فطری نتیجہ یہ ہوا کہ امت میں فقہی مذاہب بھی کثیر مقدار میں پیدا ہو گئے، اگرچہ تمام کے تمام زیادہ مدت باقی نہ رہ سکے۔ البتہ ایسے مذاہب جو برابر باقی رہے، خوب پھلے پھولے اور پھیلے، وہ پورے طور پر جمع بھی کیے گئے اور مشہور بھی ہوئے، حسب ذیل ہیں: حنفی، مالکی، حنبلی، شافعی، ظاہری، اثناعشری۔ ظاہر یہ کے علاوہ اہل السنۃ والجماعۃ کے باقی چاروں مذہب حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی قرآن وحدیث واجماع کے ساتھ قیاس سے بھی استدلال پر متفق ہیں اگرچہ بے شمار مسائل کے حق میں طریق استدلال اور نتائج میں اختلاف رکھتے ہیں اِس لئے امت کا بڑا حصہ ہر عہد میں انھیں چاروں مذاہب کا پابند رہا ہے۔

پیش نظر ''کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ'' مصر کے مشہور جلیل القدر عالم وفقیہ شیخ عبد الرحمٰن الجزیری کی مایہ ناز تصنیف ہے۔ جسے ممالک اسلامیہ کے علمی وفقہی حلقوں میں بے حد پذیرائی حاصل ہوئی ہے۔ مصنف موصوف نے اپنی اِس ضخیم کتاب میں جملہ مسائل فقہ از قسم عبادات، معاملات وشخصی قوانین اور قوانینِ حدود وتعزیرات مذکورہ مذاہب اربعہ کی روشنی میں بڑی شرح وبسط سے بیان کیے ہیں۔

علامہ موصوف نے اِس کتاب کی ترتیب میں جس نہج کو اختیار کیا ہے اُس کے اہم نکات درج ذیل ہیں:

۱۔ ہر مسئلہ کو ایک خاص عنوان کے تحت درج کیا ہے تا کہ قاری مطلوبہ مسئلہ کو فہرست مضامین کی مدد سے بآسانی معلوم کر لے۔

۲۔ متن میں وہ مسائل بیان کیے گئے ہیں جن پر ائمہ اربعہ کا اتفاق یا پھر کم از کم دو مذاہب کا اتفاق ہے۔ بقیہ مذاہب کے اختلاف کی تفصیل حاشیہ میں دے دی گئی ہے۔

۳۔ جن مسائل میں ائمہ اربعہ کے مسالک الگ الگ ہیں ان کا ذکر حاشیہ میں کیا گیا ہے۔

۴۔ جن مسائل کے متعلق مذکورہ بالا چاروں مذاہب میں سے کسی کے نزدیک کوئی ایسی تفصیل

ہے، جو اگرچہ اختلاف کے تحت نہیں آتی۔ لیکن وہ دوسرے مذاہب میں نہیں پائی جاتی اور کتاب کا مطالعہ کرنے والے کے لیے اُس کا جاننا ضروری ہے یا مفید ہے تو اسے بعض مواقع پر حاشیہ میں ذکر کر دیا گیا ہے۔

۵۔ زیر بحث مسائل میں ائمہ اربعہ کے دلائل کو قرآن وسنت کی روشنی میں پیش کیا گیا ہے، اور ان کے مابین وجہ اختلاف کی بھی نشاندہی کر دی گئی ہے۔

۶۔ جملہ مسائل کی توضیح وتشریح میں حتی المقدور کوشش کی گئی ہے تا کہ قاری بہ آسانی مطلوبہ مسئلہ سمجھ سکے اور اسے کوئی دقت پیش نہ آئے۔

۷۔ جن مسائل کے متعلق کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ میں کوئی نص موجود نہیں بلکہ ان کی بنیاد اجتہاد پر ہے ان کا ذکر بھی متن کتاب یا حاشیہ میں کر دیا گیا ہے۔

۸۔ پوری کتاب میں ممکن حد تک احکام شرعیہ کی حکمت ومصلحت کو بیان کیا گیا ہے۔

الغرض اس کتاب کی تالیف میں بڑی محنت وجانفشانی سے کام لیا گیا ہے۔ قارئین جہاں اپنا مسلک اور اس کا ماخذ معلوم کریں گے وہاں انہیں دوسرے مسالک اور ان کے ماخذ ودلائل کا بھی علم ہوگا۔

اس کتاب کا اردو ترجمہ مرحوم مولانا منظور احسن عباسی نے پوری دیانت، محنت اور مہارت سے کیا ہے اور پوری کوشش کی ہے کہ عبارت عام فہم ہو۔ جہاں کہیں اصل متن میں اس قدر ایجاز تھا کہ اس کا محض ترجمہ کر دینے سے زیر بحث مسئلہ کی وضاحت نہ ہو سکی وہاں توضیح مقصد کی خاطر بعض عبارت کا اضافہ خطوط وحدانی میں کر دیا گیا ہے۔

کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ اپنی پانچوں جلدوں کے ساتھ اسلامی احکام ومسائل کی ایسی جامع اور مستند کتاب ہے جس کا ہر گھر، دفتر، لائبریری اور علماء، فقہا، مفتیان، قانون کے طلبہ اور وکلاء کے پاس ہونا انتہائی ضروری ہے تا کہ روزمرہ پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کرنے میں اس فقہی انسائیکلوپیڈیا سے رجوع کیا جا سکے۔

علمی، دینی اور قانونی حلقوں میں اس علمی کام کو بے حد سراہا گیا۔ اور اہل علم ودانش کے مسلسل تقاضوں کی بناء پر اس کتاب کے کئی ایڈیشن طبع کیے گئے۔ غیر معمولی پذیرائی کے پیش نظر کتاب کا یہ ایڈیشن کمپیوٹر کی اعلیٰ مرصع کتابت، آفسٹ طباعت، دیدہ زیب ٹائیٹل، عمدہ کاغذ اور نفیس جلد بندی کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے۔ جس کے لئے ہم جناب سید شفیق حسین بخاری سیکرٹری وناظم اعلیٰ اوقاف پنجاب کے بہ صمیم

قلب شکر گزار ہیں کہ انھوں نے کمال شفقت سے پانچ جلدوں پر مشتمل اس ضخیم کتاب کی طباعت پر خطیر رقم صرف کرنے کی اجازت مرحمت فرما کر قارئین کرام کی شدید ضرورت کو پورا فرمایا، امید ہے قارئین کرام اس جدید ایڈیشن کو بہت پسند فرمائیں گے۔

ڈاکٹر طاہر رضا بخاری
ڈائریکٹر مذہبی امور اوقاف پنجاب
۱۲- جون ۲۰۰۰ء

مقدمہ از مترجم

بحمد اللہ، کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ تالیف انیق علامہ عبدالرحمٰن الجزیری المتوفی ۱۳۶۰ھ۔ ۱۹۴۱ء کے چوتھے جزو کا ترجمہ بھی اس عاجز کے ناتواں ہاتھوں سے انجام پایا۔ اس ترجمہ کا آغاز ایسے حالات میں ہوا جب کہ میری بیماری اور ناتوانی کا یہ عالم تھا کہ میں تیسری جلد کے ترجمہ کا مقدمہ تحریر کرنے سے معذور رہا لیکن اللہ کی توفیق شامل حال رہی اور چوتھی جلد کے ترجمہ کے ساتھ ساتھ میری صحت بھی بحال ہوتی گئی۔ اس وقت میری عمر قمری تقویم کے لحاظ سے ۸۰ سال ہے جیسا کہ میرے نام ''منظور احسن'' سے، جو مادہ سال ولادت پر مبنی ہے، عیاں ہے۔

کتاب مذکور کا یہ حصہ احوال شخصیہ یعنی شخصی قوانین (Personal Laws) پر مشتمل ہے جس میں مسائل متعلقہ نکاح وطلاق کی تفصیل ہے۔ اس کا آغاز لفظ ''نکاح'' کی تشریح سے ہوتا ہے۔ فصل آخر حق حضانت (یعنی تربیت و پرورش اولاد) کے مسائل پر محتوی ہے۔

ترجمہ کے وقت کتاب الفقہ جزو چہارم کی پانچویں اشاعت کا متن پیش نظر تھا ظاہر ہے کہ جو کتاب چار بار پہلے چھپ چکی ہے اس کا پانچواں ایڈیشن صحت کے اعتبار سے نہایت قابل اعتبار ہونا چاہیے لیکن اس میں بھی طباعت کی غلطیوں کے علاوہ عبارت میں بھی کچھ غلطیاں مشاہدہ میں آئی ہیں۔ اگرچہ ان کی تعداد زیادہ نہیں ہے اور ضخیم المتن کتابوں میں فروگزاشتوں کا پایا جانا خارج از امکان بھی نہیں ہے تاہم نیاز مند مترجم کے لیے نفس ترجمہ کی دشواریوں کے علاوہ یہ حسن ظن بھی موجب تعجب رہا کہ اس نسخہ میں کوئی غلطی نہیں ہے۔

میں نے اپنی دانست میں تابحد امکان، صحت ترجمہ کی کوشش کی ہے۔ جہاں تک ترجمہ کا تعلق ہے ملک کے اہل علم وفضل نے اس ترجمہ پر نہ صرف یہ کہ اطمینان کا اظہار فرمایا ہے بلکہ تحسین بھی کی ہے۔ بعض اصحابِ علم جنہوں نے سابقہ شائع شدہ تین حصوں کے تراجم کو بہ امعان نظر مطالعہ کیا ہے کہیں کہیں

فروگزاشت کی نشاندہی فرمائی ہے۔تاہم انہوں نے بھی ترجمہ کی حیثیت سے اسے پسند فرمایا ہے۔اور بغرض اصلاح جورائے ظاہر کی ہے وہ بہرحال میرے اور ادارۂ مطبوعات محکمہ اوقاف کے لیے موجب تشکر و امتنان ہے۔

اس کتاب کا موضوع چونکہ نکاح وطلاق کے مسائل سے متعلق ہے، اس لیے ناگزیر تھا کہ اس میں ایسے افعال و اعمال کا ذکر بھی آجائے جن کا تعلق جنس سے ہے۔میں نے اس ترجمہ میں یہ کوشش کی ہے کہ جنسی مسائل کی تفصیل میں پاس حیا مجروح نہ ہوتا کہ ہر طبقہ کے مردوزن اور خرد و بزرگ اس کو پڑھنے یا سنانے میں ہچکچاہٹ محسوس نہ کریں۔

بالآخر اللہ کی جناب میں دعا ہے کہ وہ میری اس ناچیز خدمت کو ہر عام و خاص کے لیے مفید اور میرے لیے وسیلۂ نجات بنائے اور قارئین کرام سے التجا ہے کہ وہ میرے حق میں دعائے مغفرت فرمائیں۔

والسلام و باللہ التوفیق۔

نیازمند مترجم

منظور احسن عباسی

۱۱۲۔ڈی ماڈل ٹاؤن، لاہور

۲۷ فروری ۱۹۷۵ء

انتساب منجانب مؤلف

میں اپنی اس کتاب کو دین کے عظیم الشان مصلح، جنہیں دینی افکار کو فروغ دینے میں پوری مہارت اور دسترس حاصل ہے یعنی امام، استاد معظم، شیخ محمد مصطفیٰ المراغی، شیخ جامعہ ازہر کے نام سے معنون کرتا ہوں۔

ضروری توضیح

اس کتاب میں بالعموم ایسے مسائل کو بیان کیا گیا ہے جنہیں ائمہ (فقہا) کے نزدیک ترجیح حاصل ہے۔ وہ مسائل جن کو ترجیح حاصل نہیں ہے۔ اکثر حالات میں ان کا ذکر نہیں کیا گیا تاہم جو مسائل مفید سمجھے گئے ان کا ذکر کیا گیا ہے۔

مقدمہ کتاب از مؤلف

احمد اللہ تعالیٰ حمداً کثیراً و اصلی و اسلم علی نبیہ محمد خاتم الانبیاء والمرسلین و علی آلہ و اصحبہٖ اجمعین۔

مقام شکر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ، حصہ چہارم کے تالیف کرنے کی توفیق عطا فرمائی۔ یہ حصہ احوال شخصیہ (یعنی شخصی قوانین فقہی) کے متعلق ہے۔ میں نے کوشش کی ہے کہ حتی المقدور اس کی عبارت آسان اور ترتیب بہتر ہو۔ میرے مدنظر فقہ اسلامی کے سابقہ حصوں کی طرح ایک ایسی کتاب کا پیش کرنا ہے جس سے انسان کو معاشرتی حقوق و واجبات کے مالہ وماعلیہ سے نہ صرف واقفیت حاصل ہو بلکہ ان کو مزید واضح اور آسان کر دیا جائے تاکہ ملت اسلامیہ ان کو سمجھ کر بالکل مرضیٔ حق تعالیٰ کے مطابق ادا کرے اور خاندانی تنازعات جو باہمی افتراق کے موجب اور صلہ رحمی کے منافی ہیں اور جن کے باعث زوجین اور قرابت داروں میں مہر و محبت کی بجائے بغض و عداوت جڑ پکڑتی ہے وہ ختم ہو جائیں۔ علاوہ اس کے ان حقوق کی مراعات انسان کو مضرت رساں خواہشات نفسانی کی گمراہیوں سے بچاتی اور اللہ کے ان مقرر کردہ حدود کی نشاندہی کرتی ہے جن کی پابندی کا حکم اللہ تعالیٰ نے دیا ہے "**ومن یتعد حدود اللہ فقد ظلم نفسہ**" (یعنی جس نے اللہ کے مقرر کردہ حدود سے تجاوز کیا اس نے خود اپنے اوپر ظلم کیا)۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ خاندانی اصلاح ہی دراصل اجتماعی اصلاح کی بنیاد ہے جس پر خوش بختیٔ ملت کا قصر قائم اور ملت کا عمرانی ستون برپا ہے۔ اب اگر مجھے اس مقصد کو جو اس کتاب کی تالیف سے میرے پیش نظر ہے حاصل کرنے کی توفیق ہو تو یہ اسی خدائے واحد کا فضل ہے جس کی بدولت جملہ کائنات کا وجود، اس کی بقا اور حرکت و سکون قائم ہے۔ بصورت دیگر مجھ ناتوان بندہ کی کیا بساط ہے؟ مجھ میں نہ تو برائیوں سے بچنے کا یارا ہے اور نہ نیکیوں کی قوت ہے تا آنکہ خدائے قادر کی مدد شامل حال نہ ہو۔

میرا خیال تھا کہ فقہی مسائل کے جملہ ابواب کو صرف چار اجزائے کتاب میں پایۂ تکمیل کو پہنچا دینا ممکن ہوگا۔ لیکن میں نے دیکھا کہ اس کے لیے دو باتیں ضروری ہوں گی۔ بیشتر مقامات پر اختصار سے کام

لینا اور بعض فقہی مسائل کو حذف کر دینا۔ یہ امور ایک تو اس مقصد توضیح وتشریح کے منافی تھے جو میرے پیش نظر تھا دوسرے یہ کہ بحیثیت مجموعی یہ کتاب ناقص رہ جاتی لہٰذا یہ ناگزیر ہوا کہ مسائل کو جوں کا توں رہنے دوں۔ ایسی صورت میں اس کتاب کا پانچواں حصہ مرتب کرنا پڑا جو فقہ کے باقی ماندہ مسائل پر مشتمل ہو۔ اس میں اہم مسائل حدود (اسلامی تعزیرات) مسائل وقف، قضا (شرع کے قانونی فیصلے) اور جہاد وغیرہ ہیں جو اس میں بیان کیے گئے ہیں۔ اس چوتھے حصے کی طباعت مکمل ہونے کے بعد، انشاء اللہ تعالیٰ اس کی طباعت شروع ہو جائے گی۔

(مؤلف)

فہرست

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

وھو حسبنا و نعم الوکیل

نکاح کا بیان

نکاح کی تعریف

(لفظ) نکاح کے تین معنے ہیں۔ اول معنی لغوی (لغت کی رو سے اس کے معنے) وطی (یعنی مباشرت یا جماع) اور باہم ملنے کے ہیں۔ چنانچہ درخت کی شاخیں جب ایک دوسرے سے مل جائیں اور وہ باہم پیوست ہو جائیں تو کہا جاتا ہے تناکعت الاشجار (یعنی درختوں کا ہجوم ہوگیا یا درخت گڈ مڈ ہو گئے) اور اس کا اطلاق بطور مجاز (مرسل) کے عقد (نکاح پر ہوتا ہے کیونکہ یہ سبب (ذریعہ) ہے مباشرت کا۔

دوسرے معنے اصولی ہیں جسے معنی شرعی کہتے ہیں اس بارے میں علماء کے تین مختلف اقوال ہیں۔ ایک تو یہ کہ نکاح کے معنی بالکل لغوی معنی کی طرح مباشرت کے اور مجازی معنے عقد (نکاح) کے ہیں۔ یہ لفظ جب قرآن یا حدیث میں آئے اور (کسی اور معنے کا) قرینہ نہ ہو تو اس کے معنے وطی کے ہوتے ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ولا تنکحوا مانکح آباء کم من النساء الا ماقد سلف (یعنی جن عورتوں کے ساتھ تمہارے باپ مباشرت کر چکے ہوں ان سے تم مباشرت نہ کرو۔ پہلے جو ہوتا رہا وہ تو ہو چکا)۔ اس آیت میں نکاح کے معنی وطی کے ہیں کیونکہ محض عقد ایسی چیز نہیں جس کی ممانعت کی جاتی۔ محض عقد ایسی قابل شرم بات نہیں ہے کہ اس سے محبت اور احترام کا رابطہ منقطع ہو جائے۔ حنفیہ کی یہی رائے ہے۔ تاہم وہ کہتے ہیں کہ ارشاد باری حتی تنکح زوجاً غیرہ (یعنی مطلقہ مغلظہ جب تک کسی اور سے نکاح نہ کر لے سابقہ خاوند کے لئے حلال نہیں ہو سکتی) میں نکاح کے معنی عقد کے ہیں مباشرت کے نہیں ہیں۔ اس لئے اس آیت میں عورت کا (لفظ تنکح کا) مسند الیہ (یا فاعل) واقع ہونا (اس معنے کے لئے) ایک قرینہ ہے کیونکہ مباشرت ایسا فعل ہے جو مرد کا ہے عورت کا نہیں ہے (لہٰذا اس فعل کا فاعل عورت نہیں ہو سکتی) لیکن (اس معنے کی رو سے تو) آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ کسی سے محض عقد کر لینا حلالہ (خاوندِ اول پر حلال ہونے) کے لئے کافی ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ حدیث میں بصراحت یہ آیا ہے کہ حلالہ کے لئے (خاوندِ ثانی کے

ساتھ) خلوت صحیحہ کا ہونا ضروری ہے لہٰذا یہ مفہوم معتبر نہیں ہے۔ اس کی کھلی دلیل حدیث ''عسیلۃ'' سے ہوتی ہے (یعنی وہ حدیث جس میں لفظ ''عسیلہ'' آیا ہے) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (اس مطلقہ عورت سے جس نے کسی اور کے ساتھ نکاح کر رکھا تھا لیکن چاہتی تھی کہ پھر اپنے سابقہ خاوند کے پاس چلی جائے) فرمایا تھا ''حتی تذوقی عسیلته'' (یعنی ایسا نہیں ہوسکتا) جب تک کہ تو اسے آزمانہ چکی ہو۔ (یعنی خلوت کے بعد دوسرا خاوند طلاق دے دے تب ہی تو پہلے خاوند سے عقد کر سکتی ہے)

دوسرا قول یہ ہے کہ معنی لغوی سابقہ کے برعکس نکاح کے حقیقی معنے عقد کے ہیں اور مجاز معنے وطی کے ہیں۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ قرآن اور حدیث میں یہ لفظ زیادہ تر عقد ہی کے معنی میں مستعمل ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد حتی تنکح زوجاً غیرہ میں بھی اس لفظ کے یہی معنی ہیں۔ شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک بھی یہی قول قابلِ ترجیح ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ لفظ نکاح عقد اور وطی دونوں معنوں میں مشترک ہے۔ دراصل اقوالِ ثلاثہ میں سے یہی قول سب سے زیادہ قوی ہے۔ کیونکہ احکام شرعیہ میں یہ لفظ کبھی تو عقد کے معنے میں آیا ہے اور کبھی وطی کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔ بغیر اس کے کہ اس کے معنی اول کا ترک کرنا ملحوظ ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہ لفظ دونوں معنوں میں حقیقی ہے۔

(اس لفظ) نکاح کے تیسرے معنی ''فقہی'' ہیں جس کی تعبیر فقہاء نے مختلف عبارتوں میں کی ہے لیکن سب کا مفہوم ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ عقد نکاح شارع نے اس لئے رکھا ہے کہ اس سے خاوند خود اپنی بیوی کے تمام جسم سے محظوظ ہو سکے چنانچہ نکاح کے بعد خاوند اس انتفاع کا مالک ہو جاتا ہے اور یہ حق صرف اسی کے لئے مخصوص ہوتا ہے لیکن اس سے حصول منفعت کا مالک نہیں ہوتا۔ انتفاع کا مالک ہونے اور منفعت کا مالک ہونے میں فرق یہ ہے کہ منفعت کا مالک ہونا یہ ہے کہ اسے اپنی بیوی کے جسم سے ہر طرح کا نفع حاصل کرنے کا اختیار حاصل ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ چنانچہ اگر احیاناً کوئی شخص غیر کی عورت کے ساتھ غلطی سے یہ سمجھ کر کہ یہ میری بیوی ہے مباشرت کر لے تو اس پر مہر مثل ادا کرنا لازم ہوگا اور اس مہر کی مالک وہ عورت ہوگی اس کا خاوند نہ ہوگا۔ اگر مرد عورت (کے وجود) سے حاصل شدہ نفع کا مالک ہوتا تو یہ مال مہر خاوند کو ملتا کیونکہ نفع اس عورت کے جسم سے حاصل ہوا ہے۔

یہاں تک جو کچھ بیان ہوا تمام اہل مسالک اس سے متفق ہیں۔ گو نکاح کی تعریف بیان کرنے میں ان کی عبارتیں مختلف ہیں۔ اس کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (1)

ا۔ حنفیہ میں سے بعض اصحاب نے نکاح کی یہ تعریف کی ہے کہ نکاح (منجملہ معاملات کے) ایک معاملہ ہے جو

اس ارادہ سے کیا جائے کہ ایک شخص ملکِ متعہ کا مالک ہو جائے اور ملک متعہ کے معنے یہ ہیں کہ ایک خاص شخص (بلاشرکت غیرے) ایک عورت کے تمام جسم سے بشمول عضو مخصوص حظ اندوز ہونے کا مالک ہو۔ لیکن ایسا مالک ہونے سے مراد حقیقی معنی میں مالک ہونا نہیں ہے۔

بعض اصحاب نکاح کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ ایک شخص کو کسی ذات (ہستی) سے حقِ استمتاع کا مالک بنا دیتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس سے خاص شخص کو صرف عضوِ مخصوص سے متمتع ہونے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ لیکن بعض اصحاب کہتے ہیں کہ نکاح نہ صرف جزِ مخصوص بلکہ تمام اجزائے بدن سے بہرہ اندوز ہونے کے لئے ہوتا ہے بایں طور کہ اس سے صرف خاوند کو متمتع ہونے کا حق ہے کسی اور شخص کو نہیں ہے۔ ان تمام عبارتوں کا مفہوم ایک ہے' چنانچہ جس نے یہ کہا کہ نکاح (کر لینے) سے مرد اس کی ذات کا مالک ہو جاتا ہے۔ اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ قدرتی طور پر وہ اس کا حقیقی مالک بن جاتا ہے کیونکہ آزاد (خاتون) کا کوئی مالک نہیں ہو سکتا بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ صرف وہی شخص اس سے محض متمتع ہونے کا حق رکھتا ہے۔ بعض لوگوں کی تعریف میں قصداً (یا ارادۃً) کا لفظ جو آیا ہے اس سے وہ صورتِ (معاملہ) نکل گئی جس میں یہ حق ضمناً حاصل ہوتا ہے (یعنی خاص اس حق کے لئے معاملہ نہیں کیا جاتا) مثلاً کسی شخص نے ایک لونڈی خریدی تو اس خریدنے سے ضمناً اس کے ساتھ مباشرت بھی حلال ہو جاتی ہے۔ حالانکہ وہ عقد (خریداری ہوتا ہے) عقد نکاح نہیں ہوتا' جیسا کہ ظاہر ہے۔

شافعیہ میں سے بعض اصحاب نے نکاح کی تعریف یوں کی ہے کہ وہ ایک معاملہ ہے جس میں نکاح یا تزویج یا اس کے ہم معنے لفظ استعمال کیا جاتا ہے تا کہ اس سے مباشرت کی ملکیت (یا اس کا اختیار) حاصل ہو اور غرض اس سے یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص لذتِ معلومہ سے تمتع کا مالک ہو جائے۔ اس لحاظ سے یہ عقد (نکاح) ایک عقد تملیک (مالک بنانے والا معاملہ) ہے۔ جیسا کہ اوپر متن میں بتایا گیا۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ نکاح (کا مفہوم) مشتمل ہے وطی (مباشرت) کے مباح ہو جانے پر ایسی صورت میں یہ ایک عقد اباحت (یعنی مباح یا جائز کر دینے والا معاملہ) ہے' عقد تملیک (مالک بنانے والا معاملہ) نہیں ہے۔ ان (دونوں معنوں میں) اختلاف کا فرق اس صورت میں ظاہر ہو گا جب ایک شخص قسم کھائے کہ میں کسی شے کا مالک نہ ہوں گا اور (اس قسم میں خاص قسم کی ملکیت کی) کوئی نیت نہیں ہے تو بیوی کا محض مالک (یا مختار) ہونے سے اس قول کے مطابق اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی کہ عقد نکاح میں تملیک نہیں ہوتی۔ لیکن دوسرے قول کے مطابق (جس میں نکاح کو تملیک سے تعبیر کیا گیا ہے) قسم ٹوٹ جائے گی اور (بہرحال) قابل ترجیح یہی قول ہے کہ نکاح عقد اباحت ہے (عقد تملیک نہیں ہے)

مالکیہ نکاح کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ "نکاح محض جنسی لذت (یا عورت سے مباشرت) کے لئے ایک معاملہ ہے۔ جو حصول لذت سے پہلے گواہوں کی موجودگی میں کیا جاتا ہے اور اس کام کی قیمت واجب الادا نہیں ہوتی اور اس معاملہ کا کرنے والا یہ نہ سمجھتا ہو کہ بقول مشہور کتاب اللہ میں اسے حرام بتایا گیا ہے' یا بقول غیر مشہور اس کے حرام ہونے پر اجماع ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ نکاح عبارت ہے مجرّد (محض) متعۃ التلذذ (یعنی حظِ نفس کا فائدہ اٹھانے کے لئے معاملہ کرنے) سے۔

تعریف میں جو لفظ عقد (معاملہ) آیا ہے اس میں ہر قسم کے معاملات شامل ہیں۔

لفظ متــعة التــلــذّذ (حظ نفس کا فائدہ) کی قید سے حظ نفس کے علاوہ دوسرے اغراض مثلاً خرید و فروخت کے معاملات خارج ہو گئے۔

لفظ تلذّ ذ (لذت اندوزی) کی قید سے باطنی تمتع مثلاً کسی رتبہ یا عہدہ کا معاملہ خارج ہو گیا۔

مجرّ د (صرف یا محض) کی قید نے حصول تلذّ ذ کی غرض سے کسی لونڈی کے خریدنے کا معاملہ خارج کر دیا کیونکہ لونڈی کی خریداری کا جو معاملہ کیا جاتا ہے اس میں محض لذت مباشرت کا فائدہ پیش نظر نہیں ہوتا بلکہ اصل مقصد لونڈی کی خریداری سے اس کا مالک بننا ہوتا ہے اور حصول لذت ایک ضمنی شے ہے۔ لہٰذا وہ معاملہ خرید ہے عقدِ نکاح نہیں ہے۔

اور عورت سے تمتع (یا جنسی لذت) کے الفاظ سے کھانے پینے کی لذت کا فائدہ اٹھانے کے لئے معاملہ کرنا خارج ہو گیا۔ اور یہ کہا گیا کہ اس کی قیمت واجب الاوا نہ ہو اس سے لونڈی کے حلال ہونے کے لئے معاملہ کرنا جو گواہ کے رو برو ہو خارج ہو جاتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص اپنی لونڈی سے متمتع ہونے کا مالک ہو تو اسے نہ تو عقد نکاح کہا جائے گا اور نہ عقد اجارہ (یعنی کرایہ پر لینے کا معاملہ) ہاں اگر یہ معاملہ کیا جائے تو لونڈی کی قیمت واجب ہو گی لیکن عقدِ نکاح کرنے سے اس امر کی قیمت واجب نہیں ہوتی جس کے لئے معاملہ کیا گیا۔

یہ قید کہ اس معاملہ (نکاح) کا کرنے والا یہ نہ سمجھتا ہو کہ جس امر کا معاملہ کر رہا ہے وہ قرآن کی رو سے یا اجماع کی رو سے حرام ہے' اگر ایسا معاملہ کیا جو از روئے قرآن حرام ہے تو وہ عقد باطل ہو گا اور اسے سرے سے نکاح تسلیم نہ کیا جائے گا۔ اگر وہ معاملہ از روئے اجماع حرام ہے تو اسے نکاح فاسد کہیں گے۔ قول مشہور اس باب میں یہی ہے اور غیر مشہور قول یہ ہے کہ اسے مطلقاً نکاح ہی نہ مانا جائے گا۔ خواہ اس کی حرمت قرآن سے ثابت ہو یا اجماع سے۔

تعریف میں قول غیر مشہور کے مطابق اجماع سے حرمت ثابت ہونے کا جو ذکر ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس قید سے وہ عقد خارج ہو جائے گا جس کی بابت عقد کرنے والا جانتا ہو کہ از روئے اجماع وہ حرام ہے۔ ایسی صورت سے اسے نکاح نہیں کہا جائے گا۔ لیکن یہ قول مشہور کے خلاف ہے۔ کیونکہ یہ بتایا جا چکا ہے کہ ایسا نکاح بقول مشہور نکاح فاسد ہے۔

اور اس قید سے کہ معاملہ (نکاح) حصولِ حظ سے پہلے گواہوں کی موجودگی میں وہ عورت نکل گئی جبکہ کوئی شخص ایک عورت سے تخلیہ کرے در آنحالیکہ اس بات کا معاہدہ شہادت کی موجودگی میں نہ ہوا ہو ایسے عقد کو عقد نکاح نہیں کہا جاتا۔ لیکن اس پر یہ اعتراض بلا گواہ عقد کی صورت میں اگر کوئی شخص عورت سے تخلیہ کرتا ہے تو وہ عقد طلاق سے فسخ ہو جاتا ہے اور طلاق کا ہونا نکاح ثابت ہونے کی شاخ ہے (تو کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ وہ عقدِ نکاح نہیں ہے) اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اسے فسخ معاملہ اس بنا پر قرار دیا جائے گا کہ دونوں نے عقد کا اقرار کیا اور اس پر عقد کا شبہ ہونے کا باعث ان پر حد (زنا) عائد نہ ہو گی اور مالکیہ نے بیان اجارہ کے آغاز میں یہ وضاحت کر دی ہے کہ عقدِ نکاح بیوی کے عضو مخصوص اور تمام بدن سے انتفاع کا مالک ہونے کے لئے ہوتا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نکاح منفعت ''استمتاع'' کے لئے ایک معاملہ ہے جس میں انکاح یا تزویج (یعنی نکاح میں لانا بیوی بنانا) کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے اور استمتاع سے مراد ان کی دوسرے فقہا کی طرف ''انتفاع'' ہے۔ (یعنی اس سے

واضح ہو کہ جملہ مسالک کی رُو سے یہ بات مانی ہوئی ہے کہ [1] جس امر پر معاہدہ ہوا ہے وہ عورت سے متنفع ہونا ہے۔ مرد سے متنفع ہونے پر معاملہ نہیں ہوا جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ لیکن احکامات متعلقہ نکاح کی تفصیل سے یہ معلوم ہوگا کہ اگر بیوی سے علیحدہ رہنا اس کے لئے نقصان دہ' بداخلاقی کا موجب اور عصمت کے منافی ہو تو ایسا کرنا حرام ہے۔ نیز مرد کے لئے یہ بھی حرام ہے کہ کسی اور عورت کو اپنی ذات سے بہرہ یاب کرے۔ اسی لئے اصول مذہب کی رو سے صرف اسی عورت پر اکتفا کرنے کا حکم ہے جو اس کے لئے حلال ہے۔ اسی طرح عورت کو بھی اپنے خاوند پر اکتفا کرنے کا حکم ہے اور مرد کو یہ تاکید ہے کہ بیوی کو حتی المقدور پاکباز رکھنے کی کوشش کرے ادھر عورت کو تاکید ہے کہ مرد کی جنسی خواہش پوری کرنے کے بارے میں اس کے حکم کی اطاعت کرے۔ ہاں اگر کوئی حقیقی عذر (یا مجبوری) ہو تو اور بات ہے۔ یہ تو معلوم ہے کہ عقد نکاح میں استمتاع کی جو خصوصیت ہے اور جسے حلال کیا گیا ہے وہی شرعی اور صحیح عقد ہے۔ یعنی وہ عقد جس میں ان شرطوں کی تکمیل کی گئی ہو کہ عقد ایسی عورت کے لئے کیا جائے جس (کے بیوی بنانے) میں کوئی امر مانع نہ ہو لہٰذا مرد کے لئے یا مخنث کے لئے جس کی تعین جنس نہ ہو سکے یا بت پرست (مشرکہ) عورت

مراد ان کی' خود مستفید ہونا ہے' نفع کمانا نہیں) چنانچہ اگر شبہ کی بنا پر یا جبراً کسی عورت کے ساتھ مباشرت کر لی جائے تو وہ مہر مثل کی حقدار ہو جاتی ہے اور اس مال مہر کی وہی مالک ہوتی ہے اس کا خاوند مالک نہیں ہوتا' درآنحالیکہ شادی شدہ ہو۔ کیونکہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے فلھا بما استحق من فرجھا (یعنی اس عورت کو اپنی شرمگاہ کا معاوضہ لینے کا حق ہے یعنی اس بے حرمتی کا معاوضہ جو اس شخص کی اس حرکت سے ہوئی)

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اس بارے میں ترجیح اس امر کو ہے کہ معاملہ (نکاح) عورت کے لئے یعنی اس کے اندام نہانی سے بہرہ اندوز ہونے کے لئے کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ معاملہ دونوں زوج (یعنی میاں بیوی) کے بارے میں (طرفین سے) ہوتا ہے۔ پہلے قول کے مطابق عورت (بیوی) مرد سے مقاربت کا مطالبہ نہیں کر سکتی کیونکہ یہ حق مرد کا ہے۔ تاہم مرد کیلئے بہتر یہی ہے کہ عورت کو محفوظ اور پاکباز رکھے۔ دوسرے قول کے مطابق عورت کو حق پہنچتا ہے کہ وہ مرد سے مقاربت کا مطالبہ کرے جس طرح کہ مرد کو عورت سے مطالبہ کا حق ہے۔ کیونکہ معاملہ دونوں (طرفین) کی بہرہ اندوزی کا ہے۔ ایک طرف مرد کا عورت سے بہرہ اندوز ہونا اور دوسری طرف عورت کا مرد سے بہرہ اندوز ہونا۔ گو اس خیال کو ترجیح حاصل نہ ہو لیکن یہ ایک اچھی بات ہے۔ کیونکہ بعض اوقات مرد عورت سے بے تعلق ہو جاتا ہے۔ اس سے عورت کے اخلاق پر برا اثر پڑتا ہے۔ لہٰذا مرد پر واجب ہے کہ اسے پاکباز بنا کر رکھے اور یا پھر دستور کے مطابق اس کو علیحدہ کر دے (طلاق دے دے)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ (عورت سے) تمتع کا حق مرد کو ہے۔ عورت کو نہیں ہے۔ یعنی مرد کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ عورت سے استمتاع کے لئے جبر (اصرار) کرے بخلاف عورت کے کہ وہ اسے ایک بار کے سوا مجبور نہیں کر سکتی۔ تاہم دینی نقطہ نظر سے مرد پر واجب ہے کہ وہ عورت کا تحفظ کرے اور اسے پاکباز رکھے تاکہ اخلاقی برائی پیدا نہ ہو۔

کے لئے نسل، دودھ یا شادی کے رشتہ سے حرام ہو عقد کرنا درست نہیں ہے۔ اسی طرح اس سے عقد کرنا جو نوع انسان سے نہیں ہے مثلاً دریائی انسان (یا جل پری)، کیونکہ وہ بھی جانوروں کی مانند ہے۔

عقد نکاح میں شرعی طور پر ایجاب وقبول ضروری ہے اور یہ کہ عقد گواہوں کی موجودگی میں ہو اور یہ گواہی عقد کے وقت ہونی چاہئے۔ بعض مسالک کی رُو سے مقاربت سے پہلے (کسی وقت بھی) ہوسکتی ہے۔ لیکن عقد مدنیہ (یا سول میرج) یا مقررہ عرصہ کے لئے اجارہ (کرایہ داری) کے طور پر عقد کرنا یا اسی طرح کا (خلاف شرع) عقد کرنا یہ سب زنا (بدکاری) اور (جرم) قابلِ سزا ہے۔

نکاح کی شرعی حیثیت کا بیان

واضح ہو کہ نکاح پر پانچوں قسم کے احکام شرعیہ عائد ہوتے ہیں یعنی نکاح واجب، حرام، مکروہ، سنت ومستحب یا مباح ہوسکتا ہے۔ اور ایسی صورتیں جن میں نکاح واجب ہوتا ہے از روئے مسالکِ مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسے شخص پر شادی کرنا فرض ہے جو نکاح کرنے کا خواہشمند ہو اور اسے اندیشہ ہو کہ اگر اس نے شادی نہ کی تو گناہ میں ملوث ہوجائے گا اور روزہ وغیرہ رکھ کر اپنے نفس کو (گناہ سے) باز رکھنے کی ہمت نہیں پاتا اور نہ اتنی مقدرت ہے کہ کوئی لونڈی خرید کر آزاد عورت کے ساتھ شادی کرنے سے بے نیاز ہوجائے تو اس پر فرض ہوجاتا ہے کہ وہ شادی کرلے، اگرچہ حلال روزی کمانے سے عاجز ہو۔ لیکن اس صورت میں شادی کرنے کی تین شرطیں ہیں:

ایک تو یہ کہ اسے اپنی ذات سے ڈر ہو کہ مبادا بدکاری میں مبتلا ہوجائے۔

دوسرے یہ کہ گناہ سے بچنے کے لئے روزہ نہ رکھ سکتا ہو یا روزہ رکھ تو سکتا ہو لیکن محض روزہ کو (گناہ سے بچنے کے لئے) کافی نہ جانتا ہو۔

تیسرے یہ کہ کوئی لونڈی بھی نہ خرید سکتا ہو جو اسے شادی سے بے نیاز کردے۔

اب اگر شادی کرنے کا مقدور ہو یا روزہ رکھنے کی ہمت ہو جو اسے نفس کے ہیجان سے روک سکے اور یا کوئی لونڈی کرسکتا ہو تو ان تین باتوں میں سے جونسی بات چاہے اختیار کرے۔ لیکن شادی کرنا سب سے بہتر بات ہے۔ بعض اصحاب نے ایک شرط یہ بھی لگائی ہے کہ وہ رزق حلال حاصل کرسکتا ہو۔ یعنی اگر کسی کو گناہ میں مبتلا ہوجانے کا ڈر ہے اور روزہ بھی نہیں رکھ سکتا اور نہ کوئی لونڈی لے سکتا ہے تو شادی کرنا اس کے لئے فرض نہیں ہے جب تک کہ حلال روزی کمانے کا وسیلہ اس کے پاس نہ ہو کیونکہ اگر اسے گناہ میں پڑ جانے کا ڈر ہے تو (ان حالات میں) اس پر واجب ہے کہ وہ اپنی نفسانی خواہشات سے لڑے اور شادی نہ کرے تاکہ اسے چوری چکاری کرکے اپنی بیوی کا خرچ پورا نہ کرنا پڑے کیونکہ ایک حرام سے بچنے کے لئے دوسرے امر حرام کا ارتکاب جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر کوئی ایسی ہی مجبوری ہو جو انسان کے بس میں نہیں ہے تو انسان اپنی ضرورت کو اس طرح پورا کرسکتا ہے جیسے ایک مجبور شخص کے لئے ناگزیر حالات میں موت سے بچنے کے

لئے مردار کھانا مباح ہو جاتا ہے اس کے علاوہ اور کسی صورت میں بھی انسان کے لئے جائز نہیں ہے کہ ایک حرام سے بچنے کے لئے دوسرے فعل کا مرتکب ہو بلکہ واجب یہی ہے کہ جہاں تک انسان کے بس اور اختیار میں ہو اپنے نفس کے خلاف جنگ کرے اور فعلِ حرام سے باز رکھے۔ مردوں کے حق میں یہی اچھا ہے رہا عورت کا معاملہ تو اس پر فرض ہے کہ شادی کر لے (خاص کر) ایسی حالت میں کہ وہ اپنا گزارہ خود کرنے سے عاجز ہو اور بدکرداروں کی حرص کا نشانہ بننے کا ڈر ہو اور اس کا پردہ اور تحفظ شادی کر لینے ہی پر موقوف ہو۔

ایسے شخص کے لئے شادی کرنا حرام ہے جسے گناہ میں پڑ جانے کا ڈر تو نہ ہو لیکن رزق حلال کے ساتھ بیوی کا خرچ نہ چلا سکتا ہو یا اس سے مقاربت کے لائق نہ ہو۔ اگر عورت کو اس کی اس معذوری کا علم ہو جائے اور اس پر بھی وہ راضی رہے تو جائز ہوگا۔ اسی طرح اگر اسے یہ معلوم ہو کہ وہ خرچ کے مہیا کرنے سے عاجز ہے اور اسی حال میں رہنے پر راضی ہو تو جائز ہے لیکن شرط یہی ہے کہ نیک راہ پر چلے اگر بیوی کو معلوم ہو کہ خاوند کی روزی حرام کی ہے تو اس پر راضی رہنا جائز نہیں ہے۔

نکاح مستحب اس صورت میں ہے جبکہ ایک شخص کو شادی کی خواہش تو نہ ہو لیکن اولاد کی تمنا ہو۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ شرائط خاوندی پورا کرنے کی طاقت رکھتا ہو مثلاً حلال روزی کمانا اور مباشرت پر قادر ہونا بصورت دیگر شادی کرنا حرام ہے جیسا کہ بتایا گیا۔

اس صورت میں شادی مکروہ ہے جبکہ وہ شادی کار ثواب کی انجام دہی سے باز رکھے۔ تاہم اگر کوئی شخص نکاح کا خواہشمند تو ہو لیکن یہ اندیشہ نہ ہو کہ (شادی نہ کرنے کی صورت میں) گناہ میں ملوث ہو جائے گا تو شادی کر لینا مستحب ہے بشرطیکہ اس کا بوجھ برداشت کرنے کے قابل ہو۔ خواہ اولاد کی خواہش ہو یا نہ ہو اور خواہ وہ شادی کار ثواب سے مانع ہو یا نہ ہو۔ اس بارے میں عورت کا وہی حکم ہے جو مرد کا ہے کہ اگر وہ نکاح کی خواہشمند تو نہ ہو لیکن اولاد کی آرزومند ہو تو اسے نکاح کر لینا مستحب ہے۔ بشرطیکہ فرائض زوجیت ادا کرنے کے قابل ہو اور شادی اسے کار ثواب کی انجام دہی سے مانع نہ ہو۔ بصورت دیگر وہ نکاح حرام یا مکروہ ہوگا۔ تاہم اگر وہ نکاح کی خواہش مند ہو لیکن ایسی نہیں کہ (شادی نہ ہونے کی صورت میں) برائی میں پڑ جانے کا ڈر ہے اور وہ اپنا خرچ خود اٹھانے کے قابل ہو اور شادی کے بغیر اپنی حفاظت خود کر سکتی ہے تو اسے نکاح کرنا امر مستحب ہے۔ خواہ اولاد کی آرزو ہو یا نہ ہو اور شادی اس کے کار خیر میں مانع ہو یا نہ ہو۔ اگر کسی عورت کو اپنے نفس سے اندیشہ (گناہ) ہے اور خود اپنی روزی کمانے پر بھی قادر نہیں ہے اور اس کا پردہ نکاح کر لینے پر موقوف ہے تو اس پر نکاح واجب ہے جیسا کہ بتایا گیا۔

ایسے شخص کے لئے شادی کرنا مکروہ ہے جو نکاح کا خواہشمند نہیں ہے اور اسے ڈر ہے کہ وہ شادی کے بعض مطالبات پورے نہ کر سکے گا اور شادی اسے کار ثواب کی انجام دہی سے مانع ہوگی۔ اس میں خواہ مرد ہو یا عورت اور اولاد کی آرزو ہو یا نہ ہو (بہرحال شادی مکروہ ہے)

اس شخص کے لئے شادی مباح ہے جو شادی کی خواہش رکھتا ہو گو اولاد کی آرزو نہ ہو۔ نیز شادی کرنے کا مقدور رکھتا ہو اور شادی اس کے کار ثواب میں مخل نہ ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ چار حالتوں میں شادی فرض ہو جاتی ہے ایک تو یہ کہ اسے یقین ہو کہ اگر شادی نہ کی تو گناہ میں

ملوث ہو جائے گا۔ زنا کا محض اندیشہ شادی کو فرض قرار نہیں دیتا جیسا کہ آگے بتایا جائے گا۔ دوسرے یہ کہ اس میں اتنے روزے رکھنے کی قوت نہ ہو جو اسے گناہ سے باز رکھے۔ اگر روزہ رکھ کر (نفس کشی کر سکتا ہے کہ) گناہ سے بچا رہے تو اسے اختیار ہے کہ خواہ روزے رکھ کر گناہ سے بچے یا شادی کر لے۔ ان حالات میں اس پر شادی فرض نہ ہوئی۔ تیسرے یہ کہ وہ کوئی لونڈی نہ خرید سکتا ہو جو اسے شادی سے بے نیاز کر دے۔ اگر ایسا کر سکتا ہے تو اسے اختیار ہے (کہ لونڈی رکھے یا شادی کر لے)۔ چوتھے یہ کہ اسے مہر کی ادائیگی اور رزقِ حلال حاصل کرنے کی قدرت ہو جس میں کسی کا استحصال نہ کرنا پڑے۔ اگر ایسا نہ کر سکتا ہو تو اس پر شادی فرض نہیں ہے کیونکہ ایک امر حرام کو دوسرے امر حرام سے روکا نہیں جا سکتا۔ حرام کی کمائی میں دوسروں پر ظلم ہوتا ہے۔ مثلاً دھوکہ، چوری، مکاری یا ناجائز طور پر استحصال کرنا ایسے جرائم ہیں جو گوارہ نہیں کیے جا سکتے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اگر ایک شخص حلال روزی سے عاجز ہے تو شادی نہ کرے اور اسے روا ہے کہ گناہ کر لے۔ ہر گز نہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسی حالت میں تو انسان پر لازم ہے کہ اپنے نفس اور خواہش نفسانی کے ساتھ جنگ کرے اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد پر عمل کرتے ہوئے بری طرح نفس کی سرزنش کرے اور ایسی شادی سے بچے جس کی وجہ سے اسے لوگوں کا استحصال اور ان پر ظلم کرنا پڑے۔ ولیستعفف الذین لا یجدون نکاحاً حتی یغنهم الله من فضله (جو لوگ نکاح نہ کر سکیں ان کو چاہئے کہ خود کو گناہوں سے بچائے رکھیں یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ انہیں غنی کر دے)۔

واضح ہو کہ اگر کسی کے لئے یہ ممکن ہو کہ مہر (نکاح) اور رزقِ حلال کمانے کے لئے قرض لے سکے تو اس پر شادی فرض ہو جائے گی تا کہ حتی المقدور گناہ سے بچ جائے۔ اس صورت میں نکاح فرض تو نہیں لیکن واجب ہوتا ہے جبکہ ایک شخص کو نکاح کی خواہش ہو اور اتنی شدید ہو کہ (بغیر نکاح کئے) گناہ میں مبتلا ہو جانے کا ڈر ہو تو اس پر نکاح واجب ہوتا ہے جو ان شرائط پر موقوف ہوگا جو نکاح کے فرض ہونے کی صورت میں بتائی گئیں۔

اس سلسلہ میں چوتھی شرط جو بتائی جاتی ہے وہ خرچ وغیرہ کی قدرت رکھنا ہے۔

نکاح اس صورت میں سنت موکدہ ہو جاتا ہے جبکہ کوئی شخص نکاح کی خواہش رکھتا ہو لیکن یہ خواہش معتدل ہو۔ یعنی ایسی شدید نہ ہو کہ (نکاح نہ ہونے کی صورت میں) گناہ کے مرتکب ہونے کا یقین ہو بلکہ اس کا اندیشہ نہ ہو۔ ایسی حالت میں اگر شادی نہ کی جائے تو گناہ ہوگا لیکن ترکِ واجب سے کم۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ سنت موکدہ اور واجب ایک ہی معنے رکھتے ہیں ان میں صرف لفظ کا فرق ہے بدیں معنے دونوں حالتوں میں نکاح واجب یا سنت موکدہ ہوگا یعنی خواہ اتنی شدید خواہش ہو کہ (بصورت نکاح نہ کرنے کے) گناہ کا ڈر ہو یا یہ خواہش معتدل ہو (جس میں یہ اندیشہ نہیں ہوتا) تاہم اس کے لئے بہر حال یہ شرط ہے کہ حلال مال سے گھر چلانے، رقم مہر ادا کرنے اور مباشرت (فریضہ خاوندی) کے بجالانے کی قدرت رکھتا ہو۔ اگر ان میں سے کوئی شرط پوری کرنے سے عاجز ہو تو نکاح نہ واجب ہوگا نہ سنت۔

اگر نکاح اس نیت سے کیا جائے کہ اپنے اور اپنی بیوی کے نفس کو گناہ سے بچائے تو یہ کارِ ثواب ہوگا۔ اگر یہ نیت نہ ہو تو ثواب نہ ہوگا کیونکہ ثواب کا انحصار نیت پر ہے۔

نکاح کرنا اس صورت میں حرام ہوگا جبکہ ایک شخص کو یقین ہو کہ (نکاح کے بعد) لوگوں پر جبر و ظلم کر کے حرام کی

کمائی کرنا ہوگی۔ کیونکہ نکاح تو نفس کو برائی سے بچانے اور ثواب کے لئے ہے۔ اگر اس کا نتیجہ لوگوں پر ظلم کرنا اور حرام روزی کمانے کے گناہ پر مجبور ہونا ہو تو اس خرابی کے باعث پیشِ نظر مصلحت جاتی رہے گی۔ نکاح کرنا اس صورت میں مکروہ تحریمی ہوگا جب کہ جبر وستم کی روزی کمانے کا اندیشہ تو ہو لیکن یقینی امر نہ ہو اور اس صورت میں نکاح مباح ہوگا جبکہ نکاح کی خواہش تو ہو لیکن گناہ کا اندیشہ یا یقین نہ ہو اور صرف جنسی تقاضے کو پورا کرنے کے لئے شادی کرے۔ اگر نفس کو گناہ سے بچانے یا حصولِ اولاد کی نیت سے شادی کی تو ایسی شادی سنت ہے۔ غرض نکاح کا سنت یا مباح ہونا نیت کے ہونے یا نہ ہونے پر منحصر ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نکاح بنیادی طور پر ایک امر مباح ہے۔ لہٰذا روا ہے کہ ایک شخص جنسی تسکین اور مباشرت کے ارادہ سے نکاح کرے۔ اگر نکاح کا مقصد گناہ سے بچنا یا اولاد کا ہونا ہو یہ امر مستحب ہوگا اور اس صورت میں واجب ہو جائے گا جبکہ امر حرام سے بچنے کے لئے کیا جائے مثلاً ایک عورت کسی بدکار شخص سے اپنی عزت کے بارے میں ڈرتی ہو کہ بغیر شادی کئے وہ اس کو شرارت سے باز نہیں رکھ سکتی تو ایسی صورت میں اس پر واجب ہوگا وہ کسی سے نکاح کرلے۔

اس صورت میں (عورت کے لئے) نکاح کرنا مکروہ ہے جب کہ اسے اندیشہ ہو کہ وہ حقوقِ زوجیت بجا نہ لا سکے گی۔ جیسے کوئی ایسی عورت' جسے نکاح سے رغبت نہ ہو۔ نہ وہ خاوند کی محتاج ہو اور نہ بدکاروں سے کوئی خوف ہو تو اسے نکاح کرنا مکروہ ہے۔ اسی طرح وہ شخص جسے نکاح سے کوئی دلچسپی نہ ہو اور مہر کی رقم یا نان نفقہ کے مہیا کرنے کی قدرت نہ ہو اسے شادی کرنا مکروہ ہے۔

اگر ایک شخص نکاح کا بوجھ برداشت کر سکتا ہے لیکن اسے کوئی ایسی بیماری ہے جو عورت سے مقاربت میں مانع ہے اور وہ شخص عبادت گزار بھی ہے تو اس کے لئے بہتر یہی ہے کہ وہ شادی نہ کرے تاکہ یہ شادی اس کی عبادت میں جو اس کا معمول ہے خلل انداز نہ ہو۔ اگر عبادت گزار نہیں ہے تو اس کے لئے شادی کر لینا بہتر ہے کہ مبادا کسی نہ کسی وقت اس کی نفسانی خواہش اسے گناہ کی طرف مائل کر دے۔ اگر نکاح کی خواہش ہو اور اس کا بار اٹھا سکتا ہے تو شادی کرنا مستحب ہے۔

واضح ہو کہ اس صورت میں شادی کی نسبت مرد کی طرف ایسی ہے جیسے معاملات میں 'قبول' کی ہے۔ لہٰذا یہ نکاح اس کے لئے امر مستحب ہے یا واجب کی مانند۔ یہ اور عورت کی جانب سے ایسے نکاح کی نسبت بطور ایجاب کے ہوگی کیونکہ یہ نکاح اس کی طرف سے بہ واسطۂ ولی ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نکاح اس پر فرض ہے جو اس امر سے ڈرتا ہو کہ شادی نہ کی تو گناہ میں مبتلا ہو جائے گا۔ خواہ یہ محض ایک گمان ہو۔ اس بارے میں مرد اور عورت کی یکساں حیثیت ہے۔ قطع نظر اس کے کہ وہ شادی کا بار اٹھانے کا مقدور رکھتا ہے یا نہیں۔ اگر اسے یہ مقدور ہے کہ اپنے نفس کو گناہ سے بچانے کے لئے شادی کر سکے تو اس پر لازم ہے کہ وہ شادی کر لے اور ایسے حلال وسائل رزق اختیار کرے کہ اللہ تعالیٰ کی عنایت اور اس کی مدد اس کے شامل حال ہو۔

دار الحرب میں نکاح کرنا حرام ہے بجز اس صورت کے جبکہ کوئی خاص مجبوری لاحق ہو جائے۔ اگر وہ دشمن کی قید میں ہو تو اسے کسی حال میں شادی کرنا مباح نہیں ہے۔

نکاح اس کے لئے سنت ہے جسے نکاح سے رغبت تو ہو لیکن ایسی شدید نہیں کہ (بغیر نکاح کئے) گناہ میں پڑ جانے

نکاح کے بارے میں کچھ اور امور مستحب ہیں جو مسالک مختلفہ کی رو سے تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

کا ڈر ہو۔ خواہ مرد ہو یا عورت۔ ایسی حالت میں نکاح کرنا نفلی نمازوں سے افضل ہے۔ کیونکہ یہ اپنے نفس اور اپنی بیوی کے نفس کو قابو میں رکھتا ہے اور حصول اولاد کا ذریعہ ہے جس سے امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی تعداد میں اضافہ ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ نکاح تعمیر معاشرہ کا ایک حصہ ہے۔

نکاح اس شخص کے لئے مباح ہے جسے نکاح کی خواہش نہ ہو جیسے عمر رسیدہ شخص اور یا نامرد۔ بشرطیکہ یہ نکاح بیوی کے لئے نقصان دہ اور اس کے اخلاق پر برا اثر ڈالنے والا نہ ہو۔ اگر ایسی باتوں کے پیش آنے کا اندیشہ ہو تو ایسے لوگوں کے لئے ان حالات میں شادی کرنا حرام ہے۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ عقد نکاح کا اعلان (یا تشہیر) مستحب ہے۔ جن کے لئے ڈھول یا نقارہ بجا کر یا جھنڈا بلند کر کے زیادہ روشنی وغیرہ ایسے امور سے کام لیا جا سکتا ہے جس سے عقد نکاح کا اعلان ہو جائے۔ اس طرح یہ بھی مستحب ہے کہ عقد ہونے سے پہلے کوئی شخص خطبہ پڑھے۔ اس کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ خطبہ مخصوص الفاظ میں ہو۔ لیکن ایسا خطبہ جو روایات میں آیا ہے وہ سب سے بہتر ہے۔ منجملہ ان کے وہ خطبہ ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے اور وہ یہ ہے۔

"الحمد لله نحمده و نستعين به و نستغفره و نعوذ بالله من شرور انفسنا و سيئات اعمالنا من يهد الله فلا مضل له و من يضلل فلا هادى له و اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له و اشهد ان محمداً عبده و رسوله يا ايها الناس اتقو ربكم الذى خلقكم من نفس وحده. و خلق منها زوجها و بث منهما رجالاً كثيراً و نساء و اتقوا الله الذى تساءلون به و الارحام ان الله كان عليكم رقيبا. يا ايها الذين آمنوا اتقو الله حق تقاته و لا تموتن الا و انتم مسلمون. يا ايها الذين امنو اتقوا الله و قولوا قولا سديدا يصلح كم اعمالكم و يغفرلكم ذنوبكم و من يطع الله و رسوله فقد فاز فوزاً عظيما. ☆

اور مستحب یہ ہے کہ نکاح جمعہ کے روز ہو۔ اسی طرح یہ بھی مستحب ہے کہ عورت بذات خود نکاح میں شریک نہ ہو

☆ ترجمہ۔ سب تعریفیں اللہ کو سزاوار ہیں بس ہم اسکی حمد کرتے ہیں اور اسی سے مدد کے طالب اور بخشش کے طلبگار ہیں اور اپنے نفس کی برائیوں اور بداعمالیوں سے اسکی پناہ مانگتے ہیں (کیونکہ) جسے وہ راہ راست پر ڈال دے اسے گمراہ کرنے والا کوئی نہیں اور جسے گمراہ کر دے اس کی ہدایت کرنے والا کوئی نہیں۔ میں اس امر کی گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ وہ یکتا ہے جس کا کوئی شریک نہیں۔ میں اس بات کی بھی گواہی دیتا ہوں کہ محمد ﷺ اس کے بندے اور رسول ہیں۔ اے لوگوں اپنے پروردگار سے ڈرو جس نے تمہیں ایک جان سے پیدا کیا اور اسی جان سے اس کا جوڑا پیدا کیا اور اس سے بہت سے مرد اور عورتیں (جہان میں) پھیلا دیں۔ تم اس اللہ (کی نافرمانی) سے ڈرو جسے تم اپنا حاجت روا جانتے ہو اور قرابت داروں (کے ساتھ بدسلوکی) سے ڈرو اور یقین جانو کہ اللہ تعالیٰ تم سب کا نگران حال ہے اور اے ایمان والو اللہ سے ڈرتے رہو اور ٹھیک بات کیا کرو تا کہ اللہ تعالیٰ تمہارے کام بنا دے اور تمہارے گناہ معاف کر دے اور جس شخص نے اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کی وہ بڑی کامیابی سے دوچار ہوا۔

بلکہ اس کا کوئی ولی ہو جو عاقل' نکو کار اور اس کا قریبی رشتہ دار ہو۔ گواہوں کا بھی نکوکار ہونا امر مستحب ہے۔ اور مہر (سردست) موجود نہ ہوتو نکاح سے باز نہ رہنا چاہئے۔ بلکہ مستحب ہے کہ اسے فرض کر لے کیونکہ جو شخص پاکباز رہنے کے ارادہ سے نکاح کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کی مدد فرماتا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔

یہ بھی امر مستحب ہے کہ عقد سے پہلے اپنی بیوی کو دیکھ لے بشرطیکہ وہ یہ جانتا ہو کہ اس کے ساتھ شادی کو پسند کیا جائے گا اگر یہ معلوم ہو کہ اس کو رد کر دیا جائے گا تو اس عورت کو دیکھنا کسی طرح جائز نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس کے ساتھ منگنی ہوئی ہے اس کو دیکھنا عقد ازدواج کی جانب صحیح اقدام ہے جس سے دونوں طرف سے خواہشمندی کا ثبوت اور جانبین سے ایک دوسرے کے حق میں رضامندی کا اظہار ہوتا ہے۔ اگر پیش نظر محض عورت کے نظارہ کا شوق ہو اور حقیقت میں شادی کے لئے کوئی صحیح اقدام نہ ہو تو دیکھنا حرام ہے۔

یہ بھی مستحب ہے کہ عورت عمر میں مرد سے کم ہو تا کہ جلد ہی عمر رسیدہ ہو کر اولاد پیدا کرنے سے نہ رہ جائے حالانکہ شادی سے حقیقی مقصد یہی ہے کہ اس کی نسل بڑھے تاکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی امت تعداد میں زیادہ ہو اور اسے (عددی) برتری حاصل ہو۔

یہ بھی مستحب ہے کہ بیوی خاوند کی بہ نسبت رتبہ' عزت' خاندانی فوقیت اور مال میں کم ہو کیونکہ مرد عورت کا نگران حال اور محافظ ہوتا ہے اگر رتبہ میں اونچی اور مال میں اس سے بڑھ کر ہوئی تو شوہر کے آگے نہیں جھکے گی اور وہ اس کی حفاظت نہ کر سکے گا اسی لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ "من تزوج امراۃً لعزتها لم يزده الله الا ذلاً ومن تزوجها لمالها لم يزده الا فقراً ومن تزوج لحسبها لم يزده الله الا دناءةً ومن تزوج امراۃً لم يرد بها الا ان يغض بصره ويحصن فرجه اويصل رحمه باك الله له فيها وبارك لها فيه" (یعنی جو شخص کسی عورت سے اس کی عزت کے پیش نظر شادی کرتا ہے اللہ سے اسے ذلت کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا اور جو شخص عورت کے مال کی خاطر شادی کرتا ہے تو فقیری (محتاجی) کے سوا کچھ نہیں ملتا اور جو شخص اس کے عالی خاندان کو دیکھ کر شادی کرتا ہے تو وہ اور بھی زیادہ حقیر ہو جاتا ہے اور جو شخص صرف اس ارادہ سے شادی کرتا ہے کہ غیر عورت پر نظر نہ ڈالے اور اپنی شرمگاہ کی حفاظت کرے اور باہم حسن سلوک ہو تو اللہ تعالیٰ دونوں کو اپنی برکت سے نوازتا ہے)۔

یہ بھی مستحب ہے کہ بیوی حسن خلق' ادب اور پرہیزگاری میں اس سے بہتر ہو اور سب سے اچھی بات یہ ہے کہ وہ کنواری ہو۔

خاوند کے لئے مستحب ہے کہ ایسی عورت کا انتخاب کرے جس کے مہر اور نان نفقہ کی ادائیگی بسہولت ممکن ہو۔ اور اس کے لئے ناموزوں نہ ہو۔ مثلاً بہت لمبی تڑنگی بدشکل اور یا بہت ٹھنگنی اور پستہ قد اور بدمزاج عورت سے شادی نہ کرے اور ایسی عورت سے بھی نہ کرے جس کی اولاد پہلے خاوند سے ہو۔ عمر رسیدہ عورت سے بھی شادی نہ کرے۔ اور اگر آزاد عورت سے شادی کر سکتا ہو تو لونڈی سے نہ کرے۔

شادی کے مستحبات میں یہ بھی ہے کہ نہ اپنی نوعمر لڑکی کی شادی عمر رسیدہ بڑے آدمی سے کرے اور نہ بدشکل آدمی سے کرے' بلکہ لازم ہے کہ ہم رتبہ شخص سے شادی کرے اور اگر کوئی برابر کی حیثیت والا (ہم کفو) رشتہ کی درخواست کرے تو اسے رد نہ کرے۔

یہ امر بھی مستحبات میں سے ہے کہ عورت ایسے شخص کو شادی کے لئے پسند کرے جو دین پر قائم ہو' لہٰذا کسی فاسق (بے دین) سے شادی نہ کرے اور سہولت پسند' خوش اخلاق اور فیاض طبع شخص کا انتخاب کرے اور ایسے مفلوک الحال سے نہ کرے جو اس کا خرچ نہ چلا سکے اور نہ ایسا مالدار اور بخیل یا (حریص) ہو کہ فاقہ اور مصیبت میں مبتلا ہونا پڑا۔

اور رسمِ زفاف کوئی امر مکروہ نہیں ہے اور وہ یہ ہے کہ عورتیں اکٹھی ہو کر خاوند کو اس کی بیوی کے پاس لے کر جاتی ہیں اور اسے ''زفتہ العروس'' (دلہن کے پاس خاوند کو لانا) کہتے ہیں جیسا کہ ہمارے زمانے میں دستور ہے۔ اور یہ بات مانی ہوئی ہے کہ شادی میں دف بجانا اور ایسا گانا جس میں کوئی آداب کے منافی نہ ہو بلا کراہت جائز ہے بشرطیکہ ان تمام امور میں کوئی خراب (کا عنصر) شامل نہ ہو' مثلاً غیر عورتوں کا بناؤ سنگھار کر کے شادیوں میں آنا اور مردوں' حاضرین اور دولہا کے سامنے بے پردہ ہونا اگر اس طرح کی قباحتیں موجود ہوں تو پھر حرام ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نکاح میں چند امور مستحب ہیں ان کے منجملہ یہ کہ کنواری عورت سے شادی کرے ہاں اگر بیوہ عورت ہی سے شادی نہایت ضروری ہو تو خیر۔ مخطوبہ عورت (جس سے منگنی ہو گئی ہو) اس کا چہرہ اور ہاتھ دیکھنا مستحب ہے تا کہ مرد کو معلوم ہو جائے کہ ہونے والی بیوی کا جمال اس کی پسند کے موافق ہے یا نہیں؟

واضح ہو کہ عورت کا چہرہ اور اس کے دونوں ہاتھ اوپر تلے دونوں طرف سے دیکھنا مستحب ہے۔ لیکن اس کی چند شرطیں ہیں ایک تو یہ کہ دیکھنے سے غرض لذت نفس نہ ہو۔ دوسرے یہ کہ اگر وہ عورت ذی شعور ہے تو یہ یقین ہو کہ وہ اسے خاوند بنانے پر راضی ہے اگر وہ عورت خود شعور نہیں رکھتی تو اس کے ولی کا راضی ہونا یقینی ہو۔ اگر رضا مندی یقینی طور پر نہ معلوم ہو تو اس عورت کو دیکھنا حرام ہے درآنحالیکہ اس کو دیکھنے سے کوئی خرابی ناروا پیدا ہونے کا اندیشہ ہو۔ اگر اس سے کوئی خرابی پیدا ہونے کا اندیشہ نہ بھی ہو تب بھی دیکھنا مکروہ ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اگر لذت نفس کے بغیر نظر ڈالی جائے اور اس سے کوئی خرابی پیدا نہ ہو تو اس کے مکروہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ کیونکہ اجنبی عورت کو محض دیکھنا درآنحالیکہ اس سے کوئی خرابی پیدا نہ ہو اور نہ لذت نفس مقصود ہو تو جائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جانتے ہوئے کہ وہ عورت اس شخص کو اپنا خاوند بنانے پر راضی ہوگی اس کو دیکھنے میں لذت نفس کا گمان ہوتا ہے کیونکہ ایسی صورت میں آخر دیکھنے کا اور کیا مقصد ہو سکتا ہے پس اس گمان کی بنا پر عورت کا دیکھنا مکروہ ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ اس عورت کو اس بات کا علم ہو۔ لہٰذا اگر اسے یہ بات معلوم نہیں ہے تو اسے دیکھنا حلال نہیں ہے۔

منجملہ مستحباتِ عقد کے خطبہ ہے۔ اس سے مراد ایسا کلام ہے جس میں اللہ تعالیٰ کی حمد اور اس کے رسولؐ پر درود و سلام اور قرآن کی کوئی آیت شامل ہو۔ یہ خطاب چار آدمیوں کی جانب سے مستحب ہے اول خاوند یا اس کے وکیل کی جانب سے خاوند کی درخواست پر ہو۔ پس خاوند یا اس کے وکیل کے لئے یہ مستحب ہے کہ وہ کہے: ''الحمد للہ و الصلوٰۃ والسلام علی رسول اللہ. یا ایھا الذین آمنو اتقوا اللہ حق تقاتہ ولا تموتن الا و انتم مسلمون و اتقو اللہ الذی تساءلون بہ و الارحام ان اللہ کان علیکم رقیبا. اتقو اللہ و قولوا قولا سدیداً اما بعد فانی او فان موکلی فلاناً رغب فیکم و یرید الانضمام الیکم و الدخول فی زمرتکم و

فرض لکم من الصداق کذا فزوجوہ۔(یعنی بعد حمد وصلوٰۃ وآیات سابقہ یوں کہے کہ میں یا میرا موکل فلان (دولہا) تمہاری جانب راغب ہے اور تمہارے ساتھ وابستگی اور تمہارے زمرہ میں شامل ہونا چاہتا ہے اور شادی کے لئے اس قدر مہر مقرر کرتا ہے لہٰذا اس کے ساتھ شادی کردو)۔

دوسرا شخص (خطاب کرنے والا) بیوی کی طرف سے مقرر کردہ ولی یا اس کا وکیل ہوگا اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ خاوند کے جواب میں خطاب کرے اور اللہ کی حمد اور رسول پر درود وسلام وغیرہ کے بعد کہے کہ ''اما بعد فقد اجبناہ لذالک او یعتذر لہ (یعنی بعد حمد وصلوٰۃ کہے کہ ہم اس کو قبول کرتے ہیں) یا پھر اس کے لئے تیاری کا اظہار کرے۔

تیسرا خطاب کرنے والا عورت کا ولی یا اس کا وکیل عقد ہے اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ کہے ''الحمد اللہ و الصلوٰۃ والسلام علی رسول اللہ اما بعد فقد زوجتک بنتی فلانتہ او ر موکلتی بکذا ''(یعنی حمد وصلوٰۃ کے بعد کہے کہ میں اپنی بیٹی یا اپنی موکلہ فلاں کا عقد اتنے عوض مہر میں تمہارے ساتھ کرتا ہوں)

چوتھا خطاب کنندہ خاوند (خود) یا اس کا وکیل ہے اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ کہے 'الحمد للہ و الصلوٰۃ و السلام علی رسول اللہ. اما بعد فقد قبلت زواجها لنفسی اولموکلی بالصداق المذکور (یعنی حمد و صلوٰۃ کے بعد کہے کہ میں نے اپنے لئے (جب کہ خاوند خود کہے) یا اپنے موکل کے لئے (جب کہ وکیل کہے) فلاں کی زوجیت کو مہر مذکور کے عوض قبول کیا۔

اس ایجاب وقبول کے درمیان میں اگر ان خطابات کا فاصلہ ہو جائے تو اس سے کوئی حرج نہیں ہے لیکن مستحب یہ ہے یہ خطابات مختصر ہوں جیسا کہ مذکورہ مثالوں سے واضح ہے۔

شادی کا اعلان (یا تشہیر) بھی امر مستحب ہے اس کے لئے پسندیدہ طریقہ یہ ہے کہ کھانا کھلایا جائے یا دف بجایا جائے۔

نیز مستحب ہے کہ عقد کے وقت یا رخصتی کے وقت دولہا دولہن کو مبارکباد دی جائے اور ان کے حق میں دعا کی جائے مثلاً یوں کہا جائے ''بارک اللہ لکل منکما فی صاحبہ و جعل منکما الذریۃ الصالحۃ و جمع بینکما فی خیر و سعۃ رزق'' وغیرہ (یعنی اللہ تعالیٰ تمہاری جوڑی مبارک کرے نیک اولاد عطا فرمائے اور کشادی رزق حاصل ہو)

حنابلہ کہتے ہیں کہ مستحب یہ ہے کہ شادی کے لئے نیک عورت کا انتخاب کیا جائے جو دیندار ہو کہ اپنی آبرو کی حفاظت کرے اور یہ کہ وہ کنواری ہو اور اولاد پیدا کرنے والی ہو۔ اور مستحب یہ ہے کہ عقد جمعہ کو شام کے وقت ہو اور عقد سے پہلے وہ خطبہ سنت ہے جو ابن مسعودؓ سے مروی ہے وہ یہ ہے:''ان الحمد للہ نحمدہ و نستعینہ و نستغفرہ و نتوب الیہ و نعوذ باللہ من شرور انفسنا و سیئات اعمالنا من یھد اللہ فلا مضل لہ و من یضلل فلا ھادی لہ و اشھد ان لا الہ الا اللہ و اشھد ان محمداً عبدہ و رسولہ (ترجمہ پہلے لکھا جا چکا ہے)اور سنت یہ ہے کہ ان الفاظ میں خاوند اور بیوی کو مبارکباد دی جائے بارک اللہ لکما و علیکما و جمع بینکما فی خیر و عافیۃ (یعنی اللہ تم دونوں کو مبارک کرے اور تم پر برکت نازل فرمائے اور دونوں خیر و عافیت سے رہو) اور زفاف (پہلی رات) کے بعد یہ کہنا مستحب ہے:اللھم انی اسئلک خیرھا و خیر ما جبلتھا علیہ و اعوذبک من شرھا و

شر ما جبلتها علیه (یعنی بارالٰہا میں اپنی اور اس بیوی کی ذاتی اور فطری خوبیوں کی التجا تجھ سے کرتا ہوں اور اس کی ذاتی اور فطری برائیوں سے تیری پناہ مانگتا ہوں)۔

مخطوبہ عورت کے چہرے اس کی گردن اور ہاتھ کا دیکھنا مباح ہے درآنحالیکہ گمانِ غالب یہ ہو کہ وہ شخص اس عورت کو پسند ہے اور درخواست شادی کو رد نہ کرے گی اور چاہئے کہ وہ دونوں علیحدگی میں نہ ہوں۔ اس کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ اس عورت سے یا اس کے ولی سے دیکھنے کی اجازت حاصل کی جائے بلکہ یہ ہوسکتا ہے وہ شخص عورت کو اس کی بے خبری میں دیکھ لے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ایک سے زیادہ مرتبہ اسے دیکھے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ''اذا خطب احدکم امراۃ فقدر ان یری منھا بعض ما یدعوہ الی نکاحھا فلیفعل'' (احمد و ابو داؤد) یعنی جب کسی عورت سے منگنی ہو جائے اور وہ مرد عورت کو کسی قدر دیکھ سکتا ہو کہ اسے نکاح کی رغبت ہو تو وہ ایسا کر سکتا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جو شخص کسی عورت سے نکاح کا ارادہ رکھتا ہو اس کے لئے مستحب ہے کہ وہ صرف اس کے چہرے اور ہاتھوں کو دونوں طرف سے دیکھ لے ان دونوں اعضا کے سوا دیکھنا جائز نہیں ہے خواہ وہ خواہش نفس کے ساتھ اور مشتاقانہ نگاہ سے دیکھے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے اس کو ملنے کا شوق پیدا ہوگا اور دیکھنے کا یہی مقصد ہوتا ہے لیکن عورت کے لئے سنت یہ ہے کہ مرد کے وجود کو ماسوا پردہ کی جگہ کے جو کچھ دیکھ سکتی ہے دیکھ لے کیونکہ جس طرح عورت کے لئے مرد کی پسند کا خیال کیا جاتا ہے اسی طرح مرد کے لئے عورت کی پسند بھی ہوتی ہے۔ اگر مرد کے لئے عورت کو دیکھنا بہ آسانی ممکن نہ ہو یا ایسا مطالبہ کرنے میں حجاب آتا ہو تو چاہئے کہ کسی کو دلہن کے گھر بھیجا جائے تاکہ وہ اسے اچھی طرح دیکھ بھال کر اس کی خوبیاں بیان کر دے۔ کیونکہ شادی کی غرض یہ ہے کہ باہم دائمی محبت رہے لہٰذا (اس کے لئے) ہر ایسا اقدام جس سے یہ مقصد حاصل ہو شرعاً پسندیدہ امر ہے۔ اس میں بنیادی چیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے جو آپ نے مغیرہ بن شعبہ کو جنہوں نے کسی عورت سے منگنی کی تھی فرمایا: ''انظر علیھا فانہ احری ان یدم بینکما الودۃ و الالفۃ (بروایت ترمذی) یعنی تم اس کو دیکھ لو کیونکہ اس سے تم دونوں کے درمیان محبت والفت سے لطف اندوز ہونے کی توقع سب سے زیادہ ہے)۔ اس حدیث میں لفظ ''یؤدم'' کے معنے یہ ہیں کہ تمہاری زندگی ایسی ہی خوشگوار ہوگی جس طرح سالن سے کھانا لذیذ ہو جاتا ہے (حاکم نے اس حدیث کو 'حسن' اور 'صحیح' بتایا ہے) یہ بھی سنت ہے کہ کنواری عورت سے رشتہ کرے۔ ہاں اگر ایسی ہی مجبوری پیش آئے جو بیوہ عورت سے شادی کی متقاضی ہو مثلاً کسی کے بچے ہوں جن کی دیکھ بھال کے لئے ایسی عورت مطلوب ہو جو (بچوں کی) پرورش بخوبی کر سکے یا مرد بڑی عمر کا ہو اور اسے اندیشہ ہو کہ اگر کسی کنواری سے شادی کی تو وہ اس سے برگشتہ رہے گی اور دونوں میں پائیدار الفت نہیں ہو سکے گی۔

یہ بھی سنت ہے کہ عورت دیندار دیکھے جسے حقوق زوجیت کی بجا آوری پر آمادہ رکھ سکے۔ دیندار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ نیک نفس ہو۔ یہ بھی سنت ہے کہ عورت صاحب جمال ہو کہ اس سے دل کو نفرت نہ ہو۔ ایسی صورت میں بھی دونوں کے درمیان الفت قائم نہیں رہ سکتی۔ اس بارے میں یہ خیال رکھنا چاہئے کہ مرد میں اتنا مقدور ہو کہ عورت کو خراب ہونے سے محفوظ رکھ سکے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص مثلاً اتنا مقدور نہیں رکھتا کہ اس کے بناؤ سنگھار پر خرچ کر سکے تو شادی نہ کرے۔ ایسی صورت ہوئی تو عورت بھونڈا پن اختیار کر لے گی اور اپنا جمال اس کے سامنے ظاہر کرنے کی کوشش کرے گی

نکاح کے ارکان کا بیان

نکاح کے دو رکن (اجزائے لازمی) ہیں (۱) اور وہ دونوں ایسے رکن ہیں کہ ان کے بغیر نکاح کی

جسے اس کی جانب رجحان ہوگا۔ بعض اصحاب کا بیان یہ ہے کہ حسن و جمال میں مسابقت امر مکروہ ہے کہ مبادا عورت اپنے حسن کی بابت غلط فہمی میں مبتلا ہو جائے پھر وہ اپنے جمال کو چھپا کر نہ رکھ سکے گی۔

یہ بھی سنت ہے کہ بیوی اولاد پیدا کرنے والی ہو کیونکہ بانجھ عورت معاشرہ کے ان فرائض کو نہیں ادا کر سکتی جن کا تعلق انسانی نسل کی ترقی سے ہے۔ اور یہ بھی ضروری ہے بیوی اچھے خاندان کی ہو نیک لوگوں اور باعمل علماء کے نسب سے ہو کیونکہ ماں باپ کی تربیت کا اولاد پر اثر ہوتا ہے۔ اگر اس کی اصل وہاں کی ہے۔ جہاں نیک لوگ ہوتے ہیں تو اولاد نیک ہوگی۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ''ایاکم و خضراء الدمن المراۃ السحنا فی منبت السوء (یعنی کوڑی پر اگنے والی سبزی اور برے خاندان کی حسین عورت سے بچو)۔

یہ بھی سنت ہے کہ (نکاح میں) دو خطبے ہوں۔ ایک تو منگنی کرنے کے وقت اور دوسرا عقد سے پہلے اور سنت یہ ہے کہ ولی (نکاح اجابت کے لئے خطاب کرے۔ خطبہ سے مراد وہ کلام ہے جس کا آغاز حمد سے اور خاتمہ دعا اور نصیحت پر ہو مثلاً جس طرح روایت میں آیا ہے وہ کہے کہ ''ان الحمد للہ نحمدہ و نستعینہ و نستغفرہ و نعوذ باللہ من شرور انفسنا و سیئات اعمالنا من یھداللہ فلا مضل لہ و من یضلل فلا ھادی لہ و اشھد ان لا الہ الا اللہ وحدہ لاشریک لہٗ و اشھد ان محمداً عبدہ و رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم و علی آلہ و اصحابہ یا ایھا الذین امنوا اتقوا اللہ حق تقاتہ ولا تموتن الا و انتم مسلمون. یا ایھا الذین آمنو اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ اِلٰی قولہ رقیبا) اور پہلے خطبہ کے وقت یوں کہے جئتکم خاطباً کریمتکم اوفتاتکم'' (یعنی میں آپ لوگوں کے پاس آپ کی نیک بخت یا خوش اطوار (جوان) لڑکی کے رشتے کی درخواست لے کر آیا ہوں)

خطبہ کی سنت ولی، یا خود خاوند یا کسی اجنبی شخص کے پڑھنے سے بھی ادا ہو جائے گی۔

خطبوں کی تعداد تین ہے دو خاوند کی طرف سے یا اس کے مقرر کردہ نائب کی طرف سے۔ اور وہ یہ ہے کہ حمد و صلوٰۃ کے بعد کہا جائے کہ است بمرغب عنک او قبلنا صھراً' (یعنی ہمیں آپ سے انکار نہیں ہے اور بطور داماد کے ہم آپ کو قبول کرتے ہیں) وغیرہ۔ بعض اصحاب نے اس میں ایک اور' یعنی چوتھے خطبے کا اضافہ کیا ہے جو ایجاب و قبول کے درمیان ہوگا اور وہ خاوند یا اس کے نائب کی جانب سے ہوگا کہ جب ولی کہے کہ زوجتک (یعنی میں نے تمہارے نکاح میں دیا) تو سنت یہ ہے کہ خاوند حمد و ثناء کے بعد کہے ''علی برکۃ اللہ و رجاء معونتہ (و نحو ذالک) قبلت'' (یعنی اللہ کی برکت اور اس کی اعانت کا امیدوار ہوتے ہوئے۔ وغیرہ۔ میں نے قبول کیا) بعض اصحاب کا خیال ہے کہ اس (چوتھے خطبہ) میں کراہت ہے کیونکہ ایجاب و قبول کے درمیان اگر زیادہ فاصلہ ہو جائے تو عقد فاسد ہو جاتا ہے لہٰذا احتیاطاً اسے ترک کر دیا جائے۔

۱۔ مالکیہ ارکان نکاح کی تعداد پانچ قرار دیتے ہیں۔ ایک تو عورت کا ولی' بشرائط آئندہ' ان کے نزدیک ولی کے

تکمیل نہیں ہوسکتی۔ ان میں سے ایک تو ایجاب ہے یعنی وہ الفاظ جو ولی یا ولی کے قائم مقام کی طرف سے کہے جائیں۔ دوسرے قبول یعنی وہ الفاظ جو خاوند یا اس کے قائم مقام کی طرف سے کہے جائیں۔ غرض عقد نکاح سے مراد ایجاب وقبول یا (قبول وقرار) ہے اب رہا یہ کہ آیا (عقد نکاح کا) یہی شرعی مفہوم مراد ہے یا ان معنوں کے علاوہ کچھ مزید مفہوم بھی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ایک مزید امر بھی ہے جو ان کے علاوہ ہے اور وہ ایجاب وقبول کا باہم مربوط ہوتا ہے۔ پس عقد شرعی میں تین چیزیں ہوتی ہیں ان میں سے دو حسی ہیں یعنی ایجاب قبول اور تیسری چیز معنوی (یا غیر حسی) ہے یعنی ایجاب کا ربط قبول کے ساتھ۔ پس ان ہی تین امور سے معقود علیہ (جس کے لئے معاملہ عقد ہوا ہے) کی ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ ملکیت یا تو ان اشیاء کی ملکیت کی طرف ہے جیسا کہ خرید وفروخت میں ہوتا ہے یا منفعت کی ملکیت ہے جیسا کہ نکاح میں ہوتا ہے۔ اسی کو عقد کہتے ہیں ان کے علاوہ اور دوسرے امور جن پر شرعاً صحت (معاملہ) کا انحصار ہے وہ امور عقد کی ماہیت سے باہر ہیں اور وہ امور شرائط ہیں اس کے ارکان (اجزائے لازمی) نہیں ہیں۔

بغیر نکاح نہیں ہوتا۔ دوسرے مہر کہ اس کا تعین ضروری ہے اگر چہ عقد کے وقت اس کا ذکر شرط (ضروری نہیں) ہے۔ تیسرے خاوند اور چوتھے بیوی۔ جبکہ نکاح کے لئے کوئی شرعی ممانعت نہ ہو۔ مثلاً حالتِ احرام میں نہ ہوں یا بیوی عدت میں نہ ہو۔ پانچویں صیغہ (الفاظ ایجاب وقبول)۔

مالکیہ کے نزدیک رکن سے مراد وہ امر ہے جس کے بغیر (عقد کی) شرعی حقیقت متحقق نہ ہو مثلاً فریقین عقد (یعنی زوجین) کے بغیر عقد نہیں ہوسکتا۔ فریقین سے مراد وہ شخص اور ولی (زن) ہیں اور معقود علیہ (یعنی جس کے لئے معاملۂ عقد کیا جاتا ہے) وہ بیوی اور مہر ہیں۔ اگر مہر کا ذکر (عقد کے وقت) نہ بھی کیا جائے تو نکاح میں حرج نہ ہوگا۔ کیونکہ مہر کی موجودگی ناگزیر ہے۔ (یعنی ذکر نہ ہو تب بھی اس کی موجودگی تسلیم شدہ ہے) اور صیغۂ نکاح یعنی وہ الفاظ جن (کے کہنے) سے شرعاً عقد ہو جاتا ہے یہاں وہ اعتراض رفع ہو جاتا ہے جو کہا جاتا ہے کہ فریقین (میاں بیوی) دو (خارجی) وجود ہیں اور عقد ایک معنوی شے ہے۔ لہٰذا یہ دونوں عقد کے ارکان نہیں ہو سکتے اور یہ کہنا بھی درست نہ ہوگا کہ مہر نہ عقد کے لئے شرط ہے نہ اس کا رکن (یعنی جزو لازم) کیونکہ عقد اس کے بغیر ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی کہا جاتا ہے کہ صیغہ (الفاظ عقد) اور ولی کا ہونا دونوں امور شرط ہیں رکن نہیں ہیں کیونکہ نکاح کی ماہیت سے باہر ہیں۔ یہ سب اعتراض اس صورت میں ہو سکتے ہیں جبکہ عقد کی ماہیت سے اُس کا حقیقی لغوی مفہوم مراد ہو جس کے لئے یہ لفظ وضع کیا گیا ہے کیونکہ اس صورت میں (لفظ عقد) صرف ایجاب وقبول اور ان کے باہمی ارتباط کے لئے خاص ہوگا۔ لیکن اگر رکن سے مراد وہ امر ہے جس کے بغیر (عقد کی) شرعی حقیقت متصور نہیں ہو سکتی خواہ وہ امر اُس کی ماہیت میں داخل ہو یا نہ ہو تو کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نکاح کے پانچ رکن ہیں: خاوند، بیوی، ولی، دو گواہ اور صیغہ (الفاظ نکاح یا ایجاب وقبول) ائمہ شافعیہ نے دونوں گواہوں کو شرائط میں شمار کیا ہے۔ انہیں رکن قرار نہیں دیا اور اس کا سبب یہ بتایا ہے کہ یہ عقد کی ماہیت سے

نکاح کی شرطوں کا بیان

نکاح کی چند شرائط ہیں جن کو بعض مسالک میں ارکان شمار کیا گیا ہے اور دوسری چیزوں کو شرائط میں رکھا گیا ہے، لیکن بعض دوسرے مسالک نے اس خیال کو معتبر قرار نہیں دیا جیسا کہ اس کی تفصیل سے عیاں ہے جواز روئے مسالک مختلفہ کی گئی ہے۔ (۱)

خارج ہیں (یعنی عقد کا جزو نہیں ہیں) جیسا کہ ظاہر ہے۔ لیکن ان کے علاوہ خاوند اور بیوی بھی ان ہی کی مانند ہیں جیسا کہ تفصیل بالا سے ظاہر ہے۔

دونوں گواہوں کو ایک رکن اور میاں بیوی کو دو رکن قرار دینے کا موجب یہ ہے کہ گواہوں کے لئے یکساں شرائط ہیں لیکن خاوند اور بیوی کی شرائط مختلف ہیں۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ نکاح کی چند شرائط ہیں۔ ان شرائط میں سے بعض کا تعلق صیغہ (الفاظ نکاح) سے بعض کا عاقدین (یعنی فریقین عقد) اور بعض کا تعلق گواہی سے ہے۔

صیغہ کہتے ہیں ایجاب وقبول تو اس کی چند شرطیں ہیں ایک تو یہ کہ اس کے لئے مخصوص الفاظ ادا کئے جائیں۔۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ الفاظ جس سے عقد نکاح ہوتا ہے یا تو صریح ہوں گے یا کنایہ (یعنی غیر صریح) صریح الفاظ تزویج یا نکاح ہیں (یعنی زوجیت میں دینا یا نکاح کرنا)۔ اس سے مطلب یہ ہے کہ الفاظ نکاح مصدر تزویج یا نکاح سے مشتق (بنے ہوئے) ہوں مثلاً زَوَّجتُ یا تزوَّجتُ (یعنی زوجیت میں دیا یا زوجیت میں لیا) یا مثلاً یوں (کہنا کہ) زوّجینی نفسک (یعنی تم اپنے تئیں میری زوجیت میں دے دو) اس پر وہ کہے زوّجت یا قبلت یا سمعاً وطاعۃً (یعنی) میں نے زوجیت میں دیا۔ یا قبول کر لیا۔ یا سنا اور تسلیم کیا)۔

عقد نکاح صیغہ مضارع کے استعمال سے بھی ہو جاتا ہے۔ بشرطیکہ غرض وعدہ لینا نہ ہو پس اگر کسی نے کہا کہ آپ اپنی بیٹی کو میری زوجیت میں دے دیں اور (مخاطب نے) جواب میں کہا کہ میں نے زوجیت میں دے دیا تو نکاح درست ہو گیا۔ لیکن اس طرح کہنے کا مقصد وعدہ لینا تھا تو نکاح صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر کسی نے (عورت سے) بصیغہ مضارع کہا کہ میں تم سے شادی کرتا ہوں اور اُس نے (جواباً) کہا کہ تم نے کر لی تو بلا کلام درست ہے کیونکہ اس میں اس شخص نے وعدہ کا مطالبہ نہیں ہے۔ اور اس طرح کہنے میں کہ ''میری شادی کر دیجئے'' اختلاف ہے کہ آیا یہ (الفاظ) شادی کے لئے وکیل بنانا ہے یعنی میں آپ کو وکیل بناتا ہوں کہ آپ اپنی بیٹی کی شادی میرے ساتھ کر دیجئے یا یہ ایجاب (درخواست) ہے کہ وہ کہے کہ میں نے تمہارے ساتھ اپنی بیٹی کی شادی کر دی۔ اس بارے میں قابل ترجیح بات یہ ہے کہ اسے ضمناً وکیل بنانا تصور کیا جائے' کیونکہ فعل امر استعمال کرنے کی غرض شادی کی درخواست ہے جس میں ضمناً توکیل (وکیل بنانا) ہو جاتا ہے اور جب ضمناً توکیل ہوا اور صراحۃً نہ ہو تو وکیل بنانے کا مسئلہ اس پر عائد نہ ہوگا یعنی اُسی جگہ (معاملہ توکیل) طے ہونا شرطیں نہیں ہے یعنی اگر کسی شخص کو آج (ضمنی) وکیل بنایا اور اس توکیل کو (وکیل نے) کچھ دنوں بعد قبول کیا تو درست ہے بخلاف عقد نکاح کے' کہ اس میں قبولیت کے لئے یہ شرط ہے کہ جس جگہ ایجاب (درخواست عقد) ہو اُس جگہ قبولیت بھی ہو

جانی چاہئے جیسا کہ آئندہ بتایا جائے گا۔ غرض لفظ زوجنی (یعنی میرے ساتھ شادی کر دیجئے) کے دو پہلو ہیں ایک پہلو نکاح کی درخواست کا ہے۔ اگر یہ مقصد ہو تو اس میں نکاح کی شرائط کو ملحوظ رکھنا ہوگا۔ دوسرا پہلو توکیل ہے اور یہ توکیل ضمنی ہے لہٰذا اس میں وکیل بنانے کی شرائط کا لحاظ ضروری نہیں ہے اور یہ بھی شرط نہیں ہے کہ اس کے لئے صریح الفاظ استعمال کیے جائیں جن کا مطلب دونوں میاں بیوی اور گواہ سمجھتے ہوں اس میں صرف یہ جاننا شرط ہے کہ ان الفاظ سے نکاح ہو جاتا ہے۔ مثلاً اگر کوئی عجمی (غیر عربی) عورت یہ کہے کہ زوجتک نفسی (یعنی میں نے خود کو آپ کی زوجیت میں دے دیا) اور اتنا جانتی ہے کہ ان الفاظ کا مطلب خاوند کے ساتھ وابستگی (یا بیوی بننا) ہے لیکن (عربی الفاظ) زوجتک نفسی کے معنے نہیں جانتی تب بھی نکاح ہو جائے گا۔ اس بارے میں خاوند اور گواہ کی مثال بھی اس بیوی کی مانند ہے۔ لیکن معاملہ بیع اس کے خلاف کیونکہ اس میں بیع درست نہ ہوگی جب تک کہ فریقین اس لفظ کے معنے نہ جانتے ہوں۔ صرف یہ جاننا کہ ان الفاظ سے معاملہ بیع منعقد ہو جاتا ہے کافی نہیں ہے۔ البتہ خلع کے معاملہ (یعنی زوجیت سے علیحدگی اختیار کرنے) میں اگر بیوی (خاوند سے) رودررو یہ کہے کہ "خالعنی علی مھری و نفقتی (یعنی اپنا ادا کردہ مہر اور نفقہ واپس لے کر مجھے زوجیت سے علیحدہ کر دو) اور وہ ان الفاظ کے معنے نہیں جانتی تو اس کا یہ کہنا صحیح مانا جائے گا اور (یہ مطالبہ خاوند تسلیم کر لے تو) طلاق ہو جائے گی لیکن اس کا مہر اور نفقہ ساقط نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ "کنایہ" (یا غیر صریح الفاظ) کے استعمال سے نکاح منعقد نہیں ہوتا تا آنکہ ان الفاظ سے نکاح کا ارادہ نہ ہو اور اس ارادہ کا قرینہ بھی موجود ہو۔ اور گواہ اس کا مقصد سمجھتے ہوں۔ یا اگر قرینہ نہ ہو اور اعلان نکاح ہو جائے جس سے لوگ آگاہ ہو جائیں (تب بھی نکاح ہو جائے گا)۔

کنایہ کے ایسے الفاظ کی جن سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے چار قسمیں ہیں:

اول وہ الفاظ ہیں جن کے استعمال سے نکاح منعقد ہونے میں حنفیہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ وہ الفاظ ہبہ۔ صدقہ۔ تملیک یا جعل ہیں (یعنی عطا کرنا۔ خیرات کرنا۔ مالک بنانا یا دے دینا) لہٰذا اگر عورت کہے کہ میں اپنا نفس تمہیں ہبہ کرتی ہوں اور اس سے مراد اس کی زوجیت میں دینا ہو اور خاوند کہے کہ میں نے قبول کیا تو نکاح ہو گیا۔ اس طرح اگر یہ کہا کہ میں اپنے آپ کو تم پر صدقہ کرتی ہوں۔ یا اپنی جان صدقہ کر دی یا اپنے نفس کا مالک تمہیں بنا دیا یا کسی نے کہا کہ میں نے اپنی بیٹی ایک سو (مہر) میں تمہیں دے دی۔ ان تمام الفاظ سے (بشرِ نیت عقد) نکاح ہو جائے گا۔

دوسری قسم الفاظ کنایہ کی وہ ہے جن کے استعمال سے نکاح کے منعقد ہونے میں اختلاف ہے لیکن صحیح یہی ہے کہ اس سے بھی نکاح ہو جاتا ہے اور وہ الفاظ بیع و شراء (یعنی خرید و فروخت) چنانچہ اگر کسی عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تمہارے ہاتھ اتنے میں فروخت کیا اور نیت نکاح کی تھی اور خاوند نے اسے قبول کر لیا تو نکاح درست ہو گیا اسی طرح اگر کہا کہ میں نے بیس بوری گندم کے عوض جو ایک ماہ کے بعد لوں گی خود کو آپ کے حوالہ کر دیا اور نیت نکاح کی تھی تو صحیح ہے اور اگر کسی نے کہا کہ میں اس ایک ہزار کی رقم کے عوض جو آپ کی میرے ذمہ ہے' اپنی بیٹی کے لئے آپ سے معاملہ چکا لیا اور مراد اس سے (رقم واجب الادا کے مہر پر) نکاح کرنا ہو اور خاوند نے کہا کہ میں نے قبول کر لیا تو نکاح ہو جائے گا۔ غرض لفظ خرید و فروخت۔ سلم۔ صلح اور قرض سے بقول صحیح نکاح ہو جاتا ہے۔

تیسری قسم ایسے الفاظ کنائی کی ہے جس میں اختلاف ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ ان الفاظ سے عقد نہیں ہوتا۔ یہ الفاظ اجارہ (کرایہ) اور وصیت ہیں کہ اگر کسی عورت نے کہا میں اپنی جان آپ کو کرایہ پر دیتی ہوں یا کسی شخص نے یہ کہا کہ میں اپنے مرنے کے بعد اپنی بیٹی کے لئے آپ کے حق وصیت کرتا ہوں یا یوں کہا کہ میں اپنی بیٹی کے لئے فلاں شخص کے حق میں وصیت کرتا ہوں اور اپنی موت کے بعد کے الفاظ نہیں کہے لیکن اس شخص نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو اس سے نکاح منعقد نہ ہوگا۔ اگر یہ کہا کہ موت کے بعد میں قبول کرتا ہوں تو بدرجہ اولیٰ نہ ہوگا۔ اگر کہا کہ میں اپنی بیٹی کے نکاح کے لئے ایک ہزار کے عوض تمہارے حق اسی وقت یا فی الحال یا فوری طور پر وصیت کرتا ہوں تو درست ہے اور مخاطب نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو یہ نکاح درست ہو گیا کیونکہ الفاظ عقد کے لئے یہ شرط ہے کہ اسی وقت مالک بنا دیا جائے اور خالی وصیت کرنے یا موت کے بعد کی قید کے ساتھ وصیت کرنے سے بعد میں تملیک کا مفہوم نکلتا ہے (لہٰذا نکاح نہیں ہوتا)۔

چوتھی قسم کے الفاظ کنایہ وہ ہیں جن سے نکاح منعقد نہ ہونے میں اختلاف نہیں ہے۔ یہ الفاظ وہ ہیں جو مباح۔ حلال۔ عاریت۔ رہن۔ استفادہ۔ اقالہ (تنسیخ معاملہ بیع) یا خلع کا مفہوم رکھتے ہیں چنانچہ اگر کسی عورت نے کہا کہ میں اپنا نفس تمہارے لئے (مباح یا) حلال کر دیا یا عاریۃ دے دیا یا متمتع ہونے کی اجازت دے دی۔ یا کسی شخص نے کہا کہ میری بیٹی کے عوض فلاں مال کی تنسیخ بیع (یا تصفیہ معاملہ) کرلو اور ان الفاظ سے مراد (اس کام کے عوض جس کو اقالہ کہتے ہیں) بیٹی کا نکاح کر دینا ہے تو درست نہ ہوگا۔

(تبادلۂ الفاظ سے) انعقاد نکاح کے لئے دوسری شرط یہ ہے کہ ایجاب وقبول ایک ہی نشست میں (یا اسی جگہ) ہو۔ اگر عورت کہے کہ میں نے اپنا نفس تمہاری زوجیت میں دے دیا یا کسی شخص نے کہا کہ میں نے اپنی بیٹی تمہارے نکاح میں دے دی اور مخاطب قبول کرنے سے پہلے وہاں سے جانے کا تہیہ کرنے لگا اور بعد میں کہا کہ میں نے قبول کیا تو نکاح نہ ہوگا۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جبکہ فریقین میں سے ایک شخص موجود نہ ہو اور عورت دو گواہوں کے سامنے کہے کہ میں نے اپنا عقد فلاں سے کیا اور وہ شخص وہاں موجود نہیں ہے لیکن جب اسے اس کا علم ہوا تو دو گواہوں کے سامنے اس نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو نکاح نہ ہوگا۔ کیونکہ عقد نکاح کے لئے شرط یہ ہے کہ ایجاب وقبول ایک ہی مجلس میں ہوں۔ یہ صورت حال اس کے خلاف ہے کہ کسی نے اپنا فرستادہ ایک عورت کے پاس بھیجا اور اس نے جا کر کہاں کہ فلاں شخص نے میری معرفت تم سے یہ درخواست کی ہے کہ تم اپنی شادی اس شخص سے کرلو اور عورت نے کہا کہ میں قبول کرتی ہوں تو یہ نکاح ہو جائے گا کیونکہ ایجاب وقبول ایک ہی جگہ پر ہو گیا اگرچہ خاوند وہاں موجود نہ تھا۔ لیکن اگر اس عورت نے اس پیغام لانے والے کے کہنے پر ہی اسی وقت قبول نہیں کیا بلکہ اسی شخص نے کسی دوسری جگہ پھر اس پیغام کو دہرایا اور اب کی بار اس نے قبول کرلیا تو عقد نہ ہوگا کیونکہ جہاں تک اس کی پیغام رسانی کا تعلق تھا وہ پہلی بار کہنے سے ختم ہو گیا (دوسری بار کا کہنا اس کا پیغام نہیں ہے) اسی طرح اگر کسی شخص نے ایک عورت کے پاس تحریر بھیجی جس میں اس سے عقد کی درخواست تھی اور وہ خود اس شہر میں موجود نہ تھا لیکن گواہوں کی موجودگی میں اس عورت نے اس شخص کی تحریر کو پڑھا اور کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اس کی زوجیت میں دیا تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں ایجاب وقبول ایک ہی مجلس میں ہوا۔ یعنی وہ تحریر وہاں پر خاوند کی طرف سے بطور ایجاب (یا درخواست) کے ہے اور عورت کا یہ کہنا کہ میں نے زوجیت قبول کرلی' اس کی قبولیت

ہے۔ یہاں تک کہ اگر عورت نے وہیں پر پڑھنے کے بعد قبول نہ کیا بلکہ بعد میں کسی اور جگہ (گواہوں کی موجودگی میں) اسے پڑھا اور وہیں قبول کر لیا تب بھی نکاح منعقد ہو جائے گا۔ کیونکہ جب بھی وہ تحریر پڑھی گئی خاوند کی طرف سے ایجاب متصور ہوگی۔ ہاں اگر کسی عورت نے گواہوں کے سامنے یہ تو کہا کہ میں فلاں شخص کی زوجیت قبول کرتی ہوں لیکن تحریر کے اس کے سامنے نہیں پڑھی تو نکاح نہ ہوگا۔ کیونکہ صحتِ نکاح کے لئے گواہوں کا اس تحریر کو سننا شرط ہے۔

اگر نکاح کی درخواست کرنے والا موجود ہے اور اس کے لئے مجلسِ عقد نکاح میں آنا ممکن ہے تو بذریعہ تحریر نکاح درست نہ ہوگا۔

ایجاب وقبول کے ایک ہی مجلس میں لازم ہونے سے یہ بھی نکلتا ہے کہ اگر مرد اور عورت جانور پر سوار ہیں اور سوار ہونے کی حالت میں عقد کریں درآنحالیکہ جانور چل رہا ہے۔ یا یہ کہ دونوں چل رہے ہیں اور چلتے ہوئے عقد نکاح کریں تو یہ نکاح درست نہ ہوگا کیونکہ دونوں کو ایک جگہ قرار نہیں ہے (کیونکہ ایک ہی مجلس میں ایجاب وقبول نہ ہوا) ہاں اگر دونوں کشتی پر سوار ہیں اور کشتی کی روانی کی حالت میں نکاح کریں تو درست ہوگا کیونکہ اس صورت میں کشتی کو ایک مکان تصور کر لیا جائے گا۔

اب رہا یہ کہ آیا ہوائی جہاز یا موٹر وغیرہ کو کشتی کی مانند تصور کیا جائے یا سواری کے جانور کی طرح؟ حنفیہ کے نزدیک یہ جانور کی مانند ہے اور ان پر عقد نکاح درست نہیں ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ایجاب وقبول کا معاً ہونا شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر عورت نے کہا کہ میں آپ سے نکاح کرتی ہوں اور عقد سے غیر متعلق باتیں کیں اور پھر خاوند نے کہا کہ میں قبول کرتی ہوں تو درست ہے اور نکاح کے لئے الفاظ کا تبادلہ ضروری ہے۔ اشیاء کے تبادلہ سے نکاح نہیں ہوتا مثلاً کسی عورت نے کہا کہ میں آپ سے ایک ہزار مہر پر نکاح کرتی ہوں اور اس نے ایک ہزار تو دے دیئے لیکن یہ نہیں کہا کہ میں نے قبول کیا تو نکاح نہ ہوگا۔ اسی طرح بطور مختار نکاح کا اقرار (یا اعتراف) کرنے سے نکاح نہیں ہوتا کیونکہ اقرار تو ایک امر واقعی کے اظہار (یا اعتراف) کو کہتے ہیں اور عقد کے باہمی تصدیقی ثبوت کے یہ معنی ہیں کہ عقد پہلے ہو چکا ہے اور اب حاکم اس کے ثابت ہونے کا فیصلہ دے رہا ہے۔ اس کے یہ معنے ہیں کہ اس اقرار (یا اعتراف) کرنے پر عقد نکاح پہلی بار منعقد ہوا کیونکہ یہ جھوٹ (خلاف واقعہ) ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ ایجاب وقبول مختلف نہ ہوں چنانچہ اگر ایک شخص نے مثلاً کسی سے کہا کہ میں اپنی بیٹی کا عقد تمہارے ساتھ ایک ہزار مہر پر کرتا ہوں اور اس نے کہا کہ نکاح تو مجھے قبول ہے لیکن (اتنا) مہر قبول نہیں ہے تو یہ نکاح منعقد نہ ہوگا۔ ہاں اگر نکاح قبول کیا اور مہر کے بارے میں کچھ نہ کہا کہ میں ایک ہزار مہر پر تم سے شادی کر رہی ہوں اور اس نے کہا کہ میں نے دو ہزار مہر قبول کر لئے تو نکاح درست ہوگا گو یہاں بھی ایجاب قبول میں اختلاف ہے۔ کیونکہ عورت کا ارادہ مہر کی زیادتی کی صورت میں پورا ہوتا ہے۔ لیکن خاوند پر یہ مزید مہر واجب الادا نہ ہوگا تا آنکہ اس نے اس مجلس میں یہ مہر قبول نہ کیا ہو۔ اگر مرد نے عورت سے کہا کہ ایک ہزار مہر پر تم میرے ساتھ نکاح کر لو اور عورت نے کہا بلکہ پانچ سو ہی (قبول کرتی ہوں) تو نکاح درست ہو جائے گا' کیونکہ یہ تو مطالبہ سے سبکدوش کرنا اور مطالبہ کا کسی کے ذمہ سے ساقط کرنا ہے۔ بخلاف اس کے اگر مہر زیادہ کا مطالبہ کیا جائے تو اس صورت میں خاوند کا قبول کرنا لازمی ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ الفاظ نکاح فریقین عقد سُن سکیں اور ضروری ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے الفاظ کو سُن لے۔ یہ سننا یا تو حقیقی معنوں میں ہوں کہ دونوں موجود ہوں یا حکمی طور پر جیسے غیر موجود شخص کی تحریر ہو کہ اس کا پڑھنا یہاں پر خطاب کرنے کی بجائے ہے۔

الفاظ نکاح کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ لغت کے اعتبار سے صحیح ہوں بلکہ (اس بارے میں) تحقیق یہ ہے کہ الفاظ کی شکل بدلی ہوئی ہو تب بھی نکاح درست ہے پس اگر کوئی عورت یا اس کا وکیل عام لوگوں میں سے ہو جو ٹھیک طور پر زوجت (یعنی میں نے زوجیت میں دیا) کو صحیح طور پر نہ ادا کر سکے اور عورت کہے کہ زَوَّزْتُکَ بنفسی (اپنے نفس کے ساتھ تمہاری شادی کردی) یا کوئی شخص کہے کہ زَوَّزْتُکَ ببنتی (میں نے اپنی بیٹی کے ساتھ تمہاری شادی کردی)۔ اس قسم کے غلط جملوں کے استعمال سے بھی عقد ہو جاتا ہے۔ نکاح کی طرح طلاق بھی غلط الفاظ استعمال کرنے سے ہو جاتی ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ الفاظ نکاح میں وقت متعین نہ کیا گیا ہو۔ لہٰذا اگر کسی شخص نے (ایک عورت سے) کہا کہ تم میرے ساتھ ایک مہینے کے لئے اتنے مہر پر شادی کرلو اور وہ کہے کہ میں نے زوجیت میں جانا قبول کرلیا تو یہ عقد باطل ہوگا۔ اس قسم کے (وقتی) نکاح کو متعہ کہتے ہیں اس کا ذکر آگے آرہا ہے۔

وہ شرائط جن کا تعلق فریقین نکاح یعنی خاوند اور بیوی سے ہے' ان میں ایک شرط 'عقل' ہے۔ یہ شرط نکاح کے منعقد ہونے کی ہے لہٰذا کوئی مجنون شخص یا بچہ جس میں مطلق عقل نہ ہو' عقد کرے تو وہ عقد نہ ہوگا۔

ایک شرط بالغ اور آزاد ہونا ہے۔ یہ دونوں شرطیں عقد کے نافذ ہونے کی ہیں۔ چنانچہ اگر کوئی ذی عقل لڑکا یا غلام عقد کرے تو ان کا کیا ہوا عقد تو ہو جائے گا لیکن یہ نکاح (لڑکے کے) ولی یا (غلام کے) آقا کے اجازت کے بغیر نافذ نہ ہوگا۔

ایک شرط یہ ہے کہ منکوحہ وہ ہو جس کے ساتھ نکاح ہو سکے لہٰذا کسی مرد کے ساتھ یا خنثیٰ مشکل (یعنی ایسا مخنث جس کی جنس کا تعین دشوار ہو) کے ساتھ نکاح نہیں ہو سکتا اور نہ اس عورت سے ہو سکتا ہے جو عدت میں ہو یا کسی کی بیوی ہو۔

ایک شرط یہ ہے کہ زوجین (میاں بیوی) معلوم شخصیتیں ہوں۔ لہٰذا اگر کسی نے یہ کہا کہ میں اپنی بیٹی کا عقد نکاح کرتا ہوں اور اس کی دو بیٹیاں ہیں تو یہ نکاح درست نہ ہوگا سوا اس صورت کے کہ ان میں سے ایک بیٹی شادی شدہ ہو تو یہ شادی اس کی متصور ہوگی جو بے خاوند کی ہے۔

اگر کسی کی بیٹی کا نام بچپن میں کچھ رہا ہو لیکن بڑی ہو کر اس کا نام کچھ اور ہو گیا تو عقد کے وقت اس کے مشہور نام کا ذکر کیا جائے' فتاویٰ ہندیہ میں ہے کہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ اس کے دونوں نام بتائے جائیں تاکہ ابہام نہ رہے۔ اگر کسی کی ایک بیٹی ہے جس کا نام فاطمہ ہے اور اس کا نام (بوقت عقد) عائشہ لیا گیا تو نکاح درست نہ ہوگا۔

ایک شرط یہ ہے کہ نکاح کی نسبت عورت کی طرف یا ایسے جزء کی طرف کی جائے جس کا مفہوم اس کا کل وجود ہوتا ہے مثلاً راس (سر) یا رقبہ (گردن) کہ اس سے پورا وجود مراد ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر یوں کہا کہ آپ اپنی بیٹی کے ہاتھ یا پاؤں کے ساتھ میری شادی کردیں تو بقول صحیح اس سے نکاح نہ ہوگا۔

کے صحیح ہونے کی ایک شرط ہے جو ضروری ہے۔ نکاح کے گواہوں کی کم سے کم تعداد دو ہے' لہٰذا ایک شخص کی گواہی سے نکاح درست نہ ہوگا۔ ان دونوں (گواہوں) کا مرد ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے عقد درست ہو جائے گا۔ لیکن دو عورتوں کی گواہی سے نکاح درست نہ ہوگا۔ ان کے ساتھ کسی مرد کی گواہی ضروری ہے۔ گواہوں کے لئے یہ پابندی نہیں ہے کہ وہ حالت احرام میں نہ ہوں بلکہ احرام حج کی حالت میں بھی گواہی درست ہے۔

گواہوں کے لئے پانچ شرطیں ہیں: عاقل ہونا۔ بالغ ہونا۔ آزاد ہونا۔ اسی بنا پر اگر کسی دیوانے یا بچے یا غلام کی موجودگی میں عقد ہو تو وہ درست نہ ہوگا۔ چوتھی شرط مسلمان ہونا ہے لہٰذا مسلمان کا نکاح ذمیوں کی گواہی سے منعقد نہ ہوگا۔ بجز اس صورت کے جبکہ عورت ذمیہ ہو اور مرد مسلمان ہو' ایسی صورت میں دو ذمیوں کی گواہی سے عقد نکاح ہو جائے گا خواہ وہ دونوں اس عورت کے ہم مذہب ہوں یا مختلف مذاہب کے۔

اگر نکاح کے دونوں فریق مسلمان نہ ہوں تو ان کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ ان کے نکاح کے دونوں گواہ مسلمان ہیں۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ دونوں میاں بیوی ہم مذہب ہوں یا مختلف مذہب رکھتے ہوں۔ نابینا اشخاص یا تہمت یا زنا کے جرم میں سزا یافتہ اشخاص کی شہادت سے بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ اگرچہ انہوں نے توبہ نہ کی ہو۔ یا بدکار ہوں۔ اسی طرح بیٹے کی شہادت سے بھی عقد ہو جاتا ہے اگرچہ نکاح کے علاوہ اس کی گواہی باپ یا ماں کے حق میں تسلیم نہیں کی جاتی۔ پس ایک عورت کا عقد اس کے اپنے دو بیٹوں کی گواہی سے خواہ وہ حقیقی ہوں یا سوتیلے' ہو جاتا ہے (شہادت عقد کے باب میں) باپ کا بھی یہی حکم ہے غرض نکاح (کی گواہی) کے لئے اصول اور فروع (یعنی اوپر اور نیچے دونوں طرف کے رشتہ داروں) کی گواہی درست ہے۔ ان لوگوں کی شہادت سے نکاح تو منعقد ہو جاتا ہے لیکن اگر (نکاح ہی سے) انکار کیا جائے تو ان کی گواہی سے عقد ثابت نہ ہوگا۔ پس ان کی گواہی دینی لحاظ سے بیوی کے حلال ہونے کے لئے تو کارآمد ہے فصلِ مقدمات کے لئے کارآمد نہیں ہے۔

نکاح کی دو حالتیں ہیں ایک تو منعقد ہونے کی حالت' اس کے لئے اندھے' فاسق اور بیٹے یا باپ کی شہادت درست ہے لیکن دوسری حالت انکارِ نکاح کی صورت میں اس کو ثابت کرنے کی ہے کہ ان کی گواہی درست نہیں ہے بلکہ نکاح کو ثابت کرنے کے لئے بھی اسی طرح کے گواہوں کی شرط ہے جیسے دوسرے معاملات کے لئے۔ اسی بنا پر اگر ایک شخص نے کسی کو وکیل بنایا کہ وہ اس کی نابالغ بیٹی کی شادی کر دے اور اس نے دو عورتوں اور باپ (موکل) کی موجودگی میں کر دیا۔ درآنحالیکہ لڑکی وہاں موجود تھی تو درست ہے کیونکہ اس عورت کو بذاتِ خود نکاح کر لینے والی سمجھا جائے گا اور اس کے باپ کو دوسرے شخص کی موجودگی میں ایک اور گواہ تصور کر لیا جائے گا۔ بایں طور کہ گویا اس عورت نے اپنے باپ کو اپنی شادی کے لئے کہا (یعنی وکیل بنایا) اور قاعدہ یہ کہ جب کہنے والا (موکل) مجلس میں موجود ہو تو وکیل کی عبارت (یعنی اس کا بیان) اس موکل کی طرف منتقل ہو جائے گا پس گویا وہ بیان اس کا اپنا ہے اور عورت خود اپنا نکاح کرنے والی ہوگی۔ لہٰذا اسے گواہ قرار دینا ممکن نہیں ہے کیونکہ ایک شخص اپنے حق میں شہادت نہیں دے سکتا۔ لیکن اگر وہ لڑکی نابالغ ہے اور اس کے باپ نے ایک شخص کی موجودگی میں اس کا نکاح کر دیا تو یہ درست نہ ہوگا' کیونکہ اس صورت میں خود نکاح کر لینے کا حق نابالغ لڑکی کی جانب منتقل نہ ہوگا کیونکہ وہ نابالغ ہے۔ اسی طرح اگر ایک بالغ عورت نے ایک اجنبی شخص کو وکیل بنایا اور اس

شخص نے ایک اور شخص کی موجودگی میں اس کا نکاح کر دیا در آنحالیکہ وہ عورت عقد سے انکار کی صورت میں عقد کے ثبوت کی گواہ بھی بن سکتی ہے' لیکن اسے چاہئے کہ (بوقت شہادت) نکاح کا ذکر نہ کرے کیونکہ اس نے خود اپنا نکاح کیا تھا اور یہ درست نہیں ہے کہ کوئی شخص خود اپنے حق میں گواہی دے اسے صرف یہ کہنا چاہئے کہ وہ فلاں کی منکوحہ یا اس کی زوجیت میں ہے۔ (یعنی یہ نہیں کہہ سکتی کہ میں خود اپنے نکاح کی گواہی دیتی ہوں)۔

شہادت سے تعلق رکھنے والی شرائط میں سے پانچویں شرط یہ ہے کہ گواہ زوجین کی بات سن لیں۔ لہٰذا اگر موجود الوقت اشخاص سو رہے ہوں جنہوں نے فریقین عقد کی بات نہیں سنی تو ان کی گواہی درست نہیں ہے۔ لیکن صحت عقد کے لئے وکیل بنانے کی گواہی شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر عورت نے اپنے باپ کو اپنی شادی کا وکیل بنایا اور اس وقت دو گواہ موجود نہ ہوں تو یہ توکیل درست ہے۔ لیکن اگر وہ عورت اس بات سے انکار کرے کہ اس نے اپنے باپ کو وکیل بنایا تھا تو اس کے لئے کوئی گواہی نہیں پیش کی جا سکتی۔ لہٰذا وکیل بنانے کا گواہ بنانے سے یہ فائدہ ضرور ہے کہ اگر اس سے انکار کیا جائے تو اس کا ثبوت پیش کیا جا سکے۔ وکیل بنانے کے ثبوت میں جو گواہ پیش ہو اس کے لئے شرط یہ ہے کہ گواہ اس عورت کو پہچانتا ہو اور اس کی بات سنی ہو پس اگر دونوں گواہوں نے اسے دیکھا اور اس کی بات سنی ہو اور اس گھر میں وہ اکیلی ہو تو ان دونوں کے لئے جائز ہے کہ اگر عورت وکیل بنانے سے انکاری ہو تو اس کے ثبوت میں وہ گواہی دیں۔ اگر وہ عورت وہاں موجود نہ ہو اور گواہوں نے اس کی آواز نہیں سنی۔ لیکن وکیل نے اس عورت کا عقد کر دیا اور گواہ اس عورت کو جانتے ہوں تو (بوقت عقد) صرف اس عورت کا نام لینا کافی ہے۔ بشرطیکہ گواہوں کو علم ہو کہ وکیل کی مراد وہی عورت ہے (جسے گواہ جانتے ہیں)۔ اگر گواہ اس عورت کو نہ جانتے ہوں تو ضروری ہے کہ اس کا نام اور اس کے باپ دادا کا نام لیا جائے اور یہ بتایا جا چکا ہے کہ اس طرح کی گواہی موجود ہو تو عقد ہو جاتا ہے لیکن اگر وکیل نکاح کے وکیل بنائے جانے سے انکار کیا جائے تو اس کے ثبوت کے لئے ایسے شخص کی گواہی سود مند نہ ہو گی۔ لہٰذا احتیاط اسی میں ہے کہ وکیل بنائے جانے کے دو گواہ ایسے ہوں جو منکوحہ کو جانتے ہوں اور انہوں نے خود سنا ہو کہ اس نے (فلاں شخص کو) اپنا وکیل (عقد) مقرر کیا ہے۔

گونگے کی موجودگی میں اور ایسے ہکلے کی موجودگی میں جو بول نہ سکتا ہو' سنتا اور سمجھتا ہو (کہ یہ نکاح ہے) عقد منعقد ہو جاتا ہے۔ گواہوں کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ نکاح کے مخصوص الفاظ کے معنے جانتے ہوں لیکن یہ شرط ضروری ہے کہ وہ اتنا جانتے ہوں کہ ان الفاظ سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ چنانچہ اگر کسی عربی نے عجمیوں کی موجودگی میں نکاح کیا تو نکاح درست ہو گا جبکہ یہ (عجمی اشخاص) اتنا جانتے ہوں کہ یہ الفاظ ایجاب و قبول کے ہیں جن سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے' ان کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔ اور مخمور اشخاص کی (بطور گواہ) موجودگی میں بھی نکاح ہو جاتا ہے بشرطیکہ وہ جانتے ہوں کہ ان الفاظ کے ادا کرنے سے نکاح ہوتا ہے اگرچہ نشہ کی حالت دور ہونے کے بعد انہیں یہ علم نہ رہے (کہ نکاح ہو گیا ہے)۔

اگر ایک شخص نے کچھ لوگوں کو کسی کے پاس بھیجا کہ وہ اس کی بیٹی کا خواستگار ہے اور اس لڑکی کے باپ نے کہہ دیا کہ میں نے اپنی بیٹی کا بیاہ اس کے ساتھ کر دیا پھر ان لوگوں میں سے کسی نے یہ کہا کہ میں نے اس لڑکی کی شادی اس شخص کے ساتھ قبول کر لی تو بقول صحیح نکاح منعقد ہو جائے گا۔

نکاح کے اندر خاوند اور بیوی کے اختیار کی شرط نہیں ہے۔ اگر خاوند یا بیوی کا نکاح جبراً کیا جائے تب بھی نکاح ہو جائے گا اور طلاق دینا اور آزاد کرنا بھی نکاح کی مانند ہے کہ (خرید و فروخت کی اشیاء کی طرح) اس میں اختیار اور پسند کو دخل نہیں ہے اور ان تینوں امور یعنی نکاح، طلاق اور آزاد کرنے کے لئے یہ شرط (ضروری) نہیں ہے کہ یہ کام سنجیدگی سے کیا جائے۔ بلکہ اس میں سے کوئی بات اگر مذاق کے طور پر بھی کی جائے تو وہ منعقد (لاگو) ہو جاتی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نکاح کی شرطوں میں سے بعض کا تعلق صیغہ (الفاظ ایجاب وقبول) سے ہے، بعض کا تعلق ''ولی'' سے، بعض کا زوجین سے اور بعض کا گواہی سے ہے۔

صیغہ (یا الفاظ نکاح) کے صحیح ہونے کی تیرہ شرطیں ہیں جس کی تفصیل میں نے احکام بیع کے سلسلے میں بیان کر دی ہے۔

منجملہ ان شرائط کی عدم تعلیق ہے (یعنی ایجاب وقبول کا غیر مشروط ہونا) مثلاً ایک شخص کسی سے کہے کہ میں اپنی بیٹی کا بیاہ تم سے کرتا ہوں بشرطیکہ تم مجھے فلاں مکان دے دو۔ یا یہ کہا کہ بشرطیکہ میں تم کو بطور ایک خاوند کے پسند کرلوں۔ تو یہ نکاح درست نہ ہوگا۔

ایک شرط یہ ہے کہ نکاح موقت نہ ہو مثلاً ایک شخص عورت سے کہے کہ تم ایک ماہ کے لئے مجھ سے نکاح کرلو اس کو نکاح متعہ (یعنی وقت مقررہ کے لئے نکاح کرنا) کہتے ہیں۔ صحیحین (صحیح بخاری و مسلم) میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی ممانعت آئی ہے۔ ان کے علاوہ وہ شرائط ہیں جن کا ذکر معاملۂ بیع میں کیا گیا ہے ان میں یہ اضافہ کرلیا جائے کہ صیغہ (یعنی نکاح کے الفاظ) ایسے لفظ کا ہو جو تزویج یا انکاح سے مشتق ہو مثلاً یہ کہنا کہ زوجتک ابنتی یا انکحتک موکلتی (یعنی باپ کہے میں نے اپنی بیٹی تمہاری زوجیت میں دی یا وکیل کہے اپنی موکلہ کا نکاح تم سے کر دیا) اگر کہا ازوجک ابنتی (بصیغہ مضارع) یا انکحک ایاھا (یعنی اپنی بیٹی تمہاری زوجیت میں دوں گا یا اس کا نکاح تمہارے ساتھ کروں گا) تو یہ درست نہ ہوگا کیونکہ اس سے وعدہ کا احتمال ظاہر ہوتا ہے لیکن اگر کہا کہ ازوجک ابنتی الآن یا انی مزوجک ابنتی (یعنی میں اپنی بیٹی کا نکاح تم سے ابھی کئے دیتا ہوں) یا تمہارے ساتھ اس کا نکاح کرنے والا ہوں اور اس میں ابھی کا لفظ نہیں کہا تو نکاح درست ہوگا۔ کیونکہ اسم فاعل درحقیقت حال کے لئے استعمال ہوتا ہے اس میں وعدہ (کے مفہوم) کا احتمال نہیں ہے اور (ایجاب وقبول میں) غلط لفظ استعمال کرنے سے بھی بقول معتمد نکاح ہو جاتا ہے۔ مثلاً اگر کسی نے زوجتک کی بجائے جوزتک موکلتی کہا (تو نکاح درست ہے) یہاں تک کہ یہ اس کی زبان نہ ہو تب بھی۔ اسی طرح (عربی کی بجائے) غیر ملکی زبان کے الفاظ استعمال کرنے سے بھی نکاح ہو جاتا ہے اگرچہ زوجین عربی زبان جانتے ہوں بشرطیکہ وہ ان الفاظ (غیر ملکی) کا مطلب سمجھتے ہوں۔ پس اگر کسی عورت نے فرانسیسی یا انگریزی زبان میں یہ کہہ کر خطاب کیا کہ میں اپنا نفس تمہاری زوجیت میں دیتی ہوں اور مخاطب نے قبول کرلیا تو نکاح درست ہو جائے گا۔

اگر یوں کہا کہ آپ اپنی بیٹی کو میری زوجیت میں دے دیں اور باپ نے کہا کہ میں نے تمہاری زوجیت میں دے دی تو نکاح صحیح ہوگا اسی طرح اگر دلی نے کہا کہ تم میری بیٹی سے شادی کرو اور اس نے کہا کہ میں نے کرلی تو درست ہے۔ نکاح ان صریح الفاظ کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اس طرح کہنے سے نکاح نہ ہوگا کہ میں نے اپنی بیٹی تم پر حلال کر دی یا

تمہارے ہاتھ فروخت کر دی یا اس کا مالک تمہیں بنا دیا یا تمہیں ہبہ کر دیا وغیرہ یا اسی قسم کے اور الفاظ جن سے حنفیہ کے نزدیک نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

غرض شافعیہ کے نزدیک ضروری ہے کہ (عقد نکاح کے لئے) مصدر نکاح یا تزویج سے مشتق الفاظ استعمال کئے جائیں۔ شافعیہ کا کہنا ہے کہ حسب ذیل حدیث میں جو کلمۃ اللہ کا لفظ آیا ہے اس سے یہی مراد ہے: واستحللتم فروجھن بکلمۃ اللہ (یعنی تم نے عورتوں کے عضو مخصوص کو کلمۃ اللہ کہہ کر حلال کر لیا) اور قرآن میں لفظ کلمۃ اللہ جو آیا ہے اس سے مراد انکاح اور تزویج (یعنی نکاح کرنا اور زوجیت میں دینا) ہے' کوئی اور مطلب نہیں ہے۔ اور ان پر دوسرے الفاظ کا قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ کنایہ کے الفاظ استعمال کرنے سے نکاح نہیں ہوتا کیونکہ اس میں نکاح کی نیت ضروری ہے اور گواہوں کی موجودگی نکاح کا ایک رکن ہے اور گواہوں کو نیت کا علم ہونا ضروری ہے۔ لیکن نیت کا جاننا ممکن نہیں۔

قبولیت نکاح کے لئے ضروری ہے کہ خاوند کہے کہ میں نے اس کو اپنی زوجیت میں قبول کیا یا اس کے ساتھ نکاح پر راضی ہوں' یا میں نے یہ نکاح قبول کیا یا اس نکاح کو مان لیا۔ اگر صرف یہ کہا کہ میں نے قبول کیا اور کچھ نہ کہا تو نکاح درست نہ ہوگا اور اگر قبول کے الفاظ ایجاب سے پہلے ادا کئے جائیں تب بھی نکاح درست ہے۔

قبولیت نکاح کی متعلقہ شرطوں میں یہ امور ہیں:

ایک یہ کہ قبول کرنے والا مختار ہو' مجبور نہ ہو۔ جبری قبولیت درست نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ شخص مرد ہو۔ عورت یا مخنث کا قبول کرنا درست نہیں کیونکہ وہ ولی نہیں بن سکتا۔

تیسرے یہ کہ وہ شخص محرم ہو (جس کے ساتھ نکاح نہیں ہو سکتا) غیر محرم کا قبول کرنا درست نہیں ہے۔

چوتھے یہ کہ وہ شخص بالغ ہو۔ بچہ قبول کرے تو درست نہیں ہے کیونکہ وہ ولی نہیں بن سکتا۔

پانچویں یہ کہ وہ شخص عاقل ہو۔ جنون زدہ شخص کا قبول کرنا درست نہیں ہے کیونکہ وہ ولی نہیں بن سکتا۔

چھٹے یہ کہ وہ عادل (قابل اعتبار) ہو۔ بدنام آدمی قبول کرے تو درست نہ ہوگا کیونکہ وہ ولی نہیں بن سکتا۔

ساتویں یہ کہ وہ شخص بے عقلی کے باعث مجور (نااہل معاملہ) نہ قرار دیا گیا ہو۔

آٹھویں یہ کہ وہ شخص مختل النظر نہ ہو (جو صحیح طور سے نہیں دیکھ سکتا) نویں یہ کہ وہ شخص مخالف مذہب نہ رکھتا ہو کیونکہ وہ فریقین میں سے کسی کا ولی نہیں بن سکتا۔

دسویں یہ کہ وہ شخص غلام نہ ہو کیوں کہ غلام ولی نہیں بن سکتا۔

خاوند میں بھی حسب ذیل شرطیں لازم ہیں: مثلاً

یہ کہ وہ غیر محرم ہو (جس کے ساتھ نکاح حرام نہیں ہے) لہٰذا یہ نہیں ہو سکتا کہ عقد کرنے والا عورت کا بھائی' بیٹا' ماموں وغیرہ محارم میں سے ہو (یعنی جس سے نکاح حرام ہے) خواہ وہ محرم خون کے رشتے سے ہو یا شادی کے رشتے سے یا دودھ کے رشتے سے۔

یہ کہ وہ مختار ہو جبراً نکاح درست نہ ہوگا۔

یہ کہ وہ ایک متعین شخصیت ہو۔ غیر متعین شخص کا نکاح درست نہیں ہے یہ کہ وہ شخص جانتا ہو کہ اس عورت سے نکاح حلال ہے۔ لہٰذا یہ درست نہ ہوگا کہ یہ امر جاننے سے پہلے نکاح کر لے۔

بیوی کی متعلقہ شرطیں حسب ذیل ہیں: یعنی

یہ کہ وہ محرمہ نہ ہو (جس سے اس شخص کا نکاح حرام ہو)۔

یہ کہ وہ متعین ہستی ہو۔

یہ کہ کوئی امر مانع عقد نہ ہو مثلاً اس عورت کا محرمہ ہونا یا دو عورتوں میں سے ایک کا نکاح بلا تعین ہونا۔ یا اس کا شادی شدی ہونا۔ یا عدت میں ہونا۔

نکاح کے گواہوں کی متعلقہ شرائط وہی ہیں جو دوسرے امور کے گواہوں کے لئے ہیں لہٰذا دونوں گواہوں کا غلام ہونا' عورت ہونا' بدنام ہونا' بہرا ہونا' اندھا ہونا اور ایسا مخنث ہونا کہ ان کا مرد ہونا واضح نہ ہو عقد نکاح کے لئے درست نہیں ہے۔ اور ایسا شخص بھی (عقد کا) گواہ نہیں بن سکتا جو مسلمہ طور پر ولی ہو۔ چنانچہ اگر کسی عورت کا صرف باپ یا بھائی ولی ہے اور اس نے کسی کو عقد نکاح کے لئے وکیل بنایا اور نکاح کے وقت وہ خود بھی موجود رہا تو اسے نکاح کا گواہ بننا درست نہیں ہے اسی طرح خاوند اور اس کے وکیل کا معاملہ ہے کہ وکیل کی موجودگی میں خاوند عقد کا گواہ نہیں بن سکتا۔ (کیوں کہ موکل کی موجودگی میں وکیل کے فرائض موکل کی طرف عائد ہو جاتے ہیں۔ پس اگر خاوند موجود ہے تو گویا اس نے اپنا نکاح خود کیا وکیل نے نہیں کیا۔ لہٰذا وہ خود اپنے نکاح کا گواہ نہیں بن سکتا)۔

اور ولی کے ساتھ گواہ کی موجودگی لازم ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جو ابن حبان سے مروی ہے کہ **لانكاح الا بولي و شاهدي عدل و ما كان من نكاح علے غير ذالك فهو باطل** (یعنی جب تک ولی اور دو معتبر گواہ موجود نہ ہوں نکاح نہیں ہو سکتا۔ ان کے بغیر جو نکاح ہو وہ باطل ہے)۔ ہاں زوجین کے دو حقیقی بیٹوں یا دونوں میں سے کسی کے دو بیٹوں کی موجودگی میں نکاح ہو تو وہ منعقد ہو جاتا ہے۔ لیکن ان کی شہادت سے نکاح ثابت نہیں کیا جا سکتا جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔ دشمن کا معاملہ بھی (گواہِ عقد بننے کے بارے میں) بیٹے کی طرح ہے وہ عقد نکاح کے وقت گواہ تو بن سکتا ہے لیکن اگر نکاح سے انکار ہو جائے تو دشمن کی گواہی سے وہ نکاح ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ دشمن کی گواہی معتبر نہیں ہے۔

ایسے شخص کی گواہی سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے جس کا عدل (معتبر) ہونا معلوم نہ ہو یعنی ظاہر حال سے لوگ واقف ہوں گو باطن سے آگاہ نہ ہوں۔ اگر گواہ کا قطعی طور پر عادل (یا معتبر) ہونا ضروری قرار دیا جائے تو ایسے اشخاص کا دستیاب ہونا دشوار ہو جائے گا۔

احتیاطاً اس امر کا گواہ بنا لینا سنت ہے کہ نکاح عورت کی رضا مندی سے ہوا ہے جبراً نہیں کیا گیا تا کہ وہ انکار نہ کر سکے (اور احتیاطاً اس لئے کہا کہ عورت کی رضا مندی عین نکاح نہیں ہے جس کے لئے گواہ کا ہونا جزو لازم قرار دیا گیا ہے بلکہ اس کی رضا مندی نکاح کی ایک شرط ہے لہٰذا اس کی رضا مندی کے لئے گواہ بنا لینا سنت ہے اور اس کی رضا مندی ولی کے بتانے سے بغیر گواہ کے بھی ہو جاتی ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ نکاح کی چار شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ زوجین متعین ہوں (یعنی خاص اور معلوم شخصیتیں) مثلاً یوں کہا جائے کہ میں اپنی فلاں بیٹی کا

نکاح تمہارے ساتھ کر رہا ہوں۔ اگر کسی کی دو بیٹیاں ہیں اور وہ کہے کہ میں اپنی بیٹی کا نکاح تمہارے ساتھ کر رہا ہوں اور یہ تعین نہیں کہ کونسی بیٹی کا تو یہ عقد درست نہ ہوگا۔ اسی طرح یہ بھی درست نہیں ہے کہ (لڑکے والا) کہے کہ میں نے فلاں عورت سے اپنے بیٹے کی شادی قبول کی درآنحالیکہ ایک بیٹے کے علاوہ اور بھی اس کا بیٹا ہو ایسی صورت میں یہ کہنا لازم ہے کہ میں نے اپنے فلاں بیٹے کے لئے قبول کیا۔ غرض (عقد نکاح میں) ضروری ہے کہ خاوند اور بیوی کے نام اور ان کی ایسی خصوصیات جن میں کوئی دوسرا شریک نہ ہو بیان کردی جائیں مثلاً (لڑکی والا) یوں کہے کہ میری بیٹی جس کا نام کبریٰ' صغریٰ' بیضاء یا حمراء ہے اور لڑکے والا یوں کہے کہ میرا بڑا بیٹا یا چھوٹا۔

یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ نکاح کے الفاظ میں انکاح یا تزویج کے الفاظ ضروری ہیں لیکن قبولیت کے لئے صرف یہ کہنا کہ میں نے قبول کیا یا راضی ہوں' کافی ہے یہ شرط نہیں ہے کہ اس کے ساتھ یہ بھی کہا جائے کہ میں نے فلاں عورت کے ساتھ نکاح یا بیاہ قبول کیا اور ایجاب سے پہلے ہی قبول کر لینا درست نہیں ہے۔ لیکن قبولیت فوراً (بلا تاخیر) ہونا شرط ہے۔ پس اگر ایجاب کے بعد قبول کرنے میں اتنی تاخیر کردی کہ دونوں جدا ہو گئے یا ایسے کاموں میں مصروف ہو گئے جن سے عام طور پر منقطع ہو جانا سمجھا جاتا ہے تو نکاح درست نہ ہوگا۔

انعقاد نکاح کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ عربی زبان ہی کے الفاظ استعمال کئے جائیں بلکہ جو شخص عربی (کے الفاظ) نہیں بول سکتا اس کا عقد عربی کے علاوہ اور زبان میں بھی ہو سکتا ہے بشرطیکہ تحریری طور پر الفاظ تزویج و انکاح کے ذریعہ ایجاب وقبول کا مفہوم ادا کر دیا جائے۔

اشارہ سے نکاح نہیں ہو سکتا۔ اگر کوئی گونگا ہو تو اس کے اشارے سے بھی نکاح درست ہے بشرطیکہ وہ اشارہ سے سمجھا سکتا ہو۔

دوسری شرط اختیار اور رضامندی کا ہونا ہے' لہٰذا جبراً کسی کا نکاح کیا جائے تو وہ منعقد نہ ہوگا درآنحالیکہ وہ شخص عاقل اور بالغ ہو۔ اگرچہ غلام ہو کیونکہ اس کے آقا کو طلاق دینے کا حق ہے اسے نکاح پر مجبور کرنے کے کچھ معنے ہی نہیں۔ لیکن اگر لڑکا یا لڑکی عاقل و بالغ نہ ہوں تو باپ (نکاح پر) مجبور کر سکتا ہے اسی طرح باپ کا مقرر کردہ وصی یا حاکم بھی نکاح پر مجبور کر سکتا ہے۔ ان کے علاوہ کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ غیر مکلف (جس پر احکام شرعیہ لاگو نہیں ہوتے) کی شادی کردے خواہ وہ راضی ہو۔ کیونکہ غیر مکلف کی رضامندی معتبر نہیں ہے۔

باپ کو یہ حق ہے کہ وہ اپنی کنواری لڑکی کا عقد جبراً کردے خواہ وہ بالغ ہو جیسا کہ ولی کے بیان میں بتایا جائے گا۔

تیسری شرط ولی کا ہونا ہے ولی ہونے کی بھی چند شرائط ہیں: مثلاً مرد ہونا' کیونکہ عورت ولی نہیں بن سکتی۔ عاقل ہونا' کیونکہ جو شخص بے عقل ہو وہ خود اپنی ذات کی دیکھ بھال نہیں کر سکتا اسے دوسرے کی دیکھ بھال درست نہیں ہے۔ ہاں بے ہوش ہونا ولی بننے کے لئے مانع نہیں ہے۔ ولی کا بالغ ہونا شرط ہے۔ بچہ (نابالغ) کا ولی بننا درست نہیں ہے کیونکہ وہ دوسروں کے معاملات کو سلجھانے سے قاصر ہوتا ہے۔

ایک شرط (ولی بننے کی) آزاد ہونا ہے۔ لہٰذا غلام ولی نہیں بن سکتا کیونکہ وہ خود اپنے نفس کا ولی (نمائندہ) نہیں ہے وہ دوسرے کی کیا نمائندگی کر سکے گا۔

ایک شرط مذہب کا یکساں ہونا ہے۔ لہٰذا مسلمان کا ولی کافر نہیں ہوسکتا اور نہ مجوسی (آتش پرست) نصرانی کا ولی بن سکتا ہے۔ البتہ بادشاہ ولی بن سکتا ہے قطع نظر اس کے کہ اس کا مذہب کیا ہے؟

ایک شرط ولی بننے کے لئے رشید ہونا ہے۔ یعنی وہ شخص جو اس بات سے واقف ہو کہ شرافت نسب اور نکاح کے فوائد کیا ہیں؟

نکاح کی شرائط میں چوتھی شرط گواہ کی موجودگی ہے لہٰذا جب تک دو مرد عاقل و بالغ و عادل (قابل اعتبار) موجود نہ ہوں عقد نکاح درست نہیں ہے۔ ان گواہوں کا بہ ظاہر معتبر ہونا کافی ہے۔ خواہ دونوں گواہ غلام ہوں۔ لیکن یہ شرط ہے کہ دونوں کلام کر سکتے ہوں' مسلمان ہوں اور سن سکتے ہوں لہٰذا بہرے اور کافر کا گواہ بننا درست نہیں ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ دونوں گواہ میاں یا بیوی کی اصل یا فرع میں سے نہ ہوں (یعنی باپ دادا یا بیٹا پوتا وغیرہ) نہ ہوں لہٰذا زوجین میں سے کسی کے باپ یا اولاد کا گواہ بننا درست نہیں ہے۔ کیونکہ ان کی شہادت تسلیم نہیں کی جاتی نیز نابینا اشخاص اور عداوت رکھنے والے گواہ نہیں بن سکتے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ دونوں کے ساتھ شادی میں کوئی امر شرعی مانع نہ ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ متذکرہ سابقہ ارکان نکاح متذکرہ سابقہ ہر رکن کی شرائط ہیں:

صیغہ (یا الفاظ نکاح) کے بارے میں جو شرائط ہیں: ایک شرط یہ ہے کہ نکاح کے لئے اس کے مقررہ الفاظ استعمال کئے جائیں۔ مثلاً 'ولی' یوں کہے کہ میں نے اپنی بیٹی کا نکاح کیا یا اس کی شادی کر دی یا کوئی شخص کہے کہ آپ فلاں کا نکاح میرے ساتھ کر دیجئے۔ اور جب ولی یا خاوند انکاح یا تزویج (یعنی نکاح کرنے یا زوجیت میں دینے) کے الفاظ ادا کرے تو مخاطب کا کسی بھی ایسے لفظ سے قبول کرنا کافی ہے جس کا مفہوم بیاہ کو تسلیم کرنا ہو مثلاً یہ کہنا کہ میں نے قبول کیا یا میں راضی ہوں یا میں نے مان لیا یا یہ کہ بات طے ہوگئی یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ یوں کہے کہ میں نے فلاں کے ساتھ نکاح یا بیاہ کرنا قبول کیا' جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں عقد نکاح میں اگر 'زوج' کا لفظ استعمال نہ کیا یا کوئی ولی نہ ہوا تو بقول معتمد نکاح منعقد نہ ہوگا۔ لیکن (زوج کی بجائے) اگر ہبہ کا لفظ استعمال کیا جائے تو نکاح ہو جائے گا بشرطیکہ اس کے ساتھ مہر کا ذکر کر دیا جائے بایں طور کہ ولی کہے کہ میں نے اپنی بیٹی کو اس قدر مہر کے عوض تمہیں ہبہ کر دیا یا خاوند کہے کہ آپ اپنی بیٹی اس قدر مہر میں مجھے دے دیجئے۔ ان کے علاوہ اور الفاظ جن کے مفہوم میں تملیک (مالک بنانا) ہے مثلاً یوں کہنا کہ میں نے فروخت کیا۔ صدقہ کیا۔ بخش دیا۔ عطا کر دیا یا مالک بنا دیا یا حلال کر دیا۔ ساتھ ہی مہر کا بھی ذکر کیا یعنی یوں کہا کہ میں نے اتنے مہر میں اپنی بیٹی کو تمہارے ہاتھ فروخت کر دیا تو اس میں اختلاف رائے ہے اور قابل ترجیح قول یہ ہے کہ ان الفاظ سے بالاتفاق نکاح نہ ہوگا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ الفاظ عقد میں یہ شرط ہے کہ انکاح یا تزویج کے الفاظ استعمال کئے جائیں اگر ہبہ کا لفظ کہا تو مہر کا بھی ذکر کیا جائے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ الفاظ (ایجاب وقبول) کے ادا کرنے میں جلدی سے کام لیا جائے۔ نکاح کے درست ہونے کی شرط یہ ہے کہ الفاظ ایجاب وقبول کے درمیان اتنا زیادہ فاصلہ نہ ہو کہ جو معاملہ عقد کو نظر انداز کر دینے کا تقاضا معلوم ہو۔

لہٰذا جب ولی کہے کہ میں نے فلاں لڑکی کو تمہارے نکاح میں دیا تو مخاطب فوراً کہے کہ میں نے یہ رشتہ قبول کیا۔ اگر دونوں (الفاظ کی ادائیگی میں) تھوڑا سا وقفہ ہو جائے تو مضائقہ نہیں مثلاً کوئی مختصری تقریر وغیرہ ہو جائے۔ اس حکم سے نکاح کی وصیت مستثنیٰ ہے کہ اس میں فاصلہ ہو تو اسے نظر انداز کیا جائے گا مثلاً اگر یوں کہا کہ اپنے مرنے کے بعد میں نے اپنی بیٹی کا نکاح فلاں شخص سے کر دیا تو اس شخص کا یہ کہنا درست ہے کہ اس کے لئے یہ واجب نہیں کہ موصیٰ لہ (جس کے حق میں یہ وصیت کی گئی ہے) وہ فوراً یہ کہہ کر کہ میں نے قبول کیا' الفاظ قبول ادا کرے۔ بلکہ اگر خاوند نے وصیت کنندہ کی موت کے بعد قبول کیا تو بقول معتمد درست ہے خواہ یہ قبولیت اس کی وفات کے معاً بعد ہو یا بہت عرصہ کے بعد ہو۔ لیکن اس نکاحِ وصیت کے درست ہونے کی شرط یہ ہے کہ یہ وصیت مرض موت میں کی گئی' خواہ اس مرض سے موت کا اندیشہ رہا ہو یا نہ رہا ہو اور خواہ وہ بیماری لمبی رہی ہو یا مختصر۔ اسی طرح یہ کہنا بھی ہے کہ اگر فلاں شخص راضی ہو تو میں نے اپنی اس بیٹی کی شادی اس سے کر دی۔ اب اگر وہ راضی ہوا تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ شخص وہاں پر موجود ہو بلکہ اگر اس بات کا علم ہونے کے بہت عرصہ بعد اس نے اپنی رضا کا اظہار کیا تب بھی درست ہے۔ غرض یہ ہے کہ تعجیل اسی صورت میں شرط ہے جبکہ فریقینِ عقد مجلسِ نکاح میں موجود ہوں۔ ایسی حالت میں اگر ایجاب وقبول کے درمیان تاخیر ہوئی تو اسے نظر انداز نہ کیا جائے گا۔ ہاں معمولی سی تاخیر ہو تو مضائقہ نہیں۔

یہاں سے معلوم ہوا کہ مالکیہ کے نزدیک نکاح کی وصیت اور شرط رضامندی لگانے سے بھی نکاح ہو جاتا ہے۔ لیکن ان کے علاوہ دوسرے ائمہ کے نزدیک نہیں ہوتا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ الفاظِ نکاح میں ایک مقررہ وقت تک کے لئے نہ کہا گیا ہو مثلاً کوئی شخص عقدِ نکاح کے ولی سے کہے کہ آپ فلاں عورت سے ایک ماہ کے لئے میرا نکاح کر دیجئے۔ یا یوں کہے کہ میں نے اتنے ماہ کے لئے اس کے ساتھ نکاح قبول کیا۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ نکاح میں خیار (یعنی پسندیدگی کی شرط) یا کوئی ایسی شرط نہ ہو جو عقد کے منافی ہو۔ اس کی تفصیل شرائطِ نکاح میں ملاحظہ ہو۔

ولی بننے کے لئے آٹھ شرطیں ہیں: مرد ہونا۔ آزاد ہونا۔ عاقل ہونا۔ بالغ ہونا۔ حالت احرام میں نہ ہونا۔ اور کافر نہ ہونا یہ شرط اس صورت میں ہے جبکہ وہ کسی مسلمان عورت کا ولی ہو۔ کافر اگر کافر کا ولی ہو تو درست ہے۔ اور بے عقلی کے ساتھ احمق (بے وقوف بھی نہ ہونا) اگر کوئی احمق تو ہے لیکن عقل اور سمجھ رکھتا ہے تو اس کی ناسمجھی اسے ولی بننے سے محروم نہ کرے گی۔ یعنی اسے شادی پر مجبور کرنے کا حق ہو گا۔ نیز یہ بھی شرط ہے کہ وہ شخص فاسق (بدکار) نہ ہو۔

شرائط مہر میں یہ ہے کہ مہر ایسی شے کا ہو جس کا وہ شخص شرعاً مالک ہو سکتا ہو لہٰذا اگر مہر شراب' سود یا مردار کا بندھا ہو یا ایسی شے ہو جس کی خرید و فروخت ممنوع ہو جیسے کتا یا قربانی کا گوشت تو عقد صحیح نہ ہو گا اگر ایسی اشیاء کا مہر ہوا تو عقد نکاح فاسد ہو گا اور تخلیہ سے پہلے اس کا فسخ کیا جانا واجب ہے۔ اگر عورت سے تخلیہ ہوا تو عقد ہو جائے گا اور مہر مثل لازم ہو گا' جیسا کہ مہر کے بیان میں بتایا جائے گا۔

اب رہی شہادت' سو یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ یہ (نکاح کے لئے) امر ناگزیر ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ گواہ

عقد کے وقت موجود ہوں۔ ان کا موجود ہونا صرف امر مستحب ہے۔ پس اگر ولی نکاح نے کسی سے کہا کہ میں نے فلاں عورت کا نکاح تمہارے ساتھ کیا اور مخاطب نے کہا کہ میں نے قبول کرلیا تو نکاح ہو جائے گا اگر چہ دونوں گواہوں میں سے کوئی موجود نہ ہو۔ لیکن عورت سے تخلیہ کے لئے دو گواہوں کا ہونا ضروری ہے۔ اگر گواہوں کی گواہی کے بغیر ہی خاوند نے عورت سے تخلیہ کیا تو وہ نکاح ایک طلاق (بائن) کی طرح فسخ ہو جائے گا۔ کیونکہ عقد صحیح کا فسخ طلاق بائن ہوتا ہے۔ یہ حکم اس لئے ہے کہ اگر (عقد نکاح یا تخلیہ) کا مطلقاً کوئی بھی گواہ نہ ہو تو اس سے فاسقوں کے لئے گناہ کا دروازہ کھل جائے گا کیونکہ اس حالت میں جب بھی کوئی شخص کسی بے خاوند عورت کے ساتھ تخلیہ میں پکڑا جائے تو وہ آسانی سے کہہ سکتا ہے کہ میں نے اس سے عقد کرلیا ہے۔ اور ضروری ہے کہ دو گواہ ولی کے علاوہ ہوں۔ یعنی ولی کی موجودگی (بلا گواہ کے) نکاح کو فسخ ہونے سے نہیں روک سکتی۔

اگر ولی نے گواہوں کے بغیر عقد نکاح کر دیا اور پھر ایک دوسرے سے جدا ہو گئے اس کے بعد ولی کا دو شخصوں سے ملنا ہوا اور ان سے اس ولی نے کہا کہ میں تم دونوں کو اس امر کا گواہ بناتا ہوں کہ میں نے فلاں شخص کی شادی فلاں عورت سے کر دی ہے اسی طرح خاوند بھی ان اشخاص کے علاوہ دو شخصوں سے ملا اور ان سے اس نے کہا کہ میں تم دونوں کو اس امر کا گواہ بناتا ہوں کہ میں نے فلاں عورت سے شادی کر لی ہے تو یہ نکاح درست ہو جائے گا۔ اور اس طرح کی شہادت کو 'شہادت ابداد' یعنی متفرق گواہوں کی شہادت کہتے ہیں۔ اور یہ گواہی نکاح کرنے اور آزاد کرنے کے لئے کافی ہے۔ اس طرح خاوند کے دو گواہ اور ولی کے دو گواہ ہو جائیں گے۔ اس میں چاہیئے کہ ولی کے دونوں گواہ' خاوند کے دونوں گواہوں کے علاوہ ہوں۔ اگر ایک کے گواہ وہی ہیں جو دوسرے کے گواہ ہیں تو اسے شہادت ابداد یا متفرق گواہی نہیں کہیں گے لیکن عقد کے لئے یہ شہادت کافی ہے کیونکہ اس کے لئے چار گواہوں کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

اگر کسی شخص نے عورت سے تخلیہ کیا جس کے (جواز) کے لئے دو گواہ نہ تھے اور اس شخص نے مباشرت کا اعتراف کیا یا ایسی شہادت یا ثبوت مہیا ہو جائے کہ اس نے مباشرت کی ہے تو ان دونوں کو سزائے زنا کے مستوجب قرار دیا جائے گا۔ تا آنکہ اس عورت کے پاس بحیثیت ایک بیوی کے جانے کی تشہیر نہ کی جائے۔ خواہ دعوت ولیمہ کے ذریعہ یا دف وغیرہ بجا کر یا روشنی کر کے جو بالعموم بیویوں کے پاس جانے کے لئے دستور ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ تخلیہ یا عقد نکاح کا صرف ایک ہی گواہ ہو۔

واضح ہو کہ اگر عقد نکاح کیلئے قابل اعتبار گواہوں کی شہادت ممکن ہو تو ان کے علاوہ دوسروں کو گواہ نہ بنانا چاہیئے۔ اگر ایسے گواہ دستیاب نہ ہوں تو پھر ایسے اشخاص کی گواہی درست ہے جن کا حال معلوم ہو بشرطیکہ وہ جھوٹے مشہور نہ ہوں۔ ایسی صورت میں بہتر یہ ہوگا کہ گواہوں کی تعداد زیادہ ہو۔

زوجین کے باب میں یہ بھی شرط ہے کہ ان کا نکاح کرنا ممنوع نہ ہو مثلاً حالت احرام میں ہونا کہ اس حال میں عقد نکاح درست نہیں ہے۔ اسی طرح عورت کا کسی اور کی زوجیت میں ہونا یا عدت میں ہونا یا نسب' دودھ یا شادی کے رشتہ سے زوجین کا باہم محرم ہونا (کہ ان کی باہمی شادی ممنوع ہے)۔

اہم مسائل متذکرہ سابقہ کا خلاصہ

مسائل متفق علیہ ومختلف فیہ کا بیان

(صیغہ الفاظ نکاح)

(۱) تین امام اس پر متفق ہیں کہ ایسے الفاظ میں جو تملیک (یعنی مالک بنا دینے کے مفہوم) پر مشتمل ہوں عقد نکاح درست نہیں ہے مثلاً خرید وفروخت' صدقہ یا تخصیص یا ملکیت میں دے دینا مثلاً یوں کہنا کہ میں نے اپنی بیٹی کو اتنے مہر کے عوض تمہیں صدقہ کر دیا۔ یا تمہارے لئے خاص کر دیا۔ یا تمہیں اس کا مالک بنا دیا۔ اسی طرح مصالحت یا قرض کے تصفیہ پر نکاح کرنا درست نہیں مثلاً یوں کہنا کہ میں تمہارے اس ہزار کے عوض جو میرے ذمہ ہیں اپنی بیٹی کا عقد تم سے کرتا ہوں۔ امام ابوحنیفہ نے اُس سے اختلاف کیا ہے ملاحظہ ہو صیغہ (یعنی الفاظ ایجاب وقبول) کا بیان۔

شافیہ اور حنابلہ اس پر متفق ہیں کہ جب تک عقد میں وہ الفاظ نہ استعمال ہوں جو مصدر انکاح یا تزویج سے مشتق ہیں نکاح درست نہیں ہے۔ لہٰذا لفظ ہبہ کے استعمال سے یا اُن الفاظ سے جو دوسرے معاملات میں استعمال کئے جاتے ہیں نکاح درست نہیں ہے۔ مالکیہ کو اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ لفظ ہبہ سے نکاح ہو جاتا ہے بشرطیکہ اس کے ساتھ مہر کا ذکر بھی کر دیا جائے۔ مثلاً ''ولی'' کہے کہ میں اپنی بیٹی کو اتنے مہر کے عوض تمہیں ہبہ کرتا ہوں یا خاوند کہے کہ آپ اپنی بیٹی اتنے 'مہر' کے عوض مجھے ہبہ کر دیجئے۔

(۲) تمام ائمہ اس امر پر متفق ہیں کہ مذاق کے طور پر بھی نکاح کیا جائے تو منعقد ہو جاتا ہے چنانچہ اگر ایک شخص کسی سے کہے کہ میں نے اپنی بیٹی کا عقد تمہارے ساتھ کیا اور مخاطب کہے کہ میں نے قبول کر لیا تو نکاح ہو جائے گا اگرچہ دونوں نے یہ بات مذاق کے طور پر کہی۔ طلاق پڑ جانے اور آزاد ہو جانے کے بارے میں بھی یہی حکم ہے (کہ ہنسی میں طلاق دے دی جائے یا غلام کو آزاد کیا جائے تو بیوی کو طلاق ہو جائے گی اور غلام آزاد ہو جائے گا)۔

تین اماموں کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ جبراً نکاح کیا جائے تو نکاح ہو جاتا ہے۔ مثلاً کسی شخص کو مجبور کیا جائے اور اس طرح دباؤ ڈالا جائے جیسے شرعاً جبر کہتے ہیں کہ وہ کہے کہ میں فلاں عورت کا نکاح اپنے ساتھ قبول کرتا ہوں تو نکاح منعقد نہ ہوگا۔ حنفیہ اس کے خلاف ہیں ان کا کہنا کہ اس طرح جبراً نکاح قبلوا لینے سے بھی عقد ہو جاتا ہے۔ تاہم حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر بیوی نے کسی کو اپنے ساتھ نکاح کرنے پر مجبور کیا ہو تو

اسے تخلیہ سے پہلے مہر کے مطالبہ کا حق نہیں ہے اور مباشرت ہو جانے بعد وہ مہر مثل کی حقدار ہوگی۔ جبراً کسی کا نکاح اس طرح کر دینا اس جبریہ نکاح سے مختلف ہے جو ولی نے کیا ہو۔ اس بارے میں ائمہ ثلاثہ کے مسالک کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

(۳) تمام ائمہ اس بات پر متفق ہیں کہ نکاح (یعنی عقد) کا ایک ہی مجلس میں ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ اگر ولی نے کہا کہ میں نے اپنی بیٹی کی شادی تمہارے ساتھ کر دی اور خاوند قبل اس کے کہ یہ کہتا کہ میں نے قبول کیا وہاں سے اٹھ کر چلا گیا اور بعد میں دوسری نشست میں یا دوسری جگہ پر جا کر کہا کہ میں نے ''قبول کیا'' تو نکاح درست نہ ہوگا۔

عقد کی کارروائی میں جلدی کرنا یعنی الفاظ ایجاب کے معا بعد بغیر کسی توقف کے الفاظ قبول ادا کیئے جانے کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ حنابلہ اور حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں تعجیل شرط نہیں ہے بشرطیکہ مجلس نکاح عام دستور کے مطابق قائم ہو۔ لیکن اگر لوگ ایسے کاموں میں لگ جائیں جو مجلس نکاح کے ختم ہو جانے پر عام طور سے کیئے جاتے ہیں (اور تب الفاظ قبول ادا کیئے جائیں) تو نکاح درست نہ ہوگا۔

شافعیہ اور مالکیہ نے نکاح کی کارروائی میں تعجیل کرنا (صحت نکاح کے لئے) شرط قرار دیا ہے البتہ ایجاب وقبول کے درمیان مختصر سا وقفہ جسے مفہوم تعجیل کے خلاف نہیں سمجھا جاتا نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

(۴) تین اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر ایجاب سے پہلے ہی قبول ہو جائے تو درست ہے مثلاً خاوند (عورت کے) ولی سے کہے کہ میں آپ کی بیٹی کے ساتھ اتنے مہر پر عقد ازدواج قبول کرتا ہوں ارو ولی کہے کہ میں نے اس کی شادی تمہارے ساتھ کر دی تو نکاح صحیح ہو جائے گا، اسی طرح اگر کسی نے عورت کے ولی (سرپرست) سے کہا کہ آپ اپنی بیٹی کا عقد نکاح میرے ساتھ کر دیجئے اور وہ کہے کہ میں نے کر دیا۔ اس کے بعد پھر خاوند نے یہ نہیں کہا کہ میں نے قبول کیا تو درست ہے' کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ آپ میرے ساتھ شادی کر دیجئے کا مطلب یہ ہے کہ میں اس رشتہ کو قبول کرتا ہوں۔ لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ زوجین میں سے یہ بھی (بات چیت میں) پہل کرے اس کی بات کو ایجاب کہا جائے گا۔ خواہ خاوند کی طرف سے ہو یا بیوی کی طرف سے۔ لیکن حنابلہ نے تینوں سے اس بارے میں اختلاف کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ پہلے ولی کا یا اس کا جو نمائندہ ہو اس کا یہ کہنا ضروری ہے کہ میں نے فلاں عورت کو تمہاری زوجیت میں دیا یا تم سے نکاح کر دیا اور تب خاوند یا اس کا نمائندہ کہے کہ میں نے قبول کیا یا راضی ہوں۔ لہٰذا ان کے نزدیک اگر قبولیت' ایجاب سے مقدم ہو تو نکاح درست نہ ہوگا۔

(۵) تین امام اس پر متفق ہیں کہ الفاظ قبول کے لئے صرف یہ کہنا کافی ہے کہ میں نے قبول کیا یا راضی ہوں۔ اب اگر کسی کی خود اپنی شادی ہے تو وہ کہے گا کہ میں نے اپنے نفس کے لئے (قبول کیا) اور اگر وکیل اپنے موکل کا نمائندہ ہے تو وہ کہے گا کہ میں نے اپنے موکل کے لئے (قبول کیا) اور اگر باپ ہے تو بیٹے کے لئے کہے گا۔ شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ الفاظ قبولیت میں تزویج یا نکاح کی صراحت ضروری ہے۔ یہاں تک کہ اگر نیت (نکاح کی) ہو تب بھی محض قبولیت کا لفظ ان کے نزدیک کافی نہیں ہے۔ بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ میں نے اس (عورت) کی زوجیت یا اس کے ساتھ نکاح قبول کیا۔

(۶) تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ نکاح کے ساتھ وقت کی قید ہو وہ نکاح باطل ہے۔ بس اگر کسی نے ولی نکاح سے کہا کہ آپ اپنی بیٹی کا نکاح دو ہفتہ یا ایک ماہ کے لئے اس قدر مہر پر میرے ساتھ کر دیجئے اور اس نے اس پر نکاح کر دیا تو وہ نکاح باطل ہے۔ لیکن اگر اس نکاح کے بعد عورت سے تخلیہ ہو گیا تو حد شرعی (سزائے شرعی) واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ اس میں عقد کا شبہ ہے۔

گواہ اور زوجین

(۷) تین امام اس امر پر متفق ہیں کہ عقد کے گواہوں کا ہونا ضروری ہے اگر ایجاب وقبول کے وقت گواہ موجود نہ ہوئے تو نکاح باطل ہوگا۔ مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ گواہوں کا عقد کے وقت موجود ہونا لازم نہیں ہے البتہ خلوت کے لئے گواہوں کا ہونا لازم ہے۔ تاہم عقد کے وقت ان کا ہونا مستحب ہے۔

(۸) شافعیہ اور حنابلہ اس امر پر متفق ہیں کہ دونوں گواہ قابل اعتبار ہوں اور بادی النظر میں ان کا معتبر ہونا کافی ہے پس اگر زوجین کے نزدیک دونوں گواہ بظاہر معتبر مشہور ہیں تو نکاح کے وقت ان کا گواہ بننا درست ہے۔ زوجین کو ان کی حقیقت حال کی تفتیش کرنے کی زحمت نہ دی جائے گی۔ کیونکہ یہ کام بہت دشوار ہے اور اس میں حرج ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر معتبر گواہ دستیاب ہوں تو انہیں چھوڑ کر دوسروں کو گواہ نہ بنایا جائے۔ لیکن اگر ایسے گواہ دستیاب نہ ہوں تو ایسے شخص کی شہادت درست ہوگی جس کا حال معلوم نہیں بشرطیکہ وہ جھوٹا مشہور نہ ہو۔

تین امام اس امر پر متفق ہیں کہ دونوں گواہوں کا مرد ہونا شرط ہے لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ عقد نکاح

کے صحیح ہونے کے لئے گواہوں کا عادل (قابل اعتبار) ہونا شرط نہیں ہے۔ لیکن اگر نکاح ہونے سے انکار کیا جا رہا ہو تو اس کے ثبوت کے لئے معتبر گواہوں کا ہونا شرط ہے۔ نیز مرد ہونا بھی ان کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ ایک مرد اور دو عورتیں گواہ ہوں تو نکاح درست ہے۔ البتہ محض دو عورتوں کا ہونا درست نہیں ہے۔ ان کے ساتھ کسی مرد کا گواہ بننا لازمی ہے۔

(۹) تین امام اس امر پر متفق ہیں کہ جس شخص نے حج کا احرام باندھ رکھا ہے اس کا عقد نکاح کرنا درست نہیں ہے۔ لیکن حنفیہ اس کے خلاف ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ حالت احرام میں عقد درست ہے۔ احرام کی حالت میں نہ ہونا شرط نکاح نہیں ہے۔

ولی کی تعریف

نکاح کا ولی وہ ہے جس کی موجودگی پر نکاح کے صحیح ہونے کا انحصار ہو۔ اس کے بغیر نکاح درست نہیں ہے۔ ولی یا تو باپ ہوسکتا ہے یا باپ کا وصی (نمائندہ) اور عصبی قرابت دار [۱] اور آزاد کرنے والا۔ بادشاہ اور مالک۔ [۲]

(۱) حنفیہ کہتے ہیں کہ ولی بننے کے لئے قرابت (خونی رشتہ) کا ہونا شرط نہیں ہے ہاں اس کو مقدم رکھا جائے گا اگر ایسا شخص نہ ہو تو ولی بننے کی صلاحیت قرابت داروں کو منتقل ہو جائے گی۔ تفصیل آگے آ رہی ہے۔

(۲) مالکیہ نے اس میں ولی بالکفایہ کا اضافہ کیا ہے یعنی وہ شخص جس نے کسی لڑکی کی پرورش کی ہو جس کا باپ وفات پا گیا اور خاوند (یا کنبہ والا) نہیں ہے اور ایک خاص عرص تک اس کی تربیت کی ذمہ داری اس شخص نے سنبھالی ہو تو اسے حق ہے کہ وہ اس کے عقد نکاح میں اس کا ولی بنے۔ لیکن اس کے ولی بننے کی دو شرطیں ہیں: ایک تو یہ ہے کہ وہ لڑکی اتنے عرصہ تک اس کے پاس رہی ہو کہ اُسے قدرتی طور پر اُس کے ساتھ ہمدردی اور شفقت ہوگئی ہو اور وہ اس طرح اس کے ساتھ مل جل گئی ہو جس طرح باپ سے اولاد خلط ملط ہو جاتی ہے۔ بقولِ صحیح دونوں کے باہم ساتھ رہنے کی کوئی خاص مدت متعین نہیں کی جا سکتی کہ مثلاً چار سال یا دس سال اُس شخص کے پاس رہی ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ عورت دنیئہ (کم حیثیت کی ہو) شریفہ (یعنی اونچے طبقہ کی) نہ ہو۔ یہاں پر شریفہ سے مراد صاحبِ جمال وصاحبِ مال ہونا ہے۔ شریفہ وہ ہے جس میں یہ دونوں باتیں ہوں یا دونوں میں سے کوئی ایک بات ہو۔ اگر وہ صرف مالدار ہے یا صاحبِ جمال ہے تو اُس کا وہ شخص (کفیل) ولی نہیں بن سکتا بلکہ اس کا ولی حاکم ہوگا۔ بعض لوگوں نے اس خیال کو ترجیح دی ہے کہ جو شخص کفیل رہا ہے وہ بہر حال ولی بن سکتا ہے خواہ وہ عورت (یا لڑکی) شریفہ ہو یا دنیئہ ہو۔ ان دونوں اقوال میں سے ہر ایک کو ایک دوسرے پر ترجیح حاصل ہے۔ (یعنی دونوں ہی خیال درست ہو سکتے ہیں)۔ رہا یہ سوال کہ اگر کوئی عورت کفیل رہی ہو تو آیا وہ اُس کی ولی، بن سکتی ہے؟ سچ تو یہی ہے کہ نہیں بن سکتی کیونکہ کوئی عورت ولی نہیں ہوتی۔ تاہم کہا جاتا ہے کہ اسے ولی بننے کا حق ہے

ولی بننے کا سب سے زیادہ حقدار کون ہے اس کی ترتیب بموجب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہے۔ (۱)

لیکن وہ (بطور وکیل کے) اس لڑکی (زیرِ کفالت) کا عقد نہیں کر سکتی اس کے لئے ایک مرد کو وکیل بنانا ہوگا جو اُس کے عقد نکاح کی انجام دہی کرے۔

مالکیہ نے بھی ولی بننے کے حقداروں میں یہ اضافہ کیا ہے کہ ولایت عامہ کی حیثیت سے بھی ایک شخص ولی بن سکتا ہے۔ ولایت عامہ یہ ہے کہ تمام مسلمانوں کو ولی بننے کا حق حاصل ہے ان میں سے کوئی شخص بطور قرض کفایہ کے ولی بن جائے۔ چنانچہ اگر ایک عورت نے مسلمانوں میں سے کسی ایک فرد کو اپنے عقد ازدواج کے لئے وکیل بنایا اور اُس شخص نے یہ کام انجام دیا تو درست ہے' درآنحالیکہ اُس عورت کا باپ نہ ہو اور نہ اس بارے میں باپ نے کوئی وصیت کی ہو۔ لیکن اس کے لئے یہ شرط ہے کہ عورت معمولی حیثیت کی ہو اونچی حیثیت والی نہ ہو۔ اور مالکیہ سے جو یہ منقول ہے کہ معمولی حیثیت کی عورت کا عقد نکاح درست ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ اُس کا ولی ہو' اس کا مطلب بھی یہی ہے۔ مالکیہ کی غرض یہاں پر وَلِیِ خاص سے ہے۔ رہا وَلِیِ عموی کی حیثیت سے کسی نہ کسی شخص کا ولی بننا ضروری ہے۔ یہاں تک کہ اگر اُس عورت نے خود (بغیر ولی کے) اپنا نکاح کر لیا تو یہ درست نہ ہوگا۔ یہ امر بعض شارحینِ حدیث سے مخفی رہا اس لئے انہوں نے مالکیہ کے مسالک کی وضاحت نہیں کی۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ عقد نکاح میں ولی بننے کا حق حسب ذیل ترتیب سے ہوگا:

عصبت (وابستگی یا رشتہ داری) حسب سے ہوتی ہے یا نسب سے۔ مثلاً مُعتِق (لونڈی یا غلام کو آزاد کرنے والا) کہ وہ بہ سبب آزاد کرنے کے عصبہ (قرابت دار) متصور ہوگا۔ پس اگر ایک شخص نے لونڈی کو آزاد کیا تو اُسے حق ہے کہ وہ اور اُس کے اقرباء اُس عورت کے ولی بنیں۔ خواہ (کوئی) مرد ہو یا عورت ہو۔ اور نسبی قرابت داری کو سببی قرابت داری پر مقدم رکھا جائے گا۔ اس کے بعد رشتہ داروں کا حق ہے۔ اُس کے بعد بادشاہ اور پھر قاضی ولی ہوگا بشرطیکہ اُس کے ولی بننے کا حق صراحۃً متعین کر دیا گیا ہو اور رشتہ داروں کی ترتیب اس طرح ہوگی: عورت کا بیٹا اگر ہو خواہ وہ ناجائز اولاد ہو اس کے بعد پوتا اور اُس کی اولاد در اولاد۔ اس کے بعد باپ پھر باپ کا باپ یعنی دادا خواہ اونچے درجہ پر چلا جائے (یعنی پڑدادا سگڑ دادا وغیرہ)۔ پھر حقیقی بھائی پھر باپ شریک بھائی پھر حقیقی بھتیجا۔ پھر باپ شریک بھائی کا بیٹا پوتا وغیرہ۔ اس کے بعد حقیقی چچا پھر باپ کا پدری بھائی (یعنی باپ شریک چچا) پھر حقیقی چچا کا بیٹا پھر باپ شریک چچا کا بیٹا پوتا وغیرہ خواہ نیچے درجہ میں ہو پھر باپ کا باپ شریک چچا پھر اسی ترتیب سے ان کے بیٹے پھر دادا کا حقیقی چچا دادا کا باپ شریک چچا پھر اسی ترتیب سے ان کے بیٹے پھر دُور کے رشتہ کا چچازاد بھائی اور یہ عورت کا سب سے زیادہ دُور کا رشتہ دار ہوگا۔

ان میں سے ہر ایک کو (جو ولی بنے) حق ہے کہ لڑکی کو شادی کر لینے پر مجبور کریں اور نابالغ (کا ولی) ہونے کی صورت میں لڑکے کو بھی مجبور کر سکتے ہیں لیکن (لڑکے کے) بالغ ہو جانے کے بعد انہیں ولی بننے کا حق نہیں ہے۔ لیکن جنون زدہ مرد یا عورت کا ولی بن سکتا ہے۔

اگر قریبی قرابت داروں میں سے کوئی موجود نہ ہو تو رشتہ داروں میں سے جو بھی وارث ہو سکتا ہے وہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مرد یا عورت کے عقد ازدواج کا ولی بن سکتا ہے۔ امام محمد کو اس سے اختلاف ہے اور (اس صورت میں) امام

ابوحنیفہ کے نزدیک قریب ترین رشتہ دار ماں ہے پھر بیٹی پھر پوتی پھر نواسی پھر نواسی کی بیٹی اس کے بعد حقیقی بہن پھر باپ شریک بہن پھر ماموں اور پھر خالہ پھر ان کی اولاد پھر بہنوں کی اولاد ان کے بعد پھپیاں پھر ماموں پھر خالائیں پھر چچا کی بیٹیاں پھر پھوپھیوں کی بیٹیاں۔ نانا بہن سے مقدم ہے۔ اس کے بعد غلاموں کو آزاد کرنے والا پھر بادشاہ پھر قاضی یا قاضی کا گماشتہ (ملخصا از فتاویٰ ہندیہ) اور حجر (یعنی نااہلیت معاملہ) کے بیان میں سابقاً یہ بتایا جاچکا ہے کہ مال (یا مالی معاملات) کے ولی اور عقد نکاح کے ولی میں باہم کیا فرق ہے ملاحظہ ہو کتاب الفقہ جلد دوم

مالکیہ کہتے ہیں کہ عقد نکاح میں ولی بننے کا حق حسب ذیل ترتیب سے ہوگا:

ولی مجبر (وہ ولی جسے جبراً نکاح کر دینے کا اختیار ہے) یعنی باپ اور یا اس کا مقرر کردہ ولی اور مالک (غلام کا آقا)۔ ولی مجبر کے بعد سب سے مقدم بیٹا ہے خواہ وہ ناجائز اولاد ہو بایں طور کہ اس کی ماں نے پہلے کسی سے باقاعدہ نکاح کیا ہو لیکن یہ لڑکا اس کی ناجائز اولاد ہو۔ ایسی صورت میں اس لڑکے کو (عقد نکاح میں) اس عورت کا ولی بننے کا حق سب پر مقدم ہے لیکن اگر اس شخص کے ساتھ شادی سے پہلے ہی ناجائز تعلقات قائم کیے اور حاملہ ہوگئی تو اس صورت میں اس عورت کے باپ کا حق ولی بننے میں بیٹے پر مقدم ہوگا اور باپ ولی مجبر (جبراً شادی کر دینے کا حق رکھنے والا) قرار پائے گا۔ کیوں کہ ولی مجبر باکرہ عورت اور غیر باکرہ بالغ کا نکاح جبراً کر دینے کا حق رکھتا ہے۔ جیسا کہ آئندہ بیان کیا جائے گا۔ جنون زدہ عورت کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ اس کا باپ ولی مجبر ہوتا ہے۔

باپ کا مقرر کردہ وصی (حق ولایت میں) باپ کی مانند ہے۔ بیٹے کے بعد پوتا مقدم ہے۔ اس کے بعد باپ غیر مجبر (یعنی جسے جبراً نکاح کر دینے کا حق نہ ہو) بشرطیکہ وہ باپ جس سے وہ نکاح صحیح کے بعد پیدا ہوئی ہو۔ اگر وہ ناجائز باپ ہو تو اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے اور نہ اس کو ولی بنایا جاسکتا ہے۔ اس کے بعد بقول صحیح حقیقی بھائی (کا حق ہے) پھر باپ شریک بھائی کا۔ کہا جاتا ہے کہ حقیقی بھائی اور باپ شریک بھائی دونوں کی حیثیت یکساں ہے۔ اس کے بعد حقیقی بھتیجا پھر باپ شریک بھائی کا لڑکا۔ پھر بقول مشہور باپ کی طرف سے دادا پھر حقیقی چچا پھر چچازاد بھائی۔ پھر بھائی کی طرف سے چچا پھر اس کا بیٹا پھر پڑدادا پھر باپ کا چچا۔ اس کے بعد ولی بننے کا حق اس کو منتقل ہو جائے گا۔ جو عورت کا کفیل (پرورش کنندہ) ہو جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا اور بالآخر ولی بننے کا حق حاکم کو منتقل ہو جائے گا۔ بشرطیکہ ولایت عقد کے لئے کوئی مالی فیس مقرر نہ ہو ایسا ہوا تو وہ ولی نہ ہوگا اور حاکم اس عورت کی شادی اس کی رضامندی اور اجازت سے کرے گا بشرطیکہ اس کی دانست میں یہ ثابت ہو جائے کہ اس کی شادی میں کوئی امر مانع نہیں ہے۔ اور یہ کہ اس کا کوئی ولی نہیں ہے یا ہے مگر شادی سے مانع ہے۔ یا ایک عرصے سے غائب ہے۔ پھر اگر وہ عورت رشیدہ (سمجھدار) ہے تو اس کا خاوند کو پسند کر لینا کافی ہے۔ اگر وہ سمجھدار نہیں ہے تو ضروری ہے کہ اس امر کی تحقیق کر لی جائے کہ خاوند (جس کے ساتھ نکاح ہونا ہے) دیندار ہونے، آزاد ہونے اور عیب دار نہ ہونے میں اور دوسری خوبیوں میں بیوی کا ہم پلہ ہے اور ادائیگی مہر میں پورا اترتا ہے۔ یہ شرط اس لئے ہے کہ سمجھدار عورت کو تو حق ہے کہ اگر خاوند ان امور مذکورہ میں سے کسی میں پورا نہ ہو تو اس کو نظر انداز کر دے لہٰذا اس کے خاوندی پر اس کی رضامندی سے عقد درست ہو جائے گا۔ اس کے علاوہ کسی اور کو ان باتوں کے نظر انداز کرنے کا حق نہیں ہے۔

اگر کوئی حاکم نہ ہو یا خراب حاکم ہو تو ولی بننے کا حق عام مسلمانوں کو منتقل ہو جائے گا۔

ولی کی قسموں کا بیان

ولی کی دو قسمیں ہیں: ولی مجبر جسے یہ حق ہے کہ اپنے زیر ولایت اشخاص میں کسی کا بھی عقد نکاح اس کی رضا اور اجازت کے بغیر کر دے۔ دوسرا ولی غیر مجبر [1] جسے یہ حق نہیں ہے لیکن اس کا ہونا لازمی ہے۔ البتہ وہ اپنے زیر ولایت اشخاص سے کسی کی شادی اس کی اجازت اور رضا مندی کے بغیر نہیں کر سکتا۔ ولی

اگر کوئی حاکم نہ ہو یا خراب حاکم ہو تو ولی بننے کا حق عام مسلمانوں کو منتقل ہو جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ حق ولایتِ نکاح اس ترتیب سے ہوگا:

باپ۔ دادا۔ پڑدادا۔ اگر دو دادا ہوں تو قریب ترین کا حق ہے۔ پھر حقیقی بھائی۔ پھر باپ شریک بھائی۔ پھر حقیقی بھتیجا۔ پھر باپ شریک بھائی کا لڑکا۔ پھر حقیقی چچا۔ پھر باپ شریک چچا۔ پھر حقیقی چچا کا بیٹا۔ پھر باپ شریک چچا کا بیٹا۔ چچا کے لفظ میں عورت کا چچا اور اس کے باپ دادا کا چچا شامل ہیں اس کے بعد ولی بننے کا حق آزاد کرنے والے کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ بشرطیکہ آزاد کرنے والا مرد ہو پھر آزاد کرنے والے کے قرابت دار اگر ہوں اور بالآخر جب کہ کوئی ہم نسب یا قرابت دار ولی نہ ہو تو پھر حاکم اس عورت کی شادی کرے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ حق ولایت کی ترتیب اس طرح پر ہے:

باپ، اور باپ وفات پا جائے تو اس کا مقرر کردہ وصی اس کے بعد ضرورت پڑے تو حاکم۔ یہ ولی مجبر ہیں (یعنی ایسے ولی ہیں جن کو یہ اختیار ہے کہ لڑکی یا لڑکے کی اجازت کے بغیر شادی کر دیں)۔ جیسا کہ آگے بتایا جائے گا۔ اس کے بعد ولی بننے کا حق قریب ترین رشتہ دار کی طرف منتقل ہو جائے گا اس کے بعد دوسرا قریب ترین رشتہ دار جس طرح کہ وراثت میں ہوتا ہے۔

ولی بننے کا سب سے زیادہ حقدار باپ ہے پھر اوپر کا دادا پڑدادا وغیرہ پھر بیٹا پھر پوتا نچلے درجہ میں پڑپوتا وغیرہ۔ اگر یہ سب موجود ہوں تو ان میں قریب ترین رشتہ دار مقدم ہے۔ پھر بیٹے کے بعد حقیقی بھائی پھر باپ شریک بھائی۔ پھر حقیقی بھتیجا پھر باپ شریک بھائی کا لڑکا پھر بھائی اور باپ کی اولاد خواہ نچلے درجہ میں ہوں۔ پھر حقیقی چچا پھر باپ شریک چچا پھر حقیقی چچا کا بیٹا پھر باپ شریک چچا کا بیٹا خواہ نچلے درجہ میں ہو پھر دادا کے چچا پھر ان کی اولاد پھر پڑدادا کے چچا پھر ان کی اولاد۔ یہ سلسلہ اسی طرح چلے گا۔ اور قریب ترین اولاد، دور کی اولاد پر مقدم ہوگی۔ لہٰذا باپ شریک بھائی اور اس کی اولاد چچا پر مقدم ہے اور باپ شریک بھائی بھتیجے سے مقدم ہے کیونکہ وہ رشتہ میں زیادہ قریب ہے وعلیٰ ہذا القیاس۔ اس کے بعد ولی بننے کا حق اسے ہے جس نے اس لڑکی کو آزاد کیا ہو۔ پھر اس کا قریب ترین رشتہ دار پھر اس کے بعد کا قریب ترین رشتہ دار۔ پھر حاکم اعلیٰ یا اس کا نائب اگر ایسا کرنا مشکل ہو تو عورت کو چاہئے کہ ایک قابل اعتبار آدمی کو اپنا وکیل بنا لے جو اس کے عقد کا وکیل بنے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ولی ہمیشہ مجبر ہوتا ہے (یعنی اسے بلا حصول اجازت نکاح کر دینے کا حق ہوتا ہے) کیونکہ ولی بننے کے معنے ہی یہ ہیں کہ وہ دوسرے پر اپنی مرضی ٹھونس سکے خواہ وہ راضی ہو یا نہ ہو۔ پس حنفیہ کے نزدیک ولی جس پر عقد نکاح موقوف ہوتا ہے وہ مجبر ہوتا ہے۔ چنانچہ کم عمر لڑکے یا لڑکی یا جنون زدہ مرد یا عورت کی شادی کے لئے ولی مجبر مخصوص

مجبر اور ولی غیر مجبر (یعنی وہ ولی جو بجبر نکاح کرسکتا ہے اور جو نہیں کرسکتا) کی تعریف مسالک مختلفہ کی رو سے تفصیل طلب ہے۔ (۱)

---

(۱) شافعیہ کہتے ہیں کہ ولی مجبر باپ دادا پڑ دادا وغیرہ ہیں نیز آقا (غلام یا لونڈی کا مالک بھی ولی مجبر ہے)۔ اور ولی غیر مجبر میں وہ باپ، دادا اور قریب ترین رشتہ دار ہیں جن کا سابقہ بالترتیب ذکر ہوا۔ یہ بتایا گیا ہے کہ شافعیہ کے نزدیک بیٹا ولی نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ولی مجبر صرف باپ ہے دادا نہیں ہے۔ اس کی وفات کے بعد وہ شخص ولی مُجبر ہے جسے باپ نے وصی (اپنا نمائندہ) بنایا ہو بشرطیکہ اس نے یہ کہا ہو کہ تم میرے بعد میری بیٹیوں کے عقد نکاح کے ولی ہو یا یہ کہا ہو کہ اپنی بیٹی کے نکاح کا میں تم کو وصی بناتا ہوں۔ یا یوں کہا ہو کہ میں تم کو وصی بناتا ہوں کہ میری بیٹی کا عقد جس کے ساتھ مناسب سمجھو کر دینا یا یہ کہا کہ میں تمہیں وصیت کرتا ہوں کہ فلاں شخص کے ساتھ اس کی شادی کر دینا۔ ان حالات میں اس ولی کو باپ کی طرح اپنی مرضی سے (جبراً) شادی کر دینے کا حق ہے۔ لیکن ہر صورت میں اسے یہ حق نہ ہوگا اس کے لئے شرط یہ ہے کہ اس کا عقد مہر مثل پر (جو بالعموم اس جیسی لڑکیوں کا ہوتا ہے) کرے اور ایسے شخص کے ساتھ نکاح ہو جو بدکردار نہ ہو یا پھر اس شخص کے ساتھ شادی کرے جس کی خاص طور پر اس کے باپ نے تعین کر دی ہو۔

اگر باپ نے صرف یہ کہا کہ تم میری بیٹی یا بیٹیوں کے لئے وصی ہو اور شادی کا ذکر نہیں کیا تو اس صورت میں اختلاف ہے اور صحیح یہ ہے کہ اس طرح کہنے سے وہ ولی مجبر نہیں ہوتا (یعنی بغیر مرضی کے شادی نہیں کرسکتا)۔ اگر صرف یہ کہا کہ تم میرے وصی ہو اور بیٹی کا ذکر نہیں کیا یا یہ کہا کہ تم میرے مالی امور اور میرے ترکہ کے معاملۂ بیع میں میرے وصی ہو تو وہ شخص بالاتفاق ولی مُجبر نہیں ہوگا۔

تیسرا ولی مجبر (جسے بلا اجازت شادی کا حق ہے) مالک (غلام یا لونڈی کا آقا) ہے کہ اسے جبراً اپنی لونڈی کا بیاہ کسی کے ساتھ کر دینے کا حق ہے۔ اس کی تفصیل اس کتاب کے علاوہ دوسری کتابوں میں بتائی گئی ہے۔ غرض مُجبر ان تین اقسام مذکورہ میں منحصر ہے۔

اس بارے میں وہ کنواری لڑکی اس کنواری لڑکی سے مستثنیٰ ہے جسے اس کے باپ یا باپ کے وصی نے رشیدہ (سمجھ بوجھ والی) بنا دیا ہو۔ رشیدہ بنانے کا مطلب یہ ہے کہ باپ نے اس پر واضح کر دیا ہو کہ اب وہ رشیدہ (سمجھدار خود مختار) ہے۔ مثلاً اس سے کہہ دیا ہو کہ میں نے تمہیں خود مختار بنا دیا اور اب تمہاری دستگیری سے دست بردار ہوتا ہوں۔ یا اب سے نااہلیت معاملہ کی جو پابندی تھی وہ میں نے ہٹا لی۔ اس صورت میں اس لڑکی کی حیثیت ایک شادی شدہ عورت کی سی ہو جائے گی۔ اور اس کی شادی اس کی رضامندی کے بغیر نہیں کر سکے گا۔ اور کسی لڑکی کی بایں معنیٰ رشیدہ بنانا (باپ یا باپ کے وصی کے) اقرار سے یا پھر شہادت سے ثابت ہو سکتا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ولی مجبر صرف باپ ہے دادا اپنی مرضی سے (پوتی کی) شادی نہیں کرسکتا جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں کہ دوسرا ولی مجبر (جسے بلا اجازت شادی کر دینے کا حق ہے) وہ وصی ہے جو باپ کا قائم مقام ہوتا ہے۔ خواہ باپ نے اس کے لئے خاوند تجویز کر دیا ہو یا نہ کیا ہو۔ مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے۔ تیسرا ولی مجبر حاکم ہے۔ درآنحالیکہ باپ یا اس کا

ولی مجبر اور ولی غیر مجبر کے دائرہ اختیار کا بیان

نابالغ لڑکی یا لڑکے کا (جبراً) عقد نکاح کر دینے کے لئے صرف ولی مجبر ہی خاص ہے [۱] نیز مرد یا عورت اگر پاگل ہیں تو ان کا نکاح بھی (ان کی رضا کے بغیر) کر سکتا ہے اور اگر بڑی لڑکی عاقل و بالغ ہو اور کنواری ہو یا کنواری مان لی گئی ہو تو ولی مجبر ہی کو خاص طور پر یہ حق ہے کہ چند شرائط کے ساتھ اس کی رضا مندی کے بغیر اس کی شادی کر دے۔ اور عاقل و بالغ پوری عورت کا نکاح کر دینا خواہ وہ کنواری ہو یا بیوہ اس کی رضامندی اور اجازت سے خاص ولی غیر مجبر کا کام ہے۔ کنواری لڑکی کی اجازت کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اپنی رضا مندی کا اظہار صریحاً کرے۔ پس اگر وہ خاموش رہے اور کوئی علامت انکار کرنے کی اس سے ظاہر نہ ہو تو اسے اجازت تصور کیا جائے گا۔ لیکن بیوہ عورت کا لفظوں میں صراحت کے ساتھ اجازت دینا ضروری ہے۔ اگر ولی نے تفصیل مذکورہ کے بغیر عقد نکاح انجام دیا تو درست نہ ہوگا اور یہ بھی درست نہیں ہے کہ جس عورت کا نکاح ہے اس کی اجازت اور رضا مندی کے بغیر عقد نکاح کر دیا جائے۔ ان تمام امور کے متعلق مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ [۲]

مقرر کردہ وصی موجود نہ ہو اور فی الواقع شادی کر دینے کی کوئی مسلمہ ضرورت پیش آ جائے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ہر ولی مجبر ہے (یعنی رضا مندی کے بغیر) شادی کر سکتا ہے جیسا کہ سابقاً بتایا گیا لیکن کم عمر (نابالغ) لڑکے یا لڑکی کے سوا یا پاگل مرد یا عورت کے سوا خواہ وہ بالغ ہوں (ان معنوں میں) ولی بننے کا حق نہیں ہے۔ لیکن اگر کبھی باپ یا دادا ولی ہو جسے نابالغ بچوں اور پاگل بالغوں پر حق ولایت حاصل ہے۔ تو مسلک حنفیہ کی رو سے اسے ولی بننے کا حق اسی صورت میں ہوگا جبکہ اس عورت کا کوئی بیٹا نہ ہو۔ بصورتِ دیگر اس کا بیٹا ولی بنے گا باپ ولی نہ ہوگا۔ باپ کے علاوہ اور اشخاص اسی ترتیب کے مطابق ولی ہو سکتے ہیں جس کی تفصیل پہلے بتائی گئی۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ باپ دادا اور ان کی عدم موجودگی میں دوسرے کسی ولی ہی کو خصوصیت کے ساتھ یہ حق ہے کہ وہ کم عمر یا (نابالغ) لڑکوں اور لڑکیوں کی شادی کر دے اگرچہ وہ راضی نہ ہوں۔ اس میں لڑکی کنواری (یا باکرہ) ہو یا بیوہ۔ اگر یہ شادی باپ یا دادا نے کی ہے تو بالغ ہونے کے بعد اسے (فسخِ عقد کا) اختیار نہ ہوگا۔ بشرطیکہ یہ دو باتیں ہوں ایک تو یہ کہ وہ باپ' عقد سے پہلے ہی اپنے اختیار کا غلط استعمال کرنے کے لئے بدنام نہ ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ وہ نشہ میں نہ ہو۔ اور یہ الزام اس پر اس حالت میں عائد ہوگا جبکہ اس نے اس لڑکی کی شادی مہرِ مثل کے (واجبی مہر طے کئے) بغیر' یا کسی بُرے آدمی سے' یا گھٹیا خاندان میں کی ہو۔ اگر باپ عقد سے پہلے غلط کاری میں بدنام نہ ہو۔ لیکن لڑکی کا عقد اس نے بُرے آدمی یا غیر کفو (گھٹیا خاندان والے) سے کر دیا تو وہ نکاح درست قرار دیا جائے گا اور لڑکی کو بالغ ہونے پر فسخ نکاح کا اختیار ہوگا' لیکن اگر اس کے بعد اس نے دوسری لڑکی کا نکاح بھی اسی طرح کیا تو اس نکاح کو صحیح نہ مانا جائے گا اور بالغ

ہوتے پرلڑکی کو فسخ نکاح کا اختیار ہوگا کیونکہ پہلی شادی سے یہ معلوم ہوگیا کہ وہ اپنے اختیار کو غلط استعمال کرنے کا عادی ہے۔لیکن اگر ایسے بدنام شخص نے یہ شادی کفو میں اور مہرِ مثل کے عوض کی ہے تو وہ نکاح درست مان لیا جائے گا اور لڑکی کو فسخ کا اختیار نہ ہوگا۔اسی طرح اس صورت میں بھی اختیارِ فسخ نہ رہے گا۔جبکہ اس نے نشہ کی حالت میں لیکن اسی طریقہ سے یہ کیا ہو۔اگر باپ یا دادا کے سوا کسی اور نے غیر کفو میں اور مہرِ مثل کے بغیر نکاح کر دیا تو یہ نکاح سرے سے درست نہ ہوگا۔ہاں اگر کفو میں اور مہر مثل کے ساتھ نکاح ہوا ہے تو نکاح درست ہے تاہم فریقین نکاح کو بالغ ہونے کے بعد فسخ نکاح کا حق ہوگا۔پس جونہی کہ نابالغ لڑکی ''ایام'' سے دوچار ہو تو فوراً گواہ بنالے کہ اس نے اس نکاح کو توڑ دیا ہے اور اپنے اختیار فسخ سے کام لیا ہے اس کے بعد قاضی (حاکم شرع) اُن دونوں میں علیحدگی کرا دے گا۔یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جبکہ خاوند بالغ ہو۔اگر خاوند بھی نابالغ ہے تو قاضی ان دونوں کی علیحدگی اس لڑکے کے باپ یا باپ کے نمائندہ کی موجودگی میں کرائے گا۔اگر باپ موجود نہ ہو اور نہ اس کا کوئی نمائندہ حاضر ہو تو قاضی اپنی طرف سے ایک وصی (نمائندہ) نابالغ لڑکے کے مقدمہ کی پیروی کے لئے کھڑا کرے گا۔اور قاضی اس سے مطالبہ کرے گا کہ تم اس امر کے ثبوت میں گواہ پیش کرو کہ وہ لڑکی بالغ ہونے کے بعد اس نکاح پر راضی رہی یا علیحدگی کے دعوے میں تاخیر کی جس کی بناء پر تفریق کا دعویٰ باطل کیا جائے۔اگر ایسی شہادت مہیا نہ ہو تو فریق مخالف اس لڑکی کو قسم کے لئے کہے گا۔اگر وہ قسم کھالے تو ان میں تفریق کرادی جائے گی اور حاکم ولی کے پہنچنے کا انتظار نہ کرے گا۔اگر کوئی منکوحہ لڑکی بالغ ہو جائے اور اُسے اپنے نکاح کا علم ہی نہ ہو اور جب اسے بالغ ہوئے ایک عرصہ گزر جائے تب معلوم ہو تو اس کا علم ہوتے ہی اسے حقِ فسخ حاصل ہوگا اور مذکورہ کارروائی کے بعد ان میں تفریق کرادی جائے گی۔اگر عقدِ نکاح فسخ ہونے سے پہلے لڑکا یا لڑکی وفات پا جائے تو دونوں ایک دوسرے کے ورثہ کے حقدار ہوں گے اور خاوند پر پورا مہر واجب الادا ہوگا۔اگر علیحدگی بیوی کے مطالبہ پر ہوئی تو فسخِ عقد سے حق طلاق کی تعداد میں کمی نہ ہوگی یعنی اگر فسخ کے بعد پھر آپس میں نکاح ہو جائے تو خاوند کو تین طلاقوں کا حق ہوگا۔(جس طرح پہلی بار شادی کرنے سے ہوتا ہے)۔اگر تنسیخِ نکاح بیوی کے مطالبہ پر ہوئی ہے (اور پھر نکاح ہوا) تو خاوند صرف ایک طلاق کا مالک ہوگا (یعنی ایک ہی طلاق بائن متصور ہوگی)۔

نابالغ لڑکے اور نابالغ لڑکی کے ان مسائل میں دیوانہ مرد اور دیوانہ لڑکی، خواہ بالغ ہو، شامل ہیں۔پس اگر کسی پاگل عورت کی شادی اس کے بیٹے نے بطور ولی کے کردی اور بعد میں اس کا پاگل پن دُور ہوگیا تو اب اس عورت کو فسخِ نکاح کا اختیار نہ ہوگا۔درآنحالیکہ اس کا ولی اختیار کے غلط استعمال کے لئے بدنام نہ ہو جیسا کہ اُوپر بتایا گیا لیکن اگر پاگل عورت کا نکاح اس کے بیٹے کی عدم موجودگی میں کسی اور نے یا اس کے باپ نے کیا تو جنون سے افاقہ ہوتے ہی اسے فسخ عقد کا اختیار ہے۔

اگر کسی عورت کا جنون ہمہ وقتی نہیں ہے تو ولی کو اُس کی اجازت کے بغیر اُس کی شادی کر دینے کا اختیار نہیں ہے۔ اگر اس کا جنون دورہ کی شکل میں ہوتا ہو تو ولی کو چاہیے کہ افاقہ کا انتظار کرے اور تب اُس سے نکاح کی اجازت حاصل کرلے یہی حکم دیوانہ مرد یا ہوش باختہ عورت اور مرد کا بھی ہے۔

نابالغ لڑکی کے لئے اختیارِ فسخ کی شرط یہ ہے کہ وہ کنواری ہو اور بالغ ہوتے ہی اپنے اختیار کو کام میں لائے جیسا

کہ ذکر ہوا۔ پس اگر مثلاً اس نے 'ایّام ماہواری' کی علامت دیکھی اور خاموش رہی (یعنی نکاح فسخ نہیں کیا) تو اب اختیارِ فسخ جاتا رہا۔ اسے چاہیے تھا کہ فوراً کہتی کہ میں اپنے اختیار کو کام میں لاتی ہوں اور اپنے نکاح کو توڑتی ہوں' اس طرح کہنے سے اُس کے حق تنسیخ (کے استعمال میں) تاخیر نہ ہونے کے سبب اختیار زائل نہ ہوگا اسی طرح اگر اس لڑکی کو اپنی شادی کا علم ہی نہیں تھا اور اب اسے معلوم ہوا تو اسے لازم ہے کہ (معلوم ہوتے ہی) فوراً کہے کہ میں تو اس نکاح پر راضی نہیں ہوں یا میں نے نکاح فسخ کر دیا (تو نکاح فسخ ہو جائے گا)، ہاں اگر (فوراً کہنے میں) کوئی مجبوری پیش آ گئی مثلاً چھینک آ جائے یا کھانسی آنے لگے اور اس کے بعد ہی وہ کہہ دے تو (فسخِ نکاح) درست ہوگا۔ اگر بالغ ہونے اور اختیار کو کام میں لانے کے درمیان فاصلہ ہوا کہ اپنے خاوند سے کچھ دریافت کرنے لگی یا مہر کی بابت پوچھا یا جن گواہوں کو اسے اپنے تنسیخ نکاح کے اختیار کے بارے میں گواہی کے لئے کہنا ہے' انہیں سلام کیا (تو اسے بھی تاخیر تصور کیا جائے گا) کہا جاتا ہے کہ ایسی صورت میں اس کا اختیارِ فسخ جاتا رہے گا اور یہ بھی کہتے ہیں کہ اختیار زائل نہ ہوگا۔ اہل تحقیق کی رائے یہ ہے کہ اس سے اختیار زائل نہ ہوگا خاص کر گواہوں کے ساتھ صاحب سلامت سے۔ کیونکہ بات چیت کرنے (یعنی گواہی کے لئے کہنے) سے پہلے سلام تو ہوتا ہی ہے۔

اگر نابالغ لڑکی باکرہ نہ رہے بلکہ شوہر دیدہ ہو جائے بایں طور کہ اس کا خاوند بالغ ہونے سے پہلے اس سے تخلیہ کر لے یا عقد سے پہلے ہی وہ باکرہ نہ رہی ہو تو اس کا اختیار خاموش رہنے سے زائل نہ ہوگا۔ جب تک کہ اسے ایک عرصہ نہ گزر جائے کیونکہ اسے اپنے اختیار کو کام میں لانے کا حق تمام عمر ہے۔ یہ حق صرف اس صورت میں زائل ہوگا جبکہ صراحت کے ساتھ وہ کہے کہ وہ اس (نکاح) پر راضی ہے یا خاوند کو اپنے پاس آنے کا موقع دے یا اس کے ساتھ بوس و کنار کر لے۔ اگر عورت یہ کہے کہ خاوند جبراً اُس پر قابو پا گیا تو اس کی بات مانی جائے گی۔ کیونکہ اس کا تسلیم کرنا ہی زیادہ قرین قیاس ہے۔

نابالغ لڑکے کا معاملہ بھی (اس بارے میں) شوہر دیدہ لڑکی کی مانند ہے کہ اس کی شادی باپ یا دادا کے علاوہ کسی اور شخص نے غیر کفو کی عورت سے کر دی مثلاً بھائی نے اپنے (نابالغ) بھائی کی شادی گھٹیا خاندان کی لڑکی سے کر دی تو اسے اختیار ہے کہ صغیرہ ثیب (شوہر دیدہ نابالغ لڑکی) کی طرح بالغ ہونے پر نکاح فسخ کر دے۔ اس سے واضح ہے کہ مردوں کی طرف اگرچہ کفو کا لحاظ نہیں کیا جاتا لیکن اگر نابالغ لڑکا ہے تو اس کی شادی کے لئے کفو کا لحاظ کرنا چاہیے۔

معلوم ہونا چاہیے کہ اگر کوئی نابالغ لڑکی بہت رات گئے اپنے بالغ ہونے کی علامات محسوس کرے کہ اس وقت (اعلان تنسیخ نکاح کے لئے) گواہوں کا دستیاب ہونا ممکن نہ ہو تو اسے چاہیے کہ (اگر اپنا نکاح برقرار رکھنا نہیں چاہتی تو) اس وقت اپنے اختیار کو کام میں لاتے ہوئے نکاحِ فسخ کر دے اور صبح ہوتے ہی اس کا اعلان کر دے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ یہ بتائے اس نے رات کو علامتِ بلوغ کو محسوس کیا بلکہ وہ لوگوں سے صرف یہ کہے کہ آپ گواہ رہیں کہ میں اب بالغ ہو گئی ہوں اور بالغ ہوتے ہی میں نے عقد نکاح فسخ کر دیا۔ اسے یہ نہیں کہنا چاہیے کہ میں نے رات کو اپنا بالغ ہونا محسوس کیا تھا۔ اگر اس طرح کہے گی تو فسخِ نکاح کا اختیار جاتا رہے گا۔ ظاہر ہے یہ صورت حال ناگزیر تھی۔

واضح ہو کہ اس شخص کے سوا جسے باپ نے وصی بنایا ہو اور کسی کو نابالغ لڑکے یا لڑکی کی شادی کر دینے کا حق نہیں ہے۔ خواہ نکاح کے لئے وصی کو کہا ہو یا نہ کہا ہو۔

یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ اگر کوئی ولی خاندان کا آدمی یا رشتہ داروں میں سے نہ ہو تو پھر اس کا ولی بادشاہ ہوگا یا قاضی (حاکم شرع) جسے بادشاہ نے نابالغ لڑکی کا عقد نکاح کرنے کی اجازت دی ہو۔ اگر اس لڑکی نے اپنی شادی کسی نہ کسی صورت سے خود کر لی ہو تو عقد ہو جائے گا لیکن اس کا لاگو ہونا قاضی کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ عقد ہی نہ ہوگا بلکہ وہ عقد اس کے بالغ ہونے کے بعد اس کی اجازت پر موقوف رہے گا۔

بالغ عورت خواہ کنواری ہو یا بیوہ کسی شخص کو اس پر جبر کرنے کا حق نہیں ہے اور اس کا نکاح ولی کے ہونے پر منحصر نہ ہوگا۔ بلکہ اسے حق ہے کہ وہ اپنی شادی جس سے بھی چاہے خود کر لے بشرطیکہ کفو (برادری) میں ہو۔ بصورتِ دیگر قریب ترین رشتہ دار کو اس نکاح کے فسخ کرا دینے کا حق ہے۔ اگر شادی کا ولی ہو تو اس کے لئے سنت یہ ہے کہ لڑکی سے اجازت لے کر شادی کرے اور اس سے کہہ دے کہ فلاں شخص تم سے شادی کرنا چاہتا ہے وغیرہ۔ اگر اجازت حاصل کئے بغیر شادی کر دی تو یہ امر سنت کے خلاف ہوگا لیکن عقد صحیح ہوگا اور لڑکی کی رضا پر موقوف ہوگا۔

کنواری لڑکی کیلئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ صریح الفاظ میں قبول کرے بلکہ یہ کافی ہے کہ اس کے طرز عمل سے رضا مندی کا اظہار ہوتا ہو۔ مثلاً وہ (طلب اجازت پر) خاموش رہے یا مسکرا دے یا ہنس دے لیکن ہنسی حقارت یا ناپسندیدگی کی نہ ہو یا رو دے لیکن رونا (ناراضگی کا نہ ہو) خوشی کا ہو۔ اگر اس کی بات سے ناپسندیدگی کا اظہار ہو مثلاً وہ اپنا منہ پیٹ لے یا ایسی ہی کوئی اور حرکت کرے تو اس کو رضامندی تصور نہیں کیا جائے گا۔

واضح ہو کہ اگر کسی کی شادی اس کے ولی یا وکیل یا گماشتے نے کر دی یا ولی ہی نے کی پھر ولی کے گماشتے نے یا کسی اجنبی مگر معتبر شخص نے اس کی اطلاع اس عورت کو دی اور اس نے بطریق بالا اپنی رضامندی کا اظہار بطریقِ بالا کیا تو اس کو عورت کی طرف سے عقد کی اجازت قرار دیا جائے گا۔ لیکن اگر ولی کے علاوہ کسی اور شخص نے اس کی رضامندی اور اجازت کے بغیر اس کا عقد کر دیا، جس کو عقد فضول یعنی (نکاح غیر معتبر) کہا جاتا ہے اور اس کی اطلاع بصورت مذکورہ اس کو دی گئی تو ایسی حالت میں اس کا خاموش رہنا اظہار اجازت کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ ضروری ہے کہ وہ عورت صراحۃً اپنی رضا کا اظہار کرے لفظوں میں یا عمل سے۔ عمل سے اظہار رضا کی یہ صورت ہے کہ وہ مہر کا مطالبہ کرے یا مبارکباد کو خاموش رہ کر یا اس کا جواب دے کر قبول کرے یا خاوند کو تخلیہ یا مباشرت کا موقع دے وغیرہ۔ ولی کے علاوہ کوئی اور شخص کنواری لڑکی کا عقدِ نکاح کرے تو وہ ایسا ہی ہے جیسے بیوہ عورت کا عقد ولی یا کسی اور نے کیا ہو۔ اس میں ضروری ہے کہ وہ عورت صراحت کے ساتھ زبان سے قبول کرے۔ یا ایسا طرز عمل ہو جو صراحۃً کہنے کے برابر ہے۔

باکرہ (یا کنواری) اس عورت کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ قطعاً مباشرت نہ ہوئی ہو۔ ایسی عورت کو حقیقی معنوں میں باکرہ کہا جاتا ہے اور اگر کسی کی بکارت اوپر سے کودنے یا زیادہ مقدار میں ادرار سے یا چوٹ لگنے سے یا زیادہ عمر گزرنے سے بغیر مباشرت وخلوت کے زائل ہو جائے تو اسے بھی حقیقۃً باکرہ قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح اس عورت کو بھی باکرہ تصور کیا جائے گا جس کا باقاعدہ عقد ہوا یا نکاح ناقص ہوا لیکن خلوت اور مباشرت سے پہلے ہی طلاق ہو گئی یا خاوند فوت ہو گیا یا نامردی یا بزدلی کے باعث قاضی نے دونوں میں تفریق کرا دی تب بھی وہ درحقیقت باکرہ ہے۔ لیکن اگر کسی کی بکارت بدفعلی سے زائل ہوئی ہو تو اسے بھی باکرہ ہی مان لیا جائے گا کیونکہ وہ باکرہ عورت کے حکم میں ہو گی (یعنی اس پر باکرہ

عورت کے احکام جاری ہوں گے) اگرچہ اس کی بکارت زائل ہو چکی ہے لیکن یہ اسی صورت میں ہے جبکہ اس نے بدفعلی کا ارتکاب نہ کیا ہو اور اسے حد (بدفعلی کی شرعی سزا) نہ دی گئی ہو۔ بصورتِ دیگر وہ ثیب (شوہر دیدہ یا بیوہ) قرار پائے گی۔
غرض ثیب (غیر باکرہ، یا بیوہ) وہ عورت ہے جس کے ساتھ باقاعدہ نکاح ہو کر یا نکاح فاسد کے بعد یا شبہ میں مباشرت ہو چکی ہو یا اسے جرم زنا کی حد لگ چکی ہو خواہ اس نے ایک ہی بار ارتکاب کیا ہو یا ایک سے زیادہ دفعہ مرتکب گناہ ہو چکی ہو اگرچہ اس کی سزا نہ ملی ہو تب بھی وہ ثیب (یا غیر باکرہ) قرار پائے گی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ صرف ولی مجبر ہی کو خصوصیت کے ساتھ یہ حق ہے کہ نابالغ بچی یا مستقل جنون والی عورت کا خواہ وہ بالغ ہو یا نہ ہو مجبور کر کے نکاح کر دے لیکن اگر مجنونہ عورت شوہر دیدہ ہے، اور اس کا پاگل پن مستقل نہیں ہے، کبھی افاقہ ہو جاتا ہے، کبھی دورہ پڑ جاتا ہے تو ایسی عورت کی شادی صرف اس وقت کی جائے جبکہ اسے جنون سے افاقہ ہو اور اس سے اجازت لے لی جائے۔

ولی کو عاقل بالغ اور باکرہ (کنواری) لڑکی کا عقد نکاح بھی اس کی مرضی حاصل کئے بغیر کر دینے کا حق ہے۔

باکرہ (یا کنواری) وہ ہے جس کا کنوارہ پنا عقد صحیح یا عقد ناقص کے بعد لذت انگیز مباشرت سے زائل ہو گیا ہو۔ اگر اس کی بکارت (کنوارہ پنا) ایک بار یا بار بار برا کام کرنے سے جاتی رہے یا کسی اور سبب سے مثلاً بڑی عمر ہو جائے یا دھکا وغیرہ لگنے سے جاتی رہے تو وہ باکرہ (کنواری) ہی مانی جائے گی اور ولی کو حق ہے کہ اسے شادی پر مجبور کرے۔ اس حکم سے ایسی باکرہ عورت مستثنیٰ ہے جسے اس کے باپ یا باپ کے وصی نے زنِ رشید (خودمختار) بنا دیا ہو بایں طور کہ اسے جتا دیا ہو کہ اب سے وہ خود مختار ہے اور اس پر سے 'حجر' (نااہل معاملہ ہونے) کی پابندی ہٹالی گئی ہے۔ اور اسے اس کا ولی کہہ دے کہ میں نے تم کو خود مختار بنا دیا اور میں تمہاری ذمہ داری سے دست کش ہوں اور تم پر سے نااہلیت معاملہ کی پابندی ہٹالی ہے وغیرہ۔ اس کا ثبوت خود باپ کے بیان سے یا شہادت سے ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد اس لڑکی کی حیثیت ایک ثیب (یا شوہر دیدہ عورت) کی مانند ہوگی۔ جس کی بکارت نکاح سے بصورت مذکورہ زائل ہو چکی ہو۔ ان دونوں قسم کی عورتوں کی شادی ان کی اجازت و رضامندی کے بغیر درست نہیں ہے۔

باپ یا اس کے قائم مقام (نمائندہ) کو حق ہے کہ وہ بالغ لڑکی کا نکاح کر دے خواہ وہ لڑکی کنواری ہو یا نہ ہو۔ اگر نابالغ لڑکی بالغ ہونے سے پہلے ہی بیوہ ہو جائے یعنی اس کا باقاعدہ نکاح ہو کر طلاق ہو جائے اور بالغ ہونے سے پہلے پھر اس کی شادی کی جائے تو ولی (کنواری لڑکی ہی کی طرح) اسے مجبور کر کے کسی سے شادی کر سکتا ہے۔ لیکن اگر وہ بیوگی کی حالت ہی میں اس کے پاس بالغ ہو جائے تو کہا جاتا ہے کہ ولی کو اسے مجبور کرنے کا حق ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ نہیں ہے۔

اسی طرح ولی کو حق ہے کہ وہ پاگل عورت کو بھی شادی پر مجبور کرے درآنحالیکہ اسے جنون سے افاقہ نہ ہوتا ہو۔ نیز کنواری عاقل و بالغ عورت کو بھی وہ شادی پر مجبور کر سکتا ہے اور جس سے چاہے اس کی شادی کر دے خواہ کفو (ہم پلہ لوگوں میں) یا غیر کفو میں۔ مہر مثل پر ہو یا نہ ہو۔ البتہ خصی شدہ یا نامرد' زنخے یا کوڑھی' مریل یا غلام سے نہیں کر سکتا۔ اور نہ اس کے لئے اس کو مجبور کر سکتا ہے۔ اگر اس طرح شادی کر بھی دی تو اس عورت کو شادی کے فسخ کر دینے کا اختیار ہے۔

یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ عقد نکاح کے وصی کو اگرچہ مجبور کر کے شادی کر دینے کا اختیار ہے لیکن اس کے ساتھ یہ

شرط لگائی جائے گی کہ وہ فاسق (بدکار آدمی) کے ساتھ اس کی شادی نہیں کرے گا اور نہ مہر مثل سے کم مہر ہوگا۔ جبر کا حق رکھنے والے باپ یا باپ کے وصی کو یہ حق ہے کہ وہ اپنی اولاد نرینہ کو جو مستقل جنون کی مریض ہو جبراً شادی کر دے جب کہ اس کے بد چلنی میں پڑ جانے یا سخت نقصان یا ہلاکت کا ڈر ہو اور شادی ہی اس کے تحفظ کا واحد ذریعہ ہو۔ اگر ایسے شخص کا باپ یا باپ کا وصی کوئی نہ ہو اور وہ بالغ ہونے سے پہلے جنون میں مبتلا ہو جائے تو حاکم اس کی شادی کر دے گا۔

اسی طرح چھوٹی عمر کے لڑکوں کا ولی یہ حق رکھتا ہے کہ کسی مصلحت کی بنا پر اسے شادی پر مجبور کرے۔ مثلاً کسی شریف خاندان کی یا مالدار لڑکی سے یا چچازاد بہن سے شادی کرنا ضروری ہو۔

اب رہا یہ کہ آیا ولی کو یہ حق ہے کہ بے عقل (یا احمق) شخص کو شادی پر مجبور کرے یا نہیں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ اندیشہ ہے کہ وہ لڑکا برائی میں پڑ جائے گا تو اسے قطعی طور پر جبراً شادی کرنے کا اختیار ہے تاہم اگر اس میں خرابی کا اندیشہ ہو تو اس کی شادی کرنا بالکل درست نہیں ہے۔ ہاں اگر اس سے کوئی خرابی نہ پیدا ہو اور اس کے برائی میں پڑ جانے کا اندیشہ بھی نہ ہو تو اس صورت میں اختلاف ہے اور قوی تر بات یہی ہے کہ ولی کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ شادی پر مجبور کرے۔ ان صورتوں میں اگر لڑکے کے پاس مہر نہ ہو تو باپ اس کا بندوبست کرے گا اور اگر باپ وفات پا جائے تو اس کے ترکہ سے وصول کیا جائے گا۔ اگر اس کے پاس ہو تو اس سے وصول کیا جائے گا۔ اس بارے میں وصی اور حاکم باپ کی مانند ہیں۔

ولی غیر مجبر کو (جسے شادی پر مجبور کرنے کا حق نہیں ہے) بقول مشہور کسی حالت میں بھی (نابالغ لڑکوں کے) شادی کر دینے کا حق نہیں۔ اگر اس نے ایسا کیا تو وہ نکاح مطلقاً فسخ کر دیا جائے گا اگرچہ اس نے تخلیہ کر لیا ہو اور شادی کو عرصہ گزر گیا ہو۔ تاہم یہ کہا جاتا ہے کہ اگر شادی ہوئے عرصہ ہوا اور تخلیہ ہو چکا ہے تو نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا۔

واضح ہو کہ ولی غیر مجبر ہی کو اپنی زیر ولایت لڑکیوں کی شادی ان کی اجازت اور رضامندی سے کرنے کا حق ہے درآنحالیکہ وہ بالغ اور عاقل ہوں اور اسے یہ حق بالکل نہیں ہے کہ نابالغ لڑکی اور یا جو نابالغ لڑکی کے حکم میں ہو اس کی شادی کرے۔ کیونکہ ان لڑکیوں کی اجازت اور رضامندی کے بغیر وہ شادی نہیں کر سکتا اور نابالغ لڑکی کی اجازت مانی نہیں جاتی لہٰذا اس کی شادی اس وقت تک نہیں کی جاسکتی جب تک کہ وہ بالغ نہ ہو جائے۔ تاہم فقہاء نے اس حکم سے ایسی نابالغ یتیم لڑکیوں کو مستثنیٰ رکھا ہے جن کے مال و جان کے ضرر کا اندیشہ ہے۔ (یعنی ایسے یتیمی لڑکیوں کا عقد نکاح کر دیا جائے گا) درآنحالیکہ وہ اتنی عمر کو پہنچ جائیں کہ ان کے نکاح کی رغبت کی جاسکے (یا پسندیدہ خیال کیا جائے) بعض اصحاب نے اس عمر کا اندازہ دس سال لگایا ہے لیکن اس باب میں قابل ترجیح قول یہ ہے کہ اس کے لئے کوئی مدت (عمر) مقرر نہیں ہے بلکہ دارومدار خرابی پیدا ہونے کے اندیشے پر ہے یعنی ایسی صورت حال پیش آ جائے تو اس کا ولی اسے نکاح کرنے پر مجبور کرے گا خواہ وہ راضی ہو یا نہ ہو تاہم ولی پر واجب ہے کہ عقد نکاح انجام دینے سے پہلے اس بارے میں قاضی سے مشورہ کر لے اگر مشورہ نہیں لیا اور نکاح کر دیا تو تخلیہ ہونے سے پہلے اس نکاح کو فسخ کر دیا جائے۔ لیکن تخلیہ ہو جائے تو اب نکاح درست مانا جائے گا۔ اگرچہ نکاح کو عرصہ نہ گزرا ہو۔ اگر ولی غیر مُجبر نے خرابی کا کوئی اندیشہ نہ ہوتے ہوئے بھی نکاح کر دیا اور اس کے ساتھ تخلیہ ہو گیا اور لمبے عرصہ یعنی تین سال تک اس کا خاوند اس کے پاس رہا تو وہ نکاح صحیح ہو جائے گا۔ اس مدت سے پہلے پہلے اس عقد کو فسخ کیا جاسکتا ہے۔

ولی کو حق ہے کہ بالغ، عاقل لڑکی کی شادی اس کی اجازت اور رضامندی سے کردے۔ خواہ وہ کنواری ہو یا بیوہ ہو جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اگر وہ لڑکی کنواری ہے تو (طلب اجازت پر) اس کے خاموش رہنے کو رضامندی پر محمول کیا جائے گا۔ مستحب یہ ہے کہ ولی اس سے کہہ دے کہ تمہاری خاموشی سے یہ سمجھا جائے گا کہ تم اس خاوند اور مہر پر راضی ہو۔ اگر وہ انکار کرے یا منع کردے تو ولی کو اس کی شادی کر دینے کا حق نہ رہے گا۔ ہاں اگر وہ ہنس دے یا رو دے تو یہ رضامندی کی علامت ہے۔ بجز اس صورت کے جب کہ کوئی قرینہ ایسا موجود ہو جس سے یہ سمجھا جائے کہ اس کے رونے کا سبب بیزاری ہے۔ ثیب (بیوہ یا شوہر دیدہ عورت) اپنا ارادہ الفاظ سے ظاہر کرے اور صراحۃ اقرار کرے کہ وہ راضی ہے اور ولی کو اجازت دیتی ہے کہ اپنے کہنے کے مطابق اس کا عقد کردے۔ یہی حکم اس باکرہ عورت کا ہے جس کے باپ یا باپ کے وصی نے اسے اپنے نفل کا مختار بنا دیا ہو۔ اسے بھی صراحۃ الفاظ قبولیت کا ادا کرنا ضروری ہے۔ ایسی کنواری لڑکی جس کا باپ اس کی شادی سے مانع ہو اور اس نے اپنے عقد کے لئے معاملہ حاکم کے سامنے پیش کر دیا تو اس صورت میں اس عورت کو واضح الفاظ میں اپنا ارادہ بیان کر دینا چاہئے۔ اگر حاکم نے اس کے باپ کو حکم دیا کہ وہ اس کی شادی کردے اور باپ نے اس کی شادی کی تو اس میں اسے حصول اجازت کی ضرورت نہ ہوگی کیونکہ وہ اسے مجبور کرنے کا حق رکھتا ہے اور اس حال میں اس کا حق زائل نہیں ہوا۔

اسی طرح اس صورت میں، جبکہ کسی عورت کے ولی غیر مجبر نے (جسے مجبور کرنے کا حق نہیں ہے) اس کی شادی مال تجارت کے مہر پر کر دی اور وہ عورت ایسی برادری سے تعلق رکھتی ہے جو ان (جیسے تجارت پیشہ) لوگوں سے شادی نہیں کرتی تو ضروری ہے کہ مہر کے بارے میں وضاحت کے ساتھ اس عورت کی رضامندی حاصل کی جائے۔ خواہ تمام مہر مال تجارت کی شکل میں ہو یا مہر کا کچھ حصہ مال تجارت کی صورت میں ہو۔ خاوند کے بارے میں عورت کا خاموش رہنا اظہار رضامندی کے لئے کافی ہے۔

اسی طرح اگر ایک عورت کی شادی کسی عیب دار شخص سے کی جس میں اسے فسخ عقد کا اختیار ہوتا ہے تو اس میں ضروری ہوگا کہ عورت لفظوں میں اپنی رضامندی کا اظہار کرے خواہ یہ شادی ولی مجبر (جبر کا اختیار رکھنے والے ولی) نے کی ہو۔

اسی طرح ایک پاکیزہ عورت کی شادی اگر ولی غیر مجبر نے (جسے مجبور کرنے کا حق نہیں ہے) کر دی اور اسے اس کا علم ہوا اور وہ اس پر راضی ہے تو اسے اپنی رضامندی کا اظہار لفظوں میں کرنا ضروری ہے۔ اس نکاح کو نکاح فضول (یعنی بے قاعدہ نکاح) کہتے ہیں۔ اس کے صحیح ہونے کی چند شرطیں ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ وہ نکاح اس شہر میں ہو جہاں بیوی رہتی ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ نکاح ہونے کے فوراً بعد یا تھوڑے عرصہ کے بعد عورت کو اس کی خبر ہوئی اور اس نے ہچکچاہٹ کے بغیر رضامندی ظاہر کر دی ہو تھوڑے عرصہ کا مطلب اکثر اصحاب نے تین دن بتایا ہے۔ پس اگر اسے تین دن کے بعد اطلاع ہوئی یا بروقت اطلاع ہوئی لیکن اس نے اپنی رضامندی کا اظہار نہیں کیا یہاں تک کہ تین دن گزر گئے تو یہ نکاح درست نہ ہوگا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ ولی نے عقدِ نکاح کی انجام دہی کے وقت یہ نہ بتایا ہو کہ اس عورت نے اجازت نہیں دی۔ اگر یہ بات اس نے کھول کر بیان کر دی تھی تو وہ عقد بالاتفاق فسخ کر دیا جائے گا۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ عورت نے نکاح کی خبر پاتے ہی اسے ردّ نہ کر دیا ہو اگر اس وقت ہی اس نے رد کر دیا ہو اور بعد میں اجازت دی ہو تو نکاح درست نہ ہوگا۔

اگر ولی مُجبر یا کوئی اور ولی اس کفو میں جہاں وہ عورت راضی ہے' شادی کرنے سے مانع ہو تو اس ولی کی بجائے دُور کے کسی اور رشتہ دار کو ولی نہ بنایا جائے گا۔ بلکہ عورت کو یہ حق ہوگا کہ وہ اپنا معاملہ حاکم کے پیش کرے تاکہ حاکم اس کے ولی سے دریافت کرے کہ وہ عقد نکاح سے کیوں مانع ہے؟ اگر اس نے کوئی معقول سبب بیان کیا تو حاکم اس عورت کو پھر اسی شخص (ولی) کے سپرد کر دے گا۔ اور اسے اس کی شادی کر دینے کا حکم دے گا۔ اگر حاکم کے اس حکم کے بعد بھی (وہ ولی) شادی سے مانع ہو۔ عورت کسی کفو میں جانا چاہتی ہو اور ولی کسی اور کفو میں دینا چاہتا ہو تو اسی کفو کو متعین کر دیا جائے گا جہاں عورت پسند کرتی ہے۔

ولئ مُجبر کو (جسے نکاح کے بارے میں جبر کا اختیار ہے) عاضل (یعنی مانعِ عقد) اس صورت میں سمجھا جائے گا جبکہ اس نے پہلے کفو کو رد کیا ہو' خواہ یہ اس نے اپنی بیوہ لڑکی یا کنواری مرشدہ (اختیار یافتہ) لڑکی کے بارے میں کیا ہو یا ولی' باپ کے علاوہ کوئی اور شخص ہو جس نے کسی بھی لڑکی کے بارے میں ایسا کیا ہو۔ لیکن ولی مُجبر خواہ باپ ہو یا اس کا وصی اسے ''عاضل'' (مانعِ عقد) تصور نہ کیا جائے گا اگرچہ اس نے کئی بار کفو کے رشتہ کو رد کر دیا ہو۔ اسے مانع عقد صرف اسی صورت میں تسلیم کیا جائے گا جبکہ یہ ثابت ہو جائے کہ اس نے دانستہ شادی میں رکاوٹ ڈالنے کے لئے ایسا کیا ہے کیونکہ رشتہ مانگنے والوں کو محض انکار کر دینے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ عقد میں رکاوٹ ڈالنا چاہتا ہے بلکہ رشتہ سے انکار کسی مصلحت کی بنا پر بھی ہوسکتا ہے جسے ولی جانتا ہے اور وہ اپنی بیٹی کا سب سے زیادہ خیر خواہ ہوتا ہے۔ اگر اس سے فی الواقع نقصان پہنچانا مقصود ہو خواہ ایک بار بھی ایسا کرے تو حاکم اسے حکم دے گا کہ وہ اس لڑکی کی شادی کر دے اگر ولی اس پر عمل نہ کرے تو حاکم خود شادی کر دے گا۔

شافیہ کہتے ہیں کہ ولی مُجبر ہی کو یہ حق مخصوص ہے کہ نابالغ لڑکی اور جنون زدہ بالغ یا نابالغ لڑکی اور باکرہ بالغ و عاقل لڑکی کی شادی اس کی اجازت اور رضامندی کے بغیر کر دے۔ اس کے لئے سات شرطیں ہیں۔

ایک شرط یہ ہے کہ ولی اور اس عورت میں کھلم کھلا عداوت نہ ہو۔ اگر ظاہر دشمنی نہ ہو تو اس کا یہ حق زائل نہ ہوگا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اس عورت اور خاوند کے درمیان کھلی عداوت محلہ والوں کو معلوم ہو یا در پردہ پرانی عداوت جو ہمیشہ سے چلی آ رہی ہے نہ ہو' اگر ایسے شخص سے شادی کر دی جو اس عورت کو ناپسند کرتا ہو یا اس کا بدخواہ ہو تو عقد نکاح درست نہ ہوگا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ خاوند کفو (یا برادری میں سے) ہو۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ خاوند ذی حیثیت ہو کہ مہر ادا کر سکے۔

یہ چاروں شرطیں عقد نکاح کے صحیح ہونے کے لئے لازمی ہیں۔ اگر ان میں سے کوئی شرط پوری نہ ہوئی تو عقد نکاح

باطل ہوگا۔ درآنحالیکہ بیوی نے اجازت نہ دی ہو اور راضی نہ ہو۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ شادی مہر مثل کے عوض کی جائے۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ مہر (کا تعین) شہر کی رائج الوقت نقدی میں ہو۔

ساتویں یہ کہ مہر فوری واجب الادا ہو (یعنی مہر معجل ہو)۔

یہ تینوں شرائط ہوں تب ہی ولی کے لئے عقد کی انجام دہی جائز ہوگی۔ یہ شرائط پوری نہ ہوں تو عقد نکاح کا انجام دینا ہرگز جائز نہ ہوگا۔ اگر ولی نے ایسا کیا تو عقد ہو جائے گا لیکن وہ گنہگار رہوگا۔ البتہ مہر معجل اور رائج الوقت نقدی کی شرائط اس حال میں ہیں جبکہ اہل شہر میں مہر مؤجل کا رواج نہ ہو یعنی پیشگی مہر ادا نہ کیا جاتا ہو اور بالعموم رائج الوقت نقدی کے علاوہ اور کوئی چیز مثلاً مال تجارت وغیرہ کا مہر بندھتا ہو۔ اگر ایسا ہی عام رواج ہو تو یہ جائز ہے۔ یہ تمام شرطیں پوری ہوتی ہوں تو باپ یا دادا نابالغ باکرہ لڑکی کی شادی جبراً کر دینے کا اختیار رکھتا ہے خواہ اس کی عمر چھوٹی ہو یا بڑی ہو۔ ذی عقل ہو یا پاگل ہو۔ لیکن اگر وہ لڑکی بالغ ہے تو اس کی خوشیٔ خاطر کے لئے اس سے اجازت عقد لینا سنت ہے۔ خواہ وہ نشہ کی حالت میں ہو کیونکہ نشہ کی حالت اس کو تکلیف (احکام شرعیہ کی ذمہ داری) سے بے نیاز نہیں کر دیتی۔ یہ امور ولی مُجبر (جسے عقد کے لئے مجبور کرنے کا اختیار ہے) کے لئے مخصوص ہیں۔ ولی غیر مُجبر میں (جسے یہ اختیار نہیں ہے) باپ یا دادا کے علاوہ تمام رشتہ دار اور بادشاہ داخل ہیں جن کا ذکر پہلے کیا گیا ہے۔

ولی غیر مُجبر کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنی زیر ولایت لڑکی کو اس کی اجازت اور رضامندی کے بغیر شادی کر دے۔ اگر وہ لڑکی بالغ مگر کنواری ہے تو طلبِ اجازت پر اس کا خاموش رہنا اس کی اجازت متصور ہوگا تا آنکہ ایسا کوئی قرینہ موجود نہ ہو جس سے اس کی نارضامندی کا اظہار ہوتا ہو مثلاً چیخ پڑنا' یا اپنا منہ پیٹ لینا وغیرہ۔

واضح ہو کہ مہر اگر مہر مثل سے کم ہو یا شہر میں رائج الوقت نقدی کے علاوہ کسی اور شے کا مہر باندھا جائے تو اس صورت میں عورت کی رضامندی صراحت کے ساتھ ضروری ہے۔ یہی قول راجح ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر ولی غیر مُجبر ہو (جو جبراً شادی نہیں کر سکتا) تو باکرہ لڑکی کا خاموش رہنا (اظہار رضامندی کے لئے) کافی نہ ہوگا۔ بلکہ اسے اپنی رضامندی کا اظہار صراحۃً کرنا ہوگا کہ وہ اس خاوند اور اس مہر پر راضی ہے اور ثیب (زن شوہر دیدہ) کے لئے تو بہرحال کھلے لفظوں میں اظہار رضامندی ضروری ہے۔ خواہ اس کی شادی کرنے والا باپ ہو جسے مجبور کرنے کا اختیار ہے یا کوئی اور ہو (جسے یہ اختیار نہیں ہے) اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

ثیب (یا غیر باکرہ) وہ عورت ہے جس کی بکارت (کنوارپنے کی حالت) حلال مباشرت یا حرام کاری سے زائل ہو گئی ہو۔ یا بندر کے ساتھ مباشرت سے زائل ہوئی ہو۔ لیکن اگر اس کی بکارت کسی اور وجہ سے زائل ہوئی' مثلاً کسی مرض سے یا چوٹ لگنے سے تو وہ باکرہ ہی قرار پائے گی۔ اسی طرح وہ عورت بھی (باکرہ ہے) جس کی بکارت مباشرت غیر فطری کے باعث زائل ہوئی ہو۔ یہ مسائل عاقل و بالغ عورت کے متعلق ہیں۔

نابالغ عاقل لڑکی کا نکاح باپ یا دادا کے سوا کوئی اور شخص کرے تو کسی حال میں درست نہ ہوگا۔ کیونکہ ایسی لڑکی کی شادی اس کی اجازت اور رضامندی پر موقوف ہے اور نابالغ کی اجازت پر بھروسا نہیں کیا جا سکتا لہٰذا اس کی شادی بالغ

ہونے سے پہلے (کوئی اور شخص) نہیں کرسکتا۔ ہاں اگر نابالغ لڑکی یتیم ہو اور اس کا باپ نہ ہو یا وہ جنون زدہ ہو تو اس کے مالی معاملات کا وکیل کسی اور شخص کو بنا دیا جائے گا لیکن اس کے عقدِ نکاح کا حق حاکم کو ہے۔ جس کے لئے دو شرطیں ہیں۔ پہلی شرط یہ ہے کہ لڑکی بالغ ہو جائے کیونکہ بالغ ہونے سے پہلے شادی ضروری نہیں ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ بالغ ہونے کے بعد خرچ برچ اور دوسری خدمت کی محتاج ہو کہ بغیر شادی کئے اس کی ضروریات پوری نہ ہو سکیں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ولی مُجبر ہی اس امر کے لئے مخصوص ہے کہ وہ غیر مکلف چھوٹی لڑکی کا (جس پر احکام شرعیہ عائد نہیں ہوتے) عقد نکاح کرے۔ خواہ وہ باکرہ ہو یا غیر باکرہ ہو۔ یہ نو سال سے کم عمر کی لڑکی ہوتی ہے۔ لیکن جو لڑکی نو سال کی ہو جائے اور ثیب (یعنی غیر باکرہ) ہو تو اسے شادی کے لئے مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اب اس کی اجازت قابل اعتبار ہے۔ لہٰذا اس کی اجازت لازی ہے۔ اور بالغ' عاقل اور کنواری لڑکی کو شادی پر مجبور کرنے کا حق صرف ولی ہی کو ہے خواہ وہ لڑکی ذی عقل ہو یا جنون زدہ ہو۔ باپ کو یہ حق ہے کہ اس کی شادی اس کی اجازت اور رضامندی کے بغیر جس کے ساتھ چاہے کر دے۔ لیکن اگر وہ خاوند عیب دار ہے تو عورت کو عقدِ نکاح کے فسخ کر دینے کا اختیار ہے مثلاً وہ مرد زنخا ہو یا نامرد ہو کہ مباشرت نہ کر سکے یا یہ کہ وہ لنجا ہو وغیرہ اس کی تفصیل عیب کے بیان میں آئے گی۔

ثیب (یعنی غیر باکرہ) وہ ہے جس کے ساتھ باقاعدہ مباشرت کرنے سے اس کی بکارت زائل ہو گئی ہو۔ خواہ وہ مباشرت عقد صحیح یا عقد فاسد کے بعد ہوئی ہو یا زنا سے ہوئی ہو۔ لیکن اگر لڑکی کی بکارت کسی اور وجہ سے زائل ہوئی ہو مثلاً پیچھے کی راہ سے (یعنی غیر فطری) مباشرت کے باعث یا کسی مرض کے باعث یا بڑی عمر ہو جانے کے باعث وغیرہ تو اسے باکرہ ہی قرار دیا جائے گا۔

باکرہ عورت کے راضی ہونے کی علامت (طلب اجازت کے وقت) اس کا خاموش رہنا ہے جس سے اس کی رضامندی پائی جاتی ہے۔ لیکن ثیب (غیر باکرہ یا بیوہ) کی رضا اس کے منہ سے کہے بغیر نہ مانی جائے گی۔ سنت یہ ہے کہ ولیٔ مُجبر (جسے رضامندی حاصل کئے بغیر شادی کر دینے کا حق ہے) ایسی عورت سے اجازت لے کر شادی کرے جس کی اجازت معتبر ہو مثلاً عاقل و بالغ کنواری عورت یا لڑکی جو نو سال کی ہو گئی ہو اور وہ شخص جو ولی غیر مُجبر ہو (یعنی جو رضامندی کے بغیر شادی کرنے کا حق نہ رکھتا ہو) اسے یہ اختیار نہیں ہے کہ کسی عورت کی شادی اس کی اجازت اور رضامندی کے بغیر کر دے درآنحالیکہ وہ بڑی اور ذی عقل ہو یا چھوٹی ہو لیکن نو سال کی ہو گئی ہو لیکن اگر لڑکی چھوٹی نو سال سے کم کی ہے یا دائمی جنون میں مبتلا عورت ہے تو ولی غیر مُجبر کو ان کی شادی کر دینے کا حق نہیں ہے۔ کیونکہ ان کی شادی موقوف ہے ان کی اجازت دینے پر اور ان کی اجازت مانی نہیں جاتی۔ تاہم حنابلہ کہتے ہیں کہ حاکم کی حیثیت ولیٔ مُجبر (جسے اختیار جبر ہے) کی سی ہے لہٰذا اسے حق ہے کہ اگر شادی ضروری ہو جائے تو ایسی لڑکیوں کی شادی کر دے۔

ولی غیر مجبر (جسے اختیار جبر نہیں ہے) کو لازم ہے کہ طلب اجازت کے وقت خاوند کا نام بتا کر متعین کرے اور اس کے نام' لقب' عہدہ اور خاندان کی تفصیل سے آگاہ کر دے تاکہ اس عورت کو اپنے ذاتی معاملہ سے پوری واقفیت ہو جائے۔ اگر اس کا ذکر مبہم طور پر کیا تو عقد درست نہ ہو گا۔ یہاں مہر کا ذکر شرط نہیں ہے۔

قریبی رشتہ دار کے ہوتے ہوئے دور کے رشتہ دار کا بحیثیت ولی شادی کردینے کا بیان

عقد نکاح کی انجام دہی کے لئے ولی بننے کا حق اسی ترتیب سے ہوگا جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ چنانچہ اگر حقداروں کے ہوتے ہوئے دور کے رشتہ دار نے جسے ولی بننے کا حق نہیں پہنچتا شادی کردی تو وہ شادی درست نہ ہوگی۔ (۱)

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر قریبی رشتہ والا اور دُور کا رشتہ والا، دونوں طرح کے حق دار ولی موجود ہوں اور دُور کا رشتہ دار قریب تر رشتہ دار کی موجودگی میں نکاح کردے تو عقد ہو جائے گا۔ مثلاً (لڑکی کے) بھائی اور چچا دونوں موجود ہیں اور چچا نے (جو بھائی کی بہ نسبت دور کا رشتہ دار ہے) اس کا نکاح کردیا تو یہ عقد صحیح ہے۔ اسی طرح اگر باپ بھی ہے اور بیٹا بھی اور باپ نے عقد کردیا تو درست ہے۔ لیکن یہ صرف ولی غیر مجبر کی صورت میں ہے (یعنی وہ ولی جسے نکاح کے لئے جبر کا اختیار نہیں ہے) لیکن اگر ولی مجبر (جو جبراً نکاح کرنے کا حق رکھتا ہے) موجود ہے تو اس کی بجائے کسی اور شخص کا (بحیثیت ولی) نکاح کردینا صحیح نہیں ہے خواہ وہ ولی مجبر اس لڑکی کا باپ ہو یا باپ کا وصی ہو یا (اگر وہ لڑکی لونڈی ہے تو) اس کا مالک ہو۔ اس حکم سے صرف ایک صورت مستثنیٰ ہے کہ اس ولی مجبر کا باپ یا بھائی یا بیٹا یا دادا ہو اور اس ولی کے تمام معاملات کی دیکھ بھال ان سب کے یا ان میں سے کسی ایک کے سپرد ہو اور اس سپردگی کی شہادت موجود ہو جس میں گواہ نے یہ شہادت دی ہو کہ اس ولی نے ان میں سے کسی کو یہ کہا ہے کہ میں اپنے تمام معاملات تمہارے سپرد کرتا ہوں اور ہر معاملہ میں تمہیں اپنا قائم مقام بناتا ہوں۔ اور اس طرح اس ولی نے اپنے تمام امور جسے بھی سپرد کئے ہیں اسے ان حالات میں جائز ہوگا کہ اس ولی مجبر (جو بیٹی کا مختار کل ہے) کی بیٹی کا عقد اجازت حاصل کئے بغیر کردے۔ تاہم یہ عقد اس امر پر موقوف رہے گا کہ ولی کو جب اس کی اطلاع ملے تو وہ اس کی اجازت دے دے بشرطیکہ اس اجازت اور عقد کے درمیان زیادہ فاصلہ نہ ہو۔ کہا جاتا ہے کہ یہ شرط ضروری نہیں ہے اگر ولی مُجبر (یعنی ولی مختار جبر) نے اپنے معاملات کسی اجنبی کے سپرد کردیئے اور اس گماشتہ نے اس کی بیٹی کی شادی اجازت حاصل کئے بغیر کردی تو وہ درست نہ ہوگی اور عقد فسخ کیا جائے گا۔ خواہ ولی نے اجازت حاصل کئے بغیر کردی تو وہ درست نہ ہوگی اور عقد فسخ کیا جائے گا۔ خواہ ولی نے اجازت دے دی ہو۔ اسی طرح اس حال میں بھی درست یہی ہے جب کہ اس نے (اپنے جملہ معاملات) مذکورہ رشتہ داروں کے سپردگی کردیا ہو لیکن سپردگی کا (کوئی گواہ نہ ہو بلکہ) اس کا علم صرف اس کے کہنے سے ہو تو اس بارے میں اس کے کہنے کا کچھ اعتبار نہیں۔ بلکہ ضروری ہے کہ سپردگی کی گواہی موجود ہو۔ اگر یوں کہا تھا کہ میں اپنے مالی معاملات تمہارے سپرد کرتا ہوں تو جس کے سپرد کیا اسے یہ حق نہیں ہے کہ بلا اجازت حاصل کئے اس کی بیٹی کی شادی کردے۔ اب رہا یہ کہ آیا سپردگی کے بعد بھی (عقد نکاح کیلئے) ولی کی اجازت ضروری ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یوں کہا تھا کہ میں اپنی بیٹی کی شادی کا معاملہ تمہارے سپرد کرتا ہوں تب تو بالاتفاق عقد نکاح اجازت پر موقوف نہ ہوگا لیکن اگر شادی یا عقد کا ذکر نہیں کیا تو اس میں دو

رائیں ہیں لیکن قابل اعتماد بات یہی ہے کہ عقد اجازت پر موقوف ہوگا۔

یہ مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ ایک ولی غیر مجبر (یعنی غیر مختار ولی) ولی مجبر (یعنی ولی مختار) کی بیٹی کا عقد نکاح اس سے اجازت لئے بغیر کر دے۔ اگر ولی مختار وہاں موجود ہی نہ ہو بلکہ کہیں دور دراز مقام پر ہو اور اس کی لڑکی کو خرچ برچ سے محرومی یا ایسے شخص کے موجود نہ ہونے کے باعث جو اس کی حفاظت کر سکے مشکل کا سامنا ہو تو حاکم کو حق ہے کہ اس کی شادی کر دے۔ یہ عقد فسخ نہ ہو سکے گا۔ اگر اس کا ولی کسی قریب مقام پر ہو اور اس کی ناموجودگی کے باعث کسی ضرر کا اندیشہ نہ ہو تو حاکم یا کسی اور شخص کو یہ حق نہ ہوگا کہ اس کی شادی کر دے۔ اگر شادی کی تو وہ عقد نکاح درست نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر ولی اجازت دے دے یا اولاد بھی پیدا ہو جائے۔

اور دُور مقام یہ ہے کہ دونوں مقامات کے درمیان چار ماہ کی مسافت ہو۔ مثلاً یہ کہ وہ عورت مدینہ منورہ میں ہو اور اس کا ولی قیروان (تیونس) میں ہو۔ بعض اصحاب نے اس کی مقدار تین ماہ کی مسافت بتائی جیسے مصر اور قیروان کا فاصلہ۔ یہ اندازہ ان مشکلات سفر کے پیش نظر لگایا گیا ہے جو گزشتہ زمانہ میں ہوا کرتی تھیں لیکن اب تو یہ عرصہ اس وقت سے لگایا جائے گا جبکہ حاکم اس کے ولی کو لکھ کر بھیجے کہ اس لڑکی کی شادی کے لئے کسی کو وکیل مقرر کرے یا اگر ولی کی غیر موجودگی کے باعث کوئی خرابی ہوتی ہو تو اس کی شادی کر دے یا پھر اس کے آنے کا انتظار کرے۔

اگر ولی یا اس کا وصی لاپتہ ہو تو اس کی ولایت کا حق حاکم کو منتقل ہو جائے گا۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ وہ بہت دور مقام پر ہوں۔ اگر (لڑکی کا) ولی مجبر (یعنی ولی مختار) قید میں ہو یا اسے دورہ کی صورت میں جنون لاحق ہوتا ہو تو اس کی بیٹی کی شادی ولی کی اجازت کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ اگر اس کی دیوانگی دائمی ہے تو ولی بننے کا حق دُور کے رشتہ دار کو منتقل ہو جائے گا۔

یاد رہے کہ فاسق (بدکردار) آدمی کا حقِ ولایت ساقط نہیں ہوتا تاہم زیادہ کامل بات یہی ہے کہ اگر دو مستحق ولی ایک ہی رتبہ کے ہوں تو جو بدکردار نہیں ہے اسے ولی بنایا جائے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ غیر مجبر (یا غیر مختار) ولی بننے کے حقداروں میں کسی ترتیب کا ملحوظ رکھنا شرط نہیں ہے بلکہ یہ امر مستحب ہے۔ لیکن ولی مجبر (یعنی ولی مختار) کے بارے میں اس ترتیب کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ جو بتائی گئی۔

یہاں پر یہ کہا جاتا ہے کہ غیر مجبر (غیر مختار) ولیوں کے درمیان جبکہ ترتیب کا لحاظ رکھنا شرط (ضروری) نہیں ہے۔ اور مالکیہ تمام مسلمانوں کو حق ولایت دینے کے قائل ہیں جیسا کہ بتایا گیا تو ہر ایک مسلمان عقد نکاح کا ولی ہے اور اس بنا پر ہر عورت کے لئے یہ صحیح ہے کہ وہ مسلمانوں میں سے کسی کو بھی اپنے نکاح کا ولی بنا کر اپنی شادی کر لے اگر چہ اس کا خاص ولی غیر مجبر (یا ولی غیر مختار) مع بھائی اور چچا وغیرہ کے موجود ہوں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عاقل بالغ عورت ایسا کر سکتی ہے بشرطیکہ وہ مال دار یا صاحب جمال یا عالی خاندان نہ ہو اور اسے ادنیٰ طبقہ کی عورت کہا جائے۔ ایسا عقد غیر مجبر (یعنی غیر مختار) ولی کی موجودگی میں لاگو ہو جاتا ہے خواہ اس کے ساتھ (ہنوز) تخلیہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ لیکن اگر وہ عورت مالدار، حسین و جمیل اور خاندانی ہے اور اس طرح اس کا عقد ہو جائے تو وہ عقد تخلیہ سے پہلے پہلے منسوخ کر دیا جائے گا اور تخلیہ کے بعد بھی اگر زیادہ عرصہ نہیں گزرا تو عقد فسخ کیا جا سکتا ہے۔ زیادہ عرصہ کی مقدار تین سال یا دو حمل کی ولادت تک ہے۔ (اس

ولی اقرب کی عدم موجودگی یا اس کے 'عضل' یعنی شادی میں روڑے اٹکانے کی صورت میں اس کے ولی بننے کا حق اس کے بعد کے رشتہ دار یا کسی اور کو منتقل ہو جائے گا۔ مختلف مسالک کی رو سے یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے۔ (۱)

دوران) اگر ولی نے اجازت دے دی تو عقد صحیح ہو جائے گا۔ زیادہ قرین قیاس یہی قول ہے اور یوں بھی کہا گیا ہے کہ وہ عقد درست نہ ہوگا۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ ولی بننے کے حقداروں میں جو ترتیب رکھی گئی ہے وہ شرط لازمی ہے۔ اور ولی اقرب کا حق' بجز حسب ذیل صورت کے دور کے رشتہ دار کو منتقل نہیں کیا جا سکتا۔

ایک یہ کہ ولی اقرب جسے شادی کرنے کا حق پہنچتا ہے کم عمر ہو۔ اگر وہ بالغ ہو جائے اور اس کے بعد کوئی جرم گناہ اس سے سرزد نہ ہوا ہو تو وہ لڑکی کے ولی بننے کا حقدار ہوگا اس کے لئے ضروری نہیں ہے کہ اس کا عاقل اور عادل (قابل اعتبار) ہونا بھی ثابت ہو تا ہم وہ شہادت نہیں دے سکتا تا آنکہ بالغ ہونے کے ایک سال بعد تک اس کا عادل (قابل اعتبار) ہونا اور کسی گناہ کا مرتکب نہ ہونا ثابت نہ ہو جائے۔ غرض شہادت دینے اور ولی بننے میں فرق ہے کیونکہ شہادت میں عدالت (یعنی معتبر ہونا) ضروری ہے بخلاف ولی بننے کے کہ اس میں صرف یہ کافی ہے کہ وہ شخص فاسق نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ ولی اقرب پاگل ہو خواہ اس کا جنون دورہ کی شکل میں ہو۔ دُور کا رشتہ دار ولی اس لڑکی کی شادی اس حال میں کر سکتا ہے جب کہ ولی اقرب پر جنون طاری ہو۔ افاقہ کی حالت میں نہیں کر سکتا۔ لیکن اگر افاقہ کی مدت بہت تھوڑی ہو مثلاً سال بھر میں ایک دن کے لئے افاقہ ہو جاتا ہو تو بالاتفاق اس وقت کا انتظار کرنا چاہئے جبکہ اسے افاقہ ہوتا ہے۔

ایک اور امر یہ ہے کہ ولی فاسق (بدکردار) ہو۔ اگر وہ توبہ کر لے تو اس کا حق ولایت فوراً اسے واپس مل جائے گا اور اتنا عرصہ انتظار نہ کیا جائے گا کہ اس کا عادل (قابل اعتبار) ہونا ثابت ہو جائے کیونکہ ولی کے لئے صرف یہ دیکھا جاتا ہے کہ وہ فاسق نہ ہو' عادل ہونا نہیں دیکھا جاتا۔ بخلاف شہادت کے کہ اس میں عادل ہونا شرط ہے لہٰذا اس کا گواہی دینا درست نہ ہوگا تا آنکہ توبہ کرنے کے بعد ایک سال کی مدت گزر جائے جس میں اس کی عدالت (یا قابل اعتبار ہونا) پایہ ثبوت کو پہنچ جائے۔

ایک امر (قابل لحاظ) یہ ہے کہ وہ شخص مجور علیہ (یعنی نااہلِ معاملہ) قرار نہ دیا گیا ہو۔ اگر بدکرداری کی وجہ سے اسے نااہل معاملہ قرار دیا گیا ہو تو فاسق ہونے کی وجہ سے ولی بننے کے حق سے محروم ہو جائے گا۔ جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اگر حماقت یا فضول خرچی کے باعث اسے نااہلِ معاملہ قرار دیا گیا ہو تو ایسی صورت میں بعض اصحاب کی رائے یہ ہے کہ اسے عقد نکاح کا ولی بننے کا حق نہیں ہے کیونکہ جب ایک شخص اپنے ذاتی معاملات سدھارنے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو دوسرے کے معاملات سدھارنے کی صلاحیت بھی اس میں نہ ہوگی۔ بعض اصحاب کی رائے ہے کہ احمق ہونا اس کے عقدِ نکاح کا ولی ہونے سے مانع نہیں ہے۔ بعض اصحاب شافعیہ نے اس خیال کو ترجیح دی ہے اور بعض نے اسے ضعیف بتایا ہے۔ لیکن جو

لوگ ترجیح دیتے ہیں وہ اس بارے میں دوسرے مسلکوں سے متفق ہیں۔ اگر کوئی شخص افلاس کے باعث مجور علیہ (نااہلِ معاملہ) قرار دیا گیا ہو تو یہ امر اس کے ولی بننے کے حق سے مانع نہیں ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ افلاس کا ہونا ولی بننے کیلئے کوئی عیب نہیں ہے۔

ایک اور امر یہ ہے کہ (زیرِ ولایت شخص کے) معاملات کی دیکھ بھال میں کسی نہ کسی وجہ سے خلل واقع ہوتا ہو مثلاً ولی کے کسی دائمی مرضی میں مبتلا ہونا جس کے باعث وہ دوسروں کے حالات کی جستجو اور ان کی الٹی سیدھی باتوں سے آگاہ نہ ہو سکتا ہو۔

اسی میں ایک اور امر یہ ہے کہ ولی کا مذہب اس عورت کے مذہب سے مختلف ہو یعنی کافر شخص مسلمان عورت کا ولی نہیں بن سکتا اور نہ مسلمان کافر عورت کا ولی بن سکتا ہے۔ البتہ کافر شخص کافر کا ولی بن سکتا ہے بشرطیکہ اسے اپنے دین کے خلاف کسی امر کا مرتکب نہ ہونا پڑے۔ اگر دونوں کافروں کے دین میں اختلاف ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ لہٰذا یہودی اور عیسائی ایک دوسرے کے ولی بن سکتے ہیں۔

یہ وہ اُمور ہیں جن کے باعث ولی اقرب کا حقِ ولایت جو اسے عقدِ نکاح کا اختیار دیتا ہے ولی ابعد (دُور کے رشتہ دار) کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔

واضح ہو کہ نابینا ہونے کی وجہ سے یہ حق دوسرے کو منتقل نہیں ہوتا' کیونکہ نابینا کے لئے یہ ممکن ہے کہ دوسروں سے سن کر وہ لوگوں کے حالات جان سکے اور خاندان کی چھان بین کرے۔ اسی طرح بے ہوشی سے بھی یہ حق منتقل نہیں ہوتا کیونکہ جسے بے ہوشی لاحق ہو وہ اس سے نجات پانے کا انتظار کر سکتا ہے۔ نیز حج کے لئے احرام باندھنے سے بھی یہ حق قریبی رشتہ دار کو منتقل نہیں ہوتا۔

حسب ذیل صورتوں میں عقدِ نکاح کی انجام دہی کا حقِ ولایتِ عامہ سے منتقل ہو کر بادشاہ کو مل جاتا ہے:

ایک صورت یہ ہے کہ ولی حج کے احرام باندھ لے تو عقد نکاح کی انجام دہی اس کے لئے ممکن نہ ہوگی اور ولی کا حق بادشاہ کو منتقل ہو جائے گا اور بعد کے رشتہ دار کو بحیثیتِ ولی شادی کرنے کا حق نہ ہوگا۔ اگر احرام باندھنے والا اپنی طرف سے عقد نکاح کے لئے کسی کو وکیل بنا دے کہ وہ عقد نکاح بطور ولی کر دے تو اس وکیل کا عقد نکاح کا کام انجام دینا صحیح نہیں ہے۔ درآنحالیکہ اس کا مؤکل حالت احرام میں ہے۔ کیونکہ وکیل مؤکل کا قائم مقام ہوتا ہے اگر وکیل نے کارِ عقد انجام دیا تو گویا مؤکل ہی نے وہ کام انجام دیا (جو درست نہیں ہے) ہاں مؤکل جب حلال ہو جائے (یعنی احرام سے فارغ ہو جائے) تو اب اس کا وکیل عقد نکاح کا کام (اس کی طرف سے) انجام دے سکتا ہے۔ کیونکہ احرام باندھ لینے سے وکیل منصب وکالت سے معزول نہیں ہو جاتا۔

ایک صورت یہ ہے کہ ولیٔ اقرب اتنی مسافت پر چلا جائے جس میں قصر واجب ہوتا ہے اور اپنی طرف سے کسی کو وکیل نہیں بنایا کہ اس کی غیر موجودگی میں عقد نکاح کر دے۔ ورنہ اس کا وکیل اس عقد نکاح کو انجام دیتا۔ پس جب کہ حاکم نے لڑکی کی شادی کر دی اس کے بعد وہ ولی آ گیا اور اس نے کہا کہ میں عقد کے وقت شہر کے قریب ہی تھا تو یہ عقد درست نہ ہوگا۔ لیکن اگر اس نے آ کر یہ کہا کہ میں نے تو اس کا عقد حاکم کے کرنے سے پہلے ہی کر دیا تھا تو حاکم کا کیا ہوا عقد ہی لاگو

ہوگا۔ بشرطیکہ ولی کے قول کا کوئی گواہ نہ ہو۔

ایک صورت یہ ہے کہ ولی، عورت کے نکاح میں خارج ہو عورت چاہتی ہو کہ اس کا عقد کفو (برادری) میں کر دیا جائے خواہ مہرِ مثل پر نہ ہو' اور ولی مانع ہو تو اس عورت کو حق ہے کہ وہ حاکم کے پاس استغاثہ کرے تو حاکم' ولی کے نائب کی حیثیت سے اس کا عقد نکاح کر دے گا کیونکہ ولی کا حقِ ولایت دو ایک بار شادی میں مزاحمت کرنے سے زائد نہیں ہوتا۔ لہٰذا حاکم اس ولی کا نائب ہوگا۔ اگر ولی نے تین بار یا زیادہ دفعہ شادی میں روڑا اٹکایا تو گنہگار ہوگا۔ کیونکہ اس نے امر ممنوع کا ارتکاب کیا اس کا حقِ ولایت جاتا رہے گا اور بعد کے رشتہ دار کو منتقل ہو جائے گا۔

ایک صورت یہ ہے کہ ولی قید میں ہو جس کی وجہ سے وہ عقدِ نکاح انجام نہیں دے سکتا تو ایسی صورت میں بادشاہ عقد نکاح کرے گا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مستحق ولیوں کے درمیان ترتیب کا لحاظ ضروری ہے' تاہم اگر قریب ترین رشتہ دار کے ہوتے ہوئے دُور کے رشتہ دار نے شادی کر دی تو عقد ہو جائے گا لیکن ولی کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اگر اس نے اجازت دے دی تو وہ عقد لاگو ہوگا ورنہ نہ ہوگا' اور ولی اقرب کا یہ حق باقی رہے گا۔ یہاں تک کہ اگر کنواری اور عاقل و بالغ لڑکی اپنی شادی کفو سے باہر کر لے تو ولی اگر اس کی اجازت دے دے تو وہ عقد لاگو ہوگا اور اگر اسے اعتراض ہوا تو عقد فسخ ہو جائے گا۔

جن حالات میں حقِ ولایت ولی اقرب سے منتقل ہو جائے گا وہ حسب ذیل ہیں:

ایک حالت یہ ہے کہ ولی اقرب اتنی دور کسی مقام پر ہو کہ اگر اس کے آنے یا اس کی رائے حاصل کرنے کا انتظار کیا جائے تو کفو (یا برادری) کا وہ رشتہ جو ایک نابالغ لڑکی کے لئے ڈالا گیا تھا ٹوٹ جائے۔ ایسی حالت میں ضروری نہیں ہے کہ فاصلہ کا اندازہ مسافتِ قصر سے لگایا جائے بلکہ اس شخص کو ولی بننے کا جو حق تھا وہ (کسی اور کو) منتقل ہو جائے گا۔ اور بعد میں اسے اعتراض کا حق نہ رہے گا اور جو عقد کیا گیا وہ لاگو رہے گا۔

اگر (ایک لڑکی کا) باپ موجود نہیں لیکن دادا اور چاچا موجود ہیں تو اس کی ولایت دادا کو منتقل ہوگی چچا کو نہ ہوگی۔

اگر ولی اقرب اپنی لڑکی کی شادی وہیں پر کر دے جہاں وہ چلا گیا ہے تو یہ عقد بقول راجح درست نہ ہوگا کیونکہ (غائب ہو جانے کے بعد) اس کا حقِ ولایت ختم ہو جاتا ہے۔ پس اگر ولی کسی دُور مقام پر چلا جائے جہاں سے اس کی رائے (اجازت) کا دریافت کرنا یا اس کا طلب کرنا' تاریخِ عقد سے پہلے دشوار ہو تو اسے وہیں پر اپنی (زیرِ ولایت) لڑکی کا عقد کر دینا درست نہیں ہے بشرطیکہ اس کے بعد کا رشتہ دار لڑکی کے پاس بحیثیتِ ولی موجود ہو ایسی صورت میں جب کہ اس عورت کا رشتہ دار موجود ہے ولی بننے کا حق بادشاہ کو منتقل نہ ہوگا۔

ایک حالت (وجہِ انتقال ولایت) یہ ہے کہ ولی اقرب لڑکی کی شادی کفو (ہم رتبہ خاندان) میں نہ ہونے دیتا ہو۔ پس اگر باپ اپنی قابلِ شادی لڑکی کو ہم رتبہ لڑکے کے ساتھ مہرِ مثل کے عوض شادی کرنے سے مانع ہو تو اسے عاضل (یعنی روڑا اٹکانے والا) کہا جائے گا اور اس کا حقِ ولایت بعد کے قریب تر رشتہ دار کو منتقل ہو جائے گا مثلاً دادا اگر موجود ہے تو اسے ورنہ حقیقی بھائی وغیرہ کو ولی بنا دیا جائے گا۔

ولی کا کسی اور کو وکیل نکاح بنانے کا بیان

ہر شخص جسے کسی امر میں تصرف کا حق ہے اسے اختیار ہے کہ کسی اور کو اس کام کے لئے وکیل بنا دے۔ بشرطیکہ وہ اس کا نمائندہ بننے کے قابل ہو' جیسا کہ اس کتاب کے تیسرے حصے میں مفصل بیان کیا گیا ہے اور اس میں شک نہیں کہ کسی کا عقد نکاح کرنا ایسے امور میں سے ہے جن کی انجام دہی کے لئے نائب (یا وکیل) مقرر کیا جا سکتا ہے۔ پس ہر وہ شخص جو عقد نکاح کا ولی ہو کسی اور کو اپنا وکیل بنا سکتا ہے۔ اس کے مسائل بموجب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

ایک حالت یہ ہے کہ ولی ان شرائط میں کوئی شرط پوری نہ کرتا ہو۔ مثلاً آزاد ہونا۔ مکلّف ہونا اور مسلمان ہونا جب کہ لڑکی مسلمان ہو اور یہ کہ باپ یا دادا (یعنی ولی اقرب) کی بابت یہ مشہور نہ ہو کہ وہ اپنے اختیار کا ناجائز استعمال کرتے ہیں۔ اگر ان شرائط میں سے کوئی شرط ولی پوری نہ کرتا ہو تو اس کا حقِ ولایت اس کے بعد کے قریب ترین رشتہ دار کو منتقل ہو جائے گا جس کی ترتیب پہلے بتائی گئی ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ حقدار ولیوں کے درمیان جو فرق مراتب رکھا گیا ہے اس کا لحاظ ناگزیر ہے۔ لیکن ولی بننے کا حق حسب ذیل صورتوں میں ساقط ہو جاتا ہے۔

ایک صورت یہ ہے کہ ولی اس شخص سے عقد کرنے میں روڑے اٹکائے جس کے ساتھ مہر کی مقدار مناسب پر لڑکی شادی کرنا چاہتی ہے۔ درآنحالیکہ لڑکی نو سال یا اس سے زیادہ کی ہو چکی ہو۔ اگر اس سے کم عمر کی ہے تو (ولی کا انکار) روڑا اٹکانا متصور نہ ہوگا (اس کو عضل کہتے ہیں) اور عضل (روڑا اٹکانے) کی صورت میں اس شخص کا حقِ ولایت حاکم کو منتقل ہو جائے گا اور اس کو حق ہوگا کہ جہاں پر شادی کرنے سے ولی مانع تھا اس لڑکی کا عقد وہاں پر کر دے۔ خواہ وہ ولی مُجبر (ولی مختار) ہو یا غیر مُجبر (جسے عقد پر مجبور کرنے کا اختیار نہ ہو)۔

ایک صورت یہ ہے کہ وہ ولی قصر کی مسافت سے زیادہ دور یا نامعلوم مقام پر چلا گیا ہو۔ یا یہ علم نہ ہو کہ وہ کہیں قریب جگہ پر ہے۔

ایک صورت یہ ہے کہ ولی اُن لوگوں میں نہ ہو جو ولی بننے کے اہل ہیں مثلاً وہ نابالغ' کافر یا غلام ہو۔ پس اگر ولیٔ اقرب لاپتہ ہو یا ان شرائط کو پورا نہ کرتا ہو تو اس کا حقِ ولایت دوسرے قریب ترین شخص کو منتقل ہو جائے گا۔ اگر ولیٔ اقرب موجود ہے جس میں تمام شرطیں پائی جاتی ہیں اور ولیٔ ابعد شادی کر دے یا ولیٔ اقرب معذور نہ ہو اور حاکم شادی کر دے تو عقد درست نہ ہوگا۔ اگر ولیٔ اقرب کو یہ علم ہی نہ ہو کہ وہ عصبی رشتہ دار یا ولی بننے کا حقدار ہے یا عقد کے بعد وہ ولی بننے کا اہل ہوا تو اس حالت میں اس کے موجود ہوتے ہوئے بھی عقد ہو جائے گا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ عورت خواہ کنواری ہو یا شوہر دیدہ ہو اسے حق ہے کہ کسی شخص کو اپنا عقد نکاح سرانجام دینے کے لئے اپنا وکیل بنائے اسی طرح بالغ اور سمجھدار مرد بھی کسی کو اپنا وکیلِ شادی بنا سکتا ہے۔ اب وکیل کو چاہئے کہ وہ اپنے

مؤکل یا مؤکلہ کے عقد نکاح کو اسی کی طرف منسوب کرے بایں طور کہ وکیل کہے کہ میں نے اپنی مؤکلہ فلاں عورت کی شادی کی اور (خاوند کا) وکیل کہے کہ میں نے اپنے مؤکل کے حق میں قبول کیا۔ اگر اس نے کہا کہ میں نے اسے قبول کیا تو یہ عقد اس وکیل کے ساتھ ہو جائے گا۔ مؤکل کے ساتھ نہ ہو گا۔

وکیل کے بارے میں یہ شرط ہے کہ وہ تصرّف کی اہلیت رکھتا ہو۔ خواہ وہ مرد ہو یا عورت لہٰذا ناسمجھ بچے کا وکیل بننا درست ہے اور نہ ایسے دیوانے کا جسے (کسی وقت بھی جنون سے) افاقہ نہ ہوتا ہو۔ جیسا کہ تیسری جلد میں وکالت کے بیان میں ذکر کیا گیا۔

عاقل بالغ عورت کو حق ہے کہ وہ اپنا عقد ازدواج خود کرلے خواہ وہ بیوہ ہو یا کنواری' یعنی اس کا عقد ولی یا وکیل کی موجودگی پر موقوف نہیں ہے اور وہ بچہ جس میں سمجھ بوجھ ہو یہ حق رکھتا ہے کہ اگر شادی میں مصلحت دیکھتا ہو تو وہ عورت کی شادی کر دے اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ بتقاضائے مصلحت اس کام کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنا دے۔ رہی وہ صورت جس میں ولی کا واسطہ ناگزیر ہے وہ ایسے صغیر سن بچے کا معاملہ ہے جس میں شعور نہیں ہے یا ایسا شخص جو دائمی مرضِ جنون میں مبتلا ہو خواہ بچہ ہو یا بڑا جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔

یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ ولی یا اس کا وکیل یا گماشتہ جب باکرہ عورت سے اجازتِ (نکاح) طلب کرے اور وہ عورت خاموش رہے یا ہنس دے' تو اس کی خاموشی کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ اس شخص کو شادی کے لئے اپنا وکیل تسلیم کرتی ہے۔ یہاں تک کہ اگر بعد میں وہ یہ کہے کہ میں راضی نہیں ہوں' لیکن وکیل نے اس کی مرضی جاننے سے پہلے شادی کر دی ہے تو یہ شادی درست ہو گی کیونکہ اس کو جب تک سبکدوشی کا علم نہ ہو وہ سبکدوش نہیں ہوتا۔

اگر کسی عورت کے دو ولی ہیں اور دونوں نے اجازت طلب کی اور وہ عورت خاموش رہی (جس کے معنی یہ ہیں کہ دونوں کو اس نے اجازت دی) لہٰذا دونوں نے دو مردوں سے اس کی شادی کر دی تو ان دونوں میں سے جس کا عقد پہلے ہوا وہ درست مانا جائے گا۔ لیکن اگر دونوں ولیوں نے ایک ساتھ ہی شادی کر دی ہے اور دونوں کو ایک ساتھ ہی اس نے اجازت دی تو دونوں عقد باطل ہوں گے۔ اگر ان میں سے ایک کو اس عورت نے جائز قرار دے دیا تو جس کے حق میں اجازت دی ہے وہ عقد درست ہو گا۔ اگر کسی عورت کی شادی ایک فضولی' (غیر متعلق شخص) نے اس عورت کی اجازت اور علم کے بغیر کر دی' خواہ وہ اس کا قریبی رشتہ دار ہو یا دُور کا' اور وہ عورت عاقل بالغ ہے اور اس نکاح کی اجازت اس نے دے دی تو نکاح درست ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر ایک شخص نے کسی مرد کی شادی اس کی اجازت کے بغیر کر دی اور اس مرد نے اسے جائز رکھا تو وہ عقد صحیح ہو گا درآنحالیکہ وہ عقد تمام شرعی شرطوں کو پورا کرتا ہو۔ اگر ہنوز اجازت نہ ہوئی تھی کہ اس مردِ فضولی (بے تعلق شخص) کی وفات ہو گئی اور اس کی وفات کے بعد اس عورت یا اس مرد نے اجازت دی تب بھی عقد صحیح ہو گا۔ بخلاف معاملہ بیع کے کہ اگر ایک شخص نے مثلاً کسی کا اونٹ مالک کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا تو یہ صرف اس صورت میں (بعد حصولِ اجازت) درست ہو گا جبکہ وہ شخص (بیچنے والا) اور اونٹ اور خریدار زندہ ہوں۔ اگر (اونٹ وغیرہ نہ ہو بلکہ) مالِ تجارت ہو تو (منظوری کے وقت تک) اس مال کا باقی رہنا شرط ہے۔ غرض فضولی (بے تعلق شخص) کا کیا ہوا معاملہ بیع لاگو نہیں ہوتا جب تک کہ وہ شخص مع ان اشیاء کے باقی نہ رہے لیکن نکاح میں فریقین میں سے کسی کا زندہ رہنا

(صحت عقد کے لئے) کافی ہے۔

یادر ہے کہ وکیل کے اس بیان دینے سے کہ میں تسلیم کرتا ہوں کہ میں نے اپنی فلاں مؤکلہ کی شادی اس شخص سے کر دی تھی عقد نکاح لاگو نہ ہوگا۔ درآنحالیکہ وہ عورت اس وکیل کی وکالت تسلیم کرنے سے انکاری ہو۔ یہ نکاح اس وقت تک صحیح نہ مانا جائے گا جب تک کہ گواہ قاضی (حاکمِ شرع) کے سامنے گواہی نہ دیں۔ اسی طرح صغیر سن لڑکے اور صغیر سن لڑکی کے اقرار سے بھی نکاح کا ہونا تسلیم نہ کیا جائے گا۔ سوا اس کے کہ قاضی اس صغیر سن کی طرف سے کوئی دعویدار کھڑا کرے جو انکار کرے اور یا گواہ نکاح کے گواہ پیش کرے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ولی کو یہ حق ہے کہ وہ اپنی طرف سے اپنے ہی جیسا وکیل کسی کو بنا دے جس میں شرائط مذکورہ سابقہ پائی جاتی ہوں مثلاً مرد ہونا' لہٰذا کسی عورت کو وکیل بنانا درست نہیں ہے۔ اور بالغ ہونا' لہٰذا نابالغ کو وکیل بنانا صحیح نہیں ہے اور آزاد ہونا' لہٰذا غلام وکیل نہیں بن سکتا اور مسلمان ہونا' لہٰذا مسلمان عورت کے نکاح کا وکیل کافر کو نہیں بنایا جا سکتا۔ ہاں کافر مرد کافرہ عورت کا وکیل ہو سکتا ہے۔ اگر مسلمان کسی کافرہ سے عقد کرے تو اس سے کنارہ کشی کی جائے گی۔ اس میں ایک شرط یہ ہے کہ وکیل حالت احرام میں نہ ہو۔ لہٰذا کوئی شخص احرامِ حج کی حالت میں کسی کا وکیل نہیں بن سکتا۔ لیکن مرد (خاوند) کے لئے ان سب کو وکیل بنانا درست ہے بجز احرام والے اور مدہوش انسان کے۔ لہٰذا غلام' عورت' کافر یا نابالغ اس مرد کی طرف سے بطورِ وکیل کے عقد کو قبول کر سکتا ہے۔

اگر ایک عورت نے اپنے ولی غیر مُجبر کو (جسے اختیارِ جبر نہیں ہے) کہا کہ میں آپ کو وکیل بناتی ہوں کہ آپ جس سے بھی چاہیں میری شادی کر دیں تو اس ولی پر واجب ہوگا کہ جس شخص کو وہ اس عورت کے ساتھ شادی کے لئے پسند کرے عقد سے پہلے اس کی تعین کر کے عورت کو بتا دے۔ اگر اس شخص کا تعین کر کے عورت کو نہ بتایا گیا تو اس عورت کو حق ہوگا کہ وہ اس عقد کو بحال رکھے یا رد کر دے خواہ عقد کے بعد جلدی ہی اسے اس کی اطلاع ہوئی ہو یا عرصہ کے بعد ہوئی ہو۔ لیکن اگر کسی مرد نے ایک شخص کو اپنی شادی کے لئے وکیل بنایا اور جس عورت کے ساتھ شادی کرنی چاہتا ہے اس کی تعین نہیں کی اور اس کے وکیل نے کسی عورت سے شادی کر دی تو وہ عقد لاگو ہو جائے گا بشرطیکہ وہ عورت اس جیسے شخص کے لائق ہو۔

اگر عورت شادی سے انکار کرے اور خاوند دعویٰ کرے تو وکیل کا اقرار اس بارے میں بغیر حلف کے درست مانا جائے گا۔ لیکن اگر خاوند کا دعویٰ نہ ہو تو وکیل کے اقرار سے کچھ فائدہ نہ ہوگا اور وہ عورت جس کے ساتھ چاہے شادی کر لے۔ اگر ایسی عورت نے جو مجبور نہیں ہے دو شخصوں کو اپنے عقد کے لئے ولی بنایا اور دونوں نے یکے بعد دیگرے اس کی شادی مختلف اشخاص کے ساتھ کر دی اور یہ علم ہے کہ پہلے کس کے ساتھ ہوئی' اور دوسری کس کے ساتھ۔ تو یہ عقد نکاح اس کے حق میں صحیح مانا جائے گا جس کے ساتھ پہلے ہوئی۔ لیکن اس کی تین شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ دوسرے نکاح والا خاوند اس سے لذت اندوز نہ ہوا ہو یعنی ایسی حرکات نہ کی ہوں جو مباشرت سے پہلے ہوتی ہیں۔ مثلاً پیار کرنا' گلے لگانا' ران سے ران دبانا وغیرہ جو یہ دوسرا نکاح لاگو ہو جائے گا۔ بشرطیکہ اسے اس کا علم نہ ہو کہ اس کا نکاح ایک اور شخص کے ساتھ پہلے ہو چکا ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ پہلے عقد والا اس سے پیشتر لذت اندوز ہوا ہو تو بے فائدہ ہوگا۔ اگر دوسرے عقد والا مطلق

لذت اندوز نہیں ہوا یا پہلے کی لذت اندوزی کے بعد ہوا تو دوسرا نکاح قوی تر قول کے مطابق فسخ ہو جائے گا۔ جس طرح ایک طلاق (بائن) سے ہوتا ہے' کیونکہ یہ ایک ایسا نکاح ہے جس (کے صحیح یا غلط ہونے) میں اختلاف ہے۔ لہٰذا اگر دوسرے نکاح والے نے یہ جانتے ہوئے بھی اس سے مباشرت کی تو وہ فعل مستلزمِ حد نہ ہوگا۔ اور اب وہ عورت پہلے نکاح والے کے پاس عدت گزارنے کے بعد جا سکے گی اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ نکاح طلاق بائن عائد ہوئے بغیر فسخ ہو جائے گا اور وہ عورت استبراء کے بعد (یعنی اتنا عرصہ انتظار کرنے کے بعد کہ اس کا حمل نہ ہونا ثابت ہو جائے) پہلے نکاح والے کے پاس جا سکے گی۔

یہ دو شرطیں ہوئیں تیسری شرط یہ ہے کہ وہ عورت پہلے نکاح والے کی عدت میں نہ ہو۔ (اس کی صورت یہ ہے کہ) اگر دو مردوں کے ساتھ یکے بعد دیگرے عقد ہوا اور جس سے پہلے ہوا تھا وہ مر گیا تو یہ عورت اس کی عدت گزارے گی اور اس کی میراث کی حق دار ہوگی۔ لیکن اگر یہ دونوں عقد ایک ہی وقت میں انجام پائے تو دونوں ہی عقد طلاق عائد کئے بغیر ہی فسخ ہو جائیں گے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ولی کو حق ہے کہ وہ اپنی طرف سے کسی کو وکیل بنا دے خواہ وہ ولی مُجبر (یعنی جبر کا مختار) ہو یا غیر مُجبر (یعنی جبر کا مختار نہ) ہو۔ ولی مُجبر اپنی بجائے کسی دوسرے شخص کو اپنی زیرِ ولایت لڑکی کی شادی کے لئے اس لڑکی کی اجازت اور رضامندی کے بغیر وکیل بنا سکتا ہے خواہ وکیل بنانے کے وقت (مجوزہ) خاوند کی تعین کرے یا نہ کرے اگرچہ ان ولیوں اور بیویوں کی اغراض خاوندوں کے انتخاب میں مختلف ہوں کیونکہ ولی کی شفقت اس کی متقاضی ہے لیکن وہ ایسے شخص کے سوا جس کی بصیرت یا (صحیح النظری) پر اسے اطمینان ہو کسی اور کو اپنی بجائے وکیل نہ بنائے۔ ان حالات میں وکیل پر بھی یہ لازم آتا ہے کہ وہ اس لڑکی کی شادی کفو (برابر والوں) میں اور مہرِ مثل پر کرے۔ اگر اس نے غیر کفو میں یا مہرِ مثل کا خیال کئے بغیر شادی کر دی تو عقد صحیح نہ ہوگا۔ اگر اس نے کفو میں شادی کی' درآنحالیکہ اس سے بہتر رشتہ کفو میں موجود تھا تو وکیل کو ایسا کرنا صحیح نہ ہوگا۔ ہاں اصل ولی مجبر (مختارِ جبر) ایسا کرے تو درست ہے۔ کیونکہ اس کی نگاہِ انتخاب اور اس کی شفقت پر کوئی الزام عائد نہیں ہو سکتا۔ رہا ولی غیر مُجبر جسے اختیار جبر نہیں ہے' اسے بھی یہ حق ہے کہ وہ اپنے سوا کسی کو اپنی زیرِ ولایت لڑکی کی شادی کے لئے وکیل بنا دے اگرچہ لڑکی نے اسے وکیل بنانے کی اجازت نہ دی ہو اور اس ولی نے وکیل بنانے کے وقت خاوند کا تعین نہ کیا ہو لیکن اس کے لئے چند شرطیں ہیں۔

ایک شرط یہ ہے کہ اس عورت نے ولی کو اپنی شادی کی اجازت پہلے دے دی ہو اور اس نے وکیل بعد میں بنایا ہو۔ یہ شرط اس لئے ہے کہ ولی کا کیا ہوا عقد نکاح اس شرط پر صحیح ہوگا کہ عورت نے نکاح کرنے کی اجازت دی ہو چونکہ بغیر حصولِ اجازت اسے خود نکاح کر دینے کا حق نہیں ہے۔ لہٰذا وہ اس کے لئے کسی کو وکیل نہیں بنا سکتا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اس عورت نے کسی اور کو وکیلِ نکاح بنانے سے منع نہ کیا ہو اگر وہ مانع تھی تو ولی کسی دوسرے کو اپنی بجائے وکیل نہیں بنا سکتا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ اگر عورت نے کسی خاص شخص کے ساتھ شادی کی تخصیص کر دی ہو مثلاً یہ کہا ہو کہ میں اس امر پر راضی ہوں کہ آپ میری شادی فلاں شخص سے کر دیں۔ ایسی صورت میں واجب ہوگا کہ ولی اپنا وکیل بنانے کے وقت

پر راضی ہوں کہ آپ میری شادی فلاں شخص سے کر دیں۔ ایسی صورت میں واجب ہوگا کہ ولی اپنا وکیل بنانے کے وقت اس شخص کا تعین کر دے جس کے ساتھ شادی ہوگی۔

واضح ہو کہ ولی کا وکیل عقدِ نکاح کے وقت خاوند سے کہے گا کہ میں نے فلاں عورت جو فلاں کی بیٹی ہے اس کی شادی تمہارے ساتھ کر دی اور وہ کہے گا کہ میں نے قبول کیا اور اگر عقد میں دوسری جانب خاوند کا وکیل ہو تو عورت کا ولی اس وکیل سے یوں کہے گا کہ میں نے اپنی فلاں بیٹی کی شادی کی تو خاوند کا وکیل کہے گا کہ میں نے اس کا عقد فلاں کے ساتھ قبول کیا اگر "فلاں کے ساتھ" کا لفظ نہ کہا تو نکاح درست نہ ہوگا خواہ اس کی نیت یہی رہی ہو' کیونکہ گواہوں کو نیت کا علم نہیں ہو سکتا۔ اور وکیل پر لازم ہے کہ وکیل اپنے وکیل ہونے کی صراحت کر دے درآنحالیکہ خاوند اور گواہوں کو اس کا علم نہ ہو۔

واضح ہو کہ وکیل بننے کی شرطیں وہی ہیں جن کا ذکر وکالت کے بیان میں کیا گیا ہے اس کے لئے اس کتاب کی جلد سوم کا مطالعہ کیجئے۔ ان شرائط میں مثلاً یہ ہے کہ وہ نابالغ نہ ہو اور مدہوش' دیوانہ اور نشہ کا عادی نہ ہو وغیرہ۔

اگر دو ولیوں نے جنہیں ولی بنایا گیا ہے عورت سے اجازت پانے کے بعد اس کی شادی دو آدمیوں سے کر دی اور دونوں رشتے کفو میں ہوئے اب اگر یہ معلوم ہو کہ ان دونوں میں سے پہلے کس کا نکاح ہوا تو وہ نکاح اس کے ساتھ مانا جائے گا۔ اگرچہ دوسرے نکاح والے کے ساتھ عورت کا تخلیہ ہو جائے۔ لیکن اگر یہ نہ معلوم ہو سکا کہ دونوں میں سے کس کا عقد پہلے ہوا۔ تو کہا جاتا ہے کہ وہ شادی معلق رہے گی اور دونوں میں کسی کے لئے بھی وہ عورت اس وقت تک حلال نہیں ہو سکتی جب تک کہ ان میں سے کوئی طلاق نہ دے دے اور اس کی عدت نہ گزر جائے۔ (اس بارے میں) یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ صورتِ حال ضرورت (کے زمرہ میں) ہے لہذا حاکم اس کا فیصلہ کرے گا اور (موجودہ صورت حال کی) خرابی کے پیش نظر دونوں عقدوں کو فسخ کر دے گا۔ لیکن اگر یہ صورت ہو کہ ایک نکاح کفو میں ہوا اور دوسرا غیر کفو میں تو کفو والا نکاح برقرار رکھا جائے گا۔ بشرطیکہ بیوی اور دونوں ولیوں نے عورت اور ولی کی مرضی سے کفو (کے خیال) کو نظر انداز کر دیا ہو۔ اگر کفو کا سوال نظر انداز کر دیا گیا ہو تو پھر مسئلہ کی وہی پہلی صورت ہو جائے گی۔ اگر ان دونوں میں سے ایک نے اجازت لے کر عقد کیا ہو اور دوسرے نے بدونِ اجازت کر دیا ہو تو اس کا کیا ہوا عقد صحیح مانا جائے گا جس نے اجازت لے کر عقد کیا۔ اگرچہ بے اجازت والے نے اس سے پہلے عقد کر دیا ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ولیٔ مُجبر (مختارِ جبر) ہو یا ولی غیر مجبر (غیر مختارِ جبر) اسے حق ہے کہ وہ اپنی زیرِ ولایت لڑکی سے پوچھے بغیر کسی اور کو اس کا نکاح کرنے کے لئے اپنا وکیل بنا دے۔ اس صورت میں ولی کے وکیل کو وہ تمام اختیارات حاصل ہو جائیں گے جو ولی کو ہیں مثلاً شادی کے لئے مجبور کرنا وغیرہ سوا اس کے کہ عورت باپ یا اس کے ولی کے اعتبار سے غیر مُجبرہ ہو بایں طور کہ وہ شوہر دیدہ اور بالغ یا نو سال کی ہو چکی ہو اور یا باپ اس کے وصی اور حاکم کے علاوہ بھی سب کے لئے غیر مُجبرہ ہو بایں طور کہ وہ غیر باکرہ ہو یا باکرہ اور بالغ ہو تو ایسی صورت میں ولی کے وکیل کو یہ حق نہ ہوگا کہ اس کی اجازت اور رضامندی کے بغیر شادی کر دے۔ جیسا کہ خود ولی کو بھی یہ حق نہیں ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر اُس کی شادی کر دے۔ اگر عورت نے اپنے ولی کی اجازت اور رضامندی کے بغیر شادی کر دے۔ جیسا کہ خود ولی کو بھی یہ حق نہیں ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر اس کی شادی کر دے۔ اگر عورت نے اپنے ولی کو اجازت دی کہ وہ اپنی طرف سے کسی کو اس کا وکیل بنا

اپنی طرف سے کسی کو اس کا وکیل بنا دے یا اس نے خود ولی کو اجازت دی کہ اس کا عقد نکاح کر دے اور ولی نے اس کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنا دیا تب بھی وکیل کے لئے درست نہیں ہے کہ اس کی شادی کر دے بغیر اس کے کہ اس سے پوچھے اور اجازت لے اور وہ راضی ہو اور وکیل کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ ولی کا وکیل اس عورت سے اجازت حاصل کرے جب کہ اسے وکیل بنا دیا گیا ہو وکیل بننے سے پہلے اجازت لینا صحیح نہ ہوگا۔ اس کے علاوہ وکیل بننے کی وہی شرطیں ہیں جو ولی بننے کی ہیں۔ مثلاً مرد ہونا اور بالغ ہونا وغیرہ وہ شرائط جو پہلے بتائی گئیں۔ کیونکہ ولی کا وکیل بننا ولی بننا ہے۔ لہٰذا جس میں ولی بننے کی صلاحیت نہ ہوا سے (ولی کا وکیل بن کر) ولی کا کام انجام دینا درست نہیں۔ لیکن قبولیت کے لئے فاسق شخص (بدکردار انسان) کو وکیل بنایا جا سکتا ہے۔ لہٰذا خاوند کے لئے روا ہے کہ وہ اپنی طرف سے قبولیت نکاح کے لیے کسی فاسق کو وکیل بنا دے۔ اس کی طرف سے (وہ فاسق) قبولیتِ نکاح کرے تو درست ہوگا۔ اسی طرح ایک عیسائی کو بھی قبولیتِ نکاح کے لئے وکیل بنایا جا سکتا ہے۔ درآنحالیکہ نکاح کتابیہ سے ہو۔ مسلمہ سے نکاح کی صورت نہیں بنایا جا سکتا۔

ولی کو اختیار ہے کہ وہ کسی کو غیر مشروط طور پر اپنا وکیل بنا لے۔ مثلاً وہ وکیل سے کہے کہ آپ اس لڑکی کو جس کے ساتھ جی چاہے بیاہ دیں اور یہ بھی اختیار ہے کہ اس کے ساتھ کوئی پابندی لگا دے مثلاً یوں کہے کہ اس کی شادی فلاں شخص کے ساتھ کر دیں۔ غیر مشروط وکیل ہونے کی صورت میں وکیل پر واجب ہوگا کہ اس کی شادی کفو میں کرے۔ اسے یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس لڑکی کی شادی اپنے ساتھ کر لے۔ اگر (کسی خاص شخص کے ساتھ عقد کی) قید لگائی گئی ہے تو اس کے ساتھ شادی ہو سکے گی جس کی تعین کی گئی ہے۔

اب اگر وکیل خود خاوند کے وکیل کے ساتھ عقد ازدواج میں شریک ہے تو ولی کو یوں کہنا واجب ہوگا کہ "میں نے فلاں شخص کے ساتھ فلاں عورت کی شادی کی" یا فلاں عورت کی شادی فلاں مرد کے ساتھ کی۔ اس میں دونوں کا نام لینا چاہئے اور (خاوند کا) وکیل کہے گا کہ میں نے اپنے فلاں مؤکل کے لئے قبول کیا۔ یا یوں کہے کہ میں یہ نکاح فلاں کے حق میں قبول کرتا ہوں۔ اگر یہ نہ کہا کہ "فلاں کے حق میں" لیکن اس سے پہلے اس کا ذکر ہو چکا ہو تو بقولِ صحیح اس کو کافی سمجھ کر صحیح مانا جائے گا۔

اسی طرح اگر ولی کے وکیل اور خاوند کے وکیل نے عقد نکاح کی انجام دہی کی تو لازم ہے کہ یوں کہا جائے کہ میں نے فلاں شخص کی شادی فلاں کے ساتھ کر دی اور دونوں کا نام لیا جائے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

ولی (نکاح) بنانے کا ثبوت

از روئے قرآن و حدیث

یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ شافعیہ اور مالکیہ اس پر متفق ہیں کہ ولی کا ہونا رکن نکاح ہے اس کے بغیر نکاح نہیں ہوسکتا اور حنابلہ اور حنفیہ اسے شرط قرار دیتے ہیں (رکن نہیں کہتے)۔ انہوں نے صرف ایجاب و قبول کو رکن قرار دیا ہے تاہم حنفیہ کہتے ہیں کہ چھوٹی عمر کے لڑکے یا لڑکی اور جنون زدہ مرد اور عورت کے لئے خواہ بڑی عمر کے ہوں ولی کا ہونا شرط (لازم) ہے لیکن عاقل و بالغ لڑکی کے عقد کے لئے خواہ وہ شوہر دیدہ ہو یا کنواری ہو ولی نکاح کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ عورت کو حق ہے کہ وہ جس کے ساتھ چاہے اپنا عقد نکاح کر سکتی ہے بشرطیکہ وہ اس کے کفو کا ہو۔ ایسا نہ ہو تو ولی مداخلت کر کے فسخ نکاح کر سکتا ہے۔

لوگ اس کا ثبوت حدیثوں اور قرآن کی آیتوں سے دیتے ہیں۔ اس بارے میں ایک وہ حدیث ہے جسے زہری نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ''ایما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل '' (یعنی تم میں سے جو عورت اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے وہ نکاح باطل ہے)۔ ابن ماجہ کی ایک روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ''لا تزوج المرأةَ المرأةَ ولا تزوج المرأةُ نفسَها '' (یعنی عورت نہ دوسری عورت کا نکاح کرے، اور نہ خود اپنا نکاح کرے)۔ یہ دو حدیثیں ان دلائل کے مقابلہ میں جنہیں جمہور ولی کے لازم ہونے کی بابت پیش کرتے ہیں سب سے زیادہ قوی ہیں یعنی یہ کہ عورت کا نکاح بغیر ولی کے نہیں ہوسکتا۔ لیکن حنفیہ پہلی حدیث کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس حدیث کی صحت پر اعتراضات ہیں کیونکہ زہری سے خود جب اس بابت سوال کیا گیا تو انہوں نے اس سے لاعلمی کا اظہار فرمایا۔ لیکن اس کا جواب بھی یہ دیا گیا ہے کہ اس حدیث کے راوی سلیمان بن موسیٰ قابل وثوق ہیں تو زہری کے نہ جاننے سے کوئی حرج نہیں ہوتا۔ لیکن اس خیال کی کمزوری ظاہر ہے کیونکہ جہاں سے یہ بات نکلی یعنی جس نے اسے روایت کیا ہے اگر وہ خود ہی اس سے لاعلمی کا اظہار کرتا اور روایت سے انکار کرتا ہے تو اس سے وہ بات یقیناً کمزور پڑ جائے گی۔ مزید برآں حنفیہ کہتے ہیں کہ تمام ایسی حدیثیں جن سے بظاہر عقد نکاح کے لئے ولی کی شرط پائی جاتی ہے وہ سب صغیر سن لڑکیوں کے لئے خاص ہیں جنہیں تصرف کرنے کا حق نہیں ہے۔ اس کی تائید دین کے عام قاعدہ سے ہوتی ہے۔ نکاح بھی خرید و فروخت کی طرح کا ایک معاملہ ہے اور یہ معلوم ہے کہ عورت اگر رشیدہ (یعنی سوجھ بوجھ والی) ہے تو وہ اپنے معاملات

خرید و فروخت میں بالکل آزاد ہے۔ اس پر اپنے عقد نکاح کے بارے میں جو آزادی کا متقاضی ہے اور جس کے ساتھ (زندگی کے) اہم امور وابستہ ہیں کس طرح پابندی لگائی جا سکتی ہے؟ لہٰذا واجب ہے کہ عقد نکاح کو عقد بیع پر قیاس کیا جائے اور اگر اس قیاس کے خلاف کوئی روایت آئی ہو تو اس کو (خاص صورتوں کے لئے) مخصوص کرنا واجب ہے۔ یہ ایک بنیادی قاعدہ ہے۔ پس حضور کا یہ ارشاد کہ ''کوئی عورت کسی عورت کی شادی نہیں کر سکتی'' کا مطلب یہ ہے کہ بڑی عورت صغیر سن لڑکی کی شادی (بطور ولی کے) نہیں کر سکتی درآنحالیکہ ایسا قریبی رشتہ دار موجود ہو جو اس عورت پر فوقیت رکھتا ہو اور یہ جو ارشاد ہوا کہ ''عورت خود اپنا نکاح نہ کرے'' اس کے معنی بھی یہ ہیں کہ کوئی نابالغ عورت بغیر ولی کے اپنا نکاح خود نہ کرے پس یہاں مراد مرأۃ (عورت) سے صغیر سن مونث ہے۔ اگرچہ عورت کا لفظ عام ہے' چھوٹی عمر کی ہو یا بڑی عمر کی لیکن یہاں پر صغیر سن کے لئے مخصوص ہے کیونکہ پوری عمر والی عورت کے بارے میں تو سب کو معلوم ہے کہ اسے تمام معاملات مثلاً بیع میں تصرف کا حق ہے۔ پس عقد نکاح کو بھی بیع پر قیاس کیا جائے گا اور اصول کے مطابق ایسا کرنا جائز ہے۔ لیکن جمہور نکاح اور بیع میں فرق کے قائل ہیں۔ کیونکہ عورت کو مردوں سے ملنے جلنے پر کوئی پابندی عائد نہیں ہے۔ لہٰذا بہت ممکن ہے کہ غیر کفو کا آدمی اسے فریب دے اور وہ (اس کے دھوکے میں آ کر) ایسے شخص سے شادی کر لے جس سے وہ کسی اور قبیلہ میں چلی جائے اور اس طرح کی خرابی پیدا ہو کہ اس کی دنیوی خوش بختی پر وبال آ جائے۔ لہٰذا عقد نکاح کے بارے میں اس پر پابندی عائد کرنا درست ہے۔ دُوسرے معاملات میں درست نہیں ہے۔ کیونکہ مثلاً خرید و فروخت کا معاملہ ہے جس میں ایسی کوئی خرابی جو بیان کی جاتی ہے نہیں پیدا ہو سکتی۔ احناف نے اس بات کا جواب دو طرح سے دیا ہے۔

پہلا جواب یہ ہے کہ عقد نکاح میں یہ شرط رکھی گئی ہے کہ شادی کفو میں ہونی چاہیئے جیسا کہ آگے بتایا جا رہا ہے لہٰذا اگر کوئی عورت کفو سے باہر شادی کر لیتی ہے تو اس کے ولیوں کو حق ہے کہ اس شادی پر اعتراض کریں اور اس کو برقرار نہ رہنے دیں اور فسخ کر دیں۔ ایسی صورت میں انہیں اس رشتہ سے ایسا نقصان جو نہ ہونا چاہیئے نہ پہنچ سکے گا بلکہ معاملہ کی ڈور انکے ہاتھوں میں رہے گی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ مانی ہوئی بات ہے کہ عورت عقلمند اور معاملہ فہم ہے اور اس پر کوئی پابندی نہیں ہے لہٰذا اسے حق ہے کہ وہ اپنے معاملات خرید و فروخت کو بلا روک ٹوک کے انجام دے اگر یہ کہا جائے کہ اسے ہم مرتبہ خاوند کے انتخاب میں دھوکا دیا جا سکتا ہے تو یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اسے کسی اہم مال کے سودے میں غیر کفو میں شادی سے زیادہ دھوکہ دیا جا سکتا ہے جس میں بہت نقصان ہو کیونکہ اگر وہ شادی

غیر کفو کی نکلے تو قاضی دونوں میں علیحدگی کرادے اور بات ختم ہو جائے گی لیکن اگر اس نے کوئی گرانقدر شے فروخت کی اور اس میں اسے بہت بڑا نقصان دیا گیا اور وہ مال کسی مفلس کے ہاتھ پڑ کر تلف ہو گیا (یعنی اب واپس بھی نہیں آ سکتا) تو یہ مال اس کے ہاتھ سے جاتا رہا اور اس بیع سے جو نقصان ہوا اس کی تلافی ممکن نہ ہو گی لہٰذا حنفیہ نے معاملہ بیع پر قیاس کرتے ہوئے احادیث کو مفہوم کو جو چھوٹی لڑکی کے لئے مخصوص کیا ہے وہ صحیح ہے لہٰذا اس پر اعتراض وارد نہیں ہوتا جو عام طور پر کیا جاتا ہے۔

قرآن حکیم سے ولی نکاح کا ثبوت اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہوتا ہے "فلا تعضلوھن ان ینکحن ازواجھن اذا تراضوا بینھم بالمعروف" (یعنی تم عورتوں کو اس امر سے منع نہ کرو کہ وہ اپنے جوڑوں کے ساتھ باہمی رضامندی سے دستور کے مطابق نکاح کر لیں) اس آیت سے اس طرح استدلال کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عورتوں کے ولیوں سے خطاب فرماتا ہے اور انہیں اس امر سے کہ وہ حسب پسند خاوندوں سے اپنا نکاح کر لیں منع کرتا ہے اگر ولیوں کو یہ اختیار نہ ہوتا کہ وہ انہیں نکاح کرنے سے منع کر سکیں تو اس طرح خطاب نہ فرماتا۔ کیونکہ اس صورت میں عورتوں سے خطاب کرتے ہوئے یہ فرماتا کہ اگر تمہیں شادی سے منع کیا جائے تو تم خود اپنی شادی کر لو۔

امام شافی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ (نکاح کے لئے) ولی کے لازم ہونے کا سب سے زیادہ صریح ثبوت ہے۔ لیکن حنفیہ نے اس کا جواب دو طرح سے دیا ہے' ایک تو یہ کہ وہ اس سے انکار کرتے ہیں کہ اس آیت میں ولیوں کو خطاب ہے' بلکہ احتمال یہ ہے کہ ان خاوندوں کو خطاب ہے جو اپنی بیویوں کو طلاق دے چکے ہیں اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ خطاب تمام مسلمانوں کو ہو۔

پہلا احتمال ظاہر ہے کیونکہ آیت کریمہ کے الفاظ سے یہی مفہوم نکلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں سے ارشاد فرمایا ہے جو اپنی بیویوں کو طلاق دے دیں کہ جب تم نے اپنی عورتوں کو طلاق دے دی تو اب ان پر ظلم کرنے کے ذریعے استعمال نہ کرو کہ تمہارے بعد کسی اور سے نکاح نہ کر سکیں۔ بایں طور کہ انہیں یا ان کے لوگوں کو جو ان (مطلقہ عورتوں) سے نکاح کرنا چاہتے ہیں تم اپنی طاقت' عہدہ' اختیار اور اثر کے بل بوتے پر دھمکی دو یا پھر اس عورت کی برائیاں اچھالو اور خوبیوں پر پردہ ڈالو جس کے باعث رشتہ مانگنے والے اس سے متنفر ہو جائیں یا اس کے علاوہ کسی اور طریقہ سے ان (عورتوں) پر یا ان کے خواستگاروں پر دباؤ ڈالو۔ مثلاً یوں کہ اگر ان عورتوں کا کوئی حق تم پر ہے تو اس سے انکار کر دو وغیرہ۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس آیت کے معنے یہ ہیں کہ اے مسلمانو! اگر تمہاری عورتوں کو طلاق ہو

جائے اور وہ بے شوہر کے ہو جائیں اور ان کی عدت گزر جائے تو یہ ٹھیک بات نہیں ہے کہ تم ان کی شادی کی راہ میں روڑے اٹکاؤ اور انہیں شادی نہ کرنے دو۔ خواہ یہ رکاوٹ کسی قریبی رشتہ دار کی طرف سے ہو یا کسی عہدہ دار یا با اثر شخص کی جانب سے۔ پس اے مسلمانو! تم پر یہ فرض کفایہ عائد ہوتا ہے کہ تم لوگوں کو اس سے منع کرو اور جو ایسا کرے اسے روکو اور باز رکھو ورنہ تم بھی ان لوگوں کے ساتھ گناہ میں شریک ہو جاؤ گے کیونکہ عورتوں کو نکاح سے روکنا منع ہے اور اس کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے اور امر ممنوع سے روکنا مسلمانوں پر فرض ہے اور ایسی صورتِ حال کا دور کرنا ہر شخص کے لئے جس سے بن پڑے ضروری ہے خواہ اختیار کو کام میں لا کر یا کسی اور طرح سے۔

اس میں جو مذکور ہوا اور اس روایت میں کوئی تضاد نہیں ہے جس کو بخاری نے روایت کیا ہے کہ یہ آیت معقل بن یسار کے بارے میں ہے جنہوں نے اپنی بہن کا نکاح کسی شخص سے کر دیا تھا اور اس کے خاوند نے طلاق دے دی اور اس نے دوبارہ رجوع کرنا چاہا تو اس کو دوبارہ خاوند کے پاس جانے سے منع کیا۔ حالانکہ وہ خود بھی یہی چاہتی تھیں۔ پھر جب یہ آیت نازل ہوئی تو معقل نے اپنی بہن کا عقد دوبارہ اسی سے کر دیا۔ ہر چند کہ اس امر میں احتمال ہے کہ معقل کے واقعہ کو اس آیت کے نزول کے ساتھ تعلق ہو لیکن آیت بذات خود عام مفہوم رکھتی ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔ (خاص واقعہ کے لئے عام حکم کی) ایسی ہی نظیر وہ تفسیر ہے جو مفسرین نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی کی ہے "یا ایھا الذین آمنوا ان جاء کم فاسق بنباء فتبینوا" سورۃ الحجرات (یعنی اے مسلمانو! جب کوئی گنہگار آدمی تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو اس کی تحقیق کر لیا کرو) اس کی بابت امام فخر الدین رازی شافعی نے فرمایا کہ اس آیت میں عام حکم ہے لیکن اس کو ولید کے مشہور واقعہ سے نسبت ہے۔ قطع نظر اس کے اگر یہ مان لیا جائے کہ وہ آیت خاص طور پر معقل کی بہن سے تعلق رکھتی ہے تاہم اس میں ہر اس شخص کو خطاب ہے جو عورتوں کو نکاح سے منع کرے۔ خواہ وہ اس عورت کا ولی ہو یا کوئی اور' لہٰذا یہ آیت ولی کے لئے مخصوص نہ ہوئی اور اس سے کسی کو اختلاف نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ آیت معقل اور دوسرے اشخاص خاص کر عورت کے رشتہ داروں کے لئے ہے، لیکن آیت میں کوئی قرینہ ایسا نہیں ہے جس سے ثابت ہو کہ ان لوگوں کو اس عورت پر حق ولایت حاصل ہے۔ بلکہ اس آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ جو شخص بھی عورتوں کو نکاح سے باز رکھتا ہے وہ گنہگار ہے۔ اسے ایسا کرنے کا حق نہیں ہے اور یہ لازم نہیں ہے کہ ممانعت کا یہ حق ولی ہونے کی بنا پر ہو بلکہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ممانعت اس بنا پر ہے کہ عورتیں بے بس ہیں اور اپنا حق استعمال نہیں کر سکتیں کیونکہ عورت فطری طور پر

اپنے کفیل یا قریبی رشتہ داروں، باپ بھائی پر بھروسا کرتی ہے بایں طور کہ وہ اپنی مرضی کو ان کی مرضی میں فنا کر دی ہے۔ اونچے درجہ کی بے بس عورت پر خاص کر اس بارے میں شرم غالب رہتی ہے اور وہ اپنے کفیلوں اور رشتہ داروں پر اپنا کوئی حق نہیں سمجھتی جس کے باعث وہ اپنا حق استعمال کرنے سے معذور ہوتی ہے اور بادل نخواستہ ان کے حق میں اپنے حق سے دست بردار ہو جاتی ہے۔ پس اس آیت شریفہ کا یہ منشاء ہے کہ مردوں کو چاہیئے کہ ان کی کمزوری سے ناجائز فائدہ نہ اٹھائیں اور انہیں اپنے اس قدرتی حق سے محروم نہ رکھیں کہ وہ اپنے کفو میں جہاں چاہیں اپنی شادی کر لیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عورت اس بارے میں آزاد ہے کہ وہ اپنے کفو میں جہاں جی چاہے شادی کر لے کیونکہ اسے شادی کرنے سے باز رکھنے کی جو ممانعت آئی ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ وہ اپنے اس اختیار کے استعمال کرنے میں آزاد ہے۔ علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ **لا تعضلوھن ان ینکحن ازواجھن** اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ عورت کا عقد کر لینا درست ہے۔ یہاں پر اللہ تعالیٰ نے **ان ینکحن** فرمایا ہے یعنی **یتزوجھن بعبارتھن** (یعنی وہ اپنے لئے خاوندوں سے اپنی عبارت میں یا اپنے الفاظ نکاح میں عقد کر لیں) اگر اس بارے میں عورتوں کی عبادت سودمند نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ یوں فرماتا **فلا تعضلوھن ان تنکحوھن ازواجھن** (یعنی اس امر سے انہیں منع نہ کرو کہ تم ان کے نئے خاوندوں سے ان کی شادی کر دو)۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر یہ خطاب خاص اقرباء کے لئے ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اے رشتہ دارو! عورتوں کی کفالت کا حق اور ان کی کمزوری کو آلہ کار بنا کر انہیں اپنے کفو میں خاوند کے انتخاب اور اپنی شادی کر لینے کے فطری حق سے محروم نہ کرو کہ ان پر اپنا حکم چلا کر ان کو اپنا حق استعمال کرنے سے باز رکھو۔ اس آیت میں کوئی ایسی بات نہیں جو اس امر کی دلیل ہو کہ اس بارے میں اقرباء کو خطاب ہے وہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان ہی کو اس بارے میں حق پہنچتا ہے (کہ شادی سے روک دیں) عورتوں کو حق نہیں ہے (کہ خود شادی کر لیں)۔

کہا جاتا ہے کہ اگر خاوند کے انتخاب اور عقد نکاح کا عورت کو حق ہے تو اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو خطاب کرتے ہوئے یوں کیوں نہ فرمایا کہ تم خود اپنی شادی کر لو اور اپنا حق استعمال کرو۔ پس چونکہ ارشاد فلا تعضلوھن میں اقرباء کو خطاب ہے وہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان ہی کو اس بارے میں حق پہنچتا ہے (کہ شادی سے روک دیں) عورتوں کو حق نہیں ہے (کہ خود شادی کر لیں)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس طرح ولیوں کو خطاب کرنے میں ایک اہم نکتہ اور وہ اس امر کی اہمیت کو

پیش نظر رکھتا ہے کہ ان عورتوں اور ان کے کفیل متعلقین کے درمیان جو رابطہ ہے اس کا احترام ملحوظ رہے۔ پس اگر کوئی عورت اپنے باپ بھائی وغیرہ کی پاسداری اور احترام کی خاطر اس ڈر سے کہ مبادا قرابت داری میں کوئی ناخوشگواری پیش آئے' اپنے حق کو نظر انداز کر دے تو اسے اللہ تعالیٰ نے بھی ایک اچھی بات قرار دیا ہے۔ ایسی حالت میں یہ مناسب نہ ہوتا کہ عورتوں کو یوں کہا جاتا کہ تم اپنا حق استعمال کرو اپنے ولیوں کی اطاعت سے باہر ہو جاؤ کہ باہمی رابطہ یگانگت ٹوٹ جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ بلاغت کا کمال اور بیان کی خوبی اسی میں تھی کہ ولیوں کو خطاب کر کے کہا جاتا کہ اس حالت سے ناجائز فائدہ نہ اٹھاؤ اور عورتوں کے حقوق سلب کرنے کی کوشش نہ کرو۔ ان دونوں طرح سے خطاب کرنے کی غایت اور نتیجہ ایک ہی ہے اور (دونوں توجیہات کا مقصد یہ ہے کہ عورت کو اس جگہ شادی کرنے سے منع نہ کیا جائے جہاں وہ چاہتی ہو' بشرطیکہ وہ اچھے کفو میں ہو۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ان دونوں خیالات کو مختلف زمان و مکان میں (انسان کی) اجتماعی زندگی سے ایک گہرا تعلق ہے۔ چنانچہ جو اصحاب عقد ازدواج کے بارے میں عورت (کے اختیار) پر پابندی عائد کرنا چاہتے ہیں وہ یہ دیکھتے ہیں کہ جب کبھی ان کی اصلاح کے بارے میں غور کیا جائے گا تو یہ صاف نظر آئے گا کہ ان میں ایک فطری کمزوری ہے۔ اور وہ ان کا مردوں کے سامنے عاجز ہونا اور ان سے متاثر ہونا ہے۔ عورت (ان کے سامنے) اپنی عظمت' شان اور فضیلت کو بھول جاتی ہے اور ایسے کے پیچھے لگ جاتی ہے جو اس کی جوتی کے تسمے کے برابر بھی نہیں ہوتا۔ بعض اوقات اس کی نرم مزاجی اسے اپنے ہی ملازم بلکہ اس سے بھی کم درجہ کے شخص کی طرف کھینچ لیتی ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کا نقصان صرف عورت ہی کو نہیں پہنچتا بلکہ پورے خاندان کو اپنی لپیٹ میں لے لیتا ہے۔ کیونکہ اہل خاندان ایک اجنبی عنصر کو جو حسب و نسب میں ان کے برابر نہیں ہوتا' اپنے زمرہ میں شامل کرنا باعث عار سمجھتے ہیں۔ اور بسا اوقات اس کے نتائج نہایت افسوسناک ہوتے ہیں لہٰذا واجب ہو جاتا ہے کہ شادی کے بارے میں عورت کے اختیار کا معاملہ ایسے ولیوں کے سپرد کر دیا جائے جو ایسا طرز عمل اختیار کرنے کے قابل ہوں جس میں اس عورت کا بھی بھلا ہو اور خاندان کا بھی اور وہ عورت خراب ہونے سے بچ جائے اور اس کا احترام باقی رہے۔ باوجود اس کے بعض حالات میں عورت کی رضامندی کا حاصل کرنا' قبل اس کے کہ اس کا ولی شادی کا عزم کرے' ضروری ہوگا۔ اس کے علاوہ کبھی یہ صورت حال ایک معمولی سی مہربانی کی وجہ سے پیدا ہو جاتی ہے جس کا اثر مختلف ذریعوں سے ایک عورت پر پڑنا ممکن ہو جاتا ہے اور اس کے نتیجے میں بدبختی اور تباہی اس

کے حصہ میں آتی اور خاندان برباد ہو جاتا ہے اور اس کی عظمت زائل ہو جاتی ہے۔

حنفیہ جو عاقل بالغ عورت پر پابندی عائد کرنے کے حق میں نہیں ہیں ان کا کہنا یہ ہے کہ (احکام) دین اسلام کے قاعدوں کی بنیاد دو امور کو متقاضی ہے۔

اول یہ کہ ہر ذی عقل معاملہ فہم شخص کو خواہ مرد ہو یا عورت اپنے معاملات کی انجام دہی میں آزاد تسلیم کیا جائے۔

دوم یہ کہ ان امور کی انجام دہی میں جن خرابیوں کے پیش آنے کا امکان ہو اسے دور کیا جائے۔ انسان کی اجتماعی زندگی کے لئے ان دونوں امور کو ملحوظ رکھنا لازمی اور ناگزیر ہے۔ پس رشیدہ (معاملہ فہم) عورت پر اس کی شادی کے بارے میں پابندی عائد کرنا اسلام کے عام قاعدے کے منافی ہے۔ اگرچہ اس کی شادی کے معاملہ کو ولی کی رضامندی کا پابندی کر دیا جائے تو یہ پابندی بلا سبب ہو گی خاص کر ایسی صورت میں جبکہ باکرہ عورت سمجھدار ہو اور اس سے مطلقاً رائے نہ لی جائے اور اس کی شادی کر دی جائے۔ یہ امر کسی معاملہ میں بھی اصول دین کے مطابق نہیں ہے بالخصوص اس حالت میں جب کہ اس کا ولی باپ یا اس کے حقیقی بھائی کے سوا کوئی اور شخص ہو جسے اس عورت سے نہ قرابت ہو اور نہ قربت حاصل ہو تو یہ ولایت نقصان دہ ہو گی اور وہ شخص اس عورت کے خلاف عمل کرے گا اور اس کی راہ میں حائل ہو کر کفو کے اندر موزوں رشتہ ملنے سے اسے محروم کر دے گا۔ ادھر ایک عورت کے لئے یہ آسان نہیں ہے کہ حاکم کے پاس استغاثہ کرے اور اس شخص پر عضل (شادی میں رکاوٹ ڈالنے) کا الزام ثابت کر سکے۔ بلکہ بسا اوقات منگنی کے توڑے جانے اور حاکم سے شکایت کرنے سے خاندانی عداوت تک نوبت پہنچ جاتی ہے اور اس سے جو تباہی ہوتی ہے اس کی کوئی حد نہیں ہے اور ایسے حالات اس کثرت سے وقوع پذیر ہوتے ہیں کہ اسلامی شریعت جو اپنی خوبی اور جزرسی کے باعث مشہور ہے اسے نظر انداز نہیں کر سکتی اس لئے واجب ہے کہ ایک عورت کی شادی کے معاملہ کو اسی کی ذات کے ساتھ وابستہ رکھا جائے بشرطیکہ وہ اس پر دانشمندوں کی طرح عمل پیرا ہو اور برے راستے پر پڑ کر غیر کفو کے قبضہ میں نہ چلی جائے اگر ایسا کیا تو وہ پابندی لگائے جانے کے لائق ہو گی اور اس کے ولی کو اس شادی پر اعتراض کرنے اور اسے فسخ کر دینے کا حق ہو گا۔ پھر یہ بھی ہے کہ عورت کو حق ہے کہ وہ عقد نکاح کی انجام دہی کے لئے جسے چاہے اپنا وکیل بنا دے پس اگر اس کا باپ' بھائی یا ایسا ہی کوئی قریبی رشتہ دار ہے جو اس کے لئے زحمت اٹھائے اور اسے راحت پہنچانے میں کوشاں ہو اور اس کی خوش بختی کا خواہشمند ہو تو عورت کے لئے مناسب اور پسندیدہ بات یہ ہے کہ وہ اپنا معاملہ اس کے سپرد کر دے

اور اسے اختیار دے دے کہ وہ جس طرح پسند کرے اس کی شادی کا معاملہ انجام دے۔ وہ ولی کی مرضی سے باہر نہ جائے اور ایسی بات پر مجبور نہ کرے۔ جس سے کوئی فائدہ اسے نہ پہنچے بلکہ اس ولی کی مہربانی سے محرومی کے باعث خود اس کے لئے نقصان دہ ہو۔

واقعہ یہ ہے کہ انسان کی اجتماعی زندگی میں دونوں طرح کے خیالات کا پیش آنا' ناگزیر ہے اور (احکام) شریعت اسلامیہ کے سمجھنے اور حالات کے ساتھ باہمی مطابقت کے لئے ائمہ فقہاء رضوان اللہ علیہم کے نقطہ ہائے نظر کا یہ اختلاف اس امر کی دلیل ہے کہ فی الواقع شریعت اسلامیہ کی ایک ابدی حیثیت ہے جو ہر ظرف و حال کے لئے موزوں ہے اور اس کی حدود میں نہ کسی فرد یا جماعت پر زیادتی ہوتی ہے اور نہ کسی کو اذیت پہنچتی ہے لہٰذا اگر ان دونوں خیالات میں سے کسی پر عمل کی صورت میں کسی وقت یا کسی عہد میں بھی کوئی دشواری کسی کو پیش آئے تو دوسرے خیال کے مطابق عمل کرنا واجب ہے۔ پس دونوں ہی راہیں پسندیدہ اور اس پر عمل کرنا بہتر اور عقلمندی ہے اور اللہ ہی ہے جو صراط مستقیم کی رہنمائی فرماتا ہے۔ واضح ہو کہ دلائل شرعیہ کے تحقیقی مباحث کا یہ ایک نمونہ ہے۔ انشاء اللہ مسائل عمومی کی تحقیق میں اسی نہج کی پیروی کی جائے گی۔ اگر تمام مسائل میں یہی طریقہ جاری رکھا جائے تو گفتگو بہت طویل ہو جائے گی اور جیسا کہ ظاہر ہے اصل مقصد سے ہٹ جانا پڑے گا۔

مسائل متعلقہ ولی کا خلاصہ

(1) مالکیہ' شافعیہ اور حنابلہ اس بات پر متفق ہیں کہ عقد نکاح میں ولی کا ہونا ضروری ہے لہٰذا ہر وہ نکاح جو ولی یا اس کے قائم مقام کے بغیر ہو وہ باطل ہے۔ پس کسی عورت کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ کسی حال میں بھی خود اپنا عقد نکاح کر لے خواہ وہ پوری عمر کی ہو یا صغیر سن ہو۔ ذی عقل ہو یا جنون زدہ ہو۔ البتہ شوہر دیدہ (غیر باکرہ) ہے تو اس کی شادی اس کی رضامندی اور اجازت کے بغیر کے مناسب نہیں ہے۔

حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ ولی کا ہونا صغیر سن لڑکی یا دیوانی بالغ عورت کے لئے ضروری ہے۔ لیکن بالغ عاقل عورت خواہ باکرہ ہو یا شوہر دیدہ (غیر باکرہ) اسے حق ہے کہ وہ جس سے چاہے خود اپنا نکاح کر لے اب اگر اس نے کفو میں شادی کی ہے تو خیر۔ ورنہ اس کے ولی کو اعتراض کرنے اور نکاح فسخ کرنے کا حق ہے۔

(2) جو اصحاب (نکاح کے لئے) ولی کا ہونا ضروری کہتے ہیں انہوں نے ولی کی دو قسمیں بتائی

ہیں: ولی مجبر (وہ ولی جو جبراً شادی کر سکتا ہے) اور ولی غیر مجبر (جسے یہ اختیار نہیں ہے) اب شافعہ اور حنابلہ تو اس پر متفق ہیں کہ ولی مجبر' باپ اور دادا ہو سکتا ہے۔ مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے' وہ کہتے ہیں کہ ولی مجبر صرف باپ ہے۔ پھر مالکیہ اور حنابلہ اس بارے میں متفق ہیں کہ باپ نکاح کے لئے جس کو اپنا وصی (یا نمائندہ) بنا دے وہ بھی باپ کی طرح ولی مجبر ہوتا ہے' بخلاف شافعیہ کے ان کے ہاں باپ کے وصی کا ذکر نہیں ہے۔ حنابلہ نے یہ اور اضافہ کیا ہے کہ بوقت ضرورت حاکم بھی ولی مجبر ہو سکتا ہے۔

(3) جو اصحاب اس بات کے قائل ہیں کہ ولی عقد نکاح پر مجبور ہو سکتا ہے وہ سب اس امر پر متفق ہیں کہ صاحب اختیار ولی باکرہ بالغ عورت کی شادی اس کی اجازت اور رضامندی کے بغیر جبراً کر سکتا ہے لیکن ان شرائط کے بارے میں باہم اختلاف ہے جن کے تحت مجبور لڑکی کو اس کی اجازت کے بغیر شادی کرنا صحیح ہے۔ یہ شرائط سابقاً بتائی جا چکی ہے۔

(4) ان اصحاب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ شوہر دیدہ عورت پر جس کی بکارت نکاح کی وجہ سے زائل ہو چکی ہو جبر نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم اس کے عقد نکاح کر دینے کا حق ولی کو ہے اگر وہ ولی کے بغیر شادی کر لے تو وہ باطل ہوگی۔ پس غیر باکرہ اور ولی دونوں شادی کی انجام دہی میں شامل ہوں گے۔ عورت کو یہ حق ہوگا کہ وہ صریح الفاظ میں شادی پر رضامندی کا اظہار کرے اور ولی کو یہ حق ہے کہ وہ اس کی شادی کا کام انجام دے۔ یہ احکام اس صورت میں ہیں جبکہ وہ عورت بڑی اور بالغہ ہو لیکن اگر وہ غیر باکرہ لیکن صغیر سن ہے تو وہ بالغ باکرہ عورت کے زمرہ میں شامل متصور ہوگی اور ولی مجبر (یا ولی مختار) بالغ ہونے سے پہلے اس کی اجازت اور رضامندی کے بغیر اس کی شادی کر سکتا ہے۔ حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے' وہ کہتے ہیں کہ صرف اس ''غیر باکرہ'' صغیر سن لڑکی کی شادی جبراً کی جا سکتی ہے جو نو سال سے کم کی ہو اگر نو سال کی ہو جائے تو اسے پوری عورت شمار کیا جائے گا اور جبراً اس کی شادی نہیں کی جا سکتی۔

(5) مالکیہ' شافعیہ اور حنابلہ اس امر پر متفق ہیں کہ اگرچہ عقد کی انجام دہی ولی ''غیر مجبر'' (غیر مختار ولی) پر انحصار رکھتی ہے' لیکن اسے یہ حق نہیں ہے کہ اپنی زیر ولایت لڑکی کی شادی اس کی اجازت اور صریح رضامندی کے بغیر کر دے درآنحالیکہ وہ بالغ اور فی الوقت غیر باکرہ ہو یا غیر باکرہ کے ضمن میں ہو۔ یہ حکم پوری عورت کے بارے میں ہے۔ صغیر سن کے بارے میں سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر وہ نو سال سے کم کی ہو تو ولی غیر مجبر (غیر مختار) کے لئے کسی حال میں بھی جائز نہیں ہے کہ اس کی شادی کرے۔ اس کے بعد مزید اختلاف یہ ہے کہ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر وہ لڑکی دس سال کی ہو جائے اور شادی نہ ہونے میں خرابی کا

اندیشہ ہو تو ولی کو اختیار ہے کہ اس کی اجازت سے اس کی شادی کر دے۔ اب آیا اس کی رضا مندی صریح الفاظ میں ضروری ہے یا خاموشی کافی ہے؟ اس بارے میں دو راہیں ہیں اور دونوں میں قابل ترجیح دوسری رائے ہے (یعنی خاموشی کو رضا مندی تسلیم کیا جائے گا) تاہم ولی پر واجب ہے کہ وہ اس بارے میں قاضی (حاکم شرع) سے مشورہ کر لے۔

بعض اصحاب نے اس خیال کو ترجیح دی ہے کہ اگر خرابی کا اندیشہ ہو تو (شادی کر دینے کے لئے) یہ شرط نہ ہو گی کہ وہ دس سال کی ہو جائے بلکہ اس کی شادی جبراً کر دی جائے گی خواہ وہ راضی نہ ہو جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ باپ یا دادا کے سوا کسی بھی ولی کے لئے یہ درست نہیں ہے کہ چھوٹی عمر کی لڑکی کی، جو بلوغ کو نہیں پہنچی شادی کر دے۔ اگر باپ یا دادا نہ ہوں اور لڑکی کو چھوٹی عمر میں چھوڑ جائیں، تو کسی حال میں بھی جائز نہیں ہے کہ کوئی شخص اس کی شادی کرے، خواہ لڑکی غیر باکرہ ہو یا باکرہ، بشرطیکہ وہ ذی عقل ہو کیونکہ ولی غیر مجبر (غیر مختار ولی) صغیر سن لڑکی کی شادی اس کی اجازت ہی سے کر سکتا ہے، اور صغیر سن کو اجازت کا اختیار نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ جنون زدہ ہے تو اس صورت میں حاکم کو اختیار ہے کہ اگر وہ بالغ ہو جائے اور شادی ضرور ہو تو اس کی شادی کر دے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ لڑکی اگر نو سال کی ہو جائے تو اسے بڑی اور ذی عقل شمار کیا جائے گا اور ولی غیر مُجبر (غیر مختار ولی) کو حق ہے کہ وہ اس کی اجازت اور رضا مندی سے اس کی شادی کر دے اگر نو سال سے کم ہو اور شادی ضروری ہو جائے تو حاکم کو اس کی شادی کر دینے کا حق ہے۔

(6) شافعیہ اور حنابلہ اس پر متفق ہیں کہ غیر مجبر اولیاء میں (یعنی جن کو جبراً شادی کا اختیار نہیں ہے) سب سے زیادہ حقدار باپ اس کے بعد دادا ہے۔ مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ ولی بننے کا سب سے زیادہ حقدار بیٹا ہے خواہ وہ ناجائز اولاد ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی عورت کی شادی باقاعدہ ہو گئی اور پھر وہ بیوہ ہو گئی بعد میں ناجائز طور پر اس کے ہاں لڑکا پیدا ہوا تو اس بیٹے کو بھی ولی بننے کا حق اس لڑکی کے باپ اور دادا سے زیادہ ہے۔ لیکن اگر باقاعدہ شادی سے پہلے کوئی ناجائز اولاد ہو تو اس لڑکے کو اس عورت کے باپ پر فوقیت حاصل نہ ہو گی کیونکہ شافعیہ کے نزدیک زنا سے عورت کا کنوارپنا ضائع نہیں ہوتا لہٰذا (وہ باکرہ ہی تصور کی جائے گی اور) باپ اس کا ولی مُجبر (مختار جبر) ہو گا۔ ہاں ولی غیر مجبر (ولی غیر مختار) کے باب میں کلام ہے۔ اس بارے میں حنفیہ شافعہ سے متفق ہیں کہ نکاح کے لئے بیٹا، باپ سے

زیادہ ولی بننے کا حقدار ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کو اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ولی بننے کا سب سے زیادہ حق دار باپ ہے پھر دادا لیکن حنابلہ کہتے ہیں کہ بیٹا ولی بننے کے لئے دادا سے زیادہ قرینِ حق ہے اور شافعیہ کہتے ہیں کہ بیٹا اپنی ماں کے نکاح میں مطلقاً ولی نہیں بن سکتا۔

(7) شافعیہ' حنابلہ اور حنفیہ اس امر میں متفق ہیں کہ ولی قریب کی موجودگی میں جو تمام شرائط پوری کرتا ہو دور کے رشتہ دار ولی یا حاکم کا عقد کر دینا صحیح نہیں ہے۔ مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حقدار ولیوں کے درمیان درجہ کا ملحوظ رکھنا مستحب ہے واجب نہیں ہے۔ پس اگر کسی عورت کا باپ بھی ہے اور بیٹا بھی اور باپ اس کا عقد کر دے تو وہ عقد درست ہوگا اگرچہ حق ولایت کے اعتبار سے اس کا درجہ بیٹے کے بعد ہے۔ اسی طرح اگر اس کا حقیقی بھائی اور غیر حقیقی (سوتیلا بھائی) ہے اور سگے بھائی کی موجودگی میں سوتیلے بھائی نے شادی کر دی تو عقد صحیح ہوگا۔ اگر عورت اپنے رشتہ داروں میں سے کسی کے ہونے پر راضی نہ ہو اور حاکم اس کی شادی کر دے تو درست ہے' کیونکہ حاکم کا شمار بھی ولیوں میں ہے۔ اگر عورت نے ولایت عمومی کے پیش نظر (کہ ہر مسلمان کو ولی بننے کا حق ہے) اصلی ولی کے ہوتے ہوئے کسی مسلمان کو (عقد نکاح کا) اپنا ولی بنا تو ایسا کرنا درست ہوگا بشرطیکہ وہ عورت ادنیٰ طبقہ کی ہو ورنہ درست نہ ہوگا۔ یہ مسائل غیر مجبر کے متعلق ہیں باقی ولیٔ مجبر کے بارے میں ان اصحاب کے نزدیک ولی کا ہونا ضروری ہے۔

(8) شافعیہ' مالکیہ اور حنابلہ اس امر پر متفق ہیں کہ نکاح کا ولی بننے کے لئے مرد ہونا ضروری ہے۔ عورت کا ولی بننا کسی حال میں صحیح نہیں ہے۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ عورت صغیرسن لڑکی اور لڑکے اور بالغ دیوانی عورت کی بحالت جنون ولی ہو سکتی ہے۔ درآں حال کہ کوئی مرد نہ ہو۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ کسی عورت کو ولیہ اسی حالت میں کہا جا سکتا ہے جبکہ (ولی بننے کے لئے) وصیت کی گئی ہو یا وہ عورت اس عورت کی مالکہ ہو جس کی شادی مقصود ہے اور یا اس کی آزاد کرنے والی ہو۔ یہاں یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ کفالت کرنے والی عورت بھی (زیر کفالت عورت کی) ولیہ بن سکتی ہے لیکن (بطور ولی) کے اس کا عقد نہیں کر سکتی۔ اسے چاہئے کہ وہ اپنی طرف سے کسی مرد کو نکاح کا وکیل بنا دو۔

(9) اس پر (تین ائمہ کا) اتفاق ہے کہ فاسق شخص کا وکیل نکاح بننا ممنوع ہے فاسق شخص کے فرائض وکالت بہرحال کسی اور شخص کی طرف منتقل ہو جائیں گے۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ وکیل بننا جس کے لئے منع ہے یہ وہ شخص ہے جو اپنے اختیار کے ناجائز استعمال کرنے میں بدنام ہوا اگر وہ دھوکے سے غیر کفو میں شادی کر دے تو ایسی صورت میں صغیرسن لڑکی کو حق ہوگا کہ بڑی ہونے پر اس نکاح

کو رد کر دے، خواہ یہ شادی اس کے باپ ہی نے کی ہو۔ لیکن اگر ولی بُرا آدمی ہو مگر اپنے اختیار کو صحیح طور سے استعمال کرتا ہو اور کسی عورت کی شادی دھوکے فریب کے بغیر مہر مثل پر کر دے تو وہ شادی صحیح مانی جائے گی بشرطیکہ اس کا ولی باپ یا دادا رہا ہو ایسی صورت میں عورت کو نکاح کے فسخ کرنے کا حق نہ ہو گا، جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

(10) اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ ولیٔ نکاح بننے کے لئے عدالت (قابل اعتبار ہونا) شرط نہیں ہے۔ حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ بادشاہ اور آقا (لونڈی یا غلام کے مالک) کے سوا ہر ولی کے لئے بادی النظر میں (قابل اعتبار ہونا شرط ہے۔

(11) اس امر میں سب کا اتفاق ہے کہ ولی کو حق ہے کہ وہ عقد ازدواج کے لئے کسی کو بھی اپنا قائم مقام (نمائندہ) بنا دے۔

شادی میں کفو کا لحاظ رکھنے کا بیان

کفو کے بارے میں چند امور قابل ذکر ہیں: اول اس کی تعریف دوسرے یہ کہ آیا عقد نکاح کی صحت کے لئے کفو کی شرط ہے یا نہیں؟ تیسرے یہ کہ آیا اس کا لحاظ صرف خاوند کے بارے میں ضروری ہے کہ اگر عورت ادنیٰ حیثیت کی ہو اور مرد اس سے شادی کر لے تو صحیح ہو گی یا دونوں کے کفو کا لحاظ رکھا جائے گا۔ چوتھے یہ کہ کفو کے بارے میں فیصلہ کرنے کا حق کس کو ہے؟ ان تمام امور کے بارے میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ [1]

۱۔ امر اول (تعریفِ کفو) کے بارے میں حنفیہ کہتے ہیں کہ ''کفو'' یہ ہے کہ چند خاص امور میں مرد عورت کا ہم پلہ ہو۔ ان امور کی تعداد چھ ہے: خاندان، اسلام، پیشہ، حریت، دین اور مال۔

نسب کے لحاظ سے ادنیٰ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مرد، عورت کے خاندان اور قبیلہ کا نہ ہو۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ دو قسم کے اشخاص ہیں: اہل عجم اور اہلِ عرب۔ پھر عربی بھی دو طرح کے ہیں قریشی اور غیر قریشی۔ اگر مرد قریشی اور عورت بھی قریشیہ ہے تو نسب کے اعتبار سے دونوں ٹھیک ہیں اگر چہ ان کے قبیلے مختلف ہوں مثلاً عورت ہاشمیہ ہو اور مرد نوفلی (یعنی بنی نوفل میں سے) ہو۔ اگر عربیہ عورت قریش کی نسل سے نہ ہو تو تمام عرب اس کا کفو ہے خواہ کسی قبیلے کا کوئی شخص ہو مثلاً ''باہلی'' ہو (جو سار بانوں یا گلہ بانوں کا قبیلہ ہے)۔ اس سے معلوم ہوا کہ عجمی (غیر عربی) شخص کسی حال میں قریشیہ یا عربیہ عورت کا کفو نہیں ہو سکتا اور وہ عربی جو قریش سے نہ ہو وہ کسی حالت میں قریشیہ یا عربیہ عورت کا کفو نہیں ہو سکتا اور وہ عربی جو قریش سے نہ ہو وہ کسی حالت میں قریشیہ کا کفو نہیں ہو سکتا۔ اور اہل عرب کے درمیان (کفو کے بارے میں) دین کو ملحوظ نہیں رکھا جاتا، چنانچہ ایسی عورت جس کے باپ دادا مسلمان ہوں اس کا کفو وہ شخص ہے جس کا صرف باپ مسلمان ہو اور

ایک عجمی عالم عربی جاہل کا 'کفو' ہے۔ لیکن عجمی باہم ایک دوسرے کے کفو ہیں البتہ اسلام اور آزاد ہونے میں باہم فرق ہوگا۔ پس وہ شخص جس کا باپ کافر ہو اور وہ خود مسلمان ہو ایسی عورت کا کفو (یعنی ہمسر یا ہم پلہ) نہیں ہے جو خود بھی مسلمان ہو اور اس کے ماں باپ بھی۔ اور آزاد شدہ غلام ایسی عورت کا کفو نہیں ہے جو آزاد ہے اگر چہ اس کا باپ آزاد شدہ غلام ہو۔ کیونکہ اس عورت کا درجہ اس مرد سے اونچا ہے۔ اگر کسی عورت کے باپ اور دادا آزاد ہوں اور مرد کا صرف باپ آزاد ہے دادا نہیں تو یہ مرد اس عورت کا کفو نہیں ہے۔ اسی طرح اگر دونوں (مرد اور عورت) مسلمان ہیں لیکن مرد کا دادا مسلمان نہیں ہے تو وہ مرد اس عورت کا کفو نہیں ہے۔ اگر کسی عورت کے آباء واجداد میں بہت سے لوگ مسلمان ہوں یا آزاد ہوں اور مرد کے صرف باپ دادا مسلمان ہوں تو وہ شخص اس عورت کا کفو ہوگا کیونکہ نسب کی تکمیل باپ دادا سے ہو جاتی ہے نسب' اسلام اور حریت میں کفو کا مطلب یہی ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ تمام قریشی باہم ایک دوسرے کے کفو ہیں۔ قطع نظر اس کے کہ مرد مسلمان ہو اور اس کا باپ مسلمان نہ ہو اور عورت خود بھی اور اس کا باپ بھی مسلمان ہوں۔ اسی طرح غلام اور آزاد ہونے میں بھی قطع نظر کیا جائے گا کیونکہ پیشتر عرب غلام نہیں بنائے گئے۔ لیکن اہلِ عجم کے خاندانوں میں اسلام اور آزادی کا لحاظ رکھا جائے گا۔ اس میں میاں بیوی اور باپ دادا کو دیکھا جائے گا لہٰذا جو شخص خود مسلمان ہو اور اس کا باپ مسلمان نہ ہو وہ اس عورت کا کفو نہیں جس کا باپ بھی مسلمان ہو۔ اسی طرح جو مرد خود آزاد ہو لیکن اس کا باپ آزاد نہ ہو ایسی آزاد عورت کا کفو نہیں ہو سکتا جس کا باپ آزاد ہو۔ اور اس امر میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ جو عجمی عالم محتاج ہو وہ عربی جاہل مالدار کا کفو (ہمسر) ہے نیز علوی خاندان کی شریف عورت کا بھی کفو ہے کیونکہ علم کا شرف خاندانی نسب اور دولتمندی سے بڑھ کر ہے۔ اور محقق ابن الہمام اور صاحب النہر وغیرہ نے اس قول کی تائید کی ہے اور یہی قول بہتر ہے۔

پیشے میں کفو (ہمسری) کا مطلب یہ ہے کہ رواج اور عرف عام کے لحاظ سے خاوند والوں کا پیشہ بیوی والوں کے پیشے کا ہم پلہ سمجھا جاتا ہو' پس اگر درزی کے پیشہ کو لوگ جامہ بانی کے پیشے سے معزز سمجھتے ہوں تو جولاہا درزی کی بیٹی کا کفو نہ ہوگا اسی طرح اس کی برعکس صورت میں۔ غرض کفو کا دارومدار لوگوں کے معزز سمجھنے پر ہے۔

اب رہا مال میں 'کفو' کا ہونا سو اس بارے میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ دونوں کا یکساں مالدار ہونا شرط ہے اور بعض اصحاب کہتے ہیں کہ کفو یا (ہمسری کے لئے) یہ کافی ہے کہ مرد اتنا مہر وغیرہ ادا کرنے پر قادر ہو جو عام دستور کے مطابق واجب الادا ہوتا ہے۔ یہ لازم نہیں ہے کہ جو کچھ سردست ادا کرنا ہے اور جو بعد میں دینا ہے وہ سب ادا کرنے پر مرد قادر ہو اور یہ کہ اگر وہ پیشہ ور نہیں ہے تو اس کے پاس مہینہ بھر کا خرچ موجود ہو اگر اتنا نہ ہو لیکن وہ ہر روز اس قدر کما سکتا ہے جو روزانہ خرچ کے لئے کافی ہو تو اس مرد کو مال کے اعتبار سے عورت کا کفو مانا جائے گا۔ یہ دوسرا خیال زیادہ قوی اور صحیح معلوم ہوتا ہے لیکن یہاں پر یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ حنفیہ عقد نکاح میں عورت کے لئے ولی کا ہونا شرط قرار نہیں دیتے وہ اس بھروسے میں ہیں کہ اگر عورت نے ایسے شخص کا انتخاب کیا جو اس کا ہمسفر نہیں ہے تو ولی کو حق ہے کہ ان میں علیحدگی کرا دے۔ اب اگر طے ہو گیا اور ایسے شخص سے نکاح ہو گیا جس کے پاس مہر اور مہینے بھر کے خرچ کے سوا کچھ نہیں ہے جو ایک خوشحال عورت کے سامنے کوئی حقیقت نہیں رکھتا تو ایسی صورت میں مال کے لحاظ سے کفو (ہمسفری) کے کچھ معنے نہ

ہوئے۔لہٰذا ایسی حالت میں قاضی (حاکم شرع) کو چاہئے کہ دینی مصلحتوں کے پیش نظر سنجیدگی سے اس پر غور کرے اور ایسا فیصلہ کرے کہ فساد دور ہو جائے اور اس میں مضائقہ نہیں کہ اس صورت میں جہاں تک مصلحت کے مطابق گنجائش ہو پہلی رائے پر عمل کیا جائے (یعنی کفو کے لئے مال میں ہمسری دیکھی جائے) کیونکہ فی زمانہ یہ دیکھا جاتا ہے کہ کفو (یا ہمسری) کا انحصار صرف مال پر ہوتا ہے چنانچہ وہی شخص شادی کی استطاعت رکھتا ہے جو عورت اور اس کے خاندان کی شان برقرار رکھے اور فارغ البالی اور فیاضی سے عورت کو ان باتوں سے باز رکھے جو اس کی شان کی شایان نہ ہو (اس بارے میں استاد مرعی حنبلی رحمتہ اللہ علیہ کی یہ رباعی بہت خوب ہے۔

قالوا: الکفاءة ستةٌ فاجبتهم
قد کان هذا في زمان المبهم
اما بنو هذا الزمان فانّهم
لا يعرفون سوى بسار الدرهم

یعنی

لحاظ کفو چھ باتوں میں اگلے لوگ کرتے تھے
یہ ذکر اس وقت ہے جبکہ ہم تھے بھولے بھالے سے
مگر اس وقت ابنائے زمانہ ایسے دانا ہیں
کہ اب کوئی نہیں کچھ دیکھتا جز مال و دولت کے

غرض اس پہلی بات کو اگرچہ درست خیال نہیں کیا جاتا لیکن اس زمانہ میں اس کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔
دینی امور میں کفو کا اعتبار عجم و عرب سب کرتے ہیں چنانچہ اگر برا آدمی ہو تو وہ نیک عورت اور نیک شخص کی بیٹی کا کفو نہیں ہے۔ اگر عورت نیک ہے اور اس کا باپ برا ادمی ہے اور اس عورت نے بھی اپنی شادی کسی برے آدمی سے کر لی ہے تو نکاح درست ہوگا اور باپ کو اس پر اعتراض کا حق نہ ہوگا کیونکہ وہ خود بھی ایسا ہی برا ہے۔ اسی طرح اگر عورت خود بری ہے اور اس باپ نیک ہے اور اس نے اپنی شادی کسی برے آدمی سے کر لی تو یہ نکاح درست ہوگا۔ اس صورت میں بھی باپ کو اعتراض کا حق نہیں ہے کیونکہ بیٹی کی وجہ سے جو شرم اسے آئے گی وہ اس شرم سے زیادہ ہے جو داماد کی وجہ سے اٹھائے گا۔

اگر صغیر سن لڑکی نے کسی شخص کو نیک آدمی خیال کر کے اس سے شادی کر لی بعد میں پتہ چلا کہ وہ فاسق (برا آدمی) ہے اور اس لڑکی کا باپ نیک آدمی ہے تو اس کو حق ہے کہ بالغ ہونے پر اس عقد کو توڑ دے۔ فاسق سے مراد وہ شخص ہے جو علانیہ گناہ کا مرتکب ہوتا ہو مثلاً بر سر راہ نشہ کا استعمال کرے یا بازاری عورتوں کے کوٹھوں یا بدمعاشی کے اڈوں اور قمار خانوں میں علانیہ جائے یا اپنی بداعمالیوں کا ذکر کرتا پھرے۔ ان ہی میں وہ لونڈے لپاٹے شامل ہیں جو نماز نہیں پڑھتے اور برملا کہتے ہیں کہ ہم نہ نماز پڑھیں نہ روزہ رکھیں۔ ایسے اشخاص نیک لڑکیوں اور نیک مردوں کی بیٹیوں کے کفو نہیں ہیں اگر ان میں سے کوئی شادی کر لے تو عورت کے ولی کو اختیار ہے کہ اس پر اعتراض کر کے عقد کو فسخ کر دے۔

مہر مثل سے کم پر شادی کی صورت میں ولی کو اعتراض ہے۔ تاہم عقد اس سے کم مہر پر بھی بالاتفاق درست ہو جاتا ہے لیکن قاضی (حاکم شرع) حکم دے گا کہ یا تو مہر مثل پورا ادا کیا جائے یا پھر عقد کو فسخ کر دے گا۔

دوسری بات (یعنی کیا کفو کا ہونا لازمی امر ہے؟) کا جواب یہ ہے کہ کفو عقد کے لاگو ہونے اور ولی پر لازم التسلیم ہونے کی شرط ہے لہٰذا اگر ایک عورت نے اپنی شادی ایسے شخص سے کر لی جو مذکورہ چھ باتوں میں سے کسی میں عورت سے کمتر درجہ پر ہے تو اس عورت کے ولی کو حق ہے کہ اس عقد پر اعتراض کرے۔ وہ عقد لاگو نہ ہوگا جب تک کہ ولی راضی نہ ہو یا پھر قاضی اس عقد کو فسخ کر دے گا۔

تیسری بات☆ (یعنی کفو کے بارے میں کسی کو حق مداخلت ہے؟) کا جواب یہ ہے کہ امور مذکورہ میں کفو کا فیصلہ کرنا ولی کا کام ہے' بشرطیکہ وہ عصبی (پدری) رشتہ دار ہو' گو ورثہ میں اس کا حق نہ ہو۔ مثلاً چچا زاد بھائی جس سے اس کی شادی حلال ہے۔ مادری رشتہ کے ولی اور ماں اور قاضی کو کفو کے بارے میں فیصلہ کا حق نہیں ہے۔

واضح ہو کہ اگر (عقد کے بعد) ولی نے کوئی اعتراض نہیں کیا' یہاں تک کہ وہ عورت صاحب اولاد ہو گئی تو اب اسے کفو کے معاملہ میں کوئی دخل نہ ہوگا۔ لیکن اگر ولی کو شادی کا علم ہی نہیں ہوا یہاں تک کہ اس کے بچہ پیدا ہو گیا، تب بھی غالب خیال یہی ہے کہ اس کا حق مداخلت جاتا رہا کیونکہ بچہ کے پیدا ہونے کے بعد دونوں میں جو رابطہ ہو جاتا ہے وہ دوسری باتوں کا لحاظ ختم کر دیتا ہے۔ نیز اولاد کو جو شرف (اولاد ہونے کا) حاصل ہو چکا ہے اب یہ مناسب نہیں کہ باپ کی کوتاہی کو اس کے سر تھوپ دیا جائے۔ قاعدہ اس امر کا متقاضی ہے کہ اولاد کا لحاظ کیا جائے کہ مبادا وہ ضائع ہو جائے۔

اگر ولی کے اعتراض کرنے پر حاکم نے شادی کو فسخ کر دیا اور عورت نے پھر وہی حرکت کی اور دوسری بار غیر کفو سے شادی کر لی تو ولی کو پھر مداخلت کا اور قاضی کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔ اسی طرح اگر ولی نے کسی عورت کی شادی اس سے اجازت لے کر غیر کفو میں کر دی۔ اور اس کے خاوند نے طلاق دے دی اور اس عورت نے اسی سے دوبارہ شادی کر لی تو ولی کو مداخلت کا حق ہوگا۔ پہلی بار کی شادی پر اس کی رضامندی دوسری بار کی شادی پر راضی ہونے کی دلیل نہیں ہے۔ اگر کسی عورت کے غیر کفو خاوند نے جس پر ولی پہلی بار راضی تھا طلاق رجعی دے دی (یعنی ایسی طلاق جس سے رجوع کیا جا سکتا ہے) اور عدت کے اندر رجوع کر لیا تو ولی کو اعتراض کا حق نہ ہوگا۔ کیونکہ کوئی نیا عقد نہیں کیا گیا۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ "کفو" کا ہونا عقد کے صحیح ہونے کی شرط ہے اگر کسی عورت نے غیر کفو میں شادی کی درآنحالیکہ اس کا ولی شروع سے اس پر راضی نہ تھا تو یہ عقد سرے سے باطل متصور ہوگا۔ لیکن اگر ولی عقد سے پہلے راضی ہو گیا تھا اور بعد میں اعتراض کیا تو اس (اعتراض) کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اس قول پر فتویٰ ہے اور یہی قرین احتیاط ہے۔ پہلی صورت میں اگر قاضی کے حکم سے علیحدگی نہیں ہونے پائی تھی کہ دونوں میں سے کسی ایک کی وفات ہو گئی تو دوسرا وارث ہوگا کیونکہ اس عقد کو جب تک کہ قاضی (حاکم شرح) اس کے خلاف فیصلہ نہ کرے اس عقد کو صحیح مانا جائے گا۔ اور قاضی کا فیصلہ فسخ نکاح ہے طلاق نہیں ہے۔ لہٰذا اگر تخلیہ سے پہلے (بحکم قاضی) علیحدگی ہو گئی تو وہ عورت مہر کی مستحق نہ ہوگی اگر تخلیہ کے بعد علیحدگی کرائی گئی تو جتنا مہر بندھا تھا۔ تھا وہ واجب الادا ہوگا۔ مہر مثل کی حقدار نہ ہوگی۔ اسی طرح خلوت صحیحہ ہونے کے بعد (تفریق ہوئی) تو جس قدر مہر بندھا تھا اسی قدر واجب الادا ہوگا وہ عورت مہر مثل کی

☆۔ واضح ہو کہ یہاں پر مولف کو تسامح ہوا ہے۔ یہ تیسری بات نہیں بلکہ ترتیب متن میں چوتھی اور آخری بات ہے۔

طرح خلوت صحیحہ ہونے کے بعد (تفریق ہوئی) تو جس قدر مہر بندھا تھا اسی قدر واجب الادا ہوگا وہ عورت مہر مثل کی حقدار نہ ہوگی لیکن اسے عدت گزارنا ضروری ہے اور ایام عدت کے نفقہ کی مستحق ہوگی اور عورت کو اختیار ہوگا کہ وہ خاوند کو اپنے پاس آنے دے یا نہ آنے دے لیکن اس بارے میں فتویٰ یہ ہے کہ (ایسی حالت میں) مرد اس کے پاس جائے تو اس پر گناہ عائد نہ ہوگا لیکن عورت کے لئے حرام ہے کہ اسے پاس آنے کا موقع دے کیونکہ وہ عقد باطل ہے اور لاگو نہیں ہے۔

علی ہذا القیاس اگر تین طلاق والی عورت کسی غیر کفو سے ولی کی رضامندی کے بغیر شادی کر لے اور پھر وہ شخص اسے طلاق دے دے تو پہلا خاوند اس پر حلال نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ عقد باطل ہوگا گویا ہوا ہی نہیں۔ لیکن اگر اس عورت کا کوئی ولی نہ ہو یا ہو اور وہ اس عقد پر پہلے ہی سے راضی ہو تو دوسرے غیر کفو خاوند سے طلاق حاصل کرنے کے بعد پہلا خاوند بالاتفاق حلال ہوگا۔ اگر ایک عورت کے کئی ولی مساوی درجہ کے ہوں اور ان میں سے کوئی ایک کسی سے نکاح کی اجازت دے دے تو نکاح درست ہو جائے گا اور دوسرے ولیوں کو اعتراض کا حق نہ رہے گا۔ اگر کسی ولی نے اجازت نہیں دی تو صرف قریب ترین ولی کو (اعتراض کا) حق ہوگا دوسروں کو نہ ہوگا۔ اگر عورت کا عصبی (پدری) رشتہ کا ولی نہ ہو تو عقد درست مانا جائے گا اور بہر حال لاگو ہوگا۔

اب یہ سوال ہے کہ آیا ایسی صورت میں یہ ضروری ہے کہ ولی اپنی رضامندی کا اظہار لفظوں میں کرے یا اس کا خاموش رہنا رضامندی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس عورت کے ہاں بچہ پیدا ہونے یا حمل ظاہر ہو جانے سے پہلے خاموش رہنا اس کی رضامندی مقصود نہ ہوگا جیسا کہ بتایا گیا کہ جب تک صراحۃً رضامندی کا اظہار نہ کرے اس کا حق اعتراض باقی رہے گا۔ اور (اظہارِ رضامندی کے لئے) ضروری ہے کہ ولی خاوند کو جانتا ہو اگر نا معلوم خاوند کے حق میں اپنی رضامندی کا اظہار کیا تو یہ رضامندی درست متصور نہ ہوگی۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ اپنا حق اعتراض ساقط کر دے بایں طور کہ اس عورت سے کہہ دے کہ وہ جو کچھ بھی تم کرو میں اس سے راضی ہوں یا یہ کہے کہ جس سے جی چاہے تم اپنی شادی کر لو میں راضی ہوں یا تم جو چاہتی ہو کرو۔ یا اس طرح کے اور الفاظ۔

واضح ہو کہ ان تمام مسائل کا تعلق کفو کی مذکورہ بالا اقسام سے ہے۔ لیکن وہ عیوب جن سے عقد فسخ ہو جاتا ہے مثلاً جذام یا دیوانگی یا کوڑھ یا گندہ دہنی وغیرہ جن کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ ان کے متعلق صرف عورت کو اعتراض کا حق ہے اور وہی علیحدگی یا فسخ عقد کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ ولی کو حق نہیں ہے۔

یہ سوال کہ کفو میں عقل کو بھی دیکھا جاتا ہے یا نہیں؟ کہتے ہیں کہ متقدمین فقہاء سے اس بارے میں کوئی صراحت منقول نہیں ہے۔ البتہ متاخرین کی اس بارے میں مختلف رائیں ہیں اور صحیح رائے یہی ہے کہ دیوانہ شخص ذی عقل عورت کا کفو نہیں ہے۔ اور ولی کو ایسے عقد پر اعتراض کرنے اور عقد فسخ کرنے کا حق ہے کیوں کہ پاگل پن ایسی شے ہے جس سے وہ شر و فساد پیدا ہو سکتا ہے جو کسی اور عیب سے نہیں ہوتا۔ لوگ پاگل کے ساتھ رشتہ کرنے میں ایک فقیر کے ساتھ رشتہ کرنے سے زیادہ عار محسوس کرتے ہیں۔ رہا بدشکل ہونا سو یہ عیب نہیں ہے چنانچہ اگر عورت خوبصورت ہو اور خاوند بدشکل ہو تو اس بنا پر اس عورت کو یا اس کے ولی کو فسخِ عقد کے مطالبے کا حق نہیں ہے۔

اب رہی اخیر کی بات ☆ واضح ہو کہ یہ تیسری بات ہے اخیر کی۔ یعنی چوتھی بات نہیں ہے۔ مؤلف ؒ سے اس میں تسامح ہوا ہے۔ (یعنی کفو کا لحاظ صرف مرد کے لئے ہوگا یا دونوں کے لئے) اس کا جواب یہ ہے کہ کفو کا لحاظ صرف مرد کے لئے ہوگا عورت کے لئے نہیں کیونکہ مرد جس عورت سے بھی چاہے شادی کر لے خواہ کوئی لونڈی ہو یا اس کی خادمہ (یا نوکرانی) ہو کیونکہ لوگ کسی لونڈی یا ادنیٰ حیثیت کی عورت کو بیوی بنا لینے میں کوئی عار نہیں سمجھتے اور یہ دستور ہر جگہ اور ہر عہد میں جاری رہا۔ البتہ کم عمر لڑکے کے بارے میں عورت کا کفو ہونا ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ چنانچہ اگر کسی کم عمر لڑکے کی شادی اس کے باپ نے ایک ادنیٰ درجہ کی لڑکی سے کر دی تو اس لڑکے کو بالغ ہونے کے بعد اس نکاح کے فسخ کر دینے کا حق ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نکاح میں کفو یہ ہے کہ دو باتوں میں دونوں (میاں بیوی) ایک جیسے ہوں۔ ایک بات تو یہ ہے کہ مرد مسلمان ہو اور بدکار نہ ہو' دوسرے یہ کہ مرد میں کوئی عیب نہ ہو جس سے عورت کو فسخِ عقد کا اختیار ہوتا ہے جیسے کوڑھ یا پاگل پن یا جذام۔ دوسری صورت میں حقِ فسخ صرف عورت کو ہے' ولی کو نہیں ہے۔

ان اصحاب کے نزدیک مال' حریت' نسب اور پیشہ میں کفو کا لحاظ نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر کسی ادنیٰ درجہ کے شخص مثلاً مسلمان نے (غالباً اس سے مراد جھاڑ پونچھ کرنے والا ہے) کسی شریف خاندان کی لڑکی سے یا کسی خرکار یا جاروب کش نے کسی شریف یا ذی مرتبہ عورت سے شادی کر لی تو صحیح ہے۔ اور اس بارے میں کہ آیا کوئی غلام' آزاد عورت کا کفو ہو سکتا ہے؟ دو اقوال ہیں اور دونوں ہی قول قابل ترجیح ہیں۔ بعض اصحاب نے اس کی یہ وضاحت فرمائی ہے کہ اگر سیاہ فام (حبشی) نہ ہو تو وہ کفو ہو سکتا ہے۔ سیاہ فام شخص نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ لوگ اس سے عار محسوس کرتے ہیں۔

یتیم لڑکی جس کی شادی ولی غیر مُجبر (یعنی ولی غیر مختارِ جبر) شرائط سابقہ کے ساتھ کرے تاکہ کوئی خرابی نہ پیدا ہو تو اس میں یہ شرط بھی ملحوظ ہو کہ اس کی شادی کفو میں ہو۔ اگر اس کی شادی کسی بدقماش یعنی زانی شرابی وغیرہ سے کی گئی تو وہ درست نہ ہوگی اور نہ ایسے شخص سے درست ہوگی جس میں کوئی گھناؤنا عیب ہو۔ بلکہ ضروری ہے کہ وہ شخص اوصاف کاملہ میں اس یتیم عورت کے برابر ہو اور مہرِ مثل باندھا گیا ہو۔ اگر کفو اور شرائط سابقہ کا لحاظ رکھے بغیر اس کی شادی کر دی گئی تو وہ عقد فسخ کیا جائے گا بشرطیکہ خاوند نے اس سے تخلیہ نہ کیا ہو یا تخلیہ ہوا ہو لیکن زیادہ عرصہ نہ گزرا ہو۔ اگر تخلیہ ہوا اور اس پر تین سال کی مدت گزر گئی اور دو بچے مختلف حملوں سے ایک حمل سے نہیں ہو چکے ہیں تو اب وہ نکاح فسخ نہیں ہو سکتا۔ یہ مسئلہ یوں ہی مشہور ہے۔ تاہم کہا جاتا ہے کہ بہرحال یہ نکاح فسخ کیا جائے گا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ حاکم ایک ناسمجھ لڑکی کی شادی کرے جس کا ولی موجود نہیں ہے' تو چاہئے کہ پہلے اس امر کی تحقیق کر لے کہ خاوند دینداری' آزادی اور مہرِ مثل میں اس لڑکی کا کفو (ہم پلہ) ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ لیکن جو عورت معاملہ فہم ہے وہ اپنے ذاتی معاملات کی خود مالک ہے حاکم ایسی عورت کی شادی امور کی تحقیق کے بغیر ہی کر سکتا ہے کیونکہ اس معاملہ میں عورت کو حق ہے کہ اگر عورت اس خاوند پر راضی ہو تو ان امور کو نظرانداز کر دے۔ مزید برآں مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر حاکم نے ناسمجھ لڑکی کی شادی بلاتحقیق امور بالا کر دی' تب بھی نکاح درست مانا جائے گا تاوقتیکہ کسی اور وجہ سے باطل نہ ہو۔

☆ واضح ہو کہ یہ تیسری بات ہے اخیر کی یعنی چوتھی بات نہیں ہے۔ مؤلف ؒ سے اس میں تسامح ہوا ہے۔

اِن امور کے باوجود ولی اور بیوی کو حق ہے کہ دینداری اور مال میں کفو کا لحاظ نظر انداز کر دیں اور ایک بدقماش آدمی سے شادی ہو جائے بشرطیکہ عورت کو اس سے کوئی اندیشہ نہ ہو۔ اگر اس کی طرف سے اطمینان نہ ہو تو حاکم اس نکاح کو اس عورت کے تحفظ کے پیش نظر رد کر دے گا اگرچہ عورت راضی ہو۔ اگر ولی نے ایک لڑکی کی شادی غیر کفو کے ساتھ کر دی اور اس شخص نے طلاق دے دی اور دوبارہ رجوع کرنا چاہا اور عورت اس پر راضی ہے تو اب دوسری بار ولی کو مداخلت کا حق نہیں ہے۔

اگر کوئی باپ اپنی مالدار بیٹی کی شادی اپنے خستہ حال بھتیجے سے کرنا چاہے تو آیا اس لڑکی کی ماں اس پر اعتراض کر سکتی ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے قواعدِ مسلک کا منشاء یہ ہے کہ ماں کو اعتراض کا حق نہیں ہے سوا اس صورت کے جب کہ اِس میں ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ کفو ایسی چیز ہے کہ اس کا لحاظ نہ رکھنے میں عار محسوس کیا جاتا ہے۔ اِس کا قاعدہ یہ ہے کہ خاوند اعلیٰ یا ادنیٰ ہونے میں عورت کے ہم پلہ ہو اور ایسے عیب سے خالی ہو جو نکاح کے منافی ہیں اور دونوں کے مساوی ہونے سے یہ لازم نہیں ہوتا کہ دونوں میں سے ہر ایک کو دُوسرے کا کفو قرار دیا جائے۔ کیونکہ اگر وہ دونوں کوڑھی یا جذامی ہیں تو ان میں سے ہر ایک کو تنسیخِ نکاح کا حق ہے اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ یکساں عیب دار ہونے کے باعث دونوں برابر کے ہیں کیونکہ انسان دوسروں کی جس بات کو برا سمجھتا ہے وہی بات اپنی ذات میں ہو تو برا نہیں سمجھتا۔

کفو کا لحاظ چار امور یعنی خاندان' دینداری' آزادی اور پیشے میں کیا جاتا ہے۔ نسب کے اعتبار سے انسان کی دو قسمیں ہیں۔ عربی اور غیر عربی (یعنی عجمی) پھر عربی کی دو قسمیں ہیں قریشی اور غیر قریشی۔ قریشی تو آپس میں ایک دُوسرے کے کفو (ہم پلہ) ہیں لیکن اگر وہ ہاشم اور عبداللطیف کی نسل سے ہوں تو ان کے علاوہ دوسرے قریشی ان کے کفو نہیں ہیں۔ (قریش کے علاوہ) باقی عرب کے لوگ قریش کے کفو نہیں ہیں لیکن وہ سب ایک دُوسرے کے کفو ہیں۔ اور اہل عجم اہل عرب کے کفو نہیں ہیں اگرچہ ان کی ماں عرب کی ہو۔ پھر یہ ہے کہ اگر عورت شریف النسب ہے تو واجب ہے کہ اس کا خاوند بھی اسی طرح شریف النسب ہو۔

نسب کا اعتبار باپ کے لحاظ سے ہوتا ہے ماؤں کے لحاظ سے نہیں ہوتا۔ سوائے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی بیٹیوں کے کہ وہ سب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نسب میں شمار ہوتی ہیں اور بہ اعتبار نسب' عرب و عجم میں وہی سب سے اونچی ہیں۔

جس طرح اہل عرب میں باہم فرق کیا جاتا ہے اسی طرح اہل عجم میں بھی اہل فارس اہل نبط (ایک عجمی قومی جو عراق و عرب و عراق عجم کے درمیان آباد ہوئی) سے افضل ہیں اور بنی اسرائیل قبطیوں سے (جو مصر میں آباد نصرانیوں کی جماعت ہے) افضل ہیں۔ پس اگر عورت اونچے نسب کی ہے تو لازم ہے مرد بھی اونچے درجہ کی شخصیت سے نسبت رکھتا ہو۔ غرض یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اہل عجم میں اِس قسم کے فرق کا کوئی لحاظ نہیں ہے۔

دینداری کے بارے میں بھی مرد کو پاکبازی اور ایمانی قوت میں عورت کے ہم پلہ ہونا چاہئے پس اگر مرد بدکار زانی ہے تو وہ پاکدامن عورت کا کفو نہیں ہے۔ اگرچہ وہ صدقِ دل سے توبہ کر لے۔ کیونکہ بدکاری سے توبہ کر کے بھی اسے

بدنامی کی عار سے نجات نہ ہوگی۔ اگر زنا کے علاوہ اور گناہوں مثلاً شراب نوشی اور دھوکا بازی میں مبتلا ہو اور اس سے توبہ کر لے تو کہا جاتا ہے کہ ایسا شخص مضبوط اخلاق کی عورت کا کفو ہو سکتا ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ کفو نہ ہوگا۔ بعض اصحاب نے یہی فتویٰ دیا ہے۔

اگر عورت بھی مرد کی طرح بدکار ہو تو وہ مرد اس کا کفو ہے۔ اسی طرح بدکار عورت بدکار مرد کی کفو ہے۔ اگر مرد عورت سے زیادہ گنہگار ہو یا مختلف قسم کے گناہوں میں مبتلا ہو تو وہ اس عورت کا کفو نہیں ہے۔

اگر کوئی مرد بیوقوفی کے باعث نااہل معاملہ قرار دیا گیا ہو تو وہ معاملہ فہم عورت کا کفو ہے۔

دین کے بارے میں کفو کا فیصلہ باپ کے مذہب پر ہوگا۔ پس اگر کسی عورت کا باپ مسلمان ہو تو وہ مرد جس کا باپ مسلمان نہیں ہے اس کا کفو نہیں ہو سکتا اور وہ شخص جس کے باپ دادا مسلمان ہوں وہ اس عورت کا کفو نہیں ہو سکتا جس کی تین پشت مسلمان ہو۔ اس حکم سے صحابی مستثنیٰ ہیں لہٰذا ایک صحابی تابعیہ عورت کا کفو ہے اگرچہ اس عورت کے باپ دادا (دونوں یعنی صحابی سے زیادہ) مسلمان ہیں؟ کیونکہ حدیث میں یہ صراحت آئی ہے کہ صحابہ تمام مسلمانوں میں سب سے افضل ہیں۔

آزاد ہونے کے بارے میں یہ ہے کہ جس شخص میں غلامی کا شائبہ ہے وہ ایسی عورت کا کفو نہیں ہے جو شائبہ غلامی سے بری ہے۔ اس بارے میں پدری سلسلہ کا لحاظ ہوگا مادری سلسلہ کا نہیں۔ پس جو مرد لونڈی کی اولاد ہو وہ عربیہ عورت کی بیٹی کا کفو نہیں ہے۔

پیشے کے بارے میں یہ ہے کہ عام طور پر جنہیں گھٹیا پیشہ والا خیال کیا جاتا ہے جیسے جاروب کش، حجام (پچھنے لگانے والا) یا شب رو (چور) یا غسال جسے بلان (یعنی حمامی) کہتے ہیں وہ شریف پیشہ والی لڑکی جیسے درزی یا درزی کی بیٹی یا بجلی کے کاریگر یا ایسے ہی کسی باعزت صنعتکار کی بیٹی کا کفو نہیں ہے اور پیشہ ور مرد تاجر کی بیٹی کا کفو نہیں ہے اور سوداگر کا لڑکا عام نظریہ کے مطابق عالم یا قاضی کی بیٹی کا کفو نہیں ہو سکتا۔

کفو کے بارے میں مال کا لحاظ نہیں کیا جاتا چنانچہ اگر محتاج مرد مالدار عورت سے شادی کرے تو وہ کفو متصور ہوگا اور (کفو کے موازنے میں) ان خصائل میں سے ایک کو دوسرے کے مقابل نہیں رکھا جائے گا مثلاً ایک عورت آزاد لیکن بُری خصلت کی ہے اور مرد غلام لیکن نیکو خصائل ہے تو یہ درست نہ ہوگا کہ غلامی کو بُرائی کے مقابلہ میں رکھ کر دونوں کو نظر انداز کر دیا جائے۔ اسی طرح اگر کوئی عربیہ عورت بُری ہو اور مرد عجمی نیک ہو تو اس کے عجمی ہونے کو عورت کی بدی کے مقابلہ میں نہیں رکھا جائے گا وغیرہ۔

صحت نکاح کے لئے کفو کا ہونا ان صورتوں میں شرط ہے جہاں (عورت کی) رضامندی حاصل نہیں کی جاتی۔

(کفو کے بارے میں) عورت اور ولی دونوں کو حق اعتراض ہے پس اگر عورت اور ولی دونوں ایسے خاوند سے شادی پر راضی نہ ہوں جو شرائط سابقہ پر پورا نہ اُترتا ہو تو وہ عقد صحیح نہ ہوگا اور یہ بات پہلے بتائی گئی ہے کہ کفو کا ہونا اس عقد کے صحیح ہونے کی شرط ہے جو ولی مجبر (مختار جبر) نے کیا ہو۔ پس اگر باپ اپنی بیٹی کا عقد جبراً (بلا اجازت کرے تو ضروری ہے کہ کفو ہو اگر عورت راضی ہو تو عقد صحیح ہوگا اور اس کا حق تنسیخ جاتا رہے گا۔ اور غیر کفو کے (شادی پر) رضامندی کا اظہار

کرنے کے لئے شرط یہ ہے کہ اگر عورت غیر باکرہ ہے تو وہ زبان سے اظہارِ رضامندی کرے۔ اگر عورت باکرہ ہو تو کہا جاتا ہے کہ اظہارِ رضامندی کے لئے اس کا خاموش رہنا کافی ہے خواہ اس کی شادی کا ولی مجبر (مختار جبر) ہو یا نہ ہو۔ اگر نکاح کا ولی غیر مجبر ہو تو عورت کا خاموش رہنا اظہارِ رضامندی کے لئے کافی نہیں بلکہ ضروری ہے کہ رضامندی کا اظہار لفظوں میں اور صراحۃً ہو۔ اور اگر عورت باکرہ ہو تو کہا جاتا ہے کہ رضامندی کے لئے اس کی خاموشی مطلقاً کافی ہے' خواہ اس کی شادی ولی مجبر نے کی ہو یا اس نے نہ کی ہو۔ اور کہا جاتا ہے کہ اگر ولی غیر مجبر نے اس کی شادی کی ہے تو (اظہار رضا کے لئے خاموشی) کافی نہیں ہے۔ بلکہ ضروری ہوگا کہ وہ زبان سے کہے اور صراحۃً رضامندی کا اظہار کرے۔

جاننا چاہئے کہ حق تنسیخ عورت کو اور اس کے ولیٔ اقرب کو ہے۔ دُور کے رشتہ دار کو نہیں ہے۔ مندرجہ سابقہ تمام صورتوں میں (ولی اور عورت) دونوں کے حقوق تنسیخ مشترک ہیں سوا اس صورت کے جب کہ مرد میں زنخہ پن یا نامردی (کا عیب) ہو اِس عیب کی صورت میں صرف عورت کو حق (تنسیخ) ہے' چنانچہ اگر وہ عورت کسی زنخے یا نامرد سے شادی پر راضی ہو اور ولی راضی نہ ہو تو عقد صحیح ہوگا اور ولی کی رضامندی کو اس میں دخل نہیں ہے۔ کیوں کہ ایسی صورت میں یہ حق عورت کے لئے مخصوص ہے ولی کو حق نہیں ہے۔ پھر اگر کوئی عورت کسی کے ساتھ شادی پر اس خیال سے راضی ہو جائے کہ وہ اُس کا کفو ہے پھر معلوم ہوا کہ وہ غلام ہے اور وہ آزاد ہے۔ یا اُس مرد میں کوئی عیب ہے تو ایسی صورت میں اسے اپنے اختیار کو کام میں لانے کا حق ہے اور ولی کو اعتراض کا حق ہے اور اُس کا شریک عقد ہونا (اس کے اختیار میں) خلل انداز نہ ہوگا۔ ہاں اگر دونوں کو اِس عیب کا علم ہو اور ان کی رضامندی سے شادی ہوئی تو اب ان کا کچھ اختیار نہ ہوگا۔

کفو کا خیال بیوی کے لئے ہوتا ہے ورنہ خاوند تو لونڈی اور اپنی خادمہ سے بھی عقد کر سکتا ہے کیونکہ لوگ اِس میں عار محسوس نہیں کرتے کہ اپنے سے گھٹیا عورت کو اپنی بیوی بنا لیں۔

اگر باپ اپنے کم عمر لڑکے کی شادی غیر کفو کی لڑکی سے کر دے تو درست ہے لیکن اس لڑکے کو بالغ ہونے کے بعد فسخ عقد کا اختیار ہوگا۔ تاہم یہ درست نہیں ہے کہ باپ اپنے (کم عمر) لڑکے کی شادی لونڈی یا بوڑھی' بدشکل یا اندھی عورت سے کر دے اگر چہ یہ عیب نہیں ہے تاہم نکاح فسخ ہو جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ 'کفو' پانچ باتوں میں یکساں ہونے کو کہتے ہیں: ایک دینداری لہٰذا فاجر فاسق آدمی' نیک صالحہ اور پاک دامن عورت کا کفو نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی گواہی اور اس کا بیان ناقابلِ تسلیم ہے اور یہ (عیب) اس کی انسانیت میں نقص ہے۔ دُوسرے پیشہ ہے کہ ادنیٰ درجہ کا پیشہ کرنے والا اشریف پیشہ والوں کی بیٹی کا کفو نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ حجام یا جاروب کش سوداگر اور بزاز یعنی کپڑے کی تجارت کرنے والے کا کفو نہیں ہے۔ تیسرے مالی اعتبار سے فارغ البال ہونا تاکہ مہر کی ادائیگی اور بیوی کے نان نفقہ کو پُورا کر سکے۔ لہٰذا خستہ حال شخص خوش حال لڑکی کا کفو نہیں ہے۔ نیز اِس کا وثوق ہونا چاہئے کہ مبادا اُس عورت کی حالت جیسی کہ اپنے باپ کے گھر میں تھی اس سے ابتر ہو جائے۔ چوتھے آزاد ہونا کہ غلام اور بے بس شخص آزاد عورت کا کفو نہیں ہو سکتا۔ پانچویں نسب ہے کہ عجمی شخص یعنی جو عربی نہ ہو وہ عربیہ عورت کا کفو نہیں ہے پس اگر ولی نے غیر کفو کے آدمی کے ساتھ عورت کی رضامندی کے بغیر شادی کر دی تو یہ گناہ ہے اور ولی گنہگار ہوگا۔

محرمات کا بیان جن کے ساتھ عقد نہیں ہو سکتا

یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ نکاح کی متفق شرطوں میں سے ایک یہ ہے کہ جس عورت سے نکاح مطلوب ہے وہ عقد میں آنے کی صلاحیت رکھتی ہو جو عورتیں عقد کی صلاحیت رکھتی ہیں ان کے ساتھ عقد کرنا جن وجوہ کی بنا پر حرام ہو جاتا ہے ان کی دو قسمیں ہیں:

ایک تو وہ وجوہ ہیں جن کی بنا پر عورت ہمیشہ کے لئے حرام ہو جاتی ہے۔

دوسری وہ وجوہ ہیں جن کی بنا پر عورت عارضی طور پر حرام ہوتی جب حرام ہونے کی وجہ دور ہو جائے تو پھر حلال ہو جاتی ہے۔

وہ وجوہ جن کی بنا پر کسی عورت کے ساتھ نکاح ہمیشہ کے لئے حرام ہو جاتا ہے تین ہیں: نسب۔ شادی یا دودھ۔

نسب کی بنا پر تین قسم کی عورتیں دائمی طور پر حرام ہو جاتی ہیں۔ پہلی قسم میں اوپر اور نیچے (یعنی شاخ اور جڑ) کی نسبی عورتیں داخل ہیں۔ جڑ میں ماں جس کے پیٹ سے وہ پیدا ہوا اور وہ جو کسی جہت سے اس کی جدہ ہو خواہ باپ کی طرف سے ہو یا ماں کی طرف سے (یعنی دادی ہو یا نانی) اور اس سے اوپر اور شاخ میں اس کی بیٹیاں، نواسیاں اور پوتیاں اور اس سے نیچے (یہ سب محرمات ابدیہ میں ہیں)۔

دوسری قسم ماں باپ کی شاخیں ہیں ان میں بہنیں ہیں خواہ کسی جہت سے ہوں حرام ہیں یعنی خواہ حقیقی بہن ہو یا باپ شریک یا ماں شریک ہو اسی طرح بہنوں کی بیٹیاں (یعنی بھانجیاں) اور ان کے بیٹوں یعنی بھانجوں کی بیٹیاں اور بھائی کی بیٹیاں یعنی بھتیجیاں اور بھتیجوں کی بیٹیاں اور ان سے نیچے کی اولاد۔

تیسری قسم دادا اور نانا کی شاخیں یعنی پھپھیاں اور خالائیں خواہ وہ حقیقی ہوں یا سوتیلی۔

نسبی محرمات کی گنتی یہیں تک ہے۔ لہٰذا پھپھی اور خالاؤں کی بیٹیاں حرام نہیں ہیں اور نہ چچا یا ماموں کی بیٹیاں اور دادی نانی کی شاخ میں بجز اس کے جو نسب میں پہلے درجہ پر ہے اور کوئی حرام نہیں ہے۔

شادی کے رشتہ سے بھی تین قسم کی عورتیں حرام ہیں۔

پہلی قسم اس عورت کی تبلیغ جس سے تخلیہ ہو چکا ہو۔ لہٰذا بیوی کی بیٹی سے جو اس کی ربیبہ (یا سوتیلی بیٹی) سے شادی حرام ہے خواہ اس لڑکی کی کفالت نے کی ہو یا نہ کی ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد میں جو ''فی حجورکم'' آیا ہے (یعنی وہ لڑکی جو خانہ پروردہ ہو) اس سے اس کی کیفیت کا بیان کرنا مقصود

ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ وہ بھی تمہاری بیٹی کی مانند ہے جسے تم نے اپنے حجرہ (گھر) میں پالا ہے۔

اسی طرح ربیبہ کی بیٹی (سوتیلی نواسی) اور اس بیٹی کی بیٹی سے بھی نیچے سے نیچے درجہ تک شادی حرام ہے لیکن اگر اس کی ماں سے صرف نکاح ہوا ہے اور تخلیہ نہیں ہوا تو وہ لڑکی حرام نہیں ہے۔

دوسری قسم بیٹی کی جڑ ہے لہٰذا نکاح کے ہوتے ہی بیوی کی ماں (ساس) اور اس کی نانی (یعنی ننیا ساس) اور دادی (یعنی ددیا ساس) حرام ہو جاتی ہیں اگر چہ اس سے تخلیہ نہ ہوا ہو۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ بیٹی سے نکاح ہو تو اس کی ماں حرام اور ماں سے تخلیہ ہو تب بیٹی حرام۔ غالباً اس میں حکمت یہ ہے کہ بچپن کی حالت اور اوائل عمری میں لڑکی کا تعلق مرد کے ساتھ گہرا ہوتا ہے اور لڑکیاں مرد کے معاملہ میں بڑی غیرت مند ہوتی ہیں اس لئے چاہئے کہ اس کے ساتھ عقد کر کے اس کی ماں سے تمام امیدیں منقطع کر لے تا کہ کسی قسم کا کینہ یا بغض ان کی محبت کے رشتہ کو نہ توڑے۔ بخلاف ماں کے کہ اس کے لئے آسان ہے کہ وہ اپنی بیٹی کی خاطر جس سے اسے سخت محبت ہے ایسے شخص کو نظر انداز کر دے جو اس کا شریک حال نہیں ہے اور اس طرح اس کا بیٹی کے ساتھ جو علاقہ الفت ہے وہ نہیں ٹوٹتا۔

تیسری قسم میں وہ عورتیں ہیں جن سے باپ نے مباشرت کی ہو۔

اب رہا دودھ کا رشتہ۔ اس رشتہ سے وہ تمام عورتیں حرام ہو جاتی ہیں جو نسب سے حرام ہوتی ہیں۔ اس حکم سے بعض صورتیں مستثنیٰ ہیں جن کی تفصیل ان کے بیان میں آ رہی ہے۔

یہ وہ صورتیں ہیں جو ہمیشہ کے لئے عورت کو حرام کر دینے کا موجب ہیں لیکن وہ وجوہ جن سے عارضی طور پر حرام ہوتی ہے وہ چند امور ہیں۔

ایک امر رشتہ دار سے شادی ہے۔ چنانچہ یہ جائز نہیں ہے کہ دو بہنوں کو عقد ازدواج میں لائے یا ماں بیٹی یا اسی طرح کی اور دو عورتوں سے شادی کرے۔ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

دوسرے 'ملکیت' (یعنی مالک ہونا) لہٰذا عورت کے حلال نہیں ہے کہ اپنے غلام سے شادی کرے اور نہ مرد کو حق ہے کہ وہ اپنی لونڈی سے شادی کرے جب تک کہ اسے آزاد نہ کر دے۔

تیسرے 'شرک' یعنی کسی مسلمان کو مشرکہ عورت سے جو کسی آسمانی دین کی پیرو نہ ہو شادی کرنا حلال نہیں ہے۔

چوتھے تین طلاق (طلاق مغلظہ) جس سے وہ حرام ہو جاتی ہے تا آنکہ وہ کسی دوسرے سے شادی نہ کر لے (اور وہ شخص طلاق نہ دے دے یا وفات نہ پا جائے)۔

پانچویں کسی کے ساتھ وابستہ ہونا خواہ نکاح کے باعث وابستگی ہو یا عدت کے باعث۔ پس اگر حرام ہونے کی یہ وجوہ دور ہو جائیں تو وہ عورتیں پھر حلال ہو جائیں گی۔ اور ان وجوہ (مانعِ حلتِ نکاح) میں چار بیویوں کا موجود ہونا یا چوتھی کا عدت میں ہونا ہے' کہ پانچویں سے شادی حلال نہیں ہے۔

مُصاہرہ (یعنی ازدواجی رشتہ) سے حرام ہونے والی عورتوں کا بیان

مُصاہرہ (یعنی ازدواجی رشتہ) بھی نسبی رشتہ داری کی مانند ایک کیفیت کا نام ہے جس کا ظہور چار صورتوں میں ہوتا ہے: ایک بیٹے کی بیوی جس کا رشتہ بیٹی کے مشابہ ہوتا ہے۔ دوسرے بیوی کی بیٹی وہ بھی رشتہ میں بیٹی کے برابر ہے تیسرے باپ کی بیوی جو ماں کی مانند ہے۔ چوتھے بیوی کی ماں کہ وہ بھی ماں جیسی ہے۔

اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بیٹے کی بیوی (بہو) اور باپ کی بیوی (سوتیلی ماں) اور بیوی کی ماں (ساس) عقد صحیح کے بعد محرمات میں ہو جاتی ہیں (یعنی جن سے شادی حرام ہے)۔ چنانچہ اگر باپ کسی عورت سے شادی کر لے تو وہ عورت اس کے بیٹے' پوتے' پڑپوتے وغیرہ پر حرام ہو جاتی ہے اگرچہ اس عورت کے ساتھ باپ کا تخلیہ نہ ہوا۔ اگر بیٹا کسی عورت سے شادی کر لے تو وہ عورت کے ساتھ باپ کا تخلیہ نہ ہوا ہو۔ اگر بیٹا کسی عورت سے شادی کر لے تو وہ عورت (بہو) باپ' دادا' پڑدادا وغیرہ پر حرام ہو جاتی ہے اگرچہ اس کے ساتھ تخلیہ نہ ہوا ہو لیکن باپ کی بیوی کی بیٹی' جو باپ سے نہ ہو وہ بیٹے پر حرام نہیں ہوتی اور ماں کے خاوند کی بیٹی اور خاوند کی ماں بیٹے پر حرام نہیں نیز باپ کی بیوی کی ماں (یعنی سوتیلی نانی) اور بیٹے کی بیوی کی ماں یعنی بیٹے کی ساس اور ربیب بیٹے (گیلڑ) کی بیوی (مطلقہ) حرام نہ ہو گی پس اگر کسی شخص نے ایک عورت سے شادی کی جس کا کوئی بیٹا دوسرے خاوند سے ہو اور اس بیٹے نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہو تو وہ (مطلقہ) عورت اس لڑکے کی ماں کے خاوند (یعنی سوتیلے باپ) کے لئے حلال ہے۔

اگر ایک شخص نے کسی عورت سے نکاح کر لیا تو اس عورت کی ماں اور نانی اور اس سے اونچے درجہ کی (یعنی پڑنانی وغیرہ) حرام ہو جائے گی خواہ اس عورت سے تخلیہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ لیکن اس عورت کی بیٹی حرام نہ ہو گی تا آنکہ اس عورت سے تخلیہ نہ ہوا ہو جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

غرض مصاہرہ (رشتہ ازدواج) سے بعض عورتوں کا حرام ہو جانا ثابت ہے بشرطیکہ باقاعدہ نکاح ہوا ہو۔ اس میں کوئی کلام نہیں ہے۔ لیکن عقد فاسد یا شبہ میں غیر عورتوں سے صحبت کرنے یا زنا سے جو عورتیں

حرام ہوتی ہیں ان کے بارے میں اختلاف مسالک ہے۔[1]

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ عقد فاسد سے حرمت مصاہرہ (یعنی وہ حرمت جو ازدواجی تعلق سے ہوتی ہے وہ) عائد نہیں ہوتی' چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی عورت سے عقد فاسد (یعنی ناقص نکاح) کر لیا تو اس عورت کی ماں اس شخص پر حرام نہ ہوگی۔ جن امور سے حرمت مصاہر عائد ہوتی ہے وہ چار ہیں۔

اول یہ کہ نکاح صحیح (قاعدے کے مطابق) ہوا ہو۔ دوسرے یہ کہ مباشرت ہوئی ہو خواہ باقاعدہ نکاح کے بعد یا عقد فاسد کے بعد یا زنا کے طور پر۔ تیسرے لمس (یعنی خواہش نفسانی کے ساتھ عورت کو ہاتھ لگانا)۔ چوتھے جنسی اعضاء پر نظر جمانا۔ مباشرت کے قابل تسلیم ہونے کے لئے تین شرطیں ہیں: ایک یہ کہ زندہ کے ساتھ ہوئی ہو اگر یہ حرکت مردہ کے ساتھ ہوئی تو اس کی بیٹی حرام نہ ہوگی۔ دوسرے یہ کہ وہ عورت ایسی ہو جس پر جنسی خواہش کی تحریک ہوتی ہو اور یہ وہ ہے کہ جس کی عمر نو سال یا اس سے زیادہ ہو چنانچہ اگر (بالفرض) چھوٹی عمر کی کسی لڑکی سے شادی کی اور اس سے مباشرت کر لی پھر اسے طلاق دی اور عدت گزرنے کے بعد کسی اور سے اس کی شادی ہوئی اس سے لڑکی پیدا ہوئی تو اس لڑکی سے اس کا پہلا خاوند شادی کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس لڑکی کی ماں سے اس شخص نے اس کی صغر سنی میں شادی کی تھی۔ اس طرح اگر چھوٹی عمر کی لڑکی سے زنا کیا ہے تو بدرجہ اولیٰ (اس سے جو لڑکی کسی سے شادی کے بعد پیدا ہوگی) اس پر حرام نہ ہوگی۔ پھر یہ ہے کہ مرد کی مباشرت کی وجہ سے اس عورت کی لڑکی کا حرام ہونا اس امر پر موقوف ہوگا کہ وہ مباشرت جنسی ہیجان کے ساتھ کی گئی ہو۔ پس اگر کسی خالی از شہوت (نابالغ) لڑکے نے اپنے باپ کی بیوی سے مباشرت کی تو وہ عورت اس کے باپ پر حرام نہ ہوگی (کیونکہ یہ مباشرت جنسی ہیجان کے ساتھ نہیں ہے)۔ تیسری شرط یہ ہے کہ مباشرت اندام نہانی سے ہو مقعد سے نہیں اگر مباشرت غیر فطری تھی تو اس عورت کی رشتہ دار اصولی یا فروعی (یعنی ماں نانی اور بیٹی نواسی وغیرہ) حرام نہ ہوں گی اور اگر ایک شخص نے کسی مرد کے ساتھ لواطت (حرکت غیر فطری) کی تو اس مرد کی بیٹی بدرجہ اولیٰ حرام نہ ہوگی۔

یہاں پر یہ امر اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ حنفیہ تو (شہوت کے ساتھ) دیکھنے اور ہاتھ لگانے پر بھی حرمتِ مصاہرہ عائد کرتے ہیں لیکن اس صورت میں نہیں کرتے حالانکہ عورت کے ساتھ لواطت کرنے میں ہاتھ لگانے اور دیکھنے سے زیادہ حظِ نفس ہے۔ کیونکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ ہاتھ لگانے اور دیکھنے کی وجہ سے جو حرمت مصاہرہ عائد کی جاتی ہے اس کا سبب یہ ہے کہ یہ امور اصل مباشرت کے محرک (یا پیش خیمہ) ہیں جس سے حُرمت عائد ہوتی ہے چنانچہ اگر یہ علم ہو کہ ان خوش فعلیوں سے وہاں تک نوبت نہ پہنچے گی تو ان سے حرمت عائد نہ ہوگی یہی وجہ ہے کہ چھونے اور دیکھنے سے حرمت مصاہرہ عائد ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ انزال نہ ہوا ہو کیونکہ اگر اس سے انزال ہو جائے تو اس مباشرت کی نوبت ہی نہ آئے گی جس حرمت عائد ہوتی ہے۔

واضح ہو کہ جس مباشرت سے حرمت عائد ہوتی ہے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ جائز (حلال) مُباشرت ہو بلکہ حیض و نفاس کی حالت میں یا حالت احرام حج میں یا روزہ کی حالت وغیرہ میں بھی مباشرت کرنے سے حرمت مصاہرہ عائد ہو جاتی ہے (یعنی وہی حرمت جو باقاعدہ ازواج کے بعد مباشرت سے ہوتی ہے)۔

مس کرنے (یعنی ہاتھ لگانے سے) جو حرمت مصاہرہ حاصل ہوتی ہے اس کے لئے چند باتیں شرط ہیں۔ ایک

شرط یہ ہے کہ دونوں جسموں کے درمیان کوئی شے حائل نہ ہو یا ہو تو کوئی باریک سی شے حائل ہو جو بدن کی گرمی محسوس کرنے سے مانع نہ ہو۔ دوسرے یہ کہ لٹکے ہوئے یا کھلے ہوئے بالوں کا مس کے ساتھ لگے ہوئے بالوں کو مس کرنے سے بقول راجح حرمت عائد ہو جائے گی۔ تیسری شرط یہ ہے کہ مس کرنا شہوت کے ساتھ ہو اور شہوت سے مس کرنے کی تعریف یہ ہے کہ اس کے دل میں دھڑکن پیدا ہو اور لذت محسوس کرے اور عمر رسیدہ بوڑھے آدمی کی شہوت کی تعریف بھی وہی ہے جو عورت کی بتائی گئی۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ اگر عورت یہ کہے کہ اس نے مس کرنے میں لذت محسوس کی تو مرد بگمان غالب اس کی بات کو سچ مان سکے اور (حرمتِ مصاہرہ عائد ہونے کے لئے یہ شرط ہے) کہ ایک شخص کے باپ اور بیٹے کا گمان غالب یہ ہو کہ اس شخص کا یہ کہنا سچ ہے کہ اس نے فی الواقع عورت کو ہاتھ لگانے میں لذت محسوس کی۔ اگر باپ یا بیٹا ایسا نہ سمجھتے ہوں تو حرمت مصاہر عائد نہ ہوگی۔ پانچویں شرط یہ ہے کہ مس کے وقت (یعنی مس کی وجہ سے) لذت محسوس ہوئی ہو، اگر مس کے بعد لذت محسوس ہوئی تو حرمت مصاہرہ عائد نہ ہوگی۔ چھٹی شرط یہ ہے کہ مس کے ساتھ انزال نہ ہو گیا ہو (ایسا ہوا تو حرمت عائد نہ ہوگی) جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ ساتویں شرط یہ ہے کہ جسے مس کیا وہ نو سال سے کم ہو۔ اگرچہ مس کرنے والے نے شہوت محسوس کی ہو۔ اگر لڑکی صغیر سن ہے یا بڑی ہے لیکن مس کرنے والے میں بلوغ کے آثار نہ ہوں تب بھی حرمت عائد نہ ہوگی۔

دیکھنے سے حرمت مصاہرہ عائد ہونے کی بھی چند شرطیں ہیں ایک تو یہ کہ خاص حلقہ اندام نہانی پر نظر ڈالی ہو۔ لیکن یہ اُسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ عورت ایڑ لگا کر نہ بیٹھی ہو۔ اگر وہ کھڑی ہے ایڑ لگائے بغیر بیٹھی ہے تو اسے دیکھا نہیں جا سکتا۔ اور عورت کے دیکھنے کی شرط یہ ہے کہ وہ خاص عضو مخصوص کو دیکھے۔ مرد یا عورت کے باقی حصہ بدن پر نظر ڈالنے سے حرمت مصاہرہ عائد نہیں ہوتی۔ دوسری شرط یہ ہے کہ دیکھنے کے وقت شہوت کا ہیجان ہو جیسا کہ لمس کے بارے میں بتایا گیا اور اس ہیجان کی تعریف بھی بقول راجح وہی ہے جو لمس کے بارے میں بتائی گئی ہے تیسری شرط یہ ہے کہ عین شرم گاہ دیکھے اس کا عکس شیشہ یا پانی وغیرہ میں نظر آئے تو حرمت مصاہرہ عائد ہوگی۔ اسی طرح اس صورت میں بھی عائد نہ ہوگی جب کہ پانی (ندی وغیرہ) کے کنارے سے اس کا عکس دیکھے۔ لیکن اگر عورت شفاف پانی کے اندر ہو اور پانی کے اندر سے اس کے اندام کو دیکھا تو حرمت عائد ہو جائے گی کیونکہ یہ عین اس کا دیکھنا ہے عکس کا دیکھنا نہیں ہے۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ دیکھنے کے ساتھ شہوت ہو۔ پانچویں شرط یہ ہے کہ انزال نہ ہوا ہو جیسا کہ لمس کے بارے میں بتایا گیا۔ چھٹی شرط یہ ہے کہ جس کو دیکھا ہے وہ چھوٹی عمر کی نہ ہو یا مردہ نہ ہو کہ اس سے شہوت کو انگیخت نہ ہوتی ہو اور یا دیکھنے والے میں بلوغ کے آثار نہ پیدا ہوئے ہوں۔ اور اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ لمس کرنا یا نظر ڈالنا قصداً ہو یا بھولے سے یا مجبوری سے۔ بہر صورت حرمت مصاہرہ عائد ہو جائے گی۔

زنا کی تعریف یہ ہے کہ ایک مکلف شخص (جس پر احکامات مذہبی عائد ہوتے ہیں) شہوت انگیز عورت کے اندام نہانی سے خواہش نفسانی کے ساتھ مباشرت کرے۔ درآنحالیکہ وہ شخص اس عورت کا مالک (یا خاوند) نہ ہو اور وہ مباشرت شُبہ میں نہ کی گئی ہو (کہ وہ اُس کی بیوی ہے)۔ ایسی حرکت کے ارتکاب سے خون اور دودھ کے رشتہ داروں پر حرمت مصاہرہ عائد ہو جائے گی۔ پس اگر ایک شخص کسی عورت کے ساتھ مرتکب ہوا ہو تو وہ عورت اُس شخص کی جڑ اور شاخ یعنی

باپ دادا اور بیٹے پوتے وغیرہ پر حرام ہو گی اور اس گناہ میں ملوث ہونے والے پر اُس عورت کی جڑ اور شاخ حرام ہو جائے گی یعنی اب وہ اُس کی بیٹی کے ساتھ شادی نہیں کر سکتا خواہ وہ اس شخص کے نطفہ سے ہو یا کسی اور شخص کے نطفہ سے اس طرح اُس کی بیٹی کی بیٹی وغیرہ بھی نہیں کر سکتا۔ اس طرح اُس شخص پر اُس عورت کی ماں اور دادای نانی وغیرہ سے نکاح حرام ہے۔ ہاں اس کی بہن سے شادی کر سکتا ہے اور اس کی بہن کی جڑ اور شاخ سے بھی نیز اُس شخص کی جڑ اور شاخ والے اس عورت کی جڑ اور شاخ سے شادی کر سکتے ہیں لہٰذا اس شخص (ملوث) کا بیٹا اس عورت کی بیٹی سے شادی کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ بیٹی باپ کے ناجائز تعلق کا نتیجہ نہ ہو اور نہ وہ لڑکی باپ کی اُس ناجائز اولاد کی دودھ شریک بہن ہو۔ پس اگر ایک شخص نے کسی عورت سے ناجائز تعلق قائم کیا اور وہ حاملہ ہو گئی اور اس سے بچہ پیدا ہوا اور پھر اس نے اپنے اس دودھ سے کسی لڑکی کی پرورش کی تو اس شخص کی شادی اس لڑکی سے بھی حلال نہیں ہے کیونکہ (بیٹی کے ساتھ) دودھ میں شریک ہونے کے اعتبار سے وہ بھی بیٹی ہو گئی۔ اسی طرح وہ لڑکی اس شخص کی جڑ (یعنی باپ دادا وغیرہ) اور شاخ (یعنی بیٹے پوتے) پر حلال نہیں اور وہ اس بیٹی کی مانند ہے جو ناجائز تعلق سے پیدا ہوئی کہ وہ اس پر اور اس کی جڑ اور شاخ پر حرام ہے۔ کیونکہ وہ اس کی بیٹی اور اس کا جزو بدن ہے۔ خواہ وہ اس کے نطفہ سے پیدا ہوئی یا اس نے وہ دودھ پیا جو اس کی بیٹی نے پیا۔ لیکن وہ لڑکی اس شخص کے چچا اور ماموں پر حرام نہ ہو گی کیوں کہ وہ اس کا جزو بدن نہیں ہے اور نہ اس کا نسب اس شخص (مرتکب زنا) کے ساتھ ثابت ہوا کہ چچا اور ماموں پر حرام ہوتی۔

بیانِ بالا سے واضح ہے کہ جس عورت کے ساتھ محض تخلیہ سے اس کی بیٹی حرام ہو جاتی ہے۔ اس (حُرمت) کے لئے مجامعت شرط نہیں ہے بلکہ شرائط سابقہ کے ساتھ شہوت سے ہاتھ لگانا اور نظر کرنا (حرمتِ مصاہرہ کے لئے) کافی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جن صورتوں میں حرمت مصاہرہ عائد ہونے کے لئے مجامعت کی شرط ہے ان میں عقد فاسد (کے بعد مجامعت) سے بھی حرمت مصاہرہ عائد ہو جاتی ہے مثلاً ایک شخص پر کسی عورت کی بیٹی اُسی صورت میں حرام ہوتی ہے جب کہ اُس شخص نے اس عورت سے مجامعت کی ہو۔ پس اگر اس عورت سے عقد فاسد کیا اور اُس عقد فاسد کی بنا پر اس کے ساتھ مباشرت کی تو اس عورت کی بیٹی اس شخص پر حرام ہو گی۔ لیکن محض عقدِ نکاح کی وجہ سے جو حرمتِ مصاہرہ عائد ہوتی ہے اس کے لئے یہ شرط ہے کہ عقد صحیح ہوا ہو چنانچہ کسی لڑکی کے ساتھ محض عقد ہو جانے سے اس لڑکی کی ماں اس پر حرام ہو جائے بشرطیکہ عقد صحیح ہوا ہو۔ اگر اس لڑکی سے عقدِ فاسد ہوا ہے اور اس کے ساتھ تخلیہ نہیں ہوا تو اس کی ماں حرام نہ ہو گی ہاں اگر عقد فاسد کے بعد بھی اس سے مباشرت کی تو اُس کی ماں اس مباشرت کی وجہ سے خواہ جماع کے طور پر ہوا ہو یا لواطت کے طور پر حرام ہو جائے گی۔ یہی صورت باپ کی بیوی کی ہے کہ وہ محض عقد سے حرام ہو جاتی ہے بشرطیکہ عقد صحیح ہوا ہو۔ لیکن اگر عقد فاسد ہوا (تو محض عقد فاسد سے) حرام نہ ہو گی ہاں اگر اُس سے تخلیہ ہوا در یا مباشرت کی تو اس کی لڑکی حرام ہو جائے گی۔ یہی حال بیٹے کی بیوی کا ہے کہ بیٹے کے ساتھ عقد ہوتے ہی وہ باپ پر حرام ہو جاتی ہے۔ اس کے لئے یہی شرط ہے کہ وہ عقد صحیح ہوا ہو جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

اس سے معلوم ہوا کہ حرمت مصاہرہ دو باتوں سے عائد ہوتی ہے یا تو عقد صحیح (باقاعدہ) نکاح ہوا ہو یا مجامعت ہوئی ہو خواہ عقد صحیح کے بعد ہو یا عقد فاسد کے بعد یا شبہ میں یا بصورت لواطت ہوئی ہو۔ اور (یا ایک مرد کے) حلال مادہٗ

تولید کو اندر داخل کر لینا بھی مباشرت ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی باقاعدہ نکاحی بیوی سے صحبت کی اور مادہ تولید اندر خارج کیا پھر وہ حلال مادہ جو زنا سے خارج نہیں ہوا اگر بالفرض بذریعۂ تحق (مباشرت بالجنس) دوسری عورت (کے رحم) میں داخل کر دیا اور وہ (دوسری عورت) اس سے حاملہ ہو گئی تو اس سے پیدا ہونے والا اس شخص کی اولاد متصور ہو گا۔ اگر یہ لڑکی اس پر حرام ہو جائے گی کیونکہ اس کو بھی دخول (یا مجامعت) ہی مانا جائے گا۔ لیکن زنا کرنے سے حرمت مصاہرہ کسی حال میں واجب نہیں ہوتا کیوں کہ (مصاہرت یا ازدواجی رشتہ) ایک نعمت ہے۔ ایک فعل حرام سے اُس کا زائل کر دینا درست نہیں ہے۔ اور جب کہ زنا سے حرمت مصاہرہ عائد نہیں ہوتی تو ہاتھ لگانے یا دیکھنے سے بہر حال حرمت عائد نہ ہو گی۔

(غیر عورت کے ساتھ) شُبہ میں صحبت کر لینے کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کسی عورت کو اپنی بیوی خیال کر کے اس سے صحبت کر لے حالانکہ وہ اس کی بیوی نہیں ہے۔ اس شُبہ کو شُبہ 'فاعل' کہتے ہیں اور یہ فعل جو اُس سے سرزد ہوا اُس کو نہ حلال کہا جا سکتا ہے نہ حرام لیکن شُبہ کی صحبت سے بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے اور عدت لازم ہوتی ہے۔

واضح ہو کہ ایک شخص کا اپنی بیٹی سے جو اُس کے اپنے نطفہ سے بطریق زنا پیدا ہوئی ہو شادی کرنا جائز ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی عورت سے زنا کیا اور وہ حاملہ ہو گئی اور اس سے لڑکی پیدا ہوئی جو اس کا خون ہے تو لڑکی اس شخص پر حرام نہ ہو گی کیونکہ زنا کے مادۂ تولید سے حرمت عائد نہیں ہوتی۔ اور جس طرح کی وہ لڑکی اُس شخص پر حلال ہے اسی طرح اُس کی جڑ اور شاخ پر بھی حلال ہے لیکن اس کے ساتھ نکاح کرنا مکروہ ہے بخلاف زانیہ عورت کے کہ وہ اپنے اُس بیٹے پر اُسی طرح حرام ہے جس طرح اور مائیں حرام ہیں کیونکہ اُس (فعل حرام سے پیدا ہونے والے) لڑکے کے ساتھ نسبت ثابت ہو جاتا ہے اور دونوں ایک دُوسرے کے وارث ہوتے ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ حرمت مصاہرہ عقد فاسد سے عائد ہو جاتی ہے۔ عقد فاسد کی دو قسمیں ہیں ایک تو وہ جس کے فاسد ہونے پر (سب مسالک کا) اجماع ہے اور دوسرے وہ کہ اور مسلکوں میں اُس پر اجماع نہ ہو اِس سے حرمت آگے نہیں بڑھتی جب تک کہ مجامعت ولوازمات مجامعت کا ارتکاب نہ کیا جائے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی عدت والی عورت سے نکاح کیا جائے درآنحالیکہ اُسے علم نہ ہو کہ یہ عدت میں ہے یا دودھ شریک بہن سے لاعلمی میں نکاح ہو جائے ان صورتوں میں بالاتفاق نکاح فاسد ہو گا لیکن اس کے مرتکب کو حد (شرعی سزائے زنا) نہیں لگائی جا سکتی کیونکہ یہ فعل شبہ میں سرزد ہوا اور اس عقد سے حرمت مصاہرہ بھی عائد نہیں ہوتی جب تک کہ صحبت یا لوازماتِ صحبت کا ارتکاب نہ کیا جائے۔ اور وہ عقد نکاح جس کے فاسد ہونے پر اجماع نہیں ہے بایں طور کہ بعض علماء گو وہ مسلکِ مالکیہ کے علاوہ کسی اور مسلک کے ہوں اس کی مثال حالت احرام میں نکاح کرنے والے کی سی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک یہ نکاح صحیح ہے اور مالکیہ کے نزدیک فاسد ہے۔ اسی طرح عورت کا اپنا نکاح خود بغیر وساطت ولی کے کر لینا وغیرہ۔ (اختلافی) عقد فاسد سے حرمت مصاہرہ عقد صحیح کی طرح لاگو ہو جاتی ہے۔

نکاح فاسد میں وہ نکاح بھی ہے جس کا نفاذ کسی اور شخص کی اجازت پر موقوف رکھا جائے۔ لہٰذا اگر ایک شخص نے اپنے عاقل و بالغ بیٹے کی شادی اس کی عدم موجودگی میں اس کی اجازت کے بغیر کر دی تو یہ دوسری قسم کا عقد فاسد متصور ہو گا

(یعنی جس کے فاسد ہونے پر اجماع نہیں ہے) لہٰذا اس عقد سے بھی وہی حرمت مصاہرہ عائد ہوگی جو عقد صحیح سے ہوتی ہے۔ اس کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ یہ نکاح بالغ لڑکے کا ہو بلکہ یہ حرمت اُس صورت میں بھی عائد ہو جائے گی جبکہ چھوٹی لڑکی کا نکاح صغیر سن لڑکے سے کیا جائے۔

رہا 'زنا' سو اس کے بارے میں قول معتبر یہ ہے کہ اس سے حرمت آگے نہیں بڑھتی' لہٰذا اگر ایک شخص نے کسی عورت کے ساتھ زنا کیا تو اس شخص کو اس کی جڑ اور شاخ سے شادی کرنا جائز ہے اور اُس کے باپ اور بیٹے کو بھی اُس سے عقد جائز ہے اور زانی پر نیز اس کی جڑ اور شاخ پر اس بیٹی کے حرام ہونے کے بارے میں اختلاف ہے جو زنا سے پیدا ہوئی اور قابل اعتماد قول یہ ہے کہ وہ حرام ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی عورت سے زنا کیا اور اس سے وہ حاملہ ہوگئی اور اُس سے لڑکی پیدا ہوئی تو یہ لڑکی اس پر اس کی جڑ (باپ دادا وغیرہ) اور شاخ (بیٹا پوتا وغیرہ) پر حرام ہے اور اگر اُس عورت نے کسی لڑکی کو وہی دودھ پلایا تو وہ لڑکی بھی حرام ہوگی کیونکہ یہ دودھ اسی فعل حرام سے پیدا ہوا ہے۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ زنا کی اولاد حرام نہیں ہوتی جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں کیونکہ اُس کو بیٹی تسلیم نہیں کیا جاتا۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ وہ باہم ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوتے اور نہ اُس شخص کو اس لڑکی کے ساتھ تخلیہ میں رہنا جائز ہے اور نہ وہ (بطور باپ کے) اُسے نکاح کرنے پر مجبور کرنے کا حق رکھتا ہے جس پر سب کا اتفاق ہے۔ ایسی صورت میں کس طرح اُسے بیٹی قرار دیا جا سکتا ہے جس سے نکاح حرام ہو اور کس طرح اُس کی ماں کا دودھ حرام ہو سکتا ہے؟ یہ بات معقول تو معلوم ہوتی ہے لیکن اس کو معتبر نہیں مانا گیا اور ولد الزنا (زنا سے پیدا ہونے والا لڑکا) بنت الزنا کی مانند ہے کہ اگر زنا سے کوئی لڑکا پیدا ہو تو اس پر باپ کی جڑ اور شاخ حرام ہیں اور بھائی کے زنا سے پیدا ہونے والی اس کے بھائی پر حرام ہے۔

اگر کسی شخص نے حاملہ عورت سے زنا کیا تو کہا جاتا ہے کہ اس سے حرمت مصاہرہ عائد نہیں ہوتی اور یہ بھی کہتے ہیں کہ حرمت عائد ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس شخص نے عورت کو اپنا مادہ تولید دیا ہے لیکن مشہور یہی ہے کہ حرام نہیں ہوتی۔

واضح ہو کہ (کسی عورت کی حرام ہونے کے لئے) یہ شرط نہیں ہے کہ اُس عورت کے ساتھ صحبت ہوئی ہو بلکہ اس سے لذت اندوز ہونا (حرمت کے لئے) کافی ہے' اگرچہ یہ اس کی موت کے بعد ہو۔ اور لذت اندوزی وہ ہے جو اندام نہانی پر نظر ڈالنے سے ہوتی ہے۔ اگرچہ اس کا ارادہ نہ رہا ہو۔ لیکن اگر لذت کا ارادہ ہو لیکن فی الواقع ایسی کوئی حرکت نہ ہوئی تو اسے لذت اندوزی نہیں کہا جائے گا۔ پس اگر ایک شخص نے کسی عورت سے عقد کیا خواہ عقد فاسد ہی ہو اور اس طرح اس نے نفسانی لذت حاصل کی تو اس عورت کی بیٹی اور نواسی کنواسی وغیرہ اس پر حرام ہو جائیں گی۔ اسی طرح اُس عورت کی جڑ یعنی اس کی ماں' نانی' دادی وغیرہ بھی حرام ہوں گی۔ عورت کے چہرے اور ہاتھوں پر نظر ڈالنے سے حرمت مصاہرہ عائد نہیں ہوتی لیکن چہرہ' ہاتھ یا منہ کو چومنے یا شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے سے حرمت عائد ہو جائے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ عقد فاسد سے حرمت مصاہرہ عائد ہو جاتی ہے۔ حنابلہ کے نزدیک عقد فاسد سے وہ تمام امور عائد ہو جاتے ہیں جو نکاح سے ہوتے ہیں بجز ان امور کے یعنی عورت کا حلال ہونا' رشتہ کا استوار ہونا' وراثت کا نافذ ہونا اور تخلیہ سے پہلے علیحدگی کی صورت میں نصف مہر کا واجب ہونا۔ چنانچہ نکاح فاسد سے عقد میں آنے والی عورت کے ساتھ صحبت حلال نہیں ہوتی اور نہ اس نکاح سے حلالہ ہوتا ہے (یعنی اگر عورت مطلقہ مغلظہ) ہے تو عقد فاسد کے بعد طلاق پانے

پر پہلے خاوند کے لئے حلال نہیں ہوتی) اور نہ اُس عقد کو احصان (یا استواری) حاصل ہوتی ہے۔ یعنی اس عقد سے اُس مرد کو نہ خاوند قرار دیا جاتا ہے اور نہ وہ ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں' اور اگر عقد فاسد کرنے والا صحبت کرنے یا ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دے تو عورت نصف مہر کی حقدار نہیں ہوتی۔ اس کے علاوہ اور امور مثلاً حرمت مصاہرہ وغیرہ عائد ہو جائیں گے اس مسلک کا غالب خیال یہی ہے۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس سے حرکت مصاہرہ عائد نہیں ہوتی۔

وہ عورتیں جو عقد سے خواہ وہ عقد صحیح ہو یا عقد فاسد حرام ہوتی ہیں وہ یہ ہیں: باپ دادا وغیرہ کی بیویاں اور بیٹے پوتے پڑپوتے وغیرہ کی بیویاں اور بیوی کی ماں خواہ اوپر کے درجہ میں ہو اور خواہ خون کے رشتہ کی ہو یا دودھ کے رشتہ کی جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔

ان کے علاوہ اور مباشرت جس سے حرمت مصاہرہ عائد ہوتی ہے۔ اس میں شرط یہ ہے کہ وہ مباشرت عورت کی خاص اندام نہانی سے ہو۔ زنخے کی شرمگاہ یا غیر اصلی اندام نہانی۔ جبکہ کسی عورت کے دو اندام ہوں۔ میں وطی سے حرمت مصاہرہ عائد نہیں ہوتی اور لواطت (عملِ غیر فطری) سے خواہ وہ کسی عورت سے ہو مرد سے یا لونڈی سے اس کے بعد بدفعلی کرنے والے فاعل اور مفعول میں سے ہر ایک کی ماں اور بیٹی دوسرے کے لئے حلال نہیں ہیں۔ اس فعل سے حرمت مصاہرہ اسی طرح عائد ہوتی ہے جیسے عورت کے ساتھ صحبت کرنے سے۔ ان میں کوئی فرق نہیں ہے اس کی صراحت آئی ہے لیکن شرح المقنع میں بتایا گیا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ لواطت سے حرمت مصاہرہ عائد نہیں ہوتی کیونکہ آیت تحریم میں (یعنی جس میں حرام ہونے والی عورتوں کا ذکر ہے) لڑکی کا ذکر ہے لڑکے کا نہیں' لہٰذا اس میں لواطت کرانے اور کرنے والے کی ماں اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی عمومیت میں آجاتی ہے کہ احل لکم ماوراء ذالکم (یعنی ان کے علاوہ سب عورتیں تمہارے لئے حلال ہیں)۔ اور ایک شرط یہ بھی ہے کہ یہ فعل کرنے والا دس سال کا ہو اور یہ کہ اُس کے عضو مخصوص کا اگلا حصہ اصلی شرمگاہ یا دُبر (مقعد) میں داخل ہو جائے اور جس کے ساتھ مباشرت کی جائے وہ نو سال کی ہو۔ اگر اس سے کم عمر ہو تو اس سے مصاہرہ عائد نہ ہوگی' اسی طرح اس صورت میں بھی جبکہ بالغ مرد نو سال سے کم عمر کی لڑکی کی شرمگاہ میں دخول کرے اور ایک شرط یہ ہے کہ دونوں زندہ ہوں ان میں سے اگر مُردہ حالت میں کسی سے یہ حرکت سرزد ہو تو اُس کا کوئی اثر نہ ہوگا۔

اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے کہ حلال وطی سے حرمت مصاہرہ ثابت ہو جاتی ہے اور (بیوی کے) شبہ میں صحبت کرنے یا زنا سے بھی بموجب مسلک صحیح حرمت مصاہرہ عائد ہوتی ہے۔ پس اگر ایک شخص نے کسی عورت سے زنا کیا تو اس عورت کی ماں اور اس کی بیٹی اس شخص پر اور وہ عورت اس کے باپ اور بیٹے پر حرام ہو جائے گی۔ اسی طرح اُس صورت میں بھی جبکہ اس شبہ میں کسی عورت سے وطی کر لی کہ وہ اُس کی بیوی ہے لیکن پتہ چلا کہ وہ کوئی اور عورت ہے ایسی صورت میں وہ عورت جس کے ساتھ شُبہ میں صحبت کی گئی اُس شخص کی جڑ اور شاخ پر حرام ہوگی اسی طرح اُس عورت کی شاخ بھی اُس پر حرام ہو جائے گی۔

کسی لڑکی پر حرمت مصاہرہ عائد ہونے کے لئے اُس کی ماں کے ساتھ مباشرت کا ہونا شرط ہے لہٰذا وہ لڑکی کو بیوی

ان عورتوں کا بیان جن کا زوجیت میں جمع کرنا حرام ہے

ایسی دو عورتوں کا زوجیت میں جمع کرنا حرام ہے کہ ان دونوں میں سے اگر ایک کو مرد تصور کر لیا جائے تو ان دونوں کا آپس میں نکاح حرام ہو۔ لہٰذا دو بہنوں کا ایک شخص کی زوجیت میں جمع ہونا حرام ہے۔ [1] کیونکہ اگر ان میں سے ایک کو مرد تصور کر لیا جائے (تو وہ دونوں بھائی بہن ہو جائیں گے)

کے ساتھ آئی ہو محض عقد سے خواہ وہ عقد صحیح ہو یا فاسد حرام نہ ہوگی اور نہ محض خلوت سے اور نہ اندام نہانی کے علاوہ کسی اور طرح سے لذت اندوز ہونے سے حرام ہوگی اور نہ شہوت آمیز نظر ڈالنے نہ ہاتھ لگانے نہ بوسہ لینے اور نہ مقدمات جماع (خوش فعلیوں) سے بلکہ صرف صحبت کرنے سے حرمت عائد ہوگی اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ بقول صحیح صحبت کرنے ہی سے حرمت عائد ہوگی۔ خواہ وہ شبہ میں کی گئی ہو یا باقاعدہ نکاح صحیح کے بعد یا عقد فاسد کے بعد یا بدکاری کے طور پر۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص دو بہنوں کو یا ایسی دو عورتوں کو جن کا زوجیت میں جمع کرنا حرام ہے عقد ازدواج میں لایا تو اس کی دو صورتیں ہوں گی یا تو ان دونوں کے ساتھ مختلف اوقات میں دو عقد کئے یا ایک ہی وقت میں دونوں کے ساتھ اکٹھا عقد ہوا۔ اگر ایک ہی عقد میں دونوں کو جمع کیا تو اُن کے درمیان علیحدگی کرادی جائے گی۔ اگر تخلیہ سے پہلے دونوں کی علیحدگی کرادی گئی تو کسی کے ذمہ کچھ عائد نہ ہوگا۔ اگر تخلیہ ہو گیا اور دونوں میں سے ہر ایک کے لئے مہر مقرر کیا گیا تھا اور مہر کی مقدار مہر مثل سے کم تھی تو وہ اُس کی حقدار ہوگی۔ غرض مباشرت کے بعد مہر مثل اور مہر طے شدہ جو کم ہوگا وہ مہر واجب الادا ہوگا یعنی اگر بندھا ہوا مہر' مہر مثل سے کم ہے تو وہی لے گی اور اگر مہر مثل سے زیادہ مہر بندھا تھا تو مہر مثل لے گی۔ لیکن اگر دونوں عقد مختلف اوقات میں (آگے پیچھے) ہوئے ہیں تو اب یہ دیکھا جائے گا کہ آیا عقد کرنے والے کو پہلے عقد کا علم تھا یا نہیں؟ اگر اس کو علم تھا تو پہلا نکاح صحیح ہوگا اور دوسرا نکاح باطل ہوگا۔ اور دوسری سے علیحدگی فرض ہوگی اگر اُس شخص نے ایسا نہ کیا اور قاضی (حاکم شرع) کو اس کی خبر ہوئی تو اُس پر واجب ہوگا کہ اُن کے درمیان تفریق کرادے۔ اگر مباشرت نہیں ہوئی تھی کہ یہ تفریق کردی گئی تو کوئی مطالبہ عائد نہ ہوگا اور اس عقد کا کوئی نتیجہ نہ ہوگا لیکن اگر تخلیہ و مباشرت کے بعد تفریق ہوئی تو مہر مثل اور مہر مقررہ میں سے جس کی مقدار کم ہو وہ واجب الادا ہوگا جیسا کہ پہلے بتایا گیا اور اس عورت پر عدت لازم ہوگی اور (اولاد ہوگی تو) نسب قائم ہو جائے گا اور اس صورت میں کہ دوسری عورت سے مباشرت ہو گئی ہے اس شخص پر واجب ہوگا کہ پہلی کے ساتھ جس سے عقد صحیح قرار پایا ہے مباشرت نہ کرے۔ وہ عورت اُس پر حرام رہے گی جب تک کہ تفریق کے بعد اس کی بہن کی عدت نہ گزر جائے۔ لیکن اگر دوسری سے مباشرت نہ ہوئی ہو تو اُس عورت سے جس کے ساتھ عقد صحیح قرار پا چکا ہے مباشرت روا ہے۔ کیونکہ محض عقد فاسد سے جب تک کہ مباشرت نہ ہو کوئی حکم عائد نہیں ہوتا۔

اگر اس شخص کو یہ معلوم نہ تھا کہ اس کی ایک شادی پہلے ہو چکی ہے۔ بلکہ وہ بھول گیا اور یہ نہ بتا سکا کہ اس پر فرض

جن کا باہم نکاح ناجائز ہے۔ اسی طرح ایک لڑکی اور اس کی پھپھی یا خالہ کو (زوجیت میں) جمع کرنا جائز نہیں ہے کہ اگر ان میں ایک کو مرد تصور کر لیا جائے تو دوسری کے ساتھ اس کا نکاح حلال نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر پھپھی کو مرد تصور کر لیا جائے تو وہ چچا ہوگا اور چچا کیلئے اس کی بھتیجی حلال نہیں ہے اس طرح خالہ کو اگر مرد تصور کر لیا جائے تو وہ ماموں ہوگا جس کا عقد بھانجی کے ساتھ جائز نہیں ہے اور اگر بہن کی بیٹی کو مرد تصور کر لیا جائے تو اس کی بھانجی اس کی خالہ ہو جائے گی وہ علی ہذا القیاس۔ (اس قاعدہ کے پیش نظر) ایک عورت اور اس کے خاوند کی لڑکی (سوتیلی بیٹی) کو جمع کیا جا سکتا ہے چنانچہ اگر کسی شخص کی بیوی ہے اور اس

ہے کہ دونوں بیویوں سے علیحدگی اختیار کرے۔ اگر اُس نے ایسا نہ کیا اور قاضی کو اُس کا علم ہوا تو اس پر لازم ہوگا کہ خاوند کو اس بارے میں بیان دینے کا حکم دے۔ اگر وہ بیان نہ دے تو حاکم دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دے اور قاضی کا تفریق کرانا طلاق متصور ہوگا جس کے بعد خاوند جو تین طلاقوں کا مالک تھا اب اس کی تعداد ایک کم ہو جائے گی (یعنی اب صرف دو طلاقوں کا مالک رہے گا) پھر اگر وہ ارادہ کرے کہ ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ شادی کرے تو وہ اُس سے شادی کر سکتا ہے بشرطیکہ پہلے مباشرت نہ کی ہو۔ اگر مباشرت ہو چکی ہے تو عدت کے دن پورے کرنے سے پہلے شادی کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور اگر اُن دونوں میں سے کسی ایک کی عدت پوری ہو جائے اور دوسری کی پوری نہ ہو تو اُس عورت کے ساتھ نکاح درست ہوگا جس کی عدت ختم نہ ہوئی ہو۔ کیونکہ اگر عدت گزارنے سے پہلے شادی کی تو یہ دو بہنوں کو اکٹھا زوجیت میں رکھنا ہوگا کیونکہ ایک بہن سے عقد کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ طلاقن بہن کی عدت کے دن پورے ہو جائیں۔

ایسی صورت میں جب کہ دو نکاح ہوئے ہوں اور یہ معلوم نہ ہو کہ پہلے کس سے ہوا لہٰذا اُن میں علیحدگی کرا دی گئی خواہ مباشرت ہونے کے بعد یا اس سے پہلے دونوں حالتوں میں یہ دیکھنا ہوگا کہ ان میں سے ہر ایک کا مہر مقرر کیا گیا تھا یا نہیں؟ اگر یہ علیحدگی مباشرت سے پہلے ہوئی تو دونوں کا اُن کا آدھا آدھا مہر دیا جائے گا۔ لیکن اس کی دو شرطیں ہیں۔ پہلی شرط یہ ہے کہ دونوں کا مہر یکساں ہو۔ اگر مہر مقرر نہیں کیا گیا تھا تو دونوں کسی مہر کی حقدار نہیں ہیں ہاں 'متعہ' (طلاق کا جوڑا) کی حقدار ہیں۔ متعہ کی تفصیل مہر کے بیان میں آگے آئے گی۔ اگر ان دونوں کے مہر کی مقدار مختلف (کم وبیش) ہے تو دونوں کو مہر مقرر کردہ کا ایک چوتھائی ملے گا لیکن اگر مباشرت ہو چکی ہے تو اُن دونوں کا مہر اُتنا ہی واجب ہوگا جو قرار پایا تھا لیکن سوال یہ ہے کہ دونوں مہر کی مستحق کیسے ہو سکتی ہیں جب کہ اس مسئلہ میں ایک کا نکاح صحیح اور ایک نکاح فاسد ہونے میں کوئی شک نہیں۔ گو یہ معلوم نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے کس کا عقد صحیح ہے؟ اور یہ بھی معلوم ہے کہ اگر عقد صحیح ہو تو عورت پورے طے شدہ مہر کی مستحق ہوتی ہے یا اگر مہر طے نہیں ہوا تو مہر مثل کی مستحق ہوتی ہے اور عقد فاسد ہو تو ''عقر'' لازم ہوتا ہے اور 'عقر' اُس مہر کو کہتے ہیں جو شبہ میں نکاح کرنے سے عائد ہوتا ہے۔ یعنی 'عقر' سے مراد وہ رقم ہے جو نکاح فاسد کے بعد اس شبہ میں کہ نکاح صحیح ہو گیا ہے مباشرت کرنے سے عائد ہوتی ہے اور عقر کی مقدار مہر مقررہ اور مہر مثل میں سے جس کی مقدار کم ہو وہ ہوتی ہے۔ یعنی وہ عورت دونوں قسم کے مہر کی مقداروں میں سے قلیل تر مقدار کی حقدار ہوتی ہے۔ پس اگر مقرر شدہ مہر کی مقدار مہر مثل سے کم ہے تو مقرر شدہ مہر اور اگر مہر مثل مقرر شدہ مہر سے کم ہے تو مہر مثل کی حقدار ہوگی۔ ایسی

شخص کی ایک لڑکی بھی ہے جو اس بیوی کے بطن سے نہیں ہے پھر اس شخص نے اس عورت کو طلاق دے دی یا وہ شخص وفات پا گیا تو اب یہ درست ہوگا کہ کوئی اور شخص اس مطلقہ عورت کو اور طلاق دینے والے کی بیٹی کو اپنی زوجیت میں لے آئے۔ کیونکہ اگر اس عورت کو مرد تصور کر لیا جائے تو وہ لڑکی اس شخص کے حق میں اجنبی ہوگی اور ان کی باہم شادی ہو سکے گی۔ اسی طرح کی یہ صورت ہے کہ اس بیٹی کو جو کسی اور کے نطفہ سے پیدا ہوئی ہے لڑکا تصور کر لیا جائے۔ (تو وہ بھی اجنبی ہی ہوگا)۔ اور خاوند کی (سوتیلی) ماں کا بھی وہی حکم ہے جو خاوند کی بیٹی کا بتایا گیا کہ ایک شخص کسی کے خاوند کی (سوتیلی) ماں اور اس خاوند کی مطلقہ یا بیوہ بیوی کو زوجیت میں رکھ سکتا ہے کیونکہ اس شخص کی وفات یا موت کے بعد وہ آپس میں ایک دوسرے سے اجنبی ہوتے ہیں۔

صورت میں ان دونوں میں سے جس کا عقد صحیح قرار پایا ہے اس کو عقد صحیح کا مہر اور دوسری کو عقد فاسد کا مہر کس طرح مل سکتا ہے درآنحالیکہ یہ معلوم نہیں ہے کہ دونوں میں سے کس کا عقد صحیح ہے ایسی حالت میں دونوں کا فیصلہ کس طرح کیا جائے؟ اس کا معقول طریقہ یہ ہے کہ مہر کی جو رقم یقینی طور پر واجب ہو اس کو (متعین کر کے) دونوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر دونوں کے مہر سو سو اشرفی مقرر ہوئے اور ان دونوں میں سے ہر ایک کا مہر مثل بھی اسی طرح سو اشرفی ہے تو سو اشرفی جو مقرر شدہ مہر ہے اور سو جو مہر مثل ہوتا ہے دونوں کو ملا کر ان دونوں میں تقسیم کر دیا جائے اس طرح دونوں کو ایک ایک سو اشرفی ملے گی۔ اگر ہر ایک کا مہر سو اشرفی مقرر ہوا لیکن مہر مثل ان میں سے ایک کا اسی اشرفی اور دوسری کا ستر اشرفی ہے تو مقررہ مہر جو ایک عورت کا سو اشرفی ہے اور دونوں کے مہر مثل میں سے جو کم ہے یعنی ستر اشرفی ان دونوں کا مجموعہ ایک سو ستر اشرفی ہوا اس رقم کے دونوں میں نصفا نصف تقسیم کر دیا جائے۔ اگر ایک کا مہر سو اشرفی اور دوسری کا اسی اشرفی مقرر ہوا اور دونوں کا مہر مثل یکساں مثلاً ستر اشرفی ہے تو دونوں کے قرار یافتہ مہروں میں جس کی مقدار کم ہے یعنی اسی اشرفی اور مہر مثل جو دونوں کا یکساں ہے یعنی ستر اشرفی۔ ان دونوں کو لیں (تو کل مجموعہ ایک سو پچاس اشرفی) اور دونوں میں برابر برابر تقسیم کر دیا جائے اگر دونوں میں سے ایک کا مہر نوے اشرفی اور دوسری کا ستر اشرفی مقرر ہوا ہے اور مہر مثل بھی دونوں کا مختلف ہے مثلاً ایک کا مہر مثل نوے اور دوسری کا ساٹھ اشرفی ہے تو ان دونوں میں جس کی مقدار کم ہے یعنی ستر (نوے کے مقابلہ میں کم ہے) اور مہر مثل جس کا کم ہے یعنی ساٹھ دونوں کو ملا کر (جو ایک سو تیس اشرفی ہوتا ہے) دونوں عورتوں میں تقسیم کر دیا جائے۔

بعض اصحاب کی رائے یہ ہے کہ اگر دونوں میں سے ہر ایک کا مہر دوسری کے برابر مقرر ہوا ہے اور ان کا مہر مثل بھی یکساں ہے تو اس صورت میں دونوں کو مقررہ مہر ملنا واجب ہے۔ اگر مقررہ مہر یکساں نہ ہو اور مہر مثل دونوں کے یکساں ہوں تو دونوں میں سے ہر ایک کو مقرر شدہ مہر اور مہر مثل میں سے جو کم ہے وہ دیا جائے گا یعنی نکاح فاسد سے جو حق ہوتا ہے اس کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ عقد صحیح قرار دیئے جانے کے لئے ان میں سے کسی کے لئے وجہ ترجیح نہیں ہے۔ ظاہر ہے پہلا

طریق تقسیم زیادہ قرین انصاف ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ایسی دو عورتوں کو جنہیں ایک ساتھ زوجیت میں رکھنا حلال نہیں ہے یکے بعد دیگر اپنے عقد ازدواج میں لائے لیکن ہنوز اس سے مباشرت نہیں کی اور دوسری عورت نے اس شخص کے اس بیان کی تائید کی کہ اس کے ساتھ پہلی عورت سے شادی کے بعد نکاح کیا' تو یہ دوسرا عقد بغیر کسی طلاق کے فسخ ہو جائے گا اور وہ عورت مہر کی حقدار نہ ہوگی۔ لیکن اگر اس عورت نے مرد کے اس دعوے کی تائید نہیں کی کہ وہ دوسری ہے بلکہ اس نے کہا کہ "مجھے معلوم نہیں" یا یہ کہا کہ پہلے اس سے شادی ہوئی لیکن اس کی شہادت پیش نہیں کر سکی تو یہ عقد فسخ ہو جائے گا اور وہ شخص ایک طلاق کے حق سے محروم ہو جائے گا اور عورت کو کسی مہر کا حق نہ ہوگا بشرطیکہ وہ شخص قسم کھا لے کہ دوسرا نکاح اس کے ساتھ ہوا تھا اگر وہ قسم سے انکار کرے تو انکار کے ساتھ ہی تو اس عورت کا نصف مہر' اس کے ذمہ ثابت ہو جائے گا' بشرطیکہ عورت نے کہا ہو کہ "مجھے معلوم نہیں ہے لیکن اگر عورت کا دعویٰ یہ ہے کہ پہلے اس سے نکاح ہوا تو کسی مہر کی مستحق نہ ہوگی بجز اس صورت کے جب کہ وہ حلف اٹھائے کہ پہلے منکوحہ وہی ہے۔ اگر حلف سے انکار کرے تو کسی مہر کی بھی مستحق نہ ہوگی۔ ہاں اگر اس سے مباشرت ہو چکی ہے تو عقد طلاق سے فسخ ہو جائے گا۔ اگر اس شخص نے یہ دعویٰ کیا کہ پہلا نکاح اس کے ساتھ تھا تو وہ نکاح تجدید کے بغیر باقی رہے گا۔

اگر ایسی دو عورتوں کے ساتھ جنہیں جمع کرنا حلال نہیں ہے مثلاً دو بہنیں یا پھوپھی بھتیجی ہیں ایک ہی عقد کے ساتھ نکاح کیا تو وہ نکاح بغیر طلاق کے ہمیشہ کے لئے فسخ ہو جائے گا کیونکہ اس کے فاسد ہونے پر اجماع ہے اور اگر وہ دونوں ماں بیٹی ہیں تو وہ ہمیشہ کے لئے حرام ہو جائیں گی۔ اگر ماں بیٹی دونوں ایک شخص کی زوجیت میں آئیں اور دونوں سے تخلیہ بھی ہو گیا تو اب وہ دونوں اس شخص پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو جائیں گی اور ان میں سے کوئی اور کبھی حلال نہ ہوگی۔ اور ان دونوں کے مہر اس شخص کو ادا کرنا واجب ہوگا اور وفات کے بعد کسی کو ورثہ کا حق نہ ہوگا کیونکہ اس عقد کے فاسد ہونے پر سب کا اجماع ہے اور یہ احکام اسی صورت میں لاگو ہوں گے جب کہ ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ پہلے نکاح ہوا اور پھر اس شخص کی وفات ہو گئی تو ان دونوں میں سے کوئی بھی ورثہ کی حقدار نہ ہوگی اور بغیر طلاق دیئے وہ نکاح فسخ ہو جائے گا دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں عورتیں ایک ہی عقد نکاح سے زوجیت میں آئی ہوں اور ان میں سے کسی کے ساتھ تخلیہ نہ ہوا ہو تو ایسی صورت میں دونوں کے نکاح فسخ ہو جائیں گے لیکن اس شخص کو حق ہوگا کہ بعد میں ان دونوں میں سے جس کے ساتھ چاہے از سر نو عقد کر لے اور ماں دوبارہ عقد کے بعد اسے حلال ہو جائے گی۔ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ کسی عورت کی بیٹی حرام نہیں ہوتی جب تک کہ اس کی ماں کے ساتھ مباشرت نہ ہوئی ہو۔ یعنی محض عقد صحیح سے بھی حرام نہ ہوگی۔ عقد فاسد سے تو بدرجہ اولیٰ حرام نہ ہوگی اور اگر دونوں کو یکے بعد دیگرے دو عقدوں سے زوجیت میں لایا اور تخلیہ کسی سے بھی نہیں ہوا تو جس سے پہلے عقد ہوا وہ درست رہے گا اور دوسرا عقد فسخ ہو جائے گا۔ خواہ ماں سے پہلے نکاح ہوا ہو یا بیٹی سے۔ اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ لیکن دوسرا نکاح ماں کے ساتھ تھا تو (بیٹی سے نکاح صحیح قرار پانے کے بعد) ماں ہمیشہ کے لئے حرام ہو جائے گی کیونکہ بیٹی سے نکاح ہوتے ہی اس کی ماں حرام ہو جاتی ہے۔ اگر دوسرا نکاح بیٹی سے ہوا ہے تو لازم ہے کہ اگر اس کی ماں کے ساتھ تخلیہ نہیں ہوا تو اسے طلاق دے دے اور اس کی بیٹی سے شادی کر لے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں کے ساتھ ایک ہی عقد میں نکاح ہوا اور ان میں سے کسی کے ساتھ تخلیہ بھی ہو گیا تو

دونوں کا نکاح فسخ ہو جائے گا اور جس کے ساتھ تخلیہ نہیں ہوا وہ ہمیشہ کے لئے حرام ہو جائے گی خواہ وہ بیٹی ہو یا ماں ہو اور جس کے ساتھ تخلیہ ہو کا ہے اس کے ساتھ ایام عدت گزرنے کے بعد عقد جدید کے ساتھ نکاح کرنا حلال ہے۔

اگر دونوں کے ساتھ یکے بعد دیگرے نکاح ہوا اور جس سے پہلے نکاح ہوا وہ بیٹی تھی اور اس کے ساتھ تخلیہ ہوا تو وہ عقد صحیح ہو جائے گا اور وہ عقد شرعی صحیح کے ساتھ اس کی بیوی ہو جائے گی اور اس کی ماں ہمیشہ کے لئے اس پر حرام ہو جائے گی۔ اگر پہلے ماں کے ساتھ نکاح ہوا اور اس کے ساتھ تخلیہ ہوا لیکن بیٹی سے نہیں ہوا تو وہ نکاح بھی درست ہو گا اور بقول مشہور یہی نکاح برقرار رہے گا اور ماں سے تخلیہ کے بعد اس کی بیٹی ہمیشہ کے لئے اس پر حرام ہو جائے گی یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ دونوں ہی ہمیشہ کے لئے حرام ہو جائیں گی کیونکہ اگر بیٹی سے عقد ہو جائے گو وہ عقد فاسد ہو تو اس کی ماں حرام ہو جاتی ہے۔

اگر اس سے تخلیہ ہوا جس کے ساتھ بعد میں نکاح ہوا اور وہ بیٹی ہے۔ تو ان دونوں میں علیحدگی کرا دی جائے گی اور وہ مہر کی مستحق ہو گی پھر عدت گزارنے کے بعد وہ شخص اس کے ساتھ شادی کر سکے گا اور اس کی ماں ہمیشہ کے لئے اس پر حرام ہو جائے گی اور اگر وہ عورت جس کے ساتھ بعد میں نکاح ہوا اور تخلیہ بھی ہو گیا تو اس کی بیٹی ہمیشہ کے لئے حرام ہو جائے گی۔ ماں تو یوں حرام ہو گی کہ اس کی بیٹی کے ساتھ عقد صحیح ہوا کہ پہلا نکاح اسی سے تھا لہٰذا ماں حرام ہو گئی اور بیٹی اس لئے حرام ہوئی کہ جس ماں کے ساتھ تخلیہ ہو جائے اس کی بیٹی حرام ہو جاتی ہے گو وہ تخلیہ عقد فاسد کے نتیجہ میں ہوا ہو اور اس عورت کو وراثت میں کوئی حق نہیں ہوتا۔

اگر دونوں کے ساتھ عقد نکاح یکے بعد دیگرے ہوا اور ان میں سے کسی کے ساتھ تخلیہ نہیں ہوا اور نکاح کرنے والا وفات پا گیا۔ لیکن یہ معلوم نہیں کہ دونوں میں سے پہلے کس کے ساتھ عقد ہوا تو وہ دونوں آدھے مہر کی حقدار ہوں گی۔ خواہ دونوں کے مہر کی مقدار یکساں ہو یا کم و بیش ہو اور دونوں میراث کی حق دار ہوں گی۔ کیونکہ وارث ہونے کا سبب موجود ہے۔ یعنی یہ معلوم ہے کہ دونوں میں سے ایک کا عقد صحیح ہے گو یہ نہیں معلوم کہ فی الواقع کون میراث کی حقدار ہے۔ اور مہر اس کو آدھا ملے گا باوجود اس کے کہ موت کے بعد مہر مکمل واجب الادا ہوتا ہے کیونکہ دونوں میں سے ایک کا عقد تو لا کلام فاسد ہے اس کا حق کچھ بھی نہیں ہے اور دونوں میں سے ایک کا عقد صحیح ہے۔ جس میں کوئی کلام نہیں، وہ پورے مہر کی مستحق ہے۔ البتہ یہ نہیں معلوم کہ دونوں میں سے کس کا نکاح درست ہے اور کس کا فاسد ہے لہٰذا وہ دونوں صرف ایک مہر کی مستحق ہیں جسے دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا کیونکہ وارث دونوں میں سے ہر ایک کو کہہ سکتا ہے کہ دوسرا نکاح تمہارے ساتھ ہوا تھا لہٰذا وہ فاسد ہے اور تم مہر کی حقدار نہیں ہو۔

ایک لحاظ سے یہ مسئلہ ایسا ہی ہے جیسے ایک شخص یکے بعد دیگر پانچ عورتوں سے نکاح کرے یا ایک ہی عقد میں چار عورتوں سے نکاح کرے اور پانچویں کے ساتھ علیحدہ نکاح کرے اور پھر اس کی وفات ہو جائے اور یہ معلوم نہ ہو کہ نکاح میں پانچویں یا آخری کون سی ہے؟ جس کا نکاح فاسد ہوا ایسی صورت میں بیوی کے حصہ وراثت کو جو اولاد نہ ہونے کی صورت میں چوتھائی اور اولاد کی موجودگی میں آٹھواں حصہ ہوتا ہے پانچ حصے کر کے ہر ایک کو پانچواں حصہ دیا جائے گا۔ اگر پانچوں بیویوں سے تخلیہ ہوا تو ان میں سے صرف ایک کا پورا مہر ہو گا اگر چار عورتوں سے تخلیہ ہوا تو وہ سب مہر کی حقدار ہیں اور

جس کے ساتھ تخلیہ نہیں ہوا وہ آدھا مہر لے گی۔ کیونکہ اس کا دعویٰ یہ ہوگا کہ وہ پانچویں نہیں ہے اور وارث اس کی تکذیب کرے گا' لہٰذا اس کا مہر اس عورت اور اس وارث کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا۔ اگر تین عورتوں سے تخلیہ ہوا تو ہر ایک کو اس کا مہر ملے گا باقی دو عورتوں کو ڈیڑھ مہر ملے گا۔ کیوں کہ وارث ان دونوں کا عقد صحیح ہونے کے بارے میں نزاع کرے گا لہٰذا مطالبہ میں وہ بھی شریک ہو جائے گا۔ لہٰذا ایک عورت کا نصف مہر وہ لے لے گا جس کی بابت احتمال یہ ہے کہ وہ پانچویں منکوحہ ہے اس طرح ایک پورا اور ایک نصف مہر رہ جائے گا جو ان دونوں میں تقسیم ہوگا اور ہر ایک کو تین چوتھائی ملے گا۔ اگر صرف دو عورتوں سے تخلیہ ہوا تو باقی تین میں سے دو کا' پورا مہر اور ایک کا نصف مہر ملے گا کیونکہ ان تینوں میں سے دو تو قطعی طور پر پورے مہر کی مستحق ہیں کہ وہ چار بیویوں کی تعداد مکمل کرتی ہیں رہی تیسری سو اس کے بارے میں یہ احتمال ہے کہ وہ پانچویں ہے اور وارث اس سے نزاع کرے گا اور کہے گا کہ تو پانچویں ہے لہٰذا کسی مہر کی حق دار نہیں اس طرح وارث بھی مطالبہ میں حصہ دار ہو جائے گا۔ اب باقی ماندہ پورے دو مہر اور ایک نصف مہر کو ان تینوں میں سے ہر ایک کو اس کے مہر کا تین چوتھائی اور ایک چوتھائی کا تیسرا حصہ ملے گا۔ اس کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ ان تینوں میں سے ہر ایک کو اس کے مہر کے پانچ چھٹے حصے ملے گے۔ (یعنی) اگر صرف ایک عورت سے تخلیہ ہوا تو باقی چار عورتوں میں پورے تین مہر اور ایک نصف مہر کو تقسیم کیا جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں بھی وارث ایک عورت کے مہر میں نصف کا شریک ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے دو ایسی عورتوں سے نکاح کیا جن کو ایک شخص کی زوجیت میں جمع کرنا حلال نہیں ہے مثلاً دو بہنیں ہیں یا ماں بیٹی ہے تو یہ نکاح یا تو ایک ہی عقد سے بیک وقت ہوا ہوگا اور یا آگے پیچھے ہوئے۔ کیونکہ دونوں میں سے کسی کو بھی اولیت حاصل نہیں ہے۔ اگر تنسیخ نکاح تخلیہ سے پہلے ہوا تو ان عورتوں کو مہر وغیرہ کسی چیز کا حق نہیں ہے۔ لیکن اگر تخلیہ کے بعد تنسیخ عقد ہوا تو اس کے لئے وہی احکام ہیں جو اوپر بیان ہوئے۔

اگر وہ دونوں بہنیں ہیں اور ان سے خلوت ہوئی تو دونوں اس شخص پر حرام ہیں کیونکہ ایسی مباشرت جو نکاح فاسد کی بنا پر کی جائے اس سے حرمت عائد ہو جاتی ہے۔ اگر ماں بیٹی کو نکاح میں جمع کیا اور ماں کے ساتھ تخلیہ کیا ہوا تو بیٹی ہمیشہ کے لئے حرام ہوگئی کیونکہ ماں کے ساتھ تخلیہ ہوتے ہی اس کی بیٹیاں حرام ہو جاتی ہیں اگرچہ عقد فاسد ہوا لیکن اگر ماں سے تخلیہ نہیں ہوا تو بیٹی حرام نہ ہوگی اور اگر بیٹی کے ساتھ تخلیہ ہوا خواہ نکاح فاسد کی بنا پر ہوا اس کی ماں حرام ہو جائے گی لیکن محض عقد فاسد سے (جب تک تخلیہ نہ ہو) ماں حرام نہ ہوگی بہر حال اگر تخلیہ ہوا گو نکاح فاسد کی بنا پر ہوا تو اس کے ساتھ ہی مہر مثل واجب ہو جائے گا۔ محض عقد فاسد ہونے سے (بغیر تخلیہ کے) مہر واجب نہیں ہوتا کیونکہ محض عقد فاسد سے کوئی حرمت عائد نہیں ہوتی اور متعدد بار تخلیہ کرنے سے متعدد مہر واجب نہیں ہوتے درآنحالیکہ وہ تخلیے (مباشرتیں) ایک ہی شبہ کی بنا پر ہوں چنانچہ اگر بیٹی یا ماں کے ساتھ عقد فاسد کی بنا پر (یعنی اسے عقد صحیح سمجھ کر) متعدد بار مباشرت ہوئی تو مہر ایک ہی واجب ہوگا لیکن اگر مختلف شبہوں کی بنا پر مباشرت کی' مثلاً نکاح فاسد تھا (اور تخلیہ کر لیا) لیکن ان میں علیحدگی کرا دی گئی تھی پھر ان میں سے کسی کو اس نے سوتا ہوا دیکھ کر تصور کیا کہ وہ اس کی بیوی ہے اور اس کے ساتھ مباشرت کی تو اب ایک اور مہر دینا پڑے گا کیونکہ یہ مباشرت ایک دوسرے شبہ کی بنا پر تھی۔ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ دُوسرے شُبہ کو ''شُبہ فاعل'' کہتے ہیں اور پہلا شبہ جو نکاح فاسد (کو صحیح سمجھنے) سے ہوا تھا اسے شُبہ طریق کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ شبہ کی ایک تیسری قسم بھی ہے جسے شُبہ محل

(یعنی مشارکت کا شبہ) کہا جاتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ باپ اس شبے میں کہ بیٹے کی مملوکہ شے اس کی مملوکہ ہے بیٹے کی لونڈی سے مباشرت کرے۔ اس کا نام "شبہ حل محل" ہے (یعنی اس شبہ میں کہ وہ اس کی ملکیت میں بھی شریک ہے)۔

واضح ہو کہ وہ مباشرت جو شبہ کی بنا پر نہ ہو اس سے مہر واجب نہیں ہوتا مثلاً کسی شخص کو عورت سے مباشرت پر مجبور کیا جائے یا کسی عورت کو سویا پا کر اُس سے ناجائز حرکت کا مرتکب ہوا شبہ میں نہیں (بلکہ دیدہ و دانستہ) تو یہ زنا ہے اور اس سے مہر واجب نہیں ہوتا اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ شُبہ میں مباشرت سے (پیدا ہونے والی اولاد سے) نسب ثابت ہو جاتا ہے اور ورثہ کا حق بھی ہو جاتا ہے اور عدت بھی لازم ہو جاتی ہے۔ شُبہ کا مفصل بیان اپنی جگہ پر آگے آ رہا ہے۔

مندرجہ بالا مسائل کا تعلق اس حالت سے ہے جب کہ ایسی دو عورتوں کو ایک ہی عقد کے ذریعے زوجیت میں لیا (جن کا جمع کرنا حرام ہے) اگر دونوں سے یکے بعد دیگرے عقد کیا اور یہ معلوم ہے کہ پہلے کس سے عقد ہوا اور اس میں بھول نہیں ہوئی تو دوسرا عقد باطل ہوگا اور جس سے پہلے عقد ہوا وہ برقرار رہے گا۔ پس اگر بیٹی سے پہلے عقد ہوا پھر اس کی ماں سے ہوا تو پہلا عقد صحیح اور دوسرا باطل ہوگا اور اگر تخلیہ نہیں ہوا تو اس عقد کا (جو ماں سے ہوا) کوئی اثر نہ ہوگا۔ لیکن اگر ماں سے مباشرت ہوئی تو اس کی بیٹی ہمیشہ کے لئے اس پر حرام ہو جائے گی۔ جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے کہ مباشرت سے گو وہ عقد فاسد کی بنا پر ہو بیٹی حرام ہو جاتی ہے۔ اگر پہلا نکاح ماں سے ہوا اور اس سے مباشرت نہیں ہوئی تو بیٹی حرام نہ ہوگی۔ بصورت دیگر بیٹی حرام ہو جائے گی۔

اگر یقینی طور پر یہ یاد نہ رہا کہ پہلے کس کے ساتھ عقد ہوا تو توقف واجب ہے اور کسی کے ساتھ مباشرت حلال نہیں ہے تا آنکہ صورتِ حال واضح نہ ہو جائے اسی طرح یہ بھی حلال نہیں ہے کہ کوئی شخص ان میں سے کسی کے ساتھ، قبل اس کے ان دونوں کو ایک ساتھ طلاق نہ ہو جائے یا وہ شخص وفات نہ پا جائے، شادی کر لے۔ یہ حکم اس حال میں ہے جبکہ یہ جاننے کی امید ہو کہ پہلے کس کے ساتھ نکاح ہوا تھا، لیکن اگر اس کا پتہ چلنے کی امید نہ ہو تو ان دونوں عورتوں کو چاہئے کہ وہ یہ معاملہ حاکم کے سامنے پیش کریں اور وہ نکاح فسخ کرا دے تاکہ کوئی خرابی نہ ہو۔ یہ مسئلہ بھی ایسا ہی ہے جیسے دو ولیوں نے ایک عورت کی شادی دو مردوں سے کر دی اور یہ علم نہ ہو سکا کہ پہلے کس کے ساتھ ہوئی۔ یہ مسئلہ پہلے مذکور ہو چکا ہے۔ ایسی ہی صورت یہ ہے کہ یہ علم نہیں ہوا کہ دونوں میں سے پہلا نکاح کس کے ساتھ ہوا۔ یا یہ صورت ہو کہ دونوں نکاح ایک ہی وقت میں ہوئے۔ ان حالات میں دونوں کے عقد باطل متصور ہوں گے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص دو ایسی عورتوں کو ایک ساتھ عقد ازدواج میں لایا جن کا جمع کرنا حلال نہیں ہے مثلاً دونوں بہنیں ہیں تو یہ عقد باطل ہوگا اور اس شخص پر لازم ہے کہ طلاق دے کر اس سے علیحدگی اختیار کر لے اگر وہ طلاق نہ دے تو حاکم اس عقد کی تنسیخ کر دے گا۔ اگر یہ تنسیخ مباشرت اور خلوت صحیحہ سے پہلے ہو تو ان میں سے کسی کو نہ مہر کا حق ہوگا اور نہ متعہ (طلاق کے جوڑے)، خواہ وہ شخص وفات پا جائے کیوں کہ یہ عقد فاسد ہے اس کا ہونا نہ ہونا یکساں ہے لیکن مباشرت اور خلوت کے بعد دونوں کے مہر مثل کی اس قدر ادائیگی لازم ہوگی جتنی متفق علیہ باطل نکاح کی صورت میں ہوتی ہے۔ مثلاً دو بہنوں کو عقد ازدواج میں لانا یا پانچویں بیوی سے عقد کرنا یا عدت والی عورت سے نکاح کرنا۔ یہ تمام صورتیں بالاتفاق باطل ہیں۔ لیکن اگر مباشرت کر لی جائے تو مہر واجب ہو جاتا ہے جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ حدیث میں

آیا ہے۔''ولھا الذی اعطاھا بما اصاب منھا'' (یعنی ایسی عورت سے جو استفادہ اُس شخص نے کیا اس کے عوض میں جو کچھ اُسے دیا گیا وہ اس کا حق ہے) یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ (حلال کے) شبہ میں (ناجائز) خلوت کی جائے یا عورت کے ساتھ جبراً مباشرت کی جائے جیسا کہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے''فلھا بما استحل من فرجھا'' (یعنی مباشرت کا معاوضہ اس عورت کا حق ہے)

اگر وہ شخص ان دو عورتوں کو یکے بعد دیگرے دو عقدوں سے اپنی زوجیت میں لایا لیکن یہ معلوم نہیں کہ دونوں میں سے پہلے کس کے ساتھ عقد ہوا تو اس صورت میں اس شخص پر واجب ہے کہ دونوں کو ایک ساتھ طلاق دے دے۔ اگر اس نے ایسا نہ کیا تو حاکم ان میں تفریق کرادے گا اور اس حالت میں ان میں سے ایک کا مہر نصف ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں میں سے صرف ایک کا عقد لازمی طور پر صحیح ہے۔ اب اگر مباشرت سے پہلے دونوں کو طلاق ہوگئی تو وہ نصف مہر کی مستحق ہوگی۔ لیکن چونکہ یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ کس کا عقد صحیح ہوا لہٰذا اس کی تعین نہیں ہو سکی۔ پس ان دونوں میں قرعہ ڈالا جائے گا جس کے نام قرعہ نکلے وہ نصف مہر کی حقدار ہوگی۔ لیکن اگر ان دونوں سے مباشرت ہو چکی ہے تو ان دونوں کو مہر مثل ملے گا جیسا کہ بتایا جا چکا ہے اگر ایک کے ساتھ مباشرت ہوئی ہے اور دوسری کے ساتھ نہیں ہوئی تو جس کے ساتھ ہوئی ہے وہ پورے مہر کی مستحق ہے۔ دوسری عورت کی حیثیت معلوم نہیں ہے تو ان دونوں کی کیفیت متعین کرنے کے لئے قرعہ ڈالا جائے اگر قرعہ اس کے حق میں نکلے جس کے ساتھ مباشرت نہیں ہوئی تو وہ بھی نصف مہر کی حقدار ہوگی اور دوسری عورت مباشرت ہو جانے کی بنا پر اپنا پورا مہر لے گی۔

اگر ان دونوں کا عقد آگے پیچھے ہوا اور یہ معلوم ہے کہ کس کا عقد پہلے ہوا تو اس کا عقد صحیح اور دوسری کا عقد باطل ہوگا اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ عقد فاسد سے حرمت مصاہرہ عائد ہو جاتی ہے۔ پس اگر کسی نے بیٹی اور ماں دونوں سے ایک ہی وقت میں عقد کیا تو ماں ہمیشہ کے لئے اس شخص پر حرام ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر اس عقد فاسد کے بعد ماں سے مباشرت ہوئی تو مباشرت کے ساتھ ہی اس کی بیٹی ہمیشہ کے لئے اس شخص پر حرام ہو جائے گی۔

(قاعدہ مذکورہ کے بموجب) ان دو عورتوں کو زوجیت میں جمع کرنا جائز نہیں ہے جو آپس میں ایک دوسرے کی پھوپھی ہوں یا خالائیں ہوں، پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ دو شخصوں نے ایک دوسرے کی ماں سے شادی کرلی اور ہر ایک کے ہاں لڑکی پیدا ہوئی تو دونوں کی بیٹیاں آپس میں ایک دوسرے کی پھوپھی ہوئیں چنانچہ ایک شخص زید نے عمرو کی ماں سے شادی کی اور اس سے ایک لڑکی پیدا ہوئی تو لڑکی عمرو کی ماں شریک بہن ہوئی اور دوسرے شخص عمرو نے زید کی ماں سے شادی کی اور اس سے لڑکی پیدا ہوئی تو یہ لڑکی زید کی ماں شریک بہن ہوئی اور دونوں کی بیٹیاں باہم ایک دوسرے کے باپ کی (ماں شریک) بہنیں ہوئیں لہٰذا ایک دوسرے کی پھپھیاں بن گئیں لیکن ان دونوں کا ایک شخص کی زوجیت میں جمع ہونا حلال نہیں ہے۔

دوسری صورت (یعنی دو لڑکیوں کا ایک دوسری کی خالہ ہونا) یہ ہے کہ دو شخص باہم ایک دوسرے کی بیٹی سے شادی کرلیں مثلاً زید نے عمرو کی بیٹی زینب سے شادی کی اور اس سے بندہ پیدا ہوئی تو عمرو بندہ کا ماں کی طرف سے جد (نانا) ہوا۔ اور عمرو نے زید کی بیٹی فاطمہ سے شادی کی اور اس سے فریدہ پیدا ہوئی جو بندہ کی خالہ ہے کیونکہ یہ اس کی ماں زینب بنت عمر کی بہن ہے۔ ادھر بندہ فریدہ کی خالی ہوئی کیونکہ یہ اس کی ماں فاطمہ بنت زید کی بہن ہے۔

اسی طرح پھپھی اور خالہ کو جمع کرنا بھی حرام ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی عورت سے شادی کرے اور اس شخص کا بیٹا اس عورت کی ماں سے شادی کرے اور دونوں سے لڑکیاں پیدا ہوں تو بیٹے کی بیٹی باپ کی بیٹی کی خالہ ہوئی جو اس کی ماں کی بہن ہے اور باپ کی بیٹی بیٹے کی بیٹی کی پھپھی ہوگی جو اس کے باپ کی بہن ہے۔ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے"**لا تنكح المراة على عمتها ولا عمة على بنت اخيها. لا الكبرىٰ على الصغرىٰ ولا الصغرىٰ على الكبرىٰ**" بروایت ابوداؤد۔ (یعنی کوئی عورت اپنی پھپھی پر شادی نہ کرے اور نہ کوئی پھپھی اپنے بھائی کی بیٹی (بھتیجی) پر کرے یعنی نہ بڑے رشتہ والی چھوٹے رشتہ والی پر اور نہ چھوٹے رشتہ والی بڑے رشتہ والی پر شادی کرے) ترمذی نے اس حدیث کو حسن اور صحیح بنایا ہے۔

پس اگر ایسی دو عورتوں کو جمع کیا جن کو زوجیت میں جمع کرنا حلال نہیں ہے تو بموجب تفصیل مسالک مختلفہ وہ عقد فسخ کردیا جائے گا۔

واضح ہو کہ نسب کے رشتہ سے جو شادی حرام ہے وہی دودھ کے رشتہ سے بھی حرام ہے۔ اس میں چند امور مستثنیٰ ہیں جن کا ذکر رضاع (دودھ پلانے) میں بیان آئے گا۔

مختلف مذہب کی عورتوں سے نکاح کرنے کا بیان

مسلمانوں سے اختلاف عقائد کی تین صورتیں ہیں۔

پہلی قسم میں وہ لوگ جو نہ کسی آسمانی کتاب کے ماننے والے ہیں اور نہ کتاب جیسی کسی شے کے قائل ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اوثان (بتوں) کی بندگی کرتے ہیں۔ بتوں سے مراد لکڑی' پتھر' چاندی یا جواہر سے بنائی ہوئی مورتیاں ہیں اور 'اصنام' کہتے ہیں ان تصویروں کو جن میں جسم نہیں ہوتا جیسے کسی کاغذ وغیرہ پر بنی ہوئی تصویریں۔ کہتے ہیں کہ صنم اور وثن (تصویر اور مورت) میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ الفاظ ماسوائے ذات باری ان معبودوں کے لئے بولے جاتے ہیں جنہیں لوگ پوجتے ہیں۔ یہ لوگ مختلف تصویروں اور مورتیوں کو اپنے معبودوں کی علامت کے طور پر رکھتے ہیں۔ اس میں سورج' چاند' ستارے اور ان کی تصویریں جن کی وہ قدر کرتے ہیں داخل ہیں اور ان ہی میں وہ مرتد بھی ہیں جو دین اسلامی کے مسلمہ عقائد سے انکار کرتے ہیں جیسے رافضی ہیں کہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ جبرائیل علیہ السلام نے وحی کے پہنچانے میں غلطی کی کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی پہنچائی حالانکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت علیؓ کو وحی پہنچانے کا حکم دیا تھا۔ یا ان کا اعتقاد ہے کہ علی معبود ہیں نیز وہ قرآن حکیم کی بعض آیتوں سے انکار کرتے ہیں اور حضرت عائشہؓ پر تہمت لگاتے ہیں۔

اوثان پرستوں میں 'صابیٔ' ہیں جو ستاروں کی پرستش کرتے ہیں اور جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ ان سے نکاح حلال ہے ان کا خیال ہے کہ صابیٔ صاحب کتاب ہیں جس پر وہ ایمان لاتے ہیں۔

دوسری قسم میں وہ ہیں جو کتاب جیسی شے کے قائل ہیں یہ لوگ مجوسی ہیں جو آگ کی پرستش کرتے ہیں۔ کتاب جیسی شے سے مراد یہ ہے کہ ان کے نبی زرتشت پر ایک کتاب نازل ہوئی' اس میں انہوں نے ردوبدل کر دیا اور اپنے نبیوں کو قتل کر دیا' اللہ تعالیٰ نے یہ کتاب ان سے اٹھالی۔

ان سب سے باتفاق ائمہ اربعہ نکاح حلال نہیں ہے۔ داؤد کو اس سے اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ ان سے نکاح حلال نہیں ہے۔ کیونکہ کتاب جیسی شے کے قائل ہے۔

تیسری قسم میں وہ لوگ ہیں جو مانی ہوئی آسمانی کتاب پر ایمان لائے جیسے یہودی جو توریت پر ایمان لائے اور نصرانی جو توریت اور انجیل پر ایمان رکھتے ہیں انکے ساتھ رشتہ ازدواج درست ہے۔ یعنی مسلمان کے لئے حلال ہے کہ وہ کتابیہ (یعنی یہودی یا نصرانی عورت) کے ساتھ نکاح کر لے۔ لیکن مسلمان

عورت کے لئے کتابی (یعنی یہودی یا نصرانی مرد) سے نکاح حلال نہیں ہے۔ اسی طرح اور کسی دوسرے مذہب والے سے نکاح درست نہیں ہے۔ اسی طرح اور کسی دوسرے مذہب والے سے نکاح درست نہیں ہے۔ غرض مسلمان عورت کا نکاح صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ خاوند مسلمان ہو۔ اس کا ثبوت اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہوتا ہے "ولا تنکحو المشرکات حتی یومن" (یعنی مشرک عورتوں سے نکاح نہ کرو جب تک کہ وہ ایمان نہ لائیں) اور مردوں سے خطاب فرماتے ہوئے اللہ تعالیٰ کا ارشاد فرمایا ہے۔ ولا تنکحو المشرکین حتی یومنوا (یعنی مشرک مردوں سے (عورتوں کا) نکاح نہ کرو جب تک وہ ایمان نہ لائیں) ان دونوں آیتوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نہ مرد کا نکاح مشرکہ سے کسی طرح حلال ہے اور نہ مسلمان عورت کا نکاح مشرک سے کسی طرح حلال ہے۔ سوا اس کے کہ وہ ایمان لائیں اور مسلمانوں میں داخل ہو جائیں۔

ان میں سے کتابیہ عورت کے لئے یہ خصوصیت ہے کہ وہ مسلمان مرد سے شادی کر سکتی ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب من قبلکم" (یعنی ان میں سے نیک عورتیں جنہیں ہم سے پہلے کتاب دی گئی تم پر حلال ہیں' اس آیت سے بصراحت کتابیہ کے ساتھ نکاح کا حلال ہونا ثابت ہے اگرچہ وہ کہتی ہے کہ مسیح معبود ہے یا تین معبودوں میں سے ایک معبود ہے اور یہ علانیہ شرک ہے تاہم اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ نکاح کی اجازت دی ہے کیونکہ ان کا مذہب آسمانی ہے اور کتاب پر ایمان لائے ہیں۔

اب رہا یہ سوال کہ آیا ان سے نکاح مطلق حلال ہے یا کراہت کے ساتھ؟ اس بارے میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں [۱]

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ کتابیہ کے ساتھ نکاح اس صورت میں حرام ہے جب کہ وہ دارالحرب (غیر اسلامی ملک) میں ہو اور اسلامی احکام کو تسلیم نہ کرتی ہو ایسا کرنے سے فتنہ کا دروازہ کھل جائے گا کیونکہ وہ اپنے خاوند کو خلاف اسلام طور طریقوں کی پابندی پر مجبور کرے گی اور اپنی اولاد کو اس کے دین سے پھیر کر دوسرے دین کی پیروی کی رغبت دلائے گی اور اپنے نام ونمود کے لئے اسے ایسے کاموں پر اکسائے گی جس سے اس کا وقار خاک میں مل جائے۔ اس کے علاوہ اور بھی مفاسد ہیں پس نکاح اگرچہ درست ہے لیکن مکروہ تحریمی ہے کیونکہ اس سے خرابیاں پیدا ہوتی ہیں لیکن اگر وہ عورت ذمی (اسلامی سلطنت کی غیر مسلم رعایا) ہو اور اسے اسلامی قوانین کا پابند کرنا ممکن ہو تب بھی اس کے ساتھ نکاح مکروہ تنزیہی ہے۔

مالکیہ کی اس بارے میں دو رائیں ہیں ایک رائے یہ ہے' کہ کتابیہ کے ساتھ شادی کرنا (یوں تو) مطلق فعل مکروہ ہے خواہ وہ ذمی ہو یا حربی ہو۔لیکن دارالحرب کے اندر ایسا کرنے میں بہت زیادہ کراہت ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ ظاہر آیت کے پیش نظر اس میں مطلق کراہت نہیں ہے کیونکہ آیت غیر مشروط طور پر اسے مباح قرار دیتی ہے اور دارالاسلام میں اس کی کراہیت کا سبب یہ بتایا گیا ہے کہ کتابیہ کے نزدیک شراب پینا' سور کھانا اور گرجا میں جانا حرام نہیں ہے درآنحالیکہ یہ کام اس کے خاوند کے کرنے کے نہیں ہیں۔ وہ تو اپنی اولاد کو یہی کچھ کھلائے پلائے گی اور اسی حالت میں وہ طریق اسلام کے خلاف پروان چڑھیں گے اور دارالاسلام میں یہ کراہت (برائی) اور بھی زیادہ ہوگی جیسا کہ حنفیہ کا مسلک بتایا گیا ہے۔

اس پر کہا گیا ہے کہ یہ ممنوعات حرام ہیں اور مالکیہ کا مسلک ان وسائل کے سدباب پر مبنی ہے۔ پس اگر کتابیہ کے ساتھ نکاح کرنے سے یہ خرابیاں پیدا ہوں یا ان کا اندیشہ ہو تو نکاح حرام ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات اس صورت میں کہی جا سکتی ہے جب کہ کوئی نص (شرعی صراحت) موجود نہ ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کتابیہ کے ساتھ نکاح حلال کیا ہے تو یقیناً اس کی اجازت دینے میں کوئی حکمت ہے بسا اوقات اہل کتاب کا داماد بننے میں دین کی بہتری ہوتی ہے اور اس کی توقیر بڑھتی ہے اور بعض مشکلات دور ہو جاتی ہیں اور کینہ وحسد نہیں رہتا۔ مزید براں اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمان اہل کتاب سے دین اور عقیدہ میں اختلاف رکھنے کے باوجود روادار ہوتا ہے کہ کتابیہ عورت کو اپنے پاس رکھتا اور اسے اپنے مذہب پر قائم رہنے کی اجازت دیتا ہے۔ اس کے دل میں ان مخالفین اسلام کی طرف سے نہ عداوت ہے اور نہ باطن میں ان سے کینہ رکھتا ہے اور مسلمان عورت کے لئے کسی کتابی سے شادی کرنا روا نہیں ہے کیونکہ عورت کی خصلت کے بارے میں یہ بتایا گیا ہے کہ بیشتر حالات میں یہ ممکن نہیں ہوتا کہ وہ خاوند کو کسی بات سے باز رکھ سکے۔ وہ اپنے دین کو بدل لینے کے بارے میں کمزور واقع ہوئی ہے۔ اور اولاد بہر حال اپنے باپ کی روش پر چلتی ہیں اور عورت انہیں اس سے باز نہیں رکھ سکتی۔ اسلام باہمی روابط پیدا کرنے میں بڑی فیاضی سے کام لیتا ہے تاہم وہ کسی مسلمان کے دین سے پھر جانے کا روادار نہیں ہے اور نہ یہ پسند کرے گا کہ اس کی اولاد میں غیر مسلم ہوں اسلام میں (جہاں کتابیہ سے) نکاح جائز قرار دیا گیا ہے وہاں اس امر سے بھی منع کیا گیا ہے کہ اس کو اپنا مذہب تبدیل کرنے پر مجبور کیا جائے لیکن دوسرے مذہبوں میں ایسا کوئی تحفظ نہیں ہے۔ چونکہ بیشتر حالات میں مرد قوی ہوتا ہے اس کی ذمہ داری کا معاملہ اس کی اور اس کی اولاد کی قوت ارادی پر منحصر ہوتا ہے جو کمزور عورت اور اہل کتاب خاوند کے درمیان دخل انداز ہوتا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ دارالاسلام میں کتابیہ کے ساتھ شادی کرنا مکروہ ہے اور دارالحرب میں سخت مکروہ ہے جیسا کہ بعض مالکیہ کی رائے ہے۔ لیکن یہ کراہت اس صورت میں ہوگی جب کہ یہ چند امور پائے جائیں:

ایک یہ کہ اس کتابیہ کے مسلمان ہو جانے کی توقع نہ ہو۔ دوسرے یہ کہ ایسی مسلمان عورت موجود ہو جو اس کے لائق ہو تیسرے یہ کہ اسے اندیشہ ہو کہ اگر اس کتابیہ سے شادی نہ کی گئی تو گناہ میں مبتلا ہو جائے گا۔ پس اگر یہ امید ہو کہ وہ مسلمان ہو جائے گی تو اس کے ساتھ شادی کر لینا سنت ہے اگر کوئی مسلمان عورت ایسی نہ ہو جو اس کے لائق ہو تب بھی ایسی

کتابیہ سے نکاح کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ اس کے ماں باپ اہل کتاب ہوں [1] بلکہ باپ یا ماں اگر بت پرست ہیں لیکن وہ کتابیہ ہے تب بھی شادی درست ہے۔

تین طلاق والی عورت کے حرام ہو جانے کا بیان

حلالہ کرنے والے کے متعلقہ مسائل

اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین بار طلاق دے دی تو اب وہ اس کے لئے حلال نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ کسی اور کے ساتھ شادی نہ کرے۔ اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ دوسرا خاوند اس کے ساتھ ہمیشہ رہنے کی نیت کرے بلکہ وہ عورت پہلے خاوند کے لئے حلال ہو جائے گی جب کہ دوسرے خاوند نے اس کے ساتھ اس ارادے سے مباشرت کی کہ اسے پہلے خاوند کے لئے حلال کر دے۔ [2] ایسے شخص کو ''محلل'' کہتے ہیں۔ (اس شخص کی مباشرت اور طلاق کے بعد) وہ عورت پہلے خاوند کیلئے ان شرائط کے تحت حلال ہو جائے گی جن کی تفصیل مختلف مسالک میں کی گئی ہے۔ [3]

کتابیہ کے ساتھ نکاح سنت ہے جو اس کے لائق ہو اور جس کے ساتھ وہ ہنسی خوشی اور دلبستگی سے زندگی بسر کر سکے۔ اگر یہ صورت ہو کہ اس کتابیہ سے شادی نہ کرنے کی صورت میں گناہ میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہے تو اس سے بچنے کے لئے شادی کرنا سنت ہے۔

امور بالا سے واضح ہے کہ اس مسئلہ کا دارومدار بہتری اور خرابی پر ہے۔ اگر شادی میں بہتری ہو تو یہ امر پسندیدہ ہے اور اگر خرابی ہے تو یہ امر مکروہ ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ کتابیہ عورت سے شادی کرنا بغیر کسی کراہت کے حلال ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد عام ہے ''والمحصنٰت من الذین اوتوا الکتاب من قبل (یعنی جو لوگ کتب سابقہ پر ایمان لائے ہیں ان کی محصنات سے شادی روا ہے)۔ یہاں پر محصنات سے مراد آزاد عورتیں ہیں۔

۱۔ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ کتابیہ کے ساتھ نکاح حلال ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کے ماں باپ بھی اہل کتاب ہوں چنانچہ اگر اس کا باپ بقول معتمد شافعیہ اہل کتاب اور ماں بت پرست ہے تو نکاح حلال نہیں ہے یہاں تک کہ اگر وہ بالغ ہو جائے اور اپنے باپ کا مذہب اختیار کر کے کتابیہ ہو جائے تب بھی حلال نہیں ہے۔

۲۔ مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر حلالہ کی نیت سے نکاح کیا گیا تو وہ عورت پہلے خاوند کے لئے مطلقاً حلال نہ ہوگی اور یہ دوسرا نکاح باطل ہوگا۔

۳۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر اس عورت نے دوسرے خاوند کے ساتھ اس غرض سے نکاح کیا کہ پہلے خاوند کو وہ حلال ہو جائے تو ایسا کرنا بشرائط ذیل صحیح ہوگا:

پہلی شرط یہ ہے کہ دوسرے خاوند نے اس کے ساتھ عقد صحیح کیا ہو۔ اگر شرائط مذکورہ سابقہ پوری نہ ہونے کے

باعث عقد فاسد ہو تو یہ نکاح صحیح نہ ہوگا اسی طرح اگر وہ نکاح کسی اور شخص کی اجازت پر موقوف ہو تب بھی نکاح نہ ہوگا۔ مثلاً کسی مملوک غلام نے ایسی (مطلقہ) عورت سے نکاح کیا اور اپنے آقا سے اجازت لئے بغیر اس کے ساتھ مباشرت کی تو وہ عورت (پہلے خاوند کو) حلال نہ ہوگی۔

دوسری شرط یہ ہے کہ دوسرے خاوند نے اس کے ساتھ خلوت اور مباشرت کی ہو محض عقد کرنے سے بغیر مباشرت کے بالاتفاق حلالہ نہ ہوگا حضرت سعید بن میسبؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ محض عقد سے بھی حلالہ ہو جائے گا لیکن اس قبول پر کسی امام نے مطلق عمل نہیں کیا اور جس نے اس قول پر فتویٰ دیا اس پر اللہ اور فرشتوں کی لعنت ہے اور اگر قاضی (حاکم شرع) نے اس کے مطابق فیصلہ کیا تو وہ فیصلہ لاگو نہ ہوگا۔ دوسرے خاوند کے لئے (حلالہ کے معاملہ میں) یہ بھی شرط نہیں ہے کہ وہ عاقل ہو بلکہ اگر وہ پاگل ہے اور اس نے مباشرت کر لی تو حلالہ ہو جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ نیند کی حالت میں مباشرت کی جسے کچھ خبر نہ تھی یا کسی حواس باختہ نے کی یا عورت نیند میں ہو یا ہوش میں نہ ہو۔ لیکن اس مسئلہ میں اختلاف ہے' بعض اصحاب نے ان صورتوں میں یہ شرط لگا دی ہے کہ طرفین لذت محسوس کریں۔ جیسا کہ بظاہر حدیث کا مفہوم ہے۔ پس بے ہوش انسان اور نیند کی حالت میں بغیر احساس لذت کے مباشرت ہو تو حلالہ نہ ہوگا بخلاف پاگل کے جس کے لذت اندوز ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے لیکن جو شخص یہ کہتا ہے کہ (حلالہ کے لئے) عضو مخصوص کا محض دخول کافی ہے وہ اس طرح سے حلالہ ہو جانے کا مطلقاً قائل ہے۔ لیکن حدیث پر عمل کے پیش نظر خیال غالب یہی ہے کہ پہلی بات کو ملحوظ رکھا جائے (یعنی لذت کا احساس) ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ محض ایلاج (دخول عضو مخصوص) ہی کو لذت گمان کر لیا جائے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ وہ شخص بالغ ہو بلکہ حلالہ کا مقصد حاصل ہونے کے لئے قریب البلوغ ہونا کافی ہے بشرطیکہ اس کے عضو مخصوص میں انتشار ہوتا ہو اور عورت کی جانب سے اس کا میلان ہو۔ اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ دوسرا خاوند مسلمان ہو جب کہ کسی مسلمان نے ذمیہ کو طلاق دی ہو اور کوئی ذمی ہی حلالہ کرے چنانچہ اگر ایک مسلمان نے کسی ذمیہ سے شادی کی اور اسے تین طلاق دے دی اور پھر کسی ذمی نے اس کے ساتھ عقد کیا اور طلاق دے دی تو پہلے خاوند کے لئے وہ حلال ہو جائے گی۔

حلالہ کی مباشرت میں یہ بھی شرط ہے کہ کوئی شے لپیٹ کر مباشرت نہ ہو جو درمیان میں حائل ہو پس اگر کوئی دھجی وغیرہ لپیٹ کر مباشرت کی تو حلالہ صحیح نہ ہوگا سوا اس کے کہ وہ بہت باریک ہو جو جسم کی حرارت محسوس کرنے سے مانع نہ ہو جیسے وہ تھیلیاں ہوتی ہیں جنہیں 'کبودہ' کہتے ہیں اس سے حلالہ ہو جائے گا۔

تیسری شرط بقول معتمد یہ ہے کہ یہ مباشرت غسل واجب کرنے والی ہو۔ یعنی عضو مخصوص کا سرا اندر داخل ہو جائے۔ اس کے لئے انزال شرط نہیں اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ دوسرے خاوند کا قریب البلوغ ہونا حلالہ کے لئے کافی ہے۔ اسی طرح یہ بھی شرط نہیں ہے کہ وہ مباشرت جائز ہو۔ بلکہ حالت حیض و نفاس اور حالت احرام میں بھی مباشرت کرنے سے حلالہ ہو جائے گا۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ دوسرے خاوند کی عدت گزر جائے۔ عدت گزرنے سے پہلے وہ عورت سابقہ خاوند کے لئے حلال نہ ہوگی۔ اسی طرح یہ بھی درست نہیں کہ دوسرا خاوند سابقہ خاوند کی عدت گزرنے سے پہلے عقد کرے۔ کیوں کہ پہلے

یہ بتایا گیا ہے کہ حلالہ کے لئے شرط یہ ہے کہ عقد صحیح ہوا ہو۔ اگر یہ عقد عدت کے دوران ہوا تو وہ صحیح نہ ہوگا۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ مباشرت صحیح طریقہ سے ہوئی ہو۔ اگر ایسی چھوٹی لڑکی ہو جس سے مباشرت نہیں کی جا سکتی تو حلالہ نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح 'مفضاۃ' کے ساتھ مباشرت سے حلالہ نہ ہوگا 'مفضاۃ' ایسی عورت کو کہتے ہیں جس کا آگا پیچھا ایک ہو گیا ہو۔ ایسی (مطلقہ) عورت پہلے خاوند پر جب تک کہ اسے دوسرے خاوند سے حمل نہ ہو جائے حلال نہ ہوگی کیونکہ اس کا یقین (بلا حمل کے) نہیں ہو سکتا کہ فی الواقع اندام نہانی میں مباشرت کی گئی ہے۔ یہی صورت ایک مجبوب (مقطوع الذکر) مرد سے نکاح کی ہے کہ وہ عورت پہلے خاوند پر حلال نہ ہوگی جب تک کہ اس مجبوب سے حاملہ نہ ہو جائے اور اس سے حاملہ ہونا 'سحق' کی صورت میں ہو سکتا ہے بایں طور کہ وہ شخص اپنے کٹے ہوئے عضو مخصوص کو اندام نہانی پر رکھے جیسا کہ مباشرت ہم جنسی کی مرتکب عورتیں کرتی ہیں اور اس حرکت سے انزال ہو جائے اور وہ عورت اس سے حاملہ ہو جائے تو اب وہ عورت (طلاق پانے کے بعد) پہلے خاوند کے لئے حلال ہو جائے گی اور خصی مرد (مقطوع الخصیتین) نے عضو مخصوص اندام نہانی میں داخل کیا تو حلالہ ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی عمر رسیدہ بوڑھے سے جس میں کسی قدر انتشار (حرکت عضو مخصوص) کی کیفیت ہو تو وہ حلالہ کے لئے کافی ہے لیکن اگر اس کا عضو مخصوص ایک دھجی کی مانند ہے جس میں قطعاً استادگی نہیں ہوتی اور ہاتھ سے کام لئے بغیر دخول نہیں ہو سکے تو ایسے شخص کی بابت بھی کہا جاتا ہے کہ حلالہ ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کا انحصار حشفہ (سر ذکر) کے اندر جانے پر ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ اس سے حلالہ نہ ہوگا لیکن اس بارے میں زیادہ قوی خیال یہ ہے کہ اس طرح کے ادخال سے اگر وہ شخص اور وہ عورت لذت اندوز ہوں تو حلالہ ہو جائے گا۔ جیسا کہ اس حدیث کا ظاہری مفہوم ہے حتى تذوقي عسيلته و يذوق عسيلتك (یعنی ایسی مباشرت ہو کہ عورت مرد سے اور مرد عورت سے لطف اندوز ہوئے ہوں تب ہی) حلالہ ہو سکتا ہے ایسا نہ ہو تو حلالہ نہ ہوگا۔

اب معلوم ہونا چاہئے کہ آیا ایک شخص کے لئے جائز ہے کہ وہ کسی کی مطلقہ عورت سے شادی کر لے اور اس ارادے کے ساتھ اس سے مباشرت کرے کہ طلاق دینے والے سابقہ خاوند کے لئے اسے حلال کر دے یا جائز نہیں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا جائز بلکہ ثواب ہے لیکن اس کے لیے چند شرائط ہیں: ایک شرط یہ ہے کہ اس سے سابقہ میاں بیوی کے درمیان مصالحت اصل مقصود ہو محض نفسانی خواہش کا پورا کرنا پیش نظر نہ ہو۔ اگر صرف خواہش نفسانی کا پورا کرنا مد نظر ہو تو یہ عمل مکروہ ہے۔ لیکن (اس کے بعد) وہ عورت پہلے خاوند کے لئے حلال ہو جائے گی۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اس نے اپنے تئیں اسی کام میں نہ لگا رکھا ہو کہ لوگوں کو یہ معلوم اور سب میں مشہور ہو کہ فلاں شخص (مطلقہ عورت کے لئے) حلالہ کا کام کرتا ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ اس فعل کے لئے اس نے کوئی اجرت مقرر نہ کر لی ہو اگر اس نے ایسا کیا تو یہ فعل حرام ہوگا اور وہ شخص اس حدیث کے مصداق ہوگا لعن الله المحلل و المحلل له (یعنی جو شخص حلالہ کرنے کا کام کرے اور جس کے لئے کیا جائے دونوں پر اللہ کی لعنت ہے) پس اگر اس کام کے لئے اجرت کی شرط لگائی تو گنہگار اور عام لعنت کا سزاوار ہوگا۔ اور گنہگار ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ فعل جانور کے گیا بھن کرانے کی اجرت کی مانند ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص کے پاس گدھا یا کوئی نر جانور ہے اور کوئی شخص اس سے خواہش ظاہر کرے کہ وہ اس کی گدھی یا کسی اور مادہ جانور کو گیا بھن کرائے تو

اس کے لئے اس پر اجرت کا مطالبہ حرام ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی عورت سے مباشرت کے لئے اجرت لے تو وہ اس گدھے کی مانند ہے جس کا مالک جفتی کے معاوضہ میں اجرت طلب کرے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ شادی کے وقت حلالہ کی شرط نہ رکھی گئی ہو یعنی وہ یوں کہے کہ میں تیرے ساتھ اس لئے شادی کرتا ہوں کہ تیرا حلالہ ہو جائے اگر یہ کہا تو یہ شرط باطل ہوگی اور بقول معتمد عقد صحیح ہوگا اور اگر مباشرت ہوگئی تو وہ عورت پہلے خاوند کے لئے حلال ہو جائے گی لیکن کراہت تحریمی کے ساتھ۔ ظاہر ہے کہ اس کا سبب یہ ہے کہ یہ عمل حدیث کے ظاہر مفہوم کے خلاف ہے کیونکہ محلل (حلالہ کا کام کرنے والے) پر لعنت آئی ہے اور (لعنتی) محلل وہ ہے جس پر اسی طرح کا عقد چسپاں ہوتا ہو کہ وہ نکاح حلالہ کی شرط پر کرے۔ یہ معلوم ہے کہ حنفیہ نے اس شخص کو بھی جو حلالہ کی شرط سے نکاح کرے ایسا ہی قرار دیا ہے جیسے کوئی شخص اس کام کے لئے اجرت کا مطالبہ کرے ان دونوں صورتوں پر حدیث کے اطلاق سے کوئی امر مانع نہیں ہے۔ پس اگر کوئی شخص حلالہ کے لئے اجرت کی شرط رکھتا ہے تو وہ بھی ایسا ہی ہے جیسے دوسرا عقد کرنے والا یہ بتا دے کہ وہ حلالہ کے ارادے سے یہ عقد کر رہا ہے۔ دونوں ہی باتوں سے (یعنی اجرت مقصود ہو یا حلالہ) اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ اس کام کے پیش نظر مقصد گھٹیا اور انسانیت سے بعید ہے۔ لہٰذا ایسا شخص ملعونوں میں شامل کئے جانے کا سزاوار ہے۔

بعض اصحاب نے امام ابوحنیفہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ نکاح کے لئے حلالہ کی شرط لگانا صحیح ہے اور اس پر عمل کرنا لازم ہے یہاں تک کہ اگر وہ شخص (جو حلالہ کے ارادہ سے نکاح کرے اور) طلاق دینے سے انکار کرے تو قاضی اسے (طلاق کے لئے) مجبور کر سکتا ہے لیکن حنفیہ میں سے جو اہل تحقیق ہیں ان کا کہنا ہے کہ یہ کمزور بات ہے اس پر اعتماد کرنا چاہئے۔ کیونکہ مذہب کے بنیادی اصول اس کے منافی ہیں اور وہ یہ ہیں کہ فاسد شرطیں عائد کرنے سے نکاح باطل نہیں ہوتا بلکہ وہ شرط (جو مفسد نکاح ہے) باطل ہو جاتی ہے اور عقد صحیح رہتا ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ حلالہ کی شرط عقد کے مقتضیات میں سے نہیں۔ لہٰذا وہ شرط باطل ہو جائے گی اور عقد درست رہے گا۔ یہی اس مسلک کی قابل اعتماد بات ہے۔ اگر عقد ایک مقررہ وقت کے لئے کیا جائے تو اس شرط سے عقد باطل ہو جائے گا جیسا کہ وقتی نکاح کے بیان میں بتایا جائے گا۔

اگر عورت کو اس امر کا اندیشہ ہے کہ وہ شخص نکاح کے بعد اسے طلاق نہ دے گا تو عورت کے لئے ممکن ہے کہ وہ اس شخص سے یہ کہے کہ میں تمہاری زوجیت اس شرط پر قبول کرتی ہوں کہ مجھے خود اپنے تئیں طلاق دینے کا اختیار ہوگا اور وہ شخص کہے کہ مجھے یہ شرط قبول ہے تو اس صورت میں وہ عقد صحیح ہوگا اور اس عورت کو حق ہوگا کہ جس وقت بھی چاہے خود کو طلاق دے کر اس سے علیحدہ ہو جائے۔ لیکن یہ اس صورت میں صحیح ہے جب کہ عورت یہ شرط لگائے اگر مرد یہ کہے کہ میں تم سے اس شرط پر شادی کرتا ہوں کہ طلاق کا معاملہ تمہارے اپنے اختیار میں ہوگا تو نکاح درست ہوگا یہ شرط فضول ہوگی (اس کا کچھ اثر نہ ہوگا)۔

(اس باب میں) خلاصہ یہ ہے کہ اگر حلالہ ان برائیوں سے پاک ہو اور نکاح کا مقصد صرف یہ ہو کہ اس شخص اور اس کی مطلقہ بیوی میں صلح ہو جائے تو یہ نکاح جائز ہے اور ایسا کرنے والے کو میاں بیوی کے درمیان صلح کرانے کا ثواب

ہوگا۔ لیکن اگر مذکورہ اغراض میں سے کوئی غرض پیش نظر ہو تو یہ نکاح مکروہ تحریمی (حرام) ہوگا اور اس میں تمام شریک ہونے والے گنہگار ہوں گے خواہ دوسرا خاوند ہو یا طلاق دینے والا (پہلا خاوند) یا مطلقہ عورت۔ لیکن عقد بہر حال صحیح ہوگا بشرطیکہ دوسری تمام شرائط پوری ہوتی ہوں اور مباشرت کے بعد حسب تشریح بالا وہ عورت سابقہ خاوند کے لئے حلال ہو جائے گی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی کی تین طلاق یافتہ عورت کے ساتھ حلالہ کی نیت سے شادی کی تو یہ عقد فاسد ہوگا اور مباشرت سے برقرار نہ رہے گا۔ بلکہ پہلے ہی یا بعد میں دونوں کے درمیان علیحدگی کرادی جائے گی۔ لیکن اگر نکاح میں حلالہ کی شرط تھی تو یہ نکاح بغیر طلاق کے فسخ ہو جائے گا کیونکہ یہ سرے سے عقد ہی نہیں ہے۔ اسی طرح اگر چہ حلالہ کی شرط نہ رکھی ہو لیکن عقد کے بعد اس کو مان لیا ہو تو اب وہ عقد طلاق سے فسخ ہو جائے گا اور اگر عقد کرنے سے پہلے حلالہ کی شرط کا اقرار کیا تھا اور بعد میں عقد کیا تو وہ عقد بھی بغیر طلاق کے اسی طرح فسخ ہو جائے گا جس طرح عقد میں یہ شرط رکھنے سے فسخ ہو جاتا ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ علیحدگی دونوں میں مطلقاً طلاق بائنہ (نکاح توڑنے والی طلاق) کے ساتھ ہوگی اگر اس نکاح سے طلاق دینے والے (سابقہ خاوند) یا طلاق پانے والی (مطلقہ) کی نیت یہ رہی ہو کہ دوسرے شخص سے محض حلالہ کی غرض سے شادی کی گئی ہے تو ان کی اس نیت سے کچھ فائدہ نہیں ہے یہ لغو ہے کیونکہ طلاق کا اختیار دوسرے خاوند کو حاصل ہے اگر اس نے حلالہ کی نیت سے نکاح کیا ہے تو اس نے نکاح کے بنیادی مقصد کو نظر انداز کر دیا ہے اور وہ (مقصد) یہ ہے کہ شادی دائمی طور پر مل جل کر رہنے کے لئے ہوتی ہے۔ پس اگر کسی نے حلالہ کی نیت سے شادی کی اور اس عورت کے ساتھ خلوت بھی ہوگئی تو وہ پہلے خاوند کے لئے حلال نہ ہوگی تاہم دوسرے خاوند پر جس نے اس کے ساتھ خلوت کر لی ہے مقررہ مہر کی ادائیگی ''بالاتفاق'' لازمی ہے لیکن اگر نکاح میں حلالہ کی شرط تھی اور خلوت ہوگئی ہے تو مہر کی ادائیگی ''بقول صحیح'' لازم ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ یہ نیت ہو کہ اگر وہ عورت پسند آ گئی تو عقد برقرار رکھے گا ورنہ اسے حلالہ کے طور پر شادی کرے گا (اور طلاق دیدے گا) تو (اس نیت کے ساتھ) یہ نکاح بھی پہلی صورت کے نکاح کی طرح فاسد ہوگا اور اگر مباشرت بھی ہوگئی ہے تب بھی طلاق دینے والے خاوند کے لئے حلال نہ ہوگی۔ غرض طلاق مغلظہ پانے والی عورت طلاق دینے والے خاوند پر حلال نہیں ہو سکتی بجز اس صورت کے کہ وہ ایسے شخص سے نکاح کرے جس نے حلالہ کی نیت سے نکاح نہ کیا ہو۔ اس کے لئے بھی چند شرائط ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ دوسرا خاوند بالغ ہو۔ دوسرے یہ کہ اس نے اندام نہانی میں حشفہ (سر ذکر) یا اگر حشفہ نہیں ہے تو بقدر حشفہ داخل کیا ہو۔ اس کے بغیر وہ عورت سابقہ خاوند پر حلال نہیں ہو سکتی۔ بیوی کے ساتھ حرکت غیر فطری کے ارتکاب سے حلالہ کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔ اس کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ اس کے عضو مخصوص میں انتشار (استادگی) ہو خواہ مباشرت سے پہلے یا اس کے دوران۔ چنانچہ اگر انتشار کے بغیر دخول کیا اور دخول کے بعد انتشار ہوا (حلالہ کے مقصد کے لئے) صحیح ہے۔ اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ انتشار پورے طور پر ہو۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ یہ دخول اندرونی حصہ میں ہو بیرونی حصہ میں دخول (حلالہ کے مقصد کے لئے) کافی نہیں ہے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ مباشرت کے وقت دبیز دھجی عضو مخصوص پر نہ ہو۔ باریک دھجی ہو جو جسمانی حرارت کے احساس سے مانع نہ ہو تو اس بارے میں اختلاف ہے لیکن خیال غالب یہی ہے کہ (حلالہ کے لئے) وہ بھی مباشرت ہے۔ باریک دھجی کی مثال ایک باریک تھیلی کی سی ہے جو ہمارے زمانہ

میں مانع حمل کے طور پر استعمال کی جاتی ہے۔ اور اسے 'کبوذ' کہتے ہیں چنانچہ اگر اس کو مباشرت میں استعمال کیا تو حلالہ ہو جائے گا۔ انزال ہونا شرط نہیں ہے اور حنفیہ کی کتابوں میں یہ جو مذکور ہے کہ مالکیہ اس میں انزال کا ہونا شرط قرار دیتے ہیں وہ صحیح نہیں ہے۔ اگر خصی شخص جس کے صرف خصیے کٹے ہوئے ہوں اور باقی حصہ مقطوع نہ ہو دخول کرے تب بھی حلالہ ہو جائے گا بشرطیکہ وہ عورت بحالت مباشرت اس سے آگاہ ہو کیونکہ اگر وہ اس سے آگاہ تھی اور نکاح پر راضی ہوئی تو نکاح ہو گیا۔ اگر اسے معلوم نہ تھا تو یہ عقد اس عیب کی بنا پر قابل فسخ ہوگا اور اس سے حلالہ نہ ہو سکے گا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ دوسرا خاوند مسلمان ہو پس اگر کسی مسلمان نے اپنی کتابیہ بیوی کو تین طلاق دے دی اور پھر کسی کتابی نے اس سے نکاح کیا اور اسے چھوڑ دیا تو وہ عورت اپنے سابقہ مسلمان خاوند کے لئے حلال نہ ہوگی۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ اس مباشرت میں کوئی امر شرعی مانع نہ ہو مثلاً یہ کہ عورت حیض یا نفاس کی حالت میں ہو۔ اگر چہ یہ کیفیت ختم ہوگئی ہو لیکن غسل نہ کیا ہو۔ یا ان میں سے ایک یا دونوں روزے سے ہوں یا احرام حج کی حالت میں ہوں۔ اگر ان حالات میں مباشرت کی گئی تو اس سے حلالہ نہ ہوگا۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ہو جاتا ہے لیکن نفلی روزہ یا قضائے فرض کا روزہ یا غیر متعین منت کا روزہ ہو اور مباشرت کی جائے تو اس سے بالاتفاق حلال ہو جائے گا۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کو یا دونوں کو مباشرت سے انکار نہ ہو اگر خاوند یا عورت مباشرت سے انکار کریں تو حلالہ نہ ہوگا۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ وہ عورت اتنی صغیر سن نہ ہو کہ مباشرت کی متحمل نہ ہو سکے۔

ساتویں شرط یہ ہے کہ عورت کو مباشرت کا علم ہو اور اس کا شعور رکھتی ہو۔ لہٰذا اگر وہ خواب میں ہو یا ہوش میں نہ ہو یا دیوانی ہو کہ اس کا شعور نہ رکھتی ہو تو اس مباشرت سے حلالہ نہ ہوگا لیکن مرد کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ اسے مباشرت کا شعور ہو۔ مباشرت حلالہ کے لئے یہ شرط نہیں رکھی گئی لہٰذا اگر نیند کی حالت یا بے خبری میں مباشرت کی یا حالت جنون میں کی تو حلالہ ہو جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی کی مطلقہ ثلاثہ سے اس مقصد کیلئے مباشرت کی کہ وہ عورت اپنے سابقہ خاوند پر حلال ہو جائے تو یہ ان شرطوں کے ساتھ درست ہے:

پہلی شرط یہ ہے کہ یہ دوسرا عقد صحیح ہوا ہو اگر یہ عقد فاسد ہوا یا اس عورت کے ساتھ کسی شبہ میں مباشرت کی یا زنا کیا تو اس سے حلالہ نہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فلا تحل لہ حتی تنکح زوجاً غیرہ" (یعنی مطلقہ عورت اب اس خاوند کے لئے حلال نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ اس شخص کے علاوہ کسی اور سے نکاح نہ کر لے) یہاں پر نکاح سے مراد قطعی طور پر نکاح صحیح ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ نکاح کے وقت الفاظ میں یہ شرط نہ لگائی گئی ہو نکاح کرنے والا اس شرط پر نکاح کر رہا ہے کہ اس عورت کے ساتھ مباشرت کر کے اسے اپنے طلاق دینے والے (سابقہ خاوند) کے لئے جائز کر دے گا یا وہ شخص یوں کہے کہ (نکاح کے بعد) جب میں مباشرت کر لوں تو اس عورت کو طلاق ہو جائے گی یا وہ بائنہ ہو جائے گی (یعنی اس کا نکاح

ٹوٹ جائے گا) تو یہ عقد باطل ہے اور مباشرت کے باعث وہ پہلے خاوند پر حلال نہ ہوگی کیونکہ یہ عقد فاسد ہے (اور مباشرت کے بعد وہ پہلے خاوند پر حلال نہ ہوگی کیونکہ یہ عقد فاسد ہے (اور عقد فاسد سے حلالہ نہیں ہوتا) لیکن اگر ایسی شرط کے بغیر نکاح کیا اور دل میں یہ نیت تھی کہ (مباشرت کے بعد) اسے طلاق دیدے گا تا کہ وہ اپنے خاوند کے پاس جا سکے تو یہ فعل مکروہ ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ دوسرا خاوند ایسا شخص ہو جس کے ساتھ مباشرت میں نفسانی لذت متوقع ہو بایں طور کہ اس شخص کو شہوت ہوتی ہو گو بالغ نہ ہوا ہو غرض یہ شرط نہیں ہے کہ وہ بالغ ہو اور نہ یہ شرط ہے کہ انزال ہو۔ اسی طرح یہ بھی شرط نہیں ہے کہ وہ عاقل ہو، پس اگر عقد صحیح کے ساتھ جنون زدہ نے مباشرت کر لی تو وہ پہلے خاوند کے لئے حلال ہو جائے گی۔ اور اگر وہ عورت ذمیہ (غیر مسلم رعایا) ہو تو (حلالہ کے لئے) دوسرے خاوند کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے چنانچہ اگر ایک مسلمان نے اپنی ذمیہ بیوی کو طلاق دیدی اور کسی ذمی نے اس کے ساتھ شادی کر لی اور مباشرت کے بعد اسے چھوڑ دیا تو وہ پہلے (مسلمان) خاوند پر حلال ہو جائے گی۔ نیز یہ بھی شرط نہیں ہے کہ دوسرا خاوند آزاد ہو بلکہ اگر کسی غلام نے اپنے آقا کی اجازت سے مطلقہ عورت سے شادی کی تو صحیح ہے اور یہ شرط بھی نہیں ہے کہ اس کی بیوی ایسی نہ ہو جو وطی کی متحمل نہ ہو سکے۔ چنانچہ اگر وہ صغیر سن ہے کہ اس جیسی کے ساتھ مباشرت نہیں کی جاتی اس کے ساتھ عقد صحیح کے بعد اگر بقدر ادخال حشفہ مباشرت کی تو حلالہ ہو سکے گا بخلاف صغیر سن لڑکے کے جو مباشرت کی لذت سے ناواقف ہے اور اس جیسے کیلئے مباشرت با زناں ممکن نہیں ہے تو اس کی مباشرت سے حلالہ نہیں ہو سکے گا۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ مطلقہ عورت سے مباشرت طلاق دینے سے متنفر ہو جانے کی غرض سے ہوتی ہے اور صغیر سن لڑکی کے اس طرح کی مباشرت سے بھی یہ غرض حاصل ہو جاتی ہے۔ اس کے لئے لذت اندوز ہونا بھی شرط نہیں ہے اور حدیث میں جو یہ الفاظ آئے ہیں کہ حتی تذوقی عسیلته و یذوق عسیلتک (یعنی حلالہ جب ہوگا کہ عورت اس مرد کا اور مرد اس عورت کا مزہ چکھ لے) ان الفاظ سے مراد یا مباشرت ہے جس میں نفسانی حظ متصور ہوتا ہی ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ مباشرت اندام نہانی کے اندرونی حصہ میں ہو بایں طور کہ عضو مخصوص کا سرا مقام بکارت سے آگے چلا جائے۔ اگر عورت باکرہ ہو اور مباشرت سے بکارت نہیں ٹوٹی تو (یہ حلالہ کے لئے) کافی نہیں ہے کیونکہ حشفہ کے غائب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مقام بکارت سے آگے تک پہنچ جائے۔ کہا جاتا ہے کہ (حلالہ کے لیے) اسی قدر کافی ہے کیونکہ حشفہ کے غائب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مقام بکارت سے آگے تک پہنچ جائے۔ اگر عورت کے ساتھ لواطت (عمل غیر فطری) کا ارتکاب کیا تو اس سے حلالہ نہ ہو سکے گا۔ اسی طرح حلالہ اس صورت میں بھی نہ ہوگا جب کہ دخول کے علاوہ کسی اور طریقہ سے مادۂ تولید کو شرمگاہ میں داخل کیا جائے۔ چنانچہ اگر عضو بریدہ شخص کی حرکت سے مادۂ تولید کا اخراج اندر ہو جائے تو حلالہ نہ ہو سکے گا۔ البتہ خصی (مقطوع الخصیتین) کی مباشرت سے حلالہ ہو سکے گا۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ عضو مخصوص میں استادگی ہو اگر ایسا نہ ہو اور انگلی کے ذریعہ ادخال کیا جائے تو حلالہ نہ ہو سکے گا۔ یہ شرط نہیں ہے کہ پورے طور پر انتشار ہو۔ اسی طرح یہ بھی شرط نہیں ہے کہ بغیر کسی حائل کے مباشرت ہو۔ اگر عضو مخصوص پر کوئی دھجی لپیٹ کر مباشرت کی تو (حلالہ کے لئے) صحیح ہے اور اگر باریک تھیلی ہو جسے کبود کہتے ہیں تو بدرجہ اولیٰ

درست ہوگا نیز یہ بھی شرط نہیں ہے کہ وہ مباشرت بوجہ حالت حیض ونفاس یا احرام حج وغیرہ کے ممنوع نہ ہو۔

خاتمہ دریں باب کہ اگر پہلا عقد فاسد ہو تو حلالہ ساقط ہو جائے گا۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی عورت سے عقد کیا اور وہ بموجب مسلک شافعی عقد فاسد تھا مثلاً دو فاسق گواہوں کی موجودگی میں نکاح کیا یا کسی کی شادی ولی فاسق نے کی اور وہ شخص اس عورت کے ساتھ ازدواجی زندگی بسر کرتا رہا پھر اسے تین طلاق دے دی تو اب سوال یہ ہے کہ آیا وہ شخص حلالہ کے بغیر اس عورت سے تجدید نکاح کرسکتا ہے یا نہیں کرسکتا۔ کیونکہ پہلا عقد فاسد تھا جس میں طلاق نہیں ہوتی اس بارے میں شافعیہ مسلک کی رو سے قول مفتی بہ (یعنی شرعی فیصلہ) یہ ہے کہ وہ عورت حلالہ کے بغیر اس شخص پر حلال نہ ہوگی اور یہ فتویٰ دینا بھی صحیح نہیں ہے کہ حلالہ ساقط ہونے سے عقد سابقہ کو فاسد قرار دیا جائے۔ البتہ اگر پہلے عقد میں شرائط نکاح میں سے کسی شرط میں خرابی ہے مثلاً وہ نکاح دو فاسق گواہوں کی موجودگی میں ہو یا ولی کے بغیر ہوا ہو یہ بات ان دونوں کے اقرار سے یا شہادت سے پایۂ ثبوت کو پہنچی تو قاضی ان دونوں کے جو حقوق ہیں ان کی ادائیگی کا حکم دے گا۔ حقوق اللہ کا فیصلہ نہیں کرے گا مثلاً اگر انہوں نے مثلی مہر سے کم مہر مقرر کیا ہے اور عورت یہ دعویٰ کرکے کہ نکاح فاسد ہوا تھا مہر مثل لینا چاہے اور اس کا ثبوت بہم پہنچائے تو یہ اس کا حق ہے اسی طرح اگر خاوند نے مباشرت سے پہلے اسے طلاق دی اور اس امر کی شہادت پیش کردی کہ وہ نکاح فاسد تھا تاکہ نصف مہر جو مباشرت سے پہلے طلاق دینے کی صورت میں عائد ہوتا ہے اس کی ادائیگی سے بچ جائے تو قاضی اس کے موافق فیصلہ دے دے گا اور جب یہ ثابت ہو جائے اور حاکم اس کا فیصلہ کردے تو اس کے حلالہ بھی ساقط ہو جائے گا۔ اور خاوند کو حق ہو جائے گا کہ دونوں صورتوں میں بغیر حلالہ کے اس عورت سے دوبارہ نکاح کرلے۔ لیکن تین طلاق کے بعد حلالہ کا ہونا یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے (قاضی کو اس میں دخل نہیں ہے) اگر دونوں نے عقد کے فاسد ہونے کا اقرار کیا یا اس کے فاسد ہونے کی شہادت مہیا کردی تاکہ حلالہ کے بغیر وہ عورت اس پر حلال ہو جائے تو یہ بات نہیں سنی جائے گی۔ البتہ اگر کوئی گواہ خود بطور مخبر کے اس کی شہادت دے تو وہ سنی جائے گی بشرطیکہ اس کی ضرورت ہو۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی عورت کے ساتھ نکاح فاسد کرے اور پھر اسے تین طلاق دیدے لیکن اس کے ساتھ رہتا بستا ہو اور گواہ کو اس کے طلاق دینے کا علم نہ ہو بلکہ یہ خیال کرتا ہو کہ وہ عورت اس کے ساتھ بطور بیوی کے رہتی ہے اور وہ قاضی کے سامنے کہے کہ اس نے عورت سے نکاح فاسد کر رکھا ہے۔ جس کی بنا پر اس کے ساتھ رہنا ٹھیک نہیں ہے تو قاضی اس عقد کو فسخ کردے گا اور تب اس کا اس عورت سے از سر نو نکاح کرنا درست ہوگا۔ یہی کیفیت اس حال میں بھی متصور ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو جس کے ساتھ عقد فاسد ہوا ہے۔ مباشرت سے پہلے تین طلاق دے دے لیکن اس کی ماں کے ساتھ محرموں کی طرح سے مل جل کر رہنے لگے اور کوئی شخص بطور محتسب کے شہادت دے کر اس شخص کو اس عورت کی ماں کے ساتھ محرم کی طرح رہنا جائز نہیں ہے کیونکہ اس نے اس کی بیٹی کے ساتھ جو نکاح کیا ہے وہ عقد فاسد ہے لہٰذا وہ اس کا محرم نہیں ہوسکتا تو قاضی اس کے نکاح کی بابت صحیح نہ ہونے کا فتویٰ دے دے گا اور حلالہ ساقط ہو جائے گا۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ عقد فاسد کی بنا پر حلالہ کے ساقط ہو جانے کا فیصلہ نہیں دیا جاسکتا۔ البتہ ان دونوں میاں بیوی کو بطور خود اس پر عمل کرنا درست ہے۔ ہاں اگر حاکم کو (نکاح کے فاسد ہونے کا) علم ہو جائے تو وہ دونوں میں علیحدگی کرادے گا۔ اس معاملہ میں نکاح کے وقت کسی اور مسلک کی پیروی کی ہو یا نہ کی ہو اس سے فرق نہیں پڑتا۔

بعض علمائے شافعیہ کا یہ خیال ہے کہ اگر کسی نے شافعیہ مسلک کی رو سے عقد فاسد کیا لیکن اس عقد میں مثلاً ابوحنیفہ کے مسلک کی پیروی نہ کی ہو لیکن حنفی حاکم نے اس نکاح کو صحیح قرار دیا ہو پھر اس شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاق دے دی ہو تو اس صورت میں حلالہ کا حکم کسی طرح ساقط نہ ہوگا۔ اگر یہ عقد کرنے والے ایسے لوگ ہوں جنہیں نکاح کے احکام و شرائط کی کوئی خبر نہیں ہے اور انہوں نے کسی مسلک کی تقلید نہیں کی اور کسی حاکم نے اس عقد کے صحیح ہونے کا فیصلہ نہیں کیا پھر اس شخص نے اسے تین طلاق دے دی تو اس شخص کو از سر نو نکاح کرنے کا مذہباً حق حاصل ہے۔ قاضی کے فیصلہ کے تحت نہیں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی مطلقہ ثلاثہ عورت کے ساتھ اس ارادہ سے شادی کر لی کہ وہ اپنے سابقہ خاوند کیلئے حلال ہو جائے یا نکاح کے وقت اس نے اس شرط کی صراحت کر دی (کہ وہ حلالہ کی نیت سے نکاح کرے گا) اور اس امر پر بیوی کے ساتھ یا اس کے ولی کے ساتھ نکاح سے پہلے اتفاق کر لیا اور دونوں اس سے نہ پھریں تو وہ نکاح باطل ہوگا اور وہ عورت کسی حال میں بھی سابقہ خاوند کے لئے حلال نہ ہوگی۔ کیونکہ ابن ماجہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث مروی ہے کہ ''قال الا اخبر کم بالتیس المستعار؟ قالوا بلیٰ یا رسول اللہ! قال هو المحلل. لعن الله المحلل و المحلل له'' (یعنی آنحضرت ﷺ نے مخاطبین سے فرمایا کہ آیا میں تمہیں بتاؤں کہ (جفتی کے لئے) مانگا ہوا گدھا کون ہے؟ انہوں نے کہا ہاں یارسول اللہ؟ ارشاد ہوا کہ وہ شخص جو حلالہ کا کام کرے۔ حلالہ کرنے والے پر اور اس پر جس کے لئے حلالہ کیا جائے اللہ کی لعنت ہو)۔ پس تین طلاق والی عورت اس کے خاوند پر حلال نہیں ہو سکتی بجز اس صورت کے کہ وہ کسی اور کے ساتھ بموجب شرائط ذیل شادی کرے:

پہلی شرط یہ ہے کہ دوسرا عقد صحیح ہو اور شرائط کے نادرست ہونے سے اور طلاق کا ارادہ رکھنے سے خالی ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ دوسرے خاوند کے ساتھ فطری طریقے سے مباشرت ہوئی ہو محض عقد کر لینا یا تنہائی میں رہنا کافی نہیں ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ پورے طور پر مباشرت ہوئی ہو۔ عورت کے ساتھ عمل غیر فطری کے ارتکاب سے حلالہ کی شرط پوری نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر شبہ میں مباشرت کی یا مالک یمین ہونے کی حیثیت سے یا نکاح فاسد کی بنا پر مباشرت کی (تو حلالہ نہ ہو سکے گا)۔

تیسری شرط یہ ہے کہ عضو مخصوص میں انتشار ہو۔ بغیر استادگی کی مباشرت سے حلالہ نہ ہو سکے گا۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ مباشرت اس حالت میں نہ ہو جب کہ مباشرت کرنا منع ہے مثلاً حالت حیض و نفاس میں یا فرض روزہ رکھے ہوئے یا حالت احرام میں مباشرت کی جائے۔ اگر ایسے وقت میں مباشرت کی جس وقت مباشرت حلال نہیں ہے مثلاً نماز کا وقت تنگ ہے۔ یا مسجد کے اندر ہے تو حلالہ ہو سکے گا اگرچہ اس کا یہ فعل ناجائز ہے۔

اس مباشرت کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ خاوند بالغ ہو بلکہ اس کا قریب البلوغ ہونا گو دس سال کا نہ ہو (حلالہ کے لئے) کافی ہے۔ اسی طرح انزال طبعی کا ہونا بھی شرط نہیں ہے لیکن عقد فاسد کی بنا پر اگر مباشرت کی جائے تو اس سے نسب ثابت ہو جائے گا اور مقرر شدہ مہر واجب ہوگا۔ بصورت دیگر مہر مثل واجب ہوگا لیکن اس سے احصان (باقاعدہ زوجیت) ثابت ہوگی اور نہ وہ عورت پہلے خاوند کے لئے حلال ہو جائے گی۔

مشروط نکاح اور وقتی نکاح کا بیان

اگر خاوند یا بیوی نے عقد ازدواج کے لئے کوئی شرط عائد کی یا ان میں سے کسی نے ایک خاص زمانہ تک کی قید لگائی تو اس کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں مسالک مختلفہ کے درمیان اختلاف ہے۔(۱)

۱۔حنفیہ کہتے ہیں کہ میاں بیوی دونوں میں کسی نے نکاح کے بارے میں کوئی شرط لگائی ہو تو یہ شرط یا تو نکاح کے ساتھ وابستہ ہوگی یا وہ عقد اس شرط پر منحصر ہوگا جو حرف شرط ُان' (یا اگر) وغیرہ کے ساتھ بیان کی جائے۔اول الذکر کی مثال یہ ہے کہ میں تمہارے ساتھ شادی اس شرط پر کرتا ہوں کہ رات کو تمہارے پاس نہیں رہوں گا اور ثانی الذکر (قسم کی شرط) کی مثال یہ ہے کہ ''میں تمہارے ساتھ شادی کرتا ہوں اگر محمد آ گیا'' پہلی قسم کی شرط کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ اس شرط کا عقد پر مطلق اثر نہ ہوگا۔اگر شرط تقاضائے عقد کے مطابق ہے تو وہ شرط اپنے آپ نافذ ہو جائے گی ورنہ شرط باطل ہوگی اور عقد لاگو ہو جائے گا۔شرائط متقاضی عقد میں مثلاً یہ شرط ہے کہ عورت ممنوعات شرعی سے محترز رہے گی۔لہٰذا اگر یہ کہا کہ میں تم سے اس شرط پر شادی کرتا ہوں کہ کسی اور کی بیوی نہ بننا یا یہ کہا کہ عدت کے دوران نہ بننا یا یہ کہ تم کو طلاق کا اختیار نہ ہوگا یا ایسی ہی اور شرائط جن پر عقد کا صحیح ہونا موقوف ہے یہ سب شرطیں درست ہیں اور از خود لاگو ہو جائیں گی۔اسی طرح عورت کا یہ شرط لگانا کہ میں اس شرط پر شادی کرتی ہوں کہ تم میرے کفو ہو۔

ایسی شرطیں جن کا عقد متقاضی نہیں ہے ان میں مثلاً یہ ہے کہ تم سے اس لئے شادی کرتا ہوں کہ میں اس کے لئے تم کو حلال کر دوں جس نے تمہیں تین طلاق دی ہے یا یوں کہا کہ میں اس شرط پر شادی کرتا ہوں کہ تمہیں طلاق دینے کا اختیار ہوگا یا یہ کہ جب تمہارا جی چاہے اپنے آپ کو طلاق دے سکو گی یا اسی قسم کی اور کوئی شرط ایسی شرطیں لغو ہیں جن پر عمل نہ ہوگا لیکن عقد درست ہو جائے گا۔یہاں پر یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر مرد نے عورت کو اختیار طلاق دینے کی شرط رکھی مثلاً یوں کہا کہ میں تمہارے ساتھ اس شرط پر شادی کرتا ہوں کہ تم کو خود اپنے تئیں طلاق دینے کا اختیار رہوگا تو یہ شرط فاسد ہوگی بخلاف اس کے اگر عورت یہ شرط لگائے کہ مجھے طلاق کا اختیار رہوگا تو یہ شرط صحیح ہوگی اور اس پر عمل کیا جائے گا۔تو آخر ان دونوں صورتوں میں کیا فرق ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق کی حیثیت دراصل صرف مرد کے لئے مخصوص ہے لہٰذا اس کا اختیار صرف مرد کو ہوتا ہے نہ کہ عورت کو لہٰذا یہ درست نہ ہوگا کہ مرد اپنی ذات پر ایسی شرط لگائے جو خود اس پر واجب ہے عورت پر واجب نہیں ہے۔اس صورت حال کا تقاضا تو یہ ہے کہ مرد عورت کی طرف لگائی گئی ایسی شرط کو قبول نہ کرے کیونکہ یہ تو ایک حد تک قدرتی نظام میں خلل ڈالنا ہے لیکن ایسی حالت میں جب کہ اس قسم کی شرط کے قبول کرنے میں ازدواجی زندگی کی کوئی مصلحت ہو اور اس سے پائیدار رابطہ متوقع ہو تو شارع نے اسے درست اور قابل قبول قرار دیا ہے' بالخصوص اس صورت میں جب کہ بسا اوقات یہ امر ملاحظہ میں آتا ہے کہ عورت اس قسم کا تحفظ نہ ہونے کی صورت میں مرد کے پاس رہنے سے ڈرتی ہے لہٰذا اس قسم کی شرطیں فریقین کی بہتری کے پیش نظر کی جا سکتی ہیں۔شریعت نے اس کی

اجازت دے کر، میاں بیوی کے ملاپ کو آسان کر دیا ہے۔ جب کہ اسی شرط پر دونوں کا ملاپ موقوف ہو۔ لیکن دوسری جانب مرد کے لئے یہ ممنوع ہے کہ فطری تقاضوں کے توڑنے کی کوشش کرے یعنی طلاق کا اختیار مرد کی بجائے عورت کو دے دینا۔ پس اگر خاوند نے اس کا اختیار بیوی کے ہاتھ میں دے دیا صحیح نہ ہوگا لیکن اگر عورت یہ شرط لگائے تو مرد کا اس شرط کو قبول کر لینا درست ہے۔

منجملہ شرائط یہ عقد کے ایک یہ ہے کہ دونوں میں سے کوئی ایک یا دونوں اپنے لئے یا کسی اور شخص کے لئے تین دن یا کم وبیش مدت کے لئے اختیار فسخ کی شرط رکھیں اور مرد عورت سے کہے کہ میں تمہارے ساتھ شادی اس شرط پر کرتا ہوں کہ مجھے یا میرے باپ کو تین دن تک (اس کے قائم رکھنے یا فسخ کر دینے کا) اختیار ہوگا۔ اس پر اس عورت نے کہا کہ مجھے منظور ہے تو نکاح ہو جائے گا لیکن یہ شرط باطل ہوگی جس پر عمل نہ کیا جائے گا۔

نکاح میں جس طرح خیار شرط نہیں ہے۔ اسی طرح خیار رؤیت (یعنی پسند کی شرط) اور خیار عیب (یعنی عیب نکلنے کی صورت میں فسخ عقد کی شرط) بھی نہیں ہے چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی عورت سے بغیر اسے دیکھے شادی کر لی تو دیکھنے کے بعد (اس نکاح کو) فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ اسی طرح اگر ایک شخص نے کسی عیب دار عورت سے، ناواقفیت کی بنا پر شادی کر لی اور شادی کے بعد اس کا عیب معلوم ہوا تو اب اختیار فسخ نہیں ہے لیکن اس حکم سے دو صورت مستثنیٰ ہے جب کہ مرد مجبوب (مقطوع العضو المخصوص) ہو یا نامرد ہو۔ چنانچہ اگر ایک عورت نے کسی شخص سے شادی کی اور اسے نامرد پایا تو اسے اختیار ہے کہ اس عقد کو منسوخ یا ختم کر دے اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ مرد مجبوب یا خصی ہو تو عورت کو فسخ کا اختیار ہے اس کے علاوہ اور کوئی عیب ہو تو نہ مرد کو (فسخ عقد کا) اختیار ہے نہ عورت کو۔

اس سے معلوم ہوا ہے کہ اگر شادی کے لئے یہ شرط رکھی کہ وہ نابینا یا مریض نہ ہو یا یہ شرط ہو کہ وہ عورت خوبصورت اور باکرہ ہو لیکن وہ مرد اندھا، کوڑھی یا اپاہج نکلا اور وہ عورت بدصورت یا شوہر دیدہ نکلی تو یہ شرط لاگو نہ ہوگی اور نکاح صحیح ہوگا۔ اسی طرح اگر عورت نے اس شرط پر شادی کی کہ وہ شخص شہری ہو لیکن اسے دہقان دیہاتی پایا تو یہ شرط نافذ نہ مانی جائے گی ہاں اگر وہ شخص غیر کفو نکلا تو شرط صحیح مانی جائے گی۔

عقد سے وابستہ شرائط کے معنے اور اس کے متعلقہ مسائل یہی ہیں۔ رہا وہ عقد جو کسی شرط (خارجی) پر منحصر ہو تو دیکھنا ہوگا کہ اس شرط کا تعلق ماضی سے ہے یا نہیں ہے۔ اگر اس کا تعلق گزشتہ زمانہ سے ہے تو یہ شرط بلا اختلاف صحیح ہے کیوں نکہ درآنحالیکہ اس شرط کا تعلق گزشتہ زمانہ سے ہے وہ ہو چکی اور پایہ تکمیل کو پہنچ گئی ہے اور ثابت شدہ ہے اگر چہ اس میں جھوٹ ہو۔ مثلاً ایک شخص کسی سے کہے کہ تم اپنی بیٹی کی شادی میرے بیٹے سے کر دو اور وہ کہے کہ میں تو اس کی شادی کسی اور سے کر چکا ہوں اس پر اس شخص نے کہا کہ یہ جھوٹ ہے (آپ نے اس کی شادی نہیں کی) اس پر وہ کہے کہ اگر میں نے اس کی شادی نہیں کی تو تمہارے بیٹے کے ساتھ کرتا ہوں اور اس شخص نے دو گواہوں کے سامنے اس کو منظور کر لیا اور یہ معلوم ہوا کہ اس کی شادی نہیں ہوئی تھی تو یہ عقد درست ہو جائے گا کیونکہ اس نے اس شادی کے لئے جو شرط کی اس کا تعلق ماضی سے ہے یعنی یہ کہ اگر اس کی شادی پہلے نہیں ہو چکی تو اس قسم کی شرط پر شادی کا انحصار کرنے سے عقد میں کوئی حرج واقع نہیں ہوگا۔ لیکن اگر شرط کا تعلق امر مستقبل سے ہو اور جس بات کی شرط کی ہے اس کا وقوع یقینی ہو تو اس صورت میں یہ عقد فوراً

منعقد ہو جائے گا اور اس شرط سے کوئی حرج عقد میں نہ ہوگا لیکن اگر اس عقد کو ایسی شرط پر موقوف رکھا جس کا ہونا امر یقینی نہیں ہے مثلاً یوں کہا کہ میں نے تم سے شادی کی اگر میرا بھائی سفر سے آ گیا تو یہ عقد باطل ہوگا کیونکہ بھائی کا سفر سے واپس آنا یقینی امر نہیں ہے اگر یوں کہا کہ میں نے آپ سے شادی کر لی اگر میرا باپ راضی ہو گیا۔ اگر اس کا باپ عقد کے وقت موجود ہے تو اس کے یہ کہنے پر کہ میں راضی ہوں وہ عقد درست ہو جائے گا اور غیر یقینی امر کی اس شرط کے لگانے سے کہ ''اگر میرا باپ راضی ہو گیا'' کوئی حرج نہیں ہے۔ ایسا ہی اس شرط میں بھی ہے جب کہ کسی اجنبی کی بابت کہا کہ ''اگر فلاں شخص راضی ہو گیا'' اور وہ شخص مجلس عقد میں موجود ہے۔ لیکن اگر باپ مجلس عقد میں موجود نہیں ہے اور یوں کہا کہ میں نے تم سے شادی کی اگر میرا باپ راضی ہو گیا تو عقد صحیح نہ ہوگا اور اگر کسی اجنبی کی رضامندی کی شرط رکھی جو موجود نہیں ہے تو بدرجہ اولیٰ عقد صحیح نہ ہوگا۔ اور عقدِ نکاح کو غیر یقینی شرط پر منحصر رکھنے کی ایک صورت یہ ہے کہ نکاح کو آئندہ وقت کے ساتھ منسوب کیا جائے مثلاً یوں کہنا کہ میں نے تمہارے ساتھ شادی کی لیکن کل یا جمعرات کو یا ایک ماہ بعد تو یہ درست نہیں ہے اور نکاح منعقد نہ ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ شرائط نکاح کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم صحیح شرائط ہیں مثلاً عورت یہ شرط رکھے کہ اس کے اوپر کسی اور عورت سے شادی نہ کرے گا یا یہ کہ اسے اپنے گھر یا شہر سے باہر نہ لے جائے گا یا یہ کہ اس کو اس کی اولاد سے یا ماں باپ سے نہیں چھڑائے گا۔ یا یہ کہ وہ اپنے کمسن بچے کو جو دوسرے خاوند سے ہے دودھ پلائے گی۔ یا اپنے مہر کے منجملہ ایک خاص مقررہ رقم فی الوقت لینے کی شرط رکھی یا مہر میں زیادتی کی شرط لگائی۔ یہ تمام شرائط درست اور واجب العمل ہیں اور خاوند ان سے بچ نہیں سکتا۔ اگر وہ ان شرائط کی مخالفت کرے تو اس عورت کو جب چاہے عقد کے فسخ کرنے کا اختیار ہوگا اور اس کا یہ حق کسی خاص مدت کے ختم ہو جانے پر ساقط ہوگا۔

اسی طرح خاوند یہ شرط لگا سکتا ہے کہ عورت باکرہ ہو' خوبصورت ہو' خاندانی ہو یا اندھی بہری نہ ہو۔ اگر (بعد میں) یہ معلوم ہوا کہ وہ شوہر دیدہ ہے یا بدشکل ہے یا ادنیٰ خاندان کی ہے یا اندھی ہے یا بہری ہے تو اسے فسخ نکاح کا حق ہے جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا مقاطع الحقوق عند الشروط (یعنی حقوق کا فیصلہ شرائط کے مطابق ہوتا ہے)۔ نیز انہوں نے مشروط معاملات میں شرط کی پابندی کا حکم دیا ہے۔

دوسری قسم ایسی شرائط کی ہیں جن سے عقد فاسد ہو جاتا ہے منجملہ ان کے یہ ہے کہ مطلقہ ثلاثہ عورت سے اس شرط پر نکاح کیا جائے کہ وہ حلالہ کر کے پہلے خاوند کے لئے اسے حلال کر دے گا۔ یا دو آدمی باہم یہ شرط رکھیں کہ دونوں اپنی اپنی بیٹیوں کی شادی دوسرے کے بیٹوں سے بغیر مہر کے کر دیں گے اور یہی ایک دوسرے کا مہر ہوگا اس کو اصطلاح میں نکاح شغار (ایک قسم کی بٹے کی شادی) کہتے ہیں اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔ اسی طرح کی مشروط وہ شادی ہے جو کسی امر مستقبل کی شرط پر کی جائے' مثلاً یہ کہنا کہ میں نے تمہارے ساتھ شادی کر لی اگر جمعرات کا دن یا اگلا مہینہ آ گیا یا یہ کہ اگر میری ماں راضی ہو گئی یا فریق ثانی کہے کہ میں نے تم سے شادی کی اگر میرا باپ راضی ہوا وغیرہ پس یہ تمام شرطیں فاسد ہیں اور عقد کو فاسد کرنے والی ہیں۔ شرائط کی ان تمام شرطوں میں سے اللہ تعالیٰ کی مشیت کی شرط لگانا مستثنیٰ ہے مثلاً یوں کہنا کہ

انشاءاللہ (اگر اللہ نے چاہا) میں نے قبول کیا۔ یا کوئی شرط ایسی لگائی جس کا تعلق ماضی کے امر معلومہ سے ہے مثلاً یہ کہا کہ اگر وہ میری بیٹی ہے تو میں اس کی شادی تمہارے ساتھ کرتا ہوں یا یوں کہا کہ اگر اس کے عدت کے دن ختم ہو گئے ہیں تو (اس شرط پر) اس کی شادی تمہارے ساتھ کر رہا ہوں۔ یہ نکاح باطل نہ ہوگا۔

منجملہ شرائط فاسدہ کے ایک یہ ہے کہ نکاح کو کسی آنے والے وقت سے نسبت کیا جائے مثلاً اگلے دن سے میں نے اس کی شادی تمہارے ساتھ کر دی وغیرہ۔ ایسی شرط فاسد ہے اور نکاح کو فاسد کر دیتی ہے۔

ایسی ہی (فاسد نکاح) شرائط میں مقررہ عرصہ کے لئے شادی کرنا ہے۔ جسے نکاح متعہ (وقتی نکاح) کہتے ہیں۔ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

تیسری قسم ایسی شرائط کی ہے جس سے عقد فاسد نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ شرط لغو ہو کر رہ جاتی ہے مثلاً یہ شرط کہ میں کوئی مہر وغیرہ نہیں دوں گا یا یہ کہ تقسیم اوقات میں تمہارے ساتھ سوکن کے مقابلہ میں امتیازی سلوک رکھوں گا۔ یا یہ کہ تم کو خود طلاق کا اختیار ہوگا یا اختیار کی یہ شرط اس عورت نے خود لگائی یا ولی نے یہ شرط لگائی کہ خاوند مہر لا کر دیدے تو نکاح رہے گا ورنہ نکاح نہ ہوگا یا یہ کہ گرمیوں میں اس عورت کے ساتھ سفر کرے گا۔ یا یہ کہ عورت کے ساتھ مباشرت اس کی مرضی سے ہوگی یا یہ کہ وہ اپنے نفس کو اتنے عرصہ کے لئے اس کے سپرد کر دے گی۔ یہ تمام شرطیں بے کار ہیں۔ ان کی کوئی حیثیت نہیں ہے اور عقد صحیح ہوگا۔ عقد نکاح اس سے متاثر نہ ہوگا اور ان شرطوں کو تسلیم کیا جائے گا خواہ ان کو عقد صحیح کا حصہ قرار دیا جائے یا نکاح سے پہلے دونوں نے اس پر اتفاق کر لیا ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ شرائط نکاح کی چار قسمیں ہیں:

پہلی قسم ایسی شرائط جن کے لگائے جانے میں کوئی حرج نہیں ہے اگرچہ وہ شرطیں ثابت نہ ہوں۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کہا کہ میں نے اپنی بیٹی کی شادی فلاں شخص سے کر دی بشرطیکہ وہ راضی ہوا۔ وہ شخص وہاں موجود نہیں ہے لیکن جب اسے خبر ہوئی تو اس نے کہا میں راضی ہوں تو یہ عقد صحیح ہو گیا۔ اسی طرح یہ کہنا کہ میں نے اس کے ساتھ شادی کر لی بشرطیکہ میرا باپ راضی ہوا اور باپ وہاں موجود نہیں ہے۔ لیکن اگر باپ راضی ہو گیا تو یہ عقد درست ہو جائے گا۔ یہ مسئلہ عقد نکاح کو فوراً قبول کر لینے کے بیان میں پہلے بتایا گیا ہے کہ اگر دونوں مجلس عقد میں موجود نہیں ہیں تو فوری طور پر منظوری شرط نہیں ہے۔ اسی بنا پر مالکیہ کے نزدیک شادی کے لئے وصیت کرنا درست ہے۔ چنانچہ اگر اس نے کہا کہ میں اپنی وفات کے بعد فلاں شخص کے ساتھ اپنی بیٹی کی شادی کی وصیت کرتا ہوں۔ اب اگر اس کی وفات کے بعد خاوند اس کو قبول کر لے تو یہ عقد صحیح ہو جائے گا۔

دوسری وہ شرطیں جو عقد سے وابستہ ہوں اور عقد کو فاسد کر دیں۔ منجملہ ان کے خاوند یا بیوی یا ہر دو کو یا کسی اور شخص کو اختیار (فسخ) دینا چنانچہ اگر ولی نے کہا کہ میں نے فلاں عورت کی شادی تمہارے ساتھ اس شرط پر کر دی کہ تم کو دو دن یا اس سے کم و بیش عرصہ کے اندر فسخ کا اختیار ہوگا۔ تو یہ شرط درست نہ ہوگی۔ اگر ایسا کیا گیا تو مباشرت سے پہلے وہ نکاح فسخ ہو جائے گا لیکن اگر مباشرت ہو چکی ہے تو وہ فسخ نہ ہوگا۔ اور اگر کوئی مہر طے ہوا ہے تو اس کے لینے کا اس کو حق ہوگا۔ بصورت دیگر وہ مہر مثل کی حق دار ہوگی اگر مجلس عقد کے اندر اندر (یعنی وہاں سے جانے سے پہلے) عقد کے رد کرنے یا قائم رکھنے

کے اختیار کی شرط لگائی گئی تو بقول معتمد یہ شرط درست ہوگی یہی حال مقررہ میعاد کے اندر رقم مہر کی ادائیگی کی شرط کا ہے۔ مثلاً ولی یہ کہے کہ اگر اس ہفتہ کے اندر مہر ادا نہ کیا تو نکاح باقی نہ رہے گا اور اس شخص نے کہا کہ میں نے یہ شرط قبول کر لی۔ اب اگر اس نے معیاد کے اندر یا عین وقت پر مہر ادا نہ کیا تو مباشرت ہوئی یا ہنوز نہیں ہوئی عقد مطلقاً فسخ ہو جائے گا۔ لیکن اگر معیاد گزرنے سے پہلے یا عین وقت پر مہر ادا کر دیا تو وہ عقد مباشرت سے پہلے پہلے فسخ ہو سکے گا۔ بعد میں نہ ہوگا۔ ان شرائط فاسدہ میں ایسی شرط میں بھی داخل ہے جو عقد کے منافی ہے مثلاً ولی سے کسی نے کہا کہ آپ فلاں عورت کی شادی میرے ساتھ اس شرط کے ساتھ کر دیجئے کہ میں تقسیم اوقات میں اس کے اور اس کی سوکن کے درمیان برابر کا سلوک نہ رکھوں گا۔ یا یہ شرط کی کہ میں رات کو اس کے پاس نہ رہوں گا صرف دن میں اس کے پاس رہا کروں گا یا یہ کہ اس کا نان نفقہ خود اس کے ذمہ یا اس کے باپ کے ذمہ ہوگا۔ یا یہ شرط کہ طلاق کا اختیار خود اس کو حاصل ہوگا۔ یہ تمام شرائط تقاضائے عقد کے منافی ہیں۔ ان میں کوئی شرط عقد میں رکھی گئی تو وہ عقد مباشرت سے پہلے پہلے فسخ ہو جائے گا لیکن مباشرت کے بعد وہ عقد فسخ نہ ہوگا بلکہ لاگو ہو جائے گا اور مہر مثل لازم ہوگا اور یہ شرط لغو متصور ہوگی۔

تیسری قسم ایسی شرائط ہیں جو عقد کے منافی نہیں ہیں۔ مثلاً یہ شرط کہ اس بیوی کے اوپر کوئی اور شادی نہ کرے گا یا اسے فلاں مکان یا فلاں شہر سے نہیں نکالے گا وغیرہ۔ ایسی شرطوں میں کوئی مضائقہ نہیں پس ان کے تحت نکاح تو ہو سکتا ہے لیکن ایسی شرائط مکروہ ہیں تاہم اگر ان شرطوں پر نکاح ہوا تو ان کا پورا کرنا مستحب ہے۔

چوتھی قسم وہ شرطیں ہیں جن کا پورا کرنا واجب ہے ان دونوں کو (خلاف ورزی کی صورت میں) فسخ عقد کا اختیار حاصل ہوگا:

منجملہ ان شرائط کے خاوند کا یہ شرط لگانا ہے کہ وہ عورت عیب دار نہ ہو۔ مثلاً یہ شرط تھی کہ اس کی نظر صحیح ہو لیکن اسے اندھی یا کانی پایا۔ یا شرط یہ تھی کہ اس کی سماعت ٹھیک ہو لیکن بہری پایا یا یہ کہ سر اس کا ٹھیک ہو لیکن گنجی نکلی یا باکرہ ہونے کی شرط تھی اور وہ شوہر دیدہ نکلی یا گوری چٹی ہونے کی شرط تھی اور وہ سانولی نکلی یا یہ صورت ہو کہ خاوند کی طرف سے کسی شرط کی صراحت کی گئی ہو لیکن ولی نے خود ہی (اس میں) بتائیں۔ تو اگر یہ شرائط خاوند کی طرف سے پیش کی گئی تھیں تو (ان شرطوں کے خلاف ہونے کی صورت میں) بلا اختلاف اس عقد کے فسخ کرنے کا اسے اختیار ہے بصورت دیگر خاوند کے اس اختیار کے بارے میں اختلاف ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر نکاح کا انحصار کسی شرط پر رکھا تو عقد فاسد ہو جائے گا لیکن اگر ایک شخص کو یہ بشارت دی گئی کہ اسے ایک لڑکی عطا ہوئی ہے اور اس شخص نے بشارت دینے والے کو کہا کہ اگر فی الواقع وہ لڑکی ہے تو میں نے اس کی شادی تمہارے ساتھ کر دی تو یہ عقد صحیح ہوگا لیکن اس صورت میں جب کہ اسے یہ معلوم ہو کہ فی الواقع اسے لڑکی ملی ہے مگر یہ صورت شرط نہیں ہے بلکہ یہاں پر لفظ اگر (حرف شرط) نہیں ہے بلکہ یہ لفظ دراصل حالیکہ کے معنے میں ہے جو امر واقعہ کو ظاہر کرتا ہے۔

واضح ہو کہ عقد کے ساتھ وابستہ شرطوں کی دو قسمیں ہیں یعنی وہ شرائط جو فاسد ہیں اور تقاضائے عقد کے منافی ہیں اور وہ شرائط جو درست (تقاضائے عقد کے مطابق) ہیں۔ فاسد شرطیں وہ ہیں جن سے عقد فاسد ہو جاتا ہے مثلاً کوئی ذمی

(غیر مسلم) یہ شرط لگائے کہ وہ مسلمان عورت سے شادی کرے گا یا کوئی شخص یہ شرط لگائے کہ وہ عدت والی عورت سے یا اس عورت سے شادی کرے گا جو کسی اور شخص سے حاملہ ہو وغیرہ ایسی شرائط کے ساتھ جو عقد کیا جائے وہ عقد فاسد ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی عورت نے یہ شرط لگائی کہ شادی کرنے والا اس کے ساتھ مباشرت نہ کرے گا تو اس سے بھی نکاح فاسد ہو جائے گا لیکن اگر کسی مرد نے یہ شرط لگائی اور عورت نے قبول کرلیا تو یہ عقد باطل نہ ہوگا۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ یہ امر عورت کی خصوصیت ہے اگر وہ اس پر راضی ہو جائے تو یہ درست ہے اور اس پر اس کا راضی ہونا ایسا ہے جیسے کوئی عورت نامرد یا مقطوع العضو سے شادی کر لینے پر آمادہ ہو جائے۔

ایسی شرطیں جن سے عقد فاسد نہیں ہوتا۔ ان خوبیوں کے موجود ہونے کی شرطیں ہیں جو عقد کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہیں مثلاً خوبصورت ہونے۔ باکرہ ہونے۔ آزاد ہونے۔ گوری چٹی یا گندم گوں ہونے وغیرہ کی شرط لگائی تو یہ درست ہے اور ان شرائط سے عقد فاسد نہ ہوگا۔ اگر یہ شرائط عقد کے ساتھ وابستہ ہیں مثلاً یوں کہا کہ میں فلاں عورت سے اس شرط پر شادی کرتا ہوں کہ وہ عورت خوبصورت ہو یا کنواری ہو یا گوری چٹی ہو یا گندم گوں ہو وغیرہ تو یہ شرطیں درست ہیں اور ان سے عقد فاسد نہ ہوگا اگرچہ یہ شرطیں عقد کے ساتھ وابستہ ہیں مثلاً یوں کہا کہ میں نے فلاں عورت سے شادی کی اگر وہ خوبصورت ہے یا کنواری ہے یا گوری چٹی ہے یا گندم گوں ہے وغیرہ۔ اب اگر وہ عورت اس کے خلاف نکلی تو عقد صحیح ہو جائے گا لیکن اسے اختیار ہوگا چاہے تو قبول کرلے چاہے عقد فسخ کر دے اگر (اس طرح کی) کوئی شرط لگائی اور (وہ شرط تو اس میں نہیں ہے بلکہ) اس جیسی کوئی اور صفت یا اس سے بڑھ کر کوئی صفت ہے تو یہ عقد درست ہوگا اور خاوند کو اختیار فسخ نہ ہوگا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ اسی طرح کی شرطیں کوئی عورت لگائے مثلاً اس نے یہ شرط رکھی کہ وہ مرد خوبصورت ہو اور کنوارہ ہو۔ یعنی اس کی شادی اس سے پہلے کسی سے نہ ہوئی ہو۔

اگر یہ شرطیں عقد کے ساتھ وابستہ نہیں رکھی گئیں تو ان پر عمل نہ ہوگا چنانچہ اگر ولی نے کسی شخص سے کہا کہ میں اس باکرہ عورت کی شادی تمہارے ساتھ کرتا ہوں اور وہ غیر باکرہ نکلی تو خاوند کو (شادی کے) فسخ کا اختیار رہوگا۔ پھر اگر مباشرت سے پہلے فسخ کیا تو کوئی مہر واجب نہ ہوگا اور نہ حقوق خاوندی میں سے کوئی حق اس پر عائد ہوگا۔ لیکن اگر فسخ نکاح وطی (مباشرت) کے بعد ہوا یا وطی کے ساتھ ہی ہوگیا تو مہر مثل واجب الادا ہوگا اور ایام عدت کا نفقہ اور مکان اور جوڑا دینا ہوگا۔ لیکن ان میں سے اس کے ولی پر کچھ عائد نہ ہوگا جس نے غلط بیانی سے کام لیا تھا۔

وقتی نکاح یا متعہ کا بیان

اس مسئلہ کا تعلق چند امور سے ہے۔

(1) کیا متعہ اور وقتی نکاح میں فرق ہے؟

(2) ان دونوں کی حقیقت کیا ہے؟

(3) ان میں سے ہر ایک کی بابت کیا حکم ہے؟

(4) شرعی نقطہ نظر سے نکاح متعہ کی بنیاد کیا ہے؟

(1) مالکیہ' شافعیہ اور حنابلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی نکاح موقت (جو مقررہ معیاد کے لئے کیا جائے) اور نکاح متعہ ایک ہی شے ہے۔ حنفیہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ نکاح متعہ میں یہ شرط ہے کہ اس متعہ کر لے یا میں تیرے ساتھ متعہ کرتا ہوں یا میں نے اپنے ساتھ تیرا متعہ کر لیا۔ اندریں باب بعض حنفیہ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ قول ثابت نہیں ہے (یعنی لفظ متعہ کا استعمال ضروری نہیں ہے) ایسی صورت میں نکاح متعہ اور نکاح موقت (ان کے نزدیک بھی) ایک ہی ہے اور ان دونوں میں چاروں ائمہ کے نزدیک کوئی فرق نہیں ہے۔

(2) رہا نکاح متعہ کی حقیقت سو وہ یہ ہے کہ عقد ازدواج میں یہ قید لگائی جائے کہ یہ عقد ایک خاص وقت تک کے لئے ہوگا مثلاً مرد یہ کہے کہ تو ایک ماہ کے لئے اپنے آپ کو میری زوجیت میں دے دے۔ یا میں تیرے ساتھ ایک سال کے لئے نکاح کرتا ہوں وغیرہ (یہ متعہ ہے) خواہ یہ معاملہ گواہوں کی موجودگی میں اور ولی کی شمولیت سے ہو یا اس کے بغیر ہو۔

(3) قطع نظر اس کے کہ متعہ اور نکاح موقت دونوں ایک ہی شے ہیں یا دو مختلف چیزیں بہر حال اس پر سب کا اتفاق ہے وہ باطل ہے اور جس کسی پر یہ عائد ہو وہ شخص تعزیر (سزا) کا مستحق ہوگا حد شرعی کا سزا وار نہ ہوگا جیسا کہ مختلف مسالک کی تفصیل میں بتایا جائے گا۔ یہ حکم اس لئے ہے کہ حضرت ابن عباس نے یہ کہا تھا کہ یہ جائز ہے اس شُبہ کی بنا پر حد ساقط ہوگئی۔ اگر چہ یہ شبہ فضول ہے۔

(4) شرعی حیثیت سے نکاح متعہ کی بنا یہ ہے کہ آغاز اسلام میں جبَ کہ مسلمانوں کی تعداد بہت تھوڑی تھی اور انہیں دشمنوں سے دفاع میں مسلسل مشغول رہنا پڑتا تھا۔ ایسی حالت میں خاوندی کے فرائض اور خاندانی ذمہ داریوں کو نبھانا ممکن نہ تھا بالخصوص اس لئے کہ ان کی مالی حالت خستہ تھی اور یہ معقول بات نہ

تھی کہ وہ خاندانی امور کی بہتری میں لگ جاتے۔ پھر یہ بھی ہے کہ وہ لوگ اب ایک نئے دور میں تھے۔ اسلام لانے سے پہلے کے حالات جن میں ان کی پرورش ہوئی عورتوں سے نفسانی انہاک کا دور تھا کہ ہر شخص جتنی بھی چاہے عورتیں کرسکتا تھا اور جس سے جی چاہتا قربت کرتا اور جسے چاہتا الگ کر دیتا تھا۔ ایسے لوگ جب حالات جنگ سے دوچار ہوئے تو ظاہر ہے ان کا حال کیا ہوگا۔ لیکن انسانی فطرت اور ان کی اقتصادی حالات کے تقاضے جدا جدا ہیں لہٰذا ضروری تھا کہ ایسے حالات میں وقتی تقاضے کے مطابق شرعی احکام ہوتے تا کہ اس مشکل کو حل کیا جاتا اور ان کو ان کے فرائض خاوندی سے ہم آہنگ کیا جاسکتا۔ نکاح متعہ یا وقتی نکاح ان وقتی احکام کے مطابق ہیں جو حالت جنگ میں مصلحتاً دیئے جاتے ہیں کیونکہ لشکر نوجوان اشخاص پر مشتمل تھا اور ان میں اتنی استطاعت نہ تھی کہ مستقل طور پر شادی کر لیتے اور نہ انسانی فطری تقاضوں کا مقابلہ کر سکتے تھے اور یہ بھی دانشمندی نہ تھی کہ مسلسل روزہ رکھ کر جسمانی قوت کو کمزور کر لیا جاتا جیسا کہ ایک اور حدیث میں اس کا حکم دیا گیا ہے۔ کیونکہ محارب فوج کو کمزور بنا دینا کسی وجہ سے اور کسی حالت میں بھی درست نہیں ہے۔ غرض یہ حالات نکاح متعہ کی شرعاً اجازت کی بنیاد تھے۔ چنانچہ مسلم شریف کی حدیث سے جو سیرہ سے مروی ہے یہی ثابت ہوتا ہے جو فرماتے ہیں کہ جس سال ہم کو فتح حاصل ہوئی اور ہم مکہ میں داخل ہوئے اس سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں متعہ کی اجازت دی تھی پھر ابھی ہم وہاں سے نکلے نہ تھے کہ ہمیں اس کی ممانعت کر دی گئی اس روایت میں یہ صراحت موجود ہے کہ وہ حکم وقتی اور حالات جنگ کی ضرورت کے پیش نظر تھا۔ نیز ابن ماجہ میں یہ حدیث مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ''یا ایھا الناس انی کنت اذنت فی الاستمتاع الا و ان اللہ حرمھا الی یوم القیامۃ'' (یعنی اے لوگو! بے شک میں نے متعہ کی اجازت دی تھی لیکن اللہ تعالیٰ نے اب اسے قیامت تک کے لئے حرام کر دیا ہے) اور یہ عین عقل کے مطابق ہے جو اسلامی شریعت کے اس بنیادی اصول کے مطابق ہے جس کی رو سے 'زنا' کو بدترین جرائم میں سے ایک جرم مانا گیا ہے اور ہر ایسے عمل کو ممنوع قرار دیا ہے جس میں اس کا شبہ بھی پایا جائے یا اس ناپسندیدہ حرکت کے ارتکاب میں آسانی ہو اس بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کافی ہے ''ولا تقربوا الزنا انہ کان فاحشۃ وساء سبیلا'' (یعنی زنا کے پاس بھی مت بھٹکو بلاشبہ یہ کھیل معصیت اور برا طریق ہے) نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ''لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مومن'' (یعنی کوئی بدکار جب بدکاری کا ارتکاب کرتا ہے تو وہ اس وقت ایمان سے خارج ہو جاتا ہے) اور زنا کے گناہ ہونے کیلئے یہ امر کافی ہے کہ اس سے آبرو برباد اور خاندان دوغلا ہو جاتا ہے اور حیا جاتی رہتی ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی ایسی ذلت آمیز حرکات کا موجب ہوتا ہے۔ جن کے خلاف

اسلام برسر پیکار ہے اور اسے ختم کرنے کیلئے آیا ہے۔ اس عیب سے اہل عرب کو نمایاں طور پر نجات حاصل ہوگئی ہے اور ایک انسان کے لئے اخلاقی سربلندی کے جس معیار پر پہنچنا ممکن تھا وہاں پر وہ پہنچ گئے ہیں اس بارے میں اہل عرب کو ہر جگہ اور ہر عہد میں فوقیت حاصل رہی ہے۔ یہ امر عقل سے بعید تھا کہ اسلام جس کی یہ شان ہو وقتی نکاح کے اصول کو اپناتا۔ اور یہ جو حضرت ابن عباسؓ کی بابت کہا جاتا ہے کہ انہوں نے متعہ کو جائز بتایا ہے حقیقت یہ ہے کہ ان کا یہ ارشاد اس وقت کا ہے جب کہ اس اجازت کے منسوخ ہو جانے کی اطلاع انہیں ملی تھی۔ چنانچہ اس بارے میں انکے اور ابن زبیرؓ کے درمیان جھگڑا ہوا۔ چنانچہ روایت ہے کہ حضرت ابن زبیرؓ نے کہا کہ لوگوں کو کیا ہو گیا کہ اللہ نے ان کی بصیرت چھین لی جیسے اندھے ہو گئے ہوں جو کہتے ہیں کہ نکاح متعہ حلال ہے۔ ان کا یہ اعتراض حضرت ابن عباسؓ پر تھا کہ وہ کچھ نہیں دیکھتے اس پر حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ آپ تو خشک اجڈ آدمی ہیں میں نے پرہیز گاروں کے امام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خود دیکھا ہے کہ انہوں نے اس کی اجازت دی۔ حضرت ابن زبیرؓ نے فرمایا کہ اگر تم نے ایسی حرکت کی تو ہم تمہیں سنگسار کر دیں گے اس سے ظاہر ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کو اس حکم کے منسوخ ہو جانے کی اطلاع نہیں ملی تھی اور جب اس کی اطلاع ملی تو انہوں نے اپنی رائے بدل دی چنانچہ حضرت ابوبکرؓ نے اپنی اسناد کے ساتھ حضرت سعید ابن جبیرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے کھڑے ہو کر تقریر فرمائی اور کہا کہ متعہ، مردار خون اور سور کے گوشت کی مانند ہے۔ یہ متعہ کے حرام ہونے کے بارے میں مبالغہ ہے۔ ان تمام باتوں سے واضح ہے کہ وقتی نکاح باطل ہے جس پر مسلمانوں کا اتفاق ہے اور ابتدائے اسلام میں جو اس کے مباح ہونے کے بارے میں منقول ہے وہ اجازت حرب وقتال کے حالات کی مجبوری کے پیش نظر تھی۔

اندریں باب مسالک مختلفہ کی تفصیل ذیلی حاشیہ میں درج ہے (۱)

ا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ نکاح متعہ یہ ہے کہ الفاظ عقد میں ایک خاص وقت تک کی قید کا اضافہ کیا جائے مثلاً ایک شخص (عورت کے) ولی سے کہے کہ آپ فلاں عورت کی شادی میرے ساتھ اتنے مہر پر ایک سال کے لئے کر دیجئے۔ یا وہ شخص کہے کہ میں اس عورت کا نکاح ایک ماہ کے لئے اتنے پر قبول کرتا ہوں۔ اگر ایسا کہا گیا تو نکاح باطل ہوگا اور مباشرت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو یہ عقد منسوخ ہو جائے گا۔ تاہم اگر مباشرت ہو چکی ہے تو مہر مثل کی ادائیگی واجب ہوگی۔ اور یہ بھی کہتے ہیں کہ وہی مہر لازم ہوگا جس پر نکاح متعہ طے ہوا ہے۔ اور اگر اولاد ہوئی تو وہ اس شخص کی متصور ہوگی۔

اگر الفاظ عقد کے ساتھ مدت کا تعین صراحۃً نہ کیا جائے تو اسے متعہ نہ کہا جائے گا۔ یہ صراحت خواہ ولی سے کی جائے یا اس عورت سے یا دونوں سے۔ اگر عقد سے پہلے یا الفاظ عقد کے ساتھ یہ شرط نہیں لگائی لیکن خاوند نے اپنے دل

میں ہی ارادہ کر لیا تو اس سے کوئی حرج نہیں۔ اگر چہ وہ عورت یا ولی ایسا ہی سمجھتا ہو۔ کہا جاتا ہے کہ اگر عورت نے (اس عقد کو متعہ) سمجھا تو اس سے نکاح میں حرج ہے۔ پھر اگر میعاد متعہ طویل عرصہ کی رکھی جائے جتنے عرصہ بالعموم متعہ نہیں ہوتا تو اس میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ صحیح ہے اور بعض کہتے ہیں کہ صحیح نہیں ہے۔ واضح ہو کہ جو شخص نکاح متعہ کرتا ہے (اس کی پاداش میں) اسے سزا دی جائے گی۔ لیکن حد (شرعی سزائے زنا) نافذ نہ ہوگی۔ کیوں کہ اس کے جائز ہونے کا جو قول ہے اس سے (اس کا خالص زنا ہونا) مشتبہ ہو گیا۔ جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے اس کا جواز منقول ہے اگر چہ ان ہی سے یہ بھی منقول ہے کہ وہ اس کے جائز ہونے سے پھر گئے تھے۔ بعض ائمہ مالکیہ کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کا اپنے اس قول سے رجوع کر لینا مشہور واقعہ ہے تاہم محض شبہ کی بنا پر اس کے مرتکب کو حد نہیں ماری جائے گی۔

واضح ہو کہ جس طرح وقت کی شرط لگانے سے نکاح باطل ہو جاتا ہے اسی طرح چھپ کر نکاح کرنے سے بھی بالاتفاق نکاح باطل ہو جاتا ہے بشرطیکہ خاوند نے اس کے چھپانے کی ہدایت کی ہو اور جنہیں چھپانے کو کہا گیا ہے وہ نکاح کے گواہ ہوں۔ اگر خاوند نے اس کو اپنی سابقہ بیوی سے چھپانے کے لیے نہیں کہا بلکہ ولی نے یا دوسری بیوی نے یا ان دونوں نے مخفی رکھنے کی ہدایت کی ہو تو اس سے کوئی حرج نہیں ہے غرض عقد کا صیغہ راز میں رکھنا اس بات پر منحصر ہے کہ افشاء سے روکنے والا خاوند ہو اور جنہیں اس نے چھپانے کی ہدایت کی ہے وہ گواہان نکاح ہوں بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں کہ جنہیں نکاح کو پوشیدہ رکھنے کے لئے کہا گیا وہ گواہ ہی ہوں بلکہ اگر خاوند نے عورت کے ولی یا بیوی یا دونوں کو ایک ساتھ اسے مخفی رکھنے کے لئے کہا تو عقد باطل ہو جائے گا۔

واضح ہو کہ اس بارے میں یہ فیصلہ صرف مالکیہ کا ہے' حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک عقد کو صیغہ راز میں رکھنے کی ہدایت کرنے سے عقد کسی طرح باطل نہیں ہوتا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ خاص مدت کے لئے نکاح کرنا متعہ ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے عورت کے ولی سے کہا کہ تم فلاں عورت کا نکاح ایک ماہ کے لئے میرے ساتھ کر دو تو یہ نکاح متعہ ہے اور باطل ہوگا۔ اسی طرح اگر نکاح کے وقت عورت کی یا اپنی زندگی تک کی قید لگا دی تو وہ بھی ایسا ہی ہے چنانچہ اگر ولی نے یوں کہا کہ میں فلاں عورت کو تمہاری زوجیت میں اس وقت تک کے لئے دیتا ہوں جب تک کہ وہ زندہ ہے تو عقد باطل ہو جائے گا کیوں کہ عقد کا تقاضا یہ ہے کہ عقد کے نتائج (احکام) مرنے کے بعد تک باقی رہیں اسی لئے خاوند کو اجازت ہے کہ وہ مرنے کے بعد بیوی کو غسل دے۔ اگر مرنے کے وقت تک کی قید لگا دی تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ موت کے بعد نکاح ختم ہو جائے گا اور اس کا نشان باقی نہ رہے گا یہی وجہ ہے کہ وقت کی قید سے نکاح باطل ہو جاتا ہے۔

شافعیہ کی بعض کتابوں میں یہ مرقوم ہے کہ:

"نکاح متعہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک وہ ہے جو ولی اور گواہوں کے بغیر کیا جائے لیکن جمہور (عوام مالکیہ) کے نزدیک متعہ ایک خاص وقت تک کے نکاح کو کہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ نکاح متعہ کی یہ تشریح جمہور کے مطابق ہے کیوں کہ ایک مقررہ وقت تک کے لئے نکاح کرنا اس امر کا ثبوت ہے کہ اس کی غرض محض تمتع (یعنی جنسی استفادہ) ہے یہ مقصد نہیں ہے کہ اس کے ہاں وارث یا اولاد پیدا ہو جو نکاح کی اصل غرض ہے۔ لیکن ابن عباسؓ نے متعہ کے جو معنے بتائے ہیں

کہ متعہ وہ نکاح ہے جو ولی اور گواہوں کے بغیر ہو۔ اس تشریح کی رو سے بغیر ولی اور گواہ کے نکاح کرنے کی یہ غرض ظاہر ہوتی ہے کہ نکاح کا مقصد محض حصول لذت ہے ورنہ اگر اس کی غرض وارث اور اولاد ہوتی تو وہ نکاح گواہوں اور ولی کی موجودگی میں ہوتا"۔ (تلخیص از متن وحواشی التحریر)

اس کی تائید ابن زبیرؓ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے کہ انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے فرمایا کہ اگر تم نے متعہ کرنے کی حرکت کی تو میں تمہیں سنگسار کر دوں گا۔ اس سے ظاہر ہے کہ ابن الزبیرؓ کی نظر میں ابن عباسؓ کا شبہ کمزور ہے لہٰذا حد کا ہٹانا واجب نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نکاح متعہ یہ ہے کہ ایک عرصہ کے لئے وہ نکاح کیا جائے وہ عرصہ معلوم ہو یا نہ ہو۔ معلوم عرصہ کی مثال یہ ہے کہ مثلاً ولی کہے کہ میں فلاں عورت کا نکاح تمہارے ساتھ ایک ماہ یا ایک سال کے لئے کرتا ہوں۔ اور نامعلوم عرصہ کے لئے نکاح کی مثال یہ ہے کہ میں فلاں کی شادی تمہارے ساتھ اس موسم کے ختم ہونے تک کے لئے کرتا ہوں۔ یا اس وقت تک کے لئے کہ حاجی واپس آ جائیں۔ اب یہ معاملہ خواہ لفظ تزویج (نکاح) کے ساتھ کیا جائے یا لفظ متعہ کے ساتھ بایں طور کہ عقد کرنے والا (عورت سے) کہے کہ تم میرے ساتھ متعہ کر لو اور وہ کہے کہ میں نے تمہارے ساتھ متعہ کر لیا بغیر اس کے کہ ولی یا گواہ موجود ہوں۔ پس نکاح متعہ کی دو صورتیں ہیں: ایک وہ جس میں وقت کا تعین ہو اور ولی و گواہ موجود ہوں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ لفظ متعہ استعمال کیا جائے۔ درآنحالیکہ ولی اور گواہ موجود نہ ہوں۔ اور بہر حال یہ نکاح باطل ہوگا اور اس کی اجازت اس حالت میں تھی جس کا ذکر متن کتاب میں کیا گیا۔

اگر الفاظ عقد میں وقت کا ذکر نہ ہو لیکن خاوند نے اپنے دل میں یہ سوچ لیا ہو کہ میں یہ نکاح اتنے عرصہ کے لئے کر رہا ہوں تو یہ بھی باطل ہے اور نکاح درست نہ ہوگا تا آنکہ وہ یہ نیت نہ کرے کہ تا زندگی وہ اس کی بیوی رہے گی۔ اسی طرح اگر یہ شرط لگائی کہ اتنے عرصہ کے بعد طلاق دے دوں گا خواہ وہ مدت معلوم نہ ہو تب بھی نکاح صحیح نہ ہوگا۔

نکاح متعہ کے بعد اگر اس سے مباشرت یا اس کے مشابہ کوئی حرکت نہیں کی تو قاضی (حاکم شرع) ان دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دے گا اور عورت کسی شے کی مستحق نہ ہوگی لیکن اگر مباشرت ہوئی تو مہر مثل کی ادائیگی لازم ہوگی۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ نکاح فاسد ہے اور جس میں مباشرت کے بعد طے شدہ مہر واجب الادا ہوتا ہے۔ خواہ وہ نکاح متعہ ہو یا کوئی اور نکاح ہو اور متعہ کے نکاح سے عورت کو شادی شدہ قرار نہیں دیا جا سکتا اور نہ اس سے مطلقہ ثلاثہ (پہلے خاوند کے لئے) حلال ہو سکتی ہے۔ نہ فریقین ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں اور نہ اس عورت (متاعی) کو اس شخص کی بیوی کہا جائے گا۔ البتہ اولاد کا نسب اس سے قائم ہو جائے گا اور اولاد اس کی وارث ہوگی اور وارث ہونے کا سبب یہ ہے کہ متعہ کے بعد اس عورت سے مباشرت شبہ کی مباشرت قرار دی جائے گی جس میں اولاد اس شخص کی قرار پاتی ہے۔

واضح ہو کہ اگر متعہ کا ارتکاب کیا جائے تو دونوں واجب التعزیر ہوں گے لیکن حد نافذ نہ ہوگی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نکاح متعہ یہ ہے کہ ایک شخص کسی عورت سے جس کے ساتھ منع نہ ہو یہ کہے کہ میں تیرے ساتھ کچھ دنوں کے لئے یا مثلاً دن دن کے لئے اتنے مال پر متعہ کرتا ہوں یا یوں کہے کہ تو میرے ساتھ متعہ کر لے اور وہ عورت کہے کہ میں نے قبول کیا۔ اسی طرح اگر اس عورت سے کہا کہ تو میرے ساتھ متعہ کر لے اور مدت کا ذکر نہیں کیا تو لفظ متعہ

کے استعمال سے یہی مطلب لیا جائے گا۔ پس اگر اس عورت نے کہا کہ میں نے تمہارے ساتھ اپنا متعہ اتنے مال کے عوض کر لیا اور یا قبول کر لیا تو وہ نکاح متعہ متصور ہوگا۔ کہا جاتا ہے کہ لفظ متعہ سے اس کا ثابت ہونا سنی سنائی بات ہے ایسی کوئی صحیح دلیل موجود نہیں ہے کہ نکاح متعہ کے لئے یہ لفظ مخصوص ثابت ہو۔ اسی لئے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ متعہ اور نکاح موقت میں کوئی فرق نہیں ہے پس اگر نکاح کے ساتھ وقت کی قید لگا دی گئی یا لفظ متعہ استعمال کیا گیا اور گواہ نہ ہوئے تو وہ نکاح متعہ متصور ہوگا جیسا کہ حنابلہ کہتے ہیں لیکن یہ عقد بہر حال باطل ہے پس اگر یوں کہا کہ میں نے تمہارے ساتھ ایک ماہ کے لئے نکاح کیا تو وہ نکاح متعہ ہوگا یا یوں کہا کہ تو میرے ساتھ متعہ کر لے اور مدت مقرر نہیں کی اور اس عورت نے کہا کہ میں قبول کرتی ہوں تو یہ نکاح باطل ہوگا خواہ گواہوں کے سامنے ہو یا ان کے سامنے نہ ہو اور خواہ لمبے عرصے کے لئے ہو اور اگر اتنے لمبے عرصہ کے لئے کہا جس میں بالعموم وہ زندہ نہیں رہ سکتے۔ مثلاً یوں کہا کہ میں تیرے ساتھ قیامت آنے تک کے لئے شادی کرتا ہوں تو اس صورت میں یہ نکاح وقتی متصور نہ ہوگا بلکہ اس طرح کہنے کا مقصد ہمیشہ کے لئے شادی کرنا ہے۔ لہٰذا یہ شرط لغو متصور ہوگی اور عقد ہو جائے گا۔

اگر اس کے ساتھ ایک خاص مدت تک رہنے کا ارادہ تھا لیکن اس مدت کی تصریح نہیں کی تو وہ عقد صحیح ہوگا جیسے اس شرط پر نکاح کرنا کہ میں کل یا ایک ماہ بعد طلاق دے دوں گا تو عقد صحیح ہوگا اور شرط لغو قرار پائے گی۔ غرض طلاق کی شرط پر نکاح کرنا وقت مقرر کرنا نہیں ہے جیسا کہ حلالہ کرنے والے کے بیان میں بتایا گیا ہے۔

واضح ہو کہ نکاح متعہ کرنے پر (نکاح کا) کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا۔ نہ تو اس کی طلاق ہوتی ہے نہ ایلاء (عورت کے پاس نہ جانے کی قسم کھانے کا مسئلہ) نہ ظہار (بیوی کو ماں کے برابر کہنے کا مسئلہ) عائد ہوتا ہے نہ دونوں ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں اور اگر مباشرت کے بغیر دونوں کی علیحدگی ہو جائے تو عورت کو کچھ حق نہیں پہنچتا لیکن مباشرت ہو گئی ہو تو اسے مہر کا حق ہے جیسا کہ یہ سلسلہ شرائط نکاح مہر مثل کے بیان میں بتایا گیا۔

صداق یا (مہر) کا بیان

لغت کی رو سے صداق کے کئی نام ہیں جن میں سے ایک 'مہر' ہے چنانچہ جب آپ کسی عورت کا مہر ادا کرتے ہیں تو کہیں گے مھرت المراۃ (یعنی میں نے عورت کا مہر ادا کر دیا) اور (مھرت' کی بجائے) ''امھرتھا'' ان معنوں میں کہ میں نے اسے مہر دے دیا نہیں کہا جائے گا بلکہ امھرھا اس حالت میں بولتے ہیں جب کسی عورت کی شادی کسی اور شخص سے مہر کے عوض کی جائے۔ (اور اگر اس کے معنی یہ ہوں گے کہ میں نے مہر لے کر اس عورت کی شادی کر دی)۔

مہر کے ایک اور لفظ صداق صاد پر زبر اور ریا اور دال پر زبر کے ساتھ۔ یہ لفظ صداق فعل اصدقت (یعنی میں نے صدق ادا کر دیا) کا اسم مصدر ہے۔ یہ اسم چار حرفی ہے۔ اس کا استعمال یوں ہوتا ہے۔ اصدقت المراۃ اصداقا (یعنی میں نے عورت کو مہر دینے کے طریقہ سے مہر دے دیا) یہ جملہ اس صورت میں بولا جاتا ہے جبکہ مہر کو صداق کہا جائے۔ غرض اصداق مصدر ہے اور صداق اسم مصدر ہے (اصداق کے معنے مہر دینے کے ہیں اور صداق کے معنے مہر کے ہیں)۔

لغت میں صداق کے مفہوم والے کئی الفاظ مستعمل ہیں ان میں صدہ بفتح صاد و بضم دال اور صدقہ و صدقہ بفتح و ضم صاد و سکون دال شامل ہیں۔ اصل میں یہ لفظ (مادہ) صدق سے نکلا ہے کیونکہ اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ اس شخص کو بصرف مال عقد ازدواج کی تمنا ہے۔ بدیں لحاظ یہ کہا جا سکتا ہے کہ لغت میں صداق کے معنے اظہار رغبت کے لئے مال خرچ کرنے کے ہیں پس اس لفظ کے لغوی معنے اس شے کے لئے مخصوص ہو گئے جو عقد کرنے سے واجب الادا ہوتی ہے۔ اس طرح اس کے لغوی معنے اس کے شرعی معنوں کی بہ نسبت خاص ہو گئے۔ کیونکہ شرعی معنوں میں تو مہر کے مفہوم میں وہ مال بھی شامل ہے جو عورت کے ساتھ (بیوی کے) شبہ میں صحبت کر لینے سے مرد پر عائد ہوتا ہے' جیسا کہ بتایا گیا۔ لیکن بیشتر صورتوں میں اس کے خلاف ہوتا ہے' زیادہ تر شرعی معنی لغوی معنے کے مقابلہ میں خاص ہوتے ہیں۔

اس لفظ کے اصطلاحی معنے اس مال کے ہیں جو عقد نکاح کے بعد عورت سے متمتع ہونے کے عوض' یا (غیر عورت سے بیوی کے) شبہ میں صحبت کر لینے یا نکاح فاسد وغیرہ میں عورت کا حق ہو جاتا ہے۔ (۱)

۱۔ شافعیہ نے مہر میں اس مال کو بھی داخل کیا ہے جو اس شخص کا حق ہوتا ہے جو اپنی بیوی کے تعلقات سے محروم ہو گیا ہو مثلاً ایک شخص نے ننھی بچی سے عقد کر لیا اور اس شخص کی ماں (دودھ پلانے والی) نے اس بچی کو بھی دودھ پلا دیا تو

اب وہ بچی (بوجہ دودھ شریک بہن ہونے کے) اس پر حرام ہو جائے گی اور وہ بچی مہر مثل کی حقدار ہوگی اور خاوند کو بھی اس کے مہر مثل کا آدھا ملے گا (تو یہ جو خاوند کو ملے گا وہ بھی شافعیہ کے نزدیک مہر ہے)۔ ایسی ہی مثال اس آقا کی ہے جو اپنی لونڈی کو اپنے خاوند سے خلع (علیحدگی) کی اجازت دے لیکن مال خلع متعین نہ ہوا ہو اور وہ لونڈی (بذریعہ خلع) اس شخص سے علیحدہ ہو جائے تو خلع کرنے والا (خاوند) اس عورت کا مہر مثل اس کے آقا پر ڈال دے گا اور وہ آقا وہ مال اپنی لونڈی کی کمائی سے اگر وہ کچھ کماتی ہو وصول کرے گا۔ بصورت دیگر وہ مال اس لونڈی کے ذمہ واجب الاداء قرض رہے گا جو آزاد ہونے یا اسے فراخی حاصل ہونے پر وصول کرلے گا۔ یہ حکم اس لئے ہے کہ وہ مال جس کے عوض اس نے بذریعہ خلع علیحدگی اختیار کی ہے اس مال کا مالک آقا ہے اور اگر اس نے اس کی اجازت دی اور لونڈی نے مہر مثل سے زیادہ مال دے کر خاوند سے خلع (یا خلاصی) حاصل کی تو زائد رقم کا مطالبہ اس کے آزاد ہونے یا فراخی حاصل ہونے پر کرے گا اسی طرح اگر دو گواہوں نے کسی شخص کی بابت یہ گواہی دی کہ اس شخص نے اپنی بیوی کو طلاق بائنہ دے دی ہے یا طلاق رجعی دی ہے جس کی میعاد رجوع ختم ہونے کے باعث وہ طلاق بائنہ ہوگئی (یعنی نکاح باقی نہ رہا) اور (اس شہادت کی بنا پر) قاضی نے ان دونوں میں علیحدگی کرادی۔ لیکن اس کے بعد وہ دونوں گواہ اپنی گواہی سے پھر گئے تو ایسی صورت میں ان دونوں گواہوں پر واجب ہوگا کہ اس عورت کا مہر مثل اس کے خاوند کو ادا کریں کیونکہ ان کی جھوٹی گواہی کی بنا پر ظاہری صورت حال کے پیش نظر قاضی نے بیوی کے تعلقات کو ختم کر دیا ہے۔ ایسی صورت میں خاوند اس کے مہر مثل کا حقدار ہے خواہ یہ (جھوٹی) گواہی مباشرت کے بعد ہو یا پہلے۔ اس کے برخلاف اس صورت میں جبکہ (خاوند کی ماں کے) دودھ پلا دینے کی وجہ سے منقطع ہوئے ہوں خاوند صرف آدھے مہر مثل کا مستحق ہوگا جس کا مطالبہ وہ دودھ پلانے والی سے کرے گا۔ اس لئے کہ دودھ کی وجہ سے جو حرمت ہوئی ہے وہ ظاہر و باطن دونوں لحاظ سے حقیقی حرمت ہے کیونکہ اس سے یقینی طور پر ثابت ہے کہ اس لڑکی سے مباشرت نہیں کی گئی لہٰذا وہ شخص نصف مہر کا مستحق ہوگا لیکن وہ علیحدگی جو جھوٹی شہادت کی بنا پر ہوئی وہ محض ظاہر کی بنا پر ہے کیونکہ جب گواہوں کا جھوٹ کھل جائے تو اس شخص کو اپنی بیوی سے رابطہ رکھنے کا حق ہوگا وہ پورے مہر مثل کا حقدار ہوگا۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ اس صورت حال کا تقاضا تو یہ ہے کہ ایسی صورت میں اس کا کوئی حق نہ ہو کیونکہ باطنی طور پر اس کا کوئی حق ضائع نہیں ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی کے حکم نے اس عورت کو اس شخص سے علیحدہ ہو کر کسی اور سے شادی کرنے کا حق دے دیا اور اسے یہ حق ہے کہ وہ اپنے نفس پر اسے اختیار نہ دے۔ ایسی صورت میں یہ نہیں ہوسکتا کہ بیوی کے ساتھ پورے طور پر معاشرہ کر سکے۔ لہٰذا یہ تصور کرتے ہوئے کہ اس سے مباشرت ہو چکی ہے وہ اس کے معاوضہ میں پورے مہر کا مستحق ہے گویا یہ علیحدگی مباشرت سے پہلے ہی ہوئی ہو۔

یہی اسباب ہیں جن کی بنا پر شافعیہ نے مہر کی تعریف یوں کی ہے کہ مہر وہ مال ہے جو نکاح سے یا مباشرت سے یا خاوند کے حقوق زوجیت سے جبراً محروم کئے جانے کے باعث یا خلع یا (جھوٹی) گواہی کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔

غرض ایک مرد کے ذمہ دوسرے مرد کے لئے یا کسی عورت کے لئے جو کچھ واجب الادا ہو ان کے نزدیک مہر ہے لیکن دوسرے اصحاب نے صرف اس کو مہر قرار دیا ہے جو کسی عورت سے متمتع ہونے یا متوقع امتماع کے بدلے میں دیا جائے۔ اس میں وہ مال شامل ہے جو محض عقد صحیح کی وجہ سے واجب ہو یا مباشرت کی وجہ سے خواہ یہ مباشرت عقد فاسد کی بنا پر ہوئی یا (غیر عورت کے ساتھ بیوی کے) شبہ میں ہوئی۔ یا مجبوراً (ناگزیر) کرنا پڑی۔

مہر کی شرطوں کا بیان

مہر کے صحیح ہونے کی شرائط حسب ذیل ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ مہر مال کی قسم میں سے ہو جس کی قیمت لگائی جا سکے۔ ایسی معمولی شے جس کی کوئی قیمت نہ ہو جیسے گندم کا ایک دانہ مہر نہیں کہا جا سکتا۔ مہر کی زیادہ سے زیادہ یا کم سے کم مقدار کی کوئی حد متعین نہیں۔ (۱)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مہر کی کم سے کم مقدار دس درہم (ایک چاندی کا سکہ) جو ہمارے زمانے میں تقریباً چالیس قرش کے برابر ہے (اس کی مالیت ساڑھے تین سو روپیہ پاکستانی بتائی گئی ہے۔ ملاحظہ ہو مجموعہ قوانین اسلام از تنزیل الرحمٰن ج 1 صفحہ 280) اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مہر سکہ کی شکل میں ہو یا نہ ہو۔ البتہ چوری کے مال کی مقدار میں جس کی سزا ہاتھ کاٹ دینا ہے یہ شرط احتیاطاً لگائی گئی ہے کہ مال مسروقہ ڈھلا ہوا سکہ ہو۔ اور سامان خانہ یا مال تجارت کو جس کی قیمت دس درہم ہو مہر قرار دینا درست ہے۔ بعض اصحاب نے شرعی (اصطلاح کے) درہم کی مالیت چودہ (۱۴) قیراط بتائی ہے۔ اور ایک قیراط اوسط درجہ کے چار دانہ گندم کے برابر ہوتا ہے۔ لہٰذا ایک درہم چھپن (۵۶) دانہ گندم (چاندی) کے برابر ہوا۔ بعض اصحاب نے اس کی مقدار ''خرنوبہ'' میں بتائی ہے۔ ان کا کہنا ہے ایک خرنوبہ چار دانہ گندم کے برابر ہوتا ہے اور ایک قیراط سولہ (۱۶) خرنوبہ کے مساوی ہوتا ہے اس لحاظ سے ایک درہم کا وزن چونسٹھ (۶۴) دانہ گندم کے برابر ہوتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ شرعی درہم کا وزن چودہ (۱۴) قیراط ہی ہے اور ہر قیراط پانچ دانوں کے برابر ہوتا ہے بایں لحاظ شرعی درہم کا وزن ستر دانوں کے برابر ہوا لہٰذا درہم سے مراد ایک ''صنجہ'' ہے جو وزن کرنے کا مشہور آلہ (باٹہ) ہے اور وہ خرنوبہ کے اعتبار سے ساڑھے سترہ خرنوبہ ہے کیونکہ ایک خرنوبہ کا وزن چار (۴) دانہ گندم ہے اور ایک درہم ہمارے زمانہ میں تقریباً چار ٹکسالی قرش کے برابر ہے پس اگر کسی کا مہر دس (۱۰) درہم سے کم ہو تو عقد صحیح ہوگا لیکن واجب الادا مہر دس درہم ہی ہوگا۔ اس کا ثبوت ابن ابی حاتم کی روایت کردہ حدیث ''**لا مهر اقل من عشرة دراهم**'' ہے (یعنی دس درہم سے کم مہر مقرر نہیں ہو سکتا) اور یہ حدیث اپنے اسناد کی بنا پر حسن ہے اور یہ جو آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دس درہم سے کم پر نکاح کی اجازت دی ہے جیسا کہ حضور نے ایک اعرابی سے کہا تھا التمس ولو خاتما من حديد (کہ درخواست کر خواہ لوہے کی ایک انگوٹھی کے عوض ہو) وہ مہر معجّل (فوری واجب الادا) پر محمول کیا گیا ہے۔ یعنی یہ امر مستحب ہے کہ مرد عورت کو (بوقت نکاح) جو کچھ میسر ہو دے دے اور باقی اس کے ذمہ قرض رہے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مہر کی کم سے کم مقدار چاندی کے تین سکہ درہم کے برابر ہے جو خالص چاندی کا ہو اور جس میں کھوٹ نہ ہو یا پھر مال تجارت ہو جس کی مالیت تین درہموں کے برابر ہو۔ درہم کا وزن مالکیہ کے نزدیک اوسط درجے کے پچپن (۵۵) دانہ جو کے مساوی ہوتا ہے اگر مہر اس سے کم ہو اور اس عورت کے ساتھ صحبت ہو گئی ہو تو عقد ہو جائے گا اور خاوند پر واجب ہے کہ کم از کم یہ مقدار ادا کرے۔ لیکن مباشرت سے پہلے اسے اختیار ہوگا کہ مہر کی یہ کم سے کم مقدار یعنی تین درہم ادا کر دے یا عقد کو فسخ کر دے اور جو مہر طے ہوا ہے اس کا نصف ادا کر دے۔

لہٰذا اگر معمولی سے مہر پر نکاح کر لیا خواہ وہ ایک مٹھی بھر گندم یا آٹا ہو تو وہ نکاح درست ہو جائے گا۔ لیکن سنت یہ ہے کہ مہر دس درہم سے کم نہ ہو۔ حضرت جابرؓ سے حدیث مرفوع مروی ہے کہ اگر کسی نے بطور مہر کے مٹھی بھر غلہ اپنی بیوی کو ادا کیا تو وہ اس کے لئے حلال ہو جائے گی اس سے عیاں ہے کہ نکاح میں مہر بذات خود پیش نظر نہیں ہوتا لیکن اس کے تعین کرنے کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ مرد پر اپنی بیوی کا نفقہ ابتدا ہی سے لازم ہو جاتا ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ مہر پاک شے (حلال) ہو جسے استعمال میں لانا درست ہو لہٰذا مہر میں شراب' سور' خون یا مردار دینا درست نہیں ہے کیونکہ شریعت اسلامیہ کی نکاح میں ان اشیاء کی کوئی مالیت نہیں ہے۔ گو غیر مسلم کے نزدیک ان کی قیمت ہو جیسے شراب' سور اور مردار کی چربی اور اس کی کھال اور جما ہوا خون جس کا کھانا ان کے ہاں حلال ہے' لیکن مسلمان ان اشیاء میں سے کسی شے کا مالک نہیں ہوتا' لہٰذا یہ مہر واجب الادا نہ ہوگا۔ اگر شراب یا سور وغیرہ جس کا کوئی مسلمان مالک نہیں ہو سکتا مہر مقرر کیا تو یہ مہر باطل ہوگا' تاہم نکاح درست ہوگا[1] اور عورت کو مہر مثل ملے گا اگر عورت کا جو مہر مقرر ہوا اس میں کچھ تو ایسی شے ہے جس کی مالیت ہے اور کچھ ایسی شے ہے جس کی مالیت نہیں ہے۔ یا (مہر میں سے) کچھ پاک ہے اور کچھ ناپاک ہے یا مہر میں نجس چیز کا نام لیا گیا اور پاس شے تعین کیا گیا یا اس کے برعکس کیا (یعنی پاک شے بتائی گئی اور ناپاک شے کا تعین کیا) یا مہر اور فروخت دو معاملے ایک عقد میں جمع کر دیئے۔ ان تمام صورتوں کے بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔[2]

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی عورت سے شراب یا سور وغیرہ کے مہر پر جس کا مسلمان مالک نہیں ہو سکتا اور یا اسے فروخت نہیں کر سکتا نکاح کیا تو یہ عقد فاسد ہوگا اور مباشرت سے پہلے فسخ ہو جائے گا' لیکن اگر مباشرت کر لی ہے تو نکاح ہو جائے گا اور عورت مہر مثل کی حق دار ہوگی۔ ناقابل فروخت ہونے سے مراد قربانی کی یا مردار جانور کی دباغت شدہ کھال ہے کہ مسلمان ان کا مالک تو ہے لیکن فروخت نہیں کر سکتا لہٰذا یہ اشیاء مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مالکیہ کو اس عقد کے صحیح ہونے میں دوسرے مسالک سے اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ نکاح فاسد ہے اور مباشرت سے پہلے فسخ ہو جاتا ہے۔ لیکن اس امر میں متفق ہیں کہ اگر مباشرت ہو جائے تو نکاح برابر رہے گا اور مہر مثل واجب الاداء ہوگا۔

۲۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ایسا مہر مقرر کیا جس میں سے کچھ کا وہ مالک ہے اور کچھ کا مالک نہیں ہے تو جس مال کا مالک ہے اس کے علاوہ جس کا مالک نہیں ہے وہ باطل تصور ہوگا۔ پھر یہ دیکھا جائے گا کہ وہ مال جس کا وہ مالک نہیں ہے اگر وہ کوئی ایسی شے ہے جس سے مطلق فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا بایں طور کہ وہ کسی شخص کے بھی کام کی چیز نہیں ہے جیسے خون' تو

ایسی حالت میں اس مہر کے جس کا وہ شخص مالک ہے عقد نکاح ہو جائے گا اور غیر مملوکہ شے کا ذکر لغو متصور ہوگا لیکن اگر وہ غیر مملوکہ شے ایسی ہے جسے کام میں لایا جا سکتا ہے مثلاً شراب تو اس میں دو حالتیں ہوں گی یا تو وہ عورت مہر طے ہونے کے وقت ہی اس سے آگاہ رہی ہوگی یا نہ رہی ہوگی اگر یہ اسے معلوم نہ تھا تو اسے اختیار ہوگا کہ مہر کو فسخ کر دے یا اسے باقی رکھے۔ اگر اس نے اس مہر کو فسخ کر دیا یا واپس کر دیا تو اس کا حق مہر مثل ثابت ہو جائے گا اور اگر اس مہر کو برقرار رکھتی ہے تو صرف وہی شے اس کا مہر قرار پائے گا جس پر خاوند کی ملکیت ثابت ہوگی۔ ساتھ ہی مہر مثل کا اس قدر حصہ بھی اس کا حق ہوگا جو اس شے غیر مملوکہ کے برابر ہو جو مہر میں مقرر کیا گیا۔ مثلاً ایک شخص نے عورت کا حق مہر پچاس اونٹنیاں مقرر کیا اور یہی اس کا مہر مثل ہے۔ لیکن ان میں سے آدھی اونٹنیاں خاوند کی جائز ملکیت میں ہیں اور نصف غصب کردہ مالک ہے تو وہ اونٹنیاں جو اس کی جائز ملکیت ہیں اس کی مستحق تو وہ لا کلام ہو ہی جائے گی۔ باقی غصب کردہ اونٹنیوں کی مالیت دیکھی جائے گی۔ اگر اس کی مالیت باقی ماندہ نصف مہر مثل کے برابر ہوئی تو اسے نصف مہر مثل کا مزید حق ہوگا جو درہموں یا اشرفیوں یا مال تجارت کی شکل میں یا پھر اونٹنیوں کی شکل میں وصول کرے گی۔ یعنی وہ مال جو مہر مثل کے عوض واجب الوصول ہے وہ غصب کردہ اونٹنیوں کی قیمت کی شکل میں خاوند کے ذمہ رہے گا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مہر میں اشیائے متجانس رکھی گئی ہوں لیکن مالیت میں مختلف ہوں جیسے اونٹنیاں۔ لیکن اگر مہر میں اشیاء مثلیہ ہوں جن کی قیمت یکساں ہے مثلاً مہر دس بوری آسٹریلوی گندم کی طے پائی تو یہ شے مثلی ہے جس کی قیمت یکساں ہے اور اس کا نرخ بھی ایک ہے اور یہ مقدار اس کے مہر مثل کے برابر ہے لیکن اس میں سے نصف کا تو خاوند جائز مالک ہے اور باقی نصف پڑوسی کا غصب کردہ مالک ہے تو اس صورت میں پانچ بوری جس کا وہ مالک ہے تو وہ بیوی کا حق ہے باقی کے عوض آدھا مہر مثل ادا کرنا ہوگا خواہ وہ مال مغصوبہ کی قیمت کے برابر ہو یا کم و بیش ہو۔ اگر مقرر کردہ مہر میں کچھ اشیاء خاوند کی مملوکہ ہیں اور کچھ ایسی ہیں جو نا قابل ملکیت ہیں کہ ان کی شرعاً کوئی مالیت نہیں ہے مثلاً مہر دس اشرفی اور پانچ بوتل شراب قرار پایا تو اشرفیاں قابل ملکیت ہیں وہ بیوی کا حق ہوں گی باقی جو شراب ہے اسے سرکہ تصور کیا جائے گا پھر دیکھا جائے گا اگر شراب کی قیمت متعین ہے تو سرکہ کی پانچ بوتلیں وزن کر کے یا ناپ کر بیوی کا حق ہوگا ورنہ شراب کی قیمت لگائی جائے گی اور بیوی اسی قدر قیمت کے سرکہ کی حقدار ہوگی۔

اگر ایک شخص نے کسی سے کہا کہ میں نے اپنی بیٹی کی شادی تمہارے ساتھ کی اور تمہارا گدھا تمہارے اس اونٹ کے عوض تمہارے ہاتھ فروخت کیا (گویا اونٹ اور گدھے کے درمیان جو قیمت کا تفاوت ہے وہی حق مہر قرار پایا) تو یہ عقد اور فروخت اور مہر سب صحیح ہے لیکن اونٹ کی قیمت کو گدھے اور مہر مثل کے درمیان پھیلا کر دیکھا جائے گا۔ اگر مثلاً مہر مثل دس اشرفی ہے اور گدھے کی مالیت پانچ اشرفی ہے تو مہر کا دو تہائی اونٹ کی قیمت سے اور ایک تہائی گدھے کی قیمت سے پورا کیا جائے گا۔ اگر مباشرت سے پہلے طلاق ہو گئی تو وہ ان دس اشرفیوں کا نصف (واپس) لے لے گا جو مہر قرار پائی تھیں اور یہ معاملہ اس صورت میں درست ہوگا جبکہ بیوی اس پر راضی ہو۔ اگر وہ اس پر راضی نہ ہو اور اس کا گدھا زیادہ قیمتی ہو تو یہ بیع باطل ہوگی۔ اسی طرح اگر مہر مثل زیادہ ہو تو وہ پورے مہر مثل کا مطالبہ کر سکتی ہے۔

اگر ولی نکاح نے یوں کہا کہ میں نے اپنی بیٹی کی شادی تمہارے ساتھ کر دی اور اپنا گدھا اس اونٹ کے عوض تمہارے ہاتھ فروخت کیا تو یہ بیع اور ساتھ ہی مہر بھی باطل ہو جائے گا کیونکہ یہ بیع اور نکاح دو مختلف معاملوں کو ایک ساتھ جمع

کرنا ہے، (جو جائز نہیں ہے) ہاں اگر معقود علیہ (جس شے کا معاملہ ہوا ہے) کا تعلق ایک ہی شخص سے ہو تو جائز ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی عورت کے ساتھ سو اشرفی اور اس کی سوکن کے طلاق کو مہر قرار دے کر شادی کی تو یہ مہر دو چیزوں کا مجموعہ ہوا۔ ایک شے مالی ہے یعنی سو اشرفی اور ایک شے غیر مالی یعنی سوکن کا طلاق ایسی صورت میں عقد ہوتے ہی اس عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی اور یہ عورت صرف اس مہر کی حقدار ہوگی جو مقرر ہوا اور کسی شے کی حقدار نہ ہوگی اور اگر اس کے ساتھ اس شرط پر نکاح ہوا کہ سو اشرفی کا مہر ہوگا اور فلاں عورت کو طلاق دینا ہوگی تو اس عورت کو عقد کے ساتھ ہی از خود طلاق نہ ہو جائے گی کیونکہ اس میں صرف یہ وعدہ ہے کہ وہ مستقبل میں اسے طلاق دے دے گا۔ اگر طلاق دے دی تو خیر اور طلاق نہ دی تو اس کی نئی بیوی کو پورے مہر کا حق ہوگا' درآنحالیکہ (اس شرط کی بنا پر) مہر کم مقرر ہوا ہو۔ اگر یہ صورت نہیں ہے تو مزید کچھ واجب الاداء نہ ہوگا' اگر مہر میں کچھ مال حلال اور کچھ مال حرام رکھا گیا مثلاً یوں کہا کہ میں تمہارے ساتھ دس درہم اور دس رطل (ایک پونڈ کے برابر وزن ہے) شراب کے عوض نکاح کرتا ہوں یا دس درہم اور ایک فربہ سور مہر مقرر کیا تو عقد صحیح ہوگا اور عورت صرف دس درہم کی حقدار ہوگی اور شراب یا سور کے عوض مزید کسی شے کی حقدار نہ ہوگی۔ شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔ اس صورت میں وہ عورت مہر مثل کا مطالبہ بھی نہیں کر سکتی گو دس درہم مہر مثل سے کم ہوں' کیونکہ مسلمانوں کے نزدیک شراب اور سور کسی کام کے نہیں ہیں لہٰذا اس کے معاوضہ میں عورت کو کسی مطالبہ کا حق نہیں ہے۔ ہاں اگر دس درہم سے کم ہوتے ہوں تو وہ اپنے دس درہم پورا کرنے کا مطالبہ کر سکتی ہے۔

اگر ایک سو اشرفی اور سوکن کے طلاق اور اس شرط پر کہ وہ شخص اس عورت کا گھوڑا یا غلام لے لے گا شادی کی تو عقد کے ساتھ ہی اس کی سوکن پر طلاق بائن (جس سے نکاح ٹوٹ جاتا ہے) پڑ جائے گی۔ پھر دیکھا جائے گا کہ سوکن کی طلاق کتنے میں پڑی پھر طلاق کی قیمت کو اس سو اشرفی کے ساتھ ملا دیا جائے گا (یعنی طلاق کا خرچ اور مہر کی سو اشرفی دونوں کی مقدار کیا ہوتی ہے؟) پھر دیکھا جائے گا کہ وہ عورت کس قدر مہر کی حقدار ہے۔ یعنی اس کی بضع (یا نسوانی خصوصیت) کی کیا قیمت ہے اور اس کا گھوڑا کتنے کا ہے اگر اس مہر کی مالیت جس کی وہ مستحق ہے اور اس گھوڑے یا غلام کی قیمت برابر ہے تو سو اشرفی اور سوکن کے طلاق کا خرچ دونوں کو بحیثیت مساوی گھوڑے یا غلام اور مہر کے درمیان تقسیم کیا جائے گا بایں طور کہ سو اشرفی کا نصف یعنی پچاس اشرفی اور سوکن کے طلاق پر جو لگا ہے اس کا آدھا اگر پچاس اشرفی کے برابر ہے تو وہ گھوڑے یا غلام کی قیمت ہوگی اور باقی نصف مہر ہوگا۔ اسی طرح گھوڑے اور بضع زوجہ (یعنی اس کی نسوانیت کی قیمت) سوکن کے (خرچ) طلاق اور سو اشرفی کے مقابلہ میں رکھا جائے گا' بایں طور کہ بضع زوجہ کی آدھی قیمت کو سوکن کے آدھے خرچ طلاق کے مقابلہ میں رکھا جائے گا اور باقی آدھی قیمت سو اشرفی کے نصف کے مقابلہ میں ہوگی اور غلام کی آدھی قیمت سوکن کے طلاق کے آدھے خرچ کے مقابلہ میں اور باقی آدھی قیمت سو اشرفی کے بقیہ نصف کے مقابلہ میں رکھا جائے گا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر گھوڑا بیوی کے پاس ہلاک ہو گیا قبل اس کے کہ وہ خاوند کو سونپا جاتا تو خاوند پچاس اشرفی کا حقدار ہوگا جس کے مقابلہ میں اسے رکھا گیا تھا اور اسے اس کی آدھی قیمت کا حق ہے جو سوکن کے طلاق کے مقابلہ میں رکھی گئی۔

اگر ایک شخص نے کسی عورت کے ساتھ ایک ہزار مہر اور سوکن کے طلاق اور اس شرط پر کہ خاوند اس کا باغ لے لے گا

شادی کی تو اس میں تین معاملے ہیں۔ نکاح کا معاملہ، بیع کا معاملہ اور سوکن کے طلاق کا معاملہ۔ اس صورت میں جو کچھ خاوند نے خرچ کیا اسے اس پر تقسیم کر دیا جائے گا۔ جو عورت نے خرچ کیا۔ خاوند کا خرچ تو ایک ہزار نقد اور سوکن کا طلاق ہے جو مال نہیں ہے اور عورت کا خرچ باغ اور اس کی نسوانیت ہے۔ پس ایک ہزار کا نصف تو باغ کا معاوضہ ہوا اور نصف اس کی نسوانیت کا، اسی طرح سوکن کے طلاق کا نصف خرچ باغ کا معاوضہ ہوگا اور یہ طلاق مال کے مقابلہ میں ہوگا جسے خلع کہتے ہیں تو گویا اس شخص نے سوکن کو نصف باغ کے مقابلہ میں طلاق دی جو اس نے نئی بیوی سے حاصل کیا اور طلاق کا باقی نصف خرچ اس کی نسوانیت کا معاوضہ ہوگا جو مہر نہیں ہے کیونکہ وہ مال نہیں ہے لیکن وہ نئی بیوی کا حق ہوگا۔ تو اب یا تو اس عورت کو مباشرت سے پہلے طلاق ہوئی یا بعد میں اور بہر حال یا تو اس شخص نے اس عورت کی سوکن کو طلاق دے دی ہوگی یا نہ دی ہوگی۔ تو چار صورتیں ہوں گی: ایک صورت یہ ہے کہ نئی بیوی کو مباشرت سے پہلے طلاق دی ساتھ ہی اس کی سوکن کو بھی طلاق ہو چکی ہے۔ اگر باغ کی قیمت مہر مثل کے برابر ہے تو خاوند پورے باغ کا اور ہزار میں سے چوتھائی کا حقدار ہوگا جو اس نے (مہر میں) دیا۔ اس کی مقدار دو سو پچاس ہوتی ہے۔ اس لئے کہ نصف باغ کی ایک ہزار کے نصف کے عوض رکھا گیا تھا اور باقی نصف سوکن کے طلاق کے عوض۔ اسی طرح نصف بضع دوسرے نصف ہزار کے مقابلہ میں اور دوسرا نصف بضع سوکن کے نصف خرچ طلاق کے مقابلہ میں تھا۔ پس جب سوکن کو طلاق دی تو نصف باغ کا حقدار ہو گیا اور باقی نصف باغ کا مستحق اس نصف ہزار کے عوض ہوا جو اس کا معاوضہ قرار دیا گیا تھا۔ اس طرح کل باغ اس شخص کا حق ہوا اور وہ عورت اپنی نسوانیت کے معاوضہ میں جس چیز کی مستحق ہوئی وہ بقیہ نصف ہزار اور سوکن کے طلاق کا نصف خرچ ہے اس نصف ہزار یعنی پانچ سو میں سے وہ آدھے کی یعنی دو سو پچاس کی مستحق ہے کیونکہ مباشرت سے پہلے اسے طلاق ہو گئی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس عورت کو مباشرت سے پہلے طلاق دی گئی لیکن اس کی سوکن کو اس شخص نے طلاق نہیں دی۔ تو اس صورت میں خاوند کو اس نصف ہزار کے عوض صرف نصف باغ کا حق ہوگا باقی دوسرے پانچ سو اگر اس عورت کے مہر مثل کے برابر ہیں تو اس کا نصف دو سو پچاس، ورنہ اس کا جو مہر مثل ہے اس کا نصف اسے ملے گا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ طلاق مباشرت کے بعد دی اور سوکن کو بھی طلاق دے دی تو اس صورت میں وہ عورت پورے مہر مثل کی حقدار ہوگی اور خاوند پورے باغ کا حقدار ہوگا۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ مباشرت کے بعد اس عورت کو طلاق دے دی لیکن اس کی سوکن کو طلاق نہیں دی۔ ایسی صورت میں وہ عورت پورے مہر مثل کی حقدار ہوگی لیکن مرد کو کچھ نہ ملے گا۔

اگر کسی عورت کا مہر طے کیا لیکن جو طے کیا تھا مہر اس کے خلاف نکلا تو اس کی چار صورتیں ہوں گی۔

پہلی صورت یہ ہے کہ مہر میں حرام چیز کا ذکر ہوا اور حرام ہی چیز کی طرف اشارہ کیا گیا۔ مثلاً یوں کہا کہ میں اس شراب سے پر مٹکے کے عوض تم سے شادی کرتا ہوں اور فی الواقع اس میں شراب ہی ہے ایسی صورت میں جو مہر طے ہوا وہ تو باطل ہوگا اور عورت مہر مثل کی حقدار ہوگی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مہر میں حلال مال بتایا جائے اور حلال کی طرف اشارہ کیا گیا ہو لیکن جنسیں مختلف ہوں مثلاً روغن زیتون کا یہ مٹکا اور اس میں زیتون کی بجائے سرکہ ہے ایسی صورت میں زیتون بھرا مٹکا ہی مہر واجب ہوگا۔ تیسری

صورت یہ ہے کہ نام حرام شے کا لیا جائے اور اشارہ حلال کی جانب کیا مثلاً کہا مہر میں یہ شراب کا مٹکا ہوگا حالانکہ اس میں زیتون ہے۔ایسی صورت میں روغن زیتون جو مٹکے میں ہے وہی مہر ہوگا۔

چوتھی صورت اس کے برعکس ہے یعنی حلال چیز بتائی اور حرام کی طرف اشارہ کیا مثلاً کہا کہ سرکہ کا یہ مٹکا لیکن وہ شراب ہے ایسی صورت میں وہ عورت مہر مثل کی حقدار ہوگی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مہر حلال چیز کا بتایا اور حرام چیز نکلی مثلاً یہ کہا کہ میں نکاح کے مہر میں سرکے کا یہ گھڑا دیتا ہوں لیکن اس کو کھولنے سے معلوم ہوا کہ اس میں شراب ہے ایسی صورت میں وہ عقد اور جس چیز کا نام لیا وہ دونوں باتیں صحیح مانی جائیں گی اور عورت کو اتنے ہی سرکہ کی قیمت کا حق ہوگا۔اس کی مثال ایسی ہے کہ مثلاً مہر میں گھوڑا بتایا اور جب دیکھا گیا تو اس میں عیب نکلا تو عورت کو حق ہے کہ وہ بے عیب گھوڑے کا مطالبہ کرے۔اسی طرح اگر ایک شخص نے کہا کہ میں تمہارے ساتھ اس شراب کے گھڑے کے عوض شادی کرتا ہوں لیکن درحقیقت اس میں سرکہ تھا تو یہ عقد صحیح ہوگا بشرطیکہ دونوں اس پر راضی ہو جائیں لیکن اگر وہ راضی نہ ہوں تو مباشرت سے پہلے عورت کو حق ہے کہ اس نکاح کو فسخ کردے۔یہ عقد دونوں طرف سے اعتراض کے قابل ہے کیونکہ عورت کو حق ہے کہ وہ کہے کہ تم نے مہر میں سرکہ کا ذکر نہیں کیا۔بخلاف اس کے اگر ایک شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور یہ جان کر کہ وہ عورت عدت کے دن کاٹ رہی ہے لیکن بعد میں یہ پتہ چلا کہ وہ عدت میں نہیں تھی ایسی صورت میں دونوں کا عقد ہو جائے گا اور یہ درست نہ ہوگا کہ وہ عورت اس بنا پر علیحدگی اختیار کرے کہ اس شخص نے جب عقد کیا تھا تو یہ سمجھ کر کیا تھا کہ میں عدت میں ہوں۔

اگر کسی عورت کے مہر میں حلال اور حرام دونوں چیزیں رکھی گئیں مثلاً ایک شخص نے کسی عورت سے ایک سو دینار اور ایک گھڑا شراب کے مہر پر شادی کی تو وہ عورت طے شدہ حلال شے اور مہر مثل دونوں میں سے جو زیادہ ہوگا اس کی حقدار ہوگی‘ پس اگر اس کا مہر مثل نوے دینا ہے تو وہ مقرر شدہ مہر (سو دینار) لے گی اور اس شراب کو نظر انداز کر دیا جائے گا جس کو حلال شے (دینار) کے ساتھ مہر میں شامل کر دیا گیا تھا۔ایسی ہی ایک صورت یہ بھی ہے کہ ایک سو مہر ادائیگی کی شرط پر اور مزید ایک سونا معلوم عرصہ مثلاً موت یا طلاق پر ادائیگی کی شرط پر نکاح کیا تو اس مہر سے جس کی میعاد ادائیگی مقرر نہیں ہے قطع نظر کیا جائے گا اور اس عورت کا حق مہر وہ ہوگا جو مہر مثل اور مقرر شدہ سو اشرفی میں سے زیادہ ہوگا۔

عقد نکاح کے ساتھ اور معاملات مثلاً بیع یا قرض یا مشارکت یا مزدوری وغیرہ کو ملا دیا گیا تو نکاح فاسد ہو جائے گا اور مباشرت کے بعد اس کو برقرار رکھا جا سکے گا اور مہر مثل دینا ہوگا۔اس کا سبب یہ ہے کہ بیع اور نکاح کے احکام میں منافات ہے لہٰذا ان دونوں کو جمع نہیں کیا جا سکتا کیونکہ نکاح باہمی خیر سگالی پر مبنی ہوتا ہے اور دوسرے معاملات اپنے اپنے فوائد کے پیش نظر ہوتے ہیں۔پس اگر (عقد نکاح کے ساتھ عقد بیع بھی ہوا اور) مال فروخت شدہ مشتری (منکوحہ) کے پاس تلف ہو گیا اور ہنوز مباشرت نہ ہوئی تھی تو عورت کے ذمہ اس کی قیمت لازم ہوگی۔لیکن مباشرت کے بعد وہ بیع اس کی قیمت کے عوض لاگو ہو جائے گی اگرچہ فوت شدہ شے حاصل نہ ہوئی ہو کیونکہ وہ شے نکاح کے تابع (یا منسلک) تھی۔اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک عورت نے خاوند کے مملوکہ مکان کے عوض اس سے شادی اس طرح کی کہ اپنے مال سے ایک سو اشرفی اس شخص کو دے دی تو یہ دو معاملے ہوئے ایک تو عقد نکاح اور دوسرا عقد خریداری مکان۔یعنی اس عورت نے مکان کے ایک حصہ کا

معاملہ سو اشرفی کے عوض کیا یہ معاملہ بیع ہوا اور ایک حصہ اس نے اپنی عصمت کے عوض (بطور مہر کے) لیا یہ معاملہ عقد ہوا لیکن یہ عقد فاسد ہے جو مباشرت سے پہلے پہلے فسخ متصور ہوگا اور مباشرت ہو جائے تو وہ عقد لاگو ہو جائے گا اور مہر مثل واجب الاداء ہوگا اور اس کے ساتھ ہی وہ بیع بھی اس مال (مکان) کی قیمت کے عوض لاگو ہو جائے گی بایں طور کہ اس (مکان) کی قیمت اور جو رقم اس نے دی ہے اور جس قدر مہر مثل کی وہ مستحق ہے سب کا حساب لگایا جائے گا اور جس کا حق ہے وہ وصول کرے گا۔ لیکن اگر اس شخص نے مباشرت سے پہلے اسے طلاق دے دی اور شے فروخت شدہ میں کوئی تغیر نہیں ہوا تو عقد پر اس کا کچھ اثر نہ ہوگا۔ ہاں اگر مال کی قیمت کسی سبب سے کم ہو گئی تو ادا شدہ قیمت کی واپسی کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔

نکاح تفویض میں نکاح اور عقد بیع کو جمع کیا جا سکتا ہے۔ تفویض وہ عقد ہے جس میں نہ کوئی مہر بتایا جائے اور نہ وہ دونوں مہر کے ساقط ہونے پر متفق ہوں، مثلاً (عورت کا) ولی خاوند سے کہے کہ میں تمہارے ہاتھ اپنا مکان سو میں فروخت کرتا ہوں اور اپنی بیٹی کی شادی بطور تفویض کے (بلاتعین مہر) تمہارے ساتھ کرتا ہوں۔ ایسی صورت میں اس مرد کو جو گھر دیا گیا وہ ایک طرح کی امداد ہوئی اور عورت کو اپنے مہر کے مطالبہ کا حق ہے۔ اگر خاوند نے اس کا مہر مقرر کر دیا تو مہر مقررہ کے عوض نکاح لاگو ہو جائے گا اور مباشرت یا موت کے بعد وہ عورت پورے مہر کی حقدار ہو جائے گی اور اگر مباشرت سے پہلے طلاق دے دی تو نصف مہر کی حقدار ہوگی اور اگر خاوند نے مہر مثل سے کم مہر مقرر کیا تو نکاح ہو جائے گا بشرطیکہ وہ عورت اس پر راضی ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مہر میں دو اشیاء قرار پائیں ان میں کچھ تو ایسی ہیں جو قابل مہر بننے کے ہیں اور کچھ ایسی ہیں جو اس قابل نہیں ہیں تو عورت وہ شے جو قابل مہر ہے وہ تو لے لے گی اور جو شے اس قابل نہیں ہے اس کی قیمت کے مطالبہ کا اسے حق ہے۔ پس اگر کسی شخص نے ایک عورت سے دو اونٹ مہر مقرر کر کے شادی کی ان میں سے ایک اونٹ کا تو وہ مالک تھا اور دوسرے اونٹ پر ناجائز قبضہ کر رکھا تھا تو جس اونٹ کا وہ مالک ہے وہ تو مہر میں وہ عورت لے لے گی اور دوسرے غصب شدہ اونٹ کی قیمت کا مطالبہ کر سکے گی، اسی طرح اگر دو غلاموں کے عوض شادی کی اور ان دونوں غلاموں کی تعین کر دی لیکن پتہ چلا کہ ان میں سے ایک تو غلام ہے اور دوسرا آزاد ہے تو غلام (مملوک) کی تو وہ حقدار ہوگی اور اس فرضی غلام کی جو درحقیقت آزاد تھا قیمت کا مطالبہ کرے گی۔ اگر ایک اونٹ مہر قرار دے کر نکاح کیا جس کے نصف کا وہ شخص مالک ہے اور باقی نصف کسی اور شخص کا ہے تو عورت کو اختیار ہوگا کہ نصف اونٹ لے کر باقی نصف کی قیمت کا مطالبہ کرے یا کل اونٹ کو ترک کر دے اور پورے اونٹ کی قیمت کا مطالبہ کرے کیونکہ مال مہر کا مشترکہ ملکیت میں ہونا عیب میں داخل ہے اور عورت کو اختیار ہے (کہ اس کے معاوضہ میں اپنے مہر کا مطالبہ کرے)۔ اسی طرح اگر ایک شخص نے قطعہ اراضی کے عوض جس کا رقبہ ایک ہزار گز بتایا گیا نکاح کیا اور وہ صرف آٹھ سو گز نکلا تو عورت کو اختیار ہے کہ جو کچھ اسے ملا وہ لے کر باقی دو سو گز زمین کی قیمت کا مطالبہ کرے یا ساری زمین واپس کر کے اس قیمت کا مطالبہ کرے۔

اگر مہر کی چیز حلال بتائی گئی اور معلوم ہوا کہ وہ حرام یا غصب کی ہوئی ہے تو مہر مثل کی حقدار ہوگی۔

اگر عورت سے یوں کہا کہ میں تیرے ساتھ سرکہ بھرے اس مٹکے کے عوض شادی کرتا ہوں لیکن معلوم یہ ہوا کہ وہ

تیسری شرط (صحت مہر کی) یہ ہے کہ وہ مال غصب کردہ نہ ہو۔ اگر مال مغصوبہ کو مہر قرار دیا تو یہ درست نہ ہوگا۔ (۱) تاہم عقد نکاح درست ہوگا اور عورت کو مہر مثل کے مطالبہ کا حق ہوگا۔

چوتھی شرط (صحت مہر کی) یہ ہے کہ وہ مہر نامعلوم نہ ہو۔ یہ امر تفصیل طلب ہے۔ (۲)

شراب ہے تو اس عورت کو سرکہ کے مطالبہ کا حق ہے جس پر وہ راضی ہوئی تھی۔

اگر کسی نے کہا کہ میں تیرے ساتھ اس شراب کے عوض شادی کرتا ہوں وہ شے (شراب نہیں بلکہ) سرکہ نکلی تو نکاح صحیح ہو جائے گا اور وہ عورت اسی سرکہ کی حقدار ہوگی۔

اسی طرح کے معاملہ کی ایک نظیر یہ بھی ہے کہ یوں کہا جائے کہ میں اس گھوڑے کے عوض جو فلاں شخص کا ہے شادی کرتا ہوں اور ثابت یہ ہوا کہ وہ شخص خود اس گھوڑے کا مالک تھا تو عقد صحیح ہوگا اور عورت اس گھوڑے کی مالک ہوگی۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر غصب کردہ شے جس کا ناکح مالک نہ تھا اور مہر مقرر کیا تو دیکھنا ہوگا کہ آیا بات فریقین (ناکح و منکوحہ) کو معلوم تھی اور وہ دونوں رشید (سمجھدار) ہیں تو یہ عقد فاسد ہوگا اور مباشرت سے پہلے فسخ کر دیا جائے گا لیکن اگر مباشرت ہو گئی تو عقد لاگو ہو جائے گا اور مہر مثل واجب ہوگا۔ اگر دونوں ناسمجھ ہیں مثلاً دونوں کم عمر ہیں یا ان میں سے ایک کم عمر ہے تو اس صورت میں تو یہ دیکھا جائے گا کہ ولی جانتا تھا یا نہیں اگر ولی کو یہ علم تھا کہ خاوند اس شے کا (جو مہر مقرر ہوئی) مالک نہیں تھا' تب بھی اسی طرح عقد فاسد ہو جائے گا لیکن اگر عورت کو اس مال کے مغصوب ہونے کا علم نہ تھا گو خاوند کو اس کا علم رہا ہو تو نکاح درست ہوگا' اگر مہر کے مال مغصوبہ کو اس کے اصل مالک نے حاصل کر لیا تو عورت خاوند سے اس جیسی شے کا مطالبہ کر سکتی ہے بشرطیکہ وہ شے مثلی ہو (یعنی اس کی مثل دستیاب ہو سکتی ہو) بصورت دیگر اس کی قیمت کا مطالبہ کرے گی۔ ان دونوں حالتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں تو دونوں نے بغیر مہر کے نکاح کرنے کا اقدام کیا کیونکہ غصب کردہ مال (جو مہر مقرر کیا گیا) نہ ہونے کے برابر ہے لہٰذا اسے مہر قرار نہیں دیا جا سکتا اور گویا دونوں نے پہلے ہی مہر سے قطع نظر کر لینے پر اتفاق کر لیا لیکن دوسری صورت میں یہ بات فریقین میں سے صرف ایک فریق یعنی خاوند کو معلوم تھی تو اس سے عقد میں کوئی حرج نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے مہر میں غصب کردہ مال دیا مثلاً یوں کہا کہ یہ اونٹ یا یہ باغ یا یہ غلام مہر ہوگا حالانکہ وہ شخص اس کا مالک نہیں ہے تو یہ عقد صحیح ہوگا اور اس مال کو مہر قرار دینا بھی درست ہوگا' خواہ اس بات کو وہ دونوں جانتے ہوں یا نہ جانتے ہوں۔ اب اگر (عقد کے بعد) مال کے حقیقی مالک نے اس میں تصرف کی اجازت دے دی تو عورت اس شے کی حقدار ہو جائے گی۔ جس کا نام لیا گیا اگر مالک نے اجازت نہ دی تو وہ اس متعین مال کی قیمت کی حقدار ہوگی۔ مہر مثل کی حقدار نہ ہوگی۔ اندریں صورت حنابلہ اور شافعیہ اس مسئلہ میں متفق ہیں جیسا کہ ان دونوں کا ذکر متن بالا میں ہے اور حنفیہ کا ذکر تفصیل مذکور میں کیا گیا ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر انجانے مہر پر نکاح کیا تو بہر حال یا تو اس شے کی جنس بتائی گئی ہوگی اور قسم نہ بتائی گئی ہوگی یا جنس اور قسم تو بتائی گئی ہوگی لیکن ایسی خصوصیات نہ بیان کی گئی ہوں گی کہ دوسری قسم کی اشیاء سے امتیاز کیا جا سکتا۔ پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ مہر میں کپڑے اور مویشی یا حیوان کا نام لیا گیا (اور قسم نہیں بتائی گئی) فقہاء کے نزدیک اسے جنس کا

بتانا کہتے ہیں کیونکہ جنس کی تعریف یہ ہے کہ جنس وہ لفظ ہے جس کے مفہوم میں متعدد اشیاء جن کے متعلقہ احکام شرعیہ مختلف ہوں، آتی ہوں مثلاً کپڑا کہ وہ ٹسری، سوتی اور ریشمی کئی قسم کا ہوتا ہے اور ان سب کے شرعی احکام مختلف ہیں۔ چنانچہ ریشمی کپڑے کا پہننا (مردوں کے لئے) حلال نہیں ہے۔ بخلاف روئی اور ٹسری کپڑے کے۔ پس کپڑا ایک جنس ہے۔ اسی طرح حیوان اور مویشی ہیں کہ ان کے تحت میں گدھا، گھوڑا، بکری وغیرہ جانور آتے ہیں اور ان کے متعلق (شرعی) حکم مختلف ہیں۔ لہٰذا یہ جنس ہیں۔ اسی طرح کی وہ تمام اشیاء (جنس) ہیں جن کے مفہوم میں متعدد ایسی اشیاء ہوں جن کے متعلقہ شرعی احکام مختلف ہیں۔

واضح ہو کہ (یہ تعریف شرعی نقطہ نظر سے ہے) اور منطق میں جنس کی تعریف یہ ہے کہ جنس وہ لفظ ہے جو بہت سی مختلف الحقائق اشیاء کے لئے (مختلف الاحکام اشیاء کے لئے نہیں) بولا جاتا ہے چنانچہ فقہاء کے نزدیک (لفظ) انسان جنس ہے۔ اہل منطق کے حساب سے نہیں (کیونکہ ان کے نزدیک انسان نوع ہے۔ فقہا کے نزدیک جنس ہے) اس لحاظ سے کہ لفظ انسان عورت اور مرد دونوں کے لئے بولا جاتا ہے اور ان دونوں کے احکام شرعیہ مختلف ہیں۔ پس اگر (مہر میں) کپڑا کہا گیا، بغیر اس کے اس کی قسم بتائی جائے کہ وہ سوتی ہوگا یا ٹسری یا ریشمی تو کہا جائے گا کہ مہر میں جنس بتائی گئی قسم نہیں بتائی گئی۔ ایسا مہر مقرر کرنا بالکل درست نہیں ہے۔ اس کی بابت قاعدہ یہ ہے کہ جس شے کا مہر مقرر کرنا درست نہیں ہے اگر اس کا نام لیا جائے تو وہ مہر مثل قرار پاتا ہے۔ چنانچہ اگر مہر میں کوئی حیوان بتایا گیا اور یہ نہ کہا کہ مثلاً وہ گھوڑا ہوگا یا اونٹ یا گدھا تو لغوبات ہوگی اور عورت کا مہر مثل قرار پائے گا۔ یہی حکم ہر اس صورت میں ہے جس میں مہر ایک جنس بتائی جائے اور اس کی نوع (قسم) نہ بیان کی جائے لیکن اگر نوع تو بتا دی لیکن ایسی خصوصیات نہ بتائی گئیں جس کی بنا پر اس کو دوسری اقسام سے امتیاز کیا جا سکے مثلاً یہ کہا کہ میں تمہارے ساتھ ٹسری یا سوتی کپڑے کے مہر پر نکاح کرتا ہوں یا یوں کہا کہ میں گھوڑے یا خچر یا گدھے کے مہر پر شادی کرتا ہوں تو ایسا کہنے سے نکاح درست ہوگا اور مہر کے لئے یہ شے اوسط درجہ کی مراد ہوگی۔ لہٰذا جس قسم کا کپڑا بتایا گیا اس قسم کا اوسط درجہ کا کپڑا مہر ہوگا۔ اسی طرح گھوڑے وغیرہ کی بابت بھی سمجھ لینا چاہئے۔ علاوہ اس کے خاوند کو اختیار ہوگا کہ مقررہ نوع کی شے اوسط درجے کی دے یا اس کی قیمت ادا کرے اور اوسط درجہ کا معیار بقول معتمد یہ ہے کہ نہ بہت سستا ہو اور نہ بہت مہنگا لہٰذا مہر کے لئے وہ چیز نہ گراں بہا خریدی جائے اور نہ کم بہا ہو بلکہ درمیانہ درجہ کی ہو۔ اب اگر کوئی جنس اور اس کی قسم بتائی گئی اور ساتھ ہی اس کی امتیازی خصوصیات بھی بیان کر دی گئیں مثلاً یہ قرار پایا کہ شہری ریشمی اور اعلیٰ قسم کا کپڑا ہوگا تو جو کچھ طے ہوا وہی مہر ہوگا۔ اگر اعلیٰ یا نفیس قسم کی قید نہیں لگائی تو اس سے اوسط درجہ کی شے مراد ہوگی جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔ لیکن یہ سب اس صورت میں ہے جبکہ وہ جانور یا سامان تجارتی اشیاء میں سے ہو (جس کی خرید و فروخت بازار میں ہوتی ہے) اگر مہر پیمانوں سے ناپنے یا تلنے والی شے ہے اور اس کی خصوصیات اور جنس معلوم ہے مثلاً ایک بوری بعلی صعیدی گندم جس میں جو شامل نہ ہوں مہر مقرر کیا تو یہ مہر کی متعین شے ہے اور ممتاز مخصوص شے کی مانند ہے۔ اگر اس شے کی خصوصیات کا علم نہ ہو تو خاوند کو اختیار ہے کہ وہ اوسط درجہ کی وہی چیز مہر میں دے یا اس کی قیمت ادا کر دے۔

اگر ایک شخص نے دو گھوڑوں کی نشاندہی کرتے ہوئے کہا کہ ان دونوں میں سے یہ گھوڑا یا وہ گھوڑا مہر ہوگا اور ان دونوں میں سے ایک گھوڑا دوسرے کی بہ نسبت گھٹیا ہو تو وہ مہر مثل کی حقدار ہوگی اور اگر ان دونوں میں سے ایک گھوڑا جو بہتر

مہر کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ خصوصیت کے ساتھ چاندی یا سونا ہو بلکہ مال تجارت مثلاً جانور، اراضی، مکان وغیرہ جس کی کوئی مالی قیمت ہو، حق مہر ہو سکتا ہے اور جس طرح اشیاء کا مہر باندھا جا سکتا ہے اسی طرح اس کی منفعت کو بھی حق مہر قرار دیا جا سکتا ہے مثلاً مکان یا جانور کا کرایہ یا تعلیم قرآن کی اجرت وغیرہ کو بموجب تفصیل مسالک مختلفہ مہر قرار دیا جا سکتا ہے۔ (۱)

ہے وہ اس کے مہر مثل کے برابر ہو تو وہی گھوڑا مہر قرار پائے گا۔ بصورت دیگر کمتر درجہ کا گھوڑا اس کا مہر ہو گا۔ اگر مباشرت سے پہلے طلاق ہو جائے تو کمتر درجہ کے گھوڑے کا نصف اس عورت کا حق ہو گا۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اگر سامان خانہ مہر قرار پایا تو بالعموم عورتوں کے لئے اوسط درجہ کا جو سامان درکار ہوتا ہے وہی حق مہر ہو گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی غیر معلوم شے مہر قرار پائی جس کی بابت بالکل واقفیت نہیں ہے مثلاً کسی درخت کے پھلوں کو مہر قرار دیا بشرطیکہ پکنے تک وہ باقی رہ جائیں تو یہ عقد فاسد ہو گا اور مباشرت سے پہلے قابل فسخ ہے لیکن مباشرت ہو جائے تو وہ عقد مہر مثل کے ساتھ صحیح مانا جائے گا۔ لیکن اگر ایسے پھلوں کو مہر قرار دیا جائے جو ہنوز پختگی کو نہیں پہنچے اور انہیں توڑ لینے کی شرط لگا دی تو وہ مہر صحیح ہو گا۔ اگر ایسی شے مہر میں رکھی جس کی بابت کسی قدر ناواقفیت ہے مثلاً دس اشرفی کا مہر بتایا گیا حالانکہ شہر میں مصری اور انگریزی دونوں اشرفیاں (یا پونڈ) رائج ہیں تو یہ مہر صحیح مانا جائے گا اور جس کی قیمت زیادہ ہو گی وہ مہر قرار پائے گا۔ اگر مہر میں کئی چیزیں یکساں حیثیت کی رکھی گئیں تو ہر قسم کی اشیاء میں سے ان کی نسبت کے مطابق لیا جائے گا۔ اگر دو قسم کی اشیاء ہیں تو ہر قسم سے آدھا آدھا مہر لیا جائے گا۔ اسی طرح اگر دس اونٹ کا مہر بندھا اور ان کی صفات نہیں بتائی گئیں یا اسی طرح دس غلام مہر میں رکھے گئے تو اس عورت کا اوسط درجہ کے دس (اونٹ یا غلام) مہر ہو گا اور اگر پوری تفصیل نہیں معلوم تو مضائقہ نہیں۔ اسی طرح اگر یہ مہر مقرر ہوا کہ بیوی کو ضروری سامان مہیا کیا جائے گا تو اس سے اوسط درجہ کا سامان مراد ہو گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مہر انجانی شے مقرر کیا مثلاً کوئی سا گھر (بلا تعین) یا چوپایہ جس کی نوعیت نہیں معلوم یا اپنے گھر کے سامان یا کوئی ایسی شے جس کا حوالہ کر دینا اختیار میں نہیں جیسے اڑتا ہوا پرندہ تو یہ مہر ان جانا (یا نامعلوم) ہونے کے باعث درست نہ ہو گا۔ اگر مہر میں ایسی شے رکھی جس کی کوئی قیمت نہیں ہے مثلاً ایک کھجور تو یہ بھی درست نہیں ہے۔ کیونکہ مہر ایسی شے کا ہونا چاہئے کہ اس شے کے نصف کی کوئی قیمت ہوتا کہ اگر مباشرت سے پہلے طلاق ہو جائے تو آدھا مہر دیا جا سکے۔ اگر مہر کے مال کی کوئی قیمت نہ ہو تو اس عورت کے ہاتھ کیا آئے گا۔ جس سے وہ مستفید ہو سکے۔ اس بارے میں ایک رائے یہ ہے۔ بعض حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ حکم کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ (ان کے خیال میں) مہر تو اتنا قلیل ہو سکتا ہے جس کی کچھ بھی قیمت نہ ہو جیسے غلہ کا ایک دانہ یا ایک پھل ان کا غالب مسلک یہی ہے۔ اگر نامعلوم شے یا ایسی شے کو مہر قرار دیا گیا جس کو مہر بنانا صحیح نہیں ہے تو وہ عورت بہر حال مہر مثل کی حقدار ہو گی۔

واضح ہو کہ اگر مہر کی کیفیت کسی قدر نامعلوم ہو تو قابل نظر اندازی ہے مثلاً اگر کسی نے کہا کہ ان دو کپڑوں میں سے ایک کپڑا یا ان دو گھوڑوں میں سے ایک گھوڑا تمہارا حق مہر قرار دیتا ہوں یا اپنے اونٹوں میں سے ایک اونٹ مہر میں دیتا ہوں تو یہ مہر نہ ہو گا بلکہ وہ عورت مہر مثل کی حقدار ہو گی۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص ایسی چیز کو حق مہر قرار دیتا ہے جو ناپنے یا تلنے والی یا گنتی میں آنے والی ہے اور عقد

کے وقت اس کی مالیت دس درہم یا اس سے زیادہ تھی لیکن اب ادائیگی مہر نہ ہوئی تھی کہ اس کی مالیت دس درہم سے کم ہوگئی تو اب عورت کو یہ حق نہیں ہے کہ پورے دس درہم کی مالیت کا مطالبہ کرے۔ کیونکہ اس صورت میں عقد کے وقت جو مالیت تھی اس کا اعتبار ہوگا۔ اس کے برعکس اگر مہر ایسی چیز کا ہو جس کی مالیت عقد کے وقت آٹھ درہم تھی تو مہر وصول کرنے کے وقت عورت مزید دو درہم کا مطالبہ کرسکتی ہے اگرچہ اس چیز کی قیمت اب دس درہم ہوگئی ہو۔

اگر اس امر پر شادی ہوئی کہ ایک خاص مدت تک خاوند کے گھر کا کرایہ یا اس کے اونٹ پر بار برداری کی اجرت یا اس کی زمین کی بٹائی حق مہر ہوگا تو یہ مہر درست ہوگا اور جو مادی منافع ان اشیاء کا مقرر کیا گیا وہ بیوی کا حق ہوگا جس میں کوئی اختلاف نہیں ہے لیکن اگر غیر مادی شے کو مہر قرار دیا گیا مثلاً قرآن یا فقہ وغیرہ علوم دینی یا مسائل حلال وحرام کی تعلیم تو اس میں اختلاف ہے اور غالب مسلک یہی ہے کہ یہ جائز نہیں ہے۔ لیکن متاخرین حنفیہ نے قرآن اور علوم دینیہ کی تعلیم پر اجرت لینے کا فتویٰ بتقاضائے ضرورت دے دیا ہے۔ کیونکہ ان علوم سے بہرہ ور ہونا اگرچہ مسلمان پر واجب ہے لیکن اس کی تعلیم دینے والے کم یاب ہیں۔ اس کا ذکر کرایہ کے بیان میں پہلے ہو چکا ہے۔

اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جن کاموں کے انجام دینے پر اجرت لینا درست ہے ان کو مہر قرار دینا بھی درست ہے۔ کیونکہ اجرت کی شے قیمت رکھتی ہے جسے مہر قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس بنا پر اہل تحقیق نے قرآن وفقہ کی تعلیم کو مہر قرار دینے کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ بعض اصحاب کا اس پر اعتراض ہے کہ ایسی صورت میں تو خاوند بیوی کا خادم ہو کر رہ جائے گا اور آزاد مرد کے لئے (یعنی جو غلام نہ ہو) عورت (بیوی) کی خدمتگاری حرام ہے۔ لہٰذا اس کو مہر قرار نہیں دیا جاسکتا۔ لیکن یہ اعتراض بے حقیقت ہے کیونکہ قرآن اور دوسرے علوم کی تعلیم دینے والے کو خادم نہیں کہا جاتا بلکہ عام طور پر اسے سردار سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ تعلیم کے علاوہ کوئی ایسی خدمت جس کی اجرت جائز نہیں ہے مثلاً (اجرت لے کر) بیوی کے ساتھ حج پر جانا۔ سو اس اجرت کو حق مہر قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ اس کی بجائے وہ مہر مثل کی حقدار ہوگی۔ اسی طرح اگر اس پر نکاح کیا کہ خاوند اس کی خدمتگاری کرے گا حالانکہ وہ آزاد ہے غلام نہیں ہے تو یہ درست نہیں ہے کیونکہ خاوند عورت کا محافظ (یا خبر گیر) ہوتا ہے اگر عقد کر کے وہ اس کا خادم بن کر رہ جائے تو یہ امر موجب توہین ہے۔ ایسی صورت میں تو وہ خاوند سے غلام کی طرح سلوک کرے گی اور یہ امر ناجائز ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ وہ شخص حقیقت میں غلام ہو اور عورت اسے خاوند بنانے پر راضی ہو تب ہی یہ درست ہوگا کہ خدمتگاری کے عوض وہ اس کے ساتھ نکاح کرلے۔ کیونکہ (غلام ہونے کی صورت میں) خدمت گزاری ہی اس کا کام ٹھہرا تو بیوی کی خدمت گزاری میں کون سا امر مانع ہے۔

واضح ہو کہ اگر ایک شخص اس امر پر نکاح کرے کہ وہ ایک خاص عرصہ تک بیوی کی زمین پر زراعت کا کام کرے گا یا اس کے ریوڑ کی گلہ بانی کرے گا تو یہ مہر بموجب رائے صائب درست ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ حنفیہ نے اجارہ (کرایہ داری) کے بیان میں یہ بتایا ہے کہ بیٹے کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے باپ کو خدمتگاری پر رکھے ہاں یہ جائز ہے کہ گلہ بانی یا کھیتی باڑی کے کام کی اجرت دے کیونکہ یہ کام ہتک آمیز نہیں ہے۔ اسی طرح اس میں بھی ہتک نہیں ہے کہ کسی شخص کی خدمت گلہ بانی کے عوض اس شخص کی بیوی سے شادی کی جائے جیسا کہ حضرت موسیٰؑ وحضرت شعیبؑ کا واقعہ ہے (کہ حضرت موسیٰ نے حضرت شعیب کی گلہ بانی کے عوض ان کی بیٹی سے نکاح کیا تھا) اس کا ذکر قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے

اور جو امور پہلی شریعتوں میں تھے اگر شریعت اسلامیہ نے انہیں منسوخ نہیں فرمایا تو ہمارے لئے وہ بھی مشروع ہیں۔ایسی صورت میں عورت کا ولی اس کے مہر مثل کا ضامن متصور ہوگا۔

اگر اس بات پر کسی عورت سے شادی کی کہ وہ خاوند فلاں آزاد عورت کی خدمت گزاری کو بیوی کے مہر کے طور پر انجام دے گا اور وہ اس پر راضی ہو تو درست ہے۔لیکن اگر اس بات پر شادی کی کہ فلاں آزاد شخص اپنی مرضی سے اس عورت کی خدمت گاری کرے گا۔تو اگر اس میں بے پردگی اور کسی خرابی کے پیدا ہونے کا اندیشہ ہے تو یہ جائز نہ ہوگا اور وہ عورت اپنے مہر میں اس شخص کی خدمت گاری کے معاوضہ کی حقدار ہوگی۔تاہم اگر اس میں کوئی خرابی پیدا ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو ایسا کرنا درست ہوگا اور اس شخص کی خدمات اس عورت کے سپرد کر دی جائیں گی۔اگر وہ اجنبی شخص اس خدمت کے انجام دینے پر راضی نہ ہو تو اس خدمت کی اجرت عورت کا حق مہر ہوگا۔ایسی ہی ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص اس بات پر شادی کرے کہ ایک آزاد شخص غیر معینہ مدت کیلئے اس عورت کی خدمت گاری پر مامور رہے گا تو یہ بھی بموجب تفصیل بالا جائز ہے بشرطیکہ کوئی برائی یا برائی کے مواقع نہ ہوں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مہر وہ صحیح ہے جو مادی شے مثلاً سونا' چاندی یا سامان تجارت یا مویشی یا گھر وغیرہ ہو۔رہے امور منفعت مثلاً بیوی کو قرآن کی تعلیم دینا یا مکان کا کرایہ یا غلام کی خدمت وغیرہ سو اس بارے میں اختلاف ہے۔امام مالک کا کہنا یہ ہے کہ یہ امور (منافع) اس امر کی صلاحیت نہیں رکھتے کہ ان کو مہر کہا جائے۔ابن القاسم کہتے ہیں کہ ان (منافع) کو مہر تو کہہ سکتے ہیں لیکن اس میں کراہت ہے تاہم بعض ائمہ مالکیہ اسے بلا کراہت جائز قرار دیتے ہیں۔(اس بارے میں) حقیقت کے اعتبار سے قابل اعتماد قول امام مالک کا ہے۔تاہم اگر کسی شخص نے کسی منفعت کو مہر قرار دیا تو بقول معتمد عقد صحیح ہوگا اور مقررہ منفعت عورت کا حق مہر ہوگا۔یہی قول مشہور ہے۔پس مالکیہ امام مالک کے قول کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس امر سے منع کرتے ہیں کہ ابتداء میں اسے مہر کا نام دیا جائے البتہ ان اصحاب کے قول کے پیش نظر جنہوں نے اس کی اجازت دی ہے' اگر ایسا کر ہی لیا جائے تو اسے جائز قرار دیا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ 'منفعت' کو مہر قرار دینا درست ہے ان کا اصول یہ ہے کہ ہر وہ شے جو (معاملات بیع میں) قیمت قرار دیئے جانے کی صلاحیت رکھتی ہے' وہ حق مہر ہو سکتی ہے پس درآنحالیکہ یہ درست ہے کہ ایک شخص مقررہ عرصہ کے لئے اپنی اراضی زرعی کی منفعت دے کر کوئی مکان خرید لے تو یہ بھی درست ہے کہ اس منفعت کو مہر قرار دیا جائے لٰہذا ہر ایسا عمل جس کی اجرت ہوتی ہے مثلاً قرآن و فقہ یا کسی ہنر جیسے بننے یا سینے کی تعلیم یا یہ کہ وہ بیوی کے لئے کپڑا سی کر دے گا یا اس کے مکان کی تعمیر کرے گا یا اس کی خدمت انجام دے گا خواہ وہ شخص آزاد ہی کیوں نہ ہو ان تمام امور کا اسی طرح مہر قرار دینا درست ہے جس طرح کہ یہ امور کسی شے کی قیمت بن سکتے ہیں۔

شافعیہ کے اس قول پر کہ ہر شے جو قیمت بن سکتی ہے وہ مہر بھی ہو سکتی ہے یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر ایک غلام (مملوک) نے کسی آزاد عورت کے ساتھ اس بات پر نکاح کیا کہ وہ اس کا مملوک (غلام) رہے گا تو یہ درست نہیں ہے بلکہ نکاح باطل ہو جائے گا۔کیونکہ اس کا غلام ہونا خاوند بننے کے منافی ہے کوئی غلام اپنے آقا کے ساتھ نکاح نہیں کر سکتا۔لیکن غلام کسی اور شے کی قیمت بن سکتا ہے۔ایسی صورت میں شافعیہ کا یہ کہنا کہ ہر شے جو قیمت بن سکتی ہے وہ مہر بھی بن سکتی

ہے۔ یہاں منطبق نہیں ہوتا۔ نیز اگر ایک شخص نے (بیوی کے) شبہ میں کسی لونڈی سے مباشرت کر لی اور اس سے لڑکا پیدا ہوا اور اس شخص نے اس لونڈی کو خرید لیا اور اس کا لڑکا بڑا ہو گیا اور اب اس نے یہ ارادہ کیا کہ اس لونڈی کو اپنے بیٹے کے عقد نکاح میں مہر قرار دے تو یہ درست نہ ہو گا کیونکہ اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ پہلے لونڈی لڑکے کی ملکیت میں داخل ہوتا کہ اس کا مہر بننا درست ہو سکے لیکن جب وہ لڑکا اس کا مالک ہو گا تو وہ آزاد ہو جائے گی اور مملوکہ نہ رہے گی لہٰذا وہ مہر نہیں بن سکتی حالانکہ وہ دوسری شے کی قیمت بن سکتی ہے۔

بعض اصحاب نے ایک اور مثال دی ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس ایک ہی کپڑا ہے جس سے وہ اپنا پردہ ڈھک سکے تو اس کپڑے کو مہر بنانا درست نہیں ہے۔ اگر چہ وہ کپڑا کسی اور شے کی قیمت بن سکتا ہے۔ لیکن یہ مثال ٹھیک نہیں بیٹھتی کیونکہ اگر فی الواقع ستر کا ڈھکنا اسی ایک کپڑے پر موقوف ہے تو نہ وہ مہر بن سکتا ہے اور نہ کسی شے کی قیمت میں دیا جا سکتا ہے۔ جیسا کے ظاہر ہے۔ بہر حال (شافعیہ پر جو اعتراض ہے) اس کا جواب یہ ہے کہ شافعیہ جو یہ کہتے ہیں کہ جو شے قیمت بن سکتی ہے اس کا مہر بننا بھی درست ہے۔ اس سے مطلب فی الجملہ درست ہونا ہے یعنی یہ درست اس حالت میں ہے جب کہ مہر بننے سے کوئی اور امر مانع نہ ہو جیسا کہ اوپر کی مثالوں سے عیاں ہے کہ جو امر اس کے مہر ہونے میں مانع ہے وہ اس عورت کا آزاد ہو جانا یا اس غلام کا اپنی آقا (یا مالک) کا خاوند بن جانا جو بعد میں پیش آیا۔

حنابلہ کہتے ہیں جس طرح کوئی مادی شے مہر ہو سکتی ہے اسی طرح اس شے کی منفعت کو بھی حق مہر قرار دیا جا سکتا ہے لہٰذا اگر کسی عورت سے اس بات پر شادی کی کہ اس کی گلہ بانی کی خدمت انجام دے گا یا اس کی زمین پر کھیتی کرے گا وغیرہ تو یہ درست ہے۔ بشرطیکہ منفعت معلوم ہو۔ اگر (حاصل ہونے والا) نفع ان جانا ہے تو اسے مہر قرار دینا درست نہیں ہے بلکہ (اس کی بجائے) مہر مثل لازم ہو گا۔

ایک آزاد شخص کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ کسی عورت کے ساتھ اس امر پر شادی کرے کہ اتنے عرصہ تک وہ اس کی خدمت انجام دے گا یا یہ کہ اتنے عرصہ کے لئے کسی دوسرے آزاد شخص کو اس کی خدمت کے لئے رکھ دے گا اگر وہ شخص غلام ہو تو اور بھی مناسب ہے۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ کسی خاص کام کی انجام دہی کو حق مہر قرار دے مثلاً خاص کپڑے کی سلائی ہے کہ خواہ وہ خود کرے یا کسی اور سے کروائے۔ اگر سینے سے پہلے وہ کپڑا تلف ہو جائے تو اسے سلائی کی آدھی اجرت (مہر میں) ادا کرنا ہو گا اور اگر مباشرت سے پہلے طلاق دی اور سلائی کا کام نہ ہوا تھا تو بشرط ممکن سلائی کا آدھا کام انجام دینا ہو گا یا پھر اس کے عوض آدھی سلائی کی اجرت لازم ہو گی۔ اسی طرح یہ بھی درست ہے کہ فقہ و حدیث وغیرہ کے ابواب کی تقسیم کو حق مہر قرار دیا جائے یا شعر و ادب کی جائز تعلیم یا کسی ایسے ہنر یا فن تحریر کی تعلیم کے عوض جس کی اجرت لینا درست ہے نکاح کیا جائے۔ اگر اس کے لئے تعلیم دینا دشوار ہو تو لازم ہو گا کہ تعلیم دینے والی کی اجرت ادا کرے۔ اگر ہنوز مباشرت نہیں ہوئی اور تعلیم دینے سے پہلے ہی طلاق دے دی تو مصارف تعلیم کا نصف ادا کرنا لازم ہو گا۔ اگر تعلیم دینے کے بعد (مباشرت سے پہلے) طلاق دی تو وہ شخص آدھی اجرت تعلیم کی واپسی کا مطالبہ کر سکتا ہے بشرطیکہ علیحدگی (کی تحریک) خاوند کی جانب سے ہوئی ہو تو وہ شخص (خاوند) پوری اجرت تعلیم کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

یاد رہے کہ قرآن کی تعلیم کو حق مہر قرار دینا درست نہیں ہے۔ چنانچہ اگر یوں کہا کہ میں تمہارے ساتھ اس بات پر

مہر کی قسموں کا بیان

خلوت مباشرت اور نکاح فاسد

صداق (مہر) کی دو قسمیں ہیں ایک تو وہ مہر جو عقد صحیح (با قاعدہ نکاح) سے واجب ہوتا ہے اسے طے شدہ مہر [1] یا اگر کچھ طے نہ ہوا ہو تو مہر مثل کہتے ہیں اور یہ مہر عقد صحیح کے ہوتے ہی واجب ہو جاتا ہے۔ لیکن پورے یا نصف مہر کے ساقط ہو جانے کا احتمال باقی رہتا ہے۔ چنانچہ پورا مہر اس صورت میں ساقط ہو جاتا ہے جبکہ عورت کسی ایسے فعل کی مرتکب ہو جس میں دونوں میں علیحدگی واجب ہو جاتی ہے مثلاً وہ عورت کسی ایسے کام کا ارادہ کرے یا اس کی مرتکب ہو جس سے حرمت مصاہرہ (ازدواجی رشتہ والی حرمت) عائد ہو جائے تو مہر بالکل ساقط ہو جائے گا درآنحالیکہ ہنوز مباشرت نہ ہوئی ہو۔ کیونکہ یہ علیحدگی عورت کی حرکت سے ہوئی ہے اور نصف مہر اس صورت میں ساقط ہوگا جبکہ مباشرت سے پہلے طلاق ہو جائے یا کسی اور سبب سے علیحدگی لازم ہو جائے مثلاً (خاوند کے) مرتد ہو جانے سے یا ایسی کوئی حرکت کرنے سے جس سے حرمت مصاہرہ عائد ہوتی ہو۔

شادی کرتا ہوں کہ تمہیں پورے قرآن یا قرآن کے کچھ حصہ کی تعلیم دوں گا تو یہ درست نہ ہوگا بلکہ اس سے مہر مثل لازم ہوگا اور حدیث میں جو واھبۃ النفس '(یعنی اپنا نفس کسی کو ہبہ کرنے والی) کا ذکر آیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ایک شخص سے ارشاد فرمایا تھا کہ ''زوجتک و ایاھا بما معک من القرآن'' (یعنی فلاں عورت کی شادی تمہارے ساتھ اس علم قرآن پر کر رہا ہوں جو تمہارے پاس ہے) اس کے معنے یہ ہیں کہ میں اس کی شادی تمہارے ساتھ اس لئے کرتا ہوں کہ تم قرآن دان ہو۔ اس میں قرآن کو مہر نہیں بنایا گیا اور نہ حدیث میں تعلیم قرآن کا کوئی ارشاد موجود ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ واقعہ خاص اسی شخص سے تعلق رکھتا ہو۔ اس کی تائید اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ایک غلام کی شادی قرآن کی ایک سورۃ کی تعلیم کے عوض کر دی اور پھر فرمایا کہ لاتکون بعدک مھرا بروایت بخاری (یعنی اس کے علاوہ اور کوئی مہر تیرے ذمہ نہ ہوگا)۔ مسلک حنفیہ میں یہی رائج ہے لیکن متاخرین نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ تعلیم قرآن کو مہر قرار دینا جائز ہے جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا بنا بریں اس مسئلہ کی بابت مختلف مسالک کی تفصیل یوں ہوگی کہ حنابلہ کے نزدیک تعلیم قرآن کو مہر قرار دینا بلا اختلاف جائز نہیں ہے۔ مالکیہ کے نزدیک بقول معتمد اس کو ابتداءً مہر کا نام دینا منع ہے لیکن اگر ایسا کر ہی لیا جائے تو عقداً گو ہو جائے گا کیونکہ بعض ائمہ مالکیہ اس کے جواز کے قائل ہیں۔ مذہب حنفیہ میں بخیال غالب یہ منع ہے جیسا کہ متقدمین حنفیہ کے فتووں میں مذکور ہے اور جیسا کہ حنابلہ کے مسلک میں ہے اور متاخرین نے ضرورت کے پیش نظر اس امر پر قیاس کرتے ہوئے اس کی اجازت دی ہے کہ بوقت ضرورت اجرت لینا جائز ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ عقد صحیح سے آدھا مہر واجب ہوتا ہے پورا مہر واجب نہیں ہوتا جیسا کہ ان کا مسلک ہے۔

چند امور ایسے ہیں کہ ان کے ہونے سے مہر واجب الادا اور نا قابل سقوط ہو جاتا ہے۔ منجملہ ان امور کے مباشرت ہے اور دونوں میاں بیوی میں سے کسی کی وفات اور خلوت صحیحہ [۱] (مباشرت فاحشہ) وغیرہ۔ ان تمام امور کی تفصیلات جداگانہ ہیں۔ [۲]

ا۔ شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ خلوت سے مہر کسی حالت میں بھی لاگو اور نا قابل سقوط نہیں ہوتا۔ یہ امام شافعی کی بعد کی رائے ہے۔ ان کا قدیم قول یہ ہے کہ کل مہر کے لازم ہو جانے کے لئے خلوت وطی (صحبت کرنے) کی مانند ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسے امور جن سے پورا مہر لازم ہو جاتا ہے تین ہیں یعنی ابتداءً صرف نصف مہر عائد ہوتا ہے اور ان کے بعد پورا مہر عائد ہوتا ہے۔ ان امور میں سے پہلا امر وطی (مباشرت یا صحبت) ہے اس کے لئے خاوند کا بالغ ہونا شرط ہے اور یہ کہ عورت مباشرت کے قابل ہو اگر وہ شخص بالغ نہیں ہے یا عورت کم عمر ہے جو مباشرت کے لائق نہیں ہے تو اس وطی سے پورا مہر عائد نہ ہوگا۔ اور وطی سے مراد سر ذکر اسی قدر حصہ کا داخل ہو جانا ہے خواہ اس سے بکارت زائل نہ ہوئی ہو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ یہ ادخال قبل میں ہو یا دبر میں۔ اور یہ بھی شرط نہیں ہے کہ وہ وطی حلال ہو بلکہ حیض و نفاس کی حالت میں ہو یا دونوں میں سے کوئی حالت احرام میں ہو۔ یا فرض روزہ رکھا ہو یا اعتکاف کی حالت میں ہو یا کوئی اور ایسی بات ہو جس میں مباشرت حلال نہیں ہے۔ ان تمام صورتوں میں وطی سے پورا مہر لاگو ہو جاتا ہے اگر خاوند نے بکارت کو انگلی سے زائل کیا اور وطی سے پہلے طلاق دے دی تو وہ عورت نصف مہر کی حق دار ہوگی اور بکارت زائل کرنے کا تاوان (یا معاوضہ) دینا ہوگا درآنحالیکہ اس کے بعد اس عورت کی شادی (بحیثیت کنواری کے نہیں بلکہ) شوہر دیدہ عورت کے مہر پر ہوئی بصورت دیگر خاوند کو صرف نصف مہر دینا ہوگا۔

دوسرا امر دونوں میں سے کسی کی موت واقع ہو جانا ہے کہ اس سے پورا مہر جو نکاح کے وقت یا بعد میں قرار پایا واجب الادا ہوگا۔ لیکن اگر عقد نکاح بصورت تفویض (خود سپردگی) ہو جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے کہ عورت پیش نظر مہر کے معاملہ کو اپنے والی کے سپرد کرے یا ولی پیش نظر مہر خاوند پر چھوڑ دے تو ایسی صورت میں اگر خاوند وطی سے پہلے وفات پا جائے تو عورت کسی چیز کی مستحق نہ ہوگی۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ عقد صحیح ہوا یا ایسا عقد فاسد ہو جس پر سب متفق نہیں ہیں مثلاً حالت احرام میں یا بغیر ولی کے عقد نکاح کا ہونا کہ اگرچہ یہ مالکیہ کے نزدیک عقد فاسد ہے، لیکن حنفیہ کے نزدیک درست ہے۔ اس سے دونوں میں سے کسی کی موت کی صورت میں پورا مہر اور طلاق کی صورت میں آدھا مہر واجب ہوگا۔ اگر عورت اپنے خاوند سے بیزار ہو کر خودکشی کر لے تو وہ پورے مہر کی حقدار ہوگا لیکن اگر عورت نے اپنا پیچھا چھڑانے کے لئے خاوند کو ہلاک کر دیا تو اس میں اختلاف ہے اور خیال غالب یہی ہے کہ وہ مہر کی مستحق نہ ہوگی بلکہ اس نے جس مقصد سے قتل کیا ہے اس کے خلاف عمل کیا جائے گا تاکہ عورتوں کے اپنے خاوندوں کو قتل کرنے کی نظیر نہ بن جائے۔ اسی طرح اگر آقا اپنی شادی شدہ لونڈی کو قتل کر دے تو اس لونڈی کا مہر ساقط نہ ہوگا۔

تیسری شرط (وجوب مہر کی) یہ ہے کہ بیوی ایک سال تک اپنے خاوند کے پاس رہی ہو۔ گو مباشرت نہ ہوئی ہو۔ اتنے عرصہ تک خاوند کے پاس رہنے سے پورا مہر عائد ہو جائے گا اور اس کو مباشرت کا قائم مقام تصور کیا جائے گا۔

یہ ہیں وہ تین امور جن سے پورا مہر لازم ہو جاتا ہے۔

واضح ہو کہ اگر عورت یہ کہے کہ اس کے ساتھ مباشرت ہو چکی ہے اور وہ شخص اس سے انکار کرے تو اس پر غور کیا جائے گا۔ اب اگر وہ خلوت 'خلوت ابتداء تھی (یعنی دلہن کو دولہا کے پاس لایا گیا) جسے خلوت ارخاء الستور (یعنی پردہ ڈال کر خلوت میں رہنا) کہتے ہیں تو دونوں کے کہنے سے یہ خلوت ثابت ہوگی یا گواہوں کی شہادت سے ثابت ہوگی خواہ گواہی دینے والی دو عورتیں ہوں۔ اور مباشرت کا دعویٰ کرنے پر اس سے قسم لی جائے گی اگر وہ قسم کھالے تو پورے مہر کی حقدار ہوگی اور اگر عورت قسم سے انکار کرے تو اس شخص کو قسم دلائی جائے گی اگر وہ قسم کھالے تو عورت فقط نصف مہر کی حقدار ہوگی۔ اگر مرد حلف سے انکار کرے تو پورا مہر دینا ہوگا۔

واضح ہو کہ 'خلوت ابتدا' یہ ہے کہ مرد عورت کے پاس تنہائی میں ایک جگہ پر رہے اور اگر وہ جگہ پردہ ڈالے جانے کی ہے تو داخلہ کے راستوں پر پردے ڈال دیئے جائیں ورنہ دروازوں کا بند ہونا (تخلیہ کے لئے) کافی ہے درآنحالیکہ وہاں کوئی اور شخص ان کے پاس نہ آسکے۔ اس کو خلوت ابتداء اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں سپردگی اور سکون ہوتا ہے اور تنہائی میں دونوں حالت سپردگی وسکون میں ہوتے ہیں۔

اس بارے میں شرط یہ ہے کہ زوجہ بالغ ہو اگر وہ کم عمر ہو اور وہ مباشرت کا اقرار کرے اور خلوت ابتداء ثابت ہو تو خاوند کے حلف اٹھا لینے پر (کہ مباشرت نہیں ہوئی) عورت نصف مہر کی حقدار ہوگی اور باقی نصف مہر عورت کی حاضری پر موقوف رہے گا اور اسے بھی قسم دی جائے گی اگر وہ حلف اٹھالے تو نصف ثانی کی بھی حقدار ہو جائے گی۔ اگر حلف سے انکار کرے تو حقدار نہ ہوگی۔ ایسی صورت میں یہ ضروری نہ ہوگا کہ خاوند سے دوسری بار پھر حلف لیا جائے اور ایسے حالات کی موجودگی سے جس میں مباشرت ممنوع ہے مثلاً حالت حیض ونفاس یا روزہ یا احرام وغیرہ عورت کا یہ دعویٰ (کہ اس کے ساتھ مباشرت ہوئی ہے) باطل قرار نہیں دیا جاسکتا۔ تاہم اگر خاوند نیک نام ہے اور گناہوں سے بچنے کے بارے میں مشہور ہے کہ (ان حالات میں) ناجائز مباشرت اس کی شان کے شایان نہیں ہے تو عورت کا دعویٰ باطل ہوگا۔ لیکن مشہور قول وہی ہے جو پہلے بیان ہوا۔

اگر عورت کے ساتھ خلوت ابتدا تو ہوئی (یعنی تخلیہ میں انہیں رکھا گیا) لیکن وہ کہتی ہے کہ مباشرت نہیں ہوئی اور خاوند بھی اس کی تصدیق کرے تو بغیر قسم کھائے اس کو تسلیم کرلیا جائے گا۔ خواہ وہ عورت بالغ اور سمجھدار ہو یا بیوقوف ہو جسے مال کا مناسب خرچ کرنا نہ آتا ہو یا کم عمر ہو۔ لیکن اگر خاوند اس کی تصدیق نہ کرے بایں طور کہ وہ کہے میں نے مباشرت کی ہے اور عورت انکار کرے اور بیوقوف ہو تو مرد کی بات مانی جائے گی لیکن اگر عورت سمجھدار ہے اور آزاد بالغ ہے جو مناسب طور پر خرچ کرنا جانتی ہو تو اب اگر وہ شخص اپنے اقرار پر اصرار کرے اور عورت اس کی غلط بیانی پر اصرار کرے تو خاوند کے اقرار کو مانا جائے گا کیونکہ یہ احتمال ہے کہ اس عورت کے سوتے میں اس سے مباشرت کی ہو یا کسی اور طرح سے وہ عالم بے خبری میں ہو۔ لیکن اگر وہ شخص اپنے اقرار پر مصر نہ ہو بلکہ اس سے پھر جائے لیکن عورت انکار ہی پر اڑی رہے تو خاوند کے رجوع کرنے کو تسلیم کرلیا جائے اگر وہ شخص اپنے اقرار سے پھر جائے اور عورت بھی انکار سے باز آجائے تو اب اگر اس عورت کا رجوع کرنا اس شخص کے رجوع سے پہلے ہو تو مباشرت ثابت ہوگی اور اگر عورت کا رجوع اس شخص کے رجوع کے

بعد ہوا تو اسے نصف مہر کا حق ہوگا جیسے اس صورت میں جبکہ وہ عورت اس شخص کے جھٹلانے پر اڑی رہے۔

یہ مسائل خلوت ابتداء (پردہ میں تخلیہ ہونے) کی صورت میں ہیں۔ اس کے مقابلہ میں خلوت زیارت ہے اس سے مراد یہ ہے کہ عورت اپنے خاوند کے گھر میں اس سے ملے یا وہ شخص عورت کے گھر پر اس سے ملے یا وہ دونوں کسی اور شخص کے گھر پر ملیں۔ اگر عورت خاوند کے گھر پر اس سے ملی اور اس نے مباشرت کا اقرار کیا اور خاوند انکاری ہے تو اس عورت کی بات قسم کھا لینے پر تسلیم کی جائے گی اور اگر وہ شخص عورت کے گھر پر اس سے ملا اور عورت نے مباشرت کا دعویٰ کیا اور مرد نے انکار کیا تب بھی اس شخص کے قسم کھا لینے پر اس کی بات کو مانا جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ دونوں کسی اور شخص کے گھر پر ملے اور عورت نے مباشرت کا دعویٰ کیا اور اس نے انکار کیا اور قسم کھالی تب بھی اس کی بات پر عمل ہوگا۔ کیونکہ زیادہ قرین قیاس یہی ہے کہ اس کی تصدیق کی جائے۔ اگر اس شخص نے مباشرت کا دعویٰ کیا اور عورت نے انکار کیا تو اس کا وہی حکم ہے جو سابقاً خلوت ابتداء میں بتایا گیا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ امور جن سے مہر کی تاکید کی جاتی ہے اور اس کے ساقط ہونے کا احتمال نہیں رہتا وہ پانچ ہیں:

ایک امر عقد صحیح کے بعد حقیقی یا حکمی اعتبار سے مباشرت کا ہونا ہے۔

حقیقی مباشرت سے مراد سرذکر یا اسی قدر حصہ عضو کا شرمگاہ میں داخل ہونا ہے اور حکمی مباشرت سے مراد وہ خلوت (یا تخلیہ) جو شرائط مذکورہ آئندہ کے ساتھ ہوئی ہو۔

اس سے واضح ہے کہ کم عمر بچی جو مباشرت کے قابل نہیں ہے وہ پورے مہر کی مستحق نہیں ہوسکتی نہ تو مباشرت کا دعویٰ کرنے سے اور نہ خلوت (تنہائی میں رہنے) سے۔

دوسرا امر یہ ہے کہ دونوں (میاں بیوی) میں سے کسی کی موت واقع ہو جائے اگر خاوند طبعی موت مرے یا کوئی اور شخص اسے قتل کر دے یا بیوی ہی اسے ہلاک کر دے تو وہ عورت پورے طے شدہ مہر کی حقدار ہوگی۔ اگر کوئی مہر مقرر نہ ہوا ہو تو پورا مہر مثل عائد ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ بیوی کو قتل کر دیا جائے یا خاوند اسے ہلاک کر دے۔ لیکن اگر وہ خود کشی کرے اور قتل کر دیا جائے یا خاوند اسے ہلاک کر دے۔ لیکن اگر وہ خود کشی کرے اور آزاد ہو (یعنی لونڈی نہ ہو) تو پورے مہر کی حقدار ہوگی اور اگر وہ لونڈی ہے اور خود کشی کر لیتی ہے تو بقول صحیح اس کا مہر تب بھی ساقط نہ ہوگا ہاں اگر اس کے آقا نے اسے ہلاک کیا ہے اور ہنوز مباشرت نہ ہوئی تھی تو مہر ساقط ہو جائے گا۔ بشرطیکہ اس کا آقا عاقل بالغ شخص ہو لیکن اگر وہ نابالغ ہے یا دیوانہ ہے تو مہر ساقط نہ ہوگا کیونکہ اس میں ان کے ساتھ زیادتی ہوگی۔

یہ مسائل اس صورت میں ہیں جبکہ دونوں میں سے کسی ایک کی وفات ہو جائے لیکن اگر دونوں کی موت ایک ساتھ ہوئی اور اسے بہت عرصہ گزر گیا اور قاضی کے لئے مہر مثل کا تعین آسان نہ ہو تو بقول امام ابوحنیفہؒ اس عورت کے رشتہ داروں کے حق میں اس کی وراثت کا فیصلہ نہ دیا جائے گا۔ لیکن اگر زیادہ عرصہ نہ گزرا ہو اور مہر مثل کا جاننا ممکن ہو تو بالاتفاق قاضی عورت کے ورثاء کو (مال) مہر کے وارث ہونے کا فیصلہ دے گا۔

تیسرا امور (موجب اثبات مہر) خلوت صحیحہ کا واقع ہونا ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں (میاں بیوی) ایک جگہ اکٹھے ہوں اور کوئی امر حسی، شرعی یا طبعی ایسا نہ ہو جو مباشرت سے باز رکھے۔ خلوت صحیحہ ایسی جگہ (پر تخلیہ کرنا) ہے جہاں بلا وجہ کسی

غیر کے در آنے کا اندیشہ نہ ہو مثلاً اس جگہ پر دروازے اور کھڑکیاں جہاں سے جھانکنا ممکن ہے بند ہوں۔ لہٰذا کھلا میدان خلوت صحیحہ کی جگہ قرار نہیں دیا جاسکتا اگر چہ آس پاس کوئی نہ ہو۔ لہٰذا کھلا میدان خلوت صحیحہ کی جگہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اگر چہ آس پاس کوئی نہ ہو۔ ہاں اگر اس جگہ کسی انسان کے گزر ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو اسے خلوت کی صحیح جگہ مان لیا جائے گا۔ اسی طرح ایسے صحن میں خلوت صحیحہ مانی جائے گی جس کے اردگرد تعمیر ہو کہ ان کو کوئی دیکھ نہ سکے۔ غرض وہ جگہ جو غیروں کے ہجوم سے محفوظ ہو خلوت صحیح ہے۔ ایسے راستے میں بھی جہاں بادل کی تاریکی میں کسی کے گزرنے کا اندیشہ ہے خلوت صحیح متصور ہوگی۔ ورنہ صحیح نہ ہوگی۔

اگر بے چھتی جگہ ہو جس کا دروازہ بند ہو یا چاردیواری والا باغ ہو تو وہ بھی خلوت صحیح ہے۔ یا ایسا مکان ہے جس میں لوگ رہتے ہیں لیکن اس کے ایک کمرہ کا دروازہ بند ہو یا پردے پڑے ہوئے ہوں اور کسی کے اندر آنے کا اندیشہ نہیں ہے تو وہ بھی خلوت صحیحہ ہے۔ مسجد کے اندر' حمام میں' یا شارع پر دونوں کا تخلیہ ہو تو اسے خلوت ہونا تسلیم نہ کیا جائے گا۔

مانع حسی سے مراد ایسی کیفیت کا محسوس کرنا ہے جو مباشرت سے مانع ہو مثلاً وہ شخص مریض ہو۔ خواہ وہ مرض اسے قطعاً مباشرت سے مانع ہو یا نہ ہو لیکن نقصان دہ ہو کیونکہ زیادہ تر یہی ہوتا ہے کہ مرض انسان کو جنسی خواہشات سے باز رکھتا ہے اور عورت کی جانب راغب نہیں ہوتا گو مرض معمولی ہو کیونکہ یہ امر ضروری ہے کہ (حالت مرض میں) ایسی تکان محسوس کرے جو اسے خواہش نفسانی سے باز رکھے۔ رہا عورت کا معاملہ' سو اگر وہ شدید مرض میں مبتلا ہو کہ وہ چل پھر نہ سکتی ہو اس کا مرض خلوت صحیحہ سے مانع ہے لیکن تکان یا سستی خلوت کے صحیح متصور ہونے سے مانع نہیں ہے بشرطیکہ مرد تندرست ہو۔ اور کسی شخص کا نامرد' یا مقطوع العضو یا خصی ہونا مانع حسی نہیں ہے لہٰذا نامرد' مقطوع العضو یا خصی کا خلوت کرنا امام ابوحنیفہ کے نزدیک خلوت صحیح مانا جائے گا۔ چنانچہ ظاہر ہے کہ خصی شخص جس کے صرف خصیے کٹے ہوئے ہوں اس کا وطی کر لینا ممکن ہے اور نامرد کی بھی یہی کیفیت ہے کہ اس کے دخول ممکن خواہ ان کے سہارے سے کرے۔ اسی طرح مقطوع العضو کا بھی بذریعہ سحق انزال کرنا ممکن ہے اور اس سے استقرار حمل بھی ہو سکتا ہے۔

مرض قرن (بفتح وبسکون را) بھی منجملہ مانع حسی کے ہے۔ یہ مرض لاحق ہو تو مباشرت کا راستہ بند ہو جاتا ہے اور عضو مخصوص کے داخل ہونے سے مانع ہوتا ہے یہ یا تو ہڈی ہوتی ہے یا غدود یا رسولی جو بڑھ جائے۔ اسی طرح کا ایک مرض رتق بھی ہے کہ شرمگاہ کے دونوں کناروں کا گوشت ابھر کر باہم مل جاتا ہے۔ یہ بھی گوشت یا غدود ہوتا ہے جو اسی طرح راستہ بند کر دیتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ مرض بھی 'قرن' کا ہم مفہوم ہے۔ نیز ایک مرض عفل ہے یعنی وہ گوشت جو اندام نہانی کے بیرونی حصہ پر بڑھ جاتا ہے اور راہ مباشرت میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے۔ یہ مرض دونوں کو لاحق ہونے والے مرض ادرہ (ورم خصیہ) کی مانند ہے۔

کم عمری بھی 'مانع حسی' ہے۔ یعنی اگر لڑکی اتنی کم عمر ہے کہ اس سے وطی نہیں کی جاسکتی یا لڑکا اتنا چھوٹا ہے کہ اس جیسے بچے عورت سے ہم صحبت نہیں ہو سکتے تو یہ صورت بھی خلوت صحیحہ سے مانع ہے۔ اگر کم عمر لڑکی کا باپ کہے کہ لڑکی مباشرت کے لائق نہیں ہے اور خاوند کہے کہ وہ اس قابل ہے تو اس بارے میں ایسی عورت سے فیصلہ کرایا جائے گا جنہیں ایسی باتوں کا علم ہو۔ ہمارے زمانے میں اس کا فیصلہ طبیب خواتین کر سکتی ہیں کیونکہ وہ اس کی بابت بہت کچھ جانتی ہیں۔

مانع شرعی کی مثال یہ ہے کہ عورت حالت حیض ونفاس میں ہو یا دونوں میں سے کوئی روزے سے ہو یا حج کا احرام باندھ رکھا ہو خواہ یہ احرام حج فرض کا ہو یا حج نفل کا یا فرض نماز کی ادائیگی میں مصروف ہو لیکن ظاہر روایت میں نفلی روزہ مانع خلوت نہیں ہے اور ایک قول یہ بھی ہے کہ نفلی نماز مانع تخلیہ نہیں ہے۔

مانع طبیعی کی مثال یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی تیسرا شخص موجود ہو جو تخلیہ سے مانع ہو۔ کہا جاتا ہے کہ یہ رکاوٹ تو مشاہدہ میں آنے والی شے ہے لہٰذا یہ مانع (طبیعی نہیں بلکہ) حسی ہے چنانچہ بعض اصحاب نے اسے مانع حسی میں شمار کیا ہے لیکن مؤلف (کتاب زیر ترجمہ) کے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ مانع طبیعی سے مراد وہ امر ہے جس کا تعلق انسان کی فطرت سے ہو، خواہ یہ کیفیت عارضی ہو یا انسان کی ماہیت میں موجود ہو ایسی صورت میں امراض، قرن، رتق، عقل اور مرض مانع طبیعی کی مثالیں ہوں گی کیونکہ ان کو طبیعت اور خلقت سے نسبت ہے اور کا محسوس ہونا یا مشاہدہ میں آنا اسے طبیعی قرار دینے سے مانع نہیں ہے۔ رہا ان دونوں کے ساتھ تیسرے شخص کی موجودگی سو وہ مانع حسی ہی ہے کیونکہ اس کا تعلق فطرت انسانی سے نہیں ہے پس زیادہ مناسب یہ ہے کہ اوپر کی مثالوں کو برعکس سمجھا جائے اور تیسرے شخص کی موجودگی جو مانع خلوت ہے اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ شخص مانع اور صاحب عقل ہو۔ اگر کوئی بچہ بے عقل ہو لیکن وہ ایسا ہو کہ وہ ان دونوں کی حرکتوں کو جو انہوں نے کیا۔ بیان کر سکے تو اس کی موجودگی مانع تخلیہ ہے، اگر وہ شخص بالغ اور عاقل ہو لیکن اندھا ہو یا سو رہا ہو تب بھی اہل تحقیق کے نزدیک (ان کی موجودگی میں) خلوت صحیحہ قرار دینا درست نہیں ہے۔ کیونکہ یہ اندیشہ تو ہوتا ہے کہ سوتا ہوا انسان جاگ جائے اور جو نابینا ہے اسے خبر ہو جائے یا محسوس کر لے۔ قطع نظر اس کے کہ خلوت دن میں ہو یا رات میں۔ تاہم اگر خاوند ان کے حالات سے یہ سمجھے کہ انہیں کچھ پتہ نہیں ہے مثلاً اندھا شخص بہرہ بھی ہو یا سونے والا گہری نیند میں ہو جیسے (خواب میں) کچھ ہوش نہیں رہتا اور وہ جاگے گا نہیں تو ایسی حالت میں ان کی موجودگی میں بھی خلوت صحیحہ مانی جا سکتی ہے۔ اگر ان دونوں میں سے کسی کی لونڈی بھی وہاں موجود ہو تو اس کی موجودگی مانع خلوت نہیں ہے لیکن اگر کوئی کٹکھنا کتا ان کے تخلیہ میں موجود رہے تو وہ مانع خلوت ہے خواہ وہ کتا مرد کا ہو یا عورت کا کیونکہ ان دونوں میں سے کسی کو حالت مباشرت میں قابو کے اندر رکھنا ممکن نہ ہو گا۔ لیکن اگر وہ کتا کٹکھنا نہ ہو اور بیوی کا ہو تو خلوت صحیحہ کے لئے مانع ہو گا کیونکہ حالت اختلاط میں وہ کتا سمجھے گا کہ اس کی مالکہ کے ساتھ زیادتی ہو رہی ہے تو وہ اسے خاوند سے بچانے کی کوشش کرے گا اور بعض اہل تحقیق کا کہنا ہے کہ اگر مرد کا کتا ہوا تو مطلع مزاحمت نہ کرے گا خواہ کٹکھنا ہو یا نہ ہو کیونکہ اس کا مالک اوپر ہو گا جس سے کتے میں اشتعال نہ پیدا ہو گا لیکن مؤلف کتاب (زیر ترجمہ) کہتے ہیں کہ دونوں میں سے کسی کا بھی کتا ہو مزاحمت نہیں کرے گا کیونکہ میں ان میں وہ کتا جس کا بھی ہو وہ اسے ڈانٹ کر خاموش کر دے گا اگر اسے ڈانٹ کر قابو میں لانا ممکن نہ ہو تو مرد کا ہو یا عورت کا اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ حقیقت یہ ہے کہ مرد کا کتا ہو تو عورت کے ساتھ اپنے مالک پر بھی جھپٹے گا اور اگر عورت کا کتا ہو تو مرد کے ساتھ اپنی مالکیہ پر بھی جھپٹے گا۔ یہ نہ دیکھے گا کہ جس کا کتا ہے وہ غالب ہے یا مغلوب ہے۔ پس اگر ایسا کتا موجود ہو جسے ڈانٹ کر خاموش کرنا ممکن نہیں ہے تو اس کی موجودگی میں اس کو خلوت صحیحہ نہیں مانا جائے گا خواہ وہ کتا مرد کا ہو یا عورت کا۔ پس اگر شرائط مذکورہ بالا کے ساتھ میاں بیوی کی خلوت ہو تو مہر طے شدہ لازم ہو جائے گا اور کوئی مہر طے نہ ہوا ہو تو پورا مہر مثل لازم ہو گا اور نسب بھی اسی صورت میں ثابت ہو گا خواہ وہ شخص مخنث ہو۔ حق

نفقہ در ہائش اور عدت کے مسائل بھی اس خلوت کی صورت میں عائد ہوں گے اور اس عورت کی بہن کے ساتھ عقد کرنا حرام ہو جائے گا۔اس قسم کی خلوت صحیحہ صحبت کرنے کے برابر ہے۔البتہ بکارت کے زائل ہونے کا معاملہ اس حکم سے مستثنیٰ ہے یعنی اگر شرائط بالا کے ساتھ خلوت تو ہوئی لیکن وطی نہیں ہوئی تو عورت کو باکرہ تصور کیا جائے گا اور اس کی شادی ہوئی تو کنواری لڑکی کی طرح متصور ہوگی۔ اسی طرح انہیں شادی شدہ قرار دیئے جانے کی صورت بھی ہے کہ محض اس خلوت سے ان میں سے کسی کو شادی شدہ تصور نہیں کیا جائے گا اور اس عورت کی بیٹی کے حرام ہونے کا انحصار بھی اسی پر ہے کہ محض تخلیہ سے (بدون وطی کے) اس عورت کی بیٹی اس شخص پر حرام نہ ہوگی نیز اگر وہ عورت تین طلاق یافتہ اور اس کے ساتھ محض خلوت ہوئی مباشرت نہیں ہوئی تو وہ اپنے سابق خاوند کے لئے حلال نہ ہوگی۔جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا اور میراث کی بابت بھی یہی حکم ہے کہ محض خلوت صحیحہ سے وہ دونوں ایک دوسرے کے وارث قرار نہ پائیں گے۔

اب سوال یہ ہے کہ آیا خلوت فاسدہ (ناجائز تخلیہ) کے بعد عدت لازمی ہوگی یا نہیں اس میں اختلاف ہے اور صحیح بات یہ ہے کہ احتیاطاً اس خلوت سے عدت واجب ہے کیونکہ گو عورت اپنے آپ کو سپرد کر دیتی ہے لیکن رکاوٹ خاوند کی جانب سے ہوگی مثلاً کوئی شخص ایک مکان میں عورت کے ساتھ تخلیہ میں رہے اور وہ عورت حیض یا نفاس کی حالت میں ہو یا ان میں سے کوئی روزہ رمضان رکھے ہوئے ہو۔یا کوئی سخت مرض میں مبتلا ہو یا عورت کو کوئی امر مانع حسی لاحق ہو بہر حال اس خلوت سے گمان (وطی) ہو سکتا ہے لہٰذا ان تمام صورتوں میں عدت واجب ہے۔

بعض اصحاب کا خیال ہے کہ مانع شرعی موجود ہو مثلاً حالت حیض و نفاس یا روزہ تو (خلوت کے بعد) عورت عدت گزارے کیونکہ ایسی صورت میں مباشرت کا امکان ہے لیکن اگر مرد کے لئے کوئی امر طبعی مانع (مباشرت) ہو مثلاً شدید مرض کا لاحق ہونا کہ اس حالت میں مباشرت کا امکان نہیں ہے یا عورت ہی کو کوئی مانع طبعی لاحق ہو تو اس حالت میں خلوت کا کوئی اثر نہ ہوگا۔بجز اس صورت کے کہ اول الذکر مسلک پر عمل کیا جائے جس کی رو سے عدت کا لازم ہونا وطی پر موقوف نہیں ہے بلکہ اس امر پر مبنی ہے کہ عورت ایسے مقام پر جو مباشرت کے لئے موزوں ہے اپنا نفس خاوند کے سپرد کر دے۔ ایسی حالت میں ظاہر صورت حال کے پیش نظر عدت واجب ہے لیکن کیا دینی اعتبار سے بھی عدت ضروری ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں عدت کے صحیح یا غلط ہونے کا سوال نہیں پیدا ہوتا۔چنانچہ فقہاء کہتے ہیں کہ اگر عورت کو یقین ہے کہ اس کے ساتھ مباشرت نہیں ہوئی تو از روئے شرع نہ کہ فیصلۂ حاکم کے اعتبار سے اسے بغیر عدت گزارے اپنی شادی کا حق ہے۔

واضح ہو کہ یہ بتایا جا چکا ہے کہ تین امور ہیں جن سے پورا مہر لازم ہو جاتا ہے: ایک وطی دوسرے خلوت صحیحہ جس کے بیان میں تفصیل سے کام لیا گیا ہے تاکہ پورے طور پر واضح ہو جائے۔تیسرا امر میاں بیوی نے کسی کی موت کا واقع ہو جانا ہے۔اگر مباشرت سے پہلے مرد وفات پا جائے تو عدت اور مہر کے بارے میں وہی حکم ہے جو مباشرت کی صورت میں ہے اور مہر کے بارے میں دونوں میں کسی کی وفات کی صورت میں وہی حکم ہے جو مباشرت کے بعد کا ہے (یعنی عدت اور پورا مہر لازم ہوگا)۔

ایک چوتھی بات یہ ہے کہ جس سے پورا مہر ثابت ہو جاتا ہے۔اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص مباشرت کے بعد

اپنی بیوی کو طلاق بائن (یعنی نکاح ٹوٹ جانے والی طلاق) دے دے اور عدت کے دوران نیا مہر مقرر کر کے نکاح کر لے تو اس دوسرے عقد میں جو مہر مقرر ہو گا وہ عقد کے ساتھ ہی مباشرت یا خلوت کے بغیر پورے کا پورا واجب ہو گا کیونکہ اس کا عدت میں ہونا خلوت کا قائم مقام ہے اور یہ مزید علیہ ہے۔ بعض اصحاب نے اسے مزید علیہ قرار دینے پر اعتراض کیا ہے۔ کیوں کہ وہ عورت مباشرت سابقہ کی بنا پر پورے مہر کی مستحق ہوتی ہے اور عدت کے اس نتائج میں سے ایک نتیجہ ہے اور یہ گویا کہ مباشرت ہے۔ لہٰذا پورے مہر کا حق جو اسے حاصل ہوا ہے وہ عقد ثانی کی بنا پر نہیں ہوا بلکہ یہ حق پہلی ہی مباشرت کی وجہ سے ہوا۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس صورت میں بہر حال کوئی مباشرت نہیں ہوئی لہٰذا پورا مہر جو عائد ہو وہ خواہ عدت کے دوران عقد کرنے کی وجہ سے ہوا ہو یا اس مباشرت کی وجہ سے جو طلاق دینے سے پہلے اس نے کی۔ پس اس صورت حال کا بیان کر دینا ضروری ہے اور اس کو مدنظر رکھا جائے گا اسے نظر انداز کر دینا درست نہیں ہے کیوں کہ اس میں واضح طور پر اشتباہ ہو سکتا ہے لہٰذا اس کو الگ قرار دینے پر اعتراض بے معنی ہے۔

بعض اصحاب نے پورا مہر لاگو ہونے کی ایک پانچویں وجہ بھی بتائی ہے اور وہ یہ ہے کہ انگلی وغیرہ سے بکارت کو زائل کیا جائے لیکن یہ وجہ بیکار ہے کیوں کہ اگر خلوت میں انگلی وغیرہ سے بکارت زائل کی جائے تو خلوت صحیحہ کی بنا پر پورا مہر از خود عائد ہو جائے گا۔ خلوت صحیحہ نہ ہو تو کچھ عائد نہ ہو گا۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے بیوی کو خلوت صحیحہ کے بغیر زور سے دھکا دے دیا کہ اس کی بکارت جاتی رہی اور مباشرت سے پہلے اسے طلاق دیدی تو نصف مہر کے سوا اور کچھ لازم نہ ہو گا اور نہ زوال بکارت کا کوئی معاوضہ عائد ہو گا۔ لیکن اگر وہ عورت اس کی بیوی نہیں ہے اور اسے زور سے دھکا دے کر اس کی بکارت زائل کی اور اگر اس کے ساتھ شادی کی تو زوال بکارت کے باعث مہر مثل اور نکاح کا طے شدہ مہر لازم ہو گا۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ حنفیہ کے نزدیک جن اسباب کی بنا پر پورا مہر لازم ہو جاتا ہے ان کی تعداد چار ہی شمار کرنی چاہئے نہ کہ پانچ اور یہ امر ملحوظ رکھنا چاہئے کہ چوتھی صورت میں جو پورا مہر عائد ہوتا ہے وہ یا تو عدت کے دوران دوسرا نکاح کرنے کی بنا پر ہوتا ہے یا طلاق سے پہلے جو مباشرت ہوئی تھی اس کی بنا پر کیوں کہ پہلے نکاح کا اثر یعنی عدت کے باقی ہونے کی وجہ سے نکاح باقی مانا جائے گا۔

یہ وہ امور ہیں کہ اگر ان میں سے کوئی امر پایا جائے تو مہر لازم ہو جاتا ہے اور جب تک اس سے بریت نہ ہو اس کے ساقط ہونے کا احتمال نہیں رہتا۔ چنانچہ اگر ادائیگی مہر سے پہلے دونوں میں علیحدگی کر دی جائے یا وہ عورت خاوند سے مباشرت کے بعد (جس سے پورا مہر لازم ہو جاتا ہے) اس کے لڑکے سے آلودہ ہو جائے یا خاوند کا لڑکا اس کے ساتھ تخلیہ کر لے یا عورت خواہش نفسانی کے ساتھ اس کا بوسہ لے تو اس کا نکاح خاوند سے ٹوٹ جائے گا لیکن مہر ساقط نہ ہو گا۔ البتہ اگر مباشرت، خلوت یا موت وغیرہ، جن اسباب سے مہر لاگو ہو جاتا ہے، سے پہلے ایسی کوئی حرکت (جو نکاح توڑنے والی ہے) عورت سے سرزد ہو تو تمام مہر ساقط ہو جائے گا۔ کیوں کہ یہ علیحدگی مہر لازم ہونے سے پہلے ہوئی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ان دو امور سے مہر لازم ہو جاتا ہے اور اس کے ساقط ہونے کا احتمال نہیں رہتا:

ایک امر وطی ہے جس سے مراد حشفہ یا اسی قدر حصہ قبل یا دبر کے اندر داخل ہو جائے۔ خواہ وہ عورت اتنی کم عمر ہو کہ

مہر کی دوسری قسم وہ ہے جو وطی (مباشرت) سے واجب ہوتا ہے اور یہ معلوم ہے کہ مباشرت بھی عقد صحیح کے بعد ہوتی ہے اور کبھی عقد فاسد کے بعد۔ عقد صحیح کے بعد مباشرت سے پورا مہر لازم ہو جاتا ہے۔ لیکن عقد فاسد کے بعد جو مہر عائد ہوتا ہے وہ مسالک مختلفہ کی رو سے تفصیل طلب ہے۔ (۱)

جس کے ساتھ بالعموم مباشرت نہیں ہو سکتی ایسی صورت میں اگر وہ شخص مباشرت کے الزام سے انکاری ہو تو قسم کھا لینے پر اس کی بات مان لی جائے گی۔ (وطی کے ثبوت کے لئے) یہ شرط نہیں ہے کہ مواقع شرعیہ موجود نہ ہوں۔ پس اگر حالت حیض یا نفاس میں یا دونوں میں سے کسی کا روزہ تھا اور مباشرت کی تب بھی پورا مہر لازم ہوگا۔

دوسرا امر دونوں میں کسی کی موت کا' مباشرت سے پہلے' واقع ہو جانا ہے خواہ وہ طبعی ہو یا عورت آزاد خودکشی کر لے۔ یا خاوند اسے قتل کر دے (تو پورا مہر لازم ہوگا) لیکن اگر عورت نے خاوند کو قتل کیا تو مہر ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر شادی شدہ لونڈی نے خودکشی کر لی یا اس کے آقا نے اسے قتل کر دیا تو ان حالات میں حق مہر ساقط ہو جائے گا۔ غرض ان دو امور کے علاوہ مہر ثابت نہیں ہوتا۔ لہٰذا اگر بغیر عضو مخصوص کے مرد کا مادۂ تولید اندام نہانی میں کسی نلکی وغیرہ کے ذریعہ داخل کیا جائے تو مہر عائد نہ ہوگا۔ نیز خلوت صحیحہ اور عمل غیر فطری کے ارتکاب سے بھی مہر عائد نہ ہوگا چنانچہ اگر اس کے بعد طلاق دی تو نصف مہر ہی واجب ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ چار امور سے مہر لاگو ہوتا ہے:

ایک وطی سے خواہ قُبل میں ہو یا دُبر میں اور وطی ممنوع ہو تب بھی بایں طور کہ عورت حالت حیض و نفاس وغیرہ میں ہو۔ دوسرے خلوت سے۔ تیسرے شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے یا شرمگاہ پر نظر کرنے سے اور بوسہ لینے سے بھی خواہ یہ حرکت لوگوں کی موجودگی میں ہوئی ہو۔ چوتھے دونوں (میاں بیوی) میں سے کسی کی موت واقع ہو جانے سے۔

اگر عورت میں کوئی عیب ایسا نکلے جس سے فسخ نکاح واجب ہو جاتا ہے لیکن ہنوز فسخ نکاح نہ ہوا تھا کہ دونوں میں سے کسی کی موت واقع ہو گئی تو بیوی کو پورا مہر کا حق ہوگا۔ کیونکہ موت سے مہر لازم ہو جاتا ہے اور خاوند کو کسی اور سے اس کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا کیونکہ مطالبہ کا حق' نکاح کے فسخ ہونے پر ہوتا ہے اور نکاح فسخ نہیں ہوا۔ ہاں اگر موت سے پہلے فسخ ہو جائے درآنحالیکہ مباشرت نہ ہوئی ہو تو عورت کسی شے کی حقدار نہ ہوگی۔

یہاں پر حنابلہ نے پورا مہر لازم ہونے اور احتمال سقوط نہ رہنے کے اسباب میں شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے اور بوسہ لینے کو بھی خواہ لوگوں کی موجودگی میں ہوا اضافہ کیا ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ بات پہلے بتائی گئی ہے کہ عقد صحیح کے بعد مباشرت ہو تو پورا مہر واجب ہو جاتا ہے اور اس کے ساقط ہونے کا احتمال نہیں رہتا۔ یہاں تک کہ اگر کوئی ایسی حرکت کرے کہ دونوں میں علیحدگی لازم ہو جائے مثلاً وہ عورت مرتد ہو جائے یا خاوند کے بیٹے کے ساتھ آلودہ ہو جائے تب بھی (مہر واجب رہے گا)۔ لیکن اگر خاوند مباشرت یا خلوت صحیحہ سے پہلے اسے طلاق دے دے تو نصف مہر ساقط ہو جائے گا۔ اور نصف برقرار رہے گا۔ اسی طرح خاوند کی جانب سے بھی ایسی کوئی حرکت ہو جو مستوجب علیحدگی ہے مثلاً مرتد ہو جائے یا اپنی بیوی کی ماں یا اس کی بیٹی سے آلودہ ہو جائے یا بری خواہش کے ساتھ ان کا بوسہ لے۔ اور ہنوز بیوی کے ساتھ خلوت یا مباشرت نہ ہوئی ہو تو نصف مہر عائد ہو

جائے گا۔

اگر عورت کا یہ دعویٰ ہو کہ خاوند نے مباشرت کی ہے اور خاوند اس سے انکار کرے تو عورت کی بات مانی جائے گی۔ کیونکہ اس میں اسے اپنا نصف مہر ساقط کئے جانے سے انکار ہے اور فیصلہ انکار کرنے والے کے قول پر ہوتا ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ مرد کا قول مانا جائے گا کہ وہ نصف مہر سے زیادہ واجب ہونے سے انکار کرتا ہے۔ ان دونوں اقوال پر غور کرنے سے ظاہر ہے کہ دونوں اقوال قابل اعتراض ہیں۔ کیونکہ اگر اس قاعدہ پر عمل کیا جائے کہ صرف انکار کرنے والے کی بات پر فیصلہ ہوتا ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو انکاری قرار دیا جا سکتا ہے جیسا کہ اوپر بتایا گیا ہے۔ لہٰذا بعض اصحاب نے اول الذکر قول کو ایک اور وجہ سے ترجیح دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ عقد صحیح سے پورا مہر واجب ہو جاتا ہے لیکن اس کا نصف واجب ہونا ایک اور عارضی سبب کی بنا پر ہے اور وہ سبب علیحدگی یا فسخ نکاح ہے جو خاوند کی حرکت سے واجب ہوا۔ اگر ایسی بات پیش نہ آتی تو صورت حال جوں کی توں باقی رہتی۔ اب مرد اس عارضی امر کے پیش آ جانے کا دعویٰ کرتا ہے اور عورت انکار کرتی ہے تو (بہ حیثیت منکر کے) اس عورت کی بات مانی جائے گی۔

یہ حکم اس وطی کی صورت میں ہے جو عقد صحیح کے بعد ہوئی ہو جس سے پورا طے شدہ مہر ثابت ہوتا ہے۔ اگر کوئی مہر طے نہیں ہوا یا کوئی فاسد مہر مثلاً شراب یا سور وغیرہ کا مہر ہوا جیسا کہ پہلے ذکر ہوا یا مہر مقرر ہی نہیں ہوا یا اس شرط پر نکاح ہوا کہ کوئی مہر نہ ہوگا تو اس سے مہر مثل واجب ہوگا یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ عورت نے ایک شخص سے کہا میں پچاس اشرفی پر تم سے شادی کرتی ہوں اور تم کو مہر سے بری الذمہ کرتی ہوں اور اس شخص نے قبول کر لیا یا اس طرح عقد ہوا کہ عورت یا خاوند یا کوئی اور شخص جو کچھ کہہ دے وہی مہر ہوگا۔ یا یہ کہ اس کی بھیڑوں کے پیٹ میں جو بچے ہیں وہ مہر ہوگا یا یہ کہ ہزار درہم دو یا سوکن کو طلاق دو تو شادی کرتی ہوں ان تمام صورتوں میں مہر مثل مقرر ہو جائے گا۔ اس قسم کی شرائط کا ذکر مہر کی شرطوں کے بیان میں آ چکا ہے۔

اگر عقد فاسد کے بعد مباشرت کی اور مہر مقرر ہوا تھا تو اس عورت کے مہر مثل اور طے شدہ مہر کا موازنہ کیا جائے گا۔ ان دونوں میں جس کی مقدار کم ہوگی وہی حق مہر ہوگا اگر کوئی مہر طے نہ ہوا ہو تو وہ مہر مثل کی حقدار ہوگی جو کچھ بھی ہو۔ عقد فاسد کی صورت میں جب تک مباشرت نہ ہو عورت کسی شے کی حقدار نہیں ہوتی۔ لہٰذا اگر مباشرت سے پہلے طلاق دے دی تو عورت کو کچھ حق نہ ہوگا اگرچہ اس عورت کے ساتھ تخلیہ ہو چکا ہو کیوں کہ نکاح فاسد میں تخلیہ بجائے خود ایک امر فاسد ہے۔ اس لئے کہ نکاح فاسد میں مباشرت حرام ہے اور اس حالت میں تخلیہ ایسا ہی ہے جیسے حالت حیض میں جب کہ مباشرت حرام ہوتی ہے تخلیہ کیا جائے پس جب تک کہ وطی بطور عورت کے نہ کی جائے غیر فطری مباشرت سے مہر ثابت نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ نکاح فاسد کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو وہ ہے کہ جس سے مہر واجب ہو جاتا ہے اور نسب بھی قائم ہو جاتا ہے لیکن عدت واجب نہیں ہوتی ایسے نکاح فاسد کو نکاح باطل کہتے ہیں۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے اپنی محرمات میں سے (جن سے نکاح حرام ہے) شادی کر لی تو یہ عقد جو ایسی کسی عورت سے کیا گیا وہ نہ ہونے کی مانند ہے۔ یہی حال شادی شدہ عورت سے یا عدت گزارنے والی عورت سے جس کی بابت معلوم ہے کہ یہ اپنے خاوند کی عدت میں ہے نکاح کیا گیا تو وہ نکاح بھی کالعدم اور نکاحِ باطل ہوگا۔ اگر یہ جاننے کے باوجود کہ نکاح نہیں ہوا اس عورت سے وطی کی تو اس پر 'حد' (سزا

شرعی) عائد ہوگی لیکن اگر یہ علم نہ تھا تو شبہ کی بنا پر حد سے بچ جائے گا۔ اگر عورت نے اسے اپنے ساتھ نکاح کرنے پر مجبور کیا تو ایسی صورت میں عقد کرنے سے مہر واجب نہ ہوگا کیوں کہ عورت نے اسے مجبور کیا اس لئے عقد کالعدم متصور ہوگا اور مہر واجب نہ ہوگا' لیکن اگر مباشرت ہوگئی تو نسب قائم ہو جائے گا اور عدت واجب ہوگی۔

(نکاح فاسد کی) دوسری قسم وہ ہے جس میں مہر' عدت اور نسب ثابت ہو جاتا ہے اور یہ وہ عقد ہے جس میں ان شرطوں میں سے کوئی شرط جو حنفیہ کے نزدیک صحت عقد کے لئے ضروری ہیں پوری نہ کی جائے اور جس کا پورا نہ ہونا حنفیہ کے علاوہ دوسرے مسالک میں جائز قرار دیا گیا ہو۔ اس کی مثال گواہوں کی موجودگی کے بغیر نکاح کرنا ہے۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ گواہوں کے بغیر بھی نکاح صحیح ہو جاتا ہے اسی طرح ایک عورت سے ملوث ہونے یا شہوت کے ساتھ اس پر نظر ڈالنے والے کا اس کی ماں سے نکاح کرنا یا بدکاری کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی خود اپنی لڑکی سے نکاح کر لینا (حنفیہ کے نزدیک صحیح نہیں ہے لیکن) شافعیہ کے نزدیک صحیح ہے۔ نیز خلوت صحیحہ کے بعد غیر شخص سے طلاق یافتہ عورت کے ساتھ بغیر عدت کے نکاح کرنا شافعیہ کے نزدیک درست ہے۔ کیوں کہ جب تک مباشرت نہ ہو عدت لازم نہیں ہوتی۔ اسی طرح آزاد بیوی کی موجودگی میں کسی لونڈی سے نکاح کر لینا حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ لیکن شافعیہ اس کو جائز کہتے ہیں بشرطیکہ وہ کسی اور کی مملوکہ ہو۔ اگر اپنی مملوکہ ہو تو اس کے ساتھ عقد نہیں ہو سکتا کیوں کہ مالک ہونے اور نکاح کرنے دونوں کے احکام ایک دوسرے کے منافی ہیں پس ان صورتوں میں اگرچہ حنفیہ کے نزدیک عقد فاسد ہے لیکن دوسرے فقہاء کے نزدیک درست ہے لہٰذا مہر عائد ہوگا عدت واجب ہوگی اور نسب ثابت ہو جائے گا۔

اب یہاں پر چند ایسی صورتیں (عقد کی) بیان کی جاتی ہیں جن کے فاسد ہونے پر چاروں ائمہ فقہاء کا اتفاق ہے' لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایسے عقدوں میں مباشرت کی جائے تو نسب ثابت ہوگا اور عدت واجب ہوگی لیکن اس کا مرتکب مستوجب 'حد' نہ ہوگا۔ مثلاً دو بہنوں کو کوئی شخص اپنے عقد ازدواج میں لایا اور ان سے مباشرت کی یا مطلقہ بیوی کی بہن سے شادی کی درآنحالیکہ ہنوز اس کی بیوی کی عدت پوری نہ ہوئی تھی۔ یا اپنی چوتھی بیوی کو طلاق دی اور اس کی عدت کے دن گزرنے سے پانچویں سے شادی کر لی۔ یا پانچ عورتوں سے بیک وقت نکاح کیا اور ان سے مباشرت بھی ہوگئی تو ایسی صورت میں بقول ظاہر حنفیہ یہ عقد فاسد ہوگا' باطل نہ ہوگا یعنی اس سے مہر لازم ہو جائے گا اور عدت واجب ہوگی اور نسب ثابت ہو جائے گا باوجود اس کے مشہور ائمہ فقہاء میں سے کوئی اس فعل کو جائز قرار نہیں دیتا۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر کسی کافر نے مسلمان عورت سے شادی کر لی اور اس سے اولاد پیدا ہوئی تو اس کا نسب ثابت ہو جائے گا اور اس سے مباشرت ہونے کے بعد ان میں علیحدگی کرادی جائے تو عدت واجب ہوگی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ عقد باطل ہے اور اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے لہٰذا اس سے نہ نسب ثابت ہوگا اور نہ عدت واجب ہے یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے کسی محرم عورت (جس سے نکاح حرام ہے) سے یا کسی شخص کی مطلقہ عورت سے جو ہنوز عدت میں ہو نکاح کیا جائے۔

ظاہر ہے کہ ان مثالوں میں عقد فاسد کے جو نتائج بتائے گئے ہیں وہ اس کے حلال ہونے کے شبہ کی بنا پر ہیں جو دوسرے عقود پر قیاس کرنے سے پیدا ہوتے ہیں چنانچہ اگر نسبت خواہری کا لحاظ نہ رکھا جائے تو وہ شخص اپنی مطلقہ بیوی کی

بہن کے ساتھ شادی کرنے کے لئے اجنبی عورت کی طرح عدت کا انتظار نہیں کرے گا کیوں کہ دونوں میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس بات کو نظر انداز کر دیا جائے کہ چار بیوی والے کو پانچویں سے شادی کرنا حلال نہیں ہے اور مطلقہ عورت کی زوجیت جب تک عدت نہ گزر جائے اس شخص کے ساتھ باقی رہتی ہے تو (کسی اور عورت سے شادی کے لئے اپنی مطلقہ بیوی کی) عدت گزارنے کا انتظار کرنے کا کوئی سبب نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ اگر اس کی تین بیویاں ہوں اور ایک کو طلاق دے دے تو اس کی عدت کا انتظار کئے بغیر کسی اور عورت (چوتھی) سے عقد نکاح کر سکتا ہے اس لئے حنفیہ مذکورہ مثالوں کو نکاح فاسد قرار دیتے ہیں نکاح باطل نہیں کہتے ان صورتوں میں شبہ کا امکان ہے اور اس کے مرتکب کو عذر کا موقع حاصل ہے' تاہم نکاح فاسد کے نتائج کے بارے میں مختلف اقوال منقول ہیں۔ یہاں تک کہ بعض اصحاب کا کہنا ہے لزوم عدت اور ثبوت نسب کے بارے میں، نکاح باطل اور نکاح فاسد کی تمام مذکورہ مثالوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ لیکن مشہور صورت وہی ہے جس کی تفصیل اوپر کی گئی ہے۔

واضح ہو کہ نکاح فاسد ہو یا نکاح باطل اس کا فسخ کرنا قاضی (حاکم شرع) کے فیصلہ پر موقوف نہیں ہے بلکہ فریقین (میاں بیوی) میں سے کوئی' ایک دوسرے کی موجودگی کے بغیر بھی فسخ عقد کر سکتا ہے۔ خواہ مباشرت ہو چکی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ ایام عدت کا آغاز دونوں میں علیحدگی کے وقت سے ہوگا' اور (اولاد ہوئی تو) نسب ثابت ہوگا جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے اور نسب ثابت ہونے کی کم سے کم مدت مباشرت کے وقت سے چھ ماہ بعد (ولادت) سے ہے۔ چنانچہ اگر مہینے کے آغاز میں مباشرت ہوئی اور چھ ماہ کے بعد ولادت ہوئی تو اس کے ساتھ نسب ثابت ہو جائے گا۔ اس سے کم میں نہ ہوگا اس کی تفصیل عدت کے بیان میں آگے آ رہی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ عقد صحیح کے ساتھ جو حنفیہ اور حنابلہ کے مطابق ہوا ہو اگر مباشرت ہو تو پورا مہر لاگو ہو جائے گا۔ لیکن نکاح مفوضہ میں جس میں عورت اپنے نکاح کا معاملہ ولی کے سپرد کر دیتی ہے کہ وہ بلا تعین مہر جس طرح چاہے اس کا نکاح کر دے تو اس صورت میں عقد صحیح کے بعد مباشرت ہو تو مہر مثل واجب ہو جائے گا۔ اگر مباشرت سے پہلے طلاق ہو گئی تو کوئی حق مہر نہ ہوگا البتہ متعہ (رنڈاپے کا جوڑا) واجب ہوگا جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔ اگر دونوں میں کسی کی موت واقع ہو جائے تو مہر مثل یا وہ مہر جو دونوں کی رضامندی سے طے ہوا ہو یا قاضی نے جو فیصلہ کیا ہو وہ واجب الادا ہوگا۔ کیوں کہ مفوضہ عورت (جو اپنے مہر کا فیصلہ کسی اور کے سپرد کر دے) کو حق ہے کہ مباشرت سے پہلے اپنے مہر کا مطالبہ کرے اور یہ مہر تین باتوں سے لاگو ہوتا ہے: مباشرت سے' یا دونوں میں سے کسی کی موت کے واقع ہو جانے سے۔ اگر چہ یہ موت مباشرت سے پہلے واقع ہو جائے یا پھر مہر کے طے ہو جانے سے۔ اور جس طرح عقد صحیح میں مباشرت سے مہر واجب ہوتا ہے اسی طرح عقد فاسد میں بھی مباشرت سے مہر مثل عائد ہو جاتا ہے کیوں کہ مہر کو واجب کرنے والی شے مباشرت ہے عقد فاسد میں بھی اور (بیوی کے) شبہ میں مباشرت کر لینے سے بھی جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

نکاح فاسد وہ نکاح ہے جس میں شرائط مذکورہ سابقہ میں سے کسی شرط کی کمی رہ جائے اور نکاح باطل وہ ہے جس میں ارکان نکاح میں سے کوئی رکن (جزو لازم) پورا نہ ہو۔

واضح ہو کہ نکاح فاسد اور نکاح باطل کے بیشتر احکامات یکساں ہیں۔ باطل نکاح شغار بھی ہے۔ اس کی تفصیل

آگے آرہی ہے۔ نکاح شغار یہ ہے کہ ایک شخص اپنی بیٹی کا نکاح اس شرط پر کرے کہ دوسرا بھی اپنی بیٹی کا نکاح کر دے اور کوئی مہر نہ ہو۔ اسی طرح نکاح متعہ بھی باطل ہے جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ پہلی صورت اس لئے باطل ہے کہ اس میں ایک رکن یعنی زوجہ پورا نہیں ہوا کیوں کہ وہ عورت جس کا عقد ہے اسی کو دوسری کا مہر قرار دیا گیا ہے یعنی جس کا نکاح ہے وہی مہر بن گئی اور وہی عورت عوض بھی ہوئی اور معاوضہ بھی۔ اور ثانی الذکر نکاح باطل اس لئے ہوا کہ اس میں صیغہ (یعنی الفاظ نکاح) میں جو نکاح کے ارکان میں سے ہے خلل ہے' کیوں کہ اس رکن کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس میں وقت کی کوئی قید نہ ہو (اور نکاح متعہ میں وقت متعین ہوتا ہے)۔ اسی طرح حالت احرام میں نکاح باطل ہے کیوں کہ جس کا عقد نکاح ہے یعنی خاوند یا بیوی کہ یہ دونوں نکاح کے ارکان (اجزائے لازمی) ہیں ان میں خلل ہے' نکاح کے لئے شرط یہ ہے کہ کوئی امر مانع نکاح حائل نہ ہو۔ شافعیہ کے نزدیک احرام کی حالت میں موانع نکاح میں سے ہے۔ اسی طرح وہ نکاح باطل ہے جب کہ کسی عورت کے ولی دو شخصوں سے اس کا نکاح کر دیں اور یہ پتہ نہ چل سکے کہ پہلے کس کے ساتھ نکاح ہوا ایسی صورت میں دونوں عقد باطل ہوں گے جیسا کہ پہلے بتایا گیا اور باطل ہونے کا سبب یہ ہے کہ محل نکاح میں (یعنی جس کا نکاح پیش نظر ہے) خلل ہے یعنی عورت کا نکاح دو مردوں سے نہیں ہو سکتا۔ عدت گزارنے والی عورت کا نکاح بھی اس میں داخل ہے۔ (کیوں کہ جب تک عدت نہ گزر جائے وہ عورت اس کی زوجیت میں شمار ہوگی)۔

واضح ہو کہ نکاح شغار (یعنی بٹے سٹے کا نکاح)' وقتی نکاح (یا متعہ)' احرام حج کی حالت کا نکاح اور ایسا نکاح جو عورت کے ولیوں نے دو شخصوں سے کرایا ہو ان تمام نکاحوں میں (اگر مباشرت کر لی جائے تو) حد نہیں ماری جائے گی' لیکن عدت واجب ہوگی اور نسب اور مہر مثل ثابت ہوگا۔

وہ نکاح بھی نکاح فاسد ہے جو معتدہ (عدت گزارنے والی) یا مستبراہ (مجہول الحال یا ناروا مباشرت شدہ عورت) کے ساتھ (عرصہ عدت کے دوران) کیا جائے (ایسی عورتوں سے نکاح کے لئے) یہ ضروری ہے کہ عدت یا استبراء کی مدت یقینی طور پر پوری ہو گئی ہو اگر کسی شخص نے عدت کے دوران یا مدت استبراء کے اندر یا اس حالت میں عقد نکاح کیا کہ انقضائے میعاد کے بارے میں شک تھا اور پھر بھی مباشرت کر لی تو ایسی صورت میں اس شخص پر حد واجب ہو جائے گی کیوں کہ جب تک کہ ایک عورت کسی کی عدت کے دن گزار رہی ہو تو وہ اس عورت کا (بطور خاوند کے) ذمہ دار ہے اور ایسی حالت میں اس کے ساتھ مباشرت کرنا فعل زنا مستوجب حد ہوگا اور اس سے نہ نسب ثابت ہوگا نہ عدت لازم ہوگی اور نہ مہر واجب ہوگا البتہ اگر اس نے اپنی لاعلمی کا اظہار کیا کہ اسے ایام عدت یا مدت استبراء کے دوران عقد کے حرام ہونے کا علم نہیں تھا تو اس پر 'حد' (سزائے شرعی) عائد نہ ہوگی۔ اسی طرح ایسے فعل کے ارتکاب پر عورت بھی مستوجب 'حد' ہوگی سوا اس کے کہ وہ بھی مرد کی طرح اپنی لاعلمی کا اظہار کرے اور وہ دونوں ہوں بھی ایسے جن کی ناواقفیت کے عذر کو مانا جا سکے مثلاً یہ کہ وہ نو مسلم ہوں یا ایسی جگہ پیدا ہوئے ہوں جو علم دین کی تحریک سے الگ تھلگ ہو۔ اس میں وہ عقد بھی ہے جس کے ایام عدت پورے ہونے میں شک ہوا اگر حمل کی علامت مثلاً (جنین کی) حرکت یا گرانی محسوس ہو تو وہ ناقابل عقد متصور ہوگی جیسا کہ بتایا گیا ہے کہ عقد کے لئے یہ شرط ہے کہ یقینی طور پر وہ عورت ایام عدت ختم کر چکی ہو اگر اس حالت میں عقد کیا تو وہ عقد باطل ہوگا یہاں تک کہ اگر یہ بات کھل جائے کہ اسے حمل نہیں ہے تب بھی بقول معتمد عقد باطل ہی ہوگا۔ کیوں کہ

جب تک اس بارے میں یقین نہ ہو جائے (کہ وہ عورت حاملہ نہیں ہے اور اس کی معیاد عدت یقینی طور پر گزر چکی ہے) اس کے ساتھ عقد کا ارادہ کرنا ہی درست نہیں ہے۔ یہ مسئلہ اس صورت کے خلاف ہے جب کہ ایک شخص طویل عرصہ تک اپنی بیوی سے لاتعلق رہے، یہاں تک کہ اسے لاپتہ (یا مفقود الخبر) قرار دیا جائے لیکن اس کی موت یا طلاق ثابت نہ ہو اور وہ عورت کسی اور سے شادی کر لے۔ پھر یہ پتہ چلے کہ اس کا خاوند مر گیا ہے یا یہ کہ اس نے طلاق دیدی ہے تو دوسرا عقد صحیح قرار دیا جائے گا کیوں کہ دوسری صورت میں امر واقعہ کو دیکھا گیا ہے اور جب تک خاوند کے مفقود ہونے کا یقین نہیں ہوا اس نے شادی کا ارادہ نہیں کیا لہٰذا اس کی طرف سے اس امر کو واقعہ تصور کیا جائے گا۔ بخلاف پہلی صورت کے لیکن قابل اعتماد امر یہی ہے کہ وہ عقد باطل ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

منجملہ نکاح باطل کے بت پرست (مشرکہ) عورت جو الہامی کتاب کی قائل نہ ہو، کے ساتھ نکاح کرنا ہے۔ اس کی تفصیل پہلے بتائی جا چکی ہے۔ اس نکاح کا باطل ہونا ظاہر ہے۔ کیوں کہ مشرکہ عورت محل نکاح (یعنی قابل نکاح) نہیں ہے۔ اسی طرح مرتدہ کا نکاح (جو اسلام سے پھر گئی ہو) باطل ہے کیوں کہ ایک رکن باطل ہے یعنی وہ عورت جو مسلمان کے لئے حلال نہیں ہے اور وہ کسی اور سے شادی نہیں کر سکتی کیوں کہ اس کا تعلق اسلام سے باقی ہے۔ پس اگر ایک عورت مسلمان کے تحت میں تھی اور وہ مرتد ہو گئی لیکن ہنوز اس کے ساتھ مباشرت نہ ہوئی تھی تو نکاح باطل ہو جائے گا اور اگر مباشرت ہو چکی ہے تو عدت کے ایام گزارنے تک نکاح باطل متصور ہو گا بشرطیکہ وہ حد نافذ ہونے تک زندہ رہے۔ اگر اس عورت سے صحبت کی جائے تو اس پر حد عائد نہ ہو گی کیوں کہ عقد کے باقی رہنے کا شبہ موجود ہے جیسا کہ آگے بتایا جائے گا۔

اگر کوئی آزاد شخص اپنی مملوکہ لونڈی سے عقد کرے تو وہ عقد باطل ہو گا کیوں کہ وہ محل عقد نہیں ہے۔ بیوی اور لونڈی کے احکام شریعت میں مختلف ہیں نکاح میں طلاق، لعان اور اظہار وغیرہ ہو سکتا ہے لیکن مملوکہ لونڈی سے نکاح کا ارادہ ہو تو پہلے اسے آزاد کرنا واجب ہے۔

یاد رہے کہ ہر ایسی مباشرت میں جس کے مرتکب پر حد واجب نہیں ہوتی عورت کے لئے عدت کا گزارنا لازم ہوتا ہے۔ بصورت دیگر اسے زنا قرار دیا جائے گا اور کوئی حق ثابت نہ ہو گا اور فاعل مستوجب حد ہو گا۔ اور یہ کہنے سے کہ فاعل پر حد واجب ہو گی ایسی بعض صورتیں مستثنیٰ ہو گئیں جن میں مفہوم پر حد واجب ہوتی ہے، فاعل پر نہیں ہوتی۔ مثلاً کوئی قریب البلوغ لڑکا بالغ عورت کے ساتھ آلودہ ہو یا کوئی دیوانہ شخص عاقل عورت کے ساتھ آلودہ ہو جائے تو اس صورت میں زنا کرنے والے پر بوجہ کم عمر ہونے کے یا دیوانہ پر بوجہ پاگل ہونے کے حد عائد نہ ہو گی۔ بلکہ اس عورت پر عائد ہو گی کیوں کہ وہ بالغ اور عاقل تھی۔ اس کے باوجود عدت لازم ہو گی اور نسب ثابت ہو گا اور اس قاعدہ سے کہ ''جس مباشرت سے حد عائد نہیں ہوتی اس سے عدت واجب ہوتی اور نسب ثابت ہوتا ہے'' وہ صورت مستثنیٰ ہے جس میں ایک شخص کو با اختیار عورت سے بدکاری پر مجبور کیا جائے۔ ایسی صورت میں معذوری کی بنا پر (گناہ نہ ہونے کے شبہ میں) وہ شخص حد سے بچ جائے گا۔ باوجود اس کے ان دونوں کو زنا کار تصور کیا جائے گا۔ اور مہر واجب نہ ہو گا، اور نہ اس کی عدت ہو گی اور نہ نسب ثابت ہو گا اس لئے کہ جبر سے زنا حلال نہیں ہو جاتا بلکہ شافعیہ کہتے ہیں کہ زنا پر مجبور ہو جانا ممکن نہیں ہے۔ کیوں کہ مباشرت کے لئے نفسانی ارادہ لازم ہے جس سے ایستادگی اور دخول ممکن ہو۔ جبر کرنے سے مجبور شخص پر ایسا اثر پڑتا ہے کہ ایستادگی اور دخول

ممکن نہیں رہتا۔ پس مجبور شخص نابالغ اور عاقل باختہ پاگل جیسا نہیں ہوتا۔

عقد فاسد کو سمجھنے کے لئے یہ دیکھنا ہوگا کہ مذکورہ سابقہ شرائط نکاح کے خلاف کیا عمل کیا گیا؟

مالکیہ کہتے ہیں کہ نکاح فاسد کی دو قسمیں ہیں ایک قسم وہ ہے جس کے فاسد ہونے پر تمام اماموں کا اتفاق ہے اور دوسری قسم وہ ہے جس کے فاسد ہونے پر سب کا اتفاق نہیں ہے۔ پہلی قسم میں محرم سے نکاح کرنا جو خون یا دودھ کے رشتہ سے حرام ہیں ایسی دو عورتوں کا جمع کرنا جن کو بیک وقت نکاح میں رکھنا حلال نہیں ہے اور چار بیویوں کی موجودگی میں پانچویں سے شادی کرنا ہے ان تمام صورتوں میں سے اگر کوئی صورت پیش آ جائے تو یہ نکاح مباشرت سے پہلے اور بعد میں بھی بغیر طلاق کے فسخ ہو جائے گا۔ اگر مباشرت سے پہلے فسخ ہو تو اس سے کچھ واجب الادا نہ ہوگا' کیوں کہ قاعدہ یہ ہے کہ جس عقد کو مباشرت سے پہلے فسخ کر دیا جائے اس میں مہر واجب نہیں ہوتا خواہ اس کے فاسد ہونے میں ائمہ کا اتفاق ہو یا اختلاف ہو اور خواہ یہ خرابی عقد نکاح میں ہوئی ہو یا مہر میں مثلاً شراب وغیرہ (حرام اشیاء) کا مہر رکھا گیا ہو۔ یا (نکاح اور مہر) دونوں میں خرابی ہو۔ لیکن اگر کوئی عقد مہر کی کم سے کم مقدار سے کم پر ہونے کی وجہ سے فاسد ہوا ہو مثلاً دو درہموں پر عقد ہوا حالانکہ کم سے کم مقدار تین درہم ہے تو اس صورت میں اگر مباشرت سے پہلے عقد فسخ ہوا تو دو درہم کا نصف حق مہر ہوگا۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ دودھ شریک باہم عقد فاسد کریں اور مباشرت سے پہلے ان کی علیحدگی کرا دی جائے۔ یا دو لعان کرنے والوں (یعنی ایک دوسرے کے خلاف بقید لعنت قسم کھانے والے میاں بیوی) کی علیحدگی کرا دی جائے تو اس میں بھی طے شدہ مہر کا نصف ملے گا۔ لیکن اگر مباشرت کے بعد فسخ نکاح ہوا تو پورا مہر لازم ہوگا۔ اگر بیٹی اور اس کی پھپھی یا خالہ دونوں کا عقد ایک ساتھ کسی شخص سے کر دیا گیا یا مختلف اوقات میں کیا گیا لیکن یہ نہیں معلوم کہ پہلے کس کے ساتھ ہوا۔ اور ان دونوں کے ساتھ مباشرت بھی ہو گئی تو دونوں مہر کی حقدار ہوں گی اور تین حیض کی مدت تک ان کے پھر قابل نکاح ہونے کا انتظار کیا جائے گا۔ (اسے استبراء کہتے ہیں)۔ اگر مہر حلال شے کا باندھا گیا تو جو مہر قرار پایا وہی ان کا حق ہوگا اور اگر حرام شے کا مہر باندھا گیا مثلاً شراب وغیرہ تو وہ مہر مثل کی حقدار ہوگی۔ اگر یہ عقد نکاح اس صورت میں ہوا کہ انہیں باہمی رشتہ اور اس کے حرام ہونے کا علم نہ تھا تو ان پر حد شرعی لاگو نہ ہوگی۔ اگر یہ باتیں معلوم تھیں اور دانستہ ایسا کیا تو حد (شرعی سزا) لازم ہوگی۔ کیوں کہ یہ زنا ہے۔

نکاح فاسد کی ان صورتوں کے منجملہ جن کے فاسد ہونے پر سب کو اتفاق ہے مقررہ وقت کے لئے نکاح کرنا ہے۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ بقول معتمد اس سے طے شدہ مہر لازم ہوتا ہے۔ اس طرح کے نکاح کرنے والے کو حد نہیں لگائی جائے گی۔ لیکن اگر مباشرت کی گئی ہے تو سزا اور تنبیہہ ضروری ہے اور طلاق کے بغیر ہی یہ عقد فسخ ہو جائے گا۔ اسی طرح نادانستہ طور پر عدت والی کے ساتھ نکاح کرنا ہے۔ یہ نکاح بھی طلاق کے بغیر مباشرت سے پہلے اور یا بعد میں فسخ ہو جائے گا لیکن اگر دانستہ ایسی حرکت کی ہے تو دونوں مستوجب حد ہوں گے۔

اب رہا دوسری قسم کا نکاحِ فاسد جس کے فاسد ہونے پر سب کا اتفاق نہ ہو اس کی مثال احرام حج کی حالت میں نکاح کرنا ہے یہ نکاح مالکیہ کے نزدیک فاسد ہے اور حنفیہ کے نزدیک درست ہے۔ اگر اس میں مباشرت ہو جائے اور مہر حلال شے کا بندھا ہو تو عورت مقرر شدہ مہر کی حقدار ہوگی۔ اگر مہر حرام شے ہے جیسے شراب یا سور تو مہر مثل واجب ہوگا۔ اگر

یہ (عقد) مباشرت سے پہلے فسخ ہو جائے تو کچھ لازم نہ ہوگا جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

نکاح فاسد کے منجملہ نکاح شغار (بٹے سٹے) کا نکاح بھی ہے کہ اگر چہ ایسا کرنا بالاتفاق ممنوع ہے لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایسا نکاح کر ہی لیا جائے تو نکاح بحال رہے گا۔ مالکیہ اس کے فاسد ہونے کے قائل ہیں جیسا کہ آگے بتایا جائے گا اور اس میں اگر مباشرت ہوگئی تو مہر مثل واجب ہوگا۔ ایسا ہی کسی عورت کا بغیر ولی کے خود اپنا نکاح کر لینا بھی ہے کہ یہ حنفیہ کے نزدیک جائز ہے اور مہر اگر حلال شے کا ہے تو واجب الادا ہوگا جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اسی طرح خفیہ نکاح کرنا ہے جس کا ذکر پہلے کیا گیا یہ نکاح مباشرت سے پہلے پہلے فسخ ہو سکتا ہے۔ بعد میں نہیں ہو سکتا۔ یہی حال فاسد مہر کے ساتھ نکاح کرنا اور یا ایسی شرط کے ساتھ نکاح کرنا ہے جو عقد کے منافی ہے ان تمام امور کی تفصیل بیان ہو چکی ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ عقد فاسد کی بنا پر مباشرت کی جائے تو مقرر شدہ مہر کی ادائیگی واجب ہوگی بشرطیکہ وہ مہر ایسی شے کا ہو جو عورت کے لئے حلال ہے اور عقد کا فاسد ہونا خود عقد ہی کی خرابی کے باعث ہو مثلاً عقد کی کوئی شرط یا رکن صحیح نہ ہو یا فساد عقد کا موجب ہو یا مہر درست نہ ہو بایں طور کہ مہر تین درہم سے کم ہو یا خاوند کی مملوکہ شے نہ ہو وغیرہ جن کا ذکر مہر کے صحیح ہونے کی شرائط میں کیا گیا ہے۔ لیکن اگر مقرر شدہ مہر شے حرام ہو مثلاً شراب یا سور تو اس صورت میں مہر مثل واجب ہوگا۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جبکہ کوئی مہر قطعاً مقرر نہ کیا گیا ہو جیسا کہ نکاح شغار (یعنی بٹے سٹے) میں ہوتا ہے جس کا ذکر آگے آ رہا ہے تو ایسی صورت میں اگر مباشرت سے پہلے طلاق ہو جائے تو مقرر شدہ مہر ہو یا مہر مثل ساقط ہو جائے گا اور اگر کوئی مہر واجب نہ ہوگا خواہ اس عقد کے فاسد ہونے پر سب کا اتفاق ہو یا نہ ہو۔ اگر (عقد فاسد کے بعد) دونوں میں سے کسی کی وفات مباشرت سے پہلے ہو جائے اور فساد عقد کا موجب مہر کی خرابی ہے تو وہ مہر بہرحال ساقط ہو جائے گا۔ خواہ فساد مہر کے باعث اس عقد کے فاسد ہونے پر سب کا اتفاق ہو جیسے شراب یا سب کا اتفاق نہ ہو جیسے بھاگا ہوا غلام۔

اگر عقد نکاح کی خرابی کے باعث اس عقد کے فاسد ہونے پر سب کا اتفاق ہو جیسے نکاح متعہ تب بھی' مباشرت سے پہلے' موت واقع ہو جانے پر پر ساقط ہو جائے گا۔ اگر عقد کے فاسد ہونے میں اختلاف ہوا اور اس سے مہر میں خرابی نہ ہو مثلاً حالت احرام حج میں نکاح کرنا تو موت سے مہر ساقط نہ ہوگا۔ بلکہ جو مہر طے ہوا ہے یا مہر مثل بطریق سابق برقرار رہے گا۔ اگر مہر میں خرابی ہو مثلاً حلالہ کرنے والے کا نکاح تو اس صورت میں مباشرت کے بغیر مہر ثابت ہوگا۔

اگر مہر یا نکاح میں اس شرط کے لگانے سے خلل واقع ہوا کہ دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کا وارث نہ ہوگا تو موت واقع ہو جانے سے مہر ساقط ہو جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نکاح فاسد میں اگر مباشرت کر لی جائے تو مقرر شدہ مہر واجب ہو جائے گا اگر کوئی مہر مقرر نہیں ہوا تو مہر مثل واجب ہوگا۔

نکاح فاسد میں محض خلوت سے اس طرح مہر واجب ہو جاتا ہے جس طرح مباشرت سے۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ نکاح فاسد میں محض خلوت سے مہر واجب نہیں ہوتا۔ نیز مالکیہ و شافعیہ کو بھی اختلاف ہے جو کہتے ہیں کہ محض خلوت سے مہر واجب ہی نہیں ہوتا خواہ عقد فاسد ہو یا عقد صحیح ہو۔ نیز اس کے لئے یہ شرط ہے کہ مباشرت اندام نہانی سے ہو اگر غیر فطری مباشرت ہو تو اس سے کوئی مہر عائد نہ ہوگا۔ حالانکہ ایسی صورت میں مہر عائد ہو جاتا ہے کیوں کہ

شبہ میں (غیر عورت کے ساتھ) مباشرت کرنے کا بیان

غیر عورت کے ساتھ (کسی شبہ میں) مباشرت کرنے سے مہر وغیرہ جو لازم ہو جاتا ہے اس کی تفصیل مسالک مختلفہ کی رو سے ذیلی حاشیہ میں ملاحظہ ہو۔ (۱)

خلوت کے بغیر مباشرت غیر فطری ناقابل فہم ہے۔ یہی حال زنا بالجبر کا ہے۔ اگر وہ عورت اس شخص کے محرموں میں سے ہے (جس سے وطی حرام ہے) تو اس جبر کے باعث مہر کی ادائیگی اس شخص پر واجب ہوگی لیکن اگر عورت کی رضامندی سے زنا کیا تو قدرتی طور پر کچھ واجب نہ ہوگا۔

اسی طرح وہ بھی نکاح فاسد ہے جس میں (شرائط عقد میں سے) کسی شرط کی تکمیل نہ ہوئی۔ نکاح متعہ اس میں داخل ہے۔ اس میں قاعدہ کے مطابق طے شدہ مہر واجب ہو جاتا ہے لیکن حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مباشرت ہو جائے تو مہر مثل واجب ہوگا نہ کہ طے شدہ مہر۔

حلالہ کرنے والے کا عقد نکاح بھی عقد فاسد ہے۔ اس کی تفصیل بیان کی جا چکی ہے۔ گو اس سے نسب جڑ جاتا ہے لیکن اسے ازدواج (میاں بیوی کا رشتہ) نہیں مانا جائے گا اور نہ (اس کے بعد) مطلقہ عورت اپنے سابقہ خاوند پر حلال ہوگی۔ ہاں مباشرت کے بعد مہر کی طے شدہ رقم واجب ہو جائے گی جیسے کہ پہلے بتایا گیا۔

نکاح شغار (یعنی بٹے سٹے کا نکاح) بھی اس میں داخل ہے نیز کسی ایسی شرط پر جو منافی عقد ہو نکاح ہو تو وہ بھی نکاح فاسد میں داخل ہے۔ مثلاً اس شرط پر نکاح کرنا کہ "مباشرت حلال نہ ہوگی" اس میں ان تمام امور کی نفی داخل ہے جو شرائط وارکان عقد کے سلسلہ میں بتائے گئے ہیں۔

نکاح فاسد اور نکاح باطل کے متعلق عام احکامات بتائے جا چکے ہیں۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ کسی شبہ میں اگر غیر عورت سے وطی کر لی جائے تو وہ عورت مہر مثل کی حقدار ہو جائے گی۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے ایک سوئی ہوئی عورت کو اپنی بیوی گمان کر کے اس سے مباشرت کر لی اور اس عورت کو بھی پتہ نہ چلا تو وہ مہر مثل کی حقدار ہو جائے گی۔ لیکن اگر عورت کو پتہ چل گیا اور صورت حال سے آگاہ ہوگئی تو وہ بدکار متصور ہوگی اور اس پر حد (شرعی سزا) عائد ہو جائے گی۔

شافعیہ نے شبہ کی چار قسمیں بتائی ہیں جن میں حد عائد نہیں ہوتی لیکن مہر مثل عائد ہو جاتا ہے۔

ایک قسم شبہ فاعل ہے (یعنی فعل کرنے والے کو دھوکا ہو جائے) اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص غیر عورت کے ساتھ اس دھوکے میں کہ اس کی بیوی یا لونڈی ہے مباشرت کرے لیکن بعد میں معلوم ہو کہ یہ کوئی اور عورت ہے تو اس شخص کے اس فعل کو نہ حلال کہا جا سکتا ہے اور نہ حرام کیونکہ اس کا مرتکب غیر مکلف ہے (جس پر احکام شرعیہ لاگو نہیں ہوتے) اس لئے کہ جس حالت میں یہ حرکت اس سے سرزد ہوئی وہ غافل (بے خبر) تھا پس جب وہ مکلف (پابند احکام شرع) نہ رہا تو اس حال میں جو کام بھی وہ کرے گا نہ تو وہ حلال ہوگا نہ حرام۔

دوسری قسم شبہ ملک ہے (یعنی مالک سمجھ لینا حالانکہ وہ مالک نہیں ہے) اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص ایسی

لونڈی سے مباشرت کرے جس کی ملکیت میں وہ شریک ہے یا اپنی مکاتبہ سے مباشرت کرلے (مکاتبہ وہ لونڈی جسے ایک طے شدہ رقم کے عوض پروانہ آزادی کا وعدہ دیا گیا ہو) ایسی لونڈی سے مباشرت جائز نہیں ہے لیکن اس شخص کو یہ معلوم نہ تھا کہ مکاتبہ لونڈی حرام ہوجاتی ہے اور اس دھوکے میں کہ وہ اس کا مالک ہے اس سے وطی کرلی تو اس پر حد عائد نہ ہوگی۔ تاہم اس کا یہ فعل حرام متصور ہوگا کیونکہ اتنا تو بہرحال اسے معلوم تھا کہ وہ تنہا (بلاشرکت غیرے) اس کا مالک نہیں ہے تو اسے پہلے تحقیق کرلینی چاہئے تھی۔

تیسری قسم شبہ طریق ہے (یعنی اس طریقہ سے عمل کو جائز سمجھنے میں دھوکا کھایا)۔ اُس کی صورت یہ ہے کہ کسی عالم کے کہنے سے جس کی پیروی واجب ہے اس فعل کے حلال ہونے میں دھوکے میں رہا۔ مثلاً ایک عورت سے جو بغیر ولی کے یا شہادت کے عقد میں آئی اور اس خیال سے اس کے ساتھ مباشرت کی کہ داؤد ظاہری اس (طرح کے نکاح کو درست قرار دینے کی طرف مائل ہیں۔ ایسی صورت میں اگر وہ شخص اس کا مقلد ہے تب تو یہ فعل نہ حرام ہے نہ حلال لیکن اگر اس کا مقلد نہیں ہے تو ایسا کرنا اس کیلئے حرام ہے۔

چوتھی قسم شبہ محل ہے (یعنی جس کے ساتھ مباشرت کی اس کو حلال سمجھنے کے دھوکے میں رہا) اور وہ یہ ہے کہ محل عمل (یعنی عورت) کو حلال سمجھ کر مباشرت کی مثلاً ایک شخص نے اپنے باپ کی لونڈی کے ساتھ مباشرت کی یا اس شخص کے باپ نے اس کی لونڈی سے مباشرت کی تو یہ فعل حرام ہے کیونکہ اس کی ملکیت مشکوک ہونے کی بنا پر یہ اقدام صحیح نہیں ہے۔ بہرحال شبہ کی تین صورتوں میں مباشرت کرنے سے حد عائد نہ ہوگی اور اس حالت میں وہ مہر واجب ہوگا جو باکرہ عورت کا ہوتا ہے۔ یہ بکارت کا تاوان نہیں ہے۔ اگر وہ عورت شوہر دیدہ ہے تو وہ مہر واجب ہوگا جو غیر باکرہ عورت کا ہوتا ہے۔

بعض اصحاب نے شبہ کی صرف تین اقسام بتائی ہیں اور شبہ ملک اور شبہ محل کو ایک ہی قسم تصور کیا ہے پھر اگر ایک شخص ایک ہی قسم کے دھوکے بار بار کھا جائے تو مہر متعدد واجب نہ ہوں گے مثلاً ایک شخص نے آج سوئی ہوئی عورت سے بیوی کے دھوکے میں وطی کرلی اور کچھ دنوں بعد اسی طرح (بیوی کے دھوکے) میں پھر مباشرت کی اور ہنوز پہلا مہر واجب شدہ ادا نہ کیا تھا تو ایک ہی مہر واجب الادا ہوگا۔ لیکن اگر آج شبہ ملک کی بنا پر وطی کی اور اب ایک ہی مہر نہیں بلکہ دو مہر واجب الادا ہوں گے اور مہر کے بارے میں عورت کی اس حیثیت کا لحاظ ہوگا جو مباشرت اول کے وقت تھی۔ چنانچہ اگر پہلی مباشرت کے وقت وہ صاحب جمال تھی تو اس کا مہر بھی زیادہ ہوگا اور دوسری بار پھر اس طرح کے دھوکے میں وطی کی درآنحالیکہ اس عورت کا وہ جمال جاتا رہا (جو پہلی صحبت کے وقت تھا) تو مہر اسی پہلی حیثیت کے مطابق واجب الادا ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ شبہ سے مباشرت کرلینے میں مہر مثل واجب ہوتا ہے اس بارے میں حنفیہ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ جب تک ملکیت حاصل نہ ہو دارالاسلام میں کسی بھی عورت سے مباشرت کرنے سے یا تو مہر واجب ہوگا یا حد (شرعی سزا) واجب ہوگی۔ اب یہاں پر آٹھ صورتیں پیش آسکتی ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ ایک نابالغ ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرلے اور عورت اس پر راضی ہوگئی تو وطی کرنے سے مہر واجب نہ ہوگا نہ حد عائد ہوگی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی لونڈی کا مالک ہو اور اسے باقاعدہ فروخت کردے لیکن خریدار کے سپرد

کرنے سے پہلے اس سے مباشرت کرلے تو نہ مہر عائد ہوگا نہ حد لیکن خریدنے والے کو حق ہوگا کہ اگر وہ لونڈی باکرہ تھی تو (زوال بکر) کے معاوضہ میں اس کے دام کم کر دے۔ اگر وہ باکرہ نہ تھی تو کم نہیں کر سکتا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ ایک ذمی شخص (یعنی اسلامی مملکت کا غیر مسلم فرد) ایک ذمیہ عورت (غیر مسلمہ) سے بغیر مہر کے شادی کرے اور پھر دونوں مسلمان ہو جائیں تو اب وہ عورت مسلمان ہونے کے بعد مہر کا مطالبہ نہیں کر سکتی درآنحالیکہ وہ اپنے سابقہ مذہب کی رو سے کسی مہر کی حقدار نہ ہو۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ آقا اپنی لونڈی کی شادی اپنے غلام سے کر دے تو بقول صحیح کوئی مہر نہ ہوگا۔

پانچویں صورت یہ ہے کہ غلام اپنی مالکہ سے مباشرت کرلے تو اس کا مہر ہوگا نہ حد ہوگی۔

چھٹی صورت یہ ہے کہ کسی حربیہ (برسر جنگ) عورت سے مباشرت کی جائے۔

ساتویں صورت یہ ہے کہ ایک شخص وقف شدہ لونڈی سے وطی کرلے تو نہ مہر واجب ہوگا نہ حد ہوگی۔

آٹھویں صورت یہ ہے کہ ایک شخص رہن رکھی ہوئی لونڈی کے ساتھ رہن رکھنے والے کی اجازت سے بدیں گمان وطی کرلے کہ وہ اس کے لئے حلال ہے تو نہ مہر واجب ہوگا نہ حد عائد ہوگی۔

واضح ہو کہ حنفیہ کے نزدیک کسی دھوکے میں وطی کرنے سے جو مہر مثل واجب ہوتا ہے وہ اُسے عقر کہتے ہیں (عقر کے معنے معاوضہ کے بھی ہیں اور مہر کے بھی لیکن) بعض اصحاب نے عقر کا مطلب یہ بیان کیا ہے 'عقر' زنا کرنے کا وہ معاوضہ ہے جو اس جیسی عورت کو دیا جاتا ہے اگر جائز ہوتا۔ لیکن صحیح بات یہی ہے کہ 'عقر' سے مراد وہ مہر مثل ہے جو عورت کے صرف جمال کو پیش نظر رکھ کر قرار دیا جائے۔ قطع نظر اس کے کہ اس کی خاندانی اور مالی حیثیت کیا ہے' پس اس صورت میں وہی مہر واجب الاداء ہوگا۔

وہ شبہ جس کے پیش نظر حد ساقط ہو جاتی ہے یہ ہے کہ ایک شے جو فی الواقع اور درحقیقت ثابت نہیں ہے اس (غلطی سے) ثابت شدہ تصور کر لیا جائے۔ اس کی تین قسمیں ہیں:

ایک قسم شبہ محل ہے محل ارتکاب فعل کے حلال ہونے کی دلیل ہے گو کوئی عارضی سبب اس کے حلال ہونے میں مانع ہو لیکن وہ شخص حلال ہونے کی دلیل کی بنا پر دھوکے میں پڑ جائے۔ اگرچہ اس امر عارضی کا جو حلت میں رکاوٹ ہے اسے علم بھی ہو جائے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص اپنے بیٹے پوتے وغیرہ کی لونڈی سے اس حدیث کی بنا پر مباشرت کرلے کہ "انت و مالک لابیک" (جس کا مفہوم یہ ہے کہ بیٹا اور اس کا مال باپ کا ہے) اب ظاہر ہے کہ لابیک میں لام آیا ہے وہ ملکیت کے مفہوم میں ہے اور حدیث کے معنے یہ ہیں کہ لڑکا اور اس کا مال جس کا وہ مالک ہے وہ اس کے باپ کی ملکیت ہے۔ اس لحاظ سے بیٹے کی مملوکہ لونڈی باپ کی مملوکہ ہوئی لیکن حدیث کے اس ظاہری مفہوم کے خلاف یہ اجماعی تشریح ہے کہ حدیث میں لام ملکیت کے مفہوم میں نہیں ہے بلکہ انت و مالک لابیک کے معنے یہ ہیں کہ بیٹا اور اس کا مال باپ کی طرف منسوب ہے یعنی باپ اس بیٹے کے وجود میں آنے کی بنیاد ہے۔ لہٰذا بیٹا اپنے باپ سے اپنے مال میں بخل نہیں کر سکتا لیکن اس تشریح کے باوجود ارشاد نبوی "لابیک" میں جو لام ہے اس کے پیش نظر محل فعل (بیٹے کی مملوکہ) کے حلال ہونے کا اشتباہ رہ جاتا ہے اسی لئے اس کو شبہ محل بھی کہتے ہیں اور شبہ حکمیہ بھی یعنی ایسی صورت جس میں محل فعل (یعنی عورت) کے

حلال ہونے کا شبہ شرعاً ثابت ہوتا ہے۔ اسی طرح کی وہ صورت بھی ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی کو الفاظ کنائی (یا مبہم الفاظ) میں طلاق دے کہ تو بائن ہوگئی یا تیرا معاملہ بتہ (ختم) ہو گیا یا خالصہ ہو گیا (یعنی کوئی کسر نہ رہی) وغیرہ تو وہ عورت نکاح سے باہر ہو جائے گی۔ اگر عدت ختم ہونے سے پہلے اس کے ساتھ مباشرت کر لی تو اس پر حد عائد نہ ہوگی اور مہر واجب الاداء ہوگا اس لئے کہ اس کے حق میں ایک دلیل ہے جس سے حلال ہونے کا شبہ ہو سکتا ہے اور وہ دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول ہے کہ ''الکنایات رواجع'' یعنی کنائی طلاقوں میں رجوع ہو سکتا ہے۔ بعض ائمہ فقہاء کی یہی رائے ہے لیکن حنفیہ کے نزدیک اس بات کی دلیل موجود ہے کہ کنائی طلاق بائن (نکاح توڑنے والی) ہوتی ہے۔ لہٰذا عدت کے دوران اس عورت سے مباشرت حرام ہے تا آنکہ از سرنو عقد نہ کیا جائے۔ تاہم حنفیہ کے نزدیک اس پر سزائے شرعی عائد نہ ہوگی۔ اگرچہ وہ شخص اس کا حرام ہونا جانتا ہو کیونکہ ایسی دلیل موجود ہے جو محل فعل کے حلال ہونے کا شبہ پیدا کرتی ہے۔ اس میں وہ صورت بھی ہے کہ ایک شخص نے اپنی لونڈی کو باقاعدہ فروخت کر دیا لیکن مشتری کے سپرد کئے جانے سے پہلے اس سے مباشرت کر لی تو اس میں حد عائد نہ ہوگی جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اگر ایسا فعل بیع فاسد کے بعد خریدنے والے کے پاس جانے سے پہلے کیا تو یہاں اس کا ذکر نہیں ہے کیوں (بیع فاسد کی صورت میں) وہ لونڈی ملکیت سے خارج نہیں ہو جاتی۔ پس اگر خریدار کے قبضہ میں جانے کے بعد بھی مباشرت کی تو ملکیت کا گمان باقی رہے گا کیونکہ اسے حق ہے کہ وہ پھر اس کا مالک ہو جائے۔ تاہم خریدار کے قابض ہو جانے کے بعد مباشرت کرنے سے مہر مثل ثابت ہو جائے گا۔ اس لئے کہ بیع فاسد میں بھی فروخت شدہ شے اگر خریدار کے پاس آ جائے تو وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ ایسی ہی ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی کے مرتد ہو جانے کے بعد اس سے مباشرت کرے۔ ایسی صورت میں بعض علمائے حنفیہ نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ عورت کے مرتد ہو جانے پر علیحدگی نہیں ہو جاتی اور اگر ارتداد عورت کی جانب سے ہوا ہو تو نکاح فسخ نہیں ہوتا اور اس حالت میں مباشرت حرام نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر ایک شخص کی بیوی اس کے لڑکے کے ساتھ آلودہ ہو جائے تو وہ عورت حنفیہ کے نزدیک اس کے خاوند پر حرام ہو جائے گی تاہم اگر اس کے بعد خاوند نے اس سے مباشرت کی تو چونکہ حلال ہونے کا اشتباہ ہے وہ شخص مستوجب حد نہ ہوگا۔ کیونکہ امام شافعی کہتے ہیں کہ بدکاری سے حرمت مصاہرہ (شادی کا رشتہ) عائد نہیں ہو جاتا۔ اس قسم کے شبہ کو شافعیہ شبهة الطريق کہتے ہیں۔ یعنی ایسا شبہ جس میں ایک طریقہ سے حلت نکلتی ہو۔ ایسی ہی ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی کی ماں کے ساتھ آلودہ ہو جائے تو حنفیہ کے نزدیک اس کی بیوی اس پر حرام ہو جائے گی لیکن اس کے بعد اگر وہ اپنی بیوی کے ساتھ طریق زوجیت روا رکھے تو مستوجب حد نہ ہوگا کیونکہ امام شافعی کہتے ہیں کہ کسی عورت کی ماں کے ساتھ آلودہ ہونے سے عورت کا حرام ہونا واجب نہیں ہے۔

دوسری قسم شبہ فعل ہے جسے شبہ اشتباہ کہتے ہیں یعنی ایک شخص کسی فعل کو حلال گمان کر لے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص اپنے باپ کی لونڈی یا اس لونڈی کی ماں سے مباشرت کر لے اور اسے یہ گمان ہو کہ ایسا کرنا اس کے لئے جائز ہے۔ یا اپنی مطلقہ ثلاثہ بیوی سے عدت کے ایام میں مباشرت کر لے اور اس کو جائز گمان کرتا ہو۔ ایسی صورت میں حد عائد نہ ہوگی درآنحالیکہ دونوں اپنے گمان کا اظہار کریں (کہ وہ اس کو گناہ نہیں سمجھتے تھے) اگر ان کو اعتراف ہو کہ وہ اس فعل کو حرام جانتے تھے تو دونوں مستوجب حد ہوں گے۔

واضح ہو کہ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو کنایہ کے الفاظ میں طلاق دی اور اسے طلاق ثلاثہ تصور کیا پھر عدت کے اندر اس عورت سے مباشرت کر لی تو وہ مستوجب حد نہ ہوگا۔ اگر چہ اس فعل کا حرام ہونا اسے معلوم ہو۔ طلاق بائنہ (جس سے نکاح ٹوٹ جاتا ہے) کا بھی وہی حکم ہے جو طلاق ثلاثہ کا ہے۔ اسی طرح مال کے عوض بطور خلع کے طلاق ہوگئی اور عدت کے دوران مباشرت ہوئی تو اس صورت میں اگر وہ شخص جانتا تھا کہ یہ فعل حرام ہے تو مستوجب حد ہوگا ورنہ نہیں۔ پہلی صورت میں اس کے فعل کو شبہ اشتباہ قرار دیا جائے گا۔ یعنی اس نے حلال ہونے کے خیال سے ایسا کیا۔

تیسری قسم شبہ عقد ہے (یعنی عقد کو صحیح سمجھ لینے کا گمان) کہ اگر اپنی محرمات میں سے کسی سے عقد کیا اور اس کے حرام ہونے کا علم نہ تھا اور اس سے مباشرت کر لی تو اس پر حد عائد نہ ہوگی اس لئے کہ عقد ہو جانے کے سبب اسے یہ گمان ہو گیا کہ یہ حلال ہے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ لیکن اگر اسے معلوم تھا کہ یہ حرام ہے تو صاحبین کے نزدیک اس پر حد عائد نہ ہوگی لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک مستوجب حد ہوگا۔ تاہم نسب ثابت ہو جائے گا۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ وہ عورت خون کے اعتبار سے یا دودھ کے اعتبار سے یا ازدواجی رشتہ سے 'محرم' ہو چنانچہ اگر دودھ شریک بہن سے اسے غیر محرم سمجھ کر عقد کیا اور مباشرت کر لی تو حد واجب نہ ہوگی لیکن اس مباشرت کی بنا پر نسب ثابت ہو جائے گا اور وہ عورت طے شدہ مہر اور مہر مثل میں سے جس کی مقدار کم ہوگی اس کی حقدار ہوگی جیسا کہ پہلے بتایا گیا لیکن اگر کسی عورت سے جو حلال نہیں ہے شبہ کی بنا پر نہیں بلکہ کسی اور وجہ سے شادی کر لی اور مباشرت ہوگئی تو اس کا حکم وہی ہے جو مطلقہ غیر سے اس کی عدت کے دنوں میں یا اپنی بیوی سے تین طلاق دینے کے بعد بغیر حلالہ کے شادی کی یا پانچ عورتوں سے بیک وقت نکاح کیا اور ان سے مباشرت کر لی یا دونوں بہنوں سے بیک وقت عقد کیا اور ان سے مباشرت کی یا دونوں بہنوں سے آگے پیچھے عقد کیا اور بعد والی سے جس کا عقد باطل ثابت ہو گیا ہے مباشرت کی' ان تمام صورتوں میں بالاتفاق حد نہیں ہے۔ اگر چہ اس کے حرام ہونے کا علم ہو۔ تاہم (اس جرم یا گناہ کی پاداش میں) اسے سخت سزا دی جائے گی۔

غرض ابو حنیفہؒ اور صاحبین کے درمیان محرم کے ساتھ (جس سے عقد حرام ہے) مباشرت ہونے کے مسائل میں اختلاف ہے۔ صاحبین کہتے ہیں کہ اگر حرام ہونے کا انہیں علم تھا تب حد ہے ورنہ نہیں ہے۔ لیکن امام صاحب کہتے ہیں کہ (کسی صورت میں بھی) حد عائد نہ ہوگی۔ ان کے نزدیک محرم اور غیر محرم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور بنائے اختلاف یہ ہے کہ محرمات قابل عقد ہیں یا نہیں؟ امام صاحب کا کہنا ہے کہ عورت بذات خود عقد کی صلاحیت رکھتی ہے جب تک کہ اس میں یہ صلاحیت ہے کہ عقد کی غرض پوری کر سکے یعنی توالد و تناسل کے قابل ہے بشرطیکہ اس بات کو نظر انداز کر دیا جائے کہ وہ مخصوص اشخاص سے شادی کر سکتی ہے یا نہیں؟ پس محرم کا حرام ہونا کسی عارضی سبب سے ہوگا لہٰذا اس عقد کے جائز ہونے کی بابت اشتباہ کا ہونا ممکن ہے۔ لیکن صاحبین کا کہنا یہ ہے کہ عورت اس خاص عقد کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی۔

حد ساقط ہونے کی صورت یہ بھی ہے کہ ایک شخص کسی عورت کو اپنے بستر پر سوئے ہوئے دیکھ کر یہ گمان کرے کہ اس کی بیوی ہے اور اس سے مباشرت کر لے تو حد ساقط ہو جائے گی۔ لیکن اس صورت میں دو باتیں ہیں: یا تو وہ شخص آنکھوں والا ہوگا اور دن روشن ہے یا اندھیری رات ہے اب اگر وہ شخص بینا ہے اور دن کی روشنی ہے تب تو اس کا شبہ بے معنی ہے اور لازمی طور پر اپنی بیوی اور غیر عورت میں امتیاز کر سکے گا۔ ایسی صورت میں اسے زنا کار اور مستوجب حد قرار دیا جائے

گا۔ اور بہر حال عورت بھی اسے دیکھ کر پہچان لے گی' تاہم اگر عورت کو علم نہ ہو اور مباشرت ہو جائے عورت حد سے بچ رہے گی اور مہر مثل کی حقدار ہو گی۔ اگر وہ شخص اندھا ہے یا گھپ اندھیری رات ہے تو یہ تسلیم کرنا ہو گا کہ اس حالت میں مباشرت اسی صورت میں ہو سکتی ہے کہ خاوند اسے اس کے لئے کہے۔ کیونکہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ عورت کو آمادہ کرنے اور شریک فعل ہونے کے لئے کہے بغیر اس کا اقدام کرے۔ ہاں ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ نابینا شخص کہے اور عورت خود کو اس کی بیوی بتا دے تو ایسی صورت میں صرف اس عورت پر حد عائد ہو گی اور اس شخص پر نہ ہو گی۔ بعض اصحاب کی رائے ہے کہ اگر وہ شخص نابینا ہے یا گھپ اندھیرے میں ایسا ہوا تو حد ساقط ہو جائے گی کیونکہ گو اس کے لئے بیوی کو بیدار کرنا لازم تھا تاہم اگر بالفرض ایسا ہو جائے تو حد عائد نہ ہو گی۔ لیکن دن کا وقت ہے اور وہ شخص اندھا نہیں ہے یا رات ہے لیکن سخت اندھیرا نہیں ہے کہ بینا شخص پہچان سکتا ہے تو ایک قول کے بموجب ساقط نہ ہو گی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ دھوکے میں مباشرت سے مہر مثل واجب ہو جاتا ہے لیکن حد عائد نہیں ہوتی۔ مالکیہ کے نزدیک شبہ کی یہ صورت ہے کہ وہ فعل عمداً (دانستہ) عمل میں نہ آیا ہو۔ اگر دانستہ نہیں ہوا بلکہ بھول کے باعث یہ فعل سرزد ہو گیا مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق بائنہ (جس سے نکاح ٹوٹ جاتا ہے) دی اور بھول گیا پھر مباشرت کر لی یا غلطی سے ایسا ہوا کہ اس نے غیر عورت کو اپنی بیوی سمجھ لیا اور مباشرت کر لی یا کوئی نومسلم ہے جو اسلام کے اس حکم سے بے خبر تھا کہ بدکاری حرام ہے یا یہ صورت ہے کہ ایک شخص نے اپنے عقد کو درست سمجھ لیا کہ گو وہ عقد مالکیہ کے نزدیک درست نہیں ہے لیکن دوسرے مسالک میں صحیح ہے اسی گمان میں اس نے عورت پر اپنا اختیار جان کر مباشرت کر لی تو اس پر حد عائد نہ ہو گی یہی حال بیوی کے ساتھ لواطت (عمل غیر فطری) کے ارتکاب کا ہے کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ مرد کو عورت کے ساتھ عمل غیر فطری کا حق ہے' لیکن یہ قول بے بنیاد ہے اور غیر مشہور ہے۔ پس ایک شخص نے اگر اپنی بیوی کے ساتھ ایسی حرکت کی تو مستوجب حد نہ ہو گا لیکن اسے سزا دی جائے گی کیونکہ صحیح قول پر عمل کرنے سے ہٹ گیا۔ اس فعل کو جائز قرار دینے کی جو نسبت امام مالک" کی طرف کی جاتی ہے وہ اسی بے بنیاد اور کمزور قول کی بنا پر ہے۔ مالکیہ کے نزدیک بھی قابل اعتماد بات یہی ہے کہ یہ فعل حرام اور مستوجب تعزیر ہے۔ اگرچہ حد سے بچ جائے گا۔

اہل تحقیق کے نزدیک وہ شخص جو غیر کی مطلقہ عورت سے عدت کے دوران مباشرت کرے مستوجب حد ہے۔ اسی طرح وہ بھی جو پانچویں بیوی سے مباشرت کرے یا کوئی شخص اپنی بیوی کو قطعی طلاق دینے کے بعد دانستہ اس سے مباشرت یا ایسا ہی کوئی فعل جو زنا کی تشریح میں بتایا گیا ہے کرے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ شبہ میں وطی کر لینے سے مہر مثل واجب ہو جاتا ہے لیکن حد عائد نہیں ہوتی۔ جاننا چاہئے کہ یہ شبہ یا تو مالک ہونے میں لاحق ہوتا ہے مثلاً ایک شخص اپنی لونڈی سے جو دودھ میں اس کی شریک ہونے کے باعث اس پر حرام ہے' بدیں خیال کہ وہ اس کا مالک ہے اور وہ اس پر حلال ہے مباشرت کر لے۔ اور یا یہ شبہ کسی شخص کے تعین کرنے میں لاحق ہو۔ بایں طور کہ کسی عورت کو اپنی بیوی سمجھ کر اس سے مباشرت کر لے درآنحالیکہ وہ غیر عورت ہو۔ یا طلاق بائنہ دینے کے بعد عدت کے دوران (مباشرت کرے) یا مشترکہ لونڈی کے ساتھ

نکاح شغار

یا دو عورتوں کو ایک دوسرے کا مہر قرار دے کر نکاح کرنے کا بیان

لغت کی رو سے شغار کے معنے میں کتے کا پیشاب کے لئے ٹانگ اٹھانا۔ اسی طرح کے اور معنوں میں بھی اس کا استعمال ہے۔ بعد میں فقہاء نے اس کو نکاح سے مہر اٹھا دینے کے معنوں میں استعمال کیا۔ پس فقہاء کی اصطلاع میں شغار یہ ہے کہ دو اشخاص دو عورتوں سے اس طرح شادی کریں کہ ایک عورت کو دوسری عورت کا مہر قرار دیا جائے (بالعموم ایسے نکاح کو بٹے سٹے کا نکاح کہا جاتا ہے) اس کے درست یا نا درست ہونے کے بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

بایں خیال کہ وہ اس کا مالک ہے مباشرت کرے۔ یا ایسے عقد کے بعد جو حنابلہ کے نزدیک فاسد لیکن دوسرے مسالک میں درست ہے اپنی عورت سے وطی کرے۔ ان تمام صورتوں میں حد عائد نہ ہوگی۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ شغار کی تین قسمیں ہیں: ایک قسم 'شغار صریح' ہے اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص کسی سے کہے کہ تم اپنی بہن کی شادی میرے ساتھ کر دو' میں بھی اپنی بہن کی شادی تمہارے ساتھ کئے دیتا ہوں۔ اس کے علاوہ اور کوئی مہر نہ ہوگا بلکہ ایک کی نسائی خصوصیت دوسری کا مہر ہوگی۔ دوسری قسم 'وجہ شغار' (یعنی شغار جیسا معاملہ) ہے۔ اس کی صورت یوں کہنا کہ 'تم اپنی بہن کی شادی میرے ساتھ ایک سو مہر کے عوض کر دو اس شرط پر کہ میں بھی اپنی بہن کی شادی تمہارے ساتھ ایک سو مہر پر کر دوں۔ پہلی صورت شغار صریح جس میں سرے سے مہر اٹھا دیا گیا ہے اور کسی کا کوئی حق مہر قرار نہیں دیا گیا۔ دوسری کو شغار جیسا معاملہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں اگر چہ ایک دوسرے کے لئے مہر کی ایک رقم مقرر کی گئی ہے لیکن ساتھ ہی دونوں کی شادیوں کو ایک دوسرے کا معاوضہ بھی قرار دیا گیا ہے لہٰذا مہر جو مقرر کیا وہ کالعدم ہو گیا۔ تیسری قسم شغار مرکب ہے (جس میں سابقہ دونوں اقسام پائی جاتی ہیں) اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کہے کہ تم اپنی بہن کی شادی میرے ساتھ پچاس اشرفی مہر پر کر دو اس کے عوض میں اپنی بہن یا اپنی لونڈی کی شادی تمہارے ساتھ بغیر کسی مہر کے کرتا ہوں اس صورت میں ایک طرف سے یہ "شغار صریح" ہے کہ کوئی مہر مقرر نہیں ہوا اور دوسری طرف سے 'وجہ شغار' ہے کہ مہر مقرر کیا گیا ہے۔ شغار صریح ہو تو نکاح باطل ہے اس نکاح فسخ کیا جائے گا۔ مباشرت ہو گئی ہو یا نہ ہوا گر مباشرت سے پہلے فسخ عقد ہوا تو دونوں میں سے کسی کا کچھ حق نہ ہوگا اگر بعد میں تنسیخ ہوئی تو مباشرت ہو جانے کی وجہ سے دونوں کا کچھ حق نہ ہوگا اگر بعد میں تنسیخ نکاح ہوئی تو مباشرت ہو جانے کی وجہ سے دونوں مہر مثل کی حقدار ہوں گی۔ 'وجہ شغار' کی صورت میں بھی مباشرت سے پہلے فسخ نکاح ہو تو وہ عقد طلاق بائنہ کی طرح باطل ہو جائے گا۔ لیکن مباشرت کے بعد نکاح برقرار رہے گا اور طے شدہ مہر اور مہر مثل میں جس کی مقدار زیادہ ہو گی وہ حق مہر ہوگا یعنی دونوں میں جو زیادہ ہوگا عورت اس کی حقدار ہوگی۔ چنانچہ اگر مہر پچاس کا طے ہوا اور اس کا مہر مثل ایک سو ہے یا اس کے برعکس ہے تو وہ سو کی حقدار ہوگی۔ اور اگر 'وجہ شغار' کی صورت بغیر کسی شرط کے ہو تو وہ درست ہے مثلاً ایک شخص نے اپنی بہن کی شادی دوسرے شخص

سے ایک سو مہر میں کر دی اور دوسرے نے بھی اسی طرح اس کی تلافی کی اور اپنی بہن کی شادی ایک سو مہر میں کر دی تو درست ہے۔ رہی شغار مرکب کی صورت تو اس میں جو مہر طے ہوا ہے وہ اس عورت کو ملے گا اور مباشرت نہیں ہوئی تو عقد فسخ ہو جائے گا مباشرت ہو جائے تو عقد برقرار رہے گا اور طے شدہ مہر اور مہر مثل میں سے جس کی مقدار زیادہ ہوگی وہی اس کا حق مہر ہوگا اور اگر کوئی مہر قرار نہیں پایا تو وہ عقد فسخ ہو جائے گا۔ مباشرت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ تاہم مباشرت کے بعد فسخ کی صورت میں عورت مہر مثل کی حقدار ہوگی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ 'عقد شغار' یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے سے کہے میں اپنی بیٹی کی شادی تم سے اس شرط پر کرتا ہوں کہ تم اپنی بیٹی کی شادی میرے ساتھ کر دو۔ اور یہ دونوں ایک دوسرے کا مہر ہوں گی (اور کوئی مہر نہ ہوگا) اور دوسرا کہے میں نے قبول کیا۔ یا یوں کہے کہ میں اپنی بیٹی کی شادی تمہارے ساتھ اس بات پر کرتا ہوں کہ تم اپنی بیٹی کی شادی کر دو۔ ان دونوں کا مہر ان کی نسوانیت اور سو سو اشرفی ہوگا۔ اس طرح مال کا ذکر کر دینے سے عورت کی نسوانیت مہر بننے سے خارج نہ ہوگی اور اس کے حرام ہونے کا سبب یہ ہے کہ دونوں عورتیں مہر میں شریک ہوں گی اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے مرد اور اس کی بیٹی کا حق ہو جائے گی' کیونکہ وہ عورت مرد کی بیوی اور بیٹی کا مہر ہوگی اور اس طرح ایک عورت کا کچھ حصہ دو میں مشترک ہو جائے گا اور منکوحہ عورت دو کے مشابہ ہوگی لیکن اگر عقد میں عورت کی بضع (یا نسوانیت) کا ذکر نہیں کیا اور یوں کہا کہ میں اپنی بیٹی کی شادی ایک سو حق مہر پر تمہارے ساتھ کرتا ہوں درآنحالیکہ تم بھی ایک سو مہر پر اپنی بیٹی کی شادی میرے ساتھ کر دو تو یہ عقد صحیح ہوگا اور جو مہر رکھا ہے وہ باطل ہوگا کیونکہ دوسرا عقد جو ہوگا چونکہ اس میں بیٹی کا عقد اور ایک سو نقد مہر رکھا گیا ہے اور بیٹی کا عقد (ہنوز معرض وجود میں نہیں آیا لہٰذا) وہ معلوم نہیں ہے (اور مہر معلوم نہ ہو تو) پورا مہر باطل ہے اور پہلے جو نکاح ہوا وہ باطل ہوگا جس کی بنیاد فاسد پر رکھی گئی ہے یعنی دوسرے عقد پر کیوں کہ اس نکاح کی شرط وہ نکاح ہے اور چونکہ (وہ نہیں ہوا اس لئے) وہ شرط فاسد ہوئی اور جس امر کی بنیاد فاسد ہو وہ امر خود فاسد ہوتا ہے۔

اب معلوم ہونا چاہئے اگر نکاح شغار میں صحبت ہوگئی تو عورت مہر مثل کی حق دار ہوگی جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ غرض شافعیہ کہتے ہیں کہ نکاح فاسد کی صورت میں مہر مثل واجب ہو جاتا ہے۔

اور یہ جو بعض علاقوں میں ہوتا ہے کہ دو اشخاص کے بیٹے باہم ایک دوسرے کی بیٹیوں سے شادی کر لینے پر متفق ہو جاتے ہیں اور عقد نکاح میں نہ مہر کا ذکر ہوتا ہے اور نہ اس کا سوال پیدا ہوتا ہے' اس کا شمار 'شغار' میں نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ نکاح شغار یہ ہے کہ ایک شخص اپنی بیٹی کا نکاح دوسرے شخص کے بیٹے سے اس شرط پر کرے کہ وہ شخص بھی اپنی بیٹی کی شادی اس کے بیٹے سے کرے اور یہ طے ہو کہ دونوں لڑکیوں کی نسوانیت ہی باہم ایک دوسرے کا مہر ہوگی۔ جیسا کہ شافعیہ نے اس کی تشریح کی ہے (یہ صورت ممنوع ہے) لیکن اگر یوں کہا کہ میں اپنی بہن کی شادی تمہارے ساتھ اس شرط پر کرتا ہوں کہ تم بھی اپنی بیٹی کی شادی میرے ساتھ کر دو اور یہ نہیں کہا گیا کہ باہم دونوں لڑکیوں کی حیثیت ایک دوسرے کے مہر کی سی ہوگی یا یہ کہا ہو لیکن دوسرے نے اس بات کو تسلیم نہیں کیا کہ دوسری عورت کی نسوانیت کو اس کی بہن کا مہر قرار دیا جائے تو اسے شغار (ممنوع) قرار نہ دیا جائے گا اور حنفیہ کے نزدیک یہ عقد صحیح تسلیم کیا جائے گا اور دونوں عورتیں مہر مثل کی حق دار ہوں گی۔

حنفیہ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ صحیحین (بخاری ومسلم) کی حدود کے بموجب شغار ممنوع ہے اور اس ممانعت کا تقاضایہ ہے کہ اس (طرح کے عقد) کو فاسد قرار دیا جائے اس کا جواب دو طرح سے دیا گیا ہے: ایک جواب یہ ہے کہ جس چیز کی ممانعت ہے وہ حقیقی معنوں میں شغار کی صورت کا پیش آنا ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ شغار کی ممنوع حیثیت ان کے نزدیک یہاں لاگو نہیں ہوتی کیونکہ جس عقد کو وہ حلال اور نافذ کہتے ہیں وہ مہر مثل کے ساتھ عقد کرنا ہے لہٰذا عقد کو مہر قرار دینا باطل ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ نص (حدیث) میں جو ممانعت آئی ہے وہ یہ ہے کہ بضع (نسوانیت خصوصیت) کو مہر قرار نہ دیا جائے۔ یہ درست نہیں ہے۔ جس طرح کہ شراب اور سور کو مہر قرار دینا درست نہیں ہے لہٰذا اس کو مہر قرار دیا گیا تو وہ باطل ہے اور عقد نکاح مہر مثل کے ساتھ قائم رہے گا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ ممانعت مکروہ ہونے کے سبب ہے عقد کے فاسد ہونے کی بنا پر نہیں ہے کیونکہ شارع علیہ السلام نے اور دوسری صورتوں میں مہر طے شدہ اگر فاسد ہو تو ان میں مہر مثل واجب ہو جاتا ہے لیکن اس نکاح کو مکروہ قرار دیا ہے لہٰذا ایسی صورتوں پر قیاس کرتے ہوئے اس (نکاح شغار) کو مکروہ قرار دیا جائے گا (فاسد نہیں)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ 'شغار' یہ ہے کہ ایک شخص اپنی بیٹی کو یا کسی اور عورت کو جس کا وہ شخص ولی ہے۔ کسی کے ساتھ اس شرط پر شادی کرے کہ وہ شخص بھی اپنی بیٹی یا کسی اور عورت کی شادی جس کا وہ ولی ہے اس کے ساتھ کر دے۔ اور مہر کا کوئی ذکر نہ ہو یا دونوں نے یہ کہہ کر عقد کیا ہو کہ کوئی مہر نہ ہوگا یا یہ کہا کہ دونوں کی نسوانی خصوصیت ہی ایک دوسری کا مہر ہوگی۔ اسی طرح یہ کہنا بھی شغار ہے میں اپنی بہن کی شادی تمہارے ساتھ اس شرط پر کرتا ہوں کہ تم بھی اپنی بہن کی شادی میرے ساتھ کر دو دونوں کی نسوانی خصوصیت اور ایک ایک سو درہم ایک دوسرے کا مہر ہوگا۔ یہی شغار ہے اور یہ نکاح فاسد ہوگا۔

حنابلہ اس بارے میں اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو احمد نے حضرت عمر اور زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ ان دونوں اصحاب نے، فریقین نکاح میں تفریق کرادی تھی کیونکہ ابن عمر سے روایت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے عقد 'شغار' سے منع فرمایا ہے۔ اور شغار یہ ہے کہ ایک شخص اپنی بیٹی کی شادی کسی سے اس شرط پر کر دے کہ وہ بھی اپنی بیٹی کی شادی اس شخص کے ساتھ کر دے اس کے علاوہ اور کوئی مہر نہ ہوگا۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی ایک ایسی ہی روایت آئی ہے جسے مسلم نے بیان کیا ہے۔

حنفیہ نے اس کا جو جواب دیا ہے وہ بتایا جا چکا ہے کہ حنفیہ نے اس کے ممنوع ہونے کی بنیاد اس مہر پر رکھی ہے جو مقرر کیا گیا ہے اور حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ ممانعت شرط فاسد کی بنا پر ہے۔ لیکن اس کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کیونکہ اگر ممانعت شرط فاسد کی بنا پر ہے تو مہر فاسد کے مقرر کرنے اور اس کو شرط نکاح قرار دینے سے نکاح ممنوع ہونا چاہئے اس میں کوئی فرق نہیں ہے۔ تاہم حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مہر مقرر کیا مثلاً یوں کہا کہ میں اپنی بیٹی کی شادی تمہارے ساتھ اس بات پر کرتا ہوں کہ تم بھی اپنی بیٹی کی شادی میرے ساتھ کر دو اور دونوں کا مہر ایک ایک سو ہوگا تو یہ عقد مقرر شدہ رقم کے حق مہر پر صحیح ہوگا۔ بشرطیکہ اس (رقم مہر) کے ذکر کے ساتھ بضع (یا نسوانی خصوصیت) کو شامل نہ کیا ہو۔ شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے (یعنی وہ اس کو درست نہیں سمجھتے) اگر دونوں میں سے ایک کے مہر کی رقم بتائی گئی اور دوسری کی رقم نہیں بتائی گئی تو جس کا مہر

ان صورتوں کا بیان جن میں مہر مثل عائد ہوتا ہے

جن صورتوں میں مہر مثل عائد ہوتا ہے وہ مسالک مختلفہ کی رو سے تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

بتایا گیا اس کا نکاح درست ہوگا دوسری کا نکاح درست نہ ہوگا۔ مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے یعنی وہ دونوں نکاحوں کو صحیح نہیں مانتے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ہر اس عقد میں مہر مثل لاگو ہوگا جس میں مہر کا سرے سے ذکر ہی نہ ہو یا ہو لیکن وہ نامعلوم (یا مبہم) ہے یا مہر میں ایسی چیز رکھی گئی ہے جو شرعاً حلال نہیں ہے۔ اور ہر نکاح فاسد میں اگر مباشرت ہو جائے تو مہر مثل کا حکم ہے خواہ مہر مقرر کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو۔ اگر مہر مقرر پایا ہو تو چاہیئے کہ مہر مثل کی مقدار اس طے شدہ مہر سے زیادہ نہ ہو ورنہ مہر طے شدہ ہی واجب الاداء ہوگا اور ایسے مواقع میں جہاں شبہ میں مباشرت کر لینے سے مہر مثل واجب ہوتا ہے وہاں مہر مثل سے مراد "عقر" ہے جس کی تفصیل "شبہ کی وطی" کے بیان میں بتائی جا چکی ہے یہاں پر تفاصیل مذکورہ کا ماحصل بتایا گیا ہے۔

معلوم ہونا چاہیئے کہ جن امور کے پیش نظر مہر مثل کا تعین ہوتا ہے وہ یہ ہیں کہ کسی عورت کا مہر مثل کا موازنہ اس جیسی دوسری ان عورتوں کے مہر سے کیا جائے گا جو اس کے باپ کی خاندانی قرابت دار ہوں ماں کی خاندانی قرابت دار کو پیش نظر نہ رکھا جائے گا جبکہ ماں اسی قبیلہ کی فرد مثلاً چچازاد بہن وغیرہ نہ ہو۔ پس سب سے پہلے اس عورت کی (جس کا مہر مثل متعین کرنا ہے) بہنوں کے مہر کو دیکھا جائے گا۔ اگر اس کی بہنیں نہیں ہیں تو اس کی پھپھیوں کو اور اگر پھپھیاں اور بہنیں نہ ہوں تو حقیقی بھانجیوں کو اگر وہ بھی نہ ہوں تو چچازاد بہن کو دیکھا جائے گا (کہ ان کا مہر کتنا ہے؟) اگر باپ کے خاندان میں ایسی کوئی عورت نہ ہو (جس کے مہر کو نظیر قرار دیا جائے تو ایسے قبیلہ کی عورتوں کو دیکھا جائے گا جو اس کے باپ کے قبیلہ کے مانند ہے۔ اگر ایسی کوئی عورت نہ ہو تو خاوند کی بات جو قسم کھا کر وہ کہہ دے (مہر کے بارے میں) تسلیم کر لی جائے گی۔

یہاں پر یہ سوال ہے کہ آیا (اس عورت کی نظیر کے لئے) اس ترتیب کا لحاظ رکھنا ضروری ہے کہ اس کی بہن موجود ہے تو چچازاد بہن کو نہ دیکھا جائے یا اگر اس کے باپ کی ہم قوم لڑکی موجود ہے تو غیر قوم کی عورت کے مہر کو نہ دیکھا جائے؟ یا یہ ترتیب ضروری نہیں ہے اور اس کو نظر انداز کرنا درست ہے۔ اس بارے میں اختلاف ہے۔ حنفیہ کے ظاہر اقوال سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کو درست نہ مانا جائے گا۔ پھر جن امور کو مہر مثل کے لئے دیکھا جائے گا ان میں جمال و مال اور جائے سکونت کی یکسانیت کو بھی دیکھا جائے گا۔ کیونکہ مختلف علاقوں میں رہنے والیوں کی عادات و خصائل کو مہر کے تعین میں دخل ہے۔ چنانچہ اگر ایک عورت کے باپ کے قبیلہ کی کوئی عورت شہر میں رہتی ہے اور وہ خود اراباف (چراگاہوں) کی رہنے والی ہے یا (صورت حال) بالعکس ہے اور جہاں وہ رہتی ہے وہاں کے رہنے والوں کا مہر زیادہ ہوتا ہے تو اس مہر کو شہر میں رہنے والوں کے مہر پر قیاس نہ کیا جائے گا اور نہ شہر والی کے مہر کو اس علاقہ والیوں کے مہر پر قیاس کیا جائے گا۔ اسی طرح عمر کا لحاظ رکھنا ہوگا کیونکہ جوان لڑکی کی قدر بڑی عمر کی لڑکی سے زیادہ ہوگی۔ چنانچہ بیس سال کی لڑکی کو تیس چالیس سال کی عورت پر فوقیت دی جاتی ہے۔ نیز عقل، دینداری، پاکدامنی، علم، ادب، اخلاق، باکرہ یا غیر باکرہ ہونے، بے اولادی ہونے یا مریض ہونے کو بھی دیکھا جائے گا اور مہر کے موازنہ میں ان اوصاف میں یکسانیت کو ملحوظ رکھا جائے گا۔ مثلاً دو عورتوں میں سے

ایک محتاج یا صاحب جمال ہے اور دوسری نہیں ہے ایک پڑھی لکھی اور دوسری ان پڑھ ہے یا ایک شوہر دیدہ ہے اور دوسری کنواری ہے وغیرہ (تو ظاہر ہے کہ ایک کا مہر دوسری سے کم وبیش ہوگا۔ لہٰذا ایک کو دوسری پر قیاس نہیں کیا جائے گا) اسی طرح مہر مثل کے تعین میں یہ بھی شرط ہے کہ اس کی بابت دو معتبر مرد یا ایسے ہی ایک مرد اور دو عورتیں اس مہر (کے موزوں ہونے) کی تصدیق کریں اور یہ تصدیق شہادت کی طرح حاکم شرع کے سامنے ہونی چاہئے۔ اگر معتبر گواہ موجود نہ ہوں تو خاوند کی بات کو تسلیم کیا جائے گا۔ کیوں کہ زیادہ مہر جس کی عورت مدعی ہے قاضی کی ذاتی رائے (اجتہاد) کی بنا پر ہے اور خاوند اسے تسلیم نہیں کرتا۔

اب یہاں پر ایک اور مسئلہ قابل ذکر ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایک جیسی کئی عورتیں ہوں تو ترتیب کو ملحوظ نہیں رکھا جا سکتا۔ مثلاً دو عورتیں صفات میں یکساں ہیں ایک حقیقی بہن ہے اور ایک چچازاد بہن اور دونوں کا مہر مختلف ہے تو اس عورت کا مہر مثل متعین کرنے میں کس کو نظیر قرار دیا جائے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ احتیاطاً ان دونوں میں سے جس کا مہر کم ہے اس کو نظر قرار دیا جائے بعض اصحاب کی رائے یہ ہے کہ ایسی صورت میں اس کا فیصلہ ایک نیک نفس قاضی (حاکم شرع) پر اٹھا رکھا جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مہر مثل سے مراد مال کی وہ مقدار ہے جس کے عوض اس جیسا خاوند ایک بیوی کا طالب ہو جس میں یہ صفات پائی جائیں۔ مثلاً ضروریات دین کی پابندی' پاک دامنی' بے عیبی' حسن ظاہر وحسن باطن یعنی خوش اخلاقی اور شرافت خاندانی جو باپ دادا کے لئے فخر کا موجب ہوتا ہے مثلاً سخاوت' مروت اور علم نیز صالحیت' مال اور شہر اور اس میں شک نہیں کہ ان تمام خوبیوں یا ان میں کسی خوبی کے مطابق عورت کی قدر ہوا کرتی ہے۔ پس جس میں ان میں سے دو خوبیاں ہوں اس کی قدر ایک خوبی رکھنے والی سے زیادہ ہوگی مثلاً شہر کی وہ عورت جو حسین بھی ہو اس کی چاہت اس سے زیادہ ہوگی جو ایسی نہ ہو۔ لہٰذا اس کا مہر بھی زیادہ ہوگا اسی طرح شہر کی پاک دامن خوبصورت عورت' بدنام حسینہ سے زیادہ قابل قدر ہے وعلی ہذا القیاس۔

یاد رہے کہ (مہر مثل کے تعین میں) ان صفات کا لحاظ اس حالت میں کیا جائے گا۔ جب کہ اس عورت کے خاندان میں اس کی جیسی خوبیوں والی عورت اس کی بہن یا اس کی پھپھی یعنی اس کے باپ کی باپ شریک بہن نہ کہ ماں شریک بہن موجود نہ ہو اگر مذکورہ خوبیوں والی کوئی عورت باپ کے خاندان میں ہو تو جو مہر اس کا ہے اسی کی مانند اس عورت کا مہر مثل قرار پائے گا پس اگر ایک عورت کی حقیقی بہن یا باپ شریک بہن کا مہر جو مذکورہ بالا اعلیٰ صفات میں اس جیسی ہے ایک سو ہو تو اسی قدر مہر یعنی ایک سو اس کی بہن کا بھی قرار پائے گا۔ پھر عقد صحیح کی صورت میں دیکھا جائے گا کہ جس روز عقد ہوا اس روز یہ خوبیاں اس میں موجود تھیں جن کی بنا پر مہر باندھا گیا۔ اگرچہ عقد نکاح بطور تفویض ہوا ہو (یعنی مہر کا فیصلہ کسی اور کی رائے پر چھوڑ دیا گیا ہو) لیکن نکاح فاسد کے بعد یا شبہ میں مباشرت کرنے کی وجہ سے جو مہر مثل عائد ہوگا وہ عورت کی اس حیثیت کے لحاظ سے ہوگا جو (یوم عقد نہیں بلکہ) مباشرت کے روز تھی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مہر مثل کا اندازہ اس عورت کی ایسی رشتہ دار عورتوں کے مہر سے کیا جائے گا کہ اگر ان میں سے کسی کو مرد تصور کیا جائے تو یہ عورت اس کا عصبہ ہو جائے (یعنی ان کی باہم شادی حرام ہو) اگر ایسی قرابت دار عورت نہ ہو

نکاح تفویض (جس میں مہر کا فیصلہ دوسرے پر چھوڑ دیا جائے)

اور اس میں جو مہر یا بیوگی کا جوڑا واجب ہوتا ہے اس کا بیان

واضح ہو کہ تفویض کے لغوی معنے کسی امر کا فیصلہ دوسرے پر چھوڑ دینے کے ہیں اسی سے یہ جملہ بنا ہے کہ فوضت امری الی اللہ (یعنی میں اپنے معاملہ کو اللہ پر چھوڑتا ہوں) اور اصطلاح شرع میں

جسے (مہر کے معاملہ میں) اس کی نظیر قرار دیا جا سکے تو ان کے علاوہ اور عورتوں کو دیکھا جائے گا۔ اس کے لئے سب سے پہلے حقیقی بہن پھر باپ شریک بہن پھر بھتیجیاں۔ پھر بھتیجے کی بیٹیاں اور پھر چچا زاد بہنیں قابل لحاظ ہوں گی (کہ ان کا مہر کتنا ہے؟) اب اگر ان میں سے کوئی نہیں ہے جس سے مہر مثل کا تعین کیا جا سکے یا (ایسی عورتیں ہوں مگر) ان کا مہر معلوم نہ ہو (کہ کتنا ہے) یا ان کی شادی ہی نہ ہوئی تو پھر ننھال رشتہ کی عورتوں کو دیکھا جائے گا۔ ان سے مراد ماں کی یا نانا' نانی کی قرابت دار عورتیں ہیں۔ غرض چچا زاد بہنیں اور بھانجیاں ان عورتوں میں شامل نہیں ہیں (جن کو نظیر قرار دیا جا سکے) کیوں کہ یہ دوسرے خاندان کی ہیں۔ (ننھیالی رشتہ داروں میں) سب سے مقدم ماں ہے پھر نانی۔ پھر خالائیں پھر ماموں زاد بہنیں۔ اب اگر ان میں سے کسی کے مہر سے موازنہ دشوار ہو تو شہر کی عورتوں کے مہر کو دیکھا جائے گا اور ان عورتوں کو جو حسن و قبح میں اس جیسی ہوں جس کی بنا پر ان کی قدروں میں تفاوت ہوتا ہے۔ مثلاً خوش گفتاری۔ عمر یا کنوارپنا۔ اگر اس عورت میں کوئی خاص خوبی ایسی ہو جس کی نظیر اس کی قرابت دار عورتوں میں نہ پائی جائے تو اس کا مہر اس کی اپنی حالت کے مطابق مقرر کر دیا جائے گا۔

معلوم ہونا چاہئے کہ عورت کے قرابت داروں کے تسامح (سہل انگاری) کے باعث عورت کی قدر کم ہو جائے تو اس کمی کو ملحوظ رکھا جائے گا۔ چنانچہ اگر کسی عورت کے تین چچا ہیں ان میں سے ایک عالم ہے اور اس نے اپنی بیٹی کی شادی ایک سو حق مہر پر کی اور باقی دونوں چچا جاہل ہیں جنہوں نے صرف ستر کے حق مہر میں اپنی بیٹیوں کی شادی کی تو چونکہ عالم کی بیٹی ہونے کی وجہ سے اس کی قدر زیادہ ہوئی لہٰذا (اس کو نظیر نہ قرار دیا جائے گا بلکہ) جاہل چچاؤں کی بیٹیوں کو نظیر قرار دیا جائے گا اور یہ تسامح خاوند میں کسی خوبی کے باعث روا رکھی گئی مثلاً کسی عورت کی ایک بہن تو کسی عالم کے ساتھ ایک سو حق مہر میں بیاہی گئی اور دوسری بہن کسی جاہل کے ساتھ دو سو حق مہر میں بیاہی گئی تو اس عورت کا مہر مثل بھی اسی قاعدہ کی رو سے قرار پائے گا یعنی اگر اس کا خاوند عالم ہے تو اس کا مہر ایک سو ہو گا ورنہ دو سو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مہر مثل کا تعین اس کی قرابت دار عورتوں کے پیش نظر حاکم کرے گا۔ قرابت داروں میں اس کی ماں' خالہ' پھوپھی اور بہن ہیں ان میں جو عورتیں مال' جمال' عقل' ادب' سن اور باکرہ یا غیر باکرہ ہونے میں اس جیسی ہوں گی انہیں مدنظر رکھا جائے گا اور اس بارے میں جو عورتیں بالترتیب اس عورت کی زیادہ قریبی رشتہ دار ہوں گی ان کا لحاظ رکھا جائے گا۔ چنانچہ اگر ایک عورت کی ماں اس جیسی ہے تو اس کے مہر کے لحاظ سے اس عورت کا مہر مثل مقرر کیا جائے گا اگر ماں اس جیسی نہ ہو تو اس کی بہن پھر اس کی پھوپھی پھر اس کی خالہ (کے مہر) کو دیکھا جائے گا۔ اگر ایسی قرابت دار عورتیں نہ ہوں تو شہر کی دوسری عورتوں (کے مہر) پر جو اس جیسی ہوں قیاس کیا جائے گا یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ مہر مثل کا تعین اس صورت

تفویض کے معنے تعین مہر کے بغیر نکاح کے ہیں اس کی تشریح اور احکامات متعلقہ کے باب میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

میں ہوتا ہے جس کا عقد باقاعدہ ہوا ہو لیکن مہر مقرر نہ ہوا ہو۔ یا مہر میں ناجائز چیز رکھی گئی ہو یا عقد فاسد میں یا شبہ میں مباشرت کی گئی ہو۔ نیز ایسی عورت کے لئے بھی مہر مثل ہوگا جس کے ساتھ زنا بالجبر کیا گیا ہو اور اس عورت کے لئے بھی جس نے اپنے ولی کو بلا مہر شادی کرنے کا اختیار دیا ہو۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ عورت جو بلا تعین مہر بیاہی جائے اسے مفوضہ (بکسر واو) کہتے ہیں کیوں کہ وہ اپنے مہر کا فیصلہ اپنے ولی کے سپرد کر دیتی ہے اس کو مفوضہ (بفتح واو) (یعنی سپرد کی گئی) بھی کہا جا سکتا ہے کیوں کہ ولی اسے خاوند کے سپرد کر دیتا ہے یعنی خاوند کو اس بارے میں اختیار دے دیا جاتا ہے کہ وہ جو بھی مہر چاہے مقرر کر لے۔ اب اس میں چند صورتیں پیش آ سکتی ہیں۔ مثلاً خاوند کے ساتھ اس کا تخلیہ ہو جائے یعنی خاوند مباشرت یا خلوت صحیحہ کر لے یا اسے طلاق دے دے یا مباشرت یا تخلیہ سے پہلے خاوند کی وفات ہو جائے۔ اگر پہلی صورت پیش آئے تو وہ عورت مہر مثل کی حقدار ہوگی جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے کہ نکاح فاسد کی صورت میں جب کہ کوئی مہر قرار نہ پایا ہو تو جو مہر مثل ہوتا ہے وہ عائد ہوگا اور عقد صحیح کی صورت میں تو بدرجہ اولیٰ ہوگا اور اس شرط کے ساتھ نکاح کرنا کہ کوئی مہر نہ ہوگا لغو ہے اور عقد کان لم یکن ہے۔ پس اگر مباشرت یا تخلیہ سے پہلے طلاق ہوگئی تو متعہ (طلاق کا جوڑا) واجب ہوگا خواہ کوئی مہر مقرر ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ کیوں کہ عقد کے بعد جو کچھ بھی مقرر ہو اس کا آدھا نہیں کیا جا سکتا۔ غرض متعہ (طلاق کا جوڑا) اس صورت میں واجب ہتا ہے جب کہ مباشرت سے پہلے طلاق دے دی جائے اور عقد نکاح کے وقت مہر مقرر نہ ہوا ہو۔ قطع نظر اس سے کہ عقد کے بعد مہر مقرر ہوا ہو یا نہ ہوا ہو یا جو مہر مقرر کیا گیا وہ ہر جہت سے فاسد ہو۔ ایک مہر ایک جہت سے درست اور دوسری جہت سے فاسد ہو مثلاً دس درہم نقد اور دس رطل شراب حق مہر رکھا گیا تو دس درہم کا نصف واجب ہوگا اور شراب کا ذکر لغو متصور ہوگا جیسا کہ شرائط مہر میں سابقاً بتایا گیا۔ اسی طرح اگر سو درہم نقد اور ایک تحفہ پر عقد نکاح ہوا اور مباشرت سے پہلے طلاق ہوگئی تو ایک سو درہم کا نصف عورت کا حق ہوگا اور ہدیہ کا ذکر لغو ہوگا اور ان دونوں حالتوں میں متعہ (جوڑا) واجب ہوگا کیوں کہ مباشرت سے پہلے (طلاق ہو جائے) تو مہر مثل کا سوا ہی پیدا نہیں ہوتا اس صورت میں دیکھا جائے گا اگر مہر ہر جہت سے فاسد ہے تو وہ لغو متصور ہوگا اور عورت کو متعہ (جوڑے) کا حق ہے۔ اگر مہر ایک جہت سے صحیح اور دوسری جہت سے فاسد ہے تو جو مہر درست ہے عورت اس کے نصف کی حقدار ہوگی اور جو فاسد ہے وہ رائیگاں ہے۔ لیکن اگر مباشرت کے بعد طلاق ہوئی ہو تو عورت مہر مثل کی حقدار ہوگی جیسا کہ بتایا گیا۔

واضح ہو کہ مباشرت سے پہلے طلاق سے مراد وہ ہر علیحدگی ہے جس کا ذمہ دار خاوند ہو اور اس علیحدگی کے اسباب میں کوئی ایسا شخص خاوند کا شریک نہ ہو جو رقم مہر کا حقدار ہے۔ اور یہ علیحدگی طلاق سے ہو یا تنسیخ نکاح سے (بہر حال وہ طلاق ہے)۔ اس میں طلاق 'ایلاء' کے ذریعہ علیحدگی ہوئی (یعنی وہ علیحدگی جو عورت کے پاس جانے کی قسم کھا کر ایام عدت تک اس قسم کے نہ توڑنے سے ہو جاتی ہے) اور یا لعان سے علیحدگی ہوئی ہو (یعنی خاوند بیوی پر بدکاری کا الزام لگائے اور دونوں اپنی صداقت یا بریت کی قسم موکد بہ لعنت کھالیں اور حاکم ان میں علیحدگی کرادے تو یہ بھی طلاق ہے۔ لعان کے بیان میں

اس کی تفصیل ملاحظہ ہو) یا علیحدگی کا موجب خاوند کی نامردی یا مقطوع العضو ہونا ہو۔ یا خاوند مرتد ہو جائے۔ یا اسلام لانے سے انکار کرے یا بیوی کی بیٹی یا ماں سے شہوانی حرکات کا مرتکب ہو۔ ان تمام حالات میں علیحدگی ہوئی تو بہر صورت بیوی متعہ (طلاق کے جوڑے) کی حقدار ہوگی۔ لیکن اگر علیحدگی کی ذمہ دار بیوی ہو مثلاً مرتد ہو جائے یا اسلام لانے سے انکار کرے یا خاوند کے بیٹے کے ساتھ ملوث ہو جائے یا اس کے ساتھ شہوانی حرکت کی مرتکب ہو یا اپنی صغیر سن سوکن کو دودھ پلا دے یا بالغ ہونے پر اپنے حق اختیار کو کام میں لا کر زوجیت سے علیحدہ ہو جائے یا اس نے اپنی شادی غیر کفو میں کر لی ہو اور ولی اس کے عقد کو فسخ کر دے۔ ان تمام صورتوں میں وہ متعہ (طلاق کے جوڑے) کی حق دار نہ ہوگی۔ یہ جوڑا خاوند پر نہ واجب ہوگا اور نہ مستحب۔ اسی طرح اگر وہ مفوضہ نہ ہو (یعنی کسی اور کو اپنے مہر کے تعین کا اختیار نہ دے دیا ہو) اور اس کا مہر کسی نے مقرر کر دیا اور اس نے مباشرت سے پہلے خاوند سے علیحدگی اختیار کر لی اور اس کی علیحدگی کی وہی ذمہ دار ہو تو وہ نصف مہر کی مستحق نہ رہے گی جس کی (بصورت دیگر) حقدار ہوتی اور (مباشرت سے پہلے علیحدگی کی صورت میں نصف مہر واجب ہونے کے لئے) یہ شرط جو لگائی گئی ہے کہ "علیحدگی کے اسباب میں کوئی ایسا شخص خاوند کا شریک نہ ہو جو مہر کا حقدار ہے" اس سے وہ صورت نکل گئی جب کہ ایک شخص لونڈی کا مالک ہے اور اس کی شادی کسی سے کر دیتا ہے اور قبل اس کے کہ خاوند اس سے مباشرت کرے لونڈی کا مالک جو اس کے مہر کا حقدار ہے لونڈی کو فروخت کر دیتا ہے تو یہ عقد فسخ ہو جائے گا اور وہ لونڈی نہ نصف مہر کی حقدار ہوگی اور نہ جوڑے کی۔ کیوں کہ گو اس فسخ (علیحدگی) کی ذمہ دار عورت نہیں ہے لیکن اس کا آقا جو اس کے مہر کا حقدار ہے وہ علیحدگی کا سبب پیدا کرنے میں خاوند کا شریک ہے اور وہ سبب لونڈی کو (فروخت کر کے) کسی اور کو اس کا مالک بنا دیتا ہے۔ البتہ اگر آقا نے اسے فروخت نہیں کیا یا خاوند ہی نے اسے خرید لیا اور کوئی دوسرا اس کا مالک نہیں ہوا اور خاوند نے خرید کر اسے طلاق دے دے تو جوڑا اور نصف مہر دینا ہوگا۔ اور اگر مباشرت سے پہلے خاوند کی وفات ہو گئی اور اگر عقد کے بعد اس کا کوئی مہر مقرر کیا گیا تھا اور دونوں اس پر راضی تھے تو وہ عورت اس طے شدہ مہر کی حق دار ہوگی اور اگر کوئی مہر قرار نہ پایا تھا تو خاوند کی موت پر وہ مہر مثل کی حقدار ہوگی خواہ مہر منفی ہو یعنی بغیر مہر کے عقد ہوا ہو جیسے شراب یا سور تو وہ لغو متصور ہوگا اور عورت کا مہر مثل مقرر ہو جائے گا۔ اور اگر عقد کے بعد کوئی مہر مقرر ہوا اور مباشرت سے پہلے طلاق ہو گئی تو متعہ (جوڑا) واجب ہوگا نصف مہر واجب نہ ہوگا کیوں کہ جیسا کہ ابھی بتایا گیا جو مہر عقد کے بعد مقرر کیا جائے اس کی تنصیب نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح اگر عقد کے بعد مقررہ مہر میں کچھ اضافہ کیا جائے مثلاً ایک سو حق مہر پر عقد ہوا بعد میں پچاس اور زیادہ کر دیئے گئے لیکن مباشرت سے پہلے طلاق ہو گئی تو عورت صرف ایک سو کے نصف کی حق دار ہوگی۔

واضح ہو کہ متعہ (طلاق کے جوڑے) کی دو قسمیں ہیں متعہ واجب اور متعہ مستحب: واجب وہ جوڑا ہے جو مفوضہ عورت کو جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے (مباشرت سے پہلے) علیحدگی کی صورت میں دیا جاتا ہے اور مستحب وہ جوڑا ہے جو مباشرت کے بعد ہر مطلقہ بیوی کو دیا جاتا ہے۔ خواہ اس کا مہر مقرر ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ اور بقول صحیح وہ جوڑا بھی مستحب ہے جو مباشرت سے پہلے طلاق پانے والی عورت کو جس کا مہر قرار پا چکا ہے 'دیا جائے' در آنحالیکہ علیحدگی کا ذمہ دار خاوند ہو۔ اس حکم سے وہ صورت مستثنیٰ ہے جس میں خاوند کے مرتد ہو جانے یا دائرہ اسلام میں داخل ہونے سے انکار کے باعث علیحدگی کی جائے۔ ایسی صورت میں (علیحدگی کا) جوڑا امر مستحب نہیں ہے کیوں کہ امر مستحب ایک کار ثواب ہے جس کی توقع مسلمان

ہی سے ہو سکتی ہے۔

''متعہ'' سے مراد ایک لباس یا اس کی قیمت ہے جو مفوضہ عورت کو (جس نے بلا مہر نکاح کیا ہو۔ اور مباشرت سے پہلے طلاق ہو گئی ہو) نصف مہر کے عوض دیا جائے۔ اگر چہ خاوند پر یہ واجب نہیں ہے کہ نصف مہر سے زیادہ کچھ ادا کرے متعہ (طلاق کے جوڑے) کی حیثیت لوگوں کے اپنے اپنے حالات کے مطابق مختلف ہوگی۔ اگر دونوں کسی جوڑے پر راضی ہو جائے تو فبہا ورنہ بقول صحیح حاکم شرع خاوند اور بیوی کی حیثیتوں کے پیش نظر اس کی تعین کرے گا۔ یعنی اگر وہ خوشحال ہیں تو اعلیٰ قسم کے کپڑے کا جوڑا تیار کیا جائے گا اگر ایک فریق خوشحال اور دوسرا محتاج ہے تو جوڑا اوسط درجے کا ہوگا۔

فقہاء نے اس کی تفصیل یہ بتائی ہے کہ اس میں ایک کپڑا تو وہ ہوگا جو عورت کے سر کو ڈھک سکے جسے طرحہ (اوڑھنی) کہتے ہیں اور ایک ملحفہ (چادر) ہوگی جس سے مراد وہ کپڑا ہے جس میں عورت سر سے پاؤں تک ڈھک جائے۔ اسے 'ملاۃ' یا 'شقہ' کہتے اور ملحفہ وازار (تہ بند) کے ایک ہی معنے ہیں لیکن اگر ازار کے ساتھ کوئی اور لباس درکار ہو تو 'ازار' اور 'ملحفہ' دونوں کو مختلف لباس تصور کیا جائے گا اور 'ازار' سے مراد وہ لباس ہوگا جو 'ملحفہ' کے نیچے پہنا جاتا ہے۔ الغرض لباس کا مقصد یہ ہے کہ وہ ایسا ہو جسے دستور کے مطابق پہن کر ایک عورت ہر جگہ جا سکتی ہو لہٰذا فی زمانہ متعہ میں مثلاً ایک منقش (پھولدار) کپڑا یا چادر ہے جس کے نیچے' کرتا یا کوئی اور کپڑا ہو اور اس پر ازار یا تہبند ہو اور سر پر طاقیہ (سر ڈھکنے کا کپڑا) جسے خاصہ کہتے ہیں یا رومال ہو۔ علی اختلاف احوال۔ اگر (کپڑے) کی بجائے خاوند اس کی قیمت دے دے تو لازم ہے کہ عورت اسے قبول کرلے تا کہ جو کچھ مناسب سمجھے' خرید سکے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نکاح تفویض بغیر مہر کے نکاح کو کہتے ہیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں ایک تفویض مہر (یعنی مہر کا معاملہ کسی اور کے سپرد کر دینا) مثلاً عورت اپنے ولی کو اختیار دے دے کہ وہ جس مہر پر چاہے نکاح کر دے۔ دوسری قسم تفویض بضع ہے (یعنی اپنے وجود کا سپرد کر دینا) مثلاً عورت ولی کو یہ اختیار دے دے کہ وہ بغیر مہر کے نکاح کر دے۔ یعنی نہ سر دست کوئی مہر ہو اور نہ مباشرت کے بعد۔ ایسی عورت کو مفوضہ (بکسر واو) (یعنی سپرد کرنے والی) کہا جاتا ہے کیوں کہ وہ اپنا معاملہ ولی کے سپرد کر دیتی ہے اور اسے مفوضہ (بفتح واو) (سپرد کی گئی) بھی کہہ سکتے ہیں کیوں کہ ولی اس کا معاملہ خاوند کے سپرد کر دیتا ہے۔

واضح ہو کہ ایک عورت اپنا معاملہ اسی صورت میں ولی کے سپرد کر سکتی ہے جب کہ وہ رشیدہ (سمجھدار) ہو اگر وہ عورت بے وقوف (یا نادان) ہے تو اس کا سپرد کرنا محض شادی کی اجازت دینا متصور ہوگا کہ وہ ان شرائط کے ساتھ جن کا ذکر ولی کے بیان میں ہو چکا ہے' اس کی شادی کر دے۔ پس اگر کسی عورت نے صرف اتنا کہا کہ آپ میری شادی کر سکتے ہیں اور مہر کا کوئی ذکر نہیں کیا تو یہ نہ تفویض مہر ہے اور نہ تفویض بضع کیوں کہ شادی کا عام مفہوم یہی ہے کہ نکاح کے ساتھ مہر کا ہونا ضروری ہے۔

نکاح تفویض کے متعلق یہ حکم ہے کہ اگر کسی عورت سے شہر کے رائج الوقت نقدی کا مہر مثل باندھ کر عقد کیا تو جس قدر مہر مقرر ہوا وہی لاگو ہو جائے گا ورنہ اگر شادی بغیر مہر کی شرط پر کی یا شہر کی رائج الوقت نقدی کا حق مہر نہیں باندھا گیا۔ یا

مہر کا کوئی ذکر ہی نہیں کیا گیا تو مباشرت کے بعد مہر مثل واجب ہوگا اسی طرح موت واقع ہو جانے سے بھی مہر مثل واجب ہوگا۔ اور اگر مہر مثل کے تعین سے پہلے طلاق ہو جائے اور ہنوز مباشرت نہ ہوئی ہو تو کوئی مہر واجب الاداء نہ ہوگا۔ البتہ متعہ (جوڑا) واجب ہوگا لیکن اگر مہر کے تعین سے پہلے موت واقع ہو جائے تو مہر مثل عائد ہو جائے گا۔ کیوں کہ عقد تفویض کی صورت میں موت واقع ہو جانا' وجوب مہر کے بارے میں مباشرت کے برابر ہے خواہ مہر مثل مقرر ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے۔ اگر دونوں کی رضامندی سے کوئی صحیح مہر طے پا گیا ہو یا قاضی نے باہمی تنازع کے فیصلہ میں (کوئی حق مہر) طے کر دیا ہو اور خاوند نے مباشرت کرنے سے پہلے بیوی کو طلاق دے دی تو وہ طے شدہ مہر کے نصف کی حقدار ہوگی۔ اگر بعد میں شراب جیسا کوئی (حرام) مہر قرار پایا اور عورت اس پر راضی ہوگئی لیکن خاوند نے مباشرت سے پہلے طلاق دے دی تو وہ نصف مہر کی مستحق نہ ہوگی۔ ہاں متعہ (جوڑا) کی حقدار ہوگی جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے جب کہ عقد کے وقت مہر فاسد مقرر ہوا اور مباشرت سے پہلے طلاق ہوگئی تو عورت نصف مہر مثل کی حقدار ہوگی جیسا کہ اوپر بتایا گیا اور اگر مہر فاسد مقرر رہا اور دونوں ایک ساتھ اس پر راضی ہو گئے تو یہ مہر درست ہوگا۔ بصورت دیگر درست نہ ہوگا۔ اگرچہ وہ خاوند کے مال میں سے ہو۔ اور شافعیہ کے نزدیک مہر مثل کا تعین عورت کی اس حیثیت کے اعتبار سے ہوگا جو عقد کے وقت تھی چنانچہ اگر مثلاً عقد کے وقت وہ صاحب جمال تھی لیکن مباشرت کے وقت آنے تک کوئی ایسا عارضہ پیش آیا جس سے اس کی وہ خوبصورتی جاتی رہی تو بقول صحیح اس کے مہر مثل کا تعین عورت کی اس حالت کے پیش نظر کیا جائے گا جو عقد نکاح کے وقت تھی۔

مفوضہ کو حق ہے کہ وہ اس وقت تک خاوند کے پاس جانے سے باز رہے جب تک کہ مہر کا فیصلہ نہ ہو جائے۔ اگر خاوند مہر کا تصفیہ کرنے سے انکار کرے تو معاملہ قاضی (حاکم شرع) کے سپرد کیا جائے گا تاکہ وہ مہر کا تعین کر دے۔ اب اگر مباشرت سے پہلے مفوضہ کو طلاق ہوگئی اور ہنوز کوئی مہر مقرر نہ ہوا تھا تو عورت کے لئے متعہ واجب ہو جائے گا اور اس صورت میں بھی متعہ کا مال خاوند کو ادا کرنا واجب ہوگا جب کہ مباشرت سے پہلے عورت کو چھوڑ دیا ہو اور عورت کو کچھ نہ ملا ہو۔ یا مباشرت کے بعد چھوڑا ہو گو اسے پورا مہر مل گیا ہو اس حکم سے چند امور مستثنیٰ ہیں۔ ایک یہ ہے کہ مفوضہ عورت کو مباشرت سے پہلے طلاق ہوگئی لیکن عقد کے بعد مہر مقرر ہو گیا تھا تو اسے نصف مہر ملے گا۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ عورت کو نصف مہر ملا ہو کوئی جوڑا واجب نہ ہوگا۔ دوسرے اس صورت میں جب کہ علیحدگی کی ذمہ دار صرف بیوی ہو یا دونوں بیک وقت ذمہ دار ہوں مثلاً یہ کہ دونوں ایک ساتھ مرتد ہو جائیں تیسرے یہ کہ دونوں میں کسی کی موت واقع ہو جائے۔ موت کے بعد کوئی متعہ واجب نہیں ہوتا۔ اور لعان کی وجہ سے جو تفریق ہوتی ہے اس کا ذمہ دار چونکہ خاوند ہوتا ہے اس لئے متعہ (جوڑا دینا) اس پر واجب ہے۔ اور خاوند کے مخنث (یا نامرد) ہونے کے باعث جو تفریق ہوتی ہے اس کی ذمہ دار عورت کو تصور کیا جائے گا۔ اس لئے جوڑے کی حقدار نہ ہوگی۔

واضح ہو کہ متعہ واجب کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے۔ تاہم جوڑا کم سے کم ایسا ہونا چاہئے جس کی کوئی مالیت ہو زیادہ سے زیادہ کی کوئی حد نہیں ہے۔ اگر مال متعہ کی خاص مقدار پر میاں بیوی راضی ہو جائے تو وہی متعہ قرار پائے گا۔ ورنہ حاکم شرع دونوں کے حالات کے پیش نظر اپنی رائے سے کوئی مقدار متعہ متعین کر دے گا مستحب یہ ہے کہ اس کی قیمت تیس درہم

سے کم اور نصف مقدار مہر سے زیادہ نہ ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نکاح تفویض وہ عقد ہے جس میں مہر مقرر نہ ہوا ہو نکاح تفویض لفظ ہبہ سے ہو جاتا ہے جبکہ مہر کا تعین نہ تو کسی کے فیصلہ پر منحصر رکھا گیا ہو اور نہ دونوں نے یہ طے کر لیا ہو کہ عقد نکاح میں کوئی مہر نہ ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے ایک شخص کسی سے صرف یہ کہے کہ میں نے اپنی بیٹی کی شادی تمہارے ساتھ کر دی اور مہر کا کوئی ذکر نہیں کیا اور نہ باہم یہی طے ہوا کہ کوئی مہر نہ ہوگا اور خاوند کہے کہ میں نے یہ (عقد) قبول کیا' تو اسے نکاح تفویض کہتے ہیں' اور ایسا کرنا جائز ہے جیسا کہ آئندہ ذکر کیا جائے گا اب اگر نکاح کرنے کے ارادہ سے یوں کہے کہ میں اپنی بیٹی تمہیں ہبہ کرتا ہوں۔ اور مہر کا کوئی ذکر نہ ہوا اور خاوند اس کے جواب میں کہے کہ میں نے قبول کیا تو یہ عقد فاسد ہوگا اور مباشرت سے پہلے پہلے قابل فسخ ہے۔ اگر مباشرت ہو جائے تو اس کے بعد یہ عقد ثابت اور مہر مثل لازم ہو جائے گا۔ جیسا کہ الفاظ نکاح کے بیان میں بتایا گیا۔ لیکن اگر یوں کہا کہ میں اپنی بیٹی کو بطور تفویض ہبہ کرتا ہوں (یا دیتا ہوں) تو لفظ تفویض کی صراحت سے یہ عقد تفویض ہو جائے گا۔

(نکاح تفویض کی تعریف میں) یہ جو کہا گیا ہے کہ ''مہر کا تعین کسی کے فیصلہ پر منحصر نہ ہو'' اس شرط سے نکاح تحکیم خارج ہو گیا (نکاح تحکیم وہ ہے جس میں مہر کا فیصلہ کسی اور شخص کے سپرد کر دیا گیا ہو)۔ عقد تحکیم بھی ایک ایسا عقد ہے جس میں مہر کا تعین نہیں ہوتا اور (نکاح کے لئے) لفظ ہبہ استعمال کیا جاتا ہے باقی مہر کا تصفیہ کسی اور شخص کے فیصلہ پر اٹھا رکھا جاتا ہے۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ میں اپنی بیٹی کی شادی تو تمہارے ساتھ کئے دیتا ہوں اور مہر کا تعین فلاں صاحب کریں گے۔ اور (تعریف تفویض میں) یہ جو کہا گیا ہے کہ ''دونوں نے یہ نہ طے کر لیا ہو کہ مہر نہ ہوگا'' اس شرط سے وہ نکاح نکل گیا جس میں یہ شرط ہو کہ سرے سے مہر ہی نہ ہوگا ایسا عقد 'فاسد' ہے اور مباشرت سے پہلے فسخ ہو جائے گا۔ اگر مباشرت ہو جائے تو مہر مثل عائد ہوگا اور عقد ہو جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ دونوں نے جان بوجھ کر (مغصوبہ یا) ناجائز قبضہ کئے ہوئے مال کو حق مہر قرار دیا ہو۔

نکاح تفویض کا حکم یہ ہے کہ وہ بالاتفاق جائز عقد ہے اور اسی طرح نکاح تحکیم بھی جائز ہے۔ اس میں مباشرت کے بعد عورت مہر مثل کی حقدار ہو جاتی ہے اگرچہ یہ مباشرت ممنوع حالت مثلاً بحالت حیض یا نفاس کی جائے۔ یا ایسی حالت میں کی جائے جب کہ دونوں میں سے کوئی شخص ایسی عبادت میں مصروف ہو جس میں مباشرت ممنوع ہے مثلاً حالت احرام حج یا روزہ رمضان میں۔ درآنحالیکہ مباشرت کرنے والا خاوند بالغ ہو اور عورت بھی بڑی ہو جو مباشرت کے لائق ہو۔ اگر وہ مرد بالغ نہ ہو یا عورت بہت صغیر سن ہو کہ مباشرت کے قابل نہیں ہے تو ایسی حالت میں مباشرت ہو بھی جائے تو عورت مہر کی حق دار نہ ہوگی کیوں کہ یہ مباشرت نہ ہونے کے برابر ہے۔

اگر تخلیہ یا مباشرت سے پہلے طلاق ہو جائے یا دونوں میں سے کسی کی موت واقع ہو جائے تو یہ دیکھنا ہوگا کہ آیا خاوند نے طلاق یا موت سے پہلے کوئی مہر مقرر کیا ہے یا نہیں؟ اگر مہر مقرر نہیں ہوا تب تو عورت کو کچھ نہ ملے گا اور اگر مہر مقرر کیا ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ آیا وہ مہر مثل ہے یا اس سے کم ہے اور بہر دو صورت عورت اس پر راضی تھی یا نہیں؟ پس اگر مہر مثل ہے یا اس سے کم ہے اور بہر دو صورت عورت اس پر راضی تھی یا نہیں؟ پس اگر مہر مثل مقرر رہا اور عورت کا یہ دعویٰ ہے

کہ وہ مہر طلاق دے پہلے مقرر کیا گیا تھا اور یہ دعویٰ پایہ ثبوت کو پہنچ جائے تو وہ نصف مہر کی حق دار ہوگی خواہ اس کی رضا مندی ثابت ہو یا نہ ہو۔ کیوں کہ مہر مثل رضامندی کے بغیر ثابت ہوتا ہے اور (وفات کی صورت میں) اگر اس کا یہ دعویٰ ہے کہ خاوند نے وفات سے پہلے یہ مہر مقرر کیا تھا اور یہ دعویٰ ثابت ہو جائے تو وہ پورا مہر لے گی قطع نظر اس کے کہ وہ اس پر راضی ہو یا نہ ہو۔ اور اگر مہر مثل سے کم حق مہر مقرر ہوا اور شہادت سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ طلاق ملنے سے پہلے وہ عورت اس پر راضی تھی تو طلاق کے بعد نصف مہر کی اور موت کے بعد پورے مہر کی حق دار ہوگی لیکن اگر یہ ثابت نہ ہو کہ طلاق یا موت سے پہلے وہ اس مہر کو مانتی تھی تو وہ کسی شے کی حق دار نہ ہوگی اور اس کا یہ دعویٰ کہ وہ اس پر راضی ہوگئی تھی بلا شہادت قبول نہ کیا جائے گا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مباشرت سے پہلے طلاق ہو جائے یا موت واقع ہو جائے تو بیوی کو کوئی حق نہیں پہنچتا۔ البتہ اگر ایسی شہادت موجود ہو کہ طلاق یا موت سے پہلے مہر قرار دیا گیا تھا اور اس کے ثابت ہونے کے بعد یہ بھی ثابت ہو جائے کہ مہر مثل طے ہوا تھا تو موت کے بعد پورے مہر کی حق دار ہوگی اور طلاق کے بعد آدھے مہر کی۔ قطع نظر اس سے کہ وہ راضی ہو یا نہ ہو۔ اور اگر یہ ثابت ہوا کہ مہر مثل سے کم حق مہر مقرر پایا تھا تو ضروری ہے کہ یہ بھی ثابت ہو کہ موت یا طلاق سے پہلے وہ عورت اس پر راضی ہوگئی تھی اگر یہ ثابت نہ ہو تو اسے کچھ نہ ملے گا واضح ہو کہ عورت کو یہ حق ہے کہ مرد کے پاس جانے سے پہلے اپنے مہر کا تعین کرا لے اس سے پہلے خاوند کے پاس جانا مکروہ ہے۔

امور مندرجہ بالا میں نکاح تحکیم کا بھی وہی حکم ہے جو نکاح تفویض کا ہے۔ کہ اگر مباشرت کے بعد طلاق دی گئی تو مہر مثل واجب الاداء ہوگا۔ اور اگر مباشرت سے پہلے طلاق ہوگئی یا وفات واقع ہو جائے تو وہی حکم ہے جو نکاح تفویض کی صورت میں ہے۔ اگر مہر کا فیصلہ کرنے والا خود خاوند ہوا اور اس نے مہر مثل مقرر کیا تو عورت کو اسے قبول کرنا اور خاوند کو ادا کرنا لازم ہوگا۔ لیکن اگر خاوند نے ہنوز کوئی تصفیہ نہیں کیا تھا اور مباشرت سے پہلے طلاق دے دی تو اس کے ذمہ کچھ عائد نہ ہوگا۔ اگر (مہر کا) تصفیہ عورت پر یا کسی اور شخص پر چھوڑا گیا اور اس نے مہر مثل مقرر کیا تو کہا جاتا ہے کہ یہ خاوند پر لازم ہو جائے گا خواہ وہ اس پر راضی ہو یا نہ ہو اور یہ بھی کہتے ہیں کہ جب تک خاوند راضی نہ ہو اس کے ذمہ کچھ لازم نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر تصفیہ ہونے سے پہلے طلاق ہو جائے تو خاوند پر کچھ لازم نہ ہوگا اور اس بارے میں قابل وثوق بات یہ ہے کہ جب تک دونوں یعنی فیصلہ کرنے والا اور خاوند راضی نہ ہو جائیں اس کے ذمہ کچھ نہ ہوگا۔ خواہ فیصلہ کرنے والا کوئی اور شخص ہو یا بیوی ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نکاح تفویض کا اطلاق چند صورتوں میں ہوتا ہے:

ایک یہ کہ 'مجبر باپ' (یعنی جسے بلا استفسار نکاح کرنے کا حق ہے) بغیر مہر کے شادی کرنے کا مجاز بنا دیا گیا ہو اور وہ شادی کر دے۔

دوسرے یہ کہ عورت نے اپنے ولی کو اجازت دے دی ہو کہ وہ اس عورت کی شادی بلا مہر کے کر دے۔ دونوں حالتوں میں اس عورت کو 'مفوضہ بضع'' (یعنی وہ عورت جس نے اپنے عقد کے بارے میں اپنے تئیں ولی کے سپرد کر دیا ہو) کہا جائے گا۔

تیسرے یہ کہ خاوند نے مہر کے تقرر کا معاملہ خود عورت کے سپرد کر دیا ہو کہ اپنا مہر خود جس قدر چاہے مقرر کر لے۔ یہی صورت یہ بھی ہے کہ عورت کے مہر کا معاملہ کسی اور کے سپرد کر دیا جائے کہ فلاں شخص جس قدر مہر چاہے باندھ کر اس عورت کی شادی کر دے۔ ایسی صورت میں اس عورت کو مفوضہ مہر (بفتح واو) کہا جائے گا۔ یہی آخری صورت مالکیہ کے نزدیک نکاح تحکیم ہے۔

حنابلہ کے نزدیک نکاح تفویض کی تمام صورتوں کا حکم یہ ہے کہ یہ عقد درست ہے اور تمام صورتوں میں عقد کے ساتھ مہر مثل عائد ہو جائے گا لیکن واجب الاداء مباشرت یا خلوت کے بعد ہوگا۔ درآنحالیکہ اس کا تعین مباشرت یا خلوت یا دونوں میں سے کسی کی موت واقع ہو جانے سے پہلے ہو گیا ہو۔ اگر مباشرت یا خلوت سے پہلے اور یا اس سے پہلے کہ حاکم نے مہر متعین کر دیا ہو یا کسی مہر پر وہ دونوں راضی ہو گئے ہوں طلاق ہو جائے تو خاوند کی حیثیت کے مطابق متعہ (جوڑا) واجب ہو جائے گا۔ اور کم سے کم (جوڑے کا) لباس یہ ہے کہ اسے پہن کر نماز پڑھی جا سکے۔ اس میں کم از کم کرتا یا قمیض اور سر ڈھکنے کو دوپٹہ یا اوڑھنی اور جامہ ہے جس میں نماز ادا ہو جائے۔ لیکن اگر عورت کے ساتھ تخلیہ یا مباشرت ہوئی یا اس کا بوسہ لیا خواہ سب کے سامنے ہو یا اسے برہنہ دیکھا ہو یا جنسی خواہش کے ساتھ ہاتھ لگایا خواہ دوسروں کی موجودگی میں ہو۔ غرض ایسی کوئی بات بھی ہو جس کا کرنا (خاوند کے سوا) کسی اور کے لئے حلال نہیں ہے، تو مہر مثل لاگو ہو جائے گا۔ اسی طرح دونوں میں سے کسی کی موت واقع ہو جانے سے بھی مہر عائد ہو جاتا ہے اگرچہ حاکم نے کوئی امر متعین نہ کیا ہو یا اس نے مہر مثل متعین کر دیا ہو یا اس قدر بغیر کمی بیشی کے متعین کر دیا ہو جتنا عورت کا مطالبہ تھا خواہ وہ مہر مثل ہو یا اس سے کم و بیش ہو بہر حال حاکم کا فیصلہ تسلیم کرنا دونوں میاں بیوی پر لازم ہے۔ اور حاکم کا تجویز کردہ مہر طے شدہ مہر کی مانند قرار دیا جائے گا۔ نیز اگر میاں بیوی دونوں کسی مہر پر (بغیر فیصلہ حاکم کے) راضی ہوں تو خواہ وہ مہر تھوڑا ہو یا بہت دونوں کے لئے واجب التسلیم ہوگا۔ اب اگر مہر کے تعین کے بعد مباشرت یا لوازمات مباشرت کے عمل میں لانے سے پہلے طلاق ہو جائے تو وہ عورت قرار یافتہ مہر کے نصف کی (نکاح میں) طے شدہ مہر کی طرح حق دار ہوگی اور جس طرح کہ جوڑے کا لباس اس صورت میں واجب ہوتا ہے جس کہ مفوضہ عورت کا مہر مقرر نہیں ہوا ہو اور اسے مباشرت وغیرہ سے پہلے طلاق ہو جائے اسی طرح اس صورت میں بھی واجب ہوتا ہے جب کہ مہر فاسد' جیسے شراب اور سور وغیرہ مقرر رہا۔ جس کا ذکر شرائط مہر کے بیان میں کیا گیا۔

واضح ہو کہ اگر علیحدگی کا موجب عورت ہو تو وہ نہ مہر کی مستحق ہوگی اور نہ جوڑے کی۔ خواہ کوئی مہر قرار پایا ہو یا نہ پایا ہو۔ چنانچہ لعان کی صورت میں علیحدگی کی نوبت آ جائے (یعنی خاوند نے بیوی پر الزام لگایا ہو اور موکد بہ لعنت قسم کھائی ہو ادھر بیوی نے بھی بریت کی قسم موکد بہ لعنت کھائی ہو) اور اس کے بعد دونوں میں تفریق کرا دی جائے تو اس صورت میں عورت کا کچھ حق نہ ہوگا کیوں کہ یہ تفریق اس کی وجہ سے اور اس کے حلف لعان کے بعد ہوئی۔ اسی طرح اگر دونوں کی علیحدگی عورت کے کسی جنسی عیب یا کسی مرض کے باعث ہوئی یا اس کی شادی مسلمان سے ہوئی اور وہ مرتد ہو جائے یا کافر سے ہوئی اور مسلمان ہو جائے یا وہ اپنی سوکن کو (جو ہنوز شیر خوار ہے) وہ اپنا دودھ پلا دے (ان صورتوں میں بھی علیحدگی کی ذمہ دار عورت ہی کو قرار دیا جائے گا) اگر علیحدگی کا ذمہ دار خاوند ہو تو عورت کو طے شدہ مہر کا نصف اور اگر کوئی مہر قرار نہ پایا

مہر کے مال میں میاں بیوی کے تصرف ہبہ وفروخت وغیرہ کا بیان

واضح ہو کہ باقاعدہ عقد نکاح ہو جانے پر مہر کا مال کلیۃً بیوی کی ملکیت ہو جاتا ہے تاہم کلی یا جزوی طور پر اس کے ساقط ہو جانے کا احتمال رہتا ہے۔ لہٰذا اگر اس میں بیوی تصرف کرے۔ یعنی فروخت کر دے یا رہن رکھ دے تو وہ لاگو ہو جائے گا۔ اب اگر بیوی نے مباشرت سے پہلے اس میں تصرف کیا مثلاً خود خاوند کو (مال مہر) ہبہ کر دیا اور خاوند نے مباشرت سے پہلے طلاق دے دی تو اس بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

ہو تو متعہ (جوڑا) عورت کو ملے گا جیسا کہ بتایا گیا۔

یہ تمام باتیں اس صورت میں ہیں جب کہ مباشرت یا خلوت وغیرہ جس سے مہر ثابت اور لاگو ہو جاتا ہے' سے پہلے علیحدگی ہو جائے۔ بصورت دیگر مباشرت کے بعد مہر ساقط نہ ہوگا اگر علیحدگی کی ذمہ دار بیوی ہو۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر مباشرت سے پہلے طلاق ہو گئی درآنحالیکہ بیوی نے مہر قبول کر لیا تھا تو آدھا مہر کسی حاکم کے فیصلہ کے بغیر خاوند کی ملکیت ہو جائے گا۔ اس کے لئے حاکم کے فیصلے یا بیوی کی رضامندی ضروری نہیں ہے۔ اگر تفریق کی ذمہ دار بیوی ہو تو تمام مہر خاوند کو واپس ہو جائے گا۔ اگرچہ وہ ل مہر ایسی چیز ہو جو (خاوند کے علاوہ) کسی اور نے بطور سگالی کے دیا ہو۔ ایسی صورت میں طلاق ہونے کے بعد ہی جس قدر مہر کا خاوند حق دار ہے اسے حق تصرف اس میں حاصل ہو جائے گا۔ پس اگر بیوی کا مہر ایک گھوڑا تھا اور ہنوز اس نے وہ گھوڑا اسے دیا نہ تھا کہ مباشرت سے پہلے طلاق ہو گئی تو خاوند کو حق ہے کہ نصف گھوڑا فروخت کر دے۔ اگر وہ گھوڑا بیوی کے قبضہ میں تھا اور مباشرت سے پہلے طلاق ہو گئی اور بیوی کی اجازت یا حاکم کے فیصلے کے بغیر نصف گھوڑا خاوند نے فروخت کر دیا تو یہ فروخت لاگو نہ ہوگی کیوں کہ اس گھوڑے پر (بیوی کا) قبضہ عقد صحیح کی بنیاد پر ہوا تھا جو ملکیت کے اسباب میں سے ہے۔ لہٰذا گھوڑے کی ملکیت زائل نہیں ہوئی تا آنکہ قاضی فسخ ملکیت کا فیصلہ نہ کرے۔ لیکن اگر بیوی نے قابض ہونے کے بعد پورے گھوڑے پر یا اس کے کچھ حصہ پر تصرف کیا (یا حق مالکانہ استعمال کیا) تو حاکم کے فیصلے اور خاوند کی اجازت کے بغیر اس کا تصرف لاگو متصور ہوگا۔ تاہم اگر بیوی نے اس پر اپنا مالکانہ حق استعمال کیا اور مباشرت سے پہلے طلاق ہو گئی تو جس روز اس نے قبضہ حاصل کیا تھا اس روز جو قیمت مال مہر کی تھی وہ بیوی پر واجب الاداء ہوگی۔ درآنحالیکہ وہ شے مالیتی ہو اگر مثلی شے ہو تو اسے وہی جنس آدھی واپس کرنا ہوگی' کیوں کہ قبضہ کرنے کے بعد (مہر کا وہ حصہ) اس کی ذمہ داری میں تھا۔ پس اگر مثلاً اس نے (پورا مال مہر) فروخت کر دیا اور فروخت لاگو ہو گئی بعد میں خاوند نے مباشرت سے پہلے طلاق دے دی اور اب اس کا آدھا واپس کرنا دشوار تھا تو قبضہ والے دن جو اس کی قیمت تھی اس کے نصف کی ذمہ دار ہوگی۔ اگر مثلاً قبضہ کے وقت اس کی مالیت بیس تھی لیکن بعد میں کم ہو گئی تو بیس ہی کا نصف واجب الادا ہوگا۔ اور اس کے برعکس ہو تو اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ پس اگر مہر پر (بیوی کا) قبضہ ہونے کے بعد اس کی مالیت بڑھ گئی تو اس زیادتی میں خاوند کو کچھ حق نہ ہوگا۔ یعنی اصل مالیت کے نصف سے زیادہ کا حقدار نہ ہوگا۔ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

اگر بیوی نے مہر کی شے کو فروخت کر دیا یا کسی شے کے معاوضہ میں ہبہ کر دیا اور وہ معاوضہ ہنوز وصول نہ کیا تھا' تب بھی اس کا یہ تصرف روا ہوگا۔ اور اگر مباشرت سے پہلے اسے طلاق ہوگئی تو بوقت فروخت اس کی جو مالیت تھی اس کا نصف واپس کرنا ہوگا۔ چنانچہ اگر فروخت کے وقت اس کی مالیت بیس تھی اور بعد میں اس کی قیمت گھٹ گئی تب بھی اسے دس ہی واپس کرنا لازم ہوگا اور اگر اجناس مثلی میں سے ہے تو اس کا مثل نصف واپس کرنا ہوگا اور بہرحال ایسی شے کی نصف مالیت واپس نہ کی جائے گی' جیسا کہ بتایا گیا۔

اگر عورت اپنا مال مہر کسی کو ہبہ کر دے (بخش دے) تو درست ہے اس پر اس کے ولی یا کسی اور کو اعتراض کا حق نہیں ہے درآنحالیکہ اس عورت کو نااہل معاملہ نہ قرار دیا گیا ہو۔ لیکن اس معاملہ دو صورتیں ہیں یا تو بیوی نے خاوند کے علاوہ مال مہر کسی اور کو ہبہ کر دیا یا خاوند کو ہبہ کیا اگر خاوند کے علاوہ کسی اور شخص کو ہبہ کیا اور وہ شخص اس پر قابض ہوگیا اور مباشرت سے پہلے طلاق ہوگئی تو خاوند نصف مہر کا مطالبہ بیوی سے کرے گا۔ خواہ وہ مہر نقدی کی صورت میں ہو یا کوئی شے ہو۔ لیکن عورت کو اس اجنبی شخص سے ہبہ شدہ شے کی واپسی کے مطالبہ کا حق ہوگا۔ اگر بیوی نے اپنا مہر خاوند کو ہبہ کر دیا ہے تو دیکھنا ہوگا کہ پورا مال مہر ہبہ کیا ہے یا کچھ حصہ کیا ہے اور بہر دو صورت وہ مال مہر یا تو نقدی ہوگا یا جنسی اور یہ کہ ہبہ قبضہ لینے سے پہلے ہی کر دیا یا قبضہ حاصل کرنے کے بعد کیا۔ اگر وہ مال نقدی ہے اور کل مال قبضہ لینے کے بعد ہبہ کیا ہے تو وہ ہبہ لاگو ہو جائے گا اور اب اسے کسی طرح بھی خاوند سے واپسی کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔ کیوں کہ بیوی خاوند کو جو کچھ بھی ہبہ کرے وہ اسی طرح لاگو ہوتا ہے جس طرح خاوند کا بیوی کو کچھ ہبہ کرنا۔ لہٰذا اس کی واپسی ممکن نہیں ہے۔ اس لئے اگر مباشرت سے پہلے طلاق ہوگئی اور وہ اپنا تمام مال مہر خاوند کو ہبہ کر چکی ہے تو اب اس ہبہ کی واپسی درست نہیں ہے اور وہ تمال مہر اس ہبہ کی وجہ سے خاوند کا حق ہو جائے گا۔ اور اگر مباشرت سے پہلے خاوند نے طلاق دی تو وہ نصف مہر کی واپسی کا حق دار ہو جائے گا۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا خاوند کو بیوی سے نصف مہر کے مطالبہ کا حق ہبہ شدہ مال کے علاوہ ہوگا؟ یا یہ سمجھا جائے گا کہ بیوی نے پورا مہر بطور مہر کے ہبہ کیا ہے اور اس کے سوا اب اس کے پاس کوئی مال مہر ہی نہ تھا کہ خاوند نصف کی واپسی کا مطالبہ کرے لہٰذا وہ اب مزید کوئی مطالبہ نہیں کر سکتا۔ مثال کے طور پر عورت کا مہر ایک ہزار اشرفی تھا اور اس نے وہ ہزار اشرفی لے کر بطور مہر کے اسے ہبہ کر دیا تو خاوند ایک ہزار اشرفی کا مالک متصور ہوگا اس کے بعد اس خاوند نے مباشرت سے پہلے بیوی کو طلاق دے دی تو وہ نصف مہر یعنی پانچ سو اشرفی کا حق دار ہوگیا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ آیا یہ پانچ سو اس مال مہر میں داخل (یعنی ادا شدہ) متصور ہوں گے جو بیوی نے اپنے خاوند کو ہبہ کر دیا یہ اس میں داخل متصور نہ ہوں گے کیونکہ نقد رقم یعنی درہم و دینار اور اشرفی کو متعین (مہر) کیا جائے تو وہ متعین نہیں ہوتے (یعنی وہی مخصوص اشرفیاں وغیرہ مہر قرار نہیں پاتیں بلکہ کوئی سی بھی ہزار اشرفی ہو وہ مہر متصور ہوگی) لہٰذا وہی مخصوص ہزار اشرفیاں جنہیں بیوی نے وصول کر کے خاوند کو ہبہ کیا مہر (کی واپسی) تصور نہیں کیا جائے گا لہٰذا بیوی کو لازم ہوگا کہ ہبہ کرنے کے بعد ان اشرفیوں کے علاوہ جو ہبہ کی گئیں واپس کرے۔ اور مباشرت سے پہلے طلاق ہوئی ہے تو وہ ایک ہزار (مہر) کی نصف رقم (مزید) واپس کرے گی۔ کیوں کہ نقدی کے متعین کرنے سے وہ متعین نہیں ہوتی اور اس کا مہر ان مخصوص ایک ہزار اشرفیوں پر منحصر نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر اس نے (دیتے وقت) یہ بھی کہا ہو کہ میں نے اپنے مہر کے ہزار تمہیں ہبہ کیا۔ تب بھی (اس نقدی کے ہبہ کرنے سے مہر کا ہبہ متصور

نہ ہوگا)۔ بلکہ یوں کہنا کہ میں اپنے مہر کے ایک ہزار تمہیں ہبہ کرتی ہوں اور یا مہر سے قطع نظر کرتے ہوئے یہ کہنا کہ میں ایک ہزار تمہیں ہبہ کرتی ہوں ان دونوں باتوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ غرض مباشرت سے پہلے طلاق ہوگئی تو عورت نصف مہر کی حقدار ہوگی۔ ہبہ شدہ ایک ہزار کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اگر بیوی نے اپنا ایک ہزار مہر وصول کرنے سے پہلے خاوند کو ہبہ کردیا اور مباشرت سے پہلے طلاق ہوگئی تو دونوں میں سے کسی کا کوئی مطالبہ دوسرے پر نہ ہوگا۔ کیوں کہ مہر جو خاوند کے ذمہ مقرر ہوا اسے بیوی نے ہبہ کردیا تو اب اس کے بعد کوئی مہر باقی نہ رہا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ ایک ہزار کا مہر لینے کے بعد ایک ہزار کا نصف مہر خاوند کو ہبہ کردیا اور مباشرت سے پہلے طلاق ہوگئی تو ایک کا کوئی مطالبہ دوسرے پر نہ ہوگا کیوں کہ نصف مہر تو وہ ہبہ کرچکی باقی نصف خاوند کا قرض ہے (جو اس نے وصول کرلیا) اسی طرح ان صورتوں میں جب کہ نصف مہر وصول کرنے کے بعد تمام وصول شدہ اور باقی ماندہ مہر عورت نے ہبہ کردیا اور مباشرت سے پہلے طلاق ہوگئی تو کسی کو مطالبہ کا کوئی حق نہیں ہے کیوں کہ نصف مہر (واجب الوصول) جس پر قبضہ نہیں ہوا وہ ہبہ ہوگیا تو وہ تمام مہر مال معین کی حیثیت میں ہوگیا۔ ہاں اگر نصف مہر سے کم ہبہ کیا ہے تو نصف مہر پورا کرنے کے لئے بقیہ واپس کرنا ہوگا۔

یہ تمام مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ مہر نقدی کی شکل میں ہو لیکن اگر مہر نقدی میں نہ ہو بلکہ حاضر متعین مال تجارت ہو مثلاً یوں کہا جائے کہ یہ کپڑا یا اثاثہ (سامان خانہ) مہر ہوگا یا (اشارہ سے) تعین نہ ہو بلکہ اس شے کی لازمی خصوصیات بتادی جائیں جو عقد نکاح میں مہر کے لئے صحیح ہے گو بیع میں صحیح نہیں ہے کیوں کہ کسی شے کی لازمی خصوصیات کے بیان کردینے سے مال فروخت کی تعین نہیں ہوتی جیسا کہ معاملات بیع کے بیان میں جلد دوم کے اندر بتایا گیا ہے یا کسی خاص جانور کو مہر قرار دیا جائے جو اس وقت موجود ہو یا اس کی لازمی خصوصیات بتادی جائیں مثلاً یوں کہنا کہ یہ گھوڑا یا عربی گھوڑا جوان صفات کا مالک ہو حق مہر ہوگا اور (اس طرح مہر مقرر ہونے کے بعد) عورت اپنی مہر والی شے خاوند کو ہبہ کردے اور خاوند مباشرت سے پہلے طلاق دیدے تو اب ایک دوسرے کا کوئی مطالبہ نہیں ہوسکتا خواہ عورت نے اس شے پر (جو مہر قرار پائی) قبضہ کیا ہو یا قبضہ سے پہلے ہی ہبہ کردیا ہو اور اگر وہ شے پوری ہبہ کردی ہے تب تو معاملہ ظاہر ہے (کہ ختم ہوگیا۔ کیوں کہ مہر ہی کچھ نہ رہا تو واپسی کا سوال پیدا نہیں ہوتا) درآنحالیکہ نصف مہر یا اس سے زیادہ ہبہ کیا ہو۔ خاوند کو نصف مہر کا حق (جو مباشرت سے پہلے) طلاق سے ہوتا وہ مل گیا لیکن اگر آدھے سے کم ہبہ کیا ہے تو عورت اس قدر اور واپس کرے گی جس سے نصف مہر پورا ہوجائے کیوں کہ اس نے مہر کی مخصوص شے کو یا اس شے کو جس کی لازمی خصوصیات بتادی گئی ہیں ہبہ کیا ہے جس کے باعث وہ شے متعین مال حاضر کی مانند ہے جیسا کہ بتایا گیا۔ پس مباشرت سے پہلے طلاق ہوجانے کی صورت میں اگر آدھا مہر خاوند کو مل چکا ہے تو مزید کسی شے کا حقدار نہ ہوگا۔ اگر بیوی نے اپنے مہر کو جو مال تجارت وغیرہ کی شکل میں ہے خاوند کے ہاتھ فروخت کردیا ہے اور پھر مباشرت سے پہلے اسے طلاق ہوگئی تو خاوند اس شے کی نصف مالیت کا جو قبضہ والے دن تھی بیوی سے مطالبہ کرے گا اس دام کے نصف کا مطالبہ نہیں کرسکتا جو اس نے ادا کیا ہے۔

اب رہی وہ صورت جس میں ایسی شے کو مہر قرار دیا گیا ہو جسے پیمانہ سے ناپ کر اور یا وزن سے تول کر سودا کیا جاتا ہے۔ اس صورت میں حکم یہ ہے کہ اگر حق مہر متعین اور حاضر مال کا ہو مثلاً یوں کہا گیا ہو کہ اس چھتے کے شہد کا ایک سو قنطار حق

مہر ہوگا (قنطار ایک خاص پیمانہ کا نام ہے) تو یہ مہر مال تجارت کے مہر کی مانند ہے اور اگر مہر کی جنس غیر معین ہے (لیکن اس کی خصوصیات بتادی گئی ہیں) مثلاً یوں کہنا کہ بعلی صعیدی گندم کی بیس بوریاں (حق مہر ہوگا) تو یہ نقدی کے مہر کی مانند ہوگا کہ اگر یہ مہر وصول کرنے سے پہلے ہبہ کر دیا تو اب واپس نہیں لیا جا سکتا اور اگر پانے کے بعد ہبہ کیا تو واپس لیا جا سکتا ہے کیوں کہ وہ درہم و دینار کی طرح غیر متعین متصور ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ (سوال یہ ہے کہ) آیا عقد نکاح کے بعد عورت پورے مال مہر کی مالک ہو جاتی ہے یا نصف مہر کی یا (محض عقد سے) مالک ہی نہیں ہوتی۔ ان کے نزدیک قول صحیح یہ ہے کہ عورت نصف مہر کی مالک ہو جاتی ہے۔ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ وہ پورے مہر کی مالک ہو جاتی ہے تو اسے مہر پر قابض ہونے سے پہلے اور بعد میں بھی پورے مہر کو تصرف میں لانے کا حق ہے۔ کیوں کہ یہ تصرف اس کی اپنی مملوکہ شے پر ہوگا۔ اگر یہ مانا جائے کہ عورت محض عقد سے مہر کی مطلق مالک نہیں ہوتی اور اس نے مہر میں تصرف بیع وغیرہ کیا اور مباشرت سے پہلے طلاق ہوگئی تو جتنے میں اس کا حق تھا یعنی نصف مہر میں تصرف لاگو ہوگا اور باقی نصف میں جس کا مالک خاوند ہے اس کا تصرف باطل متصور ہوگا۔ کیوں کہ اگرچہ وہ پورے مہر میں سے کسی قدر کی بھی حق دار نہ تھی۔ لیکن طلاق کی وجہ سے وہ نصف کی حقدار ہوگی' لہٰذا نصف میں اس کا تصرف لاگو ہوگا۔ لیکن اس قول کے مطابق جس پر اعتماد کیا گیا ہے کہ وہ نصف مہر کی مالک ہو جاتی ہے اگر وہ تصرف بیع کرنے یا ہبہ کرنے یا آزاد کرنے کا کر لیتی ہے تو یہ تصرف پورے مہر پر لاگو ہوگا کیوں کہ گو وہ نصف کی مالک ہے لیکن دوسرا نصف حصہ اس کے مالکانہ تصرف میں حارج ہے لہٰذا پورے مہر پر تصرف درست ہے اس صورت میں اس قول کو ملحوظ رکھا جائے گا کہ عقد صحیح کے بعد وہ پورے مہر پر تصرف کی مالک ہو جائے گی کیوں کہ بعض ائمہ مالکیہ یہی کہتے ہیں اور باقی ائمہ ثلاثہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

اگر عورت نے مال مہر میں تصرف بلا معاوضہ کیا مثلاً ہبہ کر دیا اور مال مہر مثلی اشیاء میں سے تھا تو خاوند نصف مہر مثل کا حقدار ہوگا اور بقول مشہور اس مال کی وہ قیمت لگائی جائے گی۔ جو ہبہ والے دن تھی اور کہا جاتا ہے کہ جس روز عورت کا قبضہ ہوا اس دن جو قیمت تھی وہ لگائی جائے گی۔ اگر عورت نے تصرف بالعوض کیا ہے مثلاً اپنے مہر کے عوض کوئی جانور یا اناج یا گھر خرید لیا تو یہ بیع لاگو ہو جائے گی اور مباشرت سے پہلے طلاق ہو جائے تو خاوند اس مال میں تصرف سے پہلے کے نصف حصہ کا حقدار ہے جس میں عورت نے زیادتی کی ہے' لہٰذا اگر وہ شے سولہ کی تھی اور عورت نے اسے دس میں فروخت کیا تو خاوند آٹھ کا حق دار ہے پانچ کا نہیں۔

واضح ہو کہ اگر عورت مال مہر میں تصرف ہبہ کرے تو اس میں چند حالات پیش آ سکتے ہیں۔ ایک حالت یہ ہے کہ ہبہ کرنے والی سمجھدار عورت ہے اور اس نے خاوند کو ہبہ کیا ہے اس کی بھی چند صورتیں ہوں گی ایک یہ کہ مہر پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی عقد کے بعد پورا مہر خاوند کو ہبہ کر دیا اور مباشرت نہیں ہوئی اور طلاق ہوگئی تو اب ایسی صورت میں وہی حکم ہے جو مباشرت سے پہلے طلاق ہو جانے کا ہے۔ یعنی دونوں میں سے کسی ایک کا کوئی حق مطالبہ دوسرے پر نہ ہوگا اور خاوند بدستور مہر کا مالک رہے گا۔ اب اگر خاوند پورا مہر ہبہ ہو جانے کے بعد بیوی کے ساتھ مباشرت کا ارادہ کرے تو اسے مہر کی کم سے کم مقدار یعنی تین درہم یا ایک چوتھائی دینار کا ادا کرنا واجب ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ عورت عقد کے بعد مہر لے کر مباشرت سے پہلے وہ مہر خاوند کو ہبہ کر دے‘ ایسی صورت میں بھی یہی حکم ہے کہ اگر مباشرت سے پہلے طلاق ہوگئی تو دونوں میں سے کسی کا کوئی مطالبہ دوسرے پر نہیں رہے گا لیکن اگر خاوند مباشرت کا ارادہ کرے تو مہر کی کم سے کم مقدار دینے پر اسے مجبور نہیں کیا جائے گا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ عورت عقد سے پہلے یا بعد میں خاوند کو اپنا مال اس لئے ہبہ کر دے کہ وہ اسے مہر میں دے دے۔ ایسی صورت میں یہ حکم ہے کہ (بموجب قرارداد) اگر اسی مہر پر عقد کر لیا اور مباشرت کا ارادہ کیا تو مہر کی کم سے کم مقدار کا ادا کرنا واجب ہوگا۔ اگر اس شخص نے اس (مال موہوبہ) پر عقد نہیں کیا یا عقد کر لیا لیکن مباشرت سے پہلے طلاق دے دی تو خاوند پر واجب ہے کہ جو کچھ اس سے لیا ہے وہ واپس کر دے کیونکہ اس عورت نے صرف اس لئے دیا تھا کہ وہ شخص اس کا مہر ادا کر دے تو طلاق دینے کے بعد اب اس کو رکھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ عورت مباشرت کے بعد اپنا مہر خاوند کو ہبہ کر دے خواہ خاوند نے اس پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ ایسی صورت میں اگر ہبہ کرنے کے بعد اس شخص نے طلاق دے دی تو جو کچھ عورت نے ہبہ کیا تھا۔ وہ اس کا مالک ہو جائے گا اور عورت کا کوئی مطالبہ خاوند پر نہ رہے گا۔

پانچویں صورت یہ ہے کہ عورت نے اپنے مہر کا کچھ حصہ مباشرت سے پہلے خاوند کو ہبہ کر دیا اور اب خاوند اس کے ساتھ مباشرت کا ارادہ کرتا ہے اور جس قدر مہر عورت کے پاس باقی ہے وہ مہر شرعی تین درہم یا ایک چوتھائی دینار سے کم ہے تو واجب ہے کہ خاوند اس کمی کو پہلے پورا کر دے اور اگر خلوت عروسی سے پہلے طلاق دے دی تو اس پر واجب ہے کہ ہبہ کرنے کے بعد عورت کے پاس جو کچھ رہ گیا ہے اس کا نصف خاوند کو دے دے۔

چھٹی صورت یہ ہے کہ عورت اپنے مہر کا کچھ حصہ خلوت عروسی کے بعد ہبہ کر دے۔ ایسی صورت میں اگر خاوند نے طلاق دے دی تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ ساتویں صورت یہ ہے کہ عورت مہر وصول کرنے سے پہلے اپنا کل مہر یا مہر کا کچھ حصہ خلوت عروسی کے بعد ہبہ کر دے اور یا خلوت عروسی سے پہلے بایں خیال کہ خاوند ہی کے ساتھ اسے رہنا بسنا ہے اپنا سارا مہر وصول کرنے سے پہلے یا اس کے بعد خاوند کو دیدے لیکن مباشرت سے پہلے یا اس کے بعد خاوند طلاق دے دے یا کسی خرابی کے باعث نکاح فسخ ہوگیا ہو تو ایسی حالت میں خاوند پر واجب ہے کہ جو کچھ اس نے بیوی سے لیا ہے اسے واپس کر دے۔ لیکن یہ علیحدگی عقد کے بعد جلدی ہی ہونی چاہئے یعنی دو سال کے اندر‘ اگر بیوی کے ساتھ رہتے ہوئے دو سال گزر جائیں تو اب کچھ بھی واپس نہ کیا جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ بیوی نے (اپنا مہر) خاوند کو اس قرارداد پر دے دیا ہو کہ وہ دوسری شادی نہ کرے گا۔ لیکن اس نے دوسری شادی کر لی تو جو کچھ لیا ہے وہ واپس کر دے اگرچہ سالہا سال گزرنے کے بعد شادی کی ہو۔ ہاں اگر ایسی قسم کھالی ہے جس کا پورا کرنا اس کے اختیار میں نہیں ہے مثلاً یہ کہ وہ عورت گھر میں نہیں آئے گی لیکن وہ گھر میں آ گئی یا یہ قسم کھائی کہ وہ گھر میں نہیں جائے گا لیکن بھولے سے چلا گیا۔ ایسی صورت میں اختلاف ہے‘ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی جو کچھ اس نے بیوی سے لیا اس کا واپس کرنا واجب ہے۔ کیوں کہ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ عقد کے فسخ ہونے میں اسے اختیار نہیں تھا اور اس لئے جو کچھ عورت سے لیا ہے اسے واپس کرنا پڑا یا اس کی قسم بے اختیاری میں ٹوٹ گئی یہی قول قوی ہے‘ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس صورت میں اسے کچھ بھی واپس کرنا

نہ ہوگا۔

دوسری حالت (ہبہ کے بعد مہر میں تصرف کرنے) یہ ہے کہ ہبہ کرنے والی عورت ناسمجھ ہو۔ایسی عورت اپنا مال مہر خاوند کو دے دے تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس کا ہبہ کرنا قابل اعتبار نہ ہوگا۔پس اگر اس نے اپنا مال مہر کچھ خاوند کو دے دیا کہ وہ بطور مہر اسے دے دے۔اور یہ مال اس کے مہر مثل کے برابر تھا اور خاوند نے اسی طرح (قرارداد کے مطابق) عمل کیا تب تو یہ عقد صحیح ہوگا لیکن خاوند پر واجب ہوگا کہ جو کچھ اس نے لیا ہے وہ عورت کو واپس کر دے اگر ایسا نہ کرے تو اسے اس کے کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔اگر بیوی نے مہر مثل سے کم مال دیا تھا تو واجب ہے کہ وہ مال اسے واپس کر دے اور اپنے مال میں اس کا مہر مثل پورا کرے۔اور یہ جائز نہ ہوگا کہ مہر مثل سے کم حق پر شادی کر لے۔کیونکہ ناسمجھ عورت کے ساتھ مہر مثل کے بغیر شادی درست نہیں ہے سوا اس کے کہ اس کا باپ ایسا کرے۔

تیسری حالت یہ ہے کہ عورت رشیدہ (سمجھ دار) ہو اور اپنا مہر کسی اور شخص کو دے دے۔اس کی تین صورتیں ہوں گی: پہلی صورت یہ ہے کہ جس شخص کو وہ مال دیا گیا ہے اس نے وہ مال عورت سے یا اس کے خاوند سے وصول کر لیا ہو اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ یہ مہر کا مالک ہے اور نہ اس عورت نے یہ بات بتائی ہو کہ یہ جو اس نے دیا ہے یہ اس کا مہر ہے۔ایسی صورت میں اگر خاوند نے مباشرت سے پہلے طلاق دے دی تو بیوی سے نصف مہر کا مطالبہ کرے گا۔ادھر بیوی کو بھی یہ حق نہیں ہے کہ اسے خاوند کا دیا ہوا مالک جو اس شخص کو اس نے دے دیا ہے اس سے واپس لے لے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ جس شخص کو اس نے مال مہر دیا ہے اسے معلوم ہو کہ یہ مال مہر ہے یا اسے پتہ چل جائے کہ یہ مہر کا مال ہے۔ایسی صورت میں بیوی کو حق ہے کہ اس شخص سے نصف مال جو خاوند کا حق ہے واپس لے لے باقی نصف جس کی مالک وہ طلاق کی وجہ سے ہوئی ہے اس کا مطالبہ نہیں کر سکتی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ جس شخص کو مال ہبہ کیا گیا اس نے ہنوز مال پر قبضہ نہ کیا تھا کہ خاوند نے مباشرت سے پہلے طلاق دے دی۔ایسی صورت میں ہبہ لاگو ہو جائے گا اور عورت کو مجبور کیا جائے گا کہ نصف مہر جس کی وہ مالک ہے اس پر ہبہ کا عملدرآمد کرے اور باقی نصف کی بابت بھی خاوند اسے مجبور کرے گا کہ وہ ہبہ شدہ مال اس شخص کو دیدے بشرطیکہ طلاق کے وقت عورت اتنی مالدار رہی ہو کہ اسے دینا آسان رہا ہو۔پس وہ شخص کل مہر کا مالک ہوگا جسے عورت نے ہبہ کر دیا ہے اور خاوند اپنے حصہ کے نصف مہر کا مطالبہ کرے گا کہ وہ اپنے مال میں سے ادا کرے۔اگر طلاق والے روز عورت تنگ حال رہی ہو تو خاوند عورت کو مجبور نہ کرے گا کہ اس کے حصہ والا نصف مہر وہ ہبہ کرے بلکہ جسے ہبہ کیا گیا ہے وہ شخص صرف نصف مہر لے گا اور مزید کا مطالبہ عورت سے نہیں کر سکے گا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ہبہ کا اجرا بہر حال صرف نصف مال پر ہوگا خواہ طلاق اور ہبہ والے روز عورت فارغ البال رہی ہو یا تنگ حال ہو' باقی خاوند والے نصف مہر پر ہبہ کا نفاذ نہ ہوگا سوا اس صورت کے بیوی طلاق والے روز اتنی فارغ البال رہی ہو کہ خاوند اس کے مال میں سے اپنا حق وصول کر سکے۔اگر عورت تنگ دست ہو تو خاوند والے نصف حصہ میں ہبہ لاگو نہ ہوگا اور جسے ہبہ کیا گیا ہے اسے عورت سے اس کے فارغ البال ہونے پر بھی مطالبہ کا حق نہیں ہے۔

واضح ہو کہ جب تک عورت کی زوجیت باقی ہے خاوند کو حق ہے کہ وہ ایک تہائی مال سے زیادہ بھی ہبہ کا نفاذ کر سکتا

ہے۔ کیونکہ مالکیہ کے نزدیک یہ قاعدہ ہے کہ عورت اپنے مال کے ایک تہائی سے زیادہ حصہ میں صدقہ یا ہبہ یا غلام کی آزادی یا وصیت کی صورت میں تصرف کرسکتی ہے بشرطیکہ خاوند اجازت دے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر عورت نے اپنا حق مہر حاصل نہ کیا ہو تو اسے یہ حق نہیں ہے کہ مال مہر میں (وصول کرنے سے پہلے) تصرف کرے لہٰذا اگر مہر مال تجارت ہو یا کوئی جانور یا ناپ تول والی کوئی چیز ہو اور اس نے (قابض ہونے سے پہلے) اسے فروخت یا ہبہ یا رہن کیا یا کرایہ دغیرہ پر دیا تو یہ تصرف لاگو نہ ہوگا۔ ہاں اس کے بارے میں وصیت کرسکتی ہے اسے وقف کرنے، تقسیم کرنے اور محتاجوں کو کھانا کھلانے پر صرف کرسکتی ہے درآنحالیکہ وہ چیز ایسی ہو جس کا معاملہ انکل سے ہوتا ہو اور ناپ تول سے نہ ہوتا ہو یا ایسی ہی کوئی اور شے ہو جس پر معاملہ بیع میں قبضہ سے پہلے تصرف روا ہے۔ مثلاً غلام کا مدبر بنانا (یعنی غلام کی آزادی کو اپنی موت پر موقوف کردینا) یا اس کی شادی دغیرہ کردینا۔

اگر کہا جائے کہ شافعیہ جب کہ یہ کہتے ہیں کہ عقد صحیح کے ہوتے ہی بیوی پورے مالک مہر کی مالک ہو جاتی ہے تو اس کا تقاضایہ ہے کہ تمام مہر پر اس عورت کا پورا حق تصرف ہو کیوں کہ کسی چیز کا جب ایک شخص مالک ہو جائے تو اسے جس طرح چاہے کام میں لادے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عورت اگرچہ (عقد کے بعد پورے مہر کی مالک ہو جاتی ہے لیکن علیحدگی کی صورت میں اس کی ملکیت کے ساقط ہو جانے کا احتمال تو رہتا ہی ہے۔ خواہ پورے مہر میں ہو یا اس کے کچھ حصہ میں اور علیحدگی کا ذمہ دار خاوند ہو یا بیوی ہو لہٰذا وہ ملکیت کمزور بنیاد پر ہوگی اور قبضہ کرنے سے پہلے اس کو تصرف (کام) میں لانا درست نہیں ہے ہاں اگر قبضہ ہو جائے تو ملکیت مضبوط ہو جائے گی اور بیوی کو تصرف کا حق ہو جائے گا۔ لیکن اس کی ذمہ داری سے بری نہ ہوگی جیسا کہ ضمان (ذمہ داری) کے بیان میں بتایا جائے گا اسی طرح خاوند کے لئے بھی یہ درست نہیں ہے کہ عورت کا مال مہر ہنوز اس کے قبضہ میں ہے تو عورت کا قبضہ ہونے سے پہلے اسے کام میں لائے۔

اگر بیوی خاوند ہی کے کام میں مہر کو تصرف میں لائے اور قابض ہونے کے بعد گویا اسے خاوند کو دے دے پھر مباشرت سے پہلے اس کو طلاق ہو جائے تو خاوند ہبہ کی بنا پر پورے مہر کا حقدار ہو جائے گا اور نصف مہر کا مطالبہ بیوی سے کرے گا جس کا وہ طلاق کے بعد حقدار ہے۔ پھر اگر مال مہر مثل تھا تو وہ اس مال کا بقدر نصف مہر کے مطالبہ کرے گا۔ اگر مہر (مثلی نہیں بلکہ) مالیتی تھا تو اس مال کی آدھی قیمت کا حقدار ہوگا۔ کیوں کہ مالیتی اشیائے مہر کا مطالبہ بعینہ دشوار ہے۔ لیکن اگر بیوی نے قبضہ کرنے کے بعد اسے ہبہ کیا تو یہ ہبہ ان کے مسلک کی رو سے باطل متصور ہوگا۔ لہٰذا خاوند نصف مہر سے زیادہ کا حقدار نہ ہوگا اور باقی نصف کی حقدار وہ عورت ہوگی درآنحالیکہ مباشرت سے پہلے طلاق ہوگئی ہو۔ اگر عورت خاوند کو اپنا نصف مہر ہبہ کردے تو نصف مال مہر کا مالک تو وہ اس بنا پر ہو جائے گا اور مباشرت سے پہلے طلاق ہونے کی صورت میں دوسرے آدھے حصے کے نصف کا بھی حقدار ہو جائے گا پھر بھی اس کا کچھ اور حق باقی رہے گا کیونکہ اس کے نصف حصہ مہر کو بیوی نے ضائع کردیا ہے۔ اگرچہ وہ خود خاوند نے لیا ہو اس لئے کہ شافعیہ کے نزدیک خاوند کو دینے یا کسی اور شخص کو ہبہ کرنے میں کچھ فرق نہیں ہے لہٰذا خاوند (اس تلف کرنے کے معاوضہ میں) بیوی کے نصف حصہ میں بھی اس کے نصف حصہ یعنی ایک چوتھائی کا حقدار ہے پس خاوند آدھے مہر کا تو ہبہ کی بنا پر مالک ہوا اور باقی کے نصف یعنی ایک چوتھائی حصہ کا تلف کرنے کے معاوضہ میں حقدار ہوا اور اس طرح تمام مہر خاوند ہی لے لے گا۔ غرض اگر عورت اپنا نصف مہر ہبہ کردے تو

مہر کے تلف ہو جانے اور کی ذمہ داری کا بیان

اگر مہر میں جانور یا مال تجارت ہو یا ایسی ہی کوئی اور شے ہو اور وہ ہنوز بیوی کے قبضہ میں نہ گئی ہو اور خاوند کے پاس ہی تلف ہو جائے یا بیوی کے پاس آ کر تلف ہو جائے اور مباشرت سے پہلے بیوی کو طلاق ہو جائے تو ایسی صورت میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

بہر حال اس کے لئے کچھ بھی باقی نہ رہے گا۔ اور اگر وہ مہر قرض تھا تو اس نے ادا کر دیا اور مباشرت سے پہلے طلاق ہو گئی تو وہ مہر قرضے میں چلا گیا اور دونوں میں سے کسی کو دوسرے سے کوئی مطالبہ نہ ہو گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ عورت کو اپنے مہر پر تصرف کا حق ہو جاتا ہے یعنی وہ اسے فروخت' ہبہ یا رہن وغیرہ کر سکتی ہے۔ لیکن یہ تصرفات قبضہ کرنے کے بعد لاگو ہوتے ہیں۔ پس اگر مباشرت سے پہلے طلاق ہو گئی تو نصف مہر مثل یا مال کی نصف قیمت خاوند کا حق متعین ہو جائے گا اور دونوں میں سے ہر ایک کو حق ہے کہ اپنے مطالبہ کو معاف کر دے بشرطیکہ وہ سمجھدار ہوں۔

واضح ہو کہ اگر ہنوز مہر پر قبضہ نہیں ہوا اور مہر ایک خاص متعین شے ہے۔ مثلاً یہ کہا گیا ہو کہ یہ جانور جو موجود ہے یا یہ کپڑا جس کی بابت علم ہے (حق مہر ہو گا) تب بھی عورت کو اس میں تصرف کرنے کا حق ہے کیوں کہ وہ مال خاوند کے پاس بطور امانت کے ہے لیکن اگر وہ شے متعین نہ ہو مثلاً یہ کہنا کہ تین بوریاں صعیدی گندم کی مہر ہو گا' تو ایسی صورت میں عورت کو تصرف کا حق نہ ہو گا۔

اگر قابض ہونے سے پہلے مال مہر میں خاوند کو ہبہ کر کے تصرف کیا یا ادائیگی قرض مہر سے اسے بری کر دیا تو درست ہے لیکن اگر مباشرت سے پہلے طلاق ہو گئی تو خاوند ہبہ شدہ مہر کے علاوہ نصف مہر کا مزید مطالبہ عورت سے کر سکتا ہے' خواہ مہر متعین شے کا ہو یا نقدی کا' اس لئے کہ خاوند پورے مہر کا حقدار ہبہ کی بنا پر یا بری الذمہ (معاف) ہونے کی بنا پر ہو گیا پھر طلاق دینے کی وجہ سے دوسری بار نصف مہر کا حقدار ہوا۔ چونکہ حقدار ہونے کے اسباب مختلف ہیں اس لئے دونوں حقوق میں سے کوئی حق ساقط نہ ہو گا۔ اگر عورت نے آدھا مہر خاوند کو ہبہ کر دیا تھا اور اس کے بعد مباشرت سے پہلے طلاق ہو گئی تو باقی تمام آدھے مہر کا حقدار ہو گا۔ کیونکہ جو کچھ اس عورت کا مہر تھا بعینہ اس کا نصف اسے مل گیا۔ تو گویا عورت اب اس کو کچھ نہیں دے گی۔ اگر مباشرت سے پہلے عورت مفوضہ (جس نے مہر کا معاملہ خاوند پر چھوڑ دیا ہو اور اس بنا پر مہر مثل کی حقدار ہے) اپنے مہر کی ادائیگی سے خاوند کو بری الذمہ کر دیتی ہے تو اب خاوند نصف مہر کا مطالبہ اس سے کر سکتا ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر عقد نکاح کسی متعین شے پر ہوا مثلاً کوئی کپڑا، گھوڑا یا اناج وغیرہ اور قبل اس کے کہ بیوی اس پر قبضہ کرتی وہ شے تلف ہو گئی تو دیکھنا ہو گا کہ وہ شے مثلی ہے یعنی ایسے شے ہے جس کا معاملہ گن کر یا ناپ کر یا تول کر کیا جاتا ہے تو خاوند پر واجب ہے کہ وہ اس کی مثل چیز اتنی ہی بیوی کو دے بصورت دیگر اس کی قیمت ادا کرے۔ لیکن اگر بیوی نے اس شے پر قبضہ کر لیا تھا اور اس کے ہاتھ میں وہ تلف ہوئی اور مباشرت سے پہلے طلاق ہو گئی تو وہ نصف مال مہر کی ادائیگی کی ذمہ دار ہو گی۔ اگر وہ شے ابھی باقی ہے اور وہ خود ہی واپس کر دے تو خیر ورنہ حاکم اس کی واپسی کا حکم دے گا۔ اگر

بیوی نے اس مال میں تصرف کیا ہے تو وہ تصرف لاگو ہو جائے گا۔ جیسا کہ بتایا گیا۔ اگر اس شے کا واپس کرنا دشوار ہو تو اس کی آدھی قیمت ادا کرنے کی ذمہ دار ہوگی اور اس کی مالیت وہ لگائی جائے گی جو بیوی کے قبضہ میں آنے کے وقت تھی۔

اس سے معلوم ہوا کہ اگر مال مہر ہنوز خاوند کے پاس ہے اور بیوی کا قبضہ اس پر نہیں ہوا اور وہ تلف ہو گیا تو خاوند اس کی ادائیگی کا ذمہ دار ہے۔ پھر اگر وہ شے مثلی ہے تو اسی قدر دینا واجب ہے ورنہ اس کی قیمت دے گا۔ اگر مال مہر پر بیوی کا قبضہ ہو گیا ہے تو وہ شے اس کی مملوکہ تصور ہوگی تاہم کلی یا جزوی طور پر اس کی ملکیت ساقط ہونے کا احتمال باقی رہے گا۔ چنانچہ اگر نصف مہر، دونوں میں علیحدگی ہو جانے کے باعث ساقط ہوا اور علیحدگی کی ذمہ داری خاوند پر ہے تو وہ عورت آدھا مہر واپس کرنے کی ذمہ دار ہوگی۔ اگر وہ شے موجود ہے تو وہی شے آدھی خاوند لے لے گا ورنہ آدھے مال مہر کی قیمت بیوی پر واجب الاداء ہوگی۔ اگر مباشرت سے پہلے علیحدگی کا موجب بیوی ہو اور پورا مہر ساقط ہو جائے تو عورت پر واجب ہوگا کہ وہ پورا مہر واپس کر دے۔ بشرطیکہ موجود ہو اگر موجود نہ ہو تو اس کی وہ قیمت جو قبضہ والے دن تھی ادا کرے گی۔ پس اگر کوئی گھوڑا یا اونٹنی حق مہر مقرر ہوا اور بعد میں پتہ چلا کہ وہ مال کسی اور کا ہے اور اس کا حقدار کوئی اور شخص ہے۔ اور وہ مال مثلی ہے تو بیوی اس مقدار میں اس شے کا مطالبہ خاوند سے کرے گی۔ اگر وہ شے مثلی نہیں ہے تو اس کی قیمت طلب کرے گی۔

اگر حق مہر کوئی گھوڑا تھا اور بیوی نے اسے لے کر کسی اور کو دے دیا اور بعد میں پتہ چلا کہ اس گھوڑے کا مالک کوئی اور شخص ہے تو بیوی اس کی قیمت کا مطالبہ خاوند سے کرے گی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جب تک مباشرت نہ ہو جائے مہر کا مال اور اس سے حاصل ہونے والی شے کے ذمہ دار میاں بیوی دونوں ہوں گے۔ خواہ (مال مہر سے) حاصل ہونے والی شے غلہ ہو یا جانور کا بچہ ہو۔ یہ مسئلہ مزید تفصیل کا محتاج ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر مال مہر ایسی شے جسے چھپا کر نہیں رکھا جا سکتا مثلاً باغ، یا مکان، اونٹ یا لونڈی غلام اور دونوں میں سے کسی کے پاس ضائع ہو جائے۔ یا اس میں کوئی نقص آ گیا ہو (جس سے اس کی مالیت گھٹ جائے) تو مباشرت سے پہلے اس کی ذمہ داری دونوں پر ایک ساتھ ہوگی لہٰذا اگر مباشرت سے پہلے وہ مال تلف ہو جائے تو دونوں میں سے کسی پر کوئی مطالبہ عائد نہ ہوگا۔ اور خاوند بیوی سے کوئی مطالبہ نہیں کر سکتا۔ لیکن اگر مال مہر کوئی ایسی شے ہے جسے چھپا کر رکھا جا سکتا ہے مثلاً گندم یا ریشمی کپڑا وغیرہ اور بیوی کا قبضہ ہونے کے بعد اس کے پاس تلف ہو جائے۔ اور مباشرت سے پہلے طلاق ہو گئی اور بیوی بیان کرے کہ مہر کی شے تلف ہو گئی اور اس کے ثبوت میں گواہی پیش کر دی جائے تو اس کی ذمہ داری بیوی پر عائد ہوگی اور آدھا مہر واپس کرنا ہوگا کیونکہ وہ مال اس کے پاس عارضی طور پر تھا اور بظاہر یہ ایسا ہی مسئلہ ہے جیسے کسی کی کوئی شے کسی کے پاس تلف ہو جائے اور وہ شخص حلف اٹھا لے کہ اس میں اس کی کوتاہی کو دخل نہیں ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ بیوی اپنے مہر کو ہبہ کر دے۔ مثلاً دو اونٹنیاں حق مہر ہوں اور عورت اسے لے کر کسی اور کو دے دے اور مباشرت سے پہلے طلاق ہو جائے تو عورت ان دو اونٹنیوں میں سے نصف کی ذمہ دار ہوگی یعنی بیوی پر لازم ہوگا کہ بشرط ممکن ایک اونٹنی جیسی کوئی اونٹنی خاوند کو دے ورنہ پھر اس کی قیمت ادا کر دے اور اس کی قیمت اس دن کی لگائی جائے گی جس دن عورت نے اسے ہبہ کیا۔ غرضیکہ اگر مثلی شے کا ہو تو نصف مثل اور جو قیمت والی شے ہو تو نصف قیمت واجب الاداء ہوگی جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

واضح ہو کہ ذمہ داری کا یہ حکم صحیح عقد کی صورت میں ہے۔ عقد فاسد کی صورت میں قبضہ ملنے کے بعد ہی بیوی اس مال کی ذمہ دار ہو جائے گی۔ خواہ وہ عقد مہر کے فاسد ہونے کے علاوہ کسی اور وجہ سے فاسد قرار دیا گیا ہو۔ اسے "فساد عقد" کہتے ہیں یا وہ عقد مہر کے فاسد ہونے کی بنا پر فاسد قرار دیا گیا ہو جسے "فساد مہر" کہتے ہیں۔ پہلی صورت کی مثال وہ عقد ہے جو حلالہ کی غرض سے (یعنی مطلقہ بیوی کو طلاق دینے والے پر حلال کرنے کی غرض سے) کیا جائے اور دوسری صورت کی مثال غیر متعین مدت کے لئے مہر کا رکھنا یا کسی اور کی مملوکہ شے کو حق مہر بنانا ہے یا ایسی شے ہو جس کا ادا کرنا اس کے بس میں نہیں ہے۔ مثلاً بدکے (یا بھاگے ہوئے) اونٹ کو مہر قرار دینا وغیرہ۔ اس کی تفصیل اوپر بتائی گئی ہے۔

عورت صرف اس مہر کی ذمہ دار ہوگی جو اس کے قبضے میں آ گیا ہو اور نکاح فاسد کے ذریعہ جو مہر عورت کو ملتا ہے وہ مطلقاً اس کے لئے حلال ہے خواہ وہ نکاح عقد فاسد کی وجہ سے' فاسد ہوا ہو یا مہر فاسد کی وجہ سے۔ اگر مباشرت سے پہلے وہ عقد فسخ ہو جائے اور مال مہر تلف ہو جائے تو عورت پر وہ مال واپس کرنا لازم ہوگا۔ بشرطیکہ موجود ہو بصورت دیگر اس جیسی شے یا اس کی قیمت واجب الاداء ہوگی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر عورت کا مہر کوئی معین شے مثلاً کوئی جانور یا کپڑا یا باغ وغیرہ ہو تو عورت کا قبضہ ہونے سے پہلے خاوند اس کا "ضامن عقد" (یعنی اس کی تلافی کا ذمہ دار ہوگا) ضامن ید (یعنی اس جیسی شے یا اس کی قیمت کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ ضمان عقد کا مطلب یہ ہے کہ اگر وہ شے جاتی رہے تو اس کے مقابلہ کی شے مہیا کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔ پس (اب جاننا چاہئے کہ) طے شدہ مہر کے مقابلہ کی شے مہر مثل ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر طے شدہ مہر ضائع ہو جائے تو خاوند مہر مثل ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔ (یہاں پر) یہ نہیں کہا جا سکتا کہ مقررہ مہر کے مقابلہ کی چیز بضع (یعنی نسوانی خصوصیت) ہے اس لحاظ سے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر طے شدہ مہر تلف ہو جائے تو خاوند (اس کے مقابلہ کی چیز یعنی) بضع (یا نسوانی خصوصیت) فراہم کرے کیوں کہ گو'بضع' مہر مقرر کردہ کے مقابلہ کی شے ہے لیکن اس کی ضمانت دینا اور اس کا واپس کرنا ممکن نہیں ہے' کیوں کہ عورت کو نسوانیت واپس کرنے کے معنے فسخ نکاح کے سوا اور کچھ نہیں ہیں اور یہ نہیں ہو سکتا کیوں کہ عقد نکاح اگر صحیح طریقہ سے ہو گیا ہے تو وہ لازمی طور پر نافذ ہوگا لہٰذا اس کے بدل یعنی مہر مثل کو مقررہ مہر کے مقابل کی شے قرار دیا جائے گا۔ اور "ضمان ید" کے معنے یہ ہیں کہ اگر مہر اشیائے مثل میں سے ہے تو اسی جیسی شے اور اگر وہ شے مالیتی ہے تو اس کی قیمت ادا کرنے کی ضمانت لی جائے اب اگر مہر بیوی کے قبضہ میں آنے سے پہلے خاوند کے پاس تلف ہو جائے تو اس کی چار صورتیں ہوں گی۔

پہلی صورت یہ ہے کہ وہ شے کسی آسمانی ناگہانی آفت سے تلف ہو جائے۔ دوسرے یہ کہ خاوند خود اسے ختم کر دے ان دونوں صورتوں میں مہر مثل واجب الاداء ہوگا کیوں کہ تلف ہو جانے کی وجہ سے وہ مہر منسوخ ہو جائے گا۔ تیسری صورت یہ ہے کہ اس مال مہر کو بیوی نے تلف کیا ہو اور بیوی سمجھدار عورت ہے تو اس صورت میں یہ قرار پائے گا کہ اس عورت نے اپنا حق مہر پا لیا۔ لہٰذا اب اسے اور کچھ نہیں ملے گا۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ اس مال مہر کو کسی اجنبی شخص نے تلف کیا ایسی صورت میں اس کی ذمہ داری اس اجنبی شخص پر عائد ہوگی اور عورت کو اختیار ہوگا کہ یا تو وہ اس مہر کو فسخ کر دے اور خاوند پر مہر مثل کی ادائیگی لازم ہو جائے اور خاوند اس اجنبی شخص سے (تلف شدہ مہر کا) مطالبہ کرے یا پھر عورت مہر کو فسخ نہ

کرے اور اس اجنبی سے مہر کے بدل کا مطالبہ کرے اور خاوند سے اس کا کوئی مطالبہ نہ ہو۔

حاصل کلام یہ ہے کہ دو صورتوں میں تو مہر فسخ ہو جائے گا اور وہ یہ ہیں کہ مال مہر کو خاوند خود تلف کر دے یا کسی ناگہانی آفت سے تلف ہو جائے۔ ایک صورت میں بیوی اپنے حق پر قابض متصور ہوگی جبکہ اس نے خود تلف کیا ہو۔ اور ایک صورت میں اسے (فسخ کرنے یا نہ کرنے کا) اختیار ہوگا جبکہ اس کا مال مہر کسی اور شخص نے تلف کر دیا ہو۔ اگر مہر میں دو معین اشیاء ہوں مثلاً دو اونٹ ہوں اور ان میں سے ایک کسی ناگہانی افتاد سے تلف ہو جائے یا بیوی کا قبضہ ہونے سے پہلے ہی خاوند کے پاس تلف ہو جائے تو جو تلف ہو گیا اس قدر مہر منسوخ ہو جائے گا جو باقی رہا وہ منسوخ نہ ہوگا۔ جیسے دو چیزوں کے جدا جدا معاملوں میں ہوتا ہے۔ پھر اس حالت میں بیوی کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو وہ بچے ہوئے مال کو مہر قائم رکھے اور جو تلف ہوا ہے اس کے مہر مثل کا اتنا ہی حصہ لے لے۔ بایں طور کہ اگر اس کا مہر مثل دو اونٹنیوں کے برابر ہے تو وہ اس کے نصف کی (مزید) حقدار ہوگی یا پھر وہ یہ کر سکتی ہے کہ وہ تمام مہر منسوخ کر کے اپنے مہر مثل کا مطالبہ کرے۔

واضح ہو کہ خاوند تلف شدہ مہر کے منافع کا ضامن نہ ہوگا۔ یعنی اس سے مہر کی مقدار میں اضافہ نہ ہوگا۔ مثلاً مہر کے جانور پر سوار ہونا ہے اگر اس نے مہر کے جانور سے یہ کام لیا ہے تو اس کا عوض دینا نہ ہوگا۔ ہاں اگر اس مال مہر میں مثلاً پھل یا بچہ وغیرہ کی زیادتی ہوئی ہو تو وہ اس کے پاس بطور امانت کے متصور ہوگی۔ اگر اسے وہ کام میں لایا ہے تو اس کی ذمہ داری اس پر عائد ہوگی۔ اگر عورت نے اس کا مطالبہ کیا اور اس شخص نے نہیں دیا اور مال ضائع ہو گیا تو اس کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوگا۔ ورنہ نہ ہوگا اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

یہ احکام اس صورت میں ہیں جبکہ مال مہر ہنوز خاوند کے پاس ہو اور اس پورے مال کی عورت حقدار ہو بایں طور کہ علیحدگی نہ ہوئی ہو جس کے باعث اس مال میں حق کا دخل ہو یا نصف حق خاوند کا ہو۔ پس اگر مثلاً مباشرت سے پہلے طلاق ہو جانے کے باعث علیحدگی ہو جائے تو آدھا مہر خاوند کا ہو جائے گا۔ خواہ وہ مہر نقدی کی شکل میں ہو یا مال ہو یا جانور ہو یا کوئی اور شے ہو اور خواہ مہر ادا کرنے والا خود خاوند ہو یا اس کا ولی باپ' دادا ہو۔ لیکن اگر مال مہر کسی اجنبی شخص نے ادا کر دیا تو اب دیکھا جائے گا کہ آیا اس نے خاوند کی خوشنودی خاطر کے لئے دیا تھا تو (علیحدگی ہو جانے کی صورت میں) خاوند کو ورنہ اس شخص کو جس نے بھلائی کے خیال سے دیا تھا واپس ہو جائے گا (مال مہر کا) یہ حکم (مال بیع کے) اس حکم سے مختلف ہے جبکہ ایک شخص (کسی شے کی قیمت) خریدار کی طرف سے خود ادا کرے اور پھر وہ بیع فسخ ہو جائے تو ادا شدہ قیمت اس کو واپس ملے گی جس کی طرف سے ادا کی گئی تھی یعنی خریدار کو۔ نہ کہ اس کو جس نے خیر خواہی کے خیال سے ادا کی تھی۔

واضح ہو کہ خاوند کو نصف مہر کا (واپس کر کے) مالک بنانے کے لئے یہ قید نہیں ہے کہ وہ کہے کہ میں اپنا آدھا مہر واپس لینا چاہتا ہوں بلکہ نصف مہر کا بغیر کچھ کہے واپس کرنا ناگزیر ہے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''و ان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن'' الآیہ بقرہ ۲۳۷ (یعنی اگر بیویوں کو ہاتھ لگانے سے پہلے ہی طلاق دے دی اور مہر ٹھہر چکا تھا تو طے شدہ مہر کا آدھا ادا کر دے) اب اگر مہر تلف ہو جائے اور زوجین میں طلاق سے یا کسی اور طرح علیحدگی ہو جائے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی۔ پہلی صورت یہ ہے کہ وہ مال مہر دونوں میں علیحدگی ہونے اور بیوی کا اس پر قبضہ ہونے سے پہلے ہی تلف ہو جائے خواہ تلف ہونے کا سبب کوئی غیر شخص ہو یا خاوند ہو یا بیوی ہو یا کوئی ناگہانی آفت آسمانی ہو۔ تو اب اگر بیوی

اصل شے مہر میں بڑھوتری یا کمی ہو جانے کا بیان

اگر مہر کوئی اصل شے ہو جیسے جانور‘ باغ‘ کپڑا یا زمین پھر اس میں اضافہ (بڑھوتری) ہو جائے اور وہ اضافہ متصل ہو (یعنی اس کے وجود کے ساتھ وہ اضافہ وابستہ ہو) جیسے مہر کا جانور فربہ ہو جائے۔ باغ میں پھل لگ جائیں یا کپڑے کو رنگ دے دیا جائے یا زمین پر عمارت بن جائے۔ یا وہ اضافہ غیر متصل (یا منفصل) جیسے جانور سے بچہ پیدا ہو جائے یا اون اتاری جائے یا باغ کے پھل توڑے جائیں۔ اب یہ بڑھوتری یا تو (مال مہر پر) بیوی کا قبضہ ہونے سے پہلے ہوئی ہوگی یا بعد میں؟ پھر یہ سوال ہے کہ اگر مباشرت سے پہلے بیوی کو طلاق ہوگئی تو آیا خاوند کو اس اضافہ میں ملے گا یا نہ ملے گا۔ اس طرح مال مہر میں کمی ہونے کی صورت میں یہ سوال پیدا ہوگا کہ اگر اس میں کوئی خرابی پیدا ہوئی تو نقصان کس کا ہوگا۔ اس بارے میں

نے تلف کیا تو خاوند اس مال مہر کی نصف قیمت کا حقدار ہوگا۔ اور آدھی قیمت سالم مال کی آدھی قیمت ہو یعنی سالم مال کی قیمت لگا کر اس کی آدھی قیمت اس کو ملے گی۔ آدھے مال کی قیمت نہیں لگائی جائے گی مثلاً اگر مہر ایک اونٹنی ہوا اور وہ سالم بیچی جائے تو بیس اشرفی میں لوگ اسے لینے کو تیار ہوں لیکن اگر آدھی اونٹنی فروخت کی جائے تو اس کی قیمت آٹھ اشرفی لگتی ہو۔ کیونکہ اگر جانور سے کام لینا اور فائدہ اٹھانا پیش نظر نہ ہو تو بالعموم اس کی قیمت کم لگتی ہے۔ لہٰذا اس صورت میں خاوند کو بیس اشرفیوں کے آدھے کا حق ہوگا۔ اس طرح اگر مال کے ضائع ہونے کا سبب کوئی غیر شخص ہو تو وہی اس کی تلافی کا ذمہ دار ہوگا اور بیوی خاوند سے نصف مہر مثل کا مطالبہ کرے گی۔ یا پھر اس اجنبی شخص سے اس مال کے تاوان کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ اس صورت میں اسے خاوند سے مطالبہ کا کوئی حق نہ ہوگا۔ غرض اس بارے میں عورت کو اختیار ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اگر مہر کا مال خاوند سے تلف ہو یا کسی آسمانی آفت سے تلف ہوا تو اب اس مال کی حیثیت مہر کی نہ ہوگی۔ البتہ خاوند طلاق کے بعد نصف مہر مثل کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مہر کا مال‘ بیوی کے قبضہ میں آنے اور علیحدگی ہو جانے کے بعد‘ مذکورہ بالا چار صورتوں میں سے کسی وجہ سے تلف ہوا ہو تو اگر خاوند اس کے تلف ہونے کا ذمہ دار ہے تو اب اسے کچھ دینا نہ ہوگا کیونکہ تلف شدہ چیز اس کی مملوکہ تھی جیسا کہ ظاہر ہے۔ اگر بیوی کے ہاتھ سے تلف ہوا یا کسی اجنبی کے ہاتھ سے تلف ہوا تو مہر کے مثلی شے ہونے کی صورت میں نصف مقدار مہر کا اور اگر وہ مال قیمت والا ہے تو اس سالم مال کی آدھی قیمت کا جس طرح کہ بتایا گیا خاوند حقدار ہوگا اور اسے اختیار ہوگا چاہے تو اس اجنبی شخص سے خود مطالبہ کرے۔ ایسی صورت میں عورت کے ذمہ کچھ نہ ہوگا اور چاہے تو عورت سے مطالبہ کرے اور عورت اس اجنبی شخص سے وصول کرے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مہر یا تو کوئی معین شے ہوگی مثلاً یوں کہا جائے کہ یہ جانور جو یہاں موجود ہے یا گندم کی یہ ڈھیری حق مہر ہوگا یا پھر غیر معین ہوگا۔ اگر مہر معین شے ہے اور عورت کا قبضہ ہونے سے پہلے یا اس کے بعد تلف ہو تو بیوی اس کی ذمہ دار ہوگی کیونکہ عقد صحیح ہونے کے بعد وہ عورت اس مال کی مالک اور اس کی ذمہ دار ہوگی اور وہ مال قبضہ سے پہلے خاوند

مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

کے پاس بطور امانت کے ہوگا۔ لیکن اگر بیوی نے اپنے مہر کا مطالبہ کیا ہو اور خاوند نے اسے نہ دیا ہو تو اس صورت میں خاوند اس کا تاوان دار ہوگا۔ کیوں کہ مانگنے کے باوجود مال مہر (امانت) کا نہ دینا خاوند کی زیادتی ہوگی اور وہ غاصب (ناجائز قبضہ رکھنے والا) قرار دیا جائے گا۔

اگر مہر کوئی معین شے نہیں ہے مثلاً صعیدی گندم کی تین بوری یا فلاں ڈھیری میں سے تین بوری گندم مہر ٹھہرا اور بیوی نے ہنوز اس پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ وہ تلف ہوگئی تو اس کی ذمہ داری خاوند پر ہوگی۔ ہاں اگر بیوی کا قبضہ ہو جائے تو معین شے کی مانند بیوی اس کی ذمہ دار متصور ہوگی۔ اور یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ اگر مہر کوئی معین شے ہو تو بیوی قبضہ سے پہلے اور بعد میں بھی اس میں تصرف کر سکتی ہے جیسا کہ بتایا گیا۔ ایسی صورت میں خاوند اس میں کوئی تصرف نہیں کر سکتا۔ مہر غیر معین شے کا ہو تو قبضہ کرنے سے پہلے عورت اس میں تصرف نہیں کر سکتی۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر مال مہر میں بڑھوتری ہوئی اور بیوی نے خاوند کو چھوڑ دیا اور یہ تفریق بیوی کی وجہ سے ہوئی تو وہ اضافہ بہر حال خاوند کا حق ہے کیونکہ پورا مہر اسی کا ہے۔ پس مال مہر کے جانور کے کرائے یا بچے میں بیوی کا کوئی حق نہ ہوگا کیونکہ مہر کے جانور کی طرح جانور کا بچہ بھی اس کی ملکیت سے باہر ہوگیا۔ ہاں اگر میاں بیوی کی تفریق میں بیوی ذمہ دار نہیں ہے بلکہ خاوند ہی نے طلاق وغیرہ دے کر اسے چھوڑ دیا ہو تو جو اضافہ مال مہر میں ہوا وہ دونوں میں آدھا آدھا تقسیم ہوگا۔ اس میں زیادتی متصل ہو یا منفصل دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ یہ اضافہ دونوں میں علیحدگی کے بعد ہوا ہو۔ اگر اضافہ علیحدگی ہونے سے پہلے ہوا اور وہ اضافہ منفصل ہے۔ جیسے (جانور) بچہ دے دے یا اس کا دودھ یا اس کا کرایہ آئے تو وہ عورت کا حق ہوگا۔ خواہ علیحدگی کا سبب وہ عورت ہو یا مرد ہو۔ اگر مرد (علیحدگی کا موجب) ہے تو وہ صرف نصف مہر لے گا۔ جو اضافہ ہوا ہے وہ نہیں لے گا۔ یا پھر پورے مہر کا مطالبہ واپس عورت سے کرے گا اور اضافہ کا مطالبہ نہ ہوگا۔ اگر عقد میں خرابی کے باعث علیحدگی ہوئی مثلاً ایسی عورت سے عقد کیا جس میں ایسا عیب نکلا جس سے فسخ نکاح' واجب ہو جائے تو اس صورت میں کہا جاتا ہے کہ خاوند (مال مہر کے علاوہ اضافے کا بھی مطالبہ کرے گا۔ کیوں کہ عقد تو کالعدم ہے اور علیحدگی کا سبب وہ عورت ہوئی ہے لہٰذا وہ پورے مہر کا حق دار ہوگا اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اضافہ منفصل ہوا ہے تو اس کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ البتہ اضافہ متصل کا مطالبہ کر سکتا ہے اور یہی حکم مشہور ہے۔ بعض اصحاب نے اس خیال کو ترجیح دیا ہے کہ دونوں صورتیں (یعنی اضافہ متصل ہو یا منفصل) یکساں ہیں کیوں کہ دونوں حالتوں میں عقد کالعدم ہے۔

اضافہ متصلہ کی صورت میں جیسے مہر کا جانور فربہ ہو جائے اگر علیحدگی ہو جائے اور اس کا ذمہ دار خاوند ہو۔ اور عورت نے وہ اضافہ حاصل کر لیا ہے تو خاوند کو نصف مہر سے زیادہ کا حق نہ ہوگا۔ اضافہ کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ ہاں اگر عورت اضافہ شدہ شے کو بخوشی خود خاوند پر چھوڑ دے تو وہ لے سکتا ہے اس کی قیمت کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کھجور کا درخت مہر میں دیا اور اس میں گچھا نکل آیا تو یہ اضافہ متصل ہے۔ اگر عورت اس بات پر راضی ہے کہ وہ نصف درخت معہ گچھے کے لے لے تو خاوند کو اسے تسلیم کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور گچھے کی قیمت طلب کرنے کا حق نہ

ہوگا۔ ورنہ اسے نصف درخت پھیچے کے بغیر ملے گا۔ اگر خاوند نے بیوی کو اس وقت چھوڑا جبکہ درخت میں پھل لگے ہوئے ہوں لیکن ہنوز پکے نہیں ہیں تو اس صورت میں عورت پر یہ لازم نہ ہوگا کہ وہ اسے توڑ لے تا کہ خاوند نصف درخت لے سکے۔ کیونکہ جو پھل اس میں لگا ہے وہ بیوی کی ملکیت کے دوران لگا ہے بلکہ بیوی کو اجازت دی جائے گی کہ درخت کو کاٹنے سے پہلے پھچے کو لگا رہنے دے یہاں تک کہ اس کے توڑنے کا وقت آ جائے پھر جب پھل توڑ لئے جائیں تو آدھا درخت خاوند کا ہوگا۔ بشرطیکہ پھلوں کو توڑنے میں درخت کے پتوں' ڈنڈیوں یا شاخوں کو نقصان نہ پہنچے۔ اگر ایسا ہوا تو خاوند (نصف درخت کی بجائے) درخت کی نصف قیمت کا حقدار ہوگا یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ پھچے کو درخت میں اتنے لمبے عرصہ تک چھوڑ دیا جائے جس سے درخت کو نقصان پہنچے۔ اگر خاوند اس بات پر راضی ہو جائے کہ پھلوں کو اتارنے کے وقت تک درخت پر لگا رہنے دیا جائے بشرطیکہ اسے اس کا حق یعنی آدھا درخت مل جائے تو عورت کو اس بات پر مجبور کیا جائے گا' بشرطیکہ خاوند کا قبضہ نصف درخت پر تسلیم کرلیا جائے اور عورت پر اس کی کوئی ذمہ داری نہ ہوگی۔ اگر خاوند پھل اتارنے کے وقت تک پھلوں کو درخت پر لگا رکھنے کیلئے راضی نہ ہو تو یہ اس کا حق ہے تاہم اسے درخت کے کاٹنے کا حق نہ ہوگا جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔ ہاں اس کی قیمت (یا معاوضہ) کے مطالبہ کا حق ہوگا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ خاوند کو چاہئے کہ مذکورہ حالت میں بیوی کو درخت کے اوپر پھل لگائے رکھنے دے اور اسے توڑ لینے پر مجبور نہ کرے۔ تاہم اسے بھی اس بات پر مجبور نہیں کیا جا سکتا کہ توڑنے کے وقت تک پھلوں کو درخت پر لگا رہنے دے۔ ایسی صورت میں اسے معاوضہ لینے کا حق ہوگا جس طرح پھل توڑنے میں درخت کو نقصان پہنچے یا بہت عرصہ لگ جائے تو اس کا معاوضہ وہ لے سکتا ہے۔

اب رہا (مال مہر میں) کسی نقص کا پیدا ہو جانا' سو اس کی تین حالتیں ہو سکتی ہیں: ایک تو یہ کہ وہ نقص' زوجین میں علیحدگی ہو جانے کے بعد پیدا ہوا یا اس سے پہلے ہوا لیکن اس کی ذمہ دار بیوی ہے یا کوئی اور شخص ذمہ دار ہے۔ ایسی حالت میں خاوند کو حق ہے کہ جو نقص پیدا ہوا ہے اس کے مطابق معاوضہ وصول کر لے خواہ یہ خرابی معمولی ہو یا بڑی خرابی ہو۔ لیکن اگر یہ نقص کسی اور وجہ سے لاحق ہوا تو خاوند کو یہ حق نہ ہوگا۔ دوسری حالت یہ ہے کہ (مال مہر میں) نقص دونوں کی علیحدگی سے پہلے اور بیوی کا اس پر قبضہ ہونے کے بعد میں ہوا ہو تو اس حالت میں خاوند کو یہ حق ہوگا کہ وہ اس مال مہر کو بغیر کسی معاوضہ عیب کے اسی طرح لے لے یا سالم حالت میں اس مال کا جو بدل ہوتا ہے اس کا نصف لے لے۔ تیسری حالت یہ ہے کہ طلاق ہونے اور بیوی کا قبضہ ہونے سے پہلے مال مہر میں نقص پیدا ہو جائے۔ ایسی حالت میں اگر بیوی راضی ہو تو بیوی نصف مال مہر اس نقص کا کوئی معاوضہ لئے بغیر خاوند کو چھوڑ دے۔ کیوں کہ یہ نقص اس وقت پیدا ہوا جب کہ وہ مال خاوند کے پاس تھا۔ اگر بیوی اس پر راضی نہ ہو تو وہ نصف مہر مثل لے سکتی ہے اور مال تمام خاوند کا ہوگا۔ اگر مال میں عیب کا ذمہ دار کوئی اجنبی شخص تھا یا بیوی تھی تو خاوند کو اصل مال کے نصف کا حق مع اس نقص کے نصف معاوضہ کے حاصل ہوگا۔

اب ایک اور صورت قابل ذکر ہے کہ مال مہر میں ایک لحاظ سے اضافہ ہوا ہو اور دوسرے لحاظ سے نقص پیدا ہو گیا ہو مثلاً ایک کھجور کا درخت مہر تھا جس میں پھل لگے ہوئے نہ تھے بعد میں پھل لگ گئے تاہم کوئی ایسی افتاد ہوئی کہ پھل کم ہو گئے۔ یا کسی عورت کا مہر ایک بھینس تھی اور اس نے بچہ دیا لیکن اسے کوئی ایسا مرض لاحق ہو گیا جس سے اس کا دودھ کم ہو

گیا۔ ایسی حالت میں (اگر تقسیم کا سوال پیدا ہو تو) یہ حکم ہے کہ اس مال مہر کو دونوں میاں بیوی میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ اگر فریقین اس سے انکار کریں تو اس زیادتی یا کمی کو نظر انداز کرتے ہوئے اس کی قیمت لگا کر (قیمت کو) باہم تقسیم کر دیا جائے گا یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مال مہر میں نقص لاحق ہو اور میاں بیوی میں علیحدگی ہو گئی ہو لیکن اگر نقص اس وقت پیدا ہوا جبکہ مال خاوند کے پاس تھا اور خاوند بیوی کے ساتھ رہنا چاہتا تھا تو اس کی چار صورتیں ہوں گی۔

ایک صورت یہ ہے کہ مال میں نقص کی ذمہ داری بیوی پر ہو اور بیوی سمجھ دار ہو بے عقل نہ ہو ایسی حالت میں اسے خاوند سے مطالبہ کا کوئی حق نہیں ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ خرابی کسی ناگہانی آفت سے پیدا ہوئی ہو مثلاً مہر میں ٹھہرا ہوا جانور راندھا ہو جائے تو ایسی حالت میں بیوی کو اختیار ہوگا کہ یا تو وہ اس مہر کو منسوخ کر دے اور مہر مثل وصول کر لے یا اس عیب کے ساتھ جانور کو روا رکھے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ مال مہر میں عیب کا ذمہ دار کوئی اجنبی شخص ہو۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ اس کا ذمہ دار خاوند ہو۔

ان دونوں حالتوں میں بیوی کو اختیار ہوگا کہ یا تو وہ اس مہر کو فسخ کر دے اور مہر مثل لے لے یا اس عیب دار مال مہر کو لے کر جو خرابی اس میں ہوئی ہے۔ اس کے معاوضہ کا مطالبہ کرے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر مال مہر میں عیب لاحق ہو جائے تو تین صورتوں میں بیوی کو اختیار ہوگا (کہ مانے یا نہ مانے) اور وہ تین صورتیں یہ ہیں:

وہ عیب خاوند نے ڈالا ہو۔ کسی اجنبی شخص نے ڈالا ہو یا کسی آسمانی آفت سے پڑ گیا ہو۔ ان تینوں حالتوں میں بیوی کو اختیار ہے کہ اس مہر کو منسوخ کر کے مہر مثل حاصل کر لے یا اسی عیب دار حالت میں اسے لے کر اس عیب کے مطابق معاوضہ (یا تاوان) کا مطالبہ کرے جو اس مال میں پیدا ہوا۔ ایک چوتھی حالت وہ ہے جس میں اسے اختیار نہ ہوگا کہ وہ عیب خود بیوی نے اس میں ڈالا ہو اور وہ سمجھدار ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مال مہر میں کوئی پیداواری اضافہ ہو اور یہ اضافہ بیوی کا قبضہ ہو جانے کے بعد ہو مثلاً وہ گائے جو مہر میں آئی ہے بچہ دے دے تو وہ اضافہ بھی قطعاً بیوی کا حق ہوگا۔ اگر یہ اضافہ بیوی کا قبضہ ہونے سے پہلے ہوا تو دیکھنا ہوگا کہ یہ اضافہ مال مہر میں از خود ہوا یا بعد میں کیا گیا پھر یہ کہ وہ اضافہ متصل ہے یا منفصل (یعنی وہ بڑھوتری اس شے کی ذات سے وابستہ ہے یا اس سے جدا ہے)۔ از خود پیدا نہ ہونے والے اضافہ متصل کی مثال یہ ہے کہ (مہر کے) کپڑے کو (جو سادہ تھا) رنگ دیا گیا یا (سادہ زمین تھی اس) زمین پر عمارت بنالی گئی۔ اضافہ منفصلہ کی مثال خادم کی کمائی اور کرایہ (یا غلہ کی پیداوار) ہے۔ از خود پیدا ہونے والے اضافہ متصل کی مثال یہ ہے کہ مہر کا جانور (دبلا تھا) فربہ ہو گیا یا (بدشکل تھا) خوبصورت ہو گیا (بے پھل کا درخت تھا) درخت میں پھل لگ گیا۔ از خود پیدا ہو جانے والے اضافہ منفصلہ کی مثال یہ ہے کہ (مہر کا) جانور بچہ دے دے درخت سے پھل اتار لئے جائیں اب اگر از خود پیدا نہ ہونے والا اضافہ بیوی کا قبضہ ہونے سے پہلے ہوا خواہ وہ اضافہ متصل ہو یا اضافہ منفصل تو اس اضافہ کی حق دار بیوی ہوگی لیکن اگر وہ (از خود پیدا نہ ہونے والا)

اضافہ جیسے کپڑے کو رنگ دینا یا زمین پر تعمیر بنانا ہو تو عورت کو اس پر قابض مانا جائے گا اور اس اضافہ کو (مہر کے ساتھ) نصفا نصف نہیں کیا جائے گا لیکن عورت پر واجب ہوگا کہ اس کی آدھی قیمت اس روز والی جبکہ اس کا قبضہ اس پر ہوا تھا ادا کر دے۔ لیکن اگر وہ اضافہ' اضافہ منفصلہ ہے مثلاً خادم کا کسب کیا ہوا مال یا کھیتی کا غلہ' تو وہ عورت کا حق ہوگا اور اسے آدھا آدھا نہیں کیا جائے گا اور اصل مال کی آدھی قیمت ادا کرنے کی ذمہ دار ہوگی۔ لیکن اگر وہ اضافہ از خود ہونے والا ہے اور مباشرت سے پہلے اسے طلاق ہو گئی تو وہ نصف مہر کی حقدار ہوگی اور دوسرا نصف حصہ خاوند کا حق ہوگا اور وہ اضافہ جو مال مہر میں ہوا بیوی کا قبضہ ہونے کے بعد مطلقاً آدھا آدھا تقسیم نہ ہوگا ہاں قبضہ ہونے سے پہلے اگر اس مال میں از خود پیدا ہونے والا اضافہ ہوا ہے تو وہ نصفا نصف تقسیم ہوگا کیوں کہ جو کچھ اس مال مہر سے پیدا ہوا ہے وہ اس مال میں شامل ہے خواہ وہ (پیدا شدہ) اضافہ متصل ہو یا منفصل۔

اب رہا وہ عیب جو بیوی کا قبضہ مال مہر پر ہونے کے بعد ہوا اس کی کئی صورتیں ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ وہ عیب آسمانی حادثہ سے لاحق ہوا۔ اس کی دو شکلیں ہیں۔

پہلی شکل یہ ہے کہ عیب معمولی نوعیت کا ہو مثلاً مہر والا گھوڑا لنگ کرنے لگے یا اس کے جسم کا کوئی حصہ کسی قدر کام سے رہ جائے۔ ایسی صورت میں عورت کو یہ حق نہ ہوگا کہ اس نقص کا تاوان طلب کرے۔ دوسری شکل یہ ہے کہ وہ عیب زیادہ ہو مثلاً اس کی ایک آنکھ جاتی رہے یا باغ کے کچھ درخت مر جائیں جن سے پھلوں کا فائدہ تھا یا ایسی ہی کوئی اور بڑی خرابی پیدا ہو جائے کہ مال مہر کی قیمت کم ہو جائے۔ ایسی صورت میں اگر مباشرت سے پہلے بیوی کو طلاق ہو جائے تو اسے اختیار ہوگا کہ چاہے وہی عیب دار جانور قبول کر لے یا اس کی وہ قیمت جو عقد والے دن تھی اس کا نصف طلب کرے کیونکہ قبضہ ہونے سے پہلے وہ مال خاوند کی تحویل میں تھا۔ لیکن اس صورت میں عورت کو اس نقصان کا تاوان طلب کرنے کا حق نہ ہوگا۔

(مال مہر میں عیب آ جانے کی) دوسری صورت یہ ہے کہ وہ عیب خاوند نے پیدا کیا ہو اس کی بھی دو شکلیں ہیں: ایک شکل یہ ہے کہ نقصان معمولی نوعیت کا ہو ایسی صورت میں بیوی کو حق ہوگا کہ مال مہر کے ساتھ اس عیب کا تاوان بھی طلب کرے۔ لیکن اسے واپس کرنے اور خاوند کو آدھی قیمت کا ذمہ دار قرار دینے کا حق نہیں ہے۔ دوسری شکل یہ ہے کہ وہ عیب بڑا ہو ایسی حالت میں عورت کو اختیار ہوگا کہ وہ مہر کی اس آدھی قیمت کا جو عقد والے دن تھی مطالبہ کرے یا آدھا مال مہر وصول کر لے اور جو عیب خاوند کی وجہ سے ہوا ہے اس کے تاوان کا ذمہ دار اسے قرار دے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ عیب کی ذمہ دار عورت ہو ایسی صورت میں سوا اس کے کہ وہ اپنے مہر کا مطالبہ کرے اور کوئی حق نہیں رکھتی' خواہ وہ عیب چھوٹا ہو یا بڑا۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ وہ عیب مال مہر میں اپنے آپ ہی پیدا ہوا ہو مثلاً گھوڑے نے چھلانگ لگائی اور گر کر لنگڑا ہو گیا یا غلام نے اپنے آپ کو زخمی کر لیا وغیرہ ایسی حالت میں وہی حکم ہے جو کسی ناگہانی آفت سے عیب آ جانے کی صورت میں ہوتا ہے۔

پانچویں صورت یہ ہے کہ اس عیب کے پیدا ہونے کا ذمہ دار کوئی غیر متعلق شخص ہو اس کی دو شکلیں ہیں معمولی یا

عیب ہوا ہو تو مہر کے علاوہ عورت کو اور کچھ حق نہیں ہے البتہ اس اجنبی سے جو نقصان ہوا ہے اس کے نصف کا معاوضہ طلب کر سکتی ہے اگر کوئی بڑا نقص ہو گیا ہے تو اس حالت میں عورت کو اختیار ہو گا کہ یا تو نصف مہر وصول کر لے اور اس نقصان کا نصف تاوان اجنبی کے ذمہ ڈال دے جو اس اجنبی کے ہاتھوں ہوا یا پھر وہ مال خاوند کو واپس کر دے۔ اور مال کی وہ قیمت جو عقد والے دن تھی اس کا نصف خاوند کے ذمہ ڈال دے۔ ادھر خاوند پورے نقصان کے تاوان کا مطالبہ اس قصور وار (اجنبی) سے کرے گا۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ مہر خاوند کے پاس ہو لیکن اگر اس مال مہر میں بیوی کے قبضہ میں آنے کے بعد معمولی سا نقص پیدا ہوا جس کی ذمہ دار بیوی ہو اور مباشرت سے پہلے طلاق ہو گئی تو خاوند کو اس معمولی سے نقص والے نصف مال سے زیادہ کا حق نہ ہو گا البتہ اگر بڑا نقص ہو تو خاوند کو اختیار ہے کہ یا تو اس عیب دار مال کا نصف بغیر کسی مطالبہ تاوان کے لے لے یا پھر (بیوی کے) قبضہ والے دن اس مال کی جو قیمت تھی اسے لے کر مال مہر سے دست بردار ہو جائے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ مال بیوی کے پاس ہو اور کسی ناگہانی افتاد سے اس میں نقص پیدا ہو جائے یا خود مال مہر کے کسی فعل سے اس میں نقص پیدا ہو جائے‘ خواہ یہ نقص طلاق سے پہلے ہو یا طلاق کے بعد ہو لیکن اگر یہ نقص کسی غیر متعلقہ شخص نے اس میں ڈالا اور طلاق سے پہلے اس میں یہ عیب ہو گیا تھا تو بیوی پر لازم ہو گا کہ عقد والے روز جو اس کی قیمت تھی اس کا نصف ادا کرے کیوں کہ اجنبی شخص اس نقصان کے تاوان کا ذمہ دار ہے اور یہ اضافہ مہر سے جدا ہے لہٰذا اس کو آدھا آدھا نہ کیا جائے گا۔ ہاں اگر وہ اجنبی شخص طلاق سے پہلے معاوضہ کی ادائیگی کر دے تو اس عیب کے تاوان کو بھی نصفا نصف کیا جائے گا اور عورت خاوند کو تاوان کا نصف بھی ادا کرنے کی ذمہ دار ہو گی۔

اگر کسی اجنبی نے مال مہر میں کوئی نقص طلاق کے بعد پیدا کر دیا تو خاوند اصل مہر کے نصف کا حقدار ہو گا اس کے بعد اسے اختیار ہو گا کہ اس نقصان کا آدھا تاوان یا تو اجنبی سے وصول کرے یا بیوی سے۔ کہا جاتا ہے کہ اس مسئلہ میں اجنبی شخص نے مال مہر کو طلاق سے پہلے ناقص کیا ہو یا بعد میں اس سے اس حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا جو اوپر بتایا گیا۔ اگر مال میں خرابی پیدا کرنے کا ذمہ دار خاوند ہو تو اس کا حکم وہی ہے جو اجنبی کے نقص ڈالنے کی صورت میں ہے۔ دونوں صورتیں یکساں ہیں۔

واضح ہو کہ اگر خاوند مقرر شدہ مہر پر کچھ اضافہ کرے تو یہ دو شرطوں کے ساتھ درست ہو گا:

ایک شرط یہ ہے کہ بیوی مہر کے اضافہ کو اسی جگہ جہاں اسے اضافہ کی اطلاع دی گئی قبول کر لے۔ اگر بیوی صغیر سن ہو تو اس کے ولی کا اسی جگہ اضافہ کو قبول کرنا شرط ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اضافہ کی مقدار معلوم ہو۔ پس اگر (بیوی سے) یوں کہا کہ میں نے تمہارا مہر بڑھا دیا اور یہ نہیں بتایا کہ کس قدر بڑھایا تو یہ اضافہ درست نہ ہو گا کیوں کہ (مقدار) نامعلوم ہے۔ بعض اصحاب نے ایک اور تیسری شرط بھی بتائی ہے یعنی (اضافہ مہر کے وقت) ازدواجی رشتہ برقرار ہو۔ لہٰذا اگر طلاق بائن (یعنی نکاح توڑنے والی طلاق) یا موت کے بعد مہر میں اضافہ کیا تو یہ درست نہ ہو گا لیکن اس (شرط) کے بارے میں اختلاف ہے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ابو حنیفہؒ نے صراحتاً بیوی کی وفات کے بعد (مہر میں) اضافہ کو صحیح فرمایا ہے بشرطیکہ ورثاء اسے قبول کریں‘ طلاق بائن کے

بعد مہر میں اضافہ کو اسی پر قیاس کیا ہے کیوں کہ (مرنے کے بعد اضافہ ہو سکتا ہے تو) طلاق بائن کے بعد بدرجہ اولیٰ مہر میں اضافہ درست ہوگا۔ لیکن خیال غالب یہ ہے کہ رشتہ ازدواج باقی رہنے کی شرط رکھی جائے کیوں کہ زوجیت کا رشتہ ہی باقی نہ رہا تو مہر میں اضافہ کرنے کے کچھ معنے نہیں۔ جو لوگ اسے صحیح سمجھتے ہیں ان کا نظریہ یہ ہے کہ مہر میں اضافہ خاوند کی طرف سے ایک ایسی ہی نیکی ہے جیسے زوجیت کے ختم ہو جانے کے بعد متعہ (جوڑا) دیا جاتا ہے۔ پس اس کے باطل ہونے کی وجہ نہیں ہے تاہم ایسی صورت کا فی الواقع پیش آنا قرین قیاس نہیں ہے لہٰذا اس بحث میں پڑنے سے کیا فائدہ؟

واضح ہو کہ اضافہ مہر کے قبول کرنے کے وقت شاہدوں کا موجود ہونا شرط نہیں ہے اور نہ یہ شرط ہے کہ وہ مہر بیوی کی ملکیت میں باقی ہو (تب ہی اضافہ ہو سکتا ہے) لہٰذا اگر کسی نے مہر کے معاف ہو جانے یا ہبہ کرنے کے بعد بھی مہر میں اضافہ کیا تو درست ہوگا۔ اس میں یہ بھی شرط نہیں ہے کہ اضافہ کردہ شے بھی وہی ہو جو مہر میں ٹھہری۔ پس اگر مہر میں نقدی ہو اور خاوند نے ایک جانور کا مزید اضافہ مہر میں کر دیا یا اس کے برعکس صورت ہو (تو درست ہے) اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ اضافہ خصوصیت کے ساتھ خاوند ہی کرے بلکہ اس کا وصی اضافہ مہر کر دے تب بھی صحیح ہے نیز اضافہ مہر میں اضافہ کا لفظ استعمال کرنا بھی شرط نہیں ہے بلکہ اگر خاوند نے یوں کہا کہ اس کی بجائے اتنا مہر ہوگا اور عورت کہے کہ مجھے منظور ہے تو اسے بھی اضافہ کہا جائے گا اب اگر مباشرت سے پہلے طلاق ہو گئی تو خاوند صرف اصل مہر کے نصف ہی کا حقدار ہوگا اور جو اس نے اضافہ کیا اس کو آدھا نہیں کیا جائے گا جیسا کہ پہلے بتایا گیا یہ حکم صرف اس صورت کے لئے مخصوص نہیں ہے جب کہ مہر مستقبل شے کا ٹھہرا ہو۔

واضح ہو کہ جس طرح خاوند کو یہ حق ہے کہ وہ بیوی کے مہر میں اضافہ کر دے اسی طرح بیوی کو بھی یہ حق ہے کہ مہر کا کچھ حصہ یا پورا مہر ساقط کر دے بشرطیکہ مہر نقدی کی شکل میں ہو اگر مستقل شے ہے مثلاً کوئی مال تجارت یا جانور مہر ہو تو عورت اس میں کچھ گھٹا نہیں سکتی۔ تاہم اگر مال مہر خاوند کے پاس تلف ہو جائے تو جس قدر مہر عورت نے معاف کر دیا ہے خاوند اس حصہ مہر کی تلافی کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر کسی نے ایک خاص گھوڑے کو مہر قرار دیا اور بیوی نے وہ مہر معاف کر دیا تو جب تک وہ گھوڑا موجود ہے بیوی کو اس میں حق پہنچتا ہے ہاں اگر وہ ہلاک ہو جائے تو خاوند پر (تاوان) کی ذمہ داری نہ ہوگی۔ اور یہ حکم خاص اس مہر کی بابت نہیں ہے جو مال عین (کوئی شے مستقل) ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر دونوں میاں بیوی میں طلاق کے ذریعہ علیحدگی ہو جائے تو بقول صحیح مہر میں جو اضافہ یا کمی لاحق ہو اس کے حق دار نصفا نصف دونوں ہوں گے کیوں کہ عورت عقد کے ساتھ آدھے مہر کی مالک ہو جاتی ہے لہٰذا مباشرت سے پہلے طلاق ہونے کی صورت میں دونوں آدھے آدھے مہر کے حق دار ہوں گے۔ مہر کے جانور کا بچہ متفقہ طور پر مہر کے اندر اور اس سے وابستہ قرار دیا جائے گا۔ خواہ وہ عورت آدھے مہر کی یا مہر کے ایک حصہ کی یا پورے مہر کی مالک ہو (لیکن اس میں اختلاف ہے)۔

مہر کے جانور کا بچہ بہرحال دونوں کا حصہ ہے۔ رہی مال مہر کی آمدنی مثلاً پھول یا اون۔ سو اس قول کے مطابق کہ بیوی پورے مہر کی مالک ہوتی ہے وہ سب بیوی کا حق ہوگا اور مباشرت سے پہلے طلاق کی صورت میں خاوند اصل مہر کے نصف سے زیادہ کا حق دار نہ ہوگا۔ بنا بریں بیوی یا تو اس قول کے مطابق کہ بیوی عقد کے بعد نصف مہر کی مالک ہو جاتی ہے

مال مہر سے ہونے والی نصف آمدنی کی مالک ہو جائے گی اور یا اس قول کے مطابق کہ عقد کے بعد بیوی پورے مہر کی مالک ہو جاتی ہے مال مہر سے حاصل ہونے والی پوری آمدنی کی بھی ہوگی۔ رہا اس قول کے مطابق کہ بیوی محض عقد ہونے سے کسی شے کی مالک نہیں ہوتی مال مہر کی آمدنی سے بھی کسی کی مالک نہ ہوگی۔ اس بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ قول کسی کا بھی نہیں ہے۔ تاہم بظاہر قاعدہ کا مقتضی ہے اسی وجہ سے بعض فضلاء فقہ نے اس قول سے مسائل اخذ کئے ہیں۔

اگر میاں بیوی میں مباشرت سے پہلے طلاق سے نہیں بلکہ بوجہ تنسیخ نکاح علیحدگی ہو جائے تو ایک قول کے مطابق مہر میں جو اضافہ ہوا ہے وہ خاوند کا حق ہوگا اور جو نقصان ہوا ہے وہ بھی اسی کا ہے۔ اور اگر علیحدگی مباشرت یا موت کے بعد ہوئی ہے تو ایک قول کے مطابق مہر میں کمی بیشی کا نقصان یا فائدہ عورت کو ہوگا۔

اگر خاوند نے نکاح کے بعد بیوی کے حق مہر میں اضافہ کر دیا تو یہ زیادتی مہر کے ساتھ وابستہ متصور ہوگی' بایں طور کہ وہ زیادتی مہر کا ایک حصہ متصور ہوگی' پس اگر ایک سو اشرفی کے مہر پر شادی ہوئی اور شادی کے بعد خاوند نے مثلاً مہر میں بیس اشرفی کا اضافہ کر دیا تو یہ اضافہ لازم الاداء ہو جائے گا اور اسے بھی مہر قرار دیا جائے گا۔ اس کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ زیادتی اسی جنس شے کی ہو جس کا مہر ٹھہرا ہے اور نہ اس قسم کی کوئی شرط ہے کہ وہ اضافہ فی الحال کیا جائے یا تاخیر کے ساتھ پس اگر ایک باغ مہر ٹھہرا پھر اس پر خاوند نے بیس اشرفیوں کا جس کا وہ مالک ہے اضافہ کر دیا تو اسے بھی مہر مانا جائے گا۔ اس پر عورت کا قبضہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ لہٰذا اگر مباشرت سے پہلے طلاق ہو گئی تو عورت نصف باغ کے ساتھ بیس اشرفیوں کے نصف کی حق دار بھی ہوگی۔ غرض عقد کے مہر پر جو کچھ بھی اضافہ کیا جائے' مباشرت سے پہلے طلاق کی صورت میں اس کی تنصیب بھی کی جائے گی بشرطیکہ اس اضافہ پر عورت کا قبضہ ہونے سے پہلے خاوند مفلس نہ ہو جائے۔ اگر مفلس ہو جائے تو اضافہ شدہ مہر ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر بیوی کا قبضہ ہونے سے پہلے اس شخص کی وفات ہو جائے تب بھی یہ اضافہ ساقط ہو جائے گا۔ یعنی خاوند کے مفلس ہو جانے یا وفات پا جانے سے اضافہ کردہ مہر ساقط ہو جائے گا۔ لیکن اگر بیوی کا قبضہ ہو گیا ہو تو کسی حالت میں ساقط نہ ہوگا۔

یہ تمام احکامات اس صورت میں ہیں جبکہ مہر میں اضافہ عقد کے بعد کیا جائے۔ عقد سے پہلے یا عقد کے وقت جو اضافہ کیا جائے وہ قطعی طور پر کل کا کل مہر متصور ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مہر معین میں کوئی بھی اضافہ خواہ وہ اضافہ منفصلہ ہو مثلاً مہر کی شے سے کمایا ہوا مال یا اترے ہوئے پھل (یا جانور سے) پیدا ہونے والا بچہ وغیرہ سب بیوی کا حق ہوگا۔ خواہ اس پر بیوی کا قبضہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ کیوں کہ وہ بیوی کی ملکیت ہے۔ جس میں وہ بذات خود تصرف کر سکتی ہے اور وہ عورت اس کی ضامن ہوگی بایں طور کہ اگر وہ تلف ہو جائے تو وہ دونوں کی تلف شدہ متصور ہوگی۔ لیکن اگر وہ شے گنتی والی شے ہے یا ناپ یا تول سے اس کا معاملہ ہوتا ہے تو ایسی شے میں وہ عورت قبضہ کرنے سے پہلے تصرف نہیں کر سکتی۔ جیسے وہ شے جس کا سودا برابر سرابر کے اصول پر ہوتا ہے۔ یہی حکم اضافہ متصلہ کا ہے' جیسے جانور کی فربہی اور کپڑے پر رنگ چڑھانا۔ ان اضافوں میں خاوند کا کوئی حق نہیں ہے۔ کیونکہ یہ اضافے اس وقت کے ہیں جبکہ (مال مہر) عورت کی ملکیت میں تھا۔ پس اگر مباشرت سے پہلے طلاق ہو گئی اور وہ عورت اس پر راضی ہے کہ وہ اپنے مہر کے جانور کا نصف جس میں اضافہ ہو گیا ہے' اپنے خاوند کو دے دے یا اپنے مہر کا کپڑا جو اب

مہر مؤجل اور مہر معجّل کا بیان

واضح ہو کہ مہر کا پورا یا کچھ حصہ فوری طور پر ادا کر دیا جائے (جسے مہر معجّل کہتے ہیں) یا بعد میں ادائیگی کی شرط ہو (جسے مہر مؤجل کہتے ہیں) دونوں صورتیں بموجب تفصیل مسالک مختلفہ جائز ہیں۔[1]

رنگا ہوا ہے نصف دے دے یا (اضافہ کی بجائے) نقص پیدا ہو گیا ہے تو خاوند پر لازم ہوگا کہ وہ اسے قبول کر لے۔ لیکن اگر مہر غیر معین شے ہے تو بیوی کا قبضہ ہونے سے پہلے خاوند اس کا ذمہ دار ہوگا اور اس میں جو اضافہ یا کمی ہوئی وہی اس (کے نفع نقصان) کا ذمہ دار ہوگا جیسا کہ ذکر کیا گیا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مہر معین میں اضافہ ہو جائے تو خاوند اس اضافہ شدہ شے میں سے کسی کا مالک نہیں ہے خواہ وہ اضافہ متصل ہو یا منفصل۔ لہٰذا اگر مباشرت سے پہلے طلاق ہو جائے تو خاوند آدھے مہر کے سوا کسی شے کا حقدار نہ ہوگا۔ ہاں اگر بیوی بخوشی خود اضافہ شدہ مال مہر کا نصف بطور خیر سگالی کے دے دے تو اسے وہی لینا لازم ہوگا اس مال کی قیمت کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔

اگر مہر معین میں نقص ہو جائے اور مباشرت سے پہلے طلاق ہو جائے تو خاوند کو اختیار ہوگا کہ یا تو وہ نصف مال مہر لے لے اور جو نقص ہوا ہے اس کا معاوضہ نہ لے یا مال مہر کی آدھی قیمت وصول کر لے۔

واضح ہو کہ اگر خاوند بیوی کے مہر میں عقد کے بعد کچھ اضافہ کر دے تو اسے اصل مہر میں شامل کیا جائے گا۔ بشرطیکہ ازدواجی رشتہ برقرار ہو۔ اگر بیوی کو مباشرت سے پہلے طلاق ہو گئی تو وہ مقرر شدہ مہر کے اور جو اضافہ کیا گیا اس کے نصف کی حقدار ہوگی۔ ایسی صورت میں جو اضافہ ہوا ہے اسے بھی نصفا نصف تقسیم کیا جائے گا اور مفلس ہونے کی وجہ سے وہ اضافہ ساقط نہ ہوگا۔ یہ حکم مالکیہ کے خلاف ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ تمام مہر یا اس کا کچھ حصہ عقد کے وقت فوری طور پر ادا کر دیا جائے (جسے مہر معجّل کہتے ہیں) یا بعد میں ادائیگی کا وعدہ ہو (جسے مہر مؤجل کہتے ہیں) دونوں جائز ہیں۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ بعد میں ادائیگی کے لئے کوئی میعاد مدت بتا دی گئی ہو اور اگر کوئی میعاد مدت نہیں بتائی گئی مثلاً یوں کہہ دیا کہ میں ایک سو مہر پر شادی کرتا ہوں بعد میں جب توفیق ہوئی یا بادل آ جائیں گے یا بارش ہو جائے گی یا فلاں مسافر آ جائے گا تو یہ مہر ادا کر دوں گا۔ ان تمام صورتوں میں میعاد مدت ادائیگی کا کچھ بھی پتہ نہیں چلتا۔ تو یہ قول قائم نہ رہے گا اور جو مہر مقرر ہوا ہے اس کی فوری ادائیگی واجب ہوگی۔ اگر مدت (واضح طور پر) بتادی گئی مثلاً یہ کہا کہ میں ایک سو مہر پر عقد نکاح کرتا ہوں جس میں سے اس قدر تو سرِ دست ادا کرتا ہوں باقی ایک سال (یوں کہا کہ) دو سال میں ادا کر دوں گا یا یوں کہا کہ میں دو سو مہر مقرر کرتا ہوں جسے دو سال میں ادا کر دوں گا۔ یا اس سے کم یا زیادہ مدت مقرر کر دی تو صحیح ہے خواہ یہ شرط عقد نکاح کے وقت لگائی یا بعد میں، تو بالاتفاق اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ اگر کل مہر یا اس کے کچھ حصہ کی ادائیگی کے لئے موت یا طلاق کی شرط رکھی یا بالاقساط ادا کرنے کو کہا جسے مہر منجم کہتے ہیں مثلاً یوں کہا کہ ایک سو روپیہ مہر پر شادی کرتا ہوں جو مرنے پر یا طلاق ہونے پر پنج سالہ مقررہ اقساط میں ادا کر دوں گا تو درست ہے اس کو بھی میعاد مقرر سے تعبیر کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر یوں کہا جائے کہ میں ایک سو مہر پر شادی

کرتا ہوں جس سے نصف سرِ دست ادا کردوں گا اور ایک چوتھائی وفات پانے یا طلاق ملنے میں سے جونسی مدت زیادہ لمبی ہوگی اس پر دوں گا اور باقی ایک چوتھائی چار سال میں بالاقساط ادا کردوں گا تو یہ بھی درست ہے۔ اسی طرح کی یہ شرط ہے کہ مہر کی ادائیگی فصل کٹنے یا کپاس چننے یا انگور پکنے یا خربوزہ اترنے پر ہوگی یا ایسی ہی کوئی اور شرط ہوئی تو اگرچہ اس میں وقت کا تعین نہیں ہے لیکن (وقت کی بابت) لاعلمی ایک حد تک ہے (قطعاً لاعلمی نہیں ہے) اس میں وقت کا قریب یقین ہو جاتا ہے لہٰذا اسے بقول صحیح میعاد معلوم ہی سمجھا جائے گا بخلاف معاملہ بیع کے کہ اس میں مال فروخت یا اس کے دام کی بابت لاعلمی ہو تو معاملہ بیع درست نہ ہوگا خواہ یہ لاعلمی معمولی ہو جیسا کہ اس مثال میں یہ قطعاً لاعلمی ہو جیسا کہ اوپر کی مثال میں بتایا گیا۔

اگر کوئی مہر ٹھہر گیا لیکن فوری ادائیگی یا بعد میں ادائیگی کا کوئی ذکر نہ ہو مثلاً یوں کہا کہ میں ایک سو مہر پر شادی کرتا ہوں لیکن یہ نہیں بتایا کہ اس قدر مہر معجل ہوگا تو بیوی کو اس صورت میں یہ حق ہے کہ وہ ایک سو کے مہر میں سے اس قدر لے لے جس قدر لینے کا اس علاقہ میں بالعموم ایسے مہر کی بابت رواج ہے۔ چنانچہ اگر یہ عام رواج ہے کہ جو مہر بندھتا ہے اس میں سے آدھا یا دو تہائی معجل (یعنی فوراً واجب الاداء) ہوتا ہے تو بیوی کو اسی رواج کے مطابق لینے کا حق ہے کیوں کہ وہ (عمل) جو رواج سے عام ثابت ہو وہ شرط کی مانند ہوتا ہے تا آنکہ پورا مہر فوری طور پر یا بعد میں واجب الاداء ہونے کی شرط نہ لگائی جائے۔ اگر ایسی کوئی شرط رکھی گئی ہو تو اس کے مطابق عمل ہوگا اور عام رواج کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ چنانچہ اگر یوں کہا کہ میں ایک سو مہر پر شادی کرتا ہوں جو بعد میں ادا کیا جائے گا یا یوں کہا کہ اسی وقت ادا کیا جائے گا تو جو شرط بھی کی ہے اس پر عمل ہوگا اگرچہ رواج عام اس کے خلاف ہو۔

اگر ایک مہر قرار پا گیا جس میں سے نصف تو معجل ہے اور نصف مؤجل (یا غیر معجل) ہے جس کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں کیا گیا۔ مثلاً ایک سو مہر ٹھہرا جس میں پچاس معجل اور پچاس مؤجل جس کی کوئی مدت نہیں بتائی تو اس (کی صحت) کے بارے میں اختلاف ہے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس میں مدت باطل متصور ہوگی اور پورا مہر معجل (فوری واجب الاداء) ہوگا۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ بعد میں ادا کرنا جائز ہے۔ اور (بعد میں ادائیگی سے) مراد موت یا طلاق سے علیحدگی کا وقت سمجھا جائے گا اور یہی صحیح ہے۔

اگر کسی شخص نے بیوی کو طلاق رجعی دی (جس میں رجوع ہو سکتا ہے) اور طلاق پر مہر واجب الاداء تھا تو وہ مہر اسی وقت ادا کرنا واجب ہوگا۔ اگر خاوند رجوع بھی کر لے تو وہ مہر مؤجل نہ رہے گا بلکہ بیوی کو حق ہوگا کہ وہ فوری طور پر وصول کر لے۔

مہر کے معجل یا غیر معجل ہونے میں اس سے فرق نہیں پڑتا کہ مہر نقدی میں ہو یا مال کی صورت میں کوئی جانور وغیرہ ہو۔ لہٰذا اگر کپڑے کے مہر پر شادی ہوئی اور (مہر کے کپڑے کا) عرض وطول اور اس کی کیفیت بتا دی گئی اور اس کی ادائیگی کے لئے وقت مقرر کر دیا گیا تو درست ہے۔ اب اگر مدت پوری ہو جائے اور خاوند (کپڑے کے بجائے) اس کی قیمت دینا چاہے تو عورت کو اختیار ہے کہ وہ قیمت لینے سے انکار کر دے۔ لیکن اگر ایک خاص متعین کپڑے کا مہر ٹھہرا کر شادی کی اور اس کیلئے کوئی مدت مقرر نہیں کی اور ارادہ یہ کیا کہ اس کی قیمت دے دے تو عورت کو اس کی قیمت لینے سے انکار کرنے کا

حق نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مہر یا تو متعین ہوگا۔ مثلاً کوئی جانور جو دکھا دیا گیا ہو یا اس کو خصوصیت کے ساتھ بتا دیا گیا ہو۔ مثلاً (یوں کہا کہ) یہ گھوڑا یا فلاں مخصوص گھوڑا (مہر ہوگا) یا پھر مہر غیر معین ہوگا جس کی صفات بتا دی گئی ہوں مثلاً مسکوف کے گھوڑوں میں سے ایک گھوڑا یا عربی گھوڑا یا پھر مہر میں درہم دو دینا (یعنی سکے) ہوں گے جن کی صفت بیان کر دی گئی ہو اس کی تفصیل سابقا ہو چکی ہے۔

اب اگر مہر غیر معین ہے تو اس پوری شے کو مہر قرار دینا جائز ہے۔ اور اس کے کچھ حصہ کو بھی مہر بتایا جا سکتا ہے بشرطیکہ اس کی ادائیگی کی مدت غیر معلوم نہ ہو (غیر معلوم ہونے کی صورت) مثلاً میعاد کسی وقت سے مقید نہ ہو یا جس امر سے مقید ہو اس امر کا (وقت) وقوع نامعلوم ہو۔ پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ خاوند (صرف) یوں کہے کہ میں تمہارے ساتھ ایک سو اشرفی کے مہر مؤجل پر شادی کرتا ہوں اور دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ میں ایک سو اشرفی مہر مؤجل پر شادی کرتا ہوں جو موت پر یا علیحدگی پر ادا کیا جائے گا۔ یہ اس صورت کی مثال ہے جبکہ پورا مہر مؤجل ہو اور اس صورت کی مثال جس میں مہر کا کچھ حصہ مؤجل ہو یہ ہے کہ خاوند کہے کہ میں ایک سو مہر پر شادی کرتا جس میں سے پچاس مہر مؤجل ہوگا جو موت یا علیحدگی پر اداء کیا جائے گا اور پچاس دو سال یا دو ماہ میں ادائیگی ہوگا' یا ایسی ہی کوئی اور میعاد مقرر کی جائے۔ پس اگر مہر کی مدت یا مہر کے ایک حصہ کی میعاد ادائیگی کا تعین اس طرح نہ ہو تو وہ عقد فاسد ہو جائے گا اور مباشرت نہ ہوئی ہو تو اسے فسخ کر دیا جائے گا اور مباشرت ہو جائے تو عقد برقرار رہے گا لیکن مہر مثل متعین ہو جائے گا۔ (فسخ عقد کے لئے) شرط یہ ہے کہ مہر کی بابت بالارادہ بے خبر رکھا گیا ہو اور قصداً مدت ادائیگی سے آگاہ نہ کیا گیا ہو۔ لیکن اگر (ادائیگی مہر کی) میعاد کا تعین کرنا بھولے سے یا ناواقفیت کی بنا پر رہ گیا ہو تو عقد درست ہوگا اور ادائیگی کے لئے اہل شہر کے رواج عام کے مطابق اس کی مدت اسی طرح مقرر کر دی جائے گی جیسا کہ ادھار معاملہ بیع میں ہوتا ہے۔ اسی طرح اس عقد کے فاسد ہونے کی یہ شرط ہے کہ اس عقد کو ایسے قاضی نے جو اس عقد کو صحیح سمجھتا ہے مثلاً قاضی حنفی نے صحیح قرار دے دیا ہو پس اگر (قاضی حنفی نے) اس عقد کو درست قرار دے دیا تو وہ مالکیہ کے نزدیک بھی درست سمجھا جائے گا لہٰذا نہ وہ مباشرت سے پہلے قابل فسخ ہوگا اور نہ مباشرت کے بعد۔

واضح ہو کہ اس مدت کو بھی مدت غیر معلومہ تصور کیا جائے گا جبکہ ادائیگی کے لئے پچاس سال کی مدت رکھ دی ہو۔ اگرچہ زوجین کی عمر اتنی کم ہو کہ اتنے عرصہ تک زندہ رہنا ممکن ہو۔ اگر مدت پچاس سال سے کم ہو نکاح فاسد (قابل فسخ) نہ ہوگا خواہ پچاس سال سے کچھ ہی کم اور عمر کے پیش نظر یہ مدت سخت قابل اعتراض ہو۔

اگر بیوی کے ساتھ مزاوجت کو مہر مؤجل کی مدت قرار دیا جائے تو اسے بھی مدت معلومہ قرار دیا جائے گا بشرطیکہ یہ معلوم ہو کہ لوگوں کے عوام رواج کے مطابق مزاوجت کا کون سا وقت ہوتا ہے۔ مثلاً عام رواج یہ ہے کہ لوگ فصل کٹنے' کپاس چننے' پیداوار حاصل کرنے یا پھل توڑنے کے دنوں میں عورتوں کے پاس جانے لگتے ہیں' وغیرہ۔ اب اگر اس کا کوئی عام رواج نہ ہو تو (اس شرط سے) عقد فسخ ہو جائے گا اور مباشرت سے پہلے پہلے عقد قابل فسخ ہوگا۔ اس کے بعد بقول مشہور عقد برقرار رہے گا اور مہر مثل متعین ہو جائے گا۔ نیز کہا جاتا ہے کہ اس سے عقد فاسد نہ ہوگا۔ کیوں کہ مباشرت کے وقت کا

انتخاب بیوی کے اختیار میں ہوتا ہے۔ لہٰذا اس صورت میں اس کا مہر واجب الاداء ہوگا۔ اسی طرح اس صورت میں بھی وقت ادائیگی مہر متعین سمجھا جائے گا جبکہ ادائیگی مہر کے لئے سہولت میسر ہو جانے کی شرط رکھی ہو درآنحالیکہ خاوند کے پاس مال ہو لیکن اسے کام میں نہ لا سکتا ہو مثلاً وہ ایک تاجر ہے اور جو کچھ اس کے پاس تھا وہ سب اس نے (مال تجارت) روئی یا گندم وغیرہ کے خریدنے کے لئے پیشگی کے طور پر دے رکھا ہے۔ لہٰذا اسے ادائیگی کی سہولت اس وقت ہوگی جب اس کی میعاد پوری ہو جائے گی یا اس کے پاس مال تجارت ہے جسے وہ اس وقت فروخت کرے گا جب کہ نرخ بڑھ جائے گا اور اس مال کی مانگ ہوگی۔ اگر خاوند کے پاس مال وغیرہ نہیں ہے تو (سہولت والی شرط سے) نکاح فاسد ہو جائے گا اور مباشرت سے پہلے قابل فسخ ہوگا۔ مباشرت ہو جائے تو عقد باقی رہے گا اور مہر مثل متعین ہو جائے گا۔

اگر ایک شخص نے (عورت سے) یوں کہا کہ میں تمہارے ساتھ ایک سو کے مہر پر شادی کرتا ہوں۔ جس وقت بھی تم چاہو لے سکتی ہو۔ تو یہ درست ہوگا درآنحالیکہ فی الواقع اس کے پاس مال ہو ورنہ اس کا وہی حکم ہے جو سہولت حاصل ہونے تک کی مہلت کے بیان میں اوپر بتایا گیا۔

اگر مہر معین ہے یعنی کوئی مال تجارت یا جانور یا کپڑا یا سامان خانہ وغیرہ ایسا ہے جو معلوم اور متعین ہو اور اس وقت شہر میں موجود ہے تو اسے عقد والے روز ہی بیوی یا اس کے ولی کے حوالہ کر دینا واجب ہے۔ خواہ بیوی قابل مباشرت ہو یا نہ ہو اور خواہ خاوند بالغ ہو یا نہ ہو۔ اس کی ادائیگی میں تاخیر جائز نہیں ہے سوا اس صورت کے جب کہ یہ دو شرطیں پائی جائیں:

ایک شرط یہ ہے کہ عقد میں تاجیل (یا بعد میں ادائیگی) کی شرط نہ رکھی گئی ہو اگر عقد میں تاجیل مہر کی شرط رکھی تو عقد فاسد ہو جائے گا خواہ وہ عورت تاخیر سے ادائیگی پر راضی ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ دونوں تاجیل (تاخیر سے ادائیگی) پر راضی ہوں اور یہ شرط عقد میں نہ رکھی گئی ہو کیوں کہ اس صورت میں مہر عورت کا حق ہو جاتا ہے جس کی وہ عقد کے ساتھ ہی ذمہ دار ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اگر اس (کے حصول) میں (اپنی مرضی سے) تاخیر کرے تو مضائقہ نہیں ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر مہر معین شے ہو اور وہ شے شہر میں موجود ہو تو لازم ہے کہ اس شے کو خاوند یا اس کا ولی عقد کے روز ہی بیوی کے حوالہ کر دے اور عقد میں اس کی تاخیر سے ادائیگی کی شرط جائز نہیں ہے اگر وہ مہر شہر میں موجود نہیں ہے تو نکاح درست ہوگا' بشرطیکہ اس کو حوالہ کرنے کے لئے کوئی قریب کی مدت مقرر کی جائے یعنی وہ شے اوسط درجہ کی مسافت پر واقع ہونے والے شہر میں ہو۔ جیسے مصر سے مدینہ کا فاصلہ ہے۔ لیکن اگر وہ شے بہت دور کی مسافت پر واقع ہو جیسے مصر سے خراسان ہے تو یہ شرط درست نہ ہوگی۔ علاوہ اس کے (مال مہر کے) اوسط درجہ کی مسافت پر موجود ہونے کی بنا پر ادائیگی مہر میں تاخیر کی شرط رکھی جائے تو اس کے لئے دو باتیں ملحوظ رہیں: ایک تو یہ کہ مہر کے لانے اور بیوی کو دیئے جانے سے پہلے مباشرت کا ہو جانا شرط ہو۔ اگر یہ شرط بیوی کا مہر پر قبضہ ہونے سے پہلے رکھی گئی ہو تو عقد فاسد ہو جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ عورت اس شرط کو چھوڑ دے تب بھی درآنحالیکہ وہ مہر مال اسباب کی شکل میں نہ ہو۔ اگر مہر اسباب (سامان) کی شکل میں ہو اور اس شرط کو نظر انداز کر دیا جائے تو درست ہے اور عقد فاسد نہ ہوگا۔ تاہم بیوی کا (مہر پر) قبضہ ہونے سے پہلے مباشرت کی شرط اس حال میں درست ہے جبکہ مال مہر اس شہر میں ہو جو عقد نکاح والے شہر سے دو' تین یا پانچ دن تک کی

بیوی کا وصولی مہر سے پہلے مباشرت وغیرہ سے انکار کرنے کا بیان

واضح ہو کہ بیوی کو یہ حق ہے کہ خاوند کو مباشرت اور تخلیہ وغیرہ سے باز رکھے اور خاوند کو یہ حق نہیں کہ جب تک وہ ابتدائی مہر ادا نہ کرے بیوی کو حقوق زوجیت بجا لانے کو لازمی قرار دے۔ اس بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

مسافت پر ہو۔

دوسرا امر قابل لحاظ یہ ہے کہ اس مہر کو بیوی یا اس کے ولی نے دیکھ رکھا ہو یا اس کی خاص صفات کا علم ہونے کے باعث اس کو جانتا ہو۔ بصورت دیگر بیوی مباشرت کے بعد مہر مثل کی حقدار ہو جائے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے کہ پورے مہر یا اس کے کچھ حصہ کی بتاخیر ادا کرنے کی شرط رکھی جائے بشرطیکہ وہ مدت متعین نہ ہو۔ مثلاً کوئی شخص کہے کہ میں اتنے مہر مؤجل پر شادی کرتا ہوں جس کو فلاں شخص کے آنے پر یا بارش ہونے پر ادا کروں گا تو یہ میعاد باطل متصور ہوگی اور مہر واجب ہو جائے گا۔ اگر اس کی مدت ادائیگی نامعلوم وقت پر نہیں رکھی گئی بلکہ بغیر کسی وضاحت کے یوں کہہ دیا کہ میں تمہارے ساتھ مہر مؤجل پر نکاح کرتی ہوں اور اس کے سوا کچھ نہیں کہا تو یہ عقد صحیح متصور ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ ادائیگی مہر کے لئے علیحدگی کی مدت مقرر ہوئی ہے خواہ طلاق ہو جانے سے ہو یا موت آ جانے سے۔ یہاں طلاق سے مراد طلاق بائن (نکاح توڑنے والی طلاق) ہے طلاق رجعی سے مہر مؤجل کی میعاد ختم نہ ہوگی تاوقتیکہ ایام عدت نہ گزر جائیں۔

واضح ہو کہ جس طرح پورے مہر کے لئے مدت کا تعین درست ہے اسی طرح مہر کے کچھ حصہ کے لئے بھی میعاد مقرر کرنا اور کچھ حصہ کی فوری ادائیگی بھی درست ہے۔ (یعنی مہر کا کچھ حصہ معجّل ہو اور کچھ مؤجل ہو تو درست ہے) مثلاً ایک شخص کہے کہ میں تمہارے ساتھ ایک سو مہر پر نکاح کرتا ہوں جس میں سے نصف معجّل اور نصف مؤجل ہوگا جو طلاق یا موت پر اداء کروں گا یا بالاقساط اتنی مدت میں اداء ہوگا' چنانچہ حق مہر بھی دوسرے میعادی مطالبوں کی مانند میعاد مقررہ سے پہلے وصول کرنا حلال نہیں ہے۔

پس اگر مہر ٹھہر گیا اور ادائیگی کے لئے میعاد مقرر نہیں کی گئی مثلاً یوں کہا کہ میں ایک سو مہر پر عقد نکاح کر رہا ہوں اور اس کے سوا کچھ نہ کیا گیا تو یہ درست ہے اور تمام مہر فوری طور پر واجب الاداء ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مہر مؤجل باندھنا جائز ہے بشرطیکہ ادائیگی کا وقت مجہول (نامعلوم) نہ ہو۔ پورا مہر مؤجل ہو سکتا ہے اور اس کا کچھ حصہ بھی۔ پس اگر عقد نکاح میں ایک سو کا مہر (مؤجل) مقرر کیا گیا اور اس کی ادائیگی کا وقت متعین نہیں کیا گیا یا فصل کٹنے' بارش آنے تک کا وقت رکھا گیا تو وہ مہر ٹھہرانا فاسد ہو جائے گا اور مہر مثل لازم الاداء ہوگا اور اگر ایک سو مہر پر عقد ہوا جس کی منجملہ پچاس کی فوری ادائیگی کی شرط ہو اور باقی پچاس کی ادائیگی موت یا طلاق پر اٹھا رکھی جائے تو اس طرح مہر کا ٹھہرانا فاسد ہوگا اور مہر مثل واجب ہوگا۔ لیکن یہ اس پچاس کے مقابلے میں نہیں جس کی مدت نامعلوم ہے۔ کیونکہ مدت ادائیگی معلوم نہ ہو تو سو کی تقسیم دشوار ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مہر دو طرح کا ہوتا ہے۔ یا تو وہ معین ہوگا یا نہ ہوگا۔ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ اگر مہر شے

معین ہو اور وہ شے موجود ہو تو اس کی ادائیگی میں تاخیر جائز نہیں ہے' بلکہ عقد والے روز ہی بیوی کو ادا کر دینا واجب ہے۔سوا اس صورت کے جب کہ عورت اسے بعد میں ادا کرنے کی اجازت دے دے اور بوقت عقد اس کی ادائیگی کا کوئی وقت متعین نہ کیا گیا ہو۔ لیکن اگر بیوی مباشرت پر راضی ہو جائے تو اس کا حکم وہی ہے جو غیر معین شے کے مہر مؤجل کا ہے مہر غیر معین سے مراد وہ شے ہے' جس کی ادائیگی کا وعدہ کیا گیا ہو' لہٰذا عورت کا حق ہے کہ اپنا پیشگی مہر وصول کرنے سے پہلے اپنے نفس کو خاوند کے سپرد کرنے سے مانع ہو۔ بلکہ یہ امر مکروہ ہے کہ قبل اس کے کہ خاوند اسے کم سے کم مقدار مہر یعنی ایک چوتھائی دینار ادا کرے خود کو اس کے سپرد کر دے۔اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اس عورت میں کوئی عیب (مستوجب فسخ نکاح) نہ ہو یا ہو مگر خاوند اس پر راضی ہو یا وہ عیب بعد میں پیدا ہوا ہو۔

خاوند کو یہ حق نہیں ہے کہ بیوی کے مریض ہونے کی بنا پر اس کے مہر کو روک رکھے خواہ وہ مرض کتنا ہی شدید ہو کہ دم کشی یا نزاع کی حالت ہو جائے۔ کیونکہ زیادہ سے زیادہ مرض کا انجام موت ہے اور موت کے واقع ہو جانے سے بھی پورا مہر واجب الاداء ہو جاتا ہے' لہٰذا شدید مرض کے لاحق ہو جانے کو ادائیگی مہر میں تاخیر کے لئے بہانہ نہیں بنایا جا سکتا۔ ہاں مرض نان نفقہ کی ادائیگی سے مانع ہو سکتا ہے کیونکہ بیوی کو جو نفقہ دیا جاتا ہے وہ اس سے بہرہ مند ہونے کے عوض ہوتا ہے اور شدت مرض اس سے مانع ہوتی ہے۔ اگر خاوند ادائیگی مہر سے پہلے بیوی کے ساتھ تخلیہ چاہے تو بیوی کو حق ہے کہ وہ اسے باز رکھے۔ لیکن اگر بیوی اس کا موقع ایک بار دے دے تو اس کے بعد باز رکھنے کا حق اسے نہ رہے گا۔ خواہ (اس تخلیہ میں) بقول بیشتر مباشرت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔

اگر ایک شخص نے مہر اداء کر دیا لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ خاوند اس مال مہر کا مالک نہ تھا اور اس شے کا مستحق ہو گیا ہے جو اس کا مالک ہے۔ اور وہ مال بیوی کے قبضہ میں آ چکا ہو تو ایسی صورت میں بیوی کو حق ہو گا کہ وہ مباشرت کے بعد کے بھی خاوند کو صحبت سے باز رکھے تا آنکہ خاوند اس کے معاوضہ کی شے ادا نہ کر دے۔ پس اگر خاوند کے پاس اس جیسی شے ہے تو اتنی ہی وہ شے وصول کرے گی ورنہ اس کی قیمت لے گی اور یہ قیاس غالب اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ خاوند نے اسے دھوکا دیا ہو یا نہ دیا ہو واضح ہو کہ میاں بیوی میں سے جس پر بھی اس شے کی ذمہ داری عائد ہو جائے جو واجب الاداء ہو تو اسے ادائیگی پر مجبور کیا جائے گا۔ البتہ اس میں چند صورتیں مستثنیٰ ہیں ایک صورت یہ ہے کہ خاوند کم سن ہو اور بلوغ کو نہ پہنچا ہو اور بیوی قابل مباشرت ہو گو بالغ نہ ہوئی ہو۔ پس اگر خاوند نے ابتدائی مہر ادا کر دیا ہے اور بالغ ہے اور بیوی قابل مباشرت ہے اور خاوند نے تخلیہ کی خواہش کی اور عورت انکار کرے تو اسے مجبور کیا جائے گا کہ وہ اس کی اجازت دے۔ اسی طرح عورت اگر قابل مباشرت ہے اور وہ خود سپردگی کرتی ہے اور خاوند اس کے پاس جانے سے انکار کرے اور اس بنا پر کہ ہنوز وہ بیوی کے پاس نہیں گیا' ادائیگی مہر سے گریز کرے تو اس کا یہ عذر تسلیم نہ کیا جائے گا اور اسے مجبور کیا جائے گا کہ مہر واجب شدہ اداء کرے۔

یہ تمام احکام اس صورت کے ہیں جبکہ مہر متعین چیز نہ ہو اور ادائیگی مہر کا خاوند ذمہ دار ہو۔ اگر مہر کوئی چیز مخصوص متعین ہے تو اس کی ادائیگی مطلقاً واجب ہو گی۔ تاہم بہ تاخیر اداء کرنے کی شرط جائز ہے۔ خواہ خاوند بالغ ہو یا نہ ہو اور مباشرت ممکن ہو یا نہ ہو۔

دوسری صورت یہ ہے کہ بیوی مریض ہو اور مرض سخت لاحق ہو۔ یہاں تک کہ دم کشی کی نوبت آ گئی ہو (تو اسے ادائیگی فرائض زوجیت پر مجبور نہ کیا جائے گا) لیکن اگر مرض ایسا نہ ہو تو اسے مجبور کرنے سے منع نہ کیا جائے گا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ بیوی کے رشتہ داروں نے عقد کے وقت یہ شرط رکھی ہو کہ ایک سال تک اسے اپنے کنبہ میں رہنے دیا جائے گا پس اگر خاوند بیوی کو اپنے ساتھ اس کے رشتہ داروں سے کہیں دور لے جانا چاہتا ہو اور اس کے رشتہ دار چاہتے ہوں کہ ان سے جدا ہونے سے پہلے اس کی دیکھ بھال کرتے رہیں تو ان کی اس خواہش پر عمل کیا جائے گا اور ایک سال تک وہ عورت اپنے رشتہ داروں کے درمیان رہے گی اور اس کے ساتھ خاوند تخلیہ نہ کرے گا اگرچہ وہ ابتدائی مہر ادا کر چکا ہو۔ تاہم اکثریت کے نزدیک اس صورت میں خاوند پر اس کا نفقہ واجب نہ ہوگا۔ یہ صورت بھی ایسی ہی ہے کہ عقد کے وقت بیوی والوں نے یہ شرط لگا دی ہو کہ عمر چھوٹی ہونے کی وجہ سے وہ سال بھر تک اپنے میکے میں رہے گی۔ اگرچہ وہ مباشرت کے لائق ہو۔ اگر سال بھر تک میکے میں رہنے کی یہ شرط عقد کے وقت نہیں لگائی گئی بلکہ عقد کے بعد لگائی گئی تو یہ شرط درست نہ مانی جائے گی اور خاوند کو حق ہوگا کہ بیوی کے ساتھ تخلیہ پر اصرار کرے بشرطیکہ ابتدائی مہر ادا کر چکا ہو اور نکاح درست ہوا ہو۔ اسی طرح سال بھر سے زیادہ کی شرط لگانا بھی درست نہیں ہے۔

چوتھے یہ کہ بیوی کو اتنے عرصہ تک اپنے سے علیحدہ رکھے جس میں وہ بیوی کا مہر مثل فراہم کر سکے۔ اس وقت کی تعین لوگوں کے حالات خوش حالی و بدحالی اور زمان و مکان کے مختلف ہونے پر موقوف ہے۔ لیکن اس دوران جبکہ مہر مہیا کرنے کے لئے بیوی کو اس کے میکے میں رہنے کی اجازت دی جائے بیوی کے خرچ برچ کا بندوبست خاوند پر واجب نہیں ہے۔

اگر خاوند نے قسم کھائی کہ فلاں رات وہ اپنی بیوی کے پاس ضرور جائے گا تو اس قسم کو پورا کرنا اس پر لازم ہوگا۔ اگر خاوند نے یہ قسم کھالی ہے لیکن بیوی نے بھی یہ قسم کھالی ہے کہ جب تک مہر کا بندوبست نہیں ہو جاتا وہ میاں کے پاس نہیں جائے گی تو چاہئے کہ خاوند اپنی قسم توڑ دے۔ کیونکہ بیوی کے پاس جانا اگرچہ خاوند کا حق ہے لیکن صاحب شریعت نے اس کے لئے وقت مقرر کیا ہے۔ اس سے تجاوز کرنا درست نہیں ہے اور یہ وقت وہ قرار پا گیا جبکہ خاوند بیوی کے حق مہر کو مہیا کر لے' اور ظاہر ہے کہ بیوی کو حق ہے کہ وہ اپنا حق حاصل کرے۔ اگرچہ خاوند نے وہ قسم طلاق کی قید کے ساتھ کھائی ہو (یعنی یہ کہا کہ بخدا اگر میں اس رات کو بیوی کے پاس نہ جاؤں تو اس کو طلاق ہے)۔

یاد رہے کہ بیوی کو یہ حق نہیں ہے کہ حیض و نفاس وغیرہ کی بنا پر وہ خاوند کو اپنے قریب سے روک دے اس واسطے کہ عورت کے ساتھ مباشرت کے سوا (جو ان حالات میں ممنوع ہے) اور طرح سے بھی متمتع ہوا جا سکتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ عورت اگر مباشرت اور وطی وغیرہ سے خاوند کو باز رکھے تو یہ دو حالتوں میں ہوگا:

ایک حالت یہ ہے کہ مہر معجل قرار پایا ہو۔ خواہ کل مہر معجل ہو یا اس کا کچھ حصہ معجل ہو۔ مثلاً خاوند نے کہا ہو کہ میں پچاس اشرفی مہر معجل پر شادی کرتا ہوں یا یہ کہا ہو کہ پچاس اشرفی مہر مقررہ میں سے نصف معجل (فوری طور پر قابل ادا) اور نصف مؤجل (بہ تاخیر ادائیگی کے قابل) ہوگا۔ ایسی صورت میں خاوند پر واجب ہوگا کہ جس قدر مہر معجل طے ہوا ہے وہ پورا ادا کر دے۔ اگر اس نے ادا نہ کیا تو عقد نکاح سے جو حقوق اسے حاصل ہوئے وہ سب جاتے رہیں گے۔ کیوں کہ بیوی

کو حق ہوگا کہ وہ خود کو مباشرت یا خلوت سے باز رکھے۔ خواہ وہ خاوند کے گھر ہی میں ہو۔ خاوند کو اسے اپنے پاس روک رکھنے کا حق نہ رہے گا کیوں کہ اسے حق ہے کہ وہ خاوند کی اجازت کے بغیر اس کے گھر سے چلی جائے اور اسے یہ بھی حق ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر ایک مقام سے دوسرے مقام کا سفر اختیار کرے نیز اسے اختیار ہوگا کہ خاوند کے اجازت کے بغیر نفلی حج ادا کرے۔ فریضہ حج کی ادائیگی کے لئے تو اسے مہر لینے کے بعد بھی خاوند کی اجازت کے بغیر کسی محرم کے ساتھ (حج کو) جانے کا حق ہے اور خاوند پر اس کا نان نفقہ لازم ہے۔ اگر خاوند مہر معجّل پورا ادا کر دے تو عورت پر واجب ہوگا کہ وہ خود کو خاوند کے سپرد کر دے اور اس کی اجازت کے بغیر گھر سے نہ جائے۔ ہاں خاص حالتوں میں جا سکتی ہے جن میں اختلاف ہے۔ منجملہ ان کے یہ ہے کہ اگر بیوی کے ماں باپ میں سے کوئی بیمار ہو اور اس کی خدمت ضروری ہو تو جا سکتی ہے' خاوند اجازت دے یا نہ دے' نیز وہ اپنے ماں باپ سے محض ملنے کے لئے ہر جمعہ کو ایک بار ان کے پاس (بلا اجازت) جا سکتی ہے بشرطیکہ وہ اس کے پاس نہ آ سکتے ہوں۔ اگر وہ آ سکتے ہوں اور ان اوقات کے علاوہ بھی بیوی ان کے پاس جانے کی اجازت مانگے تو خاوند کو چاہئے کہ ان سے ملنے کی اجازت دے' جیسا کہ دستور ہے۔ عام دستور کے خلاف بیوی پر پابندی لگانا درست نہیں ہے۔

بیوی پر اگر حج فرض ہو تو وہ حج کو جا سکتی ہے۔ خاوند اجازت دے یا نہ دے جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔ لیکن اگر وہ کسی محرم کو ساتھ لئے بغیر (خاوند کی اجازت کے بغیر) حج کو جاتی ہے تو خاوند پر اس کے نفقہ کی ذمہ داری عائد نہ ہوگی۔

یہاں پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بیوی کا نفقہ جو خاوند پر واجب ہے وہ بیوی کو اپنے گھر میں روک رکھنے اور اپنا پابند بنانے کے عوض میں ہوتا ہے۔ اس لئے چاہئے تو یہ تھا کہ اگر وہ کسی وقت بھی اجازت کے بغیر کہیں جائے تو اس کا نفقہ بند ہو خواہ خاوند نے مہر معجّل ادا کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بیوی کو اپنے گھر کا پابند بنانے کا حق خاوند کو ہے اور نفقہ بیوی کا حق ہے اور شریعت نے بیوی کو اپنے گھر میں رکھنے کا حق ادائیگی مہر کے ساتھ وابستہ رکھا ہے لہٰذا اگر خاوند ادائیگی مہر سے قاصر رہے تو اس کا حق گھر میں روک رکھنے کا جاتا رہا اور بیوی شرع کی نظر میں محبوسہ (قیدی) کی مانند ہوگی۔ لہٰذا اس کا نفقہ بند نہیں ہوگا لیکن خاوند اپنے واجبات ادا کر دے اور بیوی اس کے بعد بھی اس کی اجازت کے بغیر گھر سے نکلے تو اب اس کا نفقہ بند ہوگا کیوں کہ اس صورت میں عورت نہ تو واقعی پابند رہی اور نہ شرعاً پابندی ہوگی۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ خاوند اپنی بیوی کو گھر سے نکال دے تو اس کا نفقہ بند نہ ہوگا کیوں کہ وہ شرعاً پابند ہی متصور ہوگی جیسے گھر سے نکالا نہیں گیا۔

بیوی کسی دینی مسئلہ کے بارے میں فتویٰ (حکم شرع) حاصل کرنے کے لئے جبکہ خاوند نے اسے ایسا کرنے کے لیے نہ کہا، جا سکتی ہے خاوند اجازت دے یا نہ دے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ بیوی اگر اپنا پورا مہر واجب پا چکی ہو تو اسے خاوند کے گھر سے بلا اجازت جانے کا حق نہیں ہے۔ لیکن اس بارے میں سابقہ الذکر رائے زیادہ قوی ہے۔ سو اس صورت کے جبکہ بیوی کے باہر نکلنے میں کوئی خرابی ہو۔ ایسا ہو تو اس کا گھر سے نکلنا قطعاً منع ہے۔ حتّٰی کہ خاوند اجازت دے تب بھی۔

اگر مہر معجّل میں سے کچھ حصہ ادا کر دیا گیا اور کچھ باقی ہے تو بیوی کے حق میں کوئی کمی نہیں ہوگی خواہ صرف ایک قرش (یا ایک پیسہ) باقی ہو۔ اور خاوند کو اس مہر میں سے جو وہ دے چکا ہے کچھ بھی واپس لینے کا حق نہیں ہے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ مہر (معجّل نہ ہو بلکہ) مؤجل ہو مثلاً ایک شخص مہر مؤجل پر شادی کرے اور ادائیگی مہر کا

وقت مثلاً روئی کی فصل کاٹنے پر ٹھہرے ایسی حالت میں اب یا تو انقضائے مدت (ادائے مہر) سے پہلے مباشرت کی شرط ہوگی۔ یا ایسی کوئی شرط نہ ہوگی۔ اگر یہ شرط ٹھہر چکی ہے تو بالا تفاق بیوی کو یہ حق نہ ہوگا کہ خاوند کو اپنے ساتھ تخلیہ کو منع کرے۔ اگر ایسی کوئی شرط نہیں تھی تو اس بارے میں مختلف فتوے ہیں: بعض اصحاب نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ بہتر یہی ہے کہ بیوی کو نفس سے باز رکھنے کا حق دیا جائے تا آنکہ اس کا حق مہر ادا نہ ہو جائے۔ کیونکہ خاوند نے اگر مہر کو بعد میں ادا کرنے پر آمادگی ظاہر کی ہے تو گویا وہ عورت سے بہرہ مند ہونے کے حق سے بھی وہ (اس وقت تک کے لئے) دستبردار ہے اور یہ دوسری رائے پہلی رائے کی بہ نسبت زیادہ قوی ہے۔

اگر عورت اپنے مال مہر کی وصولیابی کسی اور شخص کے سپرد کردے تب بھی اسے حق ہے کہ جب تک وہ شخص اس کا مہر وصول نہ کرلے تب تک وہ خاوند کو اپنے نفس سے دور رکھے۔ اگر خاوند ادائیگی مہر کسی اور پر ڈال دے اور بیوی اس کو مان لے تو اب بیوی کو یہ حق نہ رہے گا کہ فریضہ زوجیت کے ادا کرنے سے باز رہے۔ خواہ مہر وصول کرلیا ہو یا نہ کیا ہو۔

جاننا چاہئے کہ مہر کا ادا کرنا عورت کی خود سپردگی پر مقدم ہے لہٰذا مرد کو یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ جب تک بیوی میرے پاس نہیں آئی میں مہر نہ دوں گا۔ خواہ مہر کسی معین شے کی صورت میں ہو یا نہ ہو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ بیع کا معاملہ اس سے مختلف ہے کہ اگر کسی شے کی قیمت کوئی معین شے ہو تو اس کا فوری طور پر ادا کردینا واجب ہے۔

اگر خاوند کو یہ اندیشہ ہو کہ بیوی کا باپ مہر وصول کرنے کے بعد بیوی کو رخصت نہیں کرے گا تو ایسی صورت میں باپ کو کہا جائے گا کہ وصولی مہر کو مباشرت پر موقوف رکھے۔ یعنی مباشرت کے بعد مہر وصول کرے اس سے معلوم ہوا کہ مہر ادا نہ کرنے کی صورت میں سوا اس کے اور کچھ حاصل نہیں کہ ان حقوق سے محروم رہے جو عقد نکاح کے بعد اسے حاصل ہوتے ہیں مثلاً مباشرت، خلوت، صحبت، اور گھر سے نکلنے یا سفر میں جانے کے لئے حصول اجازت کی پابندی۔ خواہ خاوند مالدار ہو یا محتاج۔ مالکیہ اس کے خلاف ہیں ان کے مسلک کی رو سے اگر خاوند ادائیگی مہر سے معذور ہے تو قاضی (حاکم شرع) اس کو ان امور کی اجازت دے گا پھر جب خاوند تمام مہر ادا کردے تو اسے حق ہوگا کہ بیوی کی بازیافت کا مطالبہ کرے۔ اگر بیوی انکار کرے تو اسے خاوند کی بات ماننے پر مجبور کیا جائے گا۔ یہ دو حالتیں مستثنیٰ ہیں کہ ان حالات میں رخصتی روکی جا سکتی ہے ایک حالت یہ ہے کہ بیوی صغیر سن ہو جو مباشرت کے قابل نہ ہو ایسی حالت میں خاوند کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ ابتدائی مہر ادا کردے لیکن عورت کو جانے پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ اگر خاوند یہ دعویٰ کرے کہ وہ عورت مرد کے قابل ہے اور اس کا ولی اس کے خلاف کہے تو قاضی کو چاہئے کہ واقف کار عورتوں سے اس بارے میں تصدیق کرائے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ وہ عورت بالغ ہو لیکن کسی شدید مرض وغیرہ کے باعث مرد کے پاس جانے کے قابل نہ ہو۔

خاتمہ: نابالغ لڑکے کا ولی کی اجازت کے بغیر مباشرت کا بیان:

اگر ایک نابالغ لڑکے نے کسی عورت سے شادی کرلی اور اس کے ساتھ مباشرت کی درآں حالیکہ اس کے باپ نے اس کی اجازت نہیں دی تو اس پر کوئی مہر یا مطالبہ عائد نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی لڑکا سوئی ہوئی عورت سے آلودہ ہو جائے تب بھی اس پر کوئی مطالبہ نہ ہوگا بشرطیکہ وہ عورت شوہر دیدہ ہو۔ نیز اگر کنواری عورت نے خود نابالغ لڑکے کو گناہ پر

آمادہ کیا ہو اور اس کے نتیجہ میں اس کی بکارت جاتی رہی ہو تو اس لڑکے پر حد واجب نہ ہوگی اور نہ مہر واجب ہوگا۔ لیکن اگر باکرہ عورت کی بکارت زائل ہو جائے تو اس لڑکے پر مہر مثل واجب ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر لڑکے نے بالجبر کسی عورت کی بکارت زائل کی یا لڑکی نے خود کسی لڑکے کو گناہ پر اکسایا ہو اور نتیجتاً بکارت زائل ہوگئی تب بھی حد نافذ نہ ہوگی۔ کیوں کہ کم عمر لڑکی کے کہنے کا (شرعاً) کوئی اعتبار نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ بیوی کو یہ حق ہے کہ جب تک خاوند ابتدائی حق مہر پورا ادا نہ کر دے بیوی کو اپنے پاس آنے سے منع کرے۔ اسی طرح عورت کا ولی بھی خاوند کو منع کرنے کا حق رکھتا ہے۔ لیکن اگر عورت نے خود یا اس کی ولی نے فرائض زوجیت کی بجا آوری سے خاوند کو باز رکھا تو نفقہ وغیرہ خاوند پر واجب ہوگا کیوں کہ اس میں قصور خاوند ہی کا ہے (کہ اس نے مہر واجب ادا نہ کیا) اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مہر کوئی شے معین ہو یا فوری طور پر واجب الادا (غیر معین شے ہو) لیکن اگر مہر موجل طے ہوا ہے تو بیوی خاوند کے پاس جانے سے انکار نہیں کر سکتی خواہ ادائیگی مہر کی میعاد پوری ہو چکی ہو یا نہ ہوئی ہو' کیوں کہ ایسی صورت میں جب کہ بیوی مہر موجل پر راضی ہو تو اس پر اسی وقت سے واجب ہے کہ وہ خود کو خاوند کے حوالے کر دے۔ لہٰذا میعاد کے گزر جانے سے واجب شدہ مطالبہ فوت نہیں ہو سکتا البتہ اگر وہ عورت صغیر سن یا جنون زدہ ہے تو ولی اسے خاوند کے پاس جانے سے روک سکتا ہے اور مباشرت سے پہلے مہر کا ادا کرنا بھی واجب نہیں ہے۔

اگر دونوں (میاں بیوی) کے درمیان جھگڑا ہو خاوند کہے کہ مہر نہ دوں گا جب تک بیوی اس کے پاس نہ آئے اور عورت کہے کہ جب تک وہ مہر نہ دے میں اس کے پاس نہ جاؤں گی۔ ایسی صورت میں خاوند کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ مال مہر کسی معتبر منصف کے حوالے کر دے۔ یہ شخص شرع کا نائب ہوگا۔ فریقین میں سے کسی کا وکیل نہ ہوگا۔ اب اگر مال مہر اس منصف کے پاس تلف ہو جائے تو خاوند اس کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوگا اور تب عورت کو حکماً خاوند کے پاس جانے کو کہا جائے گا اور جب عورت اس کے پاس چلی جائے تو وہ منصف مہر (امانت) عورت کے حوالے کر دے گا۔ اگرچہ مباشرت نہ ہوئی ہو۔ اگر عورت مہر لینے کے بعد بھی سرتابی کرے تو وہ مہر اس سے واپس لے لیا جائے گا۔ البتہ اگر عورت نے خود کو خاوند کے حوالہ کر دیا لیکن اس میں کوئی ایسی خرابی تھی جو مباشرت سے مانع ہو مثلاً رتق یا قران کا مرض (یہ امراض اندام نہانی کے ایسے امراض ہیں جو مانع مباشرت ہوتے ہیں) تو منصف عورت کا مہر اسے دے دے گا۔ غرض ادائیگی مہر کا انحصار اس بات پر ہے کہ خاوند کو عورت پر اختیار حاصل ہو جائے۔

اگر سرے سے کوئی تنازعہ ان کے درمیان نہ ہو بلکہ بیوی خاوند کے پاس آ گئی ہو اس صورت میں بھی اگر بیوی نے مباشرت سے پہلے مہر کا مطالبہ کیا اور خاوند نے نہیں دیا تو بیوی کو مباشرت سے انکار کا حق ہے۔ لیکن اگر اس نے خاوند کو اس کا موقع دے دیا اور اس نے مباشرت کر لی اگرچہ یہ مباشرت فی الدبر (غیر فطری ہو) لیکن بیوی کی رضامندی سے ہوئی اور اس کے بعد بیوی مہر کا مطالبہ کرے اور خاوند نہ دے تو اب بیوی کو حق نہیں ہے کہ وہ خاوند کو اپنے سے باز رکھے۔ تاہم اگر خاوند نے جبراً مباشرت کی یا عورت جنون زدہ ہے تو اس کے بعد بھی (بصورت عدم ادائیگی مہر) عورت کو مرد سے کنارہ کش رہنے کا حق ہے۔

اگر کوئی عورت مرض رتق یا فتق (یعنی امراض رحم مانع مباشرت) میں مبتلا ہے اور مرد شرمگاہ کے علاوہ کسی اور طرح

(یعنی غیر فطری طور پر) بیوی سے تمتع حاصل کر لے اور یہ بیوی کی مرضی سے ہوا ہو تو اسے حق امتناع نہ ہوگا۔ اور اس (مریضہ) عورت کی حیثیت وہی ہوگی جو ایک صحت مند عورت کی ہوتی ہے کیوں کہ ایسی صورت میں شرمگاہ کے علاوہ کسی اور طرح سے متمتع ہونا ایسا ہی ہے جیسے فطری مباشرت کرنا۔ اگر عورت کا یہ مرض جاتا رہے تو اس کے بعد (جب کہ غیر فطری مباشرت ہو چکی ہو) بقول قوی عورت کو پھر حق امتناع حاصل نہ ہوگا۔

اگر خاوند اس بارے میں پیش دستی کرے اور بغیر کسی نزاع کے بیوی کا مہر دے دے تو اب بیوی پر لازم ہوگا کہ جب کبھی خاوند چاہے اسے مباشرت کا موقع دے۔ تاہم اگر بیوی اس سے مانع ہو خواہ بغیر کسی عذر کے مانع ہو تو خاوند کو یہ حق نہ ہوگا کہ جو کچھ دیا ہے اس کی واپسی کا مطالبہ کرے۔

یہاں پر اگر یہ کہا جائے کہ پہلی صورت میں یہ بتایا گیا ہے کہ اگر بیوی وصولی مہر سے پہلے ہی خاوند کے پاس آ جائے تب بھی اسے حق ہے کہ مباشرت سے پہلے مہر کا مطالبہ کرے اگر وہ مہر ادا نہ کرے تو اسے خاوند کو اپنے سے باز رکھنے کا حق ہے اور یہاں یہ بتایا گیا ہے کہ اگر خاوند مہر ادا کر دے اور عورت مانع مباشرت ہو تو خاوند کو مہر واپس لینے کا حق نہیں ہے۔ ان دونوں صورتوں میں کیا فرق ہے (یعنی کیا وجہ ہے کہ بیوی کو حق امتناع حاصل ہو اور خاوند کو حق استرداد نہ ہو؟) اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی صورت میں بیوی نے خود سپردگی کی لیکن خاوند نے مباشرت کر کے اسے تسلیم نہیں کیا۔ لیکن دوسری صورت میں مہر کی ادائیگی خاوند کی طرف سے ہوئی اور بیوی نے اسے تسلیم کر لیا لہٰذا بیوی کا مملوکہ مہر اس کے دائرہ اختیار میں آ گیا تو اب خاوند کو اس کی واپسی کے مطالبہ کا حق نہ رہا۔ اسی لئے کہتے ہیں کہ اگر خاوند (بیوی کی سپردگی کو) مباشرت کر کے تسلیم کر لے تو اب بیوی کو حق امتناع نہ رہے گا۔ لیکن مہر ادا کرنے کے بعد خاوند کو بیوی سے مباشرت کے مطالبہ کا حق ہو جائے گا۔ تاہم بیوی کو چند حالتوں میں مہلت حاصل کرنے کا حق ہے۔ ایک تو پاک ہونے کے لئے مہلت ہے کہ اگر وہ عورت یا اس کا ولی اس حال میں مہلت طلب کرے تو واجب ہے کہ خاوند اسے تین دن کی مہلت دے۔ اگر خاوند اس پر راضی ہو تو فبہا ورنہ حاکم شرع اس قدر مہلت دینے کا فیصلہ کرے گا۔

دوسرے یہ کہ عورت کی عمر چھوٹی یعنی مباشرت کے قابل نہ ہو تو اسے اس قابل ہو جانے تک کی مہلت دی جائے گی۔ اب اگر خاوند دعویٰ کرے کہ عورت اس قابل ہے اور ولی کہے کہ نہیں ہے تو اس بارے میں چار عورتوں کے سامنے یا دو محرموں یا دو زنخوں کے سامنے پیش کر کے یہ فیصلہ کرایا جائے گا کہ فی الواقع وہ اس قابل ہے یا نہیں ہے اور اس بنا پر کہ شافعیہ نے بتایا ہے کہ تیمم وغیرہ کے مسائل میں قابل اعتماد طبیب کے مشورہ پر عمل کیا جائے گا (یعنی وہی فیصلہ کریں گے کہ پانی سے وضو نقصان دہ ہے یا نہیں؟) اس معاملہ میں بھی دو طبیبوں کی رائے پر عمل کرنے سے کوئی امر مانع نہیں ہے اور یہ جو صراحت کی گئی ہے کہ چار عورتوں سے جو طبیب نہیں ہیں فیصلہ کرانا جائز ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ طبیبہ عورتوں کی رائے زیادہ اہم اور قوی ہے۔

واضح ہو کہ قابل مباشرت ہونے کی مدت کے دوران کوئی نفقہ واجب الاداء نہ ہوگا۔

تیسرے یہ کہ عورت مبتلائے مرض ہو تو لازمی طور پر اسے مہلت دی جائے گی کہ صحت یاب ہو جائے (تب اس کی رخصتی ہو) اس دوران خاوند پر اس کے نفقہ کی ذمہ داری نہیں ہے۔

چوتھے یہ کہ بیوی لاغر و ناتواں ہو' ایسی صورت میں واجب ہے کہ اس کی ناتوانی دور ہونے تک اسے مہلت دی جائے۔ اس صورت میں بھی نفقہ واجب نہ ہوگا۔ لیکن اگر دبلا پن قدرتی ہے اس صورت میں اس کے دور ہونے کا انتظار نہ کیا جائے گا۔ کیوں کہ اس کے لئے لمبی مدت درکار ہے۔ نیز یہ صورت حال (کہ بیوی دبلی ہو) مباشرت کے لئے مانع نہیں ہے۔ تاہم بہتر یہ ہے کہ اس بارے میں بھی کسی معتبر طبیب یا نیک نفس طبیبہ عورتوں سے مشورہ لیا جائے درآنحالیکہ یہ عمل موجب ضرر ہو۔ یہ شرط اس لئے ہے کہ بعض اوقات مباشرت کرنا صحت کا سبب ہوتا ہے۔ لیکن شافعیہ کی کتابوں میں یہ مسئلہ نہیں ہے۔

فقہاء نے اس امر کی صراحت کر دی ہے کہ خاوند کو حق ہے کہ کم عمر نا قابل مباشرت یا مریضہ اور ایسی عورت کو جو عارضی طور پر دبلی پتلی ہو پیار کرے۔ اور غالباً (اس حکم میں) یہ مصلحت ہے کہ مبادا شروع ہی میں خاوند کو نفرت اور کراہت پیدا ہو جائے اور پھر ان میں باہمی مہر و الفت کبھی نہ ہو حالانکہ ازدواجی رشتہ قائم ہونے کے لئے اس کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ بیوی کو حق ہے کہ وہ مباشرت سے پہلے پہلے خاوند کو صحبت' تخلیہ اور خلوت وغیرہ سے جو خاوند کے حقوق میں سے ہے اس وقت تک باز رکھے جب تک کہ اپنا مہر وصول نہ کرے۔ باز رکھنے کے بعد سے وصولی مہر کے وقت تک وہ نفقہ کی حقدار نہ ہوگی۔ لیکن مہر وصول کرنے کے بعد اسے حق امتناع نہ رہے گا ورنہ نفقہ بند ہو جائے گا۔ اگر بیوی جبر سے نہیں بلکہ اپنی خوشی سے مہر وصول کرنے سے پہلے ہی وہ خود کو خاوند کے حوالہ کر دے اور اب چاہے کہ اپنے سے خاوند کو باز رکھے تو اس کا اختیار اسے نہ ہوگا ایک بار اپنی خوشی سے خاوند کے پاس جانے کے بعد اسے حق امتناع نہ رہے گا اور اپنی مرضی سے خود سپردگی کے بعد ادائے حق زوجیت سے باز رہے تو اس عرصہ میں وہ نفقہ کی حقدار نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر وہ دونوں عقد کے بعد ایک ہی گھر میں رہیں اور خاوند اس کو بلائے اور وہ کنارہ کش رہے تو وہ نفقہ کی مستحق نہ ہوگی جیسا کہ نفقہ کے بیان میں بتایا جائے گا۔

اگر مہر مؤجل طے ہوا اور ادائیگی کا وقت نہ آیا ہو یا عورت کی خود سپردگی سے پہلے میعاد ادائیگی آ جائے تب بھی اسے حق امتناع نہ رہے گا جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں کیوں کہ مہر کی بتاخیر ادائیگی پر اس کے راضی ہو جانے سے واجب ہو جاتا ہے کہ وہ خود کو خاوند کے سپرد کر دے۔ لہٰذا اگر میعاد ادائیگی آ بھی جائے اور ہنوز مہر ادا نہ ہوا تو عورت اس سے بری الذمہ نہ ہوگی جو اس پر واجب ہے۔

اگر مباشرت سے پہلے یہ نزاع پیدا ہو کہ پہل کون کرے یعنی خاوند کہے کہ میں مہر نہ دوں گا جب تک کہ عورت میرے پاس نہ آئے اور بیوی کہے کہ جب تک خاوند مہر نہ ادا کرے میں اس کے پاس نہیں جاؤں گی۔ تو پہلے خاوند کو ادائیگی مہر پر مجبور کیا جائے گا اور جب عورت مہر وصول کر لے تو عورت کو خاوند کے پاس جانے پر مجبور کیا جائے۔ پس اگر خاوند نے مہر ادا کر دیا اور عورت بغیر کسی عذر کے خود سپردگی سے انکار کرے تو مرد اپنے مہر کی واپسی کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے اور وہ یہ کہتے ہیں کہ خاوند کو مہر کی واپسی کا حق نہیں رہتا۔ اور مالکیہ و حنفیہ بالاتفاق یہ کہتے ہیں کہ پہلے خاوند کو ادائیگی مہر پر مجبور کیا جائے گا۔ لیکن شافعیہ کا فیصلہ یہ ہے کہ خاوند کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ مال مہر کسی معتبر شخص کے

خاوند کے ادائے مہر سے عاجز رہنے کا بیان

اگر خاوند ابتدائی مہر کے ادا کرنے سے عاجز ہو تو بیوی کو حق ہے کہ وہ تنسیخ عقد کا مطالبہ کرے۔ اس کے لئے بموجب مسالک مختلفہ چند شرطیں ہیں۔ (۱)

پاس جمع کرا دے اور تب عورت کو مجبور کیا جائے کہ وہ خود کو خاوند کے سپرد کر دے اور جب وہ خاوند کے پاس آ جائے تو بیوی اپنا مہر اس شخص سے وصول کر لے لیکن اگر وہ مانع ہو تو ایسی صورت میں مرد کو مہر کے واپس لینے کا حق ہوگا لیکن اگر خاوند نے بیوی کو اپنا مہر بخوشی دے دیا اور بیوی اس کے پاس آ گئی لیکن مباشرت نہیں ہوئی اور عورت اس سے مانع ہوئی تو خاوند کو واپسی مہر کا حق نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو مسلک شافعیہ۔ یہاں پر اس کا ذکر اس لئے کیا گیا ہے کہ اخذ مطالب کے لئے دونوں کی رائے کا موازنہ کیا جا سکے۔

یاد رہے کہ کم عمر لڑکی جو مباشرت کے لائق نہ ہو (اسے) مجبور نہ کیا جائے گا بلکہ خاوند پر واجب ہوگا کہ وہ بیوی کو مہلت دے اگرچہ بیوی نے مہر وصول کر لیا ہو۔ کم عمر سے مراد وہ لڑکی ہے جو نو سال سے کم عمر کی ہو۔ اگر خاوند کہے کہ اس کے ساتھ مباشرت سے اسے اذیت نہ ہوگی تو اس امر کا بار ثبوت بیوی کے ذمہ ہے کہ یہ فعل اس کی اذیت کا موجب ہوگا۔ اگر بیوی نو سال کی ہو جائے تو اس کو خاوند کے سپرد کرنا واجب ہوگا۔ تاکہ خاوند کے گھر میں رہے۔ اگرچہ وہ قدرتی طور پر لاغر و ناتوان ہو۔ بشرطیکہ یہ بات طے نہ پا گئی ہو کہ (اس دوران) وہ اپنے یا اپنے باپ کے گھر میں رہے گی۔ اگر ایسا ہو تو اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا۔

جو عورت حج کے لئے حالت احرام میں ہو اس کو بھی خود سپرد کے لئے مجبور نہ کیا جائے گا۔ اسی طرح مریضہ عورت کو حائضہ عورت کو بھی مجبور نہ کیا جائے گا۔ اگرچہ خاوند کہے کہ میں اس کے پاک ہونے تک اس سے مباشرت نہ کروں گا۔ نیز اگر بیوی مہلت مانگے تو اسے عام دستور کے مطابق مہلت دینا واجب ہے۔ لیکن تیاری جہیز کے لئے مہلت دینا واجب نہیں ہے تاہم مالدار عورت کو مہلت دینا مستحب ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر خاوند مہر کے ادا کرنے اور ہر طرح کا خرچ برچ پورا کرنے سے عاجز ہو تو بیوی کو بہر حال تنسیخ نکاح کا کوئی حق نہیں ہے ہاں اسے یہ حق حاصل ہے کہ خاوند کو اپنے سے باز رکھے اور سفر کرنے یا گھر سے باہر جانے کے لئے اس کی اجازت کی پابند نہ ہو۔ اس کی تفصیل نفقات کے بیان میں آ رہی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر یہ صورت ہو کہ عورت مباشرت سے پہلے اپنے اس مہر کا مطالبہ کرے جس کی بتاخیر ادائیگی جائز ہے۔ اس سے مراد وہ مہر جو معین شے نہ ہو اور اس کی ادائیگی کی ذمہ داری قبول کی گئی ہو جیسا کہ سابقاً بتایا گیا اور خاوند کہے کہ وہ بالکل نادار ہے اور ادائیگی مہر سے قاصر ہے تو اس کی دو حالتیں ہوں گی۔

ایک حالت یہ ہے کہ خاوند کا دعویٰ شہادت سے ثابت ہو یا بیوی اس کی تصدیق کرے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ خاوند کا یہ دعویٰ ثابت نہ ہو اور معاملہ حاکم شرع کے سامنے پیش ہو اور وہاں شہادتوں سے ثابت ہو جائے کہ فی الواقع مہر کا ادا کرنا اس کے لئے دشوار ہے یا خود عورت مانع ہو تو اسے ادائیگی مہر پر مجبور نہ کیا جائے گا بلکہ فراغت حاصل ہونے کے وقت کا انتظار کیا جائے گا اور ادائیگی مہر کے لئے کسی وقت کا تعین قاضی کی اپنی رائے پر

موقوف ہوگا۔ یعنی اسے اختیار ہوگا کہ اس کے لئے سال بھر کی مہلت مقرر کرے یا اس سے کم یا زیادہ کی۔ اور بقول صحیح اس سے فرق نہیں پڑتا کہ خاوند کو (اس دوران فراغت) حاصل ہو جانے کی امید ہو یا نہ ہو کیونکہ فراغت کا حاصل ہونا وقت پر موقوف ہے اور نہ یہ یقینی ہے کہ حصول فراغت کی امید ہی نہ کی جا سکے پس اگر اس مدت میں بھی وہ شخص ناکام رہے تو قاضی اس پر طلاق دینے کا حکم عائد کرے گا یا عورت خود اپنے آپ کو طلاق دے سکے گی۔ قاضی اس کے مطابق فیصلہ کرے گا اور قاضی کو یہ حق بھی ہے کہ بقول قوی پہلی ہی پیشی میں بغیر مہلت دیئے طلاق کا فیصلہ صادر کر دے۔ لیکن اس تنگدست شخص کے لئے طلاق کی یہ شرط ہے کہ مباشرت نہ ہوئی ہو اگر مباشرت ہو چکی ہے تو کسی حال میں بھی مہر کے عوض طلاق نہ ہوگی اور اگر طلاق ہو جائے تو نصف مہر لازم ہوگا اور جب بھی اسے فراغت حاصل ہو اس کی وصولی کا مطالبہ کیا جائے گا اسی طرح اگر یہ گمان غالب ہے کہ فی الواقع خاوند مفلس ہے لیکن کوئی شہادت یا بیوی کی تصدیق سے یہ امر ثابت نہ ہو تو تنگدستی کا ثبوت مہیا کرنے کی خاطر تاخیر کیے بغیر اس کو فراغت حاصل ہونے کا انتظار کیا جائے گا۔ کیونکہ تنگدستی کے ثبوت کو گمان غالب کافی ہے بصورت دیگر خاوند کی تنگ حالی کی نہ تو تصدیق ہوئی ہو نہ اس کی شہادت موجود ہو اور نہ اس کے مفلس ہونے کا گمان غالب ہو تو ایسی صورت میں قاضی خاوند کو اپنی مفلسی کا ثبوت بہم پہنچانے کے لئے وقت دے گا اور اس وقت کا تعین قاضی کی ذاتی رائے پر منحصر ہوگا اس کے لئے تین ہفتے کا اندازہ لگایا گیا ہے اگر (اس عرصہ میں) اس کی تنگدستی ثابت ہو جائے تو اس کے بعد اتنی مہلت دی جائے گی جس میں امید ہو کہ اسے فراغت حاصل ہو جائے گی۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ اس مدت کا تعین قاضی کی رائے پر منحصر ہے اگر اس عرصہ میں بھی وہ (ادائے مہر سے) عاجز رہا تو قاضی اس کے خلاف فیصلۂ طلاق دے گا جیسا کہ پہلے بتایا گیا لیکن تنگدستی کا ثبوت بہم پہنچانے کے لئے مہلت دینے کے لئے چند شرائط ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ کسی شخص کی ذاتی ضمانت پیش کرے۔ مالی ضمانت کی ضرورت نہیں ہے یہ ضمانت اس بات کی ہے وہ شخص کہیں چلا نہ جائے اگر وہ ایسی ضمانت نہ پیش کر سکے تو تنگدستی کے ثبوت کی خاطر اسے قید میں رکھا جائے گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اس کے پاس بظاہر کوئی مال نہ ہو۔ اگر اس کے پاس مال ہو تو وہ مال فوری طور پر ضبط کر لیا جائے گا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ خاوند پر نفقہ کا خرچ اس وقت سے ڈالا جائے گا جب خاوند نے اس سے مباشرت کا مطالبہ کیا تھا۔ اگر اس شخص نے اس وقت سے بیوی پر کچھ خرچ نہیں کیا تو نفقہ نہ دینے اور ساتھ ہی مہر ادا نہ کرنے کی پاداش میں بقول راجح بیوی کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر خاوند مفلسی کے باعث ادائے مہر سے عاجز ہو اور بیوی اس حال پر صبر کرے تو خیر بصورت دیگر اسے فسخ نکاح کا حق ہے اس کے لئے حسب ذیل شرائط ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ عورت آزاد ہو۔ لونڈی کو خاوند کی تنگدستی کی بنا پر فسخ نکاح کا حق نہیں ہے۔ بلکہ یہ حق اس لونڈی کے آقا کو ہے اگر وہ چاہے تو فسخ نکاح ہو سکتا ہے اور اگر وہ نہ چاہے تو نہیں ہو سکتا۔ تاہم نفقہ نہ دے سکنے کے باعث نکاح کے فسخ کرنے کا حق خاوند کو نہیں ہے جیسا کہ نفقات کے بیان میں بتایا جائے گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ عورت بالغ ہو۔ صغیر سن عورت کو فسخ نکاح کا حق نہیں ہے اس کا حق اس کے ولی کو ہے لیکن وہ بھی نفقہ سے معذوری کے باعث فسخ نکاح نہیں کر سکتا۔ یہ حق بیوی کے لئے مخصوص ہے۔ کیونکہ ممکن ہے بیوی بھوکی رہنا

بیوی کو سفر میں ساتھ لے جانے کے حق کا بیان

خاوند کو یہ حق ہے کہ وہ اپنی بیوی کو ایک مقام سے دوسرے مقام تک سفر میں ساتھ رکھے بشرطیکہ اس کی طرف سے اطمینان ہو اور جہاں لے جانا چاہتا ہے وہ جگہ بھی محفوظ ہو۔ اندریں باب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

گوارہ کرلے مگر خاوند سے جدا ہونا نہ چاہتی ہو۔

تیسری شرط یہ ہے کہ فسخ نکاح مباشرت سے پہلے ہو۔ اگر بیوی نے اپنی رضامندی سے خاوند کو موقع دے دیا تو اب فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ تنگدستی اقرار سے ثابت ہوئی ہو یا قاضی کے روبرو شہادت سے۔ بصورت دیگر نکاح فسخ نہیں ہوسکتا۔ بجز اس صورت کے جبکہ خاوند غائب ہو اور اس کی بابت کوئی اطلاع نہ ہو اور اس کا کوئی مال بھی موجود نہ ہو۔ ایسی صورت میں اس کا نکاح مفلسی کا ثبوت دیئے بغیر فسخ ہوسکتا ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ یہ معاملہ قاضی (حاکم شرع) کے روبرو پیش کیا جائے جب تک اس کا فیصلہ نہ ہو فسخ نکاح نہیں ہوسکتا سوا اس کے کہ خاوند خود ہی فسخ نکاح کردے یا اس کی اجازت سے عورت فسخ کردے۔

واضح ہو کہ خاوند کو اپنی مفلسی کا ثبوت بہم پہنچانے کے لئے تین دن کی مہلت دی جاسکتی ہے۔ یا پھر اس صورت میں نکاح فسخ ہوگا جبکہ خاوند غائب ہو اور اس کا کوئی پتہ نہ ہو اور نہ اس کا کوئی مال موجود ہو جیسا کہ اوپر ذکر ہوا ایسی صورت میں خاوند کو مہلت دینے کا سوال نہیں پیدا ہوتا لیکن قاضی چوتھے روز صبح کو نکاح فسخ کردے گا۔ بجز اس صورت کہ خاوند حاضر ہوجائے اور مہر ادا کردے۔ اس کی تفصیل نفقات کے بیان میں آئے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر خاوند کی مفلسی اور اس کا ادائیگی مہر کے قابل نہ ہونا ثابت ہوجائے تو عورت کو بہ شرائط ذیل فسخ نکاح کا حق ہوگا:

ایک شرط یہ ہے کہ عورت مکلف (یعنی ادائے احکام شرعیہ کی ذمہ دار ہو) اگر وہ کم عمر (یا نابالغ) ہے تو اسے یہ حق نہ ہوگا اور نہ اس کے ولی کو یہ حق ہوگا۔ شافعیہ کو اس میں اختلاف ہے۔ پاگل لڑکی کا معاملہ بھی کم عمر (نابالغ) لڑکی کی مانند ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ عورت آزاد ہو۔ اگر لونڈی ہو تو یہ حق اس کے آقا کو حاصل ہوگا جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں۔

تیسری شرط یہ ہے کہ عورت خاوند کی تنگدستی سے آگاہ نہ ہو اگر عورت کو معلوم تھا کہ خاوند مفلس ہے اور پھر بھی اس نے شادی کرلی تو اب اسے فسخ نکاح کا حق نہ ہوگا۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ فسخ نکاح کے لئے حاکم کا فیصلہ حاکم سے کرایا جائے۔ عورت کو خود ہی فسخ نکاح کا حق حاصل نہیں ہے۔

واضح ہو کہ (ان حالات میں) عورت کو فسخ نکاح کا حق مباشرت کے بعد بھی حاصل ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ خاوند کے ساتھ بیوی کے سفر کرنے کے باب میں مختلف فتوے ہیں بعض اصحاب کا فتویٰ ہے

ہے کہ خاوند کو اسے سفر میں لے جانے کا بالکل حق نہیں ہے۔ اس کا سبب یہ بتایا گیا ہے کہ اس میں بدوران سفر اور سفر میں جانے کے بعد۔ اس کے کنبہ اور قبیلہ کے لوگو کو دکھ ہونے کا گمان ہے۔ بعض اصحاب کا فتویٰ یہ ہے کہ اگر کوئی خطرہ نہ ہو تو بیوی کو سفر میں لے جانا جائز ہے اور قوی روایات اس کی تائید کرتی ہیں۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ حالات نمایاں طور پر مختلف ہوتے ہیں۔ کبھی تو عورت کے لئے سفر موجب تکلیف ہوتا ہے اور کبھی ضروریات زندگی مجبور کرتی ہیں کہ بیوی خاوند کے ساتھ سفر کرے بالخصوص اس صورت میں جب کہ خاوند کی تعیناتی وطن سے دور ہو یا اس کی املاک کسی اور جگہ واقع ہو اور جب تک اس کی دیکھ بھال نہ کی جائے اس سے کچھ حاصل نہ ہوتا ہو ایسی صورت میں اگر خاوند کے ساتھ وہ وہاں نہ جائے تو خود خاوند کو نقصان ہوگا۔ بیوی کو نہیں ایسی صورت میں چاہئے کہ اس کا فیصلہ مفتی پر چھوڑ دیا جائے جو حالات کے پیش نظر مناسب فیصلہ کرے گا۔

بادی النظر میں یہ تمام اختلافات محض لفظی ہیں' کیوں کہ جس نے کہا کہ خاوند کو سفر میں لے جانے کا حق نہیں ہے اس کا سبب یہ بتایا ہے کہ بیوی کو ضرر پہنچے گا اور جس نے کہا کہ سفر میں لے جانا جائز ہے اس نے یہ شرط بھی رکھی ہے کہ سفر میں عورت کو تکلیف نہ ہو اور خاوند زوجیت کے حقوق' اس کے واجبات اور اس کی آبرو کے تحفظ کا خیال رکھتا ہو وہ شر پسند' بداخلاق اور بدکار نہ ہو ورنہ اس کا محافظ نہیں بن سکتا۔ پس ان دونوں اقوال میں کوئی فرق نہ رہا۔ اور جس نے یہ کہا کہ اس بارے میں مفتی یا قاضی کی رائے لی جائے اس کے پیش نظر یہ ہے کہ (سفر کے مضر یا بے ضرر ہونے کی) دونوں حالتوں کا اندازہ کرنا مفتی یا قاضی (کی رائے) پر چھوڑ دیا جائے اگر وہ سفر کو غیر محفوظ پاتا ہے اور اس میں (بیوی کے لئے) ضرر دیکھتا ہے تو اسے سفر کی اجازت دینا جائز نہیں ہے ورنہ جائز ہے۔ علاوہ اس کے عورت کا اپنے کنبہ اور قبیلہ میں رہنا مصلحت کا عام معیار نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ ہو سکتا ہے کہ عورت کا اپنا کوئی کنبہ یا قبیلہ وہاں نہ ہو جہاں اس کی پیدائش ہوئی بلکہ اس کے کنبہ قبیلہ کے لوگ کسی دور دراز شہر میں ہوں۔ مثلاً وہ سفر میں پیدا ہوئی اور اس کے ماں باپ انتقال کر گئے اور اس کے قبیلہ کے لوگ 'اصوان' میں چلے گئے تو کیا یہ کہا جائے گا کہ خاوند اس کو 'اصوان میں' اپنے قبیلے میں رکھے۔ ایسے حالات کثرت سے پیش آتے ہیں ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ عورت شہر کی رہنے والی ہو اور اسے کسی گاؤں میں رکھا جائے تو وہاں منتقل ہونا اس کے لئے تکلیف دہ ہوگا کیوں کہ دونوں مقامات کی طرز زندگی میں فرق ہے۔ لہٰذا بہت عرصہ تک (یعنی جب تک کہ اس معاشرہ کی عادی نہ ہو جائے) اس کی زندگی تلخ رہے گی۔ کیوں کہ (شہر کے) خوشنما ماحول سے منتقل ہو کر اس سے مختلف مقام پر رہنا قید کی مانند ہے اسی لئے کہا گیا ہے کہ خاوند بیوی کو شہر سے گاؤں میں لے جا کر نہ رکھے سوا اس کے کہ وہ جگہ بھی شہر کے مضافات میں سے ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر خاوند بیوی کو ایسی جگہ لے جائے جہاں پر شہریت کے لوازمات جیسے مراکز اور دفاتر موجود ہوں تو اس پر اعتراض کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ تاہم بہتر یہی ہے کہ شہر سے گاؤں یا گاؤں سے شہر میں لے جانے کا فتویٰ مطلقاً دیا جائے بشرطیکہ اس میں مصلحت ہو اور خاوند کو اس کی پاسداری کا خیال ہو اور جہاں لے جانا ہے وہ ٹھیک ٹھاک اور مامون ہو۔ لیکن اگر خاوند بدکار ہو اور اسے بیوی کی عزت کا پاس نہ ہو اور اپنے ہاتھ اور زبان سے اسے اذیت دے یا خرچ برچ سے تنگ رکھے وغیرہ تو اس کے ساتھ سفر کرنے کی شرعاً اجازت نہ دی جائے گی اس میں کوئی خوبی نہیں ہے کہ حرص و ہوا اور خواہشات نفسانی کی پیروی کی جائے اور اس حقیقی مصلحت کو نظر انداز کر دیا جائے جس پر میاں

زوجین کے درمیان مہر کے بارے میں اختلاف کا بیان

اگر مہر کے بارے میں' میاں بیوی کے درمیان اختلاف ہو تو یہ اختلاف کئی طرح کے ہو سکتے ہیں۔ کیوں کہ یہ اختلاف یا تو مہر کے تعین کے بارے میں ہوگا کہ ان میں سے ایک کا دعویٰ یہ ہو کہ مہر طے ہو گیا تھا اور دوسرا اس کے خلاف کہے۔ یا مہر کی مقدار میں اختلاف ہو۔ خواہ مہر نقدی کا ہو یا ناپ تول والی شے کا۔ ایک تو کہے کہ مہر میں بیس ٹھہرے تھے اور دوسرا کہ دس ٹھہرے تھے یا پھر اختلاف جنس مہر میں ہو یعنی ایک کہے کہ میں اونٹ تھا اور دوسرا کہے خچر تھا فقہا کے نزدیک جنس سے مراد معنوی جنس ہے لہٰذا اس (جنس

بیوی اور ان کے کنبہ کی خوش بختی کا انحصار ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ خاوند کو حق ہے کہ وہ اپنی بیوی کے ساتھ جہاں بھی چاہے سفر کر سکتا ہے' خواہ اس سے مباشرت ہو چکی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ لیکن اگر مہر ادا نہ کیا ہو اور مباشرت سے پہلے سفر کا ارادہ کرے تو عورت کو حق ہے کہ وہ اس کے ساتھ سفر میں جانے سے انکار کر دے تا آنکہ وہ واجب الادا مہر ادا نہ کر دے۔ اگر بیوی کے ساتھ مباشرت ہو چکی ہو اور خاوند خوش حال ہے تو بیوی کو حق ہے کہ جب تک وہ مہر معجّل ادا نہ کر دے اس کے ساتھ سفر کرنے سے باز رہے۔ اگر خاوند نادار ہو اور مہر ادا نہ کر سکتا ہو تو بیوی کو سفر کرنے کا حق نہیں ہے لیکن اس صورت میں مہر خاوند پر بطور قرض کے رہے گا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ خاوند بیوی کے پاس آیا ہو اور بیوی نے اسے مباشرت سے باز رکھا ہو لیکن اگر بیوی نے اس کا موقع دے دیا تو اب اسے سفر سے انکار کرنے کا حق نہ رہے گا خواہ اس وقت مباشرت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو اور خواہ وہ شخص صاحب مال ہو یا بدحال۔ اور یہ حکم ظاہر ہے۔

اس امر کی تصریح ہو چکی ہے کہ اگر بیوی مباشرت کا موقع دے دے تو یہ مباشرت ہو جانے کے برابر ہے۔ پھر یہ کہ خاوند بیوی کو دوسرے شہر میں لے کر جا سکتا ہے درآنحالیکہ یہ شرائط پوری ہو جائیں۔ ایک یہ کہ خاوند آزاد ہو لہٰذا غلام کو اپنی بیوی کے ساتھ سفر کا فتویٰ نہ دیا جائے گا۔ خواہ وہ بیوی بھی لونڈی ہو۔ دوسرے یہ کہ راستہ بے خطر ہو۔ تیسرے یہ کہ اس شخص کو بیوی کی پاسداری کا خیال ہو۔ چوتھے یہ کہ وہ سفر قریب کا ہو جہاں سے اس عورت کے قرابت داروں کو اس کی اور اس عورت کو اپنے کنبہ والوں کی خیر و عافیت معلوم ہوتی رہے۔ خواہ خاوند تنگ دست ہو یا محتاج ہو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ خاوند اپنی بیوی کو (درآنحالیکہ وہ لونڈی نہ ہو) جہاں چاہے سفر میں اپنے ساتھ لے جا سکتا ہے بشرطیکہ اس کا خیال رکھے اور جہاں جانا چاہتا ہے ادھر کوئی خطرہ نہ ہو۔

عورت اپنے خاوند کے ساتھ سفر نہ کرنے کی شرط نہیں لگا سکتی تاہم اگر یہ شرط ہو تو خاوند اس کی پابندی کرے گا۔ اگر اس کی پابندی نہ کرے تو عورت کو تنسیخ عقد کا حق ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ خاوند کو یہ حق ہے کہ وہ بیوی کو اپنے ساتھ سفر میں لے جائے بشرطیکہ وہ اس کا خیال رکھے۔ اگر

میں) نوع بھی شامل ہے۔ کیوں کہ اونٹ اور خچر (جنس میں) حیوان کی دو نوعیں ہیں۔ اور منطقی اصطلاح کی رو سے جنس میں اختلاف کی مثال یہ ہے کہ ایک کہے کہ مہر میں اناج ٹھہرا تھا اور دوسرا کہے جانور ٹھہرا تھا۔ ایک اختلاف صفت میں اختلاف ہے مثلاً ایک کہے کہ مہر آسٹریلوی گندم کا بندھا تھا اور دوسرا کہے کہ وہ پاکستانی گندم کا تھا۔ یا پھر اس بارے میں اختلاف ہو کہ مہر واجب الادا ہو گیا یا نہیں؟ مثلاً بیوی کہے کہ اس کے ساتھ تخلیہ یا مباشرت ہو چکی ہے (اور خاوند کو انکار ہو) ان تمام صورتوں میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

بیوی اس کے ساتھ سفر سے انکار کرے گو وہ سفر معصیت کے لئے ہو تب بھی وہ نافرمان متصور ہو گی اور نفقہ وغیرہ کی حق دار نہ ہو گی۔ کیوں کہ خاوند کا مطالبہ ساتھ سفر کرنے کا ہے جو اس کا حق ہے گناہ کا مطالبہ نہیں ہے۔ البتہ اگر وہ معذور ہو تو سفر سے انکار کر سکتی ہے۔ مثلاً مریضہ ہو یا شدت گرما اور سخت سردی کے باعث سفر نہ کر سکتی ہو یا اس کے ساتھ سفر کرنے میں کسی ضرر کا اندیشہ ہو۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مہر کے بارے میں اختلاف کی تین حالتیں ہیں:

ایک حالت یہ ہے کہ مہر بندھنے کے بارے ہی میں اختلاف ہو۔ ایک کہے کہ مہر بندھا تھا اور دوسرا اس سے انکار کرے۔ اس اختلاف کی چند صورت ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ اختلاف کے وقت دونوں بقید حیات ہوں اور طلاق مباشرت یا خلوت کے بعد ہوئی ہو۔ اگر خاوند مثلاً کہے کہ مہر میں دس اشرفیاں طے ہوئی ہیں اور بیوی کہے کہ کوئی مہر ہی مقرر نہیں ہوا تو خاوند کو کہا جائے گا کہ وہ اپنے دعوے کو ثابت کرے اگر وہ اس کا ثبوت بہم نہ پہنچا سکے تو بیوی سے قسم لی جائے گی کہ اس کا مہر دس اشرفی مقرر نہیں ہوا۔ اور تب اس کا مہر مثل قرار دیا جائے گا بشرطیکہ اس کا مہر مثل اس دس اشرفی سے جس کا خاوند کو اقرار ہے کم نہ ہو۔ اس طرح اگر عورت کہے کہ اس کا مہر بیس مقرر ہوا ہے اور خاوند اس سے انکار کرے تو اس عورت کو اپنے دعوے کا ثبوت پیش کرنے کو کہا جائے گا اگر بیوی اس سے عاجز ہو تو خاوند کو قسم کھانا ہو گا کہ بیس اشرفی مہر مقرر نہیں ہوا تھا اور وہ حلف اٹھا لے تو بیوی مہر مثل کی حق دار ہو جائے گی بشرطیکہ اس کا مہر مثل بیس اشرفی سے زیادہ نہ ہو جس کا اسے اعتراف ہے۔ اگر پہلی صورت میں عورت قسم سے انکار کرے یا دوسری صورت میں خاوند قسم سے انکار کرے تو اس قدر مہر قرار دیا جائے گا جس کا ان میں سے کسی نے دعویٰ کیا ہے۔

اگر کہا جائے کہ امام ابو حنیفہ سے منقول ہے کہ نکاح کے بارے میں انکار کرنے والے سے حلف نہیں لیا جائے گا۔ اس حکم کا تقاضا یہ ہے کہ اگر مدعی اپنے دعوے کو ثابت کرنے سے قاصر رہے تو مخالف (منکر) کا حق بغیر قسم دلائے ثابت ہو جائے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ اصل نکاح کے بارے میں حلف نہیں لیا جائے گا۔ خواہ عقد ہو یا مباشرت ہو لیکن یہ صورت اس سے مختلف ہے یہ مہر کا معاملہ ہے جو مال ہے اس میں بالاتفاق حلف لیا جائے گا۔

(تعین مہر کے بارے میں) اختلاف کی دوسری صورت یہ ہے کہ زوجین زندہ ہوں اور دونوں مباشرت یا خلوت

سے پہلے طلاق ہو جانے کی صورت میں تعین مہر کی بابت اختلاف کریں۔ اس صورت میں اگر یہ ثابت ہو جائے کہ عورت کا کوئی مہر مقرر نہیں ہوا تھا یعنی عورت کسی مہر کا تقرر ثابت نہ کر سکے اور خاوند حلف اٹھا لے کہ کوئی مہر مقرر نہ ہوا تھا تو متعہ مثلی (جوڑے) کے سوا بیوی کو اور کوئی حق نہ ہوگا اس کی تفصیل اوپر ہو چکی ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی کی موت کے بعد یہ اختلاف ہو۔ پس اگر عورت کا انتقال ہو گیا۔ خاوند کہتا ہے کہ اس نے دس مہر ٹھہرایا تھا اور عورت کے وارث اس سے انکار کریں تو خاوند کو اپنے دعوے کا ثبوت بہم پہنچانے کے لئے کہا جائے گا اگر وہ اس کا ثبوت بہم پہنچانے سے قاصر ہو تو وارثوں کو حلف اٹھانے کے لئے کہا جائے گا اور مہر مثل واجب الادا ہوگا۔ جیسا کہ مباشرت کے بعد طلاق دینے کی صورت میں ہوتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ خاوند کا انتقال ہو جائے اور عورت تعین مہر ہو جانے کا دعویٰ کرے۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ دونوں کی موت بیک وقت واقع ہو اور دونوں کے ورثاء کے درمیان مقدار مہر کے تعین کے بارے میں اختلاف ہو تو اس میں دو رائیں ہیں: امام ابوحنیفہ تو فرماتے ہیں کہ اس کی بات مانی جائے گی جس نے یہ کہا کہ کوئی مہر نہیں ٹھہرا تھا لہٰذا عورت کے حق میں کوئی فیصلہ نہ ہوگا اور صاحبین کا کہنا یہ ہے کہ ایسی صورت میں مہر مثل قرار پائے گا اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔

اختلاف زوجین کی دوسری حالت یہ ہے کہ مہر کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو جب کہ مال مہر خاوند کے ذمہ قرض ہوتا ہے۔ خواہ وہ سونے چاندی کی رقوم کی صورت میں ہو یعنی درہم، دینار یا اشرفی وغیرہ یا ناپ تول والی کوئی شے ہو یا گنتی میں آنے والی شے ہو۔ نقدی میں اختلاف کی صورت یہ ہے کہ خاوند کہے مہر ایک ہزار کا تھا اور بیوی کہے کہ دو ہزار کا تھا۔ وزن والی اشیاء کا اختلاف یہ ہے کہ خاوند کہے کہ خالص نتھرے ہوئے شہد کے بیس قنطار (ایک وزن کا نام) کا مہر بندھا تھا اور عورت کہے تیس قنطار کا مہر تھا پیمانہ والی شے کا اختلاف یہ ہے کہ خاوند کہے کہ میں نے بعلی گندم کی بیس بوریوں کے مہر پر عقد کیا تھا اور عورت کہے تیس بوری گندم پر عقد ہوا تھا۔ گنتی والی شے میں اختلاف یہ ہے کہ خاوند کہے میں نے دو ہزار انار کے عوض شادی کی تھی اور بیوی کہے کہ نہیں بلکہ چار ہزار انار مہر ٹھہرا تھا۔ ان تمام صورتوں میں مقدار مہر کے اختلاف کے تصفیہ کی ایک ہی شکل ہے۔ لیکن اس دوسری حالت کے اختلاف میں کئی صورتیں پیش آ سکتی ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ یہ اختلاف دونوں کی زوجیت بحال رہنے کے دوران پیدا ہوا ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ یہ اختلاف مباشرت اور طلاق کے بعد ہوا ہو۔ ان دونوں صورتوں کا حکم ایک ہے اگر رقم مہر کی مقدار میں اختلاف ہے مثلاً خاوند کہے کہ میں نے ایک ہزار مہر پر نکاح کیا تھا اور بیوی کہے کہ مہر کی مقدار دو ہزار تھی تو اب اس کی تین شکلیں ہیں: ایک تو یہ کہ بیوی جس قدر مہر بتاتی ہے وہ مہر مثل کے مطابق ہو دوسری یہ کہ مہر مثل خاوند کے قول کے مطابق ہو۔ تیسرے یہ کہ ان میں کسی کے قول کے مطابق نہ ہو بلکہ (مثلاً) ڈیڑھ ہزار مہر مثل ہو۔ اب درآنحالیکہ بیوی دو ہزار بتاتی ہو اور خاوند ایک ہزار کہتا ہے تو پہلی شکل کا حکم یعنی جب کہ اس عورت کے دعوے کے مطابق ہو تو اس کی بات کو قسم کھا لینے پر تسلیم کر لیا جائے گا۔ اگر وہ عورت قسم کھا جائے کہ ایک ہزار مہر پر شادی نہیں ہوئی جیسا کہ خاوند کہتا ہے کہ وہ دو ہزار کی مستحق ہو گی۔ لیکن اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو وہ ایک ہزار کی مستحق ہو گی جس کا خاوند نے دعویٰ کیا۔ تاہم اگر عورت اپنے دعوے کے ثبوت میں

شہادت پیش کردے تو اسے تسلیم کیا جائے گا اور اس کے مطابق فیصلہ ہوگا۔ اور اگر خاوند اپنے دعوے ایک ہزار کا ثبوت پیش کردے تو اس کی بات بھی قابل تسلیم ہوگی لیکن اس صورت میں خاوند کے حق میں جو شہادتیں وہ بیوی کی شہادت پر مقدم ہوگی۔ کیوں کہ بیوی کا مطالبہ تو ظاہر کے مطابق ہی ہے یعنی اس کا مہر مثل دعوے کے مطابق ہے۔ لیکن خاوند یہ چاہتا ہے کہ ظاہر کے خلاف ثبوت بہم پہنچائے کہ وہ عورت ایک ہزار پر راضی ہے جو اس کے مہر مثل سے کم ہے۔ لہٰذا اس کی شہادت کو مقدم رکھا جائے گا۔

دوسری شکل کا حکم یعنی اس صورت میں جب کہ خاوند کا دعویٰ مہر مثل کے مطابق ہو یہ ہے کہ خاوند کے قسم کھا لینے پر کہ اس نے دو ہزار مہر پر شادی نہیں کی اس کی بات مان لی جائے گی اور ایک ہزار مہر کا فیصلہ کیا جائے گا۔ اگر خاوند قسم کھانے سے انکار کرے تو بیوی کے حق میں دو ہزار کا فیصلہ کیا جائے گا اور دونوں میں سے جو کوئی بھی گواہ پیش کرے اسے سنا جائے گا لیکن اس حالت میں بیوی کے گواہ کو پہلی صورت کے برعکس خاوند کے گواہ پر فوقیت حاصل ہوگی۔ کیوں کہ ظاہر حالت خاوند کے حق میں ہے اور گواہ ظاہر کے خلاف ثبوت کے لئے ہوتا ہے۔

تیسری شکل کا حکم، یعنی اس صورت میں جبکہ بیوی کا مہر مثل دونوں کے دعوؤں کے خلاف ہو۔ مثلاً مہر مثل ڈیڑھ ہزار ہو (یعنی نہ ایک ہزار نہ دو ہزار) یہ ہے کہ دونوں سے حلف لیا جائے، خاوند قسم کھائے کہ اس نے دو ہزار مہر میں شادی نہیں کی اور بیوی قسم کھائے کہ ایک ہزار مہر پر شادی نہیں ہوئی بلکہ دو ہزار پر ہوئی ہے۔ دونوں میں سے اگر ایک قسم کھانے سے انکار کرے تو دوسرے کا دعویٰ قبول کیا جانا لازم ہے۔ گویہ کہا جاتا ہے کہ اگر خاوند قسم سے انکار کرے تو ڈیڑھ ہزار واجب الادا ہوں گے جو عورت کا مہر مثل ہے۔ اول الذکر رائے زیادہ قوی ہے۔ اگر دونوں قسم کھالیں تو مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا یعنی ڈیڑھ ہزار۔ اور اگر دونوں شہادت پیش کریں تب بھی فیصلہ مہر مثل کا ہوگا۔

واضح ہو کہ بالکل یہی حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ وزن والی یا پیمانہ والی یا گنتی والی شے کی مقدار مہر کے بارے میں اختلاف ہو۔

تیسری شکل (اختلاف کی) یہ ہے کہ (فیما بین) یہ اختلاف طلاق کے بعد پیدا ہوا اور ہنوز مباشرت نہ ہوئی ہو۔ اس صورت میں دیکھنا ہوگا کہ مہر مابہ الاختلاف کوئی معین یا حاضر شے ہے مثلاً کسی جانور کی طرف اشارہ کر کے کہا گیا ہو کہ فلاں جانور مہر ہوگا یا مہر خاوند پر قرض کی حیثیت میں ہوگا۔ جیسے نقدی یا پیمانوں سے ناپنے والی یا گنی جانے والی یا وزن والی شے ہے؟ جیسا کہ سابقاً ذکر کیا گیا اگر وہ معین شے ہے اور خاوند اس کا نصف ادا کرنے پر راضی ہے تو خیر۔ ورنہ اسے بیوی کا مناسب متعہ (بیوگی کا جوڑا) دینا ہوگا اور اس جوڑے کے متعہ مثل ہونے کے بارے میں فیصلہ کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر مہر قرض کی حیثیت میں ہو تب تو اس کے متعہ مثل ہونے کے بارے میں فیصلہ کرانا ہوگا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ عورت اپنے دعویٰ کے ثبوت میں گواہ نہ پیش کر سکے۔ بصورت دیگر جس قدر مہر وہ ثابت کر سکے اس کے نصف کی حقدار ہوگی۔

چوتھی شکل یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک کی وفات ہو جائے اور اس کے وارث اور فریق ثانی کے مابین مہر کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو۔ اس صورت میں وہی حکم ہے جو زندگی میں اختلاف کا ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

پانچویں شکل یہ ہے کہ زوجین وفات پا جائیں اور مہر مقررہ کی مقدار کے متعلق دونوں کے ورثاء کے درمیان اختلاف ہو۔ ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ خاوند کے ورثاء جو کہیں ان کی بات مانی جائے۔

تیسری حالت (اختلاف مہر کے بارے میں) یہ ہے کہ طے شدہ مہر کی جنس کے بارے میں اختلاف ہو۔ مثلاً خاوند یہ کہے کہ میں نے تیس بوری جو کے مہر پر عقد کیا اور بیوی کہے کہ جو نہیں بلکہ گندم طے ہوا تھا۔ یا خاوند کہے کہ میں نے اس بیل کو مہر ٹھہرایا تھا اور بیوی کہے نہیں بلکہ یہ دودھ دینے والی گائے مہر ٹھہرا تھا وغیرہ۔

چوتھی حالت یہ ہے کہ مہر والی شے کی صفت میں اختلاف ہو مثلاً خاوند کہے کہ مہر میں وڑے کی گندم ٹھہری تھی اور بیوی کہے کہ عمدہ قسم کی گندم ٹھہری تھی۔ یا پھر ان کے درمیان اس شے کی قسم میں اختلاف ہو' مثلاً بیوی کہے کہ مہر میں بعلی گندم اور خاوند کہے آسٹریلوی گندم ٹھہری تھی۔ اس میں مہر معین کا اختلاف بھی ہے مثلاً مہر ٹھہرا ہو کہ یہ کپڑا یا گندم کی یہ ڈھیری مہر ہے اور پھر باہم اختلاف ہوا کہ بیوی کہے کہ میں نے اس کپڑے پر شادی اس شرط پر کی تھی کہ یہ تیس گز ہوگا' لیکن یہ تو کم ہے۔ یا گندم کی اس ڈھیری پر شادی کی تھی بشرطیکہ یہ بعلی گندم ہو ایسی صورت میں خاوند کی بات مانی جائے گی جس کے لئے قسم کی ضرورت نہیں ہے یا پھر مہر مثل کا فیصلہ ہوگا جس پر سب متفق ہیں۔ اگر مہر مقررہ مال قرض کی صورت میں ہو اور اس کی جنس' قسم یا صفت میں اختلاف ہو تو اس کا وہی حکم ہے جو اصل شے کے مختلف ہونے کی صورت میں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مہر کے بارے میں تنازعہ کی تین حالتیں ہیں:

ایک حالت یہ ہے کہ اختلاف طلاق یا موت کے باعث علیحدگی سے پہلے ہوا ہو اور ہنوز مباشرت نہ ہوئی ہو اس کی تین صورتیں ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ مہر کی مقدار میں اختلاف ہو۔ لیکن ان میں سے کسی کے پاس ثبوت نہ ہو مثلاً خاوند کہے (مقدار مہر) دس ہے اور بیوی کہے بیس ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مال مہر کی صفت میں اختلاف ہو۔ ایک کہے مصری اشرفی اور دوسرا فریق کہے کہ انگریزی اشرفی مہر تھا۔ یا ایک کہے بعلی گندم اور دوسرا کہے پاکستانی گندم تو ان دونوں صورتوں کا حکم ایک ہے کہ فریقین کو حلف اٹھانے کے لئے کہا جائے گا کہ ہر ایک اپنے اپنے دعویٰ کے مطابق قسم کھائے۔ بشرطیکہ دونوں سمجھدار ہوں۔ بصورت دیگر ولی قسم کھائے گا اس کے بعد وہ نکاح ایک طلاق بائن سے فسخ ہو جائے گا اور یہ طلاق ظاہر و باطن دونوں طرح سے واقع ہو جائے گی (یعنی یہ طلاق فی الواقع ہوگی اور یا اس کو مان بھی لیا جائے گا) اسی طرح اس صورت میں بھی جبکہ دونوں قسم سے انکار کریں تب بھی وہ نکاح طلاق بائن سے فسخ شدہ متصور ہوگا۔ لیکن اگر دونوں میں سے ایک قسم کھالے اور دوسرا فریق قسم سے انکار کرے تو جس نے قسم کھالی ہے اس کے دعویٰ کے مطابق فیصلہ ہوگا۔ اور قسم پہلے بیوی سے لے جائے گی یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ دونوں میں سے ہر ایک کا دعویٰ مقدار مہر کے بارے میں ہو یا صفت میں اختلاف ہو جو ان دونوں کے اہل شہر کے اختلاف کے مشابہ ہو۔ اگر ایک کا دعویٰ عام دعویٰ کے مشابہ ہے اور دوسرے کا اس کے مشابہ نہیں ہے تو قسم کھا لینے پر اس کی بات مانی جائے گی جس کا قول عام دعویٰ کے مشابہ ہو پھر اگر ایک فریق کو قسم کے لئے کہا جائے اور وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو دوسرے کو حلف کے لئے کہا جائے گا اور جس نے قسم کھائی اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا اور

نکاح فسخ نہ ہوگا۔

تیسری شکل یہ ہے کہ مہر کی جنس میں اختلاف ہو۔ یہاں جنس سے مراد جنس لغوی ہے جس میں نوع بھی داخل ہے۔ اول الذکر (یعنی اختلاف جنس) کی مثال یہ ہے کہ خاوند کہے کہ مہر میں گندم تھی اور بیوی کہے کہ گھوڑا تھا۔ ثانی الذکر (اختلاف نوع) کی مثال یہ ہے کہ مرد کہے کہ میں نے بکریوں کا مہر مقرر کیا تھا اور عورت کہے نہیں بلکہ اونٹنیوں کا تھا۔ ظاہر ہے کہ اونٹ اور بکری دونوں کی جنس ایک ہے یعنی دونوں حیوان ہیں لیکن نوع میں مختلف ہیں۔ غرض منطق کی رو سے وہ دو نوع ہیں لیکن لغت کے اعتبار سے دو جنس ہیں دونوں میں جنس کے بارے میں اختلاف مباشرت سے پہلے ہو تو نکاح مطلقاً فسخ ہو جائے گا۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ دونوں نے قسم کھائی یا ایک نے قسم کھائی یا دونوں نے قسم کھانے سے انکار کیا۔ یا پھر دونوں کا قول عرف کے مشابہ ہو یا ایک کا ہو دوسرے کا نہ ہو (یہ حکم اس صورت میں ہے) جبکہ دونوں میں سے ایک دوسرے کی بات پر راضی نہ ہو۔ اگر راضی ہو تو فسخ نکاح نہ ہوگا۔

دوسری حالت یہ ہے کہ دونوں میں یہ اختلاف مباشرت کے بعد پیدا ہوا اور دونوں بقید حیات ہوں اور اختلاف طلاق کے بعد ہوا ہو یا اس سے پہلے ہوا ہو۔ اس حال کے تحت دو صورتیں آتی ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ مہر کی مقدار یا مال مہر کی صفت میں اختلاف ہوا اور دونوں میں سے کسی کے پاس اپنے دعویٰ کا ثبوت نہ ہو ایسی صورت میں خاوند کی بات قسم کھا لینے پر مان لی جائے گی۔ اگر خاوند قسم سے انکار کرے تو بیوی سے حلف لیا جائے گا اور اسی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ اگر وہ بھی انکار کرے تو خاوند کے حق میں فیصلہ ہوگا اور خاوند کے کہنے پر عمل ہوگا۔ اگرچہ اہل شہر کے نزدیک اس کی بات دستور کے مشابہ نہ ہو اور اس کے قول کو ترجیح اس لئے ہوگی کہ عورت نے خاوند کو اپنے نفس پر قادر ہونے کا موقع دیا۔ یہ حکم اس قول کے خلاف ہے جو کہتے ہیں کہ اگر خاوند کا کہنا اہل شہر کے دستور کے مشابہ ہو تو خاوند کی بات مان لی جائے گی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مال مہر کے جنس میں اختلاف ہو ایسی صورت میں دونوں (میاں بیوی) سے حلف لیا جائے گا۔ اگر ایک نے قسم کھالی اور دوسرے نے انکار کیا تو قسم کھانے والے کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ اگر دونوں ہی قسم کھالیں یا دونوں ہی قسم سے انکار کریں تو اس حالت میں خاوند پر پورا مہر مثل عائد ہوگا۔ کیوں کہ یہ مان لیا جائے گا کہ مباشرت ہو چکی ہے۔

اس مسئلہ کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مال مہر کی جنس میں اختلاف مباشرت، طلاق یا موت سے پہلے ہو تو نکاح مطلقاً فسخ ہو جائے گا خواہ دونوں نے قسم کھالی ہو یا ایک نے کھائی ہو یا دونوں نے قسم کھانے سے انکار کر دیا ہو اور خواہ دونوں کے قول (عام دستور کے) مشابہ ہوں یا ایک کا قول مشابہ ہو یا کسی کا مشابہ نہ ہو لیکن اگر یہ اختلاف مباشرت کے بعد ہوا تو مہر مثل واجب الادا ہوگا۔ جیسا کہ بیان گیا کیا ہے۔

اگر مباشرت سے پہلے مقدار یا وصف میں اختلاف ہو تو قسم کھانے کے بعد اس کے قول کی تصدیق واجب ہے جس کی بات عام دستور کے مشابہ ہوگی اگر دونوں کے اقوال مشابہ ہیں یا دونوں میں سے کسی کے بھی مشابہ نہیں ہیں تو دونوں سے حلف لیا جائے گا اور نکاح فسخ ہوگا' درآنحالیکہ انمیں سے کوئی راضی نہ ہو۔

اگر (مال مہر کی) مقدار یا صفت میں یہ اختلاف مباشرت کے بعد ہوا تو خاوند کی بات قسم کھانے کے بعد مانی

جائے گی۔ بشرطیکہ عورت نے جتنے کا دعویٰ کیا وہ اس کے مہر مثل کے مساوی ہو۔ اگر مہر مثل زیادہ ہو تب بھی اسی قدر ملے گا جتنے کا اس نے دعویٰ کیا۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جبکہ مہر مثل اس سے کم نہ ہو جتنے کا وہ اعتراف کرتا ہے۔

تیسری حالت یہ ہے کہ یہ اختلاف (دونوں میں) طلاق کے بعد یا دونوں میں سے کسی کی وفات کے بعد' زندہ فریق اور وفات یافتہ کے وارث کے درمیان ہو یا دونوں وفات پا چکے ہوں اور دونوں کے ورثاء کے درمیان اختلاف ہو' ایسی حالت میں وہی حکم ہے جو زفاف کے بعد اختلاف ہے۔

اگر طلاق کے بعد جنس مہر میں اختلاف ہو اور ہنوز مباشرت نہ ہوئی ہو تو دونوں سے حلف لیا جائے گا۔ اگر دونوں نے حلف اٹھا لیا یا دونوں نے حلف سے انکار کر دیا تو آدھا مہر مثل عائد ہو گا پورا نہ ہو گا۔

واضح ہو کہ اگر خاوند نے مہر مثل دے دیا ہے تو مباشرت کے ساتھ وہ پکا ہو جائے گا اور اگر طلاق ہو گئی یا موت واقع ہو گئی تو اس نکاح کو حکماً نکاح قرار دیا جائے گا۔ یعنی شرعاً تمام احکام نکاح وراثت وغیرہ کے ثابت ہو جائیں گے۔ اور یہی قول قابل اعتماد ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ (مہر کے بارے میں) کوئی نزاع میاں بیوی کے درمیان ہو یا خاوند اور (بیوی کے) ولی کے درمیان یا دونوں کے ولیوں کے درمیان۔ یا دونوں میں سے کسی کے وکیل اور ایک فریق کے درمیان یا دونوں کے وکیلوں کے درمیان اور یا فریق متوفی کے ورثاء اور ان میں سے کسی ایک کے درمیان تو اس اختلاف کی کئی شکلیں ہوں گی:

ایک شکل یہ ہے کہ دونوں کے درمیان مہر کے ٹھہرائے جانے ہی پر اختلاف ہو مثلاً عورت کہے کہ کوئی مہر مقرر نہیں ہوا اور خاوند اس سے انکار کرے اور کہے کہ مہر ٹھہرا تھا۔

دوسری شکل یہ ہے کہ مہر کی مقدار کے بارے میں نزاع ہو مثلاً بیوی کہے کہ میری شادی ایک سو مہر پر ہوئی ہے اور خاوند کہے کہ پچاس پر ہوئی ہے۔

تیسری شکل یہ ہے کہ مال مہر کی جنس کے بارے میں نزاع ہو مثلاً بیوی کہے کہ ایک سو اشرفی پر نکاح ہوا اور خاوند کہے ایک سو ریال پر ہوا ہے۔

چوتھی شکل یہ ہے کہ مال مہر کی صفت کے بارے میں نزاع ہو' مثلاً بیوی کہے کہ میرا نکاح اعلیٰ قسم کی بیس بوری گندم پر ہوا اور خاوند کہے کہ میں نے گھٹیا قسم کی بیس بوری گندم پر نکاح کیا۔ اور یا پھر مہر کی تاجیل و تعجیل کے بارے میں اختلاف ہو۔ مثلاً وہ کہے میں نے ایک سو مہر مؤجل پر عقد کیا (یعنی تاخیر سے ادا ہونے والے مہر پر) اور بیوی کہے کہ مہر معجل (فوری ادا ہونے والے مہر) پر نکاح ہوا تھا۔ ان تمام صورتوں میں' خواہ نزاع مباشرت سے پہلے ہوا ہو یا بعد میں' ایک ہی حکم ہے اور وہ یہ ہے کہ جب اس قسم کا کوئی نزاع ہو اور کوئی بھی اپنے دعویٰ کے ثبوت میں شہادت نہ پیش کر سکے۔ یا دونوں کی شہادتوں میں تضاد ہو۔ ایک کی شہادت سے ثبوت ہوتا ہو اور دوسری سے نہ ہوتا ہو۔ دونوں میں سے کسی کی شہادت سے دعویٰ ثابت نہ ہوتا ہو' ایسی صورت میں دونوں سے حلف لینا واجب ہے' پہلے خاوند سے حلف لیا جائے گا اگر دونوں میں سے کوئی حلف سے انکار کرے تو دوسرے کے دعویٰ کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

میاں اور بیوی بالغ اور سمجھدار ہوں تو ان سے حلف لینے کا طریقہ یہ ہے کہ وہ قطعی طور پر اپنے اپنے دعویٰ کے

بارے میں قسم کھائیں، بایں طور کہ عورت کہے کہ میں اللہ کی قسم کھاتی ہوں کہ انہوں نے میرے ساتھ ایک سو مہر پر شادی نہیں کی بلکہ دو سو مہر پر کی ہے اور خاوند کہے کہ میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں کہ میں نے دو سو مہر پر شادی نہیں کی، بلکہ ایک سو مہر پر کی ہے۔

اگر بیوی کم عمر یا جنون زدہ ہے تو اس کی طرف سے اس کا ولی اسی طرح قطعی طور پر حلف اٹھائے گا، اگر حلف سے پہلے بیوی بالغ ہو جائے۔ یا جنون سے افاقہ ہو جائے تو اسی سے حلف لیا جائے گا ولی سے نہ لیا جائے گا۔ اگر (نابالغ) بیوی کے ولی اور خاوند کے مابین نزاع ہو اور بیوی باکرہ لیکن بالغہ ہو تو بیوی سے حلف لیا جائے گا، اس کے ولی سے نہیں۔ کیوں کہ مہر کا تعلق بیوی سے ہے (گو نکاح ولی نے کیا ہو)۔

وارث سے حلف لینے کا طریقہ یہ ہے کہ وہ لاعلمی کی قسم کھا جائے گا، بایں طور کہ خاوند کا وارث کہے گا کہ میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں کہ مجھے یہ علم نہیں ہے کہ میرے مورث نے فلاں عورت کے ساتھ پانچ سو مہر پر نکاح کیا تھا جیسا کہ وہ کہتی ہے بلکہ اس نے دو سو پر نکاح کیا تھا اور بیوی کا وارث ہو تو وہ یوں کہے گا کہ میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں کہ مجھے علم نہیں کہ میری مورثہ نے فلاں شخص کے ساتھ دو سو میں شادی کی تھی جیسا کہ وہ شخص کہتا ہے بلکہ پانچ سو مہر پر شادی ہوئی تھی۔ اور ولی اس طرح قسم کھائے گا کہ وہ حلف سے کہتا ہے کہ اس کا عقد پانچ سو مہر پر ہوا تھا دو سو پر نہیں ہوا تھا۔ پس ولی اس اپنے فعل کی بابت قسم کھائے گا جو اس سے صادر ہوا جس سے ضمناً بیوی کا مہر ثابت ہوگا۔

یہاں پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ ایک عورت ولی کے حلف اٹھا لینے سے مہر کی حقدار کیسے ہو سکتی ہے جبکہ ایک شخص کے حلف اٹھانے سے دوسرے کے ذمہ کوئی مطالبہ عائد نہیں کیا جا سکتا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس شخص نے یہ قسم نہیں کھائی کہ فلاں عورت جس کا وہ ولی ہے اس قدر مہر کی حق دار ہے بلکہ اس نے یہ قسم کھائی ہے کہ میں نے اس کا نکاح اتنے مہر پر کیا تھا۔ لہٰذا اس کی قسم کا تعلق اس کے اپنے فعل سے ہے (عورت کے) حق سے نہیں ہے۔ اگر ولی قسم کھانے سے انکار کرے اور خاوند حلف اٹھائے کہ اس نے اس قدر مہر پر نکاح کیا تھا تو اب یا تو خاوند کی قسم پر اس کے حق میں فیصلہ ہوگا یا نابالغہ کے بالغ ہونے کا انتظار کیا جائے گا کہ وہ حلف اٹھائے یا انکار کرے ان دونوں صورتوں میں سے دوسری صورت کو ترجیح حاصل ہے یعنی نابالغہ کے بالغ ہونے کا انتظار کیا جائے گا۔

اب رہا یہ سوال کہ آیا نابالغہ سے لاعلمی کی بابت حلف لیا جائے گا۔ یا اس کے اپنے دعویٰ کی تائید اور خاوند کے دعویٰ کی تردید میں حلف لیا جائے گا۔ اس مسئلہ کی دو صورتیں ہیں اور مناسب یہی ہے کہ لاعلمی کے بارے میں حلف اٹھائے بایں طور کہ ''میں اللہ کی قسم کھاتی ہوں کہ مجھے علم نہیں ہے کہ میرے ولی نے ایک سو مہر پر میری شادی کی بلکہ اس نے دو سو پر کی تھی۔'' کیونکہ فی الواقع وہ موقع پر موجود نہ تھی اور نہ اس سے اجازت لی گئی تھی تو اس کے لئے ممکن نہیں کہ وہ یقین کے ساتھ کسی بات پر حلف اٹھائے۔ یہ حکم اس صورت کے خلاف ہے جبکہ عورت باکرہ لیکن بالغہ ہو اور اختلاف اس کے خاوند اور اس کے ولی کے درمیان ہو۔ ایسی صورت میں وہ دعویٰ کے حق میں یقین کے ساتھ حلف اٹھا سکتی ہے، کیوں کہ اگرچہ عقد اس کے ولی نے انجام دیا، لیکن اس سے اجازت لی گئی تھی تو گویا اس کا بیان مشاہدہ حالات کے مطابق ہوگا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر میاں بیوی بالغ ہوں تو وہ اصل دعویٰ کے بارے میں یقین کے ساتھ حلف اٹھائیں گے

اور ولی اس فعل کی بابت حلف اٹھائے گا جو اس نے انجام دیا۔

نابالغہ کے بالغ ہونے یا جنون زدہ عورت کے افاقہ پانے کے بعد حلف اٹھانے کے طریقہ کی بابت دو رائیں ہیں۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ وہ لاعلمی کا نہیں بلکہ اپنے یقین کا حلف اٹھائیں گے اور بعض اصحاب کہتے ہیں وہ لاعلمی کا حلف اٹھائیں گے۔ مقدمین (شافعیہ) ثانی الذکر رائے پر متفق ہیں اور یہی خیال قوی اور مناسب ہے۔

پھر جب فریقین تنازعہ میں سے کوئی فریق اپنے دعوے کو ثابت کرنے سے قاصر رہے اور ان دونوں سے حلف لیا جائے تو قرار یافتہ مہر فسخ ہو جائے گا اور بیوی مہر مثل کی حقدار ہو جائے گی۔ درآنحالیکہ نزاع' مہر کے تعین میں ہوا ہو۔ اگر یہ اختلاف مباشرت کے بعد ہوا ہے تو وہ پورے مہر کی اور اگر مباشرت سے پہلے طلاق ہوئی ہے تو نصف مہر کی مستحق ہوگی۔

اگر جھگڑا مہر کی مقدار کا ہے کہ عورت سو کا دعویٰ کرے اور مرد مثلاً نوے کہے تو عورت کو مہر مثل کا حق ہوگا' اگرچہ مہر مثل کی مقدار اس کے دعویٰ سے زیادہ ہو مثلاً ڈیڑھ سو ہو۔

اگر خاوند اور ولی زوجہ کے درمیان مہر کی مقدار میں اختلاف ہو مثلاً ولی کہے مہر دو سو ہے اور خاوند کہے ڈیڑھ سو اور مہر مثل دو سو پچاس ہو تو بقول ضعیف ان دونوں سے حلف لینا واجب ہوگا۔ اگر خاوند حلف سے انکار کرے تو ولی سے حلف لیا جائے گا اور اس کے دعوے کے مطابق فیصلہ ہوگا اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا۔ اس بارے میں تحقیق یہ ہے' کہ ولی کو حق ہے کہ وہ خاوند سے حلف لے اگر خاوند حلف سے انکار کرے تب ولی حلف اٹھائے اور اس کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا۔

اگر خاوند نے مہر مثل کا اعتراف کیا اور مہر مثل ولی کے دعوے کے مطابق ہے تو بات طے ہو گئی کیوں کہ وہ طے شدہ مہر کے مطابق ہے اور نزاع باقی نہ رہا اگر مہر مثل طے شدہ مہر سے کم ہے تو اب پھر مسئلہ وہیں پر آ جائے گا کہ ولی کو حق ہوگا وہ خاوند سے حلف لے کہ اگر وہ حلف سے انکار کر دے تو قرار یافتہ مہر میں زیادتی ثابت ہو جائے گی۔

حنابلہ کہتے کہ اگر میاں بیوی کے درمیان یا ان کی وفات کے بعد ان کے ورثاء کے درمیان اختلاف ہو یا نابالغہ لڑکی کے خاوند اور لڑکی کے ولی کے درمیان مہر کی مقدار کے بارے میں نزاع ہو' مثلاً خاوند مہر کی مقدار ایک سو بتاتا ہو اور بیوی دو سو یا مال مہر کی تعین میں اختلاف ہو مثلاً بیوی کہے کہ فلاں کپڑا میرا مہر ہے اور خاوند کہے کہ وہ کپڑا نہیں بلکہ یہ دوسرا کپڑا مہر ٹھہرا ہے یا مال مہر کی جنس میں اختلاف ہو کہ خاوند کہے کہ مہر میں اونٹ ٹھہرا ہے اور بیوی کہے کہ گھوڑا ٹھہرا ہے یا خاوند کہے کہ مہر میں گندم تھی اور بیوی کہے کہ سونا ٹھہرا تھا یا مال مہر کے وصف میں اختلاف ہو یا اس امر (کے معرض وجود میں آنے یا نہ آنے) میں اختلاف ہو جس سے مہر واجب الادا ہو جاتا ہے۔ مثلاً مباشرت' تخلیہ' بوسہ یا خواہش نفسانی کے ساتھ دیکھنا یا ہاتھ لگانا۔ جس کی تفصیل اوپر بتائی جا چکی ہے۔ پس اگر بیوی کہتی ہے کہ مباشرت ہو چکی ہے اور خاوند اس سے انکار کرے اور دونوں میں سے کسی کے پاس ایسی دلیل نہ ہو جس سے دعویٰ ثابت ہو سکے تو خاوند کی بات یا اس کے وارث کی بات قسم کھانے پر مانی جائے گی۔ اس لئے کہ وہ انکاری ہے (اور جو انکار کرے اس سے قسم لی جاتی ہے) اگر مال مہر کے بارے میں اختلاف ہو بایں طور کہ عورت کا دعویٰ ہو کہ اس کا مہر فلاں جانور تھا اور خاوند کہے کہ وہ نہیں بلکہ یہ جانور تھا' تو یہ مہر کی چیز کی بابت خاوند کا بیوی کے قول سے انکار کرنا ہے اور انکار کرنے والا قسم کھا لے تو اس کی بات مانی جائے گی۔ اسی طرح

اصل مہر کو چھپانے اور غیر اصل مہر کا اعلان کرنے اور خاوند کے تحفہ اور عورت کے جہیز کا بیان

کچھ لوگوں کا دستور ہے کہ در پردہ تو تھوڑے سے مہر پر اتفاق کر لیتے ہیں لیکن بعد میں اعلان کرتے ہیں کہ شادی بھاری مہر پر ہوئی ہے اس طرح یہ بھی رواج ہے کہ عقد اور مہر کا تصفیہ ہونے کے بعد خاوند فریقین کی حیثیت کے مطابق بیوی کو تحفہ بھیجتا ہے جس کو بعض لوگ ''نفقہ'' (یعنی پیش کش یا چڑھاوا) کہتے ہیں۔ ایک رواج یہ بھی ہے کہ عورت حیثیت فریقین کے مطابق جہیز لے کر آتی ہے تو اب سوال ہے کہ آیا تنازع کے وقت کس مہر کا اعتبار کیا جائے گا؟ مخفی طور پر طے شدہ مہر کا یا اعلان شدہ مہر کا۔ اور کیا خاوند کے دیئے ہوئے تحفہ کو مہر میں شمار کیا جائے یا نہیں؟ اور کیا خاوند کو یہ حق ہے کہ وہ جہیز کا مطالبہ کرے؟ اس بارے میں مختلف مسالک تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

اگر مال مہر کی صفت کے باب میں نزاع ہو مثلاً بیوی کہے کہ میرا مہر اس قدر پاکستانی گندم ٹھہرا ہے اور خاوند بیوی کے اس دعوے سے کہ اس کا مہر پاکستانی گندم تھا انکار کرے۔ یا مہر کی جنس میں اختلاف ہو کہ بیوی کہے کہ اس قدر گندم کے مہر پر اس کی شادی ہوئی اور خاوند اس سے انکار کرے کہ اتنے گندم پر نہیں بلکہ اتنے جو پر نکاح ہوا ہے وغیرہ تو یہ تمام صورتیں انکاریں کی ہیں اور (انکاری قسم کھالے تو اس کی بات مانی جائے گی) دراصل یہ اس ذمہ داری سے جس کا اس نے اقرار نہیں کیا اپنی بریت کا اظہار کرنا ہے' درآنحالیکہ اس کے خلاف کوئی گواہ نہیں ہے لہٰذا وہ انکاری ہے اسے اقرار نہیں ہے اور نہ کوئی گواہ ہے تو ایسی صورت میں لازم ہے کہ وہ قسم کھائے' اگر وہ قسم سے انکار کرے تو عورت کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا اور اگر خاوند حلف اٹھالے تو اس کے قول کے مطابق فیصلہ ہوگا۔

اگر دونوں میں ادائیگی مہر کے بارے میں اختلاف ہو مثلاً خاوند کہے کہ بیوی نے مہر وصول کر لیا ہے اور بیوی کہے کہ میں نے نہیں لیا (یعنی انکار کرے) اور قسم کھالے تو اس کا قول مانا جائے گا۔ اور اگر وہ وفات پا چکی ہے تو اس کا وارث حلف اٹھائے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ مہر مقرر ہونے کے بارے مین اختلاف ہو مثلاً خاوند کہے کہ ایک سو کا مہر بندھا اور بیوی اس سے انکار کرے تاکہ مہر مثل وصول کرے جو ایک سو سے زیادہ ہے اور اس کی کوئی شہادت نہ ہو تو عورت کے قسم کھا لینے پر اس کی بات مان لی جائے گی اور اس کے حق میں مہر مثل کا فیصلہ ہوگا ان تمام صورتوں میں خواہ مباشرت سے پہلے یہ نزاع ہوا ہو یا بعد میں اور خواہ طلاق کے بعد ہوا ہو یا طلاق سے پہلے۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ کیوں کہ دونوں کے مابین (نزاع کے) فیصلہ کا انحصار یا تو شہادت پر ہے' بشرطیکہ شہادت موجود ہو ورنہ پھر بعض صورتوں میں خاوند کے قول پر درآنحالیکہ وہ قسم کھالے اور بعض صورتوں میں عورت کے قول پر اعتماد کیا جائے گا بشرطیکہ وہ حلف اٹھا لے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مہر کو مخفی رکھنے اور اس کا اعلان کرنے کی دو صورتیں ہیں' پہلی صورت یہ ہے کہ فریقین مخفی مہر کی

مقدار کے بارے میں عقد نکاح کئے بغیر متفق ہو جائیں اور پھر عقد نکاح کے وقت اس سے زیادہ مہر کا اعلان کیا جائے۔ اس کی چند شکلیں ہیں:

پہلی شکل یہ ہے کہ بعد میں جس زیادتی کا اعلان کیا جائے وہ شے اس مہر کی جنس میں سے ہو جس پر خفیہ طور پر باہم اتفاق ہو چکا ہے۔ اگر عقد کے بعد اسی مہر پر دونوں کا اتفاق ہو چکا ہے تو اعلان کردہ مہر وہی ہوگا جس پر عقد کے بغیر اتفاق ہو چکا تھا۔ اگر اس میں نزاع پیدا ہو تو وہ مہر صحیح مانا جائے گا۔ جس کا ذکر عقد نکاح کے وقت کیا گیا تا آنکہ خاوند اس بات کو ثابت نہ کرے کہ دوسرا مہر محض ناموری کے لئے تھا۔

دوسری شکل یہ ہے کہ (بڑھا کر بتائے ہوئے مہر میں) جو زیادتی ہے وہ زیادتی مہر کی ہم جنس شے ہے تو ایسی صورت میں اگر فریقین یہ تسلیم کرتے ہوں کہ عقد نکاح کے وقت جو مہر بڑھا کر بتایا گیا ہے وہ محض نمائشی تھا لیکن اضافہ شدہ مہر مثل کے مساوی ہے تو اسی قدر مہر قرار پا جائے گا۔ بصورت دیگر مہر مثل لازم ہوگا۔

تیسری شکل یہ ہے کہ مخفی طور پر بالا اتفاق یہ طے پایا جائے کہ مہر ایک سو اشرفی ہوگا لیکن ضریبہ (یا مطالبہ) وغیرہ کے اندیشہ سے یہ کہہ دیا جائے کہ عقد نکاح بغیر مہر کے ہوا ہے۔ ایسی صورت میں مہر وہ ہوگا جو طے ہو چکا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ مخفی طور پر کسی مہر پر عقد نکاح ہو جائے پھر ایک اور مہر پر علانیہ عقد کیا جائے مثلاً مخفی طور پر تو ایک سو اشرفی پر عقد ہوا پھر علانیہ دو سو پر عقد کیا جائے۔ یا علانیہ عقد نہیں ہوا لیکن بتایا یہ گیا کہ عقد دو سو مہر پر ہوا ہے ایسی حالت میں اگر دونوں متفق ہیں یا جتنے پر نکاح ہوا ہے اس کے گواہ موجود ہیں تو وہی مہر قابل اعتبار ہوگا جو مخفی طور پر طے پا گیا ہے۔ بصورت نزاع اس مسئلہ میں (فقہائے حنفیہ) کے درمیان اختلاف ہے: صاحبین کہتے ہیں کہ اس صورت میں وہی مہر قرار پائے گا جو پہلے عقد میں طے ہوا۔ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر دونوں نکاحوں میں مہر کی جنس مختلف ہو تو عقد میں جو جنس قرار پائی ہے وہی واجب الادا ہوگی اور دوسرے عقد میں جو کچھ طے پایا ہے اسے عقد اول کے مہر پر اضافہ تصور کیا جائے۔ چنانچہ اگر عقد اول میں ایک سو ریال مہر رکھا گیا اور دوسرے عقد میں سو اشرفی مہر رکھا تو سب کو مہر قرار دیا جائے گا اور دوسرے عقد کے مہر کو سابقہ مہر میں خاوند کا اضافہ کردہ مہر قرار دیا جائے گا۔ اگر دونوں عقدوں کے مہر ایک ہی جنس کی شے ہو تو دوسرے عقد کے اضافہ شدہ مہر کو مہر قرار دیا جائے گا۔ مثلاً مخفی طور پر عقد نکاح سو اشرفی پر ہوا اور علانیہ عقد نکاح میں دو سو مہر رکھا گیا یا عقد کے بغیر ہی زوجین نے دو سو کا اقرار کر لیا تو یہی دو سو مہر ہوگا' کیوں کہ دونوں کی جنس ایک ہے یعنی اشرفیاں اور دوسرے عقد میں جو ایک سو زیادہ رکھا گیا ہے وہ مہر میں اضافہ متصور ہوگا۔

اب رہا 'ہدیہ' کا رواج سو اس کی تفصیل یہ ہے کہ یا تو وہ ہدیہ غذائی اشیاء میں سے ایسی اشیاء کا ہوگا جو بالعموم خراب ہو جاتی ہیں مثلاً پھل' مچھلی اور گوشت یا ایسی اشیاء ہوں گی جن کو رکھا جا سکتا ہے مثلاً گھی' شہد یا زندہ بکری یا پھر وہ ایسی چیز کا ہوگا جو خوراک کے طور پر استعمال نہیں ہوتی بلکہ مختلف صورتوں میں بیوی کے کام میں لائی جا سکتی ہے مثلاً شمع یا مہندی یا کوئی ملبوس یا نقدی جو عید وغیرہ تقریبات میں بطور عیدی کے دی جاتی ہے۔ اگر وہ ہدیہ پہلی قسم کی اشیاء میں سے ہے اور خاوند یہ گمان کرے کہ اس کو مہر میں شمار کیا جائے اور بیوی کہے کہ وہ (مہر نہیں بلکہ) ہدیہ ہے تو لا کلام اس صورت میں خاوند کا نہیں بلکہ بیوی کا کہنا تسلیم کیا جائے گا۔ کیوں کہ عام رواج میں ان اشیاء کو مہر نہیں کہا جاتا۔ باقی وہ چیز جو تلف ہو جانے والی غذائی

شے نہیں ہے تو ایسی اشیاء کے بارے میں چاہئے کہ اہل تحقیق کے طریقہ پر عمل کیا جائے یعنی عرف عام کو پیش نظر رکھا جائے۔ اس زمانے کا دستور ہے کہ ان تمام اشیاء کو ہدیہ (یا تحفہ) کہا جاتا ہے اسے مہر نہیں کہتے۔ اب اگر خاوند یہ گمان کرے کہ وہ مہر ہے اور اس کا ثبوت اس کے پاس نہیں ہے تو اس بارے میں عورت کی بات کو اس کی قسم پر تسلیم کیا جائے گا۔ اسی طرح وہ چیز بھی ہے جسے اس زمانہ میں شبکہ (غالباً چڑھاوا) کہتے ہیں اس میں کنگن (یا چوڑیاں) یا انگوٹھی اور اس کے ساتھ شیرینی یا پھولدار کپڑے وغیرہ ہوتے ہیں عام طور پر یہ رواج ہے کہ اس کو مہر نہیں کہتے بلکہ یہ ایک پیشکش ہے جو بیوی کو اس کیلئے بھیجی جاتی ہے کہ وہ کسی اور خواستگار کو قبول نہ کرے۔ اب اگر خاوند یہ دعویٰ کرے کہ اس کو مہر میں شمار کیا جائے اور اس دعویٰ کی کوئی شہادت نہ ہو تو اس بارے میں عورت جو بات کہے اس کے قسم کھا لینے پر تسلیم کی جائے گی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں عام دستور اور مروجہ طریق کار ہی فیصلہ کن ہوگا بعض اصحاب کہتے ہیں کہ خراب ہو جانے والی غذائی اشیاء مثلاً میوہ' مچھلی اور گوشت کے بارے میں بیوی کی بات تسلیم کی جائے گی ان کے علاوہ اور اشیائے مذکورہ میں خاوند کی بات کو تسلیم کیا جائے گا درآنحالیکہ کوئی اور ثبوت نہ ہو۔ پس اگر خاوند قسم کھا لے اور اس کا تحفہ ہنوز باقی ہو تو بیوی کو حق ہے کہ اسے واپس کر دے اور اپنا مہر وصول کرے اگر وہ شے ختم ہوگئی ہے تو اس کی قیمت لگا کر مہر میں سے اسی قدر وضع کر لیا جائے گا اور اگر وہ چیز پورے مہر کے مساوی ہے تو دونوں میں سے کوئی بھی شے کسی کو نہیں لوٹائے گا اور اس زمانے میں جس بات پر عمل کرنا مناسب ہے وہ اول الذکر رائے ہے یعنی عام دستور کو پیش نظر رکھا جائے۔ لہٰذا اگر یہ دستور رائج ہے کہ تحفہ کو مہر نہیں قرار دیا جاتا تو اسی کے مطابق عملدرآمد ہوگا اور عورت کا دعویٰ تسلیم کیا جائے گا درآنحالیکہ اور کوئی ثبوت نہ پیش کیا جا سکے۔

اب رہا جہیز کا مسئلہ سو اس باب میں صحیح بات جس میں کوئی شک نہیں ہے یہ ہے کہ جس چیز کو مہر قرار دے کر عقد نکاح کیا جاتا ہے اس کا بدل بیوی کے سوا اور کچھ نہیں ہے خواہ مہر کی مقدار کتنی ہی بڑی ہو۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے ہزار اشرفی مہر پر شادی کی ہو اور عام دستور یہ ہو کہ ایسا بھاری مہر بھاری جہیز کے مقابلہ میں ہوا کرتا ہے یہ دونوں ایک دوسرے کے مناسب حال ہوتی ہیں۔ لیکن ایسا نہیں کیا گیا (یعنی ہزار اشرفی مہر کے مقابلہ میں جہیز بھاری نہیں آیا) تو خاوند کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ بھاری جہیز کا مطالبہ کرے۔ اگر بیوی جہیز بھی لائے تو اس کی مالک بیوی ہوگی خاوند کا اس میں کوئی حق نہیں ہے۔ لیکن اگر کسی بھی مہر پر عقد طے ہو گیا پھر خاوند نے (مہر کے علاوہ) اور کچھ رقم دے دی کہ وہ اس سے اپنا جہیز تیار کر لے اور بیوی نے وہ رقم لے لی لیکن بغیر جہیز کے آ گئی اور خاوند نے عرصہ تک اس پر کچھ نہ کہا تو یہ اس کی رضامندی کا ثبوت ہے اور اب اسے اس مال کے مطالبہ کا (جو اس جہیز کے لئے دیا تھا) حق نہ رہے گا ورنہ وہ اس کے مطالبہ کا حق رکھتا تھا' کیوں کہ یہ رقم اس نے بطور خیرات کے اسے نہیں دی تھی بلکہ ایک ایسے کام کے لئے دی تھی جس کی انجام دہی خود خاوند پر واجب تھی کیوں کہ بیوی کے لئے ضروریات حیات پر مشتمل اشیاء کا فراہم کرنا خاوند کا کام ہے۔

اگر باپ نے اپنی بیٹی کے لئے جہیز تیار کیا اور بیٹی نے اسے قبول کر لیا تو اب باپ یا اس کے ورثاء کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس کی بیٹی سے واپسی کا مطالبہ کریں۔ کیوں کہ عام رواج کے مطابق باپ ہی بیٹی کے جہیز کا بندوبست کرتا ہے۔ اسی طرح اگر باپ نے اپنی بیٹی کے لئے اس کے بچپن میں کچھ خریدا تو وہ بیٹی کی ملکیت ہوگئی۔ اگر اندریں

باب دونوں میں نزاع ہو اور دونوں میں سے کسی کی کوئی شہادت موجود نہ ہو۔ باپ کہے کہ میں نے یہ چیزیں اسے عارضی طور پر دی تھیں اور بیٹی کہے کہ نہیں بلکہ اس نے یہ چیزیں میری ملکیت میں دے دی تھیں۔ یا خاوند بیوی کی وفات کے بعد بتائے کہ اس نے اس لئے دیا تھا کہ وفات کے بعد وہ اس کی وارث ہوگی۔ ایسی صورت میں قابل اعتماد بات جس پر فتویٰ ہے وہ یہ ہے کہ بیوی کا قول مانا جائے گا اور بیوی کی وفات کے بعد خاوند کی بات تسلیم کی جائے گی۔ باپ کا قول نہیں مانا جائے گا درآنحالیکہ یہ دستور رائج ہے کہ یہ اشیاء جو محل نزاع ہیں ایسی ہوں جن کو باپ جہیز کے طور پر دیتا ہے عاریۃً نہیں دیتا۔ یہ اعتراض کہ اس صورت میں (جب کہ باپ واپسی چاہتا ہے) باپ اپنی ملکیت کا اعتراف کرتا ہے اور یہ دعویٰ کہ اس نے اپنی ملکیت منتقل کر دی تھی ہنوز محتاج ثبوت ہے، نہیں کیا جا سکتا ہے' نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ یہ بتایا جا چکا ہے کہ جہیز اور سامان خانہ جیسا کہ ظاہر ہے کہ اس کے عاریت نہ ہونے کی کافی دلیل ہے۔

اگر ماں سامان خانہ میں سے کوئی چیز اپنی بیٹی کو دے دے جو اس کے باپ کی ملکیت ہے' اور باپ اس پر خاموش رہے تو وہ بھی بیٹی کا جہیز ہو جائے گا۔ اور اس کی واپسی کا مطالبہ درست نہیں ہے۔

اگر خاوند نے اپنی بیوی کے رشتہ داروں کو کچھ اس لئے دیا ہو کہ وہ اس کی بیوی کی رخصتی جلد ہی کر دیں تو ایسی چیز کی واپسی کے مطالبہ کا حق اس کو حاصل ہے' کیوں کہ وہ رشوت (کار برآری) کے لئے دیا گیا ہے۔

بالآخر یہ بتانا ضروری ہے کہ اگر ایک شخص غیر کی طلاق یافتہ عورت کے لئے کسی کو کچھ دے کر عدت گزرنے کے بعد وہ اس عورت کی شادی اس کے ساتھ کر دے۔ تو (اس مقصد کے لئے دینا) اگرچہ ناجائز ہے تاہم اس بارے میں چند اقوال ہے' لیکن جس قول پر اہل تحقیق کا اتفاق ہے وہ یہ ہے کہ اگر اس شخص نے اس کے ساتھ شادی کی شرط کی تھی اور کسی دوسرے شخص کے ساتھ شادی کر دی تو خاوند نے جو کچھ اس پر خرچ کیا ہے اس کو واپس لے سکتا ہے۔ اگرچہ ایسی شرط نہ کی ہو اس بارے میں ایک قول ضعیف یہ ہے کہ خاوند اپنی دی ہوئی چیز واپس لے سکتا ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ واپس نہیں لے سکتا اور واپس اس بنا پر لے سکتا ہے کہ یہ بات بالعموم معلوم ہے کہ اگر اس عورت کی شادی اس کے ساتھ نہ ہو تو وہ اس پر کچھ خرچ نہ کرے۔ لہٰذا یہ صورت شرط کی مانند ہے اور ایک قول ضعیف یہ بھی ہے کہ اسے غیر مشروط طور پر واپس لینے کا حق ہے کیوں کہ یہ رشوت کی مانند ہے عقد کی شرط ہو یا نہ ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر میاں بیوی یا خاوند اور بیوی کا ولی دونوں نے مخفی طور پر طے شدہ مہر کے بارے میں اتفاق کر لیا اور اس مہر کے خلاف کسی اور مہر کا اعلان کیا تو اس مہر کا اعتبار کیا جائے گا جو مخفی طور پر طے ہوا قطع نظر اس کے کہ اعلان شدہ مہر کے گواہ بعینہ وہی ہوں جو اس مہر کے گواہ ہیں جو مخفی طور پر طے ہوا ہے یا کوئی اور ہوں۔ لیکن بعض مالکیہ نے یہ شرط لگا دی ہے کہ مخفی طور پر طے شدہ مہر کے گواہوں کو دوسرے مہر سے آگاہ کر دینا ضروری ہے جس کا اظہار کیا گیا ہے۔ تاکہ ان گواہوں کو حقیقت حال کا علم ہو۔ اب اگر ان دونوں میں نزاع پیدا ہو جائے اور عورت دعویٰ کرے کہ خاوند نے مخفی طور پر جو مہر طے ہوا تھا اس سے ہٹ کر اس نئے مہر کو باہمی طور پر تسلیم کر لیا ہے اور خاوند عورت کے اس دعوے سے انکار کرے اور کوئی شہادت موجود نہ ہو تو بیوی کو حق ہے کہ وہ خاوند سے اس کے دعوے کے بارے میں حلف لے اگر خاوند حلف اٹھا لے تو مخفی طور پر جو مہر طے ہوا اس کے بموجب عملدرآمد کیا جائے گا۔ اگر خاوند حلف سے انکار کرے تو عورت سے حلف لیا جائے

اگر عورت حلف اٹھا لے تو جس مہر کا اعلان کیا گیا ہے اس پر عملدر آمد ہوگا۔ اگر شہادت موجود ہو کہ اعلان شدہ مہر کا کوئی وجود نہیں ہے بلکہ وہ صرف دکھانے کے لئے تھا اور قابل اعتبار وہی مہر ہے جو مخفی طور پر طے ہوا تو شہادت کے مطابق عملدر آمد ہوگا اگر دونوں میاں بیوی اس کے برعکس اس بات پر متفق ہوں جائیں کہ کسی امر کے اندیشے سے اعلانیہ اظہار جس کا کیا گیا ہے وہ مخفی طے شدہ مہر سے کم ہے تو درست ہے اور اس کے مطابق عمل ہوگا۔ پس اگر اس بارے میں نزاع ہو اور خاوند کہے اصل مہر وہی ہے جس کا اعلان کیا گیا اور بیوی اس سے انکار کرے اور اس کا کوئی گواہ نہ ہو تو بصورت مذکورہ حلف لیا جائے گا۔

اب رہا ہدیہ (یا تحفہ یا نذرانہ) سو اس کی نو صورتیں ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ خاوند نے وہ تحفہ بیوی کو دیا' یا بیوی کے ولی کو یا کسی اور کو اور بہرحال یہ تحفہ یا تو عقد سے پہلے دیا گیا ہوگا' یا عقد کے وقت یا عقد کے بعد۔ پھر جو شے عقد سے پہلے یا عقد کے وقت ہدیۃً دی گئی' خواہ اس کے ساتھ کوئی واضح شرط رکھی ہو یا بلاشرط ہو تب بھی اس حالت میں اس پر عملاً شرط کا اطلاق ہوگا اور ان تمام صورتوں میں وہ مہر کے ساتھ شامل ہوگا خواہ بیوی کو دیا ہو یا اس کے ولی کو یا کسی اور کو اگر شب عروسی گزارنے سے پہلے طلاق ہوگئی تو نصف بیوی کو نصف ثانی خاوند کو ملے گا۔ جیسا کہ اصلی مہر میں ہوتا ہے۔ پس اگر ہدیہ بیوی کے علاوہ کسی اور کو سپرد کیا گیا ہے تو بیوی کو حق ہے کہ اس سے یا خاوند سے نصف لے لے کیوں کہ ہدیہ بوجہ مشروط ہونے کے مہر بن جاتا ہے۔ اسی طرح خاوند کو بھی حق ہے کہ جسے اس نے ہدیہ سپرد کیا تھا اس سے نصف واپس لے لے۔ بیوی سے اس کا کوئی مطالبہ نہیں ہوسکتا۔ کیوں کہ اس ہدیہ کو (بیوی نے نہیں) بلکہ اس نے دیا تھا۔ اگر وہ ہدیہ جو بیوی کے علاوہ کسی اور شخص کے پاس امانت کے طور پر تھا اور تلف ہوگیا۔ یا خود خاوند کے پاس تلف ہوگیا اور اس کے تلف ہونے کی شہادت موجود ہے۔ خواہ وہ ایسی شے ہو جسے چھپا کر رکھا جاسکے۔ مثلاً چوڑیاں یا کپڑے وغیرہ یا ایسی چیز نہ ہو جیسے گائے یا اونٹ یا اس کے تلف ہونے کی شہادت موجود نہ ہو درآنحالیکہ اشیائے مذکورہ ایسی ہوں کہ ان کے ہوتے ہوئے ان کے ہلاک ہوجانے کا دعویٰ ممکن نہ ہو اور بیوی کو شب عروسی سے پہلے طلاق ہوگئی تو اس کی ذمہ داری دونوں پر ہے اور دونوں میں سے کسی کا بھی' مطالبہ دوسرے سے نہیں ہوسکتا لیکن اگر شب عروسی کے بعد طلاق ہوئی اور ہدیہ امانت دار کے پاس تلف ہو گیا اور بیوی اس کے تلف ہونے کی شہادت دے۔ یا ہدیہ ایسی شے کا تھا جسے چھپا کر رکھنا ممکن نہیں گو اس کے تلف ہوجانے کی شہادت نہ ہو تو اس کی ذمہ دار بیوی ہوگی۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ بیوی یا خاوند کی وفات ہوجائے تو وہ بیوی کا نقصان متصور ہوگا کیوں کہ موت یا مباشرت کے بعد وہ پورا ہدیہ اسی کا تھا۔ علی ہذا اس صورت میں جب کہ مباشرت سے پہلے نکاح فسخ ہوجائے تو ہدیہ کا تمام نقصان خاوند کا ہے کیوں کہ اس وقت وہی پورے تحفہ کا حقدار تھا۔ اگر ہدیہ خاوند یا بیوی کے پاس ہو اور تلف ہوجائے اور اس کے تلف ہونے کا کوئی گواہ نہ ہو۔ یا وہ ایسی شے ہو جسے چھپا کر رکھنا ممکن نہ ہو اور اس لئے اس (کے تلف ہونے) کی شہادت ضروری نہ ہو تو اس کا ذمہ دار وہ ہے جس کے پاس وہ چیز تھی۔ پس اگر شب عروسی سے پہلے اسے طلاق ہوگئی اور وہ ہدیہ اس کے پاس تھا تو اس کے نصف کی ادائیگی کی ذمہ دار ہوگی لیکن اگر وہ ہدیہ (ہنوز) خاوند کے پاس تھا اور تلف ہوگیا تو آدھے کی ادائیگی کا وہ ذمہ دار ہوگا اور مباشرت یا موت کے بعد پورے ہدیہ کا ذمہ دار ہوگا پس اگر وہ ہدیہ قیمت لگائی جانے والی شے تھا تو اس کی قیمت ادا کرے گا اگر مثلی شے کا ہدیہ تھا تو اس کی مثل اسی قدر دینا

ہوگا۔

یہ تمام مسائل اس صورت میں ہیں جبکہ یہ ہدیہ (تحفہ) عقد سے پہلے یا عقد کے وقت دیا گیا ہو۔لیکن اگر عقد کے بعد یہ ہدیہ بیوی کے علاوہ اس کے ولی یا کسی اور کو سپرد کیا تو وہ ہدیہ اسی کا ہوگا اور اگر وہ ہدیہ بیوی کے لئے تھا اور شب عروسی سے پہلے طلاق ہوگئی تو اس بارے میں دو رائیں ہیں۔ایک رائے یہ ہے کہ عقد کے بعد دیئے ہوئے تحفہ میں سے خاوند کو کوئی حق نہیں ہے خواہ وہ ہدیہ بیوی کے پاس تلف ہو گیا ہو یا محفوظ ہو اسی رائے کو فوقیت حاصل ہے۔دوسری رائے یہ ہے کہ اگر وہ ہدیہ موجود ہے تو اس کا آدھا یا اگر وہ مثلی شے ہے تو نصف مثل اور اگر تلف ہو گیا تو نصف قیمت خاوند کا حق ہے۔

جہیز کے بارے میں مالکیہ کہتے ہیں کہ بیوی کو لازم ہے کہ جہیز کے لئے وصول شدہ مہر سے اپنی جیسی بیوی اور اپنے خاوند جیسے شخص کے لئے جو کچھ مناسب ہو مہیا کرے۔لیکن اس کے لئے چند شرطیں ہیں۔

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ رقم جہیز مباشرت سے پہلے بیوی نے وصول کر لی ہو خواہ وہ مؤجل ہو جس کی ادائیگی کا وقت آ گیا ہو۔اگر وصول کرنے سے پہلے مباشرت ہوگئی تو اب اس رقم جہیز سے سامان جہیز کی تیاری عورت پر لازم نہیں ہے' سوا اس کے کہ یہ شرط ہو کہ وہ سامان (جہیز) مباشرت کے بعد تیار کیا جائے گا۔یا رواج ایسا ہی ہو (کہ مباشرت کے بعد جہیز تیار ہوتا ہو)۔اگر بیوی کا یہ ارادہ ہو کہ ابتدائی رقم مہر جو واجب الوصول ہے وصول کر لے اور تیاری جہیز سے کنارہ کش ہو جائے تو خاوند کو حق ہے کہ وہ معاملہ قاضی (حاکم شرع) کے سامنے پیش کرے۔قاضی بیوی کے خلاف خاوند کے حق میں فیصلہ دے گا کہ وہ رقم جہیز لے کر اپنا سامان تیار کرے۔لیکن اگر خاوند بیوی سے کہے کہ وہ مہر جس کی ادائیگی کا وقت نہیں آیا اسے لے کر جہیز کی تیاری کرے تو یہ فیصلہ خاوند کے ح میں نہ ہوگا کیوں کہ وہ چیز جو ہنوز واجب الادا نہیں ہوئی اگر پہلے ہی دے دی جائے تو اس کی حیثیت قرض کی سی ہوتی ہے جسے دے کر خاوند نفع اٹھانا چاہتا ہے (لہٰذا وہ سود ہو جائے گا) تاہم اگر عورت فوری طور پر اسے وصول کر لیتی ہے تو اسے جہیز تیار کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ خاوند نے سوا اس کے جو بیوی نے جہیز کے لئے لیا اور کسی شے کا وعدہ نہ کیا ہو۔یا یہ عام رواج ہو کہ خاوند جہیز کے لئے اتنا دیتا ہے۔اگر خاوند نے جہیز کے لئے کچھ متعین کر دیا ہے تو جس قدر وعدہ کیا ہے اس کا ادا کرنا لازم ہے۔اسی طرح جو کچھ بھی رواج ہے وہ خاوند پر لازم ہوگا۔خواہ خاوند نے جو کچھ مقرر کیا یا جو عام طور پر رواج ہے وہ مہر سے زیادہ ہو یا کم ہو۔اسی طرح اگر ولی نے خاوند کے لئے کچھ اشیاء کا تعین کیا تو جو کچھ اس نے متعین کیا اور خاوند اس پر راضی ہو گیا تو وہ لازم الاداء ہوگا قطع نظر اس سے کہ مہر کس قدر ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ مہر معین شے نہ ہو۔لہٰذا اگر مہر سامان تجارت ہو یا ایسی شے ہو جس کا معاملہ پیمانوں یا وزن سے کیا جاتا ہے یا وہ کوئی جانور ہو تو بقول معتمد جہیز کی تیاری کے لئے اس کا فروخت کرنا لازم نہیں ہے۔

واضح ہو کہ چونکہ بیوی جہیز اور مہر کی مالک ہوتی ہے' لہٰذا اگر اس کی وفات ہو جائے تو خاوند اس کے ورثہ میں حق دار ہوگا۔اس بنیاد پر یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی عورت سے شادی کی اور مہر کی مقدار مثلاً ایک سو تھی جس میں سے پچاس اس نے دے دیئے۔اور ولی یا بیوی سے دو سو کے مہر کی شرط رکھی تھی اور ہنوز مباشرت نہ ہوئی تھی کہ بیوی کا انتقال ہو گیا تو وہ ایک سو کا مہر تمام کا تمام اس کے وارثوں کا حق ہو گیا۔اب اگر ورثاء خاوند سے مطالبہ کریں کہ وہ بقیہ پچاس

میں سے اپنا حق میراث وضع کر کے باقی وارثوں کو دے دے تو کیا خاوند کو بھی یہ حق ہے کہ وہ مطالبہ کرے کہ وہ مہر بھی نکالیں جو طے ہوا تھا تا کہ وہ اس میں سے اپنا حق ورثہ حاصل کرے۔ یا یہ حق نہیں ہے؟ اس بارے میں دو رائیں ہیں ایک قول تو یہ ہے کہ ورثاء پر لازم نہیں ہے کہ وہ جہیز نکالیں۔ ایسی صورت میں خاوند پر مہر مثل عائد ہوگا طے شدہ مہر عائد نہ ہوگا اور اس پچاس میں سے جو بیوی کو دیئے گئے جہیز کا حساب لگایا جائے گا کہ اس پچاس میں سے کتنے کا جہیز بنا۔ اگر وہ پچاس کا ہے تو خاوند کو کچھ دینا نہ ہوگا کیوں کہ وہ پچاس دے چکا ہے پھر وہ پچاس کے جہیز میں سے نصف اپنے حصہ کا ورثہ یعنی پچیس لے لے گا۔ درآنحالیکہ کوئی اولاد نہ ہو یا چوتھائی لے گا۔ جبکہ اس کی بیوی کی اولاد پہلے خاوند سے ہو۔ اگر جہیز اسی کا ہو تو خاوند ورثاء کو تیس دے گا اور اس تیس میں سے جو اس نے دیا اور جہیز میں سے جس کی مقدار پچاس ہے اس کو ورثہ کا حصہ لے گا اور اگر مہر مثلاً تیس کا تھا تو ورثاء کو لازم ہے کہ خاوند کو وہ بیس (زائد از پنجاہ) اور جہیر کے پچاس میں سے اس کا حصہ دیں۔

اگر باپ نے اپنی بیٹی کا جہیز تیار کیا ہو تو وہ سب وارثوں کا نہیں بلکہ بیٹی کے لئے مخصوص ہوگا اور تمام وہ اشیاء جو اس کے لئے دی جائیں وہ سب مہر کے علاوہ ہوں گی بشرطیکہ ان سب چیزوں کو بیوی کے گھر جہاں اس کے خاوند نے شب عروسی گزاری منتقل کر دیا گیا ہو یا باپ نے یہ کہہ دیا ہو کہ یہ (مال) اس کی بیٹی کا ہے اگر چہ وہ اب بھی باپ کے پاس ہو یا باپ نے اس کے لیے خریدی ہو امانت کے طور پر کسی کے پاس رکھ دی ہو۔ یا وارث اس بات کو تسلیم کریں کہ (یہ چیز اس کی ہے)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی عورت سے دو بار شادی کی اور دو مہر رکھے ایک شادی مخفی طور پر کی اور دوسری علانیہ۔ مخفی شادی میں مہر پچاس ٹھہرا اور علانیہ میں ایک سو۔ یا اس کے برعکس تو (ایک مہر کی مقدار) میں جو زیادتی ہے وہ خاوند کا حق ہے خواہ مخفی عقد کا مہر زیادہ ہو یا علانیہ عقد کا۔ اور ہدیہ کا معاملہ یہ ہے کہ اگر عقد کے بعد دیا گیا تو وہ مہر میں شمار نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر مباشرت سے پہلے طلاق ہو گئی اور بیوی نصف مہر کی حق دار قرار پائی تو وہ ہدیہ میں سے کچھ واپس نہ کرے گی اور اگر مباشرت کے بعد طلاق ہوئی تو بدرجہ اولیٰ کچھ واپس نہ کرے گی۔ غرض ہدیہ پورے کا پورا برقرار رہے گا۔ درآنحالیکہ عورت کو مہر پورا یا آدھا مل گیا ہو۔ لیکن ایسی باہمی تفریق کی صورت میں جس کے باعث پورا مہر ساقط ہو جاتا ہے مثلاً وہ صورت جب کہ تفریق کا موجب عورت ہو تو اس صورت میں مہر کے ساتھ ہدیہ بھی واپس کر دیا جائے گا۔ اور وہ ہدیہ جو عقد سے پہلے اس بنا پر دیا گیا کہ (عورت والوں نے) شادی کرنے کا وعدہ کیا اور شادی نہ کی اس کا مطالبہ ان لوگوں سے کیا جائے گا کیوں کہ انہوں نے اس وعدہ کے خلاف کیا تو انہیں اس کے کام میں لانے کے کیا معنی؟

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی مہر مخفی طور پر طے ہوا اور علانیہ طور پر اس سے زیادہ بتایا گیا تو وہ مہر قرار پائے گا جو پہلے عقد میں طے ہوا۔ چنانچہ اگر پہلی بار مخفی عقد میں ایک ہزار مہر مقرر رہا پھر دوسرے عقد میں شہرت کے لئے دو ہزار مہر کا اعلان کیا گیا تو وہی مہر لازم ہوگا جو عقد اول میں قرار پایا تھا' یعنی ایک ہزار لیکن اگر عقد کے بغیر مخفی طور پر ایک ہزار کا مہر طے پا گیا تھا اور بعد میں دو ہزار مہر کے اعلان کے ساتھ شادی کی تو عقد کے وقت یہی دو ہزار جو طے ہوئے وہی مہر لازم ہوگا غرض مخفی طور پر عقد کی صورت میں وہی مہر تسلیم کیا جائے گا جس کا ذکر بوقت عقد کیا گیا۔ اگر مخفی عقد میں مہر کا ذکر نہیں کیا گیا تو (عقد سے باہر خواہ کچھ طے ہوا) اس کا اعتبار نہیں ہے بلکہ وہی مہر تسلیم کیا جائے جس کا ذکر علانیہ نکاح میں کیا گیا۔

ان عیوب کا بیان جو فسخ نکاح کا موجب ہیں

اس میں عنین (نامرد) مجبوب (زنخہ) خصی (مقطوع الخصیہ) شامل ہیں وہ عیوب (یا امراض) جو خاوند یا بیوی میں پائے جا سکتے ہیں۔ ان کی دو قسمیں ہیں۔ [1] ایک قسم تو وہ ہے جس کے پائے جانے سے میاں بیوی دونوں پر یہ حق عائد ہو جاتا ہے کہ فسخ نکاح کا مطالبہ غیر مشروط طور پر کر سکیں، اور دوسری قسم کے وہ عیوب ہیں جن کی بنا پر فسخ نکاح کا مطالبہ صرف اس صورت میں ہو سکتا ہے جب کہ (عقد میں یہ شرط رکھی گئی ہو۔ پہلی قسم کے عیوب کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ کوئی عیب ایسا نہیں ہے کہ جس کے باعث دونوں میں سے کسی کو مشروط یا غیر مشروط طور پر مطلقاً فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق حاصل ہو۔ تاہم اس سے تین صورتیں مستثنیٰ ہیں۔ یعنی خاوند کا نامرد، مخنث یا مقطوع الذکر ہونا۔ ان کے علاوہ اور کسی عیب کی بنا پر فسخ نکاح نہیں ہو سکتا۔ مثلاً جذام (کوڑھ) یا برص (پھل بہری) وغیرہ کا مریض ہونا خواہ یہ عیب (دونوں میں سے کسی میں) پہلے ہی سے ہو یا عقد کے بعد لاحق ہوا ہو اور خواہ (عقد میں) یہ شرط لگائی گئی ہو یا نہ لگائی گئی ہو۔

کہا گیا ہے کہ حنفیہ کی اس رائے سے بیوی کو سخت ضرر ہے اور وہ یوں ہے کہ وہ تو مرد سے علیحدگی کا اختیار نہیں رکھتی اور اسے اپنا خطرہ ہے تو آخر وہ کیا کرے۔ کیا یہ ٹھیک ہے کہ مرد کو تو اس سے یوں نقصان نہیں ہے کہ اگر وہ ایسی عورت سے (جس میں یہ عیب ہے) راضی نہ ہو تو وہ اسے چھوڑ دے لیکن عورت ایسی حالت میں فسخ نکاح نہ کر سکے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ (دراصل) حنفیہ مسلک کی بنیاد اس پر ہے کہ ازدواجی تعلق ایک قابل احترام اور مقدس رشتہ ہے جو (خونی) رشتہ کے تقدس سے کم نہیں ہے۔ پس جب کہ دو اشخاص ازدواجی رشتہ میں منسلک ہو گئے تو ان دونوں میں سے ہر ایک پر واجب ہے کہ وہ دوسرے کی مصیبت میں اس کا ہمدرد ہو پس یہ ٹھیک نہیں ہے کہ اگر خاوند اس (مرض کی) مصیبت میں مبتلا ہے تو بیوی اس سے علیحدگی اختیار کر لے۔ لہٰذا یہ درست نہیں ہے کہ اس ابتلاء میں ایک دوسرے کا ساتھ چھوڑ دے۔ بلکہ یہ واجب ہے کہ حتی الامکان باہم ہمدردی کا سلوک کریں اور جس طرح انسان کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ اگر اس کا بھائی یا قرابت دار کسی مرض میں مبتلا ہو تو وہ رشتہ قرابت داری کو توڑ دے، اسی طرح یہ بھی درست نہیں ہے کہ اس صورت میں ازدواجی تعلق کو منقطع کر لیا جائے۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مرض یا عیب عقد کے بعد لاحق ہوا ہو یا پہلے سے موجود رہا ہو کیوں کہ دونوں میاں بیوی اس امر کے ذمہ دار ہیں کہ شادی سے پہلے وہ ایک دوسرے کے بارے میں تحقیق کر لیں اور یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ ایک دوسرے کو دیکھ لینا (طریق) سنت ہے۔

واضح ہو کہ یہ تمام احکام ان مسلمانوں کے لئے ہیں جو اپنے مذہب پر عمل کرتے ہیں۔ پس میاں بیوی سے کوئی بھی اگر اپنے مذہب سے قطع نظر کرے تو قابل مذمت ہے۔ یہ امر نہایت ضروری ہے کہ ازدواجی تعلق کے تقدس اور احترام کو پیش نظر رکھا جائے خواہ کوئی بھی صورت حال پیش آئے۔ علاوہ اس کے اگر بالفرض دونوں میاں بیوی شروع شروع میں

باہم خوشی سے رہتے ہیں اور خدا نے انہیں اولاد بھی دے دی پھر ان میں سے کسی پر مرض یا اسی قسم کی کوئی مصیبت آ پڑی تو کیا عقل گوارا کرتی ہے کہ وہ فریق جو اس مصیبت میں مبتلا نہیں ہے وہ دوسرے کی مرضی کے خلاف اس سے قطع تعلق کر لے؟ ہرگز نہیں یہ دانائی کے خلاف ہے۔ کیوں کہ ازدواجی تعلق کا احترام عقد ازدواج کے بعد ناگزیر ہے۔

اگر نامرد، مقطوع الذکر، مخنث یا خصی ہونا خاوندی کے منافی نہ ہوتا' کیوں کہ ایسا شخص عورت کی مانند ہوتا ہے اور عورت کا عقد نکاح عورت کے ساتھ نہیں ہوسکتا' تو فسخ عقد کسی حال میں جائز نہ ہوتا۔

اب اگر کہا جائے کہ اس سے تو یہ لازم ہو جاتا ہے کہ خاوند اپنی بیوی کو طلاق دے کر بھی نہیں چھوڑ سکتا اس کا جواب یہ ہے کہ اسلامی شریعت میں حکم طلاق' اہم اور ناگزیر اجتماعی مقصد کے پیش نظر رکھا گیا ہے۔ جو بعض صورتوں میں واجب ہو جاتا ہے مثلاً اس حالت میں جب کہ میاں بیوی کے درمیان پھوٹ پڑ جائے جس سے ازدواجی تعلق منقطع ہو جائے اور اس کی بجائے ایک دوسرے کے خلاف نفرت اور حقارت پیدا ہو جائے اور باہمی مفاہمت کی کوششوں سے اس کا علاج ممکن نہ ہو تو ان حالات میں صرف طلاق ہی ایک چارہ کار رہ جاتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ازدواجی رشتہ' اصل مقصد مطلوبہ کے برعکس ہو کر رہ جاتا۔ شریعت کا مقصد تو اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ دو رفیقوں میں اتحاد اور باہم مہر و محبت پیدا ہو نہ یہ کہ دو ایسے دشمنوں کو اکٹھا کر دیا جائے کہ ان میں سے ایک دوسرے کو دیکھنا بھی گوارا نہ کرے طلاق میں مزید شرعی حکمتوں کی تفصیل طلاق کے بیان میں آگے آ رہی ہے۔

تفصیل بالا سے واضح ہے کہ شرع نے محض کسی عیب یا مرض کی بنا پر باہمی تفریق کا حکم نہیں دیا کیوں کہ ایسی حالت تو رحم و کرم کا تقاضا کرتی ہے نہ کہ سنگدلی اور کنارہ کشی کا۔ مرد کو طلاق کا حق اس لئے دیا گیا ہے کہ وہ اسے ناگزیر حالت میں کام میں لائے اگر اس حق کو ناپسندیدہ طریقہ سے استعمال کیا تو گنہگار ہوگا۔ دونوں حالتوں کا فرق ظاہر ہے مخفی نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ تیرہ عیوب ایسے ہیں جن کی بنا پر فسخ نکاح ہوسکتا ہے۔ یہ عیوب تین قسم کے ہیں۔ پہلی قسم کے عیوب مشترک ہیں جو خاوند اور بیوی دونوں میں پائے جاسکتے ہیں یعنی وہ عیب مرد میں بھی ہوسکتا ہے اور عورت میں بھی اور دونوں میں بھی۔ ایسے عیوب کی تعداد چار ہے۔ جنون' جذام' برص اور خراءۃ (یعنی مباشرت کے وقت اجابت کا ہو جانا) اسے عربی میں عذیطہ (بفتح عین وسکون ذال) کہتے ہیں۔ اگر ان عیوب میں سے کوئی عیب دونوں میاں بیوی میں سے کسی میں بھی پایا جائے تو دوسرے کو حق ہے کہ فسخ نکاح کے ذریعہ علیحدگی کا مطالبہ کرے۔ خواہ خود اس میں بھی یہ عیب موجود ہو کیوں کہ انسان دوسرے کی جس بات کو ناپسند کرتا ہے اپنی ذات میں ہونا ناپسند نہیں کرتا۔

جنون ایسا عیب ہے کہ اس میں مرد اور عورت دونوں کو اختیار (فسخ) ہوتا ہے جیسا کہ ذکر کیا گیا یہ مشترک مرض ہے (یعنی دونوں میں سے کسی کو بھی ہوسکتا ہے) اس کی تین صورتیں ہیں: ایک یہ کہ یہ مرض عقد کے پہلے سے لاحق ہو۔ دوسرے یہ کہ عقد کے بعد لیکن مباشرت سے پہلے لاحق ہوا ہو تیسرے یہ کہ مباشرت کے بعد ہوا ہو۔ اگر عقد سے پہلے ہی بیوی کو مرض جنون لاحق تھا اور خاوند کو اس کا علم نہ ہو یا صورت حال اس کے برعکس ہو (یعنی خاوند کو یہ مرض پہلے سے رہا ہو اور بیوی کو علم نہ ہو) تو دونوں میں سے ہر ایک کو حق ہے کہ مباشرت ہو چکی ہو یا نہ ہوئی ہو دوسرے کو چھوڑ دے۔ بشرطیکہ یہ مرض ضرر رساں ہو مثلاً مارنا یا مال کا ضائع کرنا۔ لیکن اگر یہ کیفیت ہو کہ فتور عقل ہونے کے بعد پھر افاقہ ہو جایا کرتا ہو جیسے

مرگی والے کی حالت ہوتی ہے تو ایسے مریض کو چھوڑ نا نہ چاہیے۔

اگر جنون عقد کے بعد لاحق ہوا اور خاوند مبتلا ہوا تو بیوی کو اختیار ہوگا اور اسے فسخ نکاح کا حق ہے۔ لیکن اگر بیوی کو جنون ہو گیا تو خاوند کو حق تنسیخ نہ ہوگا' خواہ مباشرت سے پہلے لاحق ہوا ہو یا بعد میں۔ اسی پر عملدر آمد ہے شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت فطرتاً کمزور ہے اور وہ گھر میں رہتی ہے لہٰذا اس کے جنون کے ضرر سے بچنا ممکن ہے اور اس حال میں بھی (خاوند کا) اس سے متمتع ہونا ممکن ہے۔ بخلاف خاوند کے۔ علاوہ اس کے عقد کی کلید اس کے ہاتھ میں ہے اس کے لئے ممکن ہے کہ اگر اس کے ضرر سے نہ بچ سکے تو طلاق دے دے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس بارے میں میاں اور بیوی دونوں (کے احکام) میں کوئی فرق نہیں ہے لہٰذا عقد کے بعد اگر جنون لاحق ہوا ہے تو مباشرت سے پہلے اور بعد بھی زوجین کو حق ہے کہ اپنا اختیار فسخ کام میں لائیں۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر مرض جنون مباشرت سے پہلے لاحق ہو تو بیوی کو خاوند کے رد کرنے کا حق ہے۔ (ایسی صورت میں) خاوند کو یہ حق نہیں ہے اور اگر مباشرت کے بعد مرض جنون ہوا تو مرد کی طرح عورت کو بھی رد عقد کا حق نہیں ہے اور ایک قول ضعیف یہ بھی ہے کہ عقد کے بعد جنون لاحق ہو جائے تو مطلقاً رد نکاح نہیں کیا جا سکتا خواہ یہ مرض مرد کو لاحق ہوا ہو یا عورت کو۔ ان چاروں اقوال میں قابل عمل پہلی صورت ہے جیسا کہ بتایا گیا۔

جذام (یا کوڑھ) ایسا مرض ہے کہ اس میں بیوی کو اختیار (فسخ) حاصل ہوتا ہے خواہ مرد عقد سے پہلے اس مرض میں مبتلا ہو یا بعد میں ہوا ہو اور خواہ مرض خفیف ہو یا شدید۔ اگر یہ مرض عورت میں عقد سے پہلے کا ہو یا عقد کے وقت لاحق ہوا ہو اور ہلکا ہو یا بھاری تو مرد کو علیحدگی کا حق ہے۔ لیکن اگر عقد کے بعد عورت کو جذام کا مرض لاحق ہو جائے تو خاوند کو مطلقاً حق فسخ نہ ہوگا۔ اسی طرح ان دونوں میں سے کسی کو بھی اس صورت میں حق فسخ حاصل نہیں ہے جب کہ یہ مرض دونوں میں سے کسی کے باپ دادا یا ماں میں ہو اور یہ اندیشہ ہو کہ بطریق ورثہ ان میں پیدا ہو جائے گا کیوں کہ ایسا ہونا امر یقینی نہیں ہے۔ لہٰذا قابل اعتبار نہیں ہے۔

برص (یا پھل بہری) ایک مشہور مرض ہے۔ خواہ برص سفید ہو یا سیاہ اگر عقد سے پہلے سے موجود تھا اور زیادہ تھا تو دونوں میں سے ہر ایک کو فسخ عقد کا اختیار ہے۔ لیکن اگر معمولی سا ہو تو عورت بالا تفاق رد عقد کر سکتی ہے اور معمولی مرض کی صورت میں مرد کے اختیار کے بارے میں دو رائیں ہیں (یعنی اسے رد کرنے کا اختیار ہے اور اختیار نہیں ہے) یہ دو رائیں اس صورت میں ہیں جب کہ یہ مرض عقد سے پہلے لاحق ہوا ہو۔ اگر عقد کے بعد لاحق ہوا اور معمولی سا ہے تو دونوں میں سے کسی کو اختیار فسخ نہیں ہے خواہ یہ مرض خاوند میں پایا جائے یا بیوی میں۔ اگر یہ مرض زیادتی کے ساتھ ہو اور مرد میں ہو تو عورت کو فسخ نکاح کا حق ہے اور عورت میں ہو تو مرد کو مسلک بالا کے پیش نظر رد کا حق نہیں ہے۔ کیوں کہ طلاق مرد کے اختیار میں ہے' اگر اس میں ضرر دیکھتا ہے تو اسے طلاق دے دے اور عقد کے بعد مرض کے ظاہر ہونے اور عقد سے پہلے ظاہر ہونے میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے کیوں کہ عقد سے پہلے یہ مان لیا جاتا ہے کہ عورت ایسے عیوب سے خالی ہے جن سے کراہت پیدا ہو لیکن عقد کے بعد مرض لاحق ہو جائے تو خاوند یا بیوی پر نازل ہونے والی ایک مصیبت ہے۔ اور چونکہ (ایسی صورت میں) بیوی کا خاوند سے علیحدگی اختیار کر لینا اس کے اختیار میں نہیں ہے اس لئے اس کو اختیار فسخ دیا گیا بخلاف مرد کے کہ بیوی کو چھوڑ دینا اس کے اختیار میں ہے۔

مرض خرأت (حالت مباشرت میں اجابت ہو جانا) ایک ایسا عیب ہے کہ اگر یہ قدیم مرض ہو اور عقد سے پہلے دونوں میں سے کسی میں پایا جائے تو ہر ایک کو فسخ عقد کا اختیار ہوگا۔ لیکن اگر عقد کے بعد یہ مرض لاحق ہو یا اس کا شک پیدا ہوا تو کسی کو بھی رد نکاح کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔ اگرچہ یہ نہایت گندا مرض ہے اور طبیعت کو اس میں گھن آتی ہے تاہم اس کی گندگی دوسرے امراض سے کم ہے۔ پس اگر مرد اس کی گندگی کو محسوس کرے اور عورت سے نفرت کا موجب ہو تو اسے حق ہے کہ عورت کو طلاق دے کر چھوڑ دے البتہ عورت مرد کے اس مرض کو سہار سکتی ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ مرض خرأت اگر عقد کے بعد مرد کو لاحق ہو جائے تو عورت کو فسخ نکاح کا حق ہے بخلاف اس صورت کے جب کہ یہ عورت کو لاحق ہو تو اس سے مرد کو فسخ عقد کا حق نہیں پہنچتا جیسا کہ جذام (کوڑھ) کے بارے میں بتایا گیا کہ طلاق دینا مرد کے اختیار میں ہے عورت کے اختیار میں نہیں (لہٰذا اسے اختیار فسخ ملنا چاہئے)۔

واضح ہو کہ بستر پر یا مباشرت کے وقت پیشاب کا نکل جانا یا اسی طرح ہوا کا خارج ہونا یہ چاروں عیوب بھی مشترک ہیں (کہ دونوں میں پائے جاسکتے ہیں لہٰذا ان کا بھی وہی حکم ہے جو اوپر بیان ہوا)۔

عیوب مشترکہ میں سے ایک عیب مخنث ہونا ہے درآنحالیکہ خصی پن واضح ہو۔ پس اگر مخنث مرد عضو مخصوص رکھتا ہے اور اس میں استادگی ہوتی اور مادہ تولید مردوں کی طرح خارج ہوتا ہے لیکن ساتھ ہی ایک سطحی کشادگی بھی شرمگاہ زناں کی طرح ہو گو حقیقت میں وہ شرمگاہ نہ ہو تو یہ مرد کا ایسا عیب شمار نہ ہوگا جس کی بنا پر نکاح توڑا جاسکے۔ اسی طرح اگر عورت کی شرمگاہ ہو اور اس میں کوئی خرابی نہ ہو لیکن ساتھ ہی مردانہ عضو بھی ہو گو اسے آلہ تناسل نہ کہا جاسکے بلکہ وہ صرف ایک بڑا ہوا گوشت سا ہو تو کہا جاتا ہے کہ یہ عیب (قابل فسخ عقد) ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کو عیب میں شمار نہ کیا جائے گا بلکہ وہ خنثیٰ مشکل ہے (یعنی ایسا شخص جس کی جنس کا تعین دشوار ہے) ایسے شخص کی شادی کسی حالت میں درست نہیں ہے۔

عیوب کی دوسری قسم میں وہ عیوب ہیں جو صرف مردوں میں ہوتے ہیں۔ اس کی چار قسمیں ہیں۔ جب۔ عنت۔ خصاء اور اعتراض۔ مجبوب وہ ہے جس کا عضو مخصوص جڑ سے یا بقول راجح اس کا بالائی حصہ کٹا ہوا ہو۔ عنین وہ ہے جس کا عضو مخصوص اس قدر چھوٹا ہو کہ وہ شخص مباشرت نہ کر سکے۔ اسی طرح حد سے زیادہ پھولا ہوا ہونا بھی عیب ہے کہ مباشرت کے ناقابل ہو۔ یہ دونوں عیب ایسے ہیں کہ اس سے عورت کو فسخ عقد کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ خصی وہ ہے جس کے خصیے کٹے ہوئے ہوں اگرچہ آلہ تناسل میں استادگی ہو اور مادہ تولید نہ ہو تو وہ بھی عنت ہے ہاں اگر مادۂ تولید کا اخراج ہوتا ہو تو رد نکاح کا حق نہ رہے گا اور ''معترض'' وہ شخص ہے جس کے عضو مخصوص میں کسی مرض وغیرہ سے استادگی مفقود ہو۔ ان چاروں عیوب میں سے کوئی ایک عیب بھی اگر مرد میں پایا جائے تو عورت کو فسخ نکاح کا حق ہے بشرطیکہ شروط مندرجہ بالا پائی جائیں یعنی عقد سے پہلے بیوی کو اس عیب کا علم نہ رہا ہو وغیرہ۔

تیسری قسم کے عیوب وہ ہیں جو صرف عورتوں میں ہو سکتے ہیں۔ وہ پانچ ہیں: رتق۔ قرن۔ عفل۔ افضا اور بخر۔ رتق' اندام نہانی کا مسدود ہو جانا ہے جس سے مباشرت نہ ہو سکے۔ یہ رکاوٹ غدود سے ہو یا ہڈی کے بڑھ جانے سے ہو۔ مرض ''قرن'' ایک مادہ ہے جو اندام نہانی پر بکرے کی سینگ کی طرح اُبھر آتا ہے۔ اسی طرح کا مرض عفل ہے کہ اندام نہانی کا گوشت اُبھر آتا ہے (جیسے رسولی) اور اس سے مادۂ فاسد اس طرح بہتا رہتا ہے۔ جس طرح مردوں کے مرض

اماس خصیہ ہے جسے قلیطہ کہتے ہیں۔ یہ ایسے امراض ہیں جن کا وجود اس زمانہ میں شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ بلکہ اب تو یہ مفقود ہی ہے۔ کیوں کہ علم طب خصوصاً علم تشریح نے بہت زیادہ ترقی کر لی ہے اور ان امراض کی بیخ کنی آسان ہوگئی ہے۔ مرض ''افضاء'' میں آلہ تناسل یا پیشاب اور اجابت کا رستہ ایک ہو جاتا ہے۔ عورتوں کے اس مرض کو مشرُوم یا شریم کہتے ہیں۔ مرض بخر اندام نہانی کی بدبو کو کہتے ہیں۔ (یہ عیب ہے جو قابل فسخ ہے) لیکن جسم کی بدبو سے فسخ نکاح نہیں ہوتا۔ (بخر کی) بدبو کو اگرچہ خوشبودار آبخروں سے اور معدہ کو باقاعدہ خوراک اور ہلکی غذا سے کم کیا جا سکتا ہے لیکن اس کا علاج بہت مشکل ہے بعض متخصصین طب اس کا سبب یہ بتاتے ہیں کہ فم معدہ (یعنی معدہ کے منہ) پر ایک ڈھکنا سا ہوتا ہے۔ جب انسان غذا کھاتا ہے تو وہ ڈھکنا ہٹ جاتا اور غذا معدہ میں اتر جاتی ہے پھر وہ دوبارہ اپنی جگہ پر آ جاتا ہے۔ اسی طرح وہ بدبو جو معدہ سے اٹھتی ہے وہ باہر نہیں آتی اور جب اس ڈھکنے میں کوئی خرابی آ جاتی ہے تو بدبو نکلنے لگتی ہے۔

یہ تمام وہ عیوب ہیں جس سے عقد نکاح فسخ ہو سکتا ہے گو اس کی شرط نہ ہو۔ عیوب کی بنا پر فسخ نکاح کی تین شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ فسخ نکاح کا مطالبہ کرنے والے کو عقد سے پہلے اس عیب کا علم نہ رہا ہو۔ اگر خاوند یا بیوی کو اس کا علم پہلے سے رہا ہو تو (شادی کے بعد) اختیار فسخ جاتا رہے گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ عقد ہو جانے کے بعد جب یہ عیب معلوم ہو تو اس پر رضامندی کا اظہار نہ کیا گیا ہو۔ خواہ صراحۃً رضامندی کا اظہار کیا ہو مثلاً یہ کہا کہ میں (اس حال میں بھی) شادی پر راضی ہوں تو اب مطالبہ فسخ کا حق نہ ہوگا۔ یا (کسی طرح) ضمناً رضامندی ظاہر ہوتی ہو مثلاً خاوند میں یہ عیب تھا اور بیوی نے خاوند کو اپنے پاس آنے کا موقع دیا یا عورت میں یہ عیب تھا اور جان بوجھ کر خاوند نے اس سے مقاربت کی (تو یہ رضامندی کا اظہار ہے اور حق فسخ نہ رہے گا)۔

تیسری شرط یہ ہے کہ وہ ایک دوسرے سے لذت اندوز نہ ہوں مثلاً بوس و کنار یا مساس وغیرہ اگر بے عیب (تندرست) میاں یا بیوی نے عیب دار (یا مریض بیوی سے یا میاں سے) جنسیاتی لذت حاصل کی تو اب مطالبہ فسخ نکاح کا حق جاتا رہا۔

حاصل کلام (اختیار فسخ باطل ہونے کی) بنیادی شرط رضامندی ہے اور رضامندی کا اظہار دو طرح سے ہوتا ہے ایک تو صراحۃً رضامندی ظاہر کر دینا دوسرے ایسے کام کا کرنا جس سے ضمناً رضامندی کا اظہار ہوتا ہو۔ مثلاً بیوی کا خاوند کو موقع قرب دینا اور خاوند کا بیوی سے خوش فعلی کرنا۔ ان عیوب میں سے ایک عیب (متذکرہ آئندہ) ایسا ہے کہ اگر عقد سے پہلے اس کا علم ہو تب بھی فسخ کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے وہ عیب مرض اعتراض ہے یعنی بیماری وغیرہ کی وجہ سے عدم استادگی عضو مخصوص۔ چنانچہ اگر عورت عقد سے پہلے اس حال سے آگاہ ہو اور پھر نکاح پر راضی ہو جائے اور اس کے گھر آ جائے اور عرصہ تک اسے اپنے پاس آنے کا موقع دیتی رہے۔ لیکن خاوند کا مرض دور نہ ہو تو اسے فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔ یہ حکم اس لئے ہے کہ اس قسم کے امراض ایسے ہیں کہ بعض اوقات نکاح کرنے اور عورتوں کے ساتھ ارتباط پیدا کر لینے سے جاتے رہتے ہیں اور عورت کے ساتھ خوش فعلی سے مرد میں چستی پیدا ہو جاتی ہے۔ پس اگر بیوی نے اسی خیال سے شادی کر لی۔ لیکن اس میں کامیابی نہ ہوئی تو اسے فسخ نکاح کا حق ہو جائے گا۔

اگر زوجین میں سے کوئی (فسخ نکاح کی) شرائط میں سے کسی شرط کے ساقط ہو جانے کا مدعی ہو مثلاً مبروص خاوند یہ کہے کہ میری بیوی کو میرے مرض کا علم تھا (اور پھر بھی وہ شادی پر راضی ہوئی) اور یا یہ کہے کہ اس کا علم ہونے کے بعد اس نے مجھے اپنی مقاربت کا موقع دیا۔ لیکن اس دعوے کے ثبوت میں کوئی گواہ خاوند کے پاس نہ ہو تو اس صورت میں بیوی سے حلف لیا جائے گا۔ اسی طرح اگر بیوی میں عیب ہو اور وہ کہے کہ خاوند کو عقد سے پہلے اس کا علم تھا اور اس کی کوئی شہادت نہ ہو تو خاوند حلف اٹھائے گا۔

واضح ہو کہ فسخ نکاح کی شرائط یہی ہیں لیکن فسخ نکاح کبھی بلا تاخیر ہوتا ہے اور کبھی تاخیر سے ہوتا ہے۔ اب یہاں پر ان عیوب کا ذکر مناسب ہوگا جن کا تعلق فسخ نکاح میں مہلت دینے یا نہ دینے سے ہے۔ ایسے عیوب کی بھی چار قسمیں ہیں:

پہلی قسم میں جنون، برص اور جذام میں سے کوئی مرض ہے جب کہ یہ میاں یا بیوی میں عقد کے بعد نمایاں طور پر ظاہر ہو۔ ایسی صورت میں، حاکم ایک سال قمری تک فسخ نکاح میں تاخیر کر سکتا ہے، بشرطیکہ یہ توقع ہو کہ یہ مرض دور ہو جائے گا۔ لیکن اگر مرض دیرپا ہو جس سے نجات پانے کی امید نہ ہو تو اس میں تاخیر فسخ نہ ہوگی۔ بقول معتمد اس بارے میں جنون، جذام اور برص میں کوئی فرق نہیں (سب کا حکم ایک ہی ہے) تاہم بعض اصحاب کہتے ہیں کہ مرض جنون کی صورت میں ایک سال کی تاخیر (فسخ نکاح میں) کی جائے گی اگرچہ آرام پانے کی توقع نہ ہو۔ اور اس باب میں صراحت آئی ہے کہ جنون زدہ کو ایک سال کے عرصہ تک بیوی سے بے تعلق رکھا جائے۔ اگر ایک سال گزرنے پر مرض سے نجات ہو جائے تو خیر ورنہ حاکم دونوں میں علیحدگی کرا دے گا اور ظاہر ہے کہ سبب اس حکم کا وہ اندیشہ ضرر ہے جو بیوی کو (جنون زدہ خاوند سے) پہنچ سکتا ہے۔ اور یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ جنون زدہ شخص کا عقد جبھی فسخ ہوگا جب کہ اس کا جنون ضرر رساں ہو۔ جنون زدہ کی طرح، جذام اور برص کے مریض سے بھی علیحدگی کرائی جائے گی جب کہ بیوی کے لئے ضرر رساں ہو۔ بعض اوقات یہ امراض جنون سے زیادہ ضرر رساں ہوتے ہیں۔ ایسی صورت میں بدرجہ اولیٰ مریض سے علیحدگی ہوگی اور یہ بات بصراحت بتائی گئی ہے کہ جذام کے مریض آقا کو اپنی لونڈی کے ساتھ مباشرت منع ہے۔ پس جو بیوی آزاد ہے اس کے تو بدرجہ اولیٰ منع ہوگی۔ جیسا کہ ظاہر ہے۔

واضح ہو کہ جنون زدہ خاوند کی بیوی کو اپنے خاوند کے مال سے ایک سال نفقہ لینے کا حق ہے بشرطیکہ مباشرت ہو چکی ہو۔ اس کے بغیر نفقہ (کی حق دار ہونے) کے بارے میں اختلاف ہے۔ خیال غالب یہی ہے کہ وہ عورت نفقہ کی حق دار ہے لیکن جذام یا برص کے مریض کی بیوی کو اس سال کے دوران جس میں فسخ نکاح کی مہلت رکھی گئی ہے نفقہ کا حق ہے، مباشرت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو اس میں اختلاف نہیں ہے۔ غرض اعتراض کا مریض جسے استادگی نہ ہونے کے باعث مہلت دی گئی ہو اس کی بیوی کو بھی ایک سال تک نفقہ لینے کا حق ہے، مباشرت ہو چکی ہو یا ہنوز نہ ہوئی ہو اور اہل تحقیق کے نزدیک یہی حکم جذام اور برص کے مریض کا بھی ہے۔

دوسری قسم وہ پرانا مرض ہے جو مرد میں عقد سے پہلے کا ہو مثلاً کوئی شخص عقد ہونے سے پہلے ہی جذام یا برص کے مرض میں مبتلا ہو۔ اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اسے بھی ایک سال کی مہلت دی جائے گی اس قول پر عملدرآمد ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ایسے مریض کو کوئی مہلت نہ دی جائے گی اور بلا تاخیر عقد فسخ کر دیا

جائے گا۔

تیسری قسم وہ عیب ہے جو عورت میں عقد کے بعد پیدا ہوا۔ یہ صورت خارج از بحث ہے کیوں کہ اس میں مرد کو اختیار فسخ دیئے جانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا جیسا کہ سابقاً وضاحت کی گئی ہے' کیوں کہ مرد اگر (بیوی کو رکھنا) نہ چاہتا ہو تو وہ طلاق دے کر بیوی سے علیحدگی اختیار کر سکتا ہے۔

چوتھی قسم وہ عیب (مرض) ہے جو عورت میں عرصہ سے ہو مثلاً عقد کے پہلے ہی وہ جنون زدہ ہو یا نمایاں طور پر برص یا جذام میں مبتلا رہی ہو اور خاوند کو اس کی خبر نہ ہو۔ ایسی صورت میں عورت کے لئے بھی وہی حکم ہے جو مرد کے لئے ہے کہ حاکم اسے ایک سال تک فسخ نکاح کی مہلت دے گا۔

یہ تمام احکام عیوب مشترکہ کے ہیں (جو عورت اور مرد دونوں کو لاحق ہو سکتے ہیں)۔ باقی وہ عیوب جو عورت کے لئے مخصوص ہیں۔ یعنی عیوب (یا امراض) جو اعضائے تناسل سے تعلق رکھتے ہیں۔ مثلاً قرن۔ عفل اور بخر وغیرہ ان میں حاکم فسخ نکاح کو اتنے عرصہ تک ملتوی رکھ سکتا ہے جو اس کی اپنی دانست میں علاج کے لئے ضروری ہے۔ اگر خاوند مطالبہ کرے تو عورت کو اس کا علاج کرانے پر مجبور کیا جائے گا۔ ہاں اگر وہ عیب قدرتی اور پیدائش ہے تو عورت کو اس کے علاج کے لئے مجبور نہیں کیا جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ مرض عارضی ہو۔ یہ شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ ایسے پیدائشی مرض کا علاج بہت خطرناک ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عورت کو علاج معالجہ کی شدت کو بھنگ وغیرہ (بے ہوش کن دواؤں) کے ذریعے برداشت کرنا چاہئے۔ دراصل اس مسئلہ میں اختلاف کی بنا وہ اذیت ہے جو زخم کے بڑھ جانے سے پہلے کاٹ پھانس میں ہوتی ہے ورنہ مرض کے طبعی یا غیر طبعی ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ بلکہ جس کو عارضی مرض کہا جاتا ہے اس کا علاج فطری مرض کے علاج سے زیادہ تکلیف دہ ہوتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ حنفیہ کی شرط کے مطابق یوں کہنا چاہئے کہ اگر خاوند (بیوی کے) مرض کے علاج کا مطالبہ کرے اور وہ علاج ایسا ہو جس سے تکلیف کی شدت یا شکل بگڑ جانے کا اندیشہ نہ ہو تو عورت کو اس کے علاج پر مجبور کیا جائے گا ورنہ طبعی یا غیر طبعی مرض کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

اگر عورت اپنے مرض کے علاج کا مطالبہ کرے تو اس کے خاوند پر واجب ہے کہ اس کو مان لے بشرطیکہ اس علاج میں اس حصہ کی شکل بگڑ جانے کا اندیشہ نہ ہو۔ ایسا اندیشہ ہو تو (خاوند کو) علاج کے لئے مجبور نہ کیا جائے گا کیوں کہ (علاج ہو یا نہ ہو) دونوں صورتوں میں نتیجہ ایک ہی ہے۔ یعنی (دونوں حالتوں میں) عورت سے متمتع ہونے کی صلاحیت مفقود ہے۔

اگر مرد کو اعضائے مردانہ کے عیوب میں سے کوئی دیرپا عیب (مرض) لاحق ہو مثلاً عنت (نامردی) یا ارتخاء الذکر (عضو مخصوص کا ڈھیلا پڑ جانا) جسے مرض اعتراض کہتے ہیں تو اس صورت میں ایک سال تک (علاج معالجہ کے لئے) مہلت دی جائے گی' بشرطیکہ مرض دور ہو جانے کی توقع ہو اگر مرض کے دور ہونے کی توقع نہ ہو جیسے مجبوب (عضو بریدہ) یا خصی جو مادۂ تولید سے عاری ہو یا عنین جس کا عضو مخصوص پیدائشی طور پر اتنا چھوٹا ہو کہ مباشرت نہ کی جا سکے۔ یہ وہ امراض ہیں جن کے علاج کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ لہٰذا فسخ نکاح میں تاخیر کے کچھ معنے نہیں ہیں۔ کیوں کہ تاخیر کا مقصد علاج معالجہ ہے

اور جب افاقہ کی امید ہی نہیں تو علاج سے کیا فائدہ؟

حاصل کلام یہ ہے کہ امراض مشترکہ جو مرد اور عورت دونوں کو لاحق ہو سکتے ہیں نیز امراض مخصوصہ مردان اگر قابل علاج ہیں تو آزاد مرد کی صورت میں ایک سال کی اور غلام کی صورت میں نصف سال کی مہلت (تنسیخ نکاح میں) دی جا سکتی ہے اور امام مالک سے منقول ہے کہ اس بارے میں غلام بھی آزاد ہی کی مانند ہے اور یہی خیال معقول ہے۔ گو عملدرآمد پہلی بات پر ہوتا ہے۔

عورتوں کے امراض مخصوصہ کی صورت میں' مرض کے مطابق اتنے عرصہ تک مہلت دی جائے گی جو حاکم کے خیال میں مناسب ہو۔ سال بھر کی اس مہلت کا آغاز اس روز سے شمار ہوگا جب کہ اس کا فیصلہ کیا جائے نہ کہ اس روز سے جب کہ یہ معاملہ حاکم شرع کے سامنے پیش کیا گیا ہو۔

اگر مرض عیب کا کسی اور مرض میں مبتلا ہو جائے تو مہلت کا سال اس روز سے شمار ہوگا جس روز دوسرے مرض سے نجات ہوئی چنانچہ مثلاً ایسے شخص کو جس کے عضو مخصوص میں استادگی نہ ہوتی ہو' ایک سال کی مہلت دی جائے اور وہ بخار میں مبتلا ہو جائے تو مہلت کے ایام کا شمار اس دن سے ہوگا جس دن اس کا بخار اترا ہے۔

واضح ہو کہ اگر مرد کو ہنوز مرض لاحق نہ ہوا ہو اور عورت کے ساتھ مباشرت کر لے' اگرچہ ایک ہی بار کی ہو اور اس کے بعد اسے مرض لاحق ہو جائے تو اب عورت کو اختیار فسخ نہ رہے گا۔ اسی طرح اگر کوئی لڑکا ہو اور صحت مندی کی حالت میں وہ عورت کے پاس جا چکا ہو پھر اس کے بعد کسی مرض کے باعث اس کا عضو مخصوص کاٹ دیا گیا ہو تو یہ ایک ایسی مصیبت ہے جس سے چھٹکارا نہیں ہو سکتا۔ ایسا ہی اس صورت میں جب کہ (مباشرت کے بعد) مرد کو کوئی ایسا مرض لاحق ہو جائے کہ عضو مخصوص کی استادگی جاتی رہے۔ یا یہ کہ بڑھاپا آ جائے اور مقاربت کی صلاحیت نہ رہے۔

یہ احکام تاخیر فسخ کے بارے میں ہیں۔ بعض اوقات مہلت فسخ گزر جانے کے بعد زوجین کے درمیان تنازع پیدا ہو جاتا ہے۔ اب ایسے تنازعات کے متعلقہ احکام کو بیان کیا جاتا ہے:

اگر اس عیب (یا مرض) سے نجات پانے (یعنی دور ہو جانے) کے بارے میں تنازع ہو اور وہ مرض نمایاں قسم کا ہو جیسے جذام یا برص یا جنون کہ وہ شکل یا ہاتھوں سے ظاہر ہو جاتا ہے (کہ فی الواقع ہے یا دور ہو گیا) اس کے لئے دو مردوں کی گواہی ضروری ہے اگر وہ مرد جسم کے کسی اور حصہ میں ہو تو اس میں دو عورتوں کی گواہی کافی ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قابل اعتبار معالج کا معائنہ بدرجہ اولیٰ روا ہے۔ لیکن اگر مرض اعضائے مخفی میں ہو۔ یعنی ایسا مرض ہو جس کا تعلق اعضائے تولید سے ہے اور مردانہ عضو سے متعلق ہے مثلاً استادگی کا مفقود ہو جانا اور مرد دعویٰ کرے کہ بدوران مہلت سال گزرنے سے پہلے اس نے عورت سے مباشرت کی ہے اور بیوی اس سے انکار کرے تو مرد کی بات' اس کے قسم کھا لینے پر تسلیم کی جائے گی کیونکہ اس نے اصل دعوے سے انکار کیا کہ اس میں مباشرت کی صلاحیت نہیں ہے۔ پس اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو عورت سے حلف لیا جائے گا اگر وہ حلف اٹھا لے تو اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا اور مرد کو اسے طلاق دینے کا حکم دیا جائے گا اگر مرد طلاق دینے سے انکار کرے تو اس صورت میں دو راستے ہیں' ایک تو یہ کہ حاکم اس عورت پر طلاق نافذ کر دے دوسرے یہ کہ حاکم عورت کو حکم دے گا کہ وہ خود اپنے آپ کو طلاق دے مثلاً عورت یوں کہے کہ میں اپنے آپ کو

آپ کی طرف سے طلاق دیتی ہوں۔ اس کے بعد حاکم اس عورت پر طلاق پڑ جانے کا فیصلہ کر دے گا۔ کیوں کہ بعض اصحاب کے نزدیک حاکم کا بیوی کو طلاق دینے کا حکم کوئی حکم نہیں ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ حاکم اس کے بعد جب کہ عورت اپنے آپ کو طلاق دے لے جو کچھ کرے گا وہ حکم نہیں ہے بلکہ اس صورت حال کا جو نتیجہ ہے اس کا قبول کر لینا ہے ایسی صورت میں مذکورہ اختلاف خارج از بحث ہے اور اگر قاضی تین طلاق عائد کرے تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ قاضی عورت کو کہے کہ وہ اپنے آپ کو طلاق دے لے اور عورت ایک سے زیادہ طلاق دے لے۔ رہا خاوند کا طلاق دینا سوا سے اختیار ہے کہ جس طرح چاہے طلاق دے دے۔

واضح ہو کہ خاوند اگر طلاق دے تو یہی خیال کیا جائے گا کہ اس نے شب عروسی گزارنے سے پہلے طلاق دی ہے اور اس نے کبھی اس عورت سے مباشرت نہیں کی۔ کیوں کہ بیوی کو یہ معلوم ہے کہ ایک بار بھی اس کے ساتھ مباشرت ہو چکی ہوتی تو اسے فسخ نکاح کے مطالبہ نہ تھا اور ایسی حالتوں میں (جو طلاق ہوگی وہ) ایک طلاق بائن واقع ہوگی (جس میں رجوع نہیں بلکہ دوبارہ نکاح ہو سکتا ہے)۔ باوجود اس کے اگر خاوند نے اس کے ساتھ تخلیہ کیا ہے تب بھی احتیاطاً عدت گزارنا لازم ہے۔ گویا ان دونوں کا معاملہ مباشرت کا اقرار کرنے کی حیثیت سے ہوگا اور تخلیہ ہونے کی صورت میں عدت کا واجب ہونا احتیاطاً ہوگا۔ اگر بیوی پورے سال خاوند کے ساتھ رہی ہے تو پورے مہر کی حقدار ہوگی' اگرچہ مباشرت نہ ہوئی ہو۔ کیوں کہ یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ اگر کوئی عورت خاوند کے ساتھ سال بھر تک رہے تو پورے مہر کی حق دار ہو جائے گی' اگرچہ مباشرت نہ ہوئی۔ کیوں کہ بہر حال بیوی کی موجودگی سے وہ محفوظ ہوا اور اس کے جہیز سے فائدہ اٹھایا اور اتنے عرصہ تک وہ خاوند کے ساتھ رہی۔ ان تمام امور کے باعث وہ پورے مہر کی مستحق ہے۔ اگر خاوند نے سال گزارنے سے پہلے اسے طلاق دے دی تو بیوی نصف مہر کی حق دار ہوگی۔ پھر اگر خاوند اس کی موجودگی سے محظوظ ہوتا رہا ہے تو قاضی اپنی رائے سے اس کے معاوضہ میں بیوی کا حق متعین کرے گا۔

اسی طرح اگر عضو بریدہ' نامرد یا خصی خاوند اپنے مرض سے انکار کرے تو اسے ہاتھ سے دیکھا جا سکتا ہے بایں طور کہ ٹٹول کر اس جگہ کو دیکھا جائے اور ٹٹولنے سے بھی اسی طرح معلوم ہو جاتا ہے جیسے دیکھنے سے اور ہاتھ سے چھونا اگرچہ دیکھنے کی طرح ناجائز ہے لیکن یہ اس سے کم برا ہے اور جب ناگزیر ہو جائے تو دو برائیوں میں سے کم برائی کو اختیار کرنا لازم ہے جب کہ نتیجہ دونوں کا یکساں ہو۔ بعض اصحاب نے خاوند کے دعوے کی تصدیق کے لئے دیکھنا جائز قرار دیا ہے۔ کیوں کہ دونوں فریق کے درمیان فیصلہ کرنا فرض ہے لہٰذا جس طریقہ سے بھی ثبوت مل سکے وہ دوسرے طریقہ سے بہتر ہے۔ عہد حاضر میں بھی یہی رائے مناسب ہے کیوں کہ (ایسی صورت میں) صحیح طریق کار یہی ہے کہ یہ معاملہ ایسے واقف کار کے حوالہ کیا جائے جسے علم طب میں مہارت حاصل ہو۔ تاکہ اس کے بارے میں کوئی قطعی فیصلہ کر سکے' اس لئے کہ اگر ایک شخص کو یہ معلوم ہو کہ یہ معاملہ ایک حاذق طبیب یا دو ماہر قابل اعتماد طبیبوں کے سامنے پیش کیا جائے گا تو ناممکن ہے کہ وہ شخص (اپنے مرض سے) انکار کرنے کی جرات کرے اور اس طرح جھگڑا خود ہی ختم ہو جائے گا۔

اگر کسی کو "مرض اعتراض" لاحق ہو (یعنی کسی مرض وغیرہ سے عضو مخصوص ڈھیلا پڑ گیا ہو) تو ہاتھ لگانے سے اس کا پتہ نہیں چل سکتا۔ اس کی بابت بتایا جا چکا ہے کہ قسم کھا لینے پر اس مرد کی بات مان لی جائے گی۔ اسی طرح اگر مرد کے عضو

مخصوص میں کوئی اور ایسا ہی مخفی مرض ہو جسے ہاتھ سے نہیں دیکھا جا سکتا تو اس (سے افاقہ) کی تصدیق اس شخص کے قسم کھا لینے سے کی جائے گی۔ یہ بات نا قابل فہم ہے کہ ایسے شخص کا بھی طبیب سے معائنہ کیوں نہیں کرایا جا سکتا جب کہ مخنث یا نامرد کو ہاتھ لگا کر دیکھنے یا اس پر نظر کرنے میں اور اس معاملہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ بلکہ بعض اوقات ایسے (خفیہ) مرض زیادہ خطرناک ہوتے ہیں اور اس سے مرض سیلان یا زہری منجملہ امراض اندام نہانی پیدا ہو جاتا ہے جو عورت کے لئے موجب اذیت ہو جاتا ہے اور مذہب کے قواعد اس کے مخالف ہیں کیوں کہ بزرگان مذاہب ہمیشہ نقصان دہ امور سے بچنے کی ہدایت کرتے رہتے ہیں۔

مخنث' مقطوع العضو یا خصی جو مباشرت کے قابل نہیں ہے اگر بیوی سے تخلیہ کرے اور اس کی موجودگی سے لذت اندوز ہو تو اس پر پورا مہر واجب الادا ہو جائے گا۔ لیکن اگر قاضی کے فیصلہ کے بموجب طلاق عائد کی گئی تو کوئی مہر واجب الادا نہ ہوگا۔ کیوں کہ مہر محض خلوت سے نہیں ٹھہر جاتا اور مخنث' عضو مخصوص بریدہ اور خصی قطعاً مقاربت نہیں کر سکتے اور نہ یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے مباشرت کی۔ لہٰذا ان پر مہر واجب نہ ہوگا۔ اور وہ خصی جس کے صرف خصیے کٹے ہوئے ہوں گو مباشرت کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن مادۂ تولید سے عاری ہوتا ہے اس پر صرف اس صورت میں مہر واجب ہوگا کہ اس نے مباشرت فاحشہ (یعنی دخول) کیا ہو جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

اگر جذام یا برص کا مریض مباشرت کے بعد اپنی بیوی کو طلاق دے دے یا قاضی طلاق عائد کر دے تو خاوند پر طے شدہ مہر واجب ہوگا۔ جنون زدہ کا بھی یہی حکم ہے جبکہ قاضی طلاق کا فیصلہ کرے یعنی طے شدہ مہر واجب الاداء ہوگا کیوں کہ قاضی (حاکم شرع) یہی خیال کرے گا کہ مباشرت ہو چکی ہے۔

واضح ہو کہ ان مسائل کا تعلق مرد کے عیوب ثابت ہونے کے متعلق ہے۔ رہا عورت کے عیب کا ثابت ہونا سو اس کی بات اس کے حلف اٹھا لینے پر تسلیم کی جائے گی۔ اگر وہ اپنے میں ان عیوب میں سے کسی عیب کے موجود ہونے سے انکار کرے یا یہ کہے کہ وہ اس عیب سے نجات پا چکی ہے تو قسم کھا لینے پر اس کی بات تسلیم کی جائے گی اور اسے اس بات پر مجبور نہ کیا جائے گا کہ وہ عورتوں کو دکھائے لیکن اگر وہ اس پر راضی ہو کہ دو عورتیں اسے دیکھ کر شہادت دیں تو ایسی صورت میں عورتوں کی شہادت تسلیم کی جائے گی یہ حکم عورت کے ایسے مرض کے بارے میں ہے جس سے مرد کو خاص ضرر نہ پہنچے اگر عورت کے عیب سے مرد کو نقصان پہنچتا ہے اور ایسی حالت میں وہ اس عورت کے ساتھ بسر نہیں کر سکتا تو اسے اختیار ہے کہ طلاق دے کر بیوی کو چھوڑ دے۔ اس کے اس عیب کو مشہور کرنے اور اس کا پردہ لوگوں کے سامنے فاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے (اس کے برعکس) عورت مجبور ہے کیوں کہ اس کا بچاؤ مرد کے ہاتھوں میں ہے اور جب تک مرد کے عیب کو ثابت نہ کرے وہ اس کے تصرف سے نہیں بچ سکتی۔

اس سے پہلے بتایا جا چکا ہے کہ عورت کا ظاہر عیب (مرض) اگر اس کے چہرے یا ہاتھ پر ہو تو اس کے ثبوت کے لئے دو مردوں کی گواہی ضروری ہے اگر بدن کے کسی اور حصے میں ہو تو اس کے لئے دو عورتوں کی شہادت درکار ہوگی۔

عیب کا پتہ لگنے کی صورت میں مہر کے متعلق جو احکام ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے کہ میاں بیوی دونوں کو غیر مشروط طور پر فسخ نکاح کا اختیار ہے۔ اب یہ عیب یا تو خاوند میں ہوگا یا بیوی میں پھر اگر عیب خاوند میں ہے تو اس کا تعلق مباشرت کرنے

سے ہوگا یا نہ ہوگا۔ مباشرت کے عیب کی دو قسمیں ہیں ایک عیب اعتراض ہے یعنی استادگی کا نہ ہونا۔ اس پر اگر بیوی راضی نہ ہو اور خاوند نے زیادہ عرصہ تک اپنے پاس رکھنے سے پہلے ہی اسے طلاق دے دی تو وہ آدھے مہر کی حق دار ہوگی۔ اس کے علاوہ بیوی کے ساتھ رہنے سے جو حظ نفس خاوند نے حاصل کیا اس کے معاوضہ میں حاکم اپنی دانست میں جو مناسب سمجھے بیوی اس کی بھی حق دار ہوگی۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ طلاق خاوند نے اپنی مرضی سے دی ہو یا قاضی نے اس کے خلاف طلاق کا فیصلہ دیا ہو۔ دوسری قسم مخنث یا مقطوع العضو ہونا ہے۔ ایسی صورت میں اگر کسی شخص نے خود ہی اپنی بیوی کو طلاق دی ہو اور شب عروسی گزار چکا ہے تو پورا مہر واجب ہوگا۔ لیکن اگر عورت نے مرد کی ناپسندیدگی کے باعث اپنا معاملہ حاکم کے پیش کیا ہو اور حاکم نے طلاق کا فیصلہ کیا ہو تو بیوی کسی مہر کی حق دار نہ ہوگی اور خصی شخص کا عضو مخصوص کٹا ہوا ہو یا بہت بڑھا ہوا ہو کہ مباشرت نہ کر سکے اس کا حکم بھی وہی ہے جو مخنث یا مقطوع العضو کا ہے۔ لیکن ایسا خصی جس کے صرف خصیے کٹے ہوئے ہوں اور مباشرت کے قابل ہو تو اس پر پورا مہر واجب ہوگا اگرچہ مادۂ تولید خارج نہ ہوتا ہو۔

اگر خاوند میں کوئی ایسا عیب ہے جس کا تعلق عضو مخصوص سے نہیں ہے مثلاً جذام' برص یا جنون کا مریض ہو اور اپنی مرضی سے طلاق دے دے یا قاضی نے اس کے خلاف طلاق کا فیصلہ کیا ہو اور مباشرت ہو چکی ہے تو پورا مہر طے شدہ لازم ہوگا کیوں کہ جذام' برص اور جنون کا مریض مباشرت کی صلاحیت رکھتا ہے۔

اگر عورت میں عیب ہو اور مرد کو مباشرت سے پہلے اس کا علم ہو جائے تو اسے اختیار ہے کہ وہ اس عیب پر راضی ہو جائے اگر علیحدگی اختیار کرلے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ اگر وہ عیب مباشرت کے بعد معلوم ہو اور اس حال میں بھی (وہ اس عورت کو بیوی بنا کر رکھنے پر) راضی ہے تو اسے طے شدہ مہر لازم ہوگا اور اگر راضی نہیں ہے اور بیوی کو چھوڑتا ہے تو کم سے کم مقدار مہر جو ایک چوتھائی دینار ہے ادا کر دے۔ اگر (اس حالت میں) مباشرت کے بعد نکاح توڑ دیا ہے تو بیوی سے وہ مہر واپس لے سکتا ہے جو اس نے دے رکھا ہے۔

یہ مسائل ایسے عیوب کے ہیں جن کی بنا پر میاں بیوی کو حق فسخ حاصل ہو جاتا ہے۔ ان کے علاوہ بھی اور عیوب ہیں۔ مثلاً کالا ہونا۔ لنگڑا ہونا۔ گنجا ہونا یا زیادہ خور ہونا۔ ایسے امراض کی (فسخ نکاح کے بارے میں) کوئی حقیقت نہیں ہے۔ بجز اس صورت کے جب کہ فریقین میں سے کسی نے (عقد نکاح کے لئے) ان عیوب سے خالی ہونے کی شرط رکھی ہو۔ اس میں عرف کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ عرف (یا دستور) نکاح کے علاوہ دوسرے تمام امور میں شرط کی حیثیت رکھتا ہے کیوں کہ نکاح کے معاملہ میں ایسے امور کو نظر انداز کر دینے کی گنجائش ہے۔ بخلاف معاملہ بیع کے۔ پس اگر خاوند نے نکاح کے لئے یہ شرط لگا دی کہ بیوی ان عیوب سے خالی ہو' تو درست ہے۔ پس اگر کوئی ایسا عیب (شادی کے بعد) معلوم ہو جس کے نہ ہونے کی شرط تھی اور ہنوز مباشرت نہ ہوئی تھی تو خاوند کو ان دو باتوں کا اختیار ہے' یعنی یا تو اسی حالت پر راضی ہو اور پورا حق مہر ادا کر دے یا پھر بیوی کو چھوڑ دے' اس صورت میں اس پر کوئی مطالبہ عائد نہ ہوگا۔ لیکن اگر مباشرت کے بعد عیب کا پتہ چلا اور اسے رہنے دینے یا چھوڑنے کا ارادہ کیا تو اس کا مہر صرف مہر مثل ٹھہر جائے گا اور اگر مہر مثل کی مقدار طے شدہ مہر سے زیادہ ہو تو زائد ساقط ہو جائے گا۔ اگر مہر مثل طے شدہ مہر سے زیادہ نہ ہو تو مہر طے شدہ لازم ہوگا۔ اس میں وہ صورت داخل ہے کہ اگر شادی میں عورت کے باکرہ ہونے کی شرط ٹھہری تھی لیکن وہ شوہر دیدہ نکلی تب بھی خاوند کو اسی طرح اختیار حاصل ہوگا۔

ان میں سے ایک قسم کے عیوب مشترکہ ہیں جو خاوند اور بیوی دونوں میں پائے جا سکتے ہیں۔ مثلاً جنون، برص اور جذام۔

دوسری قسم میں وہ عیوب (امراض) ہیں جو مرد کے لئے مخصوص ہیں مثلاً جب۔ عنیت اور عدم استادگی عضو تناسل۔

تیسری قسم میں وہ عیوب ہیں جو عورت کے لئے مخصوص ہیں۔ مثلاً عفل۔ قرن اور رتق (یعنی راہ کا بند ہو جانا یا جڑ جانا) عفل مردو کے امراض اساس خصیہ (جسے قلیطہ کہتے ہیں) کی طرح کا ایک مرض ہے جس میں غدود پیدا ہو کر مباشرت کی راہ بند ہو جاتی ہے۔ قرن گوشت یا ہڈی کا (غیر معمولی) ابھار جو مباشرت سے مانع ہوتا ہے۔

دوسری قسم کے عیوب میں فسخ نکاح واجب نہیں ہوتا جب تک کہ نکاح میں (اس کے نہ ہونے کی) شرط نہ رکھی گئی ہو۔ یہ عیب اکثر پائے جاتے ہیں۔ کور چشمی، اپاہج پن، سیاہ فامی، گنجا پن اور بسیار خوری وغیرہ امراض اس میں داخل ہیں۔ ان عیوب سے فسخ نکاح لازم نہیں ہوتا جب تک کہ میاں بیوی میں سے کوئی نکاح کے لئے ان عیوب سے خالی ہونے کی شرط نہ رکھ دے۔ مسالک مختلفہ میں ان تمام صورتوں کے احکام تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مقطوع العضو، مخنث یا خصی ہونے کے سوا فسخ نکاح نہیں ہو سکتا۔ اگر ان میں سے کوئی عیب مرد میں پایا جائے تو عورت کو اختیار فسخ حاصل ہوگا۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ عورت کے اندام نہانی میں 'رتق' وغیرہ کسی عیب کے ہونے سے مرد کو اختیار فسخ نہیں ہوتا البتہ مرد عورت کو اس بات پر مجبور کر سکتا ہے کہ وہ عمل جراحی یا دواؤں سے اس مرض کا علاج کرائے اور علاج سے مایوس ہو جائے تو اسے طلاق دے کر علیحدگی اختیار کر سکتا ہے۔ کیوں کہ زوجیت کے بحال رہنے کی بنیاد عورت کی نسوانیت سے متمتع ہونے پر قائم ہے اور علاج سے مایوس ہونے کے بعد اس کے عیب کی تشہیر کے بغیر اس سے علیحدگی اختیار کر لینا ہی عورت کے ساتھ حسن سلوک ہے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی (علیحدگی ہو سکتی ہے) جب کہ مرد کا عضو مخصوص اس قدر چھوٹا ہو کہ پورے طور پر مباشرت نہ ہو سکے۔

مرد کے ایسے عیوب (یا امراض) جن کی بنا پر عورت کو مرد سے علیحدگی کا مطالبہ کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ ان کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کا کوئی علاج کسی طرح نہیں ہے مثلاً مجبوب، مقطوع العضو ہونا اس میں وہ شخص بھی شامل ہے جس کا عضو مخصوص پیدائشی طور پر اس قدر چھوٹا ہو کہ اس سے مباشرت نہ کی جا سکے۔ دوسری قسم عیب کی وہ ہے جس کا علاج ممکن ہو جیسے عنین (یا نامرد) ہونا کہ اگرچہ اس کے عضو مخصوص میں استادگی ہوتی ہو، لیکن عورت سے مقاربت پر قادر نہ ہو سکے۔ گو یہ ممکن ہو کہ اندام نہانی کے سوا کسی اور طرح یا شوہر دیدہ عورت کے ساتھ مباشرت پر قادر ہو لیکن کنواری پر نہ ہو سکے یا یہ ممکن ہو کہ دخول فی الدبر کر سکے اور دخول فی القبل سے قاصر ہو۔ جس شخص میں ان عیوب میں سے کوئی عیب پایا

جائے اسے بیوی کے لئے نامرد تصور کیا جائے گا اور بیوی کو فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق ہے ان دونوں قسم کے عیوب کے متعدد مسائل ہیں۔

مجبوب (یا مقطوع العضو) ہونے اور اسی جیسی دوسری صورتوں میں عورت کو اختیار ہوگا کہ وہ فسخ نکاح کا مطالبہ کرے۔ لیکن اس کے لئے پانچ شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ عورت آزاد ہو' اگر لونڈی ہو تو حق مطالبہ تنسیخ اس کے ولی کو ہوگا' عورت کو نہ ہوگا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ عورت بالغ ہو' اگر نابالغ ہو تو اس کے بالغ ہونے کا انتظار کیا جائے۔ کیوں کہ بالغ ہونے کے بعد ہی اسے راضی ہونے یا (بحالی عقد) کا حق ہے۔ عاقل ہونا اس کے لئے شرط نہیں ہے کیوں کہ بیوی اگر جنون زدہ ہو اور اس کے ولی نے اس کی شادی ایک مجبوب (مقطوع الذکر) سے کر دی تو اس کے ولی کو فسخ کے مطالبہ کا حق ہے۔ اگر ولی نہ ہو تو قاضی حاکم اسلامی کسی شخص کو مامور فرمائے گا جو اس کی طرف سے اس کے معاملہ کی پیروی کرے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ عورت میں کوئی عیب از قسم رتق' عقل یا قرن نہ ہو جو مانع مباشرت ہے۔ اگر عورت میں ایسا کوئی عیب ہے تو اس کے لئے فسخ نکاح کا مطالبہ بے معنی ہے۔ اگر (مثلاً) مرض رتق کے ہونے سے عورت کو انکار ہو مرد کہے کہ وہ رتق کی مریضہ ہے اور عورت انکار کرے تو مرد کو حق ہے کہ وہ بیوی کا واقف کار اور نیک عورتوں سے معائنہ کرا کر اس کی تصدیق کرالے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ شادی سے پہلے عورت کو مرد کے اس عیب کا علم نہ ہو۔ اگر اسے معلوم ہو اور پھر بھی عقد پر راضی ہوئی تو اب فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق نہ رہے گا۔ لیکن اگر شادی کے بعد اس کا علم ہوا اور وہ اس پر راضی نہیں ہے تو یہ حق ساقط نہ ہوگا۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ عورت اس حال پر عقد کے بعد راضی نہ ہو اگر عقد کے بعد اس پر راضی رہی تو مطالبہ فسخ کا حق جاتا رہے گا۔

فسخ عقد کے لئے یہ شرط ہے کہ اس کا فیصلہ حاکم شرع سے صادر ہوا ہو اگر قاضی ان دونوں میں علیحدگی کرا دے تو طلاق بائن پڑ جائے گی اور عورت پورے مہر کی حقدار ہوگی اور اسے عدت گزارنا لازم ہوگا۔ یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے۔

اگر خاوند نابالغ ہو اور یہ ثابت ہو جائے کہ وہ نامرد ہے تو (فسخ نکاح کے لئے) اس کے بالغ ہونے کا انتظار نہ کیا جائے گا۔ کیوں کہ اس صورت میں تاخیر سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اگر نامرد آدمی عورت کے پاس آ جائے اور دونوں میں تفریق کرائے جانے کے بعد چھ ماہ کے اندر اس عورت سے اولاد پیدا ہو جائے تو اس اولاد کا نسب بقول امام ابو یوسفؒ اس شخص کے ساتھ جوڑا جا سکے گا۔ خواہ تخلیہ ہو چکا ہو یا نہ ہوا ہو۔ امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ نسب اس صورت میں ثابت ہوگا جب کہ اس کے ساتھ تخلیہ ہوا ہو۔ یہی حکم دونوں میں علیحدگی کرائے جانے کے دو سال بعد تک ہے اور چھ ماہ گزرنے کے بعد نسب منقطع نہ ہوگا۔ بقول ابو یوسفؒ حمل کی کم سے کم مدت یہی ہے اور یہ حکم اس امکان کے پیش نظر ہے کہ ممکن ہے کہ نامرد شخص رگڑ مسل کر اندام نہانی میں انزال کر دے اور عورت کو حمل ٹھہر جائے لیکن اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مرد کو انزال نہیں ہوتا تو اس مرد کی حیثیت ایک بچے (نابالغ) کی مانند ہوگی اور نسب ثابت نہ ہوگا اور نہ ایسی صورت میں علیحدگی کے بعد

عدت واجب ہے۔

واضح ہو کہ نسب کا ثبوت عورت کے حق مطالبہ علیحدگی کے منافی نہیں ہے درآنحالیکہ عقد سے پہلے عورت کو اس کا علم نہ رہا ہو کیوں کہ مساھقت (مصنوعی طریق انزال) سے عقد کے فسخ کرنے کا حق باطل نہیں ہوتا بلکہ حق فسخ مباشرت سے باطل ہو جاتا ہے خواہ ایک بار ہوئی ہو۔ پس اگر ایک شخص کی شادی صحت مندی کی حالت میں ہوئی ہو اور مباشرت ہو گئی پھر اس کے بعد وہ شخص معیوب (مقطوع الذکر) ہو گیا تو اب عورت کو مطالبہ فسخ کا حق نہ رہے گا۔

اس مسئلہ کا تعلق مجبوب (مقطوع العضو) سے ہے۔ رہا عنین (نامرد) سو اس کا حکم یہ ہے کہ عورت کو اس صورت حال میں بھی متذکرہ سابقہ شرائط خمسہ کے ساتھ فسخ عقد کا حق حاصل ہے تاہم حاکم شرع اس بارے میں ایک سال تک فیصلہ میں تاخیر کرے گا۔ کیونکہ یہ مرض قابل علاج ہے۔ اس باب میں غلام اور آزاد کے درمیان فرق نہیں ہے۔

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اگر ایک عورت کی شادی کسی نامرد سے ہوگی جس کے حال سے وہ آگاہ نہ تھی تو اسے یہ حق ہے کہ وہ اپنا معاملہ قاضی کے سامنے پیش کرے تاکہ قاضی اسے ایک سال قمری کی مہلت دے اور یہ فیصلہ اگر مہینے کے آغاز میں ہو تو وہ مہینہ اس میں شمار کیا جائے گا لیکن اگر مہینہ کے وسط میں یہ معاملہ اٹھایا جائے تو اس مہینے کے دن شمار میں آئیں گے۔ دنوں کے اعتبار سے قمری سال تین سو چون دن آٹھ گھنٹوں اور اڑتالیس منٹ کا ہوتا ہے اور شمسی سال تین سو پینسٹھ دن پانچ گھنٹے اور پچپن منٹ کا ہوتا ہے یعنی قمری سال سے تقریباً گیارہ روز اور نصف یوم زیادہ اس سے مختلف سال عددی ہے جو تین سو ساٹھ دن کا شمار کیا جاتا ہے۔ اسی بنا پر مسئلہ میں اختلاف ہے بعض اصحاب اس میں قمری سال ملحوظ رکھتے ہیں اور بعض شمسی سال تک تاخیر کی اجازت دیتے ہیں اور بعض عددی سال کو پیش نظر رکھتے ہیں لیکن قابل وثوق پہلا ہی قول ہے۔ کیوں کہ شرع کی زبان میں جب سال کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے مراد قمری سال ہوتا ہے۔ تا آنکہ اس کے خلاف کوئی اور تصریح نہ کی گئی ہو۔ سال کا شمار اس روز سے ہوگا جس دن یہ معاملہ حاکم شرع کے سامنے پیش کیا جائے بشرط یہ کہ خاوند نابالغ یا مریض نہ ہو نیز حالت احرام میں نہ ہو ان صورتوں میں سال کا آغاز نابالغ کیلئے بالغ ہونے اور مریض کیلئے صحت یاب ہونے اور احرام والے کے لیے حلال ہونے یعنی (حج یا عمرہ سے فارغ ہونے) کے وقت سے ہوگا۔

عورت کا حق (مطالبہ فسخ) خاوند کے عیب سے واقف ہونے کے کافی عرصہ بعد تک ساقط نہیں ہوتا اگرچہ وہ خاوند کے ساتھ رہی اور ایک ہی بستر پر لیٹتی ہو۔ اگر (فسخ نکاح کا) معاملہ حاکم شرع کے سامنے پیش ہوا اور اس میں ایک سال کی مہلت رکھی گئی اور اس دوران بیوی خاوند کے پاس رہی اور اس کے بستر میں سوئی تب بھی حق (مطالبہ فسخ کا) ساقط نہ ہوگا کیوں کہ فسخ نکاح میں تاخیر کا جو حکم دیا گیا ہے اس کا مقصد ہی یہ ہے کہ بیوی خاوند کے ساتھ مل جل کر رہے تاکہ اس کی حالت کا تجربہ ہو سکے۔ اگر اس پر ایک سال گزر جائے اور معاملہ حاکم شرع کے سامنے آئے تاکہ وہ طلاق کا یا بصورت انکار خاوند ان میں علیحدگی کا حکم دے اور اب حاکم ایک مقررہ عرصہ کے اندر بیوی کو اپنی بابت فیصلہ کا اختیار دے دے اس کے بعد (پھر بھی) بیوی اپنے خاوند کے ساتھ ملتی جلتی رہے یا اس کے بستر میں سوے تو اب اس کا حق مطالبہ فسخ جاتا رہے گا۔

اسی طرح اگر حاکم نے (میعاد مہلت گزرنے کے بعد) بیوی کو اس جگہ علیحدگی کا اختیار دے دیا لیکن بیوی نے یہ نہ کہا کہ میں نے علیحدگی اختیار کر لی تب بھی حق اختیار ختم ہو گیا یہاں تک کہ اگر کسی اور شخص نے مثلاً حاکم کے کارندوں نے اسے اٹھا دیا تو حق مطالبہ نہ رہے گا۔ کیوں کہ اس پر واجب تھا کہ وہاں سے اٹھنے (یا ہٹنے) سے پہلے وہ یہ کہتی کہ میں نے طے کر لیا کہ اس کے ساتھ نہ رہوں یا یہ کہ میں نے اس سے علیحدگی اختیار کر لی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ عورت کا حق (مطالبہ فسخ) دو باتوں سے جاتا رہتا ہے: قاضی سے اختیار علیحدگی کا حکم پانے کے بعد خاوند کے پاس رہنا اور اس کے بستر میں سونا اور اسی جگہ فیصلہ کر لینے کا اختیار پانے کے بعد کچھ کہے بغیر وہاں سے اٹھ کھڑا ہونا۔ اس سے پہلے پہلے اسے (مطالبہ فسخ) کا حق ہے۔

(اس باب میں) ضروری ہے کہ (فسخ نکاح میں) تاخیر کرنے یا مہلت دینے کا فیصلہ حاکم شرع نے کیا ہو۔ اگر یہ مہلت خود عورت نے دی یا کسی اور شخص نے دی تو اس کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مہلت کے بارے میں کسی مصالحت کنندہ کا کچھ کہنا بے فائدہ ہے۔ حالانکہ یہ بات مشہور ہے کہ جن امور کا فیصلہ حاکم شرع کرتا ہے ان امور میں مصالحت کنندہ کا فیصلہ بھی حاکم کے فیصلہ کے برابر ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس معاملہ (نزاعی) کو سب سے اخیر میں حاکم شرع کے پاس لایا جاتا ہے اور اسی کو یہ اختیار ہے کہ اگر خاوند (فیصلہ طلاق کے بعد) طلاق دینے سے باز رہے تو وہ خود طلاق عائد کر سکتا ہے۔ لہٰذا تاخیر فسخ کی بابت جب تک کہ فیصلہ اس کی جانب سے صادر نہ ہو کسی اور کے فیصلہ کی کوئی حقیقت نہیں ہے دریں اثناء اگر حاکم برطرف کر دیا جائے یا اس کا تبادلہ ہو جائے تو جو حاکم اس کا قائم مقام ہو اس پر لازم ہے کہ حاکم سابق کی منظور کردہ مہلت کے مطابق عملدرآمد کرے۔

اگر خاوند کا دعویٰ ہو کہ اس نے بیوی کے ساتھ مباشرت کر لی ہے اور بیوی اس سے انکار کرے اور وہ کنواری ہو تو (اس کے بارے میں) واقف کار قابل اعتبار عورت سے جس کی بات پر بھروسہ کیا جا سکے فیصلہ کرایا جائے اگر وہ کہہ دے کہ عورت باکرہ نہیں رہی تو خاوند سے قسم لی جائے گی کہ اس نے مباشرت کر لی ہے اگر وہ قسم کھا لے تو اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ اگر خاوند انکار کرے تو عورت کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو خاوند کے ساتھ رہے یا اس سے بطریق بالا طلاق حاصل کر لے درآنحالیکہ اس کے لئے سال بھر کی مہلت نہ دی گئی ہو۔ بصورت دیگر واقف کار عورت کے بتانے کے بعد سال بھر کی تاخیر دی جائے گی۔ اگر یہ معاملہ دو واقف کار عورتوں کے سامنے پیش کیا جائے تو زیادہ قابل وثوق اور زیادہ بہتر ہوگا۔ لیکن اگر وہ عورت بوقت نکاح شوہر دیدہ ہو اور خاوند قسم کھا کر مباشرت کرنے کا اعتراف کرے تو اس صورت میں اس معاملہ کو واقف کار عورت کے سامنے پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ خاوند کے کہنے پر عملدرآمد ہوگا۔ کیوں کہ وہ مطالبہ علیحدگی کے حق کا انکار کرتا ہے۔ اور اس طرح کرنے سے خاوند کی بات ثابت شدہ ہو جائے گی اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اگر کوئی ذریعہ ایسا ہو جس سے مرد کی بابت یہ معلوم ہو سکے کہ آیا جیسا کہ وہ کہتا ہے مباشرت پر قادر ہے یا نہیں؟ مثلاً طبی معائنہ سے یہ بات معلوم ہو جائے تو کیوں نہ معاملہ کو عورت پر چھوڑ دیا جائے تاکہ عورت کو ضرر نہ پہنچے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا

ارشاد ہے لا ضرر و لا ضرار (یعنی نہ نقصان اٹھایا جائے نہ نقصان پہنچایا جائے)۔

مولف کتاب کے نزدیک کوئی امر اس بات سے مانع نہیں ہے (کہ عورت پر یہ فیصلہ چھوڑ دیا جائے) کیوں کہ یہی ایک ذریعہ دعوے کو ثابت کرنے کے لئے ہے۔ خاص کر اس لئے کہ حنفیہ نے اس امر کی اجازت دی ہے کہ اگر مرد دعویٰ کرے کہ عورت 'رتق' کی مریضہ ہے اور عورت انکار کرے اور کوئی طریقہ دونوں کے دعوؤں میں فرق کا نہ ہو تو حنفیہ اجازت دیتے ہیں کہ اس عورت کو دوسری عورتوں کے سامنے معائنہ کے لئے پیش کیا جائے۔

مہلت فسخ کے دوران جو عورت حج وغیرہ کے لئے خاوند سے علیحدہ رہے۔ اس مدت کو خاوند کے حق میں محسوب کیا جائے گا۔ یعنی اس مدت کو سال سے خارج کر دیا جائے گا اور اس کے عوض اتنے ہی دن مزید دیئے جائیں گے۔ لیکن اگر مرد اس دوران اختیاری طور پر غائب رہے تو یہ اس کے خلاف محسوب ہوگا اور اتنے دن مزید نہ دیئے جائیں گے۔ کیوں کہ یہ امر ممکن تھا کہ مرد اسے اپنے ہمراہ لے جاتا اگر یہ غیر حاضری اس شخص کی مرضی کے خلاف ہو مثلاً قرض کے مطالبہ میں قید ہوا گرچہ قرض اس بیوی ہی کا ہو تو وہ شمار میں آئے گا درآنحالیکہ اس شخص کا بیوی کے پاس پہنچنا دشوار ہو۔ لہٰذا اگر خاوند نے بیوی کے ساتھ ظہار کیا ہو (یعنی بیوی کو ماں کہہ کر اپنے اوپر حرام کر لیا ہو) اور اس کا کفارہ جو ایک غلام کا آزاد کرنا ہے نہ دے سکا ہو تو اسے دو ماہ کی مزید مہلت دی جائے گی تاکہ وہ دو ماہ کا روزہ (کفارہ ظہار کا) رکھ سکے اور ایک سال کی مدت اس دو ماہ کے بعد شمار کی جائے گی۔ لیکن رمضان کے ایام اور ایام ماہواری سال میں شمار کیئے جائیں گے۔

اگر ایک سال کی مہلت گزرنے کے بعد ثابت ہو کہ مرد کا مرض باقی ہے اور وہ عورت کے پاس جانے سے قاصر ہے تو حاکم شرع اس شخص کو طلاق دینے کا حکم دے گا۔ اگر وہ طلاق دینے سے انکار کرے تو اس کے خلاف خود حاکم طلاق کا فیصلہ کر دے گا اور اس کے بعد بیوی کو عدت گزارنا ہوگی اور پورے مہر کی حقدار ہوگی جیسا کہ مجبوب (مقطوع الذکر) کے بارے میں اوپر بتایا گیا۔ اگر علیحدگی کے بعد عورت کے ہاں اولاد پیدا ہو جائے اور اس کے ساتھ خاوند کا نسب قرار دیا جائے تو یہ علیحدگی باطل متصور ہوگی اور وہ عورت اس شخص کی بیوی قرار پائے گی۔ اس لئے کہ نسب ثابت ہو جانے سے یہ امر لازم ہے ہوتا ہے کہ مرد نے عورت کے ساتھ مباشرت کی ہو اور نامردی کا مرض دور ہو گیا ہو۔ لہٰذا نامردی کی بنا پر جو حکم یعنی علیحدگی کا دیا گیا تھا وہ بیکار ہو گیا۔ بخلاف مجبوب (مقطوع الذکر) کے اس صورت میں یہ تصور ہی نہیں کیا جا سکتا کہ مرد نے اس عورت کے ساتھ مباشرت کی اور یہ نسب (مباشرت کی بنا پر نہیں) بلکہ مساحقت (یعنی عمل غیر فطری) سے انزال کے ساتھ (استقرار حمل) سے ثابت ہوا۔ لہٰذا عورت کا حق مطالبہ علیحدگی ختم نہیں ہوا۔

واضح ہو کہ اگر دونوں (میاں بیوی) مفارقت کے بعد پھر ملنا چاہیں تو مل سکتے ہیں اور خصی شخص جس کے خصیے کٹے ہوئے ہوں لیکن عضو مخصوص میں استادگی ہوتی ہو تو عورت کو اس سے علیحدگی کا اختیار نہ ہوگا بشرطیکہ وہ شخص مباشرت پر قادر ہو قطع نظر اس کے کہ انزال ہوتا یا نہ ہوتا ہو۔ اگر قادر نہ ہو تو اس کا حکم عنین (مقطوع الذکر) کا سا ہوگا۔ لیکن مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر انزال نہیں ہوتا تو یہ ایسا عیب ہے جس کی بنا پر نکاح فسخ ہو سکتا ہے اور حنابلہ خصی ہونا ایسا عیب خیال کرتے ہیں جس سے نکاح قابل فسخ ہوتا ہے۔ انزال ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ زوجین میں سے کسی میں اگر عیوب مشترکہ میں سے کوئی عیب پایا جائے تو فریق ثانی کو فسخ نکاح

کے مطالبہ کا حق ہو جاتا ہے عیوب مشتر کہ وہ ہیں جو دونوں میں بیک وقت یا کسی ایک میں پائے جا سکتے ہیں۔ (دوسرے کو مطالبہ فسخ کا حق ہے) اگر چہ وہ خود بھی اسی عیب میں مبتلا ہو۔ جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں کیوں کہ انسان دوسرے کی برائی کو ناپسند کرتا ہے رہی برائی خود میں ہو تو اسے ناپسند نہیں کرتا۔ عیوب مشترکہ میں جذام، برص اور جنون ہیں اور عذیطہ یعنی مباشرت کے وقت اجابت کے خطا ہو جانے کا مرض شافعیہ کے نزدیک عیوب (قابل فسخ نکاح) میں داخل نہیں ہے۔ دونوں میں سے کسی کو جنون کا مرض لاحق ہو تو دوسرے کو اختیار فسخ حاصل ہو گا خواہ یہ مرض عقد اور مباشرت کے بعد لاحق ہوا ہو یا عقد سے پہلے کا ہو۔ عورت کو ہو یا مرد کو اس سے فرق نہیں پڑتا۔ مالکیہ کو اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ مرض جنون ہمہ وقتی ہو یا دورہ کے طور پر ہوتا ہو اس سے بھی کوئی فرق (حکم میں) نہیں پڑتا۔ البتہ اگر جنون بہت ہی قلیل عرصہ کے لئے ہو، بایں طور کہ سال میں ایک آدھ روز کے لئے جنون کا دورہ پڑ جاتا ہو تو مضائقہ نہیں۔ جنون سے مراد وہ کیفیت ہے جس میں قلبی شعور مفقود ہو جاتا ہے (یعنی دل اچھا برا یا صحیح غلط سمجھنے سے قاصر رہتا ہے)۔ نیز مرگی، حواس باختگی اور مایوس کن مدہوشی بھی ایسے ہی امراض ہیں۔ پس اگر دونوں میں کسی کو جنون ہو جائے تو دوسرے کو مطالبہ فسخ نکاح کا حق ہو جائے گا۔ واضح ہو کہ اگر ایک عیب جو دوسرے میں ہے خود میں بھی ہو تب بھی فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق زائل نہیں ہو گا جیسا کہ بتایا گیا۔ لیکن اگر خاوند اور بیوی دونوں ایک ساتھ ہی جنون میں مبتلا ہوں تو دونوں کو اختیار فسخ میں معذور تصور کیا جائے گا اور ان کا حق ان کے ولیوں کو منتقل ہو جائے گا۔

یہاں پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ ولی کو تو (مطالبہ فسخ کا) حق صرف اس عیب کے بارے میں ہے جو عقد کے وقت موجود رہا اور جنون ایسا مرض ہے کہ اگر عقد کے وقت موجود ہو تو عقد ہی سرے سے باطل ہو جاتا ہے کیوں کہ صحت عقد کے لئے شرط یہ ہے کہ شادی کفو میں کی جائے اور مجنون کو غیر کفو مانا گیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ولی کو شادی کے وقت گمان یہی تھا کہ جنون نہیں ہے یا عورت نے شادی کی اجازت اس شخص کے پاگل ہونے سے پہلے دی تھی کہ اس کی شادی فلاں شخص سے کر دی جائے اور شادی کے بعد معلوم ہوا کہ وہ شخص پاگل ہے لہٰذا عقد اس حالت میں درست ہے۔ لیکن ولی کو حق فصل حاصل ہو گا۔

جذام اور برص دونوں مشہور امراض ہیں ان کا حکم بھی وہی ہے جو جنون کے بارے میں اوپر بتایا گیا۔ یہاں یہ سوال ہے کہ آیا (فسخ نکاح کے لئے یہ شرط ہے کہ مرض زیادہ اور نمایاں ہو، یا نہیں؟ اس میں قابل اعتماد بات یہ ہے کہ اس کے لئے ایسی کوئی شرط نہیں ہے بلکہ جسے معلوم ہو اس کا یہ بتا دینا کافی ہے کہ فلاں شخص کو جذام یا برص ہے اور غالب خیال یہ ہے کہ اس بارے میں اس کی بات کو تسلیم کیا جائے گا جو اس مرض کو جانتا ہو اور اس زمانہ میں ایسا شخص تجربہ کار طبیب ہی ہو سکتا ہے۔

فسخ عقد کے واجب ہونے کی شرط یہ ہے کہ ان عیوب میں سے کوئی عیب موجود ہو۔ یا عیوب مذکورہ آئندہ میں سے کوئی عیب ہو جس کی بابت ایک دوسرے کو علم نہ رہا ہو اگر عیب معلوم ہونے کے باوجود دونوں اس حال میں راضی ہوں تو پھر حق فسخ نہ رہے گا۔ البتہ عنین کی صورت میں اس کا علم ہونے کے باوجود عقد ہوا ہو تو اختیار فسخ رہے گا۔ جیسا کہ آگے بتایا جا رہا ہے۔

اگر عورت ان میں سے کسی عیب پر راضی ہو اور ولی راضی نہ ہو تو ولی کو مطالبہ فسخ کا حق ہوگا بشرطیکہ وہ عیب عقد کے وقت رہا ہو۔ اگر یہ عیب بعد میں لاحق ہوا تو اب مطالبہ فسخ کا حق نہ رہے گا۔ ایسی حالت میں ولی کے حق کی وہی حیثیت ہوگی جو کفو کے بارے میں ہوتی ہے۔ یہ عیوب ہم کفو ہونے کے منافی ہیں اگر خاوند میں یہ عیب عقد کے وقت نہیں ہے تو عقد میں کفو کی شرط پوری ہے لہٰذا کفو کو ایسی بات پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا جو عقد کے بعد پیش آئے اسی طرح ولی کو اس بات میں اعتراض نہیں ہو سکتا جو عورت کے لئے مخصوص ہے مثلاً اگر عورت نامرد کے ساتھ یا مقطوع العضو سے رشتہ زوجیت پر راضی ہے تو اس میں جو خوشی اسے حاصل ہے وہ عورت کے لئے مخصوص ہے۔ (ولی کو اس میں دخل نہیں ہے)

اب اگر کہا جائے کہ عورت کو حق فسخ کا مطالبہ کرنے کی تو یہ شرط ہے کہ عورت' مرد کے اس عیب سے واقف نہ رہی ہو۔ اگر وہ واقف تھی (اور عقد ہو گیا) تو اسے حق فسخ نہ رہے گا۔ لیکن یہ صورت حال پیدا ہی نہیں ہو سکتی جبکہ وہ عیب عقد کے وقت رہا ہو' کیوں کہ اگر عورت یا اس کا ولی اس سے واقف ہو (اور عقد ہو جائے) تو فسخ کا اختیار نہ ہوگا اگر واقف نہ ہو تو سرے سے یہ عقد ہی باطل ہوگا کیوں کہ وہ غیر کفو ہے جس سے عقد نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا اختیار فسخ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس کا جواب بھی وہی ہے جو پہلے بتایا گیا کہ ایک عورت نے اپنے ولی کو اس امر کی اجازت دی کہ وہ اس کی شادی فلاں شخص سے کر دے اور اس خیال سے کہ وہ شخص صحت مند ہے اس سے شادی کر دی گئی بعد میں معلوم ہوا کہ اس میں عیب ہے تو ایسی صورت میں بقول معتبر یہ عقد درست ہے لیکن اس عیب کا علم ہونے کے بعد اس عورت یا ولی کو اس عقد کے فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔

عورتوں کے ایسے مخصوص عیوب (یا امراض) جس کی بنا پر مرد کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہو جاتا ہے وہ دو ہیں رتق اور قرن یا یوں کہا جائے کہ ایسے امراض جن سے مباشرت کا راستہ فطری طور پر یا کسی عارضی کے باعث بند ہو جائے بایں طور کہ عقد ازدواج کا جو اصل مقصد ہے وہ فوت ہو جائے۔ ایسی مریضہ بیوی اگر بالغہ ہو اور خاوند اس سے مطالبہ کرے کہ وہ بذریعہ عمل جراحی اس کا علاج کرے تو اس کے لئے بیوی کو مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ خاوند کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو اسی حالت میں بیوی کو قبول کرے یا عقد کو ختم کر دے یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ عورت بڑی (یا بالغ) ہو لیکن اگر عورت صغیر سن (یا نابالغ) ہو تو اس کے ولی کو دیکھنا چاہئے۔ اگر اس مرض کا علاج خطرناک نہ ہو ولی پر واجب ہے کہ اس کا علاج کرے۔ ان دونوں صورتوں کا فرق ظاہر ہے کہ بالغہ عورت ازدواجی زندگی کی خوشیوں سے آگاہ ہوتی ہے اور جانتی ہے کہ اس کی عظمت کا تحفظ اس کے خاوند کے اختیار میں ہے۔ اب اگر وہ اپنے اس عیب (مرض) کو زائل کرنے سے انکار کرتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ازدواجی زندگی اور اس کی مسرتوں کو نظر انداز کر کے اسی طرح (حالت مرض میں) رہنے کو ترجیح دیتی ہے۔ لیکن صغیر سن عورت اس سے آگاہ نہیں ہوتی لہٰذا اس کی ذمہ داری ولی پر عائد ہوتی ہے۔

اب ان عیوب کو لیجئے جو مردوں کے لئے مخصوص ہیں۔ وہ دو ہیں: مجبوب ہونا اور عنین ہونا ان سے مراد پورا یا کچھ حصہ عضو مخصوص کا بریدہ ہونا ہے بایں طور کہ حشفہ کے برابر حصہ باقی نہ رہے۔ اگر محض حشفہ (بالائی حصہ عضو مخصوص) مقطع ہو تو وہ اس مسئلہ کے تحت نہیں آتا۔ مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے۔

فسخ نکاح کے حق مطالبہ میں یہ ضروری نہیں ہے کہ عورت خود اس عیب سے خالی ہو۔ پس اگر عورت رتق کی مریضہ

ہے اور مرد مجبوب (مقطوع العضو) ہو تب بھی عورت کو فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق ہے۔ مالکیہ اس سے متفق ہیں لیکن حنفیہ کو اختلاف ہے۔ حق فسخ کے لئے یہ شرط ہے کہ عورت کو اس عیب کا علم پہلے سے نہ رہا ہو اگر عورت کو یہ عیب معلوم تھا اور پھر بھی وہ عقد پر راضی ہوئی تو فسخ نکاح کا حق جاتا رہا۔ اس کے لئے مباشرت نہ ہونا شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر مباشرت ہوئی اور بعد میں وہ شخص مجبوب (مقطوع الذکر) ہو گیا تب بھی عورت کو مطالبہ فسخ کا حق ہے۔ مالکیہ اور حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے۔ اور پہلی بات قرین عقل ہے کیوں کہ شادی کا مقصد جنسی بہرہ اندوزی ہے اور مقطوع العضو ہونے کے بعد قطعی طور پر اس کی توقع نہیں رہتی۔ گویا یہ ایک عورت کی شادی اس جیسی عورت سے ہوئی۔ تاہم اگر عورت اس حال میں راضی ہے تو وہ جانے ورنہ اسے حق فسخ نکاح حاصل ہے۔ اس لئے شافعیہ نے اس پر زور دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر بیوی نے خود (عضو مخصوص کو) کاٹا ہو تب بھی اسے فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔

عنین (نامرد) کی تعریف یہ بتائی گئی ہے کہ یہ شخص وہ ہے جو اندام نہانی میں مباشرت سے عاجز ہو گو کسی اور طرح یا مقعد کے راستے پر قادر ہو اور کسی شخص کو عنین یا نامرد ثابت کرنے کی دو شرطیں ہیں: ایک تو یہ کہ مرد نابالغ یا جنون زدہ نہ ہو۔ اگر کوئی بچہ یا جنون زدہ ہے تو اس کے نامرد ہونے کے دعوے کو تسلیم نہ کیا جائے گا۔ کیوں کہ نامرد ہونے کا ثبوت دو طرح سے ہوتا ہے یا تو وہ شخص خود اقرار کرے یا عورت کے قسم کھا لینے کے بعد مرد اس کے خلاف حلف اٹھانے سے انکار کرے۔ اب اگر کوئی نابالغ یا جنون زدہ ہے تو اس کی قسم بے معنی ہے۔ تاہم عورت کو مرد کے دیوانہ ہونے کی بنا پر مطالبہ فسخ نکاح کا حق ہے اور اگر خاوند نابالغ ہے تو لازم ہے کہ عورت (فسخ نکاح کے لئے) اس کے بالغ ہونے کا انتظار کرے کیوں کہ ممکن ہے کہ بالغ ہو کر وہ صحت مند ہو جائے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ شخص مباشرت کے بعد عنین (نامرد) نہ ہوا ہو۔ (بلکہ مباشرت سے پہلے ہی اس کا عنین ہونا ثابت ہو) بصورت دیگر عورت کو فسخ نکاح کا حق نہیں ہے۔ کیوں کہ ایسی حالت میں (جب کہ ایک بار وہ مباشرت کر چکا ہے) یہ امید کی جا سکتی ہے کہ وہ مرض زائل ہو جائے گا۔

(اختیار فسخ کے لئے) یہ بھی شرط نہیں ہے کہ عورت کو عقد سے پہلے اس شخص کا عنین (نامرد) ہونا معلوم ہو تاہم اگر اس کا علم اسے رہا ہو تو مطالبہ فسخ عقد کا حق اسے حاصل ہوگا۔ یہ حکم اس لئے ہے کہ نامردی کے زائل ہو جانے کی امید کی جا سکتی ہے۔ جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں۔

یہاں پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ مرد کے نامرد ہونے کا حال عورت کو نہیں معلوم ہو سکتا جب تک کہ عقد کے بعد مرد سے اختلاط نہ ہو۔ پس یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ عورت کو پہلے سے اس کا علم تھا۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ صورت حال اس طرح پیش آ سکتی ہے کہ عورت کی شادی اس شخص کے ساتھ ہوئی ہو اور یہ پتہ چلا ہو کہ وہ نامرد ہے لہٰذا طلاق ہو گئی ہو اور دوبارہ وہ پھر نکاح کرنا چاہتا ہو۔ یہ صورت دراصل مسلسل عنین رہنے (یا نامردی میں مبتلا رہنے) کی ہے لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آ سکتی کہ آخر اس شخص کے نامرد ہونے کا علم عورت کو اس کے سامنے اقرار کرنے سے کیوں نہیں ہو سکتا۔

واضح ہو کہ یہ عیوب (یا امراض) وہ ہیں جو مستوجب اختیار فسخ نکاح ہیں۔ ان کے علاوہ اور امراض مثلاً 'عذیطہ' یعنی مباشرت کے وقت اجابت کا صادر ہو جانا یا استحاضہ اگر چہ وہ مستقل طور پر ہو۔ گو بعض اصحاب نے اسے عیوب (مستوجب اختیار فسخ) میں شمار کیا ہے۔ یا مرض بہق (یا زہرباد) یا گندہ دہنی یا بہنے والا زخم (ناسور) یا خارش یا اسی قسم کے

اور امراض ہیں جن میں اختیار فسخ حاصل نہیں ہوتا۔ اسی طرح (اس صورت میں بھی اختیار فسخ نہ ہوگا) جب کہ دونوں میں سے کوئی مخنث ہو اور اس کا مخنث ہونا ظاہر ہو مثلاً کسی عورت میں مکمل طور پر اندام نہانی موجود ہو ساتھ ہی ایک چھوٹا سا بے جان آلۂ تناسل جیسا عضو بھی ہو یا ایک شخص آلہ تناسل رکھتا ہو ساتھ ہی بے مصرف سا ایک شگاف بھی ہو۔ لیکن اگر کوئی مخنث ہو کہ اس کی جنسیت کا امتیاز نہ ہو سکے تو ایسے شخص کا عقد سرے سے درست نہ ہوگا۔

(یہ تمام امراض مستوجب مطالبہ فسخ نکاح نہیں ہیں) تاہم شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر دونوں میں سے کسی کو ایسا دائمی مرض لاحق ہو کہ مباشرت نہ ہو سکے اور اس کے علاج سے مایوس ہو تو اس کو عنین جیسا شخص تصور کیا جائے گا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مباشرت سے پہلے پہلے مطالبہ فسخ کا اختیار ثابت ہوگا مباشرت کے بعد یہ حق نہ رہے گا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ وہ عیوب جن کی بنا پر فریقین میں سے کسی ایک کو یا دونوں کو حق فسخ نکاح حاصل ہوتا ہے ان کی تعداد سات ہے۔ ان میں تین عیوب مشترکہ ہیں (جو دونوں کو لاحق ہو سکتے ہیں) یعنی جنون' جذام اور برص دو امراض عورت کے لئے مخصوص ہیں یعنی رتق اور قرن (جس سے راہ مباشرت مسدود ہو جاتی ہے) مرض عفل کا نام اس زمرہ میں نہیں لیا گیا کیوں کہ یہ مرض ان دونوں امراض میں داخل ہے۔ دو امراض مردوں کے لئے مخصوص ہیں یعنی مجبوب اور عنین ہونا۔ خصی ہونے یعنی خصیتین کے مقطوع ہونے کو عیب (یا مرض) میں شمار نہیں کیا جاتا بشرطیکہ استادگی ہوتی ہو گو مادہ تولید خارج نہ ہوتا ہو۔ اس سے مالکیہ کو اختلاف ہے۔ اگر خصی ہونے کے باعث استادگی مفقود ہو تو اس کو عنین (مقطوع الذکر) شمار کیا جائے گا۔ اس سے ظاہر ہے کہ مالکیہ نے مرض عذیطہ (یعنی مباشرت کے وقت اجابت ہو جانے) کو عیوب مشترکہ میں شمار کیا ہے۔ نیز خصی ہونے اور اعتراض (یعنی عضو مخصوص کی عدم استادگی) کے مرض کو مردوں کے مخصوص امراض میں اور عفل' گندہ دہنی اور افضاء (یعنی منافذ قبل و دبر کے ایک ہو جانے) کے مرض کو عورتوں کے مخصوص امراض میں داخل کیا ہے جیسا کہ مسلک شافعیہ کی تفصیل سے ظاہر ہے۔

عیوب مذکورہ کی بنا پر فسخ نکاح فوری طور پر کیا جائے گا البتہ عنین (یا نامردی) کی صورت میں خاوند کو ایک ماہ کی مہلت دی جائے گی۔ خواہ وہ شخص آزاد ہو یا غلام ہو بخلاف مالکیہ کے کہ وہ غلام کو نصف سال کی مہلت دیتے ہیں۔ حنفیہ اور حنابلہ اس سے متفق ہیں۔ لیکن یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ آخر ان دونوں میں فرق کرنے کا کیا سبب ہے؟ (فسخ نکاح میں) مہلت دینے کی بنیادی دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا وہ ارشاد ہے جس میں عنین کو ایک سال کی مہلت دی ہے اس میں آزاد وغیرہ کا کوئی فرق نہیں ہے۔ عیب کی بنا پر فسخ نکاح کی ان شرائط کے علاوہ جن کا ذکر اوپر ہوا دو مزید شرطیں ہیں: ایک شرط یہ ہے کہ معاملہ کو حاکم شرع کے پیش کیا جائے۔ لہٰذا اگر دونوں میاں بیوی بطور خود اس عیب کی بنا پر جو مستوجب فسخ نکاح ہے فسخ نکاح پر راضی ہو جائیں تو درست نہ ہوگا' ہاں اگر ان شرائط کو مکمل کرتے ہوئے دونوں میاں بیوی کسی کو اپنا حاکم بنالیں اور وہ فسخ نکاح کا فیصلہ کرلیں تو درست ہوگا۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اگر اس عیب کا ثبوت شہادت سے ہو سکتا ہے تو اس کے ثبوت کے لئے شہادت پیش کی جائے۔ جیسے جذام یا برص کے امراض ہیں۔ رہا عنین ہونے کا ثبوت سو وہ قاضی (حاکم شرع) کے سامنے اقرار کرنے یا دو گواہوں کے سامنے اقرار کرنے سے جو قاضی کے سامنے شہادت دیں' ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ اس کا ثبوت شہادت سے

متصور نہیں ہے اور شافعیہ کے نزدیک ایسی کوئی سبیل نہیں ہے کہ (تحقیق مرض کے لئے) تجربہ کار طبیب کے سامنے پیش کرنا مفید ہو۔ ایسی صورت میں اگر مرد اپنے مرض کا اعتراف نہ کرے تو اسے قسم کھانے کے لئے کہا جائے گا' اگر وہ انکار کرے تو اس کی بجائے عورت سے حلف لیا جائے گا کہ وہ شخص نامرد ہے کیوں کہ اسے مرد کے قرینوں سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے۔

اب اگر حاکم شرع کے نزدیک اس شخص کا عنین (نامرد) ہونا' خود مرد کے اقرار سے یا حلف اٹھانے سے ثابت ہو جائے تو حاکم فسخ نکاح کے لئے ایک سال کی مہلت دے گا۔ اس مہلت کا آغاز اس دن سے ہو گا جس روز اس کا نامرد ہونا پایہ ثبوت کو پہنچا۔ ایک سال گزرنے کے بعد عورت اس معاملہ کو پھر حاکم شرع کے سامنے پیش کرے گی۔ اور مرد کہے کہ وہ اس کے پاس جا چکا ہے اور عورت باکرہ نہیں تھی تو اس شخص سے اس بارے میں قسم لی جائے گی کہ اس عورت سے مقاربت کی ہے اگر وہ قسم سے انکار کرے تو (اس کی بجائے) عورت قسم کھائے کہ اس کے خاوند سے مباشرت نہیں ہوئی۔ اگر وہ عورت قسم کھالے یا خاوند اقرار کرلے تو حاکم شرع یہ کہہ کر فسخ نکاح کر دے گا کہ اس شخص کا نامرد ہونا یا عورت کا مطالبہ حق فسخ ثابت ہو گیا ہے۔ اگر حاکم نے کچھ نہ کہا تب بھی یہی فیصلہ دے سکتا ہے۔ لیکن اگر وہ عورت باکرہ ہو تو پہلے اسی سے قسم لی جائیگی اور اگر وہ انکار کرے تب مرد سے حلف لیا جائے گا کیوں کہ یہ ظاہر ہے کہ اس کا باکرہ ہونا اس کے دعوے کی تائید کرتا ہے۔

اگر مہلت کے دوران عورت مرض میں مبتلا ہو جائے یا مرد کی مقاربت سے عاجز ہو تو یہ ایام ایک سال کی مدت مہلت سے نکال دیئے جائیں گے اور اتنے ہی دن اس کے عوض میں خاوند کو اور بھی دیئے جائیں گے۔ لیکن اگر یہ صورت حال مرد کو پیش آئے تو یہ دن مہلت میں شمار کیے جائیں گے۔

ان کے علاوہ دوسرے عیوب مثلاً سیاہ فام ہونا وغیرہ کی بابت جو حکم ہے اس کی تفصیل شرائط کے بیان میں آ چکی ہے وہاں پر ملاحظہ ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جن عیوب کا ذکر نکاح کے سلسلہ میں آتا ہے ان کی تین قسمیں ہیں: مجبوب ہونا۔ عنین ہونا اور خصی ہونا۔ مجبوب ہونا یہ ہے کہ عضو تناسل پورا یا اس کا کچھ حصہ کٹا ہوا ہو کہ اس سے مباشرت ممکن نہ ہو اور عنین ہونا یہ ہے کہ اندام نہانی میں مباشرت کرنے پر قادر نہ ہو۔ اگر غیر فطری طور پر یا کسی اور عورت کے ساتھ مباشرت پر قادر ہو تب بھی اسے عنین ہی تصور کیا جائے گا جیسا کہ شافعیہ اور حنفیہ کہتے ہیں۔ اب درآنحالیکہ مرد اپنی عورت کے ساتھ مباشرت سے عاجز ہو تو وہ عنین ہے اگرچہ اس میں شہوت (خواہش نفسانی) موجود ہو۔ خصی وہ شخص ہے جس کے خصیے کٹے ہونے یا ستے ہوئے ہوں جیسا کہ جانوروں کے ساتھ ہوتا ہے کہ کھال کو باقی رکھتے ہوئے خصیتین کو سوت لیا جاتا ہے۔ (ایسا شخص خصی ہے) اگرچہ عضو مخصوص باقی اور محفوظ ہو اور مباشرت ممکن ہو' کیوں کہ خصی ہونے سے یا تو مرد مباشرت سے قاصر یا قوت مردمی کمزور ہو جاتی ہے اور یہ دونوں امور عیب میں داخل ہیں۔ پس اگر مجبوب یا خصی شدہ مرد کی بیوی فسخ عقد کا مطالبہ کرے تو بلا تاخیر اس کا مطالبہ تسلیم کیا جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ عضو مخصوص مردہ (بے حس) ہو چکا ہو اور اس کے علاج کی کوئی امید نہ ہو کیوں کہ اس میں مہلت دینے سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص نامرد ہو تو اسے ایک سال قمری تک اس توقع پر کہ وہ مرض زائل ہو جائے گا مہلت دی جائے گی اور یہ مدت اس روز سے شروع ہو گی جس روز

(مہلت کا) فیصلہ ہوا اور وہ ایام جن میں عورت خاوند سے علیحدہ رہی ایام مدت میں شمار نہ ہوں گے۔ لیکن اگر مرد عورت سے علیحدہ رہا ہو تو وہ ان ایام میں محسوب ہوں گے اور نامردی کا ثبوت خاوند کے اقرار سے ہوگا جو اس نے حاکم شرع کے سامنے یا گواہوں کے سامنے کیا ہو جو اس اقرار کی شہادت حاکم کے سامنے دیں۔ اور اگر عورت اس باب میں تجربہ کار اشخاص کی گواہی مہیا کر دے تو اس پر عمل کیا جائے گا اور ایسا ہو جائے تو بہت اچھا ہے کیوں کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس مریض شخص کا معائنہ واقف کار اور تجربہ کار طبیب سے کرایا گیا اور اس کی رائے اس بارے میں فیصلہ کن ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ عورت یہ دعویٰ کرے کہ خاوند کا عضو مخصوص شل ہے۔ اس بارے میں بجز واقف کار طبیب کے اور کوئی شخص فیصلہ نہیں کر سکتا۔

واضح ہو کہ فسخ نکاح کے لئے یہ شرطیں ہیں۔ ایک شرط یہ ہے کہ یہ معاملہ کسی حاکم کے سامنے پیش کیا جائے۔ اگر کسی اور شخص کے سامنے پیش کیا گیا اور اس نے ایک سال قمری کی مہلت دے دی تو اس سے کچھ فائدہ نہ ہوگا اسی طرح اگر حاکم شرع کے علاوہ کسی اور شخص نے فسخ نکاح کا فیصلہ کیا تو وہ رائیگاں ہے۔ اور یہ شرط ہر قسم کے عیوب کے متعلق ہے کیوں کہ ہر عیب کی بنا پر فسخ نکاح کے لئے حاکم کا فیصلہ ناگزیر ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ خاوند بالغ ہو۔ اگر خاوند نابالغ اور مباشرت کے قابل نہیں ہے تو عورت کو یہ حق ہی نہ ہوگا کہ یہ معاملہ قاضی کے سامنے پیش کر کے اس کا نامرد ہونا ثابت کر سکے۔ کیوں کہ ممکن ہے یہ صورت حال بہ سبب صغیر سنی کے ہو۔ پس یہ معاملہ اس وقت قاضی کے سامنے پیش کرنا چاہئے جب کہ خاوند بالغ ہو اور مباشرت سے عاجز ہو تا کہ قاضی دوسرے مریضوں کی طرح ایک سال کی مہلت دے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ عورت خاوند کے نامرد ہونے پر راضی نہ ہو اگر عورت کو عقد سے پہلے ہی اس شخص کے نامرد ہونے کا علم ہوا اور اس پر بھی وہ راضی ہوا اور شہادت سے یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچ جائے کہ عورت اس شخص کے اس عیب سے آگاہ تھی (پھر بھی اس نے شادی کر لی) تو ایسی صورت میں قاضی مہلت نہ دے گا۔ حنفیہ کو اس سے اتفاق ہے لیکن مالکیہ اور شافعیہ کو اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ اگر عورت کو مرد کے عنین ہونے کا علم مباشرت کے پہلے سے ہو تو اسے مطالبہ فسخ عقد کا حق باقی رہے گا اگر مباشرت کے بعد اس کے عنین ہونے کا علم ہوا اور رضامندی کا صراحۃً اظہار کئے بغیر عورت خاموش رہے تب بھی اس کا حق فسخ ساقط نہ ہوگا۔ لیکن اگر اس نے یہ کہہ دیا کہ میں اس کے عنین ہونے پر بھی راضی ہو تو اب اسے فسخ نکاح کا حق نہ رہے گا۔

اگر قاضی نے کسی کو ایک سال کی مہلت دے رکھی ہے اور خاوند کا یہ دعویٰ ہو کہ اس مہلت کے دوران اس نے صحیح طریقہ فطری سے مباشرت کی ہے۔ اور عورت باکرہ اس کے اس دعویٰ سے انکار کرتی ہے تو عورت کی بات تسلیم کی جائے گی کیوں کہ بنیادی بات مباشرت کا نہ ہونا ہے اور مرد کا عنین ہونا اس (خیال) کی تائید کرتا ہے اس لئے عورت کا بیان قابل تسلیم ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ مرد نے' نامردی ثابت ہونے سے پہلے دعویٰ کیا کہ اس نے مباشرت کی ہے اور عورت اس سے انکار کرتی ہو تو مرد کے قسم کھانے پر اس کی بات مانی جائے گی۔ کیوں کہ اصل بات صحت مندی ہے اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ اگر مدعی اپنے دعوے کے ثبوت میں واقف کار اور تجربہ کار شخص کی گواہی پیش کر دے تو اس پر عمل کیا

جائے گا جیسا کہ ابتداء میں بتایا گیا اس کی تائید معتبر طبیب سے نہیں کرائی جائے گی۔ لیکن اگر باکرہ ہو اور خاوند دعویٰ کرے کہ اس نے سال مہلت کے اندر اس سے مباشرت کی ہے لیکن کوئی معتبر عورت شہادت دے کہ عورت کی بکارت باقی ہے تو اس عورت کی بات مانی جائے گی لیکن اگر وہ بتائے کہ بکارت زائل ہو چکی ہے تو خاوند کا قول مانا جائے گا۔ اگر عورت یہ کہے کہ اس کی بکارت مباشرت کے بغیر زائل ہوئی ہے تو ایسی صورت میں خاوند کو قسم کھانا لازم ہوگا اور ظاہر ہے کہ ایسی صورت حال میں حقیقت کا علم' معتبر اور واقف کار شخص یعنی طبیبہ ہی کو ہو سکتا ہے' لہٰذا امور مذکورہ کے پیش نظر طبیبہ کی رائے پر عمل کیا جائے گا۔ اور زیادہ احتیاط اس میں ہے کہ اس بارے میں دو طبیبہ خواتین کی رائے حاصل کی جائے۔

دوسری قسم کے عیوب میں عورت کے مخصوص امراض رتق۔ قرن۔ عفل ہیں اور مرض فتق ہے جسے مالکیہ ''افضاء'' کہتے ہیں اور وہ آگے اور پیچھے کے راستوں کا ایک ہو جانا یاد براور قبل کا مل جانا ہے جسے شریم (یا چیرا آجانا) کہا جاتا ہے جیسا کہ سابقاً بتایا گیا اور ایک مرض استحاضہ (یعنی غیر معمولی کثرت ادرار) ہے اور شرمگاہ سے مباشرت میں بدبو کا خارج ہونا۔ لیکن منہ سے بدبو کا آنا (یا گندہ دہنی) کا شمار مشترکہ عیوب میں سے ہے جیسا کہ آگے بتایا جائے گا۔

ان عیوب مخصوصہ زناں میں سے کوئی عیب اگر عورت میں پایا جائے تو مرد کو فوری فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق ہے۔ اس وقت کا انتظار نہ کیا جائے گا جب کہ مباشرت ممکن ہو کیوں کہ بنیادی امر یہ ہے کہ مرض باقی رہے گا۔ پس اگر بیوی عفل' قران یا رتق کی مریضہ ہے اور ہنوز وہ صغیر سن ہے تو اس کے بڑی ہو جانے کا انتظار نہ کیا جائے گا بلکہ خاوند کے فوری طور پر فسخ نکاح کے مطالبہ کو پورا کیا جائے گا۔

تیسری قسم کے عیوب امراض مشترکہ ہیں جو مرد اور عورت دونوں کو لاحق ہو سکتے ہیں۔ مثلاً جنون۔ جذام۔ برص۔ سلسل بول (پیشاب کا مسلسل آتے رہنا) یا استطلاق الغائط (اجابت کا بے قابو ہونا) دوسرے لفظوں میں اسے دائمی پیچش کہہ سکتے ہیں۔ اور مرض عذیطہ تو درجہ اولیٰ اس زمرہ میں آتا ہے جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ ان امراض سے زیادہ خراب مرض ہے اس سے مراد مباشرت کے وقت اجابت کا صادر ہو جانا۔ نیز شرمگاہ یا عضو مخصوص میں دائمی ناسور کا ہونا۔ بظاہر سیلان اور زہری بھی ان ہی امراض میں ہے یا کوئی اس سے بھی برا مرض ہو یا مسوں اور ناسوروں کا مرض یا سر کے زخم جس سے بدبو نکلتی ہے یا گندہ دہنی اور یا یہ کہ دونوں میں سے کوئی واضح طور پر مخنث ہو۔ واضح طور پر مخنث ہونا بھی عیب مستوجب فسخ نکاح ہے رہا ''خنثیٰ مشکل'' (جس کی جنس کا تعین دشوار ہو) تو اس سے تو عقد ہی سرے سے باطل ہے۔

ان عیوب (یا امراض) میں سے برص' جذام اور جنون ایسے امراض ہیں جو میاں بیوی دونوں کو فوری طور پر فسخ نکاح کا حق دیتے ہیں۔ خواہ خاوند یا بیوی کم سن (نابالغ) ہوں یا بڑے (بالغ) اور تمام عیوب مذکورہ بالا کی بنا پر فسخ عقد ہو سکتا ہے خواہ وہ عیب عقد کے پہلے سے پایا جاتا ہو یا بعد میں لاحق ہوا ہو اسی طرح اس سے بھی فرق نہیں پڑتا کہ مباشرت سے پہلے ہی یہ عیب موجود ہو یا بعد میں ہوا ہو۔ لیکن ان تمام عیوب میں حق فسخ ثابت ہونے کے لئے ناراضامندی شرط ہے۔ اگر اس عیب کے باوجود کوئی ازدواجی حالت پر راضی ہو اور یہ کہے کہ میں اس حالت میں بھی (رشتہ قائم رکھنا چاہتا یا چاہتی ہوں اور) راضی ہوں۔ یا رضامندی کا اظہار (اطوار سے) ضمناً ہوتا ہو۔ مثلاً ایک دوسرے کو اپنی ذات سے بہرہ مند ہونے کا موقع دے تو اس کے مطالبہ فسخ نکاح کا حق جاتا رہے گا۔ اس کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ کوئی خود اس عیب سے

غیر مسلم کے ساتھ نکاح کا بیان

غیر مسلم اشخاص کے ساتھ نکاح کی دو حالتیں ہیں خواہ وہ (غیر مسلم) کتابی ہو جیسے یہودی یا نصرانی یا غیر کتابی ہو جیسے مجوس (آتش پرست) یا برہمنی مذہب والا یا عرب کے مشرکین میں سے جو بت کی پرستش کرتا ہے۔

پہلی حالت یہ ہے کہ یہ عقد دارالاسلام میں مہاجرین کے درمیان ہو دارالاسلام سے مراد وہ آبادیاں ہیں جہاں مسلمانوں کا مکمل تسلط ہو۔ قطع نظر اس کے کہ (عقد ازدواج کرنے والے) وہ ذمی (غیر مسلم رعایا) ہوں جنہوں نے وہاں اپنا وطن بنا لیا ہو اور مسلمان کے عائد کردہ فرائض جزیہ اور دوسرے قوانین کے پابند ہوں یا انہوں نے وہاں پر پناہ لی ہو اور امن وامان کے ساتھ تجارت وغیرہ کے لئے عارضی طور پر اقامت گزیں ہوں اور ان کا ارادہ پھر اپنے علاقہ میں واپس جانے کا ہو۔

خالی ہو جس کی بنا پر فسخ عقد چاہتا ہے۔ جیسا کہ شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے۔ پھر یہ ہے کہ اگر مباشرت سے پہلے فسخ نکاح ہو جائے تو بیوی کو مہر کا حق رہے گا۔ خواہ فسخ نکاح عورت کے مطالبہ پر ہوا ہو یا مرد کے مطالبہ پر۔ کیوں کہ اگر مطالبہ فسخ عورت نے کیا تو علیحدگی کا موجب عورت کو قرار دیا جائے گا اور وہ مہر کی مستحق نہیں ہوگی اور اگر مرد کے مطالبہ پر فسخ عقد ہوا تو اس کا موجب وہ عیب قرار دیا جائے گا جس کو عورت نے چھپا رکھا تھا' تو گویا اس کا سبب بھی عورت ہی ہوئی اس بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اگر فسخ عقد اس عیب کی بنا پر ہوا جو خاوند نے بیوی سے چھپا رکھا تھا تو علیحدگی کا سبب مرد کو قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح عورت نے بھی اگر اپنے عیب کو خاوند سے پوشیدہ رکھا تو (فسخ عقد کی) ذمہ داری بیوی پر ہوگی۔

اگر فسخ عقد مباشرت یا تخلیہ کے بعد ہوا تو عقد میں جو مہر طے ہوا وہ واجب الادا ہوگا۔ خواہ علیحدہ کا موجب عورت ہو یا مرد کیوں کہ حنابلہ کے نزدیک تخلیہ ہونے' بوسہ لینے یا شہوانی نظر ڈالنے وغیرہ سے مہر لاگو ہو جاتا ہے اور ساقط نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر مباشرت سے پہلے دونوں میں سے کوئی وفات پا جائے (تو مہر بحال رہے گا) اور خاوند کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے ادا کردہ مہر کا مطالبہ اس شخص سے کرے جس نے دھوکا دے کر اس کی شادی عیبی (یا مریضہ) عورت سے کرا دی ہو۔

واضح ہو کہ مباشرت سے پہلے (علیحدگی ہو جائے تو) کوئی مہر واجب نہیں ہوتا لیکن اگر (مباشرت سے پہلے) دونوں میں سے کسی کی وفات ہو جائے تو واپسی مہر کا حق نہ رہے گا۔

اگر نابالغ لڑکی یا جنون زدہ عورت کی شادی اس کے ولی نے کسی عیبی سے کر دی اور عقد کے وقت اسے اس کا علم تھا تو وہ عقد باطل ہوگا لیکن اگر اسے معلوم نہ تھا تو عقد صحیح ہوگا اور اسے فسخ عقد کا حق حاصل ہوگا۔

اگر بالغہ عورت نے اپنا عقد کسی پاگل یا جذامی (اپاہج) یا برصی (کوڑھی) سے کر لیا اور اس پر راضی ہو تو ولی کو اعتراض کرنے اور مطالبہ فسخ کا حق حاصل ہوگا کیوں کہ اس کو غیر کفو کے ساتھ شادی قرار دیا جائے گا خاص کر اس لئے کہ

دوسری حالت یہ ہے کہ ان کا عقد ازدواج ان کے لئے اپنے علاقہ یعنی دارالحرب میں ہوا ہو۔ جس سے مراد وہ علاقہ ہے جہاں مسلمانوں کا اقتدار نہ ہو۔ پھر وہ دونوں یا ان میں سے ایک مسلمانوں کے علاقہ میں ہجرت کر کے آ جائے۔ دونوں صورتوں میں یہ دیکھنا ہوگا کہ آیا ان کا نکاح شرائط اور ارکان کے لحاظ سے مسلمانوں کے (مراسم) عقد ازدواج کے مطابق عمل میں آیا ہے۔ یعنی ایجاب وقبول کے ساتھ اور شاہدوں اور ولی کی موجودگی میں۔ اور ایسی عورت کے ساتھ جو محرم یا عدت میں نہیں ہے۔ یا یہ کہ مرد ایسا ہو (جو شرعاً شادی نہیں کر سکتا) کہ اس کی چار بیویاں پہلے سے موجود ہوں اور پانچویں سے شادی کرے یا شرائط عقد مندرجہ بالا کے خلاف شادی کرے۔ پس اگر وہ عقد مسلمانوں کے طریق عقد کے مطابق ہوا ہے تو مسلمانوں کے نزدیک وہ عقد صحیح مانا جائے گا۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے [1] ایسے عقد نکاح کی صورت میں وہ تمام احکام عائد ہوں گے جو مسلمانوں کے عقد صحیح کی صورت میں عائد ہوتے ہیں۔ مثلاً حق وراثت۔ وقوع طلاق۔ ظہار (بیوی کو ماں کے برابر کہہ دینا) ایلاء (بیوی کے پاس نہ جانے کی قسم کھا لینا)۔ نفقہ کا واجب الاداء ہونا اور پابندی زوجیت (یا گھر میں رکھنے کے فرائض) وغیرہ۔

اگر وہ نکاح اسلامی عقد کے منافی صورت میں ہوا ہو تو دیکھنا ہوگا کہ آیا اس مرد اور عورت میں وہ شرائط ملحوظ تھیں جو خاوند یا بیوی بننے کی اہلیت کے لئے لازم ہیں یا نہیں؟ اسلامی عقد کے منافی ہونے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وہ شادی کسی محرم کے ساتھ (جس سے شادی مذہباً حرام ہے) ہوئی ہو مثلاً ماں یا بہن یا بیٹی کے ساتھ ہوئی جیسا کہ مجوسی کرتے ہیں یا کسی نے اپنی پھپھی کے ساتھ یا دو حقیقی بہنوں کے ساتھ عقد کر لیا ہو جیسا کہ یہودیوں کے ہاں ہوتا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کسی عورت کی شادی پہلے خاوند کی عدت کے ایام میں جب کہ ہنوز عدت کے دن پورے نہ ہوئے ہوں، ہوئی یا پانچویں بیوی سے جب کہ اس کی چار

اس میں اندیشہ ہے کہ وہ عیب (یا مرض) اولاد اور خاندان تک میں پھیل جائے۔

اگر عورت، نامرد۔ عضو بریدہ یا خصی شدہ کی بیوی بننے پر راضی ہو تو اس صورت میں ولی کو اعتراض کا حق نہ رہے گا کیوں کہ مباشرت عورت کا حق ہے۔ کسی اور کا نہیں ہے۔ اب اگر وہ اس پر راضی ہے کہ بلا مباشرت خاوند زندگی بسر کرے تو اسے اس پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ دونوں صورتوں میں شافعیہ کا یہی قول ہے۔ اگر عیب عقد کے بعد لاحق ہوا تو اب ولی کو مطلقاً حق فسخ نہ ہوگا کیوں کہ ولی کا دخل عقد کے ہونے تک ہے اس کے بعد عقد کے باقی رکھنے (یا تحفظ عقد میں) اسے کوئی دخل نہیں ہے۔

۱۔ مالکیہ کے اس باب میں دو اقوال ہیں جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔ ان دونوں میں سے قوی تر قول یہ ہے کہ اگر دونوں میاں بیوی مسلمان ہیں تو عقد نکاح درست ہوگا درآنحالیکہ وہ تمام شرائط جو مسلمانوں کے نزدیک معتبر ہیں پوری کی

بیویاں پہلے موجود ہوں عقد نکاح کرے۔ دوسری صورت کے تحت بھی چند شکلیں ہیں منجملہ ان کے یہ کہ ولی اور گواہوں کی موجودگی کے بغیر شادی کی یا یہ کہ ایک مقررہ عرصہ کے لئے شادی کی مثلاً ایک سال کے لئے یا دو ماہ کے لئے وغیرہ اس کو متعہ کہتے ہیں اسی میں یہ صورت بھی ہے کہ کسی عورت کو تین طلاقیں دی گئی ہوں (۱) اور بغیر حلالہ کئے وہ پھر اس کے ساتھ عقد کرے اور طلاق کا مطلب اس وقت غیر مسلموں میں مشہور ہے اسی طرح کے اور عقود بھی ہیں جو شرائط مذکورہ کے تحت نہ ہوئے ہوں۔ اگر اسلامی علاقہ میں اسلامی طریق نکاح کے خلاف کسی اور طرح سے شادی کی گئی تو مسلمانوں کو اس پر اعتراض نہ ہوگا بلکہ اس کو ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے گا۔ بشرطیکہ یہ تین شرطیں ملحوظ رہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ اس طرح کا نکاح ان کے مذہب میں درست ہو۔ اگر ان کے اپنے طریق نکاح کے علاوہ کسی اور طریقہ سے شادی ہوئی تو وہ بدکاری متصور ہوگی۔ ایسی صورت میں مسلمان انہیں ان کی مرضی پر نہ چھوڑیں گے۔ جس طرح چوری کرنے والے کو نہیں چھوڑا جاتا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ انہوں نے (ایسی شادی کے بعد اپنا معاملہ) مسلمانوں کے سامنے فیصلے کے لئے پیش نہ کیا ہو۔

تیسری شرط یہ ہے کہ دونوں میاں بیوی بیک وقت مسلمان نہ ہوئے ہوں یا دونوں میں ایک مسلمان ہوا ہو اور مسلمان کے سامنے یہ معاملہ پیش ہوا ہو یا دونوں مسلمان ہو گئے ہوں یا دونوں میں سے ایک مسلمان ہوا ہو پس اگر وہ عقد کسی محرم کے ساتھ ہوا یا دو بہنوں کے ساتھ ہو یا پانچویں بیوی سے ہوا تو کسی حال میں بھی ان کو رشتہ ازدواج میں منسلک نہ رہنے دیا جائے گا۔ اور اگر ایام عدم میں کسی عورت سے ہوا اور عدت کے ایام معاملہ کو (حاکم کے سامنے) پیش ہونے یا مسلمان ہونے کے وقت تک پورے نہ ہوئے ہوں تو اسی طرح ان میں بھی علیحدگی کرادی جائے گی (۲) لیکن اگر وہ نکاح ان امور کے علاوہ کسی اور اسلامی مسلک کے خلاف ہو تو یہ رشتہ ازدواج قائم رکھا جائے گا۔ یہ تمام مسائل بموجب مسالک مختلفہ

گئی ہوں ایسی صورت میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس کی تفصیلی وضاحت آگے آرہی ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ کافر کے طلاق دینے سے طلاق واقع نہیں ہوتی کیونکہ مسلمان ہونا طلاق کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے ہے جیسا کہ آگے بتایا گیا ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ کافر عورت کے لئے عدت نہیں ہے۔ البتہ اگر وہ کتابیہ ہو اور اس کی شادی کسی مسلمان سے ہوئی ہو اور اسے طلاق ہو جائے تو بلا اختلاف عدت گزارے گی۔

تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

۱۔حنفیہ کہتے ہیں کہ دوسری اقوام: اہل کتاب مشرکین صائبین (ستارہ پرست) یا مجوس (آتش پرست) وغیرہ کے نکاح میں اگر وہ تمام شرطیں جن کا ذکر مسلمانوں نے کیا ہے پوری ہوگئی ہوں تو مسلمانوں کے نزدیک وہ عقد درست ہوگا۔ کیوں کہ (اس صورت میں) جو باتیں مسلمانوں کے نزدیک درست ہیں۔ وہ غیر مسلموں کے نزدیک بھی صحیح ہیں۔ مثلاً اگر کسی مشرک نے ایک مشرکہ عورت سے بطریق صحیح ایجاب وقبول کے ساتھ دو مرد گواہوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی موجودگی میں شرائط نکاح کو پورا کرتے ہوئے شادی کی اور ایسی چیز کو مہر ٹھہرایا جسے مہر ٹھہرانا درست ہے تو یہ عقد مسلمانوں کے نزدیک درست متصور ہوگا اور مہر صحیح مانا جائے گا۔ گویا کہ یہ عقد مسلمانوں کا ہے۔ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ لیکن مالکیہ اس کے درست ہونے کے قائل نہیں ہیں جیسا کہ آگے بتایا جائے گا اس بارے میں حنفیہ کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ''وَامْرَاَتُهٗ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ '' یعنی ابولہب کی بیوی (لکڑی ڈھونے والی) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے ابولہب کے ساتھ اس کی بیوی کے نکاح کو معتبر فرمایا ہے اور اس کی بیوی کو اس کی جانب منسوب فرمایا ہے اور امراتہ (یعنی اس کی بیوی) فرمایا ہے۔ اگر (ابولہب کافر کا) نکاح فاسد ہوتا تو عرف اور لغت کی رو سے ''اس کی بیوی'' نہ کہا جاتا۔ ان کی دلیل یہ ارشاد نبویؐ ہے ولدت من نکاح لا من سفاح (یعنی نکاح سے ولادت ہوئی بدکاری سے نہیں) ان الفاظ کا دلیل ہونا یوں ہے کہ ایام جاہلیت میں (یعنی اسلام سے پہلے) جو شادی مسلمانوں کے عقد نکاح کی طرح ہوئی تو اس کو صحیح مانا جائے گا۔ اگر وہ درست نہ ہوتا تو اسے عہد جاہلیت کی بدکاری کی طرح فعل ناجائز کہا جاتا لیکن اس کو دلیل میں پیش نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی بحث مسلک مالکیہ کے بیان میں آرہی ہے۔ وہاں پر غور سے ملاحظہ کیا جائے۔

غیر مسلموں کے ایسے نکاح جو فاسد قرار پاتے ہیں ان کی چند اقسام:

منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ گواہوں کے بغیر نکاح ہو لہٰذا اگر اہل کتاب کا نکاح کسی کتابیہ سے گواہ کے بغیر کیا جائے تو دیکھنا ہوگا کہ آیا ان کے مذہب کی رو سے وہ نکاح جائز تھا یا نہیں؟ اگر وہ جائز تھا تو وہ نکاح برقرار رہے گا یہاں تک کہ اگر وہ دونوں مسلمان ہو جائیں تو وہ نکاح بغیر گواہوں کے ہوا تھا قائم رہے گا اگر وہ دونوں یا ان میں سے ایک مسلمان نہ ہو اور معاملہ مسلمان قاضی کے سامنے پیش کیا جائے تو حاکم شرع اس عقد کو بحال رکھے گا اور علیحدگی نہ کرائے گا۔ لیکن اگر ان کے مذہب میں وہ نکاح ناجائز ہو تو مسلمانوں کے نزدیک بھی اس عقد کو برقرار رکھا نہ جائے گا۔ اسی طرح اگر ایک اہل کتاب نے ایسی کتابیہ عورت سے شادی کی جو پہلے مسلمان خاوند کی عدت گزار رہی ہو یعنی اس کا مسلمان خاوند وفات پا گیا ہو یا اسے طلاق دے دی ہو اور عدت کے دن پورے نہ ہوئے ہوں تو ان کا نکاح بلا اختلاف فاسد متصور ہوگا اور ان میں علیحدگی کرادی جائے گی۔ اگر ان کے مذہب میں یہ جائز اور اس پر اعتراض کیا جائے۔ اور وہ مسلمان نہ ہو گئے ہوں تو ان میں علیحدگی ضروری نہیں ہے کہ قاضی کے سامنے دونوں یہ معاملہ پیش کریں اور ایسی حالت میں یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اس معاملہ کو حاکم کے سامنے پیش کریں گے۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ کوئی ذمی شخص (اسلامی حکومت کی غیر مسلم رعایا) کسی مسلمان عورت سے شادی کر لے تو ان میں علیحدگی کرنے کے لئے دعویٰ کرنے اور مطالبہ فسخ کی مطلق حاجت نہیں ہے لیکن اگر عورت کسی غیر مسلم خاوند کی عدت میں ہو خواہ وہ خاوند اس کا ہم مذہب رہا ہو یا نہ رہا ہو اور عدت کے

دوران ان کے مذہب میں جائز ہو تو اس بارے میں اختلاف ہے: ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ ان کا نکاح مسلمان ہونے سے پہلے اور بعد میں بھی برقرار رہے گا۔ لہٰذا اگر دونوں یا دونوں میں سے ایک اس معاملہ کو مسلمان قاضی کے سامنے پیش کرے تو ان میں علیحدگی نہ کرائے جائے لیکن صاحبین کا کہنا یہ ہے کہ اگر عورت عدت میں ہے تو اس کا عقد بحال نہ رہے گا یعنی اگر عدت کے ایام ہنوز باقی ہیں تو ان میں علیحدگی کرادی جائے گی۔ تاہم اگر عدت کے دوران شادی ہوئی اور عدت گزرنے کے بعد دونوں کا معاملہ قاضی اسلام کے سامنے پیش کیا تو بالاتفاق ان میں علیحدگی نہ کرائی جائے گی۔ اس بارے میں ابوحنیفہؒ کا ارشاد درست ہے اور کافر کی عدت میں فرق یہ ہے کہ عدت دو حقوق پر مشتمل ہوتی ہے: حق شرع اور حق نکاح۔ اگر میاں بیوی دونوں اہل کتاب ہیں تو شرعی احکام ان پر عائد نہیں ہوتے لہٰذا اس کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ عدت کے دنوں کو پورا کرنا خاوند پر حق واجب قرار دیا جائے کیوں کہ خاوند کا یہ عقیدہ ہی نہیں ہے کہ جس طرح وہ فرض کی گئی ہے اس پر بھی وہ لاگو ہے۔ ہاں اگر مسلمان خاوند کی عدت میں ہو تو اس کا پورا کرنا کتابیہ عورت پر واجب ہے کیوں کہ یہ عدت اس مسلمان کا حق ہے جس کی وہ عدت گزار رہی ہے۔

یہاں پر صحیح بات جس میں کوئی شک نہیں ہے یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان ایسی کتابیہ عورت سے شادی کرنا چاہے جس کا پہلا خاوند اہل کتاب تھا اور اس سے علیحدگی ہوگئی ہے تو عدت کے دن گزارنے سے پہلے اس عورت سے شادی کرنا درست نہیں ہے۔ بعض اصحاب کو اس سے اختلاف ہے (وہ کہتے ہیں) کہ عقد صحیح ہوگا لیکن اس کے ساتھ مباشرت اس وقت تک نہ کرنی چاہئے جب تک کہ حیض آنے کے بعد اس کا بے حمل ہونا ثابت نہ ہو جائے۔ کیوں کہ جیسا کہ بتایا گیا کہ اس صورت میں عدت گزارنا حق تعالیٰ کا حق (یا فریضہ الٰہی) ہے اور اس پر عائد ہوتا ہے جس کا یہی عقیدہ ہو اور مسلمان کا چونکہ یہی عقیدہ ہے لہٰذا اس پر عمل کرنا لازم ہے۔

واضح ہو کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ اہل کتاب وغیرہ غیر مسلم اشخاص میں عدت کا لحاظ نہیں ہوتا اور خاوند کی موت یا طلاق کے باعث دونوں میں علیحدگی ہوگئی پھر مثلاً ایک ہفتہ کے بعد اس کے ساتھ کسی نے شادی کر لی اور ہنوز چھ ماہ نہ گزرے تھے کہ اس عورت کے ہاں بچہ پیدا ہوگیا تو اب سوال یہ ہے کہ آیا یہ بچہ پہلے خاوند کا شمار ہوگا یا نہیں؟ اس کی بابت کہتے ہیں کہ اس کا نسبت پہلے خاوند سے نہیں جوڑا جائے گا۔ لیکن اہل تحقیق کہتے ہیں کہ نسب ثابت ہو جائے گا کیوں کہ عقد ثانی کے صحیح مانے جانے سے یہ ضروری نہیں ہو جاتا کہ پہلے خاوند کے ساتھ اس کا نسب نہ جڑ سکے۔ درآنحالیکہ وہ ولادت (عقد کے بعد) چھ ماہ سے کم عرصہ میں ہوئی ایسی صورت میں وہ بچہ لاکلام پہلے ہی خاوند کا متصور ہوگا۔ اگرچہ دوسرا عقد ان کے مذہب کی رو سے صحیح ہے۔

(غیر مسلموں کے) عقد فاسد کی صورتوں میں سے ایک یہ ہے کہ ان میں سے کوئی اپنی محرم عورت سے شادی کر لے مثلاً اپنی ہی بیٹی یا اپنی بہن سے جیسا کہ مجوسیوں (آتش پرستوں) کی شریعت میں ہوتا ہے۔ یا یہ کہ کوئی اپنی پھپھی سے شادی کرے یا دو سگی بہنوں سے شادی کرے یا ایسی ہی کوئی اور شادی ہو اگر یہ شادی ہو جائے تو اسے درست مانا جائے گا۔ بشرطیکہ ان کے مذہب کے مطابق ہو۔ اور انہیں ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے گا اور اس پر کوئی اعتراض نہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ مسلمان ہو جائیں اور دونوں میاں بیوی اس معاملہ کو حاکم شرع کے سامنے پیش کریں کہ وہ اس نکاح کی صحت کے بارے میں

فیصلہ کرے تو اس پر واجب ہوگا کہ وہ ان دونوں میں علیحدگی کرادے اگر دونوں میں سے ایک اس معاملہ کو اٹھائے تو کہا جاتا ہے کہ اس صورت میں بھی علیحدگی کرادی جائے گی اور یہ بھی کہتے ہیں کہ علیحدگی نہ ہوگی اور اس بارے میں صحیح بات یہ ہے کہ جب تک دونوں ہی اس معاملہ کو حاکم شرع کے سامنے پیش نہ کریں علیحدگی نہیں ہوسکتی۔

اگر کوئی یہودی دو بہنوں سے ایک ساتھ شادی کرے اور ان میں سے ایک کو چھوڑ دے اور خود اپنے مذہب پر قائم رہے پھر دونوں (میاں بیوی) مسلمان ہوجائیں تو دوسری بیوی کے ساتھ جو عقد اہوا ہے وہ باقی رہے گا اور بالاتفاق ان میں علیحدگی نہ کرائی جائے گی۔

ایسی ہی ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی کو تین طلاق دے دے اور بغیر حلالہ کئے پھر اپنی طلاق یافتہ بیوی کو بیوی بنالے۔ ایسی صورت میں اگر وہ دونوں مسلمان ہوجائیں یا مسلمان حاکم سے فیصلہ کرائیں تو ان کا عقد برقرار رکھا جائے گا۔

یاد رہے کہ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ ہر معاملہ عقد جو قاضی کے سامنے پیش ہو اور قاضی (یا حاکم اسلام) اس عقد کو برقرار رکھے اور وہ دونوں اپنے مذہب پر قائم رہیں یا مسلمان ہوجائیں تو ثبوت نسب اور عدت اور لوازم زوجیت اور ایک دوسرے کی وراثت کے بارے میں ان پر وہی احکامات عائد ہوں گے جو عقد صحیح کی حالت میں ہوتے ہیں۔ اور وہ عقد جسے حاکم برقرار نہ رکھے جیسے وہ جو محرم کے ساتھ ہوا تو جب تک وہ دونوں اپنے مذہب پر قائم ہیں ان کا نسب اور لوازم زوجیت تو برقرار رہیں گے لیکن وہ ایک دوسرے کے وارث متصور نہ ہوں گے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ وہ دونوں مسلمان ہوجائیں یا پھر اپنے مذہب پر قائم رہیں لیکن اگر ان میں سے ایک مسلمان ہوجائے اور بیوی مسلمان ہوئی ہو خاوند مسلمان نہ ہوا ہو تو حاکم اسلام خاوند کو مسلمان ہوجانے کے لئے کہے گا اگر وہ بھی مسلمان ہوجائے تو دونوں کا ازدواجی رشتہ باقی رہے گا۔ اگر خاوند مسلمان نہ ہو تو ان میں علیحدگی کرادی جائے گی۔ اگر اس شخص کو مسلمان ہونے کے لئے قاضی نے کہا اور وہ خاموش رہا تو دوسری اور تیسری بار پھر کہا جائے گا اگر تین بار کہنے کے بعد بھی وہ خاموش رہا تو ان کے درمیان علیحدگی کرادی جائے گی۔ کیوں کہ پہلا عقد بالاتفاق باطل تھا۔ خاوند بت پرست ہو تو یہ حکم اس پر بدرجہ اولیٰ عائد ہوگا۔ اگر خاوند مسلمان ہوجائے اور بیوی مسلمان نہ ہو تو اس صورت میں یا تو بیوی کتابیہ ہوگی یا بت پرست ہوگی جو الہامی کتاب کی قائل نہیں ہے۔ اگر عورت کتابیہ ہے تو اس کا عقد نکاح بدستور باقی رہے گا بغیر اس کے کہ اسے مسلمان ہونے کے لئے کہا جائے کیوں کہ کتابیہ عورت اپنے دین پر قائم رہتے ہوئے بھی مسلمانوں پر حلال ہے۔ لیکن اگر وہ بت پرست ہے تو اسے مسلمان ہونے کے لئے کہا جائے گا اگر انکار کرے تو ان میں علیحدگی کرادی جائے گی اور اس علیحدگی کو طلاق تصور نہ کیا جائے گا۔ کیوں کہ عورت کو طلاق دینے کا حق نہیں ہے۔ لہٰذا اسلام سے انکار کرنے پر طلاق نہ ہوگی۔

اگر کوئی مسلمان مشرکہ عورت سے شادی کرے اور ان میں نزاع پیدا ہوجائے۔ عورت کہے کہ اس مسلمان سے جب شادی ہوئی تو میں مشرکہ تھی (یعنی مسلمان نہ تھی) اور مرد کہے کہ میں نے جب شادی کی وہ مسلمان تھی تو اس صورت میں اس عورت کی بات مانی جائے گی اور ان میں علیحدگی کرادی جائے گی۔

واضح ہو کہ یہ مسئلہ دو غیر مسلموں کی باہمی شادی کا ہے جو دار الاسلام میں رہتے ہیں اگر یہ شادی دار الحرب میں

ہوئی اور ان میں سے ایک فریق ہجرت کر کے دارالاسلام میں آ جائے تو اس صورت حال میں (احکام شرع کی) تفصیل آگے آ رہی ہے۔

اب رہے اس صورت حال کے احکام جب کہ کوئی غیر مسلم چار شادیوں سے زیادہ شادی کرے یا دو بہنوں سے شادی کرے اور پھر مسلمان ہو جائے۔ اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اس شخص نے ان سب عورتوں سے جدا جدا عقد نکاح کیا ہے تو آخری شادی فاسد قرار دی جائے گی' اور اگر پانچوں کو ایک ہی عقد سے ازدواج میں لایا ان پانچوں میں سے کسی ایک کو چھوڑ دیا۔ یا دو بہنوں میں سے ایک سے علیحدگی ہو گئی۔ خواہ یہ موت کے باعث ہوئی یا اسلام لانے سے پہلے طلاق دے کر ہوئی تو باقی چاروں بیویوں اور یا دوسری بہن سے جو نکاح تھا وہ باقی رہے گا بصورت دیگر بقول صحیح تمام بیویوں کا نکاح فاسد ہو جائے گا خواہ وہ شخص ذمی ہو یا حربی۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ اس مرد کو قیدی نہ بنالیا گیا ہو اگر پانچ بیویوں والا یا دو سگی بہنوں سے شادی کرنے والا قید کر لیا جائے تو سب کا نکاح باطل ہو جائے گا۔ خواہ نکاح مختلف عقد سے ہوا ہو یا ایک ہی عقد سے ہوا ہو۔ اگر اس شخص کے ساتھ اس کی دو بیویاں بھی قید میں آ ئیں ان کے نکاح فاسد نہ ہوں گے۔ باقی بیویوں کے نکاح جو دارالحرب میں رہ گئیں فاسد ہو جائیں گے اور علیحدگی کرادی جائے گی اسی طرح اگر چہ چار بیویاں ہیں اور ان میں سے دو بیویاں خاوند کے ساتھ قید ہو گئیں تو ان دونوں کا نکاح باقی رہے گا اور اُن دونوں کا جو دارالحرب میں رہ گئیں نکاح فاسد ہو جائے گا۔

اگر کوئی غیر مسلم بیٹی اور ماں دونوں سے شادی کر لے تو یہ شادی دونوں سے ایک ہی عقد میں کی ہو گی یا جدا جدا عقد کیا ہو گا پھر بہر دو صورت یا تو وہ شخص مباشرت سے پہلے مسلمان ہوا ہو گا یا مباشرت کے بعد۔ اگر ایک ہی عقد سے دونوں کو بیوی بنایا تو ان کا نکاح باطل ہے خواہ مباشرت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو اور اگر مختلف عقدوں سے انہیں زوجیت میں لایا اور دونوں میں مباشرت بھی کی تو دونوں کا نکاح بالاتفاق باطل ہو جائے گا۔ اگر مباشرت صرف ایک سے ہوئی اس کے بعد دوسری سے عقد کیا اور ہنوز دوسری کے ساتھ مباشرت نہ ہوئی تھی کہ وہ شخص مسلمان ہو گیا تو دوسرا نکاح فاسد ہو گیا خواہ وہ ماں رہی ہو یا بیٹی۔ کیوں کہ دوسری بیوی اگر پہلی بیوی کی ماں تھی اور اس سے مباشرت نہیں ہوئی تو پہلا نکاح جو بیٹی کے ساتھ ہوا تھا وہ باطل نہیں ہوا نیز اگر دوسری بیوی پہلی بیوی کی بیٹی ہے تو اس کے ساتھ نکاح کرنے سے ماں کے ساتھ کیا ہوا نکاح باطل ہو گا۔ اگر دونوں میں سے ایک کے ساتھ پہلے نکاح کیا تھا اس سے مباشرت نہیں کی لیکن دوسری سے مباشرت کر لی تو اگر پہلی بیوی بیٹی تھی تو دوسری بیوی اس کی ماں تھی تو دونوں کا نکاح ایک ساتھ باطل ہو جائے گا۔ کیوں کہ بیٹی سے شادی ہو جائے تو اس کی ماں حرام ہو جاتی ہے اور اگر ماں کے ساتھ مباشرت ہو جائے تو بیٹی حرام ہو جاتی ہے۔ اگر دوسری بیوی بیٹی تھی اور اس کے ساتھ مباشرت نہیں ہوئی تو اس میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ نکاح باطل ہو جائے گا اور فسخ کرادیا جائے گا' اس لئے کہ بیٹی کے ساتھ مباشرت سے اس کی ماں کے ساتھ جو عقد ہوا تھا وہ باطل ہو گیا اور ماں کے ساتھ عقد کرنے سے اس کی بیٹی والا عقد باطل ہوا۔ اب اگر وہ شخص چاہے کہ مسلمان ہونے کے بعد دونوں میں سے کسی سے شادی کرے تو بیٹی سے نکاح حلال ہو گا اس کی ماں سے حلال نہ ہو گا۔ کیوں کہ بیٹی کے ساتھ مباشرت کرنے سے اس کی اصل یا جز (یعنی ماں نانی پرنانی وغیرہ) ہمیشہ کے لئے حرام ہو جائیں گی لیکن اگر ماں کے ساتھ عقد ہوا تو ہمیشہ کے لئے

حرمت عائد نہ ہوگی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ غیر مسلموں کی شادی بیاہ کا معاملہ ان کی صوابدید پر چھوڑ دیا جاتا ہے اور جب تک وہ اپنے مذہب پر قائم ہیں ان سے کوئی تعرض (اس بارے میں) نہیں کیا جائے گا' خواہ ان کی شادی اسلامی لحاظ سے صحیح ہو یا غلط اور جب وہ مسلمان ہو جائیں تب بھی کوئی اعتراض نہیں ہے کیوں کہ ان کے رشتہ ازدواج کے بارے میں بنیادی شے یہی ہے کہ وہ درست ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے ایک عورت سے شادی کی اور بغیر کسی شہادت کے اسے اپنی زوجیت میں لایا یا کسی عورت سے مقررہ عرصہ کے لئے شادی کی تھی جسے نکاح متعہ کہتے ہیں تو (مسلمان ہونے پر) وہ اس نکاح پر قائم رہیں گے بشرطیکہ وہ اس نکاح متعہ کو دائمی نکاح تسلیم کرلیں۔ اگر اسے وقتی نکاح ہی مانتے رہیں تو وہ نکاح برقرار نہ رہے گا۔ کیوں کہ دونوں میاں بیوی نکاح متعہ کا مقررہ وقت ختم ہونے سے پہلے ہی مسلمان ہو گئے ہیں تو اب اسلام سے پہلے کے فاسد عقیدہ پر جما رہنا اسلام میں منع ہے۔ جیسا کہ آگے بتایا گیا ہے۔ اگر وہ دونوں میعاد گزرنے کے بعد مسلمان ہوئے تب تو ظاہر ہے کہ ان کے عقیدے کے بموجب مدت نکاح ختم ہونے کے بعد نکاح ختم ہو گیا تو اب بدکاری پر قائم رکھے جانے کے کچھ معنے ہی نہیں۔

یاد رہے کہ (ان مسائل میں) خاوند کے مذہب والوں کے عقیدہ کا اعتبار کیا جائے گا بیوی کے مذہب والوں کا اعتبار نہیں کیا جائے گا (اس سلسلہ میں چونکہ) یہ کہا جاتا ہے کہ بعض ائمہ اسلام اس قسم کے (وقتی) نکاحوں کو درست قرار دیتے ہیں۔ لہٰذا یوں کہنا چاہئے کہ یہ گفتگو اس صورت حال کی ہے کہ جب کہ ایسے نکاح فاسد کے متعلق ہو جس کے فاسد ہونے پر سب کا اتفاق ہو۔ چنانچہ اگر کسی نے ایسا نکاح کیا جس کے فاسد ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہو تو دونوں کو ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے گا اور مسلمان ہونے کے بعد ان کا نکاح برقرار رہے گا۔ بشرطیکہ اسلام کے نزدیک اس کی خرابی مسلمانوں پر ظاہر نہ ہو۔ اس کی مثال ہے کہ ایک شخص نے کسی عورت سے جو پہلے خاوند کی عدت گزار رہی تھی عقد کیا اور اس کے ساتھ شب عروسی گزاری اور عدت کے دن گزرنے کے بعد وہ دونوں مسلمان ہو گئے تو وہ اس نکاح پر قائم رہیں گے لیکن اگر پہلے خاوند کی عدت ختم ہونے سے پہلے وہ دونوں مسلمان ہو گئے اور اسی نکاح پر قائم رہنا چاہیں تو اس پر قائم نہ رہ سکیں گے اس کا سبب یہ ہے کہ نکاح فاسد پر برقرار رہنے کے لئے یہ شرط ہے کہ ان کے مسلمان ہونے تک وہ امر جو نکاح کے فاسد ہونے کا موجب ہے باقی نہ رہے پس اگر وہ سابقہ خاوند کی عدت کے ایام ختم ہونے سے پہلے مسلمان ہو گئے اور اس کا علم مسلمانوں کو نہیں ہوا تو اب یہ ضروری نہیں ہے کہ مسلمان اس امر کی جستجو کریں جو ان کے نکاح کے فاسد ہونے کا سبب تھا ورنہ اس جانچ پڑتال کی ضرورت ہے کہ امر موجب فساد نکاح ان کے مسلمان ہونے تک باقی تھا یا نہیں؟

حاصل کلام یہ ہے کہ وہ غیر مسلم جب تک اپنے مذہب پر قائم ہیں مسلمانوں کو ان کے نکاح پر اعتراض کرنے کا حق نہیں ہے' پس اگر وہ اپنا معاملہ مسلمانوں کے سامنے پیش کریں یا مسلمان ہو جائیں تو مسلمان ان کو اپنے کئے ہوئے عقد پر برقرار رہنے دیں گے اور بحث میں نہیں پڑیں گے کہ وہ نکاح صحیح تھا یا فاسد تھا' کیوں کہ اس بارے میں مسلمانوں کو چھان بین کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن اگر اس نکاح کے فاسد ہونے کا سبب معلوم ہو جائے تو اب یہ دیکھا جائے گا کہ اس نکاح کو فاسد کرنے والا سبب مسلمان ہونے تک باقی تھا یا زائل ہو گیا۔ اگر اس وقت وہ سبب باقی ہو تو مسلمان ان میں علیحدگی کرا

دیں گے۔ اگر وہ سبب زائل ہو چکا ہے تو عقد برقرار رکھا جائے گا۔ جیسا کہ اس صورت میں بتایا گیا جب کہ کسی نے ایسی عورت سے شادی کی جو سابقہ خاوند کی عدت گزار رہی ہو۔ اگر مسلمان کو یہ معلوم نہ ہو کہ یہ عدت کے دوران ہوا ہے تو یہ درست نہیں ہے کہ مسلمان اس کی بابت ان سے پوچھ گچھ یا چھان بین کریں لیکن اگر موجب فساد عقد ظاہر ہو اور اسے چھپایا نہ جا سکے۔ مثلاً ایک مجوسی اپنی محرمات میں سے کسی کے ساتھ نکاح کرلے یعنی اپنی بیٹی، پھپھی یا اپنی سوتیلی ماں یا سوتیلی بیٹی سے نکاح کرلے تو اس عقد کے فاسد ہونے کا سبب ظاہر اور اس کے فاسد ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ اگر دونوں مسلمان ہو جائیں تو ان میں علیحدگی کرا دی جائے گی۔ جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں اسی طرح اگر ان میں سے ایک فریق یہ معاملہ مسلمانوں کے سامنے پیش کرے تب بھی علیحدگی کرا دی جائے گی۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ ایک فریق معاملہ پیش کرے تب بھی اس عقد کو قائم نہ رکھا جائے گا۔

اگر بیوی مسلمان ہو جائے خواہ وہ کتابیہ ہو یا غیر کتابیہ اور ہنوز مباشرت یا مباشرت جیسا فعل عمل میں نہ آیا ہو تو فوری طور پر ان دونوں میں علیحدگی کرا دی جائے گی بشرطیکہ اس عورت کے ساتھ خاوند بھی مسلمان ہو گیا ہو۔ اگر مباشرت کے بعد عورت مسلمان ہوئی ہے تو اسے عدت گزارنا لازم ہوگا اگر عدت گزارنے سے پہلے خاوند مسلمان ہو جائے تو خواہ بالکل آخری لحہ میں وہ مسلمان ہوا ہو، اس کا عقد برقرار رہے گا ورنہ دونوں میں علیحدگی کرا دی جائے گی اور یہ علیحدگی فسخ نکاح (کی بناپر) متصور ہوگی۔ طلاق (کی بناپر) نہیں قرار دی جائے گی اس کا سبب یہ بتایا گیا ہے کہ ان دونوں میں علیحدگی سزا کے طور پر کی گئی ہے۔ طلاق اختیاری شے ہے۔ پس یہ علیحدگی فسخ عقد سے جبراً ہوئی طلاق نہیں ہے۔ اور یہ بھی وجہ ہو سکتی ہے کہ جب دونوں میں سے ایک مسلمان ہو گیا تو دوسرے کو بھی مسلمان ہونا پڑے گا یا علیحدگی کرائی جائے گی اور یہ بھی ایک طرح سے جبر ہی ہے۔ اس سے یہ نہیں نکلتا کہ مسلمان ہونا یا اسلام سے انکار کرنا اس شخص کا اختیاری فعل ہے اور یہ جواب جو دیا جاتا ہے کہ دونوں اصولاً مسلمان ہونے پر مجبور ہیں یہ جواب قوی نہیں ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

اگر خاوند مسلمان ہو جائے خواہ وہ اہل کتاب ہو یا نہ ہو اور اس کی بیوی کتابیہ ہو تو ان کا نکاح برقرار رہے گا کیوں کہ یہ نکاح پہلے ہی سے حلال ہے۔

اگر وہ عورت کتابیہ اور شرائط عقد سابقہ کو پورا کرتی ہو اور مرد مسلمان ہونے سے پہلے اہل کتاب رہا ہو تو یہ عورت بالاتفاق اس پر حلال ہوگی۔ اگر وہ شخص بت پرست غیر کتابی تھا اور بیوی کتابیہ تھی تو شافعیہ کے نزدیک بقول راجح وہ عورت اس شخص پر بدستور حلال رہے گی بشرطیکہ دونوں ایک ساتھ بیک وقت مسلمان ہو جائیں بایں طور کہ دونوں اپنی زبان سے ایک ہی وقت میں کلمہ شہادت کا اقرار کریں (یعنی اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمداً عبده و رسوله اپنی زبان سے کہیں) تو ان کا عقد ازدواج باقی رہے گا، خواہ یہ بات مباشرت کے بعد ہوئی ہو یا مباشرت سے پہلے ہوئی ہو۔

اگر کسی غیر مسلم عورت کی شادی اس کے ہم مذہب (نابالغ) بچے سے ہو گئی اور اس بچے کا باپ مسلمان ہو گیا اور وہ عورت بھی اس بچے کے باپ کے ساتھ مسلمان ہو گئی تو اس نکاح کے بارے میں اختلاف ہے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ وہ عقد جو اس عورت کا غیر مسلم نابالغ کے ساتھ ہوا تھا وہ فسخ ہو جائے گا کیوں کہ نابالغ (خاوند) اپنے باپ کے مسلمان ہونے پر یعنی اس عورت کے بعد مسلمان مانا گیا۔ اور حنفیہ فسخ نکاح کی توجیہ یوں کرتے ہیں کہ وہ عورت اس بچے کے باپ کے

ساتھ مسلمان ہوئی لہٰذا وہ اپنے خاوند (بچے) سے پہلے مسلمان ہوئی اور ہنوز مباشرت نہ ہوئی تھی لہٰذا اس کا پہلے مسلمان ہو جانا علیحدگی کا موجب ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ عورت (اس کے خاوند) بچے کے باپ کے مسلمان ہو جانے کے بعد مسلمان ہوئی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ زوجیت کا برقرار رہنا اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ دونوں (میاں بیوی) ایک ساتھ بیک وقت مسلمان ہوں۔ یعنی ان کے اسلام لانے میں آگے پیچھے کا کچھ بھی فرق نہ رہا ہو اور اس صورت میں دونوں کا ایک ساتھ مسلمان ہونا ثابت نہیں ہوتا کیوں کہ دونوں کے اسلام لانے میں آگے پیچھے کا فرق ضرور ہوگا۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر وہ عورت بچہ کے باپ کے ساتھ مسلمان ہوئی تو اس کا نکاح باقی رہے گا کیوں کہ بچے کے مسلمان ہونے کا انحصار باپ کے مسلمان ہونے پر جو ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ باپ کے مسلمان ہونے کا وقت بیٹے کے اسلام سے پہلے تھا۔ شارع علیہ السلام نے باپ کے اقرار اسلام کو بیک وقت اس کے کمسن بچے کا اسلام لانا قرار دیا ہے لہٰذا بیوی جو (اپنے خاوند) نابالغ کے باپ کے ساتھ مسلمان ہوئی تو ان دونوں میاں بیوی کا ایک ساتھ ہی مسلمان ہونا ہوا۔ ہاں عقل (یا منطق) کی رو سے باپ کا اسلام بیٹے کے اسلام سے پہلے ہے کیوں کہ باپ کا اسلام بیٹے کے اسلام کی علت ہے اور علت عقلاً معلول پر مقدم ہوتی ہے۔ لیکن اس منطقی تقدم کا کوئی لحاظ اس مسئلہ میں نہیں کیا جائے گا۔ پہلے نظریہ کے درست ہونے کی وجہ یہ ہے کہ علت (یا سبب) اگرچہ باعتبار زمانہ معلول (مسبب) کے ساتھ (وابستہ) ہوتا ہے لیکن شرعاً بچے کو اس وقت تک مسلمان نہیں کہا جا سکتا جب تک کہ باپ کو مسلمان نہ کہا جائے۔ یہ دونوں باتیں ٹھیک ہیں لیکن پہلا خیال زیادہ قوی ہے کیوں کہ اس مسئلہ کا مقصد یہ ہے کہ بیوی کو ان دونوں (باپ بیٹوں) کے ساتھ بیک وقت مسلمان ہونے کی بابت فیصلہ کیا جائے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ باپ کا کلمہ شہادت ادا کرنا اس کے اور اس کے بیٹے دونوں کے (مسلمان ہونے کو) کافی ہے لہٰذا یہ اقرار دونوں کی طرف سے ہوا اور جب یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ عورت نے کلمۂ شہادت بچے کے باپ کے ساتھ ادا کیا تو وہ بھی بلا اختلاف ان کے ساتھ ہی مسلمان ہوئی اور یہ امر کہ بیٹے کے مسلمان ہونے کا فیصلہ باپ کا اسلام ثابت ہونے کے بعد ہی ہوگا اس سے اس (فیصلہ) پر کوئی اثر نہیں پڑتا جیسا کہ ظاہر ہے۔

یہ مسئلہ پہلی صورت کا ہے (جب کہ وہ عورت بچے کے باپ کے ساتھ مسلمان ہوئی ہو) لیکن دوسری صورت جب کہ عورت اپنے نابالغ خاوند کے مسلمان ہونے کے بعد مسلمان ہوئی اس صورت حال کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر وہ عورت (اس بچے کے) باپ کے مسلمان ہونے کے معاً بعد مسلمان ہوئی اور ادھر یہ قرار پایا ہے کہ بچے کا مسلمان ہونا باپ کے مسلمان ہونے کے بعد ہوا جیسا کہ پہلے رائے تھی تو اس صورت میں بیوی کا اسلام لانا بھی اس کے نابالغ خاوند کے مسلمان ہونے کے ساتھ ہوا کیوں کہ دونوں ہی (بچہ کے) باپ کے مسلمان ہونے کے بعد مسلمان ہوئے۔ اور یہی اصل مقصد ہے (کہ عقد کو برقرار رکھنے کے لئے دونوں کا بیک وقت مسلمان ہونا ثابت ہو)۔ لیکن اس کا بھی جواب یہ ہے کہ بچے کا اسلام حکمی ہے جو شارع کے فیصلے کے مطابق اس کے باپ کے مسلمان ہو جانے کا نتیجہ ہے اور عورت کا اسلام اقراری ہے اور حکمی اسلام اقراری اسلام پر مقدم ہے کیوں کہ حکمی اسلام کے لئے عبارت (یا اقرار) کی ضرورت نہیں ہے

بخلاف قولی کے (کہ وہ زبان سے اقرار) کیے بغیر ثابت نہیں ہوتا۔

واضح ہو کہ یہ سب جانتے ہیں کہ ایسی صورت حال بہت کم وقوع پذیر ہوتی ہے لیکن ان مسائل کے بیان کرنے سے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ ان مسائل میں جو حکمت ہے وہ بتا دی جائے تا کہ دوسرے مسائل میں اس سے فائدہ اٹھایا جائے اور اس سے یہ بتانا بھی مقصود تھا کہ لوگوں کو پتہ چلے کہ متقدمین نے فقہی مسائل و احکامات میں کس قدر جستجو کی ہے نیز بیشتر مسائل کی تفصیل میں بھی مولف کتاب کے پیش نظر یہی بات رہی ہے۔

اگر کسی شخص نے مسلمان ہونے سے پہلے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں اور بغیر حلالہ کئے پھر اسی سے نکاح کر لیا اور اس بارے میں وہ مسلمانوں سے فیصلہ کے طالب ہوئے اور یا مسلمان ہو گئے تو ان میں علیحدگی کرا دی جائے گی۔ لیکن اگر حلالہ کے بعد (یعنی طلاق کے بعد وہ عورت کسی اور کی زوجیت میں رہی اور اس نے بھی چھوڑ دیا تب اس شخص نے) دوبارہ اس سے عقد کر لیا تو (بحالیٔ زوجیت کے لیے) کافی ہے۔

اگر کوئی غیر مسلم مسلمان ہو جائے درآنحالیکہ اس کی چار سے زیادہ بیویاں تھیں تو اس میں چند صورتیں پیش آ سکتی ہیں۔ایک صورت یہ ہے کہ اس کی تمام بیویاں اس کے ساتھ بیک وقت مسلمان ہو جائیں۔ایسی صورت میں اس شخص کو اختیار ہوگا کہ ان میں سے چار بیویوں کو اپنی زوجیت میں برقرار رکھے اور باقی کو چھوڑ دے۔خواہ ان کے ساتھ مباشرت ہو چکی ہو یا نہ ہوئی ہو اور اسے یہ اختیار ہے کہ جن چار بیویوں کو اختیار کیا ہے ان میں اخیر والیوں کو شامل کرے اگر چہ وہ پانچویں یا چھٹی ہو۔حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ اخیر والیوں کا عقد باطل ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس شخص کی تمام بیویاں اس کے مسلمان ہونے سے پہلے مسلمان ہو جائیں یا اس شخص کے مسلمان ہونے کے بعد اسلام لے آئیں ایسی حالت میں یہ دیکھا جائے گا کہ ان عورتوں کی عدت اس شخص کے مسلمان ہونے یا ان عورتوں کے مسلمان ہونے سے پہلے ختم ہو گئی یا نہیں ہوئی ؟ اگر ان کی عدت کے دن پورے ہو گئے تو ان سب کے عقد ٹوٹ جائیں گے بصورت دیگر اس شخص کو ان میں سے چار بیویوں کو زوجیت میں رکھ لینے کا اختیار ہوگا جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص مسلمان ہو جائے اور اس کی بیویوں کی تعداد چار سے زیادہ ہو اور وہ سب کتابیہ ہوں تو ایسی حالت میں اس شخص کو ان میں سے چار بیویوں کے بارے میں اختیار ہوگا (کہ ان میں سے جن چار بیویوں کو چاہے اپنے ازدواج میں رکھے) خواہ وہ سب مسلمان ہو جائیں۔اس واسطے کہ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ مسلمان کا عقد کتابیہ عورتوں کے ساتھ جائز ہے درآنحالیکہ وہ اپنے مذہب پر قائم رہیں۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ ان میں سے صرف چار مسلمان ہو جائیں اور ہنوز ان سے مقاربت نہ ہوئی ہو تو اس صورت میں وہ چار عورتیں جو مسلمان ہوئیں ان کا نکاح برقرار رہے گا اور ان کے سوا جو بیویاں ہیں ان کا نکاح فسخ ہو جائے گا۔ اگر چہ اس کے بعد وہ بیویاں بھی مسلمان ہو جائیں جو ان چار کے علاوہ تھیں۔کیوں کہ وہ مباشرت سے پہلے اور خاوند کے مسلمان ہونے کے بعد اسلام لائیں۔لہٰذا ان میں اسی وقت علیحدگی ہو جائے گی۔

پانچویں صورت یہ ہے کہ اس کی بیویوں میں سے صرف چار بیویاں اس کے ساتھ مسلمان ہوئیں یا اس سے پہلے

مسلمان ہوئیں اور یا بعد میں ہوئی ہوں لیکن ایام عدت میں ہوں اس کے بعد بقیہ بیویاں بھی جو چار کے علاوہ تھیں عدت گزار کر مسلمان ہوگئیں۔ایسی صورت میں صرف وہی چار بیویاں زوجیت میں رہ سکتی ہیں جو مسلمان ہوئیں ان کے علاوہ دوسری بیویوں کا عقد فسخ ہو جائے گا۔لیکن اگر چار سے زیادہ بیویاں بھی عدت گزرنے سے پہلے مسلمان ہوگئیں تو زوجیت میں رکھنا صرف ان چار موقوف نہ رہے گا بلکہ خاوند کو حق ہوگا کہ ان تمام بیویوں میں سے چار کو اختیار کر لے۔اسی طرح اگر خاوند تمام بیویوں کے ایام عدت گزرنے سے پہلے یا بعد میں مسلمان ہوا تب بھی یہی حکم ہے (کہ ان میں سے چار کو زوجیت میں رکھنے کا خاوند کو اختیار ہے)۔

جاننا چاہئے کہ اختیار یا تو نکاح برقرار رکھنے کا ہوگا یا فسخ نکاح کا ہوگا اور اقرار نکاح کی عبارت کی دو قسمیں ہیں ایک تو وہ جو صراحۃً نکاح کے مفہوم پر دلالت کرتی ہیں یا کنایۃً اس سے نکاح کے معنے نکلتے ہیں۔اس بارے میں صریح عبارت وہ ہے جس میں نکاح کا لفظ استعمال ہوا ہو مثلاً (عورت سے) یوں کہنا کہ میں نے تم کو نکاح میں رکھنا پسند کیا یا یہ کہ تمہارے نکاح کو برقرار رکھا اور جس سے کنایۃً (اشارۃً) نکاح کا مفہوم نکلتا ہے وہ ہے جس میں لفظ نکاح نہ استعمال کیا گیا ہو مثلاً یہ کہنا کہ میں نے تم کو اختیار (یا پسند) کیا یا برقرار رکھا۔یہ عبارت اشارۃً نکاح کے قائم رکھنے پر دلالت کرتی ہے اور جس طرح یہ کہنے سے کہ میں نے اختیار کیا یا برقرار رکھا سے نکاح کا مفہوم نکلتا ہے اسی طرح اور بھی باتیں جن سے نکاح ثابت ہوتا ہے۔ان میں سے ایک بات یہ بھی کہنا ہے کہ میں نے تمہیں روک لیا۔لہٰذا اگر یوں کہا کہ میں نے تمہیں روک لیا ہے تو اس کے یہ معنے ہیں کہ تم کو زوجیت میں لے لیا ہے۔دوسرے الفاظ طلاق بھی خواہ صراحۃً ہوں یا کنایۃً نکاح پر دلالت کرتے ہیں۔طلاق کے الفاظ سے نکاح کا مفہوم نکلنے کے یہ معنی ہیں کہ اگر وہ شخص اپنی بیویوں میں سے کسی کو طلاق دے تو اس کے ضمن میں یہ مفہوم نکلتا ہے کہ اس نے پہلے اس کے ساتھ نکاح اختیار کیا ہو کیوں کہ اگر پہلے نکاح نہ مانا جائے تو طلاق کا لفظ صادق نہیں آ سکتا لہٰذا اس کے معنے ہوئے کہ میں نے تمہارے ساتھ نکاح کو برقرار رکھا اور پھر طلاق دی۔اسی طرح اگر اس نے اپنی چار بیویوں کو طلاق دی تو گویا اس نے بیویوں کو شرعاً مقررہ تعداد کو ملحوظ رکھ کر انہیں اپنے نکاح میں تسلیم کیا اور پھر طلاق دے دی اور باقی عورتوں کا عقد شرعاً فسخ ہو گیا۔لہٰذا اس کے بعد کسی بیوی سے بھی اس کا تعلق نہ رہے گا۔تیسرا لفظ فراق ہے لیکن اس لفظ سے اختیار نکاح کا مفہوم مترشح نہ ہوگا تا آنکہ اس شخص نے اس سے طلاق مراد نہ لی ہو کیوں کہ فراق (یا علیحدگی) طلاق اور نکاح دونوں طرح کی علیحدگی میں مشترک ہے۔پس اگر اس لفظ سے طلاق مراد لی جائے تب ہی اس کے یہ معنے ہوں گے کہ اس شخص نے اس عورت کو نکاح میں رکھنا پسند کیا پھر طلاق دے دی لیکن اگر اس لفظ سے اس نے فسخ نکاح مراد لیا تو اس کے یہ معنے ہیں کہ ایسی شے فسخ ہوئی جس کا وجود ہی نہ تھا۔کیوں کہ فسخ اس شے کو کیا جاتا ہے جس کا وجود بطور فاسد ثابت ہو (چونکہ نکاح فاسد ثابت نہ تھا لہٰذا فسخ کا لفظ صادق نہیں آتا)۔

واضح ہو کہ (اس مسئلہ میں) مباشرت کرنے کو اختیار نکاح قرار دینا درست نہیں ہے۔گو مالکیہ اور حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے۔کیوں کہ اختیار یا تو نکاح کرنے کا ہوتا (جب کہ پہلے نکاح نہ تھا اور) اب وہ اپنے اختیار سے نکاح کرنا چاہتا ہے اور یا یہ اختیار پہلے نکاح کو برقرار رکھنے کے بارے میں ہوگا اور یہ دونوں قسم کے اختیار کسی ایسے فعل کے انجام دینے سے نہیں ہو پاتے جو معاملات بیع میں تعاطی (یعنی لینے دینے) کے مشابہ ہیں (یعنی بیع کے معاملہ میں مال فروخت اٹھا کر اس

کی قیمت ادا کر دی جائے اور زبان سے کچھ نہ کہا جائے تب بھی عقد بیع ہو جائے گا) بلکہ اختیار کی دونوں صورتوں میں ایسی بات کہنی پڑتی ہے جس سے اختیار ثابت ہو۔ خواہ حقیقی طور پر ہو مثلاً یہ کہنا کہ میں نے اختیار کیا' یا ضمنی طور پر جیسے 'میں نے طلاق دی' اسی طرح ''ظہار'' اور ''ایلاء'' سے بھی اختیار کو کام میں لانا ثابت نہیں ہوتا مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے اور حنابلہ اس سے متفق ہیں لیکن حنفیہ کی تفصیل اس بارے میں کچھ اور ہے وہ ان دونوں سے مختلف ہے۔ وہاں پر ملاحظہ کیا جائے۔

اب یہ سوال ہے کہ آیا (خاوند کا) اپنے اختیار کو کام میں لانا (یعنی یہ فیصلہ کرنا کہ کس بیوی کو رکھنا اور کسے چھوڑنا ہے) فوری طور پر واجب ہے یا اس میں تاخیر کی جاسکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ تو فوراً ہونا چاہئے پھر جب کہ مقررہ تعداد کے متعین کرنے کے بارے میں فیصلہ کرنا ہو اور خاوند اس کے تعین کے بارے میں مہلت طلب کرے تو اسے تین دن کی مہلت دینا واجب ہے اور اسے تعین پر مجبور کیا جائے گا (کہ کس کو رکھنا چاہتا ہے اور کس کو چھوڑنا چاہتا ہے) اگر وہ ایسا نہ کرے تو اسے قید کر کے مجبور کیا جائے گا۔ اگر پھر بھی عمل نہ کرے تو سزائے ضرب دی جائے گی۔

اس بارے میں یہ شرط ہے کہ اپنے اختیار کو کام میں لانے والا عاقل و بالغ ہو' بصورت دیگر اس معاملہ کو ملتوی رکھا جائے گا۔ اس کے ولی کو اس میں اختیار حاصل نہیں ہے۔ حنابلہ کو اس سے اتفاق ہے بخلاف مالکیہ کے کہ ولی کو اس بارے میں اختیار دینا درست سمجھتے ہیں۔

علیحدگی کے بعد عدت کا زمانہ اس وقت سے شروع ہوگا جب کہ عورت مسلمان ہوئی یا خاوند مسلمان ہوا جب کہ خاوند بیوی کے مسلمان ہونے سے پہلے مسلمان ہو گیا ہو۔ کیوں کہ علیحدگی کا موجب مسلمان ہونا ہے۔

واضح ہو کہ اگر کوئی (غیر مسلم) ایک ماں اور اس کی بیٹی زوجیت میں لائے اور پھر وہ شخص مسلمان ہو جائے تو اب اگر اس شخص نے ان دونوں سے مباشرت کر لی ہے تو وہ دونوں ہمیشہ کے لئے اس پر حرام ہو جائیں گی اور ان کے مابین علیحدگی کرادی جائے گی اگر صرف ماں سے مباشرت ہوئی تب بھی دونوں ہمیشہ کے لئے اس پر حرام ہو گئیں۔ اگر انمیں سے کسی کے مباشرت نہیں ہوئی تو صرف ماں حرام ہوگی بیٹی حرام نہ ہوگی اسی طرح اگر بیٹی سے مباشرت ہوئی اور ماں سے نہیں ہوئی تب بھی ماں حرام ہوگی بیٹی نہ ہوگی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اہل کتاب کے عقد نکاح کے بارے میں جو مسلمانوں کی شرائط نکاح کے مطابق انجام پائے' علماء مالکیہ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ وہ نکاح فاسد ہے کیوں کہ نکاح کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے۔ لہٰذا اگر زوجین کافر ہیں تو ان کا عقد ازدواج بھی فاسد ہے اگر چہ شرائط نکاح یعنی گواہ' ولی' ایجاب وقبول اور تعین مہر سب کچھ ہو اور کوئی امر مانع نکاح موجود نہ ہو۔ یہی مشہور ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر صحت نکاح کی یہ شرائط پوری ہو جائیں تو ان کا عقد شریعت کی رو سے بھی صحیح مانا جائے گا۔ رہا صحت عقد کے لئے خاوند کے مسلمان ہونے کی شرط اس حال میں ہے جب کہ بیوی مسلمان ہو (یعنی مسلمان عورت کا نکاح غیر مسلم سے نہیں ہوسکتا) لیکن اگر بیوی مسلمان نہ ہو تو خاوند کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے (یعنی غیر مسلمہ کا عقد نکاح غیر مسلم سے ہوسکتا ہے) اور یہ ظاہر ہے۔ اس توجیہہ کے ساتھ اس مسئلہ میں اماموں کے درمیان اختلاف نہ رہے گا۔ کیوں کہ حنفیہ' شافعیہ اور حنابلہ ان کے عقدوں کو جو ہمارے مراسم عقد کے موافق ہوں صحیح قرار دیتے ہیں۔

واضح ہو کہ حنفیہ نے مالکیہ کے پہلے قول کے بیان کر کے (جس میں غیر مسلموں کے نکاح کو فاسد بتایا گیا ہے) اس قول کے خلاف اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے" وامراته حمالة الحطب " (یعنی ابولہب کی عورت جو لکڑی ڈھوتی ہے) اگر ابولہب اور حمالة الحطب کے مابین رشتہ زوجیت درست نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ اسے اس کی عورت نہ فرماتا۔ ایک شخص کی عورت عرف عام اور لغت کی رو سے اس کی بیوی ہوتی۔ نیز حنفیہ اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں:

خرجت من نكاح و لم اخرج من سفاح (یعنی میں نکاح کی اولاد ہوں گناہ کی اولاد نہیں ہوں) لیکن پہلی دلیل ہی اس جزئیہ کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے۔ اب درآنحالیکہ اس بارے میں جو قول صحیح ہے وہ مالکیہ کے نزدیک دوسرے ائمہ فقہاء کے اقوال کے مطابق ہے تو ایسا کوئی اختلاف نہیں ہے جس کی تردید ضروری ہو۔ رہی دوسری دلیل سو وہ نہیں چل سکتی اس لئے کہ یہاں پر یہ توجیہ کی گئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا کہ ان کے باپ دادا اگرچہ مشرکوں میں تھے ان کا نکاح درست تھا اور گناہ نہ تھا۔ بایں جہت وہ اسلامی قواعد کے مطابق تھا اور نہ وہ عہد جاہلیت کے گناہ میں سے ہوتا۔ لیکن یہ توجیہہ درست نہیں ہے کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اجداد مسلمان تھے مشرک نہ تھے۔ وہ شریعت ابراہیمی کے مطابق اللہ کی عبادت کرتے تھے اور یہ قول محض رافضیوں سے منقول نہیں ہے جیسا کہ ابوحیان نے اپنی تفسیر میں اللہ تعالیٰ کے ارشاد" و تقلبك في الساجدين " (یعنی نمازیوں کے ساتھ آپ کی نشست و برخاست کو دیکھنا ہے) کے تحت درج فرمایا ہے۔ اگر بالفرض یہ روایت صرف ان ہی سے منقول ہو تب بھی اصل موضوع کے خلاف نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ ایک تاریخی واقعہ ہے جس کی تائید عقل اور صحیح منطق سے ہوتی ہے۔ مزید براں یہ قول بکثرت مورخین و شارحین حدیث اور مفسرین سے تحت آیت" و اذ قال ابراهيم لابيه " (یعنی جب حضرت ابراہیمؑ نے اپنے باپ سے کہا) مذکور ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ جن سے ابراہیمؑ نے خطاب کیا وہ آپ کے چچا تھا (حقیقی باپ نہ تھے) کیوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اجداد تمام موحد تھے البتہ بعض اصحاب سے یہ منقول ہے کہ حضرت ابراہیم کے باپ توحید پر قائم رہتے ہوئے اپنی قوم کے بعض دوسرے رسم و رواج سے متاثر تھے۔ اس کا سبب یہ تھا کہ ابراہیمی شریعت سے لوگ بیگانہ تھے اگر اس سے واقف ہوتے تو اس کے اصول و فروع کو اختیار کر لیتے۔

اس خیال کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نور اصلاب سے ارحام طاہرہ میں منتقل ہوتا ہوا عبداللہ اور آمنہ تک پہنچا تھا۔ اور اللہ تعالیٰ نے بصراحت ارشاد فرمایا ہے کہ مشرک نجس ہے 'انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام " (یعنی مشرک لوگ نجس ہیں وہ مسجد حرام کے قریب نہ آئیں) تو کیونکر ممکن ہے کہ نور نبوت ایسی پشتوں میں منتقل ہو جو سور کی طرح ناپاک ہیں۔ ایسا ہونا بالکل بعید از قیاس ہے۔

اس بارے میں بعض اصحاب پر تعجب ہوتا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کے ماں باپ کا انتقال حالت کفر میں ہوا ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ حضرت آمنہ کے اردگرد ملائکہ کرام کا ہجوم رہتا تھا اور عبداللہ کی پیشانی سے نور نبوت چمکتا دکھائی دیتا تھا وغیرہ۔ اب کیا ناپاک مشرک ایسا ہو سکتا ہے کہ اس کے گرد ملائکہ کا ہجوم اور ارواح طیبہ سے اس کا رابطہ رہے۔ اس سے بھی زیادہ عجیب بات ان کا یہ کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت ﷺ کے والدین کو زندہ کیا تب وہ ایمان لائے پھر اس کے بعد وفات پا گئے۔ ایسی بات کہنے والے یہ بھول گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ وہ ان کی زندگی ہی

میں توحید الٰہی کی جانب ہدایت فرما دیتا جس طرح اس نے زید بن عمرو بن نفیل وغیرہ کی ہدایت فرمائی۔ درحقیقت اسی نور نبوت کی برکت تھی کہ اللہ تعالیٰ نے حضور کے والدین کو بتوں کو پرستش سے محفوظ رکھا جو تمام اقصائے عالم پر چمکا اور جس نے اندھیرا دور کر کے اجالا پھیلایا۔ آیا قدرت الٰہی کے پیش نظر ان دونوں صورتوں میں سے کون سی قرین قیاس ہے؟ وفات سے پہلے ہی اللہ کا ہدایت فرمانا یا محض ایمان لانے کے لئے دوبارہ زندہ کرنا اور پھر وفات دے دینا۔ علاوہ اس کے موت کے اور مشاہدہ (احوال بعد الموت) کے بعد ایمان لانے کے کچھ معنے ہی نہیں۔ جب موت آ جائے تو ایمان لانا بے فائدہ ہو جاتا ہے درآنحالیکہ انسان عذاب الٰہی کو دیکھ لے اور موت کے بعد کے واقعات پر یقین ہو جائے۔

اگر کہیں کہ یہ واقعہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ تھا تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ معجزہ کا ظہور ضرورت کے وقت ہوتا ہے اور یہاں اس کی کیا ضرورت تھی۔ جبکہ اللہ کے لئے ان کی مغفرت کر دینا کافی تھا بغیر اس کے کہ نظم کائنات میں کوئی تبدیلی لائی جائے۔ یہ باتیں (جو کہی جاتی ہیں) ایسی ہیں کہ علمی کتابوں میں نہ ان کا ذکر ہونا چاہئے اور نہ اس میں کوئی الجھن ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اجداد نبی ﷺ تمام کے تمام موحد تھے۔ اور بعض اصحاب جو کہتے ہیں کہ وہ اپنی قوم کی بعض عادتوں کے زیر اثر تھے مشرک مطلق نہ تھے اس کی بابت اس روایت کو دیکھنا چاہئے جو حضور کے دادا عبدالمطلب کے متعلق بیان کی جاتی ہے کہ اصحاب فیل کے شر سے پناہ مانگتے ہوئے حضور الٰہی میں یوں التجا فرماتے ہیں:

لا ھم ان المرء یمنع رحلہ فامنع رحالک

وانصر علی آل الصلیب و عابدیہ الیوم آلک

یعنی ''بار الٰہا ہر شخص اپنے گھر کا تحفظ کرتا ہے تو تو بھی اپنے گھر کی حفاظت فرما اور صلیب کے فرزندوں اور اس کے پرستاروں کے خلاف اپنے فرزندوں پر نصرت بھیج'' اب کیا یہ کلام کسی بت پرست مورتی کے پجاری کا ہے یا کسی سچے موحد کا ہے؟

اس قسم کے شبہات دو باتوں سے پیدا ہوتے ہیں' ایک تو وہ روایت ہے جو امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ آنحضرت ﷺ کے والدین کی وفات حالت کفر میں ہوئی دوسری مسلم کی ایک روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ایک اعرابی (دیہاتی) سے جس نے اپنے باپ کے بارے میں سوال کیا تھا فرمایا کہ ''ان ابی و اباک فی النار'' (یعنی تیرا باپ اور میرا باپ دوزخ میں ہیں)۔

امام ابوحنیفہؒ کے قول سے یہ مطلب نکالنے والے وہ لوگ ہیں جن کا عقیدہ یہ ہے کہ اہل فترت (دو پیغمبروں کے درمیانی عرصہ کے لوگ) جنہوں نے اللہ کے ساتھ شرک کیا ان کی نجات نہیں ہے۔ ان پر لازم تھا کہ اپنی عقلوں سے کام لے کر توحید پر قائم ہوتے کیوں کہ اللہ کی معرفت عقل سے ہوتی ہے شرع سے نہیں۔ لہٰذا اہل فترت (درمیانی عرصہ کے لوگ) جو موحد نہیں ہیں وہ بھی دوسرے مشرکین کی طرح ہیں جن میں نبی آئے۔

بظاہر اس مسئلہ کے دائرہ تنقیح میں دو امور آتے ہیں ایک تو حید یہ کہ آیا اہل فترت کی نجات ہے؟ دوسرے یہ کہ آیا اجداد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا موحد ہونا ثابت ہے یا نہیں ہے؟ اور اگر ہے تو کس طرح؟

ظاہر ہے کہ امر اول اعتقادی ہے اور یہ معلوم ہے کہ کوئی عقیدہ جب تک کسی عقلی یا نقلی دلیل سے ثابت نہ ہو قائم

نہیں ہوسکتا۔ رہا دوسرا امر سو اس کا انحصار تاریخی حقائق پر ہے۔

اب اس امر کے دلائل کہ اہل فترت نجات یافتہ ہیں مولف (متن) کے نزدیک قطعی ہیں۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا'' (یعنی ہم کسی پر عذاب نازل نہیں کرتے جب تک کہ پہلے ان لوگوں میں کوئی رسول نہیں بھیجیں) یہاں رسول سے عقل مراد لینا اس کے ظاہری مفہوم سے بلا وجہ انحراف کرنا ہے۔ خالی لفظ رسول کے معنے اصطلاح شرع میں ہیں ''وہ انسان جس پر (اللہ کی طرف سے) وحی شریعت نازل ہو اور لوگوں تک پہنچانے کا اسے حکم دیا جائے اور قرآن میں شروع سے آخر تک یہی کچھ ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ''لئلا یکون للناس علی اللہ حجۃ بعد الرسل'' (یعنی اس لئے کہ رسولوں کے آنے کے بعد کوئی عذر اللہ کے سامنے نہ رہے) ''و ارسلنا رسلنا تتریٰ'' (یعنی ہم متواتر رسول بھیجتے رہے)۔ ''جاء تھم رسلھم'' (یعنی لوگوں کے پیغمبران میں آئے) ''وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومہ'' (یعنی ہم نے کوئی رسول اس کی اپنی قومی زبان کے سوا اور کسی زبان میں نہیں بھیجا) پس اگر وہ اصحاب قرآن میں لفظ رسول کے معنے اس کے سوا کچھ اور پیش کر سکتے ہیں تب بھی کوئی بات تھی۔ یہی معنے معقول اور خلق خدا میں سنت اللہ کے عین مطابق ہیں۔ غرض اللہ تعالیٰ آغاز آفرینش سے اسی طرح پیغمبروں کو بھیجتا رہا یہاں تک کہ مقصد رسالت پورا ہوگیا اور رسولوں کا آنا شریعت اسلامیہ پر ختم ہوگیا جسے کوئی زوال نہیں ہے۔ بلکہ شریعت اسلامیہ کو ایک ایسی خصوصیت عطا فرمائی کہ زمانہ جس قدر ترقی کرتا جائے گا اس میں بھی ترقی اور برتری ہوتی جائے گی۔ یہ کہنا دانشمندی سے بعید ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پیغمبروں کو صرف شریعت کے فروعی احکام اور احوال آخرت سے آگاہ کرنے کے لئے بھیجا ہے باقی خدائے واحد کی معرفت جو ایسی ہر بات سے پاک ہے جو الوہیت کے منافی ہو سو وہ فطری طور پر ہر انسان کے لئے واجب ہے لہٰذا ہر شخص پر فرض ہے کہ (خود ہی) رسولوں کی ہدایت کے بغیر اس پر ایمان لائے ورنہ مستوجب عذاب ہوگا۔ یہ بات تو ایسی ہے جو حقیقت قطعیہ کے سراسر خلاف ہے۔ کیوں کہ سب سے پہلی بات جس کو رسولوں نے سب سے زیادہ اہمیت دی وہ اللہ تعالیٰ کی توحید ہے۔ بلکہ ان کی تمام تر توجہ توحید الٰہی پر مرکوز رہی ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ اپنے پیغمبروں کو اپنی مخفی اور اثر انداز قوتوں سے جو تمام انسانی قوتوں سے بالاتر ہیں بہرہ مند نہ فرماتا تو روئے زمین پر ایک موحد بھی نہ ہوتا یہ اور بات ہے کہ اللہ کی قدرت سے دنیا شاذ و نادر ہی ایسے اصحاب بھی ہیں جو نمایاں ذکاوت و دانشوری کے مالک ہیں مثلاً زید بن عمر بن نفیل۔ قس ابن ساعدہ اور دنیا کے عظیم فلسفی لیکن انہیں انگلیوں پر شمار کیا جاتا ہے۔ اب کیا یہ بات عقل میں آسکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو اپنے بندوں کی فطری صلاحیت سے آگاہ ہے پیغمبروں کے بھیجے بغیر ہی توحید الٰہی پر ایمان لانے کی ذمہ داری ان پر ڈال دے۔ اس کے تو یہ معنی ہوں گے کہ وہ خلق خدا کے چند افراد پر اپنی مہربانیوں کو محدود کر دینا چاہتا ہے اور باقی تمام اشخاص کو عذاب میں ڈال دے گا۔ اس طرح اپنے بندوں پر اس کا رحم و کرم کہاں رہا اور اس کا یہ ارشاد کہاں گیا کہ ''ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا'' (یعنی ہم جب تک رسول نہ بھیج لیں عذاب نازل نہیں کرتے) پھر اس کا یہ ارشاد ہے کہ ''لئلا یکون للناس علی اللہ حجۃ بعد الرسل'' (یعنی رسولوں کا بھیجنا اس لئے ہے کہ اس کے بعد لوگوں کو اللہ کے سامنے کوئی بہانہ نہ رہے)۔ آخر اس دوسری آیت میں توحید کے سوا اور کیا خاص بات ہے جو اللہ نے بیان فرمائی؟ اس نے تو یہ فرمایا ہے کہ رسول نہ بھیجے جاتے تو لوگوں کو بہانہ پیش کرنے کا موقع مل جاتا۔ خواہ

عقیدہ کے بارے میں ہے یا کسی اور بارے میں یہ دیکھئے کہ تمام پیغمبروں کا موقف توحید کے علاوہ اور کچھ نہ تھا۔ حضرت ابراہیمؑ موسیٰؑ، عیسیٰؑ، محمدؐ لوطؑ، ہودؑ، صالحؑ اور شعیبؑ وغیرہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام نے اپنی قوموں کو معبود (برحق) کی معرفت اور توحید کے سوا کسی اور بات پر اصرار نہیں کیا، ان کی تمام کوششیں وحدانیت حق و معفرت الٰہی کی تبلیغ کے سوا نہ تھیں۔ قرآن حکیم پر ایک نظر ڈالنے ہی سے واضح ہو جاتا ہے کہ وہ بت پرستی (یا شرک) کے خلاف مجاہدہ کا کس قدر حامی ہے۔ تمام قرآن وجود باری تعالیٰ اور اس کی وحدانیت کی آفاقی دلائل، روایات تاریخی اور براہین قاطعہ سے بھرا پڑا ہے، ان تمام باتوں کے باوجود لوگ اس کے خلاف عداوت اور اپنی ہٹ دھری پر قائم رہے اور ہستی باری تعالیٰ اور اس کی وحدانیت کو نہ جانا۔ تو کیا ایسے اشخاص کے لئے محض ان کی عقلیں معرفت الٰہی کے لئے کافی تھیں؟

واضح ہو کہ کوئی زمانہ ایسا نہیں گزرا جو اس قسم کے لوگوں سے خالی ہو لہٰذا یہ نظریہ کہ انبیاء کی رہنمائی کے بغیر ہی معرفت الٰہی کے لئے عقل کافی ہے بلا استثناء تمام مخلوقات کی طبعی صلاحیت کے منافی ہے۔ ورنہ اس کے سوا کیا کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے تمام انسانوں کو صرف اس لئے پیدا کیا کہ انہیں عذاب میں ڈال دے اور اپنی عنایتوں کو صرف ان قدر قلیل افراد کے لئے مخصوص کر دے، جنہیں انگلیوں پر گنا جا سکتا ہے۔ ہرگز ایسا نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کی رحمت اس سے بالاتر ہے کہ ہدایت اور راستی کا طریقہ بتائے بغیر اپنے بندوں پر عذاب نازل فرمائے۔

غرض حقیقت یہ ہے کہ اہل فترت (یعنی وہ اقوام جو پیغمبروں کے درمیانی عہد کی ہیں) نجات کی مستحق ہیں اگرچہ وہ (راہ راست سے) ہٹی ہوئی اور بتوں کی پرستار ہوں۔ جیسا کہ اشاعرہ، مالکیہ اور حنفیہ کے بعض اہل تحقیق مثلاً کمال بن الہمام کہتے ہیں۔ علاوہ اس کے ماتریدیہ میں بھی اندریں باب اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اہل فترت ناجی ہیں اور بعض نے شرط عائد کی ہے کہ نجات ان کی ہوگی جنہیں اتنی مہلت ملی ہو کہ اس کے بارے میں غور و فکر کر سکے ہوں اور غور کے بعد شرک کی حالت میں نہ مرے ہوں۔ اور چونکہ ماتریدی اور حنفی (اس باب میں) ایک ہی جیسے ہیں اس لئے بعض اصحاب حنفیہ نے بعض ماتریدیہ کے اس خیال کی کہ اہل فترت ناجی ہیں یوں تاویل کی ہے کہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو بحالت شرک نہ مرے ہوں۔ لیکن یہ بے معنی بات ہے کیوں کہ مسئلہ یہ ہے کہ اہل فترت شرک کی حالت میں وفات پا جائیں تو ان کی نجات ہوگی اگر موحد ہوں اور وفات پا جائیں تو ایسی حالت میں (ان کے نجات یافتہ ہونے میں) کسی کو اختلاف نہیں ہو سکتا۔ پس ماتریدیہ میں سے جس نے بھی اہل فترت کو ناجی کہا اس سے مراد اس کے سوا نہیں کہ وہ شرک کی حالت میں مر جائیں تو ان کی نجات ہوگی۔ ورنہ یہ بات مضحکہ خیز ہو کر رہ جائے گی۔ کیوں کہ تمام مسلمان اس پر متفق ہیں کہ جس شخص کی تمام عمر شرک میں بسر ہوئی ہو اگر خلوص قلب کے ساتھ اس بات کا اقرار کر لے کہ لا الہ الا اللہ (یعنی اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں) تو وہ جنتی ہوگا۔

واضح ہو کہ علمائے حنفی میں سے بعض اصحاب نے، اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کہ ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا (یعنی ہم جب تک رسول نہ بھیجیں کسی پر عذاب نازل نہیں کرتے) کی ایک اور طرح سے تاویل کی ہے کہ ''اس آیت میں عذاب سے مراد دنیا کا عذاب استیصال (یعنی جڑ سے اکھاڑ دینے والا ہے۔ جسے عذاب جارب کہتے ہیں) اور اللہ تعالیٰ دنیا میں کسی قوم کو ہلاک نہیں کرڈالتا سوا اس صورت کے کہ اللہ تعالیٰ اپنے رسول اس قوم میں بھیجے اور وہ لوگ اس کی تصدیق نہ کریں اور ان

پر ستم ڈھائیں۔ اسی صورت میں اللہ تعالیٰ انہیں دنیا میں ہلاک کرتا رہا ہے۔ رہا عذاب آخرت سو وہ اس پر نازل ہوگا جو حالت شرک میں مرجائے گو اس قوم میں کوئی رسول نہ آیا ہو" لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ آیت اس کے خلاف صحیح راستہ پر دلالت کرتی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے:

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ من اهتدى فانما يهتدى لنفسه و من ضل فانما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر اخرىٰ و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً (یعنی جس نے راہ ہدایت اختیار کی اس کا صلہ اس کو ملے گا اور جو گمراہی میں پڑا تو یہ اس کے لئے مضرت رساں ہے۔ کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔ اور ہم جب تک کوئی پیغمبر نہ بھیج لیں کسی پر عذاب نازل نہیں کرتے) غرض اللہ تعالیٰ نے ہر شخص کی ہدایت اور ضلالت کا انحصار اس کی ذات پر رکھا ہے۔ پس جو شخص راہ ہدایت پر چل کر فائدہ اٹھاتا ہے اور یا جو شخص گمراہ ہو کر نقصان پاتا ہے وہ اس کی اکیلی ذات تک محدود ہے۔ ایسی صورت میں سوال یہ ہے کہ کیا یہ بات صرف دنیا کے لئے ہے یا صرف آخرت کے لئے ہے یا دنیا و آخرت دونوں کے لئے ہے اس سے جہاں تک سمجھا جا سکتا ہے یہ ہے کہ اس (فائدہ یا نقصان) کا تعلق صرف آخرت سے ہے۔ کیوں کہ لوگوں کے ہدایت پانے اور اس پر قائم رہنے کا فائدہ دینا میں صرف اسی شخص واحد کے لئے محدود نہیں ہے۔ اس کا فائدہ اولاد بیوی اور قبیلہ تک پہنچ جاتا ہے۔ بلکہ تمام معاشرہ اس سے مستفید ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اسی طرح گمراہ ہونے کا اثر محض گمراہوں تک محدود نہیں رہتا بلکہ اکثر اوقات گمراہوں نے دوسروں کو بھی مصیبتوں میں ڈالا اور موت اور تباہی میں مبتلا کر دیا۔ گمراہوں کی خرابی ان کے اہل وعیال کی تربیت پر اثر انداز ہوتی ہے جس کے نتائج تمام معاشرے کو بھگتنے پڑتے ہیں جیسا کہ ظاہر ہے یہی حال اللہ کی جانب سے ملی ہوئی نیکی اور برائی کا ہے کہ جو اچھائی بھی نیک لوگوں کو اللہ کی طرف سے حاصل ہوتی ہے (اس کی بھلائی) ان کی ذات تک محدود نہیں رہتی بلکہ دوسروں پر بھی اس کا فیض عام ہوتا ہے اور احادیث صحیحہ اس مضمون سے بھری پڑی ہیں۔ اسی طرح وہ خرابی جو گمراہوں کی وجہ سے نازل ہوتی ہے وہ ان کی ذات تک محدود نہیں رہتی۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے" اتقوا افتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة" (یعنی اس آفت سے ڈرو جو تم میں سے صرف ظالموں ہی پر نازل نہ ہوگی۔ بلکہ سب کو لپیٹ میں لے لے گی)۔

الغرض اس جگہ پر اس کے سوا اور کچھ نہیں سمجھا جا سکتا کہ یہاں پر نفع سے ثواب آخرت اور نقصان سے عذاب آخرت مراد ہے۔ اسی لحاظ سے اللہ تعالیٰ جو فرماتا ہے" ولا تزر وازرة وزر اخرىٰ" (یعنی کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا) اس سے فائدہ یا نقصان کا وہی مخصوص ہونا مراد ہے جس کا ذکر کیا گیا۔ یعنی اللہ پاک فرماتا ہے کہ ہر شخص اپنے اعمال نیک و بد کا بدلہ پائے گا۔" فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره و من يعمل مثقال ذرة شراً يره" (یعنی جو شخص ذرہ بھر بھی نیکی کرے گا اس کا صلہ پائے گا اور جو ذرہ بھر بھی برائی کرے گا اس کا نتیجہ بھگتے گا) پس کسی شخص کو دوسرے کے عمل کا ثواب عطا نہ ہوگا اور نہ کوئی شخص اپنے ساتھی کے گناہ کا بوجھ اٹھائے گا۔ اور یہ سب آخرت ہی میں ہوگا جس سے کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ رہا دنیا کا معاملہ سو یہاں کی نیکیاں نیکوں کے ذریعہ دوسرے فاسقوں اور فاجروں تک کے لئے فائدہ بخش ہوں گی اور بدکرداروں کی برائی سے ان کے متعلقین کو خواہ وہ اچھے ہوں یا برے تکلیف کا سامنا ہوگا۔

اللہ تعالیٰ اس حقیقت کو بیان فرمانے کے بعد اپنے بندوں پر اپنے احسانات ظاہر فرماتا ہے چنانچہ اس کا ارشاد ہے

''ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً ''(یعنی جب تک ہم کوئی پیغمبر نہ بھیج لیں عذاب نازل نہیں فرماتے) پس اللہ تعالیٰ لوگوں کی گمراہیوں کے باعث ان کو نہیں پکڑے گا اور نہ آخرت میں ان کے ایسے عقیدوں اور اعمال وافعال پر جو اس کی رضا کے خلاف ہیں عذاب کرے گا جب تک کہ (ان کی ہدایت کے لئے) رسولوں کو نہ بھیج لے۔ تاکہ رسولوں کے آنے کے بعد لوگوں کو اللہ کے سامنے کوئی بہانہ نہ رہے اور انہیں یہ کہنے کا موقع نہ ملے کہ ہمیں معلوم نہ تھا کہ یہ عقیدے اور اقوال افعال تیری رضا کے خلاف ہیں۔ (بداعمالی کا) یہ بہانہ ان کے ہاتھ آ جاتا اور ان کے خلاف (مستوجب عذاب ہونے کی) کوئی موثر دلیل نہ ہوتی اور یہ بھی ممکن نہیں کہ عذاب سے محفوظ رہنے کا انحصار ان کے افعال و اقوال پر رکھا جائے درآنحالیکہ اس پر کوئی مستوجب عذاب نہ ہوگا لیکن اللہ کی معرفت اور اس کی توحید کے بارے میں مستوجب عذاب ہوں گے۔ اس پر مطلقاً کوئی دلیل نہیں ہے۔ بلکہ اس کے خلاف دلیل موجود ہے اور وہ لفظ گمراہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیشہ مشرکوں کو بوجہ شرک کرنے اور بتوں کی پرستش کرنے کے گمراہ کہا ہے۔ باقی لوگوں کے فروعی اعمال معاملات وغیرہ سے بہت کم تعرض کیا گیا ہے۔ ان کا بیان شائستگی وتہذیب کے لئے آیا ہے۔ چنانچہ نکاح وغیرہ کے معاملات میں جو خرابیاں تھیں ان پر نظر ڈالیئے: جب اللہ تعالیٰ نے چاہا کہ ان امور میں سلیقہ مندی سے کام لیا جائے تو لوگوں کے مسلمان ہونے کے بعد ان کے لئے ایسی باتیں شروع فرمائیں جن کی بجا آوری میں ان کا بھلا تھا چنانچہ ان ارشادات الٰہی کو دیکھئے ''ولا تکرھوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصنا ''(یعنی تم اپنی نوجوان لونڈیوں کو بدکاری پر مجبور نہ کرو درآنحالیکہ وہ گھریلو زندگی بسر کرنا چاہتی ہوں) اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ''ولا تقربوا الصلوٰۃ و انتم سکاریٰ ''(یعنی بحالت نشہ نماز کے قریب مت جاؤ) اسی طرح وہ آیتیں جن میں قرض، وراثت، وصیت، عدت، چار عورتوں سے زیادہ مباح نہ ہونے، روزہ، نماز اور حج کے احکامات ہیں۔ یہ سب مسلمان ہونے کے بعد کی باتیں ہیں۔ مشرکوں اور پیغمبر کے درمیان کوئی نزاع اس بارے میں نہ تھا۔ تمام جھگڑا صرف عقیدہ توحید پر مرکوز تھا۔ لہٰذا گمراہی کا جو ذکر آیت میں ہے وہ شرک اور اللہ کا قائل نہ ہونے کی گمراہی ہے اور یہی وہ گمراہ ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے اس وقت تک عذاب نہیں دیا جب تک کہ کوئی رسول ان کی ہدایت کے لئے اللہ نے نہ بھیجا ہو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اب جاننا چاہئے کہ یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ آنحضرت ﷺ کے آباء مشرکوں میں سے تھے بلکہ یہی ثابت ہوتا ہے کہ وہ سب موحد تھے لہٰذا وہ پاک اور مقربین الٰہی میں سے ہیں اور یہ کہنا کسی حال میں جائز نہیں ہے کہ حضور کے والدین کافر تھے بلکہ وہ لوگ جنت الفردوس کے برتر مقام پر فائز ہیں۔

اب رہی حدیث مسلم پر گفتگو، سو یہ بتایا جا چکا ہے کہ مالکیہ اور اشاعرہ نے (اہل فترت کے ناجی ہونے کے بارے میں) اللہ تعالیٰ کے اس قول کو دلیل میں پیش کیا ہے۔ ''ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً ''(یعنی جب تک ہم کسی قوم میں رسول نہ بھیجیں ان پر عذاب نازل نہیں کرتے) اور از روئے لغت وعرف ومحل استعمال رسول وہ انسان ہوتا ہے جس پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی نازل ہوتی ہے اور اسے حکم ہوتا ہے کہ وہ اس وحی کو بندوں تک پہنچائے۔ (رسول) سے عقل مراد لینا صریحاً غلطی ہے۔ درآنحالیکہ قرآن سے کوئی بات ثابت ہو اور عقل اس کی تائید کرے۔ اب اس کے خلاف کوئی حدیث ہو تو اس کی تاویل کی جائے گی بشرطیکہ تاویل ممکن ہو۔ ورنہ اقتضائے کتاب اللہ کے مطابق عمل کیا جائے گا۔

مسلم کی اس حدیث کی تاویل کرنا ممکن ہے اور وہ یہ ہے کہ (حدیث میں) جو لفظ 'ابی' (میرا باپ) یعنی

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا 'اب' (باپ) آیا ہے اس سے مراد ابولہب (حضور کا چچا) ہے۔ جس کی بابت قطعی طور پر قرآن میں دوزخی ہونے کی خبر دی گئی ہے۔ اب لغت میں چچا کے لئے بھی بولا جاتا ہے اس معنے کی تائید الفاظ حدیث سے بھی ہوتی ہے وہ حدیث یوں ہے کہ ''ان رجلا قال یا رسول اللہ این ابی؟ قال فی النار . فلما قفا دعا فقال ان ابی و اباک فی النار '' (یعنی ایک شخص نے کہا کہ یا رسول اللہ! اللہ میرا باپ کہاں ہے؟ فرمایا دوزخ میں۔ پھر جب وہ جانے لگا اسے حضور نے بلایا اور فرمایا ''میرا 'اب' اور تیرا 'اب' دوزخ میں ہیں'') اس سے ظاہر ہے کہ مسلمانوں میں سے کسی نے اپنے باپ کی بابت جو شرک کی حالت میں مر گیا تھا اور اس نے حضور کی دعوت اسلام کو قبول نہ کیا تھا۔ دریافت کیا کہ وہ کہاں ہے؟ (یعنی جنت میں یا دوزخ میں؟) آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ وہ دوزخ میں ہے۔ اس سے اس کے چہرے پر قدرتا آثار حزن و ملال ظاہر ہوئے۔ حضور نے چاہا کہ مایوسی کی جو کیفیت اس پر طاری ہوئی ہے وہ زائل ہو جائے اس لئے اسے پھر بلایا اور بلا کر کہا ان ابی و اباک فی النار (کہ میرا باپ اور تیرا باپ دوزخ میں ہیں) اس کا مطلب یہ ہے کہ تیرا باپ اس لئے دوزخ میں گیا کہ مجھ پر ایمان نہیں لایا لیکن رنج نہ کر میرا باپ بھی حالانکہ میں رسول اللہ ہوں دوزخ میں ہے کیوں کہ وہ بھی مجھ پر ایمان نہیں لایا۔ اب قدرتی طور پر یہاں رسول اللہ نے جسے باپ کہا وہ ابولہب تھا۔ جس کی بابت اللہ نے اپنے رسول کو یہ خبر دے دی کہ وہ حضور پر ایمان نہ لانے کے باعث حتمی طور پر دوزخی ہے۔ یقین ہے کہ اس معنے میں نہ تکلف کی ضرورت ہے اور نہ ہیر پھیر کی بلکہ یہ معنے واضح اور عقل کے مطابق ہیں۔ کیوں کہ حضور کے اس ارشاد سے کہ ان کے والدین دوزخ میں ہیں۔ حالانکہ انہوں نے حضور کی دعوت اسلام سے انکار کیا اور نہ اسلام کے حکم سے سرتابی کی، لوگوں کو کچھ فائدہ نہ تھا اور نہ ان سے کسی کو تنبیہہ ہوتی ہے صحیح بات یہی ہے کہ (حضور کے اس ارشاد سے) لوگوں کو آگاہ کرنا مقصود تھا کہ ابولہب (باوجود اس کے کہ حضور کے آباء میں شمار ہوتا ہے) آنحضرت ﷺ کی دعوت اسلام سے سرتابی کے باعث دوزخ میں ہے۔ (اس میں عبرت بھی ہے تنبیہہ بھی)۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ایسی احادیث جو آئی ہیں انکے بارے میں واجب یہ ہے کہ ان کے معنے اسی طرح کئے جائیں اگر تاویل ممکن نہ ہو تو وہ موقف اختیار کیا جائے جو تاویل (یا اخذ مراد) سے عاجز ہونے والے کا ہوتا ہے اور قرآن کے ظاہری مفہوم کا جو تقاضا ہے اس پر عمل کیا جائے جس کی تائید عقل سے ہوتی ہو۔ اللہ جسے چاہتا ہے راہ راست کی طرف ہدایت فرماتا ہے۔

واضح ہو کہ یہ تمام گفتگو مسلک مالکیہ کے حق میں تھی۔ اگر چہ حنفیہ کا مسلک اس کے خلاف ہے اس کا سبب یہ ہے کہ اس باب میں غور کرنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ تمام اہل فترت ناجی ہیں اگر چہ ان کے عقائد میں تغیر و تبدل ہو گیا ہے جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں تاہم مالکیہ کو یہاں پر اس کی تفصیل بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ ان کے نزدیک صحیح بات یہی ہے کہ غیر مسلم اشخاص کا عقد ازدواج اگر اسلامی قاعدے کے مطابق ہو صحیح مانا جائے گا اگر چہ وہ کافر ہوں۔ ایسی صورت میں بقول صحیح ان کے اور دوسروں کے مسلک میں کوئی فرق نہیں ہے۔

یہاں پر اگر کہا جائے کہ غیر مسلموں کے نکاح کو جب کہ ہمارے مذہب کے مطابق ہو مالکیہ کے صحیح کہنے اور اس

کے صحیح قرار نہ دینے میں درآنحالیکہ وہ مسلمان ہو جانے کی صورت میں برقرار رکھتے ہیں جیسا کہ تفصیل آگے آرہی ہے' کیا فرق ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جو اصحاب یہ کہتے ہیں کہ غیر مسلموں کے نکاح درست نہ ہوں گے اگرچہ وہ نکاح کی شرائط پورے کرتے ہوں ان کے اس قول کے مطابق کسی مسلمان کو یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ غیر مسلم' اہل کتاب ہو یا کچھ اور' کے عقد کا ولی بنے۔ اگرچہ تمام شرائط نکاح پوری ہوں۔ مثلاً دو (مرد و زن) اہل کتاب کسی مسلمان سے کہیں کہ وہ اسلامی طریقے اور ارکان کے متعلق ان کا عقد ازدواج کردے تو اس مسلمان کو ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ کیوں کہ شرائط عقد پورا ہونے کے باوجود وہ عقد فاسد ہی رہے گا اور ایک مسلمان کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ امر فاسد کی نمائندگی کرے۔ لیکن وہ اصحاب جو غیر مسلم کے عقد کو صحیح قرار دیتے ہیں انکے قول کے مطابق اس کے برعکس اس مسلمان کو جائز ہوگا کہ وہ عقد کرادے لیکن صحیح طور پر۔

لہٰذا مالکیہ کہتے ہیں کہ غیر مسلم اشخاص مسلمان ہو جائیں تو ان کا عقد برقرار رہے گا' خواہ وہ عقد اسلامی نقطہ نظر سے صحیح ہوا ہو یا فاسد ہو چند صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں ایک صورت یہ ہے کہ وہ نکاح محرم عورت سے ہوا جس کے ساتھ عقد کرنا' خون یا دودھ کے رشتہ سے حرام ہو جیسے کوئی مجوسی اپنی بیٹی یا بہن سے شادی کرلے اور پھر مسلمان ہو جائے تو وہ عقد ازدواج کسی حالت برقرار نہ رہے گا لیکن ازدواجی رشتہ کی بنا پر جو نکاح حرام ہے وہ مباشرت کے بعد حرام متصور ہوگا چنانچہ اگر کسی عورت سے عقد کیا لیکن اس سے ہنوز مباشرت نہ ہوئی تھی کہ اس کی ماں سے عقد کرلیا اور مباشرت بھی ہوئی اور پھر مسلمان ہو گیا تو ماں کا عقد برقرار رہے گا۔ کیوں کہ اگرچہ اس نے اس کی بیٹی سے نکاح کیا ہے لیکن مباشرت نہیں ہوئی (اس لئے وہ نکاح غیر موثر ہے)۔ اسی طرح اگر ایک شخص نے کسی عورت سے شادی کی اور اس سے مباشرت نہیں ہوئی پھر وہ شخص مسلمان ہو گیا اور عورت کو چھوڑ دیا تو وہ عورت اس کے باپ پر اور بیٹے پر حرام نہ ہوگی۔ کیوں کہ جیسا کہ بتایا جا چکا ہے کہ حرمت مصاہرہ (یعنی ازدواجی رشتہ) سے جو حرمت عائد ہوتی ہے۔ وہ مباشرت ہی سے ہوتی ہے (محض نکاح سے نہیں ہوتی)۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص (غیر مسلم) ایسی عورت سے شادی کرے جو ہنوز اپنے پہلے خاوند کی عدت میں ہو اور شادی کے بعد مسلمان ہو جائے یا دونوں ایک ساتھ مسلمان ہو جائیں تو ان میں علیحدگی کرادی جائے گی۔ خواہ مباشرت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ اب اگر وہ شخص اس عدت کے ختم ہونے سے پہلے جس میں شادی کی تھی مسلمان ہو گیا اور مسلمان ہونے کے بعد اس عورت سے مباشرت کرلی تو وہ عورت ہمیشہ کے لئے اس پر حرام ہو جائے گی اور کبھی حلال نہ ہوگی لیکن اگر عدت کے دن گزارنے کے بعد مسلمان ہوا اور مسلمان ہونے کے بعد مباشرت کی تو وہ عورت ہمیشہ کے لئے حرام نہ ہوگی۔ البتہ دونوں میں تفریق کرادی جائے گی۔ اور اس شخص کو اختیار ہوگا کہ عدت گزرنے کے بعد اپنے عقد نکاح کی تجدید کرلے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ وہ نکاح ایک مقررہ عرصہ کے لئے ہوا ہو جسے نکاح متعہ کہتے ہیں اور یہ عرصہ گزرنے س پہلے وہ شخص مسلمان ہو گیا اور وہ مرد یا وہ عورت چاہے کہ میعاد مقررہ تک ان کا عقد برقرار رکھا جائے تو انہیں اس عقد پر قائم نہ رکھا جائے گا کیوں کہ مسلمان ہونے کے بعد اس نکاح کو برقرار رکھنا نکاح متعہ کا بحال رکھنا ہے جو بالاتفاق ممنوع ہے ہاں اگر وہ دونوں چاہیں کہ وہ نکاح ہمیشہ کے لئے بحال رکھا جائے تو وہ عقد بحال رکھا جائے گا۔ اب اگر عقد (متعہ) کی میعاد

گزرنے کے بعد وہ مسلمان ہو جائیں اور ازدواجی زندگی جو بسر کر رہے ہیں اس کو برقرار رکھنا چاہیں تو ان کا عقد بحال رکھا جائے گا۔

اگر ایک شخص مسلمان ہو جائے اور اس کی بیوی کتابیہ ہو تو اس کا نکاح بحال رہے گا خواہ وہ عورت مسلمان ہو جائے یا مسلمان نہ ہو اور خواہ خاوند بچہ (نابالغ) ہو یا بالغ ہو۔

اگر ایسا شخص مسلمان ہو جائے جس کی بیوی مجوسی (آتش پرست) ہے ایسی صورت میں اگر خاوند بالغ ہو تو ان کی علیحدگی کرادی جائے گی سوا اس کے کہ وہ عورت تھوڑے ہی عرصہ میں یعنی بقول معتمد ایک ماہ کے اندر مسلمان ہو جائے لیکن اگر اس عرصہ کے بعد مسلمان ہوئی تو عقد زوجیت برقرار رہنے کے لئے مسلمان ہونے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ اگر بیوی خاوند کے مسلمان ہونے کے بعد ایک ماہ سے کم عرصہ میں مسلمان ہو جائے تو ان میں باہم رشتہ زوجیت بحال رہے گا۔ اور اگر خاوند کم عمر (نابالغ) ہے تو اس کا بحال رہنا بالغ ہونے تک معرض التوا میں رہے گا۔ اگر بالغ ہونے پر وہ مسلمان نہ ہوا تو دونوں میں علیحدگی کرادی جائے گی۔

یہ مسائل اس صورت حال کے ہیں جب کہ خاوند مسلمان ہو جائے۔ اگر بیوی مسلمان ہو جائے تو وہ اپنے خاوند پر اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک کہ وہ اپنے پہلے مذہب پر قائم ہے، خواہ خاوند کم عمر (نابالغ) ہو یا بڑا (بالغ) ہو۔ لیکن اگر مباشرت ہو چکی ہے تو وہ خاوند کی زوجیت سے علیحدہ نہ ہوگی۔ جب تک کہ استبراء (یعنی حمل سے خالی ہونا ثابت) نہ ہو جائے۔ اگر خاوند اس مدت (استبراء) کے گزرنے سے پہلے مسلمان ہو جائے تو ان کا ازدواجی تعلق برقرار رہے گا۔ یہاں تک کہ اگر اس شخص نے بحالت کفر اس عورت کے مسلمان ہونے پر اسے تین طلاق دے دی ہوں تب بھی اس کی زوجیت بحال رہے گی۔ کیوں کہ کافر کے طلاق دینے سے کچھ نہیں ہوتا۔ اگر خاوند کے مسلمان ہونے سے پہلے اس کی عدت ختم ہو گئی تو وہ زوجیت سے علیحدہ ہو جائے گی اور استبراء کے دوران نفقہ کی مستحق نہ ہوگی۔ خواہ بقول مختار (یعنی جس قول پر عمل درآمد ہے) وہ شخص مسلمان ہو جائے یا نہ ہو۔ تاہم اگر وہ حاملہ ہو تو وہ شخص بالاتفاق اس کے نفقہ کا ذمہ دار ہوگا۔ یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ عورت مباشرت کے بعد مسلمان ہوئی ہو لیکن اگر مباشرت سے پہلے بیوی مسلمان ہو گئی اور خاوند ہنوز مسلمان نہیں ہوا تو بقول راجح وہ عورت مسلمان ہوتے ہی مرد کی زوجیت سے باہر ہو جائے گی۔ خواہ بیوی کے مسلمان ہونے کے تھوڑے ہی عرصہ بعد یعنی ایک ماہ سے کم عرصہ میں خاوند بھی مسلمان ہو جائے یا نہ ہو۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر (بیوی کے اسلام کے) تھوڑے ہی عرصہ بعد خاوند مسلمان ہو جائے تو اسے زوجیت میں رکھنے کا حق دار نہ ہوگا اور عورت زوجیت سے باہر نہ ہوگی۔ پہلی صورت میں اگر وہ دوبارہ عقد کر لے تو حلال ہو جائے گی۔ اگر دونوں ایک ساتھ مسلمان ہوں تو ان کا عقد ازدواج بحال رہے گا خواہ مباشرت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔

دونوں کے بیک وقت مسلمان ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں نے بیک وقت مسلمانوں کے امام کے سامنے اپنے اسلام کا اعلان کیا ہو بایں طور کہ اکٹھے بحالت اسلام مسلمانوں میں شامل ہوئے ہوں خواہ فی الواقع آگے پیچھے مسلمان ہوئے ہوں۔ جمہور ملت کو اس سے غرض نہیں کہ پہلے کون مسلمان ہوا ان کا مسلمان ہونا (قانوناً) اس وقت سے مانا جائے گا جب کہ اس کا اعلان کریں۔ اس مسئلہ میں ان کے ایک ساتھ مسلمان ہونے کی حیثیت حکمی (قانونی) ہے۔

ان تمام مسائل میں علیحدگی کا جو ذکر ہے اس سے بغیر طلاق کے علیحدگی مراد ہے اور بغیر طلاق کے جو نکاح فسخ ہوتا ہے، اگر مباشرت سے پہلے ہو تو مہر ساقط ہو جاتا ہے۔

واضح ہو کہ اگر کوئی (غیر مسلم) شخص مسلمان ہو گیا اور ماں اور اس کی بیٹی کی زوجیت میں ہیں اس نے اب تک ان دونوں میں سے کسی کے ساتھ جنسی حظ نہیں اٹھایا تو اسے اختیار ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک کو اپنی زوجیت میں رکھے خواہ وہ دونوں ایک ہی عقد سے اس کی زوجیت میں آئی ہوں یا دونوں کے ساتھ الگ الگ عقد ہوا ہو۔ اور اس عقد فاسد سے حرمت مصاہرہ (یعنی ازدواجی رشتہ کے باعث ہو' حرمت عائد ہوتی ہے وہ) عائد نہ ہوگی۔ لہٰذا اگر عقد فاسد کرنے والے کا نکاح فسخ کیا جائے اور ہنوز اس نے بیوی کو ہاتھ نہ لگایا ہو تو وہ عورت اس کے باپ اور بیٹے پر حلال رہے گی لیکن کراہت کے ساتھ۔ اور اگر ان سے جنسی تلذذ حاصل کر لیا ہو تو وہ ہمیشہ کے لئے اس کے باپ بیٹوں پر حرام ہو جائے گی کیوں کہ یہ ایسا ہے جیسے شبہ میں مباشرت کر لینا جس کے بعد حرمت مصاہرہ اسی طرح عائد ہو جاتی ہے جیسے باقاعدہ بیوی بنا لینے سے۔ اگر اپنی بیویوں میں سے کسی کے ساتھ اس نے مباشرت کر لی اور اسے ہمیشہ کے لئے بیوی بنا کر رکھنا چاہتا ہے تو اس کی زوجیت برقرار رہے گی اور دوسری بیوی ہمیشہ کے لئے اس پر حرام ہو جائے گی۔ اسی طرح اس کے باپ اور بیٹے پر حرام رہے گی۔ اس لئے کہ حرمت مصاہرہ مباشرت کی وجہ سے ہوتی ہے خواہ مباشرت شبہ میں ہوگئی ہو جیسا کہ اوپر بتایا گیا ہے۔

اگر ایک شخص مسلمان ہوا جس کی دو بیویاں بہنیں تھیں اور وہ دونوں بھی اس شخص کے ساتھ یا اس سے پہلے یا بعد میں مسلمان ہو گئیں لیکن ہنوز استبراء کی مدت نہیں گزری تھی تو اس شخص کو حق ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کو اپنی زوجیت میں رکھے۔ خواہ ان دونوں کا عقد ازدواج اکٹھا ہوا ہو یا جداگانہ اور خواہ ان دونوں سے مباشرت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔

اگر ایک شخص جس کی چار بیویوں سے زیادہ بیویاں تھیں مسلمان ہو گیا اور اس کی تمام بیویاں بھی مسلمان ہو گئیں۔ یا وہ تمام بیویاں کتابیہ ہوں تو اس شخص کو ان میں سے چار بیویوں کو اختیار کر لینے کا حق ہے۔ خواہ وہ سب ایک ہی عقد میں زوجیت میں آئی ہوں یا متفرق عقدوں میں اور خواہ ان سب سے مباشرت ہو چکی ہو یا بعض سے ہوئی ہو اور یا کسی سے نہ ہوئی ہو۔

چار بیویوں کے انتخاب میں یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ پہلے کون سی عقد میں آئی اور کون سی بعد میں آئی۔ اسے یہ بھی اختیار ہے کہ چار سے کم بیویوں کو رکھ لے یا کسی کو بھی نہ رکھے۔ اسے یہ بھی اختیار ہے کہ جو بیویاں زندہ ہیں صرف ان کو اپنی بیوی قرار دے یا وفات یافتہ بیویوں کو بھی اپنی بیویوں میں شامل کر لے اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ اس کی جو بیویاں زندہ نہیں ہیں ان میں سے چار کو اپنی بیوی تسلیم کر لے۔ اگر ان کو اپنی بیوی قرار دیا تو زندہ بیویوں کے نکاح فسخ ہو جائیں گے۔ وفات یافتہ بیویوں کو اپنی بیویاں قرار دینے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ شخص ان کے ورثہ کا حق دار ہو جائے گا۔ اور ان کو اپنی بیوی قرار دینا بس یہی ہے۔

ازواج کو اختیار کرنے کے لئے جس طرح لفظ اختیار استعمال کیا جاتا ہے مثلاً یہ کہنا کہ (اپنی بیویوں میں سے) میں نے فلاں کو اختیار کیا۔ اسی طرح لفظ اختیار کو استعمال کئے بغیر بھی چند امور سے اختیار ثابت ہوتا ہے۔

ایک امر طلاق ہے کہ اگر اپنی بیویوں میں سے کسی کو طلاق دی تو گویا اسے بیوی تسلیم کر لیا کیوں کہ جب تک صحیح

معنوں میں اس کا نکاح (یا بیوی ہونا) تسلیم نہ کرلیا جائے طلاق دینا ثابت نہیں ہوسکتا۔ اور وہ نکاح اگر چہ اصولی طور پر فاسد تھا لیکن اسلام نے اسے صحیح مانا ہے۔ اسی بناپر اگر ان چار بیویوں میں سے جنہیں اختیار کرنے کا اسے حق ہے ایک کو طلاق دے دی تو باقی تین رہ جائیں گی اور اگر دو کو طلاق دی تو صرف دو رہ جائیں گی وعلی ہذا القیاس (غرض طلاق دینا اس عورت کو بیوی تسلیم کرنا ہے)۔

دوسرا امر ''ظہار'' کرنا ہے (کہ یہ بھی اس کو بیوی کے طور پر اختیار کرنا ہے) چنانچہ اگر اپنی اختیار کردہ بیویوں میں سے کسی سے ظہار کیا یعنی یہ کہہ دیا کہ تو میرے لئے پشت مادر کی مانند ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ پہلے اسے بیوی کے طور پر اختیار کیا پھر ظہار کیا۔ لہٰذا اب اس کی صرف تین بیویاں رہ گئیں۔

تیسرا امر ''ایلاء'' ہے ایلاء بیوی کے پاس نہ جانے کی قسم کھا لینے کو کہتے ہیں۔ پس اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں بیوی کے پاس نہ جاؤں گا تو گویا پہلے اس کو بیوی تسلیم کیا اور پھر قسم کھائی۔

یہ تمام صورتیں بیوی کے اختیار (یا انتخاب) کرنے کی ہیں۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر ایلاء میں وقت کا تعین کر دیا جائے تب ہی اسے اختیار کرنا کہا جائے گا مثلاً یوں قسم کھائی کہ فلاں بیوی کے پاس پانچ ماہ تک نہ جاؤں گا۔ یا قسم کو ایک خاص جگہ کے لئے مخصوص کر دیا مثلاً یہ قسم کھائی کہ میں فلاں جگہ مباشرت کروں گا۔

چوتھا امر مباشرت کرنا ہے چنانچہ اگر اپنی بیویوں میں سے کسی کے ساتھ (مسلمان ہونے کے بعد) مباشرت کرلی تو گویا جتنی عورتوں کو رکھنے کا اختیار تھا ان میں سے ایک کو اختیار کیا اگر چار سے زیادہ بیویوں کے ساتھ مباشرت کی تو ابتدائی چار بیویوں کو بالترتیب اختیار کرنا تسلیم کیا جائے گا یعنی جس کے ساتھ پہلے مباشرت کی یعنی پہلی بیوی وہ ہوگی جس سے پہلی مباشرت ہوئی دوسری وہ جس سے اس کے بعد مباشرت ہوئی اور تیسری وہ جس سے اس کے بعد ہوئی وعلی ہذا القیاس۔ چار سے زیادہ بیویوں کے ساتھ مباشرت کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ وہ بدکاری ہے۔ کیوں وہ تمام عورتیں عقد فاسد سے اس کی بیویاں ہوئی تھیں۔

مباشرت کو اختیار سے تعبیر کئے جانے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ مباشرت اختیار کی نیت سے کی جائے بلکہ مباشرت کرنے سے قدرتی طور پر (زوجیت میں رکھنے کے لئے) اختیار کرنے کا نتیجہ نکالا جائے گا واضح ہو کہ اگر اس شخص نے یہ کہا کہ میں نے فلاں عورت کا نکاح فسخ کر دیا تو اسے فسخ نکاح ہی قرار دیا جائے گا اور اب اسے چار بیویوں کے رکھ لینے کا حق حاصل ہوگا۔

فسخ اور طلاق کا فرق جیسا کہ بتایا جا چکا ہے یہ ہے کہ طلاق دینے سے چار بیویوں کے حق اختیار میں سے ایک بیوی کے اختیار کا حق ساقط ہو جائے گا لیکن فسخ نکاح سے یہ حق ساقط نہ ہوگا اور اسے (اپنی بیویوں میں) چار کے انتخاب کا حق رہے گا۔ دراصل طلاق کا تصور بغیر نکاح صحیح کے یا ایسے نکاح فاسد کے جس پر سب کا اتفاق نہ ہو نہیں ہوسکتا۔ بخلاف فسخ کے کہ متفقہ طور پر سب اس کو فسخ قرار دیتے ہیں۔ پس ان کے عقد کو مسلمان ہونے سے پہلے کی حیثیت سے دیکھا جائے تو اس کے فاسد ہونے پر سب کو اتفاق ہے اور مسلمان ہونے کے بعد بایں جہت کہ اسلام نے برقرار رکھنے کی اجازت دی ہے اسے صحیح تصور کیا جائے گا۔

واضح ہو کہ حق اختیار (کے لاگو ہونے) کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ شخص جو اپنے اختیار کو کام میں لانا چاہتا ہے وہ بالغ اور عاقل ہو۔ بصورت دیگر اسے حق اختیار ازواج درست نہ ہوگا۔ البتہ اگر اس کا کوئی ولی ہے تو وہ اس کے حق میں اختیار سے کام لے گا۔ اگر ولی نہ ہو تو (اس کی طرف سے) چار بیویوں کے اختیار کرنے کا حق حاکم کو ہوگا۔ غرض خاوند عاقل و بالغ ہے تو اسے بیویوں کے انتخاب کا حق ہے۔ اگرچہ وہ مریض ہو یا حالت احرام میں ہو یا مضطرب الحال ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ غیر مسلموں کے عقد نکاح کو اگر مسلمانوں کے طریقہ کے مطابق نکاح کی شرطوں اور رکنوں کا لحاظ رکھا گیا ہو تو صحیح مانا جائے گا اگر ایسا نہ ہو تب بھی ان کا عقد (مسلمان ہونے پر) برقرار رکھا جائے گا اور مسلمان اس پر اعتراض نہ کریں گے بشرطیکہ یہ دو شرطیں پوری ہوئی ہوں۔

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ لوگ خود اس نکاح کو درست سمجھتے ہوں۔ اگر وہ نکاح ان کے مذہب کی رو سے بھی جائز نہ تھا تو اسلامی معاشرہ میں اسے برقرار نہ رکھا جائے گا۔ بلکہ زنا اور سرقہ کی طرح امر ممنوع ہوگا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اس بارے میں انہوں نے فیصلہ کے لئے مسلمانوں سے نہ کہا ہو۔ اگر اس بارے میں انہوں نے (مسلمان ہونے کے بعد) فیصلہ چاہا کہ ان کا عقد کر دیا جائے تو مسلمانوں کو ایسا کرنے کی اجازت ہے۔ بشرطیکہ مسلمان اس عقد کو اسلامی حکم کے مطابق ایجاب و قبول، ولی اور دو معتبر مسلم گواہوں کی (غیر مسلموں کی نہیں) موجودگی میں انجام دیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''وان حکمت و حکم بینھم بالقسط'' (یعنی اگر تمہیں ان کے بارے میں فیصلہ کرنا ہو تو عدل و انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنا) اگر غیر مسلم جوڑے شادی کے بعد اسلامی معاشرے میں آ جائیں تو دیکھنا ہوگا کہ آیا وہ عورت حلال تھی یا نہیں؟ اگر وہ عورت حلال رہی ہو یعنی غیر محرم ہو (جن سے نکاح حلال ہے) اور کسی پہلے خاوند کی عدت میں نہ ہو تو وہ نکاح برقرار رکھا جائے گا اور بحث میں نہ پڑا جائے گا کہ ایجاب و قبول یا ولی وغیرہ کی شرائط پوری ہوئی تھیں یا نہیں اگر عورت ہی حلال نہ ہو مثلاً وہ اس کی بہن ہو یا ماں یا بیٹی یا پھوپھی وغیرہ جو خون یا دودھ کے رشتہ سے حرام ہو یا عدت کے دن گزار رہی ہو اور ابھی اس کی میعاد عدت ختم نہ ہوئی ہو تو مسلمان اس کے عقد کو بحال نہ رکھیں گے بلکہ ان میں علیحدگی کرا دی جائے گی۔ اگر دونوں میاں بیوی ایک ساتھ مسلمان ہو جائیں دونوں کلمات شہادت ادا کریں (یعنی ایک ساتھ زبان سے خدا کی وحدانیت اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اقرار کر لیں) تو ان کا نکاح بحال رہے گا۔ خواہ وہ دونوں اہل کتاب ہوں یا بت پرست ہوں۔ لیکن اگر صرف بیوی مسلمان ہو جائے اور ہنوز مباشرت نہ ہوئی ہو تو نکاح باطل ہو جائے گا خواہ اس کا خاوند اہل کتاب ہو اور اس صورت میں اس پر کوئی مہر عائد نہ ہوگا کیوں کہ اس علیحدگی کی ذمہ دار بیوی ہے۔ اگر خاوند مسلمان ہو جائے اور بیوی عدت میں ہو تو نکاح باقی رہے گا۔ لیکن اگر عدت کے دن ختم ہو جانے کے بعد مسلمان ہوا تو نکاح فسخ ہو جائے گا۔ اور اگر وہ عورت اس سے پہلے مسلمان ہو جائے تو عدت کے ایام میں نفقہ کی حق دار ہوگی خواہ خاوند مسلمان ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ اگر خاوند مسلمان ہو گیا اور بیوی کتابیہ ہو تو جو نکاح ان کا ہو چکا ہے وہ بحال رہے گا خواہ بیوی مسلمان ہو جائے یا نہ ہو اور خواہ وہ شخص مباشرت ہونے سے پہلے مسلمان ہوا ہو یا بعد میں۔ لیکن اگر عورت کتابیہ نہیں ہے اور مباشرت سے پہلے وہ شخص مسلمان ہو گیا تو وہ عورت اسی وقت زوجیت سے علیحدہ ہو جائے گی اور نصف مہر کی حق دار ہوگی کیوں کہ اس علیحدگی کا ذمہ دار خاوند ہے۔ اگر وہ مباشرت کے بعد مسلمان ہوا تو عورت پر واجب

ہوگا کہ اس کی عدت گزارے۔ اگر ایام عدت گزرنے سے پہلے وہ عورت مسلمان ہو جائے تو ان کا عقد ازدواج جس طرح بھی ہوا برقرار رہے گا۔ اگر ایام عدت گزرنے کے بعد مسلمان ہوئی تو نکاح فسخ ہو جائے گا جس طرح مرد کے مسلمان ہو جانے کی صورت میں ہوتا ہے۔

ابن شبرمہ کہتے ہیں کہ عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی ایسا ہوا ہے کہ عورت مرد سے پہلے اور یا مرد عورت سے پہلے مسلمان ہوئے۔ ان دونوں میں سے اگر کوئی بھی عدت کے دن گزرنے سے پہلے مسلمان ہو جائے تو وہ عورت اس مرد کی بیوی رہتی تھی۔ عدت کے بعد اسلام لانے سے نکاح باقی نہیں رہتا۔

اگر ایک کافر شخص مسلمان ہوا اور اس کی چار سے زیادہ بیویاں تھیں اور وہ سب اس کے ساتھ مسلمان ہو گئیں یا اس کے مسلمان ہونے سے پہلے یا بعد میں ایام عدت کے دوران مسلمان ہوئی یا اسلام نہ لائیں مگر وہ سب کتابیہ تھیں تو اس شخص کو اختیار ہوگا کہ ان میں سے چار عورتوں کو اپنی زوجیت میں رکھ لے اور باقی عورتوں کو چھوڑ دے۔ اب خواہ ان کو رکھے جن سے پہلے شادی کی تھی یا انہیں جن سے بعد میں کی۔ اور خواہ ان سب کا عقد ایک ساتھ ہوا ہو یا متفرق طور سے۔ اس بارے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ نیز اسے اس بات کا بھی اختیار ہے کہ ان عورتوں میں سے کچھ کو بطور بیوی کے رکھ لے اور یہ بھی کر سکتا ہے کہ چار وفات شدہ بیویوں کو اپنی بیوی قرار دے اور باقی تمام زندہ بیویوں کو چھوڑ دے تاکہ وہ ان چار بیویوں کا وارث ہو جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں اس کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ وہ شخص مکلّف (احکام شرعیہ کی بجا آوری کا ذمہ دار عاقل و بالغ) ہو اگر وہ مکلّف نہ ہو تو اس کی بیویوں کے معاملات کو اس کے مکلّف ہونے تک التوا میں رکھا جائے گا۔ اگر بیویوں کے اختیار کرنے سے انکار کرے تو اسے قید و بند اور سزا دے کر مجبور کیا جائے گا اور ان سب کا نفقہ اس کے ذمہ ہوگا تا آنکہ ان میں سے بیویوں کا انتخاب نہ کر لے۔ اختیار (یا انتخاب) کرنے کی چند صورتیں ہیں منجملہ ان کے یہ کہنا کہ میں اپنی بیویوں میں سے ان کو اختیار کرتا ہوں اور ان کو چھوڑتا ہوں۔ اس کے لئے لفظ اختیار کا استعمال کرنا ضروری نہیں بلکہ لفظ امسکت (یعنی رکھتا ہوں) سے بھی اختیار درست ہے اسی طرح اگر یہ کہا کہ میں نے فلاں کو فسخ کے لئے چھوڑ دیا اور فلاں کو رکھنے کے لئے چن لیا تب بھی صحیح ہے۔ کیوں کہ اس شخص کو جس طرح بیوی کے رکھ لینے کا اختیار ہے اسی طرح چھوڑ دینے کا بھی اختیار ہے۔ اور یہ کہنا بھی درست ہے کہ میں صرف فلاں عورت کو رکھتا ہوں۔

اختیار کی صورت میں سے ایک صورت مباشرت بھی ہے کہ اگر کوئی شخص مسلمان ہونے کے بعد اپنی بیویوں میں کسی کے ساتھ مباشرت کر لے تو یہ فعل اس کو زوجیت میں اختیار کرنا ہے۔ چنانچہ اگر مسلمان ہونے کے بعد اس نے چار بیویوں سے مباشرت کر لی تو ان سب کے درمیان رشتہ زوجیت برقرار رہا اور باقی بیویوں کے رشتے فسخ ہو گئے۔ اگر چار کا ان الفاظ سے کئے بغیر تمام عورتوں سے مباشرت کر لی تو وہ چار عورتیں اس کی بیویاں رہیں گی جن سے پہلے مباشرت کی اور باقی کی زوجیت متروک ہو جائے گی۔

اختیار کی ایک شکل طلاق دینا بھی ہے کہ اگر اپنی بیویوں میں سے کسی کو طلاق دے دی تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے ان میں سے ایک بیوی کو اختیار کر کے طلاق دی ہے کیوں کہ طلاق نہیں ہو سکتی جب تک کہ زوجیت ثابت نہ ہو۔ ایسی صورت میں اسے مزید صرف تین بیویوں کے انتخاب کا حق ہوگا۔ ظاہر ہے کہ حنابلہ اس مسئلہ میں اور اس سے پہلے کے مسئلہ میں

واضح ہو کہ ان تمام احکام میں اس سے فرق نہیں پڑتا کہ (غیر مسلموں کا) عقد اسلامی شہر میں دو ذمیوں کے درمیان ہوا ہو یا دو پناہ گزینوں کے درمیان یا یہ عقد دارالحرب (دشمنوں کے ملک) میں ہوا ہو اور پھر زوجین یا ان میں سے کوئی ایک ہجرت کر کے دارالاسلام میں آ گیا ہو۔ ان تمام صورتوں میں ان کو اس حال میں جس میں کہ وہ ہیں چھوڑ دیا جائے گا اور اگر وہ اپنا معاملہ مسلمانوں کے سامنے پیش کریں یا مسلمان ہو جائیں تب بھی ان کو اسی حال میں برقرار رکھا جائے گا جیسا کہ اوپر مفصل بیان ہوا۔

زوجین میں سے اگر کوئی دارالحرب سے دارالاسلام میں ہجرت کر کے آ جائے تو بیوی نکاح سے علیحدہ نہ ہوگی خواہ وہ یہاں ٹھہرنے کا ارادہ کرے یا نہ کرے۔ البتہ اگر کوئی قید ہو جائے تو نکاح ٹوٹ جائے گا۔ اس بارے میں مسالک کا اختلاف ہے۔ (۱)

مالکیہ سے متفق ہیں۔ لیکن ظہار اور ایلاء کے مسائل میں اختلاف ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ ظہار اور ایلاء کو اختیار قرار دینا درست نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص مسلمان ہو اجس کی دو بیویاں حقیقی بہنیں ہیں تو وہ ان میں سے ایک کو اختیار کر سکتا ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مختلف علاقوں میں چلے جانے سے (یعنی دارالاسلام اور دارالحرب کے فرق سے) تو بیوی کا نکاح سے نکل جانا واجب ہو جاتا ہے لیکن قید ہونے سے علیحدگی واجب نہیں ہوتی۔ چنانچہ اگر دونوں میں سے کوئی قید ہو کر دارالحرب سے دارالاسلام میں آ گیا ہو تو علاقوں کے اختلاف کی وجہ سے زوجین میں علیحدگی کی جائے گی قیدی ہونے کی وجہ سے نہ ہوگی۔ لیکن اگر دونوں کو ایک ساتھ قید کیا گیا تو زوجیت بحال رہے گی خواہ مسلمان کی بیوی ہو یا ذمی کی۔ اسی طرح اگر وہ دونوں ایک ساتھ قیدی ہوئے پھر وہ ایک ساتھ مسلمان ہو گئے یا ذمی ہی رہے تو ان میں علیحدگی نہ ہوگی بلکہ ان کی زوجیت برقرار رہے گی۔

اگر کسی کتابی یا بت پرست کی جو اہل کتاب نہ ہو بیوی مسلمان ہو گئی اور اس کا خاوند دارالحرب میں ہے یا بت پرست بیوی کا خاوند دارالاسلام میں مسلمان ہو گیا اور بیوی دارالحرب میں ہے تو اس صورت میں حکم اس سے مختلف ہوگا جبکہ وہ دونوں دارالاسلام میں ہوں اور ان میں سے ایک مسلمان ہو جائے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ (اس صورت میں) اگر زوجین میں سے ایک مسلمان ہو جائے تو واجب ہو جاتا ہے کہ دوسرے کو مسلمان ہونے کے لئے کہا جائے۔ اگر وہ مسلمان نہ ہو تو ان میں بطریق مذکورہ سابق علیحدگی کرا دی جائے گی۔ لیکن اس صورت میں جبکہ دوسرا موجود نہیں ہے تو واجب ہے کہ وہ خاص وقت تک دوسرے کا انتظار کرے یہ وقت حاکم شرع کے اسلام پیش کرنے کی بجائے ہے۔ لہٰذا بیوی زوجیت سے علیحدہ نہ ہوگی جب تک کہ اتنا عرصہ نہ گزر جائے کہ اگر عورت کو ایام ماہواری آتے ہوں تو تین بار آ چکے ہوں۔ اگر کم عمری یا عمر رسیدگی کے باعث نہ آتے ہوں۔

تو تین ماہ گزرنے یا بصورت حمل وضع حمل تک اس کی زوجیت باقی رہے گی اور علیحدگی نہ ہوگی۔
اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ مسلمان عورت کسی کتابی یا بت پرست کی بیوی نہیں بن سکتی اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ اگر بیوی مسلمان ہو جائے تو ان میں علیحدگی نہیں کرائی جائے گی بلکہ قاضی خاوند کو مسلمان ہونے کے لئے کہے گا (اس کے انکار پر ہی علیحدگی ہو سکتی ہے) یہ امر مسلمہ ہے کہ مسلمانوں کا کوئی اختیار دارالحرب میں نہیں ہے لہٰذا (وہاں کے کسی شخص کو) اسلام لانے کے لئے کہنا ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا علیحدگی کے لئے اس مدت کی شرط لگا دی گئی اور علیحدگی کے لئے خاوند کے اسلام لانے سے انکار کرنے کی بجائے اس مدت کے گزر جانے کو علیحدگی کا سبب قرار دے دیا گیا۔ کیوں کہ جب اصل سبب کا پایا جانا دشوار ہو تو کسی اور شرط کا لگایا جانا جائز ہے۔ پس جب یہ میعاد گزر جائے تو زوجین میں علیحدگی کرائے بغیر از خود جدائی ہو جائے گی۔ اب رہا یہ کہ آیا یہ علیحدگی طلاق متصور ہوگی یا تفریق۔ یہ امر تفصیل طلب ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر بیوی مسلمان ہوئی ہے جیسا کہ مسئلہ مذکورہ میں فرض کیا گیا ہے تو اس علیحدگی کو طلاق تصور کیا جائے گا۔ کیوں کہ یہ علیحدگی ایک خاص مدت کے گزر جانے کی بناء پر ہوئی ہے جسے خاوند کا (اسلام سے) انکار کی بجائے قرار دیا گیا ہے اور خاوند کا انکار ہی طلاق ہے۔ کیوں کہ خاوند طلاق کا مالک ہے (یا طلاق دینے کا اختیار رکھتا ہے)۔ لیکن اگر مسلمان ہو جانے والا (بیوی نہیں بلکہ) خاوند ہے اور بیوی بت پرست (یا ہندنی) ہے تو دارالحرب میں اسے مسلمان ہونے کے لئے نہیں کہا جا سکتا لہٰذا وہ بھی اس وقت تک زوجیت سے علیحدہ نہ ہوگی جب تک کہ میعاد مقررہ جو اس کے (اسلام سے) انکار کے مترادف ہے نہ گزر جائے۔ لیکن یہ طلاق متصور نہ ہوگا کیوں کہ عورت طلاق کی مالک نہیں ہوتی (لہٰذا اس کا انکار طلاق متصور نہ ہوگا) پھر اس مدت کو عدت میں شمار نہیں کیا جائے گا کیوں کہ یہ مدت ان عورتوں کے لئے ہے جن کے ساتھ مباشرت نہ ہوئی ہو۔ چنانچہ اگر کسی اہل کتاب نے دارالحرب میں شادی کی اور اس کی بیوی مباشرت سے پہلے مسلمان ہوگئی تو تین ایام ماہواری کے آنے تے اس کی علیحدگی نہ ہوگی درآنحالیکہ اسے ایام آتے ہوں اگر نہ آتے ہوں تو (علیحدگی کے لئے) اتنا ہی عرصہ یعنی تین ماہ گزارنے ہوں گے۔ اگر اس مدت کو عدت قرار دیا جاتا تو ایسی عورتوں کی علیحدگی کے لئے جن کے ساتھ مباشرت نہ ہوئی اس میعاد کے گزرنے کی قید نہ لگائی جاتی (بلکہ فوراً علیحدگی ہو جاتی) لیکن جیسا کہ بتایا گیا اس میعاد کو علیحدگی کی شرط قرار دیا گیا ہے (نہ کہ عدت) تا کہ اسے اسلام لانے سے انکار کرنے کی بجائے علیحدگی کا سبب قرار دیا جائے۔ اس مسئلہ میں مباشرت شدہ عورت کے بارے میں بھی یہی حکم ہے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ رہا یہ کہ آیا مباشرت شدہ عورت پر عدت گزارنا لازم ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر وہ عورت حربیہ ہے اور مسلمان نہیں ہوئی اور اس کا خاوند مسلمان ہو گیا تو اس پر عدت گزارنا لازم نہیں ہے کیوں کہ حربیہ عورت بالاتفاق عدت گزارنے کی پابند نہیں ہے اور اگر بیوی مسلمان ہوئی تو اس میں اختلاف ہے۔ ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ اس پر بھی عدت لازم نہیں ہے لیکن صاحبینؒ کہتے ہیں کہ مدت مذکورہ گزر جانے کے بعد عدت لازمی ہے اور مدت علیحدگی کی شرط کے لئے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ عورت دارالحرب ہی میں رہے یا ہجرت کر کے دارالاسلام میں تنہا آجائے یا مرد ہی تنہا آجائے اس کا سبب یہ ہے کہ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ (علیحدگی کے لئے) یہ مدت جو رکھی گئی ہے وہ مسلمان نہ ہونے والے فریق کو قاضی کی طرف سے اسلام پیش کرنے کی بجائے ہے۔ چونکہ اس کے موجود نہ ہونے کے باعث اسے اسلام پیش نہیں کیا جا سکا اس کی بجائے اس مدت تک ٹھہرنے

کی شرط لگائی گئی ہے۔ لیکن اگر دونوں (زوجین) اکٹھے دارالاسلام میں آ جائیں تو دیکھنا ہوگا کہ آیا وہ دونوں ہمیشہ کے لئے یکجا ہوئے ہیں کہ انہوں نے مستقل طور پر وہیں اقامت کرنے کا ارادہ کرلیا ہے یا پناہ گزیں کے طور پر آئے ہیں کہ دارالاسلام میں امن وامان کے ساتھ تجارت وغیرہ کر کے واپس جانے کے ارادے سے مقیم ہیں۔ اول الذکر صورت میں زوجین کے درمیان علیحدگی سے پہلے اسلام پیش کیا جائے گا جیسا کہ دارالاسلام میں مستقل طور پر رہنے والوں سے کیا جاتا ہے اور ثانی الذکر حالت میں اسلام پیش کرنے کے بعد بھی علیحدگی ہو سکتی ہے اور مقررہ وقت گزرنے کے بعد بھی۔

واضح ہو کہ حنفیہ کے نزدیک زوجین میں علیحدگی کے واجب ہونے کا سبب حقیقی معنوں میں دونوں کی اقامت گاہوں کا مختلف ہونا ہے۔ (یعنی ایک دارالاسلام میں ہو اور دوسرا فریق دارالحرب میں) اور حقیقی معنوں میں اختلاف ہونا کہ میاں بیوی میں سے ایک مستقل طور پر اقامت اختیار کرنے کے لئے دارالحرب سے (ہجرت کر کے) دارالسلام میں چلا جائے۔ اگر کوئی حالت امن میں کسی خاص غرض سے دارالاسلام میں آیا ہوا ہو اور پھر واپس چلا جائے تو ایسے شخص کو مستامن کہیں گے (یعنی امن پسند اقامت گزیں) ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے سوا اس صورت کے جب کہ وہ شخص بطور ذمی رہنا قبول کرے اور ان احکام کو تسلیم کرے جو مسلمانوں نے ذمیوں پر عائد کئے ہوں ایسا شخص حقیقی معنوں میں دارالاسلام کا شہری قرار پائے گا اور اس کی بیوی اس سے علیحدہ کر دی جائے گی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ جس طرح دارالاسلام میں اہل کتاب عورت کے مسلمان ہو جانے اور اس کے خاوند کو اسلام پیش کئے جانے اور اس کے کفر پر جمے رہنے کے بعد اور دارالحرب میں میعاد مقررہ گزرنے کے بعد زوجین میں علیحدگی کی جاتی ہے اسی طرح زوجین کے مختلف حکومتوں میں چلے جانے اور سفر کر کے ایک دوسرے سے جدا ہونے کے بعد اور دارالاسلام یا دارالحرب میں اقامت کی نیت کر لینے کے بعد بھی علیحدگی ہو جاتی ہے۔ پس اگر کسی مسلمان نے کتابیہ عورت سے دارالحرب میں شادی کی پھر شدر حال کر کے بہ نیت اقامت تنہا دارالاسلام میں آ گیا تو اس کی بیوی مذکورہ سابقہ مقررہ وقت کا انتظار کئے بغیر ہی زوجیت سے خارج ہو جائے گی کیوں کہ کتابیہ عورت مسلمان پر بغیر اس کے کہ اسے مسلمان ہونے کے لئے کہا جائے حلال ہے (لہٰذا اسلام پیش کرنے کی بجائے جو مدت مقرر کی گئی ہے اس کے گزرنے کی ضرورت نہیں ہے) اگر عورت خاوند سے پہلے ہی (دارالحرب سے) نکل آئے اور اس کا خاوند بعد میں اس سے آ کر ملے یا دونوں ایک ساتھ نکلی تو ان کی علیحدگی نہ ہوگی اس کا سبب یہ ہے کہ ان صورتوں میں عورت کا دارالاسلام میں داخل ہونا جو اس کے خاوند کی اصل اقامت گاہ ہے (حقیقی معنوں میں) اس کی اقامت گاہ سے مختلف ہے بلکہ یہ فرق حکمی (یعنی مانا ہوا یا فرضی) ہے کیوں کہ بیوی اقامت گاہ کے معاملہ میں اپنے خاوند کی تابع ہوتی ہے (یعنی جو اقامت گاہ بھی خاوند کی ہے وہی بیوی کی ہے) اسی طرح اگر اہل کتاب خاوند کی بیوی دارالاسلام میں سکونت اختیار کرنے کی نیت سے (دارالحرب سے) نکل آئے اور خاوند نہ آئے تو وہ ذمیہ قرار پائے گی اور زوجیت سے علیحدہ ہو جائے گی لیکن اگر اہل کتاب کی بیوی مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آ جائے تو وہ بدرجہ اولیٰ زوجیت سے علیحدہ ہو جائے گی اور ان دونوں صورتوں میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک عورت کے لئے عدت گزارنا ضروری نہیں ہے۔ البتہ اگر وہ عورت ذمیہ بننے کی غرض سے نکلے اور اپنے دین پر قائم رہے تو وہ فوراً ہی تین ایام ماہواری کی مدت گزارے بغیر ہی، یا تین ماہ گزرنے پر یا وضع حمل کے بعد زوجیت سے خارج ہو جائے

گی۔ لیکن اگر وہ مسلمان ہو جائے تو لازم ہوگا کہ اس عرصہ تک جو اسلام پیش کرنے کی بجائے مقرر کیا گیا ہے انتظار کرے جیسا کہ بتایا گیا۔ بناء بریں کتابیہ عورت کا عقد دارالاسلام کے اندر داخل ہوتے ہی اور ذمیوں کے زمرہ میں شامل ہوتے ہی حلال ہو جائے گا۔ اگرچہ وہ حاملہ ہو' لیکن اس کے ساتھ وضع حمل ہو جانے تک مباشرت حلال نہ ہوگی جیسا کہ بعض اصحاب کی رائے یہ ہے کہ حاملہ کے ساتھ عقد کرنا بھی درست نہ ہوگا عدت (نہ گزارنے) کی بنا پر نہیں بلکہ رحم جنین پر کسی اور شخص کی حق تلفی کی بنا پر۔ اس دوسرے خیال کے اصحاب کی اکثریت ہے تاہم بعض اصحاب نے پہلے ہی خیال کو ترجیح دی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی عورت مسلمان ہو جائے اور علیحدگی کی مقررہ مدت گزارنے سے پہلے مسلمان ہو کر آ جائے تو مسلمانوں میں آ کر اس میعاد کے پورا ہونے کا انتظار کرے گی۔ امام صاحب کے نزدیک اس کے بعد عدت گزارنے کی ضرورت نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ قید ہو جانے سے نکاح ٹوٹ جاتا ہے۔ زوجین کے مختلف علاقوں (حکومتوں) میں چلے جانے سے نہیں ٹوٹتا۔ چنانچہ اگر زوجین میں سے کوئی قید ہو جائے یا دونوں قید ہو جائیں تو ان کا نکاح ٹوٹ جائے گا لیکن اس بارے میں تفصیل ہے اور وہ یہ ہے کہ زوجین یا تو دونوں ایک ساتھ قید ہوئے ہوں گے یا ان میں سے ایک پہلے اور دوسرا بعد میں قید ہوا ہوگا۔ اگر دونوں کو ایک ساتھ قید کیا گیا تو ان دونوں کا نکاح ٹوٹ جائے گا خواہ قید ہو جانے کے بعد مسلمان ہو جائیں یا اپنے دین پر قائم رہیں۔

متفرق طور پر قید میں آنے کی چار صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ بیوی پہلے قید ہوئی اور ہنوز مسلمان نہ ہوئی تھی پھر خاوند قید ہوا اور وہ بھی مسلمان نہ ہوا تھا۔ بعد میں دونوں مسلمان ہو گئے۔ ایسی صورت میں ان کے مسلمان ہو جانے سے ان کے رشتہ از دواج کے باقی رہنے کے حق میں کوئی فائدہ نہ ہوگا بلکہ قید کے بعد ہی ان کی زوجیت منقطع ہو جائے گی۔

دوسری صورت پہلی صورت کے برعکس یہ ہے کہ خاوند قید ہوا اور کفر پر رہا پھر عورت قید ہوئی اور وہ بھی کفر پر قائم رہی لیکن بعد میں دونوں مسلمان ہو گئے ان کا نکاح بھی پہلی صورت کی طرح ٹوٹ جائے گا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ خاوند قید ہوا اور مسلمان ہو گیا پھر بیوی قید ہوئی اور وہ بھی مسلمان ہو گئی۔

چوتھی صورت تیسری کے برعکس یہ ہے کہ پہلے بیوی قید ہوئی اور مسلمان ہو گئی پھر خاوند قید ہوا اور مسلمان ہو گیا۔

یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ ان چاروں صورتوں میں مسلمان ہونے سے نکاح کے باقی رکھنے کے حق میں کچھ فائدہ نہ ہوگا بلکہ دونوں کے قید ہوتے ہی نکاح ٹوٹ جائے گا۔ خواہ اکٹھے قیدی بنائے گئے ہوں یا متفرق طور پر ان حالات میں اگر قید ہونے والا یہ چاہے کہ اپنی قید شدہ بیوی کے ساتھ مباشرت کرے تو واجب ہے کہ ایک ایام ماہواری کی مدت تک استبراء کرے (یعنی مباشرت سے باز رہے تاکہ یہ دیکھ سکے کہ آیا اسے حمل وغیرہ تو نہیں۔ جیسا کہ نو گرفتار شدہ لونڈیوں کے ساتھ کیا جاتا ہے) کیوں کہ قید ہونے کے بعد وہ عورت لونڈی ہو گئی لہٰذا وہ آزاد خواتین کی طرح عدت نہیں گزارے گی لیکن اگر ان دونوں کو یکجائی طور پر قید نہیں کیا گیا بلکہ ان میں سے صرف ایک کو قید کیا گیا ہے تو اب دیکھنا چاہئے کہ دوسرے کے قید ہونے سے پہلے وہ مسلمان ہو گیا یا نہیں؟ اگر دوسری صورت ہے تو اس قید سے نکاح ٹوٹ جائے گا۔ اگر پہلی صورت ہو تو

اس عورت کا خاوند اس کا حق دار ہوگا' بشرطیکہ عورت کو ہنوز حیض استبراء نہ آیا ہو اگر آ چکا ہے تو عقد زوجیت ٹوٹ جائے گا۔ مثلاً ایک شخص کی بیوی جو ہنوز قیدی نہ ہوئی تھی کہ وہ شخص مسلمان ہو گیا اس کے بعد بیوی بھی قید ہو گئی اور مسلمان ہو گئی تو وہ شخص اس بیوی کا اس وقت تک حق دار متصور ہوگا جب تک کہ اسے گرفتاری کے بعد ایام ماہواری نہ آئے ہوں اور اس کی حیثیت ایسی ہوگی جیسے ایک آزاد مسلمان کے تحت ایک مسلمان لونڈی کی ہوتی ہے۔ لیکن اگر خاوند دارالاسلام میں مستامن (امن پسند غیر مسلم شہری) کی حیثیت میں آیا ہو پھر صرف بیوی قید ہو کر آ گئی تو ان کا عقد ٹوٹ جائے گا۔

اسی طرح اگر ایک عورت کا خاوند جو ہنوز قید نہ ہوا تھا اور وہ عورت مسلمان ہو گئی پھر اس کا خاوند قید میں آیا اور مسلمان ہو گیا تو وہ شخص اس عورت کا زیادہ حق دار ہوگا بخلاف اس صورت کے جب کہ وہ عورت دارالاسلام میں آ کر مستامنہ ہو جائے اور مسلمان نہ ہو اور پھر اس کا خاوند قید ہو جائے تو ان کا نکاح ٹوٹ جائے گا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر کسی شخص کی بیوی' خاوند کے مسلمان ہونے سے پہلے قید ہو جائے تو ان کا نکاح ٹوٹ جائے گا۔ خواہ اس کا خاوند دارالاسلام کا مستامن بن جائے یا نہ بنے۔ اگر بیوی کے مسلمان ہونے سے پہلے خاوند قید ہو جائے تب بھی عقد ٹوٹ جائے گا خواہ اس کی بیوی مستامنہ کی حیثیت سے دارالاسلام میں آ جائے یا نہ آئے۔ لیکن اگر خاوند کے مسلمان ہونے کے بعد اس کی بیوی قید میں آئی یا خاوند اپنی بیوی کے مسلمان ہونے کے بعد قید ہوا اور اب دونوں مسلمان ہو گئے تو خاوند اس عورت کا سب سے زیادہ حق دار ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ قید میں آ جانے سے عقد ٹوٹ جاتا ہے اقامت گاہوں کے مختلف ہونے سے نہیں ٹوٹتا۔ پس اگر حربی کافر کی بیوی مباشرت سے پہلے یا بعد میں قید ہو گئی تو ان کا عقد فوری طور پر ٹوٹ جائے گا۔ یہاں تک کہ اگر وہ کسی ذمی کی بیوی تھی لیکن ذمی ہونے کے معاہدہ میں داخل نہیں ہوئی تھی بایں طور کہ جس وقت اس کی شادی ہوئی وہ مسلمانوں کی اطاعت سے باہر تھی تب بھی۔ لیکن اگر خاوند اسے ذمی ہونے کے معاہدہ میں شامل کر لیا تھا تو وہ قید نہ کی جائے گی۔

رہا یہ کہ اگر اصلی مسلمان دارالحرب میں کسی کتابیہ عورت سے شادی کر لے تو اس عورت کو قیدی بنانا درست ہے یا نہیں؟ اس بارے میں دو رائیں ہیں ایک رائے یہ ہے کہ اسے بھی قیدی بنایا جا سکتا ہے اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اسے قیدی بنانا درست نہیں ہے یہی قول قابل اعتماد ہے۔ تاہم یہ حکم اس صورت کے خلاف ہے جب کہ خاوند مسلمان اصلی (یا خاندانی) نہ ہو یعنی وہ اہل کتاب یا بت پرست رہا ہو اور پھر مسلمان ہو گیا ہو ایسی صورت میں اس کا نیا اسلام اس کی کتابیہ بیوی کو قید سے بچانے میں معاون نہ ہوگا۔ اصلی مسلمان اور نومسلم کے اسلام میں فرق کی دو وجہ ہیں' ایک تو یہ کہ اس عورت نے قید میں آنے سے پہلے خاوند کے ساتھ ہی مسلمان ہو جانے میں کوتاہی کی دوسرے یہ کہ اصلی اسلام نومسلم کے اسلام سے قوی ہوتا ہے۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ ایک طرف تو یہ کہا جاتا ہے کہ اگر ذمی ہونے کے عہد میں زوجیت کو شامل کر لیا جائے تو یہ عہد (بیوی کو) قید ہونے سے بچا لے گا اور دوسری طرف یہ کہا جاتا ہے کہ خاوند کا مسلمان ہو جانا اسے قید سے نہیں بچا سکتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اسلام کا حکم دونوں میاں بیوی پر الگ الگ لاگو ہوتا ہے لہٰذا بیوی خاوند کے تابع نہیں ہو سکتی بخلاف عقد ذمہ کے کہ اس میں عورت مسلمانوں کی اطاعت میں خاوند کے ساتھ شامل ہو سکتی ہے لہٰذا یہ (عقد ذمہ) اس کے لئے

مرتد (دین سے پھر جانے والے) کے نکاح کا بیان

زوجین میں سے کوئی اپنے دین (اسلام) سے پھر جائے یا دونوں ایک ساتھ مرتد (اسلام سے برگشتہ) ہو جائیں تو ایسی صورت حال کا تعلق چند امور سے ہے:

ایک تو یہ کہ آیا ان میں سے کسی کے یا دونوں کے مرتد ہو جانے سے ان کا عقد نکاح فسخ ہو جائے گا۔

دوسرے یہ کہ آیا خاوند کا مرتد ہو جانا فسخ نکاح کے بارے میں ایسا ہی ہے جیسا کہ بیوی کا مرتد ہونا یا نہیں؟

تیسرے یہ کہ آیا یہ فسخ نکاح طلاق متصور ہو گا اور تین طلاقوں کی تعداد ختم ہو جائے گی یا نہیں؟

چوتھے یہ کہ آیا مرتد کسی کا وارث بن سکے گا یا نہیں؟ اور مرتد ہونے کی حالت میں جو معاملات (یا تصرفات) اس نے انجام دیئے ہیں ان کے بارے میں کیا حکم ہے؟

جداگانہ نہیں ہے اور اس بارے میں وہ اپنے خاوند کی تابع ہے۔ اس تفصیل سے واضح ہے کہ بیوی کے قید ہونے سے پہلے خاوند کا مسلمان ہو جانا عورت کو قید ہونے سے نہیں بچا سکتا اور جب وہ قید ہو گئی تو زوجیت کا تعلق فوراً ٹوٹ جائے گا۔ عورت (کافرہ) قید ہو جانے کے بعد ایک مسلمان کے تحت کافرہ لونڈی کی مانند ہو جاتی ہے جو ممنوع ہے اور اب مسلمان ہو جانے سے کچھ فائدہ نہیں۔ یہ مسئلہ مالکیہ کے خلاف ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اگر زوجین میں سے کوئی ہنوز قید نہ ہوا ہو اور ان میں ایک دوسرے کے قید ہونے سے پہلے مسلمان ہو جائے تو ان کی زوجیت نہیں ٹوٹتی بشرطیکہ بیوی کو جو قید ہے حیض استبراء نہ آیا ہو اور اس کی حیثیت ایسی ہو گی جیسی آزاد مسلمان کے پاس مسلمان لونڈی ہو جیسا کہ سابقاً اس کی وضاحت کی گئی۔

اسی طرح اس صورت میں جب کہ دونوں ایک ساتھ قید ہوں یا صرف خاوند قید ہو جائے ان کا رشتہ زوجیت فوراً ٹوٹ جائے گا کیوں کہ زوجیت کا تعلق محض قید ہو جانے سے ٹوٹ جاتا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مختلف حکومتوں میں محض اقامت کے باعث نکاح فسخ نہیں ہوتا۔ لہٰذا مسائل مذکورہ میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ زوجین میں سے کوئی دارالحرب میں ہو یا دارالاسلام میں یا دونوں دارالحرب یا دارالاسلام میں ہوں۔ پس اگر کسی حربی کی بیوی مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آ جائے اور اس کا خاوند انقضائے عدت سے پہلے پہلے مسلمان ہو کر اپنی بیوی کے پاس نہ آئے تو ان کا نکاح ٹوٹ جائے گا جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اگر صرف بیوی قید میں چلی جائے گی تو خاوند کی زوجیت سے خارج ہو جائے گی۔ لیکن اگر صرف مرد قید ہو جائے یا دونوں ایک ساتھ قیدی بنائے جائیں تو عورت زوجیت سے علیحدہ نہ ہو گی۔ غرض حنفیہ کو اس صورت میں اتفاق ہے جب کہ دونوں ایک ساتھ قید ہوں یا صرف مرد قید ہوا اور مختلف علاقوں (یعنی دارالحرب اور دارالاسلام میں) میں اقامت گزیں نہ ہوں اور شافعیہ اور مالکیہ کو اس صورت میں اتفاق ہے جب کہ صرف عورت قید ہو۔

پانچویں یہ کہ اگر صرف خاوند یا صرف بیوی مرتد ہو جائے تو مہر کی بابت کیا حکم ہے؟
چھٹے یہ کہ مرتد ہو جانے والی عورت کی کیا سزا ہے؟
ساتویں یہ کہ وہ اقوال وافعال کون سے ہیں جن سے کفر اور ارتداد عائد ہوتا ہے؟
ان سوالات کے مفصل جوابات بموجب مسالک مختلفہ ذیلی حاشیہ میں پیش کیے جا رہے ہیں۔ (۱)

ان تمام امور کی تفصیل مع دلائل متعلقہ کے انشاء اللہ کتاب الجہاد میں بیان کی جائے گی۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ اگر خاوند اپنے دین اسلام سے پھر جائے (مرتد ہو جائے) تو اس کی منکوحہ فوراً زوجیت سے خارج ہو جائے گی کیوں کہ کافر کا مسلمان عورت پر غالب ہونا کسی حالت میں بھی حلال نہیں ہے اور بغیر کسی شرعی فیصلہ حاکم کے ان میں علیحدگی ہو جائے گی۔ لیکن اگر صرف عورت مرتد ہو جائے تو اس بارے میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول یہ ہے کہ اس کے مرتد ہو جانے سے بھی نکاح فسخ ہو جائے گا اور اس عورت کو ہر تیسرے روز سزائے ضرب یا جو سزا امام اس کے لئے مناسب سمجھے دی جائے گی اور اسے قید میں رکھ کر پھر اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ مسلمان ہو جائے یا قید میں مر جائے اگر وہ مسلمان ہو جائے تو اسے اپنے خاوند کے علاوہ کسی اور کے ساتھ شادی کرنے سے باز رکھا جائے گا بلکہ اسے معمولی مہر پر از سرنو نکاح کے لئے مجبور کیا جائے گا خواہ وہ اس پر راضی ہو یا نہ ہو۔ حاکم شرع پر بہر حال لازم ہے کہ جس وقت بھی خاوند مطالبہ کرے اس کا نکاح نئے سرے سے خاوند کے ساتھ کر دے خواہ آدھی اشرفی پر ہو لیکن اگر خاوند (نکاح کی طرف سے) خاموشی اختیار کر لے یا صریحاً اس سے انکار کرے تب وہ عورت اس کے سوا کسی اور سے شادی کر سکتی ہے۔ اس قول پر فی زمانہ عمل کیا جائے گا بشرطیکہ پورے طور پر اس قول پر عملدرآمد ممکن ہو۔ (مرتد عورت کا) محض فسخ نکاح کر دینا کوئی امر قابل عبرت نہیں ہے۔ بلکہ سزا دینا' مسلمان ہونے کے لئے مجبور کرنا اور جبراً دوبارہ نکاح کرنا ضروری ہے۔ اگر یہ امر دشوار ہو تو اس پر عمل کرنا بند کر دیا جائے گا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ عورت کے مرتد ہو جانے سے قطعاً فسخ نکاح واجب نہیں ہوتا خاص کر ایسی حالت میں جبکہ بیوی خاوند سے چھٹکارا پانے کے لئے دانستہ مرتد ہوئی ہو۔ ایسی صورت میں نہ فسخ نکاح ہوگا اور نہ تجدید نکاح ضروری ہے۔ یہی وہ قول ہے جس پر بلخ کے علماء کا فتویٰ ہے اور ہمارے زمانے میں اسی پر عمل ہے۔ لہٰذا قاضی کے لئے اس نکاح کی تجدید درست نہیں ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ عورت جب مرتد ہو جائے تو وہ مسلمانوں کی مملوکہ لونڈی بن جاتی ہے۔ اب اس کا خاوند اسے حاکم سے خرید سکتا ہے اور اگر وہ یونہی دینا چاہے تو بغیر قیمت کے وہ اس کے لینے کا حق دار ہے اور وہ عورت اس وقت تک آزاد نہیں ہو سکتی جب تک اسے آزاد نہ کیا جائے لہٰذا اگر وہ مسلمان بھی ہو جائے تو از خود آزاد نہ ہو جائے گی اگر خاوند اس کے بعد اس پر قابض ہو جائے تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا اور وہ اسے فروخت کر سکتا ہے بشرطیکہ اس سے اولاد نہ پیدا ہو جائے۔ مرتد عورت کے حق میں یہ احکام انتہائی سخت قسم کے ہیں اور اللہ ہی ہے کہ ان علاقوں کے علاوہ جہاں پر غلامی کا رواج اب تک موجود ہے اس پر عمل کرنا ممکن ہو۔

اگر زوجین ایک ساتھ ہی مرتد ہوئے مثلاً دونوں نے ایک ساتھ ہی بت کے سامنے سجدہ کیا یا دونوں میں سے ایک نے کلمہ کفر پہلے کہا اور یہ معلوم نہیں کہ پہلے کس نے کہا تو ان کا نکاح بحال رہے گا اور فسخ نہ ہوگا پھر اگر وہ دونوں ایک ساتھ ہی مسلمان ہو گئے تو ان کا نکاح بدستور باقی رہے گا۔لیکن اگر ان دونوں میں سے ایک پہلے مسلمان ہوا تو نکاح ٹوٹ جائے گا۔

دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ زوجین میں علیحدگی کرا دی جائے گی وہ طلاق نہ ہوگی بلکہ وہ فسخ نکاح ہے اور طلاق کی تعداد میں سے کوئی عدد ضائع نہ ہوگا (بلکہ خاوند کو تین طلاق کا بدستور حق رہے گا) لہٰذا اگر خاوند مرتد ہو گیا اور پھر اس نے توبہ کر لی اور اس کے نکاح کی تجدید کر دی گئی تو (تین) طلاق کا جو حق اسے حاصل تھا اس میں سے کچھ کم نہ ہوگا۔اور اگر عورت مرتد ہو کر دارالحرب چلی گئی اور خاوند اسے طلاق دے دے پھر وہ حیض آنے سے پہلے مسلمان ہو کر واپس گئی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ طلاق واقع ہو جائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک واقع نہ ہوگی لیکن خاوند اگر مرتد ہو کر دارالحرب میں چلا جائے اور بیوی کو طلاق دے دے اور پھر مسلمان ہو کر واپس آ جائے تو وہ طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر مسلمان ہو کر واپس آ جائے اور بیوی کو عدت گزرنے سے پہلے طلاق دے دے وہ طلاق پڑ جائے گی۔

تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ اگر خاوند مرتد ہو جائے تو اس کی بیوی اس کی وارث ہوگی بشرطیکہ وہ ہنوز عدت میں ہو قطع نظر اس کے وہ حالت مرض میں مرتد ہوا ہو یا حالت صحت میں۔پس اگر خاوند مرتد ہونے کے بعد مر جائے یا دارالحرب میں چلا جائے اور ہنوز اس کی بیوی کی عدت پوری نہ ہوئی ہو تو عورت اس کی وارث ہوگی لیکن اگر بیوی حالت صحت میں مرتد ہو جائے اور پھر مر جائے یا دارالحرب میں چلی جائے تو خاوند اس کا وارث ہوگا اور خاوند اور بیوی کے درمیان اس مسئلہ میں فرق کا سبب یہ ہے کہ خاوند اگر مرتد ہونے کے بعد توبہ نہیں کرتا تو اس کی پاداش میں اسے ختم کر دیا جائے گا گویا وہ صحت مند ہونے کے باوجود ایسے مرض میں مبتلا ہے جس کا انجام لامحالہ موت ہے اور ایسے شخص کی مانند ہے جو مرض موت میں اپنی بیوی کو ورثہ سے محروم رکھنے کے لئے طلاق دے دے لہٰذا اس حالت میں اس کا طلاق دے دینا اسے وراثت سے محروم نہیں کر سکتا۔لیکن عورت اگر مرتد ہونے کے بعد مسلمان ہونے سے باز رہے تو جرم ارتداد کی پاداش میں اسے نیست و نابود نہیں کیا جاتا جیسا کہ بتایا گیا ہے کہ اس کی سزا قید میں رکھنا ہے لہٰذا وہ حالت صحت میں مرتد ہو کر خاوند کے ورثہ سے باز نہیں رہ سکتی۔

جاننا چاہیے کہ مرتد ہو جانے کی صورت میں مرتد ہونے والا اپنے مال کا مکمل طور پر مالک نہیں رہتا بلکہ اس کی ملکیت اس امر پر موقوف ہوتی ہے کہ وہ پھر مسلمان ہو جائے اس صورت میں وہ اپنے مال کا اسی طرح مکمل طور پر مالک ہو جائے گا جیسا کہ مرتد ہونے سے پہلے تھا۔اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔لیکن اگر وہ مسلمان نہ ہوا اور قتل کر دیا جائے یا مر جائے یا دارالحرب میں چلا جائے تو اس کی ملکیت بالکل جاتی رہے گی لہٰذا اس کا کیا ہوا معاملہ (تصرف) خرید و فروخت اور ہبہ وغیرہ جو وہ کرے، مسلمان ہونے سے پہلے لاگو نہ ہوگا۔صحیح مسئلہ یہی ہے۔امام صاحب کے علاوہ دوسروں کی رائے یہ ہے کہ مرتد کی ملکیت زائل نہ ہوگی تا آنکہ ان تین امور مذکورہ میں سے کوئی امر نہ ہو یعنی قتل، موت یا دارالحرب میں چلا جانا، اب اگر مرتد کا کوئی بالغ لڑکا ہے جو اس کے ساتھ مرتد ہو گیا لیکن تین دن کے اندر جو مرتد کے لئے (توبہ کرنے) مقررہ مہلت ہے مسلمان ہو گیا اور باپ کے قتل ہونے، مرنے یا دارالحرب میں چلے جانے کے وقت تک اسلام پر قائم رہا تو وہ

اپنے باپ کا وارث ہوگا۔ اسی طرح اگر مرتد شخص نے اپنی لونڈی سے مباشرت کی اور اس کو لڑکے کا حمل رہ گیا تو یہ لڑکا اس کا وارث ہوگا کیونکہ وہ لڑکا اپنی مسلمان ماں کے ساتھ مسلمان متصور ہوگا۔ یہی صحیح ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس کے لئے (شرط) لازم ہے کہ اس کے مرتد ہونے کے وقت وہ لڑکا مسلمان رہا ہو۔ پس باپ کے ساتھ اس کا بڑا لڑکا مرتد ہوگیا اور اپنے باپ کے قتل ہونے سے پہلے مسلمان ہوا تو وہ وارث نہ ہوگا۔ لیکن یہ قول کمزور ہے اور مرتد کے وارثوں کو مرتد کے اس مال کے سوا حق نہیں جو اس نے حالت اسلام میں حاصل کیا ہو پھر وہ مال فرائض شرع کے بموجب حالت اسلام میں لئے ہوئے قرض کی ادائیگی کے بعد آپس میں جس میں بیوی بھی شامل ہے تقسیم کیا جائے گا۔ لیکن وہ مال جو مرتد کو ارتداد کے بعد حاصل ہوا مثلاً مال کا منافع جو نا گہاں حاصل ہو جائے' اس میں وارثوں کا کچھ حق نہیں ہے۔ بلکہ وہ مسلمانوں کے بیت المال (خزانہ) کا مال غنیمت ہے۔ جبکہ اس مال میں سے مرتد کا وہ قرض چکایا جا چکے جو اس نے مرتد ہونے کے بعد لیا ہو۔ یہ حکم اس لئے ہے کہ مرتد ہو جانے کی حالت مرتد کسی شے کا مالک نہیں رہتا لہٰذا اگر کوئی مرتد (پھر) مسلمان ہونے سے پہلے اس مال میں کوئی تصرف کرے تو ان تصرفات میں سے کچھ تو ایسے ہیں جو بالاتفاق لاگو ہوں گے اور کچھ لاگو نہ ہوں گے اور کچھ بالاتفاق التوا میں رہیں گے اور کچھ ایسے ہیں جن کے التوا میں رکھے جانے کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان میں اختلاف ہے:

مرتد کے کئے ہوئے وہ معاملات جو بالاتفاق نافذ العمل ہوں گے وہ پانچ ہیں:

ایک طلاق جو بدوران عدت دی جائے جیسا کہ ابھی بتایا گیا۔

دوسرے (مرتد کے کئے ہوئے) ہبہ کا قبول کرنا۔

تیسرے شفعہ کا تسلیم کرنا' چنانچہ اگر کسی نے اپنے حق شفعہ کا مطالبہ کیا اور اسے تسلیم کیا گیا تو درست ہے۔ رہا یہ کہ آیا اس شخص (دعویٰ شفعہ کرنے والے) کو یہ حق ہے کہ مرتد کے ارتداد کے بعد اور اس کے سپرد کرنے سے پہلے وہ اس شے کو (جس کے لئے حق شفعہ دائر کیا گیا) حاصل کرلے؟ امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ یہ حق اسے حاصل نہیں ہے تا آنکہ وہ مطالبہ نہ کرے اور اسے سپرد نہ کیا جائے اگر شفیع مطالبہ نہ کرے اور اسے سپرد نہ کیا جائے تو اس کا حق باطل ہو جائے گا۔ امام صاحب کے علاوہ دوسرے اصحاب کہتے ہیں کہ اسے شفعہ کے باب میں یہ حق حاصل ہے۔

چوتھے حجر (معزولی اختیارات) یعنی کاروبار تجارت وغیرہ کے اجازت یافتہ غلام کو اس کے سپرد شدہ اختیارات سے روک دینا۔ پس اگر مرتد کا کوئی غلام ہو جیسے اس نے تجارت وغیرہ کی اجازت دے رکھی ہو تو مرتد ہو جانے کے دوران اسے حق ہے کہ اسے سپرد کردہ اختیار کو استعمال کرنے سے روک دے۔

پانچویں استیلاد یعنی لونڈی کی اولاد پر اپنا دعویٰ کرنا۔ چنانچہ اگر بدوران ارتداد مرتد کی لونڈی کے ہاں کوئی لڑکا پیدا ہو اور اس کی بابت مرتد نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ اس کی اولاد ہے تو اس کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور وہ لڑکا بھی دوسرے ورثاء کے ساتھ اس کا وارث قرار دیا جائے گا اور اس کی لونڈی ام ولد ہو جائے گی۔

مرتد کے ایسے تصرفات جو بالاتفاق باطل ہیں ان کی تعداد بھی پانچ ہے۔ یہ امور ایسے ہیں جو کسی نہ کسی دین سے تعلق رکھتے ہیں گو وہ دین آسمانی (یا الہامی) نہ ہو جیسے مجوسی وغیرہ۔

امر اول ''نکاح'' چنانچہ مرتد کا نکاح مطلقاً باطل ہے کیوں کہ نکاح میں یا تو دونوں مسلمان ہوں گے یا ایک مسلمان یا کتابی کے درمیان یا دو اہل کتاب کے درمیان یا پھر دو بت پرستوں کے درمیان ہوگا اور مرتد کا کوئی دین نہیں ہوتا یہاں تک کہ اگر وہ اہل کتاب کے دین میں چلا جائے جب بھی۔ کیوں کہ ہنوز اس پر قرار نہیں ہوگا لہٰذا اس کا اعتبار نہیں ہے۔ اور ظاہر ہے بت پرست کا ایک مذہب تو ہوتا ہے گو وہ صاحب کتاب نہیں ہے۔ پس اگر مرتد اور مرتدہ شادی کریں تو ان کا عقد ازدواج باطل ہوگا۔ امر دوم ''ذبیحہ'' ہے کہ مرتد کا ذبح کیا ہوا جانور نہیں کھایا جائے گا۔

امر سوم ''شکار'' کہ اگر مرتد کوئی شکار کرے تو اس کا شکار مردار ہوگا۔

امر چہارم ''گواہی'' کہ مرتد کی گواہی قبول نہ کی جائے گی اور نہ اس کی شہادت درست ہے۔

امر پنجم ''وراثت'' کہ جب کوئی مرتد ہو جائے تو وہ خود وارث ہوتا ہے اور نہ اس کے ایسے مال کا کوئی وارث ہوتا ہے جو اس نے مرتد ہونے کے بعد حاصل کیا ہو۔ لیکن وہ مال جو اس نے مسلمان ہونے کی حالت میں حاصل کیا اس میں وراثت لاگو ہوگی جیسا کہ ابھی بتایا گیا۔

ایسے امور جو بالاتفاق التوا میں رہتے ہیں وہ دو ہیں ''شرکت مفاوضہ'' (یعنی مال اور کام میں برابر کا شریک ہونا) اور اپنے چھوٹے (نابالغ) بچے پر تصرف پس اگر کسی مرتد نے ایک مسلمان کے ساتھ حالت ارتداد میں شرکت مفاوضہ کی تو وہ شرکت التوا میں رہے گی اگر وہ شخص پھر مسلمان ہو جائے تو (وہ معاملہ شرکت) لاگو ہوگا اگر وہ ہلاک ہو گیا تو یہ معاملہ باطل ہو جائے گا۔

رہا وہ امر جس کے التوا میں رہنے کے بارے میں اختلاف ہے وہ ہر ایسا معاملہ ہے جس میں مال کے عوض مال کا مطالبہ ہو مثلاً ہر طرح کی خرید و فروخت اور صرافہ کا کاروبار اور بیع سلم (قیمت نقد اور سودا ادھار) اور غلام کا آزاد کرنا اور غلام کی تدبیر (یعنی موت کے بعد آزادی کا وعدہ) یا کتابت (یعنی مال کے عوض غلام کو آزاد کرنے کی تحریر) اور ہبہ یا کرایہ اور وصیت۔ پس اگر مرتد مسلمان ہو جائے تو یہ تمام معاملے یا تصرفات لاگو ہو جائیں گے (اس سے پہلے معرض التوا میں رہیں گے) اگر مرتد ہلاک ہو جائے یا دارالحرب میں چلا جائے تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک (معاملات) باطل ہو جائیں گے اور صاحبینؒ کے نزدیک لاگو ہوں گے کیوں کہ تصرف کا حق موت کے بغیر باطل نہیں ہوتا جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

اب رہ گئیں ایسی اشیاء جن کی وضاحت نہیں کی گئی۔ مثلاً اگر مرتد نے کسی حربی کو پناہ دی تو وہ لاگو نہ ہوگی۔ کیوں کہ ذمی کو پناہ دینا لاگو نہیں ہوتا تو حربی کو پناہ دینا بدرجہ اولیٰ لاگو نہ ہوگا۔ اسی طرح مرتد شخص 'عاقلہ' (ادائیگی خون بہا کا ذمہ دار) نہیں بن سکتا۔ لہٰذا نہ وہ خون بہا یا (تاوان) میں کسی کی اعانت کر سکتا ہے اور نہ تاوان دے کر اس کی اعانت کی جا سکتی ہے کیوں کہ ایسا کرنا عوام اور مرتد کے درمیان باہمی تعاون ہے اور کسی مرتد کے ساتھ مسلمان کا تعاون نہیں ہو سکتا لہٰذا مرتد نہ کسی کی مدد کر سکتا ہے اور نہ کوئی اس کی مدد کرے لیکن اگر کسی مرتد نے کسی کے پاس کوئی امانت رکھی یا مرتد کے پاس کوئی امانت رکھے تو درست ہے۔ اسی طرح اگر اس نے کسی کی گری پڑی (یا گم شدہ) چیز اٹھالی یا کسی شخص نے اس کی گری پڑی چیز اٹھالی تو اس کے متعلقہ احکام نافذ ہوں گے۔

اگر کوئی مرتد دارالحرب میں چلا گیا اور پھر مسلمان ہو کر واپس آ گیا اور اپنا مال اپنے وارثوں کے پاس موجود پایا تو

اسے حق ہے کہ اپنا مال ان سے رضامندی سے یا حاکم سے فیصلہ کرا کے وصول کر لے بشرطیکہ وہ مال وارثوں کے پاس موجود ہو۔ لیکن اگر ان کے قبضہ سے باہر ہو گیا کہ اس مال کو بیچ باچ دیا تو اب وہ مال ضائع شدہ متصور ہو گا اور اس پر کوئی حق اس کا نہ رہے گا لیکن مرتد کا وہ مال جو مسلمانوں کے بیت المال میں داخل ہو گیا اور وہ مال ایسا تھا جو اس نے حالت ارتداد میں حاصل کیا تھا تو اب اس مال میں کسی طرح اس کا حق نہیں ہے۔ تاہم اگر اس کا کوئی وارث نہ ہو اور حالت اسلام میں حاصل کی ہوئی آمدنی بیت المال میں داخل کر لی گئی اور اس کے بعد وہ شخص (مسلمان ہو کر) آ گیا تو اس پر اس کا حق ہو گا کیوں کہ وہ مسلمان کے لئے مال غنیمت نہ ہو گا۔ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ مرتد کا مال، مال غنیمت وہی قرار پاتا ہے جو اس نے حالت ارتداد میں حاصل کیا ہو۔

چوتھے سوال کا جواب وہی ہے جو پہلے بتایا گیا کہ اگر مباشرت سے پہلے طلاق ہو گئی تو بیوی پورے مہر کی مستحق ہو گی خواہ خاوند بیوی سے پہلے مرتد ہوا ہو یا بیوی خاوند سے پہلے مرتد ہوئی ہو کیوں کہ یہ بتایا جا چکا ہے کہ مباشرت یا خلوت کے بعد مہر پختہ ہو جاتا ہے اور ساقط نہیں ہوتا لیکن مباشرت یا خلوت سے پہلے اگر بیوی مرتد ہو جائے تو اسے کچھ نہ ملے گا اور اگر خاوند مرتد ہوا تو وہ نصف مہر کی حق دار ہو گی۔ درآنحالیکہ اس کا مہر مقرر ہوا ہو اگر مہر مقرر نہیں ہوا تو صرف متعہ (جوڑا) پانے کی حق دار ہو گی۔ پھر اگر خاوند مباشرت کے بعد مرتد ہوا ہے تو ایام عدت کا نفقہ بھی اس کے ذمہ ہو گا۔ بیوی مرتد ہو گئی تو اسے کوئی نفقہ نہیں ملے گا لیکن اسے عدت گزارنی ہو گی۔ اگر وہ عورت بھاگ کر دارالحرب چلی گئی تو خاوند کے لئے جائز ہو گا کہ وہ ایام عدت گزارنے سے پہلے اس کی بہن سے شادی کر لے کیوں کہ ایسی حالت میں وہ عورت مردہ کی مانند ہو گی۔ چنانچہ اگر بیوی مر جائے تو خاوند کے لئے حلال ہے کہ عدت کے دن گزارے بغیر اس کی بہن سے شادی کر لے۔ پھر اگر بیوی کی بہن سے شادی کے بعد بیوی مسلمان ہو کر واپس آ جائے تو بالاتفاق یہ نکاح فاسد نہ ہو گا۔ لیکن اگر بیوی کی بہن سے شادی ہونے سے پہلے ہی بیوی واپس آ گئی تو یہ کہا جاتا ہے کہ اس کا نکاح فاسد نہ ہو گا اور یہ بھی کہتے ہیں کہ فاسد ہو جائے گا۔

پانچویں سوال کا جواب یہ ہے کہ یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ عورت کو (مرتد ہونے کی سزا میں) اس وقت تک قید کی سزا دی جائے گی۔ کہ وہ پھر مسلمان ہو جائے بصورت دیگر وہ مرتے دم تک قید رہے گی اور ہر تیسرے روز سزائے ضرب دی جاتی رہے گی اور مرد کو تین دن تک قید میں رکھا جائے گا اگر وہ مسلمان ہو جائے اور توبہ کر لے تو خیر ورنہ قتل کر دیا جائے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ وہ شخص مہلت طلب کرے لیکن اگر وہ مہلت طلب نہ کرے تو اسی وقت قتل کر دیا جائے۔

مسلمان ہونے کی صورت یہ ہے کہ وہ دونوں شہادتوں کا اقرار کرے (یعنی اللہ کی وحدانیت اور آنحضرت ﷺ کی رسالت کا اعتراف کرے۔ یا اشهد ان لا اله الا الله اور اشهد ان محمداً رسول الله کہے) اور سوائے اسلام کے تمام مذاہب دنیا سے بیزاری کا اظہار کرے۔ اگر وہ مڑ کر پھر ایسی حرکت کرے تو پھر اسی طرح کرے اور اسی طرح کرتا رہے اور جب تک کہ وہ اسلام لانے سے انکار نہ کرے اسے قتل نہ کیا جائے تاہم اگر بار بار ایسی حرکت کرے تو اسے قید خانے میں ڈال دیا جائے اور اس سے نکلنے نہ دیا جائے تا آنکہ اس کی حالت سے توبہ کا اظہار نہ ہو اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ دین کے ساتھ کھیل رہا ہے۔ ایسی صورت میں حاکم کو چاہئے کہ وہ ایسے شخص کو سخت

اذیت ناک سزائے ضرب دے۔ لیکن حد شرعی کی نوبت کو نہ پہنچے۔

چھٹے سوال کا جواب یہ ہے کہ جو امر بھی اس قول یا فعل یا عقیدے کے منافی ہو جس کا ضروریات دین میں سے ہونا معلوم ہے' اس کا ارتکاب دین سے خارج ہو جاتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص نماز' روزہ یا حج کے فرض ہونے سے انکار کرے یا یہ کہے کہ مسیح کو سولی دی گئی یا یہ کہ وہ اللہ کا بیٹا ہے یا یہ کہے کہ اللہ حادث (پیدا شدہ) اشیاء کی مانند ہے یا بت کے سامنے سجدہ کرے یا قرآن شریف کی توہین کرے۔ بایں طور کہ اسے دانستہ گندی جگہ پھینک دے یا دین اسلام کو گالی دے (یا برا کہے) یا ایسی شے کو جو قطعی طور پر مذہب میں حرام ہے اسے حلال قرار دے مثلاً شراب' بدکاری' اغلام' جوا اور لوگوں کا مال حرام کھانا اسی میں چوری' ملاوٹ اور بے ایمانی اور ناپ تول میں کمی کرنا اور لوگوں کے جان و مال کے ساتھ زیادتی کرنا مثلاً قتل کرنا اور تہمت لگانا وغیرہ وہ تمام باتیں جن کو شریعت نے واضح طور پر حرام قرار دیا ہے۔ اگر کسی شخص نے ان امور کا ارتکاب کیا اور ان کو حلال جانا یا یہ کہا کہ یہ حلال ہے تو وہ اسلام سے مرتد ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے ان انبیاءؑ میں سے جن کا ذکر قرآن کریم میں آیا ہے کسی بھی نبی کا انکار کیا یا ان واقعات میں سے کسی کا جن کا ذکر قرآن میں آتا ہے انکار کیا۔ یا قرآن کی کسی آیت سے انکار کیا یہ اور ایسی ہی اور باتیں وہ ہیں جن کے کہنے یا کرنے والا مرتد کہا جاتا ہے۔

مولفین فتاوے نے (ان کے علاوہ) اور بھی ایسی باتوں کا ذکر کیا ہے جن کی بابت وہ کہتے ہیں کہ ان سے کفر لازم آتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ امور تاویل طلب ہیں اور ایسے امور جن کی تاویل کی جا سکے ان سے کفر عائد نہیں ہوتا۔ ان امور میں مثلاً کسی شخص کا خلق قرآن کا قائل ہونا ہے۔ یہ ذکر کیا گیا ہے کہ اس طرح کہنے سے انسان کافر ہو جاتا ہے حالانکہ یہ خیال درست نہیں ہے کیوں کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ قرآن کے وہ الفاظ جو ہم پڑھتے اور عبادت میں استعمال کرتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے پیدا کردہ ہیں اور کوئی عاقل یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ قدیم (ازل سے) ہیں اور امام احمد سے جو منقول ہے وہ ادب اور اتقاء کی بنا پر ہے اور اس میں اس امر کا بھی احتمال ہے جو معتزلہ کہتے ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی ایک صفت جو اس کی ذات سے علیحدہ نہیں ہے۔ اور اسے کلام کہتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ نے کلام پیدا کیا جیسے حضرت موسیٰؑ کو سنایا اسی طرح اس نے قرآن کو پیدا کیا اور آنحضرت ﷺ پر نازل فرمایا۔ انہوں نے اپنے اس خیال کی یہ قوی دلیل پیش کی اور کسی نے ان کو کافر نہیں کہا بلکہ بیشتر مشاہیر اسلام نے کہا ہے کہ ان کی رائے اس بارے میں درست ہے اور اس میں ایک احتمال وہ بھی ہے جو کرامیہ کہتے ہیں کہ وہ حادث ہے اور ذات الٰہی سے جداگانہ شے ہے لیکن اس کی ہستی کے ساتھ قائم ہے۔ اس سے بھی کفر لازم نہیں ہوتا سوا اس صورت کے جب کہ اللہ کی ذات کو بھی اس بناء پر حادث قرار دیا جائے کہ اس کے ساتھ حادث اشیاء قائم ہیں۔ یا یہ اعتقاد رکھا جائے کہ صفت کلام جو حادث ہے' کے معرض وجود میں آنے سے پہلے اللہ تعالیٰ متکلم تھا ہی نہیں۔ لیکن اگر یہ اعتقاد ہو کہ اللہ تعالیٰ بذاتہ متکلم ہے پھر جب کسی چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو وہ ''کن'' (ہو جا) کہتا ہے جو اس کی ذات سے وابستہ ہے پھر اس کا اثر مترتب ہو جاتا ہے (یعنی وہ شے معرض وجود میں آ جاتی ہے) تو ایسے اعتقاد والوں کو کافر نہیں کہا جا سکتا غرض ''خلق قرآن'' کی بابت اس قسم کے مختلف اقوال کا احتمال ہے اور ظاہر ہے کہ اس کی تاویل ہر طرح سے کی جا سکتی ہے۔

اسی میں کسی کا یہ کہنا بھی ہے کہ میں انشاء اللہ ایماندار ہوں' اس طرح کہنے پر کافر قرار دینا درست نہیں ہے سوا اس کے کہ کسی نے یہ بات شک رکھتے ہوئے کہی یعنی اسے اپنے ایمان میں شک ہو لیکن اگر یہ الفاظ اس نے تبرک کے طور پر یا ہر معاملہ میں اللہ پر بھروسہ رکھتے ہوئے کہے ہیں تو اس سے کچھ نہیں ہوتا تاہم ہر شخص کو چاہئے کہ ایسے امور میں جو شرعا مطلوب ہیں ایسے الفاظ کو قصداً استعمال نہ کرے جن سے مترشح ہوتا ہو کہ ان کا نہ کرنا حلال ہے اور طالب (حکم دینے والے) کو شک میں ڈال دے۔

اسی طرح کی باتوں میں یہ ہے کہ ایک شخص ایسے شخص کی بابت جو مریض نہ ہوتا ہو یوں کہے کہ اللہ کو اس کا کوئی فکر نہیں ہے یا اللہ نے اسے فراموش کر دیا ہے۔ یہ الفاظ اگرچہ برے ہیں لیکن ایسا کہنے والے کو کافر نہیں کہا جائے گا تا آنکہ وہ شخص ان الفاظ کے وہی معنے مراد نہ لیتا ہو جو عام طور پر رائج ہیں یعنی یہ کہ اللہ بھول سکتا ہے۔ لیکن اگر اس کی غرض یہ ہو کہ اللہ تعالٰی اس شخص کو پسند نہیں کرتا جسے کوئی بیماری لاحق نہ ہو کہ مبادا اس کے گناہوں کا کفارہ ہو جائے تو وہ کافر نہ ہوگا۔ اگر یہ الفاظ کہنے والا جاہل ہو تو سننے والے ذی علم کو چاہئے کہ جو کچھ اس نے کہا ہے اس کی حقیقت سے اسے آگاہ کر دے۔

متذکرہ بالا مثالیں ایسے امور کی ہیں جن کا ذکر مولفین فتاوے نے کیا ہے۔ اب چاہئے کہ جو کچھ انہوں نے کہا ہے کہ اس میں سوچ سمجھ سے کام لیا جائے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ حنفیہ میں سے اہل تحقیق نے اس امر کی صراحت کر دی ہے کہ جہاں تک کسی شخص کے قول کی تاویل ممکن ہو اس کے کہنے والے کو کافر قرار دینا جائز نہیں ہے۔ اگر کوئی قول ایسا ہو جس میں ایک احتمال ایمان کا ہو اور متعدد احتمال کفر کے ہوں تو ایمان کے احتمال کو اختیار کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی لفظ ایسا کہا یا کوئی بات ایسی کی جو بظاہر مستلزم کفر ہے لیکن کوئی کمزور روایت بھی ایسی ہے کہ اس کی بنا پر احتمال ایمان کا ہو سکتا ہو تب بھی اسے کافر قرار دینے کی جرات کرنا درست نہیں ہے البتہ اگر کوئی ایسا فعل ہے جس کا ایمان پر محمول کرنا ممکن ہی نہیں مثلاً کسی نے تعصب میں آ کر قرآن حکیم کو نوچ کھوچ کر غیظ وغضب کے ساتھ زمین پر پھینک دیا حالانکہ وہ مسلمان ہے تو اس بارے میں اس سے مواخذہ کیا جائے گا۔ اگرچہ وہ اپنی بیوی کو اپنی زوجیت میں سمجھتا ہو۔ تاہم اس حرکت سے اس کی بیوی کو حق ہے کہ اس کی زوجیت سے علیحدہ ہو جائے اور قاضی کے لئے ممکن نہیں ہے کہ وہ اس کے دل میں گھس کر فیصلہ کرے بلکہ ضروری ہے کہ اس کے ظاہر حالات کو دیکھ کر معاملہ کا فیصلہ اس عورت کے حق میں کر دے۔ البتہ جس بات کی تاویل ممکن ہے اس کے کرنے یا کہنے والے کو توبہ واستغفار کے لئے کہا جائے گا اور احتیاطاً اس کی بیوی کے ساتھ اس کے عقد ازدواج کی تجدید کی جائے گی۔ اگر بیوی انکار کرے تو اسے اس کے ارادہ سے باز نہیں رکھا جا سکتا اور نہ تجدید نکاح پر مجبور کیا جائے گا۔

اگر ایک شخص نے مسلمان کے مذہب کو برا کہا (یا گالی دی) تو دو باتوں کا احتمال ہے۔ ایک تو یہ کہ اس نے گویا اس شخص مسلمان کی ذات کو گالی دی اور اس کی جو عادتیں ہیں ان کو برا کہا۔ اگر اس کا یہی ارادہ تھا تو اسے کافر نہیں کہا جائے گا۔ دوسرے یہ کہ اس نے دین اسلام کی مذمت کی اور اس کی تحقیر کی۔ جس نے یہ ارادہ کیا وہ کافر ہو گیا۔ تاہم اس سے دین کو برا کہنے والا قطعی طور پر کافر نہیں قرار دیا جائے گا اور مرتد کے احکام اس پر عائد نہ ہوں گے۔

اگر کسی نے نبی ﷺ کو صریحاً گالی دی یا ان کے عظیم مرتبہ کی ہتک کی یا انبیاء علیہم السلام میں سے کسی نبی کے حق میں

بھی بدکلامی کی یا حضرت جبرائیل و میکائیل کو گالی دی تو اس بارے میں دو مختلف اقوال ہیں ایک تو یہ کہ اسے حد (شرعی سزا) کے طور پر قتل کیا جائے گا اور اس کی توبہ قبول نہ کی جائے گی جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اس کی بابت وہی حکم ہے جو ایسے مرتد کا ہے جو اپنے پروردگار کو گالی دے اگر وہ توبہ کرلے تو خیر ورنہ قتل کر دیا جائے گا۔ اسی مسلک پر بھروسہ کیا گیا ہے۔ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینا تمام گناہوں میں سب سے بڑا اور سب سے برا گناہ ہے اور جو شخص اس کا ارتکاب کرے اگر اس میں ذرہ برابر بھی عقل ہے اس سے نیکی کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ لہٰذا اسے نیست و نابود کر دینا ہی اسے زندہ رکھنے سے بہتر ہے۔

رہا جادو سو اس کی وہ تعریف جو مالکیہ کرتے ہیں اس کی رو سے اس کا حکم واضح ہو جاتا ہے۔ اگر وہ جادو ایسے اقوال وافعال پر مشتمل ہے جس سے کفر لازم آتا ہے تو اس کے مرتکب کو لا کلام کافر کہا جائے گا ورنہ اگر ان باتوں سے ضرر پہنچتا ہے تو وہ فعل حرام ہوگا اور اسے حلال ماننے والا کافر ہے۔ بصورت دیگر ان باتوں سے کچھ نہیں ہوتا۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ جادو (کی باتوں کو عمل میں لانے) سے فی الواقع کوئی اثر ہوتا ہو یا محض خیالی ہو (یعنی نہ ہوتا ہو) کیوں کہ اس صورت میں جو حکم ہے اس کا تعلق ان اقوال وافعال سے ہے جو مکلف انسان سے (جادو کے سلسلہ میں) صادر ہوتے ہیں اور وہ تمام باتیں جو کتب احناف میں جادو کے متعلق خصوصیت کے ساتھ مذکور ہیں وہ اس (بیان کردہ تفصیل) سے باہر نہیں ہیں۔ اسی طرح وہ باتیں جو شافعیہ سے منقول ہیں اور بعض اہل تحقیق حنفیہ نے جس کی صراحت کی ہے وہ یہ ہے کہ اس معاملہ میں شافعیوں کے مسلک پر عمل ہونا چاہئے اور وہ اس سے باہر (کوئی اور بات) نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ امر اول اور امر ثانی کا جواب یہ ہے کہ اگر خاوند مرتد ہو جائے تو بیوی سے اس کی علیحدگی لازم ہو جائے گی۔ لیکن اگر بیوی مرتد ہو جائے تو اس کے مرتد ہونے کا یہ مقصد پایا جاتا ہو کہ اس بہانے وہ خاوند سے خلاصی حاصل کرنا چاہتی ہے تو اسے خاوند سے علیحدہ نہ کیا جائے گا۔ بلکہ اس کے مقصد کے خلاف عمل کیا جائے گا۔ اگر خاوند اپنی بیوی سے خلاصی پانے کے لئے مرتد ہو جائے تو اس کے ارادہ کے مطابق عمل ہوگا اور اس کی بیوی زوجیت سے علیحدہ ہو جائے گی اس کا سبب یہ ہے کہ طلاق دینا اس کے اختیار میں ہے تو اسے بیوی سے خلاصی کے لئے مرتد ہونا ہی ناگزیر نہ تھا۔

امر سوم یہ ہے کہ آیا مرتد ہونے کی وجہ سے جو علیحدگی ہوتا ہے وہ فسخ نکاح ہے یا طلاق اس کا جواب یہ ہے کہ اس بارے میں تین اقوال ہیں ایک یہ کہ مرتد ہونا بجائے خود طلاق بائن (زوجیت سے علیحدہ کرنے والی طلاق) ہے لہٰذا اگر کوئی شخص مرتد ہو گیا تو اس کی بیوی زوجیت سے اسی طرح باہر ہو جائے گی جیسے اسے طلاق بائن دے دی گئی ہو۔ اور واجب ہے کہ ان دونوں میں فوراً علیحدگی کرادی جائے یہی قول مشہور ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ خاوند کا مرتد ہونا طلاق رجعی ہوتا ہے (جس میں خاوند دوبارہ نکاح کے بغیر طلاق رجعی والی عورت کو پھر اپنی بیوی بنا سکتا ہے)۔ اس دوسرے قول کے مطابق اگر خاوند توبہ کرلے اور بیوی ہنوز عدت میں ہو تو وہ بغیر کسی عقد کے اپنی بیوی سے رجوع کر سکتا ہے۔ لیکن پہلے قول کے مطابق نکاح کی تجدید لازمی ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ مرتد ہو جانا فسخ ہے طلاق نہیں ہے اور اس تیسرے قول اور سابقہ دونوں اقوال کے درمیان فرق یہ ہے کہ تیسرے قول کے بموجب اگر خاوند توبہ کرے اور بیوی سے رجوع کرلے تو تین طلاقوں کا حق خاوند کو بدستور حاصل رہے گا لیکن قول ثانی کے مطابق طلاق کی تعداد مرتد ہونے سے کم ہو جائے گی جیسا کہ مذہب

حنفیہ میں بتایا گیا۔

چوتھے سوال کا جواب جس سوال میں مرتد کی میراث کا ذکر ہے یہ ہے کہ مرتد کسی مال کا مالک نہیں ہوتا کیوں کہ مرتد ہو جانے سے حجر (حق تصرف میں بے دخلی) واجب ہو جاتی ہے۔ لہٰذا مرتد ہوتے ہی امام یا اس کا نائب اس پر پابندی عائد کردے گا اور مرتد اور اس کی املاک کے درمیان وہ خود حائل ہو جائے گا ہاں ضرورت کے مطابق اس میں سے خوراک اسے دیتا رہے گا۔ لیکن اس کی اولاد اور بیوی پر اس میں سے کچھ خرچ نہ کیا جائے گا کیوں کہ ایسی حالت میں انہیں مفلس (نادار) قرار دیا جائے گا۔ پھر اس مرتد سے توبہ کرنے کے لئے کہا جائے گا۔ اب اگر توبہ کرلے اور پھر مسلمان ہو جائے تو اس پر سے پابندی ہٹالی جائے گی اور بقول مشہور اس کے اور اس کے مال کے درمیان کوئی حائل نہ ہوگا اور وہ اس پر اسی طرح تصرف کرے گا جس طرح کہ مرتد ہونے سے پہلے کرتا تھا۔ لیکن اگر مرتد ہونے پر اصرار کرے اور کافر ہونے کی حالت میں مارا جائے تو اس کا مال مسلمان کے بیت المال میں بطور مال غنیمت داخل ہوگا اور اس کا کوئی وارث نہ ہوگا۔

پانچویں سوال کا جواب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بیوی کے ساتھ مباشرت سے پہلے مرتد ہو جائے تو وہ عورت بموجب اس قول کے کہ مرتد ہونا طلاق ہے نصف مہر کی مستحق ہوگی لیکن اس قول کے مطابق کہ مرتد ہونا فسخ نکاح ہے وہ عورت کسی مہر کی حقدار نہ ہوگی جیسے عورت کے مرتد ہو جانے کی صورت میں ہوتا ہے لیکن مباشرت کے بعد خاوند مرتد ہو جائے تو عورت پورے مہر کی حقدار ہوگی کیوں کہ مباشرت کے بعد مہر قطعی ہو جاتا ہے اور پھر ساقط نہیں ہوتا۔

چھٹے سوال کا جواب یہ ہے کہ مرتد خواہ مرد ہو یا عورت' واجب ہے کہ حاکم اسے توبہ کرنے کے لئے کہے اور اسے تین دن کی مہلت دے۔ جس میں ضرب وغیرہ نہیں لگائی جائے گی اور اسے بھوکا پیاسا نہیں رکھا جائے گا۔ اگر وہ توبہ کرلے اور دوبارہ مسلمان ہو جائے تو اسے قتل نہ کیا جائے اور اگر توبہ نہ کرے حتیٰ کہ تیسرے دن کا سورج غروب ہو جائے تو اسے قتل کر دیا جائے۔ خواہ وہ مرد ہو یا عورت' آزاد ہو یا غلام۔ لہٰذا وہ جزیہ دے کر اپنے کفر پر قائم نہیں رہ سکتا بخلاف اس صورت کے جب کہ وہ شخص شروع ہی سے اسلام کے سوا کسی اور مذہب کا پیرو ہو تو وہ جزیہ کی شرط پر اپنے مذہب پر قائم رہ سکتا ہے۔

اگر اہل شہر مرتد ہو جائیں تو تین دن تک انہیں توبہ کے لئے کہا جائے گا' اگر توبہ نہ کریں تو انہیں قتل کر دیا جائے گا نہ انہیں قید کیا جائے گا نہ غلام بنایا جائے۔ پھر شادی شدہ عورت کو قتل سے پہلے ایک حیض کے آنے تک دیکھا جائے گا۔ کیوں کہ ممکن ہے وہ حمل سے ہو۔ غرض آزاد عورت کا استبراء (یعنی آزمائش حمل کے طور پر حیض کا انتظار کرنا ہی) اس صورت میں اس کی عدت ہے۔ یعنی مرتدہ عورت کی عدت ایک حیض کی مدت ہے۔ لیکن اگر خاوند مرتد ہو گیا اور بیوی مسلمان ہے تو اس کی عدت دوسری عورتوں کی مانند ہوگی۔ کیوں کہ یہ تو ایک بار ہی حیض کے نہ آنے سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ حاملہ نہیں ہے اس سے زیادہ جو میعاد رکھی گئی ہے امر تعبدی (فرمانبرداری) ہے اور مرتدہ عورت تعبد (بے چوں و چرا اطاعت) کی اہل نہیں ہے بخلاف اس مسلمان عورت کے جس کا خاوند مرتد ہو گیا ہو۔

یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ مرتد شخص کی بیوی نفقہ کی حقدار نہیں ہوتی کیوں کہ جب کوئی شخص مرتد ہو جائے تو مال کا مالک ہی نہیں رہتا۔

ساتویں سوال کا جواب مالکیہ نے یہ دیا ہے کہ جن امور سے کوئی شخص مرتد ہو جاتا ہے ان کی تین قسمیں ہیں۔

ایک یہ ہے کہ کوئی شخص صریحاً کلمۂ کفر کہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا یا قرآن کا انکار کرے یا یہ کہے کہ دو خدا ہیں یا تین ہیں یا مسیحؑ اللہ کا بیٹا ہے یا عزیرؑ اللہ کا بیٹا ہے۔

دوسرے یہ کہ کوئی ایسا لفظ کہے جس سے کفر عائد ہوتا ہو اور وہ یوں ہے کہ جو امور دین کے مسلمات میں سے ہیں ان سے منکر ہو مثلاً نماز کا فرض ہونا' اگر چہ اس سے انکار کرنا صراحتاً کفر نہیں ہے۔ لیکن اس (کے انکار) سے قرآن اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جھٹلانا لازم آتا ہے یا کوئی شخص کہے کہ اللہ تعالیٰ مجسم ہے اور ایک مکان میں محدود ہے کیوں کہ اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مکان کا محتاج ہے اور جو کسی جگہ (یا مکان) کا محتاج ہو وہ حادث (پیدا شدہ) ہے اسے قدیم (ہمیشہ سے) نہیں کہا جا سکتا۔ اسی میں یہ بھی ہے کہ جس شے کو مذہب نے قطعی طور پر حرام قرار دیا ہے اسے حلال کہا جائے مثلاً شراب' اور زنا اور اغلام بازی اور ناجائز طور سے (یعنی بطریق حرام) لوگوں کا مال کھانا۔

تیسرے یہ کہ کوئی شخص ایسے کام کا ارتکاب کرے جو نمایاں طور پر مستلزم کفر ہے۔ مثلاً قرآن شریف یا اس کے کسی جزو کو خواہ وہ ایک ہی آیت ہو گندی جگہ جس سے انسان نفرت کرتا ہے پھینک دے یا اگر چہ وہ شے پاک ہو جیسے تھوک' رینٹ وغیرہ۔ یا ایسی مکروہ اشیاء سے اسے آلودہ کرے مثلاً اس کے اوپر تھوکے یا اسے غلاظت سے آلودہ دیکھے اور صاف کر سکتا ہو اور پھر بھی ہتک اور حقارت کے ساتھ اسی طرح پڑا رہنے دے۔ غرض کفر کا انحصار ہتک اور حقارت پر ہے۔ تاہم ایسی حرکت کرنا بھی حرام ہے جس سے اس کی حقارت کا اظہار ہوتا ہو اگر چہ ارادہ نہ ہو مثلاً انگلیوں کو تھوک سے تر کرنا تاکہ قرآن کے اوراق کا پلٹنا آسان ہو اور منجملہ ایسے الفاظ کے جو مستلزم کفر ہے زنار باندھنا ہے۔ یہ ایک خاص قسم کی بندش ہوتی ہے جو مختلف طور سے باندھی جاتی ہے عیسائی اپنے سینے پر باندھتے ہیں تاکہ دوسرے (اہل مذاہب) سے امتیاز ہو سکے اب اگر مسلمان اس کو پہنے اور یہ شرطیں پائی جائیں تو وہ شخص کافر ہو جائے گا:

پہلی شرط یہ ہے کہ اسے پہننے والا ان کے مذہب سے محبت رکھتا ہو اور اس مذہب والوں کی جانب راغب ہو۔ ایسی صورت میں اس کا پہننا مسلمانوں کی جماعت سے خارج ہو جانا اور کافروں کی جماعت میں شامل ہو جانا ہے۔ اگر اس کے سوا کسی اور مقصد سے پہنا مثلاً تمسخر کے طور پر تو اس سے انسان کافر نہ ہوگا لیکن ایسا کرنا فعل حرام ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اس کے پہننے کی کوئی مجبوری لاحق نہ ہو گئی ہو۔ مثلاً وہ لباس ہی ان کے شہر میں دستیاب ہو اور اس کے سوا کوئی اور لباس دستیاب نہ ہو۔

تیسری شرط یہ ہے کہ اس لباس کو پہن کر ان کے مذہب کی اور باتوں میں سے بھی کوئی بات اختیار کرے مثلاً گرجا گھر جانا یا صلیب کی تعظیم کرنا یا ایسا ہی کوئی اور کام کرنا۔ اب اگر اسے پہن کر کوئی ایسی بات نہیں کی تو بقول راجح ایسے شخص کو کافر قرار نہیں دیا جائے گا۔

واضح ہو کہ ہر ایسا لباس جو کافروں کے لئے مخصوص ہے اس کا پہننا بھی زنار کی مانند ہے۔

مالکیہ نے ان کے علاوہ ایسی اور باتیں بھی بیان کی ہیں جن سے کفر عائد ہوتا ہے مثلاً زمانہ کے قدیم ہونے کا قائل ہونا۔ کیوں کہ یہ عقیدہ اس امر کا متقاضی ہے کہ اللہ دنیا کو معرض وجود میں لانے کے مجبور تھا کیوں کہ اس صورت میں وہ اس کے وجود میں لانے کی علت ہوگا اور علت اپنے معلول کو وجود میں لانے پر مجبور کرتی ہے اور اللہ تعالیٰ کو مجبوری کی

صفت سے متصف کرنا عیب ہے اور جس نے اللہ کی صفات میں سے کسی کو ناقص خیال کیا وہ کافر ہے۔ بہ ظاہر اس کلام کا مقصد یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ایسی بات کہی جس سے (اللہ کی ذات میں) نقص کا ارادہ نہ ہو تو وہ کافر نہ ہوگا۔

منجملہ کفر کی باتوں کے جادو ہے کہ اس سے کفر واجب ہوتا ہے۔ اس کی تشریح اور حکم کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں جادو ایسے کلام پر مشتمل ہے جس سے غیر اللہ کی عظمت ظاہر ہوتی ہے اور کائنات کی تقدیر کو اس کی طرف نسبت کیا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس لحاظ سے یہ مرتد ہونا ہے کیوں کہ کلام سے مراد وہ عبارت ہے جو جادوگر شیطانوں کی تعظیم میں کہتا ہے اور لوگوں کے عقائد پر اثر ڈالتا ہے یا خود اس کا یہی عقیدہ ہوتا ہے کہ یہ کلام کائنات پر اثر ڈالتے ہیں۔ ان میں وہ افعال بھی ہیں جو بعض اخلاق فاسدہ رکھنے والے اور جادوگری کا دعویٰ کرنے والے اشخاص کرتے ہیں کہ قرآن کریم (یا اس کی آیات کو) اپنے قدموں کے نیچے رکھ کر رفع حاجت کرتے ہیں یا فرشتوں کو برے الفاظ سے یاد کر کے ان کی توہین کرتے ہیں۔ یہ سب سے بڑا اور ذلیل ترین کفر ہے بعض لوگوں نے اس کی تشریح میں کہا ہے کہ جادو سبب معتاد (یعنی اس کی مشق یا عادت ڈال لینے) سے امر خارق عادت ظاہر ہوتا ہے۔ معجزہ اور کرامت اس سے خارج ہے کیوں کہ ان کا موجب غیر معتاد (یعنی مشق یا عادت) نہیں ہوتا۔ بنا بریں اگر اس کا سبب جادو کے کلمات شرمناک عبارت' شیطانوں کی تعظیم اور ایسے ناپسندیدہ اعمال پر مشتمل ہو جس سے مذہب کی توہین ہوتی ہو تو وہ بلا شبہ بدترین قسم کا ارتداد ہے اگر ایسی عبارتوں سے خالی ہو مثلاً اس میں اللہ کے نام وغیرہ آتے ہوں تو اس بارے میں یہ تفصیل ہے کہ اگر اس سے کسی بے خبر مظلوم کو ضرر پہنچتا ہو یا کسی بے قصور کی جان و مال کا نقصان ہو تو وہ حرام ہے اور ایسا کرنے والے کی اصلاح کی جائے گی ورنہ نہیں۔ بنا بریں کافر بنانے والا وہ جادو جس میں انوکھے اقوال و افعال سے کام لیا جائے جن کا ذکر کیا گیا قطع نظر اس کے کہ اس کا نتیجہ نقصان دہ ہو' وہ بذات خود کفر کی بدترین اقسام میں سے ہے جیسا کہ بتایا گیا۔ لیکن وہ ضرر جو درست ذرائع کے استعمال سے پہنچایا جائے۔ مثلاً خدا کے ناموں اور مذہب کی تحقیر و توہین سے خالی طریقوں سے' پس اگر وہ بھی ضرر رساں ہو تو اس کے مرتکب کو سخت گنہگار قرار دینا واجب ہے اور اگر کسی کی بابت اس کے مرتکب ہونے کی اطلاع ہو تو اس شخص کی تادیب لازم ہے۔ فقہاء کے نزدیک جادو کے یہ معنے واضح اور روشن ہیں ان میں کسی لمبے چوڑے فلسفے' جادو کے معنے اور اس کے طریقوں کی تفصیل بتانے کی ضرورت نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا بھی یہی مطلب معلوم ہوتا ہے ''ولکن الشیاطین کفروا یعلمون الناس السحر (یعنی شیطان کافر ہیں جو لوگوں کو جادو کرنا سکھاتے ہیں) یہاں پر سحر سے مراد برے اقوال اور قابل نفرت اعمال ہیں جن سے شیاطین خوش ہوتے ہیں اور بری باتیں جو ان سے بن پڑتی ہیں انجام دیتے ہیں۔

رہا ساحر کی بابت حکم سو اس بارے میں دو مختلف اقوال ہیں۔ ایک یہ کہ ایسے شخص کو سزا کے طور پر قتل کیا جائے کفر کی بنا پر نہیں۔ جیسے زندیق کو کیا جاتا ہے) اس کا مطلب یہ ہے کہ جادو کرنے والے سے توبہ کے لئے نہیں کہا جائے گا۔ اگر توبہ کرے بھی تو وہ توبہ قبول نہ کی جائے کیوں کہ زندیق وہ ہوتا ہے جو اسلام کا اظہار کرے اور در پردہ کفر کرے۔ اس کی توبہ بھی قبول نہیں کی جاتی لیکن اس کا ورثہ اس کے مسلمان وارثوں کو دے دیا جائے گا۔ بخلاف مرتد کے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ دوسرے یہ کہ جب کسی کی بابت معلوم ہو کہ وہ جادوگر ہے تو اس سے مرتد کی طرح توبہ کرنے اور مسلمان ہو جانے کے لئے

کہا جائے گا۔ اگر انکار کرے تو قتل کر دیا جائے اور جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ کوئی فعل یا قول مستوجب کفر اس سے سرزد ہوا ہے اسے قتل نہ کیا جائے اور امام (حاکم وقت) ہی اسے قتل کرنے کا مجاز ہے۔

جاننا چاہئے کہ زندیق جس کی توبہ قبول نہیں ہوتی وہ ہے جو منافق کی طرح کفر کو چھپا رکھے پھر معتبر گواہوں کو اس کی بابت معلوم ہو جائے اور اسے اس کی اطلاع نہ ہو لیکن جس شخص کا زندیق ہونا ظاہر ہو جائے اور وہ اکیلا آکر توبہ کرلے تو اس کی توبہ قبول کرلی جائے گی۔ دونوں کا فرق ظاہر ہے کیوں کہ پہلی حالت میں اس کی بات پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ ممکن ہے وہ بظاہر توبہ کا اظہار کرے اور در پردہ اپنی سابقہ حالت پر قائم رہے۔

ایسی مستوجب کفر باتوں کے منجملہ جن کے بعد مالکیہ کے نزدیک توبہ قبول نہیں ہوتی آنحضرت ﷺ کو گالی دینا (یا برا کہنا) ہے یا حضورؐ کے مرتبہٗ عظیم کی ہتک کرنا ہے۔ ایسے شخص کا یہ کہنا سودمند نہ ہوگا کہ اس نے دانستہ وہ بات نہیں کہی تھی یا غصہ میں تھا اس لئے (نیک یا بد کی) تمیز نہ کر سکا۔ یا گفتگو میں بے باک تھا اور اس کی زبان سے نکل گیا وغیرہ۔ پس اگر کسی شخص سے ایسی بات سرزد ہو تو اسے سزا کے طور پر، نہ کہ کفر کی بنا پر قتل کر دیا جائے گا۔ اور توبہ کرنے یا دوبارہ اسلام لانے سے سزائے قتل ساقط نہ ہو گی۔ کیوں کہ حضور اکرم ﷺ کو گالی دینے کی سزا اسے نیست و نابود کر دینا ہے اور سزائیں توبہ کرنے سے نہیں ٹلا کرتیں۔ یہی حکم اس کا ہے جو معصوم نبیوں، رسولوں اور فرشتوں میں سے کسی کو گالی دے ایسا شخص بھی قتل کیا جائے گا۔ جب تک کہ مسلمان نہ ہو جائے کیوں کہ اسلام سابقہ گناہوں پر پردہ ڈال دیتا ہے۔ لیکن اگر وہ شخص گالی دے جو اس پیغمبر کی نبوت کو نہ مانتا ہو یا وہ اس کو فرشتہ ہی نہ سمجھتا ہو جیسے ہاروت، ماروت، مریم، آسیہ، ذوالقرنین، لقمان، خالد بن سنان تو اسے کافر نہ کہا جائے گا لیکن اس کی بھی تادیب کی جائے گی کیوں کہ اس نے فعل حرام کا ارتکاب کیا۔

شافعیہ امر اول و دوم کے جواب میں کہتے ہیں کہ اگر زوجین یا دونوں میں سے ایک مرتد ہو جائے یہ مرتد ہونا تو مباشرت سے پہلے مرتد ہوا ہوگا یا مباشرت کے بعد اگر مباشرت سے پہلے مرتد ہوا تو ان کا عقد ازدواج اسی وقت ٹوٹ جائے گا۔ کیوں کہ مباشرت نہ ہونے کے باعث وہ نکاح پائیدار نہیں ہوا۔ اگر مباشرت کے بعد کوئی مرتد ہوا تو اسی وقت عقد نہیں ٹوٹے گا بلکہ ان کی علیحدگی التوا میں رہے گی اگر عدت گزرنے سے پہلے وہ دونوں یا جو مرتد ہوا ہے وہ مسلمان ہو جائے تو رشتہ ازدواج بحال رہے گا بصورت دیگر عقد ازدواج مرتد ہونے کے وقت ہی سے منقطع متصور ہوگا۔ خواہ وہ عدت گزرنے کے بعد مسلمان ہوئے ہوں یا دونوں ایام عدت کے اخیر حصہ میں مسلمان ہوئے ہوں بایں طور کہ ان کا مسلمان ہونا ایام عدت ختم ہونے کے قریب ہوا ہو۔ یا ان میں سے ایک ہی مسلمان ہوا ہو۔ اس بارے میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ بیوی مرتد ہوئی ہو یا مرد مرتد ہوا ہو۔

اس کے یہ معنے نہیں ہیں کہ وہ دونوں (مرتد ہونے والے) اتنی تاخیر کر سکتے ہیں کہ بیوی کے ایام عدت ختم ہو جائے۔ کیوں کہ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ ان کو مرتد ہونے کی سزا فوری طور پر دے دی جائے گی۔ دراصل یہ ایک فرضی صورت ہے کہ اگر بالفرض (کسی صورت) بغیر قتل کئے زندہ رہ گئے اور انقضائے عدت سے پہلے مسلمان رہے اور دونوں مسلمان ہو گئے تو ان کے نکاح برابر باقی رہیں گے۔

اور مباشرت (یا دخول) سے مراد یہاں پر مجامعت ہے خواہ آگے ہو یا پیچھے سے ہو یا ایسی ہی کوئی حرکت جو اس کی

قائم مقام ہو مثلاً بغیر مجامعت کے مرد کے مادۂ تولید کا عورت کی شرمگاہ میں کسی آلہ وغیرہ سے ڈالنا۔ اور رشتہ ازدواج کے نہ ٹوٹنے سے یہ لازم نہیں ہوتا کہ نکاح کے بعد جو اختیار مرد کو بیوی پر ہوتا ہے وہ باقی رہتا ہے بایں طور کہ اس عورت کے ساتھ مباشرت حلال ہو۔ ہرگز نہیں۔ بلکہ وہ حرام ہو جائے گی کیوں کہ مرتد ہونے کے بعد نکاح سے حاصل ہونے والے حقوق جاتے رہتے ہیں۔ تاہم ایسی حالت میں اگر مباشرت کرلی جائے تو انہیں حد (شرعی سزا) نہیں ماری جائے گی۔ کیوں کہ عقد کے باقی رہنے کا شبہ موجود ہوتا ہے۔ بلکہ اس امر حرام کے ارتکاب پر انہیں معذور تصور کیا جائے گا اور پہلی بار مباشرت کے بعد عدت واجب ہو جائے گی۔

اسی طرح ظہار' ایلاء اور طلاق کے بعد بھی خاوند کا تصرف معرض التوا میں رہے گا۔ اگر ایام عدت گزرنے سے پہلے وہ مسلمان ہو جائیں تو یہ تصرف نافذ العمل ہوگا ورنہ نہ ہوگا۔ اگر عورت مرتد ہو جائے تو اسے دوران عدت کے نفقہ کا حق نہیں۔ ہے یہاں تک کہ اگر بدوران عدت مسلمان ہو جائے تب بھی۔ لیکن اگر خاوند مرتد ہو جائے بیوی نفقہ کی حق دار ہوگی۔ اور کسی شخص کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ مرتدہ عورت سے نکاح کرے خواہ وہ شخص مسلمان ہو یا کوئی اور ہو۔

تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ مرتد ہو جانا فسخ نکاح ہے طلاق نہیں ہے۔ لہٰذا طلاق کی تعداد بہر حال کم نہ ہوگی۔

چوتھے سوال کا جواب یہ ہے کہ مرتد کے مال کا کوئی وارث نہ ہوگا پس اگر کوئی مرتد ہو جائے تو اس کے مال کی ملکیت معرض التوا میں رہے گی۔ اگر حالت ارتداد میں ہلاک ہو جائے تو لامحالہ اس کی ملکیت ختم ہو جائے گی اور اگر مسلمان ہو جائے تو اس کی ملکیت برقرار رہے گی۔ غرض حالت ارتداد میں ہلاک ہونے سے حق ملکیت جاتا رہے گا۔ مسلمان ہو جائے تو زائل نہ ہوگا۔ اگر مرتد ہلاک ہو جائے تو اس کا مال بطور مال غنیمت مسلمانوں کے بیت المال میں جائے گا۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ اس نے وہ مال مسلمان ہونے کی حالت میں حاصل کیا ہو یا مرتد ہونے کے بعد۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے اور مالکیہ اس سے متفق ہیں۔ اور (مرتد کے مال سے) وہ قرض ادا کیا جائے جو مرتد ہونے سے پہلے لیا ہو اور (کسی کا) جو مال مرتد ہونے سے پہلے اس نے ضائع کیا ہے اس کا معاوضہ دیا جائے نیز اس کے اہل وعیال کا خرچ اس سے ادا کیا جائے اور اس کے ہلاک ہونے سے پہلے اس کے مال سے ان کو کھلایا پلایا جائے۔ رہے وہ تصرفات جن کو التوا میں نہیں رکھا جا سکتا۔ مثلاً خرید و فروخت یا رہن کا معاملہ تو وہ سب باطل متصور ہوں گے۔ لیکن ایسا جن میں قبول کرنا ہوتا ہے جیسے وصیت وہ معرض التوا میں رہے گا' اگر مرتد پھر مسلمان ہو جائے تو نافذ العمل ہوگا ورنہ باطل متصور ہوگا۔ جیسا کہ طلاق اور ظہار کے باب میں بتایا گیا۔ اور مرتد کا ذبیحہ حرام ہے بخلاف اصلی کافر کے کہ اس کا ذبیحہ حرام نہیں ہے اور جس طرح مرتد کا کوئی وارث نہیں ہوتا اسی طرح وہ بھی کسی کا وارث نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ اگر مرتد ہونے کے بعد مسلمان ہو جائے۔ تب بھی۔

پانچویں سوال کا جواب مذکورہ بالا بیان سے ظاہر ہے کہ اگر مباشرت سے پہلے بیوی کو طلاق دے دی اور بیوی کے مرتد ہونے سے پہلے ہوا تو بیوی کو کچھ نہ ملے گا۔ اگر بیوی خاوند سے پہلے مرتد ہو گئی تو نصف مہر کی حق دار ہوگی لیکن مباشرت کے بعد (مرتد ہونے سے) بہر حال مہر ساقط نہ ہوگا۔

چھٹے سوال کا جواب یہ ہے کہ مرتد سے فوری طور پر بلا کسی توقف کے توبہ کے لئے کہا جائے اگر وہ توبہ نہ کرے اور

پھر مسلمان نہ ہو تو امام اس کی گردن مارنے کا حکم دے گا۔ توبہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں شہادتوں کا اعتراف کرے۔ بایں طور کہ کہے ''اشھد ان لا الہ الا اللہ. اشھد ان محمداً رسول اللہ'' (یعنی میں اقرار کرتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اقرار کرتا ہوں کہ محمد اللہ کے رسول ہیں) یا یوں کہے کہ اشھد ان لا الہ الا اللہ و ان محمداً رسول اللہ اس میں واو عطف جو آیا ہے وہ دوگونہ شہادت کا قائم ہے اور صرف یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ لا اِلٰہَ اِلّاَ اللہ محمد رسول اللہ۔ (یعنی بالفاظ شہادت اقرار ضروری ہے)۔

ساتویں سوال کا جواب یہ ہے کہ ہر ایسی بات جو اسلام کے منافی یا اسلام سے خارج کرنے والی ہے خواہ وہ قول ہو یا فعل ہو یا عقیدہ ہو وہ ارتداد ہے اور اس کے مرتکب کے بارے میں وہی کہا جائے گا جو پہلے بتایا گیا۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ یہ ارتکاب استہزاء کے طور پر ہو یا عناد کی بنا پر یا نیت کرنے سے۔ قولی ارتداد کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کہے کہ اللہ تین میں سے ایک ہے۔ یا ذات برتر باری تعالیٰ یا رسول اللہ کے حق میں عیب کے الفاظ کہے۔ یا اسی طرح کی کوئی اور بات کہے۔ اسی میں یہ بھی ہے کہ کسی مسلمان کو کہا جائے کہ اے کافر اور اس پر حقیقی معنوں میں کفر کا الزام لگایا جائے۔ کیوں کہ جس شخص نے کسی مسلمان کو کافر بنایا اس نے کفر کیا اور فعلی ارتداد کی مثال یہ ہے کہ کسی بت کے آگے سجدہ کرے یا قرآن شریف کو گندی جگہ پھینک دے قطع نظر اس کے کہ وہ جگہ پاک ہو اور خواہ قرآن کی ایک آیت ہی کیوں نہ ہو۔ اسی طرح اگر کسی شرعی (یا مذہبی) کتاب کو حقارت اور استہزاء کے طور پر پھینک دیا (تو یہی حکم ہے)۔ اس میں کوئی حرج نہیں کہ تھوک سے لوح یا تختی (یا سلیٹ وغیرہ) کو صاف کیا جائے جیسا کہ مکتب کے بچے کرتے ہیں۔ کیوں کہ اس سے مقصد بہ آسانی حروف کا مٹانا ہوتا ہے۔ نیت کفر سے مرتد ہونے کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص ارادہ کرے کہ ایک گھنٹے کے بعد یا کل کو کافر ہو جائے گا (یا کفر اختیار کر لے گا) ایسا شخص فوری طور پر کافر ہو جائے گا۔ اگر توبہ کر لے تو اس کا اسلام جیسا تھا واپس آ جائے گا یہاں تک کہ اگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کے خلاف کوئی حرکت کی ہے تب بھی۔ مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے لیکن حنفیہ کو اس سے اتفاق ہے اور اگر کوئی قرینہ ایسا موجود ہو کہ اس کا ارادہ محض مذاق کا تھا یا کسی کے ڈر سے وہ بات کہہ دی۔ یا زبان سے نکل گئی یا بے دھیانی میں ایسا ہو گیا تو وہ کافر نہ ہوگا۔

اگر ایک شخص نے کسی مخلوق کو سجدہ کیا اور اللہ کی طرح اس کی عظمت مدنظر تھی تو وہ شخص کافر ہو جائے گا ورنہ نہ ہوگا اور جھک کر آداب وغیرہ بجالانے سے کچھ نہیں ہوتا کیوں کہ اس کی غرض محض عزت ہے عبادت پیش نظر نہیں ہے۔

اب رہا جادو سو اس سے مراد ایسے الفاظ کا ادا کرنا یا ایسے اعمال کا بجالانا ہے جن سے امور حرق عادت (غیر معمولی باتوں) کا ظہور ہو جیسا کہ اس کی تعریف مالکیہ نے کی ہے۔ یہ ایک امر واقعی ہے' خیالی (یا فرضی) امر نہیں ہے۔ کیوں کہ واقعات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے جو بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ (جادو) محض خیالی امر ہے دنیا میں ایسی کوئی شے موجود نہیں ہے۔ بہر حال (اس کی بابت فیصلہ کرنے کے لئے) اس کے نتیجے اور ان اقوال اور اعمال کو دیکھنا چاہیے جس کے نتیجے میں یہ امور (عجیبہ) معرض وجود میں آتے ہیں اب اگر وہ عادتیں اور اعمال موجب کفر ہیں تو جادو کرنا بھی کفر ہوگا۔ نیز اگر ان (افعال واقوال) سے لوگوں کو ضرر پہنچتا ہو تو وہ حرام ہیں اور ان امور پر سب کو اتفاق ہونا چاہیے۔ یہی مسلک بہتر ہے۔

حنابلہ پہلے اور دوسرے امر کے جواب میں کہتے ہیں کہ اگر زوجین ایک ساتھ مرتد ہو جائیں مثلاً دونوں ایک ساتھ ہی بت یا صلیب کے آگے بیک وقت سجدہ کریں اور مباشرت سے پہلے کیا ہو تو نکاح ٹوٹ جائے گا۔ اس طرح اگر ان میں سے ایک مرتد ہو جائے اور دوسرا نہ ہو (تب بھی) اگر مباشرت کے بعد مرتد ہوں تو ان میں علیحدگی کرا دی جائے گی لیکن جب تک عدت کے دن پورے نہ ہوں نکاح نہیں ٹوٹے گا۔ اس کے بعد نکاح فسخ ہو جائے گا اور مرتد ہونے کے وقت سے علیحدگی ہو جائے گی اور خاوند کو بہر حال مباشرت سے منع کیا جائے گا کیوں کہ (انقضائے عدت سے پہلے) دو باتوں کا امکان ہوگا ایک تو عقد ازدواج کا مباح ہونا اور دوسرے مرتد ہو جانے کا خطرہ۔ اس (حکم میں) خطرہ کی حالت کو مباح ہونے کی حالت پر ترجیح دی جائے گی۔ تاہم اگر خاوند نے نکاح کے معرض التوا میں ہونے کے دوران بیوی سے مباشرت کر لی تو اسے 'حد' (شرعی سزائے زنا) نہیں دی جائے گی اور نہ کفارہ دینا ہوگا۔ بلکہ اس کی پاداش میں اسے سزا دی جائے گی۔ اب اگر تنہا صرف بیوی مرتد ہوگی تو اسے کوئی نفقہ نہیں ملے گا لیکن اگر خاوند تنہا مرتد ہوا تو بیوی نفقہ کی حق دار ہوگی۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ دونوں ایک ساتھ مرتد ہوئے ہوں۔

امر سوم کا جواب یہ ہے کہ مرتد ہونے سے فسخ نکاح ہوتا ہے یہ طلاق نہیں ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

امر چہارم کا جواب یہ ہے کہ مرتد کا مال اس کے مرتد ہونے کے بعد التوا میں رہے گا لیکن وہ ملکیت سے جدا نہ ہوگا صرف حق تصرف سے محروم رہے گا۔ چنانچہ اس کا کیا ہوا معاملہ بیع' ہبہ' وقف اور اجارہ درست نہیں ہے۔ اگر (مرتد) مسلمان نہ ہوا اور ہلاک ہو گیا اس کا مال مسلمانوں کے لئے مال غنیمت متصور ہوگا البتہ اس کے مال سے اسکا قرض ادا کیا جائے گا۔ اس کے مال کا کوئی وارث نہ ہوگا۔ اگر وہ پھر مسلمان ہو جائے تو (حقوق مالکانہ کی) پابندی ہٹالی جائے گی اور اس کا مال جیسا کہ تھا اس کی ملکیت ہو جائے گا۔ اور جس عرصہ میں کہ مرتد کے مال کی ملکیت معرض التوا میں رہے گی۔ اس کا مال اس کے اوپر اور ان لوگوں پر جن کا خرچ اس پر لازم ہے خرچ کیا جائے گا۔ اور جس طرح کہ مرتد کے مال کا کوئی وارث نہیں ہوتا اسی طرح وہ بھی کسی کے مال کا وارث بدرجہ اولیٰ نہ ہوگا پھر مرتد کا حالت ارتداد میں کسی مال کا مالک بننا درست ہے مثلاً کسی نے کوئی شے اسے ہبہ کی اور وہ چیز ایسی ہے جو کسی اور کو ہبہ کی جا سکتی ہے۔ لیکن (اس حال میں) جس چیز کا وہ مالک ہوگا اس کا حکم اس کے اصل مال (سابقہ) کی مانند ہے کہ اس کی ملکیت اس کے مسلمان ہونے تک معرض التوا میں رہے گی۔

پانچویں سوال کا جواب یہ ہے کہ مباشرت سے پہلے مرتد ہو جانے سے (بیوی کا) مہر زائل ہو جاتا ہے۔ بشرطیکہ اکیلی بیوی مرتد ہوئی ہو یا خاوند کے ساتھ مرتد ہوئی ہو۔ اگر خاوند مرتد ہوا تو وہ نصف مہر کی حق دار ہوگی لیکن مباشرت کے بعد (مرتد ہوا) تو مہر میں سے کچھ ساقط نہ ہوگا۔ خواہ خاوند بیوی سے پہلے یا بیوی خاوند سے پہلے مرتد ہو جیسا کہ اوپر ذکر ہوا۔ اگر (بیوی نے مال مہر پر) قبضہ نہ کیا ہو تو بیوی اس کا مطالبہ خاوند سے کر سکتی ہے۔

واضح ہو کہ مرتد خاوند مرتد ہونے کے بعد اور مسلمان ہونے سے پہلے اپنی بیوی سے مباشرت کرلے تو بیوی اس مباشرت کی بنا پر مہر مثل کی حقدار ہوگی۔ بشرطیکہ خاوند اپنے ارتداد پر جما رہے۔ لیکن اگر مسلمان ہو جائے تو بیوی کو کچھ نہ ملے گا۔ چھٹے سوال کا جواب یہ ہے کہ مرتد خواہ مرد ہو یا عورت' اگر توبہ نہ کرے اور دوبارہ مسلمان نہ ہو جائے تو اس کی سزا قتل

قسم بین الزوجات یعنی بیویوں کے درمیان
شب گزاری اور نفقہ وغیرہ کی تقسیم کا بیان

اس کی تعریف

قسم بفتح قاف مصدر ہے باب قَسم قسماً کا جیسے ضَرب ضَرباً کا مقصد (ضرب) ہے۔ قسم قسماً کے معنے ہیں فلاں شخص نے حصے الگ کر دیئے اور ہر ایک کو اس کا حصہ دے دیا۔ لیکن قسم بکسر قاف کے معنے ہیں 'حصہ' چنانچہ اہل عرب کہتے ہیں ہیں ھذا قسمی من الارض او الزرع او الحب (یعنی زمین یا کھیتی یا غلہ میں سے اس قدر میرا حصہ یا حق ہے اور قسم بالکسر کی جمع کئی طرح سے آتی ہے جیسے (حمل کی جمع) حمل اور احمال وغیرہ۔

فقہا کی اصطلاح میں 'قسم' کے معنے بیویوں کے درمیان خواہ وہ کتابیہ ہوں یا مسلمان۔ شب گزاری میں مساوات کا لحاظ رکھنا بایں طور کہ ان میں سے ہر ایک کے گھر میں رات کو اسی طرح رہے جس

ہے کیوں کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے "من بدل دینه فاقتلوه" (یعنی جو شخص اپنا مذہب بدل لے اسے قتل کر دو)۔ مسلم کے سوا سب نے اس روایت کو بیان کیا ہے۔ (مرتد سے) تین دن تک توبہ کرنے کے لئے کہا جائے گا اس کے بعد اگر انکار کرے تو اسے قتل کر دیا جائے۔

اب رہا اخیر کا سوال سو اس کا جواب یہ ہے کہ کافر بنانے والے امور دو قسم کے ہیں۔ اول ایسے اقوال جو اسلام سے خارج کر دینے کے متقاضی ہیں مثلاً کوئی کہے کہ اللہ تین میں سے ایک ہے۔ یا کوئی یہ کہے کہ میں بت یا انسان یا گائے کا پجاری ہوں۔ یا یوں کہے کہ کوئی اللہ نہیں ہے یا یہ کہے کہ ابراہیم پیغمبر نہیں تھے یا کسی بھی ایسے رسول کی رسالت کا انکار کرے جس کا ذکر قرآن میں آیا ہے۔ یا یہ کہے کہ اللہ نے توریت اور انجیل کو نازل نہیں فرمایا۔ لیکن اگر یوں کہا کہ اللہ تعالیٰ کی نازل کردہ توریت وانجیل اب ناپید ہیں اور ان میں سے کچھ باقی نہیں رہا تو یہ درست ہے اور یہ کہنے سے کچھ نہیں ہوتا۔ یہ کہنا بھی کفر ہے کہ انسان پیدا نہیں کیا گیا یا کسی ایسی بات کا جو یقینی طور پر اسلامی ہے انکار کرنا جیسے نماز' روزہ' حج اور زکوٰۃ کا انکار یا فعل حرام مثلاً زنا یا اغلام کو حلال قرار دینا یہ تمام باتیں مستوجب ارتداد ہیں۔ دوم وہ افعال ہیں جو اسی طرح موجب کفر ہیں منجملہ ان کے بت کے آگے سجدہ کرنا یا قرآن کو گندگی میں پھینک دینا وغیرہ ہے۔ لیکن زنار وغیرہ جو کافروں کے مخصوص پہناوے ہیں ان کا پہننا حرام ہے۔ ان کے استعمال کرنے والے کو کافر نہیں کہا جائے گا جب تک کہ ایسے افعال کا مرتکب اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور آنحضرت ﷺ کی رسالت کا اقرار کرتا رہے۔ ایسا ہی وہی شخص بھی ہے جو صلیب پہنے لیکن اس کی عظمت پیش نظر نہ ہو۔ اسی طرح اگر کوئی شخص حرام شے کو حلال کہے لیکن اس کی تاویل کرے اسے کافر نہ کہیں گے جیسے خارجی ہیں جو حضرت علیؓ کے قتل کو حلال کہتے ہیں انہیں کافر نہیں کہا جائے گا' کیوں کہ ان کا اعتقاد یہ ہے کہ اس سے

طرح اس کی سوکن کے ہاں رہتا ہے۔ اگر بیویوں میں سے کوئی لونڈی ہو[1] تب آزاد بیوی کا حق لونڈی سے دگنا ہے بایں طور کہ آزاد عورت کے گھر دو رات رہے تو لونڈی کے گھر ایک رات رہے وغیرہ۔

رہا خرچ برچ کھانے پینے' لباس اور مکان کا یکساں رکھنا واجب نہیں ہے بلکہ ان میں سے ہر ایک کو ان کے مناسب حال خرچ برچ دینا واجب ہے لیکن ان میں سے کسی پر جبر حلال نہیں ہے۔ اگر ان میں سے کسی کے نفقہ میں (ان کے حق سے) کمی کی تو حرام ہے پھر اگر ان میں سے ہر ایک کو ان کے مناسب حال حق عطا کر دیا جائے۔ تو جائز ہوگا کہ بیویوں میں سے جسے زیادہ محبوب رکھتا ہو اسکے ساتھ امتیاز روا رکھے۔ کیوں کہ ایسی صورت میں یہ اس کا حسن سلوک سمجھا جائے گا۔ تاہم اس میں چاہیئے کہ اس امر کو مدنظر رکھے کہ اس سے کوئی اور فتنہ وفساد نہ اٹھ کھڑا ہو۔ اگر ایسا ہو کہ اس مہربانی سے سوکنوں کے درمیان باہمی مخالفت کی نوبت آ جائے اور کینہ وحسد جنم لے اور ان کی اولاد کے درمیان نفرت وعداوت پھوٹ پڑے تو ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ ہاں ایسا کوئی اندیشہ نہ ہو تو جائز ہے۔[2]

اللہ کا قرب حاصل ہوگا اور مسلمانوں کی مشکلات دور ہو جائیں گی اسی طرح وہ شخص بھی کافر نہیں ہے جو کفر کی بات سن کر اسے بیان کرے۔

جو شخص اللہ تعالیٰ کو یا اس کے رسول کو یا فرشتہ کو صریحاً گالی دے اس کی توبہ قبول نہ کی جائے گی بلکہ 'حد' کے طور پر قتل کیا جائے گا۔ مالکیہ کو اس سے اتفاق اور شافعیہ وحنفیہ کو اختلاف ہے۔ اسی طرح زندیق کی توبہ بھی قبول نہیں کی جائے گی۔ زندیق وہ ہے جو اسلام کا اظہار کرے اور دل میں کفر رکھے۔ تاہم جو اصحاب یہ کہتے ہیں کہ زندیق کی توبہ قبول نہ ہوگی ان سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر وہ خلوص نیت کے ساتھ توبہ کرے تو آخرت میں اس کے لئے سودمند ہوگا۔ اس طرح اس شخص کی توبہ بھی قبول نہ کی جائے گی جو بار بار مرتد ہو۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر لونڈی بیوی ہو تو شب گزاری کے بارے میں وہ بھی آزاد کی مانند ہے۔

۲۔ حنفیہ کی اس میں دو رائیں ہیں۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ نفقہ کے بارے میں خاوند کی حالت کو مدنظر رکھا جائے گا اور بیویوں کی حالت سے قطع نظر کیا جائے گا ایسی صورت میں کہ بیویوں کے درمیان نفقہ کی تقسیم میں یکسانیت ہو۔ نفقہ میں کھانے' پینے' لباس اور رہائش شامل ہیں۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ خاوند کی حالت کے ساتھ بیویوں کے حالات کا بھی اعتبار کیا جائے۔ لہٰذا نفقہ کی مقدار تو خاوند کی مقدرت کے پیش نظر مقرر کی جائے لیکن اس کی بیویوں میں' ان کے حالات کے بموجب تقسیم کیا جائے گا۔ دونوں میں قطعی طور پر برابری کا لحاظ رکھنا (اس حکم میں) مقصود نہیں ہے۔ اب اگر بیویوں کی رضامندی سے مساوی تقسیم کر دی گئی تو فبہا ورنہ امیر بیوی کے نفقہ کی مقدار غریب بیوی کے نفقہ سے زیادہ رکھی جائے گی۔ یہی قول قابل اعتماد ہے اور اسی پر عمل ہو تو حنفیہ اور دوسرے فقہاء کے درمیان کوئی فرق نہ رہے گا۔ کیوں کہ (اس حکم کی) غرض یہ ہے کہ کسی پر جبر نہ ہو اور ان میں سے ہر ایک کو جو کچھ اس کا حق ہے بغیر کسی حق تلفی کے مل جائے اور جب ان

قسم (تقسیم اوقات یا باری مقرر کرنے)
کا حکم۔ اس کا ثبوت اور شرطیں

واضح ہو کہ قسم مذکورہ (یعنی بیویوں میں باری مقرر کرنا) امر واجب ہے لہٰذا ہر ایک پر جو شرائط آئندہ کو پورا کرتا ہو یہ فرض ہے کہ اپنی بیویوں کے درمیان باری کے دن کی (مساویانہ) تقسیم کرے۔ اس کا ثبوت اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے ''فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة '' (یعنی اگر تم چند بیویوں میں انصاف کا سلوک نہیں کر سکتے تو ایک بیوی کرو) اللہ پاک نے ایسی صورت میں جب کہ اس بات کا ڈر ہو کہ بیویوں کے درمیان یکساں سلوک نہ ہو سکے گا تو صرف ایک بیوی پر اکتفا کرنے کا حکم دیا ہے۔ یہ ارشاد اس بات کی دلیل ہے کہ بیویوں کے درمیان انصاف ملحوظ رکھنا واجب ہے (یہ عدل بہر حال واجب ہے) خواہ یہ کہا جائے کہ انصاف نہ ہونے کا اندیشہ ہو تو صرف ایک بیوی پر اکتفا کرنا واجب ہے اور صحیح تعبیر یہی ہے یا یہ کہا جائے کہ مستحب ہے۔ پہلی صورت میں تو وجوب عدل ظاہر ہے کیوں کہ ایسی صورت میں جب کہ بیویوں کے درمیان محض بے انصافی کے اندیشے سے دو بیویوں کا کرنا حرام قرار دیا گیا ہے تو بلا تردد دونوں کے درمیان قیام عدل واجب قرار پایا۔ رہی دوسری بات تو درآنحالیکہ محض عدل نہ کر سکنے کے اندیشے سے دو بیویوں کا جمع کرنا مکروہ ہے تب بھی ان کے درمیان عدل کرنا واجب ہوا۔ کیوں کہ ایک مکلّف شخص کو (جس پر نہ ہی احکام کی پابندی عائد ہوتی ہے) جس امر کا اندیشہ ہوتا ہے وہ ترک واجب ہے۔ اگر (بیویوں کے درمیان) عدل کرنا (محض) مستحب ہوتا تو اس کے ترک کرنے سے کوئی شخص نہ ڈرتا کیوں کہ انسان عذاب سے ڈرتا ہے اور امور مستحب کے ترک پر عذاب نہیں ہوتا۔

اب رہیں اس کی شرطیں سو وہ تین ہیں:

اول عقل۔ کہ جنون زدہ پر واجب نہیں ہے کہ وہ بیویوں کے لئے باری مقرر کرے۔ تاہم جنون

میں سے ہر ایک کو اس کا حق پورا پورا مل گیا تو اب خاوند کو آزادی ہے کہ اس کے بعد ان میں سے جس کو چاہے کچھ زیادہ عطا کر دے۔

مالکیہ کی رائے اس زیادتی کے بارے میں یہ ہے کہ جب ایک عورت کو اس قدر نفقہ دے دیا گیا جو اس جیسی عورت کا حق ہے تو اس کے بعد اگر ان میں سے کسی کے ساتھ زیادہ فراخدلی سے کام لیا اور دوسری کے ساتھ ایسا نہ کیا جائے تو کہا جاتا ہے کہ یہ صحیح ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ ایسا کرنا درست نہیں ہے اور قابل اعتماد امر یہ ہے کہ یہ درست ہے اور مسلک مالکیہ میں یہی قول مشہور ہے۔

زدہ عورت کی باری مقرر کرنا واجب ہے جب کہ اس کا دماغ درست ہو اور اپنے خاوند کے گھر میں رہتی ہو اور اس کے ساتھ مباشرت ممکن ہو بصورت دیگر واجب نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ خاوند میں آثار بلوغ ہوں (۱) جو مباشرت کر سکتا ہو اور عورت اس سے لذت اندوز ہو سکے۔ اگر خاوند (لڑکا) ہو تو اس پر قسم (باری مقرر کرنا) واجب نہیں ہے۔ اسی طرح اگر بیوی چھوٹی عمر کی ہو جس سے مباشرت نہیں کی جا سکتی تب بھی باری مقرر کرنا واجب نہیں ہے۔ لیکن اگر وہ مباشرت کے قابل ہے تو وہ بھی بغیر کسی فرق کے بڑی عورت کی مانند ہے۔ اگر بلوغ کو پہنچا ہوا ہو (یعنی قریب البلوغ ہو) اور وہ اس بارے میں (بیویوں سے) ناانصافی کرے تو اس کا گناہ اس کے ولی پر ہوگا کیوں کہ اسی نے اس کی شادی کی تھی اور اس بارے میں وہی ذمہ دار گردانا جائے گا۔ لہٰذا اس پر لازم ہے کہ اس کو لے کر اس کی بیویوں کے گھر باری باری سے جائے تاکہ ان کے درمیان انصاف کیا جا سکے۔

تیسرے یہ کہ (۲) بیوی خاوند کی نافرمان نہ ہو۔ اگر وہ اپنے خاوند کی فرمانبرداری نہ کرتی ہو تو اسے 'باری' کا حق نہیں ہے۔

واضح ہو کہ اگر ایسا امر پیش آ جائے جو مباشرت سے مانع ہو تو اس سے باری میں فرق نہیں آنا چاہئے۔ خواہ وہ امر مانع بیوی میں ہو مثلاً حیض' نفاس' رتق (راہ مباشرت کا مسدود ہو جانا) یا مرض۔ یا وہ امر مانع مرد میں ہو جیسے نامردی' مقطوع العضو ہونا یا مرض لاحق ہونا۔ کیوں کہ شب گزاری کا مقصد باہمی محبت ہے نہ کہ مباشرت۔ پس جب کہ یہ معلوم ہو گیا کہ باری کا دن مقرر کرنا مباشرت کے لئے نہیں ہوتا تو اگر کوئی شخص ایسا مریض ہے کہ اس کی وجہ سے چل پھر نہیں سکتا تو جہاں اسے راحت ہو وہاں ٹھہر سکتا ہے۔ تاکہ اپنی بیوی سے تیمارداری کرا سکے اور آرام پا سکے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اس بارے میں خاوند کا بالغ ہونا شرط ہے۔ لیکن عورت کا بالغ ہونا شرط نہیں ہے بلکہ صرف اس قدر کافی ہے کہ اس سے مباشرت ہو سکتی ہو جیسا کہ دوسرے فقہاء کہتے ہیں۔

۲۔ حنفیہ نے ایک چوتھائی شرط کا اضافہ کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ خاوند سفر میں نہ ہو۔ کیوں کہ سفر کی حالت میں باری مقرر نہیں کی جا سکتی جیسا کہ آگے بتایا جائے گا۔

ایسے امور کا بیان جن میں بیویوں کے درمیان یکساں سلوک واجب نہیں۔ مثلاً قلبی محبت اور خواہش نفسانی

جس طرح نفقہ میں تمام بیویوں کے ساتھ یکساں سلوک واجب نہیں ہے اسی طرح مباشرت اور قلبی رجحان میں بھی یکسانیت واجب نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ امور انسان کے اختیار میں نہیں ہیں بلکہ یہ ہر شخص کی فطری حالت کے تابع ہے کہ اس کی نفسانی خواہش ایک طرف راغب ہوتی ہے اور دوسری کی جانب نہیں ہوتی۔ اور کبھی ایک شخص کا دل نہیں معلوم کیوں ایک طرف مائل ہو جاتا ہے۔ یہی مطلب ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کا "ولن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم فلا تمیلوا کل المیل" (یعنی تم چاہو بھی تو پورے طور پر بیویوں کے درمیان انصاف کرنے کی استطاعت نہیں رکھ سکتے۔ ایسی صورت میں ساری توجہ ایک ہی طرف مبذول نہ کردو) اس آیت میں استطاعت کے نہ ہونے سے مراد وہ امر ہے جو انسان کے اختیار سے باہر ہے مثلاً قلبی محبت اور اس کے نتیجہ میں بیویوں سے بہرہ اندوز ہونا۔ اس کے علاوہ اور باتیں مثلاً شب گزاری اور ان میں سے ہر ایک کو اس کی حالت کے مطابق نفقہ کا ادا کرنا کہ کسی پر زیادتی نہ ہو، اس شخص کے اختیار میں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ آنحضرت ﷺ اپنی ازواج کے درمیان یکساں سلوک روا رکھنے کے بارے میں بہت زیادہ توجہ فرماتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ "الھم ان ھذا قسمی فی ما املک فلا تلمنی فیما لا املک" (یعنی بارالٰہا میری یہ تقسیم اسی حد تک ہے جہاں تک میرا اختیار ہے لیکن جن باتوں کا مجھے اختیار نہیں ہے اس کے بارے میری ملامت نہ فرما) لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی کو ازدواجی تعلق سے بالکل محروم رکھے اور اسے الگ تھلگ رکھ کر برباد کردے۔ اگر کسی نے ایسا کیا تو گناہ کا مرتکب ہوا۔ اس کی بجائے خاوند پر واجب ہے کہ اپنی بیوی کی عصمت کی حفاظت کرے اور کسی اور کے ساتھ تعلق قائم کرنے سے روکے۔ اگر ایسا نہ کر سکے تو اس پر واجب ہے کہ اسے چھوڑ دے۔ رہا یہ کہ عورت کو یہ حق ہے کہ اپنی عصمت کے تحفظ کا مطالبہ خاوند سے کرے اور اگر وہ ایسا مطالبہ کرے تو آیا قاضی (حاکم شرعی) اس کے لئے اوقات کا تعین کر سکتا ہے؟ نیز کیا بیوی کو حق ہے کہ بیوی اپنے وجود کو کثرت سے استعمال کرنے کے بارے میں خاوند کی شکایت کرے جس سے اسے ضرر پہنچتا ہو اور کیا اس کے لئے بھی قاضی مقدار وقت مقرر کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی خاوند کی ایک ہی بیوی ہو اور وہ عبادت یا دوسری مصروفیات میں بیوی کے پاس رات

نہ گزار سکے تو بیوی کو حق ہے کہ وہ اپنے پاس شب گزاری کا مطالبہ کرے اور بقول راجح اس کے لئے وہ خود ہفتہ میں کوئی مدت مقرر نہ کرے گا بلکہ قاضی حکم دے گا کہ وہ رات کو مقررہ اوقات میں اس کے پاس رہا کرے۔ بایں طور کہ زیادہ عرصہ تک اس سے جدا نہ رہنا پڑے اور اس کی مقدار بعض اصحاب نے ہر چار دن میں ایک رات رکھی ہے۔ تاہم حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ قول کمزور ہے اور قابل اعتماد پہلی بات ہے۔ لیکن مباشرت کے لئے بیوی کو ایک بار کے سوا مطالبہ کا حق نہیں ہے۔ لیکن خاوند پر فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ بیوی کی عصمت کا تحفظ کرے ورنہ گنہگار ہوگا۔ تاہم بعض حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ اس کی عصمت کے تحفظ کے لئے خاوند کو اس کا حکم دے سکتا ہے۔ پس جس طرح بیوی کے حق میں یہ فیصلہ کرنا واجب ہے کہ وہ بیوی کے ہاں شب گزاری کے لئے جس قدر وقفہ سے بہتر خیال کرے اوقات مقرر کر دے اس طرح یہ بھی قاضی پر واجب ہے کہ بیوی کی عصمت کے تحفظ کی خاطر جتنے عرصہ میں مباشرت کرنا کافی خیال کرے وہ مقرر کر دے اور یہی طریقہ خوب ہے۔ لیکن اگر بیوی اپنے وجود کو کثرت سے استعمال کرنے کی بابت خاوند کی شکایت کرے تو قاضی یہ حکم دے گا کہ بیوی کی طاقت سے زیادہ اس کے ساتھ مباشرت نہ کرے۔ اس کے لئے بھی دنوں کی تعداد مقرر نہ کی جائے گی بلکہ اس میں بھی قاضی کی رائے پر فیصلہ ہوگا اور وہ اپنے گمان غالب سے فیصلہ کرے گا کہ بیوی کے ساتھ اس کی طاقت سے زیادہ مباشرت نہ کی جائے اور اس کا فیصلہ بیشتر صحت اور تنومندی کے تابع ہوگا۔ یہ سچ ہے کہ بعض اوقات دبلی پتلی عورت میں اسکی ذاتی خصوصیات کی بنا پر موٹی عورت سے زیادہ طاقت ہوتی ہے لیکن اکثر صورت میں ایسا نہیں ہوتا۔ تاہم قاضی کو چاہئے کہ عورت سے دریافت کرے کہ اس میں کس قدر صلاحیت ہے۔ اس بارے میں عورت کے قسم کھانے پر اس کی بات مان لی جائے گی۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ معاملہ دو ایسی عورتوں کے سپرد کر دیا جائے جنہیں عورتوں کے حالات سے واقفیت ہے۔ بایں طور کہ وہ عورتیں طبیبہ (یا ڈاکٹرنیاں) ہوں۔ فقہاء نے اس امر کے جائز ہونے کو اس صورت میں درست قرار دیا ہے جب کہ بیوی کم عمر ہو اور مباشرت کی طاقت نہ رکھتی ہو لیکن خاوند کا دعویٰ ہو کہ وہ اس قابل ہے۔ پس چاہئے کہ اس مسئلہ کی مثال بھی ایسی ہی سمجھی جائے۔

اسی طرح اس صورت میں جب کہ خاوند کے جنسی اعضاء ایسے ہوں کہ عورت برداشت نہ کر سکے یا اسے ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو تو عورت کو اس کے سپرد نہ کیا جائے جب تک واقف کار عورتیں اسکی اجازت نہ دیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مباشرت کے معاملہ کو مرد کی عادت اور اس کی طبیعت پر چھوڑ دینا چاہئے۔ لہٰذا اسے اس بات کا پابند نہ کیا جائے کہ وہ اپنی ایک عورت سے جس قدر مباشرت کرتا ہے اسی قدر دوسری عورت سے بھی کرے لیکن ایسا نہ کرے کہ بیویوں میں سے ایک سے محض اس لئے الگ رہے کہ اپنی قوت مردمی کو دوسری کے کام میں لائے تاکہ وہ زیادہ لطف اندوز ہو پس اگر وہ اس بیوی کے گھر میں ہے جس کی باری ہے اور اس کے دل میں مباشرت کی خواہش پیدا ہوا اور وہ کر بھی سکتا ہے لیکن یہ کام وہ دوسری بیوی کے لئے اٹھا رکھتا ہے جو اس بیوی سے زیادہ خوبرو ہے تو ایسا کرنا حرام ہے کیوں کہ یہ امر دانستہ پہلی بیوی کے لئے ضرر رساں ہے اگرچہ سر دست اس سے کوئی نقصان نہ ہو۔

اگر کسی شخص کی ایک ہی بیوی ہے اور اس کے ساتھ فریضہ زوجیت کی ادائیگی اس شخص نے ترک کر رکھی ہے اور اس عورت نے یہ معاملہ قاضی (حاکم شرع) کے سامنے پیش کیا تو بقول راجح قاضی چار راتوں میں سے ایک رات اس کے

ساتھ شب باش ہونے کا حکم دے گا کیوں کہ خاوند کا حق ہے کہ اس کے سوا تین اور بیویاں کر لے۔ اگر خاوند کی مباشرت کی شکایت کرے یا بیوی زیادتی کی شکایت کرے تو بقول صحیح قاضی اتنی بار مباشرت کا فیصلہ کرے گا۔ جس کی قدرت رکھتی ہو۔ اسی طرح جیسے اجرت پر خدمت کرنے والے کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ لہٰذا نہ یہ پابندی ہوسکتی ہے کہ دن رات میں چار بار ہو یا نہ اس سے کم یا اس سے زیادہ کی پابندی۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس معاملہ میں آخر عورت ہی کی طاقت کو کیوں مدنظر رکھا جائے کہ اگر وہ طاقت نہ رکھتی ہو تو (مباشرت کا) فیصلہ نہ کیا جائے گا۔ اس کے مقابلہ میں مرد کی بابت مقررہ مدت کا فیصلہ کیا جاتا ہے کہ وہ ہر چار رات میں ایک بار مباشرت کرے۔ درآنحالیکہ مالکیہ نے حضرت عمرؓ کا یہ قول نقل فرمایا ہے کہ انہوں نے ایام طہر میں صرف ایک بار مباشرت کا فیصلہ فرمایا کہ بیوی کو حمل ہو جائے' اور نزاع کی حالت میں یہی فیصلہ معقول ہے تو کیوں نہ اس پر عمل کیا جائے۔ اس کی مصلحت تو اللہ ہی جانے لیکن اس بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ حکم اس خیال کے پیش نظر ہے کہ مرد جوان اور قوی ہو اور اس قابل ہو کہ ہر جمعہ کو دو بار مباشرت کر سکے اور اس سے کوئی ضرر نہ ہو۔ بصورت دیگر خاوند کی حالت کو بھی مدنظر رکھا جائے گا گو اس کی صراحت نہیں کی گئی۔ تاہم ایک بار مباشرت ہو جانے کے بعد ترک مباشرت کی بنا پر قاضی ان میں تفریق کا حکم نہیں دیتا۔ حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مرد پر یہ واجب نہیں ہے کہ وہ اپنی بیویوں کے درمیان مباشرت اور اس کے لوازمات مساس اور پیار وغیرہ میں یکسانیت برتے جیسا کہ نفقہ' لباس اور جنسی میلان میں مساوات واجب نہیں ہے بایں طور کہ جس طرح ایک بیوی کی طرف جنسی رغبت ہے اسی طرح دوسری بیوی کی طرف بھی ہو۔

مرد پر واجب ہے کہ اگر متعدد بیویاں نہ ہوں تو اپنی بیوی کے ساتھ ہر چار ماہ کے بعد ایک بار مباشرت کرے۔ چنانچہ ایلاء (بیوی کے پاس نہ جانے کی قسم کھانے) کی میعاد بھی اتنی ہی ہے۔ لہٰذا اگر کسی نے قسم کھائی کہ اپنی بیوی سے مقاربت نہ کروں گا تو اس پر واجب ہوگا کہ چار ماہ بعد مباشرت کرے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چار ماہ بعد مباشرت واجب ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بیوی سے متمتع ہونے کے حق میں دونوں میاں بیوی شریک ہیں یہی وجہ ہے کہ خاوند کے لئے یہ صحیح نہیں ہے کہ وہ مادۂ تولید کو عزل (ضائع) کرے اور بیوی کی اجازت کے بغیر باہر خارج کرے۔ اگر خاوند ہر چار ماہ کے بعد بیوی کے ساتھ مباشرت نہ کرسکتا ہو تو قاضی ان میں علیحدگی کرا دے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مرد پر یہ واجب نہیں ہے کہ وہ بیویوں کے درمیان مباشرت اور اس کے متعلق دوسری خوش فعلیوں میں یکساں سلوک کرے اور نہ لباس ونفقہ میں یکسانیت واجب ہے۔ بلکہ چاہئے کہ ہر بیوی کو اس جیسی عورت کے لئے خاوند سے جس نفقہ کی توقع کی جاسکتی ہے وہ پوری کی جائے اس کے علاوہ اور کسی بات میں بھی قسم (یکسانیت تقسیم) نہیں ہے۔ تاہم یکساں سلوک سنت ہے۔ اور بقول راجح عورت کو مرد سے مباشرت کے مطالبہ کا حق نہیں ہے۔ کیوں کہ عقد نکاح اس بات پر ہوتا ہے کہ مرد کو عورت سے متمتع ہونے کا حق ہوگا لہٰذا اس کی پابندی عورت پر عائد ہوتی ہے۔ مرد پر نہیں ہوتی بنا بریں مباشرت مرد کا حق ہے۔ اس کی تفصیل بہ سلسلہ تعریف نکاح اس باب کے آغاز میں کی جا چکی ہے۔ یہ امر عورت کے اس حق کے منافی نہیں ہے کہ اگر خاوند نامرد ہو تو وہ عقد کو فسخ کرا سکتی ہے اگرچہ وہ نامردی مباشرت کے بعد لاحق ہوئی ہو اسی طرح اس صورت میں جب کہ ایک بار مباشرت ہو جانے سے پہلے خاوند مقطوع العضو ہو جائے۔ کیوں

قسم (باری مقرر کرنے) کی صورت اوراس کے متعلقہ امور کا بیان

خاوند پر واجب ہے کہ اپنی حالت کے مطابق بیویوں کے درمیان باری مقرر کرے پس اگر کوئی شخص دن میں کام کرتا ہے تو باری کی رات مقرر کرے اور اگر کوئی رات کو کام کرتا ہے مثلاً چوکیدار وغیرہ ہے تو باری کا دن مقرر کرے۔ پھر اگر بیویاں طے شدہ اوقات پر راضی ہو جائیں مثلاً یوں کہیں کہ فلاں کے لئے جمعہ کا دن ہے اور فلاں کے لئے فلاں دن تو وہی قرار پا جائے گا۔ راضی نہ ہونے کی صورت میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

کہ ان دونوں صورتوں میں نمایاں فرق ہے۔ ایک عورت کا ایسے شخص کے ساتھ رہنا جس سے مباشرت ہی نہیں کی جا سکتی مکمل طور پر مایوس کن ہے لیکن وہ شخص جو صحیح اور تندرست ہے اس سے امید منقطع نہیں ہوتی۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ خاوند کو چاہئے کہ بیویوں میں سے ہر ایک کے لئے باری کی مدت مقرر کرے لیکن اس کے لئے یہ شرط ہے کہ چار ماہ سے زیادہ عرصہ کا فاصلہ نہ ہو۔ یہ چار ماہ ایلاء کے ہوتے ہیں (یعنی اس مدت کے جس میں بیوی کے پاس نہ جانے کی قسم کھائی جائے) کیوں کہ اگر کسی نے قسم کھالی کہ اپنی بیوی سے مقاربت نہ کروں گا تو اس مدت تک دیکھا جائے گا۔ اگر خاوند نے مباشرت نہ کی تو چار ماہ گزرنے کے بعد وہ عورت زوجیت سے باہر ہو جائے گی اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے اپنی صاحبزادی حضرت حفصہؓ سے دریافت کیا کہ ایک عورت بغیر مرد کے کتنے عرصہ تک صبر کر سکتی ہے تو انہوں نے بتایا کہ "چار مہینے" تب حضرت عمرؓ نے تمام سربراہوں کو حکم دیا کہ جنہیں چار ماہ گزر چکے ہیں وہ اپنے گھروں کو واپس چلے جائیں۔ اب اگر کہا جائے کہ حنفیہ تو تمام عمر میں صرف ایک بار مرد پر مباشرت کو واجب قرار دیتے ہیں تو یہ حکم اس قول کے ساتھ کیوں کر مطابقت رکھتا ہے کہ عورت چار ماہ سے زیادہ صبر نہیں کر سکتی۔ اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ حنفیہ جو کچھ کہتے ہیں اس کا مقصد یہ ہے کہ جب (مباشرت کے بارے میں) نزاع ہو تو مرد پر (اگر اس نے ایک بار بھی مباشرت کر لی ہے تو) عدم مباشرت کا الزام عائد نہیں کیا جا سکتا۔ جیسا کہ آئندہ صفحات میں بتایا گیا ہے اور بہتر یہی ہے کہ خاوند بیویوں میں اسی طرح باری مقرر کرے جس سے اضطراب دور ہو اور دیر تک وہ رنج میں مبتلا نہ رہے۔

خاوند کے لئے یہ بھی زیبا نہیں ہے کہ بیویوں میں سے ایک کی باری والی رات دوسری کے گھر چلا جائے۔ اگر آفتاب غرب ہونے کے بعد باری والی بیوی کو چھوڑ کر کسی دوسری بیوی کے پاس چلا گیا تو گنہگار ہوگا۔ لیکن دن کے وقت جانے کی ممانعت نہیں ہے تاہم دوسری بیوی کے ساتھ مباشرت کرنے کا حق اسے نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ مریض ہو تو اس کی بیمار پرسی کے لئے اس کے پاس جا سکتا ہے اور اگر مرض شدید نوعیت کا ہو تو اس کے صحت یاب ہونے تک اس کے پاس رہنے کا بھی اسے حق ہے بشرطیکہ اور کوئی اس کی خبر گیری کرنے والا نہ ہو اگر کوئی شخص ایک بیوی کے باری والے روز اس کی سوکن کے پاس چلا گیا اور اس سے مباشرت بھی کر لی تو اس کے خلاف حاکم شرع کے سامنے چارہ جوئی نہیں ہو سکتی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص کی بیویاں اسی شہر میں رہتی ہیں جہاں وہ رہتا ہے تو واجب ہے کہ وہ ہر ایک کے لئے ایک دن اور رات کی باری مقرر کرے اور اس میں کمی بیشی نہ ہو۔ ہاں اگر بیویاں کسی اور طرح راضی ہو جائیں تو درست ہے اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ بعض بیویاں اس کے رہائشی شہر کے قریب علاقہ میں رہتی ہوں اس صورت میں دونوں بستیاں ایک ہی متصور ہوں گی لیکن اگر بعض بیویاں دور شہر میں رہتی ہوں تو اسے چاہئے کہ اس کی باری ہر جمعہ کے دن یا ہر ماہ کی جیسی بھی صورت ہو مقرر کی جائے اور ایک بیوی والے روز دوسری کے ہاں جانا اس غرض سے کہ اس سے متمتع ہو خاوند پر حرام ہے۔ ہاں اگر اس کے علاوہ کسی اور کام سے جانا ہو جائے تو جائز ہے اگر چہ اس کام کے لئے کسی اور کو بھی بھیجا جا سکتا ہے۔ اور مستحب یہ ہے کہ باری رات کی مقرر کرے۔ البتہ اگر سفر سے آنا ہو تو جس طرح چاہے باری مقرر کر لے۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ باری کی کم سے کم تقسیم یہ ہے کہ ایک رات فلاں کی اور دوسری فلاں کی مقرر کرے۔ یہ جائز نہیں ہے کہ رات کا ایک حصہ کسی کے لئے مقرر کرے اور نہ یہ جائز ہے کہ اس رات کا اتنا حصہ فلاں کا اور اگلی رات کا اس قدر حصہ فلاں بیوی کا ہے۔ کیوں کہ اس میں گڑ بڑ اور پریشانی ہوتی ہے اور بہتر یہ ہے کہ ایک رات کی باری رکھی جائے اور خاوند کو تین دن سے زیادہ کی باری مقرر کرنے کا حق نہیں ہے سوا اس صورت کے جب کہ بیویاں زیادہ وقت پر راضی ہو جائیں۔ اور باری کا آغاز کرنے کے لئے قرعہ اندازی واجب ہے جس کے نام قرعہ نکلے اس سے باری کا آغاز کیا جائے اس کے بعد جب باری ختم ہو جائے تو باقی بیویوں میں باری کے لئے پھر قرعہ ڈالا جائے اور جب بھی باریاں ختم ہو جائیں تو یہی ترتیب جاری رہنی چاہئے۔

اگر خاوند ایسا شخص ہے جو رات کو کام کرتا ہے جیسے کوئی چوکیدار وغیرہ ہو اور باری میں رات کی بجائے دن مقرر کرے تو ایسے شخص کو بغیر کسی خاص ضرورت کے مثلاً بیوی کا کسی خطرناک مرض میں مبتلا ہو جانا جو معمولی مرض نہ ہو (دن کی باری والی بیوی کے ہوتے) دوسری بیوی کے پاس جانا دن کو حرام ہے۔ ہاں کوئی حاجت پیش آ جائے تو اسے پورا کرنے کے لئے رات کو جا سکتا ہے اور بیوی سے متمتع بھی ہو سکتا ہے تاہم مباشرت نہ کرے۔ دن کی باری مقرر کرنے کی تعبیر بھی یوں کی جاتی ہے کہ رات (اس باب میں) اصل ہے اور دن اس کے تابع ہے۔ لہٰذا اصل باری خواہ رات قرار دی جائے یا دن بلا ضرورت کسی بیوی کی باری والے دن اس کی سوکن کے گھر بلا ضرورت جانا خاوند کے لئے جائز نہیں ہے۔ ضرورت یہ کہ مثلاً دوسری بیوی کسی خطرناک مرض میں مبتلا ہو گئی تاہم یہ جائز نہیں ہے کہ زیادہ عرصہ تک خاوند اس کے پاس ٹھہرے تو اب اس کی سوکن کے پاس اس کے عوض پورا وقت صرف کرے خواہ دن ہو یا رات اور ضمنی وقت میں خاوند کے لئے جائز ہے کہ دوسری بیوی کے ہاں کسی بھی کام سے جا سکتا ہے گو وہ ضروری نہ ہو۔ اب اگر اس کام کی انجام دہی میں قدرتی طور پر زیادہ وقت لگ جائے تو اس کی قضا نہیں ہے لیکن اگر قصداً وہاں زیادہ وقت لگایا تو کام کی انجام دہی کے بعد جس قدر زیادہ وقت لگایا ہے اتنا وقت اس بیوی کا پورا کرنا ہوگا۔ اور اگر مباشرت کر لی ہے تو اس کی قضا نہیں دی جائے گی کیوں کہ یہ امر طبیعت کے تقاضے اور نشاط خاطر کے تابع ہے اور یہ کیفیت کبھی ایک کے لئے ہوتی ہے دوسری کے لئے نہیں ہوتی۔ تاہم وہ مباشرت جو اس نے کی ہے اس کا گناہ ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ باری کی تقسیم ایک ایک رات ہوتی ہے اس سے زیادہ نہیں ہو سکتی البتہ اگر سب بیویاں راضی ہو

باری مقرر کرنے میں نئی بیوی کا حق اور کسی عورت کا اپنے حق سے دستبردار ہونے کا بیان

اگر کسی شخص نے نئی شادی کی اور وہ عورت باکرہ (کنواری) ہے تو اس کے پاس شب گزاری کے لیے ایک ہفتہ کا مزید حق اس عورت کو ہوگا اور اسے باری میں شمار نہ کیا جائے گا۔ اگر وہ عورت باکرہ نہیں ہے تو اسے بھی تین رات تک خاوند کے ساتھ شب بسری کا حق حاصل ہوگا۔ پھر جب نئی بیوی کے ساتھ قیام کی مدت ختم ہو جائے تو بیویوں کے درمیان باری کی قسم بموجب تفصیل سابقہ کی جائے گی۔ (1) اس سے کوئی فرق نہیں کہ نئی بیوی لونڈی ہو جس کے ساتھ اس نے آزاد بیوی کے ہوتے شادی کی ہے یا وہ آزاد ہو۔ جیسا کہ ابن حیان نے اپنی صحیح میں یہ روایت نقل کی ہے ''سبع للبکر و ثلاث للثیب'' (یعنی سات دن

جائیں تو ایسا ہو سکتا ہے اور خاوند کو یہ حق ہے کہ ہر ایک کی باری والی رات کو وظائف جاریہ کی بجا آوری مثلاً کسی کا حق ادا کرنے' واجبات کو بجالانے اور نماز وغیرہ کی ادائیگی کے لئے بیوی کے پاس سے باہر آجایا کرے لیکن یہ نہ چاہئے کہ ایک بیوی کی باری والی رات کو بہ نسبت دوسری بیوی کی باری رات کے زیادہ دیر باہر رہے کیوں کہ اس میں ایک بیوی کی حق تلفی ہے۔ لیکن اگر باری والی بیوی اس کی اجازت دے دے تو کوئی حرج نہیں۔

باری والے دن اس بیوی کی سوکن کے پاس جانا اصل وقت میں ہو یا ضمنی وقت میں مرد کے لیے حرام ہے پس اگر رات کی باری ہے تو مرد کو رات یا دن کے کسی حصے میں اس کی سوکن کے پاس جانا حرام ہے اور رات کو تو اس کے سوکن کے پاس جانا اس صورت میں جائز ہے جب کہ اس کا وقت قریب آ گیا ہو اور وہ اپنے خاوند کو کوئی وصیت کرنا چاہتی ہو یا اس صورت میں جب کہ ایسی ہی کوئی اور ناگہانی افتاد آ پڑے۔ لیکن دن کے وقت کوئی ضرورت آ پڑے تو اس کے پاس جا سکتا ہے۔ مثلاً کسی شے کی بابت دریافت کرنا اور اس سے پوچھنا ہو۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ زیادہ عرصہ اس کے پاس نہ ٹھہرے۔ اگر اس کے پاس ٹھہر گیا تو اس کی سوکن کے پاس اس کے عوض ایک دن گزارنا ہوگا اس طرح اگر مباشرت کی ہے تو اس کے عوض مباشرت بھی کرنا ہوگی۔ شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ خاوند کی شب بسری کے بارے میں کسی بیوی کو بھی امتیازی حیثیت حاصل نہیں ہے۔ نئی بیوی ہو یا پرانی۔ کنواری ہو یا شوہر دیدہ اس حکم میں سب یکساں ہیں اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر کنواری عورت سے کسی شوہر دیدہ عورت سے نئی نئی شادی کرے تو باکرہ کے ساتھ ابتدائی سات دن اور غیر باکرہ کے ساتھ تین دن رہنے کے بعد باقی عورتوں کو اس عرصہ کے عوض زیادہ وقت دیا جائے۔ حدیث سے باری کی تقسیم میں عدم مساوات ثابت نہیں ہے۔ بلکہ حدیث سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ باری کا دور نئی بیاہتا بیوی سے شروع ہونا چاہئے۔ اور معقول بات بھی یہی ہے کہ دور کا آغاز نئی بیوی سے کیا جائے۔ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد اس کی تائید کرتا ہے کہ ''ولن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم فلا تمیلو کل المیل'' اس آیت میں یہ ارشاد ہے کہ جو امر انسان کے اختیار میں نہیں ہے اس پر پکڑ نہ

باکرہ کا اور تین دن شوہرہ دیدہ کا حق ہے) اور صحیحین (حدیث بخاری و مسلم) میں حضرت انسؓ سے مروی ہے "ان السنة اذا تزووج البکر علی الثیب اقام عندھا سبعاً ثم قسم و اذا تزوج الثیب علی البکر اقام عندھا ثلاثاً ثم قسم" (یعنی جب کوئی شخص شوہر دیدہ عورت پر باکرہ عورت سے شادی کرے تو اس کے ساتھ سات روز تک ٹھہرے پھر باری مقرر کرے اور باکرہ پر شادی شدہ سے شادی کرے تو اس کے ساتھ تین دن تک رہے پھر باری مقرر کرے)۔

بیوی کو یہ حق ہے کہ وہ اپنی سوکن کو اس سے کچھ مال لے کر اپنے حصے (باری) میں شریک کرلے یا بغیر کچھ لئے ہی ایسا کرے۔ اگر ایک بیوی اپنا حق چھوڑ دے اور پھر رجوع کرے تو اس کا مطالبہ صحیح ہوگا۔ اس بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (1)

ہوگی۔ اس سے مراد قلبی رجحان ہے۔ لوگوں کو ایسے رجحان سے منع فرمایا گیا ہے جس پر انسان کو اختیار ہے۔ جیسے باری کا مقرر کرنا۔ اس میں نئی بیاہتا کی کوئی استثناء نہیں ہے۔

۱۔ حنفیہ کے درمیان ایک بیوی کا سوکن سے مالی معاوضہ لے کر اپنے حق سے دستبردار ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کی رائے یہ ہے کہ ایک عورت کا اپنے حق سے دستبردار ہونا اور شرط کو باطل کر دینا درست ہے۔ چنانچہ اگر کوئی عورت مثلاً اپنے حق کی دو راتوں سے دستبردار ہو جائے اور اس کے معاوضہ میں کچھ مطالبہ نہ کرے تو اس کا حق ضائع ہو جائے گا اور اسکے عوض مال کا مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔ پس اگر دو راتیں گزرنے سے پہلے ہی وہ اپنی دستبرداری سے رجوع کرے تو اسے اس کا حق ہے اور بعض اصحاب کی رائے یہ ہے کہ جس مال کی شرط اس نے کی ہے اس کے وصول کرنے کا اسے حق ہے کیوں کہ وہ مال اس حق کے معاوضہ میں ہے جو اس نے چھوڑ دیا ہے لہٰذا یہ نافذ العمل ہوگا۔ لیکن اول الذکر رائے کو ترجیح حاصل ہے۔ اب اگر اس عورت نے کسی خاص بیوی مثلاً اپنی سوکن زینب کے حق میں دستبرداری کی ہے تو آیا خاوند کو یہ حق ہے کہ اس میں ردوبدل کر کے (اس کے حق کو) زینب کی بجائے فاطمہ کے لئے استعمال کرے؟ اس میں بھی دو رائیں ہیں ایک تو یہ کہ (خاوند کا) یہ تصرف صحیح نہیں ہے اور دوسری یہ کہ صحیح ہے لیکن اول الذکر کو ترجیح حاصل ہے۔ کیوں کہ باری عورت کا حق تھا جو اس نے اپنی سوکن کے لئے چھوڑ دیا۔ اب یا تو سوکن اسے قبول کرے یا نہ کرے۔ اس میں خاوند کو کوئی دخل نہیں ہے۔ پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ شب باشی سے غرض باہمی انسیت، راحت اور متمتع ہونا ہے اور یہ امور دونوں میاں بیوی کے مابین مشترک ہیں اب اگر بیوی اپنے حق سے دستبردار ہوتی ہے تو خاوند کا حق باقی رہتا ہے تو اسے اختیار ہے کہ اس حق کو جس طرح چاہے استعمال کرے۔ باوجود اس کے اگر فرض کیا جائے کہ وہ مرد پر بیوی کا خاص حق ہے اور اس نے وہ حق دوسرے کو دے دیا تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ اس نے خاوند کے اس حق کو اسی پر چھوڑ دیا اور اس پر کوئی الزام بھی نہیں ہے تو اب خاوند کو اختیار ہے کہ وہ اس حق کو چاہے تو اس کے لئے استعمال کرے جیسے اس نے ہبہ کیا اور چاہے تو کسی اور کو عطا کر دے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حق بیوی کے لئے مخصوص تھا اور جب بیوی نے اس حق کو ہبہ کر دیا تو وہ اسی کا حق

ہوا جسے ہبہ کیا گیا۔ اس میں خاوند کو دخل نہ رہا اب اگر وہ جسے حق ہبہ کیا گیا ہے چاہے تو اسے قبول کرے اور چاہے رد کر دے۔ پس اگر وہ عورت جسے وہ حق ہبہ کیا گیا ہے اس حق کو ترک کر دیتی ہے تو خاوند کو اس کے پاس شب باش ہونے کا حق نہیں ہے اور اگر وہ راضی ہو جائے تو خاوند کو اس کے رد کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ باقی تین اماموں کو اس سے اختلاف ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ایک بیوی کو یہ جائز ہے کہ وہ خاوند کی رضا مندی سے اپنی باری اپنی سوکن کو ہبہ کر دے۔ یہ ہبہ خاص اسی کے لئے ہوگا جسے ہبہ کیا گیا۔ لہٰذا اگر خاوند چاہے کہ اس میں تصرف کر کے اس ہبہ کو کسی اور کی طرف منتقل کر دے تو یہ صحیح نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اسے جس بات کی اجازت دی گئی وہی بات خاص طور پر لازم ہوگی لیکن اگر بیوی اپنی باری اپنے خاوند کو ہبہ کرے تو ایسا کرنا درست ہوگا اور اسے تصرف کا حق حاصل ہوگا۔ لہٰذا وہ اس حق کو جس کے لئے چاہے استعمال کرے۔ تاہم اس عورت کو اپنے ہبہ سے رجوع کرنے کا حق ہے۔

جس طرح ایک عورت اپنی باری کو اپنی سوکن کے حق میں ہبہ کر سکتی ہے اسی طرح اسے یہ بھی جائز ہے کہ وہ اپنی باری کا حق ایک مقررہ مال وغیرہ کے عوض اپنے خاوند یا سوکن کو فروخت کر دے۔ لیکن خاوند کو اجازت کے بغیر سوکن کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے اور خاوند بیع سے منع کر دے تو یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ اس کا معاوضہ ادا کرے۔ جب کوئی بیوی باری خرید لے تو وہ باری اس کے لئے خاص ہوگی دوسرے کو نہیں مل سکتی۔ البتہ اگر خاوند نے خریدی ہے تو جسے چاہے وہ یہ حق مخصوص کر سکتا ہے۔ رہا یہ کہ آیا کسی بیوی کو یہ حق ہے کہ خاوند کے حق شب باشی کو ہمیشہ کے لئے اپنی سوکن سے خرید لے یا صرف ایک دن کے لئے اس کی خریداری جائز ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے اور مشہور یہ ہے کہ کسی عورت کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنی باری کے حق کو ہمیشہ کے لئے فروخت کر دے۔ بلکہ وہ زیادہ عرصہ کے لئے بھی فروخت نہیں کر سکتی۔ تھوڑے عرصہ کے لئے کر سکتی ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ وہ بغیر کسی معاوضہ کے اپنی سوکن کے حق میں اپنی باری سے دستبردار ہو جائے۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ وہ اپنے خاوند کو کچھ مال دے دے کہ وہ اس کی عصمت کو محفوظ رکھے یا یہ کہ ہمیشہ اس کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آتا رہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ عورت کو یہ حق ہے کہ وہ خاوند کی اجازت سے اپنی باری کا ہمیشہ کے لئے یا کچھ عرصہ کے لئے اپنی کسی سوکن کو یا تمام سوکنوں کو دے دے اسی طرح اسے حق ہے کہ وہ خاوند کو اپنا حق ہبہ کر دے کہ وہ اس کی باری جسے چاہے دے دے۔ اگر چہ وہ عورت جسے یہ حق ہبہ کیا گیا ہے انکار کرے۔ یہ ہبہ اس وقت تک قائم رہے جب تک کہ ہبہ کرنے والی اور اس کا خاوند راضی ہیں کیوں کہ حق ہبہ ان سے جدا نہ ہوگا اور یہ ثابت ہے کہ حضرت سودہؓ (زوجہ رسول اللہ ﷺ) نے اپنی باری حضرت عائشہؓ کو ہبہ کر دی تھی اور رسول اللہؐ نے حضرت عائشہؓ کو ان کی اپنی اور حضرت سودہؓ دونوں کی باری دے دی تھی۔

مال کے عوض باری کا ہبہ کرنا درست نہیں ہے، مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے اور شافعیہ اس سے متفق ہیں۔ بلکہ ہبہ کرنے والی بیوی نے اگر اپنی باری سے ہبہ کرنے کے عوض جو مال لیا ہے وہ مال جس سے لیا ہے اسے واپس کر دینا لازم ہے اور خاوند پر واجب ہے کہ ایسی حالت میں ہبہ شدہ باری کو اس کی سوکن کے پاس گزارے کیونکہ بیوی نے اپنی باری کو

معاوضہ میں ہبہ کی تھی لیکن معاوضہ نہیں لیا۔ تاہم اس صورت میں بیوی کو حق حاصل ہے کہ ہبہ شدہ باری سے رجوع کرے۔
اگر ہبہ کا معاوضہ مال کے علاوہ کوئی اور شے مثلاً خاوند کی خوشنودی ہو تو جائز ہے۔ بعض حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر بیوی نے اپنے باری وغیرہ کے تمام حقوق چھوڑ دینے کا معاوضہ لے لیا تو جائز ہے۔ لیکن اول الذکر رائے مشہور ہے۔
ہبہ کرنے والی کو حق ہے کہ وہ ہبہ سے رجوع کرے۔ (اگر وہ ایسا کر لے تو) آئندہ کے لئے پھر اس کا حق ہو جائے گا البتہ جو کچھ ہو چکا اس کا کوئی حق نہ ملے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ بیوی کو حق ہے کہ وہ خاوند کے شب باش ہونے کی اپنی باری کو کسی خاص سوکن کے حق میں ہبہ کر دے بشرطیکہ خاوند کی اجازت ہو۔ اس کی رضامندی ضروری نہیں جس کے حق میں ہبہ ہوا ہے۔ بلکہ خود خاوند پر لازم ہے کہ وہ اس کے پاس شب باش ہو اگرچہ وہ اسے ناپسند کرتی ہو اسی طرح ایک بیوی کو حق ہے کہ وہ اپنی تمام باریاں اپنی تمام سوکنوں کو ہبہ کر دے اگر وہ سب کو ہبہ کر دے تو ان میں سے ہر ایک اپنا اپنا حصہ لے سکے گی۔ اگر بیوی نے اپنی باری خاوند کو ہبہ کر دی تو خاوند کو حق ہے کہ وہ اپنی بیویوں میں سے جسے چاہے اس حق کے لئے خاص کر لے۔ ہبہ کرنے والی کو اپنی باری کے حق کا کوئی معاوضہ لینا جائز نہیں ہے۔ اگر معاوضہ لے لیا ہو تو اس کا واپس کرنا لازم ہے اور بیوی کو حق ہے کہ اس نے اپنی باری کا جو حق چھوڑا ہے اسے پورا کر لے (بشرطیکہ اس وعدہ پر چھوڑا ہو) اس سے حنابلہ کو اتفاق ہے۔
ہبہ کرنیوالی کو اپنے ہبہ کی بابت یہ حق ہے کہ جسے چاہے ہبہ کرے اگر وہ اپنے ہبہ سے رجوع کرے تو باقی باریوں میں اس کا حق رہے گا۔ جو گزر چکیں ان میں کوئی حق نہیں ہے۔ اگر مثلاً اس عورت کے پاس جسے اس نے اپنی باری والی رات کی تھی ہبہ شدہ رات کا نصف حصہ ہی گزرا تھا کہ اس نے اپنے ہبہ سے رجوع کر لیا تو خاوند پر واجب ہے کہ اگر اسے اپنی ذات کے متعلق کوئی اندیشہ نہ ہو تو ہبہ شدہ بیوی کے پاس سے چلا آئے اگر آنے میں کوئی اندیشہ ہو تو ہبہ کرنے والی کو نصف شب معاوضہ میں ادا کرنا لازم ہو گا۔

جاننا چاہئے کہ اگر کسی بیوی نے اپنی رات کی باری کسی سوکن کو ہبہ کر دی تو خاوند پر لازم ہے کہ اس کے وقت پر اسے پورا کرے مثلاً اگر جمعرات کی شب کو اس کی باری تھی جو اس نے اپنی سوکن کو جس کی باری جمعہ کی رات کو تھی ہبہ کی تو خاوند کو دونوں راتیں متواتر اس کی سوکن کے پاس گزارنا ہوں گی۔ اور یہ جائز نہ ہو گا کہ جمعرات کی رات کی باری کو دوشنبہ کی رات میں منتقل کر دے۔ تاکہ سوکن کے پاس دو درات متواتر رہ سکے۔ لیکن چونکہ دوشنبہ کی رات جسے اس نے جمعہ کی رات میں منتقل کرنے کا ارادہ کیا ہے جو تیسری سوکن کا حق ہے اور بسا اوقات رات کی باریوں میں ردوبدل سے خرابی پیدا ہوتی ہے ایسی صورت میں اگر سوکن راضی ہو جائے تب یہ تبدیلی جائز ہو گی۔ تاہم ہبہ کرنے والی کو حق ہے کہ ہبہ سے رجوع کرے۔ اگر بیوی نے دوشنبہ کی رات ہبہ کی ہے تو خاوند کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس کی رضامندی کے بغیر اس سے پہلے ہی جمعہ کی شب کو ہبہ سے فائدہ اٹھائے کیوں کہ اس طرح گویا ہبہ کرنے والی کو رجوع کرنے میں رکاوٹ ڈالی گئی کیوں کہ ایک دن پہلے ہبہ سے فائدہ اٹھا لیا جائے تو رجوع کا حق جاتا رہے گا ہاں اگر اس کی باری جمعہ کی رات کو تھی اور خاوند نے اس کے ہبہ کو دوشنبہ کی رات میں منتقل کرنے کا ارادہ کیا تو ایسا کرنا بیوی کی رضامندی کے بغیر بھی جائز ہے کیونکہ اس تاخیر سے بیوی کو ہبہ سے رجوع کرنے کا زیادہ موقع مل جائے گا۔ تاہم (باری کے دن کی) یہ منتقلی تیسری سوکن کی رضامندی کے بغیر

آیا خاوند کو اختیار ہے کہ اپنی بیویوں میں سے کسی کو اپنے ساتھ سفر میں لے جائے؟

ایسا شخص جس کی ایک سے زیادہ بیویاں ہو سفر کا ارادہ کرے تو اس کا یہ سفر یا تو ایک شہر سے دوسرے شہر میں مستقل رہائش اختیار کرنے کے لئے ہوگا یا پھر وہ سفر وقتی کسی غرض سے ہوگا۔ اگر پہلی قسم کا سفر ہو تو یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ شخص اپنی کسی بیوی کو ساتھ لے جائے اور کسی کو چھوڑ جائے کیوں کہ ایسی صورت میں رہ جانے والی بیوی کو ضرر کا اندیشہ ہے۔ اگر اتنا مقدور نہ ہو کہ تمام بیویوں کو نئے شہر میں لے جا کر ان کے ساتھ رہے تو اس پر واجب ہے کہ جن کے لئے جانے کا ارادہ نہ ہو ان کو طلاق دے دے۔ ورنہ یہ واجب ہے کہ ان میں قرعہ ڈالے جن کے نام قرعہ نکلے کہ وہ اس کے ساتھ رہے گی اس کے ساتھ رہے پھر اسے واپس لائے اور اس کی بجائے دوسری بیوی کو اتنے عرصہ کے لئے لے جا کر اپنے پاس رکھے جتنے عرصہ تک اس کی سوکن کو رکھا اور اسی طرح عمل کرتا رہے۔ لیکن یہ جو بعض لوگوں کا طریقہ ہے کہ چراگاہوں میں ایک سے زیادہ بیویوں سے شادی کر لیتے ہیں پھر ان میں سے ایک کو لے کر شہر میں آ جاتے ہیں اور باقیوں کو ادھر میں لٹکا کر چھوڑ جاتے ہیں اور وجہ یہ بتاتے ہیں ان سب کو شہر میں رکھ کر زندگی بسر کرنا ممکن نہیں ہے۔ یہ کام دوسری بیویوں کی رضا مندی کے بغیر جائز نہیں ہے اور یہ ایسی بات ہے کہ اس سے کسی کو اختلاف نہ ہونا چاہئے کیوں کہ ایسے حالات میں ہر بیوی کو اپنی باری لینے کا حق ہے اور اس کو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ خاوند نے سفر کیا بلکہ یہ کہا جائے گا کہ اس نے خود تو ایک جگہ رہائش اختیار کر لی اور بیویوں کی رہائش کسی اور جگہ کر دی

جائز نہیں ہے وعلی ہذا القیاس۔

واضح ہو کہ بعض محققین حنفیہ نے شافعیہ سے یہ مسئلہ نقل فرمایا ہے کہ شافعیہ نے باری کی ہبہ کردہ رات کو باری کی ساتھ والی رات سے منتقل کرنے کی اجازت دی ہے تا کہ خاوند اس بیوی کے پاس جس کے حق میں وہ رات ہبہ کی گئی ہے دو راتیں متواتر رہ سکے لیکن امام ابوحنیفہ نے اس کے جائز نہ ہونے کو ترجیح دیا ہے کیوں کہ اس سے تیسری سوکن کو ضرر پہنچتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ شافعیہ نے اس کی مطلق اجازت نہیں دی بلکہ انہوں نے اس کے لئے سوکن اور ہبہ کرنے والی دونوں کی رضامندی کی شرط لگائی ہے کہ ان میں سے کسی کو ضرر نہ پہنچے۔ اور یہی ٹھیک ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ان تمام بیانات سے واضح ہے کہ تینوں امام یہ کہتے ہیں کہ شب باشی کی باری کو ہبہ کرنے کے معاوضہ میں کوئی مالی معاوضہ نہ لیا جائے اسی طرح کسی بیوی کو جائز ہے کہ وہ اپنی باری مال کے معاوضہ میں کسی سوکن یا خاوند کو فروخت کرے۔ مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے وہ اس کے جائز ہونے کے قائل ہیں لیکن حنابلہ اور حنفیہ کی اس بارے میں دو رائیں ہیں۔ اور عدم جواز کو ترجیح حاصل ہے جیسا کہ بتایا گیا۔ لیکن شافعیہ کے نزدیک اس کے ناجائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

حالانکہ ان بیویوں کا بھی اس پر حق ہے جس کے لئے اسے مجبور کیا جا سکتا ہے لیکن اگر سفر کسی خاص مقصد مثلاً تجارت، جنگ، حج یا علاج (یا حصول صحت) وغیرہ کے لئے ہو اس کی بابت مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ خاوند جب کہیں سفر کا ارادہ کرے تو اسے حق ہے کہ اپنے ساتھ سفر میں لے جانے کے لئے بیویوں میں سے کسی کا انتخاب کر لے جو اس کے ساتھ سفر کر سکے کیوں کہ خاوند ہی اس سفر کی دشواریوں کو جانتا ہے اور وہی جانتا ہے کہ بیویوں میں کون صلاحیت سفر رکھتی ہے؟ یہ کام اسی کے کرنے کا ہے بعض اوقات کسی بیوی کو گھر کا بندوبست کرنے کے لئے چھوڑ کر جانا لازم ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں اسے لے کر جانا درست نہیں ہے۔ لیکن اس دلیل پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ آنحضرت ﷺ تو سفر میں لے جانے کے لئے اپنی ازواج میں قرعہ اندازی کر لیا کرتے تھے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ ایسا اس لئے کرتے تھے کہ حضور کی تمام ازواج مشقت سفر کی صلاحیت رکھتی تھیں اور گھر کا انتظام بھی جانتی تھیں۔ پس جن کے حق میں قرعہ نکلتا تھا وہ بھی امور خانہ کا بندوبست کرنے کی صلاحیت رکھتی تھیں کیوں کہ ان میں سے ہر ایک بیوی اپنے دینی احکام پر کاربند تھی جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا تھا لہٰذا وہ سب دین کے جملہ واجبات سے پوری پوری طرح واقف تھیں اور چونکہ اس باب میں وہ سب مساوی حیثیت رکھتی تھیں اس لئے آنحضرت ﷺ محض ان کی خوشنودی خاطر کے لئے ان کے درمیان قرعہ اندازی فرمایا کرتے تھے۔ یہ امر فریضہ کے طور پر نہیں تھا بالخصوص اس لئے کہ مذہب حنفیہ کا فیصلہ یہ ہے کہ باری کی تقسیم بھی آنحضرت ﷺ پر واجب نہ تھی بلکہ حضور یہ اس لئے کرتے تھے کہ فطری طور پر ان کی طبیعت انصاف پسند تھی۔ پس آنحضرت ﷺ کی اپنی بیویوں کے درمیان قرعہ اندازی سے دوسروں پر یہ واجب نہ ہوگا۔ کیوں کہ ایسا کرنا اس مصلحت کے منافی ہے جو اوپر ثابت کی گئی اور بعض حنفیہ کہتے ہیں کہ بیویوں کی خوشنودی خاطر کے لئے قرعہ اندازی زیادہ پسندیدہ عمل ہے لیکن جہاں تک بعض حنفیہ نے سمجھا ان کے خیال میں قرعہ اندازی نہ کرنا زیادہ پسندیدہ امر ہے۔ کیوں کہ یہ بتایا جا چکا ہے کہ اس مسئلہ کا تعلق مصلحت سے ہے اور بہت ممکن ہے کہ قرعہ میں اس بیوی کا نام (سفر کے لئے) نکل آئے جو سفر کی صلاحیت نہ رکھتی ہو۔ حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ ایسی حالت میں خاوند کو چاہئے کہ قرعہ ڈالے لیکن (سفر کے لئے) صلاحیت رکھنے والی کو اختیار کرے لیکن یہ تو اصل مقصد یعنی بیویوں کی دلجوئی کے برعکس ہے۔ کیوں کہ جس کے نام قرعہ نکلے گا اور اس پر عمل نہ ہوگا تو اس کی دل شکنی ہوگی اور اس پر اس کا برا اثر پڑے گا لہٰذا بہتر یہی ہے کہ قرعہ ہی نہ ڈالا جائے بلکہ جو بیوی صلاحیت رکھتی ہو اسے پہلے ہی انتخاب کر لیا جائے البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر وہ سب سفر کی صلاحیت اور گھریلو انتظام کی قابلیت رکھتی ہوں تو ان کی اطمینان خاطر کے لئے ان میں قرعہ اندازی کی جا سکتی ہے۔

واضح ہو کہ (خاوند کے سفر میں چلے جانے اور) رہ جانے والی بیویوں کے درمیان باری کی تقسیم ختم ہو جائے گی۔ چنانچہ اگر کسی ایک بیوی کو خاوند اپنے ساتھ سفر میں لے گیا اور ایک وقت تک اس کے ساتھ اس نے بسر کیا تو یہ عرصہ اس بیوی کے حساب میں محسوب نہ ہوگا اور خاوند کے ساتھ سفر میں شمار کیا جائے گا اور جب واپس آئے گا تو وہ مدت اس کی سوکنوں میں تقسیم نہ کی جائے گی اس دوران سفر اور قیام کی مدت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اور اس سے بھی کوئی فرق نہیں

پڑتا کہ وہ سفر حج یا جنگ کے لئے ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح وہ سفر خواہ گناہ کے لئے ہو یا نہ ہو۔ اور جب کوئی بیوی تنہا سفر میں رہے اور پھر واپس آئے تو اسے ایام گزشتہ کے عوض کسی مطالبہ کا حق نہیں ہے۔ کیوں کہ جو ایام گزر چکے وہ واپس نہیں آسکتے۔ اگر چہ وہ سفر بیوی نے خاوند کے کہنے سے کیا ہے۔

اب اگر تمام بیویاں خاوند کے ساتھ سفر میں رہیں تو آیا خاوند پر بدوران سفر باری کی تقسیم واجب ہے یا نہیں؟ اندریں باب کتب حنفیہ میں کوئی صراحت موجود نہیں ہے اور یہ مسئلہ جو نظر سے گزرا ہے کہ اس میں بھی باری کی تقسیم واجب ہے سو یہ حنابلہ کی تصریح ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ خاوند کو حق ہے کہ اپنی بیویوں میں سے جسے چاہے بغیر قرعہ اندازی کے اپنے ساتھ سفر میں لے جانے کے لئے انتخاب کرلے۔ خواہ یہ سفر حج یا جنگ کے لئے ہو یا نہ ہو۔ یہ قول اسی طرح منقول ہے جو مطلق حیثیت میں ہے لیکن بعض اصحاب نے اس کو اس سفر پر محمول کیا ہے جو حج یا جہاد کے لئے نہ ہو۔ اگر ان مقصد کے لئے سفر ہو تو اس صورت میں (کسی بیوی کو ساتھ لینے کے لئے) قرعہ اندازی واجب ہوگی۔ کیوں کہ ان سفروں کی امتیازی حیثیت ہے جس کے باعث باہمی مزاحمت اور اشتیاق ہوتا ہے۔ اس کا یہی سبب مشہور ہے لیکن ہمارے زمانے میں حج کے سفر کا تو شوق ہوتا ہے جنگ کے سفر کا نہیں ہوتا۔

مدت سفر کی قضا جس میں جانے اور آنے کا وقت شامل ہے' نہیں دی جائے گی اور نہ ٹھہرنے کی مدت کی قضاء ہے۔ اور جو بیوی تنہا سفر کرے۔ اگر چہ یہ سفر اس نے خاوند کے کہنے سے کیا ہو اس میں جو وقت لگا اس کی تلافی کے مطالبہ کا حق بیوی کو نہیں ہے اگر چہ وہ سفر بیوی نے اپنے کسی مقصد سے کیا ہو۔ حاصل کلام یہ ہے کہ باری کے اوقات میں سے جو وقت گزر گیا اس کی قضا خاوند نہ دے گا اگر چہ سفر میں نہ گزرا ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے مختصر سفر کیا جو ایک شہر سے دوسرے شہر میں منتقل ہونے کے لئے نہ ہو تو اس صورت میں خاوند کو اپنی بیویوں میں سے کسی کو ہمراہ لینا اور کسی کو چھوڑ دینا درست ہے اس کے لئے حسب ذیل شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ بیویوں میں قرعہ ڈالے جس کا نام سفر کے لئے نکلے قطعی طور پر اس کو ساتھ لے جائے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ سفر امر جائز کے لئے ہو اگر سفر گناہ کے لئے ہے مثلاً کوئی شخص چوری کرنے (یا ڈاکہ ڈالنے) کے لئے سفر کرتا ہے تو اسے اپنے ساتھ بیوی کو لے جانا درست نہیں ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ خاوند پر اس عرصہ کی قضا واجب ہوگی جو اس نے بیوی کے ساتھ منزل مقصود تک پہنچنے میں لگایا ہے بشرطیکہ وہاں پر اتنا عرصہ ٹھہرنا ضروری ہو جتنے عرصہ میں میعاد سفر ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر وہاں اتنے عرصہ تک قیام کیا جتنے عرصہ میں میعاد سفر ختم نہیں ہوتی مثلاً کسی حاجت کے پورا کرنے کے انتظار میں اٹھارہ یوم تک ٹھہرنا پڑا تو اس کی قضا کا دینا واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح بدوران سفر جانے اور آنے کے عرصہ کی قضا کسی حال میں نہ دینا ہوگی۔ اگر عورت نے تنہا خاوند کی اجازت کے بغیر سفر کیا یا اپنی ضرورت سے خاوند کی ضرورت سے نہیں لیکن اس کی اجازت سے سفر کیا تب بھی ان اوقات کے معاوضہ کا حق اسے حاصل نہیں جو بدوران سفر صرف ہوئے لیکن اگر خاوند کے کہنے سے اور خاص اس کے کسی کام سے سفر کیا تو اسے اس مدت کے مطالبہ کا حق ہے جو سفر میں صرف ہوئی۔ اس طرح اگر خاوند کے ساتھ اس کی اجازت کے

آیا خاوند اپنی بیوی کو ایک گھر یا ایک بچھونے پر رکھ سکتا ہے؟

اگر گھر ایسی عمارت ہو جس میں متعدد رہائش گاہیں ہوں۔ یعنی (اس گھر میں) مختلف حصے اور قطعے ہوں اور ہر حصہ کا جدا دروازہ ہو اور دوسری ضروریاں مثلاً پانی کا نلکا' باورچی خانہ اور منشر (غسل خانہ یا کپڑا وغیرہ پھیلانے کی جگہ ہو) جہاں دھلے ہوئے کپڑے پھیلائے جا سکیں تو خاوند کو حق ہے کہ بیویوں کی رضا مندی کے بغیر اس میں اپنی تمام بیویوں کو رکھے۔ اس میں رہائش گاہ کا یکساں ہونا شرط نہیں ہے بلکہ شرط یہ ہے کہ ہر ایک کی رہائش گاہ اس کی حالت کے مناسب ہو یعنی ان پر سختی نہ ہو جیسا کہ پہلے بتایا گیا' لیکن اگر گھر کا دروازہ ایک ہی ہو اور سب کے لئے پانی کا نلکا اور باورچی خانہ اور غسل خانہ ایک ہوں لیکن متعدد کمرے ہوں اور ہر بیوی کے لئے ایک کمرہ خاص کر دیا جائے تب بھی جائز ہے بشرطیکہ سب بیویاں راضی ہوں ورنہ ان میں سے ہر ایک کے لائق رہائش گاہ کا مہیا کرنا لازم ہوگا۔ تاہم اگر ایک ہی کمرہ میں تمام بیویاں رہنے پر راضی ہو جائیں تو جائز ہے۔ اسی طرح وہ صورت بھی جائز ہے جب کہ خاوند سفر میں ہو اور اس کے ساتھ اس

بغیر سفر کیا تب بھی اسے اپنی باری کے مطالبہ کا حق ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر ایک سے زیادہ بیویوں والا شخص سفر کا ارادہ کرے اور یہ سفر ایک شہر سے دوسرے شہر میں منتقل ہونے کے لئے نہ ہو تو وہ سفر خواہ لمبا ہو یا مختصر اگر اس میں اپنی کسی بیوی کو ساتھ لے جانا چاہتا ہے تو واجب ہے کہ بیویوں کے درمیان قرعہ اندازی کرے جس کے نام قرعہ نکلے اس کے علاوہ کسی اور بیوی کو ہمراہ لے جانا جائز نہیں ہے۔ ہاں یہ جائز ہے کہ ان میں کسی کو بھی ساتھ لئے بغیر تنہا سفر کرے اور جب کسی کے نام قرعہ نکل آئے اور اس کے ساتھ سفر کیا تو سفر کی تمام مدت جو چلنے' فرد کش ہونے اور کوچ کرنے میں صرف ہوگی وہ سب معاف ہے لہٰذا جب وہ واپس آئے تو اس مدت کا حساب اس کے ذمہ نہیں ڈالا جائے گا۔ بدوران سفر اگر کہیں قیام کیا مثلاً کوئی پر فضا علاقہ دلچسپ معلوم ہوا اور دونوں وہاں پر مقام مقصود پر پہنچنے سے پہلے کچھ روز کو ٹھہر گئے تو یہ ایام بیوی کی باری میں محسوب ہو جائیں گے اور واپسی پر اتنے ہی دن اس کی سوکنوں کی باری میں تقسیم کر دیئے جائیں گے اسی طرح منزل مقصود پر قیام کرنے کے ایام بھی محسوب ہوں گے۔

اگر کسی شخص نے بغیر قرعہ ڈالے کسی بیوی کو لے کر سفر کیا تو گناہ ہوگا اور جتنے دن بھی اس کے سفر کے دوران چلنے' فرد کش ہونے اور کوچ کرنے میں لگے وہ سب شمار میں آئیں گے اور (سوکنوں کو) ان کی قضاء چکانی ہوگی اور بجز ان اوقات کے جن میں خاوند بیوی سے علیحدہ رہا۔ اور کوئی وقت نظر انداز نہیں کیا جائے گا البتہ اگر اس کی سوکنوں نے بغیر قرعہ کے اس کے ساتھ سفر کرنے پر رضا مندی ظاہر کی ہو تو اسے ایسا سمجھا جائے گا جیسے قرعہ نکلنے پر سفر کرنے والی بیوی۔ اور جب کسی بیوی کے نام قرعہ نکل آئے تو خاوند کو حق ہے کہ اسے سفر میں ساتھ لے جانے پر مجبور کرے اور جب دو بیویاں سفر میں ساتھ ہوں تو ان کے درمیان باری مقرر کرنا واجب ہے بشرطیکہ وہ ایک ہی سواری یا ایک ہی خیمہ میں نہ ہوں۔ باری اس صورت میں واجب ہوگی جب کہ وہ دونوں اپنی اپنی مخصوص سواریوں میں ہوں۔

کی بیویاں ہوں اور سب ایک خیمہ میں ٹھہریں یا ایک ہی بچھونے پر رہیں [1] تو جائز ہے لیکن ایک بیوی کے سامنے دوسری بیوی سے مباشرت کرنا درآنحالیکہ ستر ڈھکا ہوا ہو مکروہ ہے [2] اگر ستر ڈھکا ہوا نہ ہو تو حرام ہے کیوں کہ ستر غیر پر نظر ڈالنا حلال نہیں ہے جیسا کہ جز اول میں بتایا گیا۔

رضاعت (دودھ پلانے کا بیان)

رضاعت کی تعریف

رِضاع کا لفظ جسے رَضاعت بھی کہتے ہیں بفتح وبکسر را' لغت کی رو سے پستان کے چوسنے کو کہتے ہیں۔ خواہ انسان کی چھاتی سے چوسا جائے یا کسی جانور وغیرہ چنانچہ جس نے کسی گائے یا بکری کی پستان سے دودھ پیا تو اس کو عربی میں کہتے ہیں رضعتھا (یعنی اس نے اسے دودھ پلایا) اگر جانور کا دودھ دوہا اور بچے نے اسے پیا تو اسے یہ نہیں کہا جاتا کہ اس نے دودھ پلایا۔ جہاں تک اس لفظ کے معنے کا تعلق ہے اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ پستان چوسنے والا بچہ ہی ہو۔ لیکن اصطلاح شرع میں اس لفظ کے معنے کسی عورت کے دودھ کا ایسے بچے کے پیٹ میں جانا ہے جس کی عمر دو سال یعنی چوبیس ماہ سے زیادہ نہ ہو [3] پس اگر

واضح ہو کہ (ان مسائل کے لئے) یہ شرط نہیں ہے کہ سفر مباح (یا جائز) ہو۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ بقول راجح سب بیویوں کا ایک ہی بچھونے (یا بستر) پر ہونا حرام ہے' اگرچہ مباشرت نہ ہو۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ صرف مکروہ ہے مالکیہ نے اگرچہ وقت حاجت کی صراحت نہیں کی مثلاً خاوند حالت سفر میں ہو اور بیویاں ساتھ ہوں اور صرف ایک خیمہ دستیاب ہو یا کشتی میں ہوں۔ تاہم ضرورت پڑنے پر حکم میں استثناء کا ہونا امر بدیہی ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ ایک بیوی کی موجودگی میں دوسری سے مباشرت کرنا حرام ہے محض مکروہ نہیں ہے۔

۳۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مدت رضاعت (ایام شیر خوارگی) کے بارے میں دو رائیں ہیں: ایک رائے یہ ہے کہ یہ مدت ڈھائی سال یعنی تیس مہینے ہے۔ لہٰذا اگر کسی بچے کے پیٹ میں اس عمر کے اندر دودھ پہنچ گیا تو شرعاً اسے شیر خوار تصور کیا جائے گا۔ دوسری رائے یہ ہے کہ رضاعت کا زمانہ صرف دو سال ہے لہٰذا اس دو سال کے بعد کسی بچے کے پیٹ میں دودھ پہنچا تو یہ رضاعت (شیر خوارگی) متصور نہ ہوگی۔ اول الذکر رائے امام ابوحنیفہؒ کی ہے اور ثانی الذکر رائے صاحبینؒ کی ہے۔ اب آیا امام صاحبؒ کی رائے پر عمل کرنا واجب ہے یا صاحبینؒ کی رائے پر؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے لئے دلیل کو دیکھا جائے گا کہ کس کے حق میں قوی دلیل ہے جس رائے کی حمایت میں قوی دلیل ہوگی اس کو ترجیح حاصل ہوگی اور بظاہر اس بارے میں صاحبینؒ کی جو رائے ہے دلیل اس کی حمایت کرتی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ پاک فرماتا ہے ''وحملہ و فصالہ ثلاثون شھراً'' (یعنی بچے کے پیٹ میں رہنے اور دودھ چھڑانے تک کی مدت تیس ماہ ہے) اس کا

ایک بچی اور ایک بچے نے کسی جانور کا دودھ پیا تو وہ لڑکی اس لڑکے پر حرام نہ ہوگی۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ (دودھ پلانے والی کا) دودھ بچے کے منہ سے پستان کو چوس کر پیٹ میں پہنچے یا اس کے حلق میں ڈال دیا جائے یا ناک کے راستے پیٹ میں پہنچایا جائے غرض جس طرح بھی دودھ دو سال مذکورہ کے اندر بچے کے معدے میں شرائط مذکورہ آئندہ کے ساتھ پہنچ جائے تو اس پر حرمت عائد ہو جائے گی جس کا ذکر آگے آ رہا ہے۔ لیکن جس کی عمر دو سال سے زائد ہو اور اس نے دودھ پی لیا تو اس کے اس پینے سے کچھ نہیں ہوتا۔

اس کا ثبوت اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ''والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین'' (یعنی پیدا کرنے والیاں اپنی اولاد کو پورے دو سال دودھ پلائیں) اس آیت کریمہ سے یہ ثابت ہوا کہ شرع کی رو سے دودھ پلانے کی مدت دو سال ہے۔ پس اگر اس مدت کے ایک لحظہ بعد بھی دودھ پلایا تو اسے رضاعت (دودھ پلانا) قرار نہ دیا جائے گا اور نہ اس سے حرمت عائد ہوگی۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ''لا رضاع الا مافتق الامعاء و کان قبل لحولین'' (یعنی اگر دودھ معدے میں نہ پہنچے اور بچے کی عمر دو سال سے کم نہ ہو تو یہ رضاعت یا دودھ پینا نہیں ہے) اس حدیث کو ترمذی نے روایت کیا ہے اور اسے حسن بتایا ہے۔ اس میں لفظ فتق جو آیا ہے اس کے معنے پہنچنے کے ہیں۔ نیز آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے ''لا رضاع الا ماکان فی الحولین'' (یعنی دو سال کے عمر کے اندر نہ ہو تو وہ رضاعت نہیں ہے) اس حدیث کو بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے اب اگر کہا جائے کہ صحیح مسلم میں آیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے سہلہ بنت سہیل کو حکم دیا کہ وہ 'سالم' کو جو سہلہ کے خاوند ابو حذیفہ کے آزاد کردہ غلام تھے بالغ ہونے کے بعد دودھ پلائے تا کہ اس کی ماں بن جائے اور پھر اسے ماں کی طرف دیکھنا حرام نہ رہے۔ اس واقعہ کی تفصیل یہ ہے کہ سہلہ آنحضرت ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! ابو حذیفہ

مطلب یہ ہوا کہ حمل کی کم سے کم مدت چھ ماہ ہے اسے نکال کر چوبیس ماہ جو رہ جاتے ہیں یہی مدت شیر خوارگی ہوگی اور حضرت علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ نے حضرت عثمانؓ کو اس آیت کا یہی مطلب بتایا تھا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے ایک عورت کو جس کے ہاں چھ ماہ کے حمل میں بچہ پیدا ہو گیا تھا حد لگائی جانے کا ارادہ کیا۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ان سے فرمایا کہ یہ ہرگز نہ ہونا چاہئے کیوں کہ یہ بچہ حمل کی کم سے کم مدت میں پیدا ہوا ہے جو چھ ماہ ہے اور انہوں نے اسی آیت سے استدلال فرمایا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ان کی اسی تفسیر کو تسلیم فرمایا اور ظاہر ہے کہ آیت کا مطلب اس طرح کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ نے ایک اور طرح سے استدلال فرمایا ہے انہوں نے ''حملہ و فصلہ ثلاثون شہراً'' کے معنی یہ بتائے ہیں کہ دونوں باتوں (یعنی حمل پیٹ میں رکھنے اور دودھ چھڑانے تک) کی مدت (الگ الگ) تیس مہینے ہے گویا ارشاد باری یہ ہے کہ حمل کی مدت بھی تیس ماہ تک ہو سکتی ہے اور شیر خوارگی کی مدت بھی تیس

کے آزاد کردہ غلام سالم کا ہمارے گھر میں گزر ہوتا ہے لیکن مردوں کی طرح وہ بھی اب ایک مرد ہے اور جو شعور مردوں کا ہوتا ہے اسے بھی ہے۔ (مطلب یہ ہے کہ اب اس کا گھر میں آنا کہاں تک مناسب ہے؟) حضور نے فرمایا کہ اسے دودھ پلا دے تو تو اس پر حرام ہو جائے گی سو اس سے بصراحت عیاں ہے کہ بڑے (بالغ) آدمی کو بھی دودھ پلانے سے حرمت عائد ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ رضاعت کی مدت دو سال مقرر کئے جانے سے پہلے کا ہے۔ بعد میں اس پر عمل منسوخ ہو گیا یا پھر یہ حکم صرف 'سالم' اور سہلہ کے لئے خاص تھا۔ کہ آنحضرت ﷺ کے خیال میں اس گھر کے لوگوں کیلئے اس بات کی اجازت دینے کی سخت ضرورت محسوس فرمائی۔ کیوں کہ سالم کو کسی حال میں گھر کے اندر آنے سے باز نہیں رکھا جا سکتا تھا۔ البتہ یہاں پر کچھ اور دشواریاں ہیں کہ دودھ پلانے کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ ایک عورت اپنی چھاتیاں کھولے اور پینے والا اسے چوسے اور ہاتھ لگائے۔ حالانکہ یہ امر بھی حرام ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ یہ باتیں ضروری نہیں ہیں حرمت دودھ پینے سے بھی اسی طرح ہوتی ہے جس طرح چوسنے سے جیسا کہ بتایا گیا لہٰذا ہو سکتا ہے کہ وہ اپنا دودھ نکال کر پلا دے۔

ماہ ہے یعنی اس آیت میں حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت مراد ہے کم سے کم مدت مراد نہیں ہے۔ اس لحاظ سے دودھ پلانے کی مدت ڈھائی سال یعنی تیس ماہ ہوئی لہٰذا اس عرصہ کے اندر اگر کسی بچے نے دودھ پی لیا تو وہ بچہ اس عورت کا دودھ پینے والا شمار کیا جائے گا اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت صرف دو سال ہے۔ تیس ماہ نہیں ہے چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ کوئی بچہ ماں کے پیٹ میں دو سال سے چرخے کی پھرکی کے برابر بھی زیادہ نہیں رہ سکتا۔ اس سے مراد نہایت قلیل مدت ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول سے تو مدت حمل کی تخصیص ہوئی اور معلوم ہوا کہ وہ دو سال ہے۔ لیکن دودھ چھڑانے کی مدت بدستور (غیر متعین) رہی۔ ظاہر ہے کہ اس جواب میں تکلف (سخن سازی) کے سوا اور کچھ نہیں ہے کیوں کہ اس کا یہ مطلب ہو ہی نہیں سکتا کہ آیت میں یہ صراحت موجود ہے کہ حمل کی مدت کبھی ڈھائی سال بھی ہو سکتی ہے حالانکہ حدیث کہتی ہے کہ (حمل کی مدت) دو سال سے ایک لحظہ بھی زیادہ نہیں ہوتی۔ بعض محققین اس مسئلہ کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں کہ تیس مہینے کا لفظ دو معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ ایک معنی حقیقی جو تیس کے عدد کا مفہوم ہے اور دوسرا مجازی یعنی چوبیس جس پر حدیث دلالت کرتی ہے۔ ایسی صورت میں ایک لفظ کا استعمال حقیقی اور مجازی دونوں معنوں میں ہوا ہے اور بہر حال یہ جائز نہیں ہے کہ ایک لفظ (یعنی تیس) سے ایک ہی کلام میں دو مفہوم لئے گئے ہیں یعنی تیس اور چوبیس۔ علاوہ اس کے عددوں میں مجاز جائز نہیں ہے کہ بولا کچھ جائے اور مراد کچھ اور لی ہے اس طرح تو قطعیت جاتی رہتی ہے اور ابہام پیدا ہو جاتا ہے اور یہ (اسمائے عدد) علم (خاص نام) کی طرح اس کے لئے مخصوص ہیں جس کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ بعض اصحاب نے (اس اعتراض کا) یہ جواب دیا ہے کہ آیت ''حمله و فصاله ثلثون شهراً'' میں فقط حملہ مبتدا ہے اور اس کی خبر ''اربعة و عشرون'' (یعنی

دودھ کے رشتے قائم ہونے کی شرطیں

واضح ہو کہ شرعی دودھ کا رشتہ' جو کہ تحریم نکاح کا موجب ہے' جیسا کہ قرابت داری اور مصاہرت اس کے ثبوت کے لئے چند شرطیں ہیں۔ ان میں سے بعض کا تعلق دودھ پلانے والی سے ہے اور بعض کا دودھ پینے والے سے اور ان سب کے بارے میں مسالک کے اختلاف تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

چوبیس) محذوف ہے اور فصالہ دوسرا مبتدا ہے اس کی خبر ''ثلاثون شھراً'' (یعنی تیس ماہ) ہے اس طرح میں حقیقت اور مجاز کو بیک وقت جمع کرنا نہ ہوگا۔ اب اگر اس طرح کا جواب دینے والے سے سوال کیا جائے کہ آخر اس آیت میں کون سی دلیل ایسی ہے جو اس محذوف عبارت پر دلالت کرتی ہو۔ یا اس کی طرف اشارہ کرتی ہو یا آیت کا کوئی حرف اس محذوف (عبارت) کی جانب رہنمائی کرتا ہو تو وہ نہیں بتا سکے گا۔ مزید براں یہ کہ ایک شرعی حکمت ہے اس کی وضاحت کے موقع پر اس کو حذف کر دینا درست نہیں ہوسکتا ورنہ تو ہر شخص کو حق ہوگا کہ حذف کا دعویٰ کر کے جو حکم چاہے ثابت کر دے۔ حدیث عائشہ رضی اللہ عنھا کو آیت میں کوئی دخل نہیں ہے اس کا اپنا مستقل مفہوم ہے جو آیت پر منطبق ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ (آیت کا) مفہوم اول متعین ہے اور حدیث اس کی تائید کرتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ لفظ 'اشھر' جو اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد ''الحج اشھر معلومات'' (یعنی حج کے چند مقرر مہینے ہیں) میں آیا ہے وہ جمع (کا صیغہ) ہے واحد تشنیہ نہیں ہے۔ اور اس کا اطلاق اس آیت میں دو مہینوں اور ایک مہینے کے کچھ حصہ پر ہوتا ہے کیوں کہ حج کی مدت جس کے بغیر کوئی عمل حج ادا نہیں کیا جاسکتا وہ شوال اور ذیقعدہ کے دو پورے مہینے اور ذوالحجہ کے دس دن ہیں' یہ نظیر اس بات کی ہے کہ آیت ''وحمله و فصاله ثلاثون'' میں ثلاثوں (تیس) کا جو لفظ آیا ہے اس کا اطلاق اربعۃ وعشرین (چوبیس) پر ہوسکتا ہے۔ اس کا جواب تین طرح سے دیا جاسکتا ہے: اول یہ کہ ایک ماہ کے کچھ حصے یعنی ذوالحجہ کے دس دن کو شمار میں لے لیا گیا لہٰذا وہ تین مہینوں میں سے ایک مہینہ ہوگیا اور اس کے لئے صیغہ جمع کا استعمال درست ہوا۔ دوم یہ لفظ اشھر اسم جمع ہے صیغہ جمع نہیں ہے۔ اور اسم جمع ایک سے زیادہ سب میں مشترک ہے لہٰذا دو اور تین پر اس کا اطلاق ہوسکتا ہے سوم یہ کہ لفظ اشھر اعداد (اسمائے عدد) گنتی کے الفاظ میں سے نہیں ہے لہٰذا یہ ''ثلاثین'' (تیس) جیسا لفظ نہیں ہے اور یہ بتایا جاچکا ہے کہ عدد کے الفاظ میں سے ایک کا اطلاق دوسرے پر نہیں ہوسکتا۔ کیوں کہ وہ لفظ اس عدد کے لئے مخصوص ہے اس کے علاوہ کسی اور معنوں میں اس کو استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ ان تمام باتوں سے قطع نظر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ مہینے چونکہ سال بہ سال متعدد بار آتے ہیں اس لئے اس کو جمع کی شکل میں لائے۔ غرض دلیل خصوصیت کے ساتھ صاحبینؒ کی رائے کی تائید کرتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے دودھ پلانے کی مدت بوضاحت بیان فرمائی ہے۔ لہٰذا صاحبینؒ کا قول زیادہ درست ہے اور اس پر فتویٰ ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ دودھ پلانے کے بارے میں دو شرطیں ہیں: ایک شرط یہ ہے کہ دودھ پلانے والی نسل آدم سے ایک عورت ہو۔ چنانچہ اگر کسی مرد کے دودھ اتر آئے اور وہ کسی کو دودھ پلادے تو شرعاً اسکی حیثیت شیر خوارگی کی نہ ہوگی۔ یہی حکم اس مخنث کا ہے جس میں مرد ہونے کے واضح آثار موجود ہوں اور دودھ اتر آئے۔ لیکن اگر خنثیٰ مشکل ہے

یعنی مخنث جس کی جنس کا تعین نہ ہو سکے تو چاہئے کہ عورتیں اس کے دودھ کا امتحان کریں اگر وہ کہیں کہ کافی مقدار میں اور عورت کے سوا کسی اور کا نہیں ہو سکتا' تو اس کے پینے سے حرمت عائد ہو جائے گی۔ اگر عورتیں یہ فیصلہ کریں کہ یہ عورت کا دودھ نہیں ہے تو اس سے کچھ نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر ایک بچے اور بچی نے کسی جانور کے تھن سے دودھ پیا تو وہ ایک دوسرے پر حرام نہ ہوں گے دوسری شرط یہ ہے کہ دودھ پلانے والی نو سال کی یا اس سے زیادہ عمر کی ہو۔ اگر نو سال سے کم عمر کی کسی لڑکی کے دودھ اتر آیا اور اس نے کسی بچے کو دودھ پلایا تو اسے شرعاً دودھ پلانا تصور نہ کیا جائے گا اور اس سے حرمت عائد نہ ہوگی۔ دودھ پلانے والی کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ زندہ ہو' چنانچہ اگر کوئی عورت مر گئی اور اس کے پہلو میں کوئی بچہ ہے جس نے پستان کو منہ میں لے کر اس کا دودھ پی لیا تو وہ اس پر حرام ہو جائے گی۔ اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ عورت شادی شدہ ہو یا اس کے ساتھ مباشرت ہو چکی ہو بلکہ اگر ایک کنواری کے جس کی شادی نہیں ہوئی دودھ اتر آیا اور اس نے کسی کو دودھ پلا دیا تو وہ اس کی ماں بن جائے گی اور دودھ کے تمام احکام ان پر نافذ ہو جائیں گے اسی طرح عمر رسیدہ عورت ہے جس کے ایام ماہواری بند ہو چکے ہوں اور بچہ جننے سے محروم ہو چکی ہے (اس کا بھی یہی حکم ہے) تاہم اگر باکرہ عورت کی چھاتی سے زرد رنگ کا پانی بہے تو اس کے پینے سے حرمت عائد نہ ہوگی۔ ہاں اگر شوہر دیدہ ہے اور اس کے دودھ کا رنگ تبدیل ہو کر زردہ ہو گیا ہے تو اس کے پینے سے حرمت عائد ہو جائے گی کیوں کہ وہ دودھ ہی ہے جس کی رنگت تبدیل ہو چکی ہے۔ دودھ پینے والے کے لئے یہ شرط ہے کہ بقول مفتی بہ وہ ڈھائی سال سے زیادہ عمر کا نہ ہو جیسا کہ امام صاحب کا قول سابقاً بتایا گیا۔ دودھ کے متعلق بھی چند شرطیں ہیں اول یہ کہ وہ رقیق ہو بایں طور کہ اس کی بابت کہا جائے کہ بچے نے اسے پیا۔ لیکن اگر اس کا دہی بن گیا یا مکھن (یا مالائی) یا چھاچھ وغیرہ بن گیا اور بچے نے اسے کھا لیا تو اس سے حرمت عائد نہ ہوگی کیوں کہ اس صورت میں رضاعت (یعنی دودھ پینے) کے لفظ کا اطلاق اس پر نہ ہوگا' چنانچہ ایسی حالت میں یہ نہیں کہا جاتا کہ بچہ نے دودھ پیا بلکہ کہا جائے گا کہ بچے نے اسے کھایا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ پستانکو چوسنے یا حلق میں ٹپکانے سے وہ بچے کے معدے میں پہنچ جائے۔ اسے عربی میں ''وجور'' (یعنی گھٹی کے طور پر دینا) کہتے ہیں یا ناک کے راستے اندر پہنچایا جائے جسے ''سعوط'' بروزن رسول (یعنی ناک کے ذریعے پیٹ میں پہنچانا یا سڑکنا) کہتے ہیں۔ غرض اگر دودھ بچے کے معدے میں حلق کے راستے یا ناک کے راستے پہنچ جائے تو حرمت عائد ہو جائے گی اس کی مقدار خواہ بہت ہی تھوڑی صرف ایک قطرہ ہی کیوں نہ ہو بہر حال پیٹ میں پہنچنا شرط ہے حلق میں ڈال کر یا ناک کے راستے۔ کسی اور طرح سے نہیں چنانچہ اگر کان میں ٹپکانے سے یا مقام اجابت سے حقنہ (یا انیمہ) کے ذریعہ یا شرمگاہ کے راستے سے تو اس کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر حقنہ کے ذریعے دودھ پیٹ میں پہنچایا جائے تو اسے (شیر خوارگی) مانا جائے گا۔ تیسری شرط یہ ہے کہ دودھ معدہ میں ایام شیر خوارگی کے اندر پہنچے جس کا ذکر پہلے کیا گیا لہٰذا اگر ان ایام میں دودھ پینا خواہ ایک قطرہ ہی کیوں نہ ہو اور وہ دودھ بچے کے پیٹ میں پہنچ گیا تو اسے (دودھ پینا) تسلیم کیا جائے گا۔ اگر چہ اس کا دودھ چھڑا دیا گیا ہو وہ خوراک سے بے نیاز ہو۔ غرض (دودھ پینے سے) حرمت کا انحصار اس بات پر کہ مدت شیر خوارگی کے اندر اسے دودھ پلایا گیا ہو۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ (دودھ کا) بچے کے معدہ میں پہنچنا یقینی طور پر معلوم ہو چنانچہ اگر بچے نے بھٹنی (سر پستان) کو منہ میں لے لیا لیکن یہ معلوم نہیں کہ دودھ اس کے معدہ میں پہنچا نہیں تو اس کا کچھ اعتبار نہیں ہے کیوں کہ

حالت شک شیر خوارگی تسلیم کرنے سے مانع ہے۔ اگر عورت نے اپنی چھاتی بچے کے منہ میں دے دی اور اس کا کہنا ہے کہ چھاتی میں دودھ ہے تو عورت کی بات تسلیم کی جائے گی۔ پانچویں شرط یہ ہے کہ دودھ کو اشیائے خوردنی میں نہ ملایا جائے۔ پس اگر کسی عورت کا دودھ کھانے پینے کی چیز میں پڑ گیا اور کسی بچے نے اس میں سے کھایا تو اسے شیر خوارگی تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر: دودھ کسی منجمد شے میں گو اسے آگ پر نہ رکھا گیا ہو تب بھی اس منجمد شے کے کھانے سے شیر خوارگی تصور نہ کی جائے گی۔ کیوں کہ منجمد (شے سے مل کر) وہ دودھ مائع (رقیق) نہیں رہا کہ اسے دودھ کا پینا کہا جائے لیکن اگر وہ دودھ کسی مائع (رقیق) شے میں ملا دیا گیا مثلاً عورت کے دودھ کو بکری کے دودھ میں ملا دیا گیا تو دیکھنا ہوگا کہ اگر انسان کے دودھ کی مقدار زیادہ ہو تو اسے دودھ تسلیم کیا جائے گا اور اس (کے کھانے) سے (شیر خوارگی کی) حرمت ثابت ہو جائے گی ورنہ نہ ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ دودھ کو پانی یا دوا وغیرہ میں ملا دیا جائے۔ زیادہ مقدار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس شے کا ذائقہ محسوس ہو یا اس کا رنگ نظر آتا ہو اگر دونوں برابر ہوں تو اس کو دودھ تسلیم کیا جائے گا اور اس (کے کھانے) سے حرمت عائد ہوگی۔ لیکن ایسی صورت بہت کم وقوع پذیر ہوتی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ دودھ پلانے والی کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ کوئی عورت ہو۔ اگر (دودھ پلانے والا) چوپایہ ہے تو (حرمت کے بارے میں) اس کا اعتبار نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی مرد کے دودھ اتر آئے تو اس دودھ کے پینے سے حرمت عائد نہ ہوگی خواہ زیادہ مقدار میں ہو۔ اگر وہ دودھ خنثیٰ مشکل کا ہے (یعنی ایسے مخنث کا جس کے جنس کی تعین نہیں ہو سکتی) تو زیادہ تر یہی خیال ہے کہ اس سے بھی حرمت عائد نہ ہوگی۔ (حرمت عائد ہونے کے لئے) یہ شرط نہیں ہے زندہ عورت کا دودھ پیا ہو بلکہ اگر کوئی مر گئی ہے اور ایک بچہ اس کی چھاتیوں سے چمٹ کر دودھ پی لے اور یہ معلوم ہو کہ اس کی چھاتیوں میں فی الواقع دودھ ہے تو اسے دودھ پینا تسلیم کیا جائے گا اسی طرح اگر اس بات میں شک ہو کہ یہ دودھ ہے یا نہیں ہے؟ تو اس سے بھی حرمت عائد ہوتی ہے۔ نیز یہ بھی شرط نہیں کہ دودھ پلانے والی عورت پوری عمر کی ہو بلکہ اگر کسی ایسی لڑکی کے دودھ اتر آئے جس کے ساتھ مباشرت نہیں کی جا سکتی اور اس لڑکی نے کسی کو دودھ پلایا اسے (دودھ پینا) تسلیم کیا جائے گا۔ اسی طرح اس صورت میں بھی تسلیم کیا جائے گا جبکہ کوئی عورت عمر رسیدہ ہو کر حمل سے یا بچہ جننے سے رہ گئی ہو (اور اس کے دودھ اتر آئے) دودھ پینے والے کے بارے میں یہ شرط ہے کہ وہ بچہ ہو اور بقول مشہور دو سال اور دو ماہ سے زیادہ عمر کا نہ ہو پس اگر کسی نے اس سے زیادہ عمر میں دودھ پیا تو بالاتفاق اس کا اعتبار نہیں ہے۔ اس مدت کے دودھ دودھ پلانے کی بابت مفصل بیان اوپر ہو چکا ہے۔ دودھ کے بارے میں بھی چند شرائط ہیں: ایک شرط یہ ہے کہ اس کا رنگ باقی ہو اگر وہ زرد یا سرخ ہو گیا تو اسے دودھ تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ دودھ پستان کے چوستے یا حلق میں ڈالنے سے (بچے کے) معدے میں پہنچ جائے۔ حلق میں ڈالنے کو 'وجور' کہتے ہیں یا اسے ناک کے راستے پیٹ میں پہنچایا جائے اس کو 'سعوط' (سڑ کنے کا عمل) کہتے ہیں۔ اور جب دودھ بچے کے معدہ میں پہنچ جائے تو اسے 'پینا' کہیں گے اور تب ہی حرمت عائد ہوگی خواہ اس کی مقدار زیادہ ہو یا تھوڑی یعنی ایک ہی چسکی ہو لیکن اگر دبر (یا مقعد) کے راستے حقنہ کے ذریعے معدہ میں دودھ پہنچایا گیا تو اس صورت میں بھی حرمت عائد ہو جائے گی بشرطیکہ پیٹ میں پہنچ کر بچے کی مکمل غذا بن جائے اگر چہ اس کے تھوڑے عرصہ بعد ہی وہ پھر خوراک کا محتاج ہو جائے۔ اگر کان' آنکھ یا سر کے مساموں سے پیٹ میں دودھ پہنچ

جائے اور اس کا معدہ میں پہنچ جانا ثابت ہو جائے تب بھی اسے دودھ پینا نہیں مانا جائے گا۔ تیسری شرط یہ ہے کہ عورت کے دودھ کو کسی کھانے پینے کی چیز یا دوا میں نہ ملایا گیا ہو اگر ملا دیا جائے اور ملی ہوئی چیز غالب ہو بایں طور کہ دودھ غائب ہو جائے اور اس کا مزہ باقی نہ رہا ہو تو اسے دودھ نہیں مانا جائے گا لیکن دودھ کا غلبہ ہو یا دودھ برابر ہوں تو اسے دودھ مانا جائے گا اور (اس کے استعمال سے) حرمت عائد ہوگی۔ اگر عورت کے دودھ سے دہی یا گھی بنا لیا جائے اور بچہ اسے کھا لے تو بقول بیشتر اس سے حرمت عائد ہو جائے گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ دودھ پلانے کے متعلق چند شرطیں ہیں ایک تو یہ کہ وہ آدم کی اولاد عورت ہو لہٰذا اگر کسی لڑکے اور لڑکی نے ایک جانور کے تھن سے دودھ پیا تو اسے دودھ شریک نہیں مانا جائے گا اور ان میں باہم حرمت عائد نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی بچے نے کسی مرد کا یا خنثیٰ مشکل کا جس کا عورت ہونا ثابت نہیں ہوا دودھ پیا تو حرمت عائد نہ ہوگی۔ تاہم اگر کسی بچی نے مرد کا یا خنثیٰ مشکل کا جس کی بابت معلوم ہوا کہ وہ مرد ہے دودھ پیا تو ان دونوں کا اس سے جس کو انہوں نے دودھ پلایا شادی کرنا مکروہ ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ دودھ پلانے والی زندہ ہو پس اگر کسی بچہ نے مردہ کو چمٹ کر اس کی چھاتیوں سے دودھ پی لیا تو یہ دودھ پینا تسلیم نہ کیا جائے گا اور حرمت عائد نہ ہوگی اور مردہ ہی کی مانند وہ بھی ہے جو مرنے کے قریب ہو اور اس میں بجز حرکت مذبوحی (غیر شعوری تڑپن) کے اور کچھ باقی نہ ہو۔ تیسری شرط یہ ہے کہ دودھ پلانے والی کی عمر تقریباً نو سال قمری ہو گئی ہو اس عمر میں ہو سکتا ہے کہ حیض آ جائے۔ لہٰذا اگر وہ دودھ پلا دے تو اسے رضاعت مانا جائے گا۔ گو اس لڑکی کو بالغ نہ مانا جائے۔ کیوں کہ جس عمر میں حیض کا امکان ہو یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ وہ جننے کے قابل ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ شافعیہ دودھ پلانے والی کی بابت یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ تقریباً نو سال کی ہو اور حیض وطہر کی جو کمی ہے اس سے کوئی حرج نہیں پڑتا اگر چہ سر دست اسے حیض نہ آیا ہو اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ دودھ بچہ پیدا کرنے سے ہوتا ہے اور درآنحالیکہ اسے حیض ہی نہیں آیا تو اس کی بابت بچہ پیدا کرنے کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ ایسی صورت حال متقاضی ہے کہ اس کا دودھ پینے سے حرمت عائد نہ ہو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس عمر میں حیض آنے کا امکان ہے جس سے یہ احتمال ہے کہ اسے حیض آئے اور حاملہ ہو اور بچہ جننے کے قابل ہے اور صرف یہ احتمال اس امر کو تسلیم کرنے کے لئے کافی ہے کہ اس کی چھاتیوں میں دودھ ہی اترا ہے اور جو رشتہ دودھ سے حرام ہوتا ہے وہ نسب سے بھی حرام ہوتا ہے کیوں کہ پینے والا دودھ پلانے والی کے جسم کا ایک حصہ ہوتا ہے اور اس کا وجود مرد اور عورت کے مادہ ہائے تولید سے پیدا ہوتا ہے پس جب بچہ اس دودھ کو پیتا ہے تو گویا وہ اس مرد اور عورت کا ایک جزو ہوتا ہے۔ پس وہ دودھ اس مادہ تولید کا قائم مقام ہے جس سے اولاد کا نسب ثابت ہوتا ہے۔ پس دودھ سے جو حرمت ثابت ہوتی ہے وہ اس حرمت کی تابع ہے جو نسب سے ہوتی ہے اور یہ ثابت ہے کہ نسب محض احتمال کی بناء پر ثابت ہوتا ہے لہٰذا اس کی شاخ جو اس کی مانند ہے اس میں بھی حرمت ثابت ہونے کے لئے احتمال کافی ہے یہی وجہ ہے کہ دودھ پلانے والی کے لئے شوہر دیدہ ہونا شرط ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ اگر وہ کنواری ہے اور اس عمر میں اس کے دودھ اتر آئے تو اسے 'دودھ' تسلیم کیا جائے گا اور اس سے حرمت عائد ہوگی۔ پس یہ شرط بھی نہیں رکھی جا سکتی کہ عورت حاملہ ہو۔ ہاں اگر اس کی عمر اتنی ہے جس میں ولادت کا احتمال ہی نہیں ہو سکتا

تو اس کا دودھ (حرمت کے حق میں) تسلیم نہیں کیا جائے گا اور (اس کے پینے سے) حرمت عائد نہ ہوگی۔

دودھ پینے والے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ بقید حیات ہو۔ چنانچہ اگر بالفرض مردہ بچے کے حلق میں کسی عورت کا دودھ ڈال دیا جائے تو وہ (دودھ پینا) تسلیم نہ کیا جائے گا اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ بچہ دو سال سے زیادہ کا نہ ہو اگر اس کی عمر لحظہ بھر بھی اس سے زیادہ ہے تو اس کے دودھ پینے سے حرمت عائد نہ ہوگی۔ اگر اس میں شک ہو کہ وہ دو سال کا ہے یا نہیں اور (اسے دودھ پلایا گیا) تب بھی حرمت عائد نہ ہوگی کیوں کہ (کسی شے کے) حرام ہونے کے بارے میں شک ہو تو اس کی حرمت جاتی رہتی ہے۔ اگر کسی بچے نے چار بار دودھ پیا اور پانچویں بار کے شروع ہوتے ہی وہ یقینی طور پر دو سال کا ہو گیا اور وہ اس کا دودھ پیتا رہا تو اسے دودھ پینا قرار نہ دیا جائے گا اور وہ چار بار جو اس نے پیا وہ پینا بے اثر متصور ہوگا۔ اس سے حنابلہ کو اختلاف ہے۔

دودھ کے بارے میں دو شرطیں ہیں۔ ایک شرط کا تعلق اس کے وزن اور مقدار سے ہے اور شرط کا تعلق اس کی حالت اور پیٹ میں جانے کی کیفیت سے ہے۔ اول الذکر کے بارے میں یہ شرط ہے کہ بچے نے یقینی طور پر دودھ پلانے والی سے پانچ بار دودھ پیا ہو۔ اگر اس میں شک ہو کہ پانچ بار پیا ہے یا نہیں؟ تو اس کو (پینا) تسلیم نہ کیا جائے گا اور وہ دودھ پینے کے شمار میں نہ آئے گا تاوقتیکہ اسے عرف عام میں مکمل طور پر پینا نہ سمجھا جائے۔ بایں طور کہ بچہ دودھ کو منہ میں لے کر بلا ضرورت اس سے منہ نہ موڑے۔ مثلاً سانس لینے یا منہ میں کچھ بھر گیا ہو اسے ڈالنے کے لئے یا ایک چھاتی سے دوسری چھاتی بدلنے کے لئے۔ لیکن اگر وہ دودھ چھوڑ دے اور پھر اس کی طرف مائل نہ ہو تو اسے ایک بار دودھ پینا تصور کیا جائے۔ اگر چہ اس نے ایک بار سے زیادہ چسکی نہ لگائی ہو۔ اسی طرح اگر خود دودھ پلانے والی نے ہٹا دیا ہو اور دوبارہ اسے نہ دیا ہو۔ لیکن اگر کسی معمولی کام کے لئے اسے ہٹایا اور پھر جلد ہی اسے دودھ پلانے لگی تو اسے ایک بار پلانا ہی تصور کیا جائے گا۔ اس بارے میں شافعیہ کو حنابلہ سے اتفاق ہے اگر چہ بعض دوسری تفاصیل مذکورہ میں ان سے اختلاف کیا ہے جیسا کہ بتایا جائے گا۔ لیکن حنفیہ اور مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے۔ انہوں نے اس کے لئے کوئی تعداد کی کوئی شرط نہیں رکھی۔ بلکہ کہا ہے کہ دودھ پلانے والی کا خواہ کسی قدر بھی دودھ بچے کے معدے میں چلا جائے وہ کتنا ہی تھوڑا ہو اس سے حرمت عائد ہو جائے گی۔ ان کے اختلاف کی تفصیل پہلے بتائی جا چکی ہے۔

تحریر بالا سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ جب تک پانچ بار دودھ نہ پلایا جائے حرمت عائد نہ ہوگی اور حنفیہ کہتے ہیں کہ محض دودھ پلا دینے سے حرمت عائد ہو جائے گی خواہ زیادہ ہو یا کم محض ایک قطرہ۔

شافعیہ اور حنابلہ اپنی دلیل میں مسلم کی وہ روایت پیش کرتے ہیں جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔ وہ فرماتی ہیں کہ "كان فيما انزل الله فى القران عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس معلومات. فتوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم و هن فيما يقرا من القرآن" (یعنی دودھ پینے سے حرمت کا جو حکم قرآن میں نازل ہوا ہے وہ دس بار دودھ پلانے سے عائد ہوتا ہے پھر وہ حکم دس کی بجائے پانچ بار پلانے کے حکم سے منسوخ ہو گیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو گئی۔ یہ حکم وہ ہیں جو قرآن میں پڑھے جاتے تھے) نیز مسلم کی روایت میں ہے کہ لا تحرم الرضعة و لا الرضعتان (یعنی ایک یا دو بار پلا دینے سے حرمت عائد نہیں ہوتی)۔

شافعیہ اور حنابلہ کی کتابوں سے جو معلوم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول سابقۃ الذکر سے وہی سمجھا جو اس کا ظاہر مفہوم ہے یعنی قرآنی آیات کے منجملہ ایک آیت یہ تھی ''عشر رضعات معلومات یحرمن'' (یعنی یقینی طور پر دس بار دودھ پلایا جائے تو حرمت عائد ہو جاتی ہے۔ اس میں لفظ معلومات کے معنے حقیقی طور پر ہونے کے ہیں۔ جس میں کوئی شک نہ ہو اور لفظ یحرمن کے معنے یہ ہیں کہ دودھ پلانے والی۔ اس کے خاوند اور دودھ پینے والے کے درمیان حرمت از دواج عائد ہو جاتی ہے جیسا کہ سابقاً بتایا گیا پھر یہ آیت عہد نبوی ﷺ میں لفظاً اور معناً ایک اور آیت سے منسوخ ہوگئی اور وہ آیت یہ ہے ''خمس معلومات یحرمن'' چنانچہ اس کے بعد پہلے جو دس بار دودھ پلانا موجب حرمت تھا اب صرف پانچ بار رہ گیا اور اسی پر عمل ہوتا رہا پھر خمس رضعات یحرمن بھی حضور کی وفات سے کچھ عرصہ پہلے قرآن سے خارج ہو گیا اور صرف حکم (حرمت) باقی رہ گیا لہٰذا حضرت عائشہؓ کے ارشاد 'فتوفی رسول اللہ وھن فیما یرقرا فی القرآن'' میں یہ بتایا گیا ہے کہ یہ حکم اس بنا پر تھا کہ قرآن میں یہ آیت تھی یہ مطلب نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بھی اس آیت کی تلاوت ہوتی تھی۔ اگر بالفرض ایسا ہوا بھی ہو کہ اس آیت کی تلاوت کی جاتی رہی تو یہ ان لوگوں کی نسبت کہا گیا ہے جنہیں اس کے منسوخ ہو جانے کا علم نہ تھا۔

اس مسئلہ پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں کہ مسلمان کا اس امر پر اجماع ہے کہ یہ قرآن وہی ہے جو بتواتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ رب العزت سے نقل فرمایا۔ تو اب کیسے ممکن ہے کہ ان الفاظ کو قرآن کہا جائے خاص کر ایسی صورت میں جب کہ بعض ائمہ اسلام نے یہ تصریح کر دی ہے کہ ایسی چیز جو متواتر ثابت نہیں ہے اسے کتاب اللہ قرار دینا جو متواتر ہے جائز نہیں ہے۔ بڑی مشکل یہ ہے کہ بعض محدثین نے بشمول اس روایت کے ایسی روایات آحاد بیان کی ہیں جن میں بتایا گیا ہے کہ یہ آیت قرآن میں تھی پھر منسوخ ہو گئی۔ حالانکہ ایسی روایات کو دشمنان اسلام نے حدیث میں اسلئے شامل کرنا شروع کر دیا کہ اللہ کی کتاب میں جھوٹی روایتیں بیان کر کے شبہ ڈالیں۔ منجملہ ان کے وہ روایت بھی ہے جو ابن مسعود سے مروی ہے کہ 'معوذتین' (یعنی سورہ فلق اور سورہ الناس) قرآن کا جزو نہیں ہیں۔ اس سے غرض یہ تھی کہ اللہ کی کتاب جس کا ایک ایک لفظ حرف بتواتر ثابت ہے مشکوک ہو کر رہ جائے۔ یہی وجہ ہے کہ امام فخر الدین رازی نے اس روایت کو غلط بتایا ہے اسی طرح کہ وہ روایت بھی ہے۔ جس میں کہا گیا ہے کہ دعائے قنوت مصحف ربی میں موجود تھی پھر نکال دی گئی۔

غرض یہ اور اسی طرح کی اور روایتیں جس میں اخبار آحاد کی بناء پر قرآن کے خلاف فیصلہ کیا گیا ہے قطع نظر اس کے دین کے لئے نقصان دہ ہیں ان میں کھلا تناقض موجود ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت میں کہیں یہ ذکر نہیں ہے کہ پانچ بار دودھ پلانے کا حکم منسوخ ہوا تو یہ حکم ساقط کیوں نہ ہوا جیسا کہ دین کے دشمن کہتے ہیں اور درآنحالیکہ اس کے مفہوم کو تسلیم کیا جاتا ہے تو آخر لفظ کے منسوخ کرنے اور حکم کے باقی رکھنے سے کیا حاصل؟ ساتھ ہی یہ بھی تسلیم کیا جاتا ہے کہ اس حکم میں فائدہ ہے تو اس کی کیا دلیل ہے کہ لفظ منسوخ ہو گیا اور حکم باقی ہے؟

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ کوئی نہیں کہتا کہ حضرت عائشہؓ کی روایت سے ان کلمات کا قرآن ہونا ثابت

ہوتا ہے اور اسے قرآن قرار دیا جائے۔ البتہ حضرت عائشہؓ کی روایت سے جو کچھ سمجھا جاتا ہے اس سے یہ گمان ہوتا ہے کہ یہ حکم قرآن میں کسی وقت موجود تھا اور یہ گمان اس کے فقہی مسئلہ ہونے کے لئے کافی ہے۔

واضح ہو کہ حضرت ابن مسعودؓ کی اس روایت میں کہ معوذتین قرآن کا حصہ نہیں ہیں اور حضرت عائشہؓ کی روایت کے معنا موجود ہونے میں فرق ہے۔ پہلی بات سے قرآن کے یقینی اور متواتر ہونے کی نفی ہوتی ہے اور جو شخص قرآن کے یقینی اور بتواتر ثابت شدہ حصے میں کسی شے کا بھی انکار کرتا ہے وہ اسلام سے خارج ہو جاتا ہے لہٰذا ابن مسعودؓ کی روایت جس میں سورہ فلق اور سوہ الناس کے جزو قرآن ہونے سے انکار کیا گیا ہے قطعی طور پر (قرآن کی) تکذیب ہوتی ہے اور اس قسم کی تمام روایتوں کو کذب قرار دینا واجب ہے لیکن حضرت عائشہؓ کی روایت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ آیت قرآن میں تھی اور آنحضرت ﷺ کے عہد ہی میں منسوخ ہو گئی لہٰذا اب اسے کسی طرح قرآن نہیں کہا جا سکتا۔ علاوہ اس کے چونکہ روایت صرف ظنی شے ہے۔ لہٰذا اسے قرآن نہ ماننے میں نقصان نہیں ہے۔ اس پر کہا جاتا ہے کہ اگرچہ جواب کی یہ ایک صورت بنتی ہے تاہم ایک دشواری بدستور ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر اسے قرآن تسلیم نہ کیا جائے تو اسے دلیل کے طور پر پیش کرنا بھی درست نہیں ہے کیوں کہ اسکا دلیل ہونا اسی بناء پر ہے کہ اسے قرآن تسلیم کیا جائے پس اگر اس کے قرآن ہونے سے انکار کیا جائے تو وہ حکم بھی جو اس سے نکلتا ہے وہ بھی جاتا رہے گا۔ پس اعتراض یہ ہے کہ دعویٰ یہ کیا جاتا ہے کہ یہ حکم قرآن میں موجود تھا اور اسے نص قرآن (یعنی قرآنی صراحت) قرار دیا گیا اور کہا گیا کہ یہ حکم قرآن میں تھا اب اگر بالفرض یہ مان لیا جائے کہ قرآن صرف وہی ہے جو تواتر سے ثابت ہوتا ہے اور جو تواتر سے ثابت نہیں ہے وہ قرآن نہیں ہے لہٰذا یہ بھی قرآن نہیں ہے اور جب ثابت ہو گیا کہ یہ قرآن نہیں ہے تو اسے دلیل کے طور پر پیش کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس کے قرآن تسلیم نہ کرنے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ حکم بھی جاتا رہا کیوں کہ یہ حکم ایسا ہے جو حدیث کی خبر آحاد سے ثابت ہے تو یہ کہا جائے گا کہ یہ بھی صحیح نہیں ہے کیوں کہ حضرت عائشہؓ نے اسے بطور حدیث کے بیان نہیں فرمایا۔ اگر بالفرض انہوں نے ایسا کیا بھی تو یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کا انکار بھی درست ہے تو اب یوں کہنا چاہئے کہ الفاظ "خمس رضعات یحرمن" قرآن کا حصہ نہیں ہیں اور جب یہ صحیح ہے تو وہ حکم جس پر الفاظ دلالت کرتے ہیں وہ بھی قدرتی طور پر باقی نہ رہے گا۔ نیز یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ حضرت عائشہ کی روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ آیت آنحضرت ﷺ کے زمانے میں قطعی طور پر قرآن سمجھی جاتی تھی اور چونکہ تواتر سے ہم تک نہیں پہنچی لہٰذا یہ قرآن نہیں ہے کیوں کہ اگر یہ کہا جاتا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ظنی ہے تو اسے قطعی کہاں سے مان لیا جائے گا؟

اب رہا دوسرے اعتراض کا جواب سو قرآن کا ایک ایک لفظ اور ایک ایک حرف تواتر سے ثابت ہے اور قرآن وہی ہے جو دو گتوں کے درمیان (کتابی شکل میں) ہے لہٰذا اس میں سے ایک لفظ کے بھی ضائع ہونے کا احتمال نہیں ہے پس یہ کہنے کی کوئی صورت نہیں ہے کہ الفاظ خمس رضعات قرآن میں موجود تھے جو ساقط ہو گئے اور روایت کہتی ہے کہ یہ آیت قرآن میں بھی تو (سوال یہ ہے کہ) یہ امر متواتر ہم تک کیوں نہیں پہنچا؟ کہ اس کے الفاظ منسوخ ہو گئے اور اس کا حکم باقی رہ گیا۔ یہ جواب خوب ہے لیکن الفاظ کے منسوخ ہونے اور اس کے معنے باقی رہنے میں کوئی معقول فائدہ ظاہر نہیں ہوتا۔ بلکہ کہا جا سکتا ہے کہ احکام کا منسوخ ہو جانا تو سمجھ میں آتا ہے کہ یہ امت کے بدلتے ہوئے حالات کے تابع ہوتا ہے لہٰذا اس کا

فائدہ ظاہر ہے بلکہ نو پیدا امت کے لئے جس کی شریعت کی تکمیل ہنوز نہ ہوئی ہو بعض اوقت وقتی (عارضی) احکام ضروری ہو جاتے ہیں لیکن لفظ کو مٹا دینے اور اس کے حکم کو باقی رکھنے کی اگر کوئی دلیل ہو سکتی ہے تو وہ یہ ہے کہ وہ الفاظ جس مقصد کے لئے استعمال کئے گئے ہوں وہ فی الجملہ مناسب نہ تھے لہٰذا جب وہ ادا کئے گئے اور اس کی خرابی ظاہر ہوئی تو اسے حذف کر دیا گیا۔ لیکن یہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے جو علیم وخبیر (جو جانتا بوجھتا اور باخبر) ہے ناممکن ہے۔ قطع نظر اس کے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ہر حکم کے لئے ضروری ہے کہ کچھ الفاظ استعمال کئے جائیں تو جب الفاظ ہی اٹھ گئے تو اس حکم کے باقی رہنے کی کیا دلیل ہے۔ اگر کہا جائے کہ ان الفاظ کے اٹھائے جانے سے پہلے یہ حکم ثابت تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ الفاظ کے اٹھائے جانے کے بعد کے بعد اس کا مفہوم بھی اٹھ گیا۔ لہٰذا اس حکم کے باقی رہنے کی کوئی دلیل نہیں اور یہ کہنا کہ اس حکم کی دلیل وہ الفاظ تھے جو رسول اللہ ﷺ نے بیان فرمائے تو کہا جائے گا کہ اس صورت میں وہ حکم حدیث سے ثابت ہوگا منسوخ شدہ قرآن سے ثابت نہ ہوگا۔ پس درحقیقت یہ کہنا کہ لفظ منسوخ ہو گیا اور حکم باقی رہے گا کچھ اور کمزور بات ہے۔ اب ان تمام باتوں کے باوجود آخر وہ کون سی دلیل ہے جس سے ثابت ہو کہ الفاظ منسوخ ہو گئے اور حکم باقی ہے۔ اس کی کوئی دلیل نہ حضرت عثمانؓ کی روایت میں ہے نہ کہیں اور ہے۔

اس کے بعد معلوم ہونا چاہئے کہ بعض اہل تحقیق نے حضرت عباسؓ کی اس روایت کی تاویل اس طرح کی ہے کہ اس سے غرض ان کی یہ نہیں تھی کہ یہ قرآن کی آیت تھی بلکہ یہ احکام شرعیہ کے منجملہ قرآن سے باہر ایک حکم تھا جو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو وحی کے ذریعہ بتایا اور اس کے مطابق قرآن پر عمل کرنے کا حکم دیا لہٰذا حضرت عائشہؓ کے اس کہنے کا کہ ''کان فیما انزل اللہ فی القرآن عشر رضعات معلومات الخ'' کا مطلب یہ ہے کہ یہ ان احکامات کے منجملہ تھا جو آنحضرت ﷺ پر اور امت کو ان کی پیروی میں قرآن پر عمل کرنے کا اس طرح حکم دیا گیا کہ یقین کے ساتھ دس بار دودھ پلایا جائے تب حرمت عائد ہوگی۔ اس کے بعد یہ حکم پانچ بار یقینی طور پر دودھ پلانے کے حکم سے منسوخ ہو گیا اور پھر حضور کی وفات ہو گئی اور یہ حکم باقی رہ گیا جو منسوخ نہیں ہوا۔ اب رہا اس کا ثبوت کہ یہ حکم اللہ کی طرف سے نازل ہوا جس کی بابت وحی ہوئی یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ ''وما ینطق عن الھویٰ'' (یعنی آپ اپنی مرضی سے کلام نہیں فرماتے تھے) اور ہم لوگوں کو ان احکام پر عمل کرنے کا حکم دیا گیا جو رسول اللہؐ نے ارشاد فرمایا۔ ''ما آتاکم الرسول فخذوہ مانھاکم عنہ فانتھوا'' (یعنی جس بات کا رسول تمہیں حکم دیں اسے اختیار کرو اور جس بات سے منع فرمائیں اس سے باز رہو) اب اگر شافعیہ اور حنابلہ اس تاویل سے مطمئن ہو جائیں تو یہ مسئلہ قرآنی (احکامات کی) حد سے نکل کر حدیث کا صحیح مسئلہ بن جائے گا اور اس سے جو حکم ثابت ہوتا ہے بظاہر وہی ہے جو وہ چاہتے ہیں تاہم شافعیہ نے حضرت عائشہؓ کے قول سے ''فتوفی رسول اللہ وھو یقرا'' (یعنی رسول اللہ کی وفات ہوئی اور یہ آیت پڑھی جاتی تھی) کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ اس آیت کا حکم بیان کیا جاتا رہا۔ ان کی یہ تاویل حدیث کے اس مطلب کے قریب قریب ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا۔ اس طرح تاویل اس حدیث میں کی گئی ہے جو بخاری میں حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ شادی شدہ شخص کے زنا کرنے کی سزا سنگساری کا حکم قرآن میں آیا ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ اس کے معنے یہ ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے عملاً سنگسار کرنے کا حکم فرمایا اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ''ما آتاکم الرسول فخذوہ و مانھاکم عنہ فانتھوا'' لہٰذا سنگساری کا حکم بھی کتاب اللہ سے ثابت ہے اور بخاری نے اس کو نقل کرتے ہوئے بیان کیا ہے کہ وہ آیت جو کتاب اللہ

میں تھی اوراس کے الفاظ اٹھالئے گئے اس کے معنے نہیں اٹھائے گئے وہ یہ ہے ''الشیخ و الشیخة اذا زنیا فارجموھما البتة الخ ''(یعنی عمر رسیدہ مرد اور عمر رسیدہ عورت اگر بدکاری کریں تو انہیں ضروری سنگسار کردو) اس قول کیا نکار کرنے میں کوئی تردد نہیں ہونا چاہئے کیوں کہ جو شخص بھی اسے سنے گا وہ پہلے بار ہی یہ یقین کر لے گا کہ اللہ تعالیٰ کے کلام کے مقابلہ میں جس کی فصاحت و بلاغت درجہ کمال پر پہنچی ہوئی ہے یہ کلام مصنوعی ہے اوراس کی کوئی وقعت نہیں ہے قطع نظر اس کے کہ اس آیت سے وہ مقصد بھی نہیں برآمد ہوتا جو پیش نظر ہے کیوں کہ سنگساری (کی سزا) کا مستوجب ہونے کی شرط یہ ہے کہ مرتکب شادی شدہ ہو اور لغت میں شیخ (عمر رسیدہ) کو کہتے ہیں جو چالیس سال کا ہو جائے لہٰذا آیت کا تقاضا یہ ہیکہ ایسے شخص کو سنگسار کر دیا جائے۔ اگر چہ وہ کنوارا ہو اور شادی نہ کی ہو اسی طرح اگر کوئی نوجوان شادی شدہ بیس سال کی عمر میں بدکاری کا مرتکب ہو تو اسے سنگسار نہ کیا جائے۔ پس ایسے الفاظ کے بارے میں ہرگز یہ درست نہیں ہے کہ اسے کتاب اللہ قرار دیا جائے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ ایسی روایات جن میں کتاب الٰہی کے ایک لفظ کی بابت بھی یہ کہا جائے کہ عہد رسول اللہ ﷺ میں قرآن میں تھا اور پھر منسوخ ہو گیا اس پر قرآن کا اطلاق نہیں کیا جائے گا اور بالاتفاق اسے قرآن قرار نہیں دیا جائے گا۔ پھر دیکھا جائے گا' اگر اسکی تاویل اس طرح ممکن ہو کہ اسے قرآن سے خارج سمجھا جائے تو ایسی روایات کو حدیث قرار دیا جائے گا۔ اگر اس کی تاویل نہ کی جا سکے تو وہ ایسی شے ہے جس کی بابت یہ عقیدہ رکھنا چاہئے کہ وہ کسی شرعی حکم کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ اس کے معنے اس الفاظ کے ثابت ہونے پر موقوف ہیں اور اس کے الفاظ کا انکار کر دینا بالاتفاق درست ہے تو اس کو دلیل میں پیش کرنا کس طرح ممکن ہوگا۔ پس اس قسم کی روایات کو یک قلم ترک کر دینا ہی بہتر ہے۔ اور ایسی روایات کو جس میں بتایا گیا ہو کہ (فلاں آیت) بتواتر ثابت ہونے والے قرآن میں نہیں ہے یا یہ کہ ان میں سے کچھ حصہ قرآن کا حذف کر دیا گیا ہے ایسی روایات کی تکذیب کرنا ہر مسلمان پر واجب ہے اور اس کے بیان کرنے والے کے حق میں بدانجامی کی دعا کرنی چاہئے۔ کیوں کہ قرآن میں کسی ایسی چیز کا داخل کرنا جو قرآن میں نہیں ہے یا قرآن میں سے کسی شے کا خارج کر دینا مرتد ہو جاتا ہے۔ نعوذ باللہ

رہی دوسری دلیل جو مسلم نے روایت کی ہے کہ ''الرضعة والرضعتین لا یحرم ''یعنی ایک یا دو بار دودھ پلانے سے حرمت عائد نہیں ہوتی' حنفیہ اور مالکیہ نے اس کی تردید کی ہے کہ یہ یا تو منسوخ ہے یا یہ روایت صحیح نہیں ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ''وامھاتکم اللاتی ارضعنکم و اخواتکم من الرضاعة ''(یعنی جو عورتیں حرام ہیں ان میں تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا اور دودھ شریک بہنیں شامل ہیں) یہاں اللہ پاک نے دودھ پلانے کی کوئی خاص مقدار نہیں بتائی۔ اور حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ ان سے کہا گیا کہ ابن زبیر کہتے ہیں کہ ایک بار یا دو بار دودھ پلانے میں کوئی حرج نہیں ہے تو فرمایا کہ اللہ کا فیصلہ اس کے فیصلہ سے بہتر ہے جو اس نے فرمایا ہے کہ ''امھاتکم اللاتی ارضعنکم ''حضرت عمرؓ کے اس استدلال آیت سے حدیث مذکور ''لاتحرم الرضعة ولا الرضعتان '' کی تردید ہوتی ہے اس بنا پر کہ یا تو یہ حدیث منسوخ ہے یا یہ روایت ہی صحیح نہیں ہے۔ اس مسئلہ کی ظاہر صورت یہ ہے کہ احکام شرعیہ کی تفصیل میں قرآن کے مطابق احکام کو خبر واحد سے مقید کرنا درست نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ بات بتائی گئی ہے کہ ظنی احادیث متواتر احادیث کے مخالف نہیں ہو سکتیں یہی وجہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ ''قضاء اللہ خیر من قضاء ابن زبیر '' (یعنی اللہ کا فیصلہ ابن زبیر کے فیصلہ سے بہتر ہے) کیونکہ ابن زبیر نے یہ بات اپنے دل سے گھڑ کر

نہیں بتائی بلکہ ضروری ہے کہ انہوں نے یہ مطلب حدیث سے اخذ کیا ہو۔ جسکی بابت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ کتاب اللہ وہی ہے جس پر عمل کرنا واجب ہے اور جو حکم مطلق صورت میں آیا ہے حدیث اس پر پابندی نہیں لگا سکتی۔ تاہم اس پر غور کرنا چاہئے تو ثابت ہوگا کہ یا تو وہ روایت (سرے سے) صحیح نہیں ہوگی تب تو مشکل ختم ہی ہوگئی اور یا صحیح ہوگی لیکن وہ اس آیت سے یا کسی اور آیت سے یا کسی اور حدیث سے منسوخ ہو جائے گی۔ یہاں اس بارے میں علم اصول کے مطابق کافی گفتگو ہے جس کا یہ موقع نہیں ہے۔

دودھ کے بارے میں دوسری شرط کا تعلق دودھ کی کیفیت اس کے بچہ کے پیٹ میں جانے کی حالت سے ہے۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ دودھ منہ یا حلق میں ڈالنے سے معدہ یا دماغ میں پہنچ جائے اسے 'وجور' کہتے ہیں یا پھر اسے ناک کے ذریعے معدے میں پہنچایا جائے جسے 'سعوط' کہتے ہیں اس سے دودھ دماغ میں پہنچ جاتا ہے لیکن اگر مقعد یا شرمگاہ کے راستے حقنہ کے ذریعے پیٹ میں پہنچایا جائے یا کان یا آنکھ میں ٹپکانے سے دماغ میں پہنچ جائے تو اس سے حرمت عائد نہیں ہوتی۔ بعض اصحاب نے صرف کان میں ڈالنے کی قید لگائی ہے' درآنحالیکہ کان سے دماغ میں نہ چڑھے اگر دماغ میں چڑھ جائے تو (حرمت عائد ہونے کے بارے میں) اس کو تسلیم کیا جائے گا۔ مثلاً اس صورت میں جب کہ کسی عارضی راستے سے دماغ میں پہنچ جائے جیسے زخم وغیرہ میں چیرا دیا جائے' ظاہر ہے کہ یہ ایک مفروضہ صورت ہے اس کے واقع ہونے کا کوئی امکان سوا اس صورت کے نہیں کہ جبراً ایسا کیا جائے۔ مثلاً کوئی بچہ مرض میں مبتلا ہو جائے اور اس کا علاج عورت کے دودھ پر موقوف ہو پھر کسی اجنبی عورت کا دودھ حقنہ کے ذریعہ معدہ میں پہنچایا جائے یا اسے کھلایا جائے وغیرہ۔ اب اگر وہ دودھ معدہ یا دماغ تک نہ پہنچے بایں طور کہ نگلنے سے پہلے قے ہو جائے تو حرمت کے معاملہ میں اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

دودھ کے بارے میں رقیق ہونے کی شرط نہیں ہے بلکہ اگر وہ دہی' مکھن (یا ملائی) کی شکل میں ہو گیا ہو اور بچہ اسے کھا لے تو شریعت کی رو سے اسے بھی شیر خوار کہا جائے گا جس سے حرمت عائد ہوتی ہے اسی طرح یہ بھی شرط نہیں ہے کہ اس دودھ کو کسی اور شے کے ساتھ نہ ملایا جائے۔ خواہ دودھ کو کسی دوسری شے پر غلبہ حاصل ہو یا نہ ہو اور خواہ ملائی ہوئی شے (آمیزہ) پوری پلا دی جائے یا اس کا کچھ حصہ پلایا جائے۔ لیکن اس حالت میں یہ شرط ضروری ہے کہ دودھ کا کچھ نہ کچھ حصہ پانچویں بار پلانے میں معدے کے اندر پہنچ جائے جس کی تفصیل اوپر آ چکی ہے۔ اگر دودھ پلانے والی نے ایک بار اپنا دودھ نکال کر پانچ بار بچے کے حلق میں ڈالا تو اسے ایک بار ہی تصور کیا جائے گا۔ لیکن اگر پانچ بار دودھ نکالا اور ایک بار ہی بچے کے حلق میں ڈال دیا تو اسے پانچ بار پلانا تصور کیا جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ دودھ پلانے والی کے متعلق دو شرطیں ہیں ایک تو یہ کہ وہ عورت ہو اگر کوئی جانور یا مرد ہے یا خنثیٰ مشکل ہے تو اس کے دودھ کا اعتبار نہیں ہے اور اس سے حرمت عائد نہ ہوگی۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ عورت حاملہ ہو اگر ایسی عورت کا دودھ پلایا گیا جو حاملہ نہیں تو اس کا پلانا تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ اور حرمت عائد ہونے میں اس سے فرق نہیں پڑتا کہ جس کا دودھ پیا وہ بقید حیات ہو یا مردہ ہو اگر بچے نے مردہ عورت کی چھاتی سے دودھ پی لیا بشرطیکہ وہ دودھ اس کے موجودہ حمل سے پیدا ہوا ہو۔ اگر کوئی عورت عمر رسیدہ ہے یا حیض اور حمل سے مایوس ہو چکی ہے اور کسی سابقہ حمل کی وجہ سے

اس کا دودھ نہیں اترا تو اس کے پینے سے حرمت عائد نہ ہوگی۔ بخلاف حنفیہ اور مالکیہ کے۔ شافعیہ اگر چہ اس بات کے قائل ہیں کہ وہ دودھ حمل کی وجہ سے اترا ہو لیکن انہوں نے اس بارے میں صرف احتمال حمل کو کافی سمجھا ہے چنانچہ جب نو سال کی عمر ہو جائے تو ان کے نزدیک حیض کی عمر ہے تو اس کے متعلق ان کے خیال میں حمل اور ولادت کا احتمال ہے۔ اگر چہ سر دست اسے حیض نہ آیا ہو کیوں کہ حیض کے آنے کا بھی ان کے نزدیک محض احتمال پر دارو مدار ہے اور محض احتمال کا ہونا (حرمت رضاعت کے لئے) کافی ہے لیکن حنابلہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ دودھ جو اترا ہے وہ حمل کا دودھ ہونا لازم ہے۔ اسی واسطے انہوں نے رضاعت کی تعریف یوں کی ہے کہ ''انہ مص او شرب لبن ثاب من الحمل'' (یعنی شیر خوارگی عبارت ہے حاملہ عورت کے پستان میں اترے ہوئے دودھ کے چوسنے یا پینے سے) اس عبارت میں لفظ 'ثاب' کے معنے جمع ہونے کے یعنی عورت کی چھاتیوں میں دودھ جمع ہو گیا ہو یا اس کے معنے ہیں کہ حمل کی وجہ سے عورت کی پستان میں دودھ اتر آیا ہو۔

دودھ پینے والے بچے کے بارے میں یہ شرط ہے کہ وہ بچہ دو سال سے زیادہ کا نہ ہو اگر دو سال سے لحظہ بھر بھی تجاوز کر گیا تو اس کی رضاعت نہیں مانی جائے گی اس سے فرق نہیں پڑتا کہ دودھ چھڑانے کے بعد دو سال کے اندر پلایا ہو یا پہلے پلایا ہو۔ اگر کسی بچے کو چار بار دودھ پلایا اور پانچویں بار کے آغاز میں یقینی طور پر وہ دو سال کا ہو گیا تو اس کی رضاعت کو اس شیر خوارگی کی بنا پر جو پہلے ہو چکی تسلیم کر لیا جائے گا دودھ کی مقدار کی بابت شرط یہ ہے کہ پانچ بار پلایا ہو۔ اور ایک بار پلانا اس کو کہیں گے کہ بچہ چھاتی کو چھوڑ دے۔ چنانچہ اگر بچہ کے منہ میں دودھ دیا اور اس نے چسکی لگائی اور چھوڑ دیا خواہ مجبوراً ایسا کیا ہو مثلاً دودھ پلانے والی نے خود ہی اسے ہٹا دیا یا بچے نے سانس لینے کے لئے چھوڑ دیا یا ایک چھاتی سے دوسری چھاتی کی طرف جانے کے لئے ایسا کیا اسے پانچ مرتبوں میں سے ایک مرتبہ شمار کیا جائے گا۔ شافعیہ کو اس تفصیل سے اختلاف ہے۔ اس کے لئے یہ شرط بھی ہے کہ دودھ منہ سے یا حلق میں ڈالنے سے یا ناک میں ڈالنے سے پیٹ میں پہنچ جائے۔ پہلی صورت کو 'وجور' اور دوسری صورت کو 'سعوط' کہتے ہیں جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

اگر بالفرض پستان کے دودھ کو کسی عمل سے دہی یا بالائی وغیرہ بنا لیا جائے اور بچہ اسے کھائے تو اسے رضاعت قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر پانی وغیرہ کے ساتھ دودھ کو ملا لیا جائے اور دودھ کی صفت اس میں باقی رہ جائے تو اس سے بھی حرمت عائد ہو جائے گی لیکن اگر اس کی خصوصیات پانی میں پڑے سے جاتی رہیں تو حرمت عائد نہ ہوگی' اگر دودھ حلق میں ڈال دیا اور بچہ نے قے کر دی اور پیٹ میں نہیں پہنچا تو حرمت عائد نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر حقنہ کے ذریعہ مقعد یا شرمگاہ کے راستے پیٹ میں پہنچایا گیا تب بھی حرمت عائد نہ ہوگا کیونکہ یہ دودھ پلانا نہیں ہے اور اس حالت میں اس کو غذا نہیں کہتے۔

دودھ سے جو رشتے حرام ہو جاتے ہیں اور

جو حرام نہیں ہوتے ان کا بیان

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ''یحرم بالرضاع مایحرم من النسب ''(یعنی جو رشتے نسب (خاندان یا خون) کی وجہ سے حرام ہیں وہ سب دودھ پینے سے بھی حرام ہو جاتے ہیں) اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ دودھ ان تمام قسم کے رشتوں کو حرام کر دیتا ہے جو نسب کی وجہ سے حرام ہیں۔ ان کی سات قسمیں ہیں۔

اول ماں خواہ وہ ازدواجی رشتہ سے ماں ہو (یعنی ساس) یا باپ یا دادا کے رشتہ سے ماں ہو لہٰذا اس میں دادی شامل ہے خواہ کتنی ہی اوپر کی ہو اور خواہ وہ باپ کی دادی ہو یا ماں کی (یعنی دادی پڑدادی اور نانی پڑنانی وغیرہ)۔

دوم بیٹی: اس سے مراد حقیقی بیٹی ہے یعنی انسان کی وہ بیٹی جو ازدواجی رشتہ سے بیٹی ہوئی یا بالواسطہ بیٹی ہو۔ یعنی بیٹی کی بیٹی (یا نواسی) خواہ کتنے ہی نیچے کے درجہ میں ہو (نواسی' کنواسی' پڑکنواسی) وغیرہ اور بیٹے کی بیٹی (پوتی)۔

سوم بہن خواہ وہ حقیقی بہن ہو باپ یا ماں کے رشتہ سے بہن ہو۔

چہارم بہن کی بیٹی (بھانجی) اپنی تمام اقسام سمیت خواہ نیچے کے درجہ کی ہو۔

پنجم بھائی کی بیٹی (یعنی بھتیجی) خواہ حقیقی بھائی کی بیٹی ہو یا باپ شریک بھائی یا ماں شریک بھائی کی خواہ کتنے ہی نیچے درجے میں ہو۔

ششم پھپھیاں۔ پھپھی محرمات میں سے ہے خواہ باپ کی حقیقی بہن یا باپ شریک بہن یا ماں شریک بہن ہو۔ لیکن پھپھی کی پھپھی حرام نہیں ہے سوا اس صورت کے جبکہ قریبی رشتہ کی پھپھی باپ کی بہن ہو یا باپ شریک بہن ہو۔ لیکن اگر ماں شریک بہن ہو تو اس پھپھی کی حقیقی بہن حرام نہ ہوگی۔ مثال کے طور پر محمد کی پھپھی فاطمہ اس کے باپ ابراہیم کی حقیقی بہن ہے اور کا (یعنی فاطمہ اور ابراہیم کا) باپ محمد کا دادا ہاشم ہے جو اس کی دادی محبوبہ کا خاوند ہے اور اس کے اس دادا ہاشم کی ایک بہن ہے جس کا نام خضرہ ہے لہٰذا یہ خضرہ محمد کی بھی اور اس کی پھپھی فاطمہ کی بھی پھپھی ہے کیوں کہ وہ اس کے باپ ہاشم کی بہن ہے نیز وہ محمد کے والد ابراہیم کی بھی پھپھی ہوئی پس یہ خضرہ جو محمد کی بالواسطہ پھپھی فاطمہ حرام ہے۔ نیز اس صورت میں بھی حرام

ہو گی جبکہ فاطمہ ابراہیم کی باپ شریک بہن یعنی ہاشم کی اولاد ہو اور فاطمہ کی ایک اور ماں ہو جس کا نام نائلہ ہے جس کے ساتھ ہاشم نے ابراہیم کی ماں محبوبہ پر شادی کر لی اور ہاشم کی ایک بہن ہے جس کا نام خضرہ ہے تو وہ خضرہ بھی ابراہیم پر حرام ہو گی کیوں کہ وہ ہمیشہ کے لئے اس کی پھپھی فاطمہ کی پھپھی ہو گئی اور فاطمہ محمد کے دادا ہاشم کی بہن ہے۔ لیکن اگر فاطمہ ابراہیم کی ماں شریک بہن ہو جس کا نام محبوبہ ہے اور اس کا باپ کوئی اور ہے جس کا نام حامد ہے اور حامد کی بہن خضرہ ہے تو وہ محمد کے لئے حلال ہو گی کیوں کہ وہ اس کے دادا ہاشم کی بہن نہیں ہے بلکہ وہ اجنبی شخص حامد' جو اس کی دادی محبوبہ کا خاوند ہے' کی بہن ہے اور اس کے دادا کے ساتھ شادی ہونے سے پہلے کی اولاد ہے۔ لہٰذا اس کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہی صورت وہ ہے جب کہ ماں کی پھپھی کی پھپھی ہو مثلاً احمد کی ماں ناعسہ ہے جو اسماعیل بن محمد کی بیٹی ہے اور اسماعیل کی ایک بہن ہے جس کا نام وردہ ہے تو یہ وردہ ناعسہ کی پھپھی ہوئی اور احمد پر حرام ہے کیوں کہ وہ اس کی ماں کی پھپھی۔ خواہ اسماعیل کی وہ بہن باپ شریک ہو یا ماں شریک اس لئے کہ وہ اسکے نانا کی بہن ہے۔ لیکن وردہ اسماعیل کی ماں شریک بہن ہے لہٰذا اسکا باپ محمد' اسماعیل کا باپ نہیں ہے بلکہ باپ کوئی اور شخص مثلاً ریاض نامی تھا اور ریاض کی کوئی بہن تھی جس کا نام فوزیہ ہے تو وہ بھی وردہ کی پھپھی جو احمد کی ماں کی پھپھی ہے۔ لیکن وہ احمد کے لئے حلال ہو گی یہی کیفیت دادا' نانا کی پھپھیوں اور ان کی پھوپھیوں کی ہے۔ خواہ وہ داد پڑ دادا ہوں یا نانا پڑنانا۔ وہ کسی طرح کے بھی ہوں اور کتنے ہی اوپر کے ہوں سب حرام ہوں گی اور باپ کی باپ شریک بہنوں کی پھپھیاں حرام ہوں گی اور باپ کی ماں شریک بہنوں کی پھپھیاں حرام نہ ہوں گی۔

قسم ہفتم محرمات میں خالائیں اور خالاؤں کی خالائیں ہیں۔ خالائیں خواہ کسی قسم کی ہوں سب حرام ہوں گی خواہ وہ ماں کی حقیقی بہنیں ہوں یا باپ شریک یا ماں شریک بہنیں ہوں۔ اسی طرح خالاؤں کی خالائیں بھی حرام ہوں گی بشرطیکہ نانیوں کی حقیقی خالائیں ہوں یا ماں شریک بہنیں ہوں۔ یہ حکم پھپھیوں کی پھپھیوں کے برعکس ہے کہ وہ حرام نہیں ہوتیں جب تک کہ باپ شریک نہیں جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

اب خالاؤں اور خالاؤں کی خالاؤں کے بارے میں ایک مثال درج کی جاتی ہے۔ باقی مثالوں کو اس پر قیاس کرنا چاہئے۔

ایک شخص ابراہیم جس کی ماں کا نام ہانم ہے۔ ہانم کی ایک بہن کا نام نفیسہ ہے اس کے باپ کا نام ابو طالب ہے اور ماں ظریفہ ہے (یہ دونوں بہنیں ظریفہ کے بطن سے ہیں) پس نفیسہ' ابراہیم کی خالہ اور اس کی ماں کی سگی بہن ہے جو اس پر حرام ہے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی (حرام ہو گی) جبکہ ہانم کی بہن

نفیسہ محض باپ شریک بہن ہو یعنی ابوطالب کی بیٹی ہو اور ظریفہ کے علاوہ اس کی ایک اور (سوتیلی) ماں ہے یا ہانم کی کوئی اور بہن ماں شریک ہے جو اس کے (سوتیلے) باپ علی کی بیٹی اور اس کی ماں ظریفہ کے بطن سے ہے۔ پس اگر ہانم نفیسہ کی باپ شریک بہن یعنی صرف ابوطالب کی بیٹی ہے جس کی ماں مریم ہے اور مریم کی ایک بہن ہے جس کا نام سعدیہ ہے تو یہ سعدیہ ابراہیم پر حلال ہو گی اگر چہ یہ اس کی خالہ نفیسہ کی خالہ ہے۔ کیونکہ وہ اس حالت میں صرف نفیسہ کی خالہ ہوئی اور اس کی بہن ہانم کی خالہ نہیں ہے بلکہ یہ اس کے باپ ابوطالب کی بیوی کی بہن ہے لہٰذا یہ اس کے بیٹے ابراہیم پر حلال ہوئی۔ لیکن اگر نفیسہ کی ماں شریک بہن صرف ظریفہ کی بیٹی ہوتی اور ظریفہ کی کوئی اور بہن ہوتی جس کا نام شریفہ ہوتا تو اس صورت میں وہ شریفہ' نفیسہ کی خالہ اور ابراہیم کی ماں ہانم کی خالہ ہوتی تو وہ حلال نہ ہوتی کیوں کہ یہ اس اس کی بالواسطہ خالہ ہے۔

یہ وہ سات رشتے ہیں جو نسب کی بناء پر حرام ہیں اور اسی تفصیل کے ساتھ دودھ کے رشتے بھی حرام ہیں۔ اب اگر ایک غیر خاندان کے لڑکے نے کسی عورت کا دودھ پیا تو وہ عورت اس کی ماں بن گئی اور اس کے ساتھ شادی حرام ہو جائے گی۔ اسی طرح اس کی بیٹی' نواسی اور کنواسی وغیرہ بھی نچلے درجہ کی جو بھی عورتیں ہیں سب حرام ہوں گی کیوں کہ وہ سب (دودھ کے رشتے سے) اس کی بہن بھانجیاں ہو گئیں۔ اسی طرح وہ اس عورت کی پوتی سے بھی شادی نہیں کر سکتا خواہ وہ کتنے ہی نچلے درجہ میں ہو کیوں کہ وہ سب اس کی بھتیجیاں ہو گئیں اور اس کی بہن سے شادی نہیں ہو سکتی کیوں وہ اس کی خالہ ہو گئی اور نہ اس کی ماں سے کیوں وہ اس کی نانی ہوئی۔ اور یہی حال دودھ پلانے والی کے خاوند کا ہے جس کی وجہ سے اس کی چھاتیوں میں دودھ اترا۔ دودھ کے رشتے سے وہ اس کا باپ قرار دیا گیا۔ لہٰذا اسکی بیٹی سے شادی حرام ہو گئی وہ اس کی بہن ہو گئی۔ اگر چہ اس کی وہ بیٹی کسی اور بیوی سے ہو۔ نیز اس کی نواسی اور پوتی سے بھی شادی حرام ہو گی خواہ نچلے درجہ میں ہوں۔ اسی طرح رضائی باپ کی بہن سے شادی حرام ہے کیوں (دودھ کے رشتے سے) وہ پھپھی ہو گی۔ نیز رضائی باپ کی ماں سے بھی شادی نہیں ہو سکتی کیوں کہ وہ دادی بن گئی۔ اسی طرح دودھ پلانے والی کے خاوند پر حرام ہے کہ وہ اپنے رضائی بیٹے کی بیٹی سے یا اس کی نواسی سے خواہ نچلے درجہ میں ہو شادی کرے لیکن اس کی ماں سے شادی کر سکتا ہے جیسا کہ وہ اپنے بیٹے کی نسبی ماں سے شادی کرتا ہے اسی طرح وہ اپنے رضائی بیٹے کی دادی اور بہن سے بھی شادی نہیں کر سکتا جیسا کہ آگے بتایا جائے گا۔

دودھ شریک بھائی اپنی دودھ شریک بہن سے شادی نہیں کر سکتا اور نہ اس کے حواشی (یعنی اوپر

نیچے کے رشتہ دار) کر سکتے ہیں کیوں کہ دودھ کے رشتے سے جو حرمت عائد ہوتی ہے وہ صرف شاخوں (یا ذریات) سے تعلق نہیں رکھتی بلکہ اس کے باپ دادا دودھ پلانے والی کو ماں سے اور اس کی دودھ شریک بہنوں سے شادی نہیں کر سکتے اسی طرح اس کے حواشی (یا کنبہ والے) مثلاً اس کے چچا' ماموں وغیرہ بھی نہیں کر سکتے جیسا کہ آگے بتایا جائے گا۔ غرض دودھ پلانے والی کی جڑ اور شاخ اور کنبہ والے ہمیشہ کے لئے حرام ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا دودھ پینے والے اور اس کے حواشی کو ان سے شادی حلال نہیں ہے اور اس عورت کا خاوند جو اس دودھ کے اترنے کا سبب ہے اس کی حرمت دودھ پینے کی جڑ' شاخ اور حواشی تک پھیل جائے گی اور دودھ پینیوالے کے لئے ان میں سے کوئی بھی حلال نہیں ہے۔ اگر دودھ پینے والی لڑکی ہے تو اس میں بھی یہ تفصیل جاری ہوگی۔ یعنی دودھ پلانے والی اس کی ماں متصور ہوگی اور اس کا خاوند جو اس دودھ کا باعث ہے اس کا باپ متصور ہوگا' لہٰذا دودھ پینے والی لڑکی اس عورت کی جڑ کے رشتہ داروں یعنی باپ دادا پر حرام ہوگی کیوں کہ وہ سب اس لڑکی کے نانا (پڑنانا) ہوں گے اسی طرح وہ (دودھ پینے والی) اس عورت کی شاخ پر حرام ہوگی کیوں کہ وہ سب اس کے بھائی ہوں گے۔ اسی طرح (وہ لڑکی) دودھ پلانے والی کے بھائیوں پر حرام ہوگی کیوں کہ وہ اس کے ماموں ہو گئے۔ نیز دودھ پلانے والی کے بھائیوں کی طرح اس بارے میں اس کا خاوند بھی ہے جو دودھ کے نازل ہونے کا سبب ہے۔ کیوں کہ دودھ پینے والی بچی دودھ کے رشتے سے اس کی بیٹی ہوئی لہٰذا وہ اس پر حلال نہ ہوگی اور نہ قطعاً اس کی اولاد پر ہوگی۔ خواہ وہ دودھ پلانے والی کے بطن سے ہو جیسا کہ بتایا گیا یا اس کی بیوی اور بیوی کے بطن سے' ان میں سے کسی کے لئے بھی وہ حلال نہ ہوگی اسی طرح وہ اس (رضائی باپ) کے بھائیوں پر بھی حلال نہ ہوگی کیوں کہ وہ لڑکی ان کے بھانجے کی بیٹی ہوئی یہی حال دودھ پینے والی کی اولاد کا ہے کہ وہ بھی دودھ پلانے والی ماں کے لئے حلال نہ ہوگی کیوں کہ وہ عورت ان کی نانی ہوگئی اور نہ (دودھ پینے والی کی اولاد) اس عورت کی اولاد کے لئے حلال ہوگی کیوں کہ یہ اولاد ماموں یا خالہ ہوں گے اور نہ وہ (دودھ پینے والے) اس عورت کے آباء پر حلال ہوں گے کیوں کہ وہ ان کے دادا دادیاں ہیں۔

حاصل کلام یہ ہے دودھ پلانے والی کی جڑیں (یعنی جن کی وہ اولاد ہے) اور اس کی شاخیں (یعنی جو اس کی اولاد ہیں) اور حواشی (یعنی کنبہ دار) دودھ پینے والے پر حلال نہیں ہیں اور نہ وہ شخص حلال ہے جو اس دودھ کا موجب ہے (یعنی دودھ پلانے والی کا خاوند)۔ پس دودھ پینے والے کی اولاد بھی اس عورت کے خاوند کی جڑوں' شاخوں اور کنبہ پر حلال نہ ہوگی لیکن دودھ پینے والی کی جڑ کے لوگوں (یعنی بزرگوں) اور

دوسرے کنبہ داروں پر حرمت عائد نہ ہوگی۔ لہٰذا دودھ پینے والی لڑکی کے باپ کو اس لڑکی کو دودھ پلانے والی ماں، دادی، بہن، خالہ اور پھپھی وغیرہ سے شادی کرنا حلال ہے اسی طرح اس لڑکی کے (حواشی) یعنی بھائی اور چچا پر بھی یہ سب حلال ہے۔

یہ مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ لڑکے نے دودھ پیا ہو۔ اگر دودھ پینے والا باپ، دادا، دادی یا پھر ماں ہو یا نانی ہو جس نے کسی عورت کا دودھ پیا تو دودھ پلانے والی پہلی صورت میں باپ کی طرف سے اس کی دادی ہوگئی تو اس کے بیٹے اور بیٹیاں اس کے چچا اور پھپھیاں ہیں اور دوسری صورت میں دودھ پلانے والی اس کی نانی ہوگی لہٰذا اس کے بیٹے اور بیٹیاں دودھ پینے والے کے ماموں اور خالائیں ہوئیں تو اسی لحاظ سے وُہ حرام ہوں گے۔

دودھ پلانے والی (یا رضاعی) ماں کی تعریف اس طرح کی جا سکتی ہے کہ وہ عورت جس نے لڑکے کو دودھ پلایا' یا اسے دودھ پلایا جس کا نسب ولادت کی بنا پر اس تک پہنچتا ہے۔ اس میں وہ عورت شامل ہے جس نے کسی لڑکے کے آباء اور امہات کو دودھ پلایا اور دودھ کے رشتے سے بیٹی کی تعریف یہ ہے جسے کسی شخص کی بیوی یا اس کی بیٹی یا بیٹے کی بیوی نے دودھ پلایا ہو۔ اس میں حقیقی بیٹی' نواسی اور پوتی شامل ہے۔ اس آخری صورت میں بعض مستثنیٰ حالتوں کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔ دودھ شریک بہن کی تعریف یہ ہے کہ وہ لڑکی جو دودھ پلانے والی کے بطن سے پیدا ہوئی یا جس کا باپ اس عورت کا خاوند ہے جو اس دودھ کا سبب بنا۔ اسی طرح وہ لڑکی (دودھ شریک بہن ہے) جس نے دودھ پینے والے کے ساتھ ایک چھاتی سے دودھ پیا۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ یہ دوسری اولاد خود دودھ پلانے والی کی نسبی اولاد ہو یا دودھ پلانے کی وجہ سے اس کی اولاد ہوگئی ہو اور اس سے بھی فرق نہیں پڑتا کہ دودھ شریک بھائی بہنوں نے ایک ہی وقت میں (ایک عورت کا) دودھ پیا ہو یا مختلف اوقات میں۔ دودھ شریک ہونے کا انحصار اس بات پر ہے کہ دونوں نے ایک چھاتی سے دودھ پیا ہو۔ (دودھ شریک) بھتیجی وہ ہے جسے بھائی کی بیوی نے دودھ پلایا ہو جو بھائی کے سبب سے اس کی چھاتی میں دودھ اترا ہو۔ (دودھ شریک) بھانجی وہ ہے جسے بہن نے دودھ پلایا ہو۔ اور بھتیجی اور بھانجی دونوں دودھ پلانے والی کے خاوند پر حرام ہیں لیکن اس کی اولاد پر حرام نہیں ہیں کیوں کہ نسب کی رو سے بھی وہ حلال ہیں۔ دودھ کے رشتہ سے پھپھیاں وہ ہیں جو دودھ پلانے والی کے خاوند کی بہنیں ہیں اور پھپھیوں پھپھیاں حرام نہ ہوں گی تا آنکہ وہ باپ کی طرف سے پھپھیاں نہ ہوں۔ نہ کہ ماں کی طرف سے جیسا کہ اس کی وضاحت اوپر ہو چکی ہے۔ دودھ شریک خالائیں وہ ہیں جو دودھ

پلانے والی کی بہنیں ہوں اور خالاؤں کی خالائیں وہ ہیں جو خالاؤں کی ماؤں کی بہنیں ہوں اور وہ حرام نہ ہوں گی جب تک کہ وہ بہنیں ماں کی طرف سے نہ ہوں اس کی تفصیل اوپر آ چکی ہے۔

مندرجہ بالا تفصیل ان محرمات کی ہے جنہیں نسب یا دودھ کے رشتے سے حرام بتایا گیا ہے۔ باقی رہیں وہ محرمات جو مصاہرت (ازدواجی رشتے) سے حرام ہو جاتی ہیں ان کا ذکر حدیث میں نہیں آیا۔ لیکن یہ کہنا درست نہیں ہے کہ یہ عورتیں حرمت سے مستثنیٰ ہیں۔ ان محرمات کی تفصیل یہ ہے کہ جو عورتیں ازدواج کی بنا پر حرام ہو جاتی ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم یہ ہے کہ جو عورتیں دودھ سے حرام ہوتی ہیں وہ ازدواجی رشتہ سے بھی حرام ہو جاتی ہیں' ایک قسم وہ ہے جو مصاہرت (ازدواج) کی بنا پر حرام ہوتی ہیں وہ دودھ کی بنا پر نہیں ہوتیں۔ پہلی قسم میں بیوی کی ماں ہوتی ہیں۔ چنانچہ اگر کسی لڑکی کو ایک عورت نے دودھ پلایا اور پھر اس لڑکی سے کسی شخص نے شادی کر لی تو اب اس شخص کو اس لڑکی کی رضاعی ماں سے شادی کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ وہ عورت اس لڑکی کی ماں متصور ہو گی اسی طرح اس کی نسبی ماں (ساس) سے بھی شادی نہیں کر سکتا اور اگر ایک شخص نے کسی عورت سے شادی کر لی تو اب وہ شخص اس لڑکی سے شادی نہیں کر سکتا جسے اس عورت نے دودھ پلایا۔ بشرطیکہ اس عورت سے مباشرت ہو چکی ہو اگر مباشرت نہیں ہوئی تو وہ حلال ہے جیسا کہ نسب کے رشتہ سے حرام ہونے والی عورتوں کے بیان میں بتایا گیا۔ اس طرح ازدواجی اور دودھ کے رشتوں سے جو بیوی کی بہن' اس کی خالہ اور پھپھی ہو' ان کو زوجیت میں جمع نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا کسی شخص کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ ایسی عورت سے شادی کر کے جس نے کسی اور عورت کا دودھ پیا ہو ایسی لڑکی سے بھی شادی کر لے جسے اس عورت نے دودھ پلایا ہو' کیوں کہ وہ اس کی بیوی کی دودھ شریک بہن ہو گی اور دو بہنوں کا جو دودھ اور نسب کے رشتہ سے باہم بہنیں ہوں (زوجیت میں) جمع نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح دودھ پلانے والی کے خاوند' جسکی وجہ سے دودھ اترا ہے کی بیٹی بھی بیک وقت شادی نہیں کر سکتا کیوں کہ یہ بھی اس کی بہن ہو گی۔ نیز یہ بھی حلال نہیں ہے کہ اپنی بیوی اور دودھ پلانے والی کی بہن یا اس کے خاوند کی بہن کو زوجیت میں جمع کرے' کیوں کہ پہلی اس کی خالی اور دوسری اس کی پھپھی ہوئی اور ایک عورت کو اس عورت کی پھپھی یا خالہ کے ساتھ شادی میں جمع نہیں کیا جا سکتا۔ کیوں کہ یہ دونوں نسب اور دودھ کے رشتے سے خالہ بھانجی یا پھپھی بھتیجی ہیں۔ نیز یہ بھی حلال نہیں ہے کہ اس کی ماں کے ساتھ اس کی دودھ شریک بھتیجی یا بھانجی کو جمع کیا جائے۔

رہی دوسری قسم یعنی وہ عورتیں جو ازدواجی رشتہ سے حرام لیکن دودھ کے رشتہ سے حرام نہیں ہیں'

ان کی چند صورتیں ہیں:

اول: بھائی کی ماں، خواہ وہ بھائی حقیقی ہو یا سوتیلا۔ اگر وہ حقیقی بھائی ہے تو اس کے بھائی کی ماں اس کی ماں ہوئی اس کی حرمت تو نسب سے ثابت ہے نہ کہ شادی کے رشتے سے۔ اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ ماں نسب اور دودھ دونوں رشتے کی حرام ہے۔ لہٰذا اسکا ذکر یہاں پر نہیں ہے۔ یہاں مقصود بالذکر باپ کی بیوی ہے کہ اس کی حرمت شادی کی وجہ سے عائد ہوتی ہے۔ لہٰذا کسی شخص کو اپنے باپ کی بیوی سے جو اس کے غیر حقیقی بھائی کی ماں ہے شادی کرنا حلال نہیں ہے لیکن اگر اس کے بھائی کو کسی اجنبی عورت نے دودھ پلایا تو وہ عورت اس شخص کے لئے حلال ہوگی۔ اور بہن کی ماں بھی بھائی کی ماں کی طرح ہے کیوں کہ بہن اگر حقیقی ہے تب تو وہ اس کی ماں ہوئی یا پھر وہ باپ کی بیوی ہوگی پہلی صورت (یعنی حقیقی بہن کی ماں یا حقیقی ماں تو) نسب اور دودھ دونوں رشتوں سے حرام ہے لیکن دوسری صورت میں وہ ازدواجی رشتہ کی بنا پر حرام ہوگی نہ کہ دودھ کے رشتہ سے اور یہاں مقصود بالذکر وہی ہے۔

یہ مسئلہ کی وہ صورت ہے جس میں نسبی بھائی یا بہن ہوں اور ماں نسب سے ہو یا دودھ کے رشتے سے اور یہ بتایا گیا کہ نسبی بھائی کی ماں ہی اس شخص کی ماں ہے اور وہ نسب اور دودھ دونوں اعتبار سے حرام ہے اور شادی کے رشتے سے جو بھائی ہے اس کی ماں یعنی باپ کی بیوی وہ شادی کے رشتہ سے حرام ہوئی لیکن دودھ شریک بھائی یا بہن کی ماں حرام نہیں ہے۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ بھائی یا بہن دودھ شریک ہوں۔ مثلاً دو لڑکوں نے ایک عورت کا دودھ پیا تو اب وہ دونوں ایک دوسرے کے دودھ شریک بھائی بن گئے۔ پھر ان میں سے کسی نے ایک اور عورت کا دودھ پیا تو وہ یہ دودھ پلانے والی دودھ کے رشتے سے اس کے بھائی کی ماں ہوگئی لیکن وہ عورت دوسرے بھائی پر حلال ہے۔ اسی طرح اگر ایک شخص کے دودھ شریک بھائی کی نسبی ماں ہو تو وہ بھی اس شخص کے لئے حلال ہوگی۔

دوسری صورت ام ولد الولد (بیٹے کی اولاد کی ماں) ہے، خواہ وہ اولاد لڑکا ہو یا لڑکی کیوں کہ لفظ ولد (یا اولاد) میں دونوں شامل ہیں۔ جیسا کہ ظاہر ہے اسی طرح آئندہ تحریر میں بھی یہی سمجھنا چاہیئے اس کو ام نافلہ یا ام ولد نافلہ کہتے ہیں یعنی بیٹے کی اولاد کی ماں۔ اس کو نافلہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ نافلہ کے معنے زیادتی کے ہیں اور پوتا پوتی بیٹے پر اضافہ ہیں، پس لفظ نافلہ بیٹے کی اولاد (پوتے پوتی) کی صفت ہے اور ام ولد الولد میں دو مفہوم کا احتمال ہے ایک تو یہ کہ اس کے معنے بیٹے کی بیوی (بہو) کے ہوں کیوں کہ وہ بیٹے کی اولاد پوتے پوتی کی ماں ہے اور دوسرا مفہوم یہ ہے کہ اس سے مراد بیٹی ہو کیوں کہ بیٹی بھی نواسی (یعنی اولاد

کی اولاد) کی ماں ہوتی ہے۔لیکن یہاں پر دوسرا مفہوم مرادنہیں ہے کیوں کہ بیٹی کی حرمت نسبی محرمات کے سلسلہ میں پہلے بتائی جا چکی ہے۔ یہاں پر مراد بیٹے کی بیوی (یعنی بہو) ہے جسے بیٹے کی اولاد کی ماں کہا گیا ہے اور وہ ازدواجی رشتے سے حرام ہے نہ کہ دودھ کے رشتے سے۔ پس اگر ایک شخص کے پوتے کی اولاد (یعنی حفید) کو کسی اجنبی عورت نے دودھ پلایا تو وہ شخص اس عورت سے شادی کر سکتا ہے۔ اسی طرح اگر ایک شخص کی بہو نے کسی غیر کے بچے کو دودھ پلایا جس کی ماں کوئی اور ہے تو یہ عورت اس شخص پر حلال ہے۔ نیز اگر اس بچے کی کوئی اور دودھ پلانے والی ماں ہے تو وہ بھی حلال ہے۔غرض بیٹے کی اولاد کی ماں جو حرام ہے وہ صرف بیٹے کی بیوی (بہو) ہے۔ اگر اولاد کی اولاد کو کسی اجنبی عورت نے دودھ پلایا اور دودھ کے رشتے سے اس کی ماں بن گئی ت وہ اس بیٹے کے باپ پر حرام نہ ہوگی۔ یا ایک شخص کے بیٹے کی بیوی (بہو) نے کسی اجنبی کے لڑکے کو دودھ پلایا تو وہ لڑکا دودھ کے رشتے سے اس شخص کا پوتا ہو گیا کیوں کہ اس نے اس کے بیٹے کا بنایا ہوا دودھ پیا۔اب اگر اس لڑکے کی نسبی ماں ہے تو وہ اس شخص پر حلال ہے۔اسی طرح اگر اس بچے کی دودھ کے رشتے سے ماں ہے تو وہ بھی حلال ہے۔غرض جو حرام ہے وہ صرف بیٹے کی بیوی ہے جو بیٹے کی اولاد کی ماں ہے۔ یہ اولاد خواہ نسبی ہو یا دودھ کے رشتے سے ہو۔لیکن بیٹے کی اولاد کی مائیں خواہ نسب کے رشتے سے ہوں یا دودھ کے رشتے سے کوئی بھی حرام نہیں سوا بیٹے کی بیوی (یعنی بہو) کے۔

تیسرے اولاد کی جدّہ (یعنی دادی' نانی)۔ کسی شخص کی اولاد کی جدّہ اس شخص کی ماں ہوگی (یعنی اولاد کی دادی) یا اس کی بیوی کی ماں ہوگی (یعنی اولاد کی نانی) پہلی کا یہاں ذکر نہیں ہے دوسری یعنی ایک شخص کی بیوی کی ماں اس کی اولاد پر بوجہ شادی ہو جانے کے حرام ہے۔ دودھ کے رشتہ سے حرام نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی اجنبی عورت نے ایک شخص کی اولاد کو دودھ پلایا تو دودھ پلانے والی عورت کی ماں اس شخص پر حرام نہ ہوگی۔ حالانکہ وہ اس کی اولاد کی نانی ہے کیوں کہ اس نے اس شخص کی اولاد کی ماں کو دودھ پلایا ہے۔

یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ کسی شخص کے نسبی بیٹے کی کوئی نانی رضاعی رشتہ سے ہو۔لیکن اگر وہ رضاعی بیٹا ہو۔ مثلاً ایک شخص کی بیوی نے کسی غیر کے بچے کو دودھ پلایا اور اس بچے کی کوئی دادی یا نانی ہے خواہ وہ باپ شریک ہو یا ماں شریک یا دودھ کے رشتے سے دادی نانی ہو بایں طور کہ اس نے کسی اور عورت کا دودھ پیا جس کی کوئی ماں ہے تو یہ تمام دودھ کے رشتے کی دادیاں نانیاں دودھ کے رشتے سے بننے والے والد پر بہرحال حلال ہوں گی۔

واضح ہو کہ نسبی اولاد کی ماں تو ہے ہی اس شخص کی بیوی۔ رہا بچے کی رضاعی ماں جس نے اسے

دودھ پلایا وہ بھی اس کے بچے کے باپ پر بلا اختلاف حلال ہے' غرض اولاد کی ماں نسبی ہو یا رضاعی حلال ہے۔

چوتھے اولاد کی بہن۔ یہ بہن یا تو ایک شخص کی اپنی ہی بیٹی ہوگی یا بیوی کی بیٹی ہوگی پہلی باپ شریک بہن ہوئی اور دوسری ماں شریک بہن۔ پہلی کا ذکر یہاں پر نہیں ہے کیوں کہ بیٹی تو نسب اور دودھ دونوں اعتبار سے حرام ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ رہی دوسری وہ ازدواجی رشتہ سے حرام ہوگی کیوں کہ کسی شخص کو اپنی بیوی کی ربیبہ (گیلڑ لڑکی) سے شادی جائز نہیں ہے لیکن بیٹے کی رضاعی بہن حرام نہیں چنانچہ اگر کسی اجنبی عورت نے اس شخص کے بیٹے کو دودھ پلایا اور اس بیٹے کی کوئی اور دودھ شریک بہن ہے تو اس کی اس بہن کے ساتھ اس شخص کی شادی ہو سکتی ہے خواہ اس کی یہ بہن دودھ پلانے والی کی بہن ہو یا اس کے خاوند کی بیٹی ہو جس کی وجہ سے دودھ اتر آیا یا کسی اور کی لڑکی ہو لیکن اس عورت کا دودھ پیا ہو۔

یہ مسائل اس صورت کے ہیں جبکہ اولاد نسبی ہو اور اس کی بہن نسبی یا دودھ شریک بہن ہو۔ لیکن اگر وہ اولاد دودھ کے رشتہ سے ہے بایں طور کہ ایک شخص کی بیوی نے کسی اجنبی بچے کو دودھ پلایا ہو اور اس بچے کی کوئی نسبی یا دودھ شریک یعنی اس نے اور اس کی بہن نے کسی اجنبی عورت کا جو اس شخص کی بیوی نہیں ہے دودھ پیا ہو تو وہ دونوں اس شخص پر حلال ہیں۔

اب یہاں پر ایک مسئلہ سمجھ لینا چاہئے کہ اگر کسی شخص کے بیٹے نے اپنی نسبی نانی کا دودھ پیا تو کیا اس کی ماں اپنے خاوند پر حرام ہو جائے گی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہرگز نہیں' کیوں کہ اس صورت میں اس لڑکے کی ماں اس کی دودھ شریک بہن تو بن جائے گی لیکن یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ بیٹے کی دودھ شریک بہن باپ پر حلال ہے اور ان مسائل میں بیٹی کی بہن ایسی ہی ہے جیسے بیٹے کی بہن۔

پانچویں پھپھی کی یا چچا کی ماں۔ پھپھی کی ماں یا تو وہی ہے جو دادی ہے درآنحالیکہ وہ حقیقی پھپھی ہو۔ یا حقیقی پھپھی نہ ہو تو دادا کی بیوی ہوگی۔ ظاہر ہے کہ یہاں پر پہلی کا ذکر مقصود نہیں ہے کیوں کہ اسکی حرمت ماں کی حرمت کی طرح نسب کی وجہ سے ہے۔ ازدواجی رشتہ کی وجہ سے نہیں ہے' رہی دوسری صورت یعنی دادا کی بیوی تو اس کے ساتھ ازدواجی رشتہ کی بنا پر تو حلال نہیں ہے' البتہ دودھ کے رشتہ سے حلال ہے چنانچہ اگر کسی اجنبی عورت نے ایک شخص کے چچا یا اس کی پھپھی کو دودھ پلایا اور وہ عورت ان کی ماں بن گئی تو وہ اس دودھ پلانے کے رشتے سے جو بھتیجا ہے اس پر حرام نہیں ہے۔ یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ چچا یا پھپھی نسب کے رشتے سے ہوں اور ان کی ماں نسبی یا رضاعی ہو اسی طرح اس صورت

میں جب کہ وہ دونوں دودھ کے رشتے سے چچا یا پھپھی ہوں بایں طور کہ اس شخص کی دادی یعنی اس کے باپ کی ماں نے کسی اجنبی لڑکے یا لڑکی کو دودھ پلایا ہو اور وہ اس دودھ کے پینے کے باعث اسکا چچا یا (بصورت عورت ہونے کے) پھپھی بن جائے اور اس چچا یا پھپھی کو اس کی دادی کے علاوہ کسی اور نے دودھ پلایا ہو جسے رضائی ماں کہتے ہیں یا اس کی کوئی نسبتی اں ہو تو دونوں مائیں حلال ہیں۔

چھٹے ماموں یا خالہ کی ماں: اور ماموں کی ماں ہی نانی ہوئی جس کا ماں کی طرح حرام ہونا نسب اور دودھ دونوں رشتوں سے ثابت ہے اس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ یہاں پر نانا کی بیوی (نانی) کا ذکر کرنا مقصود ہے یہ نانی ازدواج کی بنا پر حلال نہیں ہے البتہ دودھ کے رشتہ سے ہو تو حلال ہے۔ چنانچہ اگر کسی اجنبی عورت نے کسی شخص کے ماموں یا خالہ کو دودھ پلایا تو وہ عورت اس شخص پر حلال ہوگی اگرچہ وہ ان کی ماں ہو گئی (اور ماموں یا خالہ کی ماں ہو جانے کی وجہ سے نانی بن گئی) اور ماموں یا خالہ کی ماں کے بارے میں وہی حکم ہے جو چچا اور پھپھی کی ماں کا ہے۔

اب صرف دو مسئلے رہ گئے ان میں سے ایک یہ ہے کہ پہلے یہ بتایا جا چکا ہے کہ شادی کے رشتے سے جو حرمت عائد ہوتی ہے وہ عقدِ صحیح اور مباشرت سے ہوتی ہے خواہ وہ مباشرت عقدِ فاسد یا شبہ میں ہوگئی ہو اور بدفعلی سے حرمت مصاہرہ (یعنی رشتہ ازدواجی والی حرمت) کے ثابت ہونے کے بارے میں جو اختلاف ہے وہ پہلے بتایا جا چکا ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ بدفعلی کے نتیجہ میں جو دودھ اترا ہو اس کے پینے سے حرمت عائد ہوگی یا نہ ہوگی؟ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ عورت کی چھاتی میں جو دودھ مرد کے تعلق سے اترتا ہے اس کی تعریف کیا ہے؟ آیا اس کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ دودھ اس حمل یا ولادت کی وجہ سے پیدا ہوا ہے جو اس شخص کی مباشرت سے ہوا یا نہیں؟ اگر کسی خاوند والی عورت کے دودھ اتر آیا اور اس کے خاوند نے اسے طلاق دے دی اور اس عورت نے کسی اور سے شادی کر لی۔ یا کسی بچہ کو پہلے خاوند سے طلاق کے بعد اس نے دودھ پلایا تو ان دونوں میں سے دودھ کے رشتہ سے کس کو باپ قرار دیا جائے؟

پہلے مسئلہ کا جواب یہ ہے کہ اگر ایک شخص کسی عورت کے ساتھ گناہ کا مرتکب ہوا اس کے نتیجہ میں بچہ پیدا ہوا اور اس ولادت کے باعث عورت کی چھاتیوں میں دودھ اتر آیا اور اس نے وہ دودھ کسی اجنبی لڑکی کو پلایا تو لڑکی لاکلام اس گنہگار عورت کی بیٹی بن گئی۔ اسی طرح جیسے ایک بدکار شخص کی بدکاری کے نتیجہ میں پیدا ہونے والا لڑکا اس شخص کا بیٹا قرار پاتا ہے۔ اس میں اختلاف نہیں ہے۔ دودھ پینے والی لڑکی اپنی اصل اور شاخ اور کنبے کے لوگوں پر حرام ہوگی۔ اگر دودھ پینے والا لڑکا ہے تو اس پر دودھ پلانے والی اور اس

کی اصل اور شاخ اور کنبہ حرام ہوگا۔ جس طرح بجائے خود ناجائز اولاد پر یہ سب حرام ہیں۔ اب رہا وہ شخص جس نے وہ بدکاری کی تو یہ لڑکی اس پر (۱) اور صرف اس کے اصول و فروع پر حرام ہے۔ لہٰذا اس کے بھائیوں اور چچاؤں پر حرام نہ ہوگی جس طرح کہ ناجائز لڑکی بذات خود حرام ہے (کسی رشتے سے حرام نہیں ہے) کیوں کہ اس کا نسب اس شخص کے ساتھ نہیں جوڑا جا سکتا۔ لہٰذا اس کی حرمت اس کے متعلقین تک نہیں پہنچتی البتہ اس شخص کے اصول اور فروع اس پر حرام ہوں گے کیوں کہ وہ لڑکی اس کا ایک جزو ہے اور اس کے مادۂ تولید سے اسی طرح پیدا ہوئی ہے جس طرح نسبی لڑکی پیدا ہوتی ہے اور اس لڑکی نے اس شخص کے دودھ سے جس کا قائم مقام اس کا مادۂ تولید ہے پرورش پائی ہے۔ بنا بریں اسے اس شخص کا جزو قرار دیا جا سکتا ہے۔

اب رہا دوسرے مسئلہ کا جواب سو اس بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۲)

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر بچہ کا ناجائز ہونا ثابت ہو جائے تو وہ متفقہ طور پر اس کی ماں کی اولاد قرار پائے گا لہٰذا وہ ماں اور اس کی اصل اور شاخیں اور حواشی سب اس لڑکے پر حرام ہوں گے۔ کیوں کہ بہر حال وہ انسان ہے اور اس عورت سے پیدا ہوا ہے اور اس کا دودھ پینے والا بچہ بھی (اس حکم میں) ناجائز لڑکے ہی کی مانند ہے کہ اس کو دودھ پلانے والی اور اس کی جڑ اور شاخیں اور حواشی اسی طرح اس پر حرام ہیں۔ رہا وہ گنہگار شخص، سو اسے ناجائز اولاد کے باپ قرار دیئے جانے کے بارے میں شافعیہ کے درمیان اختلاف ہے کیوں کہ اس شخص سے بجز مادہ تولید کے اور کچھ خارج نہیں ہوا اور وہ ایک بے حقیقت شے ہے اور قابل احترام نہیں ہے لہٰذا اس سے پیدا ہونے والا بچہ اس کا بیٹا قرار نہ پائے گا۔ ایسی صورت میں بدکار شخص کے لئے حلال ہے کہ وہ اپنی ناجائز بیٹی سے شادی کر لے۔ اسی طرح وہ لڑکی اس کے اصول و فروع پر بھی محض کراہت کے ساتھ حلال ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر چہ مرتکب گناہ پر اپنی ناجائز بیٹی سے شادی کرنا حرام ہے لیکن وہ لڑکی جس نے گناہ کے دودھ سے پرورش پائی ہے کسی حالت میں اس کی بیٹی نہیں کہی جا سکتی۔ کیوں کہ اس دودھ کا موجب اس شخص کو قرار نہیں دیا جا سکتا جب تک کہ وہ دودھ ایسے حمل سے پیدا نہ ہو جس کا نسب اس شخص کے ساتھ وابستہ اور ثابت ہو۔ اگر نسب ہی ثابت نہ ہو تو دودھ پینے والے کو اس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ پس اگر کسی نے ایسا دودھ پیا تو وہ اس شخص کا رضاعی بیٹا تصور نہ ہوگا۔ لہٰذا ان کے درمیان ازدواجی رشتہ کی حرمت بھی ثابت نہ ہوگی اور وہ لڑکی بھی جس نے گناہ کے نتیجہ میں پیدا ہونے والا دودھ پیا نہ اس پر حرام ہوگی اور نہ اس شخص کے اصول و فروع پر۔ جیسا کہ دوسرے مسئلہ کے ضمن میں بتایا گیا۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ایک شخص کا وہ دودھ جس سے دودھ پینے والے کا رضاعی باپ ہونا ثابت ہوتا ہے اس کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ دودھ اس شخص کی بیوی کی چھاتیوں میں حاملہ ہو جانے پر بچہ پیدا ہونے پر اترے۔ لہٰذا اگر کسی شخص نے ایک عورت سے شادی کی اور اس سے کوئی اولاد نہ ہوئی لیکن دودھ آ گیا اور وہ دودھ کسی بچے کو اس نے پلایا تو وہ بچہ خاص

اس عورت کی رضاعی اولاد متصور ہوگا اور اس پر حرام ہوگا کہ وہ اس عورت کے اصول وفروع اور اس کے محرموں سے شادی کرے۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ وہ دودھ اس عورت کے باکرہ ہونے کی حالت میں اتر آیا ہو یا مباشرت ہو جانے پر اترا ہو۔ اگر عورت حاملہ ہو جائے تو یہ حمل اس دودھ کو اس کے خاوند کا سبب قرار دینے کے لئے کافی نہیں ہے اس کے لئے ولادت ضروری ہے۔ شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے۔ رہی اس شخص کی حیثیت سو وہ اس کا باپ متصور نہ ہوگا پس وہ لڑکا اس کے اصول وفروع سے جو اس عورت سے نہ ہوں شادی کر سکتا ہے۔

اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو' جس سے ایک لڑکا ہے' طلاق دے دی پھر اس عورت نے عدت گزارنے کے بعد کسی اور سے شادی کر لی اور دوسرے خاوند سے مباشرت ہوئی اور اس سے حاملہ ہوئی لیکن پہلے بچہ کا جو دودھ اترا تھا وہ جاری ہے اور وہ دودھ اس نے کسی لڑکے کو پلایا تو صحیح یہ ہے کہ وہ دودھ پینے والا بچہ پہلے خاوند کا رضاعی بیٹا ہوگا۔ درآنحالیکہ دوسرے خاوند سے کوئی اولاد نہ ہوئی ہو۔

اگر ایک شخص نے کسی عورت سے شادی کی اور اس سے بچہ پیدا ہوا جسے اس نے دودھ پلایا اس کے بعد دودھ خشک ہو گیا اور بند ہو گیا۔ اس کے بعد پھر دودھ اترا اور یہ دودھ اس نے کسی اور بچے کو پلایا تو یہ بچہ اس عورت کے خاوند کا رضاعی بیٹا متصور نہ ہوگا۔ کیوں کہ اس (کے حمل) سے جو دودھ اترا تھا وہ بند ہو گیا تھا۔ لہٰذا یہ بچہ اس شخص کی اولاد کے ساتھ جو دودھ پلانے والی کے بطن سے نہ ہو شادی کر سکتا ہے۔ اسی طرح اگر اس شخص نے اس عورت کو طلاق دے دی اور اس کی چھاتیوں کا دودھ خشک ہو گیا پھر اس عورت نے دوسرے شخص سے شادی کر لی اور اس سے حمل ہونے سے پہلے پھر دودھ اتر آیا تو یہ دوسرے خاوند کا دودھ متصور ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ رضاعی باپ ثابت ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ بچہ جس کی وجہ سے دودھ اترا ہے اس کا نسب اس شخص سے ثابت ہو پس اگر کسی شخص کے ہاں اولاد پیدا ہوئی اور اس ولادت کے باعث بیوی کے دودھ اتر آیا لیکن اس شخص نے اس اولاد سے انکار کر دیا اور کہا کہ "وہ میری اولاد نہیں ہے" اور اس کا نسب اس بچے سے ثابت نہ ہو سکا اور اس کی بیوی نے کسی بچہ کو دودھ پلایا تو وہ بچہ اس شخص کی رضاعی اولاد قرار نہیں دی جائے گی اور ان میں حرمت بھی نافذ نہ ہوگی۔ اب اگر اس شخص سے دوسری بار حلف لی جائے اور وہ کہے کہ یہ میری ہی اولاد ہے تو اس سے دودھ پینے والے اور اس شخص کے درمیان حرمت پھر واپس آ جائے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ گناہ کے نتیجہ میں جو دودھ پیدا ہوا اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے کیوں ناجائز اولاد سے نسب ثابت نہیں ہوتا۔

اگر ایک عورت نے کسی شخص سے شادی کی اور اس سے بچہ پیدا ہوا جس کے باعث اس عورت کے دودھ اتر آیا۔ پھر خاوند نے اسے طلاق دے دی اور اس نے کسی اور سے شادی کر لی اور پہلے بچہ کی وجہ سے جو دودھ پیدا ہوا تھا وہ جاری ہے۔ اگر اس نے کسی بچہ کو دودھ پلایا تو وہ بچہ پہلے خاوند کی رضاعی اولاد متصور ہوگا۔ تا آنکہ دوسرے خاوند سے کوئی اولاد نہ ہو جائے۔ اگر (دوسرے خاوند سے) اولاد ہو جائے تو پہلے خاوند کا دودھ ختم اور یہ دوسرے خاوند کا دودھ متصور ہوگا۔ یہ مسئلہ اس صورت کے خلاف ہے جب کہ کسی کنواری عورت کے دودھ اتر آئے اور پھر وہ شادی کر لے اور دودھ جاری رہے تو دودھ اسی عورت کا تصور کیا جائے گا اس کے خاوند کا متصور نہ ہوگا تا آنکہ اس سے حمل نہ ہو جائے۔ اس صورت میں وہ

دودھ مشترکہ متصور ہوگا اگر چہ اولاد نہ ہو۔ ان دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہے۔ پہلی صورت میں جو دودھ اترا وہ پہلے خاوند کی اولاد کے پیدا ہونے سے تھا لہٰذا وہ تو خاص اسی کا دودھ ہوا اور جب تک دوسرے خاوند کے بچے کی ولادت نہ ہو وہی دودھ جاری سمجھا جائے گا۔ لیکن دوسری صورت میں وہ دودھ باکرہ عورت کے بغیر کسی خاوند کے نازل ہوا۔ لہٰذا اس کی حیثیت پہلے کی نسبت نہایت کمزور ہے۔

اس بیان سے واضح ہے کہ دودھ کی نسبت ایک خاوند سے اس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک دوسرے خاوند سے بچہ نہ پیدا ہو جائے اگر چہ اس میں زیادہ عرصہ گزر جائے یا دودھ بند ہو کر پھر اتر آئے حنفیہ کو اس اور سابقہ مسئلہ میں اختلاف ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ کسی شخص کا دودھ ثابت ہونے کی دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ اس نے بیوی سے مباشرت کی ہو دوسری شرط یہ ہے کہ انزال بھی ہوا ہو۔ پس اگر کسی عورت سے محض عقد ہوا یا مباشرت کی لیکن انزال نہیں ہوا اور اس عورت کے دودھ اتر آیا تو یہ دودھ اس شخص کا ثابت نہ ہوگا۔ اب اگر ایک شخص نے کسی باکرہ عورت سے شادی کی جسے دودھ آ رہا ہے لیکن اس کے ساتھ مباشرت نہیں کی اور اس کی بیوی کا یہ دودھ کسی بچے نے پیا تو یہ بچہ اس عورت کا رضاعی بیٹا متصور ہوگا۔ مرد کا نہ ہوگا۔ لیکن اگر کوئی شخص ایک عورت سے آلودہ ہوا اور اس کے دودھ اتر آیا تو یہ دودھ بقول معتمد اس شخص کا مانا جائے گا۔ حنفیہ کو اس سے اتفاق ہے جیسا کہ صلبی (نسبی) رشتے کے ذکر میں بتایا گیا ہے۔ یہ دودھ مباشرت کے وقت سے لے کر بند ہونے تک اسی شخص کا متصور کیا جائے گا اگر چہ یہ حالت چند سال تک جاری رہے۔ اگر اس شخص نے اس عورت کو طلاق دے دی یا وہ شخص وفات پا گیا اور اس عورت نے پھر کسی سے شادی نہیں کی اور دودھ مسلسل جاری رہا تو یہ دودھ اس شخص کا متصور ہوگا اور اس کے ساتھ حرمت مصاہرہ (ازدواج سے پیدا ہونے والی حرمت) ثابت ہوگی اگر اس شخص نے طلاق دے دی یا خاوند وفات پا گیا اور عورت نے ایام عدت گزارنے کے بعد کسی اور سے شادی کر لی اور پہلا دودھ ہنوز اس کی چھاتیوں میں تھا۔ ادھر دوسرے خاوند نے مباشرت کی اور انزال ہوا تو یہ دودھ دونوں خاوندوں کا مشترکہ متصور ہوگا لہٰذا اگر اس عورت نے کسی بچے کو دودھ پلایا تو وہ دونوں خاوندوں یعنی طلاق دینے والے خاوند اور موجودہ خاوند دونوں کا رضاعی بیٹا متصور ہوگا اور اس لڑکے کی نسبت مصاہرت (یعنی وہ تعلق جو شادی کے رشتہ سے ہوتا ہے) ثابت ہو جائے گی۔ لیکن اگر اس نے تیسرے خاوند سے (اس طرح) شادی کی اور وہ دودھ جو پہلے اور دوسرے خاوند کی وجہ سے پیدا ہوا تھا ہنوز اس کی چھاتیوں میں باقی ہے اور اس تیسرے خاوند سے بھی مباشرت اور انزال ہوا تو یہ تیسرا خاوند اس بچے کا رضاعی باپ بننے میں ان خاوندوں کا شریک متصور نہ ہوگا۔ لیکن اگر ایک عورت نے کسی سے شادی کی اور اس سے بچہ ہوا۔ اور اس نے اسے دودھ پلایا یہاں تک کہ اس نے دودھ چھڑا دیا اور دودھ ختم ہو گیا اور اب اس نے کسی اور سے شادی کر لی اور اس شخص سے مباشرت اور انزال کے بعد اس کے دودھ اتر آیا تو یہ دوسرے خاوند کا متصور ہوگا۔ غرض پہلے اور دوسرے کے دودھ میں مشترک ہونے کی دو شرطیں ہیں:

ایک تو یہ کہ دوسرے خاوند سے مباشرت ہونے سے پہلے اس کا دودھ بند نہ ہوا ہو۔ اگر پہلا دودھ بند ہو چکا تھا اور اس کے بعد دوسرے خاوند سے مباشرت ہوئی تو یہ دودھ خالصۃً دوسرے خاوند کا دودھ متصور ہوگا۔

دودھ کا رشتہ ثابت ہونے کا بیان

دودھ کا رشتہ یا تو شہادت سے ثابت ہوتا ہے یا زوجین کے اقرار سے یا پھر دونوں میں سے ایک کے اقرار سے۔ اس کے مسائل بموجب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

دوسری شرط یہ ہے کہ دوسرا خاوند مباشرت کرے اور انزال ہو اس سے پہلے وہ دودھ صرف پہلے خاوند کا مانا جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مرد کا دودھ نہیں ثابت ہو سکتا جب تک کہ یہ دو شرطیں نہ ہوں:

ایک شرط یہ ہے کہ یہ وہ دودھ جو عورت کی چھاتیوں میں اترا ہے وہ اس حمل کا نتیجہ ہو جو اس شخص کی مباشرت سے ہوا۔ لہٰذا وہ دودھ جو کسی باکرہ کے اتر آئے یا ایسی عورت کے اتر آئے جس نے کسی شخص سے شادی تو کر لی ہو اور مباشرت بھی ہوئی لیکن حمل نہ ہوا ہو اس دودھ سے حرمت مصاہر ثابت نہ ہوگی نہ عورت کے لئے اور نہ مرد کے لئے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اس حمل کا نسب اس شخص سے ثابت ہو۔ پس اگر کسی عورت سے شادی ہوئی اور مباشرت بھی ہوئی اور حمل بھی ہو گیا لیکن اس شخص نے اس حمل کے اپنا ہونے سے انکار کیا اور اس کا نسب اس کے ساتھ ثابت نہ ہو سکا۔ اور عورت نے وہ دودھ جو عورت کی چھاتیوں میں اترا کسی بچے کو پلایا تو وہ بچہ اس شخص کا رضاعی بیٹا نہ ہوگا۔ لہٰذا ان کے مابین حرمت رضاعت بھی عائد نہ ہوگی البتہ وہ اس عورت کا رضاعی بیٹا بہ تفصیل مذکورہ بالا متصور ہوگا اور ان کے مابین حرمت مصاہرہ ثابت ہو جائے گی اسی طرح اس صورت میں جب کہ ایک شخص کسی عورت سے آلودہ گناہ ہوا اور اس سے ناجائز اولاد پیدا ہوا اور اس ولادت کے باعث اس کے دودھ اتر آئے پھر وہ عورت کسی بچے کو دودھ پلائے تو وہ بچہ اس ملوث شخص کا رضاعی بیٹا قرار نہ پائے گا کیوں کہ گناہ کے نتیجہ میں اترنے والے دودھ کی کوئی حقیقت نہیں ہے اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ دودھ کی حرمت نسب کے مانے جانے پر موقوف ہے۔ البتہ وہ لڑکا اس ملوث عورت کا رضاعی بیٹا قرار پائے گا جیسا کہ بتایا گیا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ رضاعت کا ثبوت مال کی طرح یا گواہوں کی گواہی سے ہوتا ہے یا اقرار سے۔ شہادت سے ثابت کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ دو معتبر مرد گواہی دیں یا پھر ایک معتبر مرد اور دو معتبر عورتیں گواہ ہوں لہٰذا رضاعت کے ثبوت کو ایک معتبر شخص کی گواہی کافی نہیں ہے خواہ مرد ہو یا عورت' اسی طرح غیر معتبر آدمیوں (مردوں) یا چار معتبر عورتوں کی گواہی بھی کافی نہیں ہے بلکہ لازم ہے کہ گواہوں میں ایک مرد ضرور ہو۔ پھر گواہی دینے والے (شاہد) اگر زوجین کے سامنے شہادتیں دیں کہ ان (زوجین) میں باہمی رضاعی رشتہ ہے تو ان پر واجب ہوگا کہ وہ خود (ایک دوسرے سے) علیحدہ ہو جائیں۔ خواہ مباشرت نہ ہوئی ہو یا ہو چکی ہو۔ لیکن اگر مباشرت ہو چکی ہو تو ان پر واجب ہے کہ زبان سے کہہ کر خود عقد کو فسخ کر دیں۔ بایں طور کہ خاوند گواہوں کے سامنے کہے کہ میں نے اس عقد زوجیت کو جو ہم نے کیا تھا فسخ کر دیا۔ یا وہ عورت ایسا ہی کہے تاہم اگر مباشرت اب تک نہیں ہوئی تو دونوں کا (بغیر کچھ کہے بھی) ایک دوسرے سے جدا ہو جانا کافی ہے اور دونوں یکجا نہ ہوں۔ علیحدہ ہو جانے کے بعد بھی اگر مرد اس عورت سے مباشرت کرے تو گناہ ہوگا۔ لیکن حد نافذ نہیں ہوگی خواہ اس بارے میں شبہ ہو یا یقین ہو۔ کیوں کہ زوجین کے سامنے رضاعت کا ثبوت بہم پہنچنے سے ان کا نکاح فسخ نہیں

ہوتا بلکہ نکاح فاسد قرار پاتا ہے اور نکاح فاسد کی صورت میں ایک اشتباہ رہتا ہے جس کی بنا پر مباشرت کر لینے سے آدمی حد سے بچ جاتا ہے تاہم زوجین پر لازم ہے کہ وہ خود فسخ نکاح کر کے ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جائیں۔ اگر وہ ایسا نہ کریں تو قاضی (حاکم شرع) ان کے درمیان علیحدگی کرا دے۔ اور جب قاضی تفریق کرا دے تو ان کا نکاح جاتا رہے گا۔ اس کے بعد بھی اگر مباشرت کا ارتکاب کرے تو وہ معصیت متصور ہوگا اور اس پر حد (شرعی سزا) نافذ کی جائے گی۔ پس حنفیہ جو یہ کہتے ہیں کہ ''ثبوت رضاعت سے تفریق نہیں ہوتی جب تک کہ قاضی علیحدگی نہ کرا دے'' اس کا یہی مطلب ہے۔ یعنی اگر (حکما) علیحدگی سے پہلے اس شخص نے مباشرت کر لی تو (دونوں میں سے) کسی پر حد نافذ نہ ہوگی۔

اگر معتمد شہادتوں سے صرف عورت کو اس امر سے آگاہ کیا (کہ اس کا خاوند اس کی بیوی کا دودھ شریک بھائی) ہے اور اس وقت خاوند موجود نہیں تھا یا سفر میں تھا اور بعد میں واپس آیا تو اس عورت پر واجب ہے کہ اس سے علیحدہ رہے اور اسے اپنے اوپر قادر نہ ہونے دے۔ یہاں تک کہ وہ خود باقاعدہ اپنا عقد فسخ کر لیں یا قاضی فسخ کرا دے۔ اسی طرح بقول معتمد اس عورت کے لئے یہ بھی حلال نہیں ہے کہ وہ رضاعت کا فیصلہ ہونے سے پہلے کسی اور سے شادی کر لے۔ اگر اس کی اطلاع صرف خاوند کو ہوئی (اور بیوی کو نہیں ہوئی) تو اس خاوند پر واجب ہے کہ بیوی سے علیحدہ رہے اگر مباشرت کر لی تو گناہ ہوگا۔

واضح ہو کہ رضاعت کے بارے میں حاکم شرع کے سامنے شہادت دینے کے لئے ضروری نہیں ہے کہ عورت دعویٰ کرے بلکہ بہتری کے پیش نظر اس کا ثبوت درکار ہوگا کیوں کہ رضاعت کا دعویٰ مباشرت کے حرام ہونے کو شامل ہے اور شرمگاہوں کی حفاظت اللہ تعالیٰ کے احکام کی پاسداری ہے یعنی حقوق اللہ میں سے ہے یہ اسی طرح ہے جیسا کہ طلاق کی بابت گواہی دینا۔ لہٰذا اگر کسی ایک معتبر عورت نے بھی ان میاں بیوی کو اس امر کی بابت بتایا کہ دونوں نے ایک ہی عورت کا دودھ پیا ہے تو اس کی چار صورتیں ہوں گی:

پہلی صورت یہ ہے کہ وہ دونوں معاً اس بات کو سچ مان لیں۔ ایسی صورت میں نکاح فاسد ہو جائے گا اور ان پر واجب ہو جائے گا کہ اگر مباشرت ہو چکی ہے تو اس صورت حال کا اعلان کر کے ایک دوسرے سے الگ ہو جائیں لیکن اگر مباشرت نہیں ہوئی تو کچھ اعلان کئے بغیر ہی ان کا علیحدہ ہو جانا کافی ہے اور وہ عورت اس صورت میں مہر کی مستحق نہ ہوگی۔ اگر وہ خود ہی جدا نہ ہوں تو قاضی پر واجب ہے کہ ان میں علیحدگی کرا دے۔ کیوں کہ اس عورت کی بات کا تصدیق کرنا اس امر کا اقرار کر لینا ہے یعنی گویا انہوں نے اس بات کو مان لیا ہے کہ ان کا عقد فاسد ہو گیا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں (یہ سنتے ہی) معاً عورت کو جھٹلا دیں۔ ایسی صورت میں نکاح فاسد نہ ہوگا اور ان کا ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جانا بھی واجب نہیں ہے لیکن احتیاط اسی میں ہے کہ دونوں الگ ہو جائیں۔ پھر اگر یہ اطلاع انہیں مباشرت کے بغیر ہوئی ہے تو خاوند پر کسی مہر کی ادائیگی واجب نہیں ہے تاہم یہی افضل ہے کہ بیوی کو نصف مہر ادا کر دیا جائے اور عورت کے لئے بہتر یہ ہے کہ اس میں سے کچھ نہ لے اور اگر یہ بات مباشرت ہونے کے بعد معلوم ہوئی تو طے شدہ مہر اور مہر مثل دونوں میں سے جو کم ہے اس کا ادا کرنا لازم ہے۔ لیکن ایام عدت اور رہائش کے اخراجات لازم نہیں ہیں پھر بھی خاوند کو چاہئے کہ جو مہر طے ہوا ہے گو وہ مہر مثل سے زیادہ ہو وہ ادا کر دے اور (ایام عدت کا) نفقہ اور رہائش کا خرچ

بھی دے دے۔ اگر ایسا نہ کریں اور زوجیت کو باقی رکھنا چاہیں تو اگر چہ یہ امر احتیاط کے خلاف ہے تاہم یہ کر سکتے ہیں۔

تیسری صورت یہ ہے کہ خاوند اس (اطلاع) کی تصدیق کرے لیکن عورت انکار کرے' ایسی صورت میں عقد فاسد ہو جائے گا' لیکن خاوند پر مہر بدستور واجب الادار ہے گا خواہ یہ اطلاع مباشرت سے پہلے ہوئی ہو یا بعد میں۔ لیکن علیحدگی خاوند ہی کی جانب سے ہوگی۔

چوتھی صورت اس کے برعکس یہ ہے کہ بیوی اس کو سچ مان لے لیکن خاوند اسے جھوٹ بتائے۔ ایسی صورت میں نکاح فاسد نہ ہوگا۔ البتہ بیوی کو یہ حق ہوگا کہ وہ اس کے لئے خاوند کو قسم دلائے۔ اگر خاوند قسم سے انکار کرے تو ان میں علیحدگی کرادی جائے گی۔

یہ مسائل اس صورت میں ہیں جبکہ یہ اطلاع دینے والی ایک معتبر عورت ہو۔ اگر وہ عورت قابل اعتبار نہیں ہے تو اس کے کہنے سے کچھ نہیں ہوتا (اس بارے میں) ایک مرد اور ایک عورت کی گواہی ایسی ہی ہے جیسی ایک معتبر عورت کی گواہی یا ایک مرد اور دو غیر معتبر عورتوں کی شہادت اس صورت میں بھی مندرجہ بالا تفصیل کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا کہ اگر دونوں میاں بیوی نے ان کی گواہیوں کو مان لیا یا صرف خاوند نے مانا تو نکاح فاسد ہو جائے گا ورنہ یہ معاملہ مشتبہ ہو جائے گا تاہم احتیاط علیحدگی ہی میں ہے۔

مسائل متذکرہ بالا کا تعلق گواہی سے ہے۔ رہا معاملہ اقرار کا سو اقرار یا تو صرف خاوند کی جانب سے ہوگا یا صرف بیوی کی جانب سے یا دونوں کی طرف سے۔ اب اگر اقرار صرف خاوند کرتا ہے تو اس کے اقرار پر عمل کیا جائے گا۔ جب تک کہ وہ اس سے رجوع نہ کرے۔ اگر رجوع کرے (اور اپنی بات سے پھر جائے) تو اس کا رجوع تسلیم کر لیا جائے گا بشرطیکہ اس نے تاکیداً اقرار نہ کیا ہو۔ تاکید کا مطلب یہ ہے کہ وہ یوں کہے کہ تم نے جو بات کہی مثلاً یہ کہ وہ عورت میری دودھ شریک بہن ہے وہ سچ ہے یا یہ پکی بات ہے یا یہ ثابت شدہ ہے یا یوں کہے کہ میں نے جس بات کو تسلیم کیا ہے وہ امر ثابت شدہ ہے۔ لیکن اگر اس نے اس طرح نہیں کہا اور جو کچھ کہا تھا اس سے پلٹ گیا اور کہنے لگا کہ میں نے جس بات کا اقرار کیا تھا وہ غلطی سے کیا تھا تو ایسی صورت میں اس کا رجوع کر لینا درست ہوگا اور ان کی زوجیت باقی رہے گی۔ اگر بار بار اقرار کیا تو بار بار اقرار کرنا تاکید نہیں ہے بلکہ تاکید کی وہی صورت ہے جو بتائی گئی۔

اگر یہ اقرار صرف بیوی کی طرف سے ہو مثلاً وہ کہے کہ میں اس کی دودھ شریک بہن ہوں تو اس کا کہنا معتبر نہیں ہے۔ خواہ یہ اقرار اس نے عقد سے پہلے کیا ہو یا بعد میں کیا ہو اور خواہ اس اقرار پر اصرار کرے یا اس سے پھر جائے اور خواہ اپنے اقرار کی تائید کرے یا نہ کرے۔ بہر حال چونکہ حرمت (عائد کرنے) کا حق شارع نے اسے نہیں دیا لہٰذا اگر وہ حرمت کا اقرار کرے تو ان کا اعتبار نہیں ہے اگر چہ بقول معتمد وہ اس پر اصرار کرے۔

یہ بات بھی ایسی ہی ہے جیسے کہ وہ تنہا اقرار کرے کہ اس کے خاوند نے اسے تین طلاق دے دی ہے۔ اس بارے میں اس کا اقرار معتبر نہیں ہے کیوں کہ طلاق دے کر حرمت عائد کرنا اس کا کام نہیں ہے لہٰذا اس کا اقرار اس بارے میں بھی قابل اعتبار نہیں ہے اور اسے حق ہے کہ اگر خاوند انکار کرے تو اس کے ساتھ رہے۔ لیکن اگر دونوں اس بات کو مان لیں اور خاوند بطریق بالا اس کی تاکید کرے تو اس کے مطابق عملدرآمد ہوگا اگر چہ وہ دونوں ایک ساتھ اپنے اقرار سے رجوع

کریں۔ ایسی صورت نہ ہو تو ان کا اپنے اقرار سے رجوع کرنا درست ہوگا۔ جیسا کہ بتایا گیا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ رضاعت کا ثبوت اقرار سے بھی ہو سکتا ہے اور شہادت سے بھی۔ اگر میاں بیوی دونوں نے رضاعت کا اقرار کر لیا خواہ رضاعی بھائی بہن ہونے کا یا اس بات کا کہ دودھ پلانے والی ماں یا پھپھی یا خالہ وغیرہ ہے جن کا کہ پہلے ذکر کیا گیا ایسی صورت میں ان کا نکاح فسخ ہو جائے گا خواہ یہ اقرار مباشرت سے پہلے کریں یا بعد میں۔

اگر بیوی رضاعت کا اقرار کرے اور خاوند انکار کرے تو بیوی کے اقرار سے کچھ نہیں ہوتا۔ کیوں کہ اس کا اقرار کرنا قابل الزام حرکت ہے (کہ خاوند سے چھٹکارا پانے کے لئے وہ ایسا کہتی ہے) اگر اس کے اقرار پر خاوند نے طلاق دے دی تو وہ مہر کی حق دار نہ ہوگی۔ کیوں کہ اس نے خود اس عقد کے فاسد ہونے کا اقرار کیا لہٰذا مہر کی مستحق نہ رہی۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ عورت نے رضاعت کو تسلیم کر لیا اور اس کے بعد وفات پا گئی۔ تب بھی وہ مہر کی حق دار نہ ہوگی۔ ایسی صورت میں اس کی موت سے اس کے حق مہر کی تائید نہیں ہوتی کیوں کہ مرنے سے پہلے ہی اس نے عقد کے فاسد ہونے کو تسلیم کر لیا تھا۔

اگر صرف خاوند کو رضاعت کا اقرار ہے اور بیوی کو انکار ہے تو خاوند کے اقرار کو تسلیم کیا جائے گا کیوں کہ اس پر یہ الزام نہیں لگایا جا سکتا کہ اس نے بیوی سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لئے رضاعت کا بہانہ بنایا ہے۔ اس لئے کہ طلاق دینا اس کے اختیار میں ہے (اس بہانہ کی کیا ضرورت؟) البتہ یہ الزام اس پر لگایا جا سکتا تھا کہ اگر مباشرت نہیں ہوئی ہے تو اس نے ادائیگی مہر سے بچنے کے لئے یہ کہہ دیا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ رضاعت کا اقرار کرنے والے کے ذمہ سے مہر ساقط نہیں ہوتا بلکہ نکاح تو فسخ ہو جاتا ہے اور مہر نصف ادا کرنا پڑتا ہے۔

اگر زوجین میں سے کسی نے رضاعت کے بارے میں یہ شہادت پیش کی کہ فریق ثانی نے اپنی رضاعت کے بارے میں عقد سے پہلے اقرار کیا تھا لیکن اس کا علم اس کو عقد کے بعد ہوا (پہلے نہیں تھا) تو اس کی یہ شہادت قبول کی جائے گی اور اسکے مطابق عمل ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر اس بارے میں کوئی چشم دید گواہ پیش کیا گیا یا کسی اجنبی شخص نے شہادت دی تو وہ مانی جائے گی۔ عقد سے پہلے کی بابت ایسے شہادت خواہ خاوند کے اقرار کے متعلق ہو یا بیوی کے اقرار کے متعلق اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا لیکن عقد کے بعد اقرار کرنے کی شہادت کا کچھ اعتبار نہیں بجز اس صورت کے جب کہ یہ شہادت خاوند کے اقرار کی ہو پس بیوی کے اقرار سے کچھ نہیں ہوتا' کیوں کہ اس کے اقرار سے اس پر یہ الزام رکھا جا سکتا ہے (کہ وہ خاوند سے چھٹکارا چاہتی ہے) ہاں عقد سے پہلے اقرار کیا ہو تو اس پر یہ الزام نہیں رکھا جا سکتا کہ اس نے خاوند سے چھٹکارا پانے کے لئے یہ بات گھڑی ہے۔ کیوں کہ اقرار کے وقت اس کا کوئی رشتہ خاوند سے تھا ہی نہیں (جس سے چھٹکارا چاہتی)۔

اب واضح ہو کہ اگر ان دونوں کے ایک ساتھ (رضاعت کا) اقرار کر لینے سے اور مباشرت کے بعد عقد کو فسخ کیا گیا تو عورت مقرر شدہ مہر کی یا اگر کوئی مہر مقرر نہیں ہوا یا مہر فاسد مقرر ہوا ہے تو مہر مثل کی حق دار ہوگی۔ سوا اس صورت کے جب کہ وہ عورت عقد سے پہلے رضاعت سے آگاہ ہو اور خاوند عقد سے پہلے اس کا علم ہونے سے انکار کرتا ہو بلکہ وہ یہ کہتا ہو کہ مجھے اس کا علم بعد میں ہوا' ایسی صورت میں بھی اگر مباشرت ہو چکی ہے تو مہر کی کم سے کم مقدار کی حق دار ہوگی یعنی ایک

چوتھائی دینار کی تا کہ مباشرت کے بعد عورت اپنی نسوانی خصوصیت کے معاوضہ مہر سے بے بہرہ نہ رہے۔ تاہم اگر ان کا عقد اس شہادت کی بنا پر فسخ ہوا کہ انہوں نے عقد سے پہلے رضاعت کو تسلیم کرلیا تھا تو اس صورت میں یہ خیال نہیں کیا جاسکتا کہ بیوی کو رضاعت کا علم رہا ہو اور خاوند کو نہ ہو پس اگر مباشرت ہو چکی ہے تو وہ عورت پورے مہر کی حق دار ہوگی بشرطیکہ کوئی مہر قرار پایا ہو ورنہ مہر مثل کی حقدار ہوگی۔ اسی طرح اگر خاوند کے اقرار کی گواہی موجود ہو تو ایسی صورت میں یہ خیال نہیں کیا جاسکتا کہ اسے عقد کے وقت رضاعت کا علم نہ ہو۔ لیکن ایسی شہادت موجود ہو کہ عورت نے عقد سے پہلے رضاعت کا اقرار کیا لیکن خاوند نے نہیں کیا اور اسے اس امر سے انکار ہے کہ پہلے سے وہ جانتا تھا تو مباشرت ہو جانے کی صورت میں اسے مہر کی کم سے کم مقدار (ایک دینار کا چوتھائی) ادا کرنا لازم ہوگا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ایسی حالت میں جبکہ یہ خیال کیا جاسکے کہ خاوند کو عقد کے وقت (رضاعت کی بات کا) علم نہ تھا اور اس کے معلوم ہونے سے انکار کرے۔ اور بیوی سے مباشرت ہو چکی ہو تو بیوی ایک چوتھائی دینار سے زیادہ مہر کی حقدار نہ ہوگی لیکن اگر خاوند کا واقف نہ ہونا تصور میں نہیں آسکتا ہو یا وہ (معلوم ہونے سے) انکار نہ کرے تو صورت مذکورہ میں وہ عورت پورے مہر کی حق دار ہوگی۔

واضح ہو کہ نابالغ بچے کی طرف سے ان کے والدین کا جو بچے کی یا کنواری لڑکی کی شادی ان کی اجازت کے بغیر کرنے کے مجاز ہیں رضاعت کا اقرار کرنا' خود زوجین یا زوجین میں سے کسی ایک کے اقرار کی مانند ہے۔ چنانچہ اگر کمسن بچے یا کنواری لڑکی کے باپ نے عقد سے پہلے اس بات کا اقرار کیا ہو کہ اس کے بیٹے یا بیٹی اور فلاں شخص کے درمیان رضائی رشتہ تھا تو یہ عقد فسخ ہو جائے گا اور اگر دونوں کے باپ نے عقد سے پہلے ایک ساتھ یہ اقرار کیا تو بدرجہ اولیٰ عقد فسخ ہو جائے گا لیکن عقد کے بعد دونوں میں سے ایک کے باپ کا اقرار کرنا تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ سوا اس صورت کے جب کہ والدین معتبر ہوں اور عقد سے پہلے ہی زوجین کے درمیان رشتہ رضاعت کی خبر مشہور ہو۔

واضح ہو کہ اس عبارت میں والدین کے لفظ سے خاوند کے ماں باپ یا خاوند کا باپ اور بیوی کا باپ یا ایک کا باپ اور دوسرے کی ماں مراد ہے۔ اب اگر زوجین کی ماں رضاعت کا اقرار کرے تو اس سے کچھ نہ ہوگا۔ سوا اس صورت کے جب کہ یہ بات لوگوں میں عام طور پر مشہور ہو۔ اگرچہ ان دونوں کی ماؤں کا اقرار شادی سے پہلے کے متعلق ہو۔ جیسا کہ دو اجنبی عورتوں کے اطلاع دینے کے مسئلہ میں بیان کیا جائے گا۔

اب رہی یہ بات کہ آیا رضاعت کا اقرار کرنے کے بعد (والدین کا) اپنے اقرار سے پھر جانا درست ہے یا نہیں؟ سو معلوم ہونا چاہئے کہ اگر باپ رضاعت کو تسلیم کر چکا ہو تو اس اقرار سے پھر جانا درست نہیں ہے کہ وہ یہ کہے کہ میں نے یہ بات شادی سے معذوری ظاہر کرنے کے لئے کہہ دی تھی۔ لیکن اس طرح کہنے سے کچھ فائدہ نہیں۔ سابقہ اقرار کو تسلیم کرنے کے بعد اب وہ عورت حلال نہ ہوگی تاآنکہ اس قول (رجوع) کی صداقت پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو۔ لہٰذا بعض اصحاب نے اس (اقرار) پر عملدرآمد کی حمایت کی ہے۔ لیکن ماں کے اقرار کی صورت میں اگر وہ اپنے اقرار سے پھرتی ہے اور کہتی ہے کہ میں نے شادی نہ کرنے کا یہ عذر تراشا تھا تو دیکھنا چاہئے کہ اس نے یہ بات شادی کا ارادہ کرنے سے پہلے کہی ہے تو اب اس سے پھرنا اور یہ معذرت درست نہیں ہے ورنہ اس کا رجوع درست ہے۔ تاہم اس کے بعد شادی سے کنارہ کش رہنا ہی

مستحب ہے۔

واضح ہو کہ ان مسائل کا تعلق اقرار سے ہے رہا رضاعت کی گواہی کا ہونا' سو اس بارے میں دو مردوں کی یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت مانی جائے گی۔ مردوں کی شہادت کے بارے میں صرف یہ شرط ہے کہ وہ دونوں معتبر اشخاص ہوں' اگر معتبر نہ ہوں تو ان کی گواہی تسلیم نہیں کی جائے گی سوا اس صورت کے جب کہ ان گواہوں نے زوجین کے درمیان رضاعی رشتہ کی خبر لوگوں میں مشہور کی ہو۔ اس طرح دو عورتوں کی گواہی بھی اس شرط پر قبول کی جائے گی عقد سے پہلے انہوں نے رضاعت کی خبر لوگوں میں پھیلا دی ہو۔ اگر چہ وہ عورتیں معتبر نہ ہوں۔ اگر وہ عورتیں معتبر ہوں لیکن یہ بات لوگوں پر انہوں نے فاش نہیں کی تب بھی ان کی بات تسلیم نہیں کی جائے گی اسی طرح اگر ایک مرد اور ایک عورت گواہی دیں تو ان کی شہادت کافی نہ ہوگی بجز اس صورت کے کہ رضاعت کی خبر عقد سے پہلے انہوں نے افشا کر دی ہو اگر انہوں نے افشا کیا ہے تو ان کی گواہی تسلیم کی جائے گی اگر چہ وہ معتبر اشخاص نہ ہوں تاہم صرف ایک عورت کی اطلاع دینے سے رضاعت کا ثبوت نہیں ہو سکتا اگر چہ عقد سے پہلے اس نے اس بات کا افشا کیا ہو۔

ایک گواہ نے اگر رضاعت کی خبر بتائی تو محض اس کے کہنے سے زوجین میں علیحدگی واجب نہیں ہے جیسے ایک عورت یا ایک مرد کے کہنے سے واجب نہیں ہوتی اگر چہ وہ شخص معتبر ہو۔ دو معتبر شخص گواہی دیں تب بھی خاوند کے لئے امر مستحب یہی ہے کہ اگر عقد ہو چکا ہے تو اپنی بیوی کو طلاق دے دے اور اگر ہنوز عقد نہیں ہوا تو احتیاطاً اس کے ساتھ شادی کا اقدام نہ کرے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ رضاعت اقرار سے بھی اور گواہوں کی گواہی سے بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ رضاعت کا اقرار یا تو خود زوجین کریں گے۔ یا صرف خاوند کرے گا یا پھر صرف عورت کی طرف سے ہوگا۔ اگر زوجین اقرار کریں تو ان میں علیحدگی کرادی جائے گی۔ پھر یہ علیحدگی اگر مباشرت کے بعد ہوئی جو بیوی کی رضامندی سے کی گئی تو وہ کسی شے کی حق دار نہ ہوگی۔ جیسے مباشرت سے پہلے علیحدگی کی صورت میں ہوتا ہے۔ اگر خاوند نے اس کے ساتھ جبراً یا ناوانستگی میں مباشرت کر لی تو وہ مہر مثل کی حق دار ہوگی۔

اگر خاوند رضاعت کا اقرار کرے اور بیوی انکار کرے تو خاوند کے اقرار پر عمل ہوگا اور نکاح فسخ ہو جائے گا اور خاوند کو یہ حق ہے کہ وہ بیوی کو حلف دلائے کہ اسے رضاعت کا علم نہیں تھا اگر وہ حلف اٹھا لے اور نکاح فسخ ہو جائے اور مباشرت ہو چکی ہو تو عورت مقررہ مہر کی حق دار ہوگی بشرطیکہ کوئی مہر باقاعدہ مقرر ہوا ہو ورنہ مہر مثل کی مستحق ہوگی۔ اگر مباشرت سے پہلے عقد فسخ ہوا تو مہر مقررہ کا نصف اور بصورت عدم تقرر مہر نصف مہر مثل کی حق دار ہوگی۔ اگر عورت حلف سے انکار کرے تو خاوند سے اس کے دعوے کے صحیح ہونے کے بارے میں حلف لیا جائے گا اور وہ قسم کھائے گا کہ وہ عورت اس کی دودھ شریک بہن یا دودھ کے رشتہ سے بیٹی یا اس کی بیوی کی ربیبہ (یعنی گیلڑ لڑکی) ہے وغیرہ اگر وہ قسم کھالے تو اس پر مہر مثل کی ادائیگی واجب ہو جائے گی بشرطیکہ مباشرت ہو چکی ہو بصورت دیگر کچھ واجب نہ ہوگا۔

تفصیل بالا سے واضح ہے کہ اگر خاوند عورت کے بارے میں رضاعت کا اقرار کر لے تو اسے قسم دلانے کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ یہ بات بتائی گئی ہے کہ خاوند کے اقرار سے فسخ نکاح واجب ہو جاتا ہے اس کے لئے حلف

اٹھانے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے حلف اس لئے دیا جاتا ہے کہ اس کے بعد مہر مثل یا مباشرت ہو چکی ہو تو مقررہ مہر ورنہ نصف مہر واجب الادا ہوتا ہے یا کچھ واجب نہیں ہوتا۔ (صورت متذکرہ بالا میں) اگر عورت قسم کھالے تو وہ مباشرت ہو جانے کی صورت میں پورے مہر کی ورنہ نصف مہر کی حق دار ہوگی۔ اگر بیوی (حلف سے) انکار کرے اور خاوند حلف اٹھالے تو مباشرت ہو جانے کی صورت میں وہ مہر مثل کی حق دار ہوگی بصورت دیگر اسے کچھ نہ ملے گا' لیکن فسخ نکاح لازمی ہوگا۔ خواہ زوجین حلف اٹھائیں یا انکار کریں۔

بیان بالا سے یہ بھی واضح ہے کہ دعویٰ کرنے والا تو اس بات کا حلف اٹھائے گا جس کا اس نے دعویٰ کیا۔ بخلاف انکار کرنے والے کے کہ وہ یہ حلف اٹھائے گا کہ اسے اس بات کا کوئی علم نہیں ہے۔

اگر بیوی رضاعت کا اقرار کرے اور خاوند انکار کرے تو اس کی چار صورتیں ہوں گی:

پہلی صورت یہ ہے کہ اس عورت نے اس شخص سے شادی اپنی مرضی سے کی ہو' بایں طور کہ اس نے اپنے ولی سے کہا ہو کہ میری شادی فلاں شخص سے کر دیجئے۔ ایسی صورت میں یہ حکم ہے کہ خاوند رضاعت سے لاعلم ہونے کے بارے میں حلف اٹھائے گا کیوں کہ اس کی حیثیت دعوے سے انکار کرنے والے کی ہے اور دعوے کرنے والی عورت ہے۔ اس صورت میں نکاح بحال رہے گا' کیوں کہ اس عورت کا نکاح پر راضی ہونا اس دعویٰ رضاعت کے منافی ہے جو وہ کر رہی ہے۔ لہٰذا اس میں خاوند حلف اٹھائے گا عورت نہیں اٹھائے گی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ عورت نے خود ہی اپنی شادی کر لی اور اپنے ولی کو اس شخص سے شادی کے لئے نہ کہا ہو اس کا حکم بھی وہی ہے جو پہلی صورت کا ہے اگر خاوند حلف نہ اٹھائے تو عقد فسخ ہو جائے گا اور اگر بیوی سے اس کی رضامندی کے بغیر مباشرت کر لی ہے تو وہ مہر مثل کی حق دار ہو جائے گی۔ لیکن اگر مباشرت نہیں ہوئی یا بیوی کی رضامندی سے مباشرت ہوئی ہے تو کچھ واجب الادا نہ ہوگا جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ اس عورت کی شادی اس کے ولی نے کر دی جسے اس کی رضامندی کے بغیر شادی کرنے کا اختیار ہے لیکن عورت نے اس کا اختیار اسے نہیں دیا تھا ایسی صورت میں اس عورت سے حلف لیا جائے گا کہ ان دونوں نے ایک ہی ماں کا دودھ پیا ہے۔ کیوں کہ (اس معاملہ میں) بیوی کی حیثیت مدعیہ کی سی ہے لہٰذا وہ اپنا دعویٰ ثابت کرنے کے لئے حلف اٹھائے گی اس دعوے کو صحیح مانا جائے گا اور عقد فسخ کر دیا جائے گا۔ مہر کی بابت وہی حکم ہے جو اس سے پہلے کی صورت میں بتایا گیا۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ اس نے اپنے ولی کو شادی کر دینے کی اجازت دی ہو لیکن خاص شخص کا تعین نہ کیا ہو اور اپنی شادی کا مختار اسے نہ بنایا ہو اس کا حکم وہی ہے جو تیسری صورت کا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر عورت نے اپنے ولی کو اپنی شادی کسی خاص شخص سے کرنے کی اجازت دی اور اسے اپنا مختار بنا دیا تو (رضاعت کا سوال پیدا ہونے کی صورت میں) خاوند سے حلف لیا جائے گا اور نکاح قائم رہے گا۔ اگر اس نے اپنے ولی کو اجازت نہیں دی یا اجازت دی لیکن کوئی خاص شخص متعین نہیں کیا اور ولی کو اپنا مختار نہیں بنایا تو دونوں حالتوں میں بیوی سے حلف لیا جائے گا اور اگر عقد فسخ ہوا تو وہ بموجب تفصیل بالا مہر کی حق دار ہوگی۔ تاہم اگر عقد فسخ ہو جائے اور خاوند

جانتا ہو کہ وہ جھوٹ بول رہی ہے تو احتیاط اور پرہیز گاری اسی میں ہے کہ وہ اسے طلاق دے دے کیوں کہ وہ چاہتی تھی کہ عقد فسخ کر کے کسی دوسرے کے لئے حلال ہو جائے پس پرہیز گاری کا تقاضا یہ ہے کہ یہ یقین کے ساتھ ہو۔ اسی طرح وہ صورت بھی ہے جب کہ بیوی حلف اٹھانے کے بعد بھی اسی کے ساتھ رہنا چاہے (کیوں کہ اس کے حلف سے لازمی طور پر نکاح فسخ نہیں ہوگا) تو پرہیز گاری اسی میں ہے کہ احتیاطاً خاوند اسے طلاق دے دے۔

واضح ہو کہ رضاعت کے بارے میں زوجین کے اقرار کو قبول کرنے کی شرط یہ ہے کہ (جس بات کا وہ اقرار کرتے ہیں اس کا) اقرار کرنا ممکن ہو۔ لہٰذا اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ دودھ کے رشتے سے میری بیٹی ہے اور وہ عورت عمر میں اس سے بڑی ہے تو اس شخص کا یہ کہنا غلط بیانی ہوگا جس کی کوئی حقیقت نہیں ہے یہ وہ مسائل ہے جن کا تعلق اقرار سے ہے۔

رہی شہادت سو وہ مردوں اور عورتوں کی گواہی سے ثابت ہو سکتی ہے۔ اس کا ثبوت دو مردوں اور ایک مرد اور دو عورتوں یا چار عورتوں کی شہادت سے بھی ہوتا ہے گو ان میں کوئی مرد نہ ہو۔ لیکن اقرار (کی گواہی) سے رضاعت ثابت نہ ہوگی جب تک کہ دو مردوں کی گواہی نہ ہو۔ مثلاً اگر زوجین میں سے کسی نے دو مردوں کے سامنے رضاعت کا اقرار کیا اور ان دونوں مردوں نے ان کے اس اقرار کی شہادت دی تو ان کی گواہی مان لی جائے گی لیکن اقرار رضاعت کے بارے میں عورتوں کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ دودھ پلانے کی بابت زیادہ تر علم عورتوں ہی کو ہو سکتا ہے بخلاف اقرار (کی شہادت) کے اور خود دودھ پلانے والی کی شہادت بھی قبول کر لی جائے گی بشرطیکہ وہ دودھ پلانے کی اجرت کا مطالبہ نہ کرے کیوں کہ اس صورت میں اس پر (خود غرضی کا) کوئی الزام عائد نہیں ہوتا اور رضاعت کی گواہی درست نہ ہوگی جب تک کہ یہ شرائط نہ پائی جائیں:

ایک شرط تو یہ ہے کہ رضاعت کا وقت بتائے اور کہے کہ اس نے فلاں وقت دودھ پیا تھا۔ اگر وقت نہیں بتایا گیا تو گواہی بیکار ہوگی کیوں کہ ممکن ہے کہ اس کو دو سال کی عمر کے بعد دودھ پلایا ہو یا دودھ پلانے والی نو سال سے کم عمر کی ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ بتائے کہ اس نے کتنی بار دودھ پلایا؟

تیسری شرط یہ ہے کہ وہ درمیانی فاصلے بیان کرے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ یہ بھی بتائے کہ وہ دودھ فی الواقع بچے کے پیٹ میں پہنچا بایں طور کہ اس نے دیکھا کہ دودھ چھاتیوں سے اترا اور بچے کو دیکھا کہ وہ اس کے گھونٹ لے رہا ہے یا چوس رہا ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ شہادت دینے سے پہلے یہ معلوم کرلے کہ وہ عورت ذات لبن (شیردار) ہے۔ بصورت دیگر اسے شہادت کا دینا حلال نہیں ہے۔ لیکن اگر اقرار کی شہادت ہو (یعنی اس بات کی گواہی کہ اس نے رضاعت کا اقرار کیا ہے) تو اس کے لئے یہ شرط نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ رضاعت کا ثبوت اقرار سے بھی ہوتا ہے اور گواہوں کی شہادت سے بھی۔ اب اقرار یا تو (میاں بیوی) دونوں کی طرف سے ہوگا یا دونوں میں سے ایک کی طرف سے۔ اگر دونوں کو اقرار ہو کہ ان میں سے ایک رضاعت کا اقرار کرے اور دوسرا اس کی تصدیق کردے (تو گویا دونوں نے تسلیم کر لیا) اور یہ اقرار مباشرت سے پہلے ہو تو کوئی مہر واجب الادا نہ ہوگا۔ کیوں کہ دونوں کو اس امر پر اتفاق ہے کہ ان کا نکاح سرے سے باطل تھا۔

اگر خاوند اس کا اقرار کرے اور عورت انکار کرے تو خاوند کے اقرار پر عمل کیا جائے گا اور نکاح فسخ ہو جائے گا۔ پھر

اگر یہ فسخ نکاح مباشرت سے پہلے ہوا ہے تو بیوی نصف مہر کی حق دار ہوگی کیوں کہ یہ اسکا حق ہے جو خاوند کے اقرار سے ضائع نہ ہوگا۔ اور اگر مباشرت سے پہلے نکاح فسخ ہو جائے درآنحالیکہ عورت نے خاوند کے اقرار کو تسلیم نہیں کیا تو وہ پورے مہر کی مستحق ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ اس نے تصدیق کر دی ہو لیکن خاوند کو اپنے نفس پر اختیار نہ دیا ہو۔ لیکن اگر تصدیق کی اور خاوند کو بخوشی خاطر اپنے نفس پر اختیار دیا اور مباشرت ہوگئی تو اب کسی مہر کی مستحق نہ ہوگی۔ کیوں کہ اس نے رضاعت کی تصدیق کے بعد خاوند کو اپنے نفس پر اختیار دے کر اپنا حق کھو دیا۔

اگر بیوی نے رضاعت کا اقرار کیا اور خاوند نے انکار کیا مثلاً بیوی نے خاوند سے کہا کہ تو میرا دودھ شریک بھائی ہے اور خاوند نے اس کو جھٹلایا تو محض بیوی کے کہنے سے عقد فسخ نہ ہوگا' کیوں کہ نکاح توڑنے کا حق خاوند کو ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔ لہٰذا اس بارے میں بیوی کی بات کو اس کے خلاف تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ تاہم یہ معاملہ ان کے اور اللہ کے درمیان ہے۔ اگر بیوی نے سچ کہا تو وہ اس پر حرام ہوگی بصورت دیگر وہ باطن میں بھی اس کی بیوی ہے تاہم اگر کسی کی بیوی نے ایسی بات کہی ہے تو خاوند کو چاہئے کہ جو کچھ اس نے کہا ہے اس کی بابت وہ چھان بین کر لے۔

واضح ہو کہ رضاعت کا اقرار کرنے کے بعد اس سے پھر جانے کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر دونوں میں سے کسی نے کہا کہ میں نے وہ بات غلطی سے کہہ دی تھی تو اس پر کان نہ دھرا جائے گا۔

اس بات میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ رضاعت کا دعویٰ (ایسا ہو جو) ممکن ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو دودھ کے رشتے سے میری بیٹی ہے اور وہ عورت عمر میں اس سے بڑی ہے تو یہ بات نہیں مانی جائے گی۔

اب رہا شہادت کا معاملہ سو رضاعت کا ثبوت ایک مرد اور ایک عورت کی گواہی سے ہو سکتا ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے' وہ کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ سے عرض کیا گیا کہ رضاعت کے بارے میں کس کی گواہی جائز ہے تو ارشاد ہوا "**رجل و امراۃ**" بروایت احمد یعنی ایک مرد اور ایک عورت کی گواہی بھی قبول کر لی جائے گی بشرطیکہ وہ نیک خصلت اور معتبر ہو۔ اور گواہ کو قسم کھانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور نہ چشم دید گواہ کا ضروری ہونا ہے کیوں کہ اس گواہی کا تعلق بعض مخفی اعضاء سے ہے لہٰذا ان میں مردوں کے بغیر صرف عورتوں کی گواہی کافی ہے۔ جیسے کے پیدائش کے بارے میں ہوتا ہے۔

طلاق کا بیان

طلاق کی تعریف

طلاق کے معنے لغت میں قید (بندش) کو کھول دینے کے ہیں۔ خواہ یہ بندش محسوس ہو جیسے گھوڑے کی بندش یا غیر محسوس جیسے نکاح کی بندش پس یہ (نکاح) وہ بندھن ہے جو خاوند اور بیوی کے درمیان ہوتا ہے۔ چنانچہ لغت کی رو سے عربی میں کہا جاتا ہے کہ "طلق الناقة طلاقاً" (یعنی اونٹنی کو چھوڑ دیا گیا) جب کہ اس کی بندش کو کھول دیا جائے اور اسے چھوڑ دیا جائے۔ اسی طرح جب عورت سے علیحدگی ہو جائے تو کہتے ہیں "اطلقها اطلاقاً" اور "طلقت المراة" بہ تخفیف لام پیش اور زبر کے ساتھ۔ (یعنی عورت کو چھوڑ دیا)۔ غرض لفظ طلاق مادہ طلق بفتح لام و بضم لام غیر مشدد کا مصدر ہے جیسے لفظ 'فساد' (جو طلاق کا ہم وزن ہے) لیکن لفظ 'تطلیق' طلق بہ تشدید لام کا مصدر ہے جیسے سلم کا مصدر تسلیم اور کلم کا تکلیم ہے۔ اور لفظ تطلیق بھی بندش ہٹانے کے معنوں میں لفظ طلاق کی طرح استعمال ہوتا ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں "طلق الرجل امرته طلاقاً" بتشدید لام (یعنی اس شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی)۔ یہاں پر لفظ طلاق اسم مصدر ہے جو تطلیق کے معنے میں ہے۔

معلوم ہو کہ اس سے واضح ہوا کہ لغت میں طلاق یا تطلیق عقد نکاح کے توڑ دینے کے بارے میں استعمال ہوتا ہے۔ اسی طرح جیسے اس لفظ کو محسوس بندش کو کھول دینے کے استعمال کرتے ہیں طلاق کا لفظ ایام جاہلیت (قبل از اسلام) میں میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کے معنوں میں استعمال ہوتا تھا۔ پھر جب شریعت اسلامیہ آئی تو یہ لفظ فقہا کی بعض عبارتوں میں تھوڑے سے فرق کے ساتھ جو بعض احکام میں تفاوت ہونے کے باعث پیدا ہوتا ہے' اس مخصوص معنے میں استعمال ہونے لگا۔ لہٰذا اصطلاع میں اس کا مطلب نکاح کا زائل ہو جانا یا خاص الفاظ کے ساتھ عقد کے حل ہونے میں نقصان کا لاحق ہوتا ہے۔ نکاح زائل ہونیکا مطلب یہ ہے کہ عقد نکاح جاتا رہے کہ آئندہ کے لئے بیوی اس پر حرام ہو جائے۔ یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ بیوی کو تین طلاقیں دے دی جائیں۔ اور عقد کے حل میں نقصان کا مطلب وہ طلاق ہے جس سے عقد ٹوٹنے میں کمی رہ جائے۔ یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ طلاق رجعی (یعنی طلاق قابل رجوع) دی جائے گویا (یہ ایسی طلاق ہے جس سے) عقد نکاح کے حل ہونے میں نقص رہ گیا۔ یعنی پہلے بیوی مکمل طور پر خاوند کو حلال تھی اور خاوند تین طلاقوں کا مالک تھا۔ طلاق رجعی کے بعد یہ صورت ہوگئی کہ اب دو طلاقوں

کے بعد وہ حلال نہ رہے گی اور خاوند (جو پہلے تین طلاق کا مالک تھا) اب محض دو طلاقوں کا مالک رہے گا۔ بعض اصحاب نے طلاقوں کی تعریف کے بارے میں جو یہ کہا ہے کہ طلاق نام ہے نکاح کے بندھن کو پورے طور پر توڑ دینے یا کسی قدر توڑ دینے کا اس سے غرض ان کی یہ ہے کہ طلاق رجعی نکاح کے کچھ بندھن توڑ دیتا ہے۔ یعنی پورے طور پر نکاح کا بندھن تین طلاقوں سے ٹوٹتا ہے اور کسی قدر بندھن ایک طلاق (یعنی طلاق رجعی) سے ٹوٹتا ہے حاصل کلام یہ ہے کہ طلاق رجعی عقد نکاح کو نہیں توڑتا[1] بلکہ طلاق کی تعداد کو کم کر دیتا ہے۔ جس سے عقد نکاح حل کرنے میں نقص رہ جاتا ہے۔ جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ چنانچہ طلاق رجعی دینے والے کو روا ہے کہ وہ عدت کے دوران اپنی بیوی سے رجوع کرے ان ایام (عدت) میں اسکا مباشرت کر لینا رجعت متصور ہوگا۔ اسی طرح اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ مباشرت کے ساتھ رجوع کی نیت بھی کی جائے[2] بنابریں ضروری تھا کہ طلاق کی تعریف میں یہ قید بڑھائی جاتی تا کہ طلاق رجعی بھی اس کی تعریف میں آ جائے۔

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ طلاق رجعی بھی بند نکاح کو طلاق بائن کی طرح دور کر دیتا ہے لہٰذا طلاق دینے والے کو مباشرت کرنے یا بیوی سے بہرہ اندوز ہونے کا حق اس سے پہلے نہیں ہوتا کہ وہ صراحۃً یا کنایۃً رجوع کے الفاظ کہے۔ صراحۃً کہنا یہ ہے کہ وہ بیوی سے کہے کہ میں نے تم کو پھر اپنا بنا لیا یا اپنی بات سے رجوع کرتا ہوں یا پھر تمہاری طرف لوٹتا ہوں وغیرہ اور کنایۃً کہنا یہ ہے کہ میں نے تم کو زوجیت میں لے لیا یا نکاح کر لیا وغیرہ۔ یہ الفاظ عقد نکاح کے بارے میں تو صراحت ہیں لیکن رجوع کے لئے کنایہ ہیں اور سنت یہ ہے کہ گواہوں کے سامنے رجوع کیا جائے اگر کوئی شخص رجوع کرنے سے پہلے بیوی سے بہرہ اندوز ہوا اور یہ جانتا ہو کہ ایسا کرنا حرام ہے تو وہ تعزیر (یعنی سزا) کا مستحق ہے۔ سوا اس کے کہ کوئی اہل کتاب ایسا کرے اور اس کے مذہب میں یہ روا ہو کہ مباشرت کرنے یا بیوی سے متمتع ہونے کو رجوع کرنا خیال کرنا جائز ہے اور یہ گویا رجوع کا اقرار کرنا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ شافعیہ نے طلاق کی تعریف اس طرح کی ہے کہ عقد نکاح کو لفظ طلاق وغیرہ سے توڑا جاتا ہے۔ پھر اگر نکاح سے مراد عقد ہے تو عقد نکاح میں اضافت بیانیہ مانی جائے گی (اضافت بیانیہ وہ ہوتی ہے جس میں مضاف الیہ جنس مضاف میں ہوتا ہے جیسے سرو کا درخت کہ اس میں سرو جو مضاف الیہ ہے وہ درخت مضاف کی جنس میں سے ہے) پس حل عقد کے معنے ہوں گے حل نکاح۔ دوسرے لفظوں میں اسے نکاح کو ختم کرنا کہیں گے اگر نکاح سے مراد مباشرت ہو تو یہ اضافت حقیقی ہوگی اور اس کے معنے اس عقد کو توڑنے کے ہیں جس سے مباشرت حلال ہو جاتی ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر (طلاق رجعی دینے والے نے) اپنی بیوی سے مباشرت کی اور رجوع کی نیت نہ کی تو وہ رجوع نہ ہوگا۔ پس مباشرت رجوع نہ ہوگا تا آنکہ رجوع کی نیت نہ ہو۔ ہاں اگر رجعت کی نیت سے مباشرت کی تو وہ رجعت ہو جائے گی۔ بنابریں طلاق رجعی سے عقد نہیں ٹوٹتا۔ کیوں کہ اگر اس سے عقد جاتا رہتا تو پھر خاوند کا مباشرت

طلاق کے ارکان (اجزائے لازمی) کا بیان

طلاق کے چار رکن ہیں[1] ان میں سے ایک خاوند ہے۔ للہٰذا اجنبی شخص جو عقد نکاح کا مالک نہیں ہے اس کے طلاق دینے سے طلاق نہیں ہوتی۔ کیوں کہ یہ بات بتائی گئی ہے کہ 'طلاق' نکاح کے بندھن کو ہٹا دینے کا نام ہے۔ للہٰذا حقیقی معنوں میں طلاق نہیں ہو سکتی جب تک کہ پہلے نکاح کا بندھن ثابت نہ ہو جائے۔ پس اگر کسی نے طلاق کو کسی اجنبی عورت کے ساتھ شادی پر معلق (یا مشروط) کیا مثلاً یوں کہا کہ اگر تم نے زینب سے شادی کی تو اسے طلاق ہے۔ اب اگر اس شخص نے زینب سے شادی کر لی تو اسے طلاق نہ

کرنا حلال نہ ہوتا۔ اسی وجہ سے مالکیہ طلاق کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ وہ خاوند کی اس صفت حکمیہ کا (یعنی ایسی بات جس پر احکام شرعیہ کا نفاذ ہوتا ہے) کا نام ہے جس سے خاوند کا اپنی بیوی سے بہرہ یاب ہونا جو حلال ہے وہ ختم ہو جاتا ہے بایں طور کہ اگر اس صفت کی دو بار تکرار کی جائے تو وہ عورت حرام ہو جائے گی۔ تاوقتیکہ وہ کسی اور سے شادی نہ کرے۔ یہ تعریف حنفیہ اور حنابلہ کی تعریف مذکورہ صفحات سابقہ کے منافی نہیں ہے۔ پس مالکیہ اور ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں رہتا بجز رجوع کرنے کے مسئلہ کے' کہ مالکیہ کے نزدیک محض مباشرت سے 'بغیر نیت کے' رجوع نہیں ہوتا۔ بخلاف حنفیہ اور حنابلہ کے کہ ان کے نزدیک (مباشرت کر لینے سے رجوع کی نیت کئے بغیر) رجوع ہو جاتا ہے۔ رہا طلاق رجعی سو اس سے عقد نکاح نہیں ٹوٹتا' اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے اور مالکیہ کی تعریف میں صفت حکمیہ جو آیا ہے اس میں صفت سے مراد وہ بات ہے جس کا تعلق صرف اسی شخص سے ہو اور یہی تطلیق (طلاق دینے والے) کا مفہوم ہے۔ کیوں کہ یہ فاعل کی ذات کے ساتھ وابستہ اور اسکی ایک صفت ہے اور لفظ حکمیہ کے معنے غیر وجودی کے ہیں یعنی اس کا کوئی وجود فی الخارج نہیں بلکہ اس کا وجود اعتباری (یا ماناہوا) ہے۔ چنانچہ تطلیق (طلاق دینا) یعنی نکاح کے بندھن' کو توڑنا ایسی بات ہے جس کا تعلق معنے (یا مفہوم) سے ہے۔ جس کے لئے ایک لفظ کی ضرورت پڑتی ہے جو اس مفہوم پر دلالت کرے۔ اسی لئے حنفیہ اور حنابلہ نے (تعریف یوں) لفظ مخصوص کا اضافہ کر دیا ہے۔ اور بلا شبہ مالکیہ کو اس سے اختلاف نہیں ہے۔ رہا مالکیہ کا یہ کہنا کہ اگر اس لفظ کی دو بار تکرار کی جائے تو بیوی خاوند پر حرام ہو جائے گی۔ اس کے معنے یہ ہیں کہ بیوی اس وقت تک حلال رہتی ہے۔ جب تک کہ تین طلاق نہ دی جائے۔ اس لئے کہ لفظ تکرار کے معنے یہ ہیں کہ ایک بار وہ طلاق ہو چکی ہو۔ چنانچہ اس کی صراحت دو بار (تکرار کے) کہنے سے کر دی گئی۔ اور یہ قید (تعریف میں) جو لگائی گئی ہے وہ ایسی ہی ہے جیسی حنفیہ اور حنابلہ نے نقصان حل کی قید لگائی ہے۔ ان دونوں قیدوں کی غرض یہ ہے کہ طلاق رجعی (تعریف میں) داخل ہو جائے للہٰذا طلاق رجعی سے عقد نکاح کا ختم ہونا وارد نہیں ہوتا۔

۱۔ حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ طلاق کا صرف ایک رکن ہے یعنی وہ بات جو طلاق دینے والے کے ساتھ وابستہ ہے یعنی تطلیق (طلاق کا دینا) اور چونکہ طلاق دینے کا ثبوت بغیر اس عبارت کے نہیں ہو سکتا جو طلاق دینے پر دلالت کرتی ہو وہ عبارت اس مدعا کے لئے صریح ہو یا کنایۃً ادا کی گئی ہو۔ رہیں وہ چار باتیں جن کو طلاق کے ارکان میں شمار کیا گیا ہے وہ قول قوی نہیں ہے کیوں کہ میاں بیوی محسوس اجسام ہیں اور طلاق ایک معنوی وصف کا نام ہے للہٰذا انہیں طلاق کے

ہوگی (۱) کیوں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ ''لا نذر لا بن آدم فیما لا یملک و لا عتق فیما لا یملک و لا طلاق فیما لا یملک'' ابوداؤد و ترمذی (یعنی ابن آدم 'انسان' اس شے کی منت نہیں مان سکتا جس کا وہ مالک نہ ہو اور ایسے شخص کو آزاد نہیں کرسکتا جس کا مالک نہ ہو اور ایسی عورت کو طلاق نہیں دے سکتا جس کا مالک نہ ہو) احمد' ابوداؤد اور ترمذی نے اس حدیث کو حسن بتایا ہے۔

اجزائے لازمہ میں محسوب کرنا بے معنی ہے اور صیغہ (یا عبارت) بھی طلاق دینے والے کا ایک وصف ہے اسے مجبوراً ارکان میں شمار کیا جائے گا کیوں کہ وہ طلاق کی ماہیت پر دلالت کرتا ہے ورنہ اصل میں طلاق وہ بات ہے جو طلاق دینے والے کے ساتھ وابستہ ہے اور وہ ایک وصف حکمی ہے جو ایسی عبارت سے سمجھ میں آسکتا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہو' اور یوں کہنا کہ ''وہ لفظ طلاق کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے وہ طلاق کا رکن ہے'' محض سہل انگاری ہے تاہم اس سے بھی مقصد یہی ہے کہ وہ ایک کیفیت ہے جو کسی شخص کو لاحق ہوتی ہے لیکن طلاق کی حقیقت سے باہر ہے۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ وہ چاروں چیزیں طلاق کی ماہیت سے خارج ہیں لہٰذا یہ درست نہیں ہے کہ انہیں ارکان طلاق سے تعبیر کیا جائے کیوں کہ کسی شے کا رکن وہ ہے جو اس شے کی ماہیت میں داخل ہو۔

اس بات کا جواب یہ دیا گیا ہے یہاں پر رکن سے مراد وسیع تر معنوں میں وہ شے ہے جس پر کسی شے کی ماہیت کا انحصار ہو نہ یہ کہ اس کی حقیقت میں داخل ہو۔ پھر یہی امر بعض اصحاب کے نزدیک اس کی معروف حقیقت میں داخل ہو' چنانچہ وہ اصحاب صیغہ طلاق کو طلاق کا جز و لازم قرار دیتے ہیں باوجود اس کے کہ لفظ طلاق کی ماہیت سے خارج ہے۔

۱۔ مالکیہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے طلاق کو نکاح پر معلق (یا مشروط) رکھا تو اس کو طلاق تسلیم کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر نکاح کیا تو طلاق ہو جائے گی۔ یعنی یوں کہا کہ اگر میں نے محمد کی بیٹی فاطمہ سے شادی کی تو اس پر طلاق ہے تو (فاطمہ سے) عقد ہوتے ہی طلاق ہو جائے گی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کوئی شخص یوں کہے کہ جب کبھی میں کسی عورت سے شادی کروں تو عورت پر طلاق ہے (تو عقد ہونے کے ساتھ ہی طلاق ہو جائے گی) فقہاء کا کہنا ہے کہ حدیث مذکورہ (متن) میں اس کے خلاف کوئی دلیل نہیں ہے۔ کیوں کہ (حدیث میں) طلاق کو اندام نہانی کا مالک ہونے پر معلق رکھا گیا ہے۔ پس جب کبھی یہ ملکیت ثابت ہوگی طلاق واقع ہو جائے گی اور جب تک اس کی ملکیت حاصل نہ ہو' شرط ملکیت کی صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی۔ چنانچہ حدیث ہے ''لا طلاق الا بعد نکاح'' (یعنی نکاح کے بعد ہی طلاق ہو سکتی ہے ترمذی نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ اس کے معنے یہ ہیں کہ جب تک پہلے عقد نہ ہو طلاق نہیں پڑ سکتی اور فقہا کا کہنا یہی ہے۔ کیوں کہ ان کے نزدیک مشروط (یہ عقد) طلاق عقد کے بعد ہی ہو سکتی ہے اور کہا گیا ہے کہ مالکیہ اور حنفیہ نے یہ قرار دیا ہے کہ غیر مشروط حالت میں اجنبی عورت کو طلاق دینا لغو ہے۔ اس طلاق کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ کیوں کہ خاوند طلاق کا وکیل نہیں بن سکتا اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ عقد سے پہلے خاوند جو کچھ کہے لغو ہے جس کے کچھ معنے نہیں خواہ مشروط ہو نا ہو یا نہ ہو لہٰذا یہ کہنا اگر میں نے تجھ سے شادی کی تو تجھے طلاق ہے یا تو طلاق یافتہ ہے۔ لغو عبارت ہے جس کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

دوسرا رکن بیوی ہے' لہٰذا اجنبی عورت کو طلاق نہیں دی جا سکتی جیسا کہ بتایا گیا۔ یہی حال اس لونڈی کا ہے جس کے ساتھ مباشرت کی جائے۔ اگر اپنی لونڈی کو طلاق دی تو وہ طلاق نہ ہوگی کیوں کہ وہ اس کی بیوی نہیں ہے اگر کسی نے شادی ہونے سے پہلے یہ کہا کہ فلاں کی بیٹی ہند کو طلاق ہے اور اس کے بعد اس سے شادی کی تو وہ طلاق جو اس نے نکاح سے پہلے دی تھی لغو ہے اور وہ شخص حسب قاعدہ تین طلاق کا مالک رہے گا۔ اور وہ عورت جسے طلاق بائن ملی ہوئی ہے (یعنی وہ طلاق جس سے نکاح جاتا رہتا ہے) اور اس سے دوبارہ ہنوز نکاح نہیں کیا تو وہ بھی اجنبی عورت کی مانند ہے۔ لہٰذا اب اگر اسے دوسری طلاق دے دی تو اس طلاق کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ کیوں کہ اب وہ اس کی بیوی نہیں ہے لیکن وہ عورت جسے اس نے طلاق رجعی دی اور ہنوز وہ عدت میں تھی کہ دوسری طلاق دے دی تو یہ پہلی طلاق میں اضافہ ہوگا کیوں کہ طلاق رجعی اسے زوجیت سے خارج نہیں کرتی (لہٰذا وہ اب بھی طلاق دے سکتا ہے)۔

تیسرا رکن صیغۂ طلاق (طلاق کے الفاظ) ہیں۔ اس سے مراد وہ عبارت ہے جو عقد نکاح کو توڑنے پر دلالت کرتی ہو خواہ وہ عبارت صریح ہو یا کنایۃً ادا کی گئی ہو۔

چوتھا رکن ارادہ (یا نیت) ہے یعنی اس لفظ کے استعمال کرنے کا مقصد طلاق دینا ہو۔ چنانچہ اگر یہ ارادہ ہو کہ اپنی بیوی کو اس کے نام طاہرہ سے پکارے اور غلطی سے (بجائے اے طاہرہ کے) اے طالقہ (یعنی اے طلاق یافتہ) نکل گیا تو شرعاً اسے طلاق تصور نہ کیا جائے گا۔ جیسا کہ شرائط کے بیان میں بتایا جائے گا۔

طلاق کی شرطوں کا بیان

جبری طلاق' مذاق میں طلاق' غلطی کی طلاق اور غصہ کی طلاق۔

طلاق (کے صحیح ہونے) کی چند شرطیں ہیں بعض کا تعلق طلاق دینے والے خاوند سے ہے بعض کا تعلق بیوی اور بعض کا تعلق الفاظ طلاق سے:

طلاق دینے والے سے متعلق چند شرطیں ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ اسکی عقل برجا ہو' لہٰذا جنون زدہ کا طلاق دینا درست نہیں ہے۔ اگر اسکا جنون دورہ کی شکل میں لاحق ہوتا ہے کہ کبھی ہو گیا اور کبھی جاتا رہا۔ ایسے شخص نے اگر حالت جنون میں طلاق دی تو اس طلاق کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ افاقہ ہونے کے بعد اس کا شمار اس کے دیئے ہوئے طلاق میں نہ ہوگا۔

جنون (یا پاگل پن) سے مراد یہ ہے کہ اس شخص کی عقل اس مرض کی وجہ سے جاتی رہے اور وہ حواس باختہ ہو جائے۔ اور 'محموم' وہ ہے جس کی عقل بخار میں جاتی رہے اور وہ بہکنے لگے۔ اور یا وہ شخص جس کی عقل شدید دردِ سر یا بیزار کر دینے والے مرض کے باعث جاتی رہے۔ لیکن ایسا شخص جس نے شراب' بھنگ افیم اور کوکین وغیرہ نشہ آور اشیاء کھا رکھی ہیں جس سے عقل زائل تو نہیں ہوتی لیکن عقل پر پردہ پڑ جاتا اور چھپ جاتی ہے ایسے شخص نے اگر محض نشہ لانے اور لذت اندوزی کے لئے ایسی چیزوں کا استعمال کیا اور وہ جانتا ہے کہ اس سے عقل جاتی رہتی ہے اور اس کے نشہ میں فی الواقع اس کی عقل جاتی رہی اور اسی حالت میں اس نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو وہ طلاق پڑ جائے گی۔ لیکن اگر ایسی کوئی شے اس خیال سے استعمال کی کہ اس سے نشہ نہ ہوگا یا کسی مرض کو دور کرنے کے لئے اسے استعمال کیا اور عقل زائل ہو گئی اور اسی حال میں اس نے طلاق دے دی تو یہ طلاق نہیں پڑے گی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ نشہ آور ایسی ہر وہ شے جس کے استعمال سے انسان گنہگار ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص اس کے استعمال میں کھویا گیا اور اپنی بیوی کو طلاق دے دی اور اسے پتہ بھی نہ چلا (کہ اس نے کیا کیا؟) تو یہ طلاق اس کی اور اس جیسے دوسرے اشخاص کی جو احکام دین کی بے حرمتی کرتے ہیں واقع ہو جائے گی البتہ وہ ایسی اشیاء کے استعمال میں گنہگار نہیں ہے تو اس بارے میں اس سے باز پرس نہ ہوگی کیوں کہ وہ معذور ہے۔

طلاق واقع ہونے کے بارے میں اس امر سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ ایک شخص نشہ میں حد سے گزر جائے اور اس کا نشہ ایسا ہو کہ وہ بالکل جنون زدہ (پاگل) ہو جائے [1] اور آسمان و زمین یا مرد و عورت میں تمیز نہ کر سکے۔ یا ایسا نہ ہو بہر حال اس کی دی ہوئی طلاق پڑ جائے گی۔ خواہ نشہ کے آغاز میں طلاق دی ہو یا جب نشہ اپنے انتہائی عروج پر ہو اس وقت دی ہو۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک نشہ کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایک ایسی بے خودی ہے جو عقل کو زائل کر دیتی ہے۔ اور وہ آسمان و زمین میں فرق نہ کر سکے اس کے معنے یہ ہیں کہ ایسا شخص جس کا نشہ ایسا ہو جو دیوانگی کے مشابہ ہو تب بھی اس کی دی ہوئی طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر اس کا نشہ اس حد تک نہ پہنچا ہو تو بدرجہ اولیٰ اس کی طلاق پڑ جائے گی۔ لیکن صاحبینؒ کہتے ہیں کہ نشہ ایک ایسی بے خودی ہے جو عقل کو دبا دے اور مخمور آدمی بہکنے لگے بایں طور کہ اس کا بیشتر کلام بکواس ہو اگر اس کی آدھی بات نامعقول اور آدھی سنجیدہ ہو تو اسے نشہ میں تصور نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کے ساتھ بہر حال اس شخص کا سا معاملہ کیا جائے گا جس کا نشہ اترا ہوا ہو۔ تاہم اگر کوئی اس حد سے بڑھ جائے کہ اس کی عقل میں فتور ہو جائے اور آسمان و زمیان (یا نشیب و فراز) میں فرق نہ کر سکے اور نہ مرد و عورت میں امتیاز کر سکے تو اس کی طلاق بھی واقع

ہو جائے گی۔ بناء بریں جہاں تک وقوع طلاق کا تعلق ہے نشہ کی تعریف میں اس اختلاف سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیوں کہ ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ دونوں کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی۔

پہلی رائے کی رو سے اول فول بکنے والے کے کلام کو وقوع طلاق کے بارے میں بلانزاع کے ایسا شخص تصور کیا گیا ہے جو نشہ میں نہ ہو۔

دوسری رائے کے مطابق بموجب قول صاحبینؒ اگر نشہ حد کو پہنچ گیا ہے تو تنبیہا طلاق ہو جائے گی۔ البتہ اس اختلاف کا فرق مخمور شخص پر حد کے نفاذ کے بارے میں ظاہر ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مخمور انسان اس حالت میں حد کا مستوجب ہے جبکہ آسمان و زمین میں فرق نہ کر سکے اور مرد و زن میں تمیز نہ کرے اور زیادہ سے زیادہ نشہ کی کیفیت یہی ہوتی ہے۔ اگر نشہ اس سے کم ہو تو یہی کمی اس شخص کے مخمور ہونے میں شبہ کا موجب اور حد سے بچنے کا بہانہ ہو سکتی ہے۔ اور صاحبینؒ کہتے ہیں کہ جب مخمور انسان اول فول بکنے لگے تو وہ حد کا مستوجب ہو جاتا ہے۔ تاہم بعض محققین حنفیہ کہتے ہیں کہ امام صاحبؒ اس بارے میں صاحبینؒ سے متفق ہیں کہ جب انسان نشہ کی حالت میں بکواس کرنے لگے اور اسی حالت میں طلاق دے دے تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس بارے میں ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں بلکہ اختلاف شراب پینے کی 'حد' نافذ کرنے کے بارے میں ہے: امام صاحبؒ کے نزدیک جب تک نشہ حد کو نہ پہنچے مخمور انسان حد (سزائے شرعی) کا مستحق نہیں ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ایسا نہیں ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ نشہ کے دوسرے معنے ہی ہر معاملہ میں معتبر ہیں۔ خواہ قسم کا معاملہ ہو یا پاکی کا یا حد (شرعی سزا) کا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اس کی دلیل حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا یہ ارشاد ہے "من سکر هذی ومن هذی فقد افتریٰ ومن افتریٰ استحق جلد ثمانین" (یعنی جس نے نشہ کا استعمال کیا وہ بکنے لگا اور جو بکنے لگا اس نے دروغ بافی کی اور جو دروغ بافی کرے وہ اسی کوڑوں کا سزاوار ہے) غرض امام صاحبؒ نے بکواس کرنے لگنا ایسے نشہ کا نتیجہ قرار فرمایا ہے جس پر حد واجب ہو جاتی ہے اور بکواس کو افتراء (دروغ بافی) یا تہمت تراشی فرمایا ہے جس پر اسی کوڑوں کی حد واجب ہوتی ہے۔ پس نشہ کی تین قسمیں ہوئیں۔

پہلی قسم کا نشہ وہ ہے جو کسی جائز چیز کے استعمال سے' بالعموم کوئی نشہ نہیں ہوتا' پیدا ہو جیسے گاڑھا دودھ یا گنے کا رس یا میوہ جس کا خمیر نہ ہوا ہو پس اگر ان اشیاء میں سے کسی شے کا استعمال زیادہ مقدار میں کر لیا جس کا اثر اس کے مزاج پر ہوا اور نشہ ہو گیا یا خمیر اٹھنے کے بعد ایسے کوئی چیز کھائی لیکن یہ خبر نہ تھی کہ اس کا یہ اثر ہوگا۔ اور اس سے نشہ ہو گیا اور نشہ کی حالت میں طلاق دے دی تو بالاتفاق وہ طلاق واقع نہ ہوگی۔

دوسری قسم کا نشہ وہ ہے جو ایسی شے کے کھانے سے پیدا ہو کہ بہت مقدار میں کھائی جائے یا تھوڑی نشہ لاتی ہے۔ مثلاً بنج' شہد اور میووں کا شیرہ۔ اس بارے میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے ایسی چیز کھائی اور اس سے نشہ ہو گیا اور اسی حالت میں طلاق دے دی تو وہ طلاق نہ ہوگی' امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ طلاق واقع ہو جائے گی اس کتاب کی جلد دوم میں حلال مشروبات کے ذکر میں یہ بات بتائی گئی ہے کہ اس بارے میں امام محمدؒ کا قول درست ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ پس در آنحالیکہ اس کا پینا حلال نہیں ہے اگر کسی نے اسے پیا اور نشہ میں آکر طلاق دے دی تو طلاق ہو جائے گی۔

دوسری شرط یہ ہے کہ طلاق دینے والا بالغ ہو۔ چھوٹی عمر کا بچہ جو طلاق دے اگر بالغ نہیں ہے تو طلاق نہیں پڑے گی۔ اگر چہ قریب البلوغ ہو اور صاحب تمیز ہو[1] اور صغرسنی میں جو طلاق اس نے دی ہے بڑا ہونے کے بعد وہ اس کے حساب میں شمار نہ ہوگی۔

تیسری قسم کا نشہ وہ ہے جو شراب کے پینے سے پیدا ہوتا ہے جس کا پینا متفقہ طور پر حرام ہے۔ یہ انگور، کشمش اور کھجور وغیرہ سے تیار کی جاتی ہے اس کی تفصیل جلد دوم میں آ چکی ہے۔ پس جس نے شراب پی اور (مست ہو کر) طلاق دے دی تو وہ طلاق ہو جائے گی۔

بھنگ اور افیم بھی شراب کے زمرہ میں داخل ہے۔ اگر بے ہودگی یا نشہ کے لئے استعمال کیا گیا اور عقل باختہ ہو کر طلاق دے دی تو وہ طلاق ہو جائے گی۔ لیکن اگر اس میں سے کوئی شے بطور دوا کے استعمال کی اور نشہ ہو گیا تو اس کی دی ہوئی طلاق نہ ہوگی۔ اسی میں چرس وغیرہ نشہ آور اشیاء جیسے مارفیا اور کوکین داخل ہیں، پس اگر کسی طبیب نے بطور دوا کے اس کے استعمال کی تجویز دی تو مباح شے کے استعمال کرنے کے برابر ہے بصورت دیگر قطعی طور پر حرام ہے۔

اگر کسی شخص نے شراب یا بھنگ یا شیرے کا استعمال کیا اور اس سے درد سر پیدا ہوا تو دیکھنا چاہئے کہ اگر وہ شراب جو اس نے پی وہ تیز قسم کی تھی جس سے نشہ ہو جاتا ہے اور اس سے عقل پر پردہ پڑ جاتا اور پینے والا بکواس کرنے لگتا ہے تو اس کے طلاق دینے سے طلاق ہو جائے گی۔ کیوں کہ جس مقدار میں اس نے اس کا استعمال کیا ہے اتنا ہی عقل باختہ ہونے کے لئے کافی ہے۔ لیکن اگر صرف اس قدر پی کہ عقل جاتی نہیں رہی تو اس (حال میں طلاق دینے) سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ کیوں کہ طلاق شراب کی وجہ سے عقل جاتی رہنے کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ صداع (دماغی خلل) کی وجہ سے عقل جاتی رہے (اور تب طلاق دی جائے) تو طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اور صداع (یا خلل دماغ) ایک ذہنی مرض ہے۔ جس میں عقل جاتی رہتی ہے۔ اگر محض صداع سے عقل جاتی رہے تو طلاق واقع نہ ہوگی اگر چہ اس کا سبب کسی حرام شے کا استعمال ہو۔ چنانچہ دیکھو کہ اگر کوئی شخص بھنگ پی لے اور بالکل پاگل ہو جائے تب بھی اس کی دی ہوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ وہ نشہ جس میں طلاق دینے سے طلاق پڑ جاتی ہے وہ ہے جس میں انسان مخبوط الحواس ہو جائے اور بکواس کرنے لگے۔ جیسا کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک صحیح بات یہی ہے۔ پس جس شخص کا نشہ اس حد کو پہنچ جائے اور وہ طلاق دے تو وہ طلاق واقع ہو جائے گی لیکن وہ نشہ جس میں انسان زمین و آسمان میں فرق اور مرد و زن میں امتیاز نہ کر سکے بایں طور کہ وہ ایک پاگل کی مانند ہو جائے تو اس کے طلاق دینے سے طلاق نہ ہوگی۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔

مخمور شخص کے طلاق واقع ہونے کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ اس نے ایسی شے کا استعمال کیا ہو جس کی بابت وہ جانتا ہو کہ اس کے استعمال سے عقل جاتی رہتی ہے یا عقل کے جاتے رہنے کا اندیشہ ہو۔ ایسی حالت میں اس شے کا پینا اس کے لئے حرام ہے۔ خواہ وہ شراب ہو یا گاڑھا دودھ وغیرہ۔ لیکن اگر یہ یقین ہو یا گمان غالب ہو کہ اس کے استعمال میں نشہ نہ ہوگا اور اسی غلط فہمی میں اس کا استعمال کیا اور اس سے نشہ ہو گیا پھر اسی حال میں طلاق دی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

۱۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ ایسے لڑکے کی طلاق ہو جائے گی جس میں اتنی تمیز ہو کہ وہ طلاق کا نتیجہ جانتا ہو کہ اس سے بیوی حرام ہو جاتی ہے۔ اگر چہ وہ دس سال سے کم کا ہو۔ اگر وہ کسی اور کو طلاق دینے کے لئے اپنا وکیل بنا دے تو درست ہے

تیسری شرط یہ ہے کہ اس نے اپنے اختیار سے طلاق دی ہو۔ طلاق دینے پر اسے مجبور نہ کیا گیا ہو۔ اندریں باب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

اور یہ بھی درست ہے کہ اگر کوئی شخص اسے طلاق دینے کے لئے اپنا وکیل بنا دے۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جبری طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ ائمہ ثلاثہ کو اس سے اختلاف ہے۔ پس اگر ایک شخص نے دوسرے کو مجبور کیا کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دے اور مار پیٹ یا قید یا مال کے ضبط کرنے وغیرہ کی دھمکی دی تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ پھر اگر اس عورت سے مباشرت ہو چکی ہے تو خاوند کو کچھ حق نہ ہوگا ورنہ وہ جبر کرنے والے سے نصف مہر کا مطالبہ کرے گا اور جبر کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ منہ سے الفاظ طلاق ادا کرنے پر مجبور کیا جائے۔ پس اگر تحریری طلاق دینے پر مجبور کیا گیا اور اس نے طلاق لکھ دی تو اس سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی کو طلاق کا اقرار کرنے پر مجبور کیا اور اس شخص نے مجبور ہو کر اقرار کر لیا تو وہ طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر بغیر جبر کئے جھوٹ موٹ یا مذاق کے طور پر اقرار کر لیا تو شرعاً وہ طلاق واقع نہ ہوگی اور اس کا یہ معاملہ اس کے اور اس کے رب کے درمیان ہے۔ لیکن عدالتی فیصلہ کی رو سے طلاق ہو جائے گی کیوں کہ حاکم شرع ظاہر پر فیصلہ کرے گا اسے دل کی بات کا علم نہیں ہو سکتا۔ اور یہ مسئلہ اس کے خلاف ہے جبکہ کسی نے اپنی بیوی کو ہنسی ہنسی میں طلاق دے دی۔ پس اگر وہ شخص کسی سے مذاق کرتے ہوئے اپنی بیوی کو طلاق دے دے تو وہ طلاق شرعاً اور عدالتاً دونوں طرف سے واقع ہو جائے گی۔ ان دونوں باتوں میں فرق یہ ہے کہ اس نے پہلی صورت میں غلط بیانی یا مذاق کے طور پر طلاق دینے کا اقرار کیا اور دوسری صورت میں مذاق کے طور پر طلاق دے دی گو یہ صحیح ہے کہ اس کی نیت طلاق دینے کی نہیں تھی جو الفاظ طلاق حقیقتاً یا مجازاً کہنے سے پڑتی ہے یعنی عقد نکاح توڑ دینے کی نیت نہیں تھی لیکن اتنا وہ جانتا تھا کہ ان الفاظ سے طلاق ہو جاتی ہے۔ گو مذاق کے طور پر اس نے کہے لیکن اس پر ہی عمل کیا جائے گا۔

واضح ہو کہ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہاں پر کچھ اور باتیں ہیں جو جبر کی حالت میں بھی عائد ہو جاتی ہیں ان میں سے ایک ایلاء ہے (یعنی بیوی کے پاس نہ جانے کی قسم کھانا)۔ پس اگر ایک شخص نے کسی کو مجبور کیا کہ وہ قسم کھائے کہ اپنی بیوی سے چار ماہ تک مباشرت نہ کرے گا اور اس نے ایسا کر لیا تو یہ ایلاء درست ہوگا کہ اگر چار ماہ تک بھی وہ شخص بیوی کے پاس نہ گیا تو اس کا نکاح جاتا رہے گا۔ اس کے بعد اگر بیوی کے ساتھ مباشرت نہ ہوئی ہو تو وہ نصف مہر کا مطالبہ اس شخص سے کر سکتا ہے جس نے اسے (ایلاء پر) مجبور کیا تھا۔

اسی طرح ظہار (بیوی کو ماں کے برابر کہنا) ہے اگر ایک شخص نے کسی کو مجبور کیا کہ وہ اپنی بیوی سے ظہار کرے (یعنی یہ کہے کہ تو میری ماں کے برابر ہے) تو اس پر ظہار کے احکام نافذ ہو جائیں گے اور اس کا کفارہ دینا ہوگا جس کی تفصیل ظہار کے بیان میں آئے گی۔

اسی طرح رجوع کرنا ہے کہ اگر باپ نے بیٹے کو طلاق یافتہ بیوی سے رجوع کرنے کے لئے مجبور کیا (اور اس نے رجوع کر لیا) تو درست ہے۔

اسی طرح عفو قصاص (سزائے بدل کا معاف کر دینا) ہے کہ اگر کسی شخص پر جان کے بدلے جان یا اس کے علاوہ عضو کے بدلے عضو کا معاوضہ واجب ہے اور مدعی کو مارنے یا قید کرنے کی دھمکی دے کر مجبور کیا جائے کہ وہ اپنا مطالبہ

قصاص معاف کر دے اور وہ معاف کر دے تو یہ معافی درست ہوگی اور مجرم پر کوئی ذمہ داری نہ رہے گی اور نہ وہ ذمہ دار ہوگا جس نے اسے معاف کرنے پر مجبور کیا۔ یہ مسئلہ اس صورت کے خلاف ہے جب کہ کسی شخص کو مال واجب الوصول سے اظہار ادائیگی پر مجبور کیا جائے تو یہ اظہار سبکدوشی غلط متصور ہوگی اور حق واجب بدستور قائم رہے گا۔

اسی طرح کی مجبوری میں منت ماننے یا قسم کھانے پر مجبور کرنا ہے کہ ایسے شخص پر اس کا پورا کرنا واجب ہو جائے گا۔ اگر پورا نہ کیا تو گناہ ہوگا خواہ کسی بری بات کے لئے قسم دی گئی ہو یا اچھی بات کے لئے۔

اسی طرح ایلاء سے رجوع کرنے پر مجبور کرنا بھی ہے اگر اس شخص نے چار ماہ گزرنے سے پہلے رجوع کر لیا تو رجوع کرنا درست ہوگا اور چار ماہ گزر جانے پر وہ عورت نکاح سے باہر نہ ہوگی۔

اسی طرح قتل عمد کا معاوضہ لینے کی بجائے صلح کر لینے پر مجبور کرنا بھی ہے پس اگر ایک شخص کو خون کا بدلہ لینا ہے اور کسی نے اس کو دھمکی دی کہ اگر اس نے اس قدر مال لے کر صلح نہ کر لی تو وہ اسے قتل کر دے گا یا اذیت دے گا تو اس طرح پر اس کا صلح کر لینا درست ہوگا اور پھر اسے مجرم سے کسی مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی عورت کو مجبور کیا جائے کہ اپنے خاوند سے طلاق لینے کے لئے اس قدر رقم ادا کرے اور وہ مجبور ہو کہ اس رقم کا دینا منظور کر لے اور وہ شخص طلاق دے دے تو یہ طلاق واقع ہو جائے گی اور پھر اسے بیوی سے کسی مال کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔ پس ایسی حالت میں جو بات درست ہے وہ طلاق ہے۔ لیکن اگر ایک شخص کو اس بات پر مجبور کیا جائے کہ وہ اپنی بیوی کو اس سے اتنا مال لے کر طلاق دے دے اور وہ طلاق دے دے تو درست ہے اور بیوی پر واجب ہے کہ جو مال طے ہوا ہے وہ ادا کر دے۔

اسی طرح اسلام کے لئے جبر کرنا بھی ہے کہ اس طرح اس کا مسلمان ہونا درست ہے اور اس طرح جو شخص بجبر مسلمان ہوا ہو اس پر اسلامی احکام نافذ ہوں گے۔

اسی طرح صدقہ کے لئے مجبور کرنا ہے کہ وہ صدقہ واجب ہو جائے گا جس طرح جبراً مانی ہوئی منت (یا نذر) واجب ہو جاتی ہے۔

یہ تمام وہ امور ہیں جن کے کرنے پر اگر مجبور کیا جائے تو وہ نافذ العمل ہو جاتے ہیں۔

ان کے علاوہ چند اور باتیں ایسی بتائی گئی ہیں جن پر جبر کی صورت میں بھی احکام اسلام عائد ہوتے ہیں۔ منجملہ ان کے یہ ہے کہ جب کسی عورت کو مجبور کیا جائے کہ وہ ایک بچے کو دودھ پلائے تو اس پر حرمت مصاہرہ اسی طرح عائد ہو جائے گی جیسے اختیار سے دودھ پلانے پر۔ اسی طرح یہ بھی ہے کہ ایک شخص بیوی کے ساتھ تخلیہ کرنے یا اس کے پاس جانے پر مجبور کیا جائے اور اس سے وہ حاملہ ہو جائے تو وہ اولاد اس شخص کی متصور ہوگی۔ اگر اس کو مباشرت پر مجبور کیا گیا ہو۔ اس کی تفصیل انشاءاللہ اجبار کے بیان میں بتائی جائے گی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جبر یہ طلاق دی گئی ہو تو وہ واقع نہ ہوگی۔ پھر جبر کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ طلاق کے الفاظ ادا کرنے پر مجبور کیا جائے یا ایسا عمل کرنے پر مجبور کیا جائے جس سے طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اب اس فعل کا تعلق یا تو کسی اور کے حق سے ہوگا یا نہ ہوگا۔

اب واضح ہو کہ اگر جبراً طلاق دلوائی جائے تو بالاتفاق اس سے کچھ نہیں ہوتا نہ شرعاً نہ عدالتاً یہاں تک کہ اگر کسی کو ایک طلاق دینے پر مجبور کیا گیا اور اس نے ایک سے زیادہ طلاقیں دے دیں تو اس پر کچھ عائد نہ ہوگا۔ کیوں کہ مجبور شخص، جنون زدہ شخص کی طرح، اپنی طبیعت پر قابو نہیں رکھتا۔ لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ شخص دل سے عقد نکاح کو توڑنا نہ چاہتا ہو۔ اگر وہ ایسا چاہتا ہے تو طلاق ہو جائے گی کیوں کہ نیت پر جبر کا کوئی اثر نہیں ہوتا بلکہ بعض اصحاب کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں شرط یہ ہے کہ وہ شخص توریہ سے کام لے (یعنی ظاہر الفاظ کا مخفی مطلب پیش نظر رکھ کر اسے ادا کرے) مثلاً یہ کہ لفظ طلاق سے اپنے دل میں بیوی کی رسی کا پھندا کھولنا مراد لے یا زنجیر سے چھٹکارا دلانا مقصود ہو یا لفظ طالق سے اس نے یہ مطلب دل میں سوچ لیا کہ بچہ کی ولادت کے وقت اسے دردزہ ہوتا ہے (کیوں کہ طلق کے معنے دردزہ کے بھی ہیں)۔ پس اگر توریہ کا طریقہ جانتا ہو اور اسے ترک کردے تو طلاق ہو جائے گی۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ اگر توریہ جانتا بھی ہو تو یہ کوئی شرط نہیں ہے۔ کیوں کہ مجبور کرنے والا ایسی باتوں کو نہیں مانتا۔

اگر کسی شخص کو طلاق کے لئے ایسے کام پر مجبور کیا جائے جس سے طلاق تو ہو جائے لیکن دوسرے کے حق کا اس سے تعلق نہ ہو مثلاً کسی نے مشروط بہ طلاق قسم کھائی کہ فلاں گھر میں نہیں جائے گا (یعنی اگر اس گھر میں جاؤں تو میری بیوی پر طلاق) لیکن کسی نے اس کی مرضی کے خلاف اسے اٹھا کر گھر میں داخل کر دیا تو بقول معتمد طلاق نہ ہوگی، لیکن اس کے لئے پانچ شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ اس قسم میں صیغہ بر استعمال ہوا ہو صیغہ حنث نہ ہوا ہو (یعنی حلف فعل منفی کے لئے ہو فعل مثبت کے لئے نہ ہو)۔ صیغہ بر یہ ہے کہ اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کام نہیں کرے گا اور صیغہ حنث یہ ہے کہ وہ کرے گا۔ اول کی مثال وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی اور دوم کی مثال یہ کہنا ہے کہ اگر میں اس گھر میں نہ جاؤں تو میری بیوی پر طلاق۔ پس اگر کسی نے اس کی مرضی کے خلاف اسے گھر میں جانے سے باز رکھا تو قسم اس پر عائد ہو جائے گی اس کی تفصیل اس کتاب کے جزو دوم میں مسائل یمین کے سلسلے میں ہو چکی ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ حلف اٹھانے والے نے خود کسی کو نہ کہا ہو کہ اسے مجبور کرے۔ چنانچہ اگر اس نے خود ہی کسی کو کہا کہ (میں نے تو جانے کی قسم کھا رکھی ہے ہاں) تم ہی اٹھا کر لے جاؤ اور وہ شخص اسے اٹھا کر لے جائے اور گھر میں داخل کر دے تو وہ قسم اس پر عائد ہو جائے گی۔

تیسری شرط یہ ہے کہ جس وقت وہ قسم کھا رہا ہو اسے یہ علم نہ ہو کہ (جس بات کی قسم کھا رہا ہے) اس پر اسے مجبور کیا جائے گا اگر وہ یہ جانتا ہو تو حلف ٹوٹنے کا وہی ذمہ دار ہوگا۔ کیوں کہ اسے یہ معلوم تھا کہ اسے مجبور کیا جائے گا۔ غرض اس قسم کا حشر معلوم تھا (لہٰذا وہ جبر نہیں کہلا سکتا)۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ قسم میں اس طرح نہ کہے کہ میں اس گھر میں نہ خوشی سے جاؤں گا اور نہ جبریہ جاؤں گا اگر یوں کہا تو قسم اس پر عائد ہوگی۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ مجبوری دور ہو جانے کے بعد بھی وہ کام نہ کرے۔

چنانچہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں کے گھر میں نہیں جاؤں گا اور ایک شخص اسے اٹھا کر اس کی مرضی کے خلاف

ا

اس گھر میں لے آیا اور وہ شخص اس سے باہر آ گیا اور پھر اپنی مرضی سے اس میں داخل ہوا تو وہ قسم عائد ہوگی۔

واضح ہو کہ یہ مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ قسم میں کسی وقت کی قید نہ ہو۔ اگر قسم کھائی کہ فلاں مہینے میں اس گھر کے اندر داخل نہ ہوں گا پھر اس مہینے کے گزر جانے کے بعد اپنی مرضی سے اس میں داخل ہوا تو وہ قسم اس پر نہیں پڑے گی ملاحظہ ہو کتاب کا جزء دوم --- اس میں وہ سب کچھ ہے جو پڑھنے والا چاہتا ہے۔

اب رہی وہ صورت جس میں کسی شخص کو ایسے کام پر مجبور کیا جائے جس کا تعلق دوسرے کے حق سے ہو مثلاً کسی نے اپنی بیوی کی بابت قسم کھائی کہ وہ گھر سے نہیں نکلے گی (اگر نکلے تو اسے طلاق) لیکن حاکم شرع نے اسے ایک اور شخص کے حق کی بابت گواہی دینے کیلئے نکلنے پر مجبور کیا تو اس صورت میں وہ قسم اس پر عائد ہوگی اور بقول معتمد اُسی پر عملدرآمد ہوگا۔ اسی طرح وہ صورت ہے جب کہ ایک شخص کسی غلام کے آدھے کا مالک ہو اور اس نے قسم کھائی کہ وہ اسے فروخت نہیں کرے گا پھر اس کے شریک نے نصف غلام کو آزاد کر دیا تو لازم ہے کہ آدھے نصف کی قیمت لگائی جائے تاکہ اس غلام کو آزاد کرنے کا کام مکمل کیا جائے اور حلف اٹھانے والے کو اس کی نصف قیمت ادا کر دی جائے۔ ایسی صورت میں بادل نخواستہ اسے فروخت کرنا پڑے گا اور آدھی قیمت لے لے گا اور بقول معتمد طلاق لازم ہو جائے گی۔

واضح ہو کہ ایسا جبر جس میں طلاق دینے سے طلاق واقع نہیں ہوتی وہ یہ دھمکی ہے کہ اگر طلاق نہ دی تو اسے المناک اذیت کا سامنا کرنا پڑے گا۔ مثلاً 'قتل' یا 'مار' بہت ہو یا تھوڑی یا قید خانہ' خواہ تھوڑے ہی عرصہ کے لئے ہو۔ یا لوگوں کے سامنے اسے دھکا دیا جائے (یا تھپڑ مارے جائیں) درآنحالیکہ وہ ذی حیثیت اور خوش اخلاق انسان ہو جسے ایسی باتوں سے اذیت پہنچے یا اسے اندیشہ ہو کہ اگر اس نے بیوی کو طلاق نہ دی تو اس کی اولاد کو قتل کر دیا جائے گا یا اسے اذیت دی جائے گی یا اس کے باپ کو ستایا جائے گا' بشرط خیال یہ ہے کہ یہ بھی ایسی ہی صورت حال ہے۔ بخلاف بھائی اور چچا وغیرہ کے۔ پس اگر ایسی صورت حال ہو اور وہ اپنی بیوی کو طلاق دے دے تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور مار پیٹ یا قتل کرنے کی دھمکی کی طرح مال کے برباد کرنے یا اس پر قبضہ کر لینے کی دھمکی ہے خواہ تھوڑے مال کا نقصان ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جبری طلاق واقع نہیں ہوتی لیکن اس کی چند شرطیں ہیں۔

ایک شرط یہ ہے کہ ایذا کی دھمکی ایسے شخص نے دی ہو جو فوری طور پر ایذادہی کے قابل ہو جس کی دھمکی دی ہے مثلاً اسے حکومت اور اقتدار حاصل ہو۔ اگر ایسا نہ ہو اور اس کی دھمکی پر کسی نے طلاق دے دی تو طلاق ہو جائے گی اور اگر کسی نے کہا کہ اگر تم نے طلاق نہ دی تو کل تمہیں مار پڑے گی اور اس (بات پر) اس نے طلاق دے دی تو وہ قسم اس پر عائد ہوگی کیوں کہ ایذا کی دھمکی پر فوری عمل نہیں ہوا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ جس پر جبر کیا جا رہا ہے وہ اس جبر کرنے والے کا مقابلہ کر کے یا ایسے شخص کے سامنے شکایت کر کے جو اس کی ایذادہی کو روک سکے' اس جابر کو جبر سے باز رکھنے سے عاجز ہو۔

تیسری شرط یہ ہے کہ اس شخص کو خود بھی یہ خیال ہو کہ اگر اسے طلاق نہ دی تو جس ایذادہی کی دھمکی دی گئی ہے اس کو بھگتنا پڑے گا۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ جبر حق بات پر مبنی نہ ہو اگر حق بات کے لئے جبر کیا جائے تو طلاق واقع ہو جائے گی اس کی

مثال یہ ہے کہ وہ دو عورتوں سے شادی شدہ ہو اور ان میں سے ایک عورت کی باری کا حق اس پر ہے لیکن قبل اسکے کہ وہ اپنا حق پاتی اس نے طلاق دے دی اور پھر اس کی بہن سے شادی کر لی وار اس عورت نے اپنے حق کے بارے میں مطالبہ کیا اس پر حاکم نے اسے مجبور کیا کہ اسے طلاق دے دے یہاں تک کہ اس کا حق پورا کر دے۔ ایسی صورت میں اگر اسے طلاق پر مجبور کیا گیا اور اس نے طلاق دے دی تو وہ طلاق صحیح ہوگی کیوں کہ یہ جبر برحق تھا۔ ایسی ہی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے چار ماہ تک اپنی بیوی کے پاس نہ جانے کی قسم کھائی اور اس کے رجوع کرنے سے چار ماہ گزر گئے اور رجوع کا وعدہ پورا نہ کیا تو اب اسے طلاق دینے پر مجبور کیا جائے گا کیوں کہ یہ جبر برحق ہے اور اس طرح طلاق واقع ہو جائے گی۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ جسے مجبور کیا گیا ہے اس سے کسی قسم کے اختیار کا اظہار نہ ہوتا ہو مثلاً کسی نے مجبور کیا کہ وہ تین طلاق دے دے یا طلاق بائن (نکاح توڑنے والی طلاق) دے دے اور اس نے ایک طلاق دی یا دو طلاقیں دیں یا طلاق رجعی دی تو طلاق واقع ہو جائے گی کیوں کہ قرینہ سے ظاہر ہو رہا ہے کہ اسے کسی حد تک اختیار حاصل تھا (کلی طور پر مجبور نہ تھا) حالانکہ شرط یہ ہے کہ جس بات پر مجبور کیا جا رہا ہے اس بات کو کرے تب جبر ثابت ہوگا۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ جبری طلاق دینے والا طلاق کی نیت سے طلاق نہ دے اگر دل میں طلاق کی نیت کر لی تو وہ طلاق ہو جائے گی۔ رہا توریہ سو اگر وہ شخص یہ جانتا بھی ہو تو غیر ضروری ہے۔

واضح اکراہ یا جبر اس وقت ہوتا ہے جب کہ وہ بات جس کا ڈراوا دیا یا دھمکی دی جا رہی ہے اس شخص کی نگاہ میں جس پر جبر ہو رہا ہے ناگوار خاطر ہو۔ چنانچہ ضرب شدید پہنچانے کی دھمکی یا قید کرا دینے یا مال برباد کرنے کے خوف کی شدت لوگوں کے مختلف طبقوں اور ان کے حالات کے مختلف ہونے پر موقوف ہے۔ پس ایک باوقار شخص کو بدنام کرنے اور لوگوں کے سامنے اس کا مذاق اڑانے کی دھمکی اس کے حق میں جبر تصور کیا جائے گا۔ اسی طرح ایک باعزت شخص کے حق میں گالی بھی جبر ہے۔ اولاد کے قتل کرنے یا اس کے ساتھ برائی کرنے یا اس کی بیوی کے ساتھ بداخلاقی کی دھمکی بھی جبر ہے اور اس میں شک نہیں کہ یہ مارنے پیٹنے اور گالی دینے سے زیادہ ایذا دہ ہے۔ اسی طرح باپ کے قتل کی یا اسکے قریبی رشتہ دار کو قتل کر دینے کی دھمکی خواہ وہ (سلسلہ نسب میں) اوپر کے درجہ کا ہو یا نیچے کے درجے کا یا اسے زخمی کرنے یا اذیت دینے کی دھمکی نیز سسرال قریبی رشتہ داروں میں سے کسی کو قتل کرنے یا انہیں زخم پہنچانے یا بدسلوکی کی دھمکی بھی جبر ہے۔

یاد رہے کہ شرعی مجبوری میں بھی غیر شرعی مجبوری کی طرح طلاق لازم نہیں ہوتی' چنانچہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ آج رات وہ اپنی بیوی سے ضرور مباشرت کرے گا لیکن بیوی کو ایام مخصوص میں مبتلا پایا تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اسی طرح اگر قسم کھائی کہ زید کا حق (یعنی اس کے واجبات) اس ماہ میں ادا کر دوں گا اور اس کے ادا کرنے سے عاجز رہا تو قسم نہیں ٹوٹے گی اس کا ذکر تفصیل کے ساتھ کتاب کے دوسرے حصہ میں آ چکا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جبری طلاق واقع نہیں ہوتی لیکن اس کی چند شرطیں ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ جبر ناحق ہو۔ اگر کسی شخص کو حاکم شرع انصاف کی بنا پر طلاق دینے پر مجبور کرے تو وہ طلاق ہو جائے گی مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی سے 'ایلاء' کیا لیکن چار ماہ گزرنے پر بھی رجوع نہ کیا تو اسے طلاق دینے پر مجبور کیا جائے گا وغیرہ۔

بیوی کی متعلقہ شرائط میں بھی چند امور ہیں:

اول یہ کہ وہ عورت ہنوز اس مرد کے زیر تحفظ ہو۔ پس اگر اس کا نکاح ٹوٹ چکا ہے اور وہ ہنوز عدت میں ہے تو (طلاق دینے سے) اس پر طلاق نہیں پڑے گی۔ کیوں کہ اگر چہ وہ اس کی عدت میں ہونے کے باعث ابھی تک اس کی بیوی ہے لیکن بدیں سبب کہ اس نے اسے نکاح ختم ہونے والی طلاق دے دی ہے تو اب اس کی کوئی ولایت (حقداری) اس پر عائد نہیں ہوتی۔

دوم یہ کہ اس شخص نے عورت کے ساتھ بطور مالک یمین ہونے کے (یعنی بطور ایک لونڈی کے) مباشرت نہ کی ہو پس اگر ایسی لونڈی کو طلاق دی تو وہ طلاق نہیں ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

سوم یہ کہ وہ بیوی عقد صحیح کے بموجب اس شخص کی زوجیت میں آئی ہو۔ پس اگر کسی عدت گزارنے والی کے ساتھ (یعنی بدورانِ عدت) شادی کی یا اپنی بیوی کی حقیقی بہن سے نکاح کیا یا ایسا ہی کوئی اور عقد باطل تھا جس کی تفصیل اوپر آچکی ہے تو ایسے نکاح کی صورت میں طلاق نہ ہوگی' کیوں کہ وہ عورت اس کی بیوی ہی نہیں ہوئی (تو طلاق کے کیا معنے؟)۔

اور صیغۂ طلاق سے تعلق رکھنے والی شرائط میں دو امور ہیں:

ایک تو یہ کہ وہ لفظ ایسا ہو جو صراحۃً یا کنایۃً طلاق کے مفہوم کو ظاہر کرتا ہو۔ لہٰذا کسی حرکت کے عمل میں لانے سے طلاق نہ ہوگی۔ مثلاً ایک شخص نے خفا ہو کر اپنی بیوی کو اس کے باپ کے گھر بھیج دیا اور اس کا سامان بھی روانہ کر دیا اور اس کا مہر بھی بالآخر ادا کر دیا لیکن طلاق کا لفظ زبان میں نہیں لایا تو اسے طلاق نہیں مانا جائے گا۔ یہی حال دل میں نیت کر لینے اور منہ سے کچھ نہ کہنے کا ہے۔ پس اگر طلاق کی نیت سے دل میں

دوسری شرط یہ ہے کہ جس بات کی دھمکی دی جائے وہ المناک ہو اور شدید قسم کی مضرت کی دھمکی دی جائے۔ مثلاً قتل کرنے یا ہاتھ پاؤں کاٹ دینے کی یا ضرب شدید پہنچانے کی یا معزز آدمی کی معمولی مار پیٹ کی یا لمبی قید کی۔ مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے یا پھر بہت زیادہ مال چھین لینے کی یا شہر سے باہر نکال دینے کی یا اس کی اولاد کو اذیت دینے کی۔ دوسرے رشتہ داروں کو اذیت دینے کی دھمکی کو جبر تصور نہیں کیا جائے گا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ جبر کرنے والا جس بات کی دھمکی دے رہا ہے فی الواقع اس کا اختیار اسے حاصل ہو۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ جس پر جبر ہے اسے یہ گمان ہو کہ اگر اس نے طلاق نہ دی تو ہمیں اس مصیبت کا سامنا کرنا پڑے گا جس کی دھمکیدی جارہی ہے اگر اسے یہ ڈر نہ ہو تو اسے مجبور نہیں کہیں گے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ وہ اس اذیت سے خود کو نہ بچا سکتا ہو اور نہ وہاں سے بھاگ سکتا ہو۔

کہا(۱) تو طلاق نہ ہوگی۔

اب رہا یہ سوال کہ آیا گونگے بہرے کا یا کسی اور کا (طلاق کے لئے) اشارہ کرنا یا تحریر کرنا منہ سے بولنے کے قائم مقام ہے یا نہیں؟ اس کے جواب میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۲)

شرائط (صیغہ) میں سے دوسرا امر یہ ہے کہ جو لفظ منہ سے ادا کیا جا رہا ہے وہی مقصود ہو' چنانچہ اگر مثلاً یہ ارادہ ہو کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ تو طاہرہ ہے اور لغزش زبان سے 'طالقہ' نکل جائے تو یہ طلاق واقع نہ ہوگی اور اس کا تعلق اس کے اور اللہ کے درمیان ہے۔ لیکن حاکم ان الفاظ ہی پر اعتبار کرے گا۔ کیوں کہ حاکم دل کی بات نہیں جان سکتا ہے اور جس سے یہ حرکت سرزد ہوئی ہے اسے خطاوار سمجھا جائے گا۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ کلام نفسی (دل میں کہنے) سے طلاق کے واقع ہونے میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس سے طلاق ہو جائے گی اور بعض کہتے ہیں نہ ہوگی اور یہی قول قابل اعتماد ہے۔

پھر معلوم ہونا چاہئے دل میں عبارت طلاق گھڑنے کے بارے میں بھی اختلاف ہے کہ کوئی شخص دل میں کہے کہ میری بیوی کو طلاق ہے۔ لیکن محض نیت سے بالاتفاق طلاق واقع نہیں ہوتی' اسی طرح طلاق کا وسوسہ دل میں لانے سے یا اپنے دل میں سوچ لینے سے کہ میں فلاں عورت کو اس کی بے ادبی یا بدتمیزی کے باعث طلاق دے دوں گا۔ ان تمام امور میں کوئی اختلاف نہیں ہے (کہ طلاق نہ ہوگی) اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ اپنے دل میں الفاظ طلاق ادا کرے لیکن زبان سے ادا نہ کرے ایسی صورت میں دو مختلف اقوال مشہور ہیں لیکن قوی تر قول یہ ہے کہ طلاق نہ ہوگی۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ایسا صحیح المزاج شخص جو بول سکتا ہے اشارہ میں طلاق دے تو وہ اشارہ لفظ کی بجائے کام نہیں دے سکتا۔ لہٰذا ایسے شخص سے جب تک ایسے الفاظ نہ سنے جائیں طلاق نہ ہوگی۔ دل میں کہنے یا بڑبڑانے کے برخلاف جس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ رہا گونگا سو وہ یا تو پیدائشی گونگا ہوگا یا بعد میں گونگا ہوا ہوگا۔ اگر وہ پیدائشی گونگا ہے اور اس کا اشارہ ایسا ہو جس سے طلاق' نکاح' خرید و فروخت سب کچھ سمجھ میں آ جاتا ہو تو اس کا اشارہ (طلاق) بھی مانا جائے گا۔ اگر اس کا اشارہ سمجھ میں نہ آتا ہو تو اشارہ طلاق کا بھی اعتبار نہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ لکھنا جانتا ہے تو اس کے اشارے سے طلاق دینا درست نہ ہوگا۔ کیوں کہ اس کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ اپنا ارادہ لکھ کر بتا سکے پس بقول معتمد گونگے کا لکھنا ایسا ہی ہے جیسا کہ صحیح الحال شخص کا منہ سے بولنا۔ اگر کوئی شخص ایسا ہے جو بعد میں گونگا ہوا (یعنی پیدائشی گونگا نہیں ہے) تو اگر وہ گونگا پن ایسا ہے جس کے دور ہونے کی امید نہیں ہے اور اسے ایک مدت اسی حال میں گزر گئی ہے یہاں تک کہ اب وہ اشاروں سے باتیں کرنے لگا ہے تو اس کے اشارے پر عمل کیا جائے گا۔ بصورت دیگر اس کے صحت یاب ہونے تک اس کی باتوں پر عملدر آمد موقوف رہے گا یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ لکھنا نہ جانتا ہو بصورت دیگر اس کی تحریر پر عمل کیا جائے گا۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ رہی تحریر سو وہ لفظ کے قائم مقام متصور ہوگی اس کی دو شرطیں ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ یہ امر ثابت شدہ ہو کہ وہ تحریر کسی کاغذ یا تختی یا دیوار یا قلم اور لکھنے کی روشنائی سے لکھی جائے اور اس کا پڑھنا اور سمجھ میں آنا ممکن ہو۔ بس اگر کسی شخص نے پانی پر یا فضا میں یا فرش پر یا لوح بغیر سیاہی کے اپنی انگلیوں سے لکھ

دیا کہ تجھ کو طلاق ہے تو اسے طلاق قرار نہیں دیا جائے گا۔ یا اگر کوئی تحریر سیاہی سے کاغذ وغیرہ پر لکھی لیکن وہ پڑھی اور سمجھی نہیں جاتی تو اسے طلاق نہ مانا جائے گا۔ ہر چند کہ اس نے بارادہ طلاق وہ تحریر لکھی ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ طلاق کے الفاظ ایسی تحریر میں لکھے جائیں جس کا عنوان ہو (یعنی کسی کے نام ہو) جیسا کہ قاعدہ ہے مثلاً یوں کہ (یہ تحریر ہے) فلاں کے نام اس کے بعد (یہ کہنا ہے) کہ تم کو طلاق ہے۔ پس اگر اس طرح لکھا تو یہ طلاق لکھنے کے ساتھ ہی واقع ہو جائے گی خواہ لکھنے والے نے طلاق کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو' کیوں کہ وہ تحریر صریح الفاظ کے قائم مقام ہے۔ لہٰذا اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن اگر اس طرح لکھا کہ (یہ تحریر ہے) فلاں عورت کے نام۔ اس کے بعد تجھ کو معلوم ہو کہ جب میری یہ تحریر تیرے پاس پہنچے تو تجھے طلاق ہے تو تحریر اس کے پاس پہنچتے ہی اسے طلاق ہو جائے گی خواہ اس عورت نے اس تحریر کو پڑھا ہو یا نہ پڑھا ہو۔ اور ایسی تحریر جو کسی کے نام جس طرح بتایا گیا لکھی گئی ہو وہ تحریر باضابطہ کہلاتی ہے۔ اگر وہ تحریر باضابطہ نہ ہو بلکہ ایک پرزہ پر لکھ دیا گیا ہو کہ '' تجھے طلاق ہے'' تو اس سے طلاق واقع نہ ہوگی بجز اس صورت کے جب کہ طلاق کی نیت بھی ہ کیوں کہ اگرچہ صریحاً طلاق لکھی ہے لیکن اس بات کا احتمال ہے کہ اس نے محض اپنی تحریر کی آزمائش کے لئے یا اپنا خط سنوارنے کے لئے یا کسی اور مقصد کے لئے لکھا ہو' لہٰذا اس میں نیت لازمی ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ تحریر لفظ کی قائم مقام ہے اس کے لئے نیت کی ضرورت نہیں بشرطیکہ وہ تحریر دیرپا ہو۔ پڑھی جائے اور سمجھ میں آئے اور وہ باقاعدہ ایک کاغذ پر جو کسی کے نام سے تحریر کی گئی۔ اگر تحریر دیرپا نہ ہو یا پڑھی اور سمجھی نہ جا سکے اور باقاعدہ کتاب میں اس کا اندراج ہو تو نیت کے بغیر بھی وہ طلاق واقع ہو جائے گی لیکن اگر صرف دفتر میں باقاعدہ درج ہو تو نیت کے بغیر طلاق واقع نہ ہوگی۔

اس سے ظاہر ہے کہ اگر کسی وثیقہ نولس نے طلاق کے وثیقہ میں اس طرح درج کیا کہ فلاں شخص حاضر ہوا اور اس نے اپنی بیوی فلاں کو طلاق دے دی پھر اس کے خاوند نے قبل اس کے منہ سے طلاق کا لفظ کہتا بیوی سے تخلیہ کیا تو اس تحریر سے طلاق واقع نہ ہوگی سوا اس صورت کے جب کہ اس نے طلاق کی نیت ہی کی ہو۔ کیوں کہ یہ تحریر اس کے نام پر نہیں لکھی گئی۔ لیکن اگر کسی کے نام تحریر لکھی گئی اور اس میں یہ تحریر ہے کہ تجھ کو طلاق ہے اور پھر یہ دعویٰ کیا گیا کہ اس تحریر کا مقصد تحریر کی مشق کرنا ہے اور طلاق کی نیت نہیں ہے تو حاکم اس کو تسلیم نہ کرے گا۔ گو شرعاً اس کو تسلیم کیا جائے گا۔ اگر ایسی کوئی تحریر بیوی کے پاس بھیجی اور وہ اس کے باپ کے ہاتھ لگ گئی اور اس نے بیوی کو نہیں دکھائی۔ اب اگر اس کا باپ اپنی اس بیٹی کے تمام معاملات میں مختار ہے تب تو وہ طلاق بھی واقع ہو جائے گی ورنہ نہ ہوگی۔ اگر اس کے باپ نے اس کاغذ کو توڑ مروڑ کر وہ تحریر عورت کے حوالے کر دی اور اس تحریر کا پڑھنا ممکن تھا تب تو طلاق واقع ہو جائے گی' ورنہ نہ ہوگی۔

ہر ایسی تحریر جسے طلاق دینے والے نے اپنے قلم سے نہ لکھا ہو یا اسے کسی کو بول کر نہ لکھوایا ہو تو اس تحریر سے طلاق نہ ہوگی جب تک کہ وہ اقرار نہ کرے کہ یہ اس کی تحریر ہے۔ پس اگر اس نے کسی شخص سے کہا کہ میری بیوی کا طلاق نامہ لکھ دیجئے اور اسے میری بیوی کے پاس بھیج دیجئے تو یہ اقرار طلاق ہے اب خواہ اس شخص نے طلاق نامہ لکھا ہو یا نہ لکھا ہو بہر حال اس کی بیوی پر طلاق ہو جائے گی۔

اب اگر اس شخص نے طلاق نامہ لکھا اور اسے پڑھ کر سنایا پھر اس نے وہ تحریر اس سے لے لی اور اس پر ثابت ہو گئی

پھر اس نے وہ تحریر بیوی کے پاس بھیج دی تو وہ طلاق یافتہ ہو جائے گی درآنحالیکہ وہ تحریر اس کے نام ہو اب وہ انکار نہیں کر سکتا کہ وہ اس کی تحریر نہیں ہے۔ اگر وہ انکار کرے اور ایسی شہادت مہیا نہ ہو جس سے ثابت ہو کہ وہ تحریر اس کی تھی تو عداتاً اور شرعاً طلاق واقع نہ ہوگی۔

اگر یہ تحریر کیا کہ میری فلاں بیوی کو طلاق ہے اور ساتھ ہی لکھ دیا کہ انشاءاللہ تب بھی طلاق نہ ہوگی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر گونگا شخص ایسا اشارہ کرے جس سے طلاق کا مفہوم نکلتا ہو تو بقول معتمد وہ گونگے کے الفاظ کی مانند ہے اور صحیح الحال شخص کے لفظ کی مانند ہے جو بولنے پر قدرت رکھتا ہو۔ پھر اگر گونگا طلاق کا اشارہ کرے تو طلاق کی صراحت کی مانند ہوگا لیکن بولنے والا اگر طلاق کے لئے اشارہ کو کام میں لائے تو وہ کنایہ متصور ہوگا۔ کیوں کہ گونگے کے اشارے میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ گونگے کے دل کی مراد کو اس سے زیادہ واضح طور پر ادا کر سکے لہٰذا یہ اشارہ ہی اس کے خیال کی زیادہ سے زیادہ وضاحت کا ذریعہ ہے لیکن جو شخص کلام کی صلاحیت رکھتا ہے اس کے لئے ممکن ہے کہ اشارہ سے زیادہ صراحت کے ساتھ (بذریعہ الفاظ) اپنا مدعا بیان کر سکے لہٰذا اس کا اشارہ صراحت کے مقابلہ میں کنایہ کی مانند ہے۔

پس اگر کوئی قرینہ ایسا موجود نہ ہو کہ دیکھنے والا قطعی طور پر یہ سمجھ سکے یہ اشارہ طلاق پر دلالت کرتا ہے اور عورت کم فہمی کے باعث اسے نہ سمجھ سکے تو اسے طلاق نہیں قرار دیا جائے گا۔ کیوں کہ یہ (قول نہیں) فعل ہے اور فعل سے طلاق نہیں ہوتی ہاں اگر یہ معلوم ہو کہ اس اشارہ کا مطلب طلاق ہی ہے تو اسے طلاق تصور کیا جائے گا۔

اب رہا تحریری طلاق کا معاملہ سو اس کی تین حالتیں ہیں:

ایک حالت یہ ہے کہ طلاق لکھی جائے اور نیت بھی طلاق کی ہو۔

دوسری حالت یہ ہے کہ طلاق کی نیت کے بغیر طلاق لکھی جائے۔ ان دونوں حالتوں میں طلاق جو لکھی گئی ہے وہ لکھنے کے ساتھ ہی عائد ہو جائے گی۔

تیسری حالت یہ ہے کہ طلاق تو لکھی جائے لیکن اس کے نافذ کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہو۔ ایسی صورت میں جب تک وہ تحریر ہاتھ میں ہے خاوند کو اسے نافذ کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہوگا پھر جب وہ تحریر ہاتھ سے نکل گئی بایں طور کہ اسے بیوی کے پاس بھیج دیا تو طلاق ہو جائے گی خواہ طلاق کی نیت ہو یا نہ ہو اور خواہ وہ تحریر بیوی کے پاس پہنچ گئی ہو یا نہ پہنچی ہو۔ کیوں کہ اگرچہ تحریر کے وقت طلاق دینے یا نہ دینے کے بارے میں تردد رہا ہو لیکن جب ہاتھ سے دیا تو اس وقت طلاق ہی کی نیت تھی یا اگر کچھ بھی نیت نہ تھی۔ پس تحریر طلاق کے وقت جو نیت تھی یا جس بات کی نیت نہ تھی اس پر عمل ہوگا۔ اگر ہاتھ سے تحریر دینے کے وقت بھی تردد ہی تھا تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ سوا اس صورت کے جب کہ وہ تحریر اس عورت کے پاس پہنچ جائے۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا خاوند کے ہاتھ سے جب بیوی کے پاس تحریر چلی جائے تو وہ اسے واپس لے سکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے اور تحقیق یہ ہے کہ وہ شخص اپنی تحریر واپس لے سکتا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ تحریر کے وقت اگر طلاق کی نیت ہے یا کچھ بھی نیت نہیں ہے تو تحریر ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔ خواہ وہ تحریر اس کے پاس سے چلی گئی ہو یا نہ گئی ہو اور خواہ وہ بیوی کو یا اس کے ولی کو ملی ہو یا نہ ملی ہو۔ لیکن اگر تحریر کرتے وقت اس کو اس بارے میں تردد تھا کہ آیا اسے اس کے نفاذ کا اختیار ہے یا نہیں اور آیا وہ اس کے متعلق اپنے باپ یا

کسی اور سے مشورہ کرے یا نہ کرے تو اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک کہ وہ اس کے ہاتھ میں ہے پھر جب وہ اس کے ہاتھ سے نکل گئی تو اب ہاتھ سے جاتے وقت اس نے طلاق کی نیت کر لی ہے یا کچھ نیت نہیں کی ان دونوں صورتوں میں طلاق ہو جائے گی۔ اگر وہ تحریر اس عورت کو نہیں ملی لیکن جب وہ تحریر اس کے ہاتھ سے نکلی اور اسے اس بارے میں تردد تھا تو اس عورت کو وہ تحریر مل جانے پر بھی اسے طلاق نہ ہوگی۔

اگر بیوی کو یوں لکھا کہ جب تجھے میری یہ تحریر ملے تو تجھے طلاق ہے تو اس تحریر کے وصول کرتے ہیں اسے بالاتفاق طلاق ہو جائے گی لیکن اگر وہ تحریر اسے اس حال میں پہنچی جبکہ وہ مخصوص ایام میں تھی تو طلاق ہو جائے گی اور خاوند کو رجوع کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ جیسا کہ طلاق بدعی میں ہوتا ہے۔ یہ صورت حال اس کے خلاف ہے جب کہ یوں لکھا ہو کہ جب کبھی تجھے میری یہ تحریر مل جائے تجھے طلاق ہے۔ اس میں اگر کی بجائے جب کبھی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اس میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ لفظ 'اگر' حرف شرط ہے لفظ 'جب' ظرف بننے کا احتمال رکھتا ہے تو اسے لکھتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی۔ بخلاف لفظ 'اگر' کے کہ یہ صرف شرط کے معنے دیتا ہے۔ لہٰذا جب تک کہ وہ تحریر عورت کے پاس نہ پہنچے طلاق نہ ہوگی۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ 'اگر' اور 'جب' کہنے میں کوئی فرق نہیں ہے لہٰذا دونوں حالتوں میں جب تحریر اس کے پاس پہنچ جائے گی اسے طلاق ہو جائے گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جس میں کلام کی صلاحیت ہو وہ اشارے سے طلاق دے تو کسی حال اور کسی صورت واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح محض نیت اور دل میں کہنے سے طلاق نہ ہوگی بلکہ زبان سے بولنا ضروری ہوگا اور ضروری ہے کہ اپنا کہا وہ خود سن سکے درآنحالیکہ اس کی طبیعت ٹھیک ہو۔ اگر بالفرض اس نے الفاظ ادا کئے اور اسے ثقل سماعت تھا یا اس وقت وہاں پر زیادہ شور ہو رہا تھا تو ضروری ہوگا کہ وہ اپنی آواز اتنی بلند کرے کہ اگر اس کی قوت سماعت میں اعتدال ہو تو وہ اس آواز کو سن سکے اور زبان کو محض اس طرح حرکت دینے سے کہ وہ خود بھی نہ سن سکے اسے طلاق نہ ہوگی۔

اگر عورت نے خاوند سے کہا کہ مجھے طلاق دے دو اور اس نے تین انگلیوں سے اشارہ کیا یا ہاتھ سے نکل جانے کا اشارہ کیا یا دھاگا ہاتھ میں لے کر اسے توڑ دیا وغیرہ کوئی ایسی ہی بات کی تو اس سے کچھ نہیں ہوتا۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اس نے بولنے کی بجائے اشارہ کا ذریعہ جو اختیار کیا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ طلاق دینی نہیں چاہتا۔ لہٰذا اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا اگرچہ اشارہ سے اس کا ارادہ طلاق ہی کا ہو۔ اس واسطے کہ (ایسی صورت میں) مبہم روبہ شاذونادر ہی اختیار کیا جاتا ہے۔ پس اشارہ صرف تین صورتوں میں درست مانا جائے گا۔

ایک صورت 'فتوے' کی ہے کہ اگر کسی عالم سے فتویٰ پوچھا جائے کہ آیا خرگوش حلال ہے؟ اور وہ سر کے اشارے سے کہہ دے کہ ''ہاں'' تو وہ فتویٰ سمجھا جائے گا اور اس کی طرف سے اس فتوے کا بیان کرنا روا ہوگا وغیرہ۔

دوسری صورت ''آنے کی اجازت'' ہے مثلاً آپ کسی کے گھر میں آنے کی اجازت مانگیں اور صاحب خانہ اشارے سے اجازت دے دیں تو یہ درست ہوگا۔

تیسرے 'حربی کا پناہ دینا' ہے کہ اگر کسی نے اشارہ سے حربی کو پناہ دے دی تو پناہ دینا لازم ہو جائے گی۔

گونگے کا اشارہ طلاق وغیرہ معاملات کے لئے درست تسلیم کیا جائے گا خواہ اس کا گونگا پن عارضی ہو یا پیدائشی

سوا اس صورت کہ جب کہ اس کی زبان میں لکنت نہ ہو اور تین دن میں اس سے آرام پا جانے کی توقع ہو ایسی صورت میں واجب ہے کہ اس کی صحت یابی کا انتظار کیا جائے اور بلا ضرورت اس کے اشارہ پر عملدر آمد نہ کیا جائے۔ مثلاً حاکم نے گونگے پن کی حالت میں اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان لعان (یعنی لعنت پر مشتمل قسم کھانے) کا فیصلہ کیا تو اشارہ سے اس کا لعان کرنا درست ہوگا بشرطیکہ وہ سمجھ میں آتا ہو پھر اگر وہ اشارہ واضح ہو بایں طور کہ ہر شخص اسے سمجھ سکے تو وہ اشارہ صریح الفاظ کی مانند ہوگا۔ اگر اس کا سمجھنا مشکل ہو۔ اور اسے واقف کار کے علاوہ کوئی اور نہ سمجھ سکے تو وہ تحریر کی مانند متصور ہوگا لیکن اگر اسے کوئی شخص نہ سمجھ سکے تو اس کا مطلق اعتبار نہیں ہے۔

واضح ہو کہ گونگے کے ایسے اشاروں پر عمل کیا جائے گا جو سمجھ میں آتا ہو اگر چہ وہ تحریر کرنا جانتا ہو۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر وہ لکھنا جانتا ہو تو اس کے لئے ممکن ہے کہ وہ اپنا مقصد تحریر کے ذریعے ظاہر کرے بغیر اسکے کہ اشارہ ضروری ہو۔ لیکن ایسا کرنا اگر چہ اچھی بات ہے، تاہم اس سے یہ بات نہیں پائی جاتی کہ اشارہ کرنا تحریر کرنا جاننے کی صورت میں بالکل لغو ہے۔ کیوں کہ اگر ایسے شخص نے اشارہ سے بیع کا معاملہ کیا اشارے سے طلاق دی تو قطعی طور پر اسے تسلیم کیا جائے گا، لیکن بہتر یہی ہے کہ وہ اپنے مقصد کو تحریر کے ذریعہ واضح کرے۔ جو گونگا لکھنا جانتا ہو اس کا اشارہ سے کہنا ایسا ہی ہے جیسے تحریر جاننے والے کا زبان سے بیان کرنا۔ کیوں کہ اشارہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کی طرح مقصد سمجھ میں آجائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حنفیہ نے جو بعض شافعیہ سے نقل کیا ہے کہ ایسے گونگے کا اشارہ کرنا جو لکھنا جانتا ہو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ یہ قول قوی نہیں ہے۔

واضح ہو کہ گونگے کا اشارہ جو سمجھ میں آئے وہ بعض موقعوں پر بے معنی ہو جاتا ہے۔ ایک موقع نماز کا ہے کہ اگر گونگا نماز پڑھے اور اشارہ کرے جو سمجھ میں آتا ہو تو اس کی نماز اس اشارے سے باطل نہ ہوگی۔ دوسرے گواہی۔ پس اگر کسی شخص کے خلاف اشارہ سے گواہی دی جو سمجھ میں آجائے تو وہ اشارہ قبول نہ کیا جائے گا۔

تیسرے قسم کا توڑنا پس اگر اشارہ کیا کہ وہ قسم کھاتا ہے کہ کلام نہیں کرے گا پھر اشارہ سے کلام کیا تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اور بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس طرح کرنے سے قسم ٹوٹ جائے گی۔

رہی طلاق تحریری، سو وہ لفظ کی قائم مقام ہے اور اس سے طلاق واقع ہو جائے گی جس کی چند شرائط ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ تحریر کے ساتھ نیت بھی ہو پس اگر کسی نے اپنی بیوی کو لکھا کہ تو طلاق یافتہ ہے اور اس سے نیت طلاق کی نہیں تھی تو وہ طلاق واقع نہ ہوگی۔ کیوں کہ تحریر طلاق کو طلاق بالکنایہ (یعنی کنایہ والی طلاق) مانا جاتا ہے خواہ لکھنے والا کلام کر سکتا ہو یا گونگے نے لکھی ہو۔ لیکن اگر گونگے نے لکھی ہے تو لازم ہے کہ طلاق کی عبارت کے ساتھ یہ بھی لکھے کہ میرا ارادہ اس تحریر سے طلاق کا ہے۔ تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ اس تحریر سے طلاق کی نیت کی گئی ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ جس چیز پر تحریر لکھی گئی ہے وہ ایسی چیز ہو جس پر تحریر قائم رہتی ہے۔ مثلاً کاغذ، تختی، جھلی، کپڑا یا دیوار وغیرہ پر ہو، خواہ وہ تحریر جبراً لکھی گئی ہو یا بغیر جبر کے لکھی ہو۔ یا اس نے طلاق کی عبارت پتھر یا لکڑی پر کندہ کی ہو۔ یا زمین پر لکھی ہو لیکن اگر ہوا میں یا پانی میں تحریر کیا تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور اس سے طلاق نہ ہوگی اگر چہ اس کی نیت کی ہو۔

تیسری شرط یہ ہے کہ خاوند نے طلاق کی تحریر خود لکھی ہو اگر کسی اور کو لکھنے کے لئے اس نے کہا اور اس نے لکھا اور اس کی تحریر کے بموجب اس نے طلاق کی نیت کی تو اس کا کچھ اعتبار نہیں ہے اور اس سے طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ تحریر کرنے اور نیت کرنے والا ایک ہی شخص ہو۔

واضح ہو کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو یوں لکھا کہ جب میری یہ تحریر تیرے پاس پہنچے تو تجھے طلاق ہے تو جس وقت بھی وہ تحریر اس کی بیوی کے پاس پہنچی اور وہ تحریر محو نہیں ہوئی تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ لیکن اگر وہ تحریر ایسی روشنائی سے لکھی گئی کہ لکھنے کے بعد اڑ گئی یا وہ تحریر پنسل سے لکھی ہوئی دھندلی ہے کہ مٹ گئی اور اس کا نشان باقی نہ رہا کہ پڑھی جا سکے اور تب بیوی کو ملے تو اسے طلاق نہ ہوگی۔ ہاں اگر نشان باقی ہے اور اس کا پڑھنا ممکن ہو تو اس تحریر کو تسلیم کر لیا جائے گا۔ اگر تحریر کا کچھ حصہ مٹ گیا لیکن طلاق کی عبارت باقی رہ گئی تو بقول صحیح طلاق واقع ہو جائے گی۔ لیکن اگر صرف بسم اللہ اور حمد اور آداب وغیرہ باقی رہ جائے تو طلاق نہ ہوگی لیکن اگر یوں لکھا کہ ''اس کے بعد معلوم ہو کہ تجھ کو طلاق ہے'' اور یہ نہیں لکھا کہ 'جس وقت یہ تحریر تیرے پاس پہنچے'' تو اس عورت کو اس وقت سے (جب کہ تحریر لکھی گئی) طلاق ہو جائے گی۔ جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔ اگر بیوی کہے کہ تحریری طلاق اسے مل گئی ہے اور خاوند انکار کرے تو خاوند کی بات اس کے قسم کھانے پر مان لی جائے گی۔ لیکن اگر اس کی شہادت موجود ہو کہ یہ تحریر اس نے لکھی ہے تو اسے نہیں سنا جائے گا بجز دو حالتوں کے:

ایک تو یہ کہ گواہ نے خود لکھتے ہوئے دیکھا کہ اس نے طلاق کی عبارت لکھی۔ دوسرے یہ کہ گواہ نے شہادت دینے کے وقت تک ان الفاظ کو یاد رکھا۔

اگر خاوند نے لکھا کہ جب تو میری تحریر کو پڑھے تو تجھے طلاق ہے۔ درآنحالیکہ وہ عورت لکھنا پڑھنا جانتی ہو تو اسے طلاق نہ ہوگی جب تک کہ وہ طلاق کی عبارت نہ پڑھ لے یا اس کا مطالعہ کرے اور سمجھ لے۔ اگرچہ زبان سے نہ بولے اس کے لئے یہ کافی نہ ہوگا کہ کوئی اسے پڑھ کر سنائے۔ اگر عورت تحریر کے پہنچنے سے پہلے آنکھوں سے معذور ہو جائے اور کوئی دوسرا شخص اسے پڑھ کر سنائے تو (طلاق کے لئے) یہ کافی نہیں ہے۔ لیکن اگر بیوی ناخواندہ ہے اور لکھنا پڑھنا نہ جانتی ہو اور خاوند اس بات سے آگاہ ہو اور کوئی دوسرا اسے پڑھ کر سنا دے تو طلاق ہو جائے گی۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ خاوند کو اس کی حالت کا علم نہ ہو ایسی صورت میں اگر کوئی اور شخص اسے پڑھ کر سنا دے تو اسی پر عملدرآمد ہوتا ہے جو مراد لیا جائے۔ چنانچہ اگر اس نے بیوی سے کہا کہ تو طلاق یافتہ ہے اور طلاق کے معنے اس نے پابندی (یا قید) سے چھٹکارا پانے کے لئے تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ لیکن سوال یہ ہے کہ آیا اس کی یہ بات حاکم کے نزدیک بھی قابل تسلیم ہے یا نہیں؟ تو اگر لفظ صریح' استعمال ہوا ہے تو ایک قول کے مطابق اس کی بات مان لی جائے گی۔ لیکن اگر کنایہ کے الفاظ ہیں تو بلا اختلاف اس کا کہنا تسلیم کیا جائے گا۔ پس اگر کنایۃً طلاق لکھی مثلاً یوں لکھا کہ میری بیوی فلاں آزاد ہے اور اس سے طلاق مراد لی تو طلاق ہو جائے گی۔

تحریر کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ کسی ایسی چیز پر درج ہو جس پر تحریر قائم رہے۔ لیکن اگر وہ تحریر اس نے کسی تکیہ یا پانی پر یا ہوا میں لکھی تو اس سے طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ یہ ایک ایسی آہستہ آواز کی مانند ہے جو سنی نہ جا سکے۔

حنابلہ' شافعیہ اور حنفیہ کی طرح' طلاق کے واقع ہونے کی شرط یہ لگاتے ہیں کہ طلاق ایسے الفاظ میں ہو جو سنے جا

اب رہا غصے میں طلاق دینے کا بیان' سو معلوم ہونا چاہیے کہ بعض علماء نے غصہ کی تین قسمیں بتائی ہیں:

پہلی قسم غصہ کی ابتدائی ہے جس میں غضبناک انسان کی عقل میں فتور نہیں آ جاتا اور جو کچھ کہتا ہے وہی اس کا مقصد ہوتا ہے اور اپنے قول کو جانتا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ غصہ کی ایسی حالت میں طلاق دی جائے وہ پڑ جاتی ہے اور بالاتفاق اس پر عملدرآمد ہوگا۔

دوسری قسم یہ ہے کہ غصہ اپنی انتہا کو پہنچا ہوا ہو کہ غصہ میں اس شخص کی عقل میں فتور آ جائے اور اسے دیوانہ بنا دے۔ اسے معلوم نہ ہو کہ وہ کیا کہہ رہا ہے اور اس کا کیا انجام ہے؟ اس حال میں کوئی شک نہیں کہ اگر وہ طلاق دے تو اس کی طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ اس وقت اور پاگل انسان برابر ہو جاتے ہیں۔

تیسری قسم ان دونوں حالتوں کے درمیان اوسط درجہ کے غصہ کی ہے۔ بایں طور کہ غصہ سخت ہو جائے اور وہ شخص اپنی عادت کے خلاف حرکتوں پر اتر آئے لیکن غصہ میں پاگل نہ ہو گیا ہو کہ یہ نہ جانتا ہو کہ وہ کیا کہہ رہا ہے اور اس کے کیا معنے ہیں۔ جمہور علماء کا یہ خیال ہے کہ اس حالت میں بھی طلاق ہو جاتی ہے۔(۱)

سکیں۔ مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے جیسا کہ ان کے مسلک کے بیان میں بتایا گیا طلاق نہ ہوگی' کیوں کہ یہ احتمال ہے کہ اس نے طلاق کو خود اس کے پڑھنے پر مشروط رکھا۔ اور اگر اسے یہ علم ہے کہ وہ ناخواندہ ہے اور اسے یہ تحریر لکھی پھر اس تحریر کے بیوی تک پہنچنے سے پہلے وہ لکھنا پڑھنا سیکھ گئی تو قابل اعتماد قول اس صورت میں یہ ہے کہ وہ خود پڑھے یا کوئی دوسرا سے پڑھ کر سنائے (دونوں صورتوں میں) طلاق ہو جائے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اشارہ کی دی ہوئی طلاق نہیں ہوتی خواہ کوئی ایسا شخص ہو جو بولنے کی صلاحیت رکھتا ہے یا گونگا ہو۔ پس اگر اس نے یہ لکھا دیا کہ میری فلاں بیوی کو طلاق ہے تو نیت کے بغیر بھی اسے طلاق ہو جائے گی۔ کیوں کہ یہ تحریر طلاق کے بارے میں صراحت ہے۔ اس میں نیت کی حاجت نہیں ہے یہ بالکل منہ سے لفظ ادا کرنے کے برابر ہے۔ ہاں اگر لفظ 'طلاق' کے لکھنے سے اس نے کچھ اور ہی مطلب لیا ہو مثلاً خط (تحریر) کی اصلاح یا بیوی کو غصہ دلانا یا قلم کا آزمانا تو طلاق کے سوا جو کچھ بھی اس کا ارادہ اس تحریر سے تھا اسی کو تسلیم کر لیا جائے گا۔ کیوں کہ لفظ صریح ہیں۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ غصے کی یہ اقسام جس نے بتائی ہیں وہ ابن قیم حنبلی ہیں اور ان کی یہ رائے ہے کہ تیسری قسم کے غصہ میں طلاق دی جائے تو نہیں پڑتی۔ حنفیہ کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ جس شخص کو غصہ اس کی خصلت اور عادت سے دور کر دے اور اس کے قول و فعل میں بے ہودگی کا غلبہ ہو جائے اس کی طلاق واقع نہ ہوگی' کیوں کہ اس حال میں اس کی قوت مدرکہ معطل ہو جاتی ہے اور اس کا ارادہ فہم صحیح پر مبنی نہ ہوگا' لہٰذا اس کی حالت ایک پاگل انسان کی سی ہو جائے گی' کیوں کہ ضروری نہیں کہ پاگل شخص بھی ہمیشہ ہی ایسی حالت میں رہے کہ جو کچھ وہ کہتا ہے اس کی اسے خبر نہ ہو۔ بسا اوقات وہ بھی

واضح ہو کہ طلاق کے صحیح ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی ذمی نے اپنی بیوی کو طلاق دی تو درست ہے۔ جیسا کہ غیر مسلم عورتوں سے نکاح کے بیان میں بتایا گیا۔ (۱)

معقول بات کہتا ہے اور ہمیشہ بکواس میں نہیں لگا رہتا۔

ظاہر ہے یہ قول ابن قیم کے قول کی تائید کرتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہ انہوں نے یہ صراحت کردی ہے کہ وہ شخص بالکل ہی پاگل نہ ہو گیا ہو اور یہاں باوجود اسکے کہ ابن قیم حنبلی مسلک کے آدمی ہیں حنابلہ ان کے برخلاف اس رائے کو تسلیم نہیں کرتے۔

مذہب کے قاعدوں کا جو تقاضا ہے اس کے بموجب ایسا غصہ جو انسان کی عقل کو فسخ نہ کردے اور اسے پاگل کی طرح نہ بنادے اس کی دی ہوئی طلاق بلاشبہ واقع ہو جاتی ہے۔ غصہ کی تیسری قسم اس قسم کا غصہ ہے اور وہ یہ ہے کہ غصہ اتنا زیادہ ہو کہ انسان اپنے آپے سے باہر ہو جائے' لیکن بالکل پاگل نہ ہو جائے کہ جو کچھ کہے اس کا علم اسے نہ ہو تو اس کی دی ہوئی طلاق واقع ہو جائے گی۔ لیکن وہ غصہ جس میں عقل جاتی رہے اور غصہ میں انسان بالکل پاگل کی مانند ہو جائے اس حال میں جو طلاق دی جائے وہ قابل اعتبار نہیں ہے اور بلاشبہ وہ عائد نہ ہوگی۔

بہ ظاہر حنفیہ کا کہنا بھی یہی ہے لیکن بعض حنفیہ کی وہ تحقیق جس کا ذکر اوپر کیا گیا کہ انسان جب غصہ میں آکر اپنے آپے سے باہر ہو جائے اور اس سے بے ہودہ اقوال وافعال سرزد ہونے لگیں تو اس کی طلاق واقع نہ ہوگی' یہی خیال بہتر ہے کیوں کہ اس حالت میں اس کی کیفیت اس شخص کی مانند ہوئی جو نشے کی حالت میں ہو اور جس کی حالت ایسے مشروب کے استعمال سے زائل ہوگئی ہو جو حرام نہ ہو تو وہ کہتے ہیں کہ اس کی طلاق واقع نہ ہوگی۔ پس چاہئے کہ غصہ میں انسان کی حالت بھی ایسی ہی تصور کی جائے۔

(یہاں پر) کہا جاتا ہے کہ غصہ والے کو ایسے مخمور پر قیاس کرنا جو مشروب حلال سے نشہ میں آگیا ہو صرف اس شخص کے لئے محدود ہے جس کا غصہ حق کے لئے ہو مثلاً کوئی شخص اپنی آبرو' مال' جان یا دین کی حفاظت میں قہر آلود ہو۔ اگر اس کا قہر کسی خراب مقصد کے لئے ہے مثلاً اسے ایسے شخص پر غصہ ہو جو ناحق بات پر اس کی ہمنوائی نہ کرے یا وہ اپنی بیوی پر جبر و ستم کے طور پر غصہ کرے اور اس کا غصہ اپنی حد تک پہنچ جائے تو اس کی طلاق پڑ جائے گی کیوں کہ اس نے غصہ میں زیادتی سے کام لیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ غصہ انسان کی ایک نفسیاتی کیفیت کا نام ہے جو ذات انسان کے ساتھ وابستہ ہے اور اس سے خارجی اثرات کا ظہور ہوتا ہے۔ وہ بذات خود حرام نہیں ہے' بلکہ انسان کے لئے لازمی ہے تاکہ اسے اس کے مذہب' آبرو اور مال و جان کی حفاظت پر برانگیختہ کر سکے۔ غصہ کو ایسے وقت استعمال کرنا جس کے لئے وہ نہیں بنایا گیا حرام ہے' بخلاف شراب کے کہ اس کے استعمال کی نافرمانی کسی حال میں بھی انسان کے لئے درست نہیں ہے۔ پس شراب کے نشہ کی حالت میں جابر شخص کے طلاق کا واقع ہونا اس لئے ہے کہ سختی کے ساتھ اس کے قریب جانے سے روکا جائے رہا خود غصہ سے کسی کو منع کرنا ممکن ہی نہیں ہے کیوں کہ انسان کے لئے یہ ناگزیر ہے۔ لہٰذا غصے کو شراب وغیرہ اشیائے مسکرات پر جس کے پاس تک نہ پھٹکنا انسان پر واجب ہے قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ کافر کی طلاق قابل اعتبار نہیں ہے جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔

طلاق کی قسموں کا بیان

فقہاء نے مختلف لحاظ سے طلاق کی چند قسمیں کی ہیں۔ چنانچہ بحیثیت احکام شرعیہ اس کی اقسام، واجب، حرام، مکروہ، مستحب اور جائز ہیں۔ طلاق واجب ہو جاتی ہے جب انسان فرائض زوجیت کی ادائیگی سے عاجز ہو۔ اور طلاق حرام اس وقت ہوگی جب طلاق دینے سے انسان کے حرام میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہو یا اس عورت پر ظلم ہو اور طلاق اس کی بربادی کا موجب ہو۔ طلاق کو مکروہ یا مستحب یا جائز ان نتائج کے پیش نظر کہا جائے گا جو طلاق سے ظاہر ہوں۔ اس کی تفصیل عنقریب آ رہی ہے۔ طلاق دینے کے وقت کے اعتبار سے یعنی جب خاوند طلاق دیتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ طلاق سُنّی و طلاق بدعی۔ یہ تقسیم احکام شرعیہ کی حیثیت سے جو تقسیم بتائی گئی ہے اس کے منافی نہیں ہے۔

الفاظ یا عبارت کی رو سے اس کی قسمیں یہ ہیں: طلاق صریح (واضح الفاظ میں طلاق دینا) طلاق بالکنایہ (غیر واضح الفاظ میں طلاق دینا) طلاق بائن (نکاح کو ختم کرنے والی طلاق) اور طلاق رجعی (قابل رجوع طلاق) ان میں ہر سے قسم کے طلاق کی تفصیل اس کے مخصوص عنوان کے تحت بیان کی جائے گی۔

طلاق واجب اور طلاق حرام وغیرہ کی تقسیم

بنیادی طور پر طلاق کراہیت سے متصف ہے یعنی ہر طلاق بذات خود مکروہ ہے [1] پس خاوند کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنی بیوی کو بلا سبب طلاق دے دے۔

چنانچہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے "ابغض الحلال الی اللہ الطلاق" (یعنی حلال باتوں میں سب سے زیادہ ناپسندیدہ شے اللہ کے نزدیک طلاق ہے) اس سے یہ مراد نہیں کہ 'حلال طلاق' میں اللہ کے نزدیک کوئی امر ناپسندیدہ نہیں ہے بلکہ وہ تمام طلاقیں شرع کی نظر میں پسندیدہ ہیں۔ لہٰذا وہ مرغوب شے ہوئی۔ بات یہ ہے کہ یہاں پر حلال کا لفظ حرام کے مقابلہ میں استعمال ہوا ہے۔ جس میں مباح اور مکروہ

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ طلاق کے بارے میں بنیادی بات یہ ہے کہ وہ طریق خوب کے خلاف ہے لہٰذا اسے مکروہ تو نہیں کہنا چاہئے تاہم وہ مکروہ کے قریب ہے۔ اس خیال کو بعض اصحاب نے اس طرح پیش فرمایا ہے کہ طلاق نہ دینے کو طلاق دینے پر ترجیح حاصل ہے۔ طلاق اس صورت میں حرام ہے جب انسان کو یہ اندیشہ ہو کہ بیوی کو طلاق دینے کے بعد وہ اس کے ساتھ یا کسی اور کے ساتھ بدکاری میں ملوث ہو جائے گا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ طلاق کی حیثیت کے بارے میں دو رائیں ہیں ایک یہ کہ وہ بنیادی طور پر جائز ہے لیکن یہ رائے کمزور ہے اور صحیح رائے جس سے اہل تحقیق متفق ہیں یہ ہے کہ بنیادی طور پر وہ ممنوع یعنی حرام ہے۔

داخل ہیں اور طلاق مکروہ اور ناپسندیدہ باتوں میں داخل ہے اور بعض صورتیں سخت ترین ناپسندیدہ امور میں سے ہیں۔ پس طلاق کو اگرچہ شریعت نے میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کا ایک درست سبب قرار دیا ہے لیکن اسے (بہرحال) مکروہ بتایا ہے اور بلاوجہ اس پر عمل کرنا' ناپسندیدہ ہے۔ پھر ایسے اسباب پیش آ سکتے ہیں جو کبھی طلاق کو واجب' کبھی حرام' کبھی مکروہ اور کبھی مستحب قرار دیتے ہیں۔ پس کبھی طلاق واجب ہو جاتی ہے اور خاوند کو طلاق دینے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ وہ شخص عورت کے پاس جانے یا اس کے خرچ برچ کو پورا کرنے سے عاجز ہو[1] اس صورت میں عورت کو حق ہوتا ہے کہ اپنی طلاق کا مطالبہ کرے اور اس کا مطالبہ پورا کیا جائے اور مرد پر مذہباً واجب ہوتا ہے کہ اس بیوی کو طلاق دے دے کہ مبادا اسے رکھ کر اس کی بداخلاقی کا موجب اور اس کی بے آبروئی اور ستم کشی کا سبب بن جائے اور یہ طلاق اس صورت میں حرام ہوگی جب کہ طلاق کے نتیجہ میں خاوند اس عورت یا کسی اور عورت کے ساتھ گناہ میں ملوث ہو۔ یا طلاق دے کر لوگوں کی حق تلفی کا موجب بنے۔ طلاق اگر بغیر کسی وجہ کے دی جائے تو یہ فعل مکروہ ہے کیوں کہ یہ بات بتائی گئی ہے کہ بنیادی طور پر طلاق امر ناجائز ہے اور طلاق مستحب اس حال میں ہوگی جب کہ بیوی بداخلاق ہو[2] مثلاً بدکار یا ہتک کرنے والی (گستاخ) یا فرائض نماز' روزہ وغیرہ کی تارک ہو۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ کسی شخص کے لئے یہ درست نہیں ہے کہ وہ دوسرے کی بیوی کو کسی سبب سے بھی طلاق دلائے۔ لیکن جو شخص بیوی کے نان نفقہ سے عاجز ہو اسے قید کی سزا دی جا سکتی ہے کہ یا تو بیوی کو چھوڑ دے یا اس کا خرچ برچ اٹھائے۔ اس طرح وہ کہتے ہیں کہ طلاق پر کسی کو مجبور نہ کیا جائے گا سوا اس صورت کے جب کہ وہ مباشرت کے قابل نہ ہو یعنی نامرد ہو یا مقطوع العضو یا مقطوع الخصیتین ہو جیسا کہ عیوب کے بیان میں بتایا گیا۔

۲۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اس بارے میں دو رائیں ہیں ایک تو یہ کہ خراب اخلاق والی عورت کو طلاق دینا مستحب ہے لیکن امام احمدؒ سے منقول ہے کہ ایسی عورت کو طلاق دینا فرض ہے خاص کر ایسی صورت میں جب کہ بدکار ہو یا نماز روزے کی تارک ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ طلاق بدعی میں تعداد کو دخل نہیں ہے۔ خاوند کو حق ہے کہ وہ تین طلاقیں (بیک وقت) دے دے اور اسے طلاق بدعی نہیں کہا جائے گا۔ ہاں ایسا کرنا بہتر طریق کے خلاف ہے۔

طلاق سُنّی وطلاق بدعی کا بیان ہر ایک کی تعریف

یہ تو بتایا جا چکا ہے کہ طلاق کی دو قسمیں ہیں طلاق سُنّی اور طلاق بدعی طلاق سنی وہ ہے جو مقررہ وقت اور مقررہ تعداد میں دی جائے اور بدعی وہ ہے جس میں اس کو ملحوظ نہ رکھا جائے مثلاً کسی نے بیوی کو ایام مخصوص یا حالت نفاس میں طلاق دی یا تین طلاقیں بیک وقت دیں تو یہ سب طلاقیں' طلاق بدعی ہیں۔ مزید برآں طلاق سُنّی و بدعی کی تعریف اور مسالک مختلفہ کی رُو سے اس کے متعلقہ امور تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ عورتوں کو جو مخصوص حالات لاحق ہوتے رہتے ہیں ان کے پیش نظر طلاق کی دو قسمیں ہیں: طلاق سنی و طلاق بدعی' پھر طلاق سنی کی دو قسمیں ہیں: طلاق سنی حسن اور طلاق سنی احسن۔ حسن طلاق یہ ہے کہ عورت کے پاک ایام میں جس میں مباشرت نہ ہوئی ہو بیوی کو ایک طلاق رجعی دی جائے۔ اور اس سے پہلے ایام ناپاکی میں بھی اس سے مقاربت نہ کی ہو۔ اب اگر دوسری طلاق دینے کا ارادہ ہو تو ایام عدت کے اندر پہلی بار ناپاک ہونے اور پھر پاک ہونے کا انتظار کرے (پاک ہونے کے بعد) دوسری طلاق رجعی دے پھر اگر تیسری طلاق کا ارادہ ہو پھر اسی طرح ایام مخصوص کے آنے اور اس سے پاک ہونے کا انتظار کرے۔ پھر پاک ہونے پر تیسری طلاق دے دے۔ غرض طلاق سنی چار شرائط پر موقوف ہے۔

پہلی شرط یہ ہے کہ پاکی کی حالت میں طلاق دی جائے۔ اگر ایام مخصوص حالت نفاس میں طلاق دی تو یہ طلاق بدعی ہوگی' جو گناہ اور حرام ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ پاک ہونے کے بعد اس سے مباشرت نہ کی ہو۔ اگر مباشرت کر لی اور پھر طلاق دی تو یہ فعل بھی حرام ہے۔ اسی طرح اگر کسی اور نے اس کی بیوی کے ساتھ شبہ میں یعنی اسے اپنی بیوی سمجھ کر سوتے میں مباشرت کر لی تو تب بھی طلاق دینا اسی طرح حرام ہوگا کیوں کہ پاک دنوں میں مباشرت کی گئی ہو تو ان دنوں میں طلاق دینا حلال نہیں ہے کیوں کہ ممکن ہے کہ اسے حمل ہو گیا ہو لیکن اگر کسی شخص نے ناجائز (فعل حرام کے) طور پر اس سے مباشرت کر لی تو اب خاوند کو چاہئے کہ وہ فوراً بلا توقف اس کو طلاق دے دے۔ ان دونوں میں فرق ظاہر ہے۔ اول تو بدکار عورت کو خاوند خود نہیں رکھ سکتا' دوسرے یہ کہ بدکاری پر نکاح کے احکام عائد نہیں ہوتے۔

واضح ہو کہ اسی حکم میں محض تخلیہ کا ہونا بھی مباشرت کے برابر ہے۔ چنانچہ اگر پاک دنوں میں بیوی سے تخلیہ بھی ہوا تو اب طلاق دینا حلال نہ ہوگا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ صرف ایک طلاق رجعی دی جائے پھر (طلاق کے بعد) پہلی بار پاک ہونے کے بعد دوسری بار طلاق دے اور عدت کے دوران تیسری بار پاک ہونے پر تیسری طلاق دی جائے۔ اگر پہلی بار پاکی کے ایام میں دو طلاقیں دے دیں یا تین طلاقیں دے دیں تو یہ طلاق بدعی ہوگی۔ لیکن اگر ایک طلاق بائن (نکاح ختم کرنے والی) دی تو کہا جاتا ہے کہ یہ بھی بدعی ہے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ بدعی نہیں ہے۔ قول اول قوی تر ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ پاکی سے پہلے ایام مخصوص میں بھی بیوی کے پاس نہ گیا ہو اگر ناپاکی کی حالت میں مباشرت کی

اور پھر وہ پاک ہوئی اور پاک ہونے پر طلاق دی تو یہ فعل حلال نہیں ہے۔ بلکہ لازم ہے کہ ایام مخصوص کا انتظار کرے اور ان ایام میں اس سے علیحدہ رہے اور پاک ہو جائے تو مباشرت کئے بغیر طلاق دے۔ اگر حالت ناپاکی میں طلاق دی پھر رجوع کر لیا اور پاک ہونے کے بعد پھر طلاق دی تو کہا جاتا ہے کہ یہ طلاق سنی ہوگی اور یہ بھی کہتے ہیں کہ نہیں ہوگی بلکہ ضروری ہے کہ اتنا عرصہ انتظار کیا جائے کہ اسے پھر ایام مخصوص آ جائیں اور پھر پاک ہو۔ اس دوسری ناپاکی کے بعد جو پاکی ہے اس میں طلاق دے اور ان ایام مخصوص اور پاکی کے ایام میں بیوی سے مقاربت نہ کرے۔ لیکن اگر ایام مخصوص میں اسے طلاق بائن دے دی ہے اور پھر اس سے نکاح کر لیا اور یہ ارادہ کیا کہ ایام کے بعد جو پاک دن ہیں ان میں طلاق دے تو یہ بالاتفاق درست ہے اور صحیح یہ ہے کہ دوسرے ایام مخصوص کے بعد جب تک وہ پاک نہ ہو طلاق دینا جائز نہیں ہے جیسا کہ آئندہ باب میں بتایا جائے گا۔

واضح ہو کہ طلاق سنی حسن یہی ہے رہا طلاق سنی احسن سو وہ بالکل طلاق سنی حسن کی مانند ہے صرف اس میں اس قدر اضافہ ہے کہ جب ایک طلاق رجعی دے دی جائے تو اسے چھوڑ دیا جائے اور بدوران عدت اسے دوسری طلاق نہ دی جائے۔ عدت گزرنے بعد وہ خود ہی خاوند کے نکاح سے باہر ہو جائے گی اور یہ حکم کی سب سے بڑی پاسداری ہے۔ کیوں کہ مالکیہ اور حنابلہ کو بدوران عدت بار بار طلاق دینے سے اختلاف ہے وہ اسے مکروہ کہتے ہیں کیوں کہ اس وقت طلاق لازم نہیں ہوتی اور جس امر پر سب کا اتفاق ہو وہ اس سے بہتر ہے جس میں اختلاف ہو۔

آگے چل کر یہ بات معلوم ہوگی کہ شافعیہ کو اس مسئلہ سے بنیادی اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ طلاق کی تعداد کو طلاق کے سنی ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ خاوند کو اختیار ہے کہ وہ دو یا تین طلاقیں بیک وقت دے دے لیکن (وہ بھی کہتے ہیں کہ) بہتر یہی ہے کہ طلاق متفرق طور پر ایام پاکی میں اور مختلف مہینوں میں دی جائے جیسا کہ آگے بتایا جائے گا۔

حنفیہ کے اس قول پر اعتراض کیا گیا ہے کہ طلاق حسن اور احسن طلاق میں تو حسن (خوبی کی بات) ہے ہی نہیں۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ طلاق کی یہ صفت خود طلاق کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ طلاق دینے والے کے لئے ممکن ہو جائے کہ طلاق کا سبب موجود ہونے کے باوجود وہ اپنے نفس پر قابو رکھے اور ایک دم طلاق نہ دے دے بلکہ اس زمانے کے گزرنے کا انتظار کرے جس کا شریعت نے حکم دیا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ امر ممنوع سے اپنے نفس کو روکنا اور اسے قابو میں رکھنا اچھی بات اور نیک عمل ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ طلاق اگرچہ بذات خود فعل ناپسندیدہ ہے لیکن بعض اسباب کے پیش آنے پر واجب یا مستحب ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ایسی حالت میں لا کلام اسے طلاق کا حکم دیا جاتا ہے اور وہ فعل مستحسن ہو جاتا ہے اور یہ کہنا درست ہوتا ہے کہ یہ طلاق حکم شریعت کے مطابق دیا گیا اور طلاق کو اس وقت پر اٹھا رکھا گیا جس وقت کے لئے شارع نے حکم دیا پس وہ طلاق دو لحاظ سے امر مستحسن ہو گیا۔ اگرچہ شرعاً طلاق کا حکم نہ دیا گیا ہو لیکن اس وقت میں دیا جو شارع نے اس کے لئے مقرر فرمایا دوسرے یہ کہ اس نے اوقات ممنوعہ میں طلاق دینے سے اپنے نفس کو باز رکھا۔

واضح ہو کہ یہ احکام اس حالت میں ہیں جب کہ بیوی کے ساتھ مباشرت ہو چکی ہو۔ لیکن اگر ہنوز مباشرت نہیں ہوئی اور بیوی کو طلاق دینے کا ارادہ کیا ہے تو اس کے لئے یہ قید نہیں ہے کہ پاکی کے دنوں میں ہی طلاق دی جائے بلکہ وہ

مخصوص ایام میں بھی طلاق دے سکتا ہے کیوں کہ ایسی عورت کے لئے عدت نہیں ہوتی لہٰذا اس مدت کے طویل ہونے سے عورت کو ضرر نہیں پہنچتا۔ تاہم عدد کی قید لازمی ہے۔ لہٰذا وہ صرف ایک ہی طلاق دے گا۔ ایسی ہی وہ صورت حال ہے جب کہ عورت صغیر سن ہونے کے باعث ایام مخصوص سے دوچار نہ ہوئی ہو بایں طور کہ وہ نو سال سے کم عمر کی ہو۔ یا عمر کو پہنچ گئی ہو لیکن علامت ادوار ظاہر نہ ہوئی ہو۔ یا پھر اس کے ایام بند ہو چکے ہوں بایں طور کہ وہ بقول راجح پچپن سال کی ہو گئی ہو یا حاملہ ہو۔ ایسی عورت کو طلاق کے لئے زمانہ کی پابندی نہیں ہوگی' لیکن طلاق کے اعداد کی قید ہوگی۔ لہٰذا جو شخص ایسی عورت کو جو ایام مخصوص سے عاری ہے طلاق سنی حسن دینا چاہے وہ تین طلاقیں متفرق اوقات میں دے گا یعنی ہر مہینہ میں ایک طلاق رجعی۔ پس اگر چاندرات کو اس شخص نے ایک طلاق رجعی دی ہے تو اب اگلے ماہ کی چاندرات تک انتظار کرے اس کے بعد طلاق دے پھر تیسرے مہینے کی چاندرات کا انتظار کرے گا اور تب تیسری طلاق دے گا۔ اگر مہینے کے دوران طلاق دی ہے تو دوسری طلاق تیس دن گزرنے کے بعد اکتیسویں دن دے گا اور تیسری طلاق مزید تیس دن گزرنے کے بعد دے گا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ متفرق طور پر طلاق دینے میں اگر مہینے کی پہلی رات یعنی چاندرات کو طلاق دی ہے تو چاند کے دیکھنے والی رات کا اعتبار کیا جائے گا' لیکن اگر وسط ماہ میں طلاق دی ہے تو (مہینے کا) فاصلہ دنوں کے اعتبار سے مقرر کیا جائے گا لہٰذا وہ دوسری طلاق اکتیسویں دن دے گا۔ غرض ایسی عورتوں کے لئے جنہیں ایام مخصوص نہیں آتے یہی طلاق سنی حسن ہے۔ اور طلاق سنی احسن یہ ہے کہ ایک طلاق رجعی مہینے کے آغاز میں دی جائے اور پھر ایام عدت میں دوبارہ طلاق نہ دی جائے کیوں کہ اس کی ضرورت نہیں ہے۔ پس اگر آغاز ماہ میں طلاق دی ہے تو اب اسے چھوڑ دینا چاہئے یہاں تک کہ تین ماہ کی میعاد گزر جائے یا اگر وہ حاملہ ہو تو وضع حمل ہو جائے۔

الغرض عورت یا تو ایسی ہوگی جس کے ساتھ مباشرت نہیں ہوئی یا ایسی ہوگی جس کے ساتھ مباشرت ہو چکی ہے۔ اگر مباشرت ہو چکی ہے تو اس کی طلاق سنی حسن طلاق دے دینے یا رجوع کر لینے کا اختیار ہے اس نے رجوع نہ کیا اور اس خیال سے باز رہا تو گو عورت حالت ایام مخصوص یا حالت نفاس میں ہو اسے طلاق دینا واجب ہوگا۔

امر سوم تصفیہ کنندگان کا فیصلہ ہے جب کہ باہمی ناچاقی کی صورت میں دو تصفیہ کنندگان نے مصلحت کے پیش نظر طلاق کا فیصلہ کر دیا تو واجب ہوگا کہ اس فیصلہ پر بغیر کسی مزید انتظار کے عمل درآمد کیا جائے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ حاکم شرع خاوند کے خلاف طلاق دینے کا فیصلہ دے دے۔

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ طلاق اس صورت میں واجب ہوتی ہے جب کہ خاوند فرائض زوجیت کی ادائیگی سے عاجز ہو یا اس نے ایلاء کیا ہو یا دو تصفیہ کنندگان نے طلاق کا فیصلہ صادر کیا ہو۔ پہلی صورت میں چاہئے کہ طلاق سنی کا وقت ملحوظ رکھا جائے باقی صورتوں میں نہیں۔

طلاق حرام کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کی کئی بیویاں ہوں اور باری باری سے ہر ایک کے ہاں رات بسر کرتا ہو۔ یہاں تک کہ اس بیوی کی باری آئے جسے وہ ناپسند کرتا ہے تو بغیر اس کے کہ اس کی باری کو پورا کرے اسے طلاق دے دے اس کا حق ادا کرنے سے پہلے طلاق دینا حرام ہے۔ پھر یہ طلاق حرام کبھی تو سنی ہو سکتی ہے جب کہ وہ پاکی کے ایام میں جس میں مباشرت نہ ہوئی ہو طلاق دے۔ یا ایام ناپاکی کے اخیر میں دے۔ اور کبھی یہ طلاق بدعی ہوگی جب کہ ایام ماہواری یا

حالت نفاس کے آخری اوقات سے پہلے دے یا ایسی پاکی میں دے جس میں اس نے مباشرت کر لی ہو یا اس سے پہلے ایام ناپاکی میں اس کا مرتکب ہو گیا ہو۔

طلاق مستحب کی مثال یہ ہے کہ بیوی پاک دامن نہ رہی ہو تو اسے طلاق دینا مستحب ہے اور یہ طلاق بطریق مذکورہ بالا کبھی سنی ہو گی اور کبھی بدعی۔ تاہم چاہئے کہ بدکار عورت کے مسئلہ میں اس کی تفصیل کو ملحوظ رکھے۔ چنانچہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اس کی بیوی گناہ میں ملوث ہوئی ہے اور ہنوز وہ اس کی پابند ہے تو ایسی صورت میں وہ طلاق دینے میں انتظار کا ذمہ دار نہیں ہے۔ لیکن اگر عورت کی بدکرداری کو جانتے ہوئے اس سے شادی کر لی تو اب لازم ہو گا کہ طلاق میں وقت سنی کا لحاظ رکھے کیوں کہ وہ اس حالت پر بھی اس سے راضی ہے لہٰذا بعد میں اس کے رنجیدہ ہونے کے کچھ معنے نہیں۔

پانے کے بعد) بیوی کہے کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا (یعنی تیسرے اختیار میں نہیں رہی) تو یہ بھی درست ہے۔ پانچویں یہ کہ خاوند بیوی سے کہے کہ اگر تو چاہے تو خود اپنے نفس کو طلاق دے لے اور بیوی اپنے تئیں تین طلاقیں دے لے تو وہ ایسا کر سکتی ہے (خواہ کسی بھی حال میں ہو) باوجود اس کے کہ طلاق سنی میں' جیسا کہ بتایا گیا ہے' یہ ضروری ہے کہ ایک طلاق دی جائے۔ ایسا حکم اس لئے ہے کہ اس حال میں وہ عورت مجبور ہے اگر ٹھہر جاتی ہے تو یہ موقع ہاتھ سے نکل جاتا ہے۔

ان تمام مسائل کی صورت حال ظاہر ہے۔ کہ مال کے عوض خلع میں خاوند کے لئے مال کا حاصل کرنا بغیر اس طلاق کے ممکن نہ تھا اگر وہ وقت فوت ہو جاتا ہے تو معاوضہ کا مال بھی جاتا رہتا' لہٰذا طلاق کی اجازت دی گئی۔ یہی حال مال کے عوض طلاق کا ہے۔ اس کے علاوہ اور صورتوں میں طلاق عورت کے اختیار میں ہے۔ خاوند کے ہاتھ میں نہیں ہے۔ حالانکہ جسے منع کیا گیا ہے وہ مرد ہے۔ عورت یا قاضی نہیں ہے۔ اگر عورت مرد سے بدعی طلاق کا مطالبہ کرتی ہے مثلاً ایام ماہواری یا حالت نفاس وغیرہ میں اور عدت کے لمبا ہونے پر راضی ہے تو خاوند کو ایسا کرنا حلال نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ طلاق کی دو قسمیں ہیں: طلاق بدعی اور طلاق سنی پھر بدعی کی دو قسمیں ہیں طلاق بدعی حرام اور طلاق بدعی مکروہ۔

اب وہ عورت جس کے ساتھ مباشرت ہو چکی ہے اس پر طلاق بدعی حرام کے واقع ہونے کی تین شرطیں ہیں۔

ایک شرط یہ ہے کہ وہ عورت ایام مخصوص یا حالت نفاس میں ہو اور اسے طلاق دی جائے۔ اگر اس حالت میں اسے طلاق دی گئی تو وہ طلاق بدعی حرام ہو گی اسی طرح اگر ادرار بند ہونے لیکن غسل کرنے سے پہلے طلاق دی تو وہ بھی حرام ہے۔

یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ اس عورت کو ایام آتے ہوں اگر وہ بند ہو چکے ہیں یا وہ اتنی کم عمر ہے کہ ہنوز شروع نہیں ہوئے تو اسے طلاق دینا صحیح ہو گا اگرچہ ناپاکی کی کیفیت لاحق ہو جائے پھر بھی ایک وقت میں تین طلاقیں دینا طلاق بدعی ہو گا۔ یہی حال حاملہ عورت کا ہے کہ اسے طلاق دینا درست ہے۔ اگرچہ ناپاکی کی علامت ظاہر ہو جائے' کیوں کہ مالکیہ کے نزدیک حاملہ عورت کو بھی ادرار ہو سکتا ہے۔ لیکن کئی طلاق نہ دے ورنہ طلاق بدعی ہو جائے گی۔ اور ایسی عورت جس کے ساتھ مباشرت نہ ہوئی ہو' اسے حالت حمل کی طرح ایام مخصوص کے دنوں میں بھی طلاق دے سکتا ہے۔ لیکن

ایک بار ہی طلاق دے ورنہ وہ طلاق بدعی ہوگی۔

دوسرے یہ کہ بیک وقت تین طلاقیں دے خواہ ایام مخصوص میں دے یا پاکی کے دنوں میں (بہر حال وہ طلاق بدعی ہوگی) اگر ایام میں طلاق دی تو دوہرا گناہ ہوگا ایک تو اس حال میں طلاق دینے کا اور دوسرے بیک وقت تین طلاق دینے کا۔

تیسرے یہ کہ ادھوری طلاق دے۔ مثلاً یہ کہے کہ تجھے آدھی طلاق ہے۔ یا عورت کے کسی جز و بدن کو طلاق دے مثلاً یوں کہے کہ تیرے ہاتھ کو طلاق ہے۔

طلاق بدعی مکروہ کے واقع ہونے کی دو شرطیں ہیں:

ایک یہ کہ ایسے ایام طہر (پاکی کے دنوں) میں طلاق دی ہو جس میں اس نے مباشرت کی ہے۔ دوسرے یہ کہ دو طلاقیں بیک وقت دے۔ اس سے طلاق سنی کی وہ تعریف جو مالکیہ کے نزدیک ہے واضح ہو جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی کو پاکی کے دنوں میں جس کے اندر اس نے مباشرت نہ کی ہو ایک طلاق پوری دے اور اس کے علاوہ دوسری طلاق اس طہر میں نہ دے۔ اس تعریف میں اپنی بیوی کہنے کا مطلب یہ ہے کہ بیوی کے پورے وجود کو طلاق دے اس سے جز و بدن کی طلاق خارج ہوگئی' مثلاً یہ کہنا کہ تیرے ہاتھ کو طلاق ہے۔ اور پوری طلاق جو کہا اس سے ناقص (ادھوری) طلاق خارج ہوگئی مثلاً یوں کہنا کہ تجھے آدھی طلاق ہے۔ اور 'ایک طلاق' کی قید سے دو یا تین طلاق کا بیک وقت دینا یا بدوران عدت مختلف اوقات میں دینا خارج ہوگیا۔ پس اگر بیک وقت یا ایک طہر میں یا ایک ماہ میں یکبارگی دو طلاقیں دے دیں تو یہ حرام ہوگا اور اس تعریف میں ایک طہر میں جو کہا اس سے ایام ماہواری یا نفاس کی حالت میں طلاق دینا خارج ہوگیا خواہ ادرار بند ہوگیا ہو لیکن غسل نہ کیا ہو ایسی حالت میں طلاق دینا حرام ہے اور یہ جو شرط لگائی کہ 'مباشرت نہ کی ہو' اس سے پاکی کا وہ زمانہ نکل گیا جس میں مباشرت ہوئی ہو۔ اس وقت طلاق دینا مکروہ ہے۔

معلوم ہونا چاہئے کہ طلاق کے سنی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ طلاق باعتبار وقت کے اس وقت ہو جس میں طلاق دینا صحیح ہو اور اس حالت میں دی جائے جس میں طلاق واقع ہونا چاہئے۔ گو وہ طلاق بذات خود حرام' مکروہ' واجب یا مستحب ہو اگر اس صورت سے واقع ہو تو وہ طلاق سنی ہے۔ گو کسی اور وجہ سے وہ طلاق ممنوع ہو۔ اسی طرح طلاق کبھی بدعی ہوتی ہے جب کہ اس وقت اور اس تعداد کے خلاف ہو جو سنت کی رو سے مقرر کئے گئے ہیں لیکن اس کا حرام یا واجب وغیرہ ہونا دوسرے اسباب کی بنا پر ہوگا پس اس طلاق کی مثال جو کسی عارضی سبب سے حرام ہے یہ ہے کہ ایک شخص کو اپنی بیوی کے ساتھ گہرا قلبی لگاؤ ہے اور یہ اندیشہ ہے کہ اگر اس کو طلاق دے دی تو مبادا پھر اس کے ساتھ گناہ میں آلودہ ہو جائے۔ ایسی صورت ہو تو اسے طلاق دینا حرام ہے اس کے باوجود اس نے اگر ایام مخصوص یا حالت نفاس میں اسے طلاق دی یا تین طلاقیں بیک وقت دے دیں یا ادھوری طلاق دی تو یہ فعل بھی حرام ہے اور اس طرح طلاق دینے میں دو بڑے گناہ کا مرتکب ہوا بخلاف اس صورت کے جب کہ پاکی کی حالت میں بیوی کو ہاتھ لگائے بغیر ایک پوری طلاق دے دی تو (جہاں تک طلاق کا تعلق ہے) یہ طلاق سنی ہوگی اور اس قسم کا کوئی گناہ اس پر عائد نہ ہوگا۔ طلاق واجب کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص بیوی کے حقوق یعنی نفقہ اور فرائض زوجیت ادا کرنے سے عاجز ہو اور یہ امر بیوی کے لئے ضرر کا باعث ہو اور وہ اس کے ساتھ

رہنا نہ چاہتی ہو تو ایسی حالت میں خاوند پر واجب ہوگا کہ بیوی کو طلاق دے دے لیکن اگر وہ طلاق بدعی دے تو وہ فعل حرام ہوگا اگر چہ دوسری حیثیت سے وہ طلاق واجب تھی۔ اس نے طلاق واجب دے کر شریعت کا حکم تو پورا کر دیا اور مستحق ثواب تھا لیکن ایسے وقت میں طلاق دی جس میں طلاق دینے سے شارع نے منع فرمایا تھا اس لئے گناہ ہوا۔ طلاق مستحب کی مثال یہ ہے' کہ عورت بداخلاق اور زبان دراز (یا بدکلام) ہو تو اس صورت میں طلاق دی تو مستحب اور کار ثواب ہے لیکن طلاق بدعی ہو تو اس دوسری حیثیت سے مستوجب سزا ہے۔ اگر طلاق سنی دیتا تو اس پر سزا نہ ہوتی اور طلاق مکروہ کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کی بیوی کے ساتھ رہنے کی خواہش ہے اور عمر بھر اس کے ساتھ رہنا چاہتا ہے اور اس کے ساتھ رہنے میں اس کی عبادات واجبہ میں حرج بھی نہیں ہوتا تو ایسی حالت میں طلاق دینا مکروہ ہے۔ اگر اس نے طلاق بدعی دی تو گناہ ہوگا اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ طلاق دینا بذات خود خلاف اولیٰ (طریق بہتری) کے خلاف ہے۔ لہٰذا اگر مذکورہ اسباب میں سے کوئی سبب طلاق کا موجود نہ ہو اور بیوی کو طلاق دی تو یہ بات اچھی نہ کی اور اگر بلا سبب طلاق بدعی دی تو امر حرام کا مرتکب ہوا حالانکہ طلاق صرف امر خلاف اولیٰ تھا۔ چنانچہ اگر طلاق سنی دی تو صرف طریق اولیٰ کے خلاف کیا اور شریعت کی نظر میں محبت کی بجائے عتاب کے قریب تر ہو گیا واضح ہو کہ مالکیہ کے نزدیک اس امر کو ترجیح حاصل ہے کہ طلاق بدعی کو حرام مانا جائے قطع نظر اس کے کہ اس سے عورت کی عدت کا زمانہ لمبا ہو جاتا ہے جس کا حرام ہونا حدیث صحیح سے ثابت ہے۔ اسی لئے مالکیہ ایام مخصوص وغیرہ میں خلع کو مستثنیٰ قرار نہیں دیتے چنانچہ اگر ان دنوں میں کوئی عورت خاوند سے مال کے معاوضہ میں خلع کا مطالبہ کرے تو اس کے مطالبہ پر عمل کرنا حرام ہے۔ نیز اگر اس طلاق سے عدت طویل ہو جائے تو یہ عورت کا حق ہے اور اگر خلع کو ساقط کرنے پر وہ راضی ہو جائے تو جائز ہے۔ باوجود اس کے کہ ایسا نہیں ہے اور یہ بھی ہے کہ خاوند کو رجوع کرنے پر مجبور کیا جائے گا جیسا کہ آگے بتایا جا رہا ہے بغیر اس کے کہ عورت رجوع کرنے کا مطالبہ کرے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ رجوع شریعت کا حق ہے عورت کا حق نہیں ہے۔ البتہ نکاح فاسد کا فسخ کرنا درست ہے۔ جو مباشرت سے پہلے اور بعد میں بھی اور عورت کے ایام مخصوص میں بھی ہو سکتا ہے کیوں کہ ان کی باہمی علیحدگی خرابی کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے۔ یہی مثال طلاق ایلاء کی بھی ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں چار ماہ سے زیادہ عرصہ تک اپنی بیوی کے پاس نہ جاؤں گا۔ اب اگر اس سے رجوع کر لے تو فبہا یا رجوع کر لے تو خیر ورنہ طلاق واجب ہو جائے گی اگر چہ وہ ایام مخصوص میں ہو۔ ایسی صورت میں اسے (ایلاء سے) رجوع کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور پاکی کی حالت میں اسے طلاق دینا ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اس حیثیت (یعنی وقت اور حالت کے لحاظ) سے طلاق کی تین قسمیں ہیں: اول طلاق سنی۔ دوم طلاق بدعی۔ سوم وہ طلاق جو نہ سنی ہو نہ بدعی ہو۔ پھر سنی طلاق کے لئے چار پابندیاں ضروری ہیں۔

اول یہ کہ عورت کے ساتھ مباشرت ہو چکی ہو۔ اگر وہ مباشرت شدہ نہیں ہے تو اس کی طلاق نہ سنی ہے نہ بدعی۔

دوم یہ کہ وہ اقراء (یعنی طہر یا حالت پاکی) کی عدت گزار رہی ہو۔ اقراء قرء کی جمع ہے اور ایام ماہواری سے پاک ہونے کو کہا جاتا ہے کیوں کہ شافعیہ کے نزدیک عدت کا شمار پاک ہونے کے ایام سے ہوتا ہے ناپاکی کے ایام سے نہیں ہوتا لہٰذا اگر پاکی کا زمانہ تھوڑا ہی باقی تھا کہ بیوی کو طلاق دی پھر وہ ناپاک ہو گئی تو وہ تھوڑا سا لحظہ جو پاکی کا باقی تھا وہ کامل پاکی کا دن تصور کیا جائے گا۔ جیسا کہ عدت کے بیان میں بتایا جائے گا۔ اگر عورت کے ایام مخصوص بند ہو چکے ہیں یا اتنی چھوٹی عمر

ہے جس میں یہ حالت طاری نہیں ہوتی یا با قاعدہ نکاحی عورت مباشرت کے بعد حمل سے ہو یا اس نے خلع کا مطالبہ کیا ہو اور وہ عورت حال ادرار میں ہو اور اسے طلاق دی جائے تو وہ نہ طلاق سنی کہی جائے گی اور نہ طلاق بدعی اس لئے کہ اس کے ایام عدت معلوم ہیں اس میں کوئی شبہ نہیں۔ صغیر سن عورت یا ایام سے مایوس گشتہ عورت تین ماہ عدت گزارے گی اور حاملہ کی عدت زمانہ وضع حمل تک ہے۔ لہٰذا عورت کی مدت طویل ہو جانے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اگر حاملہ ایسی عورتوں میں سے ہو جن کو حمل کے دنوں میں بھی ادرار ہو جاتا ہے تو ناپاکی کی حالت میں بھی ان کو طلاق دینا درست ہے بشرطیکہ حمل ظاہر ہو۔ اگر حمل ظاہر نہ ہو اور ناپاکی کی حالت میں طلاق دی گئی تو یہ طلاق بدعی ہوگی۔ کیوں کہ اظہار حمل کے بعد اس کا نتیجہ ندامت ہوگا اور وہ شخص تین طلاق دینے پر شرمندہ ہوگا کہ اس کی اولاد اس کی بیوی کے پاس ہوگی۔ (اور وہ اس سے محروم ہوگا) لیکن اگر وہ حمل بدکاری کا نتیجہ ہو یا شبہ کی مباشرت سے حمل ہو گیا ہو اور اس حمل کی حالت میں طلاق دی تو وہ طلاق بدعی ہوگی اگر ایک شخص نے کسی غیر شادی شدہ عورت سے شادی کر لی اور وہ عورت کسی اور سے آلودہ ہوگئی درآنحالیکہ خاوند موجود نہ تھا اور وہ اس بدکار سے حاملہ ہوگئی پھر خاوند آ گیا اور اسے اس بات کا علم ہو گیا تو اسے جائز نہیں ہے کہ ایسی حالت میں طلاق دے دے بلکہ رکا رہے یہاں تک کہ وہ وضع حمل کرے اور نفاس سے پاک ہو جائے۔ اس سے عدت کی میعاد بڑھ جائے گی اور اگر دوران حمل میں اس عورت کو ادرار ہو جائے تو خاوند کو چاہئے کہ اس سے پاک ہونے کے بعد اسے طلاق دے۔ یہاں تک کہ اگر اس پاکی کے دوران مباشرت کر لی ہو تب بھی کیوں کہ وہ حاملہ تو ہے ہی اب دوسری بار حاملہ ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

بظاہر شافعیہ کا کہنا یہی ہے اور جیسا کہ عیاں ہے یہی مقررہ قاعدہ کے مطابق ہے جو یہ ہے کہ عورت کے ایام عدت کو طول دینا حرام ہے۔ بلکہ واجب یہ ہے کہ مرد کے طلاق دینے کے بعد ہی بلا توقف ایام عدت شروع ہو جائیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فطلقوھن لعدتھن" (یعنی عورتوں کو ایسے وقت میں طلاق دو کہ ان کی عدت کا زمانہ معاً شروع ہو جائے۔ جیسا کہ عنقریب بتایا جائے گا۔

اس بارے میں کہا جاتا ہے کہ بدکار عورت اس نرمی کی مستحق نہیں ہوتی' کیوں کہ بدکار عورت کی معصیت ثابت ہو جائے تو وہ سنگساری کی مستحق ہو جاتی ہے جو دنیا کا سب سے بڑا عذاب ہے تو یہ بات عقل میں کس طرح آ سکتی ہے کہ شریعت نے بدکار عورت کے ساتھ یہ نرم سلوک کرنے کا حکم دیا ہو کہ اس کے ایام عدت کو طول نہ دیا جائے درآنحالیکہ مرد کے لئے یہ عذر ہے کہ وہ اس عورت کے ساتھ رہنے کی ذلت اور بے حیائی کو برداشت نہیں کر سکتا اور شریعت خود اس حالت سے گریز کرنا چاہتی ہے' اسی لئے شافعیہ کے بعض اہل تحقیق کا کہنا ہے کہ یہ حکم ایسی عورت کے لئے ہے جو شادی شدہ نہ ہو اور گناہ کی مرتکب ہوگئی ہو پھر ایک شخص نے اس سے شادی کر لی ہو اور وہ اس بدکاری کے نتیجہ میں حاملہ ہو تو وہ شخص اسی حالت میں اس سے راضی ہوگا۔ لہٰذا درست نہیں ہے کہ جب تک حالت حمل ہی میں اسے ادرار نہ ہو اور وہ پاک نہ ہو جائے اسے طلاق دے۔ ورنہ واجب ہوگا کہ وضع حمل تک اسے روک رکھے پھر جب وہ پاک ہو جائے اس کے بعد طلاق دے۔ یہی صورت ٹھیک معلوم ہوتی ہے اگرچہ ان کے کلام سے بظاہر مطلقاً (طلاق دینے کی) اجازت ظاہر ہوتی ہے جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔ لیکن وہ عورت جس کے ساتھ شبہ میں کسی نے مباشرت کر لی ہو یعنی کسی شخص نے اسے سوتے میں غلطی سے اپنی

بیوی سمجھ لیا اور اس سے مباشرت کر لی اور اس عورت کو معلوم نہ ہوا (کہ یہ غیر شخص ہے) یا اسی طرح کی کوئی اور بات ہوئی جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا اور وہ عورت اس (شبہ کی) مباشرت سے حاملہ ہوگئی تو اس کے حمل کے دوران اس کی طلاق مطلق درست نہیں ہے۔ خواہ حمل میں اسے ادرار ہو جاتا ہو یا نہ ہوتا ہو پس اگر وہ عورت حالت حمل میں ناپاک ہوئی اور پھر پاک ہوگئی تو اسے طلاق دینا درست نہیں ہے بلکہ اس وقت تک رکنا واجب ہے جب کہ وہ وضع حمل کرے اور نفاس سے پاک ہو تب اسے طلاق دی جائے۔

تیسری پابندی یہ ہے کہ وہ طلاق پاک ہونے کی حالت میں دی جائے خواہ پاک ایام کے آغاز میں یا اس کے وسط یا آخر میں بشرطیکہ علامت ناپاکی ظاہر ہونے سے پہلے طلاق دے دے۔ اگر عبارت طلاق کا ایک لفظ پاکی کی حالت میں کہا اور دوسرا لفظ ادرار کا آغاز ہونے پر ادا کیا۔ مثلاً پاکی کی حالت میں کہا ''تجھ کو'' اور ناپاکی شروع ہونے پر کہا کہ ''طلاق ہے'' تو یہ طلاق بدعی ہوگی' لیکن یہ گناہ نہیں ہے اور وہ وقت جس میں ''تجھ کو'' کا لفظ طلاق کا لفظ استعمال کرنے سے پہلے استعمال ہوا عورت کے ایام پاکی میں شمار نہ ہوگی۔ انکے برخلاف جو یہ کہتے ہیں کہ یہ طلاق سنی ہے' اور وہ وقت جس میں لفظ ''تجھ کو'' واقع ہوا اسے مکمل طور پر پاکی کا وقت تصور کیا جائے گا۔ اسی طرح کی وہ مثال ہے جس کی ناپاکی کے اخیر لحظہ میں طلاق دی۔ یہ طلاق اگرچہ حالت ناپاکی میں تھی لیکن اس سے عدت کی مدت لمبی نہیں ہوئی کیوں کہ عدت کا وقت اس کے متصل ہی شروع ہو جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ طلاق کو عورت کے ایام پاکی کا کچھ حصہ گزرنے پر معلق رکھا مثلاً یوں کہا کہ جب تیری پاکی کے ایام کا نصف یا تہائی یا کچھ حصہ گزر جائے تو تجھے طلاق ہے۔ اسی طرح اگر ایام ناپاکی کے خاتمہ پر طلاق کو مشروط رکھا مثلاً یوں کہا کہ جب تیرے ایام مخصوص ختم ہو جائیں تو تجھے طلاق ہے۔ کیوں کہ ان تمام حالات میں طلاق سنی کی غرض یعنی طلاق یافتہ عورت کی مدت عدت کا طویل نہ ہونا مدنظر ہے۔

چوتھی پابندی یہ ہے کہ طلاق پاکی کے دنوں میں دی جائے جس میں مباشرت نہ ہوئی ہو اور نہ اس سے پہلے کے ایام ناپاکی میں ہوئی ہو۔ کیوں کہ ممکن ہے کہ وہ عورت حاملہ ہو جائے اور اس وقت اس کا حمل ظاہر نہ ہو پھر بعد میں ندامت اٹھانی پڑے۔

یہ تھی تفصیل طلاق سنی کی شافعیہ کے نزدیک' اس کا ماحاصل یہ ہے کہ مرد اپنی بیوی کو جس کے ساتھ مباشرت ہو چکی ہو اور اسے ایام آتے ہوں ایسے پاک دنوں میں طلاق دے جس میں مباشرت نہ ہوئی ہو اور نہ اس سے پہلے کے ایام ناپاکی میں اس کا ارتکاب کیا ہو۔ درآنحالیکہ حاملہ نہ ہو۔ یا بدکاری کا حمل ہو اور بدوران حمل ادرار نہ ہوتا ہو۔ طلاق سنی کے مقابلہ میں طلاق بدعی ہے یہ طلاق وہ ہے جس میں وہ تمام باتیں پائی جائیں جن کی پابندی طلاق سنی میں لگائی گئی ہے مثلاً اول یہ کہ وہ (طلاق سنی کے علی الرغم) اپنی مباشرت شدہ عورت کو طلاق دے جب کہ ایام ماہواری یا حالت نفاس کی ابتداء یا درمیانی وقت ہو۔ اگر ان ایام کے آخری لحظہ میں طلاق دی تو وہ طلاق بدعی نہ ہوگی۔ دوسرے یہ کہ اگر عورت بدکاری کے نتیجہ میں حاملہ ہو حالت حمل میں اسے ادرار نہ ہوتا ہو تو اسے طلاق نہ دے بصورت دیگر اس حالت میں اسے ایام سے پاک ہونے پر طلاق دینا درست ہوگا۔ اگرچہ اس کے ساتھ مباشرت ہو چکی ہو کیوں کہ دوبارہ حمل کا تصور نہیں کیا جا سکتا جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔ پھر اگر اسے ایام ماہواری آتے ہوں تو لازم ہے کہ رکا رہے یہاں تک کہ وہ بچہ جنے اس کے بعد طلاق دے۔

یہ احکام اس صورت میں ہیں جب کہ ایک شخص ایسی عورت سے شادی کرے جو بدکاری کے نتیجہ میں حاملہ ہو۔ لیکن اگر کسی کی بیوی بدکاری میں مبتلا ہو جائے تو اسے بلا کسی انتظار کے فوراً طلاق دے دے لیکن اگر شبہ کی مباشرت سے حاملہ ہو تو جب تک وضع حمل نہ ہو اور نفاس سے پاک نہ ہو جائے اسے طلاق نہ دی جائے خواہ اسے حالت حمل میں ادرار ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو۔ لیکن اگر کوئی عورت با قاعدہ نکاح کے بعد حاملہ ہوئی ہو تو حمل ظاہر ہو جانے کے بعد (وضع حمل کا) انتظار کئے بغیر اسے طلاق نہ دی جائے۔ تاکہ یہ جان کر کہ وہ اولاد اسی کی ہے بیوی سے علیحدہ ہونے سے ندامت نہ ہو۔ تیسرے یہ کہ طلاق کی ناپاکی کے کچھ حصے سے یا ناپاکی کے آخری لحظہ سے مشروط نہ کرے۔

رہی طلاق کی تیسری قسم یعنی وہ جس کو نہ سنی کہا جا سکے اور نہ بدعی کہا جا سکے وہ ایسی عورت کو طلاق دینا ہے جس کے ساتھ مباشرت نہ ہوئی ہو یا وہ صغیر سن ہو کہ جسے ایام نہ آتے ہوں یا وہ عورت ہے جو مایوس الولادت ہو چکی ہے یا پھر وہ جو با قاعدہ منکوحہ اور حاملہ ہے اور اس کے ساتھ خاوند کو مقاربت پسند نہ آتی ہو اور مقاربت کے بغیر اس پر خرچ کرنا اسے گوارا نہ ہو۔ ایسی عورت کو طلاق دینا طلاق مباح ہے (یعنی نہ سنی ہے نہ بدعی) اگر وہ عورت صغیر سن یا مایوس الولد ہو چکی ہے اور اس کا جی اس سے پھر جائے تو وہ اسے کسی وقت بھی اور کسی طرح کا بھی طلاق دے سکتا ہے۔ اسی طرح اس عورت کی طلاق ہے جس کے ساتھ مباشرت نہ ہوئی ہو اور خاوند نے اسے دیکھ کر ہی ناپسند کیا ہو اور اس کی طبیعت اس کی طرف مائل نہ ہو تو اسے بھی اسی طرح کی طلاق دینا مباح ہے لیکن اس طلاق کو مذکورہ بالا تعریف کی رو سے نہ طلاق سنی کہیں گے اور نہ طلاق بدعی کیوں کہ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ سنی طلاق وہ ہوتی ہے جس میں چار پابندیوں کو ملحوظ رکھا جائے۔ یعنی یہ کہ عورت سے مباشرت ہو چکی ہو اور یہ کہ ایام مخصوص یا حالت نفاس کے آغاز یا وسط میں طلاق نہ دی جائے اور یہ کہ ایسی پاکی کے ایام میں طلاق دی جائے جس میں مباشرت نہ ہوئی ہو اور یہ کہ وہ عورت بدکاری یا شبہ کی مباشرت سے حاملہ نہ ہو اس کی تفصیل سابقاً بیان کی گئی ہے اور طلاق بدعی، طلاق سنی کے برعکس ہوتی ہے جس میں یہ پابندیاں ملحوظ نہیں ہوتیں جیسا کہ ظاہر ہے۔

پوشیدہ نہ رہے کہ یہی تین اقسام طلاق ہیں جن سے وہ پانچ احکام شرعی جن کا ذکر اوپر آیا ہے اخذ کئے جاتے ہیں۔ چنانچہ طلاق سنی کبھی واجب ہوتی ہے کبھی حرام، کبھی مکروہ، کبھی مستحب اور کبھی جائز۔ یہی صورت طلاق بدعی کی ہے طلاق واجب کی مثال یہ ہے کہ خاوند بیوی کے نفقہ اور فرائض زوجیت کی ادائیگی سے عاجز ہو اور بیوی اس حال پر راضی نہ ہو تو ایسی حالت میں واجب ہے کہ ایسے وقت میں طلاق دی جائے جس کی تعیین شریعت نے کر دی ہے اگرچہ عورت اس وقت کے علاوہ کسی اور وقت کی طلاق پر راضی ہو۔ کیوں کہ طلاق ایسی چیز نہیں ہے جس پر صرف اکیلی بیوی کا حق ہو اور ممکن ہے کہ اسے راضی ہو کر پھر شرمندہ ہونا پڑے۔ غرض ایسا کرنا حرام ہے اگرچہ بیوی راضی ہو۔ لیکن اس حکم سے تین امور مستثنیٰ ہیں:

امر اول 'خلع' ہے جب کہ عورت مال کے عوض خاوند سے علیحدگی کا مطالبہ کرے اور ایام ماہواری یا حالت نفاس میں ہو یا ناجائز حمل وغیرہ ہو تو اسی وقت خلع کرنا (یعنی علیحدگی یا طلاق) درست ہے لیکن اسے طلاق بدعی نہیں کہیں گے۔

امر ثانی طلاق ایلاء ہے۔ یعنی اگر قسم کھائی کہ اپنی بیوی کے پاس نہیں جاؤں گا تو چار ماہ تک (رجوع کا) انتظار کرنا ہوگا اگر اس عرصہ میں کہ خاوند کو طلاق دے دینے یا رجوع کر لینے کا اختیار ہے اس نے رجوع نہ کیا اور اس خیال سے باز رہا تو گو عورت حال ایام مخصوص یا حالت نفاس میں ہو اسے طلاق دینا واجب ہوگا۔

امر سوم تصفیہ کنندگان کا فیصلہ ہے جب کہ باہمی ناچاقی کی صورت میں دو تصفیہ کنندگان نے مصلحت کے پیش نظر طلاق کا فیصلہ کر دیا تو واجب ہوگا کہ اس فیصلہ پر بغیر کسی مزید انتظار کے عملدر آمد کیا جائے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ حاکم شرع خاوند کے خلاف طلاق دینے کا فیصلہ دے دے۔

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ طلاق اس صورت میں واجب ہوتی ہے جب کہ خاوند فرائض زوجیت کی ادائیگی سے عاجز ہو یا اس سے ایلاء کیا ہو یا دو تصفیہ کنندگان نے طلاق کا فیصلہ صادر کیا ہو۔ پہلی صورت میں چاہئے کہ طلاق سنی کا وقت ملحوظ رکھا جائے باقی صورتوں میں نہیں۔

طلاق حرام کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کی کئی بیویاں ہوں اور باری باری سے ہر ایک کے ہاں رات بسر کرتا ہو۔ یہاں تک کہ اس بیوی کی باری آئے جسے وہ ناپسند کرتا ہے تو بغیر اس کے کہ اس کی باری کو پورا کرے اسے طلاق دے دے اس کا حق ادا کرنے سے پہلے طلاق دینا حرام ہے۔ پھر یہ طلاق حرام کبھی تو سنی ہو سکتی ہے جب کہ وہ پاکی کے ایام میں جس میں مباشرت نہ ہوئی ہو طلاق دے۔ یا ایام ناپاکی کے اخیر میں دے۔ اور کبھی یہ طلاق بدعی ہوگی جب کہ ایام ماہواری یا حالت نفاس کے آخری اوقات سے پہلے دے یا ایسی پاکی میں دے جس میں اس نے مباشرت کر لی ہو یا اس سے پہلے ایام ناپاکی میں اس کا مرتکب ہو گیا ہو۔

طلاق مستحب کی مثال یہ ہے کہ بیوی پاک دامن نہ رہی ہو تو اسے طلاق دینا مستحب ہے اور یہ طلاق بطریق مذکورہ بالا کبھی سنی ہوگی اور کبھی بدعی۔ تاہم چاہئے کہ بدکار عورت کے مسئلہ میں اس کی تفصیل کو ملحوظ رکھے۔ چنانچہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اس کی بیوی گناہ میں ملوث ہوئی ہے اور ہنوز وہ اس کی پابند ہے تو ایسی صورت میں وہ طلاق دینے میں انتظار کا ذمہ دار نہیں ہے، لیکن اگر عورت کی بدکرداری کو جانتے ہوئے اس سے شادی کر لی تو اب لازم ہوگا کہ طلاق میں وقت سنی کا لحاظ رکھے کیوں کہ وہ اس حالت پر بھی اس سے راضی ہے لہٰذا بعد میں اس کے رنجیدہ ہونے کے کچھ معنے نہیں۔

طلاق مکروہ کی مثال یہ ہے کہ بیوی ٹھیک ٹھاک ہو اور خاوند کو اس سے تعلق خاطر بھی ہو تاہم اس کی نفسانی خواہشات نے اس کے علاوہ کسی اور کا فریفتہ کر رکھا ہے تو اسے ایسی حالت میں طلاق دینا مکروہ ہے۔ اسکے ساتھ ہی اگر طلاق بدعی دے تو وہ طلاق حرام ہوگی۔ ہاں طلاق سنی دے تو حرام نہ ہوگی (مکروہ ہی رہے گی)۔

طلاق مباح کی مثال یہ ہے کہ بیوی ٹھیک ٹھاک ہو لیکن خاوند اسے پسند نہ کرتا ہو اور اس کے ساتھ ازدواجی تعلق کو پسند نہ کرتا ہو اور درآنحالیکہ وہ اس سے متمتع نہیں ہوتا اس پر خرچ برچ کا روادار بھی نہ ہو تو ایسی حالت میں جو طلاق وہ دے گا وہ طلاق مباح ہوگی (یعنی نہ سنی نہ بدعی) جو مکروہ نہیں ہے تاہم اگر طلاق بدعی کی صورت میں دی جائے تو یہ طلاق مباح حرام ہو جائے گی۔ ہاں اگر سنی طلاق دی تو حرام نہ ہوگی (مباح ہی رہے گی)۔

واضح ہو کہ جس طرح احکام مذکورہ سے طلاق کی دو قسمیں: سنی اور بدعی نکلتی ہیں اسی طرح تیسری قسم بھی نکلتی ہے یعنی جو نہ سنی ہو نہ بدعی ہو پس صغیر سن عورت اور مایوس شدہ عورت یا حاملہ عورت کی طلاق کبھی واجب ہوتی ہے جب کہ وہ شخص بیوی کے نان نفقہ اور فرائض زوجیت کی بجا آوری سے عاجز ہو یا ناچاقی کی حالت میں دو منصفوں نے طلاق کا فیصلہ کیا ہو یا خاوند نے ایلاء کیا ہو اور (انقضائے میعاد کے بعد) حاکم شرع نے اسے طلاق دینے کا حکم دیا ہو۔ کبھی طلاق حرام

ہوتی ہے جب کہ خاوند بیوی کی باری کا حق پورا کرنے سے پہلے اسے طلاق دے دے۔ اور یہ طلاق کبھی مکروہ اور کبھی مستحب وغیرہ ہوتی ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

واضح ہو کہ بعض اصحاب نے طلاق کی صرف ابتدائی دو قسمیں یعنی طلاق سنی اور طلاق بدعی بتائی ہیں اور تیسری قسم کو بھی طلاق سنی ہی میں داخل قرار دیا ہے' اس لئے کہ سنی سے ان کا مقصد طلاق جائز ہے اور جائز کے تحت میں دو صورتیں آتی ہیں ایک تو یہ کہ طلاق اس وقت دی جائے جو شریعت نے حیض والی عورتوں کے لئے متعین کیا ہے اور جو باقاعدہ منکوحہ ہونے کے بعد حاملہ نہ ہو دوسری صورت صغیرسن عورت اور مایوس شدہ عورت حاملہ عورت کی طلاق ہے۔ جو کسی وقت بھی دی جاسکتی ہے۔ کیوں کہ شریعت نے ان کے لئے کوئی وقت متعین نہیں کیا اور یہ معلوم ہے کہ ان دونوں قسموں ہی سے وہ پانچ احکام شرعیہ متعلق ہیں جن کا پہلے ذکر کیا گیا۔

بعض اصحاب نے طلاق جائز کا مطلب یہ بتایا ہے کہ جو طلاق حرام نہ ہو (وہ جائز ہے) اس میں چاروں اقسام واجب' مستحب' مکروہ اور مباح آگئیں۔ اس کے مقابلہ میں طلاق بدعی ہے جو حرام ہے۔ جائز کا مطلب بایں طور بیان کرنے میں طلاق سنی سے اس اصول کو نظر انداز کر دیا گیا ہے' جس کا پہلے ذکر آ چکا ہے۔ اس سے مراد صرف چارگانہ احکام شریعت ہے' جس سے طلاق کو سابقہ معنے کی رو سے موصوف کیا جاتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ طلاق یا تو واجب ہوتی ہے یا مکروہ یا مستحب یا مباح اور طلاق بدعی کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ خواہ طلاق بدعی کا وہ اصول کارفرما ہو یا نہ ہو۔ مثلاً کسی نے باری کا حق دینے سے پہلے بیوی کو طلاق دے دی۔ بہرحال ان تمام امور کا تعلق محض اصطلاح سے ہے۔

تفصیل بالا سے واضح ہے کہ شافعیہ طلاق کی تعداد کو اس کے سنی یا بدعی ہونے میں کوئی دخل تصور نہیں فرماتے لہٰذا (ان کے نزدیک) خاوند کو حق ہے کہ وہ ایک طلاق دے یا دو یا تین لہٰذا تیسری قسم کی طلاق کو بدعی یا سنی تصور نہیں کیا جاسکتا بخلاف حنفیہ اور مالکیہ کے جن کے نزدیک اس معاملہ میں عدد کا اعتبار ہے لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ صغیرسن عورت یا مایوس عورت (جس کے ایام ماہواری دائمی طور پر ختم ہو چکے ہیں) وغیرہ کی طلاق کا سنی یا بدنی ہونا باعتبار عدد کے ہوگا جیسا کہ ان کے مسالک کے بیان میں بتایا گیا البتہ شافعیہ کا یہ کہنا ہے کہ بہتر یہی ہے کہ عورت کو تین طلاقیں متفرق اوقات میں دی جائیں درآنحالیکہ اسے ایام آتے ہوں اگر ایسا نہ ہو تو مہینوں کا اعتبار کر لیا جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ طلاق کی تین قسمیں ہیں ایک طلاق سنی اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص اپنی مباشرت شدہ بیوی کو جسے حمل نہ ہو اور اسے ایام ماہواری آتے ہوں پاکی کے ایام میں جس میں مباشرت نہ کی ہو ایک طلاق رجعی دے بشرطیکہ اس پاکی سے حالت حیض میں یا پاکی کی حالت میں اسے طلاق دے کر رجوع نہ کیا ہو۔ اس تعریف میں مباشرت شدہ کی قید لگانے سے غیر مباشرت شدہ عورت خارج ہو گئی اور حاملہ نہ ہو کہنے سے حاملہ عورت نکل گئی اور جسے ایام آتے ہوں کہنے سے مایوس الولد (یا آیسہ عورت جس کے ایام دائمی طور پر بند ہو گئے ہوں) اور صغیرسن عورت خارج ہو گئی۔ ان تمام قسم کی عورتوں کی طلاق کو نہ سنی کہا جاسکتا ہے نہ طلاق بدعی۔ اس میں نہ عدد کا لحاظ پیش نظر ہے نہ وقت طلاق کا' لہٰذا خاوندان میں سے ہر ایک کو جس وقت چاہے اور جتنی بار چاہے طلاق دے سکتا ہے اور ایک طلاق رجعی کی قید جو لگائی ہے وہ اس لئے کہ اسے چاہئے کہ اسے ایک طلاق دے پھر اسے چھوڑ دے یہاں تک کہ اس کی عدت پوری ہو جائے اس طرح کرنے سے اس کی

طلاق بدعی کے متعلقہ احکام کا بیان

اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق بدعی دی تو اس سے رجوع کر لینا سنت ہے' بشرطیکہ وہ طلاق رجعی ہو[1] اس کے بعد چاہیئے کہ اس وقت تک رکا رہے کہ وہ عورت اس ایّام ناپاکی سے جس میں اسے طلاق دی گئی تھی پاک ہو جائے۔ اور پھر اسے ایام آئیں اور اس سے پاک ہو اور اس سے مباشرت نہ کی جائے۔ پھر اس دوسرے پاکی کے ایّام میں اسے طلاق دے درآنحالیکہ اس نے بیوی سے نہ اس طہر میں نہ اس سے پہلے کے ایام میں ناپاکی میں مقاربت کی ہو۔ اور یہ طلاق بدعی خواہ ایک ہو یا زیادہ طلاقوں میں شمار ہو جائے گی۔ اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔ شاذ و نادر بعض اشخاص نے جو اس کی مخالفت کی ہے ان کی رائے ناقابل التفات ہے۔

غرض حاصل ہو جائے گی۔ لہٰذا اگر عدت کے ایام ختم ہونے سے پہلے دوسری طلاق دے دی تو یہ فعل مکروہ کیا اور اگر تین طلاق دے دی تو امر حرام کا مرتکب ہوا یہاں تک کہ اگر اسے طہر کے آخری لحہ میں طلاق دی جب بھی حرام ہے بشرطیکہ حمل ظاہر ہو چکا ہو اور یہ شرط کہ اس طہر سے پہلے ایام حیض میں طلاق نہ دی ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر حالت ناپاکی میں طلاق دی اور اس سے رجوع کر لیا تھا تو اب یہ حلال نہیں ہے کہ اس ناپاکی کے بعد جو طہر (پاکی) کے ایام میں ان میں طلاق دے بلکہ لازم ہے کہ جب وہ اس ناپاکی کے بعد جس میں اس نے طلاق دی تھی پاک ہو جائے تو اس سے مباشرت کرے اور اس سے رجوع کرے اور اسے رکھے یہاں تک کہ اسے پھر ایام ماہواری آئیں اور پاک ہو تب مباشرت سے پہلے اسے طلاق دے۔

دوسری قسم طلاق بدعی حرام ہے۔ یہ طلاق سنی کے خلاف ہے۔ اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دی درآنحالیکہ وہ ایام ناپاکی میں تھی یا ایسی پاکی کے دنوں میں تھی جس میں اس نے مباشرت کی تھی۔ یا مباشرت شدہ عورت کو ایک سے زیادہ طلاق دی یا ایک طلاق دی لیکن عدت کے اندر ہی مزید طلاق دے دی۔ اگر طلاق مزید صرف ایک ہی دی ہے تو مکروہ ہے اور اگر دو طلاقیں دی تو حرام ہے یا مباشرت شدہ عورت کو ان ایام ناپاکی کے بعد طلاق دی جس میں طلاق دے کر رجوع کر لیا تو یہ طلاق بدعی اور حرام ہوگی۔

تیسری قسم کی طلاق جسے نہ سنی کہا جا سکتا ہے اور نہ بدعی یہ وہ طلاق ہے جو صغیر سن عورت یا آیسہ عورت کو (جس کے ایام ماہواری عمر رسیدہ ہونے کے باعث بند ہو گئے ہوں) یا ایسی عورت کو دی جائے جس کا حمل ظاہر ہو گیا ہو۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اس شخص پر فرض ہے کہ اس طلاق سے رجوع کرے کیوں کہ اس نے گناہ کا کام کیا ہے لہٰذا اس پر واجب ہے کہ اس داغ کو مٹانے کی کوشش کرے اگر وہ ایسا نہ کرے تو حاکم اسے قید کی دھمکی دے۔ پھر بھی وہ اپنی بات پر اڑا رہے تو اسے قید کر دے پھر قید کے بعد بھی باز نہ آئے تو اسے سزائے ضرب کی دھمکی دی جائے۔ اگر اس دھمکی کی پروا نہ کرے تو اسے کوڑے مارنے کی سزا دی جائے جس طرح سود مند ہو۔ اور کہا جاتا ہے کہ بغیر دھمکی دیئے بھی اسے

سزائے تازیانہ دی جاسکتی ہے۔ درآنحالیکہ یہ گمان ہو کہ دھمکی سود مند نہ ہو گی۔ یہ تمام امور ایک ہی نشست میں کیے جائیں یعنی اسے طلب کیا جائے اور اسے اپنی بیوی سے رجوع کرنے کا حکم دیا جائے۔ اگر وہ انکار کرے تو اسے کہا جائے کہ اگر تو نے ایسا نہ کیا تو تجھے قید میں ڈال دیا جائے گا۔ اگر نہ مانے تو قید کا حکم دیا جائے اگر وہ نہ مانے تو اسے طلب کیا جائے اور کہا جائے کہ تو نے رجوع نہ کیا تو کوڑے لگائے جائیں گے۔ اس سے انکار کرنے پر اسے تازیانہ کی سزا جس قدر مناسب ہو دی جائے۔ اگر ان سب باتوں پر بھی وہ نہ مانے تو عورت کو اس طرف حکماً رجوع کیا جائے گا بایں طور کہ حاکم فیصلہ کرے کہ اس کی بیوی اس شخص کو لوٹا دی گئی یا اس پر لازم قرار دیا گیا کہ بیوی کو رکھ لے یا اس کے خلاف بیوی کے حق میں فیصلہ دیا گیا۔ اس طرح وہ عورت پھر اس کی بیوی قرار پائے گی۔ کہ اگر وہ شخص مر جائے تو بیوی اس کی وارث ہو گی اور اگر وہ عورت مر جائے تو وہ شخص اس کا وارث ہو گا اور اگر زندہ رہیں تو خاوند کو مباشرت حلال ہو گی اور بیوی کے حقوق زوجیت اس پر عائد ہوں گے۔ پھر اگر خاوند اپنے اختیار سے بیوی کی طرف رجوع کی خواہش کرے اور حاکم اس کے رجوع کے حق میں فیصلہ کر دے لیکن عورت ہنوز ان ایام ناپاکی میں ہو جن میں اسے طلاق ہوئی ہے تو اب وہ بیوی کو روک رکھے گا یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائے۔ اس کے بعد مستحب یہ ہے کہ خاوند عورت کے اس ایام ناپاکی سے پاک ہونے کے بعد جس میں اس نے طلاق دی تھی اس کی زوجیت کو بحال رکھے اور واجب ہو گا کہ اس سے مباشرت کرے کیوں کہ اسے اس حال میں چھوڑ دینا اس پر ظلم ہو گا جس کا گناہ اس شخص پر ہو گا۔ پھر جب وہ عورت دوسری بار ایام سے ہو تو پاک ہونے تک اُس سے علیحدہ رہے اور جب وہ پاک ہو جائے تو ہاتھ لگانے سے پہلے اسے طلاق دے دے۔ یہ تمام باتیں مستحب ہیں۔ لہٰذا اگر طہر اول میں دوسری بار طلاق دے دی تو اب اسے رجوع کرنے پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ کیوں کہ اس صورت میں اس نے صرف امر مستحب کے خلاف کیا ہے۔

واضح ہو کہ بقول مشہور جب تک عدت کے دن باقی ہیں' خاوند پر فرض ہے کہ رجوع کرے اگر اس حکم سے غافل رہا یہاں تک کہ وہ پاک ہوئی اور پھر ایام آئے اور اس کے بعد پھر پاک ہوئی اور تب اسے اپنی غلطی کا علم ہوا اور وہ عورت اس آخری ایام ناپاکی میں ہے جس کے ساتھ وہ پاکی کے ایام ہیں جن پر اس کے ایام عدت ختم ہو جاتے ہیں تو خاوند پر فرض ہے کہ رجوع کرنے کی خواہش کرے۔ یہی مشہور ہے۔ اور بعض اصحاب کی رائے یہ ہے کہ وہ دوسرے ایام ناپاکی تک ٹھہرے گا پھر جب وہ پاک ہو تو رجوع کی خواہش کرنا امر مستحب نہیں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ طلاق بدعی سے رجوع کرنے کے بارے میں دو رائیں ہیں:

ایک رائے یہ ہے کہ رجوع کرنا مستحب ہے لیکن یہ خیال ضعیف ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ رجوع کرنا فرض ہے جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں۔

پہلی رائے کے قائلوں کی دلیل یہ ہے کہ ایک شخص نے جب طلاق بدعی دے دی تو اب گناہ اس پر عائد ہو گیا اب اس گناہ کا زائل کرنا دشوار ہے۔ لہٰذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ معصیت کو نابود کرنے کے لئے رجوع کرنا واجب ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رجوع کرنا گناہ کے اثر کو زائل کرنے کے لئے واجب ہے اور وہ اثر عورت پر عدت کا عرصہ طویل ہونا ہے۔ اس پر کہا جاتا ہے کہ اگر عورت عدت کا زمانہ طویل ہونے پر خود راضی ہو تو رجعت (بدیں غرض) بے معنی ہو گی۔ سوا اس کے

کہ عورت کو (الٹا) ضرر پہنچایا جائے۔ بالخصوص ایسی حالت میں جب کہ ان میں باہم نفرت ہو اس صورت میں رجعت کو تو برائی خیال کیا جائے گا اور ایسی حالت میں جب کہ طلاق لازمی ہے اسے روکے رکھنا اس کے حق میں عذاب ہے کیوں کہ ایسے وقت میں تو طلاق دینا اسے بیوی بنائے رکھنا سے ہزار درجہ بہتر ہے۔ پس ایام ناپاکی میں خلع کا مباح ہونا لایعنی ہے کیوں کہ خلع بیوی کی رضامندی اور معاوضہ کے مقابلہ میں ہوتا ہے اور دوسری باتوں سے قطع نظر ہوتا ہے اور یہ ایک معقول بات ہے لیکن جن کا یہ خیال ہے کہ ان کے نزدیک رجعت کے واجب ہونے کا سبب صرف عدت کی مدت کا لمبا ہو جانا نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ سے طلاق میں دلچسپی لینے کی طرف سے مسلمانوں کی توجہ کو ہٹانا ہے کہ وہ طلاق کو اپنا غصہ ٹھنڈا کرنے کا ذریعہ یا جب چاہے عورت کو ایذادہی کا ایک ہتھیار بنالیتا ہے۔ ایسا شخص بسا اوقات اپنے کئے پر اس وقت پچھتاتا ہے جب اس پچھتانے سے کچھ فائدہ نہیں ہوتا ہے کیوں کہ جب غصہ کسی پر چڑھتا ہے اور وہ عورت کو طلاق دے دیتا ہے تو بعد میں نادم ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر وہ اسے بدعی طلاق دیتا ہے تو زوجین کی منشا کے خلاف اس پر فرض ہو جاتا ہے کہ رجوع کرلے۔ تاکہ (دوران عدت) وقت میں اتنی گنجائش اور نکل آئے کہ غصہ اتر جائے تو ان کا باہم سمجھوتہ کر لینا ممکن ہو اور صلح ہو جائے بلکہ بسا اوقات معاشرہ پر اس کا ایسا اچھا اثر پڑتا ہے کہ بار دگر ایسی بات نہیں ہوتی۔ پس اگر عدت میں اس سے اضافہ ہو جائے تو بعض اوقات یہ بہت ہی اچھا ہوتا ہے۔

رہا خلع کا مباح ہونا۔ سو وہ عورت جو اس امر پر راضی ہو کہ خاوند کو مال دے کر اس سے علیحدگی حاصل کرے اور خاوند مال لے کر اسے چھوڑ دینے پر راضی ہو۔ ان میں باہم بحالی زوجیت کا تصور بے معنی ہے۔ وہاں علانیہ ایک دوسرے کا باہم سودا ہو رہا ہے ایسی صورت میں حالات کے بہتر ہونے کی امید ہی نہ کرنی چاہئے۔

واضح ہو کہ حنفیہ حاکم کے فیصلہ رجوع کو درست خیال نہیں کرتے جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ہر گناہ جس میں حد یا کفارہ نہیں ہے اس میں حاکم پر واجب ہے کہ مجرم کو سزا دے تاکہ اس حرکت کا اعادہ نہ ہو سکے اور جس صورت میں کہ شریعت کے نزدیک گناہ کا اثر زائل ہو جائے اس میں رجوع کرنا توبہ کی مانند ہے۔ پس اگر کوئی شخص توبہ کرلے تو سزا بھی اس سے ہٹالی جائے گی۔ بصورت دیگر حاکم اسے ایسی سزا دے گا جو اس گناہ کے اعادہ سے اسے باز رکھے۔

پھر اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو ایام ناپاکی میں طلاق دی اور اسی حالت میں رجوع کرنا چاہے تو اس شخص پر واجب ہوگا کہ وہ رک جائے یہاں تک کہ وہ عورت پاک ہو جائے اور دوبارہ پھر ایام مخصوص آئیں اور پاک ہو اور اب بھی وہ طلاق دینی ہی چاہتا ہے تو اس دوسری بار ناپاکی کے دنوں میں اور اس کے پاک ہونے کے بعد بھی مقاربت نہ کرے اور تب طلاق دے۔ حنفیہ کا صحیح مسلک یہی ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اسے حق ہے جن ایام ناپاکی میں اس نے طلاق دی اس سے پاک ہونے کے بعد طلاق دے اور پھر رجوع کرے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ رہا یہ کہ آیا عدت کے دوران اس شخص پر رجوع کرنا واجب ہے جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں یا نہیں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بجز اس حیض کے جس میں طلاق دی ہے اور کسی حیض میں رجعت واجب نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص ایسا نہ کرے یہاں تک کہ وہ ایام ناپاکی ختم ہو گئے تو یہ گناہ اس کے ذمہ رہ گیا اور اب رجوع کرنے سے کچھ فائدہ نہیں یہی مسلک صحیح ہے۔ بعض اصحاب کی رائے یہ ہے کہ دوسرے ایام پاکی کے آنے تک رجعت کا زمانہ باقی رہے گا۔

طلاق بدعی کے حرام ہونے کا بیان

کتاب وسنت سے اس کی دلیل

عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ انہوں نے عہد نبوی ﷺ میں اپنی بیوی کو ایام مخصوص میں طلاق دے دی۔ اس کے متعلق حضرت عمر بن الخطابؓ نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا تو آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''**مره فليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شاء امسک بعد و ان شاء طلق قبل ان يمس فتلک العدة التى امر الله ان يطلق النساء**'' رواه البخاری۔ (یعنی اسے حکم دو کہ رجوع کر لے اور رکا رہے یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائے۔ پھر ایام مخصوص آئیں اور دوبارہ پاک ہو۔ اس کے بعد اگر چاہے تو اس کی زوجیت کو بحال رکھے اور چاہے تو ہاتھ لگانے سے پہلے اسے طلاق دے دے۔ اور جس عدت میں اللہ نے طلاق دینے کا حکم دیا ہے وہ یہی ہے۔ بروایت البخاری)۔ اب اس حدیث کا خلاصہ احکام سابقہ کی بنا پر یہاں بتایا جاتا ہے۔ یہ خلاصہ چند امور پر مشتمل ہے[1]۔

(۱) اس کے معنے

(۲) آیا (اس حال میں) طلاق یا وہ عمل جو طلاق کے حکم میں ہے حرام ہے یا مکروہ ہے؟

(۳) آیا خاوند ان ایام اور حالت نفاس سے ہٹ کر اپنی بیوی کو بلا سبب طلاق دے سکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اماموں کی کیا رائے ہے؟

(۴) آیا آنحضرت ﷺ کا حضرت عمرؓ کو یہ فرمانا کہ ''**مره فليراجعها**'' (یعنی اسے حکم دو کہ بیوی سے رجوع کرلے) یہ حضرت عمرؓ کے صاحبزادے کے لئے بطور حکم کے تھا یا نہیں؟

(۱) اس حدیث کے معنے یہ ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے دو حالتوں میں طلاق سے منع فرمایا ہے۔ ایک تو اس حالت میں جب وہ عورت ایام ماہواری سے ہو۔ دوسرے یہ کہ وہ پاک ہو لیکن خاوند نے اس طہر میں اس سے مباشرت کر لی ہو۔ کیوں کہ حضور ﷺ نے اسے زوجیت میں رہنے دینے اور مباشرت سے پہلے طلاق دینے کا اختیار دیا ہے۔

---

[1] اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شافعیہ اور حنابلہ اس امر پر متفق ہیں کہ رجعت سنت ہے اور مالکیہ اور حنفیہ کو اس سے اتفاق ہے کہ رجعت فرض ہے لیکن مسئلہ کی تفصیل میں مالکیہ اور حنفیہ میں اختلاف ہے جیسا کہ ذکر کیا گیا۔

بعض روایتوں میں آیا ہے کہ آنحضرت ﷺ عبداللہ پر ناراض ہوئے کہ انہوں نے ان ایام میں اپنی بیوی کو طلاق دی اور ناراض ہونے کا سبب یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے اس حال میں طلاق دینے سے منع فرمایا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے ''یا ایھا النبی اذا طلقتم النساء فطلقوھن لعدتھن '' (یعنی اے پیغمبر اگر تم میں سے کسی کو طلاق دینی ہو تو ان کی عدت کے دنوں میں طلاق دو) اور حضرت عمرؓ اور ان کے بیٹے سے' دینی علوم میں اس مقام ارفع کے پیش نظر جو انہیں حاصل تھا' (اللہ کا) یہ حکم مخفی نہیں تھا' رہا حضرت عبداللہ کا اس حکم کو جانتے ہوئے دانستہ یہ حرکت کرنا نفس پر قابو نہ رکھنے کے باعث تھا' لیکن یہ خیال بعید از قیاس ہے کیونکہ عبداللہ بن عمرؓ احکام دین کی پابندی میں بڑے سخت اور پرہیز گاری و نکوکاری میں مشہور تھے اور نفس پر قابو رکھنے کی قدرت رکھتے تھے۔

اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''فطلقوھن لعدتھن '' کے معنے یہ ہیں کہ ان کی عدت کے دوران یعنی اس وقت طلاق دو جب کہ عدت کا وقت آ جائے۔ اس سے پہلے نہ دو بایں طور کہ عورت کی عدت طلاق کے ساتھ ہی بغیر کسی فاصلہ کے شروع ہو جائے۔ ظاہر ہے کہ اگر حیض کے دوران طلاق دی جائے تو عدت کے ایام کا آغاز ہونے میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے کیوں کہ اگر ان ایام میں طلاق دی جائے تو ان اصحاب کے قول کے مطابق جو عدت کا حساب تین حیض سے لگاتے ہیں اور ان اصحاب کے درمیان جو عدت کا حساب تین طہر سے لگاتے ہیں بالاتفاق عدت کا آغاز (طلاق کے معا بعد) نہیں ہو سکتا۔ دوسرے قول کے بموجب تو یہ ظاہر ہی ہے رہا پہلے قول کی رو سے بھی یہ حساب ٹھیک نہ بیٹھے گا کیوں کہ جن ایام حیض میں طلاق ہوئی ان کو شمار میں نہیں لایا جا سکتا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک تین حیض سے مراد طلاق کے بعد تین کامل ایام حیض ہیں۔ لہٰذا ناقص ایام شمار میں نہیں آ سکتے۔ اگرچہ وہ صرف لحظہ بھر کم ہوں۔

ظاہر ہے کہ یہ تقریر شافعیہ اور مالکیہ کی تائید کرتی ہے جن کا کہنا ہے کہ عورت کی عدت کا شمار طہر سے ہوگا' حیض سے نہ ہوگا۔ پس اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو ایسے طہر میں طلاق دی جس میں بیوی سے مقاربت نہیں کی تھی تو اس کی عدت کے دنوں کا حساب طلاق کے معا بعد ہی سے شروع ہو جائے گا بغیر اس کے کوئی لمحہ بغیر عدت کے گزرے۔ کیوں کہ جس طہر میں اس نے طلاق دی اسے ان طہروں میں محسوب کیا جائے گا۔ جن کے خاتمے پر عدت پوری ہو جاتی ہے خواہ اس طہر میں (طلاق کے بعد) ایک لحظہ ہی باقی رہا ہو۔ مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی کو سورج نکلنے سے پانچ دقیقہ (منٹ) پہلے طلاق دے دی جب کہ وہ پاک تھی' اس کے بعد سورج نکلتے ہی وہ ناپاک ہو گئی تو اس پانچ منٹ کے عرصہ ہی کو کامل طہر تصور کیا جائے گا۔

اگر عورت ایسی عورتوں میں سے ہے جو ہر پندرہ دن کے بعد ایک دن کے لئے ناپاک ہو جاتی ہے اور اس طرح وہ دو بار ناپاک اور پھر پاک ہوئی تو یہ اس کا دوسرا طہر شمار کیا جائے گا اور اگر پندرہ یوم کے بعد وہ پھر اسی طرح ناپاک ہو کر پاک ہو جائے تو یہ اس کا تیسرا طہر شمار کیا جائے گا اور اس کے ایام عدت چوتھی بار ناپاک ہوتے ہی ختم ہو جائیں گے وعلی ہذا القیاس۔

حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ عدت کا حساب ایام ناپاکی سے لگایا جائے گا لیکن ان کا یہ کہنا کہ اگر ایام ماہواری میں طلاق دی گئی تو ان دونوں کو اس کی تین ماہ کی عدت حیض میں شمار نہیں کیا جائے گا۔ ان کا کہنا ہے کہ اس آیہ کریمہ سے غرض یہ ہے کہ عورت کو ایسے وقت میں طلاق دی جائے کہ اس کے فوراً بعد بغیر کسی وقفہ کے اس عدت کے دن شمار میں آ جائیں چنانچہ اگر اس طہر میں طلاق دی گئی جس میں مباشرت نہیں ہوئی اور یہ طہر اس سے پہلے کے ایام ناپاکی سے متصل آ رہا ہے تو وہ عدت میں شمار ہوگا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ عدت کا آغاز طلاق کے فوراً بعد شروع ہوگا' کیوں کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ان دونوں فریقوں کے پاس ایسے دلائل ہیں جو ان کے خیال کی تائید کرتے ہیں۔ لیکن اس کا موقع عدت کے بیان میں آئے گا۔

بہر حال ان دونوں رایوں میں سے جونسی رائے بھی اختیار کی جائے اس امر میں سب متفق ہیں کہ کسی شخص کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ ایام ناپاکی یا حالت نفاس میں اپنی بیوی کو طلاق دے۔ اسی طرح یہ بھی جائز نہیں ہے کہ جس طہر میں مباشرت کی ہو اسی طہر میں طلاق دے دے یہ حکم حصرت ابن عمر کے متعلق اس حدیث میں بصراحت مذکور ہے جس کے ساتھ آنحضرت ﷺ نے یہ آیت ''یا ایھا النبی اذا طلقتم النساء فطلقوھن لعدتھن'' بیان فرمائی ہے۔ چنانچہ فقہاء نے ایسی حالت میں طلاق دینے کو طلاق بدعی کی اصطلاح استعمال فرمائی ہے۔ اس کے مقابلہ میں اس طلاق کو جو حالت طہر میں جس میں مباشرت نہ کی گئی ہو اور نہ اس سے پہلے کے ایام ناپاکی میں کی گئی ہو۔ طلاق سنی قرار دیا ہے۔

پوشیدہ نہ رہے کہ ان مسائل میں بیوی سے مراد وہ عورت ہے جس کے ساتھ مباشرت ہو چکی ہو اور جس کو (طلاق کی صورت میں) عدت گزارنا واجب ہوتا ہے۔ اس اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ اپنی بیوی کی حالت ناپاکی میں طلاق دے دے تو مباشرت سے پہلے وہ ایسا کر سکتا ہے اسی طرح اپنی صغیر سن بیوی کو جسے ایام ماہواری نہیں آتے یا وہ (عمر رسیدہ عورت) جو ایام سے مایوس ہو چکی ہے وقت کی پابندی کے بغیر کسی وقت بھی طلاق دے سکتا ہے کیوں کہ اس کی عدت کا زمانہ تین ماہ ہے نہ کہ تین ایام ناپاکی۔ اسی طرح حاملہ بیوی کو بھی بغیر پابندی وقت کے طلاق دی جا سکتی ہے کیوں کہ اس کی عدت (ایام پر نہیں) بلکہ وضع حمل پر

موقوف جس کا علم دونوں کو ہونا ضروری ہے۔ تاکہ وہ طلاق دینے کے بعد شرمندہ نہ ہو۔

(2) دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ چاروں اماموں کا اس پر اجماع ہے کہ ایام ماہواری یا حالت نفاس میں بیوی کو طلاق دینا حرام اور گناہ ہے۔ اور ایسے طلاق کو ''طلاق بدعی'' کہا جاتا ہے یعنی ایسی بدعت جو حرام سے نسبت رکھتی ہے بخلاف اس طلاق کے جو اس طہر میں دی جائے جس میں مباشرت کی گئی ہو مالکیہ اسے مکروہ کہتے ہیں حرام نہیں کہتے۔ لیکن وہ حدیث جو بیان کی گئی اس سے ان دونوں حالتوں میں امتیاز ظاہر نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ کہاں سے نکلا کہ پہلی صورت میں حرام ہے اور دوسری صورت میں مکروہ ہے۔ غالباً مالکیہ نے ان دونوں حالتوں کا فرق اس بات سے نکالا ہے کہ جب حضرت عمرؓ نے حضور کو یہ بتایا کہ عبداللہ نے اپنی بیوی کو ایام ناپاکی میں طلاق دی تو حضورؐ اس پر ناراض ہوئے کیوں کہ یہ گناہ کا کام تھا لیکن دوسری حالت میں یہ طریق عمل ارشاد فرمایا کہ اسے اختیار ہے کہ چاہے تو بیوی کو بحال رکھے اور چاہے تو ہاتھ لگانے سے پہلے اسے طلاق دے دے اور اس میں کوئی دلیل ایسی نہیں جس سے مباشرت کے بعد طلاق دینا حرام ثابت ہو زیادہ سے زیادہ اسے مکروہ کہہ سکتے ہیں۔

(3) تیسرے سوال کا جواب نفی میں ہے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ کوئی شخص بلا سبب اپنی بیوی کو طلاق دے دے خواہ بطریق سنت ہی کیوں نہ ہو۔ چاروں اماموں کا اس پر اجماع ہے کہ طلاق بنیادی طور پر ممنوع ہے' البتہ مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ خلاف اولیٰ ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ مکروہ ہے اور حنفیہ کے بیان سے اس کا مکروہ تحرمی ہونا ثابت ہوتا ہے۔ بنابریں خاوند کے لئے حلال نہیں ہے کہ اپنی بیوی کو بغیر کسی ایسی ضرورت کے جس میں طلاق ناگزیر ہو جائے کوئی شخص طلاق دے۔ یہ اس لئے کہ طلاق سے عقد زوجیت منقطع ہو جاتا ہے حالانکہ شریعت نے اسے بقائے نسل کے لئے رکھا ہے جس کا جاری رہنا اس مدت تک ضروری ہے جس کا ارادہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اور حکم دیا ہے۔ اسی لئے اللہ نے انسان کا جوڑا بنایا اور ان میں باہم مہر و محبت کا جذبہ رکھا۔ پس بیوی کو بلا سبب طلاق دینا حماقت اور اللہ کی نعمت سے ناشکری ہے قطع نظر اس اذیت کے جو بیوی کو اور صاحب اولاد عورت کی اولاد کو پہنچتی ہے۔ پس بعض ہوس پست جن میں حس اخلاق نہیں ہے بلا سبب اپنی بیویوں کو طلاق دے دیتے ہیں۔ مذہب اسلام نہ اس کو مانتا ہے اور نہ اس کو پسند کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں اس کی سزا ضرور دے گا اور ان کے ان گناہوں کو معاف نہ کرے گا جو اپنی بے قصور اور وفادار بیویوں اور ان کی بے بس اولاد پر روا رکھتے ہیں اور نہ وہ قصور معاف ہو گا جو بعض ذلیل لوگوں نے مباح لذتوں سے بیش از بیش فائدہ اٹھانے کو جائز قرار دے کر لوگوں کی نگاہ میں

پسندیدہ بنا رکھا ہے۔ کیوں کہ باوفا بیویوں کے ساتھ بلا سبب دشمنی کرنے کو شریعت نے حرام قرار دیا ہے۔ اسے مباح نہیں رکھا لہٰذا انسان کے لئے روا نہیں ہے کہ اپنی لذت نفس کے لئے لوگوں کو اذیت دے ورنہ اس میں اور وحشی جانوروں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ مزید برآں ان لوگوں کا خیال یہ ہے کہ ازدواجی رشتہ صرف عورت سے لطف اندوز ہونے اور متمع ہونے کے لئے ہے۔ اس کے سوا کوئی اور مقصد ان کے پیش نظر نہیں ہوتا۔ لہٰذا وہ ان نفسانی خواہشات کی تکمیل کے علاوہ بیویوں پر بے شمار مشکلات کا بار ڈال دیتے ہیں۔ یہ بہت بڑی غلطی ہے۔ درحقیقت ازدواجی رشتہ ان کے ان خیالات سے بالاتر احترام و تقدس کا متقاضی ہے اور کیوں نہ ہوتا جب کہ یہ انسانی عمرانیات کی بنیاد اور انسان کی بقائے نوعی کا سبب ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ زوجین میں باہم مہر و محبت پیدا نہ کرتا اور دونوں کے دلوں میں ایک دوسرے کے لئے کشش اور باہمی قلبی لگاؤ نہ ہوتا اور نوع انسانی معرض وجود میں نہ آتی۔ پس کسی مرد کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ وہ اپنی بیوی کو توہین آمیز نگاہ سے دیکھے اور یہ خیال کرنے لگے کہ بجز لذت اندوزی کے اس کا اور کوئی مقصد نہیں ہے اور اس حقیقی سبب کو نظر انداز کر دے جس کے لئے اللہ تعالیٰ نے میاں بیوی میں اختلاط پیدا کیا ہے۔

اب رہے وہ اسباب جن کی بناء پر طلاق دی جا سکتی ہے ان میں سے بعض کا تعلق خاوند سے ہے اور بعض کا بیوی سے۔ وہ اسباب جن کا تعلق خاوند ہے ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس سے طلاق واجب ہو جاتی ہے اور دوسری قسم وہ ہے جس سے طلاق حرام ہوتی ہے۔

پہلی قسم جس سے طلاق واجب ہوتی ہے اس کی دو حالتیں ہیں' ایک حالت یہ ہے کہ مرد عورت کو پاکدامن رکھنے سے عاجز ہو بایں طور کہ وہ پیدائشی طور پر نامرد ہو یا پھر یہ کہ اسے کوئی ایسا مرض لاحق ہو جس کے باعث وہ فرائض زوجیت ادا نہ کر سکے یا یہ کہ وہ عمر رسیدہ ہو جائے لیکن عورت مرد کی خواہشمند ہو کہ اس کے بغیر نہ رہ سکتی ہو۔ اس صورت میں مرد پر واجب ہے کہ اپنی عزت و آبرو بچاتے ہوئے اسے طلاق دے دے۔ کیوں کہ ایسی صورت میں اسے رکھنے کا نتیجہ بداخلاقی' بے عزتی اور بے آبروئی ہے اور اس میں خرابی اور وبال ہے اور بہر طور اس سے بچنا اور اسے ترک کرنا واجب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب کوئی شخص نامرد یا عورت کی عزت کے تحفظ کے ناقابل ہو تو بعض اوقات اسے طلاق دینے پر مجبور کیا جاتا ہے جیسا کہ اس حالت کے بیان میں پہلے بتایا گیا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص پورے چار ماہ تک بیوی کے پاس جانے سے عاجز ہو تو عورت کو حق ہے کہ وہ طلاق کا مطالبہ کرے اور حاکم شرع طلاق کا فیصلہ دے۔

دوسرا سبب (وجوب طلاق کا) یہ ہے کہ خاوند بیوی کا خرچ برچ ادا کرنے سے عاجز ہو اور یہ حالت پہلی حالت سے زیادہ بری ہے۔ کیوں کہ وہ شخص جو اپنی بیوی کو نان نفقہ کے بغیر چھوڑ دیتا ہے وہ اسے دائمی خرابی میں مبتلا کر دیتا ہے۔ کیوں کہ جب اسے روٹی' کپڑے اور دوسری ضروریات زندگی کے حاصل کرنے کی کوئی صورت نہ رہے گی تو وہ اپنی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے گھٹیا وسائل اختیار کرنے پر مجبور ہو جائے گی خاص کر ایسی اشیاء کے لئے جو اسے مطلوب ہیں۔ اور کبھی ایسا بھی ہوگا کہ اس کے لئے بیوی کی آبرو کو بعض بد اطوار اشخاص کی بھینٹ چڑھانا ہو اور یہ بسا اوقات ہوتا رہتا ہے۔ اسی لئے تین اماموں کا اس پر اجماع ہے کہ اگر خاوند بیوی کا خرچ نہ برداشت کر سکے تو اسے طلاق دینے پر مجبور کیا جائے۔ لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ طلاق کا (کلی) اختیار مرد کو ہے تاہم وہ عورت کو بے نان نفقہ رہنے نہیں دیتے بلکہ ان کا کہنا ہے کہ جو شخص بیوی پر خرچ نہ کر سکے اور اس کے ساتھ حسن سلوک سے نہ رہے' قاضی اسے سزائے قید دے گا۔ یہاں تک کہ وہ طلاق دینے یا نان نفقہ ادا کرنے پر مجبور ہو جائے غرض یہ دو اسباب ہیں جن سے خاوند پر طلاق دینا واجب ہو جاتا ہے۔ اور اگر مرد عورت کی عصمت اور اس کی آبرو کے تحفظ پر قادر ہو اور اس کا نان نفقہ ادا کر سکتا ہو اور اس کے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی نہ کرتا ہو تو ایسی صورت میں طلاق کے واجب ہونے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

نیز یہ بھی واجب ہے کہ ناچاقی کی صورت میں اگر دو تصفیہ کرنے والے جن کا ذکر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے کہ ''فابعثوا حكماً من اهله و حكماً من اهلها '' (یعنی ناچاقی کی صورت میں ایک تصفیہ کنندہ خاوند کے کنبے سے اور ایک بیوی کے کنبہ سے فیصلہ کے لئے طلب کر لئے جائیں) طلاق کا فیصلہ کریں تو معاوضہ پر یا بغیر معاوضہ کے طلاق لاگو کر دی جائے گی۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ناچاقی جب شدید قسم کی ہو تو اس قابل ہے کہ اسے ختم کر دیا جائے۔ لہٰذا تصفیہ کرنے والوں کو ناچاقی کی بنا پر طلاق صرف اس صورت میں لاگو کرنی چاہیے جبکہ زوجین کی زندگی تباہ ہوتی ہو اور ان کی باہمی ناچاقی کا نتیجہ یہ ہو کہ ان کی طبیعتوں میں ایک دوسرے سے نفرت پیدا ہو جائے۔ عورت کسی اور کو حاصل کرنے کی بابت سوچنے لگے اور خاوند کی عزت میں خیانت پر آمادہ ہو یا اس کے علاوہ اور دوسری قدرتی یا معاشرتی مفاسد پیدا ہوں جو خاندان پر اثر انداز اور معاشرہ میں خلل انداز ہوں تب ہی علیحدگی کا واجب ہونا درست دکھائی دیتا ہے۔

رہی دوسری قسم سو اس میں دو صورتیں ایسی ہیں جن میں طلاق حرام ہے:

ایک صورت یہ ہے کہ مرد طلاق دے کر بیوی کے حقوق کی ادائیگی سے کنارہ کشی اختیار کرنا چاہتا ہو۔ مثلاً کسی کی دو سے زیادہ بیویاں ہیں اور ان میں سے کچھ کو تو ان کی باری کے پورے حقوق دے اور جب اس عورت کا حق ادا کرنے کی باری آئے تو اسے پورا کئے بغیر اسے طلاق دے دے (تو یہ طلاق حرام ہوگی) کیوں کہ یہ اس بیوی پر ظلم ہے لہٰذا اس کا حق ادا کئے بغیر اسے طلاق دینا حلال نہیں ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ بیوی نیک خصلت اور اچھی طبیعت والی ہے اور خاوند بھی اسے چاہتا ہے اور اسے اندیشہ ہے کہ اگر اس نے طلاق دے دی تو چونکہ دوسری بیوی کرنے کا مقدور نہیں ہے لہٰذا ممکن ہے کہ اس کا نفس اسے گناہ میں آلودہ کر دے ایسی حالت میں اسے طلاق دینا حرام ہے۔ شافعیہ نے طلاق کے حرام ہونے کی مثال میں پہلی صورت بیان کی ہے اور مالکیہ نے اس دوسری صورت کی مثال دی ہے۔ اور دونوں مثالیں ٹھیک ہیں کیوں کہ غرض اس سے یہ ہے کہ حتی المقدور برائیوں سے بچا جائے۔

یہ ہیں وہ اسباب جن کا تعلق خاوند سے ہے اور جن کی بنا پر طلاق واجب یا حرام ہوتی ہے۔

اب ان اسباب کو لیجئے جن کا تعلق بیوی سے ہے۔ سو یہ اسباب کبھی تو اس کی عزت اور اس کے مذہب سے متعلق ہوتے ہیں اور کبھی اس کے ناقابلِ استمتاع ہونے سے۔ پس اگر خاوند کو اپنی بیوی کی باتوں پر شبہ ہو اور وہ خیال کرتا ہو کہ وہ بدکردار ہے یا ترک نماز وغیرہ فرائض کی گنہگار ہے تو ایسی صورت میں فقہا کا اس پر اجماع ہے کہ خاوند اگر اس کی اصلاح کرنے اور نیک راہ پر ڈالنے سے عاجز ہے تو اب اسے جائز نہیں ہے کہ وہ اسے اپنی بیوی بنائے رکھے۔ تاہم اس کے جائز نہ ہونے کی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہے بعض اصحاب تو کہتے ہیں کہ اسے بحال رکھنا حرام ہے اور طلاق دینا واجب ہے اور بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ ایسی عورت کا رکھنا مکروہ ہے اور طلاق دے دینا سنت ہے۔ پہلا مسلک حنابلہ کا ہے اور ظاہر ہے کہ جو اصحاب صرف مکروہ ہونے کے قائل ہیں ان کے پیش نظر وہ برائی اور خرابی ہے جو طلاق دینے سے پیدا ہو سکتی ہے اور جس کا اثر خود خاوند پر پڑے گا' کیوں کہ بعض اوقات خاوند کو اس سے قلبی لگاؤ ہوتا ہے اور اسے بھول نہیں سکتا ناچار اس کے ساتھ حرام زندگی بسر کرتا رہتا ہے یا ممکن ہے کہ وہ اپنے نفس کو قابو میں نہ رکھ سکتا ہو اور اتنا مالدار نہ ہو کہ کسی اور عورت سے شادی کر سکے۔ (نتیجتاً) اسے طلاق دے کر گناہ میں مبتلا ہو جائے ایسے حالات میں شریعت اسلامیہ نے بہت محتاط رہنے کا حکم دیا ہے۔ پس شرع اسلام جو وقت معاملات میں مشہور ہے یہ امر اس کی خوبیوں میں نہ ہوگا کہ بیوی سے علیحدگی کو قطعی طور پر لازمی قرار دیا جائے۔ کیوں کہ انسانی طبائع ایک دوسرے سے مختلف اور ان کی ضروریات جداگانہ نوعیت کی ہوتی ہیں۔

پس جو شخص مضبوط ارادہ کا مالک غیرت مند اور بہادر ہے شریعت اسے بدکردار عورت کو طلاق دینے پر اکساتی ہے اور کہتی ہے کہ اس میں تیرے لئے اجر عظیم ہے۔ اور وہ شخص جو کمزور ارادہ کا مالک ہے اسے اپنی بیوی کو طلاق دینے میں سخت دکھ ہوگا اس کے لئے شرع نے طلاق کے لئے سختی نہیں کی اور یہ سب سے زیادہ معتدل میزان ہے لیکن مولف کتاب (عبدالرحمٰن الجزیری) کا رجحان امام احمد کے مسلک کی جانب ہے کہ اگر عورت بدکار ہے اور اس کا خاوند اسے راہ راست پر لانے سے عاجز اور اس کی اصلاح سے مایوس ہے اور یہ جانتا ہے کہ اس کی عزت محفوظ نہیں ہے تو اسے طلاق دینا واجب اور اسے بیوی بنا کر رکھنا حرام ہے اور اس حال پر راضی رہنے کے یہ معنے ہیں کہ وہ ایک فاسد خاندان کی موجودگی پر راضی ہے جو انسانی معاشرے کے لئے نقصان دہ ہے۔ کیوں کہ بری عورت کا نقصان محض اس کی ذات تک محدود نہیں رہتا بلکہ اس کی اولاد اور متعلقین کو بھی اپنی لپیٹ میں لے لیتا ہے۔ ایسی تمام صورتوں میں لوگوں پر واجب ہے کہ وہ ایسی عورتوں کو جدا کردیں اور انہیں اپنی اولاد کی ماں اور اپنے بیٹے بیٹیوں کی اتالیق نہ بنائیں۔ دین پاک کے اصول اسی امر کی تائید کرتے ہیں کہ یہ دین اخلاق وادب (کی تعلیم دینے) والا مذہب ہے۔ احکام سنت آبرو کے بارے میں غیرت مند ہونے کی ترغیب دیتے ہیں اور اکثر مواقع پر اس کا تحفظ واجب قرار دیتے ہیں اور جو لوگ اس برائے پر راضی ہیں ان کی سخت مذمت ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "ثلاثة لا يدخلون الجنة ابداً : الديوث الرجلة من النساء و مدمن الخمر " (یعنی تین قسم کے اشخاص کبھی جنت میں داخ علیہ ﷺ نہ ہوں گے: دیوث، مردانہ وضع اختیار کرنے والی عورت اور دائم الخمر) لوگوں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ ﷺ دائم الخمر کو تو ہم جانتے ہیں دیوث کون ہے؟ ارشاد ہوا کہ "الذی لا یبالی من دخل علی اهله " (یعنی وہ شخص جس کی بیوی کے پاس غیر مرد آئیں اور وہ اس کی پروانہ کرے) پھر عرض کیا گیا "رجلة من النساء" کون ہیں فرمایا "التی تشبه بالرجال " (یعنی وہ عورتیں جو مردوں کی سی وضع بنائیں) بروایت طبرانی۔ ایسی ہی ایک روایت میں نسائی اور حاکم نے بیان کی ہے اور بتایا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہیں اور بخاری میں یہ روایت ہے کہ سعد بن عبادہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ اگر میں نے کسی غیر شخص کو اپنی بیوی کے ساتھ دیکھا تو اس کی گردن اڑا دوں گا اور معاف نہیں کروں گا۔ اس پر حضورؐ نے ارشاد فرمایا "اتعجبون غيرة سعد؟ الا انا اغير منه والله اغير مني " (یعنی تمہیں سعد کی غیرت مندی پر حیرت ہے؟ لیکن تمہیں معلوم ہونا چاہئے کہ میں اس سے زیادہ غیرت مند ہوں اور اللہ مجھ سے بھی زیادہ غیرت مند ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ بے غیرتی کو ہم سب سے زیادہ

قابل تعزیر سمجھتا ہے)۔

اب درآنحالیکہ عزت کے بارے میں اسلامی اصول کی بنیاد ہی غیرت مندی اور دیوث کی تحقیر پر ہے اور اس کو نظر انداز کرنے میں اللہ کی رضا سے محرومی ہے تو کیسے ممکن ہے بدکردار بیوی کو طلاق دینا محض ایک امر مستحب ہو۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسی بیوی کو طلاق دینا واجب ہے اور اسے (بیوی بنا کر) رکھنا حرام ہے اور یہ کوئی دانشمندی کی بات نہیں ہے کہ انسان اپنے کسی فاسد عضو کو کاٹے جانے کی تکلیف سے ڈر کر اسے باقی رہنے دے جس سے انسان کا تمام بدن سڑ کر رہ جائے۔

اگر طلاق کا موجب یہ ہو کہ عورت بعض ان خرابیوں کے باعث جو اس میں ہمیشہ سے موجود ہیں یا عمر رسیدہ ہو جانے یا کسی اور سبب سے جنسی استفادہ کی صلاحیت سے محروم ہو جائے تو ایسی صورت میں روا ہو گا کہ مرد اسے طلاق دے دے۔ لیکن شریعت اس حالت میں یہ دیکھے گی کہ اس کی زوجیت بحال رکھنے یا طلاق دینے کا کیا نتیجہ ہو گا۔ اگر مرد عورت سے بے نیاز ہو اور اسے اولاد کی توقع نہ ہو تو اس کی زوجیت کے بحال رکھنے کو ترجیح دی جائے گی۔ خاص کر اس صورت میں جب کہ طلاق عورت کے لئے باعث اذیت ہو اور اسے مایوسی اور بدبختی سے دوچار ہونا پڑے تو ایسی صورت میں شریعت کے نزدیک مہربانی اور شفقت (کا طرز عمل) ضروری ہے۔ اگر بیوی رکھنے میں خود اس شخص کی خرابی ہو جیسا کہ بعض نوجوانوں میں دیکھا گیا ہے کہ وہ عمر رسیدہ عورتوں کے ساتھ اس کے مال کے لالچ میں شادی کر لیتے ہیں تاکہ اسے اپنی ناجائز خواہشات میں صرف کریں، ایسی صورت میں اس عورت کو رکھنا حرام ہے۔

(4) چوتھے سوال کا جواب یہ ہے کہ اگر حضرت عمرؓ کو اس حالت میں یہ حکم دیا گیا تھا کہ وہ اپنے لڑکے کو حکم دیں تو اس کے یہ معنے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کا حکم عبداللہ کو پہنچایا جائے اور اس طرح سے وہ حکم ساتھ کے ساتھ عبداللہ کے لئے ہو گا اور یہ وہ بات ہے جس میں شک کرنا درست نہیں ہے کیوں یہ مسئلہ عبداللہ کے لئے مخصوص ہو گا اور ان کے باپ عمرؓ کو اس میں دخل نہیں ہے۔ اس مسئلہ میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس اصولی مسئلہ کے مطابق کہ اگر ایک شخص نے کسی کو حکم دیا کہ فلاں شخص کو اس کا یہ حکم پہنچا دے تو دوسرا شخص جسے حکم دیا گیا ہے اس حکم کا پابند نہ ہو گا۔ اس کی نظیر آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ "مروا اولادکم بالصلوٰۃ لسبع" (یعنی اپنی اولاد کو سات سال کی عمر میں نماز کا حکم دو) اس میں اولاد اس حکم کی پابند نہیں ہے۔ کیوں کہ اس حکم کا محل وقوع جس کی بابت حکم دیا گیا ہے وہ غیر مکلف ہے جیسے کہ اولاد ہوتی ہے۔ اور یہاں ایسا کوئی قرینہ نہیں ہے کہ حضور ﷺ نے یہ حکم اس کو دیا ہے جسے لوگوں کو حکم دینے کے لئے کہا گیا جیسا کہ حدیث میں

ہے۔(وہاں یہ حکم عبداللہ ہی کے لئے تھا) اگر عبداللہ کے لئے مخصوص نہ ہوتا تو یہ حکم بیکار ہوتا اور اس کے کچھ معنے نہ ہوتے۔ کیوں کہ اس حکم کا حضرت عمر سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ لہٰذا اس معاملہ کا حدیث پر منطبق ہونا ظاہر نہیں ہے۔

طلاق صریح کا بیان

یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ عبارت طلاق کی رو سے طلاق کی دو قسمیں ہیں: طلاق صریح (واضح الفاظ میں طلاق دینا) اور طلاق کنایہ (غیر واضح الفاظ میں طلاق دینا) پھر طلاق صریح کی دو قسمیں ہیں: طلاق رجعی (قابل رجوع) اور طلاق بائن (نا قابل رجوع)۔

مسالک مختلفہ کی رو سے یہ تمام امور تفصیل طلب ہیں (۱)

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ طلاق صریح کی دو قسمیں ہیں، صریح رجعی اور صریح بائن، صریح رجعی وہ ہے جس میں پانچ پابندیاں پائی جائیں:

ایک پابندی یہ ہے کہ وہ عبارت الفاظ طلاق پر مشتمل ہو۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ ''میں نے تجھ کو طلاق دی'' یا ''تو طلاق یا مطلقہ'' (بہ تشدید لام) ہوگئی۔ مطلقہ بہ تخفیف لام کہنے میں یہ احتمال ہے کہ اس سے مراد گھر میں پابندی رہنے سے آزادی اور باہر نکلنے کی آزادی مراد ہو لہٰذا (طلاق کے لئے) مطلقہ صریح نہیں بلکہ کنایہ ہوگا اور اس کا حکم آگے آرہا ہے۔

طلاق صریح کے منجملہ خاوند کا بیوی سے یوں کہنا بھی ہے کہ تو ''طالقن ہو جا یا طلاق پانے والی ہو جا'' اس میں لفظ 'ہو جا' اگرچہ مستقبل کے لئے ہے لیکن اس کا استعمال زمانہ حال کے لئے ہوتا ہے چنانچہ اگر کہا کہ ''میں تجھے طلاق دے رہا ہوں'' اس لفظ کا عام استعمال زمانہ حال کے لئے ہوتا ہے۔ لہٰذا اس طرح کہنے سے طلاق پڑ جائے گی۔ اسی طرح ''کوئی طالقۃ'' (طلاق ہو جا) اور ''اطــلــقــی'' (طلاق لے لے) بھی طلاق صریح ہے۔ اسی میں یوں کہنا بھی ہے ''خــذی طــلاقـک'' (یعنی تو اپنی طلاق لے لے) اور وہ کہے اخذتہ (یعنی میں نے لے لی) تو یہ بھی طلاق صریح ہے لیکن اس بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس میں نیت لازمی ہے۔ اسی میں 'نعم' اور 'بلی' (یعنی ہاں) کہنا بھی ہے جب کہ اس سوال کے جواب میں کہ ''کیا آپ نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی؟'' کہا جائے۔ یہ طلاق بائنہ ہو جائے گی کیوں کہ عرف عام میں الفاظ 'نعم' اور 'بلی' (جس کے معنے نفیاً اور اثباتاً ہاں کے ہیں) کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ برخلاف لغت کے کہ اس کی رو سے لفظ نعم نفی کے سوال کے جواب کی صلاحیت نہیں رکھتا اس کے برخلاف لفظ 'بلی' استفہام نفی کے جواب میں ہوتا ہے حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

الفاظ مصحفہ (یعنی تصحیف شدہ الفاظ جن میں حروف بدل دیئے گئے ہوں) بھی صریح میں شامل ہیں۔ اس کی پانچ صورتیں ہیں:

(۱) قاف کو غین سے بدل دینا مثلاً (طلقتک کی بجائے) طلغتک کہنا۔

(۲) طا کو تا سے قاف کو غین سے بدلنا جیسے (طلقتک کی بجائے) تلغتک کہنا۔

(۳) قاف کو کاف سے بدلنا دینا جیسے طلکتک کہنا۔

(۴) طا کو تا سے اور قاف کو کاف سے بدل دینا جیسے 'تلکتک'۔

(۵) طاء کو تا سے بدلنا جیسے تلقتک۔

بعض اصحاب نے ایک چھٹی صورت کا اضافہ کیا ہے یعنی قاف کو لام سے بدلنا مثلاً (انت طالق کی بجائے) انت طالل کہنا۔

حنفیہ کے نزدیک یہ تمام الفاظ طلاق کے بارے میں صریح ہیں۔ پس اگر کسی شخص کی زبان پر یہ الفاظ بلا ارادہ آ جائیں مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے "یا طالل (یعنی اے طلاق یعنی اے طلاقن) اور اس کا ارادہ یہ ہو کہ "وہ یا ہائم" کہہ رہا ہے تو یہ طلاق قانونی رو سے تو عائد ہوگی دینی اعتبار سے نہ ہوگی۔ لیکن اگر اس کا مقصد طالق ہی کہنا تھا مگر چاہتا یہ تھا کہ طلاق نہ ہو اور مذاق میں اس نے اس طرح کہہ دیا تو قانون اور شرع دونوں لحاظ سے طلاق ہو جائے گی۔

اس سے معلوم ہوا کہ تصحیف شدہ الفاظ (جس کے حروف بدل گئے ہوں) کے استعمال سے بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اگر چہ طلاق دینے والے کی زبان میں لکنت نہ ہو۔ رہا طلاق کے حروف کو الگ الگ ادا کر کے طلاق دینا مثلاً کہنا ط۔ ا۔ل۔ق۔ یا یوں کہا کہ (تجھے (طاء۔لام۔الف۔قاف ہے تو اس صورت میں تحقیق یہ ہے کہ یہ کنایہ ہے اس سے طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ طلاق کی نیت نہ ہو۔

دوسری پابندی یہ ہے کہ مباشرت حقیقی ہو چکی ہو۔ پس اگر کسی نے مباشرت سے پہلے طلاق صریح دی تو طلاق بائن ہوگی (جس سے نکاح جاتا رہتا ہے) طلاق رجعی نہ ہوگی۔ مباشرت حقیقی سے مراد صحیح معنوں میں مجامعت ہے جیسا کہ مہر کی بحث میں بتایا گیا۔ اور محض تخلیہ کہ اگر چہ وہ بھی مباشرت ہی کے حکم میں ہے لیکن یہاں اس کا اعتبار نہیں ہے۔ لہٰذا اگر بیوی کے ساتھ تخلیہ ہوا لیکن مباشرت حقیقی نہیں ہوئی اور بیوی کو طلاق صریح دے دی تو وہ طلاق بائن (نا قابل رجوع' قابل تجدید نکاح) ہوگی۔

تیسری پابندی یہ ہے کہ طلاق کو کسی شرط سے وابستہ نہ کیا جائے' جیسے یہ کہنا کہ میں طلاق اس شرط پر دیتا ہوں کہ مہر بعد میں ادا کر دوں گا وغیرہ تو یہ طلاق بائن ہوگی طلاق رجعی نہ ہوگی۔

چوتھی پابندی یہ ہے کہ طلاق کے ساتھ تین کی تعداد نہ شامل کی گئی ہو۔ نہ صراحۃً نہ اشارۃً اور نہ وہ طلاق کسی ایسی صفت سے موصوف ہو جو اس کے بائن ہونے پر دلالت کرے یا طلاق خود بائن ہونے پر دلالت کرتی ہو بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ کوئی حرف عطف ہو۔ پہلی صورت کی مثال ظاہر ہے اور وہ یہ ہے کہ یوں کہے کہ تجھے تین طلاق ہے اور دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ منہ سے کہا جائے کہ تجھے طلاق ہے ساتھ ہی تین انگلیوں سے اشارہ کیا جائے (کہ اتنی طلاقیں) ان دونوں حالتوں میں تین طلاقیں معاً پڑ جائیں گی۔ تیسری صورت کی مثال یہ کہنا ہے کہ تجھے "سخت طلاق ہے" یا پہاڑ جیسی طلاق ہے۔ پس طلاق کو شدید (سخت) کے ساتھ موصوف کرنے سے وہ طلاق بائن ہو جاتی ہے اور یہ طلاق کا بائن ہونا ایک طلاق بائنہ ہے اور یہ جو قید لگائی گئی ہے کہ "بغیر حرف عطف کے ہو" اس سے وہ صورت نکل گئی جبکہ یوں کہا جائے کہ تجھ

کو طلاق ہے اور تو بائن ہوگئی۔ پہلی صورت میں وہ طلاق رجعی ہوگی اور دوسری صورت میں طلاق رجعی کے ساتھ دوسری طلاق مل کر وہ بائن ہو جائے گی۔

پانچویں پابندی یہ ہے کہ طلاق کو کسی ایسی عدد یا صفت سے مشابہ نہ کیا جائے جس سے طلاق کا بائن ہونا ظاہر ہوتا ہو مثلاً یوں کہنا کہ میں نے تجھے تین جیسی طلاق دی اس صورت میں اگر ایک طلاق کی نیت تھی تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی ورنہ تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ اسی طرح یہ کہنا کہ تجھے چاند یا سورج کی مانند طلاق ہے۔ سو اس طرح کہنے سے ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔

غرض طلاق صریح رجعی وہ ہے کہ ایک شخص اپنی مباشرت شدہ بیوی کو ایسی عبارت میں طلاق دے جس میں طلاق کا لفظ موجود ہو' بغیر اس کے کہ اس طلاق کو کسی معاوضہ سے وابستہ کیا جائے اور بلا اس کے کہ طلاق کے ساتھ تین کا عدد صراحتہً یا اشارۃً ظاہر کیا جائے اور نہ اسے کسی ایسی صفت سے متصف کیا جائے جس سے بائن ہونے کا مطلب نکلتا ہو۔ یا بغیر حرف عطف استعمال کئے بائن ہونے پر دلالت کرتا ہو اور نہ اس طلاق کو کسی عدد یا صفت سے جو بائن ہونے پر دال ہو متصف کیا جائے۔ اور طلاق بائن وہ ہے جو ان امور کے خلاف ہو یعنی مباشرت ہنوز نہ ہوئی ہو کہ طلاق ہو جائے یا مباشرت ہو چکی ہو لیکن طلاق کے ساتھ تین کا عدد شامل کر دیا جائے یا ایسی عبارت میں طلاق دی جائے جس میں طلاق کے حروف نہ آئے ہوں یا آئے ہوں لیکن وہ عبارت بائن ہونے پر مبنی ہو یا بائن ہونے پر دلالت کرتی ہو یا اس طلاق کو کسی ایسے عدد سے یا صفت سے تشبیہہ دی جائے جس سے بائن ہونا ظاہر ہوتا ہو۔

اس بیان سے طلاق صریح رجعی اور طلاق بائن کی تعریف معلوم ہوگئی۔ پھر طلاق بائن میں اگر تین کی تعداد ہو تو اس کو ملحوظ رکھا جائے گا اور وہ عورت پھر حلال نہ ہوگی جب تک کہ کسی اور خاوند کے ساتھ نکاح نہ کر لے۔ اگر طلاق ایک ہو یا دو طلاقیں ہوں اور وہ رجعی ہوں تو عقد کی ضرورت نہیں ہے اور اگر وہ طلاق بائن ہو تو نئے سرے سے عقد لازم ہوگا۔

واضح ہو کہ طلاق صریح رجعی کا حکم یہ ہے کہ اس سے ایک ہی طلاق رجعی پڑے گی اگرچہ نیت ایک سے زیادہ کی یا بائن ہونے کی ہو۔ چنانچہ اگر کہا کہ تجھے طلاق ہے اور نیت تین طلاق کی کی تب بھی صرف ایک ہی طلاق پڑے گی۔ اور اگر اس کے کہنے سے علیحدگی کے علاوہ کچھ اور مراد لیا مثلاً طارق سے مراد طلاق عن وثاق (یعنی بندش سے آزادی) مراد لی تو قانونی طور پر اسے تسلیم نہ کیا جائے گا۔ لیکن شرعاً طلاق لازمی نہ ہوگی۔ لہٰذا خاوند کا بیوی کے پاس جانا حلال ہوگا۔ تاہم عورت کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ یہ الفاظ خاوند کے منہ سے سن کر یا کسی معتبر گواہ سے (خاوند کی یہ بات) سن کر خاوند کو اپنی ذات پر اختیار نہ دے۔ ہاں اگر خاوند نے اس وقت یہ بھی کہہ دیا تھا کہ تجھ کو بندش سے طلاق ہے تو اب یہ طلاق نہ قانوناً واقع ہوگی نہ شرعاً۔

اگر کہا تجھ پر طلاق ہے اور طلاق ہی کی نیت کی تو طلاق پڑ جائے گی اور اگر کہا کہ مجھ پر واجب ہے کہ تجھے طلاق دوں تو بغیر نیت کے بھی طلاق واقع ہو جائے گی اور یوں کہنا بھی اسی طرح ہے کہ تیسری طلاق واجب یا لازم یا فرض یا ثابت ہے' لیکن اس میں اختلاف ہے' بعض کہتے ہیں کہ اس سے ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس سے کچھ نہ ہوگا اور ان میں سے بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ اگر 'واجب' کا لفظ کہا ہے تو طلاق واقع

ہوگی اور لازم کا لفظ کہا ہے تو نہ ہوگی اور بعض اصحاب نے ہر صورت میں طلاق کے واقع ہونے کو صحیح بتایا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ طلاق صریح چار الفاظ پر منحصر ہے ایک لفظ طلقت (میں نے طلاق دی) ہے اور دوسرا لفظ'' انـــا طالق منک'' (یعنی میں تجھ سے علیحدہ ہوگیا) تیسرے 'انت طالق یا مطلقة منی به تشدید لام (تو طلاق یافتہ ہو گئی یا میری طرف سے طلاق پا گئی)۔ چوتھے الطلاق لی لازم یا علی لازم یا منی یا لک یا علیک لازم وغیرہ (یعنی طلاق میرے لئے یا مجھ پر یا میری طرف سے یا مجھے یا تجھ پر عائد ہوگئی) یہ چاروں صورتیں طلاق صریح کی ہیں اور ان چاروں الفاظ میں سے ہر ایک سے ایک طلاق واقع ہوگی درآنحالیکہ کوئی نیت نہ کی ہو۔ لیکن اگر دو طلاقوں کی نیت کی یا تین کی نیت کی تو جو نیت کی وہی واقع ہوگی۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ الفاظ صریح ہوں تو نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ چنانچہ اگر ایک سے زیادہ طلاق کی نیت کی تب بھی ایک ہی واقع ہوگی۔ اگر ہنوز مباشرت نہیں ہوئی اور طلاق دی یا معاوضہ میں طلاق دی جسے خلع کہتے ہیں تو وہ طلاق بائن ہوگی بصورت دیگر وہ طلاق رجعی رہے گی۔ پس مالکیہ کے نزدیک خلع کی صورت اور غیر مباشرت شدہ کی طلاق اور طلاق بات (یعنی قطعی طلاق) یہ سب طلاق بائن ہیں خواہ تین طلاقیں دی جائیں اور ایسی ہی ہیں جیسے تین کے لفظ کے ساتھ اور کنایہ ظاہری سے طلاق دی جائے۔ اس کا بیان آگے آ رہا ہے نیز یہی حکم حاکم کے فیصلہ کی طلاق کا ہے جیسا کہ رجوع کرنے کی شرطوں میں بتایا جائے گا۔ طلاق رجعی وہ ہے جو اس کے خلاف ہو۔

واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ تو طلاق یافتہ یا مطلقہ بفتح لام مخففہ ہے اور نیت طلاق کی تھی تو طلاق پڑ جائے گی جیسا کہ کنایات خفیہ (مخفی کتابوں میں ہوتا ہے اس کا ذکر آگے آ رہا ہے۔ اگر اس میں طلاق کی نیت نہ ہو تو اس سے کچھ نہ ہوگا کیوں کہ طلاق کے بارے میں عرف عام کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ طلاق کی دو قسمیں ہیں صریح بنفسہ (یا صریح بذاتہ) اور صریح لغیرہ (یا صریح بالواسطہ) پہلی قسم یعنی صریح بنفسہ وہ لفظ ہے جو مادہ طلاق یا مادہ سراح سے لیا ہو مثلاً یوں کہا کہ'' سرحتک'' (میں نے تجھے چھوڑ دیا) یا وہ لفظ مادہ فراق سے بنا ہو مثلاً فارقتک (یعنی میں نے تجھے جدا کر دیا) نیز وہ الفاظ جو مادہ طلاق سے نکلتے ہیں وہ یہ ہیں کہ کہا جائے ''انت طالق'' (تو طلاق ہے) یا مطلقہ بہ تشدید لام (تو طلاق یافتہ ہے) اگر لام غیر مشدد ہو تو وہ (طلاق کے لئے) کنایہ ہوگا اور یہ لفظ بذاتہ طلاق سے مختلف ہے۔ یہ لفظ کبھی مبتدا واقع ہوتا ہے مثلاً یوں کہنا کہ'' طلاق مجھ پر لازم ہے میں یہ ضرور کروں گا'' اس عبارت میں لفظ 'طلاق' مبتدا ہے اور مجھ پر (لازم ہے) خبر ہے اور یہ مفہوم طلارق میں صریح ہے۔ اور ایک جماعت کہتی ہے کہ یہ (صریح نہیں) کنایہ ہے لہٰذا جب تک اس سے طلاق کی نیت نے کی جائے طلاق نہ پڑے گی۔ لیکن پہلی رائے قابل ترجیح ہے۔ اسی طرح یہ کہنا ہے کہ تجھے طلاق دینا مجھ پر واجب یا لازم ہے میں ایسا ضرور کروں گا یہ بھی صریح ہے۔ لیکن اگر کہا کہ تیری طلاق مجھ پر فرض ہے تو بقول راجع یہ کنایہ ہے کیوں کہ فرض کی اصطلاح کا استعمال عبادت کے لئے مشہور ہے پس یہاں احتمال ہے کہ اس نے یہ استعمال غلط ارادہ سے کیا اس لئے کہ طلاق عبادت نہیں ہے بخلاف لفظ واجب کے کہ اس کا استعمال لازمی اور قائم رہنے والی شے کے لئے کیا جاتا ہے اور کبھی طلاق کا لفظ مفعول واقع ہوتا ہے۔ مثلاً یوں کہنا کہ میں نے تجھ پر طلاق ڈال دی یا فاعل واقع ہوتا ہے مثلاً طلاق میرے لئے لازم ہوگیا۔ دونوں صورتوں

میں یہ طلاق صریح ہے۔اس کے علاوہ تمام صورتیں کنایہ ہیں۔ چنانچہ اگر طلاق کی قسم کھائی اور کہا'' تیری طلاق کی قسم میں نہیں کروں گا'' یہ متفقہ طور پر کنایہ ہے اگر لفظ طلاق کو تصحیف کے ساتھ (یعنی حرف بدل کر کر) کہا مثلاً یوں کہا کہ انت تالق (تو طلاق یافتہ ہے (تو یہ صورت یا تو ایسی ہوگی کہ لغت میں اس طرح بولا جاتا ہوگا یا نہ بولا جاتا ہوگا۔ اگر لغت میں اس طرح آتا ہے تب تو یہ طلاق صریح ہوگی اگر لغت میں نہیں ہے بلکہ طلاق دینے والا تو 'طالق' کہتا ہے لیکن اس کی زبان سے 'تالق' نکلتا ہے یا قصداً طالق کی بجائے تالق کہتا ہے تو یہ کنایہ ہوگا۔ شافعیہ کے نزدیک یہی بات قابل اعتماد ہے۔

الغرض صریح بنفسہ (یا صریح بذاتہ) ان کے نزدیک وہ ہے جس میں دو باتیں پائی جائیں: اول یہ کہ وہ لفظ قرآن میں مکرر آیا ہو اور یہ کیفیت قرآن میں لفظ طلاق اور اس کے مشتقات کے متعلق ظاہر ہے۔ اسی طرح لفظ سراح بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے'' فامسکوھن بمعروف اوسرحوھن بمعروف'' (یعنی یا تو اسے دستور کے مطابق زوجیت میں رکھ چھوڑ دیا دستور کے مطابق چھوڑ دو) اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے'' فامساک بمعروف اوتسریح باحسان'' سورۃ البقرہ (یعنی اس کے بعد خاوند کو حق ہے کہ دستور کے مطابق زوجیت میں رکھے یا دستور کے مطابق چھوڑ دے) اسی طرح قرآن میں لفظ فراق بھی آیا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتی ہے'' فامسکوھن بمعروف او فارقوھن بمعروف'' سورۃ طلاق (یعنی پھر انہیں دستور کے مطابق رکھ لو یا دستور کے مطابق جدا کردو) فراق کا لفظ قرآن میں مکرر نہیں آیا لیکن اس کا ہم مفہوم لفظ آیا ہے اس لئے اسے بھی مکرر آنے والے الفاظ میں شامل کرلیا گیا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ وہ لفظ طلاق کے معنوں میں مشہور ہو۔ ظاہر ہے سراح اور فراق کا استعمال (یعنی چھوڑ دینا اور جدا کردینا۔ طلاق کے معنوں میں مشہور ہے لہٰذا یہ بھی طلاق صریح ہے۔ یہ تمام مثالیں صریح بذاتہ کی ہیں رہا صریح لغیرہ سو یہ وہ الفاظ ہیں جو لفظ خلع سے مشتق ہوں یا ایسا لفظ ہو جس سے (طلاق کی) شرط نکلتی ہو بایں طور کہ طلاق کو لفظی طور پر مال کے ساتھ نسبت دی جائے یا مالی معاوضہ کی نیت ہو مثلاً خاوند یوں کہے کہ میں اتنے مال پر تیرے ساتھ خلع کرتا ہوں۔ یا فادیتک اور افتدیت منک (یعنی اس قدر مال فدیہ کے طور پر دیتا ہوں یا تیرے لئے تاوان ادا کرتا ہوں) پس لفظ خلع یا فدیہ بذاتہ گو طلاق کے معنوں میں صریح نہیں ہیں لیکن مال کے ساتھ منسوب ہو کر صریح ہو گئے (صریح لغیرہ یا صریح بالواسطہ کا یہی مطلب ہے) اگر مال کی طرف نسبت نہ کی جاتی تو یہ طلاق کنایہ ہوتی (یعنی غیر واضح طلاق) جیسا کہ اس کے بیان میں بتایا جائے گا۔ پھر صریح لغیرہ میں ان دو شرطوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے جو شرطیں صریح بذاتہ کے لئے بتائی گئی ہیں۔

واضح ہو کہ صریح لغیرہ وہ شرط ہے جس کا ذکر تو قرآن میں آیا ہو لیکن مکرر نہ آیا ہو اسی طرح وہ لفظ جو طلاق کے معنے میں آیا یا پھر اس کا استعمال طلاق کے مفہوم میں مشہور ہو۔ پس لفظ مفادات قرآن میں آیا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے'' فلا جناح علیھما فیما افتدت بہ'' (یعنی اس کے لئے اگر کچھ فدیہ دیا جائے تو زوجین پر گناہ نہیں ہے) اس کو خلع کہتے ہیں اور خلع اور معاداۃ (لوٹ جانا) کا استعمال طلاق کے لئے مشہور ہے۔

اب طلاق صریح کے لئے ایک اور لفظ رہ گیا اور وہ لفظ نعم (ہاں) ہے جب کہ یہ طلاق صریح کے متعلق سوال کے جواب میں کہا جائے۔ چنانچہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ'' کیا آپ نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی؟'' اور اس نے

جواب میں کہا ''ہاں'' تو یہ طلاق صریح ہوگی۔ پس طلاق صریح ان پانچ عبارتوں پر منحصر ہے:

(۱) لفظ طلاق اور اس کے مشتقات جن کا اوپر بیان ہوا۔

(۲) لفظ سراح اور اس کے مشتقات۔

(۳) لفظ فراق کے مشتقات۔

(۴) لفظ خلع اور مفاوات (یعنی فدیہ یا تاوان کا لین دین) بشرطیکہ ان دونوں الفاظ کو مال کے ساتھ صراحت کے ساتھ یا نیت میں منسوب نہ کیا جائے۔

(۵) لفظ نعم (ہاں) جب کہ طلاق صریح کی بابت دریافت کرنے کے جواب میں کہا جائے۔

طلاق صریح بذاتہ کا حکم یہ ہے کہ اس سے ایک طلاق رجعی پڑ جاتی ہے بشرطیکہ اس سے پہلے دو طلاقیں نہ دی گئی ہوں۔ اور ہنوز مباشرت نہ ہوئی ہو۔

طلاق صریح بالواسطہ سے طلاق بائن پڑ جاتی ہے خواہ نیت طلاق کی ہو یا نہ ہو۔ یہاں تک کہ اگر طلاق نہ دینے کی نیت ہو تب بھی (طلاق بائن پڑ جائے گی) لیکن اگر ایک طلاق سے زیادہ کی نیت کی ہے تو جو نیت کی ہے وہی واقع ہوگا۔ اس لئے کہ شریعت نے طلاق کی تعداد تین مقرر فرمائی ہے لہٰذا طلاق کا لفظ کہا جائے تو اس میں وہ تعداد داخل ہوگی جس کی نیت کی گئی ہے کیوں کہ شرعاً اس کا احتمال ہے لیکن اگر کہا کہ انت طالق واحدۃ۔ یعنی واحدۃ پر زبر کے ساتھ۔ اس صورت میں یہ لفظ مصدر محذوف کی صفت ہوگا یعنی پوری عبارت یوں ہوگی انت طالق طلقۃً واحدۃً (یعنی تجھے طلاق ہے ایک بار والی طلاق۔ ان الفاظ کے ساتھ) اگر نیت زیادہ طلاق کی رکھی تو اس میں اختلاف ہے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی نیت کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا کیوں کہ لفظ واحدۃً 'طلقہ' کی صفت ہے جس میں دو کا احتمال ہی نہیں ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ) اگر الفاظ ایسے ہیں جس میں نیت کا احتمال نہ ہو تو اس نیت کا اعتبار نہ کیا جائے گا بعض اصحاب کہتے ہیں کہ نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی کیوں کہ نیت لفظ واحدۃ کے معنے زوجیت سے منفرد ہونے کے متعین کرتی ہے۔ یہ طلاق کی صفت نہیں ہے پس گویا اس نے یہ کہا کہ تجھ کو طلاق ہے درآنحالیکہ تو یکتا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ طلاق صریح وہ ہے جو بناوٹ کے لحاظ سے عرف عام میں اس کے سوا اور کچھ معنے نہ رکھتا ہو۔ چنانچہ لفظ طلاق عقد ازدواج کو توڑ دینے کے مفہوم میں صریح ہے۔ اس کے سوا کسی اور معنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اگرچہ اس اصل معنے کے مطابق اس کا مطلب قید سے چھٹکارا کیا جا سکتا ہے اور یہ لفظ طلاق اور اس کے مختلف صیغوں ہی پر منحصر ہے مثلاً طالق' مطلقہ اور طلقتک بخلاف الفاظ مانند طلقی' اطلقک اور مطلقہ بکسر لام بطور اسم فاعل کے کہ یہ الفاظ بالعموم بندش کو کھولنے کے معنوں میں استعمال نہیں ہوتے اس سے معلوم ہوا کہ الفاظ سراح' فراق' خلع اور فدیہ طلاق صریح نہیں ہیں۔ حنفیہ اور مالکیہ کو اس سے اتفاق ہے لیکن شافعیہ کو اختلاف ہے۔ اس لئے کہ ان الفاظ کا زیادہ تر استعمال طلاق کے علاوہ ہوتا ہے لہٰذا اس کو طلاق صریح کے معنوں میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ لفظ ''ہاں'' طلاق صریح ہے جب کہ طلاق صریح کے بارے میں سوال کے جواب میں کہا جائے کہ اگر ایک شخص نے کسی سے پوچھا کہ ''کیا تم نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے؟'' اور وہ کہے نعم (یعنی ہاں) طلاق دے دی تو اگرچہ یہ جھوٹ ہو (تب بھی اسے طلاق مانا جائے گا) اسی طرح اگر ایک

طلاق کا کنایہ (غیر واضح طلاق) کا بیان

کنایات طلاق صریح کے علاوہ ہیں اس کی تعریف مسالک مختلفہ کی رو سے تفصیل طلب ہے۔ (۱)

شخص نے کسی سے کہا کہ "کیا تم نے اپنی بیوی کو طلاق نہیں دی؟" اور اس نے کہا بلیٰ (ہاں) تب بھی اس پر طلاق پڑ جائے گی کیوں کہ لفظ بلیٰ نفی میں جواب کے لئے نہیں ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ "کیا تو نے زید کو نہیں مارا؟" اور اس نے کہا بلیٰ (یعنی ہاں) تو اس کے معنے ہوں کہ ہاں مارا ہے۔ لیکن اگر کہا نعم تو اس سے طلاق نہ ہوگی بشرطیکہ وہ شخص نحو (قاعدہ زبان) سے واقف ہو کیوں کہ لفظ نعم جواب نفی میں نہیں آتا چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی سے کہا کہ "کیا ہمارے ساتھ تم نے کھانا نہیں کھایا؟" اور اس نے کہا "نعم" تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ میں نے نہیں کھایا۔ لیکن اگر اس شخص کو جواب کے اس فرق کا علم ہی نہیں ہے تو طلاق نہ پڑے گی۔

واضح ہو کہ طلاق صریح کا حکم یہ ہے کہ اس سے ایک طلاق واقع ہوتی ہے خواہ نیت کی ہو یا طلاق نہ ہونے کی نیت ہو۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ لفظ کنایہ کے اپنے معنے یہ ہیں کہ اس کا مقصد انسان اپنے دل میں مخفی رکھے۔ یہ معنے فقہاء کے لئے مخصوص نہیں ہیں بلکہ اہل اصول کی اصطلاح کو بھی شامل ہیں کہ وہ لوگ کنایہ کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ "کنایہ وہ (لفظ یا عبارت) ہے جس کا مقصد دل میں پوشیدہ رکھا جائے۔ اگرچہ فقہاء کے نزدیک وہ صریح الفاظ میں سے ہو مثلاً (طالق کی بجائے) طالل کہنا کہ اگرچہ وہ مقصد کے اعتبار سے صریح ہے لیکن چونکہ لفظ نادر الاستعمال ہے اس لئے اس کی مراد مخفی ہوگئی۔ لیکن کنایہ کا لفظ فقہاء کی اصطلاح میں مخصوص (معنے رکھتا ہے) اس سے مراد وہ لفظ ہے جو خالص طلاق کے لئے موضوع نہ ہوا ہو بلکہ ایسے مفہوم کے لئے وضع کیا گیا ہو جس کا تعلق طلاق سے ہے اور اس کے دوسرے معنے بھی ہوں لہٰذا کنایہ میں دونوں امور کا احتمال ہوتا ہے مثلاً لفظ "بائن" لغت میں جدا ہونے کا مفہوم رکھتا ہے اور جدائی کا مفہوم زوجیت سے جدا ہونے کے مقابلہ میں عام ہے۔ ہوسکتا ہے کہ اس سے بعد مکانی مراد ہو اور زوجیت سے دور ہو جانا دراصل طلاق کے معنے نہیں ہیں بلکہ یہ اس نتیجہ کو کہتے ہیں۔ جو طلاق سے ظاہر ہوتا ہے۔ پس اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو بائن (یعنی جدا ہوگئی) ہے تو اس میں احتمال ہے کہ اس کا مقصد یہ ہو کہ اسے کنبہ سے کہیں دور الگ کر دیا جائے گا اور یہ بھی احتمال ہے کہ اسے زوجیت سے علیحدہ کرنا مقصود ہو۔ پس اگر پہلا مفہوم مراد لیا تو اس سے کچھ نہ ہوگا لیکن اگر دوسرا مفہوم تھا تو اسے طلاق بائن پڑ جائے گی۔ کیوں کہ طلاق کے حکم (یا نتیجہ) کا ارادہ اس سے اسی طرح نکلتا ہے جیسے طلاق کے معنے کا مراد لینا۔ اور یہی عقد نکاح کا توڑنا ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ کنایہ کے تمام الفاظ کی یہی کیفیت ہے کہ اس سے طلاق کے معنے مراد نہیں ہوتے بلکہ (اس کا نتیجہ) زوجیت سے علیحدگی کا مفہوم نکلتا ہے۔ طلاق کا نتیجہ یہی ہوتا ہے۔ پس فقہا جو یہ کہتے ہیں کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس سے طلاق اور اس کے علاوہ اور معنے کا احتمال ہو اس کا مطلب یہی ہے کہ اس میں اس حکم کا احتمال ہے جو طلاق سے ہوتا ہے یعنی علیحدگی جو طلاق کا نتیجہ ہوتی ہے نہ کہ خود طلاق کا مفہوم جیسا کہ معلوم ہوا اور الفاظ کنایہ سے طلاق کے واقع ہونے کے لئے ان دو باتوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے۔ یا تو نیت ہو جیسا کہ بتایا گیا یا بظاہر حالات

طلاق کنایہ کی قسموں کا بیان

طلاق کنایہ کی کئی اقسام ہیں جو ازروئے مسالک مختلفہ تفصیم طلب ہیں۔ (۱)

اس امر پر دلالت کرتے ہوں جو الفاظ کنایہ سے مراد ہیں مثلاً بیوی طلاق کا مطالبہ کرے اور خاوند کہے کہ تو بائن ہو گئی تو اب طلاق بغیر نیت کے واقع ہو جائے گی جیسا کہ کنایہ کے اقسام کی تفصیل میں بتایا جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ طلاق کنایہ سے مراد ایسا لفظ ہے جس میں طلاق کا بھی احتمال ہو اور دوسرے معنے کا بھی بشرطیکہ لفظ کے اجزاء میں سے کسی جزو کے ساتھ نیت شامل ہو۔ مثلاً ایک شخص اپنی بیوی سے کہے اطلقک (یعنی میں نے تجھے چھوڑ دیا) اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ گھر میں پابند رہنے کی قید سے آزاد کر دیا اور عقد زوجیت سے علیحدہ کرنے کا بھی احتمال ہے تو اس طرح کہنے سے طلاق نہ ہو گی تا آنکہ اس لفظ کے ساتھ طلاق کی نیت بھی نہ رہی ہو ہذا القیاس۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ طلاق کے الفاظ کنایہ تو واضح ہوتے ہیں یہ وہ الفاظ ہیں جو علیحدگی کے لئے وضع کئے گئے ہیں ان کی تفصیل آگے آ رہی ہے اور کچھ غیر واضح (یا مخفی ہوتے ہیں) اس سے وہ الفاظ مراد ہیں جو ایک طلاق کے لئے واضع کئے گئے ہیں۔ ان کی تفصیل بھی آگے آ رہی ہے۔ طلاق کی ان دونوں قسموں میں الفاظ کے ساتھ نیت کا ہونا ضروری ہے۔

مالکیہ نے کنایہ کی بہت سی اقسام بتائی ہیں اور ہر قسم کی جداگانہ تفصیل کنایہ کی قسموں کے بیان میں بتائی جائے گی۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ کنایہ کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم وہ عبارت ہے جو طلاق کے مطالبہ کا ایجاب ہو سکے۔ لہٰذا (عورت اگر طلاق کا مطالبہ کرے تو اس کے جواب میں) مذمت کرنا اور اس کی بات کو رد کرنا اس کا جواب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ بلکہ وہ (جواب) ان چند الفاظ پر مشتمل ہے۔ مثلاً یہ کہنا اعتدی (عدت گزار لے) یہ عبارت بیوی کو دو امور کا اختیار دینے کے لئے ہے ایک تو عدت میں جانے کا حکم ہے دوسرے خاوند کی دستگیری کا اور اس کی مہربانی۔اس سے جو اسے حاصل ہے محروم ہو جانے کا حکم ہے۔ اسی طرح لفظ 'استبرئی رحمک' ہے (یعنی اپنے رحم کو پاک کر لے) استبراء رحم کے معنے مرد کے مادہ تولید سے رحم کو پاک کرنے کے ہیں کہ یہ بھی کنایہ عدت گزارنا ہے کیوں کہ یہ معلوم ہے کہ ایام عدت کا گزارنا رحم کو صاف کرنے ہی کے لئے ہوتا ہے۔ اسی میں لفظ انت واحدۃ ہے۔ اس لفظ میں یہ احتمال بھی ہے کہ تجھے ایک طلاق ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ تو برائی یا خوبی میں منفرد (یکتا) ہے۔ اسی بناء پر یہ لفظ واحدۃً منصوب (زبر کے ساتھ) آیا ہے کیونکہ یہ مصدر کا وصف ہے یہاں سوال یہ ہے کہ اگر انت واحدۃ (پیش کے ساتھ) کہا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو آیا طلاق واقع ہو گی یا نہ ہو گی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق واقع ہو جائے گی اگرچہ عبارت غلط ہے۔ کیوں کہ اس بارے میں اعراب کا (چنداں) خیال نہیں کیا جاتا۔ بالخصوص اس حالت میں جب کہ بولنے والا ایک عام آدمی ہو۔ علاوہ اس کے لفظ واحدۃ پر رفع (پیش) کا ہونا ایک طرح سے صحیح اعراب مانا جا سکتا ہے۔ اس صورت میں اس عبارت کے معنے ہوں گے انت تطلیقۃ واحدۃ (یعنی تو ایک طلاق مجسم

ہے) یہاں پر عورت کو تطلیقہ مبالغہ کے طور پر کہا گیا ہے۔ (یعنی یہ لفظ مصدر نہیں بلکہ اسم کے طور پر استعمال ہوا ہے) اسی طرح 'انت حرۃ' کہنا بھی ہے (یعنی تو آزاد ہے) اس عبارت میں (لفظ آزاد سے) اس مفہوم کا احتمال ہے کہ بیوی کو ہر معاملہ میں تصرف کا اختیار دیا گیا ہو (یعنی وہ آزادی سے جو چاہے سو کرے) اور یہ احتمال بھی ہے کہ اسے عقد نکاح سے آزاد کر دیا گیا ہے اسی میں لفظ ''سرحتک'' شامل ہے (یعنی میں نے تجھے چھوڑ دیا) یہ 'سراح' بفتح سین سے نکلا ہے جس کے معنے چھوڑ دینے کے ہیں۔ گویا اس نے کہا کہ 'ارسلتک' (یعنی میں نے تجھے ترک کیا) اب ارسال یعنی ترک کرنا تو یہ ہے کہ اسے طلاق دے دی اور یا یہ ہے کہ اسے کسی روز اپنے باپ کے گھر میں رہنے کے لئے چھوڑ دیا وغیرہ۔

یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ شافعیہ کے نزدیک سرحتک کا لفظ (طلاق کے معنوں میں) صریح ہے اسی طرح لفظ 'فارقتک' ہے (یعنی میں تجھ سے الگ ہو گیا کہ یہ بھی سرحتک کی مانند ہے کیوں کہ اس سے الگ ہو جانا یا تو طلاق کے امور پر ہے یا وقتی طور پر گھر سے باہر جانے کے لئے 'فراق' کا لفظ استعمال کیا۔

واضح ہو کہ 'فتاویٰ کبیرہ' کے بعض شارحین نے اسی قسم کے الفاظ میں دو اور لفظوں کا ذکر کیا ہے ایک لفظ 'اختاری' ہے (یعنی تو مختار ہے جو چاہے سو کر) دوسرا لفظ ''امرک بیدک'' ہے (یعنی تیرا معاملہ تیرے اپنے ہاتھ میں ہے) اب اگر اس سے یہ سمجھا جائے کہ خاوند نے بیوی کو طلاق کے بارے میں اختیار دے دیا تو درست ہے اور یہ بھی درست ہے کہ اسے اپنے ذاتی معاملات میں مختار بنایا گیا ہے لیکن یہاں ان دونوں میں سے کسی کا ذکر کر دینا مناسب نہیں ہے۔ اس واسطے کہ محض خاوند کے اس طرح کہہ دینے سے طلاق نہ ہوگی تا وقتیکہ وہ خود (اس اختیار پانے کے مطابق) خود کو طلاق نہ دے' ہاں اگر خاوند کی نیت یہ ہو کہ وہ عورت کو طلاق کا اختیار سپرد کر رہا ہے یا اس وقت کی صورت حال اس امر کی متقاضی ہو مثلاً بیوی نے غصہ کی حالت میں خاوند سے طلاق کا مطالبہ کیا اور خاوند نے یہ کہہ دیا تو اب (واضح طور پر) بیوی کو خیار طلاق حاصل ہو جائے گا اور جبکہ یہ اختیار بیوی کو حاصل ہو گیا اور بیوی نے اپنے آپ کو طلاق دے لی تو وہ نکاح سے خارج ہو جائے گی۔ پس اگر کسی نے ان دونوں الفاظ کو طلاق کنایہ میں شمار کیا اور اس وہم میں پڑ گیا کہ اگر صرف خاوند اس سے طلاق کی نیت کرے تو طلاق ہو جائے گی تو کھلی غلطی ہے۔

مندرجہ بالا قسم کی طلاق کے ساتھ دو امور قابل لحاظ ہیں ایک تو یہ کہ ابتدائی تین الفاظ یعنی اعتدی' استبرئی رحمک اور انت واحدۃ سے ایک طلاق رجعی پڑے گی۔ اگرچہ زیادہ طلاقوں کی نیت ہو اور طلاق بائن کا ارادہ کیا ہو۔ دوسرا امر یہ ہے کہ جو شخص ان الفاظ میں سے کوئی لفظ ادا کرے گا اس کی حالت ان تین حالتوں میں سے ایک ہوگی: یا تو وہ غصہ میں ہوگا یا رضامندی کی حالت میں ہوگا یا یہ کہ اس وقت طلاق کی گفتگو ہو رہی ہوگی بایں طور کہ عورت نے طلاق کا مطالبہ کیا ہو یا کسی اور شخص نے اس کو طلاق دینے کے لئے کہا ہو۔ (یعنی اس وقت طلاق دینے دلانے کا ذکر ہو رہا ہو)۔ اب اگر خاوند غصہ میں تھا اور اس نے اسی حالت میں اپنی بیوی سے کہا کہ تو عدت میں چلی جا یا اپنا رحم پاک کر لے یا یہ کہ تو اکیلی رہ گئی وغیرہ تو قانوناً طلاق پڑ جائے گی۔ خواہ طلاق کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ اب اگر وہ کہے کہ میں نے طلاق کی نیت سے نہیں کہا تھا تو اسے تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ لیکن شرعاً طلاق نہیں ہے بلکہ اس کا معاملہ اس کے اور اس کے اللہ کے درمیان ہے (یعنی اس

کے سچا ہونے یا جھوٹا ہونے کا معاملہ خدا کے سپرد ہے) اسی طرح اس صورت میں بھی جبکہ طلاق کی بابت گفتگو ہو رہی ہو۔ بیوی طلاق مانگ رہی ہو اور خاوند کہے "عدت میں چلی جا یا اپنا رحم صاف کر لے" وغیرہ تب بھی قانوناً طلاق پڑ جائے گی خواہ نیت کی ہو یا نہ کی ہو اور خواہ اس وقت وہ غصہ میں ہو یا رضامندی کی حالت میں۔ لیکن اگر وہ رضامندی کی حالت میں ہے اور طلاق کا کوئی ذکر نہیں ہے اور ان الفاظ میں سے کوئی لفظ اس نے کہا تو اگر نیت نہ ہو تو طلاق نہ پڑے گی۔ اگر ایسی حالت میں اس نے کہا کہ میں نے وہ لفظ طلاق کی نیت سے نہیں کہا تھا اور اس کے لئے قسم کھالی تو اس کی بات کو مان لیا جائے گا۔

دوسری قسم کے وہ الفاظ ہیں جو مطالبہ طلاق کا جواب دینے (یعنی اسے مان لینے) اور اسے رد کردینے یعنی سوال کو ہٹا دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں اسی قسم میں یہ الفاظ شامل ہیں: ان کے منجملہ "اخرجی" ہے (یعنی نکل جا) یعنی عورت نے کہا مجھے طلاق دے دے اور خاوند نے کہا "نکل جا" تو یہ لفظ ایسا ہے جو اس کے مطالبہ کا جواب بن سکتا ہے اور اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ (اس کا مقصد یہ ہو کہ) اس وقت گھر سے نکل جا یہاں تک کہ غصہ جاتا رہے اور طلاق کے مطالبہ سے باز آ جائے۔ اسی طرح اذھبی (چلی جا) کہنا ہے کہ یہ بھی 'نکل جا' ہی کے معنے میں ہے نیز قومی' انتقلی اور انطلقی (کھڑی ہو جا' ہٹ جا یا روانہ ہو جا) بھی اسی میں ہے کہ یہ بھی اخرجی ہی کے مشابہ ہے۔ اسی طرح یہ کہنا کہ تقنعی یا تبرقعی (نقاب ڈال لے یا برقعہ اوڑھ لے) یا یوں کہا کہ تخمری یعنی اوڑھنی ڈال لے خمار کے معنے چادر کے ہیں یا استتری یعنی پردہ کر لے۔ پس برقعہ پہننے اوڑھنی اوڑھنے یا پردہ کر لینے کو جو کہا اس میں دو باتوں کا احتمال ہے ایک تو یہ کہ اس نے یہ بات اس لئے کہی کہ اس نے طلاق دے دی ہے اور اب اسے دیکھنا حلال نہیں ہے اور یا اس لئے کہا کہ وہ غصہ میں آ گئی ہے اور خاوند نہیں چاہتا کہ اس حال میں کوئی اسے دیکھے۔ پہلی صورت مطالبہ طلاق کا جواب ہے اور دوسری صورت مطالبہ کو رد کرنا ہے۔ ایسا ہی لفظ اغربی ہے غین اور را کے ساتھ جس کے معنے ہیں دور چلی جا۔ یہ بھی "اخرجی" کا ہم معنے ہے جس میں احتمال ہے کہ یہ مطالبہ طلاق کا جواب ہو اور دوسرا یہ بھی احتمال ہے کہ عارضی طور پر ہٹ جانے کو کہا ہو تا کہ غصہ دب جائے۔ ایسا ہی لفظ اعزبی عین اور زا کے ساتھ ہے جو عزب سے نکلا ہے اس کے معنے بھی دور ہو جانے کے ہیں اور اغربی جیسا ہے۔

اس قسم کے الفاظ کا حکم یہ ہے کہ طلاق کی نیت نہ ہو تو اس سے طلاق نہیں پڑے گی خواہ غصہ میں کہا ہو یا رضامندی سے یا اس وقت طلاق کا ذکر ہو رہا ہو ایسی صورت میں اگر خاوند کہتا ہے کہ میں نے طلاق کی نیت سے نہیں کہا تھا تو قانوناً قسم کھا لینے پر اس کی بات مان لی جائے گی اور اس کا معاملہ اس کے اور اللہ کے درمیان ہوگا۔ کیوں کہ اس طرح کہنے میں یہ احتمال ہے کہ اس نے طلاق کے مطالبہ کو رد کر دیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے مطالبہ کو مان لیا ہو۔ اگر مطالبہ طلاق کو رد کرنے کی نیت تھی تو لفظ میں اس کے احتمال کی گنجائش ہے۔ اگر طلاق کی بات چیت ہو رہی تھی یا غصہ کی حالت تھی تو اس کی بات قانوناً تسلیم کی جائے گی۔ بخلاف پہلی قسم کے کہ اس میں مطالبہ طلاق کو مان لینے کے سوا اور کوئی احتمال نہیں ہے لہٰذا اگر طلاق کا ذکر تھا یا غصہ میں کہا تھا تو طلاق مطلق واقع ہو جائے گی۔ اگر خاوند نے طلاق کی نیت نہ کی ہو تب بھی اس کی بات نہیں سنی جائے گی۔ ہاں اگر راضی خوشی کی حالت میں اس نے کہا اور اس وقت طلاق کا کوئی ذکر نہیں تھا تو احتمال ہے کہ

طلاق کے علاوہ اس نے کسی اور بات کا ارادہ کیا ہو۔

تیسری قسم وہ لفظ ہے جو عورت کے مطالبہ طلاق کا جواب ہو سکتا ہو اور اس کے لئے دشنام بھی ہو۔ اس قسم کے چند الفاظ ہیں منجملہ ان کے ایک لفظ خلیة بمعنی خالیة عن النکاح (بے نکاحی ہو جانا) یا خالة عن الادب و الاخیر (یعنی بے ادب اور بد اطوار ہونا) ہے۔ پس پہلے معنے کی رو سے یہ لفظ مطالبہ طلاق کا جواب ہو سکتا ہے اور دوسرے معنے کی رو سے عورت کی مذمت ہے۔ جیسا کہ ظاہر ہے۔ اسی طرح لفظ بریة اور بریئة بھی ہے جس کے معنے نکاح سے علیحدہ ہونے یا ادب اور خوش اطواری سے خالی ہونے کے ہیں۔ پس یہ لفظ بھی پہلے لفظ کی طرح (مطالبہ طلاق کا) جواب بھی ہو سکتا ہے اور دشنام بھی۔ اس میں لفظ بائن ہے (یعنی خارج ہونے والی) جو بان الشی سے نکلا ہے جس کے معنے انفصل الشی کے ہیں۔ پس یوں کہنا کہ انت بائن (تو علیحدہ ہوگئی) دو احتمال رکھتا ہے اس کا یہ مطلب بھی ہے کہ بیوی نکاح سے الگ ہوگئی اور یہ بھی کہ نیکی اور خوبی سے باہر ہوگئی جیسا کہ پہلے لفظ میں تھا اسی طرح لفظ ''بتة'' جس کے معنے کسی سے منقطع ہو جانے کے ہیں پس اگر کسی شخص نے بیوی سے کہا انت بتة تو اس کے معنے یہ ہیں کہ ''تو منقطع ہوگئی'' اس کے مفہوم میں نکاح سے بھی منقطع ہونا ہے اور اب ادب سے منقطع ہونا بھی۔ ایسا ہی لفظ بتلة جو بتة کا ہم معنے ہے اس کے معنے کٹ جانے یا الگ ہو جانے کے ہیں' چنانچہ لفظ 'البتول' جو حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے لئے آیا ہے۔ اس کے معنے یہ ہیں کہ وہ تمام جہان کی عورتوں سے نسب اور دین کے اعتبار سے الگ (یا بے نظیر) ہیں رضی اللہ تعالیٰ عنہا۔

اس قسم کے الفاظ کا حکم یہ ہے کہ اس سے طلاق اس صورت میں پڑے گی جبکہ طلاق کی نیت ہو غصہ کی حالت میں یا بغیر غصہ کے کہا جائے۔ لیکن اگر طلاق کا ذکر تھا اور یہ لفظ کہا گیا تو نیت کے بغیر بھی قانوناً طلاق ہو جائے گی۔

اس تفصیل سے یہ نتیجہ نکلا کہ اگر طلاق کا ذکر ہے اور اس کے دوران یہ لفظ کہا تو قانوناً طلاق پڑ جائے گی۔ نیت طلاق کی رہی ہو یا نہ رہی ہو۔ البتہ دوسری قسم کے الفاظ میں یعنی ان الفاظ میں جو مطالبہ طلاق کو قبول کرنے یا رد کر دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ ان کی تینوں اقسام کے الفاظ سے طلاق نہ ہوگی جب تک کہ نیت نہ ہو۔ بہر حال رضامندی کی حالت میں تینوں قسم کے الفاظ سہ گانہ سے طلاق نہیں ہوتی جب تک کہ طلاق کی نیت نہ ہو اور غصہ کی حالت میں اخیر کے دو قسم کے الفاظ سے طلاق پڑ جاتی ہے درآنحالیکہ نیت ہو اور پہلی قسم کے لفظ سے یعنی وہ لفظ جس سے مطالبہ طلاق کا قبول کرنا ظاہر اور مذمت کا مفہوم نہ رکھتا ہو اگر غصہ کی حالت میں ادا کیا جائے تو نیت سے قطع نظر اس سے طلاق پڑ جائے گی۔

معلوم ہونا چاہئے کہ تینوں اقسام کنایہ کے تحت جن الفاظ کا ذکر کیا گیا ہے باستثناء ان تین الفاظ کے جو قسم اول میں بیان کئے گئے یعنی تو عدت میں چلی جا اپنا رحم صاف کر لے اور تو اکیلی ہوگئی۔ ان میں سے ہر لفظ سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اگر طلاق بائن سے دو طلاقیں مراد لی گئیں تب بھی اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی ہاں اگر تین مراد لی تو درست ہے اور تین طلاق پڑ جائے گی کیوں کہ لفظ بائن سے مراد عورت کا زوجیت سے باہر ہو جانا ہے اور لفظ 'بینونة' (بائن ہونا) میں احتمال تثنیہ کا نہیں ہے کیوں کہ یہ مصدر ہے جس میں عدد ملحوظ نہیں ہوتا پس یا اس سے ایک مراد ہوگا اور ایک سے موصوف مانا جائے گا یا پھر اسے اسم جنس اعتبار کیا جائے جس کے مفہوم میں اس کے تمام افراد شامل ہوتے ہیں لہٰذا اس سے تین طلاق

مراد ہوگی اس حکم سے لفظ 'اختاری' مستثنیٰ ہے۔ اس لفظ کو استعمال کر کے بیوی کو تین طلاق کا اختیار نہیں سونپا جا سکتا کیوں کہ اس کے مفہوم میں اس کی گنجائش نہیں ہے۔

اب رہے وہ الفاظ کنایہ جن سے طلاق رجعی واقع نہیں ہوتی۔ منجملہ ان کے یہ ہے کہ خاوند کہے ''انت مطلقة بتخفیف لام'' جس کے معنے یہ ہیں کہ تو آزاد ہے' یہ لفظ ایسا ہے کہ اس سے پابندی سے آزاد ہونا بھی مراد ہو سکتا ہے۔ اور عقد نکاح سے آزاد ہونا بھی۔ لہٰذا اگر طلاق کی نیت ہو تو اس سے طلاق پڑ جائے گی تاہم چونکہ یہ لفظ صریحاً 'مادہ طلاق' پر مشتمل ہے لہٰذا اس سے صرف ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اس میں یہ کہنا بھی ہے کہ انت اطلق من امرة محمد (یعنی تو محمد کی بیوی سے بڑھ کر طلاقن ہے) درآنحالیکہ محمد کی بیوی کو طلاق ہوئی ہو۔ اس میں لفظ 'اطلق منھا' جو آیا ہے وہ تفصیل کا صیغہ ہے اس میں یہ احتمال ہے کہ اس عورت کو اس عورت سے بڑی طلاق مل چکی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس عورت کی طلاق سے زیادہ سخت طلاق دے رہا ہو۔ اگر یہ دوسرا مفہوم مراد لیا گیا تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی جیسا کہ بتایا گیا اور اس واقع ہونے کے بعد نیت لازمی ہے۔ درآنحالیکہ اس کی بیوی نے اس سے یہ نہ کہا ہو کہ ''محمد نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی'' اگر بیوی نے یہ ذکر کیا اور اس کے جواب میں خاوند نے یہ کہا کہ انت اطلاق منھا کہ تجھے اس سے بڑی طلاق ہے تو اس سے قانوناً اور شرعاً طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیوں کہ صورت حال سے یہ امر ثابت ہو گیا ہے کہ طلاق صریح ہے۔ طلاق کنایہ نہیں ہے۔ لہٰذا نیت نہ ہو تو تب بھی طلاق پڑ جائے گی۔ اگر یہ قرینہ نہ ہوتا تو یہ طلاق کنایہ ہوتی اور نیت کے بغیر واقع نہ ہوتی جیسا کہ بتایا گیا۔ اسی طرح طلاق میں حروف ہجاء کا ادا کرنا بھی ہے۔ مثلاً یوں کہنا کہ تو ط۔ا۔ل۔ق۔ ہے کیوں کہ جہاں صریح لفظ بولا جاتا ہے۔ وہاں حروف کا استعمال بالعلوم نہیں ہوا کرتا۔ ایسی صورت میں طلاق واقع ہونے کے لئے نیت ضروری ہے۔ اور نیت طلاق کرنے سے ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اسی طرح یہ کہنا ہے کہ الطلاق علیک یا الطلاق لک (یعنی تجھ پر طلاق یا تجھے طلاق ہے) یا اگر انت طال لام کے پیش یا زبر کے ساتھ ہے (اس کا بھی یہی حکم ہے) لیکن اگر بکسر لام کہا (یعنی انت طال) تو وہ طلاق صریح ہو جائے گی اور بقول معتمد اس کے لئے نیت کی حاجت نہیں ہے۔ کیوں کہ لفظ کے آخری حرف کا محذوف کر دینا (جسے ترخیم کہتے ہیں) عام دستور ہے۔ پس اگر اخیر کا حرف حذف کر دیا اور اس سے پہلے والا حرف اپنی شکل میں بدستور باقی رہا تو اس لفظ کے معنے نہیں بدلتے۔ ہاں اگر اس حرف کی شکل اس پر پیش یا زبر دے کر بدل دی گئی تو یہ احتمال ہے کہ اس سے مراد (طلاق کے سوا) کچھ اور ہو۔ چنانچہ اگر کہا کہ انت طال تو یہ احتمال ہے کہ لفظ طال (فعل کے وزن پر) فعل ہو اور معنے یہ ہوں کہ طال عمرک (یعنی تیری عمر دراز ہو) اور اگر لام پر پیش ہو (یعنی انت طال کہا جائے) تو یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ بیوی کو کس کے نام کے ساتھ مشابہت دی گئی ہو (یعنی تو طال کی مانند ہے)۔

اسی حکم میں ان الفاظ کا کہنا بھی ہے: ''وھبتک طلاقک یا اعریک طلاقک'' (یعنی میں نے تیری طلاق تجھے ہبہ کر دی یا تجھے عاریۃً دے دی) ایسی صورت میں اگر طلاق کی نیت ہے تو اس سے بیوی کو خیار طلاق حاصل ہوگا۔ اسی طرح ''اقرضتک طلاقک'' (یعنی تیری طلاق میں نے تجھے قرض دے دی یا قد شاء اللہ طلاق) یعنی تیری طلاق اللہ کی مشیت ہے) یا شئت طلاقک (یعنی تیری طلاق میری منشا ہے) یا قضی اللہ طلاقک (یعنی تیری

طلاق کا فیصلہ اللہ نے کر دیا) یا طلقک اللہ (یعنی اللہ کی طرف سے تجھے طلاق ہوئی) ان تمام الفاظ سے طلاق کی نیت ہو تو ایک طلاق رجعی ہو جائے گی۔ اور اگر کہا کہ خذی طلاقک (یعنی اپنی طلاق لے لے) تو بقول معتمد یہ طلاق صریح ہے۔ اسی طرح یہ کہنا بھی ہے کہ تو میری عورت نہیں ہے یا یہ کہ میں تیرا خاوند نہیں ہوں۔

اگر کہا کہ انا بری من طلاقک (یعنی میں تیری طلاق سے بری ہوں) اور اس سے طلاق کی نیت کی تو بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس سے طلاق نہیں پڑے گی اگر چہ طلاق کی نیت کی ہے کیوں کہ طلاق سے بری ہونا اسے چھوڑ دیا ہے پس ایسی صورت میں اس کے برعکس مطلب مراد لینے کے کوئی معنے نہیں ہیں۔ لیکن بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس سے ایک طلاق رجعی پڑ جائے گی اور اس کی توجیہ وہ یوں کرتے ہیں کہ انا بری من طلاقک (یعنی تیری طلاق سے بے تعلق ہوں) کے معنے یہ ہیں کہ وہ شخص طلاق دینے سے عاجز ہے کیوں کہ اس کے طلاق سے کچھ فائدہ نہیں ہے یہ صورت حال اس وقت ہوگی جب کہ عورت طلاق پانے کی صلاحیت ہی نہ رکھتی ہو بایں طور کہ وہ بائنہ (خارج از زوجیت ہو) اب یہ بائنہ صغرے ہو (یعنی قابل رجوع) یا بائنہ کبرٰے (یعنی نا قابل رجوع) پس احتمال یہ ہے کہ اس نے بری ہونے سے عورت کا بائن ہونا مراد لیا ہو (یعنی زوجیت سے خارج ہونا۔ لہٰذا طلاق کی گنجائش نہ رہی) لیکن اس توجیہ سے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس عورت کو طلاق بائن واقع ہوئی نہ کہ طلاق رجعی۔ کیوں کہ طلاق سے عاجز ہونے کا جو مفہوم ہے وہ طلاق سے بری (یعنی نا قابل طلاق) ہونا ہے نہ کہ طلاق رجعی البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر بری ہونے کے لفظ کو طلاق کے ساتھ منسوب کیا جائے تو یہ لفظ طلاق صریح کے حکم میں ہوگا اور تب ہی اس سے ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ ورنہ انا بری من طلاقک جیسے الفاظ کے معنے تو یہی ہیں کہ میں نے تیری طلاق کو (یعنی تیری طلاق کا خیال) چھوڑ دیا۔

منجملہ ان کنایات کے جن سے طلاق کی نیت ہو تو طلاق ہو جاتی ہے لفظ عتق (آزادی دینا) بھی ہے پس اگر کہا کہ میں نے تجھے آزادی دے دی اور اس سے مراد طلاق تھی تو وہ طلاق بائنہ ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر بیوی نے طلاق کا مطالبہ کیا اور خاوند نے کہا ''میں نے تجھے آزاد کر دیا'' تو نیت طلاق نہ کرنے پر بھی طلاق بائنہ پڑ جائے گی کیوں کہ یہ صورت حال نیت کی قائم مقام ہے۔

اگر ایک شخص نے اپنی لونڈی سے کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی اور اس سے مقصد اسے آزاد کرنا ہے تو وہ اس سے آزاد نہ ہوگی کیوں کہ طلاق لفظ عتق (آزاد کر دینا) ملکیت ختم کر دینے کے لئے وضع نہیں کیا گیا۔ شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ کنایہ کی دو قسمیں ہیں۔ کنایہ خفیہ اور کنایہ ظاہرہ (یعنی مخفی کنایہ اور واضح کنایہ) کنایہ خفیہ وہ لفظ ہے جس سے واضح طور پر طلاق نہ سمجھی جائے۔ اس کی تین قسمیں۔ ایک قسم وہ ہے جس میں لفظ طلاق کے حروف تو پائے جائیں لیکن عام طور پر اس لفظ کو طلاق دینے کے معنوں میں استعمال نہ کیا جاتا ہو۔ یہ تین الفاظ ہیں: منطلقہ، مطلوقہ اور مطلقہ بفتح لام بلا تشدید (آزاد کی ہوئی۔ چھوڑی ہوئی، یا رہا شدہ عورت)۔ دوسری قسم وہ لفظ ہے جس میں طلاق کے لئے دلالت بعید پائی جائے مثلاً اذھبی (تو چلی جا) انصرفی (واپس ہو جا) لم اتزوجک (میں نے تجھے بیوی نہیں بنایا) انت حرۃ (تو آزاد ہے) الحقی باھلک (اپنے کنبہ میں چلی جا) یہی صورت وہ ہے جبکہ ایک شخص نے کسی سے دریافت کیا کہ آیا تیری کوئی بیوی

ہے؟ اور اس نے کہا "نہیں" اسی طرح یوں کہنا کہ تو میری عورت نہیں ہے اور اس کے ساتھ کوئی شرط عائد نہیں کی تو یہ (طلاق کے لئے) کنایہ بعید ہے لیکن یہی عبارت اگر اس شرط کے ساتھ بیوی سے کہی کہ اگر تو گھر میں آئی تو میری عورت نہیں ہے اور دل میں کوئی نیت نہیں تھی یا طلاق کی نیت تھی لیکن کوئی تعداد پیش نظر نہ تھی تو بیوی پر تین طلاقیں عائد ہو جائیں گی۔ اگر طلاق کے علاوہ کچھ اور نیت تھی اور اس کے لئے قسم کھالی تو قانوناً اس کی بات مان لی جائے گی اور بغیر قسم کے بھی فتویٰ اسی کے حق میں دیا جائے گا۔

تیسری قسم لفظ کنایہ کی وہ ہے کہ اس لفظ کو طلاق سے کوئی تعلق نہ ہو مثلاً یوں کہنا کہ "کھا" "پی" "اندر آجا" اور یا "مجھے پانی پلا دے" وغیرہ اور اس سے مراد بیوی کو طلاق دینا ہو تو یہ نہ طلاق صریح ہے اور نہ کنایہ ظاہر ہے اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

بعض اہل تحقیق نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ کنایہ تو نام ہے ایک لفظ کو اس کے لازم معنے موضوع لہٗ میں استعمال کرنے کا۔ اور طلاق ایسے الفاظ نے مفہوم کو لازم نہیں ہے پھر اس کو طلاق کے معنے میں کس طرح استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر گفتگو اصطلاح فقہاء کے متعلق ہے اور یہ بات جو بیان کی گئی ہے یہ علمائے علم بیان کی اصطلاح ہے اور اصطلاح کے بارے میں کسی نزع کی گنجائش نہیں ہے۔ (یعنی ہر شخص جو چاہے اصطلاح مقرر کر لے۔ لکل ان یصطلح) پھر یہ بھی کہ کنایہ مخفی کے احکام کا تعلق نیت سے ہے پس اگر کچھ نیت نہ ہو یا اس طرح کہنے سے طلاق کی نیت نہ ہو تو اس سے کچھ نہ ہوگا۔ لیکن اگر طلاق کی نیت کی ہے تو وہ عائد ہو جائے گی۔ پھر اگر ایک طلاق کی نیت تھی تو ایک طلاق اور زیادہ کی نیت کی تو زیادہ طلاقیں عائد ہوں گی۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے بیوی سے کہا "گھر چلی جا" اور اس سے تین طلاق کی نیت تھی تین طلاق پڑ جائے گی۔ غرض اس میں نیت کا انحصار ہے۔ البتہ اس صورت میں اختلاف ہے جب کہ طلاق کی نیت تو کی لیکن تعداد کی نیت نہیں کی تو بعض اصحاب کہتے ہیں کہ تین طلاق عائد ہوگی۔ لیکن ان کے اس قول پر یہ اعتراض کیا گیا کہ طلاق صریح میں اگر کسی عدد کی نیت نہ کی جائے تو صرف ایک طلاق عائد ہوتی ہے تو کنایہ مخفی میں تین طلاق کس طرح عائد ہو سکتی ہے۔ اس کے جواب میں ان دونوں حالتوں میں یہ فرق بتایا گیا ہے کہ اس شخص کا صراحت کو چھوڑ کر کنایہ کا استعمال کرنا اس بارے میں شبہ پیدا کر دیتا ہے لہٰذا احتیاطاً تین طلاق تصور کی جائے گی اور اس بارے میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ بیوی مباشرت شدہ ہو یا نہ ہو۔ بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ مباشرت شدہ بیوی کی صورت میں صرف ایک طلاق بائن واقع ہوگی اور غیر مباشرت شدہ کی صورت میں طلاق رجعی واقع ہوگی۔ رہا کنایہ ظاہری، اس کی پانچ قسمیں ہیں:

پہلی قسم وہ ہے جس سے تین طلاقیں عائد ہوتی ہیں خواہ بیوی مباشرت شدہ ہو یا نہ ہو۔ اس میں نیت کو کوئی دخل نہیں ہے۔ یہ دو الفاظ ہیں:

ایک یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ "انت بتۃ" (تو منقطع ہو گئی) پس اگر یہ لفظ کہا تو تین طلاق پڑ جائے گی۔ خواہ وہ کہے کہ میں نے طلاق کی نیت کی تھی یا نہیں کی تھی اور خواہ وہ کہے کہ میں نے ایک طلاق کی نیت کی تھی یا زیادہ کی کیوں لفظ 'بت' کے معنے قطع کرنے (منقطع ہو جانے۔ کاٹ دینے یا ٹوٹ جانے) کے ہیں پس گویا کہ یہ لفظ کہہ کر خاوند نے عقد نکاح کو جڑ سے کاٹ دیا۔

دوسرا لفظ یوں کہنا ہے کہ حبلک علی غاربک (یعنی تیری رسی تیرے کندھے پر ہے) یہ الفاظ اس امر کے لئے کنایہ ہیں کہ خاوند نے اس کی عصمت کا بار اپنے ہاتھ سے ہٹا کر اس کے کندھوں پر ڈال دیا اور اب اسے کوئی توجہ اس کی جانب نہیں ہے۔ اس طرح کہنے سے بھی تین طلاق پڑ جائے گی۔

یہ بات پہلے بتائی گئی ہے کہ ان دونوں الفاظ سے تین طلاق اس صورت میں واقع ہوگی جب کہ لوگ بالعموم ان الفاظ سے طلاق دیتے ہوں بصورت دیگر یہ کنایہ خفی ہوگا جس کا حکم پہلے بتایا گیا۔

دوسری قسم میں وہ الفاظ ہیں جن سے مباشرت شدہ عورت پر تین طلاق عائد ہوتی ہے۔ اگر مباشرت نہ ہوئی ہو اور ایک طلاق سے زیادہ کی نیت نہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی سے کہے کہ تجھ پر ایک طلاق بائنہ ہے اس طرح کہنے سے اگر عورت مباشرت شدہ ہے تو اس پر تین طلاق پڑ جائے گی اس لئے کہ بینونت (یا زوجیت سے خارج ہونا) اگر بغیر کسی معاوضہ کے ہو یا لفظ خلع استعمال نہ کیا گیا ہو اور مباشرت ہو چکی ہو تو یہ بینونت کرنے کے لئے مخصوص ہے (یعنی وہ طلاق جو نا قابل رجوع ہے) اسی کو تین طلاق کہتے ہیں لیکن اگر یہی الفاظ غیر مباشرت شدہ عورت کے لئے کہی گئی۔ یا اس طلاق کے لئے معاوضہ رکھا گیا یعنی خلع کی صورت ہوئی تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ اب اگر کہا جائے کہ اس میں تو ایک طلاق بائنہ کی صراحت ہے جس سے ایک ہی طلاق مراد ہوتی ہے تو کیا وجہ ہے کہ اس صراحت پر عمل نہ کیا جائے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ایک کا لفظ احتیاطاً نظر انداز کر دیا جائے گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ طلاق کا لفظ صریحاً بولا جائے اور اس سے ایک طلاق بائنہ مراد ہو مثلاً یوں کہا جائے کہ تجھے طلاق ہے اور ایک طلاق بائنہ کی نیت ہو، تو اگر بیوی مباشرت شدہ ہے تو تین طلاق واقع ہوں گی کیوں کہ ایک طلاق بائن کی نیت بھی ایسی ہی ہے جیسے زبان سے کہنا۔ اگر عورت مباشرت شدہ نہ ہو اور نیت کوئی نہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ اگر زیادہ کی نیت ہو تو اسی نیت کے مطابق عمل ہوگا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ کنایہ خفیہ بولا جائے اور اس سے ایک طلاق بائنہ کی نیت ہو مثلاً یوں کہا کہ ''گھر چلی جاؤ'' اور نیت طلاق بائنہ کی تھی تو گویا یوں کہا کہ تجھے ایک طلاق بائن ہے۔ پس اگر بیوی مباشرت شدہ ہے تو اس سے تین طلاق عائد ہوگی۔ اگر مباشرت نہیں ہوئی اور ایک سے زیادہ کی نیت نہیں کی تو ایک طلاق عائد ہوگی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ صراحت کے ساتھ یوں کہنے سے کہ ''تجھے ایک طلاق بائن ہے'' مباشرت شدہ بیوی پر تین طلاق پڑ جائے گی اور غیر مباشرت شدہ پر ایک طلاق پڑے گی درآنحالیکہ زیادہ کی نیت نہ ہو۔ اگر اس جملہ سے طلاق صریح عبارت ہو مثلاً یوں کہا کہ تجھے طلاق ہے اور ایک طلاق بائن کی نیت کی تو ایسا ہی ہوگا اسی طرح اس صورت میں جب کہ کنایہ خفیہ سے طلاق کی نیت ہو مثلاً یوں کہا کہ ''گھر چلی جا'' اور اس سے ایک طلاق بائن کی نیت کی۔ لیکن اگر کنایہ ظاہر سے طلاق واحدہ بائنہ کا ارادہ کیا مثلاً یوں کہا کہ ''میں نے تیرے راہ چھوڑ دی'' تو اس سے کچھ فائدہ نہ ہوگا۔ کیوں کہ کنایہ ظاہر سے، اگر بیوی مباشرت شدہ ہے تو خود ہی تین طلاق پڑ جاتی ہے۔ اگر ایک طلاق بائنہ مراد نہ ہو پس اگر مباشرت شدہ بیوی سے کہا کہ میں نے تیری راہ چھوڑ دی تو تین طلاق ہو جائے گی۔ اگر چہ ایک طلاق بائنہ کا ارادہ نہ ہو۔ اور کہا جاتا ہے کہ اگر

کسی نے بیوی سے کہا کہ میں نے ''تیری راہ چھوڑ دی'' تو اس سے تین طلاق نہ ہوگی تا آنکہ تین طلاق کی نیت نہ کی جائے۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ ایک طلاق بائنہ کی نیت کی ہو تو تعداد کی نیت کے بغیر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ بنا بریں یوں کہنا چاہئے کہ اگر صراحت کے ساتھ یہ کہا کہ تجھے ایک طلاق بائن ہے یا اس مقصد کے لئے کنایہ خفیہ یا کنایہ ظاہرہ استعمال کیا اور بیوی سے مباشرت ہو چکی ہے تو تین طلاق واقع ہو جائے گی۔ اگر مباشرت نہیں ہوئی تو ایک طلاق پڑے گی بشرطیکہ زیادہ کی نیت نہ کی ہو۔

کنایات ظاہرہ کی تیسری قسم وہ ہے جس سے تین طلاق عائد ہو جاتی ہیں۔ خواہ بیوی مباشرت شدہ ہو یا نہ ہو۔ مباشرت ہو چکی ہو تو خواہ کچھ نیت نہ کی ہو یا ایک طلاق کی یا دو کی نیت کی ہو ہر حال میں تین طلاق ہو جائے گی لیکن غیر مباشرت شدہ کی صورت میں تین طلاق اس صورت میں ہوگی جب کہ اس کی نیت کی ہو یا کوئی نیت نہ ہو کیوں کہ کنایات کی ظاہری قسم میں طلاق کا واقع ہونا نیت پر موقوف نہیں نہیں ہے اس کے لئے جو الفاظ ہیں منجملہ ان کے بیوی کو یہ کہنا ہے کہ ''تو مردار' خون یا سور کے گوشت کی مانند ہے'' یا یہ کہنا کہ 'میں نے تجھے تیرے کنبہ والوں کے سپرد کر دیا'' یا ''تجھے تیرے سپرد کر دیا'' یا بیوی سے یہ کہا کہ ''حرام ہے جو میں اپنے اہل سے رجوع کروں'' اور اہل سے اس کی مراد بیوی ہو ہاں اگر وہ کہے کہ اہل سے بیوی کے سوا اس کے قرابت دار مراد ہیں تو اس کی بات مان لی جائے گی۔ اس میں یہ کہنا بھی ہے کہ تو آزاد یا بری ہے یا میں تیری طرف سے آزاد یا بری ہوں۔ یا یوں کہا کہ تو بائنہ (الگ) ہے یا میں تجھ سے بائن (الگ) ہوں۔ ان تمام الفاظ سے مباشرت شدہ عورت پر تین طلاق عائد ہو جائے گی۔ اگر چہ اس سے کم تعداد کی نیت کی ہو یا کچھ نیت نہ کی ہو اور اگر مباشرت نہ ہوئی اور تین سے کم نیت کی ہے تو اس کی نیت کو تسلیم کیا جائے گا البتہ اس صورت میں جب کہ ایسا قرینہ پایا جاتا ہو کہ اس نے طلاق کے ارادے سے وہ الفاظ نہیں کہے اور اس شخص کا کہنا ہے کہ میں نے طلاق کی نیت نہیں کی تھی تو اسی کے قسم کھا لینے پر قانوناً اس کی بات مان لی جائے گی اور اسی کے حق میں فتوے ہوگا یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ بیوی کی ستھرائی اور بو کے بارے میں گفتگو ہو رہی ہو اور وہ کہے کہ تو مردار' خون یا سور کے گوشت کی مانند ہے اور اس سے مراد بیوی کی گندگی اور بساندہو۔ اسی طرح اگر بیوی کے ساتھ خوش اخلاقی اور حسن معاشرہ کی بابت گفتگو ہو رہی ہو اور خاوند اس سے کہے کہ تو خلیہ۔ بریہ یعنی ادب و اخلاق سے خالی و عاری ہے۔ یا بیوی خاوند سے یہ کہہ رہی ہو کہ اسے اپنے ماں باپ کی دیکھ بھال کی ضرورت ہے اسے آرام کی حاجت ہے۔ اور خاوند کہے کہ میں نے تجھے تیرے کنبہ کے سپرد کر دیا' میں نے تجھے اپنی ذات کے بارے میں اختیار دیا۔ یا یہ صورتحال ہو کہ یا یہ کہا کہ میاں بیوی کے درمیان فاصلہ ہو اور خاوند چاہے کہ اس کے قریب آ جائے اور اس وقت یوں کہے کہ تو مجھ سے الگ ہے یا میرے قرب سے علیحدہ ہے وغیرہ۔ ایسی صورتوں کو مالکیہ بساط الیمین (یعنی قسم میں گنجائش کا نام دیتے ہیں۔ پس اگر اس گنجائش سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ خاوند نے فی الواقع طلاق کا ارادہ نہیں کیا تھا تو اس کا کہنا مانا جائے گا خواہ عورت مباشرت شدہ ہو یا غیر مباشرت شدہ۔

واضح ہو کہ ان تمام الفاظ سے طلاق عائد ہونے کی شرط یہ ہے کہ لوگ بالعموم ان الفاظ کو طلاق کے لئے استعمال کرتے ہوں۔ لیکن اگر اس طرح طلاق دینے کا دستور نہ ہو تو وہ کنایہ ظاہر متصور نہ ہوگا بلکہ کنایہ خفیہ جس سے بغیر نیت کے کچھ نہیں ہوتا۔ اس قسم کے الفاظ یہ ہیں کہ حبلک علی غاربک (یعنی تیری رسی تیرے کندھے پر ہے) ان الفاظ سے مباشرت

شدہ اور غیر مباشرت شدہ عورت پر طلاق پڑ جاتی ہے لیکن اگر عام طور پر ان الفاظ میں طلاق نہ دی جاتی ہو جیسا کہ اس زمانہ میں ہے تو اس سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ جب تک کہ اس کی نیت نہ کی جائے۔ اگر ایک طلاق کی نیت کی ہے تو ایک طلاق عائد ہوگی وعلی ہذا القیاس جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

مالکیہ اہل تحقیق کا کہنا ہے کہ مفتی کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ طلاق وغیرہ ایسے احکام میں جو واجبات اور اقرار پر مبنی ہوں جیسے کرایہ کا منافعہ اور وصیت اور نذر اور قسم میں اہل شہر یا اہل قبیلہ کا دستور معلوم کئے بغیر فتویٰ صادر کریں۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ بڑے بڑے کنایات ظاہرہ جن کی بابت مالکیہ کہتے ہیں کہ مباشرت شدہ عورت پر ان سے تین طلاق بغیر نیت کئے پڑ جاتی ہے۔ بشرطیکہ وہ ہمارے زمانہ کے کنایات خفیہ ہوں' کیوں کہ ان میں سے اب کسی کو بھی طلاق کے لئے استعمال نہیں کیا جاتا۔

چوتھی قسم وہ ہے جس سے مباشرت شدہ اور غیر مباشرت شدہ عورت پر تین طلاق عائد ہو جاتی ہے بشرطیکہ اس سے کم کی نیت نہ ہو۔ اور وہ یہ ہیں کہ خاوند کہے کہ میں نے ''تیرا راستہ خالی کر دیا'' اگر یوں کہا اور تین طلاق کی نیت کی یا کچھ نیت نہیں کی تو تین طلاق ہو جائے گی۔ لیکن اگر ایک کی نیت کی یا دو کی نیت کی تو جو نیت کی وہی طلاق عائد ہوگی۔ خواہ مباشرت ہو چکی ہو یا نہ ہوئی ہو پس اگر ایک شخص نے اپنی مباشرت شدہ بیوی سے یہ کہا کہ ''میں نے تیرا راستہ خالی کر دیا'' اور ایک طلاق بائنہ کی نیت کی تو تین طلاقیں عائد ہوں گی اگر چہ تین کی نیت نہیں کی کیوں کہ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ ایک طلاق بائنہ کہنے سے تین طلاق عائد ہوتی ہے اسی طرح ہر اس لفظ سے جس سے ایک طلاق بائنہ تعبیر کی جائے غیر مباشرت شدہ عورت کی شکل میں ایک ہی طلاق واقع ہوگی جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

پانچویں قسم وہ ہے جس سے مباشرت شدہ اور غیر مباشرت شدہ دونوں صورتوں میں ایک طلاق واقع ہوتی ہے۔ بشرطیکہ ایک سے زیادہ نیت نہ کی ہو۔ ایسے الفاظ 'اعتدی' اور فارقتک' ہیں (یعنی اپنی عدت گزار یا میں نے تجھ سے علیحدگی اختیار کر لی)۔

واضح ہو کہ کنایات ظاہرہ کے منجملہ جن سے تین طلاق عائد ہوتی ہے ''انت خالصۃ'' یا ''لست لی علی ذمۃ'' ہیں (یعنی تو خلاصی یافتہ ہے یا مجھ پر تیری ذمہ داری نہیں رہی) لیکن یہ اس صورت میں جب کہ اس پر غصہ طاری ہو ورنہ ایک طلاق عائد ہوگی ورآنحالیکہ ایک سے زیادہ کی نیت نہ کی ہو۔ اور اس طرح کہنے سے کہ اس کے اوپر اس کے گھوڑے کی طلاق ہے یا اس کی زرہ کی طلاق ہے کچھ نہیں ہوتا بعض اصحاب کہتے ہیں کہ انت خالصۃ اور لست لی علی ذمۃ کہنے سے ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ تمام الفاظ کنایات سے وہی طلاق واقع ہوتی ہے جس کی خاوند نے نیت کی ہو۔ لہٰذا اگر اس نے اس سے کوئی نیت نہیں کی تو کچھ واقع نہ ہوگا۔ اگر ایک طلاق سے زیادہ کی نیت کی تو جو نیت کی وہی واقع ہوگا۔ اگر چہ ایک کی قید لگائی ہو۔ مثلاً بیوی سے کہا ''انت واحدۃ'' (یعنی تجھے ایک طلاق ہے) اور اس سے دو یا تین طلاق کی نیت کی (تو جو نیت تھی وہی واقع ہوگا) جیسا کہ طلاق صریح کے بیان میں بتایا گیا۔ غرض اس شخص کے ساتھ طلاق کے بارے میں اس کی نیت کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ کیوں کہ شریعت نے طلاق کی تعداد تین پر منحصر کر دی ہے۔ لہٰذا جتنے طلاق کی نیت کی وہ نیت

کہنے کے برابر متصور ہوگی۔ نیت حکم میں لفظ (کہنے) کے برابر ہے اور ایک کی قید اس نیت سے مانع نہیں ہوسکتی جو لفظ بول کر کسی نے کی ہو چنانچہ اس عبارت میں مصدر محذوف کی صفت قرار نہ دیا جائے گا۔ اصل عبارت یوں ہوگی۔ ''انت طلق طلقة واحدة'' (اس عبارت میں لفظ واحدہ کو مصدر طلقہ کی صفت قرار نہیں دیا جائے گا) کہ مصدر کی صفت ہونے کے باعث دو یا تین طلاقوں کا احتمال نہ رہے۔ بلکہ اس لفظ واحدہ کو (مصدر کی صفت نہیں) مراۃ کا حال قرار دیا جائے گا۔ اور یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے یہ کہا کہ ''انت طالق حال کونک واحدة ای منفردة عن الزوج '' (یعنی تجھے طلاق ہے درآنحالیکہ تو خاوند کے بغیر اکیلی رہ گئی)۔ پس اس طرح کہنے میں جو نیت کی ہے وہی اس کے مفہوم کے لئے) قرینہ تصور کیا جائے گا۔

واضح ہو کہ وہ قرینہ جس سے طلاق واقع ہوتی ہے اس کے لئے شرط یہ ہے کہ اس لفظ کنایہ ہے سے طلاق کے مفہوم کا احتمال نکلتا ہو بایں طور کہ وہ لفظ ہیر پھیر کے بغیر جدائی پر دلالت کرتا ہو۔ لہٰذا اغناک اللہ (یعنی خدا تجھے غنی کر دے) جیسے الفاظ' طلاق کے لئے کنایہ نہیں ہوسکتے۔ اگر یہ احتمال نکالا جائے کہ '' خدا تجھے غنی یا بے پروا کر دے'' سے مراد یہ ہے کہ تو مجھ سے بے پرواہ ہو جائے کیوں کہ میں نے تجھے طلاق دے دی ہے' لیکن یہ تو وہی ہیر پھیر والی بات ہے' اسی طرح یہ کہنا کہ بیٹھ جا' کھڑی ہو جا' مجھے زادراہ دے دے۔ اور خدا تیرے غم کو اچھا کرے۔ اسی طرح یہ کہنا کہ 'علی السخام لا العل کذا' ' (میں اندھیرے میں ہوں فلاں کام نہیں کرسکتا) کیوں کہ لفظ 'سخام' میں مفہوم طلاق کا احتمال نہیں ہے۔ رہا کلی واشربی (یعنی کھالے پی لے) کے الفاظ کی بابت کہا جاتا ہے کہ یہ کنایہ نہیں ہے لیکن قابل اعتماد بات یہی ہے کہ یہ کنایہ ہے کیوں کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اس کے معنے یہ ہوں کہ 'جدائی کی تلخی چکھ! یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ بھی ہیر پھیر والی بات ہے (کیوں کہ ان الفاظ سے طلاق کا مفہوم نکالنا توڑ مروڑ کے بغیر ممکن نہیں ہے)۔

ایسے الفاظ جن سے فراق کا مفہوم نکلتا ہو وہ ایسے الفاظ ہیں جو صراحتہ حروف طلاق پر مشتمل ہوں' مثلاً اطلقک۔ انت طالق۔ انت مطلقة (یعنی میں نے تجھے چھوڑ دیا۔ تو طلاقن ہے۔ تو طلاق یافتہ ہے) اور ایسے الفاظ بھی ہیں جن میں یہ حروف نہیں ہیں مثلاً انت خلیة۔ انت بریة۔ (یعنی تو چھوڑی ہوئی ہے اور تو بری ہے) توبتة ہے (یعنی جس کا بندھن توڑ دیا گیا ہو) توبتلة ہے (جو نکاح سے الگ کر دی جائے) یعنی تو بائن۔ خارج از نکاح ہے۔ اسی طرح اعتدی واستبرئی رحمک (یعنی تو عدت میں چلی جا۔ اپنے رحم کو صاف کر لے) اس میں یہ احتمال ہے کہ تو ایسا کر کیوں کہ میں نے تجھے طلاق دے دی۔ اسی طرح یہ کہنا کہ اپنے کنبہ میں چلی جا۔ یا تیری رسی تیرے کندھے پر ہے اور لا انده سربک (یعنی میں تیرے اونٹ کو نہیں پکاروں گا) سرب بفتح سین کے معنے اونٹ کے ہیں اور یہ عبارت اس امر کا کنایہ ہے کہ '' بیوی کے معاملات سے اب کوئی دلچسپی نہیں ہے'' کیوں کہ اسے طلاق دے دی ہے۔ اسی طرح 'اعزبی اور اغربی' کہنا ہے (یعنی رانڈ ہو جا یا دور چلی جا) ان الفاظ کے معنے مسالک فقہاء کے بیان میں پہلے بتائے گئے ہیں۔ اسی طرح دعینی کہنا ہے کہ مجھے چھوڑ دے یعنی اس لئے کہ میں نے تجھے طلاق دے دی ہے اور اسی طرح یوں کہنا ہے کہ میں نے تجھے بھی فلانی طلاقن کے ساتھ شریک کر دیا۔ اور اسی میں تجردی ہے (یعنی الگ ہو جا) مطلب یہ ہے کہ خاوند سے الگ ہو جا۔ اسی طرح تزودی (زادراہ تیار کر لے) یعنی سفر اختیار کر اور مطلب یہ ہے کہ میں نے تجھے طلاق دے دی ہے۔ اسی میں خاوند کا یہ کہنا ہے کہ میں تیری طرف سے طلاق

یافتہ یا بائن ہوں۔ یہ بھی کنایہ ہے۔ کیوں کہ گو خاوند کی طرف سے طلاق کو منسوب نہیں کیا جا سکتا لیکن چونکہ اس کا خاوند ہوتے ہوئے اس کی بہن سے شادی کرنے کی اسے ممانعت ہے۔ یا چار سے زیادہ شادی نہیں کر سکتا لیکن اب بیوی کو طلاق دے کر قید سے چھٹکارا پانا اسے درست ہو گیا ہے۔ پس اگر کسی شخص نے طلاق کو اپنی ذات سے منسوب کیا اور اس سے بیوی کو طلاق دینے کی نیت کی تو نیت کے مطابق عملدرآمد کیا جائے گا۔ اگر بیوی کے طلاق کی نیت نہ کی اس سے کچھ نہ ہوگا۔ خواہ محض طلاق کی نیت کی ہو یا خود کو طلاق دینے کی نیت کی ہو یا کچھ نیت نہ ہو۔ اس کے برخلاف اگر بیوی سے کہا میرا رحم اپنے سے پاک کر یا یہ کہا کہ میں تیرے طرف سے عدت گزارنے والا ہوں تو چونکہ یہ باتیں خاوند کے لئے ناممکن ہیں لہٰذا اس سے بیوی کو طلاق نہ ہوگی۔ اور اگر یوں کہہ کر کہ ''میں نے تجھے آزاد کیا'' یا یہ کہ ''میں تیرا مالک نہیں ہوں'' عورت کو طلاق دینے کی نیت کی تو طلاق عائد ہو جائے گی۔ اسی طرح یوں کہنا کہ اپنا راستہ پکڑ یا لک الطریق۔ علیک الطریق (یعنی تیرا وہ راستہ ہے۔ اور تجھے اپنا راستہ لینا چاہئے) ان تمام الفاظ میں طلاق کا اور دوسری بات کا احتمال ہے۔ لہٰذا یہ کنایہ ہے اور اس سے وہی واقع ہوگا جو نیت ہے۔

لفظ عتق (آزاد کرنا) بھی منجملہ کنایات کے ہے۔ لہٰذا اگر بیوی سے کہا کہ میں نے آزاد کیا اور طلاق کی نیت کی تو جو نیت کی ہے وہی واقع ہو جائے گا۔ اسی طرح طلاق کا لفظ آزاد کرنے کے لئے بھی کنایہ ہے۔ پس اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ تجھے طلاق ہے اور آزاد کرنے کی نیت کی تو درست ہے لیکن اگر غلام سے یوں کہا کہ تو اپنے رحم کو پاک کر لے تو اس طرح کہنے سے وہ آزاد نہ ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کنایات کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم کنایات ظاہرہ کی ہے۔ اس سے وہ الفاظ مراد ہیں جو بینونت (رفاقت سے جدا ہو جانے) کیلئے وضع ہوئے ہیں ایسے الفاظ کی تعداد سولہ ہے:

(1) انت خلیۃ (تو فارغ ہے) (2) انت بریۃ و بریۃ (تو بری یا خلاصی یافتہ ہے) (3) انت بائن (تو خارج ہے) (4) انت بتۃ (تو منقطع ہے) (5) انت بتلۃ (تو کٹی ہوئی ہے) (6) انت حرۃ (تو آزاد ہے) (7) انت الحرج (یعنی تو حرام ہے یا معصیت ہے) (8) حبلک علی غاربک (یعنی تیری رسی تیرے کندھے پر) (9) تزوجی من شئت (جس سے چاہے شادی کر لے) (10) حللت للازواج (میں نے تجھے شوہروں کے لئے حلال کر دیا) (11) لا سبیل لی علیک (میرا کوئی واسطہ تجھ سے نہیں) (12) لا سلطان لی علیک (میرا کوئی اختیار تجھ پر نہیں ہے) (13) اعتقتک (میں نے تجھے آزادی دے دی) (14) غطی شعرک اپنا سر ڈھک لے) (15) تقنعی (نقاب ڈال لے) (16) امرک بیدک (تیرا معاملہ تیرے اپنے ہاتھ ہے)۔

کنایہ ظاہرہ سے جو طلاق واقع ہوتی ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس سے تین طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ بشرطیکہ طلاق کی نیت ہو خواہ ایک طلاق کی نیت ہو یا زیادہ کی۔ لیکن اگر طلاق کی نیت نہیں کی تو اس سے کچھ نہ ہوگا۔ اصل کتابوں میں یہی مشہور ہے۔ حضرت علیؓ حضرت ابن عمرؓ حضرت زید بن ثابتؓ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے مختلف واقعات کے سلسلہ میں یہی مروی ہے۔ اس واسطے کہ یہ الفاظ طلاق ہیں جو زوجیت سے علیحدگی کے متقاضی ہیں۔ پس اگر طلاق کی نیت کی تو اس سے تین طلاق ہو جائے گی خواہ عورت مباشرت شدہ ہو یا نہ ہو اور یہ بھی کہا

جاتا ہے کہ ان الفاظ سے جو بھی نیت کی جائے اسی پر عملدرآمد ہوتا ہے جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں کہ اسی قول کو ایک جماعت نے اختیار کیا ہے۔ چنانچہ حضرت رکانہؓ کی بابت روایت ہے کہ انہوں نے اپنی بیوی کو 'طلاق بتہ' دی۔ اس کی بابت آنحضرت ﷺ کو اطلاع دی گئی۔ حضورؐ نے ان سے قسم لی کہ انہوں نے صرف ایک طلاق کی نیت کی تھی۔ انہوں نے قسم کھا لی تب آپ نے ان کی بیوی کو ان کے پاس رہنے کا حکم دے دیا۔ یہ روایت ابوداؤد کی ہے انہوں نے اسے صحیح بتایا ہے۔ ابن ماجہ اور ترمذی بھی یہی کہتے ہیں۔ لیکن بخاری کہتے ہیں کہ حدیث اطمینان بخش نہیں ہے۔ اس روایت کی بنا پر اگر طلاق کی نیت کی اور عدد کا تعین نہیں کیا یعنی ایک یا زیادہ کی نیت نہیں کی تو ایک طلاق عائد ہوگی' جیسا کہ ایک طلاق کی نیت کرنے میں ہوتا ہے۔ اگر ایک سے زیادہ کی نیت کی تو جو نیت کی وہی عائد ہوگا۔

بہر حال کنایہ ظاہر یا کنایہ خفی سے جس کی تفصیل قسم دوم میں آ رہی ہے طلاق پڑنے کی دو شرطیں ہیں: پہلی شرط یہ ہے کہ اس سے طلاق کی نیت ہو کیوں کہ کنایہ میں طلاق کے علاوہ دوسرے مفہوم کا بھی احتمال ہوتا ہے لہٰذا طلاق کے مفہوم کا تعین نیت کرنے ہی سے ہو سکتا ہے لیکن قرائن موجودہ سے جو ظاہر ہوتا ہو وہ بھی نیت کا قائم مقام ہو سکتا ہے' مثلاً زوجین میں باہم عداوت ہو جائے یا خاوند غصہ کی حالت میں ہو یا بیوی کے مطالبہ طلاق کے جواب میں اس نے دو لفظ استعمال کئے ہوں۔ ایسی حالت میں طلاق کنایہ سے بغیر نیت کے طلاق واقع ہو جائے گی۔ کیوں کہ قرآئن حال سے قول اور فعل کے احکام بدل جاتے ہیں لہٰذا اگر (طلاق کنایہ) غصہ کی حالت میں دی گئی یا بیوی کے مطالبہ طلاق پر مخالفت کی بنا پر دی گئی اور خاوند کہے کہ اس سے مراد طلاق نہیں ہے تو قانوناً اس کی یہ بات تسلیم نہیں کی جائے گی۔ ہاں اگر وہ سچا ہے تو اس کا معاملہ اللہ کے ساتھ ہے اور اس سے باز پرس نہ ہوگی۔ ان حالات کے علاوہ اگر مثلاً رضامندی کی حالت ہو اور بیوی طلاق نہ مانگ رہی ہو اور خاوند کہہ دے کہ تو بائن ہے اور پھر یہ کہے کہ اس سے طلاق کی نیت نہیں تھی تو قانوناً بھی اس کی بات تسلیم کی جائے گی کیوں کہ نیت ایک امر مخفی ہے اور جس امر کی اس نے نیت کی ہے اس کا احتمال موجود ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ کنایہ خواہ ظاہر ہو یا کنایہ مخفی' طلاق اس صورت میں واقع ہوتی ہے جبکہ طلاق کی نیت ہو۔ پھر یہ کہ طلاق کا معاملہ قانوناً اور مذہباً طلاق دینے والے پر منحصر ہے۔ البتہ اگر طلاق کی نیت کی اور تعداد کی نیت نہیں کی تو کنایات ظاہری سے بقول مشہور تین طلاق واقع ہوگی۔ اور ایک طلاق کی نیت کرنے سے بھی تین ہی طلاق ہوگی۔ اس بارے میں ایک اور قول یہ ہے کہ کنایات سے اتنی ہی طلاق واقع ہوتی ہے جتنی کی نیت کی۔ لہٰذا اگر طلاق کی نیت کی اور تعداد کی نیت نہیں کی تو اس سے ایک طلاق ہوگی اور ایک طلاق کی نیت کرنے سے بھی ایک طلاق واقع ہوگی اگر ایک سے زیادہ کی نیت کی تو جو نیت کی ہے وہی واقع ہوگا۔

یہ حکم نیت کے متعلق تھا لیکن اگر قرینہ طلاق کا متقاضی تھا اور خاوند کہے کہ میں نے طلاق کی نیت نہیں کی تھی تو قانوناً اس کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ تاہم اس کا معاملہ اللہ کے ساتھ ہے جیسی نیت ہوگی اسی کے مطابق باز پرس ہوگی۔ دوسری شرط یہ ہے کہ لفظ کنایہ استعمال کرتے وقت طلاق کی نیت ہو۔ پس اگر بیوی سے کہا کہ تو 'بتہ' ہے (یعنی تجھ سے انقطاع ہے) اور ان الفاظ کے کہنے کے وقت طلاق کی نیت نہ تھی۔ پھر کہنے کے بعد میں طلاق کی نیت کی تو اب طلاق نہ ہوگی۔ لیکن اگر ابتدائے کلام میں نیت تھی اور کلام کے آخری حصہ میں نیت ترک کر دی تو طلاق ہو جائے گی۔

دوسری قسم کنایہ خفیہ کی ہے۔ اس میں طلاق کا مفہوم کنایہ ظاہر کے مقابلہ میں زیادہ مخفی ہوتا ہے۔ اس کے لئے یہ

لفظ طلاق کو عورت یا اس کے کسی جزو بدن کی طرف منسوب کرنے کا بیان

اگر کسی ایک شخص نے صرف لفظ طلاق کہا اور اس نے اپنی بیوی کو طلاق کی نیت کی اور یہ نہیں کہا کہ ''انت طالق'' (یعنی تو طلاقن ہے) اور یا یہ کہا کہ مجھ پر طلاق ہے اور یہ نہیں کہا کہ بیوی کی طرف سے یا فلانی کی طرف سے یا یوں کہا کہ میری بیوی کے ہاتھوں یا پاؤں یا اس کے بالوں کو طلاق ہے تو آیا اس طرح کہنے سے طلاق پڑ جائے گی یا نہیں؟ اس کا جواب مسالک مختلفہ کی رو سے تفصیل طلب ہے۔ (۱)

الفاظ ہیں ''نکل جا'' ''چلی جا'' ''مزا چکھ'' ''حلق سے اتار لے'' ''میں نے تجھے ترک کر دیا'' ''تجھے چھٹی ہوئی'' ''تو اکیلی رہ گئی'' ''تو میری عورت نہیں ہے'' ''عدت گزار لے'' ''اپنے رحم کو پاک کر لے'' ''اپنے کنبہ میں چلی جا'' ''مجھے تیری کوئی حاجت نہیں ہے'' ''اب کچھ باقی نہ رہا'' ''خدا نے تجھے الگ کر دیا'' ''اللہ نے مجھے تجھ سے نجات دی'' اور ''اپنا اختیار سنبھال'' اسی میں لفظ فراق اور سراح اور اس کے مشتقات بھی ہیں۔ اسی طرح یہ کہنا ہے کہ ''اللہ نے دنیا و آخرت میں میرے اور تیرے درمیان مفارقت کر دی'' اور ''اللہ نے تیرے لئے اونٹ بٹھا دیا'' (یعنی تیری سواری تیاری کر دی)۔

ان الفاظ کا حکم دیہ ہے کہ اگر ان سے طلاق کی نیت نہیں کی تو ان سے کچھ نہ ہوگا۔ اگر طلاق کی نیت کی اور تعداد کی نیت نہیں کی تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ اگر ایک طلاق یا زیادہ کی نیت کی تو جو نیت ہو وہی عائد ہوگا۔ ان الفاظ سے طلاق واقع ہونے کی وہ دو شرطیں بھی ہیں جن کا ذکر کنایہ صریح کے بیان میں سابقاً کیا گیا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ (طلاق کو عورت کی طرف منسوب کرنے سے) طلاق واقع ہونے کے بارے میں اہل تحقیق کے نقطہ ہائے نظر میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ صرف اس صورت میں طلاق واقع ہوگی جبکہ طلاق کو ایسی شے کی طرف منسوب کیا جائے جس سے مراد عورت ہو مثلاً یہ کہ اس کا نام لیا جائے اور یوں کہا جائے کہ میری بیوی زینب کو طلاق ہے۔ اس کو اضافت لفظی کہتے ہیں (یعنی لفظ طلاق کو بیوی کے نام کی طرف منسوب کرنا) یا عورت کا ذکر ضمیر سے کیا جائے مثلاً یوں کہا کہ 'تجھے' طلاق ہے یا میں نے 'تجھے' طلاق دی یا (عورت کے لئے) اسم اشارہ استعمال کیا جائے مثلاً یوں کہنا کہ 'یہ' عورت طلاقن ہے یا اسم جنس بولا جائے مثلاً میری 'عورت' کو طلاق ہے اس کو 'اضافت معنویہ' کہتے ہیں۔ پس اگر طلاق کی نسبت عورت کا نام صریحاً لے کر اس کی طرف نہ کی جائے (یعنی اضافت لفظی نہ ہو) یا کوئی لفظ ایسا استعمال نہ کیا جائے جو اس عورت پر دلالت کرتا ہو تو اس پر طلاق نہ ہوگی۔ اگرچہ طلاق کی نیت کی ہو۔ چنانچہ اگر کہا کہ ''میرے گھر سے باہر نہ جائیو کیوں کہ میں نے طلاق کی قسم کھالی ہے'' اور مراد اس سے بیوی کے طلاق کی قسم ہو اور وہ عورت گھر سے نکلی تو اس سے کچھ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں طلاق کی نسبت عورت کی طرف نہیں کی گئی۔ لیکن اگر یوں کہا تھا کہ میں نے تیرے طلاق کی قسم کھالی ہے تو اس صورت میں طلاق ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر ایک شخص نے کسی سے کہا کہ آپ میرے ساتھ فلاں شخص سے ملنے کے لئے چلیے تو اس نے کہا کہ میں نے طلاق کی قسم کھائی ہے کہ اسے نہ ملوں گا لیکن یہ بیان اس کا غلط تھا کہ اس نے قسم کھائی ہے۔ پھر وہ وہاں چلا گیا تو طلاق لازم نہ ہوگی کیوں کہ طلاق کی نسبت عورت کی طرف نہیں کی گئی۔ اسی طرح اگر کہا کہ مجھ پر طلاق ہوگی میں ایسا ہرگز نہ کروں گا (یعنی اگر کروں تو طلاق لازم ہو جائے گی) لیکن یہ نہیں کہا کہ میری

طرف سے یا زینب کی طرف سے یا تیری طرف سے تو اس سے طلاق لازم نہ ہوگی اگرچہ طلاق کی نیت کی ہو۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر طلاق کی نیت کی تھی تو طلاق لازم ہو جائے گی اس لئے کہ طلاق کی نیت ہی سے عورت کی طرف طلاق کی نسبت ہو جاتی ہے گویا یوں کہا کہ میں نے تیری طرف سے یا تیری طلاق کی قسم کھائی ہے۔ لیکن بزرگان حنفیہ میں سے بعض اصحاب نے پہلی رائے کو ترجیح دی ہے اور اسی پر فتویٰ کا انحصار رکھا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ مسلک حنفیہ میں (وقوع طلاق کے لئے) یہ شرط ہے کہ طلاق کو عورت کی طرف نسبت کی جائے۔ یہ نسبت نام لے کر کی جائے یا ایسے لفظ سے کی جائے جو اس عورت پر دلالت کرتا ہو' مثلاً ضمیر یا اسم اشارہ یا کوئی عام لفظ لیکن نسبت کے لئے محض نیت کافی نہیں ہے۔ پس طلاق کا لفظ نا قابل توجہ ہے جب تک کہ اس کے ساتھ ایسا لفظ استعمال نہ کیا جائے جو طلاق پانے والی پر دلالت کرتا ہو۔ یہاں پر یہ اعتراض نہیں ہوسکتا کہ عرف عام میں لفظ علی الطاق (یعنی مجھ پر طلاق ہے) اور علی الحرام (یعنی مجھ پر حرام ہے) کہنے سے بیوی پر طلاق عائد ہو جاتی ہے اور حنفیہ کے نزدیک اس عرف عام پر عمل ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں (اگر عرف عام ہو تو) بغیر اضافت کے بھی طلاق پڑ جانی چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عرف عام اگر نص صریح (بیان واضح) سے متضاد ہو یا شرائط (طلاق) میں سے کسی شرط کے خلاف ہو تو اس کی طرف توجہ نہ کی جائے گی۔

یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ (وقوع طلاق کے لئے) شرط یہ ہے کہ طلاع کو لفظی طور پر نہ کی محض نیت سے عورت کی طرف منسوب کی جائے۔ بایں طور کہ صراحۃً اس عورت کا نام لیا جائے یا ضمیر وغیرہ استعمال کی جائے اور جب یہ طے ہو گیا تو اس شرط کے برعکس عرف عام پر عمل کرنے کے کچھ معنے نہیں ہیں۔ اور یہی رائے ٹھیک ہے اور اس زمانہ میں اسی پر عمل ہونا چاہئے بالخصوص اس کے بعد جبکہ فیصلہ اور فتوے میں یہ عمل ہے کہ اگر طلاق کو کسی شے سے مشروط کیا جائے تو وہ طلاق باطل ہو جاتی ہے اب اگر بالفرض عرف عام کو مدنظر رکھا جائے تو آج کل لوگوں میں یہ عام بات ہے کہ علی الطلاق (یعنی مجھ پر طلاق ہے) کہنے سے طلاق نہیں ہوتی یہاں تک کہ عورت کی طرف منسوب کرنے پر بھی نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہ بھی لوگوں میں مشہور ہے کہ تین طلاق دینے سے ایک ہی طلاق واقع ہوتی ہے لہٰذا یہ تقاضائے عرف عام یہ فتویٰ ہونا چاہئے کہ طلاق مشروط میں اگر (طلاق کی) نسبت عورت کی طرف کی جائے تب بھی حنفیہ کے نزدیک کوئی طلاق واقع نہ ہو اور یہ کہ ایک ہی لفظ سے تین طلاق دی جائے تو حنفیہ کے نزدیک ایک ہی طلاق واقع ہو۔

طلاق کو عورت کی طرف نسبت کرنے کی شرط سے یہ نتیجہ نکلا ہے کہ اگر طلاق کی نسبت مرد کی طرف کی جائے اور عورت کی طرف نہ کی جائے تو وہ لغو ہوگی اور اس پر عمل نہ کیا جائے گا۔ مثلاً اگر خاوند (بیوی سے) کہے کہ میں تیری طرف سے طلاق یافتہ ہوں یا تیری طرف سے بری شدہ ہوں تو اس سے کچھ نہ ہوگا۔ اگرچہ اس سے طلاق کی نیت کی جائے۔ کیوں کہ اس میں طلاق کی نسبت خاوند کی طرف کی گئی ہے جسے طلاق نہیں دی جاسکتی بخلاف اس صورت کے جبکہ بیوی سے یوں کہا کہ میں تیری طرف سے بائن ہوں یا تیری طرف سے حرام ہوں یا میں تجھ پر حرام ہوں کیوں کہ بائن ہونے کا مطلب علیحدگی اور ان میں باہم جو وابستگی ہے اس سے جدا ہونا ہے۔ اسی طرح حرام ہو جانے کے معنے یہ ہیں کہ ان کا ایک دوسرے سے باہم متمتع ہونا جو (عقد از دواج سے) حلال تھا اب وہ حلال نہیں رہا اور یہ امر مخفی نہیں ہے کہ یہ دونوں امور مرد اور عورت میں مشترک ہیں لہٰذا ان دونوں میں سے ہر ایک کی طرف نسبت کرنا درست ہے۔ پس اگر کہا کہ میں بائن ہوں

اور یہ نہیں کہا کہ ''تیری طرف سے'' اور یا یہ کہا کہ میں حرام ہوں اور یہ نہیں کہا کہ ''تجھ پر'' تو اس سے کچھ نہیں ہوتا اگر چہ طلاق کی نیت کی ہو۔ کیوں کہ اس میں عورت کی طرف نسبت نہیں کی گئی بلکہ صرف اپنی ذات کی طرف نسبت کی حالانکہ وقوع طلاق کے لئے شرط یہ ہے کہ اس کی نسبت عورت کی طرف کی جائے۔ پس اگر بیوی سے کہا کہ انت بائن یعنی تو بائن ہے اور یہ نہیں کہا کہ میری طرف سے اور یا یہ کہا تو حرام ہے اور یہ نہیں کہا کہ مجھ پر اور اس سے طلاق کی نیت کی تو طلاق عائد ہو جائے گی۔ کیوں کہ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ یہ الفاظ اقسام کنایہ میں سے ہیں (جس میں نیت ضروری ہے) اور اگر خاوند نے طلاق کا معاملہ عورت کے ہاتھ میں دے دیا اور اس عورت نے خاوند سے کہا کہ تو میری طرف سے بائن ہے اور یہ نہیں کہا کہ میں تیری طرف سے بائن ہوں تو طلاق نہ ہوگی کیوں کہ عورت وقوع طلاق کی محل ہے لیکن اس نے طلاق کی نسبت اپنی طرف نہیں کی۔ اس لئے طلاق نہ ہوگی۔

اس بیان سے معلوم ہوا کہ اگر طلاق صحیح کی نسبت خاوند کی طرف کی جائے تو اس سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ یہاں تک کہ اگر بیوی نسبت کرے تب بھی۔ لیکن اگر لفظ کنایہ ایسا ہو جس کا مفہوم دونوں میں مشترک ہو اور اس لفظ کی نسبت خاوند اور بیوی دونوں کی طرف کی جائے مثلاً یوں کہا کہ میں تیری طرف سے بائن ہوں اور طلاق کی نیت کی تو طلاق ہو جائے گی۔ اگر بیوی نے صرف اپنی طرف نسبت کیا' خاوند کی طرف نہیں کیا' تب بھی صحیح ہے اور طلاق واقع ہو جائے گی۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ خاوند عورت سے کہے کہ انت بائن یا انت حرام (یعنی تو بائن ہے تو حرام ہے)۔ لیکن اگر طلاق کی نسبت صرف اپنی طرف کی تو اس سے کچھ نہ ہوگا۔ اگر بیوی کا معاملہ اس کے اختیار میں دے دیا تو صرف اس صورت میں طلاق ہوگی جب کہ وہ عورت طلاق کی نسبت اپنی طرف اور اس کی جانب کرے اور یوں کہے کہ میں تجھ سے بائنہ ہوگئی اور تو مجھ سے بائن ہوگیا۔ یا میں تجھ پر حرام ہوں اور تو مجھ پر حرام ہے۔

حاصل کلام حنفیہ کہتے ہیں کہ طلاق پڑنے کی شرط یہ ہے طلاق کی نسبت عورت کی جانب کی جائے۔ بایں طور کہ اس کا نام (طلاق کے لئے) لیا جائے یا اس کے لئے ضمیر استعمال کی جائے۔ خواہ ضمیر مخاطب ہو مثلاً تجھے طلاق ہے یا ضمیر غائب کہ اس عورت کو طلاق ہے اور یہ ضمیر غائب اس کی بیوی کی طرف لوٹتی ہو۔ یا اسم اشارہ اس عورت کے لئے استعمال کیا جائے مثلاً یہ عورت طالقن ہے۔ یہ الفاظ بناوٹ کے لحاظ اس عورت پر دلالت کرتے ہیں۔ عورت کے جزو بدن کا ذکر (طلاق کے لئے) کرنا بھی ان الفاظ کے قائم مقام ہے بشرطیکہ اس جزو سے اس کا سارا وجود مراد ہو۔ مثلاً عورت کے لئے اس کے نصف' تہائی یا چوتھائی کے الفاظ یا گردن' بدن' جسم' اندام نہانی یا چہرہ یا سر) کی طرف طلاق کو نسبت دینا) یہ وہ الفاظ ہیں جو ایک انسان کی ذات کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ چنانچہ اندام نہانی کی بابت یوں آیا ہے کہ لعن اللہ الفروج علی السروج (یعنی ان شرم گاہوں پر اللہ کی لعنت جو زین پر ہوں۔ مطلب یہ ہے کہ ان عورتوں پر جو گھوڑ سوار ہوں لعنت ہے) رہے دوسرے الفاظ' سو ان کا استعمال پورے وجود کے معنوں میں ظاہر ہے۔ پس طلاق کو عورت کے کسی جزو کی طرف منسوب کرنے سے طلاق پڑنے کے لئے' ان دو باتوں میں سے ایک بات کا ہونا لازم ہے: ایک جزو مشترک کی طرف نسبت کرنا جیسے نصف ثلث وغیرہ کیوں کہ طلاق کے اجزا نہیں ہوتے (بلکہ وہ پوری ہی واقع ہوتی ہے) دوسرے یہ کہ طلاق کو ایسے جزو کی طرف نسبت دی جائے جس کا استعمال کل کے لئے ہوتا ہے یہاں تک کہ (وہ جزو کل کے معنوں میں)

حقیقت عرفی بن گیا ہو۔ لیکن اگر جزو مشترک یا ایسے جزو کی طرف جو بالعموم کل کے معنوں میں آتا ہے، نسبت نہ ہو تو طلاق نہ ہوگی۔ سوا اس صورت کے جب کہ علاقہ جزویت کی بنا پر جزو بول کر کل کا ارادہ کیا گیا ہو جسے (مجاز مرسل کہتے ہیں)۔ چنانچہ اگر کہا کہ تیرے ہاتھ کو طلاق ہے اور لوگوں میں ہاتھ سے مراد پورا وجود مشہور نہ ہو تو طلاق نہ ہوگی۔ بجز اس صورت کے جب کہ ہاتھ کہنے سے پوری عورت مراد ہو۔ ہاتھ کی طرح، پاؤں، زانو، بال، ناک، دانت، ابرو، رگ، پستان اور مقعد کا بھی وہی حکم ہے۔ البتہ سرین ان اصحاب کا کہنا ہے کہ اگر اس پر حکم طلاق دیا جائے تو واقع ہو جائے گا۔ کیوں کہ یہ لفظ اگر چہ مقعد کا ہم معنیٰ ہے لیکن اس کا استعمال عورت کے پورے وجود کے لئے ہوتا ہے۔ ایسا ہی لفظ 'بضع' ہے کہ اگر چہ یہ اندام نہانی کا مترادف ہے، لیکن اس سے طلاق واقع نہیں ہوتی، کیوں کہ اس کا استعمال پوری عورت کے لئے مشہور نہیں ہے۔ اسی طرح پیٹھ اور پیٹ کے اعضاء ہیں کہ ان کو جسم کے لئے استعمال نہیں کیا جاتا۔ لہٰذا ان سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ ہاں اگر کچھ لوگوں میں اس لفظ کا استعمال پورے وجود کے لئے مشہور ہو تو مجاز کا تصور کئے بغیر اس سے طلاق ہو جائے گی۔ غرض جزو سے کل کا ارادہ کرنا شہرت استعمال پر منحصر ہے۔ چنانچہ اگر ہاتھ کا لفظ پورے وجود کے لئے مشہور ہو تو مجاز کی نیت کے بغیر طلاق ہو جائے گی وعلیٰ ہذا القیاس۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جسم کے جن اجزاء کو طلاق دینے سے بغیر مجاز کی نیت کئے طلاق ہو جاتی ہے وہ جسم کے اجزائے مشترکہ ہیں نیز وہ اجزائے جسم جن کا استعمال کل کیلئے بغیر کسی قرینہ کے ہوتا ہے مثلاً گردن وغیرہ نیز وہ اجزائے جسم جن سے طلاق اس صورت میں واقع ہوتی ہے جب کہ اس سے پورا جسم مراد لیا جائے جیسے 'ہاتھ' ہیں اور وہ اجزائے جسم جن سے طلاق نہیں ہوتی اگر چہ پورے جسم کی نیت کی جائے وہ مثلاً ابرو، دانت، بال، ناخن اور رگ ہیں کیوں کہ ان سے پورے وجود انسان کی تعبیر کسی عہد میں نہیں ہوئی۔ ایسے ہی انسان کے باطنی اجزاء ہیں جن سے بہرہ اندوز نہیں ہوا کرتے۔ مثلاً دل، جگر، کلیجی ہے اگر طلاق کی نسبت ان اجزاء کے ساتھ کی گئی تو طلاق نہ ہوگی اگر چہ پورے بدن کی نیت کی ہو۔

واضح ہو کہ اگر کسی نے کہا کہ تیری جان کو طلاق یا تیرے نفس کو طلاق ہے تو اس سے طلاق پڑ جائے گی کیوں کہ ان سے کل وجود مراد ہوتا ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ 'طلاقن' اور یہ نہیں کہا کہ 'تو' تو اس سے طلاق واقع نہ ہوگی اگر چہ دل تو میں 'تو' کہنے کی نیت ہو۔ ہاں اگر عورت کے مطالبہ طلاق کے جواب میں 'طلاقن' کہہ دیا ہو (تو طلاق ہو جائے گی)۔ پس اگر بیوی کہے کہ آیا تم مجھے طلاق دے رہے ہو؟ اور اس نے جواب میں کہا ''طلاقن'' تو طلاق عائد ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کہا کہ ''مجھ پر حرام ہے'' اور یہ نہ کہا کہ ''تو'' (حرام ہے) تو اس سے طلاق نہ ہوگی۔ گو 'تو' کی نیت دل میں کر لی ہو بخلاف اس صورت کے جب کہ خاوند کہے کہ علی الطلاق (مجھ پر طلاق ہے) یا الطلاق یلزمتی (یعنی طلاق مجھ پر لازم ہوگئی) یا مجھ پر حرام ہے یا حرام مجھ پر لازم ہو گیا میں ایسا نہیں کروں گا، تو اس سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ اگر چہ طلاق کی نسبت عورت کی طرف کی نہیں گئی۔ پس شافعیہ کے نزدیک (وقوع طلاق کے لئے) یوں کہنے کی شرط نہیں ہے کہ مجھ پر فلانی کی طرف سے طلاق عائد ہو گئی یا تیری طرف سے یا میری بیوی کی طرف سے طلاق ہے۔ بلکہ اگر صرف یہ کہا کہ مجھ پر طلاق لازم ہے اور خاموش ہو گیا تو اس کا یہ کہنا بقول صحیح یہ کہنے کی مانند ہے کہ تجھ پر طلاق ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس طرح

کہنے سے بغیر نیت کے طلاق نہ ہوگی۔ لہٰذا اس کا شمار کنایہ میں ہوگا' طلاق صریح میں نہ ہوگا۔ پس اگر بیوی سے کہا کہ میں تیری طرف سے طلاق یافتہ ہوں۔ اگر طلاق کو اپنی ذات کی طرف منسوب کیا بیوی کی طرف نہیں کیا اور نیت طلاق کی تھی تو طلاق ہو جائے گی اور یہ بات بتائی گئی ہے کہ مرد اگرچہ طلاق پانے کا محل نہیں ہے لیکن چونکہ اس پر بیوی کی موجودگی سے ایک حد تک پابندی تھی کہ وہ اس کی بہن سے شادی نہیں کر سکتا تھا یا چار بیویوں کے ہوتے ہوئے پانچویں سے شادی نہیں کر سکتا تھا تو ایسی صورت میں اس کا اپنی طرف طلاق کو منسوب کرنا درست ہوگا۔ گویا وہ کہتا ہے کہ اس پابندی سے آزاد ہوگیا۔ لہٰذا اگر اس سے طلاق کی نیت کی تو طلاق عائد ہو جائے گی۔ اس طرح اگر بیوی سے کہا کہ میں تیری طرف سے بائن ہوں اور نیت طلاق کی تھی تب بھی طلاق عائد ہو جائے گی۔

جس طرح طلاق کی نسبت عورت کی طرف کرنے سے طلاق واقع ہو جاتی ہے اسی طرح اگر اس عورت کے کسی جز و بدن سے جو اس کے ساتھ متصل ہے طلاق کی نسبت کی جائے تو طلاق پڑ جائے گی مثلاً ہاتھ' بال' ناخن' خون اور دانت۔ پس جز و بدن کی قید لگانے سے تھوک' مادۂ تولید' دودھ اور پسینہ سے طلاق کی نسبت کرنا خارج ہوگیا۔ چنانچہ ان کی طرف نسبت کرنے سے کچھ نہیں ہوتا اور بدن سے متصل جز کی قید سے وہ جز نکل گیا جو اس کے وجود سے منقطع ہوگیا ہو۔ پس اگر ایسی عورت سے جس کا دایاں ہاتھ کٹا ہوا ہو یوں کہا کہ تیرے دائیں ہاتھ کو طلاق تو اس سے کچھ نہ ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ کوئی بھی لفظ جس سے طلاق کی نیت کی جائے طلاق ہو جائے گی۔ چنانچہ اگر صرف یہ کہا کہ 'طلاق ہے' بغیر اس کے اس طلاق کو کسی عورت یا اس کے جز کی طرف نسبت کی گئی ہو اور طلاق کی نیت کی ہو خواہ ایک یا زیادہ طلاق کی نیت ہو تو جو نیت کی ہے وہ طلاق عائد ہوگی۔ یہاں تک کہ اگر یوں کہا جائے کہ 'مجھے پانی پلا' اور نیت طلاق کی تھی تو طلاق عائد ہو جائے گی۔ تاہم مالکیہ کہتے ہیں کہ صریح الفاظ استعمال کیے جائیں اور طلاق کی نیت نہ ہو تب بھی طلاق ہو جائے گی۔

یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ طلاق صریح کے الفاظ کی تعداد چار پر منحصر ہے۔ منجملہ ان کے یہ کہنا ہے کہ میں تیری طرف سے طلاق یافتہ ہوں تو یہ صریح ہے۔ اس سے طلاق واقع ہو جائے گی اگرچہ طلاق کی نیت نہ کی ہو۔ باوجود اس کے کہ طلاق کی نسبت اس نے اپنی طرف کی ہے عورت کی طرف نہیں کی۔ حنفیہ اور حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ اس سے طلاق نہیں پڑے گی اگرچہ طلاق کی نیت کی اور شافعیہ کو بھی اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ اگر نیت طلاق کی ہے تو طلاق ہو جائے گی۔

اگر طلاق کی صراحت کے ساتھ عورت کے کسی جز کی طرف نسبت کی اور وہ جز اس کے جسم کے ساتھ جڑا ہوا ہے اور وہ جسم کی خوبیوں میں سے ہو جس سے انسان لذت اندوز ہو سکتا ہے جیسے بال اور ابرو کہ انسان ان سے لذت اندوز ہو سکتا ہے۔ اسی طرح عقل اور گفتگو بھی دو چیزیں ایسی ہیں جو انسان کو عجیب معلوم ہوتی ہیں اور انسان ان سے لذت اندوز ہوتا ہے۔ خاص کر گفتگو جب کہ سریلی ہو تو اس کی لذت محسوس ہوتی ہے لہٰذا اس سے بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے لیکن اگر وہ جز اس کے جسم سے علیحدہ ہو اور طلاق کو اس کی طرف نسبت کی جائے مثلاً کوئی شخص بیوی سے کہے کہ تیرے بالوں کو طلاق اور اس سے کٹے ہوئے بال مراد ہوں تو اس سے طلاق نہ ہوگی۔ لیکن اگر جڑے ہوئے یا کٹے ہوئے کسی عضو کی نیت نہ تھی تو

بیوی کو اس طرح کہنے کا بیان کہ تو

حرام یا محرمہ ہے یا مجھ پر حرام ہے

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے یا حرام کی گئی ہے۔ یا جو شے اللہ نے مجھے حلال کی تھی میں نے اسے حرام کرلیا ہے۔ یا اسی طرح کے اور الفاظ کہے تو ان الفاظ سے طلاق واقع ہونے کے بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

طلاق ہو جائے گی۔ اگر طلاق کی نسبت ایسے جزو کی طرف کی گئی جس سے لذت اندوز نہیں ہوا کرتی مثلاً کف یا تھوک اور آنسو تو طلاق نہ ہوگی۔

واضح ہو کہ مالکیہ نے یہ تصریح کردی ہے کہ جو شخص اس طرح کہے وہ گنہگار ہوگا۔ لہٰذا یہ حرام ہے کہ کوئی شخص جزوی طلاق دے یا عورت کے کسی جزو کو طلاق دے تو یہ فعل قابل سزا ہے۔

حنابلہ کہتے ہی کہ طلاق (باالفاظ) صریح ہو تو اس کے واقع ہونے کے لئے اسے عورت کی طرف نسبت کرنا شرط نہیں ہے۔ بلکہ شرط یہ ہے کہ طلاق کی نسبت مرد اپنی طرف نہ کرے۔ چنانچہ اگر اس نے کہا کہ مجھ پر طلاق ہے یا طلاق مجھے لازم ہے یا مجھے طلاق لازم ہے یا میں نے طلاق کی قسم کھائی ہے اور عورت کا ذکر نہیں کیا اور طلاق کی نیت بھی نہیں کی تب بھی طلاق عائد ہو جائے گی اگر ایک سے زیادہ طلاق کی نیت کی ہے تو جو نیت کی ہے وہی لازم ہوگا۔ پس اگر یہ کہا کہ مجھے طلاق ہے یا تو طالق ہے اور تین طلاق کی نیت کی ہے تو تین طلاق عائد ہوگی۔ لیکن اگر کہا کہ میں تیری طرف سے طلاق یافتہ ہوں اور اس سے طلاق کی نیت کی تو اس سے کچھ نہ ہوگا کیوں کہ اس شخص نے طلاق کو اپنی طرف منسوب کیا اور وہ محل طلاق نہیں ہے (یعنی مرد کو طلاق نہیں ہوا کرتی)۔

جس طرح طلاق کی نسبت عورت کی طرف کرنے سے طلاق پڑ جاتی ہے۔ اسی طرح عورت کے کسی متصل جزو بدن کی طرف طلاق کی نسبت کرنے سے طلاق ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اگر کہا کہ تیرے وجود کے نصف حصے کو یا جسم کے ایک جزو کو طلاق ہے تو عورت پر طلاق پڑ جائے گی۔ اسی طرح اگر کہا کہ تیرے ہاتھ کو طلاق ہے اور وہ ہاتھ کٹا ہوا نہ ہو (تو طلاق ہو جائے گی) اور انگلی کو طلاق دینے سے بھی طلاق ہو جائے گی لیکن اگر جزو متصل نہ ہو جیسے (کٹے ہوئے) بال (اتارے ہوئے) ناخن اور (ٹوٹے ہوئے) دانت اور ان کی طرف طلاق کی نسبت کی جائے تو طلاق نہیں پڑے گی۔ اسی طرح جسم سے فارغ ہونے والے فضلوں کی طرف نسبت کرنے سے بھی طلاق نہ ہوگی جیسے تھوک، مادۂ تولید اور رینٹ وغیرہ۔ اور کسی صفت مثلاً سفیدی یا سیاہی کی طرف نسبت کرنے سے بھی طلاق نہ ہوگی۔ اور اگر کہا کہ تیری روح کو طلاق ہے تو طلاق نہ ہوگی کیوں کہ روح سے تمتع نہیں کیا جاتا اور وہ جسم کا کوئی جزو نہیں ہے بلکہ وہ ایک معنوی (غیر مادی) شے ہے۔ لیکن اگر کہا کہ تیری زندگی کو طلاق ہے تو طلاق پڑ جائے گی۔ کیوں کہ زندگی کے بغیر عورت کا وجود باقی نہیں رہ سکتا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے یا حرام کی گئی ہے یا میں نے تجھے اپنے اوپر حرام کرلیا ہے یا میں نے اپنے نفس کو تجھ پر حرام کیا تو اس صورت میں عرف عام کو دیکھا جائے گا۔ اگر ایسے الفاظ کا

استعمال لوگوں میں طلاق بائن کے لئے مشہور ہو تو طلاق بائن پڑ جائے گی اور طلاق رجعی کے لئے مشہور ہو تو طلاق رجعی پڑے گی۔ اس کے لئے نیت لازم نہیں ہے۔ کیوں کہ ایسی صورت میں یہ طلاق (بالفاظ صریح) متصور ہوگی' طلاق کنایہ نہ ہوگی کیوں کہ اگر ''تو حرام کی گئی ہے'' کے الفاظ طلاق کے لئے استعمال ہوتے ہیں تو اس میں اور ''تجھے طلاق ہے'' کہنے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ لیکن اگر یہ عبارت طلاق کے لئے مشہور نہ ہو تو جب تک کہ نیت نہ کی جائے' اسے کنایہ تصور کیا جائے گا اور بغیر نیت کے کچھ نہ ہوگا۔ عوام کو طلاق رجعی اور طلاق بائن کا فرق نہیں معلوم وہ اس عبارت کا استعمال صرف ان معنوں میں کرتے ہیں کہ اس سے عورت کے ساتھ مباشرت اور اس سے متمتع ہو جانا حرام ہو جاتا ہے۔ اور چونکہ طلاق بائن ہی میں یہ بات ہوتی ہے۔ طلاق رجعی میں حنفیہ کے نزدیک عورت سے متمتع ہونا حرام نہیں ہوتا' لہٰذا اگر عوام ان الفاظ میں طلاق دیں تو اسے طلاق بائن ہی شمار کیا جائے گا لیکن وہ شخص جو دونوں میں فرق کرتا ہے اس کی نیت پر عمل کیا جائے گا۔ اور یہ امر اس عبارت کے طلاق صریح سے ملتی جلتی ہونے کے منافی نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ طلاق صریح کی بھی دو قسمیں ہیں' طلاق رجعی اور طلاق بائن پس اگر طلاق کے ساتھ تعداد طلاق کی بھی نیت کی تو نیت کے مطابق طلاق عائد ہوگی۔ چنانچہ اگر کسی نے کہا کہ 'تو حرام ہے' اس سے تین طلاق کی نیت کی تو تین عائد ہوگی بخلاف اس صورت کے جبکہ دو طلاقوں کی نیت کی تو اس سے صرف ایک طلاق عائد ہوگی۔ بصورت دیگر کوئی طلاق عائد نہیں ہوگی۔ اس کی تفصیل کنایہ کے بیان میں بتائی جا چکی ہے۔

یہ امر بتایا جا چکا ہے کہ ان عبارتوں سے طلاق واقع ہونے کا انحصار عرف عام پر ہے۔ پس اگر عوام اس عبارت کو طلاق کے لئے سرے سے استعمال ہی نہ کرتے ہوں۔ نہ صراحۃً نہ کنایۃً تو بنیادی طور پر اس سے کچھ نہ ہوگا۔ پس ان الفاظ کی بناء پر طلاق کا فتویٰ دینا عرف عام کے تابع ہے۔

واضح ہو کہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ طلاق کی نسبت عورت کی طرف کی جائے جیسا کہ مذکورہ مثالوں میں ہے۔ لیکن اگر اسے عورت کی طرف منسوب نہیں کیا گیا۔ مثلاً یوں کہا کہ 'مجھ پر حرام ہے' اور یہ نہ کہا کہ 'تیری طرف سے' یا یہ کہا کہ حرام مجھے لازم ہو گیا یا 'کل حلال مجھ پر حرام ہے' یا مجھ پر طلاق واجب ہے یا طلاق مجھے لازم ہے تو اس سے کچھ نہیں ہوتا جیسا کہ بتایا گیا کیوں کہ حنفیہ نے (وقوع طلاق کے لئے) یہ شرط لگائی گئی ہے کہ طلاق کی نسبت جس لفظ سے کی جائے اس سے مراد وہ عورت ہو۔ خواہ وہ نام ہو' یا ضمیر یا اسم اشارہ اور عرف عام سے اس شرط میں تبدیلی نہیں ہوسکتی۔ چنانچہ اگر کہا کہ میری بیوی کی طرف سے مجھ پر حرمت عائد ہوگئی یا یہ کہا کہ زینب کی طرف سے یا کہا کہ تیری طرف سے۔ یا اس عورت کی طرف سے تو اگر بالعموم اس کا استعمال طلاق صریح کے لئے مشہور ہے تو بغیر نیت کئے اس سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر اس لفظ کو طلاق کے لئے بالکل استعمال ہی نہ کیا جاتا ہو تو کچھ نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ اگر یوں کہا کہ علی الطلاق منک لا افعل کذا (یعنی تیری طرف سے مجھ پر طلاق ہے میں تو یہ کام نہیں کروں گا) اور اس سے تین طلاق کی نیت کی تو نیت کے مطابق طلاق عائد ہو جائے گی۔ کیوں کہ (اس عبارت میں) طلاق کا لفظ بطور اسم جنس کے آیا ہے جو ایک طلاق یا زیادہ پر بولا جاتا ہے۔ لہٰذا اگر دو کی نیت کی تو درست نہ ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے یا تو حرام ہے اور 'مجھ پر' کا لفظ نہیں کہا یا میں تیری طرف سے حرام ہوں

تو یہ تمام عبارتیں (طلاق کے لئے) کنایات ظاہرہ میں سے ہیں جن سے بغیر نیت کے طلاق ہو جاتی ہے۔ پھر اگر بیوی مباشرت شدہ ہے تو اس سے تین طلاقیں ہوں گی قطع نظر اس سے کہ اس نے ایک طلاق کی نیت کی ہو یا زیادہ کی۔ اگر مباشرت نہ ہوئی ہو اور تعداد کی نیت نہیں کی تب بھی تین طلاق عائد ہوگی۔ اگر کسی تعداد کی نیت کی ہے تو نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی۔ خواہ ایک طلاق کی نیت کی ہو یا زیادہ کی۔ لیکن اگر یوں کہا کہ وہ جو حلال تھا مجھ پر حرام ہے یا حلال مجھ پر حرام ہو گیا یا ما ارجع الیہ حرام (یعنی جس کی طرف میں رجوع کرتا ہوں وہ حرام ہے)۔ اب اگر اس نے حرام شدہ اشیاء سے اپنی بیوی کو خارج اور مستثنیٰ رکھنے کی نیت کی تو درست ہے وہ حرام نہ ہوگی ورنہ حرام ہو جائے گی کیوں کہ اس طرح کہنے میں کہ حلال مجھ پر حرام ہے تمام وہ امور جسے اللہ نے اس کے لئے حلال کیا حرام ہو گئیں اور اسے اپنی بیوی کو حرام کر لینے کے سوا اور کسی بات کا اختیار نہیں ہے۔ پس اگر اسی بات کی نیت کی تو بیوی حرام ہو جائے گی ورنہ نہ ہوگی اور اگر کہا کہ وہ ''حرام ہے جو حلال تھا'' اور یہ نہ کہا کہ مجھ پر یا کہا کہ حرام ہے مجھ پر یا مجھ پر حرام ہے اور یہ نہیں کہا کہ 'تو' اور یا کہا کہ اے حرام اور اس عبارت میں اپنی بیوی کو خارج رکھنے کی نیت کی تو اس سے کچھ نہ ہوگا اور اگر اس کے مفہوم میں بیوی کو داخل کیا تو وہ کنایہ صریح ہوگا اور اس سے تین طلاق عائد ہوگی عورت سے مباشرت ہو چکی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ بشرطیکہ غیر مباشرت شدہ کے لئے تعداد طلاق کی نیت نہ کی ہو۔

اگر عورت کے کسی جزو کو حرام کہا' مثلاً یوں کہا کہ تیری صورت مجھ پر حرام ہے تو بغیر نیت کے بھی مباشرت شدہ عورت پر تین طلاق پڑ جائے گی اور غیر مباشرت شدہ پر بھی تین طلاق پڑ جائے گی بشرطیکہ کسی تعداد کی نیت نہ کی ہو۔ اگر کسی تعداد طلاق کی نیت کی ہے تو نیت کے مطابق طلاق پڑ جائے گی اگر عورت سے کہا کہ وجھک علی وجھی حرام بہ تخفیف لام (یعنی تیری صورت میرے سامنے حرام ہے۔ اس طرح کہنے کی بابت دو باتیں ہیں: ایک قول یہ ہے کہ نیت طلاق کی نہ ہو تو اس سے کچھ نہیں ہوتا دوسرا قول یہ ہے کہ یوں کہنا اس طرح کہنے کی مانند ہے کہ ''تیری صورت مجھ پر حرام ہے''۔ اسی قول کو ترجیح حاصل ہے۔

اگر عورت سے کہا کہ ''جس میں میری زندگی ہے وہ حرام ہے'' اس عبارت کے متعلق اختلاف ہے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ بھی ایسا ہی ہے جیسے یہ کہنا کہ تیری صورت مجھ پر حرام ہے اور بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ نیت طلاق نہ ہو تو اس سے کچھ عائد نہیں ہوتا اور یہ ظاہر ہے کہ بیوی زندگی نہیں ہے۔ لہٰذا اگر نیت بیوی کی نہ ہو تو وہ اس میں داخل نہ ہوگی۔

یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ کنایہ ظاہر میں مالکیہ عرف عام پر بھروسہ کرتے ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ ہر ایسا لفظ جس کو طلاق کے لئے استعمال نہیں کیا جا سکتا اور لوگ باہم اس کے استعمال سے ناواقف ہیں اس سے بغیر نیت کے کچھ حاصل نہ ہوگا کیوں کہ اس صورت میں وہ کنایہ خفیہ ہوگا کنایہ ظاہر نہ ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر یوں کہا جائے کہ ''مجھ پر حرام ہے'' یا ''حرمت مجھ پر لازم ہے'' یا ''مجھ پر حرام لازم ہو گیا'' تو بعض اصحاب کے نزدیک یہ کنایہ ہے لہٰذا اگر طلاق کی نیت ہو تو طلاق پڑ جائے گی اور بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ اگر اس کو ظہار کی نیت سے کہا ہے تو ظہار ہو جائے گا۔ اور صحیح یہ ہے کہ اس بارے میں عرف پر اعتبار کیا جائے گا۔ اگر اسے طلاق کے لئے استعمال کیا جائے تو کنایہ طلاق ہوگا اگر ظہار کے لئے استعمال کیا جائے تو ظہار ہوگا۔ اگر کہا کہ 'تو مجھ پر حرام ہے' یا اللہ

نے جو مجھ پر حلال کیا وہ حرام ہے یا حلال مجھ پر حرام ہو گیا یا میں نے تجھے حرام کرلیا۔ یہ تمام صورتیں ظہار کی ہیں، یہاں تک کہ اگر طلاق کی نیت کی تب بھی طلاق عائد نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کہا کہ 'فراشی علی حرام' (یعنی میرا بستر مجھ پر حرام ہے) اور اس سے مراد بیوی (کو حرام کرنا) ہے تو یہ ظہار ہوگا اور اگر کہا کہ میں تیری طرف سے حرام ہوں تو اس سے کچھ نہ ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کہا کہ ''تو مجھ پر حرام ہے'' یا ''میں نے تجھے حرام کرلیا'' تو یہ الفاظ طلاق اور ظہار کے لئے کنایہ بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں لہٰذا اگر طلاق کی نیت ہوئی تو طلاق پڑ جائے گی خواہ ایک طلاق کی نیت کی ہو یا زیادہ کی۔ اسی طرح اگر ظہار کی نیت کی تو یہ بھی درست ہے اور کفارہ ظہار لازم ہوگا۔ جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔ اگر اس سے طلاق اور ظہار دونوں کی نیت اکٹھی کی اور پہلی نیت ظہار کی تھی تو طلاق و ظہار دونوں پر ایک ساتھ عمل کیا جائے گا لہٰذا ظہار کا کفارہ لازم ہوگا اور طلاق جس کی نیت کی تھی وہ عائد ہو جائے گی۔ اگر پہلی نیت طلاق کی تھی تو وہ طلاق بائنہ کی نیت تھی پھر ظہار کی نیت کی تو یہ لغو ہوگی اور کوئی کفارہ نہ ہوگا۔ کیوں کہ وہ پہلے ہی خارج از نکاح ہوگئی لہٰذا اب ظہار کی گنجائش نہ رہی اور اگر پہلے طلاق رجعی کی نیت تھی اور اس کے بعد ظہار کی نیت کی تو ظہار پر عملدر آمد ملتوی رہے گا۔ اگر وہ رجوع کر لے تو ظہار عائد ہو جائے گا اور کفارہ لازم ہوگا ورنہ نہ ہوگا۔ اسی قول پر اعتماد ہے۔

اگر اس عبارت سے عورت کی ہستی کو حرام کر لینے کی یا اس کے اندام نہانی یا بدن یا اس کے کسی جز و بدن کو حرام کرنے کی نیت کی تو اس سے طلاق لازم نہ ہوگی کیوں کہ یہ اشیاء عین (قائم بالذات) ہیں اور اعیان کو حرام نہیں کہا جا سکتا۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ اس عبارت سے طلاق یا ظہار کسی شے کی نیت نہ کی جائے تو اس سے کچھ لازم نہ ہوگا چنانچہ اگر بیوی سے کہا کہ میں نے تجھے حرام کرلیا اور اس سے مراد اس کے جسم یا اندام نہانی کو حرام کر لینا ہے اور پھر اس سے مباشرت کی تو اس پر قسم کا کفارہ دینا واجب ہوگا اور یہ کفارہ یمین اس حالت میں واجب ہوگا جب کہ اس نے یہ کہا تھا کہ میں نے تجھے حرام کرلیا اور اس وقت بیوی کے پاس جانے سے کوئی امر مانع نہ رہا ہو مثلاً وہ عورت اعمال حج ادا کرنے کے لئے حالت احرام میں ہو۔ ناپاکی اور نفاس کے ایام میں اگر عورت سے کہا جائے کہ میں نے تجھے اپنے اوپر حرام کرلیا ہے تو کفارہ لازم نہ ہوگا۔ ایک قول ضعیف یہ بھی ہے کفارہ لازم ہوگا۔ اگر بیوی کے علاوہ کسی اور شے کو حرام کہا مثلاً یوں کہا کہ مجھ پر پینا حرام ہے یا لباس حرام ہے تو یہ لغویات ہوگی اس سے کچھ عائد نہیں ہوتا۔ کیوں کہ جس شے کو اللہ نے حلال کیا ہے اسے کوئی شخص حرام نہیں کرسکتا۔

اگر کہا کہ مجھ پر حرام ہے یا اللہ کا حلال کیا ہوا مجھ پر حرام ہے۔ یا حرام میرے ذمہ ہو گیا یا حلال مجھ سے دور ہو گیا تو یہ تمام الفاظ کنایہ ہیں اس سے جو نیت کی وہی واقع ہوگا۔ اگر چہ اس کا استعمال طلاق کے لئے مشہور ہو۔ کیوں کہ یہ الفاظ خاص طلاق کے لئے وضع نہیں ہوئے۔ اسی طرح وہ الفاظ بھی ہیں جو اوپر بیان کئے گئے یعنی انت حرام اور اس کے بعد کے الفاظ۔ (ان سے بھی بغیر نیت کے طلاق واقع نہ ہوگی) ہر چند کہ ان الفاظ کا استعمال طلاق کے لئے مشہور ہو۔ لیکن چونکہ خاص مفہوم طلاق کے لئے وضع نہیں کئے گئے۔ لہٰذا بقول معتمد یہ طلاق صریح نہ ہوگی اور نیت کو دیکھا جائے گا۔

تعداد طلاق کا بیان

آزاد شخص کو تین طلاقوں کا حق ہے اگرچہ وہ کسی لونڈی کا خاوند ہو[1] پس اگر خاوند نے اپنی بیوی کو ایک ہی بار میں تین طلاقیں دے دیں، بایں طور کہ اس سے کہا کہ تجھے تین طلاق ہے تو ہر چہار فقہاء کے مسلک کی رو سے اتنی ہی طلاقیں واقع ہوں گی جو اس نے کہیں۔ جمہور کی یہی رائے ہے۔ بعض مجتہدوں نے اس رائے کی مخالفت کی ہے جن میں طاؤس، عکرمہ اور ابن اسحٰق ہیں۔ ان کے سربراہ حضرت ابن عباسؓ ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس سے تین طلاق نہیں ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ اس کی دلیل صحیح مسلم کی وہ روایت ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ عہد نبوی ﷺ اور عہد ابوبکرؓ نیز عہد خلافت عمرؓ میں دو سال تک (بیک وقت) تین طلاقوں کو ایک طلاق تصور کیا جاتا تھا۔ بعد میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ''الناس قد استعجلوا فی امر کان لھم فیه اناة فلو امضنیاہ علیھم فامضاہ علیھم'' (یعنی لوگ ایسے معاملہ میں جس میں تاخیر کرنا چاہئے تھا عجلت سے کام لینے لگے تو ہم کیوں نہ یہی حکم ان پر نافذ کر دیں چنانچہ یہی حکم نافذ کر دیا۔ یعنی تین طلاق کو تین ہی تصور کیا جائے) اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس بارے میں سب کا اجماع نہیں ہے بلکہ ابن عباس، طاؤس، عکرمہ اور بعض مجتہدین کی وہ رائے بھی ہے اصول کا ایک مقررہ قاعدہ یہ ہے کہ مجتہد کی رائے پر چلنا واجب نہیں ہے اور نہ اس کا جوں کا توں اختیار کر لینا واجب ہے۔ اور اس صورت میں امت اسلامیہ کے مجتہدین میں سے کسی بھی مجتہد کی ایسی رائے جس کی نسبت اس کی طرف ثابت ہو جائے اس کی پیروی جائز ہے۔ اب درآنحالیکہ حضرت ابن عباسؓ کا یہ ارشاد ثابت ہے تو اس بارے میں ان کی رائے کی پیروی درست ہے۔ جس طرح دوسرے ائمہ مجتہدین کی رائے کی پیروی درست ہے۔ علاوہ اس کے اگر پیروی سے قطع نظر کیا جائے اور خود دلیل کو دیکھا جائے تو یہ دلیل قوی معلوم ہوگی کیوں کہ تمام ائمہ اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ عہد نبوی ﷺ میں صورت حال یہی تھی اور کسی کو صحیح مسلم کی اس حدیث پر اعتراض نہیں ہے اور ہر وہ شخص جس نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عمل اور بیشتر

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ عورت کی طلاقوں کی تعداد کا انحصار عورت پر ہے۔ چنانچہ اگر ایک آزاد شخص نے لونڈی سے شادی کی تو اسے دو طلاقوں کا اختیار ہوگا۔ کیوں کہ لونڈی آزاد عورت سے ایک طلاق کم کی حقدار ہے۔ اگر غلام آزاد عورت سے شادی کرے تو اسے تین طلاقوں کا اختیار ہوگا۔ کیوں کہ آزاد عورت تین طلاق کی حق دار ہوتی ہے پس اگرچہ غلام کا کوئی اور شخص مالک ہوتا ہے لیکن اس کے حق طلاق کی تعداد آزاد عورت یا لونڈی کے اعتبار سے مختلف ہوگی۔ پس آزاد عورت کے لئے تین طلاقیں ہیں اگرچہ اس کا خاوند غلام ہو اور لونڈی کے لئے دو طلاقیں ہیں اگرچہ اس کا خاوند آزاد ہو۔

اصحاب کے اتفاق کی بنا پر یہ استدلال کیا ہے۔ انہیں معلوم تھا کہ اس وقت تک یہی حکم رہا جسے حضرت عمرؓ نے ایک حدیث کی بناء پر منسوخ کر دیا جس کا ذکر انہوں نے نہیں کیا۔ اس پر اجماع کا ہونا اس بات کی دلیل ہے۔ چنانچہ اس وقت صحابہ کا اس عمل پر راضی ہونا اس امر کی دلیل ہے کہ وہ اس سے مطمئن تھے اور اصول مقررہ کے مطابق یہ ضروری نہیں ہے کہ اجماع کا مستند ہونا بھی معلوم ہو لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس بارے میں اجماع بھی نہیں پایا جاتا کیوں کہ بہت سے مسلمانوں نے اس کی مخالفت کی ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ حضرت عمر ابن عباسؓ مجتہدین میں سے ہیں جن پر امور دین میں بھروسہ کیا گیا ہے۔ لہٰذا ان کی تقلید جائز ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اور حضرت عمرؓ کی رائے کی پیروی واجب نہیں ہے کیوں کہ وہ بھی ایک مجتہد ہیں اور بیشتر اصحاب کا ان سے متفق ہونا ان کی تقلید کو لازم قرار نہیں دیتا۔ علاوہ اس کے یہ خیال بھی کیا جا سکتا ہے کہ بہت ممکن ہے کہ ان کا مقصد اس حکم سے لوگوں کی تنبیہہ ہو کہ اگر سنت کے خلاف طلاق دی تو وہ طلاق پڑ جائے گی۔ سنت یہ ہے کہ بیوی کو مختلف اوقات میں طلاق دی جائے جیسا کہ پہلے بتایا گیا اب اگر کوئی شخص بیک وقت بیوی کو (تین) طلاق دینے کی جرات کرتا ہے تو وہ خلاف سنت ہے' لہٰذا اس کی سزا یہ ہے کہ اس کے کہنے کے مطابق تین طلاق نافذ کر دی جائے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ ایک ہی لفظ میں تین طلاق دی جائے تو اس سے ایک طلاق پڑتی ہے اس کی سیدھی سی وجہ یہ ہے کہ عہد نبوی ﷺ اور خلیفہ اعظم حضرت ابو بکرؓ کے عہد میں اور عہد خلافت عمرؓ میں بھی دو سال تک اسی طرح ہوتا رہا ہے اور حضرت عمرؓ کا یہ اجتہاد بعد کی بات ہے جس کی مخالفت دوسرے اصحاب نے کی ہے۔ اور ان کے مخالف کی پیروی بھی اسی طرح درست ہے جس طرح حضرت عمرؓ کی پیروی درست ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو فروعی اعمال میں امر یقینی کی جستجو کا ذمہ دار نہیں بنایا۔ کیوں کہ بہت ممکن ہے کہ وہی عمل حلال ہو۔

واضح ہو کہ اگر طلاق میں تین کی تعداد سے کم کی قید لگائی تو یہ قید یا تو صراحت کے ساتھ لگائی گئی ہو گی یا دل میں نیت ہو گی اور دونوں صورتوں میں یا تو طلاق صریح ہو گی یا طلاق کنایہ ہو گی۔ اور ان تمام صورتوں میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر طلاق صریح میں تعداد طلاق کی صراحت کر دی جائے تو اسی عدد کے مطابق عمل ہو گا۔ پس اگر بیوی سے کہا کہ "تجھے دو طلاق!" تو اس عدد کی صراحت سے اس پر دو طلاقیں عائد ہوں گی۔ اور اگر یہ کہا کہ "تجھے طلاق ہے" اور یہ کہہ کر خاموش ہو گیا اور پھر (ٹھہر کر) کہا کہ 'تین طلاق' یا 'دو طلاق' اور اس کی یہ خاموشی سانس گھٹنے کی وجہ سے

نہیں تھی تو یہ تعداد لازم ہو جائے گی اور اگر دانستہ خاموش ہو گیا تو ایک سے زیادہ طلاق واجب نہ ہو گی۔ اسی طرح اس صورت میں جبکہ ایک لفظ کو مکرر ادا کیا اور تعداد کا ذکر نہیں کیا مثلاً یوں کہا کہ انت طالق طالق (تجھے طلاق طلاق) تو اس طرح کہنے سے بھی دو طلاقیں عائد ہوں گی۔ درآنحالیکہ وہ عورت مباشرت شدہ ہو۔ اگر مباشرت شدہ نہ ہو تو اس سے ایک ہی طلاق واقع ہو گی کیوں کہ وہ (ایک طلاق ہی سے) زوجیت سے خارج ہو جائے گی۔ اب اگر وہ شخص کہتا ہے کہ دوسری بار جو اس نے طلاق کا لفظ کہا وہ پہلے ہی طلاق کا بیان تھا دوسرے طلاق کی نیت نہیں تھی تو شرعاً اس کی بات مانی جائے گی یعنی دوسری طلاق واقع نہ ہو گی اس کا معاملہ اس کے اور اللہ کے درمیان ہو گا۔ لیکن حاکم شرع اس کی تصدیق نہیں کرے گا بلکہ وہ دو طلاقوں کا فیصلہ کرے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ بیوی سے کہا کہ ''تجھے طلاق ہے تجھے طلاق ہے'' یا یوں کہا کہ ''میں نے تجھے طلاق دی' میں نے تجھے طلاق دی''۔

اس بیان سے ظاہر ہوا کہ اگر یوں کہا کہ ''تجھے طلاق ہے طلاق ہے طلاق ہے'' یا یوں کہا کہ ''تجھے طلاق ہے اور طلاق ہے اور طلاق ہے'' تو اس سے قانوناً تین طلاق عائد ہو جائے گی' خواہ ایک ہی طلاق کی نیت کی ہو یا تین کی نیت کی ہو۔ لیکن اگر پہلی بار طلاق کی نیت کی تھی تو اور دوسری تیسری بار اسی طلاق کو سمجھانا مقصود تھا کہ اس عورت کو طلاق دے دی گئی ہے تو صرف ایک طلاق ہو گی لیکن یہ معاملہ اس کے اور اللہ کے درمیان ہو گا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر طلاق کا مکرر ذکر کیا خواہ حرف عطف واؤ (اور) کے ساتھ کیا ہو یا بغیر حرف عطف کے تو قانوناً متعدد طلاق پڑ جائے گی اور اس کا یہ دعویٰ تسلیم نہ کیا جائے گا کہ اس نے دوسری بار جو طلاق کا لفظ بولا اس سے پہلی ہی طلاق کی نیت تھی۔ تاہم اگر فی الواقع دوسری بار کہنے سے اس کی نیت پہلی ہی طلاق کی تاکید تھی تو شرعاً یہ درست ہے اور ایک ہی طلاق واقع ہو گی اور معاملہ اس کے اور اللہ کے سپرد رہے گا۔

اگر یوں کہا کہ ''طلقتک فانت طالق'' (یعنی میں نے تجھے طلاق دی پس تو طلاقن ہو گئی اور اس کا دعویٰ یہ ہے کہ دوسری بار کہنے سے اس کی نیت پہلی ہی طلاق کی وضاحت تھی تو قانوناً در شرعاً اس کی بات مانی جائے گی کیوں کہ حرف فا (پس) اسی لئے وضع کیا گیا ہے (یعنی توضیع ماقبل کے لئے)۔ اسی طرح بیوی کو یہ کہنا بھی ہے کہ ''انت طالق واعتدی'' (یعنی تجھے طلاق ہے اب عدت گزار)۔ پس اگر لفظ اعتدی (یعنی عدت گزار) کہنے کا مطلب عدت گزارنے کا حکم دینا تھا تو صرف ایک طلاق عائد ہو گی اور اگر اس سے دوسری طلاق کی نیت تھی تو دو طلاق رجعی لازم ہوں گی۔ اس واسطے کہ لفظ 'اعتدی' کے لئے الفاظ کنایہ میں سے جس سے ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ گو ایک سے زیادہ کی یا طلاق بائن کی نیت کی ہو۔ اگر کوئی نیت نہ تھی تو دو طلاق واقع ہو گی اور یہ اس طرح کہنے کے برخلاف ہے کہ ''انت طالق فاعتدی'' (یعنی تجھے طلاق ہے پس عدت گزار) اب اگر اس سے کوئی نیت نہیں کی تو ایک طلاق واقع ہو گی اور دوسری بار کہنے کو عدت گزارنے کا حکم تصور کیا جائے گا۔

اگر طلاق کی تعداد کو ٹکڑوں میں بتایا بایں طور کہ بیوی سے کہا کہ تجھ پر طلاق ہے یا اس کی ایک تہائی یا اس کی چوتھائی یا اس کے آٹھویں حصہ کی یا اس کے ہزارویں یا لاکھویں حصے کی طلاق ہے وغیرہ تو اس سے ایک طلاق پوری عائد ہو گی پھر اگر ایک طلاق کے ٹکڑے کئے اور کہا کہ تجھے آدھی' چوتھا یا چھٹے حصے کی طلاق ہے اور ان اجزاء کے درمیان حرف عطف نہیں آیا تو ایک طلاق واقع ہو گی بشرطیکہ طلاق کے اجزا کی مجموعی تعداد ایک سے زیادہ نہ ہوا گر ان اجزاء کا مجموعہ ایک سے زیادہ

ہو گیا تو اس زیادہ حصہ تو دوسری طلاق شمار کیا جائے گا۔ خواہ وہ زیادتی بہت تھوڑی سی ہو۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ اجزائے طلاق کو ضمیر کی طرف جس کا مرجع طلاق ہے منسوب کیا جائے۔ مثلاً ایک شخص اپنی بیوی سے کہے کہ تجھ پر ایک طلاق کا نصف (یعنی آدھی طلاق) اور اس کا تہائی حصہ ہے تو اس سے ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ ان اجزاء (یعنی نصف اور ایک تہائی) کا مجموعہ ایک عدد سے کم ہوتا ہے۔ لیکن اگر کہا کہ تجھ پر آدھی طلاق اور اس کی ایک تہائی اور ایک چوتھائی ہے تو دو طلاقیں واقع ہوں گی کیوں کہ ان اجزائے طلاق (یعنی نصف اور ایک تہائی اور ایک چوتھائی) کا مجموعہ پورے عدد سے بقدر چھٹے حصے کے نصف کے (یعنی بارہویں حصے کے) زیادہ ہے لہٰذا دو طلاق واقع ہوگی۔ اور ایک قول ضعیف یہ بھی ہے کہ اس کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔

واضح ہو کہ یہ مسائل اس صورت میں ہیں جبکہ طلاق کی نسبت ضمیر سے کی جائے (جس کا مرجع طلاق ہو) جیسا کہ بتایا گیا لیکن اگر ہر جزو کی نسبت طلاق کی طرف کی گئی اور یوں کہا کہ تجھے نصف طلاق ہے اور ایک تہائی طلاق ہے' تو ان میں سے ہر لفظ طلاق سے ایک ایک طلاق واقع ہوگی (یعنی تین طلاقیں عائد ہوں گی) بشرطیکہ کلمہ عطف (یعنی واؤ یا اور) درمیان میں لایا گیا ہو اور بیوی مباشرت شدہ ہو۔ اگر کہا کہ تجھے آدھی طلاق ہے اور اس کے بعد کلمہ عطف واؤ (یا اور) استعمال نہیں کیا تو صرف ایک طلاق ہوگی بشرطیکہ ان اجزاء کا مجموعہ ایک عدد سے زائد نہ ہو جائے۔ زیادہ ہو گیا تو جزو زائد کو ایک طلاق شمار کیا جائے گا جیسا کہ عبارت بالا میں بتایا گیا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ طلاق دینے والا ذی علم یا فلسفی ہو یا بطور مزاح کے اس طرح طلاق دے یا پھر ریاضی دان ہو۔ اور ایسا شخص اپنی بیوی سے کہے کہ تجھ پر آدھی طلاق ہے یا طلاق کا ایک نہایت معمولی سا جزو بیان کرے مثلاً یوں کہے کہ تجھ پر ایک طلاق کا لاکھواں حصہ ہے تو اس سے ایک طلاق واقع ہو جائے گی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ متعدد اجزاء بیان کرے لیکن حرف عطف کا استعمال نہ کرے مثلاً یوں کہے کہ تجھ پر ایک طلاق کا تیسرا حصہ' طلاق کا چوتھائی حصہ طلاق کا پانچواں حصہ ہے۔ ایسی حالت میں ان تمام اجزاء کو جن کا ذکر کیا ہے جمع کیا جائے گا۔ اگر ان کا مجموعہ ایک طلاق کے برابر یا کم ہو تو ایک طلاق پڑے گی۔ اور ایک طلاق سے زائد ہو جائے خواہ معمولی سی زیادتی ہو تو اسے دوسری طلاق تصور کیا جائے گا۔ وعلی ہذا القیاس۔

تیسری صورت یہ ہے کہ متعدد اجزائے طلاق کو ضمیر (راجع بسوئے طلاق) کی طرف نسبت کی جائے۔ خواہ کلمہ عطف کے ساتھ یا بغیر کلمہ عطف کے مثلاً یوں کہا کہ تجھ پر نصف طلاق اور اس کی ایک تہائی طلاق اور اس کا پانچواں حصہ اور اس کا چوتھائی حصہ ہے تو اس کے حکم میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر مجموعہ اجزاء ایک عدد سے زائد ہو جائے تو زائد کو ایک طلاق مزید تصور کیا جائے گا اور بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس کو شمار نہ کیا جائے گا کیوں کہ اس ضمیر کا مرجع ایک ہے اس لئے صرف پہلے جزو کو طلاق قرار دیا جائے گا اور مزید جزو کو شمار نہ کیا جائے گا۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ متعدد اجزاء کو کلمہ عطف کے ساتھ طلاق کی طرف نسبت کیا جائے۔ مثلاً یوں کہے کہ تو نصف طلاق کی اور طلاق کے چھٹے حصے کی اور طلاق کے چوتھائی حصہ کی طلاق یافتہ ہے تو اس صورت میں اس پر تین طلاقیں پڑ

جائیں گی کیوں کہ اس عبارت میں ایک طلاق کے متعدد اجزاء یعنی نصف اور چھٹے حصے کو طلاق کی طرف' جو اسم نکرہ ہے' نسبت کی گئی ہے لہٰذا وہ سب طلاقیں ایک دوسرے سے جداگانہ ہیں' کیوں کہ اسم نکرہ جب دوسری بار بولا جائے تو وہ پہلے سے مختلف ہوتا ہے لہٰذا ہر جزو جو (طلاق کے ساتھ) بولا گیا وہ مستقل طلاق کی طرف منسوب ہے۔ لہٰذا اسے ایک مستقل طلاق شمار کیا جائے گا۔ یہ صورت اس کے برخلاف ہے جبکہ ضمیر کی طرف طلاق کو منسوب کیا جائے کیوں کہ پہلے ہی جزو (کے طلاق) کی طرف لوٹے گی لہٰذا پہلے ہی طلاق کو شمار میں لیا جائے گا۔ یہ تمام مسائل اس صورت میں ہیں جبکہ بیوی مباشرت شدہ ہو۔ اگر مباشرت شدہ نہیں ہے تو (بہر صورت) ایک طلاق واقع ہوگی' جیسا بتایا گیا۔

اگر بالفرض کسی شخص پر ریاضی کا بھوت سوار ہو اور وہ اپنی بیوی سے کہے کہ تجھ پر دو طلاقوں کے تین نصف ہیں تو اس (کے نتیجے کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس سے تین طلاقیں پڑ جائیں گی کیوں کہ دو طلاقوں کا نصف ایک طلاق ہوئی اور تین آدھی طلاقیں تین طلاقیں ہوئیں اس واسطے کہ ہر نصف طلاق جداگانہ طلاق ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس سے دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ کیوں کہ اگر دو طلاقوں کو (الگ الگ) آدھا آدھا کیا جائے تو ہر طلاق کے دو نصف ہوں گے لہٰذا طلاقوں کے چار آدھے ہوئے۔ اس طرح تین آدھی طلاق ایک پوری اور ایک آدھی طلاق (یعنی ڈیڑھ طلاق) ہوئی۔ پس دو طلاق عائد ہوئی کیوں کہ نصف طلاق کو ایک شمار کیا جاتا ہے۔ لیکن پہلا قول زیادہ قوی ہے۔ اس واسطے کہ جب کہا جائے کہ دو طلاقوں کے تین نصف تو اس کے معنے ہوں گے کہ دو طلاقوں کے مجموعے کے تین نصف حصے اور دو طلاقوں کے مجموعے کا نصف ایک طلاق کامل ہوتا ہے۔ لہٰذا (جبکہ ایک نصف ایک طلاق ہوا تو) تین نصف تین طلاقیں ہوئیں۔ ہاں اگر یوں کہا کہ تجھ پر دو طلاقوں میں سے ہر ایک کے نصف کے تین حصے کی طلاق ہے۔ اس کے یہ معنے ہوں گے کہ ہر طلاق کا جداگانہ نصف کیا جائے اس طرح پر ہر طلاق دو نصف ہو جائے گی (یعنی چار آدھے) اور ان نصف حصوں میں سے تین حصے (تین آدھے) ایک طلاق اور نصف طلاق ہوگی اور اس طرح دو طلاقیں پڑیں گی (یعنی دو نصف پوری طلاق اور ایک نصف آدھی طلاق۔ جو پوری کے برابر ہوتی ہے)۔

اگر یوں کہا کہ ایک طلاق کے تین آدھے حصوں کی طلاق تجھ پر ہے تو دو طلاقیں عائد ہوں گی کیوں کہ ایک طلاق دو آدھی طلاقوں پر مشتمل ہے اسے ایک پوری طلاق شمار کی جائے گی اور تیسرے نصف حصہ کی طلاق بھی پوری طلاق ہوگی کیوں کہ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ ایک طلاق کا جزو خواہ کتنا ہی تھوڑا ہو پوری طلاق متصور ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کہا کہ تو ایک طلاق کی چار تہائیوں یا پانچ چوتھائیوں کی طلاق یافتہ ہے تو اس سے دو طلاقیں لازم ہوں گی کیوں کہ تین تہائیاں ایک پوری طلاق ہوئی اور اس سے ایک تہائی اور ایک چوتھائی جو زیادہ ہوا وہ بھی ایک کامل طلاق متصور ہوگی۔ یہی صورت پانچ چوتھائی طلاق کی ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

اگر بیوی سے کہا کہ تجھ پر دو طلاقوں کے آدھے طلاق ہیں تو اس سے دو طلاقیں عائد ہوں گی کیوں کہ اس میں ہر نصف طلاق کو ایک کامل طلاق شمار کیا جائے گا۔

اگر بالفرض کسی ریاضی دان نے اپنی بیوی سے کہا کہ ''انت طالق من واحد الی ثنتین'' (یعنی تجھ پر ایک سے دو طلاقوں تک طلاق ہے یا یوں کہا کہ ''انت طالق مابین واحدۃ الی ثنتین'' (یعنی تو ایک طلاق سے دو طلاقوں کے

درمیان طلاق یافتہ ہے) یا من واحدۃ الی ثلاث کہا (یعنی ایک سے تین تک تجھے طلاق ہے) تو پہلی مثال میں ایک طلاق واقع ہوگی اور دوسری مثال میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دو طلاق ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک پہلی مثال میں دو اور دوسری صورت میں تین طلاق واقع ہوگی اور امام زفرؒ کے نزدیک پہلی مثال میں کوئی طلاق نہ ہوگی اور دوسری میں ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس کا سبب وہ یہ فرماتے ہیں کہ طلاق امور ممنوعہ میں سے ہے' کیوں یہ بلاضرورت مباح نہیں ہے اور اس امر ممنوع کی ابتداء اور اخیر ہو یا یوں کہیں کہ اس کی دو غایتیں (یا سرے) ہیں تو ایسے اقوال میں پہلی غایت (یا ابتداء) داخل ہوگی دوسری نہ ہوگی۔ پس اگر کہا کہ ایک سے دو طلاقوں تک تجھ پر طلاق ہے تو پہلا سرا یعنی ایک طلاق اس میں داخل متصور ہوگا۔ یعنی ایک طلاق واقع ہوگی اور دوسرا سرا جو لفظ 'الیٰ' کے بعد (یا ترجمہ میں 'تک' سے پہلے ہے) یعنی 'دو' داخل نہ ہوگا (غرض یہ ہے کہ ایک طلاق ہوگی دو نہ ہوگی)۔ اگر کہا کہ تجھ پر ایک سے تین طلاق ہے تو دوسرا سرا یعنی تین داخل نہ ہوگا۔ بلکہ تین سے جو کم ہے یعنی ایک یا دو طلاق وہ داخل ہوگی لہٰذا دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ لیکن اگر وہ شے جس کی تعداد بتائی گئی ہے کوئی شے مباح (غیر ممنوع) ہے مثلاً کسی کو کہا کہ میرے مال میں سے ایک سے دو اشرفیوں تک لے لو تو اس میں دونوں غایتیں شامل ہیں لہٰذا اس لفظ میں دونوں غایتیں شامل ہیں اور لینے والے کو حق ہے کہ وہ تین اشرفیاں لے لے جن کا ذکر پہلی اور دوسری غایتوں میں ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ بقول امام ابوحنیفہؒ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ تجھ پر ایک سے تین طلاق تک ہے تو اس میں دو کا عدد بلا اختلاف شامل ہے' کیوں کہ وہ ایک اور تین کے درمیان واقع ہے اور یہی وہ تعداد ہے جس پر لفظ دلالت کرتا ہے اور جو مقصود ہے۔ اور ایک یا تین کا عدد یعنی جو پہلے یا دوسرے سرے میں آیا ہے وہ امر ممنوعہ کی صورت میں شامل نہیں ہے کیوں کہ اس امر کا ممنوع ہونا اس بات کا ایک قرینہ ہے کہ کلام کے مفہوم سے جو بات باہر ہے وہ مراد نہ ہو۔ اب ایسی صورت میں جبکہ اس کلام سے دوسری طلاق کا مراد لینا ممکن نہیں ہے جب تک کہ پہلی کا تحقق نہ ہو۔ لہٰذا پہلی طلاق کو اس میں داخل کرنا لازم ہوا تا کہ دوسری کا تصور کیا جا سکے۔ رہی تیسری طلاق سوا سے مفہوم میں داخل کرنے کی ضرورت نہ رہی کیوں کہ تیسری کے بغیر دوسری طلاق کا تصور تو ہو سکتا ہے۔ (دوسری کا پہلی کے بغیر نہیں ہو سکتا)۔

یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جبکہ دونوں سروں کا درمیانی حصہ متصور ہو جیسا کہ مذکور ہوا۔ لیکن اگر درمیانمیں کوئی عدد نہ ہو مثلاً کوئی کہے کہ ''تو ایک سے دو تک طلاق یافتہ ہے'' تو اس میں لفظ طلاق یافتہ آنے کے باعث ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور ''ایک سے دو تک'' کے الفاظ لغو متصور ہوں گے۔ کیوں کہ دوسری غایت (یعنی دو تک کے الفاظ) بڑھانے کی ضرورت نہیں ہے لیکن پہلی غایت (یعنی لفظ واحدہ یا ایک) اس عبارت میں داخل ہوں گے۔ اس سے لفظ طالق کے مفہوم میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا (یعنی تجھے طلاق ہے کہا جائے یا تجھے ایک طلاق ہے دونوں کا مفہوم ایک ہے)۔ لیکن امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی سے کہا کہ ''میں نے اس دیوار کو اس جگہ سے لے کر اس جگہ تک فروخت کر دیا'' اس میں دونوں غایتوں (جگہیں) بالاتفاق داخل نہ ہوں گی۔ کیوں کہ جس شخص کی حد مقرر کر دی جائے اس شے میں حد (کنارے) داخل نہیں ہوتے۔ بنا بریں اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو ''ایک سے تین تک طلاق یافتہ ہے تو پہلا سرا یعنی ایک خارج ہو جائے گا اور اسی طرح دوسرا سرا یعنی تین بھی خارج ہوگا اور جو ان کے درمیان کا عدد ہے یعنی دو وہ

عائد ہوگا۔ پس اگر کہا کہ تجھے ''ایک سے دو تک'' طلاق ہے تو اس سے کوئی طلاق نہ پڑے گی کیوں کہ ایک اور دو کے درمیان کوئی عدد نہیں ہے۔ اور دونوں سرے کلام کے مفہوم سے خارج ہیں۔ اور قیاس (یعنی قواعد) کی بنا پر یہی بات ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ کی نظر عرف عام پر ہے کہ لوگ ایسی شے کا ذکر کرتے ہیں جس کے دو کنارے اور ایک درمیانہ ہو تو ان کا ارادہ زیادہ سے کم والی مقدار ہوتی ہے۔ مثلاً اگر ایک شخص کہے کہ میری عمر چالیس سے پچاس سال تک ہے تو اس کا مقصد چالیس سے زیادہ اور پچاس سے کم ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ تجھے ایک سے تین تک طلاق ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اسے ایک سے زیادہ اور تین سے کم طلاق ہوئی۔ یعنی دو طلاق۔ پس اسی عرف عام کی بناء پر استحساناً (بہتر سمجھتے ہوئے) عمل کیا جائے گا۔ (اور دو طلاق عائد ہوگی)۔

اگر کسی نے کہا کہ ''انت طالق فی اثنتین'' (یعنی تجھ پر دو میں ایک طلاق ہے) اس عبارت کے تین مفہوم ہو سکتے ہیں:

ایک مفہوم میں کلمہ عطف کے معنے نکلتے ہیں۔ گویا یوں کہا کہ تجھے ایک اور دو طلاقیں۔ اگر نیت میں یہی مفہوم تھا تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی درآنحالیکہ بیوی مباشرت شدہ ہو اور یہاں مباشرت سے مراد صحبت یا تخلیہ ہے۔ کیوں کہ طلاق ثانی پڑنے کے لئے تخلیہ کا ہو جانا کافی ہے۔ اگر عورت مباشرت شدہ نہیں ہے یا اس سے تخلیہ نہیں ہوا تو اس پر صرف ایک طلاق عائد ہوگی کیوں کہ ایک طلاق کہنے کے ساتھ ہی وہ عورت زوجیت سے خارج ہو جائے گی۔ اس کے بعد ''اور دو'' کے الفاظ کا ادا کرنا بے محل ہوگا اور اس کا کچھ اثر نہ ہوگا۔

دوسرا مفہوم کلمہ 'معیت' کا ہے۔ گویا اس نے یوں کہا کہ ''تجھے ایک طلاق ہے دو طلاقوں کے ساتھ'' اگر اس معنے کی نیت کی تو قطعی طور سے تین طلاقیں عائد ہوں گی خواہ وہ عورت مباشرت شدہ ہو یا نہ ہو۔ کیوں کہ اس طرح کہنے سے تینوں طلاقیں بیک وقت واقع ہوں گی لہٰذا زوجیت کا رشتہ مباشرت ہو چکی ہو یا نہ ہوئی ہو دونوں صورتوں میں جاتا رہے گا۔ غیر مباشرت شدہ عورت ایک طلاق سے بائن نہیں ہوئی۔ بعد کی طلاقیں اس پر عائد نہیں ہوں گی۔

تیسرا مفہوم (دونوں عدد کو باہم) ضرب دینے کے معنوں میں ہے اس کی دو صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ یہ کلام ریاضی کی عام اصطلاح کے مطابق ہو جیسا کہ قاعدہ کہتا ہے۔ ایسی حالت میں دو طلاق واقع ہوگی (کیوں کہ ایک ضرب دو برابر ہے دو کے) ریاضی دانوں کے نزدیک واحدۃ فی اثنتین کے معنے ایک کو دو میں ضرب دینے کے ہیں لہٰذا (ایک ضرب دو) کہنے کے معنے یہ ہیں کہ ایک عدد کو دو میں ضرب دی جائے (جس کا حاصل ضرب دو ہوگا) لہٰذا دو طلاق واقع ہوگی اور حقیقت یہی ہے۔ کیوں کہ یہ لفظ (فی یا در) علمائے حساب کی اصطلاح میں بھی مفہوم رکھتا ہے۔ پس اگر ان الفاظ کے کہنے والے کی نیت بھی یہی تھی تو یہی مفہوم لازم ہوگا اور اس صورت میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ (اس عبارت میں لفظ فی (یعنی در) اپنے حقیقی معنی ظرفیت میں استعمال ہوا ہے اور لفظ ثنتان (یعنی دو) میں ظرف بننے کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے اس عبارت میں ذاتی طور پر یہ صلاحیت نہیں ہے کہ اس سے دو طلاق مراد ہوں' یہاں تک کہ اس کی نیت کی جائے تب بھی (طلاق کا مفہوم نہ ہوگا) بلکہ یہ ایسا ہوگا جیسے کوئی کہے کہ مجھے پانی پلا اور (ان الفاظ سے) نیت طلاق کی ہو۔ اس کہنے سے کچھ نہیں ہوتا اور (دو طلاقوں کا وقوع) اس لئے ہے کہ یہ بات معلوم ہے کہ الفاظ ''واحدۃ فی اثنتین'' (یعنی یکے در

دو) اہل حساب کی اصطلاح میں صراحۃً ایک عدد کو دوسرے میں ضرب دینے کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ یہ کلام اہل حساب کی اصطلاح میں نہ کہا گیا ہو، بلکہ ایک طلاق کی متعدد اجزاء کی نیت کی ہو، جیسا کہ بظاہر لفظ سے یہی معلوم ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں ایک طلاق عائد ہوگی۔ کیوں کہ ایک طلاق کو بہت سے ٹکڑوں میں ادا کرنے سے وہ ٹکڑے ایک عدد سے باہر نہیں ہو جاتے۔ اسی طرح اس صورت میں جبکہ کوئی نیت نہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوگی جیسا کہ ''تجھے طلاق ہے'' کہنے سے ایک طلاق ہوتی ہے۔ اگرچہ نیت نہ ہو۔

اگر یوں کہا کہ ''انت طالق ثنتین فی ثنتین'' یعنی تجھے دو در دو طلاق ہے۔ اس میں اگر حرف عطف (واؤ) کے مفہوم کی نیت کی تو گویا یوں کہا کہ تجھے دو اور دو طلاق ہے تو اس صورت میں مباشرت شدہ عورت کو تین اور غیر مباشرت شدہ کو دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اور اس کے معنے اگر 'معیت' کے لئے تو مباشرت شدہ اور غیر مباشرت شدت دونوں حالتوں میں تین طلاق ہوگی۔ لیکن اگر اہل حساب کی اصطلاح میں ضرب کے معنے لئے جائیں تو تین طلاقیں ہوں گی ورنہ دو طلاقیں عائد ہوں گی۔

یہ تمام مسائل اس صورت میں ہیں جبکہ طلاق صریح کو صریح تعداد کے ساتھ وابستہ کر دیا گیا ہو، لیکن اگر کوئی ایسا اشارہ کیا جس سے تعداد سمجھی جاتی ہو تو اس کی تین صورتیں ہوں گی پہلی صورت یہ ہے کہ ایسا لفظ لایا جائے جو اشارہ کی طرف دلالت کرتا ہو اور ساتھ ہی انگلیوں سے تعداد بتائی جائے۔ اس کی بھی دو شکلیں ہیں ایک یہ ہے کہ منہ سے کہے 'ھکذا' (یعنی اتنی) اور کہے کہ تجھے اتنی طلاقیں اور اپنی تین انگلیوں سے اس عدد کا اشارہ کرے۔ ایسی صورت میں اتنی کہہ کر انگلیوں سے جتنی تعداد کا اشارہ کیا اتنی طلاقیں پڑ جائیں گی۔ پس اگر انگلی کے اشارے سے ایک بتایا تو ایک طلاق۔ اگر دو انگلیوں سے اشارہ کیا تو دو اور اگر تین انگلیوں سے اشارہ کیا تو تین طلاق پڑ جائے گی۔ اگر کسی نے تین انگلیاں کھول دیں اور دو کو بند کر رکھا اور یہ کہنے لگا کہ میرا اشارہ بند انگلیوں کا تھا تو قانوناً اس کی بات تسلیم نہ کی جائے گی بلکہ تین طلاق ہو جائے گی کیوں کہ ظاہراً خیال یہی ہے کہ اس نے تعداد کا اشارہ کھلی انگلیوں سے کیا ہے، بند سے نہیں کیا' تاہم شرعاً اس کی بات مان لی جائے گی اور دو طلاقیں واقع ہوں گی' اور معاملہ اس کے اور خدا کے درمیان ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ کہے کہ اس کا اشارہ ہتھیلی سے تھا تب بھی قانوناً اس کی بات نہیں مانی جائے گی لیکن اگر وہ سچا ہے تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور اس کا معاملہ خدا کے سپرد ہوگا۔ ہاں اگر اس نے پانچوں انگلیاں کھول دیں اور دعویٰ کیا کہ میری مراد ہتھیلی سے ہے تو قانوناً اس کی بات نہیں مانی جائے گی' کیوں کہ طلاق کی تعداد صرف تین ہے' پانچوں انگلیوں کا کھول دینا اس امر کا قرینہ ہے کہ اس سے (طلاق کی) تعداد مراد نہیں تھی۔ بایں لحاظ کہ اس نے طلاق کی مثال ہتھیلی سے دی' پس ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اسی طرح اس صورت میں جب کہ اس نے اپنی تمام انگلیوں کو بھینچ رکھا ہو اور کہے کہ میں نے طلاق کو مکے سے تشبیہ دی ہے تو قانوناً اس کی بات مان لی جائے گی۔

دوسری شکل یہ ہے کہ وہ 'مثل' کا لفظ (یعنی ایسی کا لفظ) بولے اور کہے کہ ''تجھے ایسی طلاق ہے'' اور اپنی تین کشارہ انگلیوں سے اشارہ کرے تو اس صورت میں ''نیت'' کو دیکھا جائے گا۔ اگر اس نے طلاق کی تعداد کو تین انگلیوں سے بتایا ہے تو تین طلاقیں ہوں گی اور اگر طلاق کی شدت کو اس طرح بتایا۔ یا کچھ نیت نہ تھی تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی کیوں کہ اس

طرح اس نے طلاق کی صفت شدید (یا سخت) بیان کی ہے۔ 'تجھ پر اتنی طلاق' اور 'تجھ پر ایسی طلاق' کہنے میں فرق یہ ہے کہ اتنی کا لفظ تو کسی شے کی ذات کے لئے ہے اور ایسی صفت کے لئے۔ لہٰذا اتنا کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ طلاق ایسی شدید ہے (جیسی یہ انگلیاں) تاہم اگر اس سے تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاقیں عائد ہوں گی۔

دوسری صورت (طلاق صریح وابستہ بہ عدد) کی ہے کہ یوں کہا جائے کہ تجھ پر طلاق ہے اور تین انگلیوں سے اشارہ کرے لیکن یہ نہ کہے کہ 'اتنی' یا 'ایسی' اس سے ایک طلاق واقع ہوگی اگر چہ تین کی نیت کی ہو کیوں کہ جس طرح طلاق بغیر منہ سے کہے ثابت نہیں ہوتی اسی طرح طلاق کی تعداد بھی ایسا لفظ کہے بغیر جو اس پر دلالت کرتا ہو ثابت نہیں ہوتی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ تو 'ایسی' ہے اور اپنی انگلیوں سے اشارہ کرے لیکن طلاق کا لفظ استعمال نہ کرے۔ ایسی صورت میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ایسا کہنا لغو ہے اس سے کچھ نہ ہوگا اگر چہ تین طلاق کی نیت کی ہو۔ اور ایسا کہنے والے کی دلیل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوتی جب تک کہ ایسا لفظ استعمال نہ کیا جائے جس سے طلاق کا مفہوم نکلتا ہو۔ تین انگلیوں سے محض اشارہ بے معنے ہے۔ کیوں کہ اس سے نہ صراحۃً نہ کنایۃً طلاق کا مفہوم نہیں نکلتا۔ لہٰذا یہ کہنے سے کہ 'تو ایسی ہے' کچھ نہیں ہوتا اگر چہ نیت طلاق کی ہو۔ یہ کہنا ایسا ہی ہے جیسے 'کھا' 'پی' وغیرہ کہنا کہ اس سے کچھ نہیں ہوتا اگر چہ طلاق کی نیت کی جائے۔ یہ توجیہ درست معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ 'دوسری صورت' میں بتایا گیا ہے کہ جب تک کوئی ایسا لفظ استعمال نہ کیا جائے جو طلاق پر دلالت کرتا ہو یا اس سے طلاق کا مفہوم نکلتا ہو طلاق واقع نہ ہوگی۔ اگر ایسا کوئی لفظ استعمال میں نہیں آیا تو محض نیت سے یہ کام نہیں لیا جا سکتا۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ان الفاظ سے جو کچھ نیت کی ہے وہی واقع ہو جائے گا۔ اگر تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاق عائد ہو جائے گی ان کی دلیل یہ ہے کہ تین انگلیوں سے اشارہ کرنا طلاق مقدر (دل میں مانے ہوئے طلاق) کی تعداد کے قائم مقام ہے۔ تو گویا اس نے منہ سے کہہ دیا کہ تجھے تین طلاق ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ قول دھاندلی اور مقررہ قاعدہ کے خلاف ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ طلاق ثابت نہ ہوگی جب تک کہ ایسا لفظ نہ بولا جائے جس سے یہ مفہوم نکلتا ہو۔ اور یہ کہیں کہ جس کی نیت کی ہے وہ لفظ مقدر ہے تو اس صورت میں تو کسی بھی لفظ کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ وہ مقدر ہے۔ غرض قاعدہ پہلی رائے کی تائید کرتا ہے۔

واضح ہو کہ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ صراحت ہو تو نیت سے کچھ نہیں ہوتا چنانچہ اگر کہا کہ تجھے طلاق ہے اور نیت تین یا دو طلاقوں کی تھی تو صرف ایک ہی طلاق ہوگی اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ اگر لفظ طلاق سے قید وغیرہ سے چھٹکارا پانے کی نیت ہو تو قانوناً اس نیت کا کچھ اعتبار نہ کیا جائے گا' ہاں شرعاً اس سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔

یہ مسائل اس صورت میں ہیں جبکہ لفظ طالق (طلاقن) استعمال کیا جائے لیکن اس کی بجائے مصدر طلاق استعمال کیا اور بیوی کو کہا کہ انت الطلاق یا انت طلاق (یعنی تو الطلاق ہے یا تو طلاق ہے) تب بھی اسی طرح ایک طلاق رجعی واقع ہوگی' در آنحالیکہ کوئی نیت نہ کی ہو یا ایک طلاق یا دو طلاق کی نیت کی ہو۔ بخلاف اس کے اگر تین طلاق کی نیت کی تو نیت کے مطابق طلاق ہو جائے گی۔ کیوں کہ لفظ طلاق یا الطلاق مصدر ہے۔ جو ایک کے لئے وضع کیا گیا ہے یا پھر اسم جنس ہے جو کثیر و قلیل سب پر صادق آتا ہے لہٰذا تشدید کا مفہوم اس سے وابستہ نہیں کیا جا سکتا۔ کیوں کہ 'دو' کا مفہوم ایک عدد

مخصوص ہے جو ایک کے منافی ہے۔ پس اس سے تین طلاق مراد لینا تو صحیح ہے، دو صحیح نہیں ہے۔

اب رہے کنایات سو کنایات کے اقسام اور ان کے متعلقہ احکامات سابقاً بتائے گئے ہیں۔ منجملہ ان کے یہ حکم ہے کہ کنایہ کے ان تمام الفاظ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔ کنایہ کے جن الفاظ کا ذکر پہلے ہو چکا ہے ان کے علاوہ اور الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ پھر ان میں بعض الفاظ ایسے ہیں جن سے بغیت نیت کے کچھ نہیں ہوتا۔ اب اگر ایسا کوئی لفظ بولا گیا اور طلاق کی نیت نہ کی گئی ہو پھر اس کے بعد دو یا تین کا عدد بولا جائے تو اس کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ لیکن اگر اس لفظ (کنایہ) سے طلاق کی نیت کی اور پھر لفظوں میں اس طلاق کی صفت بتا دی گئی تو جو نیت تھی اور جو کہا گیا وہی واقع ہوگا۔ مثلاً کسی نے کہا کہ تو 'بائن' (جدا ہونے والی) ہے۔ ساتھ ہی دو کہہ دیا یا تین اور 'بائن' کے لفظ سے طلاق کی نیت کی تو جو کچھ بھی نیت کی ہے وہی عائد ہوگا لیکن اگر لفظ بائن سے طلاق مراد لی اور ایک سے زیادہ تعداد میں طلاق کی نیت کی تو یہ نیت اگر دو کی تھی تو ایک ہی طلاق عائد ہوگی۔ البتہ اگر تین کی نیت کی تو تین طلاق واقع ہوگی اس کا سبب کنایات کی تیسری قسم کے بیان میں بتایا جا چکا ہے۔ وہاں پر ملاحظہ ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر طلاق صریح کو کسی صریح تعداد کے ساتھ وابستہ کیا' مثلاً کسی شخص نے بیوی سے کہا کہ تجھے دو طلاق یا تین طلاق ہے تو قدرتی طور پر اتنی ہی طلاق عائد ہوگی جس کی صراحت کی گئی۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جبکہ اس کی نیت کی گئی ہو مثلاً یوں کہا کہ تجھے طلاق ہے اور دو یا تین طلاق کی نیت کی تو وہی کچھ عائد ہوگا جو اس نے بیان کیا۔ لیکن اگر کوئی نیت نہیں کی تو ایک طلاق عائد ہوگی جیسا کہ طلاق صریح کے بیان میں سابقاً بتایا گیا اگر طلاق کے لفظ کو مکرر ادا کیا تو اس کی دو حالتیں ہوں گی۔ پہلی حالت یہ ہے کہ اس لفظ کو بغیر حرف عطف کے مکرر استعمال کیا ہو۔ دوسری حالت یہ ہے کہ حرف عطف درمیان میں لایا گیا ہو۔ پہلی حالت میں اس کے استعمال کی تین شکلیں ہوں گی۔

پہلی شکل یہ ہے کہ بیوی سے کہے کہ انت طالق' طالق' طالق (یعنی تجھے طلاق ہے طلاق ہے طلاق ہے) اس میں نہ صرف حرف عطف ہے نہ حرف شرط ہے۔ ایسی صورت میں یہ حکم ہے کہ اس سے ایک طلاق واقع ہوگی' درآنحالیکہ دوسری اور تیسری بار کہنے کا مقصد محض تاکید ہو۔ خواہ بیوی سے مباشرت ہو چکی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ ایسی صورت میں قسم کھا لینے پر اس شخص کی بات کو قانوناً تسلیم کیا جائے گا۔ اور یہی فتویٰ بغیر قسم کھائے دیا جائے گا۔ پھر اگر بیوی مباشرت شدہ ہے تو اس شخص کی بات مان لی جائے گی' اگرچہ پہلے قول اور دوسرے یا تیسرے قول میں لفظ 'طالق' کے درمیان فاصلہ ہو خواہ زیادہ فاصلہ ہو لیکن غیر مباشرت شدہ کی صورت میں دوسرا قول عاء دہو گا' سوا اس صورت کے جبکہ طلاق کا لفظ یکے بعد دیگرے بغیر فاصلہ کے ادا کیا ہو۔ اگر کھانسی وغیرہ کے آ جانے سے الفاظ طلاق کے درمیان فاصلہ ہو جائے تو اس سے کچھ حرج نہیں ہے۔ بعض مالکیہ کا مسلک یہی ہے۔ بعض اصحاب نے یہ شرط لگائی ہے کہ مباشرت شدہ اور غیر مباشرت شدہ کی صورت میں "طلاق" کے الفاظ پیوستہ یعنی یکے بعد دیگرے استعمال کئے جائیں اور ان کے درمیان کوئی فاصلہ نہ ہو چنانچہ اگر کہا کہ تجھے طلاق ہے اور کچھ دیر خاموش رہنے کے بعد پھر کہا کہ تجھے طلاق ہے اور اس کا کہنا یہ ہے کہ میں نے دوسری بار یہ لفظ (پہلے قول کی) تائید کی نیت سے کہا تھا تو اس کی بات نہیں مانی جائے گی اور اس صورت میں عورت اگر مباشرت شدہ ہے تو اس پر دو طلاق عائد ہو جائے گی اور اگر تین بار کہے تو تین طلاق عائد ہوگی اور اگر مباشرت نہ ہوئی ہو تو ایک طلاق بائن عائد ہوگی

کیوں کہ (بائنہ پر) دوسری طلاق نہیں پڑ سکتی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس شخص نے (تکرار سے تاکید کی نیت نہ کی ہو۔ بلکہ ایک بار طلاق کی نیت کی ہو یا کچھ نیت نہ کی ہو۔ ایسی صورت میں مباشرت شدہ کو تین طلاق ہو جائے گی خواہ وہ لفظ تین بار بیہم کہا گیا ہو یا درمیان میں فاصلہ ہوا ہو۔ لیکن اگر بیوی غیر مباشرت شدہ ہے اور یہ الفاظ مسلسل یکے بعد دیگرے متصلاً کہے ہوں تو تین طلاق واقع ہوگی اور اگر ان کے درمیان فاصلہ تھا تو ایک ہی طلاق عائد ہوگی کیوں یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ جب عورت بائنہ ہو جائے (یعنی زوجیت سے خارج ہو جائے) تو بعد کی شامل نہ ہوں گی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ لفظ طلاق بغیر کلمہ عطف کے مکرر لایا گیا ہو۔ اس کی بھی دو شکلیں ہیں۔ ایک شکل یہ ہے کہ (وقوع طلاق کو) ایک شرط کے ساتھ مشروط کیا ہو مثلاً بیوی سے کہا کہ "اگر زید کے ساتھ ایک لفظ بھی بولی تو تجھے طلاق ہے طلاق ہے طلاق ہے" ایسی صورت میں یہ حکم ہے کہ اگر اس تکرار سے نیت ایک ہی طلاق کی تھی تو ایک طلاق ہوگی۔ اگر ایک طلاق کو بار بار بتانے کی نیت نہ تھی بلکہ تین طلاق کی نیت کی یا کوئی نیت نہ تھی تو تین طلاق عائد ہوگی۔

دوسری شکل یہ ہے کہ طلاق کو متعدد اشیاء کے ساتھ مشروط کیا جائے مثلاً وہ کہے کہ اگر تو نے زید سے بات کی تو تجھ پر طلاق ہے۔ اس گھر میں گئی تو طلاق ہے۔ اپنے باپ کے ساتھ سفر میں گئی تو طلاق ہے۔ ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ (خلاف ورزی کی صورت میں) تین طلاق عائد ہو جائے گی۔ تاکید کی نیت بھی ہو تو کچھ فائدہ نہ ہوگا۔ کیوں کہ اس نے متعدد امور کا حلف اٹھایا ہے۔ دوسری حالت میں یعنی جبکہ طلاق کی تکرار حرف عطف کے ساتھ کی ہو۔ خواہ وہ حرف واؤ (یا اور) یا فا (بمعنی پس) یا ثم (یعنی پھر) ہو۔ مثلاً کہا کہ انت طالق و طالق و طالق یا کہا ثم طالق و طالق (یعنی تجھے طلاق ہے طلاق ہے اور طلاق ہے یا طلاق ہے پھر طلاق ہے اور طلاق ہے) تو اس طرح تین طلاقیں لازم ہو جائیں گی اور اس شخص کا یہ کہنا کہ اس تکرار سے پہلے جو طلاق کہی اس کی محض تاکید کی نیت ہے' تسلیم نہ کیا جائے گا۔ خواہ لفظ طلاق کو مسلسل یکے بعد دیگرے ادا کیا ہو یا ایسا نہ کیا ہو اور خواہ لفظ انت (تو) بار بار نہ کہا ہو جیسا کہ مثال میں ہے یا (اس لفظ) 'تو' کو بار بار کہا ہو۔ مثلاً "تجھے طلاق ہے اور تجھے طلاق ہے اور تجھے طلاق ہے" تاہم اگر بیوی غیر مباشرت شدہ ہے تو اس پر تین طلاقیں اس صورت میں پڑیں گی جب کہ اس لفظ 'طلاق' کو پے در پے بغیر فاصلہ کے ادا کیا گیا ہو۔ ورنہ ایک طلاق واقع ہوگی۔

واضح ہو کہ اگر طلاق ٹکڑوں میں دی جائے مثلاً یوں کہا کہ تجھے آدھی طلاق ہے یا طلاق کا ایک حصہ ہے تو اس سے پوری طلاق عاءد ہوگی اور اگر کہا کہ تجھ پر دو طلاقوں کا نصف ہے تو ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ دو طلاقوں کا آدھا ایک پوری طلاق ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کہا کہ تجھ پر ایک طلاق کا نصف (یعنی آدھی طلاق) ہے تب بھی ایک طلاق واقع ہوگی لیکن اگر اجزائے طلاق کا مجموعہ ایک طلاق سے زیادہ ہو جائے تو اس زیادتی کے مطابق دو یا زیادہ طلاقیں پڑ جائیں گی۔ چنانچہ اگر کہا کہ تجھے آدھی طلاق ہے اور ایک طلاق کی دو تہائی طلاق ہے تو دو طلاقیں عائد ہوں گی کیوں کہ نصف اور دو ثلث کا مجموعہ ایک سے زیادہ ہوتا ہے اسی طرح اگر کہا کہ تجھ پر ایک طلاق کے تین نصف (یعنی تین آدھی طلاقیں ہیں) تو دو طلاق عائد ہوگی کیوں کہ تین آدھی طلاقوں کا مجموعہ ایک پوری اور آدھی طلاق ہوتا ہے لہٰذا اس سے دو طلاق عائد ہوگی کیوں کہ

طلاق کے جزو سے پوری طلاق عائد ہوتی ہے۔ یہی صورت اس طرح کہنے کی ہے کہ تجھ پر ایک طلاق کی چار تہائیاں ہیں' کیوں کہ چار تہائیوں کا مجموعہ ایک پوری طلاق اور ایک تہائی طلاق ہوتا ہے وعلی ہذا القیاس۔

اگر حرف عطف کے ساتھ ایک طلاق کے اجزاء کا ذکر کیا جن کا مجموعہ ایک سے کم ہوتا ہے تو اس سے ایک طلاق لازم ہوگی مثلاً یوں کہا ہو کہ تجھ پر آدھی اور ایک تہائی طلاق ہے۔ لیکن اگر ہر جزو کے ساتھ ایک طلاق کی نسبت کی۔ اور یوں کہا کہ تجھے آدھی طلاق اور تہائی طلاق ہے تو ہر لفظ سے ایک طلاق واقع ہوگی اور اس طرح دو طلاقیں عائد ہوں گی وعلی ہذا القیاس ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی عبارت میں دونوں کسور (اجزاء) کی اضافت ایک طلاق کی گئی ہے۔ لہٰذا ایک طلاق ہوئی اور دوسری عبارت میں ہر کسر کو مستقل طلاق سے نسبت کی گئی ہے۔ لہٰذا اس عبارت میں طلاق کا ہر لفظ مستقل طور پر آیا ہے۔ لہٰذا ہر لفظ سے ایک طلاق واقع ہوگی۔ اگر کوئی حساب دان بیوی سے کہے کہ انت طالق واحدة فی واحدة (یعنی تجھے یکے در یکے طلاق ہے) تو ایک طلاق عائد ہوگی کیوں کہ ایک کو ایک سے ضرب دینے سے حاصل ضرب ایک ہی ہوتا ہے۔ اگر ''انت طالق واحدة فی اثنتین'' (یعنی تجھے یکے در دو طلاق ہے) اور وہ شخص حساب کا قاعدہ جانتا ہو تو دو طلاق لازم ہوگی کیوں کہ ایک کو دو سے ضرب دیا جائے تو حاصل ضرب (دو) ہوتا ہے۔ اگر وہ شخص حساب سے ناواقف ہے تو اس طرح کہنے سے تین طلاقیں عائد ہو جائیں گی۔ گویا اس نے یہ کہا کہ تجھے ایک اور دو طلاق ہے۔ اگر کہا کہ انت طالق اثنتین فی اثنتین (یعنی تجھ پر دو در دو طلاق ہے) تو اس پر تین طلاقیں عائد ہوں گی خواہ وہ حساب دان ہو یا نہ ہو۔

باقی رہا الفاظ کنایہ کے ساتھ تعداد کی نیت کرنے کا حکم سو اس کا بیان مفصل پہلے ہو چکا ہے' وہاں پر ملاحظہ ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر طلاق کے صریح الفاظ کے ساتھ کوئی تعداد بھی بتا دی تو وہی عائد ہوگی۔ چنانچہ اگر کہا کہ تجھ پر تین طلاق یا دو طلاق ہے تو اتنی ہی طلاق لازم ہوگی۔ اور کنایہ کے باب میں سابقاً بتایا گیا ہے کہ اگر کہا کہ ''انت طالق اکثر من واحدة'' (یعنی تجھ پر ایک طلاق سے زیادہ ہے) تو اس صورت میں جو نیت کی ہے وہی لازم ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر کہا کہ تجھ پر ایک طلاق ہے اور دو یا تین طلاق کی نیت کی تو نیت کے مطابق طلاق عائد ہوگی۔ اسی طرح اگر کہا کہ تجھ پر دو طلاق ہے اور نیت تین طلاق کی ہے تو تین طلاق ہو جائے گی۔ بعض اصحاب کی رائے ہے کہ اگر لفظ طلاق کو ایک یا دو کی تعداد سے وابستہ کیا تو اس سے زیادہ کی نیت لغو ہے اور الفاظ ظاہر کے مفہوم کے پیش نظر اس پر عمل کیا جائے گا۔ اس کی تفصیل کنایہ کے بیان میں آ چکی ہے۔ وہاں ملاحظہ ہو۔

اگر (طلاق کے لئے) لفظ طلاق کی تکرار کی اور کہا کہ انت طالق' انت طالق' انت طالق (یعنی تجھے طلاق ہے تجھے طلاق ہے تجھے طلاق ہے) یا صرف یہ کہا کہ تجھے طلاق ہے طلاق ہے طلاق ہے اور تجھے کا لفظ ہر بار نہیں کہا تو اس کی تین حالتیں ہوں گی:

پہلی حالت تو یہ ہے کہ ان ہی الفاظ کو پے در پے حرف عطف کے بغیر مکرر استعمال کیا جائے۔ بایں طور کہ دو عبارتوں کے درمیان کوئی فاصلہ نہ ہو بلکہ کلام ایسا ہو جسے عرف عام میں متصل کہتے ہیں۔ یعنی اگر گلے میں پھندا پڑ جائے یا آواز رک جانے یا لُکنت کے باعث فاصلہ ہو جائے تو اس کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ کیوں کہ اس قسم کا وقفہ عام طور پر

کلام کے تسلسل کے منافی نہیں کہا جاتا۔ لیکن وہ فیصلہ جس سے کلام مسلسل نہیں رہتا وہ یہ ہے کہ بولنے والا) کلام کے درمیان بالارادہ وقفہ کرے اور یہ سمجھا جائے کہ کلام منقطع ہوگیا ہے۔ ایسی حالت کی چار توجیہیں ہوسکتی ہیں۔

ایک توجیہ یہ ہے کہ پہلی بار جو انت طالق (یعنی تجھے طلاق ہے) کہا اسی کی تائید اور توثیق کے لئے دوسری تیسری بار اس نے کہا کہ تجھے طلاق ہے تجھے طلاق ہے ایسی صورت میں ایک طلاق ہوگی کیوں کہ دوسری اور تیسری بار کہنے سے پہلی ہی بات کا کہنا مقصود ہے۔ کوئی نئی طلاق نہیں دی۔ اور اس طرح کی تاکید تمام زبانوں میں معتبر ہے۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ صرف دوسری بار کہنے کو تاکید خیال کیا جائے اور تیسری بار جو کہا اس سے ایک اور طلاق کی نیت ہو۔ یا کوئی نیت نہ ہو۔ ایسی صورت میں دو طلاقیں عائد ہوں گی۔ ایک طلاق پہلی بار کہنے سے اور دوسری طلاق تیسری بار کہنے سے، جس میں ایک اور طلاق کی نیت کی گئی یا کوئی نیت نہ تھی۔ رہا دوسری بار کہنے کا سوا سے شمار میں نہیں لایا جائے گا کیوں کہ اس سے پہلی بار جو کہا اس کی تاکید پیش نظر تھی۔

تیسری توجیہ یہ ہے کہ تیسری بار کہنے سے دوسری بار کہنے کی تاکید کا ارادہ رہا ہو۔ بایں طور کہ پہلی بار اور دوسری بار کی عبارت سے طلاق کی نیت ہو یا کوئی نیت نہ ہو اور تیسری بار جو کہا وہ دوسری بار کہنے کی توثیق کے لئے تھا ایسی صورت میں بھی پہلی اور دوسری عبارت کی بنا پر دو طلاقیں عائد ہوں گی اور تیسری بار کی عبارت لغو متصور ہوگی کیوں کہ وہ محض تاکید کی نیت سے کہی گئی۔

چوتھی توجیہ یہ ہے کہ پہلی بار جو کہا اس کی تائید تیسری بار کہنے سے کی گئی اور دوسری بار جو کہا وہ پہلے قول کی تاکید میں نہ تھا بلکہ طلاق کی نیت تھی یا کوئی نیت نہ تھی۔ پھر پہلی بار کی توثیق اس نے صرف تیسری بار کہہ کر کی ایسی صورت میں تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔ کیوں کہ پہلی عبارت جس کی تاکید پہلی بار کی عبارت سے کی گئی دونوں کے درمیان دوسری عبارت کا فاصلہ ہوگیا۔ (لہٰذا تینوں عبارتیں تین طلاقوں کی حامل ہوں گی)۔

(تکرار طلاق کی) دوسری حالت یہ ہے کہ مکرر عبارتیں بغیر کلمہ عطف کے ہوں اور انہیں یکے بعد دیگرے (بلا فصل) نہ بولا گیا ہو۔ بایں طور کہ پہلے اور بعد والے الفاظ کے درمیان کوئی فاصلہ (درمیان میں آنے والا لفظ یا وقفہ) آیا ہو۔ اور بالعموم یہ خیال کیا جائے کہ یہ کلام مسلسل نہیں ہے۔ اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ ہر عبارت کے درمیان لفظ انت (یعنی تجھے) لا کر یوں کہا جائے کہ "انت طالق انت طالق' انت طالق' (یعنی تجھے طلاق۔ تجھے طلاق۔ تجھے طلاق ہے) اور ہر دو عبارتوں کے درمیان وقفہ خاموشی ہو جس سے بالعموم یہ خیال کیا جائے کہ اس نے ہر عبارت کو پہلی عبارت سے الگ کر کے ادا کیا ہے۔ ایسی صورت میں تین طلاقیں عائد ہوں گی۔ اگر وہ شخص کہے کہ باوجود فاصلہ اور توقف کے اس کا مقصد تاکید تھا تو یہ بات قانوناً تسلیم نہیں کی جائے گی۔ باقی رہا اللہ اور اس کے درمیان کا معاملہ سو وہ اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ انت طالق (تجھے طلاق ہے) کی تکرار میں لفظ انت (یعنی تجھے) مکرر نہ کہا جائے۔ چنانچہ اگر (کسی نے بیوی سے) کہا کہ انت طالق پھر بہت دیر خاموش رہا اس طرح کہ ایسی خاموشی کو بالعموم کلام کا منقطع ہو جانا کہا جاتا ہے اور پھر اس نے لفظ طالق (طلاق ہے) کہا اور تجھے نہیں کہا تو اس سے ایک طلاق ہوگی۔ کیوں کہ شافعیہ کے

نزدیک طالق (طلاق ہے) کہنے سے کچھ نہیں ہوتا جب تک کہ انت (تجھے) نہ کہا جائے جیسا کہ ''لفظ طلاق کی اضافت عورت کی طرف کرنے'' کے بیان میں بتایا جائے گا۔ پس ایسی صورت میں دوسری اور تیسری عبارت پہلی عبارت سے الگ ہوگئی اور لفظ 'انت' (تجھے) کو جو پہلی عبارت میں آیا ہے اس پر ٹھونسا ممکن نہیں ہے بخلاف اس صورت کے جب کہ تمام عبارت متصل ہو۔ ایسی حالت میں دوسری اور تیسری بار جو طلاق کا لفظ استعمال ہوا وہ پہلی بار کے استعمال کا دوبارہ ذکر متصور ہوگا۔

(تکرار طلاق کی) تیسری حالت یہ ہے کہ کلمہ طلاق کو حرف عطف کے ساتھ دہرایا جائے اس کی بھی دو صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص کہے انت طالق وطالق وطالق (یعنی تجھے طلاق ہے اور طلاق ہے اور طلاق ہے) ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ اگر اس (قول) کے ساتھ کوئی نیت نہ ہو یا تین طلاق کی نیت ہو تو تین طلاقیں ہو جائیں گی اسی طرح اس صورت میں بھی جبکہ پہلی بار کے قول کی تاکید دوسرے اور تیسرے قول سے یا کسی ایک قول سے کی جائے تو اس سے تین طلاقیں عائد ہوں گی۔ تیسرے قول کو دوسرے قول کی تائید تصور کیا جائے تب بھی درست ہے اور دو طلاقیں عائد ہوں گی۔ ان دونوں حالتوں میں فرق یہ ہے کہ انت طالق (تجھے طلاق ہے) میں حرف عطف نہیں ہے اور دوسری اور تیسری بار (لفظ طلاق) حرف عطف کے ساتھ آیا ہے اور حرف عطف کے ساتھ آنے میں دونوں یکساں ہیں لہٰذا وہ پہلی عبارت سے جدا ہیں اور ان دونوں میں سے کسی کو بھی عبارت اول کی تاکید قرار دینا درست نہیں ہے۔ البتہ ان دونوں میں سے دوسرے لفظ سے پہلے قول کی تاکید ہو سکتی ہے بایں لحاظ کے اس کے ساتھ جو 'واؤ' آیا ہے اس نے اس دوسرے کو پہلے کا جزو بنا دیا پس تیسری بار جو طلاق کا لفظ آیا ہے وہ پورا مع 'واؤ' کے اس سے پہلے کے پورے لفظ طلاق کی یعنی طلاق مع واؤ کی تاکید ہے (گویا وطلاق وطلاق یعنی اور طلاق اور طلاق جو آیا ہے وہ ایک طلاق ہوئی۔ اور پہلی عبارت کی طلاق علیحدہ ہوئی۔ پس دو طلاق ہوگئی)۔

دوسری صورت یہ ہے کہ تکرار عبارت میں عطف بغیر واؤ کے ہو مثلاً یوں کہا جائے **انت طالق فطالق** یا (ف کی بجائے) ثم طالق وغیرہ کہا جائے (یعنی مجھے طلاق ہے، پس طلاق ہے، پس طلاق ہے یا پھر طلاق ہے وغیرہ)۔ اس صورت میں اگر وہ شخص کہے کہ اس تکرار سے نیت تاکید کی ہے تو اسے قانوناً تسلیم نہ کیا جائے گا۔ رہا شرعاً سو یہ معاملہ اس کا اللہ کے ساتھ ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر تاکید کی نیت کی تو ایک طلاق عائد ہوگی اور معاملہ اللہ کے سپرد ہے۔

واضح ہو کہ یہ تمام مسائل اس صورت میں ہیں کہ بیوی مباشرت شدہ ہو اگر مباشرت نہ ہوئی ہو تو ایک طلاق سے زیادہ عائد نہ ہوگی، کیوں کہ پہلی ہی طلاق میں وہ زوجیت سے خارج ہو جائے گی اور (جب بیوی نہ رہی تو) اب طلاق نہیں دی جاسکتی۔

اگر ٹکڑوں میں طلاق دی اور یوں کہا کہ تجھ پر تھوڑی سی طلاق۔ یا طلاق کا ایک حصہ ہے یا آدھی طلاق ہے تو اس سے پوری طلاق عائد ہوگی۔ کیوں کہ طلاق کے ٹکڑے نہیں کیے جاسکتے۔ اگر کہا کہ تجھ پر دو طلاقوں کی آدھی طلاق ہے تو ایک طلاق ہوگی۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ کہا کہ تجھ پر دو آدھی طلاقیں ہیں ایک طلاق ہوگی۔ اور اگر کہا کہ تجھ پر ایک طلاق کی آدھی اور اس کی تہائی طلاق ہے اور ضمیر (اس کی) کا مرجع لفظ طلاق ہے (تب بھی ایک طلاق ہوگی) اگر ہر

ایک جزو سے جداگانہ طلاق مراد لیا تو اس صورت میں نیت کے مطابق عمل ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ یوں کہے کہ تجھ پر ایک طلاق کا نصف اور ایک طلاق کی تہائی ہے تو اس صورت میں دو طلاقیں عائد ہوں گی۔ کیوں کہ کلمہ عطف کو لانے سے دونوں اجزاء کا ایک دوسرے سے مختلف ہونا پایا جاتا ہے اور دونوں کی اضافت 'طلاق' کے ساتھ کرنے سے وہ دو مختلف طلاقوں کے اجزاء ہو جاتے ہیں۔

اگر کہا کہ انت طالق طلقةً فی طلقة (یعنی تو طلاق در طلاق کی مطلقہ ہے) تو اس سے ایک طلاق واقع ہوگی خواہ حساب کے قاعدہ کو ملحوظ رکھ کر کہا ہو یا (لفظ فی سے) معنیٰ ظرف مراد لئے ہوں۔ یا بولنے کے وقت کچھ ارادہ نہ رہا ہو۔ لیکن اگر لفظ 'فی' (یعنی در) کے معنے مع (یعنی ساتھ) کے لئے ہوں تو طلاق عائد ہوگی اور 'فی' کا لفظ (یعنی ساتھ) کے معنے سے استعمال ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وادخلو فی امم (یعنی امتوں میں داخل ہو جاؤ) یعنی امتوں کے ساتھ شامل ہو جاؤ۔

اگر کہا کہ انت طالق فی ثنتین (یعنی تجھ پر یکے در دو طلاق ہے) اور اس سے ارادہ ایک کو دو کے ساتھ ملانے کا کیا تو تین طلاقیں ہوں گی اور یہ کہنا ایسا ہوگا جیسے یہ کہنا کہ "انت طالق واحدة مع اثنتین" (یعنی تجھ پر ایک کے ساتھ دو طلاقیں ہیں)۔ اور اگر اس سے حساب کی اصطلاح مدنظر تھی اور وہ حساب کے قاعدوں سے واقف ہے تو دو طلاقیں ہوں گی۔ کیوں کہ ایک کو دو سے ضرب دینے کا حاصل دو ہوتا ہے۔ اگر وہ شخص حساب کے قاعدہ سے نابلد ہے یا اس نے دو کو ایک کا ظرف قرار دینے کی نیت کی تھی یا کچھ نیت نہ تھی تو ایک طلاق ہوگی۔ اور اگر کہا کہ تجھ پر تین آدھی طلاقیں ہیں تو دو طلاق عائد ہوگی کیوں کہ تین آدھی طلاقوں کا مجموعہ ایک پوری طلاق اور آدھی طلاق ہوتا ہے اور یہ بتایا جا چکا ہے کہ آدھی طلاق کہنے سے پوری طلاق عائد ہوتی ہے۔ کیوں کہ طلاق کے اجزاء نہیں ہوتے۔

واضح ہو کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تجھے طلاق ہے ساتھ ہی اپنی دو یا تین انگلیوں سے اشارہ کیا۔ ایسی صورت میں (دو یا تین ہوں گی) یا تو اشارہ (کی تعین) کے لئے کوئی لفظ استعمال کیا ہوگا کہ انت طالق هکذا (یعنی تجھ پر اتنی طلاقیں ہیں) یا کوئی لفظ نہ کہا ہوگا۔ اب اگر یوں کہا ہے کہ تجھ پر اتنی طلاقیں ہیں یا ایسی بات کہی جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا ارادہ طلاق کی جانب اشارہ کرنا ہے۔ مثلاً اپنی انگلیوں کی طرف التفات کیا ہو تو جتنی تعداد کی طرف اشارہ کیا ہے اتنی طاقتیں پڑ جائیں گی' خواہ اشارہ ایک طلاق کا ہو یا زیادہ کا۔ اس حالت میں اس کی نیت کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ کیوں کہ ایسا اشارہ جس سے تعداد بتائی جائے وہ صراحت ہے اور اس میں نیت کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ لیکن اگر اس کی عادت بھی یہ ہے کہ جب کلام کرتا ہے تو انگلوں کو بلند کر لیتا ہے اور اسی عادت کی بنا پر اس نے انگلی کو کشادہ کیا تو یہ اشارہ واضح متصور نہ ہوگا۔ اگر ایک شخص نے اپنی دو انگلیوں کو بھینچ لیا اور تین انگلیاں کھول دیں اور کہنے لگا کہ اس کا ارادہ بن انگلیوں سے اشارہ کرنے کا تھا اور اس کے لئے قسم کھا لی تو قانوناً اس کی بات کو تسلیم کر لیا جائے گا۔ اگر انگلیوں کو بغیر کھولے ہتھیلی سے اشارہ کیا تو ایک طلاق لازم ہو جائے گی۔ اگر کہا انت طلاق (تو طلاق ہے) اور طالق (یعنی طلاق پانے والی) نہیں کہا تو اس سے کچھ نہ ہوگا اگرچہ طلاق کی نیت کی ہو کیوں کہ طلاق پر دلالت کرنے والی کوئی بات نہیں ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ بیوی سے کہا کہ انت ثلاثاً (یعنی تجھ پر تین ہے) اور اس سے تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاقیں لازم ہو

جائیں گی' کیوں کہ تین کا لفظ ظاہر کرتا ہے کہ اس عبارت میں طلاق کا لفظ محذوف ہے اور گویا یوں کہا کہ تجھے تین طلاق ہے' لیکن اگر محض تین انگلیوں سے اشارہ کرتے ہوئے کہا ھکذا (یعنی اتنی) اور طلاق کا لفظ نہیں کہا) تو محض لفظ ھکذا سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ یہاں پر کوئی لفظ محذوف ہے جسے مقدر ماننا ممکن ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر طلاق کی صفت صراحۃً کسی عدد سے بیان کر دی تو وہ تعداد عائد ہو جائے گی' چنانچہ اگر کہا کہ تجھے تین طلاق ہے تو تین طلاق ہو جائیں گی اسی طرح اگر تعدد کی نیت کی اور تعداد کی صراحت نہیں کی (تب بھی نیت کے مطابق طلاق ہو جائے گی)۔ اگر کہا کہ انت طالق یا انت الطلاق یا انت طالق الطلاق (یعنی تجھے طاق ہے یا تو طلاقن ہے یا تو طلاق سے طلاق یافتہ ہے) اور اس سے دو طلاقوں یا تین کی نیت کی تو جو نیت کی وہی طلاق عائد ہوگی۔ یعنی اگر ایک کی نیت کی تو ایک ایک طلاق لازم ہوگی اور اگر کوئی نیت نہیں کی تب بھی ایک طلاق واقع ہوگی۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر کہا کہ انت طالق (تو طلاق یافتہ ہے) اور اس سے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس سے ایک طلاق واقع ہوگی' کیوں کہ لفظ طلق (طلاق یافتہ) کہنے سے نہ تعداد طلاق ظاہر ہوتی ہے اور نہ بائن (خارج از نکاح ہونا ثابت ہوتا ہے) لہٰذا اس سے ایک طلاق واقع ہوگی اور اس نے جو نیت کی اس کا یہ لفظ متحمل نہیں ہے اور فضول ہے۔ اسی طرح اگر کہا کہ تجھے تین طلاق ہے۔ اور نیت ایک طلاق کی کی ہو تو اس سے تین طلاقیں عائد ہوں گی کیوں یہ الفاظ اس نیت کے متحمل نہیں ہیں۔

اگر لفظ طلاق کی تکرار بغیر حرف عطف کے کی مثلاً بیوی سے کہا کہ انت طالق طالق طالق (تو طلاق یافتہ طلاق یافتہ' طلاق یافتہ ہے) اور دوسرے قول سے پہلے قول کی اور تیسرے سے دوسرے اور پہلے قول کی تائید کا ارادہ کیا تو ایک طلاق واقع ہوگی بشرطیکہ یہ کلام متصل ہو یعنی طالق طالق طالق (یکے بعد دیگر) کہا اور درمیان میں توقف نہیں کیا۔ لیکن اگر اتنا توقف کیا کہ اس میں (اور کچھ کلام کرنا) ممکن تھا لیکن کلام نہیں کیا تو تاکید کی نیت سے کچھ فائدہ نہ ہوگا۔ پس اگر کسی نے اپنی مباشرت شدہ بیوی سے کہا کہ تجھے طلاق ہے' اور پھر اتنی دیر خاموش رہا کہ دوسری بار پھر کہہ سکتا تھا لیکن نہیں کہا اور توقف کے بعد کہا کہ تجھے طلاق ہے' تو اس سے دو طلاقیں پڑ جائیں گی۔ اگر بیوی غیر مباشرت شدہ ہے تو اسے صرف ایک طلاق پڑے گی' کیوں کہ پہلی طلاق کے بعد ہی وہ زوجیت سے خارج ہو جائے گی اور اجنبی ہوگی تو اب اسے طلاق نہیں دی جا سکتی۔ اگر کہا کہ" انت طالق انت طالق انت طالق "(یعنی تو طلاق یافتہ ہے تو طلاق یافتہ ہے یا تو طلاق یافتہ ہے) اور تیسری بار کہنے سے صرف دوسری بار کہنے کی تاکید مقصود ہو تو یہ درست ہے اور پہلی اور دوسری بار کی عبارت کی بنا پر دو طلاقیں عائد ہوں گی۔ اگر تیسرے قول سے پہلے قول کی تاکید کا ارادہ کیا اور دوسرے قول کو نظر انداز کر دیا تو یہ درست نہ ہوگا۔ بلکہ تین طلاقیں عائد ہو جائیں گی۔ کیوں کہ تاکیدی قول جو تیسرا ہے اور جس قول کی تائید مقصود ہے وہ پہلا قول ہے ان دونوں کے درمیان دوسرے قول کا فاصلہ آ گیا ہے۔ البتہ اگر پہلے قول کی تاکید دوسرے قول اور پھر تیسرے قول سے کی جانے کی نیت ہو تو یہ تاکید صحیح ہے کیوں کہ درمیان میں کوئی غیر متعلقہ فاصلہ نہیں ہے اگر تاکید کی (فی الجملہ) نیت ہے لیکن دوسرے قول سے پہلے کی اور تیسرے قول سے دوسرے کی تاکید کا ارادہ نہیں ہے بلکہ بلا کسی ارادہ کے کہا ہے تو اس شخص کا یہ دعویٰ مان لیا جائے گا اور ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر سرے سے تاکید کی نیت ہی نہیں کی اور دوسرے اور تیسرے قول سے طلاق کی نیت کی تو اب تین طلاقیں عائد ہوں گی اسی طرح اگر طلاق دینے کا ارادہ نہیں تھا بلکہ بغیر کسی نیت کے لفظ طلاق کی

تکرار کی جو کچھ کہا ہے وہی عائد ہو جائے گا۔ (یعنی جتنی بار کہا اتنی طلاق پڑ جائے گی)۔

یہ مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ ایک قول کی تکرار حرف عطف کے بغیر کی گئی ہو لیکن اگر حرف عطف کے ساتھ (لفظ طلاق کی) تکرار کی اور یوں کہا کہ انت طالق، وطالق، وطالق (یعنی تو طلاق یافتہ اور طلاق یافتہ ہے) اور دوسرے اور تیسری قول سے پہلے ہی قول کی تائید کا ارادہ کیا تو یہ درست نہ ہوگا۔ ہاں تیسرے قول سے دوسرے قول کی تاکید ہو تو درست ہے۔ کیوں کہ پہلا قول حرف عطف کے بغیر ہے بخلاف دوسرے اور تیسرے قول کے ان دونوں کے ساتھ حرف عطف ہے۔ لہٰذا دونوں اقوال مساوی ہیں اور ایک کی تائید دوسرے سے ہو سکتی ہے بایں لحاظ نمط کہ تیسرا قول پورا یعنی ''اور طلاق یافتہ'' تاکید ہو دوسرے قول پورے یعنی ''اور طلاق یافتہ'' کی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ (حرف واؤ کی بجائے) حرف فا (یعنی پس) اور یا حرف ثم (یعنی پھر) کا استعمال کیا جائے مثلاً کہا انت طالق فطاق فطاق یا ثم طالق ثم طالق (یعنی تو طلاق یافتہ ہے پس طلاق یافتہ ہے۔ پس طلاق یافتہ ہے یا پھر طلاق یافتہ پھر طاہر طلاق یافت ہے کہ اس میں بھی اگر دوسرے قول سے یا تیسرے قول سے پہلے کی تاکید کا ارادہ کیا تو یہ نیت درست نہ ہوگی بلکہ تین طلاقیں عائد ہوں گی ہاں اگر تیسرے قول سے دوسرے کی تائید کا ارادہ ہو تو درست ہے اور دو طلاقیں عائد ہوں گی۔ کیوں کہ یہ دونوں یعنی دوسرا اور تیسرا قول بایں لحاظ کہ وہ (دونوں اقوال) حرف عطف پر مشتمل ہے مساوی ہیں بخلاف پہلے قول کے کہ اس میں حرف عطف نہیں ہے۔ لہٰذا اس قول کی تائید ایسے قول سے نہیں ہو سکتی جس کے ساتھ حرف عطف ہوں۔ اب اگر حرف عطف کے لحاظ سے دونوں عبارتیں مختلف ہوں یعنی ایک کے ساتھ کلمہ عطف ''واؤ'' ہو اور دوسری کے ساتھ ''فا'' ہو اور یوں کہا جائے کہ انت طالق و طالق فطالق یا ثم طالق (یعنی تو طلاق یافتہ اور طلاقؒ یافتہ پس طلاق یافتہ یا پھر طلاق یافتہ ہے) تو اس صورت میں دوسرے قول کی تاکید تیسرے قول سے درست نہ ہوگی' کیوں کہ دونوں کی عبارت مساوی نہیں ہے۔ یعنی دوسری عبارت میں حرف عطف 'واؤ' ہے اور تیسری میں 'فا' یا ثم (یعنی پس یا پھر)۔ حالانکہ تاکید پہلے جیسے الفاظ کی تکرار ہی سے ہو سکتی ہے۔

اگر جزوی طلاق دی مثلاً بیوی سے کہا کہ تجھے تھوڑی سی طلاق ہے یا ایک طلاق کے لاکھوں حصے کی طلاق ہے۔ یا آدھی طلاق ہے تو (بہر صورت) پوری طلاق واقع ہوگی۔ کیوں کہ طلاق کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ اور جزو کہنے سے کل عائد ہوتا ہے اگر کہا کہ تجھ پر ایک طلاق کی دو نصف طلاقیں ہیں تو یہ پوری طلاق ہوگی اور یہ کہنا ایسا ہے جیسے یہ کہنا کہ تجھے دو طلاقوں کی آدھی طلاق ہے (یعنی ایک طلاق) اور اگر کہا کہ تجھ پر دو طلاقوں کی آدھی آدھی طلاق ہے تو بایں جہت کہ ہر طلاق کا نصف پوری طلاق ہوتا ہے یوں کہنا گویا یہ کہنا ہے تو بدیں جہت کہ ہر طلاق کا نصف پوری طلاق ہوتا ہے یوں کہنا گویا یہ کہنا ہے کہ تجھ پر دو طلاقیں ہیں۔ اگر کہا کہ تجھ پر دو طلاقوں کی تین نصف طلاقیں ہیں تو اس سے تین طلاقیں عائد ہوں گی کیوں کہ دو طلاقوں کی تین نصف طلاقیں ہیں تو اس سے تین طلاقیں عائد ہوں گی کیوں کہ دو طلاقوں کا نصف ایک پوری طلاق ہے اور اس نے تین نصف طلاقیں کہیں تو گویا یوں کہا کہ تجھ پر تین طلاقیں ہیں۔

اگر طلاق کے اجزاء کے جدا جدا ذکر حرف عطف کے ساتھ کیا تو ہر جزو سے ایک طلاق واقع ہوگی۔ اگر حرف عطف کے بغیر اجزاء کا ذکر کیا تو ایک طلاق عائد ہوئی خواہ اجزاء کی اضافت ضمیر کی طرف کی ہو (جس کا مرجع لفظ طلاق

طلاق کو کسی وقت یا جگہ کی طرف منسوب کرنے کا بیان

اگر کسی نے طلاق کی اضافت وقت کی طرف کی۔ مثلاً یوں کہا کہ تجھے تیرے شہر میں۔ یا مصر میں طلاق ہے۔ تو اس طرح کہنے سے طلاق پڑنے کے مسائل مختلفہ کی رو سے تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

ہے) یا خود لفظ طلاق کی طرف کی ہو۔ پس اگر کہا کہ تجھے آدھی طلاق' اس کی تہائی طلاق۔ اس کا چھٹا حصہ طلاق ہے تو ایک طلاق لازم ہوگی۔ اسی طرح اگر کہا کہ تجھے آدھی طلاق تہائی طلاق' چھٹا حصہ طلاق ہے تب بھی ایک طلاق لازم ہوگی۔ اگر بیوی سے کہا کہ تجھ پر ایک طلاق کی آدھی طلاق ہے تو اس سے ایک طلاق لازم ہوگی۔ کیوں کہ اگر عطف نہ ہو تو دوسرا قول عین پہلا قول یا اس پہلے قول کا ایک جزو ہوتا ہے اور اگر ان اجزاء سے متعدد طلاقوں کی نیت کی تو جو نیت ہو وہی طلاق عائد ہوگی اگر کہا کہ تو ایک طلاق کا آدھا ایک طلاق کا تہائی اور ایک طلاق کا چھوٹا حصہ طلاق یافتہ ہے تو اس سے تین طلاق پڑ جائیں گی کیوں کہ درمیان میں حرف عطف آ گیا ہے۔ جس سے مراد پہلے اور دوسرے میں مغایرت پائی جاتی ہے۔

اگر کہا کہ تجھ پر ایک سے تین طلاق ہے تو دو طلاقیں لازم ہوں گی کیوں کہ از روئے لغت غایت کے بعد جس چیز کا ذکر ہو وہ اس سے پہلے میں شامل نہیں ہوئی۔ سوا اس صورت کے جب کہ لفظ الیٰ (یعنی تک) مع (یعنی ساتھ) کے معنوں میں مستعمل نہ ہو۔ اگر مع (ساتھ) کے معنے کا احتمال ہو تو شک پیدا ہوتا ہے' اور شک کی صورت میں طلاق واقع نہیں ہوتی اگر کہا کہ انت طالق مابین واحدة و ثلاث (یعنی تجھ پر ایک سے تین کے درمیان طلاق ہے) تو دو طلاق واقع ہوگی کیوں کہ وہ ایک اور تین کے درمیان (کا عدد) ہے۔ اور اگر کہا انت طالق طلقة فی ثنتین (یعنی تو یکے در دو کی طلاق یافتہ ہے)۔ اس میں اگر لفظ فی (یعنی در بمعنی 'میں') سے مع (یعنی ساتھ) کے معنی مراد لئے ہیں تو تین طلاقیں عائد ہوں گی کیں کہ صرف 'فی' 'مع' کے معنوں میں بھی آتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے فادخلی فی عبادی (میرے بندوں میں داخل ہو جا) یعنی میرے بندوں کے ساتھ مل شامل ہو جا۔ اگر لفظ فی ('یا 'در') کے وہ معنے لئے جو اہل حساب میں معروف ہیں تو دو طلاقیں ہوں گی کیوں کہ (طلقة فی ثنتین یا یکے در دو کے معنے ایک کو دو سے ضرب دینے کے ہیں ایک کو دو سے ضرب دینے کا حاصل دو ہے۔ اب خواہ وہ شخص علم حساب کو جانتا ہو یا نہ جانتا ہو لیکن نیت یہی رہی ہو۔ اگر وہ شخص علم حساب سے واقف ہونے کے باوجود کہتا ہے کہ میرا ارادہ ایک طلاق کا ہے تو اس کی بات کو تسلیم کر لیا جائے گا۔ اگر کوئی نیت نہیں کی اور وہ شخص حساب دان ہے تو دو طلاقیں واقع ہوں گی ورنہ ایک طلاق واقع ہوگی۔

اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تجھے اتنی طلاق ہے۔ ساتھ ہی اس نے اپنے ہاتھ کی تین انگلیاں کھولیں اور دو کو بھینچ لیا تو اس پر تین طلاق پڑ جائے گی اگر وہ شخص کہے کہ میں نے اشارہ بند انگلیوں سے کیا ہے تو اس کی بات تسلیم کی جائے گی اور دو طلاقیں عائد ہوں گی اور اگر اس نے تمام پانچوں انگلیاں کھول کر اشارہ کیا تو ایک طلاق عائد ہوگی اور یہ اشارہ انگلیوں کا نہیں بلکہ ہاتھ کا متصور ہوگا۔ کیوں کہ طلاق کی زیادہ سے زیادہ تعداد تین ہے اگر اتنی کا لفظ نہیں کہا بلکہ انگلیوں سے صرف اشارہ کیا تو ایک طلاق عائد ہوگی۔

یہ تمام مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ کوئی نیت نہ رہی ہو۔ ورنہ جو نیت کی اسی کے مطابق طلاق عائد ہوگی۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ طلاق کو جس وقت سے منسوب کیا جائے یا تو زمانہ مستقبل ہوگا یا وہ زمانہ حال یا ماضی کا ہوگا۔

اور وقت کے ساتھ طلاق کی نسبت کبھی ایک ہی زمانہ کے ساتھ ہوگی اور کبھی دو زمانوں کے ساتھ۔ زمانہ مستقبل سے طلاق کو منسوب کرنے کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص بیوی سے کہے کہ انت طالق غداً (تجھے کل (آئندہ) سے طلاق ہے) ایسی صورت میں کل کے دن کا کوئی حصہ آتے ہی یعنی طلوع صبح کے ساتھ ہی وہ عورت طلاق یافتہ ہو جائے گی۔ اب اگر وہ کہے کہ میں نے دن کے آخر ہونے کی نیت کی تھی تو قانوناً اسے تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ دینی اعتبار سے اس کی بات مانی جاسکتی ہے۔ اس کے برخلاف اگر کسی نے کہا کہ انت طالق فی الغد (یعنی اگلے دن کے اندر تو طلاق یافتہ ہوگی) اور نیت دن کے آخری حصہ کی ہو تو قانوناً اور شرعاً اسے تسلیم کرلیا جائے گا۔ کیوں کہ اس میں لفظ ''فی'' (اندر) جو آیا ہے اس کے مفہوم میں اگلے دن کا کوئی بھی حصہ شامل ہے۔ لہٰذا دن کے آخری حصہ کی نیت بھی تسلیم کی جاسکتی ہے۔

طلاق کی نسبت دو زمانوں یعنی حاضر و مستقبل سے کرنے کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کہے کہ انت طالق غداً الیوم (یعنی تو کل۔ آج طلاق یافتہ ہے) یعنی دونوں وقتوں کے درمیان حرف عطف نہیں ہے۔ ایسی حالت میں جو لفظ پہلے کہا اس کا اعتبار ہوگا اور دوسرا لفظ لغو متصور ہوگا۔ پس اگلے روز طلاق پڑے گی اگر (اس کے برعکس) کہا کہ انت طالق الیوم غداً (تجھے آج، کل طلاق ہے) تو اسی روز طلاق پڑ جائے گی۔ اگر حرف عطف کے ساتھ کہا کہ تجھے آج اور کل طلاق ہے تو اس سے صرف ایک طلاق واقع ہوگی، کیوں کہ اگرچہ حرف عطف جدا جدا طلاقوں کا متقاضی ہے۔ لیکن اس عبارت کی رو سے اگر آج طلاق پڑ گئی تو اسی طلاق کی بنا پر وہ کل بھی طلاق یافتہ متصور ہوگی اور اگلے روز طلاق ہونے کے کچھ معنے نہیں۔ اس کے برعکس اگر کہا کہ تجھے کل اور آج طلاق ہے تو دو طلاقیں عائد ہوں گی۔ کیوں کہ جو طلاق کل پڑنے والی ہے اس سے آج کی طلاق لازم نہیں ہوتی (آج والی طلاق دوسری طلاق ہے)۔ اسی طرح اگر کہا کہ تو رات اور دن طلاق یافتہ ہے تو اس سے ایک طلاق ہوگی، کیوں کہ جسے رات کو طلاق ہوئی اس سے اگلے روز بھی وہ طلاق یافتہ ہی ہوگی۔ لیکن اگر کسی نے رات کو کہا کہ تجھے دن اور رات کو طلاق ہے تو اس سے دو طلاقیں عائد ہوں گی۔ کیوں کہ دن کو جو طلاق ہوگی اس سے رات کی یہ طلاق عائد نہیں ہوتی۔ (بلکہ یہ دوسری طلاق ہے) کیوں کہ یہ طلاق کل والی طلاق سے پہلے دی گئی ہے۔ اسی طرح اگر کہا کہ تجھے آج اور مہینے کے شروع میں طلاق ہے تو اس سے ایک طلاق ہوگی کیوں کہ یہ پہلے بتایا گیا ہے کہ آج کی طلاق آج کے بعد کی بھی طلاق ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر طلاق کو دو اوقات زمانہ حاضر و مستقبل سے نسبت دی گئی اور زمانہ حاضر پہلے بولا گیا تو ایک ہی طلاق ہوگی کئی طلاقیں نہ ہوں گی جیسے آج اور کل، کہنے کی صورت میں۔ یا اس رات کا جس میں طلاق دی گئی اور اس کے بعد کا ذکر کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ لیکن اگر پہلے زمانہ مستقبل کا ذکر کیا تو دو طلاقیں ہو جائیں گی۔ کیوں کہ مستقبل کی طلاق سے آج کی طلاق لازم نہیں ہوتی (کیوں کہ آج کی طلاق یافتہ مستقبل کی طلاق یافتہ بھی ہو جاتی ہے) تاہم اگر کسی نے کہا کہ ''تجھے آج طلاق ہے اور جب اگلا دن آئے گا تب طلاق ہے'' تو دو طلاقیں عائد ہوں گی۔ ایک طلاق آج اور دوسری اگلا دن آنے پر کیوں کہ اس شخص نے لفظ 'جب' (حرف شرط) استعمال کر کے دوسرے طلاق کو اگلے دن کے آنے سے مشروط کیا اور پھر اسے ''آج طلاق ہے'' کے ساتھ عطف کیا۔ چونکہ معطوف، معطوف علیہ سے مختلف ہوتا ہے اس لئے دو طلاقیں ہوئیں ایک قطعی (اسی وقت) اور دوسری اگلا روز آنے کے ساتھ مشروط ہے۔ پس یہ ممکن نہیں ہے کہ اس کو وہی

ایک طلاق متصور کر لیا جائے جو اس نے آج دی ہے۔ کیوں کہ اس قطعی طلاق کو طلاق مشروط نہیں بنایا جا سکتا جو معطوف ہے۔ وہ معطوف علیہ سے مختلف ہے۔ پس دو طلاقیں متعین ہو گئیں۔ ایک قطعی اور دوسری کل کے آنے پر موقوف ہے۔

اگر کہا "تجھے طلاق ہے' نہیں بلکہ کل سے طلاق ہے" تب بھی دو طلاقیں ہوں گی: ایک زمانہ حال کی طلاق اور دوسری کل (آئندہ) کی طلاق کیوں کہ 'تجھے' کہہ دینے سے ایک طلاق تو لازم ہو گئی' اب 'نہیں' کہہ کر اسے باطل کرنا ممکن نہیں ہے اگلے روز اس پر ایک اور طلاق پڑ جائے گی۔

طلاق کو زمانہ ماضی سے منسوب کرنے کی مثال یہ ہے کہ بیوی سے کوئی کہے کہ "تو کل (گزشتہ) سے طلاق یافتہ ہے" یا یوں کہے کہ "قبل اس کے کہ میں تجھ سے شادی کروں تجھ پر طلاق ہے" اور اس شخص نے اسی روز شادی کی تو یہ کلام لغو متصور ہوگا اور اس سے کچھ نہ ہوگا۔ کیوں کہ اس قول میں طلاق کو ایسے وقت سے منسوب کیا گیا ہے جبکہ وہ شخص اس کی عصمت کا مالک ہی نہ تھا۔ اس کے برخلاف اگر کہا کہ "میں نے تجھے کل ہی طلاق دے دی" اور گزشتہ کل ہی کو یا اس سے پہلے شادی ہو چکی ہے تو اس سے طلاق واقع ہو جائے گی کیوں یہ طلاق ایسے وقت پر دی گئی جب کہ وہ اس کی عصمت کا مالک ہو چکا تھا اور ماضی کی دی ہوئی طلاق حال پر بھی منطبق ہوتی ہے۔ لیکن اگر کہا کہ "تجھے کل اور آج طلاق ہے" تو اس سے قاعدہ مذکور کے مطابق دو طلاقیں لازم ہوں گی۔ وہ قاعدہ یہ ہے کہ اگر طلاق کو دو زمانوں سے منسوب کیا جائے اور پہلے زمانہ حاضر کا ذکر نہ ہو تو طلاق کی تعداد دو ہو جائے گی اس کا ایک سبب یہ بتایا جاتا ہے کہ جس طلاق کا وقوع زمانہ مستقبل میں ہو اس سے زمانہ حاضر میں وقوع طلاق لازم نہیں ہوتا۔ پس اگر کہا کہ تجھے کل آئندہ (یا اگلے روز) اور آج طلاق ہے" تو دو طلاقیں عائد ہوں گی کیوں کہ اگلے روز کی طلاق سے آج کی طلاق جدا ہے (لہٰذا دو طلاقیں ہو گئیں) برخلاف اس کے برعکس کے (کہ آج کی طلاق یافتہ آئندہ کل کی طلاق یافتہ متصور ہوتی ہے۔ لہٰذا ایک ہی طلاق واقع ہوگی) یہاں پر وہ سبب منطبق نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر کہا کہ "تو گزشتہ کل کے روز اور آج طلاق یافتہ ہے" تو اس کی بابت کہا جائے گا کہ جو طلاق گزشتہ کل والی ہے وہی آج والی طلاق ہے اور اس طرح کہنے کے برعکس ہے کہ تجھے "کل آئندہ اور آج طلاق ہے" لہٰذا ایک طلاق ہوگی' لیکن اس کے برعکس اگر یوں کہا جائے کہ "تجھے آج اور کل گزشتہ یا (پچھلے روز) طلاق ہے" تو دو طلاقیں ہوں گی کیوں کہ آج کی دی ہوئی طلاق کل گزشتہ کی طلاق کو مستلزم نہیں ہے۔ حالانکہ گزشتہ کل کے دن سے آج کا دن نسبتاً زمانہ حاضر ہے۔ اور سابقۃ الذکر قاعدہ کی رو سے اگر زمانہ حاضر کا ذکر پہلے کیا تو طلاق کی تعداد ایک ہی رہتی ہے زیادہ نہیں ہو سکتی۔ پس جو مثال پیش نظر ہے یعنی "تجھے آج اور آئندہ یا پچھلے روز طلاق ہے" کہنے میں ابتدا زمانہ حاضر سے کی گئی ہے۔ لہٰذا ایک سے زیادہ طلاق نہیں ہو سکتی۔ اب اگر کہا جائے کہ جو طلاق آج واقع ہوئی وہ گزشتہ دن کی طلاق نہیں ہو سکتی' تو دو طلاقیں لازم ہوئیں۔ ایک طلاق آج کے دن کی اور دوسری وہ جو گزشتہ کل کی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی صورت میں یوں کہنے میں کہ "تجھے گزشتہ روز اور آج طلاق ہے" اور "تجھے آج اور گزشتہ روز کی طلاق ہے کوئی فرق نہ رہے گا دونوں صورتوں میں آج کی طلاق سے گزشتہ روز کی طلاق لازم نہیں ہوتی۔ کیوں کہ اس قول میں زمانہ حاضر کا پہلے ذکر آیا ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ تعداد طلاق زیادہ نہ ہو پس حق تو یہ ہے کہ کسی نے کہا کہ "تو گزشتہ روز اور آج طلاق یافتہ ہے" تو ایک طلاق واقع ہو' کیوں کہ جو گزشتہ دن کی طلاق یافتہ ہے وہ آج بھی طلاق یافتہ ہے۔ پس ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر کہا کہ

"تجھے آج اور گزشتہ روز طلاق ہے" تو دو طلاقیں پڑیں گی کیوں کہ گویا یوں کہا کہ تجھے ایک طلاق آج ہے اور ایک اس سے پہلے کل کی طلاق ہے لیکن قاعدہ مذکورہ میں حاضر اور مستقبل کی نسبت ایسی ہے جیسے آج اور کل آئندہ کی۔ پس اگر طلاق کو مبہم زمانہ ماضی کی طرف منسوب کیا مثلاً یوں کہا کہ "تو میرے پیدا ہونے سے پہلے یا اپنے پیدا ہونے سے پہلے کی طلاق یافتہ ہے"۔ یا یہ کہ میں نے تجھے بچپن ہی میں طلاق دے دی۔ تو یہ سب لغو ہے اس سے کچھ نہ ہوگا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ 'میں نے تجھے سوتے میں طلاق دے دی' یا 'پاگل پنے میں طلاق دی' تو یہ بھی لغو ہے اس سے کچھ نہ ہوگا۔ کیوں کہ اس کے معنے طلاق سے انکار کرنے کے ہیں۔ لہٰذا یہ طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کہا کہ میرے مرنے یا تیرے مرنے پر تجھے طلاق ہے تو یہ بھی لغو ہے اور اس سے کچھ نہ ہوگا کیوں کہ طلاق کے لئے وہ وقت بتایا گیا جب کہ عورت کو طلاق نہیں دی جا سکتی اور نہ کوئی شخص طلاق دینے کا اہل ہے۔

اگر کہا کہ "تجھے مرنے سے دو ماہ پہلے یا اس سے زیادہ عرصہ پہلے طلاق ہے اور اس بات کے کہنے کے بعد دو ماہ گزرنے سے پہلے وفات پا گیا تو طلاق نہ ہوگی کیوں کہ (طلاق کے لئے) موت سے دو ماہ پہلے کی شرط تھی اور شرط کے پورا ہونے سے پہلے ہی وفات پا گیا۔ لیکن اگر دو ماہ گزرنے کے بعد وفات ہوئی تو اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں اس عورت کو طلاق ہو جائے گی۔ لیکن وہ طلاق موت واقع ہو جانے پر ہی موقوف نہ رہے گی۔ یعنی وقوع طلاق اس کی موت ہی پر نہ ہوگا بلکہ طلاق کے وقوع کو اس مدت سے نسبت دی جائے گی جو موت سے پہلے اس نے مقرر کی تھی۔ پس اس عورت کے طلاق یافتہ ہونے کا فیصلہ اگرچہ (خاوند کی) موت پر ہوگا لیکن یہ طلاق اس وقت کے آغاز سے مانی جائے گی جو موت سے پہلے اپنے اس قول کے وقت متعین کیا تھا اہل اصول کی اصطلاح میں (طلاق کو وقت سے) منسوب کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حکم تو فی الحال عائد کر دیا جاتا ہے لیکن اس کا نفاذ پہلے سے ہوتا ہے بشرطیکہ اس تمام عرصہ میں وہ حکم نافذ ہو سکتا ہو۔ نصاب زکوٰۃ اس کی نظیر ہے (یعنی مال زکوٰۃ کی وہ مقدار جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے) کہ نصاب پورا ہو جائے تو سال گزرنے پر زکوٰۃ واجب ہوگی لیکن سال گزرنے پر اس کا نفاذ اس امر پر منحصر ہے کہ وہ نصاب سال کے آغاز میں موجود ہو۔ یعنی اس نصاب پر زکوٰۃ کے واجب ہونے کا ثبوت اس امر پر منحصر ہے کہ سال بھر کی مدت گزر گئی ہو۔ اگر سال نہیں گزرا تو اس کی ادائیگی واجب نہ ہوگی۔ لیکن صاحبینؒ کا کہنا یہ ہے کہ وہ عورت (خاوند کی) موت پر ہی طلاق یافتہ متصور ہوگی۔ اس کے طلاق پانے کی نسبت اس وقت سے نہ کی جائے گی جو اس شخص نے متعین کیا ہے۔ پھر موت کے وقت وہ شخص چونکہ طلاق دینے کا اہل نہ ہوگا لہٰذا اس کا قول لغو ہوگا اور اس سے کچھ نہ ہوگا اور موقوف ہونے کو منسوب ہونے کے مقابلہ میں جو لائے ہیں اس سے مراد یہ ہے کہ زمانہ ماقبل سے قطع نظر حکم فی الحال ثابت ہوگا۔

واضح ہو کہ (وقوع طلاق کے بارے میں) اس اختلاف سے کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہوتا البتہ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ امام صاحبؒ کے قول کے مطابق عورت وارث نہ ہوگی کیوں کہ اسے مدت مقررہ کے آغاز ہی سے طلاق یافتہ قرار دیا گیا ہے۔ لہٰذا خاوند کی وفات سے کم از کم دو ماہ پہلے وہ طلاق یافتہ متصور ہوگی اور اس کی عدت کے دن بھی ختم ہو گئے ہوں گے۔ کیوں کہ دو ماہ میں تین ایام ماہواری کا آ جانا ممکن ہے۔ پس گویا خاوند کی وفات عدت گزارنے کے بعد ہوئی لہٰذا میراث میں اس کا حق نہ ہوگا۔ لیکن یہ قول درست نہیں ہے کیوں کہ جو شخص اپنی بیوی کو اس طرح کی طلاق دیتا ہے وہ فراری ذہنیت کا

مظاہرہ کرتا ہے اور طلاق دے کر بیوی کو ورثہ سے محروم کرنا چاہتا ہے۔ خواہ یہ طلاق اس نے مرض کی حالت میں دی ہو یا صحت مندی کی حالت میں۔ پہلی صورت میں (اس کا درست نہ ہونا) ظاہر ہے کیوں کہ حالت مرض الموت میں طلاق دینے سے بیوی کا حق ورثہ ساقط نہیں ہوتا اور دوسری صورت میں (یہ قول نادرست اس لئے ہے کہ) اگر بالفرض خاوند نے اپنے قول میں اس وقت کا تعین کیا اور دو ماہ بعد ہی وفات پا گیا اور عدت کا آغاز اسی وقت متعینہ سے ہو تو اس کی وفات تک تو عورت کی عدت پوری نہیں ہوتی کیوں کہ یہ بات معلوم ہے کہ فراری ذہنیت والے کی بیوی کی عدت دونوں قسم کی عدتوں میں طویل ترین عدت ہوتی ہے لہٰذا وہ عورت وفات کی عدت گزارے گی یعنی چار مہینے دس دن۔ اس لحاظ سے اس کی وفات کے روز دو ماہ اور دس دن کی مدت عدت باقی رہے گی۔ علاوہ اس کے امام صاحبؒ کہتے ہیں کہ ایسی عورت کی عدت (خاوند کی) موت کے وقت سے شروع ہوگی اس وقت سے نہ ہوگی جو خاوند نے اپنے قول طلاق میں متعین کیا تھا۔ کیوں عدت کا موجب طلاق کا واقع ہونا ہے اور وقوع طلاق اس وقت مشکوک ہے کیوں کہ ممکن ہے وہ شخص دو ماہ گزرنے سے پہلے وفات پا جائے۔ لہٰذا طلاق واقع نہ ہوگی اور عدت کا موجب مشکوک ہو تو عدت ثابت نہیں ہوتی پس معلوم ہوا کہ وہ عورت بہر حال وارث متصور ہوگی۔

اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ "تجھے تمام روز طلاق ہے" تو اس سے ایک طلاق پڑے گی بشرطیکہ اس شخص نے کوئی نیت نہ کی ہو لیکن اگر یہ نیت تھی کہ ہر روز ایک طلاق ہوگی تو اسے تین دنوں میں تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔ اس کے برخلاف اگر کہا کہ تجھے ہر روز ایک طلاق ہے تو اس سے تین دنوں میں تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔ نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ دونوں (اقوال) میں فرق یہ ہے کہ "تمام دنوں میں طلاق ہے" بغیر کسی نیت کے کہنے کے یہ معنے ہیں کہ تمام دن وہ طلاق یافتہ ہونے کی صفت سے موصوف ہوگی۔ گویا کہ اس نے یہ کہا کہ تو آج طلاق یافتہ ہے اور اس کے بعد کے دونوں میں بھی طلاق یافتہ ہے وغیرہ پس تمام دنوں میں طلاق یافتہ ہونے کی صفت سے ہر روز طلاقوں کا ہونا لازم نہیں آتا۔ ہاں اگر ہر روز کے متعدد طلاقوں کی نیت کی تو یہ نیت درست ہے۔ لیکن یوں کہنا کہ تجھے ہر روز طلاق ہے اس کے معنے یہ ہیں کہ ہر ایک دن طلاق پڑنے کے لئے ظرف (وقت) ہے۔ لہٰذا یہ قول ایسا ہے جیسے یہ کہنا کہ تجھ پر ہر دن ایک طلاق ہے تو اس طرح ہر روز کی طلاق پڑنے سے متعدد طلاقیں ہو جائیں گی۔

اگر کہا کہ "تجھے ہر جمعہ کو طلاق ہے" اور کوئی نیت نہیں کی تو ایک طلاق لازم ہوگی۔ اور اگر جمعہ سے پورا ہفتہ مراد لیا تب بھی ایک ہی طلاق ہوگی۔ لیکن اگر خاص جمعہ کے دن کی نیت کی تو اس سے تین جمعہ کے دن گزرنے پر تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔ کیوں کہ ایام جمعہ کے درمیان جس میں اس نے طلاق کا ارادہ کیا فاصلہ واقع ہوا ہے۔ پس اس طرح کہنے سے پہلے جمعہ کو طلاق پڑ جائے گی پھر اس جمعہ اور اگلے جمعہ کے درمیان ہفتہ اتوار وغیرہ کا فیصلہ آ گیا اور جب فاصلہ آ جائے تو طلاق کی تعداد زیادہ ہو جاتی ہے۔ پس اگر کہا "تجھے ہر جمعہ کو طلاق ہے" تو تین طلاقیں تین ایام جمعہ میں واقع ہو جائیں گی خواہ اس کی نیت نہ کی ہو جیسا کہ اوپر تجھے ہر روز طلاق ہے کہنے کی صورت میں بتایا گیا۔ اگر کہا کہ "تجھے کل مہینے طلاق ہے" تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ بشرطیکہ ہر مہینے (طلاق کی) نیت نہ کی ہو۔ اگر یہ نیت کی تو تین مہینوں میں تین طلاقیں لازم ہو جائیں گی۔ لیکن اگر کہا کہ "تجھے ہر مہینے میں ایک طلاق ہے" تو تین طلاقیں ہو جائیں گی، اگرچہ نیت نہ کی ہو اگر کہا کہ "تجھے

ہر ماہ کے سرے پر طلاق ہے'' تو اسے تین مہینوں کے آغاز پر تین طلاقیں ہو جائیں گی اگر چہ نیت نہ کی ہو اس لئے کہ مہینے کا سرا اس مہینے کے آغاز کو کہتے ہیں اور یہ وقت اس نے ان الفاظ میں متعین کیا ہے جو اس (مفہوم) پر دلالت کرتے ہیں یعنی سرے کا لفظ۔ پس پہلے مہینے کے سرے اور دوسرے مہینے کے سرے کے درمیان جو دن ہیں وہ (دو طلاقوں کے درمیان) فاصلہ ہے اور جہاں طلاقوں کے درمیان فاصلہ ہو تو طلاقیں متعدد ہو جاتی ہیں جیسا کہ بتایا گیا۔ اس کے برخلاف اگر کہا کہ ''تو کل مہینے طلاق یافتہ ہے'' تو چونکہ مہینہ ایک متصل وقت ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ طلاق پورے مہینے سے متصف ہے اور جب تک اس کے خلاف نیت نہ ہو یہی مفہوم لیا جائے گا۔ جیسا کہ 'آج کا دن' کہنے کے بارے میں بتایا گیا۔

یہ مسائل اس صورت کے ہیں جب کہ طلاق کو وقت سے منسوب کیا جائے اگر جگہ سے منسوب کیا مثلاً بیوی سے کہا کہ ''تجھے مصر میں یا مکہ میں یا تیرے شہر یا گھر میں یا سائے میں یا دھوپ میں طلاق ہے'' تو فوراً طلاق پڑ جائے گی۔ اگر وہ شخص کہے کہ میں نے تو اس سے شرط کی نیت کی تھی' یعنی یہ کہ اگر تو مصر میں یا مکہ میں گئی تب تجھے طلاق ہوگی تو قانوناً اس کی یہ بات تسلیم نہ کی جائے گی ہاں دین کی رو سے اس کی بات مانی جا سکتی ہے اور اس کا معاملہ اس کے اور اللہ کے درمیان ہو گا۔

رہا طلاق کا گزشتہ زمانہ یا مستقبل سے وابستہ کرنا سو یہ کہاں تک عقل' شرع اور عادت کی رو سے ممکن یا واجب یا محال ہے؟ اس کی بابت جو حکم ہے اس کی تفصیل اصل کتاب الفقہ (عربی) حصہ دوم طبع سوم کے صفحہ 63 پر ملاحظہ ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ طلاق کو زمانہ یا وقت کے ساتھ وابستہ کرنے کی چند صورتیں ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ طلاق کو زمانہ ماضی سے منسوب کیا جائے مثلاً کوئی شخص بیوی سے کہے کہ تجھے ''پچھلے دن (کل گزشتہ کے روز) طلاق ہے'' اور ارادہ طلاق ہی کا ہے تو یہ طلاق اسی وقت پڑ جائے گی۔ اگر وہ شخص کہے کہ میں نے تو یہ بات مذاق میں کہی تو تھی اور طلاق کی جھوٹی اطلاع دی تھی تو قانوناً اس کو تسلیم کیا جائے گا لیکن مفتی کی تصدیق ضروری ہے جو طلاق کا فتویٰ اس بناء پر دے گا کہ یہ معاملہ اسکے اور اللہ کے درمیان ہے۔

اگر طلاق کو اپنی یا بیوی کی موت پر منحصر کیا مثلاً یوں کہا کہ تجھے میری وفات یا تیری وفات کے دن طلاق ہے تو یہ طلاق اسی وقت پڑ جائے گی کیوں کہ اس نے طلاق کو ایک ایسے امر سے وابستہ کیا ہے جس کا ظہور میں آنا یقینی ہے یعنی اس شخص کی یا بیوی کی موت۔ اگر اسے اسی وقت طلاق یافتہ نہ قرار دیا جائے تو وہ بیوی اس پر ایک معینہ مدت کے لئے یا بیوی کی زندگی کے لئے حلال ہوگی اور یہ نکاح متعہ کی طرح مقررہ وقت تک کے لئے ہوگا جو امر باطل ہے۔ اور اگر کہا کہ تجھے میرے مرنے سے پہلے طلاق ہے تو یہ بدرجہ اولیٰ باطل ہوگا خواہ اس عرصہ کی کوئی مقدار مقرر کی ہو یا نہ کی ہو۔ بنا بریں (ایسا کہنے سے) فوری طور پر طلاق ہو جائے گی۔ اسی طرح کی ایک مثال یوں کہنا ہے کہ ''تجھے ایک سال یا ایک ماہ بعد یا جمعہ کے بعد طلاق ہے'' تب بھی اسی سبب سے طلاق پڑ جائے گی لیکن اگر بیوی سے کہا کہ تجھے میری موت کے یا تیری موت کے بعد طلاق ہے تو اس سے طلاق نہ پڑے گی اسی طرح اس صورت میں بھی جبکہ کہا کہ اگر میں مر جاؤں یا جب میں مر جاؤں' یا جب کبھی میری موت آئے' یا تجھے یہ صورت پیش آئے تو اس سے کچھ نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر کہا کہ ''زید کے مرنے پر'' یا ''جس دن زید مرے تجھے طلاق ہے'' ایسی صورت میں اسی وقت طلاق پڑ جائے گی۔ اگر کہا ''میں نے بچپن ہی میں یا

پاگل پن میں تجھے طلاق دے دی اور وہ شخص بیوی والا ہے اور فی الواقع وہ ایسا ہی تھا تو اس سے کچھ عائد نہ ہوگا۔ اگر طلاق کو ایسے امر سے مشروط کیا جس کا ہونا عقل، عادت یا شرع کی رو سے محال ہے تو طلاق اسی وقت پڑ جائے گی۔ مثلاً اگر یوں کہ "الطلاق یلزمنی لو جاء زید امس لجمعت بین وجودہ وعدمہ" (یعنی طلاق مجھ پر لازم ہے اگر پچھلے روز زید آتا تو یقیناً میں اس میں وجود اور عدم کو یکجا کر دیتا) پس وجود اور عدم کو یکجا کرنا عملاً محال ہے اور ایسا کرنا اگرچہ آمد زید کے ممتنع ہونے کے باعث ممتنع ہے۔ لیکن محض زید کا آنا ممتنع نہیں ہے بلکہ واجب ہے۔ چونکہ ظاہر الفاظ کی رو سے طلاق کو وجود اور عدم کے جمع کرنے (یا اجتماع ضدین) سے وابستہ کیا ہے لہٰذا یہ طلاق اسی وقت پڑ جائے گی۔ اسی طرح طلاق کو کسی ایسے امر سے مشروط کیا جو عادتاً محال ہو مثلاً یوں کہا کہ مجھ پر لازم ہو گیا طلاق، اگر زید پچھلے روز آتا میں اسے آسمان دنیا پر پہنچا دیتا۔ یہ امر عادتاً محال ہے لہٰذا طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر طلاق کو کسی ایسے امر سے مشروط کیا جو شرعاً واجب ہے مثلاً یوں کہا کہ اگر زید پچھلے دنوں آتا تو میں اس کا قرض یقیناً ادا کر دیتا تو ان تمام صورتوں میں طلاق فوراً واقع ہو جائے گی۔ اگر طلاق کو ایسے امر سے مشروط کیا جو شرعاً جائز ہے مثلاً یہ کہنا کہ مجھ پر طلاق لازم ہے بشرطیکہ تو پچھلے دنوں آتا تو میں تیرے ساتھ رات کا کھانا کھاتا یا تجھے میوے کھلاتا۔ اس صورت میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کی رائے یہ ہے کہ اس سے فوراً طلاق پڑ جائے گی لیکن یہ رائے کمزور ہے۔ قابل اعتماد رائے یہ ہے کہ اس سے کچھ نہ ہوگا بشرطیکہ فی الواقع اس کا یہی ارادہ رہا ہو کہ اس نے یہ عزم کر رکھا ہو کہ اگر زید آجاتا تو وہ اسے کھلاتا پلاتا۔ لیکن اگر وہ اپنے اس قول میں جھوٹا ہے اور اس کا یہ ارادہ نہ تھا تو طلاق پڑ جائے گی (کیوں کہ یہ بھی تعلیق بالمحال ہے)۔

اگر طلاق ایسے امر ماضی سے مشروط کی جو واجب ہے تو اس سے عقد نہیں ٹوٹے گا (یعنی طلاق واجب نہ ہوگی) خواہ وہ فعل عقل کی رو سے واجب ہو یا شرع اور یا عادت کی رو سے۔ پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ (مجھ پر طلاق لازم ہے) بشرطیکہ وہ پچھلے دنوں آ جاتا تو میں اس کے وجود اور عدم کو یکجا نہ کرتا۔ (وجود وعدم کو یکجا نہ کرنا۔ یعنی اجتماع ضدین نہ کرنا عقلاً واجب ہے) دوسری صورت کی مثال یہ کہنا ہے کہ "بشرطیکہ میں کل نہ سو جاتا تو ظہر کی نماز پڑھتا۔ تیسری صورت کی مثال یہ ہے کہ اگر میں شیر کو دیکھتا تو بھاگ جاتا۔ شیر کو دیکھ کر بھاگنا عادتاً واجب ہے۔

اگر طلاق کو مستقبل کے ایسے کام سے مشروط کیا جو عقلاً، عادتاً یا شرعاً محال ہے تو اس سے بھی طلاق نہیں پڑے گی۔ پہلی صورت کی مثال یہ کہنا ہے کہ تجھے طلاق ہے بشرطیکہ میں اجتماع ضدین کروں۔ دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ اگر میں نے آسمان کو چھو لیا تو تجھے طلاق ہے اور تیسری صورت کی مثال یہ ہے کہ اگر تو نے بدکاری کی تو تجھے طلاق ہے۔ کیوں کہ (اس قول میں) طلاق کو مستقبل میں بدکاری سے مشروط کیا جو شرعاً ممنوع (یعنی محال) ہے۔ بخلاف اس کے اگر کہا کہ اگر میں اجتماع ضدین نہ کروں تو تجھے طلاق ہے۔ یا اگر میں آسمان کو نہ چھو سکوں تو تجھے طلاق ہے یا اگر تو نے بدکاری نہ کی تو تجھے طلاق ہے۔ تو نتیجتاً فوری طور پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ پہلی عبارت صیغہ بر (یعنی نیکی کی عبارت) اور دوسری کو صیغہ حنث (یعنی عہد ٹوٹنے) کی عبارت کہا جاتا ہے۔

اس مسئلہ کی وضاحت اصل کتاب الفقہ (عربی) جزو دوم طبع سوم کے صفحہ 3 اور اس کے آگے کے صفحات میں کی گئی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر طلاق کو کسی زمانہ مستقبل سے منسوب کیا تو اس کے آغاز ہی سے وہ طلاق واقع ہو جائے گی مثلاً اگر ماہ شعبان میں کہا کہ تجھے ماہ رمضان میں طلاق ہے تو ماہ رمضان کی پہلی رات کے ابتدائی حصہ میں طلاق پڑ جائے گی۔ چنانچہ اگر رمضان کی یکم تاریخ جمعرات کو ہو تو اس سے پہلے بدھ کے روز سورج غروب ہوتے ہی طلاق پڑ جائے گی۔ اگرچہ ہلال رمضان غروب آفتاب سے پہلے ہی دیکھ لیا گیا ہو۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ کہا تجھے فلاں ماہ کی پہلی کو یا آغاز ماہ میں یا مہینے کے سرے پر طلاق ہے تو اس ماہ کی پہلی صبح کو طلاق ہو جائے گی۔ اگر کہا کہ اس ماہ کے اخیر میں تجھے طلاق ہے تو اس مہینے کے دنوں میں سے آخری دن کے آخری حصہ میں طلاق ہو جائے گی۔

یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ ماہ شعبان میں (طلاق کی بابت) کہا ہو لیکن اگر کہا کہ تجھے رمضان کے مہینے میں مثلاً پانچ دن گزرنے کے بعد طلاق ہے تو اگلے سال ماہ رمضان کے پہلے حصہ میں طلاق ہوگی۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ اسی وقت طلاق ہو جائے گی۔ بخلاف اس کے اگر کہا کہ تجھے ماہ رمضان یا شعبان میں طلاق ہے تو اسی وقت طلاق ہو جائے گی خواہ یہ بات اسی ماہ میں کہی ہو جس کی تعیین طلاق کے لئے کی ہے یا اس ماہ میں نہ کہی ہو۔

اگر رات کے وقت بیوی سے کہا کہ دن ختم ہونے پر تجھے طلاق ہے تو اگلے روز سورج غروب ہوتے ہی طلاق ہو جائے گی۔ اگر یہی بات دن میں کہی تو اگلے روز سورج غروب ہونے پر طلاق ہوگی۔ اگر کہا کہ آج کا دن ختم ہونے پر تجھے طلاق ہے اور وہ وقت دو پہر سے پہلے کا ہے تو اس روز سورج غروب ہوتے ہی طلاق ہو جائے گی۔ لیکن اگر رات کے وقت کہا کہ آج کا دن گزرنے پر تجھے طلاق ہے تو یہ قول لغو ہے اور اس سے کچھ نہ ہوگا' کیوں کہ وہ دن نہیں تھا بلکہ رات تھی لہٰذا یہ کہنے کے کچھ معنے نہیں کہ آج کے دن تجھے طلاق ہے۔ بخلاف اس کے اگر کہا کہ تجھے آج طلاق ہے تو اسی وقت طلاق پڑ جائے گی خواہ وہ وقت رات کا ہو یا دن کا کیوں کہ جس وقت طلاق تھی اس وقت وہ موجود تھا اور رات کے وقت کسی نے 'آج کے دن' کہا تو کوئی مضائقہ نہیں۔ اگر کہا کہ مہینہ گزرنے یا سال گزرنے پر طلاق ہے تو موجودہ مہینہ یا سال کے بعد جب ایک مہینہ پورا یا ایک سال کامل گزر جائے گا تو اسے طلاق ہوگی۔ لیکن اگر بیوی سے کہا کہ تجھے مہینہ گزرنے یا سال گزرنے پر طلاق ہے تو اس مہینہ کے بعد جب نیا مہینہ شروع ہوگا' یا اس سال کے بعد جب نئے سنہ کا آغاز ہوگا تو طلاق پڑ جائے گی۔ لہٰذا اگلے ماہ محرم کی یکم کو طلاق ہوگی۔

اگر طلاق کو زمانہ ماضی سے وابستہ کیا مثلاً یوں کہا کہ تجھے پچھلے دن یا پچھلے مہینے سے طلاق ہے تو اسی وقت طلاق پڑ جائے گی خواہ اسی وقت طلاق دینے کا ارادہ رہا ہو یا پچھلے دن سے طلاق کا ارادہ کیا ہو یا کوئی ارادہ نہ کیا ہو۔

واضح ہو کہ اس کتاب (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ) کی دوسری جلد کے بیان قسم میں یہ بات بتا دی گئی ہے کہ: ''(طلاق کے لئے جس بات کی قسم کھائی اگر وہ بات عقلاً اور عادتاً واجب اور ناگزیر ہے مثلاً یوں کہا کہ اگر مجھے مرنا ہی ہے یا میں آسمان پر نہیں چڑھ سکتا تو تجھے طلاق ہے تو یہ قول لغو ہے اور اس سے طلاق نہ ہوگی اور اگر وہ بات عقلاً اور عادتاً ممکن ہو تو طلاق ہو جائے گی مثلاً یوں کہا کہ ''اگر میں اس گھر میں جاؤں یا اس گھر میں نہیں جاؤں گا تو تجھے طلاق ہے'' کیوں کہ اس شخص کا گھر میں آنا یا نہ آنا عقلاً اور عادتاً ممکن ہے۔ اگر وہ کام عادتاً محال ہو تو تب بھی طلاق ہو جائے گی مثلاً یہ کہا کہ اگر آسمان پر چڑھ جاؤں یا پہاڑ کو اٹھا لوں تو تنبیہً اسی وقت اس پر طلاق عائد ہو جائے

گی۔وغیرہ'' ملاحظہ ہو وہ کتاب۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر طلاق کو زمانہ ماضی سے وابستہ کیا اور کہا کہ تو پچھلے دن کی طلاق یافتہ ہے یا میری شادی سے پہلے کی طلاق یافتہ ہے تو اب اگر اس کا ارادہ اس وقت طلاق دینے کا تھا تو اسی وقت طلاق ہو جائے گی۔ اگر اس وقت طلاق دینے کی نیت نہیں ہے کہ یونہی کہہ دیا اور کوئی ارادہ نہ تھا یا زمانہ ماضی میں طلاق کا ارادہ تھا تو اس سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ کیوں کہ طلاق کے معنے یہ ہیں کہ بیوی سے بہرہ اندوز ہونا حلال نہ رہے تو اب یہ ممکن ہی نہیں کہ زمانہ ماضی میں جو بیوی حلال تھی اس حلت کو اس وقت دور کیا جائے۔ کیوں کہ جس وقت بیوی تمتع حلال تھا وہ وقت گزر گیا تو اس وقت اس حلال کو ناروا کرنا بے معنی ہے۔ ہاں اگر صورت حال یہ ہو کہ اس سے پہلے وہ عورت کسی اور کی بیوی رہی ہو اور اس شخص نے بیوی کو طلاق دے دی اور اب یہ خاوند کہتا ہے کہ میں نے اس کے پہلے خاوند کے اسی طلاق کا ذکر کیا تھا جو اس کے پہلے خاوند نے دی تھی گویا کہ اس نے یوں کہا ''تو پہلے ہی خاوند کی طلاق یافتہ ہے'' تو خاوند کی اس بات کو تسلیم کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس عورت نے خود اس خاوند سے طلاق لے لی ہو اور اس نے طلاق دے دی ہو اور پھر دوبارہ شادی کر لی ہو اور اب وہ کہتا ہے کہ میں نے زمانہ ماضی میں طلاق کا جو ذکر کیا وہ اسی طلاق کی بابت تھا تو اس کی بات تسلیم کی جائے گی۔ البتہ اگر قرینہ اس کے اس دعوے کے خلاف ہو مثلاً دونوں میاں بیوی غصہ میں ہوں یا بیوی نے طلاق کا مطالبہ کیا ہو (اور اس وقت یا اس کے جواب میں یہ بات کہی ہو تو اس کی بات کو تسلیم کیا جائے گا)۔

اگر کہا کہ زید کے شہر میں آنے سے ایک ماہ پہلے تجھے طلاق ہے' اور ہنوز وہ مہینہ گزرا نہ تھا کہ زید آ گیا تو طلاق نہ ہوگی بلکہ ضروری ہے کہ زید کے آنے سے پہلے ایک ماہ کا عرصہ گزر گیا ہو۔ یہاں تک کہ اگر ایک مہینہ ختم ہونے سے کچھ بھی پہلے زید آ گیا تو طلاق نہ ہوگی۔ تاہم اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ایسی بات کہہ بیٹھا ہے تو اس پر واجب ہو جاتا ہے کہ اس قول کے بعد اس سے مقاربت نہ کرے اگر ایسا کیا تو وہ فعل حرام ہوگا درآنحالیکہ وہ طلاق بائن (زوجیت کو ختم کرنے والی) ہو۔ اور جب تک کہ طلاق کے پڑ جانے کا فیصلہ نہ ہو بیوی کا نفقہ خاوند پر لازم رہے گا۔ اگر زید ایک ماہ گزرنے پر کسی قدر بعد میں آیا تو طلاق کا وقوع مہینے کے اس حصہ پر ہوگا اور مباشرت حرام رہے گی۔ اگر طلاق بائن پڑی اور خاوند نے مباشرت کر لی تو عورت سے متمتع ہونے کی پاداش میں اس پر مہر مثل لازم ہوگا۔ ہاں اگر طلاق رجعی تھی تو یہ فعل حرام نہ ہوگا اور اس کو رجوع قرار دیا جائے گا۔

اگر طلاق کو زمانہ مستقبل سے وابستہ کیا اور بیوی سے کہا کہ تجھے اگلے روز طلاق ہے تو اگلے روز طلوع فجر کے وقت ہی طلاق ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کہا کہ تجھے ہفتہ کے روز طلاق ہے یا ماہ رجب میں طلاق ہے تو اس (دن یا مہینے) کے آغاز میں طلاق ہوگی اور اس حالت میں خاوند کو حق ہوگا کہ طلاق پڑنے کا وقت آنے سے پہلے وہ اپنی بیوی سے مباشرت کرے۔ اگر وہ کہے کہ میرا ارادہ اگلے روز کے آخری حصہ یا ماہ رجب کے اخیر سے تھا تو قانوناً اور شرعاً اس کی بات تسلیم نہیں کی جائے گی۔

اگر کہا کہ تجھے آج طلاق ہے تو اسی وقت طلاق ہو جائے گی اور اگر کہا کہ تجھے اسی ماہ میں طلاق ہے تو فوراً طلاق پڑ جائے گی۔ اور اگر وہ کہے کہ میرا ارادہ آج کے دن آخری وقت میں طلاق کا تھا تو شرعاً اور قانوناً اس کی بات کو تسلیم کیا جائے

گا۔ اگر کہا کہ تجھے ماہ رمضان کے آغاز یا اس کے سرے پر طلاق ہے تو اس ماہ کے ابتدائی حصہ میں طلاق عائد ہوگی اور اس کی اس بات کو تسلیم نہیں کیا جائے گا کہ اس کا ارادہ اس سے مراد اس کی مہینے کا درمیانی کا آخری حصہ تھا۔ اگر غرہ رمضان (یا رمضان کی ابتداء) کا لفظ کہا اور یہ بتایا کہ اس کا ارادہ پہلی یا دوسری یا تیسری تاریخ سے ہے تو اسے تسلیم کیا جائے گا کیوں کہ مہینے کی ابتدائی تین تاریخوں کو غرہ ماہ کہا جاتا ہے۔ اگر کہا کہ رمضان ختم ہونے یا رمضان کے آخر یا اس کے سلخ (یعنی بند مہینے) پر طلاق ہے۔ تو مہینے کے آخری حصہ میں طلاق واقع ہوگی۔ اگر کہا کہ تجھے آج یا کل طلاق ہے' تو اسی وقت طلاق ہو جائے گی۔ اگر کہا کہ تجھے اگلے روز یا آئندہ کل کے بعد طلاق ہے تو اگلے دن ہی طلاق ہوگی کیوں کہ وہ اس کے بعد بھی قائم رہتی ہے اور اگر کہا کہ ''انت طالق الیوم وغداو بعد غد'' (یعنی تو آج اور کل اور کل کے بعد طلاق یافتہ ہے) تو آج طلاق یافتہ کہنے سے پہلی بار جو طلاق پڑی وہی ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ جو طلاق آج واقع ہوئی وہی آئندہ کل کی اور کل کے بعد کی بھی طلاق ہے۔ بخلاف یوں کہنے کے کہ تجھے آج کے دن میں طلاق ہے اور کل کے دن میں طلاق اور کل کے بعد طلاق ہے۔ اس طرح کہنے سے تین طلاق پڑ جائے گی۔ کیوں کہ پہلی عبارت میں فی (میں) کا لفظ بار بار نہیں کہا گیا' لیکن دوسری عبارت میں اس لفظ کی تکرار کی گئی ہے اور بار بار کہنا اس امر کی دلیل ہے کہ اس کا ارادہ بار بار طلاق دینے سے ہے۔ اگر کہا کہ تجھے کل دن کی طلاق ہے تو ایک طلاق لازم ہوگی بخلاف اس طرح کہنے کے تجھے ہر دن میں طلاق ہے تو اس سے بھی بوجہ حرف 'میں' کی تکرار کے تین دنوں میں تین طلاقیں عائد ہوں گی۔ اگر کہا کہ تجھے میری یا تیری موت سے ایک ماہ پہلے طلاق ہے تو اگر ایک ماہ سے پہلے کوئی مر گیا تو طلاق واقع نہ ہوگی' اگر اس طرح کہنے کے ایک ماہ اور گھڑی بھر بعد جس میں طلاق دی جا سکتی ہے وفات ہوگئی تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اس صورت میں وہ عورت ورثہ کی حقدار نہ ہوگی درآنحالیکہ وہ طلاق بائن ہوئی ہو کیوں کہ اس طرح کی طاق یمین میں میراث دینے سے گریز کرنے کا تصور نہیں کیا جاسکتا بخلاف طلاق رجعی کے کہ طلاق رجعی میں ایام عدت کے ختم ہونے تک عورت ورثہ سے محروم نہیں ہوتی۔ اگر کہا کہ میری موت یا تیری موت یا زید کی موت سے پہلے تجھ پر طلاق ہے اور اس کے ساتھ کسی وقت کی قید نہیں ہے (کہ کتنے عرصہ پہلے) تو اسی وقت طلاق پڑ جائے گی اور اگر کہا کہ میری موت سے کسی قدر پہلے طلاق ہے تو اس شخص کی زندگی کے اخیر وقت میں طلاق ہو جائے گی۔ یعنی اس وقت جب کہ اگر طلاق دی جائے تو متصلا اس کے بعد ہی موت واقع ہو جاتی ہے۔ اگر یوں کہا کہ تجھے میری موت کے بعد یا میرے مرنے کے ساتھ ہی طلاق ہے تو اس سے طلاق واقع نہ ہوگی۔ کیوں کہ ایسی حالت میں وہ وقت طلاق کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

اگر کسی نے طلاق کو ایسے کام سے وابستہ کیا جو عقلاً اور عادتاً محال ہے مثلاً کہا کہ اگر میں اجتماع ضدین کروں تو تجھے طلاق ہے یا میں اگر آسمان پر اڑ جاؤں تو تجھے طلاق ہے یا کہا کہ اگر میں (سارا) پانی پی جاؤ تو تجھے طلاق ہے تو اس سے طلاق نہ ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر طلاق کو کسی امر محال کے نہ کر سکنے سے مشروط کیا مثلاً یوں کہا کہ اگر میں اس کوزے کا پانی نہ پیوں' حالانکہ کوزے میں پانی ہی نہیں ہے تو اسی وقت طلاق پڑ جائے گی۔ یا یوں کہا کہ اگر میں آسمان پر نہ چڑھ جاؤں یا اگر میں اجتماع ضدین نہ کروں (تب بھی طلاق ہو جائے گی) اندریں باب اصل کتاب (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ) کے حصہ دوم کی بحث یمین میں بہت کچھ بتایا جا چکا ہے۔ اسے وہاں پر ملاحظہ کیا جائے۔

لفظ طلاق یا اسی جیسے کسی لفظ کے ساتھ کوئی صفت لانے کا بیان

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ تجھے سخت طلاق ہے یا لمبی چوڑی طلاق ہے یا تجھے پہاڑ جیسی طلاق ہے وغیرہ تو اس بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اس کی تفصیل چند امور پر مشتمل ہے:

ایک امر یہ ہے کہ طلاق کی ایسی صفت لائی جائے جیسی کہ مذکورہ مثالوں میں بتائی گئی ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس سے ایک طلاق بائن (یعنی زوجیت سے علیحدہ کرنے کے لئے طلاق) پڑ جائے گی۔ کیوں کہ صفت کے اضافہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ طلاق کے مفہوم میں مبالغہ پیش نظر ہے۔ ایسی صورت میں عورت کا بائن ہو جانا لازم ہے۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ انت طالق طلقة شديدة. او تطليقة شديدة (یعنی تو شدید طلاق کی طلاق یافتہ ہے یا تجھ پر طلاق ہے طلاق شدید)۔ لیکن اگر صفت کے ساتھ طلاق کا ذکر نہیں کیا بلکہ یہ کہا کہ تو شدید طلاق یافتہ ہے یا پکی طلاق یافتہ یا لمبی طلاق یافتہ ہے تو اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی (جس سے بلا تجدید نکاح رجوع ہو سکتا ہے) یہ طلاق بائن نہ ہوگی (جس سے نکاح ٹوٹ جاتا ہے) کیوں کہ اس میں جو صفت بیان کی گئی ہے وہ طلاق کی نہیں بلکہ عورت کی ہے۔ لیکن اگر کہا کہ تجھے پہاڑ جیسی لمبی طلاق ہے یا زمین جیسی چوڑی طلاق ہے وغیرہ تو اس سے طلاق بائن واقع ہوگی۔

دوسرا امر یہ ہے کہ طلاق کی صفت میں تفصیل کل لائی جائے۔ جیسے بدترین یا خراب ترین طلاق یا سب سے بڑی یا سب سے لمبی چوڑی یا سب سے غلیظ یا سب سے عظیم طلاق۔ تو اس سے بھی پہلی مثالوں کی طرح طلاق بائن واقع ہوگی۔ کیوں کہ صیغہ مبالغہ اس طلاق کا عام طلاق سے مختلف (اس سے بڑھ کر ہونا) ظاہر کرتا ہے۔ پس صیغہ مبالغہ سے متصف طلاق قوی تر ہوگی۔ اور یہی مقصد طلاق بائن کا ہے۔

تیسرا امر یہ ہے کہ طلاق کو کسی عظیم شے سے تشبیہ دی جائے مثلاً تجھے پہاڑ کی مانند طلاق ہے تو اس سے مثال اول کی طرح طلاق بائن واقع ہوگی کیوں کہ تشبیہ اضافہ کی متقاضی ہے یہی طلاق کا بائن ہونا ہے (جس سے رشتہ زوجیت ٹوٹ جاتا ہے) بعض اصحاب کہتے ہیں کہ طلاق بائن واقع نہ ہوگی جب تک کہ لفظ 'عظیم' (یعنی بڑا) استعمال نہ کیا جائے بایں طور کہ وہ کہے کہ تجھے پہاڑ جیسی بڑی طلاق ہے تو قول امام ابو یوسفؒ کا ہے۔

چوتھا امر یہ ہے کہ طلق کو کسی معمولی شے سے تشبیہ دی جائے اور بڑائی کا اضافہ نہ کیا جائے۔ مثلاً یوں کہے کہ تجھے سوئی کی نوک جیسی طلاق ہے۔ ایسی صورت میں (وقوع طلاق کی کیفیت کے بارے میں) اختلاف ہے اور قابل اعتماد بات یہ ہے کہ اس سے بھی طلاق بائن پڑ جائے گی۔ امام صاحبؒ کی یہی رائے ہے کہ اگر اس کے ساتھ بڑی کا لفظ بھی لایا جائے کہ تجھے اتنی بڑی طلاق ہے جتنی سوئی کی نوک تو اس صورت میں بعض اصحاب کہتے ہیں کہ طلاق بائن پڑنے کے لئے یہ کافی ہے۔ اور بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ کافی نہیں ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر کہا کہ تجھے طلاق ہے اتنی بڑی طلاق جیسے پہاڑ تو بالاتفاق اس سے طلاق بائن پڑ جائے گی اگر ''پہاڑ جیسی طلاق'' کہا اور یہ نہ کہا کہ اتنی بڑی جتنا کہ پہاڑ ہے' تب بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک طلاق بائن

ہو جائے گی۔ لیکن امام ابو یوسف ؒ کے نزدیک طلاق رجعی واقع ہوگی کیوں کہ ان کے نزدیک طلاق کے بائن ہونے کے عظیم (بڑائی) کا لفظ شرط ہے اگر کہا کہ تجھے سوئی کی نوک کی مانند طلاق ہے تو صرف امام ابوحنیفہ ؒ کے نزدیک اس سے طلاق بائن پڑے گی۔ اگر اس کے ساتھ عظیم (بڑی) کی صفت بھی بڑھا دی مثلاً کہا کہ سوئی کے ناکے کے برابر عظیم (یا بڑی) طلاق تو امام ابوحنیفہ ؒ اور امام ابو یوسف ؒ کے نزدیک بھی یہ طلاق بائن ہوگی۔ کیوں کہ ابو یوسف ؒ 'بڑائی' کے لفظ کو بیان کرنا کافی سمجھتے ہیں خواہ مشبہ بہ (جس سے تشبیہ دی جائے) کوئی حقیری سی شے ہو۔ لیکن امام زفر ؒ کا کہنا ہے کہ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ مشبہ بہ بذات خود عظیم (یا بڑی) شے ہو خواہ اس کے ساتھ بڑائی کی صفت بڑھائی جائے یا نہ بڑھائی جائے لہٰذا ان کے نزدیک اس صورت میں طلاق بائن نہیں پڑے گی (جس میں طلاق کو سوئی کی نوک سے تشبیہ دی گئی ہو)۔

اگر کسی نے کہا کہ تجھے ایک ہزار کی مانند طلاق ہے اور اس تشبیہ سے طلاق کی نیت ہے تو تین طلاقیں لازم ہو جائیں گی۔ اگر اس تشبیہ سے صرف یہ نیت تھی کہ بڑی طلاق ہو تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔

واضح ہو کہ اگر الفاظ مذکورہ میں سے کوئی لفظ تین طلاق کی نیت سے کہا تو جو نیت کی وہی طلاق ہوگی کیوں کہ یہ بات بتائی گئی ہے کہ تین طلاق کی نیت کرنا درست ہے۔ دو کی نیت درست نہیں ہے۔

اگر کہا کہ تجھے طلاق بدعی ہے اور کوئی نیت نہ تھی تو اس سے ایک طلاق بائنہ پڑے گی۔ تاہم کہا جاتا ہے کہ جب تک ایک طلاق بائن کی نیت نہ کی جائے تو کچھ نہ ہوگا۔ اگر تین طلاق کی نیت کی تو تین طاق واقع ہوگی اگر کوئی نیت نہ تھی تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی در آنحالیکہ وہ عورت حالت ایام یا نفاس میں ہو یا حالت پاکی میں ہو جس میں مباشرت ہو چکی ہو۔ ایسی صورت نہ ہو تو طلاق نہ ہوگی یہاں تک کہ اسے ایام آ جائیں یا حالت طہر میں مباشرت کی گئی ہو۔ کیوں کہ طلاق بدعی وہ ہے جو ایام ماہواری یا نفاس کے دوران یا ایسے طہر میں دی جائے جس میں مباشرت ہوئی ہو جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔

اگر کہا کہ تجھے 'طلاق شیطان والی طلاق ہے' تو اس سے طلاق بائنہ پڑ جائے گی اور اگر کہا کہ گھر بھر کر تجھے طلاق ہے اور اس سے مقصد تعداد کی کثرت ہے تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی اگر اس سے غرض عظیم (بڑی سی) طلاق ہے یعنی گھر بھر کر' سے مراد کوئی عظیم شے ہو جو اتنی بڑی ہو کہ اس سے گھر بھر جائے تو اس سے ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔

اگر کہا کہ تجھے ایک طلاق بائن یا طلاق بتۃ' ہے (یعنی طلاق قطعی) تو اس سے ایک طلاق بائن پڑ جائے گی۔ اگر ایک طلاق 'طلاق بائن کہنے سے ارادہ دو طلاق کا تھا تو اس سے دو طلاقیں لازم ہوں گی کیوں کہ گو ایک طلاق کہنے سے طلاق رجعی ہوتی ہے لیکن اس کی صفت بائن سے جو کی تو وہ طلاق بائن ہوگئی لہٰذا اب اس سے رجوع کرنا ممکن نہیں ہے۔ اگر درمیان میں واو عطف یا حرف عطف ثم (یعنی پھر) لایا اور کہا کہ تو طلاق یافتہ اور بائن ہے یا پھر بائن ہے اور اس سے (تعداد کی) کوئی نیت نہ تھی تو ایک طلاق رجعی لازم ہوگی اگر زیادہ کی نیت ہو تو نیت کے بموجب طلاق واقع ہوگی۔ اگر حرف 'فا' (پس) کے ساتھ عطف کیا اور کہا کہ تجھے طلاق ہے پس تو بائن ہے تو اس سے دو طلاق واقع ہوگی اگرچہ اس کی نیت نہ کی ہو دونوں میں فرق یہ ہے کہ حرف فا تعقیب بلا مہلت کے لئے آتا ہے (یعنی دوسری بات پہلی بات کے متصلاً واقع ہو تو حرف ف (یا پس) سے عطف کیا جاتا ہے اور بائن ہونا طلاق کے بعد بلا توقف ہوتا ہے پس گویا اس نے یہ کہا کہ تجھے طلاق بائن ہے۔ اس کے برخلاف حرف 'ثم' یعنی پھر کے ساتھ عطف کرنے میں تاخیر پیش نظر ہوتی ہے۔ اور جس

طلاق کے ساتھ بائن ہونے کا ذکر تاخیر کے ساتھ ہو وہ لغو ہے رہا حرف واؤ کے ساتھ عطف کرنا سو اس میں دونوں احتمال ہوتے ہیں یعنی تعقیب (بلامہلت) یا بتراخی (یعنی تاخیر کے ساتھ)۔ لہٰذا تراخی یا تاخیر کو پیش نظر رکھ کر عمل کیا جائے گا۔ اگر کہا جائے کہ تو ایک طلاق کی طلاق یافتہ ہے۔ تجھے اختیار ہے' تو طلاق بائن پڑے گی کیوں وہ صرف طلاق بائن کا اختیار رکھتی ہے۔ اگر کہا کہ تجھے زیادہ سے زیادہ طلاق یا ڈھیری طلاق ہے تو اس سے تین طلاقیں لازم ہوں گی۔ اب اگر وہ شخص کہے کہ میں نے دو طلاقوں کا ارادہ کیا تو اس کا قول شرعاً اور قانوناً نہیں مانا جائے گا۔ کیوں کہ زیادہ سے زیادہ یا ڈھیری طلاق بقول راجح تین طلاق ہے۔ اسی طرح اگر کہا کہ تجھ پر اسی طلاقیں یا ایک ہزار یا بھرپور یا بار بار طلاق ہے تو اس سے تین طلاق لازم ہوگی۔ اگر کہا کہ "تجھے طلاق ہے نہ کم نہ زیادہ" تو تین طلاق ہوگی کیوں کہ کم کی نفی کرنے کا مطلب ہے زیادہ لہٰذا تین طلاق ہوگی اب اس کے بعد جو'زیادہ' کی نفی کی تو اس سے کچھ حاصل نہیں۔ تاہم کہا جاتا ہے کہ اس سے دو طلاق عائد ہوگی کیوں کہ مزید طلاق دو طلاقیں ہوئیں یہ دونوں اقوال قابل ترجیح ہیں۔ اگر اس عبارت کو پلٹ کر کہا کہ "تجھے طلاق ہے' نہ زیادہ نہ کم" تو اس سے ایک طلاق واقع ہوگی۔ کیوں کہ زیادتی کی نفی سے کمی کا اثبات ہوتا ہے جس سے مراد ایک ہے۔ اس کے بعد اس کا کم کی نفی کرنا لغو ہے۔ کیوں کہ جو طلاق پڑ چکی اس کی نفی نہیں کی جا سکتی تاہم اس میں بھی کہا جاتا ہے کہ دو طلاقیں ہوں گی کیوں کہ اس میں زیادہ اور کم دونوں کی نفی کی گئی ہے لہٰذا دونوں کے درمیان کی جو طلاق ہے وہ واقع ہوگی۔ یعنی دو طلاقیں۔

اگر تعداد طلاق کو ایسے شے سے تشبیہ دی جس کی کوئی گنتی نہیں ہے' اس سے ایک طلاق رجعی واقع ہوگی مثلاً کہا کہ تجھے مٹی کی تعداد میں یا سورج کی تعداد میں یا اتنے بالوں کی تعداد میں جو میری ہتھیلی میں ہیں یا اس حوض میں جتنی مچھلیاں ہیں اتنی تعداد میں طلاق ہے درآنحالیکہ اس میں کوئی مچھلی نہیں ہے ان تمام صورتوں میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اگر طلاق کو ایسی شے سے تشبیہ دی جس کی گنتی ہو سکتی ہے' مثلاً کہا کہ میرے ہاتھ میں یا پنڈلی پر جتنے بال ہیں (اتنی طلاقیں) تو اس سے تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ درآنحالیکہ مشبہ بہ (جس سے تشبیہ دی ہے) کی تعداد (طلاقوں سے) کم نہ ہو۔ اگر کہا کہ تجھے ریت کی تعداد کے برابر طلاق ہے تو تین طلاقیں ہوں گی۔ اور ریت اور مٹی میں فرق یہ ہے کہ مٹی اسم جنس افرادی ہے جو تھوڑی یا بہت (ہر مقدار) پر صادق آتا ہے۔ جیسے پانی' شہد اور گارا لیکن ریت اسم جنس جمعی ہے جس کا اطلاق تین سے کم پر نہیں ہوتا اور واحد کا امتیاز تائے وحدت (اور اردو میں لفظ ایک) سے ہوتا ہے (یعنی رملة کے معنے ایک دانہ ریت کے ہوتے ہیں) اسی طرح تمر اور تمرة اور رمل یا رملة (یعنی کھجور اور ایک کھجور یا ریت اور ایک ریت)۔ یہی صورت حال وہ ہے جب کہ طلاق کو کسی تعداد غیر معین کی طرف منسوب کیا جائے۔ مثلاً کہا جائے کہ تجھے اتنی طلاق ہے جتنے شیطان کے بال تو اس سے ایک طلاق واقع ہوگی۔

بالآخر معلوم ہونا چاہئے کہ اگر کسی نے بیوی سے یہ کہا کہ تیرا کوئی خاوند نہیں یا میری کوئی بیوی نہیں تو اسے کہا جاتا ہے کہ کنایہ ہے اور اس سے طلاق ہو جائے گی۔ بشرطیکہ طلاق نیت ہو۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس سے طلاق واقع نہیں ہوتی کیوں کہ یہ الفاظ کنایہ میں سے نہیں ہے تاہم وہ اصحاب جو اس سے طلاق ہو جانے کے قائل ہیں ان کا کہنا ہے کہ اس سے طلاق رجعی ہوگی طلاق بائن نہ ہوگی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر طلاق کی ایسی کوئی صفت بتائی گئی جس سے شدت کا اظہار نہ ہوتا ہو مثلاً کہا کہ ''تجھے خوب ترین یا بہترین یا اچھی سی طلاق ہے'' وغیرہ تو اس سے ایک طلاق واقع ہوگی۔ بجز اس صورت کے جب کہ ایک سے زیادہ کی نیت ہو کہ اس حال میں وہی واقع ہوگی جو نیت تھی۔ اگر طلاق کی صفت بصیغہ تفصیل ہو مثلاً یوں کہا کہ تجھے زبوں ترین۔ بدترین یا شدید ترین طلاق ہے یا سب سے گندی یا سب سے ناگوار یا سب سے بڑھ کر طلاق ہے۔ تو اس سے پوری تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ خواہ بیوی مباشرت شدہ ہو یا نہ ہو۔

اگر کہا کہ تجھے تین طلاق سنی ہے تو بالاتفاق مباشرت شدہ بیوی پر تین طلاق پڑ جائے گی اور غیر مباشرت شدہ ہو تو کہا جاتا ہے کہ ایک طلاق واقع ہوگی اور یہ بھی کہتے ہیں کہ تین طلاقیں ہوں گی اور اسی قول کو ترجیح حاصل ہے۔ اگر کہا تجھے تین طلاقیں بدعی ہیں یا تین میں سے بعض سنی اور بعض بدعی طلاق ہے تو مباشرت شدہ اور غیر مباشرت شدہ دونوں صورتوں میں تین طلاقیں لازم ہو جائیں گی۔ اگر کہا کہ تجھے ایک طلاق بدعی اور ایک طلاق سنی ہے یا یہ کہا کہ تجھے ایک طلاق ہے نہ بدعی نہ سنی تو اس سے ایک طلاق عائد ہوگی۔ اسی طرح اگر کہا کہ تجھے طلاق ہے بدعی ہو یا سنی اور کسی ایک کی تعین نہیں کی تو ایک طلاق عائد ہوگی بشرطیکہ ایک سے زیادہ کی نیت نہ ہو۔ اگر زیادہ کی نیت ہو تو جو نیت ہو وہی واقع ہوگا۔

اگر طلاق کو کسی بڑی یا عظیم شے سے تشبیہ دی مثلاً کہا کہ تجھے پہاڑ کی مانند یا اونٹ کی مانند یا محل کی مانند ایک طلاق ہے اور نیت تعداد کی نہیں کی تو ایک طلاق واقع ہوگی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر طلاق کو کسی صفت سے متصف کیا خواہ وہ صفت بہ صیغہ تفصیل ہو یا نہ ہو تو اس سے وہی واقع ہوگا جو کہا یا جو نیت کی۔ چنانچہ اگر کہا کہ تجھ پر ایک طلاق ہے یا بڑی طلاق یا عظیم طلاق ہے یا عظیم ترین یا کبیر ترین طلاق ہے سب سے بڑی یا سب سے لمبی یا سب سے چوڑی یا سخت ترین یا پہاڑ کے برابر یا زمین آسمان بھر کر طلاق ہے تو اس سے ایک ہی طلاق ہوگی بشرطیکہ زیادہ کی نیت نہ ہو ورنہ جو نیت ہو وہی واقع ہوگا۔

اگر کسی نے کہا کہ تجھے دو طلاقوں میں سے کمترین طلاق یا ایک سے زیادہ طلاق ہے تو دو طلاقیں ہوں گی' اگر کہا کہ تجھے طلاق ہے نہ زیادہ نہ کم تو ایک طلاق ہوگی' لیکن اگر کہا کہ تجھے طلاق ہے نہ کم سے کم نہ زیادہ سے زیادہ تو اس سے تین طلاقیں لازم ہوں گی' کیوں کہ کم سے کم طلاق کی نفی کے معنے زیادہ سے زیادہ طلاق کے ہیں جن کی تعداد تین ہے اس کے بعد زیادہ سے زیادہ کی نفی لغو ہے۔ کیوں کہ جب طلاق ہوگئی تو اب اسے رد کرنا ممکن نہیں ہے۔ اگر کم سے کم طلاق کی نفی سے مراد دو طلاقیں ہیں تو دو طلاقیں واقع ہوں گی۔

اگر کہا کہ تجھے طلاق سنی یا طلاق حسنہ ہے یا تجھے بہترین یا خوب ترین طلاق ہے۔ یا یوں کہا کہ تجھے طلاق بدعی یا بری طلاق ہے یا بدترین یا فحش ترین طلاق ہے اب اگر اس شخص کی مراد طلاق سنی سے اچھی صفات والی اور طلاق بدعی سے بری صفات والی طلاق ہے اور عورت حالت طہر میں ہے جس میں مباشرت نہیں ہوئی تو اسی وقت اچھی صفت والی طلاق ہو جائے گی کیوں کہ وہ طلاق طریق سنت سے متصف ہے۔ اگر عورت ایام ناپاکی میں ہو یا حالت طہر میں اس سے مباشرت ہو چکی ہے تو اسی وقت بری صفات والی طلاق پڑ جائے گی۔ بصورت دیگر (اچھی یا بری طلاق) اس وقت عائد ہوگی جب اس میں یہ وصف پایا جائے' چنانچہ اگر پاکی کی حالت میں ہے اور اس میں مباشرت بھی نہیں ہوئی اور خاوند کہتا ہے کہ تجھے

'طلاق بدعی ہے' تو طلاق نہ ہوگی جب تک کہ وہ عورت ایام سے نہ ہو۔ ورنہ اسی وقت طلاق ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کہا کہ تجھے طلاق سنی ہے حالانکہ عورت ایام ناپاکی میں ہے تو جب تک پاک نہ ہو جائے اور اس حالت پاکی میں مباشرت نہ ہوئی ہو' طلاق نہ ہوگی۔

اگر طلاق کو خوبی سے متصف کیا بایں لحاظ کہ اس کی بیوی بری اور بداطوار ہے بایں لحاظ اس کی طلاق خوب اور مستحسن ہے لیکن حالت ناپاکی میں ہے تو طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر طلاق کو قبح سے متصف کیا بایں لحاظ کہ بیوی خوش اطوار اور اسے طلاق دینا امر قبیح ہے تو اسے فوری طلاق ہو جائے گی۔ درآنحالیکہ وہ حالت پاکی میں ہو اور اس دوران اس سے مباشرت نہ ہوئی ہو اس کی طلاق کے لئے ایام ناپاکی کا انتظار نہ کیا جائے گا کہ اسے قبیح ٹھہرایا جا سکے۔

یہ مسائل اس صورت میں ہیں جبکہ طلاق کو سنت یا بدعت سے متصف کیا جائے۔ اگر بیوی غیر مباشرت شدہ ہو تو اس کے طلاق کو نہ سنی کہا جائے گا نہ بدعی جیسا کہ سابقاً بتایا گیا تاہم اگر ان صفات سے متصف طلاق دی جائے تو طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی۔ اگر طلاق کو کسی عدد سے تشبیہ دی تو اتنی ہی طلاق ہو جائے گی۔ چنانچہ اگر کہا کہ تجھے ہزار طلاق کی مانند طلاق ہے تو تین طلاقیں ہوں گی۔ اسی طرح اگر کہا کہ تجھے ریت کی تعداد کے برابر طلاق ہے (تب بھی تین طلاقیں ہو جائیں گی) اس کے برخلاف اگر کہا کہ تجھے ''مٹی کی تعداد کے برابر طلاق ہے'' تو اس سے ایک طلاق ہوگی جیسا کہ ابوحنیفہؒ کہتے ہیں۔ اگر کہا کہ ''تو سوطلاق یافتہ کی مانند ہے'' تو اس سے ایک طلاق لازم ہوگی کیوں کہ اس میں عورت کو سوطلاق یافتہ عورتوں کی مانند بتایا گیا ہے' طلاق کو سوطلاقوں کی مانند نہیں کہا گیا۔ بخلاف اس کے اگر کہا کہ تجھے اتنی طلاقیں ہیں جتنے شیطان کے بال ہیں تو اس سے ایک طلاق ہوگی کیوں کہ شیطان کے بالوں کی تعداد معلوم نہیں ہے۔ لہٰذا یہ تعداد لغو ہے۔ اگر کہا کہ جتنی بار بجلی چمکتی ہے تجھے اتنی طلاق یا جتنی بار کتا اپنے پنجے اٹھا کر چلتا ہے جتنی بار وہ دم ہلاتا ہے اتنی بار طلاق ہے تو تین طلاقیں ہو جائیں گی۔

بالآخر جاننا چاہئے کہ اگر کسی نے بیوی سے کہا کہ ''تجھ پر تین طاقیں لازم ہیں' اگر تو اپنے باپ کے گھر گئی تو تجھے طلاق ہے'' تو کہا جاتا ہے کہ اس سے ایک طلاق واقع ہوگی اور یہ بھی کہتے ہیں کہ تین طلاقیں ہوں گی' پہلا خیال زیادہ قوی ہے کیوں کہ ابتداء کی عبارت مشروط نہیں ہے لہٰذا وہ لغو ہے اور اس سے کچھ نہیں ہوتا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر طلاق کو کسی اچھی صفت سے متصف کیا گیا' مثلاً کہا کہ ''تجھے طلاق فاضلہ ہے'' (یعنی عمدہ قسم کی طلاق) یا کہا کہ تجھ منصفانہ یا کامل یا جلیل (بزرگی والی) طلاق ہے یا یوں کہا کہ تجھے بہترین طلاق یا خوب ترین یا نہایت عادلانہ یا کامل یا ذی مرتبہ طلاق ہے یا یوں کہا کہ تجھے بہترین طلاق یا خوب ترین یا قوی ترین یا سب سے زیادہ عادلانہ یا کامل ترین یا فاصل ترین یا مکمل ترین طلاق ہے تو ان تمام عبارتوں کا مفہوم طلاق سنی تصور کیا جائے گا۔ اگر حالت طہر میں جس میں مباشرت نہ ہوئی اس طرح طلاق دی جائے تو یہ طلاق حسن اور جمیل (یعنی اچھی اور پسندیدہ) متصور ہوگی اور اسی وقت واقع ہو جائے گی۔ اگر بیوی حالت ناپاکی یا نفاس میں ہو تو یا پاکی کی حالت میں ہو جس میں مباشرت ہو چکی ہے تو (ان الفاظ سے) طلاق واقع نہ ہوگی تا آنکہ ایام ماہواری آ جائیں یا حالت طہر میں ہو لیکن اس میں مباشرت ہو چکی ہو۔ تاہم اگر وہ شخص کہتا ہے کہ اس طرح کہنے سے میرا مقصد یہ تھا کہ بیوی کے لئے بہتر یہی ہے کہ اسے طلاق ہو جائے تو

اس وقت طلاق پڑ جائے گی اور اگر اس شخص کا دعویٰ یہ ہے کہ اس نے اپنی طلاق کی صفت جو اچھی بتائی ہے وہ بیوی کی بداطواری کی وجہ سے ہے کہ اگر وہ بداطوار ہے تو اس کے لئے طلاق امر خوب و پسندیدہ ہے' تو اس شخص کی اس بات کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ تاوقتیکہ اس کے لئے کوئی قرینہ موجود نہ ہو' کیوں کہ یہ (توجیہ) ظاہر الفاظ کے خلاف ہے۔ اس کے برعکس اگر اس شخص نے طلاق کو کسی بری صفت سے متصف کیا مثلاً کہا کہ تجھے بدترین یا قبیح ترین یا ناخوشگوار ترین طلاق ہے وغیرہ تو یہ طلاق بدعی ہوگی' یعنی اس صورت میں جب کہ عورت ایام ماہواری یا حالت نفاس میں ہو یا پاک ہو لیکن اس حال میں مباشرت ہو چکی ہو تب اسے طلاق ہوگی۔ لیکن اگر وہ شخص کہے کہ طلاق کو برائی سے متصف کرنے میں اس کی نیت یہ تھی کہ اس کی طلاق کو بیوی کی خوش اطواری کے پیش نظر برا کہا جائے گویا یہ کہا کہ ''تجھے طلاق ملنا بری بات ہے' کیوں کہ تو خوش اطوار ہے'' تو یہ بات جب تک کہ اس کا قرینہ موجود نہ ہو تسلیم نہیں کی جائے گی جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔

واضح ہو کہ یہ تمام مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ بیوی مباشرت شدہ اور حاملہ نہ ہو۔ بصورت دیگر اسی وقت طلاق ہو جائے گی۔ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تجھ پر ایک طلاق بائن ہے یا ایک طلاق بتہ (قطعی) ہے تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی کیوں کہ اس عبارت میں طلاق کی صفت ایسی بتائی گئی ہے جو اس کی صفت نہیں ہو سکتی) یعنی ایک طلاق ہو تو بائن نہیں ہو سکتی) لہٰذا یہ صفت لغو ہے۔

اگر کہا کہ تجھے کل (پوری) یا زیادہ سے زیادہ طلاق ہے یا یہ کہ تجھے تمام طلاقیں یا انتہائی یا آخری طلاق ہے تو اس طرح تین طلاقیں ہوں گی' اگر چہ ایک طلاق کی نیت کی ہو۔ اسی طرح اگر کہا کہ ''تو سو طلاق یافتہ ہے'' یا ''اے سو طلاق والی!'' تو تین طلاقیں لازم ہوں گی۔ اگر طلاق کو ایسی شے سے تشبیہ دی جو متعدد ہوتی ہے۔ مثلاً کنکریوں سے یا مٹی سے یا ریت سے یا اطراف یا ہوا یا پانی یا ستاروں یا پہاڑوں یا کشتیوں یا شہروں سے تو ان میں سے کسی شے سے بھی تشبیہ دینے میں تین طلاق واقع ہوگی۔ اسی طرح اگر کہا کہ تجھے ہزار کی مانند یا سو کی مانند طلاق ہے اور اس سے مراد شدید (یا سخت ہونے میں) ان اشیاء سے تشبیہ دینا ہے اور تعداد پیش نظر نہیں ہے تو قانوناً اس کی بات کو تسلیم کیا جائے گا۔

اگر کہا کہ تجھے شدید ترین یا غلیظ ترین یا کبیر ترین یا طویل ترین یا عریض ترین یا ساری دنیا کے برابر یا گھر بھر کر یا پہاڑ کی مانند یا طویل ترین یا پہاڑ کی مانند یا پہاڑ جیسی عظیم طلاق ہے تو ان تمام صورتوں میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ بشرطیکہ زیادہ کی نیت نہ ہو۔

بیوی کو یا کسی اور کو طلاق کے لئے نائب بنانے کا بیان

یہ تو معلوم ہے کہ طلاق کا مالک مرد ہے عورت نہیں ہے۔ اس کے دو سبب ہیں: ایک سبب یہ ہے کہ شریعتِ اسلامیہ نے مرد کو اس بات کا ذمہ دار بنایا ہے کہ جب تک کوئی عورت اس کی زوجیت میں رہے اور اس کے بعد بھی ایک مقررہ مدت کے لئے اور اس کی اولاد کے لئے جو اس شخص سے ہو خرچ برچ کا کفیل رہے نیز اس بات کا بھی شریعت نے ذمہ دار ٹھہرایا ہے کہ اس کا حق مہر ادا کرے جس کا کچھ حصہ طلاق کے بعد واجب الادا ہوتا ہے اور یہ کہ اس کی اولاد جو اس عورت کے بطن سے ہے اس کی پرورش کرنے اور دودھ پلانے کا معاوضہ ادا کرے۔ علیحدگی کے بعد ان تمام اخراجات کا محاسبہ واجب ہو جاتا ہے لہٰذا انصاف کا تقاضا یہی ہے کہ طلاق دینے کا اختیار مرد کو ہو عورت کو نہ ہو کیوں کہ یہ تمام مال مرد ہی کو ادا کرنا پڑتا ہے۔ چونکہ بسا اوقات مرد اپنی مطلقہ بیوی وغیرہ پر اس خرچ کا متحمل نہیں ہو سکتا اس لئے طلاق دینے سے باز رہتا ہے جس کے باعث وہ خاندان نفرت اور انتشار سے بچ جاتا ہے۔ اگر طلاق کا اختیار بیوی کو دیا جاتا تو وہ غصہ میں آکر طلاق دینے میں تامل نہ کرتی، کیوں کہ اس کے پیش نظر وہ ذمہ داریاں نہیں ہیں جو اس کے اور طلاق کے درمیان حائل ہوں۔ بلکہ بسا اوقات وہ غصہ میں آکر طلاق دینا پسند کرے گی تاکہ مرد کو اپنے حقوق کی ادائیگی پر مجبور کرے اور انتقامی جذبہ کے ساتھ اسے مشکلات میں ڈال دے۔ یہ کھلی بے انصافی ہوتی جس سے اس شریعت اسلامیہ کا دامن پاک ہے جو خدائے دانا و باخبر کی طرف سے آئی ہے۔

دوسرا سبب یہ ہے کہ عورت کی طبیعت میں بتقاضائے حکمت (ازلی) زود اثر پذیری کی خاصیت ہے۔ اور وہ مردانہ صبر و استقلال سے عاری ہوتی ہے۔ اگر طلاق کا اختیار اس کے ہاتھ میں ہوتا تو وہ اس اختیار کو بری طرح استعمال کرتی۔ کیوں کہ اسے مردوں کی طرح اپنے نفس پر قابو نہیں رہتا۔ پس انصاف اسی امر کا متقاضی ہے کہ رشتہ زوجیت کے استحکام اور اس کی بقاء کے لئے اس کا اختیار مرد ہی کو ہو عورت کو نہ ہو۔

بعض اصحاب یہ کہتے ہیں کہ بعض مرد بھی ایسے ہوتے ہیں کہ ادنیٰ سی بات اور معمولی سے معاملہ پر طلاق دینے میں عہد کی پروا نہیں کرتے۔ بلکہ بعض اشخاص موقع مناسب ہو یا نہ ہو طلاق کی قسم کھا لیتے ہیں۔ گویا ان کے نزدیک طلاق تفریح یا کھیل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ ایسے جاہلوں اور بداخلاقوں کے لئے نہیں ہے جو محض نام کے مسلمان ہیں یہ شریعت ان کے لئے ہے جو سچے معنوں میں مسلمان ہیں۔ خدا اور رسولؐ کے احکامات کو سنتے اور اس پر عمل کرتے ہیں۔ لہٰذا جب تک حاجت متقاضی نہ

ہو وہ طلاق کا لفظ زبان پر نہیں لاتے۔ رہے وہ احمق جو اللہ کے حکم کی پروا اور اللہ کے رسولؐ کے ارشاد پر عمل درآمد نہیں کرتے اللہ کو بھی ان کی پروا نہیں ہوتی۔ اب اگر طلاق کا اختیار مرد کو ہے تو اسے یہ حق بھی ہے کہ وہ اپنی طرف سے (طلاق کے لئے) کسی کو اپنا نائب بنا دے خواہ وہ نائب اس کی بیوی ہو یا کوئی اور شخص اس بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مرد کو اختیار ہے کہ وہ اپنی طرف سے اپنی بیوی کو اپنا نائب بنا دے کہ وہ خاوند کی طرف سے اپنے آپ کو طلاق دے لے اسی طرح اسے یہ بھی اختیار ہے کہ اپنی طرف سے کسی اور کو اپنا نائب بنا دے۔ نائب بنانے کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت (نیابت) بذریعہ رسالت (یعنی فرستادہ کو نائب بنانا) اس کی صورت یہ ہے کہ خاوند اپنی بیوی کے پاس کوئی رسول (فرستادہ) بھیجے جو اسے جا کر کہے کہ تمہارا خاوند کہتا ہے کہ تمہیں اپنے بارے میں اختیار ہے (کہ خود کو طلاق دے لو)۔ اس صورت میں وہ فرستادہ' خاوند کا قول بعینہ اس کی بیوی سے بیان کرے گا اور اپنی طرف سے کوئی عبارت نہ ملائے گا۔ پس جب وہ خاوند کا قول نقل کر دے اور بیوی اپنے اختیار کو شرائط آئندہ کے مطابق استعمال کرے تو خاوند کی طرف سے اسے طلاق ہو جائے گی۔

دوسری صورت (نیابت) بذریعہ توکیل ہے (یعنی طلاق کے لئے اپنا وکیل بنانا) اس کی صورت یہ ہے کہ خاوند اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لئے کسی کو اپنا قائم مقام بنا دے' خواہ وہ قائم مقام خود اس کی بیوی ہو یا کوئی اور ہو۔ لیکن عورت وکیل نہیں بن سکتی کیوں کہ وکیل دوسرے کے حق میں کارروائی کرتا ہے لیکن (اس صورت میں) خود اپنے آپ کو طلاق دیتی ہے۔ اس لئے وہ دوسرے کے لئے کارروائی نہیں کرتی۔ لہٰذا اس کی توکیل (یعنی اس کا وکیل بنایا جانا) تفویض ہو گا (بعض اختیار کی سپردگی نہ کہ وکالت) گو صراحت وکیل بنانے کی' کی گئی ہو۔ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔ رسول (فرستادہ) اور وکیل (گماشتہ) میں فرق یہ ہے کہ فرستادہ خاوند کی عبارت کو بعینہ نقل کرتا ہے اور اپنی طرف سے کوئی عبارت نہیں بتاتا' لیکن وکیل اپنی عبارت (یا اپنے الفاظ) میں بیان کرتا ہے۔ محض اپنے موکل کی عبارت کو نقل نہیں کرتا۔

تیسری صورت (نیابت بذریعہ) تفویض (یعنی کوئی کام کسی کے سپرد کرنا) یہاں پر کسی دوسرے کو طلاق دینے کا کام سونپنا مراد ہے۔ وکالت اور تفویض میں فرق یہ ہے کہ تفویض اولاد (جسے کام سپرد کر دیا گیا) اپنی مرضی کے مطابق کام کرتا ہے۔ بخلاف وکیل کے جو اپنے موکل کی مرضی پر عمل کرتا ہے۔ پس توکیل اور تفویض کے درمیان متعدد باتوں میں اختلاف ہے۔ منجملہ ان کے یہ ہے کہ سپرد کر دینے والا' خاوند' کام سپرد کر دینے کے بعد اپنی بات سے پھر نہیں سکتا۔ چنانچہ اگر اس نے اپنی بیوی (کو طلاق سپرد کر دی اور اس) سے کہا کہ ''تو اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے'' خاوند کے اس طرح کہنے کے ساتھ ہی وہ عورت اپنے طلاق کی مالک ہو جائے گی گو اس نے یہ نہ کہا ہو کہ ''میں نے قبول کیا'' اب خاوند کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ کہے' کہ میں اپنی بات واپس لیتا ہوں اور تجھے اس اختیار سے برطرف کرتا ہوں۔ بخلاف توکیل (وکیل بنانے) کے کہ اس صورت میں اسے اختیار ہے کہ وہ اپنے وکیل کو (وکالت سے) برطرف کر دے۔ پس اگر کسی نے ایک

غیر متعلقہ شخص سے کہا کہ "میری بیوی کو تم طلاق دے دو" تو خاوند کو یہ حق ہے کہ اس کے بعد وہ کہے کہ میں نے تم کو اس اختیار سے ہٹا دیا' کیوں کہ یہ عبارت وکیل بنانے کی ہے اور خاوند کو حق ہے کہ وہ اپنی بیوی کے ساتھ مباشرت کر کے اس وکالت کو باطل کر دے۔ ایک فرق یہ ہے کہ 'تفویض' خاوند کے جنون زدہ ہو جانے سے ختم نہیں ہو جاتی بخلاف توکیل کے (کہ اس صورت میں اس کی وکالت جاتی رہے گی)۔ ایک اور فرق یہ ہے کہ جسے تفویض ہوئی ہے' اس کا عاقل (ذی شعور) ہونا ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے اپنی جنون زدہ عورت کو (اختیار طلاق) سپرد کر دیا یا کسی کم عمر کو جو ذی عقل نہیں ہے سپرد کیا اور اس نے اس کی بیوی کو طلاق دے دی یا بیوی نے خود اپنے نفس کو طلاق دے لی تو طلاق ہو جائے گی۔ اس کے برخلاف وکیل بننے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ شروع سے صاحب عقل ہو۔ ان دونوں حالتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں خاوند جس طلاق کا مالک تھا اس نے خود ہی اپنی بجائے اس کا مالک ایک پاگل شخص کو بنا دیا اور اس پاگل کو جس طلاق کا مالک بنایا تھا اس نے وہ طلاق دے دی۔ لیکن اگر ایک شخص نے حق طلاق کی تفویض کسی ذی عقل کو کی اور بعد میں وہ پاگل ہو گیا تو یہ تفویض باطل ہو جائے گی کیوں کہ جب وہ طلاق کا مالک ہوا تھا اس وقت وہ صاحب عقل تھا۔ ایک اور فرق یہ ہے کہ تفویض کے لئے اسی جگہ (کار مفوضہ پر) عمل درآمد شرط ہے۔ پس جسے اختیار طلاق سپرد کیا گیا اگر طلاق دینے یا اپنے اختیار کو کام میں لانے سے پہلے وہاں سے اٹھ کھڑا ہو تو عمل تفویض باطل ہو جائے گا۔ تفصیل آگے آ رہی ہے۔

اب جاننا چاہئے کہ تفویض کی دو قسمیں ہیں: تفویض صریح اور تفویض بالکنایہ صراحۃ تفویض کے الفاظ مثلاً یہ ہیں کہ ایک شخص اپنی بیوی سے کہے کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے لے یا یہ کہ "اگر تو چاہے تو جب بھی تو چاہے طلاق دے سکتی ہے" وغیرہ۔ اس طرح عورت کو طلاق (کا اختیار) سپرد کر دینا اس کو طلاق کا مالک بنا دیتا ہے۔ پس وہ اپنے آپ کو اسی جگہ طلاق دے سکتی ہے۔ یہاں تک کہ اگر یوں کہا کہ میں تجھے وکیل بناتا ہوں کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے دے۔ اس عبارت میں اگر صریحاً وکیل بنانے کا ذکر ہے' لیکن عورت پر اس حالت میں وکالت عائد نہیں ہوتی کیوں کہ وکیل دوسرے کے حق میں کارروائی کرتا ہے اور اس میں عورت اور یہاں عورت خود اپنے لئے (طلاق کی) کارروائی کر رہی ہے اور اپنے آپ کو طلاق دے رہی ہے۔ پس یہ کارروائی دوسرے کے لئے نہ ہوئی۔ لہٰذا وکالت کا لفظ محض استعمال کرنے سے یہ عبارت تفویض سے جدا متصور نہ ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ اپنی بیوی کے علاوہ کسی اور سے کہا کہ جس وقت یا جب کبھی چاہو میری بیوی کو طلاق دے دو یا اسی طرح اپنی بیوی سے یہ کہتا ہے کہ اگر تو چاہے تو یا جب تو چاہے اپنی سوکن کو طلاق دے دے وغیرہ یا بیوی سے محض یہ کہا کہ تو اپنی سوکن کو طلاق دے دے اور اس کے ساتھ یہ نہیں کہ "اگر جی چاہے" تو یہ وکیل بنانا ہے تفویض (سپردگی کار) نہیں ہے۔

تفویض بالکنایہ کے لئے دو الفاظ ہیں ایک یہ ہے کہ وہ کہے "اختاری" (یعنی اپنے اختیار کو کام میں لا) اور دوسرے یہ کہ "امرک بیدک" (یعنی تیرا معاملہ تیرے اپنے ہاتھ میں ہے)۔

اس سے ظاہر ہوا کہ تفویض کے الفاظ تین ہیں' ایک صریح خواہ اس کے ساتھ مشیئت (جی چاہے) کی قید لگائی ہو یا نہ لگائی ہو۔ دوسرے تجھے اختیار ہے (یا تو اپنے اختیار کو کام میں لا سکتی ہے اور تیسرے تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے موخر الذکر دونوں الفاظ کنایہ کے ہیں لہٰذا ان سے طلاق نہ ہوگی جب تک کہ یہ تین شرطیں نہ پائی جائیں:

ایک یہ کہ خاوند نے طلاق کی نیت کی ہو دوسرے یہ کہ بیوی نے بھی اسی طرح نیت کی ہو تیسرے یہ کہ بیوی نے طلاق کی نسبت خود اپنی طرف یا اپنے خاوند کی طرف کی ہو۔ جیسا کہ اضافت طلاق (طلاق کے منسوب کرنے) کے بیان میں بتایا گیا ہے۔ تاہم خاوند کا یہ دعویٰ کہ اس نے طلاق کی نیت نہیں کی تھی۔ قانوناً تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ درآنحالیکہ وہ غصہ میں ہو یا طلاق کی بات ہو رہی ہو۔ البتہ یہ معاملہ اگر اس کے اور اللہ کے درمیان چھوڑ دیا جائے تو اس سے خاوند فائدہ اٹھا سکتا ہے۔

ان تینوں الفاظ سے تفویض کے درست ہونے کی شرط یہ ہے کہ طلاق اسی جگہ ہو جائے۔ لہٰذا اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کے روبرو اس سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے۔ تو لازم ہے کہ اسی جگہ پر جہاں وہ بیٹھی ہو اور اس شخص نے یہ بات کہی تھی وہ اپنے آپ کو طلاق دے لے۔ اسی طرح اگر عورت وہاں موجود نہیں ہے اور اسے معلوم ہوا کہ طلاق کا حق اسے تفویض کیا گیا ہے' تو لازم ہے کہ جس مقام پر اسے اس بارے میں علم ہوا (اپنے اوپر) طلاق وارد کر لے۔ اگر وہاں سے ہٹ گئی تو یہ سپردگی اختیار باطل ہو جائے گی۔ اسی طرح اس صورت میں جبکہ بیوی کے علاوہ کسی اور کو تفویض طلاق ہوئی ہو تو لازم ہے کہ اسی جگہ اس شخص کی بیوی کو طلاق دے۔ تاہم یہ شرط نہیں ہے کہ اسی وقت طلاق دے بلکہ اگر وہ اپنی جگہ پر ایک دن یا اس سے زیادہ ٹھہری رہی۔ بغیر اس کے کہ وہ وہاں سے اٹھی ہو تب بھی وہ اس دوران ایسا کر سکتی ہے۔ اسی طرح یہ بھی شرط نہیں ہے کہ اس وقت طلاق سونپنے والا اس کا خاوند وہاں موجود ہو۔ شرط بس یہ ہے کہ بوقت تفویض جہاں پر وہ عورت ہو وہاں سے نہ ہٹے۔ اور نہ کوئی ایسا کام کرے جس سے یہ پایا جاتا ہو کہ وہ خود کو طلاق دینے سے بچانا چاہتی ہے گو اس جگہ سے ہٹی نہ ہو۔ مثلاً (بوقت تفویض) بیٹھی ہوئی تھی اور پھر کھڑی ہو گئی یا ایسی غیر متعلقہ باتیں کرنے لگی جس سے پایا جاتا ہے کہ وہ اس موضوع سے ہٹنا چاہتی ہے مثلاً (تفویض کی بات سن کر) وہ کپڑے سینے پرونے میں لگ گئی یا کوئی اور دھندا کرنے لگی جس سے اس کا اس ارادہ سے ہٹنا اور پرہیز کرنا ظاہر نہ ہوتا ہو۔ مثلاً کوئی کپڑا پہننے لگے یا پانی پئے یا کھڑی ہو بیٹھ جائے یا بیٹھی ہو اور ٹیک لگا لے۔ یا بیٹھی بیٹھی سو جائے یا اپنے باپ کو مشورے کے لئے بلائے۔ یا گواہوں کو طلب کرے' تو ان تمام باتوں سے تفویض باطل نہ ہو گی۔ کیوں کہ ان باتوں سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ وہ اس ارادے سے باز رہنا چاہتی ہے۔

اگر بیوی کسی تیرتی ہوئی کشتی میں ہو اور وہاں اسے تفویض طلاق کی گئی تو اس کشتی کا اپنی جگہ منتقل ہونے رہنا تفویض کے نفاذ میں حارج نہیں ہے کیوں کہ وہ کشتی اس عورت کے لئے بطور گھر کے ہے۔ سوا اس کے کہ وہ (کشتی میں) اپنی جگہ سے اٹھ کھڑی ہو یا ایسا کام کرے جس سے ظاہر ہوتا ہو کہ وہ (اپنے اختیار کو کام میں لانے سے) بچنا چاہتی ہے۔

اگر وہ کسی جانور پر سوار ہے اور وہ جانور حرکت کر رہا ہے اور اس نے جانور (یا سواری) کو ٹھہرا لیا تب بھی کوئی مضائقہ نہیں۔ البتہ اگر جانور کھڑا ہوا ہو اور الفاظ تفویض کو سن کر اس نے سواری کو ہنکا دیا تو یہ امر نفاذ تفویض کے خلاف ہو گا' کیوں کہ اس نے سواری کو اپنے اختیار سے چلایا ہے۔ لیکن اگر تفویض کی بات سن کر وہ خاموش رہی اور خاوند کے اس قول کو سن کر کہ "تو اپنے آپ کو طلاق دے لے" اس نے پلٹ کر یہ کہا کہ میں نے خود کو طلاق دے لی تو جانور کو ہنکانے کے باوجود یہ تفویض صحیح ہو گی (اور طلاق ہو جائے گی)۔

اگر دونوں میاں بیوی ایک ہی کجاوے میں ہوں اور شتر بان اونٹ لے جا رہا ہو تو اس کو بھی کشتی یا گھر کی مانند تصور کیا جائے گا۔

واضح ہو کہ یہ تمام مسائل اس صورت میں ہیں جبکہ تفویض (کو کام میں لانے) کے لئے کوئی میعاد وقت مقرر نہ ہو۔ اگر وقت کی تعین کر دی جائے مثلاً ایک شخص نے (اپنی بیوی سے) کہا کہ تجھے دو ماہ کے اندر یا کسی اور مقررہ وقت میں اپنے آپ کو طلاق دینے کا اختیار ہے تو اب اس عورت کو اختیار ہو گا کہ اس مدت میں وہ خود کو طلاق دے لے۔ اگر یوں کہا کہ جب تو چاہے یا اگر تو چاہے یا جب کبھی بھی تو چاہے تو تجھے حق ہے کہ اپنے آپ کو کسی وقت بھی جب تیری مرضی ہو طلاق دے سکتی ہے تو اب خاوند کسی صورت میں بھی اس قول سے پھر نہیں سکتا کیوں کہ اس نے بیوی کو طلاق کا مالک بنا دیا ہے۔ جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

واضح ہو کہ تفویض کے مذکورہ الفاظ سہ گانہ کے بارے میں کچھ اور بھی احکامات ہیں۔ اب ذیل میں اس کے ضروری مسائل بتائے جاتے ہیں۔

جاننا چاہئے کہ تفویض صریح کے متعلق چند احکام ہیں: منجملہ ان کے یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ ''تو اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے'' اور اس نے کہا کہ میں نے طلاق دے لی تو اس طرح ایک طلاق رجعی واقع ہو گی۔ خواہ ایک طلاق کی نیت کی ہو یا کوئی نیت نہ ہو۔ اگر دو طلاقوں کی نیت کی تب بھی صرف ایک طلاق واقع ہو گی جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے کہ طلاق صریح سے ایک طلاق ہوتی ہے۔ لہٰذا اس میں دو طلاقوں کی نیت کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔ ہاں اگر خاوند نے یہ کہا ہو کہ تو اپنے تئیں طلاق دے لے اور اس نے طلاق دے دی تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی' جیسا کہ طلاق صریح کی بابت سابقاً بتایا گیا۔ اگر کسی نے صرف یہ کہا کہ تو خود کو طلاق دے لے اور بیوی نے کہا کہ میں نے طلاق بائن لے لی تب بھی ایک طلاق رجعی واقع ہو گی کیوں کہ خاوند نے جب کہا تھا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے تو اس نے بیوی کو صرف بنیادی طلاق کا مالک بنایا تھا۔ اب اس پر اگر بیوی اس طلاق پر بائن کی صفت کا اضافہ کرتی ہے تو یہ زائد وصف لغو متصور ہو گا اور بنیادی امر برقرار رہے گا۔ اور اگر بیوی نے کہا کہ میں نے خود کو بائن کر لیا (تو طلاق ہو جائے گی) اس کے لئے اس کا نیت کرنا شرط نہیں ہے کہ (اپنے تئیں طلاق دینے کے لئے) وہ خاوند سے اجازت لے۔ اس کے برخلاف اگر خاوند نے ہنوز یہ نہ کہا ہو کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے اور اس سے پہلے ہی اس نے کہا کہ میں نے خود کو طلاق بائن دے لی تو اس سے طلاق نہ ہو گی۔ سوا اس صورت کے جب کہ بیوی نے طلاق کی نیت کی ہو اور خاوند نے بہ نیت طلاق اسے اس کی اجازت دے دی ہو۔ اگر خاوند نے بیوی سے کہا کہ 'تو خود کو طلاق دے لے اور بیوی کہے کہ ''میں نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا'' تو اصولی طور پر اس سے کچھ نہ ہو گا۔ کیوں کہ بیوی کا یہ کہنا کہ ''میں نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا'' الفاظ تفویض (کے جواب) میں سے نہیں ہے' نہ صراحۃً نہ کنایۃً۔ لہٰذا یہ لغو ہے' البتہ کنایہ یہ ہے کہ خاوند بیوی سے کہے کہ اختاری (یعنی تجھے خود کو طلاق دینے کا اختیار ہے) اور بیوی کہے کہ اخترت نفسی (کہ میں نے خود کو اختیار کر لیا) تو اس سے طلاق بائن پڑ جائے گی بشرطیکہ خاوند نے (اختیار دینے میں) طلاق کی نیت کی ہو اور بیوی بہ نیت طلاق اس اختیار کو کام میں لائی ہو۔

اگر ایک شخص نے بیوی سے کہا کہ تو اپنے آپ کو تین طلاقیں دے دے اور بیوی نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی تو

ایک ہی طلاق ہوگی لیکن اگر خاوند نے کہا کہ "تو خود کو ایک طلاق دے دے" اور اس نے خود کو تین طلاقیں دیں تو بقول راجح اس سے کچھ واقع نہ ہوگا تاہم کہتے ہیں کہ ایک طلاق واقع ہوگی۔

اگر کہا کہ اگر تو چاہے تو خود کو تین طلاق دے دے اور اس نے کہا کہ میں طلاق یافتہ ہوں تو اس سے کچھ نہ ہوگا۔ کیوں کہ خاوند نے تین طلاقوں کو اس کی اس مرضی پر موقوف رکھا تھا کہ وہ تین طلاقیں چاہے تب۔ لہٰذا اس کے محض طلاق یافتہ کہنے سے وہ طلاق واقع نہ ہوئی لہٰذا اس سے کچھ واقع نہ ہوگا کیوں وہ شرط جس پر طلاق موقوف تھی وہ پوری نہیں ہوئی۔ ہاں اگر بیوی نے کہا کہ میں نے تین طاقیں خود کو دے دیں تو تین طلاق واقع ہو جائے گی۔ اگر خاوند نے کہا تو اپنے آپ کو طلاق دے دے اور بیوی نے کہا کہ مجھے طلاق ہے تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ اگر کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے دے اور اس عورت نے کہا کہ میں طلاق دیتی ہوں تو اس سے کچھ نہ ہوگا۔ البتہ اگر بالعموم طلاق کے لئے صیغہ مضارع کا استعمال ہوتا ہو یا اس عورت نے خود کو طلاق دینے کی نیت سے کہا اور مستقبل میں محض طلاق دینے کا وعدہ نہ ہو طلاق ہو جائے گی۔

لفظ اختیاری (یعنی تجھے اختیار ہے) کے ساتھ تفویض طلاق کی بابت یہ بتایا جا چکا ہے کہ یہ کنایہ تفویض ہے اور اگر اس کے ساتھ طلاق کی نیت نہ ہو تو کچھ واقع نہ ہوگا۔ پھر عورت کا اس سے تین طلاق کی نیت کر لینا درست نہیں ہے۔ کیوں کہ اس طرح عورت کو اپنے بارے میں طلاق کا اختیار دینے کے معنے عقد زوجیت سے خارج ہو جانے کا اختیار دینے کے ہیں۔ اور عورت کا زوجیت سے خارج کر دینے والا امر بینونۃ ہے پس لفظ اختیار جس مفہوم کو مستلزم ہے وہ زوجیت سے علیحدگی ہے اور لفظ اسی کا تقاضا کرتا ہے۔ اور جس معنے کا لفظ متقاضی ہو اس معنے میں عمومیت ملحوظ نہیں ہوتی بلکہ ضرورت کو ملحوظ رکھا جاتا ہے اور بقدر ضرورت اس کا مفہوم لیا جاتا ہے۔ چنانچہ یہاں پر بینونۃ صغریٰ مراد ہے (یا کم سے کم وہ امر جس سے عقد زوجیت جاتا رہے) یعنی طلاق بائن اس سے بینونۃ کبریٰ (یعنی بڑی علیحدگی یا طلاق مغلظہ) کی نیت کرنا درست نہ ہوگا کیوں کہ لفظ میں اس مفہوم کی گنجائش نہیں ہے بخلاف اس کے اگر بیوی سے کہا کہ تو 'بائن' ہے اور نیت طلاق ثلاثہ کی ہے تو درست ہے اور جو نیت کی وہی واقع ہوگا۔ جیسا کہ کنایات کے بارے میں بتایا گیا۔

اگر بیوی سے کہا کہ "تجھے اختیار ہے" اور اس سے نیت طلاق کی ہے۔ اس پر بیوی نے کہا کہ 'میں نے اپنے آپ کو اختیار کر لیا' تو اس سے ایک طلاق بائنہ پڑ جائے گی' کیوں کہ یہ کنایہ ہے۔ اگر (خاوند کے) اس قول کے جواب میں بیوی نے بصیغہ مضارع کہا کہ 'میں اپنے آپ کو اختیار کرتی ہوں' تو اس سے بھی طلاق بائنہ پڑے گی بخلاف انا اطلق نفسی کہنے کے (یعنی میں اپنے آپ کو طلاق دیتی ہوں) تو اس سے طلاق نہیں پڑے گی بجز اس صورت کے جبکہ اس سے طلاق کی نیت کی ہو' یا بالعموم طلاق کے لئے صیغہ مضارع استعمال کیا جاتا ہو۔ جیسا کہ ابھی بتایا گیا۔ اور لفظ اختاری (یعنی تجھے اختیار ہے) کہنے سے طلاق واقع ہونے کی شرط یہ ہے کہ خاوند یا بیوی ان دو الفاظ میں سے کوئی لفظ استعمال کرے یا تو نفس (یعنی اپنا آپا) یا اختیارہ (یعنی مرضی) بایں طور کہ خاوند بیوی سے کہے کہ 'تجھے اپنی بابت اختیار ہے' یا تجھے اختیار ہے' اور بیوی کہے کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا' یا خاوند کہے اختاری اختیارۃ (یعنی تو اپنی مرضی کر لے اور بیوی کہے کہ میں نے کر لی یا خاوند کہے کہ تجھے اختیار ہے اور بیوی کہے "اخترت اختیارۃ" (کہ میں نے اپنی مرضی کر لی) یہاں پر اختیارۃ (مرضی) کا لفظ نفس (اپنے آپ) کا قائم مقام ہے۔ اسی طرح یہ کہنا بھی ہے کہ تو اپنی ماں کو اختیار کر یا کہا کہ طلاق اختیار کر اور وہ کہے

کہ میں نے اختیار کر لیا' اور اگر کہا کہ تو اپنے اختیار کو کام میں لا اور اس نے کہا کہ میں نے اپنے باپ یا ماں کو یا اپنے کنبہ کو یا خاندان کو اختیار کیا تو یہ الفاظ بھی 'نفس' کے قائم مقام ہیں لہٰذا اس سے طلاق بائنہ پڑ جائے گی۔

اگر خاوند نے کہا کہ تجھے اختیار ہے اور بیوی نے کہا کہ میں نے اختیار کر لیا اور 'نفس' (یعنی اپنی جان یا اپنے آپ) یا اختیارۃ (یعنی مرضی یا پسند) یا اپنے باپ یا ماں وغیرہ الفاظ مذکورہ سابقہ کا ذکر نہیں کیا تو اس سے کچھ نہ ہوگا لیکن شرط یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کسی کے قول میں اس کا ذکر آیا ہو۔ خاوند کے قول میں اس کا ذکر آنے کی خصوصیت نہیں ہے۔ چنانچہ اگر بیوی نے کہا کہ میں نے اپنے خاوند کو اختیار کیا تو اس سے کچھ نہ ہوگا لیکن اگر کہا کہ میں نے اپنے خاوند اور اپنے نفس کو اختیار کیا تب بھی اس سے کچھ نہ ہوگا کیوں کہ پہلے خاوند کا ذکر آ جانے سے بیوی کو اپنے نفس کے اختیار کرنے کا حق جاتا رہا۔ اگر اس کے برعکس یوں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اور خاوند کو اختیار کیا تو طلاق واقع ہو جائے گی کیوں کہ اپنے نفس کو اختیار کرنے کے بعد خاوند کو اختیار کرنے کا حق جاتا رہا اور اگر کہا کہ میں نے اپنی جان یا اپنے خاوند کو اختیار کیا تو اس سے کچھ واقع نہ ہوگا' کیوں کہ 'یا' کا لفظ دو امور میں سے ایک کے لئے ہوتا ہے اور یہ متعین نہیں ہوتا کہ اس نے اپنی جان کو اختیار کیا یا اپنے خاوند کو تو یہ قول بے معنی ہو جائے گا اور اسے بیوی کا انکار شمار کیا جائے گا۔ اگر کہا کہ 'تو اپنی جان کو اختیار کر لے' (تو اپنے بارے میں اختیار طلاق کو کام میں لا) پھر کہا کہ اگر تو مجھے اختیار کرے تو میں اس قدر مال تجھے دوں گا۔ اب اگر اس عورت نے (طلاق لینے کی بجائے) خاوند کو اختیار کیا تو اس کا اختیار باطل ہوگا اس عورت نے (طلاق لینے کی بجائے) خاوند کو اختیار کیا تو اس کا اختیار باطل ہوگا اور خاوند پر اس مال کی ادائیگی لازم نہ ہوگی جو اس نے دینا کیا تھا۔ اور نفس یا جو اشیاء اس کی قائم مقام ہیں مثلاً اپنی مرضی یا باپ یا ماں وغیرہ کے اختیار کرنے کی شرط یہ ہے کہ اختیار (طلاق) ملنے کے ساتھ ہی عورت اپنے اختیار کو کام میں لائے پس اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ تجھے اختیار ہے اور اس نے کہا کہ "میں نے اختیار کر لیا" اور (یہ کہہ کر کچھ عرصہ خاموش رہی پھر اس کے بعد اس نے کہا کہ "اپنے نفس کو' تو اگر یہ بات اسی جگہ اس نے کہہ دی تب تو یہ قول اس کا درست متصور ہوگا لیکن اگر "میں نے اختیار کر لیا" کہنے کے بعد وہاں سے اٹھ کھڑی ہوئی ہو اور اس کے بعد "اپنے نفس کو" کہا تو یہ قول درست نہیں ہے۔ عورت کا اختیار باطل ہو جائے گا۔ اگر خاوند نے لفظ 'تجھے اختیار ہے' کو مکرر 'تجھے اختیار ہے' 'تجھے اختیار ہے' کہا اور بیوی نے کہا میں نے اختیار کر لیا یا یہ کہا کہ میں نے اپنی مرضی اختیار کر لی تو اس سے تین طلاقیں پڑ جائیں گی بشرطیکہ ہر بار طلاق کی نیت کی ہو۔ لیکن اگر خاوند کہتا ہے کہ اس نے ایک لفظ سے طلاق اور بقیہ دو سے گھر مراد لیا ہے تو قانوناً اس کی بات کو تسلیم کیا جائے گا۔ اس کے برخلاف اگر تین باریوں کہا کہ تجھے اپنے نفس کے بارے میں اختیار ہے اور پھر اس کا کہنا ہے کہ میری نیت طلاق کی نہ تھی تو قانوناً اس کی بات نہیں مانی جائے گی کیوں کہ نفس کی بار بار تکرار اس امر پر دلیل ہے کہ اس کا ارادہ طلاق کا تھا اور حاکم شرع کے نزدیک ظاہر الفاظ کو نیت کی بہ نسبت زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ تاہم اگر وہ اپنے قول میں سچا ہو تو شرعاً اس کا معاملہ اللہ کے ساتھ ہے وہ اس نیت سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ کنایہ میں (نفاذ حکم کے لئے) ضروری ہے کہ نیت ہو یا ایسے حالات ہوں جو اس حکم کے متقاضی ہوں یا بار بار کی تاکید سے اس کے ارادہ کی تکمیل ہوتی ہو۔

اگر ایک شخص نے کہا کہ تجھے اپنے نفس کا اختیار ہے اور اس کو تین بار دہرایا اور بیوی نے کہا کہ میں نے پہلی یا درمیان کی بات اختیار کی تو ایسی صورت میں بقول ضعیف تین طلاقیں لازم ہوں گی۔ کیوں کہ وہ عورت یک بارگی بغیر ترتیب کے کل طلاقوں کی مالک بنائی گئی ہے لہٰذا اس میں پہلی یا دوسری کے تصور کو دخل نہیں ہے اور یہ کہنا کہ میں نے پہلے قول کو اختیار کیا لغو ہے۔ تاہم یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس سے ایک طلاق عائد ہوگی اور یہی درست ہے۔

اگر ایک شخص نے بیوی سے کہا کہ تجھے اپنے نفس کا اختیار ہے اور اسے تین بار دہرایا اور بیوی نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق دی یا اپنے نفس کو ایک طلاق کے لئے اختیار کیا یا پہلی طلاق کو اختیار کیا تو اس سے ایک طلاق بائنہ پڑ جائے گی۔ کیوں کہ اسے طلاق بائن کا اختیار سونپا گیا ہے۔ لہٰذا وہ طلاق رجعی کی مالک نہ ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر خاوند نے کہا کہ تجھے ایک طلاق کا اختیار ہے اور اس نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا تو ایک طلاق رجعی پڑ جائے گی کیوں کہ اسے طلاق رجعی کا اختیار تفویض ہوا تھا۔

واضح ہو کہ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کے پاس کسی فرستادہ کو یہ کہہ کر بھیجا کہ تم میری بیوی کو اختیار طلاق تفویض کر دو اس بات کی خبر اس عورت کو ہو جائے تاہم 'فرستادہ' کے پہنچنے اور تفویض اختیار سے پہلے اس کو اپنا اختیار کام میں لانے کا حق نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر اس شخص نے فرستادہ سے یوں کہا کہ میری بیوی کو اس امر کی اطلاع دے دو کہ میں نے اسے خود کو طلاق دینے کا اختیار دے دیا ہے۔ اور قبل اس کے کہ یہ اطلاع وہ شخص اس کے پاس پہنچاتا۔ عورت کو اختیار طلاق پانے کا علم ہو گیا اور وہ اپنے اختیار کو کام میں لائی تو درست ہے۔

اب رہا سپردگی اختیار کا تیسرا لفظ (یعنی امرک بیدک کہنا) یعنی تیرا معاملہ تیرے اپنے ہاتھ میں ہے۔ ایسی صورت میں طلاق بائن واقع ہو جائے گی اور اس میں تین طلاق کی نیت کرنا بھی درست ہے۔ بخلاف لفظ 'اختیار' کے کہ اس میں تین طلاق کی نیت کرنا درست نہیں ہے جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔ پس اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اور اس سے تین طلاقوں کی نیت کی اور وہ عورت کہے کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ یا میں نے ایک طلاق کی حد تک اختیار کیا یا میں نے اپنی بابت قبول کر لیا یا اپنے معاملہ میں اختیار کو کام میں لائی یا یوں کہا کہ 'تو مجھ پر حرام ہے یا تو مجھ سے جدا ہے یا میں تیری طرف سے بائنہ یا طلاق یافتہ ہوں تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی جیسا کہ خاوند نے نیت کی تھی' اگر کچھ نیت نہ تھی تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ اور ''تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے'' کہنے سے طلاق عائد ہونے کی شرط وہی ہے۔ جو تفویض اختیار کی صورت میں 'نفس' یا اس کی قائم مقام شے کے ذکر کرنے کی ہے۔ پس (وقوع طلاق کے لئے) ضروری ہے کہ وہ عورت یوں کہے کہ 'میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا' یا 'اپنی بات اختیار کر لی'۔ تفویض کے بعد خاوند کو اپنی بات واپس لینے کا اختیار نہ رہے گا اور عورت کے لئے لازم ہوگا کہ وہ اسی جگہ اپنے اختیار کو کام میں لائے۔ اس کے علاوہ ان باتوں کو ملحوظ رکھنا بھی ضروری ہوگا جو تفویض صریح اور اختیار سپرد کرنے کے بارے میں پہلے بتائی گئیں۔

واضح ہو کہ یہ الفاظ کہ ''امرک بشمالک اور انفک اولسانک'' (یعنی تیرا معاملہ تیرے بائیں ہاتھ میں ہے یا تیری ناک یا زبان میں ہے) کہنا بھی ایسا ہی ہے جیسے امرک بیدک (یعنی تیرا معاملہ تیرے اپنے ہاتھ میں ہے) کہنا۔ نیز (تفویض طلاق کے لئے) یہ بھی شرط نہیں ہے کہ یہ تفویض کسی بڑے آدمی کی ہو بلکہ اگر کم عمری میں بھی تفویض اختیار کیا

جائے تب بھی درست ہے جیسا کہ ابھی بتایا گیا۔ اور یہی حکم خاوند کے اس طرح کہنے کا ہے کہ میں نے طلاق کا معاملہ عاریۃً تجھے سونپ دیا۔ یا تیرا معاملہ اللہ کے ہاتھ میں دے دیا' یا میرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے۔ ان تمام عبارتوں کا وہی حکم ہے جو امرک بیدک کہنے کا ہے۔ واضح ہو کہ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ اگر ایک شخص نے اس شرط پر شادی کی اس کی بیوی کا معاملہ اس کے اپنے ہاتھ میں رہے گا (یعنی جب چاہے علیحدگی اختیار کر لے) تو یہ کرنا درست ہوگا بشرطیکہ یہ بات عورت کی جانب سے پیش کی گئی ہو اور وہ کہے کہ میں تمہارے ساتھ اس شرط پر شادی کرتی ہوں کہ میرا معاملہ میرے ہاتھ میں ہوگا میں جب چاہوں خود کو طلاق دے دوں اور خاوند کہے کہ مجھے یہ شرط منظور ہے۔ اگر یہ شرط خاوند نے پیش کی تھی تو عورت اپنے آپ کو طلاق دے تو وہ طلاق نہیں ہوگی۔ اس کا سبب سابقاً اسی حصہ میں شرط نکاح کے بیان میں بتایا گیا ہے' وہاں پر ملاحظہ ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ خاوند کو حق ہے کہ وہ طلاق کے لئے اپنی بیوی یا کسی اور کو اپنا نائب بنا دے۔ طلاق کے لئے نائب بنانے کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم (نیابت بذریعہ) رسالت ہے (یعنی کسی فرستادہ کی معرفت نائب بنانا) اور اس کی صورت یہ ہے کہ خاوند کسی رسول (فرستادہ) کو اپنی بیوی کے پاس بھیج کر اسے طلاق کی خبر دے دے۔ اس صورت میں خاوند فرستادہ کو طلاق دینے کا اختیار نہیں دیتا۔ بلکہ اسے اس مقصد کے لئے (بیوی کے پاس) بھیجتا ہے کہ وہ ان ہی الفاظ میں جو ثبوت طلاق کے لئے خاوند نے کہے بیوی کو اطلاع دے دے۔ پس فرستادہ کو اس کے سوا حق نہیں ہے کہ وہ خاوند کے بیان کو اس کی بیوی تک پہنچا دے تا کہ اسے طلاق یافتہ ہو جانے کی اطلاع مل جائے۔ غرض خاوند کا فرستادہ کو اپنا نائب بنانا صرف ثبوت طلاق کے لئے ہوتا ہے۔ پس درحقیقت اس کا پیغام رسانی میں خاوند فرستادہ سے یوں کہے گا کہ میری بیوی کو یہ بات پہنچا دو کہ میں نے اسے طلاق دے دی ہے۔ اس حالت میں طلاق کا واقع ہونا' اس امر پر موقوف نہ ہوگا کہ فرستادہ بیوی کو اس کا پیغام پہنچا دے۔ اور اگر ایک شخص نے کسی سے کہا کہ تم میری بیوی کو طلاق دے دو' تو اس قول پر پیغام رسانی کا اطلاق مجازی طور پر ہوگا۔

(نیابت برائے طلاق کی) دوسری قسم تفویض طلاق (یعنی طلاق دینے کا اختیار سپرد کرنا) ہے۔ اس کی تین قسمیں ہیں: توکیل' تخیر اور تملیک (یعنی وکیل بنانا۔ اختیار دینا اور مالک بنا دینا)۔ ان تینوں میں فرق یہ ہے کہ 'توکیل' میں طلاق دینے کا اختیار خود بیوی کو یا کسی اور کو دیا جاتا ہے لیکن طلاق سے باز رکھنے کا حق اسے رہتا ہے' اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی کو وکیل بنانے سے موکل (یعنی وکیل بنانے والے) کا حق (تنسیخ) معدوم نہیں ہوتا' چنانچہ امر وکالت کی تکمیل سے پہلے اسے اختیار ہوتا ہے' کہ وہ اپنے وکیل کو برطرف کر دے یا اس کی وکالت کو واپس لے لے۔ پس اگر کسی نے خود بیوی کو وکیل بنایا کہ وہ خود کو طلاق دے لے اور اس نے اپنے آپ کو طلاق دے دی تو وہ طلاق ہو جائے گی اور خاوند کو اس سے پھرنے کا حق نہیں رہے گا۔ کیوں کہ بیوی نے وہ کام جس کے لئے اسے وکیل بنایا گیا تھا پورا کر دیا۔ خاوند کو اپنے ارادہ سے پھر جانے یا وکیل کو وکالت سے ہٹا دینے کا حق اسی وقت تک تھا جب تک کہ اسے طلاق نہ دی ہو۔

حاصل کلام یہ ہے کہ توکیل کی صورت میں وکیل کو بطور خود طلاق دینے کا حق نہیں ہے' بلکہ اسے طلاق دینے کی

اجازت موکل کے نائب کی حیثیت سے دی جاتی ہے۔لہٰذا موکل جب چاہے وکیل کو وکالت سے ہٹا سکتا ہے۔تاہم اگر بیوی کو طلاق کی وکالت دینے کے ساتھ وکالت کے علاوہ کسی اور حق کو بھی وابستہ کیا گیا ہو' مثلاً بیوی سے کہا کہ اگر میں تیرے ہوتے ہوئے کسی اور سے شادی کروں تو تیرا معاملہ یا اس عورت کا معاملہ جس سے میں شادی کروں تیرے ہاتھ میں ہوگا' اس بارے میں تجھے اپنا وکیل بناتا ہوں۔ایسی صورت میں اس عورت کو یا اس مرد کو جسے وکیل بنایا وکالت سے برطرف کرنے کا حق نہ ہوگا۔کیوں کہ اس توکیل کو بیوی کے ایک حق یعنی دوسری شادی کے ضرر سے محفوظ رکھنے سے جو وابستہ کیا تو اب اس وکالت سے برطرف کرنے کا اختیار نہ رہا۔

اگر خاوند نے کسی غیر شخص کو وکیل بنایا کہ تم میری طرف سے میری بیوی کا معاملہ اسے سونپ دو' اختیار دے کر یا مالک (طلاق) بنا کر۔یا یوں کہا کہ میں تم کو اس امر کا وکیل بناتا ہوں کہ تم میری بیوی کو اس کے اپنے معاملہ کا اختیار سونپ دو یا اس کا مالک بناؤ (یعنی تم کو تخییر یا تملیک کے لئے اپنا وکیل بناتا ہوں) تو یہ قدم درست ہوگا۔رہا یہ امر کہ آیا اس صورت میں وہ شخص وکیل متصور ہوگا کہ اسے وکالت سے برطرف کیا جا سکے یا بیوی کو تفویض طلاق کرنے والا متصور ہوگا کہ اسے وکالت سے ہٹانا درست نہ ہوگا۔اس کا جواب یہ ہے کہ اگر وکیل نے اسی وقت بیوی کو تفویض طلاق کر دی تو وہ طلاق کی مالک ہو جائے گی اور اب خاوند کچھ بھی نہیں کہہ سکتا۔اگر تفویض نہیں ہوئی تو اسے وکیل تصور کیا جائے گا اور اسے ہٹانا درست نہ ہوگا۔جیسے وکالت طلاق میں ہوتا ہے کہ ایک شخص کے وکیل نے اگر اس کی بیوی کو ہنوز طلاق نہ دی ہو تو اسے وکالت سے ہٹایا جا سکتا ہے۔اگر اس نے طلاق دے دی ہے تو طلاق پڑ جائے گی اور اگر خاوند کچھ نہیں کہہ سکتا۔یہی امر قرین عقل بھی ہے کیوں کہ جب کسی کو اختیار سونپنے یا مالک بنانے کے لئے وکیل بنایا جائے وہ بطور خود اختیار دینے یا مالک بنانے والا نہیں بن جاتا۔اس کی حیثیت بہر حال ایک وکیل (یا گماشتہ) کی ہوگی اور جو شخص یہ کہے کہ وہ (گماشتہ) اختیار دینے یا مالک بنانے (یعنی تخییر و تملیک) کا حق دار ہو جاتا ہے اور اس کا برطرف کرنا صحیح ہے اس نے اس امر کو فراموش کر دیا ہے کہ وہ بیوی کو مالک (یا مختار) طلاق بنانے کے لئے وکیل ہی کی حیثیت رکھتا ہے خود اختیار دینے یا مالک بنانے والا نہیں بن جاتا البتہ اگر ایک شخص نے کسی کو اپنی بیوی کی زوجیت کے بارے میں اختیار دیا یا اس کام کا اسے مالک بنا دیا' مثلاً یوں کہا کہ تم کو میری بیوی کے طلاق کا اختیار ہے یا اس کی زوجیت کی بقاء تمہارے ہاتھ میں ہے تو اب اسے وکالت سے ہٹانا درست نہ ہوگا اور وہ خود ہی تخییر و تملیک کا مالک متصور ہوگا۔

تملیک سے مراد یہ ہے کہ کسی غیر شخص کو طلاق کا مالک بنا دیا جائے۔اس میں اسے تین طلاق کا مالک قرار دینے کی ترجیح دی جائے گی۔لیکن تین کی صراحت الفاظ یا حکم میں نہیں ہے لہٰذا اسے تین سے کم کے لئے مخصوص کرنے کا انحصار نیت پر ہوگا۔

اس تعریف میں 'کسی غیر شخص کو طلاق دینے کا حق' کے الفاظ جو آئے ہیں ان سے رسالت اور توکیل کی صورت خارج ہوگئی کیوں کہ اس میں کسی دوسرے کو طلاق کا حق نہیں دیا جاتا اور تین طلاق کو ترجیح حاصل ہونے کے الفاظ سے تخییر کی صورت نکل گئی۔کیوں کہ تخییر میں دوسرے شخص کو تین طلاق دینے کا صراحتہً یا حکماً اختیار رہتا ہے۔اس کی حیثیت ترجیحی نہیں ہوتی۔

توکیل اور تخییر وتملیک کے درمیان فرق یہ ہے کہ وکیل اپنے موکل کا نائب ہونے کی حیثیت سے کام کرتا ہے اور (تخییر وتملیک کی صورت میں) اختیار پانے یا مالک ہونے والے خود اپنی طرف سے کام کرتے ہیں کیوں کہ اس صورت میں خاوند جس امر کا خود مالک ہوتا ہے اس کا مالک دوسرے کو بنا دیتا ہے اور تخییر وتملیک میں فرق یہ ہے کہ تخییر میں اختیار پانے والے کو خود وہ بیوی ہو یا کوئی اور یہ حق ہوتا ہے کہ وہ تین طلاق دے دے اگر چہ خاوند نے تین طلاق کی نیت نہ کی ہو۔ لیکن تملیک میں دوسرے شخص کو تین طلاق دینے کا حق ترجیحی طور پر حاصل ہوتا ہے۔ وہ تین طلاق سے کم کی نیت بھی کر سکتا ہے۔ چنانچہ اگر خاوند اپنے بیوی کو طلاق کا مالک بنا دے اور بیوی کو دو طلاق دے یا تین دے لیکن خاوند کہے کہ میں نے صرف ایک طلاق (کا مالک بنانے) کی نیت کی تھی تو اس کا بیان شرائط آئندہ کے ساتھ تسلیم کیا جائے گا۔ لیکن اگر ایک شخص نے اپنی مباشرت شدہ بیوی کو تین طلاق کا اختیار دیا اس نے تین طلاق اپنے آپ کو دے دی اور خاوند کہے کہ میں نے ایک یا دو طلاق کی نیت کی تھی تو اس کی بات نہیں سنی جائے گی۔

اس فرق کا خلاصہ یہ ہے کہ اختیار پانے والی بیوی اگر مباشرت شدہ ہے اور اس نے اپنے آپ کو تین طلاقیں دے دیں تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی اور خاوند کا یہ دعویٰ نہیں سنا جائے گا کہ اس نے اس سے کم کی نیت کی تھی' لیکن جس عورت کو مالک بنایا گیا ہے اگر ایک سے زیادہ طلاق دے تو خاوند اس پر اعتراض کر سکتا یہ وہ قرار داد ہے جو امام مالک" سے منقول ہے' لیکن حقیقت یہ ہے کہ اندریں باب فتویٰ عرف عام کی اتباع پر موقوف ہے۔ اگر بالعموم تخییر کو تین طلاق کا مالک بنا دینے کے مفہوم میں استعمال کیا جاتا ہے تو اسی پر عمل ہوگا قطع نظر اس کے کہ اختیار دینے والے کی نیت کی تھی۔ ورنہ پھر جیسا رواج ہے اس کے مطابق عمل ہوگا اور امام مالک" سے جو یہ منقول ہے کہ اگر بیوی کو جس سے مباشرت ہو چکی ہو بغیر تعین نیت کے مختار بنا دیا جائے تو وہ تین طلاق کی مالک ہو جاتی ہے۔ ان کا یہ قول بظاہر عوام کی دانست پر مبنی ہے۔ ورنہ واقعہ یہی ہے کہ تخییر طلاق میں صراحت نہیں ہوتی بلکہ وہ کنایہ ہے اور از روئے لغت اس سے کچھ لازم نہیں آتا جیسا کہ باقی تین امام" فرماتے ہیں۔ لیکن مالکیہ عرف عام کا اعتبار کرتے ہیں اور اس کو لغت پر مقدم رکھتے ہیں۔ پس دریں حالیکہ ایک لفظ اپنے لغوی معنے سے ہٹ کر عرف عام میں کوئی اور معنی اختیار کرلے تو اسی معنے میں اسے صریح تصور کیا جائے گا۔ عہد امام مالک" میں عورت کو مختار طلاق بنانے کا مطلب یہی ہوتا تھا لیکن چونکہ عہد حاضر میں بالعموم یہی سمجھا جاتا ہے کہ محض تخییر سے طلاق نہیں ہوتی جب تک کہ نیت نہ ہو۔ لہٰذا اسی پر عمل ہوگا' کیوں کہ دستور عام کے بدل جانے سے حکم بھی بدل جاتا ہے۔

یہاں تک توکیل اور تخییر وتملیک کے باہمی فرق کی وضاحت تھی۔ اب رہے وہ الفاظ جو تخییر پر دلالت کرتے ہیں' سو ہر ایسا لفظ تخییر (اختیار دینے والا) ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خاوند نے خود اپنی بیوی کو زوجیت میں رہنے یا نہ رہنے کا معاملہ سپرد کر دیا ہے۔ ایسے الفاظ کے منجملہ یہ ہے کہ خاوند اپنی بیوی سے کہے کہ" تجھے اپنے نفس کا اختیار ہے" یا یہ کہ (تجھے اختیار ہے) تو مجھے اختیار کر یا اپنے معاملہ کو' اور وہ الفاظ جو تملیک پر دلالت کرتے ہیں سو وہ الفاظ تخییر کے علاوہ ہر ایسا لفظ تملیک ہے جس سے ظاہر ہو کہ خاوند نے طلاق کا معاملہ اپنی بیوی یا کسی اور کے ہاتھ میں دے دیا ہے۔ ایسے الفاظ کے منجملہ یہ ہے کہ خاوند اپنی بیوی سے کہے کہ' تو اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے یا میں نے تجھے تیرے معاملہ کا مالک بنا دیا یا تجھے اپنے معاملہ کا والی یا (مختار) بنا دیا یا تیرا معاملہ تیرے اپنے ہاتھ میں ہے۔ یا تیری طلاق تیرے ہاتھ میں ہے وغیرہ۔

رہ گئے وہ الفاظ جو توکیل (وکیل بنانے) پر دلالت کرتے ہیں سو ان کی تفصیل اس کتاب کے تیسرے حصہ میں بیان وکالت کے سلسلہ میں آ چکی ہے وہاں پر ملاحظہ کیا جائے۔

تفصیل بالا سے رسالت، تملیک، تخییر اور توکیل کے درمیان جو فرق ہے وہ معلوم ہو گیا۔ اور وہ الفاظ بھی بتا دیئے گئے ہیں جو ان امور پر دلالت کرتے ہیں۔ اب معلوم ہونا چاہئے کہ ان کے متعلقہ احکام میں سے بعض احکام تو سب میں مشترک ہیں اور بعض مخصوص ہیں جن کا تعلق ایک سے ہے، دوسرے سے نہیں ہے۔ وہ احکام جو ان سب میں مشترک ہیں ان کے منجملہ یہ ہے کہ جب تملیک، تخییر یا ایسی توکیل ہو جائے جس کے ساتھ بیوی کے حق کا تعلق ہو تو میاں بیوی کے درمیان حیلولہ (طریق احتراز) واجب ہے چنانچہ اگر خاوند نے بیوی سے یہ کہہ دیا کہ تیرا معاملہ تیرے اپنے ہاتھ میں ہے یا تجھے اپنے نفس کا اختیار ہے۔ یا یوں کہا کہ اگر میں تیرے ہوتے ہوئے شادی کروں تو تجھے اپنا معاملہ اپنا ہاتھ میں لینے کا اختیار ہوگا جس کے لئے میں تجھے وکیل بناتا ہوں۔ اور پھر اس بیوی کے موجود ہوتے ہوئے اس نے دوسری شادی کر لی تو ان صورتوں میں خاوند پر واجب ہوگا کہ وہ بیوی سے الگ رہے اور اس سے مقاربت نہ کرے یہاں تک کہ یہ فیصلہ ہو جائے کہ بیوی نے طلاق اختیار کی یا اختیار طلاق کو رد کر دیا۔ یہ حکم اس لئے ہیں کہ ایسی حالت میں عورت کو زوجیت کا باقی رہنا مشکوک ہے۔ کیوں کہ عورت (مختار) کو یہ حق ہے کہ وہ کسی وقت بھی اپنے آپ کو طلاق دے لے اور جس عورت کا دائرہ زوجیت میں رہنا مشکوک ہو گیا ہو اس سے بہرہ مند ہونا حلال نہیں ہے اور بدوران حیلولہ (یعنی احتراز کے دوران) عورت نفقہ پانے کی حق دار نہ ہوگی۔ جس کا سبب بھی یہی (حیلولہ) ہے۔ لیکن اگر دونوں میں سے کوئی بدوران حیلولہ وفات پا جائے تو وہ وارث ہوگا لیکن ایسی توکیل کی صورت میں جس کے ساتھ بیوی کا حق وابستہ نہ ہو۔ مثلاً بیوی سے صرف یہ کہا ہو کہ ''میں نے تجھے خود کو طلاق دینے کے لئے اپنا وکیل بنایا'' تو اس صورت میں مقاربت ممنوع نہیں ہے۔ چنانچہ اگر وکیل بنانے کے بعد بیوی سے متمتع ہوا خواہ جبراً ایسا ہوا ہو تو یہ متمتع ہونا وکالت سے ہٹایا جانا متصور ہوگا۔ اگرچہ خاوند توکیل کو بحال رکھنا چاہتا ہو۔

تخییر یا تملیک کو کسی شرط کے ساتھ مشروط کرنا بھی درست ہے۔ مثلاً ایک شخص بیوی سے کہے کہ اگر تیرا باپ آ جائے تو تجھے اپنے نفس کا اختیار حاصل ہو جائے گا' یا یوں کہے کہ تیرا بھائی آ جائے تب تو خود اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے۔ اس طرح کہنے کے بعد جب تک اس کا باپ نہ آ جائے یا بھائی نہ آ جائے ان میں علیحدگی واجب نہیں ہے۔

اسی طرح تملیک یا تخییر میں ایک مقررہ مدت تک کی قید لگانا بھی درست ہے۔ مثلاً خاوند بیوی سے کہے کہ میں نے تجھے ایک سال تک کے لئے اختیار طلاق دیا سال بھر تک تجھے یہ اختیار ہے کہ میرے ساتھ رہنے یا علیحدہ ہو جانے کا فیصلہ کر لے یا اتنے عرصے تک کی قید لگائی جس میں بظاہر ان کی عمر باقی رہ سکے۔ غرض اس طرح اختیار دینا درست ہے لیکن حاکم کو اس تخییر یا تملیک کی اطلاع پہنچے تو اس پر واجب ہو جاتا ہے کہ بلا تاخیر اس کا جواب اس عورت سے طلب کرے اور ان عورت پر لازم ہے کہ اسی وقت خود کو طلاق دے یا اس تخییر یا تملیک سے جو اختیار اسے ہاتھ آیا ہے اس کو رد کر دے۔ اب اگر اس نے کوئی فیصلہ کر لیا تو اسی کے مطابق عمل ہو بصورت دیگر حاکم اس تخییر یا تملیک کو ختم کر دے گا۔ ہر چند کہ خاوند مہلت دینے پر راضی ہو' کیوں کہ یہ معاملہ حق اللہ کا ہے یعنی جس صورت میں کہ عورت کا مرد پر حلال ہونا امر مشتبہ ہو تو اس کی

عصمت (تحفظ) کو باقی رکھنے کے لئے اس سے متمتع ہونے کی مدت کو طول دینا حرام ہے منجملہ ان احکام کے جو تملیک و تخییر میں مشترک ہیں یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں عورت کے فیصلہ پر عمل کیا جائے گا۔ اگر اس نے اپنے آپ کو طلاق صریح یا کنایہ ظاہر کے ذریعہ طلاق دے لی تو اس کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ صریح طلاق کی مثال یہ ہے کہ (طلاق کی مختار جواب میں) کہے کہ میں نے تمہاری طرف سے اپنے آپ کو طلاق دے دی یا تمہاری طرف سے طلاق یافتہ ہوگئی۔ یا تم میری طرف سے طلاق یافتہ یا جدا ہو گئے۔ کنایہ ظاہری کی مثال یہ ہے کہ وہ کہے کہ میں تم سے منقطع یا بائن ہوگئی یا تم پر حرام ہوگئی اور ان الفاظ کے ساتھ یہ بھی شامل کرے کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ لیکن اگر اس نے کنایہ خفی کی صورت میں جواب دیا تو اختیار طلاق اس کے ہاتھ سے جاتا رہے گا' اور اس کا یہ قول تسلیم نہیں کیا جائے گا کہ اس نے طلاق کے ارادہ سے وہ بات کہی تھی۔ پس اگر اس نے کہا کہا میں تمہاری طرف سے مطلقہ بفتح لام خفیف (آزاد) ہوں تو اس کا اختیار جاتا رہے گا اور یہ کہنے سے کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا طلاق واقع ہو جائے گی۔ اگر چہ یہ الفاظ نہ تو طلاق صریح میں سے ہیں اور نہ الفاظ کنایہ میں سے لیکن اس کو تخییر کا جواب تصور کیا جائے گا لہٰذا اس سے طلاق واقع ہو جائے گی۔

کنایہ ظاہر اور کنایہ خفی کی تفصیل کنایات طلاق کے بیان میں آ چکی ہے۔ وہاں ملاحظہ ہو۔

اگر بیوی نے اختیار طلاق کو رد کر دیا' مثلاً اس نے کہا کہ جس امر کا تم نے مجھے مالک بنایا ہے میں اسے رد کرتی ہوں یا یہ کہا کہ میں اس تخییر (اختیار دینے) کو منظور نہیں کرتی تو اس اختیار کے باطل ہو جانے پر عمل کیا جائے گا اور خاوند سے اس کی زوجیت بحال رہے گی یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ کوئی ایسا عمل کرے جو تملیک کو رد کرنے والا ہو۔ اس کی صورت یہ ہے کہ عورت اپنی مرضی سے اپنے نفس کو خاوند کے سپرد کر دے گو مباشرت نہ ہو پس اگر بیوی خاوند کو اپنا نفس سپرد کر دے درآنحالیکہ اسے یہ معلوم ہو کہ خاوند نے اسے اختیار طلاق دیا ہے یا طلاق کا مالک بنا دیا ہے (یعنی تخیر یا تملیک کی ہے) تو اس کے بعد اس کا حق اختیار باطل ہو جائے گا۔ اگر چہ وہ اس مسئلہ سے ناواقف ہو کہ اس حال میں خود سپردگی سے اس کا حق اختیار باطل ہو جائے گا۔ اگر چہ وہ اس مسئلہ سے ناواقف ہو کہ اس حال میں خود سپردگی سے اس کا حق اختیار ساقط ہو جائے گا' اور عورت کی خود سپردگی کی ایک صورت یہ ہے کہ خاوند نے بیوی کا معاملہ کسی اور کے سپرد کر دیا اور اس شخص نے بیوی کی رضامندی سے خاوند کے سپرد کر دیا۔ بایں طور کہ ان دونوں کو تخلیہ میں رکھ کر خود درمیان سے ہٹ گیا تو جب بھی اس شخص نے ایسا کیا اس کا حق تملیک و تخییر ختم ہو جائے گا۔ اسی طرح بیوی اپنے آپ کو طلاق دینے کے اختیار سے محروم ہو جائے گی جبکہ (اختیار کو کام میں لانے کے لئے) کوئی میعاد مدت مقرر کی ہو اور وہ مدت گزر گئی ہو اور حاکم کو یہ معلوم نہ ہو کہ خاوند نے اسے اختیار دیا ہے۔ پس اگر خاوند بیوی سے کہے کہ "آج یا اس مہینے میں تو مجھے اختیار کر یا اپنے نفس کو اختیار کر"۔ یہ بات حاکم شرع کے علم میں نہیں آئی اور مقررہ مدت گزر گئی اور بیوی نے اپنے اختیار سے کام نہیں لیا تو اس کا حق اختیار طلاق ساقط ہو جائے گا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اختیار کے باقی رہنے کے دو امور ہیں' ایک یہ ہے کہ بیوی تخیر یا تملیک کی اطلاق پانے کے بعد اپنی مرضی سے خاوند کو اپنے نفس پر قابو پانے کی اجازت نہ دے گو مباشرت نہ ہو اگر اس کی اجازت دی تو حق امتیاز ساقط ہو جائے گا اگر چہ بیوی اس بات سے ناواقف ہو کہ خاوند کو اپنے نفس پر قابو دینا اختیار طلاق کو باطل کر دے گا۔

دوسرے یہ کہ اختیار کو کام میں لانے کے لئے کوئی میعاد مقرر کی ہے تو وہ میعاد نہ گزری ہو۔ مدت مقرر کرنے کی دو حالتیں ہیں:

پہلی حالت یہ ہے کہ اس بات کا علم حاکم کو ہو' ایسی صورت میں حاکم پر یا حاکم کے قائم مقام پر واجب ہے کہ ان دونوں کے درمیان اس وقت تک حائل رہے (یعنی باہم ملنے کا موقع نہ دے (جب تک کہ وہ عورت اپنے اختیار کو کام میں لا کر بلا توقف طلاق دے دے یا پھر اس تملیک یا تخییر کو رد کر دے' اگر وہ ایسا نہ کرے تو حاکم اختیار طلاق کے حق کو ساقط ہو جانے کا فیصلہ کر دے گا تا کہ تھوڑی دیر کے لئے بھی اس کی زوجیت مشکوک نہ رہے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ حاکم کو اس کا علم نہ ہو اور وہ عورت پر کوئی پابندی عائد نہ کر سکے وغیرہ ایسی حالت میں میعاد اختیار گزرنے کے ساتھ ہی بیوی کا اختیار طلاق ختم ہو جائے گا۔ دونوں حالتوں میں (یعنی حاکم کو خبر ہو یا نہ ہو) خاوند پر واجب ہے کہ وہ بیوی سے مقاربت نہ کرے کیوں کہ ایسی عورت جس کی عصمت (یعنی زوجیت) مشکوک ہو جائے متمتع ہونا حلال نہیں ہے۔ اس بارے میں کہ اگر وہ عورت اپنی جگہ سے اٹھ کھڑی ہو تو اس کا حق (یا اختیار) ختم ہو جائے گا یا نہ ہو گا اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر عورت کو طلاق کا مختار بنایا ہو لیکن اس کے لئے کوئی میعاد مقرر نہ کی ہو۔ یا غیر مشروط تخییر یا تملیک طلاق ہو تو بیوی کو اس جگہ کے علاوہ جہاں اسے اختیار دیا گیا ہے (کسی اور جگہ اپنے اختیار کو کام میں لانے کا حق نہ رہے گا۔ چنانچہ اگر وہ وہاں سے ہٹ گئی تو یہ اختیار باطل ہو جائے گا۔ لیکن اگر وہ دونوں وہاں سے نہیں ہٹے' لیکن اتنا وقت گزر گیا جس میں وہ اپنے اختیار کو کام میں لا سکتی تھی لیکن کام میں نہیں لائی تو وہ اختیار ختم ہو جائے گا۔ نیز اگر وہ دونوں اسی جگہ رہے اور کوئی ایسا عمل کیا جس سے ظاہر ہوتا ہو کہ وہ اس سے بچنا چاہتی ہے' تب بھی اختیار جاتا رہے گا۔ اس قول کو ترجیح حاصل ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ تخیر یا تملیک باطل نہ ہو گی اگر چہ زیادہ عرصہ گزر جائے یا دونوں اس جگہ سے ہٹ جائیں۔ منجملہ ان احکام کے جو تخییر و تملیک میں مشترک ہیں ایک یہ بھی ہے کہ جب ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق کا مختار یا مالک بنا دیا پھر اس کے بعد بذریعہ خلع یا طلاق ان میں علیحدگی ہو گئی اور دوبارہ پھر خاوند نے اس کو اپنی زوجیت میں لے لیا تو وہ تخییر یا تملیک باطل ہو جائے گی' کیوں کہ خاوند نے بیوی کی مرضی سے رجوع کیا لہٰذا بیوی کو اولاً جس امر کا مالک بنایا تھا وہ ملکیت باطل ہو گئی۔ لیکن اگر طلاق رجعی دے کر رجوع کیا تو وہ تخییر باطل نہ ہو گی کیوں کہ رجعت بیوی کی رضامندی سے نہیں ہوتی۔

ایک امر مشترک کہ دونوں میں یہ ہے کہ اگر بیوی کو مختار یا مالک بنایا۔ اور بیوی نے اپنا گھریلو سامان باپ کے گھر پہنچا دیا تو دیکھنا چاہئے کہ آیا وہ سامان ایسا ہے جو طلاق کے بعد لے جایا جاتا ہے تو یہ طلاق ہو گی ورنہ نہیں بشرطیکہ اس سے طلاق کی نیت نہ کی ہو۔ اگر طلاق کی نیت سے منتقلی سامان کی ہے (تو خواہ کیسا ہی سامان ہو) بلا اختلاف طلاق پڑ جائے گی اور ہر چند کہ یہ ایک فعل ہے لیکن چونکہ تملیک یا تخییر (اس کے طلاق ہونے کا) قرینہ موجود ہے لہٰذا یہ طلاق صریح متصور ہو گی۔ اور منجملہ امور مشترکہ کے یہ ہے کہ اگر خاوند نے بیوی کو مختار یا مالک بنا دیا اور بیوی نے اس کے جواب میں ایسی بات کی جس سے خاوند کی زوجیت میں رہنے کا احتمال بھی نکلتا ہو تو اسے کہا جائے گا کہ وہ اپنے اس فعل کی وضاحت کرے اور اس کی جو وضاحت بھی وہ کرے اسے تسلیم کیا جائے گا مثلاً خاوند نے بیوی سے کہا کہ تجھے (طلاق کے بارے میں) اختیار ہے اور

اس نے کہا کہ میں نے منظور کر لیا یا یہ کہا کہ میں نے اختیار کر لیا یا ایسی صورت ہو کہ خاوند نے کہا کہ تیرا معاملہ تیرے اپنے ہاتھ میں ہے اور بیوی نے کہا کہ میں نے اپنے معاملہ کو منظور کر لیا یا کہا کہ جس چیز کا تم نے مالک بنایا میں نے اسے قبول کر لیا۔ ایسی صورت میں لازم ہے کہ وہ اس کا مقصد بیان کرے۔ اگر وہ عورت کہتی ہے کہ میں نے جو یہ کہا کہ میں نے قبول کیا اس سے میری مراد خاوند کی زوجیت کو قبول کرنا ہے یا میں نے اس کے زیر تحفظ رہنا منظور کر لیا تو وہ بدستور اس کی زوجیت میں رہے گی اور اگر کہا کہ میرا ارادہ طلاق کا ہے یا میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا (یعنی خود مختاری اختیار کر لی) تو طلاق پڑ جائے گی اگر وہ کہتی ہے کہ (ان الفاظ سے) میرا ارادہ یہ تھا کہ میں نے تملیک یا تخییر کو منظور کر لیا۔ اور طلاق کے ہونے یا نہ ہونے کا کوئی ذکر نہیں کیا تو تملیک ہو یا تخییر جو صورت تھی وہ قائم رہے گی اور ان دونوں کے درمیان عورت کے اپنا فیصلہ کرنے تک مغاربت رہے گی جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ دونوں میں ایک امر مشترک یہ ہے کہ اختیار دینے یا مالک بنانے والے خاوند نے کہا کہ اس تخییر یا تملیک سے میرا ارادہ قطعاً طلاق دینے کا نہیں ہے تو بیوی نے اپنے اختیار کو کام میں لاتے ہوئے جو کچھ کر دیا وہی لازم ہو جائے گا اور خاوند کو اس پر اعتراض کا حق نہ رہے گا خواہ اختیار یافتہ بیوی سے مباشرت ہو چکی ہو یا نہ ہوئی ہو تاہم اختیار یافتہ غیر مباشرت شدہ بیوی پر خاوند کو اعتراض ہو سکتا ہے جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔

اگر خاوند تخییر یا تملیک کے بعد کہے کہ یہ بات اس سے سہواً صادر ہو گئی اور اس کا ارادہ ایک طلاق کی نیت کا تھا تو اس کی بات مان لی جائے گی اور اس صورت میں بقول معتمد خاوند کو اعتراض کا حق حاصل ہوگا نیز کہا جاتا ہے کہ اس کی بات قبول نہیں کی جائے گی۔ عمل درآمد اسی پر ہوگا جو بیوی نے عائد کیا۔ اس قول کو درست مانا گیا ہے۔

امور مشترکہ (تخییر و تملیک) میں یہ بھی ہے کہ اگر عورت غیر مباشرت شدہ ہے اور اسے مختار یا مالک طلاق بنایا گیا اور اس کے اختیار میں ایک یا دو یا تین طلاق کی کوئی تعین نہیں کی مثلاً بیوی سے کہا کہ تجھے اپنے نفس کا اختیار ہے یا اسے غیر مشروط طور پر مالک بنا دیا مثلاً اسے کہا کہ 'تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے' اور بیوی نے خود کو تین طلاقیں دیں تو مختار یا مالک بنانے والے خاوند کو اس پر اعتراض کرنے اور جو نیت اس نے کی تھی اس سے زیادہ کو نہ ماننے کا حق ہے فقہائے مالکیہ اس عمل کو 'مناکرہ' (باہمی انکار) کہتے ہیں۔ اور وہ کہتے ہیں کہ خاوند کو (بیوی کے فیصلہ سے) انکار کرنے یعنی بیوی نے جو زیادہ طلاقیں دی ہیں ان کو نہ ماننے کا حق ہے فقہائے مالکیہ اس عمل کو 'مناکرہ' (باہمی انکار) کہتے ہیں۔ اور وہ کہتے ہیں کہ خاوند کو (بیوی کے فیصلہ سے) انکار کرنے یعنی بیوی نے جو زیادہ طلاقیں دی ہیں ان کو نہ ماننے کا حق ہے لیکن اگر بیوی مباشرت شدہ ہے تو خاوند کو مناکرہ کا (یعنی مختار بیوی کے فیصلہ سے انکار کرنے کا) مطلقاً حق نہیں ہے۔ البتہ تملک کی صورت میں یہ حق رہے گا۔ مسئلہ کی صرف اس شق میں تخییر اور تملیک کے مابین فرق ہے جیسا کہ آئندہ بتایا جائے گا۔

اگر بیوی (اختیار یافتہ) کہے کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق دی یا میں نے اپنے خاوند کو طلاق دی (یعنی چھوڑ دیا) اور تین (کا عدد) نہیں کہا تو اس عورت سے ان الفاظ کی وضاحت کرنے کو کہا جائے گا کہ اس قول سے اس کا کیا مقصد ہے خواہ اسی جگہ وہ موجود ہو یا وہاں سے ہٹ گئی ہو اور خواہ اس کو زیادہ عرصہ مثلاً دو ماہ کا ہو گیا ہو یا نہ ہوا ہو۔ کیوں کہ عورت کے جواب میں تین طلاقوں کی یا اور کچھ نیت کرنے کا احتمال ہے۔ اگر عورت کہے کہ میں نے تین طلاقوں کی نیت کی تھی اور اسے طلاق کا مالک بنا دیا گیا تھا (یعنی تملیک کی صورت تھی تو خاوند کو حق ہے کہ اس کی بات نہ مانے اور ایک طلاق سے زیادہ کو

تسلیم نہ کرے۔ خواہ بیوی مباشرت شدہ ہو یا نہ ہو۔ یہی حال مختار بیوی کا ہے (یعنی تخییر کی صورت میں) بشرطیکہ وہ بیوی مباشرت شدہ نہ ہو۔ خاوند اس کے فیصلہ کو نہ ماننے کا حق رکھتا ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ لیکن اگر بیوی سے مباشرت ہو چکی ہو تو اس صورت میں جو فیصلہ اس نے کیا وہی لاگو ہوگا کیوں کہ خاوند اس کو نہ ماننے کا حق نہیں رکھتا۔ اگر بیوی اختیار یافتہ اور مباشرت شدہ ہے اور وہ کہتی ہے کہ میں نے ایک طلاق کی نیت سے خود کو طلاق دی تھی تو یہ تخییر باطل متصور ہوگی اور خاوند پر کچھ عائد نہ ہوگا۔ کیوں کہ تخییر بائن ہو جانے کے ارادہ سے ہوتی ہے اور خاوند نے اسے اپنے نفس کو طلاق بائن دینے کا اختیار دیا تھا اور اس عورت نے بائنہ ہونے کے خلاف زوجیت کو برقرار رکھنا اختیار کیا۔ لہٰذا یہ اختیار باطل ہو جائے گا چونکہ اختیار یافتہ مباشرت شدہ عورت کو تین طلاقوں کے سوا اور کسی قسم کی طلاق عائد کرنے کا اختیار نہیں ہے لہٰذا اگر تین سے کم طلاق دی تو اس کا اختیار باطل ہو جائے گا۔ ہاں اگر اختیار یافتہ عورت مباشرت شدہ نہیں ہے تو اس نے ایک طلاق کی نیت کی ہے تو ایک طلاق واقع ہوگی اسی طرح مالک بنائی ہوئی عورت کو بھی اس کی نیت کے مطابق ایک طلاق واقع ہوگی خواہ وہ مباشرت شدہ ہو یا نہ ہو۔

اگر عورت کہتی ہے کہ میں نے جو یہ کہا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق دی اور نیت کسی تعداد کی نہ تھی۔ اس صورت میں اختلاف ہے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس کے اس قول سے تین طلاقوں کا ارادہ سمجھا جائے گا اور اگر وہ اختیار یافتہ عورت مباشرت شدہ ہے تو تین طلاقیں عائد ہو جائیں گی اور خاوند کو مناکرہ (نہ ماننے) کا اختیار نہ ہوگا اور اگر غیر مباشرت شدہ ہے تو خاوند اس کے فیصلے کو نہ ماننے کا حق رکھتا ہے اگر خاوند انکار نہ کرے تو تین طلاق ہو جائے گی اور (تملیک کی صورت میں) جب کہ عورت کو طلاق کا مالک بنایا گیا ہو تو تین طلاقیں لازم ہو جائیں گی درآنحالیکہ خاوند اس کے ماننے سے انکار نہ کرے۔ خاوند کو اس صورت میں (بیوی کا فیصلہ نہ ماننے کا حق ہے خواہ بیوی مباشرت شدہ ہو یا نہ ہو اسی قول کو ترجیح حاصل ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ بیوی کے اس قول سے ایک طلاق سمجھی جائے گی اور مالک بنائی ہوئی عورت کو بھی ایک طلاق لازم ہوگی خواہ وہ مباشرت شدہ ہو یا نہ ہو۔ اس کی پانچ شرطیں ہیں: ایک شرط یہ ہے کہ خاوند نے عورت کو مختار بنانے کے وقت ایک یا دو طلاق کی نیت کی ہو۔ اگر ایک طلاق کی نیت کی ہے تو اسے حق ہے کہ دو طلاق کے دعوے کو نہ مانے اور اگر دو کی نیت کی ہے تو تین کو نہ مانے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ (بیوی کی بات کو) تسلیم نہ کرنے میں عجلت سے کام لیا جائے۔ اگر اتنی دیر توقف کیا جس میں وہ انکار کر سکتا تھا تو انکار کا حق جاتا رہے گا۔ تیسری شرط یہ ہے کہ خاوند قسم کھائے کہ اختیار دینے کے وقت اس نے ایک یا دو طلاق کی نیت کی تھی۔ اگر وہ حلف اٹھانے سے انکار کرے تب بھی یہ حق جاتا رہے گا اور عورت سے قسم نہیں لے جائے گی۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ خاوند نے "تجھے اختیار ہے" وغیرہ الفاظ کو مکررہ نہ کہا ہو اگر یہ الفاظ خاوند نے بار بار کہے اور بیوی نے اپنے نفس کو تین طلاق دی تو اتنی ہی طلاق ہو جائیں گی۔ تاہم اگر خاوند یہ کہے کہ اس کا مقصد ان الفاظ کی تکرار سے پہلے قول کی محض تاکید تھا تو اسے حق ہے کہ جتنی طلاقوں کی نیت تھی اس سے زیادہ کو نہ مانے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ عقد کے وقت نہ اختیار طلاق کی شرط رکھی گئی ہو اور نہ خاوند نے اپنی طرف سے یہ پیش کش کی ہو۔ اگر خاوند کو عقد کے وقت اس شرط کا پابند بنا دیا گیا تھا کہ بیوی کو اختیار طلاق ہوگا۔ یا یہ طے ہوا ہو کہ بیوی کا معاملہ اس

کے اپنے ہاتھ میں ہوگا یا خاوند نے بوقت نکاح خود اپنی طرف سے پیشکش کی ہو اور پھر بیوی نے اپنے آپ کو تین طلاق دے دی تو جتنی طلاق اس نے دی وہ عائد ہو جائے گی۔ لیکن اگر خاوند نے عقد کے بعد بیوی کو (طلاق کا) مختار یا مالک بنایا تو اسے حق ہے کہ بیوی کی دی ہوئی طلاقوں کو نہ مانے۔

اگر دستاویز نکاح میں یہ درج کیا گیا کہ خاوند نے اس بیوی کی موجودگی میں دوسری شادی کی تو بیوی کا معاملہ اس کے اپنے ہاتھ میں ہوگا۔

لیکن اس میں یہ وضاحت نہیں ہے کہ یہ شرط بیوی کی طرف سے بوقت عقد عائد کی گئی تھی یا خاوند کی اپنی پیشکش تھی تو اس بارے میں اختلاف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس صورت میں یہ گمان کیا جائے گا کہ عقد نکاح کے وقت یہ طے ہو گیا تھا کہ بیوی جو فیصلہ کرے خاوند کو ماننا پڑے گا۔ تاہم یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کو خاوند کی طرف سے پیشکش تصور کیا جائے گا اور اسے حق ہوگا کہ وہ نہ مانے۔

ایسے احکام کے بارے میں جو تخییر کے لئے مخصوص ہیں۔ اختلاف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ تخییر (بیوی کو اختیار دینا) مکروہ ہے۔ کیوں کہ اس میں تین طلاقوں کا بیوی کو مختار بنایا جاتا ہے اور تین طلاقوں کا لاگو کرنا فعل مکروہ ہے۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ جائز ہے۔ کیوں کہ تخییر میں تین طلاق کی قید غیر مباشرت شدہ عورت کی صورت میں ہے۔ لیکن تین طلاقوں کا عائد کرنا امر قطعی نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ عورت خاوند کی زوجیت ہی میں رہنا اختیار (پسند) کر لے۔ لہٰذا صحیح یہی ہے کہ تخییر امر جائز ہے، لیکن تملیک کی صورت میں اگر تین طلاق کی قید لگا دی ہو تو مکروہ ہے۔ بصورت دیگر تملیک بالا تفاق روا ہے۔

تخییر کے متعلق ایک حکم یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے خواہ وہ مباشرت شدہ ہو یا نہ ہو یہ کہا کہ "اختاری فی واحدۃ" (یعنی تو خود کو ایک بار طلاق دے لینے میں مختار ہے) تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تجھے ایک بار علیحدگی کا اختیار ہے۔ اور یک بارگی علیحدگی تین طلاقوں ہی سے ہو سکتی ہے۔ پس اس میں یہ احتمال ہے کہ لفظ 'ایک بار' کے کہنے سے خاوند کی نیت یک بارگی زوجیت سے علیحدگی کی ہے یا ایک طلاق دے کر علیحدگی کی نیت ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس عبارت میں لفظ 'فی' (یعنی میں) زائد ہو اور اس عبارت کا مطلب یہ ہو کہ تجھے ایک طلاق کا اختیار ہے۔ اب اگر بیوی نے تین طلاقیں دیں اور خاوند کہتا ہے کہ میں نے ایک طلاق کی نیت سے یہ کہا تھا تو اس پر اس سے حلف لیا جائے گا کیوں کہ ان الفاظ میں تین طلاق کی نیت کا احتمال ہے۔ اگر خاوند حلف اٹھائے تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی بشرطیکہ بیوی سے مباشرت ہو چکی ہو۔ اگر خاوند حلف سے انکار کرے تو جتنی طلاقیں بیوی نے دیں وہ عائد ہوں گی اور بیوی سے حلف نہیں لیا جائے گا کیوں کہ یہ حلف تہمت (یا الزامی) ہے یعنی خاوند پر یہ الزام ہے کہ اس نے تین طلاق کی نیت سے اختیار دیا ہے اور الزامی عہد مخالف (مدعی) سے نہیں لیا جاتا (بلکہ الزام سے انکار کرنے والے سے لیا جاتا ہے)۔

اسی طرح اگر خاوند نے (بیوی سے) کہا کہ تجھے اختیار ہے کہ اپنے نفس کو طلاق دے دے یا زوجیت کو بحال رکھ بیوی کہے کہ میں نے تین طلاقیں اختیار کیں اور خاوند کہے کہ اس نے ایک طلاق کی نیت کی ہے تو خاوند سے حلف لیا جائے اگر وہ حلف اٹھا لے تو بیوی پر ایک طلاق عائد ہوگی ورنہ اتنی طلاقیں واقع ہوں گی جتنی بیوی نے دیں۔ اس واسطے کہ زوجیت کو بحال رکھنا بائن ہو کر اس سے علیحدہ ہو جانے کے برعکس ہے، پس جب کہ خاوند نے کہا کہ "یا زوجیت کو بحال رکھ"

تو اس قول میں یہ احتمال ہے کہ اس نے حقیقی معنوں میں طلاق کی وہ نیت نہیں کی تھی جو بیوی کہتی ہے۔ لہٰذا اس پر خاوند سے حلف لیا جائے گا۔ لیکن اگر خاوند نے کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے' اور یہ نہیں کہا کہ ''یا بدستور زوجیت میں رہ'' تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔ اگر اس کا یہ دعویٰ ہے کہ اس نے ایک طلاق کا اختیار دینے کی نیت کی تھی تو بغیر حلف کے اس کی بات کو تسلیم کر لیا جائے گا اور اگر بیوی سے کہا کہ تجھے ایک طلاق کے بارے میں اختیار ہے اور بیوی نے تین طلاقیں اختیار کیں تو ایک سے زیادہ طلاق لازم نہ ہوگی۔ اور ایک سے زیادہ طلاق باطل متصور ہوگی۔ اگر کہا کہ تجھے دو طلاقوں کا اختیار ہے اور بیوی نے ایک طلاق اختیار کی تو اس کا یہ فیصلہ باطل ہوگا اور ایک طلاق عائد نہ ہوگی۔ کیوں کہ اس نے دو طلاق کا اختیار دیا تھا تاہم اختیار طلاق باطل نہ ہوگا اور بیوی کو حق ہوگا کہ اس کے بعد وہ دو طلاقیں اختیار کرے یا خاوند کی زوجیت میں رہنا پسند کرے بخلاف تملیک کے کہ اس صورت میں اگر کہا کہ میں نے تجھے دو طلاق یا تین طلاق کا مالک بنا دیا اور اس نے ایک کا فیصلہ کیا تو ایک ہی طلاق عائد ہوگی اور اگر کہا کہ تجھے دو طلاقوں کے بارے میں اختیار ہے اور بیوی نے اس سے زیادہ طلاقیں اختیار کیں تو ایک ہی طلاق عائد ہوگی۔

احکام تخییر میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اگر بیوی کو غیر مشروط طور پر مختار بنا دیا اور اس نے ایک طلاق اختیار کی تو تخییر ختم ہو جائے گی' بشرطیکہ وہ عورت مباشرت شدہ ہو جیسا کہ ابھی بتایا گیا۔ یہ حکم مشہور ہے تاہم بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس کی تخییر باطل نہ ہوگی۔ اسی طرح وہ صورت ہے جب کہ بیوی کو تعداد کے ساتھ مشروط طلاق کا مالک بنایا ہو۔ مثلاً کہا کہ تجھے اختیار ہے کہ اپنے نفس کو تین طلاق دے اور اس عورت نے اپنے نفس کو ایک یا دو طلاقیں دیں تو اس صورت میں اختلاف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی تملیک باطل ہو جائے گی اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ تملیک باطل نہ ہوگی بلکہ وہ طلاق جو بیوی نے دی تھی وہ باطل ہو جائے گی اور اسے اختیار ہوگا کہ وہ اپنے آپ کو تین طلاق دے اور اس بات کو پہلے کے برعکس ترجیح حاصل ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ خاوند کو حق ہے کہ وہ اپنا حق طلاق بیوی کو تفویض کر دے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ بیوی کو طلاق کا مالک بنا دے مثلاً یہ کہنا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے سکتی ہے' اور تفویض کی صورت میں طلاق واقع ہونے کی دو شرطیں ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ طلاق غیر مشروط ہو۔ اگر طلاق مشروط ہوئی' مثلاً یہ کہا کہ جب رمضان آئے تو تجھے اختیار ہے کہ اپنے آپ کو طلاق دے تو یہ درست نہیں ہے اس طرح کہنے سے بیوی طلاق کی مالک نہ ہوگی۔ یہ تملیک طلاق خواہ الفاظ صریح سے ہو یا کنایہ سے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ پہلی صورت کی مثال وہ ہے جو اوپر بتائی گئی اور دوسری صورت کی مثال یوں کہنا ہے کہ تو اگر چاہے تو اپنے نفس کو طلاق بائن دے دے۔ اس میں شرط یہ ہے کہ خاوند نے ان الفاظ سے تفویض طلاق کی نیت کی ہو اور بیوی نے بھی خود کو طلاق دینے کی نیت کی ہو۔ کیوں کہ یہ کنایہ ہے' جس سے بغیر نیت کے کچھ لاگو نہیں ہوتا۔ اسی طرح بیوی سے یہ کہنا ہے کہ تجھے اپنے نفس کا اختیار ہے۔ اسے طلاق کا اختیار دینے کے لئے کنایہ قرار دینا درست ہے۔ گویا یوں کہا کہ تجھے اپنے آپ کو طلاق دینے کا اختیار ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ عورت مختار اپنے نفس کو فوراً طلاق دے اگر اس میں اتنی تاخیر ہوگئی کہ ایجاب و قبول کے

درمیان رابطہ منقطع ہو گیا تو طلاق واقع نہ ہو گی۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر ایجاب وقبول (یعنی تخییر اور اختیار) کے درمیان معمولی سی بات کا فاصلہ ہو جائے تو مضائقہ نہیں ہے۔ پس اگر خاوند نے کہا کہ تجھے اختیار ہے کہ اپنے نفس کو طلاق دے اور بیوی نے کہا میں اپنے نفس کو کس طرح طلاق دوں۔ خاوند نے کہا یوں کہہ کہ میں اپنے آپ کو طلاق دیتی ہوں اور بیوی نے اس طرح کہا تو طلاق پڑ جائے گی اور بقول معتمد یہ فاصلہ (طلاق میں) حارج نہ ہو گا۔ اور فوری طور پر عورت کا اپنے اختیار کو کام لانا اس حال میں ہے جب کہ خاوند نے یہ نہ کہا ہو کہ جب جی چاہے اپنے آپ کو طلاق دے۔ اگر خاوند نے اس طرح کہا ہے تو بیوی کو یہ حق ہو گیا کہ وہ جس وقت بھی چاہے خود کو طلاق دے۔

عورت کو تفویض اختیار کرنا ایسا ہی ہے جیسے توکیل (وکیل بنانا)۔ پس خاوند کو حق ہے کہ بیوی کے طلاق دینے سے پہلے پہلے وہ اپنے قول سے پھر جائے۔

اگر خاوند نے کہا کہ ایک ہزار کے عوض اپنے آپ کو طلاق دے اور بیوی نے ایک ہزار کے عوض طلاق دی تو بائنہ (زوجیت سے علیحدہ) ہو جائے گی اگر خاوند نے بیوی سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے ساتھ ہی اس نے تعداد طلاق کی نیت کی تو جس تعداد پر دونوں کا اتفاق ہو جائے اتنی ہی طلاق پڑے گی۔ اگر کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے اور تین طلاقوں کی نیت کی اور بیوی کہتی ہے کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق دی اور دو کی نیت کی تو دو طلاقیں لاگو ہوں گی کیوں کہ ان دونوں کے اقوال میں دو کی نیت مضمر ہے۔ جس نے تین طلاق کی اختیار کی نیت کی وہ ضمناً دو طلاقوں کی نیت بھی ہو گئی۔ لیکن اگر خاوند نے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے اور ایک طلاق کی نیت کی لیکن بیوی نے دو طلاقوں کی نیت سے طلاق دی تو ایک طلاق واقع ہو گی۔ کیوں کہ اس میں بھی دونوں کی نیتوں میں اتفاق ہے۔ اگر ان دونوں نے کوئی نیت نہیں کی یا دونوں میں سے ایک نے کوئی نیت نہیں کی تو ایک طلاق واقع ہو گی۔

اگر بیوی سے کہا کہ 'تو اپنے آپ کو تین طلاقیں دے سکتی ہے اور بیوی نے ایک ہی طلاق خود کو دی تو ایک طلاق واقع ہو گی۔ لیکن اسے حق ہو گا کہ وہ فوری طور پر دوسری اور تیسری طلاق بھی دے دے۔ اگر چہ (ایک طلاق کے بعد) خاوند نے رجوع کر لیا ہو۔

اگر خاوند نے بیوی سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے اور بیوی نے تین طلاقیں دیں تو ایک طلاق واقع ہو گی اور دو طلاقیں لغو متصور ہوں گی اور اگر کہا کہ تو اپنے آپ کو تین طلاق دے اور اس نے کہا کہ میں نے طلاق دے دی اور تعداد کا ذکر نہیں کیا لیکن نیت تین طلاق کی تھی تو تین طلاق ہو جائے گی۔

واضح ہو کہ خاوند کو یہ بھی حق ہے کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لئے کسی غیر شخص کو اپنا نائب بنائے جیسا کہ (اس کتاب کے) حصہ سوم میں وکالت کے بیان میں بتایا گیا۔ نیز خاوند کو خلع کے بارے میں بھی وکیل بنانے کا حق ہے۔ اگر وکیل کو مال خلع کی مقدار بتا دی تھی اور وکیل نے اس سے کم پر خلع کیا تو بیوی کو طلاق نہ ہو گی جیسا کہ اس صورت میں نہیں ہوتی جب کہ بتائی ہوئی جنس کے علاوہ کسی اور جنس پر (وکیل نے) خلع کیا۔ اگر ایک شخص نے کسی کو غیر مشروط طور پر خلع کا وکیل بنایا اور وکیل نے مہر مثل سے کم پر خلع کر لیا تو مہر مثل پر بیوی کو طلاق ہو گی یہی حکم بیوی کے معاملہ میں ہے' جب کہ اس نے اپنی طرف سے کسی کو خلع کے لئے وکیل بنایا اور مال خلع کی مقدار کا تعین کر دیا اور وکیل نے مال کی مقدار اس سے زیادہ

کر دی اور خلع کی نسبت بیوی کی طرف کی مثلاً خاوند نے کہا کہ میری وکالت میں فلاں کے ساتھ اس کے مال کے عوض خلع کر لو تو وہ عورت اس مہر مثل کے عوض زوجیت سے خارج ہو جائے گی جو وہ عورت خاوند کو دے گی۔ اگر اس زیادتی کو بیوی کی طرف منسوب نہیں کیا تو اس کی ذمہ داری وکیل پر ہوگی کیوں کہ یہ جائز ہے کہ مال خلع میں وکیل اپنی طرف سے زیادتی کر دے۔

واضح ہو کہ مسلمان عورت کا اپنے خلع کے لئے کسی غیر مسلم کو وکیل بنانا درست ہے اور اگر خاوند کسی ایسے شخص کو وکیل (خلع) بنائے جو کم عقلی کے باعث نااہل معاملہ قرار دیا گیا ہو تو یہ درست ہوگا اگر چہ اس کم عقل کے ولی نے اسے (وکیل بنانے کی) اجازت نہ دی ہو بخلاف بیوی کے (کہ وہ ایسا نہیں کر سکتی)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ خاوند کو حق ہے کہ وہ اپنی طرف سے طلاق کے لئے کسی کو اپنا نائب (قائم مقام) بنائے' خواہ یہ نائب اس کی بیوی ہو یا کوئی اور شخص ہو۔ اور طلاق کے لئے نائب بنانا بہر حال وکیل بنانا ہے' خواہ یہ توکیل ایسے الفاظ میں ہوں جو طلاق کا مالک بنانے پر دلالت کرتے ہوں' مثلاً خاوند کا یہ کہنا کہ ''تو اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے'' یا تیرا معاملہ تیرے اپنے ہاتھ میں ہے۔ یا ایسے الفاظ میں نائب بنایا جائے جو اختیار دینے کے معنوں میں مستعمل ہوتے ہیں۔ پس خاوند کو یہ حق ہے کہ قبل اس کے کہ عورت اپنے آپ کو طلاق دے اس نیابت کو واپس لے لے اور اس عورت کو یا اس غیر شخص کو جسے اس نے نائب بنایا ہے' فرائض نیابت سے ہٹا دے یا کوئی ایسا کام کرے جس سے ثابت ہوتا ہو کہ اس نے وہ نیابت (یا دکالت) واپس لے لی۔ مثلاً نائب بنانے والا خاوند اپنی بیوی سے مباشرت کرلے تاہم الفاظ تملیک میں سے ہر ایک کے متعلق جدا جدا احکام ہیں:

چنانچہ امر بالید (یعنی معاملہ دوسرے کے ہاتھ میں دینا) یہ ہے کہ خاوند بیوی سے کہے کہ امرک بیدک (یعنی تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) یا کسی اجنبی سے کہے کہ میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے تو یہ (تملیک کے لئے) کنایہ ظاہر ہے اور اگر خاوند کی نیت اس قول سے طلاق دینے کی ہے تو فوراً طلاق پڑ جائے گی' اگر چہ بیوی اسے منظور نہ کرے۔ اگر فوری طلاق کی نیت نہیں کی بلکہ صرف اختیار طلاق بیوی کو سونپا ہے اور اس کی بیوی نے بالفاظ کنایہ قبول کر لیا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا تو جب تک اس سے طلاق کی نیت نہ ہو طلاق واقع نہ ہوگی۔ اور اگر صریح الفاظ میں قبول کیا مثلاً اس نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو طلاق دے لی تو بلا نیت کئے بھی طلاق واقع ہو جائے گی۔ پھر یہ ہے کہ بیوی کے معاملہ کو اس کے ہاتھ میں دینے سے بیوی کو یہ حق ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو اسی جگہ تین طلاق دے اور وہاں سے ہٹ کر بھی دے سکتی ہے' اگر چہ لمبی مدت گزر گئی ہو بشرطیکہ بیوی کے طلاق دینے سے پہلے خاوند نے اس قول کو واپس نہ لے لیا ہو۔ غرض خاوند کا اس طرح بیوی سے کہنا ایسا ہے جیسے یہ کہنا کہ تو اپنے آپ کو جب چاہے طلاق دے دے اگر خاوند کہے کہ میں نے اس طرح کہہ کر ایک طلاق کی نیت کی ہے تو اس کی بات نہیں مانی جائے گی یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ خاوند نے بیوی کے علاوہ کسی اور سے کہا کہ ''میری بیوی کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے'' لیکن اگر بیوی سے کہا کہ تو خود کو طلاق دے سکتی ہے اور یہ نہیں کہا کہ ''جب چاہے'' تو بیوی کو یہ حق ہے کہ جب چاہے اپنے آپ کو طلاق دے' کیوں کہ اس میں فوری طور پر طلاق دینے کی شرط نہیں ہے جیسا کہ اس قول میں کہ ''تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے'' اس قول میں کوئی شرط نہیں ہے اور یہی خاوند

کی طرف سے وکیل بنانا ہے اس میں خاوند کو حق ہے کہ اس سے رجوع کرے (یعنی اس بات کو واپس لے لے) خواہ لفظی طور پر) اس کی تنسیخ کرکے یا بیوی کے ساتھ مباشرت کرکے۔ جیسا کہ سابقا بتایا گیا۔ اور اس طرح کہنے سے بیوی خود کو ایک طلاق دینے کی مالک ہوگی نہ کہ تین طلاق کی۔ اور یہ اس طرح کہنے کے برعکس ہے کہ تیرا معاملہ تیرے اپنے ہاتھ میں ہے۔ سوا اس صورت کے جب کہ خاوند نے ایک سے زیادہ طلاق کی نیت کی ہو۔ اگر ایسی نیت کی ہے تو نیت کے بموجب طلاق واقع ہوگی۔ اگر خاوند نے کہا کہ تو اپنے آپ کو تین طلاق دے اور بیوی نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تین طلاق دی اور تین کا لفظ نہیں کہا تو تین طلاق واقع نہ ہوگی تا آنکہ بیوی نے تین کی نیت نہ کی ہو' جیسا کہ اس صورت میں جب کہ خاوند بیوی سے کہے کہ میں نے تجھے طلاق دی اور تین طلاق کی نیت کی (تو تین طلاق ہوگی) اگر تین کی نیت نہیں کی تو ایک ہی طلاق ہوگی۔ اگر کہا کہ تیری طلاق تیرے اپنے ہاتھ میں ہے یا یہ کہا کہ میں نے طلاق کے لئے تجھ کو اپنا وکیل بنایا تو اس سے بیوی کو حق ہو جائے گا کہ وہ اپنے آپ کو تین طلاق دے' کیوں کہ قول ایسا ہی ہے جیسے یہ کہنا کہ ''تیرا معاملہ تیرے اپنے ہاتھ میں ہے''۔

(اختیار یافتہ) بیوی پر طلاق واقع ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ کہے کہ میں نے اپنے آپ کو طلاق دی یا یہ کہے کہ میں تیری طرف سے طلاق یافتہ ہوگئی اگر یوں کہا کہ میں طلاق یافتہ ہوں تو اس سے کچھ نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر بیوی خاوند سے کہے کہ تو طلاق یافتہ ہے (یعنی آزاد ہے) یا تو میری طرف سے طلاق یافتہ (آزاد) ہے تو اس سے طلاق نہ ہوگی بلکہ ضروری ہے کہ وہ طلاق کی نسبت اپنی طرف کرے یا بیک وقت دونوں کی طرف نسبت کی جائے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔

اگر خاوند بیوی سے کہے کہ تجھے حق ہے کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر لے تو بیوی کو یہ حق نہیں ہے کہ ایک طلاق کے سوا دے جیسے کہ یوں کہنے سے ہوتا ہے کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے۔ لیکن اگر کہا کہ بیوی جو چاہے اپنے لئے اختیار کر لے یا یہ کہا کہ اگر تو چاہے اپنے لئے تین طلاق اختیار کر لے۔ اس طرح کہنے سے وہ عورت تین طلاق کی مالک ہو جائے گی اسی طرح اگر دو یا تین طلاق کی نیت کی تو نیت کے بموجب بیوی طلاق کی مالک ہو جائے گی۔ اگر خاوند نے تین یا ایک یا دو طلاقوں کی نیت کی تو اتنی ہی طلاق واقع ہوگی جتنی کہ بیوی اپنے اوپر عائد کرے۔ اس میں خاوند کی نیت کو نہیں دیکھا جائے گا۔ اگر الفاظ 'اختیار کر لے' کی تکرار کی اور کہا کہ 'اختیار کر لے اختیار کر لے' اور اس سے متعدد طلاقوں کی نیت کی تو نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی ورنہ ایک طلاق واقع ہوگی۔ عورت کو طلاق کا مختار بنانے کی صورت میں طلاق واقع ہونے کی چند شرطیں ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ خاوند نے ان الفاظ سے طلاق کی نیت یا بیوی کو طلاق کا حق تفویض کرنے کی نیت کی ہو۔ اگر طلاق دینے کی نیت سے کہا تو فوراً طلاق پڑ جائے گی خواہ عورت نے (اس اختیار کو) منظور کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ کیوں کہ یہ (طلاق کے لئے) مخفی کنایہ ہے اور خاوند نے طلاق کی نیت کی ہے۔ اگر اس سے محض تفویض (یعنی سپردگی اختیار) کی نیت کی تو اس سے طلاق واقع نہ ہوگی تا آنکہ 'بیوی' اس تفویض کو منظور نہ کرے۔ اگر بالفاظ کنایہ منظور کیا مثلاً یوں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو اس سے بغیر نیت کئے طلاق واقع نہ ہوگی۔ اگر بیوی نے صراحتہ اپنے ردعمل کا اظہار کیا مثلاً یوں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق دی تو عورت کی نیت نہ کرنے پر بھی طلاق واقع ہو جائے گی۔ جیسے کہ بیوی کے معاملہ کو

خلع کا بیان۔ خلع کی تعریف

خلع بفتح خا۔ فعل خلع کا مصدر ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ ''خلع الرجل توبه خَلعاً '' (یعنی اس نے اپنا کپڑا اتار دیا یا اسے اپنے سے جدا کر دیا) یا کہتے ہیں ''خلعت النعل خلعا'' (یعنی میں نے جوتی اتار دی یا پیر سے نکال دی) اسی طرح کہتے ہیں ''خلع الرجل امراته یا خلعت المراة زوجها مخالعة'' (یعنی مرد نے اپنی عورت کو علیحدہ کر دیا یا عورت نے اپنے خاوند سے علیحدگی اختیار کر لی) یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کہ زر فدیہ دے کر چھٹکارا حاصل کیا جائے اور لفظ خلع بضم خا سماعی (یا غیر قیاسی مصدر ہے اور لفظ خلع بفتح خاء کا حاصل مصدر کیوں کہ حاصل مصدر کے حروف اس مصدر کے فعل سے کم ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ لفظ خلع بالضم کے حروف فعل خلع بالفتح کے برابر ہیں اور جو لوگ اسے حاصل مصدر قرار دیتے ہیں ان کا مقصد یہ ہے کہ یہ جو خلع بالفت ہے وہ اس فعل کا اسم مصدری ہے جو خلع سے بنا ہے نہ کہ خلع سے۔

اس سے معلوم ہوا کہ لفظ خَلع بالفتح فعل خَلع کا مصدر قیاسی (یعنی صرفی قاعدہ کے مطابق) ہے اور لغت میں اس کا استعمال کپڑا اتارنے یا زوجیت کو ختم کرنے کے مفہوم میں ہوتا ہے اور اس کا اسم مصدری (یا حاصل مصدر) خلع یا ضم ہے جو ان دونوں معنوں میں اسی طرح استعمال ہوتا ہے البتہ لغت کی رو سے

اس کے ہاتھ میں دینے کی صورت میں پہلے بتایا گیا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ عورت اپنے نفس کو اسی جگہ (جہاں مختار بنائی گئی) اپنے نفس کو طلاق دے اگر وہ اپنے اختیار کو کام میں نہ لائی تھی کہ دونوں وہاں سے ہٹ گئے تو یہ تخییر باطل ہو جائے گی۔

تیسری شرط یہ ہے کہ وہاں پر ایسی کوئی بات یا ایسا کوئی کام نہ کیا جائے جس سے اختیار جاتا رہے۔ ہاں اگر خاوند نے بیوی کو اپنا اختیار طلاق کام میں لانے کے لئے زیادہ وقت دے دیا ہو مثلاً بیوی سے یوں کہا ہو کہ تو ایک دن' ایک ہفتہ یا ایک مہینے وغیرہ کے اندر اپنا فیصلہ کر لے۔ ایسی صورت میں بیوی وقت مقررہ تک اپنا اختیار کام میں لانے کی مجاز ہوگی اور اسی جگہ پر اختیار کو کام میں لانے کا حق ختم ہو جائے گا اگر دونوں یا ان میں سے کوئی اپنی جگہ سے اٹھ کھڑا ہو یا یہ کہ وہ ایسی غیر متعلقہ گفتگو میں لگ جائیں جس سے ظاہر ہوتا ہو کہ وہ اس سے کنارہ کش ہونا چاہتے ہیں۔ یا ایسا ہو کہ ان میں سے کوئی کھڑا ہو اور (سواری پر) سوار ہو جائے یا چل پڑے۔ لیکن اگر اس وقت کھڑا ہو اور بیٹھ جائے تو اس سے اختیار سلب نہ ہوگا۔ یا کوئی عورت سوئی ہوئی ہو اور ٹیک لگالے تو یہ اختیار باطل نہ ہوگا۔ اگر کوئی سواری پر ہو اور چل پڑے تو اختیار باطل ہو جائے گا اور کوئی معمولی سی چیز کھا لینے یا معمولی وظیفہ پڑھنے لگے سے یا گواہ کو طلب کرنے سے یہ حق باطل نہ ہوگا۔ اگر خاوند نے بیوی کو یہ اختیار دیا کہ وہ اپنے اختیار کو تاخیر سے کام میں لاسکتی ہے بایں طور کہ اسے کہا جائے کہ تو جب چاہے اپنے اختیار کو کام میں لاسکتی ہے یا یوں کہے کہ اگر تو چاہے تو یوں کہنا درست ہے۔

زوجیت کے ختم کرنے کے معنوں میں خاص طور پر استعمال ہوتا ہے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ لفظ خلع بالفتح مصدر قیاسی ہے جس کے لغوی معنے اتار دینے کے ہیں اسی طرح خُلع بالضم مصدر سماعی (یعنی غیر قیاسی) ہے یا فعل خالع کا حاصل مصدر ہے اس کے لغوی معنے بھی اتارنے کے ہیں لیکن یہ دوسرا لفظ مجازی طور پر زوجیت کے ختم کر دینے کے معنے میں استعمال ہوتا ہے کیوں کہ دونوں میاں بیوی ایک دوسرے کے لباس ہیں پس ایسا عمل کرنا جن سے زوجیت کا تعلق ختم ہو جائے گویا دونوں کا لباس ازدواج کو اتار دینا ہے۔ بناء بریں زوجیت کو ختم کرنے کے معنے میں لفظ خلع کا استعمال اس کے اصل لغوی معنے کے پیش نظر از قبیل مجاز ہے' لیکن بعد میں زوجیت کے ختم کرنے کے معنوں میں اس کا استعمال لغوی حقیقی ہو گیا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ لفظ خلع بالفتح فعل خلع کا مصدر قیاسی ہے جس کے معنے حسی کپڑے کو ہٹانا یا اتارنا ہے اور خُلع بالضم کے معنے وہی ہیں۔ جو اس کے مصدر قیاسی کے ہیں لیکن اہل لغت اس کو اس کے معنوی معنے زوجیت کے ختم کرنے میں استعمال کرتے ہیں لہٰذا یہ لفظ بنیادی لغوی طور پر حسی اور معنوی دونوں لحاظ سے زائل کرنے کے معنے میں استعمال ہوتا ہے پھر اسے معنوی علیحدگی کے معنوں میں خاص کر لیا گیا جس طرح کہ لفظ طلاق اور اطلاق ہے کہ یہ دونوں الفاظ اصل لغت کی رو سے قید کو دور کرنے کے معنے میں مخصوص کر لیا گیا اور اطلاق کا لفظ حسی قید کو ہٹانے کے لئے پھر شارع نے اس کے معنے قید معنوی سے آزادی کے قرار دیا۔ اس لحاظ سے لفظ خُلع بالضم کا استعمال زوجیت کی معنوی قید دور کرنے کے معنوں میں حقیقت بن گیا اور یہ ظاہر ہے کہ میاں بیوی معنوی اعتبار سے ایک دوسرے کا لباس ہیں' لہٰذا خلع اس معنوی لباس کو اتار دینا ہے۔ یا یوں کہا جا سکتا ہے کہ لفظ خُلع بالضم کے لغوی معنی محض حسی طور پر اتار دینے یا ہٹا دینے کے ہیں پھر زوجین کی علیحدگی کو لباس اتارنے سے مشابہ قرار دیا گیا اور وجہ شبہ دونوں کا لباس ہونا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "هُن لباس لكم" (یعنی بیویاں تمہارا لباس ہیں اس لئے خُلع بالضم کا استعمال علاقہ زوجیت کو دور کرنے کے معنوں میں مجاز لغوی ہو گا۔

رہے اس کے اصطلاحی معنے سو اس بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں (۱)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ خلع ملکیت نکاح کو ختم کرنا ہے (اس پر عمل در آمد) لفظ خلع یا اس کے ہم معنے لفظ کے ذریعہ بیوی کے قبول کرنے پر موقوف ہے۔

اس تعریف میں ملکیت نکاح کو دور کرنے کا جو لفظ آیا ہے اس سے تین امور خارج ہو گئے۔ پہلا امر یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے بیوی کو بائنہ (زوجیت سے خارج) کرنے کے بعد خلع کیا تو یہ خلع درست نہ ہو گا کیوں کہ ملکیت نکاح تو بیوی

کے خارج از زوجیت ہونے کے ساتھ ہی ختم ہو چکی۔ اور اگر مال کے عوض اس سے خلع کر لیا تھا تو اب مزید مال پر خلع کرنا درست نہیں ہے۔ ہاں اگر مال کے عوض خلع کیا تھا اور پھر عدت کے دوران مال لے کر طلاق دے دی تو یہ طلاق پڑ جائے گی۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ دوسری صورت میں خاوند نے بیوی کو مال کے عوض طلاق صریح دی تو یہ طلاق صریح خلع کے ساتھ شامل ہو جائے گی جس کی رو سے بیوی بائنہ ہوئی تھی۔ خواہ وہ طلاق رجعی ہو یا بائنہ۔ لیکن پہلی صورت میں یہ دوسرا خلع کیا اور یہ خلع صریح نہیں ہے لہٰذا وہ اس خلع بائن کے ساتھ شامل نہ ہو گا تاہم اگر خاوند نے خلع کے بعد بیوی کو مال کے عوض طلاق دی ہے تو یہ مال بیوی پر واجب الادا نہ ہو گا کیوں کہ بیوی نے جو مال ادا کیا وہ اپنے نفس کی مالک ہونے کی غرض سے ہوتا ہے اور وہ پہلے ہی خلع سے اپنے نفس کی مالک ہو گئی ہے پس وہ طلاق عدت کے دوران طلاق بائنہ ہو گی اور اس خلع کے ساتھ شامل ہو جائے گی جو طلاق بائن ہے۔ لیکن اگر (پہلے) طلاق رجعی دی پھر عدت کے دوران مال کے عوض خلع کر لیا تو یہ درست ہے اور ادائے مال خلع بیوی پر لازم ہو گا' کیوں کہ طلاق رجعی سے ملکیت نکاح ختم نہیں ہو جاتی۔ اور عورت عدت کے دوران اپنے نفس کی مالک نہیں ہوتی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ طلاق صریح (خلع سے) بائن ہونے کے ساتھ شامل ہو جاتی ہے بشرطیکہ طلاق عدت کے دوران ہو۔ خواہ وہ طلاق صریح بائنہ ہو یا رجعیہ۔ اگر وہ طلاق صریح نہ ہو یعنی طلاق کنائی ہو تو اس کی دو قسمیں ہوں گی ایک تو وہ طلاق کنایہ جو (حکماً) طلاق صریح کے برابر ہے۔ اس کے لئے تین الفاظ ہیں جن کا ذکر پہلے ہو چکا یعنی (مثلاً بیوی سے یوں کہنا) کہ تو اپنی عدت گزار وغیرہ۔ اس سے ایک طلاق رجعی واقع ہو گی اور یہ طلاق (خلع) بائن کے ساتھ ہو جائے گی۔ رہے وہ کنایات جو کنایہ صریح کی مانند نہیں ہیں اس میں تمام باقی کنایات شامل ہیں ان سے طلاق بائن پڑ جائے گی اور یہ صریح کے ساتھ شامل ہو جائے گی لیکن خلع بائن کے ساتھ شامل نہ ہو گی لہٰذا اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کے ساتھ مال کے عوض خلع کر لیا اور بدوران عدت طلاق کنائی دے دی اور وہ کنایہ ایسا ہے جس سے ایک طلاق رجعی واقع ہوئی ہے تو وہ صریح کی مانند ہے اور بدوران عدت دی جائے تو وہ خلع میں شامل ہو جائے گی اور اگر وہ کنایہ ایسا ہے جس سے طلاق بائن پڑتی ہے تو وہ خلع کے ساتھ شامل نہ ہو گی۔

دوسرا امر یہ ہے کہ مرتدہ عورت اگر اپنے خاوند سے حالت ارتداد میں خلع کرے تو یہ خلع درست نہیں ہے۔ کیوں کہ مرتد ہونے سے خاوند جو ملکیت نکاح رکھتا تھا وہ پہلے ہی زائل ہو گئی اور خلع زوال ملکیت کو کہتے ہیں لہٰذا یہ صورت پیدا ہی نہیں ہوتی۔ پس اگر اس عورت نے واپسی مہر کے عوض خلع کیا تو مہر (واجب الاداء) ساقط نہ ہو گا اور خاوند کو اس کے لئے مجبور کرنے کا حق باقی رہے گا۔

تیسرا امر نکاح فاسد ہے کہ اگر کسی عورت سے نکاح فاسد کیا اور اس سے مباشرت ہو گئی تو اس مباشرت کی بناء پر مہر قرار پا جائے گا جیسا کہ پہلے بتایا گیا اب اگر اس مہر کے عوض خلع کیا تو خلع صحیح نہ ہو گا۔ لیکن اس مسئلہ میں اختلاف ہے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ مہر ساقط ہے کیوں کہ یہ خلع ہی فاسد ہے اس لئے خلع ملکیت کو زائل کرنا ہوتا ہے اور عقد فاسد میں نکاح ہوتا ہی نہیں (تو نہ ملکیت ہوتی ہے نہ زوال ملکیت) لہٰذا مہر ساقط نہ ہو گا اور تعریف میں جو یہ الفاظ ہیں کہ "بیوی کے قبول کرنے پر موقوف ہو گا" اس سے مراد یہ ہے کہ بیوی خلع قبول کر کے ملکیت نکاح کو اسی جگہ پر جہاں اسے خلع کے لئے کہا گیا

یا اگر وہ عورت وہاں موجود نہ ہو تو جہاں پر اسے اپنے خلع کی بابت معلوم ہو اسی جگہ ملکیت نکاح کو ختم کر دے' اگر وہ خلع کو قبول نہیں کرتی تو اس خلع سے ملکیت نکاح زائل نہ ہو گی۔ لیکن اس کے لئے دو باتیں شرط ہیں: ایک یہ کہ مال کا ذکر صراحت سے کیا گیا ہو بایں طور کہ مثلاً بیوی سے کہا کہ میں نے ایک سو ریال کے عوض یا تیرے مہر کے عوض تجھ سے خلع کیا۔ اگر بیوی یہ کہے کہ میں خلع کو منظور نہیں کرتی تو طلاق واقع نہ ہو گی اگر چہ خاوند نے (اپنے قول میں) طلاق کی نیت کی ہو۔ کیوں کہ اس قول میں طلاق کو ادائیگی مال کے قبول کرنے پر موقوف رکھا ہے اگر وہ ادائیگی مال منظور نہیں کرتی تو وہ شرط پوری نہ ہوئی' لہٰذا اس سے کچھ نہ ہو گا۔

دوسرے یہ کہ اس قول میں مال کا ذکر ہو یعنی خاوند بیوی سے کہے کہ میں تجھ سے باہمی طور پر خلع کرتا ہوں یا مجھ سے خلع کر لے یا اپنے آپ کو خلع کر لے۔ اگر بیوی اس بات کو قبول نہیں کرتی تو طلاق واقع نہ ہو گی۔ کیوں کہ اگر چہ اس قول میں مال کا ذکر نہیں کیا گیا لیکن باب مفاعلہ کا صیغہ استعمال کرنے سے مال کا ذکر اس میں شامل ہو گیا (کیوں کہ باب مفاعلہ شرکت طرفین کو متقاضی ہوتا ہے) یا اگر بیوی سے کہا خالعتک اور معاوضہ کا ذکر نہیں کیا تو اس سے طلاق بائن پڑ جائے گی خواہ بیوی قبول کرے یا نہ کرے کیوں کہ اس میں مال کا ذکر شامل نہیں (یعنی مال کا ذکر نہ ہو تو خلع نہیں ہے اور خلع نہیں تو طلاق بالکنایہ ہے) اور اگر کہا کہ میں بیس اشرفیوں کے عوض تجھ سے خلع کرتا ہوں اور بیوی اسے منظور کر لے تو طلاق بائن ہو جائے گی اور یہ خلع بیوی پر لازم ہو جائے گا۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ جہاں تک وقوع طلاق کا تعلق ہے یوں کہنے میں کہ خالعتک (یعنی میں نے تیرے ساتھ باہمی طور پر خلع کیا یا اختلعی (تو میرے ساتھ خلع کر لے اور اس کہنے میں کہ خلعتک (میں نے تجھ سے خلع کیا) کوئی فرق نہیں ہے درآنحالیکہ مال کا ذکر نہ آیا ہو۔ پس اگر مال کا ذکر نہیں آیا تو ان الفاظ سے طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ اگر چہ وہ قبول نہ کرے لیکن ان دونوں میں یہ فرق ہے کہ اگر بیوی سے کہا کہ خلعتک (میں نے تجھ سے خلع کیا) اور مال کا ذکر نہیں کیا اور بیوی نے کہا کہ میں نے منظور کر لیا تو طلاق ہو جائے گی اور بیوی کے ذمہ کچھ لازم نہ ہو گا لیکن اگر کہا کہ خالعتک (یعنی میں نے تیرے ساتھ باہمی طور پر خلع کر لیا) اور مال کا ذکر نہیں کیا اور بیوی نے اسے منظور کر لیا تو بغیر ذکر کئے ہی بیوی کے حقوق مہر وغیرہ ساقط ہو جائیں گے جیسا کہ آگے بتایا گیا ہے۔

اب رہا کہ یہ آیا (مصدر) خلع سے مشتق الفاظ استعمال کرنے کی صورت میں وقوع طلاق کے لئے نیت شرط ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر مال کا ذکر کیا تو یہ ارادہ طلاق کا ایک ایسا ہی قرینہ ہے جیسے کہ غصہ کی حالت میں یا مطالبہ طلاق کے جواب میں وہ الفاظ کہے گئے ہوں۔ پس (بغرض طلاق) الفاظ خلع کے استعمال کرنے میں بالاتفاق نیت شرط نہیں ہے خواہ خلع سے مشتق لفظ استعمال کیا گیا ہو یا الفاظ مذکورہ آئندہ میں سے کوئی اور لفظ استعمال کیا گیا ہو۔ اب اگر اس کے بعد وہ شخص یہ دعویٰ کرے کہ ان الفاظ سے اس کا ارادہ طلاق کا نہیں تھا بلکہ اس کا مقصد مثلاً کپڑے اتار دینے سے تھا تو قانوناً اس کی بات تسلیم نہیں کی جائے گی البتہ اگر اس کا معاملہ اللہ پر چھوڑ دیا جائے تو وہ شرعاً اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ تاہم عورت کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ اس کے ساتھ رہے کیوں کہ عورت بھی قاضی کی طرح اس کی نیت سے بے خبر ہے۔ لیکن اگر مال کا ذکر نہیں کیا اور غصہ وغیرہ بھی نہیں تھا تو اس لفظ پر غور کیا جائے گا جو خلع کے لئے اس نے استعمال کیا۔ اگر اس

لفظ کو بالعموم بلا معاوضہ طلاق کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور اس کا استعمال اس مفہوم میں مشہور ہے تو اسے طلاق صریح تصور کیا جائے گا۔ ورنہ وہ کنایہ ہے اور (وقوع طلاق کے لئے) نیت لازمی ہے۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ خلع کے الفاظ پانچ قسم کے ہیں:

ایک قسم میں وہ الفاظ ہیں جو مصدر خلع سے نکلے ہیں مثلاً بیوی سے کہا کہ خالعتک۔ اختلعی۔ اخلعی نفسک اور اختلعتک (یعنی میں نے تیرے ساتھ باہمی طور پر خلع کیا۔ تو مجھ سے خلع کرلے' تو اپنے نفس کا خلع کرلے (یعنی چھڑا لے) اور میں نے تجھ پر خلع عائد کرلیا) حنفیہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ سے بغیر نیت کئے طلاق ہو جاتی ہے' کیوں کہ لوگ اسے طلاق کے مفہوم میں بکثرت استعمال کرتے ہیں لہٰذا یہ صریح کی مانند ہے۔ پس اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ خالعتک (میں نے تجھ سے باہمی طور پر خلع کیا) اور مال کا ذکر کیا تو نتیجہ ظاہر ہے (کہ یہ خلع ہے) اور اگر مال کا ذکر نہیں کیا تو اس سے طلاق واقع ہو جائے گی' خواہ نیت کی ہو یا نہ کی ہو اور بیوی نے اسے قبول کیا ہو یا نہ کیا ہو اور حقیقت یہ ہے کہ باقی دوسرے الفاظ مذکورہ بھی ''خالعتک'' کی مانند ہیں اگر خالعتک یا اختلعی کے جواب میں بیوی نے منظوری دے دی تو بیوی کا حق مہر وغیرہ ساقط ہو جائے گا۔ اگر بیوی سے کہا کہ تو اپنے آپ سے خلع کرلے اور اس نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کے ساتھ خلع کرلیا لیکن میاں اور بیوی دونوں میں سے کسی نے معاوضہ کا ذکر نہیں کیا تو خلع ہو جائے گا اور بیوی کے حقوق ساقط ہو جائیں گے اور بعض اصحاب کی رائے یہ ہے کہ بیوی کو طلاق ہو جائے گی اور اس کا کوئی معاوضہ نہ ہوگا۔ اکثر علماء نے اس رائے کو اختیار کیا ہے اگر لفظ 'خلعتک' یعنی میں نے تیرے ساتھ خلع کیا) وغیرہ کو وقوع طلاق کی حلت قرار دیا جائے اور اس کے ساتھ کوئی نیت نہ ہو تو اس میں عام رواج کو دیکھا جائے گا۔ ہمارے زمانے میں (طلاق کے لئے) یہ عام رواج نہیں ہے بلکہ ان الفاظ کا استعمال بالعموم (بیوی کا) حق ساقط کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ اس میں معاوضہ کا ذکر یا تو خاوند کی طرف ہوگا' یعنی بیوی کہے گی کہ تم اتنا معاوضہ لے کر مجھ سے خلع کرلو یا خاوند کہے گا کہ میں اتنے (مال) کے عوض تجھ سے خلع کرتا ہوں اور یا پھر معاوضہ کا کوئی ذکر نہ ہوگا۔ اگر معاوضہ کا ذکر نہ ہو تو اس کا مقصد یہ ہے کہ بیوی کا حق مہر وغیرہ ساقط متصور ہوگا اور ایسی صورت میں طلاق نہ ہوگی تا آنکہ اس کی نیت کی جائے۔

دوسری قسم کا لفظ بارأتک ہے (یعنی میں نے تجھے بری کردیا) پس اگر خاوند نے بیوی سے کہا کہ میں نے تجھے بیس اشرفیوں کے عوض بری کر دیا اور بیوی نے اسے منظور کرلیا تو طلاق بائن واقع ہو جائے گی اور بیوی کے ذمہ بیس اشرفی لازم ہوگی اور مہر بالاتفاق ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر بیوی نے اسے قبول نہ کیا تو بالاتفاق نہ طلاق واقع ہوگی اور نہ بیوی کے ذمہ کچھ عائد ہوگا۔ اگر معاوضہ کا ذکر نہیں کیا بلکہ صرف یہ کہا کہ میں نے تجھے بری کر دیا اور بیوی نے کہا مجھے منظور ہے تو طلاق بائن پڑ جائے گی اور مہر وغیرہ کے حقوق ساقط ہو جائیں گے۔ اسی طرح کی یہ صورت ہے کہ بیوی کہے بارئنی (تو مجھے بری کر دے) اور خاوند کہے ابراتک (میں نے تجھے بری کر دیا)۔ رہا یہ کہ آیا اس طرح کہنے سے طلاق کا واقع ہونا نیت پر موقوف ہوگا یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر طلاق کے معنوں میں لفظ خلع کی کثرت سے استعمال ہوتا ہے تو نیت کے بغیر طلاق ہو جائے گی باوجودیکہ بالعموم ہمارے زمانے میں' خلع کے لئے لفظ بارأتک استعمال نہیں ہوتا بلکہ عام استعمال یہ ہے کہ خاوند بیوی سے کہے کہ تو مجھے (مطالبہ مہر سے) بری کردے' میں تجھے طلاق دے دوں اور بیوی کہے کہ میں نے تجھے بری کر دیا اور

تب خاوند اسے کہے کہ میں نے اس بات پر تجھے طلاق دے دی تو اس سے طلاق بائن پڑ جائے گی۔ کیوں کہ اگر چہ یہ صریح (طلاق) ہے۔ لیکن چونکہ یہ مال کے معاوضہ میں ہے لہٰذا بیوی کا حق ساقط ہو جائے گا اگر خاوند نے بیوی سے کہا کہ میں نے تجھے بری کر دیا اور مال کا ذکر نہیں کیا اور بیوی نے کہا میں نے قبول کیا تو بغیر نیت کئے طلاق بائن واقع نہ ہوگی۔ لہٰذا اگر خاوند کہے کہ میں نے اس سے طلاق کی نیت نہیں کی تو اس کی بات قانوناً تسلیم کی جائے گی سوا اس صورت کے جب کہ وہ غصہ کی حالت میں یا طلاق کا مطالبہ ہو' کیوں کہ یہ یقینی طور پر کنایہ ہے (لہٰذا نیت لازمی ہوگی) اور اگر خاوند نے کہا کہ میں نے طلاق کی نیت کی تھی تو بیوی کے وہ حقوق جو خلع میں ساقط ہوتے ہیں وہ ساقط ہو جائیں گے اور اگر بیوی خاوند سے کہے کہ میں تم کو اپنے تمام حقوق سے بری کرتی ہوں اور خاوند بیوی سے کہے کہ میں اس کے معاوضہ میں تجھے طلاق دیتا ہوں تو اس سے طلاق بائن پڑ جائے گی' اگر چہ یہ طلاق صریح ہے کیوں کہ یہ طلاق معاوضہ میں دی گئی ہے جیسا کہ بتایا گیا۔ ایسی صورت میں بیوی کا نفقہ بدوران عدت ساقط ہو جائے گا۔

تیسری قسم کا لفظ 'بایَنتک' ہے (یعنی میں نے تجھے بائن کر دیا) یہ لفظ خلع کے لئے وضع کیا گیا ہے اگر کوئی اور ذکر نہیں ہوا اور عورت نے اسے قبول کر لیا تو بیوی کے حقوق مہر ساقط ہو جائیں گے درآنحالیکہ اس سے طلاق کی نیت کی ہو۔ اگر بیوی قبول نہ کرے لیکن خاوند نے طلاق کی نیت کی ہو تو طلاق پڑ جائے گی ورنہ طلاق نہیں پڑے گی۔ کیوں کہ یہ بائنہ ہونے کی صورت ہے۔ اور نیت طلاق نہ ہو تو اس سے طلاق نہیں پڑتی۔ لیکن اگر بیوی سے کہا کہ میں نے بیس ریال کے عوض تجھے بائنہ کر دیا۔ بیوی نے اسے منظور نہ کیا تو ایک قول کے مطابق اس سے طلاق نہ ہوگی اور نہ معاوضہ کی ادائیگی لازم ہوگی کیوں کہ اس قول میں مال کے عوض بائن کرنے کا ذکر ہے جیسا کہ بتایا گیا۔

چوتھی قسم کا لفظ 'فارقتک' ہے (یعنی میں نے تجھے جدا کر دیا) اگر اس کے ساتھ مالی معاوضہ کا ذکر کیا اور یوں کہا کہ میں نے تجھے ایک سو کے عوض جدا کیا اور بیوی نے اس کو منظور کر لیا تو وہ بائنہ ہو جائے گی اور ایک سو اس کے ذمہ لازم ہو جائیں گے اور اس کے حقوق از قبیل مہر وغیرہ' جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے ساقط ہو جائیں گے۔ اگر بیوی نے اسے منظور نہ کیا تو طلاق واقع نہ ہوگی اور نہ مال اس پر لازم ہوگا۔ اگر مال کا ذکر نہیں کیا اور بیوی نے اس کی بات کو منظور کر لیا تو اس کے وہ حقوق ساقط ہو جائیں گے جو خلع سے ساقط ہوتے ہیں بشرطیکہ اس قول سے طلاق کی نیت کی ہو یا ارادہ طلاق کا قرینہ موجود ہو۔ اگر بیوی نے منظور نہیں کیا اور خاوند نے اس سے طلاق کی نیت کی ہے تو اس سے طلاق بائنہ پڑ جائے گی کیوں کہ یہ کنایہ ہے۔ بصورت دیگر کچھ لازم نہ ہوگا۔

پانچویں قسم لفظ طلاق بعوض مال کا استعمال ہے۔ لہٰذا اگر ایک شخص نے بیوی سے کہا کہ تو بیس اشرفی کے عوض اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے' اور بیوی نے کہا کہ مجھے منظور ہے یا بیوی نے کہا کہ میں نے اس کے عوض اپنے نفس کو طلاق دی تو یہ طلاق بائن پڑ جائے گی اور بیس اشرفی کی ادائیگی اس پر لازم ہوگی۔ اب رہا یہ سوال کہ آیا ادا کردہ بیس اشرفی سے زیادہ جو مہر ہے وہ ساقط ہو جائے گا۔ صحیح یہ ہے کہ وہ ساقط نہ ہوگا البتہ اس کا نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ خواہ وہ نفقہ مقرر ہو یا نہ ہو۔ اگر خاوند کو نفقہ زوجیت کے ادا کرنے کا حکم رہا ہو تو مال عوض طلاق کی صورت میں وہ ساقط ہو جائے گا' اگر چہ اس کے ساقط ہونے کی صراحت نہ کی گئی ہو۔ لیکن دوران عدت کا نفقہ ساقط نہ ہوگا۔ اس کی بحث آگے آ رہی ہے۔ اگر خاوند نے کہا کہ

ہیں کے عوض تجھے خود کو طلاق دینے کا اختیار ہوگا لیکن بیوی نے اسے منظور نہ کیا تو طلاق واقع نہ ہوگی اور مال خاوند کے ذمہ لازم ہوگا اور اس کا مہر اور نفقہ ساقط نہ ہوگا۔ اگر خاوند نے بیوی سے کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے سکتی ہے اور مال کا ذکر نہیں کیا تو یہ تملیک طلاق ہے، خلع نہیں ہے اس کی تفصیل طلاق کے لئے نائب بنانے کے بیان میں سابقا ہو چکی ہے علاوہ اس کے بعض اصحاب نے مال کے عوض طلاق دینے کو خلع میں شمار نہیں کیا کیوں کہ اس سے بقول معتمد بیوی کے حقوق ساقط نہیں ہوتے حالانکہ شرعاً خلع سے حقوق ساقط ہو جاتے ہیں۔ البتہ اس سے طلاق بائن پڑ جاتی ہے اور جو مال طے کیا ہے (بیوی پر) اس کی ادائیگی لازم ہوگی لہٰذا یہ خلع کے حکم میں ہے۔

الفاظ خلع کی یہ پانچ قسمیں مشہور ہیں اس پر دو کا اور اضافہ کیا گیا ہے ان میں سے ایک وہ الفاظ ہیں جو مصدر بیع (یعنی فروخت) سے مشتق ہوں چنانچہ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں نے تیرا نفس تیرے ہاتھ سو اشرفی میں بیع کر دیا اور بیوی نے کہا کہ میں نے خرید لیا یا منظور کر لیا تو اس سے طلاق بائن پڑ جائے گی اور سو اشرفی بیوی کے ذمہ لازم ہو جائے گی اور اس کے حقوق جو خلع میں ساقط ہوتے ہیں وہ ساقط ہو جائیں گے۔ اگر بیوی نے قبول نہ کیا تو طلاق واقع ہوگی اور نہ اس سے عورت پر کچھ لازم ہوگا۔ اگر خاوند نے کہا کہ میں نے تیرا نفس تجھے فروخت کر دیا اور مال کا ذکر نہیں کیا اور بیوی نے کہا میں نے قبول کر لیا تو اس سے طلاق بائن پڑ جائے گی اور اس کے وہ حقوق ساقط ہو جائیں گے جو خلع سے ساقط ہو جاتے ہیں۔ اگر کہا کہ میں نے تیرا نفس تیرے ہاتھ فروخت کر دیا اور مال کا ذکر نہیں کیا اور بیوی نے اسے قبول نہیں کیا تو اس سے قانوناً طلاق بائن پڑ جائے گی اگر چہ خاوند نے اس سے طلاق کی نیت نہ کی ہو۔ کیوں کہ بیع (فروخت) کے معنے ہیں اپنی ملکیت کو ختم کر دینا۔ خاوند بیوی سے تمتع کا مالک ہوتا ہے اور اس ملکیت کو فروخت کر دینا (یعنی اس کا مالک نہ رہنا) طلاق ہے لہٰذا یہ شرعاً طلاق ہے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ معاوضہ کا ذکر کیا جائے خواہ عورت قبول کرے یا نہ کرے۔ لہٰذا اس شخص کا یہ دعویٰ کہ یہ طلاق نہیں ہے قانوناً تسلیم نہ کیا جائے گا۔ اس کی مثالیں پہلے بیان کر دی گئی ہیں۔ اگر خاوند نے بیوی سے کہا کہ میں نے ایک طلاق تیرے ہاتھ بیع کر دی اور مال کا ذکر نہیں کیا اور بیوی نے کہا میں نے قبول کر لیا تو ایک طلاق رجعی پڑ جائے گی کیوں کہ معاوضہ کا ذکر نہ ہونے کے باعث یہ قول طلاق صریح ہو گیا۔ لیکن اگر کہا کہ میں نے تیرے مہر کے عوض ایک طلاق تجھے بیع کر دی اور عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق دے دی گو یہ نہیں کہا کہ میں نے خرید لیا تو ایک طلاق بائن پڑ جائے گی اور مہر ساقط ہو جائے گا۔

دوسرا وہ لفظ جو مصدر شراء سے مشتق ہو، پس اگر بیوی سے کہا کہ تو اپنی طلاق ایک ہزار میں خرید لے اور بیوی نے کہا میں نے منظور کیا یا یہ کہ میں نے خرید لیا تو طلاق بائن پڑ جائے گی اور ایک ہزار واجب الادا ہو جائیں گے اسی طرح کے وہ مسائل ہیں جو بیع کے بیان میں بتائے گئے۔ پس اس طرح خلع کے الفاظ کی سات قسمیں ہوئیں ان سب کے متعلق احکام کی تفصیل بتائی جا چکی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ شرع (کی اصطلاح) میں معاوضہ پر طلاق دینے کو خلع کہتے ہیں۔ طلاق کی تعریف پہلے آ چکی ہے۔ اس تعریف میں لفظ طلاق میں وہ تمام اقسام شامل ہیں جن کا ذکر پہلے آ چکا ہے۔ یعنی طلاق صریح یا طلاق کنایہ ظاہری یا کوئی اور لفظ جو طلاق کے ارادے سے ادا کیا جائے۔ اب اگر بیوی نے خاوند سے کہا کہ مجھے میرے مہر کے معاوضہ میں

طلاق دے دے یا مثلاً (یوں کہا کہ) سو ریال کے عوض طلاق دے دے اور خاوند کہے کہ میں نے اس کے عوض تجھے طلاق دے دی تو طلاق بائن پڑ جائے گی اور معاوضہ طلاق بیوی کو دینا ہوگا۔ اسی طرح اگر خاوند نے کنایہ ظاہری سے بہ نیت طلاق بیوی کی بات کو قبول کر لیا تو اس پر طلاق بائن پڑ جائے گی۔ جیسے طلاق صریح کے الفاظ میں سے کوئی لفظ ادا کیا ہو پس اگر خاوند نے بیوی کی پیشکش کا جواب یہ کہہ کر دیا کہ میں نے تجھ سے خلع کر لیا یا تجھ پر خلع عائد کیا تو یہ کہنا ایسا ہی ہے جیسے یہ کہنا کہ تجھے طلاق ہے اور اگر کہا کہ میں نے تیرے ساتھ باہمی طور پر خلع کر لیا یا تجھ پر خلع عائد کیا اور معاوضہ کا ذکر نہیں کیا تو ایک طلاق بائن پڑ جائے گی۔

واضح ہو کہ خلع کی تعریف بعض لوگوں نے اس طرح کی ہے کہ خلع مالی معاوضہ کا ایک معاملہ ہے جس سے عورت اپنے نفس کی مالک ہو جاتی ہے اور خاوند اس معاوضہ کا حق دار ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ تعریف خلع کی حقیقت کو اچھی طرح ظاہر کرتی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ شریعت کی اصطلاح میں خلع ایسے قول کو کہتے ہیں جس سے میاں بیوی کے درمیان معاوضہ پر علیحدگی ہو جاتی ہے۔ اس کے لئے ان شرائط کا پورا ہونا ضروری ہے جن کی تفصیل معاوضہ کی شرائط میں آ رہی ہے۔ پس ہر وہ لفظ جو صراحۃً یا کنایۃً طلاق کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے' خلع ہے۔ اس سے طلاق بائن پڑ جاتی ہے۔ الفاظ طلاق کا بیان صیغہ طلاق اور اس کی شرائط کے بیان میں ملاحظہ ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ خلع یہ ہے کہ خاوند اپنی بیوی یا کسی اور سے معاوضہ لے کر مخصوص الفاظ کے ذریعہ بیوی سے جدا ہو جائے' خلع کے مخصوص الفاظ کی دو قسمیں ہیں: خلع کے الفاظ صریح اور الفاظ کنایہ۔ صریح الفاظ یہ ہیں: خلعت و فسخت و فادیت (یعنی میں نے تجھ سے خلع کر لیا۔ اور تجھے فسخ کر دیا اور تجھے چھوڑ دیا) اگر خاوند ایسے الفاظ استعمال کرے اور ان شرائط کو ملحوظ رکھے جو معاوضہ کے بیان میں بتائے گئے ہیں گو معاوضہ (کی نوعیت) معلوم نہ ہو لیکن بیوی قبول کر لے تو خلع درست ہو جائے گا اور اس کے بعد دونوں میں علیحدگی ہو جائے گی' اگر چہ خلع کی نیت نہ کی گئی ہو' کیوں کہ یہ الفاظ خلع کے مفہوم میں صریح ہیں اور نیت کے محتاج نہیں ہیں پس اگر معاوضہ کا ذکر نہیں آیا یا ذکر آیا لیکن عورت نے اسی جگہ اسے منظور نہیں کیا تو خلع درست نہ ہوگا اور یہ قول لغو متصور ہوگا اس سے کچھ نہ ہوگا اگر معاوضہ کا ذکر آیا اور بیوی نے اسے قبول کر لیا تو یہ فسخ نکاح ہوگا اور اس سے علیحدگی ہو جائے گی۔ ان الفاظ سے عورت اپنے نفس کی مالک ہو جاتی ہے لیکن طلاق کی تعداد تین سے کم نہ ہوگی۔ البتہ اگر خاوند نے طلاق کی نیت کی' فسخ نکاح کی نیت نہیں کی تو یہ طلاق ہوگی اور طلاق کی تعداد تین سے کم ہوگی۔ خلع کے لئے کنایہ کے الفاظ بھی تین ہیں یعنی میں نے تجھے بری کر دیا۔ تیری بریت کر دی یا تجھے بائن کر دیا' ان تین الفاظ سے خلع ہو جاتا ہے بشرطیکہ نیت خلع کی ہو یا صورت حال سے نیت ثابت ہوتی ہو اور صورت حال سے مراد یہ ہے کہ معاوضہ کا ذکر کیا جائے اور بیوی کے مطالبہ خلع کے جواب میں ہو۔ پس اگر بیوی نے خاوند سے کہا کہ مجھ سے خلع کرو اور خاوند کہے کہ میں تجھ سے مثلاً سو ریال کے عوض خلع کرتا ہوں اور اس بات کو بیوی قبول کر لے تو خلع ہو جائے گا اور بغیر فسخ نکاح کی نیت کے نکاح فسخ ہو جائے گا۔ لیکن اگر بیوی نے خلع کی خواہش نہیں کی یا معاوضہ کا ذکر نہیں آیا تو زوجین کی نیت کے بغیر خلع درست نہ ہوگا چنانچہ اگر بیوی نے خاوند سے کہا کہ میں نے تم کو بری کیا اور معاوضہ کا ذکر نہیں کیا لیکن فسخ نکاح

خلع کے جائز یا ممنوع ہونے کا بیان اور اس کے دلائل

خُلع ایک قسم کی طلاق ہے' طلاق بلا معاوضہ ہوتی ہے اور معاوضہ لے کر طلاق دی جاتی ہے۔ اس دوسری صورت کو خلع کہتے ہیں۔ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ اگر صورت حال میاں بیوی میں علیحدگی کی متقاضی ہو تو اس صورت میں طلاق کو جائز کہا جائے گا اور اگر خاوند بیوی کا بار اٹھانے اور حقوق زوجیت پورا کرنے سے عاجز ہو تو یہ طلاق واجب ہو جاتی ہے۔ اگر اس طلاق سے بیوی اور اولاد پر ظلم ہوتا ہو تو حرام ہے۔ ان احکام کے علاوہ جن کا ذکر اوپر ہوا طلاق پر اور احکام کا اطلاق بھی ہوتا ہے ان کا ذکر آئندہ کیا جائے گا۔ تاہم بنیادی طور پر طلاق ممنوع ہے اور بعض کے نزدیک امر مکروہ ہے اور اگر علیحدگی ضروری نہ ہو جائے تو طلاق فعل حرام ہے۔

کی نیت کی اور خاوند نے کہا کہ میں نے قبول کیا اور نیت بھی کی تو فسخ نکاح لازم ہو جائے گا۔ بصورت دیگر کچھ لازم نہ ہوگا۔

بہر حال وہ طلاق جو معاوضہ کے مقابلہ میں ہو اس سے طلاق بائن پڑ جائے گی اگر بیوی نے خاوند سے کہا کہ مجھے مثلاً ایک سو بکروں کے عوض طلاق دے دو اور خاوند نے کہا کہ میں نے تجھے طلاق دے دی تو وہ ایک سو کا حق دار ہو جائے گا اور بیوی کو طلاق بائنہ ہو جائے گی بشرطیکہ طلاق کی نیت کی ہو کیوں کہ ایسی صورت میں یہ طلاق کنائی ہے اگر بیوی سے خاوند نے کہا کہ میرے ساتھ باہمی طور پر خلع کر لے یا ایک ہزار کے عوض خلع کر لے اور خاوند نے کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی تو ایک طلاق رجعی واقع ہو گی اور بیوی پر ہزار کی رقم عائد نہ ہوگی۔ کیوں کہ خاوند نے اسے وہ طلاق دی جس کا بیوی نے مطالبہ نہیں کیا تھا۔ اسی طرح اگر بیوی نے خاوند سے کہا کہ مجھے طلاق دے دے معاوضہ کا ذکر نہیں کیا اور خاوند نے کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی تو اس سے ایک طلاق رجعی پڑے گی۔ لیکن اگر تین طلاق کا مطالبہ کیا تو اب رجوع نہیں ہو سکتا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر خلع کے مخصوص الفاظ میں خلع کیا خواہ وہ الفاظ صریح ہوں یا کنایہ' تو اس سے فسخ نکاح ہو جائے گا اور طلاق کی تعداد کم نہ ہوگی سوا اس صورت کے جب کہ ان الفاظ سے طلاق کی نیت کی ہو اس صورت میں طلاق بائنہ پڑے گی اور طلاق کی تعداد کم ہو بخلاف اس صورت کے جب کہ معاوضہ پر طلاق دی ہو اور طلاق کا لفظ استعمال کیا ہو تو طلاق کی تعداد کم ہو گی بشرطیکہ خاوند نے (کم کی) نیت کی ہو اور عورت نے قبول کر لیا ہو۔ اگر بیوی نے بلا معاوضہ یا معاوضہ فاسد پر خلع کا مطالبہ کیا اور خاوند نے کہا کہ تجھے طلاق ہے تو اس سے طلاق رجعی واقع ہو جائے گی اور اگر کہا کہ تجھے تین طلاقیں ہیں تو تین طلاق لازم ہوگی اس طرح اگر بیوی نے خلع کا یا مال کے عوض طلاق کا مطالبہ کیا اور اس کے جواب میں خاوند نے کنایات طلاق میں سے کوئی کنایہ استعمال کیا اور نیت طلاق کی تھی تو اس سے طلاق بائن پڑ جائے گی اور بیوی پر معاوضہ کی ادائیگی لازم ہوگی۔

غرض خلع صریح الفاظ خلع سے ہو یا الفاظ کنایہ سے تو فسخ نکاح (طلاق) بائن پڑ جائے گی۔ اور اگر بالفاظ صریح طلاق یا بالفاظ کنایہ خلع کیا جائے تو طلاق بائن پڑ جائے گی لیکن اگر کم طلاق کی نیت کی ہو تو طلاق کی تعداد کم ہو جائے گی۔

واضح ہو کہ یہ احکام جس طرح طلاق پر عائد ہوتے ہیں اسی طرح خلع پر بھی ہوتے ہیں [1] البتہ (اتنا فرق ہے کہ) خلع اس وقت بھی روا ہے جبکہ طلاق ناجائز ہے۔ [2] مثلاً ایام ماہواری یا حالت نفاس کے دوران یا اس طہر میں جس میں کہ بیوی کے ساتھ مباشرت ہو چکی ہو خلع درست ہے لیکن طلاق درست نہیں ہے۔

رہی اس کی دلیل سو قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''**فان خفتم ان لا یقیما حدود اللہ فلا جناح علیھما فیما افتدت به**'' (یعنی اگر یہ اندیشہ ہو کہ میاں بیوی اللہ کی مقرر کردہ حدود پر قائم نہ رہ سکیں گے تو اس میں کوئی حرج نہیں کہ بیوی فدیہ دے کر علیحدگی اختیار کر لے) اللہ کی مقرر کردہ حدود سے مراد وہ امور ہیں جن کی حد بندی اللہ تعالیٰ نے کر دی ہے۔ اور دونوں میاں بیوی کو بہ پاسداری حقوق اس پر عمل کرنا فرض قرار دیا ہے اور یہ حکم دیا ہے کہ وہ ان حدود پر قائم رہیں اور ان سے تجاوز نہ کریں۔ پس ان حقوق کے منجملہ جن کی پاسداری کا بیوی کو حکم ہے یہ ہے کہ بیوی سے متمتع ہونے کے سلسلہ میں وہ خاوند کی مکمل فرمانبرداری کرے۔ سوا اس صورت کے جب کہ ضرر کا اندیشہ ہو اور یہ کہ پورے طور پر خاوند کے ساتھ رفاقت رکھے (یعنی شریک حیات بن کر رہے) یہ حلال نہیں ہے کہ بظاہر خاوند کے ساتھ ہو لیکن دل کا تعلق دوسروں سے ہو۔ اگر وہ اندر ایسی لا علاج کیفیت محسوس کرتی ہو تو واجب ہے کہ وہ اپنے نفس سے جنگ کرے اور ہر ایسی خواہش سے پرہیز کرے جو اسے خاوند کی عزت میں خیانت پر آمادہ کرے یا ایسی بات کرے جسے خاوند ناپسند کرتا ہو۔ مثلاً کسی اجنبی شخص سے جسے خاوند ناپسند کرتا ہو بات چیت کرے یا خاوند کی اجازت کے بغیر اسے گھر میں بلائے وغیرہ اور یہ (لازم ہے) کہ ایسی تمام باتوں پر عمل پیرا ہو جس میں خاوند کی بہتری ہو لہٰذا یہ حلال نہیں ہے کہ خاوند کو اتنا زیادہ خرچ پر آمادہ کرے جس سے معاشرتی نظام میں خلل اور معاشی حالت خراب ہو جائے۔ اسی طرح یہ بھی حلال نہیں ہے اپنے بیٹے بیٹیوں کی تربیت میں کوتاہی کرے یا ان کے لئے برا نمونہ ثابت ہو اور یہ کہ خاوند کے مال وغیرہ کی حفاظت اور ان حقوق کی مراعات میں جن کا خاوند نے حکم دیا ہے خیانت نہ کرے۔ مناسب طور پر اسے خرچ میں لائے اور پاک

۱۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ بنیادی طور پر خلع مکروہ ہے۔ لیکن اگر عورت ساتھ رہنے کو برا سمجھتی ہے تو خلع مستحب ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ خلع نہ حرام نہ واجب ہے۔

۲۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اوقات ممنوعہ میں طلاق کی طرح خلع بھی ممنوع ہے جیسا کہ طلاق بدعی کے بیان میں بتایا گیا۔

دامن رہتے ہوئے خاوند کی عزت کی حفاظت کرے اور اس میں خیانت نہ کرے۔ ان کے علاوہ اور دوسرے حقوق بھی ہیں جن کی تفصیل مولف نے اپنی تالیف 'کتاب الاخلاق' کے جزو دوم میں بیان کی ہے۔

اگر میاں بیوی کے درمیان مخالفت پیدا ہو جائے تو طریق سُنت یہ ہے کہ کنبہ کا کوئی شخص جس کا اثر دونوں پر ہو بیچ میں پڑ کر ان میں تصفیہ کرادے۔ اگر وہ اپنی اصلاح نہ کرسکیں اور باہمی مخالفت اتنی شدید ہو جائے کہ احکام الٰہی تک کا پاس نہ رہے تو ایسی صورت میں معاوضہ لے کر یا بغیر معاوضہ کے ان میں علیحدگی کرادینا درست ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں اسی کی طرف اشارہ ہے: ''فابعثوا حکماً من اهله و حکماً من اهلها الایه '' (یعنی ایسے ناسازگار حالات میں خاوند کے کنبہ والوں یا بیوی کے کنبہ والوں میں سے تصفیہ کرنے والوں کو طلب کرلیا جائے۔۔۔) آیت میں لفظ ''حکم'' (تصفیہ کرنے والا) سے مراد ایسا شخص ہے جو ان میں تصفیہ کرانے کی صلاحیت رکھتا ہو اور طرفین سے ان کے کنبہ والوں میں دو اشخاص کے ان کے مزاجوں میں زیادہ اثر ہے۔ کیوں کہ کنبہ والے ہی ان کے اندرونی معاملات سے باخبر ہوتے ہیں اور وہی جان سکتے ہیں کہ ان کی صلاح کا کون سا طریقہ ہے علاوہ اس کے باہمی مخالفت کے اسباب کا تعلق ان کے داخلی معاملات سے ہوتا ہے اور میاں بیوی یہ پسند نہ کریں گے کہ ان باتوں کو غیروں پر افشاء کیا جائے۔ پس کنبہ والوں کو فیصلہ کنندہ مقرر کرنے میں جو حکمت ہے وہ ظاہر ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ آیا تصفیہ کنندگان کو یہ حق ہے کہ اگر مصلحت کا تقاضا ہو تو وہ طلاق کرادیں اس کا جواب اثبات میں ہے[1] پھر یہ سوال ہے کہ آیا مرد کے لئے یہ درست ہے کہ وہ اپنی بیوی پر تشدد کر کے اس کی زندگی تلخ کردے اور اس کا چھٹکارا ہونے کے لئے اس سے مال فدیہ وصول کرے اور بیوی کو (اپنا پیچھا چھڑانے کے لئے) مال ادا کرنا پڑے تو اس سنگدلی سے نجات پائے جو خاوند کے ساتھ رہ کر اسے جھیلنی پڑے گی اور اسی بناء پر اس کا مطالبہ خلع درست ہو اور خاوند کو اس سے مہر مثل وصول کرنے کا حق ہو۔ اس باب میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔[2]

۱۔ حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ تصفیہ کنندگان کو یہ حق نہیں ہے کہ بیوی کو طلاق دیں۔ کیونکہ طلاق کا اختیار خاص خاوند کو ہے یا پھر انہیں ہے جن کو وہ اپنا نائب بنائیں اور مال مہر خلع کے معاملہ میں بیوی کا حق ہوتا ہے۔ البتہ اگر خاوند تصفیہ کنندگان کو طلاق کے لئے اپنا نائب بنادے تو اس صورت میں ان کو اس کا حق ہو جائے گا جیسا کہ طلاق کے لئے نائب بنانے کے بیان میں سابقاً بتایا گیا ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر خاوند اپنی بیوی پر معاملہ خلع کے لئے تشدد کرے اور اسے دکھ پہنچائے تا کہ اس سے فدیہ

وصول کر لے تو اس طرح پر کوئی مال اس سے وصول کرنا خاوند کے لئے حرام ہے۔ خواہ وہ مال مہر ہو یا کوئی اور مال ہو' اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد اسی طرف اشارہ کرتا ہے کہ "فلا تاخذوا منه شيئا" (یعنی بیوی کو جو کچھ دے چکے ہو اس میں سے کچھ واپس نہ لو) پس مہر واپس لینے کی ممانعت ہے خواہ کتنا ہی زیادہ ہو۔ لیکن اگر بیوی کا برتاؤ اپنے خاوند کے ساتھ برا ہو اور وہ حقوق خاوندی ادا نہ کرتی ہو یا خاوند کے ناموس میں خیانت کرتی ہو تو ایسی بیوی سے طلاق کا معاوضہ لینا مکروہ نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں اسی کی طرف اشارہ ہے: "فان خفتم ان لا یقیما حدود الله فلا جناح علیهما فیما افتدت به" (یعنی اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ وہ اللہ کے مقرر کردہ حدود پر قائم نہیں رہ سکیں گے تو اس میں کوئی گناہ نہیں ہے کہ بیوی مال دے کر اپنا پیچھا چھڑا لے) پس پہلی آیت میں خاوند کو اس بات سے منع کیا گیا ہے کہ اسے دو حالتوں میں بیوی کے مہر سے کچھ واسطہ نہیں ہے۔ ایک تو اس حالت میں جبکہ اختلاف کی بناء خاوند ہو دوسرے اس حالت میں جبکہ زوجین کو حدود اللہ سے تجاوز کا اندیشہ نہ ہو اور دوسری آیت خاوند کے لئے روا قرار دیتی ہے کہ وہ طلاق کا معاوضہ لے درآنحالیکہ انہیں حدود اللہ سے تجاوز کرنے کا اندیشہ ہو اس میں خاوند کے ساتھ برا برتاؤ کرنا اور اسے دکھ دینا بھی ہے۔ پس دونوں آیتوں میں اختلاف نہ رہا۔ لہٰذا وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ دوسری آیت پہلی آیت کو منسوخ کرتی ہے اس کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور بہر حال اگر عورت مال کے عوض خلع کو قبول کر لے تو ادائیگی مال اس پر لازم ہو جائے گی اور خلع عائد ہو جائے گا اور اس کے معاوضہ میں جو مال وہ شخص وصول کرے گا وہ اس مال کا مالک ہوگا۔ لیکن اگر بیوی کا معاوضہ کو منظور کر لینا خاوند کی ضرر رسانی اور بدسلوکی پر مبنی ہو تو اس مال خلع پر خاوند کی ملکیت مذموم ہوگی ہاں خاوند کے لئے مال خلع کا مالک ہونا اس صورت میں روا ہوگا جب کہ خلع خاوند سے بیوی کی نفرت اور کراہیت کی بناء پر ہوا ہو۔ اگر خاوند نے بیوی کو خلع کے قبول کرنے پر مجبور کیا ہو اور خلع کا مطالبہ پہلے خاوند کی طرف سے ہوا ہو' بایں طور کہ اس نے بیوی سے کہا ہو کہ میں نے تیرے ساتھ خلع کیا اور بیوی نے مجبور ہو کر اسے منظور کر لیا۔ اب اگر خاوند نے لفظ خلع استعمال کیا ہے تو طلاق بائن پڑ جائے گی لیکن خاوند کو مال کا کوئی حق نہ ہوگا' کیوں کہ بیوی کے ذمہ مال واجب ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ (ادائے مال پر) راضی ہو۔ اگر خاوند نے بیوی سے کہا کہ میں نے تجھے ایک سو کے عوض طلاق دی اور اسے ادائیگی مال پر مجبور کیا تو ایک طلاق رجعی پڑ جائے گی اور زر فدیہ کا حقدار نہ ہوگا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر خاوند نے خلع کا لفظ استعمال کیا ہے تو طلاق بائن پڑ جائے گی اور معاوضہ ساقط ہو جائے گا اور اگر مال کے عوض طلاق کو کہا ہو تو طلاق رجعی پڑے گی اور معاوضہ اس صورت میں بھی ساقط ہوگا۔ اب رہ گئی یہ بات کہ آیا خاوند کو یہ حق ہے کہ وہ (خلع میں) عورت سے مال کا مطالبہ اس سے زیادہ کرے جو اس نے دیا ہو۔ اگرچہ بیوی نافرمانبردار ہو اس کے جواب میں بہت کچھ کہا گیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ جو کچھ خاوند نے دیا ہے اس سے زیادہ کا مطالبہ اچھا نہیں ہے درآنحالیکہ زیادتی بیوی کی طرف سے ہوئی ہو۔ اگر زیادتی خاوند کی طرف سے ہوئی ہو تو یہ بات بتائی گئی ہے کہ اسے ہرگز اجازت نہیں ہے کہ بیوی سے کچھ لے۔ بظاہر آیت سے اس کا مباح ہونا ظاہر ہوتا ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "لا جناح علیھما" (یعنی دونوں پر اس مال کے لینے دینے میں کوئی گناہ نہیں ہے) درآنحالیکہ زیادتی دونوں طرف سے ہو۔ اگر زیادتی عورت کی طرف سے ہو تو بدرجہ اولیٰ (مال کے زیادہ لینے میں) کوئی گناہ نہ ہوگا' واللہ اعلم۔ لیکن یہ کہا جا سکتا ہے کہ

آیت میں نفسی جناح سے مقصد گناہ کا نہ ہونا ہے۔ تو یہ امر اس خیال کے منافی نہیں ہے کہ جو کچھ دیا ہے اس سے زیادہ نہ لینا ہی بہتر ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر خاوند بیوی کے ساتھ بدسلوکی کرے اور اس کے اوپر سوکن ڈالے تاکہ وہ بیوی مال کے عوض اس سے چھٹکارا حاصل کرلے لیکن یہ بدسلوکی اس لئے ہو کہ وہ نماز نہیں پڑھتی یا اس لئے ہو کہ اسے ناپاکی سے غسل کرنے پر مجبور کرے تو ایسا کرنا جائز ہے اور ایسی صورت میں خاوند چاہے تو اسے روک رکھے اور اس کی تادیب کرے تاکہ وہ اپنے فرائض کو جو اس پر عائد ہوتے ہیں انجام دے یا پھر مال کے عوض اس سے خلع کرلے اور اپنا جو مال اس نے لیا ہے وہ سب اس کا ہے لیکن اگر خاوند نے بیوی کے ساتھ بدسلوکی اور ناحق مار پیٹ کی یا گالی دی یا اس کا مال چھین لیا یا اس کی سوکن کو ایک ہی گھر میں رکھ کر شب گزاری میں اس سے امتیازی سلوک کیا۔ قلبی لگاؤ کا امتیاز اس سے مستثنیٰ ہے اس میں کوئی حرج نہیں۔ اگر پہلی بیوی کے ساتھ خاوند نے ایسا برتاؤ کیا اور مال دے کر بیوی نے چھٹکارا حاصل کیا تو یہ طلاق بائن ہوگی اور جو مال اس نے لیا ہے وہ واپس کرنا ہوگا اگر خلع کا معاوضہ (خاوند کے بچے) کو دودھ پلانا یا حمل کے اخراجات کا برداشت کرنا یا اولاد کی پرورش کی ذمہ داری سے (خاوند کو) بے نیاز کردینا قرار پائے تو بیوی کے ذمہ جو مطالبہ اس سلسلہ میں تھا وہ ساقط ہو جائے گا اور اس بیوی کے حقوق اسے پھر حاصل ہو جائیں گے۔

واضح ہو کہ بیوی کو دکھ پہنچانے کا ثبوت ایک شخص کی اپنی چشم دید شہادت سے یا کسی کی سمعی شہادت سے بھی ہو سکتا ہے۔ اس کے لئے یہ بھی ضروری نہیں کہ گواہی دینے والا معتبر شخص ہو بلکہ پڑوسیوں میں سے کسی کا بھی بیان کرنا کافی ہے۔ بشرطیکہ بیوی خاوند کی ایذا دہی کا جو الزام لگا رہی ہے اس کے لئے حلف اٹھالے۔ رہا یہ کہ آیا گواہ کو بھی قسم دلائی جائے گی یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ان سے حلف لینا بہتر ہے۔ اگر دو عورتیں گواہی دیں اور بیوی قسم کھالے تو بیوی کے ساتھ بدسلوکی کا یہ کافی ثبوت ہوگا۔ بشرطیکہ وہ شہادت قطعی (اور چشم دید) ہو سماعی نہ ہو یعنی دونوں عورتیں کہیں کہ خاوند نے ان کے سامنے بیوی کے ساتھ بدسلوکی کی۔ اور اگر یہ شہادت ایک مرد کی یا دو عورتوں کی ہو اور بیوی حلف اٹھا کر کہہ دے تو مالی معاوضہ (زر خلع) ساقط ہو جائے گا لیکن اگر اس معاملہ میں مال کا ذکر نہ ہو تو مطالبہ (عوض خلع) ساقط نہ ہوگا مثلاً اولاد کی تربیت کے معاوضہ میں خلع کیا جائے (تو تربیت اولاد کی ذمہ داری ساقط ہوگی)۔

اگر خاوند نے بیوی کو اس لئے ایذا دی کہ اس کی بناء پر اسے طلاق ہو جائے لیکن صورت حال یہ ہے کہ بیوی خاوند کے قبضہ میں ہے اور اس وقت تک اسے چھٹکارا ممکن نہیں ہے جب تک وہ یہ بیان نہ دے کہ اسے ایذا رسانی کے دعوے کا حق نہیں ہے اور نہ ایسا گواہ پیش کرسکتی ہے جو خاوند کی ایذا دہی کی شہادت دے سکے۔ ناچار مال دے کر اس نے خلع کرلیا اور اس کی توثیق بیوی کے مذکورہ اعتراف سے ہوگئی۔ تو بیوی کے اس اقرار پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ کیوں کہ یہ مجبوری کا اقرار تھا۔ اور اس اقرار کے ثابت کرنے کا طریقہ گواہی ہے کہ کوئی ایسا گواہ موجود ہو جو یہ بیان کرے کہ خلع سے پہلے ہی اس عورت نے کہہ دیا تھا کہ میں اپنے خاوند کے شر سے نجات پانے کے لئے یہ کہہ دوں گی کہ وہ نہ خاوند کی ایذا دہی کا دعویٰ کرے گی اور نہ اس کے لئے کوئی شہادت پیش کرے گی۔ ایسا گواہ پیش ہو جائے تو ایسی صورت میں بالاتفاق بیوی کو حق ہوگا کہ وہ اپنے اقرار سے پھر جائے۔ ایسی ہی صورت وہ بھی ہے جب کہ ایسا گواہ موجود ہو جسے وہ نہ جانتی ہو لیکن وہ گواہی

دے کہ بیوی نے محض خاوند کے شر سے نجات پانے کے لئے مجبوراً وہ اقرار کرلیا تھا۔ پہلی قسم کے گواہ کو گواہ استرعاء (پیش بندی کا گواہ) کہا جاتا ہے یعنی ایسا گواہ جو خلع سے پہلے ہی اس امر کی شہادت دے کہ بیوی نے جو شرط خلع منظور کی وہ محض خاوند کی ایذا رسانی کی بناء پر تھی۔

یہ تمام مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ بیوی کے ساتھ بدسلوکی خاوند نے کی ہو لیکن اگر بیوی نافرمان ہو اور اس نے اپنی بدزبانی وغیرہ سے خاوند کو دکھ پہنچایا ہو تو خاوند بلا کراہت اپنے مال کا مطالبہ پورا کرے گا۔

اب رہ گئی یہ بات کہ اگر خاوند کو یہ معلوم ہو جائے کہ وہ عورت بدکار ہے تو کیا اسے حق ہے کہ بیوی کے ساتھ بدسلوکی کر کے اسے مجبور کرے کہ وہ مال دے کر خاوند سے چھٹکارا حاصل کرے اور یہ کہ آیا وہ مال خاوند کے لئے روا ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا ٹھیک نہیں ہے کیوں کہ جب خاوند کو بیوی کی بدکرداری کا علم ہو اور وہ بیوی سے زر خلع وصول کرنے کے لئے خاوند بنا رہا تو یہ دیوثی (یا سخت کمینہ پن) ہے لہٰذا اسے چاہئے کہ بغیر مطالبہ مال کے اسے طلاق دینے کے سوا اور کچھ نہ کرے۔ یا پھر اسے بغرض تادیب روک رکھے جیسا کہ طلاق کے بیان میں پہلے بتایا گیا۔ اگر خاوند نے اسے مار پیٹ یا گالی گلوچ سے تنگ کیا اور آخر مال لے کر اسے چھوڑ دیا اور یہ بات ثابت ہوگئی تو بیوی وہ مال اس سے واپس لے سکتی ہے اور بلا معاوضہ مال وہ زوجیت سے خارج ہو جائے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی کے ساتھ بدسلوکی کرے۔ مارے پیٹے' گالی دے' تنگ کرے اور سوکن کی باری کو اس کی باری پر ترجیح دے اور اس کا خرچ برچ بند کر دے اور اس کے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی کرے تاکہ بیوی مال دے کر اس سے چھٹکارا پائے۔ اور وہ عورت ایسا ہی کرے تو یہ خلع باطل ہوگا۔ اس صورت میں جو معاوضہ لیا ہے لازم ہے کہ اسے واپس کر دے۔ وہ عورت بدستور اس کی بیوی رہے گی جس طرح کہ خلع سے پہلے تھی۔ کیوں کہ یہ معاوضہ جبراً وصول کیا گیا ہے۔ خاوند کو اس مال کے لینے کا حق نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد میں ایسا کرنے سے منع فرمایا ہے "**لا تعضلوھن لتذھبوا ببعض ما آتیتموھن**" (یعنی بیویوں کو اس ارادے سے تنگ نہ کرو کہ جو کچھ تم نے دیا ہے اس میں سے کچھ واپس لے لو) حنابلہ کے نزدیک یہ ممانعت (معاملہ کے) فاسد ہونے کی وجہ سے ہے۔ البتہ اگر یہ خلع لفظ طلاق کے ساتھ ہو یا خلع ہی کا لفظ ہو لیکن بہ نیت طلاق استعمال کیا گیا ہو تو اس سے ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ لیکن اگر خاوند نے اس ارادہ سے بدسلوکی نہ کی ہو کہ بیوی سے معاوضہ طلاق میں مال وصول کرے' بلکہ وہ بدخلقی کی بناء پر ایسا کرتا ہے۔ ایسی صورت میں بیوی مال کے عوض میں اس سے پیچھا چھڑا لے تو یہ خلع درست ہوگا اور خاوند کو اس کا معاوضہ لینا روا ہوگا تاہم بیوی کو تنگ کرنے اور دکھ دینے کا گناہ ہوگا۔ پس خاوندوں پر واجب ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد پر عمل کریں کہ "**و عاشروھن بمعروف او فارقوھن بمعروف**" (یعنی خوش اسلوبی سے ان کے ساتھ بسر کر دیا پھر خوش اسلوبی کے ساتھ انہیں چھوڑ دو)۔

یہ مسائل اس صورت میں ہیں جبکہ تشدد خاوند کی طرف سے ہو لیکن اگر زیادتی بیوی کی طرف سے ہو اور وہ اللہ کے فرائض میں سے کسی فرض کی تارک یا بداخلاقی کی مرتکب' بدکار ہو تو خاوند کو اسے بعوض مال چھوڑ دینے کے لئے ستانے کا حق ہے اور جو مال طلاق کے معاوضہ میں بیوی دے اس کا لینا حلال اور خلع درست ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولا

تعضلوھن لتذھبو ببعض ما آتیتموھن الا ان یاتین بفاحشة مبینة ''(یعنی اپنی بیویوں کو اس غرض سے مت ستاؤ کہ اپنے دیئے ہوئے مال میں سے کچھ واپس لو سوا اس صورت کے جب کہ وہ کھلی بدکاری کے مرتکب ہوں)۔ پس اگر بیوی گناہ فاحش کی مرتکب ہو تو خاوند کو اس کے ساتھ بدسلوکی کرنے اور سزا دینے کا حق ہے' یہاں تک کہ وہ بدی سے باز آ جائے یا مال دے کر اس خاوند سے اپنا پیچھا چھڑا لے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ زیادتی دونوں طرف سے ہو۔ اس کا ذکر آیت ''الا ان یخافا ان لا یقیما حدود الله ''میں ہے (یعنی ایسا اقدام اس وقت کرنا چاہئے جب کہ یہ اندیشہ ہو کہ دونوں اللہ کی مقرر کردہ حدود پر قائم نہ رہیں گے)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ خلع کے بارے میں بنیادی بات یہ ہے کہ یہ فعل مکروہ ہے۔ اسی طرح عورت کے لئے بھی مکرو ہے کہ وہ عورت خلع حاصل کرنے کے لئے بلا وجہ اپنا مال خاوند پر خرچ کرے تاہم دو صورتیں ایسی ہیں جن میں یہ فعل مکروہ نہیں ہے۔

پہلی صورت یہ ہے کہ دونوں میں مخالفت ہو جائے اور یہ اندیشہ ہو کہ وہ دونوں ایک دوسرے کی حق تلفی کریں گے جس کی ادائیگی اللہ نے ان پر عائد کی ہے۔ مثلاً یہ کہ بیوی خاوند کی فرمانبرداری ترک کر دے اور اس کی زندگی تلخ کر دے اور حاکم کی طرف سے ان پر کوئی سختی ہو اور نہ کنبہ والوں میں سے کوئی ان میں باہم مصالحت کرا سکے۔ ایسی صورت میں خلع کر لینا مستحب ہو گا اور اگر عورت خلع منظور کر لے تو مال کی ادائیگی اس پر لازم ہو جائے گی اور اب اسے یہ حق نہ ہو گا وہ خاوند کی بدسلوکی کی بنا پر اپنے مال کی واپسی کا مطالبہ کرے۔ تاہم مرد کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ عورت کے خلع پر مجبور کرنے کے لئے اسے ستائے لیکن اگر یہ بات مذکورہ آئندہ شرائط کے ساتھ عمل میں آئے تو یہ خلع لاگو ہو جائے گا اور دونوں میں سے کسی کو بھی اس سے پھرنے کا حق نہ ہو گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ خاوند مشروط بہ طلاق قسم کھالے کہ وہ اس گھر میں داخل نہ ہو گا یہ قسم کھائے کہ موجودہ سال میں وہ گھر میں نہیں جائے گا تو ایسی حالت میں اسے حق ہے کہ بغیر کسی کراہت کے بیوی سے خلع کر لے ایسی صورت میں طلاق بائنہ پڑ جائے گی اور وہ گھر میں داخل ہو جائے گا لیکن وہ عورت اس کی بیوی نہ رہے گی اور اس پر تین طلاق کی قسم عائد نہ ہو گی اور بقول صحیح خاوند جب گھر میں داخل ہو گا تو وہ ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔ کیوں کہ خلع طلاق ہوتا ہے فسخ نکاح نہیں ہوتا اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس سے فسخ نکاح ہو جاتا ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ اس سے عورت بائنہ ہو جائے گی لیکن طلاق کی تعداد کم نہ ہو گی بشرطیکہ وہ طلاق خلع یا فدیہ کے الفاظ میں دی گئی ہو۔ اور طلاق کی نیت نہ کی گئی ہو (بلکہ خلع کی نیت ہو) اسی طرح کی وہ صورت ہے جب کہ ایک شخص قسم کھالے کہ وہ فلاں کام ضرور کرے گا۔ مثلاً کسی نے تین کی شرط کے ساتھ قسم کھالی کہ اس بیوی پر وہ شادی ضرور کرے گا تو اس صورت میں وہ اس سے خلع کر سکتا ہے۔ اب اگر وہ دوسری بیوی نہ بھی کرے تو اس عورت کو تین طلاق نہ ہو گی لیکن اگر تین طلاق کی شرط کے ساتھ یہ قسم کھائی کہ وہ اس بیوی پر اسی مہینے میں ایک اور شادی کر لے گا تو ایسی صورت میں جو حکم ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے اور قابل اعتماد بات یہ ہے کہ اگر بیوی سے خلع کر لیا اور مہینہ ختم ہونے میں اتنا عرصہ باقی تھا جس میں وہ شادی کر سکتا تھا تو اس خلع کرنے سے اس شخص کو تین طلاق کی شرط سے چھٹکارا ہو جائے گا۔ بصورت دیگر نہ ہو گا۔

خلع کے ارکان (اجزائے لازمی) اور اس کی شرطیں

خلع کے پانچ ارکان ہیں [1] اول مستلزم العوض (معاوضہ کا ذمہ دار) اس سے مراد وہ شخص ہے جو ادائیگی زر خلع کا ذمہ دار ہو خواہ اس کی ذمہ دار خود بیوی ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور ہو دوسرا رکن بُضع (نسوانی خصوصیت) ہے۔ جس سے بہرہ مند ہونے کا خاوند مالک ہوتا ہے۔ یعنی بیوی کی وہ نسوانی خصوصیت کہ اگر خاوند طلاق بائن دے دے تو اس کی ملکیت ختم ہو جائے گی اور اب خلع کرنا درست نہ ہوگا۔ تیسرا رکن وہ معاوضہ (یا مال) ہے جو بیوی اپنی عصمت (یا ازدواجی حیثیت) کے عوض خاوند کو ادا کرتی ہے۔ چوتھا رکن خاوند ہے اور پانچواں رکن وہی عصمت (یا ازدواجی حیثیت) ہے۔ خلع کے ارکان (لازمی اجزاء) یہی پانچ ہیں، یعنی ان کی موجودگی کے بغیر خلع نہیں ہوسکتا۔ اور ان ارکان میں سے ہر رکن کی متعلقہ شرائط ہیں جن کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

ادائے معاملہ کے ذمہ دار شخص اور خاوند سے متعلقہ شرائط

اس بیان میں صغیر سن، بے عقل یا مریض عورت کے خُلع کرنے کا ذکر شامل ہے

ادائے معاوضہ کے ذمہ دار شخص اور خاوند کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ معاملہ کرنے کا اہل ہو۔ پس معاملہ کا ذمہ دار وہ شخص ہوسکتا ہے جو مال میں تصرف کی صلاحیت رکھتا ہو اور خاوند کے لئے (شرط) واجب ہے کہ وہ طلاق دینے کا مجاز ہو عاقل مکلّف اور رشید ہو (یعنی ذی عقل احکام شرع کا پابند اور سمجھدار ہو) لہٰذا صغیر سن (نابالغہ) جنون زدہ یا حواس باختہ عورت کا اپنے خاوند کے ساتھ خلع کرنا درست نہیں ہے اور اسے امور مالی کا سپرد کرنا صحیح نہیں ہے جس طرح کہ صغیر سن (نابالغ) یا جنون زدہ مرد کا طلاق دینا بخلاف بے عقل کے کہ وہ طلاق کو دے سکتا ہے لیکن اسے مال کا ذمہ دار قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ ان تمام امور کے

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر خلع کسی معاوضہ کے مقابلہ میں ہو تو اس کے ارکان ایجاب وقبول (یعنی قول وقرار) ہیں۔ پس اگر خلع کی تحریک خاوند کی طرف سے ہو مثلاً خاوند (بیوی سے) کہے کہ میں تمہارے ساتھ اتنے پر خلع کرتا ہوں تو عورت کی حیثیت قبول کرنے والی کی ہوگی۔ لیکن اگر خلع کی تحریک عورت کی طرف سے ہوئی تو قبول کرنے والا خاوند قرار پائے گا۔ اگر خلع معاوضہ کے مقابلہ میں نہ ہو بلکہ طلاق کی صورت میں ہو تو اس کے ارکان وہی ہوں گے جو طلاق کے ہیں اس سے مراد وہ کیفیت ہے جس کی بنیاد پر حکم عائد کیا جائے اور لفظ اس حکم پر دلالت کرتے ہوں جیسا کہ ارکان طلاق کے بیان میں بتایا گیا۔ وہاں پر ملاحظہ ہو۔

بارے میں مسالک مختلف تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ صغیرسن لڑکی پر مالی معاوضہ کی ذمہ داری عائد کرنا درست نہیں ہے۔ پس اگر خاوند نے اپنی (صغیرسن بیوی سے) کہا کہ میں تیرے ساتھ بیس اشرفیوں پر خلع کرتا ہوں اور وہ کہے کہ مجھے منظور ہے اور اس کو اتنی تمیز ہے کہ طلاق سے دونوں میں علیحدگی ہو جاتی ہے اور وہ اپنے خاوند پر حرام ہو جائے گی' تو اس پر طلاق بائنہ پڑ جائے گی۔ لیکن مالی معاوضہ کی ادائیگی لازم نہ ہوگی۔ کیوں کہ مالی معاملات کی ذمہ داری کی صلاحیت وہ نہیں رکھتی۔ اسی طرح اگر خاوند کہے کہ میں اتنے پر خلع کرتا ہوں اور وہ منظور کر لے تو اس پر طلاق بائنہ پڑ جائے گی اور ادائیگی مال اس پر لازم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ تبرع (یعنی عطیہ) ہے اور صغیرسن (نابالغ) عطیوں کا اہل نہیں ہوتا۔

یہ مسائل اس صورت کے ہیں جب کہ خلع کے لئے لفظ خلع یا مذکورہ سابقہ کنایات خلع کا استعمال کیا جائے۔ لیکن اگر خاوند (بیوی سے) کہے کہ میں نے بیس اشرفیوں کے عوض تجھے طلاق دی اور (نابالغ) عورت نے منظور کر لیا یا نابالغہ نے خاوند سے کہا کہ مجھے بیس کے عوض طلاق دے دو اور خاوند کہے میں نے طلاق دے دی تو اس سے طلاق رجعی پڑ جائے گی۔ کیوں کہ یہ واضح طور پر طلاق ہے معاوضہ کے مقابلہ میں نہیں ہے کیوں کہ صغیرہ (چھوٹی عمر والی) پر معاوضہ کی ادائیگی لازم نہیں ہوتی جیسا کہ بتایا گیا۔ لہٰذا طلاق رجعی واقع ہوگی۔ ایسی ہی صورت وہ ہے جبکہ خاوند (صغیرسن) بیوی سے کہے کہ میں نے تجھے تیرے مہر کے عوض طلاق دی اور بیوی نے منظور کر لیا تب بھی ایک طلاق رجعی واقع ہوگی لیکن مہر ساقط نہ ہوگا۔

اب رہا یہ کہ آیا باپ کو حق ہے کہ وہ اپنی نابالغ لڑکی کی طرف سے خلع کر سکے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر باپ نے لڑکی کے مال کے عوض یا اس کے مہر کے عوض خلع کیا تو بقول صحیح نہ بیٹی کے ذمہ کچھ عائد ہوگا اور نہ باپ کے کیوں کہ طلاق کا واقع ہونا باپ کی منظوری پر موقوف تھا اور اس نے منظوری دے دی۔ بعض اصحاب کی رائے یہ ہے کہ وہ طلاق مشروط تھی مال کے لازم ہونے پر اب اگر مال لازم نہیں ہوا تو طلاق بھی عائد نہ ہوگی۔

واضح ہو کہ باپ نے اپنی صغیرسن بچی کی طرف سے اس کے مال کے عوض خلع کیا اور پھر وہ بالغ ہوگئی اور اس نے اس خلع کو روا رکھا تو خلع لاگو ہو جائے گا۔ اور معاوضہ اس کے ذمہ رہے گا۔ لیکن اگر باپ نے اپنے مال کے عوض اس لڑکی کی طرف سے خلع کر لیا تو درست ہوگا اور باپ لا کلام اس مال کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوگا۔ اسی طرح اگر باپ نے کسی مقدار مال پر بیٹی کی طرف سے خلع کیا اور ادائیگی مال کا ضامن بن گیا تو اس کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوگا اور باپ کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنی بالغ لڑکی کی طرف سے خلع کرے۔ خواہ وہ باکرہ ہو یا شوہر دیدہ اگر باپ نے ایسا کیا تو وہ خلع عورت کی منظوری پر موقوف رہے گا۔ اس نے اجازت دے دی تو درست ہوگا اور مال کی ادائیگی لازم ہو جائے گی۔ اگر اجازت نہ دی تو خلع لاگو نہ ہوگا اور مال بھی لازم الادا نہ ہوگا۔

اگر باپ یا کوئی اور شخص ادائیگی مال خلع کی ضمانت لے لے۔ مثلاً ایک شخص خاوند سے کہے کہ میری بیٹی یا فلاں عورت کے ساتھ ایک ہزار عوض خلع کر لو اور اس مال کی ادائیگی کا میں ضامن ہوں یا یوں کہے کہ تم فلاں عورت کے ساتھ ایک ہزار کے عوض خلع کر لو زر خلع کی ادائیگی کا میں ضامن ہوں۔ یا یوں کہے کہ تم فلاں عورت سے میرے اس اونٹ کے عوض خلع کر لو اور خاوند کہے کہ میں نے یہ خلع منظور کر لیا تو خلع صحیح ہو جائے گا اور باپ پر لازم ہوگا کہ وہ معاوضہ خلع ادا

کرے۔ اگر وہ شخص اس اونٹ کا مالک نہ ہو تو اس کی قیمت ادا کرے گا اور یہ خلع عورت کے قبول کرنے پر موقوف نہ ہوگا۔ برخلاف اس کے اگر (خاوند سے) یوں کہا کہ میں اس عورت کی طرف سے ایک ہزار میں خلع کرتا ہوں یا اس اونٹ کے عوض خلع کرتا ہوں تو یہ درست نہ ہوگا تا آنکہ وہ عورت اس کو منظور نہ کرے اگر منظور کر لے تو معاوضہ اس پر واجب الادا ہو جائے گا اگر عورت اس اونٹ کے دینے سے عاجز ہو تو اس کی قیمت واجب الادا ہوگی۔ اگر عورت اسے منظور نہ کرے تو بالاتفاق اس کے ذمہ معاوضہ عائد نہ ہوگا۔ رہا یہ کہ طلاق ہوگی یا نہیں؟ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس سے طلاق پڑ جائے گی کیوں کہ طلاق کا واقع ہونا منظوری پر موقوف ہے اور اس کے باپ یا اجنبی شخص نے منظور کر لیا۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ طلاق نہ ہوگی کیوں کہ طلاق بیوی کے منظور کر لینے اور مال کے لازم الادا ہونے پر موقوف تھی اول الذکر خیال کی توجیہ اس طرح کی جا سکتی ہے کہ طلاق کا اختیار خاوند کو ہوتا ہے اور اس نے طلاق کو اس امر پر موقوف رکھا کہ باپ یا کوئی اور شخص معاوضہ (زر خلع کی ادائیگی) منظور کر لے۔ اور یہ منظوری حاصل ہوگئی لہٰذا چاہئے کہ طلاق واقع ہو جائے۔ رہا معاوضہ کا لازم ہونا درست ہے یا نہیں؟ سو یہ مالی لین دین کا معاملہ ہے اور خلع کی ماہیت سے خارج ہے۔ اگر عورت اسے قبول کر لیتی ہے تو مال اس کے ذمہ واجب الادا ہوگا۔ اگر قبول نہیں کرتی تو مال لازم نہ ہوگا لیکن طلاق پڑ جائے گی یہ توجیہ معقول ہے اور حنفیہ کی باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس خیال کو ترجیح دیتے ہیں۔

واضح ہو کہ جس طرح صغیر سن لڑکی کا مال کے عوض خاوند سے خلع کرنا صحیح نہیں ہے اسی طرح بے عقل لڑکی کا خلع کرنا بھی درست نہیں ہے اور بے عقل سے مراد وہ لڑکی ہے جو فضول خرچ ہو اور اپنا مال تلف کرتی ہو اور غیر شرعی امور میں اسے ضائع کرتی ہو۔ پس اگر بے عقل لڑکی نے مال کے عوض اپنے خاوند سے خلع کر لیا تو طلاق پڑ جائے گی۔ لیکن مال اس کے ذمہ واجب نہ ہوگا۔ پھر اگر وہ خلع لفظ خلع یا اسی جیسے دوسرے الفاظ کنایہ سے ہوا ہو تو عورت پر طلاق بائن پڑ جائے گی اور اگر خلع میں طلاق کا لفظ استعمال کیا ہو تو طلاق رجعی واقع ہوگی۔ پھر یہ سوال ہے کہ آیا کسی کو بے عقل قرار دینے کے لئے حاکم کا فیصلہ ضروری ہے کہ اسے مجور (یا نااہل معاملہ) ٹھہرایا گیا ہو یا ایسی کوئی شرط نہیں ہے؟ اور اس کے لئے صرف یہ امر کافی ہو کہ عورت فضول خرچ ہو اور اپنا مال غیر شرعی امور میں ضائع کرتی ہو۔ اس باب میں اختلاف ہے۔ دوسرے خیال کو قابل اعتبار مانا گیا ہے۔ یعنی اگر عورت کا بے جا طور پر مال خرچ کرنا ثابت ہو جائے تو اس کا خلع کرنا درست نہیں ہے۔ اگرچہ حاکم سے اسے بے عقل قرار دینے کا فیصلہ ثابت نہ ہو۔

اگر باپ نے اپنی لڑکی کی طرف سے خلع کیا اور ادائیگی مال کا ضامن ہوا تو خلع لاگو ہوگا اور مال کی ادائیگی لازمی ہو جائے گی ورنہ نہ ہوگی۔ جیسا کہ ذی شعور لڑکی کے بارے میں مفصل بتایا گیا۔

ان تمام باتوں کا حاصل یہ ہے کہ خلع کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ معاوضہ کا ذمہ دار شخص بالغ اور صاحب شعور ہو۔ پس اگر صغیر سن بیوی نے خلع کیا اور معاوضہ کی ذمہ داری قبول کر لی تو ادائیگی معاوضہ اس پر لازم نہ ہوگی اور اگر عورت صاحب تمیز (یا باشعور) ہے اور طلاق کے نتائج سے آگاہ ہے اور خلع کو قبول کر لیتی ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر نہیں قبول کرتی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر لڑکی صغیر سن ہے اور باشعور نہیں ہے تو طلاق واقع نہ ہوگی لیکن اگر اس نے منظور کیا اور (خلع کے لئے) طلاق کا لفظ استعمال ہوا ہے تو طلاق رجعی پڑے گی اور اگر لفظ خلع یا کنایات خلع میں سے کوئی

لفظ استعمال کیا ہے تو طلاق بائنہ پڑ جائے گی۔ اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ اگر معاوضہ کا ذکر آیا ہے اور خاوند کہتا ہے کہ اس نے طلاق کی نیت نہیں کی تھی تو قانوناً اس کی بات تسلیم نہیں کی جائے گی۔

رہا یہ سوال کہ آیا باپ' بیٹی کی طرف سے خلع کر سکتا ہے یا نہیں؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر باپ نے بیٹی کے مال کے عوض اس کی طرف سے خلع کیا تو طلاق پڑ جائے گی لیکن زر خلع واجب الادا نہ ہوگا۔ ہاں اگر باپ نے اپنے مال کے عوض بیٹی کا خلع کیا تو یہ درست ہے اور اس پر طلاق بائن پڑ جائے گی۔ ایسی ہی صورت یہ ہے کہ باپ مال خلع کا ضامن ہو جائے اور بالغ بے عقل (یا بے شعور) عورت بھی صغیر سن یا جنون زدہ کی مانند ہے کہ اگر اس نے خلع کر لیا تو طلاق پڑ جائے گی لیکن اس کے ذمہ کچھ واجب الادا نہ ہوگا اور باپ ایسی عورت کی طرف سے خلع نہیں کر سکتا ہاں اگر وہ اپنے مال کے عوض بیٹی کا خلع کرے تو درست ہے اور یہ خلع اس کے قبول کرنے پر موتوف نہ رہے گا۔ اس بارے میں اجنبی شخص بھی باپ کی مانند ہے اور بالغ باشعور لڑکی کی طرف سے لڑکی کے مال کے عوض کسی شخص کا خلع کرنا درست نہیں ہے۔ درآنحالیکہ اس عورت نے اجازت نہ دی ہو۔ ہاں اگر باپ اپنے مال کے عوض بیٹی کی طرف سے خلع کرے تو درست ہے۔ اور معاوضہ کی ادائیگی کا وہ ذمہ دار ہوگا اور خلع کا لاگو ہونا بیوی کے قبول کرنے پر موتوف نہ ہوگا۔ اس بارے میں غیر شخص بھی باپ کی مانند ہے۔

یہ تمام مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ عورت بالغ اور باشعور ہو۔ اگر وہ ایسے مرض میں مبتلا ہے جس میں اس کی وفات ہوئی اور اسی مرض کے درمیان جس میں اس کی وفات ہوئی مال کے عوض خلع کر لیا تو درست ہے بشرطیکہ مال خلع اس کے مملوکہ مال کا ایک تہائی حصہ ہو۔ کیوں کہ یہ مال عطیہ کی مانند ہے اور کسی کو حق نہیں ہے کہ اپنے مال کا ایک تہائی سے زیادہ حصہ عطیہ میں دے دے۔ اب اگر ایسی حالت میں اس نے مالی معاوضہ پر خلع کیا تو دیکھا جائے گا کہ اس کے مال کا ایک تہائی حصہ کس قدر ہے پھر یہ دیکھا جائے گا کہ وہ شخص بیوی کے ورثہ میں سے کتنے مال کا مستحق ہے درآنحالیکہ وہ عدت کے دوران وفات پا جائے۔ اب اگر اس کا تہائی مال' مال خلع سے زیادہ ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس کے ورثہ میں سے خاوند کا کس قدر حق ہے اگر میراث میں سے اس کا حق جس قدر ہے وہ مال خلع سے زیادہ ہے تو اسی قدر مال ملے گا جس پر خلع ہوا ہے کیوں کہ مال خلع اس کے مال کی ایک تہائی سے اور اس کے حق ورثہ سے کم ہے اور اگر اس کے مال کا تہائی اس سے کم ہو جس پر خلع ہوا تو یہ دیکھا جائے گا کہ آیا مال کا تہائی حصہ اس سے بھی کم ہے جتنا اسے ورثہ میں حق ہے۔ اگر ایسا ہو تو وہ ایک تہائی مال لے گا۔ اگر اس کا حق میراث (تہائی مال سے) کم ہے تو اپنا حق میراث لے گا یعنی بہر صورت وہ سب میں کمتر کا حق دار ہوگا۔ خواہ مال کا تہائی حصہ اس کے حق میراث سے کم ہو یا وہ مال جس پر خلع ہوا یا اس کا حصہ میراث مثلاً ایک عورت نے ساٹھ پر خلع کیا اور ورثہ میں سے اسے پچاس کا حق ہے اور اس کے مجموعی مال کا تہائی حصہ چالیس ہے تو وہ صرف چالیس لے گا وعلی ہذا القیاس۔

یہ مسائل اس صورت میں ہیں کہ جب کہ عورت مباشرت شدہ ہو اور عدت کے دوران اس کی وفات ہو گئی ہو۔ لیکن اگر مباشرت شدہ نہ ہو تو وہ طلاق کے ساتھ ہی بائنہ ہو جائے گی اور اس کے خاوند کو ورثہ میں کوئی حق نہ ہوگا لہٰذا یہ نہ دیکھا جائے گا کہ وہ کس قدر ورثہ کا حق دار ہے بلکہ صرف اس مال کا جس پر خلع ہوا اور اس کے مجموعی مال میں سے ایک تہائی

حصہ کو دیکھا جائے گا اور ان دونوں میں جس کی مقدار کم ہوگی اسی قدر وہ لے گا۔ پس اگر ساٹھ پر خلع ہوا اور بیوی کے مجموعی مال کی تہائی سو ہوتی ہے تو وہ صرف ساٹھ لے گا اگر تہائی مال کی مقدار پچاس یا چالیس ہو تو یہی تہائی لے گا یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ بیوی مباشرت شدہ ہو لیکن اس کی وفات انقضائے عدت کے بعد ہوئی کیوں کہ اس صورت میں خاوند کو اس کے ورثہ میں کوئی حق نہ ہوگا۔ اگر بیوی کو اس مرض سے آرام ہو جائے تو خاوند کو اس مال کے وصول کرنے کا حق ہے جس پر خلع ہوا۔ لیکن اگر خاوند نے حالت مرض میں بیوی سے خلع کیا اور اسی مرض کے دوران جس میں اس نے بیوی کو طلاق دی وفات پا گیا تو بیوی وارث ہوگی کیوں کہ جو شخص اپنی بیوی کو مرض الموت میں طلاق دیتا ہے اسے ورثہ دینے سے فرار تصور کیا جاتا ہے۔ لہٰذا بیوی کا حق ساقط نہیں ہوتا۔ اگر خاوند نے حالت صحت میں بیوی کو طلاق دی اور ہنوز وہ عدت میں تھی کہ خاوند کی وفات ہوگئی تو وہ وارث متصور ہوگی بصورت دیگر نہ ہوگی۔

یہ ہے صغیرہ، سفیہہ اور مریضہ عورتوں کے احکامات متعلقہ خلع۔ ان سے معلوم ہوا کہ ایسی عورتیں خلع کریں تو ان پر معاوضہ خلع کی ادائیگی لازم نہیں ہے۔ اور وہ مسائل بتائے گئے جن کا تعلق باپ یا کسی اور شخص کے خلع کرنے سے ہے جو ایسی عورتوں کی طرف سے انجام پائے نیز ادائیگی معاوضہ کے ذمہ دار اشخاص کی شرائط اہلیت کی وضاحت کی گئی۔ اب یہاں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ خلع کرنے والے یا طلاق دینے والے کی اہلیت کے لئے کیا شرطیں ہیں۔ یہ شرطیں لازمی ہیں یعنی صغیر سن، جنون زدہ اور مخبوط الحواس شخص کا طلاق دینا درست نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اگر سفیہ (یعنی احمق شخص) طلاق دے تو وہ طلاق پڑ جاتی ہے۔ کیوں کہ ایسے شخص کو صرف مالی معاملات کی انجام دہی کا نااہل قرار دیا گیا ہے۔ رہا یہ کہ آیا باپ اپنے صغیر سن بچے کی طرف سے معاملہ خلع کر سکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا درست نہیں ہے پس اگر کم عمر (نابالغ) لڑکے کی بیوی نے لڑکے کے باپ سے کہا کہ بیس اشرفیوں کے عوض یا میرے مہر کے عوض اپنے بیٹے کی طرف سے میرا خلع کر دیجئے اور وہ شخص کہے کہ میں نے اس مال پر تیرا خلع کر دیا تو یہ قول لغو متصور ہوگا جس کا کوئی نتیجہ نہیں ہے۔ اور اگر نابالغ بچے نے اپنی بیوی سے خلع کیا یا اسے طلاق دی تو وہ خلع یا طلاق باطل ہے اور درست نہیں ہے اور اس کا درست ہونا قطعاً ولی کی اجازت پر موقوف نہ ہوگا۔ یہی حال جنون زدہ اور خبطی کا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ صغیر سن یا بے عقل عورت یا مملوکہ (لونڈی) مال کے عوض خلع کر لے تو درست نہیں ہے۔ اسی طرح کوئی اور بھی جو ایسا ہی ہو یہ معاملہ کرے تو درست نہ ہوگا۔ پس اگر خاوند نے ایسی کسی عورت سے مال کے عوض خلع کیا اور مال وصول کر لیا تو یہ خلع صحیح نہ ہوگا اور مال جو لیا ہے اس کا واپس کرنا واجب ہے۔ سوا اس کے کہ ولی یا آقا خلع کی اجازت دے دے۔ اگر اس نے اجازت دے دی تو خلع ہو جائے گا اور معاوضہ لازم ہوگا اگر عورت بے عقل ہے اور اس کا کوئی ولی بھی نہیں جسے مہملہ (یا لاوارث) کہتے ہیں اور اس نے معاوضہ ادا کیا تو یہ صحیح نہیں ہے۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی لڑکی کا ولی ہو اور اس نے اجازت نہ دی ہو۔ یہی قول قابل اعتماد ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اگر ایسی عورت اپنے خاوند کے پاس ایک سال رہ چکی ہو تو ایسا کرنا صحیح ہے۔ لیکن یہ رائے کمزور ہے۔ پس اگر خاوند نے اپنی نابالغ بیوی کے ساتھ مال کے عوض بغیر ولی کی اجازت کے خلع کر لیا تو اس پر طلاق بائنہ پڑ جائے گی اور خاوند کو وصولی معاوضہ کا حق نہ ہوگا۔ اگر لے لیا ہے تو واپس کرنا واجب ہوگا یہی حکم سفیہہ (بے عقل عورت) کا ہے جب کہ اس کا ولی ہو اور اس نے خلع کی اجازت نہ دی ہو

یا مہملہ (لاوارث عورت) ہو جس کا کوئی ولی نہیں، خواہ وہ اپنے خاوند کے پاس ایک سال یا سالہا سال رہ چکی ہو یا نہ رہی ہو، یہی حکم رقیقہ (مملوکہ) لونڈی کا ہے جو اپنے آقا کی اجازت کے بغیر خلع کرے۔ ایسی حالت میں اگر خاوند نے قرض یا مرض سے خلاصی پانے یا مال خلع کے وصول ہو جانے کی شرط لگا دی مثلاً صغیرہ (نابالغہ) وغیرہ سے کہا کہ اگر تو اس قدر مال ادا کر دے تو تجھے طلاق ہے یا یہ کہا کہ اگر تجھے قرض یا مرض سے خلاصی ہو گئی تو تجھے طلاق ہے تو اس سے نہ طلاق واقع ہو گی اور نہ ادائیگی مال اس پر لازم ہو گی۔ اور خاوند نے وصول کر لیا ہے تو واپسی واجب ہے۔ بشرطیکہ شرط کا ذکر لفظ طلاق استعمال کرنے سے پہلے کیا ہو۔ اور یوں کہا ہو کہ اگر تجھے خلاصی ہو گئی تو تجھے طلاق ہے۔ لیکن اگر طلاق کا لفظ پہلے بولا گیا۔ مثلاً بیوی خاوند سے کہے کہ میں تمہارے ساتھ خلع کرتی ہوں بعوض بیس اشرفیوں کے اور خاوند کہے کہ تجھے طلاق ہے بشرطیکہ یہ مال پورا مجھے ادا کر دیا تو طلاق ہو جائے گی اور یہ شرط لغو ہو گی۔ اسی قول پر عمل درآمد ہے۔

ولی مجبر (یعنی وہ ولی جو مختار مطلق ہو) اس سے مراد باپ اور اس کی موت کے بعد اس کا وصی اور یا آقا (لونڈی کا مالک) ہے اس کو یہ اختیار ہے کہ وہ اس کی طرف سے خلع کرے جسے وہ مجبور کر سکتا ہے۔ مثلاً باکرہ لڑکی ہو جسے مباشرت سے پہلے طلاق دی جائے یا شادی شدہ لیکن کم عمر لڑکی ہو یا وہ لڑکی جو کسی عارضہ سے محروم البکارت ہو گئی ہو۔ پس اگر ایسی لڑکی مال کی مالک ہے تو ولی اس کے مال کے عوض اس کی اجازت کے بغیر بھی خلع کر سکتا ہے لیکن اگر ولی کو اختیار جبر حاصل نہ ہو تو اس کی اجازت سے خلع کر سکتا ہے۔ لیکن اگر وہ عورت ایسی ہو جسے مجبور کرنے کا اختیار ولی کو نہ ہو مثلاً وہ مباشرت شدہ ہو لیکن بے عقل ہو تو ایسی عورت کا آیا اس عورت کے مال کے عوض اس کی اجازت کے بغیر اس عورت کی طرف سے وہ شخص (ولی) خلع کر سکتا ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے، لیکن مشہور یہی ہے کہ اس عورت کی اجازت کے بغیر خلع درست نہیں ہے ہاں اس کی اجازت سے ہو تو جائز ہے۔ اسی طرح اگر عورت کے مال کے معاوضہ میں نہ ہو تو خلع درست ہے۔ تاہم پہلی صورت میں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ سفیہہ (بے عقل عورت) کی اجازت کوئی حقیقت نہیں رکھتی تو اس کی اجازت پر خلع کا موقوف رکھنا کس طرح ہو سکتا ہے۔ یہ اعتراض معقول ہے اس کا کوئی جواب نہیں ہے یہ سوال کہ اگر کوئی عورت خطرناک مرض میں مبتلا ہو جائے تو آیا اپنے مال کے عوض خاوند سے خلع کر سکتی ہے اور اگر خلع کرے تو کیا طلاق ہو جائے گی اور معاوضہ لازم ہو جائے گا یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ میاں بیوی دونوں پر حرام ہے کہ مرض کے دوران خلع کریں لیکن اگر حالت مرض میں خلع کر ہی لیا تو طلاق بائن پڑ جائے گی لیکن انہیں باہم ایک دوسرے کے ورثہ کا حق نہ ہو گا اگرچہ بیوی کی وفات بدوران عدت ہو جائے۔ کیوں کہ طلاق بائن زوجیت کے رشتہ کو منقطع کر دیتی ہے۔ رہا زر خلع جس کی ذمہ دار بیوی ہے اس کی بابت دیکھا جائے گا کہ وہ مال اگر اس قدر ورثہ کے برابر یا کم ہے جس کا حق دار خاوند اس کی وفات کے روز نہ کہ خلع کے روز ہوا تھا تو مال خلع واجب الادا ہو گا اور خاوند اس کا مالک ہو جائے گا اس کے علاوہ وہ باہم وارث نہ ہوں گے جیسا کہ ذکر کیا گیا۔ لیکن اگر زر خلع حق ورثہ کی مقدار سے زائد ہو تو زائد مقدار پر خاوند کا حق نہ ہو گا۔ اگر لے لیا ہے تو اسے واپس کرنا لازم ہے۔ نیز خاوند پر واجب ہے کہ بیوی کی وفات سے پہلے اس کے مال میں تصرف نہ کرے کیوں کہ مال (میں اس کے حق) کی مقدار کا تعین وفات کے دن سے کیا جائے گا خلع کے دن سے نہیں۔ ایسی صورت میں زر خلع کو بیوی کے وفات پانے تک کے لئے کسی امانت دار کی تحویل میں رکھ دیا جائے اور اس کی وفات کے بعد دیکھا جائے گا اگر زر خلع خاوند کے حق

میراث کے مساوی ہے یا کم ہے تب تو وہ معاوضہ خلع لے لے گا ورنہ صرف اس قدر لے گا جتنا کہ اسے (ورثہ میں) حق ہے اور زائد مال واپس کر دیا جائے گا۔ کیوں کہ (دراصل) صرف اس قدر مال جس کا خاوند کو خلع کے وقت ورثہ میں حق پہنچتا ہے امانتی کے پاس رکھنا لازم ہے اس سے زیادہ نہیں رکھا جائے گا۔ مثلاً اگر بیوی کا ترکہ خلع کے روز آٹھ سو اشرفی تھا اور بیوی نے تین سو اشرفی کے عوض خلع کیا اور خاوند اس کی میراث میں سے چوتھائی یعنی دو سو کا حق دار تھا تو امانت دار کے پاس صرف دو سو امانتاً رکھا جائے گا اور زر خلع جو اس سے ایک سو زائد ہے وہ نہیں رکھا جائے گا یہاں تک کہ بیوی کی وفات ہو جائے اس کے بعد دیکھا جائے گا کہ بیوی کے مجموعی مال میں سے خاوند دو سو کا مستحق ہے یا اس سے کم کا ہے۔ اگر دو سو ہی کا حق دار ہے تو اسی قدر اگر اس سے کم کا حق دار ہے تو اس سے کم لے گا اور جس قدر مال زیادہ ہے وہ واپس ہو جائے گا۔ اسی تفصیل کو قابل اعتماد قرار دیا گیا ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ خاوند کو معاوضہ (خلع) لینے کا کوئی حق نہیں ہے اور واجب یہ ہے کہ اگر وہ مال لے لیا ہے تو بیوی کو یا اس کی وفات ہوگئی ہے تو اس کے وارثوں کو واپس کر دے۔ لیکن یہ رائے قابل اعتماد نہیں ہے جیسا کہ بتایا گیا۔

اگر خاوند خطرناک مرض میں مبتلا ہو اور وہ اپنی مرضی سے خلع کرے تو یہ خلع نافذ ہوگا لیکن ایسا کرنا حرام ہے جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔ اگر خاوند کی وفات ہو جائے تو بیوی اس کی وارث ہوگی خواہ اس شخص کی وفات بیوی کی عدت کے دوران ہوئی ہو یا عدت گزرنے کے بعد ہوئی اور خواہ بیوی نے اس کے بعد (یکے بعد دیگر) کئی خاوندوں سے شادی کی ہو۔ لیکن اگر بیوی خاوند سے پہلے وفات پا جائے تو خاوند اس کا وارث نہ ہوگا۔ کیوں کہ وہ اپنے تمام حقوق ختم کر چکا ہے۔

یہ مسائل ان امور کی تفصیل پر مشتمل ہیں جن کا تعلق ملتزم العوض (معاوضہ کی ادائیگی کے ذمہ دار شخص) سے ہے۔

اور وہ شرائط جن کا تعلق خلع کرنے والے خاوند سے ہے وہی ہیں جن کا ذکر طلاق کے بیان میں آ چکا ہے۔ مثلاً یہ کہ خاوند مسلمان ہو کافر کا خلع کرنا درست نہیں ہے اور یہ کہ وہ مکلف (بجا آوری احکام شرع کا ذمہ دار) ہو لہٰذا بچے (نابالغ) یا جنون زدہ کا خلع کرنا درست نہیں ہے رہا یہ کہ آیا صغیر سن (نابالغ بچے) یا جنون زدہ شخص کے باپ کو یہ حق ہے کہ وہ ان بیویوں کی طرف سے خلع کرے۔ اس کا جواب اثبات میں ہے کہ ایسا کرنا درست ہے بشرطیکہ خلع میں دونوں کے لئے مصلحت ہو۔ یہی حکم آقاء وصی حاکم یا اس کے نائب کے متعلق ہے کہ وہ بھی ایسی عورتوں کی طرف سے خلع کر سکتے ہیں بشرطیکہ اس میں بہتری ہو۔ پھر یہ سوال ہے کہ آیا نابالغ یا جنون زدہ کے باپ کو یہ حق ہے کہ ان کی طرف سے بغیر کسی معاوضہ کے طلاق دے دے۔ اس بارے میں اختلاف ہے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ صحیح نہیں ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اگر طلاق دینے ہی میں مصلحت ہے تو یہ درست ہے۔ مثلاً اس صورت میں جب کہ عورت بدکردار ہو جائے۔ اور یہ ظاہر ہے۔

بالغ شخص جو بے عقل ہے وہ خلع میں خود مختار ہو تو درست ہے۔ پس اگر وہ مال جس کے عوض اس نے خلع کیا ہے اتنا ہی ہے جتنا اس جیسے معاملات میں خلع ہوتا ہے تب تو وہ نافذ العمل ہوگا اگر اس سے کم میں خلع ہوا تو معاوضہ کے ذمہ دار پر واجب ہے کہ اس کی کو پورا کرے۔ لیکن مال خلع اس کم عقل شخص کے حوالے نہیں کیا جائے گا اگر وہ مال اسے دے دیا جائے تو بیوی یا ملتزم العوض (جو معاوضہ کا ذمہ دار ہے) بری الذمہ نہ ہوگا بلکہ لازم ہے کہ مال خلع خاوند کے ولی کو ادا کیا

جائے۔

سفیہہ (بے عقل شخص) کے باپ کو اس شخص کی طرف سے خلع کرنے کا حق نہیں ہے کیوں کہ بالغ انسان جو بے عقل ہو اسے خود طلاق دینے کا اختیار ہے اس طرح بالغ غلام کو بھی طلاق کا اختیار ہے لہٰذا اس کے آقا کو اپنے غلام کی طرف سے خلع کا حق نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ملتزم العوض المالی (یعنی جو شخص مالی معاوضہ کی ادائیگی کا ذمہ دار ہے) کے لئے یہ شرط ہے کہ اسے مال میں تصرف کا پورا اختیار ہو۔ اور اس کے نااہل معاملہ قرار دیئے جانے کا سبب بے عقلی نہ ہو۔ خواہ معاوضہ کی ذمہ دار بیوی ہو یا کوئی اور ہو اور خواہ ایجاب کرنے والا ہو یا قبول کرنے والا۔ پس اگر بیوی اپنے خاوند سے کہے کہ بیس کے عوض مجھ سے خلع کر لے تو وہ ایجاب کرنے والی ملتزمہ (ذمہ دار معاوضہ) ہوگی کیوں کہ اس نے خود معاوضہ کو قبول کرنے کے لئے کہا اور اگر خاوند کہے کہ میں نے اتنے معاوضہ میں تجھ سے خلع کر لیا تو وہ قبول کرنے والا متصور ہوگا۔ اگر خاوند نے کسی اجنبی شخص سے کہا کہ میں اپنی بیوی سے اتنے میں خلع کرتا ہوں جس کے معاوضہ کی ادائیگی تم پر ہوگی۔ اور وہ شخص کہے کہ مجھے منظور ہے تو خاوند کی طرف سے ایجاب اور اس شخص کی جانب سے قبول ہوگا اس کے برعکس اگر ایک شخص کسی سے کہے کہ تو اپنی بیوی سے ایک سو اشرفی کے عوض خلع کر لے جس کی ادائیگی کا میں ذمہ دار ہوں اور خاوند کہے کہ میں نے اس بات پر خلع کر لیا تو وہ شخص ایجاب کرنے والا اور خاوند قبول کرنے والا متصور ہوگا۔ بہر حال عوض مال کے ذمہ دار کے لئے خواہ وہ بیوی ہو یا کوئی شخص اور خواہ وہ ایجاب کرنے والا ہو یا قبول کرنے والا یہ شرط ہے کہ وہ مال پر تصرف کرنے کی پوری اہلیت رکھتا ہو۔ اگر بے عقلی کی بنا پر کسی کو نااہل معاملہ قرار دیا گیا ہو تو اسے معاوضہ خلع کا ذمہ دار بنانا درست نہیں ہے۔ خواہ اس کے ولی نے اجازت دے دی ہو۔ پس اگر بے عقلی کی بناء پر نااہل معاملہ قرار یافتہ بیوی کو اس کے ولی نے اجازت دے دی کہ مال کے عوض اپنے خاوند سے خلع کر لے اور اس نے خلع کر لیا تو ادائیگی مال اس پر لازم نہ ہوگی کیوں کہ وہ ملتزم العوض (معاوضہ کی ذمہ دار) نہیں اور اس کے ولی کو بھی یہ حق نہیں ہے کہ معاوضہ خلع جیسے مصارف میں اس کا مال صرف کر دے۔ البتہ اگر ولی کو اندیشہ ہو کہ وہ عورت اپنے خاوند پر مال ضائع کرے گی اور اس کے مال کی حفاظت ہی کے خیال سے اس نے خلع کی اجازت دی ہو تو ایسی حالت میں اس کا خلع کر لینا درست ہے اس سے معلوم ہوا کہ بے عقلی کی بناء پر جسے نااہل معاملہ قرار دیا جائے اگر وہ خلع کرے تو اس پر مال کی ادائیگی تو لازم نہ ہوگی لیکن طلاق رجعی واقع ہو جائے گی۔ اس میں ایک صورت مستثنٰی ہے جس میں طلاق بائن پڑ جاتی ہے۔ اور معاوضہ لازم ہوتا ہے۔ وہ صورت یہ ہے کہ اس کے خاوند کی بابت اندیشہ ہو کہ اس کے مال میں من مانا تصرف کرے گا اور اسی بناء پر ولی نے اجازت دے دی ہو کہ وہ ایک مقررہ مال کے عوض اس سے خلع کر لے۔

واضح ہو کہ مندرجہ بالا مسائل اس حالت میں ہیں جب کہ بیوی سے مباشرت ہو چکی ہو اگر مباشرت نہیں ہوئی تو ایسی صورت میں بیوی پر طلاق بائن پڑ جائے گی کیوں کہ مباشرت سے پہلے جو طلاق بھی ہو وہ بائن (یعنی رشتہ زوجیت کو ختم کرنے والی) ہوتی ہے۔ جیسا کہ پہلے بتایا گیا اگر بیوی کو افلاس کی وجہ سے نہ کہ بے عقلی کی بناء پر نااہل معاملہ قرار دیا گیا ہو تو خلع واقع ہو جائے گا اور اس سے طلاق بائن پڑ جائے گی۔ رہا زر خلع کا لازم ہونا' سو اس کی دو صورتیں ہیں: ایک صورت

یہ ہے کہ بیوی غیر مخصوص مال کی ذمہ داری اوٹ لے مثلاً خاوند سے کہے کہ تم بیس اشرفی کے عوض مجھ سے خلع کر لو ایسی صورت میں بیس کی رقم اس پر لازم ہو جائے گی جو بیوی کے ذمہ قرض رہے گی اور جب نااہلیت کی پابندی ہٹالی جائے گی تو اس وقت اس رقم کا ادا کرنا لازم ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس بیوی نے ایک مخصوص شے کے عوض جس پر تصرف کرنے کی سردست وہ اہل نہیں ہے خلع کرے اور یوں کہے کہ میں اس گھوڑے کے عوض تم سے خلع کرتی ہوں ایسی صورت میں وہ بائنہ ہو جائے گی اور مہر مثل اس کے ذمہ (واجب الاداء) رہے گا (اور تصرف کا اہل قرار دیئے جانے کے بعد ادا کرنا ہوگا)۔

رہا یہ مسئلہ کہ آیا مرض الموت کی مریضہ جو اپنے مال کے تصرف میں مختار مطلق ہے اسے اپنے خاوند سے حسب دلخواہ مال کے عوض خلع کا اختیار ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مرض الموت کے مرض کو اپنے مال میں عطیات (عطائے بلا معاوضہ) کے علاوہ ہر طرح کے تصرف کا حق ہے۔ اسے یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنے مال کے ایک تہائی حصہ سے زیادہ کا عطیہ دے۔ اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اگر معاوضہ خلعہ اس کے مہر مثل کے مساوی ہے تب تو یہ خلع لا کلام لاگو ہو جائے گا کیوں کہ مہر مثل عصمت (یعنی حق تحفظ جس کا خاوند ملک ہوتا ہے) کے ختم کرنے کے معاوضہ میں ہے لہٰذا یہ عطیہ (بلا معاوضہ) نہ ہوا البتہ اگر معاوضہ خلع مہر مثل سے زیادہ ہو تو یہ زیادتی عطیہ ہوگی۔ ایسی صورت میں دیکھا جائے گا اگر زیادہ رقم (عورت کے مجموعی مال کی) ایک تہائی سے کم ہے تو اس کو لے لینے میں خاوند پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔ اگر وہ رقم مزید کے لینے کی ورثاء اجازت دے دیں تو خاوند اسے لے سکتا ہے۔ اگر ورثاء اجازت نہ دیں یا بیوی کے مال کا ایک تہائی زرِ خلع سے کم ہو تو معاوضہ طے شدہ فسخ ہو جائے گا اور صرف مہر مثل خاوند کا حق ہوگا۔ اسی بناء پر کہا جاتا ہے کہ مرض الموت کی مریضہ کو معاوضہ خلع پر رقم صرف کرنے کا اسی حد تک اختیار ہے کہ وہ رقم مہر مثل کے مساوی ہو۔ لیکن یہ معاوضہ وصیت کی حیثیت رکھتا ہے اور اس پر وصیت کے احکام ہوتے ہیں۔

لونڈی (مملوکہ) کی بابت یہ ہے کہ اگرچہ لونڈی تصرف مال کی مختار مطلق نہیں ہوتی لیکن (خلع کے معاملہ میں) وہ بے عقل لڑکی کی مانند تصور نہیں کی جاتی کیوں کہ اس نے اپنے آقا کی اجازت سے اس مال کے عوض خاوند کے ساتھ خلع کیا جس کا تعین آقا نے کیا تھا لہٰذا خلع سے اس پر طلاق بائنہ پڑ جائے گی اور اس کے ذمہ وہ مال جو آقا نے اپنے مال سے معاوضہ خلع کے لئے متعین کیا ہے اس پر لازم الاداء ہوگا اور اگر خلع کی رقم اس مقدار سے زیادہ ہو جو آقا نے متعین کی تو خلع درست ہے اور جو زیادہ رقم ہے وہ اس عورت کی کمائی پر موقوف رہے گی۔ اگر آقا نے اجازت خلع نہیں دی تب بھی خلع واقع ہو جائے گا اور مہر مثل کے معاوضہ میں طلاق بائنہ پڑ جائے گی اور اس عورت کے ذمہ وہ مال بطریق سابقہ واجب الاداء ہوگا۔

مندرجہ بالا شرائط وہ ہیں جن کا تعلق ملتزم عقد (یعنی معاوضہ کے ذمہ دار شخص) سے ہے۔ رہا خلع کرنے والا خاوند سو اس کے بارے میں وہی شرائط ہیں جو طلاق کے بارے میں پہلے بتائی گئیں۔ یعنی یہ کہ وہ شخص مکلف ہو (جس پر احکام شرعیہ عائد ہوتے ہیں)۔ لہٰذا نابالغ بچے، جنون زدہ اور مخبوط الحواس شخص کا خلع کرنا درست نہیں ہے۔ البتہ مخمور شخص (جو نشہ میں ہو) اس کا خلع کرنا درست ہے۔ اس کو درست اس لئے کہا گیا ہے تاکہ وہ اپنے کیفر کردار کو پہنچے یا سختی میں پڑے۔

بے عقل شخص جسے بے عقلی کی بناء پر نااہل معاملہ قرار دیا گیا ہو یا کوئی مملوک (غلام ہو) اس کا معاملہ خلع کرنا درست ہے، لیکن اگر ملتزم عوض (جوزر خلع کی ادائیگی کا ذمہ دار ہے) مال خلع ولی (بے عقل) یا آقائے غلام کو دے دے تو وہ ادائیگی سے بری الذمہ نہ ہوگا بجز اس صورت کے جب کہ دونوں میں سے کسی نے یہ شرط نہ لگا دی ہو کہ عوض خلع ان کو دے دیا جائے مثلاً ولی یا آقا نے عورت سے یوں کہا ہو کہ اگر تم مجھے اس قدر روپے دو تو تم پر طلاق ہے اور وہ عورت (مال خلع) ان کو دے دے تو عورت بری الذمہ ہو جائے گی۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ ملتزم العوض کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ مال تصرف کا اہل ہو، لہٰذا چھوٹی عمر کی لڑکی یا دیوانی یا بے عقلی کی بناء پر نااہل معاملہ قرار پایا ہوا شخص کسی معاوضہ پر خلع کرے تو درست نہ ہوگا اگر چہ اس نے ولی کی اجازت سے ایسا کیا ہو۔ کیوں کہ مال خلع عطیہ ہوتا ہے۔ اور ولی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ عطیات کی اجازت دے۔ یہ مسئلہ اسی طرح مشہور ہے۔ تاہم بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر ولی نے مصلحت کی بناء پر اس کی اجازت دے دی ہو تو اس کا صحیح ہونا زیادہ قرین قیاس ہے۔ پس اگر صغیرسن لڑکی یا بے عقل یا دیوانی عورت نے اپنے خاوند سے خلع کرلیا اور اس خلع میں طلاق کا ذکر تھا مثلاً عورت نے یوں کہا ہو کہ مجھے اتنے معاوضہ پر طلاق دے دو اور خاوند جواباً کہے کہ میں نے دی دی تو طلاق رجعی پڑ جائے گی اور اگر لفظ طلاق استعمال نہیں کیا بلکہ خلع کا لفظ یا کنایہ کا کوئی ایسا لفظ جس کا ذکر پہلے آچکا ہے اور طلاق کی نیت کی تو طلاق ہو جائے گی ورنہ نہ ہوگی۔ اگر تین طلاق کا لفظ استعمال کیا تو اب رجوع نہیں ہو سکتا جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

لونڈی کا اپنے آقا کی اجازت سے خلع کرنا درست ہے اور اس کا معاوضہ جس قدر آقا نے اجازت دی ہے اس (آقا) کے ذمہ ہوگا۔

باپ کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنی نابالغ بیٹی کے مال کے معاوضہ میں بیٹی کی طرف سے خلع کرے۔ اسی طرح وہ جنون زدہ یا بے عقل کی طرف سے نہ خلع کرسکتا ہے نہ طلاق دے سکتا ہے۔ اگر باپ ایسا کرے بھی تو اس سے نہ خلع ہوگا نہ طلاق ہوگی بجز اس صورت کے جب کہ خاوند نے وہ خلع طلاق کے ارادہ سے کیا ہو یا طلاق کا لفظ استعمال کیا ہو تو اس صورت میں طلاق رجعی واقع ہوگی جیسا کہ ذکر کیا گیا۔

باپ ہو یا کوئی اور شخص اس کو یہ حق ہے کہ خلع کا معاوضہ وہ اپنے مال سے ادا کرنے کی ذمہ داری لے۔ بایں طور کہ وہ خاوند سے کہے کہ تم اپنی بیوی سے ایک ہزار کی شرط پر خلع کرلو یا فلاں شخص کے عوض اسے طلاق دے دو یا ایک ہزار میں یا فلاں شے پر طلاق دے دو اور خاوند اسے قبول کرلے تو خلع ہو جائے گا اور باپ کو یا اس شخص کو چاہئے ۔۔ بیوی کو نہیں ۔۔ کہ وہ رقم خاوند کو دے دے۔

اگر کسی شخص نے یوں کہا کہ تم اپنی بیوی سے اس کے مہر کے عوض یا اس کے فلاں مال کے عوض خلع کرلو میں اس کی ادائیگی کا ضامن ہوں تو یہ خلع درست ہے اور زر خلع بیوی پر نہیں بلکہ اس پر واجب الاداء ہوگا۔ کیوں کہ ضمانت اس نے بیوی کی اجازت کے بغیر اوٹ لی تھی۔

اگر یوں کہا کہ اپنی بیوی سے اس کے فلاں اونٹ کے عوض یا اس کے مال میں سے ایک ہزار پر خلع کرلو اور اس کی ضمانت اس نے نہیں لی اور خاوند نے منظور کرلیا تو خلع درست نہ ہوگا۔ کیوں یہ دوسرے کے مال میں اس کی اجازت کے

شرائط متعلقہ معاوضہ خلع کا بیان

(اس میں معاوضہ بہ شکل نفقہ و پرورش اولاد و بشکل مال وغیرہ شامل ہیں)

معاوضۂ خلع کی چند شرطیں ہیں منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ معاوضہ ایسی شے کی شکل میں ہونا چاہئے جس کی کوئی قیمت ہو۔ لہٰذا کوئی معمولی سی چیز جس کی کوئی قیمت نہیں ہے' مثلاً گندم کا ایک دانہ۔ اسے خلع کا معاوضہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ ایک شرط یہ ہے کہ وہ مال پاکیزہ (یا حلال) ہو جس کا استعمال میں لانا درست ہے۔ پس شرا۔ سور۔ مردار یا خون کو خلع کا معاوضہ نہیں بنایا جا سکتا۔ شریعت اسلامیہ کی نگاہوں میں ایسی اشیاء کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ ہر چند کہ ان میں سے کچھ ایسی اشیاء ہیں جن کی غیر مسلموں کے نزدیک قیمت ہے۔ یہ مسئلہ مہر کے بیان میں بتایا گیا ہے۔ پھر یہ بھی شرط ہے کہ وہ شے غصب کی ہوئی نہ ہو وغیرہ۔

بغیر تصرف کرنا ہے۔ لہٰذا خلع باطل ہے۔

اگر بیوی خاوند سے کہے کہ آپ میرے بھائی کے فلاں اونٹ کے عوض مجھ سے خلع کر لیجئے اور اس اونٹ کے حوالہ کرنے کی میں ضامن ہوں تو خلع درست ہوگا اور وہ معاوضہ اسے ادا کرنا ہوگا۔ اگر اونٹ کے حوالہ کرنے سے قاصر رہے تو اس کی قیمت ادا کرے گی۔ اگر بیوی نے یہ نہیں کہا کہ میں اس کی ضامن ہوں تو خاوند معاوضہ میں صرف اس قدر مال کا حق دار ہوگا جتنا ورثہ میں اس کا حق ہے۔ اگر مال خلع اس سے زیادہ ہے تو وہ زائد وارثوں کا حق ہے یہ حکم اس لئے ہے کیوں کہ (زائد معاوضہ کی صورت میں) بیوی پر یہ الزام عائد ہو سکتا ہے کہ بیوی خاوند کو حق میراث سے زیادہ دے کر اس کے ساتھ بے جا رعایت کرنا چاہتی ہے۔ پس اگر مال خلع خاوند کے حق میراث سے کم ہو تو وہ اسی قدر لے گا زیادہ نہیں لے سکتا کیوں کہ اس نے زیادتی کو خود اپنے اختیار سے ساقط کر دیا ہے۔ (کہ اس سے کم پر خلع منظور کیا) لہٰذا وہ اس کا مستحق نہیں رہا اور کم تر مقدار کا حق دار ہوگا۔ اگر عورت نے بحالت مرض خلع کیا اور مرض سے نجات پا گئی تو خاوند کو اس پورے مال کا حق ہوگا۔ جس پر بیوی نے خلع کیا اور اگر خاوند نے مرض الموت میں اپنی بیوی کو طلاق بائنہ دی تو بیوی اس کے ورثہ کی حق دار ہوگی اگر خاوند نے بیوی کے حق میں اس کے حق وراثت سے زیادہ کی وصیت کی تو وہ اس کی حق دار نہ ہوگی۔

مندرجہ بالا شرائط کا تعلق ملتزم عوض سے ہے (جو مال خلع کی ادائیگی کا ذمہ دار ہے) باقی اور شرائط جن کا تعلق طلاق دینے والے خاوند سے ہے' وہی ہیں جو طلاق کی شرائط ہیں ان کا ذکر پہلے آ چکا ہے۔ پس ہر ایسے خاوند کے ساتھ جسے طلاق دینے کا حق ہے خلع کرنا درست ہے یعنی مسلمان' ذمی (غیر مسلم رعایا) بالغ شخص باشعور نابالغ جو طلاق کے مفہوم اور اس کے نتیجے سے واقف ہو۔ سمجھدار لڑکا' بے عقل آدمی' آزاد اور غلام ان سب کا معاملہ خلع کرنا درست ہے اسی طرح خاوند یا اس کے نائب کا خلع کرنا جیسے نائب بنانے کے حق دار نے نائب بنایا ہو' درست ہے جیسا کہ تنازعات میں فیصلہ کنندہ کو ایلاء یا خاوند کی نامردی کی صورت میں حاکم کو حق ہے۔ اگر خاوند افلاس کی بناء پر نااہل معاملہ قرار دیا گیا ہو تو اسے بھی مال خلع لینے کا حق ہے لیکن اگر کوئی بے عقلی کے باعث نااہل معاملہ قرار دیا گیا ہو یا صاحب تمیز (لڑکا) ہو تو یہ دونوں معاوضہ کی

مال کے عوض خلع کرنا درست ہے۔ خواہ مال نقدی کی شکل میں ہو یا مال تجارت ہو۔ یا مہر ہو یا ایام عدت کا نفقہ ہو یا دودھ پلانے اور پرورش کرنے کی اجرت وغیرہ ہو۔ اندریں باب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں (۱)

رقم وصول کرنے کے مجاز نہیں بلکہ جو شخص معاملہ کی رقم وصول کر سکتا ہے وہ صرف ولی ہے۔ اگر کوئی غلام ہے تو اس کی بجائے اس کا آقا معاوضہ کی رقم وصول کر سکتا ہے کیوں کہ وہ اس غلام کا مالک ہے۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جو اشیاء مہر مقرر کرنے کی صلاحیت رکھتی ہیں ان اشیاء کو خلع کا معاوضہ بنانا جائز ہے۔ اس کی تفصیل شرائط مہر کے بیان میں آ چکی ہے وہاں ملاحظہ ہو۔

اگر کسی عورت نے شراب یا سور کے عوض اپنے خاوند سے خلع کیا اور خاوند نے اسے قبول کر لیا تو اب اگر وہ خلع لفظ خلع وغیرہ کے ساتھ ہوا ہے تو اس عورت پر طلاق بائنہ پڑ جائے گی لیکن اس کا بیوی سے کوئی مطالبہ نہ ہوگا اور بیوی کا مہر (خاوند کے ذمہ) باقی رہے گا۔ اگر خلع لفظ طلاق کے ساتھ ہوا ہے تو طلاق رجعی پڑ جائے گی۔ درآنحالیکہ بیوی سے مباشرت ہو چکی ہو اگر اس سے پہلے مباشرت نہیں ہوئی تو طلاق بائن پڑ جائے گی۔

اگر کسی عورت نے مال مغصوب (ناجائز کئے ہوئے مال) پر خلع کیا جس کی بیوی مالک نہ تھی تو یہ خلع اور اس مال کا تعین درست ہے۔ اب اگر مالک مال نے اس کی اجازت دے دی تو خاوند وہ مال لے گا اگر (مالک مال نے) اجازت نہ دی تو اس مال کی قیمت ادا کرنا لازم ہوگا اگر کسی عورت نے ایسی شے کے عوض خلع کیا جس کا وجود محتمل ہے مثلاً بیوی نے کہا کہ میں تمہارے ساتھ اس شے کے عوض جو گھر میں ہے یا اس بکری کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کے عوض خلع کیا تو یہ خلع درست ہے۔ ایسی صورت میں اگر گھر کے اندر (کوئی سامان) یا بکری کے پیٹ میں (کوئی بچہ) ہے تو وہ خاوند کا حق ہے اگر اس میں کچھ نہ ہو تو خاوند کو کچھ نہ ملے گا کیوں کہ اس نے ایسی شے کے عوض خلع کیا جس کا مال ہونا بھی ممکن ہے اور نہ ہونا بھی ممکن ہے۔

اگر بیوی نے معاوضہ کی ایسی چیز بتائی جو سر دست دستیاب نہیں ہے لیکن بعد میں ہو جائے گی مثلاً اس نے خاوند سے کہا کہ آپ میرے ساتھ ان کھجوروں کے عوض خلع کر لیجئے جو اس سال میرے درخت میں لگیں یا اس مہینے جو کچھ میری آمدنی ہو اس پر خلع کر لیجئے تو یہ خلع درست ہے اور بیوی پر لازم ہوگا کہ اس وقت تک جو مہر اس نے خاوند سے لیا ہے واپس کر دے خواہ پھل لگیں یا نہ لگیں اور خواہ وہ کچھ کمائے یا نہ کمائے۔ پھر اگر پھل اترے تو خاوند اس کا حق دار ہوگا۔

اگر بیوی نے معاوضہ کے لئے ایسی شے بتائی جو فی الحال موجود ہے مثلاً اس نے سامان خانہ کے عوض جو گھر میں موجود ہے یا جو پھل اس کے باغ میں ہیں یا جو بچہ اس کی اونٹنی کے پیٹ میں ہے، یا جو دودھ اس کی بھیڑ بکریوں کے تھن میں ہے اس کے عوض خلع کیا تو خلع درست ہوگا۔ اور جس چیز کا اس نے نام لیا ہے اگر وہ دستیاب ہو جائے تو وہ خاوند کا حق ہے۔ اگر دستیاب نہ ہو تو جو مہر اس نے لیا ہے اس کا واپس کرنا لازم ہوگا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر بیوی نے غیر متعین مال پر خلع کیا تو اس کی تین صورتیں ہوں گی: پہلی صورت یہ ہے کہ مال کا مطلق ذکر نہ ہو لیکن عبارت ایسی ہو جس میں مال کے موجود ہونے یا نہ ہونے دونوں کا احتمال ہو مثلاً بیوی نے کہا کہ آپ

اس کے عوض جو میری مٹھی میں ہے یا اس کے عوض جو میرے گھر میں ہے، مجھ سے خلع کر لیجئے۔ اس میں احتمال ہے کہ (مٹھی یا گھر میں) کوئی شے ہو یا کچھ نہ ہو' ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ وہ خلع صحیح ہو گا۔ اگر کوئی چیز دستیاب ہو تو خاوند اسے لے لے گا ورنہ اسے کچھ نہ ملے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مال کا ذکر کیا جائے لیکن وہ مال بعد میں دستیاب ہو سردست موجود نہ ہو۔ مثلاً بیوی کہے کہ میرے ساتھ ان کھجوروں کے عوض خلع کر لیجئے جو میرے باغ میں اس سال پیدا ہوں اس کا حکم بھی یہی ہے کہ خلع صحیح ہے اور بیوی کو چاہئے کہ جو مہر لیا ہے' واپس کر دے۔ اگر مہر نہیں لیا تو حق مہر ساقط ہو جائے گا۔ خواہ پھل لگیں یا نہ لگیں۔ تیسری صورت یہ ہے کہ مال کا ذکر ہے اور وہ موجود ہو مگر اس کا علم نہ ہو مثلاً وہ کہے کہ اس اونٹنی کے پیٹ میں جو بچہ ہے یا ان کھجوروں کے عوض جو درخت میں لگے ہوئے ہیں یا اس سامان کے عوض جو اس گھر میں ہے خلع کر لیجئے' پھر اگر وہ شے دستیاب ہو جائے تو وہ خاوند کا حق ہو گا اگر دستیاب نہ ہو تو بیوی پر لازم ہے جو مہر لیا ہے اسے واپس کر دے۔

اگر بیوی نے خاوند سے بھاگے ہوئے اونٹ یا سرکش گھوڑے کے عوض خلع کیا تو خلع درست ہو گا اور بیوی پر لازم ہو گا کہ متعینہ شے خاوند کے حوالے کر دے۔ اگر بیوی اس سے عاجز ہو تو اس کی قیمت کا ادا کرنا واجب ہو گا۔ اگر بیوی نے (حوالہ کرنے کی) ذمہ داری سے بری ہونے کی شرط بھی لگا دی ہو تو اس سے کچھ فائدہ نہ ہو گا بلکہ بہر صورت بیوی پر لازم ہو گا کہ وہ جانور حوالہ کرے یا پھر اس کی قیمت ادا کرے۔

اگر خاص صفت رکھنے والے جانور کے عوض خلع کیا مثلاً سمجھدار گھوڑا یا باربردار اونٹ وغیرہ (پر خلع کرنا) یہ خلع درست ہے اور بیوی پر لازم ہو گا کہ اس صفت کا مالک اوسط درجہ کا جانور مہیا کرے یا اوسط درجے کے جانور کی قیمت ادا کرے اگر ایسے جانور کے عوض خلع کیا جس کی کوئی خصوصیت نہیں بتائی گئی تو طلاق ہو جائے گی اور بیوی پر لازم ہو گا کہ وہ مہر اور نفقہ کو جس کی وہ عقد نکاح کی بناء پر مستحق تھی واپس کر دے۔

عدت اور متعہ (بیوگی کے جوڑے) کے اخراجات کے عوض خلع کرنا بھی درست ہے لیکن خلع کے وقت ہی یہ طے ہو جانا چاہئے کہ نفقہ (خاوند کے ذمہ سے) ساقط ہو جائے گا کیوں کہ خلع ہونے پر وہ تمام حقوق جو زوجین پر ہوتے ہیں۔ ساقط ہو جاتے ہیں خواہ ان کی وضاحت نہ کی گئی ہو چنانچہ بیوی نے اگر اپنے پورے مہر کے عوض خلع کیا ہے تو اس پر لازم ہے کہ جو کچھ خاوند سے لے چکی ہے وہ سب واپس کر دے۔ خلع کر لینے سے وہ اس سے سبکدوش نہیں ہو جاتی کیوں کہ خلع اس کے معاوضہ میں ہوتا ہے۔ البتہ عدت کا نفقہ (خاوند سے) ساقط نہیں ہوتا جب تک کہ اس کی صراحت نہ کی گئی ہو۔ اس کا سبب یہ ہے کہ مصارف نفقہ روز کے روز عائد ہوتے ہیں لہٰذا یہ عورت کا ایسا حق نہیں ہے جو خاوند پر واجب شدہ ہو۔ چنانچہ اگر بیوی نے خاوند سے کہا بھی کہ جب تک میں تمہاری بیوی ہوں تم میرے نفقہ سے بری الذمہ ہو تب بھی خاوند نفقہ سے بری الذمہ نہ ہو گا کیوں کہ کسی شخص کو ایسے حق واجب الاداء سے بری کر دینا جو پہلے سے واجب الاداء نہ ہو (بلکہ بعد میں ہونے والا ہو) درست نہیں ہے۔ نفقہ بیوی کا ایسا حق ہے جو مستقبل میں عائد ہوتا ہے سردست عائد نہیں ہوتا کیوں کہ نفقہ خاوند کی اجازت کے بغیر اس کے گھر سے باہر نہ جانے کا عوض ہے اور یہ موجب دن کے دن پیدا ہوتا ہے برخلاف اس صورت کے جب کہ اس کو خلع کا معاوضہ قرار دیا جائے۔ ایسی صورت میں اسے معاوضہ خلع قرار دینا درست ہے۔ اس لئے کہ خلع ایک سبب ہے جس سے عدت واجب ہو جاتی ہے اور جس کا معاوضہ خاوند وصول کرتا ہے اس معاوضہ کا بیک وقت

وصول کرنا لازم نہیں ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ خلع سے پہلے یا خلع کے بعد خاوند کا نفقہ سے بری الذمہ ہو جانا درست نہیں ہے کیوں کہ وہ اس وقت واجب نہیں ہوتا لہٰذا اس سے بری الذمہ ہونے کے کچھ معنی نہیں البتہ نفقہ کو خلع کا معاوضہ قرار دینا درست ہے کیوں کہ خلع عدت کے واجب ہونے کا سبب ہے اور نفقہ وہ معاوضہ ہے جو تھوڑا تھوڑا خاوند وصول کرتا ہے رہا لباس متعہ سو وہ ذکر نہ کیا جائے تو ساقط ہو جائے گا۔

اگر ایک شخص نے اپنی غیر مباشرت شدہ بیوی سے جس کا کوئی مہر مقرر نہ ہوا ہو یوں کہا کہ میں نے تیرے ساتھ خلع کیا اور بیوی نے کہا میں نے منظور کر لیا تو لباس متعہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔

اگر بیوی نے رہائش گاہ (سے دست برداری) کے عوض خاوند سے خلع کیا تو بیوی کا حق رہائش ساقط نہ ہوگا' کیوں کہ بیوی پر شرعاً لازم ہے کہ جس گھر میں اسے طلاق ہوئی ہے وہیں رہائش رکھے' اگر وہاں سے کسی اور جگہ سکونت اختیار کرے تو گنہگار ہوگی پس رہائش گاہ بیوی کا شرعی حق ہوا البتہ اگر بیوی اپنے گھر میں رہتی ہو یا مکان کا کرایہ وہ اپنے پاس سے دیتی ہو اور رقم کرایہ کے عوض اس سے خلع کر لیا تو خاوند کے ذمہ سے کرایہ ساقط ہو جائے گا اور (چونکہ اب خاوند اس کو ادا نہ کرے گا اس لئے) یہ خلع مال کے عوض متصور ہوگا رہائش گاہ کے عوض نہ ہوگا۔ اس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ رہائش گاہ کے کرایوں کی وضاحت کی جائے۔ چنانچہ اگر بیوی نے خاوند سے کہا کہ میں رہائش گاہ کے عوض تم سے خلع کرتی ہوں تو یہ درست نہیں ہے۔ اس معاملہ کو کرایہ کی رقم پر محمول کیا جائے گا پس اگر بالفرض وہ عورت طلاق کے وقت خاوند کے مکان میں رہتی ہو اور رہائش گاہ کے عوض وہاں سے نکل جانے کی شرط پر خلع کیا تو اس کا حق سکونت ساقط نہ ہوگا۔

معلوم ہو کہ خلع کی بناء پر زوجین کے حقوق ساقط ہونے کی تین صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ معاوضہ کی شے کا ذکر نہ کیا جائے مثلاً خاوند بیوی سے کہے کہ میں نے تجھ سے خلع کیا اور طلاق کی نیت کی اور کسی معاوضہ کا ذکر نہیں کیا اور بیوی نے کہا کہ میں نے منظور کیا تو اس پر طلاق بائنہ پڑ جائے گی کیوں کہ ایجاب وقبول دونوں باتیں پوری ہوگئیں اور بقول معتمدان میں سے ہر ایک کے حقوق جو دوسرے پر تھے ختم ہو گئے۔ پس اگر کوئی مہر معجّل (فوری طور پر واجب الاداء) تھا وہ تو ساقط ہو جائے گا اور اگر پورا مہر لے چکی ہے اور مباشرت کے بعد خلع ہوا تو بدرجہ اولیٰ اس میں سے کچھ بھی حق دار نہ رہے گی۔ اسی طرح اگر اس نے مہر کچھ بھی وصول نہیں کیا تو خلع کے بعد مہر کا حق ساقط ہو جائے گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ معاوضہ لینے سے انکار کر دیا ہو' مثلاً بیوی خاوند سے کہے کہ میرے ساتھ بغیر کسی معاوضہ کے خلع کر لے اور بیوی کہے کہ میں نے بلا معاوضہ خلع منظور کر لیا تو بیوی پر طلاق بائنہ پڑ جائے گی اور دونوں کے حقوق جو ایک دوسرے پر ہیں باقی رہیں گی۔ لہٰذا اگر بیوی کا مہر معجّل یا بیوی کا نفقہ زوجیت خاوند کے ذمہ ہے تو وہ باقی رہے گا۔ اور اگر خاوند کو بیوی کے نصف مہر کا حق ہے بایں جہت کہ مباشرت سے پہلے خلع ہو گیا تو حق باقی رہے گا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ معاوضہ خلع خاص اور معین شے ہو' مثلاً خاوند سے بیس اشرفیوں پر خلع اور مہر کا ذکر نہیں کیا ایسی حالت میں اگر بیوی سے مباشرت ہو چکی ہے اور وہ پورا مہر لے چکی ہے تو اس کے ذمہ صرف بیس اشرفی واجب الاداء ہوگی اور خاوند اس کے سوا کچھ اور مطالبہ نہیں کر سکتا جس طرح کہ بیوی طلاق کے بعد خاوند سے کوئی مطالبہ نہیں کر سکتی۔ اگر

اس نے مہر وصول نہیں کیا تو اس کا مہر ضائع ہو گیا ادائیگی معاوضہ بیوی پر لازم ہے اور وہ خاوند سے کسی شے کا مطالبہ نہیں کر سکتی۔ لیکن اگر بیوی کے ساتھ مباشرت نہیں ہوئی اور مہر ادا ہو چکا ہے تو اب خاوند کو اس میں کوئی حق نہ رہے گا وہ صرف معاوضہ خلع وصول کرے گا اور نصف مہر ضائع شدہ متصور ہوگا۔ اگر مہر ادا نہ ہوا ہو تو اب بیوی کو اس کا کوئی حق نہ ہوگا بلکہ اس کا نصف مہر ضائع شدہ متصور ہوگا جب کہ وہ مقرر شدہ معاوضہ خلع سے زیادہ ہو۔ اس طرح وہ مال بھی ضائع شدہ ہوگا جو مہر کے علاوہ خاوند نے اسے عطا کیا اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ اگر خاوند نے بیوی سے مہر کے عوض خلع کیا اور بیوی سے مباشرت ہو چکی ہے اور وہ مہر لے چکی ہے تو اسے واپس کر دینا واجب ہے۔ اگر اس نے وصول نہیں کیا تو خاوند کے ذمہ سے پورا مہر ساقط ہو جائے گا اور دونوں کو ایک دوسرے سے مطالبہ کا حق نہ ہوگا۔ غیر مباشرت شدہ بیوی کے بارے میں بھی یہی حکم ہے۔

اب ایک سوال یہ ہے کہ اگر معاملہ خلع میں خاوند اپنے اوپر کچھ لازم کر لے تو صحیح ہے یا نہیں؟ مثلاً بیوی خاوند سے کہے میں آپ سے اپنے مہر اور عدت کے اخراجات کے عوض خلع کرتی ہوں بشرطیکہ آپ مجھے دس اشرفیاں دیں اور خاوند کہے کہ مجھے منظور ہے تو آیا اس پر لازم ہوگا کہ وہ دس اشرفیاں بیوی کو واپس کر دے یا نہیں؟ اس کا جواب اثبات میں ہے کہ اس پر لازم ہے کہ واپس کرے لیکن اس کو ایسا مال تصور کرنا درست نہیں کہ خاوند نے خلع کے عوض بیوی کو دیا ہے۔ کیوں کہ معاوضہ خلع دینا خاص بیوی کا کام ہے جس کے بدلے میں وہ اپنے نفس کی مالک ہو جاتی ہے بلکہ اس رقم کو معاوضہ خلع سے مستثنیٰ تصور کیا جائے گا۔ مثلاً اگر بیوی کا مہر بیس اشرفیاں ہے اور عدت کا نفقہ پانچ ہے اور اس سے دس نکال دیا جائے تو خلع کا معاوضہ صرف پندرہ رہ جائے گا اگر بیوی نے جو رقم طلب کی ہے وہ معاوضہ خلع سے زیادہ ہو تو اس مزید رقم کو خلع سے پہلے کے ساتھ وابستہ کر دیا جائے گا تا کہ خلع کا قاعدہ بحال رہے۔

اگر ایک مقررہ عرصہ تک خاوند کی اولاد پر بیوی جو کچھ خرچ کرے اس کو معاوضہ قرار دے کر خلع کیا جائے تو بقول معتمد درست ہے خواہ بیوی دودھ پلا رہی ہو یا نہ پلاتی ہو اور خواہ وہ حاملہ ہو۔ چنانچہ اگر بیوی خاوند سے کہے کہ میں اپنے بیٹے کے بچے کے اخراجات دوران شیر خوارگی کے عوض تمہارے ساتھ خلع کرتی ہوں تو اب دودھ پلانے کی اجرت (کے مطالبہ) کا حق اسے نہ رہے گا اور اس پر لازم ہوگا کہ ولادت کے بعد دو سال تک وہ بچے کو دودھ پلائے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ دودھ پلانے کی مدت مقرر کرنا ضروری نہیں ہے۔ لہٰذا اگر بیوی نے خاوند سے کہا کہ میں اولاد کے اخراجات کے عوض تم سے خلع کرتی ہوں اور وہ بچے کو دودھ پلاتی ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ دوران شیر خوارگی میں دودھ پلانے کی اجرت کا کوئی حق اسے نہ رہے گا اور ظاہر ہے کہ نزاع کی بیخ کنی کے لئے پہلی صورت زیادہ قرین قیاس ہے۔ لہٰذا اگر وہ دودھ نہ پلاتی ہو تو مدت کا تعین کر دینا چاہئے۔ کیوں کہ بچے کے اخراجات اس کے کھانے پینے کے ہیں اور یہ زندگی بھر کی بات ہے لہٰذا جب تک کہ وقت کا تعین نہ کیا جائے ایسا کرنا درست نہیں ہے۔ پس اگر بیوی نے یوں کہا کہ میں اپنے حسن حیات کے لئے تمہارے بچے کے اخراجات پر خلع کرتی ہوں تو یہ درست نہ ہوگا اور اس طرح کہنے سے اس کا مہر ساقط ہو جائے گا اور اگر وہ مہر لے چکی ہے تو اس پر واجب ہے کہ اسے واپس کر دے۔ پھر اگر ایک مقررہ مدت تک کے اخراجات پر خلع کیا ہے تو وہ اخراجات اس پر لازم ہوں گے۔ اگر بچہ مر جائے یا بھاگ جائے تو لازم ہوگا کہ جس قدر اخراجات باقی ہیں

وہ خاوند کو ادا کرے بجز اس کے کہ پہلے ہی طے ہو گیا ہو کہ اگر بچے کو موت آ جائے تو اس کے بعد وہ اخراجات سے بری الذمہ ہو جائے گی بایں طور کہ خاوند نے بیوی سے یوں کہا ہو کہ میں اپنی اولاد کے نفقہ سے تین سال تک بے نیاز رہوں گا۔ اگر اس سے پہلے بچہ وفات پا جائے تو میرا کوئی مطالبہ تجھ سے نہ ہو گا اور بیوی کہے کہ میں نے منظور کر لیا تو یہ خلع درست ہو گا۔ اب اگر اس میعاد سے پہلے ہی بچہ وفات پا جائے تو خاوند کو مطالبہ کا کچھ حق نہ رہے گا اور نفقہ اولاد کے معاوضہ میں جو خلع ہو اس میں لباس کا خرچ بیوی پر لازم نہیں ہوتا۔ لباس نفقہ میں داخل نہیں ہے تا آنکہ اس کی صراحت نہ کر دی گئی ہے۔

اگر بیوی نے اس شرط پر خلع کیا کہ لڑکی کے بالغ ہونے تک وہ اسے اپنے پاس رکھے گی تو یہ خلع درست ہو گا۔ لیکن لڑکے کے بارے میں یہ (شرط) درست نہیں ہے کیوں کہ لڑکا اس امر کا محتاج ہے کہ وہ اپنے باپ ہی کے ساتھ کر مردانہ خصائل سیکھے۔ پس بیوی کا اس شرط پر خلع کرنا درست نہیں ہے کہ وہ لڑکے کے بالغ ہونے تک اسے اپنے پاس رکھے گی۔ جس طرح مدت حضانت (یعنی اولاد کے عرصہ) میں جو سات سال ہے اسے بچہ کے رکھنے کا حق ہے۔ تاہم بیوی کو حق ہے کہ وہ بچے کو دس سال تک اپنے پاس رکھنے کی شرط پر خلع کرے کیوں کہ بالغ ہونے سے پہلے لڑکے کو اپنے باپ کے پاس آ جانا چاہئے تاکہ اس کے پاس رہ کر مردانہ اخلاق سیکھے۔

واضح ہو کہ اولاد نرینہ و مادینہ کے احکام میں یہی فرق بیان کیا گیا ہے۔ لیکن زیادہ قوی بات یہ ہے کہ اگر ماں جہاں رہتی ہے وہ تربیت کے اعتبار سے بہتر جگہ ہو تو لڑکے کا بیٹیوں کی طرح ماں کے پاس رہنا درست ہے۔ لیکن اگر ماں شادی کر لے تو خاوند کو چاہئے کہ اپنے بیٹے کو لے لے اگرچہ دونوں ماں کے پاس چھوڑنے پر متفق ہوں۔ کیوں کہ اس کی تربیت باپ کا حق ہے۔ خاوند باقی مدت کے اخراجات بیوی سے واپس لے سکتا ہے بشرطیکہ پہلی صورت کی طرح اس میں سے بھی بیوی کے بری الذمہ ہو جانے کی شرط نہ رکھی گئی ہو۔

اگر کسی عورت نے خاص عرصہ تک اولاد کے نفقہ پر بیوی سے خلع کر لیا اور پھر تنگدست ہو گئی تو اسے حق ہے کہ بچہ کے باپ سے نفقہ کا مطالبہ کرے اور اس کے لئے مجبور کرے لیکن جب بیوی صاحب توفیق ہو جائے تو خاوند کو مطالبہ کا حق ہو جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ معاوضہ (خلع) کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ شے حلال ہو۔ لہٰذا شراب' سور یا غصب کردہ مال کے عوض جس کی بابت خاوند کو علم ہو جائے کہ وہ غصب کردے مال ہے' خلع درست نہیں ہے۔ یہی حکم مال مسروقہ کا ہے' اگر بیوی نے ان اشیاء میں سے کسی شے کے عوض خلع کیا تو بیوی پر طلاق پڑ جائے گی لیکن معاوضہ باطل ہو گا۔ اگر مال خلع غصب کردہ مال ہو تو خاوند پر واجب ہے کہ اس مال کے مالک کو واپس کر دے۔ اگر شراب ہو تو بقول معتمد اسے لنڈھا دے اور اگر سور ہو تو اسے مار ڈالے۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ اسے چھوڑ دینا چاہئے۔ خاوند ان اشیاء کے معاوضہ میں بیوی سے کوئی مطالبہ نہیں کر سکتا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ بیوی نے ایسی اشیاء پر خلع کیا ہو جن میں کچھ حلال ہوں اور کچھ حرام ہوں مثلاً شراب اور کپڑے کے معاوضہ پر خلع کیا' ایسی صورت میں خلع نافذ ہو گا اور معاوضہ باطل ہو گا اور خاوند کو کچھ نہ ملے گا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر معاوضہ میں شراب ہو تو مسلمان خاوند پر واجب ہے کہ اسے پھینک دے لیکن برتن کو

توڑنے کی ضرورت نہیں کیوں کہ خشک ہو جانے پر وہ پاک ہو جائے گا۔ اگر معاوضہ میں سور ہو تو اسے مار ڈالے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اسے چھوڑ دے کہ جدھر چاہے چلا جائے اگر غصب شدہ اور چوری کا مال ہو تو خاوند پر واجب ہے کہ اس کے مالک کو واپس کر دے۔ اس سے بیوی پر طلاق بائن پڑ جائے گی اور ان اشیاء کے عوض خاوند کو کچھ نہیں ملے گا۔

معاوضہ کی شے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ چیز اس وقت موجود ہو۔ پس اگر غیر موجود شے کے عوض خلع کیا تو درست ہے۔ مثلاً جانور کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کے عوض خلع کرنا پس اگر ایک عورت نے اپنی مملوکہ اونٹنی کے حمل کے عوض خلع کیا اور کہا گیا ہے کہ اس سے عورت پر طلاق بائن پڑ جائے گی اور جب اونٹنی بچہ دے تو بچہ خاوند کا ہوگا اگر بچہ مردہ پیدا ہوا تو خاوند کا مال ضائع ہوا۔ بیوی سے اس کا مطالبہ نہیں ہو سکتا۔ ہاں اگر عورت اس اونٹنی کی مالک نہیں ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور خاوند کو کچھ نہ ملے گا۔ کیوں کہ خاوند نے خود ہی ایسی شے پر خلع منظور کیا جس کی حقیقت معلوم نہیں ہے۔ اب جائز ہے کہ وہ اسے لے یا نہ لے۔ اسی طرح یہ بھی شرط نہیں ہے کہ معاوضہ شے غیر معین ہی ہو (یعنی مقامی غلہ یا نقدی وغیرہ) پس ایسے مال تجارت کے عوض خلع درست ہے جس کی صفت نہ بتائی گئی ہو۔ مثلاً کپڑے کا تھان ایک اونٹ یا ایک بھینس پر جس کی خصوصیات نہ بتائی گئی ہوں خلع ہو۔ لہٰذا اگر بیوی نے خاوند سے کہا کہ تم ایک بھینس کے عوض مجھ سے خلع کر لو تو یہ درست ہے۔ بیوی پر طلاق بائنہ پڑ جائے گی اور اس پر لازم ہوگا کہ وہ اوسط درجہ کی بھینس جو نہ چھوٹی ہو نہ بڑی ہو دے۔ کپڑے کے تھان پر خلع ہوا ہو تو خاوند کو اوسط درجہ کے کپڑے کا تھان لینے کا حق ہے وغیرہ۔

اسی طرح یہ بھی شرط نہیں ہے کہ (بیوی مال خلع کے) حوالہ کرنے پر قادر ہو۔ لہٰذا بھاگے ہوئے اونٹ یا نارسیدہ کھجوروں کے عوض خلع کیا تو درست ہے۔ پھر بعد میں جب اونٹ مل جائے یا پھل تیار ہو جائیں تو ان پر خاوند کا حق ہوگا۔ ورنہ کوئی حق نہ ہوگا۔ مگر طلاق بائن پڑ جائے گی۔

وضع حمل تک کے لئے بیوی کے نفقہ کے عوض خلع کرنا درست ہے۔ پس اگر بیوی کا حمل ظاہر ہو یا اس کے ہونے کا گمان غالب ہو اور بیوی نے اپنے نفقہ کے عوض جو عدت کے دوران یعنی وضع حمل تک (خاوند کی بجائے) خود برداشت کرنے کے عوض خلع کیا تو درست ہے لیکن اگر اس عرصہ میں بیوی تنگدست ہو جائے تو خاوند پر واجب ہوگا کہ وہ اس کا نفقہ برداشت کرے جو بیوی کے ذمہ بطور قرض کے ہوگا۔ جب بیوی کو فراخی حاصل ہو خاوند اس سے وصول کر سکتا ہے۔ اسی طرح (مصارف) پرورش اولاد کے عوض (یعنی خاوند کو اس کے اخراجات سے بری الذمہ کر کے) خلع کرنا بھی درست ہے پس اگر بیوی نے خاوند سے کہا کہ تم اس معاوضہ کے بدلے جو تمہاری اولاد کی پرورش کے لئے مجھے لینے کا حق ہے میرے ساتھ خلع کر لو اور خاوند کہے کہ اس شرط پر خلع مجھے منظور ہے تو یہ خلع درست ہوگا۔ اس سے عورت پر طلاق بائنہ پڑ جائے گی اور بچے کی پرورش کے معاوضہ کا جو حق بیوی کو ہوتا ہے وہ (خاوند سے) ساقط ہو جائے گا اور وہ حق باپ کی طرف یا باپ کے سوا کسی اور کی طرف جو بچے کے مصارف پرورش کا حق دار ہے منتقل ہو جائے گا بشرطیکہ زیر پرورش بچے کو ماں سے جدا کرنے میں کسی ضرر کا اندیشہ نہ ہو یا باپ اس کی پرورش نہ کر سکتا ہو۔ بصورت دیگر طلاق تو واقع ہو جائے گی لیکن بیوی کا حق اجرت پرورش ساقط نہ ہوگا۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر مصارف حق حضانت سے دستبردار ہونے کے عوض بیوی نے خلع کیا تو یہ حق باپ کی طرف منتقل نہ ہوگا بلکہ ایسے شخص کی طرف منتقل ہوگا جو ماں کے بعد مصارف پرورش کا حق رکھتا ہو۔ اسی

قول پر عملدر آمد اور فتویٰ ہے اگر چہ مشہور پہلی صورت یعنی حق حضانت کا باپ کی طرف منتقل ہو جانا ہے۔

اگر بیوی نے اپنے حق حضانت کے ساقط کر دینے پر خلع کیا اور بچے کے باپ کا انتقال ہو گیا تو اب سوال یہ ہے کہ آیا بیوی پھر مصارف پرورش کی حق دار ہو گی یا نہ ہو گی۔ اس کا جواب اثبات میں ہے کہ وہ پھر حق دار ہو جائے گی اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ (اس صورت میں) ماں کا حق ساقط ہو جائے گا اور بچے کے باپ کے انتقال کے بعد پرورش کا حق اس کی طرف منتقل ہو جائے گا جو ماں کے بعد اس حق کی مستحق ہے اور گمان غالب یہی ہے کہ ماں کا حق حضانت باپ کو منتقل ہو جائے گا یعنی باپ کی وفات کے بعد ماں پھر مصارف پرورش کی حق دار ہو جائے گی اور فوقیت اسی بات کو حاصل ہے کہ اس صورت میں ماں ہی حق دار ہو۔ اگر ماں کا انتقال ہو جائے اور باپ موجود ہو تو کیا حضانت اس کی طرف منتقل ہو گا جو ماں کے بعد اس کا حق دار ہے یا بقول مشہور اس کا حق دار باپ ہی رہے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ باپ کو اس بارے میں فوقیت حاصل ہے کیوں کہ یہ حق بطریق جواز اسے منتقل ہو جائے گا۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ حق اسے منتقل ہو گا جسے ماں کے بعد پرورش اولاد کا حق ہے۔ جس طرح کہ ایک شخص جب مال وقف میں سے اپنا حق کسی غیر شخص کو منتقل کرے اور پھر وہ شخص وفات پا جائے تو وہ حق اس ترتیب سے منتقل ہو گا جو وقف کرنے والے نے رکھی ہے۔

یہ سوال کہ آیا یہ درست ہے کہ بچے کی پیدائش سے پہلے اس کے مصارف پرورش کا حق ساقط کر دیا جائے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہاں یہ درست ہے۔ اس پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ حق ثابت ہونے سے پہلے ہی اسے ساقط کیا گیا (جو درست نہیں ہے) کیوں کہ اس حق کے ثابت ہونے کا سبب یعنی حمل موجود ہے (لہٰذا یہ اعتراض پیدا نہیں ہوتا)۔

بیوی کا اپنے پیٹ کے بچے کو ایام شیر خوارگی تک دودھ پلانے کی اجرت پر خلع کرنا درست ہے۔ مثلاً بیوی کہے کہ میرے پیٹ میں جو بچہ ہے اسے دودھ پلانے کی اجرت کے عوض تم مجھ سے خلع کر لو اور خاوند کہے کہ اس شرط پر مجھے خلع کرنا منظور ہے اور بیوی بھی اسے قبول کر لے تو بیوی پر طلاق بائنہ پڑ جائے گی اور بیوی کو پورے ایام شیر خوارگی تک اسے بلا معاوضہ دودھ پلانا ہو گا۔ اگر بچہ دو سال سے پہلے وفات پا جائے تو دودھ پلانے کی اجرت جو رہ گئی ہے وہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی اور بچہ کے باپ کو اس عورت سے کچھ مطالبہ کرنے کا حق نہ ہو گا بجز اس صورت کے جب کہ عوام میں یہ طریقہ جاری ہو۔ ایسی صورت میں باقی ایام کی اجرت رضاعت کا مطالبہ خاوند کر سکتا ہے لیکن اگر بیوی وفات پا جائے یا اس کا دودھ خشک ہو جائے تو باقی اجرت کی وہ ذمہ دار ہو گی۔ اور اس کی وفات کے بعد خاوند اس کے ترکہ سے وصول کرے گا۔

یہاں ایک سوال یہ ہے کہ آیا خاوند کے ذمہ سے دودھ پلانے کی اجرت ساقط ہو جانے سے بیوی کا نفقہ دوران حمل بھی ساقط ہو جائے گا یا نہیں؟ قطع نظر اس کے کہ اس کی صراحت کی گئی ہو۔ یا نہ کی گئی ہو اس بارے میں اس رائے کو ترجیح حاصل ہے کہ نفقہ ساقط نہ ہو گا کیوں کہ بیوی دونوں کی حق دار ہے ایک حق ساقط ہو گیا دوسرا ساقط نہیں ہوا۔

اگر خاوند نے اپنے بیٹے کو تا ایام شیر خوارگی دودھ پلانے کی اجرت اور اس امر پر کہ وہ عورت اتنے عرصہ تک اس کی اولاد کا خرچ اٹھاتی رہے گی یا یہ کہ اس کے بڑے لڑکے کا خرچ اتنے عرصہ تک اٹھائے گی، خلع کر لیا تو اس کے بارے میں اختلاف ہے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ مدت شیر خوارگی کے زیادہ عرصہ کے اخراجات بیوی کے ذمہ سے ساقط ہو جائیں گے خواہ خاوند نے ایام شیر خوارگی کی مدت مقرر کی ہو یا اس سے زیادہ کی مدت بتائی ہو یا ایک مقررہ مدت تک اس کا خرچ

اٹھانے کی شرط رکھی ہو یا ایام شیر خوارگی سے ہٹ کر کوئی اور مدت مقرر کی ہو۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ مصارف (بیوی کے ذمہ سے) بالکل ساقط نہ ہوں گے (یعنی جو عرصہ مقرر کیا ہے بیوی کو اتنے عرصہ تک ذمہ داری نبھانا ہوگی)۔

اگر خلع کے لئے یہ شرط رکھی کہ وہ اس بچے کا یا اس کے بڑے لڑکے کا ایام شیر خوارگی تک خرچ اٹھائے گی تو یہ عورت پر لازم ہو جائے گا۔ اگر بچہ وفات پا جائے تو باپ کو حق ہوگا کہ وہ اس نفقہ کو جو روزانہ کے حساب سے یا ماہانہ کے حساب سے لگایا گیا ہے باقی عرصہ تک کا عورت سے وصول کر لے اور اگر کوئی مدت مقرر نہیں کی گئی تھی تو بیوی پر اس وقت تک کے اخراجات لازم ہوں گے جب کہ وہ بچہ موجود ہو۔ اگر معاوضہ کی شے اس وقت موجود نہ ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ اسی قول کو ترجیح حاصل ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر مدت کا تعین کر دیا گیا ہے تو ایسا کرنا درست ہے ورنہ بیوی کے ذمہ سے نفقہ ساقط ہو جائے گا۔

معاملہ خرید و فروخت کے ساتھ بھی (معاملہ کو شامل کر کے) خلع کرنا درست ہے مثلاً بیوی خاوند سے ایک گھوڑے کے عوض خلع کرے اور یہ شرط لگا دے کہ وہ پانچ اشرفیاں پہلے لے لے گی، ایسی صورت میں نصف گھوڑا تو عصمت (یعنی پابندی زوجیت واپس لینے) کا معاوضہ ہوگا۔ اور دوسرا نصف پانچ اشرفیوں میں فروخت شدہ متصور ہوگا ایسا کرنا صحیح ہے اور اگر بالفرض اس گھوڑے کی قیمت پانچ اشرفیوں کے برابر ہو جو خاوند نے بیوی کو دیا تب بھی خلع درست ہوگا کیوں کہ اصل گھوڑا معاوضہ خلع ہو گیا۔ قطع نظر ان پانچ اشرفیوں کے جو خاوند نے بیوی کو دیں۔ پس بقول راجع طلاق بائن پڑ جائے گی۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس حالت میں طلاق رجعی واقع ہوگی کیوں کہ بیوی نے خلع کا کوئی معاوضہ ادا نہیں کیا رہا گھوڑا سو بیوی نے اس کا معاوضہ (یا بدل) جو رقم خلع کے برابر ہے وصول کر لیا اگر اس طرح بیوی نے خاوند سے بھاگے ہوئے اونٹ کے عوض خلع کیا تو بیع فاسد ہوگی اور خلع صحیح ہوگا۔ بناء بریں بیوی پر واجب ہوگا کہ وہ پانچ جو اس نے لئے ہیں واپس کر دے کیوں کہ بیع فاسد ہے اور خاوند پر واجب ہے کہ وہ نصف اونٹ جو اس نے پانچ میں خریدا بیوی کو واپس کر دے اور باقی نصف اونٹ زوجیت ختم کر دینے کے معاوضہ میں خاوند کی ملکیت ہوگا۔

اگر بیوی نے اس شے کے معاوضہ میں جو اس کی بند مٹھی میں ہے یا اس کے سربند صندوق میں ہے خلع کیا تو اگر اس میں کوئی بھی شے خواہ کتنی ہی حقیر ہو موجود ہے۔ مثلاً کشمش کا دانہ تو خاوند کی ملکیت ہو جائے گی اور خلع درست ہوگا۔ اسی طرح اگر اس میں کچھ بھی نہیں ہے یا مال کی قسم کی کوئی شے نہیں ہے مثلاً اس میں مٹی ہے تو خلع درست ہوگا اور بموجب قیاس قوی و قول مستحسن وہ عورت بائنہ ہو جائے گی۔

اگر عورت نے کسی معین شے کے عوض خلع کیا اور یہ پتہ چلا کہ وہ عورت اس کی مالک نہیں ہے تو خلع درست نہ ہوگا اگرچہ اس کا مالک اس کی اجازت دے دے۔ اس کے برخلاف اگر غیر معین شے کے عوض خلع کیا مثلاً مقامی اناج کی ایک مقدار پر خلع کیا اور جب وہ اناج آیا تو معلوم ہوا کہ اس کا مالک اس عورت کے علاوہ کوئی اور شخص ہے تو خلع ہو جائے گا اور عورت پر لازم ہوگا کہ اسی مقدار میں وہ چیز مہیا کرے۔

اگر خاوند نے کہا کہ اگر معاوضہ خلع تو میرے حوالے کر دے تو تجھے طلاق ہے اس پر اگر وہ عورت معاوضہ خلع میں کوئی معمولی چیز جس پر بالعموم خلع نہیں ہوا کرتا پیش کرے تو اس پر طلاق نہ ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ معاوضہ خلع کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ مقصود ہو یعنی اس کی کوئی مالی قیمت ہو اور یہ کہ وہ شے خاوند کو ملے اور یہ کہ وہ معلوم ہو۔ نیز یہ کہ بیوی کو اس کے ادا کرنے کا اختیار ہو اور حلال شے ہو فاسد (خراب شے) نہ ہو۔

حاصل کلام یہ ہے کہ معاوضہ خلع میں وہی شرائط ملحوظ رہیں گی جو سابقاً مہر کے بارے میں بتائی گئیں۔ پس جو چیز مہر بننے کی صلاحیت رکھتی ہے وہ معاوضہ خلع بھی ہو سکتی ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ مہر تو کسی قدر قرآن کی تعلیم بھی ہو سکتا ہے لیکن یہ معاوضہ خلع نہیں ہو سکتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اس امر پر خلع ہوا کہ بیوی خود اس شخص کو قرآن کی اس قدر تعلیم دے تو یہ سرے سے درست نہیں ہے کیوں کہ وہ عورت خلع کے بعد غیر محرم ہو جائے گی اور قرآن کی تعلیم دینا اس کے لئے جائز نہ رہے گا۔ پس معاوضہ خلع کے لئے تعلیم قرآن کے صحیح نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ غیر عورت کو خود تعلیم دینا شرعاً دشوار ہے' ورنہ فی نفسہ یہ (معاوضہ) صحیح ہے۔

(خلع کی تفصیل مندرجہ بالا میں) معاوضہ کی قید لگانے سے بلا معاوضہ طلاق (تعریف خلع سے) خارج ہو گئی۔

تاہم یہ امر تفصیل طلب ہے: مال کا ذکر نہ کئے جانے کا سبب یا تو یہ ہوگا کہ (معاوضہ کی) نیت ہی نہ رہی ہو یا اس کا مقصد معاوضہ سے انکار کرنا ہو یا نہ نیت ہو نہ انکار۔ ان تمام صورتوں کی تفصیل صیغہ (الفاظ خلع) کے ضمن میں آئے گی اور یہ جو کہا گیا کہ وہ شے مقصود (یعنی مالی قیمت رکھنے والی) ہو اس قید سے اسی شے معاوضہ بننے کی صلاحیت سے خارج ہو گئی جو مالی قیمت نہ رکھتی ہو مثلاً کیڑے مکوڑے کے عوض یا خون کے بدلے طلاق دی تو اس سے صرف طلاق رجعی واقع ہو گی (یعنی بائنہ نہ ہو گی جو خلع میں ہوتا ہے) اور اس قید سے کہ وہ مال خاوند کو ملے (یا اس کے کارآمد ہو) وہ صورت نکل گئی کہ بیوی کا کوئی مال خاوند کے علاوہ کسی اور شخص کے ذمہ ہے اور خاوند نے اس شرط پر طلاق دی کہ بیوی اس شخص کے ذمہ جو قرض ہے اسے درگزر کرے۔ تب بھی طلاق رجعی واقع ہو گی' البتہ خاوند اور اس کا بھائی بیوی کے مقروض ہیں اور اس شرط پر طلاق ہوئی کہ دونوں (طلاق کے معاوضہ میں) قرض سے سبکدوش ہو جائیں گے تب خاوند کے قرضہ کے عوض طلاق بائن پڑ جائے گی۔ بھائی کو اس کے اپنے قرض (واجب الاداء) کے ساتھ شامل کر دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے پس اگر اس طرح دونوں کو قرض سے سبکدوش کر دیا جائے تو صحیح ہے۔ اس کے بعد عورت پر مہر مثل کی ادائیگی واجب نہیں ہے۔ اگر بیوی کو خاوند سے قصاص (یعنی تاوان جرم) لینا ہو اور بیوی اس مطالبہ سے خاوند کو بری کر دینے کے عوض طلاق لے تو درست ہے اور طلاق بائن پڑ جائے گی اور بیوی کو حق ہے کہ اس کے اوپر تہمت لگانے کی پاداش میں خاوند کو حد (سزائے شرعی) یا کسی اور تعزیر کا مستوجب قرار دے لیکن بیوی اس شخص کو اس سے بری کرنے کے معاوضہ میں طلاق لے تو اس سے طلاق بائنہ پڑ جائے گی اور بیوی پر واجب ہوگا کہ وہ اپنا مہر مثل خاوند کو واپس کر دے۔

واضح ہو کہ معاوضہ خلع کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ ایسی شے ہو کہ جسے مہر قرار دیا جانا درست ہو اور تہمت کی حد یا کسی اور سزا کو اگرچہ مہر قرار دینا درست نہیں ہے۔ لیکن چونکہ یہ دونوں امور مال مقصود کی مانند ہیں کیوں کہ بذاتہٖ ان کی مالی قیمت ہے اور مقصود ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ شے ایسی ہو جس کی قیمت لگائی جا سکے گو وہ قیمت کسی مال کے بدلے میں نہ ہو۔ پس اگر اس کے عوض خلع کیا جائے تو طلاق بائن واقع ہو جائے گی اور بیوی پر لازم ہوگا کہ وہ مہر مثل واپس کر دے اور (یاد رہے کہ) حد (سزائے شرعی) ساقط نہیں ہوا کرتی نیز کہا جاتا ہے کہ دونوں سزائیں ساقط ہو جائیں گی کیوں کہ ان کے

معاوضہ میں خلع ہونا ان کے معانی پر مشتمل ہے لیکن یہ قول ضعیف ہے کیوں کہ اگر یہ درست ہوتا تو بیوی پر مہر مثل کی ادائیگی واجب نہ ہوتی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر معاوضہ خلع مال مقصود ہو (جس کی قیمت لگائی جا سکے) تو وہ مال واجب الادا ہوگا اگر معاوضہ کی کوئی مالی قیم تنہ ہوتو خاوند کی طرف سے طلاق رجعی واقع ہو جائے گی۔ اگر مال مقصود ہو (یعنی اس کی مالی قیمت ہو) لیکن خراب شے ہو جیسے شراب اور سور تو طلاق بائن مہر مثل کے عوض پڑے گی۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ امر معاوضہ مقصود ہو (یعنی مالی قیمت رکھتا ہو) لیکن کسی مال کا بدل نہ ہو جیسے تہمت کی حد اور تعزیر (تو اس صورت میں بھی طلاق بائن بعوض مہر پڑے گی نہ کہ بعوض مال) لیکن ایسا معاوضہ خلع جس کے مقابلہ میں مال ہو مثلاً قصاص (یعنی تاوان) خلع درست ہے اور قصاص ختم ہو جائے گا۔

اس بیان سے معلوم ہوا کہ ایام عدت کا نفقہ اور پرورش اولاد وغیرہ کو مال مقصود (یعنی ایسا امر جس کی قیمت مالی ہو سکتی ہے) قرار دے کر اس کے عوض خلع کرنا درست ہے۔

(معاوضہ خلع کی تفصیل میں) یہ قید جو لگائی گئی ہے کہ وہ معاوضہ معلوم ہو اس قید سے وہ صورت نکل گئی جب کہ شے غیر معلوم کے عوض خلع کیا جائے۔ لہٰذا اگر بیوی نے کہا کہ ایک مویشی یا ایک اونٹنی یا ایک کپڑے کے عوض خلع کرلو لیکن متعین نہیں کیا (کہ کونسا جانور یا کیسی اونٹنی یا کیا کپڑا) اور خاوند نے یہ خلع منظور کرلیا تو طلاق بائن پڑ جائے گی اور بیوی پر مہر مثل کی واپسی لازم ہوگی اور یہ جو کہا گیا ہے کہ وہ مال فاسد (یعنی خراب مال) نہ ہو جیسے شراب اور سور تو اس سے بھی طلاق بائن پڑ جائے گی اور بیوی پر لازم ہوگا کہ خاوند کو اپنا مہر مثل واپس کر دے۔ اگر معاوضہ خلع کی اشیاء میں کچھ معلوم اور کچھ نامعلوم ہیں مثلاً بیوی نے معاوضہ خلع میں اپنا ذاتی گھوڑا اور ایک مویشی رکھا تو یہ معاوضہ فاسد ہوگا اور (خلع کے عوض) بیوی اپنا مہر مثل واپس کرے گی اور اگر معاوضہ خلع میں اچھی اور بری دونوں طرح کی اشیاء ہوں مثلاً بیوی کہے کہ میں تمہارے ساتھ بیس اشرفیوں اور اس شراب کے مٹکے کے عوض خلع کرتی ہوں تو بقول صحیح خلع درست ہوگا اور خراب شے کے عوض مہر مثل واجب ہوگا۔

اگر بیوی ایسی شے کے عوض خلع کرے جو موجود نہیں ہے مثلاً وہ خاوند سے کہے کہ میرے گھر میں جو کچھ ہے یا میری مٹھی میں جو کچھ ہے اس کے عوض خلع کرلو حالانکہ گھر میں یا ہتھیلی میں کچھ نہیں ہے تو مہر مثل کے عوض طلاق بائنہ پڑ جائے گی اگرچہ خاوند جانتا ہو کہ اس میں کچھ نہیں ہے اس طرح اگر غصب کردہ مال یا ایسے مال کے عوض جس کا حوالہ کرنا اس کے اختیار میں نہ ہو خلع کیا اسی طرح ایسی شے کے عوض خلع کرنا ہے جس کی بابت معلوم نہ ہو۔ مثلاً خاوند بیوی سے کہے کہ میں نے اس کپڑے کے عوض جو تیرے ذمہ ہے خلع کیا تو وہ عورت مہر مثل کے عوض بائنہ ہو جائے گی۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ خلع ایسی شے کے عوض ہو جس کی کیفیت کا علم نہ ہو تو اس میں تفصیل ہے کہ اگر معاوضہ کی شے کا جس پر خلع کیا ہے مہیا کرنا ممکن ہے تو اس صورت میں بھی وہ عورت مہر مثل کے عوض بائنہ ہو جائے گی اس کی صورت یہ ہے کہ خاوند نے بیوی سے کہا کہ اگر تو مجھے ایک کپڑے دے دے تو تجھے طلاق ہے اور اس نے ایک کپڑا دے دیا تو اس عورت پر مہر مثل کے عوض طلاق بائنہ پڑ جائے گی اگر وہ شے ایسی ہے جس کا مہیا کرنا عورت کے لئے ممکن نہ ہو تو اسے طلاق نہ ہوگی۔ اس کی صورت

یہ ہے کہ خاوند بیوی سے کہے کہ اگر وہ چیز جو تیری مٹھی میں ہے مجھے دے دے تو تجھے طلاق ہے اور بیوی کی مٹھی میں کچھ نہیں ہے کہ اس کا دینا ممکن ہو ایسی حالت میں بیوی کو طلاق نہ ہوگی۔ اگر خاوند نے بیوی کے طلاق کی یہ شرط رکھی کہ بیوی اس شے معلومہ کے مطالبہ سے خاوند کو بری کر دے جو اسے خاوند سے لینی ہے تو خلع درست ہو جائے گا اور وہ معاوضہ لازم ہوگا۔

مثلاً خاوند نے بیوی سے کہا کہ اگر تو اس مقرر شدہ مہر سے جو دونوں کو معلوم ہے مجھ کو (خاوند کو) بری کر دے تو تجھے طلاق ہے اور بیوی نے جواباً کہا کہ میں نے بری کر دیا تو خلع درست ہوگا۔ لیکن اگر بیوی نے اس طرح کہا کہ تو مجھے طلاق دے دے تو میرے مہر کی ادائیگی تو بری ہو جائے گا اور اسے علم نہیں ہے کہ اس کا مہر کتنا ہے تو اب اگر بیوی کو یہ گمان تھا کہ اس کا مہر مال مقصود ہے (یعنی جس کی قیمت ہو سکتی ہے) اور وہ بری شے نہیں ہے تو اس پر مہر مثل کے عوض طلاق پڑ جائے گی اور اگر وہ جانتی تھی کہ اس کا مہر خراب چیز کا ہے تو اسے طلاق رجعی پڑ جائے گی۔ لیکن اگر بیوی نے یہ کہہ دیا کہ میں نے تم کو بری کیا۔ مال کا ذکر نہیں کیا اور خاوند نے جواباً کہا کہ اگر تیرا بری کر دینا صحیح ہے تو تجھے طلاق ہے اس صورت میں اگر خاوند کو معلوم ہے کہ کس شے سے اسے بری الذمہ کیا ہے تو طلاق رجعی واقع ہوگی کیوں کہ یہ طلاق معاوضہ میں نہیں ہوئی۔ کیوں کہ خاوند نے خلع کو بریت کے درست ہونے پر مشروط کیا اور بریت کا درست ہونا طلاق سے پہلے ہو گیا کیوں کہ اس نے خاوند کو اس کے حق سے بری کیا اور اگر ایسی شے سے بری کیا جس کا علم خاوند کو نہیں ہے تو اس سے کچھ واقع نہ ہوگا۔

اگر خاوند نے بیوی سے یوں کہا کہ تو اپنا قرضہ جو میرے ذمہ ہے معاف کر دے تو تجھے طلاق ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ قرضہ کیا ہے؟ اور بیوی کہے کہ میں نے معاف کر دیا تو اس سے کچھ نہ ہوگا۔ کیوں کہ جب قرضے کی چیز کا علم ہی نہیں تو اس سے بریت بھی ثابت نہ ہوئی اور شرط نہیں پائی گئی (تو مشروط بھی فوت ہو گیا)۔

اگر بیوی کی طرف سے کسی غیر شخص نے' خراب مال کے عوض خلع کیا اور اس خراب مال کو بتا دیا۔ مثلاً اس شخص نے خاوند سے کہا کہ تم اس غصب کردہ مال کے عوض یا اس شراب کے معاوضہ میں اپنی بیوی سے خلع کر لو تو اس سے طلاع رجعی واقع ہوگی (خلع نہ ہوگا) اس لئے کہ اس اجنبی شخص کی اس معاملہ میں کوئی ذاتی مصلحت جس سے اسے فائدہ پہنچے نہیں ہے بلکہ بھلائی کے خیال سے اس نے ایسا کیا اور اگر اس نے خاوند کو معاوضہ کے فاسد ہونے سے آگاہ کر دیا تو اس کے یہ معنی ہیں کہ اس نے بھلائی کرنے کے جذبہ سے تجاوز کیا برخلاف اس کے بیوی کو اس میں فائدہ تھا کہ وہ اس طرح (خلع ہو جانے پر) اپنے نفس کی مالک ہو جائے گی' پس اگر اس شخص نے مال کے فاسد ہونے کی صراحت کر دی ہے یا بتا دیا ہے کہ وہ مال مقصود برا ہے تو بیوی مہر مثل کی حقدار رہے گی لیکن اگر اس شخص نے مالی کی برائی نہیں بتائی مثلاً خاوند سے یوں کہا کہ آپ اس اونٹ کے عوض اپنی بیوی سے خلع کر لیجئے اور وہ اونٹ دراصل مال مغصوب (ناجائز قبضہ کیا ہوا) ہے تو خلع ہو جائے گا اور بیوی کو مہر مثل ادا کرنا ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ معاوضہ خلع کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ مال حلال ہو پس اگر خاوند نے شراب یا سور وغیرہ پر بیوی سے خلع کیا اور انہیں معلوم ہے کہ یہ چیزیں حرام ہیں تو اس صورت میں خلع فاسد ہوگا' کیوں کہ ایسی (ناجائز) شے کے معاوضہ پر (خلع کے لئے) راضی ہو جانا' گویا بلا معاوضہ خلع پر راضی ہونا ہے۔ حالانکہ خلع کے لئے معاوضہ لازمی ہے کیوں کہ معاوضہ خلع کا ایک رکن ہے۔ اس کے بغیر خلع نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر انہیں معاوضہ کے حرام ہونے کا علم نہ ہو تو خلع

درست ہوگا اور بیوی پر اس معاوضہ کی قیمت یا ایسی ہی کوئی اور شے جو حلال ہو واجب الادا ہوگی۔ یہ حکم اس لئے ہے کہ خلع، بضع (یعنی نسوانی خصوصیت) کا معاوضہ ہے اور معاوضہ (خواہ کچھ ہو) عقد نکاح کی طرح فاسد نہیں ہوتا۔ پس اگر خاوند بیوی سے کہے کہ اگر تو مجھے (اتنی) شراب یا سور حوالہ کر دے تو تجھے طلاق ہے اور بیوی دے دے تو طلاق ہو جائے گی کیوں کہ حوالہ کرنے کی شرط پوری ہوگئی۔ لیکن اس سے طلاق رجعی ہوگی۔ کیوں کہ معاوضہ کی چیز ٹھیک نہیں تھی۔ اگر بغیر معاوضہ کے خاوند طلاق پر راضی ہو تو بیوی پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ اگر کہا جائے کہ نکاح میں تو اگر مہر میں بری چیز رکھی گئی تو عقد ہو جاتا ہے۔ اور عورت مہر مثل کی حقدار ہو جاتی ہے اسی طرح خلع کے معاملہ میں کیونکہ نہیں ہوتا کہ اگر مال فاسد (بری چیز) کے عوض خلع کیا جائے تو خلع صحیح ہو اور بیوی مہر مثل کی حقدار رہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ (بیوی کی بضع) نسوانی خصوصیت خاوند کی ملکیت سے خارج ہو جانے کا کوئی مالی معاوضہ نہیں ہوتا۔ معاوضہ ملکیت میں آنے کا ہوتا ہے۔ چنانچہ نسوانی خصوصیت کی قیمت مہر ہوتا ہے۔ اسی لئے کہا گیا کہ خلع فاسد ہو جاتا ہے اور نکاح مہر مثل کے عوض برقرار رہتا ہے۔

معاوضہ خلع کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ معاوضہ معلوم ہو لہٰذا نامعلوم شے کے معاوضہ پر خلع ہو سکتا ہے۔ پس اگر بیوی نے گھر کے اندر جو سامان ہے اس کے عوض خلع کیا تو خلع درست ہے اور گھر میں جو کچھ بھی ہے تھوڑا یا بہت وہ خاوند کا ہو جائے گا اگر گھر میں کچھ نہ ہو تو خاوند کو حق ہے کہ اس کے معاوضہ میں کم سے کم شے کا جس پر سامان کا مطالبہ کرے۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ بیوی اس شے کے عوض جو اس کی مٹھی کے اندر ہے خلع کرے اور اس کی مٹھی کے اندر کچھ نہ ہو تو کم سے کم ایسی شے جس کا مٹھی میں ہونا صحیح ہو خاوند کا حق ہے اس کی مقدار تین درہم ہے اگر اس کی مٹھی میں کوئی شے ہے تو خواہ وہ زیادہ ہو یا کم وہی شے خاوند کی ہوگی۔

معاوضہ خلع کے لئے یہ بھی شرط نہیں ہے کہ (بوقت خلع) معاوضہ کی شے موجود ہو۔ پس ایسی شے پر خلع ہو سکتا ہے جس کے پائے جانے کی امید ہو۔ مثلاً ایک شخص نے بیوی کی اونٹنی کے حمل یا اس کی بھیڑ بکریوں یا گائے کے حمل کے عوض خلع کیا اور اس وقت کوئی بچہ جانور کے پیٹ میں ہے تو وہ خاوند کا ہوگا۔ اگر نہیں ہے تو بیوی پر واجب ہوگا کہ وہ خاوند کو (کسی معاوضہ پر) راضی کرلے ورنہ لازم ہے کہ وہ خاوند کو ایسے شے دے جس پر حمل کا نام عائد ہوتا ہو۔ اسی طرح وہ صورت ہے جب کہ بیوی ان پھلوں کے عوض خلع کرے جو اس کے درختوں میں لگنے والے ہیں یا اس دودھ کے عوض خلع کرے جو اس کے مویشی، بھیڑ بکریوں کے تھن میں ہے۔ ان تمام صورتوں میں اسی طرح جیسا کہ اوپر مذکور ہوا خلع درست ہے۔

اگر معاوضہ میں کوئی عام شے رکھی گئی اور اس کی خصوصیت نہیں بتائی مثلاً بیوی نے کہا کہ ایک اونٹنی یا ایک گائے یا ایک کپڑے یا ایک بکرے کے عوض خلع کرلو اور کسی جانور کا تعین نہیں کیا کہ (کون سا یا کیسا اونٹ یا گائے وغیرہ) تو خلع ہو جائے گا اور اس عورت پر لازم ہوگا کہ کم سے کم درجہ کا اونٹ یا گائے یا بکری دے۔ اگر بیوی کہے کہ اس اونٹ کے عوض مجھ سے خلع کر دو اور خاوند نے وہ خلع منظور کرلیا اور پھر پتہ چلا کہ وہ اونٹ مال مغصوبہ ہے تو بیوی کو طلاق نہ ہوگی۔ اسی طرح اس صورت میں بھی طلاق نہ ہوگی جب کہ وہ مال (معاوضہ) کسی کے پاس رہن ہو۔

ایک گھر میں کسی خاص مدت تک رہائش رکھنے کے عوض بھی خلع کرنا درست ہے مثلاً بیوی نے خاوند سے کہا کہ اس معاوضہ میں کہ تم فلاں مکان میں دو سال رہو یا اس سے کم یا زیادہ وقت مقرر کیا اور خاوند کہے کہ مجھے اس بات پر خلع منظور

صیغۂ خلع (الفاظ خلع) کی شرائط کا بیان

خلع کے لئے ضروری ہے کہ اس کے الفاظ استعمال کئے جائیں۔ لہٰذا ایک دوسرے کو محض (مال) عطا کر دینے سے خلع درست ہوگا۔ مثلاً بیوی کو مال دے کر اس کے گھر سے نکل جائے بغیر اس کے کہ خاوند نے اس سے یہ کہا ہو کہ تو مجھ سے اتنے کے عوض خلع کر لے اور وہ کہے کہ میں نے خلع کر لیا' یا یہ ہو کہ عورت خاوند سے کہے کہ تم میرے ساتھ اس قدر معاوضہ پر خلع کر لو خاوند کہے کہ میں نے اتنے پر خلع (منظور) کر لیا۔

ہے تو یہ درست ہے اور اسے رہائش کا حق حاصل ہوگا۔ اگر وہ مکان گر جائے تو اسی جیسے مکان کے کرایہ کا مطالبہ وہ عورت سے کرے گا۔ اس طرح خاوند کی اس اولاد کو جو اسی بیوی سے ہے یا کسی اور بیوی سے ہو ایک خاص مدت تک دودھ پلانے کے معاوضہ میں خلع کرنا درست ہے۔ اگر وہ بچہ اس مدت کے ختم ہونے سے پہلے وفات پا جائے تو خاوند کو حق ہوگا کہ باقی عرصہ کے لئے اسی جیسے بچے کے دودھ پلانے کی جو اجرت ہوتی ہے اس کا مطالبہ عورت سے کرے یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ وہ عورت وفات پا جائے یا اس کا دودھ خشک ہو جائے۔

اگر بیوی نے اس شرط پر خلع کیا کہ وہ خاوند کے بچے کو دودھ پلائے گی اور مدت کا ذکر نہیں آیا تو بیوی پر لازم ہوگا کہ شرعاً جو مدت شیر خوارگی یعنی دو سال تک بچے کو دودھ پلائے۔ خواہ خلع وضع حمل سے پہلے یا وضع حمل کے ساتھ ہی ہوا ہو۔ یا اس مدت کے دوران ہوا ہے۔ پس اگر بچے کی پیدائش کو ایک سال ہو چکا ہے تو باقی ایک سال وہ عورت دودھ پلائے گی۔

خاوند کی اولاد کو مقررہ عرصہ تک پرورش کرنے کے معاوضہ پر خلع ہو سکتا ہے۔ اسی طرح ایک مقررہ عرصہ تک مثلاً دس سال تک اس کا بار نفقہ اٹھانے پر بھی خلع ہو سکتا ہے۔ بہتر یہ ہے کہ ایسی صورت میں اگر بچہ دودھ پیتا ہے تو مدت (شیر خوارگی) کا تعین کر دیا جائے اور خوراک کی تفصیل جو وہ عورت بچے کو دے گی بتا دی جائے بایں طور کہ خاوند بیوی سے کہے کہ میں تیرے ساتھ اپنی اولاد کا خرچ دس سال تک اٹھانے کے عوض خلع کرتا ہوں' پس تو اسے دو سال یا کم عرصے تک جیسا کہ باہمی طور پر طے ہو جائے دودھ پلائے گی اور اسے مثلاً گندم کی روٹی دن بھر میں دو یا تین چپاتی اور سالن وغیرہ کھلانا ہوگا۔ اگر ان باتوں کا ذکر نہیں کیا گیا تو خلع ہو جائے گا اور دودھ پلانے کی مدت شرعی قرار پائے گی اور (گزارے کا) خرچ وہ سمجھا جائے گا جو طریق معروف اور رواج کے مطابق ہو۔ والد کو یہ بھی حق ہے کہ وہ اس عورت سے نفقہ کے دام وصول کرے اور بطور خود اس پر خرچ کرے۔ اگر بچہ وفات پا جائے تو خاوند باقی ایام کے نفقہ کی رقم عورت سے وصول کر لینے کا حق رکھتا ہے۔

حاملہ عورت کے لئے روا ہے کہ وہ اخراجات دوران حمل کے معاوضہ میں خاوند سے خلع کرے۔ یہ (اخراجات نفقہ) خاوند پر واجب ہیں کیوں کہ اس کا سبب یعنی حمل موجود ہے اگر مدت نامعلوم ہو (تو خلع میں) اس سے کوئی حرج نہ ہوگا اور بیوی اور بچے کا نفقہ دودھ چھڑا دینے پر ساقط ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد کے لئے بیوی بچے کے نفقہ کا مطالبہ کرنے کی

غرض لفظوں میں خلع کے لئے ایجاب وقبول کا ہونا ضروری ہے۔ مذکورہ بالا عمل سے خلع نہیں ہوتا' اگر چہ یہ عمل بہ نیت طلاق کیا گیا ہو یا (خلع کا) یہ طریقہ رائج ہو۔ (۱)

اور خلع کے الفاظ اور اس کی شرائط کے بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۲)

حقدار ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر ایسا کوئی عمل کیا گیا جو بالعموم طلاق پر دلالت کرتا ہو تو اس سے طلاق پڑ جائے گی۔ مثلاً بیوی نے اگر اپنے خاوند کو مال (معاوضہ خلع) دے دیا اور دونوں ایک رسی کو پکڑ لیں پھر اسی رسی کو خاوند کاٹ دے اور یہ فعل ان لوگوں میں طلاق سمجھا جاتا ہے تو اس طرح کرنے سے اس معاوضہ میں طلاق بائنہ پڑ جائے گی۔ اگر بیوی نے کوئی معاوضہ نہیں دیا اور ان لوگوں میں رواج یہ ہے کہ اس طرح رسی کو کاٹ دینا طلاق سمجھا جاتا ہے' تو اس سے طلاق رجعی پڑ جائے گی اگر ایسا کوئی رواج مشہور نہ ہو اور کوئی شخص بہ نیت طلاق کرے اور ایسا کوئی قرینہ بھی موجود ہے جس سے یہ فعل طلاق قرار دیا جا سکے۔ مثلاً خاوند کا اپنی سسرال والوں سے جھگڑا ہو اور وہ لوگ کہیں کہ ہم نے جو کچھ تم سے لیا ہے واپس کرتے ہیں' تم ہماری بیٹی کو واپس کر دو تو اس عمل سے طلاق بائن پڑ جائے گی' اگر چہ طلاق کا لفظ نہ بولا گیا ہو اور نہ اس طرح طلاق کا رواج ہو۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اس عمل سے طلاق کا واقع ہونا دو باتوں پر موقوف ہے ایک تو یہ ہے کہ ان لوگوں میں اس قسم کے عمل سے طلاق دینے کا رواج ہو دوسرے یہ کہ ایسا قرینہ موجود ہو جو اس فعل کو طلاق قرار دیتا ہو تو طلاق ہو جائے گی جیسا کہ بتایا گیا۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ خلع کی تعریف میں بتایا جا چکا ہے کہ خلع کے ساتھ الفاظ ہیں۔ ان میں سے ہر لفظ کی تفصیل پہلے آ چکی ہے۔ باقی رہا وہ حکم جس کا تعلق الفاظ خلع سے ہے وہ یہ ہے کہ بیوی کی طرف سے خلع کو قبول کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ خلع کا مطلب جانتی ہو اگر بیوی عجمیہ ہے (یعنی عرب کی رہنے والی نہیں ہے) اور خاوند نے اسے عربی زبان کے یہ الفاظ سکھا دیئے کہ ''اختلعت منک بالمهر و نفقة العدة'' (یعنی میں نے تمہارے ساتھ مہر اور نفقہ عدت کے عوض خلع کر لیا) اور عورت نے یہ الفاظ (منہ سے) ادا کر دیئے حالانکہ وہ اس کے معنے نہیں جانتی اور خاوند نے اسے قبول کر لیا تو بیوی پر طلاق بائنہ پڑ جائے گی لیکن بیوی پر اس شخص کا کوئی حق نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ خلع مرد کے لئے قسم کی حیثیت رکھتا ہے لہٰذا اگر اس نے (بیوی سے) اس طرح کہہ کر خلع کیا کہ میں نے تجھ سے مثلاً ایک سو پر خلع کیا تو اب وہ اس بات سے پھر نہیں سکتا اور نہ اس کو فسخ کر سکتا ہے اور نہ عورت کو اس کے قبول کرنے سے باز رکھتا ہے۔ خاوند کو یہ حق ہے کہ خلع کو کسی شرط سے مشروط کرے یا کسی وقت سے منسوب کرے۔ پس اگر خاوند نے بیوی سے کہا کہ مثلاً زید کے آنے پر میں نے ایک ہزار کے عوض تجھ سے خلع کرتا ہوں اور زید کے آنے پر بیوی نے اس کو قبول کر لیا تو خلع ہو گیا۔ اگر زید کے آنے سے پہلے اس نے قبول کیا تو خلع نہ ہوگا اسی طرح اگر خاوند نے بیوی سے کہا کہ تیرے گھر میں داخل ہونے پر ایک ہزار کے عوض تجھ سے خلع کرتا ہوں پھر وہ گھر میں داخل ہوئی اور اس نے کہا کہ میں گھر میں داخل ہو گئی اور خلع کو قبول کر لیا تو درست ہے بیوی پر طلاق بائن پڑ جائے گی اور معاوضہ لازم ہو جائے گا۔ لیکن

اگر بیوی نے صرف یہ کہا کہ میں نے گھر میں داخل ہونا قبول کرلیا تو خلع نہ ہوگا۔اسی طرح اگر خلع کے لئے کوئی وقت مقرر کر دیا مثلاً بیوی سے کہا کہ میں نے کل سے یا اس ماہ کے اخیر سے بعوض ایک ہزار کے تجھ سے خلع کرلیا تو یہ درست ہوگا بشرطیکہ اگلا دن آنے پر یا مہینے کے آخر میں بیوی نے کہا کہ میں نے قبول کیا۔اگر اس سے پہلے ہی اس نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو خلع نہ ہوگا۔

بیوی کے لحاظ سے خلع کا مطلب (قسم نہیں بلکہ) مالی معاوضہ ہے۔کیوں کہ بیوی ایک شخص کو اپنا مال طلاق کے معاوضہ میں ادا کرتی ہے اور ان دونوں کے درمیان معاوضہ کے یہ معنے ہیں کہ ان میں سے ایک دوسرے کو مال کا مالک بنا دیتا ہے اور اس مال کا مالک بننے کا معاوضہ دوسرا شخص ادا کرتا ہے۔ایسی صورت میں خاوند کے قبول کرنے سے پہلے بیوی کا اپنے قول سے رجوع کرنا درست ہے۔پس اگر بیوی نے خلع کا ذکر پہلے کیا اور اس نے خاوند سے کہا کہ میں نے ایک ہزار کے عوض تم سے خلع کیا' یا یوں کہا کہ تم میرے مہر اور نفقہ عدت کے عوض مجھ سے خلع کرلو تو بیوی کو حق ہے کہ خاوند کے یہ کہنے سے پہلے کہ میں نے اس بات پر تجھ سے خلع قبول کرلیا اپنے قول سے رجوع کرلے۔اگر عورت خاوند کے قبول کرنے سے پہلے اپنی جگہ سے اٹھ کھڑی ہو تو یہ حق رجوع جاتا رہے گا۔اسی طرح اگر خاوند اپنی جگہ سے اٹھ کھڑا ہوا تو اس کا حق قبول جاتا رہے گا۔اگر خاوند موجود نہ ہو اور اسے بیوی کی یہ بات بتائی گئی اور اس نے قبول کیا تو یہ درست نہیں ہے اور بیوی کے لئے (خلع کو) کسی شرط سے مشروط یا کسی وقت سے وابستہ کرنا درست نہیں ہے۔

رہا یہ کہ آیا بیوی کو شرط خیار (یعنی قبولیت وعدم قبولیت کا حق) حاصل ہے یا نہیں؟اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ اگر خاوند بیوی سے کہے کہ "میں تیرے ساتھ تیرے مہر اور نفقہ عدت کے عوض خلع کرتا ہوں تجھے تین دن کے اندر یا زیادہ عرصہ کے اندر (اس کے منظور کرنے یا نہ کرنے کا) اختیار ہے" امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا درست ہے اور عورت کو حق ہے کہ مدت خیار کے اندر اسے قبول کرے جس سے طلاق بائن پڑ جائے گی اور معاوضہ لازم ہو جائے گا نیز اسے حق ہے کہ اسے رد کردے۔ایسی صورت میں نہ طلاق ہوگی نہ معاوضہ عائد ہوگا۔ لیکن صاحبینؒ کا کہنا ہے کہ (اس بارے میں) اختیار دینا باطل ہے' (خاوند کے اس طرح کہنے سے) طلاق اسی وقت پڑ جائے گی اگر عورت قبول کرلے تو مال کی ادائیگی (اس کے ذمہ) لازم ہو جائے گی۔

خاوند اگر معاوضہ خلع کی چیز میں کوئی نمایاں عیب پائے جو شے معاوضہ کو اعلیٰ درجہ سے اوسط درجہ کی یا اوسط درجہ سے گھٹیا درجہ کی چیز بنادے تو خاوند کو اختیار ہے کہ اسے نامنظور کردے۔ہاں کوئی معمولی سا عیب ہو تو اسے یہ اختیار نہ رہے گا۔چنانچہ اگر عورت نے بیس بوری اعلیٰ درجہ کی گندم کے عوض خلع کیا اور وہ اوسط درجہ کی نکلی تو خاوند کو اسے رد کردینے کا اختیار ہے اگر متوسط درجہ کی گیہوں قرار پائی تھی اور وہ گھٹیا قسم کی نکلی تو وہ اسے واپس کرسکتا ہے لیکن اگر اس گندم میں معمولی سا کوڑا کرکٹ ہے تو اس سے کوئی مضائقہ نہیں ہے پھر یہ شرط ہے کہ (معاملہ خلع میں) قبول ایجاب کے مطابق ہونا چاہئے۔پس اگر خاوند نے کہا کہ تین سو کے عوض تجھے چار طلاقیں ہیں اور بیوی کہے کہ میں تین طلاقیں قبول کرتی ہوں تو اس طرح طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ خاوند نے وقوع طلاق کے لئے چار طلاق قبول کرنے کی شرط رکھی تھی اور بیوی نے تین طلاق قبول کی تو وہ شرط یعنی چار طلاقوں کا قبول کرنا پورا نہ ہوا (لہٰذا طلاق نہ پڑے گی)۔

اگر خاوند نے کہا کہ میں نے ایک ہزار کے عوض تجھے طلاق دی اور بیوی نے کہا میں نے قبول کیا اور پھر اس نے کہا کہ میں نے تجھے ایک ہزار کے عوض طلاق دی اور بیوی نے کہا کہ میں نے قبول کیا پھر خاوند نے کہا کہ میں نے تجھے ایک ہزار کے عوض طلاق دی اور بیوی نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو اس طرح تین ہزار کے عوض تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔ بخلاف اس کے اگر ایک شخص نے بیوی سے کہا کہ میں نے تجھ سے خلع کیا اور معاوضہ کا ذکر نہیں کیا۔ بیوی نے کہا کہ میں نے قبول کرلیا اس کے بعد پھر خاوند نے یہی لفظ دہرایا اور بیوی نے کہا میں نے قبول کیا تو دوسری بار کا کہنا لاگو نہ ہوگا کیوں کہ پہلے ہی بار کہنے پر طلاق بائن پڑ گئی تو اب اس کے ساتھ دوسری طلاق شامل نہیں ہو سکتی۔ ان دونوں عبارتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی عبارت میں معاوضہ کا ذکر ہے لہٰذا وہ لاگو نہ ہوگا تا آنکہ بیوی قبول کرلے۔ اب چونکہ خاوند نے معاوضہ کے ذکر کے ساتھ ایک عبارت کو دہرایا اور ہر بار بیوی نے قبول کرلیا تو یہ تمام تین طلاقیں معاوضہ کے ساتھ واقع ہوگئیں۔ دوسری عبارت میں معاوضہ کا ذکر نہیں ہے لہٰذا طلاق کا واقع ہونا بیوی کے قبول کرنے پر موقوف نہ ہوگا' درآنحالیکہ خاوند نے طلاق کی نیت کی ہو یا پھر لفظ خلع استعمال کیا ہو۔ اس صورت میں ایک قول کے مطابق نیت ضروری نہیں ہے۔ جیسا کہ پہلے بتایا گیا اور وہ معاوضہ جو بیوی کے قبول کرنے پر موقوف ہوتا ہے اس سے بیوی کا حق ساقط ہو جاتا ہے۔ اور اس صورت میں الفاظ ہی سے بغیر اس کے کہ بیوی قبول کرے طلاق واقع ہو جائے گی اور بیوی مطلقہ بائنہ ہو جائے گی۔ پس اگر وہ یہی الفاظ مکرر کہے تو دوسرا قول اس کے ساتھ شامل نہ ہوگا۔

یہ مسائل اس صورت میں ہیں جبکہ معاوضہ کا ذکر پہلے خاوند نے کیا ہو۔ اگر بیوی کی طرف سے ابتداء ہوئی بایں طور کہ وہ کہے کہ میں نے ایک ہزار کے عوض تجھ سے خلع کیا اور وہ تین بار اس قول کو دہرائے اور خاوند کہے میں نے قبول کیا تو بقول صحیح ایک ہزار کے عوض ایک طلاق واقع ہوگی۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے جیسا کہ بتایا گیا ہے خلع خاوند کے لئے ایک قسم کی حیثیت رکھتا ہے اور یہ قسم بیوی کے قبول کرنے پر موقوف رہتی ہے بلکہ یہ (قبولیت) ایک معاوضہ ہے اور اس کے پورا ہونے سے پہلے بیوی کو رجوع کا اختیار ہے۔ اب اگر بیوی نے اس (قبولیت) کو دوبارہ کہا تو یہ دوسری بات قبولیت متصور ہوگی اور پہلی بات لغو ہوگی۔ اسی طرح تیسری بار کہا تو دوسری لغو ہوگی (لہٰذا ایک طلاق واقع ہوگی)۔

اگر بیوی نے کہا کہ مجھے چار طلاقیں دے دو اور خاوند نے تین طلاقیں دیں تو ہزار کے عوض تین طلاقیں واقع ہوں گی اور یہاں طلاق کی تعداد میں جو اختلاف ہے اس سے کوئی حرج نہیں۔

اگر بیوی نے کہا کہ طلقنی ثلاثاً بالف (یعنی ہزار کے عوض مجھے تین طلاق دے دو) اور خاوند نے ایک طلاق دی تو ایک ہزار کے تہائی حصہ کے عوض بیوی ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی بشرطیکہ خاوند نے اسی جگہ طلاق دے دی ہو۔ اگر وہ شخص اٹھ کھڑا ہوا اور طلاق نہیں دی تو کچھ واجب نہیں ہوگا کیوں یہ رقم بیوی کی طرف سے طلاق کے معاوضہ کے طور پر ہے۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ معاوضہ اسی جگہ قبول کیا جائے۔ اگر خاوند نے دو طلاقیں دیں تب بھی وہ پورے ہزار کا حق دار ہوگا جس طرح کہ ایک ہی لفظ سے یا متفرق طور سے تین طلاقیں دینے سے ہوتا بشرطیکہ اسی جگہ طلاق دے دی ہو۔ اگر بیوی نے کہا کہ ایک ہزار کے عوض مجھے ایک طلاق دے دو۔ خاوند نے تین طلاقیں دے دیں اور کہا کہ ایک ہزار کے عوض تجھے تین طلاق ہے اور بیوی نے کہا کہ مجھے منظور ہے تو ایک ہزار کے معاوضہ میں اسے تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔ اگر بیوی

نے منظور نہ کیا تو کچھ واقع نہ ہوگا۔ اگر خاوند نے کہا کہ تجھے تین طلاق ہے اور ہزار کے معاوضہ کا ذکر نہیں کیا تو کہا جاتا ہے کہ بیوی پر تین طلاق بلا معاوضہ پڑ جائے گی۔ اور یہ بھی کہتے ہیں کہ بیوی پر ایک ہزار کے عوض تین طلاقیں پڑیں گی اور دو طلاقیں بلا معاوضہ ہوں گی۔

اگر بیوی نے کہا کہ طلقنی ثلاثا علی الف (کہ مجھے ایک ہزار کی شرط پر تین طلاق دے دو) اور خاوند نے ایک طلاق دی تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور بیوی کے ذمہ کچھ عائد نہ ہوگا کیوں کہ حرف جر ''علیٰ'' اور حرف جر ''با'' (کے مفہوم) میں فرق ہے (یعنی طلاقنی بالف اور طلقنی علی الف کہنے میں فرق ہے) حرف 'علیٰ' شرط کے لئے آتا ہے (یہاں پر) اس کا مشروط الف (ہزار) ہے' اس کو شرط کے دوسرے اجزاء یعنی ثلاثا (تین) تک نہیں پھیلایا جائے گا' چنانچہ اگر خاوند نے تین طلاقیں متفرق طور پر لیکن اسی جگہ دے دیں تو بیوی پر ایک ہزار لازم ہو جائیں گے۔ کیوں کہ پہلی اور دوسری طلاق رجعی ہوگی اور تیسری طلاق لاگو ہو جائے گی جو اس کی عصمت (یا زوجیت) ختم کرنے کے لئے ہے اور خاوند ہزار کا حق دار ہو جائے گا' لیکن اگر خاوند نے بیوی کو تین طلاقیں مختلف جلسوں میں دیں (یعنی اسی جگہ نہیں دیں) تو امام صاحبؒ کے نزدیک خاوند کو کچھ نہ ملے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک خاوند ایک ہزار کے تہائی کا حق دار ہوگا۔ اور حرف جار' با' معاوضہ کے ساتھ وابستگی رکھتا ہے اور (اس کے لانے سے) معاوضہ اس تمام شے پر تقسیم ہو جاتا ہے جس کا معاوضہ ہو (پس اگر معاوضہ ایک ہزار تین طلاقوں کا ہے اور ایک طلاق واقع ہو تو وہ طلاق معاوضہ ہزار کے ایک تہائی کے عوض ہوگی)۔

یہ مسائل اس حال کے ہیں جبکہ خلع کی تحریک بیوی کی طرف سے ہو۔ اگر تحریک خاوند کی طرف سے ہو اور وہ بیوی سے کہے کہ ایک ہزار میں یا ایک ہزار ہو تو اپنے آپ کو تین طلاقیں دے اور اس نے ایک طلاق دی تو اس سے کچھ نہ ہوگا' اس لئے کہ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ خلع کی تحریک اگر خاوند کی طرف سے ہو تو اس کی حیثیت قسم کی ہوتی ہے اور وہ قسم عورت کے قبول کرنے پر موقوف رہتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہاں بیوی کے قبول کرنے پر جو امر موقوف ہے' وہ تین طلاق کا واقع ہونا ہے پس اگر اس نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی تو گویا اس نے اس قسم کو جو بیوی کے منظور کرنے پر مشروط تھی قبول نہیں کیا لہٰذا اس سے کچھ نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر بیوی کی طرف سے تحریک خلع کی ابتداء ہوئی تو اس کی طرف سے ایک معاوضہ ہے۔ پس اگر اس نے خاوند کو تین طلاقوں کے لئے ایک ہزار کی پیشکش کی اور خاوند نے ایک طلاق دی تو وہ ایک ہزار کی تہائی کے عوض بائنہ ہو جائے گی۔

اگر بیوی نے خاوند سے کہا کہ تو مجھے ایک ہزار کے عوض ایک طلاق دے دے اور خاوند نے کہا کہ تجھے ایک اور ایک اور ایک طلاق ہے تو اس پر تین طلاقیں پڑ جائیں گی' پہلی طلاق ایک ہار کے عوض اور دو طلاقیں بلا معاوضہ۔

اگر خاوند نے بیوی سے اس شرط پر خلع کیا کہ بیوی اپنا مہر خاوند کے بیٹے کو یا کسی اور کو دے گی یا اس شرط پر خلع کیا کہ وہ خاوند کے بیٹے کو اپنے پاس رکھے تو اس طرح خلع ہو جائے گا لیکن یہ شرط باطل ہوگی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ صیغہ (یا الفاظ خلع) کی تین شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ خلع کی عبارت لفظوں میں ادا کی جائے بایں طور کہ خاوند ایسے الفاظ استعمال کرے جس کا مطلب طلاق ہو خواہ یہ مفہوم (ان الفاظ سے صراحۃً نکلتا ہو یا کنایۃً۔ پس اگر کوئی ایسا عمل یا جو طلاق پر دلالت کرتا ہو اور

زبان سے کچھ نہ کہا ہو تو اس سے طلاق واقع نہ ہوگی سوا اس صورت کے جب کہ ویسا فعل طلاق کے لئے بالعموم رائج ہو۔ یا پھر طلاق کا قرینہ موجود ہو جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ (فریق ثانی) اسی جگہ قبول کر لے' سوا اس کے کہ خاوند نے قبولیت کو معاوضہ کی ادائیگی یا اسے پا لینے کی شرط سے مشروط رکھا ہو۔ ایسی صورت میں یہ شرط نہیں ہے کہ اسی جگہ قبولیت ہو۔ چنانچہ اگر خاوند نے بیوی سے کہا کہ اگر تو تمیں اشرفی میرے حوالے کر دے یا اس قدر مجھے دے دے تو تجھے طلاق ہے تو خاوند کو معاوضہ کی ادائیگی وہاں کے علاوہ کسی اور جگہ بھی کی جاسکتی ہے اور جب بھی وہ ادا کرے اس پر طلاق بائنہ پڑ جائے گی۔ سوا اس کے کہ بیوی کے وہاں سے چلے جانے کے بعد ادائیگی میں زیادہ عرصہ گزر جائے اور اتنی دیر ہو جائے کہ اس سے ظاہر ہوتا ہو' کہ خاوند کا ارادہ اتنی مہلت دینے کا نہیں تھا۔ باوجود اس کے اگر ایسا کوئی قرینہ موجود ہو کہ خاوند (زر خلع) اسی جگہ لینا چاہتا ہے تو اسی پر عمل کیا جائے گا' بایں طور کہ اگر عورت اس جگہ سے اٹھ کھڑی ہو تو خلع باطل ہو جائے گا اور بیوی کو یہ نہ رہے گا کہ معاوضہ خلع کے بدلے خود کو طلاق دے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ مال خلع کے بارے میں ایجاب و قبول کے الفاظ ایک دوسرے کے موافق ہوں۔ چنانچہ اگر خاوند نے بیوی سے کہا کہ میں نے تجھے ایک ہزار کے عوض تین طلاقیں دیں اور بیوی نے کہا کہ میں ایک ہزار کی تہائی کے عوض ایک طلاق منظور کرتی ہوں تو اس سے طلاق عائد نہ ہوگی۔ ایسی صورت میں چاہئے کہ خاوند کہے کہ میں ہزار کے بغیر اسے طلاق دینے پر راضی نہیں ہوں۔ بخلاف اس کے اگر بیوی نے خاوند سے کہا کہ تم مجھے ایک ہزار کے عوض تین طلاق دے دو اور خاوند نے ہزار کے عوض ایک طلاق دی تو یہ طلاق لاگو ہوگی۔ اور معاوضہ لازم الاداء ہوگا' کیوں کہ اس طرح عورت اپنے نفس کی مالک ہو جائے گی۔ اسے طلاق بائنہ پڑ جائے گی۔ اور اس سے زیادہ جو طلاق ہے اس سے احکام شریعت کا کوئی واسطہ نہیں ہے اور اس سے عورت کو کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اسی طرح اگر بیوی خاوند سے کہے کہ تم مجھے ہزار کے عوض ایک طلاق دے دو اور خاوند نے تین طلاقیں دے دیں تو یہ صحیح ہوگا کیوں کہ اس سے بیوی کی جو غرض تھی اس سے زیادہ حاصل ہوگی۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ الفاظ طلاق میں سے ہر لفظ خواہ وہ صریح ہو یا کنایہ ہو وہ خلع کا لفظ اور الفاظ بیع و فسخ بھی اس کے لئے کنایہ ہیں۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے بیوی سے کہا کہ میں نے تیرا نفس ایک ہزار میں تیرے ہاتھ فروخت کیا اور طلاق کی نیت کی اور بیوی نے کہا کہ میں نے قبول کر لیا تو یہ خلع صحیح ہوگا اور اس طرح اس پر طلاق بائن پڑ جائے گی اور معاوضہ بیوی کے ذمہ لازم ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر خاوند نے کہا کہ میں نے ایک ہزار کے عوض تیرا نکاح فسخ کر دیا تو اس صورت میں لفظ فسخ طلاق قرار پائے گا جس کے استعمال سے طلاق کی تعداد کم ہو جائے گی۔ خلع کے صریح الفاظ کی مثال یہ ہے کہ بیوی خاوند سے کہے کہ بیس کے عوض مجھے طلاق دے دو اور خاوند کہے کہ میں نے اتنے کے عوض تجھے طلاق دی تو اس سے بغیر نیت کے طلاق بائن صریح پڑ جائے گی اگر ایک سے زیادہ طلاق کی نیت کی تو جو نیت ہو وہی کچھ عائد ہوگا۔ اگر بیوی نے خاوند سے کہا کہ بیس کے عوض مجھے جدا کر دو اور خاوند نے کہا کہ میں نے تجھے جدا کر دیا تو اس صورت میں بغیر نیت کے طلاق واقع نہ ہوگی۔ یہی صورت ان تمام الفاظ کنایہ کی ہے جن کا ذکر سابقا کیا گیا۔

اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا ہر وہ لفظ جو مصدر 'خلع' سے یا مصدر 'افتداء' (بمعنی تاوان یا فدیہ) سے مشتق ہے

وہ صریح ہے یا کنایہ۔(اس سلسلہ میں) قابل اعتماد امر یہ ہے کہ اگر ان الفاظ کے ساتھ معاوضہ کا ذکر صراحۃً کر دیا جائے یا معاوضہ کا ذکر نہ ہو لیکن اس کی نیت ہو تو وہ الفاظ (خلع کے لئے) صریح متصور ہوں گے ورنہ وہ کنایہ ہے۔ مثلاً خاوند نے بیوی سے کہا کہ میں نے تجھ سے خلع کیا یا تیرے ساتھ خلع کیا۔ یا یہ کہا کہ بیس اشرفی پر مجھ سے خلع کر لے اور بیوی نے اسے قبول کر لیا تو اس سے طلاق بائن صریحاً پڑ جائے گی۔ اس کے لئے نیت ضروری نہیں ہے۔ اسی طرح اگر خاوند بیوی سے کہے کہ اپنے نفس کے لئے بیس اشرفی دے دے اور بیوی کہے کہ یہ فدیہ میں دے رہی ہوں (یعنی قبول کر لیا) تو طلاق بائن بغیر نیت کے پڑ جائے گی۔ اگر بیوی نے قبول نہ کیا تو نہ طلاق پڑے گی اور نہ معاوضہ کا مال لازم الاداء ہو گا۔ اسی طرح اگر مال کا ذکر نہیں کیا لیکن اس کی نیت کی بایں طور کہ کہا میں نے تجھ سے خلع کیا اور نیت یہ کی کہ یہ بیس اشرفی پر خلع ہے اور بیوی نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو یوں کہنا (خلع کے لئے) صراحت ہے' کیوں بیس کی نیت کر لینا کہنے کے برابر ہے۔ اگر معاوضہ مال کی نیت نہیں کی اور نہ زبان سے کہا تو اس کی تین صورتیں ہوں گی:

پہلی صورت یہ ہے کہ طلاق کی نیت ہو اور ساتھ ہی بیوی کی پیشکش کو قبول کرنے کی نیت بھی ہو یعنی خاوند کو توقع ہو کہ بیوی اس کا مطالبہ منظور کر لے گی۔ اب اگر بیوی نے منظور کر لیا اور وہ عورت رشیدہ (سمجھدار) ہے تو مہر مثل کے عوض طلاق بائنہ پڑ جائے گی لیکن اگر وہ سمجھدار نہیں ہے تو طلاق رجعی واقع ہو گی اور اگر اس نے منظور نہ کیا تو اس سے کچھ نہ ہو گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ خاوند نے طلاق کی نیت کی لیکن بیوی کی پیشکش کو قبول کرنے کی نیت نہیں کی تو اس حالت میں طلاق رجعی پڑ جائے گی اگرچہ بیوی منظور نہ کرے کیوں کہ طلاق کی نیت تو کی لیکن اسے بیوی کے منظور کرنے پر موقوف نہیں رکھا اور اگر قبول کرنے کی نیت نہیں تھی اور طلاق کا ارادہ نہیں کیا تو اس سے کچھ نہ ہو گا۔ مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں نے تجھ سے خلع کیا اور معاوضہ کا ذکر نہیں کیا اور نہ بیوی کی پیشکش قبول کرنے کی نیت تھی تو اس سے کچھ نہ ہو گا۔ اگرچہ وہ قبول کر لے۔ اگر بیوی سے کہا کہ میں نے تجھ سے خلع کیا جس سے طلاق کی نیت تھی اور بیوی کے منظور کرنے کی نیت نہیں تو طلاق رجعی واقع ہو گی خواہ بیوی قبول کرے یا نہ کرے۔ اگر بیوی کے قبول کرنے اور طلاق کی نیت سے کہا تھا اور بیوی نے قبول کر لیا تو مہر مثل کے عوض طلاق بائنہ پڑ جائے گی بشرطیکہ بیوی سمجھدار ہو۔ اگر بیوی نے قبول نہیں کیا تو اس سے کچھ واقع نہ ہو گا۔ یہ دو صورتیں ہوئیں۔

تیسری صورت یہ ہے کہ طلاق کی نیت نہیں کی تو اس سے کچھ نہ ہو گا' خواہ بیوی کے قول کو قبول کرنے کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو اور خواہ بیوی قبول کر لے یا نہ کرے کیوں کہ یہ کنایہ ہے اور کنایہ سے کچھ نہیں ہوتا جب تک کہ نیت نہ کی جائے۔

واضح ہو کہ اگر مال کے عوض طلاق دینے کی تحریک پہلے خاوند کرے اور معاوضہ کا ذکر کیا ہو تو یہ خلع' معاوضہ کا ایک معاملہ ہے' جس میں ایک طرح کا شائبہ شرط ہے' لہٰذا اس سے طلاق نہ ہو گی تا آنکہ بیوی قبول نہ کرے۔ گویا خاوند نے یوں کہا کہ اگر تو معاوضہ کی ادائیگی منظور کر لے تو تجھے طلاق ہے۔ بناء بریں خاوند کو اختیار ہے کہ معاوضہ کے پیش نظر بیوی کے قبول کرنے سے پہلے وہ اپنے قول سے رجوع کر لے۔ اگر یہ کہا جائے کہ بیع کا معاملہ قبول کرنے پر اسی طرح موقوف ہوتا ہے جیسے مال کے عوض طلاق کا معاملہ ہے۔ اب درآنحالیکہ مال کے عوض طلاق دینے والے کو یہ اختیار رہتا ہے کہ بیوی کے قبول کرنے سے پہلے وہ اپنے قول سے پھر جائے تو اس سے یہ بھی لازم ہوتا ہے کہ فروخت کنندہ کو یہ اختیار رہو کہ خریدار کے قبول

کرنے سے پہلے اپنے قول سے پھر جائے کیوں کہ بیع کا صحیح ہونا بھی خریدار کی قبولیت پر موقوف ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ فروخت اگرچہ خریدار کے قبول کرنے پر موقوف ہوتی ہے لیکن فروخت کنندہ کو یہ حق نہیں ہے کہ کسی حال میں بھی وہ خود ہی اس فروخت کو قبول کر لے کیوں جب تک خریدار قبول نہ کرے فروخت نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس طلاق دینے والے کو یہ حق ہے کہ عورت کی منظوری کے بغیر بھی اسے طلاق دے سکے خواہ معاوضہ کے بغیر ہو۔ پس یہاں جو شے منظوری پر موقوف ہے وہ معاوضہ ہے۔ اس میں خاوند نے طلاق کو اس کی مستقل حیثیت سے ہٹا کر دوسرے کی منظوری پر موقوف کر دیا ہے لیکن فروخت کنندہ کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ بیع کو اس کی بنیادی حیثیت سے جدا رکھے کیوں کہ خریدار کی منظوری کے بغیر فروخت نہیں ہو سکتی لیکن طلاق دینے والا اگر معاوضہ کے بغیر طلاق دینا چاہے تو عورت کے قبول کرنے سے پہلے ہی طلاق دے دے۔ پس جو امر قبولیت پر موقوف ہے وہ معاوضہ ہے۔ لہٰذا (خلع کی صورت میں) مرد طلاق کی مستقل حیثیت سے ہٹ کر اسے دوسرے شخص کی منظوری پر مشروط رکھتا ہے۔ لیکن فروخت کنندہ بیع کو غیر مشروط طور پر لاگو کرنے کا اختیار نہیں رکھتا کہ کہا جا سکے کہ اس نے فروخت کی مستقل حیثیت سے ہٹ کر اسے دوسرے شخص کی منظوری پر موقوف رکھا ہے۔ بخلاف اس کے اگر شرط کے ساتھ بصورت اثبات کلام کی ابتداء کی جائے مثلاً خاوند یوں کہے کہ جب تو مجھے بیس اشرفیاں دے دے تو تجھے طلاق ہے تو خاوند کو اس قول سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہے اور بیوی سے کبھی یہ رقم ادا کر دے تو اسے طلاق ہو جائے گی اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ بیوی کہے کہ میں نے قبول کیا اور یہ بھی لازم نہیں ہے کہ وہ فوری طور پر زر خلع ادا کر دے، بجز اس صورت کے جب کہ خاوند نے کہا کہ ''ان اعطیتنی او اذا اعطیتنی'' (یعنی اگر تو نے زر خلع ادا کر دیا یا جونہی کہ ادا کر دیا) تجھے طلاق ہے۔ اس صورت میں یہ لازم ہے کہ بیوی فوراً معاوضہ ادا کر دے کیوں کہ الفاظ 'اذا' (یعنی جونہی کہ) یا 'ان' (یعنی اگر) بصورت اثبات فوری عمل درآمد کے متقاضی ہیں بخلاف لفظ 'متی' (یعنی جب کبھی) کے یہ تاخیر کے جائز ہونے کے بارے میں صریح ہے۔ پس درآنحالیکہ لفظ 'اگر' یا 'جونہی' کہا اور ادائیگی معاوضہ میں اتنی دیر ہو گئی جس میں ادائیگی کی جا سکتی تھی اور نہیں کی تو طلاق نہ ہو گی۔

واضح ہو کہ الفاظ خلع کی شرائط وہی ہیں جو معاملہ بیع کے بیان میں اس کتاب کے حصہ دوم میں بتائے گئے۔ ان کے منجملہ ایک یہ بھی ہے کہ الفاظ خلع فریقین میں سے ہر ایک کو اور قریب کے حاضرین کو سنائی دیں۔ ایک شرط یہ ہے کہ اولین مخاطب اسے منظور کر لے اور یہ کہ دونوں میں سے ہر ایک نے جو کچھ کہا ہے اس کا ارادہ بھی رکھتے ہوں۔ پس اگر زبان سے تو الفاظ ادا ہوئے لیکن اس کے مفہوم کا ارادہ نہ تھا تو معاملہ خلع درست نہ ہو گا' پس اگر خاوند کا ارادہ ہو تو یہ ہو کہ وہ بیوی سے کہے کہ میں نے تجھے ایک ہزار عطا کیا اور زبان سے یہ کہا کہ میں نے تجھے ہزار پر چھوڑ دیا تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس سے کچھ نہ ہو گا۔ ایک شرط یہ ہے کہ ایجاب و قبول کے درمیان کوئی غیر متعلقہ گفتگو نہ ہو۔ معاملہ بیع میں تو کلام خواہ کتنا ہی مختصر ہو معاملہ کے لئے نقصان دہ ہے۔ لیکن معاملہ خلع میں مختصری کوئی بات ایجاب و قبول کے درمیان ہو جائے تو مضائقہ نہیں ہے۔ اس میں مداخلت سے حرج اس صورت میں ہو گا جس سے اصل موضوع سے احتراز عیاں ہوتا ہو۔ ایک اور شرط یہ ہے کہ ایجاب کے الفاظ قبول کے مطابق ہوں۔ پس اگر خاوند نے بیوی سے کہا کہ میں نے تجھے ایک ہزار کے عوض طلاق دی اور بیوی کہے کہ میں دو ہزار قبول کرتی ہوں تو اس سے کچھ نہ ہو گا۔ اگر خاوند نے کہا کہ میں نے تجھے ایک ہزار کے عوض

تین طلاق دی اور بیوی کہے کہ میں نے ایک ہزار کے عوض ایک طلاق قبول کی تو ایک ہزار کے عوض تین طلاق واقع ہوگی۔ اس لئے کہ گو اس صورت میں قبول وایجاب کے موافق نہیں ہے لیکن مال معاوضہ میں موافقت ہے۔ بیوی مال کی مالک ہوتی ہے۔ اور خاوند طلاق کا مالک ہوتا ہے اور چونکہ وہ اس امر میں بیوی کے موافق ہے جس کی وہ مالک ہے لہٰذا وہ مال اس کا حق ہوگا اور تین طلاق کا وہ مالک ہے جسے دینے کا اسے اختیار ہے۔

ان شرائط کے علاوہ اور شرطیں وہ ہیں جن کا ذکر پہلے آ چکا ہے۔ وہاں پر ملاحظہ ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ الفاظ خلع کے لئے چند شرطیں ہیں۔ ایک شرط یہ ہے کہ خلع کے لئے زبان سے الفاظ ادا کئے جائیں۔ باہمی لین دین سے خلع نہیں ہوتا اگر چہ اس عمل سے طلاق کی نیت ہو۔ اس میں ایجاب وقبول لازم ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ ایجاب وقبول اسی جگہ ہو جائے۔ چنانچہ اگر خاوند نے بیوی سے کہا کہ میں نے تیرے ساتھ اتنے پر خلع کیا اور قبل اس کے کہ عورت اسے منظور کرے وہاں سے اٹھ کھڑا ہوا تو خلع درست نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر بیوی اپنی جگہ سے اٹھ کھڑی ہو اور خاوند نے ہنوز قبول نہیں کیا (تب بھی خلع نہ ہوگا)۔ تیسری شرط یہ ہے کہ خلع بیوی کے کسی جزو (بدن) سے نہ ہو چنانچہ اگر کہا کہ میں نے تمہارے ہاتھ یا تمہارے پاؤں سے خلع کیا اور بیوی قبول کر لے تو یہ لغو ہے کیوں کہ خلع فسخ نکاح ہے طلاق نہیں ہے اگر عورت کے کسی جزو کے فسخ کے لئے کہا جائے تو اس قول کا مفہوم متعین کرنا ہوگا بخلاف طلاق کے کہ اگر عورت کے وجود سے وابستہ کسی شے سے لفظ طلاق کو منسوب کیا گیا تو طلاق ہو جائے گی جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ البتہ اگر خاوند نے بیوی سے یوں کہا کہ میں نے اس قدر معاوضہ پر تمہارے پیروں سے خلع کیا اور اس سے طلاق کی نیت کی تو اب یہ طلاق ہے جیسا کہ اس کی وضاحت تعریف طلاق کے بیان میں ہو چکی ہے۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ خلع کرنے کو کسی امر سے مشروط نہ کیا جائے۔ لہٰذا اگر خاوند نے بیوی سے کہا کہ اگر تو میرے لئے اس قدر خرچ کرے تو تجھے طلاق ہے تو خلع نہ ہوگا اگر چہ بیوی اس قدر خاوند کو عطا کر دے بخلاف طلاق کے کہ اسے مشروط کرنا درست ہے۔ چنانچہ اگر بیوی سے کہا کہ تو یہ اونٹ مجھے عطا کر دے تو تجھے طلاق ہے۔ اگر بیوی وہ اونٹ اسے عطا کر دے تو بیوی پر طلاق پڑ جائے گی لیکن اگر اونٹ عیب دار ہو تو خاوند کو اسے واپس کرنے کا حق نہ ہوگا البتہ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ اونٹ غصب کردہ ہے تو طلاق واقع نہ ہوگی اور عطا کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اونٹ اور اس شخص کے درمیان مالک ہونے (یا قبضہ کرنے) میں کوئی امر حائل نہ ہو۔ بعض اصحاب نے اس کا یہ مطلب بتایا ہے کہ (لفظوں میں) یوں کہا جائے کہ میں نے تم کو اس اونٹ کا مالک بنا دیا۔ کیوں کہ بیوی کا کوئی عملی اقدام ثبوت ملکیت کے لئے کافی نہیں ہے۔ اس سوال کا جواب کہ آیا مشروط خلع درست ہے یا نہیں؟ یہ ہے کہ ہاں درست ہے اور معاوضہ لازم الاداء ہوگا۔ چنانچہ اگر خاوند نے بیوی سے کہا کہ میں تمہارے ساتھ اتنے پر خلع کرتا ہوں لیکن شرط یہ ہے کہ مجھے اس سے پھر جانے کا حق ہوگا اور بیوی اس بات کو مان جائے تو خلع ہو جائے گا اور یہ شرط باطل ہوگی۔ یعنی خاوند کو رجوع کا حق نہ ہوگا۔ اسی طرح کی شرط خیار ہے (جس میں معاملہ سے پھر جانے کا اختیار ہوتا ہے) مثلاً خاوند نے بیوی سے کہا کہ میں تمہارے ساتھ اتنے معاوضہ پر خلع کرتا ہوں لیکن تین دن یا اس سے کم عرصہ تک مجھے یا تم کو (اسے تسلیم کرنے یا نہ کرنے کا) اختیار ہوگا تو اس طرح خلع ہو جائے گا لیکن (تنسیخ کا) اختیار نہ ہوگا۔ چنانچہ خلع فوری طور پر لاگو ہو جائے گا اور خاوند معاوضہ کا حق دار ہوگا۔

خلع طلاق بائن ہے فسخ عقد نہیں ہے

فسخ اور طلاق میں فرق کا بیان

تفصیلات بالا سے واضح ہے کہ الفاظ خلع کی دو قسمیں ہیں: صریح اور کنایہ، صریح الفاظ وہ ہیں جن سے نیت کے بغیر ہی طلاق بائنہ پڑ جاتی ہے اور کنایہ کے الفاظ وہ ہیں جن سے طلاق نہیں پڑتی تا آنکہ نیت نہ ہو۔ الفاظ کنائی سے طلاق پڑ جانے کی وضاحت از روئے مسالک مختلفہ پہلے ہو چکی ہے۔ الفاظ کنایہ سے

خلع کے ساتھ معاملہ فروخت کو وابستہ کرنا بھی درست ہے۔ چنانچہ اگر بیوی نے خاوند سے کہا کہ آپ یہ اونٹ میرے ہاتھ فروخت کر دیجئے اور ایک سو لے کر مجھے طلاق دے دیجئے تو اس طرح خلع درست ہوگا بشرطیکہ خاوند اسی جگہ پر کہہ دے کہ میں نے منظور کیا۔ اس معاملہ میں فروخت بھی ہے اور خلع بھی۔ چونکہ یہ معاملات جدا جدا درست ہیں اس لئے اکٹھی بھی درست ہیں۔ اس میں یہ دیکھا جائے گا کہ رقم معاوضہ اور مقرر شدہ مہر میں باہم کیا نسبت ہے؟ اگر مہر پچاس تھا تو زر خلع پچاس اور اونٹ کی قیمت پچاس قرار پا جائے گی۔ اور اگر اونٹ میں عیب نکلا اور بیوی کو واپس کر دیا گیا تو عورت پچاس (رقم مہر) جو خاوند کو ملے تھے واپس لے لے گی اگر مہر کی رقم زیادہ ہو تو بقدر زیادتی کے اونٹ کی قیمت کم ہو جائے گی و علی ہذا القیاس۔

(خلع میں) ضروری ہے جس امر سے موجب (ایجاب یا درخواست کرنے والے) کو غرض ہے اس کی منظوری (یا قبولیت) اس غرض کے موافق ہو۔ چنانچہ اگر بیوی نے خاوند سے کہا کہ تم ایک ہزار کے عوض مجھ سے خلع کر لو اور خاوند نے کہا کہ میں نے تم کو طلاق دی تو اب وہ ہزار کا مستحق نہ رہے گا کیوں کہ بیوی نے طلاق کا مطالبہ نہیں کیا تھا اس کی غرض خلع تھی۔ پس جس غرض سے بیوی نے معاوضہ پیش کیا وہ غرض پوری نہ ہوئی۔ اس کے برخلاف اگر بیوی نے خاوند سے یوں کہا کہ تم مجھے ایک ہزار میں یا ایک ہزار پر وغیرہ ایک طلاق دے دو اور خاوند نے دو یا تین طلاقیں دے دیں تو وہ ہزار کا مستحق ہو جائے گا کیوں کہ بیوی کی جو غرض تھی وہ بلکہ زیادہ پوری ہو گئی۔ اگر بیوی نے کہا خاوند سے کہ مجھے ایک ہزار کے عوض ایک طلاق دے دو اور خاوند نے کہا کہ تجھے طلاق اور طلاق اور طلاق ہے تو پہلی بار کی الفاظ طلاق ہی سے بیوی بائنہ ہو جائے گی کیونکہ یہ طلاق معاوضہ کے مقابلہ میں ہوئی اور طلاق بالعوض طلاق بائنہ ہوئی ہے پس اس کے بعد کی طلاقیں اس میں شامل نہ ہوں گی۔ لیکن اگر خاوند نے کہا کہ تجھے طلاق اور طلاق اور طلاق ہے تو اس کا معاوضہ ایک ہزار ہے تو پہلے طلاق رجعی ہوگی جس کے ساتھ دوسری طلاق شامل ہو جائے گی (یہ طلاق بائنہ ہوگی) اور طلاق بائنہ رجعی کے ساتھ شامل ہو جائے گی اور تیسری طلاق لغو ہوگی لیکن اگر معاوضہ ہزار کا ذکر کر دیا تو صرف تیسری طلاق واقع ہوگی تو بیوی پر تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔

اگر بیوی نے کہا کہ مجھے ایک ہزار کے عوض تین طلاق دے دو اور خاوند نے ایک یا دو طلاقیں قبول کیں تو خاوند کسی معاوضہ کا مستحق نہ ہوگا اور طلاق رجعی واقع ہو جائے گی اگر خاوند کہے کہ تجھے ایک ہزار کے عوض تین طلاق ہے اور بیوی کہے کہ میں ایک ہزار کے عوض ایک طلاق قبول کرتی ہوں تو تین طلاق پڑ جائے گی۔ لیکن اگر کہے کہ میں پانچ سو کے عوض ایک

اگر تین طلاق کی نیت کی تو وہی لاگو ہوگی۔ اسی طرح دو طلاق کی نیت کی تو دو طلاقیں لازم ہوں گی[1] بہرحال خلع سے جو طلاق عائد ہوتی ہے وہ ان تین طلاقوں میں شمار ہوتی ہے جن کا خاوند مالک ہوتا ہے لہٰذا یہ محض فسخ عقد نہیں ہے۔[2] کیوں کہ میاں بیوی میں علیحدگی کبھی طلاق سے ہوتی ہے اور کبھی فسخ عقد سے۔ طلاق سے علیحدگی کی صورت یہ ہے کہ طلاق کے لفظ صریح یا کنایہ سے زوجیت کی عصمت (یا حفاظت) ختم کر دی جائے اسی میں خلع بھی داخل ہے کہ اگر طلاق کے لئے خلع کا لفظ استعمال کیا جائے تو وہ طلاق صریح ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ مال کے عوض طلاق دی جائے۔ معاوضہ نہ ہو تو وہ کنایہ ہوگا جیسا کہ اس سے پہلے وضاحت کی گئی ہے۔ ایلاء کے ذریعہ علیحدگی کی بھی یہی صورت ہے۔ پس اگر ایک شخص نے قسم کھائی کہ اپنی بیوی کے پاس نہیں جائے گا تو چار ماہ تک انتظار کیا جائے گا اگر اس نے اپنی قسم نہیں توڑی یعنی بیوی کے پاس نہیں گیا تو قاضی اسے بیوی سے مقاربت کا حکم دے گا اگر اس نے ایسا نہ کیا تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ اس کی تفصیل 'ایلاء' کے بیان میں آ رہی ہے اس کے علاوہ اور بھی صورتیں ہیں جن کی تفصیل مختلف مسالک کے بیان میں آ رہی ہے۔[3]

طلاق قبول کرتی ہوں یا پانچ سو کے عوض تین طلاقیں منظور کرتی ہوں تو اس سے کچھ نہ ہوگا کیوں کہ ایجاب وقبول کے باہم موافق ہونے کی شرط نہیں پائی گئی۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر خلع میں تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاق عائد ہوں گی اور اگر دو کی نیت کی تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ اس کا سبب کنایہ کے بیان میں بتایا گیا ہے۔ وہاں ملاحظہ ہو۔

۲۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ خلع فسخ عقد ہوتا ہے یہ طلاق نہیں ہے۔ لہٰذا خلع سے طلاق کی تعداد کم نہیں ہوتی جب تک کہ طلاق کا لفظ استعمال نہ کیا جائے یا طلاق کی نیت کی جائے جیسا کہ مسلک حنابلہ کے بیان میں وضاحت کی گئی ہے۔ نیز وہ کہتے ہیں کہ ایلاء کا معاملہ حاکم سے تعلق رکھتا ہے کہ چاہے اسے طلاق قرار دے یا فسخ قرار دے۔

۳۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ میاں بیوی کی علیحدگی کبھی فسخ عقد کی صورت میں ہوتی ہے اور کبھی طلاق کی صورت میں فسخ عقد چند صورتوں میں ہوتا ہے ایک صورت یہ ہے کہ میاں بیوی کی قومیت مختلف ہو جائے۔ خواہ یہ تبدیلی حقیقی ہو یا قانونی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دارالحرب (غیر مسلم حکومت) میں رہنے والے زوجین میں سے کوئی دارالحرب کی رہائش ترک کر کے دارالاسلام میں آ جائے خواہ وہ مسلمان ہو یا ذمی۔ میاں بیوی میں سے کوئی بھی ایسا کرے تو بیوی بائنہ ہو جائے گی (یعنی رشتہ ازدواج ختم ہو جائے گا) اور مستامن یعنی وہ شخص جو دارالاسلام (اسلامی ملک) میں تجارت وغیرہ کے لئے امن سے رہتا ہو اور اس کا ارادہ ہو کہ وہ اپنے شہر میں واپس چلا جائے گا تو ایسی صورت میں اس کی بیوی بائنہ نہ ہوگی (یعنی اس کی زوجیت بحال رہے گی اس کی تفصیل اس کتاب میں پہلے آ چکی ہے فسخ کا ایک اور سبب یہ ہے کہ عقد فاسد ہوا ہو خواہ کسی سبب سے ہو۔ مثلاً گواہوں کے بغیر شادی کی یا ایک مقررہ مدت کے لئے شادی کی وغیرہ۔ ایسے امور کی تفصیل نکاح فاسد

کے بیان میں ہو چکی ہے۔ایسی صورت میں علیحدگی واجب ہوگی اور اسے فسخ عقد کہا جائے گا۔ یہ طلاق نہیں ہے۔ایک سبب یہ ہے کہ مرد کوئی ایسی حرکت کرے جس سے حرمت مصاہرہ عائد ہو جائے اس عورت کی نسل میں اوپر یا نیچے کی جو عورتیں ہیں وہ حرام ہو جائیں۔مثلاً کوئی شخص شہوت سے (جنسی خواہش کے تحت) اپنی بیوی کی بیٹی یا بیوی کی ماں کا بوسہ وغیرہ لے۔ ایسی حرکتوں کی تفصیل جن سے حرمت مصاہرہ عائد ہو جاتی ہے۔اس کتاب کے ابتدائی حصہ میں موجبات حرمت مصاہرہ کے بیان میں ہو چکی ہے۔اسی طرح اگر بیوی کوئی ایسی حرکت کرے جس کے نتیجہ خاوند کے اصول وفروع (یعنی اوپر اور نیچے کے مرد نسلی رشتہ دار اس پر حرام ہو جائیں) یعنی حرمت مصاہرہ کا عائد ہونا ہے مثلاً بری خواہش کے ساتھ خاوند کے بیٹے کو پیار کرنا وغیرہ (فسخ نکاح کا) ایک اور سبب دارالحرب کے کافر میاں بیوی میں سے کسی کا مسلمان ہو جانا ہے۔پس اگر بیوی دارالحرب میں ہو اور مسلمان ہو جائے تو اس کا رشتہ ازدواج تین ایام ماہواری گزرنے پر منقطع ہو جائے گا اس کی تفصیل بھی آگے کتاب کے ابتدائی ثلث میں ہو چکی ہے۔ایک سبب یہ ہے کہ بیوی اپنی صغیر سن (شیر خوار) سوکن کو اپنا دودھ پلا دے۔ایسی صورت میں اس کی بیوی اپنی شیر خوار سوکن کی ماں بن جائے گی۔لہٰذا خاوند کا رشتہ زوجیت اس بیوی سے اور جس بیوی کو اس نے دودھ پلا دیا دونوں سے ٹوٹ جائے گا۔علیحدگی کی یہ تمام صورتیں فسخ ہیں طلاق نہیں ہیں کیوں کہ اس سے وہ تمام عورتیں ہمیشہ کے لئے اس شخص پر حرام ہو جائیں گی۔

اسباب فسخ میں سے یہ بھی ہے کہ زوجین میں سے کوئی مرتد ہو جائے (یعنی اسلام سے خارج ہو جائے) اگر ایسی صورت ہو تو بیوی کا عقد فسخ ہو جائے گا اور وہ فسخ عقد کی بنا پر بائن (خارج از زوجیت) ہو جائے گی۔طلاق کی بنا پر بائن نہ ہوگی جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔

طلاق کے ذریعہ علیحدگی کی ایک صورت یہ ہے کہ خاوند کی نامردی یا مخنث ہونے کی وجہ سے طلاق ہو جائے اس کا ذکر عیوب (ازدواج) کے بیان میں آ چکا ہے دوسری صورت ایلاء کی بناء پر علیحدگی کی ہے۔یعنی خاوند بیوی کے پاس جانے کی قسم کھالیں تیری صورت لعن کی بناء پر علیحدگی کی ہے۔(یعنی بیوی پر بدکاری کی تہمت لگائی جائے اور دونوں اپنے اپنے دعوؤں کی صداقت کے بارے میں لعنت پر مشتمل حلف اٹھالیں) چوتھی صورت صراحۃً یا کنایۃً طلاق دینے کی ہے اس کی وضاحت بھی پہلے ہو چکی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ زندگی کی حالت میں نکاح سے علیحدگی کی دو قسمیں ہیں: طلاق اور فسخ۔پھر طلاق کی چار صورتیں ہیں:

اول الفاظ طلاق کا استعمال خواہ وہ صریح ہو یا کنایہ۔دوسرے خلع تیسرے ایلاء چوتھے منصفوں کا فیصلہ کہ اگر خاوند نے دو تصفیہ کنندگان کو وکیل بنایا کہ وہ اس کے طلاق کا فیصلہ کر دیں یا بیوی نے مالی معاوضہ پر حصول طلاق کے لئے دو اشخاص کو وکیل بنایا اور انہوں نے میاں بیوی میں علیحدگی کرادی تو یہ طلاق ہے فسخ نہیں ہے۔

رہا فسخ کے ذریعہ علیحدگی۔سو اس کے چند اسباب ہیں۔ایک سبب خاوند کا افلاس ہے کہ وہ بیوی کو مہر' نفقہ' لباس یا گھر مہیا نہ کر سکے اور اسی حال میں تین دن گزر جائیں۔اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ عدم ادائیگی مہر کی وجہ سے فسخ عقد مباشرت سے پہلے پہلے ہو سکتا ہے جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔فسخ کا ایک سبب 'لعان' ہے جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔ایک

رجعت (رجوع کرنے) کا بیان

رجعت کی تعریف

لفظ رجعت 'بفتح' را ہے اور بالکسر بھی کہا جاتا ہے۔لیکن بعض اہل لغات نے بالکسر ہونے سے انکار کیا ہے۔ یہ لفظ مصدر رجوع سے اسم مرہ (اسم نوع) ہے۔ غالباً اسی وجہ سے (اہلِ لغت نے) اس کے بالکسر ہونے سے انکار کیا ہے۔ کیوں کہ بقول ابن مالک زیر کے ساتھ یہ لفظ ہیئت (یعنی کیفیت عمل) کے لئے آتا ہے۔ چنانچہ فعلہ (بالفتح کے وزن پر جو لفظ ہو) وہ اسم مرہ ہے' جیسے جلسۃ (یعنی ایک بار بیٹھنا) اور فلعہ (بالکسر کے وزن پر ہو تو) اظہار ہیئت کے لئے ہوتا ہے جیسے جلسۃ (یعنی بیٹھنے کی کیفیت میں ہونا)۔ یہ امر خلاف عقل ہے کہ یہاں پر لفظ رجعۃ ہیئت رجوع کے لئے استعمال ہوا ہو۔ تاہم اس بارے میں دارومدار (اہل زبان کے) محاورہ پر ہے۔ پس اگر اس لفظ کا استعمال زیر کے ساتھ بطور اسم مرہ (یعنی اسم نوع) کے ہو تو لغۃً وہی صحیح ہوگا۔ اگرچہ قاعدہ مذکورہ کے خلاف ہو اور بعض ائمہ لغت سے منقول ہے اس لفظ کا استعمال زیر کے ساتھ بطور اسم مرہ کے بہ نسبت بالفتح کے زیادہ ہے۔ اس کا فعل رجع ہے جو لازم اور متعدی دونوں طرح سے آتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ **رجع الشي الى اهله** (یعنی فلاں شے اس کے حق دار کو واپس ہوگئی) اور **رجعته اليهم** (یعنی میں نے فلاں شے انہیں واپس کردی) پہلی صورت جلس (بالفتح) کے وزن پر ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے رجع زید الی اهله یرجع رجوعا (یعنی زید اپنے کنبہ کی طرف رجوع کر کے مڑ گیا) اور لفظ رجعی (بالضم) رجوع کے معنی میں آتا ہے۔ رجعی (بالکسر) بیوی کے واپس آنے کے لئے

اور سبب' عیب دار ہونا ہے۔ جس کی تفصیل عیب کے بیان میں ہو چکی ہے۔ ایک اور سبب (بیوی کے) شبہ میں (غیر عورت سے) مباشرت ہو جانا ہے۔ اس کا ذکر بھی شبہ کی مباشرت کے بیان میں آچکا ہے۔ ایک اور سبب زوجین میں سے کسی کا قیدی بن جانا ہے۔ اس کا ذکر بھی پہلے آچکا ہے۔ ایک سبب کافر میاں بیوی میں سے کسی کا مسلمان ہو جانا ہے۔ اس کی وضاحت ہو چکی ہے۔ ایک سبب ان میں سے کسی کا مرتد ہو جانا ہے یہ بھی پہلے بتایا گیا ہے۔ ایک سبب ایسے کافر کا مسلمان ہو جانا ہے جس نے دو بہنوں سے شادی کر رکھی ہو۔ اس کا ذکر ہو چکا ہے۔ ایک سبب کفو کا نہ ہونا ہے جس کا ذکر کفو کے بیان میں ہو چکا ہے۔ ایک سبب یہ ہے کہ ان میں سے کوئی اپنا دین چھوڑ کر دوسرا دین اختیار کرلے مثلاً یہودی عیسائی بن جائے یا بالعکس ایک سبب رضاعت ہے (یعنی دودھ پینے کے باعث حرمت کا عائد ہو جانا) بشرطیکہ سابقہ شرائط پائی جائیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کبھی طلاق سے ہوتی ہے اور کبھی فسخ سے۔ طلاق کی صورتیں حسب ذیل ہیں۔

۱۔ ہر ایسا عقد جس کے فاسد ہونے میں اختلاف ہو مثلاً نکاح شغار (یعنی بٹے سٹے کا نکاح کہ ایک شخص اپنی بہن

یا بیٹی کی شادی دوسرے شخص سے اس شرط پر کرے کہ وہ بھی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح اس شخص سے بغیر کسی مہر کے کر دے) یا نکاح خفیہ طور پر (بغیر گواہ کے) کیا جائے یا بغیر ولی کی اجازت کے نکاح کیا جائے جس کا ذکر پہلے آ چکا ہے۔ نکاح کی یہ تمام اقسام مالکیہ کے نزدیک فاسد ہیں اور دوسرے اماموں کے نزدیک درست ہیں۔ پس ایسے تمام نکاح طلاق کی تعداد کے مطابق فسخ ہو جائیں گے' لیکن اگر اس نکاح کے فاسد ہونے پر سب کا اتفاق ہو تو طلاق کے بغیر ہی نکاح فسخ ہو جائے گا۔ اسی طرح وہ عقد ہے جو کسی اور خاوند کی عدت کے دوران کیا جائے۔ یا محرمات میں سے (جن کے ساتھ نکاح حرام ہے) کسی شخص کا عقد ہو جائے یا چار بیویوں کے ہوتے پانچویں بیوی سے نکاح ہو وغیرہ۔ ایسے تمام نکاح جن کے فاسد ہونے پر سب کا اتفاق ہے طلاق کے بغیر ہی فسخ ہو جائیں گے ان تمام امور کی تفصیل اس کتاب کے ربع اول میں آ چکی ہے۔

۲۔ حاکم جب مفقود الخبر خاوند کا نکاح فسخ کر دے تو وہ طلاق بائن ہو گی' خواہ حاکم خود طلاق دے دے یا بیوی کو حکم دے کہ اپنے تئیں طلاق دے۔ لیکن اگر حکم بحیثیت ولی طلاق دے تو حاکم کی یہ طلاق رجعی ہو گی۔ اسی طرح اگر حاکم نے ادائیگی نفقہ وغیرہ سے عاجز ہونے کے باعث خاوند سے طلاق دلوائی تو وہ طلاق بھی رجعی ہو گی اس کی تفصیل ربع اول میں آ چکی ہے۔

۳۔ ارتداد بھی بقول مشہور طلاق بائن ہے ارتداد کے بیان میں اس کی تفصیل آ چکی ہے۔

۴۔ خلع بھی طلاق صریح ہے جیسا کہ اس کے بیان میں بتایا گیا۔

۵۔ الفاظ صریح یا کنایہ سے طلاق دینا۔ نیز

۶۔ ایلاء کے سبب جو علیحدگی ہوتی ہے وہ بھی اسی طرح طلاق ہے جس طرح عیب کی بناء پر طلاق کا ہونا۔ ایسے شخص کو قاضی (حاکم شرع) طلاق دینے کا حکم دے گا یا وہ خود طلاق عائد کرے گا یا پھر مسلمانوں کی جماعت کی طرف سے طلاق عائد کی جائے گی اور قاضی اس کے بموجب فیصلہ کرے گا یا بموجب اس اختلاف کے جو عیب کے باعث طلاق کے بارے میں سابقاً مذکور ہوا اسے طلاق قرار دے گا۔ لیکن عیب کی بنا پر جو طلاق ہو گی وہ بائنہ ہو گی اور ایلاء کی بناء پر جو طلاق ہو گی وہ رجعی ہو گی۔ (سوا اس کے کہ خاوند خود طلاق رجعی دے تو بہر دو صورت طلاق رجعی ہو گی)۔

۷۔ وہ علیحدگی جو مہر یا نفقہ کی ادائیگی سے معذور ہونے کی بناء پر کرائی جائے (وہ بھی طلاق ہے) ایسی صورت میں اگر خاوند طلاق دینے سے انکار کرے تو حاکم خود ایک طلاق رجعی عائد کر دے گا یا بیوی کو حکم دے گا کہ وہ خود اپنے تئیں طلاق دے اس کے بعد حاکم طلاق عائد کر دے گا جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

علیحدگی زوجین کی مندرجہ ذیل صورتیں فسخ کی ہیں:

پہلی صورت وہ ہے جو عقد فاسد ہے جس کے فاسد ہونے پر سب کا اتفاق ہو۔ اس میں بقول معتمد نکاح متعہ (یعنی وقتی نکاح) ہے۔ ائمہ فقہاء کا اس پر اجماع ہے اور اگر بطریق شاذ کسی نے اسے جائز قرار دیا ہے کہ تو وہ ناقابل توجہ ہے۔ لیکن جس نے اس قول کو پیش نظر رکھا ان کا کہنا ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے' لہٰذا اس صورت میں جو علیحدگی ہو گی وہ طلاق سے فسخ نہیں ہے۔

بولا جاتا ہے اور لفظ مرجع کے معنی بھی رجوع کرنے کے ہیں۔ اس میں حرف میم مصدری ہے (جو مصدر کے معنی دیتا ہے) لیکن اس معنی میں اس کا استعمال بہت کم ہوتا ہے کیوں کہ یہ بات فتح یفتح جس سے قطع یقطع آتا ہے' کا مصدر ہے۔ اس میں عین کلمہ (یعنی مادہ کا حرف اوسط) مفتوح ہوتا ہے۔ اب رہی دوسری صورت یعنی لفظ رجع کے بطور متعدی استعمال ہونے کی صورت میں یہ لفظ قطع کے وزن پر ہوگا۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ رجع زید الشی الی اھلہ یرجع رجعا (یعنی زید نے فلاں شے اس کے حق دار کو لوٹا کر واپس

دوسری صورت علیحدگی بربنائے رضاعت۔ اس صورت میں یہ علیحدگی بغیر طلاق کے ہوگی اور یہ فسخ ہے۔

تیسری صورت لعان کی بناء پر علیحدگی ہے۔ اس سے ہمیشہ کے لئے حرمت عائد ہو جاتی ہے' چنانچہ لعان کے بعد خاوند کسی حالت میں بھی اس عورت سے نکاح نہیں کر سکتا' لہٰذا اسے طلاق نہیں کہا جائے گا۔

چوتھی صورت قید کی بناء پر علیحدگی ہے۔ اس سے میاں بیوی کے درمیان زوجیت کا رشتہ ٹوٹ جاتا ہے۔ پس اگر حربیہ عورت حالت کفر میں قید ہو جائے اور اس کا خاوند کافر ہو تو وہ عورت اس شخص کی بیوی نہ رہے گی اور ایک بار ایام ماہواری آ جائیں تو اس کے بعد ہی وہ دوسروں پر حلال ہو جائے گی۔ اس کی وضاحت پہلے ہو چکی ہے یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ میاں بیوی دونوں کافر ہوں اور ان میں سے کوئی مسلمان ہو جائے تو ان میں بغیر طلاق کے علیحدگی ہو جائے گی اس کی وضاحت بھی اس کتاب کے ثلث اول کے آخر میں ہو چکی ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کبھی تو فسخ عقد سے ہوتی ہے اور کبھی طلاق سے۔ فسخ سے علیحدگی کی چند صورتیں ہیں: ایک صورت خلع ہے در آنحالیکہ (خلع کے لئے نہ طلاق کا لفظ استعمال کیا گیا ہو اور نہ طلاق کی نیت کی گئی ہو۔ ایک صورت دونوں (میاں بیوی) میں سے کسی کا مرتد ہو جانا ہے۔ ایک صورت یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی میں عیوب متذکرہ سابقہ میں سے ایسا کوئی عیب ظاہر ہو جس کے باعث علیحدگی کرائی جائے۔ اس صورت میں جو فسخ ہوگا وہ حاکم کے فیصلہ کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ علیحدگی کی ایک صورت وہ ہے جو بیوی کے مہر اور نان نفقہ کی ادائیگی سے خاوند کے معذور ہونے کے باعث کرا دی جائے اور یہ فسخ بھی حاکم کے فیصلہ کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح دونوں میاں بیوی میں سے کسی کے مسلمان ہو جانے کے بعد ایام عدت گزر جانے پر عقد فسخ ہو جائے گا۔ لیکن اگر بیوی پہلے مسلمان ہو اور ہنوز عدت میں جو کہ خاوند بھی مسلمان ہو جائے تو ان کا نکاح باقی رہے گا۔ اس کی تفصیل اس کتاب کے ثلث ثانی کے آغاز میں آ چکی ہے اور ایلاء کی صورت میں علیحدگی کا انحصار حاکم کے فیصلہ پر ہوگا۔ چنانچہ جب ایلاء کی میعاد جو کہ چار ماہ ہوتی ہے ختم ہو جائے۔ نہ خاوند مباشرت کرے اور نہ بیوی ہی توجہ کرے اور بیوی اپنی طلاق کے لئے حاکم سے درخواست کرے۔ تو حاکم خاوند کو حکم دے گا کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دے دے۔ اگر وہ اس سے انکار کرے تو حاکم اس کی طرف سے ایک یا تین طلاقیں اسے دے دے گا یا بغیر طلاق کے عقد فسخ کر دے۔ اس مسئلہ کی مزید وضاحت اپنی جگہ پر آئے گی۔ علیحدگی کی ایک صورت لعان ہے۔ لعان کے بعد زوجین پر ہمیشہ کے لئے حرمت عائد ہو جاتی ہے۔ اگرچہ قاضی (حاکم شرع) اس کا فیصلہ نہ کرے۔ اس لئے کہ لعان کے بعد عورت اپنے خاوند پر حلال نہیں ہوتی۔

کردی۔ یا وہ واپس کر دیتا ہے) یہ ایسا ہی ہے جیسے یہ کہنا کہ قطع الشی یقطعہ قطعاً (یعنی فلاں شے کو قطعی طور پر اس نے منقطع کر دیا)۔

حاصل کلام یہ ہے کہ لفظ رجع (واپسی) بصورت لازم رجوع (پھر جانا) ہے اور الفاظ رجعی بالضم اور بالکسر بھی یہی معنے رکھتے ہیں اس کا مصدر میمی مرجع ہے اور رجع (واپس کرنا) بصورت متعدی 'زبر' سے ہے جیسے لفظ قطع اور لفظ رجعت زبر یا زیر کے ساتھ مصدر ''رجوع'' سے اسم کرہ ہے خواہ رجوع طلاق سے ہو یا راستے وغیرہ سے' لیکن اصطلاح فقہ میں اس کے معنی مسالک مختلفہ کی رو سے تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

رہا طلاق کے ذریعہ علیحدگی نہ ہو وہ طلاق صریح یا طلاق بالکنایہ سے ہوتی ہے۔ اس کی صورت طلاق کے بیان میں بتائی جا چکی ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ''رجعت'' ملکیت قائم (موجودہ ملکیت) کو بحال کرنا ہے جو بغیر کسی معاوضہ کے اور بدوران عدت ہوتی ہے۔ رجعت کی اس تعریف میں' ملکیت قائم کو بحال رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ خاوند جو اپنی بیوی کا بحیثیت خاوند مالک ہوتا ہے۔ طلاق رجعی کے بعد عدت گزارنے پر اس ملکیت کے ختم ہو جانے کا احتمال ہوتا ہے۔ رجوع کر لینے کا مقصد یہ ہے کہ وہ احتمال جاتا رہے اور ملکیت بدستور باقی رہے۔ اسی لئے ملکیت قائم کہا گیا ہے۔ کیوں کہ بیوی کی زوجیت کی ملکیت طلاق رجعی کے بعد (عدت کے ختم ہونے سے پہلے) باقی رہتی ہے' ختم نہیں ہو جاتی۔ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا کہ ''بعولتھن احق بردھن'' کے معنی یہ ہیں کہ بیویوں کے شوہر انہیں واپس لینے کا پورا حق رکھتے ہیں یہاں پر لفظ رد کے معنی رجوع کرنے کے ہیں' یہی ملکیت قائم (موجودہ ملکیت) کو بحال رکھنا ہے۔ اس کے معنی زائل شدہ ملکیت کو واپس لینے کے نہیں ہیں۔ چنانچہ لفظ رد بیشتر ایسی شے (کی واپسی) کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ جس کی ملکیت ختم ہونے کا معاملہ ہوا ہو گو سردست وہ ملکیت ختم نہ ہوئی ہو۔ غرض طلاق رجعی ملکیت کے ختم ہونے کے سبب ہے لیکن فوری طور پر نہیں بلکہ عدت گزر جانے کے بعد' پس رد (واپس لینا) اسی ملکیت کو جاری رکھنا ہے یعنی اب وہ زائل نہ ہو گی۔ پس رد الملک القائم (موجودہ ملکیت کو واپس لینے) اور ابقاء الملک القائم (موجودہ ملکیت کو بحال رکھنے) میں کوئی فرق نہیں ہے اور تعریف میں بدوران عدت کی جو قید آئی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر عدت کے دوران جب کہ عدت کے ایام ختم نہ ہوئے ہوں رجوع نہ کیا جائے تو رجوع نہ ہو گا اور یہاں عدت سے مراد ایسی عورت کی عدت ہے جس کے ساتھ حقیقی معنوں میں مباشرت ہو چکی ہو۔ پس اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو جس کے ساتھ مباشرت ہو چکی ہو طلاق رجعی دی تو جب تک وہ عورت عدت میں ہے اس عرصہ کے اندر وہ رجوع کر سکتا ہے (یعنی طلاق کو واپس لے سکتا ہے) اگر عورت سے صرف تخلیہ ہوا ہے اور مباشرت نہیں ہوئی اور طلاق رجعی دی تو وہ بھی عدت گزارے گی لیکن خاوند کو رجوع کا حق نہ ہو گا بلکہ وہ قطعی طور پر بائنہ (خارج از زوجیت) ہو جائے گی جس طرح کہ غیر مباشرت شدہ عورت کو طلاق میں ہوتا ہے۔ اگر چہ خاوند نے بیوی کو ہاتھ لگایا ہو یا بوسہ لیا ہو یا خواہش نفسانی کے ساتھ اس کے ستر پر نظر ڈالی ہو۔ یہ حکم اس لئے ہے کہ تخلیہ کی صورت میں شریعت نے عدت کا حکم احتیاطاً دیا ہے لیکن اس احتیاط کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ ایسی عورت کو جس کے ساتھ حقیقی معنوں میں مباشرت نہیں ہوئی

طلاق رجعی کی صورت میں' مباشرت شدہ عورت قرار دیا جائے۔ بلکہ احتیاط اس میں ہے کہ اسے غیر مباشرت شدہ تصور کیا جائے اور اس کی طلاق کو طلاق بائنہ قرار دیا جائے۔

تفصیل بالا سے عیاں ہے کہ طلاق رجعی ملکیت زائل ہونے کا سبب ہے لیکن عدت گزرنے کے بعد بنا بریں خاوند بدوران عدت پورے طور پر بیوی کا مالک ہوتا ہے اور رجوع کی نیت کے بغیر ہی بیوی سے متمتع ہونے کا اسے حق ہے لیکن ایسا کرنا مکروہ تنزیہی ہے (یعنی بہتر یہ ہے کہ ایسا نہ کیا جائے) اگر اس حالت میں بیوی کے ساتھ خاوند نے کوئی ایسا عمل کیا جس سے حرمت مصاہرہ عائد ہوتی ہے مثلاً جنسی خواہش کے ساتھ ہاتھ لگایا' پیار کیا یا اسے بے ستر دیکھا وغیرہ جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے' ایسی باتوں سے رجوع ہو جاتا ہے گو رجوع کی نیت نہ ہو۔ اسی طرح اگر بیوی خاوند کے ساتھ کوئی ایسی حرکت کرے مثلاً اسے جنسی خواہش کے ساتھ پیار کرے یا دیکھے اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ 'رجعت' بغیر تجدید عقد کے بیوی کو زوجیت میں واپس لینا ہے اس تعریف میں ''تجدید عقد کے بغیر'' کی قید سے طلاق بائن کے بعد عورت کا دوبارہ عقد کر کے نکاح میں لانا خارج ہو گیا۔ کیوں کہ اسے رجعت نہیں کہیں گے بلکہ اسے مراجعت (یعنی رجوع باہمی) کہا جائے گا' کیوں کہ یہ (عقد) میاں بیوی (طرفین) کی رضامندی سے ہوتا ہے۔ بعض اصحاب نے رجعت کی تعریف اس طرح کی ہے کہ 'رجعت' خاوند یا حاکم شرع کا اس حرمت کو دور کر دینا ہے جو بیوی کو طلاق دینے سے عائد ہوتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی تو رجوع کی نیت کے بغیر بیوی سے متمتع ہونا حرام ہے۔ اگر اس کی نیت کر لی تو رجوع ہو گیا اور یہ حرمت دور ہو گئی۔ اسی طرح اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق بدعی دے دی اور اس سے رجوع کرنے پر آمادہ نہ ہوا تو حاکم اسے حکماً رجوع پر مجبور کرے گا اور اس طرح عورت سے متمتع ہونا جو حرام ہو گیا تھا وہ حرمت ختم ہو جائے گی۔ بعض اصحاب نے رجوع کی تعریف یوں کی ہے کہ رجوع کرنا بیوی سے متمتع ہونے کی اس حرمت کو ختم کرنا ہے جو طلاق دینے سے انقضائے عدت کے بعد عائد ہوتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ طلاق رجعی سے عدت کے بعد بیوی سے متمتع ہونا حرام ہے اور رجوع کرنے سے وہ حرمت جو ایام عدت گزرنے کے بعد نہ کہ اس سے پہلے عائد ہوتی ہے دور ہو جاتی ہے۔ اس تعریف کی رو سے روا ہے کہ خاوند انقضائے عدت سے پہلے رجوع کی نیت کیے بغیر متمتع ہو۔ یہ قول شاذ ہے۔ قول مشہور وہی ہے جو پہلے مذکور ہوا یعنی رجوع کی نیت کیے بغیر بیوی سے متمتع ہونا حلال نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ رجعت یہ ہے کہ ایک شخص طلاق یافتہ بیوی کو عدت کے اندر پھر اپنی منکوحہ بنا لے درآنحالیکہ وہ طلاق بائنہ نہ ہو۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ طلاق رجعی سے بیوی اجنبی عورت کی طرح حرام ہو جاتی ہے اور اس سے متمتع ہونا حلال نہیں رہتا۔ اگرچہ خاوند کو بیوی کی رضامندی کے بغیر رجوع کا حق ہے بنا بریں خاوند کی ملکیت جو طلاق کے بعد ناقص ہو گئی رجوع کے بعد وہ ملکیت پورے طور پر خاوند کی طرف عود کر آتی ہے اور بیوی سے متمتع ہونا مباح ہو جاتا ہے۔ اب یہاں پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ طلاق رجعی سے بیوی نکاح سے باہر ہو جاتی ہے تو پھر اسے نکاح میں واپس آ جانے کے کیا معنی؟ اس کے جواب میں وہی بات کہی جا سکتی ہے کہ جو اوپر مذکور ہوئی کہ یعنی طلاق سے نکاح ناقص ہو جاتا ہے اور رجعت سے وہ نکاح پھر کامل ہو جاتا ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ بیوی کے پھر نکاح میں آ جانے کے معنی یہ ہیں کہ نکاح سے جو

رجعت (رجوع کرنے کا) ثبوت

اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دی اور طلاق کا سبب کوئی امر شرعی تھا تو اس شخص کو اس سے رجوع نہ کرنا چاہئے۔ خاص کر ایسی صورت میں جب کہ طلاق واجب ہوا اور اب اس عورت کو بیوی کے طور پر رکھنا حرام ہو۔ ایسی صورت میں (طلاق کے بعد) پھر رجوع کرنا حرام ہے۔ لیکن اگر طلاق دینا حرام تھا۔ مثلاً وہ طلاق بدعی تھی تو کہا جاتا ہے کہ اس سے رجوع کے بارے میں ائمہ فقہاء کا اختلاف ہے۔ یہ معلوم ہے کہ بعض ائمہ نے اس طلاق سے رجوع کرنا واجب بتایا ہے۔ اگر وہ ایسا نہ کرے تو حاکم اس پر دباؤ ڈالے گا۔ وہ انکار کرے تو حاکم خود اس کی طرف رجوع کرے گا۔ لیکن اگر وہ طلاق مباح تھی' مثلاً اس سے معاشرہ میں فی الوقت خرابی پیدا ہوتی ہو اور کوئی شخص اصلاح نہ کر سکے لیکن طلاق کے بعد وہ شدت مخالفت جاری رہے اور دلوں میں صفائی ہو جائے تو اس حال میں رجوع کر لینا امر مستحب ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی احکام ہیں جن کا ذکر طلاق سنی کے بیان میں ہو چکا ہے۔

واضح ہو کہ رجوع کی بابت حکم قرآن' سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔ قرآن حکیم کا اس بارے میں ارشاد ہے "وبعولتھن احق بردھن فی ذالک ان ارادوا اصلاحا" (یعنی خاوندوں کو سب

امور واجب ہوتے ہیں وہ پھر واجب ہو جاتے ہیں اس سے مراد بیوی سے متمتع ہونا ہے۔ پس (رجوع کرنا) گویا یہ کہنا ہے کہ عورت سے تمتع پھر حلال ہو گیا یہ توجیہ بہتر ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ طلاق رجعی دینے والے پر حرام ہے کہ زبان سے رجوع کا اظہار کئے بغیر یا رجوع کی نیت کئے بغیر طلاق یافتہ بیوی سے مباشرت کرے حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ ایسی بیوی سے مباشرت حلال ہے نیز ان کا کہنا ہے کہ اگر خاوند جنسی خواہش کے ساتھ بیوی سے محظوظ ہو تو وہ رجوع ہے اگرچہ رجوع کی نیت نہ کی ہو۔ لیکن ایسا کرنا مکروہ تنزیہی ہے مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے جو کہتے ہیں کہ بیوی سے بہ نیت رجور متمتع ہونا تو صحیح ہے لیکن ایسا کرنا حرام ہے۔ حنابلہ کو اس سے اختلاف ہے ان کا کہنا ہے کہ مباشرت کر لینے سے بغیر کسی کراہت کے رجوع ہو جاتا ہے اگرچہ نیت نہ کی ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ رجوع یہ ہے کہ ایسی عورت کو جسے طلاق غیر بائنہ ہوئی ہو اس کی سابقہ حالت میں واپس لانا رجوع ہے۔ یہ ایک ایسی تعریف ہے رجوع کی تمام صورتوں کو شامل ہے اور اس پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا۔ پھر حنابلہ کہتے ہیں کہ جس عورت کو طلاق رجعی ملی ہوا سے پھر زوجیت میں لانا کبھی تو خاص الفاظ رجوع کے ذریعہ ہوتا ہے اور کبھی مباشرت کر لینے سے رجوع ہو جاتا ہے۔ خواہ یہ مباشرت رجوع کی نیت سے ہو یا بغیر نیت کے ہو۔ اس کی وضاحت آگے آ رہی ہے۔

سے زیادہ حق ہے کہ وہ اپنی بیویوں کو پھر اپنے پاس رکھ لیں بشرطیکہ بہتری پیش نظر ہو) اور حدیث کی رو سے اس کا ثبوت حدیث مذکورہ ہے جو ابن عمرؓ سے مروی ہے جب کہ انہوں نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تھی۔ آنحضرت ﷺ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا تھا کہ اپنے بیٹے کو حکم دو کہ وہ رجوع کر لے۔ یہ حدیث رجوع کی دلیل ہے۔ علاوہ اس کے آنحضرت ﷺ نے بھی حضرت حفصہؓ کو طلاق دی اور پھر رجوع فرما لیا تھا۔ رہا اجماع سو تمام ائمہ دین کا اس پر اتفاق ہے کہ آزاد شخص جب اپنی بیوی کو تین طلاق سے کم دے اور غلام دو طلاق سے کم دے تو انہیں حق ہے کہ عدت کے ایام میں اس سے رجوع کر لیں۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

رجعت کے ارکان اور شرائط کا بیان

رجعت کے تین ارکان (اجزائے لازمی) ہیں۔ عبارت رجوع۔ محل (جس کے ساتھ رجوع کیا جائے اور مرتجع (رجوع کرنے والا) ان میں سے ہر ایک کی متعلقہ شرائط مسالکِ مختلفہ کی رو سے تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں رجعت کا صرف ایک رکن ہے یعنی صیغہ (یعنی عبارت یا الفاظ رجوع) باقی محل اور مرتجع رجوع کی ماہیت سے خارج ہیں پھر ان کے نزدیک عبارت رجوع کی دو قسمیں ہیں: رجوع قولی اور رجوع فعلی، قولی رجوع یا تو صریح الفاظ میں ہوگا یا کنایہ میں۔ صریح عبارت سے مراد ہر وہ قول ہے جو رجوع کرنے (واپس لینے اور بیوی کو اپنی زوجیت میں بحال رکھنے کا مفہوم رکھتا ہو۔ مثلاً خاوند کا بیوی سے مخاطب ہو کر یوں کہنا کہ "راجعتک" (یعنی میں نے تیرے ساتھ باہمی طور پر رجوع کر لیا) یا "ارتجعک" (یعنی میں تجھے واپس لے رہا ہوں) یا رجعتک (یعنی میں تجھ سے رجوع کر لیا) اگر خاوند بیوی سے مخاطب نہ ہو خواہ بیوی موجود ہو یا موجود نہ ہو اور کہے کہ میں نے اپنی بیوی یا اپنی عورت سے رجوع کر لیا (تو یہ بھی صریح ہے) اسی طرح الفاظ رددتک و مسکتک و امسکتک (یعنی میں نے تجھے لوٹا لیا یا تجھے رکھ لیا یا تجھے روک لیا) کہنا بھی صراحت ہے۔ ان الفاظ سے بھی رجوع ہو جاتا ہے اگر چہ رجوع کی نیت نہ۔ لیکن الفاظ رددتک سے رجوع واقع ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کے ساتھ الی یا الی نکاحی یا الی عصمتی (یعنی اپنی جانب سے اپنے نکاح یا اپنی زوجیت میں) کے الفاظ بھی استعمال کیے ہوں۔ اگر (رددتک کے ساتھ) یہ نہیں کہا تو یہ الفاظ رجعت کے لئے صریح نہ ہوں گے بلکہ یہ کنایہ متصور ہوگا اور اس صورت میں رجوع کا ہونا نیت پر موقوف رہے گا۔ کیوں کہ لفظ رددت (میں نے لوٹایا) کا مفہوم بیوی کی زوجیت کو واپس کر دینا بھی ہو سکتا ہے۔ لہٰذا (اس مقصد کے لئے) اسے تسلیم نہ کیا جائے گا اور اس بیوی کو اپنی جانب لوٹانے کا مفہوم مشتبہ رہے گا۔ لیکن اگر صراحۃً اس کے ساتھ اپنی طرف یا اپنی زوجیت کی طرف، کے الفاظ بھی کہے جائیں تو یہ اشتباہ جاتا رہے گا۔ الفاظ صریح میں یہ بھی داخل ہے کہ خاوند بیوی سے کہے کہ میں نے تجھ سے نکاح کر

لیا یا بیوی بنا لیا۔

الفاظ کنایہ کی مثال یہ ہے کہ خاوند بیوی سے کہے کہ "تو میرے لئے ایسی ہی ہے جیسی کہ تھی۔ یا یوں کہا کہ تو میری بیوی ہے یا یہ کہ اب ہم ایسے ہی ہو گئے جیسے کہ تھے" یا اسی طرح کے دوسرے الفاظ بشرطیکہ ان سے رجوع کی نیت ہو تب ہی رجوع درست ہوگا ورنہ نہ ہوگا۔ رہا عمل سے رجوع کرنا سو اس میں خاوند یا بیوی پر وہ فعل ہے جس سے حرمت مصاہرہ (یعنی ازدواجی رشتہ سے عائد ہونے والی حرمت) عائد ہو جائے جیسا کہ پہلے بتایا گیا مثلاً ہاتھ لگانا' بوسہ لینا یا ستر پر نظر کرنا۔ جس کے ساتھ جنسی خواہش بھی ہو۔ پس اگر ایسی کوئی حرکت جنسی تحریک کے بغیر عمل میں آئے تو رجوع متصور نہ ہوگا۔ اگر عورت خاوند کا بوسہ لے یا اس کے ستر وغیرہ کو دیکھے لیکن خاوند میں کوئی جنسی تحریک پیدا نہ ہو تو اسے رجوع قرار دینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ بیوی کہے کہ میں نے یہ حرکت جنسی تقاضے سے کی تھی۔ ایسی صورت میں اس کی بات کو تسلیم کرنا لازم ہوگا لیکن اگر خاوند کہے کہ یہ حرکت بیوی نے جنسی تقاضے سے نہیں کی تو رجعت درست نہ ہوگی تا آنکہ ایسا کوئی قرینہ نہ ہو جس سے خاوند کی غلط بیانی اور بیوی کی صداقت ظاہر ہوتی ہو۔ ہاں اگر بیوی کے بوس و کنار سے' خاوند میں انتشار (استادگی) پیدا ہو یا بیوی کے ساتھ وہ بھی بوس و کنار کرے یا اس کے سینے پر ہاتھ رکھے جس سے خاوند کی لذت اندوزی عیاں ہو تو یہ رجعت ہوگی۔ اگر (بیوی کی طرف سے) ایسی کوئی بات ہوئی ہو اور خاوند وفات پا جائے اور خاوند کے ورثاء یہ کہیں کہ بیوی کی وہ حرکت جنسی تقاضے سے نہیں تھی تو بیوی کے ساتھ رجوع ثابت نہ ہوگا اگرچہ بیوی کا کہنا یہ ہو کہ اس نے یہ حرکت جنسی تقاضے سی کی تھی۔ تاہم اگر بیوی کا یہ دعویٰ ہو کہ خاوند کو جنسی تحریک ہوئی تھی اور شہادت مہیا کر دے تو بیوی کی بات سنی جائے گی۔

بری خواہش کے ساتھ مقعد پر نظر کرنے سے رجعت نہیں ہوتی اس پر سب کا اتفاق ہے۔ کیوں کہ اس سے حرمت مصاہرہ عائد نہیں ہوتی۔ رہا یہ سوال کہ آیا امر غیر فطری کے ارتکاب سے رجعت ہوتی ہے یا نہیں؟ سو بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ اس سے رجعت نہیں ہوتی لیکن صحیح یہ ہے کہ اس سے رجعت ہو جاتی ہے۔ یوں کہ اس میں نفسانی خواہش کے ساتھ ہاتھ لگانا تو ہوتا ہی ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔ لیکن اس سے حرمت مصاہرہ باوجود لمس بالشہوت کے نہیں ہوتی' کیوں کہ حرمت مصاہرہ کے بیان میں یہ بتایا گیا ہے کہ حرمت مصاہرہ مباشرت سے یا ایسی خوش فعلیوں سے جو مباشرت کا پیش خیمہ ہوتی ہیں عائد ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ امر غیر فطری کے ارتکاب سے خاوند کا مقصد مباشرت فطری نہیں ہے اور اس کے ساتھ ایسے امور جو حرکت غیر فطری کے لوازمات میں سے ہیں ان کی کوئی حقیقت (حرمت مصاہرہ کے باب میں) نہیں ہے تاہم اس کے برخلاف (خلع کے باب میں) محض نفسانی خواہش کے ساتھ ہاتھ لگانا مذکور ہے جو اس صورت میں متحقق ہے (لہٰذا اس سے رجوع ہو جائے گا) اور محض تخلیہ سے جس میں لذت اندوزی نہ ہو رجعت درست نہیں ہے لیکن در آنحالیکہ مباشرت کے لوازمات مذکورہ کے اقدام سے رجوع ثابت ہوتا ہے مباشرت (غیر فطری) سے بدرجہ اولیٰ رجعت ہو جائے گی۔

طلاق رجعی دینے والے کو روا ہے کہ وہ مباشرت یا اس کے مبادیات (لوازمات) کا اقدام کرے خواہ اس سے رجعت کی نیت ہو یا نہ ہو تاہم بہتر یہی ہے کہ زبان سے کہہ کر رجوع کرے اور چاہئے کہ اپنے رجوع پر دو معتبر آدمیوں کو گواہ بنا لے خواہ عملی طور پر رجوع کیا ہو۔ اگر ایک شخص نے ایسی عورت سے رجوع کیا جو موجود نہیں ہے تو اس امر سے اسے آگاہ

کر دینا مستحب ہے۔ سنت کے مطابق رجوع کرنے کا یہی طریقہ ہے اور مباشرت یا لوازمات مباشرت بجالا کر رجوع کرنا بدعت ہے۔ اگر اس طرح عملی رجوع کیا ہو تو مستحب یہ ہے کہ اس کے بعد زبان سے کہہ کر رجوع کر لے اور اپنے قول سے رجوع کا گواہ بنالے ورنہ یہ رجعت مکروہ تنزیہی ہوگی جیسا کہ بتایا گیا۔ طلاق رجعی پانے والی بیوی سے مباشرت کرنا اس سے لذت ہونا حلال ہے کیوں کہ (طلاق رجعی کے بعد بھی) خاوند کو جو حقوق زوجیت حاصل ہوئے ہیں وہ ہر لحاظ سے باقی ہیں اور ایام عدت گزرے بغیر زائل نہیں ہوتے جیسا کہ بیان کیا گیا۔ یہاں پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر (طلاق رجعی کے بعد) بیوی کی زوجیت ہر طرح سے بحال رہتی ہے تو یہ کیوں کہتے ہیں کہ طلاق رجعی پانے والی عورت کے ساتھ خاوند کو سفر کرنا درست نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سفر کی ممانعت اس حکم صریح کے پیش نظر ہے جس میں طلاق یافتہ عورت کا اپنے گھر سے نکلنا قطعاً ممنوع ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''لاتخرجوھن من بیوتھن'' (یعنی انہیں ان کے گھروں سے نکلنے نہ دو) اور گھر سے نکلنے کی مطلقاً ممانعت میں سفر کے لئے نکلنا بھی شامل ہے۔

صحت رجوع کے لئے ایک اور شرط یہ ہے کہ وہ بیوی جس کے ساتھ رجوع کرنا ہے اسے طلاق رجعی دی گئی ہو یعنی عورت آزاد ہو اسے تین طلاق اور لونڈی ہو تو دو طلاق نہ دی گئی ہو یا ایک ہی طلاق ہو مگر خلع کی صورت مال کے عوض میں نہ ہو یا طلاق کی صفت ایسی بتائی گئی ہو جس سے اس (ایک) طلاق کا طلاق بائنہ ہونا ظاہر ہوتا ہو مثلاً طلاق کو شدید طلاق کہا جائے یا اس کو ایسی شے سے تشبیہ دی جائے جس کا مفہوم اس کا بائن ہونا نکلتا ہو۔ مثلاً پہاڑ جیسی طلاق کہا یا طلاق کے لئے کنایہ کا لفظ استعمال کیا جائے جس سے طلاق بائن پڑ جاتی ہے یا وہ طلاق مباشرت سے پہلے دے دی جائے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ (اس طلاق سے رجوع ہو سکتا ہے جو طلاق بائن نہ ہو) طلاق بائن تین طلاقیں ہوتی ہیں یا ایک طلاق جو مال کے معاوضہ میں دی جائے یا وہ طلاق جسے ایسی صفت سے موصوف کیا جائے یا ایسے شے سے تشبیہ دی جائے جس سے ظاہر ہوتا ہو کہ وہ طلاق (بڑی یا) بائن (یعنی رشتہ زوجیت کو ختم کرنے والی) ہے جیسا کہ طلاق کی اقسام کے بیان میں سابقاً بتایا گیا اور کنائے کے وہ الفاظ جن سے طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے اور جن الفاظ کنایہ سے طلاق رجعی پڑتی ہے ان کی تفصیل کنایات کے بیان میں پوری وضاحت کے ساتھ آ چکی ہے۔ نیز وہ (ایک) طلاق بھی طلاق بائنہ ہے جو غیر مباشرت شدہ بیوی کو دی جائے اور طلاق رجعی وہ ہے جو ان کے علاوہ ہے ایسی ہی طلاق سے رجوع کرنا درست ہے (منہ سے کہنے کے علاوہ) عملی سے بھی رجوع ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دی اور اس وقت وہ صحیح الدماغ ہے پھر اسے جنون لاحق ہو گیا۔ ایسا شخص اگر مباشرت کرے یا جنسی خواہش کے ساتھ بوسہ وغیرہ لے تو اس سے رجوع ہو جائے گا۔ نیند کی حالت میں یا بھول کر یا جبراً بھی ایسا اقدام کیا تو یہ رجعت متصور ہوگا۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ بیوی اس طرح ایڑ لگائے بیٹھی ہو کہ مرد جنسی خواہش کے ساتھ قصداً اس کے اندام نہانی کو دیکھے تو اس سے بھی رجوع ہو جائے گا۔ اگرچہ خود بیوی کو اس کا علم نہ ہو۔ اس طرح اگر عورت خاوند کے عضو مخصوص کو خاوند کی بے خبری میں جنسی خواہش کے ساتھ دیکھے تو یہ بھی رجوع ہوگا اور مذاق یا خوش فعلی کے طور پر ایسا کرنا بھی رجوع ہے اور غلطی ہے (الفاظ رجوع زبان سے نکل جائیں) تب بھی رجوع ہو جائے گا مثلاً ایک شخص اپنی بہن سے یہ کہنا چاہتا ہو کہ مجھے پانی پلا دو اور منہ سے یہ نکل جائے کہ میں نے اپنی بیوی سے رجوع کر لیا (تب بھی رجوع ہو گیا) البتہ رجعت کے درست ہونے کی یہ شرط ہے کہ رجوع

کو مشروط نہ رکھا جائے۔ مثلاً یوں کہنا کہ اگر تو گھر میں آئی تو میں نے رجوع کر لیا۔ اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ رجوع کے لئے کوئی آئندہ کا وقت نہ مقرر کیا جائے۔ مثلاً یوں کہنا کہ میں نے اگلا دن آنے پر تجھ سے رجوع کیا۔ اس طرح کہنے سے بالاتفاق رجوع نہ ہوگا تاہم فقہاء نے اس مسئلہ کو احکام رجوع میں شمار کیا ہے اور اس کا شمار شرائط رجعت میں کیا جانا ممکن ہے۔ اسی طرح رجعت کے بارے میں شرط خیار (یعنی رجوع سے پھر جانے کے اختیار کے ساتھ رجوع کرنا) درست نہیں ہے چنانچہ اگر خاوند نے کہا کہ میں رجوع تو کرتا ہوں لیکن (اس سے) پھر جانے کا اختیار (اتنے عرصہ کے اندر) مجھے حاصل ہوگا تو یہ رجعت درست نہ ہوگی بنا بریں یہ کہا جا سکتا ہے کہ رجوع کی چار شرطیں ہیں۔ ایک یہ کہ طلاق رجعی ہو طلاق بائن کے بعد رجوع نہیں ہو سکتا دوسرے یہ کہ اس میں شرط خیار نہیں ہو سکتی تیسرے یہ کہ رجوع کے لئے کسی آئندہ وقت کی قید نہ ہو چوتھے یہ کہ رجوع کسی امر سے مشروط نہ ہو۔ پھر معلوم ہو کہ طلاق رجعی کی حسب ذیل پانچ شرطیں ہیں:

(1) یہ کہ تین طلاقیں نہ ہوں۔

(2) یہ کہ ایک طلاق بھی (خلع کی طرح) معاوضہ میں نہ ہو۔ خواہ وہ طلاق بلفظ خلع ہو یا بلفظ طلاق۔

(3) یہ کہ ایک طلاق ہو لیکن مباشرت سے پہلے نہ ہو۔

(4) یہ کہ اس طلاق کو ایسی صفت سے موصوف یا ایسے شے کے مشابہ نہ بتایا گیا ہو جس کا مفہوم بائن ہونا (یعنی خارج از زوجیت ہونا) نکلتا ہو۔

(5) یہ کہ وہ طلاق ان الفاظ کنایات سے نہ ہو جس سے بشرط نیت یا بقیام قرینہ طلاق بائن پڑ جاتی ہے پس طلاق رجعی وہ ہے جس میں شرائط مندرجہ بالا پوری ہوتی ہوں۔ ان شرائط کو اگر سابقہ شرائط کے ساتھ ملا دیا جائے تو رجوع کی مجموعی شرائط تو ہو جائیں گی۔

یہاں پر یہ ضروری نہیں ہے کہ رجوع کرنے والے کی شرائط یعنی اس کا عاقل و بالغ ہونا بھی بیان کیا جائے کیوں کہ رجعت نکاح صحیح سے طلاق دینے کی صورت ہی میں ہو سکتی ہے۔ نابالغ بچے یا جنون زدہ کی طلاق ہی صحیح نہیں تو رجعت بھی نہیں ہو سکتی۔ نکاح فاسد ہو تو نہ اس کی طلاق صحیح ہے نہ رجعت درست ہے۔ اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ رجعت کا رکن صرف ایک شے ہے یعنی قول یا عمل رجوع۔ اول الذکر کی دو قسمیں ہیں: قول صریح اور قول کنایہ اسی طرح ثانی الذکر (عمل رجوع) کی بھی دو صورتیں ہیں: مباشرت اور ایسا کوئی عمل جس سے حرمت مصاہرہ عائد ہوتی ہے جسے مباشرت کے مبادیات (لوازمات) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ دونوں باتیں مطلقہ رجعیہ کے ساتھ خاوند کو حلال ہیں اور عورت کے لئے بھی حلال ہیں لیکن ایسا کرنا مکروہ تنزیہی ہے اور بطریق سنت رجوع کرنا وہی ہے جس میں کوئی امر مکروہ نہ ہو اور وہ طریقہ یہ ہے کہ زبان سے کہہ کر رجوع کیا جائے اور اگر بیوی کی عدم موجودگی میں رجوع کیا ہو تو اس کی اطلاع اسے دے دی جائے اور بیوی کی اجازت کے بغیر اس کے پاس نہ جائے تاکہ وہ خاوند سے ملنے کے لئے تیار ہو۔ امور بالا کے پیش نظر فقہاء نے رجوع کی دو قسمیں بتائی ہیں: رجعت سنی اور رجعت بدعی۔ ان کی شرائط بیان ہو چکی ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ رجوع کرنے والے میں دو باتیں ہونی چاہئیں۔ ایک یہ کہ وہ بالغ ہو۔ (نابالغ) بچے کی دی ہوئی طلاق عائد نہیں ہوتی اور اس کی طرف سے اس کے ولی کا طلاق دینا اگر معاوضہ کی بنا پر ہو تو وہ طلاق بائنہ ہوگی جس

سے قطعاً رجوع نہیں ہو سکتا اور اگر بلا معاوضہ ہوئی تو وہ بھی بائنہ ہی ہوگی جیسے غیر مباشرت شدہ عورت کی طلاق ہوتی ہے کیوں کہ بچے کی مباشرت نا قابل اعتبار ہے گویا کہ مباشرت ہوئی ہی نہیں اس کے برخلاف نابالغ (بچے) کا نکاح درست ہے لیکن ولی کی اجازت پر موقوف رہے گا دوسری بات یہ ہے کہ رجوع کرنے والا ذی عقل ہو۔ لہٰذا اگر جنون زدہ رجوع کرے تو درست نہ ہوگا۔ یہی صورت حال مخمور شخص کی ہے کہ اس کا رجوع کرنا درست نہیں ہے۔ اگر چہ اس کو کسی حلال شے کے استعمال سے نشہ ہو گیا ہو۔ رجوع کرنے والے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ آزاد ہو۔ کیوں کہ آقا کی اجازت سے وہ شادی کر سکتا ہے اور جب نکاح شادی کی اجازت سے ہوا ہو تو یہ نکاح کے ساتھ لوازم نکاح کی اجازت متصور ہوگی۔ لہٰذا (نکاح کی اجازت کے بعد) طلاق سے رجوع کرنا بھی آقا کی اجازت پر موقوف نہ ہوگا اور اس کی حیثیت ایسی ہوگی جو کم عقلی یا افلاس کے باعث مجور (نااہل معاملہ) کی ہوتی ہے۔ اسی طرح مرتجع (رجوع کرنے والے) کے لئے مریض نہ ہونا بھی شرط نہیں ہے۔ پس مریض شخص کا اپنی بیوی سے رجوع کرنا درست ہے اور یہ رجعت نئے وارث کا اضافہ نہیں ہے جو امر نا جائز ہے۔ کیوں کہ طلاق رجعی پانے والی عورت تا انقضائے مدت عدت بہر حال وارث متصور ہوگی اگر چہ خاوند نے اس سے رجوع نہ کیا ہو۔ اسی طرح یہ بھی شرط نہیں ہے کہ زوجین حالت احرام حج میں نہ ہو' لہٰذا حالت احرام میں بھی خاوند کو اپنی بیوی سے رجوع کرنے کا حق ہے۔ خواہ بیوی بھی حالت احرام ہو یا نہ ہو غرض ان پانچوں قسم کے اشخاص کا رجوع کرنا درست ہے۔ اگر چہ بطور خود انہیں نکاح کر لینا درست نہیں ہے۔ حسب ذیل اشخاص یعنی: غلام' بے عقل' مریض' محرم اور نابالغ بچہ کا نکاح کر لینا جائز ہے۔ لیکن یہ نکاح ان کے ولیوں کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ لیکن ان کا طلاق دینا درست نہیں ہے اور اگر ان کے ولی ان کی طرف سے طلاق دیں تو وہ طلاق بائن ہوگی رجعی نہ ہوگی۔ ان میں سے جنون زدہ اور مخمور شخص کا نکاح سرے سے درست نہیں ہے لہٰذا رجوع کرنا کسی حال میں درست نہیں ہے۔

اب رہی مرتجعہ (وہ عورت جس کے ساتھ رجوع کیا گیا ہو)۔ یعنی بیوی سو اس کے لئے تین شرطیں ہیں' ایک یہ کہ اسے طلاق غیر بائنہ ہوئی ہو۔ طلاق بائنہ وہ ہوتی ہے جو تین ہو یا ایک طلاق معاوضہ کے بدلے میں ہوئی ہو یا طلاق سے طلاق بائن کی نیت ہو یا حاکم نے 'عیب' نافرمانی یا ضرر رسانی کی بناء پر یا خاوند کی مفقود الخبر ی یا مسلمان ہو جانے یا بیوی کی (ملک یمین سے) مکمل آزادی کی بناء پر طلاق کا فیصلہ کیا ہو تو یہ سب طلاق بائنہ ہوگی۔ لیکن اگر حاکم نے ''ایلاء'' کی بناء پر (طلاق) کا فیصلہ کیا تو وہ طلاق رجعی ہوگی اسی طرح اگر نان نفقہ سے معذوری کے باعث طلاق کا فیصلہ کیا گیا ہو تو وہ طلاق رجعی ہوگی اور ایام عدت کے اندر خاوند کو رجوع کرنے کا اختیار ہوگا۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ خاوند صاحب مقدور ہو لیکن بیوی سے کہیں دور جگہ پر ہو جہاں بیوی نہ پہنچ سکے اور بیوی جس جگہ پر ہے وہاں خاوند کا کوئی مال نہ ہو۔ ایسی صورت میں اگر قاضی (حاکم شرع) خاوند کی طرف سے اسے طلاق دے دے بیوی ہنوز عدت میں ہو اور خاوند واپس آ جائے تو اسے رجوع کرنے کا حق ہوگا۔ اگر بیوی کو طلاق بائن نہ ہو تو خاوند بیوی کی رضامندی کے بغیر رجوع کر سکتا ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ رجوع نکاح صحیح کی عدت میں ہو۔ اگر نکاح فاسد کی عدت میں ہو مثلاً ایک شخص نے (چار بیویوں کی موجودگی میں) پانچویں سے شادی کر لی اور اس کے ساتھ مباشرت ہوئی تو یہ نکاح فاسد ہے اور مباشرت ہوئی تو فسخ ہو جائے گا۔ لیکن اس عورت کو عدت گزارنا ہوگی اس عدت کے دوران رجوع درست نہیں ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ اس عورت سے مباشرت حلال رہی ہو اگر ایک شخص نے کسی عورت سے شادی کر لی اور مباشرت ہوئی اور پھر وہ ایام سے ہوئی اور اسی حالت میں اس سے مباشرت کی یا بیوی حالت احرام میں تھی اور صرف اسی حالت میں اس سے مباشرت کی اس سے پہلے یا اس کے بعد مباشرت نہیں ہوئی اور پھر اسے طلاق رجعی دی تو اس سے رجوع کرنا حلال نہیں ہے کیوں کہ جو مباشرت شرعاً حرام ہو اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے اور جو امر شرعاً بے حقیقت ہو وہ حسی طور پر بھی نہ ہونے کے برابر ہے۔ پس یہ طلاق ایسی ہے جیسے مباشرت سے پہلے ہی طلاق دی جائے۔ لہٰذا وہ عورت (اس طلاق سے) بائنہ ہو جائے گی اور بائنہ سے رجوع نہیں ہو سکتا اور جب تک نکاح دو گواہوں کی موجودگی میں نہ کیا جائے اور خلوت صحیحہ ثابت نہ ہو خواہ دو عورتیں ہی اس کا ثبوت بہم پہنچائیں اور میاں بیوی مباشرت ہو جانے کی تصدیق نہ کر دیں رجعت درست نہ ہوگی اگر ان کی باہمی رجعت معلوم نہ ہو تو خاوند کا رجوع کرنا ممکن نہ ہوگا اگر چہ زوجین طلاق سے پہلے مباشرت ہونے کا اعتراف کر لیں یا اگر بعد میں مباشرت کا اعتراف کریں تو بدرجہ اولیٰ رجعت نہ ہوگی۔ غرض ان کے باہمی اعتراف مباشرت سے بہر حال کوئی فائدہ نہ ہوگا جب کہ خلوت کا علم نہ ہو۔ مباشرت کی بابت دونوں کی باہمی تصدیق سے رجعت پر عملدر آمد نہ ہوگا۔ تاہم رجعت کے علاوہ اور امور میں ان کے اعتراف پر عمل درآمد ہوگا' چنانچہ اگر خاوند اقرار کرے کہ اس نے اپنی بیوی سے مباشرت کر لی ہے تو عدت کے خاتمے تک اس کے نان نفقہ اور رہائش کا بندوبست خاوند کے ذمہ ہوگا۔ اگر بیوی یہ اقرار کرے کہ خاوند نے اس سے مباشرت کی تو (طلاق کے بعد) عدت لازم ہوگی اور یہ بھی کہ ایام عدت ختم ہو جانے تک وہ کسی اور سے شادی نہ کرے (لازم ہوگا) تاہم اگر خاوند مباشرت کا اقرار کرے اور بیوی اس کی تصدیق نہ کرے یا صورت اس کے برعکس ہو تو بیوی کے ذمہ کچھ عائد نہ ہوگا اور جن امور سے رجوع مستحق ہوتا ہے وہ دو باتیں ہیں۔

ایک بات قول (زبان سے کہنا) اس کی دو قسمیں ہیں صراحۃً رجوع کرنا جس میں اور کسی بات کا احتمال نہ ہو مثلاً یہ کہنا کہ میں نے اپنی بیوی کو اپنی زوجیت میں واپس لے لیا یا یہ کہ اس سے رجوع کر لیا۔ یا ردو تھا لنکا حی (یعنی پھر اپنے نکاح میں واپس لے لیا)۔ لیکن اگر لنکا حی (اپنے نکاح میں) نہیں کہا تو یہ عبارت (خلع کے لئے) صریح متصور نہ ہوگی' کیوں کہ 'رد' جس کے معنی واپس کرنے کے ہیں اس میں احتمال ہے کہ بیوی کو رد کر دینے کا مفہوم نکلنے جیسا کہ ایک شخص جو بات کو قبول نہ کرے تو کہتے ہیں کہ ردالامر (یعنی فلاں بات اس نے رد کر دی)۔

دوسری بات کنایہ ہے جس (مفہوم) میں رجوع کرنے اور رجوع نہ کرنے دونوں کا احتمال ہوتا ہے مثلاً خاوند کہے امسکت زوجتی یا مسکتھا (یعنی میں نے اپنی بیوی کو روک لیا یا اسے رکھ لیا) اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بیوی کو روکنا یا رکھنا سزا دینے کے لئے ہو اور یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ میں نے اسے بطور بیوی کے اپنے تحفظ میں لے لیا۔ اسی طرح یہ کہنا بھی ہے کہ میں نے اس کی حلت بحال کر دی اور حرمت دور کر دی جس طرح کہنے میں یہ احتمال ہے کہ اسے حلت اپنے لئے حاصل ہوئے یا غیر کے لئے اور حرمت اپنے سے دور کر دی یا غیر سے بایں جہت یہ کنایہ ہے۔ اگر رجوع الفاظ صریح سے ہو کہ کسی امر کا احتمال نہ ہو تو بغیر نیت کے بھی قانوناً رجوع درست ہوگا۔ شرعاً (بغیر نیت کے درست) نہ ہوگا لیکن خاوند پر بیوی کے حلال ہونے کے لئے نیت (رجوع) بہر حال ضروری ہے۔ لیکن یہ معاملہ اس کے اور خدا کے درمیان ہے لیکن الفاظ

شکوک کے ساتھ بغیر نیت کے رجوع کرنا قطعاً درست نہیں ہے۔ رہا یہ کہ اگر ایک شخص نے مذاق کے طور پر رجوع کے صریح الفاظ کہہ دیئے اور رجوع کی نیت نہیں تھی تو اس سے رجوع ہو جائے گا یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بخیال قوی اس سے رجعت عائد ہو جائے گی اور بیوی کا نان نفقہ خاوند کے ذمہ عائد ہوگا اور اگر (اس دوران) خاوند کی وفات ہو جائے تو بیوی اس قول کی بنا پر جو اس نے مذاق کے طور پر کہا وارث ہوگی۔ لیکن یہ معاملہ اس شخص اور اللہ کے درمیان ہے۔

(واضح ہو کہ مذاق میں) رجوع کے الفاظ کہہ دینے کے بعد بیوی زوجیت سے باہر ہو جائے گی لہٰذا جب تک سنجیدہ طور پر عدت کے دوران رجوع نہ کیا جائے یا عدت گزرنے پر تجدید نکاح نہ کرے مباشرت حلال نہ ہوگی۔ یہ صورت ایسی ہی ہے جیسے کوئی شخص رجوع کے صریح الفاظ کہے لیکن اس کی نیت یا مذاق کا ارادہ نہ ہو۔ رہا یہ کہ آیا کلام نفسی سے (یعنی دل میں الفاظ رجوع کہہ لینے سے) جس کا تعلق کہنے والے اور خدا کے درمیان ہوتا ہے رجوع ہو جاتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں دو قول ہیں اور دونوں کو صحیح مانا گیا ہے لیکن یہ قول قوی ہے کہ کلام نفسی سے قسم، طلاق یا رجعت نہیں ہوتی نہ ظاہری طور پر نہ باطنی طور پر تاہم اس میں اختلاف نہیں ہے کہ اس سے کوئی حکم لاگو نہیں ہوتا قاضی (حاکم شرع) ظاہر الفاظ پر ہی فیصلہ کرتا ہے۔

رجعت کی دوسری صورت 'فعلی رجعت' ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ خاوند رجوع کی نیت سے اپنی بیوی سے مباشرت کرے۔ اگر خاوند نے ایسا کیا تو درست ہے اور بیوی کی زوجیت بحال ہو جائے گی۔ اگر بہ نیت رجوع مباشرت نہیں تو یہ مباشرت حرام ہے۔ تاہم اس سے نہ حد (سزائے شرعی) واجب ہوگی اور نہ مہر لازم ہوگا اور اگر اس مباشرت کے نتیجے میں بچہ پیدا ہو جائے تو اس کا نسب اس شخص سے قائم ہو جائے گا اور اس شخص پر واجب ہوگا کہ بلا نیت مراجعت مباشرت کرنے کے بعد ایک ایام ماہواری کی مدت تک بیوی سے بے تعلق رہے۔ بایں طور کہ اس کو رجوع کی نیت سے مباشرت کرنا حلال نہ ہوگا تاوقتیکہ وہ پہلی بار مباشرت کے بعد ایک ماہواری سے پاک نہ ہو جائے ہاں قولی مراجعت ہو سکتی ہے بشرطیکہ عدت کے دن باقی ہوں۔ اگر مباشرت کے بعد (طلاق ہو اور) عدت کے دن گزر جائیں اور خاوند نے قولی طور پر (یعنی زبان سے کہہ کر) رجوع نہ کیا ہو تو بیوی بائنہ (یعنی زوجیت سے خارج) ہو جائے گی اور اب اس شخص کے لئے یا کسی اور کے لئے حلال نہ ہوگا کہ ایام استبراء (یعنی حمل نہ ہونے کا اطمینان کرنے کے لئے بیوی سے بے تعلقی کے دن) گزارنے سے پہلے اس عورت سے نکاح کرے۔ اگر ایام استبراء ختم ہونے سے پہلے عقد کر لیا تو یہ عقد فاسد ہوگا اور فسخ کر دیا جائے گا۔ اگر ایام استبراء میں مباشرت کر لی تو ہمیشہ کے لئے وہ اس پر حرام نہ ہوگی۔

واضح ہو کہ اگر ایک شخص نے رجوع کی نیت کئے بغیر مباشرت کر لی پھر عدت کی مدت گزر گئی اور اس کے بعد اس نے طلاق دے دی تو آیا اسے طلاق قرار دیا جائے گا۔ اور پہلی طلاق کے ساتھ اسے شامل کیا جائے گا یا نہیں؟ اس بارے میں دو اقوال ہیں ایک قول یہ ہے کہ یہ طلاق پہلی طلاق کے ساتھ شامل نہ ہوگی' اس واسطے کہ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ رجعت کی نیت کے بغیر مطلقہ رجعیہ سے رجوع کرنا حلال نہیں ہے اور اگر اس طرح (بغیر نیت کے) رجوع کیا تو اسے رجوع قرار نہیں دیا جائے گا لہٰذا ایام عدت گزرنے پر وہ عورت اس کی بیوی نہ رہے گی اور اس کے بعد وہ طلاق برمحل نہ ہوگی۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ دوسری طلاق پہلی طلاق کے ساتھ شامل ہوگی کیوں کہ بعض اصحاب نیت مراجعت کے بغیر

مباشرت کرنے کو رجوع قرار دیتے ہیں اس خیال کے پیش نظر احتیاطاً اس عورت کو زوجیت میں شمار کیا جائے گا۔ لہٰذا انقضائے عدت کے بعد بیوی کو طلاق دی تو اسے طلاق (ثانی) تصور کیا جائے گا یہی قول مشہور ہے اور مالکیہ کے نزدیک اس میں کوئی امر مانع نہیں ہے کہ قول مشہور کی بنیاد قول ضعیف پر رکھی جائے (یعنی قول ضعیف ہی کو قول مشہور قرار دے لیا جائے)۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر رجعت کی نیت سے الفاظ رجوع استعمال کئے جائیں تو رجوع ہو جائے گا۔ خواہ وہ قول صریح ہو یا مشتبہ۔ اگر قول صریح ہے جس میں کوئی اور احتمال نہیں ہو سکتا تو قوی تر خیال یہ ہے کہ اس سے رجوع ہو جائے گا۔ اگر چہ نیت رجوع نہ ہو اور خواہ سنجیدگی سے کیا ہو یا مذاق کے طور پر لیکن یہ معاملہ اس شخص اور خدا کے درمیان ہے۔ پس عورت حلال نہ ہوگی تا آنکہ رجوع کی نیت سے رجوع کا لفظ نہ استعمال کیا ہو اور سنجیدہ ہو مذاق سے نہ کہا ہو۔ اگر غیر واضح بات کہی ہے تو اس سے رجوع نہ ہوگا نہ قانوناً نہ مذہباً تاوقتیکہ رجوع کی نیت نہ ہو۔

واضح ہو کہ جس طرح کہنے سے رجوع ہوتا ہے اسی طرح عمل سے بھی بشرط نیت رجوع ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اگر رجوع کی نیت سے مباشرت کی تو یہ رجوع صحیح ہوگا ورنہ نہ ہوگا اور جیسا کہ ذکر کیا گیا یہ (بلا نیت) مباشرت حرام ہوگی اور کلام نفسی (یعنی دل میں رجوع کر لینے) کے بارے میں دو مختلف رائیں ہیں لیکن اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر رجوع کی نیت ہو لیکن کچھ کہا نہ جائے اور نہ (بہ نیت رجوع) مباشرت کی جائے تو اس سے کچھ نہ ہوگا۔

اس سے معلوم ہوا کہ عبارت خلع الفاظ صریح میں ہو یا کنایہ کے الفاظ میں تو (رجوع لاگو ہونے کے لئے) نیت کی شرط ہے۔ نیز فعلی رجوع یعنی مباشرت میں نیت شرط ہے۔ اسی طرح بقول امام احمد یہ بھی شرط ہے کہ قول کے ساتھ رجوع قطعی (غیر مشروط) ہو اور اسے کسی شرط سے وابستہ نہ کیا جائے۔ چنانچہ اگر کہا کہ اگلا دن آنے پر تجھ سے رجوع ہو گیا۔ تو یہ قطعاً رجعت نہ ہوگی نہ اس روز اور نہ اگلے روز۔ اس کا سبب یہ ہے کہ رجعت از دواج کی ایک قسم ہے۔ رجوع کرنا گویا شادی کرنا ہے اور جس طرح نکاح کے بارے میں کوئی شرط تاخیر جائز نہیں ہے' مثلاً ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ آپ اپنی بیٹی کی شادی مجھ سے ابھی کر دیجئے اس شرط پر کہ اگلے روز مجھے اس کے پاس جانا حلال ہوگا (یعنی اس نکاح کے بعد وہ کل تک حرام رہے گی) اسی طرح رجوع میں بھی تاخیر کی شرط روا نہیں ہے۔ بعض اصحاب کی رائے یہ ہے کہ مذکورہ بالا شرط رجوع کے بارے میں درست نہیں ہے۔ چنانچہ اگر خاوند بیوی سے کہے کہ اگلا روز آنے پر تجھ سے رجوع ہے تو یہ رجوع درست ہے اور اس طرح کہنے سے اگلا دن آنے پر رجعت ہو جائے گی فی الحال نہ ہوگی اور یہ رجعت اگلے روز از سر نو رجوع کے بغیر ہوگی اور فی الحال بیوی کی حیثیت ایسی ہی ہوگی جیسے کہ رجوع نہیں ہوا۔ یعنی خاوند کو حلال نہ ہوگا کہ رجوع کی نیت کئے بغیر مباشرت کرے۔ بنابریں اگر بیوی کی عدت اگلا دن آنے سے پہلے ہی ختم ہو جائے تو رجعت درست نہ ہوگی اور عورت پر طلاق بائن پڑ جائے گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ رجوع کرنے والا خاوند ہو سکتا ہے یا اس کا وکیل جیسے خاوند نے اپنی طرف سے رجوع کرنے کے لئے وکیل بنایا ہو یا پھر اس خاوند کا ولی ہو سکتا ہے جس نے ہوش برجا ہونے کی حالت میں بیوی کو طلاق دی پھر اس پر جنون طاری ہو گیا ہو۔

رجوع کرنے والے شخص کے لئے خواہ خاوند ہو یا اس کا وکیل یا ولی تین شرطیں ہیں:

ایک یہ کہ وہ صاحب عقل ہو پس جنون زدہ شخص اور بے شعور لڑکے کا رجوع کرنا درست نہیں ہے' اسی طرح ان کا طلاق دینا بھی درست نہیں ہے۔ اگر جنون زدہ شخص نے بقائمی عقل و ہوش طلاق دی اور پھر اس کو جنون لاحق ہو گیا تو اس کے ولی کو حق ہے کہ خاوند کی طرف سے رجوع کرلے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ ایک شخص نے بقائمی عقل و ہوش طلاق مشروط دی اور پھر جنون لاحق ہونے کے بعد وہ شرط پوری ہوئی مثلاً خاوند نے کہا کہ اگر تو اپنے باپ کے گھر میں گئی تو تجھے طلاق ہے' پھر اسے جنون لاحق ہو گیا اور بیوی گھر میں داخل ہوئی تو طلاق پڑ جائے گی کیوں کہ وہ طلاق اس نے عقل برجا ہونے کے وقت دی تھی لیکن حالت جنون میں اس سے رجوع کرنا درست نہیں ہے۔ البتہ اس کے ولی کو حق ہے کہ اس کی طرف سے رجوع کرلے لیکن ولی کے رجوع کا صحیح ہونا ان ہی شرائط پر موصوف ہے جن شرائط کی بناء پر ایک ولی کا اپنی زیرولایت عورت کی شادی کسی جنون زدہ سے کر دینا صحیح ہے۔ اس کا بیان کتاب کے ابتدائی عنوانات میں ہو چکا ہے۔ اگر وہ ولی مجبر (جسے جبراً شادی کر دینے کا حق ہے) نہ ہو تو اس کا اپنی زیرولایت عورت کی جنون زدہ شخص سے شادی کر دینا درست نہیں ہے۔ اس کا ذکر بھی اس کتاب کے ابتدائی حصہ میں ہو چکا ہے۔ اگر اس کا ولی مجبر نہ ہو تو بغیر سخت ضرورت کے وہ جنون زدہ سے اس کی شادی نہیں کر سکتا۔ رجوع کے بارے میں اس شخص کا جو نیند کی حالت میں ہو یا ہوش باختہ ہو' وہی حکم ہے جو جنون زدہ کا ہے کہ ایسے اشخاص کا رجوع کرنا افاقہ پانے کے بعد ہی درست ہوگا۔

صحت رجوع کی دوسری شرط یہ ہے کہ رجوع کرنے والا شخص بالغ ہو لہٰذا لڑکے کا رجوع کرنا گو باشعور ہو درست نہیں ہے۔ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ صاحب شعور لڑکے کی طلاق ہی قطعاً واجب التسلیم نہیں ہوتی تو رجوع کا تصور کیسے ہو سکتا ہے۔ رجعت تو جب ہوتی ہے کہ بیوی کو طلاق رجعی دی گئی ہو اور وہ نکاح صحیح تھا یا فاسد۔ لیکن اگر بیوی کو طلاق ہی نہ ہوئی ہو تو رجعت کے صحیح یا فاسد ہونے کے کیا معنے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بقول حنابلہ باشعور بچے کی طلاق عائد ہوتی ہے اور حکم حنبلی اس بچے کی طلاق کو نافذ قرار دے تو۔ شافعیہ کے نزدیک اس کا رجوع کرنا درست نہیں ہے۔ نیز رجوع کا تصور یوں بھی ہو سکتا ہے کہ ایک بالغ شخص اپنی بیوی کو طلاق رجعی دے اور ایک باشعور لڑکے کو اس طلاق سے رجوع کرنے کے لئے وکیل بنائے تو آیا اس لڑکے کا رجوع کرنا درست ہوگا یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہوگا کہ درست نہ ہوگا۔ ظاہر ہے کہ یہ صورتیں فرضی ہیں جو فی زمانہ پیش نہیں آتیں۔ تاہم اس مسئلہ کو اس لئے بیان کیا گیا ہے کہ پورے طور پر اس بارے میں علمی تحقیق ہو جائے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر باشعور بچہ طلاق دے اور حنبلی اس طلاق کو صحیح قرار دیں تو آیا اس کے ولی کو رجوع کرنے کا حق ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے ولی کو یہ حق حاصل ہے لیکن اس کی دو شرطیں ہیں۔ پہلی شرط یہ ہے کہ ولی وہ ہو جس کو اس عورت کی شادی کر دینے کا حق ہے یعنی ولی باپ ہو یا دادا ہو اور وہ شرطیں پوری کرتا ہو جن کا ذکر اس کتاب کے ابتدائی حصہ میں آ چکا ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ حنبلی نے اس طلاق کو (جس سے رجوع کرنا ہے) طلاق بائنہ قرار نہ دیا ہو اگر اس طلاق پر بائن ہونے کا حکم عائد ہو تو ولی کو اس سے رجوع کرنے کا حق نہیں ہے۔ ہاں تجدید عقد ہو سکتا ہے۔

واضح ہو کہ بعض علمائے شافعیہ نے اس مسئلہ کے سلسلہ میں ایک اور مسئلے کا ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک صاحب

شعور لڑکا جو دس سال کا نہ ہو لیکن اس کے عضو میں استادگی ہوتی ہو اور جنسی تعلقات کو سمجھتا ہو اور تین طلاق یافتہ عورت سے شادی کرے اور عمل مباشرت کر لے پھر طلاق دے دے تو یہ طلاق ولی کی وساطت کے بغیر درست ہوگی اور وہ عورت اپنے سابقہ خاوند پر حلال ہو جائے گی۔ اس صورت میں عدت گزارنے کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ اس کے لئے دس سال کی عمر میں مباشرت ہونی چاہئے اور وہ لڑکا دس سال کا نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جب تک لڑکا کم از کم دس سال کا اور عورت نو سال کی نہ ہو طلاق کی عدت واجب نہیں ہوتی۔ وجہ یہ ہے کہ دس سال کے لڑکے میں مادہ تولید کا پیدا ہو جانا درست ہے اور نو سال کی لڑکی سے مباشرت کو تسلیم کیا جائے گا کیوں کہ شریعت نے عدت کا حکم احتمال حمل کی بناء پر دیا ہے۔ اگر لڑکا دس سے کم ہو اور لڑکی کی عمر نو سے کم ہو تو ان سے حمل اور اولاد کا خیال نہیں ہو سکتا۔ پس اگر دس سال سے کم عمر کا لڑکا عمل مباشرت کر لے تو (طلاق کے بعد) اس کی عدت بھی نہ ہوگی۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر دونوں میاں بیوی حلالہ کے ارادہ سے عقد کر لیں تو بہر حال وہ عقد باطل ہوگا خواہ مباشرت نابالغ سے کی ہو یا بالغ سے۔ اب سوال یہ ہے کہ شافعیہ جو کہتے ہیں کہ حلالہ کی نیت سے عقد کرنا جائز ہے اور اس سے عقد فاسد نہ ہوگا بشرطیکہ عقد کے ساتھ حلالہ کی شرط کہہ کر نہ لگائی گئی ہو، تو آیا اس بارے میں لوگ حنابلہ کی تقلید کر سکتے ہیں؟ مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاق دی اور اس کی عدت ختم ہوگئی اور پھر اس نے دس سال سے کم عمر لڑکے کے ساتھ شادی کر لی اور اس لڑکے نے اس کے ساتھ عمل مباشرت کیا جس سے قدرتی طور پر انزال نہیں ہوا اور اس کے بعد اس نے بیوی کو طلاق دے دی تو حنبلی مسلک کی رو سے اس کی طلاق درست ہوگی اور عدت واجب نہ ہوگی بناء بریں بیوی نے اپنے خاوند (اول) سے گواہوں اور ولی کی موجودگی میں نکاح کر لیا تو کیا یہ درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی صحت کے بارے میں اختلاف ہے اور صحیح جواب وہی ہے جو حلالہ کرنے والے کے متعلق اس کتاب کے ابتدائی حصے میں بتایا گیا ہے کہ یہ (نیت کا) معاملہ مذہبی حیثیت سے اس شخص اور اللہ کے درمیان کا ہے قانوناً ایسا کرنا درست نہیں ہے۔ اگر قاضی (حاکم شرع) کو اس کا علم ہو جائے تو وہ ان میں علیحدگی کرا دے گا۔

علامہ مؤلف کی رائے اس بارے میں یہ ہے کہ امام احمدؒ کی پیروی کرتے ہوئے لوگوں کے لئے ممکن ہے کہ وہ ایسا کر سکیں بشرطیکہ امام شافعیؒ کے مسلک سے قطع نظر حتی الامکان حلالہ کے ارادہ سے پرہیز کیا جائے۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ جب تین طلاق پانے والی عورت سے اس کا خاوند محروم ہو جائے اور عورت اپنا الگ راستہ اختیار کر لے تو وہ یہ کر سکتی ہے کہ وہ ایک ذی شعور لڑکے کی طرف مائل ہو جو شادی اور طلاق کی باتوں سے واقف ہو اور اگر اس کا کوئی ولی وہ تو اس سے اپنی شادی کی اجازت لے کر ایجاب وقبول کے ساتھ گواہوں اور ولی کی موجودگی میں شادی کر لے اور پھر اپنے خاوند کو ایسا موقع دے کہ وہ اس کے ساتھ مباشرت کر لے جس میں کم سے کم غیاب حشفہ ہو گیا ہو۔ اس کے بعد وہ لڑکا طلاق دے دے۔ لیکن یہ باتیں اس کے سابقہ خاوند کو نہ بتائی گئی ہوں نیز بیوی نے اس لڑکے یا اس کے ولی سے طلاق کی بابت یہ معاملہ طے نہ کیا ہو۔ غرض حلالہ کی طرف کوئی اشارہ نہ ہو تو صرف ایسی ہی صورت میں انقضائے عدت کے بغیر ہی وہ عورت سابقہ خاوند پر حلال ہو سکتی ہے۔ اگر کہا جائے کہ یہ صورت تو عورت کے ارادہ حلالہ سے خالی نہیں ہے حالانکہ حنابلہ کے نزدیک حلالہ کے ارادہ سے عقد ہو تو وہ فاسد ہو جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ درست ہے لیکن اس صورت حال

سے فائدہ اٹھانے کے لئے اس عورت نے امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی پیروی کی ہے کیوں کہ حنفیہ کے نزدیک حلالہ کرنے والے کا اس ارادہ سے عقد کرنا مضر نہیں ہے بلکہ اگر اس میں مصلحت ہو تو امر پسندیدہ ہے۔ مثلاً اولاد کی بربادی سے بچنے کے لئے یا ایک دوسرے سے محبت کرنے والے زوجین کو باہم ملانے کے لئے ایسا کیا ہو یا ایسی ہی کوئی اور مصلحت ہو۔ لیکن یہ جو لوگ کرتے ہیں کہ خاوند حلالہ کرنے والے کو اس مقصد کے لئے رقم دیتا ہے اور اس کی مطلقہ بیوی کے ساتھ لگا رہتا ہے۔ ایسی حرکات شنیعہ کے ساتھ حنابلہ کی پیروی درست نہیں ہے۔ اس کی تفصیل حلالہ کرنے والے کے بیان میں آ چکی ہے' وہاں پر ملاحظہ ہو۔

(رجوع کے لئے) تیسری شرط یہ ہے کہ رجوع کرنے والے کو اس پر مجبور نہ کیا گیا ہو بلکہ اس نے برضائے خود رجوع کیا ہو۔

حاصل کلام یہ ہے کہ جو شخص فی الجملہ شادی کرنے کا اہل ہے۔ اگر چہ وہ شادی (ولی وغیرہ کی) اجازت پر موقوف ہو اس کا طلاق دینا اور رجوع کرنا درست ہے۔ اور ہر ایسا شخص جو عاقل و بالغ ہو شادی کا اہل ہے۔ اگر عارضی طور پر کسی شخص کو امر مانع ازدواج مثلاً نشہ وغیرہ لاحق ہو جائے تو یہ امر مانع رجعت نہیں ہے۔ پس مخمور شخص اگر رجعت کر لے تو درست ہے کیوں کہ نشہ کے باعث عقل پر جو پردہ پڑ جاتا ہے اس سے وہ شخص جنون زدہ (یا پاگل) نہیں ہو جاتا اور اس امر عارضی کے باعث ختم نہیں ہو جاتی کیوں کہ وہ شخص فی الجملہ یعنی نشہ دور ہو جانے کے بعد شادی کا معاملہ انجام دینے کی اہلیت رکھتا ہے۔ اسی طرح وہ شخص جو حج کے لئے حالت احرام میں ہو کہ ایسے شخص کو اگر چہ عقد ازدواج کرنا درست نہیں ہے اور حالت احرام میں عقد حرام ہے۔ لیکن احرام کی حالت وقتی اور عارضی ہے جس سے اس شخص کی صلاحیت ازدواج مفقود نہیں ہو جاتی لہٰذا حالت احرام میں اس کا رجوع کرنا درست ہے۔ کیوں کہ اگر (عارضی طور پر) حالت احرام میں نہ ہو تو وہ شادی کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یہی صورت سفیہ (بے عقل یا احمق شخص) کی ہے کہ اگر چہ اسے بہ سبب بے عقلی کے شادی کا معاملہ انجام دینے کا نا اہل قرار دیا گیا ہے کیوں کہ شادی کا انحصار مالی معاملہ پر ہے۔ لیکن یہ نااہلیت عارضی ہے۔ چنانچہ اگر وہ شادی شدہ ہے اور اس نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دی ہے تو ولی کی اجازت کے بغیر وہ رجوع کر سکتا ہے۔ اور غلام (مملوک) بھی بے عقل شخص کی مانند ہے کہ اگر چہ اپنے آقا کی اجازت کے بغیر بطور خود شادی کر لینے کا اہل نہیں ہے لیکن اگر ولی بے عقل شخص کو اور (آقا) غلام کو شادی کی اجازت دے دے تو وہ شادی کر لینے کا اہل ہو جاتا ہے اور اسے شادی کر لینا صحیح ہے۔ رہا مکرہ (یعنی مجبور شخص) اگر چہ فی الجملہ یعنی مجبوری دور ہو جانے پر عقد ازدواج کا اہل ہو جاتا ہے لیکن شریعت کے نقطہ نظر سے جو عمل جبراً کرایا جائے وہ عمل قابل اعتبار نہیں ہوتا۔ لہٰذا رجوع بھی اگر جبراً ہو تو فقہاء اس رجوع کو بے فائدہ قرار دیتے ہیں۔ پس اگر کسی شخص کو رجوع کرنے پر مجبور کیا گیا اور وہ شخص بیوی کے پاس نہ جا سکا یہاں تک کہ عدت کے دن پورے ہو گئے اور وہ شخص وفات پا گیا تو وہ عورت (بحیثیت بیوی کے) اس کی وارث نہ ہو گی۔

رہا یہ کہ آیا مرتد ہو جانا بھی نشہ کی مانند عارضی شے قرار دیا جا سکتا ہے اس کا جواب نفی میں ہے' کیوں کہ مرتد ہو جانے سے نکاح کا تمام اثر ختم ہو جاتا ہے۔ لہٰذا سرے سے رجوع کا موقع ہی جاتا رہتا ہے۔

یہاں تک رجوع کرنے والے کی متعلقہ شرائط کی تفصیل۔ رہا محل رجوع (جس کے ساتھ رجوع کرنا ہے) یعنی

بیوی سو اس کی بھی چند شرائط ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ وہ بیوی عقد صحیح کے ساتھ اس کی زوجیت میں آئی ہو۔ اس شرط سے اجنبی عورت خارج ہوگئی۔ لہٰذا اجنبی عورت سے رجوع کیا جائے تو قدرتی طور پر وہ حلال نہ ہوگی۔ اب یہ (اجنبی عورت) خواہ ایسی عورت جس سے قطعاً عقد ہوا ہی نہیں یا عقد ہوا ہے اور اسے طلاق بائن مثلاً تین طلاق ہوگئی یا مباشرت سے پہلے طلاق ہوگئی ہو اور یہ مباشرت خواہ حقیقی ہو یا غیر فطری مباشرت ہو جیسا کہ اپنی جگہ پر بیان کیا گیا' نیز مادۂ تولید کو نلکی وغیرہ سے اندام نہانی یا سرین میں داخل کرنا بھی مباشرت ہے یا ایسی طلاق ہو جو معاوضہ میں (بشکل خلع) دی گئی ہو یا طلاق رجعی کے بعد عدت گزر گئی ہو۔ ان تمام حالات میں عورت اجنبیہ متصور ہوگی جو رجوع کرنے سے حلال نہ ہوگی۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ عورت (جس سے رجوع کیا گیا) متعین ہو۔ پس اگر کسی شخص کی دو بیویاں ہوں اور خاوند کہے کہ میں نے دونوں میں سے ایک کو طلاق دی اور پھر کہا کہ میں اپنی طلاق یافتہ کو اپنی زوجیت میں واپس لیتا ہوں (یعنی رجوع کرتا ہوں) تو یہ رجوع درست نہ ہوگا۔ اور (صحت رجوع کے لئے) یوں کہنا کہ میں نے اپنی فلاں بیوی کو طلاق دی پھر رجعت کے لئے کہا میں نے فلاں بیوی سے رجوع کر لیا یا بیوی کو خطاب کر کے یا اس کی طرف اشارہ کر کے الفاظ (رجوع) ادا کرے جیسا کہ الفاظ رجعت کے بیان میں آ رہا ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ وہ عورت (رجوع کے بعد) اس پر حلال ہونے کے قابل ہو۔ پس اگر وہ عورت اس کے لئے حلال نہیں ہو سکتی جیسے مرتدہ عورت جب کہ وہ حالت ارتداد میں ہے کہ اس حالت میں وہ کسی کے لئے حلال نہیں ہو سکتی۔ وہ حلال ہونے کے قابل نہیں ہے۔ پس اگر مرتدہ عورت کے خاوند نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دی تو اب رجوع نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ توبہ نہ کرے۔ اسی طرح اگر خاوند مرتد ہو جائے یا دونوں میاں بیوی ایک ساتھ مرتد ہو جائیں تو اس حالت میں رجوع درست نہیں ہے کیوں کہ مرتد ہو جانے سے حلال ہونے کی صلاحیت ختم ہو جاتی ہے۔ پس مرتد ہونے کی حالت میں اس کے ساتھ ازدواجی تعلق کا قائم کرنا حلال نہیں ہے۔

(رجوع کی) چوتھی شرط یہ ہے کہ اس عورت کو طلاق ہوئی فسخ عقد نہ ہوا ہو کیوں کہ اگر نکاح فسخ ہوا ہے تو رجوع کرنے سے وہ عورت حلال نہ ہوگا بلکہ وہ طلاق بائنہ پانے والی عورت کی طرح عقد کے بعد ہی حلال ہو سکتی ہے۔

بعض اصحاب نے مرجوعہ عورت کے لئے (صحت رجوع کی) سات شرطیں بیان کی ہیں: ایک یہ کہ وہ عورت بیوی ہو' اس سے مراد ایسی عورت کو خارج کر دینا ہے جس سے عقد قطعاً نہ ہوا ہو دوسرے یہ کہ اس عورت سے مباشرت ہو چکی ہے۔ خواہ حقیقی طور پر یا غیر فطری طور پر۔ اس شرط سے ایسی عورت خارج ہوگئی جس کو مباشرت سے پہلے طلاق ملی ہو۔ تیسرے یہ کہ وہ عورت متشخص ہو اس شرط سے مبہم (غیر متعین) عورت کو خارج کرنا مقصود ہے۔ چوتھے یہ کہ وہ عورت حلال ہونے کی صلاحیت رکھتی ہو اس شرط سے مرتدہ عورت خارج ہوگئی۔ پانچویں یہ کہ اس عورت کو طلاق ہوئی ہو اس سے وہ عورت نکل گئی جس کا عقد فسخ ہوا ہو۔ ایسی عورت رجوع کرنے سے حلال نہیں ہو سکتی بلکہ عقد سے حلال ہوگی جیسا کہ ذکر کیا گیا۔ چھٹے یہ کہ طلاق مفت بلا معاوضہ ہوئی ہو اس شرط سے وہ عورت خارج ہوگئی جس نے معاوضہ دے کر طلاق لی ہو اور بایں جہت وہ بائنہ (زوجیت سے خارج) ہوگئی ہو۔ ساتویں یہ کہ خاوند نے طلاق کی تعداد پوری نہ کر لی ہو۔ یعنی تین طلاقیں

نہ دے چکا ہو۔ پس اگر اسے تین طلاق مل چکی ہے تو وہ خاوند پر حلال نہ ہوگی تا آنکہ وہ کسی اور سے نکاح نہ کر لے۔

ظاہر ہے کہ صحت رجوع کے دونوں اقوال نتیجۃً ایک ہی جیسے ہیں۔ اختصار پیش نظر ہو تو پہلی تفصیل کا طریقہ اختیار کیا جائے اور اختصار مقصود ہو تو دوسرے قول کو لیا جائے۔

صیغہ (یعنی عبارت رجوع) کے متعلق بھی چند شرائط ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ خلع کے لئے الفاظ کا استعمال کیا جائے: الفاظ خلع کی دو قسمیں ہیں الفاظ صریح اور الفاظ کنایہ صریح الفاظ یہ ہیں: رددتک الی۔ رجعتک ارتجعتک۔ انت مراجۃ۔ مسکتک (یعنی میں نے تجھے اپنی طرف لوٹا لیا۔ تجھ سے رجوع کر لیا۔ تیرے ساتھ مراجعت کر لی۔ تجھے موڑ لیا۔ تو رجوع شدہ ہوگئی اور میں نے تجھے رکھ لیا) لیکن رددتک کی صورت میں الی یا الی نکاحی (یعنی اپنی طرف یا اپنے نکاح میں) کے الفاظ کا اضافہ ضروری ہے۔ یعنی یوں کہنا ہوگا کہ رددتک الی یا الی نکاحی (یعنی میں نے تجھے اپنی طرف یا اپنے نکاح میں واپس لے لیا) اگر یہ الفاظ ساتھ نہ لگائے گئے تو یہ الفاظ (رجوع کے لئے) صریح نہ ہوں گے کیوں کہ محض رددتک (یعنی میں نے تجھے واپس کیا) کہنے میں اس مفہوم کا احتمال ہے کہ میں نے تجھے تیرے کنبے میں واپس کر دیا اور الفاظ رجعت اور امسکت نیز ان کے مشتقات کو (بغرض رجوع) استعمال کرنے کی صورت میں یہ شرط ہے کہ اس کا مفعول عورت ہو خواہ ضمیر مخاطب مونث کے (یعنی تجھے) لائی جائے بایں طور کہ رجعتک وغیرہ کہا جائے یا عورت کا نام یا اسم ظاہر لایا جائے بایں طور کہ کہے رجعت زوجتی (میں نے اپنی بیوی سے رجوع کر لیا) یا رجعت فلانۃ یعنی میں نے فلانہ عورت سے رجوع کر لیا۔ یا اسم اشارہ کے ساتھ ہوں کہے کہ رجعت ھذہ (یعنی میں نے اس عورت سے رجوع کیا) ساتھ ہی اس عورت کی طرف اشارہ بھی کرے۔ اگر یوں نہ کہا بلکہ صرف یہ کہا کہ میں نے رجوع کیا یا واپس لیا بغیر اس کے کہ ضمیر وغیرہ سے عورت کا مفہوم نہ نکلے تو یہ قول لغو ہوگا اور اس سے رجوع ثابت نہ ہوگا سوا اس صورت کے جب کہ اس طرح کے سوال کے جواب میں کہ آیا آپ نے اپنی بیوی سے رجوع کر لیا اور وہ شخص جواب میں کہے کہ ہاں میں نے رجوع کر لیا تو اگرچہ اس جواب میں عورت کا ذکر نہیں ہے یہ رجوع درست ہوگا۔ کیوں کہ سوال میں بیوی کا ذکر آ چکا ہے۔ تاہم طریق سنت یہی ہے کہ بیوی سے یوں کہا جائے کہ میں نے تجھے پھر اپنے نکاح میں واپس لے لیا یا تجھے اپنی جانب لوٹا لیا یا اپنے نکاح میں بحال رکھا۔ الغرض لفظ رددت (یعنی واپسی) کا لفظ استعمال کرنے میں (مقصد رجوع کے لئے) دو باتیں واجب ہیں ایک تو یہ کہ اس سے عورت کا واپس لینا ظاہر ہوتا ہے مثلاً ضمیر مونث حاضر (ک) استعمال کی جائے یا اس عورت کا نام لیا جائے یا اسم اشارہ سے کام لیا جائے مثلاً بیوی سے کہا کہ رددتک (میں نے تجھے واپس لے لیا) یا اپنی بیوی کو یا فلانی عورت کو یا (اشارہ کرتے ہوئے) کہے کہ اس عورت کو واپس لے لیا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس رجوع کرنے کو اپنی جانب یا اپنے نکاح کی جانب نسبت دی جائے اور یوں کہے کہ میں نے اپنی بیوی کو اپنی جانب یا اپنی زوجیت یا اپنے نکاح میں واپس لے لیا۔ اگر اس طرح نہیں کہا تو یہ رجوع بالفاظ صریح متصور نہ ہوگا۔ کیوں کہ محض واپسی کا ذکر کرنے میں یہ احتمال ہے کہ بیوی کو اس کے کنبے میں واپس کر دیا۔ یا یہ کہ اسے رد کر دیا (یعنی قبول نہیں کیا) اور الفاظ صریح میں سے لفظ رد (واپسی) کے علاوہ (اور الفاظ سے رجوع کرنے کی) یہ شرط ہے کہ اس لفظ کو بیوی کے ساتھ وابستہ کیا جائے۔ اور طریق سنت یہ ہے کہ رجوع کو خاوند اپنی جانب یا اپنے عقد نکاح سے وابستہ کرے۔ اسی

طرح یہ بھی سنت ہے کہ رجوع کا گواہ بنا لے۔ ان الفاظ (مذکورہ بالا) کا رجوع کے لئے صریح ہونا اس لحاظ سے ہے کہ وہ اس مفہوم (یعنی رجوع) کے لئے مشہور ہیں۔ ان الفاظ کے منجملہ بعض الفاظ قرآن حکیم میں بھی آئے ہیں۔ مثلاً ''رد'' ہے و بعولتھن احق بردھن (یعنی مطلقہ رجعیہ عورتوں کے خاوند انہیں واپس لینے کے لئے سب سے زیادہ حق دار ہیں) مصدر رد کا (قرآن حکیم میں) آنا اس امر کی دلیل ہے کہ اس مصدر کے افعال اور مشتقات کا استعمال (مقصد رجوع کے لئے) درست ہے مثلاً رددت زوجتی الی یا انت مردودة الی (یعنی میں نے اپنی بیوی کو اپنی طرف لوٹا لیا یا تو میرے طرف واپس لے لی گئی) اسی طرح لفظ امساک ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ ''فامساک بمعروف'' (یعنی طلاق رجعی کے بعد حسن سلوک کے ساتھ بیوی کو بحال رکھا جا سکتا ہے) اس کا حکم بھی لفظ رد کی مانند ہے۔ ایسے الفاظ کے منجملہ لفظ 'رجعت' ہے کہ اللہ کا ارشاد ہے ''فلا جناح علیھما ان یتراجعا'' (یعنی طلاق رجعی کے بعد اگر دونوں باہم مراجعت کر لیں تو کوئی مضائقہ نہیں ہے) اسی بناء پر کہا جاتا ہے کہ رجعت کے صریح الفاظ کا انحصار ان ہی الفاظ پر ہے جن کا ذکر کیا گیا۔ ان الفاظ سے بغیر نیت کے بھی رجوع ہو جاتا ہے۔ رہے وہ الفاظ جو رجعت کے لئے بطور کنایہ کے استعمال ہوتے ہیں ان کی مثال یہ ہے کہ خاوند بیوی سے کہے کہ میں نے تجھے زوجیت میں لے لیا تجھ سے نکاح کر لیا۔ یہ الفاظ عقد کے مفہوم میں تو صریح ہیں لیکن رجعت کے معنوں میں اس کا استعمال ممکن نہیں ہے' کیوں کہ طلاق رجعی پانے والی عورت بیوی رہتی ہے لہٰذا خاوند کا یہ کہنا کہ میں نے تجھ سے شادی کر لی یا نکاح کر لیا بے معنی ہے۔ پس ہر وہ لفظ جو اپنے مفہوم میں صریح ہو اور اسے معنیٰ' موضوع لہ' میں نہ لایا گیا ہو بلکہ کسی اور مفہوم میں استعمال کیا جائے تو وہ کنایہ ہے۔ تاہم یہ بھی کہا جاتا ہے کہ شادی اور نکاح کے الفاظ کو اس قاعدہ کی رو سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے کہ جو لفظ ایک خاص مفہوم میں صریح ہو اور اسے معنیٰ' موضع لہ' میں استعمال کیا گیا ہو تو اس کا استعمال کنایہ نہ ہو گا اس قول کے قائل نے اس امر کو ملحوظ رکھا ہے کہ لفظ تزویج اور نکاح کا استعمال رجعت کے مفہوم میں اس لئے درست ہے کہ اس امر سے مراد شادی کی تکمیل کرنا ہے گو وہ اس کی بیوی ہوتی ہے۔ اس قاعدہ سے اس لفظ کو کنایہ قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ لیکن شافعیہ نے لفظ نکاح اور تزویج کو اس قاعدہ سے الگ رکھا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ الفاظ کنایہ ہیں پس ان سے رجعت نہیں ہو گی جب تک کہ رجوع کی نیت نہ ہو۔ غرض رجعت لفظ کے (منہ سے کہے) بغیر نہیں ہو سکتی۔ خواہ وہ لفظ (رجعت کے مفہوم میں) صریح ہو یا کنایہ ہو۔ لکھ کر رجوع کرنا بھی صراحت میں داخل ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے یہ تحریر لکھ دی کہ میں نے اپنی بیوی کو زوجیت میں واپس لے لیا وغیرہ تو یہ درست ہے۔ اور اس طرح لکھ دینے سے وہ عورت پھر اس کی بیوی ہو جائے گی کیوں کہ لکھنا بھی بولنے کے برابر ہے۔ نیز گونگے کا اشارہ بھی جس سے رجعت کا مفہوم سمجھا جا سکے تحریر کی مانند ہے۔ رہا مباشرت کرنے یا لوازمات مباشرت کے اقدام سے رجوع نہیں ہو سکتا خواہ رجوع کی نیت سے ایسا کیا ہو یا ایسی کوئی نیت نہ ہو۔ کیوں کہ فعل رجوع کرنے پر دلالت نہیں کرتا۔ ہاں اگر کافر (طلاق کے بعد) مباشرت کر لے اور ایسا کرنا ان کے نزدیک رجوع قرار دیا جاتا ہو تو اس کو تسلیم کر لیا جائے گا۔

طلاق رجعی دینے کے بعد خاوند کو بیوی سے متمتع ہونا حرام ہے جب تک کہ وہ لفظوں میں رجوع نہ کرے یعنی مباشرت وغیرہ کرنے سے رجوع متصور نہ ہو گا لیکن اگر کسی نے مباشرت کر لی تو مہر مثل لازم ہو جائے گا کیوں کہ یہ مباشرت شبہ میں (یعنی غلط فہمی کی بناء پر) مباشرت کر لینے کی مانند ہے اگرچہ بعد میں وہ رجوع کر لے شبہ کی بناء پر یہ ہے کہ

حنفیہ مباشرت کرنے کو رجوع کے لئے جائز قرار دیتے ہیں لیکن اس حالت میں مباشرت اسی طرح حرام ہے جس طرح بائنہ عورت سے حرام ہے۔ یہی حکم مہر کے بارے میں بھی ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ ایک شخص مرتد ہو جائے اور اپنی بیوی سے مباشرت کرے اور پھر مسلمان ہو جائے تو مہر لازم نہ ہوگا' کیوں کہ دوبارہ اسلام لانے سے ارتداد کا تمام اثر زائل ہو جاتا ہے (گویا وہ مرتد ہوا ہی نہ تھا) لیکن رجوع کی صورت میں طلاق کا اثر باقی رہتا ہے (ایسا نہیں ہوتا کہ گویا اسے طلاق ملی ہی نہیں)۔

اگر کوئی شخص عدت کے دوران بیوی سے مباشرت کرے تو ایام عدت کی ابتداء اس مباشرت کے بعد سے ہوگی کہ اگر اس شخص نے رجوع نہیں کیا تو وہ عورت کسی اور شخص کے لئے حلال نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس مباشرت کے بعد تین ایام ماہواری سے فارغ نہ ہو یا اگر اسے ایام نہیں آتے تو مباشرت کے بعد چار ماہ نہ گزر جائیں اور وہ دن جو مباشرت سے پہلے (طلاق رجعی کے بعد بطور عدت) گزرے ہیں ان کو شمار میں نہیں لایا جائے گا البتہ اگر خاوند رجوع کرنا چاہے تو وہ اسی مدت کے اندر کر سکتا ہے جو ابتدائی عدت کے دن ہیں مثلاً ایک عورت کو اس کے خاوند نے طلاق رجعی' اس کے بعد اس پر دو ایام ماہواری گزر چکے اور اس کے خاوند نے بغیر رجوع کئے اس سے مباشرت کر لی تو اب اس مباشرت کے بعد اس کی عدت کے دن شروع ہوں گے اور وہ کسی اور کے لئے حلال نہ ہوگی جب تک کہ ان دو ایام ماہواری کے علاوہ مزید تین ایام ماہواری نہ گزر چکے ہوں۔ لیکن اس کا خاوند ان دنوں کے اندر رجوع کر سکتا ہے جو پہلی عدت یعنی آخری ایام ماہواری سے باقی ہیں۔

یہ احکام اس حالت میں ہیں جب کہ بیوی حاملہ نہ ہو اگر حاملہ ہے یا مباشرت سے حاملہ ہو گئی ہے تو اس کی عدت بہر حال وضع حمل تک ہوگی اور ولادت سے پہلے پہلے خاوند رجوع کر سکتا ہے۔ الفاظ رجوع کی شرائط میں سے دوسری شرط یہ ہے کہ یہ رجوع بلا معاوضہ ہو۔ اگر رجوع کو کسی امر سے مشروط کیا اور وہ شرط پوری ہو گئی تو اس سے رجوع نہ ہوگا۔ مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو چاہے تو میں رجوع کرتا ہوں اور بیوی نے کہا کہ میں چاہتی ہوں کہ تو اس سے رجعت صحیح نہ ہوگی۔ تیسری شرط یہ ہے کہ رجوع کے لئے کوئی میعاد مقرر نہ کی جائے چنانچہ اگر کہا کہ میں نے ایک ماہ کے لئے رجوع کیا تو یہ رجعت متصور نہ ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ رجوع کرنے والے کے بارے میں یہ شرط ہے کہ وہ عاقل ہو۔ خواہ وہ نابالغ ہو لیکن باشعور ہو اور خواہ وہ آزاد ہو یا غلام ہو۔ پس اگر کسی نے بقائمی عقل و ہوش طلاق دی بعد میں اسے جنون لاحق ہو گیا تو اس کے ولی کو اس شخص کی طرف سے رجوع کر لینے کا حق ہے۔

مرتد شخص کا توبہ کرنے سے پہلے رجوع کرنا درست نہیں ہے۔ اسی طرح شادی کرنا بھی درست نہیں ہے۔ خواہ مرد ہو یا عورت۔ اگر اس شخص نے مرتد ہونے کے دوران طلاق دی تو وہ طلاق التواء میں رہے گی اگر مسلمان ہو گیا تو طلاق ہو جائے گی اگر مسلمان نہ ہوا تو وہ طلاق (موثر) نہ ہوگی کیوں کہ یہ طلاق بے محل ہے۔ جب کہ مرتد ہونے سے نکاح ہی ختم ہو جاتا ہے (تو طلاق کیا معنی؟)۔

محل رجوع (جس سے رجوع کیا جائے) یعنی بیوی کے بارے میں شرط یہ ہے کہ وہ عقد صحیح کے ذریعہ بیوی بنی

مدت عدت کے بارے میں زوجین کے اختلاف اور متعلقہ امور کا بیان

عدت کی میعاد گزر جانے پر (مطلقہ رجعیہ) کے خاوند کو رجوع کا حق نہیں رہتا۔ یہ مدت تین ایام ماہواری کے آنے تک ہے۔ درآنحالیکہ عورت کو ایام آتے ہوں یا (حاملہ ہونے کی صورت میں) وضع حمل کامل یا اسقاط حمل تک ہے۔ اگر عورت کو بڑی عمر ہو جانے یا نابالغ ہونے کے باعث ایام نہ آتے ہوں تو طلاق کی تاریخ سے تین ماہ تک عدت کے دن شمار ہوتے ہیں۔ ایام عدت کے پورے ہو جانے کی صورت بموجب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہے۔ (۱)

ہو۔ لہٰذا وہ عورت جو اجنبی ہو یا اس کا عقد فسخ ہو چکا ہو اس سے رجوع نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ عقد ہی فاسد ہے (تو رجوع کیسا؟) مرجوعہ بیوی کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ اس سے مباشرت ہوئی ہو یا تخلیہ ہوا ہو۔ تخلیہ سے حنابلہ کے نزدیک عدت واجب ہو جاتی ہے۔ اگر غیر مباشرت شدہ سے (طلاق کے بعد) رجوع کیا تو وہ رجوع نہ ہوگا کیوں کہ مباشرت سے پہلے بیوی کو طلاق ہو تو وہ بائن (زوجیت سے خارج) ہو جاتی ہے اور اس کی عدت نہیں ہوتی۔ ایک شرط یہ ہے کہ وہ طلاق رجعی ہو (جس سے رجوع کرنا ہے) لہٰذا مال کے معاوضہ میں جو طلاق دی جائے یا تین طلاق دی گئی ہو یا مباشرت سے پہلے طلاق ملی ہو اس سے رجوع نہیں ہو سکتا۔ ایک شرط یہ ہے کہ رجوع عدت کے دوران ہو۔ عدت گزر جانے پر رجوع نہیں ہو سکتا۔

رہا صیغہ رجوع سو اس کی دو صورتیں ہیں 'لفظ' اور 'فعل' (یعنی قولی رجوع یا فعلی رجوع) لفظی رجوع کی دو شرطیں ہیں ایک تو یہ کہ وہ لفظ (مفہوم رجعت میں) صریح ہو۔ ایسے الفاظ یہ ہیں: میں نے تجھ سے رجوع کیا۔ اپنی بیوی سے رجوع کر لیا۔ اپنی بیوی کے ساتھ مراجعت کر لی۔ اپنی بیوی کو میں نے واپس لے لیا۔ اپنی بیوی کو لوٹا لیا۔ یا روک لیا اور یہ کہنے سے رجوع نہیں ہوتا کہ میں نے اس سے نکاح کر لیا یا شادی کر لی۔ کیوں کہ یہ الفاظ کنایہ کے ہیں اور کنایہ الفاظ میں رجوع کرنا درست نہیں ہے دوسری شرط یہ ہے کہ رجوع کسی بات سے مشروط نہ ہو۔ مثلاً یوں کہا کہ جب مہینہ شروع ہوا تو میں نے تجھ سے رجوع کر لیا۔ تو یہ رجعت نہیں ہے۔ رہا عملی رجعت سو اس سے مطلب مباشرت کر لینا ہے پس طلاق رجعی دینے والے کو اپنی بیوی سے مباشرت کرنا حلال ہے اور اگر وہ ایسا کر لے تو اس سے رجوع ہو جاتا ہے اگرچہ رجوع کی نیت نہ کی ہو۔ مباشرت کے علاوہ کسی اور عمل سے رجوع نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر بیوی کو پیار کیا یا ہاتھ لگایا یا ہم آغوش ہوا یا نفسانی خواہش کے ساتھ اس کے اندام کو دیکھا وغیرہ ان باتوں سے رجوع نہ ہوگا نیز اگر اس کے ساتھ تخلیہ میں رہا تو محض خلوت سے بھی رجوع نہ ہوگا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ میعاد عدت گزر جانے پر خاوند کا حق رجوع باطل ہو جاتا ہے۔ میعاد کا گزرنا تین امور متذکرہ سابقہ کی پیش آمدہ پر موقوف ہے: ایک ایام ماہواری ہے کہ اگر طلاق رجعی کے دو ماہ گزر جانے کے بعد کہے کہ اسے ایام ماہواری آ چکے ہیں تو اب رجوع کا حق باطل ہو جائے گا۔ کیوں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک تکمیل عدت کی میعاد کم سے کم دو ماہ ہے۔ پس (طلاق کے بعد) دو ماہ گزر جانے سے پہلے ہی یہ کہے کہ تین ایام ماہواری گزر چکے ہیں تو اسے تسلیم نہیں کیا

اگر میاں بیوی کے درمیان عدت کی میعاد ختم ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہو کہ خاوند کہے کہ ہنوز عدت کے دن باقی ہیں اور بیوی کہے کہ وہ مدت ختم ہو چکی ہے اور اب خاوند کو رجوع کرنے کا حق نہیں ہے اور خاوند کہتا ہے کہ میں نے انقضائے عدت سے پہلے ہی رجوع کر لیا ہے اور بیوی کو اس کی اطلاع عدت کے ختم ہونے سے پہلے نہیں ہوئی لیکن بیوی خاوند کی اس بات سے انکار کرتی ہے۔ ایسی صورت کے مسائل بھی تفصیل طلب ہیں۔ انہیں ذیلی حاشیہ میں بیان کیا گیا ہے۔

جائے گا۔ اس لئے کہ اگر خاوند نے ابتدائے طہر (ایام پاکی) جب کہ ہنوز مباشرت نہ کی ہو بیوی کو طلاق دی تو ضروری ہے کہ وہ عورت تین ایام ماہواری اور تین ایام پاکی گزارے: ایک تو پاکی کے وہ دن جس میں طلاق ہوئی اور دو پاکی کے وہ دن جو دو بار ایام ماہواری کے بعد آئے یہاں تک کہ دوسرے طہر (ایاک پاکی) میں ایام ماہواری کی علامت ظاہر ہو۔ پاکی کے ایام کی تعداد کم از کم پندرہ ہے اس طرح کل تعداد پینتالیس ہوئی۔ اس طرح تین ایام ماہواری کا گزرنا ضروری ہے اور ایام ناپاکی کی تعداد اوسطاً پانچ مانی گئی ہے۔ اس طرح ایام ناپاکی کی تعداد پندرہ ہوئی اس تعداد کو (ایام طہر کے) پینتالیس دنوں کے ساتھ ملایا جائے تو سب ملا کر ساٹھ دن ہوتے ہیں (یعنی دو ماہ جو امام صاحبؒ کے نزدیک کم سے کم میعاد عدت ہے) اس مسئلہ میں ایام ماہواری کی تعداد جو کم سے کم تین دن ہے اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ کیوں کہ پاکی اور ناپاکی کے کم سے کم ایام کا ایک مدت میں جمع ہونا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا (بلکہ اوسط ایام کو پیش نظر رکھا جائے گا) بعض اصحاب نے اس مسئلہ کو ایک اور طریقہ سے بیان کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ فرض کر لیا جائے کہ خاوند نے اپنی بیوی کو ایام پاکی کے اخیر دنوں میں طلاق دی درآنحالیکہ اس طہر میں مباشرت نہیں ہوئی تا کہ عدت کی مدت زیادہ طویل نہ ہو کہ ایام ماہواری لاحق ہوں اور اس سے پاک ہو اسی طرح پھر وہ ایام آئیں اور اس سے پاک ہو اس کے بعد پھر ایام ماہواری کے بعد پاک ہو اس طرح اس کے دو ایام پاکی اور تین ایام ناپاکی کی تعداد پوری ہو اور پاکی کے وہ دن جس میں طلاق ہوئی شمار میں نہ آئیں گے کیوں کہ ان ایام کے آخر میں طلاق ہوئی ہے۔ پاکی کے کم از کم ایام چونکہ پندرہ دن ہوتے ہیں لہٰذا دونوں طہر (ایام پاکی) کی تعداد تیس دن ہوگی اور ایام ناپاکی کے زیادہ سے زیادہ دس دن ہوتے ہیں لہٰذا تین ایام ناپاکی کے تیس دن ہوئے اور اس طرح (ساٹھ دن یعنی) دو مہینے ہو گئے اور ایام ناپاکی کے زیادہ سے زیادہ دنوں کو اس لئے پیش نظر رکھا گیا ہے تا کہ پاکی کے کم سے کم دنوں کے برابر ہو جائے ظاہر ہے کہ یہ دونوں طریقے نتیجۃً ایک ہیں اور دو ماہ کی مدت شمار میں لانے کے لئے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ خاوند نے ایام پاکی کی ابتداء میں طلاق دی ہو یا آخری حصہ میں۔ غرض یہ ہے کہ طلاق کی تاریخ کے بعد (حق رجوع کے فسخ ہونے کے لئے) دو ماہ کا عرصہ گزرنا ضروری ہے ایام ماہواری کی بناء پر عدت گزارنے کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ پس اگر دو ماہ گزرنے کے بعد بیوی کہے کہ میں نے تین ایام ماہواری گزار لئے ہیں تو ایام ماہواری کے ختم ہو جانے پر جب کہ عدت کے دن پورے ہو جاتے ہیں خاوند کو حق رجوع باقی نہیں رہتا۔ اگر بیوی آزاد عورت ہے تو تیسرے ایام کے ختم ہونے پر اور اگر وہ لونڈی (مملوکہ) ہے تو دوسرے ایام کے خاتمہ پر رجوع کا حق ختم ہو جائے گا۔ کیوں کہ لونڈی کی عدت کے لئے عدت کی میعاد دو ایام ماہواری تک ہے۔

معلوم ہونا چاہیے کہ ایام ناپاکی کی زیادہ سے زیادہ تعداد دس دن ہے۔ اس کے بعد عدت ختم ہو جائے گی اگرچہ عورت غسل نہ کرے۔ اگر دس روز تک ایام جاری رہے اور بند نہیں ہوئے تو دیکھنا ہوگا کہ اگر عورت کے ایام کی کوئی خاص عادت ہے کہ اتنے دنوں میں وہ ختم ہوتے ہیں تو اس کی عادت کے مطابق ان ایام کے خاتمہ تک خاوند کو رجوع کا حق ہوگا اگر کوئی عادت نہ ہو تو (دس دن کے بعد) حق رجوع ختم ہو جائے گا اگرچہ ادرار بند نہ ہوا ہو۔ کیوں کہ ایام ماہواری کی مدت زیادہ سے دس روز ہے۔ پس اگر کوئی عادت نہ ہو تو دس دن گزر جانے کے بعد رجعت باطل ہے۔ اور اگر ادرار دس دن سے کم عرصہ میں بند ہو جائے تو خاوند کا حق رجوع باطل نہ ہوگا۔ بشرطیکہ یہ دو باتیں پیش نہ آئیں:

اول یہ کہ وہ عورت پاک پانی سے' گو وہ پانی مشکوک ہو' غسل کر لے۔ البتہ اگر پانی دستیاب ہوتے ہوئے عورت نے ناپاک پانی سے غسل کیا تو اس سے نہ نماز درست ہوگی اور نہ شادی کر لینا درست ہوگا البتہ صرف خاوند کا حق رجوع ختم ہو جائے گا۔

دوسرے یہ کہ ادرار بند ہو جانے کے بعد ایک نماز کا پورا وقت گزر جانے اور نماز کی قضا اس پر واجب رہے مثلاً ظہر کا وقت آ جانے پر ادرار بند ہوا اور ہنوز اس نے غسل نہیں کیا تو عصر کا وقت آنے تک خاوند کو رجوع کا حق رہے گا اسی طرح اگر طلوع آفتاب کے وقت وقت ادرار بند ہوا تو عصر کا وقت آنے تک رجوع ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ آفتاب طلوع ہونے کے وقت تک 'ظہر' کا وقت آنے تک کوئی نماز واجب نہیں ہے۔ یعنی سورج طلوع ہونے سے عصر کے وقت تک کوئی نماز بجز نماز ظہر کے واجب نہیں ہوتی پس اگر ظہر کے اخیر وقت میں یعنی عصر کا وقت آنے سے مثلاً نصف ساعت پہلے ادرار بند ہوا اور اتنا وقت تھا کہ نماز ظہر کا وقت گزرنے سے پہلے وہ عورت نہا کر تکبیر تحریمہ کر لیتی تو اسے پورا وقت تصور کر لیا جائے گا' کیوں کہ اتنا وقت مل جانے کے باعث عورت پر ادائے نماز واجب ہو جائے گی۔ لیکن اگر صرف اتنا وقت تھا کہ اس میں غسل اور تکبیر تحریمہ ممکن نہ ہو تو حق رجعت باطل نہ ہوگا حتی کہ ظہر کا بقیہ وقت اور عصر کا پورا وقت گزر جائے اور مغرب کا وقت آ جائے وعلی ہذا القیاس۔ (اس مسئلہ میں) تیمم کو غسل کا قائم مقام تصور کیا جائے گا' درآنحالیکہ پانی دستیاب نہ ہو (یعنی غسل کرنے کی مہلت کی بجائے تیمم کی مہلت کا اعتبار ہوگا)۔ تاہم یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس میں محض تیمم کی مہلت کافی نہیں ہے بلکہ تیمم کے بعد ایک پوری نماز' خواہ وہ نفلی نماز ہو' کی مہلت کو دیکھا جائے گا۔ لیکن اس بارے میں پہلے قول کو ترجیح حاصل ہے کیوں کہ فقہاء کے نزدیک پانی دستیاب نہ ہونے کی صورت میں تیمم کر لینے سے کامل طہارت متصور ہوتی ہے۔

یہ مسائل مسلمان عورت سے تعلق رکھتے' اگر بیوی کتابیہ ہو تو ادرار بند ہونے کے بعد ہی نہانے اور اور نماز کا وقت گزارنے کے بغیر ہی رجوع حق باطل ہو جاتا ہے پھر یہ سوال ہے کہ اگر مقررہ مدت سے کم عرصہ میں ادرار بند ہو جائے اور عورت غیر مشکوک پانی سے غسل کر لے اور (بایں جہت کہ عدت ختم ہو گئی ہے) وہ عورت کسی اور سے شادی کر لے اور اس کے بعد پھر ادرار ہو جائے تو ایسی حالت میں آیا یہ شادی باطل ہو جائے گی اور سابقہ خاوند کو پھر حق رجعت ہو جائے گا یا رجعت کا حق ختم ہو جائے گا اور شادی بحال رہے گی۔ اس بارے میں اختلاف ہے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ رجعت کا باطل ہونا ادرار کے بند ہو جانے پر موقوف ہے۔ اگر مقررہ مدت سے کم عرصہ میں بند ہوا تو اسے حقیقتاً بند ہونا تصور نہ کیا جائے گا لہٰذا حق رجعت بھی لوٹ آئے گا اور وہ عقد باطل ہو جائے گا۔ غسل کرنے کی جو شرط لگائی گئی ہے وہ اس لئے ہے

کہ ادرار کا کم سے کم مدت میں بند ہو جانا قطعی ہو جائے۔ بایں طور کہ ادرار بند ہو جائے اور غسل کر لے تو شرعاً اس کے پاک ہونے قطعی طور پر فیصلہ ہو جائے گا اگر دوبارہ ادرار ہو جائے تو اسے پھر طہارت سے عاری تصور کیا جائے گا۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ حق رجعت کا خاتمہ ادرار کے بند ہو جانے کے بعد غسل کر لینے پر موقوف ہے۔ لہٰذا عورت نے (ناپاکی) سے غسل کر لیا تو اسے شادی کر لینا حلال ہو گیا اور (سابقہ خاوند کا) حق رجوع باطل ہو جائے گا اور اگر ادرار پھر ہو جائے تو اس صورت میں پھر وہی استلاف مذکورہ پیدا ہو جائے گا۔ کیوں کہ رجعت کے باطل ہونے کا انحصار ادرار کے بند ہو جانے پر ہے۔ اگر وہ پھر ہو جائے تو اس سے عیاں ہے کہ ادرار بند نہیں ہوا تھا۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ وہ شادی باطل نہ ہوگی اور رجوع کا حق واپس نہ آئے گا کیوں کہ رجوع کا باطل ہونے کا انحصار ادرار بند ہونے کے بعد نماز کا وقت گزر جانے پر ہے اور احکام منضبط کی رو سے قرین عقل امر یہ ہے کہ رجعت کا حق جاتا رہے اور شادی درست اور بحال رہے۔ اگرچہ ادرار پھر سے ہو جائے اور نماز کا وقت گزر جائے۔ بصورت دیگر اس حالت میں شادی صحیح ہونے کے کچھ معنے ہی نہیں ہیں۔ پس اگر عورت نے شادی کر لی اور حالیہ خاوند نے مباشرت کی اس کے بعد ادرار ہو گیا تو کیا یہ درست ہوگا کہ خاوند سے کہا جائے کہ یہ تیری بیوی نہیں رہی اور اس کا سابقہ خاوند رجوع کر لے۔ یہ ایسی اہانت آمیز بات ہے جسے انسانی طبائع بہ آسانی روا نہیں رکھ سکتیں۔ پس در آنحالیکہ شریعت نے اس (ادرار کے بعد غسل کر لینے) کو بیوی کے پاک ہو جانے کی دلیل قرار دیا ہے اور کسی دوسرے شخص سے شادی کر لینا اس کے لئے روا ہو گیا ہے تو اس کے بعد یہ کہنا درست نہیں ہے کہ شریعت نے ان تمام باتوں کو باطل قرار دیا اور بیوی کو موجودہ ٹھکانے سے ہٹا کر پرانے ٹھکانے پر پہنچا دیا۔ علاوہ اس کے یہ صورت حال بیوی کو جھوٹ بولنے اور سچائی سے انحراف پر آمادہ کرتی ہے کہ جب عورت نے ایک شخص سے شادی کر لی اور اسے معلوم ہوا ہے کہ اس خاوند سے اسے چھین لیا جائے گا تو ضرور وہ اپنے ادوار کو چھپائے گی۔ غرض یہ بے مصرف باتیں ہیں یہی وجہ ہے کہ مختلف مسالک کی تحریروں میں یہ بتایا گیا ہے کہ اس کی دوسری شادی درست ہے اور دوبارہ ادرار ہونے سے (اس کے پہلے خاوند کو) رجوع کا حق حاصل نہ ہوگا البتہ اگر یوں کہا جائے تو بہتر ہے کہ بیوی کے لئے کسی اور سے شادی کر لینا اس وقت تک درست نہیں ہے جب تک کہ (یقینی طور پر) ادرار بند نہ ہو جائے۔ اس کے لئے ادرار کے زیادہ سے زیادہ ایام کو یا اگر اس سے زیادہ ایام آتے ہیں تو اس کی عادت کو ملحوظ رکھا جائے گا۔ لیکن ایسا نہیں کہا گیا۔

واضح ہو کہ وضع حمل سے حق رجوع ختم ہو جاتا ہے۔ اگر پورا بچہ ہے تو بیشتر حصہ کے برآمد ہونے کے بعد عدت ختم ہو جاتی ہے۔ کیوں (انقضائے عدت کے لئے) یہ شرط نہیں ہے کہ پورے بچے کی ولادت ہو جائے۔ تاہم جب تک کہ پورے طور پر بچہ پیدا نہ ہو جائے احتیاطاً وہ عورت حلال متصور نہ ہوگی۔ اگر عورت کے پیٹ میں دو بچے ہوں تو دوسرے بچے کی پیدائش پر عدت ختم ہوگی۔ لیکن رجوع کا حق بچہ کے بیشتر حصہ کے برآمد ہونے پر ختم ہو جاتا ہے اور انقضائے عدت اور حق رجوع ختم ہونے کے لئے اس سے فرق نہیں پڑتا وہ حمل طلاق دینے والے خاوند کا ہو یا کسی اور کا۔ چنانچہ اگر ناجائز حمل والی عورت سے شادی ہوئی ہو اور خاوند کا یہ معلوم ہوا ہو پھر اس نے طلاق دے دی اور طلاق کے بعد بچہ پیدا ہوا تو اس خاوند سے اس کی عدت ختم ہو جائے گی۔

اگر عورت کا یہ دعویٰ ہے کہ وضع حمل ہو چکا ہے اور خاوند ولادت سے انکار کرے تو بہر حال یا تو حمل ظاہر ہوگا یا یں

طور کہ پیٹ بڑھا ہوا تھا اور بچک گیا تو اس عورت کی بات کو دائی کی شہادت پر تسلیم کر لیا جائے گا کیوں کہ حمل کا ظاہر ہونا دائی کی شہادت کی تائید کرتا ہے۔ لیکن اگر حمل ظاہر نہ ہوا ہو تو بچہ کی ولادت دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کے بغیر ثابت نہ ہوگی جیسا کہ اگلے مسئلہ میں بتایا گیا ہے واضح ہو کہ اس مسئلہ سے چند اور مسائل کا تعلق ہے جو حسب ذیل ہیں:

مسئلہ اول یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی حاملہ بیوی کو طلاق دے دی اور اس کا کہنا ہے کہ اس نے نہ تو اس بیوی سے مباشرت کی ہے اور نہ وہ حاملہ ہوئی ہے تو آیا وضع حمل سے پہلے اس کا رجوع کر لینا درست ہے یا نہیں؟ اور اگر وہ رجوع کر لے تو وضع حمل سے پہلے اس کے رجوع کو صحیح مانا جائے گا یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وضع حمل سے پہلے رجوع کر لینا درست ہے لیکن وہ عورت اس کی بیوی قرار نہ پائے گی بجز اس صورت کے جب کہ تاریخ طلاق سے چھ ماہ کے اندر اور تاریخ عقد سے چھ مہینے یا اس سے زیادہ عرصہ میں بچہ پیدا ہوا ہو۔ کیوں کہ خاوند کا دعویٰ یہ ہے کہ اس نے بیوی سے مباشرت نہیں کی جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس نے مباشرت سے پہلے طلاق دی ہے لہٰذا بیوی پر عدت عائد نہیں ہوتی اور (چونکہ وہ عورت بائنہ ہوگئی اس لئے) رجوع کا حق نہ رہا۔ اگر خاوند نے وضع حمل سے پہلے جس سے بہر حال عدت ختم ہو جاتی ہے رجوع کیا تو خود اس کے اپنے قول کے خلاف (جھوٹ) ہوگا (کیوں کہ اس نے کہا تھا کہ اس نے مباشرت نہیں کی) تاہم شریعت اس کو جھوٹ نہیں قرار دے سکتی جب تک یہ جھوٹ پایہ ثبوت کو نہ پہنچے اور اس کا ثبوت اس طرح ہوگا کہ وہ بچہ تاریخ طلاق سے چھ ماہ سے کم عرصہ میں پیدا ہو جائے۔ کیوں کہ وہ بچہ جو تاریخ طلاق سے چھ ماہ گزرنے کے بعد پیدا ہوا اس کے بارے میں یہ احتمال ہے کہ وہ بچہ اس مباشرت سے ہوا ہو جو طلاق کے بعد ہوئی۔ کیوں کہ حمل کی مدت کم سے کم چھ ماہ ہے۔ لہٰذا ممکن ہے کہ اس کا بچہ نہ ہوا اسی طرح یہ بھی ہونا چاہئے کہ وہ شادی کی تاریخ سے چھ مہینے میں یا سے زیادہ مدت میں ہوا ہو۔ کیوں کہ اگر اس مدت سے کم میں پیدا ہوا تو اس خاوند سے نہیں ہے بلکہ کسی اور شخص سے ہوگا' کیوں کہ شادی کی تاریخ سے چھ ماہ گزرنے کے بعد بچہ پیدا ہوا ہے۔ اگر مدت مذکورہ میں پیدا ہوا تو وہ بچہ اس کے خاوند کا ہوگا اور اس شخص کا یہ کہنا کہ اس نے بیوی سے مباشرت نہیں کی واضح دروغ بیانی ہے۔ ہاں اگر اس مدت میں بچہ نہیں ہوا تو اس شخص کا یہ کہنا درست ہوگا کہ اس نے مباشرت نہیں کی تھی اور فی الواقع مباشرت سے پہلے ہی اسے طلاق ہوگئی لہٰذا حق رجعت باطل ہو گیا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اگر خاوند مباشرت سے انکاری ہوا لیکن پتہ یہ چلا کہ عورت حمل سے ہے اور خاوند یہ چاہتا ہے کہ اپنے بیان کو جھٹلا کر بیوی سے رجوع کر لے تو اسے حق ہے کہ وضع حمل سے پہلے رجوع کر لے کیوں کہ اگر ولادت ہوگئی تو اب کسی حال میں رجوع نہیں ہو سکے گا' کیوں کہ یہ بات بتائی گئی ہے کہ وضع حمل کے بعد عدت ختم ہو جاتی ہے خواہ وہ حمل کسی اور کا ہو۔ پھر چاہئے کہ رجوع کرنے کے بعد یہ دیکھا جائے گا کہ اگر بچہ اتنے عرصہ میں پیدا ہو جائے جس سے اس کا نسب بچے کے ساتھ قائم ہو سکے تب تو رجوع کرنا درست ہوگا ورنہ نہ ہوگا۔ تاہم ائمہ مشائخ کا اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا حمل سے پہلے مدت مذکورہ کے اندر رجوع کر لینا درست ہے یا نہیں؟ ساتھ ہی اس امر میں سب کا اتفاق ہے کہ جب تک رجوع کا صحیح ہونا ثابت نہ ہو محض رجوع کر لینے سے اس عورت کو بیوی تصور کر لینا درست نہیں ہے۔ پھر بعض اصحاب کہتے ہیں کہ رجوع کو صحیح نہیں کہنا چاہئے۔ جو اصحاب اس کے قائل ہیں کہ اس رجوع کو صحیح مانا جائے وہ دو دلیلیں پیش کرتے ہیں: ایک دلیل یہ ہے کہ اگر ایک شخص لونڈی کا مالک ہے اور اس نے لونڈی کو فروخت کر دیا۔ خریدار کہتا ہے کہ اس کو حمل

ہے۔ چونکہ لونڈی کا حاملہ ہونا عیب ہے۔ اس لئے خریدار کو اختیار ہے کہ اسے واپس کر دے اور حمل کا ثبوت اس امر پر موقوف ہے کہ حمل کی پہچان رکھنے والی عورتیں حمل کے ظاہر ہونے کی شہادت دیں۔ اگر واقف کار عورت یہ کہہ دے کہ وہ حاملہ ہے تو حمل ثابت ہوگا اور اس لونڈی کا واپس کرنا درست ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ فقہاء نے ثبوت نسب کے بارے میں یہ تصریح کر دی ہے کہ حمل ظاہر ہو تو نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ پس درآنحالیکہ نسب کا ثبوت محض حمل کے ظاہر ہو جانے پر ولادت سے پہلے ہی ثابت ہو جاتا ہے اور ولادت سے پہلے ہی حمل کے ظاہر ہونے پر نسب کا ثبوت درست ہے تو ولادت سے پہلے رجوع کرنا بھی درست ہے پھر جب ولادت ہو جائے تو رجوع کا صحیح ہونا یقینی ہو جائے گا۔

پہلی دلیل کی تردید اس طرح کی گئی ہے کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ ایک عورت کے یہ کہہ دینے سے کہ وہ لونڈی حاملہ ہے اسے (خریدار) واپس کر سکتا ہے' یہ قوم امام محمدؒ کے نزدیک ضعیف ہے۔ امام یوسفؒ سے اس بارے میں دو اقوال مروی ہیں اور قوی تر قول یہ ہے کہ جب ایک عورت یہ بتائے کہ وہ لونڈی حاملہ ہے تو خریدار کو یہ حق ہے کہ فروخت کنندہ کے خلاف نالش کرے اور فروخت کنندہ حلف اٹھائے کہ فروخت کے وقت وہ حاملہ نہیں تھی۔ اگر وہ اس بات پر حلف اٹھا لے تو لونڈی کو واپس نہیں کیا جا سکتا۔ ہاں اگر خاوند حلف اٹھانے سے انکار کرے تو اس کے انکار کی بناء پر اسے واپس کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر حمل ظاہر نہیں ہوا اور نہ کسی عورت نے بتایا کہ وہ لونڈی حاملہ ہے تو خریدار کو فروخت کنندہ پر دعویٰ کا حق نہیں ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ ایسی عورت کو فروخت کنندہ پر دعویٰ کا حق نہیں ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ ایسی عورت کی گواہی جو واقف کار ہو خریدار کو صرف دعوے کرنے کا حق دیتی ہے۔ لیکن اس سے خریدار کو واپس کرنے کا حق حاصل نہیں ہوتا۔ پس حمل کے ظاہر ہونے سے حق واپسی کا حکم عائد نہ ہوگا جس کی بنا پر رجوع کے صحیح ہونے کا قیاس کیا جا سکے۔ رہی دوسری دلیل' سو اس دلیل کی تردید بھی اس طرح کی گئی ہے کہ فقہاء یہ نہیں کہتے کہ محض حمل کے ظاہر ہونے سے نسب ثابت ہو جاتا ہے' ان کا کہنا ہے کہ نسب ہم بستر ہونے سے ثابت ہوتا ہے درآنحالیکہ بیوی کو طلاق نہ ہوئی ہو۔ اگر بیوی طلاق یافتہ ہو تو بچہ کی پیدائش سے نسب ثابت ہوگا اور ولادت کا ثبوت قابلہ یعنی دائی کے کہنے سے ہوتا ہے۔ مثلاً اگر ایک شخص نے اپنی حاملہ بیوی کو طلاق رجعی دی اور پھر رجوع کر لیا لیکن بیوی کہتی ہے کہ اس نے بچہ پیدا ہونے کے بعد رجوع کیا ہے اور خاوند بچہ کی ولادت سے انکار کرتا ہے تو ولادت ثابت نہ ہوگی جب تک کہ دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں شہادت نہ دیں البتہ اگر حمل ظاہر ہوا ہو تو اس صورت میں جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ثبوت ولادت کے لئے دائی کی گواہی کافی ہے کیوں کہ حمل کے نمایاں ہونے سے عورت کی گواہی کی تائید ہوتی ہے۔ محض حمل کے ظاہر ہو جانے سے ولادت اور نسب ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کا ثبوت دائی کی گواہی سے ہوتا ہے' جس کی تائید حمل کے ظاہر ہونے سے ہوتی ہو اور دائی کی شہادت ولادت کے بارے میں ہوتی ہے۔ پس نسب ثابت ہونے کے لئے بہر حال ولادت کا ہونا ضروری ہے کیوں کہ یقین کی یہی صورت ہے۔ اور کتاب مبسوط (از مخشری) سے ثابت ہے' جس میں بتایا گیا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تجھے حمل ہو جائے تو تجھے طلاق ہے تو اسے طلاق نہ ہوگی جب تک کہ اس کے ہاں دو سال سے زیادہ عرصہ میں بچہ پیدا نہ ہو۔ پس اگر ایک بار مباشرت ہو جائے تو یہ احتمال ہے کہ یہ حمل اسی وجہ سے ہو۔ لہٰذا خاوند کے لئے بہتر یہی ہے کہ احتیاطاً بیوی سے مقاربت نہ کرے۔ تاہم

اگر بعد میں مباشرت کر لی تو جائز ہے۔اگر حمل ظاہر ہو جائے تو محض بظاہر حمل ہونے سے طلاق نہ پڑے گی' کیوں کہ یہ احتمال ہے کہ وہ حمل نہ ہو۔طلاق اس وقت ہو گی جب کہ بچہ پیدا ہو کر حمل کا یقین ہو جائے۔اور بچہ پیدا ہونے کے بعد ظاہر ہے کہ طلاق اس وقت سے عائد ہو گی جب کہ اسے حمل ہوا تھا۔اور اب کہ وضع حمل ہو چکا ہے' عدت بھی پوری ہو گئی۔ بشرطیکہ طلاق کے وقت سے حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت یعنی دو سال ہو چکے ہوں جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔دو سال سے پہلے اگر چہ بچہ پیدا ہو جائے تو یہ احتمال ہے کہ اس عورت کو جو حمل ہوا وہ طلاق مشروط سے پہلے کا ہو' لہٰذا یہ شرط اس پر عائد نہ ہو گی' کیوں کہ جس امر پر طلاق کو مشروط کیا گیا ہے یعنی حمل کا ہو جانا وہ امر طلاق سے پہلے موجود تھا۔ان تمام باتوں سے بصراحت واضح ہے کہ حمل کے ظاہر ہونے سے نہ تو نسب ثابت ہوتا ہے اور نہ عیب حمل کی بناء پر لونڈی کو واپس کیا جا سکتا ہے اور نہ اس سے طلاق (مشروط) عائد ہوتی ہے۔پس رجعت کے بارے میں بھی اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔پس اگر بچہ کی ولادت سے پہلے رجوع کیا تو وہ رجعت حالت التواء میں رہے گی اور اسے صحیح قرار نہ دیا جائے گا تا آنکہ مقررہ مدت کے اندر بچہ پیدا ہو جائے بصورت دیگر اس (رجعت) کا فاسد ہونا ظاہر ہے۔

خلاصہ اختلاف یہ ہے کہ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ وہ شخص جو بیوی کے ساتھ مباشرت ہونے سے انکاری ہے اسے وضع حمل سے پہلے رجوع کرنے کا حق نہ ہو گا کیوں کہ مباشرت سے انکار کا مقتضایہ ہے کہ مباشرت سے پہلے اسے طلاق ہوئی ہو اور رجعت کا تقاضا یہ ہے کہ مباشرت ہو چکی ہو (کیوں کہ بلا مباشرت طلاق ہو جائے تو رجوع نہیں ہو سکتا) ایسی صورت میں خاوند کا عمل خود اپنے دعوے کے خلاف ہو گا۔لیکن اس کا جھوٹ ثابت کرنے کے لئے شرعی یقینی ثبوت درکار ہے۔اور یہ ثبوت یوں ہو گا کہ بچے کی ولادت اس عرصہ میں ہو جائے جس میں اولاد کا نسب باپ سے ثابت ہو سکتا ہے اور چونکہ ولادت کے بعد رجعت ممکن نہیں ہے (کیوں کہ عدت گزر جائے تو رجوع نہیں ہو سکتا) لہٰذا خاوند ولادت سے پہلے رجوع کر سکتا ہے اور (ولادت کے وقت تک) وہ رجعت معرض التوا میں رہے گی۔تاہم اس رجوع کے بعد ولادت سے پہلے بیوی سے متمتع ہونا حلال نہ ہو گا کیوں کہ بصورت مذکور ولادت سے پہلے رجوع کو درست نہیں مانا جائے گا۔حمل کا ظاہر ہونا کافی نہیں ہے۔کیوں کہ یہ (مباشرت کا) ظنی نشان ہے۔بعض اصحاب کہتے ہیں کہ حمل ظاہر ہونے پر بھی رجوع کرنا درست ہے لیکن اس رجوع کو اس صورت میں صحیح تصور کیا جائے گا جب کہ وقت مقررہ کے اندر وضع حمل ہو۔اس کا مطلب یہ ہے کہ (رجوع کے بعد) وہ عورت اس کی بیوی متصور نہ ہو گی جب تک کہ مدت مذکورہ میں بچہ نہ پیدا ہو جائے ایسی صورت میں اس اختلاف رائے سے کوئی فائدہ نہ ہو گا۔کیوں دونوں رائیں اس امر پر متفق ہیں کہ رجوع کا صحیح ہونا بچہ کی ولادت پر منحصر ہے۔فریق اول کا کہنا ہے کہ ولادت سے پہلے رجوع درست ہے۔فریق ثانی بھی اس کو درست مانتا ہے لیکن اس رجوع کی صحت بچے کی ولادت پر ملتوی رہے گی۔اور ولادت پر رجوع کا منحصر ہونا ولادت سے پہلے رجوع کو درست تسلیم کرنے کے منافی نہیں ہے۔اب اگر کہا جائے کہ ایسی صورت میں اس گفتگو سے کیا حاصل ہے؟ اور کیا ان تمام صورتوں میں دونوں میاں بیوی کے لئے اس امر کی گنجائش ہے کہ وہ نیا عقد کر سکیں۔اس کا جواب یہ ہے کہ اس اختلاف کا نتیجہ نزاع باہمی کی صورت میں ہو گا کہ اگر ایک شخص نے وضع حمل سے پہلے رجوع کر لیا اور رجوع کرنے پر گواہی کر لی پھر اس عورت کے ہاں طلاق سے چھ ماہ کے اندر اور وہاں تاریخ شادی سے چھ ماہ یا اس سے زیادہ عرصہ میں بچہ پیدا ہوا تو وہ

شخص اس بچہ کا باپ قرار پائے گا اور اس شخص کا دعویٰ کہ اس نے مباشرت نہیں کی دروغ بیانی متصور ہوگا۔ اور رجوع کرنا درست ہوگا اور وہ عورت اس کی بیوی متصور ہوگی۔ اگر چہ عورت نہ چاہتی ہو۔ غرض اس عورت کے لئے حلال نہیں ہے کہ وہ کسی اور سے شادی کر لے تاہم بیوی کے حقوق زوجیت خاوند پر برقرار رہیں گے۔ غرض رجوع کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں دونوں فریقوں کے درمیان نتیجۃً اتفاق ہے۔ لیکن دونوں مختلف آراء کا ذکر اس لئے کر دیا گیا ہے کہ اس مسئلہ کی تحقیق مکمل طور پر ہو جائے۔ ظاہر ہے کہ دونوں فریقوں کے دلائل (علمی حیثیت سے) مفید ہیں۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی عورت سے شادی کی اور اس کا کہنا ہے کہ اس نے قطعاً مباشرت نہیں کی۔ اب اس عورت کے ہاں تاریخ شادی کے چھ ماہ بعد یا اس سے زائد عرصہ میں بچہ پیدا ہو گیا اور ہنوز وہ اس کی بیوی ہے۔ پھر ولادت کے بعد اس شخص نے طلاق دے دی تو آیا خاوند کا انقضائے عدت سے پہلے رجوع کرنا درست ہے یا بایں جہت کہ خاوند اس کے ساتھ مباشرت سے انکاری ہے اور مباشرت سے پہلے طلاق ہو جائے تو رجعت نہیں ہو سکتی۔ اس کا رجوع کرنا درست نہ ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ رجوع ہو سکتا ہے' کیوں کہ اس عورت کے ہاں جو بچہ پیدا ہوا وہ اس کی بیوی سے اور اس کے گھر میں ہوا اور شرعی مدت کے اندر یعنی شادی کی تاریخ سے چھ ماہ بعد ہوا۔ اور مباشرت نہ کرنے کا دعویٰ شرعاً جھوٹا تھا لہٰذا وہ عورت اس کی بیوی رہے گی۔

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کے ساتھ تخلیہ کیا لیکن مباشرت سے انکار کرتا ہے اور پھر اس نے ایک طلاق رجعی دے دی تو آیا اب رجوع کرنا درست ہوگا یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اب خاوند کو رجوع کرنے کا حق نہیں ہے کیوں یہ طلاق مباشرت سے پہلے ہوئی (اور مباشرت سے پہلے طلاق بائنہ ہو جاتی ہے) لیکن جیسا بتایا جا چکا ہے۔ تخلیہ (کے بعد طلاق) ہو تو عدت واجب ہو جاتی ہے لیکن اس میں رجوع درست نہیں ہے۔ اگر ایسی صورت ہو اور خاوند رجوع کر لے اور عورت یہ نہیں کہتی کہ عدت کے دن ختم ہو گئے ہیں پھر معلوم ہوا کہ وہ عورت حاملہ ہے اور دو سال سے زیادہ عرصہ میں جو حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت ہے بچہ پیدا ہو گیا تو اس بچہ کا نسب طلاق دینے والے سے ثابت ہوگا۔ اور جب بچہ پیدا ہو جائے تو اس نے جو رجوع کیا تھا وہ درست قرار پائے گا۔ لیکن اگر دو سال سے کم میں بچہ پیدا ہوا تو اس کا رجوع تسلیم نہیں کیا جائے گا کیوں کہ یہ احتمال ہے کہ وہ حمل طلاق سے پہلے کا ہو لیکن اس شخص کا نسب بچے کے ساتھ ثابت ہو جائے گا بشرطیکہ وہ بچہ تاریخ شادی سے چھ ماہ یا اس سے زیادہ عرصہ میں ہوا ہو۔ یہ صورت پہلے مسئلہ کے خلاف ہے۔ اس صورت میں خاوند مباشرت سے انکار کرتا ہے اور تخلیہ کا اقرار نہیں کرتا اور اس نے طلاق دے دی تو اس عورت کی طلاق مباشرت اور خلوت سے پہلے ہوئی تو اس صورت میں اس پر عدت عائد نہ ہوگی اور ان میں اور باہم رشتہ ازدواج باقی رہے گا۔ بجز اس صورت کے جب کہ تاریخ طلاق سے چھ ماہ کے اندر اور تاریخ شادی سے چھ مہینے یا اس سے زیادہ عرصہ میں بچہ پیدا ہوا ہو لیکن مسئلہ کی اس صورت میں چونکہ یہ مان لیا گیا ہے کہ خاوند نے تخلیہ کا اقرار کیا' لہٰذا عورت کا عدت گزارنا واجب ہے اور وہ رجعی طلاق پانے والی عورت قرار پائے گی جب تک کہ عدت کے مکمل ہو جانے کا اعتراف نہ کرے پھر جب بچہ پیدا ہو جائے تو اس بچے کا نسب طلاق دینے والے شخص کے ساتھ ثابت ہوگا۔ پھر اگر اس شخص نے بچہ کی ولادت سے پہلے رجوع کر لیا اور وہ بچہ دو سال سے زیادہ گزرنے کے بعد ہوا تب تو وہ رجعت عائد ہوگی ورنہ نہ ہوگی جیسا کہ بتایا گیا اور مہینوں

کے اعتبار سے عدت کا مکمل ہونا ان عورتوں کے لئے ہے جنہیں عمر رسیدہ ہو جانے یا نابالغ ہونے کے باعث ایام ماہواری نہ آتے ہوں یا ایسی عورت ہو جس کا خاوند وفات پا چکا ہو۔ اس کی تفصیل عدت کے بیان میں آئے گی۔

واضح ہو کہ اگر زوجین کے درمیان نزاع ہو' خاوند کہے کہ میں نے عدت کے ایام ختم ہونے سے پہلے رجوع کیا اور بیوی اس سے انکار کرے تو اس کی چند صورتیں ہوں گی:

پہلی صورت یہ ہے کہ خاوند کا دعویٰ ہے کہ اس نے عدت پوری ہونے سے پہلے رجوع کیا لیکن اس کی اطلاع بیوی کو عدت گزرنے کے بعد دی وہ بیوی سے کہتا ہے کہ میں نے عدت پوری ہونے سے پہلے ہی تجھ سے رجوع کیا لیکن اس کی اطلاع بیوی کو عدت گزرنے کے بعد دی لیکن (رجوع کا کوئی) گواہ نہیں ہے۔ ایسی صورت میں جب تک بیوی اس کے دعویٰ کی تصدیق نہ کرے اس کا رجوع نہیں مانا جائے گا۔ اگر بیوی اس کی تصدیق کر دے تو قانوناً اس کی بات تسلیم کر لی جائے گی لیکن اگر بیوی اس کی بات کو جھٹلا دے تو اسے رجوع کا حق نہ رہے گا۔ کیوں کہ شادی کا ثبوت جب کہ باہمی تصدیق سے ہو جاتا ہے تو رجوع کرنے کا ثبوت بدرجہ اولیٰ باہمی تصدیق سے ہوگا۔ کیوں کہ (ہنوز) رشتہ زوجیت ختم نہیں ہوا۔ لیکن اگر وہ شخص جھوٹا ہے تو شرعاً اس کا رجوع کرنا درست نہ ہوگا۔ اگرچہ بیوی اس کی تصدیق کرے۔ ایک مسلمان کے لئے یہ زیبا نہیں ہے کہ وہ جھوٹ موٹ بیوی سے کہہ دے کہ میں نے تجھ سے رجوع کر لیا ہے اور اس (جھوٹی) رجعت کو انقضائے عدت کے بعد اس کے حلال ہو جانے کے لئے کافی تصور کرے۔ اگر اس نے جھوٹ بولا ہے تو اس بیوی سے مباشرت کرنا اس پر حرام ہے۔ یہاں پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر دونوں میاں بیوی دوبارہ رشتہ ازدواج میں آنا چاہتے ہیں تو رجوع کرنے اور پھر بیوی کی تصدیق سے کیا مقصد ہے۔ کیا یہ امر واضح طور پر قرین عقل نہیں ہے کہ ایسی صورت میں از سر نو عقد کر لینا زیادہ بہتر اور زیادہ پسندیدہ ہے اور اس میں شک وشبہ کی بالکل گنجائش نہیں ہے۔ علاوہ اس کے تعداد طلاق کے لحاظ سے رجوع کرنے اور تجدید نکاح میں کوئی فرق نہیں ہے۔ قطع نظر اس کے اگر باہمی اتفاق ہو تو یہ کوئی قابل قدر بات نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تجدید عقد کبھی ناممکن ہوتا ہے مثلاً یہ کہ دونوں میاں بیوی کسی بیابان میں سفر کر رہے ہوں اور وہاں کوئی گواہ نہ ہو اور نہ دو گواہوں کا بہ آسانی حاضر کرنا ممکن ہے اور خاوند کو حق ہے عدت گزرنے سے پہلے رجوع کر لے۔ ایسی صورت میں رجوع کے بارے میں باہم تصدیق کر لینا عقد نکاح سے زیادہ آسان ہے اور ممکن ہے کہ وہ طلاق آخری ہو اور میعاد عدت گزر جانے کے بعد بیوی ہمیشہ کے لئے اس شخص پر حرام ہو جائے وغیرہ قضائے ارباب فکر مسئلہ کی ہر ایسی صورت کو جس کے واقع ہونے کا امکان ہو بطور مفروضہ کے اس کے احکام بیان کر دیتے ہیں۔ پس اگر ایک شخص نے رجوع کرنے کا دعویٰ کیا اور بیوی نے اس کی تصدیق نہیں کی اور نہ اس کا کوئی گواہ ہے تو خاوند کو رجوع کا حق نہ ہوگا اور بیوی کا قول مانا جائے گا اب سوال یہ ہے کہ آیا خاوند کو اس بات کے لئے بیوی سے حلف لینے کا حق ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ قول مفتیٰ بہ کے مطابق خاوند بیوی سے حلف لے سکتا ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ خاوند کو (اس باب میں) بیوی سے حلف لینے کا حق نہیں ہے۔ کیوں کہ رجوع کے معاملہ میں بھی دوسری بعض باتوں کی طرح حلف نہیں لیا جا سکتا۔ مثلاً ایلاء (یعنی بیوی کے پاس نہ جانے کی قسم کھا لینے) نسب' نکاح' حدود (یعنی شرعی سزاؤں کے عائد کرنے) اور لعان (یعنی لعنت پر مشتمل بریت کی قسم کھانے کے معاملہ) میں' لیکن اس بارے میں فتویٰ یہ ہے کہ حدود اور لعان کے علاوہ

رجوع کے معاملہ میں حلف لیا جا سکتا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ خاوند عدت گزرنے کے بعد یہ دعویٰ کرے کہ اس نے عدت پوری ہونے سے پہلے رجوع کر لیا تھا اور اس بات کی شہادت پیش کر دے کہ اس نے گواہ کے سامنے یہ کہا تھا کہ فلاں عورت سے میں نے رجوع کر لیا تو ایسی حالت میں وہ رجوع درست ہوگا۔ اسی طرح اگر خاوند' گواہوں کے سامنے یہ اقرار کرے کہ اس نے ایام عدت گزرنے سے پہلے اپنی بیوی سے مباشرت کر لی ہے یا اسے جنسی خواہش کے ساتھ ہاتھ لگایا ہے یا جنسی خواہش کے ساتھ بیوی کے اعضائے نسوانی کو دیکھا ہے اور گواہوں نے بھی یہ شہادت دی کہ اس شخص نے عدت گزرنے سے پہلے ان کے روبرو اس کا اقرار کر لیا تھا تو اس کے رجوع کرنے کو تسلیم کر لیا جائے گا۔ لیکن عدت گزرنے کے بعد اس اقرار کی کوئی حقیقت نہیں کیوں کہ اس طرح کہنا (رجوع کا اقرار نہیں بلکہ) محض دعویٰ رجوع ہے بخلاف اس صورت کے جب کہ وہ عدت گزرنے سے پہلے رجوع کا اقرار کرے تب وہ رجوع کا اقرار ہوگا اور جب یہ اقرار ثابت ہو جائے تو رجوع عائد ہو جائے گا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ وہ شخص عدت کے دوران رجوع کا دعویٰ کرے بایں طور کہ وہ (بیوی سے) کہے کہ میں نے تجھ سے کل ہی رجوع کر لیا تھا۔ ایسی صورت میں اس کا رجوع تسلیم کر لیا جائے گا اور رجعت کا حکم عائد ہو جائے گا۔ اگر چہ از سر نو رجعت نہ کی جائے یعنی یہ ضروری نہیں ہے کہ خاوند بیوی سے پھر کہے کہ میں نے تجھ سے رجوع کیا۔ کیوں کہ خاوند زمانہ حال میں جو بات کہہ سکتا ہے زمانہ ماضی میں اس کے کہنے کی بابت اطلاع دے سکتا ہے اور یہ اطلاع دینا اس کا درست مانا جائے گا بشر طیکہ خاوند نے جو یہ کہا کہ میں نے تجھ سے کل ہی رجوع کر لیا تھا اس کا مقصد یہ بتانا ہو کہ میں نے تجھ سے رجوع کر لیا ہے اگر محض یہ اطلاع دینا مقصود ہو کہ میں نے کل رجوع کیا تھا تو یہ رجوع بیوی کے تصدیق کرنے پر موقوف رہے گا اگر بیوی تصدیق کر دے (کہ واقعی رجوع کر لیا تھا) تو رجوع ہو گیا۔ اس پر شاید کوئی شخص یہ کہے کہ اس سے فائدہ بھی کیا ہوگا گزشتہ دن کے رجوع کو بیان کرنے کے ساتھ قصد رجوع کی شرط لگانے کے کیا معنے؟ جب کہ خاوند بغیر کسی جوڑ توڑ کے یہ کہہ سکتا تھا کہ میں نے تجھ سے رجوع کیا تو یہ حکم کس لئے ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ کبھی تو اس طرح پیش آتا ہے اور کبھی اس کے خلاف نتیجہ برآمد ہوتا ہے کیوں کہ یہ بہت ممکن ہے کہ ایک شخص اپنی طلاق یافتہ بیوی سے کہے کہ میں نے تجھ سے کل رجوع کر لیا تھا جب کہ اس کے آخری ایام ماہواری کا آخری لمحہ تھا اور اس کے بعد ہی ادرار بند ہو گیا اور عدت کے دن ختم ہو گئے اب عورت کہتی ہے کہ یہ رجوع نہیں ہے لہٰذا مجھ سے تمہارا رجوع نہیں ہوا تو کیا صورت حال ہوگی؟ ایسی صورت حال میں شریعت کہتی ہے کہ یہ رجوع ہے درآنحالیکہ خاوند کا دعویٰ یہ ہے کہ اس وقت خاوند کے پیش نظر رجوع کرنا ہی تھا تو اس رجوع کو تسلیم کیا جائے گا اور خاوند رجوع کرنے والا متصور ہوگا۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ خاوند بیوی سے کہے کہ میں نے تجھ سے رجوع کیا اور اسے یہ علم نہ ہو کہ اس کی عدت گزر چکی ہے۔ اس کی دو حالتیں ہوں گی: ایک حالت یہ کہ بیوی خاوند کے اس طرح کہنے کے ساتھ ہی فوراً جواب میں کہے کہ میری عدت کے دن تو ختم ہو گئے ہیں اور اس کا یہ کہنا معاً خاوند کے جواب میں ہو۔ ایسی حالت میں رجعت باطل ہو جائے گی بشر طیکہ بیوی نے جب یہ بات کہی اس وقت عدت کا پورا ہو جانا صحیح ہو بایں طور کہ اس وقت اس عورت کو طلاق ملے دو

مہینے ہو چکے ہوں اور اسے ایام آتے ہوں اور وہ حمل سے نہ ہو یا پورے طور پر وضع حمل ہو چکا ہو اور اس کا ثبوت موجود ہو۔ بصورت دیگر اس عورت کی بات کو تسلیم نہیں کیا جائے گا اور رجوع درست ہو گا۔ (اس مسئلہ میں) صاحبینؒ کا کہنا یہ ہے کہ رجعت درست ہے اگرچہ بیوی نے اس طرح کہا ہو (کہ میری عدت پوری ہو چکی ہے) کیوں کہ بیوی کے کہنے سے پہلے بظاہر عدت کے دن باقی تھے۔ لہٰذا خاوند کا یہ کہنا کہ ''میں نے رجوع کیا قیام عدت کے دوران متصور ہو گا لیکن امام صاحبؒ کا کہنا یہ ہے کہ بیوی کی بات اپنی ذات کے متعلق قابل قبول ہے۔ پس اگر اس نے خاوند سے کہا کہ میری عدت تو پوری ہو چکی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ خاوند کے یہ کہنے سے پہلے کہ ''میں نے تجھ سے رجوع کر لیا'' عدت پوری ہو چکی ہے اب اگر وہ وقت بھی عدت کے پورا ہو جانے کی تائید کرتا ہے تو بیوی کی بات تسلیم کر لی جائے گی اور بیوی نے (پہلے ہی) یہ کہہ دیا ہو کہ ''عدت کے دن پورے ہو چکے ہیں'' اور اس کے کہنے کے بعد خاوند یہ کہتا ہے کہ میں نے تجھ سے رجوع کیا تو یہ بالاتفاق رجوع نہ ہو گا اور خاوند کو یہ حق ہے کہ اس کے لئے بیوی سے حلف لے کہ فی الواقع عدت پوری ہو چکی ہے۔

دوسری حالت یہ ہے کہ خاوند بیوی سے کہے کہ میں نے تجھ سے رجوع کر لیا اور بیوی پہلے تو خاموش رہی پھر تھوڑی دیر کے بعد اس نے کہا کہ میری تو عدت گزر چکی ہے ایسی حالت میں خاوند کا رجوع کرنا صحیح ہو گا کیوں کہ بیوی نے پہلے خاموشی اختیار کی۔

(میاں بیوی کے درمیان اختلاف ہونے کی) پانچویں صورت یہ ہے کہ بیوی نے (پہلے تو) یہ دعویٰ کیا کہ اس کی عدت پوری ہو چکی ہے پھر خود اپنے قول کو جھٹلایا اور کہا کہ میری عدت ہنوز پوری نہیں ہوئی۔ ایسی صورت میں خاوند کا رجوع کر لینا درست ہے کیوں کہ بیوی نے خاوند کے حق رجوع کے لئے اپنی بات کو جھٹلایا لہٰذا خاوند کا حق برقرار رہا۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ وہ اپنے حق کے لئے اپنی بات کو جھٹلاتی۔ اس صورت میں اس کا اپنے قول سے پھرنا قابل اعتبار نہیں ہے۔

چھٹی صورت یہ ہے کہ خاوند بیوی سے تخلیہ کرے اور پھر یہ دعویٰ کرے کہ اس نے مباشرت کر لی ہے اور بیوی اس کے قول کی تکذیب کرتی ہے اور کہتی ہے کہ اس نے مباشرت نہیں کی اور طلاق دے دی ہے۔ لہٰذا وہ بائنہ ہو گئی ہے اور اسے رجوع کا حق نہیں ہے۔ اس صورت میں حکم یہ ہے کہ رجوع کرنا درست ہے اور خاوند کی بات بغیر حلف اٹھائے سچ مان لی جائے گی کیوں کہ تخلیہ کرنا تو ظاہر ہے اس تخلیہ سے خاوند کی سچائی اور بیوی کے جھوٹ کی تائید ہوتی ہے۔

ساتویں صورت یہ ہے کہ تخلیہ ثابت نہ کرے بلکہ اس کا دعویٰ ہو کہ اس نے مباشرت کی ہے اور بیوی اس کی تکذیب کرے تو اسے رجوع کرنے کا حق نہ رہے گا کیوں کہ ظاہر ہے کہ (تخلیہ کے انکار اور مباشرت کے اقرار سے) خاوند کے جھوٹ کی تائید ہوتی ہے جو پہلی صورت کے برعکس ہے۔

اب اس بحث کے خاتمہ میں چند امور قابل ذکر ہیں: ایک یہ کہ اگر کسی عورت کا مہر مؤجل طلاق پر واجب الاداء ہے اور خاوند نے اسے طلاق رجعی دے دی تو آیا بائنہ ہونے (یعنی زوجیت سے خارج ہونے) سے پہلے مہر مؤجل کا مطالبہ کر سکتی ہے؟ اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ جب تک عدت گزرنے کے بعد بیوی بائنہ نہ ہو جائے اسے مہر کے مطالبہ کا حق نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر خاوند اپنی (مطلقہ رجعیہ) بیوی سے کہے کہ مثلاً بیس اشرفیوں پر میں تجھ سے رجوع کرتا

ہوں، اس پر وہ اس کا مطالبہ کرتی ہے تو آیا خاوند پر اس رقم کا ادا کرنا واجب ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس صورت میں رقم واجب الاداء ہوگی اور اسے مہر میں شامل کر لیا جائے گا بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ادا کرنا لازم نہیں ہے کیوں کہ طلاق رجعی سے ملکیت ختم نہیں ہوتی لہٰذا ملکیت کے لئے ادائیگی رقم واجب نہ ہوگی۔ قوی تر قول یہی ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ اگر طلاق رجعی دینے والا خاوند (بیوی سے) کہے کہ میں نے اپنا حق رجوع باطل کر دیا یا مجھے رجوع کا حق نہیں رہا۔ میں اپنا حق رجوع چھوڑتا ہوں۔ اس کے باوجود اس نے رجوع کر لیا تو اب کیا بیوی یہ کہہ سکتی ہے کہ تم نے اپنا حق رجوع ختم کر دیا ہے اب رجوع نہیں کر سکتے؟ اس کا جواب نفی میں ہے کیوں خاوند کو رجوع کرنے کا جو حق شرعاً حاصل ہے نہ اس سے وہ ہٹ سکتا ہے نہ اسے ختم کر سکتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مفصلہ ذیل امور سے رجعت کا حق ختم ہو جاتا ہے: مثلاً ایام ماہواری کا آنا۔ لیکن بیوی کی عدت تین ایام ماہواری کے گزرنے پر نہیں بلکہ تین طہر (تین بار پاک ہونے) پر ختم ہوتی ہے اور کم سے کم یہ مدت جس سے عدت ختم ہوتی ہے ایک مہینہ ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو آغاز ماہ میں جب کہ وہ پاک تھی طلاق دی ایک لحظہ کے بعد ہی وہ ناپاک ہوگئی تو وہ ایک طہر شمار میں آ جائے گا۔ اگر یہ کیفیت رات کو ہوئی اور فجر تک جاری رہی تو اس کے بعد اورار بند ہو گیا تو اسے ایک بار ایام کا آنا سمجھا جائے گا کیوں کہ عدت کے بارے میں کم سے کم مدت ایام کی ایک دن یا دن کے کچھ حصہ میں ادرار کا ہونا عورتیں یہ بتائیں کہ وہ 'ایام' کی حالت تھی۔ پھر اگر وہ عورت پندرہ تاریخ ختم ہونے تک پاک رہی تو یہ طہر شمار ہوگا' کیوں کہ طہر کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہے اور اس مدت کے شمار میں صرف دن کا وقت آئے گا۔ رات شمار میں نہیں آئے گی چنانچہ اگر رات کو ادرار رہا اور طلوع فجر سے پہلے تک رہا تو اسے ایک حیض شمار کیا جائے گا اس کے دوران اگر ادرار بند ہو گیا اور اگلے پندرہ دن حالت طہر میں گزرے تو وہ تیسرا طہر شمار ہوگا اور اس طرح تین طہر ہو جائیں گے: ایک تو وہ طہر جس میں طلاق ہوئی اس سے وہ لحظہ بھر وقت مراد ہے جس کے بعد اسے ادرار لاحق ہوا۔ پھر دوسرا طہر اور تیسرا طہر یہ سب ملا کر تیس دن اور مزید ایک لحظہ ہوئے۔ پس اگر بالفرض یہ کیفیت ماہ رمضان میں ہوئی اور اس میں حیض اور طہر دونوں اسی طرح ہوئے تو مہینے کے خاتمہ تک عدت پوری ہو جائے گی اور ایک دن بھی اسے روزہ توڑنے کی ضرورت نہ پڑے گی۔

اگر بیوی خاوند سے کہے کہ طلاق کے بعد تین بار وہ پاک ہو چکی ہے اور عدت پوری ہو گئی ہے تو اس بات میں تین احتمال ہیں۔ ایک تو یہ کہ عورت نے عدت کے پورا ہو جانے کا دعویٰ ایسے وقت میں کیا جس میں عدت کا پورا ہونا قطعاً ممکن نہیں ہے یعنی (طلاق کو) ایک ماہ سے کم مدت گزری ہے تو ایسی صورت میں اس کی بات کو نہیں مانا جائے گا اور اس کے بارے میں عورتوں سے دریافت کرنا بھی فضول ہے۔ دوسرے یہ کہ عورت کا یہ دعویٰ ایسے وقت میں ہو جب کہ اس وقت کے اندر عدت کا پورا ہو جانا ممکن ہو مثلاً ایک ماہ کی مدت۔ ایک ماہ میں عدت کا مکمل ہو جانا ممکن تو ہے لیکن بہت کم ایسا ہوتا لہٰذا اس صورت میں واقف کار عورتوں سے اس کے دعویٰ کی تصدیق کرا لی جائے گی۔ اگر عورتیں یہ کہہ دیں کہ اس عرصہ میں عورتیں تین بار ادرار سے دوچار ہو کر پاک ہو سکتی ہیں جیسا کہ پہلے بتایا گیا تو اس صورت میں اس عورت کا دعویٰ اس کی قسم کے بغیر ہی مان لیا جائے گا۔ تاہم یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بیوی کا قول اس حالت میں مانا جائے گا جب کہ وہ قسم کھا کر کہہ دے

کہ اس کی عدت پوری ہو گئی ہے۔ اگر قسم کھانے سے انکار کرے تو رجوع کرنا درست مانا جائے گا۔ تیسرے یہ کہ بیوی انقضائے عدت کا دعویٰ اتنے عرصہ میں کرے جس میں اکثر عدت پوری ہو جایا کرتی ہے۔ اس حالت میں عورت کی بات بغیر قسم کھائے اور عورتوں کی تصدیق تسلیم کر لی جائے گی۔

اگر ایک شخص نے رجوع کرنے کا ارادہ کیا اور بیوی کہتی ہے کہ اس کی عدت پوری ہو چکی ہے اور طلاق کو اتنا عرصہ گزر چکا ہے جس میں عدت کا پورا ہو جانا ممکن تھا۔ لیکن بیوی بعد میں اپنے قول سے پھر گئی اور کہنے لگی کہ اسے ایام ماہواری نہیں آئے اور یا (اگر حاملہ تھی) ولادت نہیں ہوئی تو اس کی بات نہیں مانی جائے گی۔ یہاں تک کہ اگر عورتیں بھی یہ بتائیں کہ ایام ماہواری یا ولادت کی کوئی علامت ظاہر نہیں ہوئی (تب بھی بیوی کا قول ناقابل تسلیم ہے) کیوں کہ بیوی کے یہ کہنے کے ساتھ ہی کہ تین بار اسے ایام آ چکے ہیں یا وضع حمل ہو چکا ہے اس پر طلاق بائنہ پڑ چکی ہے (اور اب رجوع نہیں ہو سکتا)۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ بیوی صریحاً یہ کہے کہ اسے تین بار ایام آ چکے ہیں۔ لیکن اگر اس نے اس طرح کہا تھا کہ تین بار اس نے ادرار کی علامت دیکھی ہے اور پھر اس قول سے پھر کر یوں کہے کہ میں نے ادرار تو دیکھا لیکن وہ کیفیت ایک دن یا دن کے کچھ حصہ میں جاری نہیں رہی تو اسے ایسا حیض تصور نہ کیا جائے گا جس سے عدت پوری ہو جائے تاہم اس مسئلہ میں اختلاف ہے، بعض اصحاب کہتے ہیں کہ (اس صورت میں بھی) پہلی صورت کی طرح عورت کی بات نہیں سنی جائے گی اور بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس کی بات سنی جائے گی بشرطیکہ وہ کہے کہ اس نے ادرار دیکھا لیکن بند ہو گیا لیکن ایام طہر ختم ہونے سے پہلے پھر آ گیا تو اسے حیض شمار کیا جائے گا اور عدت ختم ہو جائے گی۔ اسی قول کو ترجیح حاصل ہے۔

اگر ایک عورت کو اس کے خاوند نے طلاق رجعی دی پھر وہ خاوند ایک سال یا اس سے زیادہ عرصہ میں وفات پا گیا اور بیوی کہتی ہے کہ اس دوران اسے مطلق ایام ماہواری نہیں آئے یا وہ کہتی ہے کہ اسے صرف ایک بار یا دو بار ادرار ہوا (لیکن تین بار نہیں ہوا) اور عدت پوری نہیں ہوئی، لہٰذا وہ خاوند کے ورثہ کی حق دار ہے۔ ایسی صورت میں اس کی کیفیت دو حال سے خالی نہ ہو گی ایک تو یہ کہ اسے احتباس دم (یا ادرار کے رک جانے) کی عادت ہو اور ایسا ہوتا ہے کہ کم و بیش اتنے عرصے تک اس کا ادرار بند ہو جاتا ہو اور اس کے بعد پھر جاری ہو جاتا ہے اور یہ صورت حال اس میں بھی جب کہ اس کی زوجیت بحال تھی پیش آتی رہی ہے اور لوگ بھی اس کے متعلق یہی بتاتے ہوں اور یہ بات عام طور پر معلوم ہو۔ ایسی حالت میں بیوی کا دعویٰ سنا جائے گا اور قسم کھا کر کہے تو اسے مان لیا جائے گا اور وہ خاوند کے ورثہ میں حق دار ہو جائے گی۔ دوسری حالت یہ ہے کہ یہ کیفیت خاوند کی زندگی میں کبھی نہ ہوئی ہو۔ ایسی صورت میں بیوی کی بات نہیں مانی جائے گی اور وہ وارث قرار نہ پائے گی۔ کیوں کہ اس کا یہ دعویٰ ایک امر نادر الوقوع امر کی بابت ہے۔ اگر خاوند نے طلاق کے چھ مہینے یا اس کے بعد ایک سال سے کم عرصہ میں وفات پائی اور بیوی حلف سے کہتی ہے کہ اس کی عدت ختم نہیں ہوئی تو وہ وارث قرار پائے گی۔ بشرطیکہ خاوند کی زندگی میں کبھی اس طرح ادرار ختم یا بند نہ ہوا ہو۔ اگر ایسی کیفیت خاوند کی زندگی میں بھی پیش آتی رہی ہے تو بغیر حلف اٹھائے بیوی کی بات مان لیا جائے گا۔ اگر طلاق کے بعد چار ماہ سے چھ ماہ کے اندر خاوند وفات پا جائے تو

بیوی کا قول بغیر قسم کے قطعی طور پر تسلیم کرلیا جائے گا۔اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ بیوی دودھ پلا رہی ہو اس کی تصدیق کی جائے گی۔اس سے حلف نہیں لیا جائے گا اور وہ ورثہ کی حقدار ہوگی۔اگر چہ خاوند کی وفات ایک سال یا اس سے زیادہ عرصہ میں ہو۔ یہی حکم اس صورت میں جب کہ بیوی مریض ہو' کیوں کہ دودھ پلانا اور مریض ہونا دونوں باتیں بالعموم ایام ماہواری میں خلل انداز ہوتی ہیں۔

(انقضائے عدت کے بارے میں) مندرجہ بالا مسائل وہ ہیں جن کا تعلق ایام ماہواری یا فروء سے ہے۔لیکن اگر حمل ہو تو پورے طور پر وضع حمل کے بعد عدت پوری ہوگی چنانچہ اگر پورے طور پر بچہ کی ولادت نہ ہوئی ہو تو پیدائش کے وقت بھی خاوند رجوع کر سکتا ہے۔اس سے فرق نہیں پڑتا کہ بچہ پورا ہو گیا ہو یا نامکمل (یا کچا) بچہ کا اسقاط ہو گیا ہو۔

اگر خاوند کہے کہ اس نے عدت کے دوران رجوع کر لیا۔لیکن اس کا کوئی گواہ نہ ہو اور بیوی اس کی تکذیب کر کے اور کسی سے شادی کر لے۔پھر چھ ماہ کے اندر پورا بچہ پیدا ہو جائے درآنحالیکہ دوسرے خاوند سے مباشرت ہو چکی ہو تو وہ بچہ پہلے خاوند کا قرار پائے گا۔ظاہر ہے کہ حمل پہلے ہی خاوند کا ہو سکتا ہے دوسرے کا نہیں ہے۔دوسرا نکاح فسخ ہو جائے گا اور پہلے خاوند کے اس دعویٰ کی بناء پر کہ اس نے عدت ختم ہونے سے پہلے ہی رجوع کر لیا تھا وہ عورت پھر اس کی بیوی قرار پائے گی۔اب سوال یہ ہے کہ آیا وہ عورت دوسرے خاوند پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو جائے گی کہ اگر پہلا خاوند وفات پا جائے یا اس سے طلاق ہو جائے تو اب اس عورت کا اس شخص سے شادی کرنا حلال ہوگا یا نہ ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ یہ عورت دوسرے شخص پر حلال ہوگی کیوں کہ وہ شادی عدت میں نہیں ہوئی تھی۔جس کی بناء پر کہا جائے کہ جو عورت اپنی عدت کے دوران کسی سے شادی کر لے تو وہ عورت ہمیشہ کے لئے اس پر حرام ہوگی' کیوں کہ یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ اس عورت کے پہلے خاوند نے اس سے رجوع کر لیا تھا چنانچہ وہ بچہ اسی کی اولاد قرار پایا ہے۔لہٰذا وہ عورت خاوند والی متصور ہوگی اور دوسرے شخص سے جو نکاح ہوا وہ فاسد ہے۔علاوہ اس کے بعض اصحاب یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے طلاق رجعی پانے والی عورت سے عدت کے دوران نکاح کر لیا تو وہ عورت ہمیشہ کے لئے اس پر حرام نہ ہوگی۔

اگر خاوند یہ دعویٰ کرے کہ اس نے بہ دوران عدت اپنی (مطلقہ رجعیہ) بیوی سے بہ نیت رجوع مباشرت کر کے رجوع کر لیا ہے یا اس سے لذت اندوز ہوا ہے اور اس بات کا اقرار اس نے عدت پوری ہو جانے سے پہلے گواہوں کے سامنے کر لیا ہے بایں طور کہ ان کے روبرو اس نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی سے بہ نیت رجوع مباشرت کی یا کسی اور طرح سے لذت اندوز ہو چکا ہوں بیوی اس سے انکار کرتی ہے لیکن گواہ خاوند کے حق میں گواہ دیتے ہیں تو اس کا دعویٰ رجوع درست ہے بشرطیکہ بیوی سے تخلیہ ثابت ہو۔خواہ دو عورتیں ہی اس کی شہادت دیں' جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے۔اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ خاوند رجوع کا دعویٰ کرے اور اس امر کے گواہ پیش کر دے جو یہ بتائیں کہ انہوں نے یہ دیکھا کہ اس شخص نے رات اپنی بیوی کے پاس گزاری یا اسے دیکھا کہ بیوی کے لئے کچھ اشیاء خرید کر اس نے بیوی کے پاس بھیجی ہیں تو رجوع کرنا درست مانا جائے گا' بشرطیکہ گواہوں کی یہ شہادت ان کی چشم دید ہو لیکن اگر گواہوں نے محض یہ بتایا کہ اس شخص نے عدت پوری ہونے سے پہلے ان کے سامنے رجوع کا اقرار کیا تھا تو اس سے رجوع نہ ہوگا۔

اگر خاوند رجوع کرتا ہے اور بیوی کہتی ہے کہ مجھے تین بار ایام آ چکے ہیں۔لہٰذا اب تم مجھ سے رجوع نہیں کر سکتے۔

ادھر خاوند نے ایسے گواہ پیش کیے جنہوں نے یہ بیان کیا کہ اس عورت نے خود ان سے کہا تھا کہ ابھی تک اسے تین بار حیض نہیں آئے اور اس بات کو اتنا عرصہ نہیں گزرا تھا کہ اس میں وہ حیض سے ہو جاتی تو خاوند کا رجوع کرنا درست ہوگا۔ لیکن اگر اس کا کوئی گواہ نہ ہو تو رجعت درست نہ ہوگی۔

تیسری شے جس سے عدت پوری ہوتی ہے۔ (یعنی ایام اور حمل کے علاوہ) وہ مہینوں کی تعداد ہے۔ اس کی تفصیل عدت کے بیان میں آئے گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ عدت پوری ہو جانے پر رجوع کرنا باطل ہے اور عدت کا پورا نہ ہونا تین باتوں پر منحصر ہے۔

اول 'وضع حمل' ہے۔ اگر بیوی کہے کہ اسے وضع حمل ہو چکا ہے لہٰذا اب اسے رجوع کا حق نہیں ہے۔ لیکن خاوند کو بیوی کے قول سے انکار ہے تو بیوی کی بات اس کے قسم کھا لینے پر مان لی جائے گی۔ اس میں شہادت کی ضرورت نہیں ہے۔ بشرطیکہ طلاق کے بعد اتنا عرصہ گزر چکا ہو کہ اس میں وضع حمل ممکن ہو۔

معلوم ہونا چاہئے کہ وہ حمل جس کے نکلنے کے بعد عدت پوری ہوتی ہے اس کی تین قسمیں ہیں: ایک یہ کہ حمل پورا ہو گیا ہو' پس اگر پورا بچہ چھ مہینے اور دو لحوں میں پیدا ہوا یعنی ایک لحہ وہ جس میں مباشرت ہوئی اور دوسرا لحہ وہ جس میں عقد نکاح کے بعد میاں بیوی کا اکٹھا ہونا ممکن ہوا (یعنی ان دونوں اوقات کے علاوہ چھ ماہ گزرنے پر بچہ پیدا ہو) تو عدت پوری ہو گئی۔ لیکن اگر دونوں کے اکٹھے ہونے کے ممکنہ وقت سے چھ ماہ کے اندر بچہ پیدا ہو گیا تو عدت پوری نہ سمجھی جائے گی اور اس کی طرف توجہ نہ دی جائے گی۔ کیوں کہ وہ بچہ کسی اور شخص کا متصور ہوگا اور اس بچہ کی ولادت کے بعد ایام عدت کے اندر خاوند کو رجوع کا حق ہوگا۔ اور اس کی عدت نفاس (یعنی ولادت کے بعد کا ادرار) ختم ہونے کے بعد تین قرء یعنی تین بار پاک ہونے پر پوری ہوگی کیوں کہ نفاس کے دنوں کا شمار ایام ماہواری کی طرح عدت میں نہیں ہوتا۔ دوسری قسم (حمل کی) یہ ہے کہ بچہ کی صرف شکل بنی ہو اور حمل ساقط ہو جائے۔ ایسی صورت میں عدت ختم ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس حمل کے نکلنے کے بعد دو سو بیس دن اور دو لحظے اس وقت سے جب کہ شادی کے بعد دونوں کا ملنا ممکن ہوا ہو' گزر چکے ہوں۔ اگر اس سے کم عرصہ میں ایسا بچہ پیدا ہوا جس کی شکل بن گئی تھی تو عدت ختم نہ ہوگی۔ کیوں کہ یہ بچہ اس کے خاوند کا نہیں ہے۔ تیسری قسم یہ ہے کہ بچہ لوتھڑے کی شکل میں ہو اور اس میں عدت پوری ہونے کی شرط یہ ہے کہ اسی دن اور دو لحظے اس وقت سے جب کہ زوجین کی باہمی ملاقات ممکن تھی' گزر چکے ہوں۔ اس کے لئے ایک اور شرط یہ بھی ہے کہ دائیاں اس بات کی گواہیں دیں کہ یہ لوتھڑا انسانی بچہ کا ہے۔ بصورت دیگر اس سے عدت کی تکمیل نہ ہوگی۔

اس امر کی دلیل کو پورا حمل کی مدت چھ مہینے ہے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ "حملہ و فصالہ ثلاثون شھرا" (یعنی حمل سے دودھ چھڑانے تک کی مدت تیس مہینے ہے) شیر خوارگی کا زمانہ دو سال ہے۔ باقی عرصہ چھ مہینے حمل کا زمانہ ہے۔ یہی دلیل اس امر کی بتائی گئی ہے کہ بچے کے شکل اختیار کرنے کی مدت ایک سو بیس دن ہے اور مضغہ (لوتھڑے) کی مدت اسی دن ہے جیسا کہ حدیث متفق علیہ میں آیا ہے۔

(انقضائے عدت کے) دوسرے ثبوت کا تعلق اقراء سے ہے۔ قرء کہتے ہیں ایام سے پاک ہونے کو' اور عدت تین پاکیوں کے گزرنے پر پوری ہوتی ہے پس اگر بیوی یہ کہتی ہے کہ وہ تین بار پاک ہو چکی ہے اور اتنا عرصہ گزر چکا ہے

جس میں ایسا ہونا ممکن ہے تو عورت کے قسم کھا لینے پر اس کی بات تسلیم کی جائے گی۔ گواہ کی حاجت نہیں ہے۔ اور بیوی کے آزاد (یعنی غیر مملوکہ) ہونے کی صورت میں ایام عدت کی ممکنہ مدت تیس دن اور دو لحظے ہیں۔ ایک لحظہ اس پاکی کا (جس میں طلاق ہوئی) اور ایک لحظہ وہ جس میں تیسرا حیض آیا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو پاکی کی حالت میں جب کہ اس پاکی کا (جس میں طلاق ہوئی) اور ایک لحظہ بھی وہ جس میں تیسرا حیض آیا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو پاکی کی حالت میں جب کہ اس طہر کا آخری لمحہ تھا طلاق دی درآنحالیکہ وہ طہر ایام آنے کے بعد کا ہو' اس کے بعد ہی فوراً اسے حیض آ گیا اور ایام ماہواری کی کم سے کم مدت میں جو ایک دن اور ایک رات ہوتی ہے بند ہو گیا۔ پھر وہ طہر (پاکی) کی کم سے کم مدت یعنی پندرہ دن پاک رہی۔ اس کے بعد پھر ایک دن اور ایک رات کے لئے ناپاک ہو گئی اور اس کے بعد پھر پندرہ دن پاک رہنے کے بعد ناپاک ہوئی تو اس طرح اس کے تیس روز اور دو لحظے پورے ہوئے یعنی ایک لحظہ اس پاکی کا جس میں اسے طلاق ہوئی پھر پہلی ناپاکی جو ایک دن اور ایک رات رہی۔ یعنی چوبیس گھنٹے' پھر دوسرے طہر کی مدت جو پہلی ناپاکی کے بعد کی ہے یعنی پندرہ دن اور پندرہ راتیں پھر ناپاکی کی وہ مدت جو دوسری بار ہوئی اور وہ بھی ایک دن اور ایک رات رہی۔ پھر تیسری بار کی پاکی جو دوسرے حیض کے بعد کی ہے اور اس کے بھی پندرہ دن ہیں پھر تیسری ناپاکی کا وقت جس کے آنے پر تیسرا طہر پورا ہوا ان سب کا مجموعہ تیس دن اور دو لحظے ہوتے ہیں۔

یہ مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ حیض سے پہلے طہر کی حالت میں طلاق ہوئی لیکن اگر طلاق طہر کی حالت میں ہوئی ہو لیکن اس سے پہلے حیض کبھی نہ آیا ہو تو یہ طہر عدت میں شمار نہ ہوگا کیوں کہ عدت میں وہ طہر شمار ہوتا ہے جو آگے پیچھے دو حیض کے درمیان ہو۔ اس صورت میں عدت کا پورا ہونا (کم از کم) اڑتالیس دن میں ممکن ہوگا۔ اس طرح پر کہ خاوند نے اس طہر کے اخیر میں طلاق دی جس کا شمار عدت کے طہر میں نہیں ہوتا۔ اس کے بعد ناپاکی ہوئی جس کی مدت (کم از کم) ایک دن اور ایک رات ہے پھر پاک ہوئی اور پاکی کی مدت میں کم از کم پندرہ دن گزرے اور پھر کم از کم ناپاکی کی مدت ایک دن اور ایک رات گزری۔ پھر پندرہ دن طہر کے گزرے پھر چوتھی بار ناپاکی کا لحظہ آیا اس طرح تین طہر کے پینتالیس دن ہوئے اور تین حیض کے تین دن ہوئے۔ پس کل مدت اڑتالیس دن اور ایک لحظہ ہوئی۔

یہ مسائل اس حالت کے ہیں جب کہ طہر میں طلاق ہوئی ہو۔ لیکن اگر ایام ناپاکی کے آخری لحظہ میں طلاق ہوئی تو اس صورت میں (کم از کم) سنتالیس دن اور چوتھے حیض کے ایک لحظہ میں عدت کا پورا ہونا ممکن ہے۔ اس طرح پر کہ حالت ناپاکی میں طلاق ہوئی اس کے بعد پندرہ دن تک پاک رہی پھر ایک دن اور ایک رات ناپاکی کے۔ اس کے بعد پھر پندرہ دن پاکی کے۔ یہ اس کا تیسرا طہر ہوگا اس کے بعد چوتھی بار ناپاکی ظاہر ہوئی جس کے ظاہر ہوتے ہی عدت ختم ہو جائے گی یہ تین طہر ہوئے۔ ہر طہر پندرہ دن کا' پس پینتالیس دن طہر کے ہوئے اس کے ساتھ دو دن ایام ناپاکی کے اور ایک لحظہ چوتھے حیض کا یہ سب ملا کر اتنے دن ہوئے جتنے کہ بتائے گئے۔

یہ مسائل آزاد (غیر مملوکہ) عورت سے تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن اگر (بیوی) لونڈی ہے اور اسے پاکی کے آخری لحظہ میں طلاق ہوئی تو اس کی عدت سولہ دن اور دو لحظوں میں پوری ہوگی اگر حیض کے اندر طلاق دی تو عدت (کم از کم) اکتیس دن اور ایک لحظہ میں پوری ہوگی جیسا کہ ظاہر ہے۔

معلوم ہونا چاہئے کہ آخری حیض کا ابتدائی) لحظہ عدت میں شامل نہ ہوگا۔ لہٰذا اس میں رجوع کرنا درست نہیں ہے۔ لیکن اس لئے اسے ملحوظ رکھنا ہوگا کہ آخری طہر کا مکمل ہونا پایہ ثبوت کو پہنچ جائے۔

تیسرا امر جس پر انقضائے عدت کا انحصار ہے مہینوں کی تعداد ہے۔ چنانچہ آئسہ من الحیض عورتیں جو ہوں (یعنی جن عورتوں کو ادرار نہیں ہوتا) ان کی میعاد عدت تین ماہ ہے۔ اس کی تفصیل عدت کے بیان میں آ رہی ہے۔ اس بارے میں زوجین کا اختلاف متصور نہیں ہے۔ چنانچہ اگر آئسہ عورت کہے کہ اس کی عدت طہر کی تعداد کے لحاظ سے پوری ہوگئی ہے اور خاوند اس کی تکذیب کرے تو خاوند کی بات قسم کھا لینے پر تسلیم کر لی جائے گی اسی طرح اگر بیوی نابالغ ہو (جسے ایام نہ آتے) اور وہ دعویٰ کرے کہ اسے ایام آئے اور طہر کی تعداد پوری ہونے کے باعث عدت ختم ہو چکی ہے لیکن فی الواقع ایسی (عمر کی) عورتوں کو ایام نہیں آتے تو اس صورت میں خاوند کا قول مانا جائے گا اور قسم کھا لینے پر اس کی تصدیق کی جائے گی۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ قسم کے بغیر ہی اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی۔

واضح ہو کہ اگر خاوند کا دعویٰ ہو کہ اس نے رجوع کر لیا ہے اور بیوی اس سے انکار کرے تو یہ دیکھنا ہوگا کہ یہ بات چیت عدت کے دوران ہوئی ہے یا اس کے بعد ہوئی ہے اگر عدت کے دوران ہوئی تو خاوند کے قسم کھا لینے پر اس کی بات مان لی جائے گی اب اگر کہا جائے کہ اگر عدت باقی تھی تو خاوند کے لئے ممکن تھا کہ وہ کہہ دیتا کہ میں نے رجوع کر لیا تا کہ بات ختم ہو جاتی اور دعویٰ کرنے اور قسم کھانے کا قصہ ہی نہ رہتا۔ سو (اس کے جواب میں) کہا جائے گا کہ اس مسئلہ میں اس صورت کو پیش نظر رکھا گیا ہے جب کہ ایک شخص نے عدت کے دوران مباشرت کی ہو اور اس کا دعویٰ یہ ہو کہ اس نے مباشرت سے پہلے رجوع کر لیا ہے لیکن اس کا کوئی گواہ نہیں (جو خاوند کے رجوع کی شہادت دے) اور بیوی خاوند کے دعویٰ سے انکار کرتی ہے کیوں کہ اگر رجوع سے پہلے مباشرت ہوئی ہو تو بیوی کو مطالبہ مہر کا حق ہو جاتا ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ لہٰذا خاوند کی بات تسلیم کرنے کے لئے اس سے حلف لیا گا کہ مباشرت سے پہلے اس نے رجوع کیا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ایسی صورت میں آیا خاوند کے دعوے کو رجوع کرنا قرار دیا جائے گا یا یہ رجعت کا قرار ہوگا۔ اس بارے دو اقوال ہیں اور دونوں قابل ترجیح ہیں۔ تاہم دونوں میں زیادہ قرین قیاس امر یہ ہے کہ اس کو رجوع کا اقرار تصور کیا جائے کیوں کہ دعویٰ کرنے کو رجوع قرار دینے کے کچھ معنے نہیں ہیں لیکن اگر عدت گزرنے کے بعد رجوع کا دعویٰ کیا تو اس کی چند صورتیں ہوں:

پہلی صورت یہ ہے کہ دونوں (میاں بیوی) انقضائے عدت کے وقت کے بارے میں متفق ہوں لیکن رجوع کرنے کے وقت کے بارے میں اختلاف ہو مثلاً بیوی کہے کہ اس کی عدت جمعہ کے روز پوری ہوگئی اور خاوند بھی اس سے متفق ہے لیکن خاوند کہتا ہے کہ میں نے جمعرات کو عدت پوری ہونے سے پہلے رجوع کیا اور بیوی کہتی ہے کہ اس نے ہفتہ کے روز عدت پوری ہو جانے کے بعد رجوع کیا۔ لیکن ہنوز اس عورت نے کسی اور سے شادی نہیں کی اور خاوند رجوع کا کوئی گواہ نہیں رکھتا۔ ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ عورت کے قسم کھانے پر اس کی بات کو تسلیم کر لیا جائے گا۔ اور اس کی قسم لاعلمی کی بابت ہوگی۔ یعنی وہ کہے گی کہ ''بخدا مجھے معلوم نہیں کہ اس نے جمعرات کے روز رجوع کر لیا تھا'' اس پر اس عورت کی بات مانی جائے گی اور خاوند کو رجوع کا حق نہ رہے گا۔

دوسری صورت پہلی صورت کے برعکس ہے کہ زوجین رجوع کے وقت پر تو متفق ہوں لیکن انقضائے عدت کے تعین وقت میں اختلاف ہو۔ اس صورت میں مسئلہ کی وہی حالت ہوگی۔ مثلاً خاوند کہتا ہے کہ اس نے جمعہ کے دن رجوع کیا اور ہفتہ کے روز۔ رجوع کے بعد۔ اس عورت کے بچہ پیدا ہوا۔ بیوی کو اس سے تو اتفاق ہے کہ خاوند نے جمعہ کے دن رجوع کیا لیکن وہ کہتی ہے کہ بچہ جمعرات کو۔ رجوع کرنے سے پہلے۔ پیدا ہوا' ایسی صورت میں خاوند کی بات قسم کھا لینے پر تسلیم کی جائے گی اور اس سے حلف لیا جائے گا کہ جمعرات کے روز بیوی کی عدت ختم نہیں ہوئی تھی۔ پس اس کی رجعت درست ہوگی۔ اس لئے کہ بیوی نے خاوند سے رجوع کرلیا اور اصل بات رجوع ہونا اور رجوع کے وقت عدت کا ختم نہ ہونا ہے اسی بناء پر عمل کیا جائے گا اور پہلی صورت کے برعکس خاوند کی بات مانی جائے گی۔ وہاں عدت کا زمانہ پورا ہو جانے میں دونوں کا اتفاق تھا۔ خاوند بھی عدت کے پوری ہونے کا اقرار کرتا ہے۔ ایسی صورت میں بنائے امر اس پر ہے کہ عدت گزر گئی ہے اور عدت کے دوران رجوع نہیں ہوا۔ اسی بنیاد پر عمل کیا جائے گا اور بیوی کے قسم کھانے پر اس کی بات مانی جائے گی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ بیوی کا دعویٰ یہ ہے کہ خاوند کے رجوع کرنے سے پہلے اس کے بچہ پیدا ہوا اور خاوند کہتا ہے کہ بچے کی پیدائش سے پہلے اس نے رجوع کیا۔ لیکن وقت کی تعین کسی نے نہیں کی۔ ایسی صورت میں ان دونوں میں سے جس بات کا دعویٰ پہلے جس نے کیا اس کی بات مانی جائے گی۔ خواہ یہ معاملہ حاکم کے سامنے پیش ہوا یا کسی فیصلہ کنندہ کے سامنے۔ چنانچہ اگر پہلے بیوی نے دعویٰ کیا کہ اس کی عدت پوری ہو چکی ہے اور خاوند نے عدت کے دوران رجوع نہیں کیا۔ اس کے بعد خاوند آتا ہے اور عدت پوری ہو جانے سے تو اتفاق کرتا ہے لیکن اس کا دعویٰ یہ ہے کہ اس نے عدت پوری ہونے سے پہلے رجوع کیا ہے۔ اب عدت پوری ہو جانے پر تو دونوں کا اتفاق ہے لیکن رجوع کے بارے میں باہم اختلاف ہے۔ ایسی صورت میں اصل بات رجوع کا نہ ہونا ہوگا اور اگر پہلے خاوند نے دعویٰ کیا کہ اس نے رجوع کرلیا ہے تو اصل بات رجعت ہوئی کیوں کہ خاوند نے پہلے اس کا ذکر کیا اور عورت نے عدت کے پوری ہونے کا دعویٰ بعد میں کیا۔ لہٰذا اس کو رجوع قرار دیا جائے گا۔ اور یہ بیوی کے موافق ہے۔ سوا اس صورت کے جب کہ رجوع (کا دعویٰ) عدت پوری ہونے کے بعد ہوا ہو۔ ایسی حالت میں اصل چیز عدت کا پورا نہ ہونا ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر بیوی بلا توقف حاکم کے پیش ہو کر دعویٰ کرے کہ خاوند نے عدت پوری ہونے کے بعد رجوع کیا ہے تو بیوی کی بات تسلیم کی جائے گی۔ تاہم قول اول کو ترجیح حاصل ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر بیوی حاکم یا فیصلہ کنندہ کے سامنے پہلے حاضر ہوئی اور اس نے دعویٰ کیا کہ اس کی عدت رجوع سے پہلے پوری ہو چکی ہے تو اس کا قول ثابت ہوگا کیوں کہ بیوی ہی کو اس بات کے کہنے کا حق ہے بشرطیکہ اتنا زمانہ ہو چکا ہو کہ اس میں عدت پوری ہو جانے کی گنجائش ہو اور حاکم کے سامنے اس نے یہ بیان دیا ہو۔ اگر خاوند بیوی کے بعد حاضر ہوا اور اس نے کہا کہ عدت گزرنے سے پہلے رجوع کر چکا ہے لیکن اس کا کوئی گواہ نہیں ہے تو ایسی صورت میں خاوند کی بات مانی جائے گی اور خاوند کو بیوی سے حلف لینے کا حق ہوگا۔ اگر بیوی قسم کھالے کہ اس کی عدت گزر چکی ہے تو اس کی بات مان لی جائے گی اور جب یہ طے ہو جائے تو بیوی پر لازم ہوگا کہ وہ اپنے پہلے خاوند کو مہر مثل واپس کردے اور دوسرے خاوند سے

جو نکاح ہوا ہے وہ فسخ نہ ہوگا۔ کیوں کہ نکاح صحیح ہے اور اس امر میں احتمال ہے کہ اس نے پہلے خاوند سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لئے غلط بیانی کی ہو۔ البتہ اگر دوسرا خاوند وفات پا جائے یا اس عورت کو طلاق دے دے تو وہ پھر سابقہ خاوند کے اقرار کی بناء پر اسی کی بیوی ہو جائے گی۔ اس کے لئے تجدید نکاح کی حاجت نہیں ہے اور اگر پہلا خاوند اس کی شہادت پیش کر دے کہ اس نے عدت کے اندر اس سے رجوع کر لیا تھا تو وہ مہر جو خاوند کے ذمہ تھا وصول کر سکے گی اور دوسرا عقد فسخ ہو جائے گا۔

تفصیل بالا سے معلوم ہوا کہ بیوی کا یہ کہنا کہ اس نے انقضائے عدت سے پہلے شادی کر لی تھی قابل اعتبار نہ ہوگا کیوں کہ یہ خود اس کے اپنے قول کی تردید ہے یعنی شادی کا جو اقدام اس نے کیا وہ عدت کے ختم ہونے کا اقرار ہے اور شادی کے بعد یہ جو کہتی ہے کہ عدت پوری نہیں ہوئی تھی اس میں احتمال ہے کہ دوسرے خاوند سے چھٹکارا پانے کے لئے غلط بیانی کی ہے۔ لہٰذا اس کی بات پر عمل نہیں کیا جائے گا لیکن دوسری طرف اس امر کا بھی احتمال ہے کہ وہ سچ کہہ رہی ہو اور پہلے خاوند کا دعویٰ ہو کہ اس نے بیوی سے رجوع کر لیا تو اس جہت سے اس کے قول پر عمل کیا جائے گا ورآنحالیکہ دوسرے خاوند سے اس کو طلاق مل گئی ہو اس تجدید عقد کے بغیر پھر اپنے پہلے خاوند کی بیوی قرار پائے گی۔ رہا شہادت کا معاملہ سو وہ خاوند کے صادق ہونے کا ثبوت ہے۔ اگر ایسی شہادت موجود ہو کہ خاوند نے عدت پوری ہونے سے پہلے رجوع کر لیا ہے تو دوسرا عقد باطل ہوگا اور فسخ ہو جائے گا۔

پانچویں صورت یہ ہے کہ خاوند کہتا ہے کہ اس نے بیوی کو مباشرت کے بعد طلاق دی ہے لہٰذا اسے رجوع کا حق ہے۔ اور بیوی مباشرت ہونے سے انکار کرتی ہے۔ ایسی صورت میں بیوی کے قسم کھا لینے پر اس کی بات تسلیم کر لی جائے گی۔ کیوں کہ (اس صورت میں) بنیادی شے مباشرت کا نہ ہونا ہے پس خاوند بیوی کے حق میں پورے مہر کا اقرار کرتا ہے اور بیوی نصف مہر کا مطالبہ کرتی ہے۔ اب اگر بیوی مہر وصول کر چکی ہے تو خاوند کے اپنے اقرار کے بموجب اسے مہر کی واپسی کے مطالبہ کا حق نہیں ہے اور اگر بیوی نے ہنوز مہر وصول نہیں کیا تو وہ اپنے اقرار کی بناء پر مہر کا مطالبہ نہیں کر سکتی اور اگر وہ نصف مہر لے چکی ہے اور اس کے بعد وہ کہتی ہے کہ اس سے مبارت ہو چکی ہے تو آیا اب خاوند کے اقرار کی بناء پر وہ بقیہ نصف مہر کے مطالبہ کا حق رکھتی ہے یا اس کے لئے ضروری ہوگا کہ خاوند از سر نو اعتراف کرے؟ اس میں قابل اعتبار قول یہ ہے کہ خاوند کا از سر نو اقرار ضروری ہے۔

چھٹی صورت یہ ہے کہ بیوی اس بات سے انکار کرے کہ خاوند نے اس سے رجوع کر لیا لیکن بعد میں اس کا اعتراف کر لے تو اس کا اعتراف تسلیم کیا جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ (بیوی کی عدت طلاق رجعی) پوری ہو جانے پر خاوند کا حق رجوع ختم ہو جاتا ہے اور اب وہ رجوع نہیں کر سکتا کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وبعولتھن احق بردھن" (یعنی ایسی بیویوں کے خاوندوں کو رجوع کرنے کا سب سے زیادہ حق ہے) کا یہی مفہوم ہے کہ اس آیت میں رجوع کرنے والے کی یہ صفت بتائی گئی ہے کہ وہ شخص بیوی والا یعنی اس کا شوہر ہو۔ اب اگر عدت پوری ہو چکی ہے تو وہ شخص اس کا شوہر نہیں رہا (لہٰذا حق رجوع بھی نہیں رہا)۔

واضح ہو کہ حسب ذیل امور سے عدت پوری ہو جاتی ہے:

ایک یہ کہ آزاد عورت تین بار ناپاکی سے پاک ہو چکی ہو۔ اگر وہ امت (یعنی مملوکہ لونڈی) ہے تو دو بار پاک ہوئی ہو اور پاک ہونے کے معنے یہ ہیں کہ ادرار بند ہونے کے بعد اس نے غسل کر لیا ہو۔ اگر غسل نہیں کیا تو عدت پوری نہ ہوگی اور خاوند کو رجوع کرنے کا حق رہے گا۔ اگر چہ دس سال تک غسل نہ کرے۔ کیوں کہ جب تک بیوی ناپاکی کا غسل نہ کر لے اس کے مباشرت کرنا حالت ادرار کی طرح حرام ہوگا لیکن خاوند کو رجوع کا حق جس طرح حالت حیض میں حاصل ہوتا ہے اسی طرح غسل نہ کرنے کی حالت میں بھی حلال ہے اور جس طرح حالت حیض میں مباشرت منع ہے اسی طرح غسل نہ کرنے کی حالت میں بھی ممنوع ہے۔ خاوند کے لئے بیوی کے ساتھ غسل سے پہلے مباشرت کرنا کسی صورت بھی حلال نہیں ہے۔ لیکن اگر غسل کرنے سے پہلے خاوند وفات پا جائے تو بیوی ورثہ کی حق دار نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر بیوی وفات پا جائے تو خاونداس کا وارث نہ ہوگا کیوں کہ جہاں تک وراثت کا تعلق ہے محض ادرار بند ہو جانا عدت کے ختم ہو جانے کے لئے کافی نہیں ہے۔ یہی حالت طلاق کا ہے کہ اگر آخری بار ادرار بند ہونے پر خاوند نے بیوی کو دوسری طلاق دی تو وہ طلاق عائد نہ ہوگی کیوں کہ وہ بائنہ ہو چکی ہوگی یہی حکم نفقہ اور دوسرے حقوق زوجیت کا ہے کہ آخری بار ادرار بند ہو جانے پر تمام حقوق ختم ہو جاتے ہیں۔ اگر چہ ہنوز بیوی نے غسل نہ کیا ہو۔

حاصل کلام یہ ہے کہ (بدوران عدت) آخری بار کا ادرار بند ہونے سے حق رجوع اور بیوی کے حلال متصور ہونے کے علاوہ تمام حقوق ختم ہو جاتے ہیں یہ دونوں حقوق ختم نہیں ہوتے تا آنکہ بیوی غسل نہ کرے۔

جاننا چاہئے کہ حنابلہ کے نزدیک لفظ قروء (جو قرآن میں آیا ہے) کے معنے حیض کے ہیں بناء بریں (تکمیل طلاق کے لئے) لازم ہے کہ تین حیض پورے ہو جائیں اس کے لئے کم سے کم مدت انتیس دن اور ایک لحظہ ہے۔ بایں طور کہ ایام حیض کی کم سے کم مدت ایک دن اور ایک رات ہے اور دو حیضوں کے درمیان طہر کا زمانہ کم سے کم تیرہ دن ہے۔ پس اگر بالفرض طہر کے اخیر لحظہ میں خاوند نے طلاق دی جس کے بعد ایک دن اور ایک رات حیض آیا تو اسے ایک حیض شمار کیا جائے گا اور پھر تیرہ دن پاک رہنے کے بعد ایک دن اور ایک رات حیض آیا تو یہ دوسرا شمار ہوگا اس طرح پندرہ دن ہوئے اس کے بعد تیرہ دن پاکی کے گزرے تو اسے طہر کہا جائے گا اس کے بعد ایک دن اور ایک رات حیض آیا جو تیسرا حیض شمار کیا جائے گا۔ یہ چودہ دن ہوئے۔ اس کے ساتھ سابقہ پندرہ دن شامل کئے جائیں تو کل انتیس دن ہوتے ہیں اس کے بعد طہر کا جو لحظہ آیا یہ تیسرے حیض کے بعد کا ہے اور اسی لحظہ کے آنے سے یہ معلوم ہوگا کہ تیسرا حیض ختم ہو گیا۔ تاہم اس لحظہ کا شمار عدت میں نہیں ہے۔ اب اگر عورت (عدت کی) اس مدت سے کم میں انقضائے عدت کا دعویٰ کرتی ہے تو اس کا دعویٰ نہیں سنا جائے گا۔

لونڈی (مملوکہ) کی صورت میں عدت کی (کم سے کم) ممکنہ مدت پندرہ دن اور ایک لحظہ ہے۔

دوسری بات (جس سے حق رجوع ختم ہو جاتا ہے) پورے طور پر وضع حمل کا ہو جانا ہے جب تک پورے طور پر ولادت نہ ہو جائے خاوند کو حق رجوع باقی رہتا ہے اگر کسی عورت کے پیٹ میں دو بچے ہوں تو جب تک دوسرا بچہ پیدا نہ ہو جائے عدت پوری نہ ہوگی اور خاوند کہ رجوع کرنے کا حق رہے گا۔ اگر خاوند نے رجوع نہ کیا اور وضع حمل مکمل ہو گیا تو رجوع کا حق جاتا رہے گا لیکن عورت خاوند پر حلال رہے گی اگر چہ نفاس بند نہ ہوا ہو۔ کیوں کہ عدت وضع حمل سے پوری

ہوتی ہے۔نفاس کے بند ہونے یا غسل کرنے سے نہیں ہوتی۔ اگر طلاق رجعی یافتہ عورت عدت ختم ہونے سے پہلے شادی کر لے تب بھی وہ پہلے خاوند کی عدت میں شمار کی جائے گی۔ تا آنکہ دوسرا خاوند مباشرت نہ کر لے۔ مثلاً کسی عورت پر ہنوز دو حیض گزرے تھے کہ اس نے کسی اور سے شادی کر لی تو اس عقد کے بعد بھی وہ پہلے خاوند کی عدت میں شمار کی جائے گی بایں طور کہ اگر عقد کے بعد اسے تیسرا حیض آیا اور اس کے بعد پاک ہوئی کہ انقطاع ادرار کے بعد اس نے غسل کر لیا اور ہنوز دوسرے خاوند نے مباشرت نہیں کی تھی تب ہی اس کے پہلے خاوند کی عدت پوری ہوگی۔ کیوں کہ دوسرے عقد کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ لہٰذا اگر (اب بھی) خاوند نے رجوع کر لیا تو یہ رجوع حلال ہوگا اور اگر دوسرے خاوند سے حمل ہو جائے تو ایام حمل میں اور اس کے بعد بھی پہلے خاوند کو رجوع کا حق رہے گا کیوں کہ یہ حمل اس کے پہلے خاوند کا نہیں تھا اس وضع حمل سے دوسرے خاوند کی عدت ختم ہوگئی، پہلے خاوند کی عدت باقی رہے گی۔ اس سے بظاہر صرف دوسرے خاوند کے مباشرت کی عدت ختم ہوئی ہے اور اب اگر وہ عورت پھر پہلے خاوند کی بیوی قرار دی جائے تو پہلے خاوند کو اس سے مباشرت حلال نہ ہوگی تا آنکہ وہ عورت وضع حمل کے بعد ادرار نفاس سے پاک نہ ہو جائے۔ اگر ایسا ہوا ہو کہ اس عورت کو پہلے خاوند سے حمل ہو اور دوسرے خاوند نے اس سے مباشرت کر لی اور وہ حمل مکمل ہو گیا تو پہلے خاوند کو بچہ کی ولادت سے پہلے پہلے رجوع کا حق ہوگا۔ کیوں کہ اگر وہ حمل پہلے خاوند سے ہے تو وضع حمل سے پہلے یہ رجوع صحیح ہے اور اگر دوسرے کا ہے تب تو ظاہر ہے کہ رجوع درست ہے لیکن اگر خاوند نے وضع حمل کے بعد رجوع کیا تو یہ رجوع درست نہ ہوگا۔ البتہ اگر وہ حمل دوسرے خاوند کا ہے (تو وضع حمل کے بعد بھی) رجوع درست ہے جیسا کہ بتایا گیا۔ پہلے خاوند سے حمل ہو تو رجوع باطل ہے کیوں کہ عدت وضع حمل کے بعد ہی ختم ہوگئی ہے۔

واضح ہو کہ اگر عورت یہ دعویٰ کرے کہ اس کا مکمل حمل ساقط ہو چکا ہے تو اس کا دعویٰ تسلیم نہیں کیا جائے گا درآنحالیکہ اس کا یہ دعویٰ اس وقت سے جب کہ عقد کے بعد مباشرت ممکن تھی اس وقت تک چھ ماہ سے کم کا عرصہ گزرا ہو کیوں کہ یہ حمل کی کم سے کم مدت ہے۔ اگر بیوی کہے کہ اس کا حمل ساقط ہو گیا ہے اور عقد کے بعد مباشرت کے ممکنہ وقت سے اس وقت تک اسی دن سے کم مدت گزری ہے تو اس کی یہ بات نہیں مانی جائے گی۔ کیوں کہ جب تک بچے کی شکل بننے کے بعد اسقاط نہ ہو عدت ختم نہیں ہوتی اور پیٹ کے بچے کی شکل اس عرصہ سے پہلے نہیں بنتی۔

تیسری بات (جس سے حق رجوع باطل ہو جاتا ہے) آئسہ عورت پر یا ایسی عورتوں پر جنہیں حمل نہیں ہے (طلاق کے بعد) مہینوں کا گزر جانا ہے۔

واضح ہو کہ اگر عورت کہتی ہے کہ میری عدت گزر چکی ہے اور خاوند کہے کہ میں رجوع کر چکا ہوں، لیکن اس کا کوئی گواہ نہیں ہے تو عورت کی بات تسلیم کی جائے گی۔ کیوں کہ اس معاملہ میں عورت کو یہ کہنے کا حق ہے بشرطیکہ اس نے یہ دعویٰ (انقضائے عدت کے) ممکنہ وقت کے اندر کیا ہو۔ اگر رجوع کی بابت خاوند نے (بیوی کے کہنے سے) پہلے کہا کہ میں نے تجھ سے رجوع کر لیا ہے اور بیوی کہے کہ میری عدت ختم ہو چکی ہے تو بیوی کی بات تسلیم نہیں کی جائے گی بلکہ خاوند کا قول مانا جائے گا، کیوں کہ اسے بیوی کے اقوال سے پہلے رجوع کا اختیار حاصل ہے اور بظاہر اس کی بات صحیح ہے لہٰذا رجوع کے باطل ہونے کے بارے میں بیوی کا قول نہیں مانا جائے گا۔ اگر خاوند نے بیوی سے کہا کہ میں نے تجھ سے کل رجوع کر لیا

خاتمہ ان دو مسئلوں کے بیان میں

ایک یہ کہ اگر بیوی کسی اور شخص سے شادی کے بعد پہلے خاوند کی زوجیت میں آ جائے تو آیا خاوند کو تین طلاق کا اختیار ہوگا؟ دوسرے یہ کہ آیا طلاق رجعی پانے والی عورت بیوی متصور ہوگی یا نہ ہوگی؟ (اس کی تفصیل یہ ہے)

(۱) اگر خاوند نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاق دی اور اس کی عدت گزرنے پر کسی اور سے شادی کر لی اور مباشرت کے بعد دوسرے شخص نے طلاق دے دی اور وہ پھر پہلے خاوند کی بیوی بن گئی تو آیا خاوند تین طلاق کا اسی طرح مالک ہوگا جس طرح تین طلاق پانے والی عورت سے دوبارہ شادی کی صورت میں ہوتا ہے جب کہ وہ دوسرے خاوند سے عقد' مباشرت اور طلاق کے بعد پہلے خاوند کے عقد ازدواج میں آ جائے یا اس خاوند کو صرف ایک یا دو طلاق کا حق رہے گا جو ہنوز اس نے نہیں دی تھی۔

آیا طلاق رجعی پانے والی عورت کی حیثیت رجوع سے پہلے بیوی کی سی رہتی ہے کہ اس کے ساتھ بطور خاوند کے سلوک کیا جا سکے یا نہیں؟

پہلے مسئلہ کی صورت میں جواب یہ ہے کہ (پہلے خاوند کی) زوجیت میں واپس کے بعد خاوند صرف باقی ماندہ ایک یا دو طلاق کا مالک ہوگا۔ خواہ دوسرے خاوند سے مباشرت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ کیوں کہ تین طلاق کا حق تین طلاق دینے کے بعد ہی ختم ہوتا ہے۔ اگر ایک شخص نے تین طلاق دی اور بیوی نے (انقضائے عدت کے بعد) دوسرے شخص سے شادی کر لی اور اس سے مباشرت ہوئی اور اس نے بھی طلاق دے دی اور پھر پہلے خاوند کی زوجیت میں آ گئی تب تو خاوند تین طلاق کا مالک ہوگا۔ لیکن اگر خاوند نے ایک یا دو طلاق دی تھی اور وہ دوبارہ زوجیت میں آئی تو صرف بقیہ (ایک یا دو) طلاقوں کا مالک ہوگا۔ خواہ

اور ہنوز وہ عدت میں ہے تو اس کا رجوع درست ہے۔ لیکن اگر یہ بات اس نے عدت پوری ہونے کے بعد کسی اور بیوی نے اس کی تصدیق کر دی تو اس پر عملدرآمد ہوگا۔ اگر تصدیق نہ کی تو بیوی کی بات مانی جائے گی۔

اگر زوجین میں طلاق سے پہلے مباشرت ہونے سے بارے میں اختلاف ہو اور خاوند کہے کہ میں اس کے پاس گیا یا اس سے تخلیہ کیا کہ تو اسے رجوع کا حق حاصل ہوگا۔ لیکن اگر بیوی اس سے انکار کرے تو بیوی کا قول مانا جائے گا کیوں کہ بنیادی امر مباشرت کا نہ ہونا ہے۔ اگر بیوی نے طلاق کے بعد یہ دعویٰ کیا کہ خاوند اس کے پاس آیا' یا اس سے تخلیہ ہوا ہے تا کہ وہ پوری مہر کی حق دار ہو جائے' لیکن خاوند اس سے انکاری ہے تو خاوند کی بات مانی جائے گی کیوں کہ فیصلہ انکار کرنے والی کا حق ہے۔ بیوی ان دونوں صورتوں میں نصف مہر کی حق دار ہوگی خواہ وہ مباشرت سے انکار کرتی ہو یا اقرار کرتی ہو لیکن

دوسرے خاوند سے مباشرت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ یہ امر قرین قیاس ہے کہ اس میں سب کا اتفاق ہو[1] حضرت عمرؓ، علیؓ، ابن ابی کعبؓ اور عمران بن حصین رضی اللہ عنہم سے بھی یہی مروی ہے۔

دوسرے مسئلہ کا جواب یہ ہے کہ طلاق رجعی پانے والی عورت کا خاوند استمتاع (جنسی استفادہ) کے علاوہ ہر معاملہ میں اس کا خاوند متصور ہوگا چنانچہ وہ عورت خاوند کی وارث اور اس کی مورث تصور ہوگی اور اس کے ساتھ ایلاء کرنا (عدم مقاربت کی قسم کھانا) درست ہے (جیسا کہ عام بیویوں کے ساتھ ہو سکتا ہے) پس اگر ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں نے اپنی بیوی سے جسے طلاق رجعی دی گئی ہے چار ماہ تک مقاربت نہ کروں گا تو اسے ایلاء تصور کیا جائے گا اور اس پر ایلاء کے احکام جس کی تفصیل 'ایلاء' کے بیان میں آ رہی ہے عائد ہو جائیں گے۔ نیز مطلقہ رجعیہ کے ساتھ لعان) یعنی لعنت پر مبنی الزام کے ثبوت یا اس سے بری ہونے کی قسم کھانا) درست ہے۔ پس اگر ایک شخص نے اپنی مطلقہ رجعیہ بیوی پر بدکاری کا الزام لگایا اور چار گواہ پیش نہ کر سکا تو دونوں (میاں بیوی) لعنت پر مبنی قسم کھائیں گے۔ (اگر میں دروغ گوئی سے کام لوں تو مجھ پر لعنت ہے) جیسا کہ غیر مطلقہ رجعیہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ اسی طرح مطلقہ رجعیہ کے ساتھ ظہار

اگر خاوند کہتا ہے کہ مباشرت ہو چکی ہے۔ بیوی اس سے انکار کرتی ہے اور مہر وصول کر چکی ہے تو اب خاوند کو اس مہر کے واپس لینے کا حق نہیں ہے۔ لیکن اگر ہنوز بیوی نے مہر وصول نہیں کیا تو وہ صرف نصف مہر کی مستحق ہوگی اور اس حالت میں جب کہ دعویٰ بیوی کی طرف سے ہو کہ خاوند اس کے پاس آ چکا ہے اور خاوند انکاری ہے اور مہر ادا کر چکا ہے تو خاوند نصف مہر کی واپسی کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

۱۔ حنفیہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کو اس سے اختلاف ہے کہ اگر دوسرے شخص نے اس عورت سے باقاعدہ نکاح کر لیا اور مباشرت ہوئی پھر وہ عورت اپنے پہلے خاوند کے پاس لوٹ کر آ گئی تو خاوند تین طلاق کا مالک ہو جائے گا۔ دونوں صورتوں (یعنی مطلقہ رجعیہ اور مطلقہ مغلظہ) میں کوئی فرق نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے اسی طرح مروی ہے لیکن محققین حنفیہ کا کہنا ہے کہ اس مسئلہ میں امام محمدؒ کا ارشاد درست ہے جیسا کہ باقی ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ کبار صحابہؓ سے یوں ہی مروی ہے اور ان کے خلاف کرنا آسان نہیں ہے۔ تاہم بعض اصحاب نے صاحبین (ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ) کے قول کو ترجیح دی ہے اور بظاہر اسی خیال کو فوقیت حاصل ہے۔ کیوں کہ اگر اس قول کی فوقیت میں محض روایت پیش نظر ہو تو صاحبینؒ (اپنی تائید میں) فقہاء صحابہؓ میں سے دو عظیم شخصیتوں کی روایت بیان کرتے۔ فقہی مسائل (کی صحت) میں حضرت ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کا ارشاد کافی ہے اور اگر وجہ ترجیح دلیل (عقلی) کے پیش نظر ہو تو یہی خیال قرین عقل بھی ہے کہ اگر دوسرے خاوند کی مباشرت سے تین طلاقیں کالعدم ہو جاتی ہیں تو ان سے کم طلاقیں بدرجہ اولیٰ کالعدم ہو جائیں گی اور امام محمدؒ کا یہ فرمانا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد حتی تنکح زوجا غیرہ حرمت کبیرہ کا موجب ہے لہٰذا وہ ان (تین طلاقوں) کو کالعدم کرتا ہے کمزور دلیل ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد میں تعداد کا کوئی ذکر نہیں ہے اس

کرنے (یعنی اسے ماں کے برابر کہہ دینے) سے بھی خاوند پر ظہار کے متعلقہ احکام عائد ہو جائیں گے پس اگر ایک شخص نے بیوی سے کہا کہ تو مجھ پر پشت مادر کی مانند ہے تو خاوند پر کفارہ ظہار عائد ہو جائے گا۔ جس کی تفصیل آگے (ظہار کے بیان میں) بتائی جائے گی اسی طرح مطلقہ رجعیہ کو مزید طلاق دی جائے گی تو طلاق عائد ہو جائے گی اور اگر مطلقہ رجعیہ کے ساتھ خلع کیا جائے (یعنی معاوضہ لے کر زوجیت سے علیحدہ کیا جائے) تو صحیح ہے۔

باقی رہا (مطلقہ رجعیہ کا) خاوند کے لئے بناؤ سنگھار کرنا خاوند کا اس متمتع ہونا سو اس بارے میں مسالک مختلف تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

میں تو صرف یہ بتایا گیا ہے کہ (طلاق مغلظہ پانے والی عورت) دوسرے شخص سے نکاح کے بعد ہی حلال ہو سکتی ہے۔ اس حکم کو تین طلاقوں کے کالعدم ہونے پر منحصر نہیں رکھا گیا بلکہ اس کا مفہوم صرف یہ ہے کہ اس سے تین طلاقیں کالعدم ہو جائیں گی لہٰذا اسکے علاوہ دوسری طلاقیں بدرجہ اولیٰ کالعدم ہوں گی۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ مطلقہ رجعیہ کے لئے فطرتاً جائز ہے کہ وہ موجودہ خاوند کے لئے سنگھار کرے۔ غیر موجودہ خاوند کے لئے نہیں۔ طلاق بائنہ پانے والی اور وفات یافتہ شوہر کی بیوی کے لئے ایسا کرنا حرام ہے۔ لیکن سنگھار کے لئے یہ شرط ہے کہ خاوند کے رجوع کرنے کی توقع ہو۔ وہ خیال کرتی ہو کہ بناؤ سنگھار کرنے سے خاوند کو بھلی لگے گی اور وہ رجوع کر لے گا تو سنگھار کر سکتی ہے لیکن اگر اسے یہ یقین ہے کہ بناؤ سنگھار سے کچھ حاصل نہ ہوگا بلکہ طلاق کا سبب کچھ اور ہی ہے تو وہ سنگھار نہ کرے تاہم جائز ہے کہ خاوند کے ساتھ تخلیہ میں رہے اور اجازت لئے بغیر اس کے پاس چلی جائے۔ لیکن مستحب یہ ہے کہ خاوند کو اس سے آگاہ کر دے۔ بایں طور کہ خاوند کے پاس جانے سے پہلے اسے مطلع کر دے۔ ایسا نہ کرنا مکروہ تنزیہی ہے لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ رجوع کی خواہش دل میں ہو۔ اگر خاوند رجوع نہ کرنے پر تلا ہوا ہو تو بیوی سے تخلیہ کرنا مکروہ ہے۔ کیوں کہ بہت ممکن ہے کہ خواہش نفسانی کے ساتھ وہ بیوی کو ہاتھ لگائے ایسی صورت میں یہ رجوع ہوگا حالانکہ اس کا ارادہ نہیں ہے۔ اس طرح خاوند کو دوبارہ طلاق دینی ہوگی اور (نتیجۃً) بیوی کی میعاد عدت طویل ہو جائے گی جو امر ناپسندیدہ ہے۔

غرض رجوع کرنے کا قصد نہ ہو تو بیوی سے تخلیہ کرنا مکروہ تنزیہی ہے اور یہ (صرف) مکروہ تنزیہی اس لئے ہے کہ وہ عورت اس کی بیوی ہے اور رجوع کی نیت کے بغیر بھی اس سے مباشرت حلال ہے۔ تاہم خاوند کو چاہئے کہ رجوع کا ارادہ نہ ہو تو مباشرت کر کے عدت کی مدت کو طویل نہ کرے۔ اگر رجوع کرنے کا ارادہ ہے تو اس میں مطلقاً کراہت نہیں ہے۔ اگر مطلقہ رجعیہ کا ارادہ رجوع کرنے کا ہے اور اس کی کوئی سوکن ہے تو وہ خاوند سے اپنی باری کے مطالبہ کا حق رکھتی ہے۔ بصورت دیگر یہ حق نہ ہوگا۔

رہا یہ سوال کہ اگر رجوع کا ارادہ ہے تو آیا مطلقہ رجعیہ کے ساتھ خاوند سفر کر سکتا ہے اور اس گھر سے جہاں اسے طلاق ہوئی باہر لے جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ رجوع کئے بغیر بیوی کو اس گھر سے اس وقت باہر لانا

بالکل درست نہیں ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "لاتخرجوهن من بيوتهن الآيه" (یعنی ان عورتوں کو گھر سے باہر نہ لائیں) جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر رجوع کا ارادہ ہو تو یہ ہو سکتا ہے۔

واضح ہو کہ خاوند کے لئے مستحب یہ ہے کہ دو معتبر آدمیوں کو رجوع کا گواہ بنا لے خواہ سردست رجوع کرنے کے بعد ہو مالکیہ کہتے ہیں اگر رجوع کی نیت ہو تو خاوند کو (مطلقہ رجعیہ) بیوی سے متمتع ہونا حلال ہے۔ اسے ہاتھ لگا سکتا ہے اور ستر کو دیکھ سکتا ہے اور اس سے خلوت اور مباشرت کر سکتا ہے۔ اگر ان باتوں میں کوئی بات بہ نیت رجوع کی تو رجوع متصور ہوگی اور وہ امر جائز ہوگا' بصورت دیگر حرام ہے۔ اگر بیوی کو دوبارہ زوجیت میں لانے کا ارادہ نہ ہو تو اس کے ساتھ تخلیہ کرنا اس کے سنگھار کو دیکھنا یا اس سے مستفید ہونا خاوند پر حرام ہے۔ بلکہ وہ ایک اجنبی عورت متصور ہوگی۔ ہاں اگر رجوع کا ارادہ ہے تو وہ عورت تمتع وغیرہ کے لئے اس کی بیوی متصور ہوگی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مطلقہ رجعیہ بیوی سے قولی رجوع کرنے سے پہلے تخلیہ کرنے اور متمتع ہونے کے بارے میں اس کی بیوی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس کے علاوہ صرف پانچ باتوں میں جن کا ذکر قرآن حکیم کی پانچ آیتوں میں ہے اسے بیوی شمار کیا جائے گا۔

ایک آیت "والذين يولون من نسائهم" ہے (جس میں ایلاء کا ذکر ہے) مطلقہ رجعیہ سے ایلاء ہو سکتا ہے۔

دوسری آیت "ولكم نصف ماترك ازواجكم" ہے (جس میں ورثہ کا ذکر ہے) مطلقہ رجعیہ وارث بھی ہو سکتی ہے اور موروث بھی۔

تیسری آیت "والذين يرمون ازواجهم" الخ ہے (جس میں بیوی پر الزام لگانے کا ذکر ہے) مطلقہ رجعیہ جس پر خاوند بدکاری کا الزام لگائے۔ اس کو بیویوں میں شمار کیا جائے گا جیسا کہ سابقاً بتایا گیا ہے۔

چوتھی آیت "والذين يظاهرون من نسائهم" (جس میں ظہار کا ذکر ہے) مطلقہ رجعیہ سے ظہار کیا جائے تو وہ ظہار بحیثیت بیوی کے ہوگا۔ جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

پانچویں آیت "واذا طلقتم النساء" (جس میں طلاق کا ذکر ہے) مطلقہ رجعیہ کو بھی بحیثیت بیوی کے (مزید) طلاق دی جا سکتی ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ طلاق رجعی پانے والی عورت طلاق دینے والے خاوند کے لئے بہر حال سنگھار کر سکتی ہے اور خاوند کے ساتھ تخلیہ' مباشرت' جنسی استفادہ اور سفر بغیر کسی کراہت کے ہو سکتا ہے۔ خواہ رجوع کی نیت ہو یا نہ ہو۔ لیکن مباشرت کے علاوہ اور کسی طرح کے استفادہ کو رجعت قرار نہیں دیا جائے گا۔ غرض تمتع دوسرے امور مذکورہ میں اس کی حیثیت بیوی کی ہے۔

ایلاء کا بیان

ایلاء کی تعریف

لفظ ایلاء کے لغوی معنے صرف قسم کھا لینے کے ہیں یہ قسم اپنی بیوی سے مقاربت نہ کرنے کی ہو یا کسی اور بات کی۔ واضح ہو کہ بیوی سے ترک مقاربت کی قسم کھا لینے کا رواج عہد جاہلیت (قبل از اسلام) میں بھی تھا اور اس کا خاص حکم تھا۔ یعنی ایلاء سے مراد ہمیشہ کے لئے بیوی کو حرام کر لینا تھا۔ چنانچہ اگر شخص نے کہا کہ قسم خدا کی میں اپنی بیوی سے مباشرت نہ کروں گا تو عہد جاہلیت میں اس کا مطلب یہ تھا کہ اس نے ہمیشہ کے لئے بیوی کو اپنے اوپر حرام کر لیا۔ پس ایلاء کے لغوی معنے اس کے شرعی معنے سے زیادہ عام (وسیع) ہیں کیوں کہ اصطلاح شرع میں ایلاء کے معنے خصوصیت کے ساتھ بیوی سے ترکِ مباشرت کی قسم کھا لینا لہٰذا فقہاء کے نزدیک لفظ ایلاء کا اطلاق کھانے پینے کی اشیاء کے بارے میں قسم کھانے پر نہ ہوگا۔

شرع اسلام میں ایلاء کے متعلقہ احکام عہد جاہلیت کے ایلاء سے مختلف ہیں کیوں کہ شرع میں بیوی کے ساتھ ایلاء کرنے سے ہمیشہ کے لئے بیوی حرام نہیں ہو جاتی جیسا کہ بتایا جائے گا۔

جاننا چاہئے کہ لفظ ایلاء افعال آلی یولی ایلاءً کا مصدر ہے جیسے فعل اعطیٰ کا مصدر اِعطاء ہے اور لفظ الیۃ اسم ہے جس کے معنے قسم کے ہیں اس کی جمع الایا آتی ہے جیسے خطیۃ کی جمع خطایا ہے۔ اسی طرح لفظ ''الوۃ'' بہ حرکت ثلاثہ و سکون لام ہے الوۃ کا لفظ اسم ہے بمعنی یمین (قسم)۔ اور (اس کے معنے میں) تالی یتالی بمعنیٰ 'اقسم یقسم' (یعنی اس نے قسم کھائی اور وہ قسم کھاتا ہے) آتا ہے اسی طرح افعال ائتلی یاتلی بھی ہے' چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے' **ولا یاتل اولو الفضل منکم الایہ** '' (یعنی تم میں سے جو اہل فضل یعنی صاحب مال ہیں وہ قسم نہ کھالیں)۔

اصطلاح شرع میں اس لفظ (ایلاء) کے معنے اس بات کی قسم کھانے کے ہیں کہ وہ شخص اپنی بیوی سے مقاربت نہیں کرے گا۔ یہ قسم غیر مشروط بھی ہو سکتی ہے مثلاً یہ کہنا کہ خدا کی قسم میں اپنی بیوی سے مباشرت نہیں کروں گا اور اس کے ساتھ ''ہمیشہ'' کی قید بھی لگائی جا سکتی ہے کہ میں ہمیشہ کے لئے مقاربت نہ کرنے کی قسم کھاتا ہوں۔ یا چار ماہ یا اس سے زیادہ عرصہ کی قید بھی لگائی جا سکتی ہوں مثلاً یوں کہا کہ اللہ کی قسم میں پانچ ماہ یا سال بھر تک یا عمر بھر یا جب تک آسمان و زمین قائم ہیں اپنی بیوی کے پاس نہیں جاؤں گا وغیرہ اس طرح کہنے سے وہ شخص مولی (یعنی ایلاء کرنے والا) قرار پائے گا۔ لیکن اگر دو' تین یا چار

ماہ (۱) کے لئے قسم کھائی یعنی چار ماہ سے زیادہ کی قسم نہ ہو خواہ ایک ہی دن زیادہ ہو اسے ایلاء قرار نہیں دیا جائے گا۔

(ایلاء کرنے والے نے) اگر اللہ کی صفات میں سے کسی صفت کی قسم کھائی مثلاً کہا کہ قسم ہے اللہ کی قدرت یا اللہ کے علم کی وغیرہ تو اس کو بھی اللہ کی قسم تصور کیا جائے گا۔ اگر اللہ یا اس کی صفات کے علاوہ کیس اور طرح کی قسم کھائی مثلاً قسم میں طلاق' ظہار' بردہ کو آزاد کرنے یا کوئی نذر پوری کرنے کا عہد کیا اور یوں کہا کہ میں مباشرت کروں تو میری بیوی پر طلاق ہے۔ یا وہ میری پشت مادر کے برابر ہو یا یوں کہا کہ اگر (بیوی سے) مباشرت کروں تو مجھ پر خانہ کعبہ کا حج لازم ہو جائے گا یا میرا غلام آزاد ہو جائے گا۔ ان الفاظ سے وہ شخص 'مولیٰ' (ایلاء کرنے والا) متصور ہو گا (۲) نیز واضح رہے کہ اصطلاح شرح میں ایلاء کی تعریف کے بارے میں مسالکِ مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۳)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ایلاء کی کم سے کم مدت صرف چار ماہ ہے۔ ایلاء اس سے زیادہ عرصہ کے لئے نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ احکام ایلاء کے بیان میں بتایا جائے گا۔

۲۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ جب تک اللہ یا اس کی صفات میں سے کسی کی قسم نہ کھائی جائے۔ اس شخص کو مولی (ایلاء کرنے والا) قرار نہیں دیا جائے گا جیسا کہ آئندہ حنابلہ کی تعریف ایلاء میں وضاحت کی گئی ہے۔

۳۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ایلاء یہ ہے کہ بیوی سے ترک مقاربت کے بارے میں اللہ کی قسم کھائی جائے۔ یہ قسم غیر مشروط ہو یا چار ماہ یا اس سے زیادہ عرصہ کے لئے ہو یا بیوی سے مقاربت کا انحصار کسی دشوار کام پر رکھا گیا ہو (اس تعریف میں) اللہ کی قسم میں اللہ کے نام یا اس کی صفات میں سے کسی صفت کی قسم بھی شامل ہے۔ ترک مقاربت سے مراد فطری مباشرت سے باز رہنا ہے اس کی تفصیل آگے آئے گی۔ دشوار کام پر مقاربت کو منحصر رکھنا مثلاً یہ ہے کہ بیوی سے مقاربت کو طلاق سے وابستہ کیا جائے مثلاً بیوی سے یہ کہنا کہ اگر میں تجھ سے مقاربت کروں تو تجھے طلاق ہے یا بردہ آزاد کرنے سے وابستہ کیا مثلاً یہ کہا کہ اگر میں مقاربت کروں تو میرا غلام آزاد ہے یا نذر سے وابستہ کیا۔ مثلاً یہ کہا کہ اگر مقاربت کروں تو مجھ پر حج یا روزہ خواہ ایک ہی دن کا ہو لازم ہو گا۔ یہ تمام صورتیں مقاربت کو امر دشوار سے وابستہ کرنے کی ہیں۔ بخلاف اس کے اگر یہ کہا کہ اگر تجھ سے مقاربت کروں تو مجھ پر ماہ رواں کا یا ماہ گزشتہ کا روزہ لازم ہو گا (اس سے کچھ نہ ہو گا) کیوں کہ وقت ماضی کی نذر درست نہیں ہے اور ماہ رواں کے روزے کی شرط بے معنی ہے کہ اس ماہ کے ختم ہونے کے بعد مباشرت کی تو اس پر کچھ لازم نہ ہو گا کیوں کہ وہ ایام جن میں روز رکھنا تھا وہ گزر چکے ہوں گے۔ اور یوں کہنا بھی ایلاء ہے کہ (اگر مقاربت کروں) تو مجھ پر قربانی یا اعتکاف یا کفارہ یمین لازم ہو گا یا یہ کہا کہ مجھ پر ایک بردہ کا بلاتعین آزاد کرنا لازم ہو گا۔ یا سو رکعت نماز ادا کروں گا وغیرہ۔ ایسی تمام باتیں جن کے بجالانے میں جان کو مشقت ہوتی ہے۔ بخلاف اس کے اگر کہا کہ چند رکعت نماز ادا کروں گا یا جنازے کے ساتھ جاؤں گا یا تسبیح پڑھوں گا وغیرہ ایسی باتیں جن میں مشقت نہیں ہے تو اس

سے ایلاء نہ ہوگا۔ اب اگر (ترک مقاربت پر) اللہ کی قسم کھانے کے بعد مقاربت کی' تو قسم کا کفارہ لازم ہوگا اور اگر طلاق پر قسم کھائی تھی تو طلاق پڑ جائے گی خواہ اسی بیوی پر طلاق کی قسم کھائی ہو یا کسی اور بیوی کے طلاق کی۔ اگر غیر متعین بردے کی آزادی پر قسم کھائی کھائی تو غلام کو آزاد کرنا لازم ہوگا۔ اس کے علاوہ کسی اور بات کی قسم کھائی تو اس کا پورا کرنا لازم ہے۔ اور ایلاء کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ اگر بیوی سے مباشرت نہ کی گئی تو بہ طریق تفصیل آئندہ زوجین میں علیحدگی کرادی جائے گی۔

تفصیل بالا سے یہ معلوم ہوا کہ ایلاء میں طلاق دینے' غلام آزاد کرنے' کفارہ دینے' قربانی دینے' حج کرنے اور روزہ وغیرہ کی شرط رکھی جاسکتی ہے کیوں کہ ان باتوں سے جان کو مشقت ہوتی ہے۔ نذر (یا منت ماننے) میں بھی اگر مشقت ہو تو اس پر ایلاء کیا جاسکتا ہے ورنہ نہیں۔ مثلاً اگر بیوی سے یہ کہا کہ تجھ پر بیس رکعت نماز لازم ہو جائے گی۔ اب ظاہر ہے بیس رکعت نماز پڑھنا بذات خود کچھ دشوار نہیں ہے' گو بعض کمزور اشخاص پر سہولت پسندی کے باعث یہ دشوار ہو لہٰذا اگر اس پر ایلاء کیا تو ایسے شخص کو مولی (ایلاء کرنے والا) قرار نہ دیا جائے گا بخلاف اس کے اگر سو رکعت نماز کی قسم کھائی تو یہ امر بنفسہ مشقت طلب ہے لہٰذا ایسا نذر پر ایلاء ہو سکتا ہے۔

یہاں پر کہا جاسکتا ہے کہ اگر کوئی شخص کہے کہ اللہ کی قسم میں اپنی بیوی سے مباشرت نہیں کروں گا تو اسے ایلاء قرار دیا جائے گا بلکہ اصل ایلاء یہی ہے اور پھر خاوند نے بیوی سے مباشرت کرلی تو اس میں کوئی امر مشقت طلب نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں اُس شخص کو قسم کا کفارہ ادا کرنا ہوگا ظاہر ہے کہ کفارہ بھی امر مشقت طلب ہے۔

یہاں پھر دو سوال پیدا ہوتے ہیں ایک یہ کہ اگر کوئی ذمی شخص ایلاء کرے جس میں کفارہ لازم ہوتا ہے مثلاً وہ یوں کہے کہ بخدا میں اپنی بیوی سے مباشرت نہیں کروں گا تو اس کو امام صاحبؒ کے نزدیک ایلاء قرار دیا جائے گا۔ چنانچہ اگر یہ معاملہ حاکم شرع کے سامنے پیش ہو تو حاکم شرع اس کو 'مولی' قرار دے گا لیکن اگر وہ مباشرت کرلے تو اس پر کفارہ عائد نہ ہوگا' کیوں کہ ذمی شخص حکم کفارہ کا پابند نہیں ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ذمی پر ایلاء تو اس لئے عائد ہوتا ہے کہ یہ معاملہ ہے' عبادت نہیں ہے اور کفارہ اس لئے عائد نہیں ہوتا کہ یہ عبادت ہے اور ذمی ان لوگوں میں نہیں جن پر عبادت کا حکم عائد ہوتا ہے لہٰذا ذمی شخص کافر ہونے کے باعث اس حکم سے مستثنیٰ ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ اگر ایک شخص کہتا ہے کہ میں خدا کی قسم کھاتا ہوں کہ اپنی چاروں بیویوں سے مباشرت نہ کروں گا تو وہ شخص اپنی تین بیویوں سے کفارہ ادا کئے بغیر مباشرت کرسکتا ہے اور اس طرح کسی مشقت طلب شرط کے بغیر اسے ایلاء قرار دیا جائے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب ایک شخص اپنی چار بیویوں سے مباشرت نہ کرنے کی قسم کھاتا ہے تو اس کے معنے یہ ہیں کہ اس نے چاروں بیویوں سے ترک مقاربت کی قسم کھائی ہے لہٰذا اگر کسی ایک کے ساتھ مباشرت کی تو قسم نہیں ٹوٹی۔ قسم اس صورت میں ٹوٹے گی جبکہ چاروں بیویوں سے مباشرت کرے پس اگر تین عورتوں سے مقاربت کرلی اور ایک کو چھوڑ دیا تو صرف ایک کے ساتھ ایلاء رہ جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے جیسے ایک شخص قسم کھائے کہ میں زید اور عمر سے کلام نہ کروں گا اور صرف زید سے کلام کیا تو اس کی قسم نہیں ٹوٹی۔ ہاں اگر زید کے بعد عمر سے بھی کلام کرلیا تو قسم ٹوٹ جائے گی۔ گویا دونوں سے ایک ساتھ کلام کیا۔ اسی طرح اگر اپنی بیوی اور لونڈی سے کہا کہ میں خدا کی قسم کھاتا ہوں کہ تم سے مقاربت نہ کروں گا۔ پھر صرف بیوی سے مقاربت کی تو یہ ایلاء نہ ہوگا' ہاں اگر لونڈی سے بھی مقاربت کرلی تو بیوی

کے ساتھ ایلاء قرار پائے گا کیوں کہ اس قسم کا انحصار دونوں کے ساتھ مقاربت پر تھا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ایلاء یہ ہے کہ ایسا خاوند جو مباشرت کرنے کے قابل ہو اپنی بیوی سے مباشرت نہ کرنے کی بابت اللہ تعالیٰ یا اس کی کسی صفت کی قسم کھائے خواہ وہ بیوی غیر مباشرت شدہ ہو۔ ایلاء کی اس تعریف میں لفظ 'خاوند' جو کہا اس سے لونڈی کا آقا خارج ہو گیا۔ پس اگر لونڈی کا مالک قسم کھائے کہ میں اپنی لونڈی سے مباشرت نہ کروں گا تو وہ ایلاء نہیں ہے۔ خاوند کے قابل مباشرت ہونے کی قید لگانے سے کم سن خاوند جو مباشرت کے قابل نہ ہو نکل گیا۔ نامرد اور مقطوع العضو خاوند بھی اسی زمرہ میں ہے۔ پس ایسے شخص کا شرعی نقطہ نظر سے ایلاء نہیں ہے۔ اور قسم کے لئے اللہ یا اللہ کی کسی صفت کی قید سے کعبہ یا نبی کی قسم یا ظہار کرنے اور بردہ آزاد کرنے وغیرہ کی شرط خارج ہو گئی۔ اگر ایک شخص نے ان میں سے کسی بات کی قسم کھائی تو اس شخص کو ایلاء کنندہ قرار نہ دیا جائے گا اور مباشرت فطری کی قید سے تمام قسم کی غیر فطری مباشرت خارج ہو گئی۔ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

اس بارے میں کہ آیا نذر (یا منت) کی قسم بھی اللہ کی قسم کھانے کی مانند ہے؟ اختلاف ہے۔ اب اگر بیوی سے کہا کہ میں تجھ سے مباشرت کروں تو مجھ پر بیس رکعت پڑھنا فریضہ الٰہی عائد ہو جائے گا۔ ایسے شخص کو ایلاء کنندہ قرار دیا جائے گا اور چار ماہ کا انتظار کرنے کے بعد وہی عمل درآمد ہو گا جو ایلاء کرنے والے کے ساتھ ہوتا ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس شخص کو ایلاء کنندہ قرار نہ دیا جائے گا۔ کیوں کہ نذر ماننا ایک ایسا عہد ہے جو قسم نہیں ہے' جیسا کہ ظاہر ہے کہ حنابلہ کے نزدیک 'ایلاء' قسم ہے اور قسم یا تو اللہ (کی ذات) کی ہوتی ہے یا اس کی صفات میں سے کسی صفت کی۔ پس اگر مباشرت نہ کرنے کی قسم کو طلاق سے وابستہ کر دیا مثلاً (بیوی سے) یوں کہا کہ اگر میں تجھ سے مباشرت کروں تو تجھے طلاق ہے۔ یا (غلام) آزاد کرنے سے وابستہ کیا مثلاً کہا کہ اگر میں تجھ سے مباشرت کروں تو میرا غلام آزاد ہے یا ظہار سے مشروط کیا کہ اگر مباشرت کروں تو تو میری پشت مادر کی مانند ہو گی یا نذر مان لی کہ اگر مباشرت کروں تو مجھ پر حج یا صدقہ لازم ہو جائے گا وغیرہ تو ان باتوں سے اس شخص کو ایلاء کنندہ قرار نہیں دیا جائے گا۔ کیوں (کسی امر کو) شرط سے وابستہ کرنے کا مطلب قسم کھانا نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ اس میں قسم کے الفاظ نہیں آتے۔ زیادہ سے زیادہ یہ امر قسم کی طرح کس کام سے باز رہنے یا ترک کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ لہٰذا مجازاً اسے بھی حلف کہا جاتا ہے۔ غرض قسم مشروط ایسی ہے جیسے کوئی شخص کعبہ کی قسم کھائی تھی۔ یعنی اس سے طلاق پڑ جائے گی۔ بردہ آزاد کرنا ہو گا اور منت کو پورا کرنا' نماز روزہ کا ادا کرنا لازم ہو گا۔ لیکن مباشرت نہیں کی تو ایلاء کے احکام عائد نہ ہوں گے البتہ بیوی کو حق ہو گا کہ اگر خاوند چار ماہ تک اپنی بیوی سے الگ رہے گو بغیر ایلاء کے الگ رہا ہو تو وہ اس معاملہ کو حاکم شرع کے سامنے پیش کرے اور حاکم خاوند کو بیوی کے پاس جانے کا یا طلاق دے دینے کا حکم دے جیسا کہ احکام ایلاء کے بیان میں بتایا جائے گا۔

اگر خاوند نے بیوی سے کہا کہ میں تجھ سے مباشرت کروں تو مجھ پر صوم دیروزہ لازم ہے اور مباشرت کر لے تو اس سے کچھ نہ ہو گا کیوں کہ زمانہ ماضی کے متعلق منت مانی جائے تو وہ عائد نہ ہو گی۔ اسی طرح اگر کہا کہ "مباشرت کروں تو ماہ رواں کا روزہ مجھ پر فرض ہو گا" پھر اس ماہ کے گزر جانے پر مباشرت کی تو اس سے کچھ لازم نہ ہو گا کیوں کہ وہ زمانہ گزر چکا (جس میں روزہ مانا تھا) ہاں اگر (بیوی سے) یوں کہا کہ جس ماہ میں تجھ سے مباشرت کروں اس کا روزہ مجھ پر لازم ہو گا تو

لازم ہوگا کہ اگر جس ماہ میں مباشرت کی اس کے باقی ایام میں روزہ رکھے۔

اگر (بیوی سے) کہا کہ میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں کہ انشاء اللہ تجھ سے مباشرت کروں گا اور پھر مباشرت کرلی تو اس سے کچھ نہ ہوگا کیوں کہ اس میں (شرط کی) استثناء سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔

تفصیلات بالا سے واضح ہے کہ حنابلہ کو حنفیہ اور دوسرے ائمہ سے اختلاف ہے کہ ان کے نزدیک تعلیقات (یعنی شرائط) حقیقی معنوں میں قسم نہیں ہیں لہٰذا وہ ان کو ایلاء قرار نہیں دیتے تاہم وہ امر مشروط کے اقدام پر ان کی شرائط کے پورا کرنے کو واجب قرار دیتے ہیں۔ نتیجۃً ان میں اور دوسرے مسالک میں کوئی فرق نہیں رہتا کیوں کہ اس بات پر سب کو اتفاق ہے کہ اگر اس طرح کی (مشروط) قسم کوئی شخص کھالے تو اسے چاہئے کہ وہ چار ماہ کے بعد اپنی بیوی سے مقاربت کرے یا اسے طلاق دے دے اگرچہ ایلاء نہ ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ شرع کی رو سے ایلاء یہ ہے کہ ایک مسلمان اور مکلف خاوند جو عورتوں سے مباشرت کی صلاحیت رکھتا ہو اپنی آزاد (غیر مملوکہ) بیوی سے جو دودھ نہ پلاتی ہو چار ماہ یا اس سے زیادہ عرصہ کے لئے ترک مباشرت کی قسم کھا لے یا اگر وہ بیوی لونڈی (یعنی مملوکہ) ہو تو دو ماہ سے زیادہ عرصہ کے لئے قسم کھائے۔ ایلاء کی اس تعریف میں خاوند کے قسم کھانے کی تین صورتیں ہیں: ایک صورت اللہ تعالیٰ یا اس کی کسی صفت کی قسم ہے۔ مثلاً (بیوی) سے یوں کہنا کہ میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں کہ تجھ سے کبھی مباشرت نہ کروں گا۔ یا پانچ ماہ تک نہ کروں گا۔ اسی طرح اللہ کے علم یا اس کی قدرت وغیرہ کی قسم ہے۔ دوسری صورت ایسی خاص شے کو اپنے اوپر لازم کر لینا ہے جس کا لازم کر لینا جائز ہے۔ مثلاً طلاق دینا' آزاد کرنا' صدقہ دینا یا روزہ' نماز اور حج وغیرہ کو لازم کر لینا۔ بایں طور کہ ایک شخص (بیوی سے) کہے کہ اگر میں تجھ سے مباشرت کروں تو تجھے طلاق ہے یا فلاں غلام کا آزاد کرنا مجھ پر لازم ہوگا یا اتنی اشرفیوں کا صدقہ یا سو رکعتیں یا ایک مہینے کا روزہ یا مکہ معظمہ کی زیارت اپنے اوپر لازم کرتا ہوں۔ اس کو نذر معین (یعنی مقررہ شے کی منت مان لینا یا ارادہ کر لینا) کہتے ہیں۔ تیسری صورت غیر معین امر کو لازم کر لینا ہے۔ مثلاً یوں کہا کہ اگر مباشرت کروں تو اپنی نذر پوری کروں گا یا صدقہ دوں گا۔ (یہ سب صورتیں ایلاء کی ہیں) لیکن اگر (بیوی سے) یوں کہا کہ "علی نذر ان لا اطماک" (یعنی میں نے نذر مان لی ہے کہ تجھ سے مباشرت یا مقاربت نہ کروں گا) تو اس میں اختلاف ہے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اسطرح سے بھی ایلاء ہو جائے گا اور بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ایسے شخص کو ایلاء کنندہ قرار نہیں دیا جائے گا۔ اول الذکر خیال کی توجیہ یہ ہے کہ ایک شخص کے اس طرح کہنے سے کہ میں نے نذر مانی ہے کہ تجھ سے مباشرت نہ کروں' یہ مطلب ہے کہ اگر مباشرت نہ کروں تو اپنی نذر پوری کروں گا۔ گویا اس نذر کو مباشرت نہ ہونے کی صورت میں پورا کرنا ہوگا اگر بیوی سے ترک مباشرت کرنا گناہ ہے اور نذر مشروط بالمعصیت عائد ہو جاتی ہے۔ دوسرے خیال کی توجیہ یہ ہے کہ تعلقین (یعنی شرط) ہے ہی نہیں بلکہ یہاں معنی مصدری مراد ہیں جو لفظ "ان" (بمعنی کہ) اور فعل (مابعد) سے ماخوذ ہیں گویا اس شخص نے یہ کہا کہ تجھ سے مباشرت نہ کرنا میری نذر (یعنی منت) ہے۔ پس یہ گناہ کا ارادہ کرنا ہوا۔ اس نذر کو گناہ کی شرط نہیں کہا گیا اور گناہ کے لئے نذر (یا ارادہ) کرنا صحیح نہیں ہے۔

تفصیل بالا سے واضح ہوا کہ اختلاف کی بنا اس پر ہے کہ اس قسم میں شرط ہے یا نہیں؟ اب جو اصحاب کہتے ہیں کہ

اس قول میں نذر کے پورا کرنے کو مباشرت نہ کرنے پر مشروط کیا گیا ہے وہ تو اس صورت میں ایلاء کا حکم عائد کرتے ہیں۔ کیوں کہ نذر کی شرط اگر معصیت ہو تو وہ شرط عائد ہو جاتی ہے اور جو اصحاب یہ کہتے ہیں کہ اس میں شرط نہیں ہے بلکہ یہ جملہ مبتدا اور خبر پر مشتمل (ایک جملہ اسمیہ) ہے اور اس طرح کہنا گویا (بیوی کو) یہ بتانا ہے کہ تجھ سے مباشرت نہ کرنا میری منت ہے ان کے نزدیک اس سے قسم (ایلاء) عائد نہیں ہے کیوں یہ معصیت کی ایک منت (یا ارادہ) ہے۔ معصیت نذر (پورا کرنا) کی شرط نہیں ہے لہٰذا یہ قسم (یا ایلاء) نہیں ہے۔ البتہ جس قسم میں صراحۃً شرط ہو اس ایلاء کے صحیح ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے خواہ اس میں نذر کسی معین شے کی مانی گئی ہو یا مبہم (غیر معین) شے کی جیسا کہ متذکرہ صدر صورت میں بتایا گیا۔ یعنی یوں کہنا کہ اگر میں تجھ سے مباشرت کروں تو اپنی نذر پوری کروں گا۔ اس قول سے مباشرت کو (نذر کی) شرط قرار دیا گیا ہے لہٰذا وہ (شرط) بہر حال عائد ہو گی اور (مالکیہ کی تعریف ایلاء میں) جو مسلمان کا لفظ آیا ہے اس سے کافر خارج ہو گیا۔ یعنی کافر کو اس حلف سے ایلاء کنندہ قرار نہیں دیا جائے گا۔ ائمہ ثلاثہ کو اس سے اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کافر کا ایلاء کرنا درست ہے جیسا کہ شرائط ایلاء میں بتایا جائے گا۔

واضح ہو کہ ائمہ ثلاثہ نے اپنے خیال کی دلیل میں اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''الذین یولون من نسائھم للآیۃ'' کو (یعنی جو لوگ اپنی بیویوں کے ساتھ ایلاء کرتے ہیں ان کو۔۔۔) پیش کرتے ہیں کہ اس میں جو صیغہ اسم موصول (یعنی الذین) ہے اس میں مسلمان' کافر' آزاد اور غلام سب شامل ہیں۔ مالکیہ کا جواب یہ ہے کہ اسم موصول میں عمومیت کا مفہوم لینا اسی صورت میں صحیح ہے جب کہ اس کی عمومیت کو برقرار رکھا جائے۔ لیکن یہاں پر اس آیت کے آگے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے **فان فاء وا فان الله غفور رحیم** (پھر اگر وہ رجوع کرلیں تو اللہ بڑا مغفرت کرنے اور رحم کرنے والا ہے)۔ یہ ارشاد لفظ الذین (یعنی جو لوگ) کی عمومیت سے مسلمانوں کو مخصوص کرتا ہے کہ وہ اشخاص جو اپنی بیویوں سے مباشرت کر کے ایلاء سے رجوع کرلیں اللہ ان کی مغفرت فرمائے گا۔ پس وہ مسلمان ہی ہو سکتے ہیں کافر بہر حال اللہ کی رحمت (کے دائرے) سے خارج ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک یہ امر مسلمہ ہے کہ کافر کو کفر اور معصیت کی بناء پر عذاب ہوتا ہے۔ اگر اس خیال کو صحیح مان لیا جائے تو یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ کافر اپنی بیوی سے رجوع کرلے تو اللہ اس کی معصیت کو معاف کردے گا اور اس پر عذاب نہ ہوگا۔ (حالانکہ یہ درست نہیں ہے۔ یہ جواب درست معلوم ہوتا ہے)۔

(مالکیہ کی تعریف ایلاء میں) لفظ مکلف (یعنی جو اسلامی احکام کا پابند قرار دیا جائے) جو آیا ہے اس سے بچے اور جنون زدہ کا ایلاء (اس حکم سے) خارج ہو گیا۔ لہٰذا ان کا ایلاء' بھی کافر کے ایلاء کی طرح نافذ نہ ہوگا اور یہ جو قید لگائی کہ وہ شخص (مولی) ایسا ہو جو مباشرت کرسکتا ہو اس سے نامرد' خصی اور ضعیف العمر اشخاص جو عورتوں سے مقاربت نہ کرسکتے ہوں نکل گئے۔ البتہ ایسا بیمار شخص جو بحالت بیماری عورتوں سے مباشرت نہ کرسکتا ہو اس کا ایلاء کرنا صحیح ہوگا درآنحالیکہ ایلاء کی مدت کو دوران مرض سے وابستہ نہ کیا گیا ہو۔ ایسی حالت میں وہ ایلاء نہ ہوگا۔ کیوں کہ ایسا شخص قدرتی طور پر مباشرت کا نااہل ہے۔

(تعریف ایلاء میں) بیوی سے مباشرت ترک کرنا جو آیا ہے۔ اس میں مشروط اور غیر مشروط (قطعی) دونوں طرح کی مباشرت شامل ہے۔ قطعی مباشرت (کی قسم کھانے) کی مثال یہ ہے کہ خاوند بیوی سے کہے کہ میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں

کہ چار ماہ سے زیادہ عرصہ تک تجھ سے مقاربت نہیں کروں گا اور مشروط ترک مباشرت (کی قسم) یہ ہے کہ قسم اللہ کی جب تک اس گھر یا اس شہر میں ہے تجھ سے مباشرت نہ کروں گا۔ پس جس طرح قسم قطعی بھی ہوتی ہے اور مشروط بھی اسی طرح ترک مباشرت بھی قطعی اور مشروط دونوں طرح ہوسکتا ہے نیز زوجہ (بیوی) بھی کبھی قطعی اور کبھی مشروط ہوتی ہے۔ قطعی زوجہ کی مثال یونہی ظاہری زوجیت ہے اور مشروط (طور پر) زوجہ (بننے) کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کہے کہ میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں کہ اگر میں نے فلاں عورت سے شادی کر لی تو مثلاً پانچ ماہ تک اس سے مباشرت نہ کروں گا یا کسی اجنبی عورت کے بارے میں یوں کہے کہ بخدا میں فلاں عورت سے مباشرت نہ کروں گا اور پھر اسی عورت سے شادی ہو جائے تو اب اس عورت کے ساتھ اس شخص کا ایلاء ہو جائے گا اور یہی حکم مشہور ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ زوجہ مشروط کے ساتھ ایلاء نہیں ہوسکتا ہے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''للذین یولون من نسائھم'' میں ایلاء کو اپنی بیوی کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔ اجنبی عورت کو بیوی نہیں کہا جاسکتا تاہم مشہور حکم وہی ہے جو پہلے مذکور ہوا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ قسم کبھی تو قطعی ہوتی ہے اور کبھی مشروط ہوتی ہے اور محلوف علیہ (یعنی جس بات کی قسم کھائی جائے وہ) بھی یعنی ترک مباشرت کبھی قطعی ہوگا اور کبھی مشروط ہوگا نیز جس کے بارے میں قسم کھائی گئی یعنی بیوی کو وہ بھی قطعی ہوسکتی ہے اور مشروط بھی۔ ان سب کی مثالیں بتائی جا چکی ہیں۔

اور (ایلاء کی تعریف میں) یہ جو آیا ہے کہ وہ عورت دودھ پلانے والی نہ ہو اس قید سے دودھ پلانے والی بیوی اس زمرہ سے خارج ہوگئی۔ پس اگر کسی نے قسم کھائی کہ جب تک بیوی (بچہ کو) دودھ پلاتی رہے گی میں اس سے مباشرت نہ کروں گا تو یہ ایلاء نہ ہوگا بشرطیکہ قسم کا مقصد بچے کی بہتری ہو یا کوئی مقصد نہ ہو (بلکہ صرف دودھ پلانے کی وجہ سے ترک مباشرت کی ہو) تب بھی ایلاء ہوگا۔ لیکن کسی سبب کو ذہن میں رکھے بغیر ترک مباشرت کی قسم کھائی تو یہ ایلاء ہو جائے گا۔

ایلاء کے لئے چار ماہ سے زیادہ جو قید لگائی گئی ہے۔ اس سے چار ماہ یا کم کے لئے قسم کھانے کی صورت (ایلاء سے) خارج ہوگئی۔ ایسی قسم کو ایلاء قرار نہیں دیا جائے گا۔ ایلاء کے چار ماہ سے زیادہ عرصہ کے لئے ترک مباشرت کی قسم ضروری ہے۔ خواہ یہ زیادتی صرف ایک ہی دن کی ہو۔ تین اماموں کی یہی رائے ہے۔ حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ چار ماہ (کے عرصے) کے لئے قسم کھائی جائے تب بھی ایلاء ہے اس کے لئے زیادہ عرصہ ضروری نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ایلاء یہ ہے کہ خاوند جس کا مباشرت کرنا متوقع ہو اور جس کا (قابل مباشرت بیوی سے) بطریق فطری مباشرت نہ کرنا موجب طلاق ہو جائے ترک مباشرت کی قسم کھائے یہ قسم (مطلق (یعنی غیر مشروط) ہو یا چار ماہ سے زیادہ عرصہ کے لئے ہو۔

اس تعریف میں لفظ حلف (یا قسم) میں یہ تینوں صورتیں شامل ہیں ایک یہ کہ وہ قسم اللہ تعالیٰ کے ناموں یا اس کی صفات میں سے کسی کی قسم کھائی جائے مثلاً یوں کہا جائے کہ میں اللہ کی یا قدرت الٰہی کی قسم کھاتا ہوں کہ اپنی بیوی سے مباشرت نہ کروں گا۔

دوسرے یہ کہ مباشرت کو طلاق ہو جائے یا بردہ آزاد کرنے کی شرط سے وابستہ کیا گیا ہو مثلاً (بیوی سے) یوں کہا کہ اگر میں تجھ سے مباشرت کروں تو تجھے یا تیری سوکن کو طلاق ہے یا میرا غلام آزاد ہے۔ ان صورتوں میں بیوی یا اس کی

سوکن کی طلاق کو یا غلام کو آزاد کردینے کو مباشرت سے مشروط کیا گیا ہے۔

تیسرے یہ کہ منت (یا نذر) ماننے سے جو نیک کام لازم ہوتے ہیں مثلاً نماز روزہ وغیرہ کو ایلاء (یعنی ترک مباشرت کی قسم) سے اپنے اوپر لازم کر لینا جیسے (بیوی سے) یوں کہا کہ اگر تجھ سے مباشرت کروں تو اللہ کی طرف سے مجھ پر اتنی نماز یا روزہ یا غلام کا آزاد کرنا یا صدقہ وغیرہ مجھ پر لازم ہوگا۔ بیوی سے ترک مباشرت کے قسم (یا ایلاء) ان ہی تین صورتوں میں عائد ہوتا ہے ان سب کے متعلقہ امور کی تفصیل احکام ایلاء کے بیان میں آگے آئے گی۔

اس تعریف میں لفظ 'زوج' جو آیا ہے اس میں مسلمان' کافر' چھوٹا' بڑا' آزاد' غلام سب شامل ہیں اور اسی زمرہ میں مخمور انسان بھی ہے۔ پس اگر نشے کی حالت میں کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ اپنی بیوی سے مباشرت نہ کروں گا تو وہ بھی ایلاء ہے اسی طرح مریض اور خصی انسان جس کے خصتین مقطوع ہوں لیکن مباشرت کی قوت رکھتا ہو اور وہ نامرد جو ایلاء کے وقت مباشرت کرنے کے قابل ہو شامل ہیں۔

یہ جو کہا گیا ہے کہ وہ شخص (ایلاء کرنے والا) ایسا ہو جس سے مباشرت کی توقع ہو سکے اس سے وہ بچہ خارج ہو گیا جو فعل مباشرت سے ناواقف ہو۔ اسی طرح وہ شخص بھی جس کا عضو مخصوص شل ہو گیا اور مباشرت نہ کر سکتا ہو یا اس کا عضو مخصوص اس قدر مقطوع ہو کہ مباشرت کی صلاحیت ختم ہو گئی ہو۔ ایسے اشخاص کا ترک مباشرت کی قسم کھانا بے معنی ہے وہ تو قدرتی طور پر اس حالت میں مباشرت سے عاجز ہیں بخلاف ایسے شخص کے جو صحت یاب ہونے کی امید رکھتا ہو۔ اس کا ایلاء درست ہے بشرطیکہ ایام ایلاء کے لئے مرض کے دنوں کی قید نہ ہو اس حال میں بھی ایلاء کے کچھ معنی نہیں کیوں کہ طبعاً وہ مباشرت سے عاجز ہے اور ایلاء کی قسم سے عورت کو کوئی دکھ نہیں ہو سکتا۔

یہ شرط کہ ایلاء کرنے والا ایسا شخص ہو جس کے ایلاء کی بناء پر بیوی کو طلاق ہو سکتی ہے پس جو شخص طلاق نہیں دے سکتا جیسے بچہ' جنون زدہ' جبر کیا گیا اس کا ایلاء درست نہیں ہے۔

تعریف میں لفظ خاوند جو آیا ہے اس سے خاوند کے علاوہ اور شخص کا ایلاء خارج ہو گیا ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں ہندہ سے (جو اس کی بیوی نہیں ہے) مباشرت نہیں کروں گا پھر اسی عورت (ہندہ) سے شادی ہو گئی تو یہ قول اس کا ایلاء قرار نہ دیا جائے گا۔ ہاں قسم کھانے والا مانا جائے گا کہ اگر اس سے مباشرت کر لی تو قسم توڑنے کا کفارہ لازم ہوگا۔ یہ بات سابقاً بتائی جا چکی ہے کہ غیر عورت کے طلاق کی قسم کھائی تو وہ قسم عائد نہ ہوگی۔

بیوی سے ترک مباشرت کی جو قید ہے اس سے لونڈی سے ترک مباشرت کی قسم نکل گئی۔ کہ اس سے ایلاء درست نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ لونڈی اس کی بیوی ہو تو اس صورت میں آزاد عورت کی طرف اس سے بھی ایلاء درست ہے۔

یہ قید کہ وہ عورت بھی ایسی ہو جس کے ساتھ مباشرت ہو سکتی ہو۔ اس قید سے وہ صغیر سن بچی جو قابل مباشرت نہ ہو خارج ہو گئی۔ پس اگر ایک شخص قسم کھائے کہ ایک سال تک اس سے مباشرت نہ کرے گا اور وہ لڑکی چھ ماہ سے کچھ کم عرصہ میں قابل مباشرت ہو جائے تو اس شخص کو ایلاء کنندہ قرار دیا جائے گا۔ کیوں کہ اس سال کے اندر اتنے عرصہ تک جو ایلاء کی مدت ہے (یعنی چار ماہ سے کچھ زیادہ عرصہ تک) وہ لڑکی قابل مباشرت رہی۔ صغیر سن لڑکی ہی کی طرح وہ عورت بھی ہے جو ایسے مرض میں مبتلا ہو جو مانع مباشرت ہے۔ مثلاً رتقا میں مبتلا عورت (رتقا عورت کا ایک مخصوص مرض ہے جس سے وہ

ایلاء کے ارکان (اجزائے لازمی) اور اس کی شرطوں کا بیان

ایلاء کے ارکان چھ ہیں (۱) محلوف بہ، محلوف علیہ، صیغہ (الفاظ حلف) مدت (میعاد ایلاء) اور میاں بیوی۔ محلوف بہ وہ ہے جس کی قسم کھائی جائے، اس کی تفصیل ایلاء کی تعریف میں آ چکی ہے۔ محلوف علیہ (جس بات پر قسم کھائی جائے یعنی ترک مباشرت، پس اگر کسی نے کہا کہ قسم اللہ کی میں اپنی بیوی سے مباشرت نہ کروں گا۔ اس میں مباشرت محلوف علیہ ہے اور اللہ محلوف بہ ہے۔ اور اگر کہا کہ مجھ پر طلاق لازم ہوگی بخدا میں مباشرت نہ کروں گا۔ اس قول میں طلاق محلوف بہ ہے اور مباشرت محلوف علیہ ہے۔ اور بعض اوقات بیوی ہی کو محلوف علیہ کہا جاتا ہے کیوں کہ مباشرت کا مفہوم اس کی ذات سے وابستہ ہے اور صیغہ قسم میں تمام وہ اقسام مذکورہ شامل ہیں۔ مدت سے مراد وہ عرصہ جس کے لئے قسم کھائی گئی ہے یعنی چار ماہ سے

عورت مباشرت کے قابل نہیں رہتی) بخلاف ایسے مرض کے جو مانع مباشرت نہ ہو یا عارضی طور پر مانع ہو۔ ایسی عورتوں سے ایلاء درست ہے۔

تعریف ایلاء میں فطری مباشرت کی جو قید لگائی گئی ہے اس سے بیوی کے ساتھ غیر فطری مباشرت کے ترک کرنے کی قسم خارج ہوگئی کیوں کہ یہ فعل پہلے ہی ممنوع ہے۔ اس کے برعکس اگر یہ قسم کھائی کہ میں غیر فطری مباشرت کے علاوہ اور کوئی مباشرت نہ کروں گا تو یہ ایلاء ہوگا۔ کیونکہ یہ بھی مباشرت فطری کے ترک کرنے کی قسم ہے۔ لیکن اگر قسم کھائی کہ ایام ماہواری کے دوران یا بحالت روزہ رمضان یا مسجد کے علاوہ مباشرت نہ کروں گا تو یہ ایلاء ہوگا گو یہ قسم بھی ایسے حال میں مباشرت کی قسم ہے جس میں مباشرت حرام ہے تاہم یہ قسم فطری مباشرت کے ترک کرنے کی نہیں ہے۔ بلکہ یہ ممانعت امر عارضی حالت ناپاکی کے پیش آ جانے وغیرہ کی وجہ سے ہے۔ اس کے برخلاف غیر فطری مباشرت بنیادی طور پر حرام ہے۔ اس کے علاوہ کسی اور طرح کی مباشرت ترک کرنے کی قسم کھائی تو ایلاء نہ ہوگا۔

(تعریف ایلاء میں) قسم کے بارے میں مطلق (یا غیر مشروط) ہونے کی جو شرط ہے اس سے مراد وہ قسم ہے جس میں کسی وقت کی شرط نہ ہو مثلاً (بیوی سے) یوں کہنا کہ اگر میں تجھ سے مباشرت کروں تو تجھے طلاق ہے یا پھر ترک دائمی کی شرط لگائی مثلاً یوں کہنا کہ میں تیرے جیتے جی کبھی یا نزول مسیح کے وقت تک یا قیامت تک تجھ سے مباشرت نہ کروں گا یا پھر چار ماہ سے زیادہ عرصہ کی قید لگائی خواہ یہ زیادتی لحظہ بھر کی ہو مثلاً یہ کہا کہ چار مہینے اور پندرہ منٹ تک مباشرت نہ کروں گا لیکن اگر چار ماہ سے یا اس کم عرصہ تک مباشرت نہ کرنے کی قسم کھائی تو وہ ایلاء نہ ہوگا۔

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ایلاء کا رکن بناء بر تفصیل سابقہ صرف ایک امر ہے یعنی صیغہ (یعنی الفاظ قسم) کیوں کہ رکن (یا جزو لازم) وہ امر ہوتا ہے جو کسی شے کی ماہیت میں داخل ہو اور ایلاء کی ماہیت کا تحقق صرف الفاظ قسم سے ہوتا ہے۔ اور یہ بات بتائی گئی ہے کہ جو لوگ ان شرائط کو ان ارکان میں شمار کرتے ہیں ان کے نزدیک رکن سے مراد وہ شے ہے جس کے بغیر کسی شے کی ماہیت کا تحقق نہ ہو، خواہ وہ شے ماہیت میں داخل ہو یا نہ ہو۔

کچھ زیادہ عرصہ کے لئے (۱) مسالک مختلفہ کی روسے ہر ایک کی شرائط تفصیل طلب ہیں۔ (۲)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ایلاء کی میعاد چار ماہ بغیر زیادتی کے ہے۔

۲۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ الفاظ قسم (کے صحیح ہونے کی) چند شرطیں ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ (ایلاء میں) اپنی بیوی کے ساتھ کسی اور عورت کو شامل کیا جائے پس اگر ایک شخص نے کہا کہ میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں کہ میں اپنی بیوی اور لونڈی سے مباشرت نہ کروں گا' یا میں اپنی بیوی اور فلاں اجنبی عورت سے مباشرت نہ کروں گا تو یہ بیوی سے ایلاء متصور نہ ہوگا کیوں کہ ممکن ہے کہ وہ اپنی بیوی سے مباشرت کرے۔ اس پر کفارہ عائد نہ ہوگا جیسا کہ تعریف ایلاء میں بتایا گیا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ ایلاء کی مدت میں سے کوئی وقت مستثنیٰ نہ کیا جائے ایسا کیا تو سردست وہ قسم ایلاء نہ ہوگی مثلاً اگر بیوی سے کہا کہ میں ایک دن کے سوا سال بھر تک تجھ سے مباشرت نہ کروں گا تو اسے ایلاء کنندہ قرار نہ دیا جائے گا۔ پھر اگر سال بھر تک اس نے بیوی سے مباشرت نہ کی یہاں تک کہ اس دن بھی نہ کی جس دن کو اس نے مستثنیٰ کیا تھا' تو قسم نہیں ٹوٹے گی کیوں کہ قسم میں اس دن کی تعین نہیں تھی جس دن کو مستثنیٰ کیا تھا بلکہ (قسم) سال کے ممنوعہ ایام میں بھی مقاربت کو مباح کر لیا تھا اور اسے اختیار تھا کہ سال بھر کے تمام دنوں میں جس دن بھی چاہے مقاربت کر سکتا۔ اس طرح کی قسم کھانے کے بعد اگر کسی روز مباشرت کر لی تو دیکھا جائے گا کہ اس مقاربت کے بعد اگر سال میں سے چار ماہ یا اس سے زیادہ عرصہ باقی ہے تو اس شخص کو مقاربت والے دن کا آفتاب غروب ہوتے ہی ایلاء کنندہ قرار دیا جائے گا اگر اس کے بعد اس نے مباشرت کی تو اس پر کفارہ واجب ہوگا۔ اگر مباشرت نہیں کی اور اس روز کا سورج غروب ہونے کے بعد پورے چار ماہ تک وہ بیوی سے علیحدہ رہا اور مباشرت نہیں ہوئی تو بیوی پر ایک طلاق رجعی پڑ جائے گی جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ لیکن اگر قسم کھانے کے بعد کسی دن مباشرت کی اور سال کے پورا ہونے میں چار ماہ سے کم عرصہ باقی ہے تو اسے ایلاء قرار نہ دیا جائے گا۔ پس اگر سال کے آغاز میں ایک شخص نے قسم کھائی کہ ایک دن کے سوا سال بھر تک مباشرت نہ کروں گا تو ایک دن کے سوا اس کی قسم تمام سال کے لئے مشروط ہوگی لہٰذا ممکن ہے کہ چار ماہ گزرنے سے پہلے مباشرت کرلے تو یہ ایلاء ہوگا البتہ اگر اس نے ایک دن جس کی اس نے استثناء کی تھی مباشرت کر لی اور سال کے پورا ہونے کے چار ماہ یا اس سے زیادہ عرصہ باقی ہے تب ہی اس شخص کو ایلاء کنندہ قرار دیا جائے گا۔ بصورت دیگر اسے ایلاء نہ کہیں گے۔ ایسی ہی وہ صورت بھی ہے جبکہ ایک شخص بیوی سے کہے کہ بخدا گھڑی بھر کے سوا سال بھر تک تجھ سے مباشرت نہ کروں گا تو اس گھڑی کے آنے سے وہ شخص سردست ایلاء کنندہ نہ ہوگا۔ لیکن اگر یوں کہا کہ ایک دن کے سوا جس میں مباشرت کروں تمام سال ترک مباشرت کی قسم کھاتا ہوں تو اس صورت میں بھی ایلاء کنندہ متصور نہ ہوگا۔ خواہ مقاربت کرے یا نہ کرے کیوں کہ اس نے صریحاً بتا دیا ہے کہ سال بھر کے دنوں میں سے ایک دن مباشرت کرے گا۔ اس صراحت سے قسم ختم ہو جائے گی اور ایلاء نہ ہوگا اور اگر کہا کہ ایک دن کے علاوہ مباشرت نہ کروں گا اور سال کا ذکر نہیں کیا تو اسے ایلاء قرار نہ دیا جائے گا البتہ اگر مقاربت کر لی تو وہ شخص ہمیشہ کے لئے ایلاء کنندہ قرار پائے گا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ قسم میں کسی خاص جگہ کی قید نہ ہو۔ چنانچہ اگر قسم کھا کر یہ کہا کہ میں اپنی بیوی سے اس کے باپ

کے گھر میں مباشرت نہ کروں گا تو یہ ایلاء نہ ہوگا۔ کیوں کہ اس میں دوسرے مقام پر مباشرت کرنے کو روا رکھا گیا ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ قسم مقاربت سے باز رکھنے والی رکاوٹ پر مشتمل نہ ہو۔ پس اگر یہ کہا کہ اگر میں تجھے بستر پر بلاؤں تو تجھے طلاق ہے۔ ایسی صورت میں یہ ایلاء نہ ہوگا' کیوں کہ ممکن ہے بستر پر بلانے سے اس کی قسم ٹوٹ جائے اور جب بستر پر بلائے تو اسے طلاق ہو جائے۔ پھر اس کے بعد اسے حق ہے کہ کسی بھی وقت وہ اپنی بیوی کے پاس جائے تو اس پر کوئی حکم عائد نہ ہوگا (ایلاء کی) وہ شرطیں جن کا تعلق خاوند سے ہے یہ ہیں کہ خاوند طلاق دینے کا اہل ہو یعنی عاقل و بالغ ہو نابالغ بچے اور جنون زدہ کا ایلاء درست نہیں ہے۔ البتہ مسلمان ہونے کی شرط نہیں ہے۔ ذمی (اسلامی حکومت کا غیر مسلم رعایا) بھی ایلاء کر سکتا ہے البتہ اگر وہ اپنی قسم کو کسی دینی عمل سے مشروط کرے مثلاً (بیوی سے) یوں کہے کہ اگر میں تجھ سے مباشرت کروں تو مجھ پر حج لازم ہوگا تو وہ بالاتفاق ایلاء کنندہ قرار نہ دیا جائے گا۔ ہاں بردہ آزاد کرنے کی شرط ہو تو غلام کا آزاد کرنا بالاتفاق لازم ہوگا۔ اگر خدا کی قسم کھا کر کہا کہ بیوی سے مباشرت نہیں کرے گا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا ایلاء درست ہوگا لیکن صاحبینؒ کے نزدیک درست نہیں ہے۔ اس کی تفصیل تعریف ایلاء کے بیان میں آ چکی ہے۔ اسی طرح اگر غلام ایسی بات پر قسم کھائے جس کا تعلق مال سے نہ ہو تو درست ہے۔ کیوں کہ غلام مالی تصرفات کا اہل نہیں ہے۔ پس اگر اس نے (بیوی سے) کہا کہ اگر میں تجھ سے مباشرت کروں تو ایک غلام کا آزاد کرنا یا صدقہ دینا لازم ہوگا تو یہ ایلاء درست نہیں ہے۔

ایلاء کی میعاد کے بارے میں یہ شرط ہے کہ آزاد عورت سے پورے چار ماہ کی مدت کے لئے (زیادتی ضروری نہیں) ایلاء کیا جائے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے۔ اگر بیوی لونڈی (مملوکہ) ہے تو اس کے لئے ایلاء کی مدت دو ماہ ہے۔ خاوند خواہ آزاد ہو یا غلام۔

تفصیل بالا سے واضح ہے کہ مباشرت سے روکنے والی شے کے ہوتے ہوئے بھی ایلاء درست ہے۔ اگرچہ وہ رکاوٹ فطری ہو مثلاً نامردی اور صغیر سنی وغیرہ جیسا کہ احکام ایلاء کے بیان میں بتایا جائے گا۔

واضح ہو کہ الفاظ ایلاء کی دو قسمیں ہیں ایک قسم صریح ہے جس میں ہر ایسا لفظ داخل ہے جس کا یہ مطلب سننے کے ساتھ ہی ذہن میں آ جائے مثلاً (ترک) جماع۔ مباشرت۔ مقاربت۔ یا جنسی عمل یا شرمگاہوں کا انضمام۔ پس اگر ان میں سے کسی کو ترک کرنے کی قسم کھائی اور پھر بعد میں کہا کہ اس سے ارادہ ترک مباشرت کا نہ تھا تو قانوناً اس کی بات تسلیم نہیں کی جائے گی۔ ہاں دیانتاً اسے مانا جا سکتا ہے۔ رہا الفاظ کنایہ کا استعمال جس سے مراد یہ ہے کہ مباشرت کا مفہوم اس سے نکلتا ہو لیکن اس کے علاوہ کوئی اور مفہوم بھی نکلتا ہو گو فوری طور پر ذہن ادھر منتقل نہ ہوتا ہو مثلاً قسم کھا کر یہ کہنا کہ میں اس عورت کو ہاتھ نہ لگاؤں گا یا اس کے پاس نہ جاؤں گا اس سے تخلیہ نہ کروں گا۔ ہم آغوش نہ ہوں گا۔ میرا اور اس کا سر ایک ہی تکیہ پر نہ ہوگا اس سے ہم صحبت نہ ہوں گا۔ یا یہ کہ بخدا میں اسے تنگ کر دوں گا۔ ان الفاظ سے اگر ایلاء کی نیت نہ ہو تو ایلاء نہ ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ صیغہ (الفاظ ایلاء) کی چند شرطیں ہیں۔ ایک شرط یہ ہے کہ وہ الفاظ قطعی یا مشروط طور پر ترک ایلاء کا مفہوم نہ رکھتے ہوں جیسا کہ ایلاء کی تعریف کے بیان میں پہلے بتایا گیا۔ چنانچہ اگر قسم کھائی کہ میں اپنی بیوی کو چھوڑ

دوں گا یا اس سے کلام نہ کروں گا تو یہ ایلاء قرار نہ پائے گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ ایلاء کو کسی خاص زمانہ سے مشروط نہ کیا جائے مثلاً یوں کہنا کہ بخدا اس رات کو یا دن کے وقت (بیوی سے) مباشرت نہ کروں گا بخلاف اس کے اگر بیوی سے کہا کہ قسم ہے اللہ کی جب تک تو شہر سے باہر نہ جائے میں تجھ سے مباشرت نہ کروں گا۔ اس طرح کہنے سے ایلاء ہو جائے گا بشرطیکہ شہر سے باہر جانا بیوی کے لئے باعث عار ہو۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ گھر کے بارے میں اسی طرح کہا جائے (یعنی جب تک تو اس گھر سے باہر نہیں نکلے گی میں تجھ سے مباشرت نہیں کروں گا)۔

اگر خاوند بغیر قسم کھائے ایسی مباشرت ترک کر دے جس میں انزال نہ ہو تو بیوی کو یہ معاملہ حاکم شرع کے سامنے پیش کرنے کا حق ہے تا کہ وہ خاوند کی طرف سے اسے طلاق دے دے۔ اس بارے میں حاکم شرع کو اختیار ہے کہ بغیر کوئی مدت مقرر کئے طلاق دے دے یا اس کے لئے کوئی مدت مقرر کر دے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ قسم میں کوئی استثناء نہ رکھی گئی ہو۔ چنانچہ اگر قسم کھائی کہ اس سال میں دو بار سے زیادہ مباشرت نہ کروں گا تو اس سے ایلاء عائد نہ ہوگا۔ کیوں کہ اس میں ممکن ہے کہ وہ چار ماہ تک مباشرت ترک کر دے پھر مباشرت کرے اس کے بعد پھر چار ماہ کے لئے ترک کرے اور پھر ایسے وقت میں مباشرت کرے کہ ایلاء کی مدت (یعنی چار ماہ) سے کم عرصہ باقی رہا تو ایسی صورت میں قسم نہیں ٹوٹے گی اور اس سے اس شخص کو ایلاء کنندہ شمار نہ کیا جائے گا۔ اگر کہا کہ بخدا اس سال ایک بار کے سوا مباشرت نہ کروں گا تو ایلاء نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ وہ مباشرت کرے اور ہنوز سال میں سے چار ماہ سے زیادہ عرصہ آزاد عورت کی صورت میں دو ماہ سے زیادہ غلام عورت کی صورت میں باقی ہو تب یہ ایلاء ہوگا۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ اس قسم کے ساتھ اس پر کوئی فریضہ عائد نہ ہو جائے مثلاً (بیوی سے) یوں کہا کہ اگر تجھ سے مباشرت کروں تو میرا ایک ایک پیسہ صدقہ شمار ہوگا۔ اس قسم میں دشواری اور زحمت عائد ہوتی ہے لیکن کوئی امر واجب نہیں ہوتا لہٰذا اس شخص کو ایلاء کنندہ قرار نہیں دیا جائے گا۔

ایلاء کرنے والے خاوند کے بارے میں یہ شرط ہے کہ وہ مسلمان ہو خواہ غلام ہو اور یہ کہ وہ مکلف (احکام شرعیہ کی بجا آوری کا ذمہ دار) ہو لہٰذا بچے اور جنون زدہ کا ایلاء کرنا صحیح نہیں ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ ایلاء (یعنی ترک مباشرت) کا تصور اس شخص سے کیا جا سکے۔ اس شرط سے نامرد شخص، صغیر سن بچہ، خصی اور نہایت ضعیف العمر انسان خارج ہو گئے۔

(ایلاء کے بارے میں) بیوی کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ دودھ پلانے والی ہو ان جملہ شرائط کی وضاحت تعریف ایلاء کے بیان میں ہو چکی ہے وہاں پر ملاحظہ ہو۔

(ایلاء کی) میعاد کے بارے میں یہ شرط ہے کہ بقول معتمد چار ماہ سے زیادہ عرصہ کے لئے ہو خواہ یہ زیادتی صرف ایک دن کی ہو۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ آزاد اشخاص کی صورت میں یہ زیادتی دس دن کی ہونی چاہئے۔ غلام کی صورت میں ایلاء کی میعاد دو ماہ سے زیادہ ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ شرائط ایلاء میں زوجین کے لئے یہ شرط ہے کہ دونوں میں مباشرت کی صلاحیت موجود ہو پس اگر خاوند صغیر سن یا نامرد وغیرہ ہو تو ایلاء درست نہیں ہے۔ الفاظ قسم کی بابت یہ شرط ہے کہ اللہ کے ناموں یا اس کی صفات

میں سے کسی کی قسم کھائی جائے۔ یا اسے کسی شرط یا نذر سے وابستہ کیا جائے جیسا کہ تعریف ایلاء میں سابقاً بتایا گیا اور محلوف علیہ (یعنی جس بات پر قسم کھائی ہے) وہ صرف مباشرت کا ترک کرنا ہو۔ پس اگر اس کے علاوہ کسی اور طرح بیوی سے متمتع نہ ہونے کی قسم کھائی تو وہ درست نہیں ہے ایلاء کی میعاد کے بارے میں یہ شرط ہے کہ چار ماہ سے زیادہ عرصہ کے لئے ہو خواہ لحظہ بھر کی زیادتی ہو اور الفاظ خلع کے بارے میں یہ شرط ہے کہ ایسے الفاظ استعمال کئے جائیں جن کا مفہوم ترک مباشرت ہو' اس کی تفصیل تعریف ایلاء کے بیان میں پہلے ہو چکی ہے۔

صیغہ ایلاء (یعنی جن الفاظ میں ایلاء کیا جائے) کی دو قسمیں ہیں: ایک ایلائے صریح مثلاً بیوی سے قسم کھا کر صراحۃً کہنا کہ میں تجھ سے مباشرت یا جماع نہیں کروں گا۔ صراحت کے باوجود اگر وہ شخص کہے کہ لفظ مباشرت یا جماع سے میری مراد کچھ اور تھی تو دینی اعتبار سے تو اس کی بات مان لی جائے گی لیکن قانوناً نہیں مانی جائے گی۔ اسی طرح اگر خاوند نے کہا کہ میں نے غیر فطری مباشرت کے ترک کرنے کی قسم کھائی تھی تب بھی دیانتاً مان لیا جائے گا۔

دوسری قسم یہ ہے کہ کنایۃً کہا جائے مثلاً اللہ کی قسم میں تجھے ہاتھ نہ لگاؤں گا تجھ سے جفت نہ ہوں گا تیرے ساتھ مباشرت نہ کروں گا۔ تیرے پاس نہ آؤں گا۔ تجھ سے ہم آغوش نہ ہوں گا تو اس سے ایلاء نہ ہوگا جب تک کہ ان الفاظ سے جماع کرنے کی نیت نہ ہو۔ کیوں کہ یہ الفاظ ان معنوں کے لئے مشہور نہیں ہیں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ایلاء کی چار شرطیں ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ خاوند خصوصیت کے ساتھ فطری جماع نہ کرنے کی قسم کھائے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اللہ یا اس کی صفات میں سے کسی کی قسم کھائے اگر الفاظ صریح میں قسم کھائے تو قانوناً اور شرعاً اس کے مطابق عمل کیا جائے گا صریح سے مراد ہر وہ لفظ ہے جو صریحاً عورت کے ساتھ مباشرت کرنے کا مفہوم رکھتا ہو مثلاً فطری جماع وغیرہ عبارت صریح کا استعمال کرنا جس کے معنے (مجامعت کے سوا) اور کچھ نہ ہو سکتے ہوں۔ کبھی ایسے الفاظ ہوں گے جنہیں صرف قانون کی رو سے صریح مانا جائے گا' اس سے وہ الفاظ مراد ہیں جن کا مفہوم بالعموم یہی لیا جاتا ہے۔ ان میں یہ الفاظ ہیں کہ بخدا میں تجھ سے وطی یا جماع نہ کروں گا یا تجھ سے نہ لگوں گا وغیرہ ایسی صورت میں قانونی فیصلہ پر عمل کیا جائے گا۔ اگر وہ شخص کہے کہ اس سے مراد کچھ اور تھی اور اس کی بات نہیں سنی جائے گی۔ تاہم اگر اپنے میں قول میں وہ سچا ہے تو اس کا معاملہ اللہ اور اس کے درمیان ہے۔ یہ الفاظ کبھی ایسے بھی ہو سکتے ہیں کہ بغیر نیت کے اسے ایلاء قرار نہ دیا جائے گا۔ مثلاً یہ کہنا کہ بخدا میں تیرے ساتھ ہم بستر نہ ہوں گا وغیرہ۔ اس صورت میں اگر ترک جماع کی نیت نہیں کی تو ایلاء نہ ہوگا۔ تیسری شرط یہ ہے کہ چار ماہ سے زیادہ عرصہ کے لئے قسم کھائی جائے۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ خاوند مباشرت کرنے کے قابل ہو۔

اس تفصیل سے واضح ہو کہ ہر شخص کافر' مسلمان' آزاد' غلام' بالغ' باشعور مغلوب الغضب یا مخمور اور ایسا مریض جس کے صحت یاب ہونے کی امید ہو ایلاء کر سکتا ہے اسی طرح عورت کے لئے بھی شرط ہے کہ وہ ایسی ہو جس سے مباشرت ممکن ہے خواہ مباشرت فاحشہ ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ جنون زدہ شخص اور ایسے شخص کا ایلاء کرنا جو عضو مخصوص کے شل ہو جانے یا اس کے مقطوع ہو جانے کے باعث یا کسی اور طرح سے مباشرت سے عاجز ہو درست نہیں ہے۔

احکام متعلقہ ایلاء کا بیان

اس کا ثبوت

جن احکام کا تعلق ایلاء سے ہے وہ دو طرح کے ہیں۔ حکم اخروی یعنی وہ حکم کہ اگر اسے پورا نہ کیا جائے تو گناہ ہوگا اور حکم دنیوی یہ ہے کہ چار ماہ گزرنے کے بعد قاعدہ کے مطابق بیوی کو طلاق دے دے۔

یہ حکم اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ثابت ہے ''للذین یؤلون من نسائھم تربص اربعة اشھر فان فاء وا فان اللہ غفور رحیم و ان عزموا الطلاق فان اللہ سمیع علیم '' (یعنی جو لوگ اپنی بیویوں سے ایلاء کرتے ہیں انہیں چار ماہ تک انتظار کرنا چاہئے اگر وہ رجوع کرلیں تو اللہ معاف کرنے والا اور رحم کرنے والا ہے۔ اگر طلاق ہی کا ارادہ ہو تو اللہ سب کچھ سنتا اور جانتا ہے) اس آیت میں لفظ 'یولون' کے معنے یقسمون کے ہیں (یعنی قسم کھالیتے ہیں اور 'من نسائھم' متعلق ہے فعل یولون کا کیوں کہ اس کا مفہوم بیوی سے دور رہنے پر مشتمل ہے۔ اسی لئے یہ حرف 'من' کے ساتھ آیا ہے اگر فعل 'آلیٰ' میں بیوی سے دور رہنے کا مفہوم ملحوظ نہ ہوتا تو علی کے ساتھ آتا' چنانچہ کہا جاتا ہے کہ آلیٰ علی امراتہ (یعنی اس نے اپنی بیوی کی قسم کھائی) من امراتہ نہیں کہا جائے گا۔

یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ عورت سے ترک مباشرت کے لئے ایلاء کرنا اہلِ عرب میں رائج تھا۔ ان کے نزدیک ایسا کرنے سے ہمیشہ کے لئے بیوی مرد پر حرام ہو جاتی تھی۔ لیکن اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''للذین یؤلون من نسائھم '' کے معنے یہ ہیں کہ جو لوگ اپنی بیویوں سے ترک مباشرت کی قسم کھالیتے ہیں انہیں چار مہینے تک انتظار کرنا چاہئے۔ پس اگر وہ (اپنی قسم سے) رجوع کر کے مباشرت کرلیں جس کے ترک کرنے کی قسم کھائی ہے تو یہ رجوع اس گناہ سے توبہ کرنے کے مترادف ہے۔ اب اس قسم کا کفارہ ادا کر دیا جائے تو اللہ ان کی مغفرت کرے گا۔ اس سے واضح ہے کہ ایلاء (بذاتِ خود) امر حرام ہے کیوں کہ اس میں خاوند سے مفارقت کے باعث عورت کو ایذا ہوتی ہے اور بشریت کے فطری تقاضے کو ترک کرنا پڑتا ہے جو بقائے نوع انسانی کے لئے ضروری ہے اور عورت اس لطف سے جو اس میں اللہ تعالیٰ نے رکھا ہے محروم رہتی ہے۔ (اس لطف کی خاطر) وہ تربیت اولاد کی سختیاں اور مشقتیں جھیلتی ہے۔ نیز اسے خاوند کی ناپسندیدگی اور بے رخی کی کوفت ہوتی ہے یہ تمام باتیں اس کے لئے باعث اذیت ہیں۔

اب اگر کہا جائے کہ اس حالت کا تقاضا تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خاوند کو چار ماہ کے عرصہ کی مہلت نہ

دیتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اتنے عرصے کی مہلت دینے میں یہ حکمت ہے کہ خاوند علاقہ زوجیت کے تحفظ اور فطرتِ بشری کے تقاضے کو بحال رکھنے کی تدبیر کرے۔ اتنے عرصہ تک بیوی سے دور رہنے میں خاوند کا اشتیاق بیوی کے لئے پیدا ہوگا اور وہ اپنی حالت سے بیوی کی حالت کا صحیح موازنہ کر سکے گا۔ اب اگر اس مفارقت کا خاوند پر کچھ اثر نہ ہوا اور بیوی کی پروا نہ رہی تو اس سے جدا ہونا آسان ہوگا یا اپنے کیے پر پشیمان ہو کہ بیوی کی جانب رجوع کرے گا اور اس کے ساتھ خوش گزرانی کا عزم کر لے گا۔ یہی صورت حال عورت کی بھی ہے کہ بیوی سے مفارقت بیوی کی اصلاح کا ایک وسیلہ ہے۔ بعض اوقات خاوند کی بے رخی کا سبب بیوی کا بناؤ سنگھار ترک کرنا اور ایسا رویہ اختیار کرنا ہوتا ہے جو خاوند کی بیزاری کا موجب ہو۔ اتنے عرصہ تک بیوی کا خاوند سے جدا رہنا ایسے اقدامات سے مانع ہوگا جو خاوند کی زیادتی کا موجب ہو سکتے ہیں۔ غرض اتنے عرصہ تک توقف کرنا علاقہ عزوجیت کی بحالی کے لئے ضروری ہے۔

اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''وان عزموا الطلاق فان اللہ سمیع علیم'' کے مفہوم میں دو احتمال ہیں۔ ایک معنے یہ ہیں کہ اگر لوگ (یعنی ایلاء کرنے والے) اپنی قسم پر جمے رہنے اور اپنی عورتوں کو چھوڑ دینے ہی کا عزم کر چکے ہیں تو بیوی کے پاس نہ جائیں یہاں تک کہ (ایلاء کی) کی مدت چار ماہ پوری ہو جائے اس سے ظاہر ہوگا کہ انہیں اس بات پر اصرار ہے' لہٰذا اس کے بعد بیوی کو از خود طلاق ہو جائے گی خواہ خاوند طلاق نہ دے یا عورت طلاق کا مطالبہ نہ کرے[1] اس مدتِ (ایلاء) کا گزر جانا بذات خود ایک طلاق ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''للذین یولون من نسائھم'' الخ کی تفصیل اگلی آیت فان افعو فان اللہ غفور رحیم و ان عزموا الآیہ میں ہے۔ کلام کا تقاضا یہ ہے کہ مفصل (بکسر صاد) یعنی تفصیل کرنے والی آیت متصلاً اس کے بعد آئے جس کی تفصیل مقصود ہے پس لازم ہے کہ فیئہ یعنی مباشرت کی طرف رجوع کیا جائے یا پھر چار ماہ کی مدت گزرنے پر بیوی کے مطالبہ یا خاوند کے طلاق دیئے بغیر از خود طلاق ہو جائے اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کسی سے کہے کہ میں تمہارے پڑوس میں فروکش ہو گیا ہوں اب اگر تم پسند کرو تو میں ٹھہروں ورنہ چلا جاؤں۔ اس کے معنے یہ ہیں کہ اگر انہوں نے پسند نہ کیا تو وہ شخص چلا جائے گا۔ بغیر اس کے کہ روانگی کے سوا (اس سلسلہ میں) کچھ اور کیا جائے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اس بات پر عمل کرنا واجب ہے کہ جب ایلاء کی مدت ختم ہو جائے تو بغیر کسی اور اقدام کے بیوی پر طلاق بائنہ پڑ جائے گی۔ ان کے مسلک کی وضاحت کی تفصیلات آئندہ سے ہو جائے گی۔ ائمہ ثلاثہ کو ان سے اختلاف ہے۔

دوسرے معنے ارشاد باری تعالیٰ ''و ان عزموا الطلاق'' کے یہ ہیں کہ مدت ایلاء گزر جانے کے بعد اگر خاوند طلاق کا ارادہ کرے یعنی جب تک کہ ایلاء کی مدت نہ گزر جائے ارادہ طلاق کا تحقق نہیں ہو سکتا بایں طور کہ خاوند (اس کے بعد) بطور خود طلاق دے دے یا پھر اس معاملہ کو باقاعدہ حاکم شرع کے پیش کرے جس طرح کہ آگے بتایا جائے گا۔ غرض اللہ تعالیٰ کے ارشاد فان فاءوا میں حرف 'فا' تعقیب کے معنوں میں ہے (یعنی امر اول کے پیچھے دوسرے امر کا معرض وجود میں آنا)۔

معنی اول کی رُو سے یہ مطلب ہوگا کہ مدت ایلاء گزر جانے کے بعد ایلاء کرنے والے مباشرت کی طرف مائل ہوں اور اپنی قسموں کا کفارہ ادا کر دیں تو اللہ مغفرت کرنے اور رحم کرنے والا ہے اور اگر مدت ایلاء ختم ہونے کے بعد طلاق ہی دینے کا ارادہ کرلیں تو اللہ سب سننے اور جاننے والا ہے ان کی قسموں کا اور جاننے والا ہے اس ظلم واذیت کو جو رجوع نہ کرنے کی صورت میں بیوی پر ہوا جس میں ان کو سزا دی جائے گی۔ ان الفاظ میں ایام ایلاء تک بیویوں کو چھوڑ رکھنے پر جس کے بعد طلاق ہو جاتی ہے خاوند کو تنبیہ کی گئی ہے۔ دوسرے معنوں کی رو سے اس شخص کو تنبیہ ہے جو ایلاء کی مدت گزر جانے پر خود بیوی کو طلاق دے یا حاکم اس کی طرف سے طلاق دے دے مسالک مختلفہ کی رُو سے اس آیت کے مسائل (مستنبطہ) تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ قسم کھانے کے بعد جب ایلاء کی مدت یعنی چار ماہ گزر جائیں اور بیوی سے مباشرت نہ ہوئی ہو تو بیوی پر ایک طلاق پڑ جائے گی بغیر اس کے کہ یہ معاملہ حاکم شرع کے پاس لایا جائے یا خاوند خود طلاق دے۔ اگر خاوند مدت ایلاء کے ختم ہونے سے پہلے گواہوں کے سامنے یہ اعتراف کیا ہو کہ اس نے بیوی سے مباشرت کر لی ہے اور اس کے بعد ایلاء کی مدت گزر جانے پر بیوی کہے کہ بدوران عدت خاوند کے مباشرت نہ کرنے کے باعث وہ بائنہ (زوجیت سے خارج) ہو چکی ہے ادھر خاوند کا یہ کہنا ہے کہ اس نے مباشرت کر لی ہے۔ گواہوں کے سامنے اس کا اقرار کر چکا ہے اور گواہوں نے بھی اس کی گواہی دے دی ہے تو اس کا قول درست مانا جائے گا اور بیوی کو طلاق بائن نہ ہوگی پھر اگر ایلاء مہینے کے آغاز میں ہوا یعنی مہینے کی پہلی رات میں تو چار مہینوں کا حساب قمری تاریخوں سے لگایا جائے گا۔ اگر ایلاء مہینے کے وسط میں ہوا تو اس (کے متعلقہ مسائل) میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس مدت کا حساب دنوں سے لگایا جائے گا۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ پہلا مہینہ دنوں کے حساب سے شمار کیا جائے گا اور دوسرے، تیسرے اور چوتھے مہینے کا حساب چاند کے مطابق ہوگا۔ اسی طرح پہلے مہینے کے جو دن کم رہیں گے وہ پانچویں مہینے سے پورے کئے جائیں گے۔ مثلاً ماہ شعبان کے وسط میں ایک شخص نے ایلاء کیا تو شعبان کے اگلے پندرہ یوم شمار میں لائے جائیں گے پھر رمضان، شوال اور ذیقعد کے مہینوں کا شمار چاند کے اعتبار سے ہوگا اور ذی الحجہ کے مہینے سے پندرہ یوم لے کر شعبان کا مہینہ پورا کیا جائے گا یہ دوسری رائے زیادہ قرین احتیاط ہے جیسا کہ ظاہر ہے پھر اگر ایلاء کی مدت گزر جائے اور خاوند مباشرت نہ کرے تو طلاق

بائنہ پڑ جائے گی اوراس کی تین صورتیں ہوں گی۔

پہلی صورت یہ ہے کہ خاوند نے ایلاء کی ایک مدت مقرر کردی مثلاً وہ تین طلاقوں پر قسم کھائے کہ آٹھ ماہ تک بیوی سے مباشرت نہ کرے گا ایسی صورت میں اگر مدت مقررہ سے پہلے مباشرت کر لی تو تین طلاقیں عائد ہو جائیں گی لیکن اگر بیوی سے علیحدہ رہا اور چار مہینے گزر گئے تو بیوی پر طلاق بائنہ پڑ جائے گی پھر اس نے دوبارہ عقد کرلیا اور وہ عورت اس کی بیوی ہوگئی اور چار ماہ گزرنے سے پہلے اس شخص نے مباشرت کر لی تو اس پر تین طلاق عائد ہو جائے گی لیکن اگر بیوی سے علیحدہ رہا اور بقیہ چار مہینے جس میں ترک مباشرت کی قسم کھائی تھی وہ بھی گزر گئے تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی اور وہ دوسری بار بائنہ ہو جائے گی اور قسم ختم ہو جائے گی اس کے بعد دوسری بار پھر شادی کر لی اور اب اس کے ساتھ جب کبھی خاوند چاہے مباشرت ہو سکتی ہے۔ اگر یوں کہا کہ سال بھر کے دوران مباشرت کی تو بیوی پر تین طلاق پڑ جائے گی اور اس کے بعد مدت ایلاء (چار ماہ) تک پہلی بار توقف کیا تو بیوی پر طلاق بائنہ پڑ جائے گی پھر اس نے تجدید عقد کیا اور دوسری مدت (چار ماہ) گزر جانے تک بیوی سے بے تعلق رہا یعنی آٹھ مہینے پورے ہو گئے تو اب دوسری بار بیوی کو طلاق بائنہ پڑ جائے گی اس دوسری مدت کے گزر جانے پر خواہ تھوڑا ہی عرصہ گزرا ہو اس نے پھر عقد کر لیا تو اس بقیہ عرصہ کے لئے اس شخص کو ایلاء کنندہ قرار نہیں دیا جائے گا' کیوں کہ باقی مدت چار ماہ سے کم ہوگی اس لئے کہ اس چار ماہ کے عرصہ میں کچھ وقت ایسا گزرا ہے جس میں وہ عورت اس کی بیوی نہیں تھی حالانکہ مدت ایلاء کے لئے پورے چار مہینے کی شرط ہے۔ اس سے زیادہ کی شرط نہیں ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ مدت ایلاء کی کوئی حد مقرر نہ کی ہو۔ خواہ لفظ دائمی کے ساتھ ایلاء کیا ہو مثلاً تین طلاقوں پر قسم کھائی کہ میں کبھی بیوی سے مباشرت نہیں کروں گا یا یوں کہا کہ میں ہمیشہ ہمیشہ یا جب تک بیوی زندہ ہے اس سے مباشرت نہیں کروں گا یا ایسی کوئی قید نہیں لگائی بلکہ یہ کہا کہ میں بیوی سے مباشرت نہیں کروں گا تو اس میں چار شکلیں پیش آ سکتی ہیں۔

پہلی شکل یہ کہ چار ماہ گزرنے سے پہلے بیوی سے مباشرت کر لی تو اس صورت میں تین طلاقیں عائد ہو جائیں گی۔

دوسری شکل یہ کہ چار ماہ تک مباشرت نہیں کی ایسی صورت میں چار مہینے گزر گئے تو بیوی پر ایک طلاق بائن پڑ جائے گی اور اگر وہ پھر اس سے عقد کرلے تو ایلاء کنندہ رہے گا اور دوسری بار چار ماہ کی مدت گزرنے پر بیوی بھی بائنہ ہو جائے گی۔ اگر تیسری بار پھر اس نے بیوی سے عقد کر لیا تو وہ پھر ایلاء کنندہ قرار پائے گا اور مزید چار ماہ گزرنے پر بیوی بائنہ ہو جائے گی۔ اس کے بعد کسی اور سے شادی کئے بغیر وہ پہلے خاوند پر حلال نہ ہوگی۔ اگر اس نے کسی اور شخص سے شادی کر لی اور اس سے بھی طلاق ہوگئی اور پھر پہلے خاوند کے پاس آ گئی تو اب اسے ایلاء کنندہ قرار نہیں دیا جائے گا اور مباشرت کرنے سے پہلے طلاق نہ ہوگی۔ کیوں پہلے خاوند کا حق تین طلاقوں کے بعد ختم ہو گیا اور اب نئے حق (طلاق) کے ساتھ خاوند کے پاس آئی ہے اور اس ایلاء سے کوئی تعلق نہیں رہا۔

تیسری شکل یہ ہے کہ تین طلاق پر قسم کھائی کہ کبھی (یا دائمی طور پر) بیوی سے مباشرت نہ کرے گا اور بلا مباشرت چار ماہ گزر گئے تو بیوی ایک بار بائنہ ہوگئی اور اُس نے کسی اور اس سے شادی کر لی جس نے اسے طلاق دے دی اور وہ پھر

سابقہ خاوند کے پاس آ گئی ایسی حالت میں وہ ایلاء ختم نہ ہوگا لہٰذا اگر خاوند نے مباشرت کر لی تو وہ تین طلاق جس پر اس عورت کی دوسری شادی سے پہلے قسم کھائی تھی پڑ جائے گی۔ لیکن اگر مباشرت نہیں کی تو چار ماہ گزر جانے پر وہ عورت بائنہ ہو جائے گی پس یہ عقد دوسری بار ہوا درآنحالیکہ اس کا ایلاء بدستور بحال رہا اور دوسری بار ایلاء کی مدت گزر جانے پر وہ عورت بائنہ ہو جائے گی اور اگر مباشرت کی تو تین طلاقیں عائد ہو جائیں گی۔ اگر مباشرت نہ ہوئی تو تیسری مدت گزرنے پر وہ بائنہ ہو جائے گی اور اس کے بعد وہ اس شخص پر حلال نہ ہوگی تا آنکہ وہ کسی اور خاوند سے شادی نہ کرے۔ کیوں کہ دوسرا خاوند پہلے خاوند کے حق کو ختم کر دیتا ہے۔ خواہ اسے تین طلاقوں کا حق رہا ہو خواہ کم کا۔ یہ احکام امام صاحبؒ کے نزدیک ہیں۔ بایں جہت بیوی پہلے خاوند کے پاس تین طلاقوں کے حق کے ساتھ واپس آئے گی۔ چونکہ اس عورت نے پہلے خاوند کا حق ختم ہونے سے پہلے شادی کی کیوں کہ یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ ایک بار یا دو بار بائنہ ہونے کے بعد اس نے دوسرے شخص سے شادی کی اس لئے وہ ایلاء جو ہمیشہ کے لئے ہوا تھا وہ ختم نہیں ہوا اور وہ اس خاوند کے پاس آ گئی جو تین طلاق کا مالک تھا اور چونکہ اس نے ایلاء دوامی کر رکھا تھا اس عورت پر طلاق ثلاثہ عائد نہ ہوگی تا آنکہ ایلاء کی مزید مدت چار مہینے نہ گزر جائیں۔ غرض ہر چار ماہ کے گزرنے پر ایک طلاق بائنہ پڑے گی۔ لیکن یہ بتا دیا گیا ہے کہ عملدرآمد اس پر ہے کہ وہ عورت خاوند کے صرف بقیہ حقوق کے ساتھ واپس آئے گی۔ چنانچہ اگر وہ ایک بار ایلاء کی بناء پر بائنہ ہوئی اور اس نے کسی اور سے شادی کر لی اور دوسری بار خاوند کی زوجیت میں آئی تو وہ صرف دو طلاقوں کا مالک ہوگا۔ اسی بناء پر اگر وہ دوسری بار پہلے خاوند کی زوجیت میں واپس آ گئی اور اس نے مباشرت نہیں کی اور اس پر وہ شمار میں آ جائے گی اور اگر کسی اور سے اس نے شادی کی اور دوسری بار پھر وہ پہلے خاوند کے پاس آ گئی تو اب ایلاء ختم ہو جائے گا۔

چوتھی شکل یہ ہے کہ تین طلاقوں پر ہمیشہ کے لئے قسم کھائی کہ بیوی سے مباشرت نہیں کرے گا۔ لیکن قبل اس کے کہ اس سے مباشرت ہو یا چار ماہ گزرنے پر طلاق بائنہ ہو جائے خاوند نے اسے تین طلاقیں دے دیں اور عدت گزار کر اس عورت نے کسی اور سے شادی کر لی اور (اس سے طلاق پانے کے بعد) دوسری بار پھر پہلے خاوند کے پاس آ گئی تو اب اس کا خاوند تین طلاقوں کا مالک ہوگا اور ایلاء ختم ہو جائے گا۔ اگر مباشرت کی تو کچھ عائد نہ ہوگا۔ کیوں کہ تین طلاق دینے سے ایلاء ختم ہو گیا اور بیوی پر اس کا کوئی (رجوع وغیرہ) نہ رہا۔ اس کی نظیر بیوی سے یوں کہنا ہے کہ اگر میں تجھ سے مباشرت کروں تو تجھے تین طلاق ہے۔ بعد میں اس شخص نے (بدون مباشرت) اسے باقاعدہ تین طلاقیں دے دیں اور اس عورت نے کسی اور سے شادی کر لی۔ اس سے بھی طلاق ہو گئی اور وہ پھر اپنے (سابقہ) خاوند کی زوجیت میں آ گئی اور اس سے مباشرت ہوئی تو اب وہ طلاق واقع نہ ہوگی جو مباشرت پر مشروط تھی' کیوں کہ تین غیر مشروط (قطعی) طلاقوں نے تین مشروط طلاقوں کو باطل کر دیا۔ اسی پر عملدرآمد ہے بخلاف اس کے جو کہتے ہیں کہ تین قطعی طلاقیں ایلاء کو اور مشروط طلاقوں کو باطل نہیں کرتیں۔ اس کے خلاف اگر ایک شخص نے تین طلاقوں پر قسم کھائی کہ بیوی سے مباشرت نہیں کرے گا پھر مدت ایلاء چار ماہ گزرنے سے پہلے بیوی کو ایک طلاق بائنہ یا دو طلاق دے دی اور بیوی نے عدت گزار کر کسی اور سے شادی کر لی اور اس شخص نے بھی طلاق دے دی اور پہلے خاوند نے دوسری بار اس سے عقد کر لیا تو اس صورت میں ایلاء ختم نہ ہوگا۔ کیوں کہ ایلاء صرف تین طلاقوں سے ختم ہوتا ہے ایک یا دو طلاقوں سے ختم نہیں ہوتا اس مسئلہ کی رو سے اگر بیوی پہلے خاوند کی

زوجیت میں دوبارہ آجاتی ہے اور خاوند مباشرت کر لیتا ہے تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔ اگر مباشرت نہیں کی تو اس بیوی کے معاملہ میں امام محمدؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے درمیان اختلاف ہے۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اس صورت میں بیوی صرف بقیہ طلاقوں کے حق کے ساتھ خاوند اول کے پاس واپس آئے گی چنانچہ اگر دوبارہ پہلے بائنہ ہو چکی ہے تو اب خاوند صرف ایک طلاق کا مالک ہے اگر ایک بار بائنہ ہوئی ہے تو دو طلاقوں کا مالک ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ وہ عورت خاوند کے تین طلاقوں کے حق کے ساتھ واپس آئے گی کیوں کہ دوسرے خاوند نے سابقہ (خاوند) کے طلاقوں کو خواہ وہ تین ہوں یا کم نابود کر دیا۔ اس کی تفصیل تیسری شکل میں پہلے ہو چکی ہے' تاہم اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ ہر مدت ایلاء کے خاتمہ پر تجدید عقد ضروری ہے۔ پس اگر (ایلاء کو) چار ماہ گزر گئے اور بیوی بائنہ ہو گئی اور تجدید عقد نہیں کیا' یہاں تک کہ مزید چار ماہ گزر گئے اور تب عقد کیا تو پہلی مدت محسوب نہ ہو گی اور طلاق دوبارہ نہیں پڑے گی جب تک کہ تجدید عقد نہ ہو۔ اسی پر عملدرآمد ہے۔ موجودہ مدت کا حساب عقد کے وقت سے لگایا جائے گا خواہ وہ عقد عدت گزرنے کے بعد ہوا ہو۔

معلوم ہونا چاہیے کہ اگر ایک شخص نے اللہ کی قسم کھالی کہ بیوی سے مباشرت نہیں کرے گا پھر ایلاء کی مدت گزر گئی اور بیوی بائنہ ہو گئی اور عدت پوری کرنے کے بعد اس نے کسی اور سے شادی کر لی اور اس سے طلاق پا کر دوسری بار پھر سابقہ خاوند کی زوجیت میں آ گئی اور اس نے مباشرت کی تو قسم ٹوٹ گئی اور خاوند پر کفارہ لازم ہو گا' کیوں کہ اس عورت کا کسی اور سے شادی کر لینا اللہ کی قسم پوری ہونے کا جو اس نے کھائی ہے موجب نہیں ہو سکتا ہاں اگر خاوند طلاق دے دے تو قسم پوری ہو جائے گا۔

اگر ایک شخص نے اپنی مطلقہ رجعیہ بیوی سے ایلاء کیا تو ایلاء درست ہو گا اور مدت ایلاء کا حساب ایلاء کے وقت سے لگایا جائے گا (یعنی طلاق کے وقت سے نہیں لگایا جائے گا) اگر (طلاع کی) عدت' مدت ایلاء چار ماہ گزرنے سے پہلے ختم ہو گئی تو عدت گزرنے پر وہ بائنہ ہو جائے گی اور ایلاء بھی ساتھ ہی ختم ہو جائے گا لہٰذا ایلاء کی مدت گزرنے پر وہ دوبارہ بائنہ ہو گی۔ لیکن اگر مدت ایلاء سے پہلے طلاق کی عدت ختم نہیں ہوئی مثلاً طہر کا زمانہ طویل ہو گیا تو مدت ایلاء کے گزرنے پر بیوی بائنہ (خارج از زوجیت) ہو جائے گی۔

اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا اور مدت ایلاء ختم ہونے سے پہلے ہی اسے طلاق دے دی تو اس مسئلہ کی تفصیل یوں ہے کہ اگر ایلاء کی مدت (طلاق کی) عدت گزرنے سے پہلے ختم ہو گئی تو ایلاء کی بناء پر اسے ایک طلاق بائنہ ہو جائے گی کیوں کہ مدت ایلاء کے دوران طلاق بائنہ پڑنے سے بدوران عدت ایلاء کا حکم ختم نہیں ہو جاتا۔ پھر جب عدت ختم ہو جائے تو وہ عورت دوسری بار بائنہ ہو جائے گی۔ لیکن اگر عدت طلاق کے دن مدت ایلاء پوری ہونے سے پہلے ختم ہو گئے تو ایلاء کا حکم ساقط ہو جائے گا اور انقضائے عدت کی بناء پر ایک طلاق بائنہ پڑ جائے گی۔ ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ فلاں اجنبی عورت سے مباشرت نہیں کرے گا تو اسے ایلاء کنندہ قرار نہیں دیا جائے گا۔ لیکن اگر اسی عورت سے شادی کی اور مباشرت کر لی تو قسم ٹوٹ جائے گی اور کفارہ لازم ہو گا اور اگر یہ قسم کھائی تھی کہ اس عورت سے شادی ہوئی تو میں مباشرت نہیں کروں گا تو اسے ایلاء قرار نہ دیا جائے گا۔

واضح ہو کہ ایلاء سے رجوع مباشرت فطری ہی سے ہوتا ہے۔ خواہ جبراً ایسا کرنا پڑا ہو یا وہ شخص جنون زدہ ہو

بشرطیکہ اس نے عقل برجا ہونے کی حالت میں ایلاء کیا ہو اور جنون بعد میں لاحق ہوا ہو۔ ایلاء سے پہلے ہی وہ شخص مجنون ہو تو وہ ایلاء صغیر سن بچے کے ایلاء کی طرح لاگو نہ ہوگا۔

یہ ضروری ہے کہ ایلاء کنندہ اس کی اہلیت رکھتا ہو جیسا کہ شروط ایلاء کے بیان میں بتایا گیا ہے۔ اہلیت و قابل اعتبار ہے جو قسم کھانے کے وقت ہو۔ اس کے بعد اہل ہونا معتبر نہیں ہے۔ پس اگر مدت ایلاء کے دوران کوئی امر طبعی مباشرت سے مانع رہا مثلاً صغر سنی یا اندرونی خرابی یا کوئی ایسا مرض جس میں مباشرت ممکن نہ ہو یا بیوی مفقود الخبر ہو جائے اور اس کا ٹھکانا معلوم نہ ہو تو ایسی صورت میں زبان سے کہہ کر رجوع کیا جا سکتا ہے یعنی یوں کہے کہ میں نے بیوی سے رجوع کر لیا یا اپنا ایلاء ختم کر دیا یا جو کچھ میں نے کہا تھا اس سے باز آیا وغیرہ۔ اگر اس طرح کہا تو مدت (ایلاء) مذکورہ گزر جانے پر بیوی کو طلاق نہ ہوگی لیکن اگر قسم مشروط تھی بایں طور کہ مباشرت کو طلاق، عتق یا نذر سے مشروط کیا تھا تو ایلاء بحال رہے گا کہ اگر مانع (مباشرت) دور ہو جائے اور خاوند مباشرت کر لے تو طلاق یا عتق یا نذر وغیرہ پورا کرنا ہوگا اور اگر قسم بھی کھائی تھی تو کفارہ لازم ہوگا۔ یہ مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ ایلاء کے لئے مدت مقرر نہ کی گئی ہو اگر مدت مقرر کی گئی تھی مثلاً یوں کہا کہ میں چار ماہ تک مباشرت نہ کروں گا۔ یہ مدت گزر گئی اور اس دوران عورت مباشرت سے معذور رہی تو وہ بائنہ نہ ہوگی اور اس کے بعد مباشرت ہوئی تو کچھ لازم نہ ہوگا۔ کیوں کہ مقررہ مدت ختم ہو جانے کے باعث قسم پوری ہو گئی بخلاف اس کے اگر قسم غیر مشروط تھی یا ہمیشہ کے لئے تھی اور مباشرت کی تو کفارہ یا معاوضہ لازم ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ امر مانع مباشرت خاوند کو لاحق ہو جائے مثلاً وہ امر خود خاوند کے اپنے کس اقدام میں لاحق ہوا ہو یا ایسی جگہ قید کر دیا گیا ہو جہاں اس کی بیوی نہ پہنچ سکے یا خاوند اتنی دور سفر میں ہو کہ چار ماہ کے عرصہ میں وہاں تک پہنچنا ممکن نہ ہو وغیرہ ایسی تمام صورتوں میں رجوع زبانی ہو سکتا ہے لیکن قید کی صورت میں یہ ضروری ہے کہ اسے بے قصور قید کیا گیا ہو اگر قیدی قصوروار تھا تو زبانی رجوع کافی نہ ہوگا بلکہ ایلاء کی مدت گزر جانے پر اس پر طلاق بائنہ پڑ جائے گی۔ اگر کوئی ایسا مرض لاحق ہو جس کے دور ہو جانے کی توقع ہے مگر مدت ایلاء کے ختم ہونے تک وہ مباشرت کے قابل نہیں ہو سکتا تو وہ زبانی رجوع کر سکتا ہے تاہم اس کی تین شرطیں ہیں۔

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ عورت رجوع کے وقت تک اس شخص کی زوجیت میں رہے اگر پورے چار مہینے گزر گئے اور خاوند نے یہ نہیں کہا کہ میں نے رجوع کر لیا وغیرہ تو بیوی بائنہ ہو جائے گی مدت گزر جانے کے بعد کہنا بے فائدہ ہوگا۔ اگر بدوران مرض خاوند نے تجدید عقد کر لیا تو ایلاء محال ہو جائے گا پس اگر مزید چار ماہ گزر گئے اور مباشرت نہیں ہوئی تو دوسری بار وہ عورت بائنہ ہو جائے گی اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ اگر خاوند مباشرت کے قابل ہو گیا تو کفارہ قسم یا بدل ایلاء بہر حال لازم ہوگا بخلاف اس کے اگر ایک شخص صحت مند ہے اور اس نے بیوی سے ایلاء کیا اور چار ماہ کی مدت گزرنے پر بیوی بائنہ ہو گئی اور بائنہ ہونے کے بعد اس سے مباشرت کی تو ایلاء ختم ہو جائے گا اور کفارہ یا بدل لازم ہوگا اور اس کے بعد اس سے عقد کر لیا تو اب وہ ایلاء کنندہ نہ رہے گا۔ لہٰذا اگر چار ماہ گزر گئے اور مباشرت نہیں ہوئی تو بیوی بائنہ نہ ہوگا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مرض ایسا ہو جس کے باعث خاوند مباشرت سے عاجز ہو۔

تیسری شرط یہ ہے کہ مدت ایلاء کے دوران اس کی مجبوری بدستور رہے بایں طور کہ حالت مرض میں جب کہ

مباشرت سے معذور تھا اس شخص نے قسم کھائی اور وہ معذوری باقی رہی۔ اگر بحالت صحت قسم کھائی ہو اور ایک عرصہ تک صحت مند رہا ہو جس میں وہ مباشرت کرنے کے قابل تھا اس کے بعد مرض لاحق ہو گیا اور چار مہینہ کے خاتمہ تک مسلسل مباشرت سے عاجز رہا اور مباشرت نہیں ہوئی تو بیوی پر طلاق بائنہ پڑ جائے گی اور زبانی رجوع کرنا سود مند نہ ہوگا' کیوں کہ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ معذوری پوری مدت ایلاء میں باقی رہے کہ کسی وقت بھی مرض دور نہ ہوا ہو کہ مباشرت کر سکے۔

اگر ایک شخص نے حالت مرض میں ایلاء کیا اور بیوی بھی مریض ہو گئی لیکن خاوند تو ایلاء کی مدت ختم ہونے سے پہلے صحت یاب ہو گیا مگر بیوی مدت ایلاء کے اخیر تک مرض میں مبتلا رہی تو ایسی حالت میں کہا جاتا ہے کہ وہ عورت بائنہ ہو جائے گی اور زبانی رجوع سے کچھ نہ ہوگا۔ کیوں زبانی رجوع کا ایک سبب خاوند کی بیماری ہے اور دوسرا سبب بیوی کی بیماری اور قائدہ یہ ہے کہ اگر جواز ارجوع زبانی میں سے ایک سبب پہلے اور دوسرا سبب بعد میں پیش آئے تو پہلے سبب پر عمل ہوگا اور دوسرے سبب کو لغو تصور کیا جائے گا اور یہاں یہ صورت ہے کہ خاوند پہلے بیمار ہوا اور بیوی بعد میں بیمار ہوئی لہٰذا سبب جواز خاوند کا مرض ہوا (اسی پر فیصلہ ہوگا) اور بیوی کی بیماری کو نظر انداز کر دیا جائے گا اور جس صورت میں کہ خاوند صحت مند ہو گیا تو موجب جواز جاتا رہا۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ایسی حالت میں زبان رجوع ہو سکتا ہے کیوں کہ بیوی کی بیماری بھی مانع رجوع ہے اور یہ سمجھا جائے گا کہ ایک ہی وقت میں دو اسباب زبانی رجوع کے جائز ہونے کے پیش آئے۔ اگر دونوں اسباب مختلف زمانوں میں پیش آئیں تو ان دونوں کو ملحوظ رکھا جائے گا۔ مثلاً ایک شخص بیوی سے قسم کھا کر کہا کہ میں کبھی تجھ سے مباشرت نہ کروں گا اور پھر بیمار ہو گیا اور ایلاء کی مدت گزر جانے پر وہ عورت بائنہ ہو گئی بعد میں خاوند صحت مند ہو گیا اور اس سے دوبارہ نکاح کر لیا تو وہ ایلاء بحال ہو جائے گا۔ جیسا کہ بتایا گیا ہے۔ اس کے بعد پھر دوسری بار بیمار ہوا تو وہ زبانی رجوع کر سکتا ہے اور اس صورت میں اسے جو صحت ہو گئی تھی اس کا لحاظ نہیں کیا جائے گا اس مثال میں زبانی رجوع کی اجازت کا سبب یعنی بیماری دو اوقات میں لاحق ہوئی ایک وقت میں نہیں ہوئی اور دوسرا سبب پہلا سبب ختم ہو جانے کے بعد لاحق ہوا ہے لہٰذا دوسرے سبب کو رائیگاں قرار نہیں دیا جائے گا۔ یہی قول قابل عمل ہے۔

واضح ہو کہ بیوی یا خاوند کو جب کوئی امر مانع مباشرت لاحق ہو جائے مثلاً بیوی ایام ناپاکی کی حالت میں ہو یا دونوں میں سے کوئی احرام باندھ لے اور احرام کے حلال ہونے (احترام کی مدت ختم ہونے) میں چار ماہ سے زیادہ عرصہ ہو وغیرہ تو مباشرت ہ کے بغیر رجوع نہیں ہو سکتا زبانی رجوع کرنے سے کچھ حاصل نہ ہوگا۔ کیوں کہ اس صورت میں بھی مباشرت تو ہو سکتی ہے زیادہ سے زیادہ یہ کہ امر گناہ ہے اور ایسی صورت میں جب کہ اس شخص (ترک مباشرت کی) قسم کھا کر پہلے ہی معصیت کا ارتکاب کیا ہے تو اب اس کا گناہ کا خمیازہ بھی بھگتے کہ اگر اس حال میں مباشرت کی تو گنہگار ہوا اور اگر مباشرت نہ کی تو بیوی زوجیت سے خارج ہو گئی دونوں حالتوں میں خاوند کو سختی کا بھگتنا ہے اس سے عیاں ہے کہ اگر ایک شخص نے ایام ماہواری یا نفاس کی حالت میں بیوی سے مباشرت کی تو گناہ ہوگا لیکن ایلاء ختم ہو جائے گا اور کفارہ قسم یا بدل ایلاء لازم ہوگا۔

واضح ہو کہ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا اور پھر مرتد ہو کر دار الحرب (دشمن ملک) میں چلا گیا تو بیوی کو طلاق بائنہ ہو جائے اور ایلاء ختم ہو جائے گا۔ کیوں کہ خاوند کے مرتد ہو کر دار الحرب میں چلے جانے کے باعث خاوند کا حق

بیوی پر ختم ہو جائے گا لہٰذا بقول صحیح ایلاء بھی باطل ہو جائے گا۔ کہا جاتا ہے کہ حق ختم نہ ہوگا' چنانچہ اگر وہ شخص پھر مسلمان ہو جائے اور دوبارہ بیوی سے شادی کر لے تو ایلاء بحال ہو جائے گا لیکن صحیح بات یہی ہے کہ رجوع نہیں ہو سکتا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے اس طرح پر جیسا کہ پہلے بتایا گیا قسم کھائی کہ اپنی بیوی سے مقاربت نہیں کرے گا اور چار ماہ گزرنے سے پہلے بیوی سے مباشرت کر لی تو ایلاء ختم ہو جائے گا اور قسم کا جو حکم ہے وہ عائد ہو جائے گا چنانچہ اگر اللہ کی قسم کھائی تو کفارہ لازم ہوگا۔ اگر طلاق کی شرط تھی تو بیوی پر طلاق پڑ جائے گی اور اگر عتاق (بردہ آزاد کرنے) کی شرط تھی تو آزاد کرنا لازم ہوگا وغیرہ اور اگر بیوی سے مباشرت نہیں ہوئی تو چار ماہ اور ایک دن تک توقف کرنا ہوگا کیوں کہ ایلاء کی مدت کے لئے ضروری ہے کہ یہ مدت چار مہینے سے زیادہ ہو۔ یہ عرصہ گزرنے کے بعد بیوی کو حق ہے کہ وہ اس معاملہ کو حاکم شرع کے سامنے پیش کرے اگر چہ وہ بیوی صغیر سن ہو لیکن شرط یہ ہے کہ وہ مباشرت کے قابل ہو۔ اگر بیوی کو مذکورہ امراض نسواں میں سے کوئی ایسا مرض لاحق ہو جس کا ذکر عورتوں کے نقائص کے بیان میں بتایا جا چکا ہے تو اس کو حاکم کے پاس شکایت پیش کرنے کا حق نہ ہوگا۔ اگر وہ لونڈی (مملوکہ) ہو تو اسے اپنا آقا یا حاکم شرع کے سامنے شکایت کا حق ہے تاکہ وہ رجوع کرنے کا حکم دے یعنی بیوی کے ساتھ پوری طرح سے مباشرت فطری کرے۔ اگر عورت باکرہ ہو تو رجوع کرنا صرف ازالت بکارت پر منحصر ہوگا۔ پس جب (مباشرت کے بعد) یہ ہو جائے تو ایلاء ختم ہو جائے گا اور قسم ٹوٹ جائے گی۔ پھر اگر حاکم شرع رجوع کرنے کا حکم دے اور خاوند اس کی تعمیل نہ کرے تو وہ طلاق دینے کا حکم دے گا اور اگر وہ طلاق نہ دے تو اس کی طرف سے حاکم ایک طلاق رجعی دے دے گا اور کہا جاتا ہے کہ حاکم خود طلاق نہیں دے سکتا بلکہ بیوی کو حکم دے گا کہ وہ اپنے آپ کو طلاق دے پھر اسی کے مطابق عمل درآمد ہوگا یعنی اسی فیصلہ کے مطابق فرمان نافذ ہوگا جیسا کہ نامرد شخص کے مسائل میں پہلے بتایا گیا اس کی تفصیل اس کتاب کی پہلی تائی کے اواخر میں ملاحظہ ہو۔ پھر اگر کوئی حاکم شرع دستیاب نہ ہو تو مسلمانوں کی ایک جماعت خاوند کی طرف سے اسے طلاق دے دی گی۔ اگر خاوند حاکم شرع کے حکم کے مطابق خود تعمیل نہ کرے (یعنی طلاق نہ دے یا مباشرت نہ کرے) اور صاف انکار کر دے تو (فیصلہ میں) مہلت کا انتظار نہیں کیا جائے گا۔ ہاں اگر وہ تعمیل حکم سے انکار نہ کرے اور مباشرت (کر کے رجوع) کا وعدہ کرے اور پھر وہ وعدہ پورا کرے تو فبہا ورنہ اسے دوبارہ یہی حکم دیا جائے گا اگر اب بھی عمل نہ کرے تو حاکم شرع اس کی طرف سے بیوی کو طلاق دے دے گا تاہم اگر وہ پھر رجوع کرنے کا وعدہ کرے تو اسے چھوڑ دیا جائے گا غرض اس طرح تین بار کیا جائے گا لیکن شرط یہ ہے کہ تین کا یہ موقع ایک ہی دن میں دیا جائے اس کے بعد طلاق دینے کے لئے کہا جائے گا یا پھر قاضی خود طلاق دے دے گا یا بیوی کو خود اپنے تئیں طلاق دینے کا حکم دے گا جیسا کہ دونوں اقوال مذکورہ سابقہ کا تقاضا ہے۔ اگر خاوند یہ کہے کہ میں نے مباشرت کر لی ہے اور بیوی اس سے انکار کرتی ہے تو خاوند کے قسم کھا لینے پر اس کی بات مان لی جائے گی۔ اگر خاوند حلف سے انکار کرے تو بیوی سے قسم لی جائے گی اگر بیوی حلف اٹھا لے تو بیوی کا حق بحال ہو جائے گا جس کا ذکر اوپر ہوا۔ اگر بیوی حلف سے انکار کرے تو وہ بدستور اس کی بیوی قرار دی جائے گی اور ایلاء ختم ہو جائے گا اس میں بیوی کے باکرہ ہونے یا شوہر دیدہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

اگر خاوند نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا درآنحالیکہ وہ مریض تھا اور مدت ایلاء کے دوران وہ مباشرت کے قابل نہ ہوا

اور مدت گزر گئی یا اگر ایلاء کیا اور خاوند قید میں رہا' یہاں تک کہ مدت ایلاء ختم ہو گئی اور قید سے رہائی نہ ہوئی تو اس کی دو حالتیں ہوں گی۔

ایک حالت یہ کہ اس کی قسم ایسی ہو جسے ٹوٹنے سے پہلے پورا کیا جا سکے۔ مثلاً وہ قسم اللہ کی ہو یا مبہم (غیر معینہ) نذر پر مشروط ہو جس میں کفارہ قسم لازم ہوتا ہے' ان دونوں صورتوں میں قسم توڑنے سے پہلے کفارہ دینا درست ہے۔ پس اگر ایک شخص نے بیوی سے کہا کہ واللہ میں تجھ سے مباشرت نہیں کروں گا۔ پھر اس قسم کو چار مہینے اور ایک دن کا عرصہ گزر گیا تو بیوی کو حق ہے کہ وہ خاوند سے قسم کا کفارہ ادا کرنے کا مطالبہ کرے اگر وہ انکار کرے تو اسے طلاق لینے کا حق ہے جس کی صورت اوپر بتائی گئی ہے یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ (مباشرت مبہم نذر پر مشروط ہو اور) یوں کہے کہ اگر میں نے مباشرت کی تو مجھ پر نذر کا پورا کرنا لازم ہو گا یہ نذر مبہم ہے اور اس پر کفارہ قسم ادا کرنا لازم ہے اگر اس کے بعد خاوند بیمار رہا اور ایلاء کی مدت (بلا مباشرت) ختم ہو گئی تو بیوی کو حق ہے کہ وہ خاوند سے کفارہ قسم ادا کرنے کا مطالبہ کرے اور دونوں صورتوں میں کفارہ ادا کرنے کے بعد ایلاء ختم ہو جائے گا اور جو حکم معذور مریض کا ہے وہی حکم ایسے قید کا ہے جو قید میں ہو اور رہائی نہ پا سکتا ہو۔ لیکن اگر مریض آدمی مباشرت پر قادر ہو یا قیدی کو چھٹکارا ہو سکتا ہو تو ان دونوں حالتوں میں رجوع کا طریقہ صرف فطری طور پر مباشرت کرنا ہے اور اس میں وہ امور شامل ہیں جن سے مباشرت سے عاجز شخص کی قسم ختم ہو جاتی ہے۔

ان کے منجملہ ایک شخص یہ ہے کہ ایک شخص نے بیوی سے مباشرت کے لئے اپنا غلام آزاد کرنے کی شرط رکھی ہو اور پھر وہ شخص اس غلام کا مالک نہ رہا ہو مثلاً اس نے بیوی سے کہا کہ اگر میں تجھ سے مباشرت کروں تو میرا یہ غلام آزاد ہے تو اسی وقت سے وہ شخص ایلاء کنندہ قرار دیا جائے گا کہ اگر بیوی سے مباشرت کر لی تو غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر مباشرت نہیں کی لیکن غلام کا مالک نہ رہا' اسے فروخت کر دیا وہ غلام مر گیا یا اسے کسی کو ہبہ کر دیا یا صدقہ میں دے دیا تو ایلاء ختم ہو جائے گا اور بیوی سے مباشرت کر سکے گا اور اس پر کچھ لازم نہ ہو گا۔ اگر باوجود قادر ہونے کے مباشرت سے محترز رہا تو یہ بیوی کو ایذا دینا ہے۔ اگر بیوی اس حالت کو ناپسند کرے تو وہ یہ طریق مذکورہ سابقہ مباشرت کے ذریعہ رجوع کے مطالبہ کا حق رکھتی ہے۔ کیوں کہ یہ بیوی کے ساتھ بدسلوکی ہے۔ ہاں اگر خاوند بیمار ہو یا قید میں ہو اور غلام جس کے آزاد کرنے پر شرط مباشرت رکھی تھی خاوند کی ملکیت میں نہ رہا تو ایلاء ختم ہو جائے گا لیکن (اس حالت میں رجوع کے لئے) مباشرت کا مطالبہ کا حق نہ ہو گا۔ یہ حق اسی صورت میں ہے جب کہ خاوند مباشرت پر قادر ہو۔ کیوں کہ خاوند مباشرت سے معذور ہے یہ بیوی کو ایذا دینا نہیں ہے۔ تاہم اگر خاوند دوبارہ اس غلام کا مالک ہو جائے کہ اسے پھر خرید لے یا جس نے خریدا ہے وہ ہبہ کر دے تو وہ ایلاء پھر عائد ہو جائے گا بشرطیکہ اس ایلاء کے لئے کوئی وقت مقرر نہ گیا ہو یا اگر وقت کے ساتھ مشروط تھا تو اس وقت میں ہنوز چار ماہ سے زیادہ کا عرصہ باقی ہو چنانچہ اگر خاوند نے بیوی سے کہا کہ اگر میں تجھ سے مباشرت کروں تو میرا غلام آزاد ہے پھر اس غلام کو فروخت کر دیا تو قسم ختم ہو جائے گی اور اسے بیوی سے مباشرت کا حق ہو جائے گا۔ تاہم اگر اس غلام کو دوبارہ خرید لیا تو وہ پھر ایلاء کنندہ قرار پائے گا اور مباشرت کی تو (سابقہ شرط ایلاء کے بموجب) غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر خاوند اعمال رجوع سے باز رہے تو اس کے ساتھ وہی طرز عمل اختیار کیا جائے گا جس کا ذکر پہلے کیا گیا اور اگر خاوند نے

بیوی سے یوں کہا کہ اگر میں سال بھر کے عرصہ میں تجھ سے مباشرت کروں تو میرا غلام آزاد ہے اس کے غلام کو فروخت کر دیا تو قسم ختم ہو جائے گی اور اگر پھر اس غلام کو خرید لیا یا اسے دے دیا گیا اور یہ تاریخ قسم سے سات ماہ گزرنے کے بعد ہوا تو ایلاء دوبارہ عائد ہو جائے گا کیوں کہ اس صورت میں سال میں سے اتنے باقی ہیں جو ایلاء کی مدت سے زیادہ ہیں۔ لیکن اگر قسم کھانے کے آٹھ ماہ بعد غلام کا پھر مالک ہوا تو ایلاء پھر عائد نہ ہوگا کیوں کہ اس صورت میں سال کی جو مدت باقی رہ گئی ہے وہ ایلاء کی مدت یعنی چار ماہ اور ایک دن سے کم ہے۔ تاہم اگر وہ شخص بطور وراثت کے اس غلام کا دوبارہ) مالک ہوا تو ایلاء عائد نہ ہوگا۔ کیوں کہ یہ ملکیت ناگزیر طور پر ہوئی ہے خاوند کو اس میں کوئی اختیار نہیں تھا۔

قسم کے ختم ہو جانے کی ایک اور صورت یہ ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی کے طلاق کو اس کی سوکن سے مباشرت کے ساتھ مشروط کیا ہو مثلاً بیوی سے یوں کہا کہ اگر میں تجھ سے مباشرت کروں تو تیری سوکن ہندہ کو طلاق ہے۔ پھر اس خوف سے کہ مبادا مباشرت کرنے ہندہ سے کو طلاق ہو جائے (اپنی بیوی) فاطمہ سے مباشرت کی) سوکن ہندہ کو طلاق بائن دی (لیکن تین طلاق والی نہیں) تو ایلاء ختم ہو جائے گا اور وہ چاہے تو اپنی بیوی فاطمہ سے مباشرت کر سکتا ہے لیکن اگر ہندہ تجدید عقد کر کے پھر خاوند کی زوجیت میں آ جائے تو سابقہ ایلاء بحال ہو جائے گا۔ بجز اس صورت کہ جب کہ ایلاء کے لئے کوئی مدت مقرر کر دی ہو اور وہ مدت اس عورت کے دوبارہ زوجیت میں آنے سے پہلے ختم ہو جائے۔ لیکن اگر ہندہ کو طلاق دی اور اس نے کسی اور شخص سے شادی کر لی پھر اس شخص نے بھی طلاق دی اور دوبارہ پہلے خاوند کی زوجیت میں آ گئی تو ایسی صورت میں ایلاء عود نہ کرے گا۔ یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ ہندہ کو جس کے طلاق پر قسم کھائی تھی طلاق دے دی' لیکن اگر فاطمہ کو جس کی مباشرت پر قسم کھائی تھی طلاق دے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس کا بھی وہی حکم ہے جو ہندہ کے لئے ہے کہ اگر اسے تین طلاق دی اور اس نے کسی اور سے شادی کر لی اور اس کے بعد پھر وہ پہلے خاوند کی زوجیت میں آ گئی تو ایلاء ختم ہو جائے گا اور اب وہ چاہے تو مباشرت کر سکتا ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر وہ تین طلاق پانے کے بعد پہلے خاوند کی زوجیت میں آ جائے تو سابقہ ایلاء عائد ہو جائے گا جیسا کہ اس صورت میں تھا جب کہ ہندہ کو طلاق نہیں ہوئی تھی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر دو سوکنوں میں سے ایک کی مباشرت پر دوسری کے طلاق کو مشروط رکھا مثلاً یوں کہا کہ اگر فاطمہ سے مباشرت کروں تو ہندہ کو طلاق ہے تو اس میں دو صورتیں پیش آ سکتی ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ ہندہ کو تین طلاق سے کم دی ہو۔ ایسی صورت میں ایلاء ختم ہو جائے گا۔ اور فاطمہ کے ساتھ مباشرت ہو سکے گی بشرطیکہ ہندہ سے دوبارہ شادی نہ کر لی ہو۔ اگر اس سے پھر شادی کر لی ہے تو فاطمہ سے جو ایلاء ہوئی ہے وہ پھر عائد ہو جائے گی۔ لیکن اگر ہندہ کو تین طلاقیں ہوئی اس نے کسی اور سے شادی کر لی اور دوسرے خاوند نے بھی طلاع دے دی جس کے بعد وہ پھر پہلے خاوند کی زوجیت میں آ گئی تو ایلاء عود نہ کرے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ فاطمہ کو جس کی مباشرت پر قسم کھائی تھی طلاق دی اور اس سے دوسری بار شادی کر لی تو اس حالت میں دیکھا جائے گا کہ آیا اسے تین طلاق ملی تھی اور اس نے کسی اور سے شادی کرنے کے بعد پھر پہلے خاوند کی زوجیت میں آئی یا تین طلاق نہیں ہوئی تھی۔ پہلی صورت میں ایلاء ختم ہو جائے گا اور اب وہ اس سے مباشرت کر سکتا ہے۔ لہٰذا بقول معتمد (اس سے) اس کی سوکن کو طلاق

نہ ہوگی۔ اس کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ایلاء ختم نہ ہوگا دوسری حالت میں (یعنی اگر تین طلاق نہیں ہوئی تھی) تو بالاتفاق ایلاء ختم نہ ہوگا۔

اگر ایلاء کنندہ (خاوند) بیمار ہوا اور مدت ایلاء ختم ہونے تک وہ مباشرت سے معذور رہا اور اس کی سوکن ہندہ کو اس نے طلاق دے دی تو اسے ایلاء سے رجوع تصور کیا جائے گا اور ایلاء ختم ہو جائے گا اور اس کے بعد بیوی کو (مباشرت کر کے) رجوع یا طلاق کے مطالبہ کا حق نہیں رہے گا۔

دوسری حالت بیمار یا قیدی شخص کی ہے جو مباشرت سے معذور ہو وہ ایلاء کرے اور ترک مباشرت کی قسم کھائے تو یہ قسم ٹوٹنے سے پہلے پوری نہ ہوگی۔ مثلاً ایک شخص (معذور) اپنی بیوی سے کہے کہ اگر میں تجھ سے مباشرت کروں تو تجھے ایک یا دو طلاق ہے اور حالت مرض میں ایک عرصہ گزر جائے تو ایسی صورت میں ایک یا دو طلاق دینے سے ایلاء ختم نہ ہوگا۔ کیوں کہ اگر قسم پوری کرنے کے لئے ایک طلاق دی اور پھر مباشرت کر لی تو اس پر دو طلاقیں پڑ جائیں گی۔ ایک قسم والی طلاق جو اس نے کھائی تھی کہ بیوی سے مباشرت نہ کروں گا اور یہ دوسری طلاق ہوگی کیوں کہ طلاق رجعی پانے والی عورت بیوی ہی رہتی ہے اور ایک طلاق رجعی اسے زوجیت سے خارج نہیں کرے گی۔ پس اگر طلاق دی اور مباشرت نہیں ہوئی تو ایک طلاق ہوگی اور اگر بیوی سے رجوع کر لیا اور مباشرت کی تو پہلی طلاق واقع ہوگی ایسی صورت میں (طلاق دے کر) ایلاء کے پورا کرنے سے کچھ فائدہ نہیں بلکہ نقصان ہے کہ (حق) طلاق کی تعداد کم ہو جائے گی۔ اگر بیوی کو طلاق بائن دے دی تو قسم پوری ہو جائے گی۔ لیکن اس سے کچھ فائدہ نہیں ہے کیوں کہ (ایلاء کر کے) ترک مباشرت کر دینے سے ایک طلاق رجعی پڑ جائے گی اور یہ طلاق بائن ہے۔ پس اس کا نہ دینا بہتر ہے۔ ایسی حالت میں مباشرت سے معذور یا قیدی شخص کا رجوع کرنا یوں ہوگا کہ وہ وعدہ کرلے صحت یاب ہونے یا قید سے نجات پانے کے بعد مباشرت کر کے رجوع کر لے گا۔ اور جب خاوند یہ وعدہ کر لے تو بیوی کو مطالبہ (رجوع بطریق مذکور) کا حق نہیں رہتا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ مباشرت کے لئے کوئی نذر پوری کرنے کی شرط قرار دیا جائے مثلاً بیوی سے یوں کہے کہ اگر میں تجھ سے مباشرت کروں تو ماہ شعبان کا روزہ مجھ پر لازم ہو جائے گا' اس کے بعد اگر ایلاء کی مدت بیماری کی حالت میں ختم ہوگئی اور ماہ شعبان نہیں آیا تو اب نذر کا پورا کرنا ممکن نہ رہا۔ لہٰذا قسم پوری نہ ہوگی اور خاوند کا رجوع کرنا وعدہ پر موقوف ہوگا۔

اس سے واضح ہوا کہ جو شخص وقتی بیماری یا قید ہو جانے کے باعث مباشرت سے عاجز ہو اس کا رجوع کرنا قسم پوری کر کے ہوگا بشرطیکہ قسم توڑنے سے پہلے کفارہ کی ادائیگی ممکن ہو اگر یہ ممکن نہ ہو تو وعدہ کے ذریعہ رجوع کیا جا سکتا ہے۔

یاد رہے کہ ایلاء سے رجوع کرنا غیر فطری مباشرت کی کسی صورت سے بھی ممکن نہیں ہے تاہم اگر کوئی شخص کرے تو قسم ٹوٹ جائے گی اور کفارہ لازم ہوگا۔ لیکن اگر فطری مباشرت (سے رجوع کرنے) کا ارادہ ہو تو غیر فطری مباشرت کے اقدام سے نہ قسم ٹوٹے گی اور نہ کفارہ لازم ہوگا۔ تاہم بیوی کا حق مطالبہ رجوع بطریق مباشرت یا مطالبہ طلاق بہر حال ساقط نہ ہوگا۔ اسی طرح حرام مباشرت سے مثلاً ایام ماہواری یا حالت نفاس میں مباشرت کرنے سے بھی رجوع (ایلاء سے) نہ ہوگا لیکن اس سے قسم ٹوٹ جائے گی اور بیوی کو مطالبہ رجوع کا حق قائم رہے گا۔ جب تک کہ کفارہ ادا نہ کیا جائے۔

اگر ایک شخص (خاوند) مباشرت کرنے کے قابل نہیں ہے مثلاً صغیر سن ہے یا رتق (مرض مانع مباشرت) لاحق ہے

تو بیوی کو یہ حق ہے کہ وہ خاوند سے یہ وعدہ کرنے کا مطالبہ کرے کہ وہ امر مانع مباشرت کے دور ہو جانے کے بعد مباشرت کر کے رجوع کر لے گا۔

واضح ہو کہ باکرہ عورت سے (ایلاء کے بعد) رجوع نہیں ہو سکتا جب تک کہ خاوند بکارت کو زائل نہ کر دے۔

اگر ایک شخص نے بیوی سے بقائمی عقل و ہوش ایلاء کیا اور پھر اسے جنون لاحق ہو گیا اور اس نے مباشرت کر لی تو بیوی کا حق مطالبہ (رجوع) ساقط ہو جائے گا۔ اور کفارہ بے واجب الاداء رہے گا جو صحت یاب ہونے کے بعد پورا کیا جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ایلاء کی تعریف کے بیان میں یہ بتایا جا چکا ہے کہ جب تک یہ تین امور ملحوظ نہ ہوں ایلا نہیں ہو سکتا۔

پہلا امر یہ ہے کہ اللہ یا اس کی صفات میں سے کسی صفت کی قسم کھائی جائے۔ دوسرا امر یہ ہے کہ مباشرت کو طلاق یا عتاق سے مشروط کیا جائے۔ تیسرا امر یہ ہے کہ ایسی بات کی نذر مانی جائے جس کا ماننا درست ہو۔ پہلی صورت میں حکم یہ ہے کہ اگر اللہ یا اس کی صفات میں سے کسی صفت کی قسم کھائی ہے اور مباشرت کر لی ہے تو اس قسم کا کفارہ ادا کرنا لازم ہے اس کے بعد ایلاء ختم ہو جائے گا۔ دوسری صورت میں جب کہ طلاق یا عتاق (بردہ کو آزاد کرنا) کے ساتھ مباشرت کو مشروط کیا ہے مثلاً یوں کہا ہے کہ اگر میں بیوی سے مباشرت کروں تو اسے طلاق ہے یا یوں کہا کہ اگر میں اس سے مباشرت کروں تو میرا فلاں غلام آزاد ہے اس کے بعد اگر مباشرت کی تو طلاق پڑ جائے گی اور غلام آزاد ہو جائے گا کیوں کہ خاوند نے طلاق اور عتاق کو بیوی سے مباشرت کے ساتھ مشروط کیا تھا۔ پس مباشرت شرط ہے اور طلاق یا عتاق امر مشروط ہے اور جب شرط پوری ہو جائے تو مشروط واقع ہو جاتا ہے۔ پس جب کہ بیوی سے کہا کہ اگر میں تجھ سے مباشرت کروں تو میرا فلاں غلام آزاد ہے اس کے بعد وہ غلام مر گیا یا اسے فروخت کر دیا یا کسی کو بخش دیا اور پھر مباشرت کی تو کچھ عائد نہ ہوگا کیوں کہ غلام کی ملکیت ختم ہو جانے پر ایلاء ساقط ہو گیا۔ اب اگر وہ غلام دوبارہ خاوند کی ملکیت میں آ جائے تو ایلاء عود نہیں کرے گا۔

تیسری صورت میں خاوند کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ جو منت مانی ہے اسے پورا کرے یا قسم کا کفارہ دے۔

اگر بیوی سے کہا کہ میں تجھ سے مباشرت کروں تو مجھ پر اللہ کی طرف سے حج' صدقہ' نماز' روزہ یا غلام آزاد کرنا لازم ہوگا اور پھر مباشرت کر لی تو اسے اختیار ہے کہ اپنی نذر پوری کرے یا قسم کا کفارہ دے۔ یہاں پر جس بات کا خاص طور پر جاننا ضروری ہے وہ شرط محض اور نذر لازم کا فرق ہے۔ چنانچہ قول مذکورہ میں جب کہ بیوی سے کوئی کہے کہ اگر میں تجھ سے مباشرت کروں تو میرا غلام آزاد ہے یا تجھے طلاق ہے نذر کو شرط (ایلاء) قرار دیا گیا ہے۔ لیکن اگر میاں بیوی میں سے کوئی مرض میں مبتلا ہو جائے اور خاوند بیوی سے کہا ہے اگر میں تجھ سے مباشرت کروں تو مجھ پر اللہ کی طرف سے نماز اور روزہ عائد ہوگا تو اس طرح کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ نے مجھے شفا دی اور مباشرت کے قابل ہوا تو میں اتنی نماز ادا کروں گا یا اتنے روزے رکھوں گا تو یہ ایلاء نہ ہوگا بلکہ منت ماننا ہے جس کا پورا کرنا مباشرت کرنے پر لازم ہوگا:

اگر ایک شخص نے یوں کہا کہ اگر میں بیوی سے مباشرت کروں تو مجھ پر مثلاً ماہ شعبان کا روزہ لازم ہو جائے گا اور ایلاء کی مدت چار ماہ گزرنے سے پہلے شعبان کا مہینہ نکل گیا تو ایلاء ساقط ہو جائے گا اور کچھ لازم نہ ہوگا۔

ایلاء کے بارے میں یہ حکم اس حال میں ہے جبکہ بیوی سے مباشرت ہوئی ہو۔لیکن اگر خاوند اپنی قسم پر اڑا رہا اور مباشرت نہ کی تو بیوی پر لازم ہے کہ وہ چار ماہ سے کچھ زیادہ عرصہ تک خواہ صرف اتنی ہی دیر مزید لگائے کہ اتنی دیر میں یہ معاملہ قاضی کے سامنے پیش نہ کیا جا سکے۔اور خواہ خاوند غلام ہو یا آزاد۔اگر یہ مدت گزر جائے اور خاوند رجوع کے لئے مباشرت نہ کرنے پر اڑا رہے تو بیوی کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ رجوع کے مطالبہ کو حاکم شرع کے سامنے پیش کرے۔قاضی خاوند کو فوری طور پر رجوع کرنے کا حکم دے گا اور اس کے لئے کوئی مہلت منظور نہ کرے گا۔ہاں اگر خاوند صرف اتنی مہلت مانگے کہ رجوع کے لئے مباشرت پر قادر ہو سکے درآنحالیکہ مثلاً بھوک یا شکم سیری کے باعث مباشرت نہ کر سکتا ہو یا صرف اتنی مہلت مانگے کہ کھانا کھالے یا کھایا ہوا ہضم کر لے تو اس کی یہ درخواست قبول کر لی جائے گی۔اسی طرح اگر خاوند رمضان کے روزے سے ہو اور اتنی مہلت مانگے کہ روزہ کھول سکے تو اتنی مہلت منظور کی جائے گی۔اس کے بعد اگر خاوند نے مباشرت کر کے حسب وعدہ رجوع کر لیا تو ایلاء ختم ہو جائے گا اور کفارہ وغیرہ پورا کرنا ہوگا۔اگر (مہلت ملنے کے بعد بھی) خاوند نے وعدہ پورا نہ کیا اور باقاعدہ رجوع نہ کیا تو قاضی (حاکم شرع) اس کی طرف سے بیوی کو طلاق دے دے گا۔قاضی کے طلاق دینے کی صورت یہ ہے کہ وہ یوں کہے کہ میں نے فلاں عورت پر اس کے خاوند کی طلاق عائد کر دی یا فلاں عورت کو فلاں مرد کی جانب سے طلاق دے دی۔یا اس عورت سے کہے کہ تجھ پر فلاں شخص کی طرف سے طلاق ہے۔اگر قاضی نے صرف یہ کہا کہ میں نے فلاں عورت پر طلاق عائد کر دی یا فلاں عورت کو طلاق دے دی۔یا عورت سے کہا کہ تجھے طلاق ہے اور یہ نہ کہا کہ فلاں شخص کی طرف سے تو یہ طلاق واقع نہ ہوگی۔کیوں کہ قاضی جو طلاق دیتا ہے وہ خاوند کی طرف سے ہوتی ہے پس اگر وہ یہ نہ کہے کہ فلاں شخص کی طرف سے (طلاق دے رہا ہوں) تو وہ طلاق درست نہ ہوگی۔یہ کہنا لازمی ہے کہ میں نے فلاں شخص کی طرف سے تجھے طلاق دی' فلاں کی طرف سے تجھ پر طلاق عائد کی یا فلاں کی طرف سے تیرے طلاق کا میں نے فیصلہ کر دیا۔اگر قاضی کے سامنے خاوند کا موجود ہونا ممکن ہو تو اس کی حاضری لازمی ہے۔لہٰذا اگر دو معتبر اشخاص خاوند کی غیر موجودگی میں مدت ایلاء گزرنے کے بعد یہ شہادت دیں کہ فلاں شخص نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا اور پھر مباشرت نہیں کی۔اس شہادت کی بناء پر اگر قاضی خاوند کی طرف سے طلاق دے تو وہ طلاق درست نہ ہوگی۔ہاں اگر خاوند حاضر ہونے سے معذور ہو تو قاضی کا خاوند کی عدم موجودگی میں طلاق دینا درست ہوگا۔پھر یہ ہے کہ قاضی نے جو طلاق دی وہ طلاق رجعی ہوگی۔اگر ایک طلاق سے زیادہ طلاقیں دیں تو وہ طلاق نہیں پڑے گی۔اگر وہ عورت مباشرت شدہ ہے اور اس سے پہلے دو طلاقیں اسے نہیں مل چکیں تو اس پر ایک ہی طلاق رجعی واقع ہوگی لیکن اگر وہ عورت غیر مباشرت شدہ ہے تو قاضی کی دی ہوئی طلاق خود خاوند کی دی ہوئی طلاق کی طرح بائنہ ہو جائے گی۔کیوں کہ غیر مباشرت شدہ عورت کی (طلاق کے بعد) کوئی عدت نہیں ہوتی' لہٰذا اس کی ایک طلاق بھی طلاق بائنہ ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی جب کہ عورت مباشرت شدہ ہو اور اب اسے صرف ایک طلاق ملنی باقی ہے (یعنی دو طلاق مل چکی ہے) تو ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔

اگر خاوند کی غیر موجودگی میں قاضی نے اس کی طرف سے طلاق دے دی اور خاوند نے اس سے بے خبر ہونے کے باعث (کہ قاضی نے اس کی طرف سے طلاق دے دی ہے) خود بھی طلاق دے دی تو خاوند اور قاضی دونوں کی دی ہوئی

طلاقیں پڑ جائیں گی۔ اسی طرح اگر دونوں نے بیک وقت طلاق دی تو دونوں کی دی ہوئی طلاقیں پڑ جائیں گی لیکن اگر خاوند نے پہلے طلاق دی اور قاضی نے بعد میں تو قاضی کی دی ہوئی طلاق نہیں پڑے گی۔ اسی طرح اگر یہ ثابت ہو جائے کہ قاضی کی طلاق سے پہلے خاوند نے مباشرت کر لی ہے تب بھی قاضی کی طلا واقع نہ ہوگی اور وہ مباشرت جس سے شوہر دیدہ عورت سے رجوع مانا جائے گا کہ مباشرت میں حشفہ مرد داخل ہو جائے اور اگر خاوند ناقص العضو ہے تو بمقدار حشفہ دخول سے رجوع ہوگا۔ باکرہ عورت سے رجوع یہ ہے کہ اس کی بکارت زائل ہو جائے۔ مباشرت کے صحیح ہونے کی تین شرطیں ہیں ایک شرط یہ ہے کہ مباشرت فطری ہو' غیر فطری نہ ہو' غیر فطری مباشرت سے شرعاً رجوع نہ ہوگا تاہم قسم ٹوٹ جائے گی اور کفارہ لازم ہوگا اور اگر بیوی نے خاوند کو ایسے غیر فطری اقدام کا موقع دے دیا تو (بذریعہ مباشرت) رجوع کے مطالبہ کا حق جاتا رہے گا۔ لیکن خاوند بہر حال ایلاء کرنے کا گنہگار رہے گا تا آنکہ وہ فطری مباشرت (سے رجوع) نہ کرے اس طرح تین باتیں ہوئی ایک تو 'رجوع شرعی' یعنی بیوی سے اس طرح مباشرت کہ بیوی کو ایذا اور خاوند کو گناہ نہ ہو اور یہ فطری مباشرت ہی کی صورت میں ہو سکتا ہے یعنی ادخال حشفہ یا زوال بکارت دوسرے یہ کہ قسم ٹوٹ جائے اور کفارہ لازم ہو۔ یہ بات غیر فطری مباشرت سے بھی ہو جائے گی بشرطیکہ قسم میں غیر فطری مباشرت ہی کی قید نہ ہو۔ مثلاً یہ قسم کھائی ہو کہ وہ فطری مباشرت نہ کرے گا۔ لہٰذا اگر اس نے غیر فطری مباشرت کی تو قسم ٹوٹے گی اور کفارہ لازم نہ ہوگا' تیسرے بیوی کا مطالبہ رجوع (باقاعدہ مباشرت سے) یا مطالبہ طلاق۔ بیوی کا یہ حق مطالبہ خاوند کے غیر فطری مباشرت سے جاتا رہے گا۔ پس شافعیہ کا جو یہ کہنا ہے کہ غیر فطری مباشرت سے رجوع نہیں ہوتا اس سے یہ لازم نہیں ہوتا کہ قسم نہ ٹوٹے اور بیوی کا حق مطالبہ (رجوع یا طلاق) زائل نہ ہو۔ کیوں یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ اس سے رجوع شرعی نہیں ہوتا لیکن (خاوند کی) قسم ٹوٹ جائے گی اور بیوی کا حق مطالبہ جاتا رہتا ہے۔ پس دونوں (صورتوں کے) مسائل میں تضاد نہیں ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ مباشرت غیر فطری سے قسم نہیں ٹوٹتی چنانچہ اگر بیوی سے کہا کہ بخدا میں تجھ سے مباشرت نہیں کروں گا اور مباشرت غیر فطری کر لی تو کفارہ لازم نہ ہوگا لیکن خلاف ظاہر ہے کیوں کہ غیر فطری مباشرت بھی مباشرت ہے جیسا کہ عیاں ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ (رجوع کرنے والے نے) اپنے اختیار سے رجوع کیا ہو۔ اگر رجوع پر مجبور کیا گیا تو وہ رجوع نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر ایک شخص کو مار پیٹ کر یا کسی اور طرح بیوی سے مباشرت پر مجبور کیا تو اس سے شرعاً رجوع نہ ہوگا لیکن ایلاء کے گناہ سے بری قرار نہیں دیا جائے گا اور اس میں کلام نہیں کہ بیوی کا حق مطالبہ ختم ہو جائے گا۔ اس بارے میں تحقیق یہ ہے کہ قسم نہیں ٹوٹے گی اور کفارہ لازم نہ ہوگا اس مباشرت کو کالعدم قرار دیا جائے گا۔ غرض جبراً مباشرت سے بیوی کا صرف حق مطالبہ زائل ہو جاتا ہے اور کچھ نہیں ہوتا۔ تیسری شرط یہ ہے کہ رجوع بھولے سے نہ ہوا ہو۔ پس اگر بھولے سے مباشرت کر لی تو بیوی کا حق مطالبہ تو جاتا رہے گا لیکن کفارہ لازم نہ ہوگا تاہم گناہ ایلاء کا رہے گا جیسا کہ مجبوری کی حالت میں بتایا گیا۔

اس بیان سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شرعی رجوع وہ ہے جس میں نہ گناہ ہو اور نہ بیوی کو ایذا دہی ہو۔ اس سے کفارہ وغیرہ یعنی طلاق عتاق اور نذر واجب الاداء ہوگا۔ لیکن بیوی کا حق مطالبہ بالاتفاق ساقط ہو جائے گا۔ شرعی رجوع سے مراد

وہ مباشرت ہے جو فطری ہو اور اپنے اختیار سے بخوشی خاطر کی جائے۔ غیر فطری مباشرت سے بیوی کا حق (مطالبہ رجوع یا طلاق) زائل ہو جائے گا اور کفارہ وغیرہ واجب ہوگا لیکن خاوند گناہ سے بری متصور نہ ہوگا اور جبری یا بھول چوک کی مباشرت سے نہ گناہ سے بریت ہوگی نہ کفارہ واجب ہوگا لیکن اس سے بیوی کا حق مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔

واضح ہو کہ اگر عورت کو کوئی امر مانع مباشرت لاحق ہو تو جب تک کہ وہ رکاوٹ دور نہ ہو جائے اسے (رجوع یا طلاق کے) مطالبہ کا حق نہیں ہے۔ امر مانع کی صورت یہ ہے کہ بیوی حیض و نفاس کی حالت میں ہو یا بیمار ہو یا اتنی صغیر سن ہو کہ اس سے مباشرت نہ کی جا سکے۔ اگر ایسی (مانع مباشرت) رکاوٹ خاوند کو لاحق ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی یا تو وہ رکاوٹ طبیعی (جسمانی) ہوگی جیسے کوئی مرض قابل ازالہ لاحق ہو گیا یا پھر وہ رکاوٹ شرعی ہوگی۔ اگر جسمانی رکاوٹ جیسے بیماری کہ مباشرت سے معذور ہو تو ایسی صورت میں اس کا رجوع کرنا 'وعدہ' ہے مثلاً وہ کہے کہ جونہی میں اس قابل ہو جاؤں گا (رجوع کے لئے) مباشرت کروں گا۔ اور اگر وہ رکاوٹ شرعی ہے مثلاً حج کے لئے حالت احرام میں لیکن حلت (احرام ختم ہونے) کا وقت قریب ہے یعنی تین دن یا اس سے کم عرصہ تو حالت احرام ختم ہونے تک کی مہلت ہے۔ اس سے زیادہ وقت باقی ہو تو مہلت نہیں دی جائے گی اور بیوی کو مطالبہ طلاق کا حق ہوگا۔ اسی طرح اگر صوم فرض مانع مباشرت ہو تو بیوی مطالبہ طلاق کر سکتی ہے خاوند کا روزہ اس مطالبہ سے باز نہیں رکھ سکتا اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ اگر خاوند رجوع کے لئے بھوک، گرانی شکم یا روزہ کے باعث (رجوع کے لئے) مہلت طلب کرے تو یہ مہلت دی جائے گی۔ اگر خاوند وعدہ کرے کہ روزہ افطار کرنے کے بعد رجوع کر لوں گا تو یہ وعدہ درست ہے۔

مدت ایلاء کا حساب ایلاء کی تاریخ سے لگایا جائے گا۔ جس کے لئے تین شرطیں ہیں: پہلی شرط کا تعلق ارتداد سے ہے۔ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا اور دونوں میں سے کوئی مرتد ہو گیا اور ان میں مباشرت ہنوز نہیں ہوئی نہ فطری مباشرت ہوئی ہو اور نہ غیر فطری تو مرتد ہونے کے ساتھ ہی نکاح ٹوٹ جائے گا۔ اور اب ایلاء نہ رہے گا اور اگر مباشرت ہو چکی ہے تو ان کا نکاح نہیں ٹوٹے گا بلکہ ملتوی رہے گا اگر عدت گزرنے سے پہلے وہ مرتد مسلمان ہو جائے تو سابقہ نکاح بحال رہے گا اور ایلاء قابل تسلیم ہوگا چنانچہ اگر ایلاء کرنے والا خاوند مرتد ہوا اور بیوی کی عدت ختم ہونے سے پہلے مسلمان ہو گیا اور ان کا نکاح بحال رہے گا' کیوں کہ عدت گزرنے سے پہلے وہ عورت نکاح سے باہر نہیں ہوئی لہٰذا ان کا باہمی نکاح نہیں ٹوٹا۔ ایسی صورت میں حالت ارتداد کے زمانہ کو ایلاء کی مدت میں محسوب نہیں کیا جائے گا۔ خواہ یہ زمانہ تھوڑا ہو یا زیادہ' یہاں تک کہ اگر (ایام عدت میں) پوری مدت ایلاء گزر جائے تب بھی۔ پس اگر ایک شخص نے اپنی حاملہ بیوی سے ایلاء کیا اور مرتد ہو گیا اور چار ماہ سے کچھ زیادہ عرصہ تک توقف کیا اور بدستور مرتد رہا تاہم بیوی کے وضع حمل سے پہلے اس نے توبہ کر لی تو ان کا نکاح بحال رہے گا اور ایلاء قائم رہے گا اور جو عرصہ حالت ارتداد میں گزرا یعنی چار ماہ سے کچھ زیادہ وہ نابود متصور ہوگا اور ایلاء کا زمانہ اس وقت سے شمار میں آئے گا۔ جب کہ اس نے توبہ کی کیوں کہ مرتد ہو جانے سے نکاح میں خلل پڑ گیا تھا۔ (یعنی نکاح نہ رہا تو ایلاء بھی نہ رہا)۔

دوسری شرط یہ ہے کہ عورت کو کوئی امر مانع مباشرت لاحق نہ ہو خواہ وہ امر مانع (یا رکاوٹ) حسی ہو مثلاً مرض' صغیر سنی یا جنون یا امر مانع شرعی ہو جیسے بیوی کی بے زاری (قادر نہ ہونے دینا) یا صوم رمضان یا حالت احرام میں ہونا۔ ایام

ماہواری کو اس حالت میں شرعاً رکاوٹ قرار نہیں دیا گیا۔ کیوں کہ ایلاء کی مدت اس سے آگے نہیں بڑھتی۔ نفاس کا شمار بھی اسی میں ہے کہ اسے (مدت ایلاء میں) مانع مباشرت قرار نہیں دیا گیا۔ پس درآنحالیکہ بیوی کو جسمانی رکاوٹ یا حیض و نفاس کے علاوہ کوئی اور شرعی رکاوٹ لاحق ہو تو اس سے پہلے کی مدت نکال دی جائے گی اور مدت ایلاء کا حساب امر مانع مباشرت کے دورہ و جانے کے بعد سے ہوگا۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا اور مثلاً ایک ماہ کا عرصہ گزر گیا۔ اس کے بعد بیوی کو کوئی بیماری لاحق ہوئی جس میں مباشرت ممکن نہیں تو ایلاء کا وہ مہینہ اور بیماری کا زمانہ مدت ایلاء میں محسوب نہ ہوگا۔ بلکہ مدت ایلاء کا آغاز صحت یاب ہونے کے وقت سے ہوگا۔ لیکن اگر بیوی سے ایلاء ہونے کے بعد ایلاء کی پوری مدت گزر گئی اور اس کے معاً بعد بیماری لاحق ہوئی اور ہنوز یہ معاملہ حاکم شرع کے سامنے پیش نہ ہوا تھا تو اس بیماری کے لاحق ہونے کے باعث ایلاء کی وہ تمام مدت رائیگاں متصور نہ ہوگی۔ بخلاف اس کے مرتد ہونے کی صورت میں وہ تمام مدت خارج از شمار ہو جائے گی (یعنی ایلاء کی مدت پھر مسلمان ہونے کے بعد سے شروع ہوگی)۔

واضح ہو کہ اگر خاوند کو مانع شرعی لاحق ہو تو (ایلاء کے باب میں) وہ ناقابل توجہ ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ یہی حکم مانع طبیعی (یا مانع حسی) کا ہے۔ لیکن اس صورت میں رجوع کا طریقہ وعدہ کر لینا ہے۔ اگر بیوی نفلی روزے سے ہو یا عمرہ کا احرام ہو تو اسے امر مانع نہیں مانا جائے گا کیوں کہ اس حالت میں خاوند کو حق ہے کہ بیوی کو نوافل سے روک دے۔

تیسری شرط کا تعلق مطلقہ رجعیہ کے ساتھ ایلاء کرنے سے ہے۔ کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے جسے طلاق رجعی دے رکھی ہے۔ ایلاء کیا تو ایلاء کی مدت طلاق رجعی سے رجوع کرنے کے بعد سے شروع ہوگی۔ قسم کھانے کے وقت سے مدت ایلاء کا شمار نہ ہوگا کیوں کہ رجوع طلاق سے پہلے بیوی سے مباشرت حلال ہی نہیں ہے لہٰذا ایلاء (یعنی ترک مباشرت کی قسم) متصور نہیں ہے ہاں طلاق رجعی سے رجوع کرنے کے بعد جب کہ مباشرت حلال ہو جاتی ہے ایلاء کا آغاز ہو سکتا ہے۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ ایلاء یہ ہے کہ ایک شخص اللہ کی ذات یا اس کی صفات میں سے کسی صفت کی قسم کھائے کہ اپنی بیوی سے مباشرت نہ کرے گا۔ اب اگر مباشرت کی قسم ٹوٹ جائے گی اور کفارہ لازم ہوگا بصورت دیگر چار ماہ تک بیوی اس کے (رجوع کا) انتظار کرے اگر چار ماہ گزرنے تک خاوند بیوی سے کنارہ کش رہا تو بیوی کو حق ہے کہ وہ اپنا معاملہ حاکم شرع کے سامنے پیش کرے کہ وہ فیئۃ بکسر فا یعنی (رجوع کے لئے) مباشرت کا حکم دے اس مباشرت کو فیئۃ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا مطلب اس فعل کا کر گزرنا ہے جس کے نہ کرنے کی قسم کھائی ہے۔ یہ لفظ فی سے نکلا ہے جس کے معنی ہیں وہ سایہ جو زوال کے بعد ہوتا ہے۔ سایہ کو فی اس لئے کہتے ہیں کہ اس وقت سایہ مغرب کی طرف سے مشرق کی جانب پڑتا ہے۔

(جاننا چاہئے کہ) اگر خاوند (حکم حاکم کو نظر انداز کرتے ہوئے) مباشرت سے انکار کرے تو حاکم اسے حکم دے گا کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دے۔ اگر طلاق نہ دے تو حاکم شرع اس کی طرف سے ایک یا دو یا تین دے دے گا۔ کیوں کہ اس باب میں حاکم، خاوند کا قائم مقام ہے، جو تین طلاقوں کا مالک ہوتا ہے، لیکن ایک دم تین طلاقوں کا دینا حرام ہے لہٰذا حاکم کو ایسا کرنا حلال نہیں ہے جیسا کہ خاوند کو حلال نہیں ہے اور حاکم شرع کو یوں کہنا درست ہے ''کہ میں نے دونوں کا نکاح فسخ کر دیا'' اس سے نکاح فسخ ہو جائے گا لیکن یہ طلاق درست نہیں ہے۔ اسی طرح یہ کہنا بھی (فسخ نکاح) ہے کہ ''میں نے تم دونوں میں علیحدگی کرا دی'' اور حاکم کو یہ حق نہیں ہے کہ خاوند کو طلاق دینے کا حکم دے سوا اس کے کہ بیوی خود اس کا مطالبہ

کرے۔ پس اگر بیوی قاضی سے کہے کہ آپ اس شخص کو حکم دیجئے کہ مجھے طلاق دے دے تو حاکم اسے طلاق دینے کا حکم دے سکتا ہے۔ اگر وہ طلاق دے تو حاکم کو خود طلاق دینے کا حق نہ رہے گا۔ تا آنکہ بیوی خود نہ کہے کہ مجھے آپ (خاوند کی طرف سے) طلاق دے دیجئے۔ اگر خاوند یا حاکم شرع طلاق رجعی دے دے اور بیوی مباشرت شدہ ہو تو خاوند کو عدت کے دوران رجوع کرنے کا حق ہے اور مباشرت کی کم سے کم صورت یہ ہے کہ حشفہ یا اگر حشفہ مقطوع ہے تو عضو مخصوص کا اسی قدر حصہ اندام نہانی میں، دبر میں نہیں، داخل ہو جائے۔ اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ مباشرت قصداً اور اپنی مرضی سے کی جائے۔ چنانچہ اگر جبراً یا بھول کر یا نیند کی حالت میں ایسا کر لیا یا حالت جنون میں تھا اور مباشرت کر لی تو پھر بیوی کو مطالبہ رجوع و طلاق کا حق نہ رہے گا۔ اگرچہ اس کے بعد خاوند مباشرت نہ کرے اور ایلاء کی مدت گزر جائے تب بھی اسے طلاق کے مطالبہ کا حق نہیں رہے گا۔ لیکن خاوند کی قسم اس سے نہیں ٹوٹے گی اور کفارہ لازم نہ ہو گا کیوں جبراً یا سہواً یا حالت جنون میں قسم ٹوٹنے سے کچھ نہ ہو گا اور غیر فطری مباشرت سے بیوی کا حق مطالبہ ساقط نہیں ہوتا اور نہ کفارہ واجب ہوتا ہے کیوں کہ ایلاء کی تعریف یہ ہے کہ خصوصیت کے ساتھ فطری مباشرت کے ترک کرنے کی قسم کھائی جائے۔ ایلاء سے رجوع فطری مباشرت کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اگر بیوی حیض یا نفاس کی حالت میں تھی یا رمضان کے روزہ سے تھی اور اسی حالت میں مباشرت کی تو قسم پوری ہو جائے گی اور بیوی کا حق مطالبہ ساقط ہو جائے گا، اگرچہ خاوند گنہگار ہو گا اگر خاوند کو جبراً مباشرت کرنی پڑی ہو تو اس سے بیوی کا حق مطالبہ ساقط نہ ہو گا نیز اگر ایلاء کی مدت گزر گئی اور بیوی نے حاکم کے پاس شکایت کرنے سے گریز کیا تب بھی حق مطالبہ جاتا رہے گا۔ کیوں کہ جس شے کا اسے اختیار تھا وہ خود اس سے محترز رہی۔ اگر ایلاء کنندہ شخص مدت ایلاء گزرنے تک (مباشرت سے) معذور رہے بایں طور کہ بیمار ہو جائے یا قید میں پڑ جائے تو ایسی صورت میں رجوع کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ وعدہ رجوع کر لے اور یوں کہے کہ جب بھی مجھے ممکن ہو سکا میں (مباشرت کر کے) رجوع کر لوں گا۔

اگر بیوی مدت ایلاء کے ختم ہو جانے کا دعویٰ کرے اور خاوند کہے کہ وہ مدت نہیں گزری تو خاوند کے قسم کھا لینے پر اس کی بات مان لی جائے گی۔ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اسکے کہنے پر فیصلہ نہ ہو گا۔ اگر خاوند کا دعویٰ ہو کہ اس نے بیوی سے مباشرت کی ہے اور بیوی انکار کرے اور وہ شوہر دیدہ ہے تو خاوند کی بات قسم کھا لینے پر مان لی جائے گی اور اگر بیوی باکرہ ہے اور واقف کار عورت اس امر کی شہادت دے کہ بیوی کی بکارت زائل ہو چکی ہے تو خاوند کا دعویٰ قسم کھا لینے پر مان لیا جائے گا کیوں کہ قسم سے اس کے قول کی تائید ہو جائے گی۔ بصورت دیگر عورت کا قول اس کے قسم کھانے پر مان لیا جائے گا کیوں کہ اگر فی الواقع بکارت زائل ہو چکی ہے تو مباشرت ہوئی ہے۔ اگر بکارت کے زائل ہونے یا نہ ہونے کی بابت کوئی شہادت موجود نہ ہو تو خاوند کی بات اس کے قسم کھا لینے پر مانی جائے گی۔

واضح ہو کہ یہ مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ ایلاء کنندہ نے اللہ کی ذات یا اس کی صفات میں سے کسی صفت کی قسم کھائی ہو اگر طلاق یا عتاق کو مباشرت سے مشروط کیا یا نذر مان رکھی ہے تو ایسی صورت میں اس شخص کو ایلاء کنندہ قرار نہ دیا جائے گا۔ جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے لیکن اگر اس نے باقاعدہ طور پر مباشرت کر لی تو غلام کو آزاد کرنا یا نذر جو مانی ہے اسے پورا کرنا لازم ہو گا جیسا کہ کھانا پینا چھوڑ دینے پر ترک مباشرت کی قسم کھائی اور پھر مباشرت نہیں کی بلکہ اپنی قسم پر جما رہا تو

بیوی کو حق ہے کہ وہ اپنا معاملہ حاکم شرع کے سامنے پیش کر کے طلاق کا مطالبہ کرے یا پھر حاکم خود ہی اس کی طرف سے بیوی کو طلاق دے' لیکن یہ طلاق ایلاء کی بناء پر نہ ہوگا تاکہ بیوی کے لئے دشواری نہ ہو جیسا کہ پہلے بتایا گیا اور مدت ایلاء کا حساب ایلاء کے وقت سے لگایا جائے گا اس کے لئے دو شرطیں ہیں۔

پہلی شرط یہ ہے کہ بیوی کو' کوئی امر مانع مباشرت لاحق نہ ہو خواہ یہ مانع طبیعی ہو مثلاً یہ کہ وہ صغیر سن ہو کہ مباشرت کے قابل نہ ہو یا بیمار ہو یا جنون زدہ ہو کہ خاوند کی بات نہ مانے یا پھر یہ کہ ہوش میں نہ ہو یا اس کو مانع شرعی لاحق ہو مثلاً فرض روزہ رکھا ہوا ہے یا فریضہ اعتکاف میں ہو یا حج کا احرام باندھ رکھا ہو یا بیوی کنارہ کشی پر آمادہ ہو یا حالت نفاس میں ہو۔ اس میں وہ صورت بھی شامل ہے جب کہ وہ قید میں ہو۔ اب اگر ان رکاوٹوں میں سے کوئی رکاوٹ ترک مباشرت کی قسم کھانے کے وقت موجود تھی تو ایلاء کی مدت اس وقت سے شروع ہوگی جب یہ رکاوٹ دور ہو جائے۔ اگر یہ رکاوٹ قسم کھانے کے بعد لاحق ہوئی تو اس صورت میں اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اگر مثلاً یہ قسم کھائی تھی کہ چھ ماہ تک بیوی سے مباشرت نہ کرے گا۔ اس کے ڈیڑھ ماہ بعد بیوی نے وضع حمل کیا اور حالت نفاس میں رہی تو اس نفاس سے پہلے جو مدت گزری یعنی ڈیڑھ ماہ کا عرصہ وہ خارج از حساب ہوگا اور مدت ایلاء کا آغاز از سر نو ایام نفاس کے ختم ہونے کے بعد سے ہوگا۔ کیوں کہ خاوند نے جس عرصہ کے لئے ایلاء کیا تھا اس کا بیشتر حصہ یعنی ساڑھے چار ماہ باقی ہیں تو ایلاء ختم نہ ہوگا لیکن اگر تین ماہ گزرنے کے بعد بیوی نفاس کی حالت میں ہو جائے تو ایلاء باطل نہ ہوگا کیوں کہ اس صورت میں (خاوند کی) مقررہ مدت میں سے صرف تین ماہ باقی رہے۔ جو مدت ایلاء سے کم ہیں۔ کیوں کہ اگر بالفرض وہ شخص نفاس کے ختم ہونے پر قسم کھایا تاکہ بیوی سے اس عرصہ میں یعنی تین ماہ تک مقاربت نہیں کرے گا تو وہ ایلاء نہ ہوگا۔

جاننا چاہئے کہ ایام ماہواری کو ایسا امر مانع مباشرت نہیں قرار دیا گیا جو مدت ایلاء سے ساقط کیا جائے۔ خواہ یہ ایام ایلاء کے آغاز میں آئیں یا اس کے درمیان میں آئیں۔ (اس کے برعکس) اگر امر مانع مباشرت خاوند کو لاحق ہو' خواہ وہ جسمانی ہو یا شرعی۔ مثلاً مرض اور قید یا احرام اور روزہ رمضان تو اسے مدت ایلاء میں شمار کیا جائے گا اور مدت ایلاء سے خارج نہ کیا جائے گا خواہ یہ مانع قسم کھانے (ایلاء کرنے) کے وقت رہی ہو یا بعد میں لاحق ہوئی ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ زوجین یا ان میں سے کوئی ایک مرتد نہ ہو جائے اگر مباشرت سے پہلے خاوند یا بیوی مرتد ہو جائے تو ان کا نکاح ٹوٹ جائے گا اور ایلاء سے خارج متصور ہوگی مثلاً ایک شخص نے بیوی سے ایلاء کیا اور مرتد ہو گیا اس کے بعد پھر مسلمان ہو گیا اور ہنوز بیوی عدت میں ہے اور وہ بائنہ (خارج از نکاح نہیں ہوئی تو وہ مدت جس میں وہ شخص مرتد رہا ایلاء میں شمار نہ ہوگی بلکہ ایلاء کی مدت مسلمان ہونے کی تاریخ سے محسوب ہوگی' یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ عورت مرتد ہو جائے۔

جن امور سے ایلاء ٹوٹ جاتا ہے وہ یہ ہیں:

ایک امر یہ ہے کہ خاوند بدوران ایلاء معاوضہ لے کر طلاق دے دے چنانچہ اگر قسم کھائی کہ پانچ ماہ تک بیوی سے مقاربت نہ کرے گا۔ پھر اس نے بیوی سے مالی معاوضہ لے کر اسے طلاق دی یا طلاق ثلاثہ دے دی تو ایلاء ساقط ہو جائے گا اور اگر پھر اس نے شادی کر لی تو ایلاء بحال نہ ہوگا تا آنکہ مقررہ مدت میں سے جو عرصہ باقی رہ گیا ہے وہ چار ماہ سے

ظہار کا بیان

ظہار کی تعریف ۔اس کے متعلقہ احکام اور اس کی دلیل

ظہار کے معنے از روئے لغت یہ ہیں کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ تو میرے لئے پشت مادر کی مانند ہے۔ظاہر ہے کہ یہ لفظ ظہر (بمعنی پشت) سے بنا ہے بیوی کو سواری سے مشابہت ہے جس کی پشت پر سوار ہوتے ہیں۔ کیوں کہ بیوی سے مقاربت گویا اس پر سوار ہونا ہے۔اگر اس کا طریقہ مختلف ہے لیکن یہاں پر وجہ شبہ صرف سواری ہے (سواری کی کیفیت سے غرض نہیں ہے) بہرحال ظہار کی لغوی حیثیت یہ ہے کہ ایک شخص بیوی سے کہے کہ تو میرے لئے پشت مادر کی مانند ہے اس طرح کہہ دینے سے بیوی اس پر

زیادہ ہو۔اگر پورے چار ماہ یا اس سے کم کی مدت باقی رہی تو ایلاء بحال نہ ہوگا۔ بنابریں اگر ایک شخص نے قسم کائی کہ وہ اپنی مباشرت شدہ عورت سے چھ ماہ تک مباشرت نہیں کرے گا اور دو ماہ گزرنے پر اس نے بطور خلع اسے زوجیت سے خارج کر دیا اور بیوی کے بائنہ ہونے کے ایک ماہ بعد پھر اسے زوجیت میں لے لیا تو اب وہ ایلاء بحال نہ ہوگا۔

دوسرا امر یہ ہے کہ بیوی سے ایلاء ہونے کے ایک ماہ بعد وہ عورت مرتد ہو جائے۔ یہاں تک کہ (حالت ارتداد میں) عدت ختم ہو جائے اور بیوی بائنہ ہو جائے تو بائنہ ہونے کے بعد ہی ایلاء ساقط ہو جائے گا۔اس کے بعد اگر خاوند پھر اسے زوجیت میں لے لے تو ایلاء دوبارہ بحال نہ ہوگا۔بجز اس صورت کے جب کہ چار ماہ سے زیادہ عرصہ ایلاء کی مدت مقررہ میں باقی ہو۔جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ فسخ نکاح سے بیوی بائنہ ہو جائے یا زوجین غیر مسلم ہوں اور ان میں سے کوئی مسلمان ہو جائے۔ مثلاً ایک یہودی نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا تو اس کا ایلاء درست ہے۔اب اگر وہ یہودی مدت ایلاء کے اندر مسلمان ہو جائے تو اس کی بیوی بائنہ ہو جائے گی اور ایلاء ٹوٹ جائے گا اور اگر عدت ختم ہونے سے پہلے بیوی مسلمان ہو جائے تو وہ پھر اس کی زوجیت میں آ جائے گی۔اگر ایلاء کی مقررہ کردہ مدت میں چار مہینے سے زیادہ عرصہ باقی ہو تو ایلاء بحال ہو جائے گا ورنہ ساقط ہو جائے گا۔

تیسرا امر یہ ہے کہ اگر خاوند قسم کھالے کہ وہ اپنی بیوی سے مثلاً پانچ ماہ تک مباشرت نہیں کرے گا اور ایک ماہ بعد اس نے بیوی کو طلاق رجعی دے دی اور ڈیڑھ ماہ بعد عدت ختم ہوگئی تو وہ عورت عدت پوری ہونے پر بائنہ ہو جائے گی اور ایلاء ختم ہو جائے گا۔اس کے بعد خاوند نے پھر اسے زوجیت میں لے لیا تو ایلاء بحال نہ ہوگا۔ کیوں اس صورت میں صرف ڈھائی ماہ باقی رہ گئے۔ حالانکہ ایلاء بحال نہیں ہوتا جب تک چار ماہ سے زیادہ عرصہ ایلاء کی مقررہ مدت میں باقی نہ رہے۔ و علی ہذا القیاس۔اگر قسم کھائی کہ بیوی سے مباشرت نہیں کرے گا اور پانچ ماہ سے تین ماہ گزرنے پر اس نے ایک طلاق رجعی دے دی جس کی مدت عدت چوتھے ماہ کے آخر میں جس میں ایلاء کی مدت ختم ہو جاتی ہے پوری نہیں ہوی تو بیوی کو حق ہے کہ بطریق بالا مباشرت کے ذریعہ رجوع کا یا طلاق کا اسی طرح بغیر کسی فرق کے مطالبہ کرے جس طرح کہ وہ عورت اس کی زوجیت میں ہو۔ کیوں کہ مطلقہ رجعیہ بیوی ہوتی ہے۔

بھی اسی طرح حرام ہو جاتی ہے۔ جس طرح کسی اور پر حرام ہے۔ مذہب اسلام کے آنے پر تمام امور جس طرح لوگ انجام دیتے تھے وہ بدستور باقی رہے۔ بجز ان امور کے جن کی بابت وحی (الٰہی) نازل ہوئی۔ پس ان لوگوں کے جو اقوال وافعال (یا طور طریقے) پسندیدہ تھے اللہ تعالیٰ نے انہیں بدستور باقی رکھا اور جو امور ناپسندیدہ تھے ان سے منع فرمایا اور جن امور میں اصلاح کی ضرورت تھی ان کی اصلاح فرمائی۔

عہد جاہلیت میں ظہار کرنے سے بیوی کے ساتھ مباشرت حرام ہو جاتی تھی اور وہ ہمیشہ کے لئے خاوند پر اور دوسروں پر حرام ہو جاتی تھی۔ لیکن شریعت اسلامیہ نے اس کے متعلق احکام آخرت اور احکام دنیا متعین فرمائے۔ آخرت سے متعلق حکم تو اس کا گناہ ہونا ہے یعنی جو شخص یہ کہے وہ گنہگار رہوا اور دنیا میں اس کی بابت یہ حکم ہے کہ عورت کے ساتھ مباشرت اس وقت تک حرام ہے جب تک کہ تادیب اور سرزنش کے طور پر کفارہ نہ ادا کرے۔ کفارہ کا بیان آگے آرہا ہے۔ ہر مسلمان کو یہ بات اچھی طرح سمجھ لینا لازم ہے کہ ایسی بات کہنی کس قدر بے باکی ہے تاکہ ایسا اقدام نہ کریں۔ کیوں کہ یہ امر دین کے قطعاً خلاف ہے کہ انسان غصہ میں آکر اپنی بیوی سے کہے کہ تو میرے لئے پشتِ مادر کی مانند ہے یا تو میری ماں یا بہن کے برابر ہے وغیرہ بموجب تفصیل آئندہ۔ ان الفاظ سے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی ہوئی ہے اور آخرت کے عذاب کا موجب ہے۔ چنانچہ اس خطا سے ندامت کے خمیازے میں کفارہ عائد ہوتا ہے۔ اس کا شرعی مفہوم مسالکِ مختلفہ کی رُو سے تفصیل طلب ہے۔ (۱)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ 'ظہار' یہ ہے کہ ایک مسلمان مرد اپنی بیوی کو یا بیوی کے کسی عضو کو یا جز و کو جس سے بالعموم بیوی مراد ہوتی ہے' ایسی شے سے جو ہمیشہ کے لئے اس پر حرام ہے اور کبھی حلال نہیں ہو سکتی تشبیہ دے اور فی الجملہ شرعی ظہار سے مراد ظہار کے وہ الفاظ ہیں جو بیوی کو ماں وغیرہ دوسری محرمات ابدیہ سے تشبیہ دینے پر مشتمل ہوں یا بیوی کے کسی عضو بدن مثلاً یا سر گردن یا اس کے کسی جز و مقداری مثلاً نصف یا تہائی کو تشبیہ دی جائے۔

اس تعریف میں لفظ تشبیہ سے ایسی عبارت خارج ہوگئی جو مشابہت کے لئے نہ ہو۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے اپنی بیو[illegible] سے کہا کہ تو میری ماں ہے یا میری بہن ہے اور تشبیہ کا لفظ استعمال نہیں کیا تو یہ ظہار نہ ہوگا اگر چہ نیت ظہار کی ہو۔ لفظ تشبیہ میں عمومیت ہے جو تشبیہ صریح اور تشبیہ ضمنی دونوں کو شامل ہے تشبیہ صریح کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کہے کہ تو میرے لئے پشت مادر کی مانند ہے یا میری ماں کی مانند ہے وغیرہ اور تشبیہ ضمنی یہ ہے کہ وہ اپنی بیوی کو ایسی عورت سے تشبیہ دے جس کے ساتھ اس کا خاوند نے ظہار کیا ہو مثلاً یوں کہے کہ تو میرے لئے ایسی ہے جیسے فلاں عورت (اپنے خاوند کے لئے) اور اس سے مراد ظہار ہو۔ اس میں اگر چہ ظہار کا ذکر صریحاً نہیں ہے لیکن ضمنی طور پر آ گیا ہے۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ ایک شخص کی دو بیویاں ہوں اور ان میں سے ایک کے ساتھ ظہار کیا پھر دوسری سے کہا کہ تو بھی میرے لئے ویسی ہے

جیسے میری فلاں بیوی یا یوں کہا کہ میں نے تجھے بھی اس کے ساتھ شامل کر لیا اور نیت ظہار کی تھی تو یہ بھی ظہار ہوگا کیوں کہ یہ کہنا ضمناً یہ کہنا ہے کہ تو مجھ پر میری پشت مادر کی مانند ہے۔ اس میں تشبیہ قطعی ہو یا مشروط گو اسے بیوی کی مرضی پر مشروط رکھا ہو شامل ہے۔ مثلاً بیوی سے کہا کہ اگر تو چاہتی ہے تو میرے لئے تو پشت مادر کی مانند ہے۔ ظہار کے وقت سے مشروط کرنا بھی ایسا ہی ہے مثلاً بیوی سے یوں کہنا بھی کہ تو ایک ماہ یا ہفتہ بھر کے لئے مجھ پر پشت مادر کی مانند ہے ظہار ہے اور اس وقت کے اندر اگر مباشرت کا ارادہ کرے تو کفارہ ادا کرنا لازم ہوگا اگر کہا کہ پورے ماہ رجب اور پورے ماہ رمضان تو میرے لئے پشت مادر کی مانند ہے تو درست ہے پس اگر ماہ رجب میں مباشرت کا ارادہ کیا تو لازم ہے کہ پہلے کفارہ ادا کرے۔ کفارہ ادا کرنے کے بعد یہ کفارہ ماہ رمضان میں بھی مباشرت کے لئے کافی ہوگا۔ لیکن اگر ماہ رجب میں مباشرت کا قصد نہیں کیا بلکہ ماہ شعبان میں مباشرت کا ارادہ کیا تھا تو یہ کفارہ کافی نہیں ہے کیوں کہ ظہار ماہ شعبان کی بابت نہیں تھا۔ جس میں بغیر ادائے کفارہ مباشرت کر سکتا ہے کفارہ اس مباشرت کو جائز کرنے کے لئے ہوتا ہے جو شرعاً ممنوع ہو گئی ہو اور اس کا ارادہ کیا جائے۔ ارادہ مباشرت سے پہلے کفارہ ادا کرنا درست نہیں ہے اور یہ معلوم ہے کہ ماہ شعبان میں مباشرت روا تھی ممنوع نہیں تھی لہٰذا اس کا کفارہ نہیں ہے۔ لیکن اگر ماہ رمضان میں مباشرت کے ارادہ سے (ماہ رجب سے پہلے ہی) کفارہ ادا کر دیا تو ماہ رجب کی مباشرت کے لئے بھی اور ماہ رمضان کے لئے بدرجہ اولیٰ کافی ہے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ ایک شخص نے بیوی سے کہا کہ روز جمعہ کے علاوہ ہر روز تو میرے لئے پشت مادر کی مانند ہے اور جمع کے علاوہ کسی روز بھی مباشرت کا ارادہ کیا تو اس کے لئے ادائے کفارہ لازم ہوگا اگر جمعہ کے روز کفارہ ادا کیا تو وہ کافی نہ ہوگا کیوں کہ جمعہ کے دن کفارہ کے بغیر ہی اسے مباشرت حلال ہے۔ اگر (بیوی سے) کہا کہ میں تیرے باپ کے گھر روانہ ہوں تو تو میرے لئے پشت مادر کی مانند ہے اور اس گھر کے لئے سفر کیا اور مباشرت کا ارادہ ہوا تو کفارہ لازم ہوگا۔ اگر یوں کہا تھا کہ جب بھی میں (ادھر کا) سفر کروں (تو تو میری پشت مادر کی مانند ہے) تو جتنی بار اس طرف روانہ ہوگا اتنی ہی بار (مباشرت کے لئے) کفارہ لازم ہوگا۔ اگر یوں کہا کہ ہر اتوار کو تو میرے لئے پشت مادر کی مانند ہے تو اس کے لئے صرف ایک کفارہ کافی ہے۔ اگر یوں کہا کہ ہر دن تو میرے لئے پشت مادر کی مانند ہے' تو جس روز بھی مباشرت کا ارادہ ہو کفارہ ادا کرنا لازم ہوگا۔ لیکن اگر رات کو مباشرت کی تو جائز ہے اس کے لئے کفارہ لازم نہ ہوگا کیوں کہ شرعاً دن سے دن کا وقت مراد ہوتا ہے رات مراد نہیں ہوتی۔

تعریف ظہار میں جو 'مسلمان' کا لفظ آیا ہے اس سے 'ذمی' خارج ہو گیا۔ یعنی ذمی (غیر مسلم رعایا) کا ظہار درست نہیں ہے۔ ہر چند کہ اس کا طلاق دینا اور ایلاء کرنا درست ہے۔ ظہار کے درست نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ ظہار میں بیوی کفارہ ادا کرنے سے پہلے حرام ہوتی ہے اور ذمی پر کفارہ عائد نہیں ہوتا۔ کیوں کہ غیر مسلم ادائے کفارہ کا اہل نہیں ہے۔ اس پر کہا جا سکتا ہے کہ اگر یہ بات تسلیم کی گئی ہے کہ ایلاء میں اگر کوئی ذمی اللہ کی قسم کھائے تو یہ درست ہے لیکن اس پر کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس پر ظہار کیوں نہیں عائد ہو سکتا درآنحالیکہ کفارہ ساقط کر دیا جائے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایلاء کی حالت میں ایک شخص ترک مباشرت کے لئے قسم کھاتا ہے اور اگر مدت ایلاء کے ختم ہونے تک وہ بیوی سے مقاربت نہ کرے تو بیوی کو ضرر سے بچانے کے لئے زوجیت سے خارج کر دیا جاتا ہے پھر وہ شخص اگر قسم کھانے کے بعد

بیوی سے مباشرت کر لے تو اس پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوتا۔ لیکن ظہار میں شرع اسلام نے ادائے کفارہ کے بغیر بیوی سے مباشرت ممنوع قرار دیا ہے (اس کے لئے کفارہ لازم ہے) لہٰذا غیر مسلم کا ظہار درست ہونے کے کچھ معنے نہیں۔

تعریف میں جو بیوی کی قید آئی ہے اس سے وہ لونڈی بھی حکم میں شامل ہو گئی جو بیوی بن گئی ہو۔ مملوکہ لونڈی کے ساتھ (جو عقد میں نہیں ہے) ظہار درست نہیں ہے۔ اسی طرح اجنبی عورت سے ظہار کرنا بھی درست نہیں ہے۔ البتہ اس صورت میں جب کہ ظہار کو ملکیت یا سبب ملکیت سے مشروط کیا جائے تو درست ہوگا' اول الذکر صورت مثلاً یہ ہے کہ ایک شخص (کسی غیر عورت سے) کہے کہ اگر تو میری بیوی ہو گئی یا بن گئی تو تو میرے لئے پشت مادر کی مانند ہے ثانی الذکر صورت یوں ہے کہ کوئی شخص اجنبی عورت سے کہے کہ میں تجھ سے شادی کر لوں تو تو میرے لئے پشت مادر کی مانند ہو گی۔ اس قول میں شادی کا ذکر ہے جو مالک ہونے کا سبب ہے۔ (پس یہ بھی ظہار ہے)۔

اگر ایک شخص نے کسی عورت سے یوں کہا کہ اگر میں تجھ سے شادی کروں تو میرے لئے تو سو بار پشت مادر کی طرح ہے۔ اس کے بعد جتنی بار بھی وہ شخص بیوی سے مباشرت کا ارادہ کرے گا ہر بار کفارہ دینا لازم ہوگا یہاں تک کہ ایک سو بار کفاروں کی تعداد پوری ہو جائے۔ اسی طرح اگر مباشرت کے لئے سو بار کی تعین کر دی تو بدرجہ اولیٰ اس پر سو کفارے عائد ہوں گے اور تعریف میں مسلمان مرد کے تشبیہ دینے کا جو ذکر ہے اس سے مسلمان عورت کا اپنے خاوند کو تشبیہ دینا خارج ہو گیا۔ چنانچہ اگر کوئی عورت اپنے خاوند سے کہے کہ تو میرے لئے پشت پدر یا پشت مادر کی مانند ہے یا یہ کہ میں تجھ پر تیری پشت مادر کی مانند ہوں تو یہ سب اقوال لغو ہیں جن سے کچھ حاصل نہ ہوگا۔ کیوں کہ بیوی کو خاوند کے حرام کر لینے کا اختیار نہیں ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ بیوی کا ظہار کرنا درست ہے۔ اور مقدور ہو تو اسے اپنی طرف سے کفارہ ادا کرنا لازم ہے۔ لیکن پہلی بات قابل اعتماد ہے۔

مسلمان بیوی کی طرح کتابیہ' صغیر سن (نابالغ)' جنون زدہ عیب رتق میں مبتلاء' مباشرت شدہ اور غیر مباشرت شدہ عورت ان سب سے ظہار درست ہے اور اس عورت سے بھی درست ہے جسے طلاق رجعی دی گئی ہو کیوں کہ (طلاق رجعی کے بعد بھی) وہ عورت زوجیت میں رہتی ہے۔ ہاں بائنہ عورت سے (یعنی جو خارج از زوجیت ہو جائے) ظہار کرنا درست نہیں ہے۔ اگر چہ وہ ہنوز عدت میں ہو۔

اور یہ جو کہا کہ (مشبہ بہ) ایسی شے ہو جو خاوند پر حرام ہے اس سے مراد ایسا جزو بدن جس پر نظر کرنا حرام ہو جیسے ماں کی پیٹھ یا پیٹ وغیرہ۔ اس میں وہ عورتیں داخل ہیں جو دودھ' خاندان یا شادی کے رشتہ سے حرام ہوں۔ پس اگر بیوی سے کہا کہ تو میرے لئے میری ساس کی یا سوتیلی بیٹی یا میری فلاں دودھ شریک بہن کی پشت کی مانند ہے تو یہ ظہار ہو جائے گا اور جس طرح کہ عورت کے ایسے عضو بدن سے جس پر نظر ڈالنا حرام ہے بیوی کو تشبیہ دینا ظہار ہے۔ اسی طرح محرم عورت سے تشبیہ دینا بھی ظہار ہو جاتا ہے مثلاً بیوی سے یوں کہنا کہ تو میرے لئے میری ماں یا بہن کی مانند ہے۔ کیوں کہ اس میں پیٹھ کے علاوہ دوسرے اعضاء بھی شامل ہیں۔ لیکن اس طرح کہنے سے ظہار اسی صورت میں ہوگا جبکہ ظہار کی نیت ہو کیوں کہ یہ قول ظہار کے لئے صراحت نہیں بلکہ کنایہ ہے (اور الفاظ کنائی میں نیت لازم ہے)۔

محرم عورت کے جزو سے تشبیہ دینے کا جو ذکر ہے اس کے معنے یہ ہیں کہ (ظہار میں) لازم ہے کہ عورت کے ایسے

جز و بدن سے تشبیہ دی جائے جس پر نظر کرنا حرام ہے۔ پس اگر بیوی سے یوں کہا کہ تو مجھ پر سر مادر یا پائے مادر کی مانند ہے تو یہ ظہار نہ ہوگا۔ لیکن اس صورت میں ظہار ہو جائے گا جب کہ بیوی کے ایسے جز و بدن کو مشبہ بنایا گیا ہو جس پر نظر کرنا حرام نہ ہو۔ مثلاً (بیوی سے) کہا کہ تیرا سر میری ماں کی پیٹھ کی مانند ہے۔ غرض تشبیہ دینے کے لئے ضروری ہے کہ کسی عورت کے عضو بدن جس کا دیکھنا حرام ہو یا ایسی عورت سے جو ہمیشہ کے لئے اس شخص پر حرام ہے جیسے ماں اور بہن خواہ حقیقی ماں بہن ہو یا دودھ کے رشتے سے یا شادی کے رشتہ سے ہوں جیسے ساس یا بیوی کی بیٹی۔ پس اگر بیوی سے کہا کہ تو میرے لئے تیری بہن (یعنی میری سالی) کی مانند ہے تو ظہار درست نہ ہوگا کیوں کہ بیوی کی بہن (یعنی سالی) خاوند پر بذات خود حرام نہیں ہوتی۔ بیوی کو طلاق دینے کے بعد اس سے شادی کر سکتا ہے۔

تشبیہ کے لئے عورت کا جز و بدن مخصوص کرنے سے مقصد مرد کے جز و بدن سے تشبیہ دینا خارج ہو گیا۔ چنانچہ اگر خاوند نے بیوی سے کہا کہ تو میرے لئے میرے باپ یا بھائی کے عضو مخصوص کی مانند ہے تو بقول معتمد یہ ظہار متصور نہ ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ظہار یہ ہے کہ ایک مسلمان مکلف مرد' اس عورت کو جو اس پر حلال ہے یا اس کے جز و بدن کو محرم عورت کی پیٹھ یا اس کے جزو سے یا اجنبی عورت کی پشت سے تشبیہ دے۔

اس تعریف میں لفظ تشبیہ سے مراد ایسا لفظ ہے جو مشابہت دینے کا مفہوم رکھتا ہو خواہ (وہ لفظ) مذکورہ آدات تشبیہ (یعنی حروف تشبیہ) میں سے ہو یا نہ ہو۔ پہلی صورت کی مثال (بیوی سے) یوں کہنا ہے کہ تو میرے لئے پشت مادر کی مانند ہے اور دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ تو میرے لئے میری ماں کی مانند ہے۔

اگر بیوی سے حرف تشبیہ کے بغیر یوں کہا کہ میری ماں ہے' تب بھی ظہار ہو جائے گا۔ البتہ اگر اس سے قصد طلاق کا تھا تو اس سے طلاق بائنہ پڑ جائے گی۔ اگر بیوی کو اس لحاظ سے پکارا مثلاً یوں کہا کہ اے میری ماں یا اے میری بہن تو اس سے ظہار نہ ہوگا لیکن اس سے طلاق کا قصد کیا تو اس سے طلاق شمار کیا جائے گا۔

تعریف میں لفظ مسلمان جو آیا ہے اس سے مراد مسلمان خاوند یا آقا ہے جو اپنے غلام کی طرف سے ظہار کر سکتا ہے۔ اس لفظ سے کافر خارج ہو گیا۔ تاہم کافر اگر ظہار کرے پھر مسلمان ہو جائے تو ظہار عائد نہ ہوگا جیسے کہ عتاق یا صدقہ یا نذر عائد نہ ہوگا۔

اس تعریف میں مسلمان مرد کہا گیا ہے اور مسلمان عورت نہیں کہا گیا کیوں کہ مسلمان عورت اگر اپنے خاوند کو اس طرح کی تشبیہ دے تو وہ ظہار نہ ہوگا چنانچہ اگر بیوی خاوند سے کہے کہ تو میرے لئے ایسی ہے جیسے پشت پدر یا پشت مادر تو یہ قول لغو ہے اس سے نہ کفارہ ظہار لازم ہوگا نہ کفارہ یمین۔ اگر خاوند بیوی کو (اختیار) خلع دے دے اور تب بیوی کہے کہ میں تیرے لئے ایسی ہوں جیسے میری پشت مادر تو اس سے بھی ظہار عائد نہ ہوگا کیوں کہ کفارہ ایک امر واجب الاداء ہے جس کے لئے بیوی کو نائب نہیں بنایا گیا۔

تعریف میں جو لفظ مکلف (یعنی احکام شریعت کا ذمہ دار) آیا ہے اس سے صغیر سن (نابالغ بچہ) جنون زدہ' مجبور اور حلال شے کے نشہ میں مخمور اس زمرہ سے خارج ہوگا۔ البتہ اگر کوئی شخص حرام شے کے استعمال سے مدہوش ہو تو ظہار عائد ہو جائیگا۔ اسی طرح طلاق بھی عائد ہو جائے گی۔

تعریف میں یہ قید جو ہے کہ (ظہار اس سے ہوسکتا ہے) جو عورت خاوند پر حلال ہو۔ اس میں بیوی اور لونڈی شامل ہوگئی۔ کیوں کہ لونڈی سے ظہار کیا جائے تو وہ عائد ہو جاتا ہے جیسے (مخمور کی) طلاق کہ وہ بھی عائد ہو جاتی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس قید سے (کہ وہ عورت جو حلال ہو اسی سے ظہار ہوسکتا ہے) یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حالت حیض ونفاس یا حالت احرام میں ظہار صحیح نہیں ہے کیوں کہ عورت ان حالات میں خاوند پر حلال نہیں ہوتی' اس کا جواب یہ ہے کہ (حلال ہونے سے) مقصد یہ ہے کہ عورت بنیادی طور پر حلال ہو (حرام نہ ہو) اور یہ امور تو عارضی طور پر حرمت کا موجب ہیں جو زائل ہو جاتا ہے' چنانچہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے جو ایام ماہواری کی حالت میں ہو یوں کہا کہ تو میرے لئے پشت مادر کی مانند ہے تو اس پر ظہار کا حکم عائد ہو جائے گا۔

تعریف میں عورت کے اجزاء کا جو ذکر ہے اس میں عورت کے حقیقی اجزاء' ہاتھ اور سر وغیرہ اور حکمی اجزاء' بال اور تھوک شامل ہیں کیوں کہ جسم سے وابستہ ہیں۔ پس اگر بیوی سے کہا کہ تیرا سر' یا یوں کہا کہ تیرا بال میرے لئے سر مادر یا قد مادر کی مانند ہے تو یہ بھی ظہار متصور ہوگا۔

تعریف میں لفظ محرم بفتح میم ورائے غیر مشدد آیا ہے (یعنی ایسی عورت جو بنیادی طور پر حرام ہے) اس کے جزد سے مراد یہ ہے کہ ظہار جس طرح بیوی یا اس کے جزد بدن کو کسی محرم سے تشبیہ دینے سے ہوتا ہے اسی طرح محرم کے جزد بدن سے تشبیہ دینے سے ہو جاتا ہے اور اجنبی عورت کی پشت سے مشابہت دینے کا جو ذکر ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ بیوی یا لونڈی یا اس کے جزد بدن کو کسی خاص عورت کی پشت سے تشبیہ دینا بھی ظہار ہے مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو میرے لئے ایسی ہے جیسے فلاں اجنبی عورت کی پشت تو یہ ظہار ہے۔ لیکن اگر (پشت کی بجائے) سر یا ہاتھ وغیرہ کسی عضو بدن سے تشبیہ دی تو یہ ظہار نہ ہوگا۔

اس بیان سے ظہار کی چار صورتیں نکلتی ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی یا لونڈی کو اپنی محارم میں سے کسی سے تشبیہ دے مثلاً بیوی سے یوں کہے کہ تو میرے لئے میری ماں یا میری بہن کی مانند ہے اور یا کہے کہ تو میری بہن ہے بشرطیکہ اس کی نیت طلاق کی نہ ہو (تو یہ ظہار ہوگا)۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی یا لونڈی کو اپنی محرمات میں سے کسی کے جزد بدن سے تشبیہ دے' مثلاً یوں کہے کہ تو میرے لئے پشت مادر کی مانند ہے یا محرم کے سر وغیرہ کسی جزد بدن سے تشبیہ دے (تو یہ ظہار ہوگا)۔

تیسری صورت یہ ہے کہ بیوی یا لونڈی کے جزد بدن کو اپنی محرم سے تشبیہ دے مثلاً (بیوی سے) یوں کہے کہ تیری پیٹھ مجھ پر میری ماں کی مانند ہے (تو یہ ظہار ہوگا) اسی طرح تیرا سر یا تیرا تھوک وغیرہ کہنا بھی ہے۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ اپنی لونڈی کے جزد بدن کو اپنی محرم کے جزد بدن سے تشبیہ دے مثلاً یوں کہے کہ تیرا سر یا تیری پشت میری ماں کے سر کی مانند ہے لیکن اس صورت میں اگر کسی اجنبی عورت سے جو اس پر حرام ہے تشبیہ دی تو ظہار نہ ہوگا۔ ہاں اجنبی عورت کی پشت سے تشبیہ دی تو ظہار درست ہے۔ مثلاً یوں کہا کہ تو میرے لئے ایسی ہے جیسے فلاں عورت کی پشت' اس صورت میں ضروری ہے کہ جس سے تشبیہ دی جائے وہ بنیادی طور پر اس کے لئے حرام ہو۔ چنانچہ اگر یوں کہا

کہ تو مجھ پر اسی طرح حرام ہے جیسے تیری سوکن جو حالت نفاس میں ہے تو ظہار نہ ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ظہار یہ ہے کہ خاوند اپنی بیوی کو حرام ہو جانے میں اپنی کسی محرم سے تشبیہ دے: اس تعریف میں خاوند سے مراد وہ شخص ہے جو طلاق دینے کا حق رکھتا ہو۔ اس میں غلام اور کافر شامل ہیں کہ ان کا ظہار کرنا درست ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ کو اس سے اختلاف ہے جیسا کہ سابقاً ان کے مسالک کے بیان میں تفصیلاً بتایا گیا ہے۔ حنابلہ کو اس سے اتفاق ہے ان کا کہنا ہے کہ غیر مسلم کا ظہار درست ہے جیسا کہ ان کے مسلک کے بیان میں بتایا جائے گا۔ اسی طرح خصی، نامرد یا مدہوش شخص کا ظہار کرنا بھی درست ہے۔

اس تعریف میں لفظ خاوند کے لانے سے وہ شخص خارج ہو گیا جو خاوند نہیں ہے چنانچہ اگر ایک غیر شخص نے اجنبی عورت سے یوں کہا کہ میں تجھ سے شادی کرلوں تو تو میرے لئے پشت مادر کی مانند ہوگی تو یہ ظہار نہ ہوگا حتیٰ کہ شادی کے بعد یہ ظہار متصور نہ ہوگا۔

یہ جو کہا گیا کہ (خاوند وہ ہے) جو طلاق دینے کا اہل ہو اس سے صغیر سن بچہ اور جنون زدہ اور مجبور شخص خارج ہو گیا کہ ان کا ظہار کرنا درست نہیں ہے جیسا کہ ان کا طلاق دینا درست نہیں ہے۔

تعریف میں لفظ زوجہ (بیوی) سے مراد وہ عورت ہے جس کے ساتھ باقاعدہ نکاح ہوا ہو۔ خواہ بالغ ہو یا صغیر سن لڑکی یا جنون زدہ یا مریضہ یا رتق اور قرن والی عورت ہو۔ (یہ دونوں عورتوں کے اعضائے جنسی کے عیوب ہیں جو مانع مباشرت ہوتے ہیں)۔ یا وہ عورت کافرہ ہو یا مطلقہ رجعیہ ہو (مطلقہ بائنہ نہ ہو)۔ ان تمام اقسام کی عورت سے ظہار کرنا درست ہے۔ اجنبی عورت اس زمرہ سے خارج ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اسی طرح لونڈی بھی ہے کہ اس سے ظہار کرنا درست نہیں ہے۔ مالکیہ اور حنفیہ کو اس سے اختلاف ہے۔

تعریف میں لفظ محرم سے مراد ہر ایسی عورت ہے جس سے شادی کرنا نسل، دودھ یا شادی کے رشتہ سے حلال نہ ہو۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ ان عورتوں سے تشبیہ دی جائے یا ان کے کسی عضو بدن سے۔ اگر محرم مرد کے کسی عضو سے یا پورے مرد سے تشبیہ دی جائے تو ظہار نہ ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ خنثیٰ مشکل سے (جس کی جنسیت متعین نہ کی جا سکے) تشبیہ دی جائے۔ اور (ظہار کے لئے) یہ شرط ہے کہ وہ عورت بنیادی طور پر حرام ہو عارضی حرمت نہ ہو۔ پس اگر بیوی سے کہا کہ "تو میرے لئے ایسی ہے جیسے میری بہو (زن پسر) یا بہو کی پیٹھ تو یہ ظہار نہ ہوگا۔ کیوں کہ بیٹے کی بیوی شادی ہونے سے پہلے حلال تھی۔ اسی طرح اگر یوں کہا کہ تو میرے لئے ایسی ہے جیسے میری وہ بیوی جو لعان کے بعد مجھ پر حرام ہو گئی ہے۔ یہ حرمت بھی عارضی ہے (یعنی لعان سے پہلے نہ تھی) لہٰذا یہ ظہار نہ ہوگا۔

پوری عورت کو تشبیہ دینے کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص بیوی سے کہے کہ تو یا یہ کہے کہ 'میری بیوی' یا (بیوی کی طرف اشارہ کر کے کہے کہ) یہ عورت میرے لئے ایسی ہے جیسے میری پشت مادر یا اس کا جسم یا اس کا ہاتھ یا بال یا ناخن وغیرہ اعضاء جو نظر آتے ہوں۔ اندرونی اجزاء: جگر دل وغیرہ کو ظہار میں نہ مشبہ بنایا جا سکتا ہے نہ مشبہ بہ۔ یہی حال جسم کے فضلات کا ہے کہ ظہار میں ان کی یا ان کے ساتھ مشابہت درست نہیں ہے۔ پس مادہ تولید، دودھ یا تھوک کو ظہار میں استعمال کرنے سے نہ ظہار صراحۃً ہو سکتا ہے نہ کنایۃً ہوگا۔

الفاظ مندرجہ بالا ظہار کے الفاظ صریح ہیں' کنایہ کی مثال یہ ہے کہ خاوند بیوی سے کہے کہ تو میری ماں یا میری ماں کی آنکھوں کی مانند ہے وغیرہ تو اس سے بھی ظہار ہو جائے گا بشرطیکہ ظہار کی نیت سے کہا جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ظہار یہ ہے کہ ایک خاوند اپنی بیوی کو ایسی عورت سے تشبیہ دے جو اس پر ہمیشہ کے لئے یا وقتی طور پر حرام ہو یا اپنی بیوی کے کسی عضو کو ایسی عورت کی پشت سے یا پشت کے علاوہ کسی اور ثابت عضو سے تشبیہ دے جو اس شخص پر ہمیشہ کے لئے یا وقتی طور پر حرام ہو۔ یا خاوند اپنی بیوی یا اس کے کسی عضو کو غیر مرد یا اس کے عضو سے تشبیہ دے وہ مرد خواہ قرابت دار ہو یا اجنبی ہو۔

اس تعریف میں لفظ خاوند سے مراد ایسا شخص ہے جو طلاق دینے کا حق رکھتا ہو خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر' آزاد ہو یا غلام' بالغ ہو یا نابالغ بشرطیکہ نابالغ باشعور ہو جو ظہار کو سمجھتا ہو۔ بعض اصحاب کی رائے ہے کہ نابالغ کا ظہار کرنا گو باشعور ہو درست نہیں ہے۔ جیسے کہ ایلاء درست نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ دونوں باتیں قسم کے زمرہ میں ہیں اور ان سے صغیر سن پر کفارہ لازم ہوتا ہے۔ لیکن ظہار کا کفارہ فعل ناپسندیدہ کے اقدام اور الزام تراشی کی پاداش میں ہوتا ہے اور نابالغ کا قول ناقابل مواخذہ ہے۔ یہ قول قرین قیاس ہے۔

جو شخص جنون زدہ' ہوش باختہ یا نیند میں ہو اس کا ظہار درست نہیں ہے اور حرام نشہ کی چیز استعمال کرنے سے جو شخص مدہوش ہو وہ ظہار کرے تو درست ہے کیوں کہ اس کی دی ہوئی طلاق بھی درست ہے۔ ہاں اگر کسی دوا وغیرہ کے استعمال سے وہ مدہوش ہوا ہو تو نہ اس کا ظہار لاگو ہو گا نہ اس کی طلاق لاگو ہو گی۔

تعریف میں بیوی کا جو لفظ ہے اس سے مراد وہ عورت ہے جو باقاعدہ عقد سے اس پر حلال ہوئی ہو اور اس سے مباشرت کی جا سکے خواہ وہ بالغ ہو یا نابالغ' آزاد ہو یا لونڈی مسلمان ہو یا ذمیہ اس سے لونڈی اور ام ولد (وہ لونڈی جس سے اولاد ہو گئی ہو) خارج ہو گئی کیوں کہ وہ بیوی نہیں ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے اپنی لونڈی سے کہا کہ تو میرے لئے میری پشت مادر کی مانند ہے تو اس قسم کا کفارہ دینا ہو گا۔

تعریف میں خاوند کا بیوی کو تشبیہ دینا جو آیا ہے اس سے بیوی کا خاوند کو تشبیہ دینا خارج ہو گیا۔ چنانچہ اگر بیوی خاوند سے کہے کہ تو میرے لئے پشت پشت کی مانند ہے یا کوئی عورت یہ کہے کہ اگر میں فلاں شخص سے شادی کروں تو یہ مجھ پر میرے باپ یا بھائی وغیرہ کی پشت کی مانند ہے تو یہ ظہار نہ ہو گا۔ لیکن اس طرح کہنے سے اس عورت پر کفارہ لازم ہو جائے گا۔ تاہم اسے خاوند سے الگ تھلگ رہنا نہیں چاہئے بلکہ اس پر واجب ہے کہ ادائے کفارہ کے بغیر بھی خاوند کو اپنے نفس پر قادر ہونے کا موقع دے کیوں کہ خاوند کو اس سے مباشرت کا حق ہے اور خاوند کا یہ حق اس کے قسم کھا لینے سے ساقط نہ ہو گا۔ کفارہ اس پر بطور سرزنش کے واجب ہوا ہے۔

تعریف میں عضو کو تشبیہ دینے کا جو ذکر ہے اس سے مراد یہ ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں پورے عضو ہوں جیسے ہاتھ' سر' پیٹ یا پیٹھ۔ لیکن ایسے اجزائے بدن جو زائل ہونے یا پیدا ہوتے رہتے ہوں جیسے دانت' ناخن' تھوک' آنسو' خون یا پسینہ سو ان کی تشبیہ دینے سے ظہار نہیں ہوتا۔

بیوی کو ایسی عورت سے تشبیہ دینے کی مثال جو دائمی طور پر خاوند کے لئے حرام ہے یہ ہے کہ خاوند بیوی سے کہے کہ تو

میرے لئے میری ماں، بہن یا پھوپھی کی مانند ہے' اور بیوی کو ایسی عورت سے تشبیہ دینے کی مثال جو وقتی طور پر حرام ہے' یہ قول ہے کہ تو میرے لئے ایسی ہے جیسے تیری بہن یا تیری پھوپھی کی پیٹھ۔ اور ظہار میں 'پشت' کے ساتھ تشبیہ دینا بیوی سے یوں کہنا ہے کہ تو میرے لئے ایسی ہے جیسے تیری ماں یا بہن کی پیٹھ۔ پیٹھ کے علاوہ کسی اور عضو بدن سے تشبیہ دینا یہ کہنا ہے کہ تو میرے لئے ایسی ہے جیسے میری ماں کا سر یا تیری بہن کا سر یا اس کا پیٹ یا یوں کہا جائے کہ تیرا سر یا تیرا ہاتھ یا تیری شرمگاہ میرے لئے میری ماں کے سر یا تیری بہن کے سر یا اس کے ہاتھ کی مانند ہے وغیرہ لیکن اگر ماں کے بال اور یا اس کے دانت سے تشبیہ دی یا (بیوی سے) یوں کہا کہ تیرے بال میری ماں کے بال کی مانند ہیں وغیرہ تو یہ ظہار نہ ہوگا۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ بیوی سے کہا کہ تیری جان میری ماں کی روح کی مانند ہے (ظہار نہ ہوگا)۔

تعریف میں اپنی بیوی یا اس کے کسی عضو کو غیر مرد سے تشبیہ دینے کا جو ذکر ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ (بیوی یا اس کے کسی عضو کو) غیر مرد یا قریبی رشتہ دار سے تشبیہ دینا بھی ظہار ہے کیوں کہ وہ شخص اس مرد پر حرام ہے۔ پس اگر بیوی سے کہا کہ تو میرے لئے زید کی مانند یا اس کے سر یا پیٹھ کی مانند ہے تو یہ بھی ظہار ہو جائے گا۔ حنفیہ اور شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے اور مالکیہ کو اتفاق ہے جو اسے ظہار کہتے ہیں بشرطیکہ اس کی نیت کی جائے اور تشبیہ میں خصوصیت کے ساتھ پیٹھ کا ذکر ہو۔

ظہار کا ثبوت اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے' **'للذین یظاھرون منکم من نسائھم ماھن امھاتھم ان امھاتھم الا اللائی ولدنھم و انھم لیقولون منکراً من القول وزورا** '' (یعنی تم میں سے جو لوگ اپنی بیوی سے ظہار کرتے ہیں۔ بیویوں کو پشت مادر قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ بیوی ان کی مائیں نہیں ہیں ان کی مائیں تو ان کے سوا نہیں ہیں جنہوں نے ان کو جنا۔ بلاشبہ یہ لوگ ناپسندیدہ بات کہتے ہیں اور غلط بیانی کرتے ہیں) اللہ کے اس ارشاد سے ظہار کے متعلق احکام آخرت کا ثبوت ملتا ہے کہ اللہ نے ظہار کرنے کو امر ناپسندیدہ اور غلط بیانی قرار دیا ہے۔ رہا اس کی بابت دنیا کا حکم سو اس کا ذکر اس آیت سے اگلی آیت میں ہے' **'والذین یظاھرون منکم من نسائھم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبة من قبل ان یتماسا الآیه** '' (یعنی تم سے جو لوگ اپنی عورتوں سے ظہار کریں اور پھر اس بات کی طرف واپس آئیں جس کی بابت ایسی ناروا بات کہی تھی تو لازم ہے کہ اپنی عورتوں کو ہاتھ لگانے سے پہلے ایک غلام کو آزاد کریں۔۔۔ وغیرہ) اس آیت میں ظہار کی بابت دنیوی حکم کو بتایا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس فعل کے ناپسندیدہ ہونے اور کفارہ ادا کرنے سے پہلے عارضی طور پر بیوی کے حرام ہونے میں کوئی تضاد نہیں ہے کیوں کہ کفارہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی سزا ہے اور بیوی کا عارضی طور پر حرام ہو جانا خاوند کی سرزنش کے لئے ہے۔ اس آیت میں مسلمانوں کو سخت تنبیہ ہے کہ ارشاد باری کو سنیں اور جو باتیں بہتر ہیں ان پر عمل کریں۔

واضح ہو کہ ظہار کے متعلق ان احکام شرعیہ کا پس منظر یہ ہے کہ اوس بن صامت کی بیوی خولہ بنت ثعلبہ جو نماز پڑھتی تھیں ان کے خاوند نے ان کو دیکھا اور جب انہوں نے سلام پھیرا تو اوس نے ان سے رغبت ظاہر کی' بیوی نے انکار کیا خاوند کو غصہ آ گیا اور بیوی سے ظہار کیا (یعنی یہ کہہ دیا تو میرے لئے میری پشت مادر کی مانند ہے) حضرت خولہؓ نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں عرض کیا کہ اوس نے میرے ساتھ جب شادی کی میں نوجوان تھی اور مجھ میں جاذبیت تھی پھر جب

ظہار کے ارکان اور اس کی شرائط کا بیان

ظہار کے ارکان (اجزائے لازمی) چار ہیں: ظہار کرنے والا یعنی خاوند۔ جس سے ظہار کیا جائے یعنی بیوی اور مشبہ بہ جس سے تشبیہ دی جائے اور صیغہ (جن الفاظ میں تشبیہ دی جائے) ان میں سے ہر ایک کے لوازمات مسالکِ مختلفہ کی رُو سے تفصیل طلب ہیں (۱)

میں عمر رسیدہ ہوگئی اور میری کوکھ پھیل گئی یعنی کثرت سے میرے ہاں اولاد ہوئی۔ تو اب وہ مجھے اپنی ماں کی مانند کہتے ہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ میں تیرے معاملہ میں کچھ نہیں کہہ سکتا۔ اللہ تعالیٰ نے ظہار کے بارے میں اس وقت جو طریق عمل تھا اس کے متعلق کوئی وحی ہنوز نازل نہیں فرمائی تھی۔ حضور ﷺ کا ارشاد سن کر حضرت خولہؓ نے اللہ سے فریاد کی اور کہنے لگیں کہ یا رسول اللہ ﷺ میرے چھوٹے چھوٹے بچے ہیں، اگر میں انہیں خاوند کے سپرد کروں تو تباہی ہے اور اپنے پاس رکھوں تو بھوکے مریں گے۔ حضورؐ نے پھر وہی بات فرمائی۔ یہ سن کر وہ رونے لگیں اور یہ کہنے لگیں کہ میں اللہ تعالیٰ سے اپنی فاقہ کشی اور بے کسی کی شکوہ طراز ہوں اس وقت اللہ تعالیٰ کی یہ وحی نازل ہوئی ’’قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها و تشتكي الى الله والله يسمع تحاوركما ان الله سميع بصير الذين يظاهرون منكم من نسائهم الآيه ‘‘(یعنی یقیناً اللہ تعالیٰ نے اس عورت کی بات سنی جو اپنے خاوند کے بارے میں تم سے کلام کر رہی تھی اور اللہ سے شکوہ طراز تھی۔ اللہ تم دونوں کی گفتگو سن رہا تھا وہ سب کچھ سننے اور دیکھنے والا ہے۔ اب سنو کہ تم میں سے جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں۔۔۔وغیرہ)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ظہار کا ایک ہی رکن ہے یعنی صیغہ (یا الفاظ تشبیہ) جیسا کہ ایک سے زیادہ بار بتایا جا چکا ہے۔ رہیں شرطیں سو جن شرطوں کا تعلق خاوند سے ہے وہ یہ ہیں کہ:

وہ شخص مسلمان ہو۔ ذمی (غیر مسلم رعایا) کا ظہار درست نہیں ہے اس کا سبب ظہار کی تعریف میں بتایا گیا ہے۔ اور یہ کہ وہ شخص عاقل ہو۔ پس جنون زدہ، حواس باختہ، مدہوش اور خوابیدہ کا ظہار درست نہیں ہے اور یہ کہ وہ بالغ ہو لہٰذا بچے (نابالغ) کا ظہار کرنا ہر چند کہ صاحب تمیز (یا باشعور) ہو درست نہیں ہے۔

بیوی کے لئے ان میں سے کوئی شرط نہیں ہے۔ یعنی جنون زدہ ہو یا ذی عقل چھوٹی عمر کی ہو یا بڑی عمر کی سب سے ظہار ہو سکتا ہے۔ صرف یہ شرط ہے کہ وہ بیوی ہو۔ خواہ وہ کسی کی لونڈی ہو۔ اگر وہ لونڈی خود اس شخص کی مملوکہ ہو تو اس سے ظہار نہیں ہو سکتا۔ ظہار جبری ہو یا بھولے چوکے میں یا ہنسی مذاق میں ہو ہر طرح لاگو ہوگا۔ گونگا آدمی لکھ کر ظہار کر سکتا ہے بشرطیکہ لکھنا جانتا ہو۔ ورنہ اس کے لئے مقررہ اشارے سے کام لے سکتا ہے جیسا کہ طلاق کے بارے میں بتایا گیا یہ شرائط وہ ہیں جن کا تعلق ظہار کرنے والے سے ہے اور اس سے جس کے ساتھ ظہار کیا جائے (یعنی میاں اور بیوی)

مشبہ بہا (جس عورت سے تشبیہ دی جائے) کے بارے میں یہ شرط ہے کہ وہ عورت خاوند پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو۔ پس اگر بیوی کو کسی مرد سے تشبیہ دی تو خاوند ظہار کنندہ متصور نہ ہوگا۔ خواہ وہ شخص قرابت دار ہو یا اجنبی ہو۔ اگر بیوی کو ایسی عورت سے تشبیہ دی جو اس شخص پر حرام نہیں ہے یا حرام ہے مگر عارضی طور پر جیسے بیوی کی بہن یا اس کی پھوپھی یا اس

شخص کی طلاق یافتہ بیوی ہو یا کسی مجوسی عورت سے تشبیہ دی ہو۔ یہ اگرچہ اس شخص پر حرام ہے لیکن اس کی حرمت دائمی نہیں ہوتی کیوں کہ ممکن ہے کہ وہ مسلمان ہو جائے تو وہ حلال ہو جائے گی۔ دائمی طور پر حرام ہونے والی عورتوں میں بیٹے کی بیوی (بہو) اور باپ کی بیوی (سوتیلی ماں) داخل ہیں۔ پس اگر ان میں سے کسی سے تشبیہ دی تو ظہار ہو جائے گا۔ شافعیہ کو اس سے اختلاف ہے۔ اسی طرح اگر اس شخص نے بیوی کو ایسی عورت کی ماں سے تشبیہ دی جس عورت سے وہ آلودہ ہو چکا ہے۔ تب بھی ظہار ہو جائے گا۔ نیز بقول صحیح اس عورت سے تشبیہ کی صورت میں بھی (ظہار ہو جائے گا) جس کے ساتھ باپ یا بیٹا آلودہ ہو چکا ہو۔ اگر بیوی کو عورت کے علاوہ کسی حرام شے سے تشبیہ دی مثلاً بیوی سے کہا کہ تو میرے لئے شراب یا سور کی مانند یا چغلی یا رشوت کی طرح ہے تو اس سے ظہار عائد نہ ہوگا اگرچہ ظہار کی نیت کی ہو۔ ہاں اگر طلاق کی نیت کی تو طلاق پڑ جائے گی یہی حکم ایلاء کا ہے کہ اگر ایلاء کی نیت سے یہ کہا تو ایلاء ہو جائے گا۔

صیغہ ظہار (یعنی عبارت ظہار) کی دو قسمیں ہیں: صریح اور کنایہ۔ ظہار صریح کے الفاظ کی بابت یہ شرط ہے کہ وہ الفاظ بیوی کو یا اس کے ایسے عضو بدن کو جس سے بالعموم اس کی پوری ہستی مراد ہوتی ہے مثلاً سر یا گردن وغیرہ جس کی تفصیل طلاق کو عورت کے کسی جزو بدن سے منسوب کرنے کے بیان میں آ چکی ہے۔ تشبیہ دینے پر مشتمل ہوں۔ یا بیوی کے بدن کے اجزائے مقداری مثلاً آدھی یا تہائی یا چوتھائی بیوی کو ایسی عورت کے پوشیدہ اعضاء سے تشبیہ دی جائے جو نسب دودھ یا شادی کے رشتہ سے حرام ہو اور عضو مشبہ بہ کا دیکھنا حرام ہو۔ مثلاً ایک شخص اپنی بیوی سے کہے کہ جیسے میری ماں یا تیری ماں کی پیٹھ یا پیٹ یا شرمگاہ۔ اگر بیوی کی ماں کے سر سے تشبیہ دی تو ظہار لاگو نہ ہوگا۔ کیوں کہ عضو مشبہ بہ کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ عضو ایسا ہو جس پر نظر ڈالنا حلال نہیں ہے۔ اگر یوں کہا کہ تیرا عضو مخصوص میری ماں یا بہن یا پھوپھی کی پیٹھ یا ماں یا بہن کے ستر یا اس کے پیٹ کی مانند ہے وغیرہ تو ان تمام صورتوں میں ظہار ہو جائے گا' خواہ ظہار کی نیت نہ ہو کیوں کہ یہ ظہار کے صریح الفاظ ہیں۔ پس اگر ظہار کے علاوہ کچھ اور نیت کی تو قانوناً اسے تسلیم نہیں کیا جائے گا ہاں دیانتاً مانا جا سکتا ہے۔

بیان بالا سے معلوم ہوا کہ ظہار صریح کے لئے یہ شرط ہے کہ جس عضو سے تشبیہ دی جائے اس پر نظر کرنا حلال ہو۔ لیکن ظہار کنائی میں یہ شرط نہیں ہے۔ اس کی مثال بیوی سے یوں کہنا ہے کہ تو میرے لئے میری ماں کی مانند ہے۔ یا میری ماں جیسی ہے۔ یا میری بہن کی طرح ہے وغیرہ اس طرح کہنے سے ظہار نہ ہوگا تا آنکہ ظہار کی نیت نہ ہو لیکن اگر بیوی کو اس کی مہر و محبت میں ماں یا بہن سے تشبیہ دینے کی نیت سے یہ کہا تو اس سے کچھ نہ ہوگا۔ اس طرح اس صورت میں بھی جب کہ کوئی نیت نہ تھی یا حرف تشبیہ استعمال نہیں کیا اور بیوی سے یوں کہا کہ تو میری ماں ہے۔ تو یہ کلام لغو ہے اس سے کچھ نہ ہوگا جیسا کہ تعریف ظہار کے بیان میں بتایا گیا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ظہار کنندہ (خاوند) کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ مسلمان ہو پس ذمی کا ظہار کرنا درست نہیں ہے۔ اگر ذمی (مظاہر) ظہار کرنے کے بعد مسلمان ہو جائے تب بھی اس ظہار پر عمل درآمد نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر حاکم اسلامی کے سامنے یہ معاملہ پیش ہو تو ظہار کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا اور اس کے دوسرے تصرفات پر بھی جن کا ذکر ظہار کی تعریف میں آ چکا ہے ظہار کی طرح عملدرآمد نہ ہوگا۔

ایک اور شرط یہ ہے کہ (مظاہر) مکلف ہو (یعنی احکام شرعیہ کی بجا آوری کا ذمہ دار ہو) پس بچہ (نابالغ) جنون

زدہ، ہوش باختہ، خوابیدہ اور حلال شے کے استعمال سے نشہ میں ہونے والے شخص کا ظہار کرنا درست نہیں ہے۔ لیکن اگر حرام شے کے استعمال سے کوئی شخص مدہوش ہو تو اس کا کیا ہوا ظہار اس کی دی ہوئی طلاق کی طرح لاگو ہوگا۔

ایک اور شرط یہ ہے کہ (خاوند) ظہار کے بارے میں خود مختار ہو۔ پس جبری ظہار درست نہیں ہے اور بقول معتمد مخنث مقطوع العضو (جزء) اور نامرد کا ظہار کرنا درست ہے کیوں کہ ایسا شخص مباشرت کے علاوہ دوسری باتوں میں بیوی سے متمتع ہو سکتا ہے۔

جس عورت سے ظہار کیا جائے اس کی بابت شرط یہ ہے کہ وہ عورت اس شخص پر حلال ہو۔ خواہ وہ بیوی ہو یا لونڈی ہو اور خواہ نابالغ ہو اور ذی عقل ہو یا جنون زدہ ہو یا اس میں رتق اور قرن کا عیب ہو یا کوئی اور عیب ہو۔

مشبہ بہ (یعنی جس سے تشبیہ دی جائے) اس کی تین قسمیں ہیں: پہلی قسم یہ ہے کہ وہ عورت اس شخص (مظاہر) کی محرمات میں سے ہو۔ یعنی اس کے ساتھ نسبی شیر خوارگی یا ازدواجی رشتہ سے نکاح حلال نہیں ہے ایسی عورت سے بیوی کو تشبیہ دی جائے تو بہر حال ظہار ہوگا خواہ پوری عورت سے تشبیہ دی جائے یا اس عورت کی پشت سے یا اس کے کسی عضو بدن سے خواہ وہ جزو بدن سے وابستہ رہنے والا نہ ہو مثلاً بال، ناخن یا تھوک۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ ظہار صریح ہو اگر ظہار کنائی ہے تو وہ نیت کے بغیر عائد نہ ہوگا۔ جیسا کہ آگے بتایا جائے گا۔

دوسری قسم یہ ہے کہ مشبہ بہ کوئی اجنبی عورت ہو۔ اس میں یہ شرط ہے کہ وہ عورت مخصوص (یا متعین) کر دی گئی ہو اور ظہار کی نیت بھی ہو۔ ورنہ اس سے ظہار نہ ہوگا جیسا کہ ابھی بتایا جائے گا۔ وہ عورت بھی اجنبی عورت کی مانند ہے جو لعان کے بعد ہمیشہ کے لئے اس شخص پر حرام ہو چکی ہو یا اسے تین طلاقیں مل چکی ہیں۔

تیسری قسم مرد کی پشت سے تشبیہ دینا ہے۔ اس بارے میں اختلاف ہے۔ قول مشہور یہ ہے کہ یہ بھی ظہار ہے اور اس میں لازم ہے کہ خصوصیت کے ساتھ اس شخص کی پیٹھ سے تشبیہ دی جائے اور نیت ظہار کی ہو۔

صیغہ ظہار (یعنی ظہار کے لئے الفاظ تشبیہ) کو چار قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

پہلی قسم ظہار صریح کی ہے اس میں شرط یہ ہے کہ مشبہ بہ محرمات میں سے کوئی محرم ہو اور وہ صیغہ (یعنی الفاظ) ظہار کے لئے مخصوص ہو۔ مثلاً بیوی سے یہ کہنا کہ تو میرے لئے پشت مادر یا پشت خواہر کی مانند ہے یا میری پھوپھی یا خالہ کی پیٹھ کی مانند ہے۔ یا یوں کہے کہ تیری ماں یا تیری بہن کی پشت کی مانند ہے یا کسی اور عورت کی پیٹھ سے تشبیہ دی جائے جو نسبی، شیر خوارگی یا ازدواجی رشتہ سے حرام ہو۔ اس بارے میں کہ آیا ایسی عورت کی پشت سے تشبیہ دینا جو لعان کے بعد یا تین طلاق سے حرام ہو چکی ہو، نسب وغیرہ سے حرام ہونے والی عورت سے تشبیہ کی مانند ہے یا نہیں ہے؟ اختلاف ہے اس بارے میں تحقیق یہ ہے کہ ایسی عورتوں سے تشبیہ دینا ایسا ہی ہے جیسے اجنبی عورت کی پشت سے تشبیہ دینا۔ مثلاً اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو میرے لئے فلاں عورت کی پیٹھ کی مانند ہے جسے میں نے تین طلاق دے دی ہے یا جو لعان کے بعد میری زوجیت سے خارج ہو چکی ہے۔ لیکن اس طرح کہنا ظہار صریح نہیں ہے بلکہ یہ ظہار کنایہ متصور ہوگا۔ پھر اگر کسی شخص نے ظہار صریح سے طلاق کی نیت کی تو آیا یہ نیت درست ہوگی یا نہیں؟ اس میں بھی اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس سے طلاق کی نیت درست نہیں ہے۔ یہ قول لغو ہے۔ قانون اور فتوے کی رو سے ظہار پر عمل ہوگا۔ اس قول کو ترجیح

حاصل ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ صرف فتویٰ شریعت میں اسے ظہار قرار دیا جائے گا اور قانوناً دونوں طرح عملدرآمد ہوگا' بایں طور کہ لفظ کے پیش نظر تو ظہار قرار دیا جائے گا اور نیت کے لحاظ سے یہ طلاق ثلاثہ ہوگا کہ اگر (اس کے بعد) وہ عورت کسی اور سے شادی کر لے اور پھر پہلے خاوند کے پاس آ جائے تو ظہار کا کفارہ ادا کرنے سے پہلے وہ عورت اس شخص پر حلال نہ ہوگی اس قول کو ترجیح حاصل ہے۔ کیوں کہ صریح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صراحت کا حکم متعین ہو گیا اب اس کے علاوہ کوئی اور نیت کرنا درست نہیں ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ ظہار کنائی خفیہ ہو (یعنی ظہار کے لئے غیر واضح کنایہ استعمال کیا جائے) اس میں اس قسم کے اقوال آتے ہیں کہ تو چلی جا۔ کھڑی ہو جا۔ کھا لے۔ پی لے وغیرہ۔ ایسی صورت میں ظہار کے صحیح ہونے کے لئے دو باتیں درکار ہیں: ایک تو یہ ظہار کی نیت ہو کیوں کہ اگر ظہار کی نیت نہیں ہے تو ان الفاظ کے وہی معنے کھانا' پینا اور سونا وغیرہ ہوں گے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس میں نہ طلاق کی صراحت ہو اور نہ اللہ کی قسم کھائی گئی ہو۔ کیوں کہ اگر بیوی سے کہا کہ تجھے طلاق ہے اور نیت ظہار کی ہے تو اس سے ظہار درست نہ ہوگا بلکہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر مثلاً کہا کہ بخدا میں نہیں کھاؤں گا اور اس سے ظہار کی نیت ہو تو یہ بھی درست نہیں ہے۔

تیسرا امر یہ ہے کہ وہ (الفاظ) ظہار کے لئے کنایہ واضح ہوں اس کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ تشبیہ میں پشت کا لفظ استعمال نہ ہو اور مشبہ بہ محارم میں سے کوئی محرم ہو۔ مثلاً ایک شخص اپنی بیوی سے کہے کہ تو مجھ پر میری ماں کی مانند ہے یا تو میری ماں ہے۔ اس کی دوسری قسم صیغہ ظہار کی چوتھی قسم ہے اور وہ یہ ہے کہ (ظہار میں) پشت سے تشبیہ دی جائے لیکن جس عورت کی پشت پر تشبیہ دی جائے وہ اجنبی ہو۔ مثلاً ایک شخص اپنی بیوی سے کہے کہ تو میرے لئے ایسی ہے جیسے فلاں عورت (اجنبیہ) کی پیٹھ اس صورت میں ظہار کے صحیح ہونے کی دو شرطیں ہیں: یعنی ظہار کی نیت کا ہونا چنانچہ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو شفقت و محبت میں یا بزرگی و برتری میں ماں سے تشبیہ دی یا کسی اجنبی عورت کی پشت سے خوبی و درستی میں مشابہ بتایا وغیرہ تو یہ ظہار نہ ہوگا۔ تاہم اگر ظہار کی نیت سے کہا تو ظہار ہو جائے گا۔ اگر طلاق کی نیت سے کہا اور بیوی سے مباشرت ہو چکی ہے تو تین طلاقیں لازم ہو جائیں گی اگر چہ اس تعداد کی نیت نہ ہو یا تین سے کم تعداد کی نیت ہو۔ اگر بیوی غیر مباشرت شدہ ہو تو اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی بشرطیکہ اس سے کم کی نیت نہ ہو۔ ورنہ جتنی طلاقوں کی نیت ہوگی اتنی طلاقیں عائد ہو جائیں گی اگر پشت کا لفظ یا ماں وغیرہ محرمات میں سے کسی کا ذکر نہیں کیا بلکہ یہ کہا کہ تو فلاں غیر عورت کی مانند ہے اور اس سے طلاق کی نیت کی تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔ عورت مباشرت شدہ ہو یا غیر مباشرت شدہ' تاہم غیر مباشرت شدہ کی صورت میں تین طلاقوں سے کم کی نیت کی تو اسے تسلیم کر لیا جائے گا۔ اگر ایک شخص نے بیوی سے کہا کہ تو (میرے لئے) فلاں اجنبی عورت کی مانند ہے اور اس کا دعویٰ یہ ہے کہ اس نے ظہار کی نیت سے یہ کہا ہے تو دیانتاً اس کی بات مان لی جائے گی اور اس کے صرف ظہار ہونے کا فتویٰ دیا جائے گا لیکن (قانوناً) مباشرت شدہ بیوی کی صورت میں ظہار اور طلاق ثلاثہ کا فیصلہ دیا جائے گا اور غیر مباشرت شدہ کی صورت میں بھی یہی فیصلہ ہے لیکن اس صورت میں اگر خاوند نے تین طلاقوں سے کم کی نیت کا دعویٰ کیا تو نیت کے مطابق عمل درآمد ہوگا۔ اگر حاکم شرع نے تین طلاق کا فیصلہ کر دیا اور اس عورت نے کسی اور سے شادی کر لی اس کے بعد وہ پھر پہلے خاوند کی زوجیت میں واپس آ گئی تو اس سے مباشرت حلال نہ ہوگی تا آنکہ

کفارہ ظہار ادا نہ کرے۔ اگر ایک شخص نے بیوی سے کہا کہ تو میرے لئے میرے بیٹے یا غلام کی مانند ہے اور ظہار کی نیت ہے تو اس عورت پر تین طلاقیں پڑ جائیں گی اور بقول معتمد یہ ظہار متصور نہ ہوگا۔ لیکن اگر اس شخص نے یہ کہا کہ تو میرے لئے میرے بیٹے کی پشت کی مانند ہے اور ظہار کی نیت تھی تو یہ ظہار ہوگا۔ اگر بیوی سے کہا کہ تو مجھ پر ایسی شے کی مانند ہے جسے قرآن نے حرام کیا ہے تو چونکہ قرآن میں مردار' خون اور سور کے گوشت کو حرام بتایا گیا ہے۔ اس سے مباشرت شدہ بیوی پر تین طلاق عائد ہو جائے گی اور غیر مباشرت شدہ بیوی کا بھی یہی حکم ہے' سوا اس کے کہ تین طلاق سے کم کی نیت ہو۔

جاننا چاہئے کہ الفاظ ظہار یا تو قطعی ہوں گے یا مشروط۔ پس اگر ایک شخص نے ظہار کو بیوی یا کسی اور شخص کی مرضی پر موقوف رکھا اور یوں کہا کہ تو میرے لئے پشت مادر کی مانند ہے بشرطیکہ تو چاہے یا اس پر راضی ہو تو یوں کہنا درست ہے لیکن وقوع ظہار اسی صورت میں ہوگا جب کہ بیوی چاہے یا اس پر راضی ہو۔ بیوی کا حق (رد و اختیار) ساقط نہ ہوگا البتہ اگر بیوی نے یہ سن کر توقف کیا اور ظہار کے رد کرنے یا نافذ کرنے کی بابت فیصلہ نہ کیا تو حاکم شرع کو اختیار ہوگا کہ اس حالت میں اس کا اختیار ختم کر دے۔ اگر ایک شخص نے ظہار کو کسی امر نا گزیر سے مشروط کیا مثلاً بیوی سے یوں کہا کہ تو ایک سال کے بعد یا ماہ رمضان میں ایسی ہے جیسے میری پشت مادر تو یہ قسم اسی وقت عائد ہو جائے گی۔ اگر کہا کہ تو اس مہینے میری پشت مادر کی مانند ہے تو یہ ظہار دائمی ہوگا اور کفارہ دیئے بغیر ختم نہ ہوگا۔ اگر بیوی سے کہا کہ ''میں تیرے اوپر فلاں عورت سے شادی نہ کروں تو تو میرے لئے پشت مادر کی مانند ہے'' تو یہ ظہار اس وقت سے لاگو ہوگا جب شادی سے مایوسی ہو جائے کہ وہ عورت جس کا تعین کیا تھا وفات پا جائے یا وہ شخص مباشرت کرنے سے معذور ہو جائے یا شادی نہ کرنے کا تہیہ کر لے۔ اگر بیوی سے کہا ''کہ تو اپنے باپ کے گھر میں گئی تو میرے لئے تو پشت مادر کی مانند ہوگی''۔ اب اگر بیوی نے (باپ کے گھر میں) جانے کا ارادہ کیا تو اس میں داخل ہونے سے پہلے' خاوند کے لئے کفارہ ادا کرنا درست نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مظاہر (ظہار کرنے والے) کے لئے لازم ہے کہ وہ خاوند ہو قطع نظر اس کے کہ وہ مخنث' نامرد یا خصی وغیرہ ہو۔ پس مملوکہ لونڈی سے ظہار درست نہیں ہے اور نہ ایسی عورت سے ظہار درست ہے جو اس کی زوجیت میں نہ آئی ہو اگر وہ عورت اس سے شادی بھی کر لے تو وہ ظہار لاگو نہ ہوگا۔

ایک شرط یہ ہے کہ ظہار کرنے والا ذی عقل ہو پس جنون زدہ اور اس طرح کے اشخاص کا ظہار درست نہیں ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ شخص (مظاہر) بااختیار ہو (یعنی اپنی مرضی سے ظہار کر رہا ہو) جبری ظہار درست نہ ہوگا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جو شخص طلاق دے سکتا ہے وہی ظہار بھی کر سکتا ہے۔ اس کی تفصیل سابقاً طلاق کے بیان میں آ چکی ہے۔

جس سے ظہار کیا جائے اس کی بابت شرط یہ ہے کہ وہ بیوی ہو' قطع نظر اس سے کہ وہ لونڈی (منکوحہ) ہو یا صغیر سن ہو یا دیوانی ہو یا مریضہ ہو یا رتق و قرن کا عیب رکھتی ہو یا کافرہ ہو یا طلاق رجعی یافتہ ہو۔ اس سے ہر وہ عورت خارج ہو گئی جو بیوی نہ ہو گو اس شخص کی طلاق بائن یافتہ عورت ہو۔ پس اگر کسی اجنبی عورت سے یوں کہا کہ اگر میں تجھ سے شادی کر لوں تو میرے لئے تو پشت مادر کی طرح ہوگی بعد میں اس عورت سے شادی ہو گئی تو ظہار نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اپنی لونڈی سے کہا کہ تو میرے لئے پشت مادر کی مانند ہے تو ظہار نہ ہوگا۔ سوا اس کے کہ (آزاد کر کے) اس سے عقد کر لیا ہو۔

ظہار میں جس سے تشبیہ دی جائے اس کے لئے حسب ذیل شرائط ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ مونث (عورت ہو)۔ پس اگر (بیوی کو) کسی رشتہ دار قریبی سے یا بعید کے قرابت دار سے ظہار کے طور پر تشبیہ دی تو وہ قول لغو ہوگا کیوں کہ اس سے تمتع نہیں کیا جا سکتا (تو ترک تمتع کی قسم کیا معنے؟) یہی حکم مخنث سے تشبیہ دینے کا ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ عورت اس سے پہلے اس شخص پر حلال نہ رہی ہو۔ مثلاً اس کے باپ کی بیوی جس کے ساتھ اس شخص کی ولادت سے پہلے یا ولادت کے موقع پر شادی ہوئی لیکن وہ عورت جس کے ساتھ اس کے باپ نے اس شخص کی پیدائش کے بعد شادی کی وہ اس سے پہلے اس شخص پر حلال تھی (لہٰذا وہ اس زمرہ میں نہیں آتی) اس طرح بیٹے کی بیوی بھی ہے کہ وہ بیٹے سے شادی کے پہلے اس پر حلال تھی اسی میں خاوند کی تین طلاق یافتہ بیوی اور وہ بیوی بھی جو لعان کے بعد ہمیشہ کے لئے اس پر حرام ہو چکی ہے داخل ہیں۔ ان عورتوں سے تشبیہ دی جائے تو وہ ظہار نہ ہوگا۔ کیوں کہ یہ عورتیں پہلے حلال تھیں بعد میں حرام ہوئیں اسی طرح قابل تشبیہ عورتوں سے اجنبی عورت خارج ہے اگر ظہار میں ایسی عورت سے یا اس کی پشت سے (بیوی کو) تشبیہ دی جائے تو وہ ظہار نہ ہوگا۔

صیغہ (یا الفاظ) ظہار کے بارے میں یہ شرط ہے کہ اس لفظ سے ظہار کا مطلب نکلتا ہو اس کی دو قسمیں ہیں: ایک 'صریح' یعنی وہ لفظ جس کا استعمال مقصد ظہار کے معنوں میں مشہور ہو مثلاً بیوی سے یہ کہنا کہ تو میرے لئے پشت مادر یا جسم مادر کی مانند ہے یا یوں کہے کہ تیرا سر مجھ پر ایسا ہے جیسے پشت مادر یا ماں کا سر یا اس کا ہاتھ دوسری قسم کنایہ ہے جو اس سے مختلف (یعنی اس مقصد کے معروف و مشہور نہ ہو) مثلاً خاوند کا (بیوی سے) کہنا کہ تو میری ماں یا میری ماں کی آنکھ کی مانند ہے یا ایسے ہی اور الفاظ جن کو ظہار میں بھی اور عزت و اکرام کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ ان الفاظ سے بھی ظہار ہو جائے گا' بشرطیکہ ظہار کی نیت ہو۔ ان الفاظ کو طلاق کنائی قرار دینا درست ہے درآنحالیکہ طلاق کی نیت ہو۔

ظہار میں تشبیہ کبھی پوری عورت سے دی جاتی ہے اور کبھی اس کے کسی جزو بدن سے۔ جزو بدن سے تشبیہ میں یہ شرط ہے کہ وہ جزو ظاہری اعضائے بدن میں سے ہو مثلاً ہاتھ' سر اور آنکھ وغیرہ۔ باطنی اجزاء جن سے تمتع ممکن نہیں ہے مثلاً دل اور جگر وغیرہ سے تشبیہ دینا ظہار نہ ہوگا۔ ان کو ظہار کے لئے نہ مشبہ قرار دینا صحیح ہے نہ مشبہ بہ۔ پس اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ تیرا جگر مجھ پر پشت مادر کی مانند ہے یا تیرا سر میری ماں کے دل کی طرح ہے تو اس سے ظہار نہ ہوگا۔ ایک شرط یہ ہے کہ وہ جزو فضلہ نہ ہو جیسے دودھ' تھوک اور مادہ تولید وغیرہ۔ پس اگر بیوی کے تھوک کو ماں کی پشت سے تشبیہ دی تو یہ ظہار نہ ہوگا۔ نیز اجزائے زائد (فالتو اجزائے بدن) مثلاً ناخن' بال اور دانت کو تشبیہ دینے یا ان کے ساتھ تشبیہ دینے سے (یعنی ان کو مشبہ یا مشبہ بہ بنانے سے) ظہار درست نہ ہوگا۔ غرض تمام ظاہری اعضائے بدن کو تشبیہ دینا درست ہے اور باطنی اجزائے بدن کو جن سے تمتع ممکن نہیں ہے تشبیہ دینا ظہار نہیں ہے۔

واضح ہو کہ ظہار کے لئے مدت کا مقرر کرنا خواہ وہ مدت تھوڑی ہو یا بہت درست ہے۔ پس اگر خاوند بیوی سے کہے کہ تو میرے لئے ایک دن یا ایک ماہ کے لئے پشت مادر کی مانند ہے تو وہ عورت ان اوقات مقررہ میں اس شخص پر حرام ہوگی۔ اگر اس وقت ظہار میں پورے طور پر مباشرت کر لی تو کفارہ واجب الاداء ہو جائے گا۔ یہ بات آگے بتائی جائے گی کہ مشروط الوقت ظہار سے رجوع کا طریقہ یہ ہے کہ عضو مخصوص کے بالائی حصہ کو یا اگر بالائی حصہ مفقود ہو تو اتنے میں مقدار

عضو داخل کیا جائے۔ اگر اتنا اقدام کوئی شخص کر لے تو لازم ہے کہ اس سے آگے مباشرت سے باز رہے تا آنکہ کفارہ نہ ادا کر لے۔ غرض یہ ہے کہ کفارہ واجب ہونے کے لئے سر ذکر کا داخل ہونا ضروری ہے۔ لیکن ادائے کفارہ سے پہلے مباشرت کا جاری رکھنا حرام ہے۔ اگر ایک شخص نے بیوی سے کہا کہ پانچ ماہ کے لئے تو مجھ پر پشت مادر کی مانند ہے تو یہ ظہار ایلاء ہو جائے گا اگر اس عرصہ میں بیوی کے ساتھ مباشرت کر لی تو کفارہ ظہار ادا کرنا ہوگا اور اگر خاوند مدت ایلاء کے ختم ہو جانے تک مباشرت نہ کی تو بیوی کو حق ہوگا کہ وہ طلاق کا مطالبہ کرے۔ جس پر بموجب تفصیل سابقہ عمل درآمد ہوگا۔ اگر ایک شخص نے کہا کہ اللہ کی قسم ہے تو میرے لئے پشت مادر کی مانند ہے اور مقررہ مدت کے اندر بیوی سے مباشرت کر لی تو اسے دونوں کنارے یعنی کفارہ ظہار اور کفارہ قسم ادا کرنے ہوں گے۔

ظہار کو کسی شے سے مشروط کرنا درست ہے چنانچہ اگر بیوی سے کہا کہ اگر میں تیری سوکن سے ظہار کروں تو میرے لئے تو پشت مادر کی مانند ہے پھر اس شخص نے اس کی سوکن سے ظہار کر لیا تو بیک وقت دونوں سے ظہار ہو جائے گا۔ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے ظہار کرنے کو غیر عورت کے ساتھ مباشرت سے مشروط کیا تو اس میں دو حالتوں کا احتمال ہے۔

پہلا احتمال یہ ہے کہ خاوند بیوی سے کہے کہ اگر میں فلاں عورت سے ظہار کروں تو میرے لئے تو پشت مادر کی مانند ہے۔ اس قول میں (عورت کے ساتھ) اجنبی (یا غیر) نہیں کہا تو اس کی دو صورتیں ہوں گی۔

ایک صورت یہ ہے کہ اس شخص نے ظہار کے لفظ سے اس کے معنے شرعی مراد نہ لئے ہوں بلکہ اس عورت سے ظہار کرنے کا صرف لفظ استعمال پیش نظر ہو اب اگر اس عورت سے شادی نہیں ہوئی اور اجنبی عورت سے کہا کہ تو میرے لئے پشت مادر کی مانند ہے (ظاہر ہے کہ غیر عورت سے ظہار شرعی تو ہو نہیں سکتا) لیکن چونکہ الفاظ ظہار کے استعمال کی شرط تھی اور یہ شرط پوری ہوگئی اس لئے اس کی بیوی پر ظہار عائد ہو جائے گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس شخص نے 'ظہار' کے لفظ سے اس کا شرعی مفہوم مراد لیا ہو ایسی صورت میں اگر (اجنبی عورت سے) شادی سے پہلے یہ الفاظ کہے تو میرے لئے پشت مادر کی مانند ہے تو اس سے بیوی پر ظہار عائد نہ ہوگا' کیوں کہ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ اجنبی عورت سے شرعی مفہوم میں ظہار نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر شادی کے بعد ظہار کے یہ لفظ استعمال کئے تو پہلی بیوی سے ظہار ہو جائے گا اس لئے اس شخص نے یہ کہا تھا کہ ''اگر میں فلاں عورت سے ظہار کروں'' اور یہ نہیں کہا تھا کہ فلاں اجنبی عورت سے' لہٰذا اس شرط میں ظہار شرعی پیش نظر مانا جائے گا (کیوں کہ ظہار اجنبی عورت سے نہیں ہو سکتا) پس فلاں عورت سے ظہار کی یہ پیشکش پوری ہوگئی۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ وہ شخص (شرط کے الفاظ) اس طرح کہے کہ ''اگر میں فلاں اجنبی عورت سے ظہار کروں'' یعنی شرط میں لفظ اجنبی کا استعمال کیا ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہوں گی۔

پہلی صورت یہ ہے کہ اس طرح کہنے سے اس کا مطلب صرف عبارت ظہار کا استعمال کرنا ہے۔ ایسی حالت میں اس عبارت کے ادا کرنے پر ظہار عائدہ دجائے گا خواہ یہ الفاظ اس نے شادی کرنے سے پہلے کہے ہوں یا بعد میں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس نے الفاظ ظہار سے شرعی مراد لیا ہو۔ ایسی صورت میں پہلی بیوی سے ظہار عائد نہ ہوگا

خواہ (اجنبی عورت سے) اس شخص شادی سے پہلے الفاظ ظہار ادا کیا ہو یا بعد میں کیوں کہ اس کے لفظ اجنبی کی صراحت کر دینے سے شرعی ظہار متحقق ہونا ممکن ہی نہ تھا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مظاہر (ظہار کرنے والے) کا مرد ہونا لازم ہے لہٰذا عورت کے ظہار کرنے کا اعتبار نہیں ہے۔ تاہم تعریف ظہار کے بیان میں یہ بتایا گیا ہے کہ اگر کوئی عورت ایسا کرے تو حتی الامکان اپنی طرف سے ظہار کا کفارہ ادا کر دے جو اس پر واجب ہے۔ تاہم اسے خاوند کی مقاربت سے گریز کرنا حلال نہیں ہے۔ ایک اور شرط مظاہر کے باب میں یہ ہے کہ وہ بالغ ہو۔ بچے (نابالغ) کا ظہار کرنا درست نہیں ہے خواہ وہ بچہ ذی شعور ہو یا نہ ہو۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ایسے باشعور لڑکے کا ظہار کرنا درست ہے جو ظہار کا مطلب جانتا ہو۔ اسی طرح اس کی طلاق بھی درست ہے۔ ایک شرط یہ ہے کہ وہ عاقل ہو، پس جو شخص کو جنون، بے ہوشی، نیند یا نشہ آور دوائی کے استعمال سے فاتر العقل ہو اس کا ظہار درست نہیں ہے ہاں اگر حرام شراب پی کر مدہوشی کے عالم میں ظہار کرے تو وہ لاگو ہو جائے گا۔ جیسا کہ پہلے بتایا گیا اور یہ شرط ہے کہ وہ مختار ہو لہٰذا جبری ظہار لاگو نہ ہوگا۔ ظہار کرنے کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے لہٰذا کافر کا ظہار کرنا درست ہے۔ کیوں کہ کافر پر کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ مریض شخص ظہار کرے تو وہ بھی درست ہے۔

جس سے ظہار کیا جائے یا جسے (ظہار میں) تشبیہ دی جائے اس کے بارے میں شرط یہ ہے کہ وہ بیوی ہو۔ پس اجنبی عورت سے ظہار کرنا درست نہیں ہے۔ البتہ اگر ظہار کو شادی پر مشروط رکھا تو درست ہے۔ مثلاً وہ شخص اجنبی عورت سے یوں کہے کہ اگر میں تجھ سے شادی کروں تو میرے لئے تو پشت مادر کی مانند ہوگی اب اگر اس عورت سے شادی کر لی تو ظہار لاگو ہو جائے گا اور کفارہ دینے سے پہلے اس کے ساتھ مباشرت درست نہیں ہے۔ برخلاف طلاق کے کہ اجنبی عورت کو طلاق دینا درست نہیں ہے اگرچہ اس طلاق کو شادی سے مشروط کیا ہو۔ جیسے کہ پہلے بتایا گیا۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ طلاق رشتہ ازدواج کو توڑنا ہے اور اجنبی عورت سے رشتہ ازدواج ہوتا ہی نہیں تو اس کا توڑنا بے معنی ہے۔ لہٰذا وہ طلاق لغو ہوگا لیکن ظہار نام ہے قسم کھانے کا جس کا کفارہ لازم ہوتا ہے۔ پس جب یہ شرط ظہار پائی جائے مثلاً اللہ تعالیٰ کی قسم تو وہ لاگو ہو جائے گا چنانچہ اگر کہا کہ مجھے اللہ تعالیٰ کی قسم ہے کہ اگر میں فلاں عورت سے شادی کروں تو اس سے مباشرت نہ کروں گا۔ اب اگر مباشرت کی تو کفارہ لازم ہوگا۔ اسی طرح ایسی لونڈی سے بھی ظہار کرنا درست نہیں ہے جس کے ساتھ بحیثیت مالک ہونے کے مباشرت ہو چکی ہو۔ ہاں اگر کسی لونڈی سے عقد ازدواج ہوا ہے تو وہ بیوی متصور ہوگی (اور ظہار ہو سکے گا) اگر کسی نے اپنی مملوکہ لونڈی سے ظہار کیا تو صرف قسم کھانے کا کفارہ لازم ہوگا۔ کفارہ ظہار لازم نہ ہوگا۔ جیسا کہ تعریف ظہار کے بیان میں بتایا گیا۔

ظہار صرف بیوی سے ہو سکتا ہے خواہ چھوٹی عمر کی (نابالغ) ہو یا بڑی عمر کی (بالغ) ہو۔ آزاد ہو یا لونڈی (منکوحہ)، مسلمان ہو یا ذمیہ (غیر مسلم) خواہ مباشرت ممکن ہو یا ناممکن ہو وغیرہ جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔

مشبہ بہ کے لئے (جس سے ظہار میں) تشبیہ دی جائے یہ شرط ہے کہ تشبیہ اس کے پورے وجود سے ہو یا اس کے بنیادی اعضائے جسم میں سے کسی عضو سے۔ زائد اعضائے جسم مثلاً بال، دانت، تھوک، مادہ تولید، ناخن، خون، پسینہ، آنسو اور جان وغیرہ سے تشبیہ دی جائے تو ظہار نہ ہوگا۔ چنانچہ اگر بیوی سے کہا کہ تیرے بال مجھے پشت مادر کی مانند ہے وغیرہ تو یہ

ظہار نہ ہوگا۔اس کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ مشبہ بہ عورت ہی ہو۔پس اگر وہ مرد ہو تب بھی ظہار درست ہے۔کیوں کہ غرض یہ ہے کہ (ظہار میں) جس سے (بیوی کو) تشبیہ دی جائے اس سے مباشرت حلال نہ ہو۔خواہ وہ مرد ہو یا عورت پس اگر بیوی کو کسی مونث ہستی سے تشبیہ دی جائے تو یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ ہستی اس شخص کی دائمی محرمات میں سے ہو لہٰذا جس طرح ماں یا بہن سے تشبیہ دے کر ظہار ہوسکتا ہے اسی طرح بیوی کی بہن اور اس کی پھوپھی اور خالہ سے تشبیہ دینا بھی (ظہار کے لئے) درست ہے اسی طرح اجنبی عورت سے تشبیہ دینا بھی درست ہے۔

الفاظ ظہار (یا عبارت ظہار) کے بارے میں یہ شرط ہے کہ اس عبارت کے الفاظ سے ظہار کا مفہوم نکلتا ہو اور وہ الفاظ ان ہی معنوں میں استعمال ہوتے ہوں۔پس اگر یوں کہا کہ میں مظاہر (ظہار کرنے والا) ہوں تو (ظہار کے مقصد کے لئے) یہ قول لغو ہوگا کیوں کہ ظہار کے لئے یہ عبارت نہیں ہے اسی طرح اگر کہا کہ میری صورت تیری صورت کے لئے حرام ہے تو یہ بھی ظہار نہ ہوگا۔

الفاظ ظہار کی دو قسمیں ہیں صریح اور کنایہ صریح الفاظ ظہار وہ ہیں جو مفہوم ظہار میں ظاہر ہوں۔مثلاً بیوی سے یوں کہنا کہ تو میرے لئے پشت مادر کی مانند ہے یا تو میرے لئے میری ماں کی طرح ہے یا تو مجھ پر میری ماں جیسی ہے۔کیوں کہ ماں سے تشبیہ دینا اس کے عضو سے تشبیہ دینے کی مانند ہے۔بلکہ یہ تشبیہ عضو کی تشبیہ سے کچھ زائد ہے۔اگر مظاہر کا یہ دعویٰ ہے کہ اس نے یہ تشبیہ بیوی کی کرامت کے پیش نظر دی تھی (ظہار کے لئے نہیں تھی) تو قانوناً اس کی بات قابل تسلیم ہوگی کیوں کہ اگرچہ یہ ظاہر ہے کہ ان الفاظ سے ظہار کے معنی نکلتے ہیں تاہم اس کے معنی کا امکان ہے جس کا خاوند نے دعویٰ کیا۔

صیغہ کنایہ سے مراد یہ ہے کہ وہ الفاظ (یا عبارت) ظہار کے معنوں میں واضح نہ ہو' مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ تو میری ماں ہے اور یہ نہیں کہا کہ تو مجھ پر میری ماں کی مانند ہے یا یوں کہا کہ تو میری ماں کی مانند ہے اور مجھ پر یا میری طرف سے کے الفاظ استعمال نہیں کئے گئے۔یا یوں کہا کہ تو میری ماں کی مانند ہے اور یہ نہیں کہ مجھ پر اور یا (اس عبارت میں) تو کی بجائے میری بیوی کہا تو ان تمام صورتوں میں ظہار واقع نہ ہوگا۔تا آنکہ ظہار کی نیت نہ کی جائے یا کوئی قرینہ ایسا ہو کہ جس سے ظہار کا ارادہ پایا جاتا ہو اگر کہا کہ میری ماں میری بیوی ہے یا میری بیوی کی مانند ہے تو اس سے بھی ظہار نہ ہوگا کیوں کہ یہ بحال ظہار کی عبارت نہیں ہے۔

اگر کہا کہ مجھ پر ظہار لازم ہے یا میرے لئے حرام ہے یا میرے لئے اس کا حرام ہونا لازم ہے یا میں مجھ پر حرام ہوں یا میں تیرے لئے ایک شخص کی پشت کی مانند ہوں یہ تمام الفاظ ظہار کے لئے کنایہ ہیں ان سے ظہار اسی صورت میں لاگو ہوگا جب کہ ظہار کی نیت سے یہ الفاظ کہے جائیں۔

ظہار قطعی ہو یا مشروط دونوں طرح درست ہے۔مشروط کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً بیوی سے یوں کہے کہ اگر تو اپنے باپ کے گھر میں گئی تو میرے لئے تو پشت مادر کی مانند ہوگی۔اب اگر بیوی باپ کے گھر میں گئی تو خاوند مظاہر (ظہار کنندہ) ہو جائے گا۔اسی طرح اگر (بیوی سے) کہا کہ تیری مرضی ہو یا زید چاہے تو میرے لئے پشت مادر کی مانند ہو جا تو (بیوی یا) زید جب چاہے وہ شخص ظہار کنندہ ہو جائے گا۔اسی طرح ظہار بغیر کسی قید کے ہو یا وقت کی قید کے ساتھ لاگو

کفارۂ ظہار کے واجب ہونے کا بیان اور اس کا وقت

یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ ظہار کے باب میں دو حکم ہیں۔ ایک کا تعلق آخرت سے ہے کہ ظہار ایسا فعل ہے جو موجب عذاب آخرت ہے۔ پس واجب کہ اس کا ارتکاب کرنے والا توبہ کرے اور آئندہ کے لئے عزم کرے کہ بار دگر اس کا مرتکب نہ ہوگا۔ اللہ تعالیٰ توبہ کرنے والے کی توبہ قبول کرتا اور اس کے گناہوں سے درگزر فرماتا ہے۔ (ظہار کی بابت) دوسرا حکم دنیا سے تعلق رکھتا ہے کہ کفارہ ظہار ادا کرے۔ یہ کفارہ کب ادا کرنا چاہئے اس کے بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

ہو جائے گا مثلاً ایک شخص بیوی سے کہے کہ تو ایک ماہ کے لئے یا ماہ رمضان میں میرے لئے پشت مادر کی مانند ہے تو مقررہ وقت گزر جانے پر بغیر کفارہ کے بیوی حلال ہو جائے گی۔ اگر اس مدت کے دوران مباشرت کی تو کفارہ لازم ہوگا۔ اگر (ظہار کے ساتھ) انشاء اللہ (یعنی اگر اللہ نے چاہا) کہہ دیا تو ظہار نہ ہوگا کیوں کہ یہ قسم ہے (ظہار نہیں ہے) جیسا کہ اس کتاب کی جلد دوم میں قسموں کے بیان میں بتایا گیا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ بقول غالب کفارہ ظہار کا ادا کرنا اس وقت واجب ہوتا ہے جب (مظاہر) ہمیشہ کے لئے اپنی بیوی سے مباشرت کو مباح کرنے کا نہ کہ اپنے قول سے رجوع کرنے کا عزم کرے۔ کیوں کہ جب ایک شخص ظہار کر کے اپنی بیوی سے مباشرت کرنے کو اپنے لئے حرام کر لے تو اس کا کفارہ اسی حالت میں واجب ہوگا جب کہ وہ دوبارہ مباشرت کو حلال کرنے کی جانب قصد کرے۔ اللہ تعالیٰ کا (ظہار کرنے والوں کی بابت) ارشاد ہے **ثم یعودون لما قالوا** (یعنی پھر اسی امر کو اختیار کرنے کی طرف لوٹیں جسے نہ کرنے کے لئے کہا تھا) مطلب یہ ہے کہ جس فعل کو اپنے اوپر حرام کیا تھا یا پھر یہ کہ جو کہا تھا اس کے برعکس کرنے پر آمادہ ہوں۔۔ بناء بریں اس آیت میں لفظ یعودون کے معنے یصیرون کے ہیں کیوں کہ لفظ عود کے معنے ''مثل سابق ہو جانے'' کے ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد میں (چاند کے مناظر کے باب میں) ہے کہ حتی عاد کالعرجون القدیم (یعنی یہاں تک کہ چاند پھر پرانی ٹہنی کی مانند ہو جاتا ہے)۔ یہاں لفظ عاد کے معنے ہو جانے کے ہیں۔ اور یہ بھی درست ہے کہ (عود کے معنے) اس بات سے پلٹ جانے کے ہوں جو پہلے کہی تھی اس صورت میں (لفظ ''لما قالوا'' میں) حرف ''لام'' ''عن'' (یعنی سے) کے معنوں میں لیا جائے گا'' کی طرف'' معنے نہ ہوں گے جیسا کہ ترجمہ میں کہا گیا۔ اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ پھر وہ اپنے سابقہ قول سے پھر جائیں۔ اب خواہ مطلب اپنی بات سے پھر جانا ہو یا وہ جو بیوی کو اپنے اوپر حرام کیا تھا اسے پھر حلال کر لینا ہو یا اپنے قول وقرار کو توڑ دینا ہو۔ بہر حال یہ بیوی کو پہلے کی طرح ہمیشہ کے لئے مباح کر لینے کا عزم ہے (اور اس کے بعد کفارہ لازم ہو جاتا ہے) چنانچہ ایسا عزم کرنے کے بعد اگر پھر مباشرت نہ کرنے کا ارادہ کیا تو کفارہ واجب نہ ہوگا۔

اب سوال یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے ظہار کر کے چھوڑ دیا' نہ مباشرت کا ارادہ کیا نہ کفارہ ظہار دیا یہاں تک کہ چار ماہ کی مدت گزر گئی تو آیا وہ عورت نکاح سے اسی طرح خارج ہو جائے گی جس طرح کہ ایلاء میں چار ماہ گزر جانے پر ہوتا ہے یا خارج نہ ہوگی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ بائنہ نہ ہوگی کیوں کہ ایلاء میں (مباشرت نہ کرنے کی قسم) کھائی

جاتی ہے یا اس میں مباشرت کو کسی مشکل کام سے مشروط کیا جاتا ہے لیکن ظہار میں قسم نہیں ہوتی بلکہ اس فعل کو ناپسندیدہ امر اور غلط بیانی قرار دیا گیا ہے اور نہ وہ مشروط ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی کہا جاتا ہے کہ خاوند کبھی بیوی سے نفرت کی بناء پر ظہار کر لیتا ہے اور اسے ادھر میں لٹکائے رکھتا ہے کہ نہ اس کے ساتھ مقاربت کرتا ہے اور کفارہ ظہار ادا کرتا ہے ایسی صورت میں تو اس ظہار کی اذیت ترک مباشرت سے زیادہ شدید ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی حالت میں حنفیہ کی دو رائیں ہیں۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ مذہب کا قانون اگرچہ خاوند کو عمر بھر میں ایک بار سے زیادہ مباشرت کا پابند نہیں کرتا لہٰذا ظہار کرنے والے کو بھی کفارہ دینے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ بیوی سے مقاربت کر کے اس کی اذیت کو دور کرے تاہم اس لحاظ سے کہ ظہار کرنا (بجائے خود) گناہ ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس فعل کو حرام قرار دیا ہے اور اس گناہ سے بچنے کے لئے اس کی ایک سزا دنیا میں رکھ دی ہے اور قاضی (حاکم شرع) پر واجب ہو جاتا ہے کہ ایسے شخص کو پہلے کفارہ ظہار ادا کرنے کے لئے قید کی سزا دے۔ اگر وہ باز نہ آئے تو اسے سزائے ضرب دے یہاں تک کہ وہ کفارہ ادا کرے یا طلاق دے دے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ہر شخص اس امر کا ذمہ دار ہے کہ عورت کو پاک دامن رکھے، اور اسے خرابی سے بچائے۔ اب درآنحالیکہ خاوند اس سے علیحدگی اختیار کر لے اور وہ عورت رجوع کا مطالبہ کرے تو یہ اس کا حق ہے۔ اس کے مطالبہ پر دین یہ نہیں کہتا کہ اسے یوں ٹال دیا جائے کہ چونکہ خاوند ایک بار تجھ سے مباشرت کر چکا ہے لہٰذا اب تیرا حق مطالبہ ختم ہو گیا ہے۔ کیوں کہ اس سے بیوی کو آزار پہنچے گا۔ ایسی حالت میں یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ خاوند کو مجبور کیا جائے کہ (ظہار سے رجوع کے لئے) بیوی سے مباشرت کرے یا پھر اسے طلاق دے دے۔ یہی رائے مناسب اور معقول ہے۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ خاوند مضرت رسانی اور ایذا دہی کے لئے ظہار نہیں کرتا بلکہ مثلاً اس شخص کو کوئی ایسا مرض لاحق ہو جو اسے مباشرت سے باز رکھے یا مباشرت کرنا اس کے لئے مضر صحت ہو۔ ایسی صورت میں خاوند کو کسی بات پر مجبور نہیں کیا جا سکتا اور اسی صورت میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ خاوند چونکہ ایک بار مباشرت کر چکا ہے تو اب اسے مطالبہ (مباشرت) کا حق نہیں ہے کیوں کہ ایسی حالت میں یہ ٹھیک نہیں ہے کہ عورت مرد پر دباؤ ڈالے اور خاوند کی معذوری کے باوجود اپنا مطالبہ جاری رکھے۔ تاہم اگر خاوند کی معذوری طویل ہو جائے اور وہ دیکھے کہ بیوی مرد کی خواہش مند ہے تو اسے روک رکھنا حرام ہے۔ جیسا کہ طلاق سنت اور طلاق بدعت کے بیان میں بتایا گیا۔

اگر ظہار میں کوئی خاص مدت مقرر کی گئی ہو تو اس مدت کے پورا ہو جانے پر ظہار بھی ختم ہو جائے گا۔

اگر ظہار کو اللہ کی مشیت سے مشروط کیا جائے تو ظہار باطل ہو جائے گا لیکن اگر ظہار کو بیوی کی مرضی یا (کسی اور شخص مثلاً) زید کی مرضی پر موقوف رکھا اور بیوی یا اس شخص نے اسی جگہ اپنی مرضی کا اظہار کر دیا تو ظہار لاگو ہو جائے گا ورنہ نہ ہوگا۔

(مظاہر) خاوند کے لئے ادائے کفارہ سے پہلے بیوی سے مباشرت کرنا یا اس کے ساتھ بوس و کنار سے متمتع ہونا حرام ہے۔ بیوی کو بھی یہ حق ہے کہ خاوند کو ادائے کفارہ سے پہلے خاوند کو اپنے سے متمتع ہونے سے باز رکھے۔ اگر کسی شخص نے کفارہ ادا کرنے سے پہلے مباشرت کر لی تو گناہ ہوگا اور بار دگر مباشرت کے لئے کفارہ لازم نہ ہوگا۔ البتہ یہ لازم ہے کہ توبہ کرے اور اس گناہ کا مرتکب ہونے پر اللہ سے معافی کا خواستگار ہو۔

بیانِ سابقہ سے عیاں ہے کہ غیر مشروط ظہار یا ظہار موقت یا طلاق رجعیہ یافتہ عورت کے ظہار سے رجوع کرنے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ کیوں کہ جب بھی مباشرت کا عزم کرلیا اور اس ارادہ سے پھرنے کا ارادہ نہ ہو تو کفارہ واجب الاداء ہو جائے گا۔ اگر ادائے کفارہ سے پہلے بیوی کو طلاق بائن دے دی اور دوبارہ اس سے شادی کر لی اور مباشرت کا ارادہ کیا تو کفارہ لازم ہوگا۔ اسی طرح اگر اسے تین طلاق دی اور اس عورت نے کسی اور سے شادی کر لی اس کے بعد پھر خاوند کی زوجیت میں آ گئی تب بھی کفارہ ساقط نہ ہوگا اور مباشرت کا عزم راسخ کرنے کے ساتھ ہی اس پر کفارہ عائد ہو جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ عود کرنے (یعنی سابقہ حالت کی طرف مڑ جانے) پر کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ کفارہ کے واجب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ادائے کفارہ صحیح ہو۔ اور 'عود' کے واجب ہونے کے معنے' دوبارہ قصد مباشرت کرنا ہے۔ پس اگر ایک شخص نے بیوی سے مباشرت کا ارادہ کرلیا تو ادائے کفارہ درست ہوگا اور ارادہ مباشرت کرنے سے پہلے بھی کفارہ ادا کیا تو درست ہے اور قصد مباشرت پر کفارہ کے واجب ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کفارہ دائمی طور پر فرض ہو جائے گا اور کبھی اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔ کیوں کہ اگر اس عورت کو طلاق ہو جائے اور وہ زوجیت سے خارج ہو جائے تو کفارہ کی فرضیت بھی ختم ہو جائے گی اور اگر مباشرت ہو جائے خواہ بھولے سے کی ہو تو کفارہ کی ادائیگی حتمی طور پر لازم ہو جائے گی جو ساقط نہ ہوگی بایں طور کہ اگر اسے طلاق ہو گئی یا وفات پا جائے تو خاوند پر لازم ہوگا کہ کفارہ ادا کرے کیوں کہ مباشرت کے بعد ادائیگی کفارہ فرض الٰہی ہو جاتا ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ آیا عود (یا رجوع) کرنے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ ایک خاص مدت تک خواہ وہ مدت ایک سال سے کم ہو بیوی کو روک رکھنے کی نیت کرے یا محض عود کرنے کا عزم کافی ہے۔ اس بارے میں دونوں طرح کی باتیں مشہور ہیں۔ دوسرے قول کی رو سے اگر بیوی کو طلاق دے دی جائے تو کفارہ ختم نہ ہوگا۔ کیوں کہ اس شخص نے بیوی کے ساتھ مباشرت کرنے اور ایک مدت تک رکھنے کا ارادہ کیا۔ پس اگر اس مدت مقررہ سے پہلے بیوی کو طلاق دے دی تو کفارہ ظہار لازم ہوگا' کیوں کہ اس مدت تک بیوی کو رکھ لینے کی شرط کے ساتھ اس کی عصمت (یا زوجیت) کو برقرار رکھنے کی شرط نہیں ہے۔ لیکن پہلے قول کی رو سے اگر مباشرت کا عزم کیا اور پھر طلاق دے دی تو کفارہ ساقط ہو جائے گا۔ کیوں کہ اس صورت میں کفارہ کے واجب ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ عورت اس کی زوجیت میں رہے پس اگر طلاق بائن ہو جائے تو یہ شرط ساقط ہو جائے گی۔ طلاق رجعی سے ساقط نہ ہوگی۔ پس اگر خاوند نے بیوی کو طلاق بائنہ دے دی تو جب تک کہ دوسری بار اس سے شادی نہ ہو کفارہ واجب الاداء نہ رہے گا۔ اور جب دوبارہ اسی عورت سے شادی ہو جائے تو ظہار بھی عائد ہو جائے گا۔ غرض خاوند کے لئے کفارہ ظہار ادا کئے بغیر بیوی سے مباشرت حلال نہیں ہے یہ کفارہ بیوی یا خاوند کی وفات پر ساقط ہو جاتا ہے لہٰذا اس کی طرف سے وارثوں کو کفارہ ادا کرنے کی ضرورت نہیں ہے جس طرح خاوند پر حرام ہے کہ کفارہ ادا کئے بغیر بیوی سے مباشرت کرے یا اس کے علاوہ کسی اور طرح سے متمتع ہو اسی طرح بیوی پر بھی واجب ہے کہ وہ خاوند کو اپنے اوپر قادر نہ ہونے دے۔ اگر خاوند کے جبر سے ڈر ہو تو وہ اپنا معاملہ حاکم کے سامنے پیش کرے تا کہ وہ دونوں میاں بیوی کے درمیان حائل ہو اگر بیوی کو خاوند کی طرف سے اطمینان ہو تو خاوند بیوی کے چہرے اور ہاتھ کو دیکھ سکتا ہے اور دونوں ایک گھر میں ساتھ رہ سکتے ہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ (ظہار کے بعد) مباشرت کی طرف عود (بازگشت) کرنے پر کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ عود کرنے کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے جو مطلقہ رجعیہ نہ ہو ایک مقررہ وقت تک کے لئے ظہار کرے اور پھر اس سے عود کرے۔ ایسی صورت میں ظہار کے بعد بغیر طلاق دینے بیوی کو روکے رکھے تو اس سے عود (ظہار سے رجوع) ہو جاتا ہے۔ پس اگر کسی عورت سے ظہار کیا اور اس کے بعد اتنے عرصہ تک اسے اپنے پاس رکھے جتنے عرصہ میں بغیر کسی مانع شرعی کے اسے طلاق دینا ممکن تھا تو اس پر کفارہ واجب ہو جائے گا۔ پس اگر ایام ماہواری میں بیوی سے ظہار کیا اور اسے طلاق نہیں دی تو اسے ظہار سے عود کرنا نہیں کہا جائے گا۔ کیوں کہ ایام حیض میں شرعاً طلاق ممنوع ہے۔ پس جب ادرار بند ہو جائے اور اس کے بعد اتنا وقت گزر جائے جس میں وہ طلاق دے سکتا اور طلاق نہیں دی تو یہ ظہار سے عود قرار دیا جائے گا۔ اور کفارہ واجب الاداء ہوگا۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا کفارہ کے واجب ہونے کا سبب عود ہے یا خود ظہار اس کا موجب ہے اور عود ظہار کے لاگو ہونے کی شرط ہے' یا ان دونوں باتوں کے ایک ساتھ ہونے سے کفارہ واجب ہوتا ہے۔ اس بارے میں اختلاف ہے اور صحیح امر یہ ہے کہ کفارہ قسم کی طرح جو قسم کھانے اور اسے توڑنے پر واجب ہوتا ہے ظہار کا کفارہ بھی ظہار کرنے اور عود کرنے پر واجب ہوتا ہے۔ بناء بریں اگر ایک شخص نے ظہار کیا اور عود سے پہلے کفارہ ادا کر دیا تو یہ درست ہوگا' کیوں کہ کفارہ کا موجب ظہار ہے اور اگر ظہار سے پہلے کفارہ ادا کر کے ظہار کیا تو وہ کافی نہ ہوگا کیوں کہ وہ کفارہ اس کے واجب ہونے کے سبب سے پہلے ادا کیا گیا اور اس قول کی رو سے کہ ظہار اور عود دونوں معاً کفارہ کے واجب ہونے کا سبب ہیں اگر عود سے پہلے کفارہ ادا کر دیا تو وہ جائز نہ ہوگا کیوں کہ سبب وجوب سے پہلے ادا کیا گیا' اور اگر اس قول کو اختیار کیا جائے کہ کفارہ صرف عود سے واجب ہوتا ہے' تب تو ظاہر ہے کہ کفارہ کی ادائیگی ظہار کرنے اور پھر عود کرنے سے پہلے درست نہیں ہے۔ جیسا کہ واضح ہے۔

اگر ایک شخص نے بیوی سے ظہار کیا پھر ظہار کے بعد ہی بیوی کو طلاق دے دی اور وہ طلاق بائن ہے بایں طور کہ اس نے کہا کہ تو میرے لئے پشت مادر کی مانند ہے' تجھے طلاق ہے۔ اور طلاق کے لفظ کو الفاظ ظہار کے ساتھ ہی ادا کر دیا تو اب ظہار سے عود کرنا بیکار ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر ظہار کے بعد اتنا وقفہ گزر جائے جس میں بیوی سے کہا جا سکتا ہے کہ تجھے طلاق ہے اور نہیں کہا گیا تو یہ عود متصور ہوگا' اگر وہ عورت ایام ماہواری کی حالت میں ہے تو کفارہ واجب نہ ہوگا جیسا کہ ذکر کیا گیا۔

دوسری صورت ظہار موقت سے عود کرنے کی ہے' مثلاً بیوی سے کہا کہ ماہ رمضان میں تو میرے لئے پشت مادر کی مانند ہے تو بیوی اس ماہ کے اندر اس شخص پر حرام ہو جائے گی اور ماہ رمضان کے بعد بغیر کفارہ دیئے وہ حلال ہو جائے گی اگر خاوند اس مہینے کے اندر بیوی کے پاس جانا چاہے تو یہ (ظہار سے) عود ہے اور کفارہ لازم الاداء ہو جائے گا۔

کفارہ جس مباشرت سے واجب ہو جاتا ہے وہ یہ ہے کہ حشفہ (عضو مخصوص کا سر) یا اگر خاوند مقطوع الحشفہ ہے تو اسی قدر حصہ عضو داخل ہو جائے۔ اس سے کفارہ کا ادا کرنا واجب ہوگا جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔ اس کے بعد خاوند کے لئے مباشرت مکمل حلال نہیں ہے۔ بلکہ لازم ہے کہ ادخال حشفہ کے بعد جب کہ کفارہ واجب ہو جاتا ہے فوراً ہٹ جائے اگر

مباشرت میں لگا رہا تو گناہ ہوگا۔

تیسری صورت مطلقہ رجعیہ سے ظہار کے بعد عود کرنے کی ہے کہ اگر طلاق رجعی پانے والی بیوی سے کہا کہ تو میرے لئے پشت مادر کی مانند ہے تو یہ ظہار کرنا ہے اب اگر اس ظہار سے عود کرنا ہے تو اس پر واجب ہوگا کہ پہلے بیوی سے رجوع کر لے جیسا کہ رجعت کے بیان میں بتایا گیا اور جب (طلاق سے) رجوع ہو گیا تو یہ ظہار سے عود کرنا ہے لہٰذا ادائے کفارہ واجب ہوگا۔

واضح ہو کہ ادائے کفارہ سے پہلے مباشرت کرنا حرام ہے نیز صرف ناف کے نیچے سے گھٹنے تک اس عورت سے کسی طرح متمتع ہونا بھی حرام ہے۔ اس کے علاوہ اور تمتع جائز ہے۔ کیوں کہ زوجیت کی ملکیت حاصل ہو جانے سے ظہار ختم نہیں ہو جاتا جیسا کہ حیض کی حالت میں ہوتا ہے۔ پس ظہار میں بھی وہی امور حرام ہیں جو حالت حیض میں حرام ہیں۔ اب اگر کوئی شخص گناہ بدکاری سے بچنے کے لئے مباشرت پر مجبور ہو جائے بایں طور کہ ظہار کرنے والا بغیر مباشرت کئے اپنے نفس کو بدکاری سے باز نہ رکھ سکتا ہو تو ایسے شخص کے لئے اسی حد تک مباشرت کی اجازت ہے کہ وہ بدکاری کے گناہ سے خود کو بچا سکے جیسا کہ ایسی صورت میں ایام ماہواری کے اندر مباشرت حلال ہو جاتی ہے۔ اور ایسے حالات میں اجازت دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کفارہ ظہار جب تک کہ مباشرت نہ ہو واجب نہیں ہوتا لیکن کفارہ ادا کرنے سے پہلے مباشرت حرام ہے۔ لہٰذا اسے واجب ہونے سے پہلے کفارہ ادا کیا جائے کیوں کہ کفارہ ادا کرنے کے لئے وجوب کفارہ کے سبب یعنی مباشرت کا پایا جانا ضروری ہے۔ پس جو شخص ظہار کو ختم کرنا چاہئے اسے مباشرت کا حکم دیا جائے گا جس طرح کہ مباشرت کے خواہش مند شخص کو عقد ازدواج کا حکم دیا جاتا ہے۔ آیت میں جو لفظ عود آیا ہے اس کے معنی خاص فطری طریقہ سے مباشرت کرنا ہے جو کفارہ کے واجب ہونے کا سبب ہے۔ لیکن ادائیگی کفارہ سے پہلے مباشرت کرنا حرام ہے۔ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ کفارہ واجب ہونے سے پہلے اس کا ادا کرنا درست ہے۔ اسی طرح جیسے قسم کا کفارہ قسم ٹوٹنے سے پہلے دیا جا سکتا ہے۔

اگر زوجین میں سے کوئی وفات پا جائے تو کفارہ ساقط ہو جائے گا کیوں کہ وہ ہنوز واجب نہیں ہوا تھا۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ بیوی کو طلاق بائنہ دی ہو۔ لیکن اگر اس کے بعد وہ عورت پھر اس کی بیوی بن جائے تو کفارہ پھر عائد ہو جائے گا اور کفارہ دینے سے بیوی اس پر حلال نہ ہوگی۔ یہاں تک کہ اگر وہ کسی اور سے شادی کر لے اور پھر وہ پہلے خاوند کی زوجیت میں آ جائے تب بھی ادائے کفارہ سے پہلے اس سے مباشرت اور اس کے اعضائے بدن میں سے کسی حصہ سے تمتع حلال نہ ہوگا۔ اگر مباشرت ہو گئی تو کفارہ اس پر عائد رہے گا اور موت یا طلاق سے وہ ساقط نہ ہوگا اور ان میں سے ایک ہی کفارہ کافی ہے۔

کفارۂ ظہار ادا کرنے کے طریقوں کا بیان

کفارۂ ظہار ادا کرنے کے بموجب ترتیب ذیل تین طریقے ہیں ایک طریقہ مسلمان مملوک (یعنی غلام یا لونڈی) کا آزاد کرنا ہے (۱) اور ایسے شخص کے لئے جسے مقدور ہو یہی کفارہ لازم ہے۔ پھر اگر یہ ممکن نہ ہو تو دو ماہ کے متواتر ساٹھ دن تک روزہ رکھنا یا قمری کے حساب سے دو مہینے پورے روزہ رکھنا بغیر اس کے کہ درمیان میں ایک دن بھی روزہ نہ چھوڑے۔ اگر کوئی شخص دو ماہ تک متواتر روزہ رکھنے سے معذور ہو تو ساٹھ محتاجوں کو کھانا کھلائے۔ روزے سے معذوری کے ثبوت کے طریقے مسالک مختلفہ کی رو سے تفصیل طلب ہیں۔ (۲)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ کفارہ ظہار کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ غلام یا لونڈی جسے آزاد کیا جائے وہ مسلمان ہو بلکہ کافر کا غلامی سے آزاد کرنا بھی جائز ہے۔

۲۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ روزے سے معذوری کا ثبوت پانچ باتوں سے ہوتا ہے ایک یہ کہ وہ شخص مریض ہو گو وہ مرض شدید نہ ہو اور دو ماہ تک جاری نہ رہے۔ دوسرے یہ کہ وہ شخص بہت ضعیف العمر ہو کہ روزہ نہ رکھ سکتا ہو' تیسرے یہ کہ اس کے موجودہ مرض کے بڑھ جانے یا اس کے طول پکڑ جانے کا اندیشہ ہو چوتھے یہ کہ وہ شخص مغلوب الشہوت اور مباشرت کا حریص ہو کہ بیوی سے مباشرت کے بغیر نہ رہ سکتا ہو اور ایک کے سوا دوسری بیوی نہ ہو جس سے مقاربت کر سکے۔ پانچویں یہ کہ روزہ رکھنے سے ایسی کمزوری لاحق ہو جائے کہ اندیشہ ہو کہ وہ حصول معاش کے ذرائع اختیار نہ کر سکے اگر کوئی شخص ان حالات میں سے کسی حالت سے دوچار ہو اور ظہار سے عود کرے تو اسے ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا واجب ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ روزہ رکھنے سے معذوری کا ثبوت ان چار باتوں سے ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ وہ کسی ایسے مرض میں مبتلا ہو کہ معالج کی رائے میں بگمان غالب وہ مرض دو ماہ تک جاری رہے گا یا پھر یہ کہ وہ مرض بالعموم اس عرصہ سے پہلے دور نہ ہوتا ہو اس میں سب سے بہتر بات یہ ہے کہ دیکھ لیا جائے کہ وہ مرض ایسا شدید ہے کہ جس سے شفایابی کی امید نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ روزہ رکھنے سے مرض کے بڑھ جانے کا اندیشہ ہو۔ تیسرے یہ کہ روزہ رکھنے یا ساٹھ دن تک متواتر روزے سے سخت مشقت کا سامنا کرنا پڑے کہ بالعموم اس مشقت کا متحمل نہ ہو سکے چوتھے یہ کہ شہوت کا اس قدر غلبہ ہو کہ اتنے عرصہ تک مباشرت کے بغیر نہ رہ سکتا ہو پس جب ان باتوں میں سے کوئی بات درپیش ہو تو (روزے کی بجائے) ساٹھ محتاجوں کو کھانا کھلانا چاہئے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ روزے سے معذوری اس کے سوا نہیں کہ وہ شخص ایسے مرض میں مبتلا ہو جس سے شفایابی کی توقع نہ ہو یا ایسا مرض ہو کہ روزہ نہ رکھ سکتا ہو اگر کوئی مریض کفارہ ظہار دینے کے بعد مرض سے شفا پا جائے تو اس پر روزہ رکھنا واجب ہو جائے گا۔ موت کے واقع ہو جانے یا طلاق بائن سے جب کہ رجوع نہ کیا جائے کفارہ ساقط ہو جاتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ روزے سے معذوری کا ثبوت' ایسا مرض ہے جس کے بعد مریض میں روزہ رکھنے کی طاقت نہ رہے اور جب تک کہ مرض ایسا نہ ہو کہ اس سے شفا پانے کی توقع نہ رہے اور آئندہ بھی روزہ رکھنے پر قادر ہونے سے مایوسی

پھر کفارہ ظہار کے ان تینوں اقسام کی شرائط بموجب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

ہو (روزہ رکھنے کی بجائے) مسکینوں کو کھانا کھلانے کا ارادہ نہ کیا جائے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ (معذوری کی صورت یہ ہے کہ مرض طویل ہو جائے اور یہ نہ کہا جا سکے کہ اس سے نجات ہو گی یا نہ ہو گی۔ بہت ممکن ہے کہ خاوند کو بیوی (کی خدمت) کی ضرورت ہو۔ ایسی صورت میں لازم ہے کہ (مسکینوں کو) کھانا کھلائے اور بیوی کو پاس رکھے۔ اس کے بعد (جب کہ مسکینوں کو کھانا کھلا دیا ہو) اگر مرض سے آرام آ جائے تو وہ کھانا جو کھلا دیا (کفارہ کے لئے) کافی ہے۔ یہاں تک کہ گو وہ مرض ایسا ہو جس سے نجات کی امید کی جا سکے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ (کفارے کے) غلام کی بابت یہ شرط ہے کہ (جسے کفارہ میں آزاد کرنا ہے) اس کی غلامی کامل ہو اور یہ کہ اس شخص کی ملکیت میں ہو۔ نیز یہ کہ کفارہ کی نیت ہو اور وہ غلام ان عیوب سے خالی ہو جو اس کی افادیت کو ختم کر دیں مثلاً بالکل گونگا اور بہرا ہونا۔ کیوں کہ غلام کی جن باتوں سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے وہ اس کے سننے اور بولنے کی قوت ہے اور وہ معدوم ہے البتہ اگر وہ غلام کسی قدر سن سکتا اور بمشکل بول سکتا ہو تب بھی کفارہ کے طور پر اس کا آزاد کرنا درست ہے کیوں کہ شرط یہ ہے کہ اس میں حصول منفعت کی صلاحیت ہو۔ علیٰ ہذا القیاس اگر مثلاً وہ غلام بھینگا ہے تو بھینگا پن کوئی ایسا عیب نہیں ہے بخلاف اندھا ہونے کے کہ اس کی بینائی سے جو کارآری ہوتی وہ صلاحیت موجود نہیں ہے۔ اسی طرح وہ غلام جس کا ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کٹا ہوا ہو اور کامل غلامی کی جو شرط ہے اس سے مکاتب غلام خارج ہو گیا (مکاتب وہ غلام ہے جس کو ایک خاص رقم کی ادائیگی کی شرط پر آزادی کی تحریر دی گئی ہو) ایسے غلام کو کفارہ میں آزاد کرنا درست نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ کتابت کی واجب الادا رقم ادا نہ کر سکتا ہو اور اب تک اس نے قرض کا کچھ حصہ بھی ادا نہ کیا ہو (تو درست ہے) اگر غلام دستیاب نہ ہو تو کفارہ کے لئے دو ماہ کے متواتر روزے رکھنے ہوں گے اس میں ماہ رمضان کے روزے اور یوم فطر یا یوم نحر اور ایام تشریق کے روزے بہ نیت کفارہ شامل نہیں کئے جا سکتے۔ ایسے شخص کے لئے ماہ رمضان میں مباشرت کرنا حلال نہیں ہے نہ رات کے وقت کے نہ دن میں۔ اگر دیدہ و دانستہ یا بھولے سے مباشرت کر لی تو یہ روزہ باطل ہو جائے گا اور اس پر لازم ہو گا کہ از سر نو پوری مدت کا روزہ رکھے یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ دن کے وقت قصداً مباشرت کی ہو۔ بھولے سے نہ کی ہو۔ اس فرق کا سبب یہ ہے کہ جو شخص ماہ رمضان میں دن کے وقت میں بھولے سے مباشرت کر لے تو اس کا روزہ باطل نہیں ہوتا اور اس صورت میں کفارہ منقطع نہیں ہوتا۔ اس بارے میں ایک قول ضعیف یہ ہے کہ دن کے وقت مباشرت کرنا بھی ایسا ہی ہے جیسے رات کے وقت مباشرت کرنا کہ اس سے کفارہ کا تسلسل ٹوٹ جائے گا خواہ یہ مباشرت قصداً ہوئی ہو یا سہواً البتہ اگر کسی اور عورت سے شادی کر کے رات کو مباشرت کر لی مضائقہ نہیں۔ لیکن اگر روزے کی حالت میں مباشرت کی تو اس کے روزے باطل ہو جائیں گے اور از سر نو کفارے کی مدت پوری کرنا ہو گی لیکن اگر دن کے وقت بھولے سے مباشرت کر لی تو مضائقہ نہیں۔ اگر کسی معذوری مثلاً سفر کے باعث روزہ نہ رکھا تو سب روزے باطل ہو گئے۔ اگر ظہار کے روزوں کے درمیان یوم فطر، یوم نہر یا تشریق کے دن آ گئے تو سابقہ روزے باطل ہو جائیں گے اور از سر نو پوری مدت کفارہ کے روزے رکھنے ہوں گے اور چاند کے مہینوں کے اعتبار سے (دو ماہ کا) روزہ رکھنا درست ہے اگرچہ وہ مہینہ انتیس دن کے ہوں۔ اگر دونوں کی تعداد کے لحاظ سے روزے رکھے اور مہینوں کے اعتبار

سے نہیں رکھا یہاں تک کہ انسٹھ دن ہو گئے اور صرف ایک دن روزہ نہیں رکھا تو صوم (کفارہ) باطل ہو جائے گا اور از سر نو دو ماہ کا روزہ رکھنا ہو گا۔ اگر کوئی شخص روزے کی حالت میں بھولے سے کھا لے تو اس سے کوئی حرج نہ ہو گا۔ اگر کسی نے ایک دن کم دو مہینے تک روز رکھا اور آخری روز آفتاب غروب ہونے سے پہلے ایک غلام آزاد کرنے کے قابل ہو گیا تو وہ سب روزے باطل ہو جائیں گے اور (کفارہ میں) غلام کا آزاد کرنا لازم ہو گا لیکن اگر ساٹھویں روز (غروب آفتاب سے پہلے) غلام دستیاب ہو گیا اور اسے آزاد کرنے کے قابل ہو گیا تو اب اس غلام کا آزاد کرنا واجب نہ ہو گا۔ ان روزوں سے کفارہ پورا ہو جائے گا۔ اگر کوئی شخص روزہ رکھنے سے عاجز ہو تو ساٹھ محتاجوں کو بحساب ایک قدح اور ایک تہائی قدح کے برابر خوراک دے جیسا کہ اس کتاب کے حصہ دوم میں کفارہ قسم کے بیان میں بتایا جا چکا ہے۔ اگر کھانا کھلانے کے ایام میں بیوی سے مباشرت کر لی تو از سر نو کھانا کھلانا ضروری نہیں ہے چنانچہ اگر بیس مسکینوں اور فقیروں کو کھانا دینے کے بعد بیوی سے مباشرت کی تو گناہ ہوا لیکن بیس آدمیوں کا کھلانا رائیگاں نہ جائے گا۔ بلکہ اب صرف باقی ماندہ چالیس افراد کو کھلانا ہو گا۔ اگر کوئی شخص کھانا کھلانے سے معذور ہو تو کفارہ اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہو گا۔

کفارہ ظہار کے متعلق تمام مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ کفارہ کے مسائل میں اس کا رکن۔ اس کے واجب ہونے کی شرط اور اس کا وقت اور اس کے صحیح ہونے کی شرط اور اس کے مصارف اور مصارف کی خصوصیات پھر ان کے متعلقہ احکام آتے ہیں۔ اب رکن (یعنی عمل کفارہ) تو وہ مقررہ افعال ہیں یعنی غلام کا آزاد کرنا۔ روزے رکھنا اور کھانا کھلانا جیسا کہ بیان کیا گیا ہے اس کا واجب ہونا اس امر پر موقوف ہے کہ وہ شخص ادائے کفارہ پر قادر ہو اور کفارہ واجب اس وقت ہوتا ہے جب کہ وہ شخص مباشرت کا عزم دائمی کر لے۔ اگر قصد مباشرت کے بعد اس سے رجوع کر لیا تو کفارہ واجب نہ ہو گا اور اس کے درست ہونے کی شرط یہ ہے کہ ادائیگی کے وقت کفارہ کی نیت ہو۔ اگر بغیر نیت کے کفارہ ادا کیا اور بعد میں ادائیگی کی نیت کی تو یہ جائز نہ ہو گا اور اگر کھانا کھلانے کی صورت میں کفارہ ادا کرنا ہو تو اس کا مصرف وہی ہے جو زکوٰۃ کا ہے۔ البتہ کفارہ ذمی پر خرچ کیا جا سکتا ہے حربی کو نہیں دیا جا سکتا (حربی وہ شخص ہے جو مسلمانوں سے برسر جنگ ہو) اور کفارہ کی صفت (یا خصوصیت) یہ ہے کہ یہ ایک سزا ہے جو ظہار کرنے پر دجوبًا عائد ہوتی ہے۔ تاہم کفارہ (بجائے خود) ایک عبادت ہے کیوں کہ یہ صاحب شریعت علیہ السلام کے حکم کی بجا آوری کا نام ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس شخص پر جو امر واجب ہوتا ہے وہ ادا ہو جاتا ہے اور اس میں جو ثواب ہوتا ہے وہ اس امر کا متقاضی ہے کہ سرزد خطا کی تلافی ہو جائے۔

اب رہا یہ امر کہ آیا کفارہ کی ادائیگی بتاخیر ہو سکتی ہے یا فوری طور پر ادا کرنا واجب ہے؟ اس بارے میں دو مختلف رائیں ہیں۔ لیکن یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ خاوند کو ادائیگی کفارہ پر مجبور کیا جانا چاہئے تا کہ خاوند کی مفارقت سے بیوی مشکل میں نہ پڑ جائے۔ پس دونوں میں سے صحیح رائے یہی ہے کہ ادائے کفارہ فوری طور پر واجب ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ کفارہ کے تمام طریقوں میں نیت ادائے کفارہ شرط ہے۔ خواہ غلام کا آزاد کرنا ہو یا روزہ رکھنا یا کھانا کھلانا۔ تاہم یہ ضروری نہیں ہے کہ ادائے کفارہ کے وقت نیت کی جائے۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے یہ نیت کر لی کہ وہ اس غلام کو کفارہ ظہار میں آزاد کر دے گا لیکن اس کے آزاد کرنے میں عرصہ گزر گیا اور آزاد کرنے کے وقت خالی الذہن تھا تو یہ کفارہ درست ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ادائے کفارہ کی نیت بروقت واجب ہے۔ ہاں روزہ کفارہ کی نیت رات کو کی جا سکتی

ہے۔ تاہم یہ ضروری ہے کہ کفارہ کو ظہار کے ساتھ وابستہ کیا جائے' چنانچہ اگر ایک شخص ہر ماہ رمضان کے روزوں کا اور ظہار کے روزوں کا کفارہ لازم ہو اور بغیر کسی تعین کے کفارہ ادا کر دیا گیا تو دونوں کفاروں میں سے صرف ایک کفارہ ادا ہو جائے گا اور بقیہ صرف ایک کفارہ ادا کرنا ہو گا۔ لیکن تعین کفارہ میں غلطی ہوئی بایں طور کہ کفارہ ظہار ادا کرنا تھا اور روزہ کے کفارہ کی نیت سے کفارہ ادا کیا تو یہ درست نہ ہو گا۔ کفارہ ظہار میں آزاد کئے جانے والے غلام کا مسلمان ہونا شرط ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ غلام ایسے عیوب سے خالی ہو جو واضح طور پر خدمت کی انجام دہی میں خلل انداز ہو اگر غلام کم عمر ہو یا عمر رسیدہ ہو یا گنجا یا کانا یا بہرا یا گونگا ہو جو اشارہ کو سمجھ سکے تو اسے کفارہ میں آزاد کیا جا سکتا ہے۔ کیوں کہ ایسے اشخاص سے امور معاش میں کام لینا ممکن ہے اور کفارہ میں غلام کا آزاد کرنا اس صورت میں واجب ہے جب کہ وہ شخص کسی غلام کا مالک ہو یا اتنے مال کا مالک ہو کہ اپنے اور اپنے متعلقین کے روٹی کپڑا کے علاوہ' جس کی عمر کے بیشتر حصہ میں ضرورت پڑتی ہے' غلام کی قیمت ادا کر سکے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ شرط نہیں بلکہ یہ شرط ہے کہ وہ شخص اتنے مال کا مالک ہو کہ وہ اپنے اور اپنے زیر کفالت افراد کے سال بھر تک خرچ برچ کا کفیل ہو سکے۔ بایں طور کہ اگر وہ کوئی غلام خریدے تو اسے یا اس کے متعلقین کو مشکل پیش نہ آئے۔ گو بعض دوسرے فوائد سے محروم ہونا پڑے۔ ایسے شخص کو کفارہ عتاق لازم ہے۔ اگر ایک شخص غلام کا مالک تو ہے لیکن مریض یا عمر رسیدہ ہونے کے باعث یا کسی اور وجہ سے اس کے بغیر نہیں رہ سکتا تو اس پر غلام ہی کا آزاد کرنا واجب نہیں ہے اور یہ بھی لازم نہیں ہے کہ وہ کفارہ کے لئے غلام خریدنے پر گھر کا سامان یا تجارت کا سرمایہ یا ایسے مویشی جن کی ضرورت پڑتی ہے فروخت کر دے۔ غرض جو شخص غلام آزاد کرنے کا مقدور نہ رکھتا ہو وہ اس کی بجائے روزے رکھ کر کفارہ ادا کرے۔ ادائے کفارہ سے معذوری اس وقت کی معتبر ہے جب کفارہ دینا ہو نہ کہ اس وقت جب کہ کفارہ واجب ہوا کیوں کہ کفارہ تو ظہار کرنے کے ساتھ ہی واجب ہو جاتا ہے۔ لیکن فوراً واجب الاداء نہیں ہوتا۔ تاہم ادائے کفارہ میں تاخیر کرنا حرام ہے۔ کفارہ کے روزے متواتر دو ماہ کے ہیں لیکن دو ماہ کے متواتر روزہ کی نیت ضروری نہیں صرف کفارہ کی نیت سے روزہ رکھنا ضروری ہے۔ اگر ایک دن کا روزہ بھی (دو ماہ کے دوران) چھوٹ جائے خواہ مرض (لاحق ہو جانے) سے ہو یا سفر (درپیش آنے سے) تو تسلسل جاتا رہے گا (اور نئے سرے سے دو ماہ کا روزہ رکھنا ہو گا) خواہ روزے کے ساٹھ دنوں میں سے صرف آخری دن کا روزہ رہ گیا ہو۔ ہاں اگر کوئی شخص (روزوں کے دوران) پورا ایک دن بے ہوشی کی حالت میں رہا ہو تو اس سے تسلسل نہیں ٹوٹے گا۔ اگر کوئی شخص بطریق بالا روزہ رکھنے سے عاجز ہو تو اس کی بجائے ساٹھ غریبوں کو اسی طرح کھلانا کھلائے جس طرح کہ کتاب کے دوسرے حصہ کے ربع اول کے اواخر میں بتایا گیا۔ اگر کوئی شخص ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے سے معذور ہو تو یہ کفارہ اس کے ذمہ قرض رہے گا کہ جب کبھی بن پڑے اسے ادا کرے۔ لیکن روزوں اور یا غلام آزاد کرنے کے کفارہ کو اجزاء میں ادا نہیں کیا جا سکتا۔ پھر جو شخص کھلانے کا کفارہ بھی ادا کرنے سے قاصر ہو اسے بیوی سے مباشرت جائز ہے' اگرچہ ترک مباشرت میں دشواری نہ ہو اور جب کوئی شخص کفارہ کا کھانا کھلانے کے دوران روزہ رکھنے یا غلام آزاد کرنے کے قابل ہو جائے تو کھانا کھلانے کو چھوڑ کر روزہ یا عتق رقبہ سے (غلام آزاد کر کے) کفارہ دے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ (کفارہ عتق کی صورت میں) یہ شرط ہے کہ وہ غلام (جسے آزاد کرنا ہے) مسلمان ہو اور جرم کا

مرتکب نہ ہوا ہو اور یہ کہ عیوب سے خالی ہو لہٰذا اندھے، گونگے یا قریب المرگ غلام کو کفارہ میں آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ البتہ کانا، غصب کردہ یا رہن شدہ غلام کو کفارہ میں آزاد کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ اس پر جو قرضہ ہے وہ ادا کر دیا گیا ہو اور ایسا غلام ہو جو مرض خفیف میں مبتلا ہو یا معمولی یا عیب رکھتا ہو مثلاً کسی قدر لنگ کرتا ہو تو مضائقہ نہیں۔ اگر وہ شخص غلام کا مالک نہ ہو اور تنگدست ہو کہ غلام خرید نہ سکے یا اس کا کوئی غلام اس کے لئے ناگزیر ہو اور اس کے سوا کوئی اور غلام نہ ہو تو ایسے شخص کو جائز ہے کہ روزہ رکھ کر کفارہ ادا کرے اور اس پر لازم ہے کہ کفارہ ظہار کی نیت سے دو ماہ قمری حساب سے مسلسل روزہ رکھے اس کے لئے مہینے کی پہلی تاریخ کو ایک بار نیت کر لینا کافی ہے۔ اگر روزے کا آغاز مہینے کے درمیان کسی تاریخ سے کیا ہے تو اس مہینے کے تیس دن پورے کرے اگر ایک شخص نے (کفارہ کے) تین روزے رکھے اور چوتھے روز وہ اس قابل ہو گیا کہ غلام (خرید کر) آزاد کر سکے تو اس پر واجب ہے کہ کفارہ کے روزے جاری رکھے اور غلام آزاد کرنے کا ارادہ نہ کرے۔ البتہ اگر وہ روزہ کسی وجہ سے ٹوٹ جائے تو لازم ہو جائے گا کہ کفارہ میں غلام آزاد کرے۔ اگر (روزے کے دوران) چار دن سے کم عرصہ میں غلام آزاد کرنے کے قابل ہو جائے اور وہ روزے کا پہلا دن ہے دوسرے دن کا روزہ شروع نہیں ہوا تو غلام کا آزاد کرنا اور اس روزہ کو پورا کرنا واجب ہوگا۔ بصورت دیگر (اس روزے کی تکمیل) فعل مستحب ہے۔

ظہار کنندہ اگر کفارے کی حالت میں اپنی بیوی سے مباشرت کر لے تو روزے کا تسلسل ٹوٹ جائے گا۔ خواہ یہ اقدام اس شخص نے دن کے اخیر حصہ میں کیا ہو اس کے بعد کفارے کی مدت کا آغاز از سر نو ہوگا خواہ وہ مباشرت قصداً کی ہو یا بھولے سے اور رات کے وقت ہو یا دن میں۔ ہاں اگر اس شخص نے اپنی ایسی بیوی سے مباشرت کی جس سے ظہار نہیں کیا تھا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن اگر دن میں قصداً مباشرت کی تو تسلسل ٹوٹ جائے گا۔ ہاں اگر بھولے سے مباشرت کر لی تو بقول مشہور تسلسل منقطع نہ ہوگا۔ اگر سفر پیش آ جانے کے باعث یا اس مرض کی وجہ سے جو سفر کرنے سے لاحق ہوا یا ایسے مرض کا اندیشہ ہو اور اس لئے روزہ ترک کیا تو تسلسل منقطع ہو جائے گا۔ اگر ایسا مرض لاحق ہو جس کا سفر سے کوئی تعلق نہیں اور اس کی وجہ سے روزہ چھوٹ گیا تو اس سے تسلسل منقطع نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص حالت اقامت میں بیمار ہو کہ روزہ چھوڑ دے تو روزے کا تسلسل نہیں ٹوٹے گا اور کفارہ کے روز کے ساتھ ملا کر قضا شدہ روزہ رکھنا ہوگا اگر کوئی شخص کفارہ کا روزہ رکھنے لگے اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ عید کا دن آ جائے گا جو اس کے کفارہ کے روزوں میں خلل انداز ہوگا، یہاں تک کہ عید کا دن آ گیا اور اس نے روزہ نہ رکھا تو صیام کفارہ کا تسلسل منقطع نہ ہوگا لیکن اگر وہ جانتا تھا اور عید کا دن آ گیا اور اس دن بھی اس نے روزہ رکھ لیا تو تسلسل ٹوٹ جائے گا اگرچہ اسے یہ معلوم ہو کہ عید کے دن روزہ رکھنا حرام ہے۔

اس طرح اس صورت میں بھی جب کہ رمضان کا علم نہ ہو (یہی حکم ہے) اگر کوئی شخص بطریق مذکورہ روزہ رکھنے سے معذور ہو تو بموجب ان شرائط کے جو اس کتاب کے دوسرے حصہ میں ربع اول کے اخیر میں بتائے گئے ہیں (مسکینوں کو) کھانا کھلا کر کفارہ ادا کرے اور کفارہ ساقط نہ ہوگا بجز اس صورت کے کہ (مظاہر کی) وفات ہو جائے یا یہ کہ طلاق بائن (زوجیت کو ختم کرنے والی طلاق) ہو جائے۔ یاد رہے کہ کھانا کھلانے سے عاجز ہونے کی صورت میں کفارہ

عدت کا بیان اور اس کی تعریف

عدت کا لفظ از روئے لغت مادہ 'عدد' سے بنا ہے۔ یہ لفظ تعداد کے معنوں میں مصدر خلاف قیاس ہے۔ عد کے معنے شمار کرنے کے ہیں چنانچہ کسی شے کا شمار کرلیا جائے تو کہتے ہیں کہ عددت الشی عدا (یعنی فلاں شے کی گنتی گن لی گئی) اس کا مصدر قیاسی عد (بمعنی شمار) ہے بولنے میں کہ عدالشی عدا (یعنی اس چیز کی تعداد اس نے گن لی)۔ اسی طرح رُددۃً ابھی ہے (یعنی اسے واپس دے کر رد کر دیا)۔ لغۃً اس کا اطلاق عورت کے ایام حیض وطہر پر ہوتا ہے۔ لیکن اصطلاحِ شرع میں اس لفظ کے یہ معنے نہیں ہیں کیوں کہ اس کے شرعی معنے محض ایام ماہواری کے نہیں۔ بلکہ اس کا مطلب (دوسری) شادی کے لئے ان ایام کے پورا ہو جانے کا انتظار کرنا ہے۔ مزید برآں اس کے شرعی مفہوم میں زیادہ وسعت ہے۔ محض مدتِ حیض و مدت طہر کے انتظار کے علاوہ کبھی کچھ مہینوں کے گزرنے کا انتظار کرنا اور وضع حمل کا انتظار کرنا بھی عدت کہلاتا ہے

ساقط نہیں ہوتا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ بجز ایسے شخص کے جو غلام کا مالک ہو یا جسے مناسب قیمت پر یا اتنی گراں قیمت پر جو خریدار کی تباہی کا موجب نہ ہو غلام کا خرید لینا ممکن ہو' غلام آزاد کر کے کفارہ دینا لازم نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص ایسے مال کا مالک ہو جو سردست اس کے پاس موجود نہیں ہے اس پر بھی کفارہ میں غلام کا آزاد کرنا لازم ہے۔ بشرطیکہ اس غلام کی قیمت خود اس شخص (مظاہر) کی ضروریات اور اس کے زیر کفالت افراد مثلاً بیوی' بچے' اولاد' ملازم اور قرابت داروں کے خرچ برچ' مکان' نوکری' سواری اور حسب حیثیت لباس' علمی کتابوں اور رقم قرض واجب الاداء وغیرہ سے فالتو ہو۔ پھر یہ بھی شرط ہے کہ وہ غلام مسلمان ہو اور یہ کہ اس میں کوئی ایسا عیب نہ ہو جس کے باعث وہ نمایاں طور پر ناکارہ ہو گیا ہو مثلاً اندھا یا گنجا ہو ایسے مرض میں مبتلا ہو جس سے شفایاب ہونے کی توقع نہ ہو۔ اگر غلام دستیاب نہ ہو تو کفارہ گزار کو مسلسل دو ماہ کا روزہ رکھنا واجب ہے۔

اگر کفارہ کے روزوں کے دوران رمضان کا مہینہ یا عید اور ایام تشریق آ جائیں یا جنون لاحق ہو جائے یا کوئی اور خطرناک مرض یا بے ہوشی لاحق ہو جائے یا بھولے سے یا مجبوراً روزہ ٹوٹ جائے یا کوئی ایسا عذر درپیش ہو جس میں روزہ نہ رکھنا روا ہے مثلاً سفر وغیرہ تو تسلسل نہیں ٹوٹتا۔ اگر ظہار کنندہ رات کو یا دن کے وقت مباشرت کر لے خواہ قصداً کی ہو یا بھولے میں ہو تو تسلسل ٹوٹ جائے گا۔ البتہ کسی اور بیوی سے جس سے ظہار نہ کیا ہو رات کے وقت یا دن میں بھولے سے مباشرت کی گئی تو تسلسل نہیں ٹوٹے گا۔ اگر ظہار کنندہ روزہ رکھنے سے معذور ہو تو اس پر واجب ہے کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے جیسا کہ اس کتاب کے حصہ دوم کے ابتدائی ربع کے اواخر میں بتایا گیا ہے۔ اگر ایک شخص نے ظہار کے کفارہ کا کھانا کھلانے کے دوران اپنی اس بیوی سے جس سے ظہار ہوا ہو مباشرت کر لی تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

بہر حال عدت کے شرعی معنے بموجب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اصطلاح عدت کی دو تعریفیں مشہور ہیں ایک یہ ہے کہ عدت وہ مدت مقرر ہے جو نکاح یا ہم بستری کے آثار ختم ہو جانے کے لئے رکھی گئی ہے۔ اس تعریف میں الفاظ ''مدت مقررہ'' میں حسب ذیل صورتیں شامل ہیں۔ حیض والی عورتوں کی عدت تین قروء (یعنی تین بار ایام ماہواری کا آنا) ہے اور آئسہ عورتیں جنہیں عمر رسیدہ ہو جانے یا کم عمر ہونے کے باعث ایام ماہواری نہیں آتے ان کی مدت عدت تین ماہ ہے۔ حاملہ عورت کی وضع حمل تک ہے۔ اور ایسی عورت جس کے خاوند کی وفات ہو چکی ہے اور حاملہ نہیں ہے اس کے عدت کی مدت چار ماہ دس روز ہے اور تعریف میں جو آیا ہے کہ عدت آثار نکاح سے جو کچھ باقی ہے اسے ختم ہو جانے کے لئے ہوتی ہے' اس کا مطلب یہ ہے کہ نکاح کے کچھ مادی آثار ہوتے ہیں جیسے حمل کا ہو جانا اور کچھ اخلاقی جیسے خاوند کا احترام۔

یہ مدت اس لئے مقرر کی گئی ہے کہ یہ آثار ختم ہو جائے (یعنی نہ خاوند کا حمل رہے نہ احترام خاوندی رہے تاکہ عورت نکاح ثانی کے لائق ہو جائے) اور لفظ نکاح میں نکاح صحیح نکاح فاسد اور نکاح مشتبہ سب شامل ہیں۔ نکاح صحیح کی صورت میں یہ دو باتیں ہو چکی ہیں تو (طلاق کے بعد) عدت واجب ہوگی: (وہ دو باتیں) مباشرت اور خلوت (ہیں) پس اگر ایک شخص نے کسی عورت سے شادی کر لی اور مباشرت ہوئی تو اس پر عدت واجب ہوگی۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ بیوی سے تخلیہ ہوا ہو گو مباشرت نہیں کی تب بھی عدت واجب ہوگی۔ لیکن اگر نکاح فاسد کے بعد تخلیہ ہوا ہو تو تخلیہ ہونے سے عدت واجب نہ ہوگی کیوں کہ اس طرح کے نکاح سے احترام خاوند عائد نہیں ہوتا بخلاف نکاح صحیح کے کہ اس صورت میں میاں بیوی کا تخلیہ ایک خاص مقام رکھتا ہے جس کو ملحوظ رکھنا ہوگا۔ کیوں کہ بسا اوقات ان میں باہم ایسی وابستگی ہو جاتی ہے کہ اگر ان میں مفارقت ہو جائے تو انہیں پچھتانا پڑتا ہے اور عدت کے دوران مرد کو رجوع کرنے کا موقع حاصل ہوتا ہے پس اگر کسی شخص نے گواہوں کے بغیر کسی عورت سے شادی کر لی اور مباشرت ہوگئی پھر علیحدگی ہوئی تو علیحدگی کے وقت سے عدت کا آغاز ہوگا۔ خواہ یہ علیحدگی حاکم کے فیصلہ سے ہوئی ہو یا کسی اور طرح۔ لیکن اگر محض تخلیہ ہوا اور مباشرت نہیں ہوئی تو (تفریق کے بعد) کوئی عدت نہیں ہے۔

اور یہی کیفیت اس عورت کی ہے جسے طلاق رجعی ملی ہو۔ کیوں کہ اس طلاق میں شریعت نے (طلاق کے بعد) ایک خاص مدت ایسی قرار دی ہے جس میں نکاح باقی رہتا ہے اور وہ مدت ایام عدت ہیں۔

تعریف میں 'ہم بستری' کا جو لفظ آیا ہے اس سے تعریف میں وہ لونڈی بھی آ گئی جو نکاح سے نہیں بلکہ کسی اور طرح ایک شخص کی جائز ملکیت میں آئی ہو اور اس سے مباشرت ہو چکی ہو۔

پس (عدت کی) یہ تعریف جامع بھی ہے مانع بھی (جامع وہ تعریف ہے جو کسی شے کے جملہ افراد پر منطبق ہو اور مانع وہ تعریف ہے جو اس شے کے علاوہ اور کسی پر منطبق نہ ہو) لہٰذا شرعت کی اصطلاحی عدت کی یہ سب سے بہتر تعریف ہے۔

عدت کی دوسری تعریف یہ کی جاتی ہے کہ عدت وہ مقررہ مدت ہے جس میں نکاح ختم ہو جانے کے بعد عورت کو بے نکاحی حالت میں ٹھہرنا پڑتا ہے' خواہ وہ نکاح صحیح ہوا ہو یا مشکوک نکاح ہو' لیکن مباشرت ہو چکی ہو یا ناکح وفات پا گیا

ہو۔اس تعریف میں ٹھہرے رہنے کا جو لفظ ہے اس کے معنے انتظار کرنے کے ہیں اور مقررہ مدت سے مراد شریعت کا مقرر کردہ وقت ہے۔جیسا کہ بتایا گیا۔اس عرصہ میں عورت کے انتظار کے یہ معنے ہیں کہ اس مدت کے گزر جانے کا انتظار کرے تا کہ اس کے بعد اسے شادی کرنا اور بناؤ سنگھار کرنا حلال ہو جائے۔اس عرصہ کے اندر (یعنی عدت کے دوران) اسے اس کی اجازت نہیں ہے۔تعریف کے باقی الفاظ کا مطلب ظاہر ہے۔اس تعریف پر تین اعتراضات ہو سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس تعریف میں طلاق رجعی یافتہ عورت کی عدت نہیں آتی کیوں کہ اس میں کہا گیا ہے کہ نکاح ختم ہونے کے بعد عدت ہوگی اور طلاق رجعی کے بعد مطلقہ رجعیہ کا نکاح باقی رہتا ہے (حالانکہ اس کی بھی عدت ہوتی ہے)۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تعریف میں کہا گیا ہے کہ (ایام عدت میں) عورت پر لازم ہے کہ وہ ان ایام کے خاتمہ کا انتظار کرے۔اس تعریف سے کم عمر (نابالغ لڑکی) کی عدت خارج ہوگئی کیوں کہ اس پر لزوم کا حکم عائد ہیں ہوتا۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اس تعریف میں لونڈی کی عدت نہیں آتی۔کیوں کہ تعریف میں یہ بتایا گیا ہے کہ نکاح ختم ہونے کے بعد عدت لازم ہوتی ہے (حالانکہ لونڈی کا نکاح ہی نہیں ہوتا)۔

غرض یہ ہے کہ پہلی تعریف زیادہ واضح اور (سب صورتوں پر) حاوی ہے پہلی تعریف میں یہ بات نہیں آئی کہ یہ (عدت) ایسا سبب ہے کہ ایسی عورت کے ساتھ شادی نہیں ہو سکتی جب تک کہ سبب (مانع) دور نہ ہو جائے۔ذکر تعریف میں اس لئے نہیں آیا کہ عدت کے اوقات مقررہ میں شادی کرنے کی جو ممانعت آئی ہے وہ اس بناء پر ہے کہ سابقہ شادی کا اثر ختم ہو جائے اور ظاہر ہے کہ اس کا تعلق مرد سے نہیں ہے بلکہ عورت سے ہے چنانچہ اگر مثلاً ایک شخص نے کسی عورت سے شادی کی اور اسے طلاق دے دی۔وہ چاہتا ہے کہ اس کی بہن سے شادی کرے تو اسے ایسا کرنے سے منع کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ اس کی مطلقہ بیوی کی عدت پوری ہو جائے لیکن اس مدت کو مرد کے لئے عدت قرار نہیں دیا جائے گا۔بلکہ یہ اس عورت کی عدت ہے رہی شادی سے ممانعت جو اس شخص کو کی گئی ہے وہ اس لئے ہے کہ طلاق یافتہ بیوی کی غیرت متاثر نہ ہو اور وہ خاوند کی طرف سے مایوس ہو جائے۔مبادا اسے اپنی بہن سے شدید قسم کے حسد میں مبتلا ہو جائے۔یہی وجہ ہے کہ وہ شخص بیوی کی وفات پر اس کی بہن سے بغیر کسی مزید انتظار کے شادی کر سکتا ہے۔اس طرح اگر بیوی مرتد ہو کر دارالحرب میں چلی جائے تب بھی وہ بیوی کی عدت کا انتظار کئے بغیر اسی طرح اس کی بہن سے شادی کر سکتا ہے جیسے کہ وہ مرگئی ہو۔ چنانچہ دوسری تعریف میں یہ وضاحت کر دی گئی ہے کہ عدت گزارنا عورت کے لئے خاص ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ مدت عدت کے پوری ہو جانے کا انتظار عورت پر لازم ہے مرد پر نہیں ہے بناء بریں مرد کے لئے بغیر شادی کئے بیوی کی عدت پوری ہو جانے کا انتظار کرنا کوئی شرعی عدت نہیں ہے پھر جاننا چاہئے کہ مرد کو کبھی تو اپنی بیوی کی عدت پوری ہونے کا انتظار کرنا پڑتا ہے اور کبھی اس کا کوئی اور سبب ہوتا ہے۔پہلی صورت تو ہی ہے کہ ایک شخص اپنی مطلقہ بیوی کی بہن سے شادی کرنا چاہتا ہو جیسا کہ اوپر ذکر اس میں بیوی کی پھوپھی اس کی خالہ اس کی بھتیجی اور اس کی بھانجی بھی ہیں کہ ان عورتوں میں سے وہ کسی سے شادی نہیں کر سکتا جب تک کہ طلاق بائنہ کے بعد بیوی کی عدت نہ ختم ہو جائے۔اسی طرح اگر ایک شخص کی چار بیویاں ہوں اور وہ ان میں سے کسی کو طلاق دے دے تو جب تک کہ اس طلاق بائنہ بیوی کی عدت پوری نہ ہو جائے وہ پانچویں بیوی سے شادی نہ کرے اس سے فرق نہیں پڑتا کہ اس عورت سے نکاح صحیح کے بعد مباشرت ہوئی ہو یا نکاح فاسد

کے بعد یا شبہ کا نکاح ہوا ہو اور ان میں تفریق کرا دی گئی ہو بہر حال اس عورت کی عدت گزارنا لازم ہے اور جب تک کہ اس کی عدت پوری نہ ہو جائے وہ شخص پانچویں عورت سے شادی نہ کرے۔ یہی صورت اس عورت کی ہے جسے اجنبی شخص نے طلاق دی ہو اور وہ عدت میں ہو۔ عدت گزارنے سے پہلے اس کے ساتھ شادی کرنا حلال نہیں ہے غرض جب تک وہ عورت عدت میں ہے اس کے ساتھ شادی ممنوع ہے لیکن اگر اس شخص نے طلاق دے دی اور وہ مقررہ عدت میں ہے تو بدوران عدت دوبارہ اس سے شادی کر سکتا ہے۔

(مرد کے لئے عدت پوری ہونے کا انتظار کرنے کے) دوسرے اسباب میں سے ایک سبب یہ ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی کو تین طلاق دے اور پھر اس سے دوبارہ شادی کرنا چاہے تو اب وہ اس شخص پر حلال نہ ہوگی تا آنکہ وہ عورت کسی اور سے شادی کرے اور پھر دوسرا شخص بھی طلاق دے دے اور دوسرے شخص کی طلاق کے بعد عدت گزر جائے۔

ایک اور صورت یہ ہے کہ کوئی شخص ناجائز حمل والی عورت سے شادی کرے تو یہ نکاح ہو جائے گا لیکن جب تک بچہ پیدا نہ ہو جائے اس عورت سے مباشرت حلال نہیں ہے تاہم اس وضع حمل (ناجائز) کو عدت کا پورا ہونا قرار نہیں دیا جائے گا کیوں کہ اگر اسے عدت مان لیا جائے تو اس حالت میں اس کے ساتھ عقد ہی درست نہ ہوتا۔ ایسی ہی مثال اس حربیہ (کافرہ) کی ہے جو حمل سے ہو اور دارالاسلام میں آ کر مسلمان ہو جائے اور اس سے کوئی شخص شادی کر لے۔ اس کے ساتھ بھی نکاح تو درست ہے لیکن وضع حمل سے پہلے مباشرت حلال نہیں ہے۔ اسی طرح قید میں آئی ہوئی عورت کو اگر حیض آتے ہیں تو اس سے مباشرت حلال نہ ہوگی جب تک کہ ایک بار اسے ایام ماہواری نہ آ جائے بصورت دیگر ایک ماہ انتظار کرنا ہوگا۔ بت پرست، مرتدہ اور مجوسی (آتش پرست) عورت بھی حلال نہیں ہے جب تک کہ مسلمان نہ ہو جائے ان میں سے ہر ایک کے ساتھ عقد ازدواج ممنوع ہے اور حاصل کلام یہ ہے کہ اسباب مانع عقد کی موجودگی میں شادی کرنا منع ہے اور جب ممانعت کا سبب دور ہو جائے تو ممانعت بھی ختم ہو جائے گی۔ پھر جاننا چاہئے کہ جس عرصہ میں مباشرت ممنوع ہے وہ کبھی تو عورت کے ایام عدت ہوتے ہیں اور کبھی استبراء (یعنی حمل سے سبکدوشی) کا زمانہ اور کبھی کفر کی حالت وغیرہ ان اوقات سے جو انتظار (یا توقف و تعطل) اختیار کیا جاتا ہے اسے عدت نہیں کہتے۔

تفصیل بالا سے واضح ہے کہ عدت کا رکن (یا جز ولازم) وہ امر ہے جو ایک خاص وقت میں عورت پر عائد ہوتا ہے جس سے تجاوز کرنا حرام ہے۔ یعنی ان اوقات میں عورت پر لازم ہوا ہے کہ کسی کے ساتھ شادی نہ کرے اور ایسے بناؤ سنگھار سے جو بالعموم خاوند کے لئے کیا جاتا ہے۔ بدوران عدت جب کہ اس کا سبب اور اس کی شرط (لوازم) موجود ہوں، باز رہے۔ عدت کے واجب ہونے کے تین اسباب ہیں۔ ایک سبب عقد صحیح ہے کہ اگر (باقاعدہ نکاح میں آئی ہوئی بیوی کا) خاوند وفات پا جائے تو بیوی پر عدت واجب ہوتی ہے اگرچہ خاوند سے مباشرت نہ ہوئی ہو اور خواہ بیوی کم عمر (نابالغ) ہو یا بڑی ہو اس صورت میں عدت کے دو سبب ہیں: عقد صحیح اور خاوند کی وفات، پس خاوند کا محض وفات کو عدت کا موجب قرار دینا بے معنی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عدت کا موجب باقاعدہ عقد ازدواج میں آئی ہوئی بیوی کے خاوند کی وفات ہے۔ جیسا کہ ظاہر ہے۔

دوسرا سبب مباشرت ہے خواہ یہ مباشرت نکاح صحیح (یعنی باقاعدہ نکاح) کے بعد ہوئی ہو یا نکاح فاسد کے بعد یا

(بیوی کے) شبہ میں (غیر عورت سے) مباشرت ہوگئی ہو۔ عقد باطل کی مباشرت یا زنا کی عدت نہیں ہوتی۔ عقد فاسد اور عقد باطل کا فرق اس کتاب کے سُدس ثانی کے اوائل میں بیان ہو چکا ہے اور شبہ میں مباشرت ہو جانے کا بیان بھی آ چکا ہے وہاں پر ملاحظہ ہو۔ عقد فاسد میں مباشرت ہونے سے عدت واجب نہیں ہوتی جیسا کہ پہلے بتایا گیا اور عقد باطل ہو تو بدرجہ اولیٰ عدت واجب نہ ہوگی۔

تیسرا سبب بقول معتبر خلوت (میاں بیوی کا تنہائی میں رہنا) ہے خواہ یہ خلوت صحیحہ ہو یا خلوت فاسدہ جیسا کہ اس کتاب کے سُدس ثانی کے اوائل میں بتایا گیا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ عدت اس مدت کا نام ہے جس میں طلاق پانے، خاوند کی وفات ہو جانے یا فسخ نکاح کے بعد کسی عورت کا شادی کرنا منع ہے۔ اس تعریف میں شادی کے منع ہونے کا جو ذکر ہے اس میں وہ مدت شامل ہے جس میں مرد کو شادی کرنے کی ممانعت ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص چار بیویوں کا خاوند ہے اور ایک بیوی کو طلاق دے دے۔ یا کسی شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی اور اس کی بہن سے شادی کرنا چاہتا ہے تو اس کے لئے بھی عدت ہے۔ ان صورتوں میں مرد کا بقول بعض اصحاب (بیوی کی عدت پوری ہونے تک) توقف کرنا خاوند کی عدت کہا جاتا ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ مرد کے شادی سے باز رہنے کی مدت کو عدت نہیں کہا جاتا۔ بناء بریں عدت کی تعریف میں عورت کی تخصیص ہوتی ہے اور کہتے ہیں کہ عدت وہ مدت ہے جس میں عورت کو شادی کرنے کی ممانعت ہے۔ بعض اصحاب یوں کہتے ہیں کہ عدت نام ہے اس مدت کا جس میں فسخ نکاح یا خاوند کی موت یا طلاق کے بعد عورت کا حمل سے پاک ہونا ثابت ہو۔ اس تعریف کی رو سے مدت (عدت کے مفہوم سے خارج ہوگئی) جس میں مرد کو (شادی کے لئے) توقف کرنا پڑتا ہے۔ اس تعریف پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عدت تو اس عورت کی بھی ہوتی ہے جس کا حمل سے پاک ہونا ثابت ہوتا ہے مثلاً کم عمر (نابالغ) لڑکی (اس کی عدت سے کیا فائدہ؟) اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عدت کی بنیادی غرض برات رحم ہے (یعنی عورت کا حمل سے پاک ہونا) لیکن یہ جواب قوی نہیں ہے کیوں کہ اس امر کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ عدت کی بنیادی غرض یہی ہے۔ اگر بالفرض اسی کو بنیادی غرض مان لیا جائے تب بھی یہ تعریف بہرحال ناقص ہی ہے۔ پس وہی تعریف جو پہلے بتائی گئی صحیح ہے کیوں کہ شریعت نے ایک خاص مدت کے لئے عورت پر پابندی لازم کردی ہے کہ وہ اس کے دوران شادی نہ کرے۔ اب خواہ اس کا مقصد استبراء ہو یا محض حکم الٰہی کی بجا آوری جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں۔ اس لحاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر مباشرت نکاح فاسد یا شبہ کی بناء پر ہوئی یا زنا کیا تو اس کے لئے عدت واجب نہیں ہے۔ حالانکہ ان تمام صورتوں (کی مباشرت) میں عدت واجب ہے۔ خواہ وہ مباشرت فعل حرام کے طور پر (بیوی کے شبہ میں) ہوئی یا نکاح فاسد کی بناء پر یا جبراً کرائی گئی بہرحال بلاتفریق لازم ہے کہ ایام عدت پورے کر کے استبراء یا (رحم کو پاک) کرلیا جائے۔ البتہ زنا کی صورت میں اس مقصد کے لئے استبراء ہو کہ اس کے بعد حد (سزائے شرعی) نافذ کی جائے نہ کہ اس لئے کہ وہ شادی کرے۔ ایسی عورت کے لئے استبراء کی مدت صرف ایک حیض رکھی گئی ہے۔ اس سے پہلے اسے قتل نہ کیا جائے گا کہ مبادا وہ حاملہ ہو، یہی حکم مرتدہ (اسلام سے پھر جانے والی عورت) کا ہے کہ ایک حیض کے عرصہ تک استبراء سے پہلے اسے قتل نہ کیا جائے گا اور ایسا ہی لعان کی صورت میں (جبکہ زوجین میں تفریق کرادی جائے) عمل ہوگا۔ اس کی تفصیل لعان کے بیان میں آ رہی ہے۔

معلوم ہونا چاہئے کہ لونڈی کی عدت آزاد عورت (کی مدت عدت) سے نصف ہے لیکن اگر اسے حیض آتے ہوں تو دو بار ایام ماہواری کا آنا اس کی عدت ہے اور زنا یا شبہ میں مباشرت ہو تو اس کی عدت ایک بار حیض کا آنا کافی ہے۔

اسباب عدت میں طلاق یا فسخ نکاح کے ذکر سے یہ بات واضح ہے کہ موجبات عدت کی صرف دو باتیں ہیں ایک تو طلاق یا فسخ نکاح سے بیوی اور خاوند میں علیحدگی ہونا' دوسرے خاوند کا وفات پا جانا۔ اس کے علاوہ زنا اور شبہ وغیرہ کی مباشرت کے نتیجہ میں جو مدت انتظار ہوتی ہے اسے عدت نہیں بلکہ استبراء کہتے ہیں اگرچہ وہ مدت عدت کے برابر ہو۔

عورت کے ساتھ تخلیہ بھی مباشرت کا قائم مقام ہے خواہ وہ تخلیہ شب عروسی کا ہو یا ملاقات کے لئے ہو جیسا کہ اس کتاب کے سدس ثانی کے اوائل میں بتایا گیا ہے' لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ مرد بالغ اور مباشرت کے قابل ہو' مقطوع العضو نہ ہو لیکن شہوانی حرکات سے انزال کر سکتا ہو عورت کے باب میں یہ شرط ہے کہ وہ مباشرت کے لائق ہو۔ گو حالت حیض میں ہو اور یہ کہ وہ مرد کے پاس اتنی دیر (تخلیہ میں) رہی ہو جس میں مباشرت ہو سکتی ہے۔ اگر دونوں یہ کہیں کہ مباشرت نہیں ہوئی تو ان کی بات قابل سماعت نہ ہوگی' کیوں کہ عدت اللہ کا عائد کردہ فریضہ ہے۔ ان کے اقرار پر صرف اس امر میں عمل درآمد ہوگا جو ان کے حق سے تعلق رکھتا ہو۔ لہٰذا (اس اقرار سے) اس عورت کا نفقہ ساقط ہو جائے گا اور پورا مہر بھی واجب الاداء نہ ہوگا کیوں کہ مباشرت سے پہلے ہی اسے طلاق ہو گئی۔ نیز اگر وہ شخص اس عورت کو طلاق رجعی دے دے تو رجوع کا حق نہ ہوگا۔ اگر زوجین میں سے ایک (مباشرت کا) اقرار کرے اور فریق ثانی انکاری ہو تو خاوند کی بات پر عمل درآمد ہوگا۔

بغیر تخلیہ کے بوس و کنار وغیرہ ہوا ہو تو عدت عائد نہ ہوگی۔ اگر عورت یہ کہے کہ اس شخص نے مباشرت کی ہے' لیکن ان کا باہم تخلیہ معلوم نہیں ہے تو خاوند کا کہنا تسلیم کیا جائے گا اور عورت پر عدت لازم ہوگی خواہ خاوند نے صحیح کہا ہو یا غلط۔ اگر خاوند کہے کہ اس نے مباشرت کی ہے مگر تخلیہ کا وقت معلوم نہیں ہے اور عورت اس سے انکاری ہے تو اس پر عدت لازم نہ ہوگی۔ لیکن اس شخص کے اقرار کے بموجب اسے مہر' نفقہ اور مکان مہیا کرنا ہوگا۔

اگر ایک شخص مباشرت سے انکار کرتا ہو اور عورت حاملہ پائی جائے اور تخلیہ کی بابت علم نہ ہو تو وہ عورت وضع حمل تک عدت میں رہے گی بشرطیکہ اس شخص نے بذریعہ لعان (یعنی مشروط بہ لعنت قسم کھا کر) اس بچہ (کا باپ ہونے) سے انکار نہ کیا ہو۔ اگر لعان کر کے انکار کیا ہے تب بھی عورت کو وضع حمل تک توقف کرنا ہوگا لیکن اس حالت میں جو توقف وہ کرے گی اسے عدت نہیں کہیں گے۔ بلکہ اسے استبراء کہا جائے گا۔ اور یہ عدت خاوند کی طرف سے اس عورت پر عائد نہ ہوگی اور خاوند پر اسے دوبارہ حلال ہونے کے لئے وضع حمل کا ہو جانا ضروری ہے۔ البتہ پہلی صورت میں وہ عورت عدت گزارے گی اور بدوران حمل عدت کے جملہ احکام از قسم وراثت وحق رجوع ونفقہ نافذ ہوں گے۔ دوسری صورت میں وہ عورت مدت استبراء پوری کرے گی' اس پر عدت کے احکام مذکورہ نافذ نہ ہوں گے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اس مدت کا نام جس میں ایک عورت اس بات کو جاننے کے لئے اس کا رحم (حمل سے) فارغ ہے یا بتقاضائے تعبد (یعنی حکم الٰہی کی بجا آوری کے لئے) یا خاوند سے علیحدگی کے غم میں' بحالت تعطل پڑی رہے' یہاں پر پڑی رہنے کے معنے منتظر رہنے کے ہیں (اس وقت تک جب کہ یہ تعطل دور ہو جائے) تعریف میں عورت کے ذکر سے وہ مدت خارج ہو گئی جس میں مرد کو (دوسری شادی کے لئے) انتظار کرنا پڑتا ہے۔ اسے عدت نہیں کہتے۔ اور برائت رحم (یعنی

فارغ از حمل ہونے) کا جاننا' گمان غالب اور یقین دونوں کو شامل ہے۔ یقین کی صورت وضع حمل ہے اس کے علاوہ اور صورتوں میں گمان غالب حاصل ہو جاتا ہے جس کے لئے یہ (مدت عدت) کافی ہے کیوں کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ عورت اس امر کا پورا یقین حاصل کرنے کے لئے کہ اس کا رحم خالی ہے جستجو میں پڑی رہے بلکہ اس کے لئے صرف یہ کافی ہے کہ ایام ماہواری آ جائیں۔ اور تعبد (محض طاعت الٰہی) کے پیش نظر عدت گزارنے کی صورت صغیر سن (نابالغ) لڑکی کی عدت یا ایسی ہی کوئی اور صورت ہے جس میں رحم کا خالی ہونا ایک ثابت شدہ (یا یقینی) امر ہو (اس صورت میں حکم الٰہی کی بجا آوری کے سوا اور کوئی مقصد نہیں ہوتا) اور اس حالت میں عدت کا سبب باہمی علاقہ زوجیت کا احترام بھی بتایا گیا ہے کہ میاں بیوی بسا اوقات آپس میں جدائی ہو جانے پر پچھتاتے ہیں۔ عدت کے دوران انہیں رجوع کا موقع مل جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر عدت نہ ہو اور عورت کسی اور سے شادی کر لے تو رجوع کرنے کا موقع جاتا رہتا ہے۔ حالانکہ دوسرے شخص کی بہ نسبت اس عورت کو (زوجیت میں لانے کا) زیادہ حق دار ہے۔ غیر مباشرت شدہ عورت کے لئے عدت نہیں ہے کیوں کہ اس کے ساتھ مباشرت نہ ہونے کے باعث خاوند کے نزدیک اس کا کوئی مقام نہیں ہے (وہ ایک اجنبی عورت ہے) اسی لئے اس پر عدت عائد نہیں کی گئی۔

مباشرت شدہ عورت سے مراد یہ ہے کہ اس عورت سے مباشرت ہو چکی ہو خواہ باقاعدہ نکاح کر کے یا عقد فاسد سے یا بیوی کے شبہ میں۔ ایسی عورتوں کی عدت کا مقصد یہ اطمینان کر لینا ہے کہ اس کو حمل نہیں ہے۔ ایسی عورت جس کے ساتھ زنا کیا گیا ہو یا عقد باطل کی بناء پر مباشرت ہوئی ہو اس کے لئے عدت نہیں ہے۔ عقد فاسد اور عقد باطل کا فرق اس کتاب کے دوسرے سدس کے آغاز میں بیان کیا جا چکا ہے اور (عدت کے اغراض میں) خاوند سے علیحدگی کا غم' اس امر کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ کبھی عدت محض عقد صحیح کی بناء پر ہوتی ہے جس کے بعد مباشرت نہ ہوئی ہو۔ یہ عدت خاوند کے وفات پا جانے پر ہوتی ہے۔ الغرض عدت کا موجب عقد صحیح کے بعد خاوند کا وفات پا جانا ہے۔ اور مباشرت بھی ایک سبب ہے خواہ وہ عقد صحیح یا عقد فاسد سے ہو یا شبہ کی بناء پر ہوئی ہو اور مادہ تولید کا اندام نہانی میں کسی نلکی وغیرہ سے داخل کرنا بھی مباشرت کا قائم مقام ہے۔ محض تخلیہ سے عدت واجب نہیں ہوتی اسی طرح عقد باطل کے بعد جو مباشرت ہو یا زنا سے عدت واجب نہیں ہوتی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ از روئے شرعت ایک خاص مدت تک منتظر رہنا عدت ہے اور یہاں مدت سے مراد وہ وقت ہے جو عورتوں کے لئے شریعت نے مقرر فرمایا ہے کہ اس مدت کے دوران طلاق پانے یا خاوند کی موت کے بعد' عورت کے لئے نکاح کرنا حلال نہیں ہے۔ اس کے لئے شرائط کی تفصیل آگے آ رہی ہے اور بظاہر یہی تعریف درست ہے کیوں کہ اس میں رحم کے فارغ ہونے یا کسی اور بات کا ذکر نہیں ہے اور عدت کے لئے اس قسم کا کوئی قصد قرار دینے کی کوئی وجہ بھی نہیں ہے۔ پھر جاننا چاہئے کہ عدت کی مدت بیوی کے لئے شریعت کی مقرر کردہ ہے جو کبھی تو اس خاوند کی وفات پر عائد ہوتی ہو جس کے ساتھ باقاعدہ نکاح ہوا ہو۔ خواہ اس سے مباشرت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو اور کبھی یہ عدت عقد فاسد' عقد مشتبہ یا زنا کے باعث عائد ہوتی ہے۔ غرض حنابلہ کے نزدیک زنا بھی موجبات عدت میں سے ہے اور عقد باطل کے بعد مباشرت کی صورت میں بھی یہی حکم ہے لیکن زنا اور عقد باطل کی صورت میں عدت کی میعاد مباشرت کے وقت سے تین قروء (حیض یا

طہر) کا عرصہ ہے۔ اگر چہ وہ شخص وفات پا جائے اور مادۂ تولید کا کسی نلکی وغیرہ کے ذریعے اندام نہانی میں داخل کرنا بھی مباشرت ہے۔ اگر یہ مادۂ تولید کسی اجنبی شخص کا ہو تو اس کی بابت تو مختلف اقوال ہیں اور دونوں صحیح ہیں یعنی ایک قول عدت کا واجب ہونا ہے اور دوسرا قول نہ ہونا ہے۔

کبھی عدت خلوت ہونے سے عائد ہوتی ہے خواہ یہ خلوت صحیح ہو یا فاسد اور خواہ عقد صحیح ہو یا فاسد ہو۔ پس اگر ایک شخص نے کسی عورت کے ساتھ قصداً تخلیہ کیا تو عدت واجب ہو جائے گی۔ اگر چہ اس عورت کو ہاتھ نہ لگایا ہو اور چھوا تک نہ ہو۔ البتہ اگر اس عورت کی خواہش کے خلاف اس نے تخلیہ کیا یا وہ اتنی کم عمر ہے کہ اس جیسی لڑکی سے مباشرت نہیں ہو سکتی یا وہ شخص اتنا کم عمر ہو کہ اس جیسے کم عمر لڑکے مباشرت نہیں کر سکتے تو بہر حال ان صورتوں میں عدت نہ ہوگی یہاں تک کہ اگر (کم عمر کے ساتھ) مباشرت کر بھی لی (تب بھی عدت نہ ہوگی) اور کم عمر لڑکا وہ ہے جو دس سال سے کم عمر کا ہو اور کم عمر لڑکی وہ ہے جو نو سال سے کم کی ہو۔ اور عقد باطل کی بناء پر تخلیہ ہو تو عدت واجب نہ ہوگی اور عقد باطل وہ ہے جس کے باطل ہونے پر سب کا اتفاق ہو جیسے پانچویں بیوی سے یا عدت گزارنے والی عورت سے' عقد نکاح کرنا۔ غرض حنابلہ کے نزدیک محض خلوت یا محض مباشرت یا عقد باطل کے بعد کا حرام ہونا یا زنا تمام امور اسباب عدت میں سے ہیں۔

عدت کی صورتوں اور ان کی اقسام کا بیان

عدت کی تین صورتیں ہیں: حمل کی عدت۔ مہینوں کی عدت اور قروء (یعنی حیض یا طہر) کی عدت۔ معتدہ وہ عورت ہے جس پر عدت واجب ہو جائے۔ پھر عدت خاوند سے علیحدگی پر واجب ہوتی ہے۔ یہ علیحدگی یا تو خاوند کی وفات سے ہوتی ہے جس کی دو حالتیں ہیں ایک یہ کہ وفات کے وقت بیوی حاملہ ہو۔ دوسرے یہ کہ وہ حاملہ نہ ہو۔ پہلی صورت میں وضع حمل سے عدت پوری ہوگی اور دوسری صورت میں عدت کی مدت چار مہینے اور دس دن ہے اس کی شرائط کا بیان آگے آرہا ہے۔ یا پھر خاوند کی زندگی ہی میں بوجہ طلاق یا فسخ نکاح کے علیحدگی ہو جائے تو عدت واجب ہوگی۔ اس حالت میں عدت کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم یہ ہے کہ بیوی حمل سے ہو اور زوجیت سے علیحدہ ہو جائے تو اس کی عدت وضع حمل سے پوری ہوگی۔ دوسری قسم یہ ہے کہ وہ حمل سے نہ ہو اور علیحدگی ہو جائے لیکن وہ عدت حیض والی ہو (یعنی جسے ایام ماہواری آتے ہیں) تو اس کی عدت تین قروء (یعنی حیض یا طہر) کے آنے پر پوری ہوگی۔ تیسری قسم یہ ہے کہ وہ عورت ''آئسہ'' ہو یعنی جسے ایام ماہواری نہیں آتے اس کی عدت کی مدت پورے تین ماہ ہے۔ پس معتدہ (عدت گزارنے والی عورت) کی پانچ قسمیں ہوئیں۔

(1) وہ جس کا خاوند وفات پا جائے اور وہ حاملہ ہو (2) وہ جس کا خاوند وفات پا جائے اور وہ حاملہ نہ ہو۔ (3) وہ جسے طلاق مل جائے اور حاملہ ہو (4) وہ جسے طلاق مل جائے اور حاملہ نہ ہو لیکن حیض والی ہو (5) وہ جسے طلاق مل جائے اور 'آئسہ' ہو (یعنی اسے ایام نہ آتے ہوں)۔ یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ عدت تین حالتوں سے باہر نہیں ہے ایک تو حمل کی عدت ہے جو وضع حمل سے پوری ہوتی ہے خواہ خاوند سے علیحدگی وفات کے باعث ہوئی ہو یا طلاق کے باعث دوسرے مہینوں کی عدت ہے جو آئسہ اور فائتۃ الزوج کی عدت ہے تیسرے عدت اقراء ہے کہ تین بار قروء کے وقوع پذیر ہونے سے پوری ہوتی ہے اور یہ ان عورتوں کی عدت ہے جنہیں ایام آتے ہیں:

اب ان تمام اقسام عدت کے متعلقہ احکام کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔ اس کا آغاز حاملہ عورتوں کی عدت سے ہوتا ہے۔

وضع حمل سے عدت پوری ہونے کا بیان

اس عنوان کے تحت حسب ذیل امور آتے ہیں۔

عدت کی شرطیں ...... کم عمر حاملہ بیوی کی عدت ...... شبہ میں مباشرت سے حاملہ ہو جانے والی عورت کی عدت ...... نکاح فاسد سے حاملہ ہونے والی عورت کی عدت ...... زنا سے حاملہ ہونے کی عدت ...... دو عدتوں کے جمع ہو جانے کی صورتیں ...... حمل کی زیادہ سے زیادہ اور کم سے کم مدت۔

حمل سے فارغ ہونے کے بعد عدت پوری ہو جاتی ہے۔ خواہ بیوی طلاق یافتہ ہو یا اس کا خاوند وفات پا گیا ہو۔ یہ مسئلہ مسالک مختلفہ کی رُو سے تفصیل طلب ہے۔ (۱)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ طلاق یافتہ عورت ایسی عورت جس کا خاوند وفات پا چکا ہے اور وہ حاملہ ہے' ان کی مدت وضع حمل سے پوری ہوتی ہے۔ لیکن اس کی تین شرطیں ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ اس کا حمل پوری طور پر وضع ہو چکا ہو اگر ہنوز وقت پر پیدائش نہیں ہوئی گو تہائی حمل باہر آ چکا ہو تو ابھی عدت پوری نہیں ہوئی' اس شرط کا نتیجہ عملی طور پر اس وقت ظاہر ہو گا جب کہ بچہ پیٹ میں مر جائے اور اسے کاٹ کر نکالنا پڑے۔ اگر بیشتر حصہ نکالنے کے بعد بھی کچھ حصہ رہ جائے جس کا نکلنا متوقع نہ ہو تو اسے پوری مدت عدت تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ بچہ کی شکل بن گئی ہو۔ اگر ایک گوشت کے ٹکڑے کی طرح حمل ساقط ہو جائے جس کے انسانی اعضاء بنے نہ ہوں تو عدت کا پورا ہونا نہیں مانا جائے گا بلکہ ضروری ہو گا کہ تین بار ایام حیض پورے کرے۔ پھر اگر یہ ممکن ہو کہ اسقاط کے ادرار کو حیض کا ادرار کیا جا سکے بایں طور کہ اس ادرار کی مدت ایام حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت جو دس دن ہے اسے زیادہ نہ ہو یا کم سے کم مدت حیض جو تین دن اور تین رات ہے' سے کم نہ ہو تو اس ادرار کو حیض تصور کیا جا سکتا ہے بصورت دیگر وہ استحاضہ ہے جسے عدت کے لئے شمار میں نہیں لایا جائے گا۔ تیسری شرط یہ ہے کہ اگر حمل میں دو بچے یا زیادہ ہوں تو جب تک کہ آخری بچہ پورے طور پر پیدا نہ ہو جائے عدت کی مدت پوری نہ ہو گی۔ ایک بچے کا پیدا ہو جانا کافی نہیں ہے۔

حاملہ عورت کے حمل سے فارغ ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ خاوند بالغ ہو۔ ایسی صورت میں جب کہ خاوند کم عمر ہو جس کی بالعموم اولاد نہیں ہوا کرتی اور اس کی زندگی ہی میں بیوی زوجیت سے باہر ہو جائے تو اس کی عدت بھی وضع حمل سے پوری ہو گی۔ لیکن قدرتی طور پر اس بچے کا نسب اس لڑکے سے وابستہ نہیں کیا جا سکتا۔ کیوں کہ یہ صورت 'زنا' کی ہے۔ نابالغ بیوی کے ساتھ تخلیہ ہو جانے سے بھی مباشرت کی طرح عدت عائد ہو جاتی ہے گو مباشرت نہ ہوئی ہو۔ اور اگر عورت کو کسی اور کا حمل ہو تو اس کی عدت بھی وضع حمل سے پوری ہو گی۔ یہاں پر اگر کہا جائے کہ حنفیہ کے نزدیک صغیر سن (نابالغ) لڑکے کی طلاق درست نہیں ہے اس کی مطلقہ بیوی کی عدت کس طرح درست مانی جائے گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دو حالتوں میں ایسا ہو سکتا ہے۔ ایک یہ کہ لڑکے نے چھوٹی عمر میں بیوی کے ساتھ تخلیہ کیا ہو۔ اس کے بعد چھوڑ دیا ہو اور

بالغ ہونے پر طلاق دے دی ہو دوسری حالت یہ ہے کہ لڑکی ذمیہ بالغ ہو اور کسی ذمی کم عمر سے بیاہ دی گئی ہو پر وہ عورت مسلمان ہو جائے اور نابالغ لڑکے کا باپ اس لڑکے کے مسلمان ہونے سے انکار کر دے تو وہ عورت اس لڑکے کی زوجیت سے باہر ہو جائے گی اور خلوت صحیحہ کی بنا پر عدت گزارے گی۔ اس مسئلہ میں صغیر سن لڑکے سے مراد ایسا لڑکا ہے جو مراہق نہ ہو (یعنی اس میں قرب جوانی کے آثار نہ پائے جاتے ہوں)۔ ایسا لڑکا وہ ہوتا ہے جو بارہ سال کا نہ ہوا ہو۔ ایسے کم عمر خاوند کے ساتھ تخلیہ ہو یا مباشرت ہو جائے تو عدت واجب ہو جاتی ہے۔ مہر واجب نہیں ہوتا۔

یہ مسائل اس صورت میں جب کہ کم عمر لڑکے کی بیوی حاملہ ہو اور اسے طلاق مل جائے لیکن اگر حالت حمل میں بیوی کی وفات ہو جائے یا یہ صورت ہو کہ وہ لڑکا وفات پا جائے اور بدوران عدت بیوی حاملہ ہو جائے۔ تو اس کی مدت عدت کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس کی عدت بھی مطلقہ (حاملہ) کی طرح وضع حمل سے پوری ہوگی اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کی عدت چار ماہ دس دن ہوگی جو خاوند کی وفات کی عدت ہے۔ پس اگر مثلاً خاوند کی وفات کے دو ماہ بعد (بچہ کی) ولادت ہوئی تو اس عورت پر واجب ہوگا کہ وضع حمل کے بعد مزید دو مہینے اور دس دن عدت میں رہے اگر وضع حمل کو چار ماہ اور دس دن کا عرصہ گزر چکا ہے تو اس کی عدت وضع حمل سے پہلے ہی پوری ہو جائے گی اور اس کے ساتھ عقد کرنا درست ہوگا تاہم مباشرت کرنا درست نہیں تا آنکہ وضع حمل نہ ہو جائے۔ اور بہر حال کم عمر خاوند کے ساتھ اس بچے کا نسب نہیں جوڑا جا سکتا خواہ ولادت تاریخ عقد کے چھ ماہ سے کم عرصہ میں ہوئی ہو۔ اس مسئلہ میں یہ دوسرا قول ہی صحیح معلوم ہوتا ہے۔ مالکیہ اور شافعیہ کی بھی یہی رائے ہے جیسا کہ ان کے مسالک کے بیان میں بتایا گیا ہے۔

جاننا چاہئے کہ طلاق یافتہ حاملہ عورت کی عدت وضع حمل ہے، خواہ طلاق دینے والا کم عمر (نابالغ) ہو یا بڑا (بالغ) ہو۔

اگر ایک شخص نے بیوی کے شبہ میں کسی غیر عورت سے مباشرت کر لی مثلاً کسی کی دلہن ایک اور شخص کے زفاف میں چلی گئی اور اس نے مباشرت کر لی اور حمل ہو گیا تو اب وہ اس کے خاوند پر اس وقت تک حرام ہے جب تک کہ شبہ کی مباشرت سے ہونے والا حمل ختم نہیں ہو جاتا۔ اگر اس دوران خاوند نے اسے طلاق دے دی تب بھی اس کی عدت وضع حمل ہی ہوگی اور اس طرح دو عدتیں باہم مل جائیں گی اور اس عورت کو مباشرت کنندہ سے بھی جس کا حمل رہا ہے شادی کرنا حلال نہ ہوگا تا آنکہ وضع حمل نہ ہو جائے کیوں کہ وہ اپنے طلاق کی عدت میں تصور کی جائے گی۔ اسی طرح کی یہ صورت ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو اس پر طلاق بائن دی اور پھر بایں گمان اس سے مباشرت کر لی کہ بدوران عدت وہ بیوی اس پر حلال ہے ایسی حالت میں بیوی پر دو عدتیں واجب ہوں گی ایک عدت طلاق اور دوسری عدت شبہ کی مباشرت والی لیکن دونوں عدتیں متداخل ہوں گی (یعنی ایک ساتھ گزاری جائیں گی) کیوں کہ دوسری عدت پہلی عدت کے ساتھ ساتھ گزاری جائے گی۔ پس اگر عورت اس (طلاق بائنہ کے بعد والی) مباشرت سے پوری حاملہ ہو جائے تو اس کی عدت بغیر وضع حمل پوری نہ ہوگی۔ لیکن اگر وہ حاملہ نہیں ہوئی تو اس مباشرت کی عدت کا شمار اس حیض سے ہوگا جو پچھلی بار دونوں عدتوں کے درمیان آیا۔ مثلاً اس شخص نے (طلاق بائنہ کے بعد) ایک حیض آ جانے پر مباشرت کی تو اب واجب ہوگا کہ اس مباشرت سے از سر نو تین حیض کی مدت پوری کرے ان میں سے دو حیض جو پہلی عدت کے باقی تھے دوسری عدت کے

ساتھ شامل ہو جائیں گے۔ تداخل کا مطلب یہی ہے۔ اسی طرح اگر ایک شخص نے کسی کی بیوی کے ساتھ (اپنی بیوی کے شبہ میں) مباشرت کر لی اس پر اس عورت کے خاوند نے اسے طلاق دے دی۔ یا یہ ہوا کہ ایک عورت سے جو عدت میں ہے کسی شخص نے شبہ میں مباشرت کر لی یا عقد فاسد کر کے مباشرت کی تو ان صورتوں میں اس عورت پر دو عدتیں واجب ہوں گی ایک عدت مباشرت فاسدہ کی اور دوسری اس کے خاوند کے طلاق کی۔ یہ دونوں عدتیں متداخل ہوں گی اور ان کا آغاز حیض سے ہوگا لہٰذا اگر عورت کو تین بار حیض آ گئے تو دونوں عدتیں ایک ساتھ پوری ہو جائیں گی اور خاوند کے طلاق دینے کے بعد ایک حیض آ چکا ہے تو اب تین میں سے دو حیض جو باقی ہیں خاوند کی عدت ان دونوں کے ساتھ پوری ہوگی۔ اس کے بعد تاریخ مباشرت سے تین حیضوں کی گنتی پوری کر کے دوسری عدت مکمل کی جائے گی۔ اس طرح مباشرت کے بعد جو دو حیض آئے انہیں ایک بار پہلی عدت میں اور پھر دوسری عدت میں شمار کیا جائے گا۔ اگر بیوی سے مباشرت فاسدہ دو حیض گزرنے کے بعد ہوئی تو اس تاریخ سے تین بار حیض آنے کا شمار واجب ہوگا ان میں سے پہلا حیض خاوند (کے طلاق) کی عدت میں شامل ہوگا اور وہی حیض دوسری عدت (یعنی عدت مباشرت) میں داخل ہوگا۔ گویا وہ ایام حیض کے کبھی اس عدت میں اور کبھی اس عدت میں داخل سمجھے جائیں گے وعلیٰ ہذا القیاس۔

اس بیان سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی عورت باقاعدہ نکاح کے بعد یا عقد فاسد کے بعد یا شبہ میں مباشرت ہو جانے کے بعد حاملہ ہو جائے تو ان سب کی عدت وضع حمل سے پوری ہوگی اور بچے کا نسب اس شخص سے وابستہ کیا جائے گا جس کی مباشرت سے وہ حمل ہوا۔ رہا زنا سے حاملہ ہونے والی عورت سو اس کی کوئی عدت نہیں ہے۔ بلکہ ایسی عورت کے ساتھ عقد جائز ہے تاہم وضع حمل تک مباشرت حلال نہیں ہے۔ اگر (نکاح کے بعد) مباشرت یا خلوت سے پہلے اسے طلاق ہو گئی تو اس کی کوئی عدت نہیں ہے اگر اس خیال سے کہ وہ بیوی اس پر حلال ہے اس کے ساتھ مباشرت کر لی اور وضع حمل سے پہلے طلاق دے دی تو اب اس کی عدت ناجائز حمل سے فارغ ہونے کے بعد ہوگی اور خاوند (کے طلاق کی) کوئی عدت نہیں ہے۔

واضح ہو کہ حنفیہ کہتے ہیں کہ حمل کی کم سے کم مدت چھ ماہ ہے۔ اس سے تمام ائمہ کو اتفاق ہے۔ لیکن زیادہ سے زیادہ مدت حنفیہ کے نزدیک دو سال ہے اس سے دوسرے ائمہ کو اختلاف ہے اس کی نوعیت ان کے مسلکوں کے بیان میں بتائی جائے گی۔

اگر طلاق یافتہ عورت یا وفات خاوند کی بیوی عدت کے دوران کسی اور سے شادی کر لے اور پھر اس کے ہاں خاوند کے طلاق دینے یا وفات پا جانے کی تاریخ سے دو سال کے اندر بچہ پیدا ہو جائے تو دیکھا جائے گا کہ آیا وہ بچہ دوسرے شخص سے شادی کرنے کے بعد چھ ماہ کے اندر پیدا ہوا یا اس تاریخ سے چھ ماہ یا اس سے زیادہ عرصہ میں پیدا ہوا۔ پہلی صورت میں یہ بچہ طلاق دینے یا وفات پا جانے والے خاوند کا قرار پائے گا۔ مثلاً اگر اس شخص نے بیوی کو ماہ محرم میں طلاق دی اور اسے ڈیڑھ سال گزر گئے کہ اس دوران اس عورت کو حیض نہیں آیا حالانکہ اسے آیا کرتا تھا پھر اس نے کسی اور سے شادی کر لی اور پانچ ماہ کے بعد بچہ پیدا ہو گیا تو یہ بچہ پہلے خاوند کا متصور ہوگا کیوں کہ یہ بچہ تاریخ طلاق (یا وفات) سے دو سال کے اندر اور تاریخ ازدواج ثانی کے بعد چھ ماہ سے کم میں پیدا ہوا۔ لیکن اگر وہ بچہ دوسری شادی سے چھ ماہ یا اس سے زیادہ عرصہ میں پیدا

ہوا تو یہ دوسرے خاوند کا بچہ قرار پائے گا' کیوں کہ حمل کی کم سے کم مدت چھ ماہ ہے اور یہ گمان کیا جا سکتا ہے کہ یہ دوسرے خاوند کا بچہ ہے۔ اور حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت دو سال ہے چونکہ یہ بچہ اس کے بعد پیدا ہوا اور خاوند اول کے طلاق دینے کی تاریخ کے بعد دو سال سے زیادہ عرصہ گزر گیا ہے تو اس بچہ کو خاوند اول کی اولاد قرار دینا ممکن نہیں ہے اور جو نکاح دوسرے شخص سے ہوا اس حالت میں صحیح مانا جائے گا کیوں کہ ظاہر ہے کہ اس عورت کی عدت دوسرے خاوند کا حمل ہو جانے سے پوری ہو گئی اگر پہلے خاوند کے طلاق دینے کے بعد دو سال سے زیادہ عرصہ میں اور دوسرے خاوند کے ساتھ شادی کے بعد چھ مہینے سے کم میں بچہ پیدا ہوا مثلاً اس عورت نے پہلے خاوند کی تاریخ طلاق سے بیس ماہ کے بعد شادی کی اور شادی کی تاریخ سے چار ماہ بعد بچہ پیدا ہوا تو یہ بچہ نہ پہلے خاوند کا قرار پائے گا اور نہ دوسرے خاوند کا۔ اس سے فرق نہیں پڑتا۔ کہ دوسرے خاوند کو یہ علم رہا ہو کہ وہ عورت عدت میں ہے یا نہیں ہے۔ کیوں کہ جہاں تک اس بچے کا ان دونوں میں سے کسی کا (باپ) قرار دینا ممکن ہے بصورت مذکورہ اس سے منسوب کیا جائے گا' خواہ عقد صحیح ہوا ہو یا عقد فاسد ہو کیوں کہ بچے کو ان دونوں خاوندوں میں سے کسی ایک کا قرار دینا اس سے بہتر ہے کہ اس کو ضائع اور ناجائز اولاد قرار دیا جائے تاہم اگر خاوند ثانی کو یہ علم نہ ہوا ہو کہ وہ عورت عدت میں تھی تو اس کا نکاح درست مانا جائے گا۔ اس مسئلہ کی مزید وضاحت نسب کے بیان میں آئے گی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ وضع حمل سے عدت پوری ہو جانے کی چار شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ اس بچے کو اس کے خاوند کی اولاد قرار دیا جائے' بایں طور کہ اس کا نسب خاوند سے جوڑا جائے بشرطیکہ ان کا تخلیہ کرنا ثابت ہوا گرچہ خاوند بذریعہ لعان (یعنی بقید لعنت قسم کھا کر) اس سے لاتعلقی کا اظہار کرے کیوں کہ گو ظاہراً انکار کر رہا ہو لیکن یہ احتمال ہے کہ درحقیقت وہ بچہ اسی کا ہو۔ غرض وضع حمل سے عدت پوری ہو جائے گی اگر بچے کا نسب اس عورت کے متوفی خاوند سے نہ جوڑا جائے تو وضع حمل سے عدت پوری نہ ہو گی۔ مثلاً ایک شخص نے حالت حیض میں اپنی بیوی سے مباشرت کی اور بیوی کے پاک ہو جانے پر اس سے مقاربت نہیں کی اس کے بعد بدکاری سے اسے حمل رہ گیا اور حمل ظاہر ہو گیا اور تب خاوند کی وفات ہو گئی تو وضع حمل سے عدت پوری نہ ہو گی بلکہ اس کی عدت متوفی خاوند کی طرح چار مہینے اور دس دن ہو گی۔ پس اگر خاوند کی وفات کے بعد مثلاً تین مہینے میں بچہ پیدا ہو گیا تو وہ عدت پوری نہ مانی جائے گی بلکہ لازم ہو گا کہ وضع حمل کے بعد ایک مہینے اور دس دن مزید انتظار کرے تاکہ چار مہینے اور دس دن کی عدت پوری ہو جائے۔ لیکن اگر خاوند کی (وفات کے بعد) چار مہینے دس دن گزر جائیں تو وضع حمل کے بغیر عدت پوری نہ ہو گی۔

یہ مسائل اس صورت کے ہیں جب کہ خاوند کی وفات ہو جائے لیکن اگر مطلقہ بیوی کو ناجائز حمل ہو جائے اور وہ عورت بدستور زوجیت میں رہے تو اس صورت میں عدت نہ ہو گی جب تک کہ وضع حمل کے بعد تین طہر نہ آ جائیں بایں طور کہ وضع حمل کے بعد تین حیض اور تین طہر آئیں اور چوتھی بار حیض کی علامت ظاہر ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ خاوند کے ساتھ بیوی کا اتنی دیر تک تخلیہ ثابت ہو جس میں مباشرت ممکن ہو اور اس تخلیہ میں اس کے پاس خدا پرست اور پاکدامن عورتیں نہ ہوں بلکہ ایسی ایک بھی عورت موجود نہ ہو پس اگر وہ تخلیہ بہت تھوڑی دیر کے لئے ہوا یا اس وقت کوئی ایک بھی خدا پرست اور پاکدامن عورت موجود ہو تو اسے تخلیہ قرار نہیں دیا جائے گا۔ ہاں اگر اس تخلیہ میں

بے پردہ اور حیا باختہ بدنام عورتیں ہوں تو ان کی موجودگی کو تخلیہ کے لئے امر مانع تصور نہیں کیا جائے گا۔ پس اگر تخلیہ ثابت نہ ہوا اور حمل ظاہر ہو جائے تو اس کی عدت وضع حمل سے ہوگی بشرطیکہ خاوند نے حلف لعان کے ساتھ اس حمل سے لاتعلقی کا اظہار نہ کیا ہو۔ اگر لعان کر کے خاوند نے بے تعلقی کا اظہار کیا ہے تو وضع حمل کو عدت نہیں استبراء قرار دیا جائے گا اور بیوی نفقہ کی حقدار ہوگی اور نہ وہ ایک دوسرے کے وارث ہوں گے۔ لیکن اگر دونوں کا تخلیہ ثابت ہو جائے اور بذریعہ لعان اس حمل کے بچے سے لاتعلقی کا اظہار کرے تو وضع حمل کو عدت کا پورا ہونا قرار دیا جائے گا کیوں کہ خاوند گو بہ ظاہر اس بچے سے بے تعلقی کا اظہار کرتا ہے تاہم یہ احتمال رہتا ہے کہ فی الواقع وہ بچہ اسی شخص کا ہو۔

تیسری شرط یہ ہے کہ طلاق کے بعد والی عدت میں حمل کا بچہ پورا پیدا ہوا گر بچہ ہنوز پورا پیدا نہ ہوا ہو بلکہ کچھ حصہ برآمد نہیں ہوا تو عدت پوری نہیں ہوئی ہاں دو تہائی بچہ پیدا ہو جانے کی صورت میں اسی طرح کا اختلاف ہے جیسا کہ حاملہ بیوی کے فوت شدہ خاوند کی عدت کے بارے میں اوپر بیان کیا گیا۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ حمل کا سقوط ہوا ہو خواہ گوشت کا ایک ٹکڑا ہی ہو اور یہ بات معلوم ہے کہ گرم پانی ڈالنے سے اگر وہ ٹکڑا بکھر نہ جائے تو وہ حمل ہے۔

واضح ہو کہ مالکیہ کہتے ہیں کہ حمل کی کم سے کم مدت چھ مہینے ہے اور زیادہ سے زیادہ پانچ سال یہی قول مشہور ہے جس کے مطابق ان کے ہاں فیصلے کئے جاتے ہیں۔ پس اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی اور وہ حیض کے حساب سے عدت گزارے یا خاوند کے دفات پا جانے کی عدت گزارے اور پہلی حالت میں تین حیض پوری ہو چکے ہوں یا دوسری حالت میں چار مہینے دس دن ہو چکے ہوں اور پھر آخری بار مباشرت کے بعد پانچ سال سے کم عرصہ میں بچہ پیدا ہو جائے تو اس بچے کا نسب لاکلام وفات یافتہ خاوند سے جوڑا جائے گا اور اگر خاوند زندہ ہے اور اس نے بذریعہ لعان بچے سے لاتعلقی کا اظہار کیا تو اس سے بچے کا نسب جوڑا جائے گا۔ لعان کی شکل یہ ہے کہ وہ شخص دعویٰ کرے کہ وہ بچہ ناجائز حمل کا ہے اور پھر اس بارے میں قرآن کی بیان کردہ کیفیت سے دونوں بقید لعنت قسم کھائیں جیسا کہ لعان کے بیان میں بتایا جائے گا۔

واضح ہو کہ وہ عورت جس کے خاوند کی وفات ہو جائے یا جسے طلاق مل گئی ہو اور مہینوں میں یا حیض کے اعتبار سے عدت گزاری ہو اور شادی نہیں کی اگر اس کا حمل معلوم ہو جائے تو ایسی عورت کو حیض آ جانا اس کی عدت پوری ہونے کی دلیل نہیں ہے کیوں کہ مالکیہ کے نزدیک یہ ممکن ہے کہ حاملہ عورت کو بھی حیض آ جائے لیکن اگر حیض آنے سے پہلے یا اس کے بعد وہ عورت کسی اور شخص سے شادی کر لے اور دوسری شادی کے بعد چھ ماہ سے کم عرصہ میں بچہ پیدا ہو جائے تو یہ بچہ پہلے خاوند کا قرار پائے گا اور دوسرا نکاح فاسد ہو جائے گا کیوں کہ ان حالات سے ظاہر ہے کہ وہ عورت ابھی عدت میں تھی کہ اس نے شادی کر لی اس کی عدت دو طرح سے پوری ہو سکتی ہے یا تو یہ کہ دوسرے خاوند سے مباشرت کے چھ مہینے یا زیادہ عرصہ گزرنے پر بچہ پیدا ہو تو وہ بچہ دوسرے خاوند کا متصور ہوگا۔ اگر چہ یہ بچہ پہلے خاوند سے قطع تعلق کے بعد زیادہ سے زیادہ مدت حمل یعنی پانچ سال سے کم میں پیدا ہوا ہو۔ اس سے دوسرا نکاح فسخ نہ ہوگا۔

اگر عورت کو عدت گزر جانے کے بعد حمل کے موجود ہونے کا شبہ ہو تو جب تک یہ شبہ دور نہ ہو جائے اسے دوسری شادی کرنا حلال نہیں ہے۔ اگر زیادہ سے زیادہ مدت حمل یعنی (تقریبا) پانچ سال تک توقف کے بعد بھی شک باقی رہا اور

پانچ سال کی مدت گزرنے سے چار ماہ پہلے شادی کر لی اور دوسرے خاوند سے مباشرت کے بعد پانچ سال میں بچہ پیدا ہو گیا تو اس بچہ کا نسب دونوں خاوندوں سے کسی کے ساتھ نہیں جوڑا جا سکتا۔ پہلے خاوند سے تو اس لئے نہیں کہ یہ بچہ پانچ سال سے (ایک ماہ) زیادہ عرصہ میں پیدا ہوا اور دوسرے خاوند سے اس لئے نہیں کہ مدت حمل کی کم سے کم مدت یعنی چھ مہینے سے کم میں پیدا ہوا ہو۔ پس اس عورت کو زنا کی پاداش میں حد ماری جائے گی۔ بعض علماء نے اس مسئلہ پر اعتراض کیا ہے کہ پانچ سال کی زیادہ سے زیادہ مدت حمل جو بتائی گئی ہے یہ قرآن سے ثابت نہیں ہے۔ پھر بعض اصحاب کہتے ہیں کہ حمل کی مدت سات سال تک بھی ہو سکتی ہے بناء بریں مناسب یہ ہے کہ اس بچے کا نسب پہلے خاوند سے جوڑا جائے اور عورت کو حد نہ لگائی جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ وضع حمل سے عدت پوری ہونے کی تین شرطیں ہیں' پہلی شرط یہ ہے کہ وہ حمل اس شخص کا مانا جائے جس کا حق عدت میں ہو۔ گو یہ حق محض احتمال کے درجہ میں ہو اس میں باقاعدہ نکاح سے یا عقد فاسد یا شبہ میں مباشرت سے خواہ کسی طرح کا حمل ہو' اس میں داخل ہے۔ ان اسباب میں سے کسی سبب سے بھی حمل ہوا ہو وہ حمل مباشرت کنندہ سے منسوب کیا جائے گا اور عدت واجب ہوگی۔ لیکن حمل زنا کی عدت نہیں ہے۔ لہٰذا ناجائز حمل والی عورت سے بقول صحیح شادی کر لینا درست ہے اور حالت حمل میں مباشرت حلال ہے اگر چہ یہ معلوم ہو کہ وہ حمل زنا کا ہے یا شبہ میں مباشرت ہو جانے کا نتیجہ ہے پس اسے شبہ کی مباشرت قرار دیا جائے گا اور حد نہیں لگائی جائے گی۔ البتہ عدت کے بارے میں اس کو زنا کا نتیجہ قرار دیا جائے گا اور تعریف میں جو یہ کہا گیا ہے کہ گو محض احتمال کے درجہ میں ہو' وہ اس لئے ہے کہ اس میں وہ بچہ شامل ہو جائے جس سے (خاوند نے) لعان کی قسم کھا کر لاتعلقی کا اظہار کیا ہو۔ اس صورت میں اگر چہ اس بچے کو مباشرت کنندہ سے منسوب نہیں کیا جائے گا کیوں کہ گو یہ خیال کیا گیا ہے کہ وہ بچہ والد الزنا (حرامی) ہے تاہم یہ احتمال ہے کہ خاوند غلط بیانی کر رہا ہو لہٰذا اس عورت کی عدت وضع حمل سے ہوگی اور اگر خاوند لاتعلقی ظاہر کرنے کے بعد پھر اسے بچے کو اپنانا چاہے تو یہ اس کا بچہ قرار دیا جائے گا اور اس کی طرف منسوب ہوگا۔

اگر ایک شخص کی بیوی زنا سے یا کسی مباشرت سے حاملہ ہو جائے اور ہنوز وہ عورت اس کی زوجیت میں تھی کہ خاوند وفات پا گیا تو وہ عورت وفات کی عدت گزارے گی لہٰذا جب تک چار مہینے اور دس دن کی مدت پوری نہ ہو جائے۔ عدت پوری نہ ہوگی' مثلاً اگر بیوی اتنی کم عمر ہے کہ اس عمر میں بچہ پیدا نہیں ہوا کرتا۔ یعنی وہ نو سال سے کم عمر کی لڑکی ہو یا ایسے خاندان سے کسی عورت کی شادی ہو جائے جو قطعاً خصی اور مقطوع الذکر ہو اور پھر وہ خاوند وفات پا جائے لیکن عورت حاملہ ہو یا ہو جائے تو اس کی عدت چار مہینے دس دن گزارے بغیر ختم نہیں ہوگی۔ چنانچہ اگر اس سے پہلے بچہ پیدا ہو جائے تو اس کی عدت (بچہ کی پیدائش سے) پوری نہ ہوگی۔ یہ حکم اس لئے ہے کہ اس حالت میں اس بچہ کا نسب نہ حقیقی طور پر اس خاوند کے ساتھ وابستہ کیا جا سکتا ہے نہ احتمالاً ایسا کرنا ممکن ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ خاوند محض خصی ہو اور مقطوع الذکر نہ ہو یا اس کے برعکس ہو۔ پہلی صورت میں یہ احتمال ہے کہ ایسے کے شخص مادۂ تولید سے حمل ہو سکے اور دوسری صورت میں یہ احتمال ہے کہ مقطوع العضو شخص کسی حرکت متواتر مادۂ تولید منتقل کر سکے پس بہر حال وضع حمل کے بغیر عدت پوری نہ ہوگی تا کہ وہ اولاد متوفی خاوند کی طرف منسوب ہو سکے۔

اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی اس کے بعد کسی شخص نے اس عورت سے مباشرت کر لی اور عقد فاسد کی بناء پر عدت عائد ہوگی یا ایسا ہوا کہ شبہ میں کسی نے اس عورت سے مباشرت کر لی اور حمل رہ گیا تو وہ عورت ایسی حالت میں دو عدتیں گزارے گی، یعنی شبہ میں مباشرت ہو جانے کی عدت اور طلاق کی عدت۔ ابتدا پہلی عدت سے کی جائے گی۔ پس جب وضع حمل ہو جائے تو مباشرت فاحشہ کی عدت پوری ہوگی پھر اور ارنفاس کے بند ہو جانے کے بعد مزید تین کامل طہر آنے پر دوسری عدت پوری ہوگی۔ اگر وہ عورت مباشرت فاسدہ سے حاملہ نہیں ہوئی تو عدت کا آغاز طلاق کی عدت سے ہوگا اور طلاق کے وقت سے تین مکمل طہر پورے کرے گی' بایں طور کہ اگر وہ عورت خاوند کے الفاظ طلاق ادا ہونے پر حالت طہر میں تھی اور پھر حیض آیا تو وہ ایک کامل طہر محسوب ہوگا اور جب طلاق کی عدت ختم ہو جائے گی اس کے بعد دوسری عدت مباشرت فاسدہ کی مزید تین قروہ (طہر) سے پوری کرے گی۔

اس بیان سے معلوم ہوا کہ اگر مباشرت فاسدہ سے حمل ہو گیا تو اس کی عدت بہر حال پہلے ہوگی۔ اگر حمل نہیں ہوا تو پہلے طلاق کی عدت کا آغاز ہوگا گو مباشرت فاسدہ طلاق سے پہلے ہوئی مثلاً ایک شخص نے کسی کی بیوی سے شبہ میں مباشرت کر لی اور ہنوز وہ اس شخص کی زوجیت میں ہے' لیکن اس مباشرت سے حمل نہیں ہوا اس کے بعد خاوند نے طلاق دے دی تو پہلے خاوند کی عدت پوری کی جائے گی۔

واضح ہو کہ یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ اس عورت سے خاوند کے علاوہ کسی اور شخص نے اس سے مباشرت کی لیکن اگر خود خاوند نے طلاق رجعی دینے کے بعد رجوع سے پہلے اس عورت سے مباشرت کر لی تو اس کا حکم رجوع کے بیان میں ہو چکا ہے کہ اگر وہ عورت حیض والی ہے تو اس کی عدت کا آغاز مباشرت ہو جانے کے بعد ہوگا اور جو عدت گزر چکی ہے وہ ساقط ہو جائے گی اور جو باقی ہے وہ نئی (عائد ہونے والی) عدت کے ساتھ شامل ہو کر ادا ہوگی۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ اس مباشرت سے عورت کو حمل ہو گیا ہو یا نہ ہوا ہو۔ مثلاً خاوند نے بیوی کو جب طلاق دی تو اسے حمل نہیں تھا پھر عدت کا ایک طہر گزر جانے پر اس نے مباشرت کی اور حمل رہ گیا تو اب اس کی عدت وضع حمل سے پوری ہوگی اور دو طہر جو عدت کے باقی تھے وہ حمل کی عدت میں شامل ہو کر پورے ہوں گے حمل سے فارغ ہونے کے بعد اس عدت کے پورا کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ یہی حکم اس حالت میں ہے جب کہ ایک شخص نے بیوی کو طلاق دی درآنحالیکہ وہ حاملہ تھی پھر وضع حمل سے پہلے اس کے ساتھ مباشرت کر لی تو اب اس کی عدت وضع حمل سے پوری ہوگی اور وضع حمل کے بعد اقرار (یعنی طہر) کی بناء پر عدت پوری کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ کیوں کہ عدت گزارنے کا مقصد یہ ہے کہ بیوی کے رحم کی بابت حمل سے پاک ہونے کا اطمینان ہو جائے سو ایسی صورت میں (کہ وضع حمل ہو چکا ہے) عدت کی حاجت نہیں ہے بلکہ (طلاق کی) وہ عدت حمل کی عدت میں شامل ہو جائے گی کیوں کہ وہی خاوند اس عدت کا موجب ہے۔ اگر وہ عدت مہینوں میں پوری کی جانے والی ہے تو وہ بھی اسی طرح مباشرت کے وقت سے شروع کی جائے گی اور جو مہینے باقی رہ جائیں گے وہ (حمل کی) عدت میں شامل ہو جائیں گے۔

(اس مسئلہ میں) خاوند کے طلاق کی بابت جو رجعی ہونے کی قید لگائی گئی اس سے غرض یہ ہے کہ وہ طلاق بائن نہ ہو کیوں کہ اگر طلاق بائن (جس سے زوجیت ختم ہو جاتی ہے) کے بعد خاوند مباشرت کرے اور جانتا ہو کہ یہ فعل حرام ہے تو

یہ زنا ہے۔ جس کی کوئی عدت مالکیہ کے نزدیک نہیں ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے بیوی کو طلاق رجعی دی اور رجوع کرنے سے پہلے مباشرت کر لی تو اس مباشرت کو شبہ میں کرنا تصور کیا جائے گا جس کی عدت ہوتی ہے (اس مباشرت کو شبہ کی مباشرت قرار دیا گیا ہے) کیوں کہ بعض ائمہ نے اس مباشرت کو جائز قرار دیا ہے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ خاوند اسے فعل حرام جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ لیکن اس صورت میں جب کہ بیوی کو طلاق بائنہ دی اور پھر مباشرت کر لی تو ظاہر ہے کہ وہ یقینی طور پر جانتا تھا کہ یہ مباشرت حرام ہے لہٰذا یہ زنا متصور ہوگی۔ اگر کوئی نو مسلم ہونے کی وجہ سے ابتداء اس سے ناواقف ہو یا حرام ہونا جانتا ہو لیکن اس بیوی کو اپنی کوئی اور بیوی سمجھ کر مباشرت کر لی تو اسے شبہ کی مباشرت تصور کیا جائے گا اور عدت واجب ہوگی۔

واضح ہو کہ اگر طلاق کے بعد حاملہ عورت سے مباشرت کی تو وہ شبہ کی مباشرت نہیں مانی جائے گی اگر چہ وضع حمل سے پہلے رجوع کر لیا ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ بچہ پیٹ سے باہر آ جائے۔ پس اگر بچہ پیٹ سے سالہا سال تک رہا اور پیدا نہ ہوا تو عدت پوری نہ ہوگی۔ اگر حمل میں دو بچے ہوں اور ایک بچہ پیدا ہو جائے تو جب تک دوسرا بچہ بھی پیدا نہ ہو جائے عدت پوری نہ ہوگی۔

تیسری شرط یہ ہے کہ بچہ بن گیا ہو کہ دائیاں یہ کہہ دیں کہ یہ حمل تھا کیوں کہ اس کے ہاتھ، انگلیاں یا ناخن بن گئے ہیں۔ اس کے برخلاف اگر اس میں شبہ ہو کہ آیا یہ انسانی وجود ہے یا نہیں تو اس (اسقاط) سے عدت پوری نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر وہ خون منجمد ہے جس نے کوئی صورت نہ پکڑی ہو تو اس کے سقوط سے عدت پوری نہ ہوگی۔

جاننا چاہیے کہ شافعیہ کے نزدیک بھی دوسرے ائمہ کی طرح کم سے کم مدت حمل چھ مہینے ہے اور زیادہ سے زیادہ چار سال۔ پس اگر بیوی طلاق بائنہ یا طلاق رجعی یا فسخ عقد یہ کے باعث خاوند سے علیحدہ ہو جائے اور اس سے چار سال کے بعد بچہ پیدا ہو۔ یہ چار سال کی مدت اس وقت سے شمار ہوگی جب خاوند نے مباشرت کی اور حمل قرار پایا۔ کیوں کہ معقول بات یہی ہے کہ حمل کی مدت استقرار حمل کے وقت سے شمار کی جائے گی۔ نہ کہ عورت کو طلاق ملنے کے وقت سے۔ پس یہ مدت زیادہ سے زیادہ چار سال ہے۔ اگر طلاق وغیرہ کے بعد جدائی کی تاریخ سے عدت کی مدت کا حساب لگایا جائے تو مدت حمل چار سال سے زیادہ ہو جائے گی۔ غرض مدت عدت استقرار حمل کے وقت سے چار سال قرار دی جائے یا پھر یوں کہا جائے کہ علیحدگی سے چار سال تک جس میں سے علیحدگی سے پہلے کا وہ زمانہ جس میں مباشرت ہوئی اور حمل قرار پایا نکال دیا جائے۔ بہر حال اگر چار سال میں اس عورت کے بچہ پیدا ہو جائے تو وہ طلاق دینے والے کا بچہ قرار پائے گا درآنحالیکہ اس عورت نے (اس دوران) کسی ایسے شخص سے شادی نہ کر لی ہو جو مباشرت کے قابل ہو۔ اگر ایسے سے شادی کی جو بوجہ کم عمری وغیرہ کے مباشرت نہیں کر سکتا تب بھی بچہ طلاق دینے والے سے منسوب ہوگا۔ کیوں کہ اس حالت میں دوسرا خاوند لغی کے برابر ہے۔ اگر دوسرے خاوند کو یہ معلوم نہ تھا کہ وہ عورت طلاق یافتہ ہے اور عدت میں ہے اور پہلے خاوند کے طلاق دینے کے چار سال بعد بچہ پیدا ہوا تو وہ بچہ دوسرے خاوند کا ہے بشرطیکہ وہ (دوسرے خاوند کی) مباشرت کے بعد چھ ماہ یا اس سے زیادہ عرصہ میں پیدا ہوا ہو۔ مثلاً ایک عورت کو طلاق ہوئی اور وہ عورت ذات الحیض ہے (یعنی اسے ایام آیا کرتے ہیں) اور اس کے طلاق کو تین سال اور چار ماہ گزر گئے اور اس دوران اسے حیض نہیں آیا پھر اس نے کسی اور سے

شادی کر لی اور مباشرت ہوئی جس کے آٹھ ماہ بعد بچہ پیدا ہوا تو بقول معتمد یہ بچہ دوسرے خاوند کا قرار پائے گا اگر چہ پہلے خاوند نے طلاق رجعی دی ہو کیوں کہ (پیدائش کے وقت) حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت جو چار سال تھی وہ گزر گئی اور بچہ چھ ماہ سے زیادہ عرصہ میں پیدا ہوا لیکن اگر وہ بچہ دوسرے خاوند سے مباشرت کے بعد چھ ماہ سے کم میں یا پہلے خاوند کے طلاق دینے کے بعد چار سال سے کم میں پیدا ہوا تو اس بچہ کو پہلے خاوند کا قرار دیا جائے گا اور اس حمل سے فارغ ہونے کے بعد پہلے خاوند کے طلاق دینے کی عدت پوری ہوگی اور اس عورت کو دوسری عدت گزارنا ہوگی جو دوسرے خاوند سے نکاح شبہ کی بناء پر مباشرت کرنے سے عائد ہوئی۔

واضح ہو کہ اگر صورت حال ایسی ہو کہ اس بچے کو دونوں خاوندوں سے منسوب کیا جانا ممکن ہے۔ مثلاً دوسرے خاوند سے مباشرت ہونے کے بعد چھ ماہ یا زیادہ عرصہ میں بچہ پیدا ہوا اور پہلے خاوند کی طلاق کو ہنوز چار سال نہ ہوئے تھے تو یہ معاملہ قیافہ شناسوں کے سپرد کیا جائے گا یعنی ایسے شخص کی رائے لی جائے گی جو مشابہت (کے قاعدوں) کا ماہر ہو اور یہ بتا سکے کہ اس بچے کی صورت فلاں شخص سے ملتی ہے یا اس ہاتھ' پاؤں یا انگلیاں اس کی مانند ہیں وغیرہ۔ اب یہ قیافہ شناس جو فیصلہ کریں اسی کے مطابق عملدرآمد کیا جائے گا اگر ایسا (واقف کار) شخص دستیاب نہ ہو یا اس کے فیصلہ میں قیافہ شناسوں کے درمیان اختلاف رائے ہو تو لڑکے بالغ ہونے تک اسی حال میں رہنے دیا جائے گا بالغ ہونے کے بعد وہ خود جسے چاہے اپنا باپ قرار دے۔

سابقہ عبارت میں جو کہا گیا ہے کہ اگر دوسرے خاوند کو یہ معلوم نہ ہو کہ وہ عورت عدت میں ہے' تو یہ اس زمرہ میں نہیں آئے گا جو یہ جانتا ہو کہ عورت عدت میں ہے اور شادی کر لے تو وہ بدکار متصور ہوگا اور اس مباشرت کی بناء پر نہ بچہ کا نسب اس کے ساتھ جوڑا جا سکے گا اور نہ عدت عائد ہوگی جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ وضع حمل سے عدت پوری ہونے کی تین شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ اس بچہ کا نسب خاوند کے ساتھ وابستہ کیا جائے اگر اس کے وابستہ نہ کیا جا سکے مثلاً خاوند کم عمر یعنی دس سال سے کم کا ہو یعنی قطعاً ناکارہ خصی اور عضو مخصوص بریدہ ہو یا محض خصی یا محض عضو بریدہ ہو کہ اس کے اولاد نہ ہو سکے اور وہ وفات پا جائے اور پھر پتہ چلے کہ بیوی حاملہ ہے تو وضع حمل سے اس کی عدت پوری نہ ہوگی کیوں کہ ظاہر ہے کہ یہ بچہ اس کے خاوند کا نہیں ہے لہٰذا اس کا نسب خاوند سے نہیں جوڑا جا سکتا۔ اسی طرح وہ صورت ہے جب کہ ایک شخص کو عقد نکاح کے بعد اتنا موقع نہیں ملا کہ اس عورت سے مباشرت یا اس کے ساتھ تخلیہ ہو سکتا اور خاوند کی وفات ہوگئی اور اس عقد کے بعد چھ مہینے سے کم عرصہ میں بچہ پیدا ہو گیا تو اس وضع حمل سے عدت پوری نہ ہوگی بلکہ ضروری ہے کہ اگر وہ بیوی آزاد ہو (یعنی لونڈی نہ ہو) تو چار ماہ دس دن اور لونڈی ہو تو اس سے نصف مدت عدت گزارے اور اس عدت کا آغاز وضع حمل کے بعد سے ہوگا۔ اسی طرح اس عورت کو دو عدتیں گزارنی ہوں گی ایک تو مباشرت فاسدہ کی عدت جو وضع حمل سے پوری ہوگی۔ لیکن اگر وہ عدت عقد فاسد (کے حمل) کی ہو مثلاً ولی یا شاہدوں کی موجودگی کے بغیر شادی ہوئی اور اس کے بعد مباشرت سے بیوی حاملہ ہوگئی اور خاوند وفات پا گیا تو اس صورت میں وضع حمل سے عدت پوری ہو جائے گی۔ اگر (اس مباشرت سے) حمل نہیں ہوا تو چار ماہ دس دن تک عدت گزارنا ہوگی جس طرح باقاعدہ نکاح کے بعد خاوند کی وفات پر

لازم ہوتی ہے۔ یہ مسئلہ اس صورت کے برخلاف ہے جب کہ اس عورت سے جو عقد نکاح کیا گیا ہے اس کے باطل ہونے پر سب کا اتفاق ہو مثلاً ایسی عورت سے شادی کی گئی جو کسی اور شخص کی عدت میں ہو اور پھر اس سے مباشرت ہوئی اور پھر وہ خاوند وفات پا گیا لیکن بیوی حاملہ نہیں ہے تو اس کی عدت تین بار حیض آنے سے پوری ہوگی کیوں کہ یہ عقد نفی کے برابر ہے۔ اس لئے عدت گزارنے کی غرض یہ ہوتی ہے کہ حیض کے آنے سے یہ ثابت ہو جائے کہ عورت کا رحم حمل سے خالی ہے۔ اسی طرح اگر ایک شخص نے کسی عورت سے بدفعلی کی ہے تو اسے بھی تین بار حیض آنے کی عدت گزارنی پڑے گی۔ اگر ایسے عقد باطل کے بعد جس کے باطل ہونے پر سب کا اتفاق ہے محض تخلیہ ہوا تو عدت واجب نہ ہوگی۔ ہاں عقد فاسد کے بعد تخلیہ ہوا ہو تو عدت ہوگی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ عدت مباشرت ہونے سے واجب ہوتی ہے' خواہ یہ مباشرت باقاعدہ عقد نکاح کے بعد ہوئی ہو یا عقد فاسد یا زنا کے بعد اور خواہ (وہ مباشرت) عورت کی مرضی سے ہوئی ہو یا بالجبر ہوئی ہو۔ لیکن اگر خاوند وفات پا جائے اور عورت حاملہ نہ ہو تو وہ باقاعدہ عقد کی صورت میں چار ماہ دس دن کی عدت گزارے گی خواہ کم عمر ہو یا بالغ ہو اور خواہ اس سے مباشرت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ لیکن اگر وہ حمل سے ہو اور اس کا خاوند اتنا بڑا ہوا جس سے اولاد ہو سکتی ہو تو اس عورت کی عدت وضع حمل سے ہوگی۔ اگر خاوند اتنا کم عمر ہو کہ اس جیسے لڑکے کی اولاد نہیں ہو سکتی یا یہ ثابت ہو جائے کہ وہ حمل متوفی خاوند کا نہیں ہے تو وضع حمل اس کی عدت نہ ہوگی بلکہ چار مہینے اور دس دن کی مدت عدت گزارنا ہوگی' جس کا حساب بچے کی ولادت کے بعد سے شروع ہوگا۔ اس معاملہ میں عقد فاسد بھی عقد صحیح کی مانند ہے۔ عقد فاسد سے مراد وہ عقد ہے جو حنابلہ کے نزدیک درست نہیں ہے گو ان کے علاوہ دوسرے ائمہ اس کے درست ہونے کے قائل ہوں مثلاً ولی یا شاہدوں کی غیر موجودگی میں عقد نکاح کر لینا۔ اگر ایسا عقد ہے جس کے باطل ہونے پر سب کا اتفاق ہے پھر اس کے بعد مباشرت ہو اور حمل قرار نہ پائے اور وہ شخص وفات پا جائے تو اس کی عدت تین بار حیض آنے سے پوری ہوگی۔ یہی حکم زنا کا ہے (کہ اگر عورت حاملہ نہیں ہوئی تو تین حیض کی عدت پوری کرے گی) اگر حمل ہو گیا تو اس کا حکم بتایا جا چکا ہے۔ اگر خاوند زندہ ہے اور اس نے طلاق دے دی تو اس کا حکم آگے آ رہا ہے لیکن یہ حکم اس حالت کے خلاف ہے جب کہ خاوند اتنا کم عمر ہو کہ اس جیسے لڑکوں کی اولاد نہ ہوا کرتی تو اس صورت میں قطعاً کوئی عدت نہیں ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وضع حمل پورے طور پر ہوا ہو۔ اگر حمل کا ایک حصہ ساقط ہوا خواہ بیشتر حصہ ہوا ہو یا کم تر تو اس کی عدت (سقوط کامل کے بغیر) ختم نہ ہوگی۔ چنانچہ اگر کسی عورت کے پیٹ میں دو بچے ہوں تو اس کی عدت پوری نہ ہوگی جب تک کہ دوسرے بچے کی پیدائش پورے طور پر نہ ہو جائے اور وضع حمل کے بعد ہی سے عقد نکاح درست ہے لیکن نفاس سے فارغ ہو جانے تک' مباشرت حرام ہے۔ اگر کسی عورت کا ادرار بند ہو جائے اور دوسرے بچے کی موجودگی کا شک ہو تو جب تک یہ شک رفع نہ ہو جائے عدت ختم نہ ہوگی۔

تیسری شرط یہ ہے کہ بچے کی شکل بن گئی ہو۔ اگر محض ایک مچہ گوشت ساقط ہو گیا تو اس سے عدت پوری نہ ہوگی تا آنکہ واقف کار بیویاں یہ نہ بتائیں کہ یہ مچہ انسان کا ہے۔ ایسا ہو تو عدت پوری ہو جائے گی۔ اس کے برخلاف اگر واقف کار عورتیں یہ کہیں کہ ہنوز انسانی ڈھانچ کا آغاز ہی تھا تب بھی عدت پوری نہ ہوگی بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ عورت

یہ شہادت دے کہ فی الواقع یہ انسان ہی کی ہلکی سی صورت ہے۔ اگر خون یا خون ہی کا لوتھڑا ساقط ہو تو اس سے بدرجہ اولیٰ عدت پوری نہ ہو گی۔

جاننا چاہئے کہ دوسرے اماموں کی طرح حنابلہ کے نزدیک بھی حمل کی کم سے کم مدت چھ مہینے ہے۔ لیکن زیادہ سے زیادہ مدت چار سال ہے جس سے شافعیہ کو اتفاق ہے لیکن حنفیہ کو اختلاف ہے وہ دو سال کہتے ہیں اور مالکیہ حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت پانچ سال بتاتے ہیں۔

اگر طلاق یافتہ عورت یا وہ عورت جس کا خاوند وفات پا چکا ہے بدوران عدت نکاح کرے تو بہر حال وہ نکاح باطل ہو گا اور اس کی عدت ختم نہ ہو گی تا آنکہ خاوند سے مباشرت ہو جائے۔ خواہ وہ خاوند جانتا ہو کہ (بدوران عدت) نکاح حرام ہے یا نہ جانتا ہو۔ اگر دوسرا خاوند بیوی کو چھوڑ دے تو عورت پہلے خاوند کی عدت پوری کرے گی۔ مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دی اور اس کے بعد ایک بار حیض آیا پھر اس نے کسی اور شخص سے نکاح باطل کر لیا تو اسے پہلے خاوند کی عدت گزارنا ہو گی جب تک کہ دوسرے خاوند سے مباشرت نہ ہوا گر اس سے مباشرت ہو جائے تو پہلے خاوند کی عدت ختم ہو جائے گی۔ اگر دوسرا خاوند بھی اسے چھوڑ دے تو پہلے وہ خاوند اول کی عدت پوری کرے گی پھر دوسرے خاوند کی عدت شروع کرے گی۔ ان دونوں عدتوں میں تداخل نہ ہو گا (یعنی دونوں عدتیں ایک ساتھ نہیں گزاری جائیں گی) اور لازم ہو گا کہ پہلے خاوند کی عدت پوری کرے جس کا صرف ایک حیض گزرا ہے اور دو حیض باقی ہیں اس کو پورا کرنے کے بعد ناجائز مباشرت کی عدت پوری کرنا بھی لازم ہو گا۔ جو پہلے خاوند کی عدت کے بعد شروع ہو گی۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ پہلی عدت حیض کے اعتبار سے گزاری ہو یا مہینوں کے اعتبار سے۔ اب اگر اس دوران اس کے ہاں بچہ پیدا ہو جائے اور یہ دوسرے شخص کی مباشرت کے بعد چھ مہینے سے کم میں پیدا ہوا تو یہ بچہ پہلے خاوند کا قرار پائے گا بشرطیکہ اسے قابل نفرت نہ سمجھا جائے بلکہ حقیقی اولاد کی طرح رکھا جائے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اس کی پیدائش کے بعد پہلے خاوند کی عدت پوری ہو جائے گی اور پھر مباشرت کی عدت تین حیض سے پوری کرنا ہو گی۔ اگر بچہ چھ مہینے یا اس سے زیادہ عرصہ میں پیدا ہوا تو وہ دوسرے خاوند سے منسوب ہو گا ساتھ ہی دوسرے خاوند کی مباشرت کی عدت پوری ہو جائے گی اور پہلے خاوند کی پوری عدت باقی رہے گی جسے وہ ولادت کے بعد تین حیض سے پورا کرے گی۔

یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ اس بچے کو صرف دوسرے شخص سے ہی منسوب کرنا ممکن ہو بایں لحاظ کہ اس شخص کی مباشرت کی تاریخ سے چھ ماہ یا اس سے زیادہ عرصہ میں اور پہلے خاوند کی طلاق سے چار سال یا زیادہ مدت میں بچہ پیدا ہوا' مثلاً پورے ساڑھے تین سال تک حیض آتے رہے یا (حمل کی وجہ سے نہیں بلکہ) کسی اور سبب سے حیض کے آنے میں تاخیر ہوئی اور اتنے عرصہ کے بعد حیض آ گیا لیکن قبل اس کے کہ بقیہ دو حیض آتے اس عورت نے کسی اور سے شادی کر لی اور اس شخص نے مباشرت کی' اس مباشرت کے بعد چھ ماہ یا زیادہ عرصہ میں بچہ پیدا ہوا تو بغیر کسی شبہ کے یہ بچہ دوسرے خاوند سے منسوب کیا جائے گا کیوں کہ اس کی پیدائش' (پہلے خاوند سے) علیحدگی کے بعد زیادہ سے زیادہ مدت حمل گزرنے پر اور دوسرے خاوند کی مباشرت سے کم سے کم مدت حمل میں ہوئی لہٰذا بلاشبہ وہ دوسرے خاوند کی اولاد ہے۔ لیکن اگر یہ صورت ہو کہ اس بچے کو دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ منسوب کرنا ممکن ہو بایں طور کہ وہ بچہ دوسرے خاوند کی مباشرت

کے چھ مہینے یا زیادہ عرصہ بعد اور پہلے خاوند کے چھوڑنے کے چار سال سے کم مدت میں پیدا ہوا تو اس صورت میں قیافہ شناسوں سے اس کی تفتیش کرائی جائے گی' قیافہ شناس مباشرت کرنے والوں کے ساتھ اس بچہ کا مقابلہ کریں گے اگر وہ لوگ اس بچہ کو کسی کے ساتھ وابستہ کریں تو وہ بچہ اس شخص کا قرار پائے گا اور اس کی ولادت سے اس شخص کی عدت پوری ہو جائے گی۔ اس کے بعد دوسرے شخص کی عدت تین حیض سے پوری کی جائے گی اور قیافہ شناسوں سے مراد وہ لوگ ہیں جو باپ کے ساتھ بچے کی مشابہت سے نتیجہ اخذ کرنا جانتے ہوں۔

واضح ہو کہ اس مسئلہ کو فقہاء نے اس طرح بیان کیا ہے۔ عجب نہیں کہ موجودہ عہد میں (اس کا فیصلہ) خون کے تجزیہ سے کیا جائے۔ اگر یہ ممکن ہو کہ بچے کے خون کو باپ کے خون سے ملا کر کوئی فیصلہ کیا جا سکے تو بڑی اچھی بات ہوگی۔ اگر یہ ممکن نہ ہو کہ دونوں خاوندوں میں سے کسی کے ساتھ مشابہت کی بناء پر فیصلہ کیا جا سکے یا قیافہ شناسوں کا اس بارے میں اختلاف ہو تو بیوی پر لازم ہوگا کہ ولادت کے بعد بہر حال تین حیض کی عدت گزارے۔ خواہ اسے پہلے خاوند کی عدت قرار دیا جائے یا دوسرے کی یا تین حیض کے بعد باقاعدہ شادی کرلے۔

جاننا چاہئے کہ اگر ایک شخص نے کسی ایسی عورت سے شادی کرلی جو عدت میں تھی اور دونوں کو یہ معلوم تھا' وہ جانتے تھے کہ یہ اقدام حرام ہے' باوجود اس کے انہوں نے مباشرت کی تو وہ زنا کے مرتکب ہوئے اور مستوجب حد قرار پائیں گے اور عورت مہر کی مستحق نہ ہوگی۔ کیوں کہ اس نے جان بوجھ کر بدکاری کا ارتکاب کیا ہے یہاں شبہ کا سوال نہیں پیدا ہوتا کیوں کہ اس باطل عمل کے باطل ہونے پر سب کا اتفاق ہے البتہ اگر وہ عورت زنا کی عدت گزار رہی ہو تو حنابلہ کے نزدیک اسے تین حیض کی عدت گزارنا ہوگی بشرطیکہ اس عورت کو ایام آتے ہوں۔ اگر (آئسہ ہو جسے حیض نہیں آتے) تو وہ عدت کے تین مہینے پورے کرے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ پس اگر ایک شخص کسی عورت کے ساتھ بدکاری کا مرتکب ہوا اور وہ حاملہ ہوگئی اور پھر اس سے کسی اور شخص نے شادی کرلی اور ہنوز وہ عدت میں تھی کہ اس شخص نے مباشرت کرلی تو یہ دونوں زانی متصور نہ ہوں گے بلکہ اسے شبہ کی مباشرت تصور کیا جائے گا' کیوں کہ حنفیہ اور شافعیہ اس حالت میں نکاح کرلینا جائز قرار دیتے ہیں۔ اگرچہ وہ حاملہ ہو۔ لیکن اگر ان دونوں کو یہ معلوم نہ ہو کہ وہ عورت عدت میں تھی تو بچہ کا نسب اس شخص سے ثابت ہو جائے گا اور حد جاری نہ کی جائے گی اور نہ مہر کی حق دار ہوگی۔ اگر خاوند کو اس عورت کا عدت میں ہونا معلوم تھا اور بیوی کو علم نہ تھا تو خاوند پر حد عائد ہوگی۔ لیکن عدت پر حد عائد نہ ہوگی اس کے برعکس اگر عورت کو معلوم ہو (کہ وہ عدت میں ہے) اور خاوند نہ جانتا ہو تو بیوی پر حد نافذ ہوگی اور مہر کی حق دار نہ ہوگی۔

عدت حمل کا ثبوت اور اس کے شرعی حکم ہونے کی حکمت

ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ جس عورت کا خاوند وفات پا جائے اس کی عدت وضع حمل سے پوری ہوتی ہے۔ خواہ خاوند کی وفات کے لحظہ بھر بعد ہی بچہ پیدا ہو جائے۔ یعنی جونہی کہ پیٹ کا بچہ پورے طور پر پیدا ہو جائے اور عورت حمل سے فارغ ہو جائے تو اس کے لئے کسی سے بھی شادی کر لینا حلال ہے خواہ خاوند کے دفن ہونے سے پہلے کر لے۔ اس کے ثبوت میں ائمہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد پیش کرتے ہیں: ''**و اولات الحمال اجلهن ان يضعن حملهن**'' (یعنی حاملہ عورتوں کی مدت عدت یہ ہے کہ وہ حمل سے فارغ ہو جائیں) یہ حکم عام ہے جو وفات یافتہ خاوند اور غیر وفات یافتہ خاوند کی عدت کے لئے ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ اور ائمہ اربعہ میں سے جنہوں نے ان کی پیروی کی ہے یہی رائے رکھتے ہیں۔ حضرت علیؓ اور حضرت عباسؓ اور ان کے ہم خیالوں کو اس سے اختلاف ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ جس حاملہ عورت کا خاوند وفات پا جائے، اگر چار ماہ دس دن گزرنے سے پہلے اس کا بچہ پیدا ہو جائے تو اس وضع حمل سے اس کی عدت پوری نہ ہوگی بلکہ لازم ہے کہ اس پوری مدت کے گزر جانے کا انتظار کرے، لیکن اگر حمل سے پہلے چار ماہ اور دس دن گزر چکے ہوں تو اب اس کی عدت وضع حمل سے پوری ہوگی، کیوں کہ وہ حمل وفات یافتہ خاوند کا ہے جس کی حفاظت عورت پر لازم ہے۔ اول اصحاب کی دلیل (اپنی رائے کے حق میں) اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''**و الذين يتوفون منكم و يذرون ازواجاً تربصن بانفسهن اربعة اشهر و عشرا**'' (یعنی تم میں سے جن کی وفات ہو جائے اور بیویاں چھوڑ جائیں، تو وہ اپنے تئیں چار مہینے اور دس دن تک تھام رکھیں) یہ ارشاد عام ہے جو حاملہ اور غیر حاملہ تمام عورتوں کو شامل ہے۔ اور حضرت علی اور حضرت عباس رضی اللہ عنہما کے نظریہ کی توجیہ یوں کی جاتی ہے کہ وفات یافتہ خاوند کی عدت کے بارے میں دو امور ملحوظ ہوتے ہیں یعنی رحم کا فارغ از حمل ہونا اور وفات یافتہ خاوند کا احترام اور اس کے زندہ رشتہ داروں کا پاس خاطر۔ پس اللہ تعالیٰ نے اس عورت کو جس کا خاوند وفات پا گیا ہے اس امر سے باز رہنے کا حکم دیا ہے کہ وہ مرنے والے کے رشتہ داروں کو جو غم میں مبتلا ہیں اچانک متوفی کے بعد کسی اور سے شادی کرنے کے چکر میں ڈال دے اور اس طرح ان کو شرمساری کے دکھ میں مبتلا کرنے کی کوشش کرے۔ اس خیال سے (وفات کے بعد شادی کے لئے) ایک کم سے کم مدت مقرر کر دی گئی ہے تاکہ اہل میت کی طبیعت اپنی خاتون کو کسی اور کی زوجیت میں دینا گراں نہ گزرے۔ ساتھ ہی (یہ بھی مقصد ہے) کہ عہد جاہلیت (قبل از سلام) کے

رواج کی اصلاح ہو جائے۔ کہ وہ لوگ فوت شدہ خاوندوں کو قید میں ڈال رکھتے تھے زیب و زینت' شادی اور زندگی کی دوسری سہولتوں سے عمر بھر کے لئے انہیں محروم کر دیا جاتا تھا اسی لئے اللہ تعالیٰ نے یہ احکام نازل فرمائے کہ شریعت اسلامیہ کے عام احکام کی طرح بتدریج ان کے رسم و رواج سے ہٹایا جائے۔ لہٰذا عورت پر فرض عائد کر دیا کہ اپنے خاوند کی وفات کے بعد ایک سال تک انتظار کرے۔ پھر جب یہ حکم ان کی طبیعتوں پر جم گیا تو پھر چار ماہ دس دن تک عدت گزارنے کا حکم ہوا جو امکانی طور پر کم سے کم مدت ہے اور یہی ہمیشہ کے لئے نافذ فرما دیا اور یہ مدت خصوصیت سے مقرر فرمائی گئی کیوں کہ جیسا کہ معلوم ہے شریعت اسلامیہ میں عدت کا حکم اس غرض سے دیا گیا ہے کہ ایک طرف تو رحم کے فارغ از حمل ہونے کا اطمینان ہو جائے اور دوسری طرف خاوند کے حقِ خاوندی کا لحاظ رکھا جائے' بچہ پیٹ میں چالیس روز تک نطفہ کی حالت میں رہتا ہے اور پھر چالیس دن تک علقہ (خون منجمد) کی حالت میں اور اس کے بعد مُضغہ گوشت کی حالت میں رہتا ہے۔ اس کے بعد اس میں روح پھونکی جاتی ہے جس سے بچہ میں زندگی' حس اور حرکت آ جاتی ہے۔ غرض یہ چار مہینے رحم کے فارغ از حمل ہونے (کا اطمینان حاصل کرنے) کی خاطر رکھے گئے ہیں اور اس پر دس دن کا اضافہ کیا گیا ہے تاکہ بچہ کی حرکت نمایاں ہو جائے۔ اس عرصہ کے بعد ہی پیٹ میں حمل کے موجود ہونے یا نہ ہونے کی تحقیق ہو سکتی ہے اور خاوند اور اہل خاوند کے حقوق ادا ہو جاتے ہیں اب یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ تمام صورت میں درست ہے جب کہ عورت کو ایام ماہواری آتے ہوں اور وہ حاملہ ہونے کے قابل ہو۔ اگر وہ صغیر سن ہو جیسے حیض نہ آتا یا آئسہ ہو جو ایام کے آنے سے محروم ہو یا ایسی عورت سے جس سے ہنوز مباشرت نہ ہوئی ہو ان پر یہ توجیہ منطبق نہیں ہوتی۔ یہ اعتراض اس لئے نہیں کیا جا سکتا کہ یہ مدت گو ایسی عورتوں ہی کے لئے ہے جنہیں ایام آتے ہیں لیکن اس پر عام عورتوں کو قیاس کر کے یہ حکم دیا گیا تاکہ اس کے لئے ایک ہی طرز عمل نافذ کیا جا سکے۔ اس توجیہ کی خوبی اور عمدگی مخفی نہیں ہے اور اس سے واضح ہوتا ہے کہ عقل کی رو سے وہی رائے غالب ہے جو حضرت علی اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کی ہے۔ پس اگر کسی (حاملہ) عورت کے خاوند کی وفات کے پہلے ہی ہفتہ میں بچہ پیدا ہو جائے اور اسے کسی اور سے شادی کی اجازت ہو تو چار ماہ اور دس دن کی مدت عدت جو مقرر کی گئی ہے اس سے کچھ فائدہ حاصل نہ ہو گا حالانکہ (اس مدت کے مقرر کرنے میں) فائدہ ظاہر ہے۔ یعنی تعلق زوجیت کا احترام۔ اور عظمت خاوند کا اظہار اور وفات یافتہ خاوند کے رشتہ داروں کی دل جوئی کی خواہش۔ یہاں پر یہ خیال نہیں ہونا چاہئے کہ بعض اوقات اسے بے رحم حالات سے سابقہ پڑتا ہے جو اس عورت پر رحم کرنے اور شفقت کے متقاضی ہوتے ہیں اور

اس کو زندہ رکھنے کی خاطر ضروری ہوتا ہے کہ اس کی شادی کر دی جائے۔ خاص کر اس صورت میں جب کہ خاندان میں کوئی اچھا رشتہ ملتا ہو جو زیادہ توقف نہ کر سکے اور یہ اندیشہ ہو کہ وہ رشتہ ہاتھ سے جاتا رہے' کیوں کہ یہ صورت حال تو اس صورت میں بھی پیش آ سکتی ہے جب کہ وہ عورت جس کا خاوند وفات پا گیا ہے حاملہ نہ ہو اور اس کی شادی فوری طور پر ضروری ہو باوجود اس کے جب تک چار مہینے دس دن نہ گزر جائیں اسے شادی کرنا حلال نہیں ہے گو خاندانی اور یا صاحب مال رشتہ ملتا ہو اور جس پر زندگی کا انحصار ہو۔ چاروں ائمہ فقہاء ان باتوں سے قطع نظر فرماتے ہیں اور اسی لئے کہتے ہیں کہ عدت گزارنا ایک امر تعبدی ہے۔ جس پر بے چون و چرا عمل کرنا لازم ہے کوئی مصلحت پیش نظر نہیں ہے۔ تاہم چونکہ شریعت اسلامیہ مصالح پر مبنی شریعت ہے لہٰذا یہ عقیدہ رکھنا چاہئے کہ اس کے احکامات کی دو قسمیں ہیں۔ منجملہ ان کے ایک قسم کا تعلق عبادات سے ہے۔ جن کی بابت یہ خیال درست ہے کہ یہ تمام امور تعبدیہ ہیں (یعنی مصالح سے قطع نظر ان کی بجا آوری لازمی ہے) کیوں کہ ان سب کی غرض عاجزی اور نیازمندی کا اظہار ہے۔ چنانچہ بادشاہ (حقیقی) کو یہ حق ہے وہ جو کچھ بھی چاہے اس کی بجا آوری کا حکم دے۔ اس کی بابت یہ سوال نہیں کیا جا سکتا کہ ایسا کیوں ہے؟ اور ویسا کیوں نہیں؟ دوسری قسم کے احکام کا تعلق انسان کے باہمی معاملات' خرید و فروخت اور شخصی (ذاتی) حالات سے ہے۔ اس میں ضرور ہے کہ وہ احکام عقل میں آنے والی مصلحت پر مبنی ہوں جو انسان کے ذاتی حالات اور ان کی بہبود سے نسبت رکھتے ہوں۔ یوں تو شریعت کے احکام عبادت میں بھی بہت سی نمایاں خوبیاں اور عجیب اسرار ہیں جیسا کہ ہر اس شخص پر عیاں ہے جو شرعی احکام طہارت' نماز' روزہ' حج اور زکوٰۃ پر غور و فکر کرے۔ اس کے مادی اور اخلاقی فائدے بنی نوع انسان پر اظہر من الشمس ہیں۔

یہاں تک جو کچھ کہا گیا اس کا تعلق حکمت تشریعی سے ہے لیکن جہاں تک دونوں (مندرجہ بالا) آیات شریفہ کے فہم مطالب سے تعلق ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ آیت ''والذین یتوفون منکم'' میں وفات یافتہ خاوند کی عدت کی مدت جو چار ماہ رکھی گئی ہے وہ عام ہے خواہ عورت حاملہ ہو یا حمل سے خالی ہو' لیکن ایک لحاظ سے آیت کا مفہوم خاص ہے اس عورت کے لئے جس کا خاوند وفات پا گیا ہو کیوں کہ اس میں یہ الفاظ ہیں ''والذین یتوفون منکم'' رہی دوسری آیت یعنی ''واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن'' (یعنی حاملہ عورتوں کی مدت عدت یہ ہے کہ وہ حمل سے فارغ ہو جائیں) یہ آیت بھی ایک لحاظ سے عام ہے کہ وضع حمل سے عدت مطلقاً پوری ہو جاتی ہے خواہ وہ عورت طلاق یافتہ ہو یا اس کا

خاوند وفات پا گیا ہو' اور ایک لحاظ سے خاص ہے کہ یہ حکم خصوصیت کے ساتھ حاملہ عورتوں کے بارے ہے۔ ایسی عورتوں کے لئے نہیں جن کے خاوند وفات پا گئے ہوں۔ ایسی آیتوں میں اجتہاد (ذہنی کاوش) سے کام لینا لازم ہے تاکہ دونوں آیتوں میں جو مفہوم بٹ گیا ہے اس تقسیم کو دور کیا جا سکے بناء بریں حضرت علی اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کے اجتہاد کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان دونوں اصحاب نے پہلی آیت کا مطلب جیسا کہ ظاہر ہے یہ لیا کہ یہ آیت اس عورت کے بارے میں مخصوص ہے جس کا خاوند وفات پا چکا ہو خواہ وہ عورت حمل سے ہو یا نہ ہو۔ ان دونوں اصحاب نے عدت کے لئے چار ماہ مدت حاملہ اور غیر حاملہ دونوں کے لئے لازم قرار دی۔ دوسری آیت کو بھی دنوں اصحاب نے اسی طرح سمجھا اور اس پر اتفاق کیا کہ زوجیت سے علیحدگی کی مدت وضع حمل ہے' خاوند کی زندگی میں بھی اور بعد میں بھی۔ البتہ موت سے جدائی کی صورت میں چار مہینے اور دس دن کی میعاد خاص کر دی۔ لہٰذا اگر بچہ اس میعاد سے پہلے پیدا ہو جائے تو اتنے عرصہ تک مزید اسے انتظار کرنا پڑے گا۔ اسی طرح دوسری آیت کی رو سے ایسی عورت کی عدت جس کا خاوند وفات پا گیا چار مہینے اور دس دن مخصوص کر دی جیسا کہ پہلی آیت میں وضاحت کی گئی ہے۔ اس (مدت کے تعین) میں وہی حکمت تشریعی پیش نظر ہے جس کا ذکر کیا گیا۔ لیکن حضرت ابن مسعودؓ ان چاروں اماموں سے جنہوں نے ان کی پیروی کی وہ یہ فرماتے ہیں کہ حاملہ عورت کے باب میں دوسری آیت پہلی آیت کی ناسخ ہے کہ (اس کی رُو سے) وضع حمل کے بعد ہی ایک لحظہ توقف کئے بغیر اس عورت کے لئے شادی کر لینا حلال ہے۔ گو ہنوز اس کے خاوند کو دفن نہ کیا گیا ہو۔ بناء بریں چار مہینے دس دن کی جو مدت عدت تھی وہ حکم وفات یافتہ خاوند کی بیوی کے لئے ایک خاص وقت تک رہا جو بعد میں منسوخ ہو گیا۔

صاحب اعلان الموقعین نے یہ روایت بیان کی ہے کہ بعد میں صحابہ رضوان اللہ علیہم کا اس پر اتفاق ہو گیا تھا کہ وضع حمل کے بعد بہر حال عدت ختم ہو جاتی ہے تاکہ عورتوں کو سہولت ہو۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اسلاف میں وفات یافتہ خاوند کی بیوی کے بارے میں یہ امر باعث بحث تھا کہ دونوں مدتوں میں سے جو زیادہ لمبی ہو اتنے عرصے تک عورت عدت میں رہے۔ اس کے بعد اس پر سب کا اتفاق ہو گیا کہ اس کی عدت وضع حمل کے ساتھ ہی پوری ہو جاتی ہے۔ لیکن (مولف کتاب موصوف نے) اس اتفاق کے دعوے کی کوئی سند پیش نہیں فرمائی اور مفسرین نے بھی اس بات پر سب کے متفق ہو جانے کا ذکر نہیں کیا۔ علاوہ اس کے یہ بات ناقابل فہم ہے کہ اس کے چند سطروں کے بعد کی جو تحریر ہے اسے سابقہ تحریر سے کس طرح مطابقت دی جا سکتی ہے کہ یہاں پر عدت کی غرض محض استبراء (رحم کے خالی ہونے کا اطمینان) نہیں

ہے جیسا کہ بعض فقہاء خیال کرتے ہیں کیوں کہ استبراء مباشرت سے پہلے واجب ہوتا ہے۔ نیز استبراء (یعنی رحم کے فارغ از حمل ہونے کا اطمینان) تو ایک ہی حیض سے ہو جاتا ہے (اتنا عرصہ لگانے کی کیا ضرورت ہے؟) پھر یہی مدت عدت' صغیرسن لڑکی' محرم الحیض عورت اور حیض والی سب کے لئے یکساں رکھ گئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان حالات کے پیش نظر کچھ اصحاب نے یہ فرمایا ہے کہ یہ حکم تعبدی ہے یعنی طاعت الٰہی کے لئے ہے۔ عقلی مقصد پیش نظر نہیں ہوتا' ان کا یہ خیال بوجوہ چند باطل ہے کیوں کہ اول تو شریعت میں کوئی بھی حکم ایسا نہیں ہے جس میں کوئی حکمت یا مصلحت نہ ہو۔ اس کو انسان اپنی عقل سے سمجھ سکتا ہے۔ ہاں کوئی سمجھنا ہی نہ چاہے تو اس کا فائدہ نظر سے اوجھل رہتا ہے۔ پھر یہ کہ عدت محض عبادت نہیں ہے کیوں کہ یہ صغیرسن لڑکی' بڑی عمر کی عورت' ذی عقل' جنون زدہ مسلمان اور ذمی عورت سب پر عدت یکساں واجب ہے اور اس کے لئے نیت کرنا ضروری نہیں ہے۔ نیز یہ بھی ہے کہ عدت میں خاوند' بچے اور دوسرے خاوند کے حقوق کو بھی ملحوظ رکھا گیا ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔ پس بہتر یہی ہے کہ یوں کہا جائے کہ (قبل از انقضائے میعاد عدت) شادی حرام ہے تا آنکہ نکاح کا اثر ختم ہو جائے۔ اسی طرح خاوند کے حق کا لحاظ ہو سکتا ہے۔ غرض یہ ظاہر ہے کہ عدت کی بدین گونہ تعبیر بعض فقہاء کے قول کے مطابق نہیں جو یہ فرماتے ہیں کہ شریعت میں عدت کی بدین گونہ تعبیر بعض فقہاء کے قول کے مطابق نہیں ہے جو فرماتے ہیں کہ شریعت میں عدت کا حکم حیض والی عورتوں کے لئے تو رحم کے فارغ ہو جانے کا اطمینان ہو جائے اور ان عورتوں کے لئے جنہیں ایام نہیں آتے یہ حکم تعبدی ہے' پس ان کے پیش نظر وہی بات ہے جو بتائی گئی کہ شریعت کے ایسے احکام جن کا تعلق حقوق باہمی سے ہے۔ ان میں انسانی مصلحتوں کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ علاوہ اس کے اس عبارت سے بظاہر یہ مفہوم نکلتا ہے کہ جملہ احکام الٰہی میں حتی کہ عبادت میں بھی کوئی نہ کوئی حکمت موجود ہے گو (اس کا پیش نظر رکھنا) ضروری نہیں جیسا کہ بتایا گیا ہے کیوں کہ عبادتیں عجز ونیاز کی علامتیں ہیں اور بادشاہ سے اس کے احکام کی وجہ نہیں پوچھی جا سکتی۔ اگر یہی بات ہے تو یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ اگر خاوند کی وفات کے ایک دن بعد ہی وضع حمل ہوا اور اس عورت نے اسی دم کسی اور سے شادی کر لی تو وفات یافتہ خاوند کے حق کا لحاظ کہاں رہا؟ اور اگر وفات یافتہ خاوند اور اس کے رشتہ داروں کا حق ملحوظ نہیں تھا تو اللہ تعالیٰ نے وفات یافتہ خاوند کی عدت کے لئے چار ماہ دس دن کی عدت جو مقرر فرمائی ہے اس میں کیا حکمت ہے۔ اس کی عدت بھی دوسروں کی عدت کی طرح یکساں کیوں نہیں رکھی؟ چنانچہ حاملہ عورت کی عدت وضع حمل ہے۔ اور وہ عورت جسے ایام آتے ہوں اس کی عدت تین حیض یا تین طہر ہے اور وہ عورت جو محروم الحیض ہو تو اس کی کوئی عدت

نہیں ہے۔ نیز غیر مباشرت شدہ عورت کی بھی عدت نہیں ہے۔ کیوں کہ اس کے رحم کا فارغ ہوتا امر ثابت شدہ ہے اور اس کے واضح ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے' اور جو اصحاب اس بات کے قائل ہیں کہ عدت کے شرعی حکم میں مصلحت ہے انہیں حضرت علی اور حضرت ابن عباس کی پیروی ناگزیر ہے۔ باقی چاروں ائمہ فقہا جو یہ کہتے ہیں کہ حاملہ عورت کی عدت مقرر کرنے میں مصلحت ہے انہیں حضرت علی اور حضرت ابن عباس کی پیروی ناگزیر ہے' باقی چاروں ائمہ فقہاء جو یہ کہتے ہیں کہ حاملہ عورت کی عدت بچے کے پیدا ہوتے ہی پوری ہو جاتی ہے۔ اور اس عورت کو حق ہو جاتا ہے کہ وہ کسی سے شادی کر لے اگر چہ ہنوز اس کے خاوند کو دفن نہ کیا گیا ہو۔ ان اصحاب کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "**والاولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن**" نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "**والذین یتوفون منکم الآیہ**" کی عمومیت کو منسوخ کر دیا ہے اور یہ عدت خواہ رحم کے فارغ ہونے کی غرض سے ہو خواہ یہ ایک حکم تعبدی ہو جو محض اللہ کی عبادت کے لئے بلا لحاظ کسی مصلحت کے ہو' ائمہ پر وہ اعتراض وارد نہیں ہوتا جو مولف اعلام الموقعین پر وارد ہوتا ہے۔

وفات یافتہ خاوند کی بیوی کی عدت کا بیان درآنحالیکہ وہ حاملہ نہ ہو

بیان سابقہ سے معلوم ہوا کہ وفات یافتہ خاوند کی بیوی اگر حاملہ ہو تو اس کی عدت وضع حمل سے پوری ہوگی' اگر چہ وفا کو ایک لحظہ ہی گزرا ہو اس پر تمام مسالک کا اتفاق ہے۔ (اس سلسلہ میں) وضع حمل سے عدت پوری ہونے کی شرائط کا بیان اور بعض صورتوں میں اختلاف کرنے والوں کی رائے اور اس کی دلیل بتائی جا چکی ہے۔ اب ایسی عورت کی عدت کا ذکر کیا جاتا ہے جس کا خاوند وفات پا جائے اور بیوی کو حمل نہ ہو۔ اگر وہ حاملہ نہیں ہے تو اس کی عدت آزاد عورت (جو لونڈی نہیں ہے) کے لئے چار مہینے دس دن ہے اور لونڈی کے لئے نصف یعنی دو ماہ پانچ دن کی عدت ہے۔ عورت خواہ چھوٹی عمر کی ہو یا بڑی عمر کی۔ مباشرت شدہ ہو یا نہ ہو محروم الحیض ہو یا حیض آتے ہو۔ اس عدت کے پورا ہونے کے شرائط بموجب مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (1)

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ وفات یافتہ خاوند کی عدت چار ماہ دس دن ہیں اس کی چند شرطیں ہیں:
ایک شرط یہ ہے کہ اگر وفات مہینے کے آغاز میں یعنی اس وقت جب کہ اس مہینے کا چاند نکلا' واقع ہوئی تو ضروری ہوگا کہ قمری اعتبار سے چار مہینے اور دس دن اور رات عدت میں گزارے جائیں۔ اگر خاوند کی وفات طلوع فجر کے بعد واقع ہوئی تو وفات پانے والے دن کو مزید نو دن ملا کر دس دن پورے کئے جائیں گے اس طرح دس دن اور نو راتیں ہوئیں لہٰذا بقول معتمد (تکمیل عدت کے لئے) پوری دسویں رات کا گزارنا ضروری ہوگا۔ اور اگر خاوند کی وفات مہینے کے دوران واقع

ہوں تو عدت کی مدت دنوں سے شمار ہوگی لہٰذا جب تک ایک سو تیس دن اور رات نہ گزر جائیں یہ عدت پوری نہ ہوگی اور یوں بھی کہا جاتا ہے کہ اگر کسی شخص نے مہینے کے دوران وفات پائی تو جتنے دن اس مہینے کے باقی ہیں انہیں (عدت میں) محسوب کیا جائے گا اس کے بعد جب چار مہینے قمری حساب سے گزر جائیں تو پانچویں مہینے سے اتنے دن لے کر عدت کے دن پورے کئے جائیں گے جو باقی رہ گئے اس کی مزید توضیح اور ایلاء اور مختلف (خاوند کے بیمار ہونے) کے بیان میں کی گئی ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ شادی باقاعدہ عقد کے مطابق ہوئی ہو۔ اگر عقد فاسد تھا تو مباشرت کے بعد خاوند کی وفات ہوگئی تو حیض والی عورت تین حیض تک عدت میں رہے گی اور اگر ایسی عورت ہے جسے ایام نہیں آتے یا وہ حاملہ ہے تو اس کی مدت عدت تین ماہ یا وضع حمل ہے۔ غرض وہ عورت جس سے عقد فاسد کے بعد یا شبہ میں مباشرت ہوگئی ہو اس کی عدت اگر وہ عورت آزاد ہے تو تین حیض اور محروم الحیض ہو تو تین ماہ کی مدت یا وضع حمل ہے خواہ یہ عدت طلاق کی ہو یا خاوند کے وفات کی اور اگر وہ عورت لونڈی ہے تو اس کی عدت دو بار حیض کا آ جانا ہے اور بصورت آئسہ ہونے کے ڈیڑھ ماہ اور بصورت حاملہ ہونے کے وضع حمل ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ خاوند کا نکاح صحیح وفات کے وقت تک باقی رہا ہو۔ اگر وفات سے پہلے نکاح فاسد ہو جائے تو وہ عدت عائد ہوگی جو نکاح فاسد کی حالت میں ہوتی ہے۔ مثلاً ایک غلام مکاتب نے کسی کی مملوکہ لونڈی سے شادی کر لی اور پھر اس نے اس لونڈی کو خرید لیا اور پھر وفات پا گیا لیکن اتنا مال چھوڑا جو رقم کتابت کے مطالبہ اور لونڈی کی قیمت ادا کرنے کو کافی ہو تو اس صورت میں وہ عقد فاسد ہو جائے گا کیوں کہ اب وہ شخص آزاد ہے اور آزاد کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنی (خرید کردہ) لونڈی کے ساتھ عقد ازدواج کرے۔ ایسی صورت میں وہ عورت وہی عدت گزارے گی جو نکاح فاسد کی عدت ہوتی ہے۔ یعنی اگر مباشرت ہو چکی ہے تو دو حیض ورنہ مطلقاً کوئی عدت نہ ہوگی' نکاح فاسد کی عدت نہیں ہوتی اگر اس شخص نے اتنا مال نہیں چھوڑا جو اس کے ذمہ کے قرض (یا مطالبہ) کے لئے کافی ہو تو وہ عقد بحال رہے گا۔ کیوں کہ دونوں (میاں بیوی) مملوکہ (یعنی غلام لونڈی) ہیں اور وہ عدت گزاریں گے جو لونڈی کے وفات یافتہ خاوند کی ہوتی ہے یعنی دو ماہ پانچ دن۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ اس خاوند نے مرض الموت میں طلاق بائن نہ دی ہو۔ ایسا طلاق' طلاق فار (یعنی ادائیگی حق سے فرار کرنے والا) کہا جاتا ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ خاوند بیوی کی مرضی کے خلاف اپنے مرض الموت کی حالت میں اسے طلاق دے دے پھر عدت پوری ہو جانے سے پہلے وفات پا جائے۔ ایسی صورت میں یہ حکم ہے کہ وہ عورت دو عدتیں گزارے۔ ایک عدت طلاق کی اور دوسری وفات خاوند کی بایں طور کہ ان دونوں عدتوں میں سے ایک عدت میں دوسری عدت محسوب ہو جائے گی مثلاً ایک عورت صاحب ایام ہے اور طلاق کے بعد اسے حیض آ گیا اور پھر خاوند کی وفات ہوگئی تو اس کی مدت عدت وفات کے وقت سے چار ماہ اور دس دن ہوگی بشرطیکہ طلاق کے بعد اسے تین حیض آ چکے ہوں یعنی وفات سے پہلے جو حیض آ یا وہ عدت طلاق میں محسوب ہوگا۔ اور وفات کی عدت میں دو حیض کا آنا ضروری ہے اگر اس مدت میں دو بار حیض نہیں آ یا تو جب تک کہ بقیہ دو حیض نہ آ جائیں عدت پوری نہ ہوگی۔ اگر اسے حیض نہیں آیا تو اس کی عدت

پوری نہ ہوگی جب تک کہ وہ عمرِ یاس تک نہ پہنچ جائے (یعنی وہ عمر جس میں ایام کا آنا بند ہو جاتا ہے۔ پس اگر ایسی عورت کو طلاق ملی جسے ایام آتے ہیں اور طلاق کے بعد وفات کے وقت تک اسے حیض نہیں آیا اور پھر وفات ہوگئی تو وفات کی عدت پوری کرے گا اور جب تین حیض آ چکیں تو عدت پوری ہو جائے گی' بصورت دیگر عورت پر لازم ہے کہ تین حیض کا انتظار کرے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ عورت کے خاوند کی وفات کے بعد چار مہینے اور دس دن عدت کی مدت ہے اور طلاق کے بعد تین حیض عدت کے ہیں۔ اگر اس میں سے کچھ حیض (عدت وفات کی) مدت سے باہر اور کچھ اس مدت کے اندر آ گئے تو ان کو عدت (طلاق) میں محسوب کر لیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کل حیض اسی مدت میں گزرے تو وہ بھی عدت میں محسوب ہو جائیں گے' اگر کل حیض یا کچھ حیض اس مدت میں نہیں گزرے تو لازم ہوگا کہ وہ عورت عدت وفات کی مدت ختم ہونے کے بعد مزید تین حیض کا انتظار کرے۔ اگر حیض نہ آئے تو یہ عدت پوری نہ ہوگی۔

یہ مسائل وہ ہیں جن کا تعلق عدت سے ہے۔ رہا میراث کا معاملہ سو اس صورت میں حق میراث ساقط نہ ہوگا' اور جہاں تک حق وراثت کا تعلق ہے۔ اس بارے میں عورت کی زوجیت برقرار متصور ہوگی۔

چوتھی شرط میں طلاق بائن نہ دینے کی جو شرط لگائی ہے اس سے وہ صورت نکل گئی جب کہ خاوند نے بیوی کو طلاق رجعی دی ہو اس صورت میں اگر خاوند نے بیوی کو طلاق رجعی دی ہو اور خاوند کی وفات اس طلاق کی عدت گزرنے کے بعد ہوئی تب ان کا رشتہ ازدواج منقطع ہوگا اور ورثہ کا حق ساقط ہوگا اور اس کے بعد وہ عورت وفات کی عدت نہیں گزارے گی۔ ہاں اگر خاوند کی وفات عدت کے دوران ہوئی تو بے شک وہ عورت بیوی کی طرح وفات کی عدت پوری کرے گی۔ اور اس سے فرق نہیں پڑتا کہ طلاق مرض موت میں دے دی گئی ہو یا صحت مندی کی حالت میں۔ اور عدت گزرنے سے پہلے خاوند کی وفات ہو جائے کیوں کہ (طلاق رجعی) میں عدت پوری ہونے سے پہلے وہ عورت اس کی بیوی متصور ہوگی اور اس کے ورثہ کی حق دار ہوگی اور یہ جو کہا گیا کہ وہ طلاق بیوی کی مرضی کے بغیر ہوئی ہو اس سے وہ صورت نکل گئی جب کہ اس نے بیوی کی مرضی سے طلاق بائن دی ہو۔ ایسی صورت میں بیوی طلاق کی عدت گزارے گی اور ورثہ کی حق دار نہ ہوگی اور اس کی عدت طلاق عدت وفات میں منتقل نہ ہوگی۔

جاننا چاہئے کہ خاوند کی وفات کے بعد عدت کی مدت چار مہینے اور دس دن ہوتی ہے' بشرطیکہ وہ عدت فار نہ ہو (یعنی ایسے شخص کی عدت نہ ہو جس نے ورثہ سے محروم کرنے کے لئے مرض موت میں طلاق دے دی) خواہ وفات یافتہ خاوند کی بیوی حیض والی عورت ہو یا نہ ہو جیسا کہ بیان کیا گیا۔ اور خواہ اس عدت کے دوران اسے ایام آئے ہوں یا نہ آئے ہوں جیسا کہ اس حالت میں ہوتا ہے جب کہ وہ عورت دودھ پلاتی ہو اور اس کے حیض میں تاخیر ہوگئی ہو یا عمر بھر میں ایک ہی بار اسے حیض آیا ہو اور طہر کی مدت طویل ہوگئی ہو۔ کیوں کہ وفات کی عدت میں حیض کو کوئی دخل نہیں ہے۔ لیکن اگر وہ عورت حاملہ ہے تو اس کی عدت پوری نہ ہوگی تا آنکہ وضع حمل نہ کرے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ وفات یافتہ خاوند کی بیوی جو حاملہ نہ ہو' اس کی صورت چار ماہ دس دن ہے لیکن اس بارے میں چند شرطیں ہیں۔

پہلی شرط یہ ہے کہ اس عورت کے ساتھ عقد صحیح ہوا ہو جس کے صحیح ہونے پر سب کا اتفاق ہو یا ائمہ فقہاء میں اس کے صحیح ہونے کے بارے میں اختلاف ہو۔ مثلاً حالت احرام میں عقد ہوا تو اس کے صحیح ہونے کے باب میں اختلاف ہے حنفیہ اس عقد کو درست بتاتے ہیں (دونوں صورتوں میں عدت مذکورہ عائد ہوگی) اگر نکاح فاسد ہوا جس کے فاسد ہونے پر سب کا اتفاق ہو جیسے چار بیویوں کے ہوتے پانچویں بیوی سے یا محرم سے (جس کے ساتھ نکاح حرام ہے) شادی کرنا۔ ایسی صورت میں عورت کو طلاق یافتہ بیوی کی طرح عدت گزارنا ہوگی۔ یعنی اگر وہ عورت حیض والی ہے تو اس کی عدت تین طہر اور اگر محروم الحیض ہے تو تین ماہ ہے۔ پس اگر کسی نے ایسا عقد کیا جس کے فاسد ہونے پر سب کو اتفاق ہے اور اس سے مباشرت ہوگئی پھر وفات پا گیا تو اس کی عدت طلاق یافتہ بیوی کی عدت کی طرح پوری کی جائے ایسے عقد کا بیان جس کے فاسد ہونے پر سب کا اتفاق ہے اور جس پر اتفاق نہیں ہے اس کتاب کے ربع اول کے آغاز میں ہو چکا ہے۔ عقد فاسد کے بعد مباشرت ہوئی ہو تو اس کی عدت نہیں ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ خاوند مسلمان ہو پس اگر ایک ذمی شخص ہے جس کی بیوی بھی ذمیہ ہے اور اس شخص کی وفات ہوگئی پھر کسی مسلمان نے اس ذمیہ سے شادی کا ارادہ کیا تو اس کی عدت تین ماہ ہوگی درآنحالیکہ اسے ایام نہ آتے ہوں اگر آتے ہوں تو مدت عدت تین طہر ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ ایک غیر مسلم مرد اس عورت سے شادی کرنے کا ارادہ کرے اور پھر دونوں یہ چاہیں کہ اس کا فیصلہ حاکم شرع سے کرایا جائے۔ یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ اس عورت سے مباشرت ہو چکی ہو۔ اگر نہ ہوئی ہو تو اس کی عدت ہی نہیں ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ چار ماہ اور دس دن اور رات مدت کی عدت میں گزار دی جائے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ خاوند نے اسے طلاق بائن نہ دی ہو اور طلاق رجعی دی ہو تو ہنوز اس کی عدت پوری نہ ہوئی ہو کہ خاوند وفات پا جائے اس صورت میں طلاق کی عدت وفات کی عدت میں منتقل نہ ہوگی بلکہ وہ طلاق کی مدت بھی گزارے گی اور وفات کی عدت بھی برقرار رہے گی۔ یہ حکم اس صورت کے خلاف ہے جب کہ بیوی کو طلاق رجعی دی اور اس کی عدت پوری نہ ہوئی تھی کہ خاوند وفات پا گیا تو طلاق کی عدت وفات کی عدت میں منتقل ہو جائے گی بایں طور کہ وفات کے وقت سے چار ماہ اور دس دن کی مدت عدت پوری کرے۔ اگر چہ خاوند کی وفات تیسرے طہر کے پورا ہونے سے صرف ایک دن پہلے ہوئی ہو۔ اگر وہ لونڈی ہو تو اس کی عدت آزاد عورت کی نصف مدت ہوگی۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ مباشرت شدہ عورت کی صورت میں حیض آنے سے پہلے چار ماہ اور دس دن کا عرصہ (عدت) پورا ہو چکا ہو اور عورتیں یہ بتائیں کہ اس کے حاملہ نہ ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً اس عورت کے خاوند کی وفات ہو جائے اور وہ ایسی عورت ہے جسے دودھ پلانے کے درمیان حیض نہ آتے اور (وفات خاوند کے بعد) حیض آنے سے پہلے چار ماہ دس دن کی مدت گزر چکی ہے تو اس کی عدت پوری ہو جائے گی بشرطیکہ عورتیں اس عورت کی بابت یہ بتائیں کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ اس عورت کو حمل نہیں ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ ایک عورت ہر پانچ ماہ کے بعد ایک بار ایام سے ہوتی ہے۔ ایسی عورت کے آغاز طہر میں خاوند کی وفات ہوگئی تو لازم ہے کہ اس کے حیض کا وقت آنے سے پہلے چار ماہ دس دن حالت طہر میں گزرے اور عورتیں یقین دلائیں کہ اس عورت کے خالی

ازحمل ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے تو اس کی عدت پوری ہو جائے گی' لیکن اگر عورتوں کو یا خود اس عورت کو حمل کے موجود ہونے کا شبہ ہو تو نو مہینے تک انتظار کرنا واجب ہے۔ اگر اس وقت یہ شبہ دور ہو جائے تو اس کے مطابق عمل کیا جائے گا یا حیض کے آنے تک انتظار کرنا ہوگا۔ یا پھر زیادہ سے زیادہ مدت حمل گزارنا ہوگا' جس کی تعداد بقول راجح پانچ سال ہے نیز چار سال ہے۔ یا کوئی اور مدت بھی بتائی جاتی ہے۔ اگر اس مدت کے دوران حیض آ جائے تو مدت عدت کے ختم ہونے پر عدت پوری ہو جائے گی۔ اگر حیض نہیں آیا اور اس عورت کی عادت کے خلاف حیض میں تاخیر ہو جائے تو عدت پوری نہ ہوگی تا آنکہ حیض نہ آ جائے۔ محض عادت کے اعتبار سے عدت پوری نہ ہوگی۔ تا آنکہ حیض نہ آ جائے۔ غرض حیض آ جائے تب ہی عدت کی مدت پوری کی جا سکتی ہے۔ اگر نہ آئے تو نو ماہ تک انتظار کرے اگر نو مہینے گزر جائیں تو اسے خود کو حمل ہونے کا شبہ ہو یا عورتیں اس بارے میں شبہ کریں تو جب تک شبہ زائل نہ ہو جائے اسے انتظار کرنا چاہئے یا پھر حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت جو بتائی گئی ہے گزر جائے (تب عدت پوری ہوگی)۔

ظاہر ہے کہ مالکیہ عورتوں بالخصوص واقف کار عورتوں کے فیصلہ پر بھروسہ کرتے ہیں۔ اس نظریہ کے پیش نظر عصر حاضر میں حمل کے بارے میں قطعی طور پر شبہ کی گنجائش نہیں رہتی کیوں کہ تعلیم یافتہ طبیبہ عورتوں کے لئے حمل کے موجود ہونے یا نہ ہونے کے متعلق یقینی فیصلہ کرنا ممکن ہے۔ چار ماہ دس دن کا انتظار کرنا ضروری نہیں ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر مباشرت شدہ عورت کا خاوند وفات پا جائے تو پہلے اس عورت کے ایام ماہواری کی عادت کو پیش نظر رکھنا ہوگا۔ اگر اسے چار ماہ دس دن تک حیض نہیں آتے یعنی ہر پانچ ماہ کے ایک بار آتا ہے اور اس خاوند کی وفات آغاز طہر میں واقع ہوئی اور چار ماہ دس دن گزر گئے تو اس کی عدت پوری ہوگی بشرطیکہ اس میں کوئی شبہ نہیں رہا کہ اسے حمل نہیں ہے یعنی ہوتا تو اسے خود کو یا دیکھنے والی عورتوں کو بھی حمل کا احتمال ہوتا۔ اگر اس کا کچھ بھی شک ہو تو (اس میعاد کے گزرنے پر) اس کی عدت پوری نہ ہوگی بلکہ بصورت مذکورہ سابقہ اسے انتظار کرنا چاہئے۔ لیکن اگر اس چار مہینے اور دس دن کے اندر حیض آ جائے اگر ایک ہی بار آئے تو چار ماہ دس دن گزر جانے پر اس کی عدت پوری ہو جائے گی۔ اگر اس دوران حیض نہیں آیا خواہ کسی مرض کی وجہ سے یا کسی اور نامعلوم سبب سے تو بقول راجح حیض کے آنے تک عدت پوری نہ ہوگی یا پھر اسے نو مہینے تک انتظار کرنا ہوگا۔ اگر اس عرصہ میں حیض نہیں آیا اور حمل کا شبہ ہے یا عورتوں کو اس کا شبہ ہے تو یہ شبہ دور ہونے تک انتظار کرے یا پھر پانچ سال تک جو حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت ہے انتظار کرنا ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ وفات یافتہ خاوند کی بیوی کو اگر حمل نہ ہو تو مہینوں میں عدت گزارنے کی چند شرائط ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ خاوند نے بیوی کو طلاق بائنہ نہ دی ہو۔ اگر طلاق بائنہ دے دی اور بدوران عدت وفات پا گیا تو اس کی عدت طلاق برقرار رہے گی اور وہ وفات کی عدت میں منتقل نہ ہوگی۔ پس اگر وہ عورت حمل سے ہو اور اسے طلاق بائن ملی ہے تو وضع حمل کے وقت ایام عدت کے نفقہ کی حق دار ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر خاوند نے طلاق رجعی دی اور بدوران عدت وفات پا گیا تو وہ عدت طلاق وفات کی عدت میں منتقل ہو جائے گی اور اگر طلاق کی عدت باقی رہ گئی ہے تو وہ ساقط ہو جائے گی اسی طرح بیوی کا نفقہ بھی (خاوند کے ذمہ سے) ساقط ہو جائے گا۔ کیوں کہ جس عدت کے دوران وہ عورت نفقہ کی حق دار تھی وہ عدت نئی عدت سے بدل گئی اس لئے اب بیوی کو سوگ منانا یعنی بناؤ سنگھار سے کنارہ کش ہونا

واجب ہوگا۔ طلاق بائنہ پانے والی عورت پر واجب نہیں ہے کیوں کہ جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے اس کی پہلی عدت برقرار ہے اور وہ وفات کی عدت میں منتقل نہیں ہوئی۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اس کے حاملہ نہ ہونے میں کوئی شبہ نہ ہو اگر اس کا احتمال ہو مثلاً پیٹ بھاری ہو جائے یا پیٹ میں بچہ کی حرکت محسوس ہو تو دیکھنا چاہئے کہ آیا یہ شبہ عدت طلاق پوری ہونے سے پہلے لاحق ہوا یا بعد میں۔ اگر طلاق کی مدت عدت پوری ہونے سے پہلے یہ شبہ لاحق ہوا تو عورت پر واجب ہوگا کہ اتنی دیر تک توقف کرے کہ یہ شک دور ہو جائے۔ لہٰذا اگر ایام عدت گزرنے کے بعد (اسی حالت میں) اس عورت نے کسی اور سے شادی کر لی تو یہ نکاح باطل ہوگا یہاں تک کہ اگر یہ تحقیق ہو جائے کہ فی الواقع اسے حمل نہیں ہے، تب بھی (وہ نکاح باطل ہوگا) اور از سر نو عقد کرنا ہوگا۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس کا پہلا نکاح بدستور بحال رہے گا کیوں کہ امر واقع سے یہ ثابت ہے کہ وہ نکاح درست تھا۔ اگر اس نکاح باطل کی بناء پر وہ عورت دوسرے خاوند کے ساتھ رہی اور چھ ماہ سے زیادہ عرصہ میں بچہ پیدا ہو گیا تو یہ بچہ اسی شخص کا ہوگا۔ اگرچہ یہ ممکن ہو کہ اس بچہ کو پہلے خاوند کا قرار دیا کیا جا سکے۔ بایں لحاظ کہ وہ تاریخ طلاق سے چار سال کے اندر پیدا ہوا ہے اور چونکہ زیادہ سے زیادہ مدت حمل سے کم میں پیدا ہوا ہے اس لئے ممکن ہے کہ اسے پہلے خاوند سے منسوب کیا جا سکے۔ لیکن اگرچہ اسے دوسرے خاوند کی طرف منسوب کرنا ممکن ہے بایں لحاظ کہ وہ چار سال سے زیادہ عرصہ میں پیدا ہوا۔

اگر بیوی کی عدت پوری کرنے کے بعد (حمل کا شبہ) ہوا تو سنت یہ ہے کہ وہ عورت شادی کرنے سے باز رہے، یہاں تک کہ (حمل کا) شبہ دور ہو جائے اگر سنت کے خلاف اس نے کسی اور سے شادی کر لی تو بظاہر عدت پوری ہو جانے کی بناء پر نکاح باطل نہ ہوگا۔ بجز اس صورت کے جب کہ کوئی قطعی قرینہ اس نکاح کے باطل ہونے کا موجود ہو، مثلاً یہ کہ اس تاریخ سے جب کہ خاوند اول کو بیوی سے مباشرت کا موقع ملا ہو اور حمل کا قرار پانا ممکن رہا ہو، چھ ماہ سے کم عرصہ میں بچہ پیدا ہو جائے۔ اگر چھ ماہ سے کم میں ولادت ہوگئی تو دوسرے عقد کا باطل ہونا واضح ہے اور پہلے خاوند کی عدت برقرار رہے گی اور بچہ کو اسی کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ بشرطیکہ اس کی طرف منسوب کرنا ممکن ہو، یعنی وہ بچہ چار سال سے کم میں پیدا ہوا ہو جو حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت ہے۔ لیکن اگر چار سال سے زیادہ عرصہ میں بچہ پیدا ہوا تو اس بچہ کو خاوند اول کی طرف منسوب کرنا ممکن نہ ہوگا جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ لیکن اگر وہ بچہ چھ ماہ سے زیادہ عرصہ میں پیدا ہوا تو دوسرا عقد درست متصور ہوگا اور بچہ دوسرے خاوند کا قرار پائے گا۔

شافعیہ نے اس حالت میں طبی ذرائع سے حمل کے شبہ کو دور کئے جانے کے امکان اور واقف کار عورتوں کی پہچان کا ذکر نہیں کیا۔ ان کا کہنا ہے کہ ساقط شدہ حمل کی بابت دائیوں کی رائے پر عمل کیا جائے گا۔ وہی بتا سکتی ہیں کہ ساقط شدہ، انسانی جسم کا لوتھڑا ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اگر چار دائیاں یعنی جنائیاں یہی کہیں تو اس عورت کو حق ہوگا کہ وہ عورت عقد ظاہر اور عقد باطن دونوں کر لے۔ اس بارے میں دو واقف کار مردوں کی رائے بھی چار دائیوں کی رائے کی بجائے تسلیم کی جائے گی۔ اگر ایک دائی بھی یہ بات کہے تو عورت کو عقد باطن کر لینے کا حق ہے۔ بناء بریں شافعیہ کے نزدیک قابل اعتبار اور واقف کار عورت کے قول پر اعتماد کیا جا سکتا ہے۔ جس کا ایک ہی مقصد ہے کہ یہ ثابت ہو جائے کہ رحم حمل سے فارغ ہے ان حالات میں جس عورت کو اپنے بارے میں شبہ ہو کہ اسے حمل ہے وہ خود اپنے تئیں ایسی طبیبہ عورتوں کو دکھائے جو اشتباہ

حمل کے معاملہ سے واقف ہوتا کہ یہ اطمینان ہو جائے کہ حمل نہیں ہے اور اس غیر یقینی صورت حال کو تکلیف سے نجات ہو۔

معلوم ہونا چاہئے کہ یہ شرط وفات یافتہ خاوند کی بیوی کی عدت پوری ہونے کے لئے مخصوص نہیں ہے بلکہ طلاق کی عدت گزارنے والی اور ایسی عورت کے لئے بھی ہے جس کا عقد نکاح فسخ کر دیا گیا ہو۔

وضع حمل سے عدت پوری ہونے کی اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ نابالغ بچہ یا ممسوح مرد (جو اعضائے مخصوصہ سے کلیتاً محروم ہو) اگر بیوی کو چھوڑ کر وفات پا جائے تو اس کی عدت بھی تاریخ وفات سے چار ماہ اور دس دن کی مدت ہے اگر یہ پتہ چلے کہ اس عورت کو حمل ہے جو بیوی کے شبہ میں مباشرت ہو جانے سے ہوا ہے تو اس پر دو عدتیں لازم ہیں کہ وہ انتظار کرے گی کہ وضع حمل اور شبہ کی مباشرت کی عدت پوری ہو جائے یعنی وضع حمل کے بعد وفات خاوند کی عدت شروع کرے گی اور چار مہینے دس دن تک انتظار کرے گی۔ اگر کسی عورت کا خاوند وفات پا جائے اور اسے حمل نہ ہو پھر عدت کے دوران بیوی کے شبہ میں اس کے ساتھ کسی نے مباشرت کر لی اور حمل رہ گیا۔ اس صورت میں وضع حمل سے شبہ کی مباشرت کی عدت پوری ہو جائے گی اور مباشرت کے پہلے کا حصہ وفات کی عدت میں محسوب ہوگا اور وضع حمل کے بعد عدت وفات قائم رکھی جائے گی۔ لیکن اگر وہ حمل (شبہ کی مباشرت سے نہیں بلکہ) بدفعلی کا نتیجہ ہو مثلاً کسی شخص نے عورت سے بدکاری کی' درآنحالیکہ وہ ہنوز اس شخص کی زوجیت سے خارج نہیں ہوئی اور اس سے حمل رہ گیا پھر خاوند کی وفات ہو گئی تو عورت صرف وفات کی عدت یعنی چار ماہ دس دن پورے کرے اس کے بعد عدت پوری ہو جائے گی۔ خواہ وضع حمل ہو یا نہ ہو' پھر بقول اصح اس حمل کی حالت میں اس سے شادی اور مباشرت کرنا حلال ہوگا کیوں کہ جو بچہ بدفعلی کا نتیجہ ہو اس کا پاس احترام ضروری نہیں ہے چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی عورت سے حالت حمل میں شادی کی درآنحالیکہ وہ اس کے حال سے ناواقف تھا وہ نہیں جانتا تھا کہ اس کا حمل بدکاری کا نتیجہ ہے یا بیوی کے شبہ میں مباشرت ہو جانے کا تو اس بارے میں دو رائیں ہیں اور دونوں درست ہیں۔ ایک رائے تو یہ ہے کہ اس حمل کو زنا کا قرار دیا جائے ایسی صورت میں اس شخص کو عقد اور مباشرت دونوں کا اختیار ہے دوسرے یہ کہ اس حمل کو شبہ کی مباشرت تصور کیا جائے ایسی صورت میں لازم ہے کہ عدت پوری ہونے تک توقف کرے اور صحیح طریق کار یہ ہے کہ اس حمل کو شبہ میں مباشرت کا نتیجہ گمان کیا جائے تا کہ عورت کو حد (سزائے زنا) کا مستوجب ہونے سے بچایا جاسکے۔ لیکن جواز عقد مباشرت کے لئے اسے زنا قرار دیا جائے۔ پس اس سے شادی کرنا اور مباشرت کرنا بغیر انقضائے عدت کے حلال ہوگا۔

بیان سابقہ سے معلوم ہوا کہ اگر عورت خاوند کی وفات کے بعد عدت کے دوران زنا سے حاملہ ہو جائے تو خاوند کے وفات کی عدت منقطع نہ ہوگی۔

تیسری شرط یہ ہے کہ (وفات کی عدت) قمری مہینوں کے حساب سے چار مہینے اور دس دن رات گزارے جائیں اس کے لئے شرط یہ ہے کہ حتی الامکان عدت کی مدت قمری تاریخوں کے حساب سے لگائی جائے۔ چنانچہ اگر خاوند کی وفات مہینے کے آغاز میں یعنی مہینے کا چاند ہوتے ہی واقع ہو تو ضروری ہے کہ عدت کے چار قمری مہینے اور دس دن رات عدت کے پورے کرے جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے لیکن اگر وفات مہینے کے درمیان واقع ہوئی اس مہینے کے باقی دنوں کی گنتی کی جائے گی' جتنے دن عدت کے باقی رہے ان کو پانچویں مہینے کی تاریخوں سے پورا کیا جائے گا اور درمیانی عرصے کا شمار قمری مہینوں

کے لحاظ سے ہوگا مثلاً ماہ شعبان کے وسط میں خاوند کی وفات ہوئی تو وہ ماہ شعبان کے پندرہ یوم (عدت میں) محسوب ہوں گے پھر تین قمری مہینے یعنی رمضان' شوال اور ذیقعدہ کو عدت میں محسوب کر کے ماہ ذی الحجہ سے جو وفات کا پانچواں مہینہ ہے پندرہ دن لے کر ماہ شعبان کو پورا کیا جائے گا تا کہ چار مہینے کامل ہو جائیں پھر اس میں (ماہ ذی الحجہ سے) دس دن اور راتیں مزید شامل کی جائیں اس طرح عدت کی مدت چھبیس ذی الحجہ کو پوری ہوگی وعلی ہذا القیاس۔ اگر رویت ہلال دشوار ہو اور مہینے کا ناقص یا کامل ہونا معلوم نہ ہو تو اسے کامل (یعنی تیس دن کا) مہینہ قرار دیا جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ وفات یافتہ خاوند کی بیوی جو حاملہ نہ ہو اس کی عدت کا حساب مذکورہ طریقہ سے لگایا جائے گا۔ لیکن اس کے لئے چند شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ بیوی کے حاملہ نہ ہونے میں کوئی شبہ نہ ہو' لہٰذا اگر خاوند کی وفات سے چار ماہ دس دن گزرنے سے پہلے یہ شبہ ہو جائے کہ اس عورت کو حمل ہے مثلاً پیٹ میں (بچہ کی) حرکت محسوس ہو یا پیٹ بھاری ہو جائے یا حیض کا آنا بند ہو جائے یا پستانوں میں دودھ اتر آئے وغیرہ تو اب اس کی عدت پوری نہ ہوگی تا آنکہ حمل کے موجود ہونے کا شبہ دور نہ ہو جائے۔ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ بیوی حمل سے ہے تو اس کی عدت وضع حمل سے پوری ہوگی اگر یہ ثابت ہو جائے کہ حمل نہیں تھا تو مدت مذکورہ پہلی ہونے کے بعد ختم ہو جائے گی اور اس کے ساتھ عقد کرنا حلال ہو جائے گا۔ اگر اس شبہ کے موجود ہوتے ہوئے بھی اس عورت سے کسی نے شادی کر لی تو یہ نکاح باطل متصور ہوگا خواہ بعد میں یہ ثابت ہو جائے کہ اسے حمل نہیں تھا۔ نیز اگر (وفات سے) چار ماہ دس دن گزرنے کے بعد بھی حمل کا شبہ ہو جائے تو اس شبہ کے دور ہونے تک انتظار کرنا واجب ہے۔ اگر شادی کی تو وہ شادی باطل ہے۔ کیوں کہ اس حال میں وہ عدت میں ہوگی لیکن اگر عدت گزرنے کے بعد حمل کا کوئی شبہ نہ تھا اور اس عورت نے شادی کر لی اور مباشرت ہوگئی اس کے بعد حمل کا شبہ لاحق ہوا تو یہ نکاح فاسد متصور نہ ہوگا کیوں کہ یہ حمل عدت گزرنے کے بعد ظاہر ہوا' تاہم جب تک کہ یہ شبہ دور نہ ہو جائے اور حمل کا نہ ہونا ثابت نہ ہو جائے مباشرت کرنا حرام ہے۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اسے حمل تھا بایں طور کہ عقد کے بعد چھ مہینے سے کم میں بچہ پیدا ہو جائے تو اب وہ نکاح باطل ہو جائے گا۔ کیوں کہ وہ عقد عدت کے دوران واقع ہوا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ عقد ہوا ہو لیکن مباشرت نہ ہوئی ہو اور حمل کا شبہ ہو جائے تو اس شبہ کے دور ہونے تک اس کے ساتھ مباشرت حرام ہے۔ پھر اگر عقد کے بعد چھ مہینے سے کم میں بچہ پیدا ہوا تو عقد کا باطل ہونا ظاہر ہے' جیسا کہ بتایا گیا لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ بچہ ساقط شدہ حمل نہ ہو۔ یعنی وہ بچہ اور بچوں کی طرح زندہ ہو ورنہ یہ عقد باطل متصور نہ ہوگا کیوں کہ ایسی حالت میں یہ احتمال ہے کہ اسقاط شدہ حمل خاوند کی وفات کے بعد قرار پایا ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ خاوند کی وفات ایسی حالت میں نہ ہوئی ہو کہ اس کی بیوی کو کسی اور کا حمل ہو اس کی صورت یہ ہے کہ خاوند اتنا کم سن ہو کہ اس جیسے لڑکوں سے اولاد نہیں ہو سکتی یا وہ شخص خصی یعنی مقطوع الخصیتین ہو یا مجبوب یعنی مفقود العضو المخصوص ہو کہ اس سے اولاد نہیں ہو سکتی یا عقد کے بعد مباشرت نہیں ہوئی اور خاوند کی وفات ہو جائے۔ ایسی صورت میں دو عدتیں لازم ہوں گی ایک عدت حمل جو وضع حمل سے پوری ہوگی اور دوسری عدت وفات جس کا آغاز وضع حمل کے بعد ہوگا۔ پس وضع حمل کے بعد چار ماہ اور دس دن تک انتظار کرنا واجب ہوگا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ بحالت صحت بیوی کو طلاق بائن نہ دی گئی ہو۔ اگر کسی شخص نے ایسا کیا اور بیوی عدت میں تھی کہ خاوند وفات پا گیا تو وہ عدت وفات کی عدت میں منتقل نہ ہوگی بلکہ پہلی عدت برقرار رہے گی۔ کیوں کہ (با قاعدہ طلاق بائن کے بعد) وہ عورت خاوند کے لئے اجنبی عورت متصور ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ خاوند نے خطرناک مرض کی حالت میں طلاق بائن دی اور عدت کے دوران وفات پا گیا۔ ایسی صورت میں وہ عدت (طلاق بائن والی) وفات کی عدت میں منتقل ہو جائے گی۔ البتہ اگر عدت طلاق کی مدت زیادہ لمبی ہو تو اس عدت کو پورا کیا جائے گا مثلاً وہ عورت ایسی عورتوں میں سے ہو۔ جسے ہر تین ماہ کے بعد ایک بار حیض آتا ہو اور خاوند نے اسے طلاق بائنہ دی پھر طلاق کے بعد ہنوز ایک بار ہی اسے حیض آیا تھا کہ خاوند وفات پا گیا تو عورت پر لازم ہوگا کہ چار ماہ دس دن عدت وفات گزارے جو باقی ماندہ دو مزید حیضوں کی بجائے کافی نہیں ہے لہٰذا عدت وفات کی مدت گزر جانے کے بعد اس وقت تک انتظار کرنا ہوگا جب تک کہ باقی ماندہ حیض نہ آ جائیں۔ غرض عدت طلاق اور عدت وفات دونوں میں سے جس کی مدت زیادہ طویل ہوگی اتنے عرصہ تک انتظار کرنا ہوگا کیوں کہ بحالت موجودہ خاوند کی وارث ہے لیکن اگر بیوی کو طلاق رجعی دی اور عدت کے دوران اس کی وفات ہوگئی تو اس کی یہ عدت وفات کی عدت میں منتقل ہو جائے گی کیوں کہ ایسی حالت میں وہ عورت اس کی بیوی متصور ہوگی اور میراث وغیرہ کے معاملات میں اس پر احکام زوجیت عائد ہوں گی۔ اگر ایک شخص نے حالت مرض میں بیوی کو طلاق دی اور وہ بیوی اس کی وارث نہیں ہے مثلاً خاوند غلام ہے اور اس نے اپنی آزاد بیوی کو طلاق دی یا لونڈی کو مرض موت میں طلاق دی اور پھر بدوران عدت وفات پا گیا تو بیوی عدت طلاق گزارے گی کیوں کہ وہ وارث نہیں ہے۔ اسی طرح اس صورت میں جب کہ ایک ذمیہ عورت کسی مسلمان کی بیوی ہو اور اس شخص نے مرض موت میں اسے طلاق دے دی تو وہ بھی طلاق کی عدت پوری کرے گی۔ کیوں کہ وہ عورت اس کی وارث نہیں ہے۔ اسی طرح اگر عورت مسلمان ہے اور اس کے خاوند نے بیوی کی مرضی سے اسے طلاق بائنہ دے دی' مثلاً بیوی نے طلاق کا مطالبہ کیا اور خاوند نے منظور کر لیا تو وہ عورت عدت طلاق گزارے گی کیوں کہ اس صورت میں وہ وارث نہیں ہے۔ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دی اور بیوی نے حیض کے اعتبار سے یا کسی اور طرح عدت پوری کر لی اور اس کے بعد وہ شخص وفات پا گیا تو عورت پر کوئی عدت لازم نہ ہوگی خواہ طلاق رجعی ہو یا طلاق بائنہ۔

واضح ہو کہ وفات کی عدت حیض کے اعتبار سے نہیں ہوا کرتی۔ بجز اس صورت کے جب کہ حمل کا شبہ ہو۔

طلاق یافتہ بیوی کی عدت کا بیان جسے ایام آتے ہوں

حیض کا مفہوم اور اس کی شرطیں

اگر ایک شخص اپنی بیوی کو اپنی زندگی ہی میں چھوڑ دے' خواہ طلاق دے کر یا فسخ نکاح کی بناء پر اور اس عورت کو ایام آتے ہوں تو اس کی عدت تین قروء ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے''والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلاثۃ قروء'' (یعنی طلاق یافتہ عورتیں اپنے تئیں تین قروء تک روک رکھیں) اس آیت میں طلاق یافتہ عورتوں سے مراد وہی عورتیں ہو سکتی ہیں جو حاملہ نہ ہوں اس لئے کہ دوسری عورتوں کا ذکر (جداگانہ) اس آیت میں ہے:''واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن ''(یعنی حاملہ عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وہ حمل سے فارغ ہو جائیں) ہے۔پس اللہ تعالیٰ کا ارشاد''والمطلقت یتربصن' غیر حاملہ عورتوں کے لئے مخصوص ہے۔

یہ عدت آزاد عورتوں کی ہے۔لونڈیوں کی میعاد عدتِ آزاد عورتوں کی میعاد سے نصف ہے لیکن چونکہ قرء کی تنصیف نہیں ہو سکتی اس لئے لونڈی کی عدت دو کامل قرء رکھی گئی ہے۔اندریں باب چند امور قابلِ ذکر ہیں۔

ایک یہ کہ''قرء'' سے کیا مراد ہے؟ دوسرے یہ کہ آیا دودھ پلانے والی عورت جس کا حیض دودھ پلانے کے باعث بند ہو وہ بچے کو دودھ چھڑانے کی مدت کے بعد عدت گزارے' یا مہینوں کے اعتبار سے گزارے؟ تیسرے ایسی عورت کی عدت کیا ہوگی جس کے ایام ماہواری کسی مرض کے باعث بند ہو گئے ہوں۔چوتھے یہ کہ وہ عورت جسے مسلسل ادرار ہوتا رہتا ہے کس طرح عدت پوری کرے؟ ایسی عورتوں کو مستحاضہ (استحاضہ کی مریض) کہا جاتا ہے۔پانچویں ایسی عورت کی عدت کیا ہوگی جسے سال دو سال یا پانچ سال میں ایک بار ہر دس سال کے بعد بار حیض آتا ہو؟ چھٹے یہ کہ جس عورت کو بالغ ہو جانے پر بھی حیض نہیں آتا اور جوان ہو جانے پر علامت حیض ظاہر نہیں ہوتی تو اس کی عدت کیا ہوگی۔ان تمام مسائل کے بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔(۱)

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ لفظ' قروء' کے معنی میں اختلاف ہے اس کے معنی مشہور طہر یعنی حیض سے پاک ہونے کے ہیں۔پس اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو حالت طہر (پاکی) کے اخیر لحظہ میں طلاق دی اور لفظ طلاق ادا کرنے کے لحظہ بھر بعد ہی حیض آ گیا تو وہ عرصہ'ایک طہر' متصور ہوگا اس کے بعد حیض آنے اور پاک ہو جانے پر دو طہر ہو جائیں گے اس کے بعد پھر حیض آئے اور پاک ہو تو یہ تیسرا طہر ہو جائے گا اس تیسرے طہر کے پورا ہو جانے اور

چوتھے حیض کے آتے ہی عدت پوری ہو جائے گی۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ قرؤ کے معنی حیض کے ہیں جیسا کہ حنفیہ اور حنابلہ کا قول ہے اور مالکیہ مسلک کا پیرو بھی مالکیہ کو یہ لفظ حیض ہی کے معنوں میں استعمال کرتے ہوئے پاتا ہے۔ لہٰذا اس خیال کو ترجیح حاصل ہے کہ لفظ قرؤ کے معنی حیض کے ہوں نہ کہ طہر کے۔ بعض اصحاب مالکیہ نے پہلے خیال کی تائید کی اس طرح فرمائی ہے کہ لفظ قرء کے مجازی معنی حیض کے ہیں اور حقیقی معنی طہر کے ہیں اور جب تک کہ حقیقی معنی مراد لئے جا سکتے ہوں مجازی معنی پر عمل کرنا درست نہیں ہے۔ لیکن یہ تائید درست نہیں ہے کیوں کہ درحقیقت لفظ قرء حیض اور طہر دونوں معنوں میں مشترک ہے۔ لہٰذا یہ لفظ یکساں طور پر دونوں معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور لغت کے اعتبار سے دونوں میں کسی ایک معنی کو ترجیح حاصل نہیں ہے۔ پس ایسی صورت میں جب کہ حقیقی معنوں میں رحم کے حمل سے خالی ہونے کا نام حیض ہے نہ کہ طہر اور بعض مالکیہ اہل تحقیق اسی خیال پر قائم ہیں اور کسی کو اس پر اعتراض نہیں ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مالکیہ بھی لفظ قرء حیض کے معنوں میں ہونا قابل ترجیح سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ نہیں بتایا گیا کہ اگر ایک شخص بدوران حیض اپنی بیوی کو طلاق دے دے تو آیا اس ناقص حیض کی عدت میں محسوب کیا جائے گا یا نہیں؟ حالانکہ ان کے مسلک کا اصول متقاضی ہے کہ جس طرح وہ طہر (کی ناقص مدت کو) ناقص طہر تصور کرتے ہیں اسی طرح حیض (کی ناقص مدت کو بھی) کامل حیض قرار دیں اور حیض جس کا لحاظ عدت میں کیا جاتا ہے اس سے مراد وہ خون ہے جو عورت کے اندام نہانی سے عادتاً (مقررہ اوقات پر) اپنے آپ خارج ہوتا ہے۔ بچہ کی ولادت یا بکارت کے ٹوٹنے یا کسی اور سبب سے خارج نہ ہوا ہو۔ اس خون کے نکلنے پر عدت پوری ہو جاتی ہے جب کہ یہ شرطیں پوری ہوتی ہوں۔

ایک شرط یہ ہے کہ کم سے کم ایک دن یا دن کے کچھ حصہ میں ادرار جاری رہے۔ اگر تھوڑی دیر مثلاً لحظہ بھر جاری رہا تو اسے حیض قرار نہیں دیا جائے گا جس کے بعد والے طہر کو عدت میں محسوب کیا جا سکے۔ اگرچہ اس کیفیت کو عبادت کے معاملہ میں حیض قرار دیا گیا ہے کہ اس کے بعد غسل کئے بغیر نماز حلال نہیں ہے اور روزہ ہو تو اس سے ٹوٹ جائے گا۔ اگر بدوران عدت دو دن سے کم میں ادرار بند ہو جائے تو اس بارے میں واقف کار عورتوں سے دریافت کیا جائے گا اگر ایک عورت بھی جو بظاہر قابل اعتماد ہو یہ کہہ دے کہ وہ حیض تھا تو اسی پر عمل ہوگا۔ ورنہ نہیں۔ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ عورت نو سال سے کم کی نہ ہو۔ اگر اس عمر میں حیض کی علامت ظاہر ہو تو اسے حیض قرار نہیں دیا جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ عورت عمر یاس کو پہنچ جائے یعنی ستر سال کی ہو جائے۔ اگر نو سال سے تیرہ سال کی عمر تک کی لڑکی کو ادرار ہو جائے تو اس کی بابت عورتوں سے دریافت کیا جائے اگر وہ اسے حیض قرار دے تو اس پر عمل ہوگا۔ اگر اس میں شک و شبہ کا اظہار کریں یا اس کے حیض ہونے سے قطعاً انکار کریں تو اسی کے مطابق عمل درآمد ہوگا۔ اسی طرح پچاس سال سے بہتر سال تک کی عورتوں کے بارے میں کیا جائے گا کہ عورتوں سے رائے دریافت کر کے اس پر عمل ہوگا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ ادرار کی رنگت سرخ یا پیلی یا مٹیالی ہو۔ مٹیالی سے مراد سیاہ و سفید کا درمیانی رنگ ہے۔ یہی مشہور ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اگر اس کی رنت سرخ نہ ہو تو وہ حیض نہیں ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ ادرار کسی علاج وغیرہ سے نہ ہوا ہو چنانچہ اگر کسی عورت نے وقت مقررہ سے پہلے حیض آ

جانے کے لئے کوئی تدبیر کی اور حیض آ گیا تو اس سے عدت کی تکمیل نہ ہوگی اور نہ ایسے ادرار کو اس طرح کا حیض قرار دیا جائے گا جس میں نماز روزہ منع ہے۔ تاہم احتیاط اسی میں ہے کہ روزوں کی قضا رکھے۔ کیوں کہ اس امر کا امکان ہے کہ وہ حیض ہی ہو۔ اگر کسی عورت نے حیض کے بند ہو جانے کے علاج کرایا اور وہ بند ہو گیا تو پھر اسے طہر قرار دیا جائے گا۔

ایسی عورت جسے پہلے پہل حیض آیا ہو اسے مبتداۃ (یعنی پہلی بار حیض سے دوچار ہونے والی) کہا جاتا ہے۔ حیض کی مدت زیادہ سے زیادہ پندرہ دن ہے۔ اگر عورت کے ایام کی میعاد مقرر ہے تو اس کے حیض کے ایام اسی عادت کے مطابق ہوں گے۔ اگر ایام مقررہ پر جس کی عورت عادی ہے حیض بند نہ ہوں تو تین دن تک ادرار جاری رہے۔ اس کے بعد انتظار نہ کیا جائے۔ اور (خلاف عادت انقطاع کی صورت میں) تین دن تک انتظار اسی حالت میں ہوگا جب کہ پندرہ دن کے حیض کی عادی نہ ہو۔ اگر اس کی عادی ہے تو پندرہ دن کے بعد جو ادرار ہو اسے حیض تصور نہ کیا جائے۔ اور طہر کی مدت کم سے کم پندرہ یوم ہے۔ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ کبھی کبھی عورت کو حالت حمل میں بھی حیض آ جاتا ہے۔

دوسرے سوال (جس کا تعلق دودھ پلانے والی عورت کی عدت سے ہے) کا جواب یہ ہے کہ دودھ پلانے والی عورت اقراء کے حساب سے عدت گزارے گی۔ خواہ لفظ قرء کے معنے حیض کے لئے جائیں یا طہر کے اور خواہ وہ کئی سال تک دودھ پلاتی رہے اسے لازم ہے کہ دودھ چھڑانے کے بعد عدت میں رہے یہاں تک کہ حیض آ جائے۔ اگر دودھ چھڑانے کے بعد سال بھر تک حیض نہ آیا تو اب اسے شادی کر لینا حلال ہے۔ اس مسئلہ میں آزاد اور لونڈی کے درمیان حکم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یعنی دودھ پلانے والی بیوی اگر لونڈی ہے تو اس کی عدت بھی حیض کے آنے پر مقوف ہے اور خاوند کو یہ حق ہے کہ اگر وہ مناسب سمجھے تو لونڈی کا دودھ چھوڑا کر بچہ کو کسی اور دودھ پلانے والی کے سپرد کر دے تا کہ عدت جلد پوری ہو جائے۔ مثلاً خاوند اگر چہ مریض نہ ہو لیکن اس کو اندیشہ ہو کہ اگر احیاناً وہ عدت کے دوران وفات پا گیا تو وہ لونڈی اس کی وارث قرار پائی گی۔ کیوں کہ موت ناگہانی بھی واقع ہو جاتی ہے۔ یا وہ شخص جانتا ہو کہ اپنی (طلاق دادہ) بیوی کی بہن سے شادی کرے اور بیوی (دودھ پلاتی رہے تا کہ) عدت کی مدت کو طول دے اور اس شخص کے لئے اپنی بہن سے شادی کرنے میں رکاوٹ بنی رہے۔ یا یہ صورت ہو کہ خاوند چوتھی بیوی سے شادی کرنا چاہتا ہو یا یہ چاہتا ہو کہ عدت کے دوران بیوی کا نفقہ (جلدی) ختم ہو جائے (تو وہ بچے کا دودھ چھڑوا سکتا ہے) لیکن اس کے لئے خاوند کو چند شرائط کا لحاظ رکھنا ہوگا۔

پہلی شرط یہ ہے کہ بچہ دوسری عورت کی چھاتیوں سے دودھ پینا قبول کر لے یعنی ایسی دائی دستیاب ہو جائے جس کا دودھ بچے کو گوارا ہو اور اپنی ماں سے جدا ہونے میں اسے کوئی نقصان نہ پہنچے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اس عورت کے حیض دودھ پلانے کے دوران بند ہو جاتے ہوں۔ اگر اس عورت کو ہر دو سال کے بعد حیض آتا ہو یعنی دودھ چھڑانے کے بعد بھی اسے حیض نہ آئے تو ایسی صورت میں خاوند کو یہ حق نہیں ہے کہ بچہ کا دودھ چھڑوا دے۔

تیسرے سوال (جس کا تعلق ایسی مریض عورت کی عدت سے ہے جس کا حیض بند ہو گیا ہو) کا جواب یہ ہے کہ جس عورت کے ایام بہ سبب مرض کے بند ہو گئے ہوں اسے بطور استبراء کے نو مہینے تک توقف کرنا چاہئے تا کہ یہ اطمینان ہو

جائے کہ اسے حمل نہیں ہے۔ حمل کی مدت بیشتر یہی ہے۔ اس مدت کا حساب طلاق کے وقت سے لگایا جائے یا اس وقت سے جب کہ حیض بند ہوا ہے؟ اس بارے میں دو رائیں ہیں۔ بہر حال مدت استبراء نو مہینے گزر جانے کے بعد تین مہینے کی عدت ہوگی۔ خواہ وہ عورت آزاد ہو یا لونڈی؟ بعض اصحاب نے اس پورے سال کو عدت کی مدت قرار دیا ہے۔ اور یہ آسان سی بات ہے کیوں کہ بہر حال عورت کو عدت پوری کرنے کے لئے ایک سال تک انتظار کرنا ہوگا۔ اگر سال ختم ہونے سے پہلے حیض آ جائے تو مزید دو حیض کے آنے تک انتظار کرنا ہوگا۔ اگر اس کے بعد ایک سال تک حیض نہ آئے تو اب اسے شادی کرنا روا ہے لیکن اگر سال کے آخری دن بھی حیض آ جائے تو تین حیض پورے کرے گی۔ اگر حیض آ جائیں تو فبہا ورنہ پھر سال بھر تک توقف کرے یہاں تک کہ تیسرا سال گزر جائے۔ اس کے بعد یا تو حیض آ جائے گا (تب تو اس کے مطابق عدت پوری کی جائے گی) یا پھر بغیر اس کے ہی اس عورت سے شادی کرنا روا ہو جائے گا۔

یہ مسائل آزاد عورت سے متعلق تھے اگر لونڈی کا معاملہ ہو تو دوسرا حیض آ جانے پر یا پورا سال حالت پاکی میں گزر جانے پر اس عورت سے شادی روا ہو جائے گی۔ اگر پورا سال بغیر حیض کے گزر جائے اور کوئی دوسرا شخص اس سے شادی کر لے اور پھر طلاق دے دے اور اس کے بعد حیض نہیں آیا تو تین ماہ کی عدت پوری کرنا ہوگی۔ کیوں کہ ایسی صورت میں اس عورت کو آئسہ (محروم الحیض) قرار دیا جائے گا خواہ وہ آزاد ہو یا لونڈی ہو۔

چوتھے سوال (جس کا تعلق ایسی عورت کی عدت سے ہے جس کا ادرار بند نہیں ہوتا) کا جواب وہی ہے جو تیسرے سوال کا جواب ہے یعنی استحاضہ کی مریضہ نو مہینے تک استبراء کے طور پر انتظار کرے کیوں کہ بیشتر حالات میں حمل کی مدت اتنی ہی ہوتی ہے۔ اس کے بعد اسے تین ماہ کی عدت گزارنا ہوگی۔ اس طرح عدت کی مدت پورے ایک سال میں ختم ہوگی۔

پانچویں سوال (جس کا تعلق ایسی عورت سے ہے جسے سال بھر میں یا چند سال کے بعد حیض آتے ہیں) کا جواب یہ ہے کہ اگر اس عورت کو سال میں ایک بار حیض آنے کی عادت ہے اس کی مدت بھی وہی ہے جو پانچ سال میں ایک بار حیض دو چار ہونے والی عورت کی ہے۔ یعنی وہ حیض کے لحاظ سے عدت پوری کرے اور اپنی عادت کا انتظار کرے۔ پس اگر ایک سال یا دو سال یا پانچ سال ختم ہونے والے آخری دن بھی حیض آ جائے تو (عدت کے لئے) دوسرے حیض کا انتظار کرنا ہوگا۔ اگر حیض نہ بھی آئے تو اس عورت سے شادی کرنا حلال ہو جائے گا لیکن اگر عادت کے مطابق اسے پانچ سال بعد حیض آتا ہے یعنی مثلاً چھ سال، سات سال سے دس سال تک کے وقفہ سے آتا ہے تو اندریں صورت کہا جاتا ہے کہ وہ قروء کے اعتبار سے عدت گزارے۔ بایں طور کہ وہ اپنی عدت کے دنوں کا انتظار کرے۔ اگر (عادت کے مطابق) اسے ایام نہ آئیں تو وہ شادی کر سکے گی۔ بصورت دیگر وہ دوسرے حیض کا انتظار کرے گی اور اسی طرح ہوتا رہے۔ نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ایسی عورت کا ایک سال سادگی سے گزر جائے یعنی اس دوران حیض نہ آئے تو عدت پوری ہو جائے گی اور ایک سال خالی گزار جانے کے بعد اس کے ساتھ شادی روا ہے اور یہی رائے بہتر ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ایسی عورت کو 'آئسہ' (محروم الحیض) تصور کیا جائے گا اور تین مہینے کی عدت پوری کرے گی۔ لیکن اس خیال کو بعید از قیاس خیال کیا گیا

چھٹے سوال (جس کا تعلق ایسی عورت سے ہے جو بالغ ہونے کے بعد بھی حیض سے دو چار نہ ہوئی ہو) کا جواب یہ ہے کہ اس کی میعاد عدت اصولی طور پر تین ماہ ہے جیسے صغیر سن لڑکی جسے کم عمر ہونے کے باعث حیض نہیں آتا یا دہ عورت جو عمر رسیدہ ہونے کے باعث محروم الحیض ہو چکی ہے۔

حنفیہ کے نزدیک پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ ان کے ہاں قرء سے مراد بالاتفاق حیض ہے۔ کیوں کہ یہی وہ امر ہے جس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ عورت کا رحم حمل سے فارغ ہے۔ جیسا کہ مالکیہ کے خیالات کا تشریح میں بتایا گیا۔ پس آزاد عورت کی عدت پوری نہ ہوگی جب تک کہ تین بار کامل حیض نہ آ جائے۔ اگر کسی عورت کو حیض آنے سے لحظہ بھر پہلے طلاق ہوئی اور طلاق ملتے ہی اسے حیض آ گیا تو اسے ایک حیض تصور کیا جائے گا لیکن اگر طلاق دینے سے لحظہ بھر پہلے حیض آیا اور اس کے بعد ہی اسے طلاق ہوگئی تو وہ حیض عدت میں شمار نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ (منکوحہ) لونڈی کی عدت دو کامل حیض سے پوری ہوتی ہے۔ اور وہ حیض جسے عدت کی تکمیل میں دخل ہے اس سے مراد وہ خون ہے جو مخصوص شرائط کے ساتھ رحم سے خارج ہو اگر دوسرے راستے سے خارج ہو تو اسے حیض نہیں کہیں گے۔ خون کو حیض قرار دینا چند امور پر موقوف ہے:

ایک یہ کہ بقول مختار عورت نو سال سے پندرہ سال تک کی ہو۔ اگر نو سال سے کم عمر کی لڑکی حیض کی علامت دیکھے تو وہ حیض نہیں ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ پچپن سال سے زیادہ کی عمر یاس کو پہنچ گئی ہو۔ اسی قول پر فتویٰ ہے۔
دوسرے یہ کہ وہ ادرار اندام نہانی سے باہر آ گیا ہو۔ خواہ روئی وغیرہ (یعنی لتہ حیض) کے ساقط ہو جانے سے ہوا ہو۔ اگر اس ادرار کو روئی وغیرہ سے روک دیا گیا ہو کہ اندام نہانی کے بیرونی حصہ تک نہ آئے تو اسے حیض قرار نہیں دیا جائے گا۔ تاہم اس کا بہنا شرائط حیض میں سے نہیں ہے۔ تیسرے یہ کہ وہ خون ادرار کے ان چھ مخصوص رنگوں میں سے کسی رنگ کا ہو یعنی سیاہ، سرخ، زرد، مٹیالا، ہرا اور خاکی یعنی مٹی کا ہم رنگ۔ چوتھے یہ کہ وہ تین دن اور تین رات آئے۔ اگر صرف ایک دن یا دن کے کسی حصہ میں آیا، یا تین دن رات سے کم مدت تک آیا تو وہ حیض نہیں ہے۔ ایام کی زیادہ سے زیادہ میعاد دس دن اور دس رات ہے۔ پانچویں یہ کہ اس کے پہلے طہر کے کم سے کم ایام، یعنی پندرہ دن گزر گئے ہوں اگر تین دن خون آنے کے بعد کوئی عورت چودہ دن تک حالت طہر میں رہی اور پھر خون آ گیا تو وہ حیض (ثانی) قرار نہیں دیا جائے گا۔ اگرچہ وہ تین دن یا اس سے زیادہ عرصہ تک آتا رہے۔ چھٹے یہ کہ عورت کا رحم حمل سے خالی ہو۔ چنانچہ حاملہ عورت اگر خون مشاہدہ کرے تو حیض نہیں ہے۔ اس بیان سے معلوم ہوا کہ وہ خون جو بہت چھوٹی عمر کی لڑکی یا حاملہ عورت کو آ جائے اسے حیض قرار نہ دیا جائے گا اور اسے استحاضہ کہیں گے۔ اسی طرح وہ خون بھی جو تین دن اور تین رات تک نہ آئے حیض نہیں ہے۔ نیز طہر کی (کم سے کم) مدت ختم ہونے سے پہلے یا ولادت بچہ کے بعد جو خون آتا ہے جسے نفاس کہتے ہیں وہ بھی حیض میں شمار نہیں ہوگا۔ اور وہ خون جو بکارت کے ٹوٹنے سے خارج ہوتا ہے وہ رحم (بچہ دانی) سے نہیں آتا (لہٰذا وہ حیض نہیں ہے) جیسا کہ ظاہر ہے۔

دوسرے سوال کا جواب حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر ایک عورت کو کم سے کم مدت حیض یعنی تین دن اور تین رات آ جائے تو ایسی عورت کو ذات الحیض یعنی (حیض والی عورت) کہا جاتا ہے۔ اگر ایسی عورت کے ایام ماہواری دودھ پلانے یا کسی اور وجہ سے بند ہو جائے تو اس کی عدت عمر یاس کو پہنچنے سے پہلے جس کا ذکر پہلے آ چکا ہے، پوری نہ ہوگی۔ اور (تحقق

حیض کے لئے) تین دن کی قید جو رکھی گئی ہے اس سے وہ صورت خارج ہو گئی جبکہ کوئی عورت بالغ ہو جائے اور اسے حیض نہ آئے یا صرف دو ایک دن ادرار ہو کر بند ہو جائے پھر سال بھر تک نہ تو اسے حیض آئے اور نہ کوئی بچہ پیدا ہو اور اسی حالت میں خاوند اسے طلاق دے دے تو وہ تین ماہ عدت میں گزارے اور اگر اسی حال میں وہ تیس سال کی ہو جائے تو اسے 'آئسہ' (یعنی محروم الحیض) قرار دیا جائے گا۔

تیسرے سوال کا جواب وہی ہے جو دوسرے سوال کا جواب ہے کہ اگر عورت حیض والی ہے جسے ایک بار حیض آ چکا ہے اگر چہ کم سے کم مدت حیض میں آیا ہو تو اس عورت کو حیض کے اعتبار سے عدت گزارنا ہو گی' اگر تین بار حیض نہیں آیا تو عدت پوری نہ ہو گی تا آنکہ وہ عورت عمر یاس کو نہ پہنچ جائے۔ اور یہ مفہوم ہی ہے کہ عورت کو حیض کے باقاعدہ آنے کی خاطر علاج معالجہ کرانے کا اختیار ہے گو وقت مقررہ پر نہ آئے اگر (علاج معالجہ سے بھی) حیض آ جائے تو اس سے عدت کی تکمیل ہو سکتی ہے۔

معلوم ہونا چاہئے کہ حنفیہ اس مسئلہ میں مالکیہ کی پیروی کو جائز رکھنے کے بارے میں اختلاف رکھتے ہیں چنانچہ بعض اصحاب حنفیہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں مذہب مالکیہ کے مطابق فتوے دینا جائز ہے کہ ایسی عورت اس عورت کی طرح عدت پوری کرے جس طرح حیض والی عورت کرتی ہے۔ پھر اس کے طہر کا خالی زمانہ ایک سال گزرنے تک جاری رہے گا جس میں کوئی علامت حیض ظاہر نہ ہو۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ مفتی کو اس طرح (مسلک مالکیہ کے مطابق) فتوے دینا جائز نہیں ہے البتہ اگر کسی کا ذاتی معاملہ ہو تو مسلک مالکیہ کی تقلید کر سکتا ہے۔ تاہم اگر مالکی مسلک رکھنے والا مفتی ایسا فتویٰ دے دے تو حنفی کے لئے بلاشبہ اس کا نفاذ درست ہے اور یہی رائے زیادہ معقول معلوم ہوتی ہے نہ کہ دوسری رائے کیوں کہ یہ بات سمجھ میں نہیں آتی جو (بعض) حنفیہ کہتے ہیں کہ مفتی کے لئے جائز ہے کہ ان کے قول پر عمل کرے لیکن اس کے بموجب فتویٰ دینا درست نہیں ہے۔ کیوں کہ ایسا کرنا دو باتوں سے خالی نہیں ہے۔ اگر (مالکیہ کا) یہ خیال ضعیف ہے تو دینیات میں ایسی کوئی اجازت نہیں ہے کہ ایک مفتی قول ضعیف یا قول فاسد پر عمل کرے یا یہ کہ ایک فعل ان کے لئے جائز ہو اور دوسروں کے لئے ناجائز ہو۔ اور اگر وہ قول قوی ہے اس صورت میں صرف مفتی کو اس پر عمل کرنے کی اجازت دینا اور دوسروں کو منع کرنا بے معنی بات ہے۔ بظاہر یہی مناسب ہے کہ اس کے مطابق فتویٰ دیا جائے۔

چوتھے سوال کا جواب یہ ہے کہ استحاضہ کی مریض عورت جس کا ادرار جاری رہے اگر اس سے پہلے وہ باقاعدہ حیض کی عادی تھی مثلاً یہ کہ وہ ہمیشہ مہینے کے آغاز یا وسط میں چھ دن حیض سے رہتی تھی لیکن پھر اسے حیض متواتر جاری رہا تو ہر مہینے کے آغاز یا درمیان میں چھ دن حیض کے دن شمار کئے جائیں گے اور باقی ایام طہر میں محسوب ہوں گے اس طرح اس کی عدت تین ماہ میں پوری ہو جائے گی۔ لیکن اگر اس کی عادت مقررہ کا علم نہ ہو تو اس کی عدت بقول مفتی بہ سات مہینے میں پوری ہو گی' بایں طور کہ دس دن حیض کے ایام مان لئے جائیں گے۔ جو اس کی زیادہ سے زیادہ مدت ہے۔ اس کے بعد طہر کی مدت دو ماہ فرض کر لی جائے اور یہ سمجھا جائے گا کہ طہر کے ہر دو ماہ بعد ایک بار زیادہ سے زیادہ مدت حیض گزاری' پس تین حیض کی مجموعی مدت ایک ماہ ہوئی اور تین طہر کی مجموعی مدت چھ مہینے ہوئی اور اس طرح سات مہینے میں عدت پوری ہو جائے گی۔

پانچویں سوال کا جواب ظاہر ہے کہ عورت اگر حیض والی ہے مگر اسے ہر پندرہ سال کے بعد ایک بار حیض آتا ہے' حنفیہ کے نزدیک اس کی عدت حیض کے بغیر پوری نہ ہوگی۔ اگر حیض نہ آئے تو جب تک کہ وہ عمر یاس کو نہ پہنچ جائے اس کی عدت پوری نہ ہوگی۔ اس سلسلہ میں یہ بات بتائی گئی ہے کہ تکمیل عدت کے لئے مسلک مالکیہ کی پیروی جائز ہے۔

چھٹے سوال کا جواب یہ ہے کہ اگر عورت بالغ ہوگئی اور علامت حیض قطعاً ظاہر نہ ہوئی نیز ایک سال تک ازدواجی زندگی بسر کرنے کے باوجود اسے حمل نہیں ہوا اور خاوند نے اسے طلاق دے دی تو اس کی عدت تین ماہ ہوگی کیوں کہ اسے آئسہ عورتوں میں شمار کیا جائے گا۔ جنہیں صغیر سن ہونے یا عمر رسیدہ ہونے کے باعث حیض نہیں آتے۔ اگر ایسی عورت تیس سال کی ہو جائے تو اسے آئسہ (محرومِ الحیض) قرار دیا جائے گا جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ لیکن اگر اسے حمل اور پھر بچہ پیدا ہو گیا اور اسے طلاق ہو گئی اسے سات ماہ گزر گئے اور کوئی علامت حیض ظاہر نہ ہوئی تو ان مہینوں کے گزرنے سے اس کی عدت پوری نہ ہوگی' کیوں کہ جس عورت کو حمل ہو گیا اسے آئسہ قرار نہیں دیا جا سکتا خواہ ولادت سے پہلے یا بعد میں علامت حیض ظاہر نہ ہوئی ہو۔ اس صورت میں بھی مسلک مالکیہ کی تقلید کی جا سکتی ہے تا کہ اللہ کے بندوں سے دشواریاں دور کی جا سکیں۔

شافعیہ پہلے سوال کی بابت یہ کہتے ہیں کہ "قروء" کے معنے ایک قول کے مطابق طہر کے ہیں لہٰذا جب تک کہ تین طہر نہ گزر جائیں عدت نہ پوری ہوگی اور جس طہر میں طلاق ہوئی ہے اگر اس کا ایک لمحہ بھی طلاق کے وقت باقی تھا تو اسے (عدت کے بارے میں) پورا طہر قرار دیا جائے گا۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے بیوی سے حالت طہر میں کہا کہ تجھے طلاق ہے اور اس کے ساتھ ہی معاً بعد اسے حیض آ گیا تو یہ ایک طہر (عدت میں) تصور کیا جائے گا اس کے بعد مزید دو طہر جس کے درمیان دو حیض آ جائیں تو عدت پوری ہو جائے گی۔ بایں طور کہ اس طہر کے بعد جس میں طلاق ہوئی اس میں تین حیض آ جائیں۔ یعنی طہر میں طلاق ہوئی اس کے بعد والا حیض پھر اس سے پاک ہونے کے بعد حیض آیا اور پاک ہوئی تو یہ دوسرا طہر ہے اس کے بعد دوبارہ حیض آیا اور پاک ہوئی اور اس کے بعد تیسرا حیض شروع ہوا تو وہ تیسرا طہر متصور ہوگا۔ غرض جب تک کہ طہر دو حیضوں کے درمیان نہ ہو اسے طہر نہیں مانا جائے گا۔ جیسا کہ پہلے بتایا گیا اور دو حیضوں کے درمیان کا وہ طہر جو (عدت کے بارے میں معتبر ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ اس کی میعاد کم سے کم تیرہ روزہ ہو۔

انقضائے عدت کا دعویٰ دائر کرنے کے لئے جو میعاد مقرر کی گئی ہے۔ اس کی تفصیل رجوع کے بیان میں ہو چکی ہے۔ رہا لونڈی کی عدت کا مسئلہ سو اس کی تکمیل کے لئے بھی تقریباً یہی طریقہ ہے۔

جاننا چاہئے کہ عدت کے بارے جس حیض کا اعتبار ہے اس سے مراد وہ خون ہے جو اندام نہانی سے عورت کی کم از کم نو سال کی عمر کے بعد خارج ہو۔ وہ خون حیض نہیں ہے جو کسی مرض کے باعث یا ولادت کے بعد خارج ہوتا ہے۔ اور نو سال کی عمر تخمیناً رکھی گئی ہے۔ اگر اس سے کسی قدر کم ہو تو مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ وہ عرصہ اتنا ہو کہ اس میں حیض اور طہر کی مدت پوری نہ ہو سکے۔ اگر وہ لڑکی جو ہنوز نو سال کی نہیں ہوئی علامت حیض مشاہدہ کرے تو اسے حیض تصور نہ کیا جائے گا بلکہ وہ کسی مرض اور کسی خرابی کا نتیجہ ہوگا یہی حکم آئسہ' عورت کی بھی ہے جس سے مراد وہ عورت ہے جو بقول صحیح باسٹھ سال کی ہو جائے۔ ایسی عورت کی عدت تین ماہ ہے۔ جیسا کہ آگے معلوم ہوگا۔

خون حیض کی تعریف میں اندام نہانی سے خارج ہونے کی جو قید ہے اس سے وہ خون خارج متصور ہوگا جو پیچھے کی

راہ سے خارج ہو کہ وہ قدرتی حیض نہیں ہے اور یہ جو کہا گیا کہ وہ خون مرض کے باعث نکلنے والا نہ ہو اس سے استحاضہ کا ادرار خارج ہو گیا جو مرض کی وجہ سے خارج ہوتا ہے اور اس قید سے کہ وہ ولادت کا نہ ہو نفاس کا خون نکل گیا۔ اسے خون حیض نہیں کہا جا سکتا اور عدت کی تکمیل کے لئے طہر کی جو شرط ہے اس سے مراد وہ طہر (پاکی) ہے جو شرائط ذیل کے مطابق حیض آنے کے بعد ہو۔ (اس کی شرطیں یہ ہیں)۔

(1) حیض کا خون پانچ رنگوں میں سے کسی ایک رنگ کا ہو یعنی ’کالا‘ جو سب سے قوی رنگ ہے۔ پھر سرخ‘ پھر تیز زعفرانی۔ پھر پیلا۔ پھر مٹیالا۔

(2) ایک دن اور ایک رات یعنی چوبیس گھنٹے تک آیا ہو۔ یہ حیض کی کمی سے کم مدت ہے۔ اس سے کم عرصہ تک ادرار رہا ہو تو وہ حیض نہیں ہے۔

(3) دو حیضوں کے درمیان کم سے کم مدت طہر کا فاصلہ ہو جس کی میعاد پندرہ یوم ہے۔ کیوں کہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ یوم ہے۔ پس اگر بالفرض کوئی عورت پندرہ دن کے حیض کی عادی ہے تو باقی دن طہر کے ہوں گے جو کم سے کم میعاد ہے۔ زیادہ سے زیادہ کی کوئی حد نہیں ہے۔

واضح ہو کہ بقول معتمد حاملہ عورت حیض سے ہو سکتی ہے۔ لہٰذا اگر عورت بدوران حمل علامت حیض دیکھے اور پھر خون بند ہو جائے اور اس کے دس دن بعد ولادت ہو جائے تو دس دن کی یہ مدت حیض و نفاس کے درمیان طہر متصور ہو گا۔ لہٰذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ (دو ناپاکیوں کے) درمیان میں آنے والے طہر کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہے کیوں کہ درمیانی طہر سے ان کی مراد وہ طہر ہے جو دو حیضوں کے درمیان ہو۔ رہا حاملہ کے حیض اور نفاس کے درمیان جو طہر ہے وہ ضروری نہیں کہ اس کی مدت بھی پندرہ دن ہو۔ اسی طرح اگر نفاس پہلے آئے اور پھر حیض آ جائے مثلاً ولادت کے بعد نفاس آئے اور نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت گزر جانے کے بعد خون بند ہو جائے اس کے بعد پھر ایک دن کے لئے پاک ہو گئی اور اب حیض آ گیا تو اسے بھی حیض و نفاس کا درمیانی طہر قرار دیا جائے گا۔ اگر چہ اس کی میعاد پندرہ دن نہ ہو۔ اگر حالت نفاس میں اسے طلاق ہو گئی۔ پھر نفاس کے بعد دو ایک روز طہر میں گزرے اور پھر حیض آیا تو اس طہر گزشتہ کو (عدت کا) طہر تصور کیا جائے گا۔

واضح ہو کہ حالت حمل میں اگر حیض آ جائے اور وہ روزے سے ہو تو روزہ ٹوٹ جائے گا اور حالت حیض میں جو باتیں حرام ہیں وہ سب حرام ہوں گی۔

دوسرے سوال کا جواب شافعیہ کے نزدیک وہی ہے جو حنفیہ دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ عورت اگر حیض والی ہے یعنی ایک بار پھر اسے حیض آ چکا ہے تو اس کی عدت پوری نہ ہو گی جب کہ تین طہر نہ آ جائیں۔ بایں طور کہ اگر حیض منقطع ہو گیا تو اس کی عدت عمر یاس کے پہنچنے تک پوری نہ ہو گی۔ پس گر ایک عورت کے ایام میں دودھ پلانے یا مرض کے باعث تاخیر ہو جائے تو لازم ہے کہ بچے کی مدت شیر خوارگی کے ختم ہو جانے یا مرض سے نجات ہونے کے بعد حیض کے آنے تک توقف کرے۔ اس دوران عورت کو حق ہے کہ حیض کے باقاعدہ آنے کے لئے علاج وغیرہ کرائے۔ اگر اس سے حیض آ جائے۔ گو مقررہ میعاد سے پہلے آ جائے تو اسے حیض تسلیم کیا جائے گا۔ اور خاوند کو یہ حق نہیں ہے کہ بیوی کے نفقہ اور رہائش

کی ذمہ داری سے بری ہو جائے۔ درآنحالیکہ بقول معترض اس سے بیوی کو نقصان پہنچے۔

تیسرے سوال کا جواب بھی یہی ہے کیوں کہ (اس معاملہ میں) دودھ پلانے والی اور مریض عورت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

چوتھے سوال کا جواب یہ ہے کہ جس عورت کو برابر خون آتا ہے خواہ وقفوں کے بعد ہی ہو اور وہ مقررہ اوقات میں حیض کی عادی ہو مثلاً یہ کہ اسے ہر مہینے کے آغاز میں سات دن حیض آجاتے ہوں تو (عدت کے معاملہ میں) اس کی عادت پر فیصلہ کیا جائے گا جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔ اگر عورت (ایام کے بارے میں) اوقات مقررہ کی عادت نہیں ہے۔ تو اس کی عدت کی میعاد تین قمری مہینے ہیں درآنحالیکہ مہینے کے شروع میں طلاق ہوئی ہو کیوں کہ ہر مہینہ کی مدت ایک حیض اور ایک طہر کی مدت پر مشتمل ہے۔ جیسا کہ معلوم ہے کہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ یوم ہے پھر (مہینے میں سے) جو دن باقی رہے وہ طہر کی کم سے کم مدت یعنی پندرہ یوم ہے لیکن اگر مہینے کے وسط میں طلاق ہوئی اور ابھی مہینہ ختم ہونے میں پندرہ دن سے زیادہ ایام باقی تھے تو اس کو ایک طہر شمار کیا جائے گا کیوں کہ ہر حال وہ مہینہ طہر پر مشتمل ہے۔ اگر مہینے کے پورا ہونے میں پندرہ دن یا اس سے کم عرصہ باقی تھا تو اسے (عدت میں) محسوب نہ کیا جائے گا۔ لہٰذا اس کے بعد اسے تین قمری مہینے عدت میں گزارنے ہوں گے۔

بعض حنفیوں کا قول ہے کہ استحاضہ کی مریض عورت کی میعاد عدت تین مہینے ہے ایسی صورت میں مسئلہ شافعیہ کے مسلک کے مطابق ہوگا۔

پانچویں سوال کا جواب وہی ہے جو تیسرے سوال کا جواب ہے کیوں کہ یہ بات بتائی گئی ہے کہ جس عورت کو عمر بھر میں ایک بار بھی حیض آجائے اسے حیض والی عورت تصور کیا جائے گا۔ خواہ اسے دس سال یا ہر پانچ کے بعد مطلق ایک بار حیض آتا ہو یا ایک بار کے بعد حیض نہ آیا ہو تو ایسی عورت کی عدت پوری نہ ہوگی جب تک کہ وہ عمر یاس کو نہ پہنچ جائے۔

چھٹے سوال کا جواب یہ ہے کہ جو عورت بالغ ہو جائے لیکن حیض کی علامت ظاہر نہ ہو اسے آئسہ (محروم الحیض) تصور کیا جائے گا اور اس کی مدت عدت تین ماہ ہوگی۔ اب اگر مہینوں کے اعتبار سے عدت شروع کر دی اور حیض آ گیا تو اب اس کی (مہینوں والی) حیض کی عدت میں منتقل ہو جائے گی جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

حنابلہ پہلے سوال کے جواب میں کہتے کہ قرء کے معنے ایک قول کے مطابق حیض کے ہیں جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ معنے کبار صحابہ سے منقول ہے جن میں حضرات عمرؓ علیؓ ابن عباسؓ ابوبکرؓ عثمانؓ ابوموسیٰؓ عبادہؓ اور ابوالدرداءؓ شامل ہیں۔ ان سب کا ارشاد یہ ہے کہ قرء کے معنے حیض کے ہیں۔ پھر جاننا چاہئے کہ عدت کے بارے میں جس حیض کا اعتبار ہے اس سے وہ خون مراد ہے جو رحم کے اندر سے خارج ہو۔ لیکن مرض یا بچے کی ولادت سے نہ ہو۔ بالغ ہو جانے کے بعد عورت اس کی عادی ہوتی ہے حیض کا تحقق حسب ذیل چند امور پر موقوف ہے:

ایک یہ کہ اس کا رنگ خون حیض کے مخصوص رنگوں میں کسی رنگ کا ہو۔ یعنی سرخ، زرد یا مٹیالا اور یہ کہ ایک دن اور ایک رات تک آئے، جو حیض کی کم سے کم مدت ہے۔ اگر اس سے کم مدت میں ادرار بند ہو جائے تو وہ حیض نہیں ہے بلکہ وہ مادہ فاسد ہے۔ اس کی زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہے اور یہ کہ دو حیضوں کے درمیان طہر کا زمانہ ہو جس کی کم سے کم

مدت تیرہ دن ہے اور یہ کہ عورت کی عمر کم سے کم نو سال ہو۔ اگر اس سے کم عمر کی عورت حیض کی علامت دیکھے تو وہ حیض نہیں ہے اور اس کو عدت کے مسائل میں کوئی دخل نہیں ہے اور یہ کہ وہ عورت آئسہ (محروم الحیض) نہ ہو۔ اس سے مراد وہ عورت ہے جو پچاس سال کی عمر کو پہنچ گئی ہو۔ اس عمر کی عورت کی عدت مہینوں کے اعتبار سے ہوگی اگر اس عمر کو پہنچ کر علامت حیض مشاہدہ کرے تو اس کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔

حنابلہ کے نزدیک حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔ پس اگر کوئی حاملہ عورت علامت حیض مشاہدہ کرے تو وہ مادۂ فاسد ہے۔ اس حالت میں نماز' روزہ اور بشرط ضرورت مباشرت منع نہیں ہے۔ تاہم بلا ضرورت مباشرت نہ کرے۔ اگر حاملہ عورت علامت ناپاکی مشاہدہ کرے اور پھر وہ بند ہو جائے تو مستحب یہ ہے کہ غسل کر لے جیسا کہ حیض کے بیان میں بتایا گیا۔

آزاد عورت جسے ایک بار بھی حیض آ چکا ہو۔ اس کی عدت پوری نہ ہوگی۔ یہاں تک کہ پورے تین حیض آ جائیں۔ اگر حیض کے دوران طلاق دی گئی تو وہ حیض عدت میں شمار نہ ہوگا۔ البتہ اگر حیض آنے سے لحہ بھر ہی پہلے طلاق دی تو وہ حیض عدت میں شمار ہوگا جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں اور حیض والی لونڈی کی عدت اسی طرح دو حیض کے آ جانے سے پوری ہوگی۔

آزاد عورت کی عدت تین حیض آ جانے کے بعد پوری ہو جائے تو بغیر غسل کئے خاوند سے مقاربت حلال نہیں ہے۔ اگر غسل نہیں کیا تو خاوند پر حلال نہیں ہے خواہ حیض بند ہوئے طویل عرصہ گزر گیا ہو۔ یہی حکم عدت ختم ہونے کے بعد لونڈی کے بارے میں ہے۔

دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ جس عورت کو عمر بھر میں ایک بار بھی حیض آ جائے اور پھر بند ہو جائے خواہ اس کا سبب معلوم ہو مثلاً دودھ پلانا یا مریض ہونا تو اس عورت کی عدت پوری نہ ہوگی یہاں تک کہ اسے حیض آئے اور تین بار حیض سے عدت مکمل کرے۔ اگر اسے حیض نہ آئے تو اس کی عدت پوری نہ ہوگی جب تک کہ عمر یاس کو نہ پہنچ جائے۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر حیض نہ آئے تو عدت کی مدت ایک سال ہوگی اول الذکر رائے شافعیہ اور حنفیہ کی رائے کے موافق ہے اور دوسری رائے مالکیہ کی رائے کے مطابق ہے اور حنابلہ نے اپنی رائے کے ثبوت میں وہ روایت بیان کی ہے جو امام شافعیہ نے سعید بن سالم سے' انہوں نے ابن جریج سے انہوں نے عبداللہ بن ابی بکر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے بیان کیا کہ حبان بن منقذ نے اپنی بیوی کو بحالت صحت طلاق دی، ان کی بیوی دودھ پلاتی تھی اور سات ماہ سے اسے حیض نہیں آیا تھا۔ کیوں کہ دودھ پلانے سے حیض بند تھا۔ اس کے بعد حبان مریض ہو گئے لوگوں نے ان سے کہا کہ اگر تم وفات پا گئے تو یہ عورت تمہارے مال کی وارث ہو جائے۔ تب وہ حضرت عثمانؓ کے پاس آئے اور بیوی کی حالت سے انہیں آگاہ کیا۔ لیکن ان کے پاس اس وقت حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور حضرت زیدؓ موجود تھے حضرت عثمانؓ نے اس مسئلہ کی بابت ان دونوں اصحاب سے دریافت کیا کہ تمہاری اس بارے میں کیا رائے ہے؟ انہوں نے کہا کہ ہماری رائے تو یہ ہے کہ اگر یہ وفات پا جائیں تو وہ عورت وارث ہوگی اور اگر وہ عورت وفات پا جائے تو یہ اس کے وارث ہوں گے۔ کیوں کہ وہ عورت نہ تو ان عورتوں میں سے ہے جنہیں حیض آنا بند ہو چکا ہو اور نہ ان میں سے ہے جنہیں مطلق حیض آتا ہی نہیں۔

طلاق یافتہ آئسہ عورت (یعنی محروم الحیض) کی عدت کا بیان اور اس کا ثبوت

آئسہ عورت کو (جسے حیض نہ آتا ہو) طلاق مل جائے تو اس کی عدت تاریخ طلاق سے تین ماہ ہے اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ وہ عورتیں جنہیں حیض نہیں آتے ان کی دو قسمیں ہیں ایک تو وہ صغیر سن لڑکی جس کی عمر نو سال سے کم ہو۔ اس عمر کی لڑکی اگر خون (علامتِ حیض) مشاہدہ کرے تو وہ فاسد ہے (حیض

پس بہرحال وہ عورت عدت حیض میں ہے خواہ حیض کم ہو یا زیادہ۔ پس حبانؓ اپنے گھر آ گئے اور لڑکی کا دودھ چھڑا دیا اور جب دودھ پلانا بند ہوا تو اسے ایک حیض آیا اور پھر دوسرا حیض آیا اس کے بعد ہنوز تیسرا حیض نہ آیا تھا کہ حبانؓ وفات پا گئے تب اس عورت نے وفات کی عدت پوری کی اور ان کی وارث قرار پائی۔

اس جواب میں تیسرے سوال کا جواب بھی آ گیا کہ حنابلہ کے نزدیک (عدت کے بارے میں) مریض عورت اور دودھ پلانے والی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جیسا کہ شافعیہ اور حنفیہ کہتے ہیں۔ ان دونوں کے احکام میں صرف مالکیہ فرق کرتے ہیں کیوں کہ دودھ پلانا انقطاع حیض کا ایسا سبب ہے جس کا دور کرنا ممکن ہے لیکن مرض کا دور کرنا امر اختیار نہیں ہے۔

چوتھے سوال کا جواب یہ ہے کہ استحاضہ کی مریض عورت جس کا ادرار جاری ہو۔ اگر حیض کے بارے میں اس کی مخصوص عادت ہے اور اس کے لئے ممکن ہے کہ خون صحیح اور خون فاسد میں امتیاز کر سکے تو وہ ایسا کر سکتی ہے۔ بایں طور کہ اگر ادرار کے مسلسل جاری ہو جانے سے پہلے اسے ہر مہینے کے وسط میں پانچ دن حیض آنے کی عادت تھی تو وہ ان ایام کو حیض میں محسوب کر سکتی ہے۔ اگر ایسی کوئی عادت نہ تھی بلکہ اس کے بالغ ہونے کے بعد ہی اسے حیض آ گیا اور پھر وہ بند نہیں ہوا۔ ایسی صورت میں آزاد عورت کی عدت تین مہینے تک (مکمل عدت کا) انتظار کرنا ہے۔ لونڈی کی عدت دو ماہ میں پوری ہوگی۔

پانچویں سوال کے جواب میں حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی عورت کو ایک بار حیض آ کر بند ہو جائے اور اس کا سبب مثلاً مرض یا دودھ پلانا معلوم نہ ہو تو اس کی عدت طلاق کے بعد حیض بند ہو جانے پر ایک سال میں پوری ہوگی اگر خون طلاق سے پہلے بند ہو گیا ہو تب بھی وہ عورت سال بھر تک توقف کرے لیکن اس مدت میں سے نو مہینے اس غرض سے کہ حمل نہ ہونے کی بابت اطمینان ہو جائے اس کے بعد تین ماہ عدت کے طور پر۔

یہ مسائل آزاد عورت کے متعلق ہیں لیکن اگر منکوحہ لونڈی ہو تو اس کی عدت گیارہ مہینے پوری ہوگی۔ منجملہ ان کے نو مہینے حمل کی بابت اطمینان کے لئے اور دو مہینے عدت کے لئے ہیں۔ اگر اس مدت کے دوران حیض آ جائے تو اب اسے حیض کے اعتبار سے عدت گزارنا ہوگی، لیکن اگر اس مدت کے گزر جانے کے بعد حیض آیا اور اس عورت نے کسی سے شادی نہیں کی تو اس کی عدت (مہینہ سے) حیض میں منتقل ہو جائے گی۔ لیکن اگر اسے ایک سال، دو سال، تین سال یا پانچ سال یا دس سال وغیرہ کے بعد ایک بار حیض آنے لگا اور وہی اس کی عادت ہو گئی تو اس کی عدت حیض کے علاوہ کسی اور طرح پوری نہ ہوگی خواہ اسے کتنی ہی مدت گزر جائے کیوں کہ اس حیض کے بعد اس کا شمار حیض والی عورتوں میں ہوگا۔

نہیں ہے) اور ایسی صغیرسن لڑکی جسے عدت گزارنا واجب ہے اس کا بیان مسالک مختلفہ کی رُو سے تفصیل طلب ہے۔ (۱)

چھٹے سوال کا جواب یہ ہے کہ جس عورت کو مطلق حیض نہیں آیا اس کی عدت آئسہ عورتوں کی طرح تین ماہ ہے۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ صغیرسن لڑکی اگر قابل مباشرت ہو گو نو سال سے کم عمر کی ہو تو عدت اس پر واجب ہو گی۔ اگر مباشرت کے قابل نہ ہو تو عدت واجب نہیں ہے' اگرچہ نو سال سے زیادہ کی ہو۔ اور بہرصورت اس کی عدت مہینوں کے اعتبار سے ہو گی' بشرطیکہ اسے حیض نہ آتے ہوں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ چھوٹی عمر کی لڑکی اگر اتنی کم عمر ہے کہ اس جیسی کے ساتھ مباشرت نہیں ہو سکتی اور نو سال سے کم کی ہے اور خاوند نے اسے طلاق دے دی تو اس پر کوئی عدت نہیں ہے۔ گو اس سے مباشرت فاحشہ کر لی ہو اور یہ بتایا جا چکا ہے کہ اگر ایسی عورت کے ساتھ نابالغ لڑکے نے جو دس سال سے کم کا ہے مباشرت کر لے تب بھی اس پر عدت واجب نہیں ہے۔ لیکن اگر لڑکی نو سال کی ہے اور دس سال کے لڑکے نے اس سے مباشرت کر لی تو عدت واجب ہو گی۔ کیوں کہ اس حال میں لذت اندوزی اور اخراج مادہ تولید کا امکان ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ صغیرسن لڑکی جو مباشرت کے لائق نہیں ہے۔ اس پر عدت نہیں ہے۔ اسی طرح اگر خاوند لڑکا ہو تو اس کی مباشرت سے بھی عدت واجب نہیں۔ جیسے مثلاً نو سال کا بچہ ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ چھوٹی عمر کی عورت خواہ بچہ ہو اس پر عدت واجب ہے اگر ایک شخص نے اپنی کم عمر بیوی کو جو نو سال سے کم کی ہے اور اسے حیض نہیں آتے طلاق دے دی تو ایک قول کے مطابق وہ مہینوں میں عدت گزارے گی۔ اگرچہ بقول معتمد اس نے علامت حیض کا مشاہدہ کیا ہو۔ کیوں کہ وہ حیض نہیں ہے لیکن اگر نو سال یا زیادہ عمر کی لڑکی ہو اور اسے حیض نہیں آیا تو اس صورت میں دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ اس کی عدت کی میعاد تین ماہ ہے۔ اس کے علاوہ نہیں ہے۔ اگر عدت کے دوران اسے حیض آ جائے تو اس کی عدت (مہینے کی بجائے) حیض کی بناء پر منتقل ہو جائے گی ورنہ نہ ہو گی۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی عدت تین ماہ گزرنے سے پوری نہ ہو گی' بلکہ اسے چاہئے کہ توقف کرے یہاں تک کہ چار ماہ اور دس دن گزرنے کے بعد یہ ثابت ہو جائے کہ اسے حمل نہیں ہے۔ کیوں کہ اتنے عرصہ میں حمل ظاہر ہو جاتا ہے اور (بچہ میں) حرکت پیدا ہو جاتی ہے۔ غرض عدت کے علاوہ اسے ایک ماہ اور دس دن مزید انتظار کرنا پڑے گا۔ اگر اس کے بعد بھی حمل ظاہر نہ ہو تو یہ سمجھ لیا جائے گا کہ اس کی عدت تین ماہ گزرنے پر ختم ہو گئی اگر کوئی صغیرسن عورت پندرہ سال کی مدت کے بعد دعویٰ کرے کہ وہ بالغ ہو گئی تو اس کی بات مان لی جائے گی اور اگر کوئی عورت احتلام یا انزال کی بناء پر بالغ ہو جانے کا دعویٰ کرے درآنحالیکہ وہ پندرہ سال کی نہیں ہوئی تو اس کی بات بھی تسلیم کی جائے گی۔ اسی طرح اگر کوئی بڑی عمر کی عورت دعویٰ کرے کہ وہ عمر یاس کو پہنچ گئی ہے تو بقول مختار تعین مدت کے بارے میں اس کی بات پر اعتبار کیا جائے گا اور یہ بتایا جا چکا ہے کہ اگر صغیرسن خاوند نے اپنی بیوی سے محض تخلیہ کیا ہو خواہ کسی طرح کا تخلیہ ہو اور اس کے بعد بیوی کو چھوڑ دیا تو بیوی کو عدت گزارنا ہو گی۔ یہی حکم نامرد شخص کی بابت ہے۔ رہا یہ سوال کہ آیا بغیر مباشرت کے مادہ تولید کے اندام نہانی میں کسی اور طرح داخل کرنے پر (طلاق کی) عدت واجب ہو گی جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں یا نہ ہو گی؟ جواب یہ ہے کہ ہاں واجب

دوسری قسم (محروم الحیض ہونے کی) عمر رسیدہ ہونا ہے۔عمر رسیدگی کی تفصیل حائضہ عورتوں کی عدت کے سلسلہ میں پہلے بیان ہو چکی ہے۔ایسی عورتوں میں وہ عورتیں شامل ہیں جو حیض آئے بغیر بالغ ہو جائیں اور بالغ ہونے کے بعد بھی انہیں حیض نہ آئے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے"**والـلائـي يـئسـن مـن الـمـحيض فعدتهن ثلاثة اشهر واللائي لم يحضن**"(یعنی وہ عورتیں جو حیض سے محروم ہو چکی ہیں ان کی عدت تین مہینے ہے اور یہی حکم ان عورتوں کے بارے میں ہے جنہیں نہیں آیا) اس آیت نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد یعنی **والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء** (طلاق یافتہ عورتیں اپنے تئیں تین قروء تک روک رکھیں) کی عمومی حیثیت کو مخصوص کر دیا ہے۔کیوں کہ لفظ"مطلقات"عام ہے جس میں 'آئستا' (یعنی محروم الحیض عورتیں) شامل ہیں۔پھر جاننا چاہئے کہ عمر رسیدہ محروم الحیض عورت اگر مہینوں کے اعتبار سے عدت گزار لے اور عدت پوری ہونے کے بعد اسے باقاعدہ حیض آجائے تو اسے باقاعدہ حیض آجائے تو اب اس پر کچھ عائد نہ ہوگا۔خواہ وہ عدت پوری کرنے کے بعد شادی کر لے یا شادی نہ کرے۔اگر عدت پوری کرنے کے بعد شادی کی تو وہ شادی درست ہوگی اگرچہ شادی کے بعد حیض آجائے۔لیکن اگر مہینے کے اعتبار سے عدت گزارنا شروع کیا تھا اور عدت کے دوران باقاعدہ حیض آ گیا' مرض کا خون یا خونِ فاسد نہیں تھا تو ایسی صورت میں اس کی مہینے والی عدت حیض کی عدت میں منتقل ہو جائے گی۔[1] اور دوسری عدت کا آغاز نئے سرے سے واجب ہوگا' یہی حکم صغیر سن لڑکی کا ہے جو نو سال کی ہو اور

ہوگی۔لیکن کتب حنفیہ میں اس مسئلہ کا بیان کرنا عملی حیثیت سے بیکار ہے۔کیوں کہ حنفیہ کا کہنا ہے کہ محض تخلیہ سے عدت واجب ہو جاتی ہے اور مباشرت کے عام طریقہ کے علاوہ کسی بھی طرح سے خاوند کے مادہ تولید کو بیوی کے اندام نہانی تک پہنچانا ممکن ہی نہیں جب تک کہ تخلیہ نہ ہو۔ہر چند کہ عورت سے دور رہ کر خاوند کا مادہ تولید کو خارج کرنا اور پھر اسے محفوظ رکھنا اور بیوی کے پاس بطور خود یا کسی اور کے ذریعہ پہنچانا تاکہ وہ اسے اپنے اندام نہانی میں رکھ لے' ممکن ہے لیکن فقہاء نے صراحت کر دی ہے کہ اس طرح حمل قرار نہیں پا سکتا۔ہاں شافعیہ اس مسئلہ کا ذکر کر سکتے ہیں کیوں کہ ان کا کہنا ہے کہ یہ محض تخلیہ سے عدت واجب نہیں ہوتی' لہٰذا مباشرت کے بغیر مادہ تولید کا اس طرح داخل کرنے کو عدت کے مسئلہ میں دخل ہے۔

رہا مباشرت غیر فطری کا مسئلہ سو اس بارے میں شافعیہ کہتے ہیں کہ اس فعل سے عدت واجب ہوتی ہے۔حنفیہ کو اصولی طور پر اس سے اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ اس سے عدت واجب نہ ہوگی لیکن ایک دوسری حیثیت سے ان کو بھی اتفاق ہے۔یعنی یہ فعل خلوت کے بغیر نہیں ہو سکے گا اور خلوت سے عدت واجب ہو جاتی ہے۔اگر بالفرض بغیر خلوت کے یہ فعل ممکن ہو تو عدت واجب نہ ہوگی۔

۱۔شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر آئسہ عورت کو مہینوں میں عدت گزارنے کے دوران (احیاناً) حیض آجائے تو اس کی یہ عدت حیض کی عدت میں منتقل ہو جائے گی اور جو عدت مہینے کے اعتبار سے گزار رہی ہے وہ باطل ہو جائے گی اس میں کوئی

مہینے والی عدت گزار رہی ہو کہ عدت کے دوران اسے حیض آ جائے تو اس کی یہ عدت حیض کی عدت میں منتقل ہو جائے گی اور جب تک کہ تین حیض پورے نہ ہو جائیں اس کی عدت ختم نہ ہوگی۔ ہاں اگر عدت پوری ہو جانے کے بعد اسے حیض آیا تو اب اس پر کچھ عائد نہ ہوگا۔

اگر حیض والی عورت حیض کے اعتبار سے عدت شروع کرے اور ایک بار یا دو بار اسے حیض آ جائے اور پھر عمر یاس کو پہنچ جانے کے باعث حیض بند ہو جائے تو اب وہ عدت مہینوں کی عدت میں منتقل ہو جائے گی اور حیض کے اعتبار سے جو عدت گزاری ہے وہ رائیگاں ہو جائے گی۔ اسے عدت میں محسوب نہیں کیا جائے گا۔

کلام نہیں ہے۔ ہاں اگر عدت پوری ہونے کے بعد حیض آیا تو اس مسئلہ میں تفصیل ہے کہ اگر مہینوں کی عدت پوری ہو جانے کے بعد اس عورت نے شادی کر لی اور شادی کے بعد حیض آ گیا تو اب کوئی عدت نہیں ہے۔ کیونکہ وہ عقد درست ہے اور شریعت کے مطابق عدت گزارنے کے بعد ہوا ہے لہٰذا اب اس عورت پر دوسرے خاوند کا حق ہو گیا ہے۔ لیکن اگر شادی نہیں ہوئی اور صرف ایک بار حیض آیا تب بھی اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور اس کے بعد بھی وہ عورت شادی کر سکتی ہے۔ لیکن اگر شادی سے پہلے دوسری بار حیض آ گیا تو وہ عدت حیض کی عدت میں منتقل ہو جائے گی اور اسے شادی کرنا حلال نہ ہوگا جب تک کہ تیسرا حیض نہ آ جائے۔ اگر دوسرے حیض کے بعد ادرار بند ہو گیا اور پھر حیض نہ آیا تو اب عمر یاس والی مزید تین ماہ کی عدت از سر نو گزارے گی۔ نو مہینے کی ایسی صغیر سن لڑکی کے بارے میں بھی یہی حکم ہے کہ جسے عدت کے دوران یا اس کے بعد حیض لڑکی کے بارے میں بھی یہی حکم ہے کہ جسے عدت کے دوران یا اس کے بعد حیض آ جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ عورت جب عمر یاس کو جو اہل تحقیق کے نزدیک ستر سال ہے پہنچ جائے اور طلاق کے بعد مہینوں کے اعتبار سے اس کی عدت شروع ہو جائے اور اس حال میں اسے ادرار ہو جائے تو اسے حیض قرار نہیں دیا جائے گا اور وہ بدستور مہینوں کے اعتبار سے عدت گزارے گی اور جو خون مشاہدہ میں آیا ہے اس کا موجب کوئی خرابی یا مرض ہوگا۔ لیکن اگر عورت کے آئسہ ہونے میں شبہ ہو بایں لحاظ کہ وہ پچاس یا تقریباً ساٹھ سال کی ہو اور علامت حیض مشاہدہ میں آئے تو اس بارے میں واقف کار عورتوں سے دریافت کرنا ہوگا۔ اگر کوئی ایک واقف کار عورت بھی یہ کہے کہ یہ حیض ہے تو اس کی عدت حیض کی عدت میں منتقل ہو جائے گی اگر واقف کار عورتیں یہ بتائیں کہ وہ حیض نہیں ہے تو مہینوں کے اعتبار سے گزاری جانے والی عدت بدستور جاری رہے گی۔ اس بارے میں ایک ہی واقف کار عورت کا کہنا کافی ہے بشرطیکہ وہ عورت دروغ بیانی کے الزام سے بری ہو۔

نیز مالکیہ کہتے ہیں کہ واقف کار عورتوں کی رائے اس صورت میں لی جا سکتی ہے جبکہ ایک دن یا دو دن یا اس سے کم عرصہ تک ادرار ہو کر بند ہو جائے۔ صرف اسی صورت میں واقف کار عورتوں سے رجوع کرنا چاہیے۔ اگر ایک واقف کار عورت بھی یہ کہہ دے کہ وہ خون حیض ہے تو اس پر عمل کیا جائے گا ورنہ نہیں جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی عورتوں سے رجوع کیا جائے گا جبکہ عمل جراحی کے ذریعہ ایک شخص کے دونوں خصیتین یا ایک کاٹ دیا گیا ہو یا دونوں

جاننا چاہئے کہ تین ماہ کی عدت آزاد آئسہ عورت کی عدت ہے۔ لونڈی کی عدت کی میعاد آزاد عورت کی میعاد سے نصف یعنی ڈیڑھ مہینہ ہے۔ (۱) کیونکہ مدت کی تنصیف ہوسکتی ہے اور مہینوں کا شمار قمری تاریخوں سے ہوگا درآنحالیکہ طلاق مہینے کے آغاز میں ہوئی ہو۔ اگر مہینے کے درمیان طلاق ہوئی تو جس ماہ میں طلاق ہوئی اس کے دن محسوب ہوں گے۔ اس کے بعد مہینوں کا شمار قمری تاریخ سے ہوگا اور جتنے دن پہلے مہینے سے کم ہوں ان کو چوتھے مہینے کے دنوں سے پورا کیا جائے۔

خصیتوں اور یا ایک خصیہ کے علاوہ عضو مخصوص بھی مقطوع ہو یا ان میں سے کوئی جزو مرض کے باعث بیکار ہو گیا ہو تو واقف کار عورتوں سے یہ دریافت کیا جاسکتا ہے کہ ایسے اشخاص کے اولاد ہوسکتی ہے یا نہیں۔ پھر یہ کہ آیا اس بارے میں واقف کار عورتوں سے رجوع کرنا ہی شرط ہے یا مقصد یہ ہے کہ اس باب میں واقف کار اشخاص سے تحقیق کی جائے خواہ وہ عورتیں ہوں یا مرد طبیب ہو؟ اس معاملہ میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ کسی مرد کے ناقابل اولاد ہونے کے مسئلہ میں صرف علم طب اور علم تشریح (یا علوم جراحی) کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ اس کا فیصلہ کرنے کے لئے محض تجربہ جو عورتوں کو حاصل ہو کافی نہیں ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس بارے میں فیصلہ کے لئے واقف کار عورتوں کی رائے کافی ہے۔ بہر حال اگر عورتیں طب سے بھی واقف ہوں تو یہ دونوں خوبیاں جمع ہو جائیں گی اور (ان کا فیصلہ) ہر لحاظ سے بہتر ہوگا۔

یہ تمام مسئل آئسہ عورت (کی عدت) کے متعلق ہیں۔ لیکن وہ کم عمر لڑکی جسے حیض آجانا متوقع ہے اگر مہینوں میں عدت گزارنا شروع کرے اور اسے حیض آجائے تو اب اسے مہینے کی بجائے حیض کے اعتبار سے عدت گزارنا ہوگا۔ اگر چہ مہینے کی عدت پوری ہونے میں صرف ایک دن رہ گیا ہو۔ لیکن اگر عدت پوری ہو جانے کے بعد حیض آئے تو اب اس پر کچھ عائد نہ ہوگا اور اس کی بابت عورتوں کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ آئسہ یا محروم الحیض لونڈی کی عدت کے بارے میں تین اقوال ہیں: ایک یہ کہ اس لونڈی کی عدت بھی آزاد عورت کی عدت کی طرح ہے یعنی تین مہینے اور یہی قول مشہور ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اگر اسے حمل ہوا تو اکثر حالات میں اس کا پتہ نہیں چلتا جب تک کہ تین ماہ نہ ہو جائیں۔

دوسرا قول یہ ہے کہ وہ دو ماہ کی عدت گزارے جیسا کہ حنابلہ کہتے ہیں۔

تیسرا قول یہ ہے کہ ڈیڑھ ماہ کی عدت گزارنے جیسا کہ حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں اور جو متن کتاب میں مذکور ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ آئسہ لونڈی کی عدت کی مدت پورے دو مہینے ہے' کیونکہ اگر وہ عورت حیض والی ہوتی تو اس کی عدت دو قروء ہوتی۔ لہٰذا چاہئے کہ ہر حیض کے مقابلہ میں عدت کے لئے ایک مہینہ رکھ دیا جائے۔

نفقہ کا بیان

(نفقہ کی تعریف' اس کی حیثیت' اس کا موجب' اس کے حق دار اور اس کا ثبوت)

نفقہ کے لغوی معنی خرچ کرنے اور نکال دینے (یا چالو کر دینے) کے ہیں چنانچہ جب جانور کو بذریعہ خرید وفروخت یا اسے ہلاک کر کے مالک کے قبضہ سے نکال دیا جائے تو کہتے ہیں "نَفقت الدّابة" (یعنی میں نے جانور کو نکال دیا یا چلتو کو دیا) اسی طرح "نفقت السلعة" (یعنی میں نے مال کو چالو کر دیا) یہ اس وقت کہتے ہیں جب مال کی خرید وفروخت چل پڑے (یا رائج ہو جائے) یہ لفظ باب دخل یدخل سے آیا ہے اس کا مصدر نفوق بروزن دخول ہے۔ قواعد کی رو سے یہ لفظ اسم مصدر ہے اور اس کی جمع نفقات اور نفاق' بکسر نون' آتی ہے جیسے ثمرہ کی جمع ثمار۔

فقہ کی اصطلاح میں نفقہ کے معنی اس خرچ برچ کی ذمہ داری جو کسی پر عائد ہوتی ہے اسے پورا کرنے کے لئے ضروریات کا مہیا کرنا ہے۔ اس میں روٹی' سالن' لباس' گھر اور دوسری متعلقہ اشیاء مثلاً پانی' تیل' روشنی وغیرہ شامل ہیں تفصیل آئندہ آرہی ہے۔

اس کی شرعی حیثیت "امر واجب" کی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ نفقہ کا مہیا کرنا' خاوند' باپ یا آقا پر واجب ہوتا ہے۔

اس کے موجبات تین ہیں شادی' قرابت داری اور ملکیت ان تینوں صورتوں میں نفقہ کی ادائیگی کا واجب ہونا قرآن' سنت (حدیث) اور اجماع سے ثابت ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "الرجال قوامون علی النساء بما فضل اللہ بہ بعضھم علی بعض و بما انفقوا من اموالھم" (یعنی مرد عورتوں کے نگہبان ہیں۔ اس فضیلت کی بنا پر جو اللہ تعالیٰ نے ایک کو دوسرے پر دی ہے اور اس مال کے ذریعہ جو مرد عورتوں پر خرچ کرتے ہیں) نیز ارشاد باری ہے "و علی المولود لہ رزقھن و کسوتھن" (صاحب اولاد کے ذمہ ان کا کھانا کپڑا ہے) ان کے علاوہ اور بھی آیتیں ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ انسان پر بیوی' اولاد' ماں باپ اور قرابت داروں کا نفقہ واجب ہے اور احادیث تو اہل و عیال' قرابت داروں اور غلاموں پر خرچ کرنے کے فضائل سے بھری پڑی ہیں۔ منجملہ ان کے وہ حدیث ہے جو بخاری نے روایت کی ہے...... "تقول المراۃ اما ان تطعمنی و اما ان تطلقنی و یقول العبد اطعمنی و استعملنی و یقول الابن اطعمنی الی من تدعنی" (یعنی عورت کہتی ہے کہ یا تو میرا نفقہ دو یا

مجھے طلاق دے دو' اور غلام کہتا ہے کہ مجھے خوراک دو اور مجھ سے کام لو اور بیٹا کہتا ہے مجھے کھانا کھلاؤ) ایک دوسری روایت میں اطعمنی کی بجائے انفق علی (یعنی مجھ پر خرچ کرو) آیا ہے۔

مستحقوں کے نفقات مہیا کرنے کی جو تاکید احادیث میں آئی ہے وہ امر مخفی نہیں ہے اور ان سب کی خبر گیری واجب ہونے کے بارے میں تمام علماء کا اتفاق ہے اور جس طرح بیوی کے زوجیت میں آ جانے کے بعد خاوند پر اس کا نان نفقہ واجب ہو جاتا ہے اسی طرح کبھی زوجیت سے علیحدگی بھی نان نفقہ کی ادائیگی کا موجب ہوتی ہے۔ مثلاً وہ عورت جسے طلاق رجعی دی گئی ہو وغیرہ اس مسئلہ کی تفصیل بدورانِ عدت نفقہ واجب ہونے کے بیان میں آئے گی۔

بیوی کے نان نفقہ اور اس کے متعلقہ مسائل کا بیان

بیوی کے نفقہ سے متعلق چند مسائل ہیں: ایک تو نفقہ کی قسمیں۔ دوسرے یہ کہ آیا نفقہ خاوند کی حیثیت کے پیش نظر ہوگا یا بیوی کی حیثیت کے پیشِ نظر یا اس بارے میں دونوں کی حیثیت کو پیشِ نظر رکھا جائے گا۔ تیسرے یہ کہ آیا نفقہ نقدی کی شکل میں ہو یا کھانے کپڑے کی صورت میں؟ چوتھے یہ کہ بیوی کا نفقہ واجب ہونے کی کیا شرط ہے؟ پانچویں یہ کہ کیا نفقہ مطالبہ اور یا فرض ہونے سے پہلے قرار پا سکتا ہے؟ چھٹے یہ کہ نفقہ فرض ہو جانے کے بعد بند ہو سکتا ہے یا اس کا ساقط ہو جانا ممکن ہے۔ نیز یہ کہ وہ کن صورتوں میں ساقط ہوتا ہے؟

نفقہ زوجیت کی اقسام کا بیان

نفقہ زوجیت تین اقسام پر مشتمل ہے: (۱) بیوی کو نان ونمک اور اس کے لوازما' آٹا' چولہا اور پانی وغیرہ کا مہیا کرنا' (۲) بیوی کا کپڑا' (۳) گھر' ان میں سے ہر ایک کے متعلقہ مسائل مسالک مختلفہ کی رُو سے تفصیل طلب ہیں۔ [۱]

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ بیوی کا نان نفقہ خاوند پر واجب ہے اور یہ آگے بتایا جائے گا کہ اس کے لئے دونوں (زوجین) کی حیثیت کو پیش نظر رکھا جائے گا پھر یہ کہ آیا خاوند پر غلہ' سبزی' گوشت کا مہیا کرنا واجب ہے اور پکانا ریندھنا بیوی کے ذمہ ہے یا یہ ضروری ہے کہ اسے پکی پکائی روٹی اور تیار کھانا دیا جائے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اس بارے میں بیوی کی حالت کو ملحوظ رکھا جائے گا۔ اگر بیوی ناز پروردہ کہ خدمت نہیں کر سکتی تو لازم ہے کہ اسے تیار کھانا دیا جائے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ وہ مرض میں مبتلا ہو اور کام کاج نہ کر سکتی ہو۔ اگر عورت خود پیسنے' گوندھنے اور پکانے کے قابل ہے تو اس پر واجب ہے کہ خود یہ کام کرے اور اس کام کی اجرت کا مطالبہ حلال نہیں ہے۔ اس کا فیصلہ عام دستور کے مطابق

کیا جائے گا۔ اگر عام طور پر اس جیسی حیثیت کی عورت کو کام کاج' پکانے ریندھنے اور خدمت کے قابل نہیں سمجھا جاتا تو ویسا ہی سلوک کیا جائے گا ورنہ نہیں بلکہ اس پر واجب ہوگا کہ وہ تمام کام جو اس جیسی عورتیں کرتی ہیں خود انجام دے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ولھن مثل الذی علیھن بالمعروف (عورتیں بھی اس حسن سلوک کی حقدار ہیں جو ان پر عائد ہوتا ہے) یعنی حقوق واجبات جو ان پر عائد ہوتے ہیں عام دستور کے مطابق ان (حقوق واجبات) کی وہ بھی حق دار ہیں۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرائض حیات کی جو تقسیم حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہؓ کے درمیان فرمائی اس سے اسی خیال کی تائید ہوتی ہے کہ انہوں نے خارجی معاملات کی انجام دہی کا ذمہ دار حضرت علیؓ کو اور داخلی امور کی انجام دہی کی ذمہ داری حضرت فاطمہؓ کو قرار دیا۔ ان دنوں میں خانگی امور انجام دینا سخت تھا۔ کیونکہ لوگ چکی پیستے تھے۔ حنفیہ اصحاب جو یہ کہتے ہیں کہ یہ (تقسیم فرائض کی) کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ حضورؐ کا گھر زہد و تواضع کا ایسا نمونہ تھا جس پر دوسروں کو قیاس نہیں کیا جا سکتا' یہ خیال ناقابل تسلیم ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ان کے اہل خانہ تمام انسانوں کے لئے راہ نما ہیں اور ان کے افعال واقوال دائمی شریعت (دستور العمل) کی حیثیت رکھتے ہیں جن کی پیروی ہر شخص پر فرض ہے پس نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ہر فعل ایک ہمہ گیر دستور العمل ہے جس میں واضح فرما دیا گیا ہے کہ عورت جسے امور خانہ کی انجام دہی سپرد کی گئی ہے اس پر لازم ہے کہ وہ اپنے خاوند کے گھریلو کام کو انجام دے قطع نظر اس کے کہ اس کی جاہ ومنزلت کیا ہے؟

مولف کتاب الفقہ کا کہنا ہے کہ ان کے نزدیک یہی اصول عہد حاضر کی تمام عورتوں کو اپنانا چاہئے۔ کیونکہ اسی طرح گھر کی مالکہ کو امور خانہ داری کی مہارت حاصل ہوتی ہے اور وہ اپنے بیٹے بیٹیوں کو درس عمل دے سکتی ہے اور اسی طرح وہ راستوں پر اتراتے پھرنے۔ گھر گھر کے چکر کاٹنے' طرح طرح کے کھیل تماشوں میں مشغول ہو جائے' برائیوں میں پڑ جانے سے بچتی ہے اور اپنی اولاد کو خراب عادتوں اور فضولیات وخرافات سے محفوظ رکھتی ہے اور وہ عورت جو گھریلو کام کاج' ذاتی اصلاح اور اولاد کی دیکھ بھال میں مسلسل لگی رہتی ہے وہی دراصل اپنے فرائض کو بخوبی انجام دیتی ہے اور معاشرہ کی بہترین خدمت بجالاتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مسلمان اور ایماندار عورتوں کے لئے حضرت سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کی سیرت میں جو تمام جہان کی عورتوں کی سردار اور تمام مخلوقات کے سردار کی صاحبزادی ہیں بہترین دستور العمل ہے' علیہا الصلوۃ والسلام اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ عورت کو اس کی بساط سے زیادہ تکلیف میں ڈالا جائے اور وہ اپنے کام کاج میں کسی خادم یا ہاتھ بٹانے والے کی مدد نہ لے۔ حالانکہ وہ ایسا کر سکتی ہو۔ حاشا وکلا ہرگز یہ مقصد نہیں ہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ عورت اپنے گھریلو کام کان میں خود شریک ہو اور جہاں تک بن پڑے عملاً شریک کار ہو کر اپنے کام اپنے ہاتھ سے انجام دے تاکہ مفید مطلب کاموں کی عادت رہے اور وقت واحوال پیش آمدہ کے مطابق عہدہ برآ ہو سکے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نوکر (احیاناً) غائب ہو جاتا ہے اور کبھی کنبہ کو ایسی جگہ رہنا پڑتا ہے جہاں کھانا (پکا پکایا) دستیاب نہیں ہوتا۔ ایسی صورت میں یہ کوئی اچھی بات نہیں کہ سارا کنبہ صرف اس لئے بھوکا رہے کہ خاتون خانہ امور خانہ داری سے ناواقف ہو۔ مزید براں اگر گھر والی کو کام کرنے کی عادت ہو تو وہ راستوں پر بھٹکتی پھرنے اور فضولیات کے چکر میں پڑنے سے بچ جاتی ہے۔ جیسا کہ بتایا گیا۔

جاننا چاہیے کہ جہاں عورتوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ پکانے' رینددھنے اور گھر کے کام کاج میں لگی رہے جیسا کہ اوپر بتایا گیا' وہاں خاوند پر بھی واجب ہے کہ وہ بیوی کو کام کی نوعیت کے مطابق ضروری سامان مہیا کرے۔ چنانچہ اگر ایسی جگہ رہائش ہو جہاں چکی کے سوا اور کوئی ذریعہ آٹا پیسنے کا نہیں ہے تو لازم ہے کہ خاوند چکی کا بندوبست کرے اور اگر وہ ایسی جگہ ہو جہاں چکی کے بغیر دخانی مشینوں میں آٹا پیسا جاتا ہے یا پسنہاریاں آٹا پیستی ہیں تو خاوند پر واجب ہے کہ وہ پسائی کی اجرت دے یا خود آٹا پسوا کر لائے اور جب لائے تو یہ بھی لازم ہے کہ چھلنی چھاج اور کونڈا وغیرہ جس میں آٹا گوندھا جاتا ہے لا کر دے اسی طرح پکانے کا سامان مثلاً انگیٹھی' ڈوئی اور چمچہ وغیرہ بھی حسب ضرورت مہیا کرے۔ نیز پانی لا کر دینا بھی اسی کا کام ہے۔ اگر ایسی بستی ہے جہاں عورتیں خود پانی بھر کر لاتی ہیں تو یہ کام عورتوں کے ذمہ ہوگا۔ جیسا کہ چھوٹے چھوٹے دیہاتوں میں ہوتا ہے کہ جہاں خود عورتیں پانی لاتی ہیں۔ تو بیوی کو پانی لانے کے لئے کہہ سکتا ہے ورنہ خاوند پر واجب ہے کہ وسائل بہم رسانی آب یعنی سقایا پنہاریوں کے ذریعہ پانی مہیا کرے اور یہ بھی لازم ہے کہ اس قدر پانی لائے جو غسل' وضو یا دھونے دھلانے کے لئے کافی ہو۔ نیز اس کے لئے دوسرے لوازمات مٹکا' کوزہ وغیرہ بھی فراہم کرے۔

لباس کے بارے میں خاوند پر فرض ہے کہ ہر چھ ماہ میں ایک بار لباس کا دینا فرض ہے۔ لیکن اگر کسی عورت سے شادی کی اور شب زفاف گزاری اور اسے لباس نہیں بہم پہنچایا تو چھ ماہ سے پہلے ہی لباس کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ پھر یہ بھی ضروری ہے کہ لباس کی تیاری میں موسم کو ملحوظ رکھا جائے۔ لہٰذا موسم سرما میں زیادہ کپڑا دینا لازم ہے تاکہ سردی سے بچاؤ ہو اور موسم گرما میں ایسا لباس ہو جو گرمی کی شدت سے بچائے۔ نیز یہ بھی واجب ہے کہ لباس کی کیفیت کے بارے میں اس جیسی عورتوں کے لئے جس طرح کے کپڑوں کا رواج ہے اس کا لحاظ رکھے۔ لباس میں وہ کپڑا شامل ہے۔ جو عورت ٹانوں میں آگے سے لپیٹ لیتی اور سر پر ڈالتی جیسے ساڑھی وغیرہ۔

مکان کی بابت خاوند پر لازم ہے کہ اسے ایسے گھر میں رکھے جو میاں بیوی کے مناسب حال ہو اور جہاں اس کے دوسرے بچے اور بیوی نہ ہوں۔ ہاں اگر صغیر سن بچے ہوں جو تعلقات زناشوئی سے بے خبر ہوں۔ ایسے بچوں کی موجودگی میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور یہ کہ آیا اپنی بیوی کے ساتھ خاوند اپنی لونڈی کو رکھ سکتا ہے یا نہیں؟ اختلاف ہے اور اس قول کو ترجیح ہے کہ لونڈی بیوی کے ساتھ رہ سکتی ہے بشرطیکہ خاوند بیوی کے سامنے اس سے مباشرت نہ کرے۔ اگر لونڈی ام ولد ہو (جس سے اولاد پیدا ہو چکی ہے) تو صحیح قول (اس بارے میں) یہ ہے کہ اس (ام ولد) کو بیوی کے ساتھ رکھنا نہ چاہئے کیونکہ جس لونڈی سے کوئی بچہ پیدا ہو چکا ہو اس کا موجود ہونا سوکن بلکہ اس سے بھی زیادہ ناخوش گوار ہوتا ہے۔

یہ احکامات اس حالت میں ہیں جبکہ بیوی ان کے ساتھ رہنا نہ چاہے۔ اگر وہ خاوند کے کنبہ کے ساتھ رہنا پسند کرے اور ان کے ساتھ رہے تو درست ہے۔ اور خاوند کو بھی حق ہے کہ بیوی کے کنبہ والوں کو اپنے ساتھ رکھنے سے مانع ہو۔ اگرچہ بیوی کا اپنا بیٹا ہو جو دوسرے خاوند سے ہے۔ خواہ وہ بچہ اتنا چھوٹا ہو جیسے تعلقات زناشوئی کا مطلق علم نہ ہو۔ اسی طرح خاوند بیوی کے اس بچے کو دودھ پلانے اور پالنے پوسنے سے بھی منع کر سکتا ہے۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ وہ گھر خاوند کا ہو۔ خواہ وہ اس گھر کا مالک ہو یا کرایہ پر لیا ہوا ہو۔ لیکن اگر خاوند بیوی کے گھر میں رہتا ہو تو اسے حق نہیں ہے کہ بیوی کو اپنے کنبہ والوں کے ساتھ رکھنے سے مانع ہو۔ تاہم وہ بیوی کو اپنے بچے کے

دودھ پلانے اور پالنے پوسنے سے منع کرسکتا ہے' کیونکہ اس سے خاوند کی طرف توجہ دینے میں خلل ہوتا ہے اور اس کی خوبصورتی اور صاف ستھرا رہنے میں خلل ہوگا حالانکہ صرف خاوند کو اس کا حق پہنچتا ہے۔

گھر کی بابت شرط یہ ہے کہ اس میں تمام ضروری اور کارآمد اشیاء موجود ہوں مثلاً پانی کی بالٹی' ہانڈی اور دھلے ہوئے کپڑے سکھانے کی الگنیاں اور دوسری اشیاء جن کا ذکر اس کتاب کے اندر پہلے آچکا ہے۔ نیز خاوند پر واجب ہے کہ امیری یا غریبی کی صورت میں جو ضروریات خانگی درکار ہیں بموجب تفصیل آئندہ مہیا کرے۔ چنانچہ فرش' پردے' چوکیاں (کرسیاں) اور دوسری اشیاء جو بالعموم گھر چلانے کے لئے مطلوب ہیں وہ سب موجود ہوں۔ پس صابون وغیرہ جو صاف کرنے کے کام آتا ہے اور وہ اشیاء جو بالوں کا میل کچیل دور کرنے کے کام آتی ہیں مثلاً کنگھی تیل وغیرہ جو بالعموم بنانے سنوارنے میں استعمال ہوتی ہیں۔ ایسی اشیاء میں خوشبو اور عطریات بھی ہیں جن سے پسینے اور بغل کی بساند دور کی جاتی ہے۔ ان سب چیزوں کی فراہمی خاوند پر واجب ہے۔ ان کے علاوہ اور چیزیں مثلاً سرمہ' سفیدی' سرخی (Toilet) خضاب اور موباف وغیرہ کا مہیا کرنا خاوند پر واجب نہیں ہے۔ اسی طرح دوائیں اور میوہ جات کا مہیا کرنا بھی خاوند پر واجب نہیں ہے۔ اس پر بعض اصحاب کا اعتراض ہے کہ دوا تو انسانی زندگی کی ضروریات میں سے ہے اور فواکہ کا استعمال بھی ایسے خوشحال اشخاص کی ضروریات میں سے ہے۔ جو اس کے عادی ہوں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ (ان کے واجب نہ ہونے کا یہ مطلب ہے) دوا اور فواکہ ایسی اشیاء نہیں ہیں کہ باہمی نزاع کی صورت میں جبکہ حاکم شرع کے سامنے اس کا دعویٰ کیا جائے تو عدالت اسے واجب قرار دے۔ پس ایسی حالت میں جن اشیاء کی فراہمی خاوند پر واجب قرار دی جاتی ہے۔ ان سے مراد وہ ضروری چیزیں ہیں جن پر اکثر حالات میں انسانی زندگی کا انحصار ہے۔ باقی رہا باہمی رضامندی کا معاملہ سو ہر شخص پر یہ ذمہ داری خدا کی طرف سے عائد ہوتی ہے کہ وہ اپنی بیوی کے ساتھ اچھے سے اچھا سلوک کرے۔ حنفیہ کے نزدیک یہی طریق کار درست ہے البتہ یہ کہا جاتا ہے کہ یہ بات اس صورت میں واضح ہے جبکہ میاں بیوی دونوں مالدار ہوں یا دونوں غریب ہوں یا خاوند امیر ہو اور بیوی غریب ہو۔ اگر دونوں مالدار ہیں یا بیوی مالدار ہے تب تو بیوی کے لئے ممکن ہے کہ وہ اپنے علاج معالجہ پر خرچ کرے اور بے غل وغش فواکہ کا استعمال کرے اور اگر دونوں غریب ہوں تو یہ بات ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں بیچارے خاوند کو جو بڑی جدوجہد کے ساتھ مشکل سے بسر اوقات کرتا ہے دواؤں اور میووں کے لئے مجبور کیا جانا خلاف عقل ہے۔ ہاں اگر بیوی غریب ہے اور خاوند امیر ہے تو اصول اسلام کا تقاضا ہے کہ خاوند کو علاج معالجہ کا ذمہ دار ٹھہرایا جائے۔ مالداروں پر واجب ہے کہ وہ غمزدوں کا خیال کریں اور مریضوں کی مدد کریں کیونکہ اگر بیوی مریض ہو اور اس کا مالدار خاوند ہی اس کا علاج معالجہ نہ کرے اور اس کی تکلیف دور نہ کرے تو اور کون سا مالدار ہے جو اس کا علاج کرے گا کیا یہ امر ظاہر اور قرین عقل نہیں ہے کہ اس کا خاوند ہی اس کا علاج معالجہ کرے اور اس کی دواؤں کی قیمت ادا کرے۔ یہ قول اطمینان بخش ضرور ہے لیکن فقہائے حنفیہ کا اس پر اجماع ہے کہ یہ جو کچھ بتایا گیا وہ احکام شرعیہ کے نتائج میں سے ہے کیونکہ ایک بیوی کا بحیثیت بیوی کے خاوند پر جو حق ہے۔ اس کے پیش نظر یہ ضروری ہے کہ خاوند اس پر حیات عامہ کی بقاء کے لئے خرچ کرے۔ جس سے مراد ایک صحت مند زندگی ہے۔ مریض زندگی نہیں ہے۔ والا خاوند پر علاج معالجہ واجب نہیں ہے بلکہ بعض مسلکوں میں تو یہ ہے کہ بیوی کا نفقہ اس تمتع کا معاوضہ ہے جو خاوند اس سے حاصل کرتا ہے اور

مریض عورت میں یہ صلاحیت نہیں ہوتی کہ اس سے خاوند متمتع ہو لہٰذا خاوند کا نفقہ اس پر واجب نہیں ہے۔ لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ بیوی کا نان نفقہ خاوند کے گھر کی پابندی رہنے کا معاوضہ ہے خواہ وہ متمتع ہونے کے قابل نہ ہو جیسا کہ شرائط نفقہ کے بیان میں بتایا گیا۔

واضح ہو کہ جس طرح دوا کی قیمت اور طبیب کی اجرت خاوند پر واجب نہیں ہے اسی طرح تمباکو، قہوہ اور چائے وغیرہ کے دام بھی واجب نہیں ہیں۔ اگرچہ اس کا ترک کرنا نقصان دہ ہو۔ جنائی یا دایہ کی اجرت کے بارے میں اختلاف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ اخراجات بیوی کے ذمہ ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں خاوند کے ذمہ ہیں اور ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ اس کے ذمہ ہے جس نے اسے بلایا ہو بعض اصحاب نے اس خیال کو قوی فرمایا ہے کہ اس کا بار خاوند پر ہے کیونکہ اس کا فائدہ اس کی اولاد کو پہنچتا ہے لہٰذا اس کا خرچ والد کے ذمہ ہونا چاہئے اور یہی بات معقول ہے۔

مالکیہ کہتے کہ خاوند پر بیوی کا نفقہ سہ گانہ فرض ہے:

طعام اور اس کے لوازمات کے بارے میں اس کی مقدار کے لئے عام دستور کو پیش نظر رکھنا ہوگا۔ روٹی ہو یا سالن یا گوشت اگر خاوند صاحب مقدور ہے اور لوگ روزانہ گوشت کھانے کے عادی ہیں تو اس کا مہیا کرنا فرض ہے۔ ساتھ ہی وہ اشیاء بھی ضروری ہیں جو مناسب طور پر بھوننے (یا پکانے) کے لئے لازم ہے اگر روزانہ گوشت کی عادت نہ ہو تو متوسط درجہ کے خاوند کو ہفتہ میں ایک بار (خوراک میں) گوشت کا بندوبست فرض ہے اور ہفتہ کے باقی دنوں میں اس جیسی حیثیت والی عورتیں جو سالن استعمال کرتی ہیں وہ مہیا کیا جائے۔ روٹی گندم کی ہو یا کسی اور اناج کی جس کا استعمال ان لوگوں میں عام طور پر ہوتا ہو۔ یہ بھی لازم ہے کہ خاوند پوری خوراک مہیا کرے اگرچہ بیوی کی خوراک زیادہ ہو۔ البتہ اگر عقد کے وقت یہ شرط رکھی گئی ہے کہ وہ عورت زیادہ کھانے والی نہ ہو تو خاوند کو حق ہے کہ وہ اوسط درجہ کی مقدار پر راضی نہ ہو تو (اس کا مطالبہ) رد کر دے۔ اگر بیوی کم خوراک ہو تو بقول معتمد اتنی خوراک مہیا کرنا لازم ہے جو اس کے لئے کافی ہو اور دودھ پلانے والی کی خوراک میں اضافہ کرنا چاہئے تاکہ بیوی کو دودھ پلانے کی قوت حاصل ہو۔ پھر خاوند پر پانی کا مہیا کرنا بھی فرض ہے۔ جو اتنا ہو کہ پینے، صفائی یا پاکی کے لئے غسل وغیرہ کرنے اور کپڑے اور برتن کو دھونے اور زمین پر چھڑکاؤ وغیرہ کے لئے کافی ہو۔ اسی طرح ضروری برتن اور سامان جو پکانے، رندھنے اور پانی پینے کے لئے درکار ہیں نیز ایندھن، انگیٹھی، تنور، نمک اور کھانا پکانے کے لئے گھی بھی خاوند کے ذمہ ہے۔ ان کے علاوہ اور اشیاء کا مہیا کرنا خاوند پر فرض نہیں ہے چنانچہ حلوے کے لئے گھی کا لانا ضروری نہیں ہے۔ نیز مٹھائی اور فواکہ (میوہ) بھی فرض نہیں ہے۔ باقی دوائی اور طبیب کی فیس کے واجب ہونے کے بارے میں دو قول ہیں۔ متن کتاب میں تو یہ بتایا گیا ہے کہ یہ اخراجات خاوند پر واجب نہیں ہیں لیکن وہ تفصیل جو (اندریں باب) مسلک حنفیہ کے بیان میں آئی ہے اس سے ان مصارف کے خاوند پر واجب ہونے کی تائید ہوتی ہے کیونکہ خاوند کے بارے میں یہ امر فرض کر لیا گیا ہے کہ وہ علاج معالجہ کا مقدور رکھتا ہے۔ بعض علمائے مالکیہ کہتے ہیں کہ خاوند پر فرض ہے کہ بیوی کا علاج ان پیسوں سے کرائے جو حالت صحت میں اس پر خرچ کرتا ہے۔ جنائی اور دائی کا معاملہ بھی طبیب کی مانند ہے کہ اس کی اجرت خاوند پر واجب ہونے کے بارے میں اختلاف ہے اور خیال غالب یہی ہے کہ اس کی اجرت خاوند کے ذمہ ہے اگرچہ بیوی کو طلاق دے چکا ہے۔

لباس کے بارے میں یہ حکم ہے کہ سال بھر میں دو بار زوجین کی حیثیت کے مطابق جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے مہیا کیا جائے اور موسم سرما کے لئے سرمائی اور موسم گرما کے لئے گرمائی لباس تیار کیا جائے بشرطیکہ سابقہ لباس بوسیدہ ہو گیا ہو۔ اگر وہ لباس ہنوز نئے کی مانند ہو اور استعمال میں آ سکتا ہو تو نیا لباس مہیا کرنا فرض نہیں ہے جب تک پہلا لباس پھٹ نہ جائے۔ خاوند پر یہ فرض نہیں ہے کہ قرابت داروں میں ملنے جلنے کے لئے جانے یا شادی (وغیرہ تقریبات) میں شریک ہونے کے لئے ریشمی لباس تیار کرائے۔ اسی طرح عورتوں کے مخصوص استعمال کا صوف اور چادر' تولیا وغیرہ بھی خاوند پر فرض نہیں ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اگر خاوند مالدار ہے تو ان سب اشیاء کا فراہم کرنا لازم ہے اور اس پر فرض ہے کہ ایسی اشیاء جن کی عورتیں بناؤ سنگھار کے لئے عادی ہیں اور اس کا ترک کر دینا نقصان دہ ہوتا ہے۔ مثلاً سرمہ اور تیل جس کی عادت ہو اور مہندی کنگھی وغیرہ مہیا کرے۔ عطر وغیرہ کے اخراجات کے بارے میں اختلاف ہے۔ جہاں تک علمائے مالکیہ کے اقوال سے ظاہر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ خاوند پر سامان زینت کا مہیا کرنا فرض نہیں ہے' سوا ایسی اشیاء کے جن کی بیوی عادی ہو اور اس کا ترک کرنا اسے نقصان دہ ہو جیسے سرمہ وغیرہ۔ تاہم مالکیہ کے اس نظریہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر عورت اس بات کی عادی ہو کہ وہ اپنی پلکوں کو خوبصورت بنانے اور چہرہ کو پاؤڈر وغیرہ (Toilet) سے آراستہ کرے اور اگر اس کا استعمال ترک کر دے تو اس کی خوبصورتی میں فرق آ جائے اور اسے چھوڑنا نقصان دہ ہو تو ان تمام اشیاء کا مہیا کرنا خاوند پر فرض ہے۔ درحقیقت بزرگان مسلک مالکیہ کے اقوال سے یہی مفہوم نکلتا ہے لیکن صاحب کتاب الفقہ فرماتے ہیں کہ میرا عقیدہ یہ ہے کہ سرمہ اور اسی طرح کی دوسری اشیاء زینت کا مہیا کرنا دراصل خاوند ہی کے ذمہ ہے' کیونکہ صرف وہی بیوی سے متمتع ہوتا ہے' کوئی اور نہیں ہوتا۔ اب اگر اس کو خاوند پسند کرتا ہے اور ازدیاد محبت کا موجب ہے کہ اگر بیوی اسے استعمال کرنا ترک کر دے۔ تو خاوند کا میلان بیوی کی جانب سے کم ہو جائے۔ ایسی صورت میں ان اشیاء کا مہیا کرنا خاوند پر لازم ہے لیکن اگر خاوند اس کے بغیر ہی بیوی کو پسند کرتا ہو اور ان کے استعمال کو برا سمجھتا ہو تو اس کا مہیا کرنا اس پر لازم نہیں ہے بلکہ بیوی کو چاہئے کہ وہ خود ہی اسے ترک کر دے' کیونکہ شریعت اسلامیہ میاں بیوی میں رابطہ الفت کو زیادہ مضبوط بنائے رکھنے کی تائید کرتی ہے لہٰذا جن باتوں سے باہمی نفرت پیدا ہو ان پر عمل پیرا ہونا حلال نہیں ہے۔ یقین ہے کہ یہ نظریہ آئمہ مسالک میں سے کسی کے خلاف نہیں ہے اور عجب نہیں ہے کہ خاوند پر ایسی چیزوں کا مہیا کرنا واجب ہو جس کا ترک کرنا بیوی کے لئے نقصان دہ ہو۔ بدیں لحاظ کہ اگر اسے چھوڑ دے تو اس کا حسن خاوند کی نگاہ میں ناقص ہو جائے اور بیوی کی طرف اس کی رغبت میں کمی آ جائے۔

واضح ہو کہ اگر بیوی مالدار ہو اور خود کام نہ کر سکتی ہو یا خاوند صاحب حیثیت اور معزز ہو کہ اس کی بیوی کے لئے خود کام کاج کرنا مناسب نہ ہو تو خاوند پر فرض ہے کہ بیوی کے لئے خادم (نوکر) رکھے۔ بشرطیکہ اس کا مقدور ہو' اور یہ کر سکتا ہو۔ بصورت دیگر بیوی پر لازم ہو گا کہ گھر کے کام کاج' کھانا پکانا' آٹا گوندھنا اور جھاڑو بہار دینا خود انجام دے۔ ساتھ ہی خاوند پر بھی لازم ہے کہ فرصت پائے تو بیوی کے کام کاج میں اس کا ہاتھ بٹائے۔ بیوی پر امور خانگی کے علاوہ دوسرے کام سلائی کڑھائی وغیرہ کرنا ضروری نہیں ہے۔ اگر خاوند کا نوکر ہے اور بیوی کا بھی نوکر ہے اور وہ اپنے نوکر کے علاوہ دوسرے سے خدمت نہ لینا چاہے اور اس سے انکار کرے تو خاوند اس کے لئے نوکر کو مخصوص کر دیں۔ بشرطیکہ اس میں

شہادت کی بناء پر کسی شبہ کی گنجائش نہ ہو۔

گھر کے بارے میں یہ شرط ہے کہ اس میں ضروری کار آمد اشیاء موجود ہوں۔ پھر اگر بیوی ادنیٰ حیثیت کی ہو اور عالی قدر نہ ہو یعنی اس کا حق مہر بہت تھوڑا ہو تو وہ خاوند کے قرابت داروں کے ساتھ رہنے سے انکار کر سکتی ہے اور عالی قدر عورت جس کا مہر بھاری ہو اور شادی کے وقت پر یہ شرط رکھی گئی ہو کہ اسے خاوند کے رشتہ داروں کے ساتھ رہنا ہوگا تو وہ دو شرطوں پر ان کے ساتھ رہ سکتی ہے۔ ایک تو یہ کہ بیوی کے رہنے کے لئے نحلیہ کی مخصوص جگہ (یا کمرہ) ہو جہاں خاوند کے رشتہ داروں کو اس کے ذاتی معاملات کی خبر نہ ہو جنہیں وہ ان سے محفوظ رکھنا چاہتی ہو' دوسری شرط یہ ہے کہ گو ان لوگوں کو اس کے ذاتی حصے میں دخل نہ ہو لیکن ان کی بدخواہی سے انہیں نقصان نہ پہنچے۔ پس اگر ان دونوں میں سے کسی ایک شرط کو بھی پورا نہ کیا جائے تو عورت کو خواہ وہ ادنیٰ حیثیت کی ہو یا اعلیٰ حیثیت کی' خاوند کے رشتہ داروں کے ساتھ رہنے سے انکار کر دینے کا حق ہے اگر چہ شادی کے وقت ساتھ رہنے کی شرط ہو۔ لیکن اونچی حیثیت کی عورت جس کا مہر بھاری بندھا ہو اور خاوند کے کنبہ کے ساتھ رہنے کی شرط نہ کی گئی ہو وہ ان کے ساتھ رہنے سے غیر مشروط طور پر انکار کر سکتی ہے۔ اگر چہ شروع میں وہ ساتھ رہنے پر راضی رہی ہو اور کسی قسم کا جھگڑا وغیرہ نہ ہو جو اس کے لئے نقصان دہ ہو۔

اگر میاں بیوی دونوں میں اس کسی کا کوئی صغیر سن بچہ ہو تو فراق ثانی کو حق ہے کہ اسے ساتھ رکھنے سے باز رکھے۔ سوا اس صورت میں جب کہ بیوی کو اس بچے کا علم ہو اور دونوں میں مباشرت ہو جائے۔ چنانچہ اگر شب زفاف سے پہلے اس کا علم بیوی کو ہو اور پھر زفاف ہو' تو اب وہ اس بچے کے ساتھ رہنے سے انکار نہیں کر سکتی خواہ اس بچے کی پرورش کرنے والا کوئی اور ہو یا نہ ہو لیکن اگر مباشرت سے پہلے بیوی کو بچے کا علم نہیں تھا تو اس کے ساتھ رہنے سے انکار کر سکتی ہے بشرطیکہ اس کی پرورش کرنے والا کوئی اور شخص ہو۔ اگر نہ ہو تو انکار نہیں کر سکتی۔

معلوم ہو کہ اس کتاب کے اواخر ثلث میں یہ بات بتائی گئی ہے کہ مالکیہ کے نزدیک بیوی پر لازم ہے کہ وہ اپنے وصولکردہ مہر سے اپنی ایسی ضروریات مہیا کرے جو اس کے خاوند کی سی حیثیت والے کے مناسب حال ہو۔ بناء بریں اگر مفصلہ ذیل شراط کے ساتھ اپنا مہر وصول کر لے تو اسے اپنا جہیز (گھریلو سامان) اور لوازمات خانہ مہیا کر لینا چاہئے۔ حاوند کو ان اشیاء میں سے فرش (بستر) پردہ' لباس اور برتن کے استعمال کا حق ہے اور جن چیزوں کا استعمال جائز ہے انہیں اپنے کام میں لا سکتا ہے اگر بیوی اسے منع کرے تو فیصلہ خاوند کے حق میں ہوگا بیوی کو اپنا یہ سامان فروخت کرنے کا حق نہیں ہے۔ ہاں چار سال کے بعد وہ فروخت کر سکتی ہے۔ اگر خاوند اپنی بیوی کے گھر میں رہتا ہو اور اس کے سامان کو استعمال کرتا ہو اور استعمال سے وہ سامان خراب ہو جائے تو خاوند پر یہ لازم نہیں ہے کہ اس کے بدلے میں نیا سامان مہیا کرے۔ البتہ اگر پردہ اور فرش (بستر) اس کے استعمال سے بوسیدہ ہو جائے تو اس کا بدلنا خاوند پر لازم ہے۔ کیونکہ یہ ضروری اشیاء ہیں۔ پھر اگر خاوند پرانا سامان بدل کر نیا لائے اور بعد میں طلاق دیدے تو حاکم شرع بیوی کے حق میں فیصلہ نہیں دے گا کہ وہ اس سامان کو خود لے لے۔

یہ احکام اس صورت میں جبکہ بیوی نے مہر وصول کر لیا ہو' لیکن اگر ہنوز مہر وصول نہیں کیا اور اس نے اپنے مال سے سامان مہیا کیا ہے تب بھی خاوند کو اس کی چیزیں آخر تک کام میں لانے کا حق ہے۔ لیکن اگر بیوی اسے فروخت کرنا چاہے تو

خاوند کو منع کرنے کا حق نہیں ہے۔ تاہم خاوند کو چاہئے کہ بطور حسن سلوک کے ایک تہائی سے زیادہ جتنا سامان ہے وہ بیوی کے لئے چھوڑ دے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ تنگ دست خاوند پر فرض ہے کہ ہر روز صبح کو بقدر ایک مد کے بیوی کو خوراک مہیا کرے۔ شافعیہ کے نزدیک مد کا وزن پورے ایک سو اکتہر ۱۷۱ درہم اور ایک درہم کے سات حصوں میں سے تین حصے (یعنی 71/3/7 درہم) کے برابر ہے۔ لیکن (مصری پیمانہ) قدح کی رو سے (مد کا وزن) نصف قدح سے دس درہم اور پانچ سدس درہم کم ہوتا ہے (یعنی پاکستانی پیمانہ وزن میں کم وبیش ایک سیر کے برابر) کیونکہ مصری قدح دو مد سے بقدر ایک ثمن (مد) کم ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے ایک مد کسی قدر کم نصف قدح ہوتا ہے۔ احتیاطاً اسے نصف قدح وزن کہنا چاہئے اور مصری ایک قدح ایک کیلہ کا آٹھواں حصہ ہوتا ہے۔ غرض مصری بیوی کو نصف قدح خوراک کا حق ہے جو بیشتر اہل شہر کی خوراک ہے اور تنگ دست کی تعریف یہ ہے کہ اس کے پاس کچھ مال نہ ہو یا کچھ مال ہو' لیکن اتنا نہ ہو کہ اگر اس کے متعلقین میں اس عمر تک کے لئے جس میں اکثر حالات میں لوگ زندہ رہتے ہیں تقسیم کیا جائے تو کافی نہ ہو پس اگر ایک شخص کی عمر اتنی ہو جس میں بالعموم اس جیسے اشخاص زندہ رہتے ہیں۔ اور اس کے پاس سال بھر کے لئے کافی حوراک نہ ہو تو وہ تنگ دست ہے۔ مثلاً اس شخص کی املاک کو اس کی اپنی ذات پھر اور ان لوگوں پر جن کا گزارہ اس کے ذمہ ہے (بطور روزینہ) تقسیم کیا جائے اور اس کے پاس بقدر ڈیڑھ مد کے بچ رہے تو اسے تنگدست نہیں کہیں گے بلکہ اوسط درجہ کی حیثیت کا مالک ہوگا۔ ایسی صورت میں وہ بیوی کو ڈیڑھ مد روزانہ دے گا۔ اسی طرح اگر ذمہ داریاں پوری کرنے کے بعد اس کے بعد دو مد بچ رہے تو اسے خوشحال تصور کیا جائے گا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک تنگ دست وہ ہے جس کے پاس مال ہے لیکن اسے اپنا مال اپنی ذات پر اور ان لوگوں پر جن کا نفقہ اس شخص کے ذمہ ہے۔ خرچ کرنے کے بعد عمر کے بیشتر حصہ میں ایک مد سے زیادہ نہ بچتا ہو اور جس کے پاس مال نہ ہو وہ تنگ دست ہے' پس نفقہ کی کم سے کم مقدار ایک مد ہے جو تنگ دست خاوند پر واجب ہے۔ اگر خاوند کے پاس ایک مد سے زیادہ مال بچتا ہو لیکن دو مدت سے زیادہ نہ ہو تو اسے اوسط درجہ کا آدمی تصور کیا جائے گا اور نفقہ میں ڈیڑھ مد دینے کو کہا جائے گا۔ اگر دو مد سے زیادہ بچتا ہو تو اسے فارغ البال قرار دیا جائے گا اور وہ دو مد یومیہ کے حساب سے نفقہ ادا کرے گا۔ یعنی ایک قدح مصری سے ایک مد کا تقریباً آٹھواں حصہ کم۔

شافعیہ کے نزدیک نفقہ کی مقدار اسی قدر مانی گئی ہے۔ اس امر کو ملحوظ نہیں رکھا گیا کہ وہ مقدار بیوی کے لئے کافی ہو۔ کیونکہ بیوی کبھی مریض ہوتی ہے یا کسی اور وجہ سے کچھ بھی نہیں کھاتی۔ پس یہ مقدار اس کا حق قرار دی گئی کہ جس طرح اس کا جی چاہے اس مقدار نفقہ کو اپنے کام میں لائے۔ لیکن اگر بیوی خاوند کے ساتھ کھانا کھائے تو نفقہ (طعام) ساقط ہو جائے گا۔ اگر بیوی کو اناج کی شکل میں نفقہ دینا لازم ہو تو آٹا یا قیمت یا روٹی کی شکل میں نفقہ دینا درست نہیں ہے اور جو اناج دیا جائے لازم ہے کہ وہ کرم خوردہ (گھن یا سرسری لگا ہوا) نہ ہو اگر (اس صورت میں) خاوند غلہ کے علاوہ کوئی اور شے نفقہ خوراک میں دے تو اسے قبول کر لینا بیوی پر لازم نہیں ہے۔ ہاں اگر نفقہ خاوند کے ذمے باقی رہ جائے تو اس کے عوض بیوی کو حق ہے کہ خاوند یا اس کے نائب سے نقدی یا کپڑے وغیرہ کی شکل میں اپنا نفقہ واجب وصول کر لے۔ لیکن یہ حق نہیں ہے

کہ اگلے دنوں کا نفقہ رقم کی شکل میں خاوند سے یا کسی اور سے پیشگی وصول کر لے ہاں اس دن کا نفقہ نقدی کی شکل میں صرف خاوند سے وصول کر سکتی ہے خاوند کے علاوہ کسی اور شخص کی طرف سے اس کی ادائیگی درست نہیں ہے۔ اگر معاوضہ ربوی ہو تو وہ کسی حال میں درست نہیں ہے۔ مثلاً گندم کے عوض، روٹی یا غلہ کے عوض آٹا وصول کرنا۔

واضح ہو کہ (نفقہ کی خوراک کا) پیسنا، گوندھنا اور پکانا خاوند کے ذمہ ہے اگر چہ بیوی کو اس کام کی عادت ہو۔ یہ کام بیوی پر لازم نہیں ہے۔ اس کے علاوہ حالات کے مطابق گوشت اور سالن معمول کے مطابق مہیا کرنا خاوند پر لازم ہے۔ اس میں سبزی، مکھن، شہد وغیرہ شامل ہیں۔ پھر اگر گوشت کافی مقدار میں ہو تو خیر، ورنہ کافی، سالن ضروری ہے۔ سالن کے علاوہ بیوی میوہ جات کی عادی ہو تو وہ بھی ضروری ہے۔ میوہ کی طرح وہ اشیاء بھی ضروری ہیں جن کی عادت موسم کے اعتبار سے بیوی کی ہو مثلاً کیک، مچھلی، نقل اور یوم عاشورہ میں شیرینی وغیرہ اسی طرح قہوہ اور تمبا کو بھی واجب ہے درآنحالیکہ بیوی کو عادت ہے۔ نیز وہ اشیاء جو حاملہ عورتوں کو مرغوب ہوتی ہیں۔ جیسے حاملہ عورتوں کو بالعموم چٹ پٹی شے مرغوب ہوتی ہے۔ پھر یہ واجب ہے کہ خاوند بیوی کو ان اشیاء کا مالک بنا دے کہ اگر خاوند اسے ضائع کرے تو بیوی (قانوناً) اس کا مطالبہ کر سکے۔ خاوند پر یہ بھی واجب ہے کہ وہ پینے، دھونے دھلانے اور نہانے کے لئے پانی فراہم کرے، لیکن حیض یا احتلام کے غسل کی خاطر پانی مہیا کرنا واجب نہیں ہے اور تقاضائے حال کے مطابق پکانے ریندھنے کا ضروری سامان ضروری ہے نیز خوبی و خوشنمائی کے لئے کنگھی، تیل اور صابن وغیرہ اور حمام کا خرچ جہاں اس جیسی عورتوں کا دستور ہے مہیا کرنا ضروری ہے۔ لیکن خضاب اور سنگھار کا سامان (Tolet) خاوند پر لازم نہیں ہے، کیونکہ یہ شے خاوند کی اپنی مرضی کے تابع ہے۔ اگر اپنی بیوی کے بناؤ سنگھار کے لئے اس کی ضرورت دیکھتا ہے تو اسے مہیا کرنا لازم ہے۔ علاج معالجہ اور طبیب کی فیس یا ٹیکہ اور فصد وغیرہ کی اجرت خاوند پر لازم نہیں ہے۔

نفقات زوجہ کے منجملہ یہ اشیاء وہ ہیں جن کا تعلق خوراک اور اس کی متعلقہ اشیاء سے ہے۔ رہا لباس سو وہ اس قدر ضروری ہے جو سال کے موسموں کے اعتبار سے بیوی کے لئے کافی ہو۔ لباس کی کیفیت کپڑے کے طول وعرض خاوند کی حیثیت فراخی و تنگی، لوگوں کے طور طریقے اور (علاقہ یا موسم کی) سردی گرمی وغیرہ کے اعتبار سے مختلف ہوگی۔ گھر کا فرش فروش: جو بالعموم مطلوب ہوتا ہے مثلاً چٹائی، بچھونا اور پردہ اور ایسی چیزیں جن کی مقدار مقامی حالات کے پیش نظر حاکم شرع متعین کر دے لباس میں شامل ہیں۔ ہاں اگر ایسا گھر ہے جس میں فرش فروش نہیں ہوتے وہاں بیوی کے لئے فرش مہیا کرنا ضروری نہیں ہے۔ لباس ہر چھ ماہ میں ایک بار مہیا کیا جائے۔ اگر لباس تلف ہو جائے خواہ بیوی کی بے احتیاطی کی وجہ سے تلف نہ ہوا ہو تو بیوی کو مزید حق مطالبہ نہیں ہے۔

گھر کی بابت یہ ہے کہ بیوی کے لئے ایک گھر ہونا چاہئے خواہ وہ ذاتی مکان ہو یا کرایہ کا۔ لیکن خاوند سے قطع نظر بیوی کے لئے موزوں ہونا چاہئے۔ اگر چہ خاوند نادار ہو اور خاوند اگر چہ غریب آدمی ہو اس پر واجب ہے کہ بیوی کے لئے ایک خدمت گار رکھے بشرطیکہ بیوی آزاد خاتون ہو اور اس جیسی خواتین کے لئے خدمت گار ہوا کرتے ہیں۔ گو سر دست کوئی خادم اس کے پاس نہ ہو۔ یہ صورت حال نہ ہو تو خاوند پر بیوی کے لئے خادم رکھنا واجب نہیں ہے۔ ہاں اگر بیوی مریض یا ضعیف ہو تو ایسی عورت کے لئے خدمت گار کا ہونا واجب ہے اگر چہ بالعموم اس کے پاس نوکر نہ ہوتا ہو (بیوی کے لئے)

نوکری کی بابت یہ شرط ہے کہ نوکر ایسا ہو جسے دیکھنا بیوی کے لئے حلال ہو مثلاً وہ کنیز ہو یا بچہ ہو یا مکمل طور پر زنخہ ہو۔ بیوی کے نوکر کی مناسب خوراک بھی خاوند کے ذمہ ہے' خاوند خوش حال ہو تو ایک پورا مد اور ایک تہائی مد (خوراک کے طور پر) ہے۔ اوسط درجہ کا یا تنگ دست شخص ایک مد (نوکر کو) دے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کھانے پینے اور متعلقہ اشیاء کے بارے میں واجب یہ ہے کہ خاوند بیوی کو روٹی اور سالن جو اس جیسی حیثیت کی عورتوں کے لئے کافی ہو مہیا کرے۔ اس کے عوض اناج یا کوئی اور شے خاوند پر لازم نہیں ہے۔ ہاں اگر میاں بیوی کسی اور شے کے لین دین پر راضی ہو جائیں تو درست ہے اور نفقہ کی خوراک (یا روزینہ) ہر روز طلوع آفتاب پر واجب الادا ہے' اگر اس سے آگے یا پیچھے کسی خاص وقت پر دونوں راضی ہو جائیں تو درست ہے۔ اگر میاں بیوی اکٹھا کھاتے ہوں تو نفقہ واجب ساقط ہو جائے گا۔ اگر میاں بیوی نفقہ کو اناج کی شکل میں لینے پر راضی ہو جائیں تو اس اناج کے پیسنے اور پکانے کی اجرت بھی خاوند پر لازم ہوگی۔ روٹی کے ساتھ سالن بھی جس سے روٹی کھائی جائے مثلاً کھیر اور دودھ وغیرہ بھی ضروری ہے۔ اگر ایک جیسا سالن کھانے سے جی اکتا جائے تو لازم ہے کہ خاوند اس کی بجائے کوئی اور شے مہیا کرے۔ پکانے کے لئے برتن اور ایندھن کا مہیا کرنا بھی ضروری ہے۔ ہفتہ میں دو بار گوشت ہونا چاہئے' جس کا وزن ہر بار ایک رطل عراقی: تقریباً ایک سو انتیس درہم ہے (جو پاکستانی وزن نصف سیر) کے برابر ہوتا ہے۔ عراقی رطل' مصری رطل سے کم ہے۔ کیونکہ مصری رطل ایک سو چوالیس درہم کے برابر ہوتا ہے۔ ضرورت پڑنے پر تانبے کا اجالنا (قلعی کرانا) بھی خاوند کے ذمہ ہے۔

خاوند پر واجب ہے کہ صفائی ستھرائی' نہانے دھونے اور پینے کے لئے' پانی لائے اسی طرح دوسری اشیاء جس کی ضرورت پڑتی ہے۔ مثلاً آگ' تیل' گھی اور زیت (مٹی کا تیل) جس سے کھانا پکایا جاتا ہے' بھی درکار ہیں۔

اگر بیوی روٹی کی بجائے اناج یا نقدی کا مطالبہ کرے تو خاوند کے لئے اس کا مہیا کرنا ضروری نہیں ہے۔ اسی طرح خاوند اگر روٹی کے عوض یہ اشیاء پیش کرے تو یہ ضروری نہیں ہے کہ بیوی اسے قبول کرے۔ ہاں اگر فریقین اس پر راضی ہو جائیں تو اور بات ہے تاہم فریقین میں سے ہر ایک کو راضی ہونے کے بعد اس سے پھر جانے کا حق ہے۔

سر کی صفائی ستھرائی اور بال سنوارنے کے لئے صابن' تیل اور کنگھی خاوند کے ذمہ ہے لیکن بناؤ سنگھار کا سامان مثلاً مہندی' خضاب' زیور (چوڑی وغیرہ) کا خرچ خاوند پر واجب نہیں ہے اسی طرح دوائی کی قیمت اور طبیب کی اجرت بھی اس پر واجب نہیں ہے ہاں! اگر خاوند خود چاہے کہ بیوی سنگھار کرے تو اس پر واجب ہے کہ اس کی زیب و زینت کا سامان مہیا کرے۔ اسی طرح اگر بیوی سے ناپسندیدہ شے مثلاً (پسینے کی) بو وغیرہ دور کرنا چاہے تو اس پر لازم ہے کہ اس کے لئے ایسی دوائیں لا دے جس کے استعمال سے یہ بات جاتی رہے۔ اگر بیوی ایسی خواتین میں سے ہو جو کام کاج نہیں کر سکتی تو خاوند پر لازم ہے کہ اس کے لئے خدمت گزار مہیا کرے خواہ خرید کردہ (غلام) ہو یا تنخواہ دار (نوکر) درآنحالیکہ بیوی آزاد ہو۔ کیونکہ کنیز ہو تو اس کے لئے نوکر نہیں ہو سکتا۔ یہ درست نہیں ہے کہ بیوی کا نوکر ایسا شخص ہو جسے بیوی کو دیکھنا حرام ہو۔ لہٰذا یہ حلال نہیں ہے کہ اس کے لئے جوان' بالغ خدمت گار رکھا جائے بلکہ چاہئے کہ خدمت گار صغیر سن لڑکا ہو۔ یا مقطوع العضو شخص ہو یا کوئی عورت (خادمہ) ہو اگر خاوند بیوی سے کہے کہ تیری خدمت میں خود کروں گا' تو عورت کو اس بات کا

مقدار نفقہ کے تعین کا بیان

(آیا اس میں زوجین میں سے کسی ایک کی یا دونوں کی حیثیت ملحوظ رکھی جائے؟) اس بارے میں مسالکِ مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

قبول کر لینا ضروری نہیں ہے اور خاوند کو حق ہے کہ ایک خادم کی بجائے دوسرا خادم رکھ دے۔ اس پر بیوی کو اعتراض نہ ہونا چاہئے اگر چہ خادمہ کوئی عورت ہو جسے بیوی پسند کرتی ہو اور نوکر کا خرچ روٹی' کپڑا اس کی خدمت کے مطابق خاوند پر واجب ہے۔

نفقہ لباس کی بابت یہ ہے کہ یہ بھی بیوی کی حیثیت کے مطابق خاوند پر فرض ہے۔ پس اگر اس جیسی عورتیں ریشمی لباس پہنتی ہوں تو ریشمی لباس فرض ہے ورنہ بیوی کی حیثیت کے مطابق ٹسری یا سوتی کپڑا دینا فرض ہے اور وہ لباس ایسا ہونا چاہئے جیسا کہ لوگ پہننے کے عادی ہوں اور لباس میں موسم کا لحاظ رکھا جائے گا کہ اس موسم کے لئے کپڑا زیادہ ہو جو جسم کو ٹھنڈک سے بچا سکے اور گھر کا فرش' چٹائی' بچھونا' لحاف' تکیہ اور چادر وغیرہ' لباس میں شامل ہیں۔ یہ تمام اشیاء جو بیوی کے لئے لازم ہیں وہ فرض ہیں اور اس میں اس امر کو ملحوظ رکھا جائے گا کہ وہ لباس اس جیسی عورتوں میں پہننے کا دستور ہو۔ خاوند کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ بیوی کے واسطے ایسا لباس مہیا کرے جو زیب و زینت کی غرض سے عید اور شادی کی تقریب میں پہنا جاتا ہے۔ وہ لباس ضروری ہے جس سے سر ڈھکا جائے یا ٹانگوں میں پہنا جائے۔ لیکن وہ لباس جسے پہن کر باہر نکلتے ہیں مثلاً نقشین چادر یا ساڑھی اس کا مہیا کرنا لازم نہیں ہے باقی رہا گھر سو بیوی کی حیثیت کے مطابق اس کا مہیا کرنا فرض ہے۔ جس میں تمام ضروریات برتن اور فرش فروش مہیا ہو جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر زوجین دونوں غنی ہیں یا دونوں محتاج ہیں تب ان کے (تقرر نفقہ) کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے یعنی اگر غنی ہیں تو امیرانہ نفقہ مقرر کیا جائے گا اور اگر محتاج ہیں تو غریبانہ نفقہ ہوگا' لیکن اگر ان میں سے ایک خوش حال اور دوسرا فریق تنگ دست ہے تو اس میں دو رائیں ہیں اور دونوں صحیح ہیں۔

ایک رائے یہ ہے کہ بیوی کا نفقہ دونوں کی حیثیت کے پیش نظر مقرر کیا جائے گا یعنی اوسط درجہ کا نفقہ مقرر ہو۔ اگر خاوند خوش حال ہے اور بیوی غریب ہے تو بیوی کا نفقہ اس کی حیثیت سے زیادہ اور خاوند کی حیثیت سے کم ہوگا۔ اس میں کوئی دشواری نہیں ہے اگر بیوی مالدار اور خاوند تنگ دست ہے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ خاوند اپنی حیثیت سے زیادہ نفقہ دینے سے عاجز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ گو خاوند کو اوسط درجہ کا نفقہ دینا واجب ہوگا تاہم اس پر اسے مجبور نہ کیا جائے گا۔ اس سے (خاوند کی حیثیت کی مطابق) غریبانہ نفقہ کا مطالبہ کیا جائے گا باقی اس کے ذمہ بطور قرض واجب الاداء رہے گا۔

دوسری رائے یہ ہے کہ نفقہ کے تعین میں صرف خاوند کی حیثیت کو ملحوظ رکھا جائے کہ اگر خاوند مال دار ہے اور بیوی محتاج ہے تو خاوند پر فرض ہے کہ اسے امیرانہ نفقہ دے۔ اگر خاوند محتاج اور بیوی مالدار ہے تو خاوند پر غریبانہ نفقہ فرض ہے یہ دونوں خیالات صحیح ہیں اور ظاہر ہے کہ دوسرا قول ہی احکام نفقہ کے بارے میں قاعدے کے مطابق ہے اور جن صورتوں میں یہ صحیح ہو اسے اختیار کرنا چاہئے۔ اگر چہ استحکام پہلے قول کو حاصل ہے۔

جنس نفقہ کا بیان

نفقہ میں اناج یا لباس دیا جائے یا اس کی قیمت

نقدی وغیرہ کی شکل میں نفقہ کا مقرر کرنا از روئے مسالکِ مختلفہ تفصیل طلب ہے۔ (۱)

مالکیہ کہتے ہیں کہ نفقہ کے مقرر کرنے میں دونوں (زوجین کی حالت کو ملحوظ رکھا جائے گا خواہ وہ دونوں مال دار ہوں یا دونوں محتاج ہوں یا ان میں سے ایک مال دار اور دوسرا محتاج ہو۔ اگر دونوں یکساں مال دار ہوں یا یکساں محتاج ہوں تو معاملہ ظاہر ہے۔ اگر دونوں مختلف حیثیتوں کے مالک ہوں یعنی دونوں میں سے کوئی مالدار ہو اور کوئی محتاج ہو تو دونوں کی حیثیت کے پیش نظر درمیانی حالت ملحوظ رہے گی۔ اگر خاوند محتاج ہو اور عورت مال دار ہو تو اس عورت کے لئے اس مقدار سے زیادہ نفقہ مقرر کیا جائے گا جو اس صورت میں ہوتا جبکہ دونوں محتاج ہوتے یہی قول قابل اعتماد ہے۔ محض خاوند کی حیثیت کو ملحوظ رکھنے سے مالکیہ کو اتفاق نہیں ہے غرض مالکیہ کو حنفیہ کی پہلی رائے سے اتفاق ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ تو معلوم ہے کہ نفقہ کی تین قسمیں ہیں: خوراک' لباس اور گھر پس خوراک اور لباس کا نفقہ تو امیری یا غریبی میں بہر حال خاوند کی حیثیت کے مطابق ہوگا۔ اس بارے میں بیوی کی حیثیت کو نہیں دیکھا جائے گا اور خاوند خوش حال ہو یا تنگ دست جو حق اس پر عائد ہوتا ہے (نفقہ کے تعین میں) اسی کو مدنظر رکھا جائے گا۔ رہا گھر کا معاملہ سو اس میں بیوی کی اپنی حیثیت کو ملحوظ رکھا جائے گا خاوند کی اپنی حیثیت کو نظر انداز کیا جائے گا۔ کیونکہ خوراک اور لباس کے نفقہ میں ''تملیک'' ہوتی ہے' یعنی خاوند بیوی کو ان اشیاء کا مالک بنا دیتا ہے اور وہ ان کا صرف اس قدر مالک ہوتا ہے جتنا کہ اسے اختیار دیا جاتا ہے۔ لیکن گھر کا مالک بیوی کو نہیں بنایا جاتا۔ بلکہ وہ اس سے صرف فائدہ اٹھا سکتی۔ اس لئے خاوند پر صرف یہ لازم ہے کہ بیوی کو خاطر خواہ اس سے مستفید ہونے کا موقع حاصل ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ نفقہ کے تعین میں دونوں (میاں بیوی) کے حالات غریبی و امیری کو ملحوظ رکھ کر فیصلہ کرنا چاہئے جبکہ باہمی تنازعہ ہو نہ کہ عقد کے وقت پس اگر دونوں میں سے کوئی غنی ہو اور کوئی محتاج ہو تو اوسط درجہ کا نفقہ مقرر ہوگا اور اگر دونوں غنی ہوں تو امیرانہ نفقہ مقرر کیا جائے۔

اس سے معلوم ہوا کہ مالکیہ' حنابلہ اور حنفیہ دو اقوال میں سے ایک قول میں متفق الرائے ہیں کہ دونوں (میاں بیوی) کی حیثیت کو ملحوظ رکھ کر نفقہ مقرر کیا جائے لیکن بتایا گیا ہے کہ حنفیہ کی ایک اور رائے ہے کہ اس کے لئے صرف خاوند کی حیثیت کو مدنظر رکھا جائے یہ خیال بھی درست ہے اور شافعیہ بھی اس رائے سے متفق ہیں لیکن گھر کے بارے میں نہیں۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں یہ معاملہ قاضی سے تعلق رکھتا ہے۔ اس پر واجب ہے کہ وہ خاوند کی یا میاں بیوی دونوں کی حیثیت کو دیکھے جیسا کہ مفصل بیان ہوا پھر عورت کے حالات پر نظر کرے۔ اگر عورت کی بہتری اس میں ہو کہ اس کے لئے اناج' لباس اور برتن وغیرہ کی شکل میں نفقہ مقرر کیا جائے تو اسی پر عمل ہوگا اور اگر بیوی کی مصلحت نقد نفقہ میں ہو تو اس شہر میں اشیاء کے نرخ کو پیش نظر رکھتے ہوئے نقدی کی صورت میں نفقہ مقرر کیا جائے پھر یہ بھی مدنظر رکھنا چاہئے کہ زوجین کی عادت اور عام رواج کیا ہے؟ اور کس قسم کی اشیاء بیوی کو مطلوب ہیں۔ ایک مخصوص رقم نفقہ کے لئے مقرر کر دینا کہ اس سے کم نہ ہوگا

وجوب نفقہ کی شرطوں کا بیان

وجوب نفقہ کی جو شرطیں خاوند پر عائد ہوتی ہیں وہ مسالک مختلفہ کی رُو سے تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

درست نہیں ہے۔ کیونکہ ہر زمانے کے تقاضے مختلف ہوتے ہیں۔ پھر یہ کہ نفقہ روزینہ' ماہانہ یا سالانہ جس طرح بھی اسے استعمال کرنا مصالحت کے مطابق ہو ادا کیا جائے۔ اگر خاوند تنخواہ دار ہے جسے ماہانہ ملتا ہے تو بیوی کو بھی ماہواری نفقہ دیا جائے اور اگر خاوند کو ہفتہ وار اجرت ملتی ہے تو نفقہ بھی ہفتہ واری رکھا جائے اور اگر خاوند زراعت پیشہ ہے۔ جسے سالانہ پیداوار حاصل ہوتی ہے۔ تو بیوی کو بھی سالانہ نفقہ مقرر کرے کہ سال بھر کا خرچ خوراک وہ بیک وقت وصول کر لے۔ غرض اسی طرح حالات کے مطابق نفقہ ملنا چاہئے۔

واضح ہو کہ اگر خاوند نے عقد کے وقت یہ شرط رکھی کہ وہ حسب ضرورت بیوی پر خرچ کرتا رہے گا اور یا یہ کہ ایک بار سردی کے موسم میں اور ایک بار گرمیوں میں لباس دے گا تو اس شرط پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ اس کے بعد بیوی کو حق ہے کہ وہ نفقہ کی مقدار متعین کرنے کا مطالبہ کرے۔ نفقہ خاوند کے ذمہ قرض ہوتا ہے لہٰذا بعد میں وہ اس سے بری الذمہ نہیں ہو سکتا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ خوراک' لباس اور اس کے متعلقہ لوازمات میں سے ہر قسم کے نفقہ کا تقرر ہوتا ہے جیسا کہ سابقاً بتایا گیا اگر بیوی پسند کرے تو خاوند اشیاء نفقہ کے دام شہر کے مناسب نرخ کے مطابق ادا کر سکتا ہے۔ اگر بیوی نہ چاہے تو اس قسم کی اشیاء نفقہ میں وصول کرنے کا حق رکھتی ہے۔ نفقہ کی ادائیگی خاوند پر اسی طرح فرض ہے جس طرح خود اس کو ملتا ہے۔ اگر اسے ماہواری تنخواہ ملتی ہے تو نفقہ بھی ماہانہ مقرر ہوگا۔ اگر وہ ہفتہ واری یا روزینہ اجرت پر کام کرتا ہے تو نفقہ بھی اسی کے مطابق دیا جائے گا۔ اگر وہ زراعت پیشہ ہے اور سال یا چھ مہینے میں ایک بار پیداوار حاصل ہوتی ہے تو اسی طرح نفقہ بھی مقرر کیا جائے گا۔ اگر خاوند کا قرض بیوی پر ہو اور اس کا مطالبہ کرنا چاہے تو خاوند کو حق ہے کہ نفقہ کو اس میں محسوب کر لے بشرطیکہ اس میں بیوی کو نقصان نہ ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ نفقہ کی مختلف اقسام کی مقدار کا تعین بطریق مذکورہ ہونا ضروری ہے۔ بیوی پر یہ لازم نہیں ہے کہ اشیائے نفقہ کے دام لے لے جیسا کہ بتایا گیا اور بیوی کو یہ حق نہیں ہے کہ آئندہ کے نفقہ کے دام پیشگی وصول کرے۔ کیونکہ مستقبل کا نفقہ ہنوز واجب نہیں ہوا۔ پیشگی نفقہ نہ تو وہ خاوند سے طلب کر سکتی ہے اور نہ کسی اور سے۔ ہاں وہ نفقہ جو خاوند کے ذمہ واجب الادا ہے۔ اس کے عوض خاوند سے یا کسی اور کی معرفت وصول کر سکتی ہے۔ البتہ یومیہ نفقہ کے بدلے میں نقدی یا کوئی اور شے صرف خاوند سے لے سکتی ہے بشرطیکہ اس میں ریا کا شائبہ نہ ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ہر قسم کے نفقہ کی مقدار کا بہ طریق مذکورہ مقرر کرنا ضروری ہے۔ اگر خاوند چاہے کہ بیوی کے نفقہ کے دام نقدی یا کسی اور شکل میں ادا کرے تو بیوی کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اسے قبول کرے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ بیوی اشیائے نفقہ کی بجائے نقدی کا مطالبہ کرے اور خاوند اسے قبول کرے۔ البتہ اگر دونوں اس پر راضی ہوں تو درست ہے۔ تاہم ان میں سے دونوں کو حق ہے کہ راضی ہونے کے بعد بھی وہ اپنی بات سے رجوع کر لیں جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ (بیوی کا) نفقہ واجب ہونے کی چند شرطیں ہیں:

ایک شرط یہ کہ عقد ازدواج صحیح ہوا ہو۔ اگر عقد فاسد یا عقد باطل ہوا اور اس بناء پر بیوی کو نفقہ دیا گیا اور بعد میں اس عقد کا فساد یا باطل ہونا معلوم ہوا تو خاوند کو حق ہے کہ جو کچھ خرچ کیا ہے اس کی واپسی کا مطالبہ کرے اس لئے کہ نفقہ زوجہ جو خاوند پر واجب ہوتا ہے وہ بیوی کو اپنا پابند اور اپنے لئے بیوی کو مخصوص کر لینے کا معاوضہ ہے۔ اب اگر عقد فاسد ہوا تو بیوی اس خاوند کی پابند نہیں رہتی۔ یہاں پر اگر یہ کہا جائے کہ اگر عقد فاسد کے بعد کوئی شخص مباشرت کر لے تو بیوی کو عدت میں رہنا پڑتا ہے اور وہ عورت بدوران عدت پابند ہوتی ہے (یعنی شادی نہیں کر سکتی تو) آیا اس پابندی کے عوض خاوند پر نفقہ واجب ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہرگز نہیں کیونکہ یہ پابندی عقد ازدواج کی بناء پر نہیں ہے بلکہ یہ پابندی نطفہ کے تحفظ اور اولاد کے تعین کے لئے ہے۔ لہٰذا وہ عورت کسی طرح نفقہ کی مستحق نہیں ہے۔ اسی طرح کی وہ صورت ہے جبکہ خاوند مفقود الخبر ہوا اور اس کی غیر موجودگی میں بیوی کسی اور شخص سے شادی کر لے اور اس سے مباشرت بھی ہو جائے پھر مفقود الخبر خاوند آ جائے تو دوسرا نکاح فاسد متصور ہوگا اور حاکم شرع دونوں میں علیحدگی کرا دے گا اور بیوی کو مباشرت فاسدہ کی بناء پر عدت میں رہنا ہوگا۔ ایسی صورت میں دوسرے خاوند پر نفقہ عائد نہ ہوگا۔ اگر کوئی عورت عدت کے دوران کسی اور سے شادی کر لے اور اس سے مباشرت ہو جائے۔ پھر قاضی دونوں میں علیحدگی کرا دے تو خاوند اول پر لازم ہوگا کہ عدت کے دوران کا نفقہ ادا کرے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ بیوی قابل مباشرت ہو۔ خاوند سے یا کسی اور سے اس کے لئے کوئی خاص عمر مقرر نہیں ہے بلکہ اس کا اندازہ بیوی کی انگلیث سے لگایا جائے گا کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کم عمر صحت ور بیوی قابل مباشرت ہو جاتی ہے اور کبھی بڑی ہو کر بھی ناتواں اور ناقابل مباشرت رہتی ہے۔ پس اگر صغیر سن بیوی قابل مباشرت ہو اور سلیم النفس ہو تو خاوند پر اس کا نفقہ واجب ہوگا۔ اگرچہ خاوند کم عمر اور مباشرت سے ناواقف ہو۔ ایسی حالت میں اس کا نفقہ صغیر سن لڑکے کے اپنے مال سے ادا ہوگا باپ کے مال سے ادا نہ ہوگا۔ اگر صغیر سن خاوند مال کا مالک نہیں ہے تو اس کے باپ پر واجب نہیں ہے کہ اس کی بیوی کا نفقہ ادا کرے۔ البتہ قرض لے کر یا اپنی طرف سے خرچ کرنا لازم ہے کہ جب دولہا کا بالغ ہو جائے۔ اور اسے سہولت میسر ہو تو جو کچھ خرچ کیا ہے اس کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ تاہم باپ کے لئے یہ درست نہیں ہے کہ وہ اپنے لڑکے کو جس میں جنسی تقاضوں کا شعور پیدا نہ ہوا ہو شادی کر دے درآنحالیکہ اس لڑکے کی بدکرداری معلوم ہو جیسا کہ اس کتاب کے ثلث اول کے آغاز میں بیان ولی کے تحت مذکور ہوا۔ وہاں ملاحظہ ہو۔ اگر لڑکا مباشرت کے علاوہ کسی اور طرح سے بیوی کے ساتھ جنسی موانست اور حصول لذت کرے تب بھی ادائے نفقہ واجب ہوگا۔ اگر بیوی مباشرت فاحشہ کے قابل نہیں ہے مثلاً امراض رتق و قرن کی مریضہ ہے اور یا مباشرت کی طاقت نہیں رکھتی اور نہ کوئی تمتع اس سے حاصل کیا جا سکتا ہے لیکن خاوند کی خدمت اور موانست کے قابل ہے اور خاوند کے گھر میں ہے تو نفقہ واجب ہوگا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ بیوی خود سپردگی پر آمادگی پر آمادہ ہو۔ بصورت دیگر وہ ناشزہ (نافرمان) متصور ہوگی اور نفقہ واجب نہ ہوگا۔ ناشزہ وہ عورت ہے جو خاوند کے گھر سے اس کی اجازت کے بغیر اور ناحق یا بلا سبب چلی جائے یا خاوند کے پاس نہ آئے اور اس کے گھر میں داخل نہ ہو۔ لیکن اگر عورت مباشرت سے انکار کرے تو اگرچہ ایسا کرنا حرام ہے لیکن اس سے نفقہ ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ امر جس سے بیوی نفقہ کی حق دار ہوتی ہے وہ خاوند کے گھر کی پابندی ہے جو موجود ہے اگر

بیوی اپنے ذاتی مکان میں ہو اور خاوند کو وہاں آنے سے منع کرے تو اسے ناشزہ (نافرمان) قرار دیا جائے گا۔ اگر بیوی خاوند کی اجازت کے بغیر گھر سے چلی جائے یا اس کی اجازت کے بغیر سفر اختیار کرے اور دوبارہ پھر واپس آ جائے تو پھر نفقہ کی حق دار ہو جائے گی اور ناحق یا بے سبب گھر سے باہر جانے کا جو اوپر ذکر آیا ہے اس سے ایسی صورت خارج ہو گئی جبکہ بیوی کو گھر سے نکلنے یا اپنے نفس کو خاوند سے باز رکھنے کا حق رہا ہو اور اس کی صورت یہ ہے کہ بیوی نے اپنا پورا حق مہر (جو واجب الوصول ہے) نہ لیا ہو یا اپنے ماں باپ کو دیکھنے کے لئے گئی ہو اس کی وضاحت مہر کے بیان میں ہو چکی ہے۔ اس کتاب کے ربع اول کا اخیر حصہ ملاحظہ ہو۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ بیوی مرتد نہ ہو گئی ہو (یعنی ترک اسلام نہ کیا ہو) اگر بیوی مرتد ہو جائے تو اس کا نفقہ ساقط ہو جائے گا جیسا کہ اس کتاب کے ثلث ثانی کے آغاز اور بیان مرتد میں ذکر کیا گیا۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ خاوند مسلمان اور بیوی ذمیہ ہو کہ اس کا نفقہ حالت زوجیت میں اور بدوران عدت واجب ہے۔ پھر اگر مرتدہ عورت توبہ کر لے اور مسلمانوں ہو جائے اور عدت میں ہو تو اب وہ نفقہ کی حق دار نہ ہو گی۔ بخلاف ناشزہ (نافرمان بیوی) کے اس واسطے کہ مرتد ہو جانے پر جو علیحدگی ہوتی ہے اس کی موجب خود بیوی ہے۔ لہٰذا اس کا نفقہ باطل ہو جائے گا اور جب علیحدگی کی بناء پر نفقہ باطل ہو جائے تو پھر یہ حق عود نہیں کرتا بخلاف نشوز (یعنی نافرمانی کی صورت کے۔ کیونکہ یہ ایک عارضی امر ہے اس سے نفقہ ملتوی ہو جاتا' باطل نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر طلاق ہو جائے اور بیوی خاوند کے گھر سے بلا اجازت خاوند چلی جائے اور عدت میں ہو تو اس نافرمانی کی بنا پر اس کا نفقہ باطل نہ ہو گا۔ اگر وہ پھر فرماں برداری اختیار کر لے تو اسے نفقہ کا حق پھر حاصل ہو جائے گا۔ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دی اور اس کے بعد وہ مرتد ہو گئی تو عدت کے دوران اس کا نفقہ ساقط ہو جائے گا اور دوبارہ مسلمان ہو جائے تو بار دگر نفقہ کی حق دار نہ ہو گا۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ بیوی سے کوئی ایسی حرکت سرزد نہ ہو جس سے حرمت مصاہرہ (یعنی وہ حرمت جو شادی سے پیدا ہوتی ہے) عائد ہو جائے۔ چنانچہ اگر اس نے اپنے خاوند کے بیٹے یا اس کے باپ (یعنی سوتیلے بیٹے یا خسر) سے ناجائز رابطہ رکھا یا اپنے نفس پر اسے قابو دیا یا نفسانی خواہشات کے ساتھ ہاتھ لگایا تو خاوند سے رشتہ زوجیت منقطع ہو جائے گا اور اس کے خاوند پر اس کا نفقہ واجب نہ رہے گا' کیونکہ وہ جانتی تھی کہ جو حرکت وہ کر رہی ہے اس سے علیحدگی زوجیت ہو جاتی ہے۔ پس اس کی طرف سے ایسی حرکت کا ارتکاب جو علیحدگی کا موجب ہو نفقہ کو باطل کر دیتا ہے۔ اگر رجعی طلاق یافتہ عورت سے بدوران عدت ایسی حرکت سرزد ہو تو نفقہ ساقط ہو جائے گا لیکن اگر طلاق بائن کے باعث یا بغیر طلاق کے فسخ عقد کے بعد عورت عدت میں ہو تو وہ نفقہ اور مکان کی حق دار ہو گی۔ چھٹی شرط یہ ہے کہ وہ عورت وفات کی عدت میں نہ ہو۔ جیسا کہ نفقہ عدت کے بیان میں بتایا جائے گا۔ ساتویں شرط کا تعلق ایسی بیوی سے ہے جو کنیز (یعنی باندی یا لونڈی) ہو کہ کنیز منکوحہ نفقہ کی حقدار اس حالت میں ہو گی جبکہ مبواۃ ہو (یعنی اسے اور اس کے خاوند کو رہنے کے لئے گھر دیا گیا ہو) اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک شخص کسی کی مملوکہ کنیز سے شادی کرے تو اس کنیز منکوحہ کا نفقہ خاوند پر اس صورت میں واجب ہو گا جبکہ کنیز کے آقا نے اسے اور اس کے خاوند کو مخصوص مکان مہیا کیا ہوتا کہ اس میں وہ کنیز اور اس کا خاوند رہیں اور وہاں پر اس کنیز سے کوئی خدمت نہ لی جائے اگر اس کنیز کو خاوند نے طلاق دے دی اور وہ پھر اپنے آقا کے پاس آ گئی تو بدوران

عدت اس کا نفقہ ساقط ہو جائے گا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ گیارہ عورتیں ایسی ہیں جنہیں نفقہ کا حق نہیں ہے۔

(۱) ناشزہ (نافرمان عورت)

(۲) مرتدہ (دین اسلام سے پھر جانے والی)

(۳) خاوند کے بیٹے یا اس کے باپ سے جنسی میلان رکھنے والی یا نفسانی خواہشات کے ساتھ پیار کرنے یا ایسی حرکت کرنے والی جس سے حرمت مصاہرہ عائد ہو جائے۔

(۴) معتدۃ الوفات (یعنی وفات یافتہ خاوند کی عدت گزارنے والی)

(۵) وہ عورت جس کے ساتھ عقد فاسد سے یا شبہ میں مباشرت ہو گئی ہو۔

(۶) صغیر سن لڑکی جو مباشرت کے قابل نہ ہو۔

(۷) وہ عورت جو قید میں ہو اور خاوند سے نہ مل سکتی ہو۔

(۸) مریضہ عورت جو زفاف سے پہلے بیمار ہو گئی ہو۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی عورت سے شادی کی اور ہنوز اس کے ساتھ مباشرت نہ ہوئی تھی کہ وہ بیمار ہو گئی اور اسے خاوند کے گھر نہیں لایا جا سکا اور اس حالت میں وہ اپنے آپ کو خاوند کے حوالے نہیں کر سکتی تھی۔ لیکن اگر خاوند کے گھر میں آ کر شدید مرض میں مبتلا ہو گئی تو خاوند پر اس کا نفقہ واجب ہو گا۔

(۹) مغصوبہ عورت یعنی وہ بیوی جس پر کسی اور شخص نے ناجائز قبضہ کر لیا ہو از روئے تحقیق اس کا نفقہ خاوند پر واجب نہ ہو گا۔

(۱۰) حاجیہ (قصد حج کرنے والی) یعنی وہ عورت جو فریضہ حج کی ادائیگی کے لئے کسی محرم کے ساتھ حج کو روانہ ہوئی تو یہ وہ کر سکتی ہے اگرچہ خاوند کی اجازت کے بغیر روانہ ہوئی ہو اس کا نفقہ خاوند پر واجب نہیں ہے کیونکہ وہ اس حالت میں خاوند کے گھر میں رہنے کی پابند نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ خاوند کے ساتھ حج کو روانہ ہوئی تو خاوند پر وہ نفقہ واجب ہے جو حالت قیام میں دیتا' نفقہ سفر واجب نہیں ہے۔ پس لازم ہے کہ بیوی خود سواری اور جہاز وغیرہ کے کرائے ادا کرے۔ خوراک' لباس اور متعلقہ اشیاء خاوند کے ذمہ ہیں۔ غیر محرم کے ساتھ سفر کرنا حلال نہیں ہے۔

(۱۱) وہ کنیز منکوحہ جسے خاوند کے ساتھ رہنے کو مخصوص مکان نہ دیا گیا ہو۔

تفصیل بالا سے معلوم ہوا ہے کہ نفقہ کے واجب ہونے کی شرط میں خاوند کے گھر کی پابندی ہے۔ یہ پابندی خواہ بالفعل ہو یا بالقوہ (یعنی سردست یا انجام کار)۔ پس فقہاء نے نفقہ کے واجب ہونے کے لئے مباشرت کی شرط نہیں رکھی اور نہ یہ شرط ہے کہ خاوند مباشرت کا مطالبہ کرے۔ بلکہ شرط صرف یہ ہے کہ بیوی خاوند کے مطالبہ پر خود سپاری سے انکاری نہ کرے۔ درآنحالیکہ اس نے اپنا پورمہر واجب لے لیا ہو اور یہ بھی شرط نہیں ہے کہ بیوی خاوند کے مطالبہ پر خاوند کو اپنے اوپر قادر ہونے کا موقع دے۔ درآنحالیکہ وہ اس کے گھر کی پابند ہے اور اس کی اجازت کے بغیر گھر سے باہر نہیں جاتی اور یہ بھی شرط نہیں ہے کہ بیوی کو کوئی عارضہ مانع مباشرت مثلاً مرض' رتق' لاحق ہو۔ ایسی ہی وہ صورت ہے جب کہ عورت بالکل بوڑھی اور ناقابل مباشرت ہو یا جنون زدہ ہو جب کہ وہ اپنے نفس کو سپرد کر دے اور مباشرت سے انکار کرے۔ نیز خاوند کا

بالغ ہونا بھی شرط نفقہ نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ بیوی کا نفقہ واجب ہونے کی شرائط دو گونہ ہیں:

پہلی قسم کی وہ شرطیں ہیں جن کا تعلق وجوب نفقہ قبل از مباشرت سے ہے اور دوسری قسم کی وہ شرطیں ہیں جن کا تعلق مباشرت کے بعد سے ہے: مباشرت سے پہلے نفقہ واجب ہونے کی چار شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ بیوی اور یا اس کا ولی مختار نکاح خاوند سے فرائض زوجیت کے بجالانے کا مطالبہ کریں اور خاوند گریز کرے۔ اگر اس کا مطالبہ نہیں کیا گیا تو بیوی نفقہ کی حق دار نہ ہوگی۔

دوسری شرط یہ ہے کہ عورت مباشرت کے قابل ہو۔ اگر بیوی کم عمر ہے کہ قابل مباشرت نہیں ہے تو خاوند پر نفقہ واجب نہ ہوگا۔ بجز اس صورت کے جب کہ خاوند فی الواقع مباشرت کر لے۔ محض مطالبہ پر نہ تو مباشرت کرنا خاوند پر واجب ہے اور نہ اس کے لئے اُسے مجبور کیا جاسکتا ہے ملاحظہ ہو کتاب ہذا کے ربع اول کا آخر اور مابعد۔

تیسری شرط یہ ہے کہ بیوی شدت مرض سے حالت نزع میں ہو یا خاوند ایسا ہی شدید مرض میں مبتلا ہو تو اس پر نفقہ واجب نہ ہوگا۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ خاوند بالغ ہو اگر وہ کم عمر ہے تو بیوی کا نفقہ اس پر واجب نہیں ہے اگرچہ وہ مباشرت کر سکتا ہو۔

یہ شرائط وہ ہیں جو مباشرت سے پہلے خاوند پر نفقہ کی ادائیگی واجب کرتی ہیں لیکن مباشرت کے بعد بیوی کا نفقہ بہر صورت واجب ہو جاتا ہے۔ خواہ وہ مباشرت کے قابل رہی ہو یا نہ رہی ہو اور خواہ وہ مرض الموت میں مبتلا ہو یا نہ ہو اور خاوند بالغ ہو یا نہ ہو۔ اس کا سبب ظاہر ہے۔ تاہم بعض اصحاب کہتے ہیں کہ نفقہ واجب ہونے کے لئے یہ شرائط بہر حال ضروری ہیں۔ چنانچہ کم عمر (نابالغ) ہر (بیوی کا) نفقہ واجب نہیں ہے اگرچہ اس کے ساتھ تخلیہ یا مباشرت ہو گئی ہو۔ اسی طرح بالغ شخص پر جب کہ بیوی صغیر سن ہو اور مباشرت کے قابل نہ ہو تو نفقہ واجب نہیں ہے یہی حکم ایسی مریض عورت کا ہے جو حالت نزع میں ہو کہ اس کا نفقہ واجب نہیں ہے۔

مباشرت کے بعد نفقہ واجب ہونے کی شرط یہ ہے کہ بیوی نے خاوند کو مباشرت کا موقع دیا ہو بایں طور کہ اگر خاوند نے خواہش ظاہر کی تو وہ انکار نہ کرے۔ بصورت دیگر بیوی کو نفقہ کا حق نہیں ہے اور یہ کہ وہ عورت مانع نکاح عیوب سے مبرا ہو مثلاً مرض 'رتق' وغیرہ سے۔ اگر ایسی حالت ہو تو اسے نفقہ کا حق نہ ہوگا لیکن اگر خاوند اس کیفیت کو جانتے ہوئے بھی بیوی کے ساتھ مباشرت کے علاوہ اور خوش فعلیوں سے لذت اندوز ہو تو نفقہ واجب ہو جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ خاوند پر بیوی کا نفقہ واجب ہونے کی چند شرطیں ہیں:

ایک شرط یہ کہ بیوی خاوند کو اپنے اوپر قادر ہونے کا موقع دے بایں طور کہ وہ اپنے تئیں خاوند کے سپرد کر دے اور یا کہہ دے کہ میں نے خود کو تمہارے سپرد کر دیا اگر خاوند موجود نہ ہو تو اسے پیغام پہنچا دے کہ میں نے اپنا نفس تمہارے حوالہ کر دیا اب تمہیں اختیار ہے کہ وقت بتاؤ تو میں خود تمہارے پاس آ جاؤں یا تم میرے پاس آ جاؤ وغیرہ۔ اگر خاوند اس شہر میں نہ ہو تو حاکم کی معرفت خاوند کو اس سے آگاہ کر دے اگر اس کے بعد خاوند نہ آئے تو بیوی نفقہ کی حق دار ہو جائے گی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ بیوی خاوند کو جتا دے کہ خاوند جس طرح بھی چاہے وہ اس کے ساتھ رہنے اور فرائض

زوجیت اداء کرنے کے لئے آمادہ ہے۔ اگر اس نے یہ بات خاوند کو نہیں کہی تو نفقہ کی حق دار نہ ہوگی۔ اگر چہ خاوند کے مطالبہ پر وہ انکار نہ کرتی۔ پس نفقہ کے واجب ہونے کی شرط یہ ہے کہ عورت خاوند کے دل نشین کردے کہ وہ جب چاہے بیوی خودسپردگی کے لئے آمادہ ہے اور بیوی پر یہ امر واجب بھی ہے کہ خاوند جب چاہے بیوی اسے اپنے نفس پر اختیار دے دے۔ اگر بیوی دن میں کسی ایسے کام میں مصروف ہو کہ خاوند فریضۂ زوجیت کی بجا آوری سے قاصر ہو تو وہ نفقہ کی مستحق نہ ہوگی۔ اگر بیوی کم عمر یا جنون زدہ ہے تو ولی کو چاہئے کہ وہ اسے خاوند کے سپرد کردے۔ غرض یہ ہے کہ محض عقد ہو جانے سے نفقہ واجب نہیں ہوتا۔ عقد سے جو کچھ واجب ہوتا ہے۔ وہ مہر ہے اور نفقہ مباشرت یا مباشرت جیسی باتوں سے واجب ہوتا ہے مثلاً بیوی اگر بالغ ہے تو خود کو خاوند کے سپرد کردے اور اگر نابالغ یا جنون زدہ ہے تو اس کا ولی اسے خاوند کے حوالے کردے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ بیوی مباشرت کے قابل ہو اگر وہ اتنی کم عمر ہے کہ مباشرت کے قابل نہیں ہے تو نفقہ کی مستحق نہ ہوگی خواہ خاوند بالغ ہو جو ارادہ مباشرت کرسکے یا کم عمر ہو کہ نہ کرسکے۔ پس اگر خاوند کم عمر ہے تو بیوی کا نفقہ اس پر واجب نہ ہوگا۔ بجز اس صورت کے جب کہ بیوی کو خاوند کے ولی کے سپرد نہ کردیا جائے یہی حکم جنون زدہ خاوند کا ہے کہ اس پر بیوی کا نفقہ واجب نہ ہوگا تا آنکہ اس کی بیوی خاوند کے ولی کے حوالہ نہ کردی جائے۔ پس اگر جنون زدہ شخص اپنی بیوی سے بہرہ اندوز ہو جائے اور بیوی اس شخص کے ولی کی تحویل میں نہ آئی ہو تو اس سے نفقہ واجب نہ ہوگا۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر خاوند کم عمر ہو کہ اس عمر کے لڑکے مباشرت نہیں کرسکتے اور بیوی بھی صغیر سن ہو کہ جو مباشرت کے قابل نہیں تو اس صورت میں بیوی نفقہ کی حق دار ہوگی کیوں کہ امر مانع نفقہ دونوں میں موجود ہے صرف بیوی کی حالت مانع نفقہ نہیں ہے بخلاف اس صورت کے جب کہ خاوند بڑا ہو اور بیوی کم عمر ناقابل مباشرت ہو تو امر مانع نفقہ کا تعلق صرف بیوی سے ہے۔ لہٰذا وہ نفقہ کی حق دار نہ ہوگی۔

تیسری شرط یہ ہے کہ بیوی 'ناشزہ' یعنی خاوند کے حکم سے باہر نہ ہو۔ نشوز کی چند صورتیں ہیں منجملہ ان کے یہ کہ خاوند کے بیوی سے متمتع ہونے 'ہاتھ لگانے' پیار کرنے اور مباشرت کرنے سے بیوی انکار کرے۔ اور جس دن اس نے انکار کیا اس دن کا نان نفقہ ساقط ہو جائے گا کیوں کہ نفقہ دن کے دن عائد ہوتا ہے۔ اگر بیوی نے دن کے آغاز میں انکار کیا تو اس دن کا نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ اگر بیوی اپنی ہٹ سے باز آ جائے اور خاوند کو اپنے اوپر اختیار دے تو نفقہ کا حق اس وقت تک عائد نہ ہوگا جب تک کہ فی الواقع خاوند بیوی سے متمتع نہ ہو۔ پھر یہ ہے کہ ایک دن کی نافرمانی سے اس پورے موسم کا نفقہ لباس ساقط ہو جائے گا۔ کیوں کہ لباس کا نفقہ پورے موسم کے مناسب حال مقرر کیا جاتا ہے۔ پس اگر سردی کا موسم تھا اور اس موسم میں ایک دن بھی بیوی نے نافرمانی کا مظاہرہ کیا تو پوری فصل کا لباس ساقط ہو جائے گا۔ اگر چہ بیوی نے نافرمانی سے باز آ، کر فرماں برادری اختیار کرلی ہو۔ اگر بیوی کسی عذر کے باعث مباشرت سے گریز کرے تو اسے نافرمان نہیں کہیں گے۔ مثلاً خاوند کے جنسی آلات اتنے بھاری ہوں کہ بیوی مباشرت کو نہ جھیل سکے۔ یا اسے کوئی ایسا مرض لاحق ہو جس میں مباشرت نقصان دہ ہو یا حیض ونفاس کی حالت میں ہو۔

ناشزہ ہونے کی ایک صورت یہ ہے کہ خاوند کی اجازت کے بغیر اس کے گھر سے چلی جائے تو اس کا نفقہ واجب نہ

ہوگا۔ اگر کسی عذر سے باہر گئی مثلاً گھر کی حالت مخدوش تھی اور گرنے کا اندیشہ تھا یا قریبی رشتہ داروں میں سے کسی کی بیمار پرسی وغیرہ کے لئے جو ناراضگی کا موجب نہیں ہوا کرتا باہر گئی ہو۔ کسی اور شخص کے کام سے باہر جائے گو خاوند کی اجازت سے ہو نافرمانی ہے۔ اس سے نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ اگر خاوند کے کام سے اور اسی کے کام کے لئے اجازت سے باہر گئی تو نفقہ ساقط نہ ہوگا۔ اگر بیوی نے خاوند کے ساتھ سفر کیا گو اس کی اجازت کے بغیر کیا ہو تو (نفقہ ساقط نہ ہوگا) کیوں کہ اس حالت میں بیوی خاوند کے اختیار سے باہر نہیں گئی۔ تاہم اجازت کے بغیر خاوند کے ساتھ جانا حلال نہیں ہے۔ اگر خاوند نے باہر جانے سے روکا اور بیوی نے انکار کیا اور ہٹ کی تو نفقہ کا حق ساقط ہو جائے گا۔ اگر بیوی نے حج یا عمرہ کا احرام باندھا اور ہنوز خاوند کے گھر میں ہے تو اس کا نفقہ احرام باندھنے سے ساقط نہ ہوگا۔ کیوں کہ خاوند کی اجازت نہ دینے اور احرام کھلوا دینے کا حق ہے۔ غرض جب تک بیوی خاوند کے گھر میں ہے اور سفر کو روانہ نہیں ہوئی وہ خاوند کے اختیار میں ہے۔ ہاں اگر باہر چلی جائے تو نفقہ ساقط ہو جائے گا کیوں کہ اس کا جانا اپنے کام سے ہے۔

واضح ہو کہ خاوند کو حق ہے کہ وہ بیوی کو نفلی روزہ رکھنے اور صاحب وسعت بیوی کو روزہ کی قضا رکھنے سے منع کرے۔ بیوی پر واجب ہے کہ وہ اس کی بات مانے۔ اگر اس سے انکار کرے تو اس کا نفقہ ساقط ہو جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ خاوند پر زوجیت کا نفقہ واجب ہونے کی چند شرائط ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ بیوی اپنا نفس پورے طور پر ہر شہر میں اور ہر جگہ پر جہاں روا ہو، خاوند کے سپرد کر دے۔ اگر وہ کہے کہ میں فلاں شہر میں تو یہ بات نہیں مانوں گی ہاں دوسرے شہر میں مانوں گی تب بھی نفقہ ساقط ہو جائے گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ بیوی (جسمانی لحاظ سے) مباشرت کے قابل ہو۔ بعض اصحاب نے اس کے لئے یہ شرط رکھی ہے کہ وہ نو سال کی ہو گئی ہو۔ پس اگر وہ صحت مند اور توانا ہو کہ مباشرت کی جا سکے لیکن نو سال کی نہ ہو تو اس شرط کی رو سے اس کے خاوند پر نفقہ عائد نہ ہوگا۔ بیشتر کتب حنابلہ میں یہ ہے کہ اگر بیوی نو سال سے کم کی ہو تو کسی حال میں نفقہ کی حق دار نہیں ہے۔ تاہم اگر کم عمر بیوی قابل مباشرت ہے تو اس کا ولی اس کے خاوند سے کہہ سکتا ہے کہ تم اپنی بیوی کو اپنی تحویل میں لے لو۔ اب اگر بیوی نے خود ہی اپنا نفس خاوند کے حوالے کر دیا یا ولی نے سپرد کر دیا اور بیوی قابل مباشرت ہے تو خاوند پر نفقہ واجب ہو جائے گا، خواہ خاوند چھوٹا ہو یا بڑا اور خواہ مباشرت اس کے لئے ممکن ہو یا ناممکن ہو۔ مثلاً خصی ہو یا نامرد یا مقطوع العضو ہو۔ کیوں کہ نفقہ بیوی سے متمتع ہو سکنے کا معاوضہ ہے۔ پس جب کہ بیوی خاوند کے سپرد ہو گئی تو نفقہ واجب ہو گیا خواہ سردست وہ اس سے متمتع ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ چنانچہ اگر بیوی سے کسی وجہ سے مباشرت نہ ہو سکے مثلاً وہ مریض ہو یا حالت حیض و نفاس میں ہو یا رتق، قرن اور یا ہرل میں (جو عورتوں کے مخصوص عیوب نہانی اور مانع مباشرت ہیں) مبتلا ہو تب بھی نفقہ بند نہ ہوگا۔ بہر حال نفقہ کا انحصار بیوی کی خود سپردگی پر نو سال کی عمر تک ہے خواہ وہ مرض (مانع مباشرت) اس کو مباشرت سے پہلے ہی لاحق ہو اور خواہ خاوند کے پاس آ کر لاحق ہوا ہو۔ پس اگر بیوی صحت مند ہے اور وہ مباشرت کے علاوہ اور طرح سے خاوند کو متمتع ہونے کا موقع دے تو وہ نفقہ کی حق دار نہ ہوگی۔ اگر بیوی مباشرت کے لئے اپنے آپ کو خاوند کے حوالہ کرنے سے انکار کرے تو نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ اس کے بعد اگر بیوی کو کوئی عارضہ مانع مباشرت لاحق ہو جائے اور وہ خود کو خاوند کے سپرد کر دے تو جب تک کہ وہ اس مرض میں مبتلا ہے نفقہ کی حق دار نہ ہوگی۔ یہ حکم تنبیہاً اس قصور کی

پاداش میں ہے کہ حالت صحت میں اس نے خود سپردگی سے انکار کیا تھا۔

اگر بیوی کو یہ شکایت ہو کہ خاوند کے جنسی آلات ایسے ہیں کہ وہ مباشرت کو برداشت نہیں کر سکتی یا اس کا کہنا یہ ہو کہ وہ ایسی تکلیف میں مبتلا ہے کہ مباشرت کے قابل نہیں ہے تو اس کی یہ بات مان لی جائے گی بشرطیکہ وہ اپنا معائنہ کسی معتبر عورت سے جو طب سے واقف ہو کرائے اور وہ عورت اس کے دعویٰ کی تصدیق کر دے۔ ایسی صورت میں اس کا نفقہ ساقط نہ ہو گا۔

اگر خاوند کم عمر (نابالغ) ہے تو بیوی کا نفقہ بالغ آدمی کی طرح اس پر عائد ہو گا اور اس کے ولی کو مجبور کیا جائے گا کہ اس کے خاوند کے مال سے اس پر خرچ کرے۔ بے عقل اور جنون زدہ شخص کی صورت میں بھی یہی حکم ہے جو نابالغ لڑکے کے بارے میں ہے۔

اگر بیوی صغیر سن یعنی نو سال سے کم کی ہے تو اس کا کوئی نفقہ واجب نہیں ہے اگرچہ وہ آپ خود کو یا اس کا ولی اسے خاوند کی تحویل میں دے دے۔ اگر عقد کے وقت یہ شرط رکھی گئی کہ بیوی کو فلاں شہر یا فلاں جگہ کے علاوہ کہیں اور خاوند کے سپرد نہیں کیا جائے گا تو یہ شرط پوری کی جائے گی۔ پس اگر ایک شخص نے کسی عورت سے شادی کی اور اس عورت نے اپنا نفس خاوند کے حوالہ نہ کیا تو خاوند پر نفقہ واجب نہ ہو گا اگرچہ اسی حال میں کئی سال گزر جائیں۔ اگر خاوند غیر موجود ہو تو خود بیوی کے لئے یہ حاکم کی معرفت خاوند کو اس امر سے آگاہ کرنا ضروری ہے کہ بیوی تابع فرمان ہے اور جب بھی خاوند چاہے وہ خاوند کی سپردگی میں آ جائے گی۔ اس کے بعد بیوی نفقہ کی حق دار ہو جائے گی۔

تیسری شرط یہ ہے کہ بیوی 'ناشزہ' (نافرمان) نہ ہو۔ نافرمانی کی چند صورتیں ہیں: منجملہ ان کے یہ ہے کہ خاوند کے گھر سے اس کی اجازت کے بغیر باہر چلی جائے اور یہ کہ مباشرت سے انکار کرے اور یہ کہ خاوند کی اجازت کے بغیر سفر کرے اور یا یہ کہ نفلی حج یا نفلی روزہ رکھے یا منت مانے ہوئے حج کا' جو اس کے ذمہ ہے احرام باندھے اگرچہ اس کی اجازت سے ایسا کیا ہو۔ پس اگر بیوی نے ایسا کر لیا اور خاوند نے بستر پر آنے کو کہا اور اس نے انکار کیا تو نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ غرض خاوند کو یہ حق ہے کہ وہ نفلی روزہ وغیرہ سے مانع ہو اور یہ بھی نافرمانی ہے کہ خاوند کے ساتھ شب بسری سے انکار کرے اور یہ کہ مباشرت کے علاوہ اور خوش فعلیوں سے مانع ہو مثلاً پیار وغیرہ کرنا اور یہ کہ خاوند کی اجازت کے بغیر سفر کرے' اگرچہ یہ سفر خاوند کے کام ہی سے ہو' ہاں اگر خاوند کے کام سے اور اس کی اجازت سے سفر کرے تو نفقہ ساقط نہ ہو گا۔ لیکن حج کے لئے محرم کے ساتھ خاوند کی اجازت کے بغیر بھی جا سکتی ہے اسی طرح (بلا اجازت) ماہ رمضان کے روزے بھی رکھ سکتی ہے' اور نماز فرض کے ساتھ والی سنتیں بھی ادا کر سکتی ہے۔ اگر خاوند خود اسے گھر سے نکال دے تو نفقہ کی حق دار ہو گی۔ لیکن اگر اپنی ذاتی ضرورت یا نفلی حج کی غرض سے سفر کیا گو خاوند کی اجازت سے ہو تو نفقہ واجب نہ ہو گا۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ عورت کو کسی اور کی عدت گزارنا لازم نہ ہو مثلاً ایک شخص نے شبہ میں اس سے مباشرت کر لی اور اس کی عدت میں ہو تو خاوند پر اس کا نفقہ واجب نہ ہو گا۔ بیوی پر نشوز (یا نافرمانی) کا الزام عائد کرنے کے بارے میں اس سے فرق نہیں پڑتا کہ خاوند بیوی کے انکار کو رد کر دینے کی قدرت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔ اگر عورت نافرمانی سے باز آ جائے اور اپنے نفس کو خاوند کے سپرد کر دے تو پھر نفقہ کی حق دار ہو جائے گی۔ نیز اگر مرتدہ بیوی پھر مسلمان ہو جائے تو نفقہ کا حق بھی

نفقہ عائد ہونے کا بیان

واضح ہو کہ اگر بیوی خاوند کی تحویل میں آ جائے اور خاوند اس کا نان نفقہ ادا نہ کرے، تو آیا خاوند کے ذمہ اس کا نفقہ اس وقت سے عائد ہوگا جب کہ بیوی نے خود کو خاوند کے حوالہ کر دیا یا عقد ہونے کے بعد سے عائد ہوگا۔ پھر یہ کہ اگر نفقہ خاوند کے ذمہ لازم ہو تو آیا وہ اس پر بطور قرض کے ہوگا کہ بیوی اس کا مطالبہ کر سکے یا نہ ہوگا۔ یہ امور مسالک مختلفہ کی رُو سے تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

دوبارہ ہو جائے گا۔ اگر بیوی دن کے وقت فرمانبردار رہی اور رات کو نافرمانی کی تو وہ نصف نفقہ کی حق دار ہوگی۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ بیوی اور خاوند کے درمیان کوئی امر ملنے سے مانع نہ ہو' مثلاً بیوی قید میں ہو اور خاوند اس تک نہ پہنچ سکے تو نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر خاوند کو بیوی کا نفقہ اور اس کے مہر کی عدم ادائیگی کی پاداش میں قید کیا جائے تو بیوی کا نفقہ واجب نہ ہوگا۔ لیکن اگر خاوند مالدار ہے اور (نفقہ واجب کے اداء کرنے میں) ٹال مٹول کے باعث قید ہوا ہے تو بیوی کا نفقہ باطل نہ ہوگا۔ کیوں کہ ایسی صورت میں خاوند کو ظالم تصور کیا جائے گا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر نفقہ کی ادائیگی میں خاوند تاخیر کر دے تو حاکم شرع کے فیصلہ سے پہلے اس پر نفقہ واجب ہوگا۔ اس دوران اس نے بیوی سے ملاقات نہیں کی بایں طور کہ وہ وہاں موجود نہ تھا یا موجود تھا لیکن مل نہ سکا تو پچھلے دنوں کا نفقہ واجب نہ ہوگا۔ بلکہ ایک عرصہ گزر جانے پر ساقط ہو جائے گا۔ ہاں اگر تھوڑا عرصہ یعنی ایک ماہ سے کم گزرا تو نفقہ ساقط نہ ہوگا۔ لیکن اگر حاکم شرع کے فیصلہ کے بموجب کوئی نفقہ مقرر ہوا ہے تو وہ خاوند کے ذمہ بیوی کا قرض ہوگا اور وہ ساقط نہ ہوگا تاآنکہ دونوں میں سے کسی کی وفات نہ ہو جائے یا پھر یہ کہ بیوی کو طلاق ہو جائے یا ایسی کوئی بات ہو جس کا ذکر آگے آ رہا ہے کیوں کہ بیوی کو نفقہ کی ملکیت اس وقت ہوتی ہے جب کہ اس کے حق میں فیصلہ ہوا اور بیوی کو یہ حق ہے کہ نفقہ کا استعمال اس طرح کرے کہ اس کی خوبصورتی یا صحت کو نقصان دہ نہ ہو۔ اگر وہ کھانا نہ کھائے اور ناتواں ہو جائے تو خاوند اسے اپنے اوپر خرچ کرنے کے لئے مجبور کر سکتا ہے تاکہ مبادا وہ دبلی ہو جائے اور جب کہ حاکم بیوی کے لئے نفقہ مقرر کر دے تو بیوی کو حق ہے کہ وہ اپنے مال میں سے یا کسی اور کے مال میں سے اپنے اوپر خرچ کرے گو خاوند کی اجازت کے بغیر کرے اور اس خرچ کو پورا کرنے کے لئے اس حد تک جتنا کہ حاکم نے اس کے حق میں فیصلہ کر دیا ہے خاوند سے مطالبہ کرے۔ یہی صورت وہ ہے جبکہ دونوں میاں بیوی نے خود ہی باہم کوئی مقدار نفقہ طے کر لی ہو تو وہی نفقہ خاوند پر لازم ہوگا اور (حاکم کے فیصلہ کی طرح) خاوند پر قرض ہوگا اور بیوی خاوند سے اس کا مطالبہ کر سکے گی۔ اگرچہ حاکم نے اس بارے میں فیصلہ نہ کیا ہو۔ کیوں کہ نفقہ کے مقرر کرنے کا مطالبہ اس حالت میں ہوتا ہے جبکہ بیوی کو ٹال مٹول کرنے کی شکایت ہو' خاوند اپنے ساتھ نہ کھلاتا ہو اور مطالبہ کے وقت غائب نہ ہو۔ پس اگر حاکم شرع کوئی نفقہ مقرر کر دے تو اسے حکم قرار دیا جائے گا اور اس کے بعد وہ نفقہ ساقط نہ ہوگا۔ پھر جب روزانہ یا ماہواری نفقہ مقرر کر دیا گیا تو جب تک وہ عورت اس کی زوجیت میں ہے یہی فیصلہ قائم رہے گا۔ اگر حاکم شرع کے فیصلہ یا باہمی رضامندی سے نفقہ متعین نہیں ہوا اور بیوی نے خاوند کو ادائیگی نفقہ سے بری کر دیا تو یہ درست برداری (یا بریت) درست نہ ہوگی' کیوں کہ نفقہ جب تک مقرر نہ ہوا سے قرض تسلیم نہیں کیا جاتا تو

نفقہ کو ساقط کرنے والی باتوں کا بیان

جن امور سے نفقہ ساقط ہو جاتا ہے وہ مسالکِ مختلفہ کی سے تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

اس سے دست برداری کیا معنے؟ ہاں اگر نفقہ مقرر ہو گیا ہو تو اس سے دست برداری بھی درست ہے۔ اس سے وہ صورت مستثنیٰ ہے جب کہ خاوند بیوی سے اس شرط پر خلع کرے کہ بیوی غدت کے دوران نفقہ سے دست بردار ہو جائے تو یہ درست ہے کیوں کہ یہ دست برداری معاوضہ (خلع) کی بجائے ہے جس کی مالک خود بیوی ہے اور یہ صورت واجب الاداء ہونے سے پہلے وصول کر لینے کی ہے جو درست ہے بخلاف اس صورت کے جب کہ معاوضہ کے بغیر دست برداری کی جائے یہ صورت واجب ہونے سے پہلے ساقط کر دینے کی ہے جو درست نہیں ہے۔ پس اگر نفقہ مقرر ہونے کے بعد بیوی اس سے دست بردار ہو جائے تو درست ہے۔ غرض پچھلے واجب الوصول نفقہ اور آئندہ ایک ماہ تک کے نفقہ سے بیوی کا دست بردار ہو جانا درست ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ صاحب توفیق خاوند پر بیوی کا نفقہ مذکورہ شرائط کے ساتھ واجب ہے اور بیوی کو حق ہے کہ بقایا نفقہ کا مطالبہ خاوند سے کرے اگرچہ حاکم نے مقرر نہ کیا ہو۔ اگر خاوند صاحب توفیق تھا اور بعد میں تنگ دست ہو گیا تو صرف دوران تنگ دستی کا نفقہ واجب ساقط ہو جائے گا اور جب بھی خاوند کو توفیق ہو بیوی اس کا مطالبہ خاوند سے کر سکتی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر بیوی خود اپنے نفس کو خاوند کے سپرد کر دے یا نابالغ بیوی کا ولی خاوند کو اس کی بیوی کی رخصتی کے لئے طلب کر لے اور شرائط مذکورہ پوری ہوتی ہوں تو خاوند پر واجب ہو جاتا ہے کہ اپنی وسعت کے مطابق ہر روز صبح کو بیوی کا نفقہ بموجب تفصیل مذکورہ سابقہ اس کو دیا کرے۔ اگر بیوی اس کا مطالبہ کرے اور خاوند ٹال مٹول سے کام لے تو گناہ ہوگا۔ کیوں کہ خاوند پر لازم ہے کہ حتی الوسع بیوی کو اس کا نفقہ ادا کر دیا کرے بصورت دیگر بیوی کو مطالبہ کرنے کا حق ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ جب بیوی خاوند کی تحویل میں آ جائے اور شرائط نفقہ مذکورہ پوری ہوتی ہوں تو خاوند پر بیوی کا نفقہ واجب ہو جاتا ہے اور خاوند پر قرض رہتا ہے۔

اگر بیوی کہے کہ میں اپنا نفس تمہارے حوالے کر چکی ہوں اور خاوند اس سے انکار کرے تو خاوند کی بات قسم کھا لینے پر مانی جائے گی۔ اگر بیوی کہے کہ میں سال بھر سے اپنے تئیں تمہارے حوالے کر چکی ہوں اور خاوند کہے "نہیں' بلکہ اسے صرف ایک ماہ ہوا ہے" تب بھی خاوند کی بات اس کے قسم کھا لینے پر مان لی جائے گی۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ زوجین میں سے اگر کسی کی وفات ہو جائے تو نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ بشرطیکہ حاکم شرع نے اس کو قرض قرار دیئے جانے کا فیصلہ نہ کر دیا ہو۔ اگر قاضی نے اسے خاوند کے ذمہ قرض قرار دیا ہے تو وہ نفقہ ایسا ہے جیسے خاوند نے قرض لیا ہو اور یہ یقینی بات ہے کہ دونوں میں سے کسی کی موت واقع ہو جائے تو قرض ساقط نہیں ہوتا کیوں کہ وہ کسی کام کا صلہ نہیں ہوتا۔

رہا نفقہ سابقہ واجب الاداء کا طلاق سے ساقط ہونا سو اس بارے میں اختلاف ہے اور صحیح قول یہی ہے کہ طلاق سے نفقہ ساقط نہیں ہوتا۔ طلاق رجعی سے ساقط نہ ہونا تو ظاہر ہے اور طلاق بائن سے بقیہ واجب الوصول نفقہ کو اگر ساقط کیا جانے لگے تو لوگ عورتوں کی حق تلفی کے لئے طلاق کو ایک ذریعہ بنالیں گے۔ بیشتر کتب حنفیہ میں یہ ہے کہ طلاق رجعی سے نفقہ کا ساقط نہ ہونا صحیح ہے۔ کیوں کہ ظاہر ہے کہ اگر اس سے نفقہ ساقط کیا جائے تو لوگ طلاق رجعی کو بیوی کی حق تلفی کا ایک ذریعہ بنالیں گے۔ اور اس کے بعد پھر رجوع کرلیا کریں گے اور طلاق بائن (یعنی زوجیت سے خارج کرنے والی طلاق) کی صورت میں حاکم شرع پر لازم ہوگا کہ مقرر شدہ نفقہ واجب کو ساقط کرنے سے پہلے غور وفکر سے کام لے۔ اگر قرائن حالات سے یہ ثابت ہو کہ اس طلاق کی غرض یہ تھی کہ نفقہ واجب خاوند کے ذمہ سے ساقط اور عورت کا حق تلف کیا جائے تو اسے اہمیت نہ دے۔ اگر قرینہ اس کے خلاف ہو تو نفقہ ساقط ہو جائے گا۔

بیوی کے نافرمان ہو جانے سے پچھلا واجب الوصول نفقہ ساقط ہو جائے گا بشرطیکہ اس نفقہ کو حاصل کردہ قرض قرار نہ دیا گیا ہو بصورت دیگر وہ نفقہ کسی طرح ساقط نہ ہوگا۔ اگر بیوی اس پر راضی ہو جائے کہ وہ حسب ضرورت کھایا پیا کرے گی تو مقرر شدہ نفقہ باطل ہو جائے گا اور وہ خاوند کی اجازت کے بغیر اس کی خوراک سے کھا سکتی ہے۔

بیوی کے مرتد ہو جانے سے بھی نفقہ ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح اگر بیوی خاوند کے بیٹے یا باپ سے جنسی رابطہ قائم کرے تو نفقہ ساقط ہو جائے گا جیسا کہ شرائط (وجوب) نفقہ کے بیان میں بتایا گیا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ چند باتوں سے نفقہ ساقط ہو جاتا ہے: ایک تو خاوند کی تنگ دستی ہے' خواہ بیوی سے مباشرت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ بعد میں اگر خاوند خوشحال ہو جائے تو بیوی کو یہ حق نہ ہوگا کہ دوران تنگ دستی کے نفقہ کا مطالبہ کرے۔ اگرچہ وہ نفقہ مالکی مسلک کے حاکم شرع کے حکم سے مقرر ہوا ہو۔ پس جب تک خاوند تنگدستی کی حالت میں ہو' اسے نفقہ کے مطالبہ کا حق نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ اگر بیوی خاوند کے ساتھ کھانا کھاتی ہے تو نفقہ ساقط ہو جائے گا اگرچہ اس کی مقدار مقرر ہو چکی ہو۔ اس بارے میں خوراک اور لباس کے نفقوں کے درمیان فرق نہیں ہے درآنحالیکہ بیوی کو بھی خاوند کے ساتھ لباس ملتا ہے تو نفقہ لباس بھی ساقط ہو جائے گا۔ تیسرے یہ کہ بیوی اپنی ذات سے متمتع ہونے یا مباشرت سے انکار کرے۔ جس روز ایسا ہو اس روز کا نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ چوتھے یہ کہ خاوند کی اجازت کے بغیر اس کے پاس سے چلی جائے اور پھر خاوند خود یا اپنے فرستادہ کی معرفت یا حاکم کے ذریعہ واپس نہ لا سکے اور یا ابتداء ہی سے اسے باہر نکلنے سے نہ روک سکا ہو۔ لیکن اگر دوبارہ وہ اسے اپنا فرمانبردار بنانے پر قادر ہو جائے یا ابتداء ہی سے وہ فرمانبردار رہی اور پھر خاوند کی موجودگی میں وہ چلی جائے تو نفقہ ساقط نہ ہوگا۔ کیوں کہ اس کا یہ جانا اجازت سے جانے کی مانند ہے۔ اگر بیوی حاملہ ہو اور خاوند کے گھر سے چلی جائے تو اس کا نفقہ ساقط نہ ہوگا۔ کیوں کہ اس صورت میں وہ نفقہ بیوی کا نہیں بلکہ اس کے حمل کے لئے ہوگا۔ پانچویں یہ کہ وہ عورت طلاق بائن یا خلع یا طلاق بتہ (قطعی) سے خارج از زوجیت نہ ہوئی ہو اگر بیوی کو طلاق بائن ہو گئی ہے تو نفقہ ساقط ہو جائے گا بشرطیکہ حاملہ نہ ہو۔ حمل کی صورت میں حمل کا نفقہ واجب ہوگا۔ اس کی تفصیل عدت کے بیان میں آرہی ہے۔ طلاق رجعی کی صورت میں بہرحال نفقہ ساقط نہ ہوگا اور اس صورت میں بھی جب کہ بیوی کو (عدم ادائیگی) قرض کی پاداش میں قید کیا گیا ہو یا بیوی نے اپنے قرض کے لئے خاوند کو قید کرایا ہو نفقہ ساقط نہ ہوگا۔ کیوں کہ ممکن ہے کہ اس کے

پاس مال ہو اور چھپالیا ہو۔ اسی طرح اگر بیوی حج کو روانہ ہو گو خاوند کی اجازت کے بغیر ایسا کرے تو اس کا نفقہ ساقط نہ ہو گا اور بدوران سفر وہ اتنے ہی نفقہ کی حق دار ہو گی جتنا کہ حالت قیام میں ملتا بشرطیکہ دونوں نفقوں کی مقدار برابر ہو۔ اگر سفر کا نفقہ کم ہو تو جتنا ہے اس سے زیادہ کی حق دار نہ ہو گی۔

وفات سے نفقہ ساقط ہو جاتا ہے چنانچہ دونوں میں سے کسی کی وفات ہو جائے اس کی تفصیل دوران عدت کے نفقہ کے بیان میں آئے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ بیوی نافرمان ہو جائے تو نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ پس جس روز وہ نشوز (نافرمانی) کا مظاہرہ کرے اس دن کے نفقہ کی حقدار نہ ہو گی۔ ہاں پھر اطاعت شعار ہو جائے تو نفقہ عائد ہو جائے گا۔ تاہم مقرر شدہ نفقہ (اس صورت میں بھی) ساقط نہ ہو گا۔

طلاق رجعی سے نفقہ بند نہیں ہوتا اور طلاق بائن سے بھی اگر بیوی حاملہ ہو نفقہ بند نہ ہو گا وہ گھر اور لباس کی بھی (بدستور) حق دار ہو گی۔ بصورت دیگر نفقہ بند ہو جائے گا۔ خاوند کی موت واقع ہو جانے سے بھی نفقہ ختم ہو جائے گا۔ اگرچہ بیوی حاملہ ہو۔ اس کی تفصیل عدت کے بیان میں آ رہی ہے۔

اگر خاوند نے بیوی کو ایک عرصہ تک نفقہ نہیں دیا خواہ کسی ہی عذر سے ہو یا بغیر عذر کے ہو تو بیوی کا نفقہ خاوند کے ذمہ قرض رہے گا جو ساقط نہ ہو گا کیوں کہ یہ قرض ہے اور سابقہ الذکر شرائط کی بنا پر عائد ہوا ہے۔ خواہ حاکم نے مقرر کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اگر دجوب نفقہ کی شرطیں پائی جائیں گی تو نفقہ خاوند کے ذمہ قرض کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔

دوران عدت نفقہ کا بیان

جو عورت خاوند کے وفات کی عدت میں ہو اس کا کوئی نفقہ نہیں ہے خواہ وہ حمل سے ہو یا نہ ہو۔ لیکن وہ عورت جو طلاق یا فسخ نکاح کی عدت میں ہو اس کے نفقہ کے بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ میاں بیوی کے درمیان علیحدگی یا تو طلاق رجعی سے ہوتی ہے (جس میں نکاح باقی رہتا ہے یا طلاق بائن سے ہوتی ہے (جس میں بیوی زوجیت سے خارج ہو جاتی ہے) یا فسخ عقد سے خواہ وہ عقد فاسد ہو یا عقد صحیح۔ یا پھر موت کی وجہ سے علیحدگی ہو گی۔ اگر طلاق رجعی ہے تو بیوی ہر طرح کے نفقہ کی حق دار ہو گی' جیسا کہ بتایا گیا۔ اگر (اس دوران خاوند کی وفات ہو جائے تو اس کی عدت طلاق عدت وفات میں منتقل ہو جائے گی اور مقرر شدہ نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ لیکن اگر اس نفقہ کو قرض قرار دے دیا گیا ہے اور عملاً خاوند نے اسے قرض مان لیا ہے تو وہ نفقہ ساقط نہ ہو گا اور ایسی صورت ہو تو طلاق بائنہ سے بھی اگر چہ وہ طلاق ثلثہ ہو نفقہ ساقط نہ ہو گا اور بیوی کی عدت تمام اقسام نفقہ کے ساتھ ہو گی خواہ وہ حاملہ ہو یا بے حمل ہو۔ بشرطیکہ بیوی اس گھر سے نہ نکلے جہاں ایام عدت گزارنے کے لئے اسے رکھا گیا ہے۔ اگر خاوند کی اجازت کے بغیر اس گھر سے چلی جائے تو وہ نافرمان قرار پائے گی اور اس کا نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ عقد صحیح کے فسخ ہو جانے کی صورت میں بھی یہی حکم ہے جیسا کہ طلاق کے باعث علیحدگی کے بیان میں بتایا گیا۔ اگر علیحدگی طلاق فاسد کی بناء پر یا شبہ میں کسی کے ساتھ مباشرت ہو جانے کی بناء پر ہوئی مثلاً بالفرض ایک عورت نے جو عدت میں تھی' کسی اور سے شادی کر لی اور اس کے ساتھ مباشرت بھی ہو گئی' پھر اس عقد کے باطل ہونے کی بناء پر ان میں علیحدگی کرا دی گئی تو اس صورت میں یہ مسئلہ بتایا جا چکا ہے کہ اس عورت کو دو عدتیں گزارنا ہوں گی۔ ان کی ابتداء علیحدگی کی تاریخ سے ہو گا۔ اور اس میں وہ عرصہ داخل ہو گا جو (دوسرے خاوند کی) مباشرت سے پہلے گزرا ہے۔ پس اگر اس عورت کو حیض آتے ہیں تو اسے دوسرے خاوند کی مباشرت کی عدت' تین حیض تک انتظار کرنا ہو گا۔

اب اگر اس مباشرت سے پہلے بیوی کو ایک حیض آ چکا ہے تو وہ پہلے خاوند کی عدت میں محسوب ہو گا اور دوسرے خاوند کی مباشرت کی بناء پر تکمیل عدت کے لئے) مزید دو حیض کا انتظار کرنا ہو گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں عدتیں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گی (یعنی ایک ساتھ پوری ہوں گی) چنانچہ یہ دو حیض ایک بار دوسری عدت میں محسوب ہوئے اور دوسری بار پہلی عدت میں۔ جیسا کہ سابقاً بتایا گیا۔ تاہم نفقہ کا ذمہ دار پہلا خاوند ہو گا۔ کیوں کہ نکاح فاسد کی بناء پر اگر مباشرت ہو جائے (تو علیحدگی کے بعد) گو عدت واجب ہوتی ہے لیکن اس عدت کے دوران نفقہ واجب نہ ہو گا۔ یہی صورت حال شبہ میں مباشرت کی ہے کہ مباشرت کرنے والے پر عدت کا نفقہ واجب نہ ہو گا۔ بلکہ پہلے ہی خاوند پر نفقہ واجب ہو گا بشرطیکہ بیوی اس گھر سے باہر نہ جائے جہاں اسے عدت کے دن کاٹنے ہیں۔ ورنہ نفقہ ساقط ہو جائے گا۔

اس بیان سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر کسی عورت کا خاوند مفقود الخبر ہو جائے یا وفات پا جائے اور بیوی کسی اور سے شادی کر لے اور اس سے مباشرت ہو جائے اور پھر (مفقود الخبر) خاوند واپس آ جائے تو دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی

جائے گی اور بدوران عدت نفقہ عائد نہ ہوگا' نہ پہلے خاوند پر اور نہ دوسرے خاوند پر۔ کیوں کہ پہلے خاوند نے طلاق نہیں دی لہٰذا اس کی عدت نہیں ہے اور دوسرا نکاح فاسد ہوا ہے جس میں (علیحدگی کے بعد) عدت تو واجب ہوتی ہے لیکن نفقہ واجب نہیں ہوتا۔ خواہ وہ حاملہ ہو یا نہ ہو۔ اس حکم سے 'بقول معتمد' ام ولد (وہ کنیز جس سے بچہ پیدا ہو گیا ہو) مستثنیٰ نہیں ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص کنیز کا مالک ہے اور بحیثیت مالک ہونے کے اس نے کنیز سے مباشرت کی اور وہ حاملہ ہو گئی اور پھر خاوند وفات پا گیا تو وہ نفقہ کی حق دار نہ ہوگی' کیوں کہ خاوند نے عقد نکاح کے بغیر اس سے مباشرت کی لہٰذا یہ عقد فاسد کی مباشرت کی مانند ہے۔ علاوہ اس کے جب کہ عقد صحیح سے حاملہ ہونے والی بیوی عدت وفات خاوند کے دوران نفقہ کی حق دار نہیں ہوتی تو مملوکہ کنیز مباشرت کی بنا پر عدت میں ہو تو بدرجہ اولیٰ نفقہ کی حق دار نہ ہوگی۔

اگر طلاق یافتہ عورت کہے کہ اس کے طہر کا زمانہ طویل ہو گیا ہے اور اسے ایام نہیں آئے تو اس کی یہ بات قسم کھا لینے پر تسلیم کر لی جائے گی اور عدت جاری رہے گی یہاں تک کہ عدت کا پورا ہو جانا ثابت ہو جائے بایں طور کہ ایسی شہادت موجود ہو جو بتائے کہ بیوی نے عدت پوری ہونے کا اقرار کر لیا ہے۔ اگر بیوی اپنے حاملہ ہونے کا اظہار کرے تو اسے طلاق کے دن سے دو سال تک نفقہ حاصل کرنے کا حق ہوگا۔ جب دو سال گزر جائیں اور پتہ چلے کہ وہ حاملہ نہیں ہے تو خاوند کو حق ہے کہ اس دوران جو کچھ اس نے بیوی پر خرچ کیا ہے اس کی واپسی کا مطالبہ کرے۔ ہاں اگر یہ مدت گزر جائے اور بیوی نے نفقہ کا مطالبہ نہیں کیا تو دوران عدت کا نفقہ ساقط ہو جائے گا اور اب وہ نفقہ کا مطالبہ نہیں کر سکتی تاہم اگر نفقہ حاکم شرع کے حکم یا باہمی فیصلہ سے مقرر ہوا ہے تو اس صورت میں یہ قرار پایا ہے کہ نفقہ ساقط نہ ہوگا' اگر چہ عدت کی مدت پوری ہو گئی ہو۔ اگر اس نفقہ کو حاکم شرع کے حکم سے قرض قرار دے دیا گیا ہے تو بالاتفاق وہ نفقہ بحال رہے گا۔ اگر عدت کا حساب مہینوں کے اعتبار سے ہو' حیض کے اعتبار سے نہ ہو تو مطالبہ رقم نفقہ کے بارے میں آپس میں کیا جا سکتا ہے' کہ خاوند تین مہینے یا چار مہینے کا نفقہ ادا کر دے گا۔ یوں تصفیہ نہ ہوگا کہ تین حیض تک خاوند نفقہ ادا کرے گا۔ کیوں کہ ایام حیض کا تعین نہیں ہو سکتا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ طلاق رجعی یافتہ عورت ایام عدت کے نفقہ کی حق دار ہے' حاملہ ہو یا نہ ہو۔ یہاں تک کہ اگر وہ خاوند کی اجازت کے بغیر اس گھر سے جہاں عدت کے دن کاٹ رہی ہے باہر چلی جائے تب بھی اس کا نفقہ بند نہ ہوگا۔ خواہ خاوند اس کو باہر جانے سے باز رکھنے پر قادر ہو یا نہ ہو۔ اگر خاوند (عدت کے دوران) وفات پا جائے تو اس کی عدت طلاق وفات کی عدت میں تبدیل ہو جائے گی اور نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ جیسے وہ بیوی جو زوجیت میں ہے اور خاوند وفات پا جائے (تو نفقہ واجب نہیں ہوتا) تاہم بیوی کو خاوند کے گھر میں رہنے کا حق ہے۔ جب تک کہ عدت پوری نہ ہو جائے۔ اس کی میعاد چار مہینے دس دن ہے۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ مکان جس میں بیوی رہائش رکھتی ہے خاوند کا ہو اگر وہ مکان کرایہ کا ہے تو اس میں رہنے کا حق اسے نہ رہے گا۔ اگر عورت کو طلاق بائنہ ملی ہے تو وہ مکان میں رہنے کے علاوہ اور کسی نفقہ کی حق دار نہ ہوگی اور رہائش کا حق عدت پوری ہو جانے تک ہے۔

واضح ہو کہ یہ حکم اس حالت میں ہے جب کہ بیوی حاملہ نہ ہو' اگر بیوی حاملہ ہے اور اسے طلاق بائنہ مل گئی تو نفقہ کے اقسام سہ گانہ: خوراک' لباس اور مکان کا مہیا کرنا خاوند پر واجب ہوگا۔ یہ نفقہ طلاق یافتہ بیوی کا نہیں بلکہ اس حمل کے لئے ہوگا اور اس وقت تک جاری رہے گا جب تک کہ ولادت نہ ہو جائے۔ چنانچہ اگر بیوی عدت والے گھر سے باہر چلی

جائے تب بھی وہ نفقہ بند نہ ہوگا کیوں کہ یہ نفقہ بیوی کا نہیں ہے اور ہر چند کہ خاوند نے حمل کے آغاز ہی میں یا دوران حمل میں طلاق بائن دے دی ہو لباس کا دینا واجب ہوگا۔ اگر بیوی کو حاملہ ہونے کے چار ماہ بعد طلاق ہوئی تو پوری عدت کے نفقہ کا حساب لگایا جائے گا اور جو مہینے گزر چکے ہیں اس قدر نفقہ نکال کر جو مہینے باقی رہ گئے ہیں اس عرصہ کے لباس کے دام نقد ادا کیے جائیں گے۔ اور نفقہ میں لباس کا دینا اس صورت میں واجب ہے جب کہ بیوی اس کی حق دار ہوگئی ہو یعنی وہ وقت آ گیا ہو جب کہ بیوی کے لئے لباس کا دیا جانا واجب ہے۔ بصورت دیگر بیوی لباس کی حق دار نہ ہوگی۔ اگر ولادت سے پہلے بیوی کا خاوند وفات پا جائے تو نفقہ بند ہو جائے گا لیکن وضع حمل تک اسے مکان میں رہنے کا حق ہوگا' خواہ خاوند خود اس مکان کا مالک ہو یا کرایہ پر رہتا ہو اور خواہ کرایہ ادا کر دیا ہو یا ادا نہ کیا گیا ہو۔ یہی حکم طلاق بائن یافتہ بیوی کا ہے جسے حمل ہو کہ تا انقضائے عدت اسے مکان میں رہنے کا حق ہے جہاں اسے طلاق بائن ملی ہے خواہ وہ مکان خاوند کا مملوکہ ہو یا نہ ہو اور خواہ اس کا کرایہ دیا ہو یا نہ دیا ہو۔ یہ کرایہ (متوفی خاوند کے) مال ترکہ سے ادا کیا جائے گا۔

اس سے معلوم ہوا کہ وفات یافتہ خاوند کی بیوی اگر زوجیت میں تھی تو وفات کی عدت کے دوران کوئی نفقہ نہ ہوگا خواہ حاملہ ہو یا حمل سے نہ ہو۔ تاہم اگر خاوند کی وفات ہو جائے اور بیوی عدت میں ہو تو اسے گھر میں رہائش کا قطعی حق حاصل ہے خواہ وہ خاوند کا اپنا گھر ہو یا کرایہ کا۔ دونوں نفقات (خوراک و مکان) میں فرق یہ ہے کہ طلاق بائن پانے والی عورت کو خاوند کے گھر میں رہنے کا حق اس کی وفات سے پہلے ہی حاصل تھا۔ پس خاوند پر اس حق کی ذمہ داری عائد ہو چکی ہے جو اس کی وفات سے ساقط نہ ہوگی لیکن (خوراک) کا نفقہ) دن کے دن واجب ہوتا ہے۔ (یعنی خاوند کی موجودگی میں دن نہ آئے تو نفقہ بھی واجب نہ ہوگا)۔ اسی طرح لباس میں بھی جب موسم (گرما یا سرما) نہ آ جائے واجب نہیں ہوتا لہٰذا خاوند اس کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ لہٰذا اس کی وفات سے نفقہ ساقط ہو جائے گا۔

طلاق بائنہ پانے والی عورت محض حمل کا اقرار کر لینے سے نفقہ کی حق دار نہیں ہوتی اس کے لئے ضروری ہے کہ پیٹ کے بچے میں حرکت پیدا ہو (کہ حمل کا قطعی ثبوت اسی سے ہوتا ہے لہٰذا) بچے کی حرکت پر ہی نفقہ واجب ہوتا ہے اور بچے کی حرکت چار ماہ سے پہلے نہیں ہوتی۔ پس نفقہ کا حساب حمل ظاہر ہونے پر ہی لگایا جائے گا۔

بعض اصحاب کی رائے ہے کہ بیوی کا نفقہ وضع حمل پر ہی ادا کیا جائے اور وضع حمل کے بعد نفقہ کا حساب آغاز حمل سے لگایا جائے گا۔

یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ طلاق بائنہ پانے والی عورت نفقہ کی مستحق نہیں ہوتی۔ لہٰذا اگر وہ مدت طہر کے طویل ہونے کا دعویٰ کرے تو اس سے کچھ حاصل نہیں ہے جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں۔

طلاق رجعی کی عدت پوری ہونے کا ذکر عدت کے بیان میں ہو چکا ہے۔ علاوہ اس کے مطلقہ رجعیہ بیوی کی مانند ہوتی ہے' اگر عدت کے بارے میں وہ غلط بیانی سے کام لے تو خاوند کو حق ہے کہ اسے قطعی طور پر طلاق دے دے۔ بیوی کے اس کہنے سے اسے کچھ نقصان نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ طلاق رجعی یافتہ عورت عدت کے دوران نفقہ کی حق دار ہے۔ خواہ بیوی آزاد ہو یا کنیز ہو' اسے حمل ہو یا نہ ہو۔ اگر خاوند نے اس خیال سے کہ بیوی حاملہ ہے اسے نفقہ دیا پھر اس کے خلاف انکشاف ہوا تو خاوند کو حق ہے

خاوند کی غیر موجودگی میں اس پر نفقہ عائد ہونے اور نفقہ کا ضامن ہونے کا بیان

(اس سلسلہ میں چند سوالات ہیں:)

(۱) آیا بیوی کو ایسے خاوند سے نفقہ کے مطالبہ کا حق ہے جو موجود نہیں ہے۔

(۲) اگر یہ حق ہے تو آیا وہ بغیر کسی شخص کی ذمہ داری اوٹے وہ خرچ برچ کر سکتی ہے یا ایسے ضامن کا ہونا ضروری ہے کہ اگر معلوم ہو کہ خاوند وفات پا گیا تو جو کچھ لیا ہے بیوی اسے واپس کر دے؟

کہ بیوی پر جو خرچ کیا ہے وہ واپس لے لے۔ لیکن طلاق بائن یافتہ عورت اگر حاملہ نہیں ہے تو وہ نفقہ کی حق دار نہیں ہے۔ کیوں کہ اب خاوند کو اس پر کوئی اختیار نہیں ہے۔ حاملہ ہو تو وضع حمل تک اس کا نفقہ خاوند پر واجب ہے۔

اگر حاملہ عورت عدت والے گھر سے بلاضرورت باہر جائے تو اس کا نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح وفات یافتہ خاوند کی بیوی نفقہ کی حق دار نہیں ہے۔ اگرچہ حاملہ ہو البتہ مکان اس کے لئے لازم ہے۔ اگر خاوند نے حاملہ ہونے کی حالت میں اسے طلاق بائن دی ہے اور طلاق کے بعد وفات پا گیا تو اس کی عدت جو بیوی گزار رہی ہے وہ بحال رہے گی اور نفقہ بند نہ ہوگا کیوں کہ طلاق بائنہ کی عدت، وفات کی عدت میں منتقل نہیں ہوتی۔ البتہ طلاق رجعی کی صورت میں ایسا ہو سکتا ہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

واضح ہو کہ نفقہ کے مفہوم میں تمام وہ اشیاء شامل ہیں جو خوراک، لباس اور مکان سے متعلق ہیں۔ پس طلاق بائنہ پانے والی عورت کسی نفقہ کی حق دار نہیں ہے۔ لہٰذا اگر بیوی یہ دعویٰ کرے کہ اس کی مدت طہر طویل ہو گئی ہے اور حیض نہیں آیا تو اس سے کوئی مقصد حل نہ ہوگا۔ ہاں اگر حمل سے ہو تو اس حمل کے لئے وہ نفقہ کی حق دار ہوگی۔ پھر اگر وہ دعویٰ کرے کہ اسے حمل ہے اور بعد میں پتہ چلے کہ اسے حمل نہیں تھا تو خاوند نے جو کچھ اس پر خرچ کیا ہے اس کی واپسی کے مطالبہ کا حق رکھتا ہے۔ غرض جھوٹا دعویٰ کرنے سے اسے کچھ حاصل نہ ہوگا۔ شبہ کی مباشرت یا نکاح فاسد کے بعد مباشرت کی عدت گزارنے والی عورت کا کوئی نفقہ نہیں ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ طلاق رجعی پانے والی عورت، بیوی کی طرح تینوں اقسام کے نفقہ کی حق دار ہے۔ سوا ان اشیاء کے جو ستھرائی کے لئے استعمال میں آتی ہیں۔ کیوں کہ بیوی متمتع ہونے کے قابل نہیں ہے۔ لیکن طلاق بائنہ پانے والی عورت اگر حاملہ ہو تو وہ نفقہ کی حق دار ہے۔ اگر حاملہ نہ ہو تو کسی نفقہ کی حق دار نہ ہوگی اور وضع حمل سے پہلے ہر روز اس کا نفقہ عائد ہوگا اور اگر نفقہ بند ہو جائے اور بعد میں پتہ چلے کہ وہ حمل سے تھی تو خاوند پر گزشتہ ایام کا نفقہ واجب ہوگا اگر اس خیال سے بیوی حاملہ ہے، خاوند اسے نفقہ دیتا رہا اور بعد میں پتہ چلا کہ وہ حمل سے نہیں ہے تو خاوند کو حق ہے کہ جو کچھ خرچ کیا ہے اس کی واپسی کا مطالبہ کرے۔ اگر بیوی کہے کہ اسے حمل ہے تو تین مہینے تک انتظار کیا جائے۔ اگر اس عرصہ میں حمل ظاہر نہ ہو تو اس کا نفقہ بند ہو جائے گا۔ اور اگر اس سے پہلے حیض آ جائے تو اسی وقت سے نفقہ بند ہو جائے گا۔ اگرچہ وہ نفقہ حاکم

(۳) کیا بیوی کو یہ حق ہے کہ اپنے نفقہ کے لئے کسی ضامن کا مطالبہ کرے۔

ان تمام سوالات کے جواب از روئے مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ [1]

کے حکم سے مقرر ہوا ہو۔ لیکن وفات یافتہ خاوند کی بیوی کا کوئی نفقہ نہیں ہے خواہ بیوی حمل سے ہو یا حمل سے نہ ہو۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر خاوند غیر موجود ہو تو اس بارے میں دو رائیں ہیں:

ایک رائے یہ ہے کہ اس صورت میں نفقہ عائد ہوگا۔ لیکن اس کی چند شرطیں ہیں۔

پہلی شرط یہ ہے کہ اس عورت کے خاوند کا مال کسی شخص کی تحویل میں ہو یا اس سے قرض واجب الوصول ہو۔ اس حالت میں اس مال سے بیوی کو نفقہ دیا جائے گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ ادائے نفقہ کے لئے خاوند کے مال کو فروخت کرنا نہ پڑے مثلاً نقدی یا غذائی اشیاء یا غلہ وغیرہ ہو۔ اگر مال کو فروخت کرنا پڑے مثلاً مال تجارت ہو یا سامان خانہ وغیرہ تو اس مال سے بیوی کا نفقہ مقرر نہ ہوگا۔ کیوں کہ جس مال کا مالک موجود نہ ہو اسے فروخت کیا جانا درست نہیں ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ وہ شخص تسلیم کرے کہ اس عورت کے خاوند کا قرضہ اس کے ذمہ ہے یا اس کا مال اس شخص کی تحویل میں ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ شخص مانتا ہو کہ وہ عورت غیر موجود فلاں خاوند کی بیوی ہے اگر وہ شخص مال کی موجودگی سے یا زوجیت کے تسلیم کرنے سے گریز کرے تو اس بارے میں کوئی شہادت بیوی کے حق میں تسلیم نہ کی جائے گی۔ مال کے بارے میں تو اس لئے کہ غیر حاضر شخص کی ملکیت ثابت کرنے کے لئے اسے فریق کی حیثیت حاصل نہیں ہے۔ اور زوجیت کے بارے میں اس لئے کہ جو شخص انکار کر رہا ہے وہ غیر موجود شخص کا نکاح ثابت کرنے والا فریق نہیں ہے۔ اور ان دونوں کو قسم نہیں دلائی جائے گی، کیوں کہ فریق معاملہ کے علاوہ کسی سے حلف نہیں لیا جا سکتا اور یہاں کوئی نزاع نہیں ہے۔

اگر ایک شخص یہ تو اقرار کرے کہ اس کے پاس فلاں شخص (غیر موجود) کی امانت تھی یا وہ اس کا مقروض تھا لیکن وہ اس کے مالک کو دے چکا اور ادا کر چکا ہے تو اس کے خلاف بیوی سے حلف نہیں لیا جائے گا۔ کیوں کہ وہ فریق مقدمہ نہیں ہے۔

اسی طرح اگر وہ شخص یہ بیان دے کہ اس کے پاس امانت یا قرض ہے لیکن اس عورت کا نفقہ اس کا خاوند ادا کر چکا ہے۔ یا اسے طلاق ہو چکی ہے اور عدت پوری ہوگئی ہے اس لئے جو کچھ اس کے پاس ہے اسے دینے سے انکار کرے تو اس کی بات کو تسلیم کیا جائے گا، سوا اس صورت کے جب کہ بیوی یہ ثابت کر دے کہ خاوند نے جو کچھ اسے دیا تھا وہ ضائع ہو گیا یا ناکافی تھا۔

• اگر حکم شرع کو اس مال امانت یا قرض کا علم ہو اور اس عورت کا اس شخص کی بیوی ہونا معلوم ہو تو ان شرطوں کی حاجت نہیں ہے۔ اگر حاکم کو ان دو باتوں میں سے ایک بات معلوم ہو تو دوسری بات کے اقرار کی حاجت پڑے گی۔ لیکن اس کے لئے قسم یا شہادت کی ضروری نہیں ہے۔ یہاں پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ حاکم اپنے علم کی بناء پر فیصلہ کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ معاملہ امور فیصلہ طلب میں سے نہیں ہے بلکہ یہ تو صرف امانت اور فتوے (حکم شرعی) کا اظہار ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ (مال نفقہ کا) کوئی ضامن ہو جو بیوی کی طرف سے ضمانت دے کہ اگر (بعد میں) یہ پتہ چلے کہ خاوند نے بیوی کو طلاق دے دی ہے جس کی عدت گزر چکی ہے یا یہ کہ عورت نافرمان ہے (کہ نفقہ کی حق دار نہیں رہی) تو اس عورت اور اس کے ضامن سے (اداشدہ نفقہ کی) واپسی کا مطالبہ کیا جا سکے۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ بیوی قسم کھائے کہ خاوند نے اسے نفقہ نہیں دیا اور یہ کہ وہ نافرمان نہیں ہے اور یہ کہ خاوند نے طلاق نہیں دی جس کی عدت پوری ہو چکی ہے۔

اگر یہ تمام شرطیں: کہ خاوند ایسا مال چھوڑ کر گیا ہے جسے (نفقہ کے لئے) بیچنے کی ضرورت نہ پڑے۔ اور جس کے پاس وہ مال ہے‘ اس کی موجودگی کا اقرار کرے اور مانتا ہو کہ وہ عورت فلاں شخص کی بیوی ہے یا قاضی کو خود مال کے موجود ہونے کا علم ہو اور یہ جانتا ہو کہ وہ عورت اس شخص کی بیوی ہے‘ پوری نہ ہوں تو بیوی کے لئے کوئی نفقہ مقرر نہ کیا جائے گا۔ اس کے ساتھ ہی یہ ضروری ہے کہ کوئی ضامن ہو اور بیوی قسم کھائے جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔

دوسری رائے اس بارے میں یہ ہے کہ اگر اس امر کی شہادت موجود ہو کہ وہ عورت فلاں شخص کی جو غیر حاضر ہے بیوی ہے تو حاکم شرع اس کے حق میں نفقہ کا فیصلہ کرے گا۔ نکاح کا فیصلہ نہیں کرے گا۔ پس جب کہ اس شخص کا مال کسی شخص کی تحویل میں ہو جو اس کا اقرار کرتا ہو یا خود قاضی کو اس کا علم ہو تو بیوی کو اس میں سے نفقہ ملے گا۔ ورنہ اسے قرض لینے کا حکم دیا جائے گا۔ اسی قول پر فتویٰ ہے اور اسی پر عمل درآمد ہوتا ہے۔ پہلی رائے کے مطابق عمل درآمد عورت اور اس کے تحفظ کو نقصان رساں ہے۔ کیوں کہ بہت سے اشخاص اپنی بیویوں کو بغیر نفقہ دیئے یا کسی کو کفیل بنائے انتقاماً چھوڑ دیتے ہیں اور (گاؤں سے) شہر میں یا (شہر سے) دور دراز گاؤں میں جا کر بیویوں کی نگاہوں سے اوجھل ہو جاتے ہیں۔ اگر ایسے شر پسند اشخاص کے ساتھ پہلی رائے پر عمل کیا جائے تو مردوں کی بدکرداری اور عورتوں کی اذیت میں سخت اضافہ ہو جائے گا۔ لہٰذا اس میں شک نہیں کہ دوسری رائے کا برحق ہونا ظاہر ہے۔

اور یہ سوال کہ آیا بیوی کو حق ہے کہ وہ خاوند کو مجبور کرے کہ وہ کسی شخص کو اس کے نفقہ کا ضامن بنا دے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر خاوند ایک ماہ کے لئے اس سے دور ہے تو اسے ضامن کے مطالبہ کا حق ہے۔ یہی قول قابل اعتماد ہے۔ اگر یہ قرار پائے کہ خاوند ایک ماہ سے زیادہ عرصہ کے لئے بیوی کے پاس نہ رہے گا تو بیوی کو حق ہے کہ خاوند کی عدم موجودگی کی پوری مدت کے لئے کسی کو ضامن بنانے کا مطالبہ کرے اور اگر زوجین اس بات پر راضی ہو جائیں کہ کسی کو اس امر کا ضامن بنا دیں گے کہ جب تک کہ خاوند بیوی سے دور رہے گا یا اس سے کم وبیش عرصہ تک وہ شخص بیوی کے نفقہ کا ذمہ دار ہوگا‘ تو درست ہے‘ بشرطیکہ مقدار نفقہ جس کا وہ شخص ضامن ہوگا تعین کر دیا جائے۔ مثلاً دونوں پانچ اشرفی ماہانہ پر متفق ہو جائیں۔ پھر وہ شخص اس قدر نفقہ کی ذمہ داری اس وقت تک کے لئے جب تک کہ دونوں میں رشتہ زوجیت باقی ہے‘ یا ہمیشہ کے لئے قبول کرلے۔ اگر لفظ ''ہمیشہ'' کے ساتھ صراحت نہ کی گئی اور نہ کوئی میعاد وقت مقرر کی گئی تو اس سے ایک ماہ کا عرصہ مراد ہوگا۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ (ایک ماہ) نہیں بلکہ ہمیشہ کیلئے یہ ضمانت ہوگی۔ یہی قول صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر میاں بیوی دونوں کسی خاص مقدار نفقہ پر راضی ہو جائیں اور کوئی شخص اس کی ضمانت اوٹ لے تو اس نفقہ کی ادائیگی اس پر لازم ہوگی۔ اگر دونوں کسی شے کی متعین مقدار پر متفق نہ ہوں اور خاوند کسی شخص کو کفیل

بنائے اور کہے کہ یہ شخص نفقہ اداء کرنے کا ذمہ دار ہوگا تو کہا جاتا ہے کہ یہ کفالت درست ہوگی اور اس قدر نفقہ کی ذمہ داری مانی جائے گی جو بیوی کے لئے اس خاوند کے ذمہ ثابت ہے۔ کیوں کہ مقدار نفقہ کا تعین اگر سر دست نہ کیا جائے تو بعد میں اس کا تعین واجب ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ایسا کرنا درست نہیں ہے۔ اور قول مفتیٰ بہ یہ ہے کہ خاوند کی غیر حاضری میں ایسا کیا جائے تو درست ہے۔ لیکن یہ نفقہ (کفیل پر) لازم نہیں ہے سوا اس صورت کے جب کہ خاوند وہاں موجود نہ ہو۔ اسی طرح اس کی موجودگی میں بھی واجب نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ نفقہ کی ادائیگی خاوند پر اس کی غیر موجودگی میں بھی اسی طرح واجب ہے جس طرح موجودگی میں، بشرطیکہ بیوی خاوند کے سپرد کر دی گئی ہو۔ بایں طور کہ بیوی خود یا اس کا ولی خاوند سے رخصتی کرانے کا مطالبہ کرے۔ اگر چہ یہ مطالبہ حاکم کے ذریعہ سے نہ ہو۔ خاوند کی موجودگی میں تو اس پر عمل درآمد ظاہر ہے اسی طرح اگر وہ قرب وجوار میں ہو تب بھی یہی حکم ہے لیکن اگر خاوند کہیں دور دراز مقام پر ہو تو اس صورت میں خاوند پر بیوی کا نفقہ عائد کرنے کے لئے یہ بات کافی ہے کہ بیوی رخصتی سے انکار نہ کرے۔ مثلاً قاضی بیوی سے دریافت کرے کہ ''اگر تیرا خاوند آ جائے تو آیا تیرے لئے ممکن ہے کہ تو اس کے پاس چلی جائے گی؟'' اور بیوی کہہ دے کہ ''ہاں'' تو خاوند پر اس کا نفقہ واجب ہو جائے گا۔ اس کے بعد حاکم شرع اس کے لئے ایک مثالی نفقہ غیر موجودہ خاوند پر عائد کرنے کا فیصلہ کر دے گا۔ اگر قاضی نہ ہو تو مسلمانوں کی ایک جماعت اس بارے میں قاضی کی بجائے فیصلہ دے سکتی ہے۔ یہ نفقہ خاوند کے اس مال میں سے جو دوسرے اشخاص کی تحویل میں ہے یا ان پر قرض ہے، خواہ وہ قرضہ حالی ہو یا میعادی، وصول کیا جائے گا۔ اگر وہ قرضہ میعادی ہے تو بیوی قرض لے کر اپنا خرچ چلا سکتی ہے اور پھر یہ قرض اس واجب الوصول قرضہ سے اداء ہو سکتا ہے۔ اگر وہ شخص اس عورت کے خاوند کا مقروض ہونے یا اس کا امانت دار ہونے سے انکار کرے تو بیوی کو اپنا دعویٰ ثابت کرنے کا حق ہے۔ اس کا ثبوت صرف ایک شہادت سے ہو سکتا ہے اس کے ساتھ ہی بیوی بھی اپنے دعوے کے بارے میں قسم کھائے گی۔ نیز اس بات کا حلف اٹھائے گی کہ وہ اس نفقہ کی حق دار ہے جو اس کے غیر موجود خاوند کے ذمہ واجب ہے اور یہ کہ خاوند اس کے پاس نہ کوئی مال چھوڑ کر گیا ہے اور نہ ادائیگی نفقہ کے لئے کسی کو وکیل بنا کر گیا ہے اور نہ اس کا کوئی وکیل ہے جس سے وہ اپنے نفقہ کا مطالبہ کرے۔ تاہم خاوند کو حق ہے کہ وہ واپس آنے کے بعد بیوی کا نفقہ ساقط ہو جانے کا ثبوت دے۔ اگر وہ ثابت کر دے کہ بیوی نافرمان ہے یا نفقہ کی مستحق نہیں ہے تو وہ جو کچھ بیوی پر خرچ ہوا ہے اس کی واپسی کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اس بارے میں یہ شرط نہیں ہے کہ (خاوند کا مال) نقدی کی شکل میں ہو یا اشیائے خوراک کی شکل میں بلکہ بیوی کا پورا کرنے کے لئے خاوند کا گھر اور سامان خانہ فروخت کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ خاوند کی ملکیت ثابت ہو اور بیوی خاوند کے دائرہ اختیار سے باہر نہ ہو۔

اگر خاوند یہ دعویٰ کرے کہ اس نے بیوی کا نفقہ بھیج دیا ہے یا یہ کہ وہ نقد دے کر گیا ہے۔ ادھر عورت کے دعویٰ پر حاکم نے عورت کو اس کا مال اپنے اوپر خرچ کرنے کی اجازت دے دی تو بیوی کا کہنا اس کے قسم کھا لینے پر تسلیم کر لیا جائے گا (اور وہ نفقہ کی حق دار ہوگی) اس وقت سے جب کہ اس نے حاکم کے سامنے استغاثہ کیا۔ خاوند کے سفر پر روانگی کے وقت سے حق دار نہ ہوگی۔

بیوی کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے خاوند سے یہ مطالبہ کرے کہ سفر میں جانے سے پہلے واپسی کے وقت تک کا نفقہ دے

کر جائے لیکن یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ خاوند مقررہ عرصہ کے لئے سفر میں جانے کا ارادہ کرے' لیکن اگر اس نے لمبی مدت کے لئے سفر کا ارادہ کیا اور کوئی مدت مقرر نہیں کی تو بیوی یہ کہہ سکتی ہے کہ سر دست ایک خاص عرصہ کے لئے پیشگی نفقہ کا مطالبہ کرے اور بعد کے لئے خاوند سے مطالبہ کرے کہ وہ کسی کفیل کو ذمہ دار بنا کر جائے کہ وہ تمام خرچ جو دونوں کی حیثیت کے مطابق بیوی پر ہوتا رہا ہے' اس مقررہ عرصہ کے بعد' بیوی کو دیتا رہے گا۔ خواہ نفقہ کی ادائیگی ہر جمعہ کو یا ہر مہینے یا روزانہ یا سالانہ مقرر ہو۔

واضح ہو کہ ان حالات میں کفیل کی ذمہ داری کا مطالبہ کرنا بیوی کے حقوق میں سے ہے اس کے لئے خاوند کو مجبور کیا جاسکتا ہے۔ اگر زوجین خاوند کی موجودگی میں بھی کسی کفیل کی ذمہ داری پر راضی ہو جائیں کہ وہ بیوی کو مقررہ نفقہ دیتا رہے گا تو درست ہے اور اس پر عمل کرنا لازم ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ بیوی اگر باشعور ہے اور وہ خاوند کے پاس آ جائے یا نابالغ کی رخصتی اس کا ولی کر دے تو اس کا نفقہ شرائط مذکورہ کے ساتھ خاوند پر واجب ہو جائے گا۔ اگر خاوند بیوی کے شہر سے کہیں چلا جائے تو بیوی کو حق ہے کہ وہ اپنا معاملہ قاضی کے سامنے پیش کرے اور اپنے آپ کو خاوند کے سپرد کر دینے کا ارادہ ظاہر کرے یعنی خاوند کو بتا دے کہ وہ جب چاہے اس کی رخصتی کرا کر اسے لے جاسکتا ہے۔ تو قاضی پر لازم ہوگا کہ اس کا خاوند جس شہر میں ہو وہاں اس بات کی اطلاع پہنچا دے پھر اتنے عرصہ تک اس بات کی اطلاع پہنچا دے پر اتنے عرصہ تک جس میں خاوند کا آنا ممکن ہو وہاں اس بات کی اطلاع پہنچا دے پھر اتنے عرصہ تک جس میں خاوند کا آنا ممکن ہو اس کا انتظار کرے۔ اور اگر اصالتاً آنے میں یا وکیل کے پیش کرنے میں کوئی عذر مانع ہو تو اس عذر کے دور ہو جانے تک توقف کرے۔ اگر عذر جاتا رہے اور خاوند نہ آئے تو اس کا نفقہ قاضی مقرر کر دے گا۔ اس کی بجائے عہد حاضر میں اعلان کا طریقہ یہ ہے کہ بیوی اعلان کر دے کہ وہ خاوند کی مطیع ہے اور خاوند کو اپنا نفس سپرد کر دینے (یا رخصتی) کے لئے تیار ہے پھر اتنی دیر انتظار کرے کہ یہ اعلان خاوند تک پہنچ جائے۔ اگر خاوند اس کا کوئی جواب نہ دے تو قاضی خاوند پر بیوی کا نفقہ عائد کر دے گا۔ اگر خاوند کا مال موجود ہے تو بیوی اس مال سے اپنا نفقہ وصول کرے گی اگر خاوند کا مال نہیں ہے تو حاکم بیوی کو قرض لے کر کام چلانے کی اجازت دے گا تا کہ جو کچھ اس پر خرچ ہوا ہے بعد میں اس کا مطالبہ خاوند سے کر سکے۔ اگر قاضی کو غیر حاضر خاوند کا ٹھکانا معلوم نہ ہو تو حتی الوسع اسے دریافت کرنے کی کوششیں کرے تو بیوی کے لئے اپنے موجودہ مال میں سے نفقہ مقرر کر دے اور ان اخراجات جو بیوی پر ہوں ضامن لے لے' کیوں کہ ممکن ہے کہ خاوند وفات پا گیا ہو یا اس نے بیوی کو طلاق بائن دے دی ہو۔

ان حالات میں شافعیہ کفالت لینے کو جائز نہیں سمجھتے کیوں کہ کفالت (یعنی ادائیگی واجب کی ذمہ داری) لینے کے لئے یہ شرط ہے کہ جس مال کی ذمہ داری لی جائے وہ قرض واجب الاداء ہو۔ یہاں یہ صورت ہے کہ ہنوز بیوی نے نفقہ لیا ہی نہیں جس کو (ناواجب ثابت ہونے کی صورت میں) واپس کرنا واجب ہو اور اس کے لئے ضامن لایا جائے جو اس کی ادائیگی کا ذمہ لے۔ پس ایسی صورت میں کسی کو اس کا ضامن کیسے بنایا جاسکتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ادائیگی قرض کی ضمانت نہیں ہے بلکہ یہ حاضری کی ضمانت ہے یعنی اگر بیوی بعد میں وصول کردہ نفقہ کی حقدار ثابت نہ ہوئی تو ضامن اس عورت کو حاضر کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔

ادائے نفقہ سے خاوند کے عاجز ہونے کا بیان

اگر خاوند اپنی بیوی کا خرچ برچ سنبھالنے سے عاجز ہو تو بیوی کو حق ہے کہ وہ خاوند سے طلاق کا مطالبہ کرے۔ اس بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

اس سے معلوم ہوا کہ اگر بیوی اپنے بقایا نفقہ واجب الوصول کے لئے ضامن کا مطالبہ کرے تو درست ہے۔ لیکن آئندہ کے نفقہ کی کفالت کا مطالبہ درست نہیں ہے کیوں کہ وہ ہنوز واجب نہیں ہوا البتہ عورت کو حاضر کرنے کی ضمانت ہو سکتی ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر خاوند موجود نہ ہو تو اس پر زوجیت کا نفقہ واجب نہیں ہوتا بجز اس صورت کے جب کہ حاکم شرع اس بات کا اعلان کر دے کہ بیوی خود کو خاوند کے سپرد کر دینے (یعنی رخصتی) کے لئے تیار ہے۔ اب اگر خاوند خود آ کر رخصتی کا مطالبہ کرے یا اپنا کوئی وکیل ایسا بھیجے جسے بیوی کو رخصتی کرانا حلال ہو اور وہ بیوی کو رخصتی کرا کے لے آئے تو ادائیگی نفقہ قرض ہو جائے گا لیکن اگر نہ خاوند خود آئے اور نہ اپنا کوئی وکیل بھیجے تو قاضی اس وقت سے بیوی کا نفقہ خاوند پر عائد کر دے گا جب سے کہ خاوند کا بیوی کے پاس آنا اور رخصتی کرانا ممکن تھا۔ اگر بیوی نے خود کو خاوند کے حوالے کر دیا اور اس کے بعد خاوند کہیں چلا گیا تو بہر حال نفقہ اس پر لازم الاداء ہوگا اور پچھلے دنوں کے بقایا نفقہ کی ضمانت درست ہے۔ اسی طرح آئندہ کے نفقہ کی ضمانت بھی حنابلہ کے ہاں بالاتفاق درست ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص یہ ہے کہ جب تک یہ عورت فلاں شخص کی بیوی ہے میں اس کے نفقہ کا ضامن ہوں تو اس شخص پر مثالی نفقہ کی ادائیگی بطریق مذکورہ سابقہ لازم ہوگی۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر خاوند نفقہ کی اقسام سہ گانہ کے ادا کرنے سے عاجز ہو تو اس عاجزی کی بناء پر دونوں میں علیحدگی نہیں کرائی جائے گی۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جب کہ خاوند بیوی کا نفقہ دیئے بغیر سفر میں چلا جائے درآنحالیکہ وہ آسانی سے دے کر جا سکتا تھا تو قاضی بیوی کا نفقہ اس کے ذمہ عائد کر دے گا اور بیوی کو قرض لینے کا حکم دے گا۔ قرض لینے کا حکم دینے کا مطلب یہ ہے کہ بیوی کا نفقہ موت وغیرہ کے بغیر جب تک کہ وہ قرض لے سکتی ہے۔ خاوند کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا اور بیوی کو یہ حق ہے کہ جس سے اس نے قرض لیا ہے وہ قرض خاوند کے حوالے کر دے یعنی قرض لینے کے وقت وہ کہہ دے کہ یہ جو قرض میں لے رہی ہوں یہ قرض میرے خاوند کے ذمہ واجب الاداء ہوگا۔ پھر اگر خاوند صاحب حیثیت ہے تو بیوی کو حق ہے کہ وہ اپنے نفقہ کے لئے خاوند کے مال کو فروخت کر دے۔ اگر مال نہ ہو تو خاوند کو قید میں رکھا جائے گا یہاں تک کہ وہ نفقہ ادا کر دے اور بیوی کو حق ہے وہ خاوند کی ہر ایسی شے کو فروخت کر دے جس سے اس کا نفقہ پورا ہو سکتا ہو۔ ماسوا اس کپڑے کے جسے پہن کر وہ اپنی ضروریات انجام دینے کے لئے نکل سکے۔

اگر خاوند تنگ دست ہے لیکن اس کا بیٹی جو اس بیوی سے نہیں ہے۔ مال دار ہو یا اس کا کوئی بھائی یا چچا خوش حال ہے یا خود بیوی کا خوشحال بھائی یا چچا ہے تب بھی بیوی کا نفقہ خاوند ہی کے ذمہ ہوگا۔ تاہم خاوند کے صاحب توفیق بیٹے' بھائی یا چچا کو یا پھر بیوی کے بھائی یا چچا کو حکم دیا جائے گا کہ وہ نفقہ ادا کرے اگر انکار کرے تو جب تک کہ وہ نفقہ ادا نہ کرے قید میں رکھا جائے گا پھر جب خاوند کو سہولت میسر ہو تو جو کچھ بیوی پر خرچ ہوا ہے وہ ادا کر دے اسی طرح اس صورت میں بھی

جب کہ ایک شخص کے صغیر سن بچے ہوں اور باپ نادار ہو لیکن اس کا بیٹا یا بھائی صاحب توفیق ہو تو ان میں سے کسی پر لازم ہوگا کہ وہ بچوں پر خرچ کرے پھر جب باپ کو فراغت حاصل ہو تو بیٹا اپنا خرچ کردہ نفقہ کی واپسی کا مطالبہ باپ سے کر سکتا ہے۔ جیسا کہ آگے بتایا گیا ہے۔

اگر بچہ (ماں کے سوا) کسی اور کا دودھ نہ پیئے یا باپ دودھ پلانے والی کی اجرت دینے سے عاجز ہو تو اس کی ماں کو اپنا دودھ پلانے پر مجبور کیا جائے گا اور اگر خاوند صاحب حیثیت ہے تو بیوی اس سے بچہ کو دودھ پلانے کی اجرت کا مطالبہ کر سکتی ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر خاوند بیوی پر خرچ نہ کر سکے تو وہ عقد نکاح کے فسخ کرنے کا مطالبہ کر سکتی ہے اور حاکم حسب ذیل شرائط کے تحت خاوند کی طرف سے طلاق رجعی دے سکتا ہے۔

پہلی شرط یہ ہے کہ خاوند فی الحال یا مستقبل میں بیوی کو خوراک اور لباس مہیا کرنے سے عاجز ہو۔ لیکن اگر سابقہ بقایا نفقہ کی ادائیگی سے عاجز ہو تو بیوی کو فسخ نکاح کے مطالبے کا حق نہیں ہے۔ کیوں کہ وہ نفقہ خاوند کے ذمہ فرض واجب الاداء ہوتا ہے (اور عدم ادائیگی قرض کی بناء پر فسخ نکاح نہیں ہو سکتا)۔

دوسری شرط یہ ہے کہ بیوی کو عقد کے وقت خاوند کے فقیر ہونے کا علم نہ ہو اور یہ نہ جانتی ہو کہ وہ نفقہ نہ دے سکے گا۔ اگر اس کا اسے علم ہو اور پھر بھی راضی ہو تو اسے فسخ نکاح کا حق نہ ہوگا۔ اگر خاوند گداگر ہو اور بیوی نے اسے قبول کر لیا پھر خاوند نے گداگری کا کام ترک کر دیا تب بھی فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے کیوں کہ وہ جس کاروبار پر راضی تھی اس نے وہ کام ترک کر دیا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ خاوند ادائے نفقہ سے عاجز ہونے کا دعویٰ کرے لیکن اس کی معذوری ثابت نہ ہو تو بقول معتمد قاضی خاوند کی طرف سے فوراً اسے طلاق دے دے گا۔ لیکن اگر یہ ثابت ہو کہ خاوند فی الواقع نادار ہے اور ادائے نفقہ سے عاجز ہے تو خاوند ایک خاص مدت اپنی سمجھ کے مطابق ادائے نفقہ کے لئے متعین کر دے گا۔ بایں امید کہ اس عرصہ میں اس کی تنگی دور ہو جائے گی۔ اگر وہ مدت گزر جائے اور خاوند نفقہ نہ دے سکے تو اس کی طرف سے بیوی کو طلاق دے دی جائے گی۔ اگر میعاد مقررہ کے اندر خاوند بیمار ہو جائے یا قید میں چلا جائے تو قاضی اس مدت میں توسیع کر دے گا۔ اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ خاوند نفقہ ادا کر سکتا ہے۔ لیکن ادائیگی سے انکار کرتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ اس صورت میں اسے قید میں رکھا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ نفقہ ادا کر دے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کو طلاق دے دی جائے گی اور اگر اس پر کچھ واجب نہ ہو تو قاضی فوراً اس کی طرف سے طلاق دے دے گا۔

یہ تمام مسائل اس حالت میں ہیں جب کہ خاوند کے پاس بہ ظاہر کوئی مال نہ ہو بصورت دیگر خاوند کے مال سے جبراً نفقہ وصول کیا جائے گا۔ اگر خاوند اپنی محتاجی کا اظہار کرے لیکن صرف اس قدر اس کے پاس ہو کہ زندگی باقی رکھ سکے تو یہ (ادائے نفقہ کے لئے) کافی نہیں ہے اور اس کی طرف سے طلاق دے دی جائے گی لیکن اگر پوری خوراک کو بمشکل دے سکتا ہو اور صرف تن ڈھانکنے کے لئے لباس مہیا کر سکے تو طلاق نہیں دی جائے گی۔ اگر چہ بیوی مال دار ہو اور یہ جو پہلے کہا گیا ہے کہ نفقہ کے بارے میں میاں بیوی دونوں کی حیثیت کا لحاظ رکھا جائے گا اس قول کا تعلق نفقہ کی مقدار مقرر کرنے سے

ہے اور یہاں ذکر عقد کے فسخ کرنے کا ہے۔ اگر خاوند بیوی کے ساتھ نہ ہو بلکہ کہیں نزدیک کسی مقام پر ہو اور وہ مقام معلوم ہو تو لازم ہے کہ پہلے اس سے (آئندہ کے اقدام کی) معذرت طلب کر لی جائے کہ اسے یہ اطلاع دے دی جائے کہ یا تو بیوی کا نفقہ ادا کرے یا پھر قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے گا۔ لیکن اگر اس کا اتا پتا معلوم نہ ہو اور نہ اس کے مال کا علم ہو بلکہ اس کی تنگدستی ثابت ہو تو قاضی اپنی سمجھ کے مطابق اس کے لئے ایک میعاد مہلت مقرر کرے گا کہ اتنے عرصہ میں اس کا خاوند آ جائے اور بیوی کا نفقہ ادا کرے اگر (اس عرصے کے بعد بھی) وہ شخص نہ آئے تو اس کی طرف سے بیوی کو طلاق دے دے گا۔ خواہ بقول معتمد اس سے مباشرت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو اور خواہ بیوی نے اسے اپنے پاس آنے کے لئے کہا ہو یا نہ ہو کہا ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر خاوند نادار ہو اور نفقات سہ گانہ مذکورہ 'یعنی خوراک' لباس اور مکان کی کم سے کم مقدار کو بیوی کی حیثیت کے لائق نہ ہو' مہیا نہ کر سکے اور بیوی اسی حال پر صبر کرے بایں طور کہ وہ اپنا خرچ خود اپنے پاس سے چلائے تو نفقہ مقرر شدہ خاوند پر قرض رہے گا اور جب بھی خاوند ادائیگی کے قابل ہو وہ تمام اشیاء بجز مکان اور خادم' کے خاوند سے وصول کرنے کی حق دار ہے۔ یہ دو چیزیں (یعنی مکان اور خادم) ساقط المطالبہ ہوں گی کیوں کہ بیوی ان کی مالک نہیں بنائی جاتی بلکہ یہ چیزیں عورتوں کے لئے بطور امتاع (عارضی اشیاء استفادہ) کے ہیں۔

نفقہ کا خاوند پر بطور قرض کے رہنے کی شرط یہ ہے کہ بیوی نے خود کو خاوند کے سپرد کر دیا ہو اور جائز طور پر اس کے متمتع ہونے سے انکار نہ کیا ہو۔ اگر بیوی (بغیر نفقہ کے) صبر نہ کر سکے تو اسے حق ہے کہ رشتہ ازدواج فسخ کرا دے' لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ یہ معاملہ قاضی کے سامنے پیش کرے اور قاضی کو چاہئے کہ وہ تین دن کی مہلت دے تاکہ خاوند کی مجبوری کے بارے میں (قرار واقعی) تحقیق کی جائے پھر چوتھے دن کی صبح کو عقد فسخ کر دے یا بیوی کو خود اپنا عقد فسخ کرنے کی اجازت دے۔ اس بارے میں کوئی اور فیصلہ کنندہ ہو تو وہ بھی قاضی کی مانند متصور ہوگا۔ اگر کوئی قاضی یا فیصلہ کنندہ بیوی کے معاملہ میں نہ پڑے تو بیوی خود خاوند کو تین دن کی مہلت دے' چوتھے روز صبح کو نکاح از خود فسخ ہو جائے گا اگر خاوند اس مدت کے ختم ہونے سے پہلے نفقہ ادا کر دے تو نکاح فسخ نہ ہوگا۔ اور فسخ نکاح کے لئے اس امر کا پایہ ثبوت کو پہنچنا شرط ہے کہ خاوند نفقہ کی کم سے کم مقدار یعنی ایک مد (تقریباً 13 تولہ) روزانہ مہیا کرنے سے عاجز ہے۔ اگر وہ روزانہ ایک مد اناج مہیا کر سکتا ہے لیکن اس کے علاوہ سالن اور گوشت مہیا کرنے سے عاجز ہو یا ایسی چیزیں جس پر بیوی بیٹھ سکے' سو سکے اور یا اوڑھ سکے نہ مہیا کر سکے یا کھانے پینے کے برتن اور پکانے یا دھونے مانجھنے کے سامان فراہم کرنے سے عاجز ہو یا کوئی خدمت گار نہ رکھ سکے تو ان میں سے کوئی وجہ فسخ نکاح کا موجب نہیں ہو سکتی۔ اس حالت میں (کہ خاوند مجبور ہے) صرف اس قدر واجب الطلب ہے جس سے زندگی باقی رہ سکے اور ایک مد کی مقدار خوراک سے عاجز ہونے کی طرح کم سے کم ٹھکانا مہیا کرنے سے عاجز ہونا بھی ہے۔ ٹھکانا ایسا ہونا چاہئے جس میں بیوی بسر اوقات کر سکے گو وہ اس کی حیثیت کے مطابق نہ ہو۔ اسی طرح کم سے کم لباس کے مہیا کرنے سے عاجز ہونا بھی معذوری ہے۔ بعض اصحاب نے ان امور میں سے بعض امر کی مزید تفصیل کی ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ چٹیل فرش (سنگین) پر بغیر چادر کے سونا زندگی کے لئے نقصان دہ ہے لہٰذا کم سے کم اتنا (کپڑا) تو ہو کہ صحت باقی رہے۔ بصورت دیگر بیوی کو فسخ نکاح کا حق ہے۔ اگر خاوند کا معذور ہونا حکم

کے سامنے شہادتوں سے یا خود خاوند کے اقرار سے ثابت نہ ہو تو نکاح فسخ نہیں ہو سکتا۔

خاوند خوش حال ہو یا اوسط درجہ کی حیثیت رکھتا ہو یا نادار ہو لیکن غریبانہ نفقہ ادا کرنے پر قادر ہو اور اس سے انکار کرے تو عقد فسخ نہ ہوگا۔ کیوں کہ اس صورت میں بیوی کے لئے ممکن ہے کہ اپنا نفقہ حاکم کے ذریعہ (دعویٰ کر کے) جبراً وصول کر لے۔

اگر خاوند حاضر نہ ہو اور شہادتوں سے اس کی مجبوی ثابت نہ ہو تو بھی اس شخص کی مانند ہے جو موجود ہو لیکن ادائیگی نفقہ سے انکاری ہو تو بقول معتمد بیوی کو اس کا نکاح فسخ کرانے کا حق نہیں ہے خواہ اس کے خاوند کا پتہ نشان معلوم ہو یا مفقود الخبر ہو اور خواہ کچھ بھی چھوڑ کر نہ گیا ہو یا طویل مدت تک لاپتہ رہا ہو۔ کیوں کہ فسخ نکاح کے لئے یہ شرط ہے کہ اس کا کم سے کم نفقہ کی ادائیگی سے عاجز ہونا پایہ ثبوت کو پہنچ جائے جیسا کہ بتایا گیا۔ بصورت دیگر اسے صاحب توفیق سمجھا جائے گا اور بیوی کا حق ہوگا کہ وہ اپنا نفقہ جبراً وصول کرے۔ وہ موجود ہو یا نہ ہو۔

اگر خاوند موجود ہو اور اس کا مال دور دراز مقام پر ہو لیکن وہ مقام قصر نماز کی مسافت سے کم ہو تو بیوی کو مطالبہ فسخ نکاح کا حق نہیں ہے بلکہ خاوند کو حکم دیا جائے گا کہ بیوی کو فوراً اس کا نفقہ مہیا کرے بشرطیکہ وہ مہیا کر سکتا ہے ورنہ بیوی کو فسخ عقد کا حق حاصل ہوگا اور اگر خاوند کا مال قصر نماز کی مسافت سے زیادہ فاصلہ پر ہے تو بیوی کو ایسی حالت میں کہ اسے نقصان دہ ہے فسخ نکاح کا حق ہے۔

واضح ہو کہ اس مسئلہ کا تعلق اسی زمانہ ماضی کے حالات سے ہے جب کہ یہ صرعت مواصلات کے وسائل موجود نہ تھے لیکن موجودہ زمانے میں تو اگر کوئی مال اسوان (علاقہ مصر) میں ہے تو اسے مسافت قصر سے بہت کم عرصہ میں لانا ممکن ہے ایسی صورت میں یوں کہنا صحیح ہوگا کہ خاوند کو صرف اس حالت میں معذور متصور کیا جائے جب کہ بسہولت اسے رہنا' مال حاصل کرنا ممکن نہ ہو۔ صرف ایسی ہی حالت میں اسے عاجز قرار دیا جائے گا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ فسخ نکاح (بوجہ عدم ادائیگی نفقہ) کی چار شرطیں ہیں: ایک تو یہ کہ وہ شخص کم سے کم نفقہ یعنی غریبانہ نفقہ ادا کرنے سے عاجز ہو' اگر وہ اتنا نفقہ دے سکتا ہے تو اسے مجبور تصور نہ کیا جائے گا۔ اگر متوسط درجہ کا نفقہ ادا کر سکے تو بدرجہ اولیٰ اسے مجبور نہ کیا جائے گا۔

دوسرے یہ کہ وہ موجودہ نفقہ واجب یا آئندہ کا نفقہ ادا کرنے سے قاصر ہو۔ بقایا نفقہ ادا کرنے سے قاصر ہو تو فسخ نکاح نہ ہوگا۔

تیسرے یہ کہ وہ صرف بیوی کا نفقہ ادا کرنے سے قاصر ہو۔ اگر بیوی کے خادم کا نفقہ نہیں ادا کر سکتا تو فسخ نکاح نہ ہوگا۔

چوتھے یہ کہ وہ صرف خوراک' لباس یا مکان کے نفقہ کی ادائیگی سے عاجز ہو۔ اگر سالن یا دوسری متعلقہ اشیاء برتن' فرش' چادر وغیرہ کے فراہم کرنے سے قاصر ہو تو فسخ نکاح نہ ہوگا۔

فسخ نکاح کے بیان میں یہ وضاحت کر دی گئی ہے کہ ان حالات میں علیحدگی (زوجین) فسخ نکاح کہلائے گی یہ طلاق نہیں ہے۔ اس فسخ کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ عقد کے وقت بیوی کو خاوند کی ناداری کا علم نہ رہا ہو اگر وہ اس شخص کی

فقیری سے آگاہ بھی تھی اور اس پر راضی ہوئی لیکن نکاح کے بعد خاوند اس کے نفقہ کی ادائیگی سے عاجز رہا تب بھی اسے فسخ نکاح کا حق ہے۔ کیوں کہ نفقہ زندگی کی ضروریات میں ہے اور بیوی کا اس امید پر راضی (بہ نکاح) ہو جاتا کہ خاوند محنت مشقت سے بسر اوقات کے لئے کچھ کما ہی لیا کرے گا اس کے حق نفقہ کو ساقط نہیں کرتا۔ یہاں تک کہ اگر وہ کہہ بھی دے کہ ''میں راضی ہوں'' کیوں کہ ان حالات میں رضامندی کا وعدہ اسی امید پر ہوتا ہے کہ وہ کم سے کم نفقہ تو مہیا کر ہی لے گا۔

واضح ہو کہ اگر خاوند ایسے مال اسباب کا مالک ہے جس کا بزودی فروخت کر دینا آسان نہیں ہے تو اس سے خاوند کی معذوری دور نہ ہو جائے گی۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے وہ اراضی مربع کا مالک ہو جو اس نے بیوی کو نہیں دیا اور اس کی فروخت کا معاملہ تنازع ملکیت کی وجہ سے حاکم کے ہاں فیصلہ طلب ہو اور اس لئے اس کا فروخت کرنا طویل عرصہ تک ممکن نہیں بلکہ بسا اوقات اس کی ملکیت کا منتقل کرنا دشوار ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ صورت ہے کہ ایک شخص غلہ کا مالک ہے لیکن اس پر قبضہ کرنا یا مقامی حکام کے ذریعہ عام قاعدہ کے بموجب اس کا حاصل کرنا دشوار ہے۔ ان تمام صورتوں میں خاوند کو معذور تصور کیا جائے گا اور بیوی کو بطریق مذکور فسخ زوجیت کا حق ہے۔ فی زمانہ یہی رائے قابل قبول معلوم ہوتی ہے۔ بیوی کے نفقہ کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنے والے خاوندوں کے ساتھ یہی طریق کار واجب ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نفقہ کے اقسام سہ گانہ خوراک' لباس اور مکان کا کم سے کم نفقہ جس سے مراد غریبانہ نفقہ ہے کی ادائیگی سے عاجز ہے تو بیوی کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ اپنا نکاح فسخ کرا لے جس کے لئے تین دن کی مہلت وغیرہ ضروری نہیں ہے یا پھر اپنے خاوند کے نکاح میں رہے۔ تاہم یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اس احتیاط کو فوری طور پر کام میں لائے۔ بلکہ وہ جب چاہے اپنا اختیار کام میں لاسکتی ہے۔ پس اسے اس اختیار کو بتاخیر کام میں لانے کی اجازت ہے فوری طور پر کام میں لانا ضروری نہیں ہے۔ پس اگر وہ یہ پسند کرے کہ خاوند کے ساتھ رہے گی تو وہ خاوند کو اپنے نفس پر اختیار دے سکتی ہے۔

(ادائے نفقہ سے) معذور انسان کے ذمہ بیوی کا نفقہ بطور قرض کے ہو جاتا ہے۔ لیکن اس صورت میں بیوی پر واجب نہیں ہے کہ وہ خاوند کو اپنے نفس پر قادر ہونے دے اس طرح اس پر یہ بھی واجب نہیں ہے کہ خود کو اس کا پابند بنا لے۔ چنانچہ اسے گھر سے نکلنا اور کمانا منع نہیں ہے اگرچہ وہ خوشحال ہو۔ اگر بیوی نے خاوند کے ساتھ رہنے کا فیصلہ کر لیا اور بعد میں اسے فسخ نکاح کرانا مناسب معلوم ہوا تو وہ ایسا کر سکتی ہے۔ اگر خاوند کوئی کاریگر یا تاجر ہے اور کچھ عرصہ کے لئے اس کو کمانا دشوار ہو جائے تو بیوی پر لازم ہے کہ انتظار کرے۔ فسخ نکاح کا حق اسے نہ ہوگا۔ بجز اس صورت کے جب کہ خاوند مریض ہو اور چند روز میں شفایاب ہو جانے کی امید ہو لیکن اگر مرض طویل ہو جائے تو بیوی کو حق فسخ حاصل ہوگا۔ اور (فسخ نکاح کے لئے) یہ شرط نہیں ہے کہ بیوی کو (عقد کے وقت) خاوند کی ناداری کا علم نہ ہو۔ لہٰذا اگر بیوی کو معلوم ہو کہ خاوند محتاج ہے اور پھر بھی عقد منظور کر لیا اور بعد میں خاوند نفقہ دینے سے عاجز رہا تو بیوی کو فسخ نکاح کا حق ہے۔ اگر خاوند غیر موجود ہو لیکن اس کا مال موجود ہو تو بیوی کا نفقہ اس میں سے ادا کیا جائے گا۔ اگر سامان قابل فروخت ہے تو حاکم اسے فروخت کر کے اس کی بیوی کو روزانہ نفقہ دیتا رہے گا۔ اگر موجود نہ ہو یا ہو لیکن اس کا فروخت کرنا دشوار ہو تو بیوی کو فسخ نکاح کا حق ہے۔ اگر فسخ نکاح کے بعد خاوند کے مال کا پتہ چلے تو اب بقول معتمد اس سے کچھ نہ ہوگا۔

اولاد کے نفقہ کا بیان

اولاد میں خواہ لڑکیاں ہوں یا لڑکے مگر بے روزگار ہوں، کم عمر ہوں یا بالغ ہوں۔ باپ پر ان کے نفقہ کی ذمہ داری کے بارے میں مسالکِ مختلفہ تفصیل طلب ہیں (۱)

اگر خاوند سابقہ بقایا نفقہ ادا کرنے سے عاجز ہو اور یہ قرار پائے کہ موجودہ وقت سے بیوی کا نفقہ دیا جائے گا تب بھی فسخ نکاح کا حق نہ رہے گا۔ اسی طرح اگر خاوند کے لئے روٹی کا مہیا کرنا تو ممکن ہو لیکن سالن کا خرچ نہیں اٹھا سکتا تو عقد کی تنسیخ نہیں ہوگی تاہم سالن کے دام خاوند کے ذمہ قرض رہیں گی۔ اگر خاوند کا قرض کسی پر واجب ہے اور اس کا وصول کرنا ممکن ہو تو خاوند صاحب توفیق متصور ہوگا اور عقد کی تنسیخ نہ ہوگی۔ لیکن اگر قرض کا وصول کرنا ممکن نہ ہو تو خاوند کو معذور تصور کیا جائے گا۔ اگر بیوی خاوند کی مقروض ہو اور خاوند اس قرض کو نفقہ میں محسوب کرنا چاہے تو درست ہے بشرطیکہ بیوی خوشحال ہو ورنہ درست نہیں ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اولاد میں یا تو بیٹے ہوتے ہیں یا بیٹیاں۔ اگر بیٹے ہیں تو ان کا نفقہ باپ پر ان تین شرائط کے تحت واجب الاداء ہوگا:

پہلی شرط یہ ہے کہ بیٹا محتاج جس کا کوئی مال نہ ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ عمر بلوغ کو نہ پہنچا ہو۔ اگر بالغ ہو اور کسی ایسی مصیبت میں مبتلا نہ ہو جو اسے روزی کمانے سے مانع ہو تو اسے لازم ہے کہ کمائے اور اپنے اوپر خرچ کرے، بصورت دیگر اس کا نفقہ باپ کے ذمہ رہے گا۔ تاہم باپ کو چاہئے کہ اپنے بیٹے کو جو بے روزگار ہے اور کوئی ہنر نہیں جانتا خود اجرت پر رکھے اور جہاں تک بن پڑے اس پر خرچ برچ کرے۔ البتہ اگر وہ لڑکا باقاعدہ تعلیم حاصل کر رہا ہو تو اس صورت میں اس کا نفقہ باپ پر واجب ہوگا۔ اگرچہ لڑکا بالغ ہو گیا ہو، باپ کو یہ حق نہیں ہے کہ اسے حصول علم سے منع کرے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ بیٹا آزاد ہو اگر وہ کسی کا مملوک (غلام) ہے تو اس کا نفقہ باپ پر نہیں بلکہ اس کے آقا پر واجب ہے۔

اگر باپ کی اولاد میں بیٹی ہے تو خواہ وہ صغیر سن ہو یا بالغ ہو، اس کا نفقہ ان دو شرائط کے تحت باپ پر واجب ہے۔

پہلی شرط یہ ہے کہ لڑکی محتاج ہو اگر مال کی مالک ہے تو اس کے مال سے اس پر خرچ کرنا واجب ہے اور لڑکے کے برعکس جیسا کہ بتایا گیا باپ پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ اپنی حاجت مند بیٹی کو کمائی کے لئے اجرت کے کام پر لگائے۔ تاہم وہ یہ کر سکتا ہے کہ بیٹی کو کسی عورت کے پاس سینا پرونا، کاڑھنا، بننا وغیرہ سیکھنے کے لئے بھیجے اور جب وہ سیکھ جائے اور اس سے کمانے لگے تو اس کا خرچ اس کی کمائی سے پورا کیا جائے اور جو بات باپ کے لئے منع ہے وہ یہ ہے کہ اپنی بیٹی کو کسی کی خدمت پر رکھے۔ کیوں کہ خدمت پر لگانے والے کو اس کے ساتھ رہنا ہوتا ہے جو شرعاً ناجائز ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ لڑکی آزاد ہو اگر مملوکہ (کنیز) ہے تو اس کا نفقہ (باپ کے نہیں بلکہ) اس کے آقا کے ذمہ ہوگا۔ نفقہ کی مقدار اتنی ہونی چاہئے جو کافی ہو۔ مقدار کے کافی ہونے کا فیصلہ قاضی کرے گا۔ اگر ایک خاص مقدار نفقہ طے

پا جائے لیکن وہ کافی سے زیادہ ہو تو باپ اس زیادتی کو کم کرنے کا مطالبہ کر سکتا ہے اور اگر مقدار کافی سے کم ہو تو اولاد کافی مقدار کا مطالبہ کر سکتی ہے بہر حال تخمینہ کر کے ایک خاص مقدار پر فیصلہ کر لیا جائے مثلاً بعض لوگ کہیں کہ دس کافی ہیں اور بعض نو کافی بتائیں تو (بایں جہت کہ تفاوت زیادہ نہیں ہے) نو پر تصفیہ ہو جانا چاہئے۔ لیکن اگر (نو نہ دس بلکہ) پندرہ مقرر ہو تو اسے تخمینہ کے مطابق نہیں مانا جائے گا اور باپ کو حق ہو گا کہ وہ اس مقدار میں کمی کر دے۔ اسی طرح اگر سات قرار پائے تو اولاد اس سے زیادہ کا مطالبہ کر سکتی ہے۔

مالدار بچہ وہ ہے جس کے پاس سردست مال موجود ہو خواہ اسباب کی شکل میں ہو یا نقدی یا لباس کی شکل میں۔ پس باپ کو یہ حق ہے کہ اس کا مال بقدر لازم اس کی رہائش اور ضروریات پر خرچ کرے۔ اگر مال کسی اور جگہ پر ہو جہاں سے حاصل کرنا سردست ممکن نہیں تو اس مال کے حاصل ہونے تک باپ ادائیگی نفقہ کا ذمہ دار ہو گا۔ اگر اولاد کو کسی مال وقف میں حق پہنچتا ہے لیکن وہ سال گزرنے سے پہلے نہیں مل سکتا تو باپ ہی اولاد پر خرچ کرے گا کیوں کہ یہ مال ویسا ہی ہے جیسے کہیں دور جگہ پر ہو۔ باپ کو یہ حق نہیں ہے کہ جو کچھ اس نے اپنی کمسن اولاد پر خرچ کیا ہے اس کی واپسی کا مطالبہ کرے۔ تا آنکہ اس نے بطور قرض خرچ کرنے کا گواہ نہ بنا لیا ہو۔ یہ مطالبہ اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ اولاد کا مال اسے مل جانے اور باپ نے قاضی کے حکم سے خرچ کیا ہو۔ اگر باپ نے خرچ کا گواہ کسی کو نہیں بنایا یا قاضی نے خرچ کرنے کا حکم نہیں دیا تھا بلکہ باپ نے خود ہی اس ارادے سے خرچ کیا تھا کہ (جب لڑکے کا مال ملے گا تو) واپس لے لوں گا تو قانوناً باپ کے حق میں فیصلہ نہ ہو گا ہاں شرعاً وہ واپس لے سکتا ہے۔ اگر باپ صاحب حیثیت ہو اور اپنی اولاد پر خرچ کرنے سے انکار کرے تو ان کے نفقہ کے لئے اسے قید کیا جا سکتا ہے۔ نفقہ کے علاوہ کسی اور مطالبہ قرض میں باپ کو قید نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ اگر باپ ہے تو اسے کمائی کر کے اولاد پر خرچ کرنے کا ذمہ دار قرار دیا جائے گا۔ اگر باپ کما کر اولاد پر خرچ کرنے سے عاجز ہو تو اولاد کے قریبی رشتہ داروں پر واجب ہو گا کہ وہ خرچ کریں۔ ان میں سے ماں بچے کی قریب ترین رشتہ دار ہے۔ اگر وہ صاحب توفیق ہے تو اسے اولاد پر خرچ کرنے کا حکم دیا جائے گا تاہم جو کچھ خرچ کرے گی وہ (بچوں کے) باپ پر قرض رہے گا کہ جب باپ اس قابل ہو تو بیوی نے جو کچھ خرچ کیا ہے اس کی واپسی کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ اگر بچوں کی ماں صاحب توفیق نہ ہو اور دادا کو توفیق ہو تو اولاد کا نفقہ دادا کے ذمہ ہو گا پھر اگر باپ اپاہج (یا ناکارہ) ہو گیا ہو یا ایسی تکلیف ہو مبتلا ہو کہ کمانے کے قابل نہ رہا ہو تو نفقہ کا اس کے ذمہ سے ساقط ہو جانا قرین عقل ہے اور دادا نے جو کچھ خرچ کیا ہے اس کا مطالبہ لڑکوں کے باپ سے نہیں کر سکتا لیکن اگر باپ اپاہج ہو کر نہ رہ گیا ہو تو ان لڑکوں کا نفقہ اس کے ذمہ قرض رہے گا۔ اگر دادا بھی صاحب توفیق نہ ہو اور چچا یا بھائی صاحب حیثیت ہو تو ان میں سے کسی پر اولاد کا نفقہ واجب ہو گا اور بالاتفاق بچوں کی ماں کو حق ہے ان دونوں میں سے کسی سے بلا ترجیح احدے نفقہ اولاد کا مطالبہ کرے۔ اس طرح بالاتفاق ان پر بچوں کا نفقہ فرض (واجب الاداء) ہو جائے گا۔ اگر کوئی انکار کرے تو اسے قید ہو سکتی ہے۔ بصورت دیگر ان بچوں کا سب سے قریب ترین جو رشتہ دار ہو اس پر واجب ہو گا کہ ان کا خرچ برداشت کرے اور ہر صورت میں صحیح یہ ہے کہ جو کچھ کسی نے خرچ کیا ہے باپ سے جب بھی اسے توفیق ہو اپنا مطالبہ وصول کرنے کا حق ہے۔ البتہ ایک صورت ایسی ہے جس میں یہ حق (خرچ کرنے والے کو) نہ رہے گا' اور وہ صورت یہ ہے کہ دادا نے خرچ کیا ہو اور باپ اپاہج ہو۔ ایسی صورت میں سمجھا جائے گا کہ

جیسے باپ وفات پا چکا ہے اس سے نفقہ ساقط ہو گیا ہے۔ اگر کوئی بھی قرابت دار ایسا نہ ہو جو ان بچوں کا نفقہ ادا کر سکے تو باپ اس قابل ہو کہ بھیک مانگ سکے تو اسے اپنے چھوٹے بچوں کی خوراک کے لئے ہاتھ پھیلانے کی اجازت دی جائے گی۔ اگر باپ سے یہ بھی نہ ہو سکے تو اس کی اولاد کا نفقہ بیت المال سے ادا کیا جائے گا تا کہ انہیں ضائع ہونے سے بچایا جا سکے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اولاد کا نفقہ باپ پر عائد ہونے کی چند شرطیں ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ اولاد محتاج ہو اور وہ مال کی مالک نہ ہو۔ اگر اولاد کو کوئی کارآمد ہنر آتا ہے جس سے وہ روزی کما سکے تو اس کا نفقہ باپ کے ذمہ نہ رہے گا۔ اگر اولاد مالدار رہی ہو لیکن بالغ ہونے سے پہلے وہ مال ختم ہو گیا تو اس کا نفقہ باپ کے ذمہ ہو گا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اولاد نابالغ' عاقل اور کمانے کے قابل نہ ہو اگر بالغ ہو جائے اور کما سکے تو اس کا نفقہ باپ کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اگر بعد میں اولاد کو جنون لاحق ہو جائے یا کمانے کے قابل نہ رہے تو پھر باپ پر نفقہ واجب نہ ہو گا لیکن اگر اولاد جنون زدہ ہے یا کسی ایسی اذیت میں مبتلا ہو جس کے باعث وہ کمانے سے معذور ہو اور بالغ ہو جائے تو اس کا نفقہ باپ کے ذمہ برقرار رہے گا۔

تیسری شرط یہ ہے کہ باپ صاحب توفیق ہو۔ اگر وہ خود محتاج ہے تو بیٹے کا نفقہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ اور نادار باپ کو اس بات پر مجبور نہیں کیا جائے کہ وہ کسی نہ کسی طرح کما کر لائے اور اپنے محتاج بیٹے پر خرچ کرے۔ گو باپ کو کوئی ہنر آتا ہو۔ اسی طرح بیٹے کو بھی اپنے باپ پر خرچ کرنے کے لئے مجبور نہیں کیا جائے گا جیسا کہ آگے بتایا گیا ہے۔

اگر بیٹی آزاد ہو تو اس کا نفقہ اس کے باپ پر اس وقت تک واجب ہے کہ اس کا خاوند اس سے مباشرت کر لے یا مباشرت کا دعویٰ کرے اور وہ لڑکی قابل مباشرت ہے۔ اس کے بعد اس عورت کا نفقہ اس کے خاوند پر واجب ہو جائے گا جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔

اگر بیٹی اپاہج اور محتاج ہو اور اسی حالت میں خاوند اسے طلاق دے دے یا خاوند کی وفات ہو جائے تو اس کا نفقہ پھر اس کے باپ کے ذمہ عائد ہو جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ بیٹی صغیر سنی یا باکرہ ہونے کی حالت میں باپ کے پاس آ جائے۔ ہاں اگر وہ بالغ اور شوہر دیدہ ہے اور صحت مند ہو اور باپ کے ہاں آ جائے تو نفقہ کی ذمہ داری دوبارہ اس پر عائد نہ ہو گی۔ غرض یہ ہے کہ بیٹی کا نفقہ باپ پر عائد نہ ہو گا سوا اس کے کہ وہ بالغ اور صحت مند ہو اور باپ کے گھر واپس آ جائے۔ اگر بیٹی اپاہج ہے اور باپ کے پاس آ جائے تو از روئے تحقیق تو لامحالہ باپ پر نفقہ عائد ہو جائے گا خواہ وہ بالغ ہو یا نہ ہو اور خواہ خاوند نے اس معذوری کی حالت میں اس سے مباشرت کی ہو یا صحت مندی کی حالت میں کی ہو اور بعد میں معذور ہو گئی۔

اگر نفقہ اولاد کی ادائیگی میں تاخیر ہو جائے اور مدت گزر جائے تو وہ نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ اگر ایک شخص کی اولاد کو اس کے باپ کے علاوہ کسی اور نے کھانا کھلایا تو باپ سے اس کے مطالبہ کا حق نہیں ہے۔ اس کے برعکس بیوی کے نفقہ کو ادا کئے ہوئے مدت گزر جائے تب بھی وہ خاوند کے ذمہ سے ساقط نہ ہو گا جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ البتہ اگر کسی نے حاکم شرع

کے سامنے واپسی نفقہ کا دعویٰ کیا اور قاضی نے مدت گزر جانے کی بناء پر اسے ساقط قرار نہیں دیا اور بقایا نفقہ کی ادائیگی کا فیصلہ کیا تو اب یہ فیصلہ نافذ ہوگا اور نفقہ ساقط نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر ایک شخص نے کسی کی اولاد پر بغیر اس خیال کے کہ اس کے ساتھ نیکی پیش نظر رہی ہو' خرچ کیا تو اس شخص کو ان صاحب توفیق باپ سے اپنے اخراجات کی واپسی کے مطالبہ کا حق ہے۔ اس کے برعکس اگر ایک شخص نے کسی کے والدین پر نیکی کا ارادہ کئے بغیر خرچ کیا تو اسے واپسی کے مطالبہ کا حق نہیں ہے۔ بشرطیکہ حاکم نے واپسی کا فیصلہ نہ کیا ہو۔

ماں باپ کا نفقہ بیٹے اور بہو کی حیثیت سے اس قدر زیادہ بھی مقرر کیا جاسکتا ہے جو ماں باپ کے لئے کافی ہو۔ ماں کو اپنی اولاد پر خرچ کرنا لازم نہیں ہے خواہ وہ صاحب حیثیت ہو۔ البتہ بغیر اجرت کے دودھ پلانا لازم ہے' بجز اس صورت کے جب کہ وہ عورت بڑی حیثیت کی مالک ہو کہ اس جیسی عورتیں بچوں کو دودھ نہیں پلاتیں تو اس پر بھی لازم نہیں ہے کہ دودھ پلائے۔ البتہ اگر بچہ ماں کی چھاتی کے سوا کسی اور کا دودھ نہ پیئے تو بیوی پر دودھ پلانا لازم ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ باپ پر اولاد کا نفقہ واجب ہونے کے لئے حسب ذیل تین شرطیں ہیں:

اول یہ کہ بچہ صغیر سن ہو اگر بالغ ہو تو اس کا نفقہ باپ پر واجب نہیں ہے۔ سوا اس صورت کے جب کہ وہ جنون زدہ یا اپاہج ہو کہ روزی نہ کما سکے۔

دوم یہ کہ وہ محتاج ہو۔ اگر کم عمر بچہ مالدار ہو گو اپاہج ہو یا جنون زدہ ہو تو اس کا نفقہ واجب نہیں ہے۔ مالدار ہونے سے مراد یہ ہے کہ بقدر کفایت مال کا مالک ہو۔

سوم یہ کہ آزاد ہو اگر کسی کا مملوک (غلام) ہو تو اس کا نفقہ آقا کے ذمہ ہوگا۔

اولاد مادینہ (بیٹی) کا نفقہ باپ پر اس وقت تک واجب ہے۔ جب تک کہ اس کی شادی ہو کر خاوند پر اس کا نفقہ واجب نہ ہو جائے۔ اس کی تفصیل پہلے آچکی ہے۔ اگر شادی کے بعد بیوی کا نفقہ مقرر ہو جائے اور وہ خاوند کے پاس نہ گئی تو تب بھی کہتے ہیں کہ اس کا نفقہ باپ کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ کیوں کہ شادی کر لینا بھی ایک قسم کی کمائی ہے۔ اور اولاد پر واجب ہے کہ جس طرح بھی ممکن ہو کمائی کرے۔ اس بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس سے نفقہ ساقط نہ ہوگا کیوں کہ اس کو کمائی کا ذریعہ بنانا عیب میں داخل ہے جو بیٹی کی شان کے شایاں نہیں ہے۔ یہی قول مشہور ہے۔

اولاد کے نفقہ کی مقدار اتنی ہونی چاہئے جو ان کے لئے کافی ہو۔ اس میں خوراک' لباس اور سالن شامل ہے۔ اور اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس قدر ہو جس سے پیٹ بھر جائے' اور لباس ضرورت کے مطابق ان کے مناسب حال ہونا چاہئے۔ اگر وہ مریض اور معذور ہوں تو دواؤں کی قیمت' طبیب کی اجرت اور ملازم کی تنخواہ بھی باپ کے ذمہ لازم ہے۔ اگر اولاد کا نفقہ باپ کے ذمہ باقی ہو تو وہ قرض متصور نہ ہوگا۔ بجز اس صورت کے جب کہ قاضی نے خود نفقہ کے لئے قرض لیا ہو یا خرچ کرنے والے کو نفقہ کے لئے قرض کا حکم دیا ہو۔ محض قاضی کا نفقہ عائد کرنا نفقہ کے تقرر اور اسے قرض قرار دیئے جانے کے لئے کافی نہیں ہے۔ تاہم بعض اصحاب کی رائے یہ ہے کہ اگر قاضی نے نفقہ کا حکم عائد کر دیا اور ادھار لینے یعنی اسے قرض قرار دیئے جانے کا حکم نہیں دیا تو وہ باپ کے ذمہ قرض ہو جائے گا اور ساقط نہ ہوگا۔

ماں کے ذمہ نفقہ عائد نہیں ہوتا' البتہ اس پر لازم ہے کہ بچہ کی پیدائش کے ابتدائی ایام میں کچھ عرصہ تک وہ دودھ

باپ دادا اور قرابت داروں کے نفقہ کا بیان

باپ دادا اور قرابت داروں کے نفقہ کے بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

پلائے کیوں کہ جب تک کہ پہلے پہل بچہ ماں کا دودھ نہ پیئے بالعموم وہ زندہ نہیں رہتا۔ لیکن بیوی کو حق ہے کہ وہ دودھ پلانے کی اجرت کا مطالبہ بچہ کے باپ سے کرے بشرطیکہ اس کی اجرت ہوتی ہو۔ اگر کوئی اجنبی عورت ایسی ہو جو بچہ کو دودھ پلا دے تو ماں کو دودھ پلانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اگر عورت خود دودھ پلانا چاہے تو اجنبی عورت سے بہتر ہے اگرچہ مثالی اجرت وصول کرے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ باپ پر اولاد کا نفقہ واجب ہونے کی چند شرطیں ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ اولاد محتاج ہو۔ اگر اولاد صاحب توفیق ہو تو باپ کو اس پر خرچ کرنا واجب نہیں ہے۔ اولاد کا صاحب توفیق ہونا یہ ہے کہ وہ روزی کمانے اور اپنے اوپر خرچ کرنے کے لائق ہو یا اولاد مال کی مالک ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ باپ یا اس شخص کے پاس جس پر نفقہ کی ادائیگی واجب ہے' اپنی اور خادم کی ضروریات کے علاوہ اتنا کچھ ہو کہ وہ اولاد پر خرچ کر سکے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ باپ اور اولاد دونوں آزاد ہو۔ اگر باپ یا بیٹا غلام ہو تو ایک کا نفقہ' دوسرے پر واجب نہیں۔

اگر باپ نادار ہو اور اس کا بیٹا خوشحال ہو تو بیٹے پر لازم ہے کہ وہ اپنے محتاج باپ اور چھوٹے بھائی بہنوں پر اور باپ کی بیوی (سوتیلی ماں) پر خرچ کرے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ باپ دادا گو اوپر کی نسل میں ہوں' ان کا نفقہ' ان کی اولاد پر واجب ہے۔ پس لازم ہے کہ بیٹا' اپنے باپ' دادا اور پڑدادا پر خرچ کرے اور نانا پر بھی درآنحالیکہ وہ محتاج ہوں اور باپ پر یہ لازم نہیں ہے وہ روزی کما کر لائے جب کہ بیٹے پر یہ لازم ہے۔ اس حکم میں ماں بھی باپ کی مانند ہے۔ اگر بیٹا (ماں باپ) دونوں میں سے صرف ایک کے لئے نفقہ فراہم کر سکتا ہے' تو ماں کو باپ پر فوقیت دی جائے گی۔ اگر بیٹا یہ کہتا ہے کہ باپ خوش حال ہے تو اس پر لازم ہے کہ اس دعوے کو شہادت سے ثابت کرے۔ اگر کوئی گواہ نہ ہو تو باپ جو کچھ کہے اسے تسلیم کیا جائے گا۔ اگر بیٹا اور بیٹی دونوں خوشحال ہیں تو بقول معتمد دونوں کو بمقدار مساوی باپ کا نفقہ ادا کرنا ہوگا۔ اگرچہ ان دونوں میں سے ایک مالدار ہو۔ ہاں اگر دونوں میں بہت زیادہ فرق ہو تو چاہیئے کہ باپ کے نفقہ میں اس بیٹے کا حصہ زیادہ ہو جو بہت خوشحال ہے اور صاحب توفیق بیٹے پر لازم ہے کہ اپنے باپ کی بیوی (سوتیلی ماں) کو نفقہ دے اور سوتیلی ماں کا نکاح کر دینا بھی اس پر امر واجب ہے اگر باپ کی کئی بیویاں ہوں تو بیٹے پر صرف ایک بیوی کا نفقہ واجب ہے۔

قرابت داروں کے نفقہ میں حق وراثت کو ملحوظ نہیں رکھا جائے گا بلکہ قریب ترین رشتہ داری اور جزو خاندان ہونے (یعنی نسبی قرابت) کو دیکھا جائے گا۔ اگر ولادت کی بناء پر کوئی جزو ہے مثلاً پسری یا پدری حیثیت میں ہے اور محتاج ہے تو وہ نفقہ کا حقدار ہے اور اس کا نفقہ صاحب توفیق قرابت دار پر واجب ہے اور نسبی رشتہ کو دوسرے رشتوں پر فوقیت ہوگی۔ نسبی رشتہ کے بعد قریب ترین رشتہ دار کو مقدم رکھا جائے گا مثلاً اگر ایک شخص کی اولاد میں ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہے تو دونوں باپ

کا نفقہ نصفا نصف ادا کریں گے کیوں کہ وہ دونوں باپ کے جزو ہیں اور رشتہ میں یکساں قریب ترین ہیں اگر چہ ورثہ میں ان کے حصے مختلف ہیں۔ اگر ایک بیٹا اور ایک پوتا ہے تو (ادائے نفقہ کے بارے میں) بیٹے کو پوتے پر فوقیت حاصل ہوگی کیوں کہ بیٹا رشتہ میں پوتے سے زیادہ قریب ہے۔ اسی طرح اگر ایک شخص کی بیٹی اور اس کا پوتا ہے تو بیٹی نفقہ کی ذمہ دار ہوگی کیوں کہ وہ رشتہ میں باپ سے قریب تر ہے۔ اگر بیٹی ہے اور حقیقی بھائی ہے تو صرف بیٹی کے ذمہ نفقہ ہوگا۔ کیوں کہ وہ باپ سے قریب تر ہے اور اس کا جزو بھی۔ اگر کسی کا بیٹا عیسائی ہے اور اس کی بہن بھی ہے تو اس کا نفقہ اس بیٹے کے ذمہ ہوگا اگر چہ وہ وارث نہیں ہے اسی طرح اگر نواسا اور حقیقی بھائی ہے تو نانا کا نفقہ نواسے کے ذمہ ہوگا حالانکہ حقیقی بھائی کی موجودگی میں نواسا وارث نہیں ہوتا۔

اگر ایک شخص کا باپ ہے اور بیٹا بھی' یہ دونوں قرابت نسبی اور جزو ہونے میں برابر ہیں۔ لہٰذا بیٹے کو ادائے نفقہ کے بارے میں اس حدیث کی بناء پر ترجیح حاصل ہوگی کہ ''انت و مالک لابیک'' (یعنی تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے)۔ یہی حیثیت ماں اور بیٹے کی ہے' اگر ایک شخص کے دادا اور پوتا دونوں ہیں تو اس شخص کے نفقہ کے چھ حصوں میں سے چھٹا حصہ دادا کے ذمہ اور باقی پوتے کے ذمہ ہوگا۔ کیوں کہ قرابت کے اعتبار سے دونوں مساوی ہیں ان دونوں اور اس شخص کے درمیان باپ ہے اور اس شخص کے درمیان ایک سا فاصلہ ہے چنانچہ اس کے اور دادا کے درمیان باپ ہے اور اس کے اور پوتے کے درمیان بیٹا ہے۔ اس لحاظ سے کوئی امر موجب ترجیح نہیں ہے تو اب مقدار نفقہ کی تقسیم ان دونوں میں ان کے حقوق وراثت جو انہیں پہنچتا ہے کی بناء پر کی جائے گی۔ اگر ایک شخص کے بیٹا اور پوتا ہے تو بیٹے کے ذمہ نفقہ ہوگا کیوں کہ وہ پوتے سے زیادہ قریبی ہے غرض قرابت داری جڑ کی ہو یا شاخ کی' نفقہ پہلے قریب ترین رشتہ دار پر واجب ہوگا اس کے بعد دوسرے رشتہ داروں کو دیکھا جائے گا اور ان میں وارث کو مقدم رکھا جائے گا۔ تاہم یہ بتایا جا چکا ہے کہ قریب ترین رشتہ دار اگر خود محتاج ہو تو دوسرے صاحب توفیق قریب ترین پر نفقہ کی ذمہ داری ہوگی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ (مطالبہ نفقہ کے لئے) سب سے پہلے اصول و فروع (یعنی جڑ یا شاخ کے رشتہ داروں) کو دیکھا جائے گا۔ فقہاء کی اصطلاح میں اس کو عمود یا سلسلہ نسب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس میں پہلے قریب ترین کو اس کے بعد دوسرے قریب ترین کو مقدم رکھا جائے گا۔ جیسا کہ بیان کیا گیا۔ اگر قرابت کے مدارج میں سب برابر ہوں جیسے دادا اور پوتا تو ان دونوں میں نفقہ کی مقدار کو وراثت کے حساب سے تقسیم کر کے ادائیگی کا ذمہ دار قرار دیا جائے گا اور اگر کوئی اور سبب وجہ ترجیح ہو تو ان میں سے جسے ترجیح حاصل ہے اس کو (ادائے نفقہ کے لئے) کہا جائے گا۔ مثلاً ایک محتاج شخص کا باپ بھی ہے اور بیٹا بھی تو قرابت کے لحاظ سے دونوں برابر ہیں لیکن بیٹے کو حدیث مذکور ''انت و مالک لابیک'' کی رو سے ترجیح حاصل ہے پھر اگر قریب ترین رشتہ دار خود محتاج ہے (یعنی نفقہ نہیں دے سکتا) تو اس کے بعد ادائے نفقہ کی ذمہ داری اس کے قریب ترین (صاحب توفیق) رشتہ دار کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ چنانچہ یہ بات پہلے بتائی جا چکی ہے کہ اگر خاوند محتاج ہو اور اس کی بیوی کے ماموں یا چچا ہوں یا اس کے خاوند کا کوئی بیٹا کسی اور بیوی سے ہو یا اس کا بھائی ہو تو بیوی کو حق ہے کہ اپنا نفقہ ان میں سے کسی سے وصول کر لے اور جب خاوند کو توفیق ہو تو جو کچھ اس نے لیا ہے' اس سے وصول کیا جائے۔ اسی طرح اگر بیوی کے لڑکے ہوں اور ان کا سوتیلا بھائی ہے یا چچا ہے تو بیوی کو حق ہے کہ ان میں سے جس سے بھی چاہے بلا امتیاز نفقہ

وصول کر سکتی ہے کیوں کہ اس حالت میں اس کا نفقہ خاوند کے ذمہ ہے اور بقول معتمدان سب کی حیثیت قرض دینے والوں کی سی ہے۔ یعنی ان میں سے جس سے چاہے بیوی (اپنا نفقہ) بطور قرض لے سکتی ہے۔ اس کا تعلق اس مسئلہ سے نہیں ہے جس کا یہاں پر ذکر ہے۔ یہاں پر ذکر یہ ہے کہ نفقہ کس پر فرض ہے۔ نفقہ بجز قرابت داروں کے اور کسی پر فرض نہیں ہوتا۔ بشرطیکہ وہ صاحب توفیق ہوں اور ہر شخص پر بیوی اور اولاد کا نفقہ فرض ہوتا ہے۔ یعنی اگر باپ اور خاوند خود محتاج ہوں تو (وجوب نفقہ کے بارے میں ان) کا صاحب توفیق ہونا شرط نہیں ہے (یعنی بہرحال نفقہ اولاد و زوجہ ان کے ذمہ واجب ہوتا ہے) اور ائمہ احنف کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ صاحب توفیق ہونے کی تعریف کیا ہے جس سے والدین یا قرابت داروں کا نفقہ واجب ہوتا ہے؟ بعض اصحاب نے اس کی تعریف یہ بتائی ہے کہ لڑکا نصاب زکوٰۃ کا مالک ہو (یعنی اس قدر مال رکھتا ہو جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے) اور بعض اصحاب کہتے ہیں کہ صاحب توفیق ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ شخص اس قدر مال کا مالک ہو کہ اسے اپنی بنیادی ضروریات پوری کرنے کے بعد خیرات کا لینا حرام ہو۔ پس اگر کوئی شخص نصاب زکوٰۃ سے کم مال کا مالک ہے تب بھی صاحب توفیق قرار دیا جائے تو مضائقہ نہیں۔ بعض اصحاب نے اس بارے میں تفصیل سے کام لیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر لڑکا کاشتکار یا تاجر ہے کہ مال کو جمع رکھ سکتا ہے تو اسے صاحب توفیق مانا جائے گا بایں طور کہ اس کے پاس اتنا کچھ ہو کہ اس کے اور اس کے بال بچوں کے ایک ماہ کا خرچ پورا ہو سکے۔ اگر اس سے زیادہ ہو تو وہ (نفقہ کے) حق دار کو دے سکتا ہے۔ اگر وہ ان لوگوں میں سے ہے جو یومیہ اجرت پر کام کرتے ہیں اس کا صاحب توفیق ہونا یہ ہے کہ اس کے پاس اتنا ہو کہ اس کے اور اہل وعیال کے روزانہ خرچ سے کچھ بچ رہے تو وہ اپنے محتاج قرابت دار کو دے دے۔ مثلاً اگر شخص کی یومیہ اجرت دس ہے اور اس کے عیال کے لئے سات کافی ہیں تو بیٹے پر واجب ہوگا کہ تین اپنے (محتاج) ماں باپ پر خرچ کرے اہل تحقیق نے روزینہ کی کمائی کے بارے میں اسی قول کو ترجیح دیا ہے۔ اگر بیٹا محتاج اور عیالدار ہے اور اس کا باپ روزی کمانے کے قابل ہے تو اسے بیٹے کا خرچ اٹھانے کا حکم نہیں دیا جائے گا' لیکن اس کے برعکس اگر باپ معذور ہے تو اسے کہا جائے گا کہ وہ باپ کو اپنے عیال میں شامل کرلے تاکہ سب ایک ساتھ کھانا کھائیں اور باپ کوفت سے نجات پائے۔ اس بارے میں ماں کی بابت وہی حکم ہے جو روزی کمانے سے معذور باپ کا ہے۔

واضح ہو کہ جس طرح نیچے اور اوپر نسلی قرابت داروں کا نفقہ واجب ہے اسی طرح ازدواجی (سسرالی) رشتہ داروں کا نفقہ بھی واجب ہے۔ اس کے لئے دو شرطیں ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ نفقہ کا حق دار اگر مرد ہے تو صغیر سن اور محتاج ہو۔ اگر عورت ہے تو محتاج ہو' اگرچہ بالغ ہو۔ اگر مرد بڑا ہے جو روزی کما سکتا ہے اس کا نفقہ واجب نہیں ہے۔ ہاں اگر ایسا معذور ہو کہ روزی نہ کما سکے یا مستقل تعلیم حاصل کر رہا ہو تو وہ نفقہ کا مستحق ہے اگر عورت مال دار ہے یا ہنر مند ہے کہ روزی کما سکتی ہے۔ مثلاً استانی یا دائی تو وہ بھی نفقہ کی حق دار نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص روزی کمانا بالکل نہیں جانتا اور کوئی ہنر نہیں آتا یا اسے کوئی ایسی تکلیف لاحق ہے تو وہ نفقہ کا مستحق ہے۔ کہتے ہیں کہ ایسے لوگوں میں وہ بھی شامل ہیں جو اعلیٰ خاندان کا فرد ہو جو نہ خدمت گاری کر سکتا ہے اور نہ کوئی گھٹیا قسم کا پیشہ اختیار کر سکتا ہے (تو وہ بھی نفقہ کا مستحق ہے) لیکن بعض فقہاء نے اس خیال کی تردید کی ہے۔ کیوں کہ انسان ہر بات سے

قطع نظر خود روزی کمانے کا ذمہ دار ہے۔ بڑے بڑے صحابہ رضوان اللہ علیہم کی مثال ہمارے سامنے ہے کہ وہ بازاروں میں پنیر اور دودھ فروخت کرتے پھرتے تھے تاکہ اپنی روزی کمائیں۔ یہ کہنا بے معنی ہے کہ اس وقت ان کاموں کے کرنے میں کوئی عیب نہ تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ کام انسانی خود اعتمادی کی بقاء کے لئے باعث شرف ہے۔ یہ درست نہیں ہے کہ طاقت اور کمانے کی قدرت رکھنے والے کو دوسروں کی کمائی پر بسر کرنے کے لئے کہا جائے۔ بلکہ اسے کہا جائے کہ تازندگی کام کرے تاکہ اس میں قوت پیدا ہو۔ انسان بسا اوقات اپنی جدوجہد کی بدولت ثروت حاصل کر لیتا ہے۔

حاجت مند معذور جسے نفقہ دینا واجب ہے اس کو کہتے ہیں جو خیرات کا مستحق ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ نفقہ دینے والا صاحب توفیق ہو۔ پس رشتہ داروں کو نفقہ دینا اس کے سوا کسی پر واجب نہیں جو صاحب توفیق ہو اور نفقہ دے سکتا ہو اور یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ ماسوائے اولاد صغیر سن اور بیوی کے باقی تمام (محتاج) قرابت داروں کا نفقہ صرف اس پر واجب ہے جو صاحب توفیق ہے اور خرچ کر سکتا ہے۔ ایسے شخص کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ مستحق قرابت داروں پر خرچ کرے اور بقول معتمد اس کے لئے اسے قید میں رکھا جا سکتا ہے۔

اگر ایک محتاج شخص کے متعدد رشتہ دار ہیں تو انہیں حقوق وراثت کے مطابق اس شخص کے نفقہ کا ذمہ دار قرار دیا جائے گا۔ مثلاً ایک شخص کی حقیقی بہن اور باپ شریک اور ماں شریک بہنیں ہیں تو اس شخص کے نفقہ کی ذمہ داری ان کے حقوق میراث کے مطابق جو اس شخص کی وفات کے بعد ہوتے' ڈالی جائے گی۔ اس طرح کہ حقیقی بہن کو نصف' باپ شریک بہن کو چھٹا حصہ اور ماں شریک بہن کو بھی چھٹا حصہ دینا ہو گا۔ پس نفقہ واجب کو چھ حصے کر کے سب پر ڈالا جائے گا کیونکہ دینے والوں میں چھٹے حصہ کے حق دار ورثاء ہیں۔ پس حقیقی بہن پر آدھا (یعنی تین حصے) اور باپ شریک بہن پر چھٹا حصہ اور ماں شریک بہن پر بھی چھٹا حصہ لازم ہو گا اور ایک حصہ جو باقی رہا وہ اس حساب سے انہیں واپس کر دیا جائے گا۔ اس حساب سے حقیقی بہن کے ذمہ تین خمس ماں شریک بہن کے ذمہ ایک خمس باپ شریک بہن کے ذمہ بھی ایک خمس لازم ہو گا۔ اگر ایک (محتاج) شخص کے حقیقی بھائی' ماں شریک بھائی اور باپ شریک بھائی ہیں تو ماں شریک بھائی پر چھٹا حصہ اور باقی حقیقی بھائی پر عائد ہو گا۔ باپ شریک بھائی کے ذمہ کچھ نہ ہو گا کیوں کہ وہ وارث نہیں ہے اور حقیقی بھائی کی موجودگی میں ورثہ کا حق دار نہیں ہوتا۔ اگر ایک شخص کے بھائی بہنوں کے علاوہ ایک بیٹا بھی ہے جو محتاج ہے تو یہ بیٹا بحیثیت وارث ہونے کے ان بہنوں کو نفقہ کی ذمہ داری سے بری نہیں کرے گا۔ بلکہ (محتاج ہونے کے باعث) اسے متوفی (کالعدم) تصور کیا جائے گا۔ ہاں اگر وہ روزی کمانے کے لائق ہے تو اسے کمانے کھانے اور باپ پر خرچ کرنے کے لئے حکم دیا جائے گا۔ جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اگر بیٹا معذور ہے تو باپ کا نفقہ اس کی حقیقی پھوپھی یا چچا کے ذمہ ہو گا۔ کیوں کہ محتاج باپ متوفی (کالعدم) کی مانند ہوتا ہے' لہٰذا اس کے چچا یا پھوپھی کو وارث تصور کیا جائے گا۔ اگر ایک محتاج شخص کی بہنوں یا اس کے بھائیوں کے ساتھ ایک بیٹی بھی ہے تو اسے باپ کے نفقہ کی ذمہ داری تمام حقیقی رشتہ داروں کے ذمہ ہو گی۔ کیوں کہ بیٹی حقیقی پھوپھی اور حقیقی چچا کی موجودگی میں بھی وارث ہوتی ہے اور اس کی موجودگی میں حقیقی رشتہ داروں کے علاوہ سب رشتے ساقط ہو جاتے ہیں۔ اس صورت میں بیٹی کو (وجوب نفقہ کے بارے میں) کالعدم تصور نہیں کیا جا سکتا۔ کیوں کہ کالعدم اس کو تصور کیا جا سکتا ہے جو پورے ورثہ کا حق دار ہوتا ہے جیسے بیٹا' پورا ورثہ بیٹی کو نہیں ملتا وہ دوسرے کے ساتھ شریک وارث ہوتی ہے۔

اگر ایک شخص نفقہ کا حق دار (محتاج) ہے اور اس کی ماں خوشحال اور بہن بھی خوشحال ہے لیکن اس کی باپ شریک بہن اور ماں شریک بہن محتاج ہیں تو اس کی میراث اس طرح تقسیم ہوگی کہ حقیقی بہن کو نصف، ماں کو چھٹا حصہ، باپ شریک بہن کو چھٹا حصہ اور ماں شریک بہن کو بھی چھٹا حصہ۔ اس طرح ماں اور سگی بہن کو چار حصے ملیں گے۔ پس اس محتاج شخص کے نفقہ کی ذمہ داری بھی ان دونوں کے درمیان چوتھائی حصوں میں تقسیم کی جائے یعنی ایک چوتھائی حصہ ماں کے ذمہ اور تین چوتھائی حقیقی بہن کے ذمہ۔ یہی عمل دوسری صورتوں میں بھی ہوگا۔

معلوم ہونا چاہئے جن رشتہ داروں پر نفقہ عائد ہوتا ہے ان کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ نسلی رشتہ دار اور محرم ہوں لہٰذا ایک شخص کا نفقہ چچا کی بیٹی (یعنی چچازاد بہن) پر واجب نہیں ہے کیوں کہ اگرچہ وہ نسلی رشتہ دار ہے لیکن غیر محرم ہے۔ (محرم وہ ہوتا ہے جس سے شادی حرام ہو) اور دودھ کے رشتہ والے قرابت دار (یا محرم) نہیں ہوتے لہٰذا ان پر (دودھ کے رشتہ داروں کا) نفقہ واجب ہے اور نہ وہ ان سے نفقہ لینے کے حق دار ہیں۔

واضح ہو کہ اگر رشتہ دار (محتاج) مختلف مذہب رکھتا ہو تو اس کا نفقہ مختلف مذہب رکھنے والے پر واجب نہیں ہے بجز اس صورت کے جب کہ وہ بیوی ہو یا اس کے اصول وفروع میں سے ہو۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی اہل کتاب عورت سے شادی کر لی تو اس عورت کا نفقہ اس شخص پر واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی شخص کا باپ مسلمان ہو اور وہ شخص ذمی (مسلمان حکومت کی کافر رعایا) ہو یا اس کے برعکس ایسی صورت میں ان میں سے ہر ایک کا نفقہ دوسرے پر واجب ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ والدین کا نفقہ ان کی اولاد پر واجب ہے۔ جس کے لئے حسب ذیل چند شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ لڑکا آزاد ہو۔ اولاد غلام ہو تو اس پر نفقہ واجب نہیں ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ ماں باپ دونوں محتاج ہوں اور اس قدر روزی کمانے کے قابل نہ ہوں جو ان کے لئے کافی ہو سکے۔ اگر ان میں سے کچھ حصہ کمانے کے قابل ہوں تو بقیہ نفقہ کا پورا کرنا اولاد پر لازم ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ وہ روزی کمانے سے عاجز ہوں۔ اگر وہ کما سکتے ہوں تو اولاد پر ان کا نفقہ واجب نہیں ہے اور انہیں خود اپنی روزی کمانے پر مجبور کیا جائے گا۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ لڑکا عملاً صاحب توفیق ہو۔ اگر صاحب توفیق ہو سکتا ہو (سردست توفیق نہ ہو) یعنی روزی کمانے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اسے ماں باپ پر خرچ کرنے کے لئے کمانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح باپ کو بھی بیٹے کا نفقہ دینے کی خاطر کمانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ ان کے محتاج ہونے کا ثبوت دو معتبر گواہوں کی شہادت سے ہو گیا ہو ایک معتبر شخص کی گواہی اور یا قسم کافی نہیں ہے۔ اسی طرح ایک معتبر مرد اور دو عورتوں کی شہادت بھی کافی نہیں ہے۔ اگر بیٹا محتاج ہونے کا دعویٰ کرے تو آیا اسے خود کو لازم ہے کہ گواہوں سے ثابت کرے یا ان دونوں پر لازم ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ ثبوت بہم پہنچانا بیٹے کے ذمہ ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ماں باپ ہی کے ذمہ ہے۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ بیٹے کے پاس اس کی اپنی، بال بچوں کی، مویشی کی اور خدمت گار کی جو فی الواقع اس کو درکار ہیں، کی ضرورت سے زیادہ ہو۔ اگر ان کی ضروریات سے فاضل نہ ہو تو بیٹے پر ماں باپ کا نفقہ واجب نہیں ہے۔ نفقہ

واجب ہونے کے لئے مسلمان ہونا ضروری نہیں۔ پس کافر باپ کا نفقہ اس کے مسلمان بیٹے پر اور اس کے برعکس جواب ہے۔

واضح ہو کہ صاحب توفیق بیٹے پر والدین کے ملازم کا خرچ بھی واجب ہے گو ماں باپ کو ان کی ضرورت نہ ہو۔ اس کے برعکس بیٹے کے خدمت گار کا نفقہ باپ پر واجب نہیں ہے۔ اسی طرح سوتیلی ماں کے نوکر کا خرچ بھی بیٹے پر واجب ہے (بشرطیکہ ماں خدمات گار کی) مستحق (یا محتاج) ہو۔ اسی طرح باپ کی سلامت روی کے لئے ضروری ہو تو ایک بیوی یا زیادہ بیویوں سے شادی کر دینا بھی واجب ہے شادی کے ضروری ہونے کے بارے میں باپ کی بات کو تسلیم کیا جائے گا۔ بیٹے پر واجب ہے کہ باپ کی ان تمام بیویوں کا نفقہ اٹھے جو باپ کی سلامت روی کے لئے ضروری ہیں۔ خواہ کئی بیویاں ہوں اگر ایک ہی بیوی کافی ہو لیکن باپ ایک سے زیادہ عورتوں سے شادی کر لے تو بیٹے پر صرف ایک بیوی کا خرچ واجب ہے اور اس بارے میں کہ بیٹا کون سی بیوی کا نفقہ برداشت کرے یا باپ کا کہنا مانا جائے گا درآنحالیکہ ان بیویوں میں سے کوئی اس لڑکے کی ماں نہ ہو۔ اگر ان میں سے کوئی اس کی ماں ہے تو صرف اس کے نفقہ کا ذمہ دار ہو گا' اگرچہ وہ بیوی مال دار ہو۔ والدین کے سوا دوسرے رشتہ داروں کا نفقہ واجب نہیں ہے۔ دادا' دادی' نانا' نانی کا نفقہ واجب نہیں ہے اسی طرح دادا' نانا پر اپنے پوتے نواسے' وغیرہ کا نفقہ واجب نہیں ہے۔

اگر ایک شخص کی ماں کسی محتاج شخص سے شادی کر لے تو ماں کا نفقہ بیٹے کے ذمہ سے ساقط نہ ہو گا۔ اگر ایک شخص کے کئی بیٹے ہوں اور سب خوشحال ہوں تو نفقہ کی ذمہ داری ان کی حیثیتوں کے مطابق ہر ایک پر تقسیم کر دی جائے گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ والدین کا نفقہ ان کی اولاد پر واجب ہونے کی شرط حسب ذیل ہے:

پہلی شرط یہ ہے کہ ماں باپ محتاج ہوں یعنی ان کے پاس روٹی' سالن اور حیثیت کے لائق مکان نہ ہو۔ اس بارے میں یہ ضروری نہیں ہے کہ ضرورت سے زیادہ شکم سیر کیا جائے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اولاد ذرینہ نہ ہو یا مادینہ وہ جس کمائی کے لائق ہے اس کے ذریعہ صاحب توفیق ہو۔

تیسری شرط یہ ہے کہ اولاد کے پاس اس کی بیوی بچوں کی ایک دن اور ایک رات کی ضروریات سے زیادہ ہو۔ اگر ایسا نہ ہو تو اس پر نفقہ واجب نہیں ہے۔ اس کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ والدین روزی کمانے سے عاجز ہوں۔ اسی طرح ان کا مسلمان ہونا بھی ضروری ہے۔ چنانچہ اگر ماں باپ کافر ہوں اور اولاد مسلمان ہو یا صورت حال اس کے برعکس ہو تب بھی اولاد پر نفقہ واجب ہو گا۔ بیٹے پر یہ بھی واجب ہے کہ باپ کو پریشان خیالی سے بچانے کے لئے باپ کی شادی کر دے اور اس کی بیوی کا خرچ برداشت کرے۔ اس کے برعکس باپ پر یہ واجب نہیں ہے کہ بیٹے کی شادی کرے۔ تاہم باپ کی شادی کے لئے یہ ضروری ہے کہ اولاد آزاد اور خوشحال ہو اور باپ بھی آزاد ہو اور شادی ضروری ہو کہ شادی کے بغیر نہ رہ سکتا ہو۔ اس بارے میں باپ کا قول بغیر قسم کھائے تسلیم کر لیا جائے گا تاہم باپ کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ وہ اپنی شادی کا مطالبہ کرے۔ جب تک کہ اسے حقیقی معنوں میں شادی کی ضرورت محسوس نہ ہو اور یہ کہ شادی کا نہ ہونا اس کے لئے ضرر رساں ہو۔ اگر باپ کی حالت اس کی ناتوانی (یا شادی کا نااہل ہونا) ظاہر ہو مثلاً یہ کہ اس کے اعضاء شل اور سست ہو گئے ہوں تو اس کا مطالبہ شادی تسلیم نہیں کیا جائے گا یا پھر اس سے قسم لی جائے کہ فی الواقع اسے بیوی کی ضرورت ہے اور بیٹی

حضانت (بچے کی پرورش) کا بیان

حضانت کی تعریف۔ حضانت کا حق دار

لفظ حضانت حرف حا کے زیر اور زبر کے ساتھ۔ دونوں طرح درست ہے۔ لیکن بالفتح زیادہ مشہور ہے لغت کی رُو سے یہ فعل "حضنت الصغیر حضانۃً" (یعنی اس نے بچے کا خرچ برچ اور پرورش کا بار برداشت کیا) کا مصدر ہے۔ اس کا مادہ "حضن" بکسر 'حا' ہے جس کے معنے آغوش کے ہیں اور "حاضنہ" (پرورش کرنے والی) اس کو کہتے ہیں جو بچے کو اپنی آغوش میں پالتی ہے۔ اصطلاح شرع میں اس کے معنے صغیرسن بچے' عاجز' مجنون یا ہوش باختہ کو حتی المقدور مضرتوں سے بچانا اور اس کی اصلاح و تربیت مثلاً صاف ستھرا رکھنا' کھانا پلانا اور ضروریات راحت کا خیال رکھنا ہے۔

اسے کوئی کنیز خرید دے یا آزاد عورت کا مہر دے دے تو درست ہے۔ اگر باپ کی متعدد اولاد ہوں تو بقول معتمد اس کے تحفظ کردار اور اخراجات کی ذمہ داری اولاد کے حقوق وراثت کی نسبت سے اولاد پر ڈالی جائے گی۔ چنانچہ اگر اولاد میں بیٹے اور بیٹیاں ہوں تو باپ کے اخراجات اور تحفظ کردار پر بیٹوں کے خرچ کرنے کا حصہ بیٹیوں سے دگنا ہوگا اگر حقوق وراثت میں نفقہ دینے والے سب برابر ہیں تو باپ کے اخراجات کی مقدار ان سب پر یکساں عائد ہوگی۔ گو خوشحالی کے اعتبار سے ان میں فرق ہو ایک کے پاس دوسرے سے مال زیادہ ہو یا ایک کی کمائی دوسری سے بہت اچھی ہو۔ اگر ان اولاد میں سے کوئی موجود نہ ہو تو اس کے مال سے باپ کا خرچ پورا کیا جائے۔ اگر اس کا مال دستیاب نہ ہو تو اس کے حصہ کا مال نفقہ بشرط ممکن کسی سے قرض لے لیا جائے۔ اگر قرض لینا ممکن نہ ہو تو حاکم شرع موجود الوقت میں سے کسی کو حکم دے گا کہ وہ بعد میں غیر موجود اولاد سے یا اس کے مال سے وصول کرنے کے ارادہ سے سردست باپ پر خرچ کرے۔

واضح ہو کہ نفقہ (خاندان کی) جڑ اور شاخ دونوں طرح کے قرابت داروں پر واجب ہے۔ مثلاً دادا پڑدادا ہوں یا بیٹا' پوتا وغیرہ۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اولاد پر واجب ہے کہ وہ اپنے والدین پر خرچ کرے خواہ وہ اوپر کے درجہ کے ہوں (جیسے دادا پڑدادا وغیرہ) اسی طرح باپ پر واجب ہے کہ وہ اپنی اولاد پر خرچ کرے خواہ وہ نیچے درجہ کے ہوں (جیسے پوتا پڑپوتا وغیرہ)۔ یہ خرچ (نفقہ) عام دستور کے مطابق ہوگا اس کے (واجب ہونے کی) تین شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ جن پر خرچ کیا جاتا ہے وہ محتاج ہوں یعنی نہ ان کے پاس مال ہو نہ اتنی روزی کما سکتے ہوں کہ خرچ کی طرف سے بے فکر ہو جائیں۔ اگر کافی مال کے مالک ہوں یا بقدر کفایت روزی کما سکتے ہوں تو انہیں نفقہ وصول کرنے کا حق نہیں ہے۔ اگر ان کے پاس اتنا ہو کہ ان کی کچھ ضروریات پوری ہو جائیں تو اس کمی کو بقدر کفایت پورا کرنا واجب ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ خرچ کرنے والے کے پاس اتنا ہو کہ خرچ کر سکے۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ اس کے پاس

حق حضانت (بچے کی پرورش) کا حق دار ہونے کے بارے میں مسالکِ مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

اپنے اور اپنی بیوی کے اخراجات سے زیادہ ہو۔ یہ زیادتی اس کے مال میں ہو یا کمائی میں۔ جسے کچھ نہ بچتا ہو اس پر نفقہ دینا واجب نہیں ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ خرچ کرنے والا اس شخص کا وارث ہو جس پر خرچ کیا جائے۔ خواہ وہ وراثت شرع کے مقرر کردہ حصہ کے مطابق حاصل ہو یا غیر نسبی رشتہ دار کی بناء پر۔ اگر نسبی رشتہ داری کی بناء پر ہو تو نفقہ بہر حال واجب ہوگا اگر چہ وارث نہ ہو۔ پس بیٹے پر واجب ہے کہ وہ اپنے محتاج باپ اور اپنے باپ کی بیوی (سوتیلی ماں) پر اور اپنی صغیر سن بہنوں پر خرچ کرے اگر خرچ کے ذمہ دار کئی قرابت دار ہوں تو ان کے حقوق وراثت کے مطابق ان پر نفقہ کی ذمہ داری عائد ہوگی۔ چنانچہ اگر ایک شخص کی ماں ہو اور دادا ہو تو ماں پر ایک تہائی نفقہ کی ذمہ داری ہوگی اور باقی کا ذمہ دار دادا ہوگا۔ کیوں کہ اس حالت میں ماں تیسرے حصہ کی وارث ہے اور باقی ورثہ کا حق دار دادا ہے۔ اگر ایک شخص کی دادی اور حقیقی بھائی یا باپ شریک بھائی ہے تو اس شخص کا نفقہ دادی کے ذمہ چھٹا حصہ ہوگا اور باقی نفقہ بھائی کے ذمہ ہوگا۔ اگر اس شخص کی ماں اور بیٹی ہیں تو اس شخص کے ذمہ نفقہ کی ذمہ داری چوتھائی کے حساب سے ان میں تقسیم کی جائے گی۔ یعنی نفقہ کا ایک چوتھائی ماں کے ذمہ ہوگا اور باقی نفقہ کی ذمہ دار بیٹی ہوگی۔ کیوں کہ بیٹی کو بطور نصاب نصف اور ماں کو چھٹا ملتا ہے اور اس طرح جو نفقہ باقی بچے گا وہ انہیں لوٹا دیا جائے گا۔ اس میں سے ماں کا چوتھائی حصہ پورا کیا جائے گا اور باقی بیٹی لے لے گی۔ اسی طرح دوسری صورتوں میں بھی نفقہ کی ذمہ داری تقسیم کر دی جائے گی لیکن باپ اس سے مستثنیٰ ہے۔ وہ نفقہ کے بارے میں منفرد ہے۔ اور دوسرے رشتہ دار تو نفقہ کے مستحق ہیں اور نہ ادائے نفقہ کے ذمہ دار ہیں۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ بچے کی پرورش کرنے (یا پالنے) کا کام قرابت داروں کے لئے ثابت ہے خواہ وہ مرد ہوں یا عورت ہوں۔ حق تربیت کے بارے میں حسب ذیل ترتیب کو ملحوظ رکھا جائے گا:

تمام اشخاص میں سب سے زیادہ حضانت (پرورش) کا حق ماں کو ہے خواہ وہ ماں باپ کی زوجیت میں ہو یا طلاق یافتہ ہو۔ ماں کے بعد نانی اور اس کے آگے پڑنانی وغیرہ حق دار ہیں۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ نانی اس قابل ہو کہ بچہ کی پرورش کر سکے۔ مگر نانی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنی نواسی کی پرورش اپنی اس بیٹی کے گھر میں کرے جس نے شادی کر لی ہو کیوں کہ اس کی بیٹی کا خاوند اس بچے کا دشمن ہوگا۔ ایسی صورت میں باپ کو حق ہے کہ وہ بچے کو اس کی نانی سے واپس لے لے۔ اگر نانی وفات پا جائے یا کسی ایسے شخص سے شادی کر لے جو بچے کا قرابت دار نہ ہو تو پرورش کا حق (نانی سے) منتقل ہو کر دادی کو حاصل ہو جائے گا خواہ وہ اوپر کی کڑی میں ہو یعنی پڑدادی وغیرہ ہو۔ لیکن اگر نانی نے کسی قرابت دار سے شادی کی ہے مثلاً نانی نے بچے کے دادا سے شادی کر لی تو وہ حق پرورش ساقط نہ ہوگا۔ پھر اگر دادی وفات پا جائے یا شادی کر لے تو حق پرورش سگی بہن کو منتقل ہو جائے گا۔ اس کے بعد حقیقی بھانجی۔ پھر ماں شریک بہن کی بیٹی کو اسی تربیت سے حاصل ہوگا' اس تربیت میں حنفیہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے ان کے علاوہ دوسرے حق داروں کی تربیت میں اختلاف ہے' مثلاً اگر خالہ اور باپ شریک بہن ہیں تو کہا جاتا ہے کہ باپ شریک بہن کو فوقیت حاصل ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ خالہ کو فوقیت ہے

لیکن باپ شریک بہن کی بیٹی اور خالہ کے درمیان صحیح قول یہ ہے کہ خالہ زیادہ بہتر ہے اور خالاؤں میں، باپ اور ماں شریک خالہ مقدم ہے جو ماں کی حقیقی رشتہ دار ہے پھر ماں شریک خالہ اس کے بعد باپ شریک خالہ کا حق ہے۔ اور بھتیجیوں کو پھوپھیوں پر فوقیت حاصل ہے۔ پھر حقیقی پھوپھی اس کے بعد ماں شریک پھوپھی۔ ان سب کے بچہ بچہ کو حقیقی ماں کی خالہ کے سپرد کیا جائے گا۔ پھر ماں کی، ماں شریک خالہ پھر باپ شریک خالہ کا حق ہے۔ اس کے بعد ماں کی پھوپھی کو اسی ترتیب سے حق حضانت حاصل ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مادری رشتہ داروں کو پدری رشتہ داروں پر فوقیت حاصل ہوگی۔ رہیں چچا کی بیٹیاں، ماموں کی بیٹیاں، پھوپھی کی بیٹیاں اور خالہ کی بیٹیاں سو ان کی حق حضانت نہیں ہے۔

اگر صغیر سن بچہ کے کنبہ میں مذکورہ عورتوں میں سے کوئی عورت حضانت کی حق دار نہ ہو تو حق حضانت اس کے مرد رشتہ داروں کی طرف منتقل ہو جائے گا جن میں سب سے مقدم باپ ہے پھر دادا خواہ اوپر کے سلسلہ میں ہو۔ پھر حقیقی بھائی پھر باپ شریک بھائی پھر حقیقی بھتیجا۔ پھر باپ شریک بھائی کا بیٹا۔ اسی ترتیب سے ان کے بیٹوں کے بیٹے خواہ نیچے کے سلسلہ میں ہوں۔ اس کے بعد حقیقی چچا پھر باپ شریک چچا پھر حقیقی چچا زاد بھائی پھر باپ شریک چچا کا بیٹا۔ یہ سب اس صورت میں ہے جب کہ زیر تربیت اولاد نرینہ (لڑکا) ہو۔ اگر اولاد مادینہ (لڑکی) ہے تو اس کی پرورش بھتیجوں کے سپرد نہیں کی جائے گی کیوں کہ وہ اس لڑکی کے محرم نہیں ہیں۔ پھر اگر صغیر سن بچی کا پرورکنندہ بھتیجوں کے سوا کوئی نہ ہو تو اس بارے میں حاکم شرع کو غور کرنا ہوگا۔ اگر وہ مناسب سمجھے تو ان کے سپرد کر دے ورنہ کسی اور صاحب ایمان عورت کے سپرد کر دے۔

اگر کمسن بچی کی متعدد بہنیں ہوں تو بچی کو اس کی بہنوں میں جو سب سے زیادہ صلاحیت پرورش رکھتی ہے اس کے سپرد کیا جائے گا۔ اگر ان سب میں صلاحیت ہو تو جو عمر میں سب سے بڑی ہے اس کے حوالہ کی جائے۔ اسی طرح اس صورت میں جبکہ بچی کے متعدد چاچا ہوں (تو یہی عمل کیا جائے گا)۔ اگر بچی کا کوئی پدری قرابت دار نہیں ہے تو بچی کی پرورش ماں شریک بھائی کے سپرد ہوگی۔ اس کے بعد اس بھائی کا بیٹا پھر ماں شریک چچا پھر حقیقی ماموں۔ پھر باپ شریک ماموں پھر ماموں شریک ماموں کا حق ہے۔ اگر ماں شریک دادا ہو تو وہ ماموں اور ماموں شریک بھائی سے بہتر ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ کم سن بچہ لڑکا ہو یا لڑکی اس کی پرورش کا حق (رشتہ داروں کو) بموجب ترتیب ذیل حاصل ہوگا۔ ان میں سب سے زیادہ حق دار بچہ کی ماں ہے پھر نانی خواہ اوپر کے سلسلہ میں ہو (یعنی پڑنانی وغیرہ) پھر حقیقی خالہ۔ پھر ماں شریک خالہ۔ پھر ماں کی خالہ۔ پھر ماں کی پھوپھی۔ پھر باپ کی ماں۔ پھر دادی کی ماں۔ پھر دادا کی ماں۔ ان میں سے جو قریب تر ہے اسے بعید تر پر فوقیت ہوگی اور مادری رشتہ دار پدری رشتہ داروں پر مقدم ہوں گے۔ پھر باپ شریک دادی سے حق حضانت باپ کی طرف منتقل ہو جائے گا اس کے بعد بہن پھر بچہ کی پھوپھی یعنی باپ کی بہن پھر باپ کی پھوپھی یعنی دادا کی بہن پھر باپ کی خالہ پھر حقیقی بھتیجی پھر ماں شریک بھائی کی بیٹی پھر باپ شریک بھائی کی بیٹی پھر اسی ترتیب سے بھانجی حضانت کی حق دار ہوگی۔ پھر اگر یہ سب موجود ہو تو جس میں پرورش کرنے کی صلاحیت سب سے زیادہ ہو اس کو حق ہوگا۔ بعض اصحاب نے بھتیجیوں کو بھانجیوں پر ترجیح دی ہے۔ اس کے بعد حق حضانت وصی (وہ شخص جسے وصیت کی گئی ہو) کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ خواہ وصی مرد ہو یا عورت اس کے بعد حق بچے کے بھائی کی طرف منتقل ہوگا۔ پھر بھتیجا حق دار

ہوگا‘ تاہم ماں شریک دادا کو اس پر فوقیت حاصل ہے۔ پھر چچا حق دار ہے اس کے بعد چچا کا بیٹا۔ اور قریبی رشتہ دار کو دور کے رشتہ دار پر مقدم رکھا جائے گا اس کے بعد آزاد کردہ غلام یا اس کا نسبی رشتہ دار حق دار ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ پرورش اطفال کے بارے میں تین حالتیں پیش آ سکتی ہیں:

پہلی حالت یہ ہے کہ قریبی رشتہ داروں میں مرد بھی ہوں اور عورتیں بھی۔ دوسری حالت یہ ہے کہ محض عورتیں ہوں۔ تیسری حالت یہ ہے کہ محض مرد ہوں۔

پہلی صورت میں ماں کو باپ پر فوقیت ہوگی پھر نانی کو اگرچہ اوپر کی کڑی میں ہو (یعنی پڑنانی وغیرہ) بشرطیکہ وہ ورثہ کی حق دار ہو۔ پس نانا کی ماں کو حق حضانت نہ ہوگا کیوں کہ وہ وارث نہیں ہوتی۔ ان کے بعد باپ کو حق ہے پھر دادی کو پھر باپ کی نانی کو‘ خواہ اونچے درجہ میں ہو بشرطیکہ وارث ہو لہٰذا باپ کے نانا کی ماں کو حق حضانت نہیں ہے کیوں کہ وہ وارث نہیں ہوتی۔ پس اگر یہ چاروں قسم کے حق دار یعنی ماں اور نانیاں اور باپ اور دادیاں نہ ہوں اور دوسرے قرابت دار مرد و زن ہوں تو پہلے عورتوں میں سے قریب ترین پھر اس کے بعد کی قریب ترین عورت کو حق ہوگا۔ اس کے بعد قریب ترین مرد کو حق ہوگا مثلاً اگر بھائی‘ بہن‘ خالہ اور پھوپھی تو سب عورتوں میں بہن مقدم ہوگی‘ کیوں کہ یہی قریب ترین رشتہ دار اور مردوں کے مقابلہ میں زیادہ بہتر ہے۔ اس کے بعد مردوں میں بھائی حق دار ہے‘ کیوں کہ یہ خالہ اور پھوپھی سے زیادہ قریبی رشتہ رکھتے ہیں۔ اس کے بعد پھر خالہ اور پھر پھوپھی ہیں۔ اگر متعدد حق دار قرابت داری اور مرد یا عورت ہونے میں برابر ہیں۔ مثلاً عورتوں میں بہنیں اور مردوں میں کئی بھائی ہیں تو بہنوں میں قرعہ اندازی کی جائے گی جس کے نام قرعہ نکلے اسے دوسروں پر ترجیح دی جائے گی۔

دوسری حالت میں جب کہ جملہ حق دار صرف عورتیں ہوں۔ ان میں سب پر مقدم ماں ہے پھر نانیاں پھر دادیاں پھر بہنیں پھر خالہ پھر بھانجی پھر بھتیجی پھر پھوپھی پھر خالہ کی بیٹی پھر پھوپھی کی بیٹی پھر چچا کی بیٹی پھر ماموں کی پھر اور ان میں بھی حقیقی رشتوں کو غیر حقیقی رشتوں پر مقدم رکھا جائے گا۔ نیز پدری رشتہ کو مادری رشتہ پر فوقیت ہوگی۔

تیسری حالت میں جب کہ جملہ حق دار مرد ہوں۔ سب سے مقدم باپ ہے۔ پھر دادا پھر حقیقی بھائی‘ پھر ماں شریک بھائی۔ پھر حقیقی بھتیجا یا باپ شریک بھائی کا بیٹا۔ پھر حقیقی چچا‘ پھر باپ شریک چچا پھر اسی طرح چچا کے بیٹے۔ لیکن ایسی لڑکی اس کے سپرد نہ ہوگی جس سے جنسی تحریک کا امکان ہو کیوں کہ چچا کا بیٹا محرم نہیں ہے۔ پس لازم ہے کہ لڑکی کو قابل اعتبار شخص جسے چچا زاد بھائی متعین کرے اس کی پرورش میں دیا جائے جیسے اس کی بیٹی۔ اگر جنون زدہ بڑی (بالغ) عورت کی کوئی بیٹی ہو تو ماں کے بعد دادیوں پر اسے فوقیت ہوگی۔ اگر لڑکی صغیر سن ہے اور اس کا خاوند ہے تو ان سب پر اس کو برتری حاصل ہے۔ بشرطیکہ وہ لڑکی مباشرت کے قابل ہوگئی ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ بچے کی پرورش کے لئے سب سے زیادہ حق دار ماں ہے پھر نانی پر نانی کی ماں اور اس سے آگے بھی اسی طرح۔ اس کے بعد باپ پر دادایاں خواہ اوپر کی کڑی میں ہوں پھر دادا۔ پھر دادا کی مائیں۔ پھر حقیقی بہن۔ پھر ماں شریک بہن۔ پھر باپ شریک بہن۔ پھر حقیقی خالہ۔ پھر ماں شریک خالہ۔ پھر باپ شریک خالہ۔ پھر حقیقی پھوپھی۔ پھر ماں شریک پھوپھی۔ پھر باپ شریک پھوپھی پھر ماں کی خالائیں۔ ان میں حقیقی رشتہ کو مقدم رکھا جائے گا۔ اس کے بعد ماں

پرورش کنندہ کے لئے شرطیں

حق حضانت (پرورش) کی چند شرائط ہیں۔ ان کے منجملہ یہ کہ (پرورش کنندہ) عاقل ہو' جنون زدہ یا خبط الحواس کو حق حضانت نہیں ہے۔ اور یہ کہ وہ بالغ ہو لہٰذا صغر سن کو حق حضانت نہیں ہے۔ ان کے علاوہ اور بھی باتیں ہیں جو مسالک مختلفہ کی رو سے تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

شریک پھر باپ شریک رشتے پھر اسی ترتیب سے باپ کی خالائیں پھر اسی ترتیب سے باپ کی پھوپھیاں پھر بھتیجیاں پھر بھانجیاں پھر چچی کی بیٹیاں پھر پھوپھیوں کی بیٹیاں پر ماں کے چچوں کی بیٹیاں پھر اسی ترتیب سے باپ کے چچوں کی بیٹیاں۔ ان تمام رشتوں میں حقیقی رشتوں کو فوقیت ہوگی۔ پھر ماں شریک رشتوں کو پھر باپ شریک رشتوں کو۔ لیکن لڑکی کو غیر محروم کی پرورش میں نہیں دیا جا سکتا۔ مثلاً چچا کا بیٹا یا باپ کے چچا کا بیٹا ہے۔ اسی طرح دودھ کے رشتہ سے جو محرم ہیں۔ ان کو بھی لڑکی کی پرورش کا حق نہیں ہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ حق حضانت (بچوں کی پرورش) کے لئے ضروری ہے کہ ان شرائط کو ملحوظ رکھا جائے۔

اول یہ کہ حاضن (پرورش کنندہ) مرتد (اسلام سے برگشتہ) نہ ہو۔ اگر مرتد ہو جائے تو پرورش کا حق جاتا رہے گا۔ خواہ وہ مرتد ہو کر دارالحرب (کافر کے ملک میں چلا جائے یا نہ جائے۔ ہاں اگر توبہ کر لے تو اسے پھر حق حضانت حاصل ہو جائے گا دوسرے یہ کہ بدکار نہ ہو جس پر بھروسا نہ کیا جا سکے اگر اس کا چوری یا بدکاری میں مبتلا ہونا ثابت ہو۔ یا وہ عورت کوئی ذلیل قسم کا پیشہ کرتی ہو مثلاً نوحہ کرنے والی یا رقاصہ ہو تو اسے حق حضانت نہیں ہے۔ تیسرے یہ کہ اس عورت (حاضنہ) نے بچہ کو باپ کے سوا کسی اور سے شادی نہ کر لی ہو۔ شادی کے بعد بچے کی پرورش کا حق جاتا رہے گا۔ ہاں اگر اس کا خاوند بچے کا پدری رشتہ دار مثلاً اس کا چچا ہے تو مضائقہ نہیں ہے۔ اجنبی شخص سے شادی کے بعد حق حضانت ساقط ہو جائے گا۔ لیکن اگر دوسرا خاوند طلاق دے دے تو اسے پھر حق حضانت حاصل ہو جائے گا۔ چوتھے یہ کہ وہ بچے کی نگہداشت میں غفلت نہ کرے خاص کر اس حالت میں جب کہ اس کی زیر تربیت کوئی لڑکی ہو جسے دیکھ بھال کی ضرورت ہے۔ اگر بچہ کی ماں ان عورتوں میں سے ہو جو تمام وقت گھر سے باہر رہتی ہیں اور بچے کی دیکھ بھال نہیں کرتیں تو انہیں حضانت کا حق نہیں ہے۔ پانچویں یہ کہ باپ خوش حال ہو اور بیوی بلا اجرت بچے کی پرورش سے انکار کر دے۔ لیکن پھوپھی کہے کہ میں بلا معاوضہ اس کی پرورش کر لوں گی تو وہ ایسا کر سکتی ہے اور ماں کا حق حضانت ساقط ہو جائے گا۔ چھٹے یہ کہ بچے کی ماں 'ام ولد' نہ ہو (یعنی وہ کنیز جس سے بچہ پیدا ہوا ہو نہ ہو) ام ولد کو بچہ کی پرورش کنندہ نہیں بنایا جا سکتا۔

حق پرورش کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے۔ اگر ایک شخص نے کسی ذمیہ عورت (اسلامی ملک کی غیر مسلم رعایا) سے شادی کر لی تو اسے اپنے بچے کی جو اس کے (مسلمان) خاوند سے ہے پرورش کا حق ہے بشرطیکہ کفر اور دوسری خرابی کا اندیشہ نہ ہو۔ اگر ایسا کوئی اندیشہ ہو مثلاً یہ دیکھا جائے کہ وہ بچہ کو لے کر گرجا جاتی ہے یا یہ کہ وہ بچے کو سور کا گوشت کھلاتی ہے یا شراب پلاتی ہے تو باپ کو حق ہے کہ وہ بچہ اس سے چھین لے۔

اگر پرورش کرنے والی عورت وفات پا جائے یا اس میں ان شرائط میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو اس بچہ کا حق

حضانت بموجب اس ترتیب کے جو پہلے بتائی گئی اس کے قریب ترین رشتہ دار کو منتقل ہو جائے گا اور (پرورکنندہ کا) عاقل ہونا بہرحال لازمی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ حق حضانت کے لئے سات شرطیں ہیں:

ایک شرط یہ ہے کہ وہ عاقل ہو لہٰذا جنون زدہ کو بچہ کی پرورش کا حق نہیں ہے۔ البتہ اگر جنون بہت معمولی قسم کا ہو اور شاذ و نادر ہی لاحق ہوتا ہو مثلاً سال بھر میں ایک آدھ دن کے لئے تو مضائقہ نہیں۔

دوسری شرط آزاد ہونا ہے' لہٰذا مملوک (یعنی غلام یا لونڈی) کو پرورش کا حق نہیں ہے۔

تیسری شرط مسلمان ہونا ہے کہ مسلمان کا بچہ کا پرورش کنندہ کافر نہیں ہو سکتا۔ لیکن کافر شخص کو غیر مسلم بچہ کا پالنا یا مسلمان کا غیر مسلم بچہ کی پرورش کرنا شرعاً ثابت ہے۔

چوتھی شرط گناہ سے بچنا ہے۔ پس بدکار شخص حضانت کا مستحق نہیں ہے۔ خواہ ترک نماز کا گنہگار مرد ہو یا عورت ہو۔

پانچویں شرط دیانتدار ہونا ہے پس جو شخص کسی معاملہ میں بھی خیانت (بددیانتی) کا مرتکب ہو وہ 'حضانت' کا حق دار نہیں ہے۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ وہ زیر تربیت بچہ کے شہر میں رہتا ہو بشرطیکہ بچہ میں شعور ہو۔ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

ساتویں شرط یہ ہے کہ بچہ کی ماں نے بچہ کے نامحرم شخص سے شادی نہ کر لی ہو۔ ہاں اگر اس نے بچی کے محرم مثلاً چچا سے شادی کر لی تو اس کا حق حضانت ساقط نہ ہوگا۔ بشرطیکہ اس کا خاوند بچہ کو ساتھ رکھنے پر راضی ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ بچہ کی حضانت کے لئے اول شرط یہ ہے کہ پرورش کنندہ عاقل ہو۔ دیوانہ کا حاضن بننا درست نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ مملوک (غلام یا لونڈی) نہ ہو تیسرے یہ کہ وہ معذور الحال مثلاً نابینا نہ ہو۔ کیوں کہ اس سے مقصد (تربیت) حاصل نہیں ہوتا۔ نابینا ہی کی طرح وہ شخص بھی ہے جس کی بینائی کمزور ہو۔ چوتھے یہ کہ مرض برص (پھل بہری) کا مریض یا کوڑھی نہ ہو۔ ایسا ہو تو حق حضانت جاتا رہے گا۔ پانچویں یہ کہ پرورش کنندہ عورت نے ایسے شخص سے شادی کر لی ہو جو بچے کے لئے اجنبی ہو۔ اگر وہ شخص اجنبی نہ ہو مثلاً بچہ کا دادا ہو یا کوئی اور قرابت دار تو حق حضانت باقی رہے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ پرورش کنندہ مرد ہو یا عورت اس کے لئے چند شرائط ہیں:

ایک شرط 'عقل' ہے کہ جنون زدہ شخص پرورش نہیں کر سکتا گو کبھی کبھی اسے جنون سے افاقہ ہو جاتا ہو۔ اور وہ شخص بھی بچہ کی پرورش کے ناقابل ہے جو خفیف العقل یا مغلوب الغضب ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ زیر تربیت بچے کی طرف توجہ دے سکتا ہو۔ اگر وہ ایسا نہ کر سکے تو اسے حضانت کا حق نہیں ہے۔ اسی طرح وہ عورت بھی ہے جو سن شیخوخت (بالکل بڑھاپے) کو پہنچ گئی ہو یا وہ مرد پیر ناتواں ہو۔ البتہ اگر ان عمر رسیدہ بزرگوں کی بزرگی کے طفیل بچہ کی پرورش خاطر خواہ طریقہ سے ہو سکے تو مضائقہ نہیں۔ یہی حکم نابینا' بہرے' گونگے' مریض اور اپاہج کا ہے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ پرورش کنندہ کا گھر ایسا ہو جہاں وہ لڑکی جو جوانی کی عمر کو پہنچ جائے برائی سے بچی رہ سکے اگر اس کا گھر غیر محفوظ ہو تو اسے پرورش کا حق نہ ہوگا۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ مذہباً دیندار ہو۔ لہٰذا گنہگار' شرابی' بدکاری

حضانت (پرورش اولاد) کی میعاد مدت کا بیان

حضانت (پرورش اولاد) کی میعاد مدت کے بارے میں مسالکِ مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

وغیرہ میں بدنام شخص کو بچوں کی تربیت سپرد نہیں کی جائے گی۔ پانچویں شرط یہ ہے کہ پرورش کنندہ' متعدی مرض میں مبتلا نہ ہو جس سے بچہ کے متاثر ہونے کا اندیشہ ہو' مثلاً جذام (کوڑھ) وغیرہ۔ چھٹی شرط یہ ہے کہ پرورش کنندہ خوش اطوار ہو لہٰذا فضول خرچ اور بے عقل شخص پرورش کنندہ نہیں ہو سکتا۔ تا کہ اس کے زیر تربیت بچہ اگر مالدار ہو تو اس کا مال تلف نہ کر دے۔ ساتویں شرط یہ ہے کہ پرورش کنندہ عورت کا کوئی خاوند نہ ہو جس کی زوجیت کے فرائض وہ ادا کرتی ہو۔ ہاں اگر ایسے شخص سے اس نے شادی کی جو بچہ کا محرم ہو اور جانتا ہو کہ اس عورت کے بعد اسے حق پرورش حاصل ہے ایسا شخص اس عورت سے شادی کرنے اور بیوی کے بعد سال بھر تک بلا عذر خاموش رہے تو اس کا حق حضانت ساقط ہو جائے گا۔

پرورش کنندہ کے لئے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ یہ شرط نہیں ہے کہ وہ مسلمان ہو۔ اگر یہ اندیشہ ہو کہ بچہ کو پالنے والی اسے شراب پلائے گی یا سور کا گوشت کھلائے گی تو ایسی عورت حاضنہ (پرورش کنندہ) کو مسلمانوں میں رکھا جائے گا تا کہ وہ لوگ اس کی نگرانی کرتے رہیں۔ بچہ کو اس سے چھین لینے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ وہ عورت ذمیہ (غیر مسلم رعایا) ہو یا مجوسیہ (آتش پرست) ہو اگر پرورش کنندہ کوئی مرد ہو تو ضروری ہے کہ حضانت (پرورش) کے لئے اس کے پاس کوئی عورت مثلاً بیوی' کنیز یا خدمت گار ہو جو بچے کی پرورش کر سکے۔ لیکن یہ درست نہیں ہے کہ غیر محرم مثلاً چچا زاد بھائی ایسی لڑکی کی پرورش کرے جو قابل مباشرت ہو۔ اگر چہ اس کی طرف سے اطمینان ہو۔ سوا اس صورت کے جب کہ چچا نے اس کی ماں سے شادی کر لی ہو۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ لڑکے کی پرورش کے لئے میعاد مدت بعض اصحاب نے سات سال اور بعض نے نو سال مقرر کی ہے اور پہلا قول مفتیٰ بہ ہے (جس پر عملدر آمد ہوتا ہے) اور لڑکی کے بارے میں دو رائیں ہیں ایک رائے یہ ہے کہ (میعاد حضانت) اس کے ایام ماہواری آنے تک ہے۔ دوسری رائے یہ ہے کہ جنسی تقاضے کی تحریک ظاہر ہونے تک ہے اس کا وقت نو سال کی عمر مقرر کیا گیا ہے اور ان کا کہنا ہے کہ یہی قول مفتیٰ بہ ہے (قابل عمل در آمد) ہے۔ اگر لڑکا اپنی ماں کے زیر تربیت ہے تو باپ کو حق ہے کہ وہ اس عمر کو پہنچنے کے بعد ماں سے واپس لے لے اور جب لڑکا صاحب عقل و شعور ہو جائے تو اسے حق ہے کہ وہ باپ سے علیحدہ ہو جائے اور اس کی پرورش میں نہ رہے۔ ہاں اگر اس میں بداخلاقی پائے تو باپ کو چاہئے کہ اسے اپنے ساتھ رکھے اور اس کی تربیت کرے۔ اگر باپ نہ ہو تو اس کی قرابت داروں میں سے کوئی اسے اپنے ساتھ شامل کر لے بشرطیکہ بے ضرر ہونے کی طرف سے اطمینان خاطر ہو۔

بالغ اولاد کا خرچ برچ باپ پر عائد نہیں ہوتا۔ ہاں حسن سلوک کے طور پر اس کا خرچ برداشت کر سکتا ہے۔ سوا اس کے کہ وہ لڑکا طالب علم ہو (تو اس کا خرچ دینا ہوگا) جیسا کہ نفقہ کے بیان میں بتایا گیا۔ اگر زیر تربیت اولاد لڑکی اور کنواری ہو تو باپ کے ساتھ رہے گی اسی طرح دادا کے پاس بھی رہ سکتی ہے۔ اگر باپ یا دادا نہ ہو اور بھائی ہو تو وہ اسے اپنے پاس رکھے بشرطیکہ اس میں کوئی خرابی نہ ہو یا پھر چچا کے پاس رہے بشرطیکہ کوئی خرابی نہ ہو ورنہ پھر کوئی پدری رشتہ دار جو اس کا محرم

ہو اس کے ساتھ رہے۔ اگر ایسا کوئی رشتہ دار نہ ہو تو قاضی اسے قابل اعتبار عورت کے حوالہ کرے گا۔

اگر (زیر تربیت) لڑکی عمر رسیدہ اور سال خوردہ ہو تو وہ آزاد ہے جہاں چاہے رہ سکتی ہے۔ لیکن اگر وہ کنواری نہ ہو تو باپ کے لئے ضروری نہیں ہے کہ اسے ساتھ رکھے۔ تاہم اگر اس کی طرف سے اطمینان خاطر نہ ہو تو اس حالت میں باپ یا دادا کو چاہئے کہ اپنے ساتھ رکھنے پر اسے مجبور کرے۔ باپ یا دادا نہ ہوں اور بھائی یا چچا ہو تو وہ اسے اپنے پاس رکھے بشرطیکہ اس میں کوئی خرابی نہ ہو۔ اگر اس میں کوئی برائی ہو تو قاضی کو چاہئے کہ اسے کسی قابل اعتبار عورت کی تحویل میں دے دے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ لڑکے کی پرورش کی مدت پیدائش کے وقت سے لے کر اس کے بالغ ہونے تک ہے۔ اگر اس کی ماں ہے تو بچے کے جوان ہو جانے تک اس کی پرورش ماں پر واجب ہے اگر چہ بالغ ہونے پر حالت جنون میں ہو اس کے بعد حق حضانت ساقط ہو جائے گا اور جسے جنون لاحق ہو اس کا نفقہ باپ پر بدستور لازم رہے گا۔

لڑکی کی مدت حضانت اس وقت تک ہے کہ شادی ہو جائے اور خاوند عملاً اس کے ساتھ حق زوجیت ادا کرے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ بچے کی پرورش کے لئے کوئی مقررہ میعاد نہیں ہے پس بچہ جب اپنے ماں باپ کو پہچاننے لگے اور ان دونوں میں سے کسی کے ساتھ رہنا پسند کرے تو وہی پرورش کا حق دار ہوگا۔ اسی طرح ماں اور دادا میں سے یا باپ اور ماں شریک بہن یا خالہ میں سے کسی کو اختیار کرنے کا حق اسے حاصل ہوگا۔ پھر ان میں سے کسی کو اختیار کرنے کے بعد بھی بچہ کو اختیار ہے کہ اس سے ہٹ کر دوسرے کو پسند کر لے۔ اور ایسا بار بار بھی وہ کر سکتا ہے۔ اور بیٹی جب باپ کے زیر تربیت رہنا پسند کرے تو باپ کو اختیار ہوگا کہ اسے ماں کے پاس جانے سے روک دے۔ لیکن باپ کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ دستور کے مطابق ماں کو بچے سے نہ ملنے دے۔ لیکن اگر ماں بچہ سے ملنے آئے تو زیادہ عرصہ تک اس کے پاس نہ ٹھہرے۔ ہاں اگر لڑکی بیمار ہو جائے تو زیادہ بہتر یہ ہے کہ ماں باپ کے گھر پر اس کی تیمارداری کرے بشرطیکہ باپ راضی ہو ورنہ وہ اس کی تیمارداری اپنے گھر پر کر سکتی ہے اور باپ ان کی عیادت کر سکتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ بہر حال دونوں تنہائی میں نہ ہوں۔ اگر لڑکا ماں کے پاس رہنا پسند کرے تو وہ رات کو ماں کے پاس رہ سکتا ہے اور دن کو باپ کے پاس رہا کرے تا کہ باپ اس کو تعلیم دے سکے۔ اگر لڑکی ماں کے ساتھ رہنا اختیار کرے تو وہ ہمہ وقت ماں کے پاس رہے۔ اگر بچہ ماں باپ دونوں کو یکساں پسند کرے تو قرعہ اندازی کر لی جائے۔ اگر بچہ خاموش رہے اور دونوں میں سے کسی کو اختیار نہ کرے تو حق حضانت ماں کو حاصل ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ لڑکا ہو یا لڑکی دونوں کی میعاد حضانت سات سال ہے۔ لیکن جب بچہ سات سال کا ہو جائے اور اس کے ماں باپ اس امر پر متفق ہو جائیں کہ بچہ ان میں سے کس کے پاس رہے گا تو یہ درست ہے اگر دونوں میں اس امر پر نزاع ہو تو خود بچے کو اختیار دیا جائے کہ جس کی تحویل میں چاہے رہنا اختیار کر لے۔ بشرطیکہ وہ اس میں اپنی سہولت نہ جانے کہ فلاں کے پاس رہنے میں موج ہوگی اس کی اصلاح کے لئے اس پر سختی نہ ہوگی اور وہ آزاد ہوگا کہ بڑا ہو کر جو بری راہ چاہے اختیار کرے اگر یہ معلوم ہو جائے کہ لڑکا اس خیال میں ہے تو اسے مجبور کیا جائے گا کہ دونوں میں جو زیادہ صالح ہو اس کے پاس رہے۔ اگر باپ کے پاس رہنا اختیار کرے تو رات دن اس کے پاس رہا کرے۔ تاہم اسے اپنی ماں سے

زیر پرورش بچے کے ساتھ سفر کرنے کا بیان

حاضن (پرورش کنندہ) کا زیر پرورش بچے کے ساتھ سفر کر کے جانے کے بارے میں مسالک مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

ملنے کی ممانعت نہ ہوگی۔ اگر وہ لڑکا بیمار ہو جائے تو ماں کو حق ہے کہ اپنے گھر پر اس کی تیمارداری کرے لیکن اگر ماں کے پاس رہے تو رات کو ماں کے ساتھ اور دن کو اپنے باپ کے پاس رہے تاکہ باپ اسے کوئی ہنر یا لکھنا پڑھنا سکھائے اور مودب بنائے۔ پھر (یہ بھی ہے) کہ اگر لڑکا ایک کو اختیار کرنے کے بعد مڑ کر دوسرے کی طرف آنا چاہے تو آ سکتا ہے اور یہ اختیار اسے ہمیشہ رہے گا۔ اگر لڑکے نے ان دونوں سے کسی ایک کو اختیار نہ کیا یا دونوں ہی کو پسند کیا تو قرعہ ڈال کر فیصلہ کر لیا جائے اور اگر قرعہ نکلنے کے بعد بھی وہ قرعہ کے خلاف دوسرے کو اختیار کرے تو اس کے پاس لوٹا دیا جائے۔ اور لڑکے کو یہ اختیار صرف اسی حالت میں ہے جب کہ ماں باپ کے حق حضانت کا معاملہ ہو اور دونوں اس کی پرورش کے اہل خاندان پر واجب ہے کہ کوئی اس کی پرورش کرے۔

کہا جاتا ہے کہ حضانت کے حق دار کے پاس اولاد سات سال تک زیر پرورش رہے جیسا کہ پہلے بتایا گیا اگر بچے کی عقل زائل ہو جائے تو ماں اس کی (پرورش کی) حق دار ہوگی اگر زیر تربیت اولاد لڑکی ہو تو جب وہ سات سال یا زیادہ کی ہو جائے تو بالغ ہونے اور شب زفاف ہو جانے تک باپ کا حق حضانت رہے گا۔ اگرچہ ماں رضا کارانہ طور پر اس کی پرورش کی پیش کش کرے۔ کیوں کہ حضانت کا مقصد (اولاد) کا تحفظ ہے اور بچے کا بہتر محافظ باپ ہی ہو سکتا ہے۔ اگر بچہ باپ کے پاس رہے تو اسے دن رات ہمہ وقت اس کے پاس رہنا ہوگا۔ لیکن ماں کو اس سے ملنے جلنے کی ممانعت نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر وہ ماں کے پاس رہے تب بھی رات دن اس کے پاس رہے۔ باپ کو اس کے دیکھنے سے منع نہیں کیا جائے گا۔ اگر وہ بیمار ہو جائے تو ماں باپ کے گھر میں اس کی تیمارداری کی زیادہ حق دار ہے بشرطیکہ باپ اس کی ماں کے ساتھ تنہائی میں نہ رہے۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ حاضنہ (پرورش کرنے والی) طلاق یافتہ عورت ہو اور بچے کا باپ موجود ہو اور اس کی ماں کا ارادہ یہ ہو کہ وہ اپنے بیٹے کو لے کر دوسرے شہر میں چلی جائے ایسی صورت میں اس کا منتقل ہونا ان دو شرطوں سے جائز ہوگا۔

پہلی شرط یہ ہے کہ اس عورت کو طلاق بائنہ ہوئی ہو۔ یا طلاق رجعی ہوئی ہو تو اس کی عدت پوری ہو گئی ہو۔ اگر عدت پوری نہیں ہوئی تو جب تک کہ عدت کے دن ختم نہیں ہو جائیں اس عورت کو وہاں سے منتقل ہونا بلکہ گھر سے نکلنا جائز نہیں ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ جس شہر میں جا کر رہنا ہے وہ شہر بہت دور نہ ہو۔ بلکہ ایسا ہو کہ باپ کا دن کے دن اس بچہ کو دیکھ کر واپس آ جانا ممکن ہو اس میں ذرائع مواصلات کی تیز رفتاری کو پیش نظر رکھا جائے گا۔ اگر وہ عورت کہیں دور شہر میں منتقل ہونا چاہے تو یہ بھی جائز ہے۔ اس کے لئے بھی دو شرطیں ہیں ایک تو یہ کہ اس شہر میں اس عورت کا عقد نکاح ہوا ہو دوسرے یہ کہ

وہ اس کا وطن ہو۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس کا باپ ہو لیکن پرورش کنندہ ماں کے علاوہ کوئی اور عورت ہو۔ یہ عورت اگر دادی یا خالہ وغیرہ ہے تو اسے زیر تربیت بچے کو باپ کی اجازت کے بغیر لے کر دوسرے شہر میں چلا جانا قطعاً جائز نہیں ہے کیوں کہ یہ بات معلوم ہے کہ بچے کی ماں کو خاوند کے ہاں سے اپنے وطن لے جانے کے لئے وجہ جواز یہ ہے کہ وہاں پر اس کی شادی ہوئی۔ خاوند کا وہاں شادی کرنے پر راضی ہونا۔ بیوی کے وہاں ٹھہرنے پر رضا مند ہونا ہے۔ اسی طرح باپ کو بھی بہ دوران حضانت یہ جائز نہیں ہے کہ بچے کو اس کی ماں کے شہر سے منتقل کرے۔ البتہ اگر ماں نے باپ کے علاوہ کسی اور سے شادی کر لی تو جب تک وہ عورت اس کی زوجیت میں ہے باپ اپنے بیٹے کو باہر لے جا سکتا ہے۔ اگر اس عورت کو دوبارہ حق حضانت حاصل ہو جائے تو بچہ پھر اس کے پاس جا سکتا ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ جب تک مدت حضانت باقی ہے باپ اپنے بیٹے کو کہیں اور لے کر نہیں جا سکتا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ بچہ کا باپ وفات پا جائے اور بیوی وفات کی عدت میں ہو ایسی حالت میں اس بچے کے ولی سے' جو باپ کی بجائے ہے' اجازت لئے بغیر اس عورت کا (بچہ کو لے کر) وہاں سے نکلنا جائز نہیں ہے لیکن عدت گزر جانے پر اس مسئلہ میں توقف کرنا پڑے گا بعض اصحاب کہتے ہیں کہ بچے کے ولی کو حق ہے کہ بچے کے لے جانے سے روک دے۔ لیکن گمان غالب یہ ہے کہ اس معاملہ میں قاضی کو اجتہاد کا موقع دیا جائے یعنی اسے اپنی رائے پر عمل کرنے کے لئے چھوڑ دیا جائے کہ وہ جس بات میں بچے کی بہتری دیکھے اس پر عمل کرے۔ اگر منتقل نہ ہونے میں بہتری ہو تو پرورش کنندہ کو جانے سے روک دے ورنہ نہ روکے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر پرورش کنندہ عورت زیر تربیت بچے کو لے کر اس کے باپ یا اس کے ولی کے شہر سے کسی اور شہر میں جانا چاہے تو ان چند شرائط کو ملحوظ رکھنا ہوگا:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہاں سے اس شہر کا فاصلہ چھ 'برد' سے کم ہو اگر چھ بریدوں سے کم فاصلہ ہو تو پرورش کنندہ عورت کا اس شہر میں جا کر قیام کر لینا درست ہے ایسا کرنے سے اس عورت کا حق حضانت ساقط نہ ہوگا۔۔ واضح ہو کہ ایک برید چار فرسخ کا ہوتا ہے اور فرسخ کوئی تین میل کا (پس ایک برید بارہ میل کا ہوا اور چھ برد کا) مجموعی فاصلہ بہتر میل ہوا۔ ایک میل کی پیمائش چار ہزار اوسط درجہ کے انسانی ہاتھ (یعنی کہنی سے ہاتھ کی درمیانی انگلی کے سرے تک) کے برابر ہوتی ہے۔ غرض پرورش کنندہ اتنی مسافت کے اندر کسی شہر میں منتقل ہو سکتی ہے۔ باپ کو اس سے بچے کو چھین لینے کا حق نہیں ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ یہ سفر دوسرے شہر میں رہائش رکھنے اور وطن بنانے کے لئے ہو جیسا کہ بتایا گیا۔ اگر تجارت کے لئے یا کسی اور غرض سے وہ سفر کیا ہو تو (حاضنہ) بچے کے ساتھ سفر کر سکتی ہے اور اس کا حق حضانت باقی رہے گا بلکہ وہ بچے کا ساتھ لے جا سکے گی اور بچہ کا ولی اس سے قسم لے سکتا ہے کہ اس سفر سے اس کا ارادہ یہاں سے منتقل ہونا اور وہاں جا کر اس جگہ کو وطن بنانا نہیں ہے بلکہ مقصد محض تجارت ہے اور صحیح طریقہ کار تو یہ ہے کہ زیر پرورش بچے کے ساتھ سفر کم (اور وہ بھی) جب کہ راستہ بے خطر ہو اور جہاں جانا ہے وہ جگہ بھی محفوظ ہو۔

اگر بچہ کا ولی اس شہر سے دوسرے شہر میں رہائش پذیر ہونے یا وطن بنانے کے لئے سفر کا ارادہ کرے تو اسے حق ہے

کہ اپنے تحت ولدیت بچے کو پرورش کنندہ کی پرورش سے ہٹالے خواہ وہ بچہ شیر خوار ہو بشرطیکہ وہ اس بچہ پالنے والی کی علاوہ کسی اور عورت کی چھاتیوں سے دودھ پی لی۔ ایسی صورت میں اس عورت کا حق حضانت ساقط ہو جائے گا۔ تاہم اگر وہ عورت (بچہ کو لے کر) ولی کے ساتھ جانے کو تیار ہو جائے تو ولی کے منتقل ہو جانے سے (اس حاضنہ کا) حق حضانت ساقط نہ ہوگا اور زیر تربیت بچی کو واپس لینے اور اس حضانہ کا حق حضانت ساقط ہونے کی دو شرطیں ہیں: ایک یہ کہ بچہ کے ولی نے جہاں جانے کا ارادہ کیا ہے وہ چھ برد سے زیادہ فاصلہ پر ہو۔ اگر اس سے کم فاصلہ پر ہو تو اسے بچہ کی واپسی کا حق نہیں ہے۔ کیوں کہ ممکن ہے کہ ولی نے پرورش کنندہ پر اپنا حق فائق کرنے کے لئے یہ بات اٹھائی ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ ولی کا سفر اسی ارادہ سے ہو کہ وہ وہاں جاکر اس جگہ رہائش پذیر ہو اور اسے اپنا وطن بنانا چاہتا ہے۔ اگر سفر کا مقصد تجارت وغیرہ ہے تو نہ وہ بچہ کو واپس لے سکتا ہے اور نہ پرورش کنندہ کا حق حضانت ساقط ہوگا اور حاضن کو یہ حق ہے کہ وہ ولی سے اس بات پر قسم لے کہ فی الواقع وہ وہاں منتقل ہو جانا چاہتا ہے۔ اور وہ سفر تجارت وغیرہ کے لئے نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر 'حاضن' یا ولی نے تجارت یا کسی اور ضرورت سے سفر کا ارادہ کیا ہو تو اس کے واپس آنے تک بچہ اس کی تحویل میں رہے گا جو وہاں مقیم ہو۔ پھر اگر بچہ باشعور ہو تو اسے اختیار ہوگا کہ دونوں میں سے کسی جس کے ساتھ چاہے رہنا اختیار کرے جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اگر ولی نے منتقل ہو جانے اور دوسری جگہ وطن بنا لینے کے ارادہ سے سفر کیا تو لڑکا باپ وغیرہ پدری رشتہ دار کی تحویل میں رہے گا۔ خواہ وہ رشتہ دار مسافر ہو یا مقیم ہو۔ بشرطیکہ حاضن (پرورش کنندہ) کے شہر میں کوئی پدری رشتہ دار نہ ہو ایسا ہو تو بچہ کو درآنحالیکہ وہ صاحب شعور ہو' اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس کے پاس چاہے رہائش رکھے۔ سفر کرنے والے عصبی رشتہ دار کو اسے واپس لینے کا حق نہیں ہے مثلاً اگر بچہ کا باپ اس کی پرورش کنندہ ماں کے شہر سے جاکر کسی اور شہر میں رہائش کے لئے منتقل ہو جائے لیکن دادا اس کی حاضنہ کے پاس رہتا ہو تو باپ کو بچہ کے واپس لینے کا حق نہیں ہے۔ اسی طرح اگر بچہ کے دادا اور بھائی دونوں ہوں اور دادا چلا جائے لیکن بھائی رہ جائے یا بھائی چلا جائے اور چچا رہ جائے تو بچہ اس کے پاس رہے گا جو مقیم ہو۔

بچہ کو لے کر سفر کرنے کی شرط یہ ہے کہ راستہ بے خطر ہو اور جہاں جاکر رہنا ہے وہ جگہ بھی محفوظ ہو۔ ورنہ پھر ماں ہی بچے کو رکھنے کی زیادہ حق دار ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر ماں باپ میں سے کوئی کسی اور شہر میں چلے جانے کا ارادہ کرے تو بیٹا باپ کے پاس رہے گا خواہ وہ مسافر ہو یا مقیم ہو۔ اس کے لئے چند شرطیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ دونوں شہروں کے درمیان' مسافت قصر' یا اس سے زیادہ' فاصلہ ہو۔ دوسرے یہ کہ راستہ اور جہاں جاکر بسنا ہے وہ بھی محفوظ ہو تیسرے یہ کہ وہ سفر مستقل ہو جانے اور وہاں جاکر بس جانے کی غرض سے ہو۔ اگر تجارت یا حج کے لئے ہو تو بچہ کی پرورش اس کا حق ہے جو مقیم ہو۔ چوتھے یہ کہ وہ سفر اس لئے اختیار نہ کیا گیا ہو کہ حضانت کے دوسرے حق دار حضانت کو اذیت دی جائے اور بچہ کو اس سے چھین لیا جائے اگر اس ارادے سے سفر کیا تو اس شخص کا مطالبہ نہیں مانا جائے گا۔ اگر ماں باپ دونوں ایک ہی شہر میں منتقل ہو جائیں تو ماں کا حق حضانت باقی رہے گا۔

حضانت (پرورشِ اولاد) کی اُجرت کا بیان

پرورش اولاد کی اجرت کے بارے میں مسالکِ مختلفہ تفصیل طلب ہیں۔ (۱)

اگر باپ شہروں میں تفاوت ہونے کی بناء پر بچہ کو لے بھی لے اور ماں پھر بھی واپس آ جائے تو اسے دوبارہ حق حضانت حاصل ہو جائے گا۔

۱۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ حاضنہ (پرورش کرنے والی) کا پرورش کا معاوضہ لینا ثابت ہے خواہ وہ ماں ہو یا کوئی اور ہو۔ یہ اجرت دودھ پلانے اور بچہ کے نفقہ کے علاوہ ہے۔ پس باپ پر یا جس کے ذمہ اولاد کا نفقہ سہ گانہ ہے' اس پر دودھ پلانے' پرورش کرنے اور نفقہ کا معاوضہ بھی واجب الاداء ہے۔ اگر زیر تربیت بچہ مال کا مالک ہے تو اس کے مال میں سے خرچ کیا جائے ورنہ پھر وہ ادا کرے جس پر نفقہ واجب ہے۔ جیسا کہ ذکر ہوا۔ رہا یہ کہ آیا اجرت حضانت میں نفقہ کی تمام اقسام بشمول مکان آتی ہیں یا مکان اس میں شامل نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر حاضنہ کا کوئی مکان ہے اور بچہ اس کے ساتھ وہاں رہتا ہے تو اس کے لئے مکان واجب نہ ہوگا۔ ہاں اگر اس کا کوئی ٹھکانا نہیں ہے تو اس کو مکان کا معاوضہ بھی مقرر کیا جائے گا کیوں کہ پرورش کرنے والی کے لئے کوئی مکان ناگزیر ہے اور اس پر عمل کمزوری ہے۔ اگر بچہ کو خدمت گار کی ضرورت ہو تو صاحب حیثیت باپ کو اس کے لئے بھی حکم دیا جائے گا۔

اگر ماں زوجیت میں نہ رہی ہو یا عدت پوری ہو گئی ہو تو حضانت کی اجرت ماں کے حق میں ثابت ہوگی۔ اگر وہ دائرہ زوجیت میں ہو یا بچے کے باپ (سے علیحدگی) کی عدت ختم نہ ہوئی ہو تو اسے دودھ پلانے کی اجرت کا حق نہیں ہے اور نہ پرورش کی اجرت کا۔ زوجیت کے بحال ہونے کی حالت میں تو بظاہر ہے کہ بیوی کا نفقہ اس کی موجودہ حالت کے مطابق خاوند پر واجب ہے۔ عدت کی حالت میں بھی یہی صورت ہے۔ کیوں کہ عدت کے دوران بیوی کی طرح وہ بھی نفقہ کی حق دار ہوتی ہے۔ ہاں عدت پوری ہو جائے تو اسے حق ہے کہ پرورش اولاد کا معاوضہ طلب کرے۔ اگر لڑکا محتاج ہو اور مال کا مالک نہ ہو تو اس کے باپ پر کوئی اجرت واجب نہیں ہے۔ ورنہ بچے کے مال سے اجرت (پرورش) ادا کی جائے گی۔

یہ مسائل اس صورت کے ہیں جب کہ ایسا شخص موجود نہ ہو جو حسن سلوک کے طور پر بچے کی پرورش بلا معاوضہ انجام دے۔ اگر کوئی شخص جو بچے کے لئے اجنبی ہو اور رضا کارانہ بچے کی پرورش کرنا چاہے اور بچہ مالدار ہو تو اسے اجنبی کی سپردگی میں نہیں دی جائے گا بلکہ بچے کے مناسب حال اس کی تحویل میں دیا جائے گا جو معاوضہ پر اس کی پرورش کر سکے۔ اگر بچہ کے قرابت داروں میں سے کوئی رضا کارانہ طور پر بچے کی پرورش کے لئے (بلا معاوضہ) تیار ہو۔ مثلاً اس کی پھوپھی ہے تو ایسی حالت میں ماں کو اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو بلا معاوضہ خود اسے اپنے پاس رکھے یا اسے لے کر اس کی پھوپھی کے سپرد کر دے تاکہ وہ بلا معاوضہ اس کی پرورش کرے۔ اگر بچے کا باپ صاحب حیثیت ہو اور بچہ مال کا مالک نہ ہو تو اس کی ماں کا معاوضہ لے کر اس بچہ کی پرورش کرنا سب سے بہتر ہے۔ اگر باپ نے تہی دست ہے اور بچہ مالدار ہے یا باپ بیٹے دونوں حیثیت والے ہیں تو بلا معاوضہ پرورش کے لئے اس کی پھوپھی کے سپرد کر سکتے ہیں کیوں کہ (ماں کو معاوضہ دینے کی صورت میں) وہ نفقہ بچے کے مال میں ادا ہوگا۔ جس سے ظاہر ہے کہ بچہ کا نقصان ہوگا۔ رہا یہ سوال کہ اگر ماں بچے کی

پرورش سے انکار کرے تو آیا اسے اس پر مجبور کیا جائے گا یا نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے اگر کسی اور صالح پدری رشتہ دار کو اس کی پرورش پر آمادہ کیا جا سکے تو بقول صحیح ماں کو (پرورش کرنے کے لئے) مجبور نہیں کیا جائے گا۔ بصورت دیگر اسے مجبور کیا جائے گا تاکہ بچہ ضائع نہ ہو۔ میعاد حضانت ختم ہو جانے پر باب کو کہا جائے گا کہ وہ بچے کو اپنے ساتھ رکھے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ حاضن (پرورش کنندہ) کو پرورش اولاد کا معاوضہ لینے کا حق نہیں ہے خواہ وہ ماں ہو یا کوئی اور ہو۔ قطع نظر اس کے کہ حاضنہ (پرورش کنندہ عورت) محتاج ہے اور اس کا زیر پرورش بچہ مال وار ہے تو اس کے مال میں سے بچے کا خرچ لیا جائے گا۔ لیکن اس لحاظ سے وہ عورت محتاج ہے (بچہ پر خرچ نہیں کر سکتی) نہ کہ اس لئے کہ وہ پرورش کرتی ہے (اور اس کے معاوضہ کی حق دار ہے)۔ زیر پرورش بچہ کے باپ پر اس کا نفقہ 'لباس' چادر اور فرش لازم ہے جسے 'حاضنہ' باپ سے لے کر اس بچہ کے کام میں لائے گی۔ باپ حاضنہ سے یہ نہیں کہہ سکتا کہ بچے کو میرے پاس بھیج دیا کرو تا کہ وہ کھا کر چلا جایا کرے۔ نفقہ کی مقدار جو باپ پر ڈالی جائے گی وہ حاکم کی رائے پر موقوف ہے کہ بچے کے حال کے مطابق جس طرح چاہے مقرر کر دے یعنی ماہانہ یا ہر جمعہ کو (یعنی ہفتہ وار) وغیرہ۔ جیسا کہ نفقہ (زوجہ) کے بیان میں بتایا گیا۔ رہا یہ کہ آیا حاضنہ (پرورش کنندہ عورت) کے لئے گھر (کا بندوبست بھی) لازم ہے؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ اس بارے میں صحیح بات یہ ہے کہ گھر کا فیصلہ کرنا بھی حاکم کی رائے پر موقوف ہے کہ وہ زوجین (یعنی بچے کے ماں باپ) کی حالت دیکھے۔ اگر بیوی صاحب توفیق ہے تو باپ پر مکان کا مہیا کرنا لازم نہیں ہے اور اگر وہ تنگدست ہے تو باپ پر لازم ہے کہ مکان بھی دے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ حاضن (پرورش کنندہ) کا اجرت حضانت یعنی (پرورش اولاد کی اجرت) لینا ثابت ہے اور یہ اجرت دودھ پلانے کی اجرت کے علاوہ ہے۔ پس اگر ماں دودھ پلاتی ہے اور دودھ پلانے اور بچہ کی پرورش کرنے کی اجرت طلب کرے تو دونوں کا ادا کرنا (باپ پر) واجب ہے۔ پھر اگر بچہ مالدار ہے تو یہ اجرت اس کے مال سے ادا کی جائے گی۔ بصورت دیگر باپ یا اس پر جو ادائے نفقہ کا ذمہ دار ہے واجب ہوگی۔ اور اس اجرت کی مقدار اتنی ہوگی جو بچے کی حالت کے مطابق اس کے لئے کافی ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ حاضنہ کو یہ حق ہے کہ پرورش اولاد کا معاوضہ طلب کرے۔ پرورش کی سب سے زیادہ حق دار ماں ہے۔ اگر کوئی اور عورت رضا کارانہ طور پر پرورش کرنے کے لئے مل جائے تو وہ بلا معاوضہ اس کی پرورش کرے ماں کو اپنے بچے کی پرورش کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اگر کسی عورت کو دودھ پلانے اور بچے کی پرورش کرنے کے لئے اجرت پر رکھا جائے تو جس طرح طے ہوا ہے اسی کے مطابق دونوں کام لازم ہوں گے۔ اگر باہمی فیصلہ کے وقت صرف دودھ پلانے کا ذکر ہوا ہے تو پرورش بھی اس کے ساتھ لازم ہو جائے گی۔ لیکن اگر پرورش کے لئے اجرت پر رکھا تو دودھ پلانا لازم نہ ہوگا۔ ہاں اگر بچے کو دودھ پلانے سے انکار کر دے تو اس کا حق حضانت بھی ساقط ہو جائے گا اور بچہ کی پرورش کسی اور کے سپرد کر دی جائے گی۔ جیسا کہ پہلے بیان میں کیا گیا۔

بحمد اللہ۔ تمام شد ترجمہ اردو کتاب الفقہ جلد چہارم
بمقام کراچی۔ بروز دوشنبہ تاریخ ۷ جمادی الثانی ۱۳۹۵ھ
۲۰ مئی ۱۹۷۵ء منظور احسن (عباسی)

کتاب الفقہ

جلد پنجم

علماء اکیڈمی

شعبہ مطبوعات محکمہ اوقاف پنجاب

کتاب الفقہ

علی المذاھب الاربعہ

جزء پنجم

شرعی حدود

تالیف: عبدالرحمٰن الجزیری

ترجمہ: منظور احسن عباسی

علماء اکیڈمی

شعبہ مطبوعات محکمۂ اوقاف پنجاب

۲۰۰۰ء

چھٹا ایڈیشن	:	طبع جدید ' جولائی ۲۰۰۰ء
تعداد	:	ایک ہزار
طابع	:	ڈاکٹر طاہر رضا بخاری'
		ڈائریکٹر مذہبی امور' اوقاف پنجاب
آرٹ ورک	:	جناب خورشید گوہر
نگران طباعت	:	سلیم اللہ '
		اسسٹنٹ ڈائریکٹر تحقیق ومطبوعات
مطبع	:	رشید احمد چودھری
		مکتبہ جدید پریس، ۹ ریلوے روڈ، لاہور
قیمت	:	

مقدمہ طبع جدید

فقہ کے معنی ہیں سمجھنا و جاننا، اصطلاحی مفہوم یہ ہے کہ اعمال کے شرعی احکام کو ان کے تفصیلی دلائل کے ساتھ جانا جائے۔ اس علم کے تحت انسانی زندگی کے تمام شعبوں سے متعلق اعمال کے احکام بیان کئے جاتے ہیں۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، نکاح و طلاق، چوری و ڈکیتی، شراب خوری و حرام کاری، خرید و فروخت، کرایہ داری و عاریت، ہدیہ و میراث، شرکت و بٹائی وغیرہ تمام عبادات و انسانی معاملات کی شرعی تفصیلات اس علم کے تحت آتی ہیں۔ حاصل یہ کہ اسلام چونکہ ایک جامع نظام اور مکمل دستور حیات ہے اس لئے اس کے تحت اس علم کو بھی نہایت وسعت و عظمت حاصل ہے اور انسانی زندگی کا کوئی عملی پہلو اس کے احاطے سے باہر نہیں ہے۔

اختلاف انسانی فطرت کا خاصہ ہے اس لئے اِن فقہی مسائل کے بارے میں حضور ﷺ کے بعد بعض علمی اختلافات سامنے آئے حضرات صحابہ کرامؓ کے علمی اختلافات کے بعض اسباب جو کہ دور تک اثر انداز ہوئے ذیل میں ذکر کئے جاتے ہیں۔

ہر صحابی کے علم میں حضور ﷺ کی جملہ احادیث کا نہ ہونا۔ مختلف اوقات میں حضور ﷺ کے اقوال و اعمال کا مختلف ہونا، حضور ﷺ کے اعمال کے تحمل کی تجویز کہ سنت ہے یا واجب یا کیا ہے، اس میں اختلاف، حضور ﷺ کے قول و عمل کو پورے طور پر نہ سمجھ سکنا، تحصیل علم کی صلاحیت کا مختلف ہونا، پھر استنباط مسائل کے طریق کار کا مختلف ہونا کہ کسی نے صرف نقل کو ضروری سمجھا اور کسی نے عقل کی رو سے مسئلہ کے حل کو جائز جانا، کسی حکم کی علت کو سمجھنے میں اختلاف، سہو و نسیان اور حفظ و یادداشت کا اختلاف۔

حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد اس قسم کے اسباب کے علاوہ دوسرے بھی بہت سے اسباب رونما ہوئے جن کی بناء پر فقہی مسائل میں علمی اختلاف بڑھتا گیا جن میں ہر قول کسی نہ کسی دلیل پر مبنی ہے اور شرعی اصول وحدود کے مطابق ہے، اِسی لئے اِس اختلاف کو کبھی بھی ناپسندیدگی کی نگاہ سے نہیں دیکھا گیا بلکہ بنظر تحسین دیکھا گیا کہ بسا اوقات اِسی علمی اختلافِ اقوال کی بدولت انسان کسی بڑی مشکل اور الجھن سے نجات پالیتا ہے۔

فقہی مسائل میں امت کے درمیان اختلاف کا فطری نتیجہ یہ ہوا کہ امت میں فقہی مذاہب بھی کثیر مقدار میں پیدا ہو گئے، اگرچہ تمام کے تمام زیادہ مدت باقی نہ رہ سکے۔ البتہ ایسے مذاہب جو برابر باقی رہے، خوب پھلے پھولے اور پھیلے، وہ پورے طور پر جمع بھی کئے گئے اور مشہور بھی ہوئے، حسب ذیل ہیں: حنفی، مالکی، حنبلی، شافعی، ظاہری، اثنا عشری۔ ظاہر یہ کے علاوہ اہل السنۃ والجماعۃ کے باقی چاروں مذہب حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی قرآن وحدیث واجماع کے ساتھ قیاس سے بھی استدلال پر متفق ہیں اگرچہ بے شمار مسائل کے حق میں طریق استدلال اور نتائج میں اختلاف رکھتے ہیں اِس لئے امت کا بڑا حصہ ہر عہد میں اِنھیں چاروں مذاہب کا پابند رہا ہے۔

پیش نظر "کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه" مصر کے مشہور جلیل القدر عالم وفقیہ شیخ عبد الرحمٰن الجزیری کی مایہ ناز تصنیف ہے۔ جسے ممالک اسلامیہ کے علمی وفقہی حلقوں میں بے حد پذیرائی حاصل ہوئی ہے۔ مصنف موصوف نے اپنی اِس ضخیم کتاب میں جملہ مسائل فقہ از قسم عبادات، معاملات و شخصی قوانین اور قوانینِ حدود وتعزیرات مذکورہ مذاہب اربعہ کی روشنی میں بڑی شرح وبسط سے بیان کئے ہیں۔

علامہ موصوف نے اِس کتاب کی ترتیب میں جس نہج کو اختیار کیا ہے اُس کے اہم نکات درج ذیل ہیں:

۱۔ ہر مسئلہ کو ایک خاص عنوان کے تحت درج کیا ہے تاکہ قاری مطلوبہ مسئلہ کو فہرست مضامین کی مدد سے بآسانی معلوم کرلے۔

۲۔ متن میں وہ مسائل بیان کئے گئے ہیں جن پر ائمہ اربعہ کا اتفاق یا پھر کم از کم دو مذاہب کا اتفاق ہے۔ بقیہ مذاہب کے اختلاف کی تفصیل حاشیہ میں دے دی گئی ہے۔

۳۔ جن مسائل میں ائمہ اربعہ کے مسالک الگ الگ ہیں ان کا ذکر حاشیہ میں کیا گیا ہے۔

۴۔ جن مسائل کے متعلق مذکورہ بالا چاروں مذاہب میں سے کسی کے نزدیک کوئی ایسی تفصیل

ہے، جو اگرچہ اختلاف کے تحت نہیں آتی۔لیکن وہ دوسرے مذاہب میں نہیں پائی جاتی اور کتاب کا مطالعہ کرنے والے کے لیے اُس کا جاننا ضروری ہے یا مفید ہے تو اسے بعض مواقع پر حاشیہ میں ذکر کردیا گیا ہے۔

۵۔زیر بحث مسائل میں ائمہ اربعہ کے دلائل کو قرآن وسنت کی روشنی میں پیش کیا گیا ہے،اور ان کے مابین وجہ اختلاف کی بھی نشاندہی کردی گئی ہے۔

۶۔جملہ مسائل کی توضیح وتشریح میں حتی المقدور کوشش کی گئی ہے تاکہ قاری بہ آسانی مطلوبہ مسئلہ سمجھ سکے اور اسے کوئی دقت پیش نہ آئے۔

۷۔جن مسائل کے متعلق کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ ﷺ میں کوئی نص موجود نہیں بلکہ ان کی بنیاد اجتہاد پر ہے ان کا ذکر بھی متن کتاب یا حاشیہ میں کردیا گیا ہے۔

۸۔پوری کتاب میں ممکن حد تک احکام شرعیہ کی حکمت ومصلحت کو بیان کیا گیا ہے۔

الغرض اس کتاب کی تالیف میں بڑی محنت وجانفشانی سے کام لیا گیا ہے۔قارئین جہاں اپنا مسلک اور اس کا مآخذ معلوم کریں گے وہاں انہیں دوسرے مسالک اور ان کے مآخذ ودلائل کا بھی علم ہوگا۔

اس کتاب کا اردو ترجمہ مرحوم مولانا منظور احسن عباسی نے پوری دیانت ،محنت اور مہارت سے کیا ہے اور پوری کوشش کی ہے کہ عبارت عام فہم ہو۔جہاں کہیں اصل متن میں اس قدر ایجاز تھا کہ اس کا محض ترجمہ کردینے سے زیر بحث مسئلہ کی وضاحت نہ ہوسکی وہاں توضیح مقصد کی خاطر بعض عبارت کا اضافہ خطوط وحدانی میں کردیا گیا ہے۔

کتاب الفقہ علی المذاھب الاربعہ اپنی پانچوں جلدوں کے ساتھ اسلامی احکام ومسائل کی ایسی جامع اور مستند کتاب ہے جس کا ہر گھر ،دفتر ،لائبریری اور علماء، فقہا، مفتیان، قانون کے طلبہ اور وکلاء کے پاس ہونا انتہائی ضروری ہے تاکہ روزمرہ پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کرنے میں اس فقہی انسائیکلوپیڈیا سے رجوع کیا جاسکے۔

علمی، دینی اور قانونی حلقوں میں اس علمی کام کو بے حد سراہا گیا۔اور اہل علم ودانش کے مسلسل تقاضوں کی بناء پر اس کتاب کے کئی ایڈیشن طبع کے گئے۔غیر معمولی پذیرائی کے پیش نظر کتاب کا یہ ایڈیشن کمپیوٹر کی اعلیٰ مرصع کتابت، آفسٹ طباعت، دیدہ زیب ٹائیٹل، عمدہ کاغذ اور نفیس جلد بندی کے ساتھ پیش کیا جارہا ہے۔جس کے لئے ہم جناب سید شفیق حسین بخاری سیکرٹری وناظم اعلیٰ اوقاف پنجاب کے بہ صمیم

قلب شکر گزار ہیں کہ انھوں نے کمال شفقت سے پانچ جلدوں پر مشتمل اس ضخیم کتاب کی طباعت پر خطیر رقم صرف کرنے کی اجازت مرحمت فرما کر قارئین کرام کی شدید ضرورت کو پورا فرمایا، امید ہے قارئین کرام اس جدید ایڈیشن کو بہت پسند فرمائیں گے۔

ڈاکٹر طاہر رضا بخاری
ڈائریکٹر مذہبی امور اوقاف پنجاب

دیباچہ کتاب

(از مترجم)

الحمدللہ رب العلمین، والصلوٰۃ والسلام علی محمد خاتم النبیین ورحمۃ للعالمین. اما بعد واضح ہو کہ زیرِ نظر کتاب علامہ عبدالرحمٰن الجزیری المغفور المتوفی ۱۳۶۰ھ بمطابق ۱۹۴۱ء کی تالیف انیف، الفقہ علی المذاہب الاربعہ کی پانچویں جلد کا اردو ترجمہ ہے۔ اس کی پہلی جلد کا ترجمہ پہلی بار ۱۹۷۱ء میں شائع ہوا۔ دوسری بار ۱۹۷۷ء میں طبع ہوا۔ اس دوران اس کی دوسری، تیسری اور چوتھی جلدیں بھی ترجمہ ہو کر اشاعت پذیر ہوئیں اور ملک و بیرون ملک بالخصوص دیارِ عرب میں بہت مقبول ہوئیں۔ یہ امر نیاز مند مترجم کے عجمی اور کم سواد ہونے کے پیش نظر صد گونہ اطمینان و مسرت کا باعث اور شکر الٰہی کا موجب ہوا بالخصوص اس لیے کہ اس اہم اور پر مشقت کام کا ایک تراسی سال کے ضعیف انسان سے انجام پانا توفیق الٰہی کے بغیر سخت دشوار تھا۔

پہلی جلد کے دیباچہ میں نیاز مند مترجم نے اس اندیشہ کا اظہار کیا تھا کہ مسائل فقہ کے اس دائرۃ المعارف کا حصہ حدود و تعزیرات معرض تحریر میں نہیں آیا۔ لیکن اس کتاب کے مقدمہ ناشر سے یہ انکشاف ہوا کہ کتاب الفقہ کا حصہ پنجم اگرچہ ہمہ جہتی حیثیت سے علامہ مؤلف کی زندگی میں مکمل نہیں ہوا تھا لیکن مطالب کتاب کا تقریباً مکمل مواد ان کے پسماندگان سے دستیاب ہو گیا جسے کلیہ ازہر (مصر) کے ایک عالم متبحر، الشیخ علی حسن العریض نے باضافہ حواشی و تشریحات واجبہ مرتب فرمایا اور مکتبہ تجارت کبرے (قاہرہ) نے طبع فرمایا اور ادارۂ دار الفکر (بیروت) نے شائع کیا۔

ہر چند کہ اس حصہ پنجم کی ترتیب و تحشیہ کے باب میں فاضل مرتب نے وہی نہج اختیار فرمانے کی کوشش کی ہے جو سابقہ حصوں میں علامہ الجزیری مرحوم کے پیش نظر تھا، تاہم دونوں اصحاب کے نہج ترتیب و

تشریح میں مکمل ہم آہنگی کا تصور مشکل ہے۔ علامہ الجزیری کے پیش نظر زیادہ تر احکام شریعہ و مسائل فقہ کی توضیح و تشریح تھی لیکن علامہ عریف نے اس کے ساتھ احکام شریعت کی افادی حیثیت کو نمایاں کرنے کی طرف زیادہ توجہ مبذول فرمائی ہے۔ جس کی وجہ سے تفصیل مطالب میں ادبی عنصر بھی شامل ہو گیا ہے۔ جس کے باعث اس حصہ کی عبارت سابقہ حصص کی عبارت سے کسی قدر مشکل ہو گئی ہے چنانچہ بعض جگہ اطناب مفید ہونے کے باوجود تفہیم مسائل کے لیے غیر ضروری معلوم ہوا اور کہیں کہیں اختصار کے باعث فہم مطالب میں دشواری بھی پیش آئی۔ متن و حاشیہ ذیلی میں وجہ امتیاز واضح نہیں ہے۔ مجموعی طور پر حواشی کا حجم متن کتاب کے حجم سے دگنا ہے۔ بالخصوص ثلث آخر میں بعض حواشی کی عبارت متن سے گڈمڈ ہو گئی ہے۔ اس عاجز کے نزدیک اس حاشیہ کو شامل متن کرنا، ناگزیر معلوم ہوا۔

اس حصہ میں طباعت کی غلطیاں سابقہ حصص کے مقابلہ میں بہت کم ہیں۔ تاہم بہتر ہوتا کہ اس پوری کتاب کا استدراک شائع کیا جائے اور متن و حواشی کی ترتیب از سر نو کی جائے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ مسائل فقہ کے باب میں اس کتاب کو 'دائرۃ المعارف' کی حیثیت حاصل ہے۔ تاہم ہنوز بعض فقہی مسائل کے اضافے کی گنجائش ہے مثلاً حقوق و فرائض (مسائل وراثت) اور دوسرے مسائل متعلقہ سیاسیات و خراجات و دیگر تمدنی، معاشی، معاشرتی اور اخلاقیات وغیرہ جن کا ذکر کتاب و سنت و اسلامی ذخیرہ علوم میں اجمالاً و تفصیلاً و منتشراً موجود ہے امید ہے کہ

ع "مردے از غیب بروں آید و کارے بکند"

بالآخر نیاز مند مترجم قارئین کتاب سے ملتجی ہے کہ اس ترجمہ میں، جہاں کہیں سہو، فروگزاشت یا خطا ملاحظہ فرمائیں اس کی اصلاح بطور خود کر لیں اور نیاز مند کے حق میں کوتاہیوں کی معافی اور مغفرت و نجات آخرت کے لیے دعا فرمائیں۔

نیاز مند مترجم

منظور احسن عباسی

۱۱۲۰۔ ڈی۔ ماڈل ٹاؤن، لاہور

فہرست

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حدود (تعزیرات اسلامی) کا بیان

کلمات ابتدائیہ

(ام المومنین) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ قبیلہ بنی مخزوم کی ایک عورت کے متعلق جس نے چوری کی تھی قبیلہ قریش کے لوگوں کو سخت فکر لاحق تھا (کہ اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا) لہٰذا اہل قریش نے باہم مشورہ کیا کہ اس بارے میں آنحضرت ﷺ کی خدمت میں عرض معروض کیا جائے سب کے مشورہ سے قرار پایا کہ اسامہ بن زید کے سوا جس کو حضور بہت چاہتے ہیں اور کوئی شخص اس کی جرات نہیں کرسکتا۔ لیکن (اسامہ کے عرض کرنے پر) رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"یا اسامه اتشفع فی حدٍ من حدود الله" (یعنی اے اسامہ اللہ کی مقرر کردہ سزاؤں کے معاملہ میں تم میرے سامنے سفارش لے کر آئے ہو؟) اس کے بعد آپ کھڑے ہو گئے اور خطاب فرمایا کہ "انما اهلک الذین من قبلکم انهم کانوا اذا سرق فیهم الشریف ترکوه، و اذا سرق فیهم الضعیف بده اقاموا علیه الحد وایم الله لو ان فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت یدها" (متفق علیہ) (یعنی لوگو تم سے پہلے لوگوں کو اس بات نے تباہ کیا کہ جب ان میں سے کوئی معزز آدمی چوری کا مرتکب ہوتا تو اس سے درگزر کرتے تھے اور اگر کوئی معمولی شخص چوری کرتا تو اسے سزا دیتے تھے۔ پھر آپ نے اللہ کی قسم کھا کر کہا کہ اگر محمد کی بیٹی فاطمہ بھی چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔[۱] بخاری، مسلم اور دیگر اصحاب نے اس کی روایت کی ہے۔

۱۔ صحیح مسلم کی روایت میں لفظ یا اسامۃ (یعنی اے اسامہ) آیا ہے اور بخاری کی روایت میں لفظ "فتلوّن" آیا ہے (یعنی چہرہ مبارک پر برہمی کے آثار نظر آنے لگے) اور پھر آپ نے فرمایا تھا کہ "آیا تم اللہ کی مقرر کردہ سزا کے معاملہ میں مجھ سے سفارش کرنا چاہتے ہو؟ حضرت اسامہ کہتے ہیں کہ انہوں نے جب "آنحضرت ﷺ کے انکار اور برہمی مزاج کو دیکھا تو التجا کی کہ اے اللہ کے رسول میرے لیے معافی کی دعا فرمایئے کہ اللہ تعالیٰ میری اس خطا سے درگزر فرمائے یعنی میری مغفرت کے لیے دعا فرمادیجئے۔ اسامہ کہتے ہیں کہ اس کے بعد آنحضرت نے اس عورت کا ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دیا اور ہاتھ کاٹ دیا گیا۔ بخاری کی روایت میں اتنا اور زیادہ ہے کہ اس کے بعد اس عورت نے ہمیشہ کے لیے توبہ کرلی اور پھر

اس کی شادی بھی ہوگئی۔ یہ عورت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس آتی جاتی تھی اور وہ اس کی حاجت مندی کو نبی ﷺ سے بیان کر دیا کرتی تھیں۔ چوری کرنے والی عورت کا نام فاطمہ بنت اسود بن عبدالاسد تھا۔ یہ واقعہ یوم فتح مکہ کو پیش آیا تھا۔

حدیث میں ماضی میں جن لوگوں کے ہلاک ہونے کا ذکر ہے ان سے مراد بنی اسرائیل ہیں۔ اس کی تصریح امام بخاری نے ایک اور روایت میں کی ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ بنی اسرائیل میں کوئی معزز آدمی اگر چوری کرتا تو اس کی اہمیت اور عزت کے پیش نظر اس کے جرم کو نظر انداز کر دیا کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی اس بیجا رواداری، دورخی اور شرعی سزا سے درگزر کرنے کے باعث انہیں ہلاک کر دیا۔ اگر کوئی فرومایہ آدمی مال و جاہ سے محروم ہوتا اور کسی اونچے خاندان کا فرد نہ ہونے کے باعث اس کی کہیں سے حمایت نہ ہوتی تو اسے سزا دے دی جاتی تھی۔ اور (حدیث میں) لفظ 'ایم اللہ' کا مطلب یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اپنے عزم کو پختہ ظاہر فرمانے کے لیے اللہ کی قسم کھائی کیونکہ یہ موقع اس کا متقاضی تھا۔ اس قسم کا تعلق پختہ ارادہ سے ہے محض قسم نہیں ہے۔ جس کی اہمیت کو صرف خواص جانتے ہیں کہ "اگر فاطمہ رضی اللہ عنہا بنت محمد ﷺ چوری کرلے تو" معاذ اللہ (یعنی فاطمہ رضی اللہ عنہا اور چوری اس کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا مگر پھر بھی تاکید کے لیے فرمایا۔ (مصحح)

مؤلف دلیل الفالحین فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے۔ مجرم خواہ مرد ہو یا عورت۔ نیز اس حدیث سے مطالبۂ قسم کے بغیر قسم کھانے کا جواز بھی ثابت ہوتا ہے۔ اگر کسی اہم امر کے لیے قسم کھائی جائے تو یہ فعل مستحب ہے جیسا کہ حدیث کے مفہوم سے ظاہر ہے اس حدیث سے حدود (اسلامی سزاؤں) کے معاملہ میں سفارش کرنے کی ممانعت بھی نکلتی ہے اور جب معاملہ حاکم شرع کے سامنے پیش ہو جائے تو سفارش کے ممنوع ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ البتہ پیشی سے پہلے بیشتر علماء کے نزدیک سفارش جائز ہے بشرطیکہ وہ شخص جس کے لیے سفارش کی جائے وہ شر پسند اور اذیت رساں نہ ہو۔ ایسا شخص ہو تو اس کے لیے سفارش منع ہے۔ اگر کوئی ایسی خطا ہو جس کی شرعی سزا مقرر نہیں ہے اس کے بارے میں بشرائط سابقہ سفارش کرنا جائز ہے۔ اگرچہ معاملہ حاکم شرع کے سامنے پیش ہو۔ کیونکہ یہ کوئی اہم معاملہ نہیں ہے۔ جہاں تک اللہ تعالیٰ کے احکام اور تعزیرات کا تعلق ہے اس میں معزز اور غیر معزز دونوں برابر ہیں اور دین کے خلاف کسی قرابت داری یا کنبہ داری کا لحاظ نہیں ہوتا۔

قرآن حکیم کی اس آیت میں یہی حکم ہے۔ "یاایھا الذین امنوا کونوا قوامین بالقسط شھداء للہ ولو علی انفسکم اوالوالدین والا قربین ان یکن غنیاً اوفقیراً فاللہ اولیٰ بھما' فلاتتبعوا الھوی ان تعدلوا' وان تلوٗا اوتعرضوا فان اللہ بما تعملون خبیراً" (النساء:۱۳۵) (یعنی اے ایمان والو۔ انصاف پر کاربند رہو اور حق جان کر گواہی دو خواہ یہ تمہارے یا تمہارے والدین یا قرابت داروں کے خلاف ہو۔ نہ مال دار کا خیال کرو نہ محتاج کا اللہ تم سے بہتر ان کا خیر خواہ ہے۔ انصاف کے معاملہ میں خود غرضی کو دخل مت دو۔ اگر تم نے گڑبڑ کی یا انصاف سے ہٹ گئے تو یاد رہے کہ بلاشبہ اللہ تعالیٰ تمہارے اعمال سے باخبر ہے)۔ حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے' احکام الٰہی کی بجا

آوری اور تعزیرات شرعیہ کے نفاذ وغیرہ میں عدل وانصاف سے کام لینے اور اس میں جہد بلیغ کی سخت تاکید فرمائی ہے۔ خواہ یہ سزا مالدار کو دی جائے یا محتاج کو یا اپنے کو یا غیر کو۔ اللہ تعالیٰ کے حکم کی پاس داری کا خیال غنی اور محتاج سب کے خیال پر مقدم ہے۔ اللہ تعالیٰ نے احکام الٰہی کی بجا آوری میں' خواہش نفس کی پیروی' بے انصافی' خودغرضی کی بناء پر ترک انصاف یا قرابت داری کا لحاظ کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اور دنیا کی آفت ومصیبت کی ہلاکت میں پڑنے اور آخرت میں دردناک عذاب سے ڈرایا ہے۔ آیت 'فان الله بما تعملون خبيرا ' کا یہی مطلب ہے کہ ظلم کرنے اور طریق عدل سے ہٹ جانے کی پاداش میں اللہ تعالیٰ انسان کو عذاب دے گا۔ ظالموں اور ستمگروں کو اللہ کی جانب سے یہ ایک تنبیہ ہے۔

آغاز اسلام میں مسلمانوں کا خیال یہ تھا کہ حاکم کے سامنے شفاعت کرنا اس غرض سے مفید ہوگا کہ عورت اور اس کے خاندان کو عار سے اور دست برید گی کا عیب لگنے سے بچایا جا سکے۔ لیکن رسول اللہ ﷺ نے اس حکم کو بڑی اہمیت دی ہے۔ آپ چاہتے تھے کہ مسلمانوں بلکہ پوری انسانیت پر یہ ثابت ہو جائے کہ اسلام تعزیرات الٰہیہ کے نفاذ میں اعلیٰ وادنیٰ اور امیر وفقیر میں کوئی امتیاز نہیں کرتا بلکہ قانون اسلامی کی رو سے سب برابر ہیں کہ سب آدم کی اولاد ہیں اور آدم مٹی سے پیدا ہوئے ہیں' 'ان اكرمكم عند الله اتقاكم ' ' (یعنی اللہ کے نزدیک تم میں سے جو زیادہ متقی ہے وہی سب سے زیادہ باعزت ہے) یہی وجہ ہے کہ آنحضرت ﷺ (اسامہؓ کے عرض کرنے پر) اس وقت کھڑے ہو گئے اور اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا کے بعد وہ جامع خطبہ ارشاد فرمایا۔ جو عدل کے بنیادی اصول اور انصاف کے تقاضوں کو پورا کرنے والا ہے۔ پھر مسلمانوں کے سامنے وہ زبردست قسم کھائی تاکہ آئندہ کسی متنفس کو یہ شک نہ رہے کہ اس میں کوئی امر ایسا ہو سکتا ہے جو امام کو اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ سزا کے نافذ کرنے سے باز رکھ سکے۔ خواہ اس کا نفاذ کتنے ہی معزز' شریف اور اللہ کے نزدیک مقرب انسان کے خلاف ہو۔ ساتھ ہی حضورؐ نے اپنی بیٹی سیدہ فاطمہ زہرا رضی اللہ عنہا کی مثال دی جن کی محبت آنحضرت ﷺ کے دل میں تمام انسانوں میں سب سے زیادہ تھی اور تمام امت محمدیہ میں سب سے زیادہ باشرف تھیں اور یہی وجہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اسامہؓ کی وہ درخواست سنی جو اسلامی تعزیر کے نفاذ میں مداخلت کی غرض سے تھی تو آپ کا چہرہ سرخ ہو گیا جس سے سخت ناراضگی کا اظہار ہوتا تھا۔ چنانچہ اس پر آپ نے اسامہؓ کی تنبیہ فرمائی اور کہا کہ اے اسامہ کیا تم اللہ کی مقرر کردہ سزا کے خلاف سفارش کرنے آئے ہو۔

واضح ہو کہ حضورؐ کے دل میں حضرت اسامہؓ کی محبت حضور کی صاحبزادی حضرت فاطمہ کے بعد سب سے زیادہ تھی۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ' 'احب الناس الى اسامة ماخلا فاطمة ولا غيرها ' ' (یعنی مجھے تمام لوگوں میں فاطمہ کو چھوڑ کر اور کسی سے اتنی محبت نہیں ہے جتنی اسامہ سے ہے)۔ ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ' 'ان اسامة بن زيد لاحب الناس الى، اومن احب الناس الى، وانا ارجو ان يكون من صالحيهم فاستوصوابه خيرا' ' (یعنی بلاشبہ اسامہ بن زید مجھے سب لوگوں سے زیادہ محبوب ہیں یا یہ فرمایا کہ میرے محبوب ترین افراد میں سے ہیں اور مجھے توقع ہے کہ وہ نیک لوگوں میں سے ہیں پس تم ان کی خیرخواہی میں لگے رہو)۔

ان کی قدر اور محبت حضورؐ کے دل میں یہاں تک تھی کہ آپ نے ان کی وجہ سے بدوران حج عرفات سے روانگی

اس حدیث کے متعلق حسب ذیل چند امور تشریح طلب ہیں:

(۱) اس حدیث کے معنے۔

(۲) حدود شرعیہ (شرعی سزاؤں) کی تفصیل اس کی متعلقہ باتیں اور اس کے شرعی حکم ہونے کی حکمت۔

(۳) اگر (تعزیرات کے باب میں) کوئی حکم شرع اسلام میں نہ ہو تو کیا ہونا چاہئے۔

حدیث کے معنے

حدیث مندرجہ بالا کے معنے ظاہر ہیں کہ: عالی خاندان کی ایک عورت تھی جس کا نام فاطمہ تھا۔ زندگی بھر میں ایک بار اس سے ایک بری حرکت سرزد ہو گئی: اس نے کوئی چیز چرالی جس کی پاداش میں اس پر ہاتھ کاٹے جانے کی شرعی سزا لاگو ہوئی قبیلۂ قریش کے لوگ سخت مشکل میں پڑ گئے کیونکہ وہ ایک باعزت

میں تاخیر کر دی۔ چنانچہ ہشام بن عروہ نے اپنے باپ سے روایت کی ہے کہ جب نبی ﷺ نے اسامہؓ کے انتظار میں عرفہ سے روانگی میں تاخیر کر دی تو ایک حبشی غلام افطس آیا اور اس نے کہا کہ ہمیں تو اس شخص (اسامہؓ) کی وجہ سے رکنا پڑا۔ اس (گستاخی) کی بناء پر اہل یمن کافر ہو گئے تھے۔ یزید بن ہارون کہتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں مرتد ہوئے تھے۔

اسامہ بن زید کی جو توقیر آنحضرت ﷺ کے نزدیک تھی اس سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ وغیرہ اصحاب نبی کریم آگاہ تھے۔ چنانچہ جب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے لوگوں کے وظائف مقرر فرمائے تو حضرت اسامہؓ کا وظیفہ پانچ ہزار مقرر فرمایا اور ابن عمرؓ کا وظیفہ دو ہزار مقرر ہوا اس پر حضرت ابن عمر نے اعتراض کیا کہ آپ نے اسامہ کو مجھ پر فوقیت دی۔ حالانکہ جو کچھ میں ہوں وہ نہیں۔ حضرت عمر نے فرمایا کہ آنحضرت ﷺ اسامہ کو تمہارے باپ سے زیادہ چاہتے تھے۔

(دیکھنا چاہئے) کہ رسول اللہ ﷺ کے دل میں اسامہ بن زید کی یہ قدر تھی اس کے باوجود حضور نے ان کی سفارش کو رد فرما دیا اور قبول نہ کیا بلکہ ناراض ہوئے اور ان کی خفگی کے آثار اسی طرح چہرہ مبارک سے ظاہر ہوئے جیسا کہ احکام الٰہی کے خلاف کوئی بات ہوتی تھی تو ہوتا تھا۔ سیدنا اسامہ رضی اللہ عنہ نے یہ خیال کیا کہ ان سے جو سفارش کرنے کی خطا سرزد ہوئی ہے اس کی پاداش میں وہ عذاب الٰہی کے مستوجب ہو گئے ہیں لہٰذا انہوں نے نبی ﷺ کے حضور گڑگڑا کر التجا کی کہ حضور اس گناہ کی جوان سے سرزد ہو گیا ہے اللہ کی جناب میں مغفرت کی دعا مانگیں کہ اللہ ان کی خطا کو معاف فرمائے اور ان پر رحم کرے۔ جیسا کہ دوسری روایات میں مذکور ہے۔

حدیث کے ان تمام دلائل وشواہد سے ظاہر ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو حکم الٰہی کے لاگو کیے جانے اور مجرم کو خواہ اس کا درجہ اس کی قوم میں کتنا ہی اونچا ہو شرعی سزا کے نفاذ میں کس قدر اصرار تھا اور کوئی طاقت انہیں شرعی سزا کے عملدرآمد سے باز نہ رکھ سکتی تھی۔ خواہ مجرم معزز ہو یا نہ ہو۔ بڑا ہو یا چھوٹا ہو وہ اس میں کوئی امتیاز یا استثناء روا نہ رکھتے تھے کیونکہ تعزیرات الٰہیہ کو نافذ کر کے ہی معاشرہ کی برائی کو دور کیا جا

گھرانے کی خاتون تھی۔ ادھر یہ بھی سب کو معلوم تھا کہ آنحضرت ﷺ شرعی سزا کے نافذ کرنے میں بہت سخت تھے اور اس کو نافذ فرما کر ہی رہتے تھے خواہ مجرم کوئی عظیم شخصیت ہو یا معمولی آدمی۔ مالدار ہو یا محتاج، سب کے ساتھ یکساں سلوک ہوتا تھا۔ غرض لوگ حیران تھے کہ کیا کیا جائے؟ تاہم انھوں نے خیال کیا کہ اسامہ بن زید ہی اس عورت کے بارے میں آنحضرت ﷺ کے حضور سفارش کر سکتے ہیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ اسامہ کو ان کے باپ (زید) کی طرح بہت چاہتے تھے۔ چنانچہ ان کا لقب (وصفی نام) حب بن حب (یعنی محبوب کا بیٹا محبوب) تھا۔ غرض اسامہ نے لوگوں کی بات مان لی اور رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کہ چوری کرنے والی عورت کے لیے معافی کی درخواست کی رسول اللہ ﷺ نے ان کے سفارش کرنے کو ناپسند فرمایا چنانچہ ارشاد ہوا کہ "اتشفع فی حد من حدود الله تعالیٰ!" (یعنی تم اللہ کی مقرر کردہ تعزیر کے خلاف سفارش کر رہے ہو؟) مطلب یہ ہے کہ تمہیں تو ایسی جرات نہ کرنی چاہیے تھی۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسامہ بن زید جانتے تھے کہ مجرم کی پیشی جب حاکم کے سامنے ہو جائے تو اس کے بعد حدود اللہ کے خلاف سفارش کرنا درست نہیں ہے اس وجہ سے حضورؐ نے (سفارش کو) ناپسند فرمایا۔ اگر وہ اس حکم سے بے خبر تھے تو حضورؐ نے ان کو اس طرح بتا دیا۔ غالبًا فاطمہ مخزومیہ کے بارے میں اسامہؓ کا خیال یہ تھا کہ وہ عورت عادی مجرم نہ تھی بلکہ یہ ایک لغزش تھی (جو اس سے سرزد ہو گئی) اور آئندہ وہ ایسا نہ کرے گی۔ یہی سبب تھا کہ وہ سفارش پر آمادہ ہو گئے اور فی الواقع وہ مخزومی عورت ہاتھ کاٹے جانے کی شرعی سزا پانے کے بعد ایک نیک خصلت، توبہ کرنے والی اور صابرہ خاتون بن گئی اور اس کے بعد پھر اس سے کوئی ناشائستہ حرکت سرزد نہیں ہوئی۔

سکتا اور قوم کو ہلاکت و بربادی سے بچایا جا سکتا ہے۔ اسی میں قوم کی خوش بختی، وقار اور اس کی بقا ہے اور یہی قومی استحکام و پائیداری نیز افراد ملت کے درمیان عدل و انصاف قائم کرنے کا موجب ہے۔

یہیں سے تعزیرات شرعیہ کے معاملہ میں سفارش کرنے کی ممانعت نکلی ہے۔

چنانچہ امام بخاری نے اسی خیال سے یہ باب باندھا ہے جس کا عنوان ہے "کراھیة الشفاعة فی الحد اذا رفع الی السلطان" (یعنی سزا کا معاملہ جب حکمران کے پیش ہو جائے تو تعزیر شرعی کے معاملہ میں سفارش کرنا مکروہ ہے)۔

حدیث مذکورہ کی بعض روایتوں سے اسی خیال کی تائید ہوتی ہے کہ حضور نے اسامہ سے فرمایا کہ تم (اس معاملہ

واضح ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے اسامہ بن زید سے اظہار ناپسندیدگی ہی پر اکتفا نہیں فرمایا بلکہ لوگوں کو اکٹھا کر کے ان سے خطاب فرمایا اور آگاہ کیا کہ اگر بڑے آدمیوں سے نرمی برتی جائے اور کمزوروں پر سختی روا رکھی جائے تو قوم کو سوائے تباہی و بربادی کے اور کچھ حاصل نہ ہوگا۔ بعض سابقہ قومیں اسی وجہ سے ہلاک ہوئیں۔ رسول اللہ ﷺ نے قسم کھا کر اس عزم کا اظہار فرمایا کہ وہ اللہ کی مقرر کردہ تعزیر کو خود اپنی بیٹی پر نافذ کرنے میں تامل نہیں کریں گے۔ حقیقت یہ ہے کہ حضورؐ کا ارشاد برحق ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو آسمانی (خدائی) قانون اور انصاف وضوابط (کے تمام تقاضے) باطل ہو کر رہ جائیں۔ قوی وضعیف دونوں پر قانون کو یکساں لاگو نہ کیا جائے تو زبردست کے چنگل سے کوئی کمزور آدمی نہ بچ سکے۔ اور ضعیف آدمی جیرہ دستی کا شکار ہو کر رہ جائے لیکن جو زبردست ہے اس کا کچھ نہ ہو۔ پھر اگر بالفرض کمزور قوی ہو جائے تو اسے حق ہوگا کہ وہ اپنا انتقام لے اور خود سزا سے بچ کر، دوسروں پر جبر کرے لیکن اس کا کچھ نہ بگڑے۔ اسی طرح ہوتا رہے تو یہ طوائف الملوکی جو تمام عمرانی تقاضوں کے منافی ہے نتیجۂ قوم کی تباہی و بربادی کا موجب ہو جائے گی۔

میں) سفارش کیوں کرتے ہو؟" لاتشفع فی حدٍ فان الحدود اذا انتهت الی فلیست بمتروکة " (یعنی حد شرعی کے معاملہ میں سفارش نہ کرو۔ جب سزا کا معاملہ میرے سامنے پیش ہو گیا تو اب اس کو یوں ہی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا)۔

ابوداؤد نے عمر بن شعیب کی حدیث سے جو ان کے والد نے ان کے دادا سے مرفوعاً روایت کی ہے اخراج فرمایا ہے کہ "تعافوا الحدود فیما بینکم 'فما بلغنی من حد فقد وجب' (یعنی تم آپس میں سزاؤں کو معاف کر سکتے ہو لیکن جب کوئی معاملۂ جرم میرے سامنے پیش کر دیا جائے تو اب اس کی سزا واجب ہو جائے گی)۔ حاکم نے اس روایت کو صحیح بتایا ہے۔

ابوداؤد اور حاکم نے اس کا اخراج فرمایا ہے اور حدیث ابن عمر کی بناء پر اس کو صحیح بتایا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے:

حضور کا ارشاد ہے کہ "من حالت شفاعته دون حدٍ من حدود الله 'فقد ضاد الله فی امره " (یعنی اگر کسی شخص کی سفارش اللہ کی مقرر کردہ حدود (تعزیرات) میں سے کسی تعزیر میں حائل ہو جائے تو وہ شخص اللہ کے حکم کی مخالفت کا مرتکب ہے)۔

طبرانی نے عروہ بن زبیر سے اخراج کیا ہے وہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے چوری کی اور حضرت زبیر سے ملا انہوں نے اس چور کی سفارش کی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے بعد، یہ معاملہ امام (حاکم شرع) کے سامنے پیش ہوا تھا۔ وہ کہتے ہیں کہ جب معاملہ امام کے سامنے پیش ہو جائے تو اب سفارش کرنے والے پر اور جس کی سفارش کی جائے دونوں پر لعنت

حدیث مذکورہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی حاکم کے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ اللہ کی مقرر کردہ حدود کے بارے میں جس کی تفصیل آگے آرہی ہے، سفارش قبول کرے۔ اسی طرح کسی شخص کے لیے یہ روا نہیں ہے کہ حاکم شرع کے سامنے استغاثہ پیش ہو جانے کے بعد اس معاملہ میں کوئی سفارش کرے۔ اس میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ حاکم کے سامنے معاملہ پیش ہونے سے پہلے سفارش اور معافی بھی درست ہے۔ بشرطیکہ وہ مجرم جو مستوجب سزا ہے بدنام مجرم نہ ہو۔ اگر وہ عوام کو ایذا دینے کا عادی ہے یا ایسے شرپسندوں میں سے ہے۔ جنہیں معاف کرنا مصلحت نہیں ہے تو ایسے شخص کا معاملہ حاکم کے سامنے پیش کیا جانا واجب ہے تاکہ اسے ایسی شرعی سزا دی جائے۔ جس سے پھر اسے ارتکاب جرم کی جرأت نہ ہو۔ ہاں اگر ایک شخص نے کسی کی چوری کر لی لیکن کہ عادی چور نہیں اور یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس کے حق میں سفارش کرنے سے کوئی خرابی نہ ہوگی تو اس کے لیے سفارش کی جا سکتی ہے اور مدعی کو بھی یہ حق ہے کہ اسے معاف کر دے بصورت دیگر معاف کر دینا روا نہیں ہے۔ چنانچہ اس بارے میں کئی حدیثیں آئی ہیں منجملہ ان

ہے۔ لہٰذا امام (حاکم مجاز) کے لیے جائز نہیں ہے کہ (سفارش کی بناء پر) شرعی سزا کو معاف کر دے اور اگر معاملہ حاکم کے سامنے پیش ہو جائے تو سفارش کرنا جائز نہ ہوگا۔

اس کی تائید وہ روایت کرتی ہے جس کو احمد اور چاروں فقہاء نے صفوان بن امیہ رضی اللہ عنہ سے اخراج فرمایا ہے اور ابن جارود اور حاکم نے اس کو صحیح بتایا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے جب اس شخص کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا جس نے حضرت صفوان کی چادر چرائی تھی اور اس کی سفارش کی گئی تو حضورؐ نے فرمایا ''ھلا کان ذلک قبل ان تاتینی به'' (یعنی یہ بات پہلے ہونی چاہیے تھی، اس معاملہ کو رفع دفع کرنے کا موقع میرے سامنے پیش ہونے سے پہلے تھا)۔

فقہاء کہتے ہیں کہ حکام اور صاحب اختیار کے پاس بہتری کے لیے سفارش کرنا سنت ہے بشرطیکہ شرعی تعزیر کا معاملہ نہ ہو یا ایسی بات نہ ہو جس کا ترک کرنا (صاحب اختیار کو) جائز نہیں ہے مثلاً کسی یتیم کے سرپرست یا وقف کے مہتمم سے یہ سفارش کی جائے کہ وہ اپنے بعض اختیار کو جو بطور مہتمم اسے حاصل ہیں، کام میں نہ لائے۔ ایسی سفارش شرعاً حرام ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سفارش حسنہ (یعنی وہ سفارش جو بھلائی کے لیے کی جائے) جائز ہے بشرطیکہ ہنوز معاملہ حاکم کے سامنے پیش نہ ہوا ہو۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ''من یشفع شفاعة حسنةً یکن له نصیب منها'' (یعنی جو بہتری کے لیے سفارش کرے گا اس بہتری میں سفارش کرنے والا بھی حصہ دار ہو جائے گا)۔ حضرت ابوموسیٰ سے ایک روایات صحیحین میں مروی ہے کہ ''ان النبی ﷺ کان اذا اتاہ طالب حاجة اقبل علیٰ جلسائه وقال: اشفعو تؤجروا ویقضی الله علیٰ لسان نبیه ماشاء''۔ (یعنی آنحضرت ﷺ کے پاس جب کوئی حاجت مند آتا تو آپ حاضرین مجلس سے فرماتے کہ اس کی سفارش کرو ثواب ہوگا اور اللہ تعالیٰ اپنے نبی کی زبان پر وہی بات لاتا ہے جو وہ پسند

کے دارقطنی کی یہ روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: ''اشفعوا مالم یصل الی الوالی، فاذا وصل الی الوالی فعفا فلا عفا الله عنه'' (یعنی جب تک (مجرم کا) معاملہ حاکم کے سامنے پیش نہ ہو۔ تم سفارش کر سکتے ہو لیکن اگر معاملہ عدالت میں پیش ہو جائے اور حاکم مجرم کو معاف کر دے تو اللہ اس حاکم کو معاف نہیں کرے گا۔ واضح ہو کہ یہ حکم حدود، (اللہ کی مقرر کردہ سزاؤں) کے بارے میں ہے۔

رہا قصاص (یا انتقام) کا معاملہ سو اس میں سفارش جائز ہے۔ کیونکہ یہ حقوق العباد (بندوں کے مطالبہ) کا معاملہ ہے۔ اس میں بہر حال معافی کا حق ہے۔

رہے تعزیری معاملات (یعنی اور جرائم کی سزائیں) سو اس بارے میں فقہاء کا کہنا ہے کہ اس میں سفارش کی جا سکتی ہے۔ لیکن بظاہر عقل یہ کہتی ہے کہ مجرموں کی اصلاح اور معاشرہ کا نظم وضبط سزا کے جاری کرنے پر موقوف ہے۔ لہٰذا اس معاملہ میں سفارش کرنا حلال نہیں ہے۔ اسی طرح حاکم کو روا نہیں ہے کہ اس سزا کو معاف کر دے۔ اس کے علاوہ اور حالات میں معاف کر دینا درست ہے اور سفارش جائز ہے کیونکہ

فرماتا ہے)۔

لفظ حدود کے معنے:

حد کے لغوی معنے روکنے کے ہیں۔ اسی سے حدّاد، بنا ہے۔ جس کے معنے دربان کے ہیں جو لوگوں کو گھر میں داخل ہونے سے روکتا ہے۔ اسی طرح لفظ حدود العقار، کے معنے ہیں (جائداد کی حد بندی) وہ امور جو غیر کی جائداد کے شامل ہونے سے مانع ہوں اسی طرح بولنے میں آتا ہے کہ ''احدت المعتدة ''یعنی عدت گزارنے والی عورت نے اپنے نفس کو لذت اندوزی اور تنعم سے باز رکھا۔ جیسا کہ بالعموم ہوتا ہے۔ نیز 'حد' کے معنے جامع و مانع لفظ کے بھی ہیں۔ یعنی ایسا لفظ جو اپنے پورے مفہوم پر حاوی ہو اور اس مفہوم کے علاوہ کسی اور مفہوم کی گنجائش نہ ہو۔

حدود شرعیہ کا مقصد ممنوعات اور اسباب ممنوعات پر قدغن عائد کرنا ہے۔ فقہی اصطلاح میں 'حد' وہ مقررہ سزا ہے جس کا لاگو کرنا بطور حق اللہ (یا حکم الٰہی کے) واجب ہے اور جیسا کہ بتایا گیا اس کے مفہوم میں اس کے لغوی معنے شامل ہیں۔ مذہب اسلام کی مقرر کردہ یہ سزائیں قرآن حکیم کی آیات سے ثابت ہیں۔ ان آیات میں مثلاً وہ آیتیں ہیں جو بدکاری، چوری، بے گناہ عورتوں پر تہمت لگانے، لڑنے بھڑنے اور دوسرے امور حرمت شراب وغیرہ کے بارے میں ہیں۔

اسی طرح حدود کا ثبوت ان احادیث سے بھی ہوتا ہے۔ جو سزا کے بارے میں آئی ہیں یا آنحضرت ﷺ کے عمل سے ثابت ہیں مثلاً وہ حدیثیں جن میں 'ماعز' 'غامدیہ' 'عسیف' 'یا نعیمان' کا ذکر ہے۔ نیز وہ احادیث جن میں رسول اللہ ﷺ یا صحابہ رضوان اللہ علیہم کے سزا نافذ کرنے کا ذکر ہے۔ یا پھر وہ سزائیں جن کے نفاذ پر امت کا اجماع ہے۔ مثلاً وہ سزائیں جن کی توثیق وتائید عقل سلیم کرتی ہو۔ کیونکہ انسانی طبائع اور نفسانی خواہشات، شہوانی تقاضوں کو پورا کرنے اور لذت اندوزی کی طلب میں لگی رہتی ہیں اور اپنی مطلوب ومحبوب شے کو حاصل کرنا چاہتی ہیں۔ مثلاً شراب

شریعت اسلامیہ جلب مصلحت اور دفع مفاسد پر مبنی ہے۔ حاکم کو چاہیے کہ (معافی کے معاملہ) کا فیصلہ دیکھ بھال کر کے کرے کہ مصلحت کیا ہے اور خرابی کا سدِّ باب کس طرح ہو سکتا ہے۔

حدودِ شرعیہ اور ایسی ہی دوسری سزاؤں کا بیان

لفظ ''حد'' کے لغوی معنے روکنے کے ہیں اور اس لفظ کا اطلاق ایسی سزا پر ہوتا ہے جو شارع علیہ السلام نے مرتکب جرم کے لیے تجویز فرمائی۔ اس کے لاگو کیے جانے کی غرض یہ ہے کہ مجرم آئندہ جرم کا ارتکاب نہ کرے اور جو لوگ ارتکاب جرم کا ارادہ کرتے ہوں ان کو بھی ارتکاب جرم سے باز رکھنے کا موجب ہو۔

اس لفظ کا اطلاق 'گناہ' پر بھی ہوتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''تلک حدود اللّٰہ فلا تقربوھا'' (یعنی یہ امور وہ ہیں جن سے اللہ نے منع فرمایا ہے۔ لہٰذا ان کے پاس بھی نہ پھٹکو) نیز یہ لفظ ان امور کے لیے بھی آیا ہے۔ جن کی حد اللہ تعالیٰ نے مقرر فرما دی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے ''ومن یتعد حدود اللّٰہ فقد ظلم نفسہ'' (یعنی جس نے اللہ کی مقرر کردہ حد سے تجاوز کیا اس نے اپنے اوپر ظلم کیا)۔

عقوبات شرعیہ کا بیان

ذیل میں ''حدود شرعیہ'' کا بیان شرعی اور اس جیسی دوسری سزاؤں کے مفہوم میں کیا جاتا ہے: مثلاً قصاص (یعنی ایذا دہی کی پاداش میں سزا) اور دوسری شرعی سزائیں۔

واضح ہو کہ شریعت اسلامیہ میں سزاؤں کی تین قسمیں ہیں:

سزا کی پہلی قسم

سزا کی پہلی قسم کا نام 'الحدود' ہے فقہاء نے 'حد' کی تعریف یوں کی ہے کہ 'حدود' وہ سزائیں ہیں جنہیں نافذ کرنے کا حکم اللہ نے (بطور ایک فریضہ کے) دیا ہے اور جنہیں معاف کرنے کا اختیار کسی کو نہیں ہے۔

نوشی، بدکاری، قتل، قطع اعضاء، استحصالِ مالِ غیر، گالی گلوچ اور چیرہ دستی خاص کر وہ جو زبردست اشخاص کمزوروں پر یا بڑے آدمی چھوٹوں پر روا رکھتے ہیں۔ شریعت اسلامیہ نے یہ تعزیری احکام اس لیے رکھے ہیں کہ برائیوں کی بیخ کنی اس طرح کر دی جائے کہ یہ پھیل نہ سکیں اور ان (جرائم) کے مرتکبوں کو ایسی سزا دی جائے کہ دنیا میں امن وامان کی سبیل نکل آئے۔ اگر یہ سزائیں جاری نہ کی گئیں تو اہل جہان امن وسلامتی کے راستے سے دور ہو جائیں گے۔ جس کا نتیجہ ظاہر ہے کہ دنیا فساد سے پر ہو جائے گی۔

ایسے جرائم جن پر 'حد' (اللہ کی مقرر کردہ سزا) عائد ہوتی ہے ان کی حسب ذیل اقسام ہیں (۱)

اول زنا (بدکاری)۔

دوسرے سرقہ (چوری)۔

تیسرے قذف (تہمت یا الزام تراشی)۔

چوتھے شراب نوشی جس کے لیے حد شرعی ہونے میں اختلاف ہے۔

وہ سزا جو زمین میں فساد کرنے والے پر عائد ہوتی ہے (یعنی ڈاکہ وغیرہ کی سزا) وہ بھی چوری، قصاص اور دوسری تعزیرات سے خارج نہیں ہے۔

سزا کی دوسری قسم

سزا کی 'دوسری قسم' "قصاص" ہے۔ قصاص یہ ہے کہ مجرم کے ساتھ اسی طرح کا سلوک کیا جائے جیسا کہ اس کا جرم ہے۔ قصاص کے (لغوی) معنے یکسانیت کے ہیں چنانچہ (جب کوئی شخص کسی واقعہ کو جوں کا توں بیان کردے تو کہتے ہیں) "قَصَّ الحدیث" (یعنی فلاں شخص نے فلاں واقعہ کو اسی طرح بیان کر دیا جیسا کہ وقوع پذیر ہوا تھا)۔

واضح ہو کہ قصاص کو 'حد' نہیں کہا جاتا کیونکہ یہ (سزا) حقوق العباد میں سے ہے اور (مدعی) کو حق اور اختیار ہے کہ اسے معاف کردے جیسا کہ آگے مذکور ہے۔

---

(۱) شافعیہ کہتے ہیں کہ ایسے جرائم جن پر حد عائد ہوتی ہے، ان کی سات صورتیں ہیں:

اول: جراحات (یعنی زخم لگانا)۔ اس میں جان اور اعضائے انسانی کا قصاص اور خون بہا وغیرہ داخل ہیں۔

دوم: بغاوت (حکومت سے سرتابی)۔

سوم: ارتداد (دین اسلام سے پھر جانا)۔

چہارم: زنا (بدکاری)۔

پنجم: قذف (تہمت لگانا)۔

ششم: چوری۔

ہفتم: ناجائز شراب نوشی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ حدود (یعنی شرعی سزائیں) صرف وہ ہیں جو قرآن سے ثابت ہیں۔ ایسی سزائیں پانچ ہیں۔

اول: زنا کی سزا جو قرآن حکیم کی اس آیت سے ثابت ہے:

"الزانية والزاني فاجلدوا كل واحدٍ منهما مائة جلدةٍ ولا تاخذكم بهما رافة فى دين الله

سزا کی تیسری قسم

سزا کی تیسری قسم ''تعزیر'' ہے۔ اس سے مراد ایسے جرم کی سزا ہے جس پر نہ 'حد' (قرآنی سزا) عائد ہوتی ہو اور نہ اس کا کفارہ (شرعی تاوان) عائد ہوتا ہے جیسا کہ آئندہ بیان کیا جائے گا۔

واضح ہو کہ تین حدیں وہ ہیں جن پر فقہاء کا اتفاق ہے:

اول: حدِّ زنا (بدکاری کی سزا) بعض اصحاب کہتے ہیں کہ رجم (سنگ ساری) اس کی سزا نہیں ہے۔

دوم: حدِّ قذف (تہمت یا جھوٹا الزام لگانے کی سزا)۔

سوم: حدِّ سرقہ (چوری کی سزا)۔

أن كنتم تؤمنون بالله واليوم الأخر'' (النور:۲)

(یعنی بدکاری کرنے والا مرد ہو یا عورت دونوں کو سو سو تازیانے لگاؤ اور اس قانون الٰہی کے نفاذ میں ان پر رحم نہ کرو۔ درآنحالیکہ خدا اور یوم آخرت پر تمہارا ایمان ہے)۔

دوم: 'چوری کی سزا' یہ سزا اللہ کے اس ارشاد سے ثابت ہے:

''والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزآءً بما كسبا نكالاً من الله، والله عزيز حكيم'' (المائدہ:۳۸) (یعنی چوری کرنے والا مرد ہو یا عورت دونوں کے ہاتھ ان کی کرتوت کی پاداش میں کاٹ دو۔ یہ اللہ کی مقرر کردہ سزا ہے۔ وہی عزت اور حکمت والا ہے)۔

سوم: شراب پینے کی سزا (جس کا حرام ہونا) اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ثابت ہے:

''انما الخمر والميسر والانصاب والا زلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون'' (یعنی شراب، جوا اور بتوں کے تھان اور پانسہ ڈالنا گندی باتیں اور شیطانی کام ہیں۔ شیطان سے بچو اسی میں تمہاری بہتری ہے)۔

چہارم: راہزنی کی سزا جو اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ثابت ہے: انما جزآء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فسادا ان يقتلوآ اويصلّبوآ اوتقطّع ايديهم وارجلهم من خلاف اوينفوا من الارض، ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الأخرة عذاب عظيم'' (المائدہ:۳۳) (یعنی جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے برسر جنگ ہیں اور اس میں فساد پھیلانے پر تلے ہوئے ہیں ان کی سزا یہ ہے کہ انہیں قتل کر دیا جائے یا سولی دی جائے یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹ دیے جائیں۔ (یعنی دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں یا بالعکس) یا پھر انہیں جلاوطن کر دیا جائے۔ ایسے لوگوں کے لیے دنیا میں رسوائی اور آخرت میں سخت عذاب ہے)۔

پنجم: تہمت (یعنی جھوٹا الزام لگانے کی سزا) یہ بھی اس ارشاد باری سے ثابت ہے: والذين يرمون

پہلا باب

شراب نوشی کی حد (شرعی سزا)

جمہور ائمۂ فقہاء وعلماء شراب پینے کی سزا کو 'حد' خیال کرتے ہیں۔ بعض اصحاب اسے (حد نہیں بلکہ) تعزیر کہتے ہیں۔ سزا کی مقدار کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ (ائمہ ثلاثہ) مالکیہ، حنفیہ اور حنابلہ اس کی سزا اسّی (۸۰) درّے قرار دیتے ہیں کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کی تعداد اتنی ہی بتائی ہے۔ اور صحابہ رضوان اللہ علیہم نے اس سے اتفاق فرمایا ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ (شراب نوشی کی سزا) چالیس دُرّے ہے۔ کیونکہ آنحضرت ﷺ سے (یہی سزا) مروی ہے۔ چنانچہ مسلم نے حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ شراب پینے کے مجرم کو کھجور کی ٹہنی اور جوتی سے چالیس ضربیں لگاتے تھے۔ ایک سے زیادہ مرتبہ شراب پینے کی بھی یہی سزا ہے۔

سیدنا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جو کیا وہ بطور تعزیر (سزا) کے تھا۔ (بطور حد شرعی کے نہ تھا)۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ انھوں نے دیکھا کہ بعض علاقوں میں شراب نوشی پھیلی ہوئی ہے لہٰذا انھوں نے اس سے باز رکھنے کے لیے زیادہ سختی برتی تا کہ شرابیوں کی تنبیہ ہو۔

المحصنات ثم لم یاتوا باربعة شهدآء فاجلدوهم ثمانین جلدة و لا تقبلوا لهم شهادة ابداً، واولٓئک هم الفاسقون'' (النور:۴) (یعنی جو لوگ بے گناہ عورتوں پر الزام لگاتے ہیں اور (اپنے الزام کے ثبوت میں) چار گواہ پیش نہیں کرتے تو ایسے لوگوں کو اسّی (۸۰) درّے لگاؤ اور کبھی ان کی گواہی کو تسلیم نہ کرو۔ یہ لوگ گنہگار ہیں)۔

فقہاء کہتے ہیں کہ قصاص (انتقامی سزا) کو 'حد' نہیں کہا جاتا کیونکہ اس سزا کا تعلق بندوں کے حقوق سے ہے۔ اسی طرح دوسری عام سزاؤں کو بھی 'حد' نہیں کہا جاسکتا کیونکہ وہ سزائیں (اللہ کی) مقرر کردہ نہیں ہیں۔

جادو کرنے کی سزا کو بھی بعض لوگوں نے حدود میں شمار کیا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جنایات (یعنی جرائم کی آٹھ صورتیں ہیں):

۱: اتلاف جان یا اس سے کم درجہ کا جرم۔

۲: بغاوت (حکومت سے سرکشی)۔

۳: ارتداد (دین اسلام سے پھر جانا) اور اس کے متعلقہ امور۔

۴: زنا (بدکاری)۔

۵: تہمت (الزام تراشی)۔

پس (حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے) جو زیادہ سزا دی ہے وہ حد میں داخل نہیں ہے بلکہ وہ تعزیر ہے اور امام (حاکم شرع) کو ایسا کرنے کا حق ہے۔

آلات ضرب کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

بعض اصحاب فرماتے ہیں کہ عہد نبوی ﷺ میں (سزا کے لیے) کھجور کی چھچی، جوتی، کپڑے اور ہاتھ سے ضرب لگائی جاتی تھی۔ پس ان آلات سے تجاوز کرنا درست نہیں ہے۔ لیکن جمہور کی رائے یہ ہے کہ ان آلات سے ضرب لگانا اسی طرح درست ہے جیسے دُرّے سے ضرب لگانا۔ بعض اصحاب کی رائے ہے کہ دُرّے لگانا درست نہیں ہے بجز اس صورت کے جب کہ شراب پینے والا ایسا سرکش اور بدکردار ہو کہ ہاتھ یا چھچی سے ضرب مارنے کا اس پر کچھ اثر نہ ہو۔ بہر حال شراب نوشی کی سزا کے بارے میں اختلاف ہے۔

۶: چوری۔

۷: مار پیٹ اور اس کے متعلقہ امور۔

۸: شراب نوشی اور ایسے جرائم جن کے ارتکاب پر تاوان یا جرمانہ عائد ہوتا ہے۔

اشربات (مشروبات) کا بیان

لفظ 'اشربہ' شراب کی جمع ہے جس کے معنے ہیں مشروب (پینے کی شے) اور شروب اس کو کہتے ہیں جو بہت پینے والا اور دائم الخمر ہو۔ شراب کا پینا گناہ کبیرہ ہے بلکہ ام الکبائر ہے (یعنی یہ ایک گناہ سے بہت سے گناہوں کا موجب ہو جاتا ہے) جیسا کہ سیدنا حضرت عمر بن خطاب اور حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہما نے فرمایا۔ شراب سنہ دو ہجری میں غزوہ احد کے بعد حرام ہوئی تھی۔ بقول مفسرین اس کے حرام ہونے کی بنیاد چار آیتیں ہیں۔ مکہ معظمہ میں یہ آیت نازل ہوئی۔ ''و من ثمرات النخیل والاعناب تتخذون منه سکراً و رزقاً حسناً'' یعنی لوگو تم کھجور اور انگور سے نشی اشیاء اور اچھی روزی حاصل کرتے ہو)۔ پس مسلمان شراب پیتے تھے اور یہ انہیں حلال تھی۔ اس کے بعد سیدنا عمر بن الخطاب، معاذ بن جبل اور صحابہ میں سے ایک جماعت نے آنحضرت ﷺ کی خدمت میں عرض کیا کہ یا رسول اللہ شراب کے بارے میں آپ کا کیا حکم ہے؟ اس سے عقل جاتی رہتی ہے اور زیان مال بھی ہے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ 'یسالونک عن الخمر والمیسر قل فیھا اثم کبیر ومنافع للناس'' (یعنی اے پیغمبر تم سے شراب اور جوئے کے بارے میں حکم دریافت کرتے ہیں۔ ان سے کہہ دو کہ اس کا پینا گناہ کبیرہ ہے اور کچھ لوگوں کو فائدے ہیں)۔ (اس آیت کے نازل ہونے کے بعد) کچھ لوگ شراب پیتے رہے اور کچھ لوگوں نے چھوڑ دیا پھر ایک موقع ایسا آیا کہ عبدالرحمٰن بن عوف نے کچھ لوگوں کی دعوت کی۔ لوگ اس مجمع میں شرابیں پی پی کر مست ہو گئے اور جب نماز کو کھڑے ہوئے تو آیت 'قل یایھا الکافرون (لا اعبد ما تعبدون کی بجائے)'' اعبد ماتعبدون پڑھ گئے (یعنی اے کافرو ہم اس کی پرستش نہیں کرتے جس کی تم کرتے ہو کی بجائے یہ کہا کہ ہم اس کی پرستش کرتے ہیں جس کی تم کرتے ہو) تب اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی 'یایھا الذین امنوا لاتقربوا الصلوٰة وانتم سکاری حتی تعلموا

ماتقولون ''یعنی مسلمانو! نشہ میں ہوتو نماز کے قریب مت جاؤ جب تک کہ تمہیں اتنا معلوم نہ ہو کہ تم کیا کہہ رہے ہو؟) اس کے بعد پینے والے اشخاص بہت کم ہو گئے۔ پھر یہ ہوا کہ حضرت عثمان بن مالک نے انصار کی ایک جماعت کو دعوت دی لوگوں نے شرابیں پیں اور نشہ کے عالم میں آپس میں جھگڑ پڑے اور مار پیٹ کرنے لگے اس وقت حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے دعا فرمائی کہ یا اللہ شراب کے بارے میں ہمارے لیے اطمینان بخش حکم نازل فرما تب آیت انما الخمر والمیسر ، سے لے کر الفاظ 'فھل انتم منتھون' تک نازل ہوئی۔ (ان آخری الفاظ کے معنے ہیں) کیا اب تم لوگ شراب نوشی سے باز آتے ہو؟ اس پر حضرت عمر نے کہا انتھینا یارب (یعنی خداوندا ہم نے شراب نوشی چھوڑ دی)۔

اس طرح (بتدریج) شراب نوشی کے حرام ہونے کا حکم نازل فرمائے جانے میں یہ حکمت تھی کہ اللہ تعالیٰ کو علم تھا کہ لوگ شراب کے دھتیے ہیں اور اس سے بہت فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ جانتا تھا کہ اگر یک لخت اس کی ممانعت کر دی گئی تو یہ انہیں بہت ناگوار ہوگا لہٰذا حکمت یہی تھی کہ اس کی ممانعت بتدریج آسان طریقے سے کی جائے۔

بعض علماء نے بیان فرمایا ہے کہ سورۂ بقرہ کی آیت سے شراب کا حرام ہونا تین طرح سے ثابت ہوتا ہے:

ایک تو یہ کہ اس آیت سے ثابت ہے کہ شراب (کا پینا) اثم (گناہ) ہے اور گناہ کا ارتکاب حرام ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ:

''قل انما حرّم ربی الفواحش ماظھر منھا ومابطن والاثم والبغی بغیر الحق'' (یعنی اے پیغمبر یہ بتادو کہ میرے رب نے کھلی اور چھپی ہر طرح کی برائیوں کو اور گناہ اور ناحق بغاوت کرنے کو حرام قرار دیا ہے)۔ پس ان دونوں آیتوں کو ملا کر دیکھنے سے شراب کا حرام ہونا ثابت ہوا۔

دوسرے یہ کہ لفظ 'اثم' سے مراد عذاب ہے اور جو امر موجب عذاب ہو وہ گناہ ہے۔ اور امر عذاب ہو یا گناہ اسے حرام ہی کہا جائے گا۔

تیسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے 'واثمھما اکبر من نفعھما'' (یعنی ان باتوں میں گناہ بہت زیادہ بہ نسبت فائدے کے) اس سے واضح ہے کہ آیت میں (شراب اقمار کی بابت) گناہ اور عذاب کی زیادتی بتائی گئی ہے لہٰذا وہ حرام ہوئی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ شراب نوشی میں بہت زیادہ گناہ ہے اور سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ اس سے پورا انسانی معاشرہ خطرے میں پڑ جاتا ہے۔ اسی لیے شارع نے اسے حرام قرار دیا اور اس کے حرام ہونے کی سختی سے تائید فرمائی ہے۔ اس بارے میں متعدد احکام اہل عرب کی اصلاح حال کے لیے نازل ہوئے۔ کیونکہ اہل عرب دائم الخمر رہتے اور اسے وہ اپنی ہوشیاری اور چالاکی کا نشان شمار کرتے تھے۔ اسی لیے آیت تحریم خمر: ''انما الخمر والمیسر والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ لعلکم تفلحون'' نازل ہوئی۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے خمر (شراب) کو جس یعنی گندگی قرار دیا ہے جس سے عقل سلیم نفرت کرتی ہے۔ ''رجس'' کا لفظ نہایت بری اور خراب شے کے لیے آتا ہے۔ مسرو جوا ہے جو ذبیحہ کے گوشت پر (پانسہ ڈال کر) کھیلا جاتا تھا۔ انصاب بتوں کے تھان جہاں ان کی عبادت کی جاتی (یا قربانی دی جاتی) تھی۔ ازلام وہ تیر ہیں جن پر نشان خیر یا شر (یعنی اچھا یا برا) لگا دیا جاتا تھا (یہ بھی جوئے کا ایک طریقہ تھا کہ جس کے

نام اچھا تیر نکلتا وہ جیت جاتا اور دوسرا ہار جاتا تھا)۔ اللہ تعالیٰ نے شراب کا ذکر میسر، انصاب اور ازلام کے ساتھ کیا ہے۔ یہ تمام امور بت پرستانہ یا مشرکانہ اعمال سے تعلق رکھتے ہیں۔ گویا اللہ کے نزدیک شراب بھی ایسی ہی بری چیز ہے۔ ان چاروں امور کے بارے میں اللہ نے دو باتیں بتائی ہیں ایک تو یہ کہ یہ ''رجس'' ہیں جن میں تمام گندی باتیں شامل ہیں۔ دوسرا یہ کہ ان کو شیطان کا فعل فرمایا۔ اس سے ان کی پوری پوری برائی ثابت ہوتی ہے۔ کیونکہ شیطان کافر ہونے کے باعث نجس اور خبیث ہے۔ جیسا کہ آیت ''انما المشرکون نجس'' میں ارشاد ہے (کہ مشرک نجس ہیں) اور ظاہر ہے کہ خبیث سے خباثت ہی ظاہر ہوگی۔

ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ ''مدمن الخمر کعابد وثن'' (یعنی دائم الخمر ایسا ہے جیسے بت کا پجاری)۔ ارشاد نبوی ہے کہ ''من شرب الخمر خرج نور الایمان من جوفه'' (یعنی شراب پینے والے کے باطن سے ایمان کا نور جاتا رہتا ہے) نیز اللہ تعالیٰ نے شراب اور اس جیسی دوسری اشیاء کے استعمال کو شیطانی اعمال سے تعبیر فرمایا ہے۔ کیونکہ اس سے برائیاں اور خرابیاں پیدا ہوتی ہیں اور اس کے ارتکاب میں بڑی بڑی معصیتیں اور مصیبتیں ہیں۔ کسی فعل کا عمل شیطانی قرار پانا اس کے نہایت مذموم ہونے کی دلیل ہے چنانچہ کتاب اللہ میں ہے ''فوکزہ موسیٰ فقضی علیه قال هذا من عمل الشیطان'' (یعنی اس قبطی کو جب حضرت موسیٰ علیہ اسلام نے تھپڑ مارا اور وہ مر گیا تو آپ نے کہا کہ یہ شیطانی فعل سرزد ہوگیا)۔ رسول اللہ ﷺ نے شراب کو برائیوں کی جڑ قرار دیا ہے چنانچہ ارشاد نبوی ہے ''الخمر ام الخبائث'' (یعنی شراب برائیوں کی ماں ہے اس سے برائیاں پیدا ہوتی ہے)۔ اور طبرانی نے کبیر میں عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کیا ہے کہ ''الخمر ام الفواحش' واکبر الکبائر، ومن شرب الخمر ترک الصلوٰۃ ووقع علی امه وعمته'' شراب برائیوں کی ماں اور سب سے بڑا گناہ کبیرہ ہے۔ شراب پینے والا تارک نماز ہوتا ہے اور اپنی ماں اور پھپھی سے بدکاری کرنے والا ہے)۔

اللہ تعالیٰ نے شراب کی ممانعت کے لیے لفظ 'اجتناب' استعمال فرمایا ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہے فاجتنبوہ یعنی اس سے بچو یہ لفظ (شراب کو ممنوع قرار دینے کے مفہوم میں) لفظ حرام بولنے یا ترک کا حکم دینے سے زیادہ مؤثر ہے۔ کیونکہ اس لفظ (بچو) کا مفہوم یہ ہے کہ انسان اس فعل کے ارتکاب سے بہت دور رہے۔ یعنی اس میں بڑا نقصان اور قباحت ہے لہٰذا انسان اس کے پاس بھی نہ پھٹکے اور خود کو اس (کی مضرت) سے بچائے۔ ان الفاظ سے ان غلط کاروں کو عبرت حاصل کرنی چاہیے جو کہتے ہیں کہ شراب کی ممانعت قرآن میں نہیں ہے۔ اس میں یہ صراحت نہیں ہے کہ یہ حرام ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ قرآن حکیم نے واضح ترین عبارت میں اس کو حرام قرار دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس سے پرہیز کرنے اور بچنے کے لیے فرمایا ہے۔ تاکہ اس سے انسان کو دنیا و آخرت دونوں جہان کی فلاح و فرخی حاصل ہو۔ ارشاد 'لعلکم تفلحون'' کا یہی مقصد ہے اور اس میں یہ ارشاد ہے کہ اس کا استعمال انسان کو تباہی و نامرادی دین و دنیا دونوں کی خرابی اور زیان صحت و عقل و مال سے دوچار کر دیتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے شراب کے ممنوع ہونے کا حکم دے کر ان چارگانہ تباہیوں سے بچایا ہے اور شراب و قمار میں دو سب سے بڑے نقصانوں کا ذکر بھی فرمایا ہے۔ ایک دنیوی نقصان ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے ''انما یرید

الشیطان ان یوقع بینکم العداوۃ و البغضاء فی الخمر و المیسر ''(یعنی شیطان چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے میں لگا کر تم میں باہم بغض وعداوت ڈال دے)۔ چنانچہ دیکھو کہ شراب بالعموم لوگ اپنے دوستوں کے ساتھ مل کر اس لئے پیتے ہیں کہ باہم میل جول ہو اور باہمی گفتگو اور غپ شپ سے حظ اٹھائیں اور آپس میں الفت ومحبت زیادہ ہو لیکن بسا اوقات نتیجہ اس کے برعکس ہوتا ہے کیونکہ شراب عقل کو زائل کر دیتی ہے اور جب عقل پر پردہ پڑ جائے تو خود پسندی اور غصہ غالب آجاتا ہے۔ عقل کا تحفظ جاتا رہتا ہے اور اہل مجلس میں باہم نزاع وعداوت اور پھر مار پیٹ، خونریزی اور گالی گلوچ کی نوبت آجاتی ہے۔ جس کے باعث افراد معاشرہ میں باہم بغض اور دشمنی پھوٹ پڑتی ہے۔

اسی طرح قمار بازی انسان کو فقیری اور محتاجی سے دوچار کر دیتی ہے کہ مال کا خاتمہ ہو جانے کے بعد جواری اپنے وجود اور بیوی بچوں تک کو داؤ پر لگا دیتا ہے اور ان ہی کا بدترین دشمن ہو جاتا ہے جو اس کی شادمانی اور مسرت کا موجب تھے۔

اس سے عیاں ہے کہ شراب اور جواء باہمی عناد وفساد اور معاشرتی تعلقات کو بگاڑنے کے سب سے بڑے اسباب ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ بغض وعناد کے باعث ہی تمام فتنہ وفساد اور معاشرہ کی خرابی ظہور پذیر ہوتی ہے۔

رہیں دوسری قسم کی خرابیاں جن کا تعلق دین سے ہے۔ ان کی طرف اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں اشارہ ہے ’’ویصد کم عن ذکر اللّٰہ وعن الصلوٰۃ ‘‘(یعنی اس میں مبتلا ہو کر انسان اللہ سے غافل اور نماز سے محروم ہو جاتا ہے)۔ حالانکہ یہ امور دین کی روح اور اسلام کے ستون ہیں۔ شراب کا اللہ کی یاد سے غافل کر دینا تو ظاہر ہے کہ شراب انسان کو مادی عیش وعشرت اور لذّات اندوزی میں ڈال دیتی ہے اور جب انسان لذّات نفسانی میں منہمک ہو تو اللہ تعالیٰ سے غافل اور خدائے بزرگ وبرتر کی طاعت گزاری سے ہٹ جاتا ہے۔

یہی حال جوئے کا ہے جب انسان لہو ولعب میں پڑ جاتا ہے تو اس کے سوا کسی اور بات کا خیال اسے نہیں رہتا۔ قمار بازی اللہ کے ذکر سے مانع ہوتی، نماز سے باز رکھتی اور طاعت الٰہی سے غافل کر دیتی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے شراب نوشی، قمار بازی، دین ودنیا کے ان مفاسد کو بتاتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے۔ ’فھل انتم منتھون ‘(یعنی کیا اب تو تم باز آتے ہو؟) اگرچہ یہ کلام بظاہر بصورت استفہام ہے۔ لیکن اس سے مقصد در اصل منع فرمانا ہی ہے (ممانعت کے لیے) یہ مجازی نہج عبارت بہت خوب ہے۔ کیونکہ یہاں پر اللہ تعالیٰ نے ان افعال کی مذمت فرمائی اور بندوں کے حق میں اسے مضرت رساں بیان کیا اور پھر پوچھا کہ کیا تم باز آجاؤ گے؟ تو اب مخاطب کے لیے اس کے سوا چارہ کار نہیں کہ وہ ان (برائیوں) سے باز آجانے کا عزم کرے۔ گویا اس آیت میں یہ ارشاد ہے کہ آیا اس فعل کی برائی معلوم ہو جانے پر بھی تم انسے اختیار کیے رہو گے۔ غرض اللہ تعالیٰ کا ارشاد فھل انتم منتھون، واضح طور پر اس کی ممانعت کا حکم ہے۔ جس سے واجب ہو جاتا ہے کہ مکلف انسان (جو اسلام کا پابند ہے) اس برائی سے باز آجائے اور تسلیم کر لے کہ اس سے باز رہنا واجب ہے اور اسی طرح اس کی زندگی محفوظ رہ سکتی ہے۔

جاننا چاہیے کہ اس آیت سے شراب کے حرام ہونے کا حکم کئی طرح سے نکلتا ہے۔ ایک یہ کہ اس آیت کا آغاز کلمۂ حصر ’’انما‘‘ سے ہوتا ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ چاروں برائیاں محض اعمال شیطانی ہیں اور اس کے سوا نہیں۔

دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے شراب اور جوئے کو بتوں کی عبادت کے ساتھ ملا دیا ہے یہاں تک کہ شراب نوشی اس جیسی برائی ہوگئی۔ چنانچہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ ''شارب الخمر کعابد الوثن '' (یعنی شراب پینے والا ایسا ہی ہے جیسے بت کو پوجنے والا)۔

تیسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے اجتناب (پرہیز) کرنے کا حکم دیا ہے اور حکم پر عمل کرنا واجب ہے۔

چوتھے یہ کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ''لعلکم تفلحون '' (یعنی اس سے بچو تا کہ تمہاری بہتر ہو)۔ پس درآنحالیکہ اس کے ترک کرنے میں بہتری ہے تو اس کے مرتکب ہونے میں برائی ہی برائی ہے۔

پانچویں یہ کہ اس کے ارتکاب میں دین ودنیا دونوں جہاں کی تباہی بتائی گئی ہے۔ یعنی لوگوں میں باہم بغض وعداوت اور یاد الٰہی اور نماز سے غفلت۔

چھٹے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ 'فهل انتم منتهون؟ (یعنی کیا اب تم باز آتے ہو؟) کسی بات سے منع کرنے کا یہ سب سے زیادہ مؤثر طریقہ ہے۔ اس طرح ارشاد فرمانا گویا یہ کہنا ہے کہ اس میں جو برائی اور خرابی ہے وہ بتا دی گئی تو کیا ان مکروہات کے باوجود بھی تم اس سے باز نہ آؤ گے اور اسی طرح کیے جاؤ گے جیسا کہ اس نصیحت سے پہلے کرتے تھے؟

ساتویں یہ کہ اس کے ساتھ ہی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے 'واطیعوا اللّٰہ و اطیعوا الرسول واحذروا '' (یعنی خدا اور رسول کا حکم مانو اور ڈرو) ظاہر ہے کہ یہاں اللہ ورسول کے ان احکام کی بجا آوری کا ذکر ہے جو اوپر مذکور ہوئے یعنی شراب اور جوا اور 'احذروا' جو فرمایا اس کے معنے یہ ہیں کہ ان (گناہوں) کے ارتکاب سے خدا کا خوف کرو۔

آٹھویں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا فان تولیتم فاعلموا انما علی رسولنا البلاغ المبین'' (یعنی اگر اس حکم سے روگردانی کی تو نتیجہ کے تم ذمہ دار ہو ہمارے رسول کا کام تو تمہیں ہمارا یہ حکم پہنچا دینا تھا)۔ یہ الفاظ (حرمت شراب کی) مخالفت کرنے والوں کے لیے تازیانۂ عبرت اور اللہ کے حکم سے منہ موڑنے والوں کے لیے سخت تہدید ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر تم اس حکم سے روگردان ہوئے تو یاد رکھو کہ اب ذمہ داری تم پر آپڑی ہے۔ رسول اللہ نے اپنا فرض ادا کر دیا اور تمہیں (نافرمائی کے انجام سے) آگاہ کر کے وہ بری الذمہ ہیں۔ اس کے بعد عذاب تمہیں اپنے فرض سے ہٹنے اور حکم نہ ماننے کا عذاب دینا اللہ کے ہاتھ ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس بارے میں یہ سخت تنبیہ ہے اور مندرجہ بالا دلائل ہشت گانہ حرمت شراب کے قطعی اور واضح ثبوت ہیں۔

شراب کی حدّ (شرعی سزا)

آئمۂ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شراب پینے کی حد (شرعی سزا) بشرطیکہ کسی کو جبراً نہ پلائی گئی ہو وہی ہے جو متن میں مذکور ہے۔ اس کی مقدار تھوڑی ہو یا بہت (دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہے)۔

اس پر بھی (سب کا) اتفاق ہے کہ اس سزا کا نفاذ دو معتبر گواہوں کی شہادت یا شرابی کے اقرار کر لینے پر ہوگا۔ اس بارے میں محض عورتوں کی شہادت نہیں مانی جائے گی اور نہ شراب نوشی کی حد لاگو کرنے کے لیے عورتوں اور مردوں کی مشترکہ شہادت تسلیم کی جائے گی کیونکہ اس میں ردو بدل کا اندیشہ اور غلط بیانی یا بھول چوک کا الزام عائد ہو سکتا ہے اور

شہادت میں نقص رہ جائے گا۔ حالانکہ اس میں ذمہ داری کے فریضہ سے سبکدوش ہونا بنیادی چیز ہے۔

چاروں ائمۂ فقہاء اس پر بھی متفق ہیں کہ شرابی کے اقرار کرنے پر حد لاگو ہو جائے گی خواہ یہ اقرار صرف ایک بار کیا جائے۔

حنفیہ میں سے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ (نفاذ حد کے لیے) شرابی کا دو بار اقرار کرنا ضروری ہے کہ وہ شخص کہے کہ میں نے شراب یا نشہ آور چیز پی ہے اور اگر قسم کو رد کر دیا جائے تو حدّ لاگو نہ ہو گی۔

مخمور (حالت نشہ) میں ہونے کی تعریف کے بارے میں اختلاف ہے:

حنفیہ کہتے ہیں کہ مخمور (سرمست) وہ شخص ہے جو بات کو نہ سمجھے خواہ وہ تھوڑی بات ہو یا بہت یا آسمان و زمین یا مرد و زن میں امتیاز نہ کر سکے اور امتیاز کرنے کی صلاحیت سے قطعاً محروم ہو جائے اور گو لوگوں کو پہچان سکے لیکن امتیازی خصوصیات کو نہ سمجھ سکے۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین کہتے ہیں کہ اس شخص کو مخمور (یا بدمست) تصور کیا جائے گا جو (نشہ میں بکواس) کرنے لگے اگر اس کی گفتگو میں گڑبڑ ہو اور اچھے برے میں تمیز نہ رہے تو عام طور پر اسے مخمور کہا جائے گا۔

چاروں ائمۂ فقہاء اس بات پر بھی متفق ہیں کہ شراب ناپاک شے ہے اور اس کی خرید و فروخت مسلمانوں پر حرام ہے اور اسے 'مال' کی حیثیت حاصل نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص کسی مسلمان کا ظرف شراب توڑ دے تو اسے ادائیگی تاوان کی سزا نہیں دی جائے گی کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ "ان الذی حرم شربھا حرم بیعھا واکل ثمنھا" (یعنی جس شے کا پینا حرام ہے اس کی خرید و فروخت کرنا اور اس کی قیمت کو کام لانا بھی حرام ہے)۔ غرض اس کو مال کی حیثیت حاصل نہیں ہے، لہٰذا نہ اس کو مہر میں دیا جا سکتا ہے اور نہ اجرت میں اور انگور کا شیرہ اگر خمیر ہو جائے، ابلنے لگے اور جھاگ دینے لگے تو وہ شراب بن جاتا ہے چاروں ائمہ کے نزدیک بالاتفاق وہ حرام ہے۔

نبیذ (شیرے) کے متعلق شرعی حکم

نبیذ (شیرہ) کو پینے کے حکم کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ خمر (شراب) کے علاوہ تمام قسم کے شیرے استعمال کرنے پر 'حد' کا نفاذ صرف اس صورت میں ہو گا جب کہ وہ نشہ آور ہو جائے۔ پس کھجور یا کشمش کے شیرہ میں اگر ابال آ جائے اور اس میں تندی پیدا ہو جائے تو وہ حرام ہو جائے گا۔ خواہ اس کی مقدار تھوڑی ہو یا بہت ہو۔ تاہم اسے نبیذ ہی کہا جائے گا۔ نہ کہ خمر (شراب) تاہم اگر وہ نشہ آور ہو جائے تو اس کے پینے پر حد نافذ ہو گی اور وہ نجاست مغلظہ قرار پائے گا، چنانچہ یہ قطعی دلیل سے ثابت ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے انگور کی بیل اور کھجور کے درخت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ 'الخمر من ھاتین الشجرتین'، یعنی شراب ان دو درختوں (کے پھل) سے حاصل ہوتی ہے)۔ تاہم اگر ان کے (شیرہ کو) جوش دیا جائے یا بھٹی میں پکایا جائے لیکن گمان غالب یہ ہو کہ ان میں نشہ یا سرور نہیں ہے تو وہ حلال ہے ہاں اگر بہت زیادہ ابال آ جائے تو اس کا پینا حرام ہو گا۔

گندم، زیتون، چاول، جو، مکئی، کا شیرہ اور شہد خواہ نچوڑا ہوا ہو یا ابالا ہوا حنفیہ کے نزدیک حلال ہے۔ نشہ آور ہو تو حرام ہے اور اگر نشہ زیادہ ہو تو پینے والے پر حد عائد ہو گی۔ یہی حکم ہر قسم کے دودھ کا ہے درآنحالیکہ اس میں تندی پیدا ہو

جائے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ہر مشروب جسے زیادہ مقدار میں پینے سے نشہ ہو جائے اسے کم مقدار میں پینا بھی حرام ہے اور اسے خمر (شراب) کہا جائے گا اور پینے والے کو حد ماری جائے گی۔ یہ مشروب خواہ انگور کا ہو یا کھجور، گندم، جو، زیتون، مکئی یا چاول کا ہو یا شیرہ خرما یا ایسی ہی کسی اور شے کا رس ہو اور پکایا ہوا ہو یا نہ ہو کیونکہ لفظ خمر کے لغوی معنے عقل پر پردہ ڈالنے والی شے کے ہیں۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ ''کل مسکر خمر'' (یعنی تمام نشہ آور اشیاء 'خمر' یا عقل پر پردہ ڈالنے والی اشیاء ہیں)۔

لغت کی رو سے خمر (شراب) کے حقیقی معنے ہیں انگور کا وہ رس جو نشہ آور ہو جائے اور شرع کی رو سے ان حقیقی معنوں میں شراب کے علاوہ اور اشیاء کا شیرہ بھی داخل ہے جب کہ اس میں نشہ کی تندی پیدا ہو جائے۔

صحیحین (بخاری و مسلم) میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ ''نزل تحریم الخمر وھی خمسۃ: من العنب، والتمر، والعسل، والحنطۃ، والشعیر، والخمر ما خامر العقل'' (یعنی شراب کے حرام ہونے کا حکم نازل ہوا اور شراب پانچ چیزوں سے بنتی ہے۔ یعنی انگور، کھجور، شہد، گندم اور جو سے اور خمر اس کو کہتے ہیں جو عقل کو چھپا دے)۔ یہ روایت تین طرح سے حرمت شراب کی دلیل ہے۔

ایک یہ کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے جب فرمایا کہ شراب حرام ہو گئی ان ایام میں گندم، جو، انگور، اور کھجور سے بنائی جاتی تھی اور وہ لوگ ان تمام چیزوں سے بنی ہوئی شراب کو 'خمر' کہتے تھے۔

دوسرے یہ کہ ان کے الفاظ ہیں کہ ''حرمت الخمر یوم حرمت'' (یعنی شراب اسی دن سے حرام ہوئی جس روز حرام ہونے کا حکم نازل ہوا) اور اس وقت یہ شراب ان پانچ اشیاء سے بنائی جاتی تھی۔ اس سے یہ صراحت ہو گئی کہ شراب جو حرام کی گئی اس میں یہ پانچوں اقسام کی شراب داخل ہے۔

تیسرے یہ کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس میں ہر ایسے مشروب کو شامل کیا جو عقل کو زائل کرنے والا ہو اور اس میں شک نہیں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فن لغات کے عالم تھے اور ان کا فرمانا ہے کہ 'خمر' ہر ایسی شے کا نام ہے جس کے استعمال سے عقل میں فتور آ جائے۔

اسی طرح (حرمت خمر کے بارے میں) اس حدیث سے بھی استدلال کیا گیا ہے جو ابوداؤد نے نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ''ان من العنب خمراً وان من التمر خمراً وان من العسل خمراً وان من الشعیر خمراً'' (یعنی شراب انگور، کھجور، شیرہ، گندم اور جو سے بنتی ہے)۔

اس حدیث سے (حرمت خمر پر استدلال کی دو وجہیں ہیں:)

ایک تو یہ کہ حدیث میں یہ صراحت موجود ہے کہ ان تمام اشیاء کی بنی ہوئی شراب 'خمر' ہے لہٰذا یہ تمام شرابیں اس آیت کے تحت آتی ہیں جس میں شراب کو حرام فرمایا گیا ہے۔

دوسرے یہ کہ شارع علیہ السلام کے پیش نظر لغات کی تشریح نہیں ہے لہٰذا اس تفصیل سے یہ جتانا مقصود ہے کہ شراب کے حرام ہونے کا جو حکم ہے وہ ان تمام قسموں پر عائد ہوتا ہے اور کیوں کہ یہ تمام شراب کی قسمیں ہیں۔

خطابی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شراب کے ذکر میں ان پانچ مخصوص اشیاء کا جو ذکر آ گیا ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ محض ان ہی اشیاء کی شراب ہوتی ہے بلکہ یہ مقصد ہے کہ اس زمانے میں صرف ان ہی چیزوں سے شراب بنتی ہے پس جو شے بھی ایسی ہوگی مثلاً مکئی یا از خود بہنے والے رس یا شیرۂ درخت کی بنی ہوئی شراب بھی مذکورہ پانچوں اقسام کی شراب کے حکم میں داخل ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے حدیث میں چھ اشیاء کے (کمی و بیشی کے ساتھ) تبادلہ کو سود فرمایا گیا ہے۔ اس کے یہ معنے نہیں ہیں کہ ان کے علاوہ اور کسی شے میں سود نہیں ہے۔

حرمت خمر کی تیسری دلیل، ابوداؤد نے حضرت نافع بن عمر سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ "کل مسکر خمر و کل مسکر حرام" (یعنی ہر نشہ آور شے خمر ہے اور ہر نشہ آور شے حرام ہے)۔

امام خطابی فرماتے ہیں کہ حضور کے ارشاد "کل مسکر خمر" سے دو باتیں معلوم ہوئیں یعنی ہر ایسے مشروب کا نام خمر ہے جو نشہ آور ہو۔ اس ارشاد کا مقصد یہ ہے کہ قرآن حکیم کی آیت جس سے خمر کا حرام ہونا ثابت ہے۔ لوگ نہیں جانتے تھے کہ خمر کس کو کہتے ہیں اس حدیث سے تشریح ہوگئی کہ خمر نشہ آور مشروب کو کہتے ہیں یا پھر اس حدیث کے یہ معنے ہیں کہ ہر نشہ آور شے شراب کی طرح حرام ہے۔

حرمت خمر کی چوتھی دلیل، ابوداؤد کی روایت ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے۔ وہ فرماتی ہیں کہ آنحضرت ﷺ سے "بتع" کی بابت پوچھا گیا تو ارشاد ہوا کہ "کل شراب اسکر فھو حرام" (یعنی ہر مشروب جو نشہ آور ہو حرام ہے)۔

واضح ہو کہ 'بتع' اس شراب کو کہتے ہیں جو عسل (یا شیرہ) سے بنائی۔ اس حدیث سے وہ تمام تاویلیں باطل ہو جاتی ہیں۔ جو ہر قسم کے نبیذ (یعنی شیرہ یا عصارہ) کو حلال بتانے والے کرتے ہیں اور وہ خیال بھی غلط ہو جاتا ہے کہ تھوڑی مقدار میں شراب روا ہے۔ کیوں کہ رسول ﷺ سے بتع (ایک خاص قسم کا مشروب) کی بابت دریافت کیا گیا تو آپ نے اس کے جواب میں ہر قسم کے (نشہ آور) شیرہ کو حرام فرمایا ہے۔ اس میں کم ہو یا زیادہ ہر مقدار شامل ہے اگر یہاں خمر کی اقسام اور مقدار کی تفصیل لازمی ہوتی تو حضور اس کو بیان فرما دیتے اور یونہی نہ چھوڑ دیتے۔

حرمت شراب کی پانچوں دلیل وہ روایت ہے جو ابوداؤد نے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ "ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام" (یعنی جو شے زیادہ مقدار میں نشہ آور ہے وہ کم مقدار میں حرام ہے) احمد ابن ماجہ اور دار قطنی نے اس حدیث کا ابن عمر سے مروی ہونا صحیح بتایا ہے اور اس طرح احمد اور نسائی نے اس کو حضرت عمر سے روایت کیا ہے۔

حرمت شراب کی چھٹی دلیل وہ ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے قاسم نے روایت کی ہے وہ فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ "کل مسکر حرام. وما اسکر منه الفرق ،فمل‌ء الکف، منه حرام" (بروایت احمد) (یعنی ہر نشہ آور شے حرام ہے اگر ایک "فرق" کی مقدار میں اس کے پینے سے نشہ ہوتا ہو تو وہ شے چلو بھر بھی حرام ہے) فرق ایک پیمانہ ہے جس میں سولہ رطل (یعنی کوئی آٹھ سیر) شراب آتی ہے۔ امام احمد کی روایت میں "ملء الکف منه حرام" کی بجائے "فالاوقیة منه حرام" ہے (یعنی بمقدار پون چھٹانک کے بھی حرام ہے)۔

واضح ہو کہ حدیث میں 'ملٔ الکف' (چلو بھر) یا الاوقیۃ، (جو پون چھٹانک وزن کے برابر ہوتا ہے) بطور مثال کے آیا ہے۔ ورنہ اس کا ایک قطرہ بھی حرام ہے۔ کیوں کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ "حرمت الخمر قلیلها وکثیرها والسکر من کل شراب" اسے نسائی نے بیان کیا ہے (یعنی شراب تھوڑی ہو یا بہت حرام ہے نیز ہر نشہ آور مشروب حرام ہے)۔

حرمت خمر کی ساتویں دلیل وہ روایت ہے جو ابوداؤد نے شہر بن حوشب سے اور انہوں نے حضرت ام سلمیٰ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتی ہیں کہ آنحضرت ﷺ "ھو مسکر (نشہ آور) اور مفتر شے سے منع فرمایا ہے"۔ مفتر سے مراد ہر وہ مشروب ہے جس سے جسم میں فتور (خرابی) اور اعضاء میں خمول (افسردگی) آجائے۔ اس میں شک نہیں ہے کہ یہ حکم تمام ایسے مشروبات کو شامل ہے جو نشہ آور یا اعضائے جسم کو افسردہ کرنے والا ہو ایک اور حدیث نسائی اور دار قطنی میں سعید بن وقاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ "نبی ﷺ نے تھوڑی مقدار میں بھی اس شے کو ممنوع فرمایا ہے جو زیادہ مقدار میں نشہ آور ہو"

ایک اور حدیث حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص آنحضرت ﷺ کے پاس آیا جو نشہ آور شیرہ پی کر نشہ میں تھا۔ آپ نے اسے تازیانے لگائے یعنی اس پر حد نافذ فرمائی۔ یہ بھی اس امر کی واضح دلیل ہے کہ شیرہ عنز ما اگر نشہ آور ہو جائے تو اس کا حکم بھی وہی ہے جو انگور سے بنی ہوئی شراب کا۔

ایک وہ حدیث ہے جو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے نبی ﷺ سے روایت کی ہے۔ "الخمر من ھاتین الشجرتین النخلة والعنبة" یعنی شراب ان دو درختوں یعنی کھجور اور انگور سے بنتی ہے"۔ اور ایک حدیث وہ ہے جو حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ "ان الخمر حرمت والخمر یومئذ البسر والتمر۔ متفق علیہ" (شراب حرام ہوئی اور ان دنوں شراب خشک اور تر کھجور سے بنتی تھی)۔

ایک اور حدیث وہ ہے جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ان رجلاً من جیشان . وجیشان من الیمن. سأل النبی ﷺ عن شراب یشربونه بارضهم من الزرة یقال له المزر فقال: أمسکر هو ؟ قال نعم .فقال: کل مسکر حرام. ان علی اللّٰه عهدا لمن یشرب المسکر ان یسقیه من طینة الخبال قالوا یا رسول اللّٰه وما طینة الخبال؟ قال: عرق اهل النار، او عصارة اهل النار" رواه احمد ومسلم ونسائی (یعنی ایک شخص نے جو یمن کے علاقہ جیش ان کا تھا نبی ﷺ سے ایک مشروب کے بارے میں، جو مکئی سے بنتا ہے اور اسے مزر (نبیذ ذرہ) کہتے ہیں، دریافت کیا۔ آپ نے پوچھا کہ یہ نشہ آور ہوتا ہے۔ اس شخص نے کہا۔ ہاں! ارشاد ہوا کہ ہر نشہ آور شے حرام ہے۔ اللہ تعالیٰ کی مرضی یہ ہے کہ جو شخص نشہ آور شراب پیے اسے طینۃ الخبال پلایا جائے گا۔ لوگوں نے عرض کیا کہ یا حضرتؐ، طینۃ الخبال، کیا ہے؟ فرمایا کہ یہ دوزخیوں کا پسینہ یا ان کا پیپ ہے)۔ اس حدیث سے ثابت ہوا کہ ہر نشہ والا مشروب حرام ہے خواہ وہ انگور کے شیرہ سے نہ بنا ہو۔ کیونکہ حضور کا ارشاد صرف یہ ہے کہ "کل مسکر حرام" (یعنی ہر نشہ آور شے حرام ہے) اس میں مشروب کی اقسام اور اس کی تعریف نہیں بتائی گئی (لہٰذا تمام نشہ آور اشیاء حرام ہیں)۔ غرض ان تمام حدیثوں سے جن کا ذکر ہوا اور ان کے علاوہ دوسری حدیثوں سے جن کا ذکر نہیں آیا یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر نشہ آور شے حرام ہے۔

دوسری قسم کے وہ دلائل ہیں جو اہل لغت کے کلام سے استنباط کیے گئے کہ ہر نشہ آور شے حرام ہے خواہ وہ انگور کے شیرے سے بنی ہو یا کسی اور شیرے سے۔ اہل لغت کہتے ہیں کہ خمر وہ ہے جس سے عقل زائل ہو جائے یعنی اس پر پردہ پڑ جائے یا اس میں فتور آ جائے کہ اپنی حالت پر نہ رہے عقل (خیر و شر میں) امتیاز کرنے کا ذریعہ ہے۔ پس جو چیز کہ اس (قوت امتیاز) پر پردہ ڈال دے وہ حرام ہے کیونکہ جب عقل پر پردہ پڑ جائے تو بندہ ان فرائض کے خیال سے غافل ہو جاتا ہے جن کی ادائیگی کا حکم اللہ نے دیا ہے۔ دراصل عقل وہ جوہر ہے جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے بنی آدم کو تمام مخلوق پر شرف بخشا ہے اور جس کی وجہ سے وہ زمینی اشیاء پر قابو پاتا اور ان سے فائدہ اٹھاتا اور صنعت و حرفت وغیرہ میں کمال حاصل کرتا ہے۔ سمجھ بوجھ کی یہی صلاحیت ہے جس سے انسان صحیح اور غلط، حلال اور حرام اور خیر و شر میں امتیاز کر سکتا ہے اور یہی علم و معرفت حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسی صلاحیت کی قدر و قیمت کی وجہ سے شراب کو حرام فرمایا کیونکہ شراب اس پر پردہ ڈال دیتی ہے اور اس میں فتور پیدا کر دیتی ہے۔

ابن الانباری فرماتے ہیں کہ شراب کو 'خمر' اس لیے کہتے ہیں کہ وہ عقل پر پردہ ڈال دیتی ہے یعنی عقل میں فتور آ جاتا ہے۔ اسے مسکر (دروازہ بند کرنے والا) اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ عقل کے دروازے کو بند کر دیتی ہے اور نور بصیرت کو اعضائے انسانی تک پہنچنے سے روک دیتی اور باز رکھتی ہے۔

امام راغب نے اپنی تالیف مفردات القرآن میں بتایا ہے کہ (شراب کو) 'خمر' اس لیے کہتے ہیں کہ وہ عقل پر پردہ ڈال دیتی ہے یعنی اسے چھپا دیتی ہے۔

بعض اصحاب نے ہر نشہ آور شے کو خمر سے تعبیر فرمایا ہے۔ بعض صرف انگور کی شراب کو خمر کہتے ہیں اور بعض خمر اس کو کہتے ہیں جو بغیر پکائے ہوئے (خمیر اٹھا کر) بنائی جائے لیکن ترجیح اس خیال کو ہے کہ ہر ایسی شے جس سے عقل زائل ہو جائے 'خمر' ہے اہل لغت کے علاوہ دوسرے اصحاب کا جن میں دینوری اور جوہری شامل ہیں، یہی قول ہے۔

حنفیہ میں سے صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ خمر انگور کے اس شیرے کو کہتے ہیں جس میں تندی پیدا ہو جائے۔ اہل لغت اور اہل علم میں اس کے یہی معنے مشہور ہیں نیز وہ کہتے ہیں کہ ہر نشہ آور شے کا نام 'خمر' ہے جیسا کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ ''کل مسکر خمر'' (یعنی ہر نشہ آور شے خمر ہے) اور اسے خمر کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ عقل پر پردہ ڈال دیتی ہے۔ ہر نشہ آور شے کی یہی خاصیت ہے۔ اور حنفیہ کے خیال کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ اہل لغت نے 'خمر' کے مفہوم کو صرف انگوری شراب پر منطبق کیا ہے چنانچہ اس لفظ کا استعمال ان ہی معنوں میں مشہور ہے اور یہ بھی ہے کہ خمر (انگوری شراب) کا حرام ہونا تو ایک قطعی حکم ہے اور شراب انگور کے علاوہ کوئی اور شے جو انگور سے بنی ہو اس کا حرام ہونا گمان غالب کی بناء پر ہے۔ نیز صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ خمر کا نام خمر اس لیے ہے کہ اس کا خمیر اٹھایا جاتا ہے اس لیے نہیں کہ وہ عقل پر پردہ ڈال دیتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ امر انگوری شراب کے لیے لفظ خمر کو مخصوص کر دینے کے منافی نہیں ہے جیسا کہ لفظ نجم کو اس کے روشن ہونے کی بناء پر 'نجم' کہا جاتا ہے لیکن یہ لفظ ثریا کے معنوں میں مخصوص ہے۔

کتاب فتح میں ہدایہ کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ خود اہل سنت سے یہ قول منقول ہے کہ انگور کے علاوہ کسی اور شے سے بنی ہوئی شراب بھی خمر کہتے ہیں۔

خطابی کہتے ہیں کہ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ اہل عرب انگوری شراب کے سوا اور کسی شراب سے واقف نہ

تھے۔اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہ میں سے جن اصحاب نے انگوری شراب کے سوا اور شرابوں کو بھی خمر کہا ہے وہ فصحائے عرب میں سے تھے۔اگر یہ کہنا درست نہ ہوتا تو وہ کبھی نہ کہتے ،کلام الٰہی میں ہے کہ ''اعصر خمرا'' (یعنی زندان یوسف میں ایک قیدی نے اپنا خواب بیان کیا تھا کہ میں نے خواب میں دیکھا کہ ''میں نچوڑ کر شراب بنا رہا ہوں'') یہ اس امر کی دلیل ہے کہ شراب نچوڑ کر بنائی جاتی ہے نبیذ (شیرے) کو شراب نہیں کہتے۔اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ شراب کا بننا نچوڑنے ہی پر موقوف نہیں ہے۔ بلکہ اہل مدینہ اور تمام اہل عرب اور محدثین کا کہنا یہ ہے کہ ''کل مسکر خمر'' (یعنی ہر نشہ آور شے خمر ہے) اور اس کا بھی وہی حکم ہے جو انگوری شراب کا ہے چنانچہ اسے حلال قرار دینے والا کافر ہے۔اسے نجس مانا گیا ہے اور مسلمان کے لیے اس کی کوئی قیمت نہیں ہے پس اس کی خرید وفروخت اور اس سے فائدہ حاصل کرنا حلال نہیں ہے۔

علامہ قرطبی فرماتے ہیں کہ حضرت انس وغیرہ (صحابہ) سے جو حدیثیں کثرت کے ساتھ مروی ہیں وہ کوفیوں کے اس خیال کی تردید کرتی ہیں کہ ''خمر صرف انگور کی شراب ہے'' اس کے علاوہ کسی اور شراب کو خمر نہیں کہتے۔ان کا یہ قول لغت عرب، صحیح احادیث اور فصحائے صحابہ کے خلاف ہے۔کیونکہ جب تحریم خمر (یعنی شراب کو حرام کرنے والی) آیت نازل ہوئی تو سب نے اس خیال سے کہ 'خمر' کے حرام ہونے کا حکم آگیا ہے۔ہر نشہ آور شے کو حرام قرار دے دیا اور انگور کی شراب اور دوسری شے کی شراب میں کوئی فرق نہیں سمجھا بلکہ سب کو یکساں خیال کر کے ہر قسم کی شراب کو حرام قرار دے دیا۔اس میں انہیں کوئی پس وپیش یا دشواری نہ رہی۔انھوں نے ہر قسم کی شراب جو انگور کی نہ تھی سب کو تلف کرنے پر تل گئے یہ تمام اصحاب اہل زبان تھے اور قرآن حکیم ان ہی کی بولی میں نازل ہوا۔اگر اس کے سمجھنے میں انھیں تردد ہوتا تو جب تک حکم حرمت کی وضاحت نہ ہوتی اور تفصیل معلوم نہ ہو جاتی دوسری تمام اقسام کی شرابوں کو لنڈھا دینے میں تامل کرتے ۔ کیونکہ اس طرح ضائع کرنے میں بہر حال مال کا تلف ہونا واضح تھا۔اس سے معلوم ہوا کہ انھوں نے شراب کے حرام ہونے کے حکم کو (اچھی طرح) سمجھ لیا تھا۔مزید براں اندریں باب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تقریر اس کی تائید کرتی ہے، جس پر ایک صحابی نے بھی اعتراض نہیں کیا۔

واضح ہو کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ، سیدنا عمر بن الخطاب ، حضرت سعد بن ابی وقاص، عبداللہ بن عمر، ابوموسیٰ اشعری، ابوہریرہ، ابن عباس اور سیدہ عائشہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے بھی اس حکم کو تمام قسم کی شرابوں پر عائد کیا ہے۔پھر تابعین: امام ابن المسیب ،عروہ، حسن بصری، سعید بن جبیر اور دوسرے اصحاب نے بھی اس حکم کو عام قرار دیا ہے اور حضرات مالک ،اوزاعی ،ثوری ،ابن المبارک ،شافعی ،احمد ،اسحاق او عام محدثین رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول بھی یہی ہے۔

کتاب 'فتح' میں بتایا گیا ہے کہ ان دونوں اقوال میں مطابقت اس طرح ممکن ہے کہ جن اصحاب نے لفظ 'خمر' کا اطلاق انگوری شراب کے علاوہ اور شرابوں پر بھی کیا ہے ان کے پیش نظر 'حقیقت شرعیہ' (یعنی از روئے شرع حقیقی مفہوم) تھا اور جنھوں نے اس سے انکار کیا ہے ان کے پیش نظر حقیقت لغویہ (یعنی از روئے لغت حقیقی مفہوم) تھا۔ابن عبدالبر کا کہنا یہ ہے کہ حکم (شرعی) کا تعلق شرعی مفہوم سے ہوتا ہے لغوی مفہوم سے نہیں ہوتا۔

یہ امر مسلمہ ہے کہ قرآن حکیم میں جس خمر (شراب) کے حرام ہونے کا حکم ہے وہ تر پھل سے بنی ہوئی شراب ہے ایسی صورت میں ضروری ہوگا کہ جو لوگ 'خمر' کے حقیقی معنے آب انگور لیتے ہیں اور دوسری شرابوں کو مجازی معنوں میں

لیتے ہیں وہ ایک ہی لفظ کا اطلاق حقیقی اور مجازی دونوں معنوں میں کرتے ہیں۔ چنانچہ صحابہؓ کو جب 'خمر' کے حرام ہونے کا علم ہوا تو انھوں نے وہ سب بہا دیا جس پر لفظ 'خمر' کا (جس کے حرام ہونے کا حکم ہوا) اطلاق ہوتا تھا۔ خواہ حقیقی معنوں میں اطلاق ہوتا ہو یا مجازی معنوں میں۔ لیکن یہ درست نہیں ہے لہٰذا صحیح یہی ہے کہ ہر قسم کی شراب 'خمر' ہے اور اس سے الگ نہیں ہے۔

امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر میں آیت تحریم خمر کے ضمن میں فرمایا ہے کہ ''اگر انصاف سے کام لیا جائے اور ہٹ دھرمی نہ کی جائے تو معلوم ہوگا کہ آیت تحریم اس مفہوم میں بالکل واضح ہے کہ ہر نشہ آور شے حرام ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جہاں یہ فرمایا ہے کہ ''انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر، ویصدکم عن ذکر اللہ وعن الصلوۃ'' (یعنی شیطان چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعے تم میں باہم بغض وعناد ڈال دے۔ اللہ کے ذکر سے ہٹا دے اور ادائے نماز سے باز رکھے) اس کے بعد ہی یہ ارشاد ہے کہ ''فھل انتم منتھون'' (یعنی کیا اب تو تم اس سے باز آتے ہو؟) اس سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ شراب میں ایسی ایسی خرابیاں ہیں لہٰذا یہ ممنوع ہے اور معمولی عقل بھی اس بات کو تسلیم کرے گی کہ یہ تمام خرابیاں شراب کے نشہ سے پیدا ہوتی ہیں پس ارشاد باری 'فھل انتم منتھون'' سے قطعی طور پر یہ مفہوم نکلتا ہے کہ شراب سے نشہ ہوتا ہے (جو ان خرابیوں کا موجب ہے) اور جب یہ ثابت ہو گیا تو یقینی طور پر اس سے لازم آیا کہ ہر نشہ آور شے حرام ہے۔ اس قدر سمجھ لینے کے بعد بھی اگر کوئی شخص اپنے قول پر اصرار کرے تو اس مخالفت کا کوئی علاج نہیں ہے''

حنفیہ کا خیال یہ ہے کہ شیرہ گندم کا ہو یا زیتون، چاول، جو، مکئی اور عسل وغیرہ کا، حلال ہے۔ خواہ نچوڑا ہوا ہو یا پکایا ہوا۔ اگر اس کے پینے سے نشہ نہ ہو تو پینے والے کو 'حد' نہ ماری جائے۔ تا آنکہ پینے والا المخمور نہ ہو جائے اور ایسے مشروب کو حلال جاننے والا 'خمر' کو حلال کہنے والے کی طرح کافر قرار نہیں دیا جائے گا۔

اور اس بارے میں تامّل سے کام لیا جائے کے دلائل حسب ذیل ہیں:

ایک دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ''ومن ثمرات النخیل والاعناب تتخذون منہ سکراً ورزقاً حسناً'' (یعنی کھجور کے درختوں کے پھل اور انگور سے تم لوگ نشہ آور مشروب اور اچھا رزق حاصل کرتے ہو)۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر یہ احسان جتایا کہ وہ خرما اور انگور سے نشہ آور مشروب حاصل کرتے ہیں۔ حنفیہ بھی یہی کہتے ہیں کہ اس میں نشہ بھی ہے اور اچھی خوراک بھی پس لازم ہے کہ اس میں کوئی چیز مباح ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کی مہربانی کا تصور اسی صورت میں ہوسکتا ہے جبکہ اس کا استعمال روا ہو۔

دوسری دلیل وہ روایت ہے جو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ حجۃ الوداع والے سال میں سقایہ (پنسال) پر تشریف لائے پھر وہاں ٹیک لگا کر بیٹھے اور اسقونی (یعنی مجھے پانی پلاؤ) حضرت عباس نے عرض کیا کہ آیا حضور نبیذ (شیرہ) جو گھر میں نکالا جاتا ہے پینا پسند فرمائیں گے؟ ارشاد ہوا لاؤ جو لوگوں کو پلاتے ہو۔ چنانچہ وہ نبیذ (شیرہ یا رس) ایک پیالہ میں لے کر آئے۔ آپ نے اسے سونگھا اور چہرے سے ناراضگی کا اظہار فرمایا اور واپس کر دیا۔ حضرت عباس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آیا آپ نے اہل مکہ کو اس کے پینے سے منع فرمایا ہے۔ آنحضرت نے فرمایا اسے پیالہ میں انڈیلو۔ پس پیالہ میں نکال کر پیش کیا گیا۔ حضور نے زمزم کا پانی طلب فرمایا اور اس میں ملا کر اسے پی لیا

اور ارشاد فرمایا کہ ان مشروبات میں اگر جوش (یا ابال) آجائے تو پانی ملا کر اس کا ابال دور کر لیا کرو۔

اس حدیث سے یوں استدلال کیا گیا ہے کہ اس میں پانی کی آمیزش اس لیے کی گئی تھی کہ اس میں زیادہ تبدیلی آگئی تھی اور اس کی تندی کو توڑنے کے لیے پانی کی ملاوٹ کی گئی۔ اور حضور کا اسے نوش فرمانا اس کے حلال ہونے کی واضح دلیل ہے۔

تیسری دلیل صحابہ رضوان اللہ علیہم کے آثار ہیں۔ اور یہ کہ جس شے کو 'خمر' کہا جاتا ہے اور اس کا پینا حرام ہے وہ انگور یا کھجور کے شیرے سے بنی ہوئی ہوتی ہے جبکہ اس میں ابال آجائے، تندی پیدا ہو جائے اور جھاگ پھینکنے لگے یہ بدلائل قرآن وحدیث واجماع امت وتواتر قطعاً حرام ہے۔ رہا ان درختوں کے علاوہ اور قسم کی شراب۔ سو جو شخص اس کو حلال جانے اسے فاسق قرار دیا جائے گا باقی تمام نشہ آور اشیاء کا حرام ہونا حدیث اور قیاس کی بناء پر ہے۔

ان تمام اقوال میں سے اس قول کو ترجیح حاصل ہے کہ ایسا مشروب جو زیادہ مقدار میں نشہ آور ہو اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے۔ اس کو خمر کہا جائے گا اور پینے والے پر حد (سزائے شرعی) نافذ ہوگی۔ ہر قسم کی شراب اس حکم میں آتی ہے خواہ انگور، کھجور، کشمش، گندم، جو، زیتون، مکئی، چاول کی بنی ہوئی ہو یا کسی اور شے کی اور تازہ ہو یا پکائی ہوئی۔ مشروب کے طور پر استعمال ہوتی ہو یا کسی اور طرح۔ منجمد ہو یا رقیق۔ پینے والے نے اسے حرام سمجھا ہو یا مباح سمجھ کر پیا ہو (بہرحال وہ مستوجب سزا ہے) کیونکہ اس کے مباح ہونے کی دلیل کمزور ہے اور اکثر علماء کے نزدیک (اس کے حلال ہونے کا قول) قابل انحراف ہے، خاص کر اس زمانے میں جبکہ لوگوں کی طبیعت میں بگاڑ ہے اور دین کے ضوابط میں خلل ہے اور طرح طرح کے شہوانی، نشہ آور مشروبات کی کثرت ہے لوگوں نے ان کے اچھے اچھے نام رکھ لیے ہیں مثلاً بیر، بوظہ، الققات، تنکہ اور عرقی وغیرہ۔ عہد حاضر میں لوگوں نے اسے حلال بنالیا ہے۔ حالانکہ وہ حرام ہیں کیونکہ زیادہ مقدار میں پینے سے نشہ ہو جاتا ہے اور عقل زائل ہو جاتی ہے رسول اللہ ﷺ نے آخری زمانہ کی بابت جو پیشگوئی فرمائی وہ سچ ہو رہی ہے۔

حضرت ابو مالک اشعری سے مروی ہے کہ انھوں نے آنحضرت ﷺ سے سنا کہ حضور نے فرمایا "لیشربن اناس من امتی الخمر، ویسمونھا بغیر اسمھا" احمد وابوداؤد (یعنی میری امت کے کچھ لوگ شراب پئیں گے اور اسے شراب کے علاوہ کسی اور نام سے یاد کریں گے)۔

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ "لتستحلن طائفة من امتی الخمر باسم یسمونھا ایاہ" (یعنی میری امت میں سے ایک جماعت شراب کو حلال کرلے گی وہ ہوگی شراب لیکن اس کا نام شراب کے علاوہ کچھ اور رکھ لیا جائے گا۔ امام احمد وابن ماجہ نے اسے روایت کیا ہے۔ (انھوں نے تستحل کی جگہ پر تشرب روایت کیا) یعنی "حلال کرے گی" کی جگہ "پیے گی" روایت کیا۔

ابی امامہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "دن رات نہیں گزریں گے" (ایک زمانہ آئے گا) کہ میری امت کا ایک گروہ شراب پیے گا اور وہ اس کا دوسرا نام رکھ لے گا"۔ اسے ابن ماجہ نے روایت کیا ہے۔

ابن محیریز نے اصحاب نبی ﷺ کے منجملہ کسی صحابی سے روایت کی ہے کہ حضور نے فرمایا کہ "یشرب الناس من امتی الخمر، ویسمونھا بغیر اسمھا" (یعنی میری امت میں سے کچھ لوگ شراب پئیں گے اور اس کا نام شراب

کے علاوہ کچھ اور رکھ لیں گے) اسے نسائی نے روایت کیا ہے۔

یہ حدیثیں اور ان کے علاوہ اور حدیثیں ہیں جو رسول اللہ ﷺ کی نبوت کے بارے میں قطعی دلائل ہیں کیونکہ ان میں ایسی باتوں کی خبر دی گئی ہے جو بعد میں پیش آنے والی تھیں۔ اور آپ تو اپنی طرف سے کچھ نہیں فرماتے تھے (بلکہ سب کچھ اللہ کی طرف سے ہوتا تھا) چنانچہ حضور نے مختلف قسم کے مشروبات کے متعلق جو کچھ ارشاد فرمایا تھا وہ سب کچھ اس زمانہ میں ظہور پذیر ہو رہا ہے۔

وہ شیرہ جس میں شدت (تندی) نہ آئی ہو

ایسے عصیر (نچڑے ہوئے رس) کے بارے میں جو تین دن کا ہو جائے لیکن ہنوز تازہ ہو اور اس میں ابال یا تندی نہ ہو اور جھاگ نہ آئی ہو علماء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر وہ شیرہ تین دن یا اس کے کم عرصہ کا ہو اور اس میں ابال اور تندی پیدا نہ ہو اور جھاگ نہ لایا ہو تو وہ 'خمر' نہیں ہے۔ اس کا پینا حلال ہے کیونکہ اس میں نشہ نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی وہ روایت ہے جس میں وہ فرماتی ہیں کہ "کنا ننبذ لرسول الله ﷺ في سقاء يوكى أعلاه' وله عزلاء' ننبذه غدوة فيشربه عشيا، وننبذه عشياً فيشربه غدوة" بروایت امام احمد مسلم وابوداؤد و امام ترمذی رحمہم اللہ (یعنی رسول اللہ ﷺ کے لیے ایک سقاء۔ مشکیزہ یا ظرف آب میں ہم نبیذ یا افشردہ بناتی تھیں اور اس کا دھانہ ڈوری سے باندھ دیتی تھیں اس کے نچلے حصہ میں ایک سوراخ تھا۔ یہ نبیذ (یا افشردہ) صبح کو تیار ہوتا اور آپ اسے رات کو پیتے تھے اور رات کو افشردہ تیار ہوتا اسے اگلی صبح کو تناول فرماتے)۔

ایک اور حدیث حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ " كان رسول الله ﷺ ينبذله اول الليل، فيشربه اذا اصبح يومه ذلك، والليلة التي تجئ، والغد، والليلة الاخرى، والغد الى العصر، فاذا بقي شيء سقاه ألخدم، أو امر فصب" بروایت امام احمد ومسلم رحمهما الله (یعنی رسول اللہ ﷺ کے لیے سر شام نبیذ یعنی افشردہ بنایا جاتا تھا آپ اسے اگلی صبح کو پیتے پھر اگلی رات کو اور اس سے اگلی صبح کو اور پھر دوسری رات کو اور اس سے اگلے روز عصر کے وقت تک۔ اس کے بعد اگر کچھ بچ جاتا تو اس خادم پی لیتے یا پھینک دینے کا حکم فرماتے تھے)۔

ایک اور روایت میں ہے کہ " كان ينقع له الزبيب فيشربه اليوم والغو، وبعد اغد الى مساء الثالثة، ثم يأمر به، فيسقي الخادم، اويهراق " امام احمد، مسلم وابوداؤد (یعنی آنحضرت ﷺ کے لیے کشمش کو بھگو دیا جاتا تھا، آپ اس کو اس روز اور اس کے اگلے روز اور اگلے سے اگلے روز یعنی تیسرے دن کی شام تک پیتے تھے پھر جو بچتا وہ خادم پی لیتا یا پھر اسے لنڈھا دینے کا حکم دیتے تھے) اور یہ جو خادم کے پینے کا ذکر ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت تک اس میں نشہ نہیں ہوتا تھا۔ ورنہ یہ تو جائز نہیں ہے کہ خادم کو نشہ آور مشروب پلایا جائے۔ جبکہ خود آپ کو پینا جائز نہ تھا۔ بلکہ تیسرے دن عصر کے بعد اس کو پھینک دینا واجب ہے۔ کیونکہ تین دن کے بعد اس کی خاصیت بدل جاتی ہے اور مشروب نشہ آور ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس کا پینا حرام ہے اور وہ نجس ہوتا ہے اس لیے پھینک دیا جاتا ہے۔

ابن ابی شیبہ اور نسائی نے بطریق سعید بن المسیب وشعبی اخراج فرمایا ہے کہ عصیر (یعنی افشردہ) کو اس وقت تم پی سکتے ہو جب تک کہ اس میں ابال نہ آئے۔ حسن بصری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ عصیر (افشردہ) کو اس وقت تک پی سکتے ہو جب تک کہ اس میں تغیر نہ پیدا ہو جائے۔ بیشتر بزرگان سلف کا یہ قول ہے کہ تین دن سے پہلے اسے پیا جاسکتا ہے بشرطیکہ اس میں تغیر نہ آیا ہو یعنی (بگڑا نہ ہو)۔ لیکن جب اس میں تغیر پیدا ہو جائے تو اس کا پینا حرام ہے اس کی علامت یہ ہے کہ اس میں غلیان پیدا ہو (یعنی ابال آنے لگے)۔ اس کی کیفیت عصیر (افشردہ) کی اقسام کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے اور مقامی خطہ کو بھی اس میں دخل ہے۔ اگر وہ گرم علاقہ ہے تو اس میں یہ خرابی جلد ہی اثر انداز ہوگی۔ لیکن اگر وہ ٹھنڈے علاقہ میں ہے یا سردی کا موسم ہے تو وہ جلد خراب نہ ہوگا۔ غرض اس کے استعمال کا جواز اس پر موقوف ہے کہ اس میں غلیان (ابال) نہ پیدا ہوا ہو۔ اگر ابال شروع ہو جائے تو حرام ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر افشردہ بنے تین دن ہو گئے ہیں تو اسے 'خمر' قرار دیا جائے گا اس کا پینا حرام ہے اور اسے ضائع کر دینا واجب ہے۔ اگر چہ اس میں ابال نہ آیا ہو اور تندی نہ پیدا ہوئی ہو یا جھاگ نہ آنے لگے ہوں۔ کیونکہ اسے 'خمر' اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں خمیر (ابال) آنے تک اسے پڑا رہنے دیتے ہیں یہاں تک کہ اس کی بو میں تبدیلی آجاتی ہے اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ "علمت ان رسول اللہ ﷺ کان یصوم، فتحینت فطرہ بنبیذ صنعتہ فی دباء، ثم اتیتہ بہ، فاذا ھو ینش، فقال اضرب بھذا الحائط، فان ھذا شراب من لایؤمن باللہ والیوم الآخر" ابوداؤد والنسائی (یعنی مجھے معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ روزہ رکھ رہے تھے میں نے ایک ظرف کدو میں نبیذ (افشردہ) تیار کیا اور ان کے افطار کا منتظر رہا۔ پھر اسے لے کر حضور کی خدمت میں آیا تو دیکھا کہ اس میں ابال آنے لگا ہے۔ آپ نے فرمایا اسے دیوار پر انڈیل دو اس مشروب کو وہ پیے جسے خدا اور آخرت پر ایمان نہ ہو)۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے عصیر (افشردہ) کے بارے میں مروی ہے "اشربه مالم یاخذہ شیطانہ" (یعنی اسے اس وقت تک پی سکتے ہو جب تک اس پر شیطان کا غلبہ نہ ہو)۔ دریافت کیا گیا کہ شیطان کا غلبہ کب ہوتا ہے فرمایا 'فی ثلث' (یعنی تین دن میں) احمد وغیرہ نے اس روایت کیا ہے۔

امام شوکانی نے نیل "الاوطار" میں بتایا ہے کہ (روایت بالا میں) فتحینت فطرہ، کے معنے یہ ہیں کہ میں حضور کے وقت افطار کا منتظر رہا اور 'صنعتہ فی دباء' کے معنے ظرف کدو میں تیار کرنے کے ہیں اور لفظ 'ینش' بفتح الیاء و کسر النون' کے معنے غلی (یعنی ابلنے) کے ہیں چنانچہ جب شراب میں ابال آجائے تو کہتے ہیں "نشت الخمر یا تنش نشیشاً اذا غلت" (یعنی شراب ابلنے لگی یا اس میں ابال آگیا) غرض 'نبیذ' کا پینا اس وقت تک روا ہے۔ جب تک اس میں شیرینی ہے اور اس کے ذائقہ میں فرق نہیں آیا۔ لیکن اگر موسم گرما میں نبیذ تند ہو جائے اور اس کے ذائقہ میں تبدیلی آنے لگے تو جملہ اصحاب کی رائے میں اس کا پینا حرام ہے۔

پکائے ہوئے عصیرہ (افشردہ یا شیرہ) کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر عصیرہ کو اس قدر جوش دیا جائے کہ ایک تہائی حصہ کم ہو جائے تو اسے 'طلاء' کہتے ہیں۔ اگر آدھا رہ جائے تو اسے 'منصف' کہتے ہیں اگر معمولی سا جوش دیا جائے تو اسے 'باذق' کہتے ہیں۔ اب اگر اس میں ابال

آجائے تندی یا شدت پیدا ہو جائے اور جھاگ دینے لگے تو یہ سب حرام ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں یہ لذت انگیز اور طرب آگین مشروب مائع ہو جائے گا، فاسقوں کا شیوہ ہے کہ وہ اکٹھے ہو کر اسے پیتے ہیں۔ اس کا پینا (شرعاً) حرام ہے تا کہ اس میں جو خرابی ہوتی ہے اس سے بچا جا سکے۔ البتہ اگر شیرہ کو اس قدر پکایا جائے کہ دو تہائی شیرہ سوخت ہو جائے تو وہ حلال ہے اگر چہ اس میں تندی آ جائے بشرطیکہ نیت پرہیز گاری کی ہو مستی و بیخودی کے لیے ہو تو حرام ہے یہ حکم اس روایت کی بناء پر ہے جو نسائی نے بطریق عبداللہ ابن یزید الخطمی اخراج کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حضرت عمر نے یہ لکھا تھا کہ 'اطبخوا شرابکم حتی یذھب نصیب الشیطان اثنین، ولکم واحد'' (یعنی تم اپنی شراب کو اس قدر پکاؤ کہ شیطان کے دو حصے جو ہیں وہ ختم ہو جائیں اور ایک حصہ باقی رہے)۔ حافظ نے کتاب فتح میں اس روایت کو صحیح بتایا ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے موطا میں بطریق محمود بن لبید الانصاری اخراج فرمایا ہے کہ حضرت عمر جب 'شام' میں آئے تو شام کے باشندوں نے وہاں کے وبائی امراض اور خرابی، آب وہوا کی شکایت کی اور کہنے لگے کہ جب تک یہ (ابالا ہوا مشروب) استعمال نہ کیا جائے صحت مند نہیں رہتے۔ حضرت عمر نے فرمایا کہ شہد پیا کرو۔ انھوں نے کہا کہ شہد سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ وہاں کے باشندوں میں سے کسی نے کہا کہ آیا آپ اس مشروب کو ایسا بنا سکتے ہیں کہ نشہ آور نہ رہے۔ آپ نے فرمایا 'ہاں' پھر انھوں نے (کہنے کے مطابق) اسے پکایا یہاں تک کہ صرف ایک تہائی رہ گیا، پھر اسے لے کر وہ حضرت عمر کے پاس آئے۔ آپ نے اپنی انگلیاں اس میں بار بار ڈال کر نکالیں جو اس میں لس جاتی تھیں۔ تب آپ نے فرمایا کہ یہ طلاء (قوام) طلائے شتر (یا قطران) کی مانند ہے (جو بالعموم اونٹ پر ملا جاتا ہے) اور فرمایا کہ اب اس کو پی سکتے ہو اور کہا ''اللّٰھم انی لا احل لھم شیئاً حرمتہ علیھم'' (یعنی اے اللہ میں نے ایسی شے کو حلال نہیں کیا جسے تو نے ان پر حرام فرمایا ہے) اور بطرق سعید بن المسیب سے ایک روایت ہے کہ حضرت عمر نے ایسی شراب کو حلال فرمایا ہے جسے پکا کر دو تہائی جلا دیا جائے اور ایک تہائی باقی رہے۔

کتاب فتح میں مذکور ہے کہ حضرت عمر کے اس حکم کے متعلق جس جس کے پاس ذکر آیا سب نے حضرت عمر سے اتفاق کیا۔ مثلاً ابوموسیٰ اور ابوالدرداء جن سے نسائی نے اخراج فرمایا۔ نیز امام علی کرم اللہ وجہہ، ابوامامہ اور خالد بن ولید جن سے ابن ابی شیبہ وغیرہ نے اخراج کیا۔ تابعین میں سے ابن المسیب، حسن اور عکرمہ نے اور فقہاء میں سے امام ثوری، لیث اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے فرمایا کہ پکایا ہوا شیرہ اگر نشہ آور ہو جائے تو اس کا پینا منع ہے۔ خواہ قلیل مقدار میں ہو یا زیادہ مقدار میں اور خواہ ابال آیا ہو یا نہ آیا ہو کیونکہ بہت ممکن ہے کہ ابال آ کر اس میں نشہ پیدا ہو گیا ہو لیکن بعد میں اس کا ابال بیٹھ گیا ہو۔ پس ان سب کے نزدیک اس کو استعمال میں لانے کی شرط یہ ہے کہ وہ نشہ آور نہ ہو۔

امام مالک نے باسناد صحیح اخراج فرمایا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا ''انی وجدت من فلان ریح شراب، فزعم انہ شرب الطلاء وانی سائل عما شرب، فان کان یسکر جلدتہٗ فجلدہ عمر الحد تاماً'' (یعنی فلاں شخص سے مجھے شراب کی بو آئی۔ آپ نے گمان کیا کہ اس شخص نے طلاء (مشروب جوشاندہ یا نشہ آور شیرہ) پی رکھا ہے۔ میں اس سے پوچھنے والا ہوں کہ کیا پیا ہے اگر وہ نشہ آور شے ہے، تو میں اس پر درے لگاؤں گا۔ چنانچہ حضرت عمر نے اسے پورے درے مارے)۔ بظاہر اس عبارت میں کچھ رہ گیا ہے۔ اصل عبارت یوں

ہے" فسال عنه فوجده يسكر فجلده "یعنی حضرت عمر نے اس کی بابت دریافت کیا تو اسے نشہ آور پایا تب اسے حد ماری (تازیانہ کی سزا دی)۔ سعید بن منصور نے حضرت عمر سے اسی طرح اخراج فرمایا ہے۔ اس میں ان لوگوں کے خیال کی تردید ہے، جنھوں نے یہ سمجھا کہ حضرت عمر بن الخطاب نے پکائی ہوئی شراب کو جائز قرار دیا ہے جبکہ اسے اتنا پکایا جائے کہ دو تہائی جل جائے۔ ابواللیث سمرقندی کہتے ہیں کہ پکایا ہوا افشردہ اگر نشہ آور ہو جائے تو اس کا پینا 'خمر' کے پینے سے بڑا گناہ ہے کیونکہ خمر (شراب) پینے والا جب شراب پیتا ہے تو اسے یہ احساس ہوتا ہے کہ وہ گناہ کا مرتکب ہو رہا ہے اور پکے ہوئے نشہ آور مشروب کا پینے والا اسے حلال جان کر پیتا ہے۔ اس بات پر اجماع (سب کا اتفاق) ہے کہ شراب خواہ تھوڑی ہو یا بہت حرام ہے، چنانچہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے کہ" كل مسكر حرام "(یعنی ہر نشہ آور شے حرام ہے) اور حرام شے کو حلال سمجھنا کفر ہے۔

شافعیہ، مالکیہ اور ہادویہ کہتے ہیں کہ ہر نشہ آور شے کا پینا حرام ہے خواہ وہ عصیر (نچوڑا ہوا شیرہ) ہو یا نبیذ (رس) اس کا استعمال مطلقاً ناجائز ہے خواہ اتنی تھوڑی مقدار ہو کہ نشہ نہ لائے۔ (لیکن حرام اسی صورت میں ہو گا) کہ اس میں نشہ لانے کی صلاحیت ہو۔

شراب سے سرکہ بنا لینے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ خمر (شراب) کو سرکہ بنا لینا حلال ہے، خواہ شراب خود سرکہ بن جائے یا اسے سرکہ بنا لیا جائے۔ کیونکہ آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد کہ" نعم الادم الخل مطلقاً "(یعنی سرکہ بہت اچھا غیر مشروط سالن یا ادان ہے) (یعنی یہ تفصیل نہیں ہے کہ وہ خمر سے بنا ہو یا کسی اور طرح سے) پھر یہ بھی ارشاد ہے کہ" خير خلكم خل خمركم "(یعنی اچھا سرکہ وہ ہے جو خمر سے بنایا جائے) اور اس لیے بھی کہ شراب کے سرکہ بن جانے سے اس میں جو برائی ہے وہ جاتی رہتی ہے اور اس کی خاصیت اچھی ہو جاتی ہے

کیونکہ سرکہ قاطع صفراء ہے۔ (یعنی صفراء کو چھانٹ دیتا ہے) اور اس میں غذائیت کے علاوہ اور بھی خوبیاں ہیں اگر (شراب کی) وہ خرابیاں دور ہو جائیں جو اس کے حرام ہونے کا موجب ہیں تو وہ اسی طرح حلال ہو جائے گی جیسے سرکہ بذات خود حلال ہے اور جس برتن کی شراب سرکہ بن جائے وہ برتن بھی پاک ہو جائے گا۔ کیونکہ سرکہ بن جانے کے بعد شراب کا ہر جزو سرکہ بن جاتا ہے رہا برتن کا وہ حصہ جو سرکہ سے خالی ہے، کہا جاتا ہے کہ وہ بھی ساتھ کے ساتھ پاک متصور ہو گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر شراب کا سرکہ بنانے کے لیے اسے دھوپ سے ہٹا کر سایہ میں رکھ دیا جائے یا (سرکہ بنانے کے لیے) ایسا ہی کوئی اور طریقہ اختیار کیا جائے تو وہ بھی اس کے حلال اور پاک ہو جانے کی ایک صورت ہو گی۔

مالکیہ سے اس بارے میں تین روایتیں منقول ہیں اور ان میں صحیح ترین روایت یہ ہے کہ (شراب سے) سرکہ بنانا حرام ہے۔ اگر اس کا سرکہ بنا لیا جائے تو وہ سرکہ پاک متصور ہو گا تاہم ایسا کرنا گناہ ہے کیونکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ سے شراب کو سرکہ بنائے جانے کی بابت استفسار کیا گیا تو آپ نے فرمایا" لا "(یعنی ایسا نہ کرو) احمد، ابومسلم ابوداؤد اور ترمذی نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے اور حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ابوطلحہ

نے آنحضرت ﷺ سے ان یتیموں کا ذکر کیا جنہیں ورثہ میں شراب ملی تھی آپ نے حکم دیا کہ اس شراب کو بہادو۔ عرض کیا گیا کہ آیا اس کا سرکہ نہ بنالیا جائے ارشاد ہوا ''لا'' (یعنی نہیں) احمد اور ابوداؤ داس حدیث کے راوی ہیں۔ اس میں عوام کے لیے ایک رہنمائی ہے کہ شراب سے سرکہ بنانا جائز نہیں ہے اور سرکہ بنانے سے کہ اس میں کچھ ڈال کر بنایا جائے، پاک نہ ہوگا۔

شراب کی تلچھٹ کا بیان

شراب کی تلچھٹ کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ تلچھٹ ظرف شراب کی تہ میں جمی ہوئی شے ہے، جسے ورد کہتے ہیں شافعیہ کہتے ہیں کہ 'خمر' کی تلچھٹ پینا حرام ہے اور جو پیے اسے حد (ضرب تازیانہ) ماری جائے۔ یہی حکم دوسری نشہ آور چیزوں کا ہے اور ایسی شے کے پینے پر حد نہ ہوگی جس میں مل کر شراب ختم ہوگئی ہو۔ اس کی ایک صورت یہ ہے کہ شراب میں گندھے ہوئے آٹے کی روٹی کھائی جائے۔ اس طرح شراب آگ میں جل جاتی ہے البتہ روٹی نجس رہ جاتی ہے۔ اسی طرح شراب آمیز معجون کے کھانے پر بھی حد نہیں ہے کیونکہ شراب کو اس میں مار دیا جاتا ہے۔ نیز اس گوشت کے کھانے پر حد نہیں ہے جو شراب میں پکایا جائے۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ اس گوشت کا شوربا بنالیا جائے یا گوشت کو شراب میں ڈبو کر یا اس کا ثرید بنا کر (یعنی اس میں بھگو کر) کھایا جائے۔ ان صورتوں میں حد (سزائے شرعی) نافذ کی جائے گی کیونکہ اس میں شراب اپنی اصل حیثیت باقی رکھتی ہے اگر شراب کا حقنہ دیا جائے کہ کسی مائع شے کے ساتھ (بذریعہ انیمہ) اسے جوف شکم میں پہنچا دیا جائے تو اس پر حد عائد نہ ہوگی البتہ ناک سے سڑک کر پیٹ میں داخل کی جائے تو حد نافذ ہوگی کیونکہ اس سے شراب کا نشہ ہو جاتا ہے اور اس طرح پیٹ میں کچھ داخل کرنے سے روزہ بھی ٹوٹ جاتا ہے۔ اندریں باب ایک قول ضعیف یہ بھی ہے کہ شراب کے حقنہ سے یا سڑکنے سے حد جاری نہ ہوگی کیونکہ حد (سزائے شرعی) کا مقصد مرتکب کی تنبیہہ ہے اور اس عمل پر تنبیہہ کی حاجت نہیں ہے کیونکہ اس فعل میں نفسانی خواہش کو دخل نہیں ہوتا۔ تاہم بلقینی کا کہنا یہ ہے کہ شراب کو ناک سے سڑکنے پر حد ماری جائے گی۔ حقنہ (انیمہ) کرنے پر حد نہیں ہے۔ کیونکہ شراب کو سڑکنے سے سرور ہوسکتا ہے' حقنہ سے نہیں ہوتا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ شراب کی تلچھٹ کو پینا یا اسے کام میں لانا مکروہ ہے کیونکہ وہ بھی شراب کے اجزاء میں سے ہے۔ لیکن اس کے پینے والے کو جب تک کہ نشہ نہ ہو حد نہیں ماری جائے گی کیونکہ تلچھٹ بہت گھٹیا شے ہے۔ طبع سلیم اسے پسند نہیں کرتی اور تھوڑی سی ہوتی ہے زیادہ نہیں کہی جاتی۔ پس وہ شراب سے جداگانہ شے ہے اسے شراب نہیں کہا جا سکتا۔

شراب کی خرید وفروخت کا بیان

تمام علماء اس پر متفق ہیں کہ قطعی دلائل کی بناء پر شراب کا حرام ہونا ثابت ہے اسے حلال سمجھنے والا کافر ہے۔ اس کے حرام ہونے پر پوری امت کا اجماع اور یہ بدلائل متواترہ ثابت ہے۔ مسلمان کے نزدیک وہ بے قدر شے ہے۔ لہٰذا خرید فروخت جائز نہیں ہے۔ اس کو غصب کرنے والے یا تلف کرنے والے پر کوئی تاوان نہیں ہے۔ کیونکہ

ایسا ہونا اس کے قابل قدر ہونے کا ثبوت ہے۔

آنحضرت ﷺ کا ارشاد کہ ان الذمی حرم شربھا احرام بیتحھا، واکل عنھا (یعنی جو شئے حرام ہے اس کی خرید وفروخت حرام ہے اور اس کی قیمت کو استعمال میں لانا بھی حرام ہے) اور اس کے نجس ہونے کے باعث اس سے فائدہ اٹھانا حرام ہے اور اس لیے بھی کہ اس سے استفادہ کرنا اس سے قریب ہونا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا 'فاجتنبوہ' (یعنی اس سے دور رہو)۔

شراب کے متلق احکامات

شراب پینے والے کو 'حد' ماری جائے خواہ اسے نشہ نہ ہوا ہو تا کہ برائی کی بناء ہی جاتی رہے جیسے غیر عورت کے ساتھ خلط ملط اور بوس وکنار بھی حرام ہے کیونکہ اس سے بدکاری تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔ حاکم کی روایت میں آیا ہے کہ ''من شرب الخمر فاجلدوہ'' (یعنی جو شراب پیے اسے دُرّے لگاؤ)۔ یہ حکم (شراب کے علاوہ) دوسری نشہ آور اشیاء کے لیے نہیں ہے۔ اگر بالفرض کسی کو شراب کا نشہ نہیں ہوتا اور صرف دوران خون ہوتا ہے تب بھی بوجہ نجس ہونے کے نہ کہ بوجہ نشہ آور ہونے کے حرام ہے لہٰذا (اس حرام کے استعمال کرنے پر) حد ماری جائے گی۔

اگر کسی کے گھر میں شراب ہو اور وہاں کچھ لوگ مجلس شراب میں شامل ہونے والوں کی طرح بیٹھے ہوں لیکن انھیں پیتے ہوئے نہ دیکھا گیا ہو نہ ان سے شراب کی بو آتی ہو اور نہ انھوں نے پینے کا اعتراف کیا ہو۔ تو حاکم شرع ایسے اشخاص کو اس بناء پر سزا دے گا کہ انھوں نے ایک امر ممنوع کا ارتکاب کیا ہے اور ناپسندیدہ اشخاص کے شریک مجلس ہوئے۔ اسی طرح اگر کچھ لوگ خانۂ خمار (Box) میں جہاں شراب ملی ہے پائے جائیں اور حاکم شرع انھیں دیکھے تو انھیں اس سے باز رکھنے کے لیے سزا دے۔ اگر کسی شخص کے پاس ظرف شراب (بوتل وغیرہ) پائی جائے یا اس نے گھر میں رکھ چھوڑا ہو تو اسے بھی سزا ملے گی کیونکہ اس نے امر ممنوع کا ارتکاب کیا۔

شراب کی بو محسوس کرنے کا بیان

اگر کسی شخص نے ارادۃً بلا جبر کے شراب پی اور اس حالت میں گرفتار ہوا کہ اس (کے منہ) سے شراب کی بو آتی یا ایسا شخص حاکم کے پاس لایا جائے جو نبیذ وغیرہ عام نشہ آور اشیاء میں سے کوئی شے پی کر مدہوش ہو رہا ہے اور دو اشخاص نے اس کے پینے کی گواہی دی تو اس پر حد نافذ ہوگی۔ اور اگر کوئی شخص گرفتار ہوا جب کہ اس کے منہ سے شراب کی بو آرہی تھی لیکن حاکم کے پاس لائے جانے تک، فاصلہ دور ہونے کے باعث وہ بو جاتی رہی، تب بھی اسے 'حد' ماری جائے گی۔ ہاں اگر حاکم تک پہنچنے کا فاصلہ قریب تھا (اور بو جاتی رہی) تو اس حالت میں (اس کے مستوجب سزائے حد ہونے کے متعلق) علماء کا اختلاف ہے:

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس پر حد نافذ نہ کی جائے کیونکہ جب تک شراب کی بو کے ساتھ گواہ بھی نہ ہو تو وہ شخص مستوجب حد نہیں ہے۔

حنفیہ میں سے ابو محمد اور مالکیہ و شافعیہ اور بموجب ایک روایت کے حنابلہ بھی یہ کہتے ہیں کہ شہادت موجود ہو تو حد ماری جائے گی، خواہ شراب کی بو اس شخص سے نہ آتی ہو۔ ان کے نزدیک 'حد' نافذ کرنے کے لیے شراب کی بو آنا یا شرابی کا اقرار کرنا شرط نہیں ہے۔ کیونکہ (ثبوت جرم کے لیے) بو کا آنا ضروری نہیں ہے (شہادت کافی ہے)۔

اگر کسی سے شراب کی بو آرہی ہو لیکن وہ شراب پینے کا اعتراف نہ کرے اور گواہ بھی کوئی نہیں ہے تو ایسی حالت میں (نفاذ حد کے بارے میں) علماء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، شافعیہ، جمہور اہل عراق اور بصرہ کے علماء کہتے ہیں کہ محض شراب کی بو محسوس ہونے کی بناء پر حد جاری نہ کی جائے کیونکہ شراب پینے کا جرم اس سے ثابت نہیں ہوتا۔ شراب کی سی بو اور شے سے بھی آسکتی ہے لہٰذا کوئی حکم بو آنے یا نہ آنے کی بناء پر نہیں دیا جاسکتا۔ بلکہ یہ شبہہ کی بات ہے اور شبہہ ہو تو حد ساقط ہو جاتی ہے۔

مالکیہ، حنابلہ اور جمہور اہل حجاز کہتے ہیں کہ (شراب کی) بو آنے پر حد نافذ ہو گی بشرطیکہ دو معتبر گواہ حاکم کے روبرو اس کی شہادت دیں کیونکہ شراب کی بو تحریر یا آواز کی شہادت کی مانند ہے۔ اور (منہ سے) بو کا آنا شراب پینے کے ثبوت میں سب سے قوی شہادت ہے۔ ماہرین کو بو کے تعین میں شبہہ نہیں ہو سکتا۔ اس حکم کا ثبوت صحیحین کی اس روایت سے ہوتا ہے جو ابن مسعود سے مروی ہے۔ ''انہ قراء سورہ یوسف فقال رجل: ماھکذا انزلت، فقال عبداللہ: واللہ لقد قرأتھا علی رسول اللہ ﷺ فقال: احسنت، فبینا ھو یکلمہ، اذ وجد منہ رائحۃ الخمر فقال: اتشرب الخمر، وتکذب بالکتاب؟ فضربہ الحد'' (یعنی انھوں نے سورہ یوسف کو پڑھا۔ ایک شخص نے کہا کہ یہ سورت اس طرح نازل نہیں ہوئی، (عبداللہ ابن مسعود) نے کہا کہ بخدا میں نے یہ سورت رسول اللہ ﷺ کے سامنے پڑھی۔ آپ نے تحسین فرمائی۔ لیکن وہ شخص جس وقت بول رہا تھا اس (کے منہ) سے بوئے شراب آرہی تھی۔ اس پر انھوں نے کہا کہ تو نے تو شراب پی رکھی ہے اور کلام اللہ کو جھٹلاتا ہے۔ اس کے بعد اس شخص کو حد ماری گئی)۔ یہ روایت اس امر کی دلیل ہے کہ حضرت ابن مسعود نے شراب کی بو آنے کی بناء پر اس شخص پر حد کا نفاذ فرمایا: اس کے لیے نہ کوئی شہادت پیش ہوئی اور نہ اس شخص نے اقرار کیا۔

دار قطنی نے سائب بن یزید سے اور انھوں نے عمر بن الخطاب سے بسند صحیح اخراج فرمایا ہے کہ انھوں نے ایک شخص کو جس سے شراب کی بو آرہی تھی حد ماری۔

شراب پینے کا اعتراف کرنے کا بیان

اگر کسی شخص نے شراب پینے کا اعتراف کیا لیکن اس سے شراب کی بو نہیں آرہی۔ اس شخص کے (مستوجب حد ہونے کے بارے میں) علماء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام محمد کہتے ہیں کہ شراب پینے کا اعتراف کرنے والے کو حد ماری جائے۔ کیونکہ انسان اپنے اوپر بلا وجہ الزام عائد نہیں کرتا۔ چنانچہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ بدفعلی کا اعتراف کر لینے سے جرم باطل نہیں ہو جاتا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ شراب پینے کا اعتراف کرنے والے کے منہ سے اگر اس وقت بو نہ آتی ہو تو اسے حد نہ ماری جائے۔ کیونکہ شراب پینے کی حد جو صحابہ رضوان اللہ علیہم کے اجماع سے ثابت ہے اور یہ اجماع محض ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے پر ہوا ہے۔ انھوں نے نفاذ حد کے لیے شراب کی بو کا پایا جانا شرط (لازم) قرار دیا ہے۔ چنانچہ ابی ماجد حنفی سے روایت ہے ''جاء رجل بابن اخ لہ سکران الی عبداللہ بن مسعود فقال عبداللہ بن مسعود: ترترو ہ، ومزمزوہ، واستنکھوہ ففعلوا، فردہ الی السجن، ثم عاد بہ من الغد، ودعا بسوط، ثم امر بہ فدقت ثمرتہ بین حجرین، حتی صارت درۃ، ثم قال للجلاد اجلد ورجع یدک، واعط کل عضو

حقہ ''(یعنی ایک شخص اپنے بھتیجے کو نشہ کی حالت میں عبداللہ بن مسعود کے پاس لایا۔ عبداللہ بن مسعود نے فرمایا کہ اس سے بات چیت کرو۔ ہلاؤ جلاؤ اور سونگھ کر دیکھو چنانچہ اس کی تعمیل کی گئی۔ پھر اسے قید میں ڈال دیا اور اگلی صبح کو طلب فرمایا اور ایک چھڑی منگوائی پھر ان کے حکم سے اس کی گانٹھوں کو دو بٹوں کے درمیان رکھ کر کچلا گیا۔ جب درہ تیار ہو گیا تو جلاد کو حکم دیا کہ اسے دُرّے لگاؤ اور ہاتھ بدل بدل کر اس کے ہر عضو کو کما حقہ سزا دو) اس حدیث سے ثابت ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے اسے ہلانے جلانے اور بات چیت سے شراب کی بو محسوس کی تب حد نافذ فرمائی حدیث میں الفاظ ترترہ اور مزمزہ جو آئے ہیں اس کے معنے ہلانے جلانے اور جھنجھوڑنے کے ہیں تا کہ شراب کی بدبو نمایاں طور پر ظاہر ہو جائے۔ (ہلانے جلانے سے معدہ میں جنبش ہوتی ہے اور بدبو خفیف بھی ہو تو تیز ہو جاتی ہے)۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کا مسلک یہی تھا لہٰذا شہادت کی بناء پر نفاذ حد کا حکم نہیں دیا جائے گا تا آنکہ اس کے ساتھ شراب کی بو بھی نہ ہو۔ تا کہ ارتکاب جرم میں شبہہ باقی نہ رہے۔

مخمور انسان پر کس حالت میں حد لگائی جائے

ائمۂ فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ جب تک شراب پینے والے کا نشہ نہ اتر جائے اور وہ ہوش میں نہ آ جائے اسے حد نہ ماری جائے۔ تا کہ وہ ضرب کی اذیت محسوس کرے۔ اس کو تنبیہ ہو اور (آئندہ) اس حرکت سے باز رہے۔ اگر انسان کی عقل بر جا نہ ہو اور بے خودی کا غلبہ ہو تو نشہ کے باعث تکلیف کم محسوس ہوتی ہے۔

نشہ باز کے اقرار جرم کا بیان

ائمۂ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر مخمور انسان بے خودی اور نشہ کے عالم میں شراب پینے کا اقرار کرے تو اس پر اللہ تعالیٰ کی عائد کردہ خالص حدود نافذ نہ ہوں گی۔ مثلاً بدفعلی کی حد یا شراب نوشی یا چوری کی حد جب کہ نشے کی حالت میں وہ ان جرائم کا اقرار کرے البتہ اگر مسروقہ مال کا اقرار کرے تو (اس حال میں بھی) اس کے تاوان کی ادائیگی کا ذمہ دار ہو گا۔ کیونکہ اس کا تعلق بندوں کے حق سے ہے جو اس پر عائد ہوتا ہے۔ حالت نشہ میں اقرار کا ذکر اس لیے ہے کہ اگر (اقرار سے نہیں بلکہ) شہادت سے بدکاری کا ثبوت ہو جائے تو حد ماری جائے گی لیکن نشہ اترنے کے بعد اسی طرح اگر نشہ کی حالت میں چوری کی اور اس کی شہادت موجود ہو تب بھی حد واجب ہو گی اور جب نشہ دور ہو جائے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے۔ بہر حال اللہ تعالیٰ کے حقوق (یعنی خدا کی مقرر کردہ سزاؤں) کے بارے میں مدہوش انسان کا اقرار تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ ہوش میں آنے کے بعد وہ اس سے رجوع کر سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ مدہوش انسان اقرار یا انکار کسی بات پر قائم اور ایک حالت میں نہیں رہتا۔

علماء کا کہنا یہ ہے کہ اگر نشہ کی مدہوشی میں کوئی شخص اپنے اوپر کسی بندے کا حق واجب ہونے کا اقرار کرے تو اس کا تاوان اس سے تا دیا لیا جائے گا کیونکہ اس نے یہ مصیبت خود اپنے اوپر عائد کی ہے پس اگر کسی نے نشہ کی حالت میں ایک مسلمان مرد یا عورت پر تہمت لگائی تو اسے قید میں ڈال دیا جائے گا او جب وہ ہوش میں آئے تو اس پر تہمت لگانے کی حد نافذ کی جائے گی پھر اسے ضربات حد کی تکلیف دور ہونے تک بدستور قید میں رکھا جائے گا۔ اس کے بعد دوبارہ شراب

پینے کی حد ماری جائے گی۔

واضح ہو کہ نشہ میں آنے سے انسان مرتد نہیں ہوتا اور نہ بیوی سے علیحد گی ہوتی ہے کیونکہ کفر کا تعلق عقیدہ یا توہین سے ہے پس توہین کی غرض سے (دین) کا مذاق اڑانے والے پر کفر عائد ہوتا ہے گو اس کا عقیدہ وہ نہ ہو جو وہ کر رہا ہے لیکن نشہ کی حالت میں مدہوش انسانوں کا کوئی عقیدہ نہیں ہوتا اور نہ توہین پیش نظر ہوتی ہے۔ کیونکہ اس میں سمجھ ہی نہیں ہوتی اور عقیدہ یا اس کی توہین سمجھ بوجھ کا کام ہے۔ یہی وجہ ہے علماء نشہ کی حالت میں کلمہ کفر بکنے والے کو کافر قرار نہیں دیتے۔ کیونکہ (اس حالت میں) وہ مرفوع القلم (یا غیر ذمہ دار) متصور ہوتا ہے۔

بار بار ارتکاب شراب نوشی کا بیان

آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے۔''من شرب الخمر فاجلدوه، ثم ان شرب فاجلدوه. الی ان قال. فان عاد الرابعة فاقتلوه'' (یعنی حضور نے فرمایا کہ شراب پینے والے کو درے لگاؤ اور دوبارہ پیے تو پھر درے لگاؤ۔ یہاں تک کہ اگر چوتھی بار بھی ایسا کرے تو اسے قتل کر دو) اس حدیث کو نسائی کے سوا تمام ارباب سنن نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے اخراج فرمایا ہے اور اس حدیث یعنی من شرب الخمر فاجلدوه، الخ کو نسائی نے سنن کبریٰ میں محمد بن اسحٰق سے۔ انھوں نے محمد بن المکندر سے اور انھوں حضرت جابر سے مرفوعاً اخراج فرمایا ہے اور بتایا ہے کہ آنحضرت ﷺ کے پاس ایک ایسا شخص لایا گیا جس نے چوتھی بار شراب پی حضور نے اسے بھی دُرّے لگائے۔ قتل نہیں کیا اصحاب سنن کا کہنا یہ ہے کہ قتل کا حکم منسوخ ہوا۔ چنانچہ روایت میں ان الفاظ کا اضافہ کر دیا کہ مسلمانوں کی رائے میں (شراب پینے کی) حد مقرر ہو گئی ہے اور قتل کا حکم جاتا رہا۔

حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے شراب پینے والے کے بارے میں فرمایا کہ ''اذا شرب فاجلدوه، ثم اذا شرب فاجلدوه ثم اذا شرب الثالثة فاجلدوه، ثم اذا شرب الرابعة فاضربوا عنقه'' (یعنی اگر کوئی شراب پیے تو اسے دُرّے لگاؤ اور پھر پیے تو دُرّے لگاؤ اور تیسری بار پیئے تو دُرّے لگاؤ پھر اگر چوتھی بار پیے تو اس کی گردن مار دو) یہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے الفاظ ہیں۔ اور چاروں اصحاب رحمہم اللہ کے۔

شراب پینے والے کے بارے میں جو روایات ہیں ان میں اختلاف ہے۔ کہ آیا چوتھی بار کوئی پیے تو اسے قتل کیا جائے یا پانچویں بار پینے پر قتل کیا جائے؟

ابوداؤد نے ابان القصار کی روایت سے یہ اخراج فرمایا ہے اور یکے بعد دیگرے تین بار دُرّے لگائے جانے کا ذکر کیا اور پھر کہا کہ ''فان شربوا فاقتلوهم'' (یعنی اس کے بعد پھر پئیں تو انہیں قتل کر دو) چنانچہ بظاہر یہ بھی اسی طرف گئے ہیں اور ابن حزم اسی خیال پر قائم رہے اور اس کا ثبوت انھوں نے احادیث رسول اللہ ﷺ سے دیا ہے اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ حکم قتل کے منسوخ ہو جانے پر اجماع نہیں ہے۔ تاہم جمہور علماء کا خیال یہی ہے کہ چوتھی بار شراب پینے پر قتل کیے جانے کا حکم منسوخ ہو گیا۔ رسول اللہ ﷺ نے اپنے عہد حیات میں ایک بار بھی اس پر عمل نہیں فرمایا۔ اور نہ صحابہ رضوان اللہ علیہم نے کبھی اس پر عمل کیا۔ اس سے ظاہر ہے کہ اس حکم کے منسوخ ہو جانے پر اجماع ہے۔

امام ترمذی نے زہری کی روایت سے اخراج کیا ہے جنہوں نے قبیصہ بن ذؤیب سے روایت کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا ''من شرب الخمر فاجلدوه الی ان قال ثم اذا شرب فی الرابعة

فــفــاقتلـوه ‘‘(یعنی جوشراب پیے تو اسے دُرّے لگاتے رہو یہاں تک کہ فرمایا اگر چوتھی بار بھی شراب پیے تو اسے قتل کر دو)اس کے بعد راوی کہتے ہیں کہ ایک شخص کو جس نے شراب پی رکھی تھی پیش کیا گیا اور اسے درے لگے پھر اس نے شراب پی اور پھر درے لگے۔اسکے بعد پھر اس نے شراب پی اور پھر درے لگے اور چوتھی بار بھی جب اس نے شراب پی تو اسے درے ہی مارے گئے۔پس قتل کا حکم نہ رہا اور درے کی اجازت ہوگئی۔یعنی درآنحالیکہ رسول اللہ ﷺ نے چوتھی بار شراب پینے پر بھی درے ہی کی سزا پر اکتفا کیا تو یہ شارع کا قتل سے درگزر کرنے کی اجازت دینا ہے اور سابقۃ الذکر حکم کی جو نافذ نہیں کیا گیا تنسیخ کرنا ہے۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ یہ صورت حال (یعنی تنسیخ حکم قتل) ایسی بات ہے جس میں اہل علم کو اختلاف نہیں ہے اس بناء پر ترمذی اور جابر بن عبداللہ فرماتے ہیں کہ ’’فــرای الــمســلــمون ان الحد قد وضع ،وان القتل قد ارتفع ‘‘(یعنی مسلمانوں نے اس سے یہ رائے قائم کی کہ حکم حد برقرار رہا اور قتل کا حکم ہٹالیا گیا)۔واللہ اعلم۔

ابن رسلان کہتے ہیں کہ تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ شراب پینے والے پر حد کا جاری کرنا واجب ہے۔ شراب خواہ تھوڑی سی (پی) ہو یا بہت یا محض ایک قطرہ پی ہو۔اور اس امر پر بھی اتفاق ہے کہ شراب پینے والے کو (اس کی پاداش میں) قتل نہیں کیا جائے گا۔خواہ وہ بار بار اس جرم کا ارتکاب کرے۔

حد جاری کرنے کا طریقہ

علماء کہتے ہیں کہ شراب پینے کی سزائے شرعی بدکاری کی سزا سے ہلکی ہوگی کیونکہ بدکاری کی سزا تو قرآن حکیم سے ثابت ہے اور شراب پینے کی سزا سنت (حدیث) سے ثابت ہے۔علاوہ اس کے بدکاری کا ارتکاب دوسرے پر ظلم ہے اور شراب پینا اپنے اوپر ظلم ہے اور بدکاری کا گناہ باعتبار نقصان دہ ہونے کے شراب پینے سے زیادہ بڑا اور زیادہ ضرر رساں ہے۔لیکن شراب نوشی کی سزا تہمت لگانے کی سزا سے زیادہ سخت ہے کیونکہ وہ شراب نوشی کا مجرم یقینی طور پر مرتکب جرم ہوتا ہے لیکن تہمت لگانے کے جرم میں اس الزام کے سچ یا جھوٹ ہونے کا امکان ہے۔اس بارے میں اختلاف ہے کہ شراب کے مرتکب کو سزائے تازیانہ کپڑے اتار کر دی جائے یا بغیر کپڑے اتارے۔

چاروں اماموں کا قول یہ ہے کہ شراب کی سزائے تازیانہ کے وقت مجرم کے تمام کپڑے ،بجز اس کے جو ستر ڈھانکنے کے لیے ہوں،اتار دیے جائیں۔جیسا کہ دوسری حدوں کے نفاذ میں ہوتا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ جرم کیا ہوتا ہے اور اس کی تکلیف محسوس ہو اور اجرائے حد کا مقصد پورا ہو کہ آئندہ ارتکاب جرم سے باز رہے۔

امام محمد بن حسن کہتے ہیں کہ شراب پینے کی سزا تہمت کی سزا کی طرح لباس پہنے ہوئے دی جائے اور پوستین، روئی دار یا کھال کے سوا اور کوئی کپڑا نہ اتارا جائے۔کیونکہ شراب نوشی کی سزا بھی تہمت تراشی کی سزا کی مانند ہے جیسا کہ امام علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا ہے کہ انسان شراب پی کر اول فول بکتا ہے یہی اول فول الزام تراشی ہے اور اللہ کی کتاب (قرآن) میں جھوٹا الزام لگانے کی سزا اسّی (۸۰) دُرّے ہیں۔

شراب پینے والے کو ضرب ’حد‘ لگانے کی کیفیت

شافعیہ کہتے ہیں کہ ضرب یہ ہے کہ کھجور کی چھڑی،جوتوں یا کپڑے کے بلوؤں سے مارا جائے۔چھڑی اور جوتے کی

سزا اکٹھی دی جاسکتی ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ چھپی، جوتے، کپڑے کے پلو یا ہاتھ سے مارا جائے اور جائز ہے کہ تازیانے مارے جائیں۔ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ''ان النبی ﷺ ضرب فی الخمر بالجرید والنعال، وجلد ابوبکر اربعین'' متفق علیہ (یعنی رسول اللہ ﷺ نے شراب پینے کی سزا چھپی اور جوتوں کی مار سے دی اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے چالیس ضربیں ماریں)۔

عقبہ بن حارث رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ''ان النبی اتی بنعیمان او بابن نعیمان وھو سکران، فشق علیہ، وامر من فی البیت ان یضربوہ فضربوہ بالجرید والنعال وکنت ممن ضربہ'' بخاری (یعنی رسول اللہ ﷺ کے سامنے نعیمان یا ابن نعیمان کو پیش کیا گیا اور وہ نشہ میں تھے حضور کو سخت ناگوار گزرا اور گھر میں موجود کسی شخص کو حکم دیا کہ ان کو (سزا کے طور پر) مارا جائے۔ پس انھیں چھپی اور جوتے سے مارا گیا۔ راوی کا کہنا ہے کہ میں بھی ان کو سزا دینے والوں میں تھا)۔

حضرت سائب بن یزید سے مروی ہے ''کنانؤتی بالشارب فی عھد رسول اللہ ﷺ وفی امرۃ ابی بکر وصدراً من امرۃ عمر، فنقوم الیہ، نضربہ بایدینا، ونعالنا، وارديتنا، حتی کان صدراً من امرۃ عمر فجلد فیھا اربعین حتی عتوا فیھا وتشفوا، جلد ثمانین '' رواہ احمد والبخاری واللفظ لہ، (یعنی عہد نبوی، عہد خلافت ابوبکر اور ابتدائے عہد عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہمارے پاس شراب پینے والے کو لایا جاتا تو اسے ہم اپنے ہاتھوں جوتوں اور چادر سے مارتے تھے۔ عہد خلافت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے آغاز تک تو چالیس ضربیں ماری جاتی تھیں۔ جب لوگ اس (جرم کے ارتکاب) میں حد سے زیادہ بڑھ گئے اور بہت زیادہ پینے لگے تو اسی (۸۰) ضربیں لگائیں جانے لگیں) بروایت احمد و بخاری یہ الفاظ راوی کے ہیں۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ ''اتی رسول اللہ ﷺ برجل قد شرب فقال: اضربوہ فقال ابوھریرۃ: فمنا الضارب بیدہ، والضارب بنعلہ، والضارب بثوبہ، فلما انصرف قال بعض القوم اخزاک اللّٰہ قال: لا تقولوا ھکذا، لا تعینوا علیہ الشیطان'' بروایت احمد و بخاری و ابوداؤد (یعنی آنحضرت ﷺ کے پاس ایک شخص کو لایا گیا اس نے شراب پی رکھی تھی۔ حضور نے حکم دیا کہ اسے سزائے ضرب دو۔ حضرت ابو ہریرہ کہتے ہیں کہ ہم ضرب لگانے والوں میں ہاتھ سے مارنے والے بھی تھے اور اپنی جوتی اور کپڑے سے مارنے والے بھی۔ پھر جب وہ شخص واپس جانے لگا تو کسی نے کہا کہ خدا تجھے ذلیل کرے۔ اس پر حضور نے فرمایا ایسا نہ کہو۔ اس پر شیطان کو مسلط نہ کرو)۔

واضح ہو کہ 'جرید' سے مراد کھجور کی چھپی ہے اور کپڑے (کے پلو) سے مراد یہ ہے کہ اسے بٹ لیا جائے تاکہ مار کھانے والے کو دکھ پہنچے۔

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر چہ کپڑے، جوتی اور چھپی سے ضرب لگانا سنت ہے۔ مگر تازیانہ (کوڑے) سے ضرب لگانا اچھا ہے، جیسا کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم نے کیا اور اس پر کسی کو اعتراض نہ تھا (دراصل) تازیانہ کی ضرب ہی سے حد ماری جانے کا مقصد یعنی آئندہ کے لیے باز رکھنے کا مقصد پورا ہوتا ہے۔

بعض متاخرین کہتے ہیں کہ تازیانہ مارنے کی سزا سرپھرے شرابیوں کے لیے مخصوص ہے اور کپڑے کے کوڑے اور جوتے مارنے کی سزا کمزوروں کے لیے ہے۔علاوہ ازیں مرتکب جرم جس سزا کے لائق ہو وہی سزا دی جائے۔

ابن الصلاح کہتے ہیں کہ سوط (وہ کوڑا) ہے جو اونٹ کی سرین کی کھال سے بنایا جاتا ہے اور اسے سوط (ملاوٹ) اس لیے کہتے ہیں کہ یہ گوشت کو خون سے ملا دیتا ہے۔

شراب پینے کی سزا میں ضربات کی تعداد کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ، مالکیہ، حنبلیہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ بھی شراب پینے والے کی سزا اسی (۸۰) ضربات بتاتے ہیں۔ان کا کہنا ہے کہ یہ صحابہ رضوان اللہ علیہم کی متفقہ رائے کی بناء پر ہے۔سیدنا حضرت عمر بن الخطاب نے جب اس تعداد کے بارے میں مشورہ کیا تو سب نے اس سے اتفاق فرمایا اور کسی نے انکار نہ کیا۔

ابوداؤد اور نسائی نے اخراج فرمایا ہے کہ ''ان خالدبن ولید کتب الی عمر: ان الناس قد انهمكوا فى الخمر، وتحاقروا العقوبة. قال: و عنده مهاجرون والانصار، فسألهم فاجمعوا علىٰ ان يضرب ثمانين'' (یعنی حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر کی خدمت میں مراسلہ بھیجا کہ لوگ شراب بہت پینے لگے ہیں اور (موجودہ) سزا کو معمولی خیال کرتے ہیں۔اس وقت وہاں مہاجرین اور انصار موجود تھے۔حضرت عمر نے اس کی بابت مشورہ کیا تو سب نے اس امر پر اتفاق کیا کہ اسی (۸۰) کوڑوں کی سزا دی جائے۔

شافعیہ کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ شراب پینے کی سزا چالیس ضربیں ہیں کیونکہ نبی ﷺ سے اتنی ہی سزا مروی ہے اور یہی سزا عہد خلافت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ میں بھی جاری رہی۔اگر ان احادیث کو جو اس بارے میں آئی ہیں اور ان سب کے باہمی اختلاف کو یکجائی طور پر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ زیادہ احتیاط اسی میں ہے کہ چالیس درے لگائے ہیں۔اس سے زیادہ نہیں۔رہا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جو اسی (۸۰) کوڑوں کی سزا دی وہ بطور تعزیر کے ہے بطور حد (شرعی سزا) کے نہیں ہے۔غرض جہاں تک حد کا تعلق ہے وہ تو چالیس ضربات ہیں البتہ حاکم کو اجازت ہے کہ وہ اسی (۸۰) کوڑوں تک مار سکتا ہے۔

حد مارنے کے لیے مردوں کو کہا جائے کوڑے لگانا عورت کی شان کے خلاف ہے۔مخنث کو بھی اس باب میں عورت ہی قرار دیا جائے گا۔اگر سزایاب کوئی ذی وجاہت شخص ہے تو اسے علیحدگی میں سزا دینا اچھا ہے۔تاکہ اس کی رسوائی نہ ہو۔ہاں اگر مرتکب عوام الناس میں سے ہے تو اسے برسرعام سزا دی جائے۔لیکن مسجدوں میں سزا نہ دی جائے۔حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''لاتقام الحد فى المساجد'' ترمذی وحاکم اور ابن ماجہ نے بھی اسی طرح اخراج فرمایا ہے۔یعنی مسجدوں میں سزائیں نہ دی جائیں کہ مبادا مسجد خون سے ناپاک یا غلاظت کے خارج ہونے سے نجس ہو جائے اور سزا اس طرح دی جائے کہ سزایاب ارتکاب حرم سے کنارہ کش ہو جائے، ڈر جائے اور عبرتناک سزا بھگتے۔

سزا کا وقفہ وقفہ کے ساتھ دنوں اور مختلف اوقات میں دیا جانا جائز نہیں ہے۔تاکہ سزایابی کا جو مقصد ہے وہ پورا ہو۔بخلاف اس کے اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ میں فلاں شخص کو سو کوڑے ماروں گا تو مختلف اوقات اور دنوں میں وقفہ وقفہ

سے کوڑے مارے تو قسم پوری ہو جائے گی۔ کیونکہ اس صورت میں قسم کے پورا ہونے کا انحصار ضرب کی تعداد پورا کرنے پر ہے لیکن سزائے شرعی کا مقصد جرم سے کنارہ کشی اور عبرت حاصل کرنا ہے۔ لہٰذا وقفہ وقفہ سے ضرب نہیں لگائی جائے گی اور چوٹ جسم کے مختلف حصوں پر لگائی جائے۔ ایک ہی جگہ پر ضرب لگانا جائز نہیں ہے۔ بیہقی نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے جلاد کو حکم دیا کہ چہرہ اور اعضائے مخصوص کو چھوڑ کر بدن کے تمام حصوں کو قرار واقعی سزا دی جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ بدن کے مختلف حصوں پر ضرب لگانا واجب ہے۔ کیونکہ ایک ہی جگہ پر مکرر ضرب لگانا الناک بھی ہے اور بعض اوقات موجب ہلاکت ہو سکتا ہے اور ایسی جگہ پر بھی نہ مارنا چاہیے جو فوری ہلاکت کا سبب ہو جائے مثلاً دل پر یا جان کی رگ پر یا عضو مخصوص پر مارنا اور چہرہ پر بھی نہ مارا جائے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ’’اذا ضرب احد کم فلیتق الوجہ‘‘ (یعنی جب تم سزا کے طور پر مارو تو چہرہ کو چھوڑ دو) کیونکہ تمام حسن چہرہ ہی میں ہوتا ہے۔ صورت کو بگاڑ دینا، بری بات ہے اور چہرہ کی طرح سر کو بھی عظمت حاصل اس پر بھی چوٹ نہ ماری جائے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ سر پر مارنا جائز ہے۔ ابن شیبہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ’’انہ قال للجلاد: اضرب الراس، فان الشیطان فی الراس‘‘ (یعنی سر پر مار۔ شیطان سر میں سمایا ہوتا ہے)۔ جلاد کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ اتنا ہاتھ اٹھا کر مارے کہ بغل کی جلد نظر آ جائے اور بہت قریب سے مارنا بھی جائز نہیں ہے۔ بلکہ بہتر یہی ہے کہ اوسط درجہ کی چوٹ لگائی جائے۔ سزایاب کو باندھ کر ڈال دینا بھی جائز نہیں ہے اسے کھلا چھوڑ دینا چاہیے کہ وہ اپنی تکلیف کو ہلکا کر سکے۔ اسے باندھا اور گھسیٹا بھی نہ جائے اور (مجرم کو) کھڑا کر کے مارنا چاہیے۔ سزا کے وقت عورت کے لباس کو اس کے جسم پر باندھ دیا جائے اور پوستین یا روئی دار کپڑے کے سوا اس کا لباس نہ اتارا جائے اور حجاب کے پیش نظر اسے بٹھا کر مارا جائے۔

ناگزیر حالات میں شراب استعمال کرنے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ مجبوری کی حالت میں یا پیاس کی شدت میں جب کہ اور کوئی شے دستیاب نہ ہو شراب پی لینا جائز ہے۔ شراب کو دوا کے طور پر استعمال کرنا درست نہیں ہے۔ آنحضرت ﷺ نے دوا کے طور پر شراب استعمال کرنے سے منع فرمایا ہے۔ حضور کا ارشاد ہے ’’انہا لیست بدواء ولکن داء‘‘ (یعنی شراب دوا نہیں بلکہ مرض ہے) نیز فرمایا ’’ان اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم‘‘ (یعنی اللہ نے جو شے حرام فرمائی اس میں تمہارے لیے شفا نہیں ہے) البتہ اگر پیاس کی شدت ہو۔ یا اچانک اچھو ہو جائے (یا گلا گھٹ جائے) اور پانی دستیاب نہ ہو (اور شراب موجود ہو) تو اسے پی کر جان بچا لینا مسلمان کے لیے ضروری ہے مثلاً پیاس کے مارے جان جاتی ہو کہ ایک لق و دق میدان میں ہو یا سمندر یا دریائے شور میں کشتی پر سوار اور شراب کے سوا کوئی ایسی شے دستیاب نہیں ہے جس سے زندگی کو تلف ہونے سے بچایا جا سکے ایسی صورت میں اتنی شراب پی لینا جائز ہے جس سے جان بچ سکے۔ اللہ تعالیٰ نے مجبوری کی حالت میں مردار، خون اور سؤر تک کا گوشت کھا لینے کی اجازت دی ہے۔ اسی طرح شراب بھی جو حرام ہے، ناگزیر صورت میں روا ہے۔ جب اور پینے کی مجبوری نہ ہو یعنی جان جانے کا ڈر نہ رہے تو وہ حرام ہو جائے گی۔ آنحضرت ﷺ کا ارشاد

ہے''ان اللّٰہ انزل الداء والدواء، وجعل لکل داء دواء، فتداووا ولا تداووا بحرام ''احمد ومسلم نے اسے روایت کیا ہے۔(یعنی اللہ تعالیٰ نے مرض بھی نازل فرمایا اور دوا بھی اور ہر مرض کے لیے دوا بنائی۔پس لوگو اپنا علاج کیا کرو لیکن علاج کے لیے حرام شے کا استعمال نہ کرو)۔

مالکیہ اور حنابلہ اور ایک روایت کے مطابق شافعیہ بھی کہتے ہیں کہ غذا کا پھندا حلق میں پڑ جائے (یعنی اچھو ہو جائے) اور جان کا اندیشہ ہو (اور سر دست شراب دستیاب ہو) تو اسے پی کر جان بچا لینا واجب ہے اور اگر کسی مریض کا شراب کے سوا اور کوئی علاج نہ ہو تو علاج کے طور پر اسے استعمال کیا جا سکتا ہے۔بشرطیکہ کوئی مسلمان، عادل اور معتمد علیہ طبیب یا جو معالجہ کا ماہر ہو تجویز کرے۔جیسا کہ (ناگزیر حالات میں) نجس جانور کا گوشت یا آدمی کا پیشاب بطور دوا کے استعمال کرنا روا ہے۔

شافعیہ سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ مکلف شخص کے لیے دوا کے طور پر یا تشنگی کے عالم میں شراب پینا حرام ہے چنانچہ دوا کے طور پر شراب پینے کی بابت آنحضرت ﷺ سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ ''انہ لیس بدواء ولکنہ داء'' (یعنی شراب دوا نہیں بلکہ مرض ہے)۔اس کا مطلب یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے شراب کو حرام فرمایا تو شراب کا فائدہ اس سے چھین لیا چنانچہ ارشاد نبوی ہے۔''ان اللّٰہ لما حرم الخمرۃ سلبھا المنافع ''(یعنی جب اللہ نے خمر کو حرام کیا تو اس کے فوائد اس سے چھین لیے) اور اس لیے بھی (دوا کے طور پر اس کا استعمال ممنوع ہے) کہ شراب کا حرام ہونا تو امر قطعی ہے لیکن شفایاب ہونا امر ظنی ہے امر ظنی کو قطعی پر فوقیت نہیں ہو سکتی۔لیکن یہ حکم اسی صورت میں ہے جبکہ جان جانے کی نوبت نہ پہنچ جائے۔ہاں اگر جان جانے کا ڈر ہو تو دوا کے طور پر شراب کا استعمال جائز ہے۔رہا پیاس کی شدت میں شراب کا پینا تو اس سے تشنگی دور نہیں ہوتی بلکہ بڑھ جاتی ہے کیونکہ اس کی خاصیت گرم وخشک ہے جیسا کہ ماہرین طب کہتے ہیں۔یہی وجہ ہے کہ شراب پینے والا ٹھنڈے پانی کے لیے بیقرار ہوتا ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ پینے کے علاوہ کسی اور طرح سے اس کا استعمال روا ہے۔اور بھوک دور کرنے کے لیے شراب کا پینا بھی ایسا ہی ہے جیسے پیاس مٹانے کے لیے پینا۔

(جان بچانے کے لیے پینے کی) ایک صورت یہ ہے کہ کسی کو ٹھنڈ لگ جائے اور (سردی کی شدت سے) جان جانے کا اندیشہ ہو اور ایک گھونٹ یا ایک پیالی شراب کے سوا اور کوئی چیز ایسی نہ ہو کہ (اس کے استعمال سے) جان بچ سکے۔اسی طرح اگر کسی کا دل بیٹھنے لگے اور جان بر آئے اور کسی قدر شراب پینے کے سوا اور کوئی تدبیر بچنے کی نہ ہو (تب بھی اس کا استعمال روا ہے)۔

شرابی پر لعنت بھیجنا فعل مکروہ ہے

صحیح بخاری میں حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ عہد نبوی ﷺ میں ایک شخص جس کا نام عبداللہ تھا اور لوگوں نے اس کا نام حمار (گدھا) رکھ چھوڑا تھا۔رسول اللہ ﷺ اس پر خندہ فرما دیتے تھے۔ایک بار حضور نے شراب پینے کی پاداش میں اسے سزائے تازیانہ دی تھی ایک روز حضور کے پاس آیا اور شراب پینے کا اعتراف کر لیا اس پر درے لگائے گئے حاضرین میں سے ایک شخص نے کہا' اللّٰھم العنہ، ما اکثر مایؤتی بہ '(یعنی خدایا اس پر لعنت ہو کتنا

بڑا گنہگار ہے)۔آنحضرت ﷺ نے اس پر ارشاد فرمایا ''لا تلعنوہ،فواللّٰہ ماعلمت الا انہ یحب اللّٰہ ورسولہ'' (یعنی لوگوں اس پر لعنت نہ بھیجو۔بخدا مجھے تو وہ اللہ اور اس کے رسول سے محبت کرنے والا ہی معلوم ہوتا ہے)۔ایک اور روایت میں یہ الفاظ بھی ہیں ''ولکن قولوا:اللّٰھم اغفرلہٗ، اللّٰھم ارحمہ'' (یعنی لعنت کی بجائے یوں کہو کہ اے اللہ اس کی مغفرت فرما اور اے اللہ اس پر رحم فرما)۔غرض آنحضرت ﷺ نے ایسے شخص پر جو شراب پینے کا اعتراف کرے (اور سزا پاجائے) لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے اور ایسا کرنے والے کو مستوجب سزا قرار دیا ہے۔وہ شخص اپنے گناہ کی سزا پاکر عذاب سے بری ہوگیا اس لیے اس پر لعنت کرنے سے منع فرمایا، کہ مبادا گنہگار شخص کے دل میں یہ خیال آئے کہ جس شخص پر آنحضرت ﷺ کے روبرو لعنت بھیجی گئی اور آپ نے منع نہیں فرمایا تو گویا اس کا گناہ قائم رہ گیا اس کا اثر گنہگار کے دل پر برا پڑے گا۔علماء نے یہ بھی کہا ہے کہ اس گناہ کے مرتکب کو ذلیل نہیں کرنا چاہے۔اور اس پر لعنت کرنے کی بجائے اس کام پر جو اس سے سرزد ہوا عمومی لعنت کرنی چاہیے۔تاکہ لوگوں کی تنبیہ اور اس سے کنارہ کشی کا موجب ہو اور گنہگار کے سامنے توبہ اور مغفرت کا دروازہ کھل جائے اب اس کا توبہ کرنا اللہ کے نزدیک طاعت گزاری میں شمار ہوگا اور گناہ سے پاک ہونے کا موجب بن جائے گا۔

روایت ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے شام کا ایک شخص جدا ہوگیا۔یہ شخص نہایت جوانمرد تھا۔لوگوں سے معلوم ہوا کہ وہ پینے پلانے کا عادی ہے۔یعنی شراب پیتا ہے اس پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے منشی کو حکم دیا کہ اس شخص کے نام عمر کی طرف سے ایک خط بدیں مضمون لکھو:

''سلام علیک ، وانا احمد الیک اللّٰہ الذی لا الٰہ الا ھو،بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم: حم تنزیل الکتاب من اللّٰہ العزیز العلیم غافر الذنب وقابل التوب،شدید العقاب .ذی الطول، لا الٰہ الا ھو الیہ المصیر،ثم ختم الکتاب، وقال لرسولہ: لا تدفعہ الیہ حتی تجدہ صاحیاً، ثم امر من عندہ بالدعاء لہ بالتوبۃ'' (یعنی سلام علیک کے بعد معلوم ہو کہ میں تمہیں اللہ تعالیٰ کی حمد سنارہا ہوں کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں،بسم اللہ الرحمن الرحیم ۔حم یہ خدائے بزرگ و برتر کی نازل کردہ (فرمودہ) کتاب ہے۔وہ خدا گناہ معاف کرنے والا اور توبہ قبول کرنے والا ہے۔اس کا عذاب سخت ہے اور وہ صاحب کرم ہے۔صرف وہی معبود ہے اور سب کی بازگشت اسی کی جانب ہے۔یہ خط ختم کرنے کے بعد آپ نے نامہ برکو حکم دیا کہ جب تک وہ نشہ سے ہوش میں نہ آجائے یہ خط اسے نہ دینا۔پھر فرمایا کہ خط دے کر اس کے حق میں توفیق توبہ کی دعا کرتے رہنا)۔جب یہ خط اس شخص کے پاس پہنچا تو وہ شخص خط پڑھتا جاتا اور یہ کہتا رہا، کہ میرے اللہ نے مجھے معاف کردینے کا وعدہ کیا ہے اور عذاب سے بچالیا ہے۔بار بار یہی کہتا رہا یہاں تک کہ اشکبار ہوگیا اور پھر گناہ سے باز آگیا اور خوب باز آیا تو بہ کی اور خوب توبہ کی۔یہ خبر جب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو پہنچی تو آپ نے فرمایا ''ھکذا فاصنعوا،اذا رایتم اخاکم قدزل زلۃ فسددوہ، و وقفوہ وادعوا لہ اللّٰہ ان یتوب علیہ، ولا تکونوا اعوانا للشیاطین علیہ '' (یعنی یہ دیکھا تم نے؟اب تم لوگ بھی ایسا کرو اگر دیکھو کہ تمہارے بھائی سے کوئی لغزش سرزد ہوگئی ہے تو اب اسے روکو اور سمجھاؤ اور اس کے حق میں دعا کرو کہ اللہ اس کی توبہ قبول کرلے ۔غرض اس کے خلاف شیطان کی اعانت نہ کرو)۔

حقیقت یہ ہے کہ غلط کاروں اور گنہگاروں کے حق میں، امیر المومنین سیدنا حضرت عمرؓ بن الخطاب کی یہ بھی ایک دانشمندانہ حکمت عملی تھی۔

شراب لعنت ہے

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ شراب ایک لعنتی شے ہے۔ بلکہ حضور نے ہر ایسے شخص پر جسے تھوڑی بہت بھی شراب سے نسبت ہے لعنت بھیجی ہے۔

لعنت کے معنے اللہ کی رحمت اور اس کی خوشنودی سے دور ہو جانے کے ہیں اور یہ انتہائی بدبختی اور نامرادی ہے۔ صحیح ابن ماجہ اور ترمذی میں حضرت انسؓ بن مالک سے مروی ہے "لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة: عاصرها، ومعتصرها شاربها، وحاملها، والمحمولة اليه، و ساقيها، وبائعها، وآكل ثمنها، والمشتري لها، والمشتري له" (یعنی رسول اللہ ﷺ نے شراب کے سلسلہ میں دس پر لعنت بھیجی ہے نچوڑنے والا، اس کا کاروبار کرنے والا، اس کی قیمت کھانے والا، وہ مرد جس کے لیے خریدا جائے اور وہ عورت جس کے لیے خریدا جائے)۔ نیز آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے "أتاني جبرئيل فقال: يامحمد ان الله لعن الخمر، وعاصرها، ومعتصرها، وشاربها، والمحمولة اليه، وبائعها، ومبتاعها، ساقيها و مسقاها" (یعنی جبرئیل میرے پاس آئے اور انھوں نے کہا کہ اے محمد اللہ تعالیٰ شراب پر، اس کے نچوڑنے والے پر۔ نچڑنے والی شے پر، پینے والے پر، اس پر جس کے لیے لائی جائے، بیچنے والے پر، خریدنے والے پر۔ پلانے والے پر اور جہاں پر پلائی جائے ان سب پر لعنت بھیجتا ہے) یہ حدیث حضرت ابن عباس سے مروی ہے۔ اسے احمد نے صحیح اسناد کے ساتھ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور حاکم نے روایت کی ہے۔ نیز ابوداؤد اور ابن ماجہ نے اسی حدیث کے ہم معنے حدیث ابن عمر سے روایت کی ہے۔ اس روایت میں حضرت جبرئیل کا ذکر نہیں ہے۔

علماء کا کہنا ہے کہ اگرچہ رسول اللہ ﷺ نے اس مسلمان پر لعنت بھیجنے سے منع فرمایا ہے جو اپنے شراب پینے کا اقرار کر لے حالانکہ ایسے شخص کو مستوجب حد قرار دیا ہے۔ تاہم انھوں نے اس امر کی اجازت دی ہے کہ دائم الخمر پر جو شراب سے توبہ نہ کرے اور اسی حالت پر قائم رہے، لعنت کی جاسکتی ہے۔ خواہ یہ لعنت ایسے تمام اشخاص پر بھیجی جائے یا خصوصیت کے ساتھ اس شخص پر جو حد سے بڑھ جائے اور اپنی بری خصلت پر جما رہے۔ علماء نے اس پر لعنت کرنے کی اجازت اس لیے دی ہے کہ لوگوں کی مذمت کے ڈر سے اس بری بات کو چھوڑ دے اور اپنے نفس پر ملامت کرے۔ ہلاکت سے بچے، اپنے گناہ سے توبہ کرے اور اس کی خواہش دل سے نکال دے۔ ایسے شخص پر لعنت کرنا اور اس کو ذلیل کرنا جائز نہیں ہے جو دائم الخمر نہ ہو۔ درآنحالیکہ اسے حد لگائی جاچکی ہو کیونکہ سزائے شرعی اس کے گناہ کا کفارہ ہوگئی ہے۔

بیر (Beer)، بھنگ اور خواب آور اشیاء کے استعمال کا بیان

بعض اشخاص جو گناہ میں آلودہ ہیں یہ خیال کرتے ہیں کہ (Beer) حلال ہے کیونکہ یہ جو کے پانی سے تیار کی جاتی ہے اس طرح بلح (گدرائے ہوئے خرما) کا تیار کیا ہوا شیرہ اور جو کی روٹی کا اٹھایا ہوا خمیر (بوظہ) اور دوسری مضرت

رساں بوٹیاں مثلاً قات، حشیش (بھنگ) اور قنبہ (زہریلی بوٹی) ان اشیاء اور ایسی ہی دوسری خواب آور اشیاء کی بابت بھی ان اشخاص کا گمان ہے کہ یہ حلال ہیں۔ کیونکہ عہد رسالتمآب ﷺ میں یہ اشیاء موجود نہ تھیں اور نہ ان کے حرام ہونے کی بابت کوئی صراحت موجود ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ تمام علماء اس امر پر متفق اللفظ ہیں کہ یہ تمام خواب آور مشروبات بھنگ اور افیون وغیرہ حرام ہیں۔ اس کے متعلق استاد معظم مفتی دیار مصر کا فتویٰ۔ مصری رسالہ ''الازہر'' کی اشاعت ماہ شعبان ۱۳۶۰ھ میں شائع ہو چکا ہے۔ بغرض افادہ عام اس کا خلاصہ ذیل میں درج ہے تاکہ لوگ اس سے مستفید ہوں اور جس کے دل میں ان اشیاء کے حرام ہونے میں شبہہ ہے وہ دور ہو جائے۔

اس میں کوئی شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ ان اشیاء کا استعمال حرام ہے۔ کیونکہ اس میں بڑا نقصان اور بہ کثرت خرابیاں ہیں۔ عقل زائل ہونے اور جسم کی ہلاکت کے علاوہ اس میں اور بھی بڑی بڑی مضرتیں اور خرابیاں ہیں اور یہ تو ممکن ہی نہیں کہ شریعت اس کے ارتکاب کی اس لیے اجازت دے دے کہ اس کی برائیاں حرام ہونے کی برائی سے کم ہیں۔ چنانچہ بعض علماء کہتے ہیں کہ جو شخص بھنگ کے حلال ہونے کا قائل ہے وہ بے دین اور بدعتی ہے۔ اس کا حرام ہونا علانیہ طور پر ثابت ہے اور ظاہر ہے کہ ان اشیاء کو اگر زیادہ مقدار میں استعمال کیا جائے تو عقل زائل ہو جاتی اور اس پر پردہ پڑ جاتا ہے۔ انہی سے جو سرور ہوتا اور لذت حاصل ہوتی ہے انسان اس کے ارتکاب پر دلیر ہو جاتا ہے اور اس کا عادی ہو جاتا ہے یہ اشیاء ان میں داخل ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم میں حرام فرمایا ہے اور رسول اللہ ﷺ نے ان کو بھی نشہ آور اور خمار آور اشیاء میں شامل فرمایا ہے۔

اس کے متعلق شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے اپنی کتاب ''السیاسۃ الشرعیہ'' میں جو ارشاد فرمایا ہے اس کا اقتباس درج ذیل ہے:

''بھنگ حرام ہے اور اس کے پینے والے کو اسی طرح حد ماری جائے جس طرح شراب پینے والے کو۔ بھنگ شراب سے زیادہ بری چیز ہے۔ کیونکہ یہ عقل پر پردہ ڈالنے کے علاوہ طبیعت پر بھی اثر انداز ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ انسان میں نامردی اور کمینگی وغیرہ عیوب پیدا ہو جاتے ہیں۔ نیز اللہ کی یاد اور نماز سے محروم کر دیتی ہے یہ شے لفظ اور معنے دونوں اعتبار سے خمر ہے اور نشہ آور ہے جسے اللہ اور اس کے رسول نے حرام فرمایا ہے۔

حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ سے دو مشروبات کے بارے میں، جو ہم یمن میں تیار کیا کرتے تھے شرعی حکم دریافت کیا۔ ایک کا نام 'بتع' ہے جو شہد کے شیرے سے بنایا جاتا ہے اور اس میں نشہ ہوتا ہے دوسرے کا نام 'مزر' ہے جو مکی یا جو کے شیرہ سے بنتا ہے اور اس میں تندی (نشہ کی) پیدا ہو جاتی ہے۔ چونکہ رسول اللہ ﷺ کو حق تعالیٰ نے کامل موجز بیانی عطا فرمائی ہے آپ نے یہ (موجز) ارشاد فرمایا کہ ''کل مسکر حرام'' (یعنی ہر نشہ آور شے حرام ہے) بروایت بخاری مسلم۔

حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ''ان من الحنطة خمراً، ومن الشعير خمراً ،ومن الزبيب خمراً، ومن التمر خمراً، ومن العسل خمراً، وانا انهى كل

مسکر"۔ بروایت ابوداؤدوغیرہ (یعنی گندم سے بھی شراب بنتی ہے، جو سے بھی، کشمش سے بھی، کھجور سے بھی اور شہد سے بھی اور میں ہر نشہ آور شے سے منع کرتا ہوں)۔ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "کل مسکر خمر و کل مسکر حرام" (یعنی ہر نشہ آور 'خمر' ہے اور ہر نشہ آور حرام ہے) ایک اور روایت میں یہ الفاظ ہیں "کل مسکر خمر و کل خمر حرام" (یعنی ہر نشہ آور شے حرام ہے اور ہر 'خمر' حرام ہے)۔ یہ دونوں روایتیں مسلم میں ہیں"۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "کل مسکر حرام، وما اسکر الفرق منه فملء الکف منه حرام" (یعنی ہر نشہ آور شے حرام ہے۔ اور جو شے 'فرق' (مٹکا) بھر حرام ہو وہ ہتھیلی کے برابر بھی حرام ہے) فرق ایک پیمانہ ہے جس میں سولہ رطل (تقریباً آٹھ سیر) کی گنجائش ہوتی ہے۔ ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے، حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ جو شے حرام ہے وہ زیادہ مقدار میں ہو یا کم نیں بہر حال حرام ہے۔

محدثین نے اس سلسلہ میں متعدد طریقوں سے روایتیں بیان کی ہیں جن میں بتایا گیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا "ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام" (یعنی جو شے زیادہ مقدار میں حرام ہے وہ کم مقدار میں بھی حرام ہے)۔ حافظان حدیث نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے مکئی سے تیار کیے ہوئے ایک مشروب کی بابت حکم پوچھا۔ یہ مشروب ان کے علاقہ میں لوگ پیا کرتے تھے اور اس کا نام 'مزر' تھا۔ آپ نے دریافت فرمایا کہ آیا وہ مشروب نشہ آور ہوتا ہے؟ اس شخص نے کہا 'جی ہاں'۔ ارشاد ہوا کہ "کل مسکر حرام، ان علی اللہ عهدا لمن یشرب المسکران یسقیه من طینة الخبال" (یعنی ہر نشہ آور شے حرام ہے اور اللہ کی مرضی یہ ہے کہ جو شخص نشہ آور شے پیے گا۔ اسے طینۃ الخبال پلایا جائے گا۔ اس شخص نے کہا حضور 'طینۃ الخبال' کیا ہوتا ہے فرمایا "عرق اهل النار، اوعصارة اهل انار" (یعنی دوزخیوں کا پسینہ یا فرمایا دوزخیوں کے جسم سے نچڑی ہوئی شے) اس کے راوی مسلم ہیں۔

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ "کل مخمر و کل مسکر حرام" (یعنی ہر خمار آور اور نشہ آور شے حرام ہے) بروایت ابوداؤد۔ مخمر وہ شے ہے جو عقل پر پردہ ڈال دے۔ اس مفہوم کی بہت سی حدیثیں ہیں جن میں رسول اللہ ﷺ نے تمام ایسی اشیاء کو جو عقل کو زائل کرنے اور نشہ لانے والی ہیں یک جائی طور پر بیان فرمادیا ہے۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ یہ اشیاء مختلف قسم کی ہوں۔ کھانے کی چیز ہو یا پینے کی۔ کیونکہ شراب کو اس میں کوئی شے ڈبوڈبو کر کھاتے ہیں یعنی اسے لاون بنالیا جاتا ہے۔ اسی طرح بھنگ کھاتے بھی ہیں اور اس کو پیتے بھی ہیں اور یہ ہر طرح حرام ہے۔ چونکہ یہ عہد نبوی کے بعد کی شے ہے اس لیے ائمہ نے آنحضرت ﷺ کے ارشاد "کل مسکر" کی عمومیت میں اسے بھی داخل کیے جانے سے منع نہیں فرمایا۔ اور ہر نشہ آور شے جو عہد نبوی کے بعد کی ہے وہ سب قرآن وحدیث کے مجموعی احکامات میں داخل ہے۔

امام تیمیہ نے بھنگ کے متعلق ایک سے زیادہ مرتبہ اپنے فتاویٰ میں ذکر فرمایا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے:

یہ لعنتی گھاس (بھنگ) اور اسے استعمال کرنے اور حلال جاننے والے، اللہ کے اس کے رسول کے اور ایمان

داروں کے غضب کے مستوجب ہیں اور اللہ کے عذاب میں ڈال دیے جائیں گے۔ اس سے انسان کے مذہب، عقل، اس کے وجود اور اس کی طبیعت کو ضرر پہنچتا ہے اور مزاج فاسد ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اکثر لوگ اس کے استعمال سے پاگل ہو گئے اور اس کے کھانے سے ذلت و کمینگی وغیرہ پیدا ہوتی ہے۔ اس میں شراب نوشی کی خرابیوں کے علاوہ اور بھی ایسے مفاسد ہیں جو شراب میں بھی نہیں ہیں۔ پس بھنگ بدرجۂ اولیٰ حرام ہے اور تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ بھنگ کا نشہ حرام ہے جو شخص اسے حلال کہے اور یہ گمان کرے کہ یہ حلال ہے اسے توبہ کرنے کو کہا جائے اگر توبہ کر لے تو فبہا ورنہ اسے مرتد کی طرح قتل کر دیا جائے اس کی نماز جنازہ نہ پڑھی جائے اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن نہ ہونے دیا جائے۔

واضح ہو کہ تھوڑی مقدار میں بھی اس کا پینا حرام ہے اس کے حرام ہونے کا ثبوت بھی وہی ہے جو تمام نشہ آور اشیاء کے حرام ہونے کا ہے۔ امام ابن تیمیہ کے شاگرد امام محقق، ابن قیم بھی اس مسئلہ میں اپنے استاد کے متبع ہیں اور انھوں نے اپنی کتاب 'زاد المعاد' میں جو کچھ فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ لفظ 'خمر' میں تمام نشہ آور اشیاء داخل ہیں خواہ وہ رقیق (یا مائع) ہوں یا ٹھوس ہوں۔ شیرہ نکال کر تیار کی جائیں یا پکا کر۔ اس میں وہ شے داخل ہے جو فسق و فجور کی سبیل ہے۔ ان کی مراد اس سے 'بھنگ' ہے اس کو بھی 'خمر' (نشہ آور) سمجھا جائے گا۔ آنحضرت ﷺ کی واضح تصریح کے بموجب جس کی اسناد پر کوئی اعتراض نہیں کیا گیا اور نہ اس کی عبارت میں کوئی اجمال ہے۔ حضور کا یہ فرمودہ تسلیم شدہ ہے کہ ''کل مسکر حرام'' (یعنی ہر نشہ آور شے حرام ہے) اور صحابہ رضوان اللہ علیہم جو ارشادات نبوی اور ان کے مطالب کو تمام امت میں سب سے زیادہ جانتے تھے ان کی مسلّمہ رائے یہ ہے کہ 'خمر' سے مراد ہر ایسی شے ہے جو عقل پر پردہ ڈال دے۔ اگر آنحضرت ﷺ کے ارشاد 'کل مسکر' میں تمام اقسام کی منشیات کو شامل نہ سمجھا جائے۔ پھر بھی قیاس صحیح کا صریح تقاضا یہ ہے کہ جس شے کی جڑ اور شاخ یکساں ہے اس کو حکم میں مساوی سمجھا جائے۔ پس اشیائے منشیات میں باہم فرق کرنا ایک دوسرے کی مماثل اشیاء میں باہم فرق کرنا ہے۔

کتاب ''سبل السلام'' (شرح بلوغ المرام) کے مؤلف کہتے ہیں کہ جو شے بھی نشہ آور ہو وہ حرام ہے خواہ اسے بھنگ کی طرح نہ پیا جاتا ہو۔

حافظ ابن حجر سے منقول ہے کہ یہ کوئی نہیں کہتا کہ بھنگ میں نشہ نہیں ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ عقل زائل کر دیتی ہے اور نشہ آور ہے۔ اس سے بھی وہی کیف اور سرور ہوتا ہے جو شراب سے ہوتا ہے۔

ابن بیطار نے اطبا کی یہ رائے نقل کی ہے کہ مصری بھنگ ایک درہم کے برابر بھی استعمال کی جائے تو اس سے سخت نشہ ہوتا ہے اور اس کا ضرر بہت زیادہ ہے۔ چنانچہ بعض علماء نے اس میں دینی اور دنیوی ایک سو بیس برائیاں گنائی ہیں۔ اور یہی برائیاں افیم میں بھی ہیں بلکہ افیم میں ان کے علاوہ بھی اور خرابیاں ہیں۔

اس کے متعلق شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن قیم وغیرہ دوسرے علماء نے جو کچھ کہا ہے وہ سب درست ہے جس کے لیے اطمینان بخش دلائل موجود ہیں۔ اور یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ قرآن و حدیث میں جن اشیاء کے حرام ہونے کی تصریح ہے بھنگ ان میں شامل ہے اور افیم بھی اس کے تحت آتی ہے بلکہ بقول علماء افیم میں اس سے زیادہ

برائی ہے۔اوراس کی مضرت بھنگ سے زیادہ ہے۔چنانچہ اس میں اس قسم کا نشہ بھی ہے جو اس سے پہلے معلوم نہ تھا۔مثلاً اس میں شراب کے نقصانات اور خرابیاں تو ہیں ہی کہ اس سے عقل زائل ہو جاتی اور اس پر پردہ پڑ جاتا ہے اس کے ساتھ وہ خرابی بھی ہے جو بھنگ میں ہے اور اس کے علاوہ بھی اس سے زیادہ نقصان دہ برائی افیم میں ہے۔اس کی خرابیاں ظاہر اور معلوم ہیں۔اور یہ ممکن نہیں کہ شریعت اسلامیہ ایسی مضرت رساں شے کو روا قرار دے دے۔اگر کوئی اسے حلال کہے تو اللہ تعالیٰ پر افترا ہے یا پھر اس کا قول جہالت پر مبنی ہے۔

یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ بعض علمائے حنفیہ اس شخص کو زندیق اور بدعتی کہتے ہیں جو بھنگ کو حلال بتائے۔لہٰذا نو پید منشیات کو جو اس سے بھی زیادہ ضرررساں اور زیادہ بری ہیں اگر کوئی حلال کہے تو وہ بدرجۂ اولیٰ زندیق اور بدعتی ہے۔

یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ شریعت اسلامیہ ان منشیات کو روا قرار دے جو ملت اسلامیہ کے لیے زیادہ نقصان دہ ہیں۔ان کا نقصان انفرادی بھی ہے اور اجتماعی بھی۔اس میں مال کا بھی زیاں ہے اور جسمانی و اخلاقی ضرر بھی۔حالانکہ شریعت اسلامیہ کی بنیادی خصوصیت اصلی یا ترجیحی مصالح کا حصول اور فساد و ضرر کا دور کرنا ہے۔یہ تو ممکن نہیں کہ اللہ تعالیٰ جو تمام امور سے واقف اور حکیم ہے انگور کی شراب کو حرام نہ فرمائے خواہ وہ زیادہ مقدار میں ہو یا کم میں۔یہ بہر حال نقصان دہ ہے یہ اگر تھوڑی ہو تو اور زیادہ مطلوب ہوتی ہے یعنی تھوڑی مقدار میں استعمال کرنا زیادہ مقدار میں استعمال کا وسیلہ بن جاتا ہے۔پس یہ نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ ایسی نشہ آور شے کو مباح کر دے جس میں یہ خرابی ہو بلکہ اس کے علاوہ اس سے زیادہ انسان کے وجود۔اس کی عقل و دین اور اس کے اخلاق اور مزاج کے حق میں ضرررساں ہے اس کے روا ہونے کی بات وہی شخص کرے گا جو مذہب اسلام سے بے خبر یا زندیق اور بدعتی ہو۔جیسا کہ سابقاً ذکر ہوا۔غرض ان تمام منشیات کا حرام ہونا اجماع امت سے ثابت ہے۔خواہ اس کا استعمال کسی طرح بھی کیا جائے۔یعنی اس کا کھانا، پینا، سونگھنا یا حقنہ کرانا سب حرام ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ کام دشمنان اسلام کا ہے جو بھنگ وغیرہ منشیات کے استعمال کو پھیلاتے ہیں تاکہ ملت اسلامیہ کا حوصلہ پست ہو جائے ان کی شان و شوکت کو دبا دیا جائے ان کا مال اور مردانگی ختم ہو جائے۔مسلمان مردوں کی عقل میں فتور آ جائے اور ترقی یافتہ اقوام کے مقابلہ میں پسماندہ ہو کر رہ جائیں۔اغیار ان پر غالب آ جائیں اور دشمنان دین ان کا ملک برباد کر کے اپنے علاقوں کو آباد کریں۔چنانچہ یہودی جو بھنگ اور افیون کو بلاد عربیہ میں پھیلا رہے ہیں اس کی غرض بھی یہی ہے کہ ان بستیوں کو ویران کر دیا جائے۔

اس موضوع پر گفتگو کو اس لیے طول دیا گیا ہے کہ بھنگ، بیر، وسکی اور تنکی وغیرہ مشروبات کے بارے میں کثرت سے سوال کیے جا رہے ہیں اور یہ دیکھا جاتا ہے کہ منشیات کا استعمال نئی پود میں کثرت سے پھیلتا جا رہا ہے۔جس کے باعث ان کی صحت خراب، خاندان برباد اور مال ضائع ہو رہا ہے۔پھر یہ بھی ہے کہ حکومت کو ان اشیاء کا ناجائز کاروبار کرنے والوں اور بھنگ پینے والوں کے خلاف سخت اقدامات کرنے پر زر کثیر صرف کرنا پڑتا ہے۔اگر ان فضول مصارف خطیر کو جو حکومت کو اس کے سد باب کی غرض سے کرنے پڑتے ہیں، مفید طریقوں سے صنعتوں، مشترکہ مفاد کے کاموں میں لگایا جائے تو اس سے قوم کی فلاح ہو اور عظیم فائدہ حاصل ہو اگر لوگ احکام شرعیہ کو سمجھیں۔اس پر کان دھریں اور اس کے مطابق عمل کریں اور منشیات اور خواب آور اشیاء کے استعمال سے پرہیز کریں تو یقیناً اس سے قوم کے وقار، اس کی قوت

،عزت،فوقیت،عظمت اور سالمیت کا تحفظ ہو سکتا ہے۔کاش تمام اسلامی حکومتیں متحدہ طور پر اس کے خلاف سخت قوانین اور حتمی پابندی عائد کریں تا کہ بہت سے اشخاص جو اپنی صحت و دولت کو منشیات میں تباہ کر رہے ہیں اس سے باز آجائیں۔خواہ اس حکم کی رو سے ناجائز کاروبار کرنے والوں اور منشیات کے بڑے بڑے تاجروں کو موت ہی کے گھاٹ کیوں نہ اتارنا پڑے۔

منشیات کی تجارت کا بیان

(بدقسمتی سے) بعض مسلمان منشیات: شراب، بھنگ،افیون اور کوکین وغیرہ کی تجارت کرتے ہیں کیونکہ ان اشیاء کی تجارت میں آسانی کے ساتھ بہت زیادہ منافع حاصل ہوتا ہے۔تھوڑے ہی عرصہ میں یہ لوگ بڑے مالدار بن جاتے ہیں۔

شریعت اسلامیہ نے اس طرح کے منافع اور ایسے لوگوں کے ذریعۂ معاش کو حرام قرار دیا ہے۔

رسول اللہ ﷺ کی بکثرت احادیث میں منشیات کے کاروبار کو حرام فرمایا گیا ہے۔منجملہ ان روایات کے بخاری ومسلم میں حضرت عامر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا ہے''ان اللّٰہ حرم بیع الخمر والمیتۃ، والخنزیر والاصنام ''(یعنی اللہ تعالیٰ نے شراب، مردار، سور اور بتوں کی تجارت کو حرام قرار دیا ہے)اور متعدد احادیث میں آیا ہے کہ جس چیز سے فائدہ اٹھانا اللہ نے حرام فرمایا ہے اس کی خرید و فروخت اور اس کی قیمت کو کام میں لانا بھی حرام ہے کیونکہ اس طرح کرنے سے ان (مضر اشیاء) کی برائیاں پھیلتی ہیں اور نقصانات افراد و ملت میں راہ پا جاتے ہیں اور کاروبار کرنے والا شخص بھی ملت کی تباہی و بربادی کا آلہ کار بن جاتا ہے۔بلکہ ایسا شخص جان کو ہلاک کرنے والا اور مال کو ضائع کرنے والا ہے۔لہٰذا اگرچہ لوگ اسے تجارت خیال کریں لیکن دراصل یہ زندگی کی تجارت ہے جس سے جوانی تباہ، اخلاق برباد اور قوم ہلاک ہوتی ہے پس اس میں کوئی شک نہیں کہ منشیات کی تجارت حرام ہے اور گناہ کی اعانت ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو (اللہ کی) معصیت اور نافرمانی میں اعانت کرنے سے منع فرمایا ہے''تعاونوا علی البر والتقوی، ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان ''(یعنی نیکی اور پرہیزگاری میں باہم تعاون کرو اور گناہ و نافرمانی میں باہم تعاون نہ کرو)۔پس ان (منشیات) کی تجارت کے حرام ہونے میں کوئی شبہ نہیں، کیونکہ اس کا حرام ہونا قرآن کریم سے ثابت ہے۔جمہور علماء کہتے ہیں کہ مسلمان کے نزدیک منشیات کی کوئی قیمت نہیں ہے لہٰذا اس کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے اور ایسی شے پر ناجائز قبضہ کرنے یا تلف کر دینے والے پر کوئی تاوان نہ ہوگا۔کیونکہ (اس کا تاوان دلانا) اس کے قابل قدر ہونے کی دلیل ہے۔حالانکہ وہ حرام ہے اور اس لیے بے قدر ہے۔آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے''ان الذی حرم شربھا، حرم بیعھا، واکل ثمنھا ''(یعنی جس کا پینا حرام ہے اس کا فروخت کرنا اور اس کی قیمت اپنے کام میں لانا بھی حرام ہے)۔

بھنگ کی کاشت کرنے کا بیان

تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ بھنگ اور پوست کی کاشت اس غرض سے کرنا حرام ہے کہ اس سے نشہ آور بادہ

نکال کراستعمال کیا جائے گا یا اس کی تجارت کی جائے گی۔

اس کی کاشت کئی وجہوں سے حرام ہے:

ایک وجہ تو وہ روایت ہے جو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''ان من حبس العنب ایام القطاف حتی یبیعه ممن یتخذه خمراً فقد تقحم النار ''(یعنی جس نے انگور اتارنے کے دنوں میں روک رکھا تا کہ اس کے ہاتھ فروخت کرے جو اس سے شراب بنائے، تو وہ شخص اوندھا ہو کر جہنم میں پڑا) اس حدیث سے، بطور دلالۃ النص کے یعنی مفہوم عبارت کی بناء پر، ثابت ہوتا ہے کہ اس غرض سے انگور کی کاشت حرام ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ منشیات کی کاشت کرنا، اس کے استعمال اور اس کی تجارت میں اعانت کرنا ہے اور گناہ کی اعانت بھی گناہ ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ اس غرض سے منشیات کی کاشت کرنا، کاشت کار کا اس کے استعمال اور اس کی تجارت پر راضی ہونا ہے۔ اور گناہ پر راضی ہونا بھی گناہ ہے۔ کیونکہ ناپسندیدہ شے کو دل سے برا سمجھنا یعنی برا جان کر اس سے نفرت کرنا ہر مسلمان کا فرض ہے۔ بلکہ صحیح مسلم میں رسول اللہ کا یہ ارشاد آیا ہے ''ان من لم ینکر المنکر بقلبه .بالمعنی الذی بینا. لیس عنده من الایمان حبة خردل ''(یعنی جو شخص ناپسندیدہ بات سے نفرت نہ کرے جس طرح کہ بتایا گیا۔ اس میں رائی برابر بھی ایمان نہیں ہے) اور اس میں حاکم کے حکم کی مخالفت بھی ہے جس نے اس (کے سد باب) کی بابت قانون بنائے۔ حالانکہ تمام مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ حاکم کے حکم کی اطاعت واجب ہے بشرطیکہ اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی نہ ہو۔

منشیات کی تجارت سے حاصِل شدہ نفع کا بیان

یہ بتایا جا چکا ہے کہ منشیات کی تجارت حرام ہے پس اُس میں مال کی جو قیمت حاصل ہو وہ بھی حرام ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ''لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل ''(یعنی لوگو ناجائز طور پر حاصل کیا ہوا مال نہ کھاؤ) یعنی ایسے مال کو کام میں نہیں لانا چاہیے۔ (جو ناجائز طور پر حاصل کیا گیا ہو اور ناجائز اشیاء کا باہمی تبادلہ بھی منع ہے۔ اس کی دو صورتیں ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ دوسرے کے مال پر زبردستی قبضہ کر لیا جائے یعنی چھین کر یا چوری، ڈاکہ، بددیانتی اور فریب دہی یا ایسے ہی کسی اور طریقہ سے مال حاصل کیا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ حصول مال کا طریقہ شرعاً ممنوع ہو۔ مثلاً جوا اور غیر شرعی طریقہ مثلاً حرام معاہدہ سے حاصل کیا ہوا مال جیسے سودی معاملہ میں ہوتا ہے یا ایسی شے کے فروخت کرنے سے حاصل شدہ مال جس سے فائدہ حاصل کرنا حرام ہے۔ یہ تمام صورتیں چوری کے مال کی طرح یکساں حرام ہیں اگرچہ یہ معاملہ مالک کی مرضی سے ہوا ہو اور رسول اللہ ﷺ کی حدیث میں بھی آیا ہے کہ جس شے سے فائدہ اٹھانا حرام ہے اس کی قیمت بھی حرام ہے۔ چنانچہ ارشاد نبوی ہے ''ان اللہ اذا حرم شیئاً حرم ثمنه ''(یعنی اللہ تعالیٰ نے جس شے کا استعمال میں لانا حرام قرار دیا ہے اس کی قیمت بھی حرام ہے)۔ یہ حدیث ابن ابی شیبہ نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے۔

کتاب 'زاد المعاد' میں جمہور فقہاء کا یہ قول مذکورہ ہے کہ اگر انگور کو ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جائے جو اس کی

شراب تیار کرتا ہے۔تو اس کی قیمت حرام ہے۔ہاں کوئی کھانے کے لیے خریدے تو حرام نہیں ہے۔اسی طرح اس شخص کے ہاتھ اسلحہ کا فروخت کرنا حرام ہے۔ جو مسلمانوں سے برسر جنگ ہے۔اس کی قیمت بھی حرام ہے۔ہاں اس کے ہاتھ فروخت کیا جائے جو اللہ کے راستے میں جہاد کر رہا ہے تو اس اسلحہ کی قیمت پاکیزہ روزی ہے۔اسی طرح ریشمی کپڑے کا ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا حرام ہے جسے اس کا پہننا حرام ہے اور اس کی قیمت بھی حرام ہے۔بخلاف اس صورت کے جبکہ ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جائے جسے ریشم کا پہننا حلال ہے جبکہ صورت حال یہ ہے کہ اگر ایسی شے فروخت کی جائے جسے کام میں لانا حلال ہے لیکن خریدار اسے ایسے کام میں لائے جو جمہور فقہاء کے نزدیک حقیقت میں گناہ ہے تو اس کی قیمت حرام ہوگی جس کی دلیل وغیرہ اوپر آچکی ہے،تو ایسی شے جس کا استعمال سرے سے حلال ہی نہیں ہے تو یہ بدرجہ اولیٰ حرام ہوگی،جیسے منشیات کی قیمت۔

واضح ہو کہ منشیات کی قیمت اگر حرام ہے تو یہ مال ناپاک ہوا اور اسے نیک کاموں مثلاً خیرات،تعمیر مسجد یا حج بیت اللہ میں صرف کرنا مقبول نہ ہوگا۔یعنی ان امور پر خرچ کرنے والے کو ثواب نہ ہوگا۔مسلم میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا''ان اللہ طیب لایقبل الاطیباً ''(یعنی اللہ پاک ہے اور صرف پاکیزہ شے کو پسند فرماتا ہے)نیز مسلمانوں کے لیے بھی وہی حکم ہے جو پیغمبروں کے لیے ہے۔یایھا الرسل کلوا من الطیبات واعملوا صالحاً''الآیۃ(یعنی اے پیغمبرو پاکیزہ خوراک کھاؤ اور نیک عمل کرو)نیز اللہ فرماتا ہے''یاایھا الذین امنوا کلوا من طیبات ما رزقنا کم واشکروا للہ ان کنتم ایاہ تعبدون ''(یعنی اے ایمان والو اگر تم صرف اللہ کے بندے ہو تو پاک رزق کھاؤ جو ہم نے تمہیں دیا ہے اور اللہ کا شکر کرو)۔اس کے بعد(اسی کتاب میں)بتایا گیا کہ ایک شخص حج کے لیے دور دراز کا سفر کرتا ہے۔بال چکٹ جاتے ہیں اور گرد سے اٹا ہوا ہوتا ہے پھر ہاتھ اٹھا کر یارب یارب پکار رہا ہے۔لیکن اس کا کھانا،پینا لباس اور ذریعہ معاش حرام ہے تو اس کی دعا کیسے قبول ہو سکتی ہے؟

ایک اور حدیث احمد نے اپنی(کتاب)مسند میں حضرت ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا''والذی نفسی بیدہ لا یکسب عبد مالاً من حرام فینفق منہ،فیبارک لہ فیہ،ولا یتصدق فیقبل منہ،ولا یترکہ خلف ظھرہ،الاکان زادہ فی النار،ان اللہ لایمحو السیئی بالسیئی ولکن یمحو السیئی بالحسن،ان الخبیث لا یمحوا الخبیث ''(یعنی اس ذات کی قسم ہے جس کے قبضہ میں میری جان ہے کہ ایسا ہو ہی نہیں سکتا کہ کوئی شخص حرام مال کمائے اور اس کو خرچ کرے تو اس میں برکت ہو اور صدقہ دے تو قبول ہو یا پیچھے چھوڑ کر جائے یہ سب اس کی آتش دوزخ کو زیادہ کرے گا۔حقیقت یہ ہے کہ اللہ برائی کو برائی سے دور نہیں کرتا۔البتہ نیکی سے برائی دور ہوتی ہے اور ایک بری بات دوسری بری بات کو نہیں مٹاتی)۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا''من کسب مالاً حراماً فتصدق بہ لم یکن لہ اجر،وکان اصرہ. یعنی اثمہ وعقوبتہ. علیہ''(یعنی حرام کی کمائی خیرات کرنے میں کوئی ثواب نہیں بلکہ وہ کمائی اس پر ایک بوجھ ہو جائے گی۔یعنی گناہ اور عذاب)۔

قاسم بن مخیمرہ کے مراسیل(مجموع احادیث مرسلہ)میں آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا''من اصاب مالاً

من مـاثـم،فوصل به رحمه او تصدق به او انفقه في سبيل الله،جمع ذلک جميعاً، ثم قذف به في نار جهنم ۔" (یعنی گناہ کمائے ہوئے مال کو اگر صلہ رحمی یا حسن سلوک میں خرچ کیا یا صدقہ میں دیا یا اللہ کے راستہ میں لگایا تو وہ سب مال جمع رہے گا اور اس شخص کے ساتھ جہنم میں پھینک دیا جائے گا) نیز آنحضرت ﷺ نے فرمایا "انـه اذا خـرج الـحـاج بالنفقة الخبيثة فوضع رجله في الغرز. اى الركاب. وقال: لبيک ،ناداه ملک من السماء: لالبيک، ولاسعديک،وحجک مـردود عليک" (یعنی اگر کوئی شخص ناپاک کمائی لے کر (حج کو) نکلے اور سواری کے رکاب میں پاؤں ڈالے اور کہے "لبیک" تو اس کے جواب میں آسمان سے ایک فرشتہ آواز دے گا "لا لبیک لاسعدیک" (یعنی نہ تیری لبیک قبول ہے اور نہ تیرے لیے خوشخبری ہے اور تیرا حج نامقبول ہے)۔

یہ تمام حدیثیں جو ایک دوسرے کی تائید کرتی ہے کہ حرام مال کا صدقہ یا حج یا کوئی اور کار ثواب قبول نہیں ہوتا۔ بناء بریں علمائے حنفیہ نے یہ بتادیا ہے کہ حج کے لیے حرام مال خرچ کرنا بھی حرام ہے۔

اب ان تمام امور بالا کا خلاصہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔

۱۔ بھنگ، افیون، کحلیات وغیرہ مسکرات جونشہ آور اور غافل کردینے والی اشیاء ہیں سب حرام ہیں۔

۲۔ ایسی اشیاء کی تجارت اور اسے نفع آور پیشہ میں لگانا حرام ہے۔

۳۔ اس کا کاروبار چلانا، اس کی تجارت کو فروغ دینے میں تاجروں کا ساتھ دینا اور اس میں شامل ہونا حرام ہے۔

۴۔ ایسی شے کی کاشت بھی حرام ہے جس سے نشہ آور مادہ نکال کر استعمال کیا جائے یا اس کی تجارت کی جائے۔

۵۔ ایسی اشیاء کے کاروبار سے جو فائدہ حاصل ہو وہ حرام اور ناپاک ہے۔ کار ثواب میں اسے لگانا قبول نہ ہو گا۔

ان تمام موضوعات پر طویل تشریح اور اس کے متعلق دلائل اوپر آچکے ہیں۔ اس تفصیل سے غرض یہ ہے کہ امر حق کو بیان کردیا جائے اور صحیح بات کو کھول کر بتادیا جائے تاکہ وہ شبہات دور ہو جائیں۔ جن کی بناء پر ناواقفوں نے ان منشیات کے حلال ہونے کا فتوی لگایا اور معلوم ہو جائے کہ ان منشیات کو حلال کہنا خطا کاروں کے اباطیل میں سے ہے اور ان لوگوں کا قول ہے جو خود گمراہ ہیں اور دوسروں کو گمراہ کر رہے ہیں، یہاں تک کہ اس زمانے میں منشیات کا استعمال عام ہے۔ تمام قومیں اور مختلف طبقات کے لوگ اس میں مبتلا ہیں۔ عجب نہیں کہ ملت اسلامیہ تک اس کا اثر پہنچ جائے اور اسلام کی عزت وشرف کو زیاں پہنچے۔ واللہ ولی التوفیق۔

بیر کے استعمال کی خرابیاں

جامعہ لاما (کنیڈا) کے پرنسپل جو ماہرین امراض قلب کے مؤتمر عالمی منعقدہ لندن کے صدر ہیں یہ اعلان فرمایا ہے کہ ان کی تحقیقات کے نتیجہ میں اڑتالیس مردوں اور دو عورتوں کو "بری بری" کے عارضہ میں مبتلا پایا گیا بعد میں معلوم ہوا کہ وہ دل کے ایک عارضہ میں مبتلا ہیں جس کا سبب ایک خاص قسم کے بیر کا استعمال ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ مریض روزانہ ۳ء۱۱ لیٹر (کم وبیش ۱۲ اسیر) بیر زہر مار کیا (پیا) کرتے تھے۔ اس مرض کے پیدا ہونے کا سبب وہ تیزابی

مادہ (Sulphate) ہے جو اس خاص قسم کی بیر کے نشہ آور مادہ سے پیدا ہوتا ہے اور تجربہ سے یہ ثابت ہوا ہے کہ اس سے دل بڑا ہو جاتا ہے اور اس کے ڈھکنے موٹے ہو جاتے ہیں۔

امام محمد رشید رضا نے اپنی تفسیر میں سورہ مائدہ کی آیت متعلقہ 'خمر' کی طویل تشریح کی ہے اور بعد میں بتایا ہے کہ ''یہاں پر خمر کی ماہیت کے بیان کرنے میں اس لیے طوالت سے کام لیا گیا ہے کہ حدیث کی پیشگوئی کے مطابق لوگوں نے شراب کا نام بدل کر اس کو حلال کر لیا ہے ادھر نزول قرآن حکیم کے بعد مختلف اقسام کی شرابیں تیار کی گئیں جو بقول اطباء انسان کی صحت اور عقل دونوں کے لیے انگوری شراب سے زیادہ ضرر رساں ہیں۔ ان شرابوں کے باعث باہمی بغض و عداوت میں زیادتی اور ذکر الٰہی اور نماز میں رکاوٹ پڑ رہی ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ انگور کی شراب کے سوا اور کوئی شراب حرام مطلق نہیں ہے۔ دوسری شرابیں صرف اس صورت میں حرام ہیں جبکہ نشہ ہو جائے۔ چنانچہ اس ہلاکت آفریں زہر کا استعمال قلیل مقدار میں جاری ہے۔ حالانکہ تھوڑی پی کر مزید کی طلب ہوتی ہے اور نتیجۃً انسان دائم الخمر ہو جاتا ہے جس کا انجام ہلاکت ہوتا ہے۔ ان کا یہ نقطہ نظر فساد عظیم کا موجب ہے اور خیریت اسی میں ہے کہ اس خیال کو باطل اور متقدمین و متاخرین کے قول کو فوقیت دی جائے تاکہ بے شمار برائیوں کے اس ذریعہ کا سدباب کیا جا سکے۔

واضح ہو کہ یہ بغض و عداوت کے واقعات، قتل و غارت جبر و ستم معصیت و بے حیائی، ارتکاب جرائم کی جرأت، بدکاری، خاندانی اور قبائلی اسرار کا افشا اور مخفی رازوں کا اظہار اور حکومت وطن سے غداری، جس کا چرچا جابجا اور ہر وقت لوگ کرتے رہتے ہیں۔ یہ سب منشیات کے استعمال کا نتیجہ ہے۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ (دشمن کا) کوئی جاسوس اعلیٰ افسروں اور بڑے بڑے سیاست دانوں کے عشرت کدوں میں چھپ رہتا ہے تاکہ فوجی رازوں اور علاقائی حکمت عملیوں کا سراغ لگائیں۔ نتیجہ ہوتا ہے کہ کسی سردار کی ایک گھونٹ شراب ساری قوم کو ختم کر دیتی ہے۔ پورے کا پورا قبیلہ تباہ ہو جاتا ہے اور زبردست فوج بھی شکست کھا جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دین اسلام نے شراب کو سخت حرام قرار دیا ہے اس کا ذکر کتاب اللہ میں تین جگہ آیا ہے اور رسول اللہ ﷺ نے اس کی شدت سے ممانعت فرمائی ہے۔ حضور کا ارشاد ہے ''من شرب الخمر فی الدنیا، ثم لم یتب منها، حرمها فی الآخرة'' بروایت بخاری و اصحاب سنن'' (یعنی جس نے دنیا میں شراب پی اور اس سے توبہ نہ کی تو (اللہ) نے آخرت کی شراب اس پر حرام کر دی)۔ امام مسلم نے اس کے اخیر میں الفاظ 'فلم یسقها '' کا اضافہ فرمایا ہے اور مطلب یہ ہے کہ ''ایسے شخص پر اللہ نے جنت حرام کر دی ہے کہ جنت میں جائے اور شراب طہور پیے'' یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کے معنے یہ ہے کہ ایسے شخص کو جنت میں شراب طہور نہ ملے گی اگرچہ مسلمان مرا ہو اور جنت میں گیا ہو کیونکہ اس کے پینے میں اس نے جلد بازی سے کام لیا۔ لہٰذا اس سے محروم رہنے کی سزا اسے دی گئی۔ یہ اور بات ہے کہ اللہ اسے معاف کر دے۔

احمد، بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ''لا یزنی الزانی حین یزنی وهو مؤمن، ولا یسرق السارق حین یسرق وهو مؤمن، ولا یشرب الخمر حین یشربها وهو مؤمن '' (یعنی بدکاری کے وقت بدکار کا ایمان نہیں رہتا اور چوری کے وقت چور مومن نہیں رہتا اور شرابی شراب پینے کے وقت ایمان سے خارج ہو جاتا ہے)۔ کہا جاتا ہے کہ اس حدیث میں ایمان کی نفی

سے مطلب ایمان کامل کی نفی ہے۔ اور یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کا مفہوم ممانعت ہے۔ اور یوں بھی کہتے ہیں کہ ان گناہوں مرتکب جب ارتکاب کرتے ہیں تو ان کا ایمان نہیں رہتا ہے۔ جب یہ گناہ کر چکتے ہیں تو پھر ایمان آ جاتا ہے اگر گناہ کرتے وقت موت آ جائے تو مرتکب خارج از ایمان ہو کر مرتا ہے۔

عہد حاضر کے تمام مہذب اہل علم اور موجودہ ترقی پذیر شہروں میں جہاں سے اخبارات و رسائل شائع ہوتے رہتے ہیں وہاں کے بیشتر اشخاص یہ جانتے ہیں کہ شراب کا استعمال جسم، عقل، دولت، صحت عامہ اور اصول معاشرہ کے لیے سخت ضرر رساں ہے۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اتنا کچھ جاننے کے باوجود لوگ اس سے توبہ کرنے اور ترک کرنے پر تیار نہیں ہیں۔ حد یہ ہے کہ ان کے ڈاکٹر جو اس کے نقصانات کو سب سے زیادہ جانتے ہیں شراب کے رسیا اور دائم الخمر ہیں۔ حالانکہ انھیں علم ہے کہ منشیات کے استعمال سے عوارض و امراض پیدا ہوتے ہیں اور نشہ پینے والوں کے پاگل ہو جانے تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔ ان کی جوانی، پاکدامنی اور گھر بار تک برباد ہو جاتا ہے لیکن حوصلہ کی کمی، دوست احباب کی ہمنوائی کا ق، مستی اور بے خودی کا مزہ اور دوستوں کی صحبت کا لطف۔ یہ سب باتیں انھیں شراب کا شائق بنا دیتی ہیں اور شراب خوری میں مبتلا ہو کر عتاب رب العالمین کے مستوجب ہو جاتے ہیں۔

علماء نے شراب نوشی میں جو برائیاں بتائی ہیں ان کو مختصراً ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

۱۔ شراب پینے کے وقت شرابی کا تمام ایمان سلب ہو جاتا ہے۔

۲۔ اللہ کی نافرمانی کے باعث اس پر اللہ کی لعنت پڑتی ہے اور اس کی رحمت سے محروم ہو جاتا ہے۔

۳۔ شرابی کی ہمت پست ہو جاتی ہے۔ رزق تنگ ہو جاتا ہے۔ قحط اور تباہی پھیلتی ہے۔ شکلیں مسخ ہو جاتی ہیں اور نامردی بھی لاحق ہو جاتی ہے۔

۴۔ شراب نوشی کا ارتکاب وہی کرتا ہے جو بدکار اور گناہگار ہو اور جسے خدا و آخرت پر ایمان نہ ہو۔

۵۔ شراب انسان کو ہر قسم کے گناہوں میں مبتلا کر دیتی ہے کیونکہ یہ تمام برائیوں کی ماں ہے۔

۶۔ قیامت کے روز اللہ تعالیٰ شراب پینے والے کو عذاب میں ڈال دے گا۔ اور وہ گندگی پلائی جائے گی جو بدکاری کے نتیجہ میں شرمگاہوں سے خارج ہوتی ہے۔ العیاذ باللہ (خدا کی پناہ)۔

۷۔ اللہ تعالیٰ شرابی کو جنت سے اس طرح محروم کر دے گا کہ اس کی بو تک انھیں نہ پہنچے گی۔

۸۔ شرابی کو وہی عذاب ہو گا جو بتوں اور مورتیوں کے پجاری کو ہو گا۔

۹۔ شرابی حشر کے روز سخت تشنگی اور پیاس کے عالم میں قبر سے اٹھے گا۔

۱۰۔ شراب پینے کے بعد چالیس دن تک نہ شرابی کی عبادت قبول ہوتی ہے اور نہ اس کی دعا قبول ہوتی ہے۔

۱۱۔ شراب پینے والا توہین، تذلیل اور تحقیر کا مستوجب ہو جاتا ہے چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے ''لا تسلموا علٰی شربة الخمر'' (یعنی شراب پینے والے کو سلام نہ کرو)۔

۱۲۔ شراب خور پر اللہ کا عتاب نازل ہوتا ہے اور اگر اسی حالت میں مر جائے تو اللہ کی رحمت اور جزائے خیر سے محروم رہ جائے گا۔

۱۳۔شرابی اگر نشہ کی حالت میں مر جائے تو اللہ تعالیٰ اسے حالت سکر میں پڑے رہنے کا عذاب دے گا اور وہ اپنے دوسرے کاموں میں بھی یہی تلخی محسوس کرے گا اور ایمان سے بے بہرہ ہو کر مرے گا۔

۱۴۔شراب پینے والے کے لیے نار جہنم میں ایک چشمہ نکالا جائے گا، جس سے پیپ، کچ لہو اور طرح طرح کی اذیت ناک چیزیں ابلیں گی یعنی اس میں میں کچ لہو اور پیپ برآمد ہو گا۔

۱۵۔شراب پینے والا، محتاج، تلف کار اور نیکی سے محروم ہو کر رہ جاتا ہے گویا دنیا کو پا کر اس نے تلف کر دیا۔

۱۶۔شراب نوشی منجملہ ان خصائل کے ہے جو تباہ کن، ضرر رساں، دولت سے محروم کرنے والے، عقل مار دینے والے اور ملت کو ہلاک کرنے والے ہیں۔

۱۷۔شراب مضر صحت ہے انسان کو اطمینان سے محروم اور بدبختی، تباہی بربادی سے دوچار کر دیتی ہے۔

۱۸۔شراب کی مضرت شرابی کی اولاد اور اس کی نسل تک پہنچتی ہے اور بچے مریض پیدا ہوتے ہیں۔

۱۹۔اللہ تعالیٰ شرابی کی نہ فیاضی قبول کرتا ہے نہ انصاف پسندی نہ فرض (کی بجا آوری) قبول ہے نہ نفل (کی ادائیگی)۔

۲۰۔جو شخص نشہ کی حالت میں دنیا سے جاتا ہے وہ نشہ ہی کی حالت میں دفن ہوتا ہے اور نشہ کی حالت میں اٹھایا جائے گا پھر نشہ ہی کی حالت میں اسے واصل جہنم کیا جائے گا اور پھر ایک پہاڑ پر لایا جائے گا جس کا نام 'سکران' ہے اس میں ایک چشمہ ہے جس سے پیپ اور کچ لہو بہہ رہا ہے۔اور جب تک زمین وآسمان ہیں شراب نوشوں کا کھانا پینا یہی ہو گا۔جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے۔(ملخصاً ماخوذ از شرح الترھیب والترغیب)

''حرمت شراب کی آیات قرآنی''

''یَسْئَلُوْنَکَ عن الخمر والمیسر قل فیھما اثم کبیر ومنافع للناس، واثمھما اکبر من نفعھمان'' (البقرۃ:۲۱۹) (یعنی لوگ حکم شراب وقمار کی بابت سوال کرتے ہیں تو اے نبی انھیں بتا دو کہ یہ گناہ کبیرہ ہیں اور لوگ ان سے فائدہ بھی اٹھاتے ہیں لیکن ان میں فائدہ اتنا نہیں ہے جتنا بڑا گناہ ہے)۔

۲۔یٰآیھا الذین اٰمنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ لعلکم تفلحون'' (المائدہ:۹۰) (یعنی اے مسلمانوں شراب، جوا، دیوتاؤں کے تھان اور پانسے کے تیر یہ سب گندے اعمال شیطانی میں سے ہیں۔تم ان سے کنارہ کش رہو۔اسی میں تمہاری بہتری ہے)۔

۳۔ولا تلقوا باید یکم الی التھلکۃ، واحسنوا ان اللہ یحب المحسنین'' (البقرۃ:۱۹۵) (یعنی خود اپنے ہاتھوں تباہی میں نہ پڑو۔اچھے کام کرو۔اللہ اچھے کام کرنے والوں کو پسند کرتا ہے)۔

۴۔ولاتتبدلوا الخبیث بالطیب' (النسآء:۲) (یعنی اچھی چیز کو چھوڑ کر بری چیز اختیار نہ کرو)۔

۵۔''یاایھا الذین آمنوا کلوا من طیبات ما رزقنا کم'' (البقرہ:۱۷۲) (یعنی مسلمانو پاکیزہ روزق کھاؤ جو ہم نے تمہیں عطا کیا ہے)

۶۔''وکلوا مما رزقکم اللہ حلالاً طیباً'' (المائدۃ،۸۸) (یعنی پاک روزی کھاؤ جو اللہ نے تمہیں

دی ہے)۔

۷۔"لا تقتلوا انفسکم ان اللّٰہ کان بکم رحیماً" (النساء:۲۹) (یعنی اللہ تعالیٰ ازراہ کرم تمھیں حکم دیتا ہے کہ اپنی جان کو ہلاک نہ کرو)۔

۸۔یٰآیھا الرسل کلوا من الطیبات واعملوا صالحاًانی بما تعملون علیم" (المؤمنون:۵۱) (یعنی اے رسولو پاک چیزیں کھاؤ اور اعمال نیک بجاتے رہو۔یاد رہے کہ ہم تمھارے افعال سے واقف ہیں)۔

۹۔"یٰآیھا الذین امنوا لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ حتی تعلموا ما تقولون" (النسآء:۴۳) (یعنی اے مسلمانو نشہ میں ہو تو نماز کے پاس نہ جاؤ اس وقت تک کہ تمھیں یہ ہوش آجائے کہ تم کیا کہہ رہے ہو)۔

جنگ کی حالت میں حد (شرعی سزا) کے نافذ کرنے کا بیان۔

آئمۂ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حالت جنگ میں حد نافذ نہیں کی جائے گی اور نہ دارالحرب (دشمن کے علاقہ) میں۔ہر چند کہ پولیس کے سپاہی، لشکر اور افسروں کو شریعت اسلامیہ کا یہ حکم ہے کہ حال میں اللہ تعالیٰ اور شارع حکیم علیہ السلام کے احکام کی اطاعت کریں اور اپنے آپ کو پرہیزگاری سے آراستہ رکھیں تاکہ اللہ تعالیٰ انھیں اپنے دشمنوں پر فتح یاب فرمائے۔چنانچہ ارشاد باری ہے۔"ولینصرن اللّٰہ من ینصرہ ان اللہ لقوی عزیز" (یعنی جو خدا کا حامی ہوگا اللہ تعالیٰ بالیقین اسے فتحیاب کرے گا، اللہ زبردست قوت والا ہے) نیز ارشاد باری تعالیٰ "ان تنصروا اللّٰہ ینصرکم ویثبت اقدامکم" (یعنی اگر تم اللہ کے حامی رہے تو اللہ تمھیں فتح یاب کرے گا اور تم کو ثابت قدم رکھے گا)۔بناء بریں حکام اور افسران فوج لشکریوں اور پولیس کے سپاہیوں کو میدان کارزار میں بھی نماز کی پابندی کا حکم دیتے تھے اور گناہوں اور نافرمانیوں کے ارتکاب سے دور رہنے کا حکم دیتے تھے اور اللہ تعالیٰ انھیں اپنے دشمنوں پر فتح یاب فرماتا تھا۔"وما النصر الا من عند اللّٰہ" (یعنی اللہ کے سوا اور کہاں سے مدد مل سکتی ہے) یہ بات ثابت ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے جنگ فارس میں حضرت سعدؓ بن وقاص کے پاس بمقام قادسیہ ایک مکتوب ارسال فرمایا جس میں حضرت سعد اور ان کے لشکر کو یہ حکم دیا گیا تھا کہ "میں تمھیں اور تمہارے ساتھیوں کو ہر حالت میں اللہ سے ڈرنے کا حکم دیتا ہوں۔یاد رہے کہ خدا کا خوف دشمن کے لیے سب سے بڑی تیاری اور سب سے زیادہ کارگر حکمت عملی ہے۔نیز تمھیں اور تمہارے ساتھیوں کو حکم دیتا ہوں کہ دشمن سے زیادہ گناہوں سے اپنے آپ کو بچانے کی کوشش کرو۔کیونکہ لشکریوں کا گناہ دشمن سے زیادہ خطرناک ہے۔یاد رکھو کہ مسلمانوں کی فتح یابی ایمان باللہ اور طاعت الٰہی پر منحصر ہے اور نتیجہ ہے دشمنوں کی معصیت کا۔اگر یہ نہ ہوتا تو ہم کبھی ان پر غالب نہ ہو سکتے۔"

ان ہدایات کے باوجود ایسا ہوا کہ مجاہدین اسلام میں سے ایک شخص سے ایسا گناہ سرزد ہو گیا جس پر حد کا نفاذ لازم ہو گیا۔لیکن دارالحرب میں اسے حد نہیں ماری گئی جیسا کہ کارروائی سے ثابت ہے جو سعدؓ بن وقاص نے ابن محجن ثقفی کے ساتھ روا رکھی۔یہ صاحب عہد جاہلیت اور عہد اسلام کے زبردست بہادروں میں سے تھے۔بڑے رعب داب کے

آدمی تھے ایک اچھے اور طبع زاد شاعر بھی تھے لیکن شراب کے رسیا تھے۔اس کا چھوڑنا ان کے لئے ممکن نہ تھا شراب پینے کی سزا اور لوگوں کی مذمت بھی انہیں اس برائی سے باز نہ رکھ سکی۔حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے متعدد بار انھیں شراب پینے پر سزا دی اور بالآخر ایک دریائی جزیرہ میں انھیں جلاوطن کر دیا۔ایک شخص کو ان کی دیکھ بھال کے لیے ساتھ بھیج دیا تھا۔لیکن وہ وہاں سے بھاگ کر حضرت سعدؓ بن وقاص کے پاس قادسیہ میں آ گئے اور جنگ میں شامل ہو گئے۔انھوں نے حارس کو قتل کرنے کا ارادہ کیا تھا جسے حضرت عمرؓ نے ان کی نگرانی کے لیے ان کے ساتھ بھیجا تھا۔حارس نے ابن محجن کے اس ارادہ کو بھانپ لیا اور بھاگ کر حضرت عمرؓ کے پاس آ گئے اور صورت حال سے انھیں آگاہ کیا۔سیدنا عمرؓ نے سعدؓ بن ابی وقاص کو حکم بھیجا کہ ابن محجن کو گرفتار کر لیا جائے چنانچہ انھیں قید میں ڈال دیا گیا پھر جب (پادری) ناطف قادسیہ میں آیا اور گھمسان کی جنگ ہونے لگی تو ابو محجن نے حضرت سعدؓ بن وقاص کی بیگم سے التجا کی کہ "مجھے قید و بند سے رہا کر کے سعد کا گھوڑا میرے حوالے کیجئے۔اگر میں جنگ سے بچ کر واپس آ گیا تو وعدہ کرتا ہوں کہ پھر بدستور قید و بند میں پڑ جاؤں۔اگر شہید ہو گیا تو اس پر کوئی باز پرس نہ ہو گی۔بیگم سعد نے (ان کی باتوں سے متاثر ہو کر) انھیں آزاد کر دیا اور گھوڑا بھی دے دیا۔ابو محجن جنگ قادسیہ میں شریک ہوئے اور خوب داد شجاعت دی پھر قید میں آ گئے۔ان ہی کے ہاتھوں قادسیہ کی جنگ میں مسلمانوں کو فتح حاصل ہوئی اور سعد بن وقاص نے انھیں سزا نہیں دی۔

واضح ہو کہ دوران جنگ یا دار الحرب میں 'حد' نافذ نہ کی جائے تو بعد میں حاکم اپنی ذاتی رائے پر جو مناسب سمجھے سزا دے سکتا ہے۔لیکن سیدنا سعدؓ بن وقاص نے یہ فیصلہ کیا کہ ابو محجن نے اپنی جان راہ خدا میں لڑا دی اور شجاعت کے وہ جو ہر دکھائے کہ جو باید و شاید اس لیے نہ انھیں شراب پینے کی حد ماری جائے اور نہ بعد میں کوئی اور سزا دی جائے۔کیونکہ گناہ سے پاک کرنے والی بات اس سے بڑھ کر نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا ہے کہ مجاہد اگر میدان جنگ میں کام آئے تو اسے جنت میں جگہ ملے گی اور اگر واپس آ جائے تو وہ تنخواہ اور مال غنیمت میں سے اپنا حصہ پائے گا۔

ابو محجن پر اس معافی کا بہت اثر ہوا اور انھوں نے صدق دل سے ایسی توبہ کی کہ ہمیشہ کے لیے شراب کا پینا ترک کر دیا۔اور وہ مسلمان جو راسخ العقیدہ ہو اس کا عزم ایسا ہی پختہ ہوتا ہے اور گناہوں میں ملوث ہونے کے بعد ان سے کنارہ کش ہو جاتا ہے بشرطیکہ اسے اپنے گناہوں کے انجام کا خوف ہو اور اپنے پروردگار کی طرف مائل ہو جائے۔

آنحضرت ﷺ سے مروی ہے کہ حضور نے دشمن کے علاقہ میں سزائے شرعی کے نافذ کرنے سے منع فرمایا ہے۔اس روایت کو ابن ابی شیبہ رضی اللہ عنہ نے اخراج فرمایا ہے۔

دوسرا باب

ان حدوں کے بیان میں جن کے نفاذ پر سب کا اتفاق ہے

'حدِ زنا اور اس کے معنے

از روئے لغت حد کے معنے رد کنے (باز رکھنے) کے ہیں۔ چنانچہ دربان کو 'حدّاد' کہا جاتا ہے کیونکہ وہ (غیر شخص کو) گھر میں آنے سے رد کتا ہے۔

کتاب نہایہ (شرح ہدایہ) میں ہے کہ لفظ حد کا اطلاق گناہ پر بھی ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے 'تلک حدود الله فلا تقربوها '' (یعنی اللہ نے ان امور کو گناہ قرار دیا ہے۔ لہٰذا ان کے پاس نہ پھٹکو)۔ اس لفظ کا اطلاق ان سزاؤں پر ہوتا ہے جو صاحب شریعت نے گناہ کی پاداش میں مقرر فرمائی ہیں۔ چنانچہ بولنے میں یوں آتا ہے '' اقمتُ علیه الحد '' (یعنی میں نے فلاں شخص پر حد جاری کی)۔ 'حد' کے بنیادی معنے رکاوٹ اور دو چیزوں کے درمیان علحدگی کے ہیں مصباح میں ہے کہ (حد کے مفہوم میں) شرع کی مقرر کردہ سزائیں شامل ہیں کیونکہ یہ سزائیں گناہ کے ارتکاب میں رکاوٹ ہیں۔ شریعت میں 'حد' اس سزا کو کہتے ہیں جو بطور مطالبۂ حق مقرر کی جائے جیسا کہ قرآن شریف میں ہے 'ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه '' (یعنی جس نے اللہ کے حکم یا اس کی مقرر کردہ حد سے تجاوز کیا۔ اس نے خود اپنے اوپر ظلم کیا یعنی مستوجب عذاب ہوگیا) نیز ارشاد ہے۔ 'والحافظون لحدود الله '' (یعنی اہل ایمان اللہ کی مقرر کردہ حدود کی پاسداری کرتے ہیں)۔

(نفاذ حد کا) ثمرہ، معاشرہ کی خرابی کو دور کرنا، جان کو ہلاک ہونے سے اور عزت و آبرو کو برباد ہونے سے بچانا، نسل کو گڈمڈ ہو جانے اور مال کو ضائع ہونے سے محفوظ رکھنا اور ذلت و رسوائی سے نجات پانا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے 'لا تفسدوا فی الارض بعد اصلاحها '' (یعنی دنیا کے بنے بنائے حالات میں بگاڑ نہ پیدا کرو)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ زمین پر کس طرح کا فساد نہ پھیلاؤ۔ اس فساد میں یہ تمام باتیں داخل ہیں: منشیات کے استعمال سے عقل کا زائل کرنا، جانوں کو قتل کرنا، اعضاء کا کاٹنا، اغلام و زنا سے نسلوں کو خراب کرنا، تہمت لگانا، پرائے مال پر ناجائز قبضہ جما، چوری کرنا، کاروبار میں فریب سے کام لینا، دین میں کفر و بدعت کو داخل کرنا، دنیا کی اصلاح (فساد سے بچانے) کا تعلق ان پانچ باتوں سے ہے۔ (۱) جان، (۲) عقل، (۳) عزت، (۴) دین، (۵) مال۔

نفاذ حد سے فائدہ یہ ہے کہ دنیا سے برائی کے اسباب کا خاتمہ ہو جائے چنانچہ زنا کی سزا لاگو ہونے سے نسل ضائع ہونے بلکہ ختم ہونے سے بچ جاتی ہے کیونکہ اس سے نسل مشتبہ ہو جاتی ہے، اس لیے شارع نے اس کو بہتر سمجھا ہے کہ زنا کے مرتکب کو عوام کے سامنے 'حد' ماری جائے یا سنگسار کیا جائے۔ اللہ تعالیٰ کا حکم 'وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين '' (النور:۲) (یعنی مرتکبین بدکاری کو جب سزا دی جائے تو چاہیے کہ مسلمانوں کی ایک جماعت اس کا مشاہدہ کرے)۔

دوسرے مستوجب سزا گناہ ایسے ہیں جن کی خرابی کو عقل تسلیم کرتی ہے اور ہر شخص کی طبیعت مانتی ہے کہ شراب سے عقل زائل ہو جاتی ہے، تہمت سے آبرو میں بٹہ لگتا ہے اور چوری، غیر کے مال کو ہتھیا لینا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اقوام سابقہ میں سے کسی میں دوسرے کا مال یا آبرو لینا جائز نہیں ہے اور بدکاری کے ارتکاب اور مستی کی اجازت نہیں دی گئی۔ چونکہ دنیائے انسانیت میں یہ برائیاں عام ہیں اور انسان کو ان سے جو خطرات درپیش ہوتے ہیں وہ بہت زیادہ ہیں اس لیے ان کا سد باب کرنے کے لیے جو سزائیں رکھی گئی ہیں وہ خصوصیت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے حقوق (یعنی احکام الٰہی) میں سے ہیں ان کے نافذ کرنے ہی سے ہمیشہ معاشرہ کو فائدہ پہنچتا رہے گا۔

ان حدود کو شرعی حکم قرار دیے جانے کی حکمت

ان سزاؤں کو شرعی حکم اس لیے قرار دیا گیا ہے کہ جو امور خدا کے بندوں کو ضرر رساں ہیں ان کا سد باب کیا جائے مثلاً عصمت دری، نسل کی بربادی بے آبروئی، ضیاع مال، اتلاف جان اور بدامنی۔ یہ شرعی سزائیں معاشرے کے ان تمام بڑے بڑے اخلاقی عارضوں اور نفس سرکش کے امراض کی شفا بخش دوا اور ان سے چھٹکارا دلانے والا علاج ہے جو معاشرہ کے لیے تباہ کن اس کے جسد کو گھن لگانے والے، اس کے اعضاء کو کچل دینے والے اور بالآخر واصل جہنم کرنے والے ہیں۔

انما الامم الاخلاق ما بقیت
فان ھمو ذھبت اخلاقھم ذھبوا

(مطلب یہ ہے کہ اقوام کے وجود کی بقا اخلاق کے ساتھ ہے۔ اخلاق گیا تو قومیں بھی گئیں)۔

اسلام (راہ راست) سے انحراف پر نظر رکھتا ہے، کیونکہ اخلاق سے گرنا فطری خوبی سے جس پر اسے پیدا کیا گیا ہے، ہٹ جانا اور فطرت سے بغاوت ہے۔ اسلام (بذات خود) فطری صلاحیت سے منہ موڑ لینے والوں کا علاج کرتا ہے اور جب علاج کارگر نہ ہو اور اصلاحی اقدامات سودمند نہ ہوں تو اسلام جرائم سے روکنے میں سختی سے کام لیتا ہے اور شدید احکامات نافذ کرتا ہے تا کہ برائی کا وجود تمام معاشرے ہی کو ختم نہ کر دے۔ غرض اسلام خودسری کے خلاف برسر جنگ ہے اور اس کے سد باب کی خاطر شرعی سزائیں شدت گناہ کے پیش نظر رکھی گئی ہیں تا کہ جمعیت انسانی کو نقصان وفساد سے محفوظ رکھا جائے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی عضو انسان ہلاکت آفریں مرض میں مبتلا ہو جائے اور اس کا علاج نہ ہو سکے تو اس عضو کو کاٹ دینا ضروری ہو جاتا ہے تا کہ پورے جسم کو بچایا جا سکے۔

زنا (بدکاری) کی حد

زنا سے مراد ایک مکلّف انسان کا (یعنی جس پر احکام شرعیہ عائد ہوتے ہیں) کسی مشتہاۃ عورت (یعنی جو خواہش نفسانی کی محرک ہو سکتی ہے) کے ساتھ فعل گناہ کا مرتکب ہونا ہے۔ درآنحالیکہ وہ شخص اس عورت پر ایسا کوئی حق نہ رکھتا ہو۔ اور یہ حرکت اس نے غلط فہمی سے یا شبہ میں پڑ کر نہ کی ہو۔ اس فعل سے اس عورت کے ساتھ نسب اور دودھ کا وہی رشتہ قائم ہو جاتا ہے جو باقاعدہ بیوی بنا لینے سے ہوتا۔ بدفعلی کا جرم انسانی جرائم میں سب سے زیادہ ناپسندیدہ جرم ہے، جو

شرافت، اخلاق اور انسانی فضل وکرم کے منافی اور معاشرہ کی بنیاد کو منہدم کرنے، خاندان کو تباہ کرنے، نسل کو مٹانے، زوجیت کے رشتہ کو منقطع کرنے اور اولاد کی خرابی تربیت بلکہ بچے کو ضائع کرنے یعنی فی الواقع اسے قتل کرنے کے مترادف ہے۔ اس طرح جو ناجائز اولاد پیدا ہوگی ان کا کوئی مربی نہیں ہوتا اور ماں بے وسیلہ ہونے کے باعث بذات خود بچے کی تربیت اور اس کے حالات کی دیکھ بھال نہیں کر سکتی۔ لہٰذا اس کا انجام بہت برا ہوتا ہے اور اس کا وجود (جسد) معاشرہ کا ایک ناکارہ عضو بن کر رہ جاتا ہے۔ اس حرکت سے باہمی بغض وعناد بڑھتا اور بدی وجرائم کی کثرت ہو جاتی ہے کیونکہ وہ بچہ قابل نفرت اور ناپسندیدہ گناہ کا نتیجہ ہوتا ہے۔ غرض بدفعلی کا جرم زندگی کے جملہ معاملات میں سب سے زیادہ خطرناک جرم ہے بلکہ اگر نظام حیات کی پائداری اور اس کی دائمی خوش بختیوں اور خوشگواریوں اور اس کے ربط وضبط (کی اہمیت) کے پیش نظر دیکھا جائے تو یہ حرکت نہایت ہی اذیت ناک ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شارع حکیم علیہ السلام نے اس (جرم کی) سزا کو انتہائی اہمیت دی ہے۔ تاکہ انسان کی عمرانی زندگی ممنوعات سے پاک ہو اور اسے ان مصیبتوں اور خطرات سے بچایا جا سکے جو خاندان کی تباہی کا باعث ہیں، چنانچہ جو لوگ اپنی شرمگاہوں کو (آلودگی معصیت سے) بچا کر نہیں رکھتے ان کے مستوجب عذاب ہونے کا ذکر فرمایا ہے اور اس کی خوب وضاحت کر دی ہے اور اس کے مرتکبوں پر شدید ترین اور اذیت ناک ترین سزا عائد فرمائی ہے اور حکم دیا ہے کہ ان پر نہ رحم کیا جائے اور نہ ہی ان کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کیا جائے۔ اور حکم ہے کہ مسلمانوں کی جماعت ان کی سزا کو دیکھے ''لیشهد عذابهما طائفة من المؤمنين'' (النور: ۲) (یعنی مسلمانوں کی جماعت کو چاہیے کہ ان کی سزا کا مشاہدہ کرے) ساتھ ہی ایسی پیش بندیاں بیان فرمائی ہیں جن کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے تاکہ شرمگاہوں اور اعضائے معصیت کو بچایا جا سکے اور انسان محتاط رہ سکے چنانچہ یہ حکم ہے کہ غیر عورتوں کے سامنے نظر کو جھکا کر رکھا جائے کیونکہ نظر ہی دعوت گناہ دیتی ہے پھر مردوں کو حکم ہے کہ اپنی عورتوں کو غیر مردوں کے سامنے آنے اور بے پردگی نہ ہونے دیں۔ عورتوں کو یہ ہدایت ہے کہ وہ اپنے جسم کو شرم وحیا کے ساتھ چھپا کر رکھیں اور ایسے مقامات سے دور رہیں جہاں تہمت کا اندیشہ اور بدانجامی کا خطرہ ہو۔ انھیں چاہیے کہ غیر مردوں کے ساتھ خلط ملط ہونے سے بچیں تاکہ حرام کی مرتکب نہ ہوں اور انھیں یہ میل جول اور فیاضانہ سلوک معصیت میں مبتلا نہ کر دے اور حد کی مستوجب ہو جائیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''قرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى'' (یعنی عورتوں کو چاہیے کہ اپنے گھروں میں رہیں اور عہد سابقہ کی جاہلیت کی طرح اپنی سنگھار دکھاتی نہ پھریں) اللہ تعالیٰ کا یہ خطاب امہات المومنین (ازواج نبی ﷺ) سے تھا جو نیک نفس اور صابر خواتین تھیں۔ انھوں نے درسگاہ نبوت میں تعلیم پائی اور سب سے بڑے دار العلوم اسلامیہ کی تربیت یافتہ تھیں۔ بارگاہ نبوت میں آداب سیکھے اور رسول اللہ ﷺ سے اخلاق حاصل کیا۔ یہ خواتین بغیر کسی شرعی ضرورت کے گھر سے باہر نہیں جاتی تھیں مثلاً حج یا عمرہ ادا کرنا ہو یا ماں باپ کی زیارت کرنی ہو یا اقرباء سے ملنا جلنا ہو یا بیمار پرسی پیش نظر ہو یا ایسی ہی کوئی اور بات ہو۔ پھر بھی جب وہ باہر جاتی تھیں تو اپنی زیب وزینت کو ظاہر نہ ہونے دیتی تھیں اور نہ اپنے حسن وجمال کا کوئی اظہار ہونے دیتی تھیں اور نہ بھڑک دار کپڑے پہن کر نکلتی تھیں۔ دیکھنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ نے جبکہ ایسی خواتین کو یہ حکم دیا جو ان صفات کی مالک تھیں تو دوسری عورتوں کا باہر نکلنا اور مردوں کے سامنے بازاروں میں چلنا پھرنا اور بھی اندیشہ کی بات ہے۔ درآنحالیکہ ان میں

ایسی عورتیں بھی ہیں جن کے دل مریض ہیں۔ گناہ، بدی اور فسق و فجور میں پڑی ہوئی ہیں اور خوف و خشیت اللہ خالی ہیں۔

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہٗ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''ان المرأة عورة. فاذا خرجت من بيتها استشرفها الشيطان وان اقرب ماتكون من رحمة ربها وهي في عقر بيتها ''(یعنی عورت ایسی چیز ہے جسے چھپانا واجب ہے۔ جب وہ گھر سے نکلتی ہے تو شیطان اس کی پذیرائی کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عورت جب تک اپنے گھر کے اندر ہے اپنے پروردگار کی رحمت سے زیادہ قریب ہے)۔ فقہاء اس بارے میں متفق اللفظ ہیں کہ بعض اوقات عورت کا اس حال میں گھر سے نکلنا گناہ کبیرہ ہو جاتا ہے جب کہ اس سے خرابی پیدا ہو۔ مثلاً کوئی عورت عطر لگا کر اور بناؤ سنگھار کر کے بے پردہ سفر کو نکلے اور غیر مردوں کے سامنے اپنے حسن و جمال کی نمائش کرے، جیسا کہ اس زمانہ میں رہا ہے اور جس سے فتنہ پیدا ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں گھر سے باہر نکلنا حرام ہے۔ اگر فتنہ کا اندیشہ ہو لیکن (خوش قسمتی سے) کوئی فتنہ پیدا نہ ہو تو اسے گناہ کبیرہ کی مرتکب نہیں سمجھا جائے گا۔

فقہاء کہتے ہیں کہ کسی مجبوری سے عورت کا (گھر سے) باہر نکلنا جائز ہے۔ لیکن اس کی چند شرطیں ہیں جن میں سب سے زیادہ ضروری شرط 'محرم' (یعنی ایسا شخص جس سے نکاح نہیں ہو سکتا) کا ساتھ ہونا ہے۔ اس کے ساتھ ہی پاس حیا ہو۔ عطر لگا ہوا نہ ہو، بناؤ سنگھار نہ کر رکھا ہو اور حسن چھپا رکھا ہو اور مردوں سے ہٹ کر چلے تا کہ فتنہ نہ پیدا ہو اور بیباک اشخاص سے دور رہیں، اور چاہیے کہ سابقہ عہد جاہلیت والی نمود و نمائش نہ ہو۔ اس سے مراد وہ کیفیت ہے جو اسلام سے پہلے تھی، یعنی عورتوں کا ناز و انداز کے ساتھ اپنے حسن و شباب کی نمائش کرتے ہوئے اٹھلا کر چلنا اور گردن، سینہ، بال، گدی، پیٹھ، ہاتھ اور پنڈلی کو جس قدر چھپانا چاہیے اسے ننگا رکھنا۔ اور ایسی باتیں جو ایک مسلمان کی غیرت کے منافی ہیں۔ اس زمانے میں یہ سب کچھ ہو رہا ہے۔ عورتوں اور نوجوان لڑکیوں کا ناز و انداز سے باہر نکلنا، شوخیاں کرنا، نیم برہنہ لباس پہننا، بالوں کو کھلا اور پیٹھ کا ننگا رکھنا، بے حیائی اور بے پروگی کا مظاہرہ کرنا، بیباکی اور آزادی کی برائیوں میں آج کی عورتیں، اسلام سے پہلے عہد جاہلیت کی عورتوں سے بڑھ گئی ہیں۔

اس معصیت کی ذمہ داری اول تو خود ان عورتوں پر عائد ہوتی ہے۔ پھر اس کے ذمہ دار وہ لوگ ہیں جو ان کے نگران حال (سرپرست) ہیں ان میں ان کے خاوند، باپ، دادا اور بھائی بھی ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان عورتوں پر اور ان لوگوں پر جو عورتوں کے اس طرز عمل پر راضی ہیں لعنت کرتا ہے اور ان مردوں پر بھی لعنت ہے جو انھیں اس حال میں دیکھتے اور ان کا ساتھ دیتے ہیں۔۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد برحق ہے ''صنفان من اهل النار لم ارهما، قوم معهم سياط كاذناب البقر يضربون بها الناس، ونسآء كاسيات عاريات، مميلات مائلات، رؤسهن كاسنمة البخت المائلة، لا يدخلن الجنة، ولا يجدن ريحها، وان ريحها لتوجد من مسيرة كذا و كذا۔'' (یعنی دو قسم کے اہل جہنم ایسے ہیں جنھیں میں نے نظر انداز کر دیا ہے۔ ایک تو وہ لوگ ہیں جن کے بیل کی دم جیسے کوڑے ہیں اور وہ لوگوں کو اس سے مارتے پھرتے ہیں۔ اور (دوسری قسم میں) وہ عورتیں جو لباس میں بھی ننگی ہیں، پیار کرنے اور پیار چاہنے والیاں ہیں، ان کے سر پالتو اونٹ کے کوہان کی مانند ہیں۔ یہ عورتیں جنت میں نہیں جائیں گی اور نہ جنت کی خوشبو پا سکیں گی حالانکہ وہ اتنے اتنے فاصلہ سے سونگھی جا سکتی ہے)

یہ حدیث بھی نبوت آنحضرت ﷺ کی ایک دلیل ہے کیونکہ اس میں رسول اللہ ﷺ نے مستقبل کے حالات سے آگاہ فرمایا ہے اور ایک ایسی حالت بتائی ہے جو حضور کے عہد حیات کے تیرہ سو نوے سال بعد پیش آنے والی تھی۔

واضح ہو کہ شریعت کی مقرر کردہ، حدود، (سزاؤں) میں سے بدفعلی کی حد سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے کیونکہ یہ سزا ایک بہت بڑے ایسے نفسانی مرض کا علاج ہے، جس کا انسانی طبائع پر بہت گہرا اثر ہے اور طبیعت پر اس کا غلبہ ہوتا ہے۔ یہ مرض خواہش نفسانی کا جوش ہے جو عقل پر قابو پا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے نوع بشر میں یہ زبردست قوت اس لیے پیدا فرمائی ہے کہ دنیا آباد ہو اور نوع انسان باقی رہے۔ لیکن ایسا ہوتا ہے کہ یہ قوت اپنی حد سے تجاوز کر جاتی ہے۔ اس لیے شریعت نے اس کے لیے ایک پابندی رکھ دی ہے تا کہ یہ سرکش نہ ہونے پائے اور اسے صحیح طریقہ سے کام میں لایا جائے۔

زنا کے نقصانات

واضح ہو کہ 'زنا' کا فعل شنیع بے شمار خرابیوں اور ناخوشگوار نتائج کا حامل ہے۔ اس میں ہر قسم کی اخلاقی، روحانی، جسمانی، عمرانی اور خاندانی مضرتیں ہیں۔ یہ ایک تمام جرائم پر بھاری ہے۔ اس کا مرتکب نازاں وفرحاں اپنے اوپر اللہ کا غضب سمیٹتا ہے اور خود کو اس کے عتاب وعقاب اور عذاب کا مستوجب بنالیتا ہے بلکہ اپنے ایمان کو معرض خطر میں ڈال لیتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے''لایزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن''(یعنی کوئی بدکار ایسا نہیں جس کا ایمان بدکاری کے وقت سلامت رہتا ہو)۔

اس فعل شنیع کے ارتکاب سے (مرد کے علاوہ) عورت کو جو ضرر پہنچتا ہے۔ اس میں بے عزتی، کمینہ پن، بے حیائی، معاشرہ کی رسوائی اور سب سے بڑے گناہ کا ارتکاب ہے۔ اس میں جو خوشی اور تفریح یا نفس پرستی ہوتی ہے وہ بہت حقیر اور تھوڑی دیر کے لیے ہے۔ لیکن اس سے خاندانی شرافت کو جو بٹہ لگتا ہے اور بے قصور رشتہ داروں کو جن میں مرد وعورت شامل ہیں جو شرمندگی اٹھانی پڑتی ہے اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ پھر اس بدکاری کے نتیجہ میں جو اولاد پیدا ہوتی ہے اسے ناکردہ گناہ کا خمیازہ بھگتنا پڑتا ہے۔ اکثر اوقات اس بچے کو ہلاک کر دیا جاتا ہے اگر وہ زندہ بچ بھی رہا تو عمر بھر کے لیے اسے دھتکار، مذمت، اور عار کا سامنا ہے۔ سب اسے حقیر اور قابل نفرت سمجھیں گے یہاں تک کہ وہ ایسی زندگی پر موت کو ترجیح دے گا۔ اور جس کا نسب ہی ثابت نہیں وہ عملی حیثیت سے مردہ ہی کے برابر ہے۔

ایسی عورت کا اگر شوہر ہے تو وہ بھی ناحق اس کی لپیٹ میں آجائے گا۔ بے آبرو ہو جائے گا، اس کی عزت ووقار خاک میں مل جائے گا اور اپنے ساتھیوں، پڑوسیوں اور جان پہچان والوں میں بے وقعت ہو جائے گا۔ اور یہ شرمندگی تمام عمر بلکہ مرنے کے بعد بھی اسے لاحق رہے گی۔ اسی طرح اس عورت کی اولاد لڑکے لڑکیوں کو بھی اس کا خمیازہ بھگتنا ہو گا اور یہ ناکردہ گناہ گاری مارے جانے یا جان دے دینے کے برابر ہے۔ یہ قابل نفرت گناہ نہ بھلایا جا سکتا ہے اور نہ چھپایا جا سکتا ہے کیونکہ عیب کے کام کی بو سب کے دماغ میں پہنچ جاتی اور طوفانی ہوا کی طرح پھیل جاتی ہے کہا جاتا ہے کہ برائی کے پر ہوتے ہیں اور اڑتی ہے۔ اس گناہ کی قباحت اس وقت معلوم ہوتی ہے جب وہ عورت ایسے ناجائز بچے کو اپنی دوسری اولاد یا اپنے خاوند کے کنبہ میں شامل کر دے اور ایک اجنبی کو زبردستی ان کے مال ومعیشت میں بغیر کسی حق کے ان کا شریک اور ان

کی شرافت، وراثت اور دوسری خصوصیات میں ان کا ہمسر بنا دے۔ اس سے جو مادی مضرت ہوگی اس کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں ہے۔

پھر اس برے فعل سے جو نقصان صحت کو پہنچتا ہے مثلاً امراض آتشک، سوزاک وغیرہ کا لاحق ہو جانا جن کا ذکر اطبا نے بدکاری کے نقصانات کے سلسلہ میں کیا ہے اور جس پر مستقل کتابیں تالیف ہوئی ہیں۔ اگر اس پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ شریعت نے اس بارے میں جو شدید احکام نافذ فرمائے ہیں اس میں کیا حکمت ہے۔

معلوم ہونا چاہیے کہ جب کوئی شخص ایک بار اس برائی میں ملوث ہو جاتا ہے تو پھر وہ اسی میں مبتلا رہتا ہے اور اس کا چسکا لگنے کے بعد چھوڑنا مشکل ہو جاتا ہے وہ جا بجا اس کا ارتکاب کرتا ہے جس کے باعث یہ برائی پھیلتی جاتی ہے اور اس کی مضرت میں اضافہ ہوتا جاتا ہے اور معاشرہ میں یہ گناہ وبا کی طرح پھیل جاتا ہے۔

مندرجہ بالا حالات کے پیش نظر، اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں کہ اس گناہ کے مرتکبوں کو یہ سخت حکم دیا گیا کہ اگر مرتکب زنا غیر شادی شدہ ہے تو اسے سو کوڑے مارے جائیں اور اسے اس کے ہمسروں اور پڑوسیوں کے سامنے رسوا کیا جائے تاکہ سب کی نظروں میں وہ حقیر ہو جائے اس کی توقیر ان کی نگاہوں سے گر جائے۔ لوگ اس سے کنارہ کشی اختیار کریں اور اس کی صحبت سے دور رہیں۔ کیونکہ ایسا شخص اپنی بدطینتی، زبوں خطرتی اور بدکرداری کے باعث ملنے جلنے والوں کے حق میں سخت خطرناک ہوتا ہے اور یہ تو صرف دنیا کی سزا ہے اگر اس نے توبہ نہ کی تو عذاب آخرت اس سے کہیں زیادہ سخت اور دیرپا ہے۔

زنا کا مرتکب اگر شادی شدہ شخص ہو تو اس کی سزا سنگساری ہے۔ ان سزاؤں کے معنے یہ ہیں کہ یہ بدکار مرد اور عورت مقام (انسانیت) سے نیچے گر گئے ہیں اور انسانیت کے مرتبۂ فضل و کمال سے ہٹ کر پتھر کے زمرہ میں آ گئے ہیں، یہ اشخاص تادیب و تنبیہ کو نہیں سمجھتے۔ تا آنکہ انھیں سخت المناک سزائے ضرب نہ دی جائے یا بری طرح موت سے ہمکنار نہ کر دیا جائے، کیونکہ ایسے اشخاص کو ڈرانے دھمکانے سے کوئی فائدہ نہیں۔ انہیں ٹھیک کرنے کا اور کوئی ذریعہ نہیں۔ بجز اس کے انھیں ہولناک سزا دی جائے۔ اسی لیے شارع حکیم نے حکم دیا ہے کہ دُرّہ زنی یا سنگساری کی سزا مسلمانوں کی ایک جماعت کے روبرو دی جائے تاکہ ان کو مکمل اور عبرت آموز ذلت حاصل ہو اور آئندہ جب بھی ان کا نفس اس گناہ میں آلودہ ہونے کا تقاضا کرے تو اس گناہ کے انجام اور حشر کے پیش نظر اس سے باز رہیں۔

شارع حکیم نے زنا کی یہ (سخت) سزا اس لیے رکھی ہے کہ معاشرہ اس گناہ سے پاک رہے اور اس طرح نافذ کرنے کی غرض یہ ہے کہ مجرم سے زیادہ دوسروں کو عبرت ہو۔ ایک بندہ جب اس گناہ کی عارضی لذت کا مقابلہ اس سخت سزا اور اس سے ہونے والی ندامت اور لوگوں کی ملامت سے کرے گا جو مجرم کو اپنی زندگی میں لوگوں کے سامنے یا مرنے کے بعد ہوتی ہے تو اس گناہ میں پڑنے سے باز رہے گا اور یہ تقاضائے اس سے دور رہنے اور اس سے کنارہ کشی کو ترجیح دے گا تاکہ اس جان کی اور اس کی عزت و بزرگی باقی رہے۔

شریعت اسلامیہ نے معاشرہ کو اس گناہ سے محفوظ رکھنے کے بارے میں بہت زیادہ احتیاط سے کام لیا ہے تاکہ سب لوگ امن و عافیت سے رہیں۔ معاشرہ میں پھوٹ اور ملت میں انفرادی و اجتماعی عناد پھیلانے والا کوئی جرم بدکاری

جیسا نہیں ہے شارع نے اہل ایمان کو جہاں اس کے پاس پھٹکنے سے منع فرمایا ہے، وہاں ایسی باتوں سے بھی روکا جو اس کے اسباب اور اس کا پیش خیمہ ہیں۔ تاکہ انسان اس کے لپیٹ میں آجانے سے بچے۔ (یہ احتیاط ایسی ہی ہے) جیسے بلدیہ کا انجینئر خطرناک جگہوں مثلاً مجمع الکہر با (برقی خزانہ یا ''Accumulater '') بارودی سنگروں (Mines) کا علاقہ یا مخازن المفرقعات (یعنی دھماکہ خیز اشیاء Blasts کے ذخیرہ) کے پاس جانے سے روکتا ہے کہ بے خبری میں ناگہانی خطرہ سے دو چار نہ ہونا پڑ جائے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے''ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وساء سبيلا ''(یعنی زنا کے قریب نہ جاؤ یہ سخت گناہ کی بات اور برا راستہ ہے) مطلب یہ ہے کہ زنا کے علاوہ اس کے اسباب محرکہ سے بھی خواہ سبب قریب ہو یا بعید دور رہنے کا حکم اور پاس پھٹکنے سے ممانعت اس لیے ہے کہ اس کے قریب جانے والے کو گناہ دعوت دیتا ہے۔''انه كان فاحشة ''اس لیے فرمایا کہ اس کی برائی ظاہر ہے۔ کیونکہ یہ حد سے تجاوز کرتا ہے اور ساء سبیلا کا مطلب یہ ہے کہ اس کے لئے جو طریقہ اختیار کیا جاتا ہے وہ برا طریقہ ہے کیونکہ یہ شرمگاہ کا ناجائز استعمال ہے، جس سے نسل برباد ہوتی ہے، فتنہ برپا ہوتا اور معاشرہ میں بگاڑ پیدا ہو جاتا ہے اور کیوں نہ ہو جب کہ اللہ تعالیٰ نے اس گناہ کو شرک اور قتل کے بعد رکھا ہے۔ ارشاد باری ہے۔''والذين لا يدعون مع الله الها اخر، ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً ''(یعنی دیندار لوگ کسی کو اللہ کا شریک نہیں بناتے اور جسے قتل کرنا اللہ نے حرام کیا ہے اسے ناحق قتل نہیں کر دیتے، وہ زنا نہیں کرتے اور جو شخص ایسا کرتا ہے وہ معصیت میں مبتلا ہے اللہ تعالیٰ قیامت کے دن انھیں دہرا عذاب دے گا اور وہ ذلت کے ساتھ ہمیشہ کے لیے اس میں پڑے رہیں گے)۔ رسول اللہ ﷺ نے اس گناہ کی بعض مضرتوں اور برائیوں کا ذکر اس طرح فرمایا ہے:''اياكم والزنا فان فيه ست خصال، ثلاث فى الدنيا وثلاث فى الأخرة، فاما التى فى الدنيا، فذهاب البهاء، ودوام الفقر وقصر العمر، واما التى فى الأخرة: فسخط الله تعالىٰ، وسوء الحساب والخلود فى النار ''بروایت ابو حذیفہؓ بن الیمان (یعنی خبردار زنا سے دور رہو اس کی چھ خاصیتیں ہیں۔ تین خاصیتیں دنیا سے تعلق رکھتی ہیں اور تین کا تعلق آخرت سے ہے۔ دنیا میں تو یہ ہوتا ہے کہ قدر جاتی رہتی ہے، محتاجی ڈیرہ ڈال لیتی ہے اور عمر گھٹ جاتی ہے۔ اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کا غضب، محاسبہ اعمال میں سختی اور دائمی جہنم)۔

نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا''اذا زنى العبد خرج منه الايمان، فكان على راسه كالظله، فاذا انقطع رجع اليه ''(یعنی جب بندہ یہ گناہ کرتا ہوتا ہے تو اس سے ایمان سلب ہو جاتا ہے اور اس کے سر پر چھتری کی طرح رہ جاتا ہے اس کے بعد ایمان پھر آجاتا ہے) اس حدیث کے علاوہ بدکاری اور اس کے محرکات سے منع کرنے کے بارے میں اور بہت سی حدیثیں ہیں۔

عورت کا ستر

اس بارے میں کہ عورت کو غیر مردوں کے سامنے اپنے اعضائے جسم میں سے کس قدر کھولنے کی اجازت اور کس قدر ڈھکنے کا حکم ہے، علماء کا اختلاف ہے کیونکہ اس ارشاد باری کے مفہوم میں، ان کی رائیں مختلف ہیں۔''قل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن، ولا يبدين زينتهن الا ماظهر منها ''(یعنی اے

پیغمبر مسلمان عورتوں سے کہہ دو کہ وہ اپنی آنکھوں کو نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کو (گناہ سے) بچائیں اور اپنی زینت کو بجز اس کے جو ظاہر ہے (یعنی جس کو چھپایا نہیں جا سکتا) ظاہر نہ کریں)۔اس آیت میں ''غض بصر'' کے معنے محرم پر (جس سے عقد ہو سکتا ہے) نظر کرنے سے باز رہنا اور حفظ فروج کے معنے ہیں خاوند کے سوا غیر کو شرمگاہ کے دیکھنے۔چھونے اور مباشرت سے روکنا۔چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔''والذین ھم لفروجھم حافظون.الا علٰی ازواجھم او ما ملکت ایمانھم فانھم غیر ملومین'' (یعنی وہ لوگ اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں،البتہ اپنی بیویوں اور مملوکہ لونڈیوں سے نہیں کرتے،اس پر وہ مذمت کے مستحق نہیں ہیں) الفاظ 'لایبدین زینتھن' سے مراد وہ چیزیں ہیں جن سے خوبصورتی ہوتی ہے۔'الا ماظھر منھا' (یعنی وہ حسن جو از خود ظاہر اور ظاہر کرنے سے نمایاں نہ ہوا ہو)۔

مختلف مسالک کی رو سے عورتوں کے قابل ستر حصہ کی تعیین میں اختلاف ہے۔

شافعیہ کے دو اقوال میں سے ایک کی رو سے اور حنابلہ کا قول یہ ہے کہ آزاد خاتون کا تمام بدن عورت (قابل ستر) ہے اور اعضائے جسم میں سے کسی حصہ کا کھولنا درست نہیں ہے بجز اس صورت کے جب کہ ایسا کرنا ضروری ہو جائے۔ مثلاً حکیم کے سامنے بغرض علاج یا شادی کے خواہشمند کے سامنے یا قاضی کے سامنے گواہی کے لیے یا خرید وفروخت کا معاملہ کرتے وقت۔ان اصحاب نے اس حکم سے چہرے اور ہاتھوں کو مستثنٰی رکھا ہے کیونکہ ان کا کھولنا ضروری ہو جاتا ہے۔پاؤں کا کھولنا چونکہ لازمی امر نہیں ہے لہٰذا اس کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا اس کا چھپانا ضروری ہے یا نہیں؟ اس بارے میں دو رائیں ہیں لیکن صحیح رائے یہی ہے کہ یہ بھی واجب الستر ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کے دوسرے قول اور مالکیہ کے قول مفتٰی بہ کے بموجب چہرے اور ہاتھ کے سوا عورت کا بدن 'ستر' ہے پس راہ میں چلتے وقت اور غیر مردوں کے سامنے چہرے اور ہاتھوں کا کھلا رکھنا روا ہے،لیکن انھوں نے اس کے لیے فتنہ کے اندیشہ سے محفوظ رہنے کی شرط رکھی ہے۔تاہم اگر چہرہ اور ہاتھ حسین ہونے اور زیوروں سے آراستہ ہونے کے باعث موجب فتنہ ہوں تو ان کو چھپانا بھی واجب ہے اور ان کو بھی دوسرے اعضائے کی طرح ستر میں شمار کیا جائے گا۔

یہ سب کچھ فتنے کے سدّ باب،اس کی بیخ کنی،اخلاق،آبرو اور خاندان کے تحفظ کی غرض سے ہے۔حقیقت یہ کہ نگاہ خواہش نفسانی کی ہرکارہ،گناہ کی پیغام رساں معصیت کے لیے ہیجان آور اور دلوں کے لیے ایک تیر ہے اور بسا اوقات نگاہ،درخت خباثت کا بیج بن جاتی ہے۔

کہا جاتا ہے کہ توراۃ میں یہ درج ہے کہ نگارہ دل میں خواہش نفسانی کی کاشت کرتی ہے اور بشتر خواہشات نفسانی دیرپا غم کو جنم دیتی ہیں۔

حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ وہ اور حضرت میمونہؓ حضورؐ کی خدمت میں بیٹھی تھی کہ حضرت ابن مکتوم اندر آئے حضور نے فرمایا ان سے پردہ کرو دہ کہتی ہیں کہ میں نے عرض کیا ''یارسول اللہ کیا یہ نابینا نہیں ہیں؟ یہ تو ہم کو دیکھ نہیں سکتے۔آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا ''افعمیا وان انتما الستما تبصرانہ؟'' (یعنی وہ تو خیر اندھے ہیں لیکن تم کیا انھیں نہیں دیکھتیں؟)

عورت کی آواز کا بیان

عورت کی آواز کے بارے میں بھی علماء میں اختلاف ہے، بعض اصحاب کہتے ہیں کہ آواز 'ستر' نہیں ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ کی خواتین مردوں سے واقعات بیان کیا کرتی تھیں۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ عورت کی آواز 'ستر' (واجب الاخفا) ہے اور گفتگو میں آواز کو اتنا اونچا کرنا منع ہے کہ غیر مرد اسے سن سکیں، کیونکہ بعض اوقات عورت کی آواز اس کی جھانجھن کی آواز سے زیادہ فتنہ انگیز ہوتی ہے۔ خدا فرماتا ہے "لا یضربن بارجلهن لیعلم مایخفین من زینتهن" (یعنی عورتیں زمین پر اس طرح پاؤں نہ ماریں کہ ان کے مخفی زیور کی آواز سنائی دے) پس جب کہ اللہ تعالیٰ نے جھانجھن کی آواز سننے سے منع فرمایا ہے کہ اس سے عورت کے سنگھار کا علم ہوتا ہے تو آواز کا سنانا تو بدرجۂ اولیٰ حرام ہوگا۔ اس لئے فقہاء نے عورت کے اذان دینے کو مکروہ بتایا ہے۔ کیونکہ اس میں آواز کو اونچا کرنا ہوتا ہے۔ عورت کو ایسا کرنے کی ممانعت ہے۔ لہٰذا عورت کا اونچی آواز سے گانا کہ غیر مرد اسے سن رہے ہوں حرام ہے، خواہ یہ گانا ساز کے ساتھ ہو یا بغیر ساز کے اور یہ گانا زیادہ حرام ہوگا جب کہ ایسے گانے گائے جائیں جن سے خواہش نفسانی کی تحریک ہوتی ہو۔ مثلاً عشق ومحبت کی باتیں ہوں یا نسوانی خصوصیات کا ذکر ہو یا گناہ کی ترغیب ہوتی ہو۔

گانے کا بیان

گانا گانے اور اس کے سننے کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے:

حنفیہ کہتے ہیں کہ گانا مرد بھی گاتا ہے اور عورت بھی۔ اگر عورت گائے اور دھیمی آواز سے اس طرح گائے کہ غیر مرد نہ سنیں تو اس کی ممانعت نہیں ہے۔ اگر اونچی آواز سے گانا ہو اور اجنبی مرد اسے سنیں تو وہ حرام ہے، بالخصوص اس صورت میں جب کہ وہ گانے خواہشات نفسانی میں ہیجان اور فتنہ پیدا کرنے والے ہوں۔ مثلاً گانے میں شراب کی تعریف، عورتوں کی صفت اور عشق ومحبت کی طرف راغب کرنے والے گیت ہوں وغیرہ۔

رہا مرد کا گانا، سو اگر یہ گانا دل کی پریشانی دور کرنے یا لشکر کو حوصلہ دلانے یا کسی مہم اور جہاد پر ابھارنے کے لیے ہو تو جائز۔ لیکن (مرد کا گانا بھی) اگر مضامین عشق ومحبت پر مشتمل ہو اور اس سے اجنبی عورت کے فتنہ میں پڑ جانے کا اندیشہ ہو تو حرام ہوگا جیسا کہ ریڈیو، سینما، تھیٹر اور ڈرامہ کے نگارخانوں میں منعقد ہونے والی محافل نشاط میں ہوتا ہے۔

خوشی کی تقریبوں میں بھی مرد کا گانا ان ہی شرائط پر حلال ہے کہ ساز کے بغیر ہو۔ ہیجان انگیز وفتنہ خیز نہ ہو اور جلسہ ممنوعات سے خالی ہو اور اس میں مرد اور عورتیں خلط ملط نہ ہوں اور اس میں کسی فعل ممنوع کی شمولیت نہ ہو۔ اگر یہ شرائط ملحوظ نہ ہوں تو گانا حرام ہوگا۔ جیسے گویوں اور موسیقاروں کے وہ گانے جو نشر کیے جاتے ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ عورتوں کا گانا اور اس کا سننا حرام ہے۔ ہاں اگر مردوں کا گانا فوج کی حوصلہ افزائی کے لیے یا صحراؤں میں اونٹ کو آمادۂ سفر رکھنے کے لیے ہو اور ساز وآلات طرب کے بغیر ہو تو جائز ہے۔

امام مالک رضی اللہ عنہ سے، مدینے والوں کے گانے کی بابت سوال کیا گیا کہ 'کہاں تک اجازت ہے؟ تو انھوں

نے فرمایا کہ ہمارے سامنے بدکار لوگ جو کچھ کرتے ہیں اس کے متعلق حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''الغناء ینبت النفاق فی القلب کما ینبت الماء البقل ''(یعنی موسیقی دل میں نفاق کی نشو ونما اس طرح کرتی ہے جیسے پانی سبزے کو اگاتا ہے)۔

حضرت یزید بن الولید فرماتے ہیں کہ ''اے بنی امیہ خبردار موسیقی سے دور رہنا۔اس سے شرم جاتی رہتی ہے خواہشات نفسانی بڑھتی ہیں اور مروت ختم ہو جاتی ہے یہ شراب کی قائم مقام ہے اور نشہ کا سا کام کرتی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ساز و سرور کے ساتھ بے حیائی کے گانے ،عورت اور مرد دونوں کے حرام ہیں اور اس کا سننا بھی حرام ہے۔امام شافعی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ گانا ایک مکروہ مشغلہ ہے اور فضول کی مانند ہے۔جو شخص اس میں زیادہ منہمک ہو جائے وہ احمق ہے اور اس کی گواہی کو تسلیم نہ کیا جائے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ گانا سن کر خواہشات نفسانی کا ہیجان ہوتا ہے۔اس میں مردوں عورتوں کا اجتماع وقار اور خود داری کے منافی ہے جو بہر حال حرام ہے۔خواہ گانا مرد کا ہو یا عورت کا۔ایسے گانوں کا سننا بھی حرام ہے کیونکہ جب کوئی شخص شراب کی یا سینے ،رخسار اور پستان کی تعریف یا شوق و وصال کے تذکرے سنے گا تو بری خواہش پیدا ہوگی اور شیطان اس کے دل میں پھونک لگائے گا۔ برے برے خیالات آئیں گے اور جنسی خواہشات مشتعل ہوں گی۔ بری بات کا سامان مہیا ہو جائے گا اور فتنہ بیدار ہو جائے گا۔اعضا ءلذت گناہ کی جانب راغب ہوں گے۔اس طرح شیاطین کا غلبہ ہوگا اور عقل جو اس کے خلاف اور حق پرست ہے نا کارہ ہو کر رہ جائے گی اور نتیجہ بالآخر فعل حرام کا ارتکاب ہوگا اور جس فعل کا نتیجہ حرام ہو وہ فعل بھی حرام ہے۔پس اس کا حرام ہونا ایسا ہی حرام ہے جیسے بری خواہش کے ساتھ اجنبی عورت کو دیکھنا یا اسے ہاتھ لگانا یا اس کے ساتھ تخلیہ کرنا حرام ہے(کہ اس سے بھی نوبت فعل حرام کے ارتکاب تک پہنچ جاتی ہے)۔

بدکاری شرافت نسبی کو بیکار بنا دیتی ہے

واضح ہو کہ شریعت اسلامیہ نے جہاں حد زنا کا حکم دیا ہے وہاں اس امر کو بہت زیادہ اہمیت دی ہے کہ اس کو مسلمانوں کی ایک جماعت کے روبرو نافذ کیا جائے۔

قرآن حکیم کی بہت سی آیتوں میں اس گناہ کا ذکر آیا ہے۔اس کے اسباب و محرکات سے وابستہ ہونے اور اس کے پاس پھٹکنے سے منع فرمایا گیا اور اس فعل بد کی طرف راغب کرنے والے تمام امور کو حرام قرار دیا ہے چنانچہ (زن و مرد کا) باہم اکٹھا ہونا اور ناچ گانا وغیرہ گناہ عظیم اور سب سے بڑی معصیت ہے۔اسے شرک باللہ اور قتل ناحق کے برابر رکھا گیا ہے ۔قرآن کریم میں آیا ہے کہ یہ فعل قیامت کے دن دگنے عذاب اور دائمی جہنم کا موجب ہے۔اس کا نتیجہ ذلت و خواری ہے۔اس کے مرتکب کو مذلت و رسوائی سے دو چار ہونا پڑتا ہے اور انسان کو بدترین راستے پر ڈال دیتا ہے۔نبی ﷺ نے فرمایا ''بانه یخلع الایمان من قلب الزانی والزانیة کما یخلع الرجل قمیصه من عنقه ''(یعنی بدکار مرد اور بدکار عورت کے دل سے ایمان اس طرح نکل جاتا ہے جیسے کوئی شخص اپنی گردن سے کرتا اتار دے) شریعت نے شادی

شدہ بدکار کو پتھراؤ کر کے مار ڈالنے کی سزا دی ہے جو شرعی سزاؤں میں سب سے زیادہ بری اور ہولناک سزا ہے۔

الغرض اسلام ان تمام باتوں کے علاوہ شرف انسانیت کو داغدار اور تباہ ہونے سے بچانے اور محفوظ رکھنے کے لیے ہر ممکن طریقے کو کام میں لانا چاہتا ہے کیونکہ شرافت کی بحالی خاندان کے اطمینان کا موجب ہوتی ہے اور اس سے نیک اور پائیدار نسل، ذی شرف اور صاحب فضل افراد، بہادر اور قوی خاندان بنتے ہیں اور انسانیت کے فروغ اور اس کی قدر و منزلت میں اضافہ ہوتا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ادنیٰ نسل اور انتشار یافتہ کنبہ سے شرفا کی قوم اور اچھا خاندان معرض وجود میں نہیں آ سکتا۔ صالح معاشرہ کی عمارت اس صورت میں اٹھائی جا سکتی ہے جب کہ اسے مستحکم اور پائیدار اینٹوں سے تیار کیا جائے۔ ایسا معاشرہ جس میں بدکاری عام ہو اور علانیہ معصیت اور بری باتیں پائی جاتی ہوں وہ معاشرہ مادی اور اخلاقی حیثیت سے بہت جلد بربادی سے دوچار ہو جائے گا اور قدرتی طور پر ان میں ایسی تباہی پھیلے گی جیسے گھاس پھوس میں آگ پھیلتی ہے اور اس میں ناگوار خصلتیں اس طرح گھر کر لیں گی جیسے لکڑی میں دیمک کرتی ہے۔ پھر اہل معاشرہ ایک تباہ شدہ جماعت کے ایسے افراد بن کر رہ جائیں گے جن میں نہ باہمی تعاون ہوگا نہ یگانگت و محبت۔ باہمی میل جول ختم ہو جائے گا کیونکہ وہ قرابت داری کی وابستگی اور برادرانہ خونی رشتہ سے محروم ہیں۔ نتیجۃً ان میں نفرت، عداوت اور مخالفت جڑ پکڑ لے گی۔ معاشرہ کا رعب داب جاتا رہے گا اور اس کی بزرگی خاک میں مل جائے گی۔ رسول اللہ ﷺ نے اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے ''لا تزال امتی بخیر مالم یفش فیھم ولدالزنا، فاذا فشافیھم ولدالزنا اوشک ان یعمھم اللہ بعقابہ'' (یعنی میری امت کی خیریت اسی وقت تک ہے کہ اس میں ناجائز اولاد نہیں پھیلتی اگر ایسے بچوں کی کثرت ہو جائے تو بہت جلد ان سب پر اللہ تعالیٰ کا عذاب پڑے گا)۔ پس بدکاری ان اسباب میں سے ہے جو قوموں کے ستونوں کو ہلا دیتی اور بنیاد شرف کو ڈھا دیتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ نبی ﷺ اپنے حسب و نسب پر ناز فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے آباء و اجداد کو اس عیب سے محفوظ رکھا۔ حضور نے ارشاد فرمایا ہے کہ ''ولدت من نکاح، ولم اولد من سفاح'' (یعنی میں رشتہ ازدواج سے پیدا ہوا ہوں گناہ سے نہیں)۔

ناجائز اولاد سے نہ کبھی وطن کو فیض پہنچ سکتا ہے نہ اس کے خاندان کو۔

حضرت خنساء رضی اللہ عنہا اپنے چاروں فرزندوں کو جو جنگ قادسیہ میں شریک جہاد تھے، ثابت قدمی، بہادری اور حملہ کی تلقین کرتی ہوئی فرماتی ہیں ''ای بنی انکم اسلمتم طائعین، وھاجرتم مختارین، والذی لآ الہ الاھو انکم لبنو رجل واحد، کما انکم بنو امراۃ واحدۃ، ما خنت اباکم ولا فضحت خالکم ولا ھجنت حسبکم والا غیرت نسبکم'' (یعنی میرے بیٹو تم نے اپنی خوشی سے اسلام قبول کیا اور اپنے ارادہ سے ہجرت کی میں اس ذات کی قسم کھاتی ہوں جس کے سوا کوئی معبود نہیں کہ تم ایک ہی باپ کے بیٹے ہو اور ایک ہی ماں کی اولاد ہو جس نے تمہارے باپ کی چوری نہیں کی۔ نہ تمہارے ماموں کو رسوا کیا اور نہ تمہارے خاندن کو بٹہ لگایا اور نہ تمہاری نسل کو

تبدیل کیا ہے)۔حضرت خنساءؓ نے اس امر کی اہمیت کے پیش نظر محاربہ کے وقت یہ بیان فرمایا کہ وہ چاروں بیٹے ایک پاک خاتون کے بطن اور پاک نسل سے ہیں اور شریف خاندان کے فرزند اور پاکدامن اور بے داغ ماں باپ کی اولاد ہیں۔

'محصن' کی تعریف (یعنی شادی شدہ ہونے کا مطلب)

ائمہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ (مسائل حد میں) شادی شدہ ہونے کا مصداق وہ ہے جس میں یہ پانچ شرطیں پائی جائیں۔

۱۔آزاد ہونا (غلام نہ ہونا)

۲۔بالغ ہونا

۳۔عقل کا برجا ہونا (جنون زدہ نہ ہو)

۴۔اسی طرح کی پاکدامن عورت کے ساتھ اس کی شادی ہوئی ہو۔

۵۔اور یہ کہ اپنی بیوی کے ساتھ بطریق مباح اس نے مباشرت کر لی ہو اور دونوں پاک باز ہوں۔

پس غلام (بردہ مملوک) کو یا نابالغ (لڑکے) یا جنون زدہ کو اور اسے جس کی شادی جائز طریقے سے نہ ہوئی (اس کی تصریح پہلے ہو چکی ہے) بدکاری کی سزا (حد زنا) نہیں دی جائے گی۔نیز اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے غیر فطری طور پر مباشرت کی یا مملوکہ (لونڈی) سے مباشرت کی تو وہ شخص 'شادی شدہ' کی تعریف میں نہیں آئے گا۔اسی طرح اگر نکاح فاسد (نکاح نادرست) تھا۔مثلاً ولی کی عدم موجودگی میں یا گواہوں کے بغیر شادی کر لی اور اسی بناء پر مباشرت بھی ہو گی تو اسے محصن (شادی شدہ) قرار نہیں دیا جائے گا۔نیز کسی غلام (مملوک) نے بیوی سے مباشرت کی اور بعد میں آزاد ہو گیا یا نابالغی کی حالت میں مباشرت کی اور بعد میں بالغ ہو گیا یا جنون زدہ تھا اور (مباشرت کے بعد) کسی وقت جنون جاتا رہا تو وہ بھی محصن شمار نہ ہو گا۔

اس میں باقاعدہ نکاح ہونے اور مباشرت صحیحہ کی جو شرط ہے وہ اس لیے ہے کہ ایسا ہی شخص چونکہ (صحیح طور پر) اپنی جنسی خواہش کو پورا کر لیتا ہے لہٰذا وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ فعل حرام کے ارتکاب سے رک جائے اور اس میں کامل طور پر مباشرت کا اعتبار اس لیے کیا گیا ہے کہ مباشرت کی تکمیل اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ یہ مناسب حالات میں ہوئی ہو یعنی باقاعدہ نکاح ہوا ہو۔لہٰذا انفاذ حد کے لیے ضروری ہے کہ زنا کے مرتکب نے کامل طور پر مباشرت کر کے 'شادی شدہ' ہونے کی حیثیت حاصل کر لی ہو۔پس ایسے مرتکب زنا کو سنگسار نہ کیا جائے گا جس پر محصن کامل (یعنی باقاعدہ شادی شدہ ہونے) کی تعریف صادق نہیں آتی بلکہ اس نے ناقص حالت میں مباشرت کی ہے اور کامل حالت میں مرتکب زنا ہوا۔(مثلاً کوئی نابالغ اپنی بیوی سے مباشرت کر لے تو چونکہ وہ محصن کی تعریف میں نہیں آتا اس لیے اگر بالغ ہو کر مرتکب زنا ہو تو اسے سنگسار نہیں کیا جائے گا)۔اس سزا کا مستوجب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ دونوں حیثیتوں سے کامل

ہو (یعنی پورے طور پر محصن ہو اور پورے طور پر ارتکاب جرم کیا ہو)۔

واضح ہو کہ مرتکب کو شادی شدہ قرار دیے جانے کے لیے مسلمان ہونے کے شرط کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں 'محصن' قرار پانے کے لیے مسلمان ہونا شرط ہے۔ کیونکہ محصن ہونا ایک نیک خصلت ہے اور یہ فضیلت (نیکی) بغیر مسلمان ہوئے نہیں ہو سکتی۔ نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے ''من اشرک باللہ فلیس بمحصن' '(یعنی جو مشرک ہو وہ محصن نہیں قرار پا سکتا) اور اس لیے بھی کہ حد کا نفاذ گناہ سے پاک کر دیتا ہے اور شرک کو تو جہنم کی آگ ہی پاک کر سکتی ہے العیاذ باللہ۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ مسلمان ہونا ''محصن'' قرار دیے جانے کے لیے شرط نہیں ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے سامنے ایک زانی یہودی مرد اور ایک زانیہ یہودی عورت کا معاملہ پیش ہوا حضور نے دونوں کو سنگسار کرنے کا حکم دیا۔ یہ حدیث متفق علیہ ہے۔ اسے حضرت مالک نے 'نافع' سے اور انھوں نے ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے۔

واضح ہو کہ اس امر میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ جس عورت سے زنا کیا گیا ہو اسے بھی محصن قرار دیے جانے کے لیے وہی شرائط ہیں جو مرد کے لیے ہیں۔ البتہ اس صورت میں جب کہ فریقین میں سے ایک میں 'محصن' ہونے کی تمام شرائط موجود ہوں اور دوسرے فریق میں نہ ہوں تو (اس کے فیصلہ کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے) حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں دونوں میں سے کسی کو بھی ''محصن'' قرار نہ دیا جائے گا۔ لہٰذا کسی کو سنگسار نہ کیا جائے۔

شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ فریقین میں سے جس میں 'محصن' ہونے کی تمام شرطیں پائی جائیں اسے سنگسار کیا جائے اور جو یہ شرائط پوری نہ کرتا ہو اسے سنگسار نہیں کیا جائے گا۔ پس اگر ایسے دو اشخاص نے بدکاری کی تو جو 'محصن' نہیں ہے اسے تو دُرّے مارے جائیں اور جو 'محصن' ہے اسے سنگسار کیا جائے۔ اس کا ثبوت وہ روایت ہے جو محدثین نے ابو ہریرہ اور زید بن خالد جہنی سے اخراج فرمایا ہے۔ یہ دونوں اصحاب کہتے ہیں ایک اعرابی نبی ﷺ کی خدمت میں آیا اور اس نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ کو قسم ہے کہ آپ میرا معاملہ کتاب اللہ کے مطابق طے کر دیں۔ فریق ثانی نے جو اس شخص سے زیادہ قانون دان تھا کہ ''ہاں حضور ہمارا فیصلہ کتاب اللہ کی رو سے کر دیجئے اور مجھے عرض کرنے کی اجازت دیجئے آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہو اس نے کہا کہ میرا بیٹا، اس شخص کے ہاں کام کرتا تھا۔ اس نے اس کی بیوی کے ساتھ بدفعلی کی۔ مجھے بتایا گیا کہ میرے بیٹے کو سنگسار کیا جائے گا'' اس پر میں نے ایک سو بکری اور ایک جاریہ اسے بطور تاوان دیا پھر میں نے واقف کاروں سے اس بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے بتایا کہ میرے بیٹے کو ایک سو دُرّے اور ایک سال کی جلاوطنی کی سزا ہونی چاہیے اور اس شخص کی بیوی کو سنگسار کیا جائے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا' 'والذی نفسی بیدہ لاقضین بینکما بکتاب اللہ، اما الولیدۃ والغنم فرد علیک، وعلی ابنک جلد مائۃ و تغریب عام

محصن (شادی شدہ) زانی کی سزا کا بیان

واضح ہو کہ از روئے شرع زنا کی سزا، شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کے لیے جدا جدا ہے۔اول الذکر کی سزا زیادہ سخت ہے۔کیونکہ وہ شخص کما حقہ جانتا ہے کہ بیوی بنانے کے کیا معنے ہیں اور آبرو پر ڈاکہ ڈالنا کس قدر سنگین جرم ہے۔لہٰذا اس کی سزا موت ہے[1]

واغد یا انیس. تصغیر انس. الی امرأة هذا فان اعترفت فارجمها فغدا علیها أنیس فاعترفت فامر النبی ﷺ بها فرجمت'' (یعنی میں اس ذات کی قسم کھاتا ہوں جس کے ہاتھ میں میری جان ہے کہ میں تمہارا فیصلہ کتاب اللہ کے مطابق کروں گا۔وہ لڑکی اور بکریاں تو تمہیں واپس مل جائیں گی البتہ تمہارے بیٹے کو سوڈرّے اور ایک سال کے لئے جلاوطنی کی سزا ہوگی اور اے انیس (یہ لفظ انس کی تصغیر ہے) کل اس شخص کی بیوی کے پاس جاؤ اگر وہ اس جرم کا اقبال کرے تو اسے سنگسار کر دو چنانچہ انیس، اگلے روز اس عورت کے پاس گئے۔اس نے اقرار جرم کرلیا۔رسول اللہ ﷺ نے اسے سنگسار کیے جانے کا حکم دیا اور وہ سنگسار کردی گئی۔

محصن (شادی شدہ) پر نفاذ حد کا بیان

ا۔ائمہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جس شخص میں شادی شدہ ہونے کی تمام شرطین پائی جائیں اور وہ ایسی عورت سے بدفعلی کرے جس میں شادی شدہ ہونے کی تمام شرطین ہوں کہ وہ عورت آزاد، بالغ، عاقل اور باقاعدہ نکاح کے بعد مباشرت شدہ اور مسلمان ہو تو یہ دونوں بدکاری کے مجرم اور 'محصن' ہیں لہٰذا دونوں کو سنگسار کیا جانا واجب ہے۔یہاں تک کہ وہ مر جائیں۔رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ''الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموهما البتة نکالا من الله متفق علیہ'' (یعنی بڑی عمر کا مرد اور بڑی عمر کی عورت اگر زنا کریں تو بہر حال لازم ہے کہ عذاب الٰہی کے طور پر ان کو سنگسار کیا جائے)۔نبی ﷺ نے فرمایا''لایحل دم امری مسلم الاباحدیٔ ثلاث: الثیب الزانی و النفس بالنفس، والتارک لدینه المفارق للجماعة'' (یعنی کسی مسلمان کا خون حلال نہیں بجز ان تین صورتوں کے: کوئی شادی شدہ شخص بدکاری کرے یا جان کے بدلے اس کی جان لی جائے یا اپنے دین (اسلام) کو چھوڑ کر ملت سے الگ ہو جائے)۔یہ حدیث صحیحین میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، حضرت ابوہریرہؓ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔

آنحضرت ﷺ کی ایک اور حدیث ہے جس میں ارشاد ہے:''ان الرجم حق فی کتاب الله علی من زنا اذا احصن من الرجال والنساء اذا قامت البینة، او کان الحمل، اوالاعتراف''متفق علیہ (یعنی سنگساری کی سزا اس شخص کے لیے کتاب اللہ کی رو سے فرض الٰہی ہے جس نے شادی شدہ ہونے کے باوجود بدکاری کی ہو۔اس میں خواہ کوئی مرد ہو یا عورت۔بشرطیکہ گواہوں سے یہ جرم ثابت ہو جائے یا حمل ہو گیا ہو یا مجرم اپنے جرم کا اقرار کر لے)۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اس جرم کی پاداش میں جو سزا رکھی گئی ہے وہ عین مناسب ہے، کیونکہ آبرو ریزی کا یہ مذموم طریقہ، قتل کر دینے کے برابر ہے بلکہ بسا اوقات غیرت مند انسان عزت کی خاطر بدکاری کو گوارا کرنے کی بجائے ارتکاب قتل کو ترجیح دیتا ہے۔ خواہ وہ قتل جائز ہو یا ناجائز۔ (۱)

آنحضرت ﷺ نے ماعزؓ اور غامدیہ وغیرہ کو سنگساری کی سزا دی اور خلفائے راشدین نے بالاتفاق اس سزا کو جاری فرمایا اور کسی فرد واحد کو اس سے انکار نہ تھا۔ پس رجم (سنگساری کی سزا) حدیث متواترہ اور رسول اللہ ﷺ کے عمل سے ثابت ہے اور بقول ان اصحاب کے کتاب اللہ سے بھی ثابت ہے جو کہتے ہیں کہ سنگساری والی حدیث قرآن حکیم کی ایک آیت تھی جو قرآن سے منسوخ ہوگئی لیکن اس کا حکم باقی رکھا گیا۔

سنگسار کرنے کا طریقہ

۱۔ واضح ہو کہ جب بدکار مرد یا عورت کو سنگسار کرنا واجب ہو جائے خواہ اقرار جرم سے یا گواہوں کی شہادت اور ثبوت بہم پہنچ جانے سے ہو تو مجرم کو اوسط درجہ کے پتھروں سے مارا جائے۔ ہلکی کنکریوں سے نہیں تاکہ اسے زیادہ اذیت نہ ہو اور دھار دار پتھروں سے بھی یکدم ہلاک نہ کر دینا چاہیے کہ مٹھی کے بھرپور پتھروں سے مارا جائے لیکن چہرہ پر مارنے سے پرہیز کرنا چاہیے۔ صحیح مسلم میں حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے چہرہ پر مارنے سے اور 'وسم' کرنے سے منع فرمایا ہے۔ (وسم گرم لوہے سے داغ دینے کو کہتے ہیں)۔ آنحضرت ﷺ نے جب ''غامدیہ'' کو سنگسار کرنے کا حکم دیا تو پہلے خود چنے کے برابر کنکریاں لے کر اسے ماریں اور پھر لوگوں کو فرمایا ''ارموھا واتقوا الوجہ'' (یعنی اسے سنگسار کرو لیکن چہرے کو بچا کر)۔

مجرم اگر مرد ہے تو 'حد' مارنے کے وقت اسے باندھا نہ جائے اور نہ قید کیا جائے نہ اسے گڑھا کھود کر اس میں رکھا جائے۔ ہاں عورت کے لیے جائز ہے کہ سینے تک گڑھا کھود کر اس میں رکھا جائے اور پھر سنگسار کیا جائے تاکہ اس کی بے پردگی نہ ہو اور چاہیے کہ سنگساری کے وقت اس کے لباس کو اس کے جسم پر لپیٹ دیا جائے تاکہ اس کا جسم نظر نہ آئے کیونکہ عورت پردہ کی شے ہے اور سزایاب ہونے کے وقت بھی اس کا بے پردہ ہونا حرام ہے۔ عہد نبوی میں صحابہ رضی اللہ عنہم اسی طریقہ پر عمل کیا کرتے تھے۔

فقہاء اس پر متفق ہیں کہ بدکاری کے مجرم پر سخت گرمی ہو یا سخت سردی حد نافذ کی جائے اور مریض ہو تب بھی سنگسار کیا جائے۔ کیونکہ بہر حال اسے موت درپیش ہے لہٰذا اس کی صحت کا انتظار نہ کیا جائے۔ ہاں سزائے تازیانہ کے لیے (مریض مجرم کے) صحتیاب ہونے کا انتظار کرنا چاہیے۔

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ مجرم عورت اگر حاملہ ہو تو اس کا بچے کی پیدائش اور دودھ پلانے کی مدت تک انتظار کیا جائے کہ وہ بچہ کھانے پینے کے قابل ہو جائے۔ آنحضرت ﷺ نے 'غامدیہ' کی سزا میں ایسا ہی کیا تھا۔ یہ اس لیے بھی ہے کہ حاملہ مجرمہ کو سنگسار کرنا اس کے پیٹ کے بچے کو بے قصور اور ناحق قتل کرنا ہے۔

علماء اس بات پر بھی متفق ہیں کہ اگر مجرم نفاذ حد کے دوران مرجائے تو اسے نہلایا جائے کفن دیا جائے، اس کی

غیر شادی شدہ (مرتکب زنا) کی شرعی سزا کا بیان

واضح ہو کہ غیر شادی شدہ (مرتکب زنا) کے لیے (سنگساری کی بجائے) محض سو دُرے کی سزا مقرر کی گئی ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ بیوی کے بارے میں شادی کی غیر تمندی سے بے بہرہ ہوتا ہے لہٰذا سزا میں تخفیف کا مستحق ہے۔ (۱)

نماز جنازہ پڑھی جائے اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے۔ آنحضرت ﷺ نے سزا کے درمیان مر جانے والے کے ساتھ اسی طرح عمل فرمایا۔

ذی عقل شخص کا جنون زدہ کے ساتھ ملوث ہونے کا بیان

اگر مسلمان، عاقل و بالغ عورت کسی مجنون مرد کے ساتھ ملوث ہو جائے اور وہ مجنون اس کے ساتھ برا فعل کر لے یا عاقل و بالغ مرد کسی دیوانی عورت سے خراب ہو تو اس کی سزا (حد) کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ جس شخص کی عقل برجا ہے اس پر (ارتکاب جرم کی صورت میں) 'حد' نافذ کی جائے اور جو پاگل ہے اس کی سزا ساقط ہو جائے گی کیونکہ وہ غیر مکلّف ہے (یعنی جنون زدہ پر احکام شرعیہ عائد نہیں ہوتے) اور احکام کا نفاذ بہر حال عقل والے پر ہی ہوتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر عاقل و بالغ انسان نابالغ ناسمجھ لڑکی سے یا کسی پاگل عورت سے جو عقل نہ رکھتی ہو برا فعل کرے تو اس پر حد نافذ ہوگی۔ لیکن یہ حکم صرف مردوں کے لیے خاص ہے۔ لہٰذا اگر عاقل و بالغ عورت کسی نابالغ لڑکے کے ساتھ گناہ میں آلودہ ہو جائے یا وہ اپنا نفس کسی پاگل شخص کے حوالے کر دے (اور وہ بدکاری کے مرتکب ہو جائیں) تو دونوں میں سے کسی پر بھی سزائے شرعی لاگو نہ ہوگی کیونکہ مرد پر تو حد اس صورت میں نافذ ہوتی ہے جب کہ مرتکب اسے جرم سمجھتا ہو۔ اور عورت پر حد (جرم کی سزا) اس صورت میں نافذ ہوگی جب کہ وہ اپنے نفس پر دوسرے کو اختیار دے کر قطعی حرام فعل کے ارتکاب کرنے کے جرم میں ماخوذ ہو اور یہ صورت نابالغ لڑکے کے ارتکاب پر عائد نہیں ہوتی کیونکہ وہ غیر مکلّف ہے (جس پر احکام شرعیہ عائد ہی نہیں ہوتے) لہٰذا نابالغ (بچہ) کا اس کے ساتھ ملوث ہونا قطعی طور پر گناہ نہ ہوا۔ لہٰذا عورت پر نفاذ حد واجب نہ رہا۔ البتہ عاقل بالغ مرد چونکہ حرام کو اچھی طرح جانتا ہے لہٰذا اس پر 'حد' لاگو ہوگی۔

امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر فرماتے ہیں کہ اگر کوئی عاقل و بالغ عورت ایک دیوانہ شخص کو یا نابالغ لڑکے کو اپنے نفس پر قابو پانے کا موقع دے اور اس کے ساتھ بدفعلی کی مرتکب ہو جائے تو اس پر حد کا نفاذ واجب ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ عاقل اور مکلّف ہے (یعنی اس پر احکام شرعیہ عائد ہوتے ہیں) اور اس کے افعال کی بابت اس سے باز پرس ہوگی۔ اسی قول کو ترجیح دی گئی ہے۔

غیر شادی شدہ (مرتکب زنا) کو کوڑوں کی سزا

(۱) فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر گناہ کے مرتکب، کنوارے، آزاد، عاقل و بالغ مسلمان ہوں تو ہر ایک کو سو سو

دُرّے کی سزا دی جائے یہ حکم کتاب اللہ سے ثابت ہے''الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تاخذكم بهما رافة في دين الله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين'' (یعنی بدکار مرد اور بدکار عورت دونوں کو سو سو درے کی مار دو۔ اور اگر اللہ اور آخرت پر ایمان ہے تو اس قانون الٰہی کی بجا آوری میں ان سے نرمی کا برتاؤ نہ کرو اور چاہیے کہ مسلمانوں کی ایک جماعت اس سزا کا مشاہدہ کرے)۔ مفسرین کہتے ہیں کہ یہ آیت غیر شادی شدہ کے لیے مخصوص ہے احادیث میں شادی شدہ مرتکب کے لئے سنگساری کا حکم ہے۔

سزائے دُرّہ زنی کی کیفیت

فقہاء کہتے ہیں کہ عام سزاؤں کی ضربات بہ نسبت سزائے بدکاری کی ضربات کے زیادہ سخت ہے اور بدکاری کی سزا شراب پینے کی سزا سے زیادہ سخت ہوگی۔ دُرّہ زنی نہ تو نئے تازیانے سے ہونی چاہیے کہ تکلیف (حد مناسب سے) زیادہ نہ ہو اور نہ پرانے تازیانے کو تر کر کے مارا جائے، تاکہ چوٹ المناک نہ ہو جائے۔ بلکہ اوسط درجہ کے درے سے مارنا چاہیے جو چمڑے کا بنا ہوا ہو۔

کہتے ہیں کہ سزایاب کو گھسیٹنا اور باندھنا بھی نہیں چاہیے اور جلاد کو چاہیے کہ ضربات میں سختی سے کام نہ لے۔ سزا پانے والے کے تمام کپڑے نہ اتارے جائیں بلکہ اس کے بدن پر کرتا رہنے دیا جائے کہ وہ اپنا ستر ڈھانک لے۔ ہاں فر اور پوستین کا لباس اتار دیا جائے اور جسم کے مختلف حصوں پر ضربات لگائی جائیں تاکہ جسم کا ہر عضو مار کا مزہ چکھ لے۔ کیونکہ گناہ کی لذّت بھی اس کے تمام اعضاء نے اٹھائی ہے۔ یہ حکم اس لیے بھی ہے کہ ایک ہی جگہ پر ضربات لگانے سے بسا اوقات جان جاتی رہتی ہے، حالانکہ وہ شخص موت کا سزاوار نہیں ہے۔ لہٰذا جسم کے مختلف حصوں پر مارنا چاہیے تاکہ سزایاب کی جان نہ جاتی رہے۔ جس سے آنحضرت ﷺ نے منع فرمایا ہے''لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث، زنا بعد احصان، وارتداد بعد اسلام، وقتل نفس بغير نفس'' (یعنی کسی مسلمان کا خون ان تین صورتوں کے علاوہ حلال نہیں شادی شدہ ہونے کے بعد زنا کرنا، مسلمان ہونے کے بعد مرتد ہو جانا، ناحق قتل کرنا) یہ حدیث ترمذی نے سیدنا عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ جان لیوا ضرب سے پرہیز کرنا چاہیے۔ مثلاً شہ رگ کے گڑھے یا شرمگاہ پر ضرب لگانا۔ اور چہرہ پر بھی نہ مارنا چاہیے کیونکہ وہ حسن کا مرکز ہے۔

آنحضرت ﷺ نے فرمایا''اذا ضرب احدكم فليتق الوجه'' (یعنی کسی کو مارو تو چہرے کو بچا کر مارو) اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے جلاد کو سزا دیتے وقت حکم دیا تھا''اياك ان تضرب الراس والفرج'' (یعنی خبردار سر اور شرمگاہ پر نہ مارنا)۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ سر پر مارنا جائز ہے۔ چنانچہ حضرت ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ نے جلاد کو حکم دیا تھا ''دق الراس فان فيه شيطان'' (یعنی سر پر مار کیونکہ اس میں شیطان سمایا ہوا ہے)۔

واضح ہو کہ دُرّہ زنی کی سزا مرد کو کھڑا کر کے دینی چاہیے اور عورت کو بٹھا کر پردہ کے ساتھ مارنا چاہیے۔ اس کے کپڑے نہ اتارے جائیں کیونکہ عورت پردہ کی چیز ہے اور اس کے ستر کا بے پردہ ہونا حرام ہے۔ البتہ استر والا لباس (روئی وغیرہ بھرا ہوا) اور پوستین اتار دینے چاہئیں۔ تاکہ اس کی جلد کو اذیت پہنچے اور سزا دینے کا جو مقصد ہے وہ پورا ہو، یعنی وہ

تکلیف محسوس کرے۔ گناہ چھوڑ دے اور (ہمیشہ کے لیے) باز آ جائے۔ عورت کو بٹھا کر سزا دینے کا حکم اس بناء پر ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا مرد کو کھڑا کر کے اور عورت کو بٹھا کر سزائے ضرب دی جائے۔ یہ اس لئے بھی کہ مرد کی حالت اعلان وظہور کی متقاضی ہے تا کہ اسے دیکھ کر عبرت حاصل کی جائے اور عورت کے حال کا تقاضا یہ ہے کہ اسے چھپایا جائے اور پردہ میں رکھا جائے۔

مریض کو دُرّے لگانے کا بیان

اگر سزایاب شخص سخت نحیف وناتوان ہو یا کسی شدید مرض میں مبتلا ہو اور آرام ہونے کی توقع نہ ہو۔ مثلاً سل یا جذام (کوڑھ) کا مریض ہے یا سرطان دغیرہ کا خطرناک اور ہلاکت انجام مرض لاحق ہے اور درہ زنی کا سزاوار مجرم ہے تو اسے درخت خرما کے 'مکتال' سے سزا دی جائے۔ مکتال درخت کی شاخدار چھڑ کو کہتے ہیں۔ اس میں پچاس سے سو شاخیں ہوتی ہیں۔ اگر وہ چھڑ سو شاخ والی ہے تو صرف ایک بار اس سے مارا جائے اور پچاس شاخیں ہوں تو دو بار اس طرح ضرب لگائیں کہ اس چھڑ کی تمام شاخیں اس کے پورے بدن پر لگیں۔ یا مجرم کو مروڑی دیے ہوئے کپڑے سے مارا جائے۔ یا پھر جوتی سے پیٹا جائے۔ جیسا کہ عہد نبوی ﷺ میں ہوا۔ بخاری اور ابوداؤد رحمہا اللہ نے ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک شخص کو لایا گیا جس نے شراب پی رکھی تھی۔ حضور نے حکم دیا کہ اسے مارو (حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ) ہم میں سے کسی نے ہاتھ سے، کسی نے جوتے سے اور کسی نے کپڑے سے اسے مارا پھر جب وہ (پٹ پٹا کر) جانے لگا تو حاضرین میں سے کسی نے کہا کہ ''خدا تجھے رسوا کرے'' حضور نے فرمایا ''لا تقولوا ھکذا، لا تعینوا علیہ الشیطان'' (یعنی ایسا مت کہو شیطان کو اس پر متعین نہ کرو)۔

غرض اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی بھی شے سے جو تکلیف رساں ہو 'حد' مارنا جائز ہے۔ پس شدید مریض کی سزا میں اس حدیث سے رہنمائی حاصل ہو سکتی ہے تا کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مریض مجرم کو سہولت حاصل ہو۔ مجرم صحتمند ہو تو ان چیزوں کا استعمال جائز نہیں ہے۔ کیونکہ سزا دینے کا مقصد مجرم کو تکلیف پہنچانا ہے تا کہ آئندہ کے لیے گناہ میں پڑنے سے باز رہے۔ اس لیے مجرم کو چمڑے کے کوڑے سے مارنا مقرر رہا۔

حالت نفاس اور حمل میں نفاذ حد کا بیان

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حالت حمل میں مجرمہ کو حد نہ ماری جائے بلکہ اسے ملتوی رکھا جائے یہاں تک کہ بچہ پیدا ہو جائے تا کہ مبادا وہ بچہ اور عورت درہ کی چوٹ ولادت کی تکلیف اور مرض نفاس کے یک جا ہو جانے کے باعث ہلاک ہو جائیں۔

امام علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے کہ انھوں نے مسلمانوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا ''ایھا الناس اقیموا علٰی ارقائکم الحد، من احصن منھم ومن لم یحصن فان امۃ لرسول اللہ ﷺ زنت فامرنی ان اجلد ھا فاذا ھی حدیثۃ عھد بالنفاس فخشیت ان جلدتھا قتلتھا، فذکرت ذلک للنبی ﷺ فقال : احسنت '' (یعنی لوگو اپنے مملوک لونڈی غلام کو (جو مرتکب جرم ہوں) حد مارو خواہ وہ شادی شدہ ہوں یا شادی شدہ نہ ہوں

چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے ایک کنیز کو جس نے بدکاری کی تھی حد مارنے کا حکم دیا۔ اتفاق سے وہ عورت اس وقت حالت نفاس میں تھی۔ میں نفاذ حد سے ڈر گیا (حد مارنے سے باز رہا) کہ اگر حد ماری تو وہ مر جائے گی۔ پھر اس بات کا ذکر میں نے نبی ﷺ سے کیا تو فرمایا کہ تم نے اچھا کیا)۔

بخاری کے سوا پانچوں محدثین نے، عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ 'قبیلہ جہنیہ' کی ایک عورت رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی، اسے ناجائز حمل تھا اس نے کہا کہ یا رسول اللہ میں 'حد' کی سزاوار ہوں، مجھ پر حد نافذ فرمایئے۔ آنحضرت ﷺ نے اس کے سرپرست کو طلب فرمایا اور حکم دیا کہ اس عورت کو اچھی طرح رکھو اور جب بچے سے فراغت ہو جائے تو اسے میرے پاس لاؤ۔ چنانچہ اس شخص نے ایسا ہی کیا۔ رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ اس کے کپڑوں میں جابجا ٹانکے لگا دو (تاکہ بدن سے ہٹ نہ جائے) اس کے بعد سنگسار کیے جانے کا حکم دیا اور وہ سنگسار کر دی گئی اس کے بعد آپ نے اس کی نماز جنازہ پڑھی۔ حضرت عمر نے اس وقت کہا کہ یا رسول اللہ آپ اس عورت کی نماز جنازہ پڑھیں گے؟ اس نے تو بدکاری کا ارتکاب کیا ہے۔ فرمایا کہ اس نے تو ایسی توبہ کی ہے کہ اگر اس کے توبہ کو ستر اہل مدینہ میں تقسیم کر دیا جائے تو (یہ ایک توبہ) سب کی مغفرت کے لیے کافی ہو۔ اس نے اللہ کی خاطر اپنی جان قربان کر دی کیا تو نے اس سے بہتر توبہ کہیں پائی ہے؟

اس حدیث سے یہ نتیجہ نکلا کہ حد کا نفاذ غلام اور لونڈی پر بھی ہوتا ہے خواہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ۔ اسی طرح حدیث سے یہ بھی ثابت ہے کہ نفاس والی عورت کی سزا اس وقت تک التوا میں ڈالی جا سکتی ہے کہ وہ صحتیاب ہو جائے۔ ایام نفاس ختم ہو جائیں اور بچے کو دودھ پلا چکے یہاں تک کہ وہ بچہ ماں کے دودھ سے بے نیاز ہو جائے۔ یہ احکام پیٹ کے بچہ پر رحم کے پیش نظر ہیں اور منجملہ ان سہولتوں کے ہیں جو مذہب اسلام (کے احکام) میں پیش نظر ہوتی ہیں۔

دُرّہ زنی اور سنگساری دونوں سزاؤں کا اکٹھا نافذ کرنا

مالکیہ، شافعیہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ دونوں سزاؤں یعنی دُرّہ زنی اور سنگساری کو (شادی شدہ مجرم کے حق میں) اکٹھا کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ سنگساری کی سزا درہ زنی کی سزا کو منسوخ کر دیتی ہے۔ چھوٹی سزا خود ہی بڑی سزا میں مدغم ہو گئی۔ اس سے یہ فائدہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ مجرم گناہ کرنا چھوڑ دے گا یا اس سے باز آ جائے گا۔ کیونکہ (سنگساری کے بعد) مجرم زندہ ہی نہیں رہے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ شادی شدہ مرتکب زنا کو ایک روز دُرّے لگائے جائیں اور اگلے روز رجم کر دیا جائے۔ جیسا کہ آنحضرت ﷺ سے مروی ہے کہ حضور نے ایک شخص کو جمعرات کے دن دُرّے لگائے اور جمعہ کے دن سنگسار کرایا۔ لیکن ترجیح اسی قول کو حاصل ہے جس پر جمہور کا عمل ہے آنحضرت ﷺ نے ماعز اور قبیلہ جہنیہ کی ایک عورت کو (صرف) سنگسار کیا (درے نہیں مارے) اور کسی ایک صحابی سے بھی یہ ثابت نہیں ہے کہ انھوں نے سنگسار کرنے سے پہلے کسی کو درہ مارنے کی سزا دی ہو۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ سنت سے یہ ثابت ہے کہ درہ زنی کی سزا کنوارے کے لیے اور شادی شدہ کی سزا سنگساری ہے (درہ زنی کی سزا شادی شدہ مرتکب زنا پر عائد نہ ہوگی) ان کے نزدیک تمام آئمہ نے سنگساری کے

ساتھ دُرّہ زنی کی سزا نہیں دی۔

دُرّہ زنی کے ساتھ جلاوطنی کی سزا کا بیان

دونوں سزاؤں کے جمع کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے:

مالکیہ کہتے ہیں کہ کنوارا کرنے کے آدمی مرتکب زنا ہو تو واجب ہے کہ پہلے اسے درہ زنی کی سزا دی جائے اور پھر اسے وطن سے دور مسافت قصر کے فاصلہ پر سال بھر کے لیے جلاوطن کر دیا جائے۔ کیونکہ وہ بدکاری کے عیب میں ملوث ہو چکا ہے۔ یہ (جلاوطنی) اس کے ساتھ مہربانی ہے، کیونکہ جہاں اس نے اس گناہ کا ارتکاب کیا ہے وہاں کے اہل شہر اور اس کے پڑوسی جب اسے دیکھیں گے تو اسے اذیت ورسوائی کا سامنا کرنا پڑے گا اور مسجدوں اور تقریبات میں اس کی تحقیر ہوگی اور ذلیل کرنے والے گنہگار ہوں گے۔ لہٰذا اس کا جلاوطنی ہونا خود اس کے لیے اور عوام کے لیے بہتر ہے۔

رہا عورت کا معاملہ جو بدکاری کی مرتکب ہوئی اسے شہر سے باہر نہیں نکالنا چاہیئے تاکہ برائی کی شہرت نہ ہو اور خرابی نہ پھیلے۔ اور اس لیے بھی کہ عورت پردہ کی چیز ہے اور اسے جلاوطن کرنا اس (کی نسوانیت) کو ختم کر دینے کے برابر ہے۔ پھر شارع نے عورت کو بغیر محرم کے سفر کرنے سے منع فرمایا ہے۔ ایسی عورت کے لیے واجب یہ ہے کہ وہ اپنے گھر کے اندر ہی بیٹھی رہے اور مجمع سے دور یعنی خانہ نشین رہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ درہ زنی اور جلاوطنی دونوں سزاؤں کا جمع کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ سورہ نور کی آیت میں جلاوطنی کا ذکر نہیں ہے لہٰذا ایسا کرنا قرآن حکیم پر اضافہ ہے۔ جلاوطنی خبر واحد کے ساتھ ثابت ہے لہٰذا شرعی تعزیر کے طور پر اسے عمل میں نہیں لایا جائے گا اور اسے سزا کا حصہ قرار نہیں دیا جائے گا۔ بلکہ اسے عام سزا کے طور پر امام کی رائے پر منحصر رکھا جائے گا۔ اگر حاکم کی رائے میں جلاوطنی مفید ہو تو اسے جلاوطن کر دیا جائے۔ اگر اس میں فائدہ نظر نہ آئے تو وطن سے نہ نکالے۔

اندریں باب امام ابوحنیفہ کا یہ نظریہ مشہور ہے کہ ''کفی بالنفی فتنة'' (یعنی جلاوطنی فتنہ انگیزی کے لیے کافی ہے) یعنی صحابہؓ نے جو اس پر عمل کیا وہ انھوں نے اپنی امتیازی رائے کے پیش نظر کیا (کسی شرعی حکم کے تحت نہیں کیا)۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر آزاد، عاقل اور کنوارے اس جرم کے مرتکب ہوں تو ان دونوں کو حد ماری جائے اور (ان کو وطن سے دور) اتنے فاصلہ پر جلاوطن کر دیا جائے جہاں نماز قصر واجب ہو جاتی ہے تاکہ دونوں کو اپنے متعلقین اور وطن سے دور رہنے کی پریشانی لاحق رہے اور وہ آئندہ جرم کرنے سے باز رہیں۔ حضرت ابوبکر، حضرت عمر بن الخطاب، حضرت عثمان بن عفان اور حضرت علی رضی اللہ عنہما نے یہی فیصلہ کیا ہے یہاں تک کہ ان میں سے بعض اصحاب نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ میں اجماع ہے۔ کیونکہ حضرت عمر نے شام کی جانب، حضرت عثمان نے مصر کی طرف اور حضرت علی نے بصرہ کی سمت جلاوطن کیا۔ اور رسول اللہ ﷺ سے مروی کہ ''البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام'' (یعنی کنوارا مرد کنواری عورت سے ملوث ہو تو اس کی سزا سو درے اور ایک سال کے لیے جلاوطنی ہے) نیز عسیف کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے ''على ابنك جلد مائة وتغريب عام'' (یعنی تیرے بیٹے کو سو دُرّے اور ایک سال کے لیے جلاوطنی کی سزا ہے)۔

بیوی کی آبروریزی کرنے والے کو قتل کر دینے کا بیان

اکثر دیکھنے میں آیا ہے کہ لوگ بدکاری کی پاداش میں ایک دوسرے کو قتل کر دیتے ہیں۔ اس صورت میں تمام شریعتوں کا قانون یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ کسی مرد کو بدفعلی کرتا ہوا دیکھ لے اور اسے قتل کر دے تو قصاص کے مطالبہ کا حق جاتا رہے گا۔ کیونکہ اس جرم کا مرتکب واجب القتل ہو جاتا ہے۔(۱)

جلاوطنی کی سزا میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں تاہم یہ ملحوظ رہے کہ مجرمہ عورت کے ساتھ اس کا کوئی محرم (قریبی رشتہ دار جس سے نکاح حرام ہو) اس کے ساتھ رہے اور جلاوطنی کے دوران اس کے خرچ پر اس کی دیکھ بھال کرے۔

(۱) اس صورت میں جبکہ ایک شخص کسی مرد کو اپنی بیوی کے ساتھ ملوث پائے اور اس کا ارتکاب جرم پایہ ثبوت کو پہنچ جائے اور خاوند اسے قتل کر دے تو آیا اس کی پاداش میں قاتل کو سزائے موت دی جائے یا نہیں؟ اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ اگر ایک شخص کسی مرد کو اپنی بیوی کے ساتھ مرتکب گناہ پائے تو اس کو قتل کر دینا صحیح نہیں ہے۔ بلکہ اس جرم فاحش کی تحقیق کی جائے۔ بخاری میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے "ان سعد بن عبادة رضی الله عنه قال : یا رسول الله ارایت ان وجدت مع امراتی رجلا امهله حتی آتی باربعة شهداء ؟ فقال رسول الله ﷺ نعم" (یعنی سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ نے جناب رسالت مآب سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آیا اس بارے میں آپ کی یہ رائے ہے کہ اگر میں کسی شخص کو اپنی بیوی کے ساتھ ملوث پاؤں تو اسے چھوڑ دوں جب تک کہ چار گواہ اس (گناہ کے) ثبوت میں نہ پیش کرسکوں۔ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہاں) پس اگر کسی نے قتل کر دیا تو اس کے عوض قصاص (جان کا بدلہ جان) ہے۔ بجز اس صورت ہے کے جبکہ ارتکاب زنا کی شہادت موجود ہو۔ اور مرتکب شادی شدہ تھا۔ یا اس نے (موت سے پہلے) اقبال جرم کرلیا ہو۔ اب اگر اس شخص نے ان دونوں کو یا ان میں سے ایک کو قتل کر دیا اور (ارتکاب جرم) کا ثبوت نہ ہوا یا ارتکاب زنا کے گواہ نہ ہوئے اور مجرم نے اقبال جرم بھی نہیں کیا تو تاوان تلافی مافات، قصاص یا خون بہا کا مطالبہ ہوگا۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اس شخص نے اس مرد کو کسی بہانے سے بلوایا ہو اور کسی کام کے لیے گھر کے اندر لے گیا اور دل میں کینہ ہو اس لیے اسے قتل کر دیا پھر جھوٹ موٹ یہ کہہ دیا کہ میں نے اس کو اپنی بیوی کی آبروریزی کرتے دیکھا۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ وہ شخص کسی نامعلوم وجہ سے اپنی بیوی سے چھٹکارا پانے کے لیے قتل کر دے اور پھر اس پر یہ جھوٹا الزام لگا دے کہ اس نے ایک آدمی کو اس کے ساتھ برا فعل کرتے دیکھا (اس لیے قتل کر دیا)۔ (ایسے ہی امکانات کے پیش نظر) شریعت اسلامیہ نے ناحق جان کو تلف ہونے سے بچانے کے لیے اس بارے میں یہ احتیاط رکھی ہے کہ قاتل کو اپنے الزامات کے ثبوت میں گواہوں کا پیش کرنا ضروری ہے۔ اگر گواہی سے یہ الزام ثابت ہو جائے تو پھر اس کو قتل کی سزا سے بری الذمہ قرار دیا جائے گا۔

متقدمین میں سے بعض اصحاب کی رائے یہ ہے کہ (ایسی صورت میں) اس شخص کو قتل تو ہرگز نہ کیا جائے البتہ اسے اس اقدام کی سزا دی جائے وہ بھی صرف اس صورت میں کہ اس کے الزام کی سچائی کے نشانات ظاہر ہوں۔ مثلاً انصاف پسند طبیب (ارتکاب جرم کی) صداقت کا انکشاف کرے یا بیوی کی بدکرداری کا ثبوت پہلے سے موجود ہو یا مقتول کی بدکرداری مشہور ہو وغیرہ۔

حنابلہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر قاتل ایسے دو گواہ پیش کر دے جن سے ثابت ہو کہ اس نے واقعی (اس کی بیوی کے ساتھ) بدکاری کی پاداش میں اسے قتل کیا ہے اور وہ شادی شدہ تھا تو قاتل پر کوئی الزام نہ رہے گا۔

بادو یہ کہتے ہیں اگر کوئی شخص ایک مرد کو اپنی بیوی لونڈی یا اولاد کے ساتھ ارتکاب گناہ کرتے ہوئے دیکھ لے اور وہ اسے قتل کر دے تو اس پر کوئی الزام نہیں ہے لیکن اگر ارتکاب جرم کے بعد اسے معلوم ہوا تو (قاتل کو) الزام کا ثبوت پیش کرنا ہوگا یا پھر اس پر قصاص (یعنی جان کا بدلہ جان) عائد ہوگا بشرطیکہ مقتول کنوارا ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنی عورت کے ساتھ کسی مرد کو ملوث دیکھے اور ان دونوں کو یا ان میں سے کسی ایک کو قتل کر دے اور اس کا کہنا یہ ہو کہ دونوں شادی شدہ تھے اور ایسے فعل کا ارتکاب کیا ہے جو مستوجب قتل ہے۔ لیکن اس جرم کے ارتکاب کا ثبوت نہ پیش کر سکے تو جسے بھی قتل کیا ہے اس کا قصاص عائد ہوگا۔ ہاں اگر مدعیان خون، خون بہا لینا چاہیں یا معاف کر دیں تو انھیں اختیار ہے۔

اگر قاتل اولیائے مقتول میں سے کسی کی بابت یہ بیان دے کہ یہ لوگ جانتے تھے کہ اس مرد نے عورت کے ساتھ ایسی حرکت کی ہے جس پر وہ حد (سزائے شرعی) کا سزاوار ہے یا اس سے آگاہ تھے کہ اس مقتولہ عورت نے خود ہی اس مرد کو گناہ پر راغب کیا تو لازم ہوگا کہ جس کے خلاف یہ دعویٰ کیا گیا ہے وہ حلف اٹھائے کہ اسے اس بات کا علم نہیں تھا۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے ایک مرد کو اپنے بیٹے کے ساتھ بدفعلی کرتے ہوئے یا اپنی لونڈی سے آلودہ ہوتے ہوئے دیکھا (اور اسے قتل کر دیا) تو اس کا حکم بھی پہلی صورت سے مختلف نہیں ہے۔ یعنی قتل کا الزام اور وجوب قصاص اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔ تا آنکہ وہ اپنے الزامات کا ثبوت مہیا نہ کرے۔

اگر ایک شخص نے کسی مرد کو اپنی بیوی کے ساتھ فعل مستوجب حد کا مرتکب ہوتے ہوئے پایا اور دونوں کو قتل کر دیا۔ ان میں مرد تو شادی شدہ تھا لیکن عورت پر شادی شدہ کا اطلاق نہیں ہو سکتا کہ وہ مسلمان نہ تھی یا گواہوں کی موجودگی کے بغیر شادی ہوئی تھی تو اس شخص پر مرد کے قتل کرنے کی کوئی پاداش نہ ہوگی البتہ عورت کے قتل کا قصاص عائد ہوگا۔ (اس کے برعکس) اگر مرد غیر شادی شدہ اور عورت شادی شدہ تھی تو مرد کے قتل کا قصاص عائد ہوگا اور عورت کے قتل کی کوئی پاداش نہ ہوگی لیکن یہ سب اسی صورت میں ہے جبکہ ارتکاب جرم کا ثبوت مہیا ہو۔ ابن مسیب سے مروی ہے کہ ایک شخص نے جو شام کا باشندہ تھا کسی مرد کو اپنی بیوی کے ساتھ ملوث دیکھا۔ اس شخص نے دونوں کو قتل کر دیا۔ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے ابو موسیٰ اشعری کے پاس خط لکھا کہ وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے دریافت فرما کر مطلع کریں کہ اس بارے میں کیا حکم ہے؟ چنانچہ انھوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا "انا ابو الحسن ان لم یات باربعة شهداء فليعط برمته" (یعنی میں حسن کا باپ ہوں میرا کہنا یہ ہے کہ اگر وہ شخص (ارتکاب جرم) کے چار

گواہ نہ پیش کر سکے تو اسے اپنے کیفر کردار کو پہنچا دو) یعنی قتل کر دو۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے (ایسی صورت میں) مقتول کا خون ہدر کر دیا (قصاص یا دیت نہ لی) اور فرمایا یہ اللہ کا مارا ہوا ہے اور اللہ کو کبھی ایذا نہیں دی جا سکتی ۔ یہ حکم (حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے) اس لیے دیا کہ اس مقتول کا جرم ثابت ہو گیا تھا اور شادی شدہ تھا یا یہ سبب ہے کہ مقتول کے والی نے یہ اقبال کر لیا کہ فی الواقع مجرم نے ایسے فعل کا ارتکاب کیا جس پر قتل واجب ہو گیا تھا۔ تاہم انھوں نے فرمایا ہے کہ اگر وہ شخص قتل کرنے میں مشہور ہے تو اسے قتل کی پاداش میں قتل کیا جائے ۔ ہاں اگر قاتل مشہور نہیں (اور یہ اس کا پہلا اقدام ہے) تو اسے چھوڑ دو قتل نہ کرو۔

واضح ہو کہ تمام شرائع سابقہ کا اس پر اجماع ہے کہ زنا فعل حرام ہے۔ جیسا کہ آسمانی کتابوں سے ثابت ہے۔

جرم زنا کے متعلق مروجہ قوانین

واضح ہو کہ زنا کے جرم سنگین کے بارے میں جو قوانین بنائے گئے ہیں ان کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ وہ قوانین جن کی رو سے ارتکاب زنا کی مطلق کوئی سزا نہیں ہے۔ بلکہ یہ فعل روا ہے جیسا کہ انگریزی حکومتوں میں ہے۔

۲۔ وہ قانون جس کی رو سے خاوند اور بیوی کو یکساں سزا جرم زنا کی دی جاتی ہے۔ ان میں کوئی فرق نہیں ہوتا جیسا کہ جرمنی کا قانون ہے۔

۳۔ وہ قانون جس کی رو سے یہ جرم مستوجب سزا ہے لیکن خاوند اور بیوی کی سزاؤں میں فرق ہے جیسا کہ فرانسیسی حکومت میں ہے۔ اسی طرح کا قانون عرب کی موجودہ جمہوری حکومتوں میں رائج ہے۔

مروجہ قانون اور اسلامی قانون کا موازنہ

واضح ہو کہ دین اسلام کی رو سے مرد اور عورت کا ہر گونہ جنسی اتصال حرام ہے۔ اس طرح مرد کی مرد کے ساتھ جنسی آلودگی بھی حرام ہے۔ خواہ وہ مرد شادی شدہ ہو یا شادی شدہ نہ ہو۔ لیکن (نیکی بدی کی) تمیز رکھتا ہو۔ عاقل و بالغ ہو اور گناہ پر مجبور نہ کیا گیا ہو۔ اس کے لیے جگہ کی کوئی قید نہیں ہے۔ اس کے مقابلہ میں انسان کے بنائے ہوئے قانون کی رو سے بدفعلی کو گناہ (جرم) تصور نہیں کیا جاتا۔ جب تک کہ دونوں مجرم یا ان میں سے کوئی ایک شادی شدہ نہ ہو۔ اس فعل کو جرم قرار دیے جانے کی چند شرائط اور مخصوص حالات ہیں جن کی تفصیل قانون میں کر دی گئی ہے۔

مرد کو اس جرم کا مرتکب صرف اس صورت میں قرار دیا جائے گا جبکہ ارتکاب جرم وہاں پر کیا جہاں وہ شادی شدہ مرد کی حیثیت سے رہتا ہے۔ اگر یہ جرم مرد کسی اور مقام پر کرے تو اسے مجرم قرار نہیں دیا جائے گا اور سزا نہ ملے گی۔ لیکن عورت کسی جگہ بھی یہ گناہ کرے وہ مجرم ہے بشرطیکہ وہ کسی شخص کی زوجیت میں ہو۔

مروجہ وضعی قانون کی رو سے خاوند اور بیوی کے جرائم کا باہمی فرق تفصیل ذیل سے واضح ہے۔

۱۔ بیوی خواہ کسی جگہ بھی برے فعل کی مرتکب ہو وہ مجرم ہے لیکن خاوند جرم کا مرتکب اسی صورت میں سمجھا جائے

گا جبکہ وہ اپنے گھر میں اس جرم کا ارتکاب کرے ملاحظہ ہو دفعہ ۲۷۴ تا ۲۷۷ قانون متعلقہ۔

۲۔ عورت اگر اس جرم میں ماخوذ ہو تو اسے زیادہ سے زیادہ دو سال قید کی سزا دی جائے گی لیکن مرد کو چھ مہینے کی سزا ہو گی۔

۳۔ عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ خاوند کے خلاف آخری فیصلہ ہو جانے کے بعد اسے معاف کر دے۔ ہاں آخری فیصلہ سے پہلے معاف کر سکتی ہے لیکن مرد بہر حال بیوی کے خلاف آخری حکم ہو جانے کے بعد بھی معاف کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس طرح وہ گویا اپنے مطالبہ سے دست بردار ہوتا ہے۔ ملاحظہ ہو دفعہ ۲۷۴۔

۴۔ جب کوئی شخص بدکاری کے جرم میں پکڑا جائے اور اس کی بیوی اسے معاف کر دے تو قانونی طور پر اس کی سزا ہلکی کر دی جائے گی۔ لیکن بیوی ایسی صورت میں سزا کی تخفیف کا فائدہ نہیں اٹھا سکتی ہے۔

۵۔ اگر اچانک کسی شخص نے اپنی بیوی کو بدکاری کا مرتکب ہوتے دیکھ لیا اور اسے اور اس مرد کو جو ملوث تھا دونوں کو قتل کر دیا تو اسے جرم قتل زیر ۲۳۴ تا ۲۳۶ کی مقررہ سزاؤں کی بجائے ایک مناسب مدت کے لیے سزائے قید دی جائے گی۔

مصر کی عدالتوں میں جرم عہد شکنی کے متعلق جو قانون جاری ہے اس کے تحت ان حالات میں قتل کر دینا جرم کے ارتکاب اور نافرمانی کے درمیانی حیثیت کا ایک عمل ہے لہٰذا اس کی کوئی شرعی سزا نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی کوئی تصریح کتاب وسنت میں موجود نہیں ہے۔

مال اور آبرو

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب کوئی شخص کسی کے مال پر قبضہ کرنے یا قتل کرنے کے لیے حملہ کرے خواہ یہ حملہ شہر میں ہو جہاں کسی سے فریاد کی جا سکتی ہو یا جنگل میں جہاں کوئی مددگار نہ ہو یا وہ شخص شہر یا جنگل میں کسی کی عزت کے درپے ہو تو اسے اختیار ہے کہ جس نے یہ مذموم ارادہ کیا اسے زخمی کر دے اور مسلمانوں یا لشکر کو آواز دے۔ اس کے بعد اگر وہ شخص (برے ارادے سے) رک جائے اور باز آ جائے اور اسے چھوڑ کر وہاں سے چلا جائے تو اسے قتل کر دینے کا حق نہ رہے گا لیکن اگر وہ شخص اس کی التجا پر کان نہ دھرے اور زبردستی اس کا مال چھیننا چاہے اور اسے یا اس کے خاندان میں سے کسی کو قتل کرنے پر تلا ہو، یا اس کی خواتین میں سے بیوی، بیٹی، بہن، ماں یا خاندان کی خاتون یا خادمہ، لونڈی یا بچے کو اٹھانے کا ارادہ کرے۔ یا وہ کوئی چور ہو جو گھر کے باہر کے محافظ کتے (یا نگہبان) کو مار ڈالے تاکہ برے ارادے سے گھر کی عورتوں تک پہنچ جائے یا اغوا کرنا چاہے تو (ایسی صورت میں) بزرگ خاندان پر لازم ہو گا کہ جہاں تک ہو سکے پوری قوت اور ہتھیاروں سے، حفاظتی اقدامات کرے۔ اگر ہاتھ، لاٹھی یا ہتھیار وغیرہ استعمال کرنے کے سوا اور کوئی طریقہ بچاؤ کا نہ ہو اور جب کوئی چارۂ کار نہ رہے تو ایسی حالت میں اسے حملہ کر دینے کا حق ہے لیکن پہلے ہی ہلے میں قتل کر دینے کا ارادہ نہ رہے بلکہ ایسی جگہ پر ضرب لگائے جس سے وہ شخص مر نہ جائے۔ اگر جان مال یا عزت کی حفاظت کے لیے اس شخص نے حملہ کر دیا اور وہ زیادتی کرنے والا شخص مر گیا تو اس پر نہ تاوان ہے، نہ قصاص، نہ خون بہا، نہ کفارہ، نہ قیامت کے دن گناہ، نہ حاکم کی طرف سے کوئی سزا، بلکہ وہ خون رائگاں جائے گا اور اگر مدافعت کرنے والے کو ظالم چور اپنے ہاتھ سے ہلاک کر

دے تو اس نے شہادت پائی اور خدا کی راہ میں جہاد کرنے کا ثواب ملے گا۔

ترمذی وغیرہ نے سعید بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون اهله فهو شهيد '' (یعنی جو شخص اپنے مال کے پیچھے قتل ہوا وہ شہید ہے اور جو اپنے خون کے پیچھے قتل ہوا وہ شہید اور جو شخص اپنے دین کے پیچھے قتل ہوا وہ شہید ہے اور جو اپنے بال بچوں کے پیچھے قتل ہوا وہ شہید ہے)۔ ترمذی نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے۔

مسلم نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ ایک شخص رسول ﷺ کی خدمت میں آیا اور کہا ''يا رسول الله ارايت ان جاء رجل يريد اخذ مالي، قال: لا تعطه مالك، قال ارايت قاتلني؟ قال: قاتله قال: ارايت ان قتلني؟ قال: فانت شهيد، قال: ارايت ان قتلته؟ قال: هو في النار '' (یعنی اے رسول اللہ اگر کوئی میرا مال چھیننا چاہے تو کیا کرنا چاہیے فرمایا اپنا مال اسے مت لینے دو اس نے کہا اگر وہ لڑنے لگے فرمایا تم بھی اس سے لڑو۔ اس نے کہا اگر مجھے قتل کر دے فرمایا تم شہادت کا درجہ پاؤ گے۔ اس نے کہا اگر میں اسے قتل کر دوں فرمایا وہ جہنم واصل ہوا)۔ اس حدیث پر ہر اس شخص کو قیاس کیا جا سکتا ہے جو اپنی جان، اپنی آبرو اور اپنے دین کے تحفظ میں جان لڑا دے۔ جیسا کہ سابقۃ الذکر حدیث شریف میں ہے۔

عورت کو اس کی اصلاح کے لیے مارنے کا بیان

فقہائے اسلام اس پر متفق اللفظ ہیں کہ عورت اگر خاوند سے عناد رکھے یا مخالفت پر تل جائے یا فعل مذموم کا ارتکاب کرے تو اسے مارنا جائز ہے۔

اللہ تعالٰی کا ارشاد ہے ''وللاتی تخافون نشوزهن فعظو هن، واهجر وهن في المضاجع، واضربوهن '' (یعنی جن عورتوں سے تمھیں عناد رکھنے کا اندیشہ ہو تو انھیں سمجھاؤ پھر بستروں پر تنہا پڑی رہنے دو پھر انھیں مارو)۔ یعنی ایسی مار جس سے تکلیف تو ہو لیکن ضرب شدید نہ ہو کہ کوئی عضو شکستہ ہو جائے اور نہ ایسی ضرب ہو کہ خون نکل آئے آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے ''استوصوا بالنساء خيراً، فانهن عوان عندكم لستم تملكون منهن شيئاً غير ذلك الا ان ياتين بفاحشة مبينة، فان فعلن فاهجروهن في المضاجع، واضربوهن ضرباً غير مبرح، فان اطعنكم فال تبغوا عليهن سبيلاً، الا ان لكم على نسائكم حقا، ولنسائكم عليكم حقا، فحقكم عليهن ان لا يوطئين فرشكم من تكرهون، ولا ى ژاذن في بيوتكم لمن تكرهون، الا وحقهن عليكم ان تحسنوا اليهن، كسوتهن وطعامهن '' (یعنی لوگوں عورتوں سے حسن سلوک کرنے کی تلقین کیا کرو۔ عورتیں تمھارے پاس تمھارے معاون کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اس کے علاوہ تم ان کی کسی شے کے مالک نہیں ہو البتہ اگر وہ کھلی معصیت کی مرتکب ہوں اور ایسا فعل ان سے سرزد ہو تو انھیں اپنے بستر پر پڑا رہنے دو، (یعنی فرائض زوجیت سے باز رہو) اور انھیں مار بھی سکتے ہو لیکن ضرب شدید نہ ہو۔ اب اگر وہ مان جائیں تو ان پر ظلم کے بہانے مت ڈھونڈو۔ یاد رکھو کہ جہاں تمھارا حق عورتوں پر ہے وہاں تمھاری عورتوں کا حق بھی تم پر ہے۔ تمھارا حق ان پر یہ ہے کہ وہ تمھارے بستر پر اسے نہ آنے دیں جسے تم ناپسند کرتے ہو اور نہ تمھارے گھروں میں اسے داخل ہونے دیں جس کا داخل ہونا تمہیں ناگوار ہو

حد کے بارے میں معتزلیوں اور خارجیوں کی رائے

واضح ہو کہ اس حد (سنگساری) کے بارے میں بعض معتزلیوں اور خارجیوں کے علاوہ کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ سنگساری کی سزا ابتدائے عہد اسلام میں رائج تھی۔ پھر جب آیت ''الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة'' (یعنی بدکاری کرنے والے مرد اور بدکاری کرنے والی عورت دونوں میں سے ہر ایک کو سو دُرّے مارو)۔ نازل ہوئی، تو اب وہ صرف درہ زنی کے سزاوار ہیں خواہ شادی شدہ ہوں یا نہ ہوں۔ لیکن ان کی یہ دلیل اسی صورت میں کافی ہوتی جبکہ یہ ثابت ہو جاتا کہ اس آیت کے نازل ہو جانے کے بعد رسول اللہ ﷺ نے کسی کو سنگسار نہیں کیا۔ لیکن جمہور کا کہنا یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اس آیت کے نازل ہونے کے بعد بھی سنگساری کی سزا دی۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ ایک سنگساری کے موقع پر ابا ہریرۃ موجود تھے جو سنہ ۷ ہجری نبوی سے پہلے ایمان نہیں لائے تھے، حالانکہ سورنور سنہ ۵ یا سنہ ۶ میں نازل ہوئی۔ پھر یہ کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد خلفائے راشدین نے سنگساری کی سزا دی اور انھوں نے صراحت فرمائی دی ہے کہ رجم حد (شرعی سزا) ہے۔

ان اصحاب کا کہنا یہ بھی ہے کہ سنت کتاب اللہ کے احکام کو منسوخ نہیں کر سکتی۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث مشہور سے کتاب اللہ کے کسی حکم (عام) کو خاص کیا جا سکتا ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس مسئلہ میں سنت نے قرآن حکیم کے حکم (عام) کو غیر شادی شدہ کے لیے مخصوص کر دیا۔ پھر یہ بھی ہے کہ اس اختلاف کا کوئی بڑا عملی فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ (۱)

پھر ان کا حق تم پر یہ بھی ہے کہ ان کے ساتھ حسن سلوک سے کام لو اور انھیں لباس و خوراک مہیا کرو)۔ اس حدیث کو ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے روایت کیا ہے۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ''لایسال الرجل فیم ضرب امراته'' (یعنی کوئی شخص اپنی عورت کو مارے تو اس سے باز پرس نہ ہوگی)۔

۱۔ کتاب البحر میں بتایا گیا ہے کہ سنگساری کی سزا واجب نہیں ہے، ابن العربی نے بتایا ہے کہ یہ قول خارجیوں کا ہے اور بعض معتزلی مثلاً نظام اور ان کے ساتھی بھی یہی کہتے ہیں۔ لیکن ان کے پاس اس کے سوا اور کوئی دلیل نہیں ہے کہ اس کا ذکر قرآن میں نہیں ہے لیکن یہ دلیل صحیح نہیں ہے کیونکہ سنگساری کی سزا سنت متواترہ سے ثابت ہے جس پر سب کا اجماع ہے نیز اہل سنت والجماعت کے نزدیک حدیث عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رُو سے اس کا ثبوت نص قرآنی سے بھی ہوتا ہے۔ انھوں نے فرمایا کہ ''کان مما انزل علی رسول اللہ ﷺ آیة الرجم، فقرأناها، وحفظناها،

ووعیناھا،ورجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعدہ'' (یعنی سنگساری والی آیت رسول اللہ ﷺ پر نازل ہوئی۔ہم نے اسے پڑھا، یاد کیا اور تسلیم کیا اور اس کے مطابق رسول اللہ نے سنگساری کی سزادی اور بعد میں ہم نے بھی سنگساری کی سزادی۔) اس کی تلاوت منسوخ ہو جانے سے سنگساری کے حکم کا منسوخ ہو جانا ضروری نہیں ہے۔جیسا کہ ابوداؤد نے جنھوں نے ابن عباسؓ سے اور احمد اور طبرانی نے کبیر میں ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے جنھوں نے سہل سے اور انھوں اپنی خالہ عجماء سے اس روایت کا اخراج فرمایا ہے کہ قرآن میں نازل شدہ احکام کے منجملہ یہ بھی ہے''الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموھما البتة بما قضیا من اللذة'' (یعنی عمر رسیدہ مرد اور عمر رسیدہ عورت اگر بدکاری کریں تو لازمی طور پر ان دونوں کو لذّت اندوزی کی پاداش میں سنگسار کردو)۔اور ابوہریرہ اور زید بن خالد رضی اللہ عنہما سے روایت ہے یہ دونوں اصحاب کہتے ہیں کہ ایک اعرابی نبی صلی اللہ علی وسلم کی خدمت میں آیا اور اس نے کہا کہ یارسول اللہ آپ کو قسم ہے کہ آپ میرا معاملہ کتاب اللہ کے مطابق طے کریں۔فریق ثانی نے جو اس شخص سے زیادہ دانشمند تھا، کہا کہ ہاں حضور ہمارا فیصلہ کتاب اللہ کی رو سے کر دیجئے اور مجھے عرض کرنے کی اجازت دیجئے۔آنحضرت صلی اللہ علی وسلم نے فرمایا۔کہو! اس نے کہا ''میرا بیٹا اس شخص کے ہاں کام کرتا تھا۔اس نے اس کی بیوی کے ساتھ بدفعلی کی مجھے بتایا گیا کہ میرے بیٹے کو سنگسار کیا جائے گا اس پر میں نے ایک سو بکری اور ایک جاریہ بطور تاوان اسے دے دیا۔پھر میں نے اہل علم سے اس بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے بتایا کہ میرے بیٹے کو سو دُرّے اور ایک سال جلاوطنی کی سزا ہو اور اس شخص کی بیوی کو سنگسار کیا جائے۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' میں اس ذات کی قسم کھاتا ہوں جس کے دست قدرت میں میری جان ہے کہ میں تمہارا فیصلہ کتاب اللہ کے مطابق کروں گا۔وہ لڑکی اور بکریاں واپس ہوں گی اور تمہارے بیٹے کو سو درے اور ایک سال کے لیے جلاوطنی کی سزا ہوگی۔اور اے انیس۔ایک شخص کا نام جو مسلمان ہو گیا تھا۔کل اس شخص کی بیوی کے پاس جاؤ اگر وہ اس جرم کا اقرار کرے تو اسے سنگسار کردو۔انیس اگلے روز اس عورت کے پاس گئے اس نے اقبال جرم کرلیا۔حضور نے سنگساری کا حکم دیا اور وہ سنگسار کردی گئی۔ایک جماعت نے یہ حدیث روایت کی ہے۔

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔وہ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا''خذوا عنی خذوا عنی، قدجعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم'' (یعنی مجھ سے سنو، مجھ سے سنو اللہ نے ان کے بارے میں طرز عمل اختیار کرنے کی سبیل بتادی ہے: کنوارہ مرد کنواری عورت سے ملوث ہو تو اس کی سزا سو درے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے اور شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت سے ملوث ہو تو سو درے اور سنگساری) یہ روایت بخاری اور نسائی کے سوا سب نے بیان کی ہے۔

حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت ہے کہ''ان رجلاً زنى بامرأة فامر به النبى ﷺ فجلد الحد، ثم اخبر انه محصن فامر به فرجم'' رواہ ابوداؤد (یعنی ایک شخص نے کسی عورت سے بدکاری کی، حضور نے اسے دُرّے مارے جانے کی سزا کا حکم دیا لہٰذا اسے دُرّے لگائے گئے۔بعد میں پتہ چلا کہ وہ شخص شادی شدہ ہے تب اسے سنگسار کیا گیا)۔اور جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔''ان رسول الله ﷺ رجم ماعزبن مالک'' (یعنی رسول اللہ ﷺ نے ماعز بن مالک کو سنگسار کیا)۔اسے احمد نے روایت کیا ہے اور امت مسلمہ کا اس پر اجماع ہے کہ شادی شدہ

ثبوت زنا کے لیے گواہی کا بیان

واضح ہو کہ زنا کی سزا اسی وقت دی جا سکتی ہے جب کہ وہ اقبال جرم کر لے۔ اگر وہ بدکار شخص اقبال جرم نہ کرے تو اس کا ثبوت گواہوں کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا جنہوں نے بچشم خود اس فعل بد کا ارتکاب کرتے ہوئے دیکھا ہو لیکن ایسا ہونا اگر ناممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے۔ (۱)

شخص بدکاری کرے تو اسے سنگسار کیا جانا واجب ہے۔

۱۔ تمام فقہاء اس پر متفق اللفظ ہیں کہ ارتکاب زنا کا ثبوت گواہی سے یا اقبال جرم سے ہوتا ہے نیز یہ کہ دوسرے دعوؤں کے خلاف اس مذموم جرم کو ثابت کرنے کے لیے چار گواہ درکار ہیں۔ اللہ تعالٰی کا ارشاد ہے "والـلاتـي يـاتيـن الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم" (یعنی اگر مسلمان عورتوں میں کوئی اس گناہ عظیم کا مرتکب ہو تو اس کے ثبوت کے لیے چار مسلمانوں کی گواہی درکار ہے) اسی طرح آنحضرت ﷺ نے زنا کا الزام لگانے والے کو حکم دیا ہے "ائـت بـاربـعة يشهدون على صدق مقالتك ۔ والا فـحد فى ظهرک" (یعنی ایسے چار آدمی لاؤ جو تمہارے بیان کی صداقت پر گواہی دیں، بصورت دیگر تمہاری پیٹھ پر دُرّے لگائے جائیں گے)۔ اس بات پر امت کا اجماع ہے اور ائمۂ فقہاء اس پر متفق ہیں کہ وہ گواہ انصاف پسند اور مرد ہوں اور سزا یاب نہ ہوں اور اس شہادت (کے قابل تسلیم ہونے کی) شرط یہ ہے کہ گواہ مرد کی شرمگاہ کو عورت کی شرمگاہ میں بچشم خود دیکھنا بیان کرے۔ اور اس کو واضح الفاظ میں بتائیں۔ اشاروں سے بتانا کافی نہیں ہے۔ (اس طرح کے) چار گواہوں کی شرط لگانے کا مقصد یہ ہے کہ اللہ کے بندوں کا پردہ فاش نہ ہو اللہ تعالٰی یہی چاہتا ہے۔ کسی شے کے ثابت کرنے کی شرائط جتنی زیادہ (سخت) ہونگی اتنا ہی اس کے ثبوت کا امکان کم ہوگا اور شریعت یہی چاہتی ہے۔

اس بارے میں کہ شہادتیں (ایک ہی مقام پر گزریں) مختلف مقامات پر نہ ہوں اختلاف ہے:

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ شہادت گزارنے کے لیے یہ شرط ہے کہ ثبوت جرم کے لیے تمام شہادتیں ایک ہی جگہ پر ہوں۔ ورنہ یہ گواہوں کا جرم متصور ہوگا اور تہمت لگانے کے جرم میں سزا پائیں گے۔ یہ حکم اس لیے ہے کہ شریعت اسلامیہ چاہتی ہے کہ (نفاذ سزا کے لیے) پورا پورا ثبوت جرم مہیا ہو۔ مختلف مقامات پر شہادت گزرنے میں ایک شبہ کا امکان ہے جو بدکاری کی چشم دید شہادت سے مانع ہے اور جب شبہ لاحق ہو جائے تو سزا موقوف ہو جاتی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مختلف مقامات پر شہادت گزارنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ مختلف جگہوں پر گواہوں کی شہادت ہو تو اسے تسلیم کیا جائے گا۔ یہ حکم اس لیے ہے کہ حاکم شرع جب دیکھے کہ مطلوبہ گواہیاں پوری ہو گئیں تو مسلمانوں کی دینی اور دنیوی مصلحت اسی میں ہے کہ انھیں گناہ سے پاک کرنے کی جلد از جلد کوشش کرے۔

گواہوں کا ایک ہی جگہ اور ایک ہی وقت میں گزرنے کا بیان

فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ صحت شہادت کی یہ شرط ہے کہ چاروں گواہوں کی شہادت ایک ہی جگہ

اور ایک ہی وقت میں ہو:

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ چاروں شہادتیں ایک ہی جگہ پر لی جائیں اس کے لیے یہ قید بھی ہے کہ چاروں گواہ ایک ہی وقت میں اکٹھے حاضر ہوں اگر متفرق طور پر آئے اور ایک جگہ پر جمع ہو گئے تو ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اور تہمت لگانے کے جرم میں سزا پائیں گے۔ چاروں گواہوں کے اکٹھے نہ ہونے کے باعث ان کی گواہی مشتبہ ہو جائے گی۔ کیونکہ پہلا گواہ (اکیلا) جب گواہی دے گا تو چونکہ ہنوز چار گواہ پیش نہیں ہوئے تو (جرم ثابت نہ ہوا) اور اس کی شہادت تہمت ہو جائے گی لہٰذا اس پر سزا عائد ہو گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ (صحت شہادت کے لیے) یہ شرط نہیں ہے کہ چاروں گواہ ایک جگہ اور ایک وقت میں موجود ہوں۔ بلکہ جرم زنا کی گواہی جس وقت بھی پوری ہو جائے اگر چہ یکے بعد دیگرے متفرق طور پر دی گئی ہو اسے تسلیم کیا جائے گا۔ اور اس کی بناء پر مجرموں پر حد نافذ ہو گی۔ کیونکہ چاروں گواہ امر شہادت میں باہم مشترک ہیں خواہ انہوں نے یک جائی طور پر گواہی دی ہو یا متفرق طور پر۔ اگر متفرق طور پر گواہی پوری گزر گئی تو شریعت کا حکم پورا ہو گیا کیونکہ تمام فیصلے جس طرح گواہوں کی یک جائی شہادت پر ہوا کرتے ہیں۔ اسی طرح متفرق شہادت پر بھی ہوتے ہیں۔ بلکہ یہ زیادہ بہتر ہے، کیونکہ اگر شہادت دینے والے متفرق طور پر آئیں تو ان پر ملی بھگت کا الزام نہیں لگ سکتا۔ پھر یہ کہ شہادت کے لیے ایسی کوئی شرط نہیں ہے کہ تمام گواہ یکجا ہو کر گواہی دیں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ تمام گواہوں کا ایک جگہ جمع ہو کر ایک ساتھ گواہی دینا شرط ہے۔ اگر وہ سب ایک جگہ پر جمع ہوئے اور گواہی دی تب ہی ان کی گواہی کی سماعت ہو گی۔ اگر چہ ادائے شہادت سے پہلے وہ متفرق طور پر (گواہی کے لیے) آئے ہوں کیونکہ شبہ کا امکان صرف اس حال میں ہے جبکہ گواہی مختلف مقامات میں لی جائے۔

وقوعہ جرم کی جگہ کے بارے میں گواہوں کے بیان میں اختلاف

اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا گواہوں کے بیانات کا وقوعہ جرم کی جگہ کے تعین میں مختلف نہ ہونا شرط ہے؟ مثلاً گواہوں میں سے دو نے بیان کیا کہ جرم زنا کا ارتکاب مکان کے فلاں حصہ میں ہوا اور باقی دو گواہوں نے اسی مکان کے ایک دوسرے حصہ میں ارتکاب ہونا بتایا۔

حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اس اختلاف سے ادائے شہادت میں کوئی نقص نہ ہو گا بلکہ (اتنے سے اختلاف کو نظر انداز کر کے) گواہی کو تسلیم کر لیا جائے گا اور سزا دے دی جائے گی۔

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اس بارے میں یہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور حد نافذ نہ ہو گی۔ کیونکہ مقام وقوعہ کے تعین کے بارے میں گواہوں کے بیانات مختلف ہونے سے شہادت مشتبہ اور سزا موقوف ہو جائے گی۔ پس (ثبوت جرم کے لیے) یہ شرط ہے کہ چاروں گواہ بیک وقت گواہی کے لیے پیش ہوں اور سب ایک ہی جگہ پر ایک ہی جرم زنا کے متعلق ایک ہی طرح سے مرتکب ہونے کی گواہی دیں تب ہی شہادت مکمل ہو گی۔

وقوعہ جرم کے علاقہ کے بارے میں گواہوں کا اختلاف

مثلاً اگر دو گواہوں نے بیان کیا کہ فلاں شخص نے کوفہ میں ارتکاب جرم کیا اور باقی دو گواہوں نے کہا کہ بصرہ

میں یہ جرم سرزد ہوا تو یہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور اس پر اجماع ہے کہ مجرموں کو سزا نہیں دی جائے گی بلکہ تہمت لگانے کے الزام میں گواہوں کو حد قذف ماری جائے گی۔

گناہ کی مجرمہ کے باکرہ ثابت ہونے کا بیان

اگر چار معتبر اشخاص گواہی دے دیں کہ فلاں شخص اس عورت کے ساتھ مرتکب گناہ ہوا۔ لیکن بعد میں ثابت ہوا کہ عورت باکرہ ہے تو ان کی گواہی رد کر دی جائے گی اور اس پر اجماع ہے کہ اس گواہی کو تسلیم نہیں کیا جائے گا اور شبہہ کی بناء پر عورت کو بھی حد سے بری کر دیا جائے گا اور کوئی سزا نہ دی جائے گی۔ کیونکہ عورت کا باکرہ ثابت ہونا اس امر کا ثبوت ہے کہ گناہ کا ارتکاب نہیں ہوا۔

گواہی میں تاخیر ہونے کا بیان

اگر قابل سزا جرم کے گواہ دیر سے حاضر ہوئے تو بدیں سبب کہ وہ حاکم شرع سے فاصلہ پر ہوں انھیں شہادت سے منع نہیں کیا جائے گا۔ تاہم اس بارے میں فقہاء کی مختلف رائیں ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ایسی حالت میں جبکہ گواہی دینے میں دیر کر دی جائے تو گواہی کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ ادائے شہادت میں ڈھیل دینے سے شبہہ پیدا ہوتا ہے۔ حنفیہ کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ شہادت میں دیر ہو جائے تو خالص اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ حدود (سزائیں) باطل ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ گواہ کے پیش نظر دو باتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے میں کوئی مصلحت ہوتی ہے۔ ان دو باتوں میں سے ایک تو فرض شہادت کا ادا کرنا ہے اور دوسری بات ایک مسلمان کا پردہ ڈھکنا ہے۔ گواہی میں توقف یا تأمل کرنا پردہ ڈھکنے کے خیال سے ہوتا ہے۔ اس کے بعد پھر گواہی دینے کا سبب کوئی عداوت یا کینہ ہی ہو سکتا ہے جس نے گواہی دینے پر اسے آمادہ کیا اور ابھارا۔ اسی سے گواہ پر الزام لگایا جا سکتا ہے۔ ہاں اگر اس توقف کا سبب کوئی معذوری ہو تو اور بات ہے۔

لیکن بغیر کسی (معقول) سبب کے گواہی میں ڈھیل کرنا گناہ ہے پس ایسی شہادت کو رد کر دیا جائے گا جب کہ امر مانع شہادت کا یقین ہو۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ زنا، تہمت اور شراب نوشی کی سزاؤں کے بارے میں، شہادت کی سماعت وقوع جرم کو طویل عرصہ گزرنے کے بعد بھی ہو سکتی ہے۔ کیوں کہ سزا کا نفاذ شہادت گزرنے کے بعد تو قطعی درست ہے اور سزا کا باطل ہو جانا ثابت نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ ہو سکتا ہے کہ گواہ اس وقت شہادت دینے سے معذور ہو جب کہ مجرم کا ارتکاب ہوا۔ بایں طور کہ اس جرم کا فتنہ باقی رہے اور اس وقت تک فرو نہ ہو جب تک کہ مجرم کو سزا نہ مل جائے اندریں صورت گواہ ادائے شہادت میں تاخیر کرنے میں معذور ہیں۔

جبری ارتکاب کے بارے میں گواہوں کے بیان میں اختلاف

اگر ارتکاب زنا کے بارے میں دو گواہ یہ بیان دیں کہ اسے گناہ پر مجبور کیا گیا تھا اور باقی دو گواہ کہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس شخص نے بخوشی خود ارتکاب جرم کیا ہے۔ اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

آئمۂ اربعہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں مجرموں کو کوئی سزا نہ ہوگی اور گواہوں کی شہادت رد کر دی جائے گی کیوں کہ (گواہوں کے اختلاف بیانات کی بناء پر) وقوعہ جرم مشتبہ ہو گیا اور سزا ساقط ہو گئی۔ لیکن صاحبین رحمہما اللہ فرماتے

ہیں کہ ایسی صورت میں صرف مرد کو حد ماری جائے گی کیوں کہ چار گواہیاں گزر گئیں اور سب اس پر متفق ہیں کہ جرم زنا کا ارتکاب ہوا۔ اختلاف اس میں ہوا کہ آیا ارتکاب جرم پر مجرم کو مجبور کیا گیا تھا یا نہیں؟ پس مرد پر تو حد نافذ ہوگی، رہی عورت سو اسے سزا نہیں ملے گی کیوں کہ (دو) گواہوں کے بیان سے ثابت ہے کہ وہ مجبور تھی اور اس پر سب متفق ہیں کہ جس کے ساتھ زنا بالجبر کیا جائے، وہ سزا کی مستوجب نہیں۔ اس صورت میں بدکاری کرنے والے مرد پر عورت کا مہر واجب ہو جائے گا اور اگر وہ حاملہ ہوگئی ہو تو وہ اولاد بھی اسی شخص کی متصور ہوگی۔

خاوند کا بیوی کے خلاف گواہی دینے کا بیان

سوال یہ ہے کہ آیا ارتکاب زنا کے گواہوں میں عورت کے خلاف خاوند کی شہادت مانی جائے گی؟

مالکیہ کہتے ہیں کہ بیوی کے خلاف خاوند ارتکاب زنا کی شہادت دے سکتا ہے۔ کیوں کہ (گناہ کی) اس حرکت مذموم سے خاوند کی بے عزتی ہوتی ہے خاص کر اس صورت میں جب کہ وہ صاحب اولاد ہو۔ لہٰذا گواہی دینے پر اسے متہم نہیں کیا جاسکتا۔ پس اس کی گواہی تسلیم کی جائے گی اور بیوی کو سزائے شرعی دی جائے گی۔

حنفیہ، شافعیہ، اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ارتکاب زنا کے بارے میں دوسرے گواہوں میں شامل ہو کر خاوند کا (بیوی کے خلاف) گواہی دینا جائز نہیں ہے۔ کیوں کہ اس کی گواہی (غالباً فریق ثانی ہونے کے باعث) قابل الزام ہے۔ لہٰذا اس کی گواہی تسلیم نہیں کی جائے گی۔

گواہ پر جرح کا بیان

جب چاروں گواہ ارتکاب زنا کی گواہی دینے کے لیے حاکم کے سامنے پیش ہوں تو حاکم ان سے سوال کرے گا کہ زنا کیا ہے؟ کیسے ہوتا ہے؟ پھر یہ کہ یہ زنا کہاں پر ہوا؟ کس وقت ہوا؟ کس کے ساتھ ہوا؟ اور کس طرح ہوا؟ اب اگر سب گواہوں کے بیانات میں اتفاق ہو اور وضاحت کے ساتھ کہیں کہ ہم نے مرد کے عضو مخصوص کو عورت کی شرمگاہ میں اس طرح دیکھا جیسے سرمہ دانی میں سلائی یعنی مجملاً بیان کرنا کافی نہیں ہے، اس کے بعد حاکم شرع پر واجب ہو جائے گا کہ بدفعلی کے مرتکبوں پر حد جاری کرے (تفصیلی بیان اس لیے ضروری ہے کہ) بہت ممکن ہے کہ اس شخص نے عورت کو صرف ہاتھ لگایا ہو یا یہ گناہ دار الحراب میں ہوا ہو یا نابالغی کی حالت میں ہوا یا کوئی پرانا واقعہ ہو (یہ باتیں واجب الحد نہیں ہیں)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ شہادت اس صورت میں درست ہوگی جب کہ اس گناہ کی تمام کیفیت سب نے ایک جیسی بتائی ہو۔ مثلاً لیٹ کر ہوا یا کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر۔ وہ شخص عورت کے اوپر تھا یا نیچے تھا اور فلاں وقت ہوا اور ضروری ہے کہ گواہی لینے سے پہلے تمام گواہوں کو جدا جدا کر دیا جائے اور گواہ فرداً فرداً ان تمام باتوں کو بیان کریں اور ایک ہی وقت میں بچشم خود دیکھنا بیان کریں۔ مختلف اوقات کی باتیں نہ ہوں۔ اور یہ ضروری ہے کہ وہ عضو مخصوص کا شرمگاہ میں اس طرح داخل ہونا بیان کریں جیسے سرمہ دانی میں سلائی۔ یہ بیان اس لئے ضروری ہے کہ گواہی کے معاملہ میں سختی سے کام لیا جائے اور جہاں تک ممکن ہو اس گناہ کو چھپایا جائے۔ اب اگر کسی گواہ کی شہادت میں خلا پایا گیا یا ایک کا بیان دوسرے گواہوں کے مطابق نہ ہوا تو وہ گواہی رد کر دی جائے گی اور گواہ کو تہمت لگانے کے الزام میں سزا دی جائے گی۔

نابینا کی گواہی کا بیان

مالکیہ کہتے ہیں کہ نابینا معتبر مسلمان کی گواہی صرف سماعی امور میں تسلیم کی جائے گی۔ خواہ اس کا بیان بینائی جانے سے پہلے کا ہو یا بعد کا۔ نابینا شخص سنی ہوئی باتوں کو یاد رکھنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اسی طرح وہ حس کر کے بھی گواہی دے سکتا ہے۔ مثلاً اس نے مرتکبین گناہ کو ہاتھ سے ٹٹولا ہو (نیاز مند مترجم کے نزدیک یہ تمام امور ناممکن مفروضات ہیں اور غیر ضروری اطناب ہے)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ زنا کے بارے میں نابینا کی گواہی تسلیم نہیں کی جائے گی کیوں کہ نابینا شخص سرے سے مرد اور عورت میں امتیاز ہی نہیں کر سکتا (تو شہادت کیسے دے سکتا ہے) جب کہ نفاذ حدود کے بارے میں یہ ضروری ہے کہ جرم کی تحقیق کی جائے اور ارتکاب کا یقین حاصل ہو۔

حنابلہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی نابینا، بینائی سے محروم ہونے کے پہلے کسی وقوعہ کی شہادت دے کہ اس نے ارتکاب جرم اس وقت دیکھا جبکہ اس کی بینائی قائم تھی اور اس کے بعد بینائی سے محروم ہو گیا تو اس کی گواہی تسلیم کی جائے گی لیکن نابینا ہو جانے کے بعد کی گواہی نہیں مانی جائے گی۔

مجرم کا شادی شدہ ہونے سے انکار کرنا

اگر چار گواہوں نے کسی کے خلاف ارتکاب زنا کی گواہی دی، پھر اس شخص نے شادی شدہ ہونے سے انکار کیا، حالانکہ اس کی بیوی اور اولاد موجود ہیں تو اس کی بات نہیں مانی جائے گی اور اسے سنگسار کر دیا جائے گا کیوں کہ بیوی اور اولاد موجود ہونے کی صورت میں اس کی کذب بیانی ظاہر ہے۔

اگر چار اشخاص نے کسی کے خلاف کے ارتکاب زنا کی شہادت دی اور اس شخص نے شادی شدہ ہونے سے انکار کیا لیکن دو آدمیوں نے گواہی دی کہ اس نے ایک عورت سے شادی کی ہے اور باقاعدہ نکاح کر کے اسے اپنی زوجیت میں لے چکا ہے تو اسے شادی شدہ قرار دے کر سنگسار کیا جائے گا۔

گواہ بننے کی اہلیت سے خارج ہو جانے کا بیان

علماء کا اس پر اجماع ہے کہ اگر گواہ میں ایسی تبدیلی آجائے جو اسے گواہ بننے کی اہلیت سے خارج کر دے تو اس کی گواہی باطل ہو جائے گی۔ مثلاً وہ شخص مرتد ہو جائے (نعوذ باللہ) یا بینائی جاتی رہے یا گونگا ہو جائے یا فاسق ہو جائے یا تہمت لگانے کے جرم میں سزایاب ہو جائے۔ اسی طرح کسی گواہ کی موت یا مجرموں میں سے کسی کی موت واقع ہو جائے تو شرعی سزا موقوف ہو جائے گی۔

سنگساری میں پہلے گواہوں کا پتھر مارنا

حنفیہ کہتے ہیں کہ زنا کے مجرم کو سنگسار کرنے کا حکم ہو تو واجب ہے کہ سب سے پہلے گواہ اسے پتھر مارے۔ امام وقت اس پر انھیں مجبور کرے اس کے بعد خود امام یا اس کا نائب اور پھر عام لوگ سنگسار کریں۔ نفاذ حد زنا کے لیے یہ امر بطور شرط لازم کے ہے یہاں تک کہ اگر گواہ مجرم کو سنگسار کرنے سے انکار کریں تو مستوجب سزا کی سزا ساقط ہو جائے گی۔ تاہم گواہ پر حد قذف بھی عائد نہ ہو گی کیونکہ کا ان پتھر مارنے سے باز رہنا صریحاً گواہی سے پھر جانے کا ثبوت نہیں ہے ہاں

نفاذ حد کو روک دینے کے لیے ایک شبہ ضرور ہے کیونکہ گواہ کا مجرم کو سنگسار کرنے سے انکار کرنا اپنے بیان سے رجوع کرنے کی دلیل ہے۔ ایسا ہو سکتا ہے کہ پہلے تو گواہ ادائے شہادت میں تأمل کرے لیکن جب گواہی پر عملدر آمد کا وقت آئے تو یہ کام اسے بہت سخت معلوم ہو اس کا دل کڑھے اور اپنی گواہی سے پھر جائے۔ جس سے ملزم کی سزا روک دی جائے۔ پس (گواہ کو سنگساری کا) حکم دینے کا مقصد یہ ہے کہ جرم کی مزید توثیق ہو جائے اور موجب سرزنش ہو۔

حدیث ابی بکرہ میں مروی ہے کہ رسول علیہ ﷺ نے ایک عورت کو سنگساری کا حکم دیا اور سب سے پہلے آپ ہی نے چنے کے برابر کنکریوں سے اسے مارا پھر فرمایا کہ اسے سنگسار کرو لیکن چہرہ بچا کر مارنا اور عامر الشعبی سے مروی ہے کہ شراحہ کا ایک خاوند تھا جو شام میں جا کر مفقود الخبر ہو گیا۔ یہ عورت حاملہ ہو گئی اس کا متولی اسے لے کر حضرت علیؓ کی خدمت میں آیا کہ اس نے بدکاری کی ہے اور اقبال جرم کر لیا ہے۔ لہٰذا جمعرات کے روز سو درے مارے گئے اور جمعہ کو سنگسار کر دیا گیا۔ اس کے لیے ناف تک گہرا گڑھا کھودا گیا تھا راوی کہتے ہیں کہ میں وہاں موجود تھا۔ (اس وقت) حضرت علیؓ نے فرمایا تھا کہ سنگساری کرنا رسول علیہ ﷺ کی مقرر فرمودہ سنت ہے اگر کسی نے اس جرم کے ارتکاب کی گواہی دی ہوتی تو وہی گواہ سب سے پہلے پتھر مارتا۔ یہ عمل اس گواہ کی گواہی کے تابع ہے لیکن اس عورت نے خود ہی اقبال جرم کیا ہے۔ لہٰذا میں ہی سب سے پہلے پتھر ماروں گا۔ پھر اور لوگوں نے بھی پتھر مارے۔ راوی کہتے ہیں کہ میں ان لوگوں میں شامل تھا۔ اور بخدا میں بھی اس کے ہلاک کرنے میں شریک ہوں۔

علمائے حنفیہ میں سے ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مجرم زنا کی سنگساری کے لیے گواہوں کا سب سے پہلے پتھر مارنا امر مستحب ہے۔ شہادت کی تکمیل کے لیے نہیں ہے، لہٰذا اگر گواہ سنگساری سے انکار کر دے یا وفات پا جائے تو امام (حاکم وقت) حد نافذ کرے گا، مجرم کو رہا نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کا جرم گواہی سے ثابت ہو چکا ہے اور اس کا نفاذ واجب ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ (سزائے سنگساری میں) پتھر مارنے کی ابتدا، امام وقت یا اس کا نائب کرے گا۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ گواہ اس کا آغاز کریں اور نہ مجرم کے لیے لازم ہے کہ وہ خود اپنے آپ کو پتھر مارے۔ کیونکہ واجب القتل فعل کے مرتکب کا خود اپنے آپ کو ہلاک کرنا درست نہیں ہے بلکہ یہ کام امام (حاکم وقت) کا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ امام وقت کا سنگساری کے وقت موجود ہونا یا نہ ہونا دونوں طرح جائز ہے۔ یہی حال گواہوں کا بھی ہے۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ''ماعز'' کو سنگساری کیے جانے کا حکم دیا لیکن سنگساری کے وقت موجود نہ تھے۔

گواہوں کے اپنے بیان سے پھر جانے کا بیان

اگر چار اشخاص نے ایک مرد کے بارے میں کسی عورت سے ارتکاب گناہ کی گواہی دی اور ان کے علاوہ چار دوسرے اشخاص نے کسی اور عورت کے ساتھ اس کے ارتکاب زنا کی گواہی دی اور اس مرد کو سنگسار کر دیا گیا۔ پھر دونوں طرح کے گواہ اپنے اپنے بیان سے پھر گئے تو وہ تمام گواہ اجتماعی طور پر اس شخص کا خون بہا ادا کرنے کے ذمہ دار ہوں گے۔

اس پر سب کا اتفاق ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک ان سب کو تہمت لگانے کے جرم میں سزا دی جائے گی۔

امام محمد بن الحسن کہتے ہیں کہ گواہ خون بہا کے تو ذمہ دار ہوں گے لیکن ان پر حد قذف نافذ نہ ہوگی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی گواہ مجرم کو سزا ملنے کے بعد اپنی گواہی سے انحراف کرے تو صرف اس پر حد قذف عائد

ہو گی۔اور چوتھائی خون بہا کی ادائیگی کا ذمہ دار ہو گا۔اگر سزا ملنے سے پہلے کوئی ایک گواہ اپنے بیان سے پھر جائے تو ان سب کو سزائے قذف ملے گی۔کیونکہ گواہوں کی تعداد چار سے کم ہو گئی (لہٰذا جرم ثابت نہ ہوا اور سب تہمت کے مجرم ہوئے)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی گواہ اپنے بیان سے پھر جائے تو وہ واجب القتل ہے کیونکہ وہ ملزم کے ناحق قتل کیے جانے کا ذمہ دار ہے۔

شاہدوں کا ناقابل اعتماد ثابت ہونا

اگر قاضی (یعنی عدلیہ) کسی کو دُرّہ زنی کی سزا کا حکم دے اور سزایابی کے دوران وہ شخص مر جائے یا زخمی ہو جائے۔پھر یہ ثابت ہوا کہ گواہی دینے والے حق گو نہیں ہیں بلکہ دروغ باف ہیں یا یہ معلوم ہوا کہ گواہ فاسق ہے یا مسلمان نہیں ہے یا غلام ہے یا تہمت لگانے کے جرم میں سزا پا چکا ہے۔یا نابینا ہے تو ایسے گواہوں کو سزا دی جائے گی۔اس پر تمام علماء متفق ہیں۔(اور جن باتوں میں اختلاف ہے وہ یہ ہیں)۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ قاضی نے جب فیصلہ کر دیا اس کے بعد اس پر کوئی ذمہ داری نہیں نہ گواہوں سے باز پرس ہے نہ بیت المال (سرکاری خزانہ) پر کوئی بار ہو گا۔

صاحبین کہتے ہیں کہ تاوان یا دیت کی ادائیگی بیت المال کے ذمہ ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر گواہ کا فاسق ہونا (نفاذ سزا کے بعد) ثابت ہو تو قاضی (عدلیہ) پر اس کی کوئی ذمہ داری عائد نہ ہو گی،لیکن اگر گواہ مملوک غلام یا غیر مسلم ثابت ہو تو قاضی کو ذمہ دار قرار دیا جائے گا کہ وہ اس سزا یافتہ کے گزارے کے لیے تاوان ادا کرے کیونکہ اس نے گواہوں کے معتبر ہونے کی تفتیش میں کوتاہی کی۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ (ایسی صورت میں) درہ زنی کی ضرب کا جو جسم پر اثر ہوا ہے اس کی تلافی یا جو زخم ہوا ہے اس کا تاوان قاضی کے ذمہ ہے تاہم علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ مجرم کو سنگساری کی سزا ملنے کے بعد اگر گواہ کی نااہلیت ثابت ہوئی جیسا کہ اوپر ذکر ہوا تو اس کا تاوان بیت المال کے ذمہ ہو گا اور گواہوں کو تہمت لگانے کی سزا ملے گی۔

بدوران سزا مجرم کی موت واقع ہو جانے کا بیان

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر درہ زنی یا جراحت کے باعث مجرم کی موت واقع ہو جائے۔لیکن حاکم یہ سمجھتا تھا کہ مجرم یہ سزا جھیل لے گا تو حاکم پر نہ تاوان عائد ہو گا نہ اسے گنہگار قرار دیا جائے گا اگر مجرم کے بچ جانے میں اسے شبہ تھا تو اس کی جان یا وجود پر جو حالت گزری حاکم اس کا ذمہ دار ہو گا اور اس کا تاوان یا معاوضہ ایک گواہ کے برابر ادا کرے گا۔لیکن اگر مجرم کے سلامت نہ رہنے کا گمان غالب ہو تو (حاکم پر) قصاص عائد ہو گا۔مجرم کے سلامت رہنے کا گمان غالب ہونا یا نہ ہونا یا اس کا مشکوک ہونا،حاکم کے اقبال کر لینے پر اور صورت حالات پر منحصر ہے۔

یہ تمام احکام ان خطاؤں کی سزا کے بارے میں ہیں۔جن پر حدود (شرعی سزائیں) عائد نہیں ہوتیں۔ایسے جرائم جن پر حد عائد ہوتی ہے مثلاً کنوارے شخص کا ارتکاب زنا یا شراب نوشی یا تہمت تراشی پر درہ زنی کے دوران کوئی مر

جائے تو حاکم پر کوئی ذمہ داری نہیں بشرطیکہ عام دستور کے مطابق ضرب لگائی گئی ہو توڑ پھوڑ والی ضرب نہ ہو۔ چنانچہ مروی ہے کہ سیدنا عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کو کسی عورت کے متعلق نازیبا حرکت کی اطلاع ملی آپ نے ایک شخص کو اس کے پاس بھیجا وہ عورت اس قدر خائف ہوئی کہ اس کا حمل ساقط ہو گیا۔ حضرت عمرؓ نے ضائع شدہ حمل کے متعلق حضرت علیؓ سے مشورہ لیا حضرت علیؓ نے فرمایا کہ اس بچے کا خون بہا لازم ہو گیا جو حمل گرنے سے ضائع ہوا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ ان کی قوم کی طرف سے اس کی ادائیگی کا بندوبست کیا جائے چنانچہ ایسا کر دیا گیا۔

(اس روایت کے پیش نظر) صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی رائے یہ ہے کہ گو امام پر بہت بڑی ذمہ داری ہوتی ہے تاہم وہ اپنی ذمہ داری کے بل پر کسی کی جان نہیں لے سکتا، تا آنکہ وہ شخص مستوجب حد نہ ہو۔ اگر کسی کی جان کا نقصان ہوا تو حاکم اس کے تاوان کا ذمہ دار ہوگا لیکن گناہ سے بری متصور ہوگا۔ کیونکہ اسے ایسے جرائم کے ارتکاب پر بھی سزا دینے کا حکم ہے جس کے لئے اللہ کی مقرر کردہ حد (سزا) نہیں ہے۔ اور سزا ایسی ہونی چاہیے کہ سزا کی ضربات تکلیف دہ تو ہوں لیکن زخمی کرنے والی اور مہلک نہ ہوں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ (سزا سے کوئی نقصان ہو تو) گواہوں پر کوئی تاوان عائد نہ ہوگا کیونکہ گواہی کی بناء پر جو سزا دی جائے اس سزا کا غیر مہلک ہونا واجب ہے۔ اسی طرح قاضی پر بھی کوئی ذمہ داری عائد نہ ہوگی کیونکہ قاضی نے مہلک ضرب لگانے کا حکم نہیں دیا۔ اس کا ذمہ دار جلاد ہے تاہم اس پر بھی بقول صحیح تاوان عائد نہ ہوگا۔ کیونکہ ہلاک کرنے کے ارادہ سے اس نے حد نہیں ماری اور جب ارادہ نہ ہو تو مطلقاً کوئی تاوان عائد نہ ہوگا۔

نفاذ حد کے فیصلہ میں حاکم سے غلطی ہونے بیان

اگر حد یا قصاص کے نفاذ کا فیصلہ کرنے میں حاکم سے کوئی غلطی سرزد ہوئی ہو تو اس۔ کے بارے میں علماء کی رائیں مختلف ہیں:

حنفیہ کہتے ہیں کہ حاکم کی فروگزاشت کا تاوان یا خون بہا مسلمانوں کے بیت المال سے ادا ہوگا۔ قاضی کے ذمہ کوئی تاوان نہ ہوگا۔ کیونکہ اس نے اپنی دانست میں صحیح فیصلہ کرنے کی کوشش کی لیکن اس میں غلطی ہو سکتی ہے لہٰذا وہ بے قصور ہے۔ روایت ہے کہ امام علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کوئی مجرم حد شرعی کے دوران مر جائے تو مجھے اس کا خیال نہیں کیونکہ اس کا مرنا برحق ہے۔ البتہ اگر کوئی شخص شراب پینے کی سزا کے دوران مر جائے تو یہ ایسا واقعہ ہے جو رسول اللہ ﷺ کے بعد پیش آیا۔ پس اگر بدوران سزا وہ مر جائے تو اس کا خون بہا بیت المال سے ادا کیا جائے یا فرمایا کہ حاکم وقت ادا کرے۔ اس بارے میں راوی کو شک ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ کی مقرر کردہ سزا ملنے کے دوران کوئی وفات پا جائے تو اس کا خون رائگاں ہے اور کسی پر اس کا خون بہا نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی اس بارے میں دو رائیں بتائی جاتی ہیں: ایک تو یہ ہے کہ ایسی حالت میں تاوان بیت المال سے ادا کیا جائے اور قاضی پر کوئی الزام عائد نہ ہوگا۔ دوسری رائے یہ بتائی گئی ہے کہ اس کا تاوان قاضی اور اس کے متعلقین پر ہوگا۔ کیونکہ قاضی کی یہ ذمہ داری تھی کہ سزا اس طرح دی جائے کہ جان تلف ہونے سے بچ جائے مثلاً چوری کی پاداش

میں ہاتھ کاٹنا ہو تو یہ ضروری ہے کہ جہاں سے کاٹنا ہے اس سے تجاوز نہ کرے اور تیار کیے ہوئے تیل وغیرہ میں ڈبو کر خون بند کرے اور (حد میں) ایسی چوٹ نہ مارے جس سے مجرم کی جان جاتی رہے۔ اس لیے حاکم پر تاوان عائد ہوتا ہے۔ کیونکہ مجرم کی موت حاکم کے طریق سزا ہی سے واقع ہوئی لہٰذا حاکم موت کا ایک ذریعہ بن گیا جیسے ایک شخص نے شکار مارنا چاہا لیکن کوئی شخص اس کا نشانہ بن گیا۔ اس صورت میں تاوان عائد ہوگا کیونکہ نشانہ کا خطا ہونا بھی شکاری ہی کی غلطی ہے۔

گواہوں کا اپنے بیان سے پھر جانا

اگر چار اشخاص نے کسی کے ارتکاب زنا کی گواہی دی اور دو اشخاص نے مجرم کے شادی شدہ ہونے کی گواہی دی جس کی بناء پر حاکم نے سنگساری کی سزا نافذ کر دی اس کے بعد تمام گواہوں نے اپنے بیان سے رجوع کر لیا یعنی ارتکاب زنا کے گواہ اور اس کے شادی شدہ ہونے کے گواہ اپنے بیان سے پھر گئے۔ ایسی صورت میں:

حنفیہ کہتے ہیں کہ صرف زنا کے گواہوں پر خون بہا اور شادی کے گواہوں پر کوئی تاوان نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مقدار تاوان میں سے دو تہائی کی ادائیگی زنا کے گواہ کریں اور ایک تہائی کے ذمہ دار شادی کے گواہ ہوں گے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ خون بہا کے ذمہ دار دونوں طرح کے گواہ نصفا نصف ہوں گے یعنی آدھا تاوان زنا کے چاروں گواہ اور آدھا تاوان شادی کے دو گواہ ادا کریں، کیونکہ سزا ان سب کی مجموعی گواہی کی بناء پر دی گئی اگر صرف زنا کے گواہ شہادت دیتے اور شادی کے گواہ نہ ہوتے تو مجرم کو صرف دُرّہ زنی کی سزا ہوتی (سنگسار نہ کیا جاتا) پس جس بناء پر مجرم کی جان ناحق جانے کا ظلم ہوا وہ شادی کے گواہوں کی شہادت تھی (لہٰذا دونوں برابر کے ذمہ دار ہیں)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اس بارے میں دو رائیں ہیں اور زیادہ قوی رائے یہ ہے کہ تاوان صرف زنا کے گواہوں پر ڈالا جائے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔ دوسری رائے یہ ہے کہ تاوان دونوں طرح کے گواہوں پر نصفا نصف عائد کیا جائے۔

جاننا چاہیے کہ

تمام علماء اس پر متفق اللفظ ہیں کہ 'حد' (سزائے شرعی) کا نفاذ کرنا حاکم کے سوا اور کسی کے لیے جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے حکم 'اجلدوا' (یعنی درے مارو) میں امام وقت کو خطاب ہے۔ اس پر تمام امت کا اتفاق ہے۔ اسی غرض سے کسی کو امام مقرر کر لینا واجب ہے۔ جسے اللہ تعالیٰ نے نفاذ حد کا حکم دیا۔ سب کے نزدیک امام (حاکم شرع) کے سوا اور کوئی شخص حد قائم کرنے کا مجاز نہیں ہے اور اس امر واجب کی ادائیگی کی تکمیل بغیر امام کے نہیں ہو سکتی اور چونکہ مکلف انسان کو اس کا مقدور ہے اس لیے امام کا مقرر کرنا واجب ہے۔ امام نہ ہو تو کسی اور شخص کو حدود (شرعی سزاؤں) کے لاگو کرنے کا حق نہیں ہے۔ بہتر یہ ہے کہ لوگ صالح اصحاب میں سے کسی کو فیصلہ کے لیے متعین کر لیں جو فیصلہ کیا کرے۔

شہادت گزر جانے کی گواہی کا بیان

حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کی ایک رائے کے بموجب اگر چار اشخاص یہ گواہی دیں کہ فلاں شخص کے خلاف

ارتکاب زنا کی چار شہادتیں گزر چکی ہیں تو ان شہادتوں کی بناء پر حد نافذ نہیں کی جائیگی کیونکہ اس کے ثبوت میں دو مرتبہ میں شبہات واقع ہونے کے باعث شبہ زیادہ ہو جاتا ہے ایک مرحلہ اصل شاہدوں کا دوسروں کو حامل شہادت بنانا اور پھر ان دوسروں کا نقل کرنا ہر چند کہ شریعت کی رو سے گواہی گزرنے کی تصدیق کے لیے گواہی پر بالعموم اعتبار کیا جاتا ہے اور مالی معاملات میں اس کی بناء پر فیصلہ ہوتا ہے لیکن یہ فیصلہ کمزور ہوتا ہے اور فی الجملہ اس پر اعتبار کیے جانے سے یہ ضروری نہیں ہو جاتا کہ ہر معاملہ میں اس پر اعتبار کیا جائے یہ ایسا ہی ہے جیسے عورتوں کی شہادت پر اعتبار کرنا۔ کیونکہ مالی معاملات میں تو ان کی شہادت قابل اعتبار اور درست ہے۔ لیکن نفاذ حد کا معاملہ ہو تو معتبر نہیں ہے اور اس لیے بھی کہ اس میں شبہ زیادہ ہے۔ اس کے باوجود عورتوں کی گواہی قابل اعتبار ہے لیکن حدود (شرعی سزاؤں) کے بارے میں نہیں اس کا سبب یہ ہے کہ نفاذ حد کے بارے میں جلدی کرنے سے احتیاط کرنا چاہیے۔ اور احتیاط اس میں ہے کہ ان صورتوں میں شہادتوں کو رد کر دیا جائے کیونکہ یہ گواہیاں اصل گواہوں کی بجائے ہیں اور جب اصل گواہوں کے بدلہ گواہی پیش ہو تو ثبوت مدعا میں احتیاط سے کام لینا چاہیے۔ لیکن اس گواہی کے باطل کر دینے میں احتیاط کی حاجت نہیں ہے۔

شافعیہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ شہادت گزر جانے کے ثبوت میں گواہی پیش ہو تو اسے قبول کیا جائے اور اس کی بناء پر حد نافذ کی جائے بشرطیکہ گواہی کی شرائط پوری ہوتی ہوں۔

گواہوں میں سے کسی ایک گواہ کے منحرف ہو جانے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر گواہوں میں سے کوئی گواہ (مقدمہ کا) فیصلہ ہو جانے کے بعد لیکن (مجرم کو) سزا ملنے سے پہلے اپنے بیان سے پھر جائے تو تمام گواہوں کو جرم اتہام کی پاداش میں سزا دی جائے کیونکہ حکم (فیصلہ) پر عملدرآمد بھی فیصلہ کا حصہ ہے۔ لہٰذا فیصلہ پر عملدرآمد سے پہلے کسی گواہ کا منحرف ہو جانا فیصلہ سے پہلے منحرف ہو جانا ہے اور حکم پر عملدرآمد (یعنی نفاذ حد) کو فیصلہ کا ایک حصہ قرار دیے جانے کا ثبوت یہ ہے کہ اگر گواہی کے باطل ہونے کا کوئی ثبوت مل جائے یا ملزم کا شادی شدہ ہونا تسلیم نہ کیا جائے۔ یا قاضی (یا حاکم عدلیہ) کو برطرف کر دیا جائے تو حد قذف وغیرہ موقوف کر دی جاتی ہے۔

اگر گواہوں میں سے کوئی گواہ فیصلہ ہونے سے پہلے اپنے بیان سے انحراف کرے تو تمام گواہوں کو جرم قذف کی سزا دی جائے گی کیونکہ ان کا بیان بذات خود تہمت لگانا ہے۔ (شہادت نہیں ہے) شہادت تو اس صورت میں ہوتی جب کہ اس کی بناء پر فیصلہ ہوتا۔ گواہوں کا بیان چونکہ فیصلہ سے مربوط نہیں ہے کیونکہ ان کا اپنے بیان سے پھر جانا مانع فیصلہ ہے لہٰذا وہ بیان (گواہی نہ رہا بلکہ) الزام تراشی ہو گیا اور گواہ حد قذف کے سزاوار ہوئے۔

اگر چار گواہوں میں سے ایک گواہ، گواہی دینے سے انکار کر دے تو ان تین گواہوں کو تہمت لگانے کی سزا دی جائیگی اور چوتھے گواہ (جس نے گواہی دینے سے انکار کیا) کو سزا نہیں دی جائے گی۔ ان تین گواہوں کو سزا ملنے کا سبب یہ نہیں ہے کہ چوتھے نے گواہی نہیں دی بلکہ اس سبب سے ہے کہ انھوں نے یہ بیان دیا کہ فلاں شخص نے زنا کیا (اور وہ زنا ثابت نہ ہوا) پس اس بارے میں چوتھے گواہ کے خاموش رہنے کو نہیں دیکھا جائے گا یعنی ہر ایک کو اپنے جرم کی پاداش میں پکڑا جائے گا۔ دوسرے کے قصور پر اس گواہ سے کوئی مواخذہ نہیں ہے کیونکہ تہمت لگانے کا جرم ان تینوں نے

کیا (جنھوں نے گواہی دی)۔

پانچ گواہوں کی شہادت کا بیان

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر گواہوں کی تعداد پانچ ہو اور ان میں سے کوئی گواہ مجرم کے سنگسار ہو جانے کے بعد اپنے بیان سے پھر جائے تو اس شخص کو نہ کوئی سزا دی جائے گی اور نہ اس پر تاوان عائد ہوگا، کیونکہ پانچویں گواہ کے رجوع کے بعد بھی شہادت کا حق یعنی چار اشخاص کا گواہی دینا پورا ہو گیا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اس (پانچویں گواہ) پر تاوان کا پانچواں حصہ عائد ہوگا۔

پانچ میں سے دو گواہوں کا اپنے بیان سے پھر جانا

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر پانچ گواہوں نے جرم زنا کی شہادت دی ہو اور مجرم کو سنگسار کر دیا جائے اس کے بعد ان پانچ گواہوں میں سے دو گواہ اپنی گواہی سے پھر گئے تو ان تمام گواہوں کو قذف کے جرم میں سزا دی جائے گی اور یہ دونوں (پھر جانے والے) گواہ تاوان واجب کا چوتھا حصہ رجم شدہ کے ورثاء کو ادا کریں گے۔ قذف کی سزا تو اس لئے کہ ان تمام گواہوں کی گواہی (اب گواہی نہ رہی بلکہ) تہمت قرار پائی، کیونکہ دو آدمیوں کے اپنے بیان سے پھر جانے کے باعث جرم ثابت نہ ہوا اور تاوان اس لیے کہ تین چوتھائی حق تاوان جو ان گواہوں کے ذمہ لگایا گیا اس کے بعد اتنا ہی باقی رہا۔ اور تاوان کی اس مقدار کا اعتبار کیا جائے گا جو بقیہ گواہوں پر عائد کرنے سے باقی رہے۔ رجوع کرنے والوں کے رجوع کو نہ دیکھا جائے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر اپنے بیان سے پھرنے والے گواہ یہ تسلیم کریں کہ ان سے گواہی دینے میں غلطی ہوئی تو وہ اپنے حصہ کا صرف تاوان ادا کریں گے اس کے دو طریقے ہیں ایک تو یہ کہ وہ تاوان کے دو خمس (یعنی ۲/۵) ادا کریں۔ اور دوسرا یہ کہ کل تاوان کا ایک چوتھائی ادا کریں جیسا کہ ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں۔ لیکن اگر دونوں گواہ کہتے ہیں کہ ہم نے جان بوجھ کر جھوٹی گواہی دی تھی اور اب اس سے پھر گئے ہیں تو انھیں بطور قصاص کے قتل کر دیا جائے گا۔

صالحیت گواہاں کی تصدیق کرنے والوں کا انحراف

اس امر پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ اگر چار اشخاص نے کسی شخص کے خلاف ارتکاب زنا کی گواہی دی تو ان چاروں کی صلاحیت کی تصدیق کے لیے گواہ یوں کہیں گے کہ یہ لوگ آزاد، مسلمان اور عدول (حق پسند) ہیں۔ اگر انھوں نے صرف یہ کہا تھا کہ یہ حق پسند ہیں لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ غلام (مملوک) تھے تو ان کی صالحیت (یا باصطلاح حال نیک چلنی) کی شہادت دینے والوں پر کوئی الزام نہیں ہے اگر بطریق بالا گواہوں کی صلاحیت کی شہادت دی گئی اور (گواہان جرم کی شہادت پر) مجرم کو سنگسار کر دیا گیا اس کے بعد پتہ چلا کہ گواہ کافر تھا یا غلام تھا لیکن صالحیت کے گواہ بدستور یہی کہتے رہے کہ وہ آزاد اور مسلمان تھے تو ان (صالحیت کے) گواہوں پر بالاتفاق کوئی الزام نہیں ہے۔ اگر وہ کہیں کہ ہمیں اس بارے میں غلط فہمی ہو گئی تھی تب بھی اصل گواہوں کا کفر ظاہر ہو جانے پر کوئی ذمہ داری (صالحیت کے گواہوں پر) عائد نہ ہو گی کیونکہ ایسا ممکن ہے کہ کوئی گواہ اس کی (صلاحیت کی) گواہی گزرنے کے بعد کافر ہو گیا ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر گواہوں کی صالحیت کی شہادت دینے والے کہیں کہ ہم نے جان بوجھ کر یہ کہا تھا کہ یہ گواہ آزاد یا مسلمان ہیں۔ حالانکہ ہمیں معلوم تھا کہ نہ وہ آزاد (غیر مملوک) ہیں نہ مسلمان ہیں تو یہ لوگ مستوجب تاوان قرار پائیں گے اور انھیں تاوان دینا ہوگا۔ صاحبان کو اس سے اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ تاوان بیت المال (سرکار خزانے) سے ادا کیا جائے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اس صورت مذکورہ میں صالحیت کے گواہوں پر کوئی ذمہ داری عائد نہ ہوگی اور تاوان بیت المال سے ادا کیا جائے گا ان پر تاوان لگایا گیا تو ظلم ہوگا، کیونکہ تاوان اس صورت میں عائد ہوتا ہے جبکہ کوئی شخص (امر موجب تاوان میں) شریک ہو یا اس امر کا موجب بنا۔ کیونکہ مجرم کے ہلاک ہونے کا سبب ارتکاب زنا ہے جس کا ثبوت ان (صالحیت کے) گواہوں سے نہیں ہوا انھوں نے گواہوں کے صالح ہونے کی تصدیق کی تھی اس کی مثال ایسی ہے جیسے 'احصان' (شادی شدہ ہونے) کی گواہی، کہ سنگسار ہونے کے بعد اگر معلوم ہو کہ مجرم شادی شدہ نہیں تھا تو شادی کے گواہ پر کوئی الزام نہیں ہے کیونکہ شادی شدہ ہونے کی گواہی سے ارتکاب زنا ثابت نہیں ہوتا جو اس کے سزایاب ہونے کا موجب ہے۔ اسی طرح صالحیت کے گواہ پر بھی کوئی الزام عائد نہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایسے گواہوں پر تاوان واجب ہونے کی دلیل یہ ہے، کہ جن گواہوں کی شہادت پر حاکم کے لیے سنگساری کا حکم دینا واجب ہو جاتا ہے، ان گواہوں کے صالح ہونے کا ثبوت ضروری ہے، پس صالحیت کی گواہی مجرم کی ہلاکت کے لیے علت العلت ہے لہٰذا حکم (سنگساری) کو اس علت العلت کی طرف منسوب کرنا بھی اصل علت (سبب) سے منسوب کرنے کی مانند ہے۔ جیسا کہ بتایا گیا بخلاف 'احصان' (شادی شدہ ہونے) کی شہادت کے کہ یہ گواہی کہ (فلاں شخص شادی شدہ ہے) سنگ ساری کی موجب نہیں ہے اور نہ اس کی شدت کی موجب ہے بلکہ سزا کا موجب ارتکاب زنا ہے اور سزا میں سختی اس کے شادی شدہ ہونے کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ شادی اللہ کی نعمت ہے اور اس سزا کا سبب اللہ کی اس نعمت کا کفران ہے۔ اور یہ گواہی علامت ہے مجرم کے شدت سزا کا مستوجب ہو جانے کی اور سزا کا سبب شکر کی بجائے کفران نعمت ہے۔

حنفیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ صالحیت کی تصدیق کو شہادت سے 'جدا' نہیں کیا جا سکتا (یعنی یہ بھی شہادت ہے) اور اس شہادت کا مجلس قضا (عدالت) میں گزارنا ضروری نہیں ہے۔ نیز امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک اس کے لیے گواہوں کی تعداد مقرر نہیں ہے۔ لیکن امام محمد فرماتے ہیں کہ تمام معاملات میں ثبوت کے لیے دو گواہ ضروری ہیں تاہم ارتکاب زنا کے ثبوت کو چار گواہوں کی شرط ہے اور شادی کے ثبوت کو ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی جائز ہے پھر یہ کہ گواہوں پر حد قذف نافذ نہیں ہوتی کیونکہ انھوں نے جو الزام لگایا اس کا تعلق مجرم کے عہد حیات سے تھا اور وہ وفات پا چکا ہے اور قذف کی سزا کا حق ورثہ میں نہیں آتا۔ لیکن اگر کوئی گواہ (بحیثیت مرد آزاد گواہی دے) اور بعد میں (جبکہ مجرم کو سزا دی جا چکے) وہ شخص غلام (مملوک) ثابت ہو اور گواہی سے پھر جائے تو بالاتفاق وہ مستوجب سزا ہوگا۔

سزائے سنگساری کا حکم ہو جانے کے بعد مجرم کے قتل کیے جانے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر چار اشخاص نے کسی شخص کے خلاف ارتکاب زنا کی گواہی دی اور قاضی (حاکم) نے اسے

سنگسار کیے جانے کا حکم دے دیا اس کے بعد کسی شخص نے مجرم کو گواہی کے بعد لیکن گواہوں کی چھان بین سے پہلے بالارادہ یا غلطی سے قتل کیا تو قصداً قتل کرنے والے سے قصاص لیا جائے گا اور اگر غلطی سے قتل ہوا ہے تو اس کے مستحق رشتہ داروں کو خون بہا دلوایا جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ گواہوں کی صالحیت ثابت ہونے کے بعد لیکن سزائے سنگساری کا حکم صادر ہونے سے پہلے کسی نے مجرم کو قتل کر دیا۔ لیکن اگر حاکم نے سنگساری کا حکم دے دیا اس کے بعد کسی نے مجرم کو ارادۃً یا غلطی سے قتل کر دیا تو قاتل کے ذمہ کچھ لازم نہ ہوگا۔ اگر فیصلہ کے بعد قصداً قتل کیا پھر ثابت ہوا کہ گواہ غلام (مملوک) یا کافر تھے یا تہمت کے جرم میں سزا پا چکے ہیں تو قاتل پر قصاص واجب ہوگا۔ کیونکہ اس نے ایسے شخص کے قتل عمد کا ارتکاب کیا جس کی سزائے موت معاف ہو گئی تھی اور اس صورت میں جبکہ یہ معلوم ہو گیا کہ گواہی دینے والے (آزاد نہیں بلکہ) غلام تھے لہٰذا فیصلہ صحیح نہیں ہوا اور مجرم کا خون روا نہیں ہے پھر بھی اسے قتل کیا گیا اور اس طرح کہ حکم نہ تھا یعنی حکم سنگسار کرنے کا تھا لیکن اس کی گردن کاٹی گئی۔ لہٰذا قاضی کے حکم کے مطابق عمل نہ ہو کہ یہ سمجھا جاتا کہ قتل کے حکم کی تعمیل اس شخص کی طرف منتقل ہوگئی۔ پس بہر حال وہی قصوروار گردانا جائے گا 'استحسان' کی رو سے کہ صورت بالا میں قاتل پر تاوان عائد ہوگا (قصاص نہ ہوگا) کیونکہ قاضی کا حکم رجم ظاہری ثبوت پر نافذ ہوا ہے لیکن اگر مجرم کو قتل کرنے کے وقت قاضی کا فیصلہ صحیح تھا تو اس سے (سنگساری کی بجائے) قتل کے روا ہونے کا شبہہ نکلتا ہے۔ اس لیے کہ اگر ظاہر اور باطن دونوں لحاظ سے حکم نافذ کیا جائے تو حقیقی طور پر قتل کا روا ہونا ثابت ہوتا لیکن اگر ایک لحاظ سے تعمیل حکم ہوا اور دوسرے لحاظ سے نہ ہو (یعنی قتل تو کر دیا جائے لیکن سنگسار نہ کیا جائے) تو یہ شبہۂ اقدام عمل ہوا۔ برخلاف اس صورت کے جبکہ فیصلہ صادر ہونے سے پہلے مجرم کو قتل کر دیا جائے۔ کیونکہ محض گواہی کا گزر جانا جرم کا ثبوت نہیں ہے (تا آنکہ حاکم کا فیصلہ صادر نہ ہو) لہٰذا اس صورت میں قاتل پر قصاص عائد ہوگا اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص بدیں گمان کسی کو قتل کر دے کہ وہ شخص برسر جنگ (دشمن) ہے، جبکہ اس میں ایسی علامتیں پائی جاتی ہوں اور بعد میں پتہ چلے کہ وہ (دشمن نہیں) مسلمان تھا، تو قاتل کے مال میں سے اس کا خون بہا واجب الادا ہوگا۔ کیونکہ اس نے قتل عمد کیا ہے اور اس کے رشتہ دار عمداً ارتکاب قتل میں دیت نہیں دیتے۔ خون بہا کی یہ ادائیگی تین سال میں کی جا سکتی ہے۔ کیونکہ یہ تاوان قتل کی پاداش میں عائد ہوتا ہے اور جو تاوان جیسے خون بہا قتل کی سزا میں عائد ہو اس کی ادائیگی (فوری طور پر واجب نہیں ہے بلکہ) تاخیر سے ہو سکتی ہے اس کے خلاف جو مطالبہ باہمی تصفیہ سے واجب ہو جیسے قود (یعنی وہ تاوان جو مقتول کے ورثا قبول کر لیں)، وہ فوری طور پر واجب الادا ہے۔ کیونکہ یہ مطالبۂ باہمی تصفیہ کی بناء پر واجب الادا ہوا ہے، قتل کی پاداش میں عائد نہیں ہوا۔

اگر مجرم (زنا محصن) کو قاتل نے سنگسار کر کے ہلاک کر دیا اور بعد میں معلوم ہوا کہ اس جرم کے گواہ غلام (ہونے کے باعث نااہل) تھے تو قاتل پر تاوان عائد نہ ہوگا بلکہ بیت المال سے اس کا خون بہا ادا کیا جائے گا۔ کیونکہ قاتل نے قاضی کے حکم کی پوری تعمیل کر دی ہے۔

زنا کے گواہوں کا شرمگاہوں کو دیکھنا

چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ چار گواہوں نے ارتکاب زنا کی گواہی کسی کے خلاف دی اور انہوں نے کہا کہ میں نے دونوں کی شرمگاہوں کو اچھی طرح دیکھا ہے کیونکہ تفتیش کے وقت اثبات جرم پر قادر ہونے کے لیے یہ امر

ارتکاب زنا کا اقبال کر لینے کا بیان

عہد نبی ﷺ اور عہد خلفائے راشدین کی ایسی احادیث کا جن کا تعلق سنگساری سے ہے، بالاستیعاب مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس وقت اس گناہ کا مرتکب خود حاضر خدمت ہو کر اس بات کا اعتراف کرتا تھا کہ اس نے اس فعل بد کا ارتکاب کیا ہے۔ تاہم اس بارے میں بڑی ردوکد نہیں کی جاتی تھی۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ لوگ اس کی سزا کا جاری ہونا پسند نہیں کرتے تھے۔ لہٰذا اس سزا کا نفاذ

ضروری تھا تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی۔ ناگزیر حالات میں ستر کا بار بار دیکھنا گناہ نہیں ہے۔ جیسے دائی، دوا دینے والی، ختنہ کرنے والا، معالج اور انیمہ دینے والے کا دیکھنا یا بکارت کا امتحان اور یا واپسی کی شرط پر لیے ہوئے مملوک کے عیب کا پتہ لگانا ہو وغیرہ اور بہتر یہ ہے کہ عورت کے ایسے معاملات کو عورت ہی انجام دے۔ اگرچہ ضروری حصے سے زائد حصہ ڈھکنا واجب نہیں ہے۔ اگر گواہ نے لذت اندوزی کے لیے ستروں پر نظر ڈالی ہو تو ایسے شخص کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

گواہوں کی تعداد کا چار سے کم ہونا

واضح ہو کہ اگر ارتکاب زنا کے گواہوں کی تعداد چار سے کم ہو تو یہ جرم ثابت نہ ہو گا اور نہ مجرم پر حد نافذ ہو گی۔ گواہوں پر حد قذف نافذ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ گواہوں کو سزا دینا واجب نہیں ہے کیونکہ وہ گواہ کی حیثیت سے آتے ہیں (مجرم کی حیثیت سے نہیں) اور اس لئے بھی کہ اگر ان پر تشدد روا رکھا جائے تو ارتکاب زنا کی شہادت کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔ ہر گواہ کو یہ خطرہ ہو گا کہ مبادا ان کا ساتھی (گواہ) دوسرے ساتھی (گواہ) کے موافق بیان نہ دے تو اسے سزا بھگتنی پڑے گی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر گواہ چار سے کم گواہی دیں تو ان پر حد قذف واجب ہو جائے گی کیونکہ ایک گواہ نے جب (ارتکاب زنا) کی گواہی دی تو گویا اس شخص پر تہمت لگائی اور (اپنی تصدیق میں) چار گواہ پیش نہ کر سکا تو اس پر حد قذف واجب ہو گئی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''والذین یرمون المحصنت ثم لم یاتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة'' (یعنی جو لوگ بے قصور عورتوں پر الزام تھوپیں اور چار گواہ پیش نہ کر سکیں تو انھیں سو درے مارو) اور حضرت مغیرہؓ بن شعبہ سے روایت ہے کہ چار اشخاص نے ان کے خلاف حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے سامنے، ارتکاب زنا کی شہادت دی گواہوں میں ابوبکرہ نافع اور نفیع تھے اور چوتھا گواہ زیاد تھا'' رایت استاتنبو ونفسا یعلو ورجلاها علی عاتقه کاذنی حمار ولا ادری ماوراء ذلک، فجلد عمر الثلاثة ولم یسال هل معهم شاهد آخر، لانه تبین انه کان نائما مع زوجته'' (یعنی میں نے دیکھا کہ ایک عورت کا سرین اٹھا ہوا تھا اور ایک شخص اس کے اوپر تھا عورت کے دونوں پاؤں اس شخص کے مونڈھوں پر اس طرح تھے جیسے گدھے کے دو کان، اس کے آگے مجھے معلوم نہیں)۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تینوں گواہوں کو درے لگائے اور یہ دریافت نہیں فرمایا کہ آیا ان کے ساتھ کوئی اور گواہ بھی

صرف اسی صورت میں ہوتا تھا جب کوئی یہ ٹھان ہی لیتا تھا کہ اپنی جان کو اس گناہ عظیم کی بدانجامی سے پاک کرے اور دوسرے کی آبروریزی کے گناہ سے نجات پائے۔ (۱)

ہے؟ کیونکہ انھیں یہ معلوم ہوا کہ وہ اپنی بیوی کے ساتھ سویا ہوا تھا غیر کے ساتھ نہ تھا)۔

(۱) چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ اقبال جرم کر لینے سے ارتکاب ثابت ہو جاتا ہے خواہ مرد اقبال کرے یا عورت۔ مرتکب شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ اور آزاد ہو یا مملوک (غلام یا لونڈی) لیکن یہ شرط ہے کہ اقبال کرنے والا عاقل بالغ اور باشعور ہو اور اسے اقرار کر لینے پر مجبور نہ کیا گیا ہو۔

چار بار اقبال جرم کرنے کا بیان

حنفیہ، حنابلہ اور ابن ابی لیلےٰ کہتے ہیں کہ (ثبوت کے لیے) اقرار جرم کی تعداد کو ملحوظ رکھنا شرط ہے۔ عاقل اور بالغ انسان اگر اپنے جرم کا چار بار یکے بعد دیگرے اقرار نہ کرے تو اقبال جرم تسلیم نہ کیا جائے۔ حدود شرعیہ پر عملدرآمد کے لیے (اقبال جرم کے لیے) توثیق وتاکید ضروری ہے۔ اللہ تعالےٰ دنیا کو فنا کرنے کی بہ نسبت اسے باقی رکھنا زیادہ پسند فرماتا ہے چنانچہ اس ارشاد میں اسی کی طرف اشارہ ہے ''ان جنحوا للسلم فاجنح لها وتو كل على الله'' (یعنی لوگ اگر امن وسلامتی کی طرف جھک جائیں تو تم بھی جھک جاؤ اور خدا پر بھروسہ کرو) یعنی اگر دشمن امن چاہے اور جنگ کا خیال چھوڑ دے تو تم بھی جنگ کرنے سے باز آ جاؤ نیز اللہ کا ارشاد ہے ''ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا'' (یعنی جس نے ایک جان بچائی اس نے گویا تمام انسانوں کی جان بچائی)۔ ایسا کرنا اس لیے بھی ضروری ہے کہ جان کا تلف کرنا گناہ کبیرہ ہے اور جب تک کہ اس سے بچنے کے تمام وسائل کی چھان بین اچھی طرح نہ کر لی جائے اتلاف جان کا اقدام نہ کرنا چاہیے۔

چار بار اقرار کرانے کا سبب یہ بھی ہے کہ فقہاء نے اقرار جرم کو گواہی کے برابر رکھا ہے۔ چونکہ عام معاملات کے خلاف ثبوت زنا کے لیے گواہوں کی تعداد چار رکھی گئی ہے اسی طرح اقبالی مجرم کا چار بار اقبال جرم واجب ہے۔ کیونکہ ہر اقرار کو ایک گواہ کے برابر تصور کیا گیا ہے۔

چار بار اقرار کا ذکر ماعز وغیرہ کی حدیثوں میں آیا ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اقبالی مجرم پر سزائے حد عائد ہونے کے لئے ایک بار ہی اقرار کرنا کافی ہے۔ اس میں کسی تعداد کی شرط نہیں ہے۔ دوسرے جرائم: قتل، سرقہ اور شراب نوشی وغیرہ میں بھی اسی طرح ہوتا ہے۔ داؤد، حسن بصری، طبری اور اہل تحقیق علمائے فقہ کی ایک جماعت کا بھی یہی کہنا ہے اور ان کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ابو ہریرہ اور زید بن خالد رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے 'عسیف' والی حدیث میں یہ فرمایا ''واغد يا انيس على امراة هذا، فان اعترفت فار جمها'' (یعنی اے انیس کل اس عورت کے پاس جا اگر وہ ارتکاب جرم کا اعتراف کرے تو اسے سنگسار کر دینا) چنانچہ انیس اگلے روز اس کے پاس گئے اس نے اقرار جرم کر لیا اور نبی ﷺ کے حکم دینے پر اسے سنگسار کر دیا گیا۔ یہاں پر اس عورت کے اقبال جرم کرنے کی تعداد مذکور نہیں ہے۔ علاوہ اس کے اگر کوئی شخص اپنے

خلاف ایسے جرم کا اقرار کرتا ہے جس سے سزائے 'حد' یا 'رجم' عائد ہوتی ہے تو یہ اقرار ہی اس کی صداقت کا ثبوت ہے۔ لہٰذا بار بار اس اقرار کو دہرانے کی حاجت نہیں ہے۔ ایک ہی بار مجرم کا اعتراف جرم کر لینا ثبوت جرم کے لیے کافی ہے اور اس گناہ کا اعتراف وہی کرے گا جس کا یقین خالص اور ایمان صادق ہو۔ بہت کم لوگ ایسے ہیں۔ اگر کوئی شخص خود اپنے خلاف گواہی دے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ عذاب آخرت پر کامل الایمان اور صادق الیقین ہے اور خود اپنے اوپر حد جاری کرنے (یعنی سزایاب ہونے) کا مطالبہ محض روز قیامت کے عذاب سے ڈر کر کیا ہے۔ لہٰذا اس کا اقبال جرم اگرچہ اس نے ایک ہی بار کیا ہو محض روز قیامت کے عذاب سے ڈر کر کیا ہے اور اس کا اقرار تسلیم کر لیا جائے گا۔ پس اس کے لئے بار بار اعتراف کرنے یا کوئی تعداد مقرر کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ اور آنحضرت ﷺ ماعز کے اعتراف جرم کو بار بار جو رد فرمایا اس کا سبب یہ تھا کہ حضور کو اس کے اعتراف کے بارے میں شک تھا اسی لیے فرمایا ''ابک جنون'' (یعنی تو پاگل تو نہیں ہے؟) اور اسی وجہ سے اس کے گھر والوں سے بھی اس کی بابت دریافت فرمایا تھا۔

کئی مجلسوں میں اقبال جرم کرنے کا بیان

وہ اصحاب جو اقبال جرم کے لیے تعداد کا مقرر کرنا شرط قرار دیتے ہیں ان کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے کہ کیا اقرار جرم چار مختلف جگہوں پر ہونا چاہیے؟

حنفیہ کہتے ہیں حنابلہ اور ابن لیلیٰ کہتے ہیں کہ چار بار اقبال جرم (ثبوت کے لیے) کافی ہے خواہ ایک ہی مجلس میں ہو۔ کہ مجرم کو اقبال جرم چار بار اور چار مختلف جگہوں پر کرنا چاہیے۔ ان کی دلیل صحیح مسلم کی وہی روایت ہے جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ماعز ابن مالک نے نبی ﷺ کے پاس آکر اعتراف جرم کیا، حضور نے اسے رد کر دیا پھر وہ دوسری بار آئے اور آپ نے پھر رد فرمایا اور اس کے اہل قبیلہ کے پاس آدمی بھیج کر دریافت فرمایا کہ آیا اس شخص کی عقل میں کوئی فتور تو نہیں ہے؟ انہوں نے بتایا کہ ہم تو اسے کامل العقل اور صالح افراد میں سے سمجھتے ہیں۔ اس کے بعد تیسری بار 'ماعز' آئے اور آپ نے انہیں واپس ان کے قبیلے میں بھیج کر مزید دریافت فرمایا، لوگوں نے کہا کہ نہ ان کو کوئی مرض ہے اور نہ اس کی عقل خراب ہے۔ غرض جب چار بار تحقیق ہو چکی تو اس کے لیے گڑھا کھودا گیا اور اس میں اس کو سنگسار کر دیا گیا۔

ایک روایت وہ ہے جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ 'اسلمی' رسول اللہ ﷺ کے پاس چار بار آئے اور اپنے بارے میں بیان کیا کہ انہوں نے فلاں عورت کے ساتھ حرام کاری کی ہے۔ ہر بار حضور نے ان کی طرف سے منہ موڑ لیا اور پانچویں بار پھر جب انہوں نے یہی کہا تو آپ نے فرمایا کیا تم نے اس سے زیادتی کی؟ انہوں کہا نے جی ہاں۔ فرمایا کیا اس قدر کہ تمھارا اعضو اس کے عضو میں غائب ہو گیا۔ انہوں نے کہا جی ہاں فرمایا اس طرح جیسے سلائی سرمہ دانی میں یا رسی کنویں میں؟ انہوں نے کہا جی ہاں۔ پھر سوال کیا تم جانتے ہو زنا کیا ہے؟ انہوں نے کہا جی ہاں میں نے اس کے ساتھ وہی فعل حرام کیا جو خاوند بیوی کے ساتھ بطور فعل حلال کرتا ہے۔ پھر حضورؐ نے فرمایا کہ اب اس کا اقرار کرنے سے تمہارا کیا مقصد ہے انہوں نے کہا میں چاہتا ہوں کہ آپ مجھے اس گناہ سے پاک کر دیں۔ تب حضور نے رجم کا حکم دیا اور انہیں سنگسار کر دیا گیا۔ اس کے بعد آنحضرت ﷺ نے دو صحابیوں کو باہم یوں باتیں کرتے ہوئے سنا۔ ایک نے اپنے ساتھی سے کہا کہ ''ذرا اس شخص کو دیکھنا کہ اللہ نے اس کا پردہ ڈھکا لیکن اس کے نفس نے اس کا پیچھا اس وقت تک نہ چھوڑا

جب تک کہ کتے کی طرح اس پر پتھراؤ نہیں کیا گیا۔ آنحضرت ﷺ نے یہ سنا اور خاموش رہے۔ گھڑی بھر چلنے کے بعد ایک مردار گدھے کے پاس سے گزر ہوا جو پھولا ہوا چیت پڑا ہوا تھا۔ آپ نے آواز دی کہ فلانے فلانے کہاں ہو؟ ان دونوں نے کہا، یارسول اللہ ہم یہ رہے فرمایا اس مردار گدھے کا گوشت کھاؤ۔ دونوں نے کہا، یارسول اللہ بھلا اسے کون کھائے گا؟ فرمایا ابھی ابھی جو بے حرمتی اپنے بھائی کی تم نے کی ہے، وہ اس کا گوشت کھانے سے زیادہ گندی بات ہے۔ میں اس ذات کی قسم کھاتا ہوں جس کے دست قدرت میں میری جان ہے کہ اس وقت وہ جنت کی نہروں میں غوطے لگا رہے ہیں۔

اس حدیث سے اقبالی مجرم کا کئی جہت سے آنا اور بار بار رد ہو جانے سے متعدد دفعہ اقرار کرنا واضح ہے اور اسی کی تائید ایک اور حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ارتکاب گناہ کا ایک بار اقرار کرنا ثبوت کے لئے کافی خیال نہیں فرماتے تھے بلکہ کئی بار اقرار کراتے تھے۔ تاکہ اس امر کا پورا وثوق ہو جائے کہ اقبالی مجرم سچ کہہ رہا ہے اور حد جاری کرنے پر مصر ہے۔ بخاری نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ مسجد میں تھے کہ ایک شخص آیا اور اس نے پکار کر کہا یارسول میں نے بدکاری کی ہے۔ حضورؐ نے اس کی طرف سے منہ پھیر لیا، وہ شخص اس طرف سے جدھر پہلے حضور کا چہرہ تھا دوسرے رخ سے آیا اور پھر کہا کہ یارسول اللہ میں نے بدکاری کی آپ نے اس طرف سے منہ موڑ لیا وہ شخص پھر ادھر سے مڑ کر آیا اور جب چار بار اس نے اپنے خلاف بیان دیا تو نبی ﷺ نے اسے بلایا اور فرمایا 'ا بک جنون' (یعنی کیا تو پاگل ہے؟) اس نے کہا 'لا رسول الله' (یعنی نہیں تو، یارسول اللہ) پھر سوال فرمایا 'احصنت' (یعنی کیا تو شادی شدہ ہے؟) اس نے کہا 'نعم یا رسول الله' (یعنی ہاں اے رسول اللہ) تب آپ نے حکم دیا کہ اسے لے جاؤ اور سنگسار کردو۔ یہ حدیث چار بار اقبال جرم کرنے کے بارے میں واضح ہے۔ یہ موقع اس لیے دیا جاتا ہے کہ ممکن ہے وہ شخص اپنا گناہ چھپانے کے لیے اپنے اقرار سے پھر جائے۔

مسند امام احمد میں ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے آنحضرت ﷺ کی موجودگی میں ماعز سے کہا تھا کہ اگر تم نے چوتھی بار بھی اقبال جرم کیا تو تمہیں سنگسار کر دیا جائے گا۔

ایک اور حدیث ابوداؤد اور نسائی نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے صحابی بیان کرتے ہیں کہ غامدیہ اور ماعز بن مالک اگر اقرار گناہ کے بعد اپنے بیان سے پھرنا چاہتے تو ان سے چوتھی بار اقرار کے بعد مزید اقرار کا مطالبہ نہ کیا جاتا۔

شافعیہ اور مالکیہ کی دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ بعض روایات میں صرف ایک بار، دو بار یا تین بار اقرار کا جو ذکر ہے (یعنی چار بار کا ذکر نہیں ہے) تو یہ راوی حدیث کی کوتاہی ہے۔ اگر کسی نے یہ کوتاہی کی تو یہ کوتاہی یاد رکھنے والوں کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے۔

'عسیف' والی حدیث میں جو یہ آیا ہے کہ 'فان اعترفت فارجمها ''(یعنی اگر وہ عورت اعتراف کرے تو اسے سنگسار کردو) اس میں اعتراف سے مراد وہ اعتراف ہے جس سے حد زنا عائد ہوتی ہے، اس واسطے کہ حضور کے صحابہ کو معلوم تھا کہ اقرار (مستوجب حد) کس کو کہتے ہیں؟ خاص کر ایسے صحابی جن کو آنحضرت ﷺ کے ساتھ قرب خصوصی حاصل تھا وہ جانتے تھے کہ چار بار اقرار کرنے پر ہی (حد) عائد ہوتی ہے۔ حضرت انیس رضی اللہ عنہ ایسے ہی صحابیوں میں سے

تھے۔

اقبالی مجرم سے جرح (چھان بین) کرنے کا بیان

اگر کوئی مرتکب زنا چار بار ارتکاب گناہ کا اقرار کرلے تو پھر قاضی (حاکم شرع) اس سے پوچھے گا زنا کیا ہے اور اس نے کس طرح ارتکاب کیا۔ کس جگہ کیا اور کس کے ساتھ کیا جب وہ ان تمام باتوں کو بیان کردے اور اس کی صراحت ہو جائے تو سزائے زنا کا نفاذ واجب ہو جائے گا۔ کیوں کہ اس کے تمام ثبوت مہیا ہو چکے۔ اس جرح میں وقت کی بابت سوال شرط نہیں ہے جیسا کہ گواہوں کی شہادت میں ضروری ہوتا ہے۔ کیوں کہ وقوعہ کو زیادہ عرصہ گزر جائے تو یہ شہادت کے تسلیم کرنے میں مانع ہوتا ہے لیکن اقرار جرم کے لیے مانع نہیں ہے۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ (اقبالی مجرم سے) وقت کی بابت بھی سوال کرلیا جائے تو جائز ہے کیوں کہ اس امر کا احتمال ہے کہ ارتکاب گناہ کے وقت وہ نابالغ رہا ہو یا اسلام لانے سے پہلے اس نے ارتکاب کیا ہو۔

غیر معلومہ عورت سے ملوث ہونے کا بیان

اگر کوئی شخص چار بار یہ اعتراف کرے کہ وہ ایک ایسی عورت سے ملوث ہوا ہے جس سے وہ واقف نہیں ہے، تب بھی وہ مستوجب سزا ہے اس پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔

اسی طرح اگر کوئی اقرار کرے کہ اس نے فلاں عورت سے بدکاری کی لیکن وہ عورت اس شہر میں جہاں یہ شخص رہتا ہے موجود نہ ہو اس پر بھی حد نافذ ہوگی جیسا کہ عسیف والی حدیث سے ظاہر ہے کہ عسیف نے جب آنحضرت ﷺ کے سامنے اقرار کرلیا تو اس پر حد نافذ فرمائی اور اس کے بعد عورت کے پاس آدمی کو بھیجا۔ کیوں کہ عسیف نے ارتکاب زنا کا اعتراف کرلیا اور ایسی کوئی بات نہیں بتائی جس سے اس فعل کا 'زنا' نہ ہونا معلوم ہوتا یا ایسا کوئی شبہہ بھی نہ تھا جس سے سزا روک دی جاتی۔ اس کے برعکس ارتکاب زنا کا اقرار کرنے ہی میں یہ بات داخل ہے کہ اس عورت پر ان کو کوئی حق نہ تھا کیوں کہ اگر کوئی حق ہوتا تو وہ اس کا اظہار کرتے یا کوئی امر شبہہ، ارتکاب جرم پیدا کرنے والا ہوتا تو وہ اس کا ذکر کرتے۔ انسان اپنی بیوی یا اپنی (مملوکہ) لونڈی سے ناواقف نہیں ہوتا۔

مرتکبین میں سے ایک کے اقبال جرم کو دوسرے کا اقبال جرم تصور نہیں کیا جائے گا۔ اگر ایک شخص نے یہ اقرار کیا کہ اس نے فلاں عورت کے ساتھ بدفعلی کی ہے اور اس عورت نے اس شخص کے قول کو جھوٹ بتایا اور کہا کہ میں اس کو جانتی ہی نہیں اور اس صورت میں علماء کی رائیں مختلف ہیں۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ (اس صورت میں) نہ اس مرد پر حد نافذ ہوگی نہ اس عورت پر کیونکہ عورت کے انکار سے (اثبات جرم میں) شبہہ پیدا ہو گیا۔ جو مانع سزائے زنا ہے۔ البتہ دروغ بیانی کی سزا (اسی کوڑے) مرد کو دی جائے گی۔

لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ (عورت کے انکار سے) مرد کا اقرار باطل نہیں ہوگا۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور صاحبین کہتے ہیں کہ صرف مرد پر حد جاری ہوگی۔ محض مرد کے اقرار کرنے سے اس عورت کا ارتکاب کرنا ثابت نہ ہوگا جس سے اس نے بدفعلی کی۔ اور اس شخص پر تہمت کی سزا بھی عائد نہ ہوگی۔

امام احمد نے اپنی صحیح میں اور ابوداؤد نے سہل ابن سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ ایک شخص نے رسول ﷺ کے پاس آکر ایک عورت کے ساتھ ارتکاب زنا کا اقرار کیا۔ اس عورت کا نام بھی اس نے بتایا۔ حضورؐ نے اس عورت کو طلب فرما کر اس سے پوچھا تو اس نے انکار کیا۔ اس پر مرد کو سزائے زنا دی گئی اور عورت کو چھوڑ دیا گیا۔ اور اسے سزا نہیں دی گئی۔

ابوداؤد اور نسائی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے ''ان رجلاً من بکر بن لیث اتی النبی ﷺ فاقر اربع مرات انہ زنی بامرۃ'' (یعنی قبیلہ بکر بن لیث کا ایک شخص آنحضرت ﷺ کی خدمت میں آیا اور اس نے چار بار اقرار کیا کہ اس نے ایک عورت سے بدفعلی کی ہے) اور چونکہ وہ کنوارا تھا اسے سو درے لگائے گئے، پھر اس شخص سے عورت کے مرتکب ہونے کی بابت ثبوت مانگا گیا، عورت نے کہا کہ یارسول اللہ یہ شخص جھوٹ بولتا ہے۔ چنانچہ تہمت لگانے کی سزا میں اس شخص کو اسی (۸۰) دُرّے لگائے گئے۔

یہ مسائل دین اسلام میں سہولت، رواداری، حقیقت حال کی چھان بین اور (تابمقدور) سزا سے بچانے کے لیے ہیں۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ (صورت مذکورہ میں) تہمت لگانے اور بدکاری کرنے دونوں جرموں کی سزائیں دی جائیں تاکہ خدا اور بندہ دونوں کا حق ادا ہو۔

عورت کا اقبال جرم کرنا

اگر عورت حاکم کے سامنے چار بار اپنی بدکاری کا اقرار کرے اور نام لے کر بتائے کہ میں فلاں شخص کے ساتھ ملوث ہوئی ہوں۔ لیکن وہ مرد اسے جھوٹا بتائے اور کہے کہ میں نے اس سے بدفعلی نہیں کی نہ میں اسے جانتا ہوں تو (ایسی صورت میں) امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ نہ عورت پر حد نافذ ہوگی اور نہ مرد پر۔ مرد پر تو اس لیے حد عائد نہ ہوگی کہ وہ انکاری ہے اور عورت پر اس لیے حد عائد نہ ہوگی کہ (مرد کے انکار سے) اس کے اقرار میں شبہہ پیدا ہو گیا چونکہ 'زنا' دونوں کا مشترکہ ایک ہی فعل ہے اس لیے اگر اس کے ارتکاب میں شبہہ پیدا ہو تو دونوں پر اثر انداز ہوگا۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور صاحبین کہتے ہیں کہ اقبال زنا کرنے والی عورت پر 'حد' لاگو ہوگی کیونکہ اقرار ارتکاب جرم کا ثبوت ہے اور ایک شخص کا جرم ثابت نہ ہونے سے اقبالی مجرم کے اقبال جرم کر لینے میں ارتکاب کے بارے میں شبہہ کی گنجائش نہیں رہی۔ یہ مسئلہ ایسا ہی ہے جیسے وہ شخص جس کا نام عورت لے رہی ہے شہر میں موجود نہ ہو۔ اس قول کو ترجیح حاصل ہے۔

گونگے مرد یا گونگی عورت کے ساتھ مرتکب ہونے کا بیان

اگر ایک شخص یہ کہے کہ اس نے ایک گونگی عورت کے ساتھ جو بول نہیں سکتی برا فعل کیا ہے یا عورت کہے کہ میں گونگے کے ساتھ ملوث ہوئی ہیں (تو اس صورت میں)

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ ان میں سے کسی پر بھی سزائے زنا عائد نہ ہوگی کیونکہ ایک طرف جو شبہہ پیدا ہوا ہے وہ

دوسری طرف بھی اثر انداز ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کہتے ہیں کہ (فریقین میں سے) جس نے اقرار کیا اس پر حد عائد ہوگی، گونگے یا گونگی پر نہ ہوگی۔ کیونکہ مکمل اقرار کر لینے پر حد ثابت ہوگئی اور دوسرے پر نہیں ہوئی اس لیے کہ اقرار نہیں کیا۔

گونگے کے اقرار جرم کا بیان

ائمہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر گونگا شخص لکھ کر یا اشارے سے ارتکاب زنا کا اقرار کرے تو اس پر حد عائد نہ ہوگی گو وہ اشارہ ایسا ہو جو سمجھ میں آجائے۔ کیونکہ صریحاً اقرار جرم نہ ہونے کے باعث (وقوع جرم میں) شبہہ ہو جاتا ہے جو بدکار کو سزا سے بچا دیتا ہے۔

اسی طرح اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ گونگے کے خلاف زنا کی گواہی کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ ممکن تھا کہ وہ اپنے خلاف گواہی کو مشتبہ قرار دیتا یہ حکم اندھے پر عائد نہیں ہوتا۔ پس علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر نابینا شخص ارتکاب زنا کا اقرار کرے تو اس کو درست مانا جائے گا۔ اس پر حد نافذ ہوگی اور اس کے خلاف گواہی دینا درست اور قابل تسلیم ہوگا۔

اقبال جرم کے بعد پھر جانے کا بیان

ارتکاب زنا کا اقرار کرنے کے بعد پھر جانے کے مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے:

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہی کہ اگر ارتکاب زنا کا اقبالی، اپنے بیان سے پھر جائے تو اسے تسلیم کیا جائے گا اور اس پر حد نافذ نہ ہوگی اور سزا سے بری ہو جائے گا، خواہ کچھ جرم اس پر عائد ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے ماعز وغیرہ کے اقرار کو بار بار رد فرمایا تا کہ شاید اپنے اقرار سے پھر جائے اور اس کے گناہ پر پردہ پڑا رہے کہ یہی بہتر ہے۔

حدیث میں آیا ہے کہ غامدیہ نے جب اپنے گناہ کا اقرار کیا تو آنحضرت ﷺ نے اس سے کہا کہ ممکن ہے کہ اس شخص نے تجھے پیار کیا ہو یا ایسی ویسی کوئی اور بات کی ہو (یعنی مباشرت نہ کی ہو اور تم اسی فعل کو زنا تصور کر رہی ہو) اس ارشاد نبوی میں یہ اشارہ ہے کہ اگر وہ باوجود اقرار کے رجوع کر لیتی تو اسے تسلیم فرما لیتے۔

نیز آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے "ادرؤا الحدود بالشبهات" (یعنی مشتبہ حالات میں شرعی سزائیں نہ دو) اور اقبالی مجرم کا اپنے بیان سے پھر جانا بھی ارتکاب جرم میں شبہہ کا موجب ہے۔

اس مسئلہ میں ابن ابی لیلیٰ اور عثمان البتی نے حنفیہ سے اختلاف کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اقبال کر لینے والا رجوع کرے تو اسے تسلیم نہیں کیا جائے گا اور اس پر حد زنا جاری کر دی جائے گی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر اقبال کرنے والا کسی شبہہ کے پیش آجانے کی بناء پر رجوع کرے تو اسے مان لیا جائے اور حد نافذ نہ کی جائے، لیکن اگر کوئی شبہہ کی بات پیش نہیں آئی اور اقبالی اپنے بیان سے پھر گیا تو اسے تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ ان کا ایک قول یہ بھی ہے کہ اسے تسلیم کر لیا جائے گا اور یہی قول قابل ترجیح ہے۔

پانچوں فقہاء نے بالفاظ ترمذی یہ حدیث روایت کی ہے:

"جاء ماعز رضي الله عنه الى النبي ﷺ فقال: انه قدزنیٰ فاعرض عنه، ثم جاء من شقه الآخر، فقال انه زنیٰ فاعرض عنه، ثم جاء من شقه الآخر، فقال انه قدزنیٰ فامر به فى الرابعة فاخرج

ارتکابِ زنا میں شبہات پیدا کرنے کا بیان

اگر کوئی شخص ایک عورت کے ساتھ جس کا خاوند نہیں ہے۔ملوث دیکھا جائے تو اس شخص کے لئے یہ گنجائش ہے کہ وہ کہہ دے کہ میں نے اس عورت سے شادی کر لی ہے بعض مسالک کی رو سے اس کا یہ بیان (ارتکاب جرم میں) شبہہ پیدا کرتا ہے اس لیے اس شخص کو سزا سے بری کر دیا جائے گا۔(۱)

الی الحرة فرجم بالحجارة، فلما وجد مس الحجارة فریشتد، فلقیه رجل معه لحی جملٍ فضربه به، وضربه الناس حتی مات، فذکروا ذلک للنبی ﷺ فقال هلا ترکتموه'' (یعنی ماعز رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کہا کہ انھوں نے 'زنا' کیا۔حضور نے منہ موڑ لیا، وہ دوسری طرف سے آئے اور کہا کہ انھوں نے زنا کیا، حضورؐ نے منہ موڑ لیا وہ پھر دوسری طرف سے آئے اور پھر کہا کہ انھوں نے زنا کیا ہے اس کے بعد جب چوتھی بار بھی اسی طرح وہ سامنے آئے تب انھیں ایک پتھریلی زمین پر لا کر سنگسار کیا گیا۔جب پتھر انھیں لگے تو وہ وہاں سے بھاگ نکلے۔ایک شخص سے مڈبھیڑ ہوگئی جس کے ہاتھ میں اونٹ کا جبڑا تھا اسی سے اس نے انھیں مارا پھر اور لوگوں نے بھی مارا یہاں تک کہ مر گئے۔پھر جب لوگوں نے اس کا ذکر رسول اللہ ﷺ سے کیا، تو فرمایا تم نے اسے چھوڑ دیا ہوتا)۔

ایک اور روایت ہے کہ حضور نے ماعز سے فرمایا تھا کہ ''ممکن ہے تم نے اس کا محض بوسہ لیا ہو یا اسے بھینچا ہو، یا گھورا ہو (یعنی زنا تک نوبت نہ پہنچی ہو) اس پر ماعز رضی اللہ عنہ نے کہا جی نہیں (یعنی مجھ سے تو بدکاری ہی سرزد ہوئی ہے) پھر فرمایا کہ تم شادی شدہ ہو؟ انھوں نے کہا جی ہاں غرض رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد نے انھیں اپنے اقرار سے پھر جانے اور اس فعل کو چھپا لینے کا موقع دیا، لیکن وہ اپنی بات سے نہ پھرے یہاں تک کہ حضور ﷺ نے تنگ آ کر فرمایا ''تو تم نے اس عورت کے ساتھ زیادتی کی؟ انھوں نے کہا جی ہاں۔تب آپ نے سنگسار کیے جانے کا حکم دے دیا۔

ان سے اور دوسری روایات سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ اقبال زنا کرنے والا اگر اپنے اقرار سے پھر جائے تو اسے قبول کر لینا چاہیے، اور اس رجوع کو گناہ سے توبہ کرنا تصور کیا جائے گا اور اس پر حد نافذ نہ ہوگی۔کیونکہ مذہب اسلام میں گناہ کو چھپانا واجب ہے اور گناہ کو مشہور کرنا فعل مکروہ ہے۔

(۱) شبہہ کی تعریف: شبہ کہتے ہیں ایسی بات کو جو یقینی نہ ہو بلکہ یقینی جیسی ہو۔(شبہہ کے بارے میں) بعض امور ایسے ہیں جن میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا یہ شبہہ ایسا ہے جس کی بناء پر سزا کو نافذ نہ کیا جائے یا ایسا نہیں ہے؟ اور آیا پوچھ گچھ سے ایسا شبہہ پیدا ہوا ہے جو ملزم کو سزائے جرم سے بچا سکے۔اور معلوم ہو جائے کہ اس شخص نے کیا سمجھ کر ارتکاب زنا کیا؟ آیا اس نے اس فعل کا اقدام حلال سمجھ کر کیا یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ اس ردوکد اور پوچھ گچھ کا مقصد یہ ہے کہ اس گناہ کے الزام سے جو ایک شخص پر لگا ہے اسے بری قرار دیا جائے۔یہ پوچھ گچھ صریحاً اقرار گناہ کے بعد ہوگی۔ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے ''ادرؤا الحدود بالشبہات'' (یعنی شبہات میں پڑ کر سزائیں نہ دو)۔

حنفیہ کے نزدیک شبہے کی دو قسمیں ہیں ایک شبہہ عملی (یعنی نفس فعل میں شبہہ) اس کے واقع ہونے کے آٹھ

مواقع ہیں:

۱۔ کوئی شخص اپنے باپ، ماں، دادا، دادی یا پر دادا وغیرہ کی (مملوکہ) لونڈی کے ساتھ اس شبہہ میں مباشرت کر لے کہ وہ اس لونڈی کا مالک ہے (حالانکہ وہ مالک نہیں ہے)۔

۲۔ اپنی بیوی کی مملوکہ (لونڈی) سے اس شبہہ میں کہ بیوی کا مال خاوند کا مال ہے مباشرت کر لے (حالانکہ خاوند بیوی کے مال کا مالک نہیں ہے)۔

۳۔ اپنی بیوی سے جسے تین طلاق دے دی ہو بدوران عدت مباشرت کرے (حالانکہ یہ جائز نہیں ہے) کیونکہ مطلقہ عورت پر خاوند کو کسی طرح کا اختیار نہیں رہتا اس صورت میں کوئی قطعی (یا قانونی) شبہہ نہیں بلکہ محض کہنے کی بات ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره" (یعنی اگر خاوند بیوی کو طلاق دے دے تو وہ آئندہ اس پر حلال نہ ہوگی جب تک کہ وہ کسی اور خاوند سے نکاح نہ کر لے اور اس لیے بھی کہ تین طلاق کے بعد بیوی کے حرام ہو جانے پر تمام امت کا اجماع ہے۔ تاہم اگر مرتکب یہ کہتا ہے کہ میں نے اس بیوی کو حلال تصور کر کے اس سے مباشرت کی تھی تو اس پر حدعائد نہ کی جائے گی، کیونکہ یہاں شبہہ کی گنجائش اس لحاظ سے ہے کہ بیوی پر جو ملکیت (نکاح) خاوند کی ہوتی ہے بوجہ اس کے کہ اس کی اولاد سے اس کا نسب باقی ہے۔ اس ملکیت (نکاح) کا اثر باقی ہے۔ یعنی اس عورت سے اگر دو سال کے اندر کوئی اولاد ہو جائے وہ اس کے خاوند ہی کی اولاد قرار پائے گی پھر خاوند اپنی مطلقہ بیوی کو (بدوران عدت) گھر کے باہر جانے سے روک سکتا ہے اور اس کے نان نفقہ کا ذمہ دار ہے۔ بدوران عدت اس کی بہن سے نکاح نہیں کر سکتا (اگر وہ چوتھی بیوی ہے تو) کوئی اور شادی (تا انقضائے عدت) نہیں کر سکتا۔ پس ممکن ہے کہ ان امور میں سے کسی امر کے پیش نظر اس شخص نے مباشرت کو حلال تصور کر لیا ہو۔ لہٰذا اس شبہہ کو سزا سے بچنے کا عذر تصور کیا جا سکتا ہے۔

۴۔ اس بیوی سے مباشرت کر لی جائے جسے مال لے کر طلاق دی گئی ہو (حالانکہ بالاجماع وہ عورت حرام ہو گئی ہے)۔

۵۔ اس بیوی سے مباشرت کر لے جس نے خاوند سے خلع کر لیا ہو (یعنی اپنا پیچھا چھڑا لیا ہو) اور وہ مہر جو اس نے خاوند سے لیا تھا واپس کر دیا ہو۔ (یہ بھی حرام ہے لیکن) اس میں شبہہ کی گنجائش یوں ہے کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ خلع فسخ نکاح ہے یا طلاق بائنہ۔

۶۔ اپنی ام ولد (وہ لونڈی جس سے اولاد ہو گئی ہو) کے ساتھ آزاد کر دینے کے بعد بدوران عدت اس شبہہ میں مباشرت کر لی کہ وہ اب تک اس کا مالک ہے اور اس کی اولاد کا نسب اس کے ساتھ جڑا ہوا ہے۔

۷۔ غلام اپنے آقا کی لونڈی سے مباشرت کر لے بدیں خیال کہ غلام اور آقا میں ایک دوسرے کے مال سے باہم استفادہ کی گنجائش ہے۔ اور غلام اسی بناء پر یہ سمجھ لے کہ آقا کی لونڈی سے بھی وہ استفادہ کر سکتا ہے تو یہ بھی شبہہ کی بنا ہے۔

۸۔ رہن رکھنے والا مرہونہ لونڈی سے مباشرت کرے (حالانکہ یہ ناجائز ہے)

کیونکہ رہن کا معاملہ کرنے سے رہن شدہ شے پر مرتہن کو حق تمتع کسی طرح حاصل نہیں ہوتا۔لہٰذا اجرت کے معاملہ پر قیاس کر کے یہاں کوئی شبہہ پیدا نہیں ہوتا کیونکہ معاملہ اجارہ میں بھی متعہ کا اختیار حاصل نہیں ہوتا۔پس رہن کی صورت میں کوئی قانونی شبہہ لونڈی کو حلال کرنے والے کے لئے نہیں ہوسکتا ہے۔بناء بریں اس شخص پر حد کا نفاذ واجب ہے خواہ وہ شبہہ کا اظہار کرے یا نہ کرے۔جس طرح اس لونڈی کو حلال نہیں سمجھا جا سکتا جسے اجرت پر کسی نے رکھا ہو۔تاہم اگر (فی الواقع) اس شخص کو حلال ہونے کا اشتباہ ہو تو اس پر حد نافذ کرنا واجب نہیں ہے جبکہ وہ کہے کہ میں نے اس کو حلال سمجھا تھا کہ کیونکہ یہاں اس شبہہ کی گنجائش ہے کہ کسی مال کا کسی حیثیت سے مالک ہونا مالک متعہ ہونے کا سبب ہوسکتا ہے تو اب شبہہ کی صورت یہ ہوگی کہ اس قدر اختیار حاصل ہونے سے تمتع کا اختیار حاصل ہوگا یا نہیں؟ بخلاف اس صورت کے جبکہ اجرت پر (لونڈی کو) رکھا جائے کہ اس میں فائدہ حاصل کرنے کا حق تو حاصل ہے۔لیکن حق تمتع کے حاصل ہونے کا سبب کسی حال میں مقصود نہیں ہے۔غرض یہ شبہہ ایسا ہے جہاں شبہہ کی گنجائش نہیں ہے۔لہٰذا اس شخص پر حد واجب ہوگی خواہ اس نے حلال سمجھا ہو یا نہ سمجھا ہو۔

ان تمام مواقع میں اور اسی جیسے دوسرے مواقع میں اگر وہ شخص کہے کہ میں نے یہ فعل کیا تو ہے لیکن اپنی دانست میں یہ تصور کیا تھا کہ یہ حلال ہے حرام نہیں ہے اگر مجھے اس کا حرام ہونا معلوم ہوتا تو ہرگز یہ کام نہ کرتا تو مرتکب زنا پر حد نافذ نہ ہوگی۔لیکن اگر وہ شخص کہتا ہے کہ میں نے یہ کام کیا اور میں جانتا تھا کہ یہ فعل حرام ہے اور یہ (عورت) مجھ پر حلال نہیں تو اس پر حد کا لاگو کرنا واجب ہے۔تاہم اگر دونوں میں سے ایک بھی یہ کہے کہ میں نے اس فعل کو حلال گمان کیا تھا اور دوسرا یہ نہیں ہے کہتا تب بھی ان میں سے کسی پر حد عائد کرنا واجب نہیں ہے، تا آنکہ وہ دونوں ایک ساتھ یہ اقرار نہ کریں کہ انھوں نے اس فعل کو حرام جانتے ہوئے اس کا ارتکاب کیا۔کیونکہ اگر ایک کی جانب سے شبہہ ثابت کیا جائے تو لامحالہ دوسرا بھی اس سے متاثر ہوگا (کیونکہ مشترکہ عمل اگر مشتبہ ہو تو فریقین کو اس کا فائدہ یکساں پہنچے گا)۔

حنفیوں کے نزدیک شبہ کی دوسری قسم کا تعلق 'محل اشتباہ' سے ہے (یعنی جس کے ساتھ ارتکاب ہوا اس کی حیثیت حلت اور حرمت کے باب میں مشتبہ تھی اس شبہہ کے پیدا ہونے کے چھ مواقع ہیں:

۱۔کسی نے اپنے بیٹے، پوتے پڑپوتے وغیرہ کی (مملوکہ) لونڈی سے مباشرت کی گو (اس کا مالک) بیٹا زندہ ہو (تو یہ محل اشتباہ ہے) کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس شخص سے جس نے اپنے باپ کی شکایت کی تھی یہ فرمایا ''انـت ومـالـك لابيـك '' (یعنی تجھ پر اور تیرے مال پر، تیرے باپ کا حق ہے) اور اس لئے بھی کہ اس لونڈی سے جو اولاد ہو گی اس کا نسبی رشتہ اس کے مالک کے اور مالک کے والد اور دادا کے ساتھ (جس سے بھی اولاد ہو) قائم ہو جاتا ہے۔اگر چہ اس کا مالک زندہ ہو۔

۲۔کسی نے اپنی بیوی کو (صراحۃً نہیں بلکہ) کنایۃً طلاق بائنہ دے دی مثلاً اس سے کہا کہ تو خلیعہ (یعنی آزاد یا بے قید) ہے، یا یوں کہا کہ تیرا انجام تیرے اپنے اختیار میں ہے۔اور بیوی اس اختیار کو کام میں لائی (یعنی قید ازدواج سے آزادی کا اختیار پا کر آزاد ہو گئی) یا ایسی ہی کوئی اور بات ہوئی (جس سے کنایۃً طلاق پڑ جاتی ہے) اور پھر اسی بیوی سے بدوران عدت مباشرت کر لی (تو یہ بھی محل اشتباہ ہے) کیونکہ کنایۃً طلاق کے بارے میں صحابہ رضوان اللہ علیہم میں اختلاف

ہے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا رجحان اس طرف ہے کہ کنایہ کی طلاق رجعی ہے۔ (یعنی بغیر تجدید نکاح کے رجوع کیا جا سکتا ہے)۔ یہی مسلک ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ہے اور مصنف عبدالرزاق میں ہے کہ حضرت ثوری نے منصور سے اور ابراہیم نے علقمہ اور اسود سے یہ حدیث بیان کی۔ حضرت ابن مسعودؓ کے پاس ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ میرا اپنی بیوی کیساتھ نزاع ہو گیا ہے۔ بیوی نے کہا کہ تمہیں مجھ پر جو اختیار ہے اگر اس اختیار کی مالک میں ہوتی تو تم دیکھتے کہ میں کیا کرتی؟ پھر اس شخص نے بتایا کہ میں نے وہ اختیار تجھے دے دیا۔ بیوی نے کہا کہ میں اپنے آپ کو (تمہاری طرف سے تین طلاق دیتی ہوں۔ ابن مسعود نے فرمایا کہ میری رائے میں وہ ایک ہی طلاق ہے اور تمہیں رجوع کا حق ہے پھر (ابن مسعود کہتے ہیں کہ) ہم نے اس کی بابت امیر المؤمنین حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا، انھوں نے کہا کہ تم نے اس شخص کو کیا جواب دیا؟ انھوں نے کہا کہ میں نے کہا کہ میری رائے میں یہ ایک طلاق (رجعی) ہے اور وہ شخص اپنی بیوی کا حقدار ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا ''میری بھی یہی رائے ہے۔'' ایک اور روایت میں اتنا اور بھی ہے کہ ''ولو رایت غیر ذلک لم تصب'' (یعنی اگر اس کے علاوہ تمہاری کچھ اور رائے ہوتی تو درست نہ ہوتی)۔

ابن ابی شیبہ نے اپنی کتاب مصنف میں ان دونوں اصحاب سے تخریج فرمایا ہے کہ دونوں نے الفاظ بریہ اور خلیہ (یعنی بے تعلق یا آزاد) کے استعمال کرنے کو ایک طلاق قرار دیا ہے جس میں خاوند کو رجوع کا حق ہوتا ہے۔ لیکن امام علی کرم اللہ وجہہ کے نزدیک الفاظ خلیہ اور بریہ کے استعمال سے تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں جیسا کہ حضرت علی سے ابن شیبہ نے اخراج فرمایا ہے۔

۳۔ مرہونہ لونڈی سے مرتہن کا مباشرت کرنا ایک روایت کی رو سے محل اشتباہ ہے کیونکہ رہن بھی ملکیت کا ایک ذریعہ ہے چنانچہ راہن وفات پا جائے تو مرتہن کا رہن شدہ پر پورا پورا حق اسی وقت سے ہو جاتا ہے جب سے کہ اسے رہن رکھا گیا۔ ایسی صورت میں مرتہن کے شے مرہونہ کا مالک بننے کا سبب تو سر دست موجود ہوتا ہے لیکن حقیقی طور پر مالکانہ حقوق اس وقت حاصل ہوتے ہیں جب راہن وفات پا جائے۔

۴۔ دو اشخاص کی مشترکہ ملکیت میں آئی ہوئی لونڈی سے کسی کا مباشرت کرنا (موجب اشتباہ ہے) کیونکہ اس شخص نے ایک ایسی عورت سے مباشرت کی جس کی ملکیت کا معاملہ ہوا ہے۔ یعنی کسی لونڈی کا خرید لینا ملک متعہ کا موجب ہوتا ہے۔ لہٰذا اس فعل کے جرم ہونے میں شبہہ واقع ہوا جو مانع حد ہے۔

۵۔ کسی شخص نے اپنی فروخت کی ہوئی لونڈی سے اس کی سپردگی سے پہلے مباشرت کر لی (تو یہ بھی محل اشتباہ ہے)۔

۶۔ اسی طرح اس لونڈی سے مباشرت بھی (محل اشتباہ) ہے جسے اس کے مالک نے اپنی بیوی کا مہر قرار دیا ہو لیکن ہنوز اسے بیوی کے حوالے نہ کیا ہو۔

ان دونوں صورتوں میں چونکہ لونڈی پر اس خریدار کا یا منکوحہ بیوی کا حق قائم ہی نہ ہوا تھا اس کا موجودہ مالک بوجہ قابض اور مالک ہونے کے اس کے ساتھ مباشرت کا اختیار رکھتا تھا۔ اس کا قابض ہونا برجا ہے اور ملکیت جو ختم ہونے والی ہے وہ ناپائدار امر ہے (یعنی پورے طور پر زائل نہیں ہوئی) لہٰذا حقیقی طور پر مالک ہونے کے بارے میں، یہ صورت

حال از روئے شرع موجب اشتباہ جرم ہے پس ان تمام مذکورہ صورتوں میں مباشرت کرنے والے پر حد عائد نہ ہو گی۔اگر چہ ارتکاب کرنے والا یہ کہے کہ میں یہ سمجھتا تھا کہ وہ مجھ پر حرام ہے کیونکہ ایسے اشخاص پر حد عائد نہ ہونے کا سبب شبہہ ہے جو اس فعل کی حکمی حیثیت میں موجود ہے۔یعنی اس کے حرام ہونے کی جو دلیل ہے وہ اس فعل کے حلال ہونے والی دلیل کے پیش نظر مشتبہہ ہے، یقینی نہیں ہے۔حالانکہ زنا ایک فعل ممنوع ہے جو محض گمان بلکہ قوی شبہہ کی بناء پر ثابت نہیں ہوتا۔بلکہ (ثبوت جرم کے لیے) ضروری ہے کہ قرار واقعی اس کی تحقیق کی جائے اور بغیر کسی شک وشبہہ کے وہ ثابت ہو جائے۔نیز رسول اللہ ﷺ نے مسلمانوں کو اس بارے میں وثوق حاصل کرنے کی ہدایت فرمائی ہے، تاکہ بے قصور کسی کی جان کو ناحق ہلاک نہ کیا جائے۔چنانچہ حضور نے فرمایا ''ادرؤا الحدود بالشبهات ''(یعنی شبہات دریافت کر کے سزائیں روک دو) یہ حدیث متفق علیہ ہے اور امت نے اسے اختیار کر لیا ہے۔

ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی کی سند سے بیان کیا ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا ''لان اعطل الحدود بالشبهات احب الی من ان اقیمها بالشبهات ''(یعنی شبہات کی بناء پر سزاؤں سے بری کر دینا میرے نزدیک شبہات کی بناء پر سزا دینے سے زیادہ محبوب فعل ہے) حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اسلامی احکام کے اجراء میں بہت زیادہ سخت گیر تھے۔

معاذ بن جبل، عبداللہ بن مسعود اور عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہم سے تخریج ہے کہ ان اصحاب کا کہنا ہے ''اذا اشتبه علیک الحد فادراہ ''(یعنی جب جرم مستوجب حد کے بارے میں تجھے شبہہ ہو تو سزا نہ دے) اور صحیح بخاری میں رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد مروی ہے ''من اجترا علی مایشک فیه من الاثم، اوشک ان یواقع ما استبان، والمعاصی حمی اللہ تعالیٰ من یرتع حول الحمی یوشک ان یقع فیه ''(یعنی جو شخص ایسے فعل کی جرأت کرتا ہے جس کے گناہ ہونے میں شک ہو وہ جلد ہی غیر مشتبہ گناہ میں پڑ جاتا ہے۔گناہ کو اللہ نے ایک چراگاہ کی مانند بتایا ہے کہ اس کے اردگرد چرنے والا جلد ہی اس کے اندر چلا جاتا ہے)۔مطلب یہ ہے کہ جس فعل کے حلال یا حرام ہونے کا علم نہ ہو احتیاط اسی میں ہے کہ اس سے بچا جائے۔اور جس فعل کا واجب ہونا یا نہ ہونا معلوم نہ ہو اسے واجب نہ بنا لے اور جس فعل کے بارے میں یہ معلوم نہ ہو کہ یہ مستوجب سزا ہے یا نہیں (اسکی سزا دینے سے پہلے) تحقیق کر لینا واجب ہے۔ یہ تحقیق جرم ثابت ہونے سے پہلے بھی اور بعد میں بھی ہو سکتی ہے۔رسول اللہ ﷺ نے حضرت ماعز سے اقرار زنا کے بعد بھی یہ جرح فرمائی تھی ''لعلک قبلت لعلک لمست، لعلک وغمزت ''(یعنی ممکن ہے تم نے محض اس کا بوسہ لیا ہو یا ہاتھ لگایا ہو یا بھینچا ہو) یہ تمام باتیں اس لئے تھیں کہ شاید وہ اس اقرار کے بعد جو حضورؐ کے سامنے اس نے کیا تھا۔اب بھی یہ کہہ دے کہ جی ہاں میں نے یہی کچھ کیا تھا اس سے زیادہ نہیں۔مزید برآں حضورؐ نے اس کے اہل خانہ سے دریافت فرمایا کہ آیا اس کی عقل برجا ہے یا اسے جنون ہے؟ پھر حضورؐ نے اس عمل کی کیفیت کے بارے میں بھی سوال کیا اور یہاں تک کہا کہ ''انکتها ''؟ (یعنی کیا تو نے اس کے ساتھ فعل جماع کر لیا)۔انھوں نے کہا، جی ہاں جیسے سرمہ دانی میں سلائی۔ ان سوالات سے بجز اس کے اور کوئی مقصد نہ تھا کہ اگر وہ ان باتوں میں سے کسی کا اقرار کر لیتا تو اصل جرم سے بری ہو جاتا۔(دوسرے معاملات میں) اس سے کوئی فائدہ نہیں ہے، چنانچہ جب ایک شخص نے حضورؐ کے روبرو قرض دار ہونے کا

اقرار کیا تو آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ ممکن ہے وہ مال تمہارے پاس امانت رہا ہو اور ضائع ہو گیا وغیرہ۔

(نفاذ حد کا معاملہ اس سے مختلف ہے چنانچہ) حضورؐ نے اس چور سے جو آپ کے پاس لایا گیا یہ فرمایا کہ کیا تم نے چوری کی ہے۔ میں تو اس کی بابت خیال نہیں کرتا کہ اس نے چوری کی ہو۔ اور 'غامدیہ' سے جبکہ اس نے بدکاری کا اعتراف کیا اور وہ حاملہ تھی حضور کا سوال فرمانا ایسا ہی تھا۔ اور بارگاہ نبوت سے اسے چلے جانے اور وقت ولادت تک التوائے سزا کا بھی یہی مقصد تھا کہ ممکن ہے کہ اتنے عرصے کے بعد وہ اپنے اعتراف جرم سے پھر جائے اور اپنے اوپر حد نافذ کرنے کے مطالبہ سے باز رہے۔

ایسی ہی وہ تمام روایتیں ہیں جو ترک حد (سزائے شرعی) کے بارے میں صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مروی ہیں مثلاً:

روایت ہے کہ ایک مملوکہ (لونڈی) شراحہ نے جو بدکاری کے نتیجہ میں حاملہ ہو گئی تھی امام علی کرم اللہ وجہہ کے سامنے اقبال جرم کیا۔ آپ نے فرمایا کہ ایسا تو نہیں؟ کہ وہ شخص تجھے سوتا پا کر تجھ پر آ پڑا ہو۔ یا جبراً تجھ سے یہ حرکت کی ہو۔ یا ممکن ہے کہ تیرے آقا نے اس شخص کے ساتھ تیری شادی کر دی ہو اور تو اسے چھپا رہی ہے۔

اسی طرح ایک عورت کسی چرواہے کے پاس آئی اور اس سے دودھ مانگا، اس نے نہ دیا، یہاں تک کہ اس عورت نے اپنا وجود اس چرواہے کے حوالہ کر دیا۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے (اس گناہ کی پاداش میں) اس عورت پر حد نافذ نہیں فرمائی بلکہ فرمایا کہ چرواہے نے دودھ کی شکل میں اس کا مہر دے دیا لہٰذا اب اس فعل کے جرم ہونے میں شبہہ ہو گیا اور اس عورت کو سزا نہیں دی گئی۔

رسول اللہ ﷺ کا یہ طریق کار نہ تھا کہ ظنی امور پر مواخذہ فرمانے لگیں جب تک کہ ارتکاب جرم کا پورا یقین نہیں ہو جاتا تھا، حد نافذ نہیں فرماتے تھے۔ حضرت ابن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عجلان اور اس کی بیوی سے لعان (حلف بریت جرم موکد بہ لعنت) لیا۔ شداد بن الہاد کہتے ہیں کہ عجلان کی بیوی وہ عورت ہے جس کی بابت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اگر بغیر گواہی کے ثبوت کے کسی کو میں سنگساری کی سزا دیتا تو اس عورت کو دیتا۔ حضرت ابن عباسؓ نے کہا۔ نہیں (یعنی یہ وہ عورت نہیں ہے) وہ عورت تو مسلمانوں میں اعلانیہ بدکاری پھیلاتی تھی۔ تاہم اس کا جرم زنا نہ تو شہادت سے ثابت ہوا اور نہ اس کے اقرار سے۔ لہٰذا گناہ پھیلانے کی بناء پر اس کی حد نہیں ماری گئی۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول ﷺ نے فرمایا "لو کنت راجماً احداً بغیر بینۃ رجمت فلانۃ، فقد ظھر منھا الریبۃ فی منطقھا، وھیئتھا، ومن یدخل علیھا" (یعنی اگر میں کسی کو ثبوت شہادت کے بغیر سنگسار کرتا تو فلانی عورت کو کرتا عیب، اس کے بیان اور صورت حالات اور اس شخص سے ظاہر ہے جو اس کے پاس گیا) اس حدیث کو ابن ماجہ نے روایت کیا ہے اور جو یہ کہتے ہیں کہ لعان کرنے سے کوئی شخص انکار کرے تو اس پر حد عائد نہ ہو گی، وہ اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔

آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد "لو کنت راجعاً احداً بغیر بینۃ لرجمتھما" (یعنی بغیر ثبوت لیے اگر کسی کو میں سنگسار کرتا تو اس عورت کو کرتا) اس امر کی واضح اور صریح دلیل ہے کہ الزامات کی بناء پر حد نافذ نہ کی جائے گی، کیونکہ

ایسے شخص کا سزائے شرعی پانا جو مستوجب حد نہ ہو سخت ضرر رساں اور اس شخص کے لیے اور اس کے کنبہ والوں کے لیے باعث ننگ و عار ہے اور عقل اور شرع دونوں لحاظ سے قابل مذمت ہے لہٰذا حد کا نفاذ جائز نہیں ہے تا آنکہ بر از حکمت شریعت، حدود اور قصاص کے بارے میں جرم کا پورا یقین کر لینے کے بعد تمام شکوک و شبہات کے بغیر اس کی اجازت نہ دے، اور حاکم کو (وقوعہ جرم کا) پورا یقین نہ ہو جائے۔ محض گمان یا قیاس نفاذ حد اور جان سے مارنے کے لیے وجہ جواز نہیں ہے۔ تہمت لگانے اور شبہہ پیدا کرنے میں خطا اور غلطی فیصلہ کا گمان ہے اس طرح کسی مسلمان کو ایذا دینا، اسے نقصان اور دکھ پہنچانا، بدنام کرنا اور عزت بگاڑنا روا نہیں ہے۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''ادرؤا الحدود عن المسلمین ، ما استطعتم، فان کان له مخرج فخلوا سبیله، فان الامام ان یخطی فی العفو خیر من ان یخطی العقوبة '' ترمذی۔ (یعنی جہاں تک ممکن ہو مسلمانوں کو سزاؤں سے بچاؤ۔ کوئی سبیل بھی بچنے کی ہو تو اسے اختیار کرو۔ اگر حاکم وقت غلطی سے معاف کر دے تو وہ اس سے بہتر ہے کہ غلطی سے سزا دے دے)۔

ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ''ادرؤا الحدود بالشبهات، وادفعوا القتل عن المسلمین ما استطعتم '' (یعنی شبہوں کی بناء پر سزاؤں سے درگزر کرو اور جہاں تک ممکن ہو مسلمانوں کی جان بچاؤ)۔

حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی بابت مروی ہے کہ انھوں نے شام کے علاقہ میں ایک شخص (جو مرتکب گناہ تھا) کے اس عذر کو قبول کیا کہ اسے زنا کے حرام ہونے کا علم نہ تھا۔ یعنی اس شبہہ کی بناء پر جسے ہر شخص اپنی بریت کا ذریعہ بنا سکتا ہے۔ حد نافذ نہیں فرمائی نیز ان کی اور سیدنا عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کی بابت مروی ہے کہ انھوں نے ایک عجمیہ عورت کا یہ عذر جرم زنا (سے بریت) کے بارے میں قبول فرمالیا جس نے کہا کہ مجھے یہ معلوم ہی نہ تھا کہ زنا حرام ہے۔

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب ہلال بن امیہ اور ان کی بیوی کے درمیان 'لعان' کرایا (لعان کے مسائل آگے آرہے ہیں) کیونکہ اول الذکر نے اپنی بیوی پر 'شریک بن سماء' کے ساتھ ملوث ہونے کی تہمت لگائی تھی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا 'اللّٰهم بین ' (یعنی خداوندا حقیقت حال ظاہر فرمادے)۔

حضرت انس فرماتے ہیں کہ اس عورت کے ایک بچہ پیدا ہوا جو اس شخص سے مشابہہ تھا جس پر الزام لگایا گیا تھا، لیکن اس (مشابہت) کی بناء پر رسول اللہ ﷺ نے 'حد' نافذ نہیں فرمائی، کیونکہ (گواہوں سے) ثبوت جرم نہیں ہوا اور نہ اس عورت نے اعتراف کیا اور حمل کا ہو جانا نفاذ حد کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ چنانچہ اسے سزائے زنا نہیں دی اور فرمایا ''لولا الایمان لکان لی ولها شان '' (یعنی ایمان یا لعان کا حکم نہ ہوتا تو مجھے اس عورت کے معاملہ میں دخل کی گنجائش ہوتی) پس اس حمل سے پیدا ہونے والے بچے کا نسب اس شخص سے نہیں جوڑا گیا جس پر تہمت لگائی تھی۔

چونکہ یہ ایسی اہم بات ہے جو جان کی ہلاکت تک پہنچا دیتا ہے۔ لہٰذا اس کے ثبوت کے لیے شہادت یا اقرار جرم ضروری ہے۔ چاروں اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ اس جرم کے اقدام میں شبہات کے پیدا ہونے سے سزا تو موقوف ہو جائے گی لیکن شبہات کی تفصیل میں اختلاف ہے۔

اجنبی عورت کو بیوی تصور کر لینا

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے اپنے بستر پر کسی عورت کو پایا اور یہ گمان کیا کہ یہ میری بیوی ہے اور اس سے ہم بستر ہو گیا پھر بعد میں پتہ چلا کہ وہ کوئی اجنبی عورت ہے تو اس شخص پر حد جاری ہو گی کیونکہ اس میں شبہہ کی گنجائش نہیں ہے۔ وہ شخص اس عورت سے بات چیت کر کے، اس کی نقل و حرکت کو دیکھ کر، اس کو ہاتھ لگا کر اور مس کر کے یہ تو معلوم ہی کر سکتا تھا کہ وہ اس کی بیوی ہے؟ لہٰذا یہ کوئی شبہہ نہیں کہ حد سے بچا سکے۔ تاہم اگر وہ قسم کھا کر کہے کہ اس شخص نے اسے اپنی بیوی سمجھا تھا تو اس کی قسم کو تسلیم کر لیا جائے گا۔

اسی طرح اگر نابینا شخص اپنی بیوی کو بستر پر بلائے اور کوئی عورت اس کے جواب میں آ جائے اور یہ نہ بتائے کہ فلاں عورت ہوں۔ پھر وہ شخص اس سے مباشرت کر لے اور بعد میں معلوم ہو کہ وہ اجنبی عورت تھی تو اس نابینا شخص پر حد نافذ ہو گی اور اسے شبہہ تصور نہ کیا جائے گا کیونکہ نابینا شخص اور ظن سے کام کرنے والا ہوشیار اور نہایت تجربہ کار ہوتا ہے اور وہ اپنی بیوی اور پرائی عورت کا امتیاز بخوبی کر سکتا ہے۔

حنفی علماء اس خرابی کا سد باب کرنا چاہتے ہیں تا کہ معاشرہ میں برائی پھیلنے کا ذریعہ باقی نہ رہے۔ ان کا یہ حکم امت مسلمہ کی بہتری کے پیش نظر ہے تا کہ مفسدہ پردازوں کو یہ جرأت نہ ہو کہ قصداً ایسی حرکتوں کا ارتکاب کریں اور یہ سمجھتے رہیں کہ ان پر حد نافذ نہ ہو گی کیونکہ یہ ارتکاب شبہہ میں کیا گیا ہے۔ لیکن محض اس لئے کہ کوئی عورت اس کے بستر پر گئی ہے اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ وہ اس کے لیے حلال ہے اور جو کچھ اس نے کیا ہے وہ گمان پر مبنی ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ان دونوں حالتوں میں مرتکب پر حد نافذ نہ ہو گی۔ کیونکہ اس میں شبہہ کا وجود ہے اور ایک حد تک ایسا عذر پایا جاتا ہے کہ اس مباشرت کو روا سمجھا جا سکے۔ کیونکہ اس شخص نے عورت کو اپنے بستر پر پایا اور یہ کہ اس نے اپنی بیوی کو بلایا جس کا جواب غیر عورت نے دیا۔ پھر یہ کہ اس شخص نے یہ خیال کیا کہ یہی وہ عورت ہے جس کے ساتھ زفاف (یعنی پہلی بار شب بسری) ہونا ہے ان تمام باتوں سے اس فعل کے حلال سمجھے جانے کا گمان ہو سکتا ہے۔

غلط فہمی کی ایک اور صورت

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ایک شخص نے اپنی لونڈی سے ملنے کے لیے وقت اور جگہ کا تعین کیا۔ لیکن اتفاق سے اس کی بجائے کوئی اور لونڈی عین وقت مقررہ پر اسی جگہ آ گئی اور اس شخص نے یہ سمجھ کر کہ یہ اس کی لونڈی ہے جس سے وقت مقرر ہوا تھا مباشرت کر لی۔ لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ یہ کوئی اور عورت ہے تو ان دونوں میں سے کسی پر حد عائد نہ ہو گی اور اس فعل کا ارتکاب شبہہ کی بناء پر سمجھا جائے گا کیونکہ وہ عورت عین بر وقت اور اسی جگہ پر آئی جہاں آنے کے لیے لونڈی سے وعدہ کیا گیا تھا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں اس عورت پر حد نافذ ہو گی کیونکہ اسے سب کچھ معلوم تھا پھر بھی اس نے اس جرم کا ارتکاب کیا۔ (ایسی صورت میں) یہی حکم مرد کے بارے میں ہے۔ چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ ایک شخص نے کسی لونڈی سے وعدہ کیا کہ میں فلاں جگہ میدان میں تیرے پاس آؤں گا۔ ایک اور لونڈی کو یہ بات معلوم ہو گئی اور وہ (عین

وقت مقررہ پر) وہاں پہنچ گئی۔ اس شخص نے بایں گمان کہ یہ وہی ہے جس سے وعدہ ہوا تھا، اس سے مباشرت کر لی۔ بعد میں اس غلط فہمی کا علم ہوا تو وہ شخص حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خدمت میں آیا، آپ نے کہا کہ حضرت علی بن ابو طالب کے پاس جاؤ پس اس نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے دریافت کیا، انھوں نے فرمایا کہ میری رائے میں تجھے کھلے میدان میں درے لگائے جائیں اور تو ایک غلام آزاد کر اور اس عورت کو بدکاری کی پاداش میں سزا دی جائے۔

غیر عورت سے زفاف ہو جانے کا بیان،

چاروں امام اس پر متفق ہیں کہ اگر ایک شخص کے پاس پہلی رات کو زفاف کے لیے کوئی عورت لائی جائے جو اس کی بیوی نہ ہو اور عورتیں کہیں کہ یہ تیری بیوی ہے اور وہ شخص اس سے مباشرت کرے پھر بعد میں معلوم ہو کہ وہ اس کی بیوی نہیں ہے اسے دھوکے میں رکھا گیا ہے تو اس پر حد نافذ نہ کی جائے گی کیونکہ یہ جرم مشتبہ ہے۔ البتہ اس شخص پر مہر لازم ہو جائے گا اور مزفوفہ عورت (جس کے ساتھ ہم بستری ہوئی) کو عدت گزارنا ہوگی اور جو اولاد اس سے پیدا ہو وہ اس شخص کی اولاد قرار پائے گی اور جن عورتوں نے اس کے بارے میں دروغ بیانی کی تھی ان پر تہمت کی حد بھی نافذ نہ ہوگی۔ اس مسئلہ میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہی حکم دیا ہے کیونکہ کوئی شخص پہلی بار دیکھ کر اپنی بیوی کو نہیں پہچان سکتا جب تک کہ عورتیں نہ بتائیں۔ لہٰذا اس معاملہ میں ان عورتوں کا بتانا اس عورت کے حلال ہونے کا ثبوت ہے اور ان کے کہنے ہی سے اس شخص کا حق اس عورت پر ہوا۔ اس لیے کہ معاملات میں فرد واحد کی گواہی قابل قبول ہے اور اس کے بموجب عمل کیا جائے گا۔

بے شوہر عورت کے حمل ہو جانے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی آزاد عورت کو جس کا خاوند نہ ہو یا کوئی لونڈی ہو جس کا نہ کوئی خاوند ہو اور نہ اس کا آقا ہو حمل ہو جائے تو اس کی بابت اس سے پوچھا جائے اگر وہ عورت کہے کہ مجھے بدکاری پر مجبور کیا گیا۔ یا (کسی اور کے) شبہہ میں میرے ساتھ مباشرت ہوگئی تو اس کا یہ عذر مان لیا جائے گا اور اس پر 'حد' نافذ نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ صورت حال بھی ایسی ہی ہے جیسے کوئی اقرار زنا کرنے کے بعد یہ بیان دے کہ یہ فعل جبراً اس کے ساتھ کیا گیا۔ اس کی بابت حنفیہ کی دلیل، مسماۃ شراحہ والی حدیث ہے کہ (اس کے اقرار زنا پر) حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اس سے کہا کہ "ممکن ہے تیرے ساتھ جبر کیا گیا ہو لیکن عورت نے کہا کہ نہیں (مجھ پر جبر نہیں کیا گیا) پھر فرمایا کہ "شاید تیرے سوتے میں کسی نے آ کر تیرے ساتھ یہ زیادتی کی ہو۔ یہ تنقیح اس لیے ہے کہ شریعت اسلامیہ میں سزاؤں کی تشہیر کو ناپسند کیا گیا ہے۔

روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کسی نے بیان کیا کہ ایک عورت نے بیان کیا کہ اسے بڑی غفلت کی نیند آتی ہے (اسی حالت) میں ایک شخص نے اس کے ساتھ زبردستی بیجا حرکت کی اور اس کے بعد اسے چھوڑ کر چلا گیا وہ یہ بھی نہیں جانتی کہ وہ شخص کون تھا)۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس پر حد نافذ نہیں فرمائی اور اس بیان کو اس کے ارتکاب جرم میں شبہہ قرار دے کر اس کا عذر قبول کر لیا۔

مسلمانوں کے درمیان اس میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس کے ساتھ زنا بالجبر کیا جائے وہ مستوجب سزا

نہیں ہے۔ البتہ وجوب مہر کے بارے میں اختلاف ہے۔ اور بنائے اختلاف یہ ہے کہ آیا 'مہر' عوض بضع، (معاوضہ) ہے یا 'نحلہ' (عطیہ) ہے۔ جو لوگ کہتے ہیں کہ مہر معاوضہ (حق مباشرت) ہے ان کے کے نزدیک (اس مباشرت کے عوض) مہر لازم الادا ہوگا خواہ مباشرت حلال ہو یا حرام ہو، اور جو لوگ کہتے ہیں کہ مہر ''عطیہ'' ہے۔ ان کے نزدیک مہر کی ادائیگی صرف شوہروں کے لئے مخصوص ہے اور ان پر واجب الادا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ (ناجائز حمل کے بارے میں) ان کے دو اقوال ہیں اور دونوں میں سے زیادہ قوی یہ ہے کہ زنا بالجبر کی صورت میں عورت پر 'حد' نافذ نہ ہوگی اگر چہ وہ اپنی مجبوری کے ثبوت میں ایسے واقعات نہ بیان کر سکے جو اس کے دعوے کی تصدیق کرتے ہوں اور نہ اس شخص کی بیوی ہونے کے ثبوت میں گواہ لا سکے کیونکہ نفاذ حد گواہوں کی گواہی یا اقرار جرم کے بغیر نہیں ہو سکتا اور اس صورت میں ان دونوں میں سے کوئی بات موجود نہیں ہے (یعنی نہ جرم کے گواہ ہیں اور نہ عورت کو اقرار ہے لہٰذا ارتکاب جرم میں شبہہ ہے) اور شبہات پیش آنے پر سزا ساقط ہو جاتی ہے غرض محض حمل ہو جانے سے نفاذ حد واجب نہ رہے گی۔ اس کے لیے اقرار جرم یا گواہی زنا ضروری ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر وہ عورت اپنے قبیلہ میں رہتی ہے اور غیر مقامی یا باہر سے آئی ہوئی نہیں ہے تو اس پر حد زنا نافذ ہوگی اور اس کا عذر قبول نہیں کیا جائے گا۔ تا آنکہ اس کے بیان کی سچائی واضح نہ ہو جائے۔ بایں طور کہ وہ اپنی مجبوری کی علامات بتائے یا ایسے گواہ پیش کرے جن سے معلوم ہو سکے کہ اس شخص کے ساتھ اس کی شادی ہو چکی ہے یا ایسی کوئی اور بات بیان کرے جس سے اس کے بیان کی سچائی ظاہر ہو۔ کیونکہ حمل ہو جانے سے وہ عورت مستوجب 'حد' ہو جائے گی اور بغیر ثبوت کے اس الزام سے بری نہیں ہو سکتی۔ ہاں اگر وہ عورت غیر مقامی ہے تو اس کی بات 'شبہہ کی بناء پر' مان لی جائے گی اور وثوق کے ساتھ اسے مستوجب حد قرار نہیں دیا جائے گا۔

شادی شدہ مرد کا غیر شادی شدہ عورت سے ملوث ہونے کا بیان

اگر ایک شادی شدہ اور آزاد شخص کنواری عورت یا (کسی کی) لونڈی سے یا جبراً کسی عورت سے بدکاری کرے تو ان تمام صورتوں میں بالاتفاق علماء شادی شدہ مرد کو سنگسار کیا جائے۔ کیونکہ (ارتکاب جرم میں) کوئی شبہہ ایسا نہیں ہے جو حد کو ساقط کر دے۔ کنواری عورت کو سو درے لونڈی کو پچاس درے کی سزا دی جائے اور مجبور عورت کو کوئی سزا نہ ملے گی۔

سلطان (یا صاحب اقتدار) کا کسی کو زنا پر مجبور کرنا

اگر بادشاہ کسی کو زنا کرنے پر مجبور کرے یہاں تک کہ وہ کسی عورت سے ملوث ہو جائے تو اس مرتکب زنا پر حد نافذ نہ ہوگی کیونکہ اس کام پر مجبور کرنے والا سبب یعنی تلوار موجود ہے۔ اسی طرح اگر عورت کو سلطان مجبور کرے تو بالاتفاق اس عورت پر حد نافذ نہ ہوگی۔ ہاں اگر سلطان کے علاوہ کسی اور شخص نے زنا پر مجبور کیا تو اس صورت میں حکم کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ایسے شخص پر حد جاری کی جائے گی کیونکہ اس فعل کے ارتکاب کا تصور ہی نہیں ہو سکتا جب تک عضو مخصوص میں استادگی پیدا نہ ہو اگر یہ کیفیت پیدا ہو تو وہ مرد کی خواہش اور رضامندی کا ثبوت ہوگا۔ (لہٰذا جبر

متصور نہ ہوگا)۔

شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ اور صاحبین (امام محمد و امام ابو یوسف رحمہا اللہ) کہتے ہیں کہ سلطان کے علاوہ کسی کے مجبور کرنے پر بھی مرتکب زنا پر 'حد' عائد ہوگی۔

زنا بالجبر کا بیان

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی مرد عورت کے ساتھ جبراً بدکاری کا مرتکب ہو تو اس مرد پر حد نافذ ہوگی۔ عورت پر حد نافذ نہ ہوگی۔ کیونکہ اسے مجبور کیا گیا تھا۔ اور اس سے بچنا اس کے اختیار میں نہ تھا۔ وہ عورت مہر مثل کی حقدار ہوگی خواہ وہ آزاد ہو یا لونڈی (مملوکہ) اگر وہ حاملہ ہو جائے تو پیدا ہونے والے بچے کا نسب اس شخص سے جوڑا جائے گا اور عورت کو عدت گزارنا ہوگی۔

اگر وہ عورت مملوکہ (لونڈی) ہے اس کی قیمت ہنوز پوری ادا نہ ہوئی ہو تو وہ شخص مہر کے علاوہ بقایا قیمت بھی مہر کے ساتھ ادا کرے گا اور آزاد عورت کو اگر کوئی زیاں (جسمانی یا مالی) پہنچا ہے تو اس کی دیت (تاوان) ادا کرنا ہوگا۔ اور مرد کے ذمہ ادائے تاوان کا فیصلہ کیا جائے گا۔ اور اگر اس زیادتی کے باعث عورت مر جائے تو اس مرد کو آزاد عورت کا خون بہا اور لونڈی ہو تو اس کی قیمت اور مہر ادا کرنا ہوگا۔

بدکاری کے معاوضہ کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے ایک عورت کے ساتھ بدکاری کا معاوضہ طے کیا اور عورت نے منظور کر لیا اور مرد نے اس سے مباشرت کی تو اس کی پاداش میں کسی پر 'حد زنا' عائد نہ ہوگی۔ البتہ حاکم وقت جو سزا مناسب سمجھے وہ دے سکتا ہے۔ یہ دونوں قیامت کے روز بدکاری کے گنہگار قرار دیے جائیں گے۔

ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت نے جنگل میں کسی چرواہے سے کہا کہ وہ اسے پینے کے لیے دودھ دے دے۔ چرواہے نے کہا کہ جب تک تو اپنے وجود کو میرے حوالے نہیں کرتی میں دودھ نہ دوں گا۔ عورت نے اپنی ضرورت اور طلب خوراک کے پیش نظر اس کی بات مان لی۔ چرواہے نے اس سے مباشرت کی۔ پھر یہ معاملہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سامنے پیش ہوا آپ نے ان دونوں پر حد نافذ نہیں فرمائی اور کہا کہ وہ دودھ ہی اس کا مہر ہو گیا۔ اور اس دودھ کو معاوضہ (یا اجرت) قرار دیا کیونکہ اجرت حصول منفعت کا اختیار حاصل کرنے کے لیے ہوتی ہے اور عورت کی اندام نہانی سے مباشرت بھی ایک منفعت ہے لہٰذا ارتکاب جرم میں دونوں کے حق میں شبہہ کی گنجائش ہے (ظاہر ہے کہ شک کا فائدہ مجرم کو ملتا ہے) واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم میں مہر کو اجرت سے تعبیر فرمایا ہے 'فاتوھن اجورھن فریضۃ'' (یعنی بیویوں کو ان کی طے شدہ اجرت یا مہر ادا کردو) پس یہ واقعہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص کہے کہ 'امھرک کذا' (یعنی میں تیرا مہر اس قدر مقرر کرتا ہوں) تو یہ صورت نکاح فاسد کی ہے۔

اس مہر کی وصولیابی خواہ عورت (آزاد) کا ولی کرے یا لونڈی کا آقا یا خود عورت اور وہ عورت آزاد ہو یا لونڈی جو کسی کی منکوحہ نہ ہو۔

یادر ہے کہ معاوضہ پر سودا کر لینے کے بعد مباشرت کرنا جرم زنا کو مشتبہ بنا دیتا ہے جس سے حد (سزائے شرعی) سے بچا جا سکتا ہے تاہم ایسا کرنا (بہر حال) فعل حرام ہے۔

صاحبین (امام محمد وامام ابو یوسف رحمہما اللہ) کہتے ہیں کہ (صورت مذکرہ میں) 'حد' کا نافذ کرنا واجب ہے کیونکہ عورت کو اندام نہانی کی اجرت دے کر کوئی شخص مباشرت کا حقدار نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا اجرت دی ہو یا نہ دی ہو ایک ہی بات ہے اس سے جرم زنا میں شک پیدا نہیں ہوتا جو حد کو باطل کر دے پس اس شخص کا یہ کام غیر مشروط متصور ہو گا (صاحبین کی) یہ رائے قابل ترجیح ہے اور مسلک حنفیہ میں اس پر عمل درآمد ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اس صورت مذکورہ میں دونوں پر حد نافذ ہو گی اور اجرت دینے سے اس فعل کے جرم ہونے میں کوئی شبہہ نہیں پیدا ہوتا جو نفاذ حد سے روک دے۔ اجرت مقرر کرنے سے عورت کا جسم شرعاً اور عرفاً مرد پر مباح نہیں ہو سکتا ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص ایک عورت کو کھانا وغیرہ پکانے کے لیے اجرت پر (ملازم) رکھے اور اس کے ساتھ بدکاری کر لے تو اس شخص کو بدکاری کی سزا دی جائے گا۔ کسی عالم کو اس سے اختلاف نہیں ہے۔

کنوارپنے اور شادی شدہ ہونے کی حالت میں ارتکاب گناہ کرنا

حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت کے مطابق حنابلہ بھی کہتے ہیں کہ ایک شخص نے جبکہ کنوارا تھا بدکاری کی اور ہنوز اس کی سزا نہ ملی تھی کہ اس نے شادی کی اور پھر بدکاری کی تو اس شخص کو درہ زنی اور سنگساری دونوں سزائیں نہیں دی جائیں گی۔ بلکہ اسے محض سنگسار کیا جائے گا۔ کیونکہ جب اس کا قتل کیا جانا یا سنگسار کیا جانا واجب ہو چکا ہے تو درہ زنی سے کیا فائدہ؟ درہ زنی سے آئندہ کی اصلاح جو مقصود تھی وہ مقصد تو اب رہا ہی نہیں۔

عدت کے دوران عقد کر لینے کا بیان

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے ایسی عورت سے عقد نکاح کیا جو اپنے پہلے خاوند کی عدت میں ہے اور اس شخص نے اس عورت سے مباشرت کر لی تو اس پر سزائے زنا عائد ہو گی۔ یعنی اگر وہ کنوارا ہے تو اسے سو درے لگائے جائیں گے۔ اگر شادی شدہ ہے تو اسے سنگسار کیا جائے گا۔ لیکن اس کو مشتبہ عقد قرار نہ دیا جائے گا کہ دونوں کو سزائے زنا سے بری کر دیا جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ان پر حد (سزائے شرعی) نافذ کرنا واجب نہیں ہے، البتہ انھیں سزا دی جائے گی کیونکہ اس عقد کے درست ہونے میں شبہہ ہے اور جہاں شبہہ ہو ملزموں کو سزا نہیں دی جاتی۔ نفاذ حدود کا انحصار شہادتوں پر ہے۔

چار بیویوں کے ہوتے پانچویں سے عقد کرنے کا بیان

مالکیہ کہتے ہیں کہ ایک شخص کی چار بیویاں ہیں اور پانچویں سے اس نے عقد کیا اور جانتا تھا کہ پانچویں سے شادی کرنا حرام ہے تو اس پر 'حد زنا' نافذ کی جائے گی لیکن اگر یہ معلوم نہ تھا کہ یہ حرام ہے اور عقد نکاح ہو گیا تو وہ مستوجب حد نہ ہو گا اور اس فعل کے حرام ہونے سے ناواقفیت کا جرم مشتبہ ہو جائیگا اور نفاذِ حد کو موقوف کر دیا جائے گا۔ اور خارجیوں کے اس قول پر اعتبار نہیں کیا جائے گا جو کہتے ہیں کہ نو عورتوں تک (بیک وقت) بیویوں کا رکھنا جائز ہے اور اس کے لیے وہ

نبی صلی اللہ علی وسلم کی دلیل پیش کرتے ہیں کہ حضورؐ کی بیک وقت آٹھ بیویاں تھیں اور یہ حضورؐ کے لیے مخصوص اجازت نہ تھی۔ آپ ہمارے رہنما ہیں ہم ان کی پیروی کر سکتے ہیں۔ نیز وہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے بھی ثبوت لاتے ہیں کہ "فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ و ثلاث و رباع" (یعنی تم اپنی حسب پسند دو دو، تین تین اور چار چار عورتوں سے نکاح کر سکتے ہو)۔ لیکن ان کا یہ خیال غلط ہے۔ چار بیویوں سے زیادہ رکھنا حضورؐ کی خصوصیات میں سے تھا۔ آیت میں جو حرف 'وٗ' (عطف بمعنیٰ 'اور') آیا ہے اس کا مطلب 'اوٗ' (حرف تردید بمعنیٰ 'یا') ہے یعنی ان سب کو نکاح میں جمع کرنے کا حکم نہیں ہے بلکہ ان (دو، تین یا چار) میں سے کسی تعداد کو اختیار کرنے کی اجازت ہے۔ چنانچہ ایک روایت ہیکہ ایک شخص مسلمان ہوا اس کی دس بیویاں تھیں، رسول اللہ صلی اللہ علی وسلم نے حکم دیا کہ وہ چار کو رکھ لے باقیوں کو چھوڑ دے۔

محارم (جن سے نکاح حرام ہے) سے نکاح کر لینے کا بیان

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے، ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ایسی عورت سے عقد نکاح کرے جس کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے خواہ وہ پیدائشی رشتہ سے حرام ہو جیسے ماں، بہن یا نسبی اور دودھ کے رشتہ سے حرام ہو، پھر اسی عقد کی بناء پر اس کے ساتھ مباشرت کرے اور جانتا ہو کہ یہ فعل حرام ہے تو اس پر نفاذ حد واجب ہے، کیونکہ اس عقد سے وہ عورت (جو ہمیشہ کے لئے حرام ہے) حلال نہیں ہو سکتی پھر خود اس شخص کے نزدیک بھی اس فعل کے حرام ہونیمیں کوئی شبہ نہیں ہے۔ تاہم اس کے نتیجہ میں جو بچہ پیدا ہو جائے وہ اسی شخص کی طرف منسوب ہوگا۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ایسے شخص پر 'حد' کا نفاذ واجب نہیں ہے اگرچہ وہ یہ کہتا ہو کہ میں جانتا تھا کہ یہ فعل حرام ہے۔ تاہم اس فعل سے اس شخص پر ادائیگی مہر واجب ہوگی اور پیدا ہونے والے بچہ کا نسب اس سے وابستہ کیا جائے گا۔ اور اسے تمام سزاؤں میں سب سے بڑی سزا دی جائے گی لیکن یہ سزا سیاسی نوعیت کی ہوگی شرع کی مقرر کردہ سزا نہ ہوگی۔ بشرطیکہ جان بوجھ کر اس شخص نے اس جرم کا ارتکاب کیا ہو، لیکن اگر وہ (اس فعل کے) شرعی حکم سے ناواقف تھا اور یہ نہیں جانتا تھا کہ وہ فعل حرام ہے تو اسے نہ شرعی حد ماری جائے گی اور نہ تنبیہاً سزا دی جائے گی۔

اس مسئلہ میں قابل ترجیح قول وہ ہے جو جمہور ملت کا ہے۔

واضح ہو کہ یہ اختلاف مہر اس صورت میں ہے جہاں دودھ یا رشتہ ازدواج سے حرام ہونے والی عورت کے ساتھ ملوث ہونے کا معاملہ ہو۔ اور اختلاف اس بات میں ہے کہ آیا اس فعل کے ارتکاب میں شبہہ تسلیم کیا جائے یا نہیں؟ سو جمہور فقہاء کے نزدیک تو اس فعل کے جرم ہونے میں شبہہ کی گنجائش نہیں ہے لیکن امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری اور امام زفر کے نزدیک یہ عقد شبہہ کا ہے اور اس کے جرم ہونے میں شک ہے۔ شک کی گنجائش کا انحصار اس سوال پر ہے کہ آیا یہ عقد اپنی جگہ پر درست تھا یا نہیں؟ جمہور کہتے ہیں کہ یہ عقد بجائے خود درست نہیں ہے کیونکہ جن کے درمیان عقد ہوا ہے ان میں باہم عقد ہو ہی نہیں سکتا جس سے عورت مرد پر حلال ہو جاتی ہے۔ یہ عورتیں بہرحال اس مرد پر حرام ہیں، لہٰذا گو بظاہر یہ عقد ہے لیکن نافذ العمل نہیں ہو سکتا کیونکہ اپنے محل میں واقع نہیں ہوا (یعنی جن میں باہم عقد ہو سکتا تھا ان میں نہیں ہوا) یہ ایسا ہی ہے جیسے ایک مرد کسی مرد سے عقد ازدواج کرے۔

اس مسئلہ میں تینوں اماموں اور صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد) کے قول پر فتوے ہے۔ علماء کا کہنا ہے کہ یہ عقد مشکوک متصور نہ ہوگا بلکہ یہ (قطعی طور پر) گناہ اور جرم مستوجب سزائے زنا ہے۔

محارم سے بدکاری کرنے کا بیان

اگر کسی شخص نے اپنے محرم سے (جس کے ساتھ نکاح حرام ہے) بدکاری کی، خواہ اس کے ساتھ مباشرت ازدواجی رشتہ کی بناء پر حرام ہو یا دودھ کے رشتہ کی بنا پر۔ حضرت جابر بن عبداللہ فرماتے ہیں کہ ایسے شخص کی گردن ماردی جائے اور اس جرم کی پاداش میں اس کا تمام مال (بحق حکومت) ضبط کر کے بیت المال (خزانہ حکومت) میں داخل کر دیا جائے تاکہ اسے قرار واقعی سزا ملے اور دوسروں کے لیے موجب عبرت ہو کہ اتنے بڑے گناہ کی جرأت نہ کریں۔

امام احمد اور اسحاق سے مروی ہے کہ جو شخص اپنے باپ کی بیوی سے ملوث ہو، اس کی سزا قتل ہے خواہ وہ شادی شدہ ہو یا کنوارا۔ چنانچہ حضرت براء رضی اللہ عنہ سے حدیث روایت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے ماموں کو ہاتھ میں ایک رات (علم یا نیزہ) اٹھائے ہوئے دیکھا۔ میں نے کہا، کہاں کا ارادہ فرمایا؟ انہوں نے کہا ''بعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی رجلٍ نکح امرأة ابیہ، ان اضرب عنقہ، و آخذ مالہ'' ابوداؤد و ترمذی (یعنی مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھیجا ہے کہ فلاں شخص کی، جس نے اپنے باپ کی بیوی سے نکاح کرلیا ہے، گردن اڑادوں اور اس کا مال ضبط کرلوں)۔ محدثین کا کہنا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔

ابن ماجہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس حدیث کو روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''من وقع علی ذات محرم منہ، فاقتلوہ'' (یعنی جو شخص اپنے محرم سے ملوث ہوا سے قتل کردو) کیونکہ وہ شخص اللہ کی حرام کردہ شے کو حلال کرنے کا مجرم ہے۔ چونکہ یہ عمل اسلام سے مرتد ہو جانا ہے لہٰذا ایسے شخص کا قتل کیا جانا حلال ہے اور اس کا مال تمام مسلمانوں کے مشترکہ خزانہ میں داخل کرلیا جائے اور ایسا ہونا کفر کا لازمی نتیجہ ہے۔

واضح ہو کہ یہ حدیث ہر ایسے نکاح پر منطبق ہے جو محرم سے کیا جائے اور ہر ایسے شخص کو شامل ہے جو محرم عورت سے بدکاری کرے۔ تمام علماء اس پر متفق ہیں کہ جو شخص محرم عورت سے جس کے ساتھ ہمیشہ کے لیے نکاح حرام ہے شادی کرے اسے قتل کر دیا جائے کیونکہ اس شخص نے فطرت انسانی سے بغاوت کی اور حیوانیت کے درجہ پر اتر آیا۔ آدمیت سے خارج ہو گیا، اپنی برتری کھو بیٹھا اور شرافت و شعور سے بیگانہ ہو گیا لہٰذا اس مذموم فعل کی پاداش میں جس سے ہر صحیح العقل انسان متنفر ہے، مستوجب قتل ہے۔

معاویہ بن قرہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے (یعنی معاویہ کے) دادا کو یہ حکم دے کر روانہ کیا کہ وہ اس شخص کو جس نے اپنے بیٹے کی بیوی سے شادی کر لی تھی قتل کر دیں اور اس کے مال سے خمس (پانچواں حصہ) ضبط کرلیں۔ یہ واقعہ اس امر کا ثبوت ہے کہ اس شخص نے اس فعل کو حلال کرلیا اور بدیں سبب وہ اسلام سے خارج ہو گیا۔ اس نے ایسی عورت سے مباشرت کی جس پر اسے کوئی حق نہ تھا اور نہ حق کا شبہہ ہو سکتا تھا۔ وہ عورت اس پر حرام تھی اور اس کے حرام ہونے پر سب کا اتفاق ہے اور اس فعل کا مرتکب مستوجب حد ہے اور چونکہ وہ اس فعل کے حرام

ہونے سے واقف تھا لہٰذا اس پر حد کا نافذ کیا جانا واجب ہے۔

آقا (مالک یمین) کا اپنی شادی شدہ لونڈی سے مباشرت کرنا

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر آقا اپنی لونڈی سے جس کی شادی کسی اور سے ہوئی ہے مباشرت کرے تو اس پر حد واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ یہاں سابقہ ملکیت کے باقی رہنے کا شبہہ وہ کر سکتا ہے۔ اس شک کی بنا پر حد ساقط ہو جائے گی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اس پر سزائے حد کا عائد کرنا واجب ہوگا اور اس کا یہ عذر (کہ اس نے مالک ہونے کے شبہے میں مباشرت کی) قبول نہیں کیا جائے گا۔ یہاں اس شک کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ اسی نے شادی کی اور شادی کے بعد وہ اپنے حق سے دست بردار ہو گیا اور وہ لونڈی کسی اور کے تصرف میں چلی گئی اور قطعی طور پر وہ اس شخص کے لیے حرام ہو گئی اور اس کی ملکیت سے باہر ہو گئی تو شک وارد ہونے کا امکان نہ رہا اور اس شخص پر بالاتفاق حرام ہو گئی اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

مرتکب زنا کا عورت کے حال سے ناواقف ہونے کا بیان

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ایک اجنبی عورت کے ساتھ تخلیہ کرتے ہوئے پکڑا جائے اور یہ کہے کہ اس نے اس عورت سے نکاح کر لیا ہے یا یہ کہ اسے معلوم نہ تھا کہ اس کا کوئی خاوند ہے یا وہ عدت کے دن کاٹ رہی ہے اور نہ اسے یہ علم ہے کہ وہ عورت اس کی رشتہ دار محرم یا اس کی دودھ شریک بہن ہے یا اس کی ساس ہے۔ تو اس بارے میں اس سے حلف لیا جائے گا۔ اگر وہ حلف اٹھا لے تو اس کی سزائے 'حد' ساقط ہو جائے گی اور حد نافذ نہ ہوگی۔ البتہ مہر ادا کرنا ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی (خطا کرنے والی) عورت یہ کہے کہ وہ اس سے ناواقف ہے کہ اس کا کوئی خاوند ہے یا یہ کہ وہ عدت میں ہے تو اس سے حلف لیا جائے گا اور حلف کے بعد اس کا بیان تسلیم کر لیا جائے گا اور حد ساقط ہو جائے گی لیکن اگر حلف اٹھانے سے انکار کرے تو اس پر 'حد' جاری ہوگی۔

اگر (مرتکب) مرد کہے کہ مجھے معلوم تھا کہ اس عورت کا خاوند ہے یا یہ کہے کہ میں جانتا تھا کہ یہ عدت کے دن گزار رہی ہے یا یہ کہ وہ عورت اس کی محرمات میں سے ہے اور اسے اعتراف ہو کہ وہ اس پر حرام ہے۔ ان تمام صورتوں میں اس پر حد واجب ہوگی اور مہر لازم ہوگا۔ اگر عورت اقرار کرے کہ وہ جانتی تھی کہ اس کی شادی ہو چکی ہے اور وہ اپنے خاوند کے قبضہ میں ہے یا یہ کہ وہ عدت میں ہے وغیرہ تو اس پر حد زنا لاگو ہوگی کیونکہ اب اس کے جرم ہونے میں کوئی شک نہ رہا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی عدت گزارنے والی بیوی سے، عدت گزارنے کے بعد مباشرت کی یا کسی اور خاوند کی عدت گزارنے والی عورت سے مباشرت کی تو اس پر حد نافذ ہوگی۔

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کی موجودگی میں سالی سے شادی کر لی تو وہ مستوجب سزا ہے۔ ہاں اگر وہ کہے کہ مجھے اس کی بابت شرع کا حکم معلوم نہ تھا تو ناواقف ہونے کا یہ عذر تسلیم کر لیا جائے گا۔ اگر کسی شخص کو ایسی عورت سے بدکاری پر مجبور کیا گیا جو اس پر راضی تھی۔ لیکن اس کا کوئی خاوند یا مالک نہیں ہے ایسے شخص پر حد نافذ کرنے کی بابت اختلاف ہے۔

مشہور قول یہی ہے کہ اسے سزائے حد دی جائے گی لیکن اگر اس عورت کا خاوند یا مالک ہے تو اس کا حق ملحوظ رکھتے ہوئے اس شخص پر بالاتفاق حد نافذ ہوگی۔

بیوی کی مملوکہ لونڈی سے بدکاری

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص کو اس کی بیوی نے اپنی لونڈی سے مباشرت کی اجازت دے دی اور اس نے مباشرت کر لی۔ لیکن وہ کہتا ہے کہ میں نے حلال سمجھ کر یہ کام کیا تھا تو اس کی یہ بات تسلیم کر لی جائے گی۔ جرم مشتبہ ہو جائے گا اور حد ساقط ہو جائے گی کیونکہ یہاں اس شبہہ کا امکان ہے کہ بیوی کے مال پر خاوند کا حق ہوتا ہے خاص کر اس صورت میں جب کہ منکوحہ بیوی نے اسے اپنے مال میں تصرف کی اجازت دے دی۔ گویا اس نے خاوند کو حق ملکیت دے دیا۔ لیکن اگر خاوند کہتا ہے کہ میں جانتا تھا کہ اس سے مباشرت حرام ہے تو اس پر حد لاگو ہوگی۔ کیونکہ اب (جرم کے ارتکاب میں) ایسا کوئی شبہہ نہیں رہا جو سزا کو ساقط کر دے۔

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں حد نافذ ہوگی۔ اگر وہ شخص کنوارا ہے تو درہ زنی کی سزا پائے گا ورنہ سنگسار کیا جائے گا کیونکہ اس شخص نے ایسی عورت کے ساتھ مباشرت کی جس پر اسے نہ تو پورا حق حاصل تھا نہ وہ اس کی ملکیت میں شریک تھا اور نہ یہ شبہہ تھا کہ وہ اس کی منکوحہ ہے۔ لہٰذا وہ مستوجب حد ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اس شخص کو (بہرحال) سو درے مارے جائیں گے، اگرچہ وہ شادی شدہ ہو۔ شبہہ کا فائدہ صرف اس قدر ہوگا کہ اسے سنگسار نہیں کیا جائے گا اور شک کے پیش نظر اس کی سزا میں تخفیف کر دی جائے گی۔ تاہم حد کلی طور پر ساقط نہ ہوگی جیسا کہ احناف کہتے ہیں۔ کیونکہ محدثین سے بسند حسن روایت ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی کی لونڈی سے ملوث ہوگیا۔ یہ معاملہ حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش ہوا جو کوفہ کے حاکم (گورنر) تھے۔ انہوں نے کہا کہ میں تمہارا فیصلہ رسول اللہ کے ارشاد کے مطابق کروں گا کہ ''ان کانت احلتها لک جلدتک مائة، و ان لم تکن حلتها لک رجمتک '' (یعنی اگر بیوی نے اسے تیرے لیے حلال کر دیا تھا تو تجھے سو دُرّوں کی سزا ہوگی اور اگر اس نے حلال نہیں کیا تھا تو تجھے سنگسار کیا جائے گا)۔

غیر مسلم حربی کی بدکاری کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی غیر مسلم حربی (جو برسر جنگ ہے) کسی ذمیہ عورت سے (یعنی ایسی غیر مسلم عورت سے جو مسلمانوں کی پناہ میں ہو) بدکاری کرے۔ اور اگر ایک شخص کو کسی مطاوعہ عورت سے (جو اس گناہ پر راضی ہو) بدکاری پر مجبور کیا گیا ہو تو وہ ذمیہ اور مطاوعہ (راضی ہونے والی عورت) مستوجب حد ہے اور اس حربی (برسر جنگ دشمن) اور جبر کے تحت ارتکاب زنا کرنے والے پر حد نافذ نہ ہوگی، کیوں کہ حدیث میں ہے ''رفع عن امتی الخطاو النسیان، و ما استکرھوا علیه'' (یعنی حضور کا ارشاد ہے کہ میری امت سے بھول چوک میں یا جبر کے تحت کوئی گناہ سرزد ہو تو اس پر گرفت نہ ہوگی)۔

اور اگر حربی (دشمن) دارالاسلام (اسلامی حکومت کے علاقہ) میں آکر مسلمان ہو جائے اور بدکاری کرے اور یہ کہے کہ میرا گمان یہ تھا کہ بدکاری حلال ہے، تو اس کی اس بات کی طرف کوئی توجہ نہ دی جائے گی اور اس پر حد نافذ کی جائے

گی، اگر چہ یہ حرکت اس سے پہلے ہی روز جب کہ وہ اسلامی علاقہ میں آیا سرزد ہوئی ہو۔ کیونکہ 'زنا' ہر دین و مذہب میں حرام ہے۔

مجاہد کا مرتکب زنا ہو جانا

کوئی مسلمان فوجی (مجاہد) بدوران جہاد غنیمت میں ہاتھ لگی ہوئی کسی لونڈی کے ساتھ تقسیم غنیمت سے پہلے ہی مباشرت کر لے تو اس پر حد نافذ نہ کی جائے کیونکہ اس کا جرم مشتبہ ہے بدیں جہت کہ علاقہ جنگ میں (ارتکاب جرم پر) حد نافذ نہیں ہوتی اور نہ بدوران جنگ حد عائد ہوتی ہے تا آنکہ وہ شخص دشمن سے نہ مل جائے۔ وہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ دشمن کو شکست ہو جائے اور مال غنیمت میں اس کا شریک ہونا مسلم ہو۔ اور اس کی مقدار زیادہ ہو اور لشکریوں کی تعداد کم ہو۔

مشرکین اہل کتاب کا مرتکب زنا ہونا

اگر دو شادی شدہ مشرکوں نے بدکاری کی اور ان کی بدکاری گواہوں کی شہادت یا مجرموں کے اقرار سے ثابت ہو جائے تو اس بارے میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں:

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ ان میں سے کسی کو سنگسار نہیں کیا جائے گا کیونکہ مشرکوں میں 'احصان' (پاکبازی) کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ سنگساری کی بجائے اور سزا دی جائے گی۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر اہل کتاب اس بارے میں مسلمانوں سے فیصلہ کے طالب ہوں اور وہ اس بات کو ماننے پر آمادہ ہوں کہ مسلمانوں کی عدالت میں جو معاملہ پیش کیا جائے گا اسے وہ تسلیم کر لیں گے۔ اور پھر جب (اسلامی نقطہ نظر سے) ان کا جرم زنا ثابت ہو جائے تو ان پر حد جاری کی جائے گی۔ یعنی اگر وہ شادی شدہ ہیں تو انہیں سنگسار کیا جائے گا اور کنوارے ہیں تو سو دُرّے مارے جائیں گے اور انہیں ایک سال کے لیے اتنے دور فاصلہ پر جلاوطن کیا جائے گا جس پر نماز کا قصر کرنا لازم ہوتا ہے چنانچہ حضرت نافع نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے، مدینہ منورہ میں، ایک یہودی مرد اور یہودیہ عورت کو، جو زنا کے مرتکب ہوئے تھے اور پھر حضور سے فیصلہ کے طالب ہوئے تھے، سنگسار کیے جانے کا حکم دیا ہے''و اذا حكمت فاحكم بينهم بالقسط ''(یعنی اہل کتاب کے درمیان منصفانہ فیصلہ کرو) اور یہ کہ''و ان احكم بينهم بما انزل الله ''(یعنی ان کے معاملہ میں اللہ کی فرستادہ وحی کے مطابق فیصلہ کرو) اس کا یہی مطلب ہے۔ پس یہودیوں کے درمیان امور دنیا میں سے کسی امر کی بابت وہی فیصلہ کیا جائے گا جو مسلمانوں کے درمیان ہوتا ہے۔ کیونکہ اللہ کا حکم اس کے تمام بندوں کے لیے یکساں اور غیر متبدل ہے۔

حرمت زنا سے لاعلمی کا اظہار کرنا

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ زنا کی شرعی سزا پر عمل درآمد کے لیے یہ شرط ہے کہ مرتکب یہ جانتا ہو کہ یہ فعل حرام ہے۔ پس اگر وہ شخص جس کے خلاف ارتکاب جرم کی گواہی گزر چکی ہے، نفاذ حد کے وقت یہ کہے کہ وہ نہیں جانتا تھا کہ 'زنا' فعل حرام ہے اور وہ اس کے بارے میں حکم شرع سے ناواقف تھا اور اس پر حلف اٹھا لے تو اس کی بات تسلیم کر لی

جائے گی اور اس پر حد نافذ نہ ہوگی۔ کیونکہ (اس کے قسم کھا لینے پر) اس کے ارتکاب جرم میں شک پیدا ہو جائے گا۔ جس کے باعث حد ساقط ہو جائے گی۔

روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اقراری مرتکب سے یہ استفسار فرمایا تھا "فهل تدری ما الزنا؟" (یعنی تم جانتے ہو کہ زنا کی بابت کیا حکم ہے؟)

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص مستوجب حد قرار دیے جانے کے بعد یہ کہتا ہے کہ مجھے یہ معلوم نہ تھا کہ شرعاً یہ فعل حرام ہے۔ میں اس حکم سے ناواقف ہوں اور یہ نیا نیا اسلام میں داخل ہوا ہے یا ایسے صحرائی علاقہ میں پرورش پائی ہے جو علمائے دین (کے اثر) سے دور واقع ہے تو اس پر حد عائد نہ ہوگی۔ کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ وہ سچ کہہ رہا ہو۔ اس شک کی بناء پر حد کا نفاذ ساقط ہو جائے گا۔ لیکن اگر ایسی صورت نہ ہو بلکہ اسے مسلمان ہوئے کافی عرصہ گذر چکا ہو کہ اس عرصہ میں اسے ان مسائل کا جاننا اور سیکھنا ممکن تھا یا ایسے صحرائی علاقہ میں رہائش پذیر تھا۔ جو اہل علم کے قریب ہو اور اسے مقامی اشخاص کے ساتھ ربط وضبط اور ان کی باتیں سننے سنانے کا موقع ملتا رہا ہے تو اس پر حد نافذ ہوگی اور لاعلمی کا بہانہ تسلیم نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ فیصلہ کرنے والے حاکم کے سامنے زنا کا اقرار کرنے یا گواہوں کی شہادت سے جرم ثابت ہو جانے کے بعد اس کا یہ بیان دینا اس کے جھوٹ ہونے کو ظاہر کرتا ہے۔

حرکت غیر فطری کے مرتکب ہونے کا بیان

ائمہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص غیر عورت سے، اندام نہانی کے علاوہ کسی اور طرح سے حرکت جماع کرے مثلاً آگے یا پیچھے کے منافذ کے علاوہ پیٹ وغیرہ کی تہوں (یا بغلیوں) میں تو وہ مستوجب حد نہیں ہے لیکن سزا کے قابل ہے کیونکہ بہرحال اس نے ایسا مذموم فعل کیا ہے جو شرعاً حرام ہے۔ امام علی کرم اللہ وجہہ نے حکم دیا ہے کہ جو شخص غیر عورت کے ساتھ تخلیہ کرتا ہوا پایا جائے گو ملوث نہ ہوا ہو اسے بھی سو کوڑے بطور سرزنش کے مارے جائیں کیونکہ یہ بھی بدکاری میں پڑ جانے کا ذریعہ ہے۔

مردہ عورت سے بدفعلی کے مرتکب پر حد زنا، تو نافذ نہ ہوگی البتہ امام وقت جو سزا بھی چاہے سرزنش کے طور پر دے سکتا ہے۔ کیونکہ فطرت انسانی ایسے افعال مذموم سے گھن کھاتی ہے۔ چونکہ اس میں زنا کی پوری کیفیت نہیں ہوتی اس لیے حد شرعی نافذ نہ ہوگی۔

میاں بیوی میں جھگڑا کرا دینے کا بیان

واضح ہو کہ میاں بیوی کے درمیان فساد ڈالنے کی کوشش کرنا دین اسلام میں حرام اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک بڑے بڑے گناہوں میں سب سے بڑا گناہ ہے اگر کسی نے میاں بیوی کے درمیان ایسا فساد ڈلوایا کہ ان میں طلاق ہو گئی تو اس (فعل بد) کی پاداش کے بارے میں علماء کی مختلف رائیں ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جس شخص نے کسی کی بیوی کو فساد پر اکسایا کہ بعد میں اس کے ساتھ شادی کر لے تو اس عورت کو ہمیشہ کے لیے اس پر حرام قرار دے دیا جائے گا تاکہ اسے اپنے (مذموم) ارادے میں زک پہنچے اور مقصد

ثبوت جرم کے بارے میں شریعت کی سختی کا بیان

ممکن ہے کہ یہاں پر یہ کہا جائے کہ (ثبوت جرم زنا کے لیے) شریعت کے اس تشدد سے کوئی خاص فائدہ نہیں ہے، کیونکہ جرم زنا کا ثبوت چار اشخاص کی شہادت پر موقوف ہے اور چونکہ گواہوں کو یہ علم ہوتا ہے کہ اگر چاروں میں سے کسی نے بھی ادائے شہادت میں کوتاہی کی تو ان سب کو تہمت لگانے کی 'حد' یعنی اسی (۸۰) کوڑوں کی سزا دی جائے گی۔ لہٰذا وہ گواہی دینے کی جرأت ہی نہ کریں گے پھر یہ بھی ہے کہ اگر خاوند اپنی بیوی کے ساتھ کسی اجنبی شخص کو دیکھے اور اسی حالت میں دونوں کو چھوڑ کر گواہوں کی تلاش میں نکل کھڑا ہو اور جب تک گواہ آئیں وہ مرد اپنا مطلب پورا کر چکا ہو اور خاوند کا حق دعوے ختم ہو جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس مذموم' جرم اور قابل نفرت کا ضرر محض مرتکب مرد اور مرتکبہ عورت تک محدود نہیں ہے بلکہ پورا خاندان اس سے متأثر ہوتا ہے بے خبر اور بے گناہ کی عزت میں بٹہ لگ جاتا۔ انہیں ذلت و رسوائی سے دو چار ہونا پڑتا ہے اور سب کی نگاہوں سے ان کا مرتبہ گر جاتا ہے۔ پس اہل خاندان کی بزرگی اور سب کی آبرو بچانے کے لیے شریعت اسلامیہ نے اس جرم کو ثابت کرنے میں سختی سے کام لیا ہے تاکہ لوگ بے دھڑک ایک دوسرے پر تہمت تراشی کی جرأت نہ کریں۔

اگر اس گناہ کا مرتکب شادی شدہ ہے تو فی الحال اسلام نے اس کے اس فعل کو خود اس کے لیے سخت اذیت کا موجب بنا دیا ہے۔ اسے بتا دیا گیا ہے کہ یہ کس قدر قابل مذمت فعل ہے۔ پھر سب کو یہ معلوم ہے کہ یہ فعل قتل کے برابر ہے۔ اس کے ارتکاب پر ان ایمانداروں کو سخت تنبیہ حاصل ہوتی ہے جو اللہ کے غضب اور اس کی گرفت سے ڈرتے ہیں اور اللہ کے بندوں کی غیرت کے مقابلہ میں اپنی بے غیرتی کا موازنہ کرتے ہیں۔ چنانچہ صاحب ایمان جب قرآن حکیم میں اللہ کے اس ارشاد کو پڑھتا ہے "ومن یقتل مومناً متعمداً فجزاؤہ جھنم خالداً فیھا و غضب اللہ علیہ و لعنہ و اعدلہ عذابا عظیما"

(جرم) پورا نہ ہو۔

امام احمد نے بسند صحیح حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "من خبب علی امرئ زوجتہ او مملوکۃ فلیس منا" (یعنی جس نے ایک شخص کے خلاف اس کی بیوی یا لونڈی کو بھڑکایا وہ ہم میں سے یا امت محمدیہ میں سے نہیں ہے) حدیث میں لفظ "خبب" جو آیا ہے اس کے معنی مکر و فریب یا بگاڑ ڈالنے کے ہیں۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ میاں بیوی کے درمیان جھگڑا کرانے سے وہ عورت اس شخص پر حرام نہیں ہو

(یعنی جو شخص عمداً کسی ایماندار کو قتل کرتا ہے اس کی سزا دوزخ ہے جہاں وہ ہمیشہ رہے گا۔ اس پر اللہ کا عتاب اور اس کی لعنت ہے اور اس کے لیے عذاب سخت کا فیصلہ ہو چکا ہے) ادھر اسے یہ علم ہے کہ فعل زنا کی سزا (حد) سزائے قتل کے مساوی ہے اب اگر وہ یہاں زنا کی سزا سے بچ جاتا ہے تو اسے اس گناہ کی باز پرس کا سامنا ہوگا۔ اسی خیال سے بعض اصحاب نے جو حقیقی معنوں میں صاحب ایمان تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنے جرم زنا کا جو مستوجب قتل تھا اعتراف کیا تاکہ اس دنیا کی سزا جھیل کر عذاب آخرت سے نجات پائیں۔ (۱)

لعان (بریت کی قسم کھانے) کا بیان

واضح ہو کہ اس معاملہ میں شریعتِ اسلامیہ نے خاوند کے حق کو نظر انداز نہیں کیا بلکہ ایک معقول حد تک اس کا تعین فرما دیا ہے، جس سے ایک طرف تو خاوند کو غیظ و غضب کی اذیت سے نجات ہو گی اور دوسری طرف بیوی کا کردار مشکوک ہو جائے گا اور اس کا خاندان اس کے شر کی اذیت سے بچ جائے گا۔

جاتی۔ اس شخص کا اس عورت سے شادی کر لینا تو حلال ہے لیکن یہ شخص نہایت گنہگار اور اس کا یہ فعل بدترین معصیت ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک روز قیامت میں بڑے سے بڑا گنہگار متصور ہوگا۔

طبرانی کی کتاب صغیر و اوسط میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہ روایت مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "من افسد امرأة علیٰ زوجها فلیس منا (یعنی جو شخص کسی کی بیوی کو اس کے خاوند کے خلاف فساد میں ڈالے وہ ہم میں سے نہیں ہے) یعنی ہماری راہ سے ہٹا ہوا اور ہماری شریعت سے باہر ہے۔ کیونکہ اس نے ایسے مذموم فعل کا ارتکاب کیا جسے اسلام روا نہیں رکھتا۔

ا۔ ابوداؤد، نسائی اور عبدالرزاق نے اپنی 'مصنف' میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ سے اخراج فرمایا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حضرت اسلمی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنے خلاف بیان دیا کہ انہوں نے ایک عورت سے حرام کاری کی اور اقرار انہوں نے چار بار کیا اور ہر بار حضور ان سے منہ موڑ لیتے تھے اور پانچویں بار جب وہ سامنے آئے تو آپ نے فرمایا کہ فی الواقع، تم نے اسے دبوچ لیا۔ انہوں نے کہا 'جی ہاں' پھر فرمایا کیا اس طرح جیسے سلائی سرمہ دانی میں یا رسی کنوئیں میں؟ انہوں نے کہا 'جی ہاں' استفسار فرمایا کہ جانتے ہو زنا کس طرح ہوتا ہے؟ انہوں نے کہا 'جی ہاں'! میں نے اس عورت کے ساتھ وہی کام بطور فعل حرام کیا جو مرد اپنی بیوی کے ساتھ بطور فعل حلال کرتا ہے۔ پھر سوال فرمایا کہ اس بیان سے تمہارا کیا مقصد ہے۔ انہوں نے کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ حضورؐ مجھے (عذاب آخرت) سے پاک فرما دیں۔ تب آپ کے حکم پر انہیں سنگسار کر دیا گیا۔

اسی طرح حضورؐ کی خدمت میں 'ماعز بن مالک حاضر ہوئے اور انہوں نے ارتکاب زنا کا اقرار کیا۔

(ایک اور عورت) غامدیہ نے بھی آکر اعتراف زنا کیا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی غیر شخص ایک بے گناہ عورت یا بے گناہ مرد پر تہمت لگاتا ہے اور اس کے ثبوت میں چار گواہ پیش نہیں کر سکتا تب تو اس کی سزا یہ ہے کہ اس اتہام تراشی کی پاداش میں اسے اسی (۸۰) کوڑے لگائے جائیں۔ لیکن خاوند اگر یہ کہے کہ اس کی بیوی نے بدکاری کی تو شریعت اسلامیہ اس کو اپنا الزام ثابت کرنے کا ذمہ دار اس طرح نہیں ٹھہراتی جیسا کہ اجنبی شخص کو ٹھہراتی ہے۔ کیونکہ کسی ذی عقل خاوند کو اپنی بیوی پر تہمت لگانے اور یونہی بدکاری کا الزام عائد کر دینے سے کچھ فائدہ نہیں ہے۔ ممکن ہے وہ اس بے عزتی سے نجات پانے کے لیے اپنی بیوی کو چھوڑ دے۔ تاہم اس کے بیٹے بیٹیوں پر یہ داغ باقی رہے گا۔ اور اگر بیٹے بیٹیاں نہ ہوں تب بھی لوگوں کے درمیان کبھی نہ کبھی اس کی بے عزتی کا اندیشہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے غیروں کی الزام تراشی اور اس کے الزام لگانے کو یکساں قرار نہیں دیا، چنانچہ اگر خاوند بیوی پر تہمت لگائے تو شریعت نے اس کے (ثبوت) کے لئے (گواہی کی بجائے) ''لعان'' رکھا ہے۔ لعان یہ ہے کہ خاوند قاضی (حاکم شرع) کے سامنے یوں کہے کہ میں خدا کو گواہ کر کے کہتا ہوں کہ میں اپنی بیوی پر الزام لگانے میں سچا ہوں۔ چار بار اسی طرح کہنے کے بعد یوں کہے کہ اگر اس میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو۔ اس طرح عورت بھی کہے کہ میں خدا کو گواہ کر کے کہتی ہوں کہ یہ شخص مجھ پر ''زنا'' کی تہمت لگانے میں جھوٹا ہے وہ بھی چار بار اسی طرح کہنے کے بعد کہے کہ اگر یہ شخص سچا ہو تو مجھ پر خدا کی لعنت پڑے۔ (۱)

یہ تمام واقعات اس امر کا ثبوت ہیں کہ ان گنہگاروں کو اللہ تعالیٰ کا خوف اور اس کے عذاب کا ڈر تھا۔

۱۔ فقہاء کہتے ہیں کہ 'لعان' (لعنت پر مشتمل قسم بریت کھانے) سے پہلے امام کے لیے طریق سنت یہ ہے کہ وہ کھڑے ہو کر ایک تقریر کرے جس میں انہیں کذب بیانی سے ڈرنے اور اس گناہ سے بچنے کے لیے نصیحت کرے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا، جب کہ ہلال بن امیہ نے اپنی بیوی پر شریک بن سمحا سے ملوث ہونے کی تہمت لگائی تھی۔ اس وقت حضور نے آیات قرآنی کی تلاوت فرمائی۔ انہیں نصیحت کی اور عذاب الٰہی کا ذکر فرمایا اور بتایا کہ دنیا کی سزا آخرت کے عذاب سے کہیں زیادہ آسان ہے۔ تب اس شخص نے کہا تھا کہ میں اس ذات کی قسم کھاتا ہوں جس نے حضور کو نبی برحق بنا کر بھیجا ہے کہ میں نے اس عورت پر جھوٹا الزام نہیں لگایا پھر حضورؐ نے اس عورت کو طلب فرمایا اور اسے بھی نصیحت فرمائی اور (انجام) کا خوف دلایا اور بتایا کہ دنیا کا عذاب جھیل لینا، آخرت کے عذاب سے بہت آسان ہے، اس پر اس عورت نے کہا کہ میں اس ذات کی قسم کھاتی ہوں، جس نے حضور کو نبی برحق بنا کر بھیجا ہے کہ یہ شخص جھوٹ کہتا ہے میں نے ایسی حرکت نہیں کی۔ پھر دونوں نے ایک دوسرے پر الفاظ لعنت دہرائے۔ ملت اسلامیہ میں حکم لعان پر عمل کرنے کا یہ پہلا موقعہ تھا۔

ائمہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ 'لعان' میں پہلے مرد سے قسم لی جائے جیسا کہ امام مہدی نے 'کتاب البحر' میں

بیان فرمایا ہے۔لیکن اس (تقدیم مرد کے واجب ہونے) میں اختلاف ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ میں سے اشہب نیز حنابلہ کہتے ہیں کہ 'لعان' کا حلف پہلے مرد سے لینا واجب ہے۔عورت کا پہلے 'لعان' کرنا درست نہیں ہے۔کیونکہ تہمت لگانے والا مرد ہے۔اسی نے حاکم کے سامنے یہ معاملہ پیش کیا اور لعان کا مطالبہ کیا۔پس وہی مدعی ہے۔نیز اللہ تعالیٰ نے لعان والی آیت میں پہلے خاوند کا اس کے بعد بیوی کا ذکر فرمایا ہے''والذین یرمون ازواجھم ،ولم یکن لھم شھدآء الا انفسھم، فشھادۃ احدھم اربع شھادات باللہ انہ لمن الصادقین. والخامسۃ ان لعنت اللہ علیہ ان کان من الکاذبین ''(النور:۶،۷)(یعنی جو لوگ اپنی بیویوں پر زنا کا عیب لگاتے ہیں اور ان کے سوا اس کا کوئی گواہ نہیں ہے۔تو ان میں ہر مرد کی گواہی یہ ہے کہ وہ بار بار اللہ کو گواہ کر کے قسم کھائے کہ وہ اپنے بیان میں سچا اور پانچویں بار کہے کہ اگر وہ جھوٹا ہے تو اس پر اللہ کی لعنت یا پھٹکار ہے) پھر یہ بھی ہے کہ شرع میں لعان کا مقصد یہ ہے کہ جس نے اپنی بیوی پر یہ عیب لگایا ہے وہ تہمت لگانے کی سزا سے بچ جائے (ورنہ گواہ پیش نہ کر سکنے کی صورت میں سزائے قذف کا مستوجب ہوتا) چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال ابن امیہ سے فرمایا تھا کہ''البینۃ والا حد فی ظھرک'' (یعنی اس الزام کا گواہ لا ورنہ تیری پیٹھ پر دُرّے لگیں گے) پس (چونکہ 'لعان' گواہی کی بجائے ہوتا ہے۔لہٰذا مرد ہی کو پہلے لعان کے لیے کہا جائے گا) اگر عورت سے حلف لعان پہلے لیا جائے تو گویا وہ ایک ایسے جرم کا دفعیہ ہے جس کا وجود ہی نہیں ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور ابن القاسم کہتے ہیں کہ 'لعان' کی قسم کا پہلے مرد سے لیا جانا سنت ہے لیکن یہ واجب نہیں ہے۔لہٰذا اگر لعان کی قسم پہلے عورت سے لی گئی تب بھی 'لعان' ہو جائے گا جیسے پہلے مرد سے قسم لینے میں ہو جاتا ہے۔اللہ تعالیٰ نے قرآنی آیات لعان کو عطف کے ساتھ ذکر فرمایا ہے اور عطف میں ترتیب مقصود نہیں ہوتی (یعنی تقدیم وتاخیر کا مفہوم نہیں نکلتا)۔

لعان کا طریقہ یہ ہے کہ امام پہلے خاوند سے لعان کرائے وہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں تجھ پر زنا کا الزام لگانے میں سچا ہوں اور پانچویں بار کہے کہ اگر میں نے تجھ پر جو الزام لگایا ہے اس میں جھوٹ ہو تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو۔اگر تہمت زنا کے ساتھ بچے (کا باپ ہونے) سے انکاری ہو تو یوں کہے گا کہ جو الزام میں نے تجھ پر بدکاری کا اور بچے سے انکار کر کے لگایا ہے اگر اس میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر لعنت ہو۔اگر صرف بچے (کا باپ ہونے) سے انکاری ہو تو صرف یوں کہے گا کہ تیرے بچے (کا باپ ہونے) سے جو میں نے انکار کیا ہے۔اگر اس میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر لعنت ہو۔کیونکہ اس حلف کا مقصد بچے (کا باپ ہونے) سے انکار ہے۔اس کے بعد پھر عورت چار بار اسی طرح قسم کھائے اور ہر بار یوں کہے کہ میں اللہ کی قسم کھا کر کہتی ہوں کہ یہ شخص جو مجھ پر بدکاری کا عیب لگاتا یا بچے (کا باپ ہونے) سے انکاری ہے جھوٹا ہے اور پانچویں بار یوں کہے کہ اگر یہ شخص مجھ پر زنا کی تہمت لگانے یا بچے (کا باپ ہونے) سے انکار کرنے میں سچا ہے تو مجھ پر خدا کا غضب نازل ہو۔

ملت اسلام میں سب سے پہلا لعان

جمہور ملت کی رائے میں ہلال بن امیہ کا واقعہ دین اسلام میں لعان کے شرعی حکم نازل ہونے کا سبب ہے۔ کیونکہ ملت اسلامیہ میں وہی سب سے پہلے شخص ہیں جنھوں نے 'لعان' کیا۔

ماوردی کا کہنا ہے کہ ہلال بن امیہ کا واقعہ، عویمر عجلانی اور ان کی بیوی خولہ بنت عاصم سے پہلے کا ہے۔علامہ

خطیب، نووی اور ان کے پیرو حافظ بھی یہ کہتے ہیں کہ یہاں اس امر کا احتمال ہے کہ پہلے 'ہلال' نے، رسول اللہ صلی علی وسلم سے اس کی بابت دریافت کیا پھر عویمر عجلانی نے بھی اس کی بابت دریافت کیا تو ان دونوں کے بارے میں یہ آیات نازل ہوئیں۔ اور 'ابن' صباغ' نے 'کتاب شامل' میں بتایا ہے کہ یہ آیات کریمہ ہلال بن امیہ کے واقعہ کے متعلق نازل ہوئیں۔ رہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد جو حضورؐ نے 'عویمر' سے فرمایا ''ان اللـه انـزل فیک و فی صاحبتک قرآناً'' (یعنی اللہ نے تمہارے اور تمہاری بیوی کے بارے میں آیات قرآنی نازل فرمادی ہیں)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آیت قرآنی جو ہلال بن امیہ کے واقعہ کے متعلق نازل ہوئی تھی وہ (تم) سب انسانوں کے لیے عام ہے۔

اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ لعان کے متعلق نازل ہونے والی آیت کب نازل ہوئی؟ علامہ طبری، ابو حاتم اور ابن حبان کی قطعی رائے یہ ہے کہ یہ آیتیں سنہ نو ہجری ماہ شعبان میں نازل ہوئیں۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ آیت اس سال نازل ہوئی جس سال حضورؐ نے وفات پائی۔ کیونکہ صحیح بخاری میں سہل بن سعد سے مروی ہے کہ وہ اس واقعہ کے وقت موجود تھے اور اس وقت ان کی عمر پندرہ سال تھی۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ واقعہ سنہ دس ہجری کا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سنہ ۱۱ ہجری میں ہوئی اور ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''فـرّق رسول الله صلى الله عليه وسلم بين اخوى بني عجلان وقال: الله يعلم ان احد كما كاذب فهل منكما من تائب ثلاثاً'' متفق علیه. (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو عجلانی بھائیوں میں تفریق کرا دی اور فرمایا کہ اب خدا ہی جانتا ہے کہ تم دونوں میں کون جھوٹا ہے؟ تو کیا اب تم میں سے کوئی ایسا ہے جو تین بار توبہ کر لے)۔

اس حدیث میں لفظ اَخَـوِی (دو بھائیوں) سے مراد، میاں بیوی ہیں۔ ابن مندہ نے، کتاب الصحابہ میں فرمایا ہے کہ اس مرد کا نام، قبیلۂ بنی بکر کا عویمر تھا اور عورت کا نام 'خولہ بنت قیس' تھا اور ابن مردویہ نے بتایا ہے کہ وہ عورت میرے بھائی 'عاصم' کی بیٹی تھی۔

لعان کی تعریف

لفظ 'لعان' کے لغوی معنے 'ابعاد' (یعنی دور کردینے کے ہیں) چنانچہ کہا جاتا ہے کہ 'لعـنـة الـلـه' یعنی اللہ نے اپنی رحمت سے دور کردیا۔ یہ لفظ انعال لاعن (ماضی) یلاعن (مضارع) از باب مفاعلہ کا مصدر ہے۔ اصطلاح شریعت میں یہ لفظ مخصوص ہے کسی خاص سبب اور مخصوص طریقہ سے میاں بیوی کے درمیان باہم لعنت کرنے کا۔ لعان دین اسلام کا ایک مخصوص عمل ہے جو مرد کے حق میں تہمت تراشی کی سزا کی مانند ہے کہ اگر خاوند کو جھوٹا مان لیا جائے تو اس کی حیثیت اس شخص کی مانند ہوگی جس پر حد لاگو ہو چکی ہے۔ حتی کہ لعان کرنے کے بعد اس شخص کی گواہی ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ناقابلِ قبول ہوگی اور بیوی کے حق میں 'لعان' سزائے زنا کی مانند ہے چنانچہ لعان کے شاہدوں کے بارے میں جو شہادت دی جائے وہ قبول نہیں کی جائے گی اور نہ اس بارے میں قاضی کی تحریر مانی جائے گی اور نہ عورتوں کی گواہی تسلیم کی جائے گی بالکل اسی طرح جیسے حدود کے بارے میں ہوتا ہے۔ اس عورت کا حاضر ہونا ضروری ہے کیونکہ یہ اس کے حق کا معاملہ ہے جیسا کہ سزائے تہمت کی صورت میں ہوتا ہے۔

واضح ہو کہ 'لعان' پر عمل درآمد دین اسلام کا دستور العمل اور احکام شرعیہ میں سے ایک حکم نیز امت محمدیہ کی

خصوصیات میں سے ہے اور تہمت لگانا مستوجب حد فعل ہے۔ یہ تہمت خواہ کسی غیر پر لگائی جائے یا اپنی بیوی پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعۃ شھداء فاجلدوھم ثمانین جلدۃ، ولا تقبلوا لھم شھادۃ ابدا، واولئک ھم الفاسقون ''(النور:۴)(یعنی جولوگ بے قصور عورتوں پر عیب تھوپتے ہیں اور اس کے ثبوت میں چار گواہ پیش نہیں کر سکتے انہیں اسی (۸۰) دُرّے لگاؤ اور پھر کبھی ان کی گواہی کو قبول نہ کرو کیونکہ وہ لوگ فاسقوں کے زمرہ میں ہیں)۔

بعد میں بیوی کا معاملہ پیش آیا تو اس حکم کی بجائے لعان کا حکم نازل ہوا ''والذین یرمون ازواجھم ولم یکن لھم شھداء الا انفسھم فشھادۃ احدھم اربع شھادات باللّٰہ انہ لمن الصادقین. والخامسۃ ان لعنت اللہ علیہ ان کان من الکاذبین. ویدرؤا عنھا العذاب ان تشھد اربع شھادات باللّٰہ انہ لمن الکاذبین. والخامسۃ ان غضب اللّٰہ علیھا ان کان من الصادقین.'' (النور: آیات ۶ تا ۹) (یعنی جولوگ اپنی بیویوں پر عیب تھوپتے ہیں اور اس کا کوئی گواہ خود ان کے سوا نہیں ہوتا تو ان میں سے ہر ایک کی گواہی یہ ہے کہ وہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ وہ سچا ہے اور پانچویں بار یہ کہے کہ اگر میں جھوٹ کہوں تو اللہ کی مجھ پر لعنت ہو۔ اسی طرح بیوی کی سزا ساقط ہو جائے گی بشرطیکہ وہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ اس کا خاوند جھوٹ کہتا ہے اور پانچویں بار کہے کہ اگر وہ (اس کا خاوند) سچا ہے تو مجھ پر اللہ کا عذاب نازل ہو)۔

اس آیت کے نازل ہونے کا سبب جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ جب آیت ''والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعۃ شھداء '' نازل ہوئی تو عاصم بن عدی الانصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا کہ اگر ہم میں سے کوئی شخص اپنے گھر میں آئے اور کسی شخص کو اپنی بیوی کے پیٹ پر چڑھا ہوا پائے اور چار گواہوں کو دکھانے کے لیے انہیں لانے چلا جائے تو واپس آنے تک وہ شخص مطلب برآری کر کے چلا جائے گا۔ اگر وہ اس شخص کو قتل کرتا تو اس کی پاداش میں اسے بھی قتل کر دیا جاتا اور اگر وہ بیان کرے کہ میں نے فلاں شخص کو اس شخص کے ساتھ پایا (اگر گواہ نہ پیش کر سکے) تو اسے حد قذف ماری جائے گی اگر خاموش رہتا ہے تو غصہ میں گھٹتا رہے گا پس باری تعالیٰ یہ مشکل حل فرما دے! (اب ہوا یہ کہ) ان ہی عاصم کا ایک چچازاد بھائی تھا جس کا نام عویمر تھا اور اس کی ایک بیوی تھی جسے خولہ بنت قیس کہتے تھے۔ یہی 'عویمر' عاصم کے پاس آئے اور ان سے کہا کہ میں نے 'شریک بن سحاء' کو اپنی بیوی 'خولہ' کے پیٹ پر چڑھے ہوئے دیکھا ہے۔ عاصم یہ سن کر مڑے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آ کر کہا کہ یارسول اللہ علیہ وسلم میں تو اپنے گھر والوں کے ہاتھوں بڑی مصیبت میں پڑ گیا ہوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا 'ماذاک؟' (یعنی یہ تو بتاؤ بات کیا ہے؟) انہوں نے کہا میرے چچازاد بھائی عویمر نے مجھے بتایا ہے کہ اس نے شریک بن سحاء کو اپنی بیوی کے پیٹ پر چڑھا ہوا دیکھا ہے واضح ہو کہ عویمر، خولہ اور شریک یہ سب عاصم کے چچا کی اولاد ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سب کو طلب فرمایا اور عویمر سے کہا کہ تم کو اپنی بیوی اور اپنی چچازاد بہن پر الزام لگاتے ہوئے اللہ سے ڈرنا چاہیے۔ اس پر تہمت نہ لگاؤ۔ انہوں نے کہا کہ یارسول اللہ میں اللہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ میں نے 'شریک' کو اپنی بیوی کے پیٹ پر چڑھے ہوئے دیکھا۔ میں نے کوئی چار ماہ سے اس کے ساتھ قربت نہیں کی اور وہ کسی غیر مرد کا حمل ہے۔ اس کے بعد رسول اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے کہا کہ اللہ سے ڈر اور صرف وہی بات بیان کر جو تجھ سے سرزد ہوئی

اس نے کہا ''یا رسول اللہ عویمر ایک غیرت مند انسان ہیں۔ انہوں نے دیکھا کہ شریک مجھے گھور رہا تھا اور میرے ساتھ باتیں کر رہا تھا۔ اس کی بات پر عویمر کو غیرت آ گئی۔ اس کے بعد ہی اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ اسی اثناء میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا، اذان دی گئی۔ جماعت کھڑی ہوئی اور عصر کی نماز ہوئی، پھر آپ نے عویمر سے کہا کہ کھڑے ہو جاؤ اور اب کہو کہ میں اللہ کو گواہ کر کے کہتا ہوں کہ خولہ بدکار ہے اور میں سچا ہوں پھر دوسری بار کی قسم کے لیے فرمایا کہ اللہ کی قسم کھا کر کہو کہ میں نے شریک کو اس عورت کے پیٹ پر چڑھا ہوا دیکھا اور میں اس قول میں سچا ہوں اس کے بعد تیسری بار قسم کے لیے فرمایا کہ یہ کہو کہ اس کے پیٹ میں کسی غیر شخص کا حمل ہے اور میں اس بیان میں سچا ہوں پھر چوتھی بار کے لیے کہا کہ یوں کہو کہ میں اللہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ یہ عورت بدکار ہے اور یہ کہ میں چار ماہ سے اس کے پاس نہیں گیا اور میں اس بیان میں سچا ہوں۔ پھر پانچویں بار کی قسم کے لیے فرمایا کہ یوں کہو کہ عویمر (یعنی وہ خود) جو کہتا ہے اگر جھوٹ ہو تو اللہ کی اس پر لعنت ہو۔ پھر حضور نے عویمر سے کہا کہ تم بیٹھ جاؤ اور 'خولہ' کو فرمایا کہ کھڑی ہو جاوہ کھڑی ہو گئی اور اس نے اللہ کی قسم کھا کر کہا کہ میں نے بدکاری نہیں کی اور میرا خاوند عویمر جھوٹ کہہ رہے ہیں۔ دوسری بار پھر اس نے کہا کہ میں اللہ کی قسم کھا کر کہتی ہوں کہ انہوں نے 'شریک' کو میرے پیٹ پر نہیں دیکھا، یہ جھوٹ بولتے ہیں۔ تیسری بار پھر اس نے کہا کہ میں اللہ کی قسم کھا کر کہتی ہوں کہ میں ان ہی سے حاملہ ہوئی ہوں، یہ جھوٹ بولتے ہیں۔ پھر چوتھی بار اس نے کہا کہ میں اللہ کی قسم کھا کر کہتی ہوں کہ انہوں نے ہرگز مجھے کسی بڑے گناہ میں مبتلا نہیں دیکھا، اگر عویمر سچے ہوں تو 'خولہ' پر اللہ کا غضب پڑے۔ اس (طرح لعان) کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں میں علیٰحدگی کرا دی۔

جاننا چاہیے کہ جب ایک شخص اپنی بیوی پر زنا کا عیب لگائے اور وہ عورت بے قصور ہو تو اس شخص پر زنا کی شرعی سزا واجب ہوگی اور اگر وہ عورت کنواری ہو تو اس شخص پر سزائے سرزنش لازم ہے۔ جیسا کہ اجنبی عورت پر الزام لگانے کی صورت میں ہوتا ہے۔ بہر دوصورت ان سزاؤں کے موجب میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ سزا سے نجات پانے کے موجبات میں اختلاف ہے، چنانچہ اگر کسی اجنبی نے تہمت لگائی تو جب تک کہ وہ شخص جس پر تہمت لگائی گئی ہے اس الزام کا اقرار نہ کرے۔ یا ارتکاب جرم زنا کے گواہ نہ گزریں سزائے تہمت ساقط نہ ہوگی۔ لیکن اگر کسی شخص نے اپنی بیوی پر تہمت لگائی تو اس شخص کی سزا بھی ان دونوں باتوں سے ساقط ہو جائے گی یا پھر 'لعان' سے ساقط ہو گی لیکن لعان صرف بیوی پر الزام کی صورت میں ہوتا ہے اجنبی عورت پر الزام کی سزا لعان سے ساقط نہیں ہوتی اس کے دو سبب ہیں:

ایک سبب یہ ہے کہ اجنبی عورت سے کسی کو بدکاری کرتے ہوئے دیکھ کر آدمی اس پر خاموش رہتا ہے اور کچھ نہیں کہتا، اس لیے کہ اس میں دیکھنے والے پر کوئی عیب نہیں لگتا۔ لیکن بیوی کی بدکاری کو برداشت نہیں کر سکتا۔ اس میں اسے اپنی بے عزتی اور خرابی نسل کا اندیشہ ہوتا ہے اور گواہی پیش کرنا تقریباً محال ہوتا ہے اس لیے شریعت اسلامیہ نے لعان کی یہ صورت مقرر فرمائی۔

دوسرا سبب یہ ہے کہ اکثر حالات میں، میاں خود نہیں چاہتا کہ جب تک اصلیت نہ ہو بیوی پر تہمت لگے۔ پس اس کا الزام لگانا ہی اس امر کی دلیل ہے کہ وہ سچا ہے۔ لیکن چونکہ حال کا بیان کر دینا (ارتکاب جرم کا پورا ثبوت نہیں ہوتا لہٰذا مکمل شہادت کے لیے اس کے ساتھ قسم کا اضافہ کر دیا گیا جیسے عورت کی شہادت چونکہ کمزور ہوتی ہے اس کو قوی کرنے کے لیے عورت گواہ ہو تو گواہوں کی تعداد زیادہ کر دی گئی ہے۔ اسی لیے اگر (کسی معاملہ کا) ایک ہی گواہ ہو تو بقول اکثر فقہاء اس

کی شہادت کو قوی کرنے کے لیے حلف کا اضافہ کر دیا جاتا ہے۔

لعان سے انکار کرنے کا بیان

شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی پر عیب لگائے تو وہ شخص مستوجب حد (قذف) ہو جاتا ہے لیکن لعان کر لے تو سزا سے بچ جائے گا۔ جیسے اجنبی عورت پر الزام لگانے والا مستوجب حد ہوتا ہے لیکن اگر وہ (اپنے الزام کے ثبوت میں) گواہی پیش کر دے تو اس سے بچ جاتا ہے۔ پس اگر خاوند لعان سے گریز کرے تو اس پر تہمت لگانے کی حد (شرعی سزا) لاگو ہوگی چنانچہ ہلال بن امیہ نے جب اپنی بیوی پر عیب زنا لگایا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا کہ ’’اما البینة و اما اقامة الحد علیک ‘‘ (یعنی یا تو گواہ پیش کر دیا پھر تم پر حد قذف نافذ کی جائے) اسی طرح اگر خاوند لعان کرے اور بیوی لعان سے گریز کرے تو وہ حد زنا کی مستوجب ہے؟ اور اگر وہ خاوند کے اقرار کی تصدیق کرے تب بھی اس پر حد زنا واجب ہوگی، کیونکہ ان اصحاب کے نزدیک ایک بار بھی اقرار کرنے سے مجرم زنا پر حد لاگو ہو جاتی ہے۔ قرآن حکیم میں یہ مذکور ہے کہ اجنبی عورت پر تہمت لگانا اس امر کا مقتضی ہے کہ گواہ پیش کرے ورنہ تہمت لگانے والے کو دُرّہ زنی کی سزا دی جائے گی۔ اسی طرح بیوی پر تہمت لگانے والے پر واجب ہے کہ یا تو لعان کرے ورنہ تہمت لگانے کی پاداش میں سزائے دُرّہ پائے گا اور (عورت کے بارے میں) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ’’ویدرأ عنها العذاب‘‘ یعنی اس عورت سے عذاب ساقط ہو جائے گا۔ عذاب کے لفظ سے حد کا ثبوت نکلتا ہے کہ اگر وہ عورت لعان نہ کرے تو اسے حد ماری جائے گی اور لعان کر لے تو حد زنا ساقط ہو جائے گی۔ آیت میں اس حد کو لفظ عذاب سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔ اور عورت لعان میں گویا یہ کہتی ہے کہ اگر یہ شخص (خاوند) سچا ہے تو مجھے سزائے زنا دو لیکن اگر وہ جھوٹا ہے تو مجھے رہا کر دو اور قید مجھے نہیں ہو سکتی۔ میرے لیے قید کا حکم نہ کتاب اللہ میں ہے نہ سنت میں نہ اجماع امت میں اور نہ قیاس کی رو سے۔ اسی طرح وہ خاوند جس نے بیوی پر تہمت لگائی اور گواہ نہ پیش کر سکا اور نہ خود ہی شہادت دے سکا کہ سزائے تہمت سے بچ جاتا لہٰذا وہ مستوجب سزا ہوگا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتو اباربعة شهدآء فاجلدوهم ’’(یعنی جو لوگ گھر بار والی عورتوں کو عیب لگاتے ہیں اور اپنے الزام کے ثبوت میں چار گواہ پیش نہیں کر سکتے تو انہیں سزائے تازیانہ نہ دو) اس جرم کی سزا جس طرح مردوں کے حق میں ثابت ہے اسی طرح عورتوں کے حق میں بھی ثابت ہے کوئی شخص ان دونوں میں فرق کا قائل نہیں ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ’خولہ‘ کو جب اس کے خاوند نے اس پر زنا کی تہمت لگائی تھی یہ کہا تھا’’ فالرجم اهون علیک من غضب الله تعالیٰ ‘‘(یعنی سنگسار ہو جانا ہے تیرے لیے غضب الٰہی زیادہ آسان ہے)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر خاوند لعان سے گریز کرے تو اسے جب تک کہ لعان نہ کرے، قید میں رکھا جائے۔ کیونکہ از روئے قرآن لعان اس پر واجب ہے اور وہ کر سکتا ہے یا پھر وہ خود اپنی تکذیب کرے اور تہمت لگانے کی سزا ’بھگتے‘ کیونکہ اگر وہ خود اپنے لگائے ہوئے الزام سے پھر گیا تو لعان کا موقع ختم ہو گیا اور جب لعان ساقط ہو گیا تو اس پر سزائے قذف واجب ہو گئی کیونکہ سزائے تہمت کا موجب موجود ہے۔ لعان سے سزا ساقط ہو جاتی ہے اور لعان ساقط ہو جائے تو سزائے قذف واجب ہو گئی کیونکہ اس معاملہ میں بنیادی شے یہی ہے۔ واضح ہو کہ جب مرد لعان کر لے تو قرآن کی رو سے عورت پر واجب ہو جاتا ہے کہ وہ بھی لعان کرے۔ اگر وہ لعان کرنے یا اقرار جرم سے انکار کرے تو اس وقت تک قید میں رہے گی

جب تک کہ خاوند کے مقابلہ میں وہ بھی لعان نہ کرے۔ اگر خاوند کی تصدیق کرے تو لعان کی حاجت نہ رہے گی لیکن اس عورت پر حد زنا عائد نہ ہوگی کیونکہ نفاذ حد کی شرط یہ ہے کہ مرتکب زنا گواہوں (کی تعداد) کے مطابق چار بار ارتکاب جرم کا اقرار کرے اور عورت نے لعان سے گریز کے سوا اور کچھ نہیں کیا اور لعان سے انکار نہ تو ارتکاب جرم کی شہادت ہے اور نہ عورت کا اقبال جرم ہے۔ پس لازم ہوا کہ وہ عورت سنگساری کی مستوجب نہ قرار دی جائے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ''لا یحل دم امریء الا باحدی ثلاث'' (یعنی ان تین صورتوں کے سوا جن کا ذکر پہلے آ چکا ہے، یعنی قتل نفس، ارتداد اور زنائے محصن، کسی شخص کا خون روا نہیں ہے) اور جبکہ ایسی عورت کا شادی شدہ ہونے پر بھی سنگسار کیا جانا واجب نہیں ہے تو غیر شادی شدہ کو سزائے تازیانہ (بدرجہ اولیٰ) واجب نہیں ہے نیز اس لیے بھی کہ (لعان سے) انکار کرنا واضح طور پر (جرم زنا کا) اقرار نہیں ہوتا لہٰذا اس پر حد کا عائد کرنا جائز نہیں ہے جس طرح ایسے لفظ (میں اقبال جرم) سے حد عائد کرنا نہیں ہے جس کے مفہوم میں فعل زنا اور غیر فعل زنا کا احتمال ہو۔

صلاحیت لعان کا بیان

شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ جو شخص حلف اٹھانے کی صلاحیت رکھتا ہے وہ لعان بھی کر سکتا ہے۔ لہٰذا فریقین آزاد ہوں یا غلام (مملوک) ہوں یا گنہگار ہوں یا ذمی ہوں یا سزا یافتہ ہوں یا دونوں میں سے ایک غلام (مملوک) ہو یا خاوند مسلمان اور عورت ذمیہ ہو تو لعان ہو سکتا ہے۔

اس بارے میں تینوں ائمہ کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ''والذین یرمون ازواجھم ......'' (یعنی جو لوگ اپنی بیویوں پر عیب لگاتے ہیں......) یہ حکم (بلا امتیاز) سب کو شامل ہے اور اس سے خصوصیت کا مفہوم نہیں نکلتا نیز قیاس بھی تو دو طرح سے اس کی تائید کرتا ہے:

ایک یہ کہ لعان کا مقصد بے عزتی ہے اور غیر کی اولاد کو اپنی طرف منسوب کرنے سے بچنا ہے اور جس طرح بے داغ شخص یا نیک آدمی کو اس کی ضرورت ہے اسی طرح سزا یافتہ (یا بدنام) بھی اسے ضروری سمجھتا ہے لہٰذا وہ بھی لعان کر سکتا ہے۔

دوسرے یہ کہ اس امر پر اجماع ہے کہ بدکار یا نابینا شخص اگر چہ گواہ بننے کا اہل نہیں ہے لیکن لعان کرنا جائز ہے۔ پس ان دونوں کے علاوہ دوسرے زمرہ کے اشخاص کا بھی یہی حکم ہے اور سب میں مشترک سبب گناہ زنا کی بے عزتی سے بچنا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر خاوند شہادت کا نااہل ہو مثلاً غلام یا تہمت کے جرم میں سزا یافتہ ہو یا کافر ہو اس کا لعان کرنا درست نہیں ہے یہی حکم اس عورت کا ہے جس پر (خاوند کے سوا) کوئی اجنبی شخص تہمت لگائے تو مستوجب حد قذف نہیں ہوتا، مثلاً یہ کہ وہ عورت مملوکہ (لونڈی) ہو یا ذمیہ ہو (یعنی غیر مسلم عورت جو مسلمانوں کی پناہ میں ہو) یا جو تہمت کے جرم میں سزا پا چکی ہو یا نابالغ یا جنون زدہ یا بدکار ہو۔ ایسی عورت پر تہمت لگانے والا نہ مستوجب حد ہے اور نہ لعان کر سکتا ہے کیونکہ مانع لعان کا موجب وہ عورت ہے۔ یہ صورت گویا ایسی ہے کہ اس عورت نے اپنے اوپر لگائے گئے الزام کی تصدیق کر دی۔ تاہم حاکم کو لازم ہے کہ وہ خاوند کو (بطور سرزنش) سزا دے۔ کیونکہ اس نے عورت پر عیب لگایا۔ لیکن اس بناء پر

حد (سزائے شرعی) واجب نہیں ہے اور سرزنش اس لیے واجب ہے کہ برائی کی بیخ کنی ہو اور عزتیں محفوظ رہیں۔

اگر خاوند گواہی کا اہل نہ ہو جیسا کہ بتایا گیا اور وہ اپنی بیوی پر عیب لگائے تو وہ نفاذ حد کا مستوجب ہوگا۔ کیونکہ (شہادت کی) عدم صلاحیت کے باعث وہ لعان تو کرسکتا نہیں (کہ حد سے بچ جاتا) لہٰذا اصل موجب حد باقی رہا۔

اگر دونوں ہی شہادت کے نااہل ہوں کہ دونوں 'جرم تہمت' میں سزا پاچکے ہوں تو خاوند پر حد نافذ ہوگی کیونکہ 'لعان' جو مانع حد تھا، اس کی صلاحیت اس میں نہیں ہے (لہٰذا مستوجب حد ہوگا)۔

اس بارے میں احناف کی دلیل وہ حدیث ہے جو عبداللہ بن عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ ''اربع من النساء لیس بینھن وبین ازواجھن ملاعنة: الیھودیة والنصرانیة تحت المسلم، والحرة تحت المملوک، والمملوکة تحت الحر۔'' (یعنی ایسی عورتیں جن کے خاوندوں کے ساتھ 'لعان' نہیں ہوسکتا، یہ ہیں: یہودی یا نصرانی عورت جو کسی مسلمان کے پاس ہو اور آزاد عورت جو کسی غلام کے پاس ہو یا کوئی لونڈی جو آزاد کے پاس ہو)۔

پھر یہ بھی ہے کہ جو شخص کسی غیر عورت پر یا خود اپنی بیوی پر تہمت لگائے اس پر نفاذ حد واجب ہوا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد 'والذین یرمون المحصنات '' کا مفہوم ہے۔ لیکن یہ حکم خاوند کے حق میں منسوخ ہوگیا اور اجنبی کے لیے بحال رہا۔ اس حکم کی بجائے (خاوند کو) لعان کرنے کا حکم آیا اب چونکہ خاوند کے حق میں لعان کی وہی حیثیت ہے جو غیر عورتوں پر تہمت لگانے پر حد (سزائے شرعی) کی ہے۔ لہٰذا جس پر حد عائد نہ ہوگی اس پر لعان بھی عائد نہ ہوگا اگرچہ (عورت پر) عیب لگانے والا کوئی اور شخص (خاوند کے علاوہ) ہو۔

ایک اور وجہ یہ بھی ہے کہ لعان بھی شہادت ہے لہٰذا واجب ہے کہ وہی لعان کرسکے جو شہادت کا اہل ہو۔ اور احناف لعان کو جو شہادت قرار دیتے ہیں اس کی دو وجہ ہیں۔ ایک وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے'' ولم یکن لھم شھداء الا انفسھم فشھادة احدھم اربع شھادات باللہ ......'' (یعنی اگر الزام لگانے والے اپنے سوا کسی اور کی شہادت نہ پیش کرسکیں تو ان میں سے ہر ایک کی شہادت یہ ہے کہ چار بار اللہ کی قسم کھائیں.....) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے 'لعان' کو شہادت سے تعبیر فرمایا ہے۔ اسی طرح جیسے اللہ کا ارشاد'' و استشھدوا شھیدین من رجالکم' '(یعنی تم اپنے مردوں میں سے دو کو گواہ بنالو)'' اور فاستشھدوا علیھن اربعة منکم'' (یعنی تم میں سے چار اشخاص ان عورتوں کے خلاف گواہی دیں)۔

دوسرے یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب میاں بیوی کے درمیان لعان کا حکم دیا تو 'لعان' کے لیے شہادت کا لفظ استعمال فرمایا۔ اور محض یمین کے لفظ پر اکتفا نہیں فرمایا۔ پس جبکہ یہ ثابت ہوا کہ لعان بھی شہادت ہے تو لازم ہے کہ تہمت کے 'جرم' میں سزا پانیوالے کا لعان بھی (شہادت کی طرح) تسلیم نہ کیا جائے کیونکہ (ایسے سزا یاب شخص کے بارے میں) اللہ تعالیٰ کا حکم ہے لا تقبلوا لھم شھادة ابداً'' (یعنی ان کی شہادت کبھی قبول نہ کرو)۔ اور جبکہ سزا یافتہ شخص کا شہادت کا نااہل ہونا ثابت ہوگیا تو اسی طرح غلام اور کافر کی شہادت بھی ممنوع ثابت ہوئی۔ پھر یہ بھی ہے کہ اس امر پر اجماع ہے کہ یہ دونوں (غلام اور کافر) شہادت کے اہل نہیں ہیں اور ان میں فرق کرنے کا کوئی قائل نہیں ہے۔

شافعیہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ حقیقت یہ ہے کہ 'لعان' شہادت نہیں ہے بلکہ یہ قسم ہے کیونکہ کسی شخص کا اپنے بارے میں گواہی دینا جائز نہیں ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ اگر لعان کرنا شہادت ہوتا، جیسا کہ احناف کہتے ہیں تو ضروری تھا کہ

'لعان' سے میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کا بیان

واضح ہو کہ لعان ہو جانے پر عورت ہمیشہ کے لیے خاوند (کی زوجیت) سے الگ ہو جاتی ہے، اس عورت کو طلاق ہو جاتی ہے، اور جو لعان میں جھوٹی قسم کھاتا ہے درحقیقت اس پر خدا کا غضب اور اس کی پھٹکار پڑتی ہے۔ (۱)

عورت لعان میں آٹھ بار قسم کھائے کیونکہ (شہادت کے بارے میں) مردوں کی نصف تعداد کے برابر ہے۔ نیز یہ کہ نابینا اور بدکار شخص کا لعان کرنا بالا جماع درست ہے لیکن ان کی گواہی جائز نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ممکن ہے بدکار مرد اور بدکار عورت توبہ کر لیں۔ تو اسی طرح غلام کا آزاد ہو جانا بھی ممکن ہے لہٰذا اس کی شہادت کو جائز ماننا چاہیے۔ امام شافعیؒ نے اس خیال کی تائید فرمائی ہے کیونکہ غلام اگر آزاد ہو جائے تو معاً اس کی گواہی قابل قبول ہو جائے گی۔ پھر انہوں نے ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر یہ زور دیا ہے کہ اگر ذمیوں کی شہادت ایک دوسرے کے حق میں قابل تسلیم ہے تو لازم ہے کہ ذمی اور ذمیہ کے درمیان لعان بھی جائز ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مستوجب سزا کے اعتبار سے حد کی مقدار مختلف ہو گی۔ یعنی خاوند اگر لعان سے انکار کرے تو مملوک ہونے کی صورت میں اسے آدھی سزا دی جائے گی اور اگر خاوند لعان کرے لیکن بیوی لعان سے گریز کرے تو اس عورت کی حد اس کے شادی شدہ ہونے، کنواری ہونے، آزاد ہونے یا مملوکہ (لونڈی) ہونے کے اعتبار سے مختلف نوعیت کی ہو گی۔

شافعیہ کے قول کے مطابق لعان میں پانچ باتیں لاگو ہوتی ہیں: حد کا ساقط ہو جانا، اولاد سے بے تعلقی، میاں بیوی میں تفریق ہمیشہ کے لیے ان کا ایک دوسرے پر حرام ہونا اور دونوں پر حد کا واجب ہونا، ان تمام امور کے لیے بیوی کا لعان کرنا ضروری نہیں ہے اور نہ حاکم شرع کے حکم کی ضرورت ہے۔ حاکم کا حکم ان امور کو عملی جامہ پہنانے کے لیے تو ہو سکتا ہے۔ باہمی تفریق کے لیے حکم حاکم کی ضرورت نہیں کیونکہ دونوں میں علیحدگی اس وقت ہو جاتی ہے جب خاوند اپنی شہادت اور قسم پوری کر لے۔ اس کے بعد دونوں میں علیحدگی حاکم کے حکم پر منحصر نہ رہے گی۔ پس لعان گویا طلاق بائن ہے جیسا کہ نافع اور نافع ابن عمر سے ایک جماعت نے روایت کیا ہے "ان رجلاً لاعن بامرأته، وانتفى من ولدها ففرق النبي بينهما والحق الولد بالمراة" (یعنی ایک شخص نے اپنی بیوی کے ساتھ لعان کیا۔ اور اس سے پیدا ہونے والے بچے کا باپ ہونے سے انکار کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان میں علیحدگی کر دی اور بچہ عورت کے حوالے کر دیا)۔

۱۔ لعان سے میاں بیوی کے درمیان علیحدگی ہو جانے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ خاوند کے لعان کر لینے کے بعد وہ عورت اس وقت تک زوجیت سے خارج نہیں ہوتی جب تک کہ حاکم علیحدگی کا حکم نہ دے۔ اس حکم کے صادر ہونے سے پہلے ان میں علیحدگی نہیں ہوتی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ (لعان میں) شہادت اور لعنت کے بعد اس کا حق زوجیت بیوی پر سے ختم ہو جاتا ہے اور پھر کبھی اس پر حلال نہیں ہو سکتی خواہ بیوی نے ہنوز لعان کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "و يدرؤا عنها العذاب ان

تشهد اربع شهادات بالله انه لمن الكاذبين' '(یعنی اگر چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ اس کا خاوند جھوٹ بولتا ہے تو اس کی سزا ٹل جائے گی) اس سے ثابت ہوا کہ عورت کے لعان کرنے کا اس کے سوا اور کوئی اثر نہیں ہے کہ بیوی کی سزا ساقط ہو جائے گی۔ اس کے علاوہ لعان سے لاگو ہونے والی تمام باتیں خاوند کے لعان سے لاگو ہوتی ہیں اور خاوند ہی کے لعان سے بچے سے انکار متصور ہے۔ یعنی بچے کی نسبت خاوند سے جوڑنے کے بارے میں خاوند کے قول ہی پر اعتبار کیا جائے گا نہ کہ عورت کے قول پر۔ چنانچہ عورت گو اپنے لعان میں اس بچہ کو خاوند ہی کا بتاتی ہے لیکن اس کو نہیں مانا جاتا۔ اور خاوند کے انکار کو معتبر قرار دیا جاتا ہے عورت کا کہنا کہ یہ اس کے خاوند کی اولاد ہے تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ ہاں اگر خاوند اپنے بیان (یعنی بیوی پر الزام زنا) کی خود ہی تکذیب کر دے تو وہ بچہ اسی کا مانا جائے گا اور جب تک کہ وہ اپنے لعان (والے بیان) پر اڑا رہے گا کہ بچہ اس کا نہیں ہے تو بیوی سے علیٰحدگی واجب ہوگی کیونکہ اگر علیٰحدگی نہ کی جائے (یعنی زوجیت کو برقرار رکھا جائے) تو بچے کی نسبت کو باپ سے منقطع نہیں کیا جا سکتا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ''الـولـد لـلـفـراش'' (یعنی اولاد بستر والے خاوند کی ہے) پس جب تک کہ اس کی زوجیت باقی ہے یہ بچہ اس کی اولاد مانی جائے گی۔

مالکیہ، لیث اور زفر کہتے ہیں کہ جب میاں بیوی دونوں لعان سے فارغ ہو جائیں تو قدرتی طور پر دونوں میں علیٰحدگی ہو جائے گی اگرچہ حاکم نے ہنوز ان میں حکماً علیٰحدگی نہ کرائی ہو۔

حنفیہ نے اپنے مسلک کے ثبوت میں سہل بن سعد کی اس روایت سے استدلال کیا ہے جو عجلان کے واقعہ کے متعلق ہے کہ لعان کرنے والوں میں یہ طریق کار جاری ہے کہ ان دونوں میں علیٰحدگی کرادی جائے کہ وہ پھر کبھی نہ مل سکیں۔ اسی طرح وہ روایت جو عویمر کے بارے میں ہے کہ جب عویمر اور اس کی بیوی لعان سے فارغ ہوئے تو عویمر نے کہا کہ ''كـذبـت عـليها يا رسول الله ان امسكتها، هي طالق ثلاثاً'' (یعنی اے رسول اللہ اگر میں اس عورت کو رکھ لوں تو گویا میں نے اس میں جھوٹا الزام لگایا۔ پس میں اسے تین طلاق دیتا ہوں)۔ ان حدیثوں سے مسلک حنفیہ کا استدلال کئی طرح سے کیا گیا ہے:

ایک یہ کہ اگر محض لعان سے علیٰحدگی ہو جاتی تو 'عویمر' کا یہ کہنا بے معنی ہوتا کہ ''كـذبـت عليها ان امسكتها'' (یعنی اگر اسے اپنی بیوی بنا کر رکھ لوں تو گویا میں نے اس پر جھوٹی تہمت لگائی تھی) کیونکہ (علیٰحدگی کے بعد) اسے رکھنا ممکن ہی نہیں رہتا۔

دوسرے اس طرح کہ اس روایت میں بتایا گیا ہے کہ انہوں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں۔ جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نافذ قرار دیا۔ اور طلاق کا نافذ فرمانا اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ لعان کی وجہ سے علیٰحدگی نہ ہوئی ہو (یعنی زوجیت ختم نہ ہوئی ہو)۔

تیسرے وہ قول جو سہل بن سعد نے اس روایت کے بارے میں فرمایا ہے کہ ''مضت السنة في المتلاعنين ان يفرق بينهما ولا يجتمعان ابداً'' (یعنی لعان کرنے والوں کے بارے میں یہ طریق کار جاری ہے کہ ان دونوں میں علیٰحدگی کر دی جائے اور پھر وہ کبھی نہ مل سکیں گے) نیز حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے وہ کہتے کہ ''المتلاعنان اذا تفرقا لا يجتمعان ابداً'' (یعنی جب دو لعان کرنے والوں (میاں بیوی) میں علیٰحدگی ہو جائے تو وہ پھر کبھی نہ مل سکیں گے)۔

ابو بکر رازی فرماتے ہیں کہ امام شافعی کا قول مفہوم آیت کے منافی ہے۔ اس واسطے کہ اگر خاوند کے لعان سے میاں بیوی میں علیحد گی ہو گئی (تو اب وہ عورت بیوی نہ رہی) تو اب اگر (خاوند کے بعد) وہ عورت لعان کرے تو (یہ بیوی کا لعان کرنا نہ ہوگا) بلکہ اجنبی عورت کا لعان ہوگا جو منشاء آیت کے منافی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے صرف میاں بیوی پر لعان واجب کیا ہے (اجنبی عورت پر واجب نہیں ہے) پھر یہ بھی ہے کہ لعان ایک شہادت ہے اور حاکم کے سامنے ہی ہو تو نافذ العمل ہوتا ہے (ورنہ نہیں ہوتا) پس واجب ہے کہ جب تک حاکم فیصلہ نہ کرے علیحد گی متصور نہ ہو۔ جس طرح وہ بات جس کے لیے شہادت دی گئی ہے ثابت نہ ہو گی جب تک کہ حاکم (بر بنائے شہادت) فیصلہ نہ کر دے نیز لعان ایک حق ہے جو عورت کو اپنے بارے میں حاصل ہے جیسا کہ مدعی کو گواہ پیش کرنے کا حق ہے۔ پس درا آنحالیکہ مدعی نے جس شے کا دعویٰ کیا ہے اس کا حقدار اسی وقت ہوتا ہے، جب کہ حاکم (اس کے حق میں) فیصلہ کر دے، تو اس طرح لازم ہے کہ عورت کے حق کو بھی (تا صدور فیصلۂ حاکم) برقرار رکھا جائے۔ علاوہ اس کے لعان میں ایسی کوئی بات نہیں ہوتی جس سے معلوم ہو کہ عورت خاوند پر حرام ہو گئی۔ زیادہ سے زیادہ یہی ثابت ہو سکتا ہے کہ اس عورت نے بدکاری کا ارتکاب کیا۔ لیکن اگر بدکاری کا ثبوت گواہوں سے ہو جائے یا عورت خود اقبال جرم کر لے تب بھی وہ خاوند پر حرام نہ ہو جائے گی۔ یہی صورت لعان کی بھی ہے کہ اس میں عورت کے حرام ہو جانے کا کوئی ثبوت نہیں ہے تو لازم ہے کہ (نفس) لعان کو علیحد گی کا موجب نہ تصور کیا جائے بلکہ یہ علیحد گی یا تو خاوند کی طرف سے ہو گی (کہ وہ طلاق دے دے) یا پھر حاکم اپنے حکم سے علیحد گی کرا دے۔

مالکیہ کی دلیل اپنے مسلک کے بارے میں یہ ہے کہ اگر لعان کے بعد میاں بیوی اپنا نکاح باقی رکھنا چاہیں تو اس کی اجازت نہ ہو گی۔ بلکہ ان میں حکماً علیحد گی کرا دی جائے گی۔ اس سے ثابت ہوا کہ اگر حاکم ان میں تفریق نہ کرائے تب بھی علیحد گی واجب ہے۔

لعان کے بعد پھر میاں بیوی کا باہم ملنا

شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ، ابو یوسف اور ثوری کہتے ہیں کہ لعان کرنے والے علیحد گی کے بعد پھر کبھی نہیں مل سکتے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور مسعود رضی اللہ عنہ بھی یہی فرماتے ہیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ حضور نے لعان کرنے والے سے لعان کے بعد فرمایا کہ: ''لا سبيل لک عليها'' (یعنی اب اس عورت سے تیرا تعلق کسی طرح نہیں ہو سکتا) اور یہ نہیں فرمایا کہ جب تک تو اپنے بیان کردہ الزام کو جھوٹ نہ بتائے۔ اگر لعان کرنے والا خود اپنی تکذیب کر کے اس حرمت کو ختم کر سکتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رجوع کی سبیل بیان فرما دیتے جیسا کہ تین طلاق (مغلظہ) پانے والی عورت کے بارے میں ہے ''فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره'' (یعنی اگر خاوند بیوی کو طلاق مغلظہ دے دے تو اب وہ عورت اس پر حلال نہ ہو گی جب تک کہ وہ کسی اور شخص کی زوجیت میں نہ آ جائے اور پھر اس سے علیحد گی ہو) پھر یہ بھی ہے کہ لعان، فسخ زوجیت کو کہتے ہیں، لہٰذا اس عورت کا حرام ہونا دائمی ہو گا۔ جیسے دودھ پینے (میں شراکت) کی وجہ سے حرمت عائد ہوتی ہے اور حدیث میں ہے ''المتلاعنان اذا تفرقا لا يجتمعان ابداً'' (یعنی لعان کرنے والے جب الگ ہو جائیں تو اب وہ کبھی نہیں مل سکتے) نیز امام علی اور حضرت عمر بن الخطاب اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ''لا يجتمع الملاعنان ابداً (یعنی دو

لعان کرنے والے پھر کبھی نہ مل سکیں گے) اور زہری نے عجلانی کے واقعہ کے بارے میں، سہل بن سعد سے روایت کیا ہے "مضت السنة انهما اذاتلاعنا فرق بينهما، ثم لا يجتمعان ابداً" (یعنی ماضی میں یہ طریق کار رہا ہے کہ جب لعان کرنے والوں میں علیحدگی ہو جائے تو پھر وہ کبھی نہیں مل سکتے) یہ تمام روایتیں اس کی دلیل ہیں کہ لعان کرنے والے کی بیوی ہمیشہ کے لیے اس پر حرام ہو جائے گی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنے (بیان میں) جھوٹ بولنے کا اقبال کر لے اور (تہمت تراشی کے الزام میں) اسے شرعی سزا مل جائے تو نکاح کی حرمت ختم ہو جائے گی اور اسے جائز ہوگا کہ اس عورت سے پھر نکاح کر لے۔ غرض اس بیوی کا حرام ہونا (دائمی نہیں بلکہ) ایک مقررہ عرصہ تک کے لیے ہے۔ اس مسلک کے بارے میں حنفیہ کی دلیل یہ (آیت قرآن) ہے "واحل لكم ماوراء ذلكم" (یعنی محرمات مذکورہ کے علاوہ تمام عورتیں تم پر حلال ہیں) اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فانكحوا ماطاب لكم من النساء" (یعنی تم اس عورت سے نکاح کر سکتے ہو جسے تم پسند کرو) پس لعان چونکہ طلاق ثلاثہ ہے (لہٰذا مطلقہ ثلاثہ کی طرح) وہ عورت (متلاعنہ بھی) ہمیشہ کے لیے حرام نہیں ہو جاتی۔

الفاظ لعان کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ الفاظ لعان کے بیشتر حصہ کا استعمال مکمل الفاظ کے بولنے کے برابر ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر دونوں میں سے کوئی شخص لعان کے بعض الفاظ استعمال کر لے تو وہ لعان نہ ہوگا۔ لعان کے بعض کلمات استعمال کرنے سے سزا ساقط نہ ہوگی جب تک کہ لعان کے وہ تمام مکمل الفاظ نہ ادا کیے جائیں جو قرآن میں آئے ہیں۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ 'لعان' کی حیثیت شہادت جیسی ہے۔ لہٰذا حاکم شرع کی موجودگی کے بغیر لعان نہ ہوگا لعان میں شرط یہ ہے کہ وہ شوہر کی طرف سے ہو، خواہ شوہر نے بیوی سے ہم بستری کی ہو یا نہ کی ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ (شوہر) بالغ، عاقل اور مسلمان ہو۔ فقہاء یہ بھی کہتے ہیں کہ لعان کے وقت حق پسند (یا صالح) مردوں کی ایک جماعت کا موجود ہونا شرط ہے۔ کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ خاوند اپنے بیان سے یا عورت اپنے اقرار سے منحرف ہو جائے۔ لعان کے لیے یہ بھی شرط ہے کہ وہ عورت باقاعدہ نکاح کر کے، نکاح فاسد کی بناء پر نہیں، اپنے خاوند کے قبضہ میں ہو یا اس کی عدت میں ہو۔ گونگے کا لعان کرنا بھی درست ہے بشرطیکہ وہ اچھی طرح لکھ سکتا ہو۔ اور شہادت سے پہلے پانچ بار تحریر کر چکا ہو۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ 'لعان' قسم ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ لعان حلفیہ شہادت ہے جو مؤکد بہ لعنت و غضب الٰہی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "فشهادة احدهم اربع شهادات بالله" میں ہے (یعنی فریقین لعان میں سے ہر ایک اللہ کی قسم کھا کر چار بار شہادت دے)۔ اسی طرح رسول اللہ ﷺ کے ارشاد میں شہادت کا لفظ ہے "فجاء هلال فشهد ثم جاءت فشهدت" بروایت ابن عباس رضی اللہ عنہما (یعنی ہلال آئے اور انھوں نے شہادت دی پھر عورت یا ان کی بیوی آئی اور اس نے شہادت دی)۔ نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ لعان شہادت ہے جس میں قسم شامل ہے۔

حمل کے بارے میں لعان کرنے کا بیان

شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ حمل کی بناء پر لعان کرنا وضع حمل سے پہلے بھی درست ہے۔(وضع حمل کی شرط نہیں ہے)۔اسی طرح بچے سے بریت کے لیے بھی لعان ہوسکتا ہے(گو ہنوز پیدا نہ ہوا ہو) لیکن اس کے لیے مالکیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس سے پہلے تین بار یا باختلاف بعض ایک بار وہ عورت ماہواری سے گزر چکی ہو(یعنی حمل سے خالی رہی ہو)۔

فقہاء نے حدیث مذکور کو حمل کے بارے میں لعان کرنے کی دلیل قرار دیا ہے علاوہ اس کے حمل کے دوران 'لعان' لاگو ہوتا ہے اور حمل کا پایا جانا لعان کے قوی ہونے کا قرینہ ہے۔حمل کا ہو جانا ہی شبہہ کا موجب ہوتا ہے۔پس حمل کی بناء پر لعان کرنا درست ہے۔تاکہ خاوند کو اس سے جو کوفت ہے وہ جلد از جلد دور ہو جائے۔

حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ولادت سے پہلے (حمل کی بناء پر) لعان کرنا اور ولادت سے پہلے بچے (کے حلالی ہونے) سے انکاری ہونا درست نہیں ہے۔کیونکہ حمل کی بابت یقین نہیں کہ وہ حمل ہی ہو ممکن ہے وہ ریح (بادیا ہوا) ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اولاد کو تسلیم کر لینے کے بعد اس سے انکار کرنا درست نہیں ہے۔کیونکہ اگر اقرار کے بعد اس سے پھر جانا(اولاد کے حق میں) درست ہو تو ہر قسم کے اقرار میں ہوسکتا ہے۔اس طرح تو کوئی حق ثابت نہیں ہوسکتا،اور دوسری صورت(یعنی پیدائش کے بعد مولود سے انکار کرنا) بالا جماع باطل (ناقابل تسلیم) ہے۔

نیز مروی ہے کہ ایک شخص نے اس بچہ کا جو حمل میں تھا اقرار کیا اور پیدا ہونے کے بعد اس (کا باپ ہونے) سے انکار کیا۔حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اسے سزائے تازیانہ دی اور وہ بچہ اس شخص کا قرار دے دیا۔

فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ جس عورت کا نکاح لعان کے باعث فسخ کر دیا گیا ہو وہ بدوران عدت نان نفقہ اور مکان کی مستحق نہیں ہے کیونکہ بیوی کو نان نفقہ کا حق طلاق کی عدت کے دوران ہوتا ہے۔فسخ نکاح کی عدت میں نہیں ہوتا۔مکان کے بارے میں بھی یہی حکم ہے اور جو اصحاب کہتے ہیں کہ لعان بھی طلاق ہے جیسے امام ابو حنیفہؒ وہ کہتے ہیں کہ نان نفقہ اور مکان خاوند پر واجب ہے۔

گونگے کے بارے میں حکم شرعی

حنفیہ کہتے ہیں کہ گونگے کا تہمت لگانے یا لعان کرنے کو درست نہیں مانا جائے گا کیونکہ اس کا بیان مشکوک ہوتا ہے جس سے سزائے شرعی ساقط ہو جاتی ہے۔

مالکیہ،شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ گونگے کا تہمت لگانا اور لعان کرنا صحیح مانا جا سکتا ہے بشرطیکہ اس کا اشارہ قابل فہم ہو جس سے اس کا مقصد واضح ہو جائے کہ وہ کیا کہنا چاہتا ہے۔یا پھر اچھی طرح لکھنا جانتا ہو۔ایسی صورت میں وہ سزائے تہمت کا مستوجب ہوسکتا ہے کیونکہ جو شخص لکھ سکتا ہے یا اس طرح اشارہ کر کے عیب کو بتا سکتا ہے جسے لوگ سمجھ سکیں تو اسے یہ معلوم ہوگا کہ اس نے شادی شدہ عورت پر تہمت لگائی اور اس پر عیب تھوپا۔لہٰذا اس کے اشارے کو بیان کرنا تصور کیا جائے گا اور اس کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے گا جو گویائی رکھنے والے کے ساتھ ہوتا ہے۔

لعان کرنے والوں کی اولاد کا بیان

فقہاء کہتے ہیں کہ لعان کرنے والوں کی اولاد ماں کی طرف منسوب ہوگی۔ چنانچہ وہ اپنی ماں کی وارث ہوگی اور اگر پہلے وہ وفات پائے تو ماں اس کی وارث ہوگی۔ کسی شخص کو یہ حق نہیں ہے کہ اس عورت پر اس شخص کے ساتھ بدکاری کا الزام لگائے جس کے بارے میں خاوند نے اس پر تہمت لگائی تھی، اگر کسی شخص نے اس پر زنا کی تہمت لگائی تو وہ شخص مستوجب حد ہوگا۔ کیونکہ اس کے خاوند نے جو الزام لگایا تھا اس کی سچائی ثابت نہیں ہوئی۔ لہٰذا اس عورت کو بے قصور تصور کیا جائے گا اور (شریعت کی رو سے) بنیادی بات یہ ہے کہ انسان کو بے گناہ تصور کیا جائے محض لعان سے اس عورت کو بے گناہی کی صفت سے عاری نہیں کہا جا سکتا اور جب تک یقین نہ ہو جائے کسی کی آبرو میں بٹہ نہیں لگایا جا سکتا۔ اسی طرح کسی شخص کے لیے یہ مناسب نہیں ہے کہ لعان کرنے والوں کے بچے کو ناجائز اولاد ہونے کا طعنہ دے اگر کوئی اسے ناجائز اولاد کہے تو اسے اسی (۸۰) کوڑوں کی سزا دی جائے۔ اس بچے کی قرابت داری وہی متصور ہوگی جو ماں کی ہے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ''وقضى انه ليس عليه قوت و لا سكنى من اجل انهما يفترقان بغير طلاق و لامتوفى عنها'' (یعنی آپ نے یہ فیصلہ کیا کہ خاوند کے ذمہ نہ اس عورت کی خوراک ہے نہ مکان، کیونکہ ان کے درمیان طلاق کے بغیر علیٰحدگی کرادی گئی۔ اور خاوند فوت بھی نہیں ہوا) اور انھوں نے فرمایا ''الحق الولد بالمراة'' (یعنی اس بچے کو ماں کی طرف منسوب کیا جائے گا)۔ ایک اور روایت میں ہے ''فكان الولد ينسب الى امه'' (یعنی لڑکے کی نسبت ماں کی طرف کی جاتی تھی) مطلب یہ ہے کہ اسے صرف ماں کی اولاد کہا جائے گا اور باپ سے منسوب نہ کیا جائے گا اور نہ وہ ایک کے دوسرے وارث قرار پائیں گے اور اس کا خاندان وہی متصور ہوگا جو اس کی ماں کا ہے اور مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے لعان والی حدیث میں فرمایا ''ومن رماها به جلد ثمانين جلدة'' (یعنی جو شخص اس بات پر عورت کو عیب لگائے اسے اسی دُرّوں کی سزا دی جائے) ایک اور روایت میں ہے ''وقضى ان لا يدعى ولدها لاب، ولا يرمى ولد ها ، ومن رماها او رمى ولدها فعليه الحد'' (یعنی حضور نے یہ فیصلہ فرمایا کہ اس عورت کے لڑکے کو باپ کے نام سے نہ پکارا جائے اور نہ اس پر عیب لگایا جائے جس شخص نے اس بچے پر یا اس عورت پر تہمت لگائی وہ شخص مستوجب حد ہوگا)۔

لعان کے بعد مہر کے مطالبہ کا بیان

فقہاء کہتے ہیں کہ جب لعان کی تکمیل ہو جائے تو بیوی کا عقد فسخ ہو جائے گا اور وہ عورت طے شدہ مہر کی مستحق ہو گی، کیونکہ خاوند لعان سے پہلے اس کے ساتھ جنسی تمتع حاصل کر چکا ہے۔ چنانچہ روایت میں آیا ہے کہ ہلال بن امیہ نے اپنی بیوی کے ساتھ لعان کر لیا تو کہا ''يا رسول الله مالى ؟'' (یعنی یا رسول اللہ میرے مال کا کیا بنے گا؟) ان کا مقصد یہ تھا کہ وہ مہر جو وہ ادا کر چکے ہیں اس کی واپسی کا مطالبہ کریں۔ رسول اللہ ﷺ نے انھیں یہ جواب دیا ''لا سبيل لك عليها'' (یعنی اب اس سے تیرا کوئی مطالبہ نہیں ہے) کیونکہ وہ اس مہر کی حقدار ہو چکی ہے۔ پھر حضور نے وضاحت سے بیان فرمایا کہ اگر وہ اپنے بیان میں سچا تھا یا جھوٹا بہر حال عورت مہر کی مستحق ہے۔ کیونکہ اگر (یعنی بیوی پر الزام لگانے میں) سچا ہے تب بھی عورت وہ بات پوری کر چکی ہے جو اسے مہر کا حقدار بناتی ہے اور اگر جھوٹا مانا جائے تب بھی یہی صورت حال ہے اور مزید برآں جو عیب لگانا تھا اس شخص نے اس پر لگا لیا ہے۔ اگر عورت مباشرت شدہ ہے تو متفقہ طور پر سب کی یہی

رائے ہے۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے لعان کرنے والوں سے فرمایا "للمتلاعنین حسابکما علی الله، احد کما کاذب لا سبیل لک علیها قال یا رسول الله مالی؟ قال لامال لک ان کنت صدقت علیها فهو بما استحللت من فرجها، وان کنت کذبت علیها فذلک ابعد لک منها" (یعنی تمہارا معاملہ اب خدا کے ساتھ ہے۔ کوئی نہ کوئی تو تم میں سے جھوٹا ہے۔ مگر اب اس عورت سے کسی کو مطالبہ کا حق نہیں ہے۔ سوال کیا یا رسول اللہ میرے مال یعنی مال مہر کا کیا ہوگا؟ فرمایا اب تمہیں اس مال پر کوئی حق نہیں ہے۔ اگر تم نے جو الزام لگایا اس میں سچے ہو تب بھی وہ مال معاوضہ ہے اس کا جو تم نے اس کی اندام نہانی کو اپنے اوپر حلال بنالیا تھا اور اگر تم جھوٹ بولے ہو تب تو وہ مال اور بھی تم سے دور ہو گیا)۔ یہ حدیث متفق علیہ ہے۔

اگر اس عورت کے ساتھ خاوند نے مباشرت نہیں کی تھی تو اس بارے میں بھی جمہور کا خیال یہی ہے کہ وہ نصف مہر کی مستحق ہے جیسا کہ ان بیویوں کا حق ہوتا ہے جنھیں مباشرت سے پہلے طلاق مل گئی ہو۔ حماد اور حکم کہتے ہیں کہ وہ عورت بھی پورے مہر کی مستحق ہے لیکن زہری اور مالک کہتے ہیں کہ اسے کچھ نہ ملے گا۔

اولاد کے رنگ کا باپ کے رنگ سے نہ ملنا

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ محض رنگ کے مختلف ہونے کی بناء پر باپ کا اولاد سے انکار کرنا جائز نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ انکار صرف اس صورت میں جائز نہیں ہے جب کہ ایسا کوئی قرینہ موجود نہ ہو کہ رنگ کا اختلاف الزام زنا موجب قرار دیا جا سکے۔ چنانچہ اگر عورت پر بدکاری کا اتہام اور اس سے پیدا ہونے والے بچے کا رنگ اس شخص سے ملتا ہو جس کے ساتھ الزام لگایا گیا ہے تو اس صورت میں صحیح یہی ہے کہ خاوند بچے سے انکار کر سکتا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی بچے کا رنگ باپ کے رنگ سے مختلف ہو اور اس عورت کی بدکاری کا قرینہ موجود ہے تو بچے سے بے تکلف انکار کرنا جائز ہے، لیکن اگر ایسا کوئی قرینہ نہ ہو تو انکار کرنا جائز نہیں ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ قبیلہ بنی فزارہ کا ایک شخص آنحضرت ﷺ کی خدمت میں آیا اور اس نے کہا کہ میری بیوی نے سیاہ فام بچہ جنا ہے اور وہ عرض کرنا چاہتا تھا کہ اس بچے کو اپنی اولاد (قرار دینے) سے انکار کر دے۔ نبی ﷺ نے دریافت فرمایا "هل لک من ابل" (یعنی تیرا کوئی اونٹ ہے؟) اس نے کہا 'نعم' (جی ہاں) فرمایا 'فما لونها' (اس کا رنگ کیا ہے؟) اس نے کہا 'حمر' (یعنی سرخ) فرمایا "هل فیها اورق؟" (کیا اس میں خاکی یا سرمئی رنگ ہے؟) اس نے کہا "ان فیها لورقاء" (یعنی جی ہاں خاکستری رنگ تو ہے) فرمایا "فانی اتاها ذلک" (کہ یہ رنگ اس میں کہاں سے آیا) اس نے کہا "عسی ان یکون نزعة عرق" (یعنی ممکن ہے یہ رنگ کسی نسلی اثرات کا نتیجہ ہو) فرمایا "فهذا عسی ان یکون نزعة عرق" (یعنی یہاں بھی ممکن ہے کہ یہ کسی نسلی رجحان کا نتیجہ ہو) غرض حضور نے بچے سے انکار کرنے کی اجازت نہیں دی۔ بہت سے لوگوں نے اس روایت کو بیان کیا ہے۔

ابوداؤد کی روایت میں یہ الفاظ ہیں "ان امراتي ولدت غلاما اسود واني انكره" (یعنی میری بیوی نے ایک سیاہ فام بچہ جنا ہے۔ میں اس (کا باپ ہونے) سے انکار کرتا ہوں۔

سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے وہ کہتی ہیں کہ "ان رسول الله ﷺ دخل علی تبرق اساریر

وجهه، فقال: الم تری ان مجززاً نظر آنفاً الی زید بن حارثة و اسامة ابن زید فقال ان هذه الا قدام بعضها من بعض'' رواہ الجماعۃ (یعنی رسول اللہ ﷺ آئے ان کا چہرہ (خوشی سے) دمک رہا تھا آپ نے فرمایا تم نے دیکھا ابھی ایک مجزز (قیافہ شناس) نے زید ابن حارثہ اور ان کے بیٹے اسامہ کو دیکھا اور کہا کہ ان کے پیر ایک دوسرے کا حصہ معلوم ہوتے ہیں) اس حدیث کو ایک جماعت نے بیان کیا ہے۔ بات یہ ہے کہ لوگ زیدؓ بن حارثہ اور ان کے بیٹے اسامہ کے بارے میں چہ میگویاں کرتے تھے، کیونکہ زید کا رنگ سفید تھا اور اسامہ سیاہ فام تھے۔ اس بارے میں لوگ ایسی باتیں کرتے تھے جو رسول اللہ ﷺ کو ناگوار گزرتی تھیں۔ پھر جب حضورؐ نے اس 'مدلجی' کی یہ بات سنی تو خوش ہوئے اور غم دور ہوا کہ سیدنا زید پر جو تہمت تھی وہ دور ہوگئی۔ اور ان کے ساتھ اسامہؓ کے نسب کی صداقت ثابت ہوگئی اور یہی امر برحق تھا۔ رسول اللہ ﷺ امر حق کے سوا کسی بات پر مسرت کا اظہار نہیں فرماتے تھے۔ اسامہؓ کا نسب تو شرعی طور پر ان کے باپ کے ساتھ ثابت تھا لیکن رنگ کے اختلاف کے باعث جو باتیں بنائی جاتی تھیں، مدلجی کے قول نے ان سب کی باتوں کو بے اصل بنا دیا۔

تہمت لگانے کے بعد طلاق دے دینے کے متعلق مسائل

حنفیہ کہتے ہیں کہ جب ایک شخص اپنی بیوی کو، جس پر اس نے تہمت لگائی ہے، طلاق دے دے، تو اب ان کے درمیان لعان کی ضرورت نہیں رہتی۔ اس تہمت کی کوئی سزا نہیں ہے۔ لیکن اگر بیوی کو کسی نے پہلے طلاق دے دی اور پھر اسے کہا اے زنا کرنے والی عورت! تو ایسا شخص مستوجب حد ہے۔ کیونکہ اس شخص نے ایک عورت پر اس وقت عیب لگایا جب کہ وہ اجنبی تھی (یعنی اس کی بیوی نہیں رہی تھی)۔ ہاں اگر یوں کہا ہوتا کہ اے بدکار (یا زانیہ) عورت تجھے طلاق ہے تو اب اس پر نہ لعان ہے اور نہ سزائے تہمت ہے کیونکہ اس شخص نے صورت لعان پائی جانے کے بعد تین طلاق دے دی اور جب وہ عورت زوجیت سے خارج ہوگئی تو گویا لعان کے بعد علیحدگی ہوئی لہٰذا حد ساقط ہوگئی۔

اگر کسی شخص نے اپنی چار بیویوں پر تہمت لگائی تو ان میں سے ہر ایک کے ساتھ لعان ہوگا۔ لیکن اگر چار غیر عورتوں پر تہمت لگائی تو ایک حد (سزائے قذف) کا مستوجب ہوگا۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ ثانی الذکر مسئلہ میں (سزا کا مقصد جو سرزنش ہوتا ہے وہ ایک بار حد لگنے سے پورا ہوگیا۔ لیکن پہلی صورت میں لعان کا مقصد ہر عورت کو اس تہمت سے بری کرنا ہے جو اس پر لگائی گئی نیز اس کے نکاح کو فسخ کرنا ہے اور یہ امر ایک ساتھ کرنے سے پورا نہیں ہو سکتا ہے۔ (لہٰذا ہر ایک سے الگ الگ لعان ہوگا)۔

اگر کسی شخص نے بیوی نے کہا کہ تجھے جو حمل ہے وہ میرا نہیں ہے۔ تو اس سے لعان عائد نہ ہوگا کیونکہ ہنوز حمل ہونے ہی کا یقین نہیں ہے (ممکن ہے کہ وہ کوئی عارضہ ہو) لہٰذا اسے تہمت قرار نہیں دیا جائے گا۔

اگر کسی شخص نے اپنی آزاد بیوی (جو لونڈی نہ ہو) کے بچے کا باپ ہونے سے انکار کیا اور بیوی نے اس کو مان لیا تو نہ حد ہے نہ لعان ہے وہ بچہ ان دونوں ہی کا قرار دیا جائے گا اور ان کے انکار کو تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ باپ کے ساتھ بچے کے نسب کا قائم ہونا بچہ کا حق ہے اور ماں کی یہ حق نہیں ہے کہ وہ بچے کو اس حق سے محروم کر دے لہٰذا محض اس کی تصدیق سے بچے کو نسب سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا اور نہ اس کی تصدیق کو حد یا لعان کا موجب بنایا جا سکتا ہے کیونکہ بصورت موجودہ وہ عورت لعان کے (قرآنی) الفاظ کہ ''میں اللہ کی قسم کھا کر کہتی ہوں کہ یہ شخص جھوٹا ہے'' نہیں کہہ سکتی کیونکہ وہ کہہ چکی کہ یہ

سچ کہتا ہے۔اور جب لعان ممکن نہیں تو نسب کی نفی بھی ممکن نہیں۔

اگر کسی شخص نے اتہام لگانے کے بعد بیوی کو طلاق رجعی دے دی تو لعان واجب ہوگا، کیونکہ (طلاق رجعی میں) زوجیت باقی رہتی ہے اور اگر کسی نے طلاق بائن کے بعد (یعنی ایسی طلاق کے بعد جس سے نکاح ختم ہو جاتا ہے) پھر اس عورت سے شادی کر لی تو اب نہ (سابقہ تہمت کی بناء پر) لعان ہوسکتا ہے اور نہ حد عائد ہوتی ہے۔

ولادت کے بعد بچے (کا باپ ہونے) سے انکار

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر خاوند بچہ ہونے کے بعد ہی اس (کا باپ ہونے) سے انکار کر دے تو وہ تسلیم کیا جائے گا۔لیکن اگر ولادت کو طویل عرصہ گزر گیا اور اب انکار کیا تو یہ انکار نہ ہوگا۔کیونکہ اس نے بچے کی مبارکباد قبول کی۔ ولادت کے اخراجات برداشت کیے اور دوستوں کے تحفے قبول کیے اور یہ سب کچھ کرنے کے بعد ایک عرصہ بھی گزر گیا اور بیوی کو اس نے بدستور رکھ چھوڑا ہے، تو اس کا یہ فعل واضح طور پر بچے کے تسلیم کر لینے کا اقرار ہے۔اس کے بعد انکار درست نہیں ہے۔

قبیصہ بن ذؤیب سے مروی ہے کہ ''قضی عمر بن الخطاب فی رجلٍ انکر ولد امرأته وهو فی بطنها، ثم اعترف به وهو فی بطنها حتی اذا ولد انكره، فامر به عمر فجلد ثمانين جلدة لفريته عليها، ثم الحق به ولدها '' (یعنی حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کا یہ فیصلہ تھا جبکہ ایک شخص نے اپنی بیوی کے پیٹ کے بچے سے پہلے تو انکار کیا پھر ہنوز وہ پیدا نہ ہوا تھا کہ اس (کے باپ ہونے) کا اقرار کر لیا، تاہم جب وہ پیدا ہو گیا تو انکار کر دیا۔حضرت عمر نے بیوی پر طوفان باندھنے کی پاداش میں اسے اسی (۸۰) دُرّوں کی سزا کا حکم دیا جس پر عمل کیا گیا پھر وہ بچہ اس شخص کا قرار پایا۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث میں آیا ہے کہ ''ان النبی صلی الله عليه وسلم لاعن بين هلال ابن امية وامرأته و فرق بينهما و قضى ان لايدعى ولدهالاب، ولا يرمى ولدهامن رماها اورمى ولدها فعليه الحد' 'بروایت احمد (یعنی آنحضرت ﷺ نے ہلال بن امیہ اور اس کی بیوی کے درمیان لعان کرایا اور ان دونوں میں علیحدگی کر دی اور حکم دیا کہ اس بچے کو کسی باپ کی طرف منسوب نہ کیا جائے اور نہ اس کے اس بچے کو عیب لگایا جائے۔اگر کسی نے اس عورت پر یا اس کے بچے پر عیب لگایا تو وہ مستوجب حد ہوگا)۔حضرت عکرمہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ وہی لڑکا بعد میں مصر کے ایک صوبہ کا حاکم (گورنر) مقرر ہوا، اسے کسی کا بیٹا نہیں کہا جاتا تھا۔

اگر خاوند کہیں دور دراز علاقہ میں چلا گیا ہو اور سفر سے واپس آنے پر معلوم ہوا کہ اس کی بیوی کے ہاں بچہ پیدا ہوا ہے تو گویا وہ اسی وقت پیدا ہوا جب خاوند کو علم ہوا۔اب اگر اس کی پیدائش کا علم ہوتے ہی اس (کا باپ ہونے) سے انکار کر دے تو یہ انکار قابل تسلیم ہوگا لیکن اگر اس کا علم ہونے کے طویل عرصہ بعد انکار ہو تو یہ انکار قابل تسلیم نہ ہوگا کیونکہ اس کے طویل عرصہ تک خاموش رہنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس پر راضی ہے (یعنی اس نے بچہ کو تسلیم کر لیا)۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ولادت سے پہلے حمل کے نسب سے انکار نہیں ہوسکتا۔اس کا مطلب یہ ہوگا کہ

ولادت سے پہلے ہی اس بچے کو اولاد کی حیثیت دے دی گئی حالانکہ بچہ جب تک پیٹ میں ہے اسے اولاد کی حیثیت نہیں دی جاسکتی ۔مثلاً حق وراثت اور امور متعلقہ وصیت کا حق اس وقت تک پیٹ کے بچے کو حاصل نہیں ہوتا جب تک کہ وہ پیدا نہ ہو جائے ۔(یہ نہیں ہوسکتا تو بچہ کو نسل سے خارج بھی نہیں کیا جاسکتا)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی عورت نے ایک ہی حمل سے دو بچے جنے اور خاوند نے پہلے (پیدا ہونے والے) بچے کو اپنا مانا اور دوسرے سے انکار کیا تو دونوں بچوں کا نسب تو اس شخص سے مانا جائے گا لیکن (انکار جو کیا ہے اس لیے) لعان کرایا جائے گا اگر خاوند نے اس کے برعکس کیا کہ پہلے بچے سے انکار کیا اور دوسرے کو اپنا مانا، تب بھی دونوں کا نسب اس شخص سے مانا جائے گا لیکن (انکار کی پاداش میں) مستوجب حد ہوگا (دونوں بچوں کا) نسب تو اس شخص کے ساتھ اس لیے تسلیم کیا جائے گا کہ دونوں بچے قدرتی طور پر جڑواں ایک ہی نطفہ سے پیدا ہوئے تو اگر ایک کا نسب تسلیم کرلیا گیا تو دوسرے کا ثابت ہونا بھی ناگزیر ٹھہرا۔ اور درآنحالیکہ اس شخص نے دوسرے بچے سے انکار کیا تو اس نے اپنے کسی پہلے بیان کی تکذیب نہیں کی لہٰذا اب وہ لعان کرے گا اور اس نے پہلے بچے سے انکار کیا اور دوسرے کا اعتراف کرتا ہے تو اس اعتراف سے اپنے پہلے بیان کی تکذیب کرتا ہے۔لہٰذا مستوجب حد ہے۔

بیوی کو کسی خاص شخص کے ساتھ بدنام کرنے کا بیان

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی پر کسی خاص آدمی کے ساتھ ملوث ہونے کی تہمت لگائے اور کہے کہ تو نے فلاں شخص کے ساتھ بدکاری کی تو بیوی پر اس اتہام کے بارے میں لعان کرے گا۔ اور اس شخص پر تہمت لگانے کی پاداش میں مستوجب حد ہوگا، بشرطیکہ وہ حد کا مطالبہ کرے ۔اس لعان سے حد قذف ساقط نہ ہوگی ۔

اس بارے میں شافعیہ کے اقوال میں سے اس قول کو ترجیح حاصل ہے کہ (ان دونوں الزاموں کے عوض) اس شخص پر ایک حد لاگو ہوگی ۔ دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں الزامات میں سے ہر ایک کی پاداش میں اس پر حد لازم ہے ۔لیکن اگر لعان میں اس تہمت کا ذکر آیا ہے تو حد ساقط ہو جائے گی ۔

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہلال بن امیہ نے اپنی بیوی پر، شریک بن سحماء کے ساتھ ملوث ہونے کی تہمت لگائی ۔ وہ براء بن مالک کے ماں شریک بھائی تھے اور ملت اسلامیہ میں وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے لعان کیا۔ بیوی کے ساتھ لعان کرنے کے بعد آنحضرت ﷺ نے فرمایا،''ابصروھا فان جاءت به ابیض سبطاً، قضیء العینین فھو لھلال بن امیه، وان جاءت به اکحل، جعداً، حمش الساقین، فھو لشریک بن سحماء ''(یعنی اب دیکھنا اگر اس عورت کے بچہ کا رنگ سفید، بال سیدھے اور آنکھیں پھیلی ہوئی ہیں تو وہ ہلال بن امیہ کا ہے اور اگر وہ سیاہ چشم گھونگھریالے بال اور پتلی پنڈلیوں والا ہے تو وہ شریک بن سحماء کا ہے) پھر یہ معلوم ہوا کہ اس بچے کی آنکھیں سیاہ، بال گھونگھریالے اور پنڈلیاں پتلی ہیں ۔(بروایت احمد، مسلم ونسائی اس حدیث میں لفظ 'سبط' کے معنے سیدھے بال والے اور 'قضیء العینین' کے معنے خراب آنکھوں والے کے ہیں اور 'اکحل' وہ ہے جس کی آنکھ سیاہ ہو اور 'جعد' کے معنی سیدھے بال کے برعکس یا چھوٹے بال کے ہیں۔

ایک اور روایت میں ہے کہ جس شخص کی بابت انھوں نے اطلاع دی تھی وہ زرد رنگ، چھوٹے اور گھونگھریالے بال والا ہے اور وہ شخص جس کی بابت ان کا بیان تھا کہ اپنی گھر والی کے پاس اسے دیکھا۔ وہ بھری پنڈلیوں والا، گندم گوں اور فربہ جسم ہے۔ پس رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''اللّٰھم بین '' (یعنی یا اللہ حقیقت حال کھول دے) چنانچہ اس عورت سے جو بچہ پیدا ہوا وہ اس شخص سے مشابہ تھا جس کا ذکر اس کے خاوند نے کیا تھا کہ انھوں نے اسے اپنی بیوی کے ساتھ دیکھا ہے۔ پس رسول اللہ ﷺ نے ان میں لعان کرا دیا۔

بن دیکھے الزام پر لعان کرنے کا مسئلہ

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو 'زانیہ' کہا اور اس کا ثبوت بہم نہ پہنچا سکا تو وہ شخص مستوجب حد ہے۔ ایسے شخص کو لعان کے لیے نہ کہا جائے گا جس نے ارتکاب جرم خود نہ دیکھا ہو۔ مالکیہ کے نزدیک لعان کی شرط یہ ہے کہ اس شخص نے اس 'برائی کو اپنی آنکھ سے دیکھا ہو۔

حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ خاوند کو حق ہے کہ وہ اپنی بیوی کے ساتھ لعان کرے اگرچہ لعان میں چشم دید 'برائی کا الزام نہ لگایا ہو۔ کیونکہ ان کے نزدیک لعان کے لیے دیکھنا شرط نہیں ہے۔

بدوران عدت بدکاری کا ارتکاب

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو طلاق بائنہ دے دی (جس کے بعد زوجیت کا تعلق ختم ہو جاتا ہے) پھر اس نے اپنی بیوی کو ایام عدت میں ملوث ہوتے پایا تو اسے حق ہے کہ اس کے ساتھ لعان کرے اگر طلاق کے بعد عورت کا حمل ظاہر ہو اور خاوند کہے کہ میں ایام کے آنے تک اس سے بے تعلق رہا ہوں تب بھی لعان کا حق ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر عورت کو حمل ہو یا بچہ پیدا ہو جائے تب ہی خاوند لعان کر سکتا ہے۔ ایسا نہ ہو تو اسے لعان کا حق نہیں ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ (جس نے طلاق دے دی ہے) اسے لعان کا حق ہی نہیں ہے کیونکہ طلاق کے بعد عورت بیوی نہ رہی بلکہ اجنبی ہوگئی (اور اجنبی عورت سے لعان نہیں ہوتا)۔

عقد کے بعد ہی طلاق یافتہ عورت کے ہاں بچہ پیدا ہونے کا بیان

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی عورت سے عقد نکاح کیا اور عقد کے معا بعد کہ ہنوز مباشرت کا موقع نہ ملا تھا، طلاق دے دی اور عقد کے بعد چھ ماہ میں بچہ پیدا ہو گیا تو وہ بچہ اس شخص کا قرار نہیں پا سکتا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ عقد کے چھ ماہ کے اندر بچہ پیدا ہو جائے۔ کیونکہ یہ بات یقینی ہے کہ عقد سے پہلے کی حاملہ تھی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ بچہ اسی کا قرار دیا جائے گا بشرطیکہ اس کا عقد حاکم شرع کے سامنے ہوا ہو اور عقد کے بعد ہی اسے طلاق ہوگئی ہو اور چھ ماہ سے کم میں پیدا نہ ہوا ہو اور نہ چھ ماہ سے زیادہ میں۔ یہ بچہ اسی شخص کا مانا جائے گا کیونکہ وہ عقد کے بعد اور طلاق سے پہلے کا ہے۔

نکاح کے بعد خاوند کے مفقود الخبر ہو جانے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی عورت سے شادی کی اور اس کے بعد دو سال تک مفقود الخبر رہا پھر اس کے وفات پا جانے کی خبر آ گئی۔ بیوی نے عدت گزاری اس کے بعد شادی کر لی اور دوسرے خاوند سے اولاد پیدا ہوئی پھر پہلا خاوند واپس آ گیا تو اس دوران پیدا ہونے والے بچے پہلے خاوند کی طرف منسوب ہوں گے انھیں دوسرے کی اولاد قرار نہیں دیا جائے گا دوسرے خاوند سے طلاق ہو جائے گی اور پھر پہلے خاوند کی بیوی ہو جائے گی۔

اس بارے میں حنفیہ کی دلیل، رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے ''الولد للفراش، وللعاهر الحجر '' (یعنی بچہ صاحب فراش کا ہے اور بدکار کا کچھ نہیں)۔ اس حدیث کو ایک جماعت نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور بخاری کی روایت میں ''الولد لصاحب الفراش '' آیا ہے (یعنی بچہ صاحب فراش کا ہے) چونکہ عورت عقد کے بعد خاوند کا 'فراش' ہو جاتی ہے۔ لہٰذا جو اس فراش کا مالک ہے لڑکا اسی کا ہو گا۔ کیونکہ احکام کا ماخذ صاحب شریعت کی تصریح ہے۔

واضح ہو کہ لفظ 'فراش' کے معنوں میں علماء کا اختلاف ہے:

شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ لفظ 'فراش' حدیث میں عورت کا نام ہے۔ اور عورت کو اس کی حالت اِفتراش (یعنی پچھاڑی جانے) کی بناء پر 'فراش' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور قاموس میں ہے کہ 'فراش' کے معنے 'خاوند کی بیوی' کے ہیں۔ اور یہ بھی کہتے ہیں کہ اسی سے 'فرش مرفوعة' نکلا ہے۔ (جس کے معنے شاندار یا بلند بالا بیویاں ہیں) اور اس کے معنے جاریہ (لونڈی) کے بھی ہیں جسے مرد نیچے ڈالتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ حدیث میں 'فراش' کا لفظ خاوند کے لیے ہے چنانچہ ابن الاعرابی نے اس معنے کے ثبوت میں 'جریر' کے اس قول کو دلیل کے طور پر پیش کیا ہے۔ ''باتت تعانقه، وبات فراشها '' (یعنی وہ عورت اس شخص کے ساتھ شب باش ہوئی اور اس کے خاوند نے بھی رات گزاری) اور الفاظ حدیث ''للعاهر الحجر '' میں عاہر کے معنے زنا کرنے والے کے ہیں چنانچہ بولتے ہیں 'عهر' یعنی اس نے بدکاری کی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے مفہوم میں رات کا وقت داخل ہے (یعنی رات کے وقت بدکاری کرنا 'عهر' ہے) اور 'له الحجر' میں حجر کے معنے 'خیبت' (یعنی نامرادی) کے ہیں۔ یعنی اس شخص کا اس اولاد پر کوئی حق نہیں ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ یہاں لفظ 'حجر' کے معنے یہ ہیں کہ اگر بدکاری کرنے والا شادی شدہ ہے تو اسے سنگسار کیا جائے۔

ایک جماعت نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے: وہ کہتی ہیں ''اختصم سعد بن ابی وقاص وعبداللّٰه بن زمعة الی رسول اللّٰه ﷺ، فقال سعد: يارسول اللّٰه ابن اخی عتبة بن ابی وقاص، عهد الی انه ابنه، انظر الی شبهه وقال عبداللّٰه بن زمعة: هذااخی يا رسول اللّٰه ولد علٰی فراشِ ابی، فنظر رسول اللّٰه ﷺ الی شبهه، فرای شبها بينا بعتبة، فقال: هو لک يا عبداللّٰه بن زمعة، الولد للفراش، وللعاهر الحجر، واحتجبی منه يا سودة بنت زمعة قال. فلم يری سودة قط '' (یعنی سعد بن ابی وقاص اور عبد اللہ بن زمعہ نے اپنا باہمی نزاع رسول اللہ ﷺ کے سامنے پیش کیا: سعد نے کہا، یا رسول اللہ میرے بھتیجے عتبہ بن ابی وقاص نے قسم کھا کر مجھے کہا ہے کہ ''میں ابو وقاص کا بیٹا ہوں۔ ان

کے ساتھ مشابہت آپ ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔ عبداللہ بن زمعہ نے کہا کہ: یارسول اللہ یہ تو میرا بھائی ہے میرے باپ کی بیوی سے پیدا ہوا۔ رسول اللہ ﷺ نے ان کی صورت کو ملاحظہ فرمایا اور دیکھا کہ عتبہ کو ان سے یعنی عبداللہ بن زمعہ سے، واضح مشابہت ہے، تب فرمایا کہ اے بندے عبداللہ بن زمعہ الا یہ تیرا ہی بھائی۔ اولاد خاوند کی ہے اور بدکاری کرنے والے کا کوئی حق نہیں ہے: بہر حال اے سودہ بنت زمعہ تو ان سے پردہ کر: اس کے بعد انھوں نے کبھی سودہ کو نہیں دیکھا)۔ واضح ہو کہ یہ سودہ وہی ہیں جو ام المؤمنین (یعنی از واج رسول اللہ ﷺ میں سے) ہیں واضح ہو کہ حنفیہ صرف عقد نکاح ہو جانے کی بناء پر نسب قائم کر دیتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ نسب ثابت کرنے کے لیے محض گمان کافی ہے۔ بلکہ وہ تو یہاں تک کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے ایک عورت سے شادی کی جو مغرب میں ہے اور خود مشرق میں ہے اور شادی کے بعد چھ ماہ کے عرصہ میں بچہ پیدا ہوتو اس بچہ کو اسی کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ اور محض عقد کی بناء پر اس بچے کے ہو جانے سے انکار کرنے کی مخالفت کی ہے اور امکان مباشرت کا تسلیم کرنا لازی قرار دیا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ فرائض زوجیت کو ثابت کرنے کے لیے صرف نکاح کا ہو جانا کافی ہے۔ لیکن ابن تیمیہ کا خیال یہ ہے کہ (ثبوت نسب کے لیے) ضروری ہے کہ حقیقی معنوں میں مباشرت کا ہونا معلوم ہو۔ یہ کیونکر ہوسکتا ہے کہ محض امکان مباشرت کی بناء پر شریعت (بچہ کا) نسب ایسے شخص کے ساتھ جوڑ دے جس نے نہ تو اپنی بیوی کے ساتھ زفاف کیا ہو نہ مباشرت کی ہو اور نہ دونوں اکٹھے ہوئے ہوں؟

حنفیہ کا جواب یہ ہے کہ حقیقی طور پر مباشرت کا معلوم ہونا دشوار ہے اگر (صحت نسب کا) انحصار اسی پر رکھا جائے تو بہت سے نسلی رشتے باطل ہو جائیں گے شریعت نے (نسب کے بارے میں) بڑی احتیاط سے کام لیا ہے اور (ثبوت نسب کے لیے) محض امکان مباشرت کو پیش نظر رکھنا ہی احتیاط کی مناسب صورت ہے۔

شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ صورت مذکورہ بالا میں اس اولاد کو عورت کے دوسرے خاوند کی طرف منسوب کیا جائے۔ کیونکہ یہ امر ثابت شدہ ہے کہ اس شخص نے اس عورت سے شادی کی اور مباشرت ہوئی اور عورت اس کی زوجیت میں رہی۔ یہی رائے قرین عقل ہے اور بہر حال اثبات نسب کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ بچہ نکاح صحیح کے بعد گو بقول ائمہ ثلاثہ نکاح فاسد ہی ہوا ہو اور مباشرت کا موقع مل چکنے کے بعد حمل کی کم سے کم مدت چھ ماہ گزرنے پر پیدا ہوا ہو۔ احناف کے نزدیک یہ ہے کہ عقد نکاح کے بعد اتنی مدت گزر چکی ہو خواہ دونوں اکٹھے نہ رہے ہوں۔ ابن تیمیہ کے نزدیک یہ ہے کہ گو حقیقی طور پر ان کا مباشرت کرنا معلوم نہ ہو۔ (وقت کی اس قید پر) سب کا اتفاق ہے۔ پس اگر اس عرصہ سے پہلے بچہ پیدا ہو گیا تو قطعی طور پر وہ بچہ عقد سے پہلے کا ہے لہٰذا اسے کسی شخص کی طرف سے منسوب کیا جا سکتا اور یہ سب کہتے ہیں کہ کسی بچے کو ایک سے زیادہ اشخاص کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔

خارجیوں کی رائے

خوارج کہتے ہیں کہ زنا کرنا اور تہمت لگانا کفر ہے۔ اہل سنت اس خیال کی تردید میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد پیش کرتے ہیں ''والذین یرمون ازواجهم ولم یکن شهدآء الاانفسهم......'' (یعنی جو لوگ اپنی بیویوں پر عیب لگاتے ہیں اور اپنے سوا اس کی کوئی گواہی پیش نہیں کر سکتے......'') اس آیت سے اہل سنت کے خیال کی تائید دو طرح سے ہوتی ہے:

انسانی خصائل ذمیہ کو ختم کرنے میں شریعت اسلامیہ کا کردار

شریعت اسلامیہ نے انسان کی بری خصلتوں کو ختم کرنے اور بداخلاقیوں کا سد باب کرنے کی طرف پوری توجہ مبذول فرمائی ہے۔ کیونکہ اقوام کی پائیداری اور خوشی بختی اسی میں ہے۔

ایک یہ کہ عیب لگانے والا اگر سچا ہے تو عورت کو مرتکب زنا قرار دیا جائے گا اور اگر جھوٹ بولا ہے تو وہ قاذف (یعنی تہمت لگانے والا) ٹھہرے گا۔ اب خوارج کے قول کے مطابق دونوں میں سے ایک پر کفر عائد ہوگا اور وہ 'مرتد' (دین اسلام سے پھر جانے والا) ہوگا۔ ایسی صورت میں دونوں کے درمیان علیٰحدگی لازم ہوگی۔ اور لعان قطعاً نہ ہوگا اور یہ علیٰحدگی جو ارتداد کی بناء پر ہوگی اس میں باہمی وراثت کو دخل نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ اگر لعنت کرنے سے بقول خوارج کفر ثابت ہوگیا تو لازم ہوگا کہ انھیں قتل کیا جائے دُرّہ زنی یا سنگساری کی سزا نہیں دی جائے گی کیونکہ مرتد ہونے کی سزا بدکاری کی سزا سے بالکل مختلف ہے۔

اہلِ سنت کہتے ہیں کہ اس آیت سے ان لوگوں کا قول باطل ثابت ہوتا ہے جو کہتے ہیں کہ 'زنا' سے نکاح ٹوٹ جاتا ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص بیوی پر زنا کا عیب لگاتا ہے تو اس صورت میں واجب ہے کہ وہ نکاح کے فاسد ہو جانے کا اعتراف کرے اور صورت حال ایسی ہے جیسے کوئی شخص بیوی کو دودھ شریک بہن یا کافرہ قرار دے۔ ایسا ہوتو عیب لگانے کے ساتھ ہی 'لعان' کے بغیر ہی ان دونوں میں علیٰحدگی واجب ہو جائے گی اور اس خیال کی غلطی بالا جماع مسلم ہے۔

معتزلیوں کی رائے

معتزلہ کہتے ہیں کہ آیت لعان سے ثابت ہے کہ تہمت لگانے والا اگر جھوٹا ہے تو مستوجب لعنت الٰہی اور فاسق ہے اسی طرح بدکاری کرنے والا مرد اور عورت دونوں خدا کے غضب اور عذاب الٰہی کے مستحق ہیں ورنہ اپنے اوپر لعنت کرنا درست نہ ہوگا بلکہ یہ ایسا ہی فعل (ناموزوں) ہوگا جیسے کوئی شخص بچوں یا جنون زدہ پر لعنت الٰہی کا طالب ہے جو جائز نہیں ہے۔ پس وہ عذاب کے مستحق ہوئے اور عذاب بھی ثواب کی طرح دائمی شے ہے۔ اور چونکہ دونوں باتیں (یعنی عذاب وثواب) جمع نہیں ہوسکتیں لہٰذا ان کے (کارہائے) ثواب رائیگاں گئے اور اگر وہ توبہ نہ کریں تو جنت میں نہ جائیں گے کیونکہ امت کا اس امر پر اجماع ہے کہ مکلف انسانوں میں سے (یعنی جن پر شرعی احکامات لاگو ہوتے ہیں) صرف اہل طاعت ہی جنت میں داخل ہوں گے اور نتیجۃً بدکار لوگ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے۔

ائمہ فقہاء کہتے ہیں کہ یہ بات تسلیم نہیں کی جاسکتی کہ جو شخص اپنے گناہوں کے باعث مستوجب غضب الٰہی ہے وہی اپنے ایمان کے باعث رضائے الٰہی کا مستحق بھی ہے۔ پھر اگر اس بات کو تسلیم کرلیا جائے تو یہ بات نہیں مانی جاسکتی کہ جنت میں صرف ثواب کے حقدار داخل ہوں گے۔ یہ بات اجماع کے خلاف ہے۔

شریعت اسلامیہ چاہتی ہے کہ بنی نوع انسان کا مقام عزوشرف قائم رہے۔ چنانچہ ہمیشہ ائمہ امت نے اس امر کو مدِنظر رکھا ہے کہ اسلامی معاشرہ عیب سے پاک ہو غیرت کا پاس رکھا جائے اور گناہ پھیلنے نہ پائیں۔ ایسا نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ بہت جلد بے رحم (ظالم) کو قوم پر مسلط کر دیتا ہے (۱)

بعض کہتے ہیں کہ لعان کرنے والی کو پانچویں بار اللہ تعالیٰ کے غضب کے ساتھ قسم کھانا اس لئے ضروری قرار دیا گیا ہے کہ گناہ کی جڑ اور حرص وطمع کی منبع وہی ہے اور اسی لیے آیت قرآن میں زانیہ کا ذکر پہلے آیا ہے۔

ا۔ پر از حکمت شرع اسلام نے بدکاری سے منع کیا اور ناجائز نکاح سے نفرت دلائی ہے اور اسے ایک ایسا گناہ قرار دیا ہے جو انسان کے اعمال نیک کو بھی تلف کر دیتا ہے۔ اور اس کا مرتکب مستوجب جہنم ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "لاتنكحوا مانكح آباؤ كم من النسآء الا ماقد سلف ، انه كان فاحشة و مقتا ، وساء سبيلا " (النسآء:۲۲) (یعنی لوگو جن عورتوں سے تمھارے باپ دادا نے نکاح کیا ہو تم ان سے نکاح نہ کرنا۔ اس سے پہلے جو ہوا سو ہو چکا۔ وہ سخت گناہ اور ناپسندیدہ حرکت تھی اور برا طریقہ تھا)۔ پھر (خدا پرست لوگوں کے حق میں) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "والذين لايدعون مع الله الهاً آخر، ولا يقتلون النفس التي حرم الله الابالحق ، ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاماً، يضاعف له العذاب يوم القيامة، ويخلد فيه مهانا" (یعنی وہ لوگ اللہ کے ساتھ کسی اور خدا کو بھی نہیں پکارتے اور ایسے شخص کو قتل نہیں کرتے جس کا قتل اللہ نے حرام کیا ہے اور زنا کے مرتکب نہیں ہوتے اور جو بھی یہ کرتا ہے وہ معصیت سے دوچار ہوا، قیامت کے روز اسے دگنے عذاب کا سامنا ہوگا اور وہ ذلت کے دیر پا عذاب میں پڑا رہے گا)۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے زنا کو شرک اور قتل ناحق کے ساتھ ملایا جو اللہ کی حرام کردہ بدترین معصیتیں اور بڑے سے بڑے گناہ ہیں، اس سے ثابت ہوتا ہے زنا کتنا بڑا گناہ ہے اور تمام معصیتوں اور گناہوں میں یہ سب سے زیادہ ہے کیونکہ اس کے ساتھ ہی یہ بھی ارشاد ہے کہ جو شخص اس کا ارتکاب کرتا ہے وہ بہت بڑا گناہ کرتا ہے اور اس کی پاداش میں اتنے طویل عرصہ تک ذلت وحقارت کے ساتھ جہنم میں رہے گا کہ گویا یہ دائمی عذاب ہوگا اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "قل انما حرم ربي الفواحش ماظهر منها ومابطن " (الاعراف:۳۳) (یعنی یہ بتادو کہ میرے پروردگار نے تمام بڑے گناہوں کو خواہ ان کا علانیہ ارتکاب کیا جائے یا چھپ کر، حرام فرمایا ہے)۔ نیز ارشاد فرمایا "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة، ولا تاخذكم بهما رافة في دين الله ان كنتم تومنون بالله واليوم الآخر، وليشهد عذابهما طائفة من المومنين. الزاني لاينكح الازانية اومشركة، والزانية لاينكحها الازان اومشرك، وحرم ذلك على المؤمنين " (النور:۲،۳) (یعنی زناکار مرد اور زناکار عورت دونوں میں سے ہر ایک کو سو تازیانے مارو اور اگر تم کو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان ہے تو اس دینی حکم کی بجا آوری میں نرمی سے کام نہ لینا اور چاہیئے کہ سزا ملنے کے وقت مسلمانوں کی ایک جماعت اس کا مشاہدہ کرے۔ جو بدکار انسان ہے وہی بدکار یا مشرکہ عورت سے شادی کرے گا اسی طرح بدکار عورت سے ایک بدکار یا مشرک آدمی ہی نکاح کرے گا اور ایسا کرنا اہل ایمان کو حرام ہے)۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "لايحل دم امری مسلم

يشهدان الا الـه الاالله، واني رسول الله الاباحدى ثلاث، الثيب الزاني، والنفس بالنفس والتارك لـدينه ، المفارق للجماعة ''بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی۔ (یعنی کوئی بھی مسلمان جو اس بات کا اقرار کرے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اور میں اللہ کا رسول ہوں اس کا خون ان تین حالتوں کے سوا حلال نہیں ہے۔ شادی شدہ زنا کار، ناحق قتل کرنے والا اور اپنے دین (اسلام) کو ترک کر کے امت مسلمہ سے الگ ہو جانے والا)۔

عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا ''یا بـغايا العرب يا بغايا العرب ان اخوف ما اخاف عليكم الزنا، الشهوة الخفية'' رواه الطبراني ''(یعنی اے عرب کی بدکار عورتو! اے عرب کی بدکار عورتو! مجھے تمھاری طرف سے سب سے زیادہ اندیشہ بدکاری اور مخفی شہوت رانی کا ہے)۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''اذا زنـى الـرجـل خـرج مـنـه الايـمـان ،فـكـان عليه كالظلة فاذا اقلع رجع اليه الايمان ''بالفاظ ابوداؤد (یعنی جب کوئی شخص بدکاری کرتا ہوتا ہے تو اس وقت ایمان اس سے خارج ہو جاتا ہے اور اس کے سر پر کھڑا رہتا ہے جیسے سائبان پھر جب وہ اس فعل سے الگ ہو جاتا ہے تب ایمان واپس آ جاتا ہے)۔

بیہقی کی ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''ان الایـمـان سربال يسربله الله من يشاء، فـاذا زنـى الـعـبـد نـزع مـنه سربال الايمان، فان تاب رد عليه ''(یعنی یقیناً ایمان لباس ہے اللہ جسے چاہتا ہے پہناتا ہے، جب بندہ زنا کرتا ہے تو اس سے ایمان کا لباس اتر جاتا ہے۔ پس اگر توبہ کرے تو لوٹ آتا ہے)۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''ثـلاثـة لايـكـلـمـهـم الـلّـه يـوم الـقـيـامـة، ولا يـزكـيـهـم، ولا يـنـظـر اليهـم، ولهـم عـذاب اليـم،شيخ زان، وملك كذاب، وعـائـل مستـكـبـر ''(بروایت مسلم و نسائی۔ (یعنی تین قسم کے لوگ ایسے ہیں کہ قیامت کے روز اللہ نہ ان سے کلام کرے گا نہ وہ (عیب سے) پاک ہوں گے اور نہ ان کی طرف نظر (کرم) فرمائے گا، بلکہ ان پر المناک عذاب ہوگا۔ ان میں سے ایک وہ عمر رسیدہ شخص ہے جو زنا کا مرتکب ہوا اور وہ بادشاہ جو جھوٹ بولے اور عائل (محتاج) جو تکبر پسند ہو)۔ اور الاوساط میں بروایت طبرانی یہ الفاظ ہیں ''لايـنـظـر الـلّـه يوم القيامة الى الشيخ الزاني، ولا العجوز الزانيه ''(یعنی قیامت کے روز اللہ تعالیٰ عمر رسیدہ بدکار مرد اور عمر رسیدہ بدکار عورت کی طرف نظر کرم نہ فرمائے گا)۔

بریدہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ان الـسـمـوات السبع، والا رضين السبع ليـلـعـن الـشـيـخ الزاني، وان فروج الزناة لينوذى اهل النار نتن ريحها'' بروایت بزار۔ (یعنی بلاشبہ ساتوں آسمان اور ساتوں زمین عمر رسیدہ زانی پر لعنت کناں ہیں، اور بدکار عورتوں کی شرمگاہ سے ایسی عفونت نکلے گی جس کی اذیت اہل جہنم بھی محسوس کریں گے)۔

غلام پر حد کا نفاذ

چاروں ائمہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر غلام یا لونڈی بدکاری کریں تو انھیں پوری سزا نہیں دی جائے گی۔

سزا پچاس دُرّے ہے۔ یہ مرد ہوں یا عورت سب کی سزا یکساں ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ انھیں سنگسار نہیں کیا جائے گا، اگرچہ مرتکب شادی شدہ ہو۔ انھیں بہر حال درّہ زنی کی سزا دی جائے گی۔ کیونکہ فقہاء نے سزائے سنگساری کے لیے آزاد اور شادی شدہ ہونیکی شرط رکھی ہے پس مملوک اگرچہ شادی شدہ ہو وہ محصن (محفوظ) تصور نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے ثبوت میں فقہاء اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد پیش فرماتے ہیں ''فاذا احصن فان اتین بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب'' (یعنی اگر لونڈیاں شادی شدہ ہوں اور اس گناہ عظیم کی مرتکب ہوں تو انھیں شادی شدہ عورتوں سے نصف سزا دی جائے) اور سنگساری ایسی سزا ہے جسے آدھا نہیں کیا جا سکتا (یعنی جس سزا کو آدھا کیا جانا ممکن ہے وہی سزا آدھی کر دی جائے گی)۔

شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر 'غلام' بدکاری کا ارتکاب کرے تو اسے پچاس درے مارے جائیں اور نصف سال کے لیے جلاوطن کر دیا جائے۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ حضور نے فرمایا ''اذا زنت امة احد كم فتبين زناها، فليجلدها الحد، ولايثرب عليها اى لا يوبخها ثم ان زنت فليجلدها الحد، ولا يثرب عليها، ثم ان زنت الثالثة فليبعها، ولوبحبل من شعر'' محدثین خمسہ بروایت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ۔ (یعنی اگر تمھاری کوئی لونڈی (مملوکہ) بدکاری کی مرتکب ہو اور اس کا جرم ثابت ہو جائے تو حد ماری جائے اور زجر و توبیخ سے کام نہ لیا جائے اگر وہ پھر بدکاری کرے تو پھر اسے حد ماری جائے اور زجر و توبیخ سے کام نہ لیا جائے اگر تیسری بار بھی وہی حرکت کرے تو اسے فروخت کر دو خواہ بالوں کی ایک رسی ہی کی عوض کیوں نہ ہو)۔

مسند عبد بن احمد میں امیر المومنین حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے حکم دیا کہ میں جا کر حضرت سودا کی لونڈی کو جس نے ارتکاب زنا کیا تھا درّہ زنی کی سزا دوں حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ مجھے معلوم ہوا کہ وہ عورت حالت اورار میں ہے۔ میں نے حضور سے یہ بات بتائی۔ ارشاد فرمایا کہ جب وہ اورار سے فارغ ہو تو اسے پچاس دُرّے لگاؤ۔

حضرت عبداللہ بن عیاش بن ابی ربیعہ مخزومی سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ ''امرنى عمر بن الخطاب فى فتية من قريش فجلدنا ولائد من ولائد الامارة خمسين خمسين فى الزنا'' رواہ امام مالک فی کتابہ الموطا۔ (یعنی حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے قریش کی ایک لونڈی سے ملوث ہونے کی پاداش میں سزا کا حکم دیا۔ چنانچہ حکومت کے ملازم لڑکوں نے ہمیں پچاس پچاس دُرّے مارے) اس حدیث کو امام مالک نے اپنی کتاب موطا میں روایت کیا ہے۔ پس بندوں میں سے اگر مرد زنا کرے تو اسے سو دُرّے مارے جائیں اور لونڈی پر اگر ارتکاب زنا کا الزام ثابت ہو جائے تو اسے پچاس دُرّے مارے جائیں۔

ائمہ اربعہ نے، غیر شادی شدہ لونڈی پر حد لاگو ہونے کے بارے میں حضرت ابو ہریرہ اور زید بن الخالد الجہنی رضی اللہ تعالیٰ علیہم کی روایت کردہ اس حدیث سے استدلال فرمایا ہے ''ان النبى ﷺ سئل عن الامة زنت، ولم تحصن فقال: ان زنت فاجلدوها، ثم ان زنت فاجلدوها، ثم ان زنت فاجلدوها ثم بيعوها ولوبضفير اى بحبل مَغفوز قال ابن شهاب: لاادرى ابعد الثالثة او الرابعة'' متفق علیہ (یعنی نبی ﷺ سے غیر شادی شدہ بدکاری کرنے والی لونڈی کی بابت دریافت کیا گیا تو ارشاد فرمایا کہ اگر وہ بدکاری کرے تو اسے دُرّے مارو، اگر پھر کرے تو

پھر مارو اگر پھر مرتکب ہو تو درّے مارو اور اسے فروخت کر دو خواہ ایک بٹے ہوئے بال یعنی بال کی بٹی ہوئی رسی...... کے عوض ہو۔ ابن شہاب کہتے ہیں کہ مجھے یاد نہیں کہ اسے دفع کرنے کا حکم تین بار یا چار بار کے بعد دیا)۔ یہ حدیث متفق علیہ ہے۔

حضرت ابن عباس، مجاہد اور سعید بن جبیر فرماتے ہیں کہ غلام اور لونڈی اگر شادی شدہ نہ ہوں تو ان پر حد لاگو نہ ہوگی۔ البتہ حاکم جو سزا مناسب سمجھے، وہ دے سکتا ہے۔ اگر وہ شادی شدہ ہوں تو دونوں کی سزا یکساں پچاس درے ہیں۔ اس میں اختلاف رائے کا سبب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد 'فاذا احصن' میں احصان کی جو شرط ہے اس لفظ کا مفہوم ہر ایک نے الگ الگ سمجھا ہے۔ چنانچہ جن اصحاب نے 'احصان' کے مفہوم میں نکاح اور اسلام دونوں کو شامل سمجھا ہے۔ بایں دلیل کہ اس حکم میں مسلمان کو خطاب ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ جو شادی شدہ نہ ہو اسے دُرّہ زنی کی سزا نہیں دی جائے گی اور جنھوں نے لفظ احصان کا مفہوم صرف 'اسلام' سمجھا انھوں نے اس کو حکم عام قرار دیا۔ جو شادی شدہ اور غیر شادی شدہ دونوں پر عائد ہوتا ہے اور یہی خیال قابل ترجیح ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ غلام اور لونڈی اگر مرتکب بدکاری ہوں تو انھیں جلاوطنی کی سزا نہ دی جائے کیونکہ معاشرہ میں 'غلام' کو ادنیٰ حیثیت کا فرد تصور کیا جاتا ہے اور (ایسی باتوں سے) عام طور پر اس کی رسوائی اتنی نہیں ہوتی جتنی آزاد شخص کی ہوتی ہے وجاہت کا انحصار نسبی شرافت اور خاندان پر ہے اور غلام اس سے بے بہرہ ہے۔

شافعیہ کے اقوال میں سے صحیح ترین قول یہ مانا گیا ہے کہ غلام اور لونڈی کا بدکاری کرنا اگر ثابت ہو جائے تو انھیں نصف سال کے لیے جلاوطن کر دیا جائے۔ کیونکہ بیشتر احکام تعزیری میں انھیں آزاد شخص کے مقابلہ میں نصف سزا ملتی ہے۔

کیا آقا کو اپنے مملوک (لونڈی غلام) پر حد نافذ کرنے کا حق ہے؟

شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ آقا کو حق ہے کہ وہ اپنے غلام یا لونڈی پر حد لاگو کرے۔ بشرطیکہ جرم (گواہوں سے) ثابت ہو گیا ہو یا آقا کے سامنے اس نے اقرار جرم کر لیا ہو۔ اندریں باب زنا، قذف (تہمت) اور شراب نوشی وغیرہ جملہ جرائم کی سزا عائد کرنے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ کیونکہ غلام آقا کی ملکیت شمار کیا جاتا ہے اور (نفاذ سزا کی صورت میں) اس کا اپنا ہی نقصان ہے کہ ان سے کوئی خدمت نہ لے سکے گا۔ لہٰذا یہ اللہ کے واسطے اپنے فائدے سے دست کش ہوتا ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں اور مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے کہ آقا کو سزا دینے کا حق ہے۔ لیکن چوری کی سزا اس حکم سے مستثنیٰ ہے۔ آقا کو جائز نہیں ہے کہ حاکم وقت یا اس کے نائب کا حکم حاصل کیے بغیر چوری کی سزا میں ہاتھ کاٹ دے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ آقا کو یہ حق نہیں ہے کہ مستوجب حد ہونے کے کسی جرم میں وہ (اپنے غلام یا لونڈی) پر حد نافذ کر سکے۔ کیونکہ حدوں کا لاگو کرنا، بنیادی طور پر حاکم مجاز کے فرائض منصبی اور اس کی خصوصیات میں سے ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ شریعت نے حدود کے لاگو کرنے کا اختیار حاکم اعلیٰ یا اس کے نائب کو دیا ہے۔ کسی اور صاحب اقتدار کو جو سزا دینے پر قادر ہو یہ اختیار نہیں ہے تا کہ زمین میں فساد برپا نہ ہو اور معاشرہ میں طوائف الملوکی نہ پھیل جائے۔ محض اس لیے کہ رعایا کے افراد اپنے آپ کو ان لوگوں سے محفوظ نہیں رکھ سکتے جو جاہلانہ بے جا حمایت کی بناء پر ایک دوسرے پر اپنے

غیظ وغضب کا مظاہرہ کرتے ہیں۔اس طرح اسلام اور شریعت کے ساتھ تعاون نہیں ہوسکتا۔اس کے برخلاف حاکم اعلیٰ کو بیشتر حالات میں اپنے اختیار کے بل پر ایک کو فائدہ پہنچانے اور دوسرے کو اس کے حق سے محروم کرنے سے کوئی غرض نہیں ہوتی۔پھر یہ بھی ہے کہ حاکم ہی کو اپنے احکام کے نافذ کرانے کا حق ہے دوسرے کو اس کا اختیار نہیں ہے۔چنانچہ اگر امام وقت کسی شخص کو جرم کی پاداش میں خود قتل کردے، خواہ اس میں زیادتی سرزد ہوئی ہو تا نونا مجرم کے رشتہ داروں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اس کے عوض امام کو قتل کردیں کیونکہ حاکم کو قانون کی حمایت حاصل ہے اور فوج وانتظامیہ (پولیس) کی طاقت اس کے ہاتھ میں ہے۔

ذمی پر نفاذ حد کا بیان

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر ذمی (غیر مسلم جو اسلامی حکومت کی پناہ میں ہو) زنا کرے تو اس پر بھی مسلمانوں کی طرح حد لاگو ہوگی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اس پر حد لاگو نہ ہوگی کیونکہ وہ غیر محصن ہے (یعنی دین کی پناہ میں نہیں ہے) یہ برتری صرف مسلم کو حاصل ہے۔

یہودی پر نفاذ حد کا بیان

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ یہودیوں پر بھی اسی طرح حد لاگو ہوگی جس طرح عیسائیوں اور ذمیوں پر اور پناہ گیروں پر عائد ہوتی ہے کیونکہ شریعت کے فروعی احکامات ان سب پر عائد ہوتے ہیں۔خاص کر اس صورت میں جب کہ ان کا دعویٰ اسلامی حکام کے سامنے پیش ہو اور اس لیے بھی کہ اگر ان پر حد نافذ کردی جائے تو قیامت کے دن ان کے عذاب میں تخفیف ہوجائے گی پھر یہ بھی ہے کہ سنت کی رو سے ثابت ہے کہ مدینہ کے یہودیوں نے رسول اللہ ﷺ کے سامنے اپنا معاملہ پیش کیا اور حضور نے یہودی مرد اور یہودی عورت پر حد زنا کے نافذ کئے جانے کا حکم صادر فرمایا۔چنانچہ عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے ''ان الیھود اتوا النبی ﷺ برجل وامراۃ منھم قدزنیا۔فقال: ماتجدون فی کتابکم؟ قالوا تسخم وجوھھما...... ای تسود ویخزیان قال کذبتم: ان فیھما الرجم فاتوا التوراۃ فاتلوھا ان کنتم صادقین. جاء وا بالتوراۃ، وجائوا بقاری لھم فقراء حتی اذا انتھی الی موضع منھا وضع یدہ علیہ ، فقیل لہ: ارفع یدک فرفع یدہ فاذا ھی تلوح فقال، اوقالوا: یا محمد ان فیھا الرجم ولکننا کنا نتکاتم بیننا فامربھما رسول اللہ ﷺ فرجما، قال: فلقد رایتہ یجنا علیھا ویقیھا الحجارۃ بنفسہ ومعنی یجنا ینحنی ''(یعنی یہودی اپنوں میں سے ایک مرد اور ایک عورت کو جو زنا کے مرتکب ہوئے تھے لے کر آنحضرت ﷺ کی خدمت میں آئے۔آپ نے فرمایا ''بھلا تمہاری کتاب (تورات) میں اس کی بابت کیا حکم ہے؟ انھوں نے کہا کہ ان کے چہروں کی تسخیم کی جائے گی یعنی منہ کالا کیا جائے گا اور سرزنش کی جائے گی۔حضور نے فرمایا، تم نے غلط بتایا ہے کیونکہ ان دونوں کے بارے میں سنگساری کا حکم ہے'' اگر سچے ہو تو تورات لاؤ اور اسے پڑھ کر دیکھو۔چنانچہ وہ لوگ تورات کو اور ایک پڑھنے والے کو لائے۔اس شخص نے تورات کو پڑھا اور جب ایک مقام

پر پہنچا (جہاں سزائے زنا کا حکم درج تھا) اس نے اپنا ہاتھ اس جگہ رکھ دیا۔ اور جب کہا گیا کہ ہاتھ ہٹاؤ تو اس نے ہاتھ ہٹایا جو کچھ ہاتھ کے نیچے اس نے چھپا رکھا تھا وہ کھل گیا۔ تب اس نے یا ان سب نے کہا "یا محمد" اس میں واقعی سنگسار کرنے کا حکم ہے لیکن ہم ایک دوسرے سے یہ حکم چھپاتے تھے۔ آخر رسول اللہ ﷺ کے حکم سے انھیں سنگسار کیا گیا۔ راوی کہتے ہیں کہ میں نے حضورؐ کو دیکھا کہ وہ بنفس نفیس گھوم گھوم کر ان پر زخم لگا رہے تھے)۔

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ "رجم رسول اللّٰہ ﷺ رجلاً من اسلم و رجلاً من الیھود و امراۃ" (یعنی رسول اللہ ﷺ نے اسلم کے ایک شخص کو اور ایک یہودی مرد اور ایک یہودی عورت کو سنگسار کیا) اور حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے "مر علی النبی ﷺ یھودی محمم مجلود فدعاھم فقال: اھکذا تجدون حد الزنا فی کتابکم؟ قالو: نعم، فدعا رجلاً من علمائھم فقال: انشدک باللّٰہ الذی انزل التوراۃ علی موسیٰ اھکذا تجدون حد الزنا فی کتابکم؟ قال: لا ولولا انک نشدتنی بھذا لم اخبرک بحدالرّجم، ولکن کثر فی اشرافنا، وکنا اذا اخذنا الشریف ترکناہ، واذا اخذنا الضعیف اقمنا علیہ الحد، فقلنا، تعالوا فلنجتمع علی شی نقیمہ علی الشریف والوضیع، فجعلنا التحمیم والجلد مکان الرجم. فقال النبی ﷺ اللّٰھم انی اول من احیا امرک اذا اماتوہ فامر بہ فرجم فانزل اللّٰہ عزوجل" یایھا الرسول لا یحزنک الذین یسارعون فی الکفر من الذین قالوا آمنا بافواھھم الی قولہ: ان اوتیم ھذا فخذوہ" (یعنی رسول اللہ ﷺ ایک یہودی سے دو چار ہوئے جس پر سیاہی ملی ہوئی تھی اور اسے سرزنش کی گئی تھی۔ آپ نے یہودیوں کو بلایا اور دریافت فرمایا کہ کیا تمہاری کتاب (توراۃ) میں زنا کی یہی سزا ہے؟ انھوں نے کہا 'جی ہاں' آپ نے ان کے ایک عالم کو طلب فرمایا اور اس سے کہا کہ میں تمہیں اس معبود کا حلف دلاتا ہوں جس نے موسیٰ پر توراۃ نازل فرمائی۔ سچ سچ بتانا کہ کیا تمہاری کتاب میں زنا کی سزا یہی ہے۔ اس شخص نے کہا جی نہیں اگر آپ ہمیں ایسی سخت قسم نہ دلاتے تو ہم سزائے سنگساری کا جو حکم ہے آپ کو ہرگز نہ بتاتے۔ ہمارے شرفاء میں اکثر یہ ہوتا رہتا ہے۔ اگر ہم کسی شریف آدمی کو اس میں مبتلا پاتے تھے تو اسے چھوڑ دیتے تھے اور اگر کمزور آدمی پکڑا گیا تو اس پر حد نافذ کر دیتے تھے۔ پھر ہم سب نے مل کر یہ کہا کہ ایک ایسی سزا مقرر کر لیں جو ہر ادنیٰ و اعلیٰ پر لاگو کی جا سکے تو ہم نے سنگسار کرنے کی بجائے منہ کالا کر کے درّے لگانے کی سزا مقرر کر لی۔ تب آنحضرت ﷺ نے فرمایا اے اللہ میں پہلا شخص ہوں جو تیرے اس حکم کو جسے ان لوگوں نے ختم کر دیا تھا پھر سے زندہ کر رہا ہوں۔ چنانچہ آپ نے سنگساری کا حکم دیا اور اس پر عمل درآمد ہوا۔ تب اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی جس کا مطلب یہ ہے کہ "اے پیغمبر ان لوگوں کی اس حرکت پر غمزدہ نہ ہو جو کفر کی باتوں میں پیش دستی کرتے ہیں۔ یہ لوگ منہ سے تو کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے لیکن دل ان کے بے ایمان ہیں، ان میں وہ یہودی ہیں جو جھوٹی باتیں سنتے ہیں اور دوسروں کے کہنے میں آجاتے ہیں حالانکہ جو باتیں وہ کہتے ہیں ان کا تم سے کوئی تعلق نہیں، بات کو جا بجا سے الٹ پلٹ کر بیان کرتے ہیں۔ وہ اپنے آدمیوں سے کہتے ہیں کہ پیغمبر کے پاس جاؤ۔ اگر یہی یہودی جیسی باتیں وہ کہیں تو مان جاؤ اور اگر کچھ اور کہیں تو اس کو چھوڑ دو)۔ مطلب یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ محمد (ﷺ) کے پاس جاؤ اگر وہ (سزائے زنا کے بارے میں) منہ کالا کرنے اور کوڑے مارنے کو کہیں تو مان لو،

اور اگر وہ سنگسار کرنے کو کہیں تو چھوڑ دو تب یہ آیت نازل ہوئی "من لم یحکم بما انزل اللّٰہ فاولئک هم الکافرون " (یعنی جو اللہ تعالیٰ کے نازل فرمودہ فرمان کے مطابق فیصلہ نہ کریں وہ کافر ہیں) پھر ارشاد باری تعالیٰ ہے "ومن لم یحکم بما انزل اللّٰہ فاولئک هم الظالمون (یعنی جو لوگ اللہ تعالیٰ کے نازل فرمودہ فرمان کے مطابق فیصلہ نہ دیں وہ ظالم ہیں) نیز ارشاد باری ہے "من لم یحکم بما انزل اللّٰہ فاولئک هم الفاسقون' (یعنی جو لوگ اللہ کے نازل فرمودہ حکم کے مطابق فیصلہ نہ دیں وہ گنہگار ہیں)۔ یہ آیت تمام منکران خدا کے لیے ہے، اسے احمد، مسلم اور ابوداؤد نے روایت کیا۔ ان احادیث سے ثابت ہے کہ 'ذمی' کو بھی وہی شرعی سزا دی جائے گی جو مسلمانوں کو دی جاتی ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ یہودی، عیسائی، ذمی اور پناہ گیر پر حد لاگو نہ ہوگی۔ ان اصحاب کے نزدیک 'محصن' قرار دیئے جانے کے لیے مسلمان ہونا شرط ہے۔ پس غیر مسلم چونکہ 'محصن' نہیں ہے لہٰذا اسے سنگسار نہیں کیا جائے گا۔ البتہ اسے درہ زنی کی سزا دی جائے گی۔ پھر یہ ہے کہ سنگساری کی سزا گناہ سے پاک کرنے کے لیے ہوتی ہے اور ذمی یا غیر مسلم کو گناہ سے پاک نہیں کیا جا سکتا بلکہ وہ کبھی پاک نہیں ہو سکتا۔ سوا اس کے کہ اسے نار جہنم میں جلایا جائے۔ پھر یہ کہ شریعت کے فروعی احکام غیر مسلم پر عائد نہیں ہوتے۔ سب سے پہلے انہیں دین کے ابتدائی بنیادی امور کی طرف دعوت دی گئی ہے۔ نیز حضرت ابن عمرؓ سے یہ حدیث مرفوعاً موقوفاً مروی ہے۔ "من اشرک باللّٰہ فلیس بمحصن " (یعنی جو مشرک ہے وہ 'محصن' نہیں ہے) دار قطنی وغیرہ کے نزدیک اس حدیث کو 'موقوف' قرار دینا قابل ترجیح ہے۔ 'اسحاق' بن راہویہ نے اپنے مسند میں دو طرح سے اس کا استخراج فرمایا ہے۔

واضح ہو کہ حنفیہ اور مالکیہ نے ان احادیث کی بابت جن سے غیر مسلم کو سنگسار کرنے کی اجازت پائی جاتی ہے، یہ موقف اختیار فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اہل کتاب کو سنگسار کئے جانے کا حکم جو دیا تھا وہ خود ان کی کتاب تورات کی بناء پر تھا۔ اسلام کی بناء پر نہ تھا اور یہ واقعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مدینہ میں آنے کے ابتدائی اوقات میں پیش آیا تھا۔ اس وقت خود آنحضرت ﷺ کو بھی تورات کے احکام پر چلنے کا حکم تھا۔ بعد میں یہ حکم اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے منسوخ ہو گیا۔ "والّٰتی یاتین الفاحشة من نسائکم...... " (یعنی تم مسلمانوں کی عورتیں جب بڑے گناہ کی مرتکب ہوں تو......) غرض سزا کا حکم جو اس آیت شریفہ میں آیا ہے وہ پہلا حکم تھا صرف مسلمان عورتوں کے متعلق ہے۔

امام شوکانی کہتے ہیں کہ یہ جواب ہٹ دھرمی کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اپنے فعل کو احادیث متعلقہ کے مقابلہ میں رکھنا عجیب بات ہے۔ آنحضرت ﷺ کے تشریف آوری مدینہ کے ابتدائی دور میں یہ ارشاد فرمانا اسے حکم شریعت قرار دینے کے منافی نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ حکم اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کی شریعت میں رکھا اور رسول اللہ ﷺ نے اس کی توثیق فرما دی۔ سابقہ شریعتوں کے ایسے تمام احکامات جو احکام اسلامی سے ہم آہنگ ہیں اور جنہیں باطل کرنے کا کوئی حکم ہماری شریعت میں نہیں آیا۔ ان احکامات کو برقرار رکھنے کا اس کے سوا کوئی اور طریقہ نہیں ہے۔ آنحضرت ﷺ بہر حال ان کے درمیان وحی الٰہی کے مطابق فیصلہ فرمانے پر مامور تھے اور اہل کتاب کی اپنی خواہش کے مطابق انہیں فیصلہ کرنے سے منع فرمایا گیا ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں اس کی تصریح موجود ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ وہ لوگ (اس بارے میں) آنحضرت

علیہ السلام کا حکم دریافت کرنے کو آئے تھے۔ اس شریعت کے احکام پوچھنے نہیں آئے تھے۔ پس آپؐ نے انھیں اپنی شریعت کے مطابق حکم دیا اور ساتھ ہی یہ بتا دیا کہ یہ حکم جس طرح اسلام میں ہے اسی طرح ان کی شریعت میں بھی ثابت ہے۔ پس یہ نہیں کہا جا سکتا کہ حضورؐ نے اپنی شریعت کے مخالف ہونے کے باوجود ان کی شرع کے مطابق فیصلہ دیا کیونکہ یہ جائز نہیں ہے کہ وہ حکم جو حضورؐ دیں وہ حکم حضورؐ کے نزدیک منسوخ ہو۔ آپؐ کا مقصد صرف یہ تھا کہ یہودیوں پر اتمام حجت ہو جائے۔

مسلمانوں کا اپنے ناموس کی پاسداری کرنے کا بیان

درحقیقت اسلام آغاز ہی سے بدکاری کا دشمن رہا ہے اور اس نے لوگوں کو عفت، پاکدامنی اور پاس ناموس کی تلقین فرمائی ہے۔ آنحضرت علیہ السلام کا ارشاد ہے۔ ''عفوا تعف نساؤکم'' (یعنی تم نیک چلن رہو، تو تمہاری عورتیں بھی پاک دامن رہیں گی) نیز آپ نے ایسی عورتوں سے شادی کرنے کی ترغیب دی ہے۔ جو خود کو سنبھال کر رکھیں۔ نیک طینت پاک دامن اور گناہ سے بچنے والی ہوں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''فالصالحات قانتات حافظات للغیب بما حفظ اللہ'' (یعنی نیک عورتیں اطاعت گزار ہوتی ہیں اور اللہ تعالیٰ کے حکم کے مطابق جن امور کے تحفظ کا حکم ہے (خاوند کی) نظروں سے اوجھل ہو کر بھی اس کی حفاظت کرتی ہیں)۔ اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ''ومن لم یستطع منکم طولاً ان ینکح المحصنات المنومنات'' (یعنی جس شخص کو آزاد یا معزز مسلمان عورتوں سے شادی کا مقدور نہ ہو......) نیز آنحضرت علیہ السلام کا ارشاد ہے ''خیر النساء الودود الولود التی اذا نظرت الیھا سرتک واذا امرتھا اطاعتک واذا غبت عنھا حفظتک فی مالک وعرضھا'' (یعنی بہترین عورت وہ ہے جو محبت کرنے والی اور اولاد پیدا کرنے والی ہو اور ایسی ہو کہ جب تم اسے دیکھو تو وہ تمہیں مسرت بخش دے اور جب کسی بات کو کہو تو اسے بجا لائے اور تمہارے پیچھے بھی تمہارے مال اور اپنی عزت کو بچا کر رکھے)۔

واضح ہو کہ جس وقت 'حادثۂ افک' (یعنی حضرت عائشہ پر الزام تراشی کا واقعہ) پیش آیا اور لوگوں نے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا پر جھوٹا الزام لگایا، حالانکہ وہ پاک اور بے گناہ تھیں۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں ان کی بے گناہی بیان فرمائی۔ اور سورہ نور کی پندرہ آیتوں میں ان پر لگائے گئے جھوٹے الزام کی تردید فرمائی تا کہ ان کے خلاف الزامات دھل جائیں اور ناپسندیدہ گناہوں کے جھوٹے الزام سے ان کا بری ہونا اہل دنیا پر ثابت ہو جائے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کی متعدد آیات میں سیدہ مریم مادر عیسیٰ علیہ السلام کو بدکاری کی تہمت سے بری فرمایا'' ومریم ابنۃ عمران التی احصنت فرجھا'' (یعنی عمران کی بیٹی مریم وہ ہے جس نے اپنے وجود کو آلودگی گناہ سے محفوظ رکھا)۔ اور فرمایا'' والتی احصنت فرجھا فنفخنا فیہ من روحنا'' (یعنی مریم وہ خاتون ہے جس نے اپنی شرمگاہ کو گناہ سے بچایا اور ہم نے اس میں اپنی جانب سے روح پھونک دی) نیز ارشاد ہے ''یا مریم ان اللہ اصطفاک وطھرک واصطفاک علٰی نساء العالمین'' (یعنی اے مریم بلاشبہ اللہ نے تجھے برگزیدگی عطا فرمائی اور پاک دامن رکھا اور تمام جہان کی عورتوں پر تجھے امتیاز بخشا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کو اس الزام سے بری فرمایا جو بنی اسرائیل نے ان پر لگایا تھا۔ ''فبراہ اللہ مما قالوا وکان عند اللہ وجیھاً'' (اللہ تعالیٰ نے یہودیوں کے الزام سے کہ ان کو فتق کی بیماری ہے' بری فرمایا اور وہ اللہ کے نزدیک ذی وجاہت تھے)۔ یہاں تک کہ وہ قوم کی نگاہوں میں

بے داغ ہو جائیں اور ان کا شرف باقی رہے۔

واضح ہو کہ آنحضرت ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ ایک مرد جب اپنی بیوی میں یا اہل خانہ میں سے کسی میں کوئی ناخوشگوار بات دیکھے یا ان کا رویہ مشکوک پائے اور خاموش رہے۔ برائی کو دیکھ کر خاموشی اختیار کر لینا بدترین خصلت ہے۔ اس سے دنیا میں مرد کا وقار ضائع ہو جاتا ہے اور آخرت میں سخت عذاب کا سامنا ہو گا۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے ''لایدخل الجنة دیوث '' (یعنی دیوث آدمی جنت میں داخل نہ ہو گا)۔ دیوث وہ شخص ہے جو اپنے ناموس کے بارے میں اپنی عزت اور اپنے وقار کو خیر باد کہہ چکا ہو اور اسے اس کی پروا نہ رہی ہو کہ اس کے گھر میں کون غیر مرد آتا جاتا ہے اسے اپنی بیوی اور بیٹیوں کے روبرو شرم نہیں آتی بلکہ اپنی رسوائی پر خاموش رہتا ہے اور اس گھٹیا پن کو برداشت کر کے اپنے کنبہ میں اس برائی کو جاری رہنے دیتا ہے۔ قیامت کے روز ایسا شخص اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ قابل نفرت ہو گا اور جب تک اس میں یہ مرض (سخت عیب) باقی ہے اس کی طاعت و عبادت اور اس کے نیک کام جو اللہ کی خوشنودی کے لیے انجام دے گا، کچھ کام نہ آئیں گے۔

احمد سے بالفاظ نسائی و حاکم مروی ہے اور وہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کی اسناد صحیح ہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا'' ثلاثة قد حرم الله علیهم الجنة: مدمن الخمر، والعاق لوالدیه، والدیوث الذی یقر فی اهله الخبث '' (یعنی تین قسم کے لوگ ایسے ہیں جن پر اللہ تعالیٰ نے جنت حرام کر دی ہے: دائم الخمر، والدین کا نافرمان اور دیوث جو اپنے گھر والوں میں خباثت جاری رکھنے کی اجازت دے دے)۔

طبرانی سے بسند صحیح مروی ہے کہ حافظ منذری نے فرمایا کہ میں اس روایت کی صحت میں کوئی اعتراض نہیں پاتا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا'' ثلاثة لایدخلون الجنة ابداً: الدیوث والرجلة من النساء ومدمن الخمر '' (یعنی تین اشخاص ایسے ہیں جو کبھی جنت میں نہیں جائیں گے۔ دیوث، مردوں کا روپ دھارنے والی عورت اور دائم الخمر)۔ لوگوں نے کہا'' یا رسول اللہ مدمن الخمر (یعنی دائم الخمر) کا مطلب تو ہم جانتے ہیں۔ لیکن دیوث کیا ہے؟ فرمایا '' الذی لایبالی بمن یدخل علی اهله '' (یعنی دیوث وہ ہے جو اس بات کی پرواہ نہ کرے کہ کون اس کے اہل خانہ کے پاس آتا ہے؟) پھر عرض کیا گیا کہ الرجلة من النساء' سے کیا مراد ہے؟ فرمایا'' التی تشبه بالرجال '' (یعنی وہ عورت جو مردوں سے مشابہت اختیار کرے)۔

یہ تمام باتیں اور ان کے علاوہ اور بھی خرابیاں جن کا ذکر طوالت کے باعث اور لوگوں کی اکتاہٹ کے اندیشے سے نظر انداز کر دیا گیا، اس امر کا ثبوت ہیں کہ بدکاری کا ارتکاب تمام برائیوں میں سب سے برا اور سب سے بڑا جرم ہے۔ جس کا خراب اثر افراد، جماعت اور خاندان پر پڑتا ہے۔ اور مال کے ضیاع، بے ہودگی کے انتشار اور قتل کا موجب ہو جاتا ہے۔ اس سے معاشرہ میں فساد اور مسلمانوں کی صفوں میں بغض و عداوت پھوٹ پڑتی ہے۔ ان کی صلاحیتیں تلف ہو جاتی ہیں۔ کاروبار میں زیاں ہوتا ہے اور انسانی شرف اس کی بزرگی اور حوصلہ مندی کی بجائے ذلت، حقارت، کم حوصلگی اور پست ہمتی جنم لیتی ہے اور انسان پامردی کی لذت سے ناآشنا ہو کر رہ جاتا ہے۔ غرض کہا جا سکتا ہے کہ زنا کاری تمام خرابیوں کی جڑ اور برائیوں کا سرچشمہ ہے۔ جس سے معاشرہ تباہ اور اس کی بنیاد متزلزل ہو جاتی ہے۔ ایسی صورت میں کیا

عجب ہے اگر شریعت اسلامیہ نے اس برائی کی بیخ کنی کی طرف خاص توجہ مبذول فرمائی اور (نہ صرف زنا بلکہ) اس کے جملہ محرکات کو بھی حرام قرار دیا۔ مثلاً بدنظری، غیر عورتوں کو ہاتھ لگانا، ان کی آواز (گانا وغیرہ) سننا یا ان کے ساتھ تخلیہ کرنا وغیرہ تاکہ انسان کو اس گناہ میں مبتلا ہونے (اور اس کے برے نتائج سے) بچایا جاسکے۔

اسی طرح یہ بھی عجیب بات نہیں کہ شریعت اسلامیہ نے اس کی سزا بھی ایسی رکھی ہے کہ اس کا سد باب کرسکے۔ یعنی کنوارے کو سو درے لگانا اور شادی شدہ کو پتھر مار کر ہلاک کرنا۔ پھر ان کے ساتھ نرمی اور مہربانی کا برتاؤ کرنے سے منع فرمایا۔ نیز لعان کا حکم دیا، تہمت تراشی کو حرام قرار دیا۔ اور جھوٹا الزام لگانے والے کی سزا اسی درے تجویز فرمائی تاکہ لوگوں کی آبرو بچے اور معاشرہ میں امن، سلامتی، خوش بختی اور اطمینان کا دور دورہ ہو۔

یہ بات فراموش نہ کرنی چاہیئے کہ زمین کی تخلیق اور حضرت آدم علیہ السلام کے اس میں آباد ہونے کے بعد قتل کا سب سے پہلا جرم جو ہوا اس کا موجب بھی یہی جنسی خواہش اور عورت کا وجود تھا۔ قابیل اور ہابیل (فرزندان آدم) کے قصے کی بناء یہی ہے۔

ضروری تصریحات

اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے'' لاتاخذ کم بھا رافۃ فی دین اللّٰہ ''(یعنی احکام الٰہی کے نفاذ میں ان مجرموں کے ساتھ نرمی کا برتاؤ نہ کرنا)۔ اس آیت کی تفسیر کے سلسلہ میں مفسرین کہتے ہیں کہ بہت ممکن ہے اس سے مراد یہ ہو کہ مبادا لوگ ایسے شخص کے ساتھ نرمی کرکے حد (سزائے زنا) کو ختم کرنے یا اس میں تخفیف کا ارادہ کرے۔ مقصد یہ ہے کہ احکام الٰہی کو ختم نہ کیا جائے اور شفقت و نرمی کا مظاہرہ کرتے ہوئے اس حکم پر عمل درآمد ترک نہ کیا جائے۔ مجاہد، عکرمہ اور سعید بن جبیر نے اس حکم سے یہ توجیہ فرمائی ہے۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس حکم کا مقصد یہ ہے کہ نرمی کو پیش نظر رکھتے ہوئے درہ زنی کو ہلکا نہ کیا جائے۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ ممکن ہے اس حکم میں دونوں مقاصد پیش نظر ہوں۔ (یعنی نہ سزا کی مقدار کم کی جائے اور نہ اس کے نفاذ میں نرمی سے کام لیا جائے)۔ بظاہر اول الذکر توجیہہ بہتر ہے کیونکہ آیت میں صرف درہ زنی کا حکم دیا گیا ہے، اس کی کیفیت نہیں بتائی گئی۔ لہٰذا واجب ہے کہ بعد کی آیت کا مفہوم اسی کے متعلق ہو۔ اس بارے میں رسول اللہ ﷺ کے اسوۂ پر نظر رکھنا کافی ہے، کہ حضور نے فرمایا'' لو سرقت فاطمہ بنت محمد لقطعت یدھا ''(یعنی اگر محمد ﷺ کی بیٹی فاطمہ بھی چوری کرتی تو اس کا ہاتھ کاٹا جاتا، مطلب یہ ہے کہ اس پر بھی رحم نہ کیا جاتا)۔ پھر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے ارشاد میں 'فی دین اللہ' کہہ کہ اس امر کی تنبیہہ فرمائی ہے کہ جب شرعاً کسی امر کو واجب قرار دے دیا جائے تو منشا حکم کے خلاف اس میں نرمی برتنا درست نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ''ان کنتم تومنون باللّٰہ والیوم الآخر ''(یعنی اگر تم کو اللہ اور آخرت پر ایمان ہے تو اس حکم کی پوری پوری تعمیل کرو)۔ انسان کو جوش دلانے اور احکام دینی کے معاملہ میں شدت پسند ہونے کی غرض سے ہے۔ علامہ جبائی فرماتے ہیں کہ آیت کے معنے یہ ہیں کہ اگر تم میں ایمان ہے تو نفاذ حد سے پہلو تہی نہ کرو۔ اس سے ثابت ہوتا

ہے کہ واجبات الٰہیہ کی بجا آوری ایمان کا ایک جزو ہے یہ مرجئہ کے نظریہ کے خلاف ہے (کہ وہ ادائے فریضہ کو ایمان کا جزو قرار نہیں دیتے) ان کے خیال کی تردید اس طرح ہوتی ہے کہ (نفاذ حد میں) نرمی سے کام لینا اسی حالت میں ممکن ہے جب انسان یہ خیال کرے کہ سزا کا نہ دینا بہتر ہے، جیسا کہ بعض نادانوں کا خیال ہے۔ حالانکہ یہ تصور بجائے خود دین سے انکار کرنا ہے اور اس غلط تصور کے باعث انسان دین سے خارج ہو جاتا ہیں۔ حدیث میں ہے ''یُوتی بوال نقص من الحد سوطاً، فیقال له: لم فعلت ذاک؟ فیؤمَرُ : رحمة لعبادک ، فیقول: رحمة لعبادک، فیقال له انت ارحم بھم منی، فیؤ مَرُبه الی النار، ویئوتی بمن زاد سوطاً، فقال له لم فعلت ذلک ؟ فیقول: لینتھوا عن معاصیک، فیقول انت احکم بھم منی، فینومر به الی النار '' (یعنی قیامت کے روز وہ حاکم اللہ کے سامنے لایا جائے گا جس نے 'حد' کی تعداد سے ضرب کم ماری تو اس سے سوال ہوگا کہ تو نے ایسا کیوں کیا؟ وہ کہے گا کہ' تیرے بندوں پر رحم کھا کر۔ تب اللہ کہے گا کہ تو میرے بندوں پر مجھ سے زیادہ مہربان ہے؟ پھر اسے دوزخ میں لے جانے کا حکم ہوگا۔ اسی طرح اس شخص کو بلایا جائے گا جس نے (حد کی تعداد سے) ایک درہ زیادہ مارا۔ اس سے پوچھا جائے گا کہ تو نے ایسا کیوں کیا؟ وہ کہے گا اس لیے کہ تیری نافرمانی سے باز رہیں۔ ارشاد ہوگا کہ تو ان کا فیصلہ مجھ سے بہتر کرنے والا ہے۔ پھر اسے بھی دوزخ میں بھیج دیا جائے گا)۔

مرتکب زنا کا پردہ ڈھکنے کا بیان

تمام علماء اس پر متفق اللفظ ہیں کہ جس جرم کی اطلاع حاکم کو نہ دی گئی ہو اس کی پاداش میں حد (سزائے شرعی) عائد نہیں ہوتی۔ اور وہ جرم جس کی اطلاع تو حاکم کو دی گئی ہو لیکن مجرم کے اقرار یا گواہوں کی شہادت سے وہ جرم پایہ ثبوت کو نہیں پہنچا تو اس پر بھی حد عائد نہ ہوگی۔ چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ' لو کنت راجماً احدا بغیر بینة رجمت فلانة، فقد ظھر منھا الریبة فی منطقھا وھیئتھا ومن یدخل علیھا '' (یعنی اگر میں بغیر ثبوت (شہادت یا اقرار کے) کسی کو سنگسار کرتا تو فلاں عورت کو کرتا۔ کیونکہ اس کی گفتگو، وضع قطع اور اس شخص (کے کردار) سے جو اس کے پاس آتا جاتا ہے، اس کی آلودگی کا شبہ ہوتا ہے)۔ اس حدیث کے راوی ابن ماجہ ہیں اور الفاظ'' ظھر منه الریبة '' کے معنے یہ ہیں کہ وہ بری بری باتیں کرتی ہے لیکن اس کا ثبوت شہادت یا اس کے اقرار سے ملتا۔ ہلال بن امیہ کے واقعہ میں بھی یہ ہوا کہ جب انھوں نے اپنی بیوی کے ساتھ لعان کر لیا تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا'' ان اتت به علی الصفة الفلانیة فھو لشریک بن سمحاء، وان اتت به علی الصفة الفلانیة فھو لزوجھا ھلال بن امیة '' (یعنی اس عورت کا جو بچہ پیدا ہوا اگر اس میں فلاں بات ہو تو وہ بچہ شریک بن سحماء کا ہے اور اگر اس میں فلانی بات ہو تو وہ اس کے خاوند ہلال بن امیہ کا ہے) پھر جب اس عورت نے مکروہ صورت والا بچہ جنا تو حضور نے فرمایا'' لولا الایمان لکان لی ، ولھا شان '' (یعنی اگر قسمیں یا لعان نہ ہوا ہوتا تو میں اس کے بارے میں کچھ فیصلہ کر سکتا)۔

ائمہ فقہاء اس بات پر متفق اللفظ ہیں کہ اگر کوئی شخص حاکم کے سامنے اپنے مستوجب حد ہونے کا اقرار کرے لیکن تفصیل (جرم) نہ بتائے تو اس جرم کی تفصیل و توضیح کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا اور اس پر حد لاگو نہ ہوگی درآنحالیکہ جرم

ثابت اور متعین نہ ہوا ہو۔ چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے "کنت عند النبی ﷺ فجائه رجل فقال: یا رسول اللّٰہ انی اصبت حدا فاقمه علی، فلم یسأله، وقال: حضرت الصلوة، فعلی مع النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم، فلما قضی النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم قام الیه الرجل، فقال: یارسول اللّٰہ انی اصبت حدا، فاقم فی کتاب اللّٰہ قال: الیس قد صلیت معنا؟ قال: نعم، قال فان اللّٰہ قد غفر لک ذنبک، او حدک" (یعنی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت حاضر تھا کہ ایک شخص حضور کے پاس آیا اور کہنے لگا یارسول اللہ میں "حد" کا سزاوار ہو گیا ہوں آپ مجھ پر حد لاگو فرمایئے حضور نے پھر اس سے کوئی سوال نہیں کیا۔ اتنے میں نماز کھڑی ہوگئی اور اس شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز ادا کی پھر جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو وہ شخص آپ کے سامنے کھڑا ہوا اور کہنے لگا یارسول اللہ میں حد کا سزاوار ہوں کتاب اللہ کے مطابق مجھ پر حد لاگو فرمایئے، فرمایا تم نے ہمارے ساتھ نماز تو پڑھی ہے؟ اس نے کہا "جی ہاں" فرمایا پس اللہ تعالیٰ نے تمہارا گناہ معاف کر دیا یا فرمایا کہ تمہاری سزا معاف فرمادی) امام نووی نے اپنی شرح مسلم میں بتایا ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اس شخص سے کوئی گناہ قابل تعزیر سرزد ہوا اور بظاہر وہ گناہ صغیرہ تھا۔ نماز اس کا کفارہ ہوگئی۔ اگر وہ گناہ مستوجب حد ہوتا تو نماز پڑھنے سے حد ساقط نہ ہوتی، علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ وہ گناہ جو مستوجب حد ہوں، نماز پڑھنے سے ان کی حدیں ساقط نہیں ہوتیں۔

قاضی عیاض نے بعض ائمۂ فقہاء کا یہ قول بیان کیا ہے حدیث مذکور میں 'حد' کا لفظ معنی مشہور ہی میں آیا ہے، لیکن اس شخص پر حد نافذ نہ کرنے کا سبب یہ ہے کہ اس شخص نے گناہ مستوجب حد کی تفصیل نہیں بتائی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کی بابت دریافت نہ فرمایا تا کہ اس کے گناہ پر پردہ پڑا رہے بلکہ مستحب یہ ہے کہ اس شخص کو اس کی تلقین کی جائے کیونکہ اسلام نے آبرومندی کے تحفظ کا حکم دیا ہے تا کہ معاشرہ میں برائی کا چرچا نہ ہو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "من ستر عورة مسلم، ستر الله عورته یوم القیامة" (یعنی جو شخص کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرتا ہے قیامت کے دن اللہ تعالیٰ بھی اس کی پردہ پوشی فرماتا ہے)۔ نیز ارشاد ہے "من رای عورة فسترها کان کمن احیاء موءودة" (یعنی جس نے کسی کی بری بات کو دیکھ کر اس پر پردہ ڈال دیا وہ شخص ایسا ہے جیسے کسی نے زندہ دفن کی ہوئی بچی کو زندہ کر دیا)۔ اسے ابو داؤد نے روایت کیا ہے۔ ماعز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور ان کے سامنے اپنی بدکاری کا اعتراف کیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے چار بار ان کی بات سے اعراض فرمایا کہ بہت ممکن ہے وہ اپنے اقرار جرم سے پھر جائیں اور اپنی خطا پر پردہ ڈال دیں اور آئندہ اس کا رخ نہ کریں۔

سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ مجھے معلوم ہوا کہ ایک شخص جسے ہزال کہتے تھے اور تازہ اسلام لایا تھا۔ ایک شخص کی بدکاری کی شکایت کرنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا ہے۔ اس وقت تک حد قذف (یعنی تہمت لگانے کی سزا) کا حکم نازل نہیں ہوا تھا۔ حضور نے اس شخص سے کہا، "یا هزال لو سترته بردائک کان خیراً لک" (یعنی اے ہزال! اگر تو اسے اپنی چادر سے ڈھک لیتا تو اچھا ہوتا) چادر میں ڈھک رکھنے سے مراد اس گناہ کا چرچا کرنے سے باز رہنا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے "من ستر مسلماً ستره الله فی الدنیا والآخرة" (یعنی جو شخص کسی مسلمان کا عیب چھپاتا ہے اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت میں اس کی پردہ پوشی فرماتا ہے)۔

حاکم اور بیہقی نے اپنی کتب صحاح میں اخراج فرمایا ہے کہ اس وقت حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ مدینہ منورہ سے چل کر عقبہ بن عامر -- حاکم مصر -- کے پاس آئے۔ عقبہ باہر آکر ان سے بغلگیر ہوئے اور دریافت کیا کہ اے ایوب کیسے آنا ہوا؟ انہوں نے کہا کہ میں نے مسلمان کا گناہ چھپا دینے کی بابت ایک حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے، اب میرے اور آپ کے سوا کوئی ایسا نہیں رہا جس نے یہ حدیث حضورؐ سے سنی ہو حضرت عقبہ نے کہا کہ ہاں! میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خود سنا ہے کہ حضور نے فرمایا من ستر مومناً فی الدنیا علی عورة ستره الله یوم القیامة" (یعنی جو شخص دنیا میں کسی مسلمان کے عیب کو چھپا دے گا اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اس کے گناہ پر پردہ ڈال دے گا)۔ حضرت ابوایوب نے فرمایا' آپ نے سچ کہا' اس کے بعد مدینہ واپس آگئے۔

واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے اپنی آنکھ سے کسی کا ارتکاب جرم دیکھا ہے تو اسے اختیار ہے واضح ہو کہ وہ رضائے الٰہی کے لئے اور اللہ کے احکام تعزیری اور اس کی منع کی ہوئی باتوں کے احترام کی غرض سے اس جرم کی گواہی دے جیسا کہ حدیث میں وارد ہے کہ "لحد یقام فی الارض خیر لاهل الارض من ان یمطروا اربعین صباحاً" (یعنی زمین پر 'حد' کا نافذ کرنا اہل زمین کے لیے چالیس دن صبح کو باران رحمت نازل کرنے سے زیادہ بہتر ہے) یا پھر وہ شخص چاہے تو بدیں خیال کہ اس کے مسلمان بھائی کے گناہ پر پردہ پڑا رہے اور گناہ کا چرچا نہ ہو اس کی بابت شہادت دینے سے باز رہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "من ستر علی اخیه المسلم ستر الله علیه فی الآخرة" (یعنی جو شخص اپنے مسلمان بھائی کے گناہ کو چھپا دے اللہ تعالیٰ آخرت میں اس کی پردہ پوشی کرے گا) اور اس خیال سے بھی کہ اللہ تعالیٰ چاہتا ہے کہ اس کے بندوں کا عیب ظاہر نہ ہو۔ وہ برائی کے چرچے اور مسلمانوں کی رسوائی کو ناپسند فرماتا ہے بلکہ وہ ایسی باتوں کو پھیلانے، اس کا چرچا کرنے، اس کا ذکر کرنے اور اسے شہرت دینے کے رجحان کو قابل نفرت قرار دیتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشة فی الذین آمنوا، لهم عذاب الیم فی الدنیا والآخرة" (یعنی جو لوگ چاہتے ہیں کہ مسلمانوں میں گناہ کا چرچا ہو، ان کے لیے دنیا و آخرت میں دردناک عذاب ہے)۔

مسلمان کا اپنے گناہ کو چھپانا

واضح ہو کہ اسلام نے ہر مسلمان پر واجب کیا ہے کہ جب اس سے اس طرح کے کسی گناہ کبیرہ کا ارتکاب ہو جائے تو آئندہ کے لیے اس سے قطعی طور پر باز آجائے اور اللہ کی جانب میں اس سے توبہ کرے، اپنے اس جرم پر پردہ ڈالے، لوگوں کے سامنے اس کا ذکر کر کے اپنے آپ کو ذلیل نہ کرے اور علانیہ اپنے گناہ کا اظہار نہ کرے۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے "ایها الناس قد آن لکم ان تنتهوا عن حدود الله، من اصاب شیئاً من هذه القاذورات فلیستتر بستر الله، فانه من یبدلنا صفحته نقم علیه کتاب الله تعالی" (یعنی لوگو! تمہارے ساتھ یہ مہربانی کی جاتی ہے کہ اگر تم ان گندی باتوں میں سے کسی سے دوچار ہو جاؤ تو چاہیے کہ اس پر اللہ کا پردہ ڈال رکھو۔ اگر وہ گناہ کھل کر سامنے آیا تو کتاب اللہ کا جو حکم ہے وہ اس پر نافذ ہو جائے گا)۔ یہ حکم اس لیے ہے کہ (گناہ کر کے) اس کا چرچا کرنا، اللہ تعالیٰ کی نافرمانی پر فخر کرنے اور اس کے احکام کی توہین ہے اور معاشرہ میں خرابی اور بگاڑ اور افراد قوم میں بے حیائی پھیلانے کا موجب ہے۔ خطا کار میں اتنی غیرت تو باقی رہنی چاہیے کہ وہ اپنے عیب کو دوسروں سے بیان کرنے سے ہچکچائے اور اپنے ساتھیوں کے درمیان اپنے

گناہ کا ذکر کرنے سے شرمائے اور اللہ سے حیا کرنے کا برقع اتار کر نہ پھینک دے۔ اگر انسان خدا اور بندوں کے سامنے بے شرمی اختیار کر لے تو یہ خود اس کے اور عوام الناس کے لیے خطرناک حرکت ہوگی کیونکہ (شرم وحیا) کی عزیز ترین متاع حیات سے وہ محروم ہو جائے گا۔ گناہ کا چرچا کرنا، پھیلانا دوسروں کو بدی پر اکسانا اور پھر اس میں مبتلا کر دینا ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی مریض کسی تندرست کے ساتھ خلط ملط رکھے تو بلاشبہ تندرست بھی اس سے متاثر ہو کر مرض میں مبتلا ہو جائیگا۔ یہی وجہ ہے کہ شارع ذی حکمت نے انسان کو یہ ترغیب دی ہے اور رسول برحق نے جتا دیا ہے کہ جب کسی مسلمان سے کوئی معصیت سرزد ہو جائے تو اسے بیان کرنے سے پرہیز کرے اسے چھپانے کی کوشش کرے۔ اللہ تعالیٰ سے بخشش کا طالب ہو اور کسی سے اپنے کیے کا ذکر نہ کرے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ ''من اتی من ھذہ القاذورات (المنکرات) فلیستتر بستر اللہ عزوجل' '(یعنی جوان گندی باتوں (ممنوعات الٰہیہ) میں سے کسی کا مرتکب ہو جائے تو چاہیے کہ منشاء الٰہی کے مطابق اس کو چھپادے)۔ شرع اسلام نے گناہ کا چرچا کرنے والوں کی سخت مذمت کی ہے اور انہیں اللہ تعالیٰ کی مغفرت، عفو اور رحمت سے محروم قرار دیا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ''کل امتی معافی الاالمجاھرین، وان من المجاھرۃ ان یعمل العبد عملاً باللیل ثم یصبح و قدسترہ اللّٰہ تعالیٰ فیقول: یافلان عملت البارح کذا و کذا، وقدبات یسترہ اللّٰہ عزوجل، و یصبح یکشف ستر اللہ علیہ عنہ'' (یعنی میری تمام قوم کو معاف کیا جاسکتا ہے بجز ان کے جو اپنے گناہ کا اعلان کرتے ہیں اور اعلان کرنے کی صورت یہ ہے کہ ایک بندے سے رات کو کوئی برا فعل سرزد ہو جائے اور پھر صبح ہو جائے۔ تمام رات اللہ تعالیٰ اس کے کیے پر پردہ ڈال رکھے لیکن صبح کو وہ خود کہے کہ اے فلانے میں نے کل رات یہ کچھ کیا۔ حالانکہ رات گزر چکی ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس کے کرتوت پر پردہ ڈال رکھا لیکن صبح کو اللہ نے جو پردہ اس پر ڈالا تھا وہ خود اس نے ہٹا دیا اور (اپنا عیب) دوسرے کو بتا دیا)۔ جو لوگ غیرت مند ہیں اور جنہیں اللہ کا خیال ہے وہ (آئندہ کے لیے) گناہوں سے باز آجاتے ہیں اپنے سابقہ گناہ کو چھپائے رہتے ہیں اور لوگوں کے سامنے کوئی ذکر نہیں کرتے اور جو خطا ان سے سرزد ہوئی ہے اس پر شرمسار ہوتے ہیں۔ امام احمد سے روایت ہے کہ ''ان اللّٰہ یدنی المؤمن فیضع علیہ کنفہ و سترہ من الناس و یقررہ بذنوبہ فیقول أتعرف ذنب کذا، أتعرف ذنب کذا؟ فیقول نعم أی رب، حتی اذا قررہ بذنوبہ ورأی فی نفسہ انہ قدھلک قال: فانی سترتھا علیک فی الدنیا، وأنا اغفرھا لک الیوم'' (یعنی اللہ تعالیٰ اہل ایمان کے قریب ہوتا ہے اسے اپنی پناہ میں لیتا اور لوگوں کو اس کے عیب سے بے خبر رکھتا ہے اور اس سے گناہ کا اقرار کراتا ہے اور کہتا ہے کہ آیا تو جانتا ہے کہ تو نے یہ گناہ کیا ہے، آیا تو جانتا ہے کہ تو نے یہ گناہ کیا ہے؟ بندہ کہتا ہے یارب العالمین میں جانتا ہوں اور جب وہ اپنے گناہ کا اقرار کر لیتا ہے اور وہ اپنے دل میں خیال کرتا ہے کہ وہ مارا گیا تو اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ میں نے دنیا میں تیرے گناہ پر پردہ ڈال دیا تھا اور آج تیرا وہ گناہ معاف کرتا ہوں)۔

نفاذ حدود (یعنی شرعی سزاؤں کا نافذ کرنا) گناہ کا کفارہ ہے

علماء اس بات پر متفق اللفظ ہیں کہ شرعی سزائیں گناہوں (جرائم) کا کفارہ ہیں کیونکہ ان سزاؤں پر عملدرآمد کرنے

سے ظالموں کا جبر کم ہوتا ہے اہل شر و فساد کو عبرت ہوتی ہے اور معاشرہ تباہی و بربادی اور ہلاکت و فساد و زیاں کاری سے بچ جاتا ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اذا استحلت امتی خمساً فعلیھم الدمار : اذا ظهر التلاعن، و شربوا الخمر، و لبسوا الحریر، و اتخذوا القیان، و اکتفی الرجال بالرجال، و النسآء بالنسآء" (یعنی جب میری امت ان پانچ باتوں کو حلال کر لے تو اس پر تباہی نازل ہو جائے گی: ایک دوسرے پر لعنت (یا باہمی گالم گلوچ) کرنا، شراب پینا، ریشمی لباس پہننا، بناؤ سنگھار میں لگ جانا اور مردوں کا مردوں کے ساتھ اور عورتوں کا عورتوں کے ساتھ ملوث ہونا) یہ حدیث ترمذی اور بیہقی نے روایت کی ہے۔ اب جو لوگ ان برائیوں میں مبتلا ہوں ان پر حد لاگو کرنے سے گناہوں کا کفارہ ہو جاتا اور عذاب آخرت سے رستگاری ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ایک گناہ کی پاداش میں دنیا اور آخرت دونوں جہان کے عذابوں کو جمع نہیں فرماتا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ حضور نے (ایک عورت) غامدیہ کے بارے میں جس سے گناہ زنا سرزد ہو گیا تھا، اس پر دہ شرمسار ہوئی اور حضور کے سامنے اپنے گناہ کا اعتراف کیا اور اس پر حد لاگو کی گئی تو یہ فرمایا "لقد تابت توبة لو قسمت علی سبعین من اهل مدینة لو سعتهم و هل وجدت افضل من انها جات بنفسها للّٰه تعالیٰ" (یعنی غامدیہ نے جس طرح توبہ کی ہے اگر وہ توبہ ستر (۷۰) اہل مدینہ پر تقسیم کی جائے تو ان کی نجات کے لئے کافی ہے۔ کیا اس سے بہتر کوئی بات ہوسکتی ہے کہ اس نے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کے لئے اپنی جان دے دی)۔

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ وسلم نے ماعز بن مالک اسلمی کے بارے میں جنھوں نے ارتکاب زنا کا اقرار کیا اور اپنے گناہ پر نادم ہو کر سنگسار ہونا گوارا کر لیا تھا، قسم کھا کر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کا گناہ معاف فرمایا اور جنت میں داخل کیا اور ان کی صدق دل کی توبہ قبول ہوئی، اور یہ سزا ان کے گناہ کا کفارہ ہو گئی۔ چنانچہ رسول اللہ علیہ وسلم نے ایک اعتراض کرنے والے کو یہ جواب دیا کہ "والذی نفسی بیده انه الآن لفی انهار الجنة ینغمس فیها" (یعنی اس ذات کی قسم ہے جس کے دست قدرت میں میری جان ہے کہ وہ (ماعز) اس وقت جنت کی نہروں میں غوطے لگا رہے ہیں)۔

عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ "کنا مع النبی صلی اللّٰه علیه وسلم فی مجلس فقال: بایعونی علی ان لا تشرکوا باللّٰه شیئاً، و لا تزنوا، ولا تسرقوا، و لا تقتلوا النفس التی حرم اللّٰه الا بالحق، فمن و فی منکم فاجره علی اللّٰه، و من اصاب شیئاً من ذلک، فعوقب به فی الدنیا فهو کفارة له، و من اصاب شیئاً من ذلک فستره اللّٰه علیه، فامره الی اللّٰه ان شاء عفا عنه، و ان شاء عذبه" (یعنی میں کچھ لوگوں کی جمعیت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر تھا کہ آپ نے ارشاد فرمایا کہ تم لوگ میرے ہاتھ پر بیعت کرو کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرو گے، زنا کے مرتکب نہ ہو گے، چوری نہ کرو گے اور کسی کو ناحق قتل نہ کرو گے، جو لوگ تم میں سے ان باتوں کو پورا کریں گے وہ اللہ تعالیٰ سے اجر پائیں گے۔ اگر ان میں سے کوئی گناہ کسی سے سرزد ہو جائے اور اس کی سزا اسے دنیا میں مل جائے تو وہ سزا اس کے گناہ کا کفارہ ہو جائے گی۔ اور جو شخص ان میں سے کسی گناہ سے دوچار ہو جائے اور اللہ اس پر پردہ ڈال دے (یعنی کسی کو اس کی خبر نہ ہو) تو اس کا معاملہ اللہ کے ساتھ ہے۔ اللہ چاہے تو اس سے درگزر فرمائے اور چاہے تو عذاب دے) ایک دوسری روایت میں ان الفاظ کا اضافہ ہے

کہ ''فبایعناہ علی ذلک'' (یعنی ہم نے مندرجہ بالا باتوں پر بیعت کر لی) اس حدیث کو ابوداؤد کے سوا باقی پانچوں محدثین نے روایت کیا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ''فعوقب بہ فی الدنیا فھو کفارۃ لہ'' (یعنی اگر ان کے گناہوں کی سزا دنیا میں دے دی جائے تو وہ کفارہ گناہ ہو جائے گی) اس امر کی کھلی دلیل ہے کہ حدود شرعیہ گناہوں کا کفارہ ہیں ان کا مقصد محض سرزنش ہی نہیں بلکہ تلافیٔ مافات بھی ہے۔

ترمذی کی ایک روایت میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''و من اصاب من ذلک شیئاً فعوقب بہ فی الدنیا فاللّٰہ اکرم من ان یثنی العقوبۃ علی عبدہ فی الآخرۃ '' (یعنی اگر ان میں سے کوئی بات کسی سے سرزد ہو جائے اور دنیا میں اس کی سزا اسے مل جائے تو اللہ تعالیٰ کی کرم فرمائی اس سے بالاتر ہے کہ آخرت میں دوبارہ اپنے بندے کو عذاب دے)۔امام شافعی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ 'حدود' کے بارے میں کوئی اور حدیث، اس سے زیادہ واضح میں نے نہیں سنی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ حضور نے فرمایا ''وما یدریک لعل الحدود نزلت کفارۃ للذنوب'' (یعنی تمہیں کیا معلوم؟ بہت ممکن ہے کہ حدود کے احکام کا نزول گناہوں کے کفارے کے لئے ہوا ہو) یہ حدیث بھی حدیث سابقہ کے مشابہ ہے اور مفہوم کے اعتبار سے اس کی تائید کرتی ہے۔غرض حدود شرعیہ کا نفاذ نفوس انسانی کو جرم و خطا سے پاک کرتا اور معاشرہ کو بربادی اور تباہی سے بچاتا ہے۔جملہ علمائے سلف کی یہی رائے ہے اور ائمہ فقہائے اربعہ رحمہم اللہ تعالیٰ کی بھی یہی رائے ہے۔بعض اصحاب کی رائے یہ ہے کہ یہ سزائیں صرف سرزنش کی غرض سے ہیں قیامت کے دن عذاب ہوگا، لیکن قابل ترجیح وہی خیال ہے جو اوپر بتایا گیا اور اللہ تعالیٰ کے کرم اور فیض ربانی کے شایاں بھی یہی ہے اور اس کے حبیب مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی یہی ارشاد فرمایا ہے۔

حرمت مصاہرہ کا بیان

حنفیہ کہتے ہے کہ حرمت مصاہرہ (یعنی جنسی تعلق کی بناء پر جو حرمت عائد ہو جاتی ہے) حسب ذیل صورتوں میں عائد ہوتی ہے۔

(۱) باقاعدہ عقد ازدواج سے۔

(۲) مباشرتِ حلال سے۔

(۳) نکاح فاسد سے یا شبہ میں مباشرت ہو جانے سے۔

(۴) جنسی خواہش (یا شہوت کے ساتھ) مرد و زن کا ایک دوسرے کو مس کرنے سے۔

(۵) عورت کے اندام نہانی کو شہوت کے ساتھ دیکھنے سے۔اس کے علاوہ کسی اور عضو کو یا عورت کے بالوں کو دیکھنے سے حرمت مصاہرہ عائد نہ ہوگی خواہ شہوت سے دیکھا ہو۔

(۶) زنا کرنے، ہاتھ لگانے یا نکاح کے بغیر شہوت کے ساتھ دیکھنے سے۔وہ تمام عورتیں مرد پر حرام ہو جاتی ہیں جو باقاعدہ بیوی بن جانے سے حرام ہوتی ہیں۔شہوت سے مراد یہ ہے کہ دل میں جنسی خواہش کا ہیجان ہو۔اس کیفیت کا

ثبوت اس شخص کے اقرار ہی سے ہوسکتا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ شہوت وہ ہے جس کے ساتھ عضو مخصوص میں استادگی اور حرکت ہو۔ اس حکم کا ثبوت اس روایت سے ہوتا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ حضور نے فرمایا "من نظر الی فرج امراة لم تحل امها و لا بنتها" (یعنی اگر کوئی مرد ایک عورت کی شرمگاہ کو دیکھے تو پھر اس عورت کی ماں اور بیٹی اس پر حرام ہو جائے گی یعنی ان کے ساتھ رشتہ ازدواج نہیں ہوسکتا)۔ ایک دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں "حرمت علیه امها و بنتها" (یعنی اس عورت کی ماں اور بیٹی اس پر حرام ہو جائیں گی) نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "ملعون ملعون من نظر الی فرج امراة و ابنتها" (یعنی جو شخص کسی عورت کے اندام نہانی کو اور پھر اس کی بیٹی کے اندام نہانی کو دیکھے وہ ملعون ہے ملعون ہے)۔ غرض جس مرد نے کسی غیر عورت کے ساتھ بدکاری کی یا (بیوی کے) شبہ میں مباشرت کر لی تو اس کی اصول وفروع (یعنی اوپری اور نچلی نسل کی عورتیں) سب اس پر حرام ہو جائیں گی نیز اس عورت پر بھی اس گناہ میں مرتکب ہونے والے کو اوپری اور نچلی نسل کے مرد حرام ہو جائیں گے۔ یہی حکم طرفین میں سے کسی ایک کا شہوت کے ساتھ دوسرے کو ہاتھ لگانے کا بھی ہے۔ اور دیکھنے کے بارے میں اندام نہانی کے داخلی حصہ کو دیکھنا معتبر مانا گیا ہے۔ اوپر حصہ کے دیکھنے سے یہ حکم عائد نہ ہوگا اس حکم کی بناء اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "لا تنکحوا ما نکح آباؤ کم من النسآء" (یعنی جس عورت کے ساتھ تمہارے باپ نے نکاح کیا تم اس سے نکاح نہ کرو' یہاں پر نکاح سے مباشرت مراد لینا زیادہ بہتر ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "من نظر الی فرج امراة بشهوة، او لمسها بشهوة حرمت علیه امها و ابنتها، وحرمت علی ابنه و ابیه" (یعنی جس نے کسی عورت کی شرمگاہ کو شہوت کے ساتھ دیکھا یا اسے شہوت کے ساتھ چھوا تو اس عورت کی ماں اور بیٹی اس پر حرام ہو جائیں گی۔ اسی طرح وہ عورت بھی اس مرد کے بیٹے اور باپ پر حرام ہو جائے گی) حرام مادہ ہائے تولید بالکل اسی طرح حرام ہوں گے جس طرح حلال مادہ ہائے تولید۔

مالکیہ مباشرت حرام کے متعلق کہتے ہیں کہ اس باب میں تین اقوال ہیں: ایک قول ضعیف یہ ہے کہ اس سے حرمت متعدی نہیں ہوتی، جیسا کہ شافعیہ کہتے ہیں، دوسرے یہ کہ حرمت متعدی ہوتی ہے جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے اور امام مالک نے بھی اسی خیال کی طرف رجوع فرما لیا تھا جیسا کہ مؤطا میں ہے۔ امام موصوف جب تک زندہ رہے اسی کے مطابق فتوے دیتے رہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اس میں صرف کراہت ہے لیکن یہ قول ضعیف ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ کسی کی بیٹی سے مباشرت کر لینے والے پر اس کی ماں حرام نہیں ہوتی اسی طرح اگر کسی کی ماں سے مباشرت کی تو اس کی بیٹی حرام نہ ہوگی اور وہ لڑکی جو حرام نطفہ سے پیدا ہوئی وہ اس پر حرام نہیں ہوتی جس کے نطفہ سے پیدا ہوئی اور نہ اس کے اصول وفروع یعنی اوپر یا نیچے کی نسل والوں پر وہ حرام ہوگی۔ خواہ اس عورت کے ساتھ رضامندی سے مباشرت ہوئی یا جبراً کی گئی ہو اور خواہ مرد کو معلوم ہو کہ وہ عورت اسی کے نطفہ سے ہے یا معلوم نہ ہو۔ پس بہر حال اس کی حیثیت ایک اجنبی عورت کی سی ہے۔ مادۂ تولید سے حرمت عائد نہیں ہوتی البتہ زنا کرنے والے شخص کو چاہیے کہ محض احتیاط کے پیش نظر اس سے شادی نہ کرے اور اس امر کا خاص خیال رکھنا چاہیے کہ نکاح حلال سے شریف المنسب اور صالح اولاد پیدا ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ مباشرت حلال ہو یا حرام، ہر دو صورت میں حرمت مصاہرہ ثابت ہوتی ہے۔ چنانچہ جس شخص

نے کسی عورت کے ساتھ بدکاری کی تو وہ عورت اس کے حقیقی اور سوتیلے باپ پر حرام ہو جائے گی اور اس شخص پر اس عورت کی ماں اور اس کی بیٹی حرام ہو جائیں گی۔ اس طرح اگر کسی نے اپنی بیوی کی ماں (یعنی اپنی ساس) سے بدکاری کی تو اس کی بیٹی، (یعنی اس کی بیوی) اس پر حرام ہو جائے گی اور دونوں میں علیحٰدگی واجب ہوگی۔ اسی طرح اگر اپنی بیوی کی بیٹی سے بدکاری کر لی تو اس کی ماں جو اسکی بیوی ہے اس پر حرام ہو جائے گی (اسی طرح جیسے باقاعدہ شادی کے بعد ہوا کرتا ہے)۔ ایک شخص کی بدکاری کے نتیجہ میں جو لڑکی پیدا ہوئی ہو، اس لڑکی سے اس شخص کا نکاح کرنا حنابلہ کے نزدیک بھی اسی طرح حرام ہے جس طرح حنفیہ کے نزدیک حرام ہے۔

روایت ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اس نے عہد جاہلیت میں (یعنی مسلمان ہونے سے پہلے) ایک عورت کے ساتھ بدکاری کی تھی تو کیا اب اس عورت کی بیٹی سے شادی کر سکتا ہے؟ فرمایا "لا اری ذلک ولا یصلح لک ان تنکح امراۃ تتطلع علی ابنتھا علی ما اطلعت علیہ منھا" (یعنی میں تو یہ رائے نہیں دیتا اور یہ تیرے لئے بھی اچھا نہیں ہے کہ تو ایک عورت سے نکاح کر کے اس کا پردہ فاش کرے اسی طرح جیسا کہ تو نے اس کی ماں کا پردہ فاش کیا)۔ غرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی عورت سے شادی حرام فرمائی ہے اور اس باب میں یہ ایک واضح حکم ہے۔

ناجائز لڑکی کے متعلقہ احکام

علما کہتے ہیں کہ بدکاری کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی، مرتکب زنا شخص کے لئے اجنبی متصور ہوگی، لہٰذا اگر وہ شخص مر جائے تو لڑکی اس کی وارث نہ ہوگی اور نہ اسے اس شخص کی اولاد میں تصور کیا جائے گا پس اس شخص پر اس لڑکی کا خرچ برچ بھی واجب نہیں ہے اور نہ یہ جائز ہے کہ اس کے ساتھ تنہائی میں رہے نیز وہ شخص اس لڑکی کا ولی (نگران حال) بھی قرار نہ دیا جائے گا اگر وہ لڑکی پہلے مر جائے اور مال چھوڑ جائے تو وہ شخص بھی اس کا وارث نہ ہوگا۔ غرض ناجائز لڑکی احکام میراث اور حرمت میں ایک اجنبی عورت ہے لیکن رشتہ ازدواج اور حرمت مصاہرہ کے احکام میں وہ اس کی قرابت دار متصور ہوگی (جیسے حلال کی اولاد ہوتی ہے) چنانچہ اس کے ساتھ شادی جائز نہیں اور نہ مصاہرت ہو سکتی ہے (یعنی اس کا داماد یا خسر بھی نہیں بن سکتا) اور اس کی نسل سے اوپر کی ہو یا نیچے کی شادی نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح وہ لڑکی بھی اسی شخص کی اوپر یا نیچے کی نسل سے شادی نہیں کر سکتی۔ اس بارے میں یہی قول قابل ترجیح ہے۔ قطع نظر اس کے کہ یہ یقین کے ساتھ ثابت ہو کہ وہ لڑکی اسی شخص کے نطفہ سے ہے یا اس بارے میں شک ہو۔ لیکن یہ ہوا ہو کہ اس شخص نے اس کی ماں کے ساتھ بدفعلی کی اور اس کے ساتھ رابطہ کے دوران ہی وہ حمل ہو گیا تھا۔ پس بہر حال اس خیال کو ترجیح دی جائے گی کہ وہ لڑکی اس شخص کے نطفہ سے ہے۔

بدکاری کی خرابیوں کا بیان

واضح ہو کہ علماء نے آیات واحادیث کو ملاحظہ کرنے کے بعد ان خرابیوں کو مختصراً بیان فرمایا ہے جو زنا کے بارے میں آئی ہیں۔ وہ حسب ذیل ہیں:

اول یہ کہ ارتکاب زنا کے وقت مرتکب کے دل سے ایمان کا نور زائل ہو جاتا ہے اسے توبہ کی توفیق نہیں ہوتی تو

اسی حال میں (یعنی نور ایمان سے بے بہرہ) مر جاتا ہے۔

دوسرے یہ کہ جرم زنا قتل اور چوری وغیرہ جرائم سے زیادہ بڑا گناہ ہے۔ چنانچہ شادی شدہ شخص بدکاری کرے تو اس کا قتل روا قرار دیا گیا ہے۔

تیسرے یہ کہ ارتکاب زنا خوف اور پریشانی کی تمہید ہے (کیونکہ) اللہ تعالیٰ عادی بدکار کی دعا قبول نہیں فرماتا۔

چوتھے یہ کہ قیامت کے روز اس کے چہرے کو نار جہنم سے جھلسایا جائے گا۔

پانچویں یہ کہ اللہ تعالیٰ زناکار انسان کو آتش دوزخ کی دہکتی ہوئی بھٹی کے درمیان میں پھینک دے گا۔ جہاں کی تپش سے اس کا جسم پگھل جائے گا اور بدن جھلس کر رہ جائے گا۔ اور جہنم میں اس کی بدبو ایسی ہوگی جیسے غسل خانوں میں بہتی ہوئی غلاظت کی ہوتی ہے یہاں تک کہ اہل جہنم کو بھی اس سے اذیت ہوگی۔

ساتویں یہ کہ مرتکب زنا کا نام نیک اور پاکیزہ خصائل لوگوں کی فہرست سے نکال دیا جائے گا اور صاحب ایمان نیک اشخاص کے دائرے سے باہر کر دیا جائے گا۔

آٹھویں یہ کہ قیامت کے روز اللہ عزوجل زنا کاروں کو اپنی خوشنودی اور مہربانی کی نظر سے محروم رکھے گا بلکہ انہیں بنظر عتاب دیکھے گا۔

نویں یہ کہ اللہ تعالیٰ ایسے شخص کو جو بدکاری کو روا رکھتا اور اس کا عادی ہے کبھی توبہ نہ کی، جنت کی خوشبو تک سے محروم رکھے گا۔

دسویں یہ کہ زنا کاری سے بدکاری پھیلتی ہے۔ اس کے نتیجہ میں ناجائز اور نامراد نسل وجود میں آتی ہے جو معاشرہ کی ذلت و بربادی و ہلاکت کا باعث ہو جاتی ہے۔

گیارہویں یہ کہ جس بستی میں بھی زنا کاری پھیل جائے اللہ تعالیٰ نے اسے تباہ و ہلاک و برباد ہو جانے سے ڈرایا ہے جیسا کہ قوم لوط کا حال ہوا ہے۔

بارہویں یہ کہ زنا دنیا و آخرت دونوں جگہ ذلت و رسوائی کا سبب ہے۔

تیرہویں یہ کہ جو شخص خدا سے ڈر کر ارتکاب زنا سے دور رہے گا۔ اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اس پر اپنا سایہ رحمت ڈالے گا۔ اس کے گناہ معاف فرما کر اسے بخش دے گا اور خوف سے نجات دے گا۔

چودہویں یہ کہ جو شخص گناہ کبیرہ زنا سے دور رہے اس کے رزق میں فراوانی اور اسے نیکیوں کی توفیق ہوتی ہے اور اس کی صورت سے رعب، وجاہت اور نور نمایاں ہوتا ہے، واللہ اعلم۔

مخنث کا بیان

مخنث وہ ہے جو عورتوں کی طرح ناز نخرے سے بات کرے۔ یا اپنے لباس اور بناؤ سنگھار میں عورتوں کی مشابہت اختیار کرے جیسا کہ عہد حاضر میں بعض نوجوان کرتے ہیں کہ بال بڑھا لیتے ہیں اور زلفیں لٹکا لیتے ہیں نیز عورتوں کے زیورات اور ان کے بعض مخصوص کپڑے پہنتے ہیں اور (عورتوں کی طرح) گفتگو میں باریک آواز سے کام لیتے ہیں۔

علماء اس بارے میں متفق اللفظ ہیں کہ مخنث کو بطور سزا کے مسلمانوں کی بستی سے دور علاقہ میں قصر صلوٰۃ کی مسافت پر جلا وطن

کر دینا واجب ہے، تاکہ وہ اس اذیت کا احساس کرے جو اسے اپنے کنبے اور ساتھیوں سے دور ہو جانے کی وجہ سے موجب وحشت و مایوسی ہے۔علماء فرماتے ہیں کہ تین قسم کے اشخاص کے علاوہ کسی اور کو جلاوطن نہیں کیا جائے گا: وہ کنوارا جو مرتکب زنا ہو، مخنث (ہیجڑا) اور محارب (دشمن یا آمادۂ فساد)۔

اگر مخنث کے ساتھ بدفعلی کی جاتی ہو تو ایسے مخنث کو سنگسار کر کے مار دیا جائے کیونکہ جو اس فعل بد کا مجرم ہوا سے جلاوطن کر دینا مفید نہ ہوگا۔حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مرد مخنثوں اور مردانہ وضع اختیار کرنے والی عورتوں پر لعنت کی ہے اور فرمایا ہے کہ انہیں اپنے گھروں سے نکال دو۔ چنانچہ فلاں شخص کو نکالا گیا اور فلاں شخص کو حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے نکال دیا۔اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا ہے۔

(روایت ہے کہ) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک مخنث پیش ہوا جس کے ہاتھوں پیروں میں مہندی کا رنگ تھا۔آنحضرت صلی اللہ وعلیہ وسلم نے فرمایا:"ما بال هذا" (یعنی یہ کیا ڈھنگ ہے؟) لوگوں نے بتایا کہ یارسول اللہ اس نے عورتوں کی مشابہت اختیار کی ہے۔حضور نے اسے "دبقیع" کی طرف جلاوطن کر دینے کا حکم دیا۔لوگوں نے عرض کیا "یارسول اللہ ہم اسے قتل نہ کر دیں؟ فرمایا "انی نهیت عن قتل المصلین" (یعنی ہمیں نمازیوں کے قتل کرنے سے منع کیا گیا ہے)۔ابوداؤد

علماء کہتے ہیں کہ مخنث نظر آئے تو امام (حاکم اسلام) کے لئے جائز ہے کہ اسے سزا دے تاکہ اسے اس گناہ میں آلودہ ہونے سے روکا اور باز رکھا جاسکے۔نیز جائز ہے کہ اسے کسی دوسرے شہر میں ایک مسافرت کے فاصلہ پر جلاوطن کر دیا جائے بشرطیکہ لوگوں کی گواہی یا اس کے اعتراف سے اس کا بدفعلی میں مرتکب ہونا پایۂ ثبوت کو نہ پہنچا ہو۔جس طرح کہ حدیث شریف سے ثابت ہے۔

روایت ہے کہ حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ میں نے عرب کے بعض نواحی علاقوں میں ایسے مرد کو دیکھا جس کے ساتھ عورتوں کی طرح نکاح کیا جاتا ہے۔حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کو جمع فرمایا، اور اس بارے میں ان سے مشورہ کیا۔سیدنا حضرت علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ نے سب سے زیادہ سخت رائے دی۔انہوں نے فرمایا کہ یہ ایک ایسا گناہ ہے جس کا ارتکاب بجز ایک قوم کے کسی نے نہیں کیا۔ اس قوم کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ کیا وہ آپ سب کو معلوم ہے۔پس میری رائے تو یہ ہے کہ اس شخص کو آگ میں جلا دیا جائے۔ چنانچہ تمام صحابہ اس پر متفق ہو گئے اور سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ نے خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اسے آگ میں جلا دیا جائے لیکن یہ سنگسار کر کے ہلاک کرنے اور حد نافذ کرنے کے بعد ہو۔ کیونکہ کسی جاندار مخلوق کو آگ میں جلانا جائز نہیں ہے۔اللہ کے سوا اور کسی کو حق نہیں ہے کہ آگ کا عذاب دے۔آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بے زبان جانوروں کو بھی آگ سے جلا کر عذاب دینا حرام فرمایا ہے۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ایک کام پر بھیجا اور قریش کے دو اشخاص کا نام لے کر فرمایا کہ فلاں فلاں اشخاص اگر مل جائیں تو انہیں آگ میں جلا دو۔ پھر جب ہم جانے لگے تو حضور نے ارشاد فرمایا"انی کنت امرتکم ان تحرقوا فلاناً و فلاناً و ان النار لا یعذب بها الا

اللّٰہ، فان وجدتموھما فاقتلوھما" (یعنی میں نے تمہیں حکم دیا تھا کہ فلاں فلاں شخص کو آگ میں جلا دو۔لیکن آگ میں جلانے کا عذاب اللہ ہی کا کام ہے۔پس اگر وہ اشخاص تمہیں مل جائیں تو (آگ میں جلانے کی بجائے قتل کر دینا)۔ بروایت بخاری۔

زنا کار عورت کے ساتھ نکاح کا بیان

حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے ملوث ہو جائے تو بعد میں اس شخص کو جائز ہے کہ اس عورت کے ساتھ باقاعدہ نکاح کرے کیونکہ بدکاری کے مادۂ تولید کا احترام ملحوظ رکھنا ضروری نہیں ہے۔روایت ہے کہ عہد خلافت حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ میں ایک شخص نے کسی عورت کے ساتھ گناہ کر لیا۔حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے ان دونوں کو سو سو دروں کی سزا دی کیونکہ وہ دونوں کنوارے تھے۔بعد ازاں ان کا نکاح آپس میں کر دیا اور سال کے لئے دونوں جلاوطن کئے گئے۔اسی طرح کی ایک روایت حضرت عمر، ابن مسعود اور جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہے۔

اس مسئلہ کے بارے میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ اس میں ابتدا گناہ سے ہے اور انجام نکاح پر ہے۔نکاح ایک فعل مباح ہے۔گناہ کرنے سے فعل مباح حرام نہیں ہو جاتا۔اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی شخص نے ایک شخص کے احاطے سے کوئی پھل چرا لیا ہو۔پھر باغ کے مالک کے پاس آیا اور وہی پھل اس سے خرید لیا تو چوری جو اس نے کی وہ تو فعل حرام تھا،لیکن یہ خریداری امر حلال ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے ایک عورت سے بدکاری کر لی ہے تو اب اس عورت سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔تاوقتیکہ اس عورت کو اپنے فاسد مادۂ تولید سے پاک نہ کر لیا جائے (یعنی اسے ماہواری نہ آ جائے یا حمل ساقط نہ ہو جائے) کیونکہ نکاح ایک قابل احترام عمل ہے اور اس کا احترام یہ ہے کہ مادۂ گناہ کے ساتھ مادۂ حلال کو خلط ملط نہ کیا جائے تاکہ گندہ مادۂ تولید قابل احترام مادۂ تولید کے ساتھ نہ مل جائے۔یہ حکم اس لئے بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "الزانی لا ینکح الا زانیة او مشرکة" (یعنی بدکار آدمی ہی بدکار عورت یا مشرکہ عورت سے نکاح کرتا ہے) پھر اللہ کا ارشاد ہے "وحرم ذلک علی المؤمنین" (یعنی ایسا نکاح کرنا مسلمانوں پر حرام ہے)۔

حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے۔وہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی عورت کے ساتھ برا کام کیا پھر اس سے نکاح کر لیا تو وہ دونوں ہمیشہ کے لئے بدکاری میں مبتلا رہے۔چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "واحل لکم ماوراء ذلک ان تبتغوا باموالکم محصنین غیر مسافحین" (یعنی تمہارے لئے حلال کر دیا گیا ہے کہ اس عورت کے سوا کسی اور کو مال مہر کے عوض حاصل کر سکتے ہو کہ اسے بیوی بنا کر اپنی حفاظت میں رکھو بدکاری کے لئے نہیں) پس اس آیت میں جو بدکار نہیں ہے ان کے نکاح کو روا اور ان کے علاوہ اوروں کے نکاح کو باطل قرار دیا ہے۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر عقد نکاح کر لیا ہو لیکن اس عورت سے اس وقت تک مباشرت نہ کی ہو کہ وہ عورت اس کے مادۂ حرام سے پاک ہو جائے تو یہ نکاح جائز ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ ان سے ایک شخص کی بابت دریافت کیا گیا جس نے ایک عورت کے ساتھ گناہ کیا اور بعد میں اسی سے شادی کر لی تو حضرت عائشہ رضی اللہ

عنہانے اس فعل پر کراہت (ناپسندیدگی) کا اظہار فرمایا۔

بیوی یا خاوند کے ارتکاب بدکاری کا بیان

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "الزانی لا ینکح الا زانیة او مشرکة والزانیة لا ینکحھا الا زان او مشـــــــرک" (یعنی بدکار شخص بدکار عورت یا مشرکہ عورت سے نکاح کرتا ہے اور جو عورت بدکار ہو اس کے ساتھ بدکار یا مشرک مرد ہی نکاح کرتا ہے) علماء کی ایک جماعت نے اس آیت سے حسب ذیل مسائل اخذ فرمائے ہیں۔

اگر کسی مرد نے بدکاری کر لی تو اس کی بیوی سے اس کا نکاح فاسد ہو جائے گا اور اگر بیوی نے بدکاری کی تو اس کے خاوند سے اس کا نکاح فاسد ہو جائے گا اور خاوند پر لازم ہوگا کہ وہ اپنی بیوی سے علیحدگی اختیار کر لے۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اس سے نکاح فاسد نہیں ہوتا کسی کے ارتکاب زنا سے نکاح تو فسخ نہ ہوگا۔ البتہ اگر بیوی نے برا کام کر لیا ہے تو اس کے خاوند کو حکم دیا جائے گا کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دے دے۔ اگر اس کے بعد بھی وہ اسے بیوی بنائے رکھے تو گنہگار ہوگا۔

ایسی عورت سے جس کی بدکاری مشہور ہو کسی شخص کا شادی کرنا جائز نہیں ہے اور کسی عورت کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ ایسے شخص سے شادی کرے جو علانیہ بدکاری کرنے میں مشہور ہو۔ ہاں اگر صدق دل سے توبہ کریں تو خیر۔

علماء کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص زنا وغیرہ بدکرداریوں میں مشہور ہو اور اسلامی احکام کی بے حرمتی کرتا ہو اور اسلام پسند کنبہ میں شادی کر کے ان لوگوں کو غلط فہمی میں ڈالے رکھے۔ پھر بعد میں اس کے کرتوت سب کو معلوم ہو جائیں تو ان لوگوں کو اختیار ہے، چاہیں تو اس رشتہ کو قائم رکھیں یا علیحٰدگی اختیار کر لیں۔ اس شخص کا یہ عیب ایسے عیبوں میں شمار کیا جائے گا۔ جس کی بناء پر نکاح فسخ کیا جا سکتا ہے۔ علماء اس کی تائید میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد پیش فرماتے ہیں "لا ینکح الزانی المجلود الا مثلہ" (یعنی وہ شخص جو جرم زنا کی پاداش میں تازیانے کی سزا پا چکا ہو، اپنی ہی جیسی عورت کے سوا اور کسی سے نکاح نہ کرے) اگر کوئی شخص بدکردار مشہور نہ ہو تو اس صورت میں زوجین کے درمیان علیحدگی درست نہیں ہے۔

بعض علماء کہتے ہیں کہ بیوی کی بدکاری سے نکاح نہیں ٹوٹتا۔ اسی طرح اگر خاوند بدکاری کرے تو نکاح فاسد نہ ہو گا۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ منسوخ ہے۔ چنانچہ روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ "ان امراتی لا تردید لا مس" (یعنی میری بیوی کو کوئی بھی شخص ہاتھ لگائے تو وہ اسے نہیں روکتی) ارشاد فرمایا 'طلقھا' (یعنی اسے طلاق دے دے)۔ اس نے کہا "مجھے تو اس سے محبت ہے" فرمایا 'امسکھا' (یعنی اسے رکھ چھوڑ)۔

نکاح متعہ کا بیان

کتب امامیہ میں بتایا گیا ہے کہ متعہ وہ نکاح ہے جو کچھ عرصہ کے لئے کیا جائے۔ یہ عرصہ معلوم ہو یا نا معلوم ہو۔ بہر حال اس کی زیادہ سے زیادہ مدت پینتالیس روز ہے۔ یہ نکاح مقررہ مدت گزر جانے پر از خود ختم ہو جاتا ہے۔ بشرطیکہ اس عورت کو ایام ماہواری نہ آتے ہوں (یا بند ہو گئے ہوں)۔ اگر ایام آتے ہوں تو دو بار ایام ماہواری آنے کے بعد (نکاح

متعہ) ختم ہو جائے گا۔ متعہ کے متعلقہ امور حسب ذیل ہیں:

نکاح متعہ میں کوئی مہر نہ ٹھہرا ہو تو کچھ واجب الادا نہ ہوگا۔ نہ بیوی کا نفقہ خاوند کے ذمہ ہوگا اور نہ وہ وراثت کی حقدار ہوگی۔ استبراء کے سوا جس کا ذکر کیا گیا اور کوئی عدت نہیں ہے۔ اس کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی اولاد، اس شخص کی نسل سے متصور نہ ہوگی بشرطیکہ اس کی شرط نہ لگا دی گئی ہو۔ ہاں متعہ سے نسبت مصاہرہ (ازدواجی رشتہ) کے احکام عائد ہوں گے۔

علما اس پر متفق ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتدائے اسلام میں ناگزیر حالات کے تحت اس کی اجازت دی تھی۔ بعد میں منع فرمادیا اور وہ ممانعت ہمیشہ کے لئے تھی۔ چنانچہ اجازت منسوخ ہوگئی تمام مسلمانان متقدمین ومتاخرین کی یہی رائے ہے۔

امام نووی فرماتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ متعہ کا حرام ہونا اور اس کا روا ہونا دو بار ہوا۔ متعہ معرکہ خیبر سے پہلے روا تھا پھر حرام کردیا گیا۔ اس کے بعد سال فتح یا معرکہ اوطاس والے سال میں اسے حلال کیا گیا، اس کے بعد ہمیشہ کے لئے حرام کردیا گیا۔ اکثر علماء کا خیال یہی ہے کہ اس کے بعد متعہ حرام ہوگیا۔

سلمہ بن اکوع رضی اللہ عنہ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ "رخص رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم عام اوطاس فی المتعۃ ثلاثۃ ایام ثم نھی عنھا" (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے واقعہ اوطاس والے سال میں تین دن کے لئے متعہ کی اجازت دی تھی اس کے بعد ممانعت فرمادی)۔

مسلم کی روایت میں ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "نھی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن المتعۃ عام خیبر" (یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معرکہ خیبر والے سال میں متعہ سے ممانعت فرمادی تھی)۔ یہ حدیث متفق علیہ ہے۔

امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل فرمایا ہے کہ یہ حکم منسوخ ہوگیا۔

ابن ماجہ نے صحیح اسناد کے ساتھ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اخراج فرمایا ہے کہ حضرت ممدوح نے خطبہ دیا اور فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین مواقع پر متعہ کی اجازت دی بعد میں اسے حرام فرمایا "بخدا مجھے کوئی ایسا شخص معلوم نہیں جس نے متعہ کیا ہو۔ جس نے بھی متعہ کیا میں نے اسے سنگسار کردیا۔ ابن عمر فرماتے ہیں کہ "نھانا عنھا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم و ماکنا مسافحین" (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں اس سے منع فرمایا اور ہم بدکار نہیں رہے)۔

صنعانی فرماتے ہیں کہ یہ کہنا کہ اس کا مباح ہونا امر قطعی ہے اور اس کا منسوخ ہو جانا امر ظنی ہے، درست نہیں ہے کیونکہ جن اصحاب نے اس کے روا ہونے والی روایت بیان فرمائی ہے ان ہی نے ان کا منسوخ ہونا بیان کیا ہے۔ پس یا تو دونوں باتوں کو قطعی تصور کیا جائے یا دونوں کو ظنی مانا جائے۔

نہایۃ المجتہد میں آیا ہے کہ اس کے حرام ہونے کا حکم تواتر کے ساتھ ثابت ہے۔

لواطت (یعنی مرد کے ساتھ بدفعلی) کی سزا کا بیان

واضح ہو کہ لواطت (یعنی مرد کا مرد کے ساتھ بدفعلی کرنا) ایک ایسا جرم ہے جو انسانی فطرت کے خلاف ہے۔ یہ حرکت انسانیت سے کھلی عداوت اور اللہ تعالیٰ کے مقرر فرمودہ فطری وظائف کے منافی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے بھی اسی طرح گناہ کبیرہ قرار دیا ہے جس طرح زنا ہے۔ ارشاد باری ہے " اتـــأتـــون الفاحشة ماسبقکم بها من احد من العالمین" (یعنی تم ایسی بے شرمی کے مرتکب ہونا چاہتے ہو جس کا ارتکاب اس سے پہلے دنیا میں کسی نے نہیں کیا؟) پس جو شخص اس فعل بد کا مرتکب ہو اس (کی سزا) کے بارے میں ائمہ فقہاء کی مختلف رائیں ہیں۔

منجملہ ان فقہاء کے کچھ وہ ہیں جنہوں نے فرمایا کہ اگر شادی شدہ شخص اس کا مرتکب ہو تو وہی سزا دی جائے جو زنا کی ہے۔ یعنی اسے ہلاک کر دیا جائے۔ لیکن جس کے ساتھ بدفعلی کی گئی ہے اسے کنوارے (مرتکب زنا) کی طرح درہ زنی کی سزا دی جائے کیونکہ اس شخص کو محصن (شادی شدہ یا محفوظ) قرار نہیں دیا جا سکتا۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ لوطی (بدفعلی کرنے والے) کو جو سزا دی جاتی ہے وہ سزا 'حد' (شریعت کی مقرر کردہ) نہیں ہے بلکہ سرزنش کے طور پر ہے۔ لہٰذا قاضی کو اختیار ہے کہ وہ اپنی رائے کے مطابق اسے قید کر دے یا اس جرم کی پاداش میں تنبیہاً اسے تازیانے کی سزا دے اگر اس سے دوبارہ ایسی حرکت سرزد ہو اور باز نہ آئے تو اسے سزائے موت دی جائے۔ (۱)

ا۔ ائمہ رضوان اللہ علیہم کا اس پر اتفاق ہے کہ شرعاً لواطت فعل حرام ہے اور بے حیائی کا کام ہے۔ بلکہ جرم زنا سے بڑا اور کبیرہ گناہوں میں سب سے بڑا گناہ ہے۔ اس کے حرام ہونے کے بارے میں احادیث متواترہ آئی ہیں اور اس کے مرتکب پر لعنت آئی ہے۔ ثبوت جرم کے لئے گواہوں کی تعداد کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ جرم لواطت کے ثبوت کو بھی ثبوت زنا کی طرح شہادت درکار ہے۔ لہٰذا چار معتبر اشخاص، جن میں کوئی عورت نہ ہو، کی گواہی کے بغیر یہ جرم ثابت نہ ہوگا، ان گواہوں کو سرمہ دانی میں سلائی کی طرح چشم دید گواہی دینی ہوگی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ لواطت کے بارے میں شہادت دینا زنا کی شہادت سے مختلف ہے کیونکہ مرد کے ساتھ بدفعلی کا گناہ زنا کے گناہ سے ہلکا ہے اور اس جرم کی حیثیت اس جرم کی حیثیت سے کم ہے۔ اس گناہ سے نہ نسل میں گڈمڈ ہوتی ہے اور نہ عزت پر حرف آتا ہے۔ لہٰذا اس کا ثبوت صرف دو گواہوں کی شہادت سے ہو سکتا ہے۔ ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جو اس

فعل کو زنا کے برابر قرار دے۔ کتاب وسنت میں بھی ایسی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ لہٰذا اس کو ثابت کرنے کے لئے وہی بنیادی حکم عائد ہوگا جو دوسرے جرائم اور گواہوں کے متعلق ہے۔

ائمہ فقہاء کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا اس جرم کے ارتکاب پر کوئی حد (شرعی سزا) مقرر ہے یا سرزنش کے طور پر سزا واجب ہے؟

مالکیہ حنابلہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اس کے ارتکاب پر حد کا نفاذ واجب ہے۔ لیکن اسے 'زنا' یعنی ناجائز طور پر ایک کے عضو مخصوص کو دوسرے کی شرمگاہ میں داخل کرنے پر قیاس کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔

مالکیہ، حنابلہ اور ایک روایت کی رُو سے شافعیہ بھی کہتے ہیں کہ لواطت کی حد (یا سزائے شرعی) یہ ہے کہ لواطت کرنے اور کرانے والے دونوں کو سنگسار کر کے ہلاک کر دیا جائے، خواہ وہ شادی شدہ ہوں یا کنوارے ہوں۔ اس بارے میں محصن ہونے اور اس کی متعلقہ شرائط کو جن کا ذکر شرائط زنا کے سلسلہ میں ہو چکا ہے، شمار میں نہیں لایا جائے گا یا (اگر سنگسار نہیں تو) پھر انہیں تلوار سے قتل کر دیا جائے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ لواطت بھی زنا ہی کی ایک قسم ہے کیونکہ یہ بھی شہوت کے ساتھ لذت اندوز ہونے کے لئے ایک شخص کا اپنے عضو مخصوص کو دوسرے کے عضو مخصوص میں داخل کرنا ہے۔ پس لواطت (یعنی مرد کے ساتھ بدفعلی) کرنے والے اور کرانے والے دونوں ان موجبات (حرمت وتعذیب) کے تحت آتے ہیں جن کا ذکر شادی شدہ اور غیر شادی شدہ زناکاروں کے سلسلہ میں آ چکا ہے۔

پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "اقتلوا الفاعل و المفعول به" (یعنی کرنے اور کرانے والے دونوں کو قتل کر دو) اور "اقتلوا الاعلیٰ والاسفل' (یعنی اوپر والے کو بھی قتل کر دو اور نیچے والے کو بھی) اور اس روایت کی بنا پر جسے بیہقی نے سعید بن جبیر اور مجاہد سے اخراج فرمایا ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ان سے جب کنوارے شخص کے بارے میں جو لواطت کا مرتکب پایا جائے، حکم دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا 'یرجم' (یعنی اسے سنگسار کر دیا جائے) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بھی یہی ہے کہ "اقتلوا الفاعل و المفعول به احصنا ام لم یحصنا" (یعنی ایسا کرنے والے کو اور جس کے ساتھ کیا جائے اسے بھی قتل کر دو شادی شدہ ہوں یا نہ ہوں)۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور حماد بن ابراہیم ابراہیم نخعی سے روایت کرتے ہیں۔ ان کا فرمانا ہے کہ یہ ٹھیک ہوتا کہ دو مرتبہ سنگسار کیا جا سکتا ہے تو میں لواطت کرنے والے کو کرتا، اور ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اذا اتی الرجل 'الرجل فهم زانیتان ، و اذا اتت المراة المراة فهما زانیان" (یعنی اگر ایک مرد دوسرے کے ساتھ ملوث ہو تو وہ دونوں زناکار ہیں اور ایک عورت دوسری عورت کے ساتھ ملوث ہو تو وہ دونوں زانیہ ہیں)۔

ان اصحاب کا کہنا یہ ہے کہ یہ فعل 'زنا' ہے اور اس پر حد نافذ کرنے کا حکم صریح موجود ہے۔ لفظی اعتبار سے 'زنا' گناہ فاحشہ ہے اور قرآن میں صراحۃً اسے 'فاحشہ' فرمایا گیا ہے۔ چنانچہ قوم لوط (جو اس کی مرتکب تھی) کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "اتاتون الفاحشة ما سبقكم بها من احد من العالمين" (یعنی کیا تم لوگ ایسی حرکت فاحشہ کرنی چاہتے ہو جو اس سے پہلے دنیا میں کسی نے نہیں کی؟) معنوی اعتبار سے 'زنا' نام ہے ایک فعل کا جس کا مطلب عضو مخصوص کو

دوسرے عضو مخصوص میں داخل کرنا ہے اور جس کے ممنوع ہونے میں کوئی شبہ نہیں اس کا مقصد لذت اندوزی اور اخراج مادۂ تولید ہے۔ یہی کیفیت لواطت میں بھی پائی جاتی ہے۔ 'قبل اور دبر' (یعنی شرمگاہ پیشیں وپسیں) دونوں کا ڈھکنا شرعاً واجب ہے اور نماز کے اندر اور باہر واجب الستر۔ ہے۔ ان میں سے کسی پر نظر ڈالنا حرام ہے۔ یہ دونوں ہی اعضاء شہوت (بری خواہش) کو ابھارنے والے ہیں اور انہیں ہاتھ لگانے، دیکھنے اور مباشرت سے فطرۃً حظ نفس حاصل ہوتا ہے یہاں تک کہ جو شخص شرع سے بیگانہ ہے وہ بھی دونوں افعال (زنا و لواطت) میں امتیاز نہیں کر سکتا۔

پچھلے سال اخبارات میں یہ خبر شائع ہوئی کہ انگلستان کے دارالامرا نے ایک قانون منظور کیا ہے جس کی رو سے ایک مرد کی شادی دوسرے مرد کے ساتھ جائز قرار دی گئی ہے اور جس مرد کے ساتھ شادی ہوا سے وہی حیثیت حاصل ہوتی ہے جو بیوی کی ہے۔ چنانچہ ایسا عقد جو گرجا میں انجام پایا اس کی کیفیت نشر کی گئی۔ یہ بھی قدرت کا ایک کرشمہ اور اخلاقی پستی کی حد ہے، العیاذ باللہ۔

واضح ہو کہ محل معصیت (یعنی اعضائے گناہ) کی گرمی و نرمی ہی شہوت انگیز ہوتی ہے بایں اعتبار 'قبل و دبر' (یعنی آگے اور پیچھے کے اعضائے گناہ) میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ چنانچہ دونوں میں سے کسی میں بھی محض ادخال عضو سے، غسل واجب ہو جاتا ہے۔ پس اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس سے لواطت کے حرام ہونے کی تائید ہوتی ہے کیونکہ کسی شے کا برمحل ہونا اس کی ملکیت حاصل ہونے کے اعتبار سے ہوتا ہے چنانچہ قبل (اندام نہانی سے استفادہ اس کا مالک ہونے کی حیثیت سے ہوتا ہے اور دبر (یعنی مقعد) کے مالک ہونے کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا اس فعل بد کا حرام ہونا قطعی اور مسلم ہے۔ کیونکہ یہاں کسی حال میں ملکیت کا شبہ بھی نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح حقیقی معنوں میں مادۂ تولید کا اتلاف اس فعل بد میں زیادہ واضح ہے بہ نسبت اندام نہانی کے کیونکہ یہی صورت اولاد پیدا کرنے کی ہے اور اس کی بابت گمان ہو سکتا ہے کہ یہ فعل زراعت کی مانند ہے۔ اگرچہ زنا کرنے والے کا یہ ارادہ نہ ہو۔ لیکن فعل لواطت میں اس کا وہم بھی نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا اس میں مادہ تولید کا اتلاف 'مسلم' ہے۔ پس حد کا یہ حکم (حکم حد زنا) پر قیاس کرنے کی بناء پر نہیں ہے۔ اور حد کا نفاذ قیاس کی بناء پر ہوتا بھی نہیں ہے بلکہ 'حد' حکم صریح کی بناء پر ہوتی ہے۔ رہا محل معصیت کا مختلف ہونا سو وہ ایسا ہی ہے جیسے مرتکب کے نام کا مختلف ہونا (کہ ایک کو زانی اور دوسرے کو لوطی کہتے ہیں)۔

ایک اور روایت کی رو سے شافعیہ کہتے ہیں کہ لواطت کی سزا بھی وہی ہے جو زنا کی ہے۔ پس اس میں شادی شدہ ہونے (یا نہ ہونے) کو ملحوظ رکھا جائے گا۔ سعید بن مسیب، عطاء بن ابی رباح، حسن بصری، قتادہ، نخعی، ثوری، اوزاعی، ابو طالب اور امام یحییٰ رحمہم اللہ کا یہی مسلک ہے۔ یہ اصحاب کہتے ہیں کہ اس بدفعلی کا مرتکب کنوارا ہو تو اسے درہ زنی اور جلاوطنی کی سزا دی جائے اور شادی شدہ ہو تو سنگسار کر کے ہلاک کر دیا جائے۔ کیونکہ یہ بھی زنا ہی کی ایک قسم ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جرم لواطت کے لئے کوئی 'حد' (شریعت کی مقرر کردہ سزا) نہیں ہے۔ لیکن حاکم اسلام پر واجب ہے کہ وہ اپنی رائے کے مطابق سزا دے۔ تاکہ مجرم کو تنبیہ ہو۔ اگر اس فعل کو دوبارہ کرے اور اپنی حرکت سے باز نہ آئے تو سزا کے طور پر، حد کے طور پر نہیں اسے تلوار سے قتل کر دیا جائے۔ اس بارے میں کوئی صراحت شرعی نہیں ہے۔ امام شوکانی نے اپنی کتاب 'تعلیق' میں اسی رائے کا اظہار فرمایا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس مسلک میں ان دلائل کے خلاف کوئی بات

نہیں ہے جو سزائے لواطت کے بارے میں مذکور ہوئے اور جو بالعموم 'زنا' کے بارے میں آیات واحادیث متواترہ سے اخذ کیے گئے ہیں۔

حنفیہ میں سے ابو یوسف اور امام محمد نے، امام اعظم کی اس رائے سے اختلاف کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ لواطت بھی 'شہوت رانی' ہے اور بعض اصحاب کے نزدیک اس میں اور عورت کے ساتھ شہوت رانی میں کوئی فرق نہیں ہے اور یہاں بھی پورے طور پر شہوت انگیزی کا سامان ہے۔ بناء بریں ایسے اشخاص پر حد زنا کا نافذ کرنا واجب ہے۔ لہٰذا کنوارے کو دُرّہ زنی کی سزا دی جائے اور شادی شدہ میں اگر محصن ہونے کی تمام شرائط موجود ہوں تو اسے سنگسار کیا جائے۔ یہ حکم اس لئے بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قوم لوط کو بدیں جہت کہ وہ اس بدکرداری کی مرتکب تھی 'مفسدین' سے تعبیر فرمایا ہے اور مفسد (فسادی) کی سزا قتل اور دردناک عذاب ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ''قال رب انصرنی علی القوم المفسدین'' (العنکبوت: ۳۰) (یعنی پیغمبر نے کہا کہ پروردگار مجھے اس فساد انگیز قوم پر غلبہ عطا فرما)۔

صاحبین کہتے ہیں کہ صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ انھیں زندہ نہ چھوڑا جائے۔ البتہ ان کی سزاؤں کی سختی کے بارے میں اختلاف ہے۔ لہٰذا ہم نے اس کی بابت ایسے قول کو اختیار کرلیا ہے جس پر سب کا اتفاق ہے۔ انھوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس قول کو ترجیح دی کہ اس کے مرتکبوں کو حد ماری جائے۔

سزائے لواطت کے متعلق صحابہؓ کی رائیں

رسول اللہ ﷺ کے صحابہ میں سزائے لواطت دیئے جانے کے متعلق تو سب کو اتفاق ہے لیکن کیا سزا ہو؟ اس میں اختلاف ہے۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حد کے طور پر مرتکبوں کو تلوار سے قتل کردیا جائے پھر ان کی تذلیل کے لئے دونوں کو جلا دیا جائے تاکہ دوسروں کو عبرت ہو۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور اکثر صحابہ رضوان اللہ علیہم کی یہی رائے ہے۔

حافظ منذری کہتے ہیں کہ حضرت ابوبکر، حضرت علی، حضرت عبداللہ ابن زبیر رضی اللہ عنہم اور ہشام بن عبدالملک نے لواطت کے مرتکب کو آگ میں جلایا ہے لیکن تلوار سے قتل کرنے یا سنگسار کرنے کے بعد۔

حقیقت یہ ہے کہ اس جرم کا مرتکب اور اس مذموم اور ذلیل حرکت کا ملوث ہونے والا عبرت ناک سزا کا مستحق ہے اور ایسی سخت اذیت پہنچائی جائے کہ سرکش بدکاروں کی نفسانی خواہشات کا خاتمہ کردے۔

حقیقت یہ ہے کہ ایسا شخص جس نے اس قوم کی سی بے حیائی اختیار کرلی جس کی بابت فرمایا گیا ہے کہ اس سے پہلے دنیا میں کبھی ایسی حرکت سرزد نہیں ہوئی، اس امر کا مستحق ہے کہ اس کو وہی سزا دی جائے، جو شدت اور اذیت میں اسی قوم کے عذاب کے برابر ہو جن کی بستیوں کو اللہ تعالیٰ نے زمین میں دھنسا دیا، ان کی اونچی عمارتوں کو خاک میں ملا دیا۔ ان کے اوپر کھنگر کی بارش ہوئی اور اس عذاب میں کنوارے، بیاہے، چھوٹے بڑے اور عورت مرد سب ہی کی بیخ کنی کردی گئی، تاکہ انھیں اس گناہ عظیم کی سزا دی جائے۔ قرآن نے ایسے لوگوں کو ظالم (ظلم کرنے والا) قرار دیا ہے۔ انھوں نے اپنی اس بدکرداری سے خود اپنی جانوں پر اور پورے عالم انسانیت پر ظلم کیا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب عزیز میں فرمایا

ہے ''فلما جاء امرنا جعلنا عالیها سافلها، و امطرنا علیها حجارة من سجیل منضود، مسومة عند ربک وما هی من الظالمین ببعید '' (ہود: ۸۲،۸۳) (یعنی جب ہمارا حکم عذاب نازل ہوا ہم نے اس بستی کی بلندیوں کو پست کر دیا۔ ان پر کھنگر برسائے جو تہ برتہ تھے اور اس پر اللہ تعالیٰ نے نشان لگا رکھے تھے کہ جن کے نام کے ہیں انہی پر پڑیں اور عذاب ظالموں سے دور نہیں ہے)۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ لواطت کے مجرموں کو اونچی جگہ مثلاً سر بلند پہاڑ یا اونچی عمارت سے دونوں کو سر کے بل دھکا دے دیا جائے اور یا ان کے اوپر دیوار گرا دی جائے اور پتھر برسائے جائیں کہ دونوں مر جائیں جیسا کہ قوم لوط کے ساتھ ہوا۔

عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ انھیں ایسی متعفن جگہ میں قید کر دیا جائے جہاں کی عفونت سے وہ مر جائیں۔

ان سب میں قابل ترجیح رائے یہ ہے کہ انھیں سنگسار کر دیا جائے، خواہ وہ کنوارے ہوں یا شادی شدہ۔ اللہ تعالیٰ نے امم سابقہ کی شریعت میں بھی سنگساری کی سزا رکھی تھی۔ قوم لوط کے بارے میں ارشاد باری ہے'' لنرسل علیهم حجارة من طین '' (یعنی ہم اس قوم پر کھنگر برسائیں گے)۔

قرآن کریم میں ان لوگوں کو دین اور تعلیمات صاحب شریعت کے دائرہ سے خارج فرمایا گیا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے''بل انتم قوم مسرفون '' (یعنی تم لوگ حدود شریعت سے تجاوز کرنے والے ہو)۔ نیز فرمایا''انا منزلون علی اهل هذه القریة رجزا من السماء بما کانوا یفسقون '' (العنکبوت: ۳۴) (یعنی ہم اس بستی والوں کی بدکاریوں کی پاداش میں آسمان سے عذاب نازل کرنے والے ہیں)۔

رسول اللہ ﷺ نے لواطت کے مرتکب پر لعنت کی ہے اور ایسے شخص کی بابت بتایا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے دھتکارا ہوا ہے۔ نسائی نے اپنی صحاح میں روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا''لعن اللّٰه من عمل عمل قوم لوط '' (یعنی اللہ تعالیٰ کی اس پر لعنت ہے جو قوم لوط کے عمل کا مرتکب ہوا)۔ لَعۡنَت کے معنے اللہ کی رحمت سے دور کئے جانے کے ہیں۔ اور تمام بڑے بڑے گناہوں میں سے یہ فعل مذموم قوموں کی معاشرتی تعمیر کو گرا دینے والا ہے جس سے قوم کے نوجوانوں اور عورتوں میں برائیاں پھیلتی ہیں۔ اسی وجہ سے اس کی سزا دوسرے جرائم کی سزاؤں سے زیادہ سخت ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا''مانقض قوم العهد الا کان القتل بینهم، ولا ظهرت الفاحشة فی قوم الا سلط اللّٰه علیهم الموت '' (یعنی جب کوئی قوم عہد کو توڑتی ہے تو ان میں خونریزی ہونے لگتی ہے اور جب کسی قوم میں علانیہ بدکاری ہو تو اس پر مردنی چھا جاتی ہے)۔

ترمذی نے سند صحیح بیان کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ''اخوف ما اخافه علی امتی عمل قوم لوط '' (یعنی مجھے اپنی امت میں جس بات کا سب سے زیادہ خوف ہے وہ قوم لوط کا عمل ہے)۔ یہ حدیث ابن ماجہ اور ترمذی نے روایت کی ہے اور اسے 'حسن غریب' بتایا ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا''اذا استحلت امتی خمساً فعلیهم الدمار: اذا ظهر التلاعن، وشربوا الخمر، ولبسوا

الحریر، واتخذوا القیان، واکتفی الرجال بالرجال والنساء بالنساء ' (یعنی میری امت جب ان پانچ باتوں کو اپنے اوپر حلال کر لے تو جان لو کہ ان پر تباہی آ گئی: یعنی جب وہ ایک دوسرے پر لعنت بھیجیں، شرابیں پئیں، ریشمی لباس پہنیں اور بناؤ سنگھار میں لگ جائیں، مرد عورتوں کو چھوڑ کر مردوں پر اکتفا کریں اور عورتیں مردوں سے قطع نظر کر کے عورتوں پر اکتفا کریں)۔ اس حدیث کو بیہقی نے اپنی صحیح میں بیان کیا ہے۔

واضح ہو کہ یہی 'حد' اس شخص پر بھی عائد ہوتی ہے جو اجنبی عورت کے ساتھ 'دبر' (پیچھے کی راہ سے) 'بدفعلی' کرے۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے کہ حضور نے فرمایا ''الذی عمل عمل قوم لوط فارجموا الاعلی والاسفل، وارجموھما جمیعا'' (یعنی جو شخص قوم لوط کے فعل کا مرتکب ہو تو اوپر اور نیچے والے دونوں کو ایک ساتھ سنگسار کر دو)۔

اللہ تعالیٰ نے قوم لوط کے بارے میں بیان فرمایا ہے کہ وہ لوگ انسانی فطری تقاضے سے کنارہ کش ہو گئے۔ اس فعل کے ارتکاب میں جنسی عمل کی وہ مصلحت قطعاً ملحوظ نہیں رہتی جو عاقل انسان اور بے زبان حیوان کو ہوتی ہے ان لوگوں کی غرض محض شہوت رانی اور لذت اندوزی ہے۔ ان کی حالت جانوروں سے بھی گری ہوئی ہے یہ ان سے زیادہ بدراہ ہیں۔ کیونکہ جانور بھی اپنی خواہش نفسانی پوری کرنے کے لیے مادہ کی طلب کرتا ہے۔ تاکہ ہر جانور اپنی نوع کا تحفظ حاصل کرے اس لحاظ سے انھیں انسان پر فوقیت حاصل ہے۔ پھر جب مادہ حاملہ ہو جاتی ہے تو نر اس سے مقارنت نہیں کرتا۔ اور نہ کوئی نر کبھی نر سے جفتی کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایسے بدکرداروں کو 'مسرف' یعنی حد سے تجاوز کرنے والا، مجرم، ظالم اور بداعمالی کا عادی فرمایا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشادات ملاحظہ ہوں:

'' اتاتون الذکران من العلمین. وتذرون ماخلق لکم ربکم من ازواجکم، بل انتم قوم عٰدون (الشعراء ۱۶۵،۱۶۶)

''قال رب انصرنی علی القوم المفسدین. ولما جاء ت رسلنآ ابرھیم بالبشریٰ، قالوآ انا مھلکوا اھل ھذہ القریۃ ان اھلھا کانوا ظلمین'' (العنکبوت: ۳۰،۳۱)۔

انا منزلون علیٰ اھل ھذہ القریۃ رجزاً من السماء بما کانوا یفسقون'' (العنکبوت: ۳۴)۔

ولوطاً اذ قال لقومہ اتاتؤن الفاحشۃ ما سبقکم بھا من احد من لعلٰمین. انکم لتاتون الرجال شھوۃ من دون النسآء، بل انتم قوم مسرفون. وما کان جواب قومہ الا ان قالوآ اخرجوھم من قریتکم انھم اناس یتطھرون فانجینہ واھلہ الاامر أتہ کانت من الغابرین. وامطرنا علیھم مطراً، فانظر کیف کان عاقبۃ المجرمین'' (الاعراف: ۸۰تا۸۴)۔

(یعنی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ آیا تم اس جہان میں مردوں کے ساتھ ملوث ہونا چاہتے ہو اور اپنی بیویوں کو جنھیں اللہ تعالیٰ نے تمھارے لئے پیدا کیا ہے چھوڑ بیٹھے ہو۔ بات یہ ہے کہ تم لوگ حد سے بڑھ گئے ہو۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ پیغمبر نے فریاد کی کہ اے پروردگار اس بدکار قوم پر مجھے غلبہ عطا فرما۔ پھر وہ فرماتا ہے کہ پھر جب ہمارے فرستادہ فرشتے ابراہیم کو بشارت دینے آئے تو انہوں نے یہ بتایا کہ ہم اس بستی کو تباہ کرنے والے ہیں۔ کیونکہ

یہاں کے لوگ ظالم ہیں۔

نیز فرمایا کہ ہم اس بستی کے رہنے والوں پر، ان کی بدکاری کی پاداش میں آسمان سے عذاب نازل کرنے والے ہیں۔

نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ لوط نے اپنی قوم سے کہا کہ تم لوگ وہ گناہ عظیم کرتے ہو کہ دنیا میں اس سے پہلے کبھی نہیں ہوا۔ یعنی عورتوں کو چھوڑ کر مردوں کے ساتھ شہوت رانی کرتے ہو۔ تم لوگ حد سے تجاوز کرنے والے ہو۔ ان کی قوم نے اس کا جواب دیا تو یہ کہ لوگو! لوط کے کنبہ والوں کو اس بستی سے نکال دو۔ یہ لوگ تو اس سے پاک رہنا چاہتے ہیں۔ پس ہم لوط اور اس کے کنبہ کو عذاب سے بچا کر لے آئے البتہ اس کی بیوی (نہ آئی) پیچھے رہ گئی۔ ہم نے ان لوگوں پر پتھر کی بارش برسائی تو دیکھو کوان مجرموں کا کیا حشر ہوا؟)

غرض اس جرم کے مرتکبوں کا انجام ان کی تباہی کے سوا نہیں ہے۔ اس مذموم گناہ کا مرتکب، ارتکاب کرنے کی پاداش میں سخت ترین عذاب کا سزاوار ہے۔

طبرانی نے اپنی کتاب صحیح میں رسول اللہ ﷺ سے یہ روایت کیا ہے کہ حضور نے ارشاد فرمایا ''اذا ظلم اهل الذمة، كانت الدولة دولة العدو، واذا كثر الزنا، كثر السباء واذا كثر اللواط رفع الله يده عن الخلق فلايبالي في اى واد هلكوا'' بروایت جابر ابن عبداللہ الانصاری رضی اللہ عنہ۔ (یعنی اگر ذمیوں پر ظلم ہو تو وہ حکومت دشمن کی حکومت ہو جاتی ہے اور جب زنا کی کثرت ہو تو قیدیوں کی کثرت ہوگی اور اگر لواطت کی کثرت ہو تو اللہ تعالیٰ لوگوں سے دستکش اور ان کی طرف سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ خواہ کسی بھی آفت ناگہانی میں ہلاک ہو جائیں)۔ یہ حدیث جابر ابن عبداللہ الانصاری رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے۔

الغرض لواطت ان اسباب میں سے ہے جن سے قومیں برباد ہوتیں۔ قبائل ہلاک ہو جاتے ہیں اور اس کے مرتکب اللہ کی عنایت اور اعانت سے محروم ہو جاتے ہیں کیونکہ یہ فعل لوگوں کو نفس پرستی کی دعوت دیتا ہے۔ لوگ شہوت رانی میں بھٹکتے پھرتے ہیں اور اللہ کی مدد، اس کی حمایت اور نصرت و کامرانی سے محروم ہو جاتے ہیں۔

ترمذی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''لا ينظر الله عزوجل الى رجل اتى رجلاً، او امرأة فى دبرها'' بروایت نسائی۔ (یعنی اللہ اس شخص پر نظر کرم نہیں فرمائے گا جو مرد کے ساتھ ملوث ہو یا عورت کے ساتھ دبر (پیچھے کی راہ سے) بدفعلی کرے)۔ اور طبرانی نے اپنی کتاب الاوسط میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا'' ثلاثة لاتقبل لهم شهادة ان لااله الا الله: الراكب والمركوب، والراكبة والمركوبة، والامام الجائر'' (یعنی تین قسم کے اشخاص ایسے ہیں کہ ان کے اس کہنے پر بھی اعتبار نہیں کیا جائے گا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ یعنی وہ مرد جو لواطت کرنے اور کرانے کے مرتکب ہوں اور وہ عورت جو کسی عورت سے ملوث ہو اور وہ شخص جو گناہوں کی رہنمائی کرے)۔

لواطت مستوجب لعنت الٰہی ہے

حقیقت یہ ہے کہ فعل لواطت اللہ تعالیٰ کی پھٹکار اور اس کے غضب کا نیز فرشتوں اور تمام انسانوں کی لعنت کا مستوجب ہے کیونکہ یہ ایک ایسی ناشدنی حرکت ہے جو عقل سلیم اور مذاق صحیح کے منافی ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس فعل کے مرتکب نے شرم اور انسانیت کا جامہ اتار کر رکھ دیا ہے اور باوقار انسان کی تمام خوبیوں سے عاری ہو گیا ہے۔ یہاں تک کہ ایسے اشخاص جانوروں کی خصائل فطری سے بھی عاری ہیں، ان کی عادات حیوانات غیر ناطق سے بھی زیادہ مذموم، قبیح اور قابل نفرت ہیں بلکہ کنکر پتھر سے بھی زیادہ گری ہوئی ہیں۔ اس سے بڑا عیب اور کیا ہو سکتا ہے کہ اس حرکت سے کتے، گدھے اور سور بھی پرہیز کرتے ہیں۔ اب یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اس کا صدور ان سے ہو جو ان سب سے برتر، صاحب قدرت اور باعظمت ہوں ہرگز ایسا نہیں ہو سکتا۔ اگر کوئی اس کا مرتکب ہو تو اس سے زیادہ اپنے مقام سے گرا ہوا، اپنی شان سے ہٹا ہوا اور ایک گندے مردار جانور سے زیادہ ذلت و رسوائی کے قابل ہے۔ غرض معاشرہ میں لواطت کرنے والے سے تو قاتل، چور یا زناکار بھی بہتر ہیں۔ وہ شخص تو اللہ کا باغی ہے۔ اس میں ایمان کا شائبہ بھی نہیں ہے۔ وہ رحمت الٰہی سے دور، راندہ درگاہ الٰہی اور اس کا ٹھکانہ جہنم ہے جو سب سے بری جگہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علمائے اسلام نے اس جرم سے بچنے کے لئے بے ریش لڑکوں پر نظر ڈالنے سے منع فرمایا ہے بالخصوص اس صورت میں جبکہ وہ خوش شکل ہوں۔ بعض اصحاب نے کہا کہ ان کو شہوت کی نگاہ سے دیکھنا منع ہے کیونکہ یہی نفسانی خواہشات کی تحریک اور بدکاری کا سبب بن جاتا ہے اور چھپی ہوئی شہوت کو ابھارتا ہے۔

حسن بن ذکوان رحمہ اللہ کا ارشاد ہے کہ دولت مندوں کے لڑکوں کے ساتھ میل جول مت رکھو کیونکہ ان کی شکلیں بالعموم عورتوں کی سی ہوتی ہیں اور وہ عورتوں سے زیادہ فتنہ برپا کرتے ہیں۔

نجیب بن سدی کہا کرتے تھے کہ کوئی شخص بے ریش لڑکوں کے ساتھ گھر میں اکیلا نہ رہے۔

ابن سہل سے یہ قول مروی ہے کہ اس امت میں ایک قوم پیدا ہو گی جنہیں لوطی (لونڈے باز) کہا جائے گا۔ یہ تین قسم کے ہیں: نظارہ بازی کرنے والے، ہاتھ سے ہاتھ ملانے والے اور وہ جو بدفعلی کے مرتکب ہوں۔

حضرت مجاہد سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر اس عمل (یعنی عمل قوم لوط) کا مرتکب، آسمان سے نازل ہونے والے تمام قطرہ باران سے اور زمین کی تہ میں جو پانی ہے اس سے غسل کرے تب بھی وہ نجس ہی رہے گا تا آنکہ وہ اپنے اس فعل بد سے توبہ نہ کرے۔

ایک شخص امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ کی مجلس میں آیا۔ ان کے ہمراہ ایک اچھی شکل وصورت والا لڑکا تھا۔ امام موصوف نے دریافت فرمایا کہ یہ تمہارا کیا لگتا ہے؟ اس شخص نے کہا ''یہ میرا بھانجا ہے۔'' فرمایا ''آئندہ اسے لے کر یہاں نہ آنا اور نہ اسے لے کر راستہ پر چلا کرو، تاکہ جو شخص تمہیں اور اس لڑکے کو نہیں جانتا تم سے بدگمانی نہ کرے''۔

ایک بار حضرت سفیان ثوری عوامی حمام (غسل خانہ) میں داخل ہوئے ان کے ساتھ ایک قبول صورت لڑکا بھی ننگے بدن داخل ہوا تو آپ نے چلا کر اپنی آنکھیں بند کرلیں اور فرمایا 'اسے میرے پاس سے لے جاؤ، اسے لے جاؤ۔ میں ہر عورت کے ساتھ ایک شیطان اور ہر نوعمر بے ریش لڑکے کے ساتھ کئی شیطان دیکھتا ہوں۔

واضح ہو کہ یہ تمام خرابیاں اس مذموم فعل میں پائی جاتی ہیں جو تمام عورتوں اور مردوں کے لیے بلکہ جملہ افراد

معاشرہ اور پوری انسانیت کے لئے سب سے بڑا خطرہ ہیں۔ ہم اس سے محفوظ رہنے اور بچنے کی دعا کرتے ہیں، انہ سمیع الدعاء۔

لواطت سے حرمت مصاہرہ عائد ہونے کا بیان

حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ لواطت کے ارتکاب سے، حرمت مصاہرہ یعنی کہ وہ حرمت جواز دواج سے پیدا ہوتی ہے) عائد نہ ہوگی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ لواطت کے ارتکاب سے حرمت مصاہرہ اسی طرح عائد ہو جاتی ہے جس طرح زنا سے عائد ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے ایسے لڑکے سے بدفعلی کی جو اس قابل تھا یا کسی مرد سے بدفعلی کی تو یہ دونوں اشخاص بنص صریح ایک دوسرے کی ماں اور بیٹی پر حرام ہو جائیں گے کیونکہ یہ بھی شہوت انگیز حصہ بدن میں ایسی ہی مباشرت ہے جیسی کہ عوت کے ساتھ مباشرت، بطور سرزش کے دونوں پر حرمت مصاہرہ عائد ہوگی۔

اقدام لواطت میں جو خرابیاں علماء نے بیان کی ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

اول یہ کہ یہ حرکت انسانی فطرت سلیمہ کے منافی ہے۔ طبیعت سلیم اس کو بے حیائی کا کام اور زنا سے بدتر فعل خیال کرتی ہے کیونکہ اس گناہ کا ارتکاب گندی جگہ سے ہوتا ہے۔

دوسرے یہ کہ اس سے جوانوں کی قوت مردمی کا ضیاع ہوتا ہے کیونکہ اس کا اقدام بسہولت ممکن ہے۔

تیسرے یہ کہ اس سے مردوں میں علت ابنۃ (یعنی بدفعلی کرانے کا مرض) پیدا ہو جاتا ہے جو موجب: لت ہے اور جب کسی کا نفس اتنا ذلیل ہو جائے تو وہ سر بلند نہیں ہو سکتا۔

چوتھے یہ کہ ایسے اشخاص کی عورتوں میں برائی راہ پا جاتی ہے کیونکہ ان کے خاوندوں کو لواطت کا چسکا لگ جاتا ہے۔ اور وہ اپنی عورتوں سے بے تعلق ہو جاتے ہیں اور بیوی کی پاسداری کا جو فرض ان پر عائد ہوتا ہے اس کی بجا آوری اور ان کے نفسانی تقاضوں کی تسکین میں کوتاہی کرنے لگتے ہیں۔ نتیجۃً ان کی بیویاں بھی بے اعتنائی کے باعث خاوندوں سے بیزار ہو جاتی ہیں۔

پانچویں یہ کہ اس گناہ کبیرہ کے پھیل جانے سے نسل گھٹتی جاتی ہے کیونکہ اس فعل کے مرتکب مرد شادی کرنے سے اور عورتوں سے کنارہ کش ہو جاتے ہیں۔

چھٹے یہ کہ ایسے مرد اپنی عورتوں کے ساتھ غیر فطری مباشرت کی طرف راغب ہو جاتے ہیں اور یہ امر برائی کی انتہا ہے۔

ساتویں یہ کہ جو شخص اس شرمناک فعل کا عادی ہو مشت زنی اختیار کرنے کی طرف راغب ہو جاتا ہے اور جانوروں کے ساتھ شہوت رانی کرتا ہے۔ یہ دونوں حرکتیں نہایت بری ہیں جو وجود انسانی کے لئے ضرر رساں، اخلاق کو تباہ کرنے والی اور صحت کو برباد کرنے والی ہیں اور ہر مذہب وملت میں زنا اور لواطت کی طرح حرام ہیں کیونکہ یہ باتیں موجب ہلاکت اور سخت مضرت رساں ہیں۔

آٹھویں یہ کہ اس سے ازدواجی زندگی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ کنبہ اور قبیلہ سے علیحدگی ہو جاتی ہے اور باہمی بغض و عداوت کا بیج بویا جاتا ہے۔

نویں یہ کہ یہ خصلت جوانوں کوشادی کرنے اور خاندانی ذمہ داریوں سے منہ موڑ لینے پر آمادہ کرتی ہیں۔ یہ وہ خرابیاں ہیں جن سے معاشرتی تقاضوں کی بنیادیں گر پڑتی ہیں کیونکہ زوجین کی پاسداری وتحفظ کا انحصار ازدواجی زندگی (کے مقام) پر ہی منحصر ہے۔

دسویں یہ کہ ایسی حرکت کرنے والا (فاعل) زہری (آتشک) اور سیلان (جریان) کے امراض میں مبتلا ہو جاتا ہے اور کرانے والا (مفعول) بھی ضر سے دوچار ہوتا ہے اور ایسی مکروہ باتوں میں پڑ جاتا ہے جس کا مداوا اختیار سے باہر ہے۔

اس گناہ کبیرہ کے عام نقصانات اس قدر زیادہ ہیں کہ ان کی خرابیوں کا شمار، اس کا پھیلاؤ اور اس کا اثر فرد اور جماعت پر پڑتا ہے ان سب باتوں کا بیان کرنا ممکن نہیں ہے۔ یہ حرکت (نازیبا)، وقار شکن، نامرادی کا موجب، رسوائی کا باعث، کمینگی کا سبب اور عزت وشرافت کے منفی وباؤں اور امراض خبیثہ کو جنم دینے والی اور سل اور صفرہ کی بیماریوں کا ذریعہ ہے۔ اس سے اللہ کی رحمت (بندوں پر سے) اٹھ جاتی ہے اور اس کا عتاب نازل ہوتا ہے۔ فاعل ومفعول دونوں لعنت وعذاب الٰہی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ لواطت کرنے والے کی طبیعت میں پستی آجاتی ہے اور چہروں سے شرم ڈھل جاتی ہے۔ دونوں مجرموں کی گواہی تسلیم نہیں کی جاتی اور دنیا وآخرت دونوں جگہ عذاب کے مستوجب ہو جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے مخنث کو شہر بدر کرنے کا حکم دیا ہے کہ معاشرہ میں خرابی راہ نہ پائے۔ شریعت اسلامیہ نے اس فعل کو سختی سے منع فرمایا ہے اور اس کے لئے عبرتناک سزا مقرر فرمائی ہے۔

رسول اللہ ﷺ کی بکثرت احادیث میں اس گناہ سے نفرت دلائی گئی ہے اور اس کی بدانجامی سے خوف دلایا گیا ہے اور اس کے عظیم خطرات اور ذلت کے پیش آنے سے آگاہ کر دیا ہے۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "لعن اللّٰہ سبعةً من خلقه من فوق سبع سمواته، وردد اللعنة علی کل واحد منهم ثلاثا، ولعن کل واحد منهم لعنةً تکفیه، قال: ملعون من عمل عمل قوم لوط ، ملعون من عمل عمل قوم لوطٍ ملعون من عمل عمل قوم لوطٍ، ملعون من ذبح لغیر اللّٰہ، ملعون من اتی شیئاً من البهائم، ملعون من عق والدیه ملعون من جمع بین امراةٍ وابنتها، ملعون من غیر حدود الارض ، ملعون من ادعی الی غیر موالیه" (یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے آسمان ہفتم سے اپنی مخلوق میں سے سات قسم کے اشخاص پر لعنت فرمائی ہے اور ان میں سے ہر ایک پر یکے بعد دیگرے تین بار لعنت فرمائی ہے۔ حضور نے ارشاد فرمایا ہے کہ جس نے قوم لوط والی حرکت کی وہ لعنتی ہے۔ جس نے قوم لوط والی حرکت کی وہ لعنتی ہے۔ جس نے قوم لوط والی حرکت کی وہ لعنتی ہے۔ اور وہ شخص ملعون ہے جس نے اللہ کے سوا کسی اور کے نام (جانور) ذبح کیا۔ وہ شخص ملعون ہے جس نے جانوروں کے ساتھ کوئی بدفعلی کی۔ وہ شخص ملعون ہے جسے ماں باپ نے عاق (محروم الحق) کر دیا۔ وہ شخص ملعون ہے جس نے ماں بیٹی دونوں کو اپنی زوجیت میں جمع کیا۔ وہ شخص ملعون ہے جس نے زمین کی حدود میں تبدیلی کی۔ وہ شخص ملعون ہے جس نے دوسروں کے (مملوک) غلام کی ملکیت کا دعویٰ کیا۔

بیویوں کے ساتھ غیر فطری مباشرت کرنے کا بیان

تمام علمائے اسلام اس امر پر متفق اللفظ ہیں کہ جس شخص نے اپنی بیوی یا لونڈی کے ساتھ اندام نہانی سے ہٹ

کر پیچھے کی راہ سے مباشرت کی اس پر حد عائد نہ ہوگی کہ اس مذموم فعل کا مرتکب گنہگار اور مستوجب عذاب آخرت ہے کیونکہ اس شخص نے ایسے فعل کا ارتکاب کیا ہے جو شرعاً ممنوع اور نا قابل درگزر ہے۔ بلکہ اس کی سزا میں نرمی کرنا اور بچانے کی کوشش کرنا بھی منع ہے۔

رسول اللہ ﷺ کی مستند احادیث میں عورتوں کے ساتھ غیر فطری بدفعلی کے ارتکاب کو حرام قرار دیا گیا ہے۔

حضرت خذیمہ بن ثابت، ابو ہریرہ اور علی بن طلق رضی اللہ عنہم روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ''لاتاتوا النسآء فی ادبارھن'' (یعنی عورتوں کے ساتھ پیچھے کی راہ سے مجامعت مت کرو)۔

عمر بن شعیب اپنے باپ سے اور وہ ان کے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ نبی ﷺ نے فرمایا ''ھی اللوطة الصغری'' (یعنی عورتوں کے ساتھ غیر فطری عمل بھی ایک چھوٹی قسم کی لواطت ہے)۔

حماد بن سلمہ نے حکیم بن الاثرم سے انھوں نے ابی تمیم سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''من اتی حائضاً، او امراۃً فی دبرھا، او کاھناً فصدقه، فقد کفر بما نزل علی محمدٍ'' بروایت ترمذی و امام احمد۔ (یعنی جس شخص نے کسی عورت سے بدوران حیض یا غیر فطری طور پر مباشرت کی یا کسی نجومی کے پاس آیا اور اس کی بات کی تصدیق کی، اس نے محمد ﷺ پر نازل ہونے والی وحی سے انکار کیا)۔

قرآن حکیم نے مباشرت کے لئے اندام نہانی کو مخصوص فرمایا ہے کیونکہ (قرآن میں لفظ حرث یعنی کھیتی کا لفظ آیا ہے اور) حرث (کھیتی) کا اطلاق اسی پر ہوتا ہے کہ یہیں سے اولاد پیدا ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اور مقام کو (مباشرت کے لئے) حرام کر دیا ہے۔

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ یہودیوں نے مسلمانوں سے کہا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کے ساتھ اندام نہانی میں مباشرت کی لیکن پیچھے کی طرف سے کی، اس کی وجہ سے بھینگا لڑکا پیدا ہوا۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی ''نسائوکم حرث لکم، فاتوا حرثکم انی شئتم، وقدموا لانفسکم واتقوا اللّٰه واعلموآ انکم ملقوہ، وبشر المئومنین'' (البقرۃ:۲۲۳) (یعنی لوگو تمہاری بیویاں تمہاری کھیتی ہیں۔ اپنی کھیتی کو جس حال میں چاہو استعمال کر سکتے ہو اور اللہ سے ڈرتے رہو۔ جان رکھو کو تمہیں اللہ کے سامنے پیش ہونا ہے۔ اور ایمانداروں کی خوش انجامی کی بشارت دے دو) اس آیت کے نازل ہونے پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''مقبلة ومدبرۃ ماکان فی المخرج'' (یعنی مباشرت صحیحہ آگے کی طرف سے ہو یا پیچھے کی طرف سے اس سے اولاد پر کچھ اثر نہیں پڑتا)۔

مختلف طریقوں سے بکثرت احادیث ایسی آئی ہے۔ چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ''استحیوا ان اللّٰه لایستحی من الحق، لایحل لکم ان تاتوا النسآء فی حشوشھن'' (یعنی لوگو باز آجاؤ۔ اللہ اظہار حق میں تامل نہیں کرتا۔ عورتوں کے ساتھ غلاظت کی جگہ پر مباشرت کرنا تم پر حلال نہیں ہے)۔

امام احمد نے خذیمہ بن ثابت سے روایت کیا ہے ''ان رسول اللّٰه ﷺ نھی ان یاتی الرجل امراته فی دبرھا'' (یعنی رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے کہ اپنی بیوی کے ساتھ سرین کی طرف سے مباشرت کرے) یہی روایت ایک دوسرے طریقے سے یوں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ''استحیوا ان اللّٰه لایستحی من الحق،

لاتـاتـوا الـنسـآء فی اعجاز هن ''(یعنی لوگو باز آجاؤ حق بات کے بیان کرنے میں اللہ کو کوئی تامّل نہیں ہے کہ عورتوں کے ساتھ براہ مقعد مجامعت نہ کرو) نسائی اور ابن ماجہ نے بطریق خزیمہ اسے روایت کیا ہے اور ترمذی ونسائی نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''لاینظر اللّٰہ الی رجل اتی رجلاً، او امراۃ فـی الـدبـر ''(یعنی اللہ اس شخص پر رحمت کی نظر نہ ڈالے گا جو کسی مرد کے یا عورت کے ساتھ سرین کی طرف سے بدفعلی کرے)۔ ترمذی کہتے ہیں کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔

عبد کہتے ہیں کہ ہمیں عبدالرزاق نے بتایا کہ معمر ابن طاؤس نے اپنے باپ سے روایت کیا ہے کہ ایک شخص نے حضرت ابن عباسؓ سے عورت کے ساتھ اس غیر فطری عمل (کے جواز) کی بابت دریافت کیا تو آپ نے فرمایا 'تسـائـنـی عن الکفر ''(یعنی یہ سوال تو کفر کی بابت سوال کرنا ہے کہ آیا یہ جائز ہے؟) اس حدیث کی اسناد صحیح ہیں۔ نسائی نے بھی اس حدیث کو بطریق ابن المبارک معمر سے اس طرح بیان کیا ہے اور 'عبد' نے بھی اپنی تفسیر میں بتایا ہے کہ ابراہیم نے حاکم سے اور انھوں نے اپنے باپ سے انھوں نے عکرمہؓ سے روایت کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک شخص ابن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس آیا اور اس نے کہا کہ میں اپنی گھر والی کے ساتھ پیچھے کی راہ سے مجامعت کیا کرتا تھا۔ میں نے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد سنا کہ ''نسـا ئو کم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شِئتُم ''(یعنی عورتیں تمہاری کھیتی ہیں۔ تم اپنی کھیتی کو جس طرح چاہو استعمال کر سکتے ہو) تو میں نے خیال کیا کہ یہ حرکت حلال ہے۔ اس پر حضرت عباسؓ نے فرمایا: اے وکیع! اللہ کا ارشاد ہے ''فـاتـوا حـرثـکم انی شئتم ''(یعنی اپنی کھیتی کو جس طرح چاہو استعمال کر سکتے ہو۔ کھڑے ہو کر، بیٹھ کر، سامنے سے یا پیچھے سے لیکن آگے کی راہ سے اس کے آگے نہ بڑھو)۔

امام احمد سے روایت ہے کہ عبدالصمد نے انھیں بتایا کہ ان کو ہمام نے قتادہ سے اور انھوں نے عمرو بن شعیب سے انھوں نے اپنے باپ سے اور انھوں نے ان کے دادا سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ بیوی کے ساتھ پیچھے کی راہ سے مجامعت کرنا بھی ایک چھوٹی قسم کی لواطت ہے)۔

عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا 'سبعة لاینـظـر الـلّٰـه الیهم یوم القیامة و لا یز کیهم، ویقول: ادخلوا النارمع الداخلین: الفاعل و المفعول به و الناکح یـده، ونـاکـح البهیـمة، ونـاکـح الـمـراۃ فی دبرها، وجامع بین امراۃِ وابنتها و الزانی بحلیلة جاره و موذی جاره حتی یلعنه ''(یعنی سات اشخاص ایسے ہیں کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے روز نہ ان کی طرف توجہ فرمائے گا اور نہ انھیں پاک کرے گا بلکہ ان سے کہے گا کہ جہنم میں جانے والوں کے ساتھ تم بھی جہنم میں جاؤ۔ وہ اشخاص یہ ہیں۔ لواطت کرنے والا اور کرانے والا، ہاتھ سے جلق لگانے والا، جانور سے مجامعت کرنے والا، عورت کے ساتھ پیچھے کی راہ سے بدفعلی کرنے والا، ماں اور بیٹی کو اپنی زوجیت میں لانے والا، پڑوسی کی عورت سے بدکاری کرنے والا، پڑوسی کو ایذا دینے والا۔ یہاں تک کہ وہ اسے لعنت کرے۔

امام احمد سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ عبدالرزاق نے ہم سے حدیث بیان کی انھوں نے بتایا کہ معمر نے سہیل بن ابی صالح سے انھوں نے 'حارث بن مخلد' سے اور انھوں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے

فرمایا'' ان الذی یاتی امراته فی دبرها لاینظر اللّٰہ الیہ ''(یعنی جو شخص اپنی بیوی کے ساتھ پچھلی راہ سے مجامعت کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس پر نظر رحمت نہ فرمائے گا)۔

نسائی نے ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا''ملعون من اتی امرأتہٗ فی دبرھا ''(یعنی اپنی عورت کے ساتھ لواطت کرنے والا ملعون ہے)۔

ایک دوسری روایت میں ہے کہ''ملعون من اتی النسآء فی ادبار ھن ''(یعنی وہ شخص لعنتی ہے جو عورتوں کے ساتھ لواطت کرتا ہے)۔

نسائی کہتے ہیں کہ اسحاق بن منصور نے ہم سے حدیث بیان کی عبدالرحمٰن بن مہدی بن سفیان ثوری، نے لیث بن ابی سلیم سے اور انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ''اتیان الرجال النسآء فی ادبارھن کفر ''(یعنی مردوں کا عورتوں سے لواطت کرنا کفر ہے) پھر یہی روایت بندار سے ہے جنھوں نے عبدالرحمٰن سے روایت کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ''من اتی امراۃً فی دبرھا وتلک کفر ''(یعنی اگر کسی شخص نے عورت کے ساتھ پیچھے کی راہ سے مجامعت (لواطت) کی تو یہ کفر ہوا)۔اسی طرح کی ایک روایت نسائی نے بطریق ثوری لیث سے کی ہے اور انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا''من اتی شیئاً من الرجال والنسآء فی ادبارھن فقد کفر ''(یعنی جس نے کسی مرد یا عوت کے ساتھ پچھلی راہ سے کچھ کیا تو وہ کفر ہے)۔اس حدیث میں کفر سے مراد اللہ تعالیٰ کی حلال فرمودہ نعمت یعنی عورت کا انکار ہے۔

ابن مسعود نے نبی ﷺ سے روایت کیا ہے کہ حضور نے فرمایا''محاش النسآء حرام ''(یعنی عورتوں کے ساتھ لواطت حرام ہے)۔

ثوری نے صلت بن بہرام سے روایت کی جنھوں نے ابی المعتمر سے اور انھوں نے ابی جویریہ سے کہ انھوں نے بتایا کہ ایک شخص نے حضرت علیؓ سے عورتوں سے لواطت کرنے کے بارے میں دریافت کیا، انھوں نے فرمایا:''سفلت سفل اللّٰہ بک الم تسمع قول اللّٰہ عزوجل اتاتون الفاحشۃ ماسبقکم بھا من احد من العلمین ''(یعنی کیسا گھٹیا سوال ہے۔ارے کمینے کیا تو نے اللہ عزوجل کا ارشاد نہیں سنا کہ لوگو! کیا تم ایسا گناہ عظیم کرو گے جو تم سے پہلے اہل جہان میں سے کسی نے کبھی نہیں کیا)۔

'امام ابن کثیرؒ نے اپنی تفسیر میں بتایا ہے کہ اس فعل کے حرام ہونے کے بارے میں حضرات ابن عباس، ابن مسعود، ابو درداء، ابو ہریرہ اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اقوال اوپر بیان ہو چکے ہیں اور حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے بلاشبہ یہ ثابت ہے کہ انھوں نے اس کو حرام فرمایا ہے۔چنانچہ روایت ہے کہ اس بارے میں ان سے سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ''کہیں مسلمان بھی ایسی حرکت کر سکتا ہے''اور بیان کیا جاتا ہے کہ ایک شخص نے حضرت انسؓ سے دریافت کیا کہ عورتوں کے ساتھ لواطت کرنے کے بارے میں آپ کا خیال ہے؟ آپ نے فرمایا''ماانتم الاقوم عرب، ھل یکون الحرث الاموضع الزرع لاتعدوا الفرج. قال: یا اباعبداللّٰہ انھم یقولون انک تقول ذلک ، قال یکذبون علی، یکذبون علی ''(یعنی تم تو قوم عرب ہو، کیا حرث یا زراعت کھیت کے سوا ہو سکتی ہے؟ پس اندام نہانی سے ہرگز تجاوز نہ کرو۔اس پر اس شخص نے کہا کہ اے ابو عبداللہ لوگ تو کہتے ہیں کہ آپ اسے روا کہتے

ہیں۔حضرت انسؓ نے فرمایا کہ یہ مجھ پر دروغ بافی ہے، مجھ پر بہتان ہے۔یہی حکم حضرت امام مالک سے ثابت ہے۔
غرض تمام ائمہ،فقہاء اس پر متفق اللفظ ہیں کہ حنفیہ،شافعیہ، حنابلہ اور مالکیہ میں سے کسی کو اس کے بارے میں اختلاف نہیں ہے اور سب اس فعل کے حرام اور مذموم ہونے کے قائل ہیں اور بیوی یا لونڈی وغیرہ کے ساتھ بھی کسی صورت اس فعل کو جائز قرار نہیں دیتے۔سعید بن مسیب، ابی سلمہ، عکرمہ، طاؤس، عطاء، سعید بن جبیر، عروہ بن زبیر، مجاہد بن جبر اور حسن بصری وغیرہ تمام اسلاف نے اس فعل کی شدید ترین مذمت فرمائی ہے۔بعض اصحاب نے اس کے ارتکاب کو کفر قرار دیا ہے۔یہی جمہور علماء کا مسلک ہے۔

منجملہ ان دلائل کے جو اس فعل کے ناجائز ہونے کا ثبوت ہیں،اللہ تعالیٰ کا ارشاد ''وقدموا لانفسکم '' ہے (یعنی لوگو اپنے انجام کا فکر قبل از وقت کرلو) اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کی فرمانبرداری کرو اور جن باتوں سے تمہیں روکا گیا ہے انہیں ترک کردو۔پھر اس کی تائید میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ''واتقوا اللّٰہ واعلموا انکم ملقوہ ''یعنی اپنی عورتوں کے ساتھ مباشرت میں اللہ (کی نافرمانی) سے ڈرو اور اسی جگہ سے مجامعت کرو جو 'حرث' (کھیتی) کی مصداق ہو۔ظاہر ہے کہ یہ جگہ اندام نہانی ہی ہوسکتی ہے۔پس اللہ تعالیٰ تمہارے تمام افعال کا محاسبہ کرے گا۔جس میں یہ فعل مذموم بھی ہے۔ساتھ ہی اللہ کا یہ ارشاد ' وبشر المومنین ' (یعنی ایمان داروں کو بشارت دے دو) جو آیا ہے اس سے وہ لوگ مراد ہیں جو اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری کرتے ہیں یعنی جس امر سے منع کیا گیا ہے اسے نہیں کرتے۔

اب اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ''والذین لفروجھم حافظون الاعلی ازواجھم اوماملکت ایمانھم فانھم غیر ملومین '' (یعنی جو لوگ اپنی شرمگاہوں کو اپنی بیویوں اور لونڈیوں کے سوا ہر طرح سے بچاتے ہیں۔ان کو برا نہیں کہا جاسکتا) اس حکم کا تو یہ تقاضا ہے کہ عورتوں کے ساتھ لواطت بھی جائز ہو کیونکہ اس آیت میں بغیر کسی استثناء کے سب باتوں کو روا قرار دیا گیا ہے اور کسی ایک جگہ کو مجامعت کے لئے مخصوص نہیں کیا گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے'' فاتوھن من حیث امر کم اللّٰہ '' (یعنی عورتوں سے مجامعت وہیں سے کرو جہاں سے کرنے کا حکم اللہ نے دیا ہے) اس کے بعد ارشاد ہے ''فاتوا حرثکم انی شئتم '' (یعنی جس طرح بھی چاہو اپنی کھیتی کو استعمال کرو) اس طرح حصر کے ساتھ ارشاد فرما کر اس جگہ کی وضاحت فرما دی ہے جہاں شرعاً مباشرت کا حکم ہے۔یعنی اولاد پیدا ہونے کی جگہ (جس کو کھیتی سے تعبیر فرمایا ہے) للہٰذا یہی جگہ مباشرت کے لئے خاص ہوگئی۔اس کے علاوہ اجازت نہیں ہے اور یہیں سے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''الاعلی ازواجھم او ما ملکت ایمانھم '' (یعنی ان کی بیویاں اور مملوکہ لونڈیاں اس حکم سے مستثنیٰ ہیں) کی وضاحت بھی ہوجاتی ہے یعنی جس طرح حائضہ عورت سے مباشرت کی ممانعت اللہ کے ارشاد ''الاعلی ازواجھم '' سے نکلتی ہے۔اسی طرح وہ آیت جو سورہ بقرۃ میں آئی ہے وہ بھی اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مباشرت جائز اور مخصوص ہے صرف اندام نہانی تک، کسی اور جگہ کی اجازت نہیں ہے کیونکہ 'حرث' (یعنی کھیتی) جس کی صراحت آیہ کریمہ ''فاتوا حرثکم ''میں ہے اس کا مصدق یہی ہوسکتا ہے اس لئے کہ بچے کی ولادت یہیں سے ہوتی ہے۔

'ابوبکر الرازی الجصاص اپنی کتاب احکام القرآن میں بسلسلہ لواطت بازنان، بتایا ہے کہ ہمارے بزرگ اس فعل کو حرام قرار دیتے تھے اور نہایت سختی کے ساتھ اس سے منع فرماتے تھے۔علی بن طلق رحمہ اللہ سے منقول ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ''لاتاتوا النسآء فی استاھھن ، فان اللہ لایستحی من

الحق ''(یعنی عورتوں کے ساتھ سرین کے راستے سے مجامعت نہ کرو اللہ تعالیٰ حق بات کا حکم دینے میں تامل نہیں فرماتا) بروایت احمد و ترمذی وہ کہتے ہیں کہ یہ روایت 'حسن' ہے۔

تفصیل بالا سے واضح ہے کہ عورتوں سے لواطت کرنا 'برا فعل اور قابل مذمت جرم ہے اور کسی شریعت نے اس کی اجازت نہیں دی اور نہ کوئی عاقل انسان اسے پسند کرتا ہے۔ اس میں بے حد و بے شمار خرابیاں ہیں۔ بسا اوقات فرد اور خاندان پر اس کا برا اثر دوسرے ممنوعہ گناہوں سے زیادہ پڑتا ہے۔ ایسے ذلیل لوگوں کو خدا سے ڈرنا چاہیے جو اپنی بیویوں سے پیچھے کی راہ سے مباشرت کر کے عمل قوم لوط کے مرتکب ہوتے ہیں اور گمان کرتے ہیں کہ یہ فعل اسلام میں جائز ہے۔ ہم اللہ تعالیٰ سے التجا کرتے ہیں کہ وہ اس قسم کی لغزشوں سے بچائے اور محفوظ رکھے۔

جانور کے ساتھ بدفعلی کرنے کا بیان

جانوروں کے ساتھ بدفعلی کرنے والے کی سزا میں چاروں ائمہ فقہاء میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس گناہ عظیم کے لئے کوئی حد (شریعت کی مقرر کردہ سزا) نہیں ہے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے اور نہ یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس گناہ کے مرتکب پر 'حد' عائد کی ہو۔ البتہ حاکم شرع پر یہ واجب ہے کہ وہ اپنی رائے کے مطابق جو سزا چاہے دے دے، قید کر دے یا تازیانہ لگائے یا سرزنش وغیرہ جس سے اسے تنبیہ ہو اور (آئندہ) ارتکاب سے باز رہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اس فعل کی سزا بھی وہی ہے جو 'زنا' کی ہے۔ یعنی کنوارا ہو تو اسے درے لگائے جائیں اور شادی شدہ ہو تو سنگسار کر دیا جائے کیونکہ یہ بھی ممنوعہ عضو ہیں جو انسانی 'قبل' و 'دبر' کی طرح شہوت انگیز ہے، ارتکاب بدفعلی کا نام ہے لہٰذا اس پر بھی زنا کی طرح نفاذ حد واجب ہے۔

شافعیہ کی اس بارے میں تین رائیں ہیں جن میں سے قوی تر قول یہ ہے کہ ایسے شخص پر حد عائد کی جائے۔ جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں، تو اس کا حکم زنا کی طرح ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ایسے شخص کو کنوارا ہو یا شادی شدہ قتل کر دیا جائے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے ''من وقع علی بھیمة فاقتلوہ واقتلوا البھیمة ''(یعنی جو شخص جانور سے بدفعلی کرے اسے اور جانور کو بھی قتل کر دو) اس حدیث کو امام احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے اور ابن ماجہ نے بھی یہ حدیث اپنی کتاب 'سنن' میں حدیث ابراہیم بن اسمٰعیل سے روایت کی ہے۔ جنھوں نے داؤد بن الحصین سے انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے ابن عباس سے اس طرح روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''من وقع علی ذات محرم فاقتلوہ، ومن وقع علی بھیمة فاقتلوہ، واقتلوا البھیمة ''(یعنی جو شخص اپنی محرم کے ساتھ (جس سے نکاح حرام ہے) بدفعلی کرے یا جانور سے کرے تو اسے اور اس جانور کو قتل کر دو)۔

تیسرا قول یہ ہے کہ اسے (بطور سرزنش) سزا دی جائے۔ اس کے لئے 'حد' (شرع کی مقرر کردہ سزا) نہیں ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ایسے شخص پر حد کا نافذ کرنا واجب ہے اور (تعین) حد کے بارے میں ان کی دو رائیں ہیں۔

ایک یہ کہ اسے 'لواطت' کے مرتکب کی طرح 'حد' ماری جائے۔ دوسرے یہ کہ اسے سرزنش کے طور پر سزا دی جائے۔ حنابلہ کے نزدیک یہی قول قابل ترجیح ہے جو حنفیہ کے قول کے مطابق ہے۔

یہ بھی ممکن ہے کہ اس گناہ کے متعلق جو احکام ہیں ان کا انحصار لوگوں کے دینی حالات پر ہو۔ یعنی (یہ دیکھا جائے کہ) مرتکب پورے طور پر پرہیز گار ہے یا (احکام دین کی بجا آوری میں) کوتاہی کرتا ہے جوان ہے۔ یا پکی عمر کا ہے۔ پس اگر ادنی طبقہ کے شخص یا کسی نوجوان سے یہ فعل سرزد ہو تو اسے ہلکی سزا دی جائے اگر باعزت اور پختہ عمر کا کوئی شخص یہ فعل کرے تو اس پر حد نافذ کی جائے یا قتل کی بڑی سزا دی جائے۔ یہاں یہ اصول مدنظر ہے کہ جو شخص ذی رتبہ ہوتا ہے اس کا چھوٹا سا قصور بھی بڑا متصور ہوتا ہے۔ لہٰذا اسے جرم کی زیادہ سزا دی جائے گی کیونکہ بعض اچھے لوگوں کا نیک کام بھی مقربین بارگاہ کا جرم متصور ہوتا ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''اربعة يصبحون فی غضب الله ويمسون فی سخط الله، قلت: من هم يا رسول الله؟ قال المتشبهون من الرجال بالنساء ،والمتشبهات من النساء بالرجال، والذی ياتی البهيمة، والذی ياتی الرجال'' بروایت طبرانی۔ (یعنی چار اشخاص ایسے ہیں جو صبح وشام اللہ کے غضب اور عذاب میں مبتلا رہیں گے میں نے عرض کیا یا رسول اللہ وہ کون ہیں؟ فرمایا وہ مرد جو عورتوں کی مشابہت اختیار کریں اور وہ عورتیں جو مردوں کی مشابہت اختیار کریں اور وہ شخص جو جانور سے بدفعلی کرے اور وہ شخص جو مردوں کے ساتھ بدفعلی کرے)۔

جس جانور سے بدفعلی کی جائے اس کی بابت حکم

مالکیہ کہتے ہیں کہ اس جانور کو ہلاک کر دینا واجب نہیں ہے، خواہ اس کا گوشت حلال ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ اندریں باب شریعت میں کوئی صریح حکم نہیں آیا اور وہ روایت جو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے جس میں اس جانور کو مار دینے کا حکم ہے وہ ضعیف روایت ہے، اس پر عمل نہ ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر وہ جانور، مرتکب گناہ کی ملکیت ہے تب تو اسے مار دینا واجب ہے۔ یہ حکم اس لئے ہے کہ مبادا لوگ اس جانور کو چلتا پھرتا دیکھ کر اس گناہ کا چرچا کریں اور کہیں کہ یہ وہی جانور ہے جس کے ساتھ فلاں شخص نے بدفعلی کی۔ اس طرح لوگ غیبت (پیٹھ پیچھے برا کہنے) کے گنہگار ہو جائیں گے اور وہ شخص لوگوں میں گر جائے گا اور بہت ممکن ہے کہ وہ شخص اس گناہ سے توبہ کر چکا ہو۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ اس جانور کو دیکھ کر اس بدکار شخص کو پھر اس گناہ کی تحریک ہو۔ لہٰذا زیادہ احتیاط اسی میں ہے کہ اس جانور کو ہلاک کر دیا جائے۔ نیز بیہقی نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ روایت لی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ''ملعون من وقع علی بهيمة'' (یعنی جو شخص جانور سے بدفعلی کرے وہ ملعون ہے)۔ اور دوسری روایت میں ارشاد ہے ''اقتلوه واقتلوها معه، لايقال هذه التی فعل بها كذا و كذا'' (یعنی اس شخص کو قتل کر دو اور ساتھ ہی اس جانور کو بھی مبادا لوگ کہیں کہ یہی وہ جانور ہے جس کے ساتھ ایسی ویسی بات کی گئی ہے)۔ بیہقی کا رجحان اس حدیث کے صحیح ہونے کی طرف ہے کیونکہ اسی روایت کو ابو یوسف نے باسند عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ بیان فرمایا ہے کہ ''انه اتی برجل وقع علی بهيمة فعزره بالضرب، وامر بالبهيمة فذبحت، واحرقت

بالنار ''(یعنی ایک شخص کو جس نے کسی جانور سے بدفعلی کی تھی آپ کے سامنے پیش کیا گیا۔ آپ نے اس سزائے ضرب دی اور اس جانور کو بموجب حکم ذبح کر کے جلا دیا گیا) اس کو ہلاک اس لیے کیا گیا کہ مبادا اس سے کوئی بدمسخ شدہ شکل کا بچہ پیدا ہو جائے۔ ایسے جانور کا گوشت بھی ذبح کرنے کے باوجود نہ کھانا چاہیے کیونکہ وہ جانور اس حرکت کے بعد نجس ہو گیا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک چرواہا ایک جانور لے کر آیا جس سے ایک ممسوخ الخلقت بچہ پیدا ہوا۔ لیکن اگر اس جانور کا مالک کوئی اور شخص ہے تو اس کا ذبح کرنا واجب نہیں ہے۔

شافعیہ سے اس بارے میں دو اقوال مروی ہیں۔ ایک یہ ہے کہ اگر وہ جانور حلال ہے تو ذبح کر دیا جائے، ورنہ نہ کیا جائے کیونکہ جانور کو ہلاک کرنا بے فائدہ مال کو ضائع کرنا ہے، جس کی ممانعت آئی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ جانور کو تو بالکل ناپید کر دیا جائے، خواہ وہ حلال ہو یا نہ ہو، تا کہ اس فعل کا چرچا نہ ہو اور بری بات پر پردہ پڑا رہے۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کی خطاؤں پر پردہ ڈالنے کا حکم دیا ہے۔ اگر کسی مسلمانوں کی برائی پر پردہ ڈال دیا جائے تو اللہ تعالیٰ بھی دنیا و آخرت میں اس کے کیے پر پردہ ڈال دے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اس جانور کو ذبح کر دیا جائے خواہ وہ مرتکب گناہ کی ملکیت ہو یا نہ ہو اور خواہ وہ جانور حلال ہو یا نہ ہو۔ اگر وہ جانور کسی اور شخص کا ہے تو اس کا تاوان مجرم کے ذمہ ہو گا کیونکہ وہی اس جانور کے تلف کیے جانے کا موجب ہوا اور (قاعدہ یہ ہے کہ) جب کوئی شخص کسی کی کوئی چیز ضائع کر دے تو سزا کے طور پر اس شے کی قیمت اسے ادا کرنا ہو گی۔ اس حکم سے جانور کے مالک اور مرتکب گناہ دونوں کی رسوائی نہ ہو گی، ورنہ جب بھی لوگ اس جانور کو دیکھیں گے اس فعل مذموم کا ذکر کریں گے۔

ایسے جانور کے ذبیحہ کا بیان جس سے بدفعلی کی گئی ہو

جس جانور سے بدفعلی کی گئی ہو اس کا گوشت کھانے کی بابت ائمہ، فقہاء میں اختلاف ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر وہ جانور ایسا ہے جس کا گوشت حلال ہے تو اسے (مار کر) آگ میں جلا دیا جائے، اس کا کھانا جائز نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ذبح کرنے کے بعد اس کا گوشت خود مرتکب گناہ کو اور دوسروں کو بھی جائز ہے، اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ایسی شرعی دلیل موجود نہیں ہے جس سے اس کا کھانا حرام ثابت ہو۔ لہٰذا حکم کی بنیادی حیثیت برقرار رہے گی یعنی وہ جائز ہے۔

شافعیہ کی اس بارے میں دو رائیں ہیں ایک یہ کہ اس کا کھانا مجرم کو اور دوسروں کو بھی جائز ہے۔ یہ رائے مالکیہ رحمہم اللہ کی رائے کے مطابق ہے۔ دوسری روایت میں یہ ہے کہ وہ اس شخص پر اور دوسروں پر بھی حرام ہے جیسا کہ حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں اور مرتکب بدفعلی پر لازم ہو گا کہ جانور کے مالک کو اس کی قیمت ادا کرے۔ یہ حکم بطور جرمانہ اور ملزم کے اس فعل کی سزا ہے جو فعل شرعاً اور عقلاً قابل مذمت ہے۔

ہاتھ کی رگڑ سے اخراج مادۂ تولید یا جلق لگانے کا بیان

جس شخص نے اپنے ہاتھ سے شہوت رانی کی یا کسی عورت سے دوسری عورت کے ساتھ شہوت رانی کی

جسے 'سحاق' کہتے ہیں، اس پر حد عائد نہ ہوگی۔ تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے، کیونکہ گو یہ فعل حرام ہے لیکن لذت اندوزی کے اعتبار سے ناقص ہے۔ اس گناہ کے مرتکب کو امام (حاکم شرع) اپنی رائے کے مطابق جو سزا چاہے دے سکتا ہے تاکہ اس شخص کو اس مذموم فعل سے باز رکھا جائے۔ ہاتھ کی حرکت سے مادۂ تولید کا خارج کرنا گناہ کبیرہ اور سخت معصیت ہے۔ شارع نے اس سے منع فرمایا ہے اور رسول اللہ ﷺ نے بھی اس سے پرہیز کرنے کا حکم دیا ہے کیونکہ اس عمل سے جسمانی اور معاشرتی امراض پیدا ہوتے ہیں اور احادیث میں آیا ہے کہ اگر اس گناہ سے توبہ کیے بغیر مر جائے تو قیامت کے روز وہ اس حال میں پیش ہوگا اس کے ہاتھ حاملہ ہوں گے۔

اللہ تعالیٰ اپنی کتاب میں فرماتا ہے'' والذین لفروجھم حافظون الا علی ازواجھم او ماملکت ایمانھم، فانھم غیر ملومین ''(یعنی وہ لوگ بیوی اور مملوکہ لونڈیوں کے سوا سب سے اپنی شرمگاہوں کو بچاتے ہیں) اس آیت میں بیویوں اور مملوکہ لونڈیوں کے سوا سب سے شرمگاہوں کو بچانے کا ذکر ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ بیویوں اور لونڈیوں کے سوا کسی اور طرح سے اعضائے مخصوص کو استعمال میں لانا حرام ہے۔ پھر اس میں یہ بیان فرمایا گیا ہے کہ صرف بیویوں اور لونڈیوں سے مباشرت کرنا انسانی خصلت ہے، نہ کہ جانوروں کی۔ اس کے آگے یہ تاکید فرمادی'' فمن ابتغی ورآء ذلک فاولئک ھم العادون ''(یعنی جو لوگ اس کے سوا کوئی اور صورت اختیار کریں تو وہ حد سے تجاوز کرنے والے ہیں)۔ پس ثابت ہوا کہ عضو مخصوص کا استعمال بیوی یا مملوکہ لونڈی کے سوا اور کسی طرح سے مادہ تولید کے اخراج کے لئے حلال نہیں ہے کیونکہ یہ قانون فطرت سے تجاوز کرنا ہے۔ اس آیت سے ہاتھوں کے ذریعہ شہوت رانی کا حرام ہونا ثابت ہوا، کیونکہ ایسا کرنا اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ حدود سے تجاوز کرنا اور فطرت انسانی کے دائرے سے نکل جانے والوں کا طریقہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے'' ولیستعفف الذین لایجدون نکاحاً یغنیھم اللّٰہ من فضلہ ''(یعنی جو لوگ نکاح نہ کرسکیں انھیں چاہیئے کہ اپنے نفس کو روک رکھیں اللہ تعالیٰ انھیں اپنے فضل سے غنی کردے گا) مطلب یہ ہے کہ انہیں چاہیے کہ اپنے نفس کو روکے رکھیں اور اس کی سرکشی کو لگام دے رکھیں تاکہ اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے انھیں بے نیازی عطا فرمائے اور نکاح کی سبیل آسان بنادے۔ غرض وہ فعل بری عادت ہے اور کتاب وسنت کی رو سے حرام ہے۔ اگرچہ یہ گناہ زنا سے کم ہے کیونکہ اس سے ابتری اور نسل کی خرابی وغیرہ وہ برائیاں پیدا نہیں ہوتیں جو ارتکاب زنا سے ہوتی ہے۔

مالکیہ جلق (یا زلق) کے حرام ہونے کی دلیل میں رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد پیش کرتے ہیں'' یا معشر الشباب من استطاع منکم البائۃ فلیتزوج، فانہ اغض للبصر واحصن للفرج، ومن لم یستطع فعلیہ بالصوم، فانہ لہ وجاء ''(یعنی اے جوانو تم میں سے جو شخص شادی کی استطاعت رکھتا ہے اسے چاہیے کہ شادی کرلے۔ آنکھیں نیچی رکھنے اور شرمگاہ کی حفاظت کا سب سے بہتر طریقہ یہی ہے۔ اگر شادی کا مقدور نہ ہو تو چاہیے کہ روزے رکھے اس طرح نفس کو دبایا جاسکتا ہے) بروایت ابن مسعود رضی اللہ عنہما۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر ہاتھ سے شہوت رانی شرعاً روا ہوتی تو رسول اللہ ﷺ اس کی ہدایت فرماتے۔ کیونکہ یہ فعل روزہ رکھنے کے مقابلہ میں زیادہ آسان ہے۔ اس کا ذکر نہ فرمانا (بجائے خود) اس کے حرام ہونے کی دلیل ہے۔

صاحب کتاب 'سبل السلام' فرماتے ہیں کہ بعض حنابلہ اور بعض علمائے حنفیہ نے جلق لگانے کے فعل کو اس

حد سرقہ کا بیان

حد سرقہ (چوری کی سزائے شرعی) کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب عزیز میں اس طرح فرمایا ہے۔

"والسارق والسارقة فاقطعوا آيديهما جزآء بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم" (چور خواہ عورت ہو یا مرد، دونوں کے ہاتھ کاٹ دو، یہ ان کی کمائی کا بدلہ ہے اور اللہ کی طرف سے عبرتناک سزا۔ اللہ غالب اور حکمت والا ہے)۔ (المائدۃ: ۳۷)۔ (۱)

صورت میں مباح قرار دیا ہے جبکہ انسان کو زنا کی معصیت میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہو۔ لیکن یہ ایک ضعیف تجویز ہے اس کی طرف توجہ نہیں کرنی چاہیئے۔

ا۔ چوری کی 'حد' ان سزاؤں میں سے ہے جو قرآن وحدیث اور اجماع امت سے ثابت ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس جرم کی سزا آیت بالا میں بیان فرمائی ہے۔ اس میں حکم ہے کہ چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے۔ خواہ وہ مرد ہو یا عورت۔ غلام ہو یا آزاد۔ مسلمان یا ہو یا غیر مسلم۔ اس کو یہ سزا اس لئے ہے کہ (دوسروں کے) مال کو محفوظ رکھا اور بچایا جا سکے۔ (چور کا) ہاتھ کاٹنے کی سزا اسلام سے پہلے عہد جاہلیت کا بھی دستور العمل تھا۔ اسلام کے آنے کے بعد اسے برقرار رکھا گیا لیکن چند عام شرائط کا اضافہ کر دیا گیا۔ جس طرح کہ 'قسامہ' (حصہ داری) اور 'دیت' (تاوان) کے دستور اسلامیہ نے اسی طرح برقرار رکھا ہے جیسا کہ دور جاہلیت میں تھا اور جو اضافہ کیا گیا اس میں انسان کی بہتری کے تقاضوں کو پورے طور پر ملحوظ رکھا گیا۔

کہا جاتا کہ سب سے پہلے جس کا ہاتھ کاٹا گیا وہ ایک قریشی مرد تھا جسے 'دویک' کہتے تھے۔ یہ شخص قبیلہ بنی ملیح بن عمرو بن خزاعہ کا آزاد کردہ غلام تھا۔ اس نے کعبہ شریف کے خزانہ میں چوری کی تھی جس کی پاداش میں اس کا ہاتھ کاٹنے کا فیصلہ کیا گیا۔

اسلام آ جانے کے بعد سب سے پہلا چوری کرنے والا رسول اللہ ﷺ نے جس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا وہ مردوں میں سے خیار بن عدی بن نوفل بن عبد مناف تھا اور عورتوں میں سے قبیلہ بنی مخزوم کی ایک عورت مسماۃ مرۃ بنت سفیان بن عبد الاسد تھی اور سیدنا ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اس شخص کا بایاں ہاتھ کاٹا تھا جس نے حضرت ابو بکر صدیق کی بیوی 'اسماء بنت عمیس' کا ہار چرایا تھا۔ اس کا داہنا ہاتھ پہلے کٹا ہوا تھا۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اس کا بایاں ہاتھ کاٹ دیا اور سیدنا عمر بن الخطاب نے ابن سمرہ کا ہاتھ کاٹا جو عبد الرحمٰن بن سمرہ کا بھائی تھا۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے چوری کرنے والے پر لعنت کی ہے جو اپنے نہایت قیمتی ہاتھ کو معمولی سی بے حقیقت چیز کی خاطر تلف کر دیتا ہے۔ بعض اصحاب نے یہاں یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ کیسے ممکن ہوا کہ صرف تین درہم (کا مال) چوری کرنے کی پاداش میں ہاتھ کاٹ دیا جائے جس کے تاوان کی مقدار پانچ سو (۵۰۰) دینار (اشرفی) ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہاتھ وہی گراں قدر ہے جو امانت دار ہو اور جب ہاتھ خائن (یا بددیانت) ہو گیا تو وہ کم قدر ہو گیا۔ علاوہ اس کے علماء کا کہنا ہے کہ یہ حکم ہماری روشن شریعت کی مخفی مصلحتوں پر مبنی ہے کہ شارع نے سزا (یا معاوضہ) کی صورت میں ہاتھ کی قیمت

پانچ سو (۵۰۰) دینار رکھی ہے تاکہ ہاتھ کی قدر تسلیم کی جائے اور اس کو نقصان پہنچانے کا جرم نہ کیا جائے۔لیکن چوری کرنے کے بعد جبکہ ہاتھ نے امانت میں خیانت کی تو اسے ایک چوتھائی دینار کے برابر تصور کیا جانا مناسب ہے کہ صرف اس قدر مقدار کی چوری کرنے پر اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے تاکہ لوگوں کو چوری کرنے کی جرأت نہ ہو۔اللہ تعالیٰ نے سارق کا ہاتھ کاٹنے کی جو سزا رکھی ہے اس کا سبب "جزاء بما کسبا نکالاً من اللّٰہ" (یعنی ہاتھ کاٹنے کی عبرتناک سزا اس کے اپنے ہاتھوں کے کرتوت کا نتیجہ ہے کہ دوسروں کا مال چرایا لہٰذا مناسب یہی ہے کہ جس نے اس فعل کے ارتکاب میں مدد کی اسکا ہاتھ کاٹ دیا جائے۔"نکالاً من اللّٰہ" کا مطلب یہ ہے کہ یہ عبرتناک سزا اللہ تعالیٰ نے ان ہاتھوں کے اپنے کرتوت کی پاداش میں رکھی ہے تاکہ دوسروں کو عبرت ہو۔چنانچہ ہاتھ کٹ جانے کے باعث وہ شخص تمام عمر ذلیل رہتا ہے، اسے ذلت و رسوائی حاصل ہوتی ہے اور معاشرہ میں اس کی قدر گر جاتی ہے،غرض چوری کے سد باب اور لوگوں کے مال و جان اور آبرو کی حفاظت کے لئے یہ سب سے زیادہ موزوں سزا ہے۔

اس آیت کریمہ میں بتایا گیا ہے کہ چوری کرنے والا مرد ہو یا عورت دونوں کا ہاتھ کاٹ دینا واجب ہے۔پس اگر کسی مرد نے آزاد شخص کی چوری کی ہو یا غلام کی، اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے۔اگر عورت ایسا کرے تو اس کا ہاتھ بھی کاٹا جائے کیونکہ یہ دونوں گناہ ان دونوں ہی نے کیے ہیں لہٰذا اللہ نے دونوں کو سزا کا حکم دیا اور آیت میں 'واللّٰہ عزیز' جو ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ نہ تو اللہ پر کوئی غالب آسکتا ہے اور نہ اسے کوئی نیچا دکھا سکتا ہے وہ 'حکیم' ہے یعنی اس کے ہر فعل اور ہر ارشاد میں حکمت ہے چنانچہ اس کی مقرر فرمودہ سزائیں اور تعزیرات شرعیہ عین حکمت و مصلحت کے مطابق ہیں جس کے باعث معاشرہ مفاسد سے پاک اور امن و عافیت سے بہرہ ور ہو جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے چوری کی سزا کا ذکر اپنی کتاب عزیز میں فرمایا ہے اور اس کی صراحت و وضاحت اسی طرح فرمائی ہے جیسے سزائے زنا کی کیونکہ ان دونوں جرائم کی سزاؤں کو معاشرہ میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ان سزاؤں کے بارے میں مرد اور عورت دونوں کا ذکر کرنے کی غرض وضاحت حکم تھی۔باقی احکام شرعی کا ذکر بالعموم مشترکہ طور پر آیا ہے۔مردوں کے متعلق مخصوص احکام مثلاً امامت (حکومت) اور جنگ (جہاد) کے علاوہ جملہ احکامات مشترکہ مرد و زن نے لئے تغلیباً مذکر کی ضمیر استعمال فرمائی ہے۔لیکن یہاں ایسا نہیں ہے تاکہ کوئی شخص یہ گمان نہ کرے چونکہ (چوری اور زنا کی سزاؤں کے لئے) مذکر ہی کی ضمیر استعمال کی گئی ہے۔لہٰذا 'حد' صرف مردوں پر عائد ہوگی عورتوں پر نہ ہوگی۔

واضح ہو کہ اس آیت میں 'سارق' کا لفظ 'سارقہ' سے پہلے آیا ہے اس کے برعکس زنا والی آیت میں 'زانیہ' کا ذکر 'زانی' سے پہلے آیا ہے۔اس کا سبب یہ ہے کہ مال کی حرص مردوں میں عورت سے زیادہ ہوتی ہے اور اکثر مرد ہی چوری کرتے ہیں اس لئے چوری میں مرتکبین میں پہلے چوری کرنے والے کا ذکر کیا اور عورتوں میں حظ نفس سے متمتع ہونے کی خواہش زیادہ ہوتی ہے۔پس خواہش نفس میں زیادہ ملوث ہونے کے باعث جرم زنا کے سلسلہ میں ان کا ذکر پہلے آیا۔ اگرچہ عورتوں میں شرم کا عنصر بھی ساتھ کے ساتھ ہوتا ہے لیکن جب وہ بدکاری (بے حیائی) پر اتر آتی ہیں تو ان کی حیا یک قلم مفقود ہو جاتی ہے۔پھر یہ بھی ہے کہ عورت کا 'برے کام میں مبتلا ہونا (بہ نسبت مردوں کے) زیادہ شرم کی بات ہے۔اور حمل ہو جائے تو (عورت کے لئے) سخت ضرر رساں ہوتا ہے۔درحقیقت عورتوں کو ہی زیادہ باحمیت ہونا چاہیے کیونکہ ان کا اصل مقام گھر کے اندر پردہ میں رہنا ہے اور مکان ان کا محافظ ہوتا ہے۔اس کی اہمیت اور تاکید کے پیش نظر (مرد سے) پہلے

عورت کا ذکر آیا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا مقرر فرمائی ہے، کیونکہ ہاتھ ہی سے مال چرایا جاتا ہے اور وہی انسان کو مستوجب سزا بنا دیتا ہے۔ لیکن زنا کی سزا عضو مخصوص کاٹ دینا نہیں ہے۔ حالانکہ ارتکاب گناہ کا آلہ یہی ہے اور یہ عورت سے ملوث ہوتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ چور کے پاس کٹے ہوئے ہاتھ کی مانند ایک اور ہاتھ ہے۔ اگر ایک ہاتھ سے محروم ہو جاتا ہے تو دوسرے ہاتھ سے اپنا کام چلا لیتا ہے۔ لیکن زنا کار کے پاس عضو مخصوص جیسا دوسرا عضو نہیں ہے، وہ اس کے تلف ہو جانے پر دوسرے سے کام نہیں لے سکتا جو اس مقصد کو پورا کر سکے۔ علاوہ اس کے عضو مخصوص کے کاٹے جانے سے اس کی نسل ہی منقطع ہو جاتی ہے۔ ہاتھ کے کاٹنے سے نسل کا خاتمہ نہیں ہوتا۔ غرض معاشرہ کے لئے اس (کے اتلاف میں) سب سے زیادہ خطرہ ہے۔

واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد میں ''فاقطعوا'' کا لفظ آیا ہے (یعنی قطع کر دو) قطع کے معنے دور کرنے اور جدا کر دینے کے ہیں اور قطع ید (یعنی ہاتھ کاٹنے کی سزا) اس وقت تک واجب نہیں ہے جب تک کہ چوری کرنے والے، چوری کے مال اور جائے وقوعہ یا چوری کرنے کی جگہ کے بارے میں حسب ذیل شرائط پوری نہ ہوں۔

چوری کرنے والے کے مستوجب سزا ہونے میں ان پانچ باتوں کو ملحوظ رکھنا ہوگا:

(۱) بالغ ہونا: پس اگر کوئی نابالغ بچہ چوری کرلے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ وہ شرعی نقطہ نظر سے غیر مکلف ہے (یعنی احکام شریعت کی بجا آوری کا پابند نہیں ہے۔

(۲) عاقل ہونا۔ پس جنون زدہ کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، تاآنکہ اسے مرض جنون سے افاقہ نہ ہو جائے۔

(۳) یہ کہ مال مسروقہ پر کوئی حق ملکیت نہ ہو۔ چنانچہ اگر باپ نے اپنے بیٹے کا مال چرایا تو اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہوگی، اسی طرح بیٹا اگر باپ کا مال چرائے تو اس کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا۔

(۴) یہ کہ چرانے والے کو اس مال پر حق ولایت (دیکھ بھال کا اختیار) نہ ہو۔ چنانچہ غلام اگر اپنے آقا کے مال میں چوری کرے تو اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے اسی طرح آقا بھی اگر اپنے غلام کے مال میں سے لے لے تو بہر حال اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے کیونکہ غلام اور اس کا مال آقا کا مال ہے۔ غلام کا مال لے لینا اپنا ہی مال لے لینا ہے۔ لہٰذا چوری کی سزا نہیں دی جائے گی۔

(۵) یہ کہ وہ شخص دشمن ملک میں برسر جنگ نہ ہو۔ اور یہ کہ اس نے قصداً چوری کی ہو چوری کرنے پر مجبور نہ کیا گیا ہو۔ چنانچہ وہ مجاہد جو مال غنیمت میں سے چوری کرلے اس پر حد عائد نہ ہوگی۔ روایت ہے کہ ایک غلام نے جو خمس کا مال تھا، خمس کے مال میں سے چوری کی۔ اس کا معاملہ رسول اللہ ﷺ کے سامنے پیش ہوا۔ آپ نے اسے (سزائے سرقہ) ہاتھ کاٹنے سے بری فرمایا۔ آپ کا ارشاد ہے ''مال اللّٰہ سرق بعضہ بعضا'' (یعنی دونوں اللہ کا مال ہیں ایک نے دوسرے کی چوری کی تو کیا ہوا؟) جہاد کے میدان میں بھی 'حدود' (شرعی سزاؤں) کا نفاذ نہیں ہوتا۔

مستوجب حد چوری کا مال وہ ہے جس میں یہ چار شرطیں ہوں:

(۱) نصاب (مقدار مال سرقہ مستوجب حد)، اس سے مراد مال کی وہ مقدار ہے جس سے کم کی چوری میں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں دی جائے گی۔

(۲) مال سے مراد وہ شے ہے جسے مال تسلیم کیا گیا ہو یعنی وہ شے جو ملکیت میں آنے والی ہو اور اس کی خرید وفروخت حلال ہو۔لہٰذا شراب، سور اور آلات لہو ولعب کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

(۳) یہ کہ مال مسروقہ پر چرانے والے کا نہ کوئی حق ہو نہ حق کا شبہ (یا امکان) ہو مثلاً مال مرہونہ یا کرایہ پر لی ہوئی شے چرائی گئی (تو وہ چوری ہے کیونکہ یقینی طور پر وہ اس کا مالک نہیں ہے) لیکن اگر کسی نے مال غنیمت میں سے یا بیت المال سے چوری کی تو وہ چوری نہیں ہے کیونکہ اس میں علی الترتیب ملکیت کا شبہ امکان یا کسی قدر حق ملکیت ہے اور امام علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص ان کے سامنے لایا گیا جس نے مال خمس میں سے ایک 'خود' چرالیا تھا آپ نے اس کا ہاتھ کاٹ دینے کی رائے نہیں دی اور فرمایا کہ اس مال میں اس کا حصہ ہے (یعنی اس خود کے مالک ہونے کا امکان تھا)۔

(۴) یہ کہ مال مسروقہ ایسی شے ہو جس کے چرائے جانے کی تصدیق ہو سکے مثلاً صغیر سن غلام یا گونگا بالغ انسان۔ پس جس شیئی کو سرقہ تسلیم نہ کیا جا سکے مثلاً بولنے کی صلاحیت رکھنے والا غلام چوری ہو تو اس جرم کی سزا میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

رہ گئی وہ شرط جو مقام واردات (یا چوری کی جگہ) سے تعلق رکھتی ہے وہ صرف ایک ہے یعنی حرز (یا حفاظت) پس جس شے کا کوئی محافظ ہے وہی اس کا 'حرز' ہے۔ چنانچہ مکان، فرودگاہیں اور دوکانیں ان اشیاء کی حرز (یا محافظ) ہیں جو ان میں موجود ہیں اور ہر شے جس کا کوئی بھی محافظ ہے وہی اس کا 'حرز' ہے خواہ ان اشیاء کا مالک موجود ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح بیت المال (سرکاری خزانہ) مسلمانوں کی جمعیت کے حق میں حرز (محافظ) اور اس مال میں چور کو کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ اگرچہ اس مال میں ایسی شے موجود ہو جو امام اس شخص کو دے سکتا ہے۔ لیکن دراصل ہر مسلمان کا حق عطیہ کے ساتھ متعین ہو جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ امام (حاکم اسلام) کو یہ حق ہے کہ وہ تمام کا تمام مال (عوام کی بہتری کے لئے) کسی بھی مصرف میں لگا دے اور لوگوں میں تقسیم نہ کرے۔ یا اس مال کو کسی ایک شہر میں صرف کرے اور دوسرے میں نہ کرے یا کسی خاص جماعت کو نہ دے اور دوسری جماعت کو دے دے۔ پس درآنحالیکہ چوری کرنے والا ایسے مال کی چوری کرتا ہے جس میں ہنوز اسے کوئی حق حاصل نہیں ہے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے۔

واضح ہو کہ جانور جس کی پیٹھ پر مال لدا ہوا ہے۔ وہی جانور اس مال کا حرز (یا محافظ) متصور ہوگا۔ دوکانوں کے آس پاس کی جگہ بھی جس میں فروخت کا مال رکھا گیا ہو وہ جگہ بھی حرز ہے۔ گو وہ جگہ دوکان نہیں ہے اور گو وہاں پر مالک موجود نہ ہو اور چوری رات کے وقت کی جائے یا دن کے وقت۔

اسی طرح بازار میں بھیڑ بکریوں کے رکھنے کی جگہ بھی 'حرز' ہے۔ خواہ جانور رسی سے بندھے ہوئے ہوں یا نہ ہوں۔ مویشی اپنے اپنے تھان پر بھی حرز (حفاظت) کے اندر متصور ہوں گے خواہ ان کے مالک وہاں موجود ہوں یا نہ ہوں۔ لیکن اگر کوئی جانور مسجد کے دروازے پر یا بازار میں ہو اسے حفاظت (یا حرز) کے تحت تصور نہیں کیا جائے گا۔ تا آنکہ اس کا محافظ موجود نہ ہو۔ تاہم اگر اس کے قرب وجوار میں جانور کو رسی سے باندھ دیا ہو یا وہ جگہ ہی ایسی تھی جہاں جانور کو باندھا جاتا ہے تو وہی جگہ 'حرز' متصور ہوگی۔

کشتی اس مال اور سامان کی حرز (محافظ) ہے جو اس کے اندر ہے خواہ اسے کھلا چھوڑ دیا گیا ہو یا باندھ رکھا ہو۔

پس اگر پوری کشتی چرائی جائے تو وہ بار بردار جانور کی چوری کی مانند ہے۔ لیکن اگر کشتی کو کھلا چھوڑ دیا گیا ہو تو وہ حرز کے اندر (یا محفوظ) مال متصور نہ ہوگی۔ ہاں اگر کشتی کے مالک نے کسی جگہ پر باندھ کر لنگر انداز کر دیا ہو تو یہی اس کے لئے حرز ہے۔ اسی طرح اگر کشتی کے ساتھ کوئی شخص موجود ہے تو خواہ وہ کسی مقام پر ہو محفوظ متصور ہوگی۔ اسی طرح وہ جانور جو مسجد کے دروازہ پر ہو اور کوئی اس شخص کے ساتھ ہو تو وہ شخص اس کا حرز ہے۔ اگر کشتی پر سفر کرنے والے بدوران سفر کسی جگہ پر اتر گئے اور کشتی کو باندھ دیا تو یہ حرز ہے۔ خواہ کشتی کا مالک وہاں موجود ہو یا نہ ہو۔

اگر ایک گھر میں چند اشخاص قیام پذیر ہوں مثلاً ہوٹل جہاں ہر شخص اپنے اپنے کمروں میں ٹھہرتا ہے یا طالب علموں کی اقامت گاہیں (ہوسٹل) کہ ہر طالب علم جدا جدا حجروں میں رہتا ہے اگر ایسے شخص کی اقامت گاہ سے کوئی شخص چوری کرے اور مال مسروقہ کو لے کر صحن میں آ گیا ہو تو اسے چور قرار دیا جائے گا اور اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اگرچہ وہ ہنوز اس مال کو اپنے گھر نہ لے گیا ہو اور نہ احاطہ سے باہر گیا ہو۔ لیکن اگر کسی نے کمرے کے بیرونی حصے سے کوئی چیز اٹھالی جس کی مالیت نصاب (مال سرقہ کی مقدار) کے برابر ہے تو اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ اگرچہ وہ اس مال کو اپنے گھر میں لے آیا ہو۔ یا گھر کے دروازے سے باہر لے گیا ہو۔ کیونکہ گھر کی حدود سے باہر کی جگہ ہر شخص کے لئے خرید و فروخت کے لئے کھلی ہے۔ تاہم اگر وہ مال مسروقہ مویشی ہے جسے رسی سے باندھ رکھا ہو یا بائیسکل کو قفل لگا ہوا ہو یا اسی قسم کا کوئی اور مال ہو، تو ایسی صورت میں اس شخص کا ہاتھ کاٹ دیا جائے۔

چوری کیا ہے اور اس کے اجزائے ترکیبی کیا ہیں؟

چوری میں تین امور کا پایا جانا ضروری ہے: چوری کرنے والا۔ چوری کا مال اور چوری کا عمل۔ ان تینوں امور کے لازمی اجزاء کا ذکر ادپر آ چکا ہے (اب ہر ایک کی تفصیل ملاحظہ ہو)۔

چوری یہ ہے کہ ایک عاقل و بالغ شخص، مقررہ مقدار کا مال یا اس مقدار کی 'ہم بہا' کوئی شے جسے (حرز کے اندر) یا بچا کر رکھا گیا ہو چھپ کر (بے خبری میں) اٹھا لے جائے۔ بشرطیکہ وہ شخص نہ تو اس مال کا مالک ہو اور نہ کسی طرح بھی اس کے مالک ہونے کا شبہ کیا جا سکے۔ اور نہ وہ مال اس کی سپردگی میں دیا گیا ہو۔ نیز یہ کہ چوری کرنے والے کو چرانے پر مجبور نہ کیا گیا ہو خواہ وہ شخص مسلمان ہو یا ذمی (اسلامی ملک کی غیر مسلم رعایا) یا مرتد مرد ہو یا عورت۔ آزاد ہو یا غلام (مملوک) چور میں جب یہ تمام باتیں پائی جائیں تو اس پر حد (سزائے شرعی) کا نفاذ لازمی ہوگا۔ یعنی اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے۔ بشرطیکہ وہ ہاتھ سالم ہو۔ اگر وہ ہاتھ کٹا ہوا یا شل (ناکارہ) ہے تو اس کا بایاں ہاتھ کاٹا جائے۔ اس پر جملہ علمائے امت کا اتفاق ہے اور کسی کو بھی اس سے اختلاف نہیں ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ہر شخص مال کا خواہش مند ہوتا ہے۔ انسان کی طبیعت اس کی جانب راغب ہوتی ہے۔ خاص کر اس وقت جبکہ وہ شے ضروری ہو اور انسان اس کا حاجت مند ہو۔ ادھر نوع بشر میں ایسے اشخاص ہیں جو نہ عقل کی بات مانتے ہیں نہ ان میں شرم ہوتی ہے نہ دیانت داری کا خیال ہوتا ہے اور نہ مروت و ایمان داری کی پروا کرتے ہیں۔ اب اگر ہاتھ کاٹنے یا دار پر چڑھائے جانے کی سزا کے ذریعہ ان پر شرعی پابندی عائد نہ کی جائے تو لوگ پرایا مال علانیہ، زبردستی یا چھپ چھپا کر حاصل کرنے کی کوشش کریں گے اور اس میں جو خرابی ہے وہ ظاہر ہے۔ شریعت اسلامیہ نے علانیہ یا چھپ چھپا کر ہر قسم کی چھوٹی بڑی چوری کا سد باب کرنے کے لئے سخت پابندی لگا

دی ہے۔جس کا مقصد بندگان خدا کی بھلائی ہے۔

ہاتھ کاٹنے کی سزا غلام اور آزاد دونوں کے لئے یکساں ہے کیونکہ سزا کا یہ حکم عام ہے (کسی کو مستثنیٰ نہیں کیا گیا) اور اس لئے بھی کہ (دوسری سزاؤں کی طرح) اس سزا کو آدھا نہیں کیا جا سکتا۔ پس غلام کو بھی وہی پوری سزا ملے گی جو آزاد کے لئے ہے تا کہ لوگوں کا مال محفوظ رہے۔

مال مسروقہ کا نصاب (یعنی کم سے کم مقدار)

حنفیہ کہتے ہیں کہ چوری (مستوجب حد) وہ قرار دی جائے گی جس کی کم سے کم مقدار خالص دھات (سونے) کا ایک دینار (یا اشرفی) ہے یا دس درہم کا سکہ ہے یا ان میں سے کسی ایک (یعنی اشرفی یا دس درہم) کی مالیت کی شے ہے۔ اس میں ایک قول ضعیف یہ بھی ہے کہ اگر چوری درہم کی نہ ہو تو اس مالیت کی کوئی بھی شے ہو تو اسے چور قرار دیا جائے گا۔ خواہ اتنی مالیت کا سونا ہو (یعنی اس سے کم مالیت کا سونا چرایا جائے تو اسے حد کا موجب قرار نہ دیا جائے گا) اس بارے میں ان اصحاب کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت ابن عباس اور ابن ام ایمن رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ یہ دونوں اصحاب کہتے ہیں کہ عہد نبوی میں آنحضرت ﷺ نے مجن (زرہ یا ڈھال) چرانے والے کو ہاتھ کاٹنے کی سزا دی تھی۔ اس زرہ کی قیمت دس درہم تھی نیز عمرو بن شعیب نے اپنے باپ سے انھوں نے اس کے دادا سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''لا تقطع يد السارق في دون ثمن المجن'' (یعنی ایک مجن سے کم مالیت کی شے چرانے پر ہاتھ نہ کاٹا جائے) اور وہ کہتے ہیں کہ مجن (زرہ یا ڈھال) کی قیمت دس درہم تھی۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ ابن عباس اور عبداللہ بن عمرو نے مجن کی قیمت متعین کرنے میں حضرت ابن عمر کی رائے سے اختلاف کیا ہے۔ پس احتیاط اس میں ہے کہ اس بارے میں زیادہ مقدار کو اختیار کیا جائے کیونکہ شبہ کی صورت میں سزا ساقط ہو جاتی ہے کم قیمت کے تعین سے عدم صدور جرم کے شبہ کا امکان ہے۔ پس جو مقدار زیادہ ہو اسی کا تعین بہتر ہے۔ اسی طرح معمولی مال کو درگزر کر کے معاف کر دینا اور عضو (ہاتھ) اہمیت کو مدنظر رکھنا ممکن ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مال سرقہ (واجب الحد) کی مقدار خالص دھات (چاندی) کے ڈھلے ہوئے تین درہم ہیں پس اگر اس قدر رقم یا اس مقدار کی یا اس سے زیادہ مالیت کی کوئی چیز چوری کی جائے۔ خواہ وہ سامان خانہ ہو یا جانور ہو تو حد جاری کی جائے گی۔ یعنی چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔ مالکیہ اس کی دلیل میں وہ روایت پیش کرتے ہیں جو نافع نے ابن عمر رضی اللہ عنہما روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تین درہم کے ایک مجن (یعنی زرہ یا ڈھال) کی چوری پر ہاتھ کاٹنے کی سزا دی تھی۔ یہ حدیث بخاری اور مسلم نے اخراج فرمائی ہے۔ اور امام مالک فرماتے ہیں کہ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ نے لیموؤں کی چوری پر جن کی قیمت تین درہم تھی ہاتھ کاٹنے کی سزا دی۔ وہ کہتے ہیں کہ اس بارے میں جتنی روایات میں نے سنی ہیں میرے نزدیک یہ روایت سب سے زیادہ قابل تسلیم ہے نیز یہ روایت سیدنا حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے مروی ہے جس کو مالک نے عبداللہ بن ابی بکر سے انھوں نے اپنے باپ سے اور انھوں نے عروہ بنت عبدالرحمن سے روایت کیا ہے کہ ایک شخص نے سیدنا عثمان کے عہد میں لیموؤں کی چوری کی۔ آپ نے حکم دیا کہ ان کی قیمت لگائی جائے ان کی

قیمت تین درہم لگائی گئی۔ جبکہ بارہ درہم کا ایک دینار ہوتا ہے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اس شخص کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ مشہور یہ ہے کہ اسی پر عمل درآمد ہے اور اس سے کسی نے انکار نہیں کیا اور ایسی صورت میں اسی پر اجماع سکوتی کیا جائے گا۔ (یعنی خاموشی کو تائید تصور کیا جائے گا)۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ روایت اس امر کا ثبوت ہے کہ پھلوں کی چوری پر بھی ہاتھ کاٹنا جائز ہے اور مال سرقہ کی واجب الحد مقدار تین درہم جو مقرر کی گئی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مال مسروقہ اتنی مالیت کا نہ ہو گو وہ ایک چوتھائی دینار کی مالیت رکھتا ہو تو ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں دیجائیگی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ سرقہ واجب الحد میں مال مسروقہ کی مقدار ایک چوتھائی دینار ہے یا پھر اسی مالیت کے یا اس سے زیادہ کے درہم ہوں یا قیمتی اشیاء یا سامان خانہ۔ یعنی ان کے نزدیک اشیاء مسروقہ کی مالیت کا معیار دینار ہے۔ اسی بناء پر وہ دو درہموں کی مالیت کا تعین کرتے ہیں۔ چنانچہ تین درہم اگر ایک چوتھائی دینار کے برابر نہ ہوں تو ان کے چرانے پر ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں دی جائے گی۔ وہ اپنے مسلک کی دلیل میں وہ روایت پیش کرتے ہیں جسے شیخین، بخاری و مسلم نے بطریق زھری، عمرہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اخراج فرمایا ہے۔ ان کا کہنا ہے "تقطع ید السارق الافی ربع دینار فصاعدا" (یعنی چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹنے کی سزا اس صورت میں دی جائے گی جبکہ مال مسروقہ کی مالیت ایک چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ ہو) یہ روایت متفق علیہ ہے۔ اور مسلم کی ایک روایت بطریق ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم اور عمرہ سے ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "لا تقطع یدالسارق الافی ربع دینار فصاعدا" (یعنی چوری کرنے والے کا ہاتھ نہ کاٹا جائے تا آنکہ مال مسروقہ کی مالیت ایک چوتھائی دینار نہ ہو)۔ شافعیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث اس بارے میں قطعی ہے اور مال مسروقہ (واجب الحد) کی مالیت صرف ایک چوتھائی دینار نہ کہ کچھ اور تسلیم کیے جانے کے بارے میں واضح ہے۔ نیز وہ کہتے ہیں کہ مجن (مسروقہ) کی قیمت والی حدیث جس میں تین درہم اس کی مالیت بتائی گئی ہے وہ اس کے خلاف نہیں ہے کیونکہ اس وقت دینار بارہ درہم کا ہوتا تھا اور تین درہم ایک دینار کی چوتھائی ہے۔ لہٰذا دونوں روایتوں میں اس لحاظ سے فرق نہ رہا۔ یہی مسلک حضرت عمر بن الخطاب و عثمان بن عفان اور علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز، لیث بن سعد، اوزاعی، اسحٰق بن راہویہ اور ابوثور رحمہ اللہ علیہم اجمعین بھی اس مسلک کے قائل تھے۔ غرض شافعیہ کا کہنا ہے کہ مختلف آراء میں سے قابل ترجیح رائے یہی ہے کہ اس مجن (زرہ یا ڈھال) کی قیمت تین درہم تھی جیسا کہ ابن عمر کی (مروی) حدیث میں آیا ہے اور جس پر جملہ محدثین کا اتفاق ہے، باقی وہ احادیث جو اس کے خلاف ہیں وہ صحت میں اس روایت کے ہم پلہ نہیں ہیں۔

ابن العربی فرماتے ہیں کہ حضرت سفیان ثوری جو ایک جلیل القدر محدث ہیں، ان کی رائے یہ ہے کہ جب تک مال مسروقہ دس درہم کا نہ ہو چوری کرنے والے کو ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ دی جائے جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک ہے۔ کیونکہ انسان کے ہاتھ کا قابل قدر رہنا سب کے نزدیک مسلم ہے اور اس کا تلف کرنا روا نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس پر تمام علماء کا اتفاق نہ ہو جائے اور تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ دس درہم کی چوری ہی مستوجب حد ہے۔ لہٰذا اس قول کو اختیار کیا جائے۔ تا آنکہ اس کی بجائے کسی اور فیصلہ پر اتفاق نہ ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ شرعی اعتبار سے (مال مسروقہ واجب الحد کی) مقدار ایک چوتھائی دینار یا تین درہم ہے پس

جو بھی چوری کرے، خواہ مرد ہو یا عورت اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دو[1]

حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کردہ احادیث کی بناء پر جس شخص نے اتنی رقم یا اس کے مساوی مالیت کی چیز چوری کی اس کا ہاتھ کاٹا جائے امام احمد کی روایت میں جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے یہ الفاظ آئے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''اقطعوا في ربع دينار، ولا تقطعوا فيما هو ادنى من ذلك'' (یعنی ایک چوتھائی دینار کی چوری ہو تو ہاتھ کاٹنے کی سزا دو اور اس سے کم میں نہ کاٹو) اور ان دنوں ایک چوتھائی دینار تین درہم کا اور ایک دینار بارہ درہم کا ہوتا تھا۔ نسائی کی روایت کے الفاظ یہ ہیں '' لا تقطع يد السارق فيما دون ثمن المجن ، قيل لعائشة رضى الله عنها وماهو ثمن المجن؟ قالت ربع دينار '' (یعنی چور کو ہاتھ کاٹنے کی سزا ایک مجن سے کم مالیت کی چوری میں نہ دی جائے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے دریافت کیا گیا کہ اس کی کیا قیمت ہوتی ہے فرمایا ایک چوتھائی دینار) ان تمام نصوص سے ثابت ہے کہ دس درہم کی کوئی شرط نہیں ہے، والله اعلم بالصواب۔

کتنا ہاتھ کاٹا جائے گا؟

۱۔ ائمہ فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کا اس پر اتفاق ہے کہ جب چوری کرنے پر حد سرقہ (یعنی ہاتھ کاٹنے کی سزا) واجب ہو جائے اور یہ جرم اس سے پہلی بار سرزد ہوا ہو جس پر یہ سزا دی جاتی ہے اور اس کے اعضاء صحیح سالم ہوں تو سب سے پہلے اس کا دایاں ہاتھ کلائی کے جوڑ سے کاٹ دیا جائے۔ پھر ابلتے ہوئے تیل سے اس کا خون بند کیا جائے۔ اس حکم کا سبب یہ ہے کہ چوری ہاتھ ہی سے کی جاتی ہے جو کلائی اور پہنچے پر قائم ہے اسی طرح جیسے انسان کے جسم پر یہ اعضاء قائم ہیں۔ اور سزا اسی عضو کو دی جائے جس سے جرم سرزد ہوا ہو اس کے لئے سب سے پہلے دائیں ہاتھ ہی سے کام لیا جاتا ہے اور گو بعض اشخاص میں اس کے خلاف ہوتا ہے، تاہم بیشتر صورتوں میں اسی سے کام لیا جاتا ہے۔ نیز رسول اللہ ﷺ نے مخزومیہ اور دوسرے چوری کرنے والوں پر حد کے نفاذ میں یہی عمل فرمایا ہے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے آیت سرقہ کو 'فاقطعوا ايمانهم '' پڑھا ہے (یعنی چوری کرنے والے مرد یا عورت کا دایاں ہاتھ کاٹ دو) اس سے مفہوم آیت کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ یہاں دایاں ہاتھ ہی کاٹنے کا حکم ہے۔ بہرحال اس حکم پر تمام امت کا اتفاق ہے۔ اگر کوئی شخص دوسری بار چوری کرے اور ہاتھ کاٹنے کی سزا پا چکا ہو تو اس کا بایاں پاؤں ٹخنے سے کاٹ دیا جائے اور خون کو روکنے کے لئے اس جگہ کو آگ سے یا ابلتے ہوئے تیل سے داغ دیا جائے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اور تمام صحابہ نے اس پر عمل کیا۔ چنانچہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے 'زند' کے ایک شخص کو چوری کے جرم میں ہاتھ کاٹنے کی سزا دی اور فرمایا 'فاقطعوه واحسموه '' (یعنی اس کا ہاتھ کاٹ دو اور داغ دے کر اس کے زخم کا علاج کرو) یہ حکم اس لئے کہ اگر عضو بریدہ کا علاج نہ کیا گیا تو وہ شخص مر جائے گا کیونکہ کسی اور طریقہ سے خون کو بند نہیں کیا جا سکتا۔ اس سزا کا مقصد سرزنش ہے۔ ہلاک کرنا نہیں ہے۔ اسی لئے حکم ہے کہ گرمی کی شدت یا سخت سردی کے دنوں میں ہاتھ نہ کاٹا جائے کیونکہ اس سے چوری کرنے والے کو (غیر ضروری) ایذا ہوگی۔

علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر چوری کرنے والا تیسری بار چوری کرے تو آیا اسے عضو کاٹنے کی سزا دی جائے یا نہیں؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر چوری کے جرم میں ہاتھ کاٹ دیا گیا ہوا اور دوسری بار جرم کا ارتکاب کرے اور اس کا بایاں پاؤں بھی کاٹ دیا گیا ہو تو تیسری بار ارتکاب جرم پر اسے کوئی سزا نہ دی جائے گی بلکہ وہ مال مسروقہ کا صرف تاوان ادا کرے گا۔ البتہ اسے قید کر دیا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ چوری کرنے سے توبہ کر لے۔ دراصل جرم سرقہ کی سزا کی غرض سرزنش ہے ہلاک کرنا مدنظر نہیں ہوتا۔ تاہم شرعی سزائیں گناہ کبیرہ سے باز رکھنے کی غرض سے دی جاتی ہیں، قیمتی جان کو تلف کرنے کے لئے نہیں ہوتیں۔ پس ہر ایسی سزا جو جان کو بالکل ہلاک کر دینے یا ایک لحاظ سے ہلاکت کا موجب ہو وہ شرع کی رو سے 'حد' نہیں ہے۔ اب اگر اس طرح عضو کو کاٹ دیا جائے کہ کلیتہً انسان ناکارہ ہو جائے تو یہ بھی ایک لحاظ سے ہلاک کرنا ہے اور اسے حکم شرع نہیں کہیں گے۔ لہٰذا اگر تیسری بار چوری کرنے والے کا بایاں ہاتھ کاٹ دیں اور چوتھی بار چوری کرنے پر دایاں پاؤں بھی کاٹ دیا جائے تو وہ شخص گرفت کرنے اور چلنے سے کلیتہً محروم ہو جائے گا اور یہ شرعی سزا نہ ہوگی۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اس ارشاد میں اسی بات کی طرف اشارہ ہے کہ مجھے اس میں خدا کا خوف آتا ہے کہ میں مجرم کا کوئی ہاتھ باقی نہ رہنے دوں کہ وہ کھا سکے یا طہارت کر سکے اور نہ پاؤں باقی رکھوں کہ وہ چل سکے۔۔ تمام صحابہ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اس قول کو بطور دلیل پیش کیا ہے اور اس پر تمام جماعت کا اجماع ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ ان کے سامنے ایک ایسے شخص کو پیش کیا گیا جس کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں چوری کی پاداش میں کاٹ دیا گیا تھا' اس کا نام 'سدوم' تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ارادہ کیا کہ اسے 'قطع' کی سزا دی جائے لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس کی (سابقہ) سزا ایک ہاتھ اور ایک پیر کا کاٹا جانا کافی ہے۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی اس کی سابقہ سزاؤں کو کافی سمجھا اور مزید قطع عضو کی سزا نہیں دی۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ فتویٰ اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اپنے ارادے سے باز رہنا ایسی بات ہے جس سے کسی نے انکار نہیں کیا۔ اور کسی کا اس سے اختلاف نہ کرنا اجماع صحابہ کی دلیل ہے۔ یا پھر یہ سمجھا جائے کہ ان اصحاب کو شرع کا یہی حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم ہوا تھا۔

واضح ہو کہ یہ حکم قصاص کے حکم سے اختلاف رکھتا ہے کیونکہ قصاص میں حقوق العباد کا معاملہ ہے جس میں ایک بندہ کا حق ادا کیا جاتا ہے (یعنی یہ ایک شخص کی جان کے عوض جان کا معاملہ ہے)۔ علاوہ اس کے (چوری کا) ایسا جرم نادر الوقوع ہے۔ ایسا ہونا شاذ و نادر ہی ممکن ہے کہ ایک شخص چوری کی پاداش میں اپنے ہاتھ پاؤں کٹوا کر پھر بھی چوری کا ارتکاب کرے۔ سزائیں ایسے جرائم کی (مقرر) ہوتی ہیں جن کے ارتکاب کا امکان غالب ہو۔

رہی وہ حدیث جس میں چور کے چاروں اعضاء کاٹے جانے کا ذکر ہے اس کی صحت کے بارے میں طحاوی کو اعتراض ہے۔ پھر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اگر یہ حدیث صحیح ہوتی تو صحابہؓ امام علی رضی اللہ عنہ کے کہنے پر احتجاج فرماتے اور آپ یقیناً اپنے قول سے رجوع فرما لیتے۔ اب در آنحالیکہ صحابہ نے اس دلیل کو جان کر بھی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ارشاد کو ترجیح دی اور کوئی اعتراض نہیں کیا تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ حدیث صحیح نہیں ہے۔

اگر چوری کرنے والے کا ہاتھ ہی سرے سے نہ ہو یا کٹا ہوا ہو تو اس کا بایاں پاؤں ٹخنے سے کاٹ دیا جائے اگر بایاں پاؤں بھی کٹا ہوا ہو تو اب اسے قطع عضو کی سزا نہ دی جائے کیونکہ یہ اس کی (جزوی) ہلاکت کا موجب ہوگا

جیسا کہ اوپر بتایا گیا۔ ایسے شخص کو مال مسروقہ کا تاوان ادا کرنا ہوگا اور جب تک کہ وہ توبہ نہ کرے اسے قید میں رکھا جائے گا۔

اگر چوری کرنے والے کا بایاں ہاتھ کٹا ہوا یا شل ہو یا انگوٹھا اور ساتھ کی دو انگلیاں یا ایک روایت کے بموجب تین انگلیاں کٹی ہوئی ہوں یا اس کا دایاں پاؤں کٹا ہوا یا شل ہو کہ چل نہ سکتا ہو تو اس کا نہ دایاں ہاتھ کاٹا جائے اور نہ بایاں پاؤں کاٹا جائے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر صورت حال یہ ہو کہ دایاں ہاتھ کٹنے کے بعد وہ بائیں ہاتھ سے کام نہ لے سکے یا اس کا دایاں پاؤں کسی حادثہ کے باعث پہلے ہی ناکارہ ہو تو اسے قطع عضو کی سزا نہ دی جائے کیونکہ ایسا کرنے سے کام لینے کی صلاحیت کلیتہً مفقود ہو جائے گی اور گرفت کرنے یا چلنے کی قوت کا بالکل خاتمہ ہو جائے گا۔ دراصل ہاتھ کی صلاحیت کا انحصار انگوٹھے پر ہے۔ اس کے نہ ہونے یا شل ہو جانے سے پورا ہاتھ ناکارہ ہو جاتا ہے۔ اگر انگوٹھے کے سوا صرف ایک انگلی کٹی ہوئی ہو یا ناکارہ ہو تو ہاتھ کاٹنے کی سزا دی جائے گی کیونکہ صرف ایک انگلی کے نہ ہونے سے پکڑنے کی قوت میں زیادہ خرابی نہیں ہوتی۔ بخلاف اس کے دو انگلیوں کا نہ ہونا نقصان دہ ہے کیونکہ پکڑنے کے بارے میں یہ انگلیاں انگوٹھے کی مانند ہیں۔ اگر دایاں ہاتھ ایک لحاظ سے شل ہو یا انگلیوں میں خرابی ہو تو ہاتھ کاٹنے کی سزا دی جائے گی۔

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص پہلی بار چوری کرے تو اس کا دایاں ہاتھ پہنچے سے کاٹ دیا جائے پھر اسے آگ سے یا کھولتے ہوئے تیل سے داغ دیا جائے پھر اگر دوسری بار چوری کرے تو اس کا بایاں پاؤں ٹخنے سے کاٹ دیا جائے اور آگ سے داغ دیں اگر تیسری بار چوری کرے تو اس کا بایاں ہاتھ پہنچے سے کاٹا جائے اور آگ سے داغا جائے پھر جب وہ چوتھی بار چوری کرے تو اس کا دایاں پاؤں بھی ٹخنے سے کاٹ دیا جائے اور آگ سے داغا جائے۔ پھر جب وہ پانچویں بار چوری کرے تو اسے قید میں رکھا جائے اور سرزنش کی جائے اور چوری کرنے والے ہر چور کو ایسی سزا دی جائے کہ وہ چوری سے باز آ جائے۔ اور اگر ارتکاب جرم میں شبہ لاحق ہو جانے کے باعث چور کو سزا نہ دی جا سکے تب بھی حاکم اسلام کو چاہیے کہ اس کو ایسی سزا جو مناسب خیال کرے دے تاکہ وہ شخص ارتکاب جرم سے باز رہے۔

(سزا میں ہاتھ) کاٹنے کا طریقہ یہ ہے کہ مجرم کو باندھ کر بٹھا دیا جائے۔ پھر اس کے ہاتھ میں پٹی باندھ کر اس طرح آگے کو کھینچا جائے کہ ہاتھ کا جوڑ دکھائی دینے لگے۔ پھر اسے ایک تیز دھار آلے سے کاٹ دیا جائے پھر اسے (خون بند کرنے کے لئے) داغا جائے اگر اس سے زیادہ نرم طریقہ کاٹنے کا ممکن ہو تو اسی طرح کاٹا جائے کیونکہ اس (سزا) کا مقصد حد شرعی، کا جاری کرنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حاملہ عورت کو نہ قطع عضو کی سزا دی جائے گی اور نہ قتل سے کم درجہ کی اور کوئی سزا دی جائے گی اسی طرح اگر کوئی مجرم دائم المریض ہے یا بیمار ہے یا سخت سردی یا شدید گرمی کے دن ہیں تو حد نافذ نہ کی جائے اور ایسی بات سے پرہیز کیا جائے جو ہلاکت کا سبب ہو سکتا ہے اور ایسے حالات میں جن کی موجودگی میں ان کے دور ہونے تک کے لئے نفاذ حد کو التوا میں ڈالا جا سکتا ہے مثلاً ایک یہ ہے کہ چوری کی پاداش میں کسی کا ہاتھ کاٹا گیا ہو اور ہنوز اس کے زخم کو آرام نہ ہوا ہو کہ وہ پھر چوری کا ارتکاب کرے تو اسے عضو کاٹنے کی سزا اس وقت تک نہ دی جائے گی جب تک کہ اسے آرام نہ ہو جائے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص سزائے تازیانہ کے بعد ابھی زخم اچھا نہ ہوا ہو کہ جرم مستوجب حد کا ارتکاب کرے تو اس کی سزا آرام پانے تک ملتوی کر دی جائے۔ یہی حکم مجرم (مستوجب سزا) کو لاحق ہونے والے ہر قسم

کے زخم یا مرض کا ہے۔

یہ اصحاب (مالکیہ و شافعیہ) تیسری اور چوتھی بار ارتکاب سرقہ میں ہاتھ اور پاؤں کاٹنے کی سزا کی دلیل میں یہ روایت پیش کرتے ہیں جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے "ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم اتی بعبد سرق، فقطع یدہ الیمنی ثم اتی بہ فی الثانیہ فقطع رجلہ ثم اتی بہ فی الثالثۃ فقطع یدہ الیسری ثم اتی بہ فی الرابعۃ فقطع رجلہ الیمنی" (یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک غلام لایا گیا جس نے چوری کی تھی اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دیا گیا۔ اس نے دوبارہ چوری کی تو اس کا پاؤں کاٹ دیا گیا۔ پھر اس نے تیسری بار چوری کی تو اس کا بایاں ہاتھ کاٹ دیا گیا اور جب چوتھی بار چوری کی تو اس کا دایاں پاؤں بھی کاٹ دیا گیا)۔

دار قطنی نے حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اخراج فرمایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چوری کرنے والے کے بارے میں ارشاد فرمایا "ان سرق فاقطعوا یدہ، ثم ان سرق فاقطعوا رجلہ، ثم ان سرق فاقطعوا یدہ، ثم ان سرق فاقطعوا رجلہ" (یعنی اگر چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ دو۔ اگر پھر چوری کرے تو اس کا پاؤں کاٹ دو، اگر پھر چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ دو اور اگر پھر چوری کرے تو اس کا پاؤں کاٹ دو)۔

امام شافعی رحمہ اللہ سے مروی ہے کہتے ہیں کہ ہمیں مالک بن عبدالرحمٰن بن قاسم نے اور انہیں ان کے باپ نے بتایا کہ یمن کا ایک دست و پا بریدہ شخص حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس آیا اور ان سے شکایت کی کہ یمن کے حاکم نے اس کے ساتھ ظلم کیا۔ وہ شخص رات کو نماز پڑھتا تھا اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ اس سے کہتے تھے کہ تیری رات تو چوری کرنے والے کی رات جیسی نہیں ہے۔ پھر ایسا ہوا کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیوی اسماء بنت عمیس کا ایک زیور گم ہو گیا۔ وہ شخص لوگوں کے ساتھ پھرتا رہا اور کہتا تھا کہ خداوندا اس نیک گھرانے میں جس نے راتوں رات ڈاکہ ڈالا اس کا فیصلہ اب تیرے ہاتھ ہے۔ پھر لوگوں نے وہ زیور ایک رنگریز کے پاس سے دستیاب کیا اور یہ گمان کیا گیا کہ اس زیور کو وہی دست و پا بریدہ شخص اس کے پاس لایا تھا۔ آخر اس شخص نے ارتکاب سرقہ کا اقرار کر لیا۔ یا اپنے خلاف شہادت دی۔ تب حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے حکم سے اس کا بایاں ہاتھ کاٹ دیا گیا۔ حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ بخدا اس شخص کا اپنے حق میں بددعا کرنا چوری سے زیادہ شدید امر ثابت ہوا۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم اسی پر عمل کرتے ہیں۔ یعنی اگر چوری کرنے والا پہلی بار چوری کرے تو اس کا دایاں ہاتھ ہتھیلی کے جوڑ سے کاٹ دیا جائے اور پھر اسے آگ سے داغا جائے۔ اگر دوسری بار چوری کرے تو اس کا بایاں پاؤں کاٹ دیا جائے اور آگ سے داغ دیا جائے۔ اگر تیسری بار چوری کرے تو اس کا بایاں ہاتھ ہتھیلی کے جوڑ سے کاٹ دیا جائے اور آگ سے داغا جائے اور چوتھی بار چوری کرے تو اس کا دایاں پاؤں بھی جوڑ سے کاٹ دیا جائے اور آگ سے داغا جائے اور پانچویں بار چوری کرے تو اسے قید کر دیا جائے اور سرزنش کی جائے۔ ابن منذر کہتے ہیں کہ حضرت ابو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما سے ثابت ہے کہ انہوں نے ہاتھ کے بعد دوسرا ہاتھ اور پاؤں کے بعد دوسرا پاؤں کاٹ دیا۔

حنفیہ نے تیسری بار چوری کرنے پر سزا نہ دی جانے اور قید و تعزیر کے واجب ہونے اور جلا وطن کیے جانے کے

ثبوت میں حضرت علیؓ بن ابی طالب کی اس روایت کو پیش کیا ہے جسے بیہقی نے روایت کیا ہے کہ ایک شخص جس کا پاؤں کاٹ دیا گیا تھا جب تیسری بار (ارتکاب جرم پر) حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ کے پاس لایا گیا کہ اس کا (دایاں) پاؤں کاٹا جائے تو آپ نے فرمایا کہ 'بای شئ یتمسح و بای شیء یا کل ؟'' (یعنی وہ کس طرح پکڑے گا اور کس طرح کھا سکے گا؟) اور فرمایا کہ 'اقطع رجله علی ای شیئی یمشی؟ '' (یعنی اگر اس کا پاؤں کاٹا گیا تو وہ کس کے سہارے چلے گا) مجھے تو خدائے عزوجل سے خوف آتا ہے۔ پھر آپ نے اسے سزائے ضرب دی اور قید میں ڈال دیا۔ یہ انسانیت کے احترام اور مال کے مقابلہ میں انسان کے زیادہ قابل احترام ہونے کی بناء پر تھا۔

مالکیہ اور شافعیہ اس دلیل کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ ایک رائے ہے جس کو نص (صراحت حدیث کے مقابلہ میں نہیں رکھا جاسکتا۔ اگر اس روایت کو ضعیف بھی قرار دیا جائے (جو قطع اعضائے اربعہ کے بارے میں ہے) جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں تب بھی دوسری روائتیں جو اس بارے میں آئی ہیں اس کی تائید کرتی ہیں۔ پس اگر سزائے سرقہ میں نہیں بلکہ کسی اور وجہ سے واجب القطع عضو مفقود ہو جائے' مثلاً دایاں ہاتھ شل ہو تو بایاں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اسی طرح دایاں پاؤں بھی کاٹا جائے گا۔

حنابلہ کی اس بارے میں دو روایتیں ہیں ایک روایت کے مطابق تیسری بار ارتکاب جرم کی صورت میں چوری کرنے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے۔ یہ مسلک مومن کا احترام کرنے کے پیش نظر ہے اور یہ بھی ہے کہ مسلمان کا مرتبہ مال سے بڑھ کر ہے۔ (یعنی مال کے عوض مسلمان کو ازکار رفتہ نہیں بنایا جاسکتا) نیز اس میں اللہ کے بندوں کے لئے احکام شریعت کی بجا آوری زیادہ سہل ہے۔

حنابلہ کی دوسری روایت یہ ہے کہ تیسری بار چوری کی سزا میں مجرم کا بایاں ہاتھ کاٹا جائے اور چوتھی بار چوری کرے تو دایاں پاؤں بھی کاٹ دیا جائے یہ رائے مالکیہ اور شافعیہ کے مسلک کے مطابق ہے۔ ان اصحاب کے نزدیک (ایسے مفسدوں کے مقابلہ میں) مال کی قدر زیادہ ہے۔ وہ اصحاب اللہ کی زمین میں فساد پھیلانے والے چوروں اور دین سے سرکشی کرنے والوں کے ساتھ سخت رویہ اختیار کرنا چاہتے ہیں۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ پانچویں بار ارتکاب' جرم کرنے والے کو قتل کر دیا جائے تاکہ لوگوں کو عبرت حاصل ہو۔ اس کو قید یا جلاوطن نہ کیا جائے۔ انہوں نے اپنے مسلک کی تائید میں نسائی کی حدیث کو پیش کیا ہے جو حارث بن حاطب سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک' چور' کو لایا گیا۔ آپ نے حکم دیا 'اقتلوہ' (یعنی اسے قتل کردو لوگوں نے کہا یا رسول اللہؐ اس نے چوری کی ہے ارشاد ہوا' اقتلوہ' (یعنی اسے قتل کردو) لیکن لوگوں نے کہا یا رسول اللہؐ اس نے تو چوری کی ہے' تب ارشاد ہوا ''اقطعوا یدہ'' (یعنی اس کا ہاتھ کاٹ دو)۔ راوی حدیث کہتے ہیں کہ اس شخص نے پھر چوری کی تو اس کا پاؤں کاٹ دیا گیا۔ اسی شخص نے پھر عہد ابوبکر رضی اللہ عنہ میں چوریاں کیں یہاں تک کہ اس کے دونوں پاؤں کاٹ دیئے گئے۔ لیکن جب اس شخص نے پانچویں بار چوری کی تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ (اس شخص کی اس عادت کا) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے زیادہ علم تھا' چنانچہ آپ نے پہلے ہی فرمایا تھا کہ 'اقتلوہ' کہ اسے قتل کردو۔ اس کے بعد حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اس شخص کو قریشی جوانوں کے حوالے کر دیا کہ اسے قتل کردیں۔ ان جوانوں میں عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ بھی تھے انہیں حکم چلانا پسند تھا۔ چنانچہ انہوں نے

معاملات (یا عمرانی قوانین) اسلامی کا بیان

واضح ہو کہ شریعت اسلامیہ نے باہمی معاملات کی انجام دہی کے قوانین کو نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے چنانچہ خرید وفروخت' رہن' اجرت' شراکت اور شفعہ کے متعلق قوانین مرتب ہیں۔ اسی طرح مالیاتی (اقتصادی) امور تجارت' زراعت اور صنعت وحرفت کے متعلق بھی قوانین موجود ہیں۔ ایسا کوئی شعبہ عمرانیات نہیں جس کے بارے میں بنی نوع انسان کی فلاح پر مبنی نظام (دستور العمل) اسلام میں موجود نہ ہو۔ اسلامی نظام (عمرانی) میں انسان کی خوشحالی تنازعات کے تصفیے' باہمی شفقت ونگہداشت اور (اہل اختیار کی) چیرہ دستی سے تحفظ ملحوظ رکھا گیا ہے پھر مجتہدین اسلام نے قرآنی نصوص (تصریحات) اور احادیث صحیحہ سے وہ تمام امور اخذ فرمائے ہیں جو فلاح انسانی کے حامل اور مختلف عہد میں پیش آنے والے حالات کے تقاضوں کو پورا کرتے ہوں۔ اس طرح مسلمانوں کو تفقہ (دینی بصیرت) کی ایک عظیم ترین دولت ہاتھ آ گئی جس کی بنیاد پر معاشرہ کے لئے بہترین سود مند قوانین مرتب ہوئے جو تمام عمرانی تقاضوں کو پورا کرتے اور تمام قبائل واقوام اسلامیہ کی حقیقی خوش بختی کا موجب ہیں۔ اسلام نے مالی امور میں قانون شکنی کے جرائم کی سزا کا تعین حاکم شرع کے اپنے استصواب پر چھوڑ دیا ہے (دوسرے اخلاقی یا فوجداری جرائم کی طرح) ان کی سزائیں متعین نہیں کیں۔ تاکہ وہ ہر ظرف وزمان کے تقاضوں کے پیش نظر جو سزا چاہے نافذ کرے۔ اسے تعزیری امور سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ غرض شریعت اسلامیہ نے حاکم کو اس امر کا مجاز بنایا ہے کہ وہ احکام شرعیہ کے خلاف ارتکاب یا اقدام کرنے والے کو زمان ومکان کے تقاضوں کے مطابق اور ان' برائیوں اور خرابیوں کو مدنظر رکھتے ہوئے جو قوانین شریعت کی مخالفت سے پیدا ہوئی ہیں' تعزیری قوانین وضع کرے۔ سرقہ کا جرم اس سے مستثنیٰ ہے۔ اس کی سزا شریعت نے مقرر کر دی ہے۔ اس کی تفصیل اوپر آ چکی ہے۔ (۱)

جوانوں سے کہا کہ لوگوں نے مجھے تم پر سردار بنایا ہے۔ انہوں نے بھی عبداللہ بن زبیر کو حاکم مان لیا۔ چنانچہ پہلے وہ اس پر ضرب لگاتے پھر سب مارتے یہاں تک کہ اسے مار ڈالا۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ ایک حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچویں بار چوری کرنے والے ایک شخص کو قتل کرنے کا حکم دیا۔ حضرت جابر کہتے ہیں کہ ہم نے اس شخص کو قید سے نکالا اور قتل کیا پھر اسے گھسیٹ کر لے گئے اور ایک کنوئیں میں پھینک دیا اور اس پر پتھراؤ کیا۔

چوری ثابت ہونے کا بیان

۱۔ چاروں ائمہ' فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ چوری کا' جرم' دوسرے معاملات مال کی طرح دو معتبر اور حق پسند

دوسرے جرائم کے مقابلہ میں چوری کی شدت کا بیان

کہا جاسکتا ہے کہ شریعت اسلامیہ نے معاشرہ کو نقصان پہنچانے والے جرائم کے مقابلہ میں چوری (کے سد باب) کو سب سے زیادہ اہمیت کیوں دی ہے۔ غاصب' اچکے اور خائن کو نظر انداز کر دیا گیا

گواہوں کی شہادت سے ہوتا ہے یا پھر آزاد شخص (جو غلام نہ ہو) کے اعتراف سے' جرم سرقہ ثابت ہو جاتا ہے۔ اس پر بھی سب کا اتفاق ہے۔

حنفیہ' مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر بالغ اور عاقل شخص ایک بار بھی اس' جرم کا اقرار کر لے تو وہ مستوجب حد ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ صورت تہمت (الزام تراشی) کی نہیں ہو سکتی لہٰذا' دوسرے حقوق کی طرح ایک بار بھی اقرار کر لینے سے' جرم ثابت ہو جاتا ہے اور' دوسری بار اعتراف کرنے کی حاجت نہیں ہے جیسا کہ قصاص اور تہمت لگانے کی شرعی سزاؤں میں ہوتا ہے اور شہادت میں' دو' کی قید نص (حکم صریح) کی بناء پر ہے۔ لہٰذا اقرار کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا وہاں (شہادت دینے والوں کی ایک سے زیادہ تعداد رکھنے میں) یہ مصلحت ہے کہ اس میں الزام دروغ بیانی کا امکان کم ہو جاتا ہے۔ اقرار جرم کی یہ کیفیت نہیں ہے کیونکہ اقراری مجرم پر یہ الزام نہیں لگ سکتا کہ وہ خود اپنے خلاف جھوٹ بول رہا ہے اور زنا کے معاملہ میں زیادہ گواہوں کی جو شرط ہے وہ قیاس (عام طریق شہادت) کے خلاف ہے۔ اس میں نص (صراحت حکم) پر انحصار کیا جائے گا۔ علاوہ اس کے یہ بھی ہے کہ اگر (اقراری مجرم) پہلی بار اقرار میں سچا ہے تو دوسری بار اقرار سے فائدہ نہیں کیونکہ (اس کے قول کی) سچائی میں اس سے کچھ اضافہ نہ ہو گا۔ اور اگر اس نے پہلی بار جھوٹ بولا تو دوسری بار اقرار کرنے سے سچا قرار نہیں دیا جا سکتا۔ پس بار بار اقرار لینا بے فائدہ ہے۔

حنابلہ اور حنفیہ میں سے ابو یوسف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ جرم کا ثبوت مجرم کے دو بار اقرار کرنے سے ہو گا ایک بار اقرار سے وہ مستوجب حد نہ ہو گا۔ انہوں نے اپنے مسلک کی دلیل میں اس روایت کو پیش کیا ہے جو ابی امیہ مخزومی سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک چور کو پیش کیا گیا جس نے چوری کا اقرار کر لیا تھا لیکن مال سرقہ اس سے برآمد نہیں ہوا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا "ما اخالک سرقت" (یعنی مجھے امید نہیں کہ تو نے چوری کی ہے) اس نے کہا' یا رسول اللہ: میں نے چوری کی ہے' اس شخص نے دو تین بار اسی طرح کہا تب آپ کے حکم سے اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا۔ پھر جب وہ حضورؐ کے سامنے لایا گیا تو آپ نے فرمایا "استغفر اللہ وتب الیہ" (یعنی اللہ سے اپنے گناہ کی مغفرت مانگ اور توبہ کر لے) اس شخص نے کہا میں اللہ سے مغفرت کا طالب ہوں اور اس گناہ سے توبہ کرتا ہوں۔ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین بار کہا "اللھم تب علیہ" (یعنی اے اللہ اس شخص کی توبہ قبول فرما لے)۔ اس روایت کو احمد' نسائی اور ابو داؤد نے اخراج فرمایا ہے۔ اس کے الفاظ داؤد کے بیان کردہ ہیں۔ اس کے بیان کرنے والے معتبر اصحاب ہیں۔

حاکم شروع پر واجب ہے کہ وہ (اقراری مجرم کو) احتیاطاً اپنے بیان سے پھر جانے پر آمادہ کرے۔ تاکہ (نوعیت جرم سے) پورے طور پر واقفیت حاصل ہو جائے چنانچہ روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک چور کو پیش کیا

گیا۔ آپ نے فرمایا "اسرقت؟ ماخاله سرق" (یعنی کیا تو نے واقعی چوری کی ہے؟ میں نے تو خیال نہیں کیا تھا کہ اس نے چوری کی۔)

اگر جرم کا اقرار کرنے والا ارتکاب جرم سے مکر جائے تو سزائے قطع ید کے جرم میں اس کے انکار کو تسلیم کر لیا جائے گا کیونکہ یہ خالصتہً حقوق اللہ کا معاملہ ہے۔ لہٰذا اس کو جھٹلایا نہیں جا سکتا۔ لیکن مالی معاملات میں (اقرار کے بعد) انکار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ مال کا مالک اس کی تکذیب کرتا ہے۔

ان اصحاب (یعنی حنابلہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ علیہما) نے اقرار کے صحیح ہونے کی یہ شرط لگائی ہے کہ وہ شخص مختلف مجالس میں اقرار کرے (بیک وقت دو بار اقرار معتبر نہیں ہے) کیونکہ یہ (اقرار کرنا۔ ثبوت جرم کے) دو دلائل میں سے ایک دلیل ہے (دوسری دلیل شہادت ہے) لہٰذا اس میں شہادت (گواہی) کے اصول کو مدِ نظر رکھا جائے اور طحاوی رحمہ اللہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے باسناد صحیح روایت کیا ہے کہ ایک شخص نے ان کے سامنے چوری کا اعتراف دو بار کیا آپ نے فرمایا کہ (تیرا دو بار اعتراف ایسا ہے کہ گویا) تو نے اپنے خلاف دو گواہ پیش کر دیئے۔ چنانچہ آپ کے حکم سے اس کا ہاتھ کاٹ کر اس کے گلے میں لٹکا دیا گیا۔

یہاں پر اقرار جرم کو شہادت سے ملانے کا مقصد تعداد میں یکسانیت ہے، جس پر حد عائد کی جائے گی۔ اس میں اقرار کی تعداد کو گواہوں کی تعداد کے برابر رکھا جائے گا۔ اس کی مثال 'حد زنا' میں ملتی ہے کہ اس میں بھی اقرار کرنے کی تعداد کو گواہوں کی تعداد کے برابر رکھا گیا ہے۔

اگر چوری کرنے والے کے خلاف ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دیں تو مال مسروقہ یا اس کی قیمت کا واپس کرنا واجب ہو جائے گا لیکن سزائے قطع واجب نہ ہوگی کیونکہ حدود (شرعی سزاؤں) کے بارے میں عورت کی گواہی تسلیم نہیں کی جاتی۔

گواہی گزارنے کا طریقہ

فقہا کہتے ہیں کہ حاکم شرع کو چاہیے کہ چوری کے گواہوں سے سرقہ کی کیفیت دریافت کرے یعنی کس طرح اس نے چوری کی۔ ممکن ہے کہ وہ چوری ایسی ہو جس میں سزائے قطع واجب نہیں ہوتی۔ مثلاً کسی نے دیوار میں نقب لگائی اور اپنا ہاتھ اس کے اندر ڈال کر مال نکال لیا تو تین ائمہ فقہاء کے نزدیک اس شخص کو ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں دی جائے گی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ چور نے مال مسروقہ کی مقررہ مقدار سے کم نکالا اور لوٹ کر آیا پھر کچھ اور نکال لیا یا نکالا ہوا مال اپنے کسی ساتھی کو جو دروازے پر تھا دے دیا۔

گواہوں سے یہ بھی پوچھا جائے گا کہ سرقہ یا چوری کس کو کہتے ہیں؟ کیونکہ لغت کی 'رو سے' چھپ کر کسی کی بات کو سننا یا نماز کے رکن کی تکمیل میں کوتاہی کرنا بھی سرقہ یا چوری ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اسوء السرقة الذی یسرق صلوٰته" (یعنی بدترین چوری نماز کی چوری ہے) اسی طرح گواہوں سے پوچھا جائے گا کہ چوری کب ہوئی؟ کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ چوری کا کوئی سابقہ واقعہ ان کے ذہن میں ہو۔ اگر چوری کے کسی پہلے وقوعے کی گواہی گزرے تو چرانے والے پر تاوان عائد ہوگا۔ سزائے قطع عائد نہ ہوگی۔ نیز سرقہ کی جائے واردات کی بابت بھی پوچھا

جائے گا' کیونکہ ممکن ہے کہ چور نے دارالحرب میں کسی مسلمان کی چوری کی ہو یہ صورت مجرم کے اقرار سے ثابت ہونے والی چوری سے مختلف ہے۔ اقرار جرم کرنے والے سے وقت کی بابت پوچھ گچھ نہیں کی جائے گی کیونکہ اگر (زیر تفتیش چوری کے علاوہ) پہلے کوئی چوری کی ہو تو اس کا اعتراف جرم باطل نہ ہو جائے گا۔ اسی طرح اقرار سرقہ کرنے والے سے جائے سرقہ' حرز' (تحفظ) وغیرہ کے بارے میں پوچھا جائے گا۔ اس پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں اقراری چور سے مال مسروقہ کی نوعیت کے بارے میں سوال کیا جائے گا کیونکہ ہر قسم کی چوری میں ہاتھ کاٹنے کی سزا واجب نہیں ہے مثلاً کھجور کی چوری یا مجبوری کی چوری یا یہ احتمال کہ مال مسروقہ کی مالیت نصاب واجب الحد سے کم ہو۔ نیز اقراری چور سے یہ بھی دریافت کیا جائے گا کہ اس نے کس کی چوری کی ہے؟ کیونکہ بعض لوگوں کا مال چرانے سے سزائے قطع واجب نہیں ہوتی۔ مثلاً قریبی رشتہ دار کا اپنے محرم کی چوری کرنا' غلام کا آقا کی چوری کرنا' خاوند کا اپنی بیوی کی چوری کرنا اور باپ کا اپنے بیٹے کا مال چرالینا۔ یا پھر اس گمان سے چوری کر لینا کہ مال مسروقہ اس کے لئے ہبہ شدہ مال ہے یا وہ اس مال کا مالک ہے۔ ان صورتوں میں سزائے قطع عائد نہ ہوگی۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ چور نے جس کی چوری کی ہے اس کی بابت دریافت کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ کیونکہ وہ شخص مجلس (عدالت استغاثہ) میں موجود ہے اور اسی نے چور کے خلاف دعوٰی کیا ہے اور اسے سزا دلانی چاہتا ہے اور اسی طرح چوری کے گواہ بھی (جو گواہی دیتے ہیں) کہ اس شخص نے انکے ہاں چوری کی تو اب یہ پوچھ گچھ بے کار ہے کہ کس کی چوری ہوئی؟ اور جب مدعی موجود ہے تو یہ بھی غیر ضروری ہے کہ یہ دریافت کیا جائے کہ چور نے کس نیت سے چوری کی؟ اور مدعی کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ وہ بتائے کہ اس شخص نے میرا مال چرایا اور میں اس مال کا مالک ہوں البتہ تفتیش کی غرض سے احتیاطاً یہ پوچھ گچھ ہو سکتی ہے اور خواہ لوگوں کا بیان کچھ ہی ہو چوری کرنے والے کی 'حد' سزائے شرعی ساقط نہ ہوگی۔ اگر قاضی جانتا ہے کہ گواہ حق پسند ہیں تو ہاتھ کاٹنے کی سزا دے دی جائے گی۔ ان کا حال معلوم نہ ہو تو جس کے خلاف سرقہ کی شہادت دی گئی ہے۔ اسے قید میں رکھا جائے گا جب تک کہ معتبر گواہ دستیاب نہ ہوں کیونکہ چوری کے الزام کی ضمانت پر بھروسہ نہیں ہو سکتا اور کوئی شخص 'حد' بھگتنے کا ضامن نہیں ہو سکتا۔

اگر معتبر گواہ موجود ہوں اور جس کی چوری ہوئی ہے وہ حاضر نہ ہو تو جب تک وہ نہ آئے مجرم کو ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں دی جائے گی کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ مالک نے وہ مال اسے عطا کر دیا ہو یا اسے معاف کر دیا ہو۔ اگر وہ شخص موجود ہو جس کی چوری ہوئی ہے اور گواہ موجود نہ ہوں تب بھی سزائے قطع نہ دی جائے گی جب تک کہ دونوں موجود نہ ہوں کیونکہ ممکن ہے کہ دونوں گواہ اپنے بیان سے پھر جائیں یا دونوں میں سے ایک پھر جائے۔ اسی طرح موت واقع ہو جانے کا امکان بھی ہے۔ تمام حدود (شرعی سزاؤں) کا یہی حکم ہے' بجز سزائے سنگساری کے۔

اگر کوئی شخص چوری میں بدنام شخص کو اپنے گھر میں دیکھ لے حالانکہ وہ چوری کے لئے نہیں بلکہ کسی اور کام سے آیا اور چوری نہیں کی تو مالک مکان کو اسے قتل کرنے کا حق نہیں ہے البتہ وہ اسے پکڑ سکتا ہے اور حاکم کو اختیار ہے کہ وہ اسے قید میں ڈال دے یہاں تک کہ وہ توبہ کر لے۔ کیونکہ بہر حال اس پر فساد پھیلانے کا الزام ہے اور تہمت سے نجات پانے کے لئے قید کر دینا جائز ہے۔

گواہوں کی غلط بیانی کا بیان

حنفیہ' مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر گواہوں نے چور کے خلاف ادائے شہادت میں غلطی کی اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا۔ بعد میں پتہ چلا کہ انہوں نے غلطی سے بیان دیا ہے۔ مثلاً کسی اور شخص نے یہ اقرار کرلیا کہ دراصل یہ چوری میں نے کی تھی۔ یا دوسرے گواہوں نے شہادت دی کہ چوری کسی اور نے کی تھی اور گواہوں نے بھی اپنی غلطی کا اعتراف کیا تو امام (حاکم شرع) پر واجب ہے کہ گواہوں کو ان کی غلط بیانی پر سزا کے طور پر دست بریدہ کے ہاتھ کی دیت (تاوان) کا مقروض قرار دے۔ لیکن اگر گواہ کہیں کہ ہم نے اس شخص کو زیر کرنے کے لئے قصداً غلط بیانی کی تھی تو اس صورت میں کٹے ہوئے ہاتھ کا تاوان ادا کرنا واجب قرار دیا جائے گا لیکن اس کی اجازت نہیں ہے کہ ایک ہاتھ کے عوض ان دونوں گواہوں کے ہاتھ کاٹ دیئے جائیں کیونکہ ایسا کرنا جبر وظلم ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر دو اشخاص نے کسی کے خلاف گواہی دی کہ اس نے مال محفوظ کی چوری کی ہے اور وہ مال نصاب سرقہ کے برابر ہے۔ لہٰذا اس چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا پھر بعد میں گواہوں کی دروغ بیانی ثابت ہوئی تو حاکم شرع ان دونوں سے اقرار کرائے گا اگر وہ کہیں کہ انہوں نے اس شخص کے خلاف غلط گواہی دے دی ہے تو امام ان دونوں کو کٹے ہوئے ہاتھ کی دیت (یا تاوان) ادا کرنے کا ذمہ دار گردانے گا۔ اگر گواہ کہیں کہ ہم نے قصداً اس کے خلاف جھوٹی گواہی دی ہے تو قصاص میں ان دونوں کے ہاتھ کاٹے جائیں۔ یہ حکم سب سے زیادہ قیاس (قاعدہ) کے مطابق ہے کیونکہ جس طرح یہ جائز ہے کہ ایک شخص کو قتل کرنے کی پاداش میں دو (مشترکہ) قتل کے مجرموں کو قتل کیا جائے' اسی طرح ایک ہاتھ کے بدلے دو ہاتھ کاٹے جائیں۔ ہاتھ کی اہمیت جان سے زیادہ ہے۔ زیادہ اگر جائز ہے تو کم کیوں نہ جائز ہو؟ اس کی دلیل میں وہ روایت پیش کی جاتی ہے جو شعبی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ دو اشخاص نے امام علی رضی اللہ عنہ کے سامنے ایک شخص کے خلاف گواہی دی کہ اس نے چوری کی ہے۔ امام موصوف نے چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹ دیا' پھر وہ دونوں گواہ ایک اور شخص کو لائے اور کہنے لگے کہ دراصل چوری اس شخص نے کی تھی اور ہم نے پہلے شخص کے خلاف چوری کی گواہی دینے میں غلطی کی ہے۔ آپ نے دوسرے شخص کے متعلق ان کی گواہی کو تسلیم نہ فرمایا اور انہیں پہلے شخص کے ہاتھ کے بدلے ادائیگی تاوان کا ذمہ دار قرار دیا۔ ساتھ ہی فرمایا کہ "اگر مجھے یہ معلوم ہوتا کہ تم نے دانستہ کذب بیانی سے کام لیا ہے تو میں تم دونوں کے ہاتھ کٹوا دیتا" اس باب میں یہ حکم واضح ہے۔

اگر ایک شخص اور دو عورتیں کسی کے خلاف چوری کی گواہی دیں تو چوری کرنے والا تاوان ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا' اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ دی جائے گی۔

اگر کسی شخص نے حاکم کے سامنے چوری کرنے کا اقرار کیا پھر اپنے اقرار سے پھر گیا' تو جس قدر مال چوری کرنے کا اس نے اقرار کیا اسی قدر مال اس پر واجب الادا ہوگا اور ہاتھ کاٹنے کی سزا عائد نہ ہوگی۔ اس کے علاوہ اور کوئی حکم نہ دیا جائے گا۔ یہاں تک کہ اگر مال کا مالک مجرم کے ہاتھ کاٹے جانے کا مطالبہ کرے اور مال کا مطالبہ نہ کرے تب بھی اس کا دعویٰ تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ ہاتھ کاٹنے کا درست ہونا مطالبۂ مال کے تابع ہے' مال سے دست برداری کی صورت میں ہاتھ کاٹنے کا مطالبہ بھی نہ رہا۔

حداد (سزا دینے والے جلاد) کی غلطی کا بیان

حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر حاکم نے جلاد کو (یعنی جو سزا کو عملی جامہ پہناتا ہے) حکم دیا کہ چوری کرنے کی پاداش میں اس شخص کا دایاں ہاتھ کاٹ دو لیکن اس شخص نے دانستہ یا غلطی سے بایاں ہاتھ کاٹ دیا تو اس پر تاوان عائد نہ ہوگا البتہ اسے سزا دی جائے گی کہ اپنی سمجھ سے کام لینے میں غلطی کی۔ اور جو کام کوئی شخص اپنی دانست میں صحیح سمجھ کر کرے اور وہ درست نہ ہو تو بالا جماع قابل درگزر ہے اور اس معاملہ میں تو اجتہاد (رائے کو کام میں لانے) کی گنجائش بھی ہے کیونکہ ظاہری نص (الفاظ حکم) میں دائیں ہاتھ یا بائیں ہاتھ کی تخصیص نہیں کی گئی۔ اور اس لئے بھی (قابل درگزر ہے) کہ گو جلاد نے واجب العمل کام انجام نہیں دیا لیکن فعل واجب کی بجائے اسی طرح کا ایسا عمل کیا جو مجرم کے حق میں بہتر تھا (یعنی دائیں ہاتھ کی بجائے بائیں ہاتھ کا کاٹنا) اور اس کے بعد جبکہ بایاں ہاتھ کاٹا جا چکا ہاتھ کاٹنے کی مزید سزا نہیں دی جائے گی۔ یہ مجرم کے حق میں اچھا ہوا کیونکہ دائیں ہاتھ میں گرفت کی صلاحیت ہوتی ہے اور اکثر کام اسی سے لیا جاتا ہے لہٰذا (جلاد پر) کوئی تاوان عائد نہ ہوگا۔ اسی بناء پر اگر جلاد کے سوا کسی اور شخص نے (مجرم کا) بایاں ہاتھ کاٹ دیا تو اس سے تاوان کا مطالبہ نہ ہوگا' خواہ اس نے دانستہ اس کا ہاتھ کاٹا ہو یا غلطی سے کٹ گیا ہو۔ کیونکہ مجرم کا دایاں ہاتھ تو (بہر حال) معرض تلف میں تھا گویا نہ ہونے کے برابر تھا اب اس کی بجائے دوسرا ہاتھ جو کاٹ دیا گیا تو دائیں ہاتھ کو گویا ہمیشہ کے لئے بچا لیا گیا۔

حنفیہ میں سے صاحبین کہتے ہیں کہ اگر جلاد نے غلطی سے بایاں ہاتھ کاٹ دیا' درآنحالیکہ اسے دایاں ہاتھ کاٹنے کا حکم تھا۔ اگر غلطی سے ایسا ہو گیا تو جلاد پر کوئی تاوان نہ ہوگا۔ لیکن اگر اس نے قصداً (دائیں ہاتھ کی بجائے) بایاں ہاتھ کاٹا تو اس ہاتھ کاٹنے کا تاوان ادا کرنا جلاد پر واجب ہوگا۔

شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر جلاد نے غلطی سے ایسا کیا تب تو اس پر کوئی سزا عائد نہ ہوگی لیکن اگر اس نے حاکم کے اس حکم کے باوجود' کہ دایاں ہاتھ کاٹو' یہ کام کیا تو اس پر قصاص واجب ہے۔ لہٰذا جلاد کا بایاں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ یہ قیاس (قاعدے) کی بناء پر ہے کہ اگر کسی شخص نے گواہی گزرنے کے بعد ہی سارق (مجرم) کا ہاتھ کاٹ دیا اور ہنوز عدالت کے فیصلہ کے انتظار میں ہاتھ کاٹنے کا حکم نہ ہوا ہو بلکہ یہ فیصلہ (ہاتھ کاٹنے کے بعد) ہوا۔ تو اب ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا' کیونکہ جس ہاتھ کاٹنے کی سزا ہوئی تھی اب اس کا موقع ہی نہ رہا (کہ پہلے ہی وہ کٹ گیا) کیونکہ یہ صورت حال ایسی ہی ہے جیسے مال مسروقہ تلف ہو جائے اور چوری کی سزائے قطع ید چور کو مل چکی ہو تو تاوان ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ تاوان کا موقع ہی نہ رہا (اس لئے کہ تلف شدہ مال کی مالیت نہیں لگائی جا سکتی) اسی طرح اگر بایاں ہاتھ کاٹ دیا گیا تو اس کا قصاص جلاد سے نہیں لیا جائے گا اور چور کے دائیں ہاتھ کاٹنے کی سزا ساقط ہو جائے گی۔

(جلاد کے) اجتہادی غلطی کرنے کا مطلب یہ ہے کہ حاکم کے اس حکم کے بعد کہ مجرم کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے بدیں خیال جلاد نے بایاں ہاتھ کاٹ دیا کہ (گو حاکم نے دائیں ہاتھ کا حکم دیا ہے لیکن) نص قرآن" فاقطعوا ایدیھما" (یعنی ان کے ہاتھ کاٹ دو) میں تو ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے دائیں بائیں کی صراحت نہیں ہے) لہٰذا اس چوری کی پاداش میں بائیں ہاتھ کو کاٹ دینا کافی ہے

واضح ہو کہ دائیں بائیں کا مفہوم سمجھنے میں غلطی کرنا قابل درگزر نہیں ہے کیونکہ ایسی نافہمی بعید از قیاس اور قابل الزام ہے۔ اسی طرح (پاؤں کو) دوجگہ سے کاٹنا بھی عمداً حکم کی خلاف ورزی ہے۔ اور عمداً (یا قصداً) کا مطلب یہ ہے کہ جلاد (دائیں ہاتھ کی بجائے) بائیں ہاتھ کو اپنی دانست میں جائز سمجھ کر نہ کاٹے بلکہ جان بوجھ کر (کہ بائیں ہاتھ کاٹنے کی اجازت نہیں ہے) بایاں ہاتھ کاٹ دے۔

اگر حاکم نے صرف یہ کہا کہ فلاں کا ہاتھ کاٹ دو اور دائیں بائیں کی صراحت نہیں کی اور جلاد نے بایاں ہاتھ کاٹ دیا تو بالاتفاق وہ بری الذمہ قرار دیا جائے گا اگر دایاں ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا اور جلاد نے حاکم کا حکم لئے بغیر اس شخص کا بایاں پاؤں کاٹ دیا اور ارادہ ایسا کیا تو قصاص واجب ہوگا اور جلاد کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔ اگر غلطی سے ایسا کیا تو بالاتفاق تاوان کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوگا اور مجرم کا دایاں ہاتھ کاٹنے کی سزا ساقط ہو جائے گی۔

مال مسروقہ کی چوری ہو جانے کا بیان

حنفیہ، حنابلہ اور ایک قول کے مطابق شافعیہ کا کہنا اس بارے میں یہ ہے کہ اگر چوری کرنے والے کو جرم سرقہ کی پاداش میں ہاتھ کاٹنے کی سزا مل چکی ہو اس کے بعد وہ مال مسروقہ کسی نے چرا لیا تو اب نہ مجرم اول مطالبہ کر سکتا ہے اور نہ صاحب مال کہ دوسرے چور (مجرم دوم) کا ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ جب مجرم اول پر (مال مسروقہ کے چوری ہو جانے کے باعث) اس کا تاوان واجب نہ رہا تو اب اسکے حق میں اس کی مالیت کا تعین بھی بیکار ہے۔ یہی حال مالک مال کا ہے کہ اسے مطالبہء تاوان کا حق نہیں ہے۔ جس مال کی چوری کے عوض سارق اول کا ہاتھ کاٹا گیا وہ مال نہ تو تاوان رہا نہ امانت اور نہ ملکیت۔ لہٰذا مال مسروقہ غیر محفوظ مال متصور ہوگا۔ اور ایسا مال چرانے کی سزا ہاتھ کاٹنا نہیں ہے کیونکہ وہ مال تلف شدہ ہے اور تلف شدہ مال کو اٹھا لینے کی سزا قطع نہیں ہے۔ تاہم اگر وہ مال برآمد ہو جائے تو وہ مال نہ سارق اول کو ملے گا اور نہ سارق ثانی کو کہ وہ مال اس سے دستیاب ہوا ہے۔ دراصل ان دونوں سے خیانت (بے ایمانی) سرزد ہوئی ہے۔ یہ مال دوسرے چور کی طرف سے اس کے اصل مالک کو واپس کر دیا جائے گا بشرطیکہ مالک موجود ہو بصورت دیگر اسے اسی طرح قومی خزانے میں رکھا جائے گا جیسے گم شدہ مال کو رکھا جاتا ہے۔

مالکیہ نیز شافعیہ کے ایک دوسرے قول کے مطابق اگر مالک مال دعویٰ کرے تو سارق ثانی کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ بلاشبہ وہ مال (چوری کی دونوں شرائط) پوری کرتا ہے کہ اس کی مقدار نصاب سرقہ کے مطابق ہے اور مال محفوظ ہے پس مالک مال کے دعویٰ کے مطابق اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ خواہ سارق اول کا ہاتھ کاٹا گیا ہو یا نہ کاٹا گیا ہو۔

اگر یہ صورت ہے کہ کسی سارق کو سزائے قطع ملنے سے پہلے یا شبہ کی بناء پر یا اس کے بری ہو جانے کے بعد اس کا مال مسروقہ کسی نے چرا لیا تو سارق اول کے دعویٰ کرنے پر دوسرے سارق کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ مال کی مالیت کو اس صورت میں نظر انداز کیا جا سکتا ہے جبکہ سزائے قتل ناگزیر ہو اور یہ نہیں ہوا لہٰذا اس کا ہاتھ (سارق کا ہاتھ نہیں بلکہ) غاصب کا ہاتھ تصور کیا جائے گا (یعنی اس کے قبضہ میں جو مال ہے وہ مال مسروقہ نہیں بلکہ مال مغصوبہ متصور ہوگا۔ جس کی چوری مستوجب قطع ید ہے)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر حاکم نے (جرم سرقہ کی پاداش میں) کسی شخص کا ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دے دیا اور مالک

ہے اور ان سے بھی صرف نظر کیا ہے جو اپنے مال کو نقصان دہ اور مضرت رساں نفسانی خواہشات کو پورا کرنے یا معاشرے کو نقصان پہنچانے میں صرف کر دیتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ کے جملہ احکامات خدائے عزیز وحکیم کے مقرر فرمودہ ہیں جو عین مصلحت وحکمت پر مبنی ہیں۔ اس کی تفصیل ملاحظہ ہو۔

سرقہ (چوری) یہ ہے کہ پرایا مال خفیہ طور پر حرز [1] (محل محفوظ) سے اٹھا لیا جائے۔ اس میں شک نہیں کہ چوری کرنے والے کا خطرہ ہر وقت اور ہر جگہ رہتا ہے کیونکہ چوری کرنے والا اپنا مطلب حاصل کرنے کے لئے ہر ایسے جرم کا ارتکاب کرتا ہے جس پر اس مطلب کا حاصل کرنا منحصر ہو۔ چنانچہ گھر میں نقب لگانے، قفل شکنی کرنے اور اگر کوئی شخص اس کی راہ میں حائل ہو یا جو شخص اس کا 'حلیہ' (اور اتا پتا) بتا سکے اسے قتل کرنے میں تامل نہیں کرتا۔ ایسا شخص لوگوں کی زندگی اور ان کے مال اور آبرو کے حق میں سخت

نے وہ مال سارق کو بخش دیا اور اس کو دے دیا یا اس کے ہاتھ فروخت کر دیا تو اب اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہوگی۔

شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی ہاتھ کاٹنے کی سزا دی جائے گی۔ کیونکہ اقدام سرقہ چوری ہے اور حاکم کے نزدیک جرم ثابت ہے اور اس کی پاداش میں ہاتھ کاٹنے کی سزا کا حکم ہو چکا ہے۔ اب اس فعل کے سرقہ ہونے میں کوئی شبہ نہ رہا لہٰذا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اس کا ثبوت وہ روایت ہے جو حضرت صفوانؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک شخص کی بابت جس نے ان کی چادر چرائی تھی (بارگاہ نبویؐ میں) عرض کیا کہ یارسول اللہؐ میں یہ (قطع ید) نہیں چاہتا۔ میں نے اپنی چادر اس شخص کو بخش دی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "فهلا قبل ان تاتيني به" (یعنی ہیں: اب کہتے ہو میرے سامنے اسے پیش کرنے سے پہلے یہ کیوں نہ کہا؟) اس حدیث کو ابوداؤد اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے۔ نسائی کی روایت میں یہ الفاظ بھی ہیں " فقطعهٗ رسول الله صلى الله عليه وسلم " (یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کا ہاتھ کاٹ دیا)۔

حرز (حفاظت) سے کیا مراد ہے؟

ا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ جس مال کی چوری میں ہاتھ کاٹنے کی سزا ہے وہ مال ہے جو حرز (محل حفاظت) سے چرایا گیا ہو جس شے سے مال کے کچھ حصہ کی حفاظت ہو اس شے کو اس پورے مال کے لئے حرز تصور کیا جائے گا۔ پھر مختلف اموال کی حفاظت کے طریقے (یا حرز) اس مال کے مناسب حال ہوتے ہیں۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "فاذا آواه الجرين بمعنى البيدر 'ففيه القطع" (یعنی جب پیداوار کو سکھانے کی جگہ (کھلیان) میں لایا جائے تو وہاں سے چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے) نیز حضور ﷺ کا ارشاد ہے "لاقطع في حريسة الجبل وما آواه المراح ففيه القطع" (یعنی پہاڑ کی گھاٹی سے چوری ہو تو ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے البتہ باڑے سے جہاں رات کو ریوڑ لایا جاتا ہے چوری ہو جائے تو سزائے قطع ہوگی)۔

حرز نام ہے اس شے کا جس کے ذریعہ چوروں کی دسترس سے مال کو بچایا جائے اور محافظ اس کے پاس ہو۔ مثلاً کوئی شخص صحرا یا مسجد یا راہ میں ہو اور اس کے پاس مال ہو تو وہ حرز کے اندر (محفوظ) متصور ہوگا۔ خواہ وہ مال اس نے اپنے نیچے دبا کر رکھا ہو یا اپنے پاس رکھ لیا ہو بہر حال اسے لوگ محفوظ ہی خیال کرتے ہیں۔ اگر اس کا مال یا اسباب کوئی شخص چرالے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

حرز مکانی (یعنی محفوظ جگہ) سے مراد وہ جگہ ہے جو حفاظت کے لئے بنائی گئی ہو مثلاً اقامت گاہ، گھر، دکان اور صندوق کہ یہ سب چیزیں محافظ ہیں۔ مالک موجود ہو یا نہ ہو اس کے لئے محافظ کے موجود ہونے کی قید نہیں ہے اس کی عدم موجودگی میں بھی وہاں کا مال حرز (حفاظت) کے اندر متصور ہوگا کیونکہ اسے حفاظت ہی کے لئے بنایا گیا ہے۔ البتہ وہاں سے کسی شے کو اٹھانے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا جب تک کہ اسے لے کر باہر نہ آ جائے کیونکہ جب تک چور مال کو لے کر وہاں سے نہ نکلے وہ مالک ہی کے قبضہ میں متصور ہوگا۔ لیکن جو مال محافظ کی نگرانی میں ہو اسے اٹھاتے ہی چور مستوجب قطع ہوگا کیونکہ اس صورت میں چور کے اٹھاتے ہی محافظ کے قبضہ سے وہ مال نکل جاتا ہے۔ اس کو پورے طور پر ارتکاب سرقہ قرار دیا جائے گا۔ اگر گھر کا دروازہ کھلا پڑا ہو اور دن کے وقت چور اس کے اندر داخل ہو کر سامان اٹھا لے جائے تو اسے قطع ید کی سزا نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ کام اس نے چوری سے نہیں کیا بلکہ دشمنی سے کیا ہے جیسا کہ بتایا گیا۔ ہاں اگر رات کو اندر جا کر مال اٹھایا تو سزائے قطع کا مستوجب ہے کیونکہ وہ جگہ حفاظت ہی کے لئے تھی۔ مغرب اور عشاء کے درمیان جبکہ لوگ چل پھر رہے ہوں گھر میں داخل ہونا دن میں داخل ہونے کے برابر ہے

اگر مالک خانہ چور کو جانتا ہو اور چور کو اس کا علم نہ ہو یا اس کے برعکس (چور مالک کو جانتا ہو لیکن مالک کو اس کا علم نہ ہو) تو چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ سرقہ کا ارتکاب چھپ کر کیا گیا۔ لیکن اگر مالک اور سارق دونوں کو علم ہو تو (چوری نہیں بلکہ) عداوت کی بناء پر یہ کام ہوا ہے لہٰذا ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ ہوگی۔ اگر کسی نے رات کے وقت حمام میں چوری کی تو سزائے قطع ملے گی لیکن وہاں دن میں چوری کرے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ وہاں داخلہ کی عام اجازت ہوتی ہے (جائے محفوظ نہیں ہے) بار بردار جانور کی پیٹھ لدے ہوئے مال کی محافظ ہے اور دکانوں کے اردگرد کا (بیرونی حصہ) جہاں فروخت کا مال رکھا جاتا ہے وہ بھی حرز (جائے محفوظ) ہے اگرچہ وہ دکان نہیں ہے۔ اب خواہ وہاں پر مالک موجود ہو یا نہ ہو اور خواہ چوری دن کے وقت ہو یا رات کو، یہی حکم اس جگہ کا ہے جہاں پر بازار میں پھیری لگا کر مال بیچنے والے اپنی اپنی ریڑھیاں (یا گاڑیاں کھڑی کر دیتے ہیں یا بازار میں جہاں پر جانوروں کو کھڑا کیا جاتا ہے خواہ وہ جانور وہاں پر بندھے ہوئے ہوں یا بندھے نہ ہوں انہیں بہر حال حرز میں (محفوظ) مانا جائے گا۔ نیز وہ جانور جنہیں کھیت یا میدان میں باندھ دیا جائے۔ وہی جگہ حرز (جائے محفوظ) ہے خواہ مالک موجود ہو یا نہ ہو۔ اگر کوئی جانور مسجد کے دروازے پر یا بازار میں ہو تو جب تک کہ اس کا پاسبان نہ ہو اسے غیر محفوظ تصور کیا جائے گا۔ اگر کسی نے اپنے جانور کو مکان کے آگے میدان میں باندھ دیا یا وہاں کوئی جگہ باندھنے کے لئے بنالی ہے تو وہ جگہ حرز (مکان محفوظ) متصور ہوگی۔

اگر کسی شخص نے اصطبل سے موتی چرایا تو اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ وہ جگہ موتی کے لئے حرز (جائے محفوظ) نہیں ہے۔

کشتی کے سامان کے لئے کشتی ہی حرز ہے۔ اگر کسی نے کشتی کو چرالیا تو یہ چوری بار بردار جانور کی چوری کی مانند ہے۔ اگر کشتی کو یوں ہی چھوڑ رکھا ہو تو وہ محفوظ متصور نہ ہوگی۔ البتہ اگر مالک نے اسے باندھ کر اس جگہ لنگر انداز کر رکھا ہو۔ تو یہ بندش یا لنگر اس کا حرز (حفاظت) اگر کوئی شخص کشتی کے ساتھ رہتا ہے تو وہی اس کا محافظ ہے۔ جیسے مسجد کے دروازے پر کوئی جانور اپنے چوپان کے ساتھ ہو۔ اگر کسی بکری کی پیٹھ پر سے کپڑا چوری ہو تو اس کی سزا قطع نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی پیٹھ (بار برداری) کے جانور کی طرح حرز نہیں ہے۔ سوا اس صورت کے جبکہ سفر میں اس سے یہی کام لیا جارہا ہے (تو وہ حرز ہے) خواہ مالک موجود ہو یا نہ ہو۔

مالکیہ' شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ مختلف مالوں اور مال کی ماہیت کے پیش نظر ان کے حرز (حفاظت) کے مختلف طریقے ہیں اور اس بارے میں ان کے مروجہ طریقوں کو ملحوظ رکھا جائے گا۔ اس کے لئے لغت یا شریعت کی' رو سے کوئی خاص قاعدہ تحفظ مذکور نہیں ہے۔ مال کی نوعیت اور اس کی قدر و قیمت کے لحاظ سے اس کے تحفظ کی مختلف صورتیں ہیں پھر مختلف شہروں کی، خصوصیات پھر بادشاہ (یا حکومت) کے عادل و جابر ہونے پر بھی (طریق تحفظ مال کا) انحصار ہے۔ ایسی تمام صورتوں میں عوام اور ان کے رسم ورواج ہی کو ملحوظ رکھا جائے گا۔ پس گھر اور دکانیں اور جانوروں کے باندھنے کی جگہ (یا تھان) ان کے لئے حرز (جائے حفاظت) ہیں۔ اسی طرح جانوروں کی پیٹھ یا موٹر گاڑیاں لدے ہوئے مال اور ظروف وغیرہ کے لئے حفاظت کی چیزیں ہیں۔ انسان کا جسم لباس یا جو کچھ اس کے پاس ہے سب کے لئے حرز (محافظ) ہے۔ خواہ وہ سو رہا ہو یا بیدار ہو' اور بچے نے جو زیور وغیرہ پہن رکھا ہے' اگر اس بچہ کا کوئی محافظ نہیں ہے جو مویشیوں کی طرح اس کی دیکھ بھال کرتا ہو تو اس کی چوری پر سزائے قطع نہ ہوگی۔

ہوسٹلوں اور ہوٹلوں میں چوری کرنے کا بیان

ائمہ فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ ایک ہی عمارت جہاں مختلف اشخاص اپنے اپنے کمروں یا (حجروں) میں' جدا' جدا رہتے ہیں مثلاً سرائے' ہوٹل اور دارالعلوم کی متعلقہ اقامت گاہیں (بورڈنگ) اگر کسی کے کمرے سے جس کا دروازہ بند ہو کوئی شخص چوری کر لے تو وہ سزائے قطع کا مستوجب ہے بشرطیکہ مال مسروقہ لے کر باہر آ گیا ہو۔ خواہ وہ سامان لے کر اپنے گھر یا اس عمارت سے باہر نہ آیا ہو۔ کیونکہ مال مسروقہ لے کر (کمرے کے باہر) عمارت کے صحن میں آ جانا ایسا ہی ہے جیسے عام گزرگاہ پر آ جانا۔ چنانچہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص عمارت کے صحن میں کوئی شے چرائے۔ اگر مال مسروقہ اپنے گھر میں لے آئے یا عمارت سے باہر لے جائے۔ کیونکہ (ایسی عمارتوں کے) صحن یا بیہڑے میں عام راستوں کی طرح ہر شخص کو خرید و فروخت (کاروبار) کی اجازت ہوتی ہے۔ (پس وہ مستوجب حد چوری نہیں ہے) بجز اس صورت کے جبکہ وہاں پر کوئی مویشی بندھا ہوا ہو یا اسی طرح کی کوئی اور مثلاً سائیکل وغیرہ ہو (تو ان کی چوری مستوجب قطع ہے)۔

چاروں ائمہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ گھر کے دروازے کا بند ہونا حرز (تحفظ) ہے اور کپڑے' نقدی اور جواہرات کا حرز قفل زدہ صندوق ہیں۔ اموال تجارت کی محافظ مقفل دکانیں ہیں۔ اور رات کے وقت حفاظت کرنے والا شخص' حرز' ہے۔ قیمتی مویشیوں کی جائے محفوظ اصطبل ہے اور گھر کے برتن بھانڈے اور استعمال کے کپڑوں کی جائے

حفاظت گھر کا اندرونی اور ملحقہ حصہ ہے۔

مشترکہ رہائش کے مکان میں چوری ہونے کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے۔

مالکیہ اور دوسرے فقہا کہتے ہیں کہ مشترکہ بود و باش والے مکان میں سے چوری ہو جائے تو چرانے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا بشرطیکہ چور نے مال کو اس جگہ سے جہاں پر تھا باہر نکال لیا ہو کیونکہ وہ جگہ مال کی جائے حفاظت تھی۔

حنفیہ میں سے صاحبین کا کہنا ہے کہ جب تک مال مسروقہ اس پورے مکان سے باہر نہ نکال لیا جائے چوری کرنے والے کو قطع ید کی سزا نہیں دی جائے گی کیونکہ اس مکان میں سب کو آنے کی اجازت ہے اور اس لئے بھی کہ وہ مکان تمام کمروں سمیت (بحیثیت مجموعی) ایک ہی حرز (جائے حفاظت) ہے۔ لہٰذا سزائے قطع اس وقت واجب ہے جبکہ مال مسروقہ اس پورے مکان (مشترکہ) سے باہر لے جایا جائے۔

دکان کی چوری کا بیان

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر عطار یا سبزی فروش وغیرہ اشیائے فروخت کو اکٹھا کر کے دکان کے دروازے پر نمائش کے لئے رکھ کر باندھ دیں یا اس پر کوئی جالی ڈھک دیں یا دروازوں کے پٹ بھیڑ دیں تو دن کے وقت یہ سب باتیں حرز (تحفظ) قرار پائیں گی کیونکہ اس طرح کرنے سے وہ مال پڑوسیوں اور ادھر سے گزرنے والوں کی آنکھوں کے سامنے ہوگا۔ اگر کوئی چور وہاں چوری کرنے کا ارادہ کرے گا تو انہیں خبر ہو جائے گی لیکن اگر ان حفاظتی اقدامات میں سے کچھ بھی نہیں کیا گیا اور مال کو کھلا چھوڑ دیا یا دروازہ کھلا رکھا تو (وہاں سے چوری ہو جانے پر) چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس صورت میں وہ مال محفوظ متصور نہ ہوگا۔ تاہم رات کے وقت (یہ کافی نہیں ہے) بلکہ چوکیدار وہاں پر رہے تب اس مال کو محفوظ مانا جائے گا۔ اگر دکان میں کوئی ایسا موکھا ہے کہ جس میں ہاتھ ڈال کر کوئی چوری کرے اور وہاں کوئی محافظ بھی نہ ہو تو سزائے قطع دی جائے گی۔ ترکاری کی قسم کی اشیاء مثلاً مولی' گندنا اور ککڑی وغیرہ کو اکھٹا کر کے باندھنے کے بعد دکان کے باہر رکھ دیا جائے اور اس پر چٹائی وغیرہ ڈال دی جائے اور کوئی نگہبان ہو تو وہ حرز (حفاظت) ہے۔

شادی وغیرہ کی تقریبات میں سجاوٹ کی قیمتی اشیاء جو زیبائش کے لئے ہوتی ہیں دکانوں میں رکھی جائیں اور انہیں پلاسٹک وغیرہ سے ڈھک دیا جائے یا برقی قمقے جو تقریبات شادی میں دکانوں اور مکانوں کے دروازوں پر لگائے جاتے ہیں ان کا نگہبان ہو تو محفوظ قرار دیا جائے گا یا پھر بازار والوں (دکانداروں) کا یہ طریقہ ہو کہ وہ باہم ایک دوسرے کا خیال رکھیں (تب بھی یہ اشیاء حفاظت میں متصور ہوں گی) لیکن عام راتوں میں ایسا نہیں ہے (یعنی جب تک نگہبان نہ ہو انہیں محفوظ قرار نہ دیا جائے گا)۔ سلے سلائے کپڑے جو دھوبیوں (یا ڈرائی کلینروں) کی دکان پر نمائش کے لئے رکھے جاتے ہیں وہ بھی ایسے ہی ہیں جیسے عطار (یا غازہ فروش) کا مال جو دکانوں کے دروازوں پر نمائش کے لئے رکھا جاتا ہے۔ اس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔

سبزی فروش کی دکان جس کا دروازہ مقفل ہو وہ محفوظ مانا جائے گا اور جوہریوں (یا صرافوں) کا سونا' چاندی اور تجارت کی گھڑیاں وغیرہ بیش بہا اشیاء جو فروخت کے لئے دکانوں کے نمائشی خانوں میں رکھے رہتے ہیں وہ بھی حرز میں ہیں۔ خواہ دن ہو یا رات۔ اگرچہ ان کا کوئی محافظ نہ ہو لیکن امن کا زمانہ ہو۔ (فتنہ و فساد کے عہد میں انہیں محفوظ تصور نہیں کیا

جائے گا)۔ ایسی دکان میں جو کھلی ہو اور عام طور پر اس میں لوگ جا سکتے ہوں اگر چوری ہو جائے تو چور کو سزائے قطع نہیں دی جائے گی۔ یہی حکم فتنہ و فساد کے ایام میں بند دکان سے چوری ہونے کا ہے۔

بیج اور پیداوار کے لئے اراضی کاشت ہی کو بالعموم حرز (محافظ) تصور کیا جائے گا اور یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر نگہبان نہ ہو تو اسے محفوظ نہ مانا جائے گا۔ باڑ کی دیوار پھلوں کے لئے حرز (سامان حفاظت) نہیں ہے جب تک کہ اس کا کوئی محافظ نہ ہو اور گو پھل (اتارے ہوئے نہ ہوں بلکہ) درختوں پر ہوں۔ تاہم اگر قرب و جوار کے لوگ عام طور پر اس کی دیکھ بھال کرتے ہوں تو اسے محفوظ مانا جائے گا۔ ہاں مکان کے 'لان' میں جو درخت ہیں وہ بغیر محافظ کے بھی حرز (حفاظت) میں ہیں۔ بخلاف ان درختوں کے جو عوامی علاقہ میں ہیں۔

برف خانوں کی برف' سرد خانوں کی اشیاء' درختوں میں لگے ہوئے انجیر' خرمن میں گندم' کھڈوں میں دبایا ہوا لوبیا۔ یہ تمام اشیاء غیر محفوظ ہیں جب تک کہ ان کا کوئی نگہبان نہ ہو۔

گھر کے دروازے' اس کے کمرے اور دکانیں جن کے درازوں میں قفل کنڈیاں ہوں اور جنہیں بھیڑ کر محفوظ کیا جا سکے۔ یہ سب حرز (حفاظت) کی اشیاء ہیں۔ خواہ دروازہ کھلا ہو یا کمروں اور دکانوں میں کوئی (محافظ) نہ ہو۔ اسی طرح گھر کے چھپر' پتھر کی سلیاں نیز اصطبل ان قیمتی جانوروں وغیرہ کے لئے 'حرز' ہیں جو ان میں ہوں بشرطیکہ یہ مکان سے ملحق ہوں۔ اگر دور میدان میں ہوں تو ان کو جائے محفوظ قرار نہیں دیا جائے گا جب تک کہ ان کے لئے کوئی قوی نگہبان نہ ہو جو دیکھ بھال کر سکے۔

جلد خراب ہو جانے والی اشیاء کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ جو اشیاء جلدی خراب ہو جاتی ہیں۔ مثلاً دودھ' گوشت اور تازہ پھل وغیرہ۔ ان کی چوری کرنے والے کو سزائے قطع نہیں ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لاقطع فی ثمر' ولا کثر" (یعنی پھل اور پنیر خرما کی چوری میں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے) بمعنی جمارا ☆ سے 'ودی' ☆ بھی کہتے ہیں نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لاقطع فی الطعام" (یعنی کھانے پینے کے کام میں آنے والی اشیاء کی چوری میں سزائے قطع نہیں ہے) بظاہر اس سے مراد ایسی اشیائے خوردنی ہیں جو خراب ہو جاتی ہیں۔ جیسے روٹی' گوشت کھجور اور تازہ پھل۔ دانہ گندم اور شکر کی چوری میں بالاتفاق ہاتھ کاٹنے کی سزا ہے۔ بشرطیکہ قحط اور ایام قحط نہ ہوں کہ لوگ بھوکے مر رہے ہوں۔ ان حالات میں چوری مستوجب قطع نہیں ہے خواہ چوری کی چیز جلد خراب ہو جانے والی شے ہو یا نہ ہو۔

شافعیہ' مالکیہ' حنابلہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف" کہتے ہیں کہ جلد خراب ہو جانے والی اشیاء کی چوری میں بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ بشرطیکہ مسروقہ شے کی مالیت اتنی ہو جس میں ہاتھ کاٹنے کی سزا ہے تاکہ بندوں کے حقوق کی ذمہ داری پوری ہو سکے اور اس لئے بھی کہ سب کے نزدیک ایسی اشیاء کو بھی مالیت والی اشیاء میں شمار کیا جاتا ہے۔ ان اصحاب کے مسلک کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لٹکی ہوئی (یا درخت میں لگی ہوئی) کھجوروں کی چوری کی بابت دریافت کیا گیا۔ ارشاد فرمایا "من اصاب بقیة من ذی حاجة غیر متخذ 'خبنة' ☆ فلاشیء علیه' ومن خرج بشیء فعلیه غرامةمثلیه والعقوبة' ومن سرق

☆ 'کثر' یا جمار درخت کی چربی (یعنی مدھ) کو کہتے ہیں یہ ایک سفید مادہ ہے جو درخت خرچ کی پھننگ سے نکلتا ہے (تمالیا پنیر خرما)۔

☆ ☆ 'وَدی' کے معنے 'صفاء النحل' کے ہیں۔ یعنی شہد کی مکھی کا نتھرا ہوا شیرہ' واللہ اعلم بالصواب

☆ ☆ ☆ 'خبنة' وہ مقدار ہے جو کوئی اپنی آغوش میں لے سکے۔

منه شيئا بعد ان يو ويه الجرين فبلغ ثمن المجن فعليه القطع" ابوداؤدوالنسائی۔(یعنی اہل حاجت سے بچا ہوا کچھ پھل۔دامن بھر کرنہیں۔کوئی لے لےتو اس پر مواخذہ نہ ہوگا،ہاں اگر اسے لے کر چلا جائے تو اس کا دگنا تاوان دے اور سزا الگ رہی۔اور جب کھجوروں کو سکھانے کے لئے جرین یا کھتی) میں لا کر رکھا جائے اور وہاں سے اتنی مقدار میں چوری ہو کہ اس کی مالیت مجن کی قیمت کے برابر یعنی تین درہم ہو تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا)۔ایک اور روایت میں ہے کہ قبیلہءمزنیہ کے ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شب دزدی کی بابت جو حریسہ (محفوظ چراگاہ) سے چوری کر کے لے جائے' دریافت کیا تو فرمایا"فيها ثمنها مرتين' وضرب' و نكال' وما اخذ من اجرانه ففيه القطع" بروایت احمد ونسائی۔(یعنی ایسی صورت میں مال کی مالیت کا دگنا تاوان اور سزائے ضرب اور سخت سرزنش ہے۔لیکن ان کھیتوں سے جہاں کھجور کو سکھاتے ہیں چوری کی جائے تو ہاتھ کاٹنے کی سزا ہوگی)۔اس میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں۔" ماترى في التمر المعلق؟فقال: ليس في شيء من التمر المعلق قطع الا ما آواه الجرين' فما اخذ من الجرين فبلغ ثمن المجن ففيه القطع' ومالم يبلغ ثمن المجن ففيه غرامه مثليه' وجلدات' ونكال" (یعنی عرض کیا گیا کہ) لٹکی ہوئی کھجوروں کی بابت جہاں ہاتھ پہنچ سکتا ہے' آپ کی کیا رائے ہے؟ فرمایا اس کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔لیکن اگر کھجور کو'جرین'یا خشک کرنے کی جگہ پر لایا گیا اور وہاں سے اٹھایا گیا اور اس کی مقدار'مجن 'یا خشک کرنے کی جگہ پر لایا گیا اور وہاں سے اٹھایا اور اس کی مقدار'مجن ' کی قیمت کے برابر (یعنی تین درھم) ہے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔اگر مجن کی مالیت کے برابر نہ ہو تو اس سے دگنی مقدار میں تاوان دے اور اسے سزائے ضرب و سرزنش دی جائے)۔یہ الفاظ حاکم کی روایت کے ہیں۔جرین اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں خشک کرنے کے لئے کھجور کو ڈالا جاتا ہے اس کی جمع جرن ہے۔اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ کھجور میں جب (خشک کرنے کی جگہ پر) لائی جائے گی تو تازہ (گیلی) ہوگی اور پھر وہاں پر سوکھ کر خشک ہو جائے گی (مطلب یہ ہے کہ تر کھجور کی چوری بھی مستوجب حد ہو سکتی ہے)۔ایک روایت میں ہے"ان سارقاً سرق اترجة في زمن عثمان بن عفان فامر بها عثمان ان تقوم فقومت بثلاث دراهم فقطع عثمان يده "(یعنی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد میں ایک شخص نے لیموؤں کی چوری کی۔حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے حکم دیا کہ اس کی قیمت لگائی جائے۔اس کی قیمت تین درہم لگائی گئی۔حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا دی)۔

(ان تمام باتوں کا) جواب یہ ہے کہ یہ (مسلک) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمومی ارشاد کے منافی ہے"لاقطع في ثمر' ولا كثر "(یعنی پھل اور کثر (پنیر خرما) کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا) اور رسول اللہ کا ارشاد ہے"لا قطع في الطعام"(یعنی اشیائے خوردنی کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا) اور وہ جو روایت ہے کہ ایک لڑکے نے باڑ کی دیوار کے اندر سے'ودی'(گوند یا پنیر خرما) کی چوری کی اس کے خلاف'مروان' کے سامنے دعوٰی ہوا اس نے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔اس پر رافع بن خدیج نے کہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ"لاقطع في ثمر' ولا كثر" (کہ پھل اور پنیر خرما کی چوری میں سزائے قطع نہیں ہے) اس حدیث کی صحت کو تمام امت نے تسلیم کیا ہے۔لہٰذا تر کھجور جو'جرین' میں ہو اس کی چوری میں ہاتھ کاٹنے کی سزا دینا اس ارشاد کے خلاف ہے اور شرعی سزاؤں کے بارے میں ایسے پہلو کو ملحوظ رکھنا واجب ہے جو سزا سے بچا سکے اور سزا نہ دی جائے۔پھر ایک امر یہ ہے کہ سابقۃ الذکر مسلک کا اختیار کرنا ظاہر حکم کے خلاف عمل کرنا ہے کہ مال مسروقہ کا تاوان دگنی مالیت کا نہیں ہو سکتا۔اگر چہ امام احمد سے ایسا ہی

منقول ہے لیکن علمائے امت اس کے خلاف ہیں کیونکہ کسی شخص کا قول کتاب اللہ سے ثابت شدہ حکم کے برابر توی نہیں ہوسکتا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے"فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل مااعتدی علیکم" (یعنی اگر کوئی تمہارے ساتھ زیادتی کرے تو تم اس کے ساتھ بس اتنی ہی زیادتی کر سکتے ہو جتنی اس نے کی ہے) پس ایسی بات (جو حکم خدا سے متعارض ہو) کی نسبت رسول اللہؐ سے درست نہیں ہے۔ حضرت عبدالرحمٰن بن ابی حسین سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا"لا قطع فی ثمر معلق' ولافی حریسة جبل" (۱) (یعنی درخت کے معلق پھل کی چوری اور پہاڑ کے حریسہ (گھاٹی) میں چوری کرنے پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)۔

حنفیہ کہتے ہیں معمولی سی چیز جس کا اٹھالینا دارالسلام میں جائز سمجھا جاتا ہے ان کی چوری میں سزائے قطع نہیں ہے۔ مثلاً لکڑی' گھاس' بانس، مچھلی' پرندہ اور شکار۔ چنانچہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے' وہ فرماتی ہیں کہ"کانت الید لا تقطع علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم فی الشیء التافه" (یعنی عہد رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم میں اشیائے تافہ (معمولی اشیاء) کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا)' تافہ' کے معنے' حقیر شے' کے ہیں اور ہر ایسی شے جسے غیر مصنوع حالت میں لے لینا جائز ہو اور لوگ اس کے خواہش مند نہ ہوں' حقیر ہے۔ ایسی اشیاء بہت کم لوگوں کو مطلوب ہوتی ہیں اور اسے بچا کر رکھنے کی پروا نہیں کی جاتی یہاں تک کہ بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ اگر کوئی اسے اٹھالے جائے تو اس کے مالک کو ناگوار گزرے اور اس میں خیانت کا تصور نہیں ہوتا بلکہ اگر کوئی اس میں بخل کرے تو اسے تنگ دل خیال کیا جاتا ہے۔ اس طرح کی اشیاء کی چوری کے بارے میں شرعی (قانونی) سرزنش کی ضرورت نہیں ہے نیز ایسی اشیاء کا تحفظ ناقص ہے۔ چنانچہ پرندہ کی خاصیت یہ ہے کہ وہ اڑ جاتا ہے۔ لہٰذا اس کے حصول کی کوشش بہت کم کی جاتی ہے۔ اسی طرح شکار سب کی مشترکہ چیز ہوتی ہے جب تک اسے محفوظ نہ کرلیا جائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے"الصید لمن اخذه" (یعنی شکار کا مالک وہ ہے جو اسے پکڑ لے) نیز حضورؐ نے فرمایا"الناس شرکاء فی ثلاثة فی الکلاء' والماء' والنار" (یعنی تین اشیاء میں تمام لوگ شریک ہیں۔ گھاس' پانی اور آگ) چونکہ ان اشیاء میں عوام کو شریک قرار دیا گیا ہے لہٰذا اگر وہ زیر حفاظت ہوں تب بھی ملکیت کا شبہ رہتا ہے اور شبہء جرم کی صورت میں سزا ساقط ہو جاتی ہے۔ مچھلی میں مالح اور طری (یعنی نمک پاشیدہ اور تازہ) دونوں طرح کی مچھلیاں داخل ہیں اور پرندوں میں ہر طرح کے پرندے بشمول مرغی' بطخ اور کبوتر داخل ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔"لا قطع فی الطیر" (یعنی پرندے کی چوری میں سزائے قطع نہیں ہے)۔

شافعیہ' مالکیہ' حنابلہ اور ابو یوسف منجملہ حنفیہ کہتے ہیں کہ ہر شے جس کو محفوظ قرار دیا جائے اور مسروقہ شے کی مقدار نصاب سرقہ کو پورا کرے تو سزائے قطع واجب ہوگی۔ اس حکم سے پانی' مٹی' گارا' روڑی' آلات موسیقی اور شراب مستثنیٰ ہیں انکے علاوہ تمام اشیاء جن کی مالیت ہوتی ہے اور زیر حفاظت ہوں، تو ان کا حکم مختلف ہوگا۔ اور ان کی عمومی اباحت ملکیت میں آنے اور زیر حفاظت ہونے کے بعد جاتی رہے گی۔ اس کی بابت کتاب وسنت کا حکم عمومیت کا حامل ہے اور کسی شے کے بنیادی طور پر مباح ہونے سے کچھ نہیں ہوتا۔ چنانچہ یہی حکم بھوسے اور لکڑی وغیرہ اشیاء کا ہے کہ دراصل وہ سب کے لئے مباح نہ ہوں گی لیکن اگر زیر حفاظت ہوں تو سب کے لئے مباح نہ رہیں گی۔

(۱) کہتے ہیں حریسہ وہ چراگاہ ہے جس کا محافظ ہو اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ حریسہ وہ جانور ہے جسے اپنے ٹھکانے

پر پہنچتے پہنچتے رات پڑ جائے۔

درخت میں لگی ہوئی کھجوروں کی چوری کا بیان

شافعیہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ درخت میں لٹکے ہوئے پھل اور کھڑی فصل (جو ہنوز کاٹی نہ گئی ہو) میں سے چوری کرنے پر سزائے قطع نہیں ہے۔ کیونکہ وہ غیر محفوظ ہے۔ یہی حکم 'جمار' (پنیر خرما) کا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے' "لا قطع في ثمر ولا كثر" یعنی پھل اور پنیر خرما کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا)۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ ثمر سے مراد وہ پھل ہے جو درخت خرما پر لگا ہوا ہو اور 'کثر' سے مراد 'جمار' ہے۔ (اس سے مراد غالباً وہ سفید مادہ ہے جو خرما کے گچھے سے نکلتا ہے۔ اور اسے پنیر خرما کہتے ہیں) نیز یہ بھی حضور کا ارشاد ہے "لا قطع في الثمار" (یعنی پھلوں کی چوری میں سزائے قطع نہیں ہے) نیز ابو داؤد نے احادیث مرسلہ کے زمرہ میں حضرت جریر بن حازم اور انہوں نے حسن بصری سے روایت کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "انی لا اقطع في الطعام" (یعنی میں اشیاء سے خوردنی کی چوری میں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں دیتا)۔ عبدالحق نے بھی اس مسئلہ کا ذکر کیا ہے اور اس کا سبب اس کے سوا نہیں بتایا کہ یہ حدیث مرسل (سے ثابت) ہے۔ فقہاء کے نزدیک یہ (سزائے قطع) بریت کی دلیل نہیں ہے (تاآنکہ وہ شے غیر محفوظ نہ ہو)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ درخت میں لگے ہوئے پھل کی چوری مستوجب قطع ہے۔ بشرطیکہ وہ زیر حفاظت ہو)۔ کیونکہ روایت میں آیا ہے کہ سیدنا عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ نے (درختوں میں) چھپے ہوئے پھلوں کی چوری میں سزائے قطع دی ہے۔ صحابہؓ نے اس سے اتفاق فرمایا ہے۔ اور اس لئے بھی کہ یہ مالیت رکھتا ہے۔ اسی طرح تازہ پھل کی چوری بھی' بایں لحاظ کہ وہ مال ہے (مستوجب قطع ہے) بشرطیکہ وہ حرز (حفاظت) میں ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ (مسروقہ) پھل کی دگنی قیمت لگائی جائے۔ باقی تینوں ائمہ فقہاء کا کہنا ہے کہ صرف پھل کی قیمت ادا کرنا واجب ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر تازہ پھل غیر محفوظ ہو تو ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ دی جائے لیکن اگر پھل گھر کے اندر ہو یا حفاظت میں ہو تو ہاتھ کاٹنے کی سزا دی جائے گی۔

حرام مشروبات کی چوری کا بیان

ائمہ فقہاء کا اس بارے میں اتفاق ہے کہ نشہ آور مشروبات مثلاً شراب، نبیذ، اور سرکہ وغیرہ کی چوری میں سزائے قطع نہیں ہے کیونکہ چوری کرنے والا (اپنے فعل کی) یہ توجیہ کر سکتا ہے کہ اس نے تلف کرنے کے ارادہ سے اٹھایا تھا۔ پھر یہ بھی ہے کہ ان میں ایسی بھی بعض چیزیں ہیں جن کی کوئی مالیت نہیں ہے۔ لہٰذا یہ شبہ کیا جا سکتا ہے کہ یہ مال ہی نہیں ہے۔ لہٰذا سزائے قطع نہ ہوگی۔ اور وہ مال جس کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہے مثلاً سئور، مردار جانور کی کھال جو غیر مدبوغ ہو (یعنی کمائی ہوئی یا رنگی ہوئی نہ ہو) یا موسیقی کے آلات (یعنی باجا وغیرہ) خواہ مشرک کا مال ہو اور گو ٹوٹ پھوٹ جانے کے بعد اس کی مالیت مقدار مال سرقہ کے برابر ہو جائے۔ ان اشیاء کی چوری میں سزائے قطع نہیں ہے۔ کتے کی چوری میں بھی اگرچہ وہ سدھا ہوا یا حفاظت کے لیے رکھا گیا ہو، ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے۔ کیونکہ اس کو مال میں شمار نہیں کیا جاتا۔ قربانی کا جانور اگر ذبح ہونے سے پہلے چوری ہو تو چرانے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا لیکن ذبح ہونے کے بعد (گوشت کی چوری میں سزائے قطع نہیں ہے کیونکہ ذبح ہونے کے بعد وہ (قربانی کا) جانور مالک کی ملکیت سے خارج ہو کر اللہ کی

ملکیت ہو جائے گا لیکن اگر قربانی کے گوشت یا اس کی کھال کو بطور صدقہ کسی محتاج کو یا عطیہ کے طور پر کسی شخص کو دے دیا گیا اور پھر اسے کسی نے چرا لیا تو اسے سزائے قطع ہو گی۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے شراب یا سور کی چوری کی تو وہ اس کی قیمت کی ادائیگی کا ذمہ دار نہ ہو گا کیونکہ اسے مال تصور نہیں کیا جاتا خواہ اس کا مالک مسلمان ہو یا کافر۔ اسے مال قرار دیئے جانے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ نیز یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ چوری کرنے والا اپنے عمل کی توجیہ یوں کرے کہ اس نے اسے تلف کرنے کے لیے چرایا ہو۔ اس طرح یہ جرم مشکوک ہو جائے گا کیونکہ ممنوع اشیاء کا تلف کر دینا روا ہے۔ یہ ایسی شے ہے کہ اس کی کوئی مالیت نہیں لگائی جاتی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر شراب یا سور کا مالک ذمی (اسلامی حکومت کی کافر رعایا) ہو اور مسروقہ شے ہنوز چوری کرنے والے کے پاس ہے تو اسے واپس کر دے۔ اور اس کی قیمت بطور تاوان ادا کرے۔ ہاں مسلمان کی چیز ہو تو کچھ واجب نہ ہو گا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں۔ کہ موسیقی کے آلات (باجا وغیرہ) کی چوری میں نہ سزائے قطع ہے اور نہ اس کا تاوان ہے۔ خواہ (مال مسروقہ) کسی مسلمان کا ہو یا غیر مسلم کا کیونکہ اس کی کوئی مالیت قرار نہیں دی گئی اور اس کی حفاظت یا استعمال ممنوع ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ آلات طرب (یعنی گانے بجانے کے آلات) کا کوئی تاوان نہیں ہے درآنحالیکہ اسے عیاشی یا فضولیات میں استعمال کیا جاتا ہو۔ لیکن اگر ان آلات اور باجے گاجے کو لہو (فضولیات) میں استعمال نہیں کیا جاتا تو اس کے مالک کو اس کی مالیت کے برابر تاوان دینا ہو گا۔ کیونکہ وہ آلات جس چیز سے بنے ہیں ان اشیاء کا استعمال روا ہے۔ بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر وہ آلات ایسی اشیاء کے ہوں جن کا حاصل کرنا اور خرید و فروخت کرنا جائز ہے اور پھر اس شے سے ایسی چیز بنائی جائے جس کا استعمال ناجائز ہے۔ مثلاً طنبورہ، باجا، سارنگی یا ساز وغیرہ ایسی شے جو لہو و لعب کے سامان (یعنی اللہ سے غافل کرنے والے) ہیں تو دیکھنا چاہیے کہ اگر اس کی موجودہ صورت کو توڑ پھوڑ کر ناکارہ کر دیا جائے اور اس کی مالیت ایک چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ ہو تو ہاتھ کاٹنے کی سزا دی جائے گی۔ یہی حکم سونے چاندی کے برتنوں کا ہے۔ جس کا استعمال جائز نہیں ہے۔ ایسے (مسروقہ) برتنوں کو توڑنے کا حکم دیا جائے گا۔ پھر صرف اس کے سونے یا چاندی کی مالیت جس میں اجرت ساخت شامل نہ ہو لگائی جائے گی۔ اسی طرح سونے چاندی کی بنی ہوئی صلیب یا ناپاک تیل جس کی مالیت ناپاک ہونے کے بعد بھی مال سرقہ کے نصاب کے برابر ہو جائے تو اس کی چوری پر سزائے قطع دی جائے گی۔ اگر اتنی مالیت نہ ہو تو سزائے قطع نہیں دی جائے گی۔ یہی حکم نرد، شطرنج اور آلات قمار بازی کی چوری کا ہے۔

قرآن مجید اور علمی کتابوں کی چوری کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ قرآن کی چوری میں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ دی جائے۔ خواہ اس کی قیمت مقدار نصاب سرقہ کے برابر ہو اور گو مُحلّی بالذہب ہو (یعنی مطلاً ہو اور اس پر سونے کا کام ہوا ہو) کیونکہ چور اپنے فعل کی یہ توجیہ کر سکتا ہے کہ وہ اسے

تلاوت کے لیے لایا ہے نیز اس لیے بھی کہ قرآن کی حفاظت اس کی تحریر (یعنی متن مکتوبہ) کے لیے ہے اور متن کی مالیت نہیں ہوتی باقی اشیاء: جلد، ورق اور غلاف (یا زیب وزینت کی اشیاء) وہ اس کے ساتھ کی اشیاء (بالائی لوازمات) ہیں جن کو پیش نظر نہیں رکھا جاتا ہے۔ اس مسئلہ میں بنیادی بات یہ ہے کہ جب شے مسروقہ مشتمل ہو واجب القطع اور غیر واجب القطع اجزاء پر تو ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں دی جائے گی کیونکہ اس صورت میں سزائے قطع کے واجب ہونے اور نہ ہونے دونوں باتوں کا امکان ہے۔ لہٰذا ارتکاب جرم مشتبہ ہو گیا (اور شبہ کا فائدہ ملزم کو ملتا ہے۔ لہٰذا سزا نہ ہو گی) اس طرح علمی اور دینی کتابوں کی چوری میں بھی سزائے قطع نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں بھی یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ اس شخص نے چوری نہیں کی بلکہ پڑھنے کے لیے اٹھالایا ہے۔ یعنی اس فعل کا مقصد حصول علم ہے جو اس سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ مال نہیں ہے جسے چرایا جا سکے۔ ہاں اگر کسی نے جلد اور غیر مکتوبہ اوراق کو (لکھے جانے سے پہلے) چرایا تو سزائے قطع عائد ہو گی۔ کیونکہ یہ مالیت والی شے ہے۔ رہا شعر اور ادب اور حساب (یا ریاضی) کی کتابیں یا دفتر سو دیکھنا چاہیے کہ اس کتاب کی جلد اور کاغذ جو اس میں لگے ہیں اگر ان کی مالیت نصاب مال سرقہ مستوجب سزا کے برابر ہے تب تو ہاتھ کاٹنے کی سزا دی جائے گی ورنہ نہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید، شرعی کتب اور متعلقہ اشیاء کی چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے۔ کیونکہ یہ بھی مال ہے اس کی خرید و فروخت اور تجارت ہوتی ہے اور اس کی حفاظت کی جاتی ہے یہی حکم شعر اور مفید ادبی کتب کا ہے۔ ہاں اگر وہ کتاب جائز فائدہ کی نہ ہو تب اس کی جلد اور اوراق کی مالیت کو دیکھا جائے گا اگر اس کی مالیت مقدار مال سرقہ کے برابر ہو تو سزائے قطع دی جائے، ورنہ نہیں۔ ابوثور، ابن قاسم اور ابن منذر بھی یہی کہتے ہیں کیونکہ اس کو مال قرار دیا گیا ہے۔ حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ اگر قرآن مجید مطلّٰی ہو اور اس کی مالیت سرقہ کا نصاب پورا کرتی ہو تو اس کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائے گا۔ کیونکہ یہ اشیاء قرآن میں داخل نہیں ہے۔

کفن چور کا بیان

اس بات میں علماء کا اختلاف ہے کہ آیا مردے کی قبر کفن کا 'حرز' (جائے حفاظت) ہے یا نہیں؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ قبر تو کفن کے علاوہ کسی بھی شے کے لیے 'حرز' نہیں ہے تو کفن کے لیے بھی 'حرز' نہیں ہے۔ لہٰذا کفن کے لیے بھی حرز (جائے حفاظت) نہیں ہے۔ لہٰذا کفن چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ قبر غیر محفوظ اور معرض تلف (یعنی ضائع ہونے کی جگہ) ہے اور چوری کرنے والا ایسا مال اٹھاتا ہے جس کا کوئی مالک نہیں ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما، اوزاعی، مکحول اور زہری بھی یہی کہتے ہیں کہ 'قبر' ویرانے میں ایک گڑھا ہے، جہاں سے رات دن ہر شخص کو گزرنے کی اجازت ہے نہ اس میں کوئی دروازہ ہوتا ہے اور نہ کوئی اس کا محافظ ہے جو اس کی دیکھ بھال کرے۔ پس اس کو محفوظ کہہ دینا محض کہنے کی بات ہے۔ کوئی حقیقت نہیں ہے اور ایسا کہنا منع ہے۔ پس اگر کوئی شے حفاظت میں نہیں ہے تو اسے ضائع کرنے کا الزام عائد نہیں ہوتا۔ بلکہ میت کی ضرورت میں صرف نہ ہو اور اسے کام میں لایا جائے تو اسے ضائع کرنا نہیں کہا جائے گا۔ لہٰذا اس پر تاوان عائد نہ ہو گا۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ (ضائع کیا گیا) تو کم از کم اس کا محفوظ قرار دینا مشتبہ ہے

اور جب 'جرم مشتبہ ہو جائے تو سزا موقوف ہو جاتی ہے۔ پھر کسی کو کفن کا مالک قرار دینا امر مشتبہ ہے اور اس سے سزائے شرعی کا مقصد 'پورا ہونے میں خلل پیدا ہوتا ہے اور ان باتوں سے سزا دینے سے دستکش ہو جانا واجب ہو جاتا ہے۔ اول یہ کہ کفن کا کوئی مالک نہیں ہوتا اور نہ میت کو اس کا مالک قرار دیا جا سکتا ہے کیونکہ اس میں مالک بننے کی صلاحیت نہیں رہتی۔ وارث بھی کفن میت کا مالک نہیں ہوتا کیونکہ وہ صرف اس مال کا مالک ہوتا ہے جو میت کے واجبات سے زیادہ ہو پس کسی میت کی ایسے ترکہ کی چوری میں ہاتھ کاٹنے کی سزا ہو گی جس کے وصول کرنے کا حق میت کے قرض خواہ کو ہے۔ ترکہ میں سے واجب الادا مال قرض خواہ کا ہوتا ہے جو اپنا حق اس مال سے وصول کر سکتا ہے۔ پس اگر اس بات کو صحیح مان لیا جائے کہ کفن کا کوئی مالک نہیں ہوتا تو اس کی چوری میں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہو سکتی۔ تاہم اس کے مملوکہ ہونے میں شبہ تو ضرور ہے جیسا کہ بتایا گیا اور شبہ کی صورت میں بھی سزا نہیں دی جا سکتی۔ اور قبر کو گھر قرار دینا نہایت بعید از قیاس ہے۔ ہاں مجازاً کہہ دو کیونکہ گھر تو وہی ہے جس کے چاروں طرف اس گھر کی دیواریں بنی ہوں اور قبر ایسی نہیں ہوتی علاوہ اس کے حقیقی معنوں میں گھر بھی ہو تو ضروری نہیں کہ وہ (شرعی اعتبار سے) محفوظ بھی ہو بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ غیر محفوظ ہو تاہم بنیادی طور پر اسے گھر کہا جائے جیسے مسجد۔

شافعیہ، مالکیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ مردوں کا کفن 'چرانے والے کو ہاتھ کاٹنے کی سزا دی جانی واجب ہے۔ یہی مسلک حضرت عمر، ابن مسعود، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم اور علماء میں سے، ابوثور، حسن، شعبی، قتادہ، حماد اور نخعی کا تھا تاہم وہ کہتے ہیں کہ صرف اس کفن کے چرانے والے کو ہاتھ کاٹنے کی سزا دی جائے گی جو شرعاً واجب ہے۔ کفن مسنون سے زیادہ جو کچھ بھی ہے اس کی چوری میں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے۔ اسی طرح ان اشیاء کے چرانے کی سزا بھی قطع ید نہیں ہے جو لوگ میت کے ساتھ رکھ دیتے ہیں مثلاً خوشبو (عطر وغیرہ) یا مال اور سونا وغیرہ۔ کیونکہ یہ سب مال کا ضائع کرنا اور احمقانہ حرکت ہے۔ ایسی اشیاء کی حفاظت نہیں ہوتی۔ اصحاب بالا کفن دُزدی کی سزائے قطع کی دلیل میں یہ روایت پیش کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ''من نبش قطعناه'' (یعنی جس نے کفن دُزدی کی ہم اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا دیں گے)۔ یہ حدیث 'منکر' (ناقابل تسلیم) مانی گئی ہے بیہقی نے اس کا اخراج کیا ہے۔ نیز آنحضرت ﷺ نے فرمایا ''لا قطع علی المختفی'' (یعنی مختفی کو سزائے قطع نہیں ہے)۔ فرمایا کہ اہل مدینہ کی بولی یا 'عرف (یعنی روزمرہ) میں مختفی نباش (یعنی کفن چور) کو کہتے ہیں۔

(سزائے قطع نباش کے بارے میں جو روایات آئی ہیں منجملہ ان کے) ابن منذر کا کہنا ہے کہ ابن زبیر کے بارے میں مروی ہے کہ انھوں نے کفن چرانے والے کو ہاتھ کاٹنے کی سزا دی، یہ ایک ضعیف روایت ہے۔

عبداللہ بن عامر بن ربیعہ سے مروی ہے کہ انھیں یمن میں ایک قوم سے سابقہ پڑا جو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد خلافت میں قبروں سے چوری کرتے تھے۔ ان کی بابت حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو لکھا گیا۔ آپ نے جواباً لکھا کہ ان کا ہاتھ کاٹ دو۔

زہری روایت کرتے ہیں کہ مروان کے سامنے کچھ لوگ پیش کئے گئے جو 'اختفا' کرتے یعنی قبروں سے کفن کی چوری کرتے تھے۔ مروان نے انھیں سزائے ضرب دی اور جلاوطن کر دیا۔ بہت سے صحابی رضوان اللہ علیہم اسی خیال کے

ہیں۔

نیز زہری ہی سے ایک روایت ہے کہ ایک کفن چور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانے میں گرفتار ہوا۔ مروان مدینہ پر حاکم تھے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اس بارے میں موجود الوقت صحابہؓ اور فقہاء سے رائے طلب کی تو سب نے یہ رائے دی کہ اسے سزائے ضرب دی جائے اور اس کی تشہیر کی جائے۔

اور کفن کے جو معنے ہیں اس لحاظ سے یہ بھی مال ہے اور اس جیسے مال کی حفاظت کی جاتی ہے۔ اور قبر میت کی جائے حفاظت ہے اور میت پر جو کپڑا وغیرہ ہوتا ہے وہ میت کے لوازمات میں سے ہے لہٰذا قبر اس کی بھی حفاظت کی جگہ ہے۔ پس وہاں سے چوری کرنے والا سزائے قطع کا مستوجب ہے۔ اور بدیں جہت کہ میت کو برہنہ رکھنا جائز نہیں ہے میت کو اس کی ضرورت ہے لہٰذا قبر کو جائے حرز قرار دیا جائے گا۔ نیز حدیث ابوذر میں آنحضرت ﷺ نے قبر کو گھر تصور فرمایا ہے۔ چنانچہ ابوذر کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ان سے فرمایا کہ "کیف انت اذا اصاب الناس موت، یکون الموت فیہ بالوصیف، یعنی القبر .قلت: اللّٰہ ورسولہ اعلم، اوما قال اللّٰہ لی ورسولہ" (یعنی جب لوگوں کو موت آتی ہے تو تمہاری کیا کیفیت ہوتی ہے وہاں یعنی قبر میں موت ہی خادم (یا شریک حال) ہوتی ہے (وہ کہتے ہیں کہ) میں نے کہا (وہ کیفیت تو) اللہ اور اس کے رسول کو ہم سے بہتر معلوم ہے یا پھر جو کچھ خدا اور اس کا رسول ارشاد فرمائیں)۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا "علیک بالصبر" (یعنی تمہیں صبر لازم ہے)۔

ابوداؤد نے (اپنی صحیح میں) ایک باب کا عنوان رکھا ہے "باب قطع النباش" (یعنی کفن چور کو سزا قطع دینے کا بیان) ابوداؤد نے اس حدیث سے اس طرح استدلال فرمایا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے قبر کو ایک گھر قرار دیا ہے اور گھر حرز (مقام حفاظت) ہے اور حرز کی جگہ سے چوری کرنے والے کو بالاتفاق ہاتھ کاٹنے کی سزا ہے۔ اور اس لیے بھی کہ قبر کفن وغیرہ کے لیے 'حرز' ہے۔ مختلف اشیاء کی حفاظت اس کے مناسب حال جگہ سے ہوتی ہے۔ چنانچہ مویشی کے لیے اصطبل حرز ہے اور موتی کی حفاظت ڈبیا، صندوق یا خزانہ میں ہوتی ہے اور بھیڑ بکریوں کی حفاظت کے لیے باڑا ہے۔ پس اگر ان مقامات سے زیر حفاظت اشیاء کی چوری ہو تو سزائے قطع واجب ہے۔ چنانچہ اگر موتی اور جواہر اصطبل یا باڑے میں سے چوری ہو جائیں تو ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ ہوگی۔ پس کفن کا قبر میں سے لیا جانا سرقہ ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے زندگی میں انسان کے لیے زمین کو جائے سکونت بنایا ہے اور مرنے کے بعد قبر اس کے دفن ہونے کی جگہ ہے (یعنی دونوں مقامات انسان کے گھر ہیں)۔ اس تفصیل کی ضرورت اس صورت میں ہے جبکہ قبر کسی ویرانے میں ہو۔ لیکن اگر میت کی قبر کسی مکان کے اندر ہو جس کے دروازے بند ہوں جیسا کہ قاہرہ (دارالخلافہ مصر) میں ہوتا ہے کہ ہر خاندان کے لیے ایک وسیع مکان (یا احاطہ) ہوتا ہے جسے 'حوش' (خاندانی قبرستان) کہتے ہیں۔ اس کے اندر مردوں کی قبریں ہوتی ہے۔ اس کا دروازہ بند کر دیا جاتا ہے۔ ایسے مقامات سے اگر کفن چرائے جائیں تو ہاتھ کاٹنے کی سزا دی جائے گی۔ کیونکہ یہاں شرط حفاظت پائی جاتی ہے یعنی دروازہ اور اس کا بند ہونا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے۔ یہاں چوروں سے حفاظت پیش نظر نہیں بلکہ 'دوسری نقصان دہ اشیاء سے تحفظ پیش نظر ہوتا ہے مثلاً مال کے خراب ہونے سے بچانے یا کسی دوسرے شخص کے قابض

ہو جانے سے باز رکھنے کے لیے حفاظت کی جاتی ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ مال ایسی شے کا نام ہے جس کے اور لوگ خواہش مند ہوں اور (مالک) دینا نہ چاہتا ہو۔ کفن ایسی شے ہے کہ جو شخص جانتا ہو کہ یہ مردہ کو پہنایا گیا ہے وہ اسے لینا پسند نہ کرے گا۔ اس کے خلاف شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ بات یہ ہے کہ شریعت نے حد (سزائے شرعی) اس لیے مقرر کی ہے کہ لوگوں کو جرم سے باز رکھا جائے اور اس کی ضرورت اس لیے ہے کہ لوگ بکثرت اس کا ارتکاب کرتے ہیں۔ لیکن وہ جرم جو شاذ و نادر ہی کسی سے سرزد ہوتا ہے اس کے بارے میں کوئی حد (شرعی) سزا نہیں ہے۔ (واضح ہو کہ سزائے قطع کے بارے میں) اسی طرح کا اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ کسی قافلہ کے ساتھ کوئی جنازہ ہو اور تابوت میں سے چوری ہو جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص مُردوں کے کفن چرانے کا عادی ہو جائے تو امام (حاکم اسلام) کو چاہیے کہ سرزنش کے طور پر حد شرعی کے طور پر نہیں۔ اس کا ہاتھ کاٹ دے۔ یہ حکم روایات و آثار صحابہ ؓ کی بناء پر ہے۔

تمام علماء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ دی جائے تا آنکہ ایک شخص زیر حفاظت مال کو اس مقدار مال کی چوری کر کے نہ لے جائے جس مقدار میں ہاتھ کاٹنے کی سزا لازم ہو جاتی ہے۔ پس اگر کسی شخص نے (چرا کر لے جانے کے لیے) ایک کمرے میں کپڑے اکٹھے کر لیے لیکن ابھی وہاں سے لے جانے نہ پایا تھا کہ پکڑا گیا تو اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ ہوگی۔ اسی طرح اس صورت میں بھی (سزائے قطع نہ ہوگی) جبکہ چوری کا مال باندھ جوڑ کر رکھا اور گھر سے باہر آتے ہی پکڑا گیا اور اس کے پاس کوئی مال مسروقہ نہ تھا تو اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ ہوگی کیونکہ وہ پورا گھر ایک ہی حرز (جائے حفاظت) ہے۔ (لیکن وہاں سے مال مسروقہ باہر نہیں گیا اور حرز کے اندر رہا)۔ تاہم حاکم کو چاہیے کہ اس جرم کی سزا وہ اپنی سمجھ کے مطابق دے، یعنی قید یا جرمانہ یا ضرب وغیرہ۔

مسلمان کا مستامن (غیر مسلم پناہ گیر) کے ہاں چوری کرنا

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی مسلمان پناہ گیر (غیر مسلم) کا مال مقدار سرقہ میں چرائے تو چوری کرنے والے کو سزائے قطع واجب نہیں ہے۔ کیونکہ اصولی طور پر یہ مال حربی (دشمن برسر جنگ) کا ہے اور حربی کا مال مال غنیمت ہوتا ہے لہٰذا اس کی چوری میں سزائے قطع نہ ہوگی۔

شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مسلمان مستامن (پناہ گیر) کا مال بقدر نصاب چرائے تو چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹ دیا جائے۔ کیونکہ وہ مال حرز میں ہے اور مستامن کی ملکیت ہے۔ اس مال کو ایسا ہی سمجھا جائے گا جیسا ذمی (اسلامی حکومت کی غیر مسلم رعایا) کا مال، اور جب تک کہ وہ شخص اسلامی ملک میں ہے اس کے ساتھ وہی برتاؤ ہوگا جو دوسرے ذمیوں اور مسلمانوں کے ساتھ ہوتا ہے۔

مستامن یا معاہد کے چوری کرنے کا بیان

مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی مستامن (یعنی وہ غیر مسلم جو اسلامی حکومت میں پناہ لے) یا معاہد (جس کے ساتھ عدم مجارحت کا معاہدہ ہوا ہو) مسلمان کے مال کی چوری کرے تو اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا ہوگی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ (اس صورت میں) ہاتھ کاٹنے کی سزا واجب نہیں ہے بسا اوقات مسلمان قیدی دار الحرب (دشمن ملک) میں دشمن کے قبضہ میں ہوتے ہیں اگر اسلامی ملک میں معاہدہ کرنے والوں یا پناہ لینے والوں کے ہاتھ کاٹے

گئے تو دشمن بھی (مسلمانوں کے ساتھ) یہی سلوک روا رکھیں گے۔ لہٰذا بہ تقاضائے مصلحت عمومی اس کے ہاتھ کاٹنے کی سزا موقوف ہو جائے گی نیز اس لیے بھی کہ شریعت اسلامیہ (کے احکام) ان پر عائد نہیں ہوتے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی معاہد (غیر مسلم حلیف) یا مستامن (پناہ گیر) کسی مسلمان یا ذمی (اسلامی ملک کا غیر مسلم فرد) یا معاہد کا مال چوری کرے تو معاہدہ کو پیش نظر رکھا جائے گا۔ اگر معاہدہ میں یہ تھا کہ چوری کرنے کی پاداش میں اس کو ہاتھ کاٹنے کی سزا دی جائے گی تو اس کی پابندی کرتے ہوئے اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، ورنہ نہیں۔ کیونکہ اس پر یہ معاہدہ عائد نہیں ہوتا۔ نیز شافعیہ کہتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک زیادہ زور اسی پر ہے کہ ان کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔

ذمی کا مال چوری ہونے کا بیان

ائمہ فقہاء کہتے ہیں کہ بقول مشہور اس مسلمان کا ہاتھ کاٹا جائے گا جو کسی ذمی (غیر مسلم رعیت) کا مال چرالے۔ کیونکہ مسلمان اس کے مال کی حفاظت کے ذمہ دار ہیں۔ ایک قول ضعیف یہ بھی ہے کہ اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ جیسا کہ مسلمان ذمی کا قتل کر دے تو اسے قتل نہیں کیا جاتا۔ البتہ اگر ذمی کسی مسلمان یا ذمی کا مال بمقدار نصاب چوری کر لے تو اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا ہوگی کیونکہ اس پر بھی اسلامی احکام کی پابندی لازم ہے۔ خواہ وہ اسلامی حکومت کے فیصلہ کو پسند کرے یا نہ کرے۔ کیونکہ دین اسلام نے ہم (سب مسلمانوں کو) یہی حکم دیا ہے۔

ائمہ فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی محتاج شخص کسی مسلمان یا ذمی (غیر مسلم رعایا) کا مال چرائے تو اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے لیکن یہ حکم ایام قحط و مصیبت اور عام گرانی کی صورت میں ہے۔ یہ عذر سزائے قطع سے مانع ہے۔

کوئی بچہ (نابالغ) یا جنون زدہ شخص محفوظ جگہ سے اور بمقدار نصاب چوری کرے یا کسی کو چوری کرنے پر مجبور کیا گیا ہو تو اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ دی جائے۔ کیونکہ یہ مرفوع القلم ہیں (جن پر احکام شرعیہ عائد نہیں ہوتے) اسی طرح حربی (دشمن) کو بھی یہ سزا نہیں دی جائے گی کیونکہ وہ اسلامی احکام کا پابند نہیں ہے یہی حکم ایسے عجمی (غیر عرب) کے لیے بھی ہے جو یہ نہ جانتا ہو کہ یہ فعل (ممنوع) ہے۔

آلات لہو ولعب کی چوری کا بیان

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ حسب ذیل اشیاء کی چوری پر ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے:

سونے چاندی کی بنی ہوئی صلیب یا مورتی (بت) شطرنج گو اس کے مہرے سونے کے ہوں۔ نرد اور پانسے کے کھیل کا سامان جبکہ ان کی مالیت نصاب سرقہ کے برابر ہو۔ گانے بجانے اور کھیل تماشے کے سامان بشرطیکہ انھیں لہو ولعب اور ناچ وغیرہ امور ممنوعہ میں استعمال کیا جاتا ہو، نیز قمار بازی اور پانسہ اندازی کا سامان وغیرہ۔ کیونکہ جو شخص ان اشیاء مذکورہ کو اٹھا کر لے جاتا ہے وہ اپنے اس فعل کی یہ توجیہ کر سکتا ہے کہ وہ ان اشیاء کو (چرانے کے لیے نہیں) بلکہ توڑنے پھوڑنے (تلف کرنے) کے لیے لایا ہے تاکہ ممنوعات کا خاتمہ کرے اور برے اشغال کے خلاف جنگ کرے۔ اور مسلمانوں کو روا ہے کہ وہ ایسی اشیا کو توڑنے کے لیے اٹھائیں تاکہ کار خیر کی ترغیب اور بری باتوں کی حوصلہ شکنی ہو۔ پس اس طرح جرم کی نوعیت مشتبہ ہو جاتی ہے جو نفاذ حد سے مانع ہے۔ تاہم چوری کرنے والے کو مسروقہ مال کی قیمت کا تاوان ادا

خطرناک ہے۔ پس اگر پہلے ہی اسے ہاتھ سے محروم نہ کردیا جائے اور یہ سخت سزا اسے نہ دی جائے تو اس کی شرارت زیادہ اور اس کا خطرہ سخت ہو جائے گا۔ واقعات شاہد ہیں کہ چوروں نے مال حاصل کرنے کی خاطر کتنی ہی جانوں کو ہلاک اور کتنوں کی آبروریزی کی۔

سرقہ کے علاوہ (اسی طرح کے) دوسرے جرائم کا بیان

سارق (یا چور) کے علاوہ اور جرائم کرنے والے بھی ہیں۔ مثلاً خائن اور غاصب وغیرہ۔ ایسے اشخاص مالک مال کے روبرو ارتکاب جرم کرتے ہیں۔ وہ دھوکے یا فریب سے کام لیتے ہیں یا پھر آنکھوں

کرنا ہوگا۔ یہی حکم سونے چاندی کے برتنوں کا ہے جن کے استعمال کی ممانعت اور توڑنے کا حکم ہے۔

ابو یوسف کہتے ہیں کہ اگر صلیب عیسائیوں کے عبادت خانے سے چرائی جائے تو ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ ہو گی۔ کیونکہ وہ مکان حرز نہیں ہے۔ بلکہ وہ ایک ایسی جگہ ہے جہاں آنے کی عام اجازت ہے۔ لیکن اگر یہ کسی شخص کے ہاتھ (یعنی ذاتی حرز) میں ہو تو بلاشبہ وہاں سے چرانے میں ہاتھ کاٹنے کی سزا ہوگی۔ کیونکہ یہ مال مملوکہ کی چوری ہے اور پورے طور پر حرز (حفاظت) میں ہے۔ اس صورت میں اس واردات میں شبہ نہیں ہے جو سزائے قطع سے مانع ہو۔

حنابلہ اور شافعیہ کی ایک رائے تو یہ ہے کہ آلات طرب (ناچ رنگ کا سامان) مثلاً طنبورہ، ساز، سارنگی اور کمانچہ وغیرہ کی چوری میں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے نیز مورتی کی چوری میں بھی گو وہ سونے چاندی کی ہو یہ سزا نہیں ہے اور یہی شطرنج کے مہروں اور قمار بازی یا پاسہ اندازی کے آلات کی چوری کا ہے کیونکہ کو حکمت پر مبنی اسلامی شریعت نے ایسی چیزوں کو ناکارہ اور تلف کردینے کا حکم دیا ہے۔ تاکہ بری باتوں اور اس کے اسباب کے خلاف جنگ کی جائے۔ اور ایسے کام جو گناہوں سے بچائیں، کار خیر میں بھی داخل ہیں۔ لہٰذا ان اشیاء کی چوری کے جرم ہونے میں ایسا شبہ ہے جو سزا کے نفاذ سے مانع ہے، جیسے شراب کو لا کر لنڈھا دینا (اس ارادے سے چوری کرنے والے کو سزا نہیں دی جائے گی)۔

شافعیہ کی اس بارے میں ایک دوسری رائے یہ ہے کہ اگر ایسی اشیاء کو توڑنے پھوڑنے کے بعد بھی اس کی مالیت نصاب سرقہ کو پورا کرے تو سزائے قطع واجب ہے کیونکہ یہ بھی جائے حرز سے بمقدار نصاب مال کا چرانا ہے۔ یہی حال کتب خانہ سے کتابوں کی چوری کا ہے ان کتابوں سے استفادہ تو حلال ہے لیکن اگر اس کی قیمت جلد اور کاغذ کی مالیت (علیحدہ کرنے کے بعد) نصاب سرقہ کے مساوی ہو تو سزائے قطع دی جائے گی۔ اسی طرح چرایا ہوا ناپاک تیل گندا ہو جانے کے بعد بھی مالیت نصاب سرقہ کے برابر ہو تو ہاتھ کاٹنے کی سزا دی جائے گی۔ اس سلسلہ میں شافعیہ کا کہنا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ (چوری کرنے والا) مسلمان ہو اور مال مسروقہ کی ماہیت بدل دینے کا ارادہ نہ رکھتا ہو (بلکہ اسی صورت میں اس سے فائدہ اٹھانا چاہتا ہو)۔ لیکن اگر اس کا ارادہ اس شے کو خراب کر دینے کا ہے اور بری بات کی مخالفت ہی پیش نظر ہے تو قطعاً اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں دی جائے گی۔ کیونکہ شریعت نے ایسا کرنا روا قرار دیا ہے۔ اگر اس قسم کی (ممنوع) اشیاء کا مالک کوئی مسلمان ہے تو اس کے چرانے والے کو سزا نہ دی جائے۔ کیونکہ مسلمانوں کو حکم ہے کہ وہ اس سے دور رہیں۔ اگر یہ چیزیں کسی ذمی کی ہیں اور ان کی قیمت نصاب سرقہ کے برابر ہے تو قطعی طور پر ہاتھ کاٹنے کی سزا دی

کے سامنے زبردستی دوسرے کا مال چھین لیتے ہیں۔ان میں سے ہر ایک کی شرارت کا سدباب کیا جا سکتا ہے اور قبل اس کے کہ ان کا وار چلے انہیں نیچا دکھایا جا سکتا ہے۔اسی لیے شریعت نے ایسے لوگوں کی سرزنش کا معاملہ حاکم (اسلام) پر چھوڑ دیا ہے کہ بحسب تقاضائے ماحول و بغرض قیام امن جو سزا مناسب سمجھے دے۔ علاوہ اس کے ان حالات کے پیش آنے کے اسباب مختلف ہیں، ہو سکتا ہے کہ کوئی معمولی بات ہو یا کوئی اہم معاملہ ہو، لہٰذا ضروری تھا کہ سزا کی نوعیت کا تعین حاکم پر چھوڑ دیا جاتا کہ وہی اس کی مناسب سزا تجویز کرے جرم سرقہ اس سے مختلف جرم ہے۔اس کا ارتکاب نگاہوں سے چھپ کر ہوتا ہے اور اس کا جو نتیجہ ہوتا ہے وہ یکساں ہوتا ہے اور اس کا خطرہ لوگوں کو ہر وقت اور بہر حال میں لاحق رہتا ہے۔

احکام متعلقہ مال کی خلاف ورزی کا بیان

شرعی احکام متعلقہ مال کی خلاف ورزیاں بھی خیانت (بددیانتی) اور غصب (ناجائز قبضہ) کی مانند ہیں۔چنانچہ ان کے لیے بھی ایک مقررہ اور لازمی سزا کا تجویز کیا جانا ممکن نہیں ہے۔کیونکہ اس قسم کے جرائم کے نتائج بہت مختلف ہوتے ہیں۔ (۱)

مثلاً ایک شخص اپنے مال کو جائز یا بے فائدہ کاموں میں ضرورت سے زیادہ خرچ کرتا ہے یہاں تک کہ سارا مال خرچ ہو جاتا ہے۔اس شخص کا یہ عمل شریعت اسلامیہ کے نقطہ نظر سے ممنوع ہے لیکن اس کی مضرتیں مختلف قسم کی ہیں۔چنانچہ اگر اس نے یہ اخراجات اچھے اور سیدھے ماحول میں کیے کہ کوئی دوسرا شخص

جائے گی۔

اگر کسی شخص نے، زیر حفاظت رکھے ہوئے ظرف شراب یا طنبورہ وغیرہ کو توڑ پھوڑ دیا اور پھر اسے چوری کر کے لے آیا۔اگر اس سامان کی مالیت نصاب کے برابر ہو جائے تو سزائے قطع واجب ہوگی۔کیونکہ اس سے بلاشبہ چوری کا ارادہ ظاہر ہوتا ہے اور وہ مال قیمتی اور زیر حفاظت تھا۔

مختلس (دھوکے سے مال ہتھیا لینے والے) کا بیان

۱۔ شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر عاریۃً (مانگے کی) لی ہوئی چیز سے لینے والا انکاری ہو جائے اور اس کی مالیت نصاب سرقہ کے برابر ہو تو اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا ہوگی کیونکہ کسی شے کا عاریۃً دینا لینے والے کو اس کا محافظ بنانا ہے۔ساتھ ہی دینے والے نے (اپنی چیز مانگے کو دے کر) لینے والے کو اس کی حفاظت کا ذمہ دار بنا دیا ہے تو اب اس کے دینے سے انکار کرنا، گویا محفوظ جگہ سے چرا لینا ہے اور اس لیے بھی کہ حدیث میں عاریۃً لی ہوئی چیز کو قابل تاوان قرار دیا گیا۔نیز روایت ہے'' ان امراۃ کانت تستعیر المتاع وتجحدہ. فامر النبی ﷺ بقطعھا ''(یعنی ایک عورت کا وتیرہ یہ تھا کہ چیز مانگ کر (عاریۃً) لے جاتی اور پھر (دینے کے وقت) مکر جاتی تھی۔آنحضرت ﷺ نے اسے

ہاتھ کاٹنے کی سزا کا حکم دیا)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی سے کوئی چیز عاریۃً (مانگنے کے طور پر) لی اور جب مالک نے مطالبہ کیا تو انکاری ہو گیا اور واپس نہ کیا اور اس کی مالیت نصاب سرقہ کے برابر یا زیادہ ہے اور ثابت ہو گیا کہ وہ مال اس شخص کے ذمہ واجب الادا ہے تو اب ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں دی جائے گی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ عاریت دینے والے نے یہ کوتاہی کی کہ پہلے یہ اطمینان نہ کر لیا کہ یہ شخص حسب الطلب واپس دینے سے انکار نہ کرے گا۔ پھر جبکہ اسے ابتداً معتبر سمجھ لیا تو اب کہ اس سے محض خیانت سرزد ہوئی اس کا ہاتھ کاٹنا مروت کے منافی ہے۔ اور اس لیے بھی کہ اس شے کا حرز (تحفظ) ناقص تھا۔ وہ شے خائن کے پاس اور اس کے زیر حرز تھی، پورے طور پر مالک کے زیر حفاظت نہ تھی۔ کیونکہ اس شخص (خائن) کے پاس ہونا اگرچہ مالک ہی کی حفاظت میں ہونا ہے اور وہ شے عاریۃً اس کی حفاظت میں دی گئی تو گویا چور کو اس شے تک پہنچنے کی اجازت تھی (لہٰذا پورے طور پر وہ زیرِ حفاظت نہ رہی) اور حدیث مذکور جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے اور جسے تینوں ائمہ نے خائن مرد اور عورت پر سزائے قطع واجب ہونے کے ثبوت میں پیش کیا ہے۔ اس کی بابت حنفیہ کا کہنا ہے کہ اس حدیث میں ہاتھ کٹنے کا حکم کا جو ذکر ہے وہ چوری کی پاداش میں ہے نہ کہ مانگنے کی چیز لے کر مکر جانے یا خیانت کی پاداش میں۔ بات یہ ہے کہ وہ عوت جو عاریۃً لی ہوئی چیز سے مکر جانے میں مشہور تھی، اسی کو چوری کے جرم میں ہاتھ کاٹنے کی سزا کا حکم حضور ﷺ نے دیا تھا۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ جب حضرت اسامہ ابن زید رضی اللہ عنہم کو یہ قصہ معلوم ہوا تو انھوں نے حضور ﷺ سے اس کے حق میں سفارش کی۔ آگے چل کر اس حدیث میں راوی کہتے ہیں کہ اس پر رسول اللہ ﷺ کھڑے ہوئے اور تقریر کرتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ ”انما اهلک من کان قبلکم بانهم کانوا اذا سرق فيهم الشريف ترکوه، واذا سرق فيهم الضعيف قطعوه “ (یعنی تم سے پہلے لوگوں پر جو ہلاکت آئی وہ اس لیے تھی کہ اگر ان کا کوئی معزز آدمی چوری کرتا تو اس سے درگزر کر دیتے تھے اور کوئی معمولی شخص کرتا تو اس کا ہاتھ کاٹ دیتے تھے)۔ یہ گفتگو بایں تقدیر ہے کہ اس واقعہ کا پیش آنا ایک ہی بار اور ایک ہی عورت کے متعلق ہو یا اس بارے میں ایک اور حدیث ہے۔ ان دونوں کو جمع کیا گیا ہے۔ خاص طور پر اس لیے کہ امت اسلامیہ نے دوسری حدیث کو صحیح مانا ہے اور اسی پر عمل ہے۔ تاہم اگر بالفرض یہ مان لیا جائے کہ اس عورت نے چوری نہیں کی تھی تو حدیث جابر کو مقدم مانا جائے گا اور عاریۃً لی ہوئی چیز سے انکاری ہو جانے پر سزائے قطع کے حکم کو منسوخ تصور کیا جائے گا اسی طرح اگر یہ خیال کیا جائے کہ ایسے دو واقعات پیش آئے۔ آنحضرت ﷺ نے ایک عورت کو تو (صرف) عاریۃً لی ہوئی شے سے مکر جانے کے الزام میں اور دوسری کو (عاریت سے قطع نظر فرما کر) چوری کی پاداش میں سزائے قطع دی۔ تب بھی یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ عاریتی شے میں بدیانتی پر سزائے قطع منسوخ ہو گئی جیسا کہ بتایا گیا اور حدیث کی چار کتابوں میں حضرت جابرؓ سے یہ حدیث مروی ہے ”ليس على خائن، ولا منتهب، ولا مختلس قطع “ (یعنی خیانت کرنے والے، لوٹنے والے اور عاریۃً لی ہوئی شے سے مکر جانے والے (یا فریبی) کو سزائے قطع نہیں ہے۔

امانت دار کا مالِ امانت سے انکاری ہو جانے کا بیان

حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر امانت دار مالِ امانت سے انکاری ہو جائے اور اس پر یہ الزام ثابت ہو

جائے اور مالِ امانت نصاب سرقہ کے برابر یا زیادہ ہو تو اسے کاٹنے کی سزا نہیں ہے۔اس کا سبب یہ ہے کہ مال امانت کسی کو سپرد کرنے والے سے (پہلے ہی) یہ کوتاہی ہوئی کہ اس نے اپنا مال ایسے شخص کے پاس رکھا جس کی بابت یہ اطمینان نہیں تھا کہ وہ مال کو بحفاظت رکھے گا اور صحیح سالم واپس کر دے گا۔اور ان کی دلیل یہ ہے کہ کتاب وسنت دونوں کی رو سے ہاتھ کاٹنے کی سزا چوری کرنے والے کے لیے ہے اور یہ چوری نہیں ہے۔

حنابلہ، اسحاق، زفر اور خارجی کہتے ہیں کہ مال عاریت میں بددیانتی کرنے پر حد سرقہ واجب ہے اور ایسے شخص کا ہاتھ کاٹا جائے، کیونکہ ان کے نزدیک سرقہ واجب القطع ہونے کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ مال مسروقہ زیر حفاظت رہا ہو چنانچہ امانت دار کا مال امانت سے انکاری ہو جانا بھی سرقہ ہے۔ کیونکہ ایسے شخص اور چور کا مداوا ممکن نہیں ہے بخلاف مال (واجب الاداء) سے مکر جانے اور لوٹنے والے کے (کہ ان کا مداوا ممکن ہے) جیسا کہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔ اصحاب بالا اپنے مسلک کے ثبوت میں یہ روایت پیش کرتے ہیں جو حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ''کانت مخزومیة تستعیر المتاع وتجحده، فامر النبی ﷺ بقطع یدها ''بروایت احمد ونسائی وابوداؤد۔(یعنی قبیلہ بنی مخزوم کی ایک عورت عاریۃً سامان لے کر آتی اور پھر مکر جاتی تھی۔ نبی ﷺ نے اسے سزائے قطع دی)۔

جمہور ملت نے (اس حدیث کی بابت) یہ کہا کہ انکار عاریت کا ذکر اگرچہ حضرت عائشہ، جابر اور ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم وغیرہ کے واسطے سے حدیث میں آیا ہے، لیکن صحیحین وغیرہ کتب میں اس عورت کے چوری کرنے کا ذکر بصراحت موجود ہے۔نیز حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کی روایت کردہ ایک حدیث میں آیا ہے کہ اس عورت نے رسول اللہ ﷺ کے گھر سے ایک قطیفہ (تھیلی) چرائی تھی۔ابن ماجہ اور حاکم نے اس کا اخراج فرمایا ہے اور اس کو صحیح بتایا ہے۔اور حبیب ابن ابی ثابت کے مرسل میں ہے کہ اس عورت نے کوئی زیور چرایا تھا۔وہ کہتے ہیں کہ ان دونوں روایتوں کا تطابق بایں طور ممکن ہے کہ وہ زیور اس قطیفہ میں رہا ہو۔ بہر حال اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس عورت نے چوری کا ارتکاب کیا اور یہ جو مذکور ہے کہ وہ عاریۃً لیتی تھی اور مکر جاتی تھی اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا اسی وجہ سے ملی تھی۔ ممکن ہے اس بات کا ذکر حدیث میں اس عورت کی نشاندہی (یا تعین) کے لیے ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اس کے مکرنے کو سرقہ کے برابر قرار دیا ہو۔یہ اس بات کی دلیل ہے جو کہتا ہے کہ سرقہ کا لفظ مال امانت سے انکاری ہونے پر عائد ہوتا ہے۔

شوکانی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ یہ امر مخفی نہیں ہے کہ احادیث کے ظاہری الفاظ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہاتھ کاٹنے کی سزا عاریۃً لی ہوئی شے سے مکر جانے کی پاداش میں تھی جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت کردہ حدیث سے ظاہر ہوتا ہے۔وہ اس عورت کا قصہ بیان کرنے کے بعد کہتے ہیں۔''فامر النبی ﷺ بقطع یدها''(یعنی تب آنحضرت ﷺ نے اس عورت کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا) اور بعض روایات میں جو یہ ذکر ہے کہ اس عورت نے چوری کی تھی تو وہ اس کے منافی نہیں ہے۔پس حقیقت یہی ہے کہ مال امانت سے مکر جانے والا واجب القطع ہے۔اور وہ دلائل جن کی رو سے سرقہ کے واجب الحد قرار دینے کے لیے جائے محفوظ سے چوری کرنا ضروری بتایا گیا ہے۔اس حکم عام سے یہ صورت مستثنیٰ ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کو (ایک دوسرے سے) عاریۃً سامان لینے کی ضرورت پیش آتی رہتی ہے۔اب اگر

عاریۃً دینے والا یہ جان لے کہ لینے والا مکر جائے گا تو اس سے کوئی باز پرس نہ ہو گی تو اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ عاریۃً کسی کو کچھ دینے کا رواج قطعاً بند ہو جائے گا، حالانکہ یہ امر منشاء شرع کے خلاف ہے۔

غداری کرنے یا لوٹنے والے اور امانت میں خیانت کرنے والے کا بیان

حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ لوٹ کر لے جانے والا کھلم کھلا جرم کرتا ہے (لہٰذا وہ چوری نہیں ہے) اور خیانت (یا بددیانتی) کرنے والا وہ مال لیتا ہے جو صحیح معنوں میں حفاظت میں نہیں تھا (لہٰذا وہ بھی چوری نہیں ہے) اور غداری کرنے یا چھین چھپٹ کرنے والا 'چور' نہیں کہلاتا۔ اہل عرب اس فعل کے ارتکاب کو سرقہ کے علاوہ کچھ اور کہتے ہیں۔ پھر یہ بھی ہے کہ قرآن وحدیث میں یہ تصریح ہے کہ ہاتھ کاٹنے کی سزا صرف سرقہ کرنے والے کو دی جائے گی۔ دوسرے جرائم کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا پس ان میں سے کسی فعل کے مرتکب کو ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے۔

خائن وہ ہے جو در پردہ مال ہضم کرتا اور مالک مال کی خیر خواہی کا اظہار کرتا ہے اور 'منتہب' وہ ہے جو زبردستی اور قوت سے کسی کا مال لوٹ لے۔ اور مختلس وہ ہے جو چالاکی سے غبن کرتا ہے۔ اور نہایۃ (شرح ہدایہ) میں بتایا گیا ہے کہ مختلس 'وہ ہے جو غیر کے مال کو دھاندلی سے ہضم کرے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے'' لیس علی المختلس، ولا علی الخائن قطع '' (یعنی غبن کرنے والے اور خیانت کرنے والے کو سزائے قطع نہیں ہے)۔

حنابلہ اور امام زفر کہتے ہیں کہ غبن کرنے والے، لوٹنے والے اور بددیانتی کرنے والے کو ہاتھ کاٹنے کی سزا دینا واجب ہے۔ کیونکہ (ان کے نزدیک) مجرم کا مال حرز میں سے چوری کرنا لازم نہیں ہے۔ اور اس لیے بھی کہ یہ بھی ایک قسم کا سرقہ ہے۔ دیکھا جاتا ہے کہ اس زمانے میں کروڑوں کا غبن ہوتا ہے لہٰذا ایسے اشخاص واجب الحد ہیں (حال میں) یہ خبر اخبارات میں شائع ہوئی ہے کہ ملازمین میں سے ایک شخص نے ایک سال میں بیس ہزار پونڈ کا غبن کیا۔ پس لازم ہے کہ ایسے اشخاص کو اس طرح بے بس کر دیا جائے کہ ملک کا مال ضائع ہونے سے محفوظ رہے۔

مال مسروقہ کے تبدیل ہو جانے کا بیان

ائمہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر ایک شخص نے کوئی چیز' جوں کی توں چرائی' اس کی پاداش میں اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا ملی اور وہ شے مسروقہ اسی طرح مالک کو واپس کر دی گئی اس کے بعد اس شے کو تبدیل کر کے کچھ اور شے بنا لی گئی۔ مثلاً مال مسروقہ جس کی چوری پر ہاتھ کاٹا گیا پہلے سوت تھا اور اب اس سے کپڑا بن لیا گیا۔ یا وہ مال روئی تھا اور اب اس کو کات کر سوت بنا لیا گیا۔ اس کے بعد وہ چور پھر آیا اور دوسری بار چرا کر لے گیا تو اسے سزائے قطع ملے گی کیونکہ اب وہ مال تبدیل ہو گیا۔ (یعنی یہ دوسرا مال ہو گیا) یہی وجہ ہے کہ غاصب ایسی شے کا مالک ہو جاتا ہے جس کی ہیئت تبدیل کر دی جائے۔ اس کی بعینہ واپسی واجب نہیں ہوتی بلکہ تاوان دینا ہوتا ہے۔ پس چونکہ اصل مال مسروقہ تبدیل ہو جاتا ہے اس لیے یہ شبہ نہیں رہ جاتا کہ دونوں مرتبہ چوریوں کا مال مسروقہ ایک ہی تھا اور اس کی سزا بھی ایک ہی بار ہونی چاہیے (دوسری بار سزائے قطع نہ ہونی چاہیے)

ایسی اشیاء جن کو مال تصور نہیں کیا جاتا

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کسی شخص نے شراب یا سور یا کتے کی گو وہ حفاظت کے لیے رکھا گیا ہو یا جانور کی غیر

مدبوغ کھال کی چوری کی تو اس پر سزائے قطع نہیں ہے۔ کیونکہ ان اشیاء کو مال قرار نہیں دیا گیا۔ البتہ اگر ظرف شراب کی مالیت نصاب سرقہ کے برابر ہو تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اسی طرح اگر چوری کرنے میں غیر مکلف شخص مثلاً بچہ، جنون زدہ یا وہ شخص جو کسی حلال شے کے کھانے سے نشہ میں (بے خود) ہو گیا ہو شریک سارق ہو تو غیر مکلّف کو سزائے قطع نہ ہو گی۔ نیز اگر مال کے مالک کا باپ چوری میں چور کے شریک ہو جائے تو چوری کرنے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ اس چوری میں ایسا شخص شریک کار ہے جس کا ارتکاب سرقہ کرنا سخت مشتبہ ہے۔

اگر کسی نے ذبح کی ہوئی قربانی سے چوری کی گو بمقدار نصاب ہو تو اسے قطع ید کی سزا نہ ہو گی کیونکہ قربانی میں ذبح کیا ہوا جانور مالک کی ملکیت سے خارج ہو کر اللہ کا مال ہو جاتا ہے۔ یہی حکم 'ہدی' کا ہے (یعنی اس جانور کا جو قربانی کے لیے بدوران حج بھیجا جائے) لیکن اگر ذبح ہونے سے پہلے قربانی کے جانور کی چوری ہو جائے تو چرانے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور قربانی کا وہ گوشت یا کھال جو کسی محتاج کو صدقہ کے طور پر دیں اور پھر اس کی ملکیت میں سے بقدر مالیت نصاب چوری کی جائے تو چور کو سزائے قطع دی جائے گی۔ اگر کسی مال مسروقہ پر چوری سے پہلے سارق کا حق بوجہ وراثت یا خریداری کے ثابت ہو جائے یا اس شے کی مقدار بوجہ کھا لینے کے یا کسی اور طرح مقدار نصاب سے کم ہو جائے تو اس کے چرانے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

مال مسروقہ پر سارق کے دعویٰ ملکیت کا بیان

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص جائے حفاظت سے، بقدر نصاب مال کی چوری کرے اور وہ شہادت سے ثابت ہو جائے اور پھر سارق دعویٰ کرے کہ وہ اس مال کا مالک ہے تو بہر حال اس کا ہاتھ کاٹا جائے اور اس کا دعویٰ ملکیت تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ چوری کے جرم کے مرتکب پر جو الزام ہے وہ قوی ہے اور اس جیسے ملزم کا جھوٹ بولنا بہت قرین قیاس ہے کیونکہ وہ ہاتھ پاؤں کے کاٹے جانے (کی سزا) سے رستگاری چاہتا ہے اور اس کا ایمان بھی کمزور ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور ایک روایت کے بموجب حنابلہ بھی یہ کہتے ہیں کہ ایسے شخص کو ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں دی جائے گی۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے ایسے سارق کا نام سارق فقیہ (یعنی علم فقہ جاننے والا چور) رکھا ہے کیونکہ اس شخص کا یہ کہنا کہ اس مال کا میں مالک ہوں ممکن ہے کہ سچ ہو اور اس سے (جرم میں) شبہ پیدا ہو جاتا ہے جس سے سزا ساقط ہو جاتی ہے۔ گو اس کے قول کی شہادت مہیا نہ ہو۔

حنابلہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت کے بموجب تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور دوسری روایت میں ہے کہ اگر وہ شخص چوری میں بدنام نہیں ہے تو اس کی بات مان لی جائے اور سزائے قطع نہ دی جائے، لیکن اگر وہ بدنام چور ہے تو ہاتھ کاٹا جائے۔ یہی قول قابل ترجیح ہے تاکہ لوگ اس طرح دعویٰ ملکیت کرنے کو سزا سے بچنے کا ذریعہ نہ بنالیں۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر چوری کرنے والا مال کو چرا کر نگل لے۔ اور وہ مال ایسا ہو جو نگلنے سے خراب نہیں ہوتا جیسے جواہرات۔ اور اس کی مالیت مقدار نصاب کے برابر ہو تو پیٹ کے باہر آ جانے پر اس چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ لیکن اگر وہ ایسی چیز ہے جو نگلنے کے بعد تلف ہو جاتی ہے۔ مثلاً گوشت یا انگور وغیرہ تو گو اس کی مالیت مقدار نصاب کے برابر ہے

تو اسے سزائے قطع نہ ہوگی، البتہ تاوان ادا کرنا ہوگا۔

اگر کسی شخص نے زیر حفاظت شے کو آگ لگا کر یا توڑ پھوڑ کر ضائع کر دیا تو وہ بھی ادائے تاوان کا ذمہ دار ہوگا۔

لیکن اگر وہ اس چیز کو صحیح سالم جائے حفاظت سے لے کر باہر چلا آیا اور تب اسے تلف کیا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

اگر کسی شخص نے جانور کو گھاس وغیرہ دکھا کر جائے حفاظت سے اپنے پاس بلا لیا اور چرا کر لے گیا تو ہاتھ کاٹنے کا سزاوار ہے کیونکہ وہ جانور اسی کی ترکیب سے باہر آیا۔

مال غنیمت یا بیت المال سے چوری کرنے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ مال غنیمت کی چوری کرنے والے کا ہاتھ نہ کاٹا جائے کیونکہ اس مال میں اس کا بھی حصہ ہے اور یہی بات اور اس کی یہی علت حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے۔ اس روایت کو عبدالرزاق نے اپنی تصنیف میں بیان کیا ہے ثوری رحمہ اللہ نے سماک بن حرب سے، انہوں نے ابوعبیدہ بن ابرص سے، یعنی زید بن دثار سے نقل فرمایا ہے وہ کہتے ہیں کہ امام علی رضی اللہ عنہ کے پاس ایک شخص کو پیش کیا گیا جس نے مال غنیمت میں سے جو ہنوز تقسیم نہ ہوا تھا ایک 'خود' چرا لیا آپ نے اس کو سزائے قطع نہیں دی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے بیت المال (خزانہ سرکاری) یا مال غنیمت میں سے چوری کی تو دیکھنا چاہیے، اگر وہ مال مسروقہ مخصوص تھا رشتہ داروں، محتاجوں اور مجاہدین کے لیے، جن میں وہ شخص بھی شامل ہے یا شامل ہونے والے کی جڑ یا شاخ میں سے (یعنی باپ دادا یا بیٹے پوتوں میں) سے ہے تو اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ مال مسروقہ میں سے اس کا بھی حصہ ہے۔ ہاں اگر وہ مال ایسے اشخاص کا مخصوص حق ہے جن میں وہ شامل نہیں ہے تو سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ اس کے جرم ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ اگر وہ مال ایسا ہے جو کسی کے لیے مخصوص نہیں ہے تب بھی سزائے قطع نہ ہوگی۔

صحیح ترین قول یہ ہے کہ اگر مال مسروقہ میں، سارق کا حق ہے مثلاً یہ کہ وہ مال مسلمان محتاج کی بہبود کے لیے ہو (تب تو حتمی طور پر) اور اگر مالدار کے لیے ہو تب بھی بقول صحیح، یا یہ کہ وہ مال صدقہ کے لیے ہو اور وہ شخص محتاج ہو یا کسی مخالف کا قرض دار یا غازی (برسر جنگ) ہو تو (ان تمام صورتوں میں اس مال کی چوری کرنے پر) اس کو ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں دی جائے گی کیونکہ اس مال مسروقہ میں (کچھ نہ کچھ) اس کا حق ہے۔ اگر کسی طرح کا حق نہ ہو تو ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ (جرم میں) کوئی شبہ نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے بیت المال سے بمقدار نصاب چوری کی تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، کیونکہ یہ چوری مال محفوظ میں سے ہوئی اور اس مال میں اس کا کوئی حق نہیں تھا۔ یہی حکم فراہم شدہ مال غنیمت کا ہے، جبکہ لشکریوں کی تعداد زیادہ ہو، یا کم ہو لیکن سارق نے اپنے حق سے زیادہ مقدار مال کی چوری کی۔ (اس بارے میں) ایک قول یہ بھی ہے کہ مال غنیمت کی چوری مطلقاً مستوجب سزائے قطع ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ بیت المال کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ وہ عوام کا مال ہے جس میں اس کا حق بھی شامل ہے۔

خیمے کی چوری کا بیان

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر بستی کے اندر خیمہ نصب ہو تو وہ اس سامان کی مانند ہے جو بازار میں سامنے رکھا ہو۔ لیکن اگر وہ خیمہ میدان میں ہو اور اس کی طنابوں کو باندھا نہ گیا ہو بلکہ اس کے دامن لٹک رہے ہوں تو وہ خیمہ اور اس کا سامان ایسا ہے جیسے میدان میں پڑی ہوئی شے۔ لیکن طنابیں بندھی ہوئی ہوں گو خیمہ کے دامن (پلو) لٹک رہے ہوں تو وہ خیمہ اس سامان کے لیے جو اس میں ہے جائے حفاظت متصور ہو گا۔ بشرطیکہ اس کا محافظ قوی ہو اور اس کے اندر یا اس کے قریب موجود ہو لیکن اگر محافظ اس کے اندر یا اس کے قریب نہ ہو یا ناتواں ہو اور مدد کرنے والے دور ہوں تو اس کو 'حرز' (حفاظت) تصور نہیں کیا جائے گا پس اگر خیمہ کا سامان چرایا جائے تو چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جو خیمہ بدوران سفر نصب کر لیا جائے یا قیام گاہ میں لگا لیا جائے اس میں کنبہ کے لوگ رہتے ہوں یا نہ رہتے ہوں تب بھی وہ خیمہ اس سامان کے لیے اور خود مالک کے لیے بھی جائے حفاظت ہے۔ اگر اس خیمہ کے اندر سے کوئی سامان چرایا جائے یا خود خیمہ ہی کو کوئی شخص چرا لے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ بشرطیکہ مال مسروقہ کی مالیت نصاب سرقہ کے برابر ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر خیمہ نصب ہو اور اس میں سے کوئی سامان چرا لیا جائے تو (چوری کرنے والے کا) ہاتھ کاٹا جائے گا۔ لیکن خود خیمہ کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ خیمہ کا محافظ نہیں تھا ہاں خیمہ کے سامان کا محافظ ضرور ہے۔

کعبہ مکرمہ سے چوری کرنے کا بیان

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کعبہ کے اندر سے کوئی چیز چرا لی اور یہ چوری اس وقت کی گئی جبکہ اس میں داخل ہونے کی عام اجازت تھی تو ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ ہو گی کیونکہ اس صورت میں کعبہ ان اشیاء کے لیے حرز (جائے حفاظت) متصور نہ ہو گا۔ ہاں اگر مال مسروقہ کو مطاف (طواف کرنے کی جگہ) سے باہر لے گیا تو سزائے قطع ہو گی۔ اور جو کچھ بھی کعبہ پر یا مقام محمود پر لٹکایا جائے اس کی چوری پر سزائے قطع ہے۔ اسی طرح شیشہ کا چرانا ہے جو ستونوں پر منڈھا ہوتا ہے تاکہ اس کی جڑ محفوظ رہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کعبہ کا غلاف جو اس کے لیے سیا گیا ہے کسی نے چرایا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ وہ غلاف محفوظ تصور کیا جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے بمقدار نصاب سرقہ غلاف کعبہ میں سے یا کعبہ کے اندر سے کچھ چرایا تو وہ سزائے قطع کا مستوجب ہے۔ کیونکہ اس نے اللہ کے گھر کی توہین کی ہے۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا ایمان کمزور ہے۔ گویا وہ شخص کعبہ شریف کے احترام اور اللہ تعالیٰ کی طرف اس کے منسوب ہونے کی عظمت سے ناواقف ہے۔ پس ضروری ہے کہ اس کے ساتھ سختی کی جائے اور چوری کرنے کی پاداش میں اس کا ہاتھ کاٹا جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جس نے کعبہ کے غلاف میں سے کچھ چرایا۔ گو اس کی مالیت نصاب سرقہ کے برابر ہو اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے کیونکہ مال مسروقہ کا کوئی شخص مالک نہیں ہے۔ اور اس لیے بھی کہ بسا اوقات اسے (چوری کے لیے نہیں بلکہ) تبرک کے طور پر حاصل کیا جاتا ہے۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اگر ایسے لوگ کعبہ کے غلاف میں سے کچھ چرائیں جن کا ایمان قوی ہے اور اللہ تعالیٰ کے قابل احترام گھر اور کعبہ کی اللہ تعالیٰ سے نسبت ہونے کی عظمت کو جانتے ہیں تو انہیں ہاتھ کاٹنے کی سزا دی جائے۔ جیسا کہ حدیث میں حرم کے اندر چوری کرنے والوں کو سخت سزا دینے کا ذکر ہے۔ لیکن ادنیٰ قسم کے عوام جن کی آنکھوں پر پردہ پڑا ہے اور نہیں جانتے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے حضور حاضر ہوئے ہیں اور اس کی عظمت کا خیال نہیں کر سکتے وہ معذور ہیں یہ لوگ غلاف کعبہ میں سے کچھ چوری کر لیں تو ان کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔

مسجد میں چوری کرنے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ مسجد کے دروازے کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ مسجد جائے حفاظت نہیں ہے۔ وہ صبح وشام ہر وقت آنے والوں کے لیے کھلی رہتی ہے اور اس کا کوئی محافظ موجود نہیں ہوتا۔ نیز مسجد کے سامان مثلاً چٹائیاں، قندیلیں، جالیاں، چوکے اور پردے کی چوری میں سزائے قطع نہیں ہے کیونکہ یہ اشیاء کسی کے تحت حرز (حفاظت میں) نہیں ہیں اور جب حفاظت نہ ہو تو چوری مستوجب سزا نہیں ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مسجد کا دروازہ اور مسجد کے اندر جو کچھ بھی ہے مثلاً فرش، چٹائی، قندیلیں ان سب کی محافظ خود مسجد ہے۔ خواہ وہ مسجد میں کہیں پر بھی رکھی ہوں۔ اگر وہاں سے چرائے ہوئے مال کی مالیت نصاب سرقہ کی مقدار پورا کرتی ہو تو اس کے چرانے والے کو سزائے قطع دی جائے گی۔ اور اس سزا کے لیے یہ شرط بھی نہیں ہے کہ وہ چیز مسجد سے باہر لے جائی جائے بلکہ اگر چوری کرنے والا (مسجد کی) کسی چیز کو اس کی جگہ سے پورے طور پر اکھاڑ دے یا اس کی سلوں اور چھت کو توڑ پھوڑ دے تب بھی (مستوجب حد ہے)۔

اگر مسجد کے فروش جو صرف دن میں بچھائے جاتے ہیں۔ رات کو پڑے رہنے دیے گئے اور کسی نے چرالیا تو چرانے والے کو ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہوگی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر مسلمان مسجد کا دروازہ، درخت، باڑ، چاردیواری چھت یا سجاوٹ کی قندیلیں چرائے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ دروازہ حفاظت کے لیے اور درخت وغیرہ عمارت (کے کام) کے لیے ہوتے ہیں اور قندیلوں وغیرہ پر کسی کے مالک ہونے کا شبہ نہیں کیا جا سکتا، مسجد کی چٹائی اور دوسرے تمام فروش جو استعمال میں آتے ہیں ان کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور نہ ان فانوسوں کی چوری میں جن میں روشنی کے لیے چراغ جلائے جاتے ہیں کیونکہ یہ اشیاء تمام مسلمانوں کے فائدے کے لیے ہیں اور اس میں چرانے والے کا بھی حق ہے۔ جیسے بیت المال کا مال، مسجد کے سنگین چوکوں کا بھی وہی حکم ہے جو چٹائیوں کا ہے۔ یعنی ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ ہوگی۔ البتہ سجاوٹ کے فرش اور بیش بہا قالین کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اسی طرح منبر کی چادر کی چوری میں بھی ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اگر کوئی ذمی (اسلامی حکومت کا غیر مسلم فرد) مسجد سے کچھ چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ ان اشیاء میں اس کے حقدار ہونے کا مطلق شبہ نہیں ہے۔

جیب کترے یا کیسہ بر کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے رقم کی تھیلی یا ہمیانی یا جیب سے جس سے مراد کیسہ یا پاکٹ ہے جہاں رقم کو باندھ

کر رکھا ہو، رقم نکال لی تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔لیکن اگر جیب کے اندر ہاتھ ڈال کر نکالا تو ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ پہلی صورت میں بندش (پوٹلی)، اصل جائے حفاظت سے باہر تھی وہاں سے نکال لینا جائے حفاظت میں مداخلت نہیں ہے۔ لیکن دوسری صورت میں بندش (جائے حفاظت کے) اندر تھی اور یہاں سے نکالنا 'حرز' سے باہر لانا ہے۔اور اگر گرہ (یا پوٹلی) کھل گئی اور کسی نے رقم لے لی تو اگر وہ پوٹلی باہر تھی تو ہاتھ کاٹا جائے گا لیکن اگر وہ گرہ یا پوٹلی (کیسہ پاکٹ) میں تھی تو سزائے قطع نہ ہوگی کیونکہ وہ رقم باہر سے اس نے لی ہے (حرز سے نہیں لی)۔

مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ ان تمام صورتوں میں مجرم کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔کیونکہ اگر کسی نے پوٹلی کے اندر سے رقم نہیں نکالی اور پوٹلی کو جائے حرز (یا محفوظ جگہ) نہ مانا جائے تب بھی اس رقم کا محافظ اس کے مالک کو سمجھا جائے گا (یعنی مالک اس کا حرز ہے) چنانچہ اگر کسی شے کا مالک خود اس کا محافظ ہے اور اس کو اپنے برابر رکھ کر سو گیا تو وہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی جاگتا ہوا اور اس کی حفاظت کر رہا ہو۔پس جبکہ مال مالک کے وجود کے ساتھ وابستہ ہے تو بدرجہ اولیٰ وہ اس کا محافظ ہے اور اس شے کے چرانے والے کو سزائے قطع ہوگی۔

حنفیہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں (پاکٹ) کے سوا کسی اور کو حرز (جائے حفاظت) تسلیم نہیں کیا جائے گا۔کیونکہ مالک نے صرف پوٹلی یا جیب پر بھروسہ کیا ہے۔خود کو محافظ نہیں ٹھہرایا۔پس وہ جیب صندوق کی مانند ہے۔یہاں تک یہ بات ٹھیک ہے کیونکہ چور نے کیس یا جیب ہی کو کھول کر مال لیا ہے۔(لہٰذا واجب القطع) لیکن چلنے پھرنے کی حالت میں اولین مقصد قطع مسافت ہوتا ہے مال کی حفاظت پیش نظر نہیں ہوتی۔دوسری صورت یہ ہے کہ مالک مال اپنے مال کی حفاظت سے بے فکر ہو جانا چاہتا ہے تاکہ اس کا دل مال کی نگہداشت کے فکر سے فارغ ہو جائے۔اس کی طبیعت مال کی طرف سے بوجھل ہوتی ہے لہٰذا وہ اپنے اطمینان خاطر کے لیے مال کو گرہ میں باندھ لیتا ہے اور اپنی بندش پر اعتماد کر لیتا ہے اور ایسے مسائل میں اسی بات کو پیش نظر رکھا جاتا ہے چنانچہ اگر آہستہ خرام اونٹ پر لدے ہوئے 'گون' سے کسی نے چوری کی تو اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا ہوگی کیونکہ مال کے مالک نے گونوں (یا بوریوں) پر (مال کے محفوظ رہنے کا) بھروسہ کیا (یعنی اسے حرز بنایا) اور چور نے اس میں مداخلت کی لیکن اگر کوئی شخص گون ہی کو لے گیا جس میں مال تھا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ ایسے مسائل میں گونوں کو حرز خیال کیا جاتا ہے یعنی مال کو چوروں سے محفوظ رکھنے کے لیے اس میں بند کر کے رکھا جاتا ہے جیسے تھیلی یا جیب کہ اگر اس کے اندر سے چوری کی جائے تو ہاتھ کاٹنے کی سزا ہوگی۔اسی طرح اگر کسی نے گندم یا زیتون کے ظرف میں سوراخ کر کے بمقدار نصاب چوری کی تو ہاتھ کاٹنے کی سزا ہوگی کیونکہ حرز کے اندر سے چوری ہوئی ہے نیز اگر کسی نے لدے ہوئے سامان کو کاٹ کر اس میں سے بمقدار نصاب لے لیا تو مستوجب سزائے قطع ہے۔بالخصوص اس زمانہ میں جبکہ جیب کتروں اور گٹھ کتروں کی بہت کثرت ہے۔

(واضح ہو کہ ان مسائل کے بارے میں) علماء کو لغزش ہوئی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ایک شخص کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ حالانکہ وہ نہ کسی جائے حفاظت میں مداخلت کرتا ہے اور نہ جائے حرز سے مال چراتا ہے۔اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو گرہ، جیب یا برتن میں سے کاٹ کر مال نکال لیتے ہیں۔

قطار میں سے جانور کی چوری کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے قطار (لائن) میں سے کسی جانور کو چرا لیا۔یعنی کوئی شخص اگر اونٹوں کی قطار میں

سے جو ایک ہی راہ پر جا رہے ہوں۔ ایک اونٹ چرا لے۔ یا ان پر لدے ہوئے سامان میں سے کوئی بوجھ اتار کر لے جائے تو اس کو ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں دی جائے گی کیونکہ اس مال کو مطلوبہ حرز (حفاظت) حاصل نہیں ہے۔ یہاں اس شبہ کا امکان ہے کہ (اہل قطار) کے پیش نظر مال کا تحفظ پیشِ نظر نہ ہو۔ یہ بات اس لیے کہی جاتی ہے کہ (ایسے حالات میں) ساربان، سوار اور پیش رو سب کے مدنظر سامان کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا ہے کہ مسافت طے کی جائے۔ سامان کی حفاظت کے لیے یہ کچھ (قطار بندی وغیرہ) نہیں ہے۔ تا کہ آنکہ بوجھ کے ساتھ ساتھ بغرض حفاظت کوئی مسلح آدمی ان کے عقب میں نہ ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں البتہ اگر کوئی چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے۔

شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اونٹوں یا خچروں کی قطار میں ایک دوسرے کے پیچھے رسی (نکیل یا لگام) بندھی ہوتی ہے اور وہ ایک ڈگر پر چلتے ہیں جس سے ایک قطار (لائن) بن جاتی ہے اور ایک پیش رو انہیں اپنے پیچھے لے کر۔ چلتا ہے۔ اور ان کی حفاظت کے لیے یہ شرط ہوتی ہے کہ پیش رو جو آگے آگے سوار ہو کر چلتا ہے گھڑی گھڑی مڑ مڑ کر دیکھتا رہے۔ تا کہ ان سب پر نظر رہے۔ پس قطار کو اس شخص کے زیر تحفظ شمار کیا جاتا ہے۔ پس جو شخص اس قطار لیجانے والا ہے جہاں تک اس کی نظر پڑتی ہے وہ سب قطار اس کی زیر حفاظت متصور ہوگی بدیں معنے کہ وہ پیچھے والوں کو ہوشیار کرتا رہتا ہے۔ اب اگر قطار کا کچھ حصہ کسی پہاڑی یا عمارت کے حائل ہو جانے کے باعث نظر سے اوجھل ہو جائے تو صرف اسی قدر حصہ خارج از تحفظ ہوگا۔ پھر اگر قطار میں پیش رو یا اخیر والے (یعنی ہانکنے والے) کے علاوہ کوئی اور شخص بھی (درمیان میں) سوار ہو جائے تو یہ شخص آگے والے (پیش رو) کو ہانکنے والا اور پیچھے والے کو رہنمائی کرنے والے کی مانند ہے۔ اور ایسا ہو سکتا ہے کہ جب (قطار) عمومی راستے یا بازار میں سے گزر رہی ہو تو قطار کی دیکھ بھال میں اس کی نظر چلنے پھرنے والوں پر نہ پڑے۔ اس بارے میں یہ بھی شرط ہے کہ آگے والے کی آواز پیچھے والے تک پہنچ سکے یہ یہی وجہ ہے کہ ضروری سمجھا گیا ہے کہ قطار کے جانوروں کی تعداد نو (۹) سے زیادہ نہ ہو۔ اگر اس طرح کی قطار میں چوری ہو جائے تو سارق کا ہاتھ کاٹا جائے۔ لیکن اگر اونٹ (یا جانور) قطار کے اندر نہ ہوں اور منتشر طور پر چل رہے ہوں تو بقول صحیح انہیں تحت حرز تصور نہیں کیا جائے گا۔

قرابت داروں کی چوری کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے باپ، دادا کے ہاں چوری کی تو اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں دی جائے گی کیونکہ دستور عام کے مطابق مالی امور میں اس شخص کے ساتھ فراخدلی برتی جاتی ہے اور ایسی حرز (جائے حفاظت مال) تک رسائی کی اجازت ہوتی ہے حتیٰ کہ ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کی بجائے تصور کیا جاتا ہے کیونکہ والدین اپنی اولاد کے بارے میں فیاض اور ان پر مہربان ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ شرعاً ایک کی گواہی (دوسرے کے حق میں) ممنوع ہے۔ رہا باپ کا بیٹے کے مال کا چرانا، سو اس کی بابت رسول اللہ ﷺ نے کسی کی اولاد کو یہ ارشاد فرمایا کہ ''انت ومالک لابیک'' (یعنی تم خود اور تمہارا مال، تمہارے باپ کا ہے)۔

ان کے علاوہ باقی ذوی الارحام (نسلی رشتہ دار) مثلاً بھائی، بہن، چچا، پھپھی، ماموں اور خالہ، سو ان کے گھر میں

بھی اگر داخلہ کی اجازت ہو انہیں بھی اس بارے میں اولاد کے اندر شامل کیا گیا ہے کیونکہ شریعت نے ان کے ساتھ رشتہ ازدواج کے حرام ہونے اور حسن سلوک کے فرض ہونے میں ان کو اولاد کے برابر رکھا ہے۔ چنانچہ حدیث قدسی میں آیا ہے۔''قال اللّٰہ عزوجل : انا اللّٰہ وانا الرحمن، خلقت الرحم، وشققت لھا اسماً من اسمی، فمن وصلھا وصلتہ، ومن قطعھا قطعتہ'' (اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں معبود ہوں اور میں رحمٰن ہوں میں نے ہی رحم بنایا ہے اور اپنے ناموں میں سے ایک نام کو اس سے مشتق کیا ہے۔ پس جو شخص رحم (یا رشتہ) کو جوڑ کر رکھتا ہے، میں اس کے ساتھ ہوں اور جو اسے چھوڑتا ہے میں بھی اسے چھوڑ دیتا ہوں)۔ بناء بریں فقہاء نے بھی ان رشتہ داروں کو چوری میں سزائے قطع نہ دینے اور ان کا نفقہ واجب ہونے کے بارے میں اولاد کے زمرہ میں رکھا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انہیں ایک دوسرے کے سامنے ہونے کی (یعنی پردہ نہ کرنے کی) اجازت ہے۔ چنانچہ ان سے رشتہ (نکاح) کا حرام ہونا اور ان کے ساتھ حسن سلوک کا فرض ہونا ثابت ہے۔ اور ظاہری و باطنی سامان زینت (سنگھار) وغیرہ مثلاً بازو کے بازو بند اور سینے کے ہار اور پنڈلی کے جھانجھر وغیرہ پر نظر کرنے کی اجازت ہے۔ اس لیے کہ اگر ان کے چھپانے کا حکم ہوتا تو دشواری ہو جاتی کیونکہ (بناء بر قرابت) ان کے پاس کثرت سے آنا جانا ہوتا ہے اور برابر ان سے کام پڑتا رہتا ہے اور وہ ایک دوسرے سے بیگانہ نہیں ہوتے۔ پس ضروری ہے کہ ان قابل احترام رشتہ داروں سے ملاپ رکھا جائے اور ان سے قطع تعلق کر لینا حرام ہے۔ جہاں ایسا تعلق نہ ہو گا سزائے قطع واجب ہو گی۔ پس سزائے قطع کو ترک کر کے تعلق کا برقرار رکھنا واجب ہے۔

واضح ہو کہ (وابستگی، قرابت کے باعث) شرائط حفاظت میں نقص رہ جاتا ہے۔ اس کے ثبوت میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے'' ولا علی انفسکم ان تاکلوا من بیوتکم، اوبیوت آبائکم، اوبیوت امھاتکم، اوبیوت اخوانکم، اوبیوت اخواتکم، بیوت اعمامکم، اوبیوت اخوالکم، اوبیوت خالاتکم، اوما ملکتم مفاتحہ او صدیقکم، (یعنی اس میں کوئی الزام نہیں کہ تم اپنے گھر سے کھاؤ یا اپنے باپ دادا کے گھر سے یا اپنی ماؤں کے گھر سے یا اپنے بھائیوں کے گھر سے یا اپنی بہنوں کے گھر سے یا اپنے چچاؤں کے گھر سے یا اپنی پھپھیوں کے گھر سے یا اپنے ماموؤں کے گھر سے یا اپنی خالاؤں کے گھر سے یا ان گھروں سے جن کی کنجیاں تمہارے پاس ہیں یا اپنے دوستوں سے لے کر) اللہ تعالیٰ نے چچاؤں اور پھپھیوں کے گھر سے کھانے کو ممنوعات سے خارج کر کے، ان کے گھروں میں داخلے کی مطلق اجازت دیدی ہے اگرچہ محفوظ ہو۔ پس غیر مشروط طور پر گھروں میں داخل ہو کہ ان کی چیزوں کو استعمال کرنے کی اجازت دینا سزائے قطع سے مانع ہے۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ اگر قریبی رشتہ داروں کے گھر سے کسی غیر شخص کا مال چرالیا تو سزائے قطع نہ ہو گی لیکن اگر اجنبی کے گھر سے قرابت دار کا مال چرایا تو ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ ایک صورت میں شرط حفاظت پوری نہیں ہے اور دوسری میں ہے۔

اگر کسی نے دودھ شریک ماں باپ یا دودھ شریک بھائیوں کے گھر سے مال چرایا تو سزائے قطع ہو گی، کیونکہ دودھ کے رشتے بہت کم لوگوں کو معلوم ہوتے ہیں لہٰذا تہمت سے بچنے کے لیے بلا اجازت ان کے گھروں میں داخل ہونے کی گنجائش نہیں ہے بخلاف نسلی قرابت داروں کے کہ وہ مشہور ہوتے ہیں اور سب لوگ ان سے واقف ہوتے ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر باپ دادا اپنے بیٹے، پوتوں کے ہاں چوری کریں تو ان میں سے کسی کا ہاتھ نہ کاٹا جائے لیکن اگر شاخ کے رشتہ دار جڑ کے رشتہ داروں کے ہاں (یعنی بیٹے پوتے باپ دادا کے ہاں) چوری کریں تو ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ اولاد کو والدین کے مال میں حق نہیں ہے۔ چنانچہ اگر اولاد ماں یا باپ کی مملوکہ جاریہ (لونڈی) سے ملوث ہو جائے تو اس پر حد زنا نافذ ہوگی اور اگر اسے قتل کر دے تو سزائے قتل پائے گا۔ باقی دوسرے نسلی قرابت داروں کے مال کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے۔ اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مال کو مسروقہ قرار دیئے جانے کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ (اثبات جرم میں) کوئی شبہ نہ ہو۔ حدیث میں آیا ہے کہ ''ادرؤا الحدود عن المسلمین ما استطعتم '' (یعنی جہاں تک ممکن ہو مسلمانوں پر حد لاگو کرنے سے باز رہو) اب یہ شبہ خواہ مال مسروقہ کے مالک ہونے کا ہو مثلاً کوئی شخص مشترکہ ملکیت کے مال کی چوری کر لے۔ یا پھر اس شبہ میں ہو کہ وہ مال خود اس کا یا اس کے باپ دادا یا بیٹے پوتے کا ہے اور اسے چرا کر لے آئے۔ یا جہاں سے مال چرایا ہے وہاں سے چوری کے مال کو مسروقہ قرار دینے میں شبہ ہو مثلاً اولاد اپنے باپ دادا کے مال کو چرا کر یا باپ دادا میں سے کوئی اپنی اولاد کا مال چرا لائے پس چوری کرنے والے کی جڑ (یعنی باپ دادا) کے مال سے چوری کرے یا اس کی شاخ (بیٹا، پوتا) چوری کرے تو اس کی سزا میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ نسلی اعتبار سے وہ ایک ہی ہیں اگرچہ ان کے مذہب میں اختلاف ہو اور اس لیے بھی کہ وہ باہم ایک دوسرے کی حاجت روائی کے متوقع ہوتے ہیں۔ بخلاف دوسرے قریبی رشتہ داروں کے خواہ وہ نسبی رشتہ دار ہوں یا اور کوئی ہوں ان میں سے کسی کے ہاں بھی چوری کرے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے انہیں دور کے رشتہ داروں میں شمار کیا ہے۔ پس ان کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ والدین کتنے ہی اونچی پیڑھی کے ہوں، اولاد کے مال کی چوری میں ان کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اسی طرح ان کی اولاد اگر ان کا مال چرائے تو ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ اول الذکر کا سبب یہ ہے کہ یہ عام بات ہے کہ اولاد (کی خطا) پر باپ کا رحم غالب ہوتا ہے یہاں تک کہ یہ کبھی نہیں ہوتا کہ کوئی باپ اپنے بیٹے کو جس نے اس کا مال چرایا ہو ہاتھ کاٹنے کی سزا دلانے کی کوشش کرے۔ اس سے باپ کو کچھ حاصل نہ ہوگا حالانکہ بیشتر حدود (شرعی سزائیں) صرف اس لیے ہوتی ہے کہ اللہ کے بندوں کے حقوق کا تحفظ کیا جائے۔ ثانی الذکر صورت میں یہ حکم اس لیے ہے کہ باپ جو اپنی اولاد اور اس کے تمام اموال کا مالک ہوتا ہے اس کے پورے حقوق ادا ہو سکیں۔ اللہ کے حق کے بعد والدین کا حق ہے'' واعبدوا اللّٰہ ولا تشرکوا بہ شیئاً وبالوالدین احساناً '' (یعنی لوگو اللہ کی عبادت کرو اور کسی کو اس کا شریک نہ جانو اور والدین کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آؤ) باقی اور صلبی قرابت داروں کا مال کوئی چرائے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے۔

شوہر یا بیوی کے مال کی چوری کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر میاں بیوی میں سے کسی نے دوسرے کا مال چرایا تو ان میں سے کسی کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ یہ چوری کسی کے ذاتی مکان سے کی ہو یا اسی گھر میں چوری کی ہو جس میں دونوں اکٹھے رہتے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ میاں بیوی باہم ایک ہی شخصیت ہیں۔ اور ان کے باہمی مفاد مشترک ہیں اور ان دونوں کو آنے جانے کی اجازت ہے۔ اس لئے حرز (حفاظت) کی جو شرط ہے اس میں خلل ہو گیا۔ اور یہ جرم اس لیے بھی واجب القطع نہیں ہے کہ دونوں دستور کے

مطابق اور عملی طور پر مالی معاملات میں ایک دوسرے کے لیے فراخ دل ہوتے ہیں۔ چنانچہ بیوی جبکہ اپنے وجود کو خاوند کے حوالے کر دیتی ہے جو مال سے زیادہ قابل قدر ہے تو مال کے بارے میں اس سے بھی زیادہ روادار ہوگی۔ پھر اس لیے بھی کہ وہ ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں اور کوئی دوسرا شخص انہیں محروم نہیں کرتا جیسے کہ ماں باپ ہوتے ہیں۔ اور موطا امام مالکؒ میں حضرت عمر بن خطابؓ سے روایت ہے کہ حضرت ممدوح کے سامنے ایک غلام کو پیش کیا گیا جس نے اپنے آقا کی بیوی کا آئینہ چرایا تھا۔ تو آپ نے فرمایا کہ اس شخص پر جرم (سرقہ) عائد نہیں ہوتا کیونکہ چرانے والا تمہارا ہی خادم ہے جس نے تمہاری چیز چرائی ہے۔ پس جبکہ خاوند کے خادم کو سزائے قطع نہیں دی جا سکتی تو بیوی بہر حال اس کی زیادہ مستحق ہے (کہ اسے سزا نہ دی جائے)۔ پھر یہ بھی ہے کہ زوجین میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے بارے میں تسلیم نہیں کی جاتی کیونکہ دونوں کے مفاد مشترک ہیں بناء بریں ایک کے مال کے عوض دوسرے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

اگر دونوں (میاں بیوی) میں سے ایک نے دوسرے کا مال چرایا اور مباشرت سے پہلے طلاق ہوگئی۔ اور بغیر عدت گزارے ان میں مکمل علیٰحدگی ہوگئی تب بھی سزائے قطع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے غیر عورت کا مال چرایا اور پھر اس سے شادی کر لی تب بھی سزائے قطع نہ ہوگی خواہ یہ شادی سزائے قطع کا (عدالتی) فیصلہ ہونے کے بعد ہوئی ہو یا فیصلہ سے پہلے ہوئی ہو۔ حضرت ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اگر ہاتھ کاٹنے کا فیصلہ ہو گیا تھا (اور تب شادی کی) تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اگر کسی نے قطعی طلاق یافتہ یا خلع شدہ بیوی کا مال بدوران عدت چرالیا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اسی طرح اگر مطلقہ بیوی نے بھی عدت کے دوران خاوند کا مال چرالیا تب بھی ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ ہوگی۔

شافعیہ کے اقوال میں سے قابل ترجیح قول اور مالکیہ وحنابلہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت کے مطابق ان کا کہنا یہ ہے کہ میاں بیوی میں سے کوئی جب دوسرے کا مال چرائے تو سزائے قطع نہ ہوگی کیونکہ انہیں وہاں آنے جانے کی اجازت تھی لہٰذا وہ جائے محفوظ نہیں ہے۔

شافعیہ کے ایک اور قول حنابلہ کی ایک دوسری روایت کی رو سے وہ کہتے ہیں کہ اگر وہ زوجین (میاں بیوی) میں سے ایک دوسرے کا مال چوری کرے تو اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں دی جائے گی کیونکہ دونوں باہم ایک ہی ہیں اور اس لئے بھی کہ ان میں باہم رشتہ مہر ومحبت ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ "ومن آیاتہ ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً لتسکنوا الیھا وجعل بینکم مودۃ ورحمۃ" (یعنی اللہ تعالیٰ کی نشانیوں (یا دلائل) میں سے یہ بھی ہے کہ اس نے تم ہی میں سے تمہارے جوڑے پیدا کیے تاہم تم ان سے سکون پاؤ۔ اسی نے تمہارے درمیان مہر ومحبت کو پیدا کر دیا ہے)۔

شافعیہ کا تیسرا قول یہ ہے کہ صرف خاوند کو ہاتھ کاٹنے کی سزا دی جائے گی (بیوی کو نہیں) کیونکہ بیوی کو (خاوند کے مال میں سے) خوراک اور لباس کا حق حاصل ہے۔ پس چونکہ یہ شبہ ہے کہ مال مسروقہ میں کچھ بیوی کا بھی حق ہے (جس نے چوری کی ہے) لہٰذا اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی۔ خاوند کے مال میں تو بیوی شریک ہے لیکن خاوند کا کوئی حق بیوی کے مال میں نہیں ہے۔ تاہم شافعیہ کے نزدیک اس مسلک کو ترجیح حاصل ہے کہ میاں بیوی میں سے جو بھی دوسرے کا مال چرائے اسے سزائے قطع دی جائے بشرطیکہ وہ مال حرز میں (زیر حفاظت) ہو۔

سزائے قطع کا دعویٰ کرنے کا بیان

حنفیہ، حنابلہ اور اصحاب شافعی کہتے ہیں کہ ہاتھ کاٹنے کی سزا موقوف ہے۔ مالک مال کے مطالبہ (دعویٰ) پر کیونکہ سزائے قطع میں زیادہ تر حق العباد پیش نظر ہے۔ پس اس میں جرم سرقہ قرار دینے کے لئے مالک کا دعویٰ کرنا شرط لازم ہے۔ اس میں مدعی وہ ہے، جس کا مال چرایا گیا۔

مالکیہ اور حنابلہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت کے بموجب ان کا کہنا ہے کہ ہاتھ کاٹنے کی سزا مال مسروقہ کے مالک کے مطالبہ پر منحصر نہیں ہے، بلکہ مالک کے مطالبہ (یا دعویٰ) کے بغیر ہی سزائے مذکور عائد کر دی جائے گی۔ کیونکہ نفاذ حد میں خالق کا حق غالب ہے۔ مخلوق کا حق غالب نہیں ہے اور اس لئے بھی کہ (سزائے سرقہ والی) آیت عام ہے (مشروط نہیں ہے) جیسا کہ زنا کی صورت میں ہوتا ہے۔

جرم سرقہ میں شریک ہونے کا بیان

ائمہ فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر چوری میں ایک جماعت شریک ہو اور ان میں سے ہر فرد کو مال مسروقہ میں سے بمقدار نصاب حصہ ملے تو ان میں سے ہر ایک پر سزائے قطع لاگو ہوگی اور ان سب کے ہاتھ کاٹے جائیں گے کیونکہ ہر ایک نے جرم سرقہ کا ارتکاب کیا ہے اور ذہنی طور پر ہر ایک نے جائے حفاظت میں مداخلت کا قصد کیا اور عملی طور پر بھی بدیں لحاظ وہ شریک جرم کہ انہوں نے مال مسروقہ کے حاصل کرنے میں ایک دوسرے کی مدد کی۔ پس چوری کا مال سب پر عائد ہوگا اور شرعاً سب کو اس جرم کا مرتکب تصور کیا جائے گا۔ لیکن اس صورت میں جبکہ سب کو مال سرقہ میں سے بقدر نصاب حصہ ملا ہو۔ لیکن اگر ہر ایک کے حصے میں نصاب سے کم مال آیا تو اس صورت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے: حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں ان کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ سزائے قطع ارتکاب جرم کی پاداش میں دی جاتی ہے۔ پس ہر ایک کے متعلق دیکھا جائے گا کہ یہ جرم پورے طور پر ان سے سرزد ہوا ہو۔ لیکن یہاں کسی پر بھی بقدر نصاب مال چرانا ثابت نہیں ہے اور ثبوت جرم کی تمام شرطیں پوری نہیں ہوئی۔ ہاتھ کاٹنے کی سزا نصاب سرقہ کے برابر مال کی چوری کرنے پر لاگو ہوتی ہے۔ اس سے کم مقدار مال کی چوری پر نہیں ہوتی کیونکہ ہاتھ کی قدر و قیمت ایک مقام رکھتی ہے نیز اس مقدار مال کی چوری میں جس پر ایک شخص کا ہاتھ کاٹنے کا حکم شریعت نے دیا ہے بہت سے آدمیوں کا ہاتھ نہیں کاٹا جا سکتا۔ انسانی عضو کی اس عظمت کے مقابلہ میں دنیا اور متاع دنیا بے حقیقت ہیں۔ غرض اس صورت میں ہاتھ کاٹنے کی سزا کسی کو نہیں دی جائے گی۔ حدیث میں آیا ہے "اقطعوا فی ربع دینار ولا تقطعوا فیما ھوا دنیٰ من ذلک" (یعنی ایک چوتھائی دینار کے سرقہ میں ہاتھ کاٹنے کی سزا دو اس سے کم مالیت کے سرقہ میں یہ سزا نہ دو)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مال مسروقہ ایسا ہے کہ جس کی چوری کرنے میں دوسروں کی اعانت درکار ہو تب تو تمام شرکائے سرقہ کے ہاتھ کاٹے جائیں۔ لیکن اگر وہ مال ایسا ہے کہ ایک ہی شخص تنہا اس کو چرا سکتا ہے تو اس بارے میں مالکیہ کے دو اقوال ہیں: ایک یہ کہ جرم سرقہ کے تمام شرکاء پر حد لاگو ہوگی اور دوسرا قول یہ ہے کہ ان کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ اگر ہر ایک چور نے اس میں سے کچھ نہ کچھ لیا ہے تو ان میں سے کسی کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا تا آنکہ (ان میں سے کسی کے) مال مسروقہ کی مالیت نصاب سرقہ کے برابر نہ ہو۔ ایک کے چرائے ہوئے مال کو دوسرے کے چرائے ہوئے مال کے ساتھ ملا کر نہ دیکھا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "لا تزر وازرۃ وزر اخری" (یعنی کوئی شخص دوسرے کا بار گناہ نہیں

اٹھائے گا) غرض نصاب سے کم مال کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ تمام (شرکائے سرقہ) واجب القطع ہیں خواہ مال مسروقہ اتنا ثقیل ہو کہ اس کے چرانے میں دوسرے شخص کی اعانت درکار رہوتی ہے یا ایسا نہ ہو اور خواہ مال مسروقہ کو حرز (جائے حفاظت) سے نکالنے میں سب شریک رہے ہوں یا الگ الگ اشخاص نے منفرداً نکالا ہو اور تمام مال مسروقہ کی مجموعی مالیت نصاب سرقہ کے برابر ہوگئی ہو یہ حکم مال کی اہمیت اور حقوق العباد کی سختی کے ساتھ نگہداشت کے پیش نظر ہے اور اس لئے بھی کہ سزائے سرقہ کا انحصار مال مسروقہ کی اس مقدار پر ہے جس کی چوری پر (پرائے) مال کے تحفظ اور اس کے حرام ہونے کے پیش نظر سزائے قطع واجب ہو جاتی ہے تاکہ ایسے افراد کی چیرہ دستی کا سدباب کیا جاسکے جو عوام کا مال لوٹنے پر اکٹھے ہوئے ہیں۔

چوروں کے ایک گروہ کا گھر میں داخل ہونا

حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر چوروں کی ایک جماعت اندر آجائے اور سب کسی ایک فرد (یا چند افراد) کو مال مسروقہ اٹھانے پر لگائیں اور باقی اشخاص کچھ نہ اٹھائیں اور نہ اٹھانے میں مدد کریں۔ پھر وہ مال باہم تقسیم کریں اور ہر ایک کے حصہ میں مال بقدر نصاب آجائے تو ان سب کے ہاتھ کاٹے جائیں گے کیونکہ مال کا جائے حفاظت سے نکالنا اگرچہ (سب کا فعل نہ تھا) کسی ایک کا فعل تھا لیکن درحقیقت سب ہی چوری کرنے میں شریک تھے کیونکہ ان سب نے اس شخص کی (چوری کرنے میں) اعانت کی اور وہ سب مال اٹھانے والے کو جرأت دلانے میں شریک تھے۔ درحقیقت چور بالعموم ایسا ہی کرتے ہیں اس طرح جس نے مال وہاں سے نہیں اٹھایا ہوتا اسے بچاؤ کا موقع مل جاتا ہے۔ اب اگر اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ ہوئی تو حد (سزائے شرعی) سرے سے ختم ہو جائے گی اور اگر سزا سے نہ بچا تب بھی (گو فائدہ نہ ہو) نقصان بھی نہ ہوا' لہٰذا واجب ہے کہ (اس جرم میں) جو بھی شریک ہے اس کے ساتھ سخت برتاؤ کیا جائے' اگرچہ اس نے خود مال نہ نکالا ہو اور نہ مال کے اٹھانے میں مدد کی ہو۔ اس مسئلہ میں (مستوجب سزا ہونے کے لئے) یہ شرط جو لگائی گئی ہے کہ چوروں کی تمام جماعت اندر داخل ہوگئی ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر وہ سب سرقہ میں شریک ہوئے اور سب نے چوری کرنے کی ٹھانی لیکن مکان (یعنی حرز) کے اندر صرف ایک یا چند آدمی داخل ہوئے جنہوں نے مال نکالا' باقی اشخاص (باہر ہی رہے) داخل مکان نہ ہوئے تو اس صورت میں صرف انہیں ہاتھ کاٹنے کی سزا ملے گی جو گھر کے اندر گئے اور مال لے کر باہر آئے' بشرطیکہ یہ معلوم ہو کہ اندر جانے والا ان میں سے ہے۔ اگر یہ معلوم نہ ہو تو انہیں تنبیہا سزا دینا اور قید کر دینا واجب ہے' یہاں تک کہ ان کی توبہ کا یقین ہو جائے۔ اور وہ جو گھر میں داخل نہیں ہوا اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس کا حرز (جائے حفاظت) میں مداخلت کر کے مال اٹھانے والے کی اعانت کرنا ثابت نہیں ہے۔ پس ان کا شریک جرم ہونا تسلیم نہ کیا جائے گا۔ جائے حفاظت کی مداخلت پورے طور پر اسی حالت میں ہوگی جبکہ چور گھر کے اندر داخل ہو جائے۔

ان اصحاب کا کہنا یہ ہے کہ یہ مسائل اس صورت میں عائد ہوں گے جبکہ گھر کے اندر سے سامان اٹھانے والا ایسا شخص ہو کہ اگر وہ (بلا اشتراک غیرے) تنہا اس فعل کا ارتکاب کرتا تو مستوجب سزائے قطع ہوتا۔ یعنی وہ عاقل و بالغ ہو اور اجنبی ہو (یعنی مالک مکان کا) رشتہ دار نہ ہو۔ پس مال کو اٹھانے والا کوئی بچہ یا جنون زدہ یا مالک خانہ کا قرابت دار ہو تو ان اشخاص میں سے کسی کو سزائے قطع نہیں دی جائے گی۔ کیونکہ (باہر والا) جس نے مال کو نہیں اٹھایا وہ مال اٹھانے والے کا

تابع (یعنی ثانوی حیثیت کا مالک) ہے۔ پس جبکہ اصل مجرم واجب القطع نہ ہوا تو اس کا تابع بھی واجب القطع نہ ہوگا۔

شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر چوروں کی ایک جماعت نے چوری کرنے کی ٹھانی اور مال کے حرز (جائے حفاظت) میں داخل ہوئے اور ان میں سے کسی فرد نے مال نکالا تو صرف اسی کو جس نے حرز سے مال نکالا ہے ہاتھ کاٹنے کی سزا دی جائے گی بشرطیکہ (نکال کر لانے والوں میں سے) ہر ایک کے حصہ کا مال مقدار نصاب کو پورا کرتا ہو یعنی تین درہم یا زیادہ کی مالیت کا مال ہو۔ غرض وہ شخص جو اندر گیا لیکن اس نے نہ مال کو نکالا اور نہ اسے ہاتھ لگایا تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ چوری کا فعل اس سے سرزد نہیں ہوا اور جرم سرقہ (قرار دیئے جانے) کی شرائط پوری نہیں ہوئیں۔ اسی طرح اگر مال مسروقہ ہر ایک کے حصے میں بمقدار نصاب نہیں آیا تو ان میں سے کسی کا بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ نصاب سرقہ سے کم مال کی چوری میں سزائے قطع نہیں ہے۔

اگر دو مکلف اشخاص (جن پر دینی احکام عائد ہوتے ہیں) بمقدار دو نصاب کے یا اس سے زیادہ نکال کر لے آئے تو دونوں کے ہاتھ کاٹے جائیں گے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک نے بمقدار نصاب چوری کی ہے۔ اگر وہ مال دو نصابوں سے کم ہے تو ان میں سے کسی کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

دروازہ توڑنے یا نقب زنی کا بیان

حنفیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ اگر چور نے کسی گھر میں نقب لگائی اور اس میں داخل ہو کر وہاں سے مال اٹھایا اور اس مال کو ایک اور شخص کے حوالے کر دیا جو نقب کے قریب یا گھر کے دروازے پر تھا تو ان دونوں میں سے کسی کو بھی سزائے قطع نہ ملے گی کیونکہ مال مسروقہ اندر سے چرانے والے کے باہر لانے سے پہلے معتبر (غیر سارق) کے ہاتھ آ گیا تو اب اسے سرقہ قرار دینا مشتبہ ہو گیا اور چوری کی تکمیل دونوں میں سے کسی نے نہیں کی ہے۔

ابو یوسف رحمۃ اللہ کہتے ہیں کہ اگر اندر والے نے اپنا ہاتھ نقب سے باہر نکال لیا تھا تو اندر والا سزائے قطع کا مستوجب ہوگا اور اگر باہر والے نے اپنا ہاتھ اندر ڈال کر مال مسروقہ کو پکڑ لیا تو دونوں کے ہاتھ کاٹے جائیں گے لیکن اگر دونوں میں سے ہر ایک نے (بلا اعانت دیگر) یہ کام کیا تو ان میں سے کسی کو سزائے قطع نہ ہوگی۔ اس کی صورت یہ ہے کہ باہر کے آدمی نے نقب کا سوراخ دیکھا اور اس میں ہاتھ ڈال کر اندر والے چور کے جمع کئے مال کو اٹھا لیا تو ان میں سے کوئی بھی مستوجب قطع نہ ہوگا۔ اگر کسی نے مکان کی ایک منزل میں نقب لگائی اور وہاں سے مال اٹھا کر راستے میں پھینک دیا اور پھر باہر آ کر اسے اٹھا لیا تو کسی کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا' لیکن صحیح یہی ہے کہ ہاتھ نہ کاٹا جائے۔

اگر گھر کے اندر کوئی نہر بہہ رہی ہے اور چور نے مال چرا کر نہر میں بہا دیا اور پھر باہر آ کر (نہر سے) وہ مال نکال کر لے گیا۔ اس صورت میں دیکھا جائے گا اگر وہ مال پانی کے بہاؤ سے خود باہر آ گیا ہے تب تو اس شخص کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس مال کو اس شخص نے نہیں نکالا۔ تاہم یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا دی جائے گی کیونکہ وہ مال اسی کی وجہ سے باہر آیا اور اسی کے فعل سے پانی اس مال کو بہا کر لایا' چونکہ اسی نے اس مال کو پانی میں ڈالا تھا لہٰذا اس مال کے باہر آ جانے کا موجب اسی کو قرار دیا جائے گا اور اس کا یہ عمل اس امر کا ایک بہانہ ہے کہ وہ مالک خانہ کے اس الزام سے

خود کو بچانا چاہتا ہے کہ اس نے مال کو اٹھایا ہے۔ غرض اس کا یہ بہانہ سزائے قطع سے اسے بچا نہیں سکتا

اگر کسی نے گھر میں نقب لگا کر مال چرایا پھر اسے راہ میں پھینک دیا جسے کسی اور شخص نے اٹھا لیا تو دونوں میں سے کسی کو سزائے قطع نہ ہوگی

اگر کسی شخص نے گھر کے اندر مال مسروقہ کو گدھے پر لادا اور اسے ہنکا دیا اور گدھا مال لے کر باہر آ گیا پھر اس شخص نے گدھے کو پکڑ کر سامان لے لیا تو اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا ہوگی کیونکہ گدھے کو وہاں سے نکالنے کا الزام اس شخص پر عائد ہوتا ہے۔

اگر کسی نے مال مسروقہ کتے کی گردن میں باندھ دیا اور اسے باہر نکال دیا اور پھر باہر آ کر کتے سے لے لیا تو ہاتھ کاٹا جائے گا لیکن اگر وہ کتا اس کے دھتکارے بغیر خود ہی باہر آ گیا تھا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا' کیونکہ جانور تو جدھر چاہے جا سکتا ہے۔ اور جب تک اس پر مال لاد کر یا ہنکا کر اسے اپنے قابو میں نہ رکھا جائے اس فعل کو اس شخص کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔

اگر کسی شخص نے نقب لگائی اور سوراخ میں ہاتھ ڈال کر وہاں سے مال نکال لیا اور گھر کے اندر نہیں گیا تو سزائے قطع کا مستوجب نہ ہوگا کیونکہ مکمل طور پر سرقہ کا الزام عائد ہونے کے لئے جائے حفاظت میں مداخلت کی شرط کا پورا ہونا ضروری ہے تاکہ سرقہ کا جرم عائد ہونے میں جو شبہ ہے وہ نہ رہے۔ جرم مشتبہ ہو جائے تو سزا ساقط ہو جاتی ہے اور ناقص ثبوت جرم کو ساقط کر دیتا ہے' اور ثبوت ناقص ہو تو جرم کالعدم ہو جاتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے گھر میں نقب لگائی اور اس کے اندر داخل ہو گیا اور پھر وہاں سے بقدر نصاب مال مسروقہ باہر والے شخص کے حوالے کر دیا۔ بایں طور کہ اس شخص نے اپنا ہاتھ حرز (جائے حفاظت) میں ڈالا اور مال اندر والے سے لے لیا۔ لیکن اندر والا باہر نہیں آیا تو اس صورت میں صرف باہر والے کو سزائے قطع ہوگی کیونکہ حرز سے نکال کر لانے والا یہی شخص ہے۔ اندر والا مال کو باہر نہیں لایا لہٰذا وہ واجب القطع نہیں ہے۔ اگر اندر والے نے ہاتھ کو باہر نکال کر دوسرے شخص کو مال پکڑایا اور اس باہر والے نے حرز میں مداخلت نہیں کی اور نہ اس نے مال وہاں سے نکالا تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اگر اندر والے نے باہر والے کو سوراخ نقب کے درمیان میں مال سرقہ پکڑایا یا اندر والے نے مال مسروقہ کو رسی وغیرہ میں باندھ دیا اور باہر والے نے اسے باہر کھینچ لیا تو دونوں کے ہاتھ کاٹے جائیں گے۔

اگر کسی شخص نے جائے حفاظت ہی میں مال مسروقہ کو دوسرے شخص کی پیٹھ پر رکھ دیا اور وہ اسے لے کر باہر آ گیا تو اب اگر مال مسروقہ کا بار اٹھانے کی صلاحیت اس میں نہیں تھی تو ان دونوں کو سزائے قطع ہوگی لیکن اگر اٹھا کر لانے والے میں یہ صلاحیت تھی تو صرف اس کو سزائے قطع دی جائے گی جو مال لے کر باہر آیا کیونکہ (حرز سے) باہر مال لے کر آنے والا وہی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے مکان میں نقب لگا کر چوری کی اور کوئی' دوسرا شخص وہاں سے مال لے کر باہر آیا' گو اسی وقت ایسا ہوا ہو تو ان دونوں میں سے کسی کو سزائے قطع نہ ہوگی' کیونکہ جس نے نقب لگائی تھی اس نے چوری نہیں کی' اور وہاں سے باہر لانے والے نے حرز (جائے حفاظت) سے مال نہیں اٹھایا۔ تاہم اول الذکر کو دیوار

پھوڑنے کا معاوضہ دینا ہوگا اور ثانی الذکر کو مال مسروقہ کا تاوان ادا کرنا ہوگا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مکان کے اندر کوئی شخص موجود نہ ہو' لیکن اگر مکان کے اندر کوئی محافظ نقب کے قریب موجود ہو اور وہ مال کی دیکھ بھال کر رہا ہو تو اس مال کو تحت تحفظ قرار دیا جائے گا اور باہر لانے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا لیکن اگر محافظ سویا ہوا ہو تو بقول صحیح ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ جیسے (اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ) کوئی شخص سو رہا ہو اور دروازہ کھلا ہوا ہو۔ اس کو جرم قرار دینے کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ مال مسروقہ کو باہر لانے والا صاحب شعور ہو۔ چنانچہ اگر کسی نے نقب لگائی اور کسی بے شعور بچے یا دیوانے کو مال نکال کر لانے کے لئے کہا اور وہ مال نکال کر لے آیا تو مال کا منگوانے والا واجب القطع ہے۔ لیکن اگر کسی صاحب شعور کو کہا یا (سکھائے ہوئے) بندر کو کہا تو سزائے قطع نہ ہوگی کیونکہ یہ چیزیں اس کا آلہ کار نہیں ہیں (کہ اس سے بچے کی طرح کام نکالا جا سکے)۔

اگر دو شخصوں نے مل کر دیوار میں سیندھ لگائی پھر ان میں سے ایک نے مقدار نصاب کے برابر یا زیادہ مال نکال لیا پھر ان دونوں میں سے ایک نے مال مسروقہ کو نقب کے پاس رکھ دیا اور' دوسرے نے جو اس کے ساتھ سیندھ لگانے میں شریک تھا اٹھا لیا اور بمقدار نصاب یا زیادہ مال نکال لیا تو دونوں صورتوں میں اس شخص کا ہاتھ کاٹا جائے گا جس نے مال کو نکالا' کیونکہ چوری اسی نے کی (یعنی چوری کرنے کی تعریف اسی پر صادق آتی ہے)۔

اگر اندر والے چور نے مال کو سوراخ نقب کے بیچ میں رکھ دیا اور باہر والے شریک کار نے اسے اٹھا لیا یا اس شخص نے کسی اور شخص کو نقب کے دہانے سے پکڑا دیا اور مال مسروقہ دو نصابوں کے برابر یا اس سے زیادہ تھا تو بقیاس غالب ان کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے' کیونکہ دونوں میں سے کوئی بھی کامل حرز یعنی دیوار خانہ سے باہر نہیں آیا۔ ایسے چور کو "ظریف" (دزد دانا یا ہوشیار چور) کہتے ہیں۔ اس بارے میں ایک' دوسری رائے یہ ہے کہ ان دونوں کے ہاتھ کاٹے جائیں' کیونکہ نقب زنی اور مال اٹھانے میں دونوں شریک کار تھے اور اس لئے بھی کہ مبادا یہ ترکیب حد (سزائے شرعی) سے بچنے کا ذریعہ بن جائے۔ اگر اندر والے چور نے باہر والے کے لئے مال مسروقہ کو رسی سے باندھا اور باہر والے نے اسے کھینچ لیا تو باہر والے کو سزائے قطع ملے گی اندر والے کو سزا نہ ہوگی البتہ مالک کا جو نقصان ہوا ہے اس کا تاوان بھرنا پڑے گا۔

نابینا شخص کا ہاتھ اس مال کے' چرانے کی پاداش میں کاٹا جائے گا جس کی نشان دہی کسی' لنجے نے کی ہو اور اگر کوئی نابینا ایک' لنجے کو اٹھا کر جائے حفاظت میں لے گیا تاکہ وہ اسے مال کا پتہ بتائے اور وہ نابینا اس مال کو اٹھائے اور' لنجے کو ساتھ لے کر باہر آ جائے تب بھی اس نابینا کا ہاتھ کاٹا جائے گا' کیونکہ اصل چور دراصل وہی نابینا ہے اور وہ' لنجا جسے کوئی نابینا اٹھا کر لے گیا اور' لنجے نے چوری کی تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ نابینا کو سزائے قطع نہ ہوگی۔ کیونکہ اس نے مال نہیں اٹھایا۔

واضح ہو کہ دروازہ کھولنا' قفل وغیرہ کو توڑنا اور یا دیوار کو پھاند کر جانا ایسا ہی ہے جیسے نقب لگانا جس کا ذکر کیا گیا۔

اگر کسی نے مال کو حفاظت کی جگہ سے اٹھا کر باہر پھینک دیا یا بہتے پانی یا ٹھہرے ہوئے پانی میں ڈال دیا' یا تیز ہوا میں اڑا دیا اور اس طرح وہ مال باہر آ گیا۔ ان تمام صورتوں میں اس شخص کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ ان تمام حالتوں میں مال کو باہر لانے کا الزام اسی پر عائد ہوگا۔ خواہ وہ مال نقب کی راہ سے پھینکا یا دروازے سے یا دیوار کے اوپر سے اور خواہ پھینکنے کے بعد اس

کے ہاتھ لگا یا نہیں لگا بلکہ تلف ہو گیا مثلاً آگ میں جل جائے یا ضائع ہو گیا ہو یا ضائع نہ ہوا۔

اگر کسی چور نے رات کو نقب لگائی اور چوری نہیں کی لیکن دوسری رات کو اس شے کے دوبارہ جائے حرز میں رکھے جانے سے پہلے پھر آیا اور چرا کر لے گیا تو بقول صحیح اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اس کا یہ فعل ایسا ہی ہے جیسے کسی نے اول شب نقب لگائی اور پچھلی شب کو آ کر چوری کی' یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

کم عمر آزاد (غیر مملوک) لڑکوں کو چرانے کا بیان

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے ایک آزاد فرد کو' چرالیا اور وہ کم عمر (لڑکا) ہے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ (چوری مال کی ہوتی ہے اور) آزاد لڑکے کو (یعنی جو غلام نہیں ہے) مال قرار نہیں دیا جائے گا۔ اس پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ دار قطنی میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے "انہ صلی اللہ علیہ وسلم اتی برجل یسرق الصبیان' ثم یخرج بھم فیبیعھم فی ارض اخری' فامر بہ فقطعت یدہ" (یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک شخص کو پیش کیا گیا جو بچوں کو چرا کر لے جاتا تھا۔ پھر کسی اور جگہ لے جا کر انہیں بیچ دیتا تھا آپ کے حکم سے اس کا ہاتھ کاٹا گیا)۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے' اگر اس حدیث کو صحیح مان لیا جائے تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس کا تعلق مملوک (غلاموں) سے ہے' جن کی بابت یہ حکم ہے کہ اگر کوئی شخص جائے حفاظت سے ایسے شخص کو' چرالے جائے جو کم عمر یا گونگا یا جنون زدہ ہونے کے باعث بے شعور تھا اسے بھی مال' چرانے والے کی طرح سزائے قطع دی جائے گی ایسے اشخاص کا حرز (جائے حفاظت) گھر وغیرہ کا ملحقہ علاقہ ہے۔

اگر ناسمجھ لڑکے' دیوانے' گونگے یا اندھے شخص کو ایسی جگہ سے' چرایا جسے محل ضیاع نہیں کہا جا سکتا' جبکہ گلے میں ہار ہے یا اس کے سوا اس کے پاس مال ہے جو اس زینت اور لباس سے اس کے شایان شان معلوم ہوتا ہے اور اس کی مالیت نصاب کے برابر ہے۔ تو' چرانے والے کو بقول صحیح سزائے قطع نہیں دی جائے گی' کیونکہ آزاد شخص ان اشیاء کا مالک ہوتا ہے جو اس کے ہاتھ (قبضہ) میں ہو (یعنی یہ اشیاء مالک کے پاس ہیں تو چوری نہ ہوئی) چنانچہ اگر کسی تنہا شخص کو پایا جس کے پاس زیور ہے تو اس کا بھی یہی حکم ہے اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے اونٹ چرایا اور اس کا مالک اس پر سوار ہے (تو وہ چوری نہ ہوگی)۔

اس بارے میں دوسری رائے یہ ہے کہ ایسی صورتوں میں ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ اس نے چرایا ہی اس شے کے لئے ہے جو ان کے پاس ہے۔

اگر ایک شخص کو ایسی جگہ سے چرایا جو محل ضیاع میں ہے مثلاً ویران جگہ یا صحرا تو بالاتفاق اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ ہوگی۔ اور اگر اس شخص کے پاس جسے چرایا گیا ہے غیر معمولی طور پر مال ہے اور اس کے مناسب حال جائے حفاظت سے چرایا گیا تو متفقہ طور پر اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا' اور اگر ایسی جگہ سے لے گیا جہاں صرف بچے کی حفاظت ہے اوروں کی نہیں ہے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے' یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ ہار اس بچے کا ہو اگر کسی اور کا ہے اور اس جگہ سے چرایا ہے' جہاں اس کے مناسب حال تحفظ تھا تو ہاتھ کاٹا جائے گا ورنہ قطعاً نہیں کاٹا جائے گا۔

اگر کوئی بچہ جائے حفاظت سے باہر آ گیا اور کسی نے اس کے گلے کا ہار چرالیا تو اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ ہوگی

کیونکہ وہ ہار (مال) حرز (مقام حفاظت) سے چوری نہیں ہوا۔ اگر کسی نے آزاد بچے کے گلے کا ہار اتار لیا یا کتے کے گلے کا پٹہ مع کتے کے چرالیا درآنحالیکہ وہ جائے حرز میں تھے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے آزاد اور ناسمجھ بچے پر سے اس کا زیور اور کپڑا یا جو کچھ اس کے پاس مثلاً جیب میں یا گلے میں تھا لے لیا۔ درآنحالیکہ اس کا کوئی نگران حال نہ تھا اور بچہ اپنے کنبہ والوں کے گھر میں نہ تھا تو ایسے شخص کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا' کیونکہ ناسمجھ بچہ اپنی چیزوں کا محافظ قرار نہیں دیا جاسکتا جو وہ پہنے ہوئے ہے یہی حکم دیوانہ کا ہے اگر چہ وہ بڑا ہو۔ لیکن اگر کسی نے آزاد ناسمجھ بچے کو جو نہ چل پھر سکتا ہو اور نہ کلام کرسکتا ہوں چرالیا تو وہ شخص واجب القطع ہے' کیونکہ ایسا بچہ قابل احترام مال کی مانند ہے' یہ حکم اس لئے ہے کہ اگر بچہ ناسمجھ ہو تو اسے اٹھانے والے کا مقصد خود بچے ہی کو چرانا ہے' بچے کی چیزوں کا چرانا اس کے مدنظر نہیں ہے۔ اکثر اوقات بچے کے اوپر کچھ نہیں ہوتا ورنہ اس کے زیور اور کپڑے کو لے لیتا اور بچے کو چھوڑ جاتا' پس ایسے شخص پر (جو معصوم بچوں کو اٹھالے جائے) حد سرقہ لاگو کرنا واجب ہے' کیونکہ بچہ مال سے زیادہ بڑی شے ہے اور بدیں سبب بھی کہ دارقطنی میں سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے وہ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک شخص کو لایا گیا جو بچوں کو چرا کر لے جاتا اور کسی دوسرے مقام پر بیچ دیا کرتا تھا' حضور کے حکم سے اس کا ہاتھ کاٹا گیا (یہ روایت اوپر نقل ہو چکی ہے)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ آزاد بچے کو چرانے والا واجب القطع نہیں ہے' اگر چہ اس نے بمقدار نصاب زیور پہن رکھا ہو' زیور سے مراد سونے چاندی یا جواہرات کا زیور ہے جو پہننے کے کام آتا ہے' یہ حکم اس لئے ہے کہ آزاد (غیر مملوک) بچہ' مال' نہیں ہوتا۔ رہا وہ مال جو اس کے جسم پر ہوتا ہے جو بچے کے تابع ہے (یعنی بچے سے الگ کوئی مستقل شے ہے) چونکہ ہاتھ کاٹنے کی سزا صرف مال کی چوری میں ہوتی ہے لہٰذا بچے کی چوری میں (جو مال نہیں ہے) ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا' یہ دوسری بات ہے کہ یہ گناہ اور اس کی سزا اللہ کے نزدیک مال کی چوری سے زیادہ سخت ہے چنانچہ حدیث قدسی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ثلاثته ان خصیمهم یوم القیامته: رجل اعطی به ثم غدر' ورجل باع حرا فاکل ثمنه' ورجل استاجر اجیراً فاستوفیٰ منه عمله' ولم یوفه اجره" (یعنی تین اشخاص ایسے ہیں جن کا میں قیامت کے روز دشمن ہوں گا: وہ شخص جس کے ساتھ عنایت کی جائے اور وہ غداری کرے اور وہ شخص جو آزاد آدمی کو فروخت کرے اس کے دام کھائے اور وہ شخص جو کسی سے اجرت پر اپنا پورا کام کرالے لیکن اس کی پوری اجرت نہ دے) تاہم ہاتھ کاٹنے کی دنیوی سزا اس پر عائد نہیں ہوتی' کیونکہ اس جرم میں یہ شبہ پیدا کرنے کی گنجائش ہے کہ بچے کو اٹھانے والا یہ بہانہ کرسکتا ہے کہ اس نے بچے کو بہلانے کے لئے یا دودھ پلانے والی کے پاس لے جانے کے لئے اٹھایا تھا' یہاں بچے سے مراد معصوم کم عمر بچہ ہے جو نہ چل پھر سکتا ہو نہ بات کرسکتا ہو اگر بچہ چل پھر سکتا اور کلام کرسکتا ہے اور باشعور ہے تو بالا جماع اسے سزائے قطع نہ ہوگی کیونکہ وہ خود اپنے نفس کا مالک ہے' (یعنی چرایا نہیں گیا) پس اسے فریب یا اغوا سے اٹھایا جاسکتا ہے اور مکروفریب کی پاداش میں ہاتھ نہیں کاٹا جاتا (کیونکہ اسے چوری قرار نہیں دیا جاسکتا) ابو یوسف سے مروی ہے کہ آزاد ناسمجھ بچے کو چرانے کی پاداش میں ہاتھ کاٹنے کی سزا واجب ہے' واللہ اعلم۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی غلام (مملوک) اونٹ پر سو گیا اور ایک شخص اس اونٹ کے گلے میں رسہ ڈال کر اسے

قافلہ سے نکال لایا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے لیکن اگر آزاد شخص اونٹ پر سوار سو جائے اور اسی طرح کوئی نکال کر لے جائے تو بقول صحیح اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ ہوگی' کیونکہ اونٹ مالک کے قبضہ میں ہے (لہٰذا یہ چوری نہیں ہے)۔

مہمان کے چوری کرنے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر مہمان اپنے میزبان کے گھر سے مقدار نصاب سے زیادہ مال چرالے' تو وہ واجب القطع نہ ہوگا کیونکہ جہاں سے اس نے چوری کی وہ مہمان کے لئے حرز (ممنوعہ جگہ) نہیں تھی' اسے اندر آنے کی اجازت تھی اور جب کسی کو گھر میں آنے کی اجازت ہو تو وہ شخص اہل خانہ کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے' لہٰذا اس کا یہ فعل خیانت (بد دیانتی تو ہے چوری نہیں ہے' یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ کوئی شخص گھر کے ایک کمرے سے جہاں اسے جانے کی اجازت ہے کوئی چیز چرالے (تو مستوجب قطع نہ ہوگا)۔ اگرچہ وہ کمرہ مقفل ہو یا مقفل صندوق میں سے چوری کرلے کیونکہ ایک مکان کے تمام کمرے (بحیثیت مجموعی) ایک ہی حرز (جائے حفاظت) ہیں' پس اگر چرانے والا ایک کمرے کا مال نکال کر دوسرے کمرے میں لے گیا تو مستوجب سزائے قطع نہیں ہے' تا آنکہ مال مسروقہ کو مکان سے باہر نہ لے جائے' اور در آنحالیکہ تمام مکان ایک حرز ہے تو اگر اس میں آنے کی اجازت دی جائے تو مکان کے تمام کمروں کو حرز قرار دیئے جانے میں نقص پیدا ہو جائے گا اور وہاں سے چوری کرنا جرم کو مشتبہ بنا دیتا ہے' لہٰذا مہمان (جسے حرز میں آنے کی اجازت دی گئی ہے) اگر چوری کرے تو مستوجب سزائے قطع نہ ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مہمان اپنے میزبان کے گھر سے یا پڑوسی اپنے پڑوسی کی دکان یا غسل کرنے والا حمام سے چوری کرلے' ہر چند کہ چوری کی نیت سے اندر گیا ہو واجب القطع نہیں ہے' کیونکہ وہ مال غیر محرز (یا غیر محفوظ) جگہ سے اٹھایا گیا۔ فقہا نے (جرم سرقہ کو) واجب القطع قرار دینے کے لئے ان چند امور کو شرط قرار دیا ہے:

اول یہ کہ مال مسروقہ کی مالیت ایک چوتھائی دینار ہو دوسرے یہ کہ وہ مال دوسرے شخص کا ہو' تیسرے یہ کہ اس فعل کے جرم سرقہ ہونے میں کوئی شبہ نہ ہو چوتھے یہ کہ مال مسروقہ جائے حفاظت سے اٹھایا گیا ہو' بایں طور کہ اس کا کوئی محافظ موجود ہو' یا وہ جگہ (غیر اشخاص کے لئے) ممنوع ہو' ان میں سے اگر کوئی ایک شرط نہ پائی جائے تو وہ جرم مستوجب قطع نہ رہے گا۔ مسئلہ مذکورہ ایک شرط یعنی مال کا حرز (جائے حفاظت) میں ہونا پوری نہیں ہوتی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مہمان' مقدار نصاب سے زیادہ مال کی چوری (میزبان کے ہاں سے) کرلے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا بشرطیکہ اسے گھر کے اندر آنے کی اجازت دی گئی ہو' مہمان گھر میں مالک خانہ کی اجازت سے داخل ہوا تو اسے خیانت کرنے والا تو کہہ سکتے ہیں' چوری کرنے والا نہیں کہہ سکتے' نیز ایسے شخص کو بھی سزائے قطع نہیں ہے جس نے ایسے مکان سے چوری کی جہاں داخلہ کی عام اجازت ہو مثلاً حاکم' عادل یا سخی کا گھر جہاں اذن عام ہو اور لوگ مالک خانہ کی اجازت کے بغیر اندر داخل ہو سکتے ہوں' پس اگر چور مال مسروقہ کو لے کر دروازے سے باہر چلا جائے تو اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ ہوگی کیونکہ اس شخص نے امانت میں جو کچھ اس کے سپرد کیا گیا اس میں خیانت کی ہے (چوری نہیں کی) البتہ اگر ایسی چیز چرائی جسے بچایا گیا تھا مثلاً ذخیرہ یا خزانہ جو عموماً مکان کے اندرونی حصہ میں ہوتا ہے اگر (چوری کرنے والا) جائے محفوظ سے نکال کر دروازے تک لایا تو ہاتھ کاٹا جائے گا' اگر کوئی شخص مال کو دھوکہ سے نکال کر لایا تو اسے سزا قطع نہ ہو

گی۔ عام دستور کے مطابق یا حقیقی معنوں میں اسے داخل ہونے کی اجازت تھی اور اندر آنے کی اجازت اس جگہ کے محفوظ ہونے میں خلل انداز ہوگی لہٰذا وہاں سے چرالینا پورے طور پر چوری نہیں ہے۔

تاجروں کی دکان، عمومی عمارات اور مشترکہ مقامات سے چوری کرنے کا بیان

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسے چور کو سزائے قطع نہیں ہے جو تاجروں کی دکان اور فروخت گاہوں سے مال چرائے، کیونکہ ان کے مالکوں نے لوگوں کو خرید و فروخت کے لئے اندر آنے کی اجازت دے رکھی ہے اور اس طرح اس کے 'حرز' (جائے حفاظت) ہونے میں خلل ہے لہٰذا اگر کوئی شخص دن میں وہاں سے چوری کرے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا' کیونکہ دکاندار دن کو بازار میں اپنی دکان کھولتا ہے اور اندر آنے والوں کی پذیرائی کرتا ہے تاکہ لوگ اس کے مال دیکھیں اور خریدیں' بلکہ جس قدر زیادہ وہاں سے آمد و رفت ہوتا اتنا ہی وہ زیادہ خوش ہوتا ہے کیونکہ اس میں اسے فائدہ اور اس کی تجارت کو فروغ ہوتا ہے' اب اگر وہاں سے کسی نے چوری کی تو وہ واجب القطع نہ ہوگا کیونکہ دستور کے مطابق یا حقیقی معنوں میں وہاں پر آنے جانے کی عام اجازت ہے جس کے باعث شرط تحفظ میں خلل ہو جاتا ہے' ہاں اگر رات کے وقت وہاں سے کوئی چرائے تو سزائے قطع ملے گی' کیونکہ وہ جگہ تحفظ مال ہی کے لئے بنائی گئی ہے' البتہ دن کے وقت عام اجازت داخلہ کے باعث اس کا تحفظ ناقص رہ جاتا ہے۔ یہ نقص رات کو (جبکہ عام اجازت نہیں رہتی) دور ہو جاتا ہے) اور وہ جگہ مکمل طور پر حرز ہو جاتی ہے) لہٰذا وہ شخص جو رات کو وہاں پر چوری کرے وہ واجب القطع ہوگا' خواہ کوئی چوکیدار موجود نہ ہو' بشرطیکہ مال مسروقہ نصاب سرقہ کے برابر ہو جائے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ جس شخص کو گھر میں یا دکان میں' یا تجارت کے تھڑے میں داخل ہونے کی اجازت ہو اگر چوری کرلے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ جہاں دستور کے مطابق یا حقیقی معنوں میں داخل ہونے کی عام اجازت ہو۔ اس کا تحفظ مشتبہ ہو جاتا ہے۔ تمام اشخاص کو ان مقامات میں دن کے وقت اپنے کاروبار اور خرید و فروخت کے لئے بلا روک ٹوک اور بغیر پوچھے اندر آنے کی عام اجازت ہوتی ہے۔ لہٰذا جو مال اس میں ہوتا ہے وہ غیر محفوظ ہو جاتا ہے اگرچہ وہ مال عمارت کے اندرونی حصہ میں ہو اور مالک وہاں پر موجود ہو' بہرحال عام داخلہ کی اجازت 'حرز' (حفاظت) میں شبہ کا موجب ہوتا ہے۔

دھوبیوں کی دکان کے دروازوں پر جو کپڑے گاہکوں کی نمائش اور جاذب نگاہ ہونے کے لئے رکھے جاتے ہیں اور عطر فروش کا مال جو دکانوں کے دروازے پر سجایا جاتا ہے اور کھانا پکانے کی سربند دیگیں جو باورچی کی دکانوں کے دروازوں پر بغرض حفاظت باڑ لگا کر گڑی ہوئی ہوتی ہیں' کیونکہ انہیں اندر لیجانا مشکل ہوتا ہے اور دکان کا دروازہ بند نہیں کیا جاسکتا۔ یہ سب چیزیں دن کے وقت بھی جبکہ لوگوں کو اندر آنے کی اجازت ہو زیر حفاظت متصور ہوں گی۔ اور سبزی فروش کی دکان جو بند ہو گو اس کا کوئی محافظ موجود نہ ہو' امن کے دنوں میں اس کی اشیاء رات کے وقت بھی زیر حفاظت مانی جائیں گی' بخلاف اس صورت کے جبکہ دکان رات کو کھلی ہوئی ہو اور اس کا کوئی محافظ نہ ہو یا بند ہو لیکن فتنہ کا زمانہ ہو (تو اسے غیر محفوظ مانا جائے گا) اور بزاز (پارچہ فروش) کی دکان رات کے وقت زیر حفاظت متصور ہوگی کیونکہ رات کو اس میں آنے کی عام اجازت نہیں ہوتی۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ مکان کے اور اس کے کمروں کے دروازے اور کنڈی' زنجیر اور چٹخنی' اپنی ساخت کے لحاظ سے سامان حفاظت ہیں۔ گو دروازے کھلے ہوں اور مکان یا دکان میں کوئی شخص نہ ہو' اسی طرح مکان اور دکان کی چھت' سلیں اور اینٹیں عمارت کے لئے حرز (سامان حفاظت) ہیں' اور فروخت کرنے والے اپنی چیزوں کو اکٹھا کر کے اس طرح باندھ دیں کہ ان میں سے کسی چیز کو اٹھانا ممکن نہ ہو جب تک حفاظت کے لئے لگائی ہوں گرہوں کو کھولا یا ٹانکوں کو ادھیڑا نہ جائے' تو وہ مال زیر حرز متصور ہوگا' بخلاف اس صورت کے جبکہ حفاظت کے لئے گرہ یا ٹانکے نہ لگائے گئے ہوں' ایسی صورت میں (شرط حرز کو پورا کرنے کے لئے) دروازے کا بند ہونا ضروری ہے' جیسا کہ اس زمانہ میں کیا جاتا ہے۔

اگر تاجر نے رات کے وقت دکان میں کوئی روشن دان یا سوراخ چھوڑ دیا اور کسی نے ہاتھ ڈال کر وہاں سے چوری کر لی اور بمقدار نصاب کچھ اٹھالیا تو سزائے قطع واجب نہ ہوگی' کیونکہ چرانے والے نے شرط حرز کو نہیں توڑا' اسی طرح اس صورت میں بھی ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ ہوگی جبکہ کسی چور نے دکان میں نقب لگا کر چھوڑ دیا ہو اور کوئی راہ گیر آیا اور اس نے نقب کے سوراخ میں ہاتھ ڈال کر مقدار نصاب سے زیادہ مال اٹھالیا تب بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا' کیونکہ حرز میں مداخلت نہیں کی گئی۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ اگر چور نے ایام قحط اور سخت گراں سالی میں اشیاء خوردنی کی چوری کی جبکہ (جائز طریقے سے وہ) حاصل کرنے کے قابل نہیں تھا تو مستوجب قطع نہ ہوگا او انسانی ہمدردی کے پیش نظر اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا جیسا کہ سیدنا عمر بن الخطابؓ کے عہد خلافت میں عام الرماد (کی قحط سالی) میں ہوا تھا۔

کشتی میں سے چوری کرنے کا بیان

مالکیہ کہتے ہیں کہ کشتی میں سے چوری کرنے کی حسب ذیل سولہ صورتیں ہیں:

منجملہ ان کے خالی کشتی یا کشتی سے ملحقہ اشیاء کی چوری کرنے کی آٹھ صورتوں میں ہاتھ کاٹا جائے گا: مال مسروقہ کشتی سے نکال لیا ہو یا نہ نکالا ہو' چرانے والا کشتی کے سواروں میں سے ہو یا نہ ہو' مال کا مالک موجود ہو یا نہ ہو' مال کشتی کا ہو یا کشتی کی ملحقہ اشیاء کا' یہ آٹھ صورتیں ہوئیں۔ کشتی خالی نہ ہو تو چوری کرنے کی ان پانچ صورتوں میں بھی ہاتھ کاٹا جائے گا' چوری مالک کی موجودگی میں ہوئی ہو۔ مال مسروقہ (کشتی سے) باہر نکالا ہو یا نہ نکالا ہو' چرانے والا کوئی باہر کا شخص ہو یا کشتی کے سواروں میں سے کوئی ہو۔ پانچویں صورت میں یہ ہے کہ باہر کے آدمی نے مالک مال کی غیر موجودگی میں چوری کی ہو۔ بقیہ ان تین صورتوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا: کشتی کی ملحقہ شے میں سے مالک کی غیر موجودگی میں چوری کی ہو۔ اور یہ کہ کشتی کے سواروں میں سے کسی نے چرایا ہو' خواہ مال باہر لے گیا ہو یا نہ لے گیا ہو' یا کسی اجنبی نے چرایا ہو اور وہاں سے نکال کر نہ لے گیا ہو۔

مقروض کے مال کی چوری کرنے کا بیان

حنفیہ اور مالکیہ رحمہم اللہ کہتے ہیں کہ وہ چور واجب القطع نہیں جس نے بمقدار نصاب اس مال کی چوری کی ہو جس میں وہ شریک ہے' بایں طور کہ دو (کاروبار کے) شریکوں میں سے ایک نے دوسرے کی جائے حفاظت سے مشترکہ ملکیت کا مال چرایا' کیونکہ اس مال میں چرانے والے کا بھی حق ہے۔ لہٰذا اس فعل کے چوری قرار دیئے جانے میں شبہ ہو گیا'

جو سزا کے منافی ہے لہٰذا اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ ہوگی۔

اگر ایک شخص کے کچھ درہم دوسرے شخص پر قرض ہیں اور اسی قدر مال اس نے چوری کر لیا تو اسے ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ ہوگی کیونکہ (ممکن ہے) اس کی یہ حرکت اپنا حق واجب پورا کرنے کی غرض سے ہو۔ قطع نظر اس کے کہ وہ قرضہ فوری واجب الادا ہو یا معیادی ہو۔ یہ حکم استحساناً (یعنی قیاسی مصلحت) کی بناء پر ہے کیونکہ معیادی قرضہ میں صرف مطالبہء ادائیگی میں تاخیر مدنظر ہوتی ہے۔ گو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ایسے شخص کا ہاتھ کاٹ دیا جائے' کیونکہ چرانے والے کو میعادِ قرض پوری ہونے سے پہلے رقم قرضہ کا ہتھیا لینا روا نہیں ہے تاہم قرض خواہ کا ثابت شدہ حق مطالبہ میں تاخیر کی گنجائش کے باوجود ارتکاب سرقہ کے جرم کو مشتبہ بنا دیتا ہے۔

اگر چوری کرنے والے نے اپنے حق سے زیادہ مال چوری کر لیا تب بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ چوری کرنے والا بہر حال مال مسروقہ میں بمقدار حق شریک ہے۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ وہ مقروض جس کی چوری کی گئی (ادائے قرض میں) ٹال مٹول کرتا ہو یا نہ کرتا ہو۔

اگر کسی شخص نے جنس مال مقروضہ کے علاوہ کوئی اور چیز چرائی' مثلاً قرض خواہ کو درہم یا دینار لینے ہیں لیکن چوری سامان خانہ کی کر لی تو ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ چوری کرنے والے کا کوئی حق اس سامان میں نہ تھا۔ لیکن اگر درہم لینے تھے اور دینار کی چوری کی یا اس کے برعکس کیا تو کہا جاتا ہے کہ ہاتھ کاٹا جائے گا' کیونکہ یہ شے حق واجب الوصول کا بدل نہیں ہے۔ بلکہ یہ معاملہ بیع ہے اور یہ باہمی رضامندی کے بغیر نہیں ہو سکتا لہٰذا اس کے لینے کا حق اسے نہیں ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ انہیں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ ہوگی بایں لحاظ کہ دونوں ثمن (قیمت) بننے کی صلاحیت میں ایک ہی جیسے ہیں۔ اسی طرح اگر قرض خواہ جسے مقروض سے درہم لینے ہیں کوئی زیور چرا لے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔

اگر کسی نے اپنے باپ یا اپنے بالغ بیٹے کے مقروض کا مال چرایا تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ چرانے والے کو اس مال کے لینے کا حق نہیں بلکہ دوسرے شخص کو ہے۔ البتہ اگر اپنے صغیر سن بچے کے مقروض کا مال چرایا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اسے اپنے صغیر سن بچے کا قائم مقام ہونے کی حیثیت سے وصولی قرض کا حق ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی مقروض (ادائیگی، قرض میں) ٹال مٹول کرنے والا ہے تو اس کا مال چرانے میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ لیکن اگر مقروض ٹال مٹول کرنے والا نہیں ہے تو اس کا مال چرانے والے کو سزائے قطع ہوگی۔ تاہم اگر اپنا قرض وصول کرنے کے لئے چوری کر لے تو سزائے قطع نہ ہوگی کیونکہ اس طرح وصولیء قرض کی اجازت ہے۔ اور ایسے شخص کو قرض میں دی ہوئی چیز کی ہم جنس چیز کے علاوہ دوسری چیز اٹھا لینے کا حق ہے۔

واپس کیے ہوئے مال مسروقہ کو چرانے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے چوری کی اور (سزائے سرقہ پانے کے بعد) وہ مال مسروقہ بشرط دستیابی مالک کو واپس کر دیا گیا اور پھر اسی مال کو بعینہٖ چرا لیا' تو اب اسے سزائے قطع (دوبارہ) نہ ہوگی کیونکہ چوری کرنے والے کو جب سزائے قطع مل جائے تو اس کے حق میں مال مسروقہ کا تحفظ ختم ہو جاتا ہے اور اگر مال مسروقہ مالک کو واپس کر دیا جائے تو وہ تحفظ (واقعتہً) مالک کے حق میں پھر آ جاتا ہے تاہم (چوری کے حق میں) یہ شبہ باقی رہتا ہے کہ وہ مال تحفظ سے باہر ہے۔

بایں لحاظ کہ وہ مال، جس کا مالک وہی ہے اس کا تحفظ چوری کرنے والے کو سزائے قطع کے مل جانے پر باقی نہیں رہا۔ پس جبکہ وہ تمام امور جن سے تحفظ کا ساقط ہو جانا بوجہ سزائے قطع سارق کے واجب ہوتا ہے موجود ہو تو مالک کے تحت تحفظ آنے اور سقوط تحفظ (بحق مالک) دور ہو جانے کے باوجود (بحق سارق) اس کے دور ہونے میں شبہ باقی رہتا ہے اور جب (بوجہ فقدان شرط) ثبوت جرم میں شبہ ہو جائے تو حد (سزائے شرعی) ساقط ہو جائے گی بخلاف اس صورت کے جبکہ اس مال کو (سزا یافتہ سارق کے علاوہ) کوئی اور شخص چرائے۔

پھر یہ بھی ہے کہ ہاتھ کاٹے جانے کی سزا پانے کے بعد شاذ و نادر ہی کوئی شخص دوبارہ جرم سرقہ کی جرأت کرے گا۔ ایسی ان ہونی بات پر انسداد جرم کے لئے دنیوی سزا شریعت میں نہیں ہے کیونکہ (سزا کی) اصل غرض جرم کی روک تھام ہوتی ہے جو (سزائے قطع کی صورت میں) پہلے ہی موجود ہے۔ لہٰذا اس کی ضرورت نہیں ہے۔

شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کوئی مال چرایا اور اس کی پاداش میں ہاتھ کاٹا گیا اور دوبارہ پھر بعینہ اسی مال کو چرایا (دستیاب ہونے کے بعد مالک کو لوٹا دیا گیا تھا) تو اسے دوبارہ سزائے قطع ہوگی۔ چنانچہ قطنی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بطریق واقدی مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اذا سرق السارق فاقطعوا یده ثم ان عاد فاقطعوا رجله الیسری" (یعنی اگر کوئی چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ دو اور اگر مڑ کر پھر کرے تو اس کا بایاں پاؤں کاٹ دو)۔ پھر یہ بھی ہے کہ دوسری بار چوری کرنا اسی طرح مستوجب قطع ہے جیسا کہ پہلی بار تھا بلکہ بدیں سبب کہ جرم سے باز رکھنے والی سزا مل چکی ہے اور پھر بھی وہی جرم کیا تو یہ اس سے بھی بڑا گناہ ہوا، لہٰذا اسے سزائے قطع دی جائے گی۔ اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ یہ مسئلہ اور ہے جیسے کوئی مالک مال اپنا مال چوری کرنے والے کے ہاتھ فروخت کر دے اور پھر اس سے خرید لے اور چرانے والا پھر اسی مال کو چرالے تو بالاتفاق چوری کرنے والے کو سزائے قطع ہوگی اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ نیز اس حکم کا یہ سبب بھی ہے کہ مال مسروقہ جب مالک کو واپس کر دیا گیا تو تاوان کے مسائل کی رو سے وہ مال سارق کے لئے ایک دوسری شے کی مانند ہے کہ سارق اس مال کو غصب کر لے (یعنی چھین لے یا ناجائز قبضہ کر لے) یا اسے ضائع کر دے تو اس کے تاوان کا ذمہ دار ہوگا۔ یہی صورت (اس مال مسروقہ کی) سزائے قطع واجب ہوگی۔ پھر یہ بھی ہے کہ وہ مال جس طرح پہلے بمقدار نصاب جائے حفاظت سے چوری ہوا تھا اسی طرح دوبارہ بھی ہوا ہے۔

سزا کے ساتھ ادائیگی قرض کا بیان

حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ جب سارق کا اپنے مقروض کے ہاں چوری کرنے کا جرم ثابت ہو جائے تو سزائے قطع کے بعد مال مسروقہ کا ادا کرنا واجب نہیں رہتا۔ چنانچہ اگر سارق مال مسروقہ کو دانستہ یا غیر دانستہ طور پر تلف کر دے تو اس کا تاوان واجب نہ ہوگا۔ غرض یہ کہ اگر تاوان ہو تو سزائے قطع نہ ہوگی اور سزائے قطع ہو جائے تو تاوان نہ ہوگا۔ تاہم اگر سارق کو سزائے قطع مل جائے اور مال مسروقہ دستیاب ہو تو وہ مال اس کے مالک کو واپس کر دیا جائے گا کیونکہ اس کا حق ملکیت باقی ہے جس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے، لیکن جس کی چوری ہوئی ہے اس کو اختیار ہے اگر وہ تاوان (مال مسروقہ کا) وصول کر لے تو چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اگر سزائے قطع دلوائے تو (سارق کے ذمہ) تاوان واجب الادا نہ ہوگا۔

چنانچہ نسائی میں ایک حدیث مسور بن ابراہیم عن عبدالرحمٰن بن عوفؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم نے فرمایا ''لا یغرم السارق اذا اقیم علیه الحد '' (یعنی اگر مقروض کے ہاں چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹ دیا جائے تو پھر وہ قرض ادا نہ کرے گا)۔ یہ حدیث اس امر کی دلیل ہے کہ اگر چوری کرنے والا مال مسروقہ کو تلف کردے تو اس کا تاوان واجب الادا نہ ہوگا۔ نہ سزائے قطع سے پہلے نہ بعد میں' ہاتھ کاٹنے کی سزا جو جرم سرقہ کی پاداش میں اسے ملی ہے وہ کافی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ہاتھ کاٹنے کی یہ سزا جرم سرقہ کی پاداش میں ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ ایک حق کی تلافی دو حقوں سے کرنا اصول کے خلاف ہے (یعنی سارق مستوجب سزائے قطع ہے تو مستوجب ادائے قرض نہ ہوگا۔ سزا پائے یا تاوان دے) چونکہ سزائے قطع مطالبہء قرض کے عوض میں ہوتی ہے اس لئے اگر سارق دوبارہ چوری کرے تو ہاتھ صرف ایک بار ہی کاٹا جائے گا۔ دوہری سزائے قطع نہ ہوگی کیونکہ سزا کا موجب ایک ہی شے یعنی چوری ہے۔

پھر یہ بھی ہے کہ تاوان واجب ہو جائے تو سزائے قطع کی نفی ہو جاتی ہے کیونکہ مجرم ادائے تاوان کے بعد اس وقت سے اس مال کا مالک متصور ہوتا ہے جبکہ اسے ہتھیایا تھا۔ پس ظاہر ہے کہ اس کا قبضہ اپنی ہی مملوکہ شے پر ہے اور اپنی ہی مملوکہ شے کے عوض سزائے قطع نہیں ہوسکتی۔ پس درآنحالیکہ سزائے قطع مل چکی ہے جس سے بچانے والی شے تاوان کی ادائیگی تھی اور وہ عمل میں نہیں آئی تو اب ادائیگیء تاوان سے وہ بچ جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر (اپنے مقروض کا مال) چوری کرنے والے کو تاوان کا ادا کرنا آسان ہے تو سزائے قطع بھی ہوگی اور ادائے تاوان بھی۔ ہاں اگر دشوار ہو جیسا کہ اس کے ارتکاب جرم کے لئے فاقہ کشی اور تنگدستی کا عذر ہوسکتا ہے تو تاوان واجب نہ ہوگا صرف سزائے قطع ہوگی۔ اللہ تعالیٰ کسی پر اس کے مقدور سے زیادہ ذمہ داری عائد نہیں کرتا۔

شافعیہ رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ چوری کرنے والے پر بہر حال سزائے قطع و ادائیگی' تاوان دونوں امور لازم ہیں۔ صاحب مقدور ہو یا نہ ہو' کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ''علی الید ما اخذت حتی تؤدیه'' (یعنی لینے والے نے جو کچھ لیا ہے وہ اس کے ذمہ رہے گا تا آنکہ ادا نہ کردے) اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل'' (یعنی تم ایک دوسرے کا مال ناروا طریقہ سے لے کر مت کھاؤ) نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''لا یحل مال امرئ مسلم الا بطیبته من نفسه'' (یعنی کسی مسلمان کا مال اس کی مرضی کے بغیر کام میں لانا حلال نہیں ہے)۔ پھر یہ بھی ہے کہ چوری کرنے پر اللہ کی سزا بھی عائد ہوتی ہے اور انسان کا حق بھی لہٰذا اسے دونوں تقاضے پورے کرنے ہیں۔

یہ حکم اس لئے بھی ہے کہ تمام علماء اس پر متفق ہیں کہ مال مسروقہ اگر بعینہٖ دستیاب ہو جائے تو اس کے مالک کو واپس کردیا جائے گا۔ پس اگر دستیاب نہ ہو تو اس کا تاوان دوسرے تمام واجب الادا مالی معاملات کی طرح سارق کے ذمہ ہوگا۔ یہ اس لئے بھی ہے کہ مجرم نے دوسرے شخص کے مملوکہ مال کو ناجائز طور پر تلف کیا۔ لہٰذا وہ مال مغصوبہ کے تاوان کا ذمہ دار ہے۔ غرض دونوں حقوق (حق اللہ اور حق العباد) کے پورا کئے جانے میں کوئی امر مانع نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کے عائد ہونے کے دو مختلف اسباب ہیں۔ ایک سبب اللہ تعالیٰ کا حق ہے کہ یہ جرم خصوصیت کے ساتھ امر ممنوع کا ارتکاب ہے اور دوسرا انسان کا حق (چھیننا) ہے۔ پس نافرمانی' حق تعالیٰ میں تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور بندے کا حق پورا کرنے کے لئے تاوان ادا کرے گا۔ اس مسئلہ کی صورت ایسی ہی ہے جیسے ایک شخص کسی کے مملوکہ شکار (کے جانور) کو حرم کے اندر ہلاک کردے۔ اس صورت میں اللہ کے حق (کا تقاضا پورا کرنے کے لئے) اس جانور کا عوض لایا جائے اور بندے کا حق

ادا کرنے کے لئے تاوان دینا ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی ذمی (غیر مسلم رعایا) کی شراب پی جائے تو حکم الٰہی کی تکمیل کیلئے اسے سزائے تازیانہ دی جائے گی اور ذمی کا حق پورا کرنے کے لئے اس کی قیمت ادا کرنی پڑے گی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لٹکی ہوئی (شاخ میں لگی ہوئی) کھجوروں کی (چوری کی) بابت دریافت کیا گیا تو حضور نے فرمایا "من اصاب بغیه من ذی حاجته غیر متخذ خبنة' فلاشیء علیه' ومن خرج بشیء منه فعلیه الغرامته والعقوبته" (یعنی اگر کوئی حاجت مند پھلوں تک پہنچ کر کچھ لے لے' لیکن دامن میں نہ بھر لے تو اس سے کوئی باز پرس نہ ہوگی۔ البتہ اگر ان پھلوں کو لے کر چلا جائے تو ادائیگی تاوان کا ذمہ دار اور مستوجب سزا ہوگا)۔

گھر کے اندر (اجنبی شخص کے) داخل ہونے کا بیان

حنفیہ رحم اللہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے دیکھا کہ اس کے گھر میں کوئی داخل ہو گیا ہے پھر اسے قتل کر دیا اور کہنے لگا کہ چور ہے جو میرا مال چرانے کے لئے گھر میں داخل ہوا۔ اگر اسے قتل نہ کر دیتا تو اس سے مال مسروقہ کا واپس لینا میرے بس میں نہ ہوتا۔ اس صورت میں یہ دیکھنا ہوگا کہ اگر مقتول مشہور فسادی اور چور ہے۔ تب تو اس کا خون بہا واجب الادا نہ ہوگا۔ البتہ تاوان ادا کرنا ہوگا' لیکن اگر وہ شخص چور اور فسادی مشہور نہ تھا تو قاتل کو خون بہا دینا ہوگا اور اس کا دعویٰ بغیر شہادت کے تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ قاتل پر قصاص واجب ہے بجز اس کے کہ وہ اپنے دعوے کے ثبوت میں گواہی پیش کرے۔ (نفاذ سزا کے لئے) مقتول کی حالت یا اس کے کردار کو نہیں دیکھا جائے گا۔ اس حکم کا مقصد یہ ہے کہ اس طرح برائی کا سد باب کیا جا سکے ورنہ ضعیف الایمان اشخاص کو اتلاف جان کیلئے سزا سے بچنے کا ایک ذریعہ ہاتھ آجائے گا۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص کسی کو کچھ کام کے بہانے یا ضیافت کی غرض سے اپنے گھر میں بلاتا ہے اور دل میں کینہ رکھنے کے باعث اس کے ساتھ ظلم و جبر کرتا ہے اور پھر اس کے خلاف الزام لگا دیتا ہے کہ وہ شخص گھر میں چوری کرنے کی غرض سے آیا تھا اس لئے اسے قتل کر دیا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کسی مسلمان کو قتل کر دینا سب گناہوں سے بڑا گناہ ہے پس ضروری ہے کہ ایسے تمام اسباب کا سد باب کر دیا جائے جو کسی کی جان لینے کا سبب ہوں۔

سزائے قطع پر عمل درآمد ہونے سے پہلے سارق کا مال مسروقہ پر ملکیت حاصل ہو جانے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر حاکم نے کسی شخص کے خلاف جرم سرقہ کی پاداش میں ہاتھ کاٹنے کا حکم دے دیا۔ اس کے بعد مال مسروقہ کے مالک نے وہ مال سارق کو عطا کر دیا اور اس کے حوالے کر دیا' یا اس کے ہاتھ فروخت کر دیا' یا وہ مال ورثہ میں یا کسی اور طرح سے سارق کی ملکیت میں آ گیا تو اب اسے سزائے قطع نہ ہوگی' اور ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا' کیونکہ نفاذ حدود کے بارے میں کوئی فیصلہ اس وقت لاگو ہوتا ہے جبکہ سزا پر عمل درآمد ہو جائے۔ سزا پر عمل درآمد ہونے سے پہلے (جرم کی) وہی صورت حال ہوگی جو فیصلہ سے پہلے تھی۔ چنانچہ اگر ہاتھ کاٹے جانے سے پہلے چوری کرنے والا مال مسروقہ کا مالک ہو جائے تو اس کی سزائے قطع منسوخ ہو جائے گی' اس پر سب کا اتفاق ہے۔ یہی حکم فیصلہ سزا پر عمل درآمد ہونے سے پہلے بھی عائد ہوگا۔ پھر یہ بھی ہے کہ قولی فیصلہ کی غرض مستحق کا حق بتا دینا ہے۔ اس معاملہ میں اللہ عزوجل کو ہی حق ہے (کہ وہ سزا دے) اور یہ حق غالب ہے اس کے لئے (حاکم کے) قولی فیصلہ کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ لہٰذا اسے لفظاً

صادر کرنے کی حاجت نہیں ہے اور جب تک اس فیصلہ پر عملدرآمد نہ ہو اس کا وجوب ساقط نہیں ہوتا (یعنی بدستور واجب رہتا ہے) لیکن اس وجوب کے لئے دعوے کا برقرار رہنا شرط ہے اور دعوے کا قائم رہنا جس طرح فیصلہ کے وقت ضروری ہے اسی طرح فیصلہ پر عمل درآمد کے وقت بھی ضروری ہے۔ اب درآنحالیکہ مال مسروقہ سارق کو ہبہ یا بیع کر دیا گیا تو دعویٰ باقی نہ رہا۔

شافعیہ' حنابلہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں (بہرحال) ہاتھ کاٹنے کی سزا واجب ہوگی کیونکہ سرقہ کا ارتکاب کرنے کے بعد بہرصورت یہ جرم سارق پر عائد ہو جاتا ہے اور جب یہ حاکم کے نزدیک پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے اور وہ ہاتھ کاٹنے کا حکم صادر کر دے تو اس سرقہ کے جرم ہونے میں کوئی شبہ نہیں رہتا۔ البتہ اگر بعد میں ثابت ہو کہ وہ شخص پہلے سے اس مال (مسروقہ) کا مالک تھا تو یہ ملکیت تسلیم کر لی جائے گی جبکہ چرانے کے وقت رہی ہو۔ یہاں یہ صورت نہیں ہے۔ پس اس جرم میں کوئی شبہ نہ رہا اور ہاتھ کاٹا جائے گا۔ پھر وہ حدیث جو صفوان سے مروی ہے اس طرح صحت ملکیت کو تسلیم کئے جانے کے منافی ہے۔ انہوں نے (ایک سارق کے بارے میں) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا تھا کہ یا رسول اللہؐ (سرقہ کا الزام تو) اس شخص پر وارد نہیں ہوتا کیونکہ میں نے اپنی چادر (مسروقہ) اسے صدقہ میں دے دی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "فهلا قبل ان تاتيني به؟" بروایت ابوداؤد و ابن ماجہ (یعنی کیا میرے پاس لانے سے پہلے) نسائی کی روایت میں یہ الفاظ مزید آئے ہیں۔ فقطعه رسول الله صلی الله علیه وسلم (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے سزائے قطع دی)۔ بخلاف اس کے اگر وہ چوری حاکم کا فیصلہ ہونے کے بعد قرار پائے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ شخص پہلے ہی اس مال کا مالک تھا لہٰذا سزائے قطع نہ ہوگی۔

سزا ملنے سے پہلے مال مسروقہ کی مالیت کم ہو جانے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ بخیال غالب اگر سزائے قطع کا حکم ہونے کے بعد تعمیل سے پہلے مال مسروقہ کی قیمت دس درہم (نصاب سرقہ) سے کم ہو جائے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ نصاب سرقہ کے پورا ہونے کی شرط کا پایا جانا صدور حکم اور اس پر عمل درآمد ہونے کے وقت بھی ضروری ہے کیونکہ حکم پر عمل درآمد حکم کا ایک حصہ ہے اور اگر مالیت کم ہو جائے تو یہ شرط باقی نہیں رہتی۔ بخلاف اس کے اگر سزا ملنے سے پہلے مال مسروقہ کم ہو جائے (تو یہ حکم عائد نہ ہوگا) کیونکہ جس قدر مال ضائع ہوا ہے سارق اس کے تاوان کا ذمہ دار ہے۔ پس ہاتھ کاٹنے کے وقت گویا پورا نصاب مال مسروقہ موجود ہے جس کے منجملہ کچھ تو فرض (واجب الوصول) کی صورت میں ہے اور کچھ اپنی اصلی حالت میں۔ تاہم مال مسروقہ کا نرخ کم ہو جانے کی صورت میں یہ حکم عائد نہ ہوگا کیونکہ سارق اس کمی مالیت کا ذمہ دار نہیں ہے۔ نرخ کی کمی مانگ کم ہو جانے کے باعث ہوتی ہے اور یہ مانگ ایسی شے ہے جس کا ذمہ دار کسی کو نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ پس جبکہ مال مسروقہ (بمقدار نصاب) نہ حقیقی معنوں میں باقی ہے اور نہ اعتباری معنوں میں' لہٰذا ہاتھ کاٹنے کی سزا نہ ہوگی۔ حدیث میں تو ہے "اقطعوا في ربع دينار ولا تقطعوا فيما هو ادنیٰ من ذلك" یعنی مال مسروقہ کی مالیت چوتھائی دینار ہو تو ہاتھ کاٹنے کی سزا دی جائے' اس سے کم میں نہ دی جائے)۔

شافعیہ' مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مال مسروقہ کی مالیت حکم قطع صادر ہونے کے بعد نصاب کی مقدار سے کم

ہو جائے تب بھی سزائے قطع واجب ہے جیسا کہ اصل مال کے کم ہو جانے کی صورت میں ہوتا ہے۔ یعنی اگر اصل مال مسروقہ سزا پر عمل درآمد کے وقت گھٹ گیا اور اس کی مالیت دس درہم سے کم رہ گئی تو بالاتفاق سزائے قطع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس مال کی قیمت سزا پر عمل درآمد کے وقت کم ہو جائے تو سزائے قطع (بدستور) واجب رہے گی' واللہ اعلم۔

دین سے بیگانہ اشخاص کے اعتراضوں کا بیان

واضح ہو کہ سزائے سرقہ کے بارے میں کچھ بے دینوں نے شکوک ظاہر کئے ہیں اور احکام قرآن پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اگر چوری کی یہ سزا نافذ ہو جائے تو نصف معاشرہ کی صورت بگڑ کر رہ جائے گی اور بنی نوع انسان کی ایک بڑی تعداد ناکارہ ہو کر رہ جائے گی۔ چنانچہ ایسے اشخاص کی ایک بڑی تعداد ہے جن کے اعضاء جرم سرقہ کی سزا میں کاٹ دیئے گئے ہیں۔ اس اعتراض کا آسان جواب یہ ہے کہ ان اشخاص سے کہا جائے کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم اور عہد خلفائے راشدین میں جو امن و عافیت کا عالم تھا اس کو دیکھو۔ وہ کیسی خوش بختی تھی جبکہ احکام شرعیہ کا نفاذ بڑی پابندی کے ساتھ کچھ نظر انداز کئے بغیر کیا جاتا تھا' پھر اس کیفیت کو ہمارے موجودہ معاشرے سے موازنہ کرو کہ ہر جگہ مال کی فراوانی اور تہذیب و تمدن کا چرچا ہے لیکن امن و عافیت مفقود ہے اور لوگ اپنے مال و جان کی طرف سے غیر مطمئن ہیں۔ ہر جگہ خرابی ہی خرابی ہے اور فرد' جماعت اور حکام پوشیدہ اور کھلم کھلا چوری کا ارتکاب کر رہے ہیں۔ لٹیرے رات کو اور دن دہاڑے بھی لوگوں پر حملہ کرتے ہیں۔ یہی حال اقامت گاہوں' موٹروں اور گاڑیوں میں بھی ہے اور یہ سب نتیجہ ہے تعزیرات اسلامی کے نافذ نہ کرنے اور شریعت غرّا کے احکام کو پس پشت ڈال دینے کا۔ غرض سرقہ کی سزائے شرعی ہی موجودہ عہد کی بے راہروی کا واحد علاج ہے۔

بعض اشخاص نے احکام شریعت (کی حکمت) سے ناواقف ہونے کی بناء پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اگر کسی کے ہاتھ کو ضرر پہنچایا جائے تو اس کی دیت (رقم قصاص) خالص سونے کے پانچ سو (۵۰۰) دینار رکھی گئی ہے تو صرف تین درہم کے عوض جو نہایت معمولی سی رقم ہے (چور کا) ہاتھ کیوں کاٹ دیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ شاعر ابوالعلاء المعری جب بغداد میں آیا تو ایک چوتھائی دینار کی چوری میں ہاتھ کاٹے جانے کی جو سزا فقہاء نے رکھی ہے اس پر اس نے اعتراض کیا۔ چنانچہ اس کا یہ شعر اس کی جہالت اور کوتاہی عقل کا ثبوت ہے۔

ید بخمس مئين عسجد وديت
ما بالها قطعت فی ربع دينار
تناقض ما لنا الا السكوت له
وان نعوذ بمولانا من النار

مفہوم شعر یہ ہے:

دیت میں ہاتھ کی قیمت ہے پانچ سو دینار
وہ سہ درم کے عوض کاٹ دیتے ہیں یکبار
بجز سکوت کے دم مار ہم نہیں سکتے
انا اعوذ' بمولائی من عذاب النار

جب اس کے اس کلام کا چرچا ہوا اور فقہاء نے اسے طلب کیا تو وہ فرار ہو گیا اس کا جواب قاضی عبدالوہاب مالکی نے یہ دیا کہ "ہاتھ جب تک امین ہے (یعنی لوگ اس کے شر سے محفوظ ہیں) قابل قدر ہے اور جب خیانت کرے (یعنی موجب تعدی ہو) تو بے قدر ہے" (یعنی قابل قطع ہے) بعض اصحاب نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حکم شریعت عظمٰی کی خوبیوں میں سے اور کامل حکمت و مصلحت پر مبنی ہے۔ جرم کے لحاظ سے تو یہی مناسب ہے کہ ہاتھ کی دیت پانچ سو (۵۰۰) دینار سرخ رکھی جائے تاکہ انسان کی بزرگی، اس کے رتبہ عظیم اور اس کے احترام کے پیش نظر کوئی شخص اسے ضرر پہنچانے کی جرات نہ کرے۔ اور جرم سرقہ کے پیش نظر یہی مناسب تھا کہ ایک چوتھائی دینار کی چوری ہی پر اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے تاکہ کوئی شخص پرایا مال چرانے کی جرأت نہ کرے۔ پس اہل عقل و فہم کے نزدیک یہ حکم عین حکمت پر مبنی ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "جزاء بما کسبا نکالاً من الله و الله عزیز حکیم" (یعنی یہ سزا اس شخص کے اپنے کرتوت کی سزا ہے اور اللہ کی طرف سے اسے سخت سرزنش کا حکم ہے، اس کی ہستی عظیم ہے اور وہ حکمت والا ہے) یعنی سزا کا یہ حکم پرایا مال چرانے کی مذموم حرکت کی پاداش میں ہے۔ مناسب یہی ہے کہ جس عضو سے اس نے اپنے اس کام میں مدد لی ہے اسے کاٹ دیا جائے۔ اور "نکالاً من الله" کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس فعل مذموم کی عبرتناک سزا کا حکم دیا ہے جس کی طرف صرف بدسرشت اشخاص ہی مائل ہوتے ہیں جنہوں نے اپنے دین کو اپنے نفس کے تابع بنا لیا ہے اور یہ بھولے ہوئے ہیں کہ دین کا محافظ اللہ ہے۔ انہوں نے دنیا کے عوض اپنی آخرت کو فروخت کر دیا ہے اور بے دھڑک اور بے تامل اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ حدود سے تجاوز کیا اور ناحق پرایا مال کھانے کی جرأت کی۔ لہٰذا (اللہ تعالیٰ کی) حکمت کا تقاضا یہ ہوا کہ احکام شرعیہ (کے نفاذ) میں ایسے اشخاص کے کردار کو پیش نظر رکھا جائے تاکہ انسان ہلاک ہونے سے بچے اور ارتکاب جرائم سے باز آ جائے۔ "واللّٰہ عزیز" کے معنے یہ ہیں کہ اللہ کو برائی کا انتقام لینے کی پوری قدرت حاصل ہے۔ اس سے کوئی جیت نہیں سکتا۔ بلکہ وہی جبر و تعدی کرنے والوں کو نیچا دکھاتا ہے۔ اور "حکیم" سے مراد یہ ہے کہ اس کے تمام احکام اور حد بندیاں اس کے بتائے ہوئے طریق کار اور پیمانہ حکمت پر مبنی ہیں۔ وہ اپنے بندوں پر جو حکم شرعی نازل فرماتا ہے اس میں ان کی بہتری ہوتی ہے۔ ان کے مال و جان کا تحفظ ہوتا ہے اور زندگی میں خوش بختی کا سبب بنتا ہے اور معاشرہ فسادیوں اور تلف کاروں سے پاک ہو جاتا ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مال کو اس لئے پیدا فرمایا ہے کہ تمام خلق خدا اس سے فائدہ اٹھائے اور سب سے مقدم حکمت عملی اس کے بارے میں یہ ہے کہ مال کا مالک صرف وہی شخص ہے جو شریعت کی رو سے مالک ہوا ہو۔ اس کے ساتھ طمع وابستہ ہوتی ہے اور لوگ اس کے حصول کی فکر میں لگے رہتے ہیں۔ کم لوگ ایسے ہیں جو انسانیت اور دیانت کے پیش نظر اس سے الگ رہتے ہیں۔ زیادہ تر اسے محفوظ مقام اور نگہداشت ہی کے ذریعہ لوگوں سے بچایا جا سکتا ہے اور جب مالک اسے بچا کر رکھتا ہے تو دونوں باتیں (دیانت اور نگہداشت) انسانی حد امکان تک پوری ہو جاتی ہیں۔ اب اگر ان دونوں کے خلاف کیا جائے (یعنی دیانت اور حفاظت کے خیال کو بالائے طاق رکھ دیا جائے) تو جرم واضح اور سخت سزا کا مستوجب ہوگا اور اگر دونوں میں سے ایک امر یعنی ملکیت میں مداخلت کی جائے تو تاوان و تادیب واجب ہے۔ تاکہ ایسے ظالموں کو اس حرکت سے باز رکھا جائے جنہیں اللہ اور آخرت کا خوف نہیں ہے۔ پس چوری کرنے اور خیانت کرنے والے پر اللہ کی لعنت ہو جو نہایت قیمتی ہاتھ کو نہایت معمولی شے کے لئے ضائع کرتا ہے۔

فقہاء فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت (سرقہ) میں چوری کرنے والے مرد کا ذکر چوری کرنے والی

عورت پر مقدم فرمایا ہے۔ (اس کے برعکس) زنا والی آیت میں پہلے بدکار عورت کا ذکر ہے اور پھر بدکار مرد کا کیونکہ مال کی محبت مردوں کے دلوں میں عورتوں کے دلوں کی بہ نسبت زیادہ ہوتی ہے لہٰذا سزائے سرقہ کے بیان میں پہلے مرد کا ذکر آیا اور چونکہ عورتوں میں لذات نفس سے بہرہ اندوزی کی خواہش مردوں سے زیادہ ہوتی ہے اس لئے سزائے بدکاری کے بیان میں عورت کا ذکر پہلے فرمایا' واللہ اعلم۔

واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ نے چوری کرنے کی سزا جو ہاتھ کاٹنا فرمایا وہ اس لئے ہے کہ وہ مال مسروقہ کو ہاتھ سے اٹھاتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں بدکاری کی سزا عضو مخصوص کا کاٹ دینا نہیں ہے۔ حالانکہ بدکاری کا ذریعہ وہی ہے اس میں تین باتیں پیش نظر تھیں' ایک تو یہ کہ چوری کرنے والے کے پاس ایک اور ہاتھ اسی طرح کا ہے۔ اگر ایک سے محروم ہو گیا تو اس کے عوض دوسرا ہاتھ موجود ہے جس سے وہ اپنا کام چلا سکتا ہے۔ لیکن بدکاری کرنے والے کے پاس عضو مخصوص کا بدل کوئی دوسرا عضو ایسا نہیں ہے اب اگر اسے کاٹ دیا جائے کہ آئندہ گناہ سے باز رہے تو (عبث ہے کیونکہ کوئی) اور دوسرا عضو ایسا نہیں ہے جس سے یہ کام لیا جا سکے۔ دوسرے یہ کہ نفاذ حد جہاں خود سزا پانے والے کے لئے موجب تنبیہ ہے وہاں دوسروں کے لئے بھی (عبرت کا سبب) ہے۔ ظاہر ہے کہ جب لوگ چوری کی پاداش میں کسی کا ہاتھ کٹا ہوا دیکھیں گے تو عبرت پکڑیں گے لیکن بدکاری کی پاداش میں اگر عضو مخصوص کاٹ دیا جائے تو بوجہ ستر ہونے کے کوئی شخص اسے دیکھ کر عبرت نہیں پکڑ سکتا۔ تیسرے یہ کہ عضو مخصوص کے کاٹنے سے سلسلۂ نسل منقطع ہو جاتا ہے۔ ہاتھ کاٹنے میں ایسی کوئی بات نہیں ہے پھر اس آیت کے بعد ہی اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی ہے "الم تعلم ان اللہ لہ ملک السموات والارض فیعذب من یشاء و یغفر لمن یشاء واللہ علی کل شیء قدیر" (یعنی کیا یہ تمہیں معلوم نہیں؟ کہ وہ اللہ ہی ہے جو آسمان و زمین کا مالک ہے' جسے چاہے عذاب میں ڈال دے اور جسے چاہے معاف کر دے اسے ہر شے پر قدرت حاصل ہے)۔ اس آیت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسروں کو بھی خطاب فرمایا گیا ہے' کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے بندوں کے مابین کوئی قرابت داری نہیں ہے جس کی رو رعایت ضروری ہو۔ پس ہر وہ شخص جو مستوجب حد ہو گا اس پر حد شرعی نافذ ہو گی۔ جس کا حق اللہ تعالیٰ کو ہے کہ جس طرح چاہے حکم دے اور جو چاہے کرے' کیونکہ وہی ملک کا مالک ہے اپنے فیصلہ پر جو مبنی بر عدل ہوتا ہے جسے چاہے عذاب دے اور اپنے لطف و کرم سے جسے چاہے معاف کر دے کہ اسے ہر امر کا اختیار ہے' واللہ اعلم۔

سارق کی توبہ کا بیان

بر چہار ائمہ فقہا اس امر پر متفق ہیں کہ اگر چوری کرنے والا نیک نیتی سے توبہ کر لے اور اس کی نیک نیتی کا ثبوت واضح ہو۔ وہ اس بات پر نادم ہو جو اس سے سرزد ہوئی اور یہ پختہ عزم کر لے کہ آئندہ سرقہ کا مرتکب نہ ہو گا تو اللہ تعالیٰ اس کی توبہ قبول کر لے گا۔ چنانچہ سرقہ کے بارے میں جو آیت ہے اس کے آگے ہی دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

فمن تاب من بعد ظلمہ و اصلح فان اللہ یتوب علیہ ان اللہ غفور رحیم

(یعنی جو شخص اس ارتکاب جرم کے بعد توبہ کر لے اور نیکی اختیار کر لے تو اللہ تعالیٰ اس کی توبہ قبول فرمائے گا' بلاشبہ اللہ تعالیٰ مغفرت کرنے اور رحم کرنے والا ہے)۔ پس اللہ تعالیٰ اس کے گناہ سے درگزر فرمائے گا اور اس کی خطا کو معاف

کر دے گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ حضور نے فرمایا "التوبة تجب ماقبلها" (یعنی توبہ سرزدشدہ گناہ کو کاٹ دیتی ہے)۔ نیز حضور نے فرمایا "التائب من الذنب كمن لاذنب له" (یعنی گناہ سے توبہ کر لینے والا ایسا ہے جیسے اس نے گناہ کیا ہی نہ تھا)۔ اور جسے دنیا میں حد (سزائے شرعی) ملی ہو تو یہ سزا اس کے گناہ کا کفارہ ہے اور قیامت کے دن اس پر عذاب نہ ہوگا۔ بشرطیکہ وہ شخص سزائے شرعی بھگتنے پر آمادہ ہو اور اسے قبول کر کے اللہ تعالیٰ کی جناب میں توبہ کر لے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "اللّٰہ اعدل ان يثنى على عبده العقوبة فى الاخرة" (یعنی اللہ تعالیٰ کا انصاف اس سے بالاتر ہے کہ آخرت میں اپنے بندے پر دوبارہ عذاب کرے) تاہم توبہ کر لینے سے سزائے قطع ساقط نہ ہوگی اور نہ تقاضائے عدل کے خلاف کیا جائے گا۔ خواہ ثابت شدہ سرقہ کے بعد توبہ کرنے اور فیصلہ ہونے کے درمیان طویل مدت گزر گئی ہو۔ کیونکہ جب معاملہ حاکم کے روبرو پیش ہو جائے تو پھر سزائے قطع کا حکم ساقط ہونے کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ جیسا کہ ابوداؤد کی اس روایت سے ثابت ہے جو صفوان بن امیہ سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں مسجد میں اپنی ایک خمیصہ (غالباً چادر) پر سورہا تھا جس کی قیمت تیس درہم تھی۔ ایک شخص آیا اور مجھے جل دے کر وہ خمیصہ لے گیا اس کے بعد وہ اس شخص کو پکڑ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور لائے آپ نے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ وہ کہتے ہیں کہ اس کے بعد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور عرض کیا کہ حضور نے صرف تیس درہم کی خاطر اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دے دیا۔ میں نے تو اس شخص کے ہاتھ اسے فروخت کر دیا اور اس کی قیمت ادھار کر لی ہے آپ نے فرمایا "فهلا كان هذا قبل ان تاتى به؟" (یعنی اس شخص کو میرے پاس لانے سے پہلے ہی تم نے ایسا کیوں نہ کیا؟) غرض معاملہ اگر حاکم کے سامنے نہیں لایا گیا تو معاف کرنے، سفارش کرنے اور وہ مال سارق کو بخش دینے سے سزائے قطع ٹل جاتی ہے۔ لیکن یہ سب کچھ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ چوری کرنے والا بدقماش مشہور نہ ہو۔ بصورت دیگر اس کے بارے میں کوئی سفارش قبول نہیں کی جائے گی۔ تاآنکہ جرائم کے ارتکاب سے باز نہ آجائے۔ توبہ کے (موثر ہونے) کی شرط یہ ہے کہ نیک نیتی اور پختہ عزم کے ساتھ نیز تمام دنیوی اغراض سے قطع نظر کر کے توبہ کی ہو یہاں تک کہ اہل جرم سفارش پر بھروسہ کرنا چھوڑ کر ارتکاب سرقہ سے باز رہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "فمن تاب من بعد ظلمه و اصلح" (یعنی جو شخص ظلم کرنے (یعنی ارتکاب جرم) کے بعد بھی توبہ کر لے اور نیک بن جائے) تو اللہ تعالیٰ اس کی توبہ قبول کر لے گا۔ پھر وہ جانے اور اس کا خدا اور پرایا مال جو اس نے چرایا وہ اس مال کے مالکوں کو واپس کر دیا جائے گا۔ جیسا کہ جمہور علماء کا ارشاد ہے۔

واضح ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایسے واقعات پیش آئے اور مرتکبین جرم نے خلوص دل سے توبہ کی چنانچہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک سارق کو پیش کیا گیا جس نے چادر چرائی تھی۔ آپ نے فرمایا کہ میں یہ خیال نہیں کرتا کہ اس (جیسے نیک نفس انسان) نے چوری کی ہو۔ لیکن اس شخص نے خود کہا کہ یارسول اللہ ہاں: میں نے یہ (جرم) کیا ہے حضور نے فرمایا کہ "اذهبوا به فاقطعوه ثم احسموه ثم ائتونى به" (یعنی اسے لے جاؤ۔ اس کا ہاتھ کاٹو پھر اس کو داغ دو اس کے بعد میرے پاس لاؤ) لہٰذا اس کا ہاتھ کاٹا گیا اور اسے خدمت اقدس میں لایا گیا۔ آپ نے فرمایا "تب الى الله" (یعنی اللہ کے حضور توبہ کر) اس نے کہا کہ میں اللہ کے حضور توبہ کرتا ہوں۔ فرمایا "تاب الله عليك" (یعنی اللہ تیری توبہ قبول فرمائے) صحیح ابن ماجہ میں ابولہیعہ کی یہ حدیث مروی ہے جنھوں نے یزید بن ابوحبیب سے، انہوں نے عبدالرحمٰن بن ثعلبہ انصاری سے، انہوں نے اپنے باپ

سے اور انہوں نے عمر بن سمرۃ بن حبیب بن عبد شمس سے روایت کی ہے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور عرض کیا یارسول اللہ میں نے فلاں قبیلے کا ایک اونٹ چرایا ہے حضور مجھے (اس گناہ سے) پاک فرمادیں' آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (تحقیق حال کے لئے) وہاں آدمی کو بھیجا۔ اہل قبیلہ نے بتایا کہ واقعی ان کا ایک اونٹ گم ہو گیا ہے۔ پس حضور نے حکم دیا اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا۔ وہ کہہ رہا تھا کہ "الحمدللّٰہ الذی طھرنی منک' اردت ان تدخلنی (جسدی النار)" (یعنی اللہ کا شکر ہے جس نے آپ کی بدولت مجھے گناہ سے پاک کیا' میں نے تو سمجھا تھا کہ آپ مجھے یعنی میرے جسم کو آگ میں جھونک دیں گے)۔ یہ ہے 'توبہ نصوح' (یعنی خالص توبہ) ابن جریر کہتے ہیں کہ ابو کریب نے اس حدیث کو بیان کیا انہوں نے موسیٰ بن داؤد سے' انہوں نے ابن لہیعہ سے' انہوں نے یحییٰ ابن عبداللہ سے' انہوں نے ابوعبدالرحمٰن حبلی سے اور انہوں نے عبداللہ بن عمرو سے' وہ کہتے ہیں کہ ایک عورت نے کوئی زیور چرالیا۔ وہ لوگ جن کی چوری ہوئی تھی آئے اور انہوں نے عرض کیا: یارسول اللہ اس عورت نے ہماری چوری کی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دے دیا "اقطعوا یدھا الیمنی" (یعنی اس عورت کا دایاں ہاتھ کاٹ دو) پھر وہ عورت آئی اور کہا کیا اس گناہ کی توبہ ہو سکتی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "انت الیوم من خطیئتک کیوم ولدتک امک" (یعنی آج تیری خطا کی حیثیت ایسی ہے جیسے اس روز تھی جس دن تیری ماں نے تجھے جنا) راوی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس وقت یہ آیت نازل فرمائی "فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان اللّٰه یتوب علیه' ان اللّٰه غفور رحیم" (یعنی جرم کرنے کے بعد جس نے توبہ کر لی اور نکوکار ہو گیا تو اللہ تعالیٰ اس کی توبہ قبول فرمائے گا۔ بلاشبہ اللہ بخشنے والا اور رحم فرمانے والا ہے)۔

امام احمد نے اس روایت کو زیادہ مبسوط طریقہ سے بیان فرمایا ہے: وہ کہتے ہیں کہ ابن لہیعہ نے حدیث بیان کی کہ یحییٰ بن عبداللہ نے عبدالرحمٰن حبلی سے' انہوں نے عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ایک عورت نے عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں چوری کی۔ جن کی چوری کی تھی وہ اسے لے کر آئے اور کہنے لگے یارسول اللہ اس عورت نے ہماری چوری کی ہے۔ اس عورت کے ہم قوم اشخاص نے کہا کہ ہم اس کا فدیہ ادا کرنے کو تیار ہیں۔ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا "اقطعوا یدھا" (یعنی اس کا ہاتھ کاٹ دو) ان لوگوں نے پھر کہا ہم پانچ سو (۵۰۰) دینار فدیہ دیتے ہیں لیکن حضور نے پھر فرمایا "اقطعوا یدھا" (یعنی اس کا ہاتھ کاٹ دو) چنانچہ اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دیا گیا۔ اس کے بعد اس عورت نے کہا یارسول اللہ کیا اس گناہ سے توبہ کرنے کی میرے لئے گنجائش ہے۔ فرمایا "نعم انت الیوم من خطیئتک کیوم ولدتک امک" (یعنی ہاں آج تیری خطا کی حیثیت ایسی ہے جیسے اس روز تھی جبکہ تیری ماں نے تجھے پیدا کیا یہ وہی وقت تھا جبکہ اللہ تعالیٰ نے سورہ مائدہ کی یہ آیت نازل فرمائی "فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان اللّٰه یتوب علیه' ان اللّٰه غفور رحیم" (یعنی جس شخص نے گناہ کے بعد توبہ کر لی اور نیکی اختیار کی تو اللہ تعالیٰ اس کی توبہ قبول فرمائے گا۔ بلاشبہ اللہ تعالیٰ بخشنے اور رحم کرنے والا ہے)۔ یہ عورت جس نے چوری کی تھی وہ قبیلہ بنی مخزوم کی تھی اور یہ حدیث صحیحین سے ثابت ہے جیسا کہ باب کے آغاز میں آچکا ہے۔

حضرت سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس عورت کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس نے حضرت ممدوحہ سے خود کہا کہ اس نے توبہ کر لی اور پھر اس توبہ کو خوب نبھایا پھر اس کی شادی ہو گئی حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ اس کے بعد وہ میرے پاس

آتی رہتی تھی اور میں اس کے مسائل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کرتی تھی۔ ااس کا نام سچی توبہ ہے یعنی توبہء نصوح ہے جو اسے اپنے کئے پر شرمندہ کرتا رہتا ہے اور حکم الٰہی سے سرتابی جو اس سے سرزد ہوتی ہے اس پر متاسف رہتا اور گناہ سے بچنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔

قذف کی حد (یعنی سزائے شرعی) کی تعریف

'حد' اصطلاح شریعت میں اس سزا کو کہتے ہیں جو حق اللہ کے طور پر مقرر کی گئی ہو (یعنی خدا کی مقرر کردہ سزائے گناہ) جیسے بدکاری کی سزا یا پھر 'حد' وہ سزا ہے جو انسان کی حق تلفی (یا ایذا دہی) کی پاداش میں دی جائے۔ جیسے تہمت لگانے کی سزا۔ شریعت کی مقرر کردہ ان سزاؤں کو 'حد' یا 'قدر' (مقررہ سزا) کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان سزاؤں کی ایک حد یا مقدار مقرر فرمادی ہے۔ جس سے تجاوز کرنے کی اجازت کسی کو نہیں ہے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے 'ومن یتعد حدود اللہ فقد ظلم نفسہ'' (یعنی جس نے اللہ کی قائم کردہ حد بندیوں سے تجاوز کیا اس نے خود اپنے اوپر ظلم کیا) یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ نام 'حد' اس لئے رکھا گیا کہ لفظ 'حد' کے لغوی معنے روکنے کے ہیں اور یہ حدود (سزائیں) کبیرہ گناہوں کے ارتکاب سے روکتی ہیں۔ تہمت لگانے پر سزا کے واجب ہونے اور کفر کا الزام لگانے پر نہ ہونے میں یہ راز ہے کہ جس پر کفر کا الزام ہو وہ تو یہ کر سکتا ہے کہ کلمہء شہادتیں پڑھ کر اس الزام سے بری ہو جائے بخلاف اس کے جس پر تہمت برے کام کی لگائی جائے وہ خود چاہے تو اس الزام سے بری نہیں ہو سکتا۔ اور لفظ 'رمی' کے معنے کسی شخص پر پتھر یا تیر وغیرہ کا پھینکنا ہے تا کہ دوسرے کو تکلیف یا ضرر پہنچے۔ یہ لفظ ''الزام تراشی'' کے معنوں میں 'استعارۃً' ہے۔ کسی پر عیب تھوپنا بہر حال اس کے لئے موجب اذیت و مضرت ہے۔ پس انسان کے منہ سے نکلی ہوئی بات ایسی ہی ہے جیسے ہاتھ سے چلایا ہوا تیر' بلکہ:

جراحات السھام لھا التئام ولا یلتام ماجرح اللسان

یعنی

سناں کا زخم ممکن ہے کہ بھر جائے
زبان کا زخم بھرتا ہی نہیں ہے

اللہ تعالیٰ نے (تہمت لگانے کو) 'رمی' سے تعبیر فرمایا ہے چنانچہ حد قذف کی متعلقہ آیتوں میں یہ لفظ تین بار آیا ہے۔ اللہ فرماتا ہے ''والذین یرمون المحصنات'' (یعنی جو لوگ پاک دامن عورتوں پر اتہام کا تیر چلاتے ہیں)۔ اور فرمایا ''والذین یرمون ازواجھم'' (یعنی جو لوگ اپنی بیویوں کو تہمت کے تیر کا نشانہ بناتے ہیں) نیز ارشاد ہے ''والذین یرمون المحصنات الغافلات المومنات'' (یعنی جو لوگ پاک دامن سیدھی سادی اور باایمان عورتوں پر تہمت کا تیر پھینکتے ہیں) یہ (نہج بیان) قرآن کریم کی بلاغت (پر دال) ہے۔ چنانچہ دیکھئے لفظ جب بولنے والے کے منہ سے نکل جاتا ہے تو پھر انسان کے اختیار سے باہر ہو جاتا ہے اور جب زبان چلتی ہے تو اپنے نشانہ پر پہنچ کر ضرر و اذیت پہنچائے بغیر نہیں رہتی۔ گویا وہ ایک تیر ہے جو چلایا گیا اور جس نے چلایا پھر اس کے ہاتھ نہیں آتا پس لازم ہے کہ جو شخص یہ تیر چلانا چاہے چلانے سے پہلے اس کی پیش بندی کرلے تا کہ بعد میں شرمندہ ہونا نہ پڑے، جبکہ شرمندہ ہونے سے کچھ فائدہ نہ ہو۔

سزائے قذف کے قانون شرعی ہونے کی مصلحت

اللہ تعالیٰ نے سورہ نور کے آغاز میں 'جرم زنا کا بیان فرمایا ہے' جو اتنا بڑا گناہ اور مذموم فعل ہے کہ عظیم گناہوں اور بدافعالیوں میں بھی اتنی خرابی نہیں ہے۔ اس کا تعلق ناموس انسانی سے ہے۔ اس کا الزام لگنے سے گردنیں شرم سے جھک جاتی ہیں اور آبرو خاک میں مل جاتی ہے اور شرع شریف کے مقاصد میں یہ امر ہے کہ انسانوں کی عزت اور اہل شرف کی آبرو بچائی جائے اور انسانی عظمت وعزت نفس کا تحفظ کیا جائے لہٰذا حکمت الٰہی کا تقاضا یہ ہوا کہ ایسے قوانین شرعیہ کی تشکیل ہو جو ان سرکش طبائع کو قابو میں رکھے جو عداوت اور حسد کی بناء پر عظمت وشرف انسانی کو نقصان پہنچاتے ہیں۔ حالانکہ انسان کے نزدیک تمام عزیز ترین اشیاء میں سب سے زیادہ عزیز یہی ہے۔ وہ لوگ اپنے ان کرتوتوں کو معمولی بات خیال کرتے ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "اذ تلقونه بالسنتكم وتقولون بافواهكم ماليس لكم به علم' و تحسبونه هيناً وهو عندالله عظيم" (النور ۱۵) (یعنی تم وہی الزامات اپنی زبانوں پر لاتے اور بے سمجھے بوجھے منہ سے کہتے ہو' اور اسے معمولی بات خیال کرتے ہو حالانکہ اللہ کے نزدیک بڑی (بری) بات ہے)۔

اللہ تعالیٰ نے سزائے قذف کے جو احکام نافذ فرمائے ہیں وہ اس گناہ سے باز رکھنے اور روکنے کے لئے ہیں۔ یہ احکام انسانی شرف کے محافظ اور اسی کی عظمت وعزت کی ضمانت ہیں تاکہ طبائع انسانی اس مذموم گناہ کے ارتکاب سے باز رہیں۔ تمام مسلمان دوسروں کے ساتھ 'حسن ظن سے کام لیں۔ بدگمانی کرنے میں جلدی نہ کریں۔ بدزبانی سے بچیں۔ ادب کا پاس کریں اور بغیر علم کے عظیم تہمتیں تراشنے سے پرہیز کریں۔ ضرر رسانی کے اعتبار سے جو تہمتیں نمایاں ہیں ان کو بتا دیا گیا ہے تاکہ پرفریب اور غلط اتہامات پریشانی اور طعن وتشنیع کا موجب نہ ہوں۔

حقیقت یہ ہے کہ اقسام جرائم میں سے کوئی جرم بجز جرم زبان کے ایسا نہیں ہے۔ جس کے عظیم خطرے سے انسان غافل ہو اور جس کی طرف انسانی طبیعت بڑی آسانی سے مائل ہوتی ہو اور عجیب طرح کی گفتگو سے لذت اندوز ہوتا ہو۔ اور یہ خیال کرتا ہو کہ جس کے بارے میں یہ گفتگو ہو رہی ہے اس کو ان باتوں سے کوئی قابل ذکر نقصان نہ ہوگا۔ لوگوں کو ایسی باتیں کہنے سننے کی عادت ہو جاتی ہے۔ ان امور کے باعث انسان سہل انگار ہو جاتا ہے اور اس کو معمولی بات تصور کرنے لگتا ہے حالانکہ یہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک گناہ عظیم ہے یہی وجہ ہے کہ شریعت نے تہمت لگانے کی سزا کو بڑی اہمیت دی ہے۔

چوری کی سزا کے بارے میں ایک آیت کے بارے میں دو آیتیں نازل ہوئیں' اس کے بعد تہمت کی ایک اور قسم 'لعان' کا پورا ذکر ہے جس کے متعلق پانچ آیتیں ہیں۔ جن میں بے گناہ' نادان مسلمان عورتوں پر تہمت لگانے سے منع فرمایا ہے اور (بے قصور لوگوں کی بابت یہاں تک) فرمایا کہ "اولئک مبرؤن مما يقولون لهم مغفرة و رزق كريم" (یعنی یہ لوگ ان باتوں سے پاک ہیں جو ان پر تھوپی جاتی ہیں ان کے لئے مغفرت اور اچھا رزق ہے) غرض اللہ تعالیٰ نے قذف کی سزا' اس کے متعلقہ احکامات' اس کی اقسام' اس کے عذاب اور اس کے اقدام کی خرابیوں کا ذکر فرمایا ہے اس بارے میں بیس (۲۰) آیتیں سورہ نور میں آئی ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے ان آیات کے ضمن میں بہتان لگانے کے مجرموں کی متعدد سزاؤں کا ذکر فرمایا ہے ایک یہ کہ اسی (۸۰) کوڑے مارے جائیں۔ دوسرے یہ کہ تاحین حیات ان کی گواہی تسلیم نہ کی جائے۔ تیسری یہ کہ انہیں

فاسقوں، مجرموں اور گناہ کبیرہ کے مرتکبوں میں شمار کیا جائے۔ چوتھے یہ کہ وہ عنداللہ کاذب اور دروغ گو ہیں۔ پانچویں یہ کہ دنیا اور آخرت دونوں جگہ ان پر لعنت ہے۔ چھٹے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے لئے قیامت کے روز سخت عذاب تیار کر رکھا ہے۔ ساتویں یہ کہ خود ان کے اعضائے جسم ان کے خلاف کھلم کھلا گواہی دیں گے جو ان کی ذلت و رسوائی کا موجب ہو گا۔ آٹھویں یہ کہ اللہ تعالیٰ ان کے کرتوت کی پوری پوری سزا دے گا اور ان کے اعمال کے مطابق آتش جہنم کے طرح طرح کے عذابوں سے جن کے وہ سزاوار ہیں دو چار کرے گا۔ اور تمام ملت اسلامیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ بہتان لگانا تمام کبیرہ گناہوں میں سب سے بڑا گناہ ہے۔ بہتان تراشی کی یہ سزا' کتاب و سنت اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ کتاب اللہ میں ارشاد ہے "والذین یرمون المحصنات اللّٰہ ثم لم یاتوا باربعته شھدآء فاجلدوھم ثمانین جلدۃ' ولا تقبلوا لھم شھادۃ ابدا' واولئک ھم الفاسقون" (یعنی لوگ بے قصور عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں اور اس کے لئے چار گواہ پیش نہیں کر سکتے انہیں اسی (۸۰) کوڑے لگاؤ اور ان کی گواہی کبھی تسلیم نہ کرو اور یہ لوگ فاسق ہیں) اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے فاذا لم یاتوا بالشھدآء فاولئک عند اللہ ھم الکاذبون" (بہتان لگانے والے اگر چار گواہ نہ پیش کر سکیں تو اللہ کے نزدیک وہ دروغ گو یعنی جھوٹا الزام لگانے والے ہیں)۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص نے کسی مسلمان مرد یا مسلمان عورت پر تہمت لگائی اور اس کے ثبوت میں چار گواہ پیش نہ کر سکا تو اسے دروغ گو (یعنی جھوٹی تہمت لگانے والے) کی سزا ہو گی۔ پھر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ان الذین یرمون المحصنات الغافلات' المؤمنات لعنوا فی الدنیا والآخرۃ ولھم عذاب عظیم' یوم تشھد علیھم السنتھم وایدھم وارجلھم بما کانوا یعملون' یومئذ یوفیھم اللہ دینھم الحق' ویعلمون ان اللہ ھو الحق المبین" (النور: ۲۳۔۲۵) (یعنی جو لوگ بے گناہ' بے خبر ایمان دار عورتوں پر بہتان لگاتے ہیں ان پر دنیا اور آخرت میں لعنت اور سخت عذاب ہے۔ اور اس روز ان کی زبان' ان کے ہاتھ اور پاؤں ان کے خلاف ان باتوں کی گواہی دیں گے جو وہ کرتے رہے ہیں اور اس روز اللہ تعالیٰ ان کے اعمال کی ٹھیک ٹھیک جزا دے گا اور تب انہیں معلوم ہو جائے گا کہ اللہ تعالیٰ ہی امر حق بیان کرنے والا ہے)۔ اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں گناہ قذف کی قباحت اور اس کی شدت بیان فرمائی ہے اس میں ان لوگوں کی مذمت ہے جو اس میں مبتلا ہیں۔ اس کے عظیم خطرے سے آگاہ فرمایا۔ اس کا ارتکاب کرنے والے کی سزا اور اس کے برے انجام کو جتایا ہے اور اس کے بارے میں سخت وعید کی وضاحت فرمائی ہے۔ اس سے بری وعید کیا ہو گی کہ وہ دنیا میں انسانوں اور فرشتوں کا ملعون اور قیامت میں اللہ کی رحمت اور اس کی خوشنودی سے دور اور عذاب سخت کا مستحق ہو۔ اس کے اپنے اعضاء کا اس کے خلاف گواہی دینا اسکے رسوا کن گناہ کا ثبوت ہو گا یہ اس کے خلاف آخری فیصلہ ہے۔ گناہ سے چھٹکارے (یا بریت) کا دروازہ اس پر بند ہو جائے گا۔ بعض اصحاب نے اس کے خلاف اس کے اعضاء کی گواہی کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ دنیا میں بہتان لگانے والے سے اس کے ثبوت دعوے میں چار گواہوں کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ قیامت میں اس کے اعضاء و جوارح جسم کے پانچ گواہ اس کی کذب بیانی کا ثبوت ہوں گے یعنی اس کی زبان' اس کے دو ہاتھ' اس کے دو پاؤں (اس کے خلاف گواہی دے کر اس کے لئے) موجب ذلت و رسوائی ہوں گے۔ اسی طرح جیسا کہ اس نے بے گناہ اور بے خبر ایمان دار عورتوں کو کیا اور اس امر کے ثبوت کو کہ اللہ تعالیٰ ایسے شخص کو پوری اور ٹھیک سزا دے گا۔ آیت کا اخیر حصہ کافی ہے کہ لوگوں پر جھوٹا طوفان باندھنے والا۔ گو سر دست نہ جانے لیکن اس وقت جان لے گا کہ اللہ تعالیٰ برحق ہے اور اس کی وعید (تنبیہ) سچی

ہے اور یہ کہ اس کا ارشاد حق اور واضح ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ فرماتا ہے " ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشتہ فی الذین آمنوا لھم عذاب الیم فی الدنیا و الآخرۃ' واللہ یعلم وانتم لاتعلمون" (یعنی جو لوگ یہ چاہتے ہیں کہ اہل ایمان کے درمیان گناہ کی اشاعت ہو ان کے لئے دردناک عذاب ہے' دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی اس کو اللہ ہی خوب جانتا ہے تم نہیں جانتے)۔ اس آیت میں عذاب دنیا کی جو وعید آئی ہے اس میں حد قذف (سزائے بہتان) اور بہت سے دوسرے پیش آنے والے مسائل شامل ہیں۔ مثلاً دینوی مصائب اور ذلتوں کا سامنا کرنا اور (بہتان طراز کے خلاف) عزت و آبرو پر حرف لانے والی جھوٹی سچی زبان درازیاں اور پردہ فاشیاں اور مخفی معائب کی تشہیر' غرض مجلسوں میں لوگوں کی زبان پر اس کے کردار کی مذمت ہوگی۔ غرض جو شخص دوسروں کی پردہ دری کرتا ہے اس (کے کردار) کی بھی چھان پھٹک ہوتی ہے جو دوسروں کا پردہ فاش کرتا ہے اس کو بھی رسوائی کا سامنا ہوتا ہے۔ جو مسلمانوں کی عیب جوئی کرتا ہے خود اسکا بھانڈا بھی پھوٹتا ہے۔ اور جب خدا ہی کسی کی پردہ دری کرے تو وہ رسوا ہو کر ہی رہتا ہے خواہ اپنے گھر کے اندر گھس کر بیٹھ رہے۔ جیسی کرنی ویسی بھرنی۔ انسان جیسا کرے گا ویسا ہی بدلہ پائے گا۔ جیسا فعل ہوگا ویسی ہی اس کی جزا ہوگی۔ جو حسرت (بیجا توقعات) بوئے گا ندامت (ناکامی) کاٹے گا۔ رہا عاقبت کا عذاب سو وہ نہایت سخت اور دائمی ہے۔

یہ تو ان لوگوں کا حشر ہوگا جو بے شرمی کی باتوں کو پھیلانا اور اس کو شہرت دینا چاہتے ہیں۔ ان لوگوں کا کیا حال ہوگا جو اپنے دل سے باتیں گھڑتے اور اس کا چرچا کرتے ہیں۔

سنت کی رو سے قذف (بہتان) کی سزا اس حدیث سے ثابت ہے۔ جسے امام بخاری نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ" اجتنبوا السبع الموبقات، قالوا: یا رسول اللّٰہ وما ھن؟ قال : الشرک باللّٰہ، والسحر، وقتل النفس التی حرم اللّٰہ الا بالحق، واکل الربا، واکل مال الیتیم، والتولی یوم الزحف، وقذف المحصنات، الغافلات، المئومنات "(یعنی سات باتوں سے بچو جو معرض ہلاکت ہیں۔ لوگوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ وہ کونسی باتیں ہیں؟ فرمایا: اللہ کا شریک ٹھہرانا، جادو، قتل ناحق، سود خوری، مال یتیم کھانا اور چڑھائی کے دن بھاگ نکلنا اور بے گناہ، سادہ لوح، مومن عورتوں پر بہتان لگانا)۔ نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا" من قذف مملوکہ یقام علیہ الحد یوم القیامۃ، الا ان یکون کما قال "(یعنی جو شخص اپنے مملوک (لونڈی، غلام) پر جھوٹی تہمت لگائے تو قیامت کے روز اس پر حد جاری کی جائے گی بجز اس صورت کے جب کہ امر واقعہ ویسا ہی ہو جیسا کہ اس نے بیان کیا) یہ حدیث متفق علیہ ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر آقا اپنے مملوک (لونڈی یا غلام) پر جھوٹی تہمت لگائے تو گو وہ شخص آیت قذف کے تحت آتا ہے لیکن اس بناء پر اسے سزائے قذف نہیں دی جائے گی کہ مملوک کو آزاد ہونے کا تحفظ حاصل نہیں ہوتا رسول اللہ ﷺ نے اسی طرح عمل فرمایا ہے۔

(حد قذف کے بارے میں) یہ حدیث حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے وہ فرماتی ہیں کہ جب میری بریت (کی آیت) نازل ہوئی تو رسول اللہ ﷺ منبر پر تشریف لائے اور اس کا ذکر فرمایا اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد" ان الذین جاء وابالافک" سے لے کر اٹھارہ آیتوں کے آخر تک نازل شدہ آیات تلاوت فرمائیں" فلما نزل امر برجلین، وامراۃ فضربوا الحد "(یعنی پھر منبر سے اتر کر دو مردوں اور ایک عورت کو سزائے قذف کا حکم دیا) احمد اور

محدثین اربعہ نے اس حدیث کا اخراج فرمایا ہے اور امام بخاری نے اس امر کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ اور وہ دو مرد جنہیں سزا کا حکم ہوا 'حسان' اور 'مسطح' تھے اور عورت حمنہ بنت جحش تھی۔ یہ حدیث سزائے قذف کی دلیل ہے۔

قذف (الزام) کے مباح ہونے کی صورت

علمائے فقہ کہتے ہیں کہ 'قذف' کی چند قسمیں ہیں۔ الزام دینا ممنوع بھی ہے، مباح بھی اور واجب بھی۔ اگر کوئی شخص بچے (کا باپ ہونے) سے انکار کرنا نہیں چاہتا تو (عورت پر) الزام لگانا واجب تو نہیں ہے۔ لیکن مباح بھی ہے یا نہیں؟ اس بارے میں دیکھنا ہوگا اگر خاوند نے اپنی آنکھوں سے عورت کو بدکاری کرتے دیکھا ہے یا عورت خود اس کا اقرار کرتی ہے اور وہ شخص سچے دل سے اس پر یقین کرتا ہے۔ یا پھر اس شخص نے ایسے شخص سے سنا ہے جس کی بات پر اسے وثوق ہے۔ یا پھر اس نے (معتبر آدمی سے) نہیں سنا لیکن لوگوں سے معلوم ہوا کہ فلاں شخص نے فلاں عورت سے بدکاری کی اور خاوند نے اسے اپنے گھر سے نکلتے ہوئے دیکھا یا اس عورت کو اس شخص کے پاس ایک کمرے میں دیکھا تو ان تمام صورتوں میں عورت پر الزام رکھنا روا ہے، کیونکہ ان واقعات سے الزام کو تقویت پہنچتی ہے۔ ایسی صورت میں یہ بھی جائز ہے کہ اگر بیوی توبہ کرلے تو اسے رکھ چھوڑے اور اس کا پردہ ڈھکے، اگر غیر معتبر آدمی سے ایسی بات سنی ہے یا لوگوں سے معلوم ہوا لیکن اس شخص کو اس عورت کے ساتھ تخلیہ میں یا عورت کو اس شخص کے پاس نہیں دیکھا تو اس پر الزام لگانا حلال نہیں ہے۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ بیوی کے کردار کی نگرانی اور جستجو میں لگا رہے۔ یہاں تک کہ لوگوں کا سچ یا جھوٹ ثابت ہو جائے۔ اور وہ شخص دیوث نہ بنے اور اہل خانہ کو بدکاری میں مبتلا نہ رکھے۔

اس صورت میں جب کہ (ایک عورت کے ہاں) اولاد ہو جائے اور اس کا خاوند اس بچے کا باپ ہونے سے انکار کرے تو اب غور کرنا ہوگا۔ اگر یہ یقین ہو کہ یہ بچہ اس کا نہیں ہے بدیں جہت کہ خاوند نے بیوی کے ساتھ مباشرت ہی نہیں کی یا مباشرت کی ہے لیکن مباشرت کے بعد چھ ماہ سے کم عرصہ میں یا چار سال کے بعد ولادت ہوئی تو بیوی پر الزام لگانا واجب ہوگا اور 'لعان' کر کے اس اولاد سے انکار کرلے گا۔ کیونکہ غیر کا نسب اپنے اوپر جوڑ لینا بھی ایسا ہی ممنوع ہے جیسے اپنے نسب سے انکار کرنا۔ نبی ﷺ سے روایت ہے آپ نے فرمایا" **ايما امراة دخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله، ولم يدخلها الله جنة** "(یعنی جو عورت اپنی اولاد کا رشتہ ایسے سے جوڑے جس سے وہ اولاد نہیں ہے تو وہ عورت اللہ والی نہیں ہے اور اللہ اسے جنت میں داخل نہ کرے گا)۔ پس جب کہ عورت (اپنی اولاد کا) رشتہ ایسے شخص سے نہیں جوڑ سکتی جس سے فی الواقع نہیں ہے تو مرد بھی یہ نہیں کر سکتا (کہ اپنی اولاد کو کسی اور کا بتائے)۔ لیکن اگر یہ احتمال ہو کہ وہ اولاد اسی کی ہو بایں طور کہ مباشرت کے بعد چھ ماہ سے زیادہ اور چار سال سے کم عرصہ میں پیدائش ہوئی ہو۔ ایسی صورت میں غور و تامل سے کام لینا ہوگا۔ اگر اس شخص نے ایک مدت حیض تک عورت کے (حمل سے) پاک ہونے کا انتظار نہیں کیا، یا انتظار کیا اور اس انتظار کے بعد چھ ماہ سے کم عرصہ میں بچہ پیدا ہو گیا تو نہ عورت پر الزام لگانا حلال ہے اور نہ اس اولاد سے انکار کرنا حلال ہے۔ اگرچہ بدکاری کی تہمت لگائی ہو۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے" **ايما رجل جحد ولده وهو ينظر اليه، احتجب الله منه يوم القيامة، وفضحه على رؤس الاولين والآخرين** "(یعنی تم میں سے جو شخص اپنی اولاد سے انکار کرے درآنحالیکہ اس کا متوقع رہا ہو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اسے اپنے دیدار سے محروم رکھے گا اور اگلوں پچھلوں کے سامنے اس کی رسوائی ہوگی)۔

اس سے متاثر نہیں ہوتا تو اس کا نقصان صرف اس کی ذات تک محدود رہے گا۔ لیکن اگر ایسا ماحول ہے کہ دوسرے بھی اسے دیکھ کر ایسا ہی کرنے لگیں تو اس کی فضول خرچی کی یہ عادت دوسرں کو بھی خراب کرے گی تو اسے اس برائی کا سربراہ قرار دیا جائے گا۔ لہٰذا واجب ہے کہ حاکم پر چھوڑ دیا جائے کہ وہ اس کی قرار واقعی سزا تجویز کرے۔ بعض ائمہ فقہاء کہتے ہیں کہ اگر کسی نے جائز کاموں میں فضول خرچی کی ہے۔ تو اس پر تشدد واجب نہیں ہے، لیکن جمہور کا کہنا یہ ہے کہ فضول خرچی بجائے خود مستوجب سرزنش ہے اور یہ سرزنش بھی ایک قسم کی سزا ہے۔ جس سے اس امر کی تشہیر ہوتی ہے کہ یہ فلاں شخص اپنے مال کو ٹھیک طریقہ سے صرف میں نہیں لاتا لہٰذا مالی معاملات میں اس پر بھروسہ نہ کیا جائے۔ یہ ایک دائمی سرزنش ہے جسے عاقل پسند نہیں کرتا۔ لیکن ممنوعہ خواہشات نفسانی میں فضول خرچی کرنے پر قدغن بالاتفاق واجب ہے۔

اسلامی احکام سرقہ کے بارے میں بعض بے دینوں کے اعتراض کا بیان

(حد سرقہ کے بارے میں) یہ سوال مشہور ہے کہ ہاتھ کاٹنے کی سزا اعضائے انسان میں سے ایک عضو کو ضائع کر دینا ہے، لیکن اس سزا کو جرم کی نوعیت سے مناسبت نہیں ہے' جرم ہلکی نوعیت کا ہے کہ کم سے کم مال سرقہ کی مالیت صرف دس درہم ہے' اس جرم کی یہ سزا سخت ہے' یہ اعتراض جرم کی شدت اور اس کے نقصان دہ نتائج سے ناواقفیت کی بناء پر کیا جاتا ہے' اگر یہ جرم معاشرہ میں راہ پائے گا تو لوگوں کی جان مال اور آبرو سخت خطرہ میں پڑ جائے گی جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے' اس کی وجہ سے زندگی تلخ اور اجیرن ہو کر رہ جائے گی' چوری کرنے والا ایک درندہ جانور کی مانند ہے کہ جو کوئی اس کے سامنے آتا ہے۔ وہ بھنبھوڑ کھاتا ہے۔ پس لازم ہے کہ اس جرم کا مقابلہ انتہائی سختی سے کیا جائے' تاکہ معاشرہ کو اس کے' برے نتائج سے قطعی طور پر بچایا جا سکے' اب جو شخص اس سزا کو سخت خیال کرتا ہے اسے معلوم ہونا چاہیے کہ یہ جرم نہایت قبیح ہے اور معاشرہ پر اس کا نہایت برا اور خوفناک اثر پڑتا ہے' پھر سزائیں جو رکھی گئی ہیں وہ اسی لئے ہوتی ہیں کہ اخلاق کو تباہ کرنے والی۔ ائیوں کو دور کیا جا سکے' اور اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ برائیوں کو نرمی اور ملائمت سے دور نہیں کیا جا سکتا، پس اگر ایسے اشخاص کو مثالی سزا نہ دی جائے تو ان برائیوں کو کبھی دور نہیں کیا جا سکتا۔

دوسرے محرکات جرائم کے سد باب کا بیان

اب یہاں چند ایسی باتوں کا ذکر کیا جا رہا ہے جو عملی طور پر جرائم کی محرکات میں سے ہیں۔ مثلاً کوکین اور بھنگ کا استعمال' اس کے لئے شروع میں حکومت نے ہلکی سزائیں رکھیں' لیکن ضعیف الایمان اور

شر پسند افراد میں اس کا ارتکاب بڑھتا گیا اور اس کی بیخ کنی نہ ہو سکی۔ بعد میں اس کے خلاف سخت قانون نافذ ہوئے اور شر پسند اشخاص نے اس کے نتائج کو محسوس کیا تو ان مضرت رساں اشیاء کے استعمال سے باز آ گئے۔ شریعت اسلامیہ ایسے قوانین کی تائید کرتی ہے اور پسند کرتی ہے۔ چنانچہ حاکم کو اس امر کا حق دیا ہے کہ ان جرائم کا قلع قمع کرنے کے لئے اپنی صوابدید کے مطابق سزائیں نافذ کرے۔ خواہ وہ جرم صرف مرتکب کی ذات تک محدود رہے یا معاشرہ پر اثر انداز ہو۔

بداعمالوں کے حق میں بھی شریعت اسلامیہ باعث رحمت ہے

واضح ہو کہ ایک ایسا وقت تھا جبکہ بلاد مقدسہ میں سلسلہ امن و امان باقی نہ رہا اور سخت پریشان حالی کا سامنا تھا۔ پھر جب وہاں احکام الٰہی نافذ ہوئے اور بعض چوروں کے ہاتھ کاٹ دیئے گئے تو جلد ہی جرائم کم ہو گئے اور ان کی جگہ امن و امان کا دور دورہ ہو گیا۔

مذکورہ سابقہ سزاؤں پر غور کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ گو بظاہر یہ سزا سخت نظر آتی ہے لیکن درحقیقت یہ بھی سارقین بداعمال کے حق میں رحمت ہے کہ یہ سزا انہیں مجرمانہ حرکات کے ارتکاب سے باز رکھتی ہے اور حد سے تجاوز نہیں کرنے دیتی' اور لوگ اس جرم کے ارتکاب سے باز آ جاتے ہیں جو معاشرہ کے حق میں سخت ضرر رساں ہے۔

جرم سرقہ کے مستوجب قطع ہونے کے لئے مقدار مال متعین کرنے کی حکمت

کہا جا سکتا ہے کہ جرم سرقہ کی اہمیت کے پیش نظر تو یہ جرم اس امر کا متقاضی ہے کہ ایک درہم کی چوری پر بھی ہاتھ کاٹ دیا جائے۔ دس درہم کی چوری میں سزائے قطع رکھنے کے اندر کیا مصلحت ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت کے مدنظر یہ امر ہے کہ ہاتھ کاٹنے کی سزا اس قدر مال کی چوری پر ہونی چاہیے جس کی فی الجملہ کوئی حیثیت ہو۔ یعنی اس قدر مال ہو جس سے مالک کو ضرر پہنچے۔ دس درہم میں ایک معمولی حیثیت کا گھرانہ دو دن بسر اوقات کر سکتا ہے۔ پس اگر اس قدر مال چرایا جائے تو یہ مالک کے لئے ضرر رساں ہے لہٰذا اس سے کم چوری پر سزائے قطع نہ ہو گی کیونکہ بالعموم اس کے کم مقدار مال بے حقیقت ہے۔ تاہم اگرچہ مجرم اس (قلیل مقدار مال) کی چوری کرنے پر سزائے قطع سے بچ جائے تب بھی سزائے قید یا سزائے ضرب سے نہیں بچے گا تاکہ دوبارہ ایسی حرکت نہ کرے۔

اسی طرح وہ صورت ہے جبکہ ایک شخص بارادہ سرقہ گھر میں نقب لگائے یا دیوار پھاند کر آ جائے

اور کسی وجہ سے چوری نہ کر سکے تب بھی وہ مستوجب سزا ہوگا تا کہ آئندہ ایسی حرکت سے باز رہے۔

اگر کسی شخص نے جرم سرقہ کا اقدام کیا لیکن ثبوت جرم سرقہ کی وہ شرطیں پوری نہ ہوئیں جن کی تفصیل فقہاء نے بتا دی ہے' تب بھی ایسے اشخاص سزا اور سرزنش ہیں تا کہ پھر ایسی حرکت نہ کریں۔

امید ہے کہ اس بیان سے ان اصحاب کی تشفی ہو جائے گی جو چوری کی اس سزا کو سخت خیال کرتے ہیں۔ انہیں معلوم ہو جائے گا یہ سزا خود چوری کرنے والوں کے لئے اور پورے معاشرے کے حق میں موجب رحمت ہے۔

'باب'

قذف (بہتان) کی سزا کا بیان

تہمت لگانے (یا بہتان تراشی) کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب عظیم (قرآن) میں اس طرح فرمایا ہے "والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة' ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً' و اولئک هم الفاسقون (النور: ۴)" (یعنی جو لوگ بے گناہ عورتوں پر بہتان لگاتے ہیں اور اپنے بیان کی تصدیق میں چار گواہ پیش نہیں کر سکتے تو انہیں اسی (۸۰) 'درے لگاؤ اور ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو یہ لوگ گنہگار ہیں)۔

قذف سے مراد یہ ہے کہ ایک شخص واضح الفاظ میں کسی پر بدکاری کا الزام لگائے اور یہی کہے کہ تو نے زنا کیا۔ یا پھر ایسی بات کہے جس کا مطلب یہی نکلتا ہو مثلاً ایک شخص کسی دوسرے شخص کو اس کے باپ کے سوا کسی اور سے منسوب کرے اب جو شخص ایسی حرکت کا مرتکب ہو اس کی سزا یہ ہے کہ اسے اسی (۸۰) کوڑے مارے جائیں درآنحالیکہ وہ شخص ایسے چار گواہ نہ پیش کر سکے جو یہ شہادت دیں کہ انہوں نے فلاں شخص کو جس پر یہ تہمت لگائی گئی ہے، اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے کہ اس نے فلاں عورت کے ساتھ جو اس پر حلال نہیں ہے، بدکاری کی (۱)

قذف کی شرعی تعریف

۱۔ لغت کی رو سے قذف کے معنے تیر چلانے یا پتھر پھینکنے کے ہیں۔ فقہاء کی اصطلاح میں کسی بے گناہ پر بدکاری کا صریحاً الزام لگانا یا ایسی بات کہنا جس کا مطلب یہی ہو قذف ہے۔ کسی بے گناہ پر بدکاری کی تہمت لگانے کو قذف (یعنی تیر یا پتھر پھینکنا) اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس فعل بد (زنا) کی تہمت کسی پر لگانا ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص غصہ میں آکر پتھر کھینچ مارے اور یہ خیال نہ کرے کہ یہ پتھر کس کس پر جا کر پڑے گا۔ ایک بے گناہ عورت، اس کا باپ، ماں، بہن، بھائی خاوند اور اس کا کنبہ اور اس کے رشتہ دار سب اس کی اس غلط اندازی کا نشانہ بن جاتے ہیں اور وہ ہنستا اور خوش ہوتا ہے۔ اور اس ضرر سے جوان سب کو پہنچا بالکل آنکھیں بند کر لیتا ہے ایسے شخص کو مفتری کہا جاتا ہے کیونکہ وہ جھوٹا الزام تراشتا ہے اور افترا سے کام لیتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے باقتضائے حال عورتوں کے اچھے خصائل کا ذکر فرمایا ہے۔ مثلاً محصنات وہ عورتیں ہیں جو (ابتلائے گناہ سے) محفوظ ہوں یعنی ان کے خاوندوں کو ایک مستحکم حصن (قلعہ) تصور کیا گیا ہے۔ اور ''غافلات'' (بے خبر) فرمائے سے مراد یہ ہے کہ ان کا ذہن ناپسندیدہ خصائل کے تصور ہی سے خالی ہوتا ہے اس کی طرف توجہ کرنے کا تو ذکر

بہتان تراش اور جس پر بہتان لگایا گیا ہو وہ مرد ہو یا عورت دونوں کا حکم یکساں ہے۔ تاہم اللہ تعالیٰ نے اس عورت کا ذکر جس پر تہمت لگائی گئی ہو خصوصیت کے ساتھ پہلے محصنات (بے گناہ عورتوں) کے لفظ سے یاد فرمایا ہے۔ کیونکہ عورت کی بدکاری کا ضرر اس کی اپنی ذات سے گزر کر اس کے کنبہ تک پہنچتا ہے۔ تہمت کا برا اثر عورت پر سخت شرمناک ہوتا ہے۔ مرد پر اتنا نہیں ہوتا۔ تہمت لگانے والوں میں مرد کے ذکر کو خصوصیت کے ساتھ مقدم فرمایا گیا ہے۔ "والذین یرمون" (یعنی وہ مرد جو تہمت لگاتے ہیں) اس لئے کہ عام طور پر عورتوں میں شرم غالب ہوتی ہے لہٰذا وہ مردوں پر زنا کا الزام نہیں لگاتیں اور حدیث سے واضح ہے کہ تہمت کے متعلقہ احکام کے بارے میں مردوں اور عورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اور ان شرائط کو بیان کیا گیا ہے جو حد قذف لاگو ہونے کے لئے ضروری ہیں۔ مثلاً عاقل ہونا اور آزاد ہونا وغیرہ جن کا ذکر کتب فقہ میں آیا ہے۔

کیا؟ اور مومنات سے مراد وہ عورتیں ہیں جو قرآن حکیم اور اس کے احکام پر ایمان رکھتی ہیں اور اس کی مقرر کردہ پابندیوں پر کاربند ہیں۔

واضح ہو کہ احصان (محفوظ یا بے گناہ) کا لفظ شادی شدہ عورت کے لیے یا غیر شادی شدہ پاک دامن عورت کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ چنانچہ حضرت مریم علیہا السلام کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے" والتی احصنت فرجھا" (یعنی وہ عورت جس نے اپنی شرمگاہ کو بچایا)۔ غرض اس لفظ کا مفہوم شرمگاہ کو محفوظ رکھنا ہے۔ اگر عورت شادی شدہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ خاوند کے سوا تمام مردوں سے بچ کر (الگ) رہتی ہے اور اگر غیر شادی شدہ ہو تو اپنی حرمت کو تمام اشخاص سے بچاتی ہے۔

ائمہ فقہاء رحمہم اللہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی آزاد، بالغ، عاقل، مسلمان اور بااختیار شخص کسی آزاد، عاقل، بالغ، مسلمان اور بے گناہ مرد پر جسے اس سے پہلے سزائے زنا نہیں ملی یا کسی آزاد، بالغہ، عاقلہ، مسلمان اور پاکدامن قابل مباشرت عورت پر جس کے ساتھ لعان نہیں ہوا اور زنا کی پاداش میں حد نہیں ماری گئی، تہمت لگائے اور وہ تہمت صراحۃً یا کنایۃً ہو اور دار الحرب میں نہ ہو اور جسے تہمت لگائی گئی وہ خود حد قذف کا مطالبہ کرے تو اس شخص کو سو درے لگائے جائیں گے بشرطیکہ وہ اپنے قول کے ثبوت میں چار معتبر گواہ نہ پیش کر سکے۔

واضح ہو کہ فقہاء نے مسلمان ہونے کو پاکباز ہونے کی شرط قرار دیا ہے۔ کیونکہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے" من اشرک باللہ فلیس بمحصن" (یعنی مشرک کو پاکباز قرار نہیں دیا جا سکتا)۔ اسی طرح عاقل و بالغ ہونا بھی محصن کو ضروری ہے کیونکہ حضور نے فرمایا ہے" رفع القلم عن ثلاث" (یعنی تین اشخاص مرفوع القلم ہیں جن سے مراد بے عقل، نابالغ اور مجنون ہیں)۔ اس کے لیے آزاد ہونا بھی شرط ہے کیونکہ غلام یوں بھی کم حیثیت ہوتا ہے زنا کے الزام سے اس کی حیثیت میں کوئی بڑی تبدیلی نہیں آئے گی۔ پھر (حد قذف کا مستوجب ہونے کے لیے) یہ بھی دیکھنا ہوگا کہ جس پر

الزام لگایا گیا ہے وہ بے گناہ ہو کیونکہ 'حد' کا سزا وار وہ ہوتا ہے جو جھوٹی تہمت لگائے۔ اگر فی الواقع وہ شخص گنہگار ہے جس پر تہمت لگائی گئی تو تہمت لگانے والا الزام تراشی میں سچا ہے۔ (اور تہمت جھوٹی نہیں ہے) یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ اس شخص پر زنا کی تہمت لگائی جائے جس نے بیوی کے شبہ میں (غیر عورت سے) مباشرت کر لی یا نکاح فاسد ہوا ہو اور مباشرت کرلے۔ کیونکہ ان صورتوں میں ارتکاب گناہ کا شبہ بھی ہے اور فعل حلال کا بھی پس جبکہ ان میں سے ایک شبہ کی بناء پر مباشرت کرنے والے کی سزائے زنا ساقط ہو جاتی ہے تو دوسرے شبہ کی بناء پر اسی طرح سزائے قذف بھی ساقط ہو جائے گی۔ پھر اس میں اختیار کو بھی دخل ہے۔ کیونکہ اگر کسی کو اس گناہ کے ارتکاب پر مجبور کیا جائے تو اس پر 'حد' واجب نہ ہوگی۔ بلکہ سزا سے بری کردیا جائے گا پھر فقہاء نے نکوکاری کی یہ شرط بھی رکھی ہے کہ اس سے پہلے اسے کبھی زنا کی سزا نہ ملی ہو۔ بلکہ اس کی صفت بے گناہی ظاہر ہو چنانچہ اگر کسی نے عنفوان شباب میں ایک بار بدکاری کا ارتکاب کیا ہو اور پھر توبہ کر کے اپنی حالت سدھار لی ہو اور عمر رسیدہ ہونے تک خوش کردار رہا ہو تو ایسے شخص پر بھی تہمت لگانے والے کو سزائے قذف نہیں دی جائے گی۔ اسی طرح اگر کسی کافر یا غلام نے بدکاری کی پھر مسلمان یا آزاد ہو گیا اور اپنی اصلاح کر لی پھر اس پر کسی نے تہمت لگائی تو تہمت لگانے والے کو سزائے قذف نہ دی جائے گی۔ بخلاف اس کے اگر کسی نے نابالغی کے عالم میں یا دیوانگی میں بدکاری کی اور پھر اسے افاقہ ہو گیا تو اس پر بہتان لگانے والا مستوجب حد ہوگا، کیونکہ نابالغ شخص یا جنون زدہ کا فعل جرم زنا نہیں ہے (لہٰذا وہ بے گناہ ہے اور بے گناہ پر تہمت لگانا جرم مستوجب سزا ہے)۔

اگر کسی نامرد یا مجبوب الذکر پر (جو قوت یا آلات مردمی سے محروم ہو) یا رتقاء (وہ مریض عورت جو نا اہل مجامعت ہو) یا صغیر سن عورت پر جو اس قابل نہ ہو تہمت لگائی تو اس پر حد واجب نہ ہوگی۔

اگر کسی بے گناہ شخص پر تہمت لگائی اور قبل اس کے کہ تہمت لگانے والے کو سزائے قذف دی جاتی اس شخص نے فی الواقع بدکاری کا ارتکاب کرلیا تب بھی تہمت لگانے والے پر حد لاگو نہ ہوگی۔ کیونکہ بعد میں اس شخص کا ارتکاب زنا کر لینا اس کے ماضی کے کردار کو مشتبہ بنا دیتا ہے۔ یہ حکم اس بناء پر ہے کہ اللہ تعالیٰ کرم فرمانے والا ہے اپنے بندہ کے پہلے گناہ پر اس کی پردہ دری نہیں کرنا چاہتا ہے۔ اس گناہ کو ظاہر کرنے سے یہ سمجھا جائے گا کہ وہ شخص پہلے بھی اس گناہ میں مبتلا تھا۔

روایت ہے کہ ایک شخص نے خلافت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں گناہ زنا کا ارتکاب کیا۔ اس شخص نے کہا کہ بخدا میں نے اس کے علاوہ کبھی یہ گناہ نہیں کیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تو جھوٹ کہتا ہے، اللہ تعالیٰ پہلی بار کے گناہ میں کسی کو رسوا نہیں کرتا۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ تہمت جو مستوجب حد ہے یہ ہے کہ ایک شخص زنا یا اغلام کا الزام کسی پر لگائے یا گناہ کا الزام نہیں بلکہ صراحتہً اس کے نسب کا انکار کرے، درآنحالیکہ اس کی ماں آزاد اور مسلمان ہو۔ اور اس طرح بہتان لگانا واجب الحد اس لیے ہے کہ یہ الزام موجب عار ہے۔ اس سے کمینگی، پردہ دری، رسوائی، بے عزتی اور بے غیرتی ہوتی ہے جو بدترین حیوانات کی فطرت اور ہر گونہ ہلاکت کا موجب ہے۔ جس پر تہمت لگائی جائے اگر وہ عورت ہے تو یہ الزام اس کی قوم کے لیے ہتک آمیز ہوگا اور اس کا نتیجہ خونریزی ہوگا اور بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ خون خرابہ کے بغیر عار کا یہ داغ دھویا جا سکے۔ اور اگر مرد پر تہمت لگائی گئی تو اس سے ثابت ہوگا کہ نہ تو اس کی نگاہوں میں عزت کی کوئی حقیقت ہے اور نہ شرم وحیا

کا پاس ہے نہ اس کا خون جوش مارتا ہے یہی وجہ ہے کہ کہا جاتا ہے کہ غیرت مند انسان کبھی یہ فعل بد نہیں کرتا۔ اور یہ ایسی بے شرمی کی بات ہے کہ جس کا اثر بیٹوں پوتوں تک پہنچتا ہے اور سالہا سال تک باقی رہتا ہے۔ اور تمام فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ اس آیت شریفہ میں لفظ 'رمی' سے مراد خاص معصیت زنا کی تہمت ہے۔ کسی اور گناہ کا الزام مراد نہیں ہے یہاں (تہمت زنا مراد لینے کے) چند قرینے ہیں۔ منجملہ ان کے ایک قرینہ یہ ہے کہ یہ آیت زنا کی متعلقہ آیت کے بعد آئی ہے۔ اور یہ کہ لفظ 'محصنات' سے مراد پاکدامن عورتیں ہیں جو اس حقیقت پر دال ہے کہ اس سے مراد تہمت ہے اور ان پر تہمت لگانے کا مقصد ان کی پاک دامنی کی مخالفت ہے۔ ایک اور قرینہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ''ثم لم یاتوا باربعة شھدآء '' (یعنی اگر الزام لگانے والے چار گواہ نہ پیش کر سکیں) یعنی اپنے الزام کے ثبوت میں جو انھوں نے لگایا ہے۔ یہ معلوم ہے کہ گواہوں کی یہ تعداد (یعنی چار) ماسوا زنا کے شرط نہیں ہے۔ اور ایک قرینہ یہ ہے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ بجز ثبوت زنا کے کسی اور جرم کی تہمت لگانے پر درہ زنی واجب نہیں ہے۔ ان تمام قرائن سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ آیت میں لفظ 'رمی' سے مراد صرف زنا کی تہمت ہے کسی اور برائی کا الزام نہیں ہے۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب تک مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی ہے) وہ خود سزائے تہمت کا مطالبہ نہ کرے تہمت لگانے والے کو سزا نہیں دی جائے گی۔ کیونکہ اس الزام سے اس کی بے عزتی جو ہوئی ہے اس کے دفعیہ کا اسے حق ہے۔ اب اگر وہ اسے معاف کر کے درگزر کر دے اور سزا کا مطالبہ نہ کرے تو حد لاگو نہ ہوگی۔

الفاظ تہمت کا بیان

جن الفاظ میں تہمت لگائی جاتی ہے ان کی تین قسمیں ہیں: تہمت صریح (کھلے الفاظ میں تہمت لگانا) تہمت کنائی (غیر واضح پر تہمت لگانا) تہمت تعریض (بطریق طعنہ تہمت لگانا) بالفاظ صریح تہمت کی مثال یہ ہے کہ وہ کہے کہ'' اے زنا کرنے والی' یا یوں کہے کہ ''تو نے زنا کیا ہے'' یا ''تیری اگلی یا پچھلی شرمگاہ نے زنا کیا'' لیکن اگر کہا کہ تیرے جسم نے بدکاری کی تو اس کے دو مفہوم ہیں ایک مفہوم کی رُو سے یہ 'کنایہ' ہے (صراحت نہیں ہے) جیسے کوئی یوں کہے کہ 'تیرے ہاتھ نے زنا کیا' کیونکہ بدفعلی کا تعلق دراصل شرمگاہ سے ہوتا ہے (اس کی بجائے ہاتھ کا لفظ استعمال کرنا کنایہ ہے) اور یہ حرکت بدن سے نہیں ہوتی بلکہ بدن اس فعل کا معاون ہوتا ہے دوسرا مفہوم جو زیادہ درست ہے یہ ہے کہ اس طرح کہنے کو تہمت صریح تصور کیا جائے کیونکہ یہ فعل پورا بدن انجام دیتا ہے شرمگاہ صرف آلہ کار ہے۔

کنایۃً الزام لگانے کی مثالیں یہ ہیں کہ کوئی کہے اے فاسقہ یا فاجرہ یا خبیثہ، یا کنجی یا حرام کی بچی یا یوں کہا کہ میری بیوی (غیر مرد کو) ہاتھ لگانے سے منع نہیں کرتی، یا اس کے برعکس کہا (کہ وہ غیر مرد کو ہاتھ لگاتی ہے) ان باتوں میں سے کوئی بات (قانوناً) بہتان نہیں ہے۔ لہٰذا اس طرح کہنے والے کو سزائے قذف نہ ہوگی۔ تا آنکہ اس شخص نے ان الفاظ سے الزام لگانے کا ارادہ نہ کیا ہو۔ پس اگر وہ شخص کہے کہ میرا مقصد ان الفاظ سے الزام لگانا نہیں ہے لیکن 'مقذوف' (جس پر الزام لگایا گیا) اس شخص کے اس بیان کو جھٹلائے تو اس شخص کی توجیہ مان لی جائے گی بشرطیکہ وہ قسم کھا کر کہے۔ تاہم حاکم شرع پر لازم ہوگا کہ اسے کوئی مناسب سزا دے کیونکہ ایسی باتیں کہہ کر اس نے مقذوف کو دکھ دیا اور عیب لگایا ہے لیکن حد (سزائے شرعی) محض قیاس کی بناء پر عائد نہیں ہوتی۔

رہا (تہمت کے لیے) الفاظ تعریض (یعنی طعنہ) کا استعمال کرنا سو اس کے بارے میں فقہاء رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کی اور شافعیہ کی بھی ایک رائے تعریض (طعنہ) کے بارے میں یہ ہے کہ تعریض (طعنہ) کے طور پر جو کچھ کہا جائے، اگر چہ اس سے مراد تہمت لگانا ہو۔ سزائے حد واجب نہ ہوگی۔ مثلاً (طعنہ کے طور پر) یوں کہنا کہ ''اے حلال زادے میں نے کبھی بدکاری نہیں کی، میرے خاندان کو سب جانتے ہیں، میری ماں بدکار عورت نہ تھی، میں تیری اصلیت کھول کر رکھ دوں گا، میری شرمگاہ پاک ہے۔'' (یہ الفاظ مستوجب حد نہیں ہیں) کیونکہ ان الفاظ میں تہمت کا احتمال ہے بھی اور نہیں بھی ہے۔ لہٰذا حد نہ لگانا واجب ہے کیونکہ بنیادی طور پر انسان معصیت سے بری متصور ہوتا ہے اور شبہ کی بناء پر کسی کو مجرم قرار نہیں دیا جا سکتا۔ تاہم ایسی بات کہنے والے کی سرزنش واجب ہے (کنایہ یا طعنہ کے طور پر) تہمت لگانے سے انسان کو زیادہ اذیت نہیں ہوتی کیونکہ ہر شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ ان الفاظ سے مراد کوئی اور شخص ہے، میں نہیں ہوں اور جب اظہار مقصد کے لیے (حقیقت کو چھوڑ کر) استعارہ سے کام لیا جائے تو اس میں شائبہ شک موجود ہوتا ہے اور شبہ کی حالت میں ملزم سزا سے بری ہو جاتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ تعریض (طعنہ) بہر حال مستوجب حد ہے۔ خواہ تہمت لگانے کا ارادہ ہو یا نہ ہو کیونکہ یہ طعنہ کسی نہ کسی پر رکھ کر ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کی پاداش کا حق ہے اگر چہ اس شخص کی اصلیت معلوم نہ ہو۔ تاکہ قاذف (الزام تراش) کو اس خصلت بد سے پاک کیا جائے اور اس کی بدسرشتی کو دور کیا جا سکے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ طعنہ دینے والے پر حد لاگو فرماتے تھے۔ روایت ہے کہ عہد خلافت عمرؓ میں دو اشخاص گالم گلوچ کر رہے تھے، ان میں سے ایک شخص نے دوسرے سے کہا ''واللہ میں نے تو نہ زنا کیا اور نہ میری ماں بدکار تھی'' (یہ اشارہ اس امر کی جانب ہے کہ میں ایسا نہیں ہوں جیسا کہ تو ہے) اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں سے مشورہ کیا، ایک شخص نے کہا کہ اس نے اپنے باپ کی اور ماں کی تعریف کی ہے اور دوسرں نے کہا کہ اس کے ماں باپ میں اس کے سوا اور بھی خوبیاں تھیں (ان کا ذکر کیوں نہ کیا؟) تب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس شخص کو اسی (۸۰) درے لگائے جانے کی سزا دی۔ اور (طعنہ زن) اس لیے بھی مستوجب سزا ہے کہ بالعموم کنایہ نص صریح (کلام واضح) کا قائم مقام ہوتا ہے اگر چہ کنایہ میں لفظ کا استعمال معنی غیر موضوع لہ (یعنی بنیادی معنی کے علاوہ کسی اور معنے) میں ہوتا ہے۔ اور تعریض معززین اہل دنیا کا خاص شیوا ہے جنہیں لوگوں میں اپنی عزت کا بڑا مان ہوتا ہے۔

شافعیہ کا قول ایک دوسری روایت کے بموجب اور حنابلہ کا قول ایک روایت کے مطابق یہ ہے کہ اگر تعریض کا مقصد تہمت لگانا اور اس نے یہی مقصد بتایا ہے تو حد قذف لاگو ہوگی، لیکن اگر یہ ارادہ نہ تھا تو لاگو نہ ہوگی۔ اور اس بارے میں اس شخص کی بات کو قسم کھا لینے پر تسلیم کر لیا جائے گا۔

حنابلہ کا قول دوسری روایت کے مطابق یہ ہے کہ اس صورت میں بہر حال سزائے قذف واجب ہوگی۔ اس نے ارادہ کیا ہو یا نہ کیا ہو خاص کر غصہ اور اشتعال کی حالت میں کیونکہ اس حال میں یہ امر قرین قیاس ہو جاتا ہے کہ وہ شخص مقذوف کی توہین اور اس کی رسوائی کے در پے ہے۔

بہتان لگانے والے کی گواہی کے ناقابلِ تسلیم ہونے کا بیان

ائمہ فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو شخص جرم قذف کی سزا پا چکا ہو اس کی گواہی تسلیم نہیں کی جائے گی، کیونکہ شریعت نے بے گناہ مرد یا بے گناہ عورت پر الزام تھوپنے والے کو تین باتوں کا سزاوار قرار دیا ہے: اسی کوڑوں کی سزا، ہمیشہ کے لیے اس کی گواہی کا ناقابل قبول ہونا اور اس کو فاسق قرار دینا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے'' فاجلدو ھم ثمانین جلدۃ ولا تقبلوا لھم شھادۃ ابداً، واولئک ھم الفاسقون '' (یعنی ایسے لوگوں کو اسی (۸۰) درے لگاؤ۔ ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو اور یہ لوگ گنہگار ہیں)۔ درہ زنی کا حکم تنبیہ کے لیے اور اس ضرر کی پاداش میں ہے جو اس نے دوسروں کو پہنچائی۔ گواہی کا تسلیم نہ کرنا زبان کی سزا ہے جیسے چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے، اس سے غرض یہ ہے کہ وہ زبان جو اس گناہ عظیم (الزام تراشی) کا ارتکاب کرتی ہے اسے بیکار بنا دیا جائے اور اس کے تاثر کو ضائع کر دیا جائے تاکہ دوسروں پر اثر انداز نہ ہو اور لوگوں میں چرچا نہ ہو، پس اگرچہ زبان باقی ہے تب بھی نہ ہونے کے برابر ہے۔ رہا اس کا فاسق یا گناہگار قرار دیا جانا۔ تو یہ عبرت کیلئے ہے۔ جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس شخص کو سزائے قذف اور بے اعتبار ہو جانے کا جو سامنا کرنا پڑا ہے اس سے قاذف کے فاسق ہونے اور اللہ تبارک وتعالیٰ کی اطاعت سے باہر جانے کو نظر انداز نہیں کیا جائے گا، یہ تمام سزائیں اس امر کا کافی ثبوت ہیں کہ الزام تراشی کتنی بری بات ہے اور کیسی ہلاکت آفریں حرکت ہے اور جب یہ بدکاری کا الزام لگانے اور بہتان تراشی کے لیے ہو تو اس گناہ عظیم اور قابل مذمت جرم کے ارتکاب کا الزام لگانے والے کا کیا حشر ہوگا؟ غرض یہ حکم اور اس کے متعلقہ دلائل مذکورہ اس امر کا واضح ثبوت ہیں کہ یہ گناہ سخت قابل مذمت اور نہایت بری حرکت ہے اور شریعت نے اس کی روک تھام اور اس سے نفرت دلانے کی طرف کیسی توجہ فرمائی ہے تاکہ معاشرہ کو اس کے ضرر سے محفوظ رکھا جائے۔

واضح ہو کہ اگر کوئی کافر (غیر مسلم) جرم قذف کا سزایاب ہو تو ذمیوں (یعنی اسلامی حکومت کی غیر مسلم رعایا) کے خلاف اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اور اسے رد کر دیا جائے گا تاکہ سزائے قذف کی تکمیل ہو جائے۔

مقذوف کی ماں کا غیر مسلم یا لونڈی ہونا

مالکیہ کہتے ہیں کہ تہمت لگانے والے پر 'حد' لاگو ہوگی، خواہ مقذوف کی ماں آزاد عورت ہو یا (مملوکہ) لونڈی اور مسلمان ہو یا غیر مسلم۔ کیونکہ (حد قذف کی) آیت کا مفہوم تمام ہے۔ اس طرح اگر آزاد مسلمان 'مقذوف' کا باپ غلام ہو یا کافر ہو اس صورت میں بھی مسلک ترجیحی کے مطابق قاذف مستوجب حد ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی ہے) کی ماں لونڈی یا کتابیہ ہو تو تہمت لگانے والے پر حد لاگو کرنا واجب نہیں ہے لیکن اگر مسلمان آزاد مقذوف کا باپ غلام ہو یا غیر مسلم ہو یا تہمت لگانے والا نعوذ باللہ کافر ہو تو اسے سزائے حد ہوگی۔

سزائے قذف پر عملدرآمد ہونے سے پہلے قاذف کی گواہی کا بیان

شافعیہ اور لیث بن سعد کہتے ہیں کہ سزائے قذف کا حکم ہونے کے بعد لیکن سزا پر عمل درآمد ہونے سے پہلے کوئی

شخص گواہی دے تو وہ باطل ہوگی۔ (فیصلہ ہونے کے بعد سے ہی) اس پر فاسق ہونے کا اطلاق ہو جائے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بہتان لگانے والے پر، درآنحالیکہ وہ اپنے دعوے کے ثبوت میں چار گواہ نہ پیش کر سکے، چار باتیں عائد فرمائی ہیں۔ تین باتیں حرف عطف 'واؤ' کے ساتھ آئی ہیں۔ ان میں ترتیب کا لحاظ نہیں ہے لہٰذا یہ ضروری نہیں کہ ان امور کو (قذف کے مرتکب ہو) اسی ترتیب سے عائد کیا جائے لہٰذا ایسے شخص کی گواہی کا نا قابل تسلیم ہونا سزا یابی پر منحصر خیال کرنا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ لازم ہے کہ قاذف کو سزائے قذف ملی ہو یا ہنوز نہ ملی ہو اس کی شہادت کو رد کر دیا جائے۔

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ کسی شخص کو سزائے قذف کا حکم ہو جائے تو جب تک اس حکم پر عمل درآمد نہ ہو اس کی گواہی تسلیم کی جائے گی اور اس شخص پر فاسق ہونے کا اطلاق اس وقت تک نہ ہوگا جب تک کہ اسے سزائے قذف نہ مل جائے کیونکہ اگر اسے فاسق کا نام دے دیا جائے تو اس کی گواہی جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ فسق کا نام اس شخص کی گواہی کو باطل کر دے گا جو فسق سے موسوم ہو۔

اور یہ اس بناء پر کہ ظاہر آیت کا تقاضا ہے کہ حد ان دو چیزوں کے مجموعے پر لاگو ہو ایک تہمت لگانا اور دوسرے شہادت قائم کرنے سے عاجز ہو جانا، لہٰذا اگر چہ حکم ہم صرف تہمت لگانے پر موقوف کریں تو یہ اس کے مذکورہ دو امور پر موقوف ہونے میں قادح ہے اور اس کی گواہی کو تسلیم کرنا آیت کے ظاہری مفہوم کے خلاف ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ درہ زنی کا حکم موقوف ہے دو باتوں پر۔ لہٰذا ضروری ہے کہ محض ایک بات کے پورا ہونے پر حکم کی تکمیل نہ ہو۔

ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ آزاد انسان اگر اپنے غلام پر تہمت لگائے تو اسے حد قذف نہ ماری جائے گی، کیونکہ وہ شخص اس غلام کا مالک ہے اور خود اپنے مملوک پر تہمت لگانے سے مستوجب سزا نہ ہوگا۔

آزاد شخص پر غلام کے تہمت لگانے کا بیان

ائمہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر غلام حر (آزاد شخص) پر تہمت لگائے تو اسے آزاد شخص کی سزا کا نصف یعنی چالیس دروں کی سزا ہوگی۔ خواہ تہمت لگانے والا مرد ہو یا عورت ہو۔ یہ حکم اس روایت کی بناء پر ہے جسے ثوری نے جعفر بن محمد سے اور انہوں نے اپنے باپ سے روایت کیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا 'یجلد العبد فی القذف اربعین'' (یعنی غلام کے لیے سزائے قذف چالیس درّے ہے) اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: '' ادرکت ابابکر وعمر وعثمان ، ومن بعدهم من الخلفاء وكلهم يضربون المملوك فی القذف اربعين '' (یعنی میں نے حضرات ابوبکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم اور ان کے بعد کے خلفاء کا عہد دیکھا ہے یہ سب اصحاب غلاموں کو تہمت لگانے کی سزا چالیس درّے دیتے تھے)۔ یہ سزا اس لیے بھی ہے کہ تمام سزائیں جو آزاد کے لیے مقرر ہیں غلاموں کی سزا ان سے نصف ہوتی ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے'' فاذا احصن فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ماعلى المحصنات من العذاب '' (یعنی شادی کے بعد اگر لونڈیاں بدکاری کا ارتکاب کریں تو ان کی سزا آزاد زیر تحفظ عورتوں کی سزا سے نصف ہوگی)۔ اس عبارت سے واضح ہے کہ لونڈی کو بدکاری کی سزا آزاد عورت کی سزا سے نصف ملے گی۔ فقہاء نے لونڈیوں پر قیاس کرتے ہوئے غلام کے لیے بھی زنا کی سزا نصف قرار دی ہے۔ پھر زنا کی سزا آدھی قرار پانے پر قیاس کرتے ہوئے تہمت کی سزا بھی ان کے لیے نصف قرار دی گئی۔ حاصل کلام اندریں باب یہ ہے کہ

اللہ تعالیٰ کے عام حکم کو اس قیاس کی بناء پر خاص کر دیا گیا ہے۔ اور اس حکم کے لاگو ہونے میں اس وقت کا اعتبار ہوگا جب تہمت لگائی گئی۔ اگرچہ تہمت لگانے کے بعد اور سزا ملنے سے پہلے وہ شخص آزاد ہو جائے، کیونکہ اس شخص نے جس وقت تہمت لگائی اس وقت غلام (مملوک) تھا۔

کسی ملکی کو فارسی کہنے کا بیان

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی عرب والے کو اے نبطی اے رومی یا اے بربری کہہ کر خطاب کرایا اہل فارس کو اے رومی کہا یا رومی کو اے فارسی کہہ کر پکارا در آنحالیکہ اس کے آباء واجداد وہاں کے نہیں ہیں تو ایسا شخص مستوجب حد ہے۔ کیونکہ یہ بھی تہمت اور اس کے لیے موجب عار ہے اس طرح کہنا اس کی نسل کو مطعون کرنا ہے۔ لہٰذا یہ حکم ہر طرح کی اذیت کا سد باب کرتا ہے۔ اسی طرح یہ کہنا (بھی طعنہ) ہے کہ میں پاک رحم والا ہوں (یعنی تو نہیں ہے)۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ رحمہم اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ اس طرح کہنے سے حد قذف واجب نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس طرح کی باتوں کو شاذ و نادر ہی کوئی شخص تہمت زنا خیال کرتا ہوگا۔ ایسی نادر الوجود صورتوں میں عام حکم نہیں دیا جاتا۔ پھر یہ بھی ہے کہ ان الفاظ سے اخلاق وعادات کی مشابہت مراد ہو سکتی ہے۔

اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو نے گدھے، اونٹ یا بیل کے ساتھ بدکاری کی تو اس پر حد قذف لاگو نہ ہوگی۔ کیونکہ زنا مرد اور عورت کے باہمی اعضائے جنسی کے عمل کا نام ہے اور یہ بات خارج از عقل ہے۔ اگر کسی نے بیوی سے کہا کہ تو نے اونٹنی یا گائے سے یا کپڑے یا درہم کے ساتھ زنا کیا اور گواہ نہ پیش کر سکا تو مستوجب حد ہوگا۔ کیونکہ اس کے معنے یہ ہیں کہ اس کی بیوی نے بدکاری کی اور اس کے معاوضہ یا اجرت میں یہ کچھ لیا۔

اگر کسی نے کہا کہ فلاں شخص بدکار ہے یا مخنث ہے تو اس پر حد واجب نہ ہوگی۔ اگر یوں کہا کہ ''تو نے صغر سنی میں بدکاری کی یا فلاں شخص نے تیرے ساتھ ناروا مجامعت کی تب بھی حد قذف نہ ہوگی کیونکہ یہ الفاظ (تہمت کے باب میں) واضح نہیں ہیں کیونکہ نکاح فاسد میں بھی ناجائز مجامعت ہوتی ہے۔ نیز یوں کہنے سے بھی حد عائد نہ ہوگی کہ ''فلاں شخص کی بہتان تراشی کا بیان ہے (لہٰذا اس طرح کہنے والا ملزم نہیں ہے) اگر ایک شخص نے کسی کو 'اے زانی! کہہ کر خطاب کیا اور اس نے کہا کہ میں نہیں بلکہ تو زانی ہے۔ اور یہ دونوں ایک دوسرے پر سزائے قذف کا دعویٰ کریں اور ان کا دعویٰ حاکم شرع کے روبرو تسلیم کر لیا جائے تو دونوں مستوجب حد ہوں گے اور ان پر حق اللہ یعنی حد واجب ہو جائے گی۔ اور ان میں سے کسی کے لیے ممکن نہ رہے گا کہ اس حد کو ساقط کر سکے۔ لہٰذا دونوں کو سزا ملے گی۔ بخلاف اس کے اگر کسی کو 'اے خبیث' کہہ کر خطاب کیا اور اس نے بھی انتقاماً کہا کہ میں نہیں بلکہ تو خبیث ہے تو کوئی مستوجب حد نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں سزا کا مطالبہ بندہ کا حق ہے اور ایک پر جو سزا عائد ہوتی ہے وہی دوسرے پر ہوتی ہے لہٰذا دونوں کی سزائیں ساقط ہو جائیں گی۔ اگر ایک شخص نے کسی مسلمان کو کہا ''اے فاسق اے کافر اے چور، اے مخنث، اے قاتل، اے بدکار یا اے بے نمازی وغیرہ عیوب میں سے کوئی عیب بجز عیب زنا کے لگا کر پکارا تو ان تمام الفاظ میں سے کسی کی بناء پر حد قذف لاگو نہ ہوگی۔ البتہ حاکم تنبیہ کے طور پر اس سے باز رکھنے کے لیے جو سزا مناسب سمجھے دے سکتا ہے'' مثلاً سزائے ضرب یا قید یا برطرفی وغیرہ۔ کیونکہ ان الفاظ سے کسی کی بے عزتی یا توہین ایسی نہیں ہوتی جو زنا کے الزام یا صحت نسب کے انکار سے ہوتی ہے۔

جرم تہمت کے اقرار کرنے کا بیان

ائمہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص تہمت لگانے کا اقرار کر لے اور اس کی بات مان لی جائے تو اس پر حد لاگو ہو جائے گی۔ لیکن اگر وہ سزا پانے سے پہلے اپنے اقرار سے پھر جائے تو اس کا رجوع تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ جس پر تہمت لگائی گئی ہے اسے حق ہے کہ اس کے رجوع کرنے کو جھٹلائے بخلاف اس صورت کے جبکہ معاملہ حق اللہ کا ہو۔ کیونکہ اسے جھٹلانے والا کوئی نہیں ہے لہٰذا اس کا رجوع کرنا تسلیم کیا جائے گا۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کا رجوع کرنا تسلیم نہ کیا جائے۔ کیونکہ اس نے دوسرے کی بے عزتی کی اور اسے عیب لگایا اور اس کی شہرت کو داغ لگایا اور اب یہ چاہتا ہے کہ دوسرے کے حق (مطالبہ سزا) سے اسے محروم کر دے اور لوگوں میں اس کی اپنی توقیر بڑھے اور بے عزتی سے بچ جائے۔

ثبوت الزام کے لیے شہادت پیش کرنے کا بیان

علماء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر تہمت لگانے والا چار عاقل اور معتبر مردوں کی گواہی پیش کر دے کہ جو الزام لگایا گیا ہے وہ درست ہے تو قاذف پر حد لاگو نہ ہوگی اور اسے قاذف (تہمت لگانے والا) قرار نہیں دیا جائے گا اور زنا (کا الزام جو لگایا گیا ہے وہ) ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ قاذف کی بات سچ مانی گئی اور بدکاری کرنے والی کو سزائے تازیانہ دی جائے گی۔ بشرطیکہ اس کے خلاف جو شہادت گزری ہے وہ مکمل ہو اور شہادت کی وہ تمام شرطیں پوری ہوتی ہوں جن کا ذکر پہلے آ چکا ہے اور جن کی بناء پر شہادت کو تسلیم کیا جاتا ہے۔

الزام زنا کی گواہی کا بیان

ائمہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ زنا کا الزام ثابت نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کے چار گواہ نہ ہوں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے" والائی یاتین الفاحشة من نسائکم فاستشهدوا علیهن اربعة منکم "(یعنی تمہاری عورتوں میں سے کسی عورت سے بے حیائی کا کام سرزد ہو تو اس کے خلاف اپنے آدمیوں میں سے چار اشخاص کی گواہی لو) نیز ارشاد باری ہے" والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعة شهدآء "(یعنی جو لوگ شادی شدہ عورتوں پر تہمت لگائیں اور چار گواہ نہ پیش کر سکیں) پھر ارشاد ہے" ولولا جاؤا علیه باربعة شهدآء "(یعنی الزام لگانے والے چار گواہ کیوں نہ لائے؟) اور سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے آنحضرت ﷺ کی خدمت میں عرض کیا" یا رسول اللہ ارایت ان وجدت مع امراتی رجلاً امهله حتی آتی باربعة شهدآء؟ قال نعم "(یعنی اے رسول اللہ کیا آپ کا یہ ارشاد ہے کہ اگر میں اپنی بیوی کو کسی غیر مرد کے ساتھ دیکھوں تو اسے چھوڑ دوں یہاں تک کہ اس کے لیے چار گواہ پیدا کروں؟ فرمایا ہاں) واضح ہو کہ اس (گناہ کو ثابت کرنے) کے لیے چار گواہوں کی شرط اس لیے ہے۔ کہ اس کو جاننے سے چشم پوشی کی جاتی ہے۔ پس چار گواہوں کی قید اس بارے میں احتیاط کی غرض سے ہے اور اس لیے بھی کہ انسانی عزت وشرف پر اس (الزام) کا اثر پڑتا ہے۔ لہٰذا اس کو ثابت کرنے کے لیے باحتیاط اور چھان بین سے کام لینا ضروری ہے، بخلاف اور عیوب کے۔ پس جب گواہ قاضی (حاکم شرع) کے سامنے شہادت دے تو لازم ہے کہ وہ جرم بدکاری کرنے

والے مرد اور عورت کا نام لے اور بتائے کہ اس نے خود اس شخص کو عورت کے ساتھ دیکھا اور وہ یہ جانتا تھا کہ وہ عورت اجنبی ہے نیز یہ بھی لازم ہے کہ وہ گواہی دے کہ اس نے خود دیکھا ہے کہ اس شخص کا عضو مخصوص عورت کے اندام نہانی میں سرمہ دانی میں سلائی کی طرح داخل ہوا۔ اگر گواہوں نے بغیر اس تفصیل کے صرف یہ کہا کہ فلاں شخص نے بدکاری کی تو الزام ثابت نہ ہوا۔ کیونکہ بسا اوقات ران سے ران ملنے کو بھی 'زنا' خیال کر لیا جاتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر کسی شخص پر تہمت لگائی گئی اور اس شخص نے اس جرم کا اقرار کر لیا اور یہ کہا کہ میں نے بدفعلی کا ارتکاب کیا ہے تو وہ مستوجب حد ہو جائے گا اور یہ سوال اس سے نہیں کیا جائے گا پس اگر کوئی شخص خود ارتکاب زنا کا اقرار کر لے تو آیا اس سے (مزید تفصیل) پوچھی جائے گی۔ اس میں دو باتیں ہیں ایک یہ کہ ''ہاں'' جس طرح گواہوں سے پوچھا جاتا ہے اس سے بھی سوال کیا جائے گا دوسرے یہ کہ (اقرار کے بعد) مزید پوچھ گچھ نہیں کی جائے گی۔ جیسا کہ تہمت لگانے کا اقرار کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ چاروں گواہ یکجائی طور پر شہادت دیں یا متفرق طور پر اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ ہر صورت چاروں گواہوں کا یکساں بیان مطلوب ہے خواہ وہ سب اکٹھے شہادت دیں یا متفرق طور دیں اور ایسا بیان جس میں سب مشترک ہوں اس میں امتیاز کو دخل نہیں ہے۔ پس اگر گواہ متفرق طور پر بیان دیں تو حکم پر عمل ہو جائے گا اور (گواہی کی) ذمہ داری پوری ہو جائے گی اور بدیں جہت کہ ہر ایک کا اجتماعی طور پر شہادت دینے سے حکم ثابت ہوتا ہے، اگر متفرق طور پر شہادت دیں تو دوسرے احکام کی طرح یہ بھی ثابت ہو جائے گا۔ بلکہ اس معاملہ میں متفرق طور پر شہادت کا گزرنا اور بھی بہتر ہے۔ کیونکہ اگر جدا جدا شہادتیں گزریں گی تو اس پر اعتراض بعید از قیاس ہو جائے گا کہ ایک گواہ کی بات سن کر دوسرے نے گواہی دی۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ اگر گواہوں کی شہادت حاکم کے نزدیک مشتبہ ہو تو ان کو ایک دوسرے سے علیحدہ رکھا جائے تا کہ اگر گواہی میں کوئی خلا ہو تو اس کا پتہ چل جائے۔ اسی لئے تمام گواہوں کو ایک ہی حالت میں اکٹھی شہادت دینا واجب نہیں ہے۔ بلکہ جب تمام گواہ حاکم کے سامنے جمع ہو جائیں اور یکے بعد دیگرے پیش ہو کر گواہی دیں تو اسے تسلیم کیا جائے گا اسی طرح یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تمام گواہ کمرہ عدالت کے دروازے پر جمع ہو جائیں اور ایک ایک کر کے (گواہی دینے کے لیے) انہیں اندر طلب کیا جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر تمام گواہ متفرق طور پر گواہی دیں تو ان کی گواہی تسلیم نہ کی جائے اور ان پر حد قذف عائد ہو گی۔ کیونکہ جب ایک گواہ نے گواہی دی اور (ہنوز باقی تین گواہ نہیں آئے) تو یہ تہمت لگانا ہوا چونکہ چار گواہ پیش نہیں ہوئے لہٰذا وہ گواہ مستوجب حد ہو گیا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ''والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعة شهدآء فاجلدوهم ثمانين جلدة'' (یعنی جنہوں نے بے گناہ عورتوں پر تہمت لگائی اور اپنے الزام کے ثبوت میں چار گواہ پیش نہ کیے انہیں اسی (۸۰) درے مارو) یہاں پر زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہاں قذف کو شہادت سے تعبیر کیا گیا ہے (یعنی شاہد کو قاذف کہا گیا ہے) لیکن (اگر قابل تسلیم شہادت کو تہمت نہ تصور کیا جائے تو) اس حالت میں سرے سے حد قذف ہی ساقط ہو جائے گی کیونکہ تہمت لگانے والے (تہمت کی بجائے) لفظ شہادت کے استعمال کرنے سے عاجز نہیں ہیں پس وہ اس کو وسیلہ بنا کر بے خبر بے گناہوں پر تہمت لگانے کے مقصد میں کامیاب ہو جائیں گے۔

گواہوں کی تعداد، چار سے کم ہونے کا بیان

مالکیہ کہتے ہیں کہ (اگر صحت الزام کے) گواہوں کی تعداد چار سے کم ہو تو الزام لگانے والوں کی بات کو تہمت قرار دیا جائے گا اور انہیں سزائے قذف دی جائے گی۔ اور ہر ایک کو اسی (۸۰) دروں کی سزا ہو گی جیسا کہ آیت شریف میں آیا ہے" والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعة شهدآء فاجلدوهم ثمانين جلدة" (یعنی جو لوگ بے گناہ عورتوں پر تہمت لگائیں اور چار گواہ پیش نہ کر سکیں انہیں اسی (۸۰) درے لگاؤ)۔

حنفیہ، حنابلہ اور شافعیہ کے اقوال کے منجملہ یہ بھی ہے کہ اگر گواہوں کی تعداد چار سے کم ہو تو انہیں تہمت لگانے والے تصور نہیں کیا جائے گا اور ان پر حد قذف نافذ نہ ہو گی کیونکہ وہ لوگ بطور گواہ پیش ہوئے ہیں، تہمت لگانے والے نہیں ہیں۔ لہٰذا ان پر کوئی جرم عائد نہ ہو گا اور شہادت پر زنا کا دروازہ بند کر دیا جائے گا۔

شافعیہ کا ایک دوسرا قول یہ بتایا جاتا ہے کہ اگر حاکم کی عدالت میں کسی شخص کے خلاف چار گواہوں سے کم نے زنا کی شہادت دی تو قوی تر مسلک کی رو سے ان پر حد قذف لاگو ہو گی۔ اس لیے کہ سیدنا حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان تین شخصوں کو سزائے قذف دی جنہوں نے حضرت مغیرہ بن شعبہ کے خلاف بدکاری کی شہادت دی۔ اس کا ذکر بخاری نے اپنی صحیح میں کیا ہے اور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے کسی نے اس حکم کے خلاف آواز نہیں اٹھائی پھر یہ حکم اس لیے بھی ہے کہ مبادا شہادت سے لوگوں کو دوسروں کی آبروریزی کا موقع مل جائے اور ان پر حد بھی عائد نہ ہو پس یہ حکم ان ذرائع کا سدباب کرنے کی غرض سے ہے۔

واضح ہو کہ اس مسئلہ میں اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ شہادت حاکم شرع کی عدالت میں ہو۔ اگر کوئی اس قسم کا بیان کسی اور جگہ دے تو یقیناً اسے قاذف (تہمت تراش) قرار دیا جائے گا۔ اگرچہ اس تہمت کو شہادت (گواہی) سے تعبیر کیا جائے کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کے بیان کا مقصد بہتان لگانے اور اس کا چرچا کرنے کے سوا نہیں ہے۔

گواہوں کے فاسق ہونے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر تہمت لگانے والا اپنے دعوے کے ثبوت میں مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی) کے خلاف چار گواہ ایسے پیش کر دے جو فاسق ہوں تو سزائے قذف ساقط ہو جائے گی اور گواہوں پر بھی یہ حد عائد نہ ہو گی کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے"ثم لم یاتوا باربعة شهدآء" (یعنی تہمت لگانے والے چار گواہ نہ پیش کر سکیں تو ......) لیکن اس صورت میں چار گواہ تو پیش کر دیئے گئے لہٰذا اس آیت کی رو سے حد واجب نہ رہی۔ اور اس لیے بھی کہ گواہی فاسق کی بھی ہو سکتی ہے امور ثبوت زنا کی گواہی کی شرائط پائی گئیں مثلاً حاکم شرع کے سامنے ان کا حاضر ہونا۔ تاہم حاکم ان کی گواہی اس لیے قبول نہیں کرتا کہ ان پر گنہگار ہونے کا الزام ہے۔ پس جبکہ گواہوں کی اس خامی کی بناء پر مقذوف کو حد سے بری کیا جاتا ہے تو اسی بناء پر گواہوں کو بھی حد سے بری رکھا جائے گا۔

شافعیہ کے اقوال کے منجملہ ایک یہ ہے کہ (ایسے) گواہوں پر حد لاگو ہو گی کیونکہ ان کی شہادت کے تسلیم کیے جانے کی شرطیں ان میں نہیں پائی جاتیں لہٰذا ان کو گواہوں کے زمرہ سے خارج قرار دیا جائے گا اور تہمت لگانے والے متصور ہوں گے۔ شافعیہ کے ایک دوسرے قول کے مطابق ان پر حد قذف نافذ نہ ہو گی جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے۔

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ (مرد کے) ایک بار یا بقول ضعیف عورت کے دو بار اقرار کرنے اور دو مرد گواہوں کی

شہادت ہو جانے سے حد قذف واجب ہو جائے گی نیز اس پر بھی علماء متفق ہیں کہ اگر بات پرانی ہو جائے یا تہمت لگانے والا اپنے بیان سے رجوع کرے تو حد قذف باطل نہ ہوگی کیونکہ یہ حق العبد کا معاملہ ہے۔ وہ (مقذوف) اس رجوع کو رد کر سکتا ہے۔

تہمت لگانے میں مبالغہ سے کام لینے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے (بخطاب مرد) کہا یا زانیہ بتائے تانیث (یعنی اے زنا کرنے والی) تو اس شخص کو قاذف (تہمت لگانے والا) قرار نہ دیا جائے گا اور اس پر حد لاگو نہ ہوگی کیونکہ اس الزام کا اطلاق اس پر ناممکن ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی ایسے کو (زناکار) کہا جائے جس کا عضو مخصوص کٹا ہوا ہو یا عورت رتقاء (یعنی نا قابل مجامعت) ہو، اس پر حد لاگو نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر گونگے شخص پر تہمت لگائی گئی تو وہ شخص مستوجب حد نہ ہوگا، کیونکہ ممکن ہے کہ اگر وہ بول سکتا تو الزام کی تصدیق کر دیتا (اور الزام نہ رہتا) اول الذکر دونوں صورتوں میں تہمت لگانے والے کا جھوٹ یقینی طور پر ثابت ہے۔ لہٰذا عیب جو لگایا گیا وہ از خود جاتا رہا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ یوں کہا کہ تو فلاں شخص سے زیادہ زناکار ہے یا یہ کہا کہ تمام زانیوں میں سب سے زیادہ زانی ہے۔ یا زانیوں میں سب سے بڑا زانی ہے کیونکہ اس طرح کے صیغہ مبالغہ کا استعمال واقفیت میں فوقیت ظاہر کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ پس یہ کہنا ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ ''انت اعلم بہ'' (یعنی تو اس بات سے زیادہ واقف ہے) پس اس میں تہمت مشتبہ ہے لہٰذا حد لاگو نہ ہوگی۔ لیکن اگر عورت سے (بصیغہ مذکر) کہا کہ اے زانی تو وہ مستوجب حد ہوگا کیونکہ کلام میں ترجیح کا طریقہ رائج ہے (یعنی امور مشترکہ میں بالعموم مذکر کا صیغہ استعمال کیا جاتا ہے)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر مرد کو یا زانیہ کہہ کر خطاب کیا جائے تو وہ مستوجب حد ہوگا کیونکہ یہ لفظ تہمت میں مبالغہ کے لیے ہے لفظ زانیہ میں جو 'ۃ' آئی ہے وہ (تانیث کے لئے نہیں بلکہ) مبالغہ کے لیے ہے جیسے علامۃ اور نسابۃ میں ہے (جس کے معنے ہیں بہت زیادہ علم رکھنے والا اور بہت زیادہ نسب کو جاننے والا)۔

اگر کسی شخص نے عضو بریدہ مرد پر یا زن رتقاء پر (جو مباشرت کے قابل نہیں رہتی) (یا خلقی مشکل پر (جس کی جنس متعین نہ کی جا سکے) تہمت زنا لگائی تو وہ شخص مستوجب حد نہ ہوگا۔ البتہ اگر پیچھے کی راہ سے بدفعلی کا الزم لگایا تو اسے تہمت قرار دیا جائے گا اور سزائے قذف ہوگی کیونکہ اس کا عیب لگانا زنا کے عیب کی مانند ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر عضو بریدہ پر یا نامرد پر یا ایسی عورت پر جس کے اندام نہانی پر ہڈی ہو (یعنی رتقاء کی مریضہ جس کے ساتھ مجامعت ممکن نہیں ہے) زنا کا الزام لگایا تو حد عائد نہ ہوگی۔ لیکن اگر اغلام کا الزام لگایا تو وہ مجرم قذف اور مستوجب حد ہوگا، یہی حکم نامرد یا خنثیٰ مشکل کے ساتھ بدفعلی کے الزام کا ہے۔ کیونکہ مالکیہ کہتے ہیں کہ حد قذف لاگو ہونے کے لیے مقذوف میں مندرجہ سابقہ متفق علیہ شرائط کے علاوہ ان چار باتوں کا پایا جانا بھی ہے۔ ۱۔ مرتکب کا بالغ ہونا ۲۔ عورت کا قابل مجامعت ہونا اور اس کا حال معلوم ہونا جس کے ساتھ ارتکاب گناہ ہوا ۳۔ مقذوف کا عاقل اور بے گناہ ہونا ۴۔ آلۂ ارتکاب کا ہونا۔ اگر (مقذوف) کہے کہ میں عفیف الفرج (یعنی پاک دامن) ہوں تو قاذف پر حد واجب ہوگی۔ اگر اس نے اندام نہانی کا ذکر نہیں کیا تو (قاذف) مستوجب حد نہ ہوگا بلکہ تعزیر کی جائے گی۔ کیونکہ عفیف ہونے (یعنی

بچنے) کا تعلق اندام نہانی کے علاوہ اور اشیاء مثلاً ظرف طعام سے بھی ہو سکتا ہے۔

اگر (بخطاب زن) کہا اے محبہ (پیار کرنے والی) یا اے بدکار یا اے زنا کار یا اے چھوکری (لونچی) جو بالعموم بدکاری کے مفہوم پر مشتمل ہیں تو ایسا شخص مستوجب حد ہوگا۔ اگر کہا اے علق بکسر عین۔ (یعنی سوہنی یا بیش بہا) یا کہا اے مخنث (ہیجڑا) تب بھی مستوجب حد ہوگا، کیونکہ ان الفاظ سے مراد بدفعلی کرانے والا ہے پس اگر مقذوف بدکاری کے قابل ہے اور تہمت لگانے والے پر حد کا مطالبہ کرتا ہے تو اس پر حد لاگو ہوگی۔

بار بار اتہام لگانے کا بیان

ائمہ فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی پر متعدد بار تہمت لگائی۔ خواہ ایک ہی جگہ یا مختلف جگہوں پر اور ایک طرح کے الفاظ یا مختلف الفاظ میں اور ایک شخص پر یا متعدد اشخاص پر تو بار بار تہمت لگانے والے کو بار بار سزائے قذف نہیں دی جائے گی۔ بلکہ ایک ہی بار حد لاگو ہوگی۔ اسی طرح اگر ایک شخص پر دو تہمتیں لگائیں تب بھی ایک ہی بار حد واجب ہوگی۔ البتہ اگر سزائے قذف پانے کے بعد دوبارہ کسی پر تہمت لگائی تو حد بھی دوبارہ لاگو ہوگی اگر چہ صریح الفاظ میں نہ لگائی ہو، بایں طور کہ سزائے قذف بھگتنے کے بعد اس نے کہا کہ میں نے بخدا جھوٹ نہیں کہا تھا، یا یہ کہا کہ میں نے (فلاں کے بارے میں) جو کچھ کہا تھا میں اس میں یقینی طور سچا ہوں۔ یا ایسی ہی باتیں کہیں ہوں جن سے جرم زنا کا الزام مفہوم ہوتا ہو کیونکہ یہ حد اول کے بعد نئی حد سمجھی جائے گی۔ غرض اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر کسی نے ایک بار تہمت قذف میں سزا پانے کے بعد پھر تہمت لگائی تو دوسری بار مستوجب حد ہوگا اور اگر تیسری بار تہمت لگائی تو تیسری بار پھر حد لاگو ہوگی اور اسی طرح آئندہ بھی۔

کسی جماعت پر تہمت لگانے کا بیان

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے ایک گروہ پر تہمت لگائی، خواہ ایک جگہ یا مختلف جگہوں پر۔ ایک ہی جیسے الفاظ میں یا مختلف الفاظ میں۔ اجتماعی طور پر یا متفرق طور پر تو ایک بار ہی حد قذف ملے گی۔ لہٰذا (جماعت میں سے) کسی ایک پر تہمت لگانے کی پاداش میں جو سزائے قذف ملے گی وہ تہمت کے جتنے الزامات تھے سب کی سزا متصور ہوگی اور بعد میں جرم قذف کا جو الزام عائد کیا گیا اس کی علٰحدہ سزا نہ ہوگی بلکہ بعد میں عائد شدہ الزامات کی سزا بھی اس میں شامل ہوگی۔ فقہاء نے اس کی دلیل قرآن سے یہ پیش کی ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "والذین یرمون المحصنات" (یعنی جو لوگ بے گناہ عورتوں پر الزام لگاتے ہیں......) اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص بھی بے گناہ عورتوں پر الزام لگائے اس پر حد واجب ہوگی۔ اس عبارت کا تقاضا یہ ہے کہ پاک دامن (یا بے گناہ) عورتوں کی جماعت پر الزام لگانے والے کو اسی (۸۰) دردں سے زیادہ کی سزا نہیں ہے۔ اب اگر کوئی شخص بے گناہ عورتوں کی جماعت پر تہمت لگانے والے کو ایک حد قذف سے زیادہ کا سزاوار قرار دے تو یہ آیت شریفہ کے خلاف ہوگا۔

سنت کی رو سے اس کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عکرمہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں "ان هلال بن امیه قذف امراته عند النبی ﷺ، بشریک بن سمحاء، فقال النبی ﷺ اما البینة او حد فی ظهرک" (یعنی ہلال بن امیہ نے رسول ﷺ کے سامنے اپنی بیوی پر شریک بن سمحاء کے ساتھ ملوث ہونے

کی تہمت لگائی۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ یا تو اس کے گواہ پیش کر دیا پیٹھ پر درے کھاؤ) یہاں پر رسول اللہ ﷺ نے صرف ایک حد جاری فرمانے کا حکم دیا حالانکہ ہلال بن امیہ نے اپنی بیوی اور شریک بن سحماء دونوں پر تہمت لگائی تھی۔ اس کے بعد لعان والی آیت نازل ہوئی جس میں بیوی پر تہمت لگانے کی صورت میں حد کی بجائے لعان کا حکم ہے۔ اور اس کے لیے دلیل قیاس یہ ہے کہ جرائم مستوجب حد میں اگر متعدد بار ارتکاب جرم کیا جائے تو ایک بار 'حد' کافی ہے جیسے کہ جو کوئی بار زنا کرے یا کئی بار شراب پیے یا کئی بار چوری کرے اور ابھی اس پر حد نہ قائم کی ہو تو ایک حد ہی کافی ہے۔ اور تمام سزاؤں کے نفاذ کی متفقہ طور پر ایک غرض ہے کہ معاشرہ کو خرابی سے محفوظ رکھا جائے سو وہ غرض اس طرح حاصل ہو جاتی ہے۔ پس اگر کسی پر ایک بار یہ جرم عائد ہوا اور اسے درہ زنی کی سزا دی گئی تو یہ تہمت کے ان تمام جرائم قذف کی پاداش میں ہو گی جو اس ارتکاب جرم سے قبل اس سے سرزد ہوئے۔

اگر کسی نے لوگوں سے کہا کہ ایک کے سوا تم سب زنا کار ہو تو وہ شخص مستوجب حد قذف ہو گا کیونکہ اس سزا کا موجب اتہام ہے اور جنہیں تہمت لگائی گئی ان میں سے ہر ایک کو سزائے قذف کے مطالبہ کا حق ہے۔

شافعیہ کی ایک دوسری رائے یہ ہے کہ ہر ایک جرم کی پاداش میں جداگانہ حد نافذ ہو گی کیونکہ ہر الزام کا جداگانہ مقذوف ہے (جس پر تہمت لگائی گئی ہے)۔ آیت شریفہ میں لفظ "والذین" بصیغہ جمع (یعنی جو لوگ) آیا ہے۔ اسی طرح "والمحصنات" (بے گناہ عورتیں) بھی بصیغہ جمع آیا ہے اور جب جمع کے مقابلہ میں جمع آئے تو ہر فرد کے مقابلہ میں فرد تصور کیا جاتا ہے لہٰذا آیت کے معنے یہ ہوں گے کہ تم میں سے جس نے محصنات میں سے کسی فرد واحد پر تہمت لگائی وہ مستوجب حد ہے۔ اسی طرح انہوں نے اللہ کے ارشاد سے بھی اخذ مدعا فرمایا ہے" والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعة شهدآء فاجلدوهم ثمانین جلدة" (یعنی جو لوگ بے گناہ عورتوں پر الزام لگاتے ہیں اور چار گواہ پیش نہیں کر سکتے انہیں اسی (۸۰) کوڑے مارو) اس سے ثابت ہوا کہ سزاے تازیانہ نتیجہ ہے بے گناہ پر الزام لگانے کا بایں طور کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اگر اس نے کسی کو تہمت کا نشانہ بنایا تو یہ اس کے لیے موجب سزا ہو جائے گی جب کبھی کسی پر یہ صفت منطبق ہو گی اس پر سزائے درہ واجب ہو جائے گا پھر دوسری بار کی تہمت پہلی سزائے قذف کا موجب نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ سزا پہلی بار تہمت لگانے کی پاداش میں واجب ہوئی تھی۔ اور واجب کو پھر واجب کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا دوسری بار تہمت لگانے کی پاداش میں دوسری بار حد واجب ہو گی۔ اور قاعدہ کی رو سے تہمت کی سزا انسان کا حق ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ حد قذف نافذ العمل نہیں ہوتی جب تک کہ مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی) مطالبہ نہ کرے۔ اور آدمی کے حق میں مداخلت نہیں کی جا سکتی۔ بخلاف اس کے زنا کی پاداش میں حد کا مطالبہ اللہ کا حق ہے (یعنی بدکار اللہ کا مجرم ہے کوئی شخص مطالبہ نہ کرے تب بھی بدکار مستوجب حد ہو گا)۔

یہ تمام بحث اس صورت میں ہے جبکہ کسی شخص نے ایک جماعت پر تہمت لگائی اور ہر ایک کے لیے جداگانہ الفاظ استعمال کیے ہوں۔ اگر ایک ہی عبارت میں تہمت لگائی مثلاً یوں کہا کہ "تم لوگ زانی ہو" یا "تم سب نے زنا کیا" تو اس بارے میں دو اقوال ہیں ان میں صحیح ترین قول جو جدید ہے وہ یہ ہے کہ ہر ایک تہمت پر مکمل سزائے قذف ہو گی کیونکہ یہ حقوق العباد ہیں اور ان میں دخل اندازی جائز نہیں ہے اور اس لیے بھی کہ اس نے ہر ایک کو تہمت کا نشانہ بنایا ہے، جیسا کہ بالفاظ مختلف تہمت لگانے میں ہوتا ہے اور قول قدیم یہ ہے کہ سب پر تہمت لگانے کی پاداش میں ایک ہی بار سزائے قذف

ہو گی۔ کیونکہ سب کے لیے ایک ہی عبارت میں تہمت لگائی گئی ہے۔ اول الذکر کے صحیح ہونے کا سبب یہ ہے کہ وہ مفہوم آیت کے زیادہ موافق ہے اسی بناء پر اگر ایک شخص نے کسی کو کہا کہ "اے زنا کاروں کی اولاد" تو یہ اس کے باپ اور ماں دونوں پر تہمت ہے اور دونوں کے لیے ایک ہی لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اس شخص پر دو سزائیں تہمت لگانے کی عائد ہوں گی۔

حنابلہ کی روایتوں میں سب سے قوی یہ ہے کہ اگر سب پر ایک لفظ میں تہمت لگائی گئی تو ایک ہی سزائے قذف سے سب کی سزا پوری ہو جائے گی اگر مختلف عبارتوں میں تہمت لگائی گئی تو ہر ایک کے عوض جداگانہ سزا ہو گی۔

حنابلہ کی ایک دوسری روایت کے بموجب ان کا کہنا ہے کہ اگر مقذوف اشخاص (جن پر تہمت لگائی گئی ہو) الگ الگ سزائے قذف کا مطالبہ کریں تو ہر ایک کی سزا بھی جدا جدا ہو گی اور اگر مقذوفوں کا مطالبہ نہ ہو تو سب کے عوض ایک ہی سزائے قذف واجب ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص کو تہمت کی سزا مل رہی ہو اور سزا کے دوران اس مجرم نے پھر تہمت لگانے کا ارتکاب کیا خواہ اسی شخص کو لگائی ہو (جس کی پاداش میں سزا پا رہا ہے) یا کسی اور کو لگائی ہو تو اس وقت تک جو سزا ملی ہے وہ رائیگاں جائے گی اور اب دونوں جرموں کی سزا از سر نو یکے بعد دیگر دی جائے گی۔ ہاں اگر وہ سزا جو جاری تھی وہ نصف سے کم رہ گئی ہو اور پندرہ ضربیں باقی ہوں تو پہلی سزا کو مکمل تصور کر لیا جائے گا اور دوسری بار جرم تہمت کی سزا شروع کی جائے گی۔ اور اس کو مکمل کیا جائے گا۔ پس مالکیہ کے نزدیک یہ صورت تداخل سزا کی ہے (یعنی ایک جرم کی سزا میں دوسرے جرم کی سزا شامل ہو جائے گی)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ سزاؤں میں تداخل ہوتا ہے (یعنی دو جرم قذف کی سزا اکٹھی دی جائے) چنانچہ اگر (ایسا ہو کہ) قاذف کو ہنوز اناسی (۷۹) ضربیں لگائی گئی تھیں کہ اس نے دوبارہ جرم قذف کا ارتکاب کر لیا تو اب صرف ایک ضرب اور لگا کر اسی (۸۰) دروں کی حد پوری کی جائے گی۔ یعنی دوسرے جرم قذف کی سزا پہلے جرم قذف کی سزا کے ساتھ شامل ہو جائے گی کیونکہ پہلی سزا کو ایک ضرب جو باقی تھی 'لگا کر حد کی مقدار پوری کر دی گئی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ابن ابی لیلیٰ نے ایک شخص کی بابت سنا کہ اس نے کسی کو ابن الزانیین (یعنی زنا کار ماں باپ کی اولاد) کہا۔ انہوں نے اس شخص کو 'مسجد میں' ایک ہی ساتھ دوہری سزائے قذف دی۔ جب امام ابوحنیفہ کو یہ بات معلوم ہوئی تو انہوں نے فرمایا کہ ہمارے شہر کے قاضی کو کیا ہو گیا کہ اس نے ایک مسئلہ کے نفاذ میں پانچ غلطیاں کیں: ایک یہ کہ مقذوف کو (جسے تہمت لگائی گئی) طلب نہیں کیا۔ دوسرے یہ کہ اگر وہ دعویٰ کرتا تو ایک ہی حد واجب ہوتی۔ تیسرے یہ کہ اگر ابولیلیٰ کے نزدیک دوہری سزا واجب تھی تو لازم تھا کہ دونوں سزاؤں کے درمیان ایک دن کی مہلت دیتے تاکہ مجرم پر ضربات کی تکلیف ہلکی ہو جاتی۔ چوتھے یہ کہ انہوں نے مسجد کے اندر یہ سزا دی۔ پانچویں یہ کہ تصدیق کرنا تھا کہ اس شخص کے ماں باپ زندہ ہیں یا نہیں؟ اگر زندہ ہوتے تو ان ہی کو دعویٰ کا حق ہے۔ وہ زندہ نہ ہوں تو دعویٰ کا حق بیٹے کو تھا۔

اگر کسی غلام نے ایک آزاد شخص پر تہمت لگائی اور اس کے بعد وہ غلام آزاد ہو گیا اور آزاد ہونے کے بعد پھر جرم تہمت کا ارتکاب کیا تو بحیثیت مجموعی اسی (۸۰) دروں کی سزا ہو گی اور اگر پہلے جرم کی پاداش میں اسے چالیس ضرب

تازیانہ کی سزا مل گئی اور اس کے بعد پھر اس نے الزام لگایا تو اسی (۸۰) درے پورے کئے جائیں گے کیونکہ پہلی چالیس ضربوں میں دونوں جرائم کی سزا ایک ساتھ متصور ہوں گی اور چالیس ضربیں باقی تھیں۔ اگر دوسرے جرم قذف کی سزا پانے سے پہلے ارتکاب جرم قذف کیا تو مجموعی طور پر اسی (۸۰) دروں کی سزا ہوگی اور از سر نو اسی (۸۰) دروں کی سزا نہ ہوگی کیونکہ باقی تمام سزا آزاد شخص کے جرم کی سزا تھی۔ اور یہ جائز ہے کہ بحیثیت آزاد شخص کے جو سزا ملی ہے وہ اس میں شامل ہوگی اور یہ اس لئے ہے کہ تہمت لگانے کی سزاؤں میں تداخل ہوسکتا ہے (یعنی دو سزائیں ایکساتھ دی جاسکتی ہیں)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی) اور مقذوف بہ (جس بات کی تہمت لگائی) یعنی زنا (ایک ہی واقعہ سے متعلق نہیں بلکہ) مختلف واقعات ہیں تو سزائیں بھی ایک ساتھ نہ ہوں گی۔ کیونکہ سزائے قذف زیادہ تر حق العبد پورا کرنے کے لئے ہوتی ہے بس اگر ایک جماعت پر مختلف الفاظ میں تہمت لگائی (یعنی الزام کی نوعیت مختلف تھی) اور ہر شخص پر جدا جدا گناہوں کے الزام لگائے تو ہر تہمت پر سزائے قذف واجب ہوگی۔

نابالغ (لڑکے) یا جنون زدہ کا اپنی بیوی پر تہمت لگانا

اگر کسی لڑکے (نابالغ) یا جنون زدہ نے اپنی بیوی پر یا کسی اور عورت پر اتہام لگایا تو اس پر نہ حد عائد ہوگی اور نہ لعان ہوگا نہ تو اس حالت میں اور نہ بعد میں بالغ ہونے پر، کیونکہ ایسے اشخاص غیر مکلّف (احکام شریعت کی بجا آوری سے مستثنیٰ) ہیں جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "رفع القلم عن ثلاث" (یعنی تین اشخاص پابندی احکام سے مستثنیٰ ہیں)۔ ان تین میں سے دو یہ ہیں تاہم اگر ان میں شعور ہے تو انہیں تعزیر ہوگی۔ اگر لڑکے کے بالغ ہونے (یا مجنون کے افاقہ پانے) تک بھی (سرزنش) کا موقع نہ ملا تو یہ سزا بھی ساقط ہو جائے گی۔

گونگے کا کسی کو تہمت لگانا

حنفیہ کہتے ہیں کہ گونگے کی نہ تہمت درست ہے اور نہ اس کا لعان کرنا صحیح ہے۔ پس اسے مستوجب سزا قرار نہیں دیا جائے گا۔ کیونکہ اس کا اشارہ ناقابل فہم ہوتا ہے اور اس (کے سمجھنے) میں شک وشبہ کی گنجائش ہوتی ہے اور جب (جرم میں) شبہ ہو جائے تو سزا ساقط ہو جاتی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی گونگے کا اشارہ قابل فہم ہو یا اس کی تحریر سمجھی جاسکے اور وہ کسی بے گناہ مرد یا عورت پر، اشارہ یا تحریر سے الزام لگائے تو 'مستوجب حد' ہوگا اور اس کا لعان کرنا بھی درست ہوگا۔ یہی قول آیت کریمہ کے ظاہری مفہوم کے مطابق ہے، کیونکہ اگر کسی نے تحریر یا اشارے کے ذریعے تہمت لگائی اور وہ سمجھی جاسکی تو گویا بے گناہ پر تہمت لگا کر اس کی بے عزتی کا موجب ہوا۔ لہٰذا اس کے فعل کو علانیہ ارتکاب جرم قرار دیا جائے گا نیز اس کی تہمت اور لعان کو بھی دوسرے احکام کی طرح اس پر عائد کیا جائے گا۔

کافر (غیر مسلم) کے بہتان لگانے کا بیان

جملہ ائمہ، فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت شریفہ "والذین یرمون المحصنات" میں جو ارشاد فرمایا ہے وہ عام ہے اور کافر اس کے تحت آتے ہیں کیونکہ اسم موصول (والذین) یعنی "جو

لوگ'' میں کافر (غیر مسلم) شامل ہیں اور انہیں اس حکم کے تحت لانے میں کوئی امر مانع نہیں ہے لٰہذا اگر کوئی عیسائی یا یہودی کسی مسلمان پر تہمت لگائے تو اسے بھی مسلمان کی طرح اسی (۸۰) درے لگائے جائیں گے۔

اگر کوئی حربی (دشمن قوم کا فرد) اسلامی ملک میں پناہ گیر ہو اور وہ کسی مسلمان پر تہمت لگائے تو وہ بھی مستوجب حد ہوگا' کیونکہ یہ حق العباد کا معاملہ ہے اور حق العباد کا ادا کرنا لازم ہے اور چونکہ اس حربی کو یہ توقع ہے کہ اسے ایذا نہیں دی جائے گی لٰہذا لازم ہوگا کہ وہ بھی کسی کو ایذا نہ دے۔

کسی مجوسی کے مسلمان ہو جانے کے بعد اس پر تہمت لگائی جانے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی مجوسی (آتش پرست) پر جس نے اپنی ماں' بہن یا بیٹی کو بیوی بنالیا اور پھر مسلمان ہو گیا اور ان کا نکاح ٹوٹ گیا۔ اب اگر کسی مسلمان نے اس پر الزام لگایا تو اس مسلمان پر حد قذف لاگو ہوگی کیونکہ مجوسی کا ایسا نکاح کر لینا ان کے نزدیک صحیح تھا۔

شافعیہ' مالکیہ اور حنابلہ رحمہم اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ اگر کوئی مسلمان کسی مجوسی پر اس کے مسلمان ہو جانے کے بعد الزام لگائے تو اسے سزائے قذف نہ ہوگی کیونکہ اس کے نزدیک ان کے اس طرح کے نکاح صحیح نہیں ہیں لٰہذا مجوسی بے گناہ متصور نہ ہوگا (اور جو گناہ گار ہو اس پر تہمت لگانے والا مستوجب حد نہیں ہوتا)۔

مقذوف کے وفات پا جانے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ سزائے قذف (کے مطالبہ) کا حق ورثہ میں نہیں ملتا بلکہ اگر سزائے قذف پانے سے پہلے مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی ہے) وفات پا جائے تو مطالبہ ختم ہو جاتا ہے اور اگر کسی قدر سزا مل چکی ہو اور مقذوف وفات پا جائے تو باقی سزا ساقط ہو جائے گی۔ کیونکہ سزائے قذف حق اللہ (یعنی مطالبہء حق) ہے اور کتاب وسنت سے کوئی ثبوت اس کا نہیں ملتا کہ مقذوف کے وارث یا وصی (یعنی جسے وصیت کی گئی ہو) از روئے شرع قاذف پر نفاذ حد قذف کا مطالبہ کر سکتے ہیں۔ اور یہ بھی ہے کہ اگر سزائے قذف کے مطالبہ کا حق ورثہ میں ملتا تو خاوند یا بیوی کو اس کا حق پہنچتا (یعنی خاوند کو اپنی وفات یافتہ بیوی کی طرف سے اور بیوی کو اپنے وفات یافتہ خاوند کی طرف سے مطالبہء حد قذف کا حق ملتا) نیز یہ بھی ہے کہ یہ حق ایسا ہے جو مال یا جائداد جیسا نہیں ہے۔ پس اس میں وراثت نہیں چلے گی جیسے وکالت اور مضاربت (شراکت) میں نہیں چلتی نہ اس کے عوض مال کا مطالبہ ہو سکتا ہے۔ اس بارے میں تہمت لگانے والے سے قسم نہیں لی جاتی اور مملوک ہونے کی صورت میں مطالبہ نصف نہیں رہ جاتا۔ (یعنی وراثت کی خصوصیات اس میں نہیں پائی جاتیں)۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ مطالبہء سزائے قذف کا حق وارثوں کو پہنچتا ہے چنانچہ اگر تہمت کی پوری سزا ابھی نہ ملی ہو اور مقذوف وفات پا جائے تو باقی سزائے قذف پوری کی جائے گی نیز مقذوف کے وارث کو سزائے قذف کے معاف کر دینے کا حق ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر مجرم کسی تعزیر کا سزاوار ہو تو اس کے مطالبہ کا حق بھی وارث کو حاصل ہوتا ہے نیز اگر مورث کی وفات کے بعد اس پر تہمت لگائی جائے تو وارث کو مطالبہء حد کا حق ہے۔ کیونکہ سزائے قذف حقوق العباد میں سے ہے کہ اس کے معاف کر دینے سے سزا ساقط ہو جاتی ہے اور اگر مقذوف اس کا مطالبہ نہ کرے تو پوری سزا نہیں دی

جاتی اور اگر مدعی (الزام سے) انکار کرے تو اسے قسم کھانی پڑتی ہے اور جہاں کہیں بھی انسان کو حق حاصل ہوتا ہے وہ حق (وفات کے بعد) اس کے وارثوں کو حاصل ہو جاتا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "ومن ترک حقاً فلورثتہ" (یعنی جب کوئی شخص اپنا حق چھوڑ جائے تو وہ حق اس کے وارثوں کو ملے گا) اور اگر کوئی واقعہ دیر کا ہو تو اس کی گواہی باطل نہیں ہوتی بلکہ جسے ذمہ دار بنایا جاتا ہے اس پر واجب الا دا ہوتی ہے اور اقرار کے بعد اس سے پھرنا درست نہیں ہے۔

واضح ہو کہ اصحاب شافعیہ کے نزدیک وارثوں کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت جو شافعیہ کے نزدیک صحیح ترین ہے یہ ہے کہ تمام ہی ورثا کو (مطالبہ ءسزا) کا حق ہو جیسا کہ مال کی وراثت میں ہوتا ہے۔ اس میں مردوں اور عورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ یہ حق نسلی ورثہ کو حاصل ہو۔ اس صورت میں زوجین اس زمرہ سے خارج ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ میاں یا بیوی کا ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جانا ممکن ہے اور ایک فریق دوسرے فریق کو بدل سکتا ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ وفات کے بعد رشتہ ءازدواج منقطع ہو جاتا ہے۔ نیز یہ کہ 'حد' نافذ کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ نسلی عیب کو (جو لگایا گیا ہے) دور کیا جائے اور یہ عیب میاں بیوی میں سے ایک پر لگنے سے دوسرے کو نہیں لگتا۔ کیونکہ ان میں باہم دوز کی قرابت داری ہوتی ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ یہ حق (مطالبہ ءسزائے قذف) صرف مرد قرابت داروں کو پہنچتا ہو عورتوں کو نہیں کیونکہ ان میں باہم ایک کو دوسرے سے تقویت حاصل ہوتی ہے اور ان کا باہمی ربط و تعلق مقذوف کے ساتھ زیادہ اور مستحکم ہوتا ہے۔ لیکن اس قول پر دوسرے اقوال کو ترجیح حاصل ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مقذوف کو حق ہے کہ وہ تہمت لگانے والے پر نفاذ 'حد' کا مطالبہ کرے۔ اگرچہ وہ جانتا ہو کہ الزام درست ہے کیونکہ الزام لگانے والے نے اس کی نیک نامی کو نقصان پہنچایا ہے اور قاذف کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ مقذوف سے بریت الزام کی بابت حلف لے اور مقذوف کے ورثاء کو یہ حق ہے کہ ان کے مورث پر جو تہمت وفات سے پہلے لگائی گئی تھی قاذف کے خلاف سزائے قذف کا دعویٰ کرے۔ خاص کر اس صورت میں جبکہ مرنے والے نے مطالبہ نفاذ حد کی وصیت کی ہو۔ اس حالت میں وارث نہ تو معافی دے سکتا ہے اور نہ معاملہ کو رفت و گزشت کر سکتا ہے بلکہ واجب ہے کہ حاکم سے نفاذ حد کا مطالبہ کرے اور یہ حق دور کے وارث مثلاً پوتے کو بھی حاصل ہے کہ وہ اپنے مورث (بعید) کے حق مطالبہ ءسزا کا دعویٰ کرے۔ تاہم اس بارے میں بیٹے کا حق مقدم ہے۔ اس کے بعد پوتے پڑپوتے وغیرہ کا حق ہے۔ بشرطیکہ قریب ترین رشتہ دار خاموشی اختیار کر لیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ قریبی رشتہ داروں کی موجودگی میں بھی دور کے رشتہ دار قاذف کی سزا کا مطالبہ کر سکتے ہیں گو قریبی رشتہ دار بھی خاموش نہ ہوں کیونکہ تہمت تو قریب بعید سب رشتہ داروں کی بدنامی کا موجب ہے۔ اس بارے میں ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ لیکن زوجین میں سے کسی ایک کو حق نہیں ہے کہ دوسرے فریق کے حق مطالبہ ءسزا کو استعمال کرے۔ کیونکہ ان میں سے کوئی دوسرے کا ولی (سربراہ) نہیں ہوتا۔ اور ایک کی وفات کے بعد (اس کی بدنامی) دوسرے پر عائد نہیں ہوتی۔ بجز اس صورت کے جبکہ زوجین میں سے کسی نے دوسرے کو اپنی وفات سے پہلے وصیت کی ہو کہ جس نے اس پر تہمت لگائی ہے اس پر حد لگائی جانے کا مطالبہ کرے ایسی صورت میں اسے یہ حق ہوگا کہ قاذف کی سزا کا مطالبہ کرے۔ کیونکہ وصیت کی بنا پر وہ فریق وفات پا جانے والے کا ولی متصور ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی کو کہا ''اے زنا کرنے والی کی اولاد'' اور اس کی ماں بے گناہ ہے اور وفات پا چکی ہے اور اس ماں کا بیٹا اس شخص کے خلاف حد قذف کا دعویٰ کرے تو اس شخص کو سزائے قذف دی جائے گی۔ کیونکہ اس نے ایک بے گناہ عورت پر اس کی وفات کے بعد تہمت لگائی لیکن یہ دعویٰ متوفیہ کی طرف سے جس پر تہمت لگائی گئی ہے' درست نہ ہوگا جب تک کہ یہ تہمت خود مدعی کے نسب میں خرابی کا سبب اور اس کے لئے موجب عار نہ ہوئی ہو۔ ایسے اشخاص اس عورت کے باپ دادا یا بیٹے پوتے ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ یہی اشخاص مقذوف کی ذریت میں ہونے کے باعث بدنامی کا نشانہ بن سکتے ہیں اور اس تہمت میں یہ بھی شامل ہیں لہٰذا انہیں قاذف کی سزا کے مطالبہ کا حق ہے۔

وفات یافتہ پر تہمت لگانے کا بیان

اگر مقذوف بے گناہ ہو تو اس کے غیر مسلم بیٹے اور اس کے غلام (مملوک) کو بھی مطالبہءسزا کا حق ہے۔ کیونکہ (قاذف نے) ایک بے گناہ پر تہمت لگا کر اسے بدنام کیا' لہٰذا اس پر حد عائد ہوگی۔ اس کے لئے مقذوف کا بے گناہ ہونا شرط ہے تاکہ پورے طور پر تہمت کو جرم قرار دیا جا سکے۔

غلام کا آقا کے خلاف اور بیٹے کا باپ کے خلاف دعویٰ کرنے کا بیان

حنفیہ' شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ غلام اپنے آقا کے خلاف اپنی آزاد متوفیہ ماں پر تہمت لگانے پر مطالبہءسزا نہیں کر سکتا۔ (الزام کی صورت یہ ہے) کہ آقا اپنے غلام کو کہے کہ ''اے زانیہ کی اولاد'' جبکہ اس کی ماں وفات پا چکی ہو۔ اسی طرح بیٹے کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنے باپ کے خلاف جس نے اس کی آزاد مسلمان ماں پر اس کی وفات کے بعد الزام لگایا ہو سزائے قذف کا دعویٰ کرے۔ بایں طور کہ باپ نے بیٹے کو کہا ہو' اے زانیہ کی اولاد' یہ حکم اس لئے ہے کہ باپ کو اس کے بیٹے کی خاطر سزا نہیں دی جا سکتی۔ بنابریں بیٹے کا قصاص باپ سے نہیں لیا جائے گا اور نہ بیٹے (کے مال) کی چوری پر باپ کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''فلا تقل لھما اف '' (یعنی ماں باپ کو اف تک نہ کہو) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ''لایقاد الوالد بولد' ولاالسید بعبدہ '' (یعنی بیٹے کا قصاص باپ سے اور غلام کا آقا سے نہیں لیا جائے گا) اس پر اجماع ہے کہ آقا سے قصاص نہیں لیا جائے گا پس جبکہ جان کا قصاص نظر انداز کیا جاتا ہے تو عزت کے نقصان کو بدرجہءاولیٰ نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ حالانکہ قصاص کا موجب امر یقینی ہے اور اس میں بندہ کا حق غالب ہے اور آقا کو غلام کا مجرم اس لئے نہیں ٹھہرایا جاتا کہ غلام کا حق عین آقا کا حق ہوتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے کہ کسی کو اپنی حق تلفی کی سزا دی جائے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ''لایقاد الوالد بولدہ ولاالسید بعبدہ '' (یعنی باپ پر بیٹے کا اور آقا پر غلام کا قصاص نہیں ہے) پھر یہ بھی ہے کہ غلام آقا کا مال اور اس کی ملکیت ہے لہٰذا غلام کا کوئی مطالبہ آقا پر عائد نہیں ہوتا۔

مالکیہ کا مشہور مسلک اس بارے میں یہ ہے کہ اگر باپ اپنے بیٹے پر اتہام لگائے اور اسے کہے کہ' اے زانیہ کی اولاد' جبکہ اس کی آزاد' مسلمان اور بے گناہ ماں مر چکی ہے تو بیٹے کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے باپ پر تہمت لگانے کا جرم عائد کرے اور دوسروں کی طرح اسے قذف کی سزا دی جائے۔ کیونکہ یہ آیت شریفہ (اس بارے میں) مطلق ہے جس میں کوئی استثنیٰ نہیں ہے' والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعة شھدآء فاجلد وھم ثمانین جلدة '' (یعنی جو لوگ بے گناہ عورتوں پر تہمت لگائیں اور چار گواہ نہ پیش کر سکیں انہیں اسی (۸۰) درے لگاؤ) پس اس

آیت میں ایک دوسرے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اور نہ نزدیک یا دور کے رشتہ کا لحاظ رکھا گیا ہے پھر یہ بھی ہے کہ 'حد' (سزائے شرعی) اللہ تعالیٰ کا حق ہے (یعنی اس کا مطالبہ اللہ کی طرف سے ہے) لہٰذا اولاد کی قرابت داری (باپ کو) سزا سے نہیں بچا سکتی تاہم مالکیہ کہتے ہیں کہ باپ کو سزائے قذف ہو جائے تو بیٹے کا اعتبار ختم ہو جائے گا کیونکہ وہ اپنے باپ کی سزایابی کا سبب بننے میں اس کا شریک ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "فلا تقل لهما اف' ولا تنهر هما' وقل لهما قولا كريما" (یعنی ماں باپ سے اظہار ناراضگی نہ کرو اور نہ انہیں جھڑکو بلکہ ان کے ساتھ نرم مزاجی سے کام لو)۔

ائمہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی اولاد کو جو وفات یافتہ بیوی سے ہے 'زانیہ کی اولاد' کہا اور اس بیوی کی کوئی اور اولاد دوسرے خاوند سے ہے تو اس (سوتیلی اولاد) کو حق ہے کہ اپنے سوتیلے باپ کے خلاف سزائے قذف کا دعوے کرے۔ اس کا حق تو دراصل دونوں اولاد کو حاصل ہے لیکن ایک کو تو مطالبہء سزا کی ممانعت ہے لیکن دوسرے کو ممانعت نہیں ہے لہٰذا باپ کے عمل کے تقاضوں کو وہ پورا کرے گا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ایک جماعت مطالبہء سزا کا حق رکھتی ہو اور ان میں سے کوئی فرد معاف کر دے تو دوسروں کو مطالبہ کا حق باقی رہے گا۔ بخلاف اس کے اگر دو اشخاص مطالبہء قصاص کا مطالبہ رکھتے ہوں اور ان میں سے ایک معاف کر دے تو دوسرے کو نفاذ قصاص کا مطالبہ کرنے کی ممانعت ہے۔ کیونکہ میت کو صرف ایک قصاص کا حق ہوتا ہے اور وہی حق وارثوں کو ملتا ہے اگر ایک وارث معاف کر کے مطالبہء قصاص سے دست بردار ہو جائے تو پھر قصاص کا مطالبہ باقی نہیں رہتا کیونکہ قتل کے ایک جرم کا تجزیہ ممکن نہیں ہے اور 'حد' کا مطالبہ اللہ کا حق ہے (یعنی اگر وہ معاف نہ کرے تو معاملہ رفع دفع نہیں ہو سکتا)۔

فقہاء کا کہنا ہے کہ اگر ایک شخص دوسرے کو کہے کہ 'اے زانی' اور دوسرا کہے 'نہیں بلکہ تو' تو یہ دونوں مستوجب حد قذف ہوں گے۔ کیونکہ اس جواب کے معنے یہ ہیں کہ 'میں زانی نہیں بلکہ تو زانی ہے' یہاں پر 'بلکہ' (حرف اضطراب) کلمہء عطف ہے جو غلطی کو دور کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ (یعنی میرا زانی ہونا غلط ہے دراصل تو زانی ہے)۔

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو کہا 'اے زانیہ' اور بیوی نے کہا میں نہیں تو زانی ہے اور دونوں ایک دوسرے کے خلاف دعوے کریں تو عورت کو صرف حد قذف لگائی جائے گی اور لعان نہ ہوگا۔ کیونکہ دونوں نے ایک دوسرے پر تہمت لگائی ہے۔ خاوند بیوی پر تہمت لگائے تو لعان واجب ہوتا ہے اور بیوی کا خاوند پر تہمت لگانا مستوجب حد ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جہاں دو سزائیں جمع ہو جائیں اور ایک پر عمل درآمد سے دوسری سزا ساقط ہوتی ہو تو واجب ہو جاتا ہے کہ ایک سزا پر عمل درآمد کو دوسری سزا ساقط ہو جانے کا بہانہ بنایا جائے اور چونکہ لعان بھی سزا کا قائم مقام ہے اس لئے اسے بھی حد ہی تصور کیا جائے گا۔ پس جب عورت کو سزائے قذف مل گئی تو لعان باطل ہو گیا کیونکہ عورت کو سزائے قذف مل چکی ہے نیز عورت چونکہ جرم تہمت کی سزایاب ہے لہٰذا جرم قذف کی سزایاب عورت اور اس کے خاوند کے درمیان 'لعان' نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ لعان ایک شہادت ہے اور قذف کا سزایافتہ شہادت نہیں دے سکتا۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ اگر خاوند کے جواب میں' جس نے بیوی کو 'اے زانیہ' کہا بیوی یہ کہہ دے کہ "ہاں میں نے تیرے ساتھ زنا کیا" تو اب نہ حد قذف ہے نہ لعان' کیونکہ دونوں باتیں مشکوک ہو گئیں۔ یہاں اس امر کا احتمال ہے کہ

علاوہ اس کے اس آیت کریمہ میں (ان الفاظ سے) شرائط حد قذف کے منجملہ سب سے ضروری شرط کی طرف اشارہ ہے۔ یعنی یہ کہ جس پر تہمت لگائی گئی ہے وہ محصن (بے گناہ) ہو۔ خواہ وہ مرد ہو یا عورت۔ یہاں پر ''احصان'' (بے گناہ ہونے) کا مطلب یہ ہے کہ تہمت لگنے سے پہلے یا اس کے بعد مگر سزا ملنے سے پہلے اس نے جرم زنا کا ارتکاب نہ کیا ہو۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ وہ شخص فی الواقع گناہ زنا کا مرتکب ہوا ہے تو اسے 'محصن' قرار نہیں دیا جائے گا اور تہمت لگانے والا سزائے قذف سے بری ہو جائے گا۔

اگر کسی نے ایک عورت سے عقد فاسد (یعنی غلط طریقہ سے نکاح) کر کے۔ مثلاً بغیر گواہ کے عقد کیا (اور اس سے مباشرت کر لی) یا کوئی عورت سو رہی تھی اور یہ خیال کر کے کہ وہ اس کی بیوی ہے اس سے مباشرت کر لی حالانکہ وہ اس کی بیوی نہ تھی تو اس شبہ کی بناء پر وہ شخص حد زنا سے تو بری ہو گا لیکن کیا اس شخص کی اس حرکت سے اس کی صفت احصان (یعنی بے گناہ ہونے کی خوبی) جاتی رہے گی کہ اگر کوئی شخص اس پر بدکاری کی تہمت لگائے تو اسے اسی (۸۰) کوڑوں کی سزا نہ دی جائے۔ یا صفت احصان باقی رہے گی کہ اس پر تہمت لگانے والا مستوجب حد ہو گا؟ اس بارے میں علماء کی رائیں مختلف ہیں:

بعض اصحاب کی یہ رائے ہے کہ اگر اس میں بے احتیاطی سے کام لیا گیا ہے تو اس شخص کی صفت احصان (بے گناہی) جاتی رہے گی۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ احصان، کی صفت نہیں جاتی جب تک کہ زنا مستوجب حد کا ارتکاب نہ ہو۔

یہاں تک سزائے قذف کا بیان تھا۔

تمام مذاہب اس بات پر متفق ہیں کہ کسی پر بہتان لگانا اس کی عزت پر ہاتھ ڈالنا ہے

تمام مذاہب اور تمام عقلیں اس پر متفق ہیں کہ بہتان لگانا عزت پر ہاتھ ڈالنا ہے۔ نظام عالم

بیوی کے (اس طرح) کہنے کا مطلب یہ ہو کہ تو نے ہی نکاح سے پہلے میرے ساتھ بدکاری کی ہے تو یہ اس الزام کی تصدیق ہوئی جو خاوند نے اس پر لگایا لہٰذا لعان ساقط ہو گیا۔ اور بدیں جہت کہ عورت نے مرد پر زنا کا الزام لگایا اور اس کی تصدیق نہ

کا تقاضا یہ ہے کہ عزت کا تحفظ کیا جائے۔ بالخصوص اس لئے کہ یہ حرکت شر و فساد کا موجب ہے۔ بے گناہ عورتوں پر بدکاری کی تہمت لگانے سے لازمی طور پر خاندان میں بغض و عداوت پھوٹ پڑنے کا سبب ہوتا ہے اور دلوں میں کینہ و حسد جنم لیتے ہیں۔ جس کا انتقام قتل و اتلاف جان کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ جس انجام بہت برا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اس (جرم) کیلئے ایسی سزا تجویز کی جائے جو لوگوں کو اس کے شر سے بچانے اور اس کے لئے زبانیں مطلق العنان نہ ہو جائیں تا کہ اس شر و فساد سے نجات ہو جو اس (فعل بد) کے نتائج میں سے ہے۔

سزائے قذف کے بارے میں نادانوں کے اعتراض کا بیان

بعض اشخاص کا خیال ہے کہ درہ زنی کی یہ سزا سخت اور موجودہ معاشرہ کے مناسب حال نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ ایسی باتیں کرتے ہیں انہیں چاہیے کہ پہلے سمجھیں کہ یہ جرم کیا ہے پھر اس کے ارتکاب سے جو نقصان معاشرہ کو پہنچتا ہے اس کا موازنہ اس سزا سے کریں تو معلوم ہوگا کہ جرم قذف کی سزا کا مقصد یہ ہے کہ ہر ایسے قول و فعل سے معاشرہ کو محفوظ رکھا جائے جو معاشرہ کے لئے مضرت رساں اور انفرادی و اجتماعی طور پر ایذا دہ ہیں۔ اگر لوگوں میں جرائم قذف کو پھیلنے دیا گیا تو کسی کی آبرو، جان اور مال کا تحفظ ممکن نہ رہے گا۔ اور نتیجہ یہ ہوگا کہ بنی نوع انسان جسے اللہ تعالیٰ نے عقل سے نوازا ہے درندہ جانور کی مانند ہو کر رہ جائے گا، جو قوی ہیں وہ کمزوروں پر جبر کرنے لگیں گے۔ اور یہ صورت حال فرد اور جماعت کے لئے تباہی و بربادی کا موجب ہے اور ضروری ہے کہ اس برائی کا سد باب کرنے والی کوئی ایسی تدبیر ہو جو بد اخلاق مجرموں کو برائی سے باز رکھے اور انہیں ان حدود سے تجاوز نہ کرنے دے جن میں حیات انسانی کی بقا ہے اور ایسے ذرائع کا اختیار کرنا ضروری ہے جو ان جرائم کی جڑ کاٹ دیں تا کہ نوع انسانی سے ان کا نام و نشان مٹ جائے غرض معاشرے کے لئے اور خود مجرموں کے لئے یہی بہتر ہے کہ ان جرائم سے روکنے کے لئے سخت سزا دی جائے اور مجرموں کے معاملہ میں ان سزاؤں کے نرم یا سخت ہونے کو اور مرد یا عورت ہونے سے قطع نظر کیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ جرم کرنے والے کی (خواہ کوئی ہو) ایک ہی حیثیت ہے اور اس کے نقصان دہ نتائج بھی یکساں ہیں لہٰذا کسی قانون پسند عاقل کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ جو مجرم دوسروں کی عزت کو نقصان پہنچائے اور اپنی دروغ بیانی یا افترا پردازی سے اس میں رخنہ انداز ہو وہ ضرب تازیانہ کی سخت سزا کا مستحق نہیں ہے۔ اس کی بجائے انہیں تو یہ کہنا چاہیے کہ یہ جرائم چونکہ فرد اور

جماعت پر بہت برا اثر ڈالتے ہیں لٰہذا ضروری ہے کہ انہیں ایسی سزا دی جائے جو ان خرابیوں کا استحصال کردے۔ پس اس کے لئے جو سزا اللہ تعالیٰ نے رکھی ہے وہ نہایت ضروری اور ناگزیر ہے۔ جو لوگ اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہیں انہیں لازم ہے کہ وہ اپنی زبانوں کو لوگوں پر بہتان لگانے کے گناہ سے پاک رکھیں۔

اگر انہیں دنیا والوں سے خوف نہیں ہے تو اللہ سے ڈریں جس نے ایسے اشخاص کو 'فاسق' قرار دیا ہے۔ باقی وہ تلف کار اشخاص جو اللہ تعالیٰ کے حکم کی پرواہ نہیں کرتے اور اللہ سے نہیں ڈرتے وہ چوپاؤں سے بدتر ہیں اور جب تک کہ انہیں سخت ایذا دہ سزا نہ دی جائے وہ باز آنے والے نہیں ہیں بصورت دیگر وہ لوگوں کو بے شمار نقصانات پہنچانے میں بڑھتے چلے جائیں گے۔ (۱)

قاذف کو معافی دینے کا بیان

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ مقذوف کو (جسے تہمت لگائی گئی ہے) یہ اختیار ہے کہ وہ قاذف (تہمت لگانے والے) کو معاف کردے۔ اس کے معاف کردینے سے سزائے قذف ساقط ہوجائے گی۔ اس کی گنجائش ہے' چنانچہ اگر کوئی کسی کی تہمت بدکاری کی جرأت کرے تو یہ ہوسکتا ہے کہ وہ مقذوف کو راضی کرلے اور اس الزام کا اثر زائل کردے۔ اور اگر وہ معاف کردے تو یہ معافی درست ہوگی خواہ حاکم کے سامنے معاملہ پیش ہونے سے پہلے یہ معافی ہوجائے یا بعد میں ہو۔

مالکیہ کو بھی اس رائے سے اتفاق ہے (کہ معافی ہوسکتی ہے) بشرطیکہ حاکم کے سامنے معاملہ پیش ہونے سے پہلے معافی ہوئی ہو۔ لیکن حاکم کے سامنے معاملہ پیش ہونے کے بعد صرف اس صورت میں معافی درست ہوسکتی ہے جبکہ مقذوف اپنی بدنامی سے خائف ہو۔ لیکن اگر اس کی پاکبازی مشہور ہو اور اس

ہوسکی تو حد قذف لازم ہوئی لعان واجب نہ ہوا اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ بیوی نے (اس طرح کہہ کر) خاوند کے ساتھ نکاح کے بعد مرتکب ہونے کا ذکر کیا ہو اور یہ کہا ہو کہ میں نے تیرے سوا اور کسی کو اپنے اوپر قادر ہونے نہیں دیا۔ اور بالعموم ایسی صورت میں عورت پر لعان عائد ہوتا ہے حد عائد نہیں ہوتی۔ کیونکہ اسے تہمت بھی کہہ سکتے ہیں اور نہیں بھی کہہ سکتے۔ ایک لحاظ سے حد واجب ہوتی ہے لعان واجب نہیں ہوتا اور ایک لحاظ سے لعان واجب ہوتا ہے حد واجب نہیں ہوتی اور فیصلہ دونوں میں سے ایک امر کے تعین پر موقوف ہے۔ غرض یہاں دونوں باتوں یعنی حد یا لعان کا احتمال رہا اور اس شبہ کے باعث دونوں میں سے کسی ایک بات کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔

ا۔ واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ نے ہر آزمائش کے ساتھ انعام اور ہر مصیبت کے ساتھ رحمت رکھی ہے۔ کسی کو اس کا

تہمت کے مشہور ہونے سے اسے کوئی اذیت نہ پہنچے تو معافی درست نہ ہوگی۔ بہر حال یہ کہنا قرین عقل ہے کہ مقذوف معاف کر سکتا ہے کیونکہ تہمت کا تکلیف دہ اثر اسی کو پہنچتا ہے اور جب معاف کر دے تو (گویا) تہمت کا تکلیف دہ اثر بھی جاتا رہا۔ اب اگر قاذف نے معافی ہو جانے کے بعد پھر تہمت لگائی تو اسے حد قذف نہ ہوگی۔ البتہ سزا دی جائے گی تاکہ آئندہ بدنام کرنے سے باز رہے۔

یہاں پر یہ کہنا ممکن ہے کہ حنفیہ کے سوا باقی تینوں اماموں کے نزدیک معاف کر دینے سے حد قذف ساقط ہو جاتی ہے۔ تاہم حنفیہ کہتے ہیں کہ مقذوف اگر حاکم کے سامنے دعویٰ نہ کرے تو حد قذف پر عمل درآمد نہ ہوگا۔ (۱)

سزا کے بارے میں مجرم کی حالت کو ملحوظ رکھنے کا بیان

احساس ہو یا نہ ہو۔ یہی حال سزاؤں کے نفاذ فرمانے کا ہے کہ اس سے مسلمانوں کی بہتری ہے۔ دلوں میں نیکی پروان چڑھتی ہے یہ سزائیں خرابی کے مواقع سے بچنے' زبان کو بدگوئی سے پاک رکھنے' لوگوں کی نیک نامی کو بٹہ لگانے' اللہ کی نافرمانی اور معصیت الٰہی سے بری رہنے کے لئے ہیں۔ ان شرعی سزاؤں کے مقرر کرنے کی غرض یہ ہے کہ معاشرہ کو ایسے شر و فساد سے پاک رکھا جائے جو لوگوں کی ہلاکت اور ان میں پھوٹ ڈالنے کا موجب ہوتے ہیں۔ جس معاشرہ میں ہم زندگی بسر کر رہے ہیں اگر اس کا عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے معاشرہ سے مقابلہ کریں تو ان دونوں میں بہت بڑا فرق اور وسیع خلا محسوس کریں گے اس کا سبب یہی ہے کہ عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور عہد خلافت راشدہ میں اور اس کے بعد بھی حدود شرعیہ کا نفاذ تھا۔

ا۔ شافعیہ اور حنابلہ کی قوی ترین روایت یہ ہے کہ اگرچہ سزائے شرعی حکم ہے' تاہم حد قذف کا مطالبہ کرنا مقذوف کا حق ہے۔ بدیں جہت کہ اس بارے میں بندے کے حق کو فوقیت حاصل ہے۔ کیونکہ (بدنامی سے بچنے کے لئے سزا دلانے کی) ضرورت بندے کو ہے شریعت اس سے بے نیاز ہے۔ اور اس لئے بھی کہ بیشتر احکام شرعیہ حق العباد پر مبنی ہیں اور عقل اس کی شاہد ہے کہ سزائے قذف کے نفاذ سے خصوصیت کے ساتھ بندہ کو فائدہ پہنچتا ہے' جیسے قصاص میں ہوتا ہے۔ چنانچہ سزائے قذف پر عمل درآمد نہیں ہوتا جب تک کہ مقذوف اس کا مطالبہ نہ کرے۔ اور مقذوف کو یہ حق ہے کہ وہ تہمت لگانے والے کی سزا ساقط اور اس کے قصور کو معاف کر دے اور وہ سزا سے بری ہو جائے اور مطالبہ ء سزا کا یہ حق جو وارثوں کو پہنچتا ہے۔ وہ بھی اسی لئے کہ سزائے قذف کے بارے میں بندے کا حق شریعت کے حق پر مقدم اور فائق ہے اور اسی میں لوگوں کی عزت ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مقذوف کو یہ حق نہیں ہے کہ قاذف کی شرعی سزا کو ساقط اور اس کے گناہ کو معاف کر دے اور یہ ممکن ہی نہیں کہ الزام تہمت سے اسے بری کر سکے۔ کیونکہ اس میں اللہ کے حکم کو فوقیت حاصل ہے اگرچہ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس میں بندہ اور شرع دونوں کا حق ہے۔ یہ سزا مقذوف کی بدنامی کو دور کرنے کے لئے اور اس کے نفاذ میں

خصوصیت کے ساتھ اسی کا فائدہ ہے۔ بدیں جہت یہ بندے کا حق ہے اور چونکہ مقصد اس کا 'زجر' ہے جس کی بنا پر اسے حد (سزائے شرعی) کہا جاتا ہے اور 'زجر' سے مراد معاشرہ میں در آنے والی خرابیوں کو دور کرنا اور ناپسندیدہ باتوں سے پاک کرنا ہے پس یہ شریعت کا حق غالب ہونے کی علامت ہے کیونکہ اس میں دوسروں سے قطع نظر کر کے کسی ایک شخص کا فائدہ پیش نظر نہیں ہوتا۔ پھر یہ بھی ہے کہ بندے کے حق کا والی (نگران حال) اس کا آقا ہوتا ہے۔ جو اس کے حقوق کا تحفظ کرتا ہے۔ اس کے برعکس نہیں ہوتا (کہ بندہ آقا کے حقوق کا تحفظ کرے) کیونکہ شریعت حقوق کی تکمیل بندہ کے اختیار میں نہیں ہے۔ سوا اس کے کہ (اس کی تکمیل کے لئے) اسے نائب بنایا گیا ہے یہی وہ اصل ہے جس سے متعدد فروعی مسائل مختلفہ اخذ کیے گئے ہیں۔ مثلاً وراثت کا مسئلہ ہے جس کا تعلق حقوق العباد سے ہے۔ حقوق شریعت سے نہیں ہے۔ پس ایک بندہ دوسرے بندہ کا حق ورثہ میں پاتا ہے بشرطیکہ اس حق کا تعلق مال سے ہو اور حد (سزائے شرعی) مال کی قسم میں سے نہیں ہے لہٰذا یہ حق (وارث کی) وفات کے بعد جاتا رہتا ہے۔ جب کہ کوئی سمعی دلیل اس کی نہ ہو کہ کسی وارث کو شرعی حق کے مطالبہ کا اختیار دیا گیا ہو یا مطالبہ حق کی وصیت کی گئی ہو۔ جو اس حق کے ثابت کرنے کی شرط رکھی گئی ہے اسی طرح 'معافی' کا مسئلہ ہے کہ اگر حاکم کے نزدیک قاذف کا تہمت لگانا اور مقذوف کا بے گناہ ہونا ثابت ہو جائے اور مقذوف تہمت لگانے والے کو معاف کر دے تو یہ معافی درست نہ ہوگی اور قاذف کو سزائے قذف دی جائے گی۔ غرض حنفیہ کے نزدیک جرم قذف ثابت ہو جانے کے بعد حد ساقط نہ ہوگی بجز اس صورت کے کہ مقذوف کہے کہ اس شخص نے مجھ پر یہ تہمت لگائی ہی نہیں ہے یا یہ کہے کہ میرے گواہوں نے غلط بیانی کی ہے۔ اس سے عیاں ہے کہ محض تہمت لگا دینے سے سزائے قذف واجب نہیں ہوتی۔ قصاص کی معافی کا معاملہ اس سے مختلف ہے کہ سزائے قصاص واجب ہو جانے کے بعد بھی (معاف کر دینے سے) ساقط ہو جاتی ہے کیونکہ اس بارے میں بندے کے حق کو فوقیت حاصل ہے۔ اسی طرح کا ایک مسئلہ یہ ہے کہ اس میں اعتیاض روا نہیں ہے (یعنی ایک جرم کی سزا کو دوسرے جرم کی سزا قرار دیا جائے) البتہ تداخل ہو سکتا ہے (یعنی دوہرے جرم کی سزا ایک ساتھ دی جا سکتی ہے) چنانچہ اگر ایک شخص نے متعدد بار کسی پر تہمت لگائی یا ایک جماعت پر اتہام لگایا تو سزائے قذف ایک ہی ہوگی بشرطیکہ دو بار تہمتوں کے درمیان حد قذف نہ مل چکی ہو۔ اگر ایک جماعت میں سے جن پر تہمت لگائی گئی ہے کسی فرد واحد نے استغاثہ کیا اور حد لگائی جانے لگی کہ دوسروں نے بھی دعویٰ کر دیا تو صرف وہی ایک حد پوری کی جائے گی۔

حنفیہ کا کہنا یہ بھی ہے کہ اس سزا کی معافی نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ تو ایسا ہے کہ وہی شخص جو سزا کے عائد کرنے یعنی نفاذ حد کا ذمہ دار بنایا گیا ہے وہی الٹا معاف کر رہا ہے پھر یہ بھی ہے کہ معاف کرنا گویا الزام پر الزام سمیٹنا ہے۔ کیونکہ تہمت لگانے سے جو بے عزتی ہوئی ہے اس بے عزتی کو گوارا کر لینا بجائے خود بے عزتی ہے اور یہ دلیل سب سے زیادہ قوی ہے۔ عام مشائخ و اصحاب حنفیہ میں سب سے زیادہ مشہور قول یہ ہے کہ سزائے قذف کے مطالبہ کا زیادہ حق بندہ کو حاصل ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ سزائے قذف کے مطالبہ میں بندہ کا حق فائق ہے چنانچہ اگر مقذوف سزا کا مطالبہ نہ کرے تو سزا پر عمل درآمد نہیں ہو سکتا اور اگر حاکم کے پاس نالش نہ کی جائے تو سزا ساقط ہو جاتی ہے۔ لیکن جب معاملہ حاکم کے پیش ہو جائے اور جرم ثابت ہو جائے تب کسی کو سزائے قذف کے ساقط کرنے کا اختیار نہیں رہتا' کیونکہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ 'جرم مستوجب حد' جب حاکم اسلام کے پیش ہو جائے تو اس پر واجب ہو جاتا ہے کہ وہ نفاذ حد کا حکم دے دے اور اس

کے ساقط کرنے کی کوئی سفارش قبول نہ کرے۔ سوا اس صورت کے جب کہ خود مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی ہے) دعویٰ سے دست بردار ہو جائے۔ بدیں خیال کہ اس بارے میں چہ میگوئیاں ہوں گی (اور وہ اس سے بچنا چاہتا ہے)۔ مالکیہ کے درمیان اسی قول کو شہرت حاصل ہے۔

مالکیہ کا کہنا ہے کہ سزائے قذف میں "اعتیاض" کی گنجائش نہیں ہے کہ ایک جرم کی سزا کو دوسرے جرم کی سزا قرار دیا جائے) البتہ سزاؤں میں تداخل ہوتا ہے (یعنی قذف کے متعدد جرائم کی سزا ایک ساتھ دی جاتی ہے)۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی پر ایک بار یا ایک سے زیادہ بار تہمت لگائی تو سزائے قذف ایک ہی ہوگی نیز اگر ایک ہی مجلس میں متعدد اشخاص پر الزام لگایا۔ یا متعدد مجالس میں ایک ہی طرح کا الزام لگایا۔ یا مختلف الفاظ میں اتہام لگائے تو ان سب کی پاداش میں حد قذف ایک ہی ہوگی۔ چنانچہ اگر جماعت میں سے کسی ایک فرد نے نالش کی اور حد قذف کے طور پر اسے سزائے ضرب ملی تو وہ تمام جرائم تہمت کی سزا متصور ہوگی۔ اگر بعد میں اور اشخاص (منجملہ جماعت) دعویٰ کریں تب بھی کئی بار تہمت لگانے کی سزا بار بار نہ ہوگی۔ خواہ متعدد اشخاص نے جن پر تہمت لگائی گئی ہے استغاثہ کیا ہو البتہ ایک جرم کی سزا پانے کے بعد اگر دوبارہ جرم قذف کا ارتکاب کیا تو سزا بھی دہرائی جائے گی اگرچہ اس کی تصریح نہ کی گئی ہو (کہ یہ وہی الزام ہے یا دوسرا)۔

کسی کو اس کے چچا یا ماموں سے منسوب کرنے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی کا نسب اس کے چچا یا ماموں یا نانا سے جوڑے تو اسے قاذف (تہمت کا مجرم) نہیں کہیں گے۔ کیونکہ ان کو 'باپ' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ چنانچہ پہلی صورت یعنی چچا کو باپ کہنے کی مثال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد (بخطاب یعقوب) میں ہے۔ "والہ آبائک ابراھیم و اسمٰعیل و اسحاق" (یعنی تیرے باپ ابراہیم اسماعیل اور اسحاق کا معبود) حالانکہ اسمٰعیل یعقوب علیہ السلام کے چچا تھے۔ (یہاں انہیں آباء میں شمار کیا گیا) اور دوسری صورت (یعنی ماموں کو باپ کہنے) کی مثال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں ہے "الخال والدمن لا والد لہ" (یعنی جس کا باپ نہیں اس کا ماموں باپ ہے) تیسری صورت (باپ کہے جانے کی) تربیت (پرورش) ہے۔ چنانچہ کہا جاتا کہ اللہ کے ارشاد (بہ نقل قول نوح) "ان ابنی من اَھلِی" (یعنی میرا بیٹا میرے کنبہ کا ہے) میں جسے بیٹا کہا گیا ہے وہ دراصل ان کا نہیں بلکہ ان کی بیوی کا بیٹا تھا (جس کی پرورش انہوں نے کی تھی)۔

اگر ایک شخص نے کسی کو کہا "اے زانی" اور دوسرے نے کہا "میں نہیں بلکہ تو" تو دونوں کو سزائے قذف ملے گی۔ بشرطیکہ دونوں ایک دوسرے کے خلاف نالش کریں۔ کیونکہ دونوں ہی جرم قذف کے مرتکب ہوئے اور در آنحالیکہ دونوں نے ایک دوسرے کے خلاف دعویٰ کیا اور حاکم کے نزدیک ان کے الزامات ثابت ہو گئے تو ان پر اللہ کا حق یعنی سزائے قذف عائد ہوگئی۔ اب ان میں سے کوئی بھی اس سزا کو ساقط نہیں کر سکتا۔ لہٰذا دونوں پر حد نافذ ہوگی۔ بخلاف اسکے اگر کہا "اے خبیث" اور دوسرے نے انتقاماً کہا "میں نہیں بلکہ تو (خبیث) ہے" تو دونوں میں سے کوئی بھی مستوجب تعزیر نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں نے (ایک دوسرے کی بدگوئی سے) اپنا حق کھو دیا۔

غیر مسلم یا غلام کی شہادت کا بیان

شافعیہ کہتے ہیں کہ خاوند جس نے اپنی بیوی پر تہمت لگائی تھی اگر بیوی کے خلاف ارتکاب زنا کی گواہی دے تو وہ

سزائے قذف کا مستوجب ہے کیونکہ قاضی' قذف کا مجرم ہونے کے باعث' اس کی گواہی کو تسلیم نہیں کرے گا اسی طرح اگر گواہوں کی تعداد چار سے کم ہو تو ان سب کو سزائے قذف ملے گی کیونکہ وہ سب تہمت لگانے کے مجرم ہیں اسی طرح اگر چار عورتوں یا چار غلاموں یا چار کافر اشخاص نے یا چار ذمیوں یا چار پناہ گیروں نے گواہی دی تو چاروں مسالک کی رو سے ان سب کو سزائے قذف ہو گی۔ کیونکہ یہ اشخاص شہادت کے نااہل نہیں تھے اور ان کا مقصد بجز تہمت لگانے کے اور کچھ نہ تھا۔

ایک اور طریقہ سے بھی وہ مستوجب حد ہیں کہ عدم صلاحیت شہادت کے باعث گواہوں کی (مطلوبہ) تعداد میں کمی تصور کی جائے گی لہٰذا وہ سزا پائیں گے اس بارے میں اختلاف کی گنجائش اس صورت میں ہے جب کہ بظاہر ان میں گواہ بننے کی صلاحیت موجود ہو اور بعد میں کافر یا غلام ہو جائیں۔ ایسی صورت میں پہلے ہی ان کی حالت معلوم ہو گئی تو حاکم ان کی گواہی کو رد کر دے گا اور اس کی سماعت ہی نہ کرے گا اور ان کا قول قطعی طور پر بے گناہ پر تہمت متصور ہو گا۔ جس میں کوئی شک نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے خلاف کوئی ثبوت نہیں ہے۔

شافعیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر چار گواہوں نے ارتکاب زنا کی گواہی دی اور ان کی گواہی کو ان کے فاسق ہونے کی بنا پر' حاکم نے رد کر دیا۔ اگرچہ وہ قطعی طور پر شراب اور زنا کے مرتکب ہوئے ہوں' تو وہ مستوجب حد نہ ہوں گے۔ اس بناء پر نہیں کہ ان میں شہادت دینے کی پوری شرائط نہیں ہیں یا ان کے نقائص کو' جیسا کہ اوپر بتایا گیا' تعداد میں کمی تصور کیا گیا۔ کیونکہ ان دونوں صورتوں میں فرق ہے۔ کیونکہ (گواہوں کی) تعداد میں کمی ہونا امر یقینی ہے اور ان کا فسق و فجور اجتہادی اور ظنی امر ہے جو موجب شبہ ہے اور شبہ کی حالت میں سزا نہیں دی جاتی۔

اگر چار گواہوں سے کم نے شہادت زنا دی اور انہیں سزائے قذف دے دی گئی اور پھر چار گواہ پورے ہو کر گواہی دیں تو ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ جیسے کوئی فاسق آدمی گواہی دے اور اس کی شہادت رد کر دی جائے' اس کے بعد وہ توبہ کر لے اور پھر گواہی دے تو قبول نہیں کی جائے گی۔

اگر غلاموں نے گواہی دی اور انہیں سزائے قذف دی گئی پھر وہ غلام آزاد ہو گئے اور پھر دوبارہ گواہی دینے آئے تو ان کی گواہی تسلیم کی جائے گی کیونکہ ان پر اب کوئی تہمت نہ ہو گی۔

اگر پانچ اشخاص نے شہادت دی اور ان میں سے ایک گواہ اپنے بیان سے منحرف ہو گیا تو اسے اور دوسرے گواہوں کو سزا نہ ہو گی' کیونکہ گواہوں کی مطلوبہ تعداد میں کمی نہیں ہوئی۔ البتہ اگر (پانچ میں سے) دو گواہ اپنے بیان سے پھر گئے تو وہ دونوں مستوجب حد ہوں گے کیونکہ وہی دونوں بدنام کرنے میں شریک حال تھے' باقی گواہ نہیں تھے۔ کیونکہ گواہی کے وقت تعداد مطلوبہ پوری تھی اور ان میں کوئی کوتاہی نہ تھی نیز اگر ان میں سے ایک گواہ منحرف ہوا تو اسی بناء پر اسے بھی سزا دی جائے گی' دوسروں کو نہ ہو گی۔

بدنام کرنے کا بیان

فقہاء کا قول ہے کہ اگر ایک شخص نے حاکم کے حضور کسی پر تہمت لگائی۔ یا اپنی بیوی پر کسی متعین شخص سے ملوث ہونے کا الزام لگایا اور وہ شخص عدالت میں موجود نہیں ہے تو لازم ہے کہ حاکم اس شخص کے پاس جس پر تہمت لگائی گئی ہے

آدمی بھیج کر اسے مطلع کر دے کہ فلاں شخص نے تم پر تہمت لگائی ہے اور اب تمہیں اس شخص پر حد قذف عائد کرنے کا حق ہے جیسے تمہارا کسی پر مال کا حق ہو اور اسے خبر نہ ہو۔ ایسی صورت میں لازم ہے کہ اس کی اطلاع اس شخص کو دے دی جائے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک واقف کار کو بھیجا کہ اس عورت کو بتادے کہ فلاں شخص نے اس پر اپنے بیٹے سے ملوث ہونے کی تہمت لگائی ہے۔ لیکن اس شخص کے پاس کوئی گماشتہ نہیں بھیجا جو (الزام) زنا کی بابت تفتیش و تحقیق کرے۔

شافعی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ امام (حاکم) کا یہ کام نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص کسی پر زنا کا الزام لگائے تو وہ اس کی بابت پوچھ گچھ کے لیے کسی کو بھیجے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولا تجسسوا" (یعنی کسی الزام کی جستجو میں نہ پڑو) اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حکم اس حالت میں ہے جب کہ تہمت لگانے والا نامعلوم ہو، مثلاً کوئی شخص کہے کہ لوگ کہتے ہیں کہ فلاں شخص نے بدکاری کی (لیکن کون کہتا ہے یہ معلوم نہیں۔)

بیوی پر کسی خاص شخص کے ساتھ ملوث ہونے کا الزام

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی پر زنا کا الزام لگائے تو 'لعان' واجب ہو جاتا ہے بشرطیکہ بیوی اس کا مطالبہ کرے۔ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں الزام زنا عام مفہوم میں آیا ہے "والذین یرمون ازواجھم ولم یکن لھم شھدآء الا انفسھم فشھادۃ احدھم اربع شھادات باللّٰہ انہ لمن الصادقین" (یعنی جو لوگ اپنی بیویوں پر الزام لگائیں اور اس کے ثبوت میں ان کے سوا کوئی گواہ نہ ہو تو ہر ایک چار بار اللہ کا حلف اٹھا کر یہ بیان دے کہ وہ اپنے قول میں سچا ہے) اس آیت میں زنا کی بابت یہ نہیں بتایا گیا کہ وہ اس طرح ہو اور اس طرح نہ ہو لیکن یہ شرط ہے کہ خاوند شہادت کا اہل ہو اور بیوی ایسی عورت ہو کہ اس پر تہمت لگانے والا مستوجب حد قرار دیا جا سکے نیز یہ کہ عورت لعان کا مطالبہ کرے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ محض الزام لگا دینے سے 'لعان' روا نہیں ہو جاتا۔ بلکہ لعان پر عملدرآمد کے لئے ضروری ہے کہ الزام لگانے والا اس زنا کا چشم دید ہونا بیان کرے۔ وہ احادیث اس کا ثبوت ہیں جن میں اس کی وضاحت کی گئی ہے۔ منجملہ ان کے سعد بن عبادہ والی حدیث ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "ارایت لو ان رجلاً وجد رجلا مع امراتہ رجلا" (یعنی کیا تم نے دیکھا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کے ساتھ ایک مرد کو پایا) اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ "فجاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: واللہ یا رسول اللہ لقد رائیت بعینی، و سمعت باذنی، فکرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ماجاء بہ، و اشتد علیہ، فنزلت الآیتہ الکریمتہ: والذین یرمون ازواجھم" (یعنی وہ شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اس نے کہا یا رسول اللہ بخدا میں نے خود اپنی آنکھوں سے دیکھا اور کانوں سے سنا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی یہ بات ناگوار ہوئی اور سختی سے پیش آئے۔ تب یہ آیت شریف نازل ہوئی کہ" جو لوگ اپنی بیوی پر الزام لگائیں---) پھر یہ بھی ہے کہ جب کسی بات کا دعویٰ کیا جائے تو لازم ہے کہ وہ دعویٰ بالکل واضح ہو جس طرح شہادت ہوتی ہے غرض علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص اپنی بیوی پر بدکاری کا الزام لگائے اور خود آنکھوں سے دیکھنے کا دعویٰ کرے تو ان پر 'لعان' کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

اولاد سے انکار کرنے کا بیان

جو شخص اولاد کا اقرار کرے پھر اس سے انکار کرے تو اس پر لعان واجب ہوگا کیونکہ اس کے اقرار سے اس کے

ساتھ نسب قرار پا گیا اس کے بعد اگر اس اولاد سے انکار کرتا ہے تو یہ بیوی پر تہمت لگانا ہے لہٰذا لعان واجب ہوگا۔ اور اگر پہلے جس اولاد سے انکار کیا پھر اسی کو اپنی اولاد بتایا تو مستوجب حد ہوگا' کیونکہ اس نے خود اپنے بیان کی تکذیب کی اور اولاد کے انکار سے جو لعان اس پر واجب ہوا تھا وہ باطل ہو گیا۔ اس لئے کہ لعان شرعی سزا ہے جو بدیں سبب ناگزیر ہوئی کہ زوجین نے بیوی کے ارتکاب زنا کے بارے میں ایک دوسرے کی تکذیب کی اور لعان کی بنیاد حد قذف (یعنی سزائے تہمت) پر ہے۔ کیونکہ خاوند نے بیوی پر بدکاری کا الزام لگایا پس جب کہ یہ بنیاد یعنی زوجین کا ایک دوسرے کی تکذیب (جس کی وجہ سے لعان کی نوبت آئی) نہ رہی تو اصل شے (یعنی الزام تہمت) بحال رہا اور حد قذف نافذ ہوگی اور وہ اولاد بہر حال اسی کی قرار پائے گی' خواہ پہلے اقرار کیا ہو اور بعد میں انکار کیا ہو یا پہلے انکار کیا ہو اور بعد میں اقرار کیا ہو۔ کیونکہ پہلی بار کا اقرار بحال رہے گا اور بعد میں انکار کرنے سے اس کی نفی نہ ہوگی اور انکار کے ساتھ اقرار لینے سے بھی اولاد ثابت ہوگی۔

اگر خاوند اپنی بیوی سے پیدا ہونے والے بچے کی بابت کہے کہ یہ نہ تو میری اولاد ہے اور نہ تیری اولاد ہے تو اس پر نہ سزائے قذف ہوگی نہ لعان ہوگا۔ کیونکہ بیوی کا بچہ ہونے سے انکار کرنا' بیوی کے جننے سے انکار کرنا ہے اور اس جننے سے انکار کرنا' اس کو اپنی اولاد قرار دینے سے انکار کرنا ہے۔ اور اس کے جننے سے انکار کرنا تہمت نہیں ہے کیونکہ اس سے تو بدکاری کی نفی پائی جاتی ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے ایسی عورت سے جو اس کی مملوکہ نہیں ہے' ناجائز مباشرت کی اور اس پر کسی نے تہمت لگائی تو اسکو سزائے قذف نہ دی جائے گی کیونکہ تہمت (کے ثبوت) کے لئے مقذوف کا بے گناہ ہونا شرط ہے جو پوری نہیں ہوئی حالانکہ احصان کی شرط کا مطلب یہی ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ قاذف نے جو الزام لگایا ہے وہ سچا ہے۔ پس چونکہ یہ تہمت (یعنی جھوٹا الزام) نہیں ہے لہٰذا وہ مستوجب حد نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی کو گالی دی تو اس کو جائز ہے کہ وہ بھی ایسی ہی گالی اسے دے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "جزاء سیئتہ سیئتہ مثلھا" (یعنی برائی کا بدلہ ایسی ہی برائی ہے) لیکن یہ اجازت نہیں ہے کہ (گالی کے جواب میں) دوسرا اس کے ماں باپ کو گالی دے۔ ایسی گالی جائز ہے جس میں جھوٹ یا الزام تراشی نہ ہو مثلاً یہ کہنا کہ اے ظالم' اے احمق' اے گھامڑ' اے نادان: کیونکہ ان میں سے کوئی بات ایسی نہیں ہے جن سے بالعموم کوئی شخص بھی خالی ہو۔ اگر کسی شخص نے اپنے مخالف کی گالی کا انتقام اسی طرح کی گالی سے لے لیا تو اب وہ مظلوم نہ رہا اور اول الذکر بری الذمہ ہو گیا۔

خاوند کا اپنی بیوی کے حمل سے انکار کرنے کا بیان

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر خاوند بیوی کے حمل (کا باعث) ہونے سے انکار کرے اور یوں کہے کہ وہ بیوی سے بے تعلق رہا (یعنی استبراء کیا) اور بے تعلقی کے بعد اس سے مباشرت نہیں کی تو تمام (فقہا) کی رائے یہ ہے کہ وہ حمل جائز قرار دیا جائے اور (اس بارے میں) لعان کرایا جائے۔ اور اگر خاوند (بغیر کسی توجیہ) کے مطلقاً انکار کرے کہ یہ حمل

میرا ہے، ہی نہیں تو اس صورت میں علماء کی رائیں مختلف ہیں۔

مالکیہ میں یہ قول مشہور ہے کہ اس سے لعان واجب نہیں ہوتا۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ قول بے معنی ہے کیونکہ عورت کبھی کبھی انجماد خون سے بوجھل ہو جاتی ہے۔

انکار حمل کرنے کے لئے وقت کی قید

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر بیوی کو حمل ہو اور بدوران حمل خاوند نے اس سے انکار نہیں کیا تو ولادت کے بعد انکار کرنا اور پھر لعان کرنا جائز نہیں ہے اس ثبوت میں یہ اصحاب حضرت ابن عباس' حضرت ابن مسعود' حضرت انس اور حضرت سہیل بن سعد رضی اللہ عنہما کی روایت کردہ ان احادیث متواترہ کو پیش کرتے ہیں جس میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میاں بیوی کو لعان کا حکم دیتے وقت فرمایا ''ان جاءت به علی صفته کذا فما اراہ الا قد صدق علیها'' (یعنی اگر عورت حاملہ ہو اور خاوند اس سے انکار کرے تو میری رائے میں اس کا کہنا درست ہوگا) اس سے عیاں ہے کہ 'لعان' کے وقت وہ عورت حاملہ تھی (یعنی وضع حمل کے بعد لعان درست نہیں ہے)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر خاوند کو بیوی کے حمل کا علم ہوا' اور حاکم نے لعان کا موقع دیا اور اس نے لعان نہ کیا تو اب ولادت کے بعد اسے حق نہیں ہے کہ اس سے انکاری ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ (خاوند) اولاد سے انکار نہیں کر سکتا جب تک کہ وضع حمل نہ ہو اس کی دلیل یہ ہے کہ حمل کبھی تحلیل ہو جاتا ہے اور کبھی ناپید ہو جاتا ہے۔ لہٰذا جب تک کہ حمل کا یقین نہ ہو لعان کی صورت نہیں بنتی اور حمل کا یقین وضع حمل کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔

لعان کے بعد عورت پر تہمت لگانے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی عورت پر جس کے اولاد ہے لیکن ان کا باپ معلوم نہیں ہے تہمت لگائی یا لعان کرنے والی عورت پر ناجائز اولاد (جننے) کی تہمت لگائی۔ خواہ اس اولاد کی زندگی میں یا اس کے مرنے کے بعد تو اس شخص پر حد قذف عائد نہ ہوگی۔ کیونکہ زنا کی علامت یعنی اولاد کے باپ کا نامعلوم ہونا موجود ہے۔ اس لحاظ سے عورت کی بے گناہی جو حد قذف (کے نفاذ) کی شرط تھی پوری نہیں ہوئی) لیکن اگر لعان کرنے والی عورت کی اولاد کو یا ناجائز اولاد کو کسی نے تہمت لگائی تو اس پر حد عائد ہوگی جیسا کہ ہلال بن امیہ کی روایت کردہ حدیث میں آیا ہے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ''ان لا یدعی ولدها لاب ولا یرمی ولدها ومن رماها ورمی فعلیه الحد'' (یعنی اس عورت کی اولاد کو کسی کی طرف منسوب نہ کرنا چاہیے اور نہ اولاد پر تہمت لگائی جائے اگر اس عورت پر ایسا الزام لگایا یا اس کی اولاد پر تو وہ مستوجب حد ہوگا)۔ اگر ایک شخص نے کسی عورت پر جس نے لعان کیا اور اس کے کوئی بچہ پیدا نہیں ہوا' تہمت لگائی تو اس پر حد عائد ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں نہ اس عورت کی بدکاری کا کوئی ثبوت ہے اور نہ اس کی کوئی علامت موجود ہے۔ اگر خاوند نے لعان کے بعد اس عورت کی اولاد کو اپنی اولاد ہونے کا دعویٰ کیا اور (اس بناء پر کہ اس نے بیوی پر تہمت لگائی تھی) اسے سزائے قذف دی گئی یا ہنوز سزا نہیں ملی تھی کہ وفات پا گیا تو وہ بچہ اسی شخص کا قرار پائے گا۔ اس کے بعد اگر کسی نے اس عورت پر تہمت لگائی یا خود خاوند نے مرنے سے پہلے تہمت لگائی تو تہمت لگانے والا مستوجب حد ہوگا۔ لیکن

وہ شخص مستوجب حد نہ ہوگا جس نے اپنے (خاوند) اعتراف کذب بیانی سے پہلے تہمت لگائی۔

اسی طرح اگر خاوند کی بابت یہ ثبوت مل جائے کہ اس نے اولاد کا پہلے اعتراف کیا اور پھر انکار کیا تو وہ اس اولاد کا باپ قرار دیا جائے گا اور اسے سزائے قذف دی جائے گی۔ اور اس کے بعد اگر کسی نے تہمت لگائی تو اسے سزائے قذف دی جائے گی۔ کیونکہ اب وہ عورت بدکار عورتوں کے زمرہ سے خارج ہوگئی ہے۔

شافعیہ کے اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ اگر لعان کرنے والی عورت پر کسی شخص نے وہی تہمت زنا لگائی جس کے لئے لعان کر چکی ہے تو اس شخص پر' حد' عائد نہ ہوگی۔ ان کی اس رائے پر اعتراض کیا گیا ہے کہ اس قول کا مطلب یہ ہے کہ اگر لعان ہو جانے کے بعد (یعنی الزام سے بریت کی قسم موکد بہ لعنت کھانے کے بعد) بھی خاوند بیوی پر تہمت لگاتا ہے تو وہ مستوجب حد نہ ہوگا۔ حالانکہ یہ نص (وضاحت شرعی) موجود ہے کہ ایسے شخص پر حد قذف عائد ہوگی اور حق یہ ہے کہ لعان سے' اس عورت کو بے گناہ قرار دیئے جانے کا حق زائل نہیں ہو جاتا۔ شافعیہ کا کہنا یہ ہے کہ لعان عورت کے حق میں سزائے زنا کا قائم مقام ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ تہمت لگانے والے کو سزائے قذف نہ دی جائے۔ یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ عورت کو مستوجب حد زنا قرار دیا جائے اور لعان کو حد زنا کی بجائے تصور کیا جائے۔ لیکن درحقیقت ایسا نہیں ہے' کیونکہ زنا کا محض الزام لگا دینے سے کسی پر حد عائد نہیں ہوتی کہ الزام ثابت نہ ہونے کی صورت میں بھی اس کی بے گناہی پر حرف آ جائے۔ لعان تو زوجین میں سے کسی کی سچائی ثابت کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ (الزام جرم کے لئے نہیں ہوتا)۔

نفاذ حد کا بیان

واضح ہو کہ سزائے قذف اس وقت تک پوری نہیں ہوتی جب تک کہ امام (حاکم وقت) یا اس کے نائب کی موجودگی میں نہ دی جائے۔ کیونکہ حاکم کے لئے اس کا مشاہدہ اور یہ دیکھنا ضروری ہے کہ کس طرح سزا دی جا رہی ہے۔

اگر کسی مجرم نے چوری یا بدکاری یا شراب نوشی کا ارتکاب متعدد بار کیا تو ایک طرح کے گناہوں کی سزا ایک بار ہی دی جائے گی' یعنی ان سزاؤں میں تداخل ہوگا۔ لیکن اگر کوئی بدکاری' چوری' تہمت اور شراب نوشی' مختلف جرائم کا مرتکب ہوا تو ان جرائم میں سے ہر ایک کی الگ الگ سزا ملے گی' کیونکہ اگر کسی ایک جرم کی سزا مل گئی تو بسا اوقات مجرم یہ خیال کرے گا کہ دوسرے جرائم کی سزا ہی نہیں ہے اور اس کے ارتکاب سے باز نہ آئے گا۔ اگر جرائم کی سزا الگ الگ ہو تو ایسا نہ ہوگا۔

مختلف جرائم کی سزاؤں میں ترتیب کا بیان

اگر کوئی شخص بدکاری' چوری' شراب نوشی' تہمت تراشی یا (جراحت رسانی) مثلاً آنکھ پھوڑ دینے کا مرتکب ہوا تو اس کے لئے پہلے آنکھ پھوڑنے کی سزا (یعنی قصاص چشم) ہے پھر جب اس کو آرام ہو جائے تب اسے سزائے قذف ملے گی کیونکہ یہ بندے کا حق ہے۔ اس کے بعد اگلی سزا کے لئے اسے قید میں رکھا جائے گا تا کہ اسے آرام ہو جائے کیونکہ اگر دو جرائم کی سزا (متصلا) دی گئی تو بیشتر حالات میں مجرم ہلاک ہو جائے گا۔ لہٰذا جب اس سزا سے آرام ہو جائے تو امام کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو پہلے ہاتھ کاٹنے کی سزا دے یا پہلے زنا کی سزا دے کیونکہ ان دونوں جرائم کی حیثیت ایک سی ہے۔ اخیر میں شراب نوشی کی سزا دی جائے گی' کیونکہ یہ سزا سنت ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل اور اجماع صحابہؓ سے ثابت

جن امور کو سزائے ضرب دینے کے وقت شرعاً پیش نظر رکھنا چاہیے' منجملہ ان امور کے مجرم کی حالت کو ملحوظ رکھنا اور اس کی قوت برداشت کا خیال رکھنا ضروری ہے۔ اگر مجرم نحیف و ناتوان یا مریض ہے کہ سزائے ضرب کو نہیں جھیل سکتا' تو اسکی سزا میں اتنی تاخیر کرنا چاہیے کہ اس میں سزا برداشت کرنے کی قوت آ جائے۔ اگر اس کی کمزوری فطری ہے کہ اس میں طاقت آنے کی امید نہیں ہے' تو چاہیے کہ جتنی ضربیں لگانی ہیں اتنی ہی تعداد میں لکڑی (کے تنکے یا شاخیں) یک جا کر کے ایک بار ضرب لگائی جائے۔ جمہور علماء کی یہی رائے ہے۔

ہے۔ پھر اگر مجرم شادی شدہ ہو تو حاکم پہلے آنکھ پھوڑنے کی سزا دے گا اس کے بعد سزائے قذف اور پھر سنگسار کرنے کی سزا دی جائیگی۔ باقی سزائیں ساقط ہو جائیں گی' کیونکہ قتل کے بعد جان جاتی رہے گی اور نتیجۃً باقی سزا ختم ہو جائے گی۔

اگر کسی کو حاکم نے حد (یعنی شرعی سزائے ضرب) کا حکم دیا یا اسے کوئی سزا دی اور ضربات کی شدت سے اسے موت آ گئی تو اس کا خون معاف ہے۔ کیونکہ جلاد کو شریعت کے مطابق سزائے ضرب دینے کا حکم تھا اور وہ مجرم کی صحت و سلامتی کا ذمہ دار نہیں ہوتا۔ پھر یہ بھی ہے کہ اس کی موت اللہ کے حکم سے اور حق اللہ کی حمایت میں واقع ہوئی پس گویا اللہ تعالیٰ نے اس کو ہلاک فرمایا' کسی کی چیرہ دستی کا نتیجہ نہیں لہٰذا اس کا ذمہ دار کوئی نہ ہوگا۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص نشہ کی حالت میں کسی پر زنا کا الزام لگائے۔ تو اس تہمت تراشی کے بارے میں اس سے باز پرس ہوگی اور اس پر سختی کی جائے گی اور ہوش میں آنے کے بعد اسے سزائے قذف دی جائے گی بشرطیکہ مقذوف اس کا مطالبہ کرے۔

(۱) حنفیہ' شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ تمام شرعی سزاؤں میں جرم قذف کی سزا سب سے ہلکی رکھی گئی ہے کیونکہ الزام زنا جس کی بنا پر یہ سزا ہوتی ہے۔ وہ قطعی نہیں ہے یعنی ممکن ہے کہ الزام لگانے والا سچا ہو گو اسے ثابت نہ کر سکا ہو بخلاف حد زنا کے کہ اس کی بناء شاہدوں یا تہمت لگانے والے کی چشم دید گواہی ہے۔ یہ تو معلوم ہے کہ یہ سزا محض الزام لگا دینے اور سزا عائد کر دینے کی بناء پر نہیں ہے۔ بلکہ یہ سزا اس شخص کے حقیقۃً یا شہادت گزرنے کی بناء پر حکماً کاذب (دروغ بیانی کرنے والا) قرار دیئے جانے کی وجہ سے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے"فاذا لم یاتوا بالشھدآء فاولٰئک عند اللہ ھم الکاذبون" (یعنی الزام لگانے والے اگر گواہ نہ پیش کر سکیں تو اللہ کے نزدیک وہ جھوٹے ہیں)۔ غرض اللہ تعالیٰ نے کسی کی طرف بدکاری کا الزام منسوب کرنے سے منع فرمایا ہے درآنحالیکہ وہ ایسے گواہ نہ پیش کر سکے جو اس الزام کی شہادت دیں۔ کیونکہ الزام کا مدعا اسی صورت میں پورا ہو سکتا ہے۔ اگر وہ شخص گواہی پیش کرنے سے عاجز ہو تو وہ الزام بیہودہ گوئی اور بکواس کی طرح بے فائدہ ہے۔

سزا کے بارے میں فقہاء کا کہنا ہے کہ سزائے قذف کے وقت مجرم کے کپڑے نہیں اتارے جائیں گے البتہ فر (پوستین) ہو یا لباس میں کچھ (روئی وغیرہ) بھرا ہوا ہو اتروا دیا جائے گا۔ کیونکہ اس سے سزا پانے والے کو تکلیف نہ ہوگی۔ اگر مجرم کے جسم پر استر والا لباس ہے جس میں روئی وغیرہ بھری ہوئی نہیں ہے تو اس لباس کو اتروانے کی ضرورت نہیں

ہے۔ہاں اگر کرتے کے اوپر کوئی لباس ہے تو ظاہر ہے کہ اسے اتروا دیا جائے گا۔ کیونکہ قمیص کے ساتھ مل کر وہ لباس بھرے ہوئے لباس کے برابر یا تقریباً ویسا ہی ہو جائے گا اور سزا کی وہ تکلیف نہ ہوگی جو آئندہ ارتکاب جرم سے اسے باز رکھے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ تہمت کی سزا بھی دوسری سزاؤں کی طرح ہے۔لہٰذا لازم ہے کہ درّہ زنی کے وقت مجرم کے کپڑے اتروا دیئے جائیں اور بدن پر بجز اس لباس کے جو ستر عورت (یعنی جسم کا مخفی حصہ چھپائے رکھنے) کے لئے ہو اور کوئی لباس نہ ہونا چاہیے۔سزائے قذف میں اسی (۸۰) درے مارے جائیں۔اگر مجرم غلام ہو تو اسے صرف چالیس درے مارے جائیں۔

ان اصحاب کا کہنا ہے درہ زنی کے لئے چمڑے کا کوڑا استعمال کیا جائے لیکن یہ تندرست اور مضبوط انسان کے لئے ہے لیکن ناتوان جسم اور مریض انسان کو کوڑوں سے ضرب لگانا درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے مجرم ختم اور ہلاک ہو جائے گا اور یہ چاہیے کہ مجرم کے تمام جسم پر ضربات لگائی جائیں۔کیونکہ ایک ہی حصہ جسم پر ضربات لگانا بسا اوقات ہلاکت کا موجب ہو جاتا ہے اور مجرم اس سزا کا حقدار نہیں ہے نیز چاہیے کہ ہلاکت آفرین ضربات لگانے سے پرہیز کیا جائے۔ چنانچہ گرہ دار نوک والے تازیانے سے نہ مارا جائے اور جسم کے مخفی نازک حصہ اور چہرہ پر ضرب نہ لگائی جائے کیونکہ انسانی حسن کا مرکز یہی ہے۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "اذا ضرب احدکم فلیتق الوجہ" (یعنی سزا دو تو چہرے کو بچا کر) اور سیدنا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جلاد کو یہ حکم دیا تھا "ایاک ان تضرب الرائس والفرج" (یعنی خبردار سر اور شرمگاہ پر ضرب نہ لگانا)۔

واضح ہو کہ سزا کے وقت مرد کو کھڑا رکھا جائے اور عورت کو ستر کے ساتھ بٹھا کر سزا دی جائے گی۔سزا کے وقت اس کے کپڑے نہ اتارے جائیں کیونکہ عورت پردہ کی شے ہے اور پردہ کی شے کا کھولنا حرام ہے۔البتہ اگر بھرا ہوا (یا روئی دار) کپڑا یا فر (پوستین) ہو تو اتروا دیا جائے۔تاکہ سزا کی اذیت جھیلے۔اگر مجرم دبلا' کمزور یا ایسے مرض میں مبتلا ہو۔ جو ناقابل علاج ہے مثلاً سل یا جزام (کوڑھ) کا مرض ہے تو ایسے مجرم کو کھجور کی شاخ سے جس میں اسی (۸۰) ٹہنیاں ہوں ایک بار ضرب لگانا کافی ہے۔سخت گرمی یا سخت سردی کے وقت بھی حد نہ ماری جائے۔عورت کو ایام نفاس یا حمل کے دوران سزا نہ دی جائے تا آنکہ اس سے افاقہ ہو جائے۔

توبہءنصوح کا بیان

اللہ تعالیٰ نے آیہء کریمہ میں بے گناہ پر تہمت لگانے والوں کو بصیغہء (اسم موصول) مذکر 'الذین' سے ذکر فرمایا ہے اور جس پر تہمت لگائی جائے اسے بصیغہ مونث "المحصنات" سے ذکر فرمایا ہے حالانکہ تمام فقہاء کے نزدیک جرم قذف کے اعتبار سے قاذف ومقذوف دونوں کے لئے مذکر ہوں یا مونث یکساں حکم ہے یعنی کوئی (صنف مقال پر) تہمت زنا لگائے اور مجرم میں مستوجب حد ہونے کی شرطیں پائی جائیں تو حاکم پر واجب ہے کہ اسے سزائے قذف دے خواہ وہ مرد ہو یا عورت اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد میں یہ نہج عبارت اختیار فرمائی اور وہ بصورت اول (یعنی تہمت لگانے والے کو بصیغہ مذکر ذکر فرمانا) بطور تغلیب کے ہے یعنی صیغہء مذکر کو صیغہء تانیث پر غالب رکھا ہے۔ کیونکہ کسی حکم شرعی میں جب مذکر ومونث دونوں شریک ہوں تو اس حکم کو بصیغہء مذکر بیان کیا جاتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "وکانت من القانتین" (یعنی وہ عورت قانتوں یا طاعت کرنے والوں میں سے تھی)۔کرنے والیوں میں نہیں کہا کیونکہ اس صیغہء مذکر کے مفہوم میں

مونث بھی شامل ہیں) پھر یہ بھی ہے کہ اکثر صورتوں میں یا زیادہ تر خیال یہی ہے کہ تہمت تراشی زیادہ تر مرد ہی کرتے ہیں۔عورتوں کی شرم وحیا کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اس بارے میں محتاط رہیں لہٰذا ایسی حرکت کا صدور ان سے بعید از قیاس ہے' بیشتر حالات میں مرد ہی تہمت لگایا کرتے ہیں۔

رہی دوسری صورت'یعنی مقذوف کے لئے صیغہء مونث کا استعمال' وہ اس لئے ہے کہ زیادہ تر عورتوں ہی پر اس فعل مذموم کا الزام لگایا جاتا ہے جو ان کے لئے باعث رنج والم ہوتا ہے اور تہمت لگانے والوں کا مقصد ہی یہ ہوتا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو زیادہ سے زیادہ اسے دکھ پہنچے' اگرچہ رسوائی میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں اور الزام لگنے سے دونوں کی شرافت پر حرف آتا ہے۔عزت جاتی رہتی ہے اور حرمت ضائع ہوتی ہے علاوہ اس کے لفظ 'المحصنات' میں جو'الف اور ت کے ساتھ' جمع آئی ہے اس سے یہ قیاس کر لینا کہ یہ حکم عورتوں ہی کے لئے مخصوص ہے' بے معنی ہے۔ بلکہ اس بارے میں عورتوں کو مردوں کی مانند قرار دینے کے لئے ایسا کیا گیا ہے۔اس کا یہ مطلب بھی نہیں ہے کہ مردوں کے متعلقہ امور کو عورتوں کے متعلقہ امور پر قیاس کیا گیا ہے بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ ان دونوں صنفوں کے متعلقہ احکام میں کوئی فرق نہیں ہے۔پھر یہ بھی ہے کہ اس آیت کا پس منظر (یا شان نزول) یہ واقعہ ہے کہ ہلال بن امیہ نے اپنی بیوی پر شریک بن سحماء کے ساتھ ملوث ہونے کی تہمت لگائی اور اپنی بیوی کی شکایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں کی تھی اور آپ نے فرمایا تھا" البینته او حد فی ظھرک" (یعنی گواہ پیش کرو ورنہ تمہاری پیٹھ پر درے لگیں گے)۔

واضح ہو کہ شریعت نے شادی شدہ مرد یا عورت پر تہمت لگانے والے کے بارے میں تین باتیں ارشاد فرمائی ہیں کہ اسی (۸۰) کوڑوں کی سزا دی جائے۔اس کی گواہی کو تسلیم نہ کیا جائے اور اسے فاسق قرار دیا جائے۔اللہ جل شانہ نے اس کے ساتھ یہ بھی فرمایا ہے "الا الذین تابوا من بعد ذلک و اصلحوا فان الله غفور رحیم" (یعنی ایسا فاسق اگر اس کے بعد توبہ کرے اپنی اصلاح کر لے تو اللہ تعالیٰ مغفرت کرنے والا ہے)۔

توبہ یہ ہے کہ ایک شخص نافرمانی کے بعد طاعت الٰہی کی جانب مائل ہو جائے' اللہ کے حکم سے پھر جانے کے بعد فرماں برداری پر آمادہ ہو اور (راہ حق سے) روگرداں ہونے کے بعد واپس آجائے۔یاد رہے کہ معصیت کا ارتکاب خدا تعالیٰ کی بارگاہ سے دور ہونا۔اس سے منہ موڑنا بلکہ فرار ہونا ہے۔

واضح ہو کہ توبہء صادق یا توبہء نصوح کی تکمیل تین باتوں سے ہوتی ہے۔جن سے انسان کا قلب معصیت کی آلودگی اور گناہوں کی گندگی سے پاک ہو جاتا ہے ان تین امور میں اول تو یہ ہے کہ انسان جان لے کہ ارتکاب گناہ سے خود اس کی اپنی ذات کو کیا نقصان پہنچتا ہے۔بارگاہ الٰہی اور مقام رضائے حق سے وہ کتنا دور ہو جاتا ہے۔اس کا ارتکاب اپنے اوپر ظلم کرنا اور خواہش نفس سے مغلوب ہو جانا ہے جب تک قطعی اور یقینی طور پر اس بات کا یقین نہ ہو جائے اور دل مان نہ لے توبہ کا مقصد پورا نہیں ہو سکتا۔اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی کو معلوم ہو کہ یہ کھانا جس کے کھانے کو جی چاہتا ہے اس میں زہر ہلاہل ہے۔اور طبیب حاذق نے بتا دیا ہے کہ یہ غذا جان لیوا ہے' باوجود اس کے اگر وہ اس کے لالچ میں پھنس کر اسے کھا لے تو اس کا نتیجہ ندامت وحسرت اور زوال قوت وطاقت کے سوا کیا ہو سکتا ہے؟ کیا اس وقت اسے اپنے کئے پر اپنی ناکامی ونامرادی کا پچھتاوا نہ ہوگا؟ اور اس کھانے کی لذت ایک مصیبت بن کر اس پر نہ چھا جائے گی اور اس کی خوشی غم میں

تبدیل نہ ہو جائے گی؟ اب اگر کوئی شخص اہل بصیرت ہے تو اسے اپنے فعل پر ندامت ہوگی اور توبہ کا یہ دوسرا مرحلہ ہے یعنی ندامت لیکن محض پچھتانے اور افسوس کرنے پر اکتفا کر لینا اور غور و فکر سے کام نہ لینا اہل بصیرت کا شیوہ نہیں بلکہ یہ ندامت ہی نہیں ہے اور اس سے کچھ فائدہ نہیں ہے۔ اپنے کیے پر پچھتانے کا دعویٰ ہے تو تلافی مافات کے لیے ماضی، حال اور مستقبل کو دیکھنا ہوگا پس سر دست تو لازم ہے کہ اس غذا سے متنفر ہو جائے اور پختہ ارادہ کر لے کہ آئندہ کبھی ایسی غلطی نہ کرے گا۔ پھر اس غذا کا برا اثر جو معدہ پر ہوا ہے اس کے دور کرنے کی فوری تدابیر عمل میں لائے یہاں تک کہ اس کی طبیعت زہر قاتل کے اثر سے بالکل صاف ہو جائے۔ گناہوں اور قصوروں سے توبہ کرنے کی اصل حقیقت یہی ہے اور صحیح معنوں میں نادم ہونے کا اندازہ ان تین باتوں سے ہو سکتا ہے۔

اول گناہ کا فوری طور پر ترک، دوسرے آئندہ کو اس سے باز رہنے کا پختہ عزم، تیسرے ماضی کی کوتاہیوں کے اثر سے نجات کی کوشش۔ اس میں یہ امر بھی شامل ہے کہ حقداروں کو ان کا حق ادا کر دیا جائے، یہی خالص توبہ ہے جس کا قبول ہو جانا یقینی ہے اور اللہ جل شانہ نے اس کی قبولیت کا وعدہ فرمایا ہے اور وہ کبھی اپنے وعدہ کے خلاف نہیں کرتا۔ یہ جو کہا جاتا ہے کہ توبہ کا پورا ہونا تین باتوں پر موقوف ہے، یعنی علم، طریقہ، اور عمل اس کا مطلب یہی ہے۔ اور عمل کا تعلق حال، استقبال اور ماضی کے معاملات سے ہے۔

بعض علماء کہتے ہیں کہ جو شخص (توبہ کر کے) ایک مدت تک اپنی حالت کو سدھارے رکھے تو اس کی گواہی قبول کی جا سکتی ہے اور اس میں سربراہی کی صلاحیت ہو جائے گی۔ پھر اس مدت کی مقدار پورا ایک سال قرار دی گئی ہے کہ اس دوران اس کے اوپر سے چاروں فصلیں (جاڑا، گرمی، بہار اور خزاں) گزر جائیں گی۔ جن میں بالعموم لوگوں کے حالات اور طبیعتوں میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔ عنین (نامرد) کے (اصلاح حال) کی بھی اسی طرح ایک سال کی مدت رکھی گئی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد میں "من بعد ذلک" (یعنی گناہ کرنے کے بعد) جو آیا ہے اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ توبہ گناہ کرنے کے بعد ہوتی ہے جبکہ گنہگار کے دل میں خوف پیدا ہوا اور اسے معلوم ہو جائے کہ اس میں کتنی خرابیاں ہیں اور یہ کتنا بڑا گناہ ہے۔

قاذف کی توبہ قبول ہونے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ جو شخص تہمت لگانے کے جرم میں سزا پا جائے، اس کی گواہی قبول نہ ہوگی، اگرچہ اس نے سچے دل اور نیک نیتی سے توبہ کر لی ہو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "لا تقبلوا لھم شھادة ابدا" (یعنی ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو) اور اس لئے بھی کہ قاذف کی گواہی قبول نہ کرنے ہی سے حد قذف پوری ہوگی کیونکہ جرم قذف شہادت کے تسلیم کئے جانے سے مانع ہے اور توبہ کے بعد بھی حیثیت قذف باقی رہی ہے یہ حکم بخلاف اس کے ہے جس کی گواہی تہمت کے علاوہ کسی اور گناہ کی بناء پر رد کی جائے، کیونکہ اگر کسی اور گناہ کی بنا پر شہادت کے ماننے سے انکار کیا گیا تو وہ گناہ بوجہ توبہ کر لینے کے دور ہو گیا۔

اس خیال کی بنا (یا اصول) یہ ہے کہ جب جملات عاطفہ میں بیان کئے گئے حکم سے کوئی صورت مستثنیٰ کی جائے تو اس استثناء کا تعلق صرف اخیر کے جملہ سے ہوگا اس آیت میں عطف کے ساتھ تین جملے آئے ہیں: "فاجلدوھم" (یعنی تہمت

لگانے والوں کو تازیانے مارو)۔ لا تقبلوا لهم شهادة ابدا (اور کبھی ان کی گواہی کو تسلیم نہ کرو) اور ''اولئک هم الفاسقون'' (اور یہ لوگ گنہگار ہیں)۔ چونکہ لا تقبلوا 'کا لفظ حرف عطف کے بعد آیا ہے لہٰذا عدم قبول شہادت بھی قذف میں داخل ہے۔ کیونکہ اس سزا کو جرم سے مناسبت ہے اور اس کے ساتھ ''ہمیشہ'' کی قید لگی ہوئی ہے۔ اس جرم سے مناسبت یہ ہے کہ اگر قاذف کی شہادت کو نہ مانا جائے تو اس سے اس شخص کے دل کو اذیت پہنچے گی جس کا سبب بھی خود اس شخص کی زبان ہے جس طرح کہ اس کی زبان سے مقذوف کو اذیت پہنچی تھی اور اس کے ساتھ 'ابدا' کی جو قید ہے اس کے معنی سوا اس کے اور کچھ نہیں ہیں کہ ایسے شخص کی گواہی کبھی قبول نہ کی جائے ورنہ (بغیر قید ابدا کے) صرف یہ کہا جاتا ''لا تقبلوا لهم شهادة'' (یعنی اس کی شہادت کو تسلیم نہ کرو)۔ رہا جملہ' و اولئک هم الفاسقون'' ایک مستقل جملہ ہے جس میں فاسقون کی شہادت تسلیم نہ کئے جانے کا سبب بتایا گیا ہے (یعنی گناہ) پھر اس حکم سے ان لوگوں کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے جنہوں نے توبہ کر لی ہو بنا بریں یہاں شہادت کو رد کر دینے کا سبب صرف گناہ بتایا گیا ہے جو توبہ کرنے سے جاتا رہتا ہے۔ ایسی صورت میں عدم قبولیت توبہ کے لئے ہمیشہ کی قید بے معنی ہے۔

واضح ہو کہ یہاں جو استثناء ہے وہ استثناء منقطع ہے (یعنی امر مستثنیٰ امر مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے) کیونکہ توبہ کرنے والا فاسقوں میں داخل نہیں ہے۔ پس گویا اس آیت میں یہ فرمایا گیا ہے کہ یہ لوگ گناہگار ہیں بجز ان کے جنہوں نے توبہ کر لی کیونکہ اللہ معاف کرنے اور رحم فرمانے والا ہے۔ یعنی ان کی معافی ہو جائے گی اور اللہ ان پر رحم فرمائے گا۔ اب درآنحالیکہ گواہی کا رد ہونا حد قذف کی تکمیل ہے کیونکہ یہ سزا (یعنی رد شہادت) بھی مانع معصیت ہے اور برائی سے روکتی ہے لہٰذا یہ سزا بھی اصل سزائے حد کی طرح ہے۔ توبہ کرنے سے یہ سزا ساقط نہ ہوگی۔ پس جب حد کسی پر عائد ہو جائے تو اب وہ سزا ساقط نہیں ہو سکتی بلکہ حد کا نفاذ بالا جماع واجب ہے۔ خواہ کتنی ہی نیک نیتی سے توبہ کی ہو۔ حنفیہ جو استدلال کرتے ہیں کہ استثناء کا تعلق صرف آخری جملہ سے ہے اس کی چند وجہیں ہیں:

ایک وجہ یہ ہے کہ یہ استثناء ان استثناؤں میں سے ہے جو آخری جملہ سے مخصوص ہے۔ اس باب میں یہی طریقہ رائج ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ سابقہ جملوں کا مفہوم 'عمومیت کو متقاضی ہے۔ جس میں اس استثناء سے خلل واقع ہوا۔ اس عمومیت کی بحالی کے لئے یہ کافی ہے کہ اس استثناء کو ایک ہی جملہ کے ساتھ وابستہ قرار دیا جائے۔ ورنہ استثناء کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ پس اس کا تعلق ایک ہی جملہ سے قرار دیا جانا واجب ہے اور وہ آخری جملہ ہی ہو سکتا ہے۔

تیسرے یہ کہ اگر اس استثناء کا تعلق سابقہ تینوں جملوں کے ساتھ سمجھا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر کوئی شخص توبہ کر لے تو اسے حد نہ لگائی جائے اور بالا جماع یہ خیال سب کے نزدیک باطل ہے۔ پس بہرحال اس استثناء کو آخری جملہ سے مخصوص کرنا واجب ہے۔

احناف نے اپنے اس مسلک کی تائید میں چند روایات واحادیث شریفہ سے استدلال فرمایا ہے:

ایک روایت وہ ہے جو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ہلال بن امیہ کے واقعہ کے بارے میں مروی ہے' جنہوں نے اپنی بیوی پر شریک بن سحماء سے ملوث ہونے کا الزام لگایا تھا۔ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

کہ "یجلد هلال و تبطل شهادته فی المسلمین" (یعنی ہلال کو درے لگائے جائیں اور مسلمانوں میں ان کی شہادت کو تسلیم نہ کیا جائے) یہاں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتادیا ہے سزائے ضرب ملنے کے بعد اسکی گواہی کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ اس کے لئے توبہ کی کوئی شرط نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "المسلمون عدول بعضهم علی بعض الا محدود فی قذف" (یعنی تمام مسلمان ایک دوسرے کے حق میں قابل اعتبار ہیں بجز ایسے شخص کے جو جرم قذف میں سزایاب ہو) یہاں پر بھی توبہ کا ذکر نہیں ہے۔

تیسرے وہ روایت ہے جو حضرت عمرو بن شعیب نے اپنے باپ سے اور انہوں نے دادا سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لایجوز شهادة محدود فی الاسلام" (یعنی اس کی گواہی جائز نہیں ہے جس پر حد نافذ ہو چکی ہو۔

شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ جرم قذف کا سزایاب اگر توبہ کرلے اور وہ توبہ نیک نیتی سے ہو تو اس کی گواہی مانی جائے گی اور توبہ سے مراد یہ ہے کہ قاذف نے جو تہمت لگائی ہے اسے وہ خود جھٹلائے۔ رہا یہ سوال کہ آیا اس کے لئے عمل کی اصلاح کا بھی لحاظ کیا جائے گا یا نہیں؟ اس بارے میں ایک قول یہ ہے کہ ہاں یہ بھی دیکھنا ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "الا الذین تابوا" (یعنی بجز ان کے جنہوں نے بعد میں توبہ کرلی اور اصلاح حال کرلیا) اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کا لحاظ ضروری نہیں ہے کیونکہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے ابوبکر کو کہا تھا "تب اقبل شهادتک" (یعنی توبہ کرلے میں تیری گواہی مان لوں گا)۔

اصحاب بالا نے اپنے اس مسلک کے بارے میں کہ جرم قذف کے سزایاب کی گواہی قبول ہوسکتی ہے چند دلیلیں پیش فرمائیں ہیں:

ایک تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد "التائب من الذنب کمن لا ذنب له" (یعنی گناہ سے توبہ کرلینے والا ایسا ہے جیسے اس نے وہ گناہ کیا ہی نہیں) پس جب کہ اس کی گواہی مانی جاتی ہے جس نے گناہ نہیں کیا تو توبہ کرلینے والے کی گواہی کا تسلیم کرنا بھی واجب ہوا۔

دوسرے یہ کہ اگر کوئی کافر تہمت لگانے والا ہے اور پھر اس نے اپنے گناہ سے توبہ کرلی اور اسلام میں داخل ہو گیا تو بالاتفاق اس کی گواہی تسلیم کی جاتی ہے۔ تو اگر مسلمان قاذف تہمت لگانے کے گناہ سے توبہ کرلے تو اس کی گواہی بھی واجب التسلیم ہوگی، کیونکہ مسلمان کا جرم قذف کافر کے جرم قذف سے ہلکا ہی ہوگا۔ اب اگر اس پر یہ کہا جائے کہ مسلمان کو کافر کی بدگوئی سے کوئی رنج نہیں ہوتا، کیونکہ مسلمانوں کے ساتھ تو ان کی عداوت مسلمہ ہے اور ان کے طعنے باطل ہیں۔ لہٰذا کافر کے تہمت لگانے سے مسلمان مقذوف کو رنج و بغض نہ ہوگا۔ پھر یہ بھی ہے کہ جو شخص کفر سے توبہ کرلے اس پر حد نافذ نہیں ہوتی لیکن جرم قذف سے توبہ کرنے والے کی سزا ساقط نہیں ہوتی۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرما کر (مسلم اور غیر مسلم کے درمیان) فرق کو دور فرمادیا ہے: "انبئهم ان لهم ماللمسلمین وعلیهم ماعلی المسلمین" (یعنی غیر مسلموں کو بتادو کہ ان کے حقوق وہی ہیں جو مسلمانوں کے اور ان پر بھی وہی پابندیاں ہیں

جومسلمانوں پر ہیں)

تیسرے یہ کہ تمام فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ جو شخص کفر، قتل، زنا، شراب نوشی اور چوری سے توبہ کرلے اس کی گواہی مانی جائے گی۔ یہی صورت مجرم قذف کی بھی ہے کیونکہ یہ گناہ تہمت ہر چند کہ کبیرہ ہے لیکن خود زنا سے بڑا گناہ نہیں ہے۔

چوتھے یہ کہ خود امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ قذف کے ایسے مجرم کی گواہی قبول کرتے ہیں جسے ہنوز سزائے قذف نہ ملی ہو۔ باوجود اس کے کہ حد کا نفاذ مقذوف کا حق ہے اور (چونکہ یہ بندے کا حق ہے) توبہ کرنے سے زائل نہیں ہوتا (پس جب کہ ایسے مجرم کی شہادت مانی جاتی ہے تو) اگر کوئی قاذف نفاذ حد کے بعد توبہ کرلے اور اپنی حالت سدھار لے اور فاسق ہونے کا دھبہ دور ہو جائے تو اس کی گواہی بدرجہ اولیٰ قابل قبول ہوگی۔

پانچویں یہ کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ''الا الذین تابوا'' (یعنی بجز ان کے جنھوں نے توبہ کرلی) یہ استثناء چند جملوں کے بعد آئی ہے۔ لہٰذا یہ استثناء تمام باتوں پر عائد ہوتی ہے جو سابقہ جملوں میں بتائی گئی ہیں۔ اس کے چند ثبوت ہیں۔

ایک تو یہ کہ تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ اس کا غلام آزاد اور اس کی بیوی کو طلاق ہے، انشاء اللہ (یعنی اگر اللہ نے چاہا) تو یہ شرط دونوں جملوں پر عائد ہوگی (یعنی اس شرط کے لگادینے سے نہ غلام آزاد ہوگا اور نہ بیوی کو طلاق ہوگی) یہی صورت اس مسئلہ کی ہے۔

دوسرے یہ کہ ان جملوں کو حرف عطف (واو) سے ملایا گیا ہے جو جمع مطلق (یعنی مختلف باتوں کو ایک حکم میں جمع کرنے) کے لیے آیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً و اولئک هم الفاسقون'' (یعنی قاذفوں کو اسی (۸۰) کوڑے مارو اور ان گواہی کبھی قبول نہ کرو اور وہ لوگ فاسق ہیں) ان تمام باتوں کو ایک ساتھ ہی ذکر فرمایا گیا ہے۔ اس میں ایک دوسرے کی تقدیم و تاخیر نہیں ہے۔ اب اگر اس حکم سے کسی کو مستثنیٰ کیا گیا تو اس استثناء کو ان تینوں باتوں میں سے کسی ایک پر مقدم نہ رکھا جائے گا۔ کیونکہ ان باتوں میں سے کسی بات کو دوسری باتوں پر قطعاً فوقیت نہیں ہے۔ لہٰذا اس استثناء کو ان تمام کی طرف لوٹایا جائے گا۔ اس کی نظیر بقول ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ''اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم'' یعنی جب نماز کو آمادہ ہو تو اپنے چہروں کو دھوؤ) اس میں حرف 'فا' جو تعقیب (بعد کی بات) کے لیے ہوتا ہے وہ صرف چہروں کے لیے نہیں ہے بلکہ (ارادہ صلوٰۃ کے بعد) تمام ارکان وضو کے لیے ہے۔ کیونکہ حرف عطف 'واؤ' میں ترتیب مدنظر نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہاں پر (آیت 'الا الذین' میں) لفظ الا (یعنی لیکن) کسی ایک امر سے مستثنیٰ کرنے کے لئے نہیں آیا۔ کیونکہ حروف واو (یعنی اور) کے ساتھ جو باتیں بیان کی جاتی ہیں ان میں ترتیب پیش نظر نہیں ہوتی بلکہ سب کو ایک حکم میں جمع کرنا ہوتا ہے (لہٰذا یہاں بھی ان تینوں امور سے بحیثیت مجموعی مستثنیٰ کرنا پیش نظر ہے)۔

تیسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد'' واولئک هم الفاسقون ''(یعنی وہ لوگ فاسق ہیں) ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا '' (اور کبھی ان کی گواہی کو تسلیم نہ کرو) کے بعد آیا ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی گواہی کا رد کیا جانا ان

کے فاسق ہونے کی وجہ سے ہے۔ کیونکہ کوئی حکم کسی وصف کا ذکر کرنے کے بعد آئے تو وہ وصف اس حکم کا سبب ہوتا ہے خاص کر اس حالت میں جبکہ اس وصف کو اس جرم سے مناسبت ہو۔ پس یہاں بھی ایک شخص کے فاسق ہونے کی صورت میں مناسب یہی ہے کہ اس کی گواہی قبول نہ کی جائے اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ شہادت کا سبب فاسق ہونے کے سوا نہیں اور یہ استثناء فسق کے جاتے رہنے کی دلیل ہے لہٰذا جب ردشہادت کا سبب جاتا رہا تو ردشہادت کا حکم بھی جاتا رہے گا۔

چوتھے یہ کہ اس قسم کی استثناء قرآن حکیم میں موجود ہے۔ ملاحظہ ہو اللہ تعالیٰ کا ارشاد' انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ " سے " الا الذین تابوا '' تک (یعنی جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور زمین پر فساد پھیلانے کی کوشش کرتے ہیں ان کی سزا یہ ہے کہ انہیں قتل کر دیا جائے یا سولی دے دی جائے یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹ دیئے جائیں یا انھیں ملک بدر کر دیا جائے یہ تو دنیا کی رسوائی ہوئی اور آخرت میں انھیں دردناک عذاب کا سامنا ہوگا۔ لیکن اگر پکڑے جانے سے پہلے وہ توبہ کر لیں تو یاد رہے کہ اللہ بخشنے والا رحم کرنے والا ہے) اب اس سے کسی کو اختلاف نہیں ہے کہ پہلی آیت کے شروع سے جو امور بیان کیے گئے ہیں یہ آیت ان سب سے استثناء کرتی ہے اور توبہ کا تعلق ان تمام باتوں سے ہیں۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارشاد' لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ " سے فلم تجدوا ماء فتیمموا '' تک ملاحظہ ہو (یعنی نشہ کی حالت میں نماز کے پاس نہ جاؤ اس وقت جاؤ جبکہ تمہیں یہ معلوم ہو کہ تم کیا کہہ رہے ہو۔ اگر سفر میں نہ ہو اور ناپاکی کی حالت میں ہو تو غسل کیے بغیر نماز نہ پڑھو۔ ہاں اگر مریض ہو یا سفر میں ہو یا بیت الخلاء سے آئے ہو یا عورت کو ہاتھ لگایا ہو اور پانی دستیاب نہیں ہے تو پاک مٹی سے تیمم کر لو) اس آیت میں اس کے لیے تیمم کا حکم ہے جسے غسل کی حاجت ہو۔ ساتھ ہی اسے بھی تیمم واجب ہے جس پر وضو واجب ہے، واللہ اعلم۔

جرم قذف سے توبہ کرنے کا طریقہ

شافعیہ کہتے ہیں کہ تہمت لگانے کے گناہ سے توبہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ قاذف خود اپنے آپ کی تکذیب کرے، اصحاب شافعیہ نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے ان میں سے بعض کا کہنا تو یہ ہے کہ وہ شخص (قاذف) کہے کہ میں نے جو کچھ کہا تھا وہ جھوٹ تھا، آئندہ ایسی حرکت نہ کروں گا۔ ابو اسحٰق کہتے ہیں کہ اس شخص کو یہ نہ کہنا چاہیے کہ میں نے جھوٹ بولا تھا، کیونکہ بہت ممکن ہے کہ اس نے سچ ہی کہا ہو۔ اس صورت میں اس کی یہ بات دروغ گوئی ہوگی اور دروغ گوئی بذات خود ایک گناہ ہے، گناہ سے توبہ کرنے کا یہ طریقہ نہیں ہے کہ ایک اور گناہ کر لیا جائے۔ اس کی بجائے قاذف کو سب کے سامنے یہ کہنا چاہیئے کہ میں اپنی بات پر نادم ہوں اور اس بات سے پھرتا ہوں اور آئندہ ایسا نہ کروں گا۔ اور اللہ تعالیٰ کا جو یہ ارشاد ہے: ''فان اللہ غفور رحیم " (یعنی اللہ مغفرت کرنے اور رحم کرنے والا ہے) اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہونے کے باعث توبہ قبول فرمائے گا۔ اس سے ثابت ہے کہ عقلاً توبہ کا قبول کرنا واجب نہیں ہے۔ اگر قبولیت توبہ امر واجب ہوتا تو اللہ غفور رحیم نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر دعا کا قبول کرنا اس پر واجب ہو تو وہ ناچار اس ڈر سے دعا قبول کرے گا کہ وہ جانتا ہے کہ اگر اس نے توبہ قبول نہ کی تو غلط کار تصور کیا جائے گا اور معبودیت کے دائرہ سے خارج ہو جائے گا۔

دوسرا حصہ

قصاص کا بیان

قصاص یہ ہے کہ جرم کرنے والے کو اسی طرح اذیت دہ سزا دی جائے جو اذیت مجرم نے کسی کی جان یا جسم کے کسی حصہ کو دی ہے۔ پس اگر ایک شخص نے کسی کو قتل کر دیا تو اس کی پاداش میں ویسی ہی سزا (یا قصاص) کا مستحق ہوگا یعنی اسے بھی قتل کیا جائے گا جیسے اس نے دوسرے شخص کو قتل کیا تھا۔[1]

۱۔ واضح ہو کہ مؤلف کتاب ہذا شیخ الجزائری رحمہ اللہ علیہ نے قصاص کا ذکر حدود (سزائے شرعی) کے سلسلہ میں فرمایا ہے۔ چنانچہ انھوں نے حدود کے باب میں شراب نوشی کی سزا، پھر چوری پھر تہمت تراشی پھر قصاص کا ذکر فرمایا ہے۔ اس کے بعد دوسری سزاؤں کے طریقے بتائے اور حدود کا بیان ختم ہونے کے بعد ملک میں فساد پھیلانے اور سرکشی کرنے والوں اور باغیوں کا ذکر ہے۔ لیکن فقہائے سلف جنھوں نے ان سے پہلے تالیفات کی ہیں یہ روش اختیار نہیں کی۔ چنانچہ علمائے سلف صالحین جنھوں نے علوم فقہ کو اپنے اپنے مسلکوں کے مطابق جمع فرمایا ہے؟ قصاص' کا ذکر حدود کے زمرہ میں نہیں فرمایا، بلکہ اس کے لیے ایک خاص مستقل باب باندھا ہے جس کا نام 'کتاب الجنایات' اور 'کتاب الدیات' رکھا ہے اور حدود کے بیان کو شراب نوشی، بدکاری، سرقہ، اتہام اور ان کی شرعی سزاؤں تک محدود فرمایا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک مسائل فقہ کی ترتیب کتاب موسومہ 'الاختیار شرح المختار' تالیف عبداللہ بن محمود بن مودود الموصلی میں ملاحظہ ہو۔ اس میں عنوان 'کتاب الحدود' کے تحت زنا، اتہام، شراب سرقہ اور رہزنی کی حدود (شرعی سزاؤں) کا ذکر ہے اور عنوان، کتاب السیر ، کے تحت ارتداد، سرکشی اور بغاوت کا بیان ہے۔ اس کے بعد' کتاب الجنایات، ہے جس کی متعدد فصلیں اور شعبے ہیں۔ اس کے بعد 'کتاب الدیات' ہے جس میں تاوان (یا جرمانے) کے اقسام اور جزئیات کا ذکر ہے۔ اس میں پہلے بتایا گیا ہے کہ جنایت (یا جرم) عبارت ہے ایسے افعال ممنوعہ سے جو ضرر رساں ہوں۔ ایسے افعال سے کبھی تو خود مرتکب کو ضرر پہنچتا ہے اور کبھی دوسروں کو چنانچہ کہا جاتا ہے کہ "جنی علی نفسه" (یعنی اس نے اپنے اوپر ظلم کیا) اور 'جنی علی غیرہٗ' (یعنی دوسرے کو ضرر پہنچایا)۔ دوسرے کو ضرر یا تو جان کا ہوتا ہے یا جسم کے کسی حصہ کا یا آبرو یا مال کا ضرر ہوتا ہے۔ جان کے ضرر کو قتل کرنا یا سولی دینا یا آگ میں جلانا کہا جاتا ہے اور کسی عضو کے ضرر پہنچانے کو کاٹنا، توڑنا یا زخمی کرنا کہتے ہیں۔ اس باب میں ان ہی دونوں قسم کے جرائم کی تفصیل اور ان سزاؤں کا ذکر ہے۔ بے عزتی کرنے کے جرم کی دو قسمیں ہیں، ایک قذف (اتہام) جس پر 'حد' (سزائے شرعی) واجب ہوتی ہے۔ اس کی تفصیل آچکی ہے اور دوسری قسم غیبت (پیٹھ پیچھے برا کہنا) ہے کہ یہ بھی گناہ ہے اور اس کی سزا کا تعلق آخرت سے ہے۔ مالی ضرر رسانی کو بے ایمانی، بددیانتی یا چوری کہتے ہیں، اس کی تفصیل اور سزا سرقہ کے بیان میں آچکی ہے۔

جاننا چاہیے کہ قصاص یعنی (سزائے مثلی) ایک شرعی حکم ہے جو کتاب وسنت (یعنی قرآن وحدیث) اور اجماع امت (یعنی مسلمانوں کے متفقہ دستور العمل) سے ثابت ہے۔ کتاب اللہ میں ارشاد باری ہے 'یـایها الذین امنوا کتب

علیکم القصاص فی القتلیٰ، الحر بالحر و العبد بالعبد و الأنثی بالأنثی ''(البقرۃ:۱۷۸)(یعنی اے مومنو تم پر (قانون) قصاص خون کا بدلہ خون فرض کیا گیا ہے، آزاد قاتل ہو تو اس کے عوض اس آزاد کو، غلام قاتل ہو تو اس کے عوض اس غلام کو، عورت قاتل ہو تو اس کے عوض اس عورت کو سزائے موت ہوگی) نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے'' ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیه سلطانا فلا یسرف فی القتل، انه کان منصورا ''(بنی اسرآئیل:۳۳)(یعنی اگر کوئی مظلوم قتل کر دیا جائے تو ہم نے اس کے ولی کو (مطالبہ قصاص کا) اختیار دیا ہے۔ لیکن اسے قتل کرنے میں زیادتی نہ کرنی چاہیے۔ ہاں وارث کی مدد کی جائے)۔ سنت سے اس کا ثبوت رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے''من قتل قتلناه ''(یعنی جو قتل کا مرتکب ہو، ہم مسلمان اسے قتل کر دیں گے) نیز آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے''کتاب اللّٰہ القصاص ''(یعنی قصاص اللہ کا فرمان ہے) اس پر سب متفق ہیں اور عقل و دانائی کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس کو شرعی قانون بنایا جاتا۔

واضح ہو کہ انسانی طبائع اور شرارت پسند ہستیاں ظلم اور زبردستی پر مائل رہتی ہیں اور جرم کا انتقام اس جرم کی حیثیت سے زیادہ لینا چاہتی ہیں۔ بالخصوص بادیہ نشین اور بے علم اشخاص جو عقل و انصاف کے طریقے سے ہٹے ہوئے ہیں۔ عہد جاہلیت (قبل از اسلام) میں ان کے خصائل کا ذکر آتا ہے۔ اب اگر ایسے احکام شریعت نہ ہوتے جو مظالم سے باز رکھتے اور بلا افراط و تفریط (مساویانہ) قصاص کا حکم نہ ہوتا تو جاہل متعصب اور خود پسند طبائع کو قتل و غارت کے ارتکاب کی جرات اور بڑھ جاتی اور جو تکلیف انہیں پہنچی ہے اس کے انتقام میں دگنی اذیت دیتے۔ اس سے باہمی کدورت اور بھی بڑھ جاتی۔ اس کی خرابی ظاہر ہے لہٰذا بہ تقضائے حکمت شریعت (اسلامیہ) نے ایسی سزا مقرر فرمائی جو اقدام قتل سے روکے اور اس جرم کے بدلے جو سزا دی جائے وہ اس کے مناسب ہو اور اس میں زیادتی نہ ہو۔ شرع کے احکام اسی مصلحت پر مبنی ہیں۔ اس بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے'' ولکم فی القصاص حیاۃ یا اولی الالباب ''(یعنی اے دانشمندو اس حکم قصاص میں تمہاری زندگی ہے)۔

شافعیہ کی کتاب 'مغنی المحتاج' میں یہ ابواب باندھے گئے ہیں: کتاب البغاۃ' (باغیوں کا بیان) کتاب الردۃ، (مرتدوں کا بیان) کتاب الزنا، (بدفعلی کا بیان) کفارۃ حد القذف، (یعنی سزائے بہتان کا کفارہ)' کتاب قطع السرقة، یعنی چوری کرنے کی سزائے قطع کا بیان باب قطع الطریق (راہزنی کا بیان) کتاب الاشربة، (مشروبات کا بیان) 'فصل فی التعزیر، (تنبیہی سزائیں)۔ اس سے پہلے' کتاب الجراح، (یعنی جراحت رسانی کا بیان) اور اس کی تفصیلات پھر' کتاب الدیات' (تاوانوں) اور اس کی تفصیلات ہیں۔

اسی طرح امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی کتاب موسومہ' الأم' ہے اس میں پہلے باغیوں اور مرتدوں کا ذکر ہے۔ اس کے بعد' کتاب الحدود' (شرعی سزائیں) اور (نسب سے) انکار کی تفصیل ہے۔ پھر چوری، زنا، شراب، رہزنی، مرتدوں اور مشروبات کے استعمال کا بیان ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ علیہ کی کتاب' مختصر المزنی' کے حصہ' کتاب الحدود' میں سزائے زنا اور سزائے قذف کا ذکر ہے اور' کتاب السرقة' کے تحت راہزنوں اور مشروبات کا بیان اور مرتدوں سے جنگ کا ذکر ہے اس سے پہلے کتاب القتل اور کتاب القسامة ہے (یعنی ثبوت دعویٰ کے لیے مقتول کے ولی سے قسم لینے کا بیان)۔

مالکیہ مسائل فقہ کی ترتیب۔'حاشیہ شیخ الصاوی علی شرح الصغیر، میں 'باب فی احکام الجنایة علی النفس علی ما دونها، (یعنی جانی اور غیر جانی جرائم کے متعلقہ احکام) کے بعد باب تعریف البغی ، (یعنی بغاوت کی تعریف) پھر باب تعریف الردة (یعنی ارتداد کی تعریف) پھر 'باب حد الزنا (یعنی بدکاری کی شرعی سزا کا بیان) پھر باب حد القذف '(یعنی بہتان لگانے کی شرعی سزا) پھر باب احکام السرقة (یعنی سرقہ کے متعلقہ احکام) پھر باب ذکر باب الجراحة (یعنی جراحت رسانی کا ذکر) پھر باب حد الشارب ، (یعنی شراب نوشی کی شرعی سزا) کا بیان اور قصاص کا ذکر 'باب الحدود' (یعنی شرعی سزاؤں) میں نہیں کیا گیا ہے اور احکامات جنایات (یا فوجداری جرائم) کے متعلقہ احکامات کا ذکر پہلے کیا گیا ہے کیونکہ ان کے ذکر کو سب زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ شیخ عبدالوہاب شعرانی کی تالیف کتاب المیزان میں ترتیب مسائل یوں ہے 'کتاب الجنایات، (فوجداری جرائم) 'کتاب الدیات' (تاوان یا جرمانے) 'باب القسامة' (مقتول کے ولی کا حلف اٹھانا) باب کفارة القتل، (قتل کا کفارہ)' کتاب حکم السحر و الساحر '(جادو اور جادو کرنے والے کے متعلقہ مسائل) اور کتاب الحدود السبعة المترتبة علی الجنایات (یعنی جرائم کی سات شرعی سزائیں) باب الردة ، (دین اسلام سے پھر جانے کا بیان) باب حکم البغاة ، (باغیوں کے متعلقہ احکامات) باب الزنا (بدکاری کا بیان) باب حد القذف (بہتان کی سزا) (باب السرقه) ، (چوری کا بیان) باب قطاع الطریق، (رہزنوں کا بیان) باب حد شرب المسکر (نشہ آور یا مسکرات کے استعمال کی شرعی سزا) باب التعزیر ، (دوسری سزاؤں کا بیان)۔

یہی کیفیت کتاب رحمة الامة فی اختلاف الائمة ، تالیف شیخ محمد بن عبدالرحمٰن الدمشقی الشافعی کی ہے۔لیکن مرتب کتاب ہذا (جلد پنجم) یعنی علامہ شیخ علی حسن العریض کا کہنا ہے کہ انہوں نے (علامہ عبدالرحمٰن الجزیری) کی علمی امانت کی پاسداری کے پیش نظر اس کتاب کی ترتیب میں وہی روش اختیار کی ہے جو مؤلف (رحمہ اللہ علیہ) نے اختیار فرمائی تھی یعنی کتاب القصاص و الجنایات (یعنی قصاص اور جرائم فوجداری کے بیان) کو باب الحدود (شرعی سزاؤں میں) رکھا ہے۔تاکہ مصنف رحمہ اللہ کا منشاء پورا ہو۔اگر چہ ان کی ترتیب ابواب کا طریقہ جملہ مؤلفین کتب علوم فقہ سے مختلف ہے۔

اس بارے میں مرتب کتاب نے اپنی رائے کا اظہار یوں فرمایا ہے کہ:''میں نے یہ وضاحت اس لیے کر دی ہے کہ قارئین کتاب کو اس طریق کار کا علم ہو جائے جو مصنف مرحوم نے ترتیب مضامین میں اختیار فرمایا اور اس لیے بھی کہ اس ترتیب اور ایک باب کا مضمون دوسرے باب میں داخل کرنے کو میری فروگزاشت پر محمول نہ کیا جائے۔کیونکہ میں اسی ترتیب کو زیادہ ترجیح دیتا ہوں جو کتب فقہ کے سابقہ مؤلفین نے اختیار فرمائی۔یعنی قصاص کا بیان کتاب الحدود سے جدا رکھنا''۔

قصاص کی تعریف

قصاص کا لفظ' قصّ الاثر ، (بمعنی پیروی روایت) سے ماخوذ ہے۔یعنی فلاں شخص نے روایت (حدیث) کی پیروی کی۔اسی سے'' القاصّ '' نکلا ہے (یعنی راوی یا ذاکر) نکلا ہے کیونکہ وہ (قاص) آثار و اخبار کی پیروی کرتا ہے۔اور (قص الشعر ، کے معنے ہیں بال تراشنے کا نشان) ،قاتل بھی قتل کا جو راستہ اختیار کرتا ہے وہ اس پر اپنا اثر چھوڑ جاتا ہے اور اسے خود بھی اس راستے سے گزرنا ہوتا ہے (اسی معنے میں) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے''فارتدا علی آثار هما

قصصا'' (یعنی حضرت موسیٰ اوران کے خادم یوشع اپنے نشان قدم پر واپس لوٹے)۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ قص کے معنے قطع (کاٹنا) ہے چنانچہ محاورہ ہے ''قصصت مابینھما'' (یعنی دونوں کے باہمی تعلقات منقطع ہو گئے) اس سے لفظ 'قصاص' نکلا ہے کیونکہ قصاص کسی کو ویسی ہی جراحت رسانی ہے جیسی اس نے جراحت پہنچائی یا قتل کے عوض قتل کیا گیا۔ اسی طرح کہا جاتا ہے ''اقص الحاکم فلانا من فلان، واباده به فامثل منه، ای اقتص منه'' (یعنی حاکم نے فلاں کا بدلہ فلاں سے دیا یعنی اس نے ہلاک کیا تو اس کے ساتھ بھی ایسا ہی ہوا یعنی اس سے قصاص لیا)۔

قصاص کا ثبوت

قصاص کا حکم کتاب وسنت (قرآن وحدیث)، رسول اللہ ﷺ کے عمل اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ قرآن میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''یا یھا الذین امنوا کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ، الحر بالحر والعبد بالعبد ولأنثی بالأنثی، فمن عفی له من اخیه شئ فاتباع بالعمروف واد آء الیه باحسان، ذلک تخفیف من ربکم ورحمة، فمن اعتدیٰ بعد ذلک فله عذاب الیم. ولکم فی القصاص حیاة یا اولی الا لباب لعلکم تتقون'' (البقرۃ: ۱۷۸، ۱۷۹) (یعنی اے ایمان والو تم میں سے کوئی قتل کر دیا جائے تو اس کے برابر کا بدلہ تم پر فرض کیا گیا ہے۔ آزاد قاتل ہو تو اس آزاد کو، غلام قاتل ہو تو اس غلام کو، عورت قاتل ہو تو اس عورت کو ویسا ہی بدلہ دیا جائے، اگر مقتول کا وارث بھائی کچھ معافی دے دے تو دستور کے مطابق، حسن سلوک کے ساتھ اس کا خون بہا اس کے وارث کو دینا لازم ہے۔ تمہارے پروردگار کی طرف سے یہ سہولت اور مہربانی ہے۔ اس کے بعد بھی اگر کوئی زیادتی کرے تو اس کے لیے دردناک عذاب ہے۔ یاد رکھو کہ اس حکم قصاص میں تمہاری زندگی (جان کی حفاظت) ہے)۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے'' وکتبنا علیھم فیھا ان النفس بالنفس والعین بالعین ولأنف بالأ نف ولأ ذن با لأذن والسن بالسن، والجروح قصاص، فمن تصدق به فھو کفارة له، ومن لم یحکم بما انزل اللّٰہ فاولئک ھم الظالمون'' (المائدہ: ۴۵) (یعنی ہم نے اس بارے میں جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، کان کے بدلے کان، دانت کے بدلے دانت اور اسی طرح جراحتوں کے بدلے فرض کر دیے ہیں اب اگر کوئی اس بدلہ کی خیرات کر ڈالے تو وہی اس کے لیے کفارہ ہے۔ ہاں اگر اللہ کے نازل کردہ فرمان کے مطابق لوگ فیصلہ نہ کریں تو وہ ظالم ہیں)۔

واضح ہو کہ شرائع سابقہ میں جو سزائیں رکھی گئی تھیں انہیں کا حکم مسلمانوں پر بھی ہے بشرطیکہ شارع حکیم نے اس کی تنسیخ نہ فرمادی ہو اور اس کے منسوخ ہونے کا حکم نہ آیا ہو۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''لاتقتلوا النفس التی حرم اللّٰہ الا بالحق، ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیه سلطانا فلایسرف فی القتل، انه کان منصوراً'' (بنی اسرآءیل: ۳۳) یہاں پر 'اتینا لولیه' کا مطلب یہ ہے کہ مقتول کے ولی کو مطالبہ قتل کا اختیار دیا گیا ہے، (معنی آیت یہ ہے کہ اس کو ناحق قتل نہ کرو جس کا قتل اللہ نے حرام کیا ہے۔ اگر کوئی ظلم سے قتل کیا گیا تو اس کے ولی کو ہم نے مقتول کے قتل کا اختیار ہے، لیکن قتل کرنے میں اس حد سے تجاوز نہ کرو۔ ہاں ولی کی مدد کرو کہ تکمیل قصاص میں کوتاہی نہ ہو)۔

پھر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے'' من قتل مؤمناً خطا فتحریر رقبة مؤمنة، ودیة مسلمة الی اھله الا ان

یـصـدقـوا‘‘(یعنی اگر ایک شخص نے کسی مسلمان کو غلطی سے ہلاک کر دیا تو اس پر لازم ہے کہ ایک مسلمان غلام (بردہ) کو آزاد کرے اور مقتول کے ورثاء کو دیت (خون بہا) ادا کرے۔ ہاں اگر وہ معاف کر دیں تو خیر) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے نادانستہ قتل (یا قتل غیر عمد) کا حکم بتایا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قصاص کا حکم اس صورت میں عائد اور واجب ہوگا، جبکہ قتل غلطی سے سرزد نہ ہوا ہو جسے قتل عمد کہتے ہیں اور جب یہ بات ہے کہ قتل کا ثبوت عمد (قصد) پر منحصر ہے تو اس سے تجاوز نہیں کیا جاسکتا (یعنی قتل غیر عمد کو قتل عمد نہیں قرار دیا جاسکتا) تا کہ نص (حکم صریح) پر من مانی زیادتی نہ ہو۔ نیز اللہ تعالیٰ فرماتا ہے’’ کتب علیکم القصاص فی القتلٰی ‘‘(یعنی مسلمانوں پر قتل کے بدلے قتل کا حکم لکھا جاچکا ہے) اس آیت میں کتب کا مطلب یہ ہے کہ تم پر فرض کیا گیا ہے اور قرار پایا ہے۔ جیسے’’ کتب علیکم الصیام ‘‘(یعنی تم پر روزہ فرض کیا گیا) نیز ارشاد ہے’’ ان الصلوٰۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا ‘‘(یعنی مسلمانوں پر نماز پابندی وقت کے ساتھ فرض ہے) جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ایک ثابت شدہ فریضہ ہے۔

اس (لفظ کتب) کا مطلب یہاں پر یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ قرآنی آیت میں جو لکھا گیا وہی احکام ہیں جو لوح محفوظ میں درج ہیں اور جن کا فیصلہ ازل میں ہو گیا ہے۔ یعنی یہ کہ قاتل پر فرض ہے کہ اگر مقتول کا والی (قتل کے عوض) قتل کا مطالبہ کرے تو وہ اللہ کے حکم کے سامنے سر جھکا دے اور حکم شرع کے مطابق قصاص کے لیے تیار ہو جائے نیز ولی پر فرض ہے کہ وہ انتقامی جذبہ کو محض قاتل تک محدود رکھے۔ کسی اور پر زیادتی نہ کرے جیسا کہ (قبل از اسلام) اہل عرب ایسی زیادتی کے مرتکب ہوتے تھے اور قاتل کے علاوہ دوسروں کو قتل کرایا کرتے تھے۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ کے اس ارشاد میں اسی بات کا ذکر ہے۔’’ان من اعتی الناس علی اللہ یوم القیامۃ، ثلاثۃ رجل قتل غیر قاتلہ، ورجل قتل فی الحرم، ورجل اخذ بذحول الجاھلیۃ‘‘(یعنی قیامت کے روز تین اشخاص کو خدا کا سب سے زیادہ مخالف قرار دیا جائے گا: وہ شخص جو قاتل کے علاوہ دوسرے کو قتل کرے، وہ شخص جو حرم کے اندر قتل کا ارتکاب کرے اور وہ شخص جو عہد جاہلیت کی سی کینہ پروری اختیار کرے) اس حدیث میں لفظ’ذحول‘ کے معنے بغض وعداوت کے ہیں۔

شعبی اور قتادہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ عہد جاہلیت (قبل از اسلام) میں لوگ اللہ کی نافرمانی اور شیطان کی اطاعت کیا کرتے تھے۔ چنانچہ اگر کوئی قبیلہ معزز اور صاحب اقتدار ہوتا تھا اور اس کے کسی غلام کو دوسرے قبیلہ کا غلام قتل کر دیتا تھا تو اس قبیلہ والے مطالبہ کرتے تھے کہ اس (غلام) کے عوض آزاد شخص کو قتل کیا جائے۔ اگر ان کی کوئی عورت قتل ہو جاتی تو وہ کہتے تھے کہ اس کے عوض مرد کو قتل کیا جائے۔ اسی طرح اگر اس قبیلہ کے کسی ادنیٰ حیثیت کے آدمی کو قتل کر دیا جائے تو اس کے عوض (قاتل کے قبیلہ کے) معزز آدمی کو قتل کیے جانے کا مطالبہ کرتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ’’ القتل اوقی للقتل ‘‘(یعنی اسی طرح کے قتل میں قتل سے بچاؤ ہے) ایک روایت کی رو سے اس مقولہ میں لفظ اوقی، بہ واو وقاف، کی بجائے ’ابقیٰ‘ (باو قاف کے ساتھ) آیا ہے (جس کے معنے باقی یا محفوظ رہنے کے ہیں) ایک دوسری روایت میں اس کی بجائے ’انفی‘ آیا ہے، جس کے معنے مانع ہونے یا باز رکھنے کے ہیں) اللہ تعالیٰ نے اس طرح کی زیادتی سے منع فرمایا ہے ارشاد ہوتا ہے:’’کتب علیکم القصاص فی القتلی الحر بالحر و العبد بالعبد...... ولکم فی القصاص حیاۃ‘‘۔

بخاری، نسائی اور دار قطنی میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ قوم بنی اسرائیل میں قصاص کا حکم تو تھا، لیکن دیت (خون بہا) کا رواج نہ تھا۔ اللہ تعالیٰ نے امت مسلمہ کے بارے میں فرمایا "کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ، الحر بالحر والعبد بالعبد والانثی بالانثی، فمن عفی له من اخیه شی" (یہاں پر) معافی دینے کی صورت یہ ہے کہ مقتول کے وارث قتل عمد کے عوض خون بہا قبول کرلیں۔ (اس کے آگے) "فاتباع بالمعروف واداء الیه باحسان" کا مطلب یہ ہے کہ دستور العمل کی پیروی کی جائے اور خوش اسلوبی کے ساتھ خون بہا ادا کردیا جائے اور "ذلک تخفیف من ربکم ورحمة" کا مقصد یہ ہے کہ اس سے پہلے کے احکامات میں نرمی کردی گئی ہے" فمن اعتدیٰ بعد ذلک فله عذاب الیم" (یعنی خون بہا قبول کرلینے کے بعد قتل کرنا زیادتی ہے اور مستوجب عذاب سخت ہے۔ بخاری نے اس آیت کا شان نزول یہی بتایا ہے۔

بظاہر آیت شریفہ سے یہ حکم نکلتا ہے کہ جہاں کہیں قتل ثابت ہو جائے اس کا قصاص واجب ہے۔ یہاں قتل عمد اور قتل غیر عمد کی کوئی تخصیص نہیں ہے لیکن (قصاص کے لیے) قتل کے ساتھ عمداً کی قید اس حدیث مشہور کی بناء پر عائد کی گئی ہے جو ملت اسلامیہ کے نزدیک مسلمہ ہے۔ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے "العمد قود" (یعنی ارادہ قتل مستوجب قصاص ہے) اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عمداً ارتکاب قتل کی صورت میں قصاص واجب ہوتا ہے۔ اگر حدیث کی رو سے آیت کے مفہوم میں عمداً کی قید نہ لگائی جائے تو قصاص کا حکم صرف قتل عمد کیلئے نہ ہوگا۔ ایسی صورت میں لفظ عمداً جو حدیث میں آیا ہے وہ بے فائدہ ہو جائے گا پھر یہ بھی ہے کہ فقہاء کہتے ہیں کہ پورے طور پر جرم وہی ہے جس کا ارتکاب بالارادہ کیا جائے اور اسی کی روک تھام کرنے میں حکمت ہیں۔ (یعنی بلا ارادہ جرم سرزد ہو جانے کی ممانعت فضول ہے) اور شریعت میں سد باب جرائم کے لیے جو سزائیں رکھی گئی ہیں اس کے سوا ان کا اور کوئی مقصد نہیں۔

سزائے قصاص کا ثبوت سنت سے آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد ہے "من قتل قتلناه" (یعنی جو شخص قتل کرے گا اسے مسلمان قتل کردیں گے) نیز فرمایا "کتاب اللہ القصاص" (یعنی قصاص فریضہ الٰہی ہے) اور ارشاد ہے "لا یحل دم امری مسلم یشهد ان لا اله الا الله وانی رسول الله، الا باحدی الثلاث: الثیب الزانی، والنفس بالنفس، والتارک لدینه المفارق للجماعة" (متفق علیہ) (یعنی کسی مسلمان کا خون حلال نہیں ہے جو یہ اعتراف کرتا ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں اللہ کا رسول ہوں۔ تین صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں: وہ جو زنا کرلے۔ جان کے بدلے کی جان اور وہ جو اپنے دین (اسلام) سے پھر جائے، اور جماعت مسلمین سے خارج ہو جائے)۔

سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا: لایحل قتل مسلم الا باحدی ثلاث خصال: زان محصن فیرجم، ورجل قتل مسلماً متعمداً فیقتل، ورجل یخرج عن الاسلام، فیحارب الله ورسوله، فیقتل اویصلب، اوینفی من الارض" ابو دائود ونسائی۔ (یعنی کسی مسلمان کو قتل کرنا جائز نہیں ہے بجز ان تین بدکرداروں کے: شادی شدہ جو زنا کرے اسے سنگسار کیا جائے اور وہ جو بلا ارادہ کسی مسلمان کو قتل کردے اسے قتل کیا جائے، اور وہ شخص جو دائرہ اسلام سے خارج ہو جائے اور خدا و رسول سے برسرپیکار ہو، ایسے شخص کو قتل کیا جائے یا سولی دی جائے یا ملک بدر کردیا جائے)۔ حاکم نے اس حدیث کو صحیح بتایا ہے...... اس بارے میں اور بھی متعدد احادیث ہیں۔

حکم قصاص پر تمام امت مسلمہ کا اتفاق ہے۔ کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا اور عقل سلیم بھی اس کی تائید کرتی ہے۔ کیونکہ قتل عمد کے بدلے مال واجب نہیں ہوگا اس لیے کہ (جرم اور سزا میں) مماثلت نہیں ہے۔ آدمی حقیر شے (مال) کا مالک ہوتا ہے اور حقیر شے انسان کی مملوکہ ہوتی ہے۔ لہٰذا دونوں ایک دوسرے کے متماثل نہیں ہیں۔ بخلاف قصاص کے کہ اس میں جرم اور سزا کی نوعیت یکساں ہوتی ہے اور قصاص میں، مثل (بدل) بننے کی صلاحیت ہے۔ اس حکم میں بڑی حکمت اور انسانی زندگی کے لیے بہتری ہے کہ (یہ سزا) دوسروں کو اس جرم کے ارتکاب سے باز رکھتی ہے وارثوں کا دکھ کم ہو جاتا اور تشفی ہوتی ہے۔

قتل خطأ میں خون بہا (یا ادائیگی مال) واجب ہو جاتا ہے یہ حکم اول تو اس لیے کہ انسان کے خون کو رائگاں ہونے سے بچالیا جائے۔ کیونکہ قتل خطا میں قصاص تو ہے نہیں اب اگر خون بہا بھی واجب نہ ہو تو وہ خون رائگاں گیا حالانکہ انسان کی ہستی قابل احترام ہے اور اس کا خون رائگاں نہ ہونا چاہیے علاوہ اس کے یہ حکم (دیت یا خون بہا کا) قرآن کریم سے ثابت ہے۔

واضح ہو کہ قصاص کے حکم میں خصوصیت کے ساتھ ولی کا خیال مدنظر رکھا گیا کہ یہ انتقام ہو جائے اور دلوں کو تشفی کا باعث ہو۔ اور اس کی غرض عہد جاہلیت کے اس دستور کو مٹانا ہے کہ اگر ایک شخص کا خون ہو جائے تو وہ لوگ (قاتل کے) سارے قبیلے کو ہلاک کر دیتے تھے۔ اس سے ان کی غرض یہ نہیں ہوتی تھی کہ ایک شخص کے قتل ہو جانے پر وہ بہت سا مال حاصل کر لیں کیونکہ اگر قاتل اور اس کے متعلقین اپنا تمام مملوکہ اثاثہ اور اتنا ہی مزید دیدیں تب بھی مقتول کے ورثا، اس پر راضی نہ ہوتے۔ غرض قتل عمد کے عوض اگر محض مال (خون بہا) واجب ہوتا تو حکم قصاص میں جو حکمت تھی وہ فوت ہو جاتی۔ پس یہ امر ثابت شدہ ہے کہ اس حکم کی بنیاد قصاص (سزا مطابق جرم) پر ہے تو اس سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے جبکہ اس کی ضرورت نہ ہو مثلاً یہ کہ ورثائے مقتول میں سے کوئی شخص موجود نہ ہو تو اس صورت میں تاوان کی تکمیل نہیں ہو سکتی یا یہ کہ محل قصاص (یعنی جس عضو کو سزا دیتا ہے) وہ عضو ناقص ہو جیسے ہاتھ کاٹنے والے کا اپنا ہاتھ پہلے ہی انگلیوں سے ناقص ہو۔

قصاص نافذ کرنے والے حاکم مجاز کا بیان

ائمہ فقہاء کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حکم قصاص کا نفاذ اس حاکم کے سوا کوئی نہیں کر سکتا جو نفاذ قصاص اور اجرائے حدود وغیرہ کا مجاز ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حکم قصاص کے لیے تمام مسلمانوں کو بدیں نمط خطاب فرمایا ہے "یا یھا الذین امنوا کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ "(یعنی اے مسلمانو قتل کی صورت میں تم پر قصاص فرض کیا گیا ہے) اب یہ تو نہیں ہو سکتا کہ نفاذ قصاص کے لیے تمام مسلمانوں کو جمع کیا جا سکے۔ لہٰذا مسلمانوں نے سب کی طرف سے ایک سلطان (یا حاکم با اقتدار) کو قصاص وغیرہ حدود شرعیہ کو نافذ کرنے کے لیے کھڑا کیا۔

بات یہ ہے کہ قصاص کا نفاذ کوئی ایسی اہم بات نہیں ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ قصاص وغیرہ کے نفاذ میں اس کی مقررہ حد سے تجاوز نہ کیا جائے۔ اور اگر قصاص کی بجائے دیت پر باہمی رضامندی ہو جائے یا معافی دے دی جائے تو روا ہے۔ غرض کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ بطور خود یہ حق دوسرے سے وصول کرے، یہ حق بجز سلطان کے جسے اللہ تعالیٰ نے یہ اختیار عطا فرمایا ہے کسی اور کو حاصل نہیں ہے۔ انسانوں کو خود ہی اپنا یہ حق ایک دوسرے سے وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے

شریعت اسلامیہ کے نزدیک انسانی خون کی اہمیت

حقیقت یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ نے انسانی خون (مایۂ حیات) محفوظ رکھنے کی طرف پوری توجہ

یہ کام صرف سلطان کا ہے یا اس کا ہے جسے سلطان نے اس کا مجاز بنایا ہو۔ اللہ تعالیٰ نے سلطان ہی کو یہ اقتدار بخشا ہے کہ وہ انسانوں کے باہمی حقوق رسانی ایک دوسرے سے کرائے۔

بادشاہ (یا صاحب اقتدار) خود بھی قصاص کا پابند ہوگا

تمام علماء کا اس پر اجماع ہے کہ بادشاہ اگر اپنی رعایا میں سے کسی پر ناروا زیادتی کرے تو اسے خود اس کی تلافی کرنا ہوگی کیونکہ وہ بھی افراد رعایا میں سے ایک فرد ہے۔ درحقیقت وصی یا وکیل کی طرح عوام کے مفاد کی نگہداشت اس پر لازم ہے لیکن اس وجہ سے اس کو قصاص سے مستثنیٰ نہیں رکھا جا سکتا۔ جہاں تک احکام الٰہی کا تعلق ہے اس میں اور عامۃ الناس میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''کتب علیکم القصاص فی القتلٰی '' (یعنی قتل کا قصاص تم پر فرض ہے) اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ امر ثابت ہے کہ ایک شخص نے ان سے شکایت کی فلاں حاکم نے ناحق اس کا ہاتھ کاٹ دیا ہے آپ نے فرمایا کہ ''لئن کنت صادقا لاقیدنک منه '' (یعنی اگر تو سچا ہے تو میں اس سے تجھے تاوان دلاؤں گا) اور نسائی میں ابوسعید خدری سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کوئی چیز تقسیم فرما رہے تھے کہ ایک شخص ان پر جھپٹ پڑا حضور نے کھجور کی خشک شاخ سے جو ان کے ہاتھ میں تھی اسے ضرب لگائی، اس پر وہ شخص چلانے لگا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''تعال فاستقد '' (یعنی ادھر آ میں اس کا تاوان تجھے ادا کر دوں) اس شخص نے کہا یا رسول اللہ میں نے معاف کر دیا اور ابوداؤد وطیالسی نے ابوفراس سے روایت کیا ہے کہ حضرت عمرؓ بن خطاب نے ایک خطبہ میں ارشاد فرمایا: الا من ظلمه امیره فلیرفع ذلک الی اقیده منه'' (یعنی خبردار اگر کسی کے سردار نے کسی پر ظلم کیا ہو تو اسے چاہیئے کہ اس کی شکایت مجھے کرے تاکہ میں اس کا تاوان اس سے دلاؤں) اس پر حضرت عمروؓ بن عاص کھڑے ہو گئے اور فرمایا کہ ''یا امیر المومنین لئن ادب رجلاً من اهل رعیته ، لتقصنه منه؟ قال: کیف لا اقصه منه، وقد رایت رسول اللہ ﷺ یقص من نفسه '' (یعنی اے امیر المومنین اگر ہم میں سے کوئی شخص اپنی رعایا میں سے کسی کی سرزنش کرے تو کیا آپ اس کا تاوان اس سے دلوائیں گے؟ فرمایا کیسے ممکن ہے کہ میں تاوان نہ دلواؤں؟ درآنحالیکہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا ہے کہ وہ خود تاوان ادا فرماتے تھے)۔ ابوداؤد اور بجستانی نے حضرت عمرؓ کی اس روایت کو بدیں الفاظ ذکر فرمایا ہے کہ انہوں نے ہمارے سامنے یہ تقریر فرمائی کہ ''انی لم ابعث عمالی لیضربوا ابشارکم، ولا لیاخذوا اموالکم فمن فعل ذلک به فلیرفعه الی اقصه منه '' (یعنی میں نے اپنے اہل کاروں کو اس لیے نہیں بھیجا کہ وہ تمہارے چہروں پر تھپڑ لگائیں اور نہ اس لیے کہ تمہارے مال پر قبضہ کریں، اگر کوئی ایسا کرتا تو چاہیے کہ میرے سامنے اس کی شکایت کی جائے، میں اس کا تاوان اسے دلواؤں گا)۔ انہوں نے اسی مضمون کی حدیث بیان کی۔

مبذول فرمائی ہے اور ایسے مجرموں کو جو انسانی زندگی کے ساتھ ظلم روا رکھتے ہیں نہایت سخت تنبیہ کی ہے(۱)

۱۔ اللہ تعالیٰ نے تمام سزاؤں میں قتل نفس کی سزا سب سے بڑی سزا مقرر فرمائی ہے اور اسے اللہ کے بندوں پر سب سے بڑا ظلم قرار دیا ہے اور قیامت کے روز اس جرم کی باز پرس کو سب پر مقدم فرمایا ہے۔ حضرت ابو مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا 'اول ما یقضی بین الناس یوم القیامة فی الدماء '' (بخاری ومسلم) (یعنی قیامت کے دن خون کا فیصلہ سب سے پہلے کیا جائے گا) قتل کا جرم ہلاکت آفریں معصیتوں میں سب سے بڑی معصیت (یا گناہ کبیرہ) ہے چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا 'اجتنبوا السبع الموبقات: قیل یا رسول اللّٰہ : وماھن؟ قال: الشرک باللّٰہ، والسحر، وقتل النفس التی حرم اللّٰہ الا بالحق، واکل مال الیتیم، واکل الربا، والتولی یوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات '' (بخاری، مسلم، ابوداؤد ونسائی) (یعنی سات ہلاکت آفریں گناہوں سے بچو۔ عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ وہ کون کون سے ہیں؟ فرمایا اللہ کے ساتھ کسی کو شریک کرنا، جادو کا عمل، ناحق کسی کی جان لینا جس کا قتل حرام ہے، یتیم کا مال کھانا سود کھانا، اور لام بندی کے روز پیٹھ دکھا دینا اور بے گناہ بے خبر مسلمان عورتوں پر تہمت لگانا)۔

شارع علیہ السلام نے یہ جتا دیا ہے کہ مسلمان ہمیشہ فارغ البال اور شاد کام رہتا ہے۔ لیکن اگر وہ کسی مسلمان کو قتل کر دے تو وہ گھٹن اور کڑھن محسوس کرنے لگتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسے ایسے عذاب کی خبر دی ہے جو اس کے علاوہ کسی اور ہم مذہب کو نہیں دی گئی۔ اس کی تنگی خاطر کا سبب خود اس کا دین ہے جس میں ناحق اور عمداً قتل کرنے والے کو عذاب الٰہی سے آگاہ کیا گیا ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا 'لن یزال المؤمن فی فسحة من دینہ، مالم یصب دما حراماً '' (یعنی مومن اپنے دین کی طرف سے فارغ البال اور شاد کام رہتا ہے۔ جب تک کہ وہ خون ناحق کا ارتکاب نہ کرے)۔

ابن عمر رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا '' ان من ورطات الامور التی لا مخرج لمن اوقع نفسہ فیھا، سفک الدم الحرام بغیر حلہ '' بخاری (یعنی کسی شخص کا خون ناحق کرنا منجملہ ایسے امور کے ہے جن کے چکر میں پڑ کر انسان کبھی نہیں نکل سکتا)۔

واضح ہو کہ شریعت اسلامیہ میں کسی جاندار کو بے سبب مارنا بھی ممنوع ہے اور اس پر عذاب کی تنبیہ آئی ہے۔ انسان کے قتل کا اور پھر مسلمان کے قتل اور نیک انسان کے قتل کا تو ذکر ہی کیا۔ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا '' لزوال الدنیا اھون علی اللّٰہ من قتل مؤمن بغیر حق '' ابن ماجہ (یعنی اللہ کے نزدیک دنیا بھر کا زوال ایک مسلمان کے قتل ناحق کی بہ نسبت زیادہ بے حقیقت ہے)۔

عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ وہ کعبہ کا طواف کر رہے تھے اور کہتے تھے 'ما اطیبک وما اطیب ریحک، ما اعظمک وما اعظم حرمتک، والذی نفس محمد بیدہ لحرمة المؤمن عند اللّٰہ اعظم من حرمتک، مالہ ودمہ '' بروایت و بالفاظ ابن ماجہ (یعنی اے کعبہ تو کتنا پاکیزہ ہے اور تیری خوشبو اچھی ہے۔ تو کتنا عظیم ہے اور تیری عزت کتنی بڑی ہے تاہم اس ذات کی

قسم ہے جس کے قبضہ میں محمد ﷺ کی جان ہے کہ اللہ کے نزدیک ایک مسلمان کی عزت تیری عزت سے بڑھ کر ہے۔ اور اس کا مال اور خون بھی)۔

حضرت ابوسعید اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ''لو ان اھل السماء واھل الارض اشترکوا فی دم مؤمن لا کبھم اللّٰہ فی النار'' بروایت ترمذی (یعنی اگر تمام اہل آسمان واہل زمین کسی مسلمان کے خون میں شریک ہوں تو اللہ تعالیٰ ان سب کو جہنم واصل کر دے گا) شریعت نے تو اس شخص کو بھی مجرم قرار دیا ہے جس نے کسی مسلمان کے قتل میں مال یا ہتھیار سے (قاتل کی) اعانت کی یا ایک آدھ لفظ ہی سے اس کا ساتھ دیا۔

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ''من اعان علی قتل مؤمن بشطر کلمة، لقی اللّٰہ مکتوباً بین عینیه آیس من رحمة اللّٰہ'' ابن ماجہ (یعنی جس شخص نے آدھی بات سے بھی کسی مسلمان کے قتل میں اعانت کی، اللہ تعالیٰ اس کی دونوں آنکھوں کے درمیان ایک تحریر لگا دے گا کہ'' یہ شخص اللہ کی رحمت سے محروم ہے'')۔

واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ نے جرم قتل کو شرک کے بعد دوسرے درجہ پر رکھا ہے، معاذ اللہ، اور قتل کو فرمایا ہے کہ شرک کے قریب قریب ہے۔ تاکہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ یہ جرم کتنا بڑا اور کس قدر خوفناک ہے اور قیامت کے روز اس کی سزا کتنی سخت ہوگی۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے'' والذین لا یدعون مع اللّٰہ الھاً آخر، ولا یقتلون النفس التی حرم اللّٰہ الا بالحق، ولا یزنون، ومن یفعل ذلک یلق اثاما، یضعف له العذاب یوم القیامة، ویخلد فیه مھانا'' (الفرقان: ۱۹) (یعنی وہ (اچھے) لوگ اللہ کے ساتھ کسی اور کو اپنا معبود نہیں بنا لیتے، اور کسی کو ہلاک نہیں کرتے تاوقتیکہ وہ مستحق قتل نہ ہو۔ اور زنا نہیں کرتے۔ ایسی بات کرنے والا گنہگار ہے اور قیامت کے روز اس کے لیے عذاب سخت ہے جس میں وہ ہمیشہ ذلت کے ساتھ پڑا رہے گا)۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے'' ولا تقتلوا انفسکم ان اللّٰہ کان بکم رحیما، ومن یفعل ذلک عدواناً وظلما فسوف نصلیه نارا وکان ذلک علی اللّٰہ یسیرا'' (النساء ۳۰،۲۹) (یعنی لوگو تم اپنی (جیسی) جانوں کو ہلاک نہ کرو یہ حکم اللہ تعالیٰ کی مہربانی پر مبنی ہے۔ اگر کوئی شخص جبر وظلم کے ساتھ ارتکاب قتل کرے گا تو اسے یقیناً جہنم میں پہنچا دیا جائے گا۔ یہ امر اللہ کے لیے آسان ہے) پھر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایسی جان کو جس کا ہلاک کرنا حرام ہے قتل کرنا ایسا ہی گناہ قرار دیا ہے جیسے کسی کا تمام انسانوں کو قتل کرنا۔ کیونکہ اللہ کے نزدیک ایک دوسرے کی جانوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ پس اگر کسی کی جان ہلاک کرنے کو حرام تسلیم کر لیا جائے اور اس کا عقیدہ یہی ہو تو گویا اس نے تمام انسانوں کا خون حرام جانا اور تمام انسانوں کو زندہ رکھا۔ اس طرح تمام ہی انسان اس (کے شر) سے بچ گئے چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے'' من اجل ذلک کتبنا علی بنی اسرائیل انه من قتل نفسا بغیر نفس، او فساد فی الارض، فکانما قتل الناس جمیعاً ومن احیاھا فکانما احیا الناس جمیعاً'' (یعنی اسی لیے ہم نے بنی اسرائیل کو یہ حکم دے دیا کہ جس نے بغیر پاداش قتل کے یا ملک میں فساد پھیلانے والے کے، کسی کو قتل کیا تو گویا اس نے تمام انسانوں کو قتل کیا اور جس نے کسی کی جان بچائی اس نے تمام انسانوں کی جان بچائی)۔

حضرت قتادہ نے ،اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''من قتل نفساً بغیر نفس فکانما قتل الناس جمیعاً '' کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ارتکاب قتل بہت بڑا گناہ ہے۔ پھر وہ کہتے ہیں کہ واللہ یہ کتنا بڑا گناہ ہے اور واللہ یہ کتنا بڑا کار ثواب ہے اور حسن بصری فرماتے ہیں کہ'' کانما قتل الناس جمیعاً '' کا مطلب یہ ہے کہ گناہ کے اعتبار سے ایک ارتکاب قتل تمام انسانوں کے قتل کے برابر ہے اور کانما احیا الناس جمیعا کا مطلب یہ ہے کہ ثواب کے اعتبار سے (ایک قتل سے بچنا) تمام انسانوں کو زندگی بخشنے کے برابر ہے۔

واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول محمد ﷺ کو ہدایت فرمائی ہے کہ وہ اس کی زمین پر بسنے والے اللہ کے بندوں کو کچھ باتوں پر عمل پیرا ہونے کے لیے کہیں اور کچھ باتیں ایسی ہیں جن کو حرام فرمایا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے قل تعالوا اتل ماحرم ربکم علیکم الاتشر کو ابہ شیئاً، وبالو الدین احساناً، ولا تقتلوا اولاد کم من املاق، نحن نرزقکم وایاھم، ولا تقربوا الفواحش ماظھر منھاوما بطن، ولا تقتلوا النفس التی حرم اللّٰہ الا بالحق ذلکم وصا کم بہ لعلکم تعقلون '' (الانعام:۱۵۱) (یعنی لوگو آؤ میں تمہیں تمہارے رب کے وہ احکامات سناؤں جو اس نے تمہارے لیے نازل فرمائے ہیں۔ کہ اس کا کسی کو شریک نہ بناؤ۔ ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک سے کام لو، افلاس کے مارے اپنی اولاد کو قتل نہ کرو، کیونکہ روزی تم کو اور انہیں بھی ہم دیتے ہیں، بے حیائی کی باتیں ظاہر ہوں یا درپردہ ان کے قریب بھی نہ پھٹکو، اور جس کی جان لینا اللہ نے حرام فرمایا ہے اس کا قتل نہ کرو، بجز اس صورت کے جب کہ کوئی شخص قتل کا مستحق ہی ہو جائے۔ یہ نصیحتیں اللہ تعالیٰ نے تمہیں کر دی تا کہ تم سمجھ جاؤ) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اس کو قتل کرنے سے نہایت سختی کے ساتھ بار بار منع فرمایا ہے جس کا قتل کرنا حرام ہے۔ کیونکہ یہ نہایت اہم بات ہے اور جان بڑی قابل احترام شے ہے۔ ورنہ اس کی ممانعت دوسری ممنوعات کے ذکر میں پہلے ہی آ گئی ہے: جہاں قتل اولاد کی ممانعت فرمائی ہے پھر تمام جانوں کو ہلاک کرنے کی ممانعت آئی ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ ظاہر و باطن ہر قسم کے گناہوں سے ممانعت میں جان کا ہلاک کرنا بھی داخل ہے۔ غرض اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے متواتر تین بار قتل نفس سے منع فرمایا۔

امیر المؤمنین سیدنا حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے جبکہ وہ اپنے گھر میں مقید تھے مروی ہے کہ انہوں نے اس وقت کہا تھا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ حضور فرماتے تھے لایحل دم امری مسلم الا باحدی ثلاث: رجل کفر بعد اسلامہ، او زنی بعد احصانہ، او قتل نفساً بغیر نفس، فو اللّٰہ مازنیت فی جاھلیۃ ولا اسلام، ولا تمنیت ان لی بدینی بدلاً منہ، بعد ان ھدانی اللّٰہ، ولا قتلت نفسا فبم تقتلو ننی؟ '' بروایت امام احمد، ترمذی وابن ماجہ (یعنی تین حالتوں کے سوا کسی حال میں مسلمان کا قتل روا نہیں ہے۔ وہ شخص جو مسلمان ہونے کے بعد کافر ہوا اور وہ جس نے شادی شدہ ہونے کے باوجود بدکاری کی ہو یا وہ جس نے قتل کیا بغیر قتل عوض کے، اب میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں کہ میں نے کبھی بدکاری نہیں کی نہ عہد جاہلیت میں اور نہ مسلمان ہونے کے بعد اور نہ میرے حاشیہ خیال میں آیا کہ مجھے اس دین کے بدلے کوئی اور دین چاہیے جبکہ اللہ تعالیٰ نے مجھے اس دین کی ہدایت فرمادی ہے اور میں نے کبھی کسی کو قتل نہیں کیا تو آخر تم مجھے کس جرم کی پاداش میں قتل کرنا چاہتے ہو؟)۔

اللہ تعالیٰ نے قتل عمد کے بارے میں واضح حکم نافذ فرمایا ہے اور اس گناہ عظیم کے مرتکب کو عذاب شدید کی سخت دھمکی دی ہے اور ایک سے زیادہ آیات میں اللہ تعالیٰ نے اس جرم کو شرک کے قریب بتایا ہے۔ غرض اس کے حرام ہونے کی

بابت بکثرت آیات واحادیث آئی ہیں۔ یہاں پر جس قدر اوپر ذکر آچکا وہی کافی ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے " ومن یقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤہ جھنم خالداً فیھا، وغضب اللّٰہ علیہ، ولعنہ، واعد لہ عذابا عظیماً " (النساء:۹۳)

(ترجمہ اوپر آچکا ہے) اس آیت کے بارے میں امام بخاری فرماتے ہیں کہ آدم نے حدیث بیان کی جنہیں شعبۃ اور مغیرہ بن النعمان نے بتایا کہ انہوں نے ابن جبیر سے سنا جو یہ کہہ رہے تھے کہ اس پر اہل کوفہ میں اختلاف ہوا تو میں وہاں سے روانہ ہو کر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے پاس گیا اور اس بارے میں ان سے دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ آیت یعنی " من یقتل مؤمناً متعمداً فجزائہ جھنم " تا آخر...... (اس باب میں) آخری آیت ہے کسی اور آیت نے اسے منسوخ نہیں کیا۔ اس حدیث کو بخاری، مسلم اور نسائی نے مختلف طریقوں سے بروایت شعبہ بیان کیا ہے۔

فقہاء کہتے ہیں کہ مرتکبان قتل عمد کے متعلق کچھ احکام دنیا سے تعلق رکھتے ہیں اور کچھ آخرت سے، دنیا میں تو یہ ہے کہ مقتول کے وارثوں کو قاتلوں پر تسلط (یا اختیار) دیا جائے گا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے " من قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیہ سلطانا " (یعنی جس نے ظلم سے کسی کو قتل کیا اس مقتول کے وارثوں کو ہم نے قاتل پر اختیار دیا ہے) کہ چاہیں تو قاتل کو سزائے قتل دیں یا معاف کر دیں اور زیادہ سے زیادہ خون بہا تین گنا تک وصول کر لیں یعنی تیس راس حقہ (یعنی تیس (۳۰) چار سالہ اونٹ اور تیس جذعہ (قریب البلوغ اونٹ) اور چالیس خلفہ (شتر بچے)۔ رہا عاقبت کا معاملہ سو وہ آتش دوزخ کا عذاب، اس میں ہمیشہ پڑا رہنا، غضب الٰہی کا سزاوار ہونا اس کی رحمت سے محروم، اس کی لعنت کا مستحق اور دگنے عذاب میں پڑنا ہے جیسا کہ آیت شریفہ کے مفہوم سے عیاں ہے۔

ان الفاظ کا مطلب یہ ہے کہ یہ سزائیں اس جرم کی پاداش میں ہیں یہی حال ہر گناہ کا ہے جس کے لیے سزا مقرر ہے۔ لیکن ایسا بھی ہوتا ہے کہ کبھی اعمال صالحہ آڑے آجاتے ہیں اور سزا کی راہ میں حائل ہو جاتے ہیں لیکن اگر قاتل بغیر توبہ کئے مر جائے اور اس کے اعمال بھی اچھے نہ ہوں اور اسے جہنم میں داخل کیا جائے تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے قول کے مطابق اسے توبہ کا حق نہ ہوگا۔ یعنی اس کی توبہ قبول نہ ہوگی۔ جمہور علماء کے قول کے مطابق اگر وہ شخص عمل صالح سے بہرہ ور نہ ہو (ایک وقت) اس عذاب سے نجات پا جائے گا یعنی ہمیشہ دوزخ میں نہ رہے گا، اور آیت میں جو خلود (یعنی ہمیشہ رہنے) کا ذکر ہے۔ اس سے مراد لمبے عرصہ تک پڑا رہنا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کی احادیث متواترہ اس بارے میں آئی ہیں کہ " انہ یخرج من النار من کان فی قلبہ ادنی مثقال ذَرَّۃٍ من ایمان " (یعنی جس کے دل میں ذرہ بھر بھی ایمان ہوگا اسے جہنم سے نکال لیا جائے گا) اور حدیث معاویہ میں ہے " کل ذنب عسی اللّٰہ ان یغفرہ الا او الرجل یموت کافراً، الرجل یقتل مئومناً متعمداً " (یعنی ہر گناہ کی معافی متوقع ہے بجز اس کے کوئی شخص حالت کفر میں مرے یا مسلمان کو قصداً قتل کرے) اس حدیث میں لفظ 'عسی' 'متوقع ہونے' کے معنے میں آیا ہے۔ پس جبکہ ان دونوں صورتوں میں توقع عفو کی نفی کی جائے گی تو تب بھی توقع عفو ایک صورت یعنی قتل میں کی جائے گی جیسا کہ دلائل بالا سے ثابت ہے۔ البتہ جو شخص کافر ہی مرا اس کے بارے میں نص (صراحت) موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ اہل کفر کو معاف نہیں کرے گا، اور قیامت کے روز مقتول کا قاتل سے مطالبہ منجملہ حقوق انسانی کے ہے۔ یہ حق (قاتل کے) توبہ کر لینے سے ساقط نہ

ہوگا اور لازمی طور پر وہ حق انہیں دیا جائے گا۔ جہاں تک مطالبہ حق کا تعلق ہے اس میں مقتول مسروق منصوب، مقذوف اور ہر گونہ طالبان حق میں باہم کوئی فرق نہیں ہے غرض اس پر سب کا اتفاق ہے کہ (مجرم کے) توبہ کر لینے سے کسی حقدار کا انسانی حق ساقط نہیں ہو جاتا۔ صحیح معنوں میں توبہ کر لینے پر بھی وہ حق واجب الادا رہیں گے۔ البتہ اگر کسی حق کی ادائیگی ممکن نہ ہو تو قیامت کے روز اس کی ادائیگی کا مطالبہ ضرور ہوگا۔ لیکن اس مطالبہ میں مجازاۃ (یعنی یکسانیت معاوضہ) ضروری نہیں ہے بلکہ یہ ہوسکتا ہے کہ قاتل کے اعمال نیک یا ان میں سے کچھ عمل مقتول کو منتقل کر دیئے جائیں اور اس طرح اس کے ثواب میں اضافہ ہو جائے اور اللہ تعالیٰ اسے جنت میں داخل فرمائے یا اپنے فضل سے اسے جنت کی نعمتیں اور محل عطا کرے اور اس کا درجہ بلند فرمائے یہاں تک کہ مقتول اپنے قاتل سے راضی ہو جائے۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ممکن ہے جہنم میں ہمیشہ رہنے کی سزا کا مستوجب اس کو قرار دیا جائے جو اپنے قتل عمد کو معاذ اللہ (ارشاد باری کے برعکس) حلال بنا لے۔ اس سے تو انسان مرتد ہو جاتا ہے۔

ایک اور قول کی رو سے آیت میں خلود کا جو ذکر ہے اس کی تاویل کی گئی ہے کہ قاتل کو دائمی عذاب ہوتا اگر اللہ تعالیٰ (فضل ورحم نہ فرماتا) بلکہ عدل سے کام لیتا، یا پھر اس کے معنے مجاز کے طور پر عرصہ دراز کے کئے جائیں اور اس سے مراد یہ ہو کہ قاتل بہت عرصہ تک جہنم میں پڑا رہے گا، واللہ اعلم۔

قاتل کی توبہ کا بیان

علمائے سلف کی ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ جرم قتل کی توبہ نہیں ہے ان اصحاب میں عبداللہ بن عباس، زید بن ثابت، ابو ہریرہ، عبداللہ بن عمر، ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن، عبید بن عمیر، حسن بصری، قتادہ اور ضحاک بن مزاحم رضی اللہ عنہم ہیں یہ بات ابن ابو حاتم سے منقول ہے۔

ابن حمید اور ابن وکیع نے حدیث بیان کی، وہ کہتے ہیں کہ انہیں جریر نے یحییٰ جابری سے اور انہوں نے سالم بن ابو جعد سے روایت کیا، وہ کہتے ہیں کہ ہم لوگ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس موجود تھے، اس وقت وہ بصارت سے محروم ہو گئے تھے کہ ایک شخص نے آ کر انہیں آواز دی کہ اے عبداللہ بن عباس جو شخص کسی مسلمان کو عمداً قتل کر دے اس کی بابت آپ کی کیا رائے ہے؟ فرمایا "جزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه، واعد له عذاباً عظيماً" (یعنی اس شخص کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ پڑا رہے گا، اس پر اللہ کا غضب اور اس کی لعنت ہے اور اس کے لیے عذاب عظیم تیار ہے) اس پر اس شخص نے کہا کہ اگر وہ توبہ کر لے نیک عمل اختیار کرے اور نیک راستے پر پڑ جائے تب؟ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا "ثكلته امه قاتل مؤمن متعمداً جاء يوم القيامة، اخذه بيمينه اوبشماله، فشجب اوداجه من قبل عرش الرحمٰن، يلزم قاتله بشماله، وبيده الاخرى راسه يقول: يارب سل هذا فيم قتلني، وايم الذى نفسى بيده لقد انزلت هذه الآية فما نسختها من آية حتى قبض نبيكم ﷺ، وما نزل بعدها من برهان" (یعنی خدا اسے کھوئے، اس نے ایک مسلمان کو عمداً قتل کیا وہ مسلمان اسے قیامت کے دن دائیں یا بائیں ہاتھ سے پکڑ کر لائے گا اور عرش الٰہی کے سامنے لائے گا پھر عرش الٰہی کے سامنے اپنے درد وغم کا اظہار کرے گا اور اپنے قاتل کو بائیں ہاتھ سے اور دائیں ہاتھ سے اس کے سر کو پکڑے ہوئے کہے گا اے پروردگار

اس شخص سے دریافت فرما کہ اس نے مجھے کیوں قتل کیا؟ اور میں اللہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے کہ اس آیت کے نازل ہونے کے بعد کسی اور آیت سے اس کی تنسیخ نہیں ہوئی یہاں تک کہ تمہارے نبی ﷺ نے وفات پائی، اور اس کے بعد کوئی اور توضیح اندریں باب نازل نہیں ہوئی)۔

اس بارے میں متعدد احادیث ہیں۔ان کے منجملہ وہ حدیث ہے جو امام احمد نے روایت کی ہے کہ ان سے صقر ابن عیسیٰ نے حدیث بیان کی کہ ان سے ثور بن یزید نے ان سے حدیث بیان کی، انہوں نے ابوعون سے اور انہوں نے ابو ادریس سے وہ کہتے ہیں کہ میں نے معاویہ رضی اللہ عنہ سے سنا انہوں نے بتایا کہ انہوں نے آنحضرت ﷺ سے سنا کہ حضورؐ نے فرمایا کہ" كل ذنب عسى الله ان يغفره الا الرجل يموت كافراً، و الرجل يقتل مؤمناً متعمداً "(یعنی بہت ممکن ہے کہ تمام گناہوں (کے مرتکب) کو اللہ تعالیٰ معاف فرما دے بجز اس کے جو حالت کفر میں مرا ہو یا وہ شخص جس نے مسلمان کو قصداً قتل کیا ہو)۔

جمہور علمائے سلف وخلف اس طرف گئے ہیں کہ قاتل کی توبہ کا معاملہ اس کے اور خدائے بزرگ و برتر کے درمیان ہے۔اگر اس نے توبہ کر لی، خشوع وخضوع سے کام لیا اور نیک عمل کیے تو اللہ اس کی برائیوں کو نیکیوں سے بدل دے گا۔اور اس کی چیرہ دستی کا نیک بدلہ مقتول دے گا، اور قاتل کی یہ سیہ کاری مقتول کی خوشنودی کا باعث ہو گا اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے" و الذين لا يدعون مع الله الها آخر...... الا من تاب و آمن و عمل عملاً صالحاً "(یعنی جو لوگ اللہ کے ساتھ کسی اور معبود کو حاجت روا نہیں جانتے اور ناحق قتل نہیں کرتے جو اللہ نے حرام فرمایا ہے تا آنکہ وہ مستحق قتل نہ ہو۔نیز وہ بدکاری نہیں کرتے اور جو شخص ایسا کرے وہ سخت گنہگار ہے اور قیامت کے روز اسے دگنا عذاب ہو گا اور اس عذاب میں ذلت کے ساتھ ہمیشہ پڑا رہے گا۔البتہ جس نے توبہ کی اور ایمان لایا اور نیک عمل کیا تو اللہ تعالیٰ اس کی برائیوں کو نیکی سے بدل دے گا۔اللہ بخشنے والا اور رحم فرمانے والا ہے)اس آیت میں ایک (ہونے والے واقعہ کی) خبر ہے جس کی تنسیخ جائز نہیں ہے۔اسے مشرکین کے لیے گمان کرنا اور اس آیت کو مسلمانوں پر منطبق کرنا ظاہر الفاظ آیت کے منافی ہے۔نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا" قل يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله "(یعنی ہماری طرف سے کہہ دو کہ اے میرے ایسے بندو جنہوں نے اپنے اوپر زیادتی کی ہے اللہ کی رحمت سے ناامید نہ ہو)اس آیت کا مفہوم عام ہے اور تمام گناہوں پر منطبق ہوتا ہے۔جس میں کفر، شرک، شک، نفاق، قتل اور معصیت وغیرہ سب کا ذکر ہے یعنی ان میں سے کوئی سا بھی گناہ ہو اس کی توبہ اللہ قبول فرماتا ہے پھر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے" ان اللّٰه لا يغفر ان يشرك به و يغفر مادون ذلك لمن يشاء "(یعنی اللہ تعالیٰ گناہ شرک کو معاف نہیں کرے گا۔اس کے علاوہ جس گناہ کو بھی چاہے معاف کر دے گا)یہ آیت تمام گناہوں کے لیے عام بجز شرک باللہ کے جس کا ذکر اسی سورۃ میں اس آیت کے بعد آیا ہے، اس سے امید رحمت (مغفرت) کو تقویت حاصل ہوتی ہے، واللہ اعلم۔

صحیحین (بخاری و مسلم) میں ایک حدیث آئی جس میں ایک اسرائیلی کا ذکر ہے جس نے ایک سو جانیں ہلاک کی تھیں۔اس نے ایک عالم سے دریافت کیا کہ کیا میرے لیے توبہ کی گنجائش ہے؟ عالم نے کہا کہ تیرے اور توبہ کے درمیان کونسی شے حائل ہے؟ پھر انہوں نے اسے ہدایت کی کہ فلاں شہر میں چلا جائے اور وہاں اللہ کی عبادت کرے چنانچہ

وہ ہجرت کر کے روانہ ہوا لیکن راستے ہی میں اس کی قضا آ گئی اور رحمت کے فرشتوں نے اس کی روح قبض کر لی۔ اس امت (ملت اسلامیہ) میں توبہ سے بہرہ ور ہونے کی صلاحیت بنی اسرائیل سے زیادہ ہے۔

قتل عمد کے کفارے کا بیان

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ بھی ایک روایت کے بموجب کہتے ہیں کہ قتل عمد کا کفارہ واجب نہیں ہے کیونکہ شریعت نے عمداً قتل کے مجرم کو قتل کیے جانے یا وارثان مقتول کے معاف کرنے پر خون بہا کی ادائیگی کے بارے میں سخت تاکید فرمائی ہے جیسا کہ حدیثوں میں آیا ہے (اس میں کفارے کا ذکر نہیں ہے) لہٰذا اس پر کچھ اضافہ نہیں کیا جا سکتا۔ اور اس لیے بھی (کفارہ نہیں ہو سکتا) کہ قتل عمد ایک مستقل گناہ کبیرہ ہے اور کفارہ (تلافی گناہ) کا مطلب عبادت ہے لہٰذا اس کو گناہ کے ساتھ وابستہ نہیں کیا جا سکتا۔ اور گناہ کبیرہ ایسی شے کا سبب نہیں بن سکتا جس کا مطلب عبادت ہو یہاں پر کفارہ کی یہی صورت ہے۔ پس جرم قتل کا کفارہ نہیں ہو سکتا۔ اس مسئلہ کی بنیاد اس اصول فقہ پر ہے کہ کفارہ کو خالص گناہ کبیرہ سے وابستہ نہیں کیا جا سکتا۔ پھر یہ بھی ہے کہ عمل کفارہ کی ایک مقدار مقرر ہے اور اسے شریعت نے یوں مقرر فرمایا ہے کہ ادنیٰ امور مثلاً خطا (بھول چوک) کے اثر کو دور کیا جائے، کفارہ یہ نہیں ہوتا کہ بڑے بڑے گناہوں کو جس کا ارتکاب عمداً کیا گیا ہو مٹایا جا سکے۔ چنانچہ بہت سی معمولی باتیں (بھول چوک کی) ایسی ہیں جو قابل برداشت ہو سکتی ہیں لیکن بڑی بڑی باتیں (یا گناہ) ناقابل برداشت ہوتے ہیں۔

صاحب عنایہ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ حدیث واثلہ بن اسقع اس کے عدم عمدیت (پائیدار نہ ہونے) کی دلیل ہے۔ کہ واثلہ بن اسقع نے بتایا کہ ہم آنحضرت ﷺ کی خدمت میں ایک صاحب کو لے گئے جو ارتکاب قتل کر کے مستوجب عذاب جہنم ہو گئے تھے۔ حضور نے فرمایا کہ ان کی طرف سے ایک غلام آزاد کر دو۔ اللہ تعالیٰ اس غلام کے ہر عضو کے بدلے اس شخص کے اعضاء کو آگ سے رہائی دے گا۔ ظاہر ہے کہ نار جہنم قتل عمد ہی سے واجب ہوتی ہے۔ ہر چند کہ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امر مسلّم نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کوئی شخص کسی ایسے عمل کے ارتکاب سے مستوجب نار ہوا جو قتل عمد کے مشابہ ہو مثلاً بڑے سے پتھر یا بڑی سی لاٹھی سے مارا ہو۔ تاہم اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو اللہ تعالیٰ کے اس قول میں کہ ''من یقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤہ جھنم خالداً فیھا'' (یعنی جو شخص کسی مسلمان کو عمداً قتل کر دے اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ پڑا رہے گا) جو اشارہ ہے وہ (عدم وجوب) کفارہ کے منافی نہیں ہے کیونکہ حرف فا (بمعنی پس جو "فجزاؤہ جھنم" میں ہے) کا تقاضا یہ ہے کہ امر مذکورہ (سزائے مکمل نہ ہو گی) بلکہ سزا کا بعض حصہ لہٰذا یہ تجویز درست نہ ہو گی، پھر یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قتل عمد کی دنیوی سزا قصاص (خون کا بدلہ خون) مقرر فرمائی ہے ''کتب علیکم القصاص فی القتلی'' (یعنی اللہ تعالیٰ نے قصاص کو قتل کی دنیوی سزا مقرر فرما دیا ہے) اور آخرت کی سزا کے بارے میں ارشاد ہے ''ومن یقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤہ جھنم خالداً فیھا'' (یعنی جس نے کسی مسلمان کو عمداً قتل کیا اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ پڑا رہے گا) اگر قتل عمد کے مرتکب پر کفارہ واجب قرار دیا جائے تو یہ نص (صراحت قرآنی) پر اضافہ ہو گا، جو درست نہیں ہے۔ نیز یہ بھی ہے کہ قتل عمد کا جرم کفارہ (تلافی مافات) سے بالاتر ہے، جیسے قصداً ترک صلوٰۃ کا گناہ ہے کہ اس پر بالاتفاق قضا واجب ہوتی ہے، کفارہ واجب نہیں ہوتا۔

دراصل ہر مسلمان جو اللہ اور یوم آخرت پر یقین رکھتا ہے اس کی تنبیہ کے لیے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کافی ہے " من یقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤہ، جھنم خالداً فیھا، وغضب اللّٰہ علیہ ولعنہ، واعد لہ عذاباً عظیما" (یعنی جو شخص کسی مسلمان کو عمداً قتل کرے اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ پڑا رہے گا، ایسے شخص پر اللہ کا غضب ہے، اس پر اللہ کی لعنت ہے اور اس کے لیے عذاب سخت تیار ہے)۔ اس آیت میں ایسے سخت عذاب کی خبر دی گئی ہے کہ اس حکم کے خلاف کرنے والا، اگر مسلمان ہے، تو اس کے جسم پر رونگٹے کھڑے ہو جائیں گے۔

قتل ناحق کی سزا کا بیان:

ائمہ ءمجتہدین میں سے بعض کا کہنا ہے کہ جرم قتل کا مرتکب کافر کی طرح بغیر کسی فرق کے ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔ جیسا کہ اس سے ظاہر ہے " ومن قتل مؤمناً متعمداً فجزاؤہ، جھنم خالداً فیھا" (یعنی جو شخص کسی مسلمان کو عمداً قتل کرے گا اس کی سزا جہنم ہے جہاں وہ ہمیشہ رہے گا) ائمہ ءکا یہ خیال (یعنی عذاب دائمی کا ہونا) درست ہو یا نہ ہو لیکن یہی بہت ہے کہ قاتل بہت طویل عرصہ کے لیے آتش دوزخ کے عذاب میں پڑا رہے، اور یہی سختی بہت ہے کہ اللہ کا غضب اور اس کی لعنت اس پر ہو اور یہ کہ اس روز جبکہ ظالموں کا کوئی عذر قبول نہ ہو گا اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے عذاب سخت تیار کر رکھا ہو اور اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ جس کے اندر ذرہ برابر بھی ایمان ہو گا اور اس آیت کو سنے گا تو انسان کا خون کرنے کی جرأت کرنے سے اس طرح بھاگے گا جیسے بکری بھیڑیے سے ڈر کر بھاگتی ہے۔ اگر بالفرض کوئی شخص

شافعیہ اور حنابلہ بھی ایک دوسری روایت کے بموجب کہتے ہیں کہ قتل عمد میں کفارہ واجب ہے کیونکہ قصداً ارتکاب کرنے والے کا جرم قتل خطا (یا قتل غیر عمد) سے بہت زیادہ ہے لہٰذا اس کا کفارہ زیادہ مناسب ہے۔ بہ نسبت قتل خطا کے، چونکہ قتل خطا پر کفارہ بالاتفاق واجب ہے تو قتل عمد پر کفارہ کو واجب قرار دینا زیادہ اچھا ہے اسی بناء پر ان اصحاب نے (اس کفارہ کو) جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھانے کے کفارے کے ساتھ ملایا ہے جس کا واجب ہونا نص (حکم واضح) سے ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے " ولکن یؤاخذ کم بما عقد تم الایمان فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین " (یعنی تم نے دانستہ جھوٹی قسم کھائی اس پر تمہاری گرفت ہو گی، اس کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے)۔ ان اصحاب نے اپنے مسلک کے ثبوت میں امام احمد کی وہ روایت پیش کی ہے جو واثلہ بن اسقع سے مروی ہے، وہ بیان کرتے ہیں کہ قبیلہ بنی سلیم کا ایک شخص نبی ﷺ کی خدمت میں آیا، لوگوں نے اس کی بابت بتایا کہ ان کا وہ ساتھی مستوجب عذاب ہو گیا یعنی جہنم کا سزائے قتل سے، آپ نے ارشاد فرمایا " فلیعتق رقبۃً یفدی اللّٰہ بکل عضو منھا عضواً منہ من النار " (یعنی اسے چاہیئے کہ ایک بردہ آزاد کرے اللہ تعالیٰ اس غلام کے ہر عضو کے بدلے اس شخص کے اعضاء کو آتش دوزخ سے نجات

اندھیرے (بے خبری) میں کسی کو قتل بھی کر دے اور دنیا میں جیتے جی قصاص سے بچ بھی رہے تب بھی یہ اس کے لیے براہی ہے۔ اس میں کوئی خیر نہیں ہے۔ کیونکہ آخرت کا عذاب سخت اس کا منتظر ہے اور دنیا کی زندگی میں بھی اللہ کا غضب اس کے لیے تیار ہے۔ البتہ اگر اس دنیا میں قاتل کے جیتے جی اس کا قصاص لے لیا جائے تو یقین ہے کہ یہ آخرت میں اس کے اس گناہ کا کفارہ ہوگا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا کرم اس سے بالاتر ہے کہ ایک جرم کی سزا دو مرتبہ دی جائے، جبکہ فی الواقع اس کے اپنے کئے کے موافق اس کو اس جرم کی سزا مل چکی ہے جو اس نے کسی دوسرے کے ساتھ کیا۔ (۱)

دے گا) یہ حدیث اس امر کا واضح ثبوت ہے کہ قتل عمد کا کفارہ واجب ہے۔

ا۔ ائمہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مسلمان کی جان کی قصداً ہلاک کرنے والے پر تین باتیں عائد ہوتی ہیں، اول گناہ عظیم جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''من يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها'' پھر اس پر اللہ کا غضب اور اس کی لعنت اور قیامت کے روز عذاب سخت کی تہدید، اس بارے میں کثرت سے حدیثیں آئی ہیں۔ اور اس پر ملت اسلامیہ کا اجماع ہے، دوسرے یہ کہ اس پر تاوان کا ادا کرنا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''یاایها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى'' (یعنی اے مسلمانو قتل کی صورت میں تم پر قصاص فرض ہے) لیکن اس کے لیے یہ قید لگا دی گئی ہے کہ اس کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ قتل دانستہ ہو جیسا کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ''العمد قود'' (یعنی قتل عمد مستوجب قصاص ہے)۔ تیسرے یہ کہ قاتل ورثہ سے محروم ہو جاتا ہے آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے ''لاميراث لقاتل'' (یعنی قاتل ورثہ کا حقدار نہیں ہے)۔

واضح ہو کہ علماء نے کسی قاتل کو قصاص کا سزاوار اور کسی کو مقتول اور کسی جرم کو جرم قتل قرار دیئے جانے کی چند شرطیں رکھی ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ قتل کا مرتکب جس سے قصاص (خون کا بدلہ خون) لینا ہے اس کے لئے یہ شرط ہے کہ اس میں عقل ہو لہٰذا قاتل اگر جنون زدہ ہے تو اس پر قصاص عائد نہ ہوگا اور یہ کہ قاتل بالغ ہو، پس نابالغ (بچے) پر قصاص نہیں ہے۔ اور یہ بھی شرط ہے کہ اسے ارتکاب جرم کرنے (یا نہ کرنے) کا اختیار حاصل ہو۔ ایسا نہ ہو کہ اسے قتل پر مجبور کیا گیا ہو۔ اس صورت میں قصاص لازم نہ ہوگا اور یہ کہ اس نے بذات خود ارتکاب قتل کیا ہو اگر اس نے خود اقدام قتل نہیں کیا تو ایسے شخص پر ارتکاب قتل میں عملاً شامل نہیں ہے قصاص نہیں ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ قاتل مقتول کا باپ یا آقا نہ ہو، اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

مقتول قرار دیئے جانے کی شرائط میں یہ ہے کہ مقتول ایسا شخص ہو جس کے عوض قاتل کا خون حق بجانب ہو، اور جن امور سے ایک شخص کی حیثیت مختلف ہو جاتی ہے وہ یہ ہیں مثلاً مسلمان ہونا یا کافر ہونا، آزاد ہونا یا غلام ہونا، مرد ہونا یا عورت ہونا، فرد واحد ہونا یا متعدد ہونا، پھر یہ بھی شرط ہے کہ اس کا خون کرنا ممنوع ہو۔

جرم کو قتل قرار دیئے جانے کی شرط یہ ہے کہ قاتل نے ارتکاب قتل عمداً کیا ہو مقتول بے گناہ ہو اور اس نے کوئی جرم مستوجب قتل نہ کیا ہو جب یہ تمام شرطیں پوری ہوں تب ہی قاتل پر قصاص عائد ہوگا، بجز اس صورت کے جبکہ قاتل کے

قصاص کے معاف کرنے کا بیان

یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ معاف کر دینے یا صلح کر لینے سے قصاص (خون کا بدلہ خون) ساقط ہو جاتا ہے بخلاف حد (سزائے شرعی) کے کہ وہ معاف کر دینے سے ساقط نہیں ہوتی، کیونکہ اس کا تعلق حقوق اللہ سے ہے (اسے اللہ ہی معاف کر سکتا ہے) لیکن یہ حنفیہ کی رائے ہے ان کے علاوہ دوسرے اہل مسالک کا کہنا ہے کہ معاف کرنے سے جو سزا ساقط نہیں ہوتی وہ 'حد زنا' ہے اور چوری کی سزا بھی حاکم کے سامنے معاملہ پیش ہو جانے کے بعد ساقط نہیں ہوتی لیکن حد قذف معاف کر دینے کے بعد مطلقاً ساقط ہو جاتی ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ ان حالات کے پیش نظر جن کا ذکر سابقاً ہو چکا ہے کہ حد زنا عائد نہیں ہوتی جب تک کہ چار چشم دید گواہ جنہوں نے اپنی آنکھوں سے اس فعل کا ارتکاب دیکھا ہو گواہی نہ دیں اور چونکہ ایسا ہونا دشوار ہے اور عملی طور پر اس کا ثبوت ممکن نہیں ہے لہٰذا اس سزا پر عمل درآمد صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ مجرم خود اس کا اقرار کرے۔ رہا شراب پینے کی سزا کا معاملہ سو اس کی بابت بعض اصحاب کی رائے یہ ہے کہ اس کا شمار حدود شرعیہ میں نہیں بلکہ یہ تعزیر ہے۔ بناء بریں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ سزا جس کے نفاذ کا خیال کیا جا سکتا ہے اور جو معاف کر دینے سے ساقط نہیں ہوتی وہ صرف چوری کی سزا ہے بشرطیکہ معاملہ حاکم کے پیش ہوا ہو جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا۔ (۱)

ورثاء معاف کر دیں، یا صلح کر لیں۔ انہیں اس کا حق ہے تاہم اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ دراصل قصاص واجب ہے اور مقتول کا ولی خون بہا کا مطالبہ نہیں کر سکتا تا آنکہ قاتل راضی نہ ہو جیسا کہ قرآن و حدیث میں آیا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ولی کو (خون کی بجائے) مال کے مطالبہ کا حق ہے، اس میں قاتل کی مرضی کو دخل نہیں ہے۔ کیونکہ خون کی بجائے مال کا تعین ہو گیا ہے تو خون بہا کا مطالبہ قاتل کی مرضی کے بغیر بھی جائز ہے۔

ایک اور قول کے بموجب، ان دونوں باتوں میں سے ایک پر بلا تعین ہونا واجب ہے جس کا تعین ولی کے اختیار میں ہے، کیونکہ بندوں کا حق شرعاً لازم قرار دیا گیا ہے اور جو کچھ لازم ہوا ہے اس میں حقدار کو اختیار ہے۔

۱۔ علماء کا اس باب میں اختلاف ہے کہ آیا قصاص سے مجرم کے گناہ کا کفارہ ہو جاتا ہے یا نہیں بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر قاتل پر حد قصاص نافذ کر دی جائے، اور قاتل اس پر راضی ہو اور اس نے گناہ سے توبہ کر لی ہو تو یہ اس کے جرم کا کفارہ ہو جائے گا، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ "الحدود کفارات لاھلھا" (یعنی شرعی سزائیں مجرموں کے گناہوں کا کفارہ ہیں) اس ارشاد میں عمومیت ہے اور اس میں کسی خاص عمل کی خصوصیت نہیں ہے اور اس لیے بھی کہ اللہ تعالیٰ کے رحم و کرم سے بہت بعید ہے کہ وہ اپنے بندوں کو ایک جرم کی سزا دو مرتبہ دے۔ ایک بار دنیا میں بطور

قصاص کے اور دوسری بار آخرت میں عذاب جہنم کی صورت میں اور اسی قول کو ترجیح حاصل ہے۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ قصاص جرم گناہ کا کفارہ نہیں ہے، آخرت میں وہ شخص بے گناہ متصور نہ ہوگا، کیونکہ جسے ظلم سے (ناحق) قتل کیا گیا ہے اسے قصاص پر عملدرآمد کا فائدہ (مقتول کو نہیں بلکہ) صرف زندہ اشخاص کو پہنچتا ہے کہ قتل ناحق سے بچ جاتے ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "ولکم فی القصاص حیوٰۃ" (یعنی لوگو حکم قصاص پر عملدرآمد میں ہی تمہاری زندگی ہے)۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ "یجی المقتول متعلقاً بقاتله یوم القیامة، آخذ راسه بیده الاُخری، فیقول: یارب سل هذا فیم قتلنی؟ قال فیقول: قتلته لتکون العزة لک، فیقول: یارب سل هذا فیم قتلنی؟ قال فیقول: قتلته لتکون العزة لک، فیقول: فانها لی، قال: ویجی آخر متعلقاً بقاتله فیقول: رب سل هذا فیم قتلنی؟ قال فیقول: قتلته لتکون العزة لفلان، قال: فانها لیست له، بنو باثمه، فیهوی فی النار سبعین خریفاً" (یعنی قیامت کے روز مقتول اپنے قاتل کو لٹکائے ہوئے اور دوسرے ہاتھ سے اس کا سر پکڑے ہوئے لائے گا اور کہے گا اے رب اس سے پوچھ کہ اس نے مجھے کیوں قتل کیا وہ شخص کہے گا کہ اس کو میں نے اس لیے قتل کیا کہ تیری عزت ہو، ارشاد ہوگا کہ بلاشبہ میں عزت کا حقدار ہوں، پھر ایک اور شخص اپنے قاتل کو لٹکائے ہوئے آئے گا۔ اور کہے گا کہ یارب اس سے پوچھ کہ اس نے مجھے کیوں قتل کیا؟ وہ شخص کہے گا کہ میں نے اسے اس لیے قتل کیا کہ فلاں شخص کی عزت ہو، ارشاد ہوگا کہ وہ عزت کا حقدار نہیں ہے تب وہ گنہگار قرار دیا جائے گا اور ستر سال کے لیے اسے آتش دوزخ میں ڈال دیا جائے گا) اس مضمون کی بکثرت حدیثیں آئی ہیں اور وہ حدیث جس میں آیا ہے کہ سزائیں گناہ کا کفارہ ہو جاتی ہیں، سو اس حدیث کا تعلق ایسے جرم کی سزا سے ہے جس کا تعلق حق اللہ سے ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ قتل عمد سے یا تو قطعی طور پر قصاص واجب ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک مرتد دوسرے مرتد کو قتل کر دے، اس میں قطعی طور پر قاتل مرتد پر قصاص (خون کا بدلہ خون) عائد ہوگا، یا قتل عمد سے قطعی طور پر خون بہا واجب ہوگا، مثلاً باپ بیٹے کو قتل کر دے، یا مسلمان کسی ذمی (غیر مسلم رعایا) کو قتل کر دے تو اس میں قطعی طور پر خون بہا واجب ہوگا یا پھر قصاص اور خون بہا دونوں میں سے کسی ایک امر کا اختیار دیا جائے گا یعنی جائز ہوگا کہ مقتول کا ولی فدیہ لے کر قصاص کے مطالبہ سے دست بردار ہو جائے اور (جو کچھ بھی وہ پسند کرے) اس میں مجرم کی رضامندی کو کوئی دخل نہیں۔ چنانچہ بیہقی نے مجاہد وغیرہ سے روایت کیا ہے "کان فی شرع موسیٰ علیه السلام تحتم القصاص جزماً، وفی شرع عیسیٰ علیه السلام الدیة فقط، فخفف اللّٰه تعالیٰ عن هذه الامة وخیرها بین الامرین" (یعنی حضرت موسیٰ کی شریعت میں قطعی طور پر قصاص امر ناگزیر تھا اور حضرت عیسیٰ کی شریعت میں صرف فدیہ (خون بہا) لازم تھا لیکن اس امت کو اللہ تعالیٰ نے یہ سہولت دے دی ہے کہ دونوں باتوں میں سے ایک کو اختیار کرنے کی اجازت ہے) دونوں میں سے کسی ایک بات کو ناگزیر تشدد ہے۔ اور چونکہ سزا کا حکم مجرم کے خلاف ہوتا ہے لہٰذا اس پر عملدرآمد کے معاملہ میں اس کی مرضی کو دخل نہیں ہے۔ جیسے کسی کام کا معاملہ اوٹ لینے اور کسی کی ضمانت (دینے کے لیے فریق ثانی کی اجازت ضروری نہیں ہے)۔

اگر مجرم (مستوجب القصاص) کے اعضاء میں سے کسی عضو کو معاف کر دیا جائے تو وہ شخص کلیۃً بری ہو جائے

گا۔ جیسے عورت کے کچھ حصہ کو (مثلاً آدھی یا چوتھائی کو) طلاق دینے سے کلیۃً طلاق ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اگر مطالبہ کے حقداروں میں سے کسی نے (قصاص) معاف کر دیا تو یہ معافی سب کی طرف سے متصور ہوگی اگر چہ دوسرے حقدار راضی نہ ہوں، اس صورت میں قصاص کا معاملہ دیت (خون بہا) کا معاملہ بن جائے گا، کیونکہ قصاص کے حصے نہیں ہو سکتے۔ اس میں خون کرنے سے باز رکھنے کے لیے سزا کے ساقط ہو جانے کا پہلو غالب ہے۔ اور قصاص کی نوعیت نامعلوم ہونے سے معافی پر کوئی اثر نہیں پڑتا چنانچہ اگر کسی غلام (مملوک) کا کوئی عضو کاٹ دیا گیا اور اس کے آقا نے (مجرم کو) معافی دے دی تو یہ معافی درست ہوگی اگر چہ اسے یہ معلوم نہ کہ کس عضو کے کاٹے جانے کا جرم اس نے معاف کیا ہے۔ کیونکہ (فی الجملہ) معاف کر دینا ایک امر مستحب (پسندیدہ) ہے۔ چنانچہ شریعت اسلامیہ نے اس کی ترغیب دی ہے اور ایسا کرنے کے لیے فرمایا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فمن عفا واصلح فاجره على الله انه لا يحب الظالمين" (الشوریٰ: ۴۰) (یعنی جو شخص خطا کار کو معاف کر دے اور صلح کر لے تو اللہ اس کا اجر دے گا البتہ وہ ظالموں کو پسند نہیں کرتا) اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے "من قتل له قتيل فاهله بين خير تين، ان احبوا قتلوا وان احبوا اخذوا الدية" (یعنی جسے کسی نے قتل کر دیا ہو تو اس کے ورثا کو دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے چاہے قاتل کو قتل کریں، چاہے خون بہا لے لیں) اور بیہقی وغیرہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ "ان النبى ﷺ كان مارفع اليه قصاص قط الا امر فيه بالعفو" (یعنی نبی ﷺ کے سامنے جب کبھی قصاص کا معاملہ پیش ہوتا تو حضور ہمیشہ معافی ہی کے لیے ارشاد فرماتے تھے) اور عدی بن ثابت سے مروی ہے کہ عہد معاویہ رضی اللہ عنہ میں کسی نے ایک شخص کے منہ کو زخم لگائے اور اس کی دیت یا تاوان پیش کیا لیکن اس شخص نے لینے سے انکار کیا اور اس سے تگنی مقدار کا مطالبہ کیا اس پر ایک شخص نے بیان کیا کہ اس نے رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد فرمانا سنا ہے کہ "من تصدق بدم، او دونه كان كفارة له من يوم ولد الى يوم تصدق" بروایت ابو یعلیٰ (یعنی جس نے قتل یا اس سے کم درجہ کے گناہ کو معاف کر دیا تو یہ عمل اس کی ان تمام خطاؤں کا کفارہ ہوگا جو اس سے یوم ولادت سے معافی دینے کے وقت تک سرزد ہوئیں)۔ اور عبادہ بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے "ما من رجل يجرح فى جسده جراحة، فيتصدق بها الا كفر الله تبارك وتعالىٰ عنه مثل ماتصدق به" (یعنی جب بھی کسی شخص کو زخم پہنچتا ہے اور وہ شخص اس کو معاف کر دیتا ہے تو خدا تعالیٰ اس معافی کو اس شخص کے اس جیسے گناہ کا کفارہ بنا دیتا ہے) اس حدیث کو احمد نے روایت کیا ہے اس کے سب راوی صحیح ہیں۔

اگر کوئی وارث (یا ولی) قصاص کے معاف کرنے کو نظر انداز کر دے اور خون بہا سے نہ انکار کرے نہ اقرار تو اس مسلک کی رو سے مجرم پر خون بہا واجب نہ ہوگا کیونکہ قتل کے ارتکاب سے خون بہا واجب نہیں ہوتا (بلکہ قصاص واجب ہوتا ہے) اور معافی اس بات کو ساقط کرنے کے لیے ہوتی ہے جو ہوئی ہو، جو بات ہوئی ہی نہیں اسے ثابت کرنے کے نہیں ہوتی۔

ایک اور قول (فقہاء کا) یہ ہے کہ دیت (تاوان یا خون بہا) کی ادائیگی قاتل کے مال سے واجب ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فمن عفى له من اخيه شى فاتباع بالمعروف" (یعنی کوئی شخص اپنے بھائی کو معاف کر دے تو اسے مال دلایا جائے) یہاں معروف سے مراد مال ہے اور مطلب یہ ہے کہ مال دے کر اس کے جرم کی تلافی کی جائے اس

سے ظاہر ہوتا ہے کہ قصاص کی معافی دینے کے بعد تاوان واجب الادا ہو جاتا ہے اور اس لئے بھی کہ دیت (تاوان یا خون بہا) قصاص کا بدل ہے جب کہ معاف کر کے اسے ساقط کر دیا گیا ہو یا کسی اور طرح سے وہ ساقط ہوا ہو مثلاً جرم کا وفات پا جانا۔ اس حالت میں شریعت نے ولی کو اختیار دیا ہے کہ وہ قصاص لے یا مال۔

واضح ہو کہ حنفیہ کا اور ایک دوسری روایت کے بموجب مالکیہ کا نیز حنابلہ کا بھی ایک دوسرا قول یہ ہے کہ قتل عمد کی سزا متعین ہے یعنی قصاص۔ ولی کو یہ حق نہیں ہے کہ قاتل کی رضامندی کے بغیر دیت (خون بہا) وصول کر لے (اور قصاص ترک کر دے) جیسا کہ قرآن وحدیث میں آیا ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ مال میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وہ قتل عمد کے عوض واجب الادا ہو جائے (یا اس کا بدل بن سکے) کیونکہ ان میں (یعنی خون اور مال میں) کوئی مماثلت نہیں ہے۔ قصاص ہی کو جرم سے مناسبت ہے اور اس میں زیادہ بہتری ہے یعنی اس میں انسانی زندگی کو بچانے کی صلاحیت ہے کہ دوسروں کو اس فعل کے ارتکاب سے باز رکھے اور وارث مجبور ہو جائیں پس یہی سزا (خون کا بدلہ خون یا قصاص) متعین ہو گئی۔ شریعت نے حکم قصاص میں ایک اور طریقہ سے ولی کا خیال بھی مدنظر رکھا ہے کہ یہ انتقام ہے اور اس سے دلوں کو تسلی حاصل ہوتی ہے۔

دراصل شریعت نے یہ حکم عہد جاہلیت (قبل از اسلام) کے اس دستور کی بیخ کنی کے لئے دیا ہے جس پر اس وقت لوگ عامل تھے' کہ ایک شخص کے عمل کے عوض پورے قبیلے کا خاتمہ کر دیا جاتا تھا۔ یہ نہیں تھا کہ وہ فرد واحد کے قتل کئے جانے پر مال کثیر کے طالب ہوں بلکہ قاتل اور ان کے متعلقین تمام دنیا کا مال جو ان کے پاس ہو یا اور اشیاء جس پر مقتول کے ورثاء راضی ہوں پیش کر دیں تب بھی مقتول کے آدمی اس پر راضی نہ ہوتے تھے۔ غرض قتل عمد کے عوض مال کی ادائیگی واجب ہونے میں قصاص کا مقصد فوت ہو جاتا ہے' پس جب کہ یہ امر مسلمہ ہے کہ قتل عمد کی پاداش میں قصاص کو بنیادی حیثیت حاصل ہے تو اس سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے تا آنکہ یہ ضروری نہ ہو جائے۔ مثلاً یہ کہ اگر مقتول کے ولیوں (وارثوں) میں سے کوئی قصاص کو معاف کر دے تو پورے طور پر حکم قصاص کی بجا آوری دشوار ہو جائے گی۔ یا یہ کہ (مجرم کے) جس عضو پر قصاص کا حکم نافذ ہوتا ہے وہ عضو ناقص ہو مثلاً کسی کا ہاتھ کاٹنے والے مجرم کے اپنے ہاتھ کی انگلیاں کم ہوں۔ یا یہ کہ جس نے قتل کیا ہے وہ مقتول کا باپ یا اس کی ماں ہو۔ ان حالات میں قصاص پر عملدرآمد دشوار ہے ایسی حالت میں قصاص کو چھوڑ کر دیت (خون بہا یا تاوان) عائد ہوگا۔ تاکہ وہ خون رائگاں نہ جائے۔

شافعیہ' حنفیہ اور حنابلہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اگر عورت معاف کر دے تو قاتل قصاص سے بری ہو جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ خون کے معاملہ میں عورت کو کوئی دخل نہیں ہے (یعنی نہ معاف کر سکتی ہے نہ خون بہا لے سکتی ہے) ساتھ ہی ایک اور روایت کی رو سے ان کا کہنا ہے کہ انہیں بھی خون کے معاملہ میں مردوں کی طرح دخل ہے جب کہ صلبی رشتہ داروں میں کوئی مرد ان کے برابر نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک حیثیت سے قصاص اور دیت کے معاملہ میں انہیں بھی دخل ہے۔ کہا جاتا ہے کہ عورتوں کو معاملات قصاص نمٹانے کا حق تین شرطوں پر منحصر ہے' یعنی عورت (مقتول کی) وارث ہو اور کسی درجہ میں بھی کوئی جعلی رشتہ دار نہ ہو اور اس کی حیثیت ایسی ہو کہ اگر وہ مرد ہوتی تو عصبات (صلبی حصہ داروں میں) شمار ہوتی۔

حنفیہ اور مالکیہ رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ ولی اگر معاف کر دے تو سزائے قصاص دیت (تاوان یا خون بہا) میں منتقل ہو جائے گی۔ اس کے لئے مجرم کی رضامندی (اجازت) ضروری نہیں ہے۔ لیکن ولی کو یہ حق نہیں ہے کہ قصاص کو

اسلامی احکام کی خوبیوں کا بیان

واضح ہو کہ بالعموم یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قصاص کے بارے میں شریعت اسلامیہ کا حکم یہ ہے کہ اگر قاتل کے جرم قتل کو معاف کر دیا جائے تو وہ سزائے قتل سے بری ہو جائے گا حالانکہ قتل قبیح ترین جرم ہے اور انسانی معاشرہ کے لئے سب سے زیادہ ضرر رساں ہے۔ یہ جرم تو اس کا متقاضی ہے کہ اس کی سزا حدود شرعیہ کی طرح کسی حالت میں بھی قابل درگزر نہ ہوتی تاکہ مجرم کو یقین ہو جائے کہ بہر حال (اس جرم کی پاداش میں) اسے قتل کیا جائے گا۔ تاکہ کبھی ایسے جرم کا اقدام نہ کرے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس بارے میں شریعت کا حکم اسلامی احکام شرعیہ کی خوبیوں میں سے ہے

چھوڑ کر مال کا مطالبہ کرے تا آنکہ مجرم راضی نہ ہو اگر ولی قصاص معاف کر دے لیکن معافی کے لئے خون بہا وغیرہ کی شرط نہ لگائے تو وہ معافی بلا تاوان متصور ہوگی۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ مقتول کے وارث کو قطعی اختیار ہے کہ قصاص لے یا دیت کا مطالبہ کرے یا بغیر معاوضہ مال کے معاف کر دے۔ غرض ولی کو قصاص چھوڑ کر دیت (خون بہا یا تاوان) لینے کا اختیار ہے۔ قاتل راضی ہو یا نہ ہو کیونکہ دیت قصاص کا بدل ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ دیت جان کا معاوضہ ہے قصاص کا بدل نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر عورت کسی مرد کو قتل کر دے تو اس مرد (کی جان) کا خون بہا واجب الادا ہوگا اگر یہ تاوان قصاص کا بدل ہوتا تو عورت (کے قصاص سے بچنے کا معاوضہ واجب ہوتا)۔ علمائے شافعیہ میں سے 'المتولی' کا کہنا ہے کہ اگر قصاص معاف کر دیا جائے تو مقتول کا خون بہا واجب الادا ہوگا نہ کہ قاتل کا خون بہا (یعنی قصاص سے بچ جانے کا معاوضہ نہیں ہے) بعض اصحاب نے ان دونوں خیالات کی مطابقت اس طرح کی ہے کہ قصاص مقتول (یا مجروح) کی ذات کا بدل ہے اور بدل کا بدلہ بھی بدل ہی ہوتا ہے (یعنی قصاص جان کا بدلہ ہے تو وہ بھی جان کے برابر ہے) فقہاء کا کہنا ہے کہ اگر ولی مال دیت کے علاوہ کسی اور طرح سے قصاص کو معاف کر دے یا کوئی اور شخص کسی شرط پر مصالحت کرا دے تو وہ امر یا جس شے پر مصالحت ہوئی ہے وہ عائد ہو جائے گی خواہ خون بہا (یا تاوان سے) زیادہ ہو بشرطیکہ مجرم یا صلح کرانے والا اسے تسلیم کر لے اس طرح قصاص مجرم کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ لیکن اگر مجرم یا صلح کرانے والا قبول نہ کرے تو یہ فیصلہ عائد نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ معاوضہ کا معاملہ ہے جس میں طرفین کی رضامندی ضروری ہے۔ جیسے کہ صلح کے معاوضہ میں ہوتا ہے اور بقول صحیح اگر قاتل خون بہا کی ادائیگی سے قاصر رہا تو قصاص ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ جس شرط پر ولی مقتول معافی کے لئے راضی تھا وہ پوری نہیں ہوئی۔

فقہاء کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے نصف دیت کے عوض قصاص سے درگزر کیا تو قصاص لاگو ہوگا اور نہ (بقیہ) نصف دیت (دونوں امور ساقط ہو جائیں گے)۔

ا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "مَن قتل مظلوماً" (یعنی جو مظلوم قتل کیا گیا) بغیر اس کے کہ وہ واجب القتل رہا

اور اس میں بھی ایک نکتہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام عزیز میں بیان فرمایا "ولکم فی القصاص حیٰوۃ یا اولی الالباب لعلکم تتقون" (البقرۃ:۱۷۹) (یعنی اے دانش مندو: اس حکم قصاص میں تمہاری زندگی ہے کہ تم بچ جاؤ اب درآنحالیکہ حکم قصاص کا مقصد خون ریزی اور اتلاف جان، سے بچنا ہے تا کہ لوگ امن وامان سے رہیں تو لازم ہے کہ شریعت اسلامیہ میں ان تمام پہلوؤں کو مدنظر رکھا جائے جو جان کے تحفظ اور اس کی دفاع کے لئے لازم ہیں۔ چونکہ سزا اس بداخلاقی کا سدباب کرتی ہے جو انسان کو ارتکاب جرم پر آمادہ کرے، اس لئے شریعت میں اپنی اور دوسرے کی جان کو مارنا ممنوع ہے۔ تاہم (احکام قصاص کی بجا آوری میں) ان امور کو پیش نظر رکھنا ضروری تھا جو اہل خاندان کے دلوں سے بغض وعداوت کو مٹا دے، تا کہ خون خرابے سے نجات ہو اور جانیں محفوظ رہیں۔

قاتل پر مقتول کے ورثاء کی بالادستی کا بیان

یہ امر ظاہر ہے اور اس میں کوئی شک بھی نہیں کہ قتل کے بعد مقتول کے وارثوں میں کینہ پیدا ہو جاتا ہے اور ایسی آگ لگ جاتی ہے کہ جب تک قاتل کی طرف سے انہیں اطمینان نہ ہو جائے اور قاتل پر قابو نہ پالیں انہیں تسلی نہیں ہوتی۔ اس لئے شریعت نے مقتول کے وارثوں کے قاتل پر جو مستوجب قتل ہوتا ہے فوقیت دی ہے کہ اگر وہ چاہیں تو مال وغیرہ کے عوض اسے معاف کر دیں یا چاہیں تو بغیر اس کے کہ اسے ٹکڑے ٹکڑے کریں (یعنی مثلہ) کریں یا تشدد روا رکھیں قصاص (خون کا بدلہ خون) لیں اسی طرح انہیں تسلی ہو سکتی اور کینہ دور ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد نہ تو کینہ توزی اختیار کریں گے اور نہ انتقام لینے میں زیادتی سے کام لیں گے کہ قاتل کے بے قصور اہل قبیلہ کو قتل کریں اور پھر نزاع پیدا ہو اور باہمی عداوت بڑھتی چلی جائے اور فریقین کے درمیان تشدد کا مقابلہ ٹھن جائے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ بہت سے بے گناہ مارے جائیں گے اور بدترین نتائج سامنے آئیں گے۔

متعدد واقعات اس امر کے شاہد ہیں کہ قتل کے بیشتر جرائم ورثائے مقتول کی مرضی کو نظر انداز کر دینے کے باعث ہوتے ہیں۔ (ان کی رضا نہ لی جائے، تو) وہ خود قاتل سے انتقام لینے کی کوشش کریں گے اور قاتل کے دوسرے بے قصور رشتہ داروں پر تہمت لگا کر اصل بات کو چھپائیں گے تا کہ موقع پا کر اپنے ہاتھ سے انہیں قتل کر دیں۔ اس طرح خاندان میں طوائف الملوکی پیدا ہو جائے گی اور قتل کی متعدد وارداتیں ظہور میں آنے لگیں گی اور دلوں سے قانون کا احترام جاتا رہے گا لیکن اگر قصاص کے بارے میں پہلے ہی وارث کی رائے لی جائے تو وہ اپنی بالادستی کے پیش نظر خود سوچے گا کہ وہ اپنی آتش کینہ کو کسی طرح فرد کر سکتا

اور اپنی توہین کو دور کرسکتا ہے۔ اس طرح وہ خود اپنے لئے راہ عمل تجویز کرے گا اب اگر وہ خود ہی معاف کر دے تو فبہا ورنہ قصاص لے گا اور فساد دو ہیں پر ختم ہو جائے گا۔ (۱)

ہو' فقد جعلنا لولیہ سلطانا '' (تو ہم نے اس کے ولی یا وارث کو غلبہ عطا کیا ہے) یعنی قاتل کے خون کا حقدار بنا دیا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ (حقدار) والی کا مرد ہونا ضروری ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جسے ولی فرمایا ہے اس کا ذکر بعینہ مذکر آیا ہے۔ پس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ عورت پر ولی کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔ اسی بناء پر ناگزیر ہوا کہ قصاص کے معاملہ میں عورت کو دخل نہ ہو۔ اس کے معاف کرنے سے نہ معافی ہوگی اور نہ وہ دیت (وغیرہ) کی وصولیابی کرسکتی ہے۔

حنفیہ' شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ آیت میں لفظ 'ولی' سے مراد وارث ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے '' والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض '' (یعنی مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں ایک دوسرے کے ورثاء ہیں) (التوبۃ:۷۱) یہ عبارت متقاضی ہے کہ قصاص کے مطالبہ کا حق وارثوں کو حاصل ہو (قطع نظر اس کے کہ وہ مرد ہوں یا عورت) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا '' وعلى المقتتلين ان ينحجزوا الاول فالاول وان كان امرائة (سلطانا) اى تسليطاً' ان شاء قتل' وان شاء عفا' وان شاء اخذ الديته '' (یعنی قتال کرنے والوں پر لازم ہے کہ وہ مقتول کے مقدم ترین رشتہ دار یا اس کے بعد کے مقدم ترین رشتہ دار کا حق پورا ادا کریں۔ خواہ وہ عورت ہو یعنی اسے اختیار ملنا چاہیے کہ چاہے تو قتل کردے' چاہے معاف کردے اور چاہے تو دیت (تاوان) وصول کرلے)۔

امام مالک رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ سلطان سے مراد 'حکم الٰہی' ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ سلطان سے حجت (ثبوت یا دلیل) مراد ہے۔

فقہاء کہتے ہیں کہ آیت '' ومن قتل مظلوما' فقد جعلنا لولیہ سلطانا '' (یعنی جو شخص ناحق قتل کیا گیا ہم نے اس کے ولی کو اختیار عطا کردیا) اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی تفسیر ہے '' لا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق '' (یعنی اللہ تعالیٰ نے قتل نفس کو حرام فرمایا ہے پس ناحق اسے قتل نہ کرو) آیت کا بظاہر مفہوم یہ ہے کہ ظالمانہ قتل کے علاوہ اور کوئی سبب قتل کے حلال ہونے کا نہیں ہے۔ لیکن احادیث متقاضی ہیں کہ دو اور امور کو موجبات قتل میں شامل کیا جائے۔ ایمان لانے کے بعد کفر اختیار کرنا اور شادی شدہ ہونے کے بعد بدکاری کا ارتکاب کرنا۔ ایک اور آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ قتل کا ایک چوتھا موجب بھی ہے' یعنی 'رہزنی' اللہ تعالیٰ فرماتا ہے '' انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فساداً ان يقتلوا او يصلبوا (یعنی جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت پر تلے ہوئے ہیں اور زمین میں خرابی پھیلا رہے ہیں بلاشبہ ان کی سزا یہ ہے کہ قتل کئے جائیں یا انہیں سولی دے دی جائے) اسی طرح ایک اور آیت میں سزائے موت کا پانچواں سبب آیا ہے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ' قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله' ولا باليوم الآخر '' (یعنی ان لوگوں سے قتال کرو جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان نہیں لاتے)۔ ان کے علاوہ کچھ اور امور ہیں جن کے موجب قتل ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ منجملہ ان کے نماز کا ترک کرنا' لواطت (اغلام) کا مرتکب ہونا اور جادو سے ہلاک کرنا ہے۔

آیت '' فلا يسرف فى القتل (یعنی قتل میں حد سے تجاوز نہ کرنا چاہیے) کا مطلب یہ ہے کہ جب وارث کو

قصاص لینے یا دیت وصول کرنے کا اختیار دیا گیا ہے تو چاہیے کہ قتل کرنے میں پیش دستی نہ کریں بلکہ 'خون بہا' پر اکتفا کریں یا مائل بعفو ہوں تو قتل کے اقدام میں بے احتیاطی نہ ہوگی۔ آیت میں بھی خون بہا پر اکتفا کرنے کی ترغیب ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے''وان تعفوا اقرب للتقویٰ'' (یعنی اگر معاف کردو تو یہ تقویٰ کے بہت قریب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ یقینی طور پر اسراف فی القتل سے بچنا ہے)۔

کہا جاتا ہے کہ (قاتل کے) قتل میں اسراف (یا زیادتی) یہ ہے کہ مقتول کا ولی قاتل کے علاوہ دوسروں کو بھی قتل کرے۔ بات یہ ہے کہ جب کوئی شخص ایک معزز قبیلے کے کسی فرد کو قتل کر دیتا تھا تو مقتول کے قبیلہ میں سے اس کے ورثاء۔ ادنیٰ درجہ کے قبیلے کے متعدد اشخاص کو قتل کر دیتے اور محض قاتل کے قتل کرنے پر اکتفا نہیں کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا اور صرف قاتل کو قتل کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس سے تجاوز کرنے کی اجازت نہیں دی۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اسراف قتل کا مطلب یہ ہے کہ (قاتل کو) محض قتل کرنے پر اکتفا نہ کیا جائے بلکہ اس کا مثلہ کیا جائے یعنی اس کے اعضاء کاٹے جائیں یا اسے شکنجہ میں کسا جائے۔

بیشتر اصحاب نے ''فلایسرف'' کو 'یا' کے ساتھ ہی پڑھا ہے جس میں ضمیر کا مرجع قتل کا ظالم مرتکب ہے اور معنے یہ ہیں اس ظالم قاتل کو نہ چاہیے کہ قتل میں اسراف کرے اور اسراف یہ ہے کہ ظالمانہ (یا ناحق) اقدام قتل کرے۔

طبری کہتے ہیں کہ یہ (آیت) خطاب ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے بعد ائمہ اسلام کو کہ وہ قاتل کے سوا کسی اور کو قتل نہ کریں اور ارشاد باری ''انہ کان منصوراً'' (یعنی ولی مقتول منصور، متصور ہوگا) کے تین مفہوم ہیں' ایک یہ کہ ظلم کی ابتداء کرنے والے (قاتل) کو جس نے ظالمانہ قتل کا ارتکاب کیا یہ گویا تنبیہ ہے کہ ایسا مت کر' وہ مقتول دنیا اور آخرت میں منصور (کامران) ہے دنیوی کامرانی تو یہ ہے کہ اس کے قاتل کو ہلاک کیا جائے گا اور آخرت کی کامرانی یہ ہے کہ اسے بہت ثواب ملے گا اور قاتل کو سخت عذاب ہوگا۔ دوسرے یہ کہ ولی مقتول کو اس ظالم قاتل پر بالادستی حاصل ہوگی۔ پس چاہیے کہ وہ اس طرح سزائے قاتل پر اکتفا کرے اور اس سے زیادہ کی خواہش نہ کرے۔ کیونکہ جس شخص کو اللہ کے ہاں سے نصرت ملی ہے اس سے زیادہ طلبی حرام ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کہا کہ ''وایم اللّٰہ لیظھرن علیکم ابن ابی سفیان '' (یعنی بخدا ابوسفیان کا بیٹا تم پر کامران ہوگا) کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے''ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لولیہ سلطانا' ' (یعنی جسے ظلم سے قتل کیا گیا اس کے ولی کو ہم نے کامرانی بخشی ہے) تیسرے یہ کہ یہ قاتل ظالم ہے اس سے پورا قصاص لینے پر اکتفا کرنا چاہیے اور زیادہ کا مطالبہ نہ کرے۔

اگر کہا جائے کہ کتنے ہی وارثان مقتول ایسے ہیں جو ناکام رہے اور انہیں ان کا حق نہیں ملا۔ اس کا جواب یہ ہے تقویت یا تو دلیل کے قوی ہونے سے حاصل ہوتی ہے یا پورا حق مل جانے سے یا تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں باتیں ہو جائیں۔ ان میں سے جو کچھ بھی ہو جائے وہی اللہ تعالیٰ کی نصرت ہے اور مقتول کے ولی کو نصرت عطا فرمانا اسی اعتبار سے ہے۔

ضحاک کہتے ہیں کہ قتل کے بارے میں نازل ہونے والی یہ پہلی آیت ہے۔

واضح ہو کہ قصاص یا دیت جو مقتول کی جان یا جسم کے عوض لاگو ہوتا ہے اس کی شرط یہ ہے کہ اس نے قتل یا جراحت رسانی کے لئے ایسی شے سے حملہ کیا ہو جس سے بالعموم قتل واقع ہو جاتا ہے۔ یا ایسی شے سے حملہ کیا جائے جو

جرم قتل کے بارے میں سلطان (حکومت) کے اختیارات کا بیان

یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ اگر مطالبۂ قصاص کے حقدار قتل کے مجرم کو معاف کردیں تو ان کے بری ہوجانے سے' امن کو خطرہ لاحق ہوجائے گا' کیونکہ جیسا کہ بتایا گیا ہے کہ مطالبۂ خون کا حقدار (ولی) اکثر حالات میں تو قصاص لینے ہی پر اصرار کرتا ہے۔ اگر بالفرض وہ معاف بھی کردے اور حکومت کی رائے میں اس کے چھوڑ دینے سے امن عامہ کے غارت ہوجانے کا اندیشہ ہے تو حاکم کو حق ہے کہ مجرم کو جو سزا بھی چاہے دے اور یہ ضروری ہے کہ اس وقت تک اسے نگرانی میں رکھے کہ وہ زیادتی نہ کرنے پائے یہاں تک کہ اسے یقین ہوجائے کہ اس کا رویہ درست ہوگیا ہے۔ شریعت اسلامیہ کی خوبی اور جزرسی یہ ہے کہ اس نے قتل کی سزا میں قصاص رکھا ہے اور حاکم کو اختیار دیا ہے کہ اگر خون بہا کے حقدار معافی دیں تو وہ قبول کرے۔ اس کی تفصیل کتب فقہ میں ملاحظہ ہو یہاں اس کی گنجائش نہیں ہے۔ (۱)

بالعموم جان لیوا نہیں ہوتی۔ یا کوئی ایسا اقدام کیا جائے جو موجب ہلاکت ہو اور مقتول قرار دیئے جانے کی شرط یہ ہے کہ وہ بے قصور ہو (مستوجب قتل نہ ہو) قاتل وہ قرار پائے گا جو مکلف ہو (جس پر احکام شرعیہ لاگو ہوتے ہوں)۔

ا۔ اگر قتل عمد کے مجرم کو معاف کردیا جائے تو آیا سلطان (حکومت) کو اس پر کوئی اختیار رہتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے۔

مالکیہ اور حنفیہ رحمھم اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ اگر مطالبہ خون کا حق رکھنے والا معاف کردے' تب بھی سلطان (حکومت) کو اختیار رہتا ہے کہ وہ قاتل کو سو دروں کے ضرب کی سزا دے یا پورے ایک سال کی قید کرے۔ مدینے کے لوگ بھی ان پر صلوۃ وسلام ہو یہی کہتے ہیں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی یہی مروی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ رحمھم اللہ کہتے ہیں کہ حاکم کے لئے ان باتوں میں سے کسی پر عمل کرنا واجب نہیں ہے' بجز اس صورت کے جبکہ قاتل شر پسندی اور اذیت رسانی میں مشہور ہو۔ ایسی صورت میں امام (حاکم) کے لئے جائز ہے کہ اپنی رائے کے مطابق اس کی سرزنش کرے: اسے قید کردے یا سزائے ضرب دے یا شہر بدر کردے' اس بارے میں ان کی دلیل شریعت کے احکام ہیں۔

اگر قاتل دیوالیہ ہوجانے کے باعث مالی معاملات کا نااہل قرار دیا جائے تو اسے مطالبہ سے معاف نہیں کیا جاسکتا' جبکہ دونوں باتوں (یعنی قصاص یا خون بہا) میں سے کوئی ایک بات اس پر واجب کردی گئی ہو' لیکن کوئی ایک سزا متعین نہ کی ہو۔ (معاف نہ ہونے کا) سبب یہ ہے کہ ایسے شخص کے ساتھ سلوک عطا ممنوع ہے۔ اگر سزا میں قصاص کی تعیین کی گئی ہو اور دیت معاف کی جائے تو زیادہ سے زیادہ مال واجب الادا ہوگا لیکن اگر مطلقاً معافی دے دی گئی تو تاوان بھی نہ رہے گا۔ اگر نااہل معاملہ (یا دیوالیہ) کو اس بناء پر معافی دی گئی کہ اس کے پاس بالکل مال نہیں ہے تو کوئی مال واجب نہ ہوگا کیونکہ قتل سے مال واجب نہیں ہوتا۔

کہا جاتا ہے کہ مفلس (نادار یا دیوالیہ) سے قصاص لینا اور یا درگزر کر دینا (دونوں باتیں) درست ہیں اور مفلس کو جب تک نا اہل معاملہ نہ قرار دیا جائے گا صاحب حیثیت تصور کیا جائے گا اور مجور علیہ (یعنی جسے نا اہل معاملہ قرار دیا جائے گا) مفلس ہے کیونکہ اس کا قول بے معنی ہوتا ہے' جیسے بچے (نابالغ) یا جنون زدہ کا قول' کہ ان کا معاف کر دینا لغو ہے اور فضول خرچ انسان کو اگر فضول خرچی کی بناء پر نا اہل معاملہ قرار دیا جائے تو مطالبہ قصاص یا اس سے درگزر کرنے کے بارے میں وہ خوش اطوار کی مانند متصور ہوگا کیونکہ اسے نا اہل قرار پانے کی ذمہ داری خود اس پر عائد ہوتی ہے کسی اور پر عائد نہیں ہوتی لہٰذا (قاتل پر) دیت واجب نہ ہوگی بشرطیکہ وہ قصاص یا دیت کو معاف کر دے۔

قاتل کے وفات پا جانے کا بیان

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی کو عمداً قتل کر دیا ہے حکم قصاص اس پر لاگو ہو گیا اور (قبل از قصاص) وہ شخص اپنی موت بغیر کسی کے تشدد کیے مر گیا تو اس کے بعد قصاص اور دیت کے مطالبہ کا حق رکھنے والوں کا یہ تمام حق جاتا رہے گا اور قاتل کے وارثوں کے ذمہ کچھ عائد نہ ہوگا۔ کیونکہ جس پر مطالبہ عائد ہوتا تھا وہ فوت ہو گیا۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ قتل عمد کا مرتکب (سزائے جرم پانے سے پہلے) اگر مر جائے تو (ورثائے مقتول کا) حق مطالبہ ساقط نہ ہوگا بلکہ خون بہا قاتل کے ورثاء سے وصول کر کے مقتول کے ورثاء کو ادا کیا جائے گا جنہیں مطالبہ کرنے یا معاف کر دینے کا حق ہے۔ کیونکہ ان اصحاب کے نزدیک دونوں باتوں (یعنی قصاص یا خون بہا) میں سے کسی ایک بات پر عمل درآمد واجب ہے۔ اب چونکہ (ان دونوں میں سے) قصاص لینا ممکن نہ رہا تو دیت (خون بہا) واجب رہا تا کہ خون جو ہوا ہے وہ رائگاں متصور نہ ہو۔ اسی طرح باپ اگر اپنے بیٹے کو یا آقا اپنے غلام کو قتل کر دے اور قصاص لینا ممکن نہ ہو تو حکم قصاص دیت (تاوان یا خون بہا) کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

مطالبہ خون کے حقداروں میں معافی کے بارے میں اختلاف کا بیان

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کسی مسلمان کو جو واجب القتل نہیں ہے' عمداً قتل کر دیا جائے اور قاتل مکلف اور ذی عقل ہے اور مقتول کا باپ یا دادا نہیں ہے اور مقتول کی اولاد نرینہ عاقل و بالغ موجود ہے اور اس نے قاضی کی عدالت میں حاضر ہو کر قصاص کا مطالبہ کیا تو حاکم پر واجب ہے کہ بلا تاخیر فوری طور پر حکم نافذ فرما دے' ہاں اگر مجرمہ باردار عورت ہو تو اس حکم قصاص کے نفاذ میں وضع حمل ہونے اور بچے کو دودھ پلانے کی مدت تک تاخیر کی جائے۔

اگر اس مقتول کی اولاد قصاص کے مطالبہ سے گزر کر دیت (خون بہا) کا مطالبہ کرے تو قاتل کے مال سے اس کی ادائیگی واجب ہے۔ گو مجرم اس پر راضی نہ ہو' لیکن اگر مطالبہ کے حقداروں میں باہم اختلاف ہو کہ ان میں سے بعض تو قصاص کا مطالبہ کریں اور بعض مرتکب کو معاف کرنا چاہیں تو قصاص باطل ہو جائے گا اور قاتل کے مال سے دیت کی ادائیگی واجب ہوگی جو وصول کر کے ورثاء میں تقسیم کر دی جائے گی۔ گو اس پر بعض ورثاء راضی نہ ہوں' کیونکہ (خون بہا) جو واجب ہے وہ تو تقسیم ہو سکتا ہے لیکن) قصاص نا قابل تقسیم ہے۔ لہٰذا اس کے ساقط ہو جانے کا پہلو غالب ہے' تا کہ خون کرنے سے بچا جا سکے' انسانی خون قابل احترام ہے' پھر یہ کہ حدود شبہ کی صورت میں ساقط ہو جاتی ہیں یہاں یہی صورت ہے کہ قاتل پر قصاص کے لاگو ہونے میں شبہ ہے (کیونکہ بعض ورثاء معاف کرنا چاہتے ہیں) لیکن اگر وارثوں میں مرد اور عورت

ہوں اور وہ معاف کر دینے یا حد قصاص کے لاگو کرنے یا دیت کے وصول کرنے اختلاف رکھتے ہوں ایسی صورت میں ائمہ فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

مالکیہ رحمہم اللہ کہتے ہیں کہ اگر حقدار ورثاء میں سے ایک مرد بھی معاف کر دے تو قصاص کا حکم ساقط ہو جائے گا بشرطیکہ معاف کرنے والا درجہ اور حق میں دوسرے ورثاء کے برابر ہو مثلاً مقتول کے دو بیٹے یا دو چچا یا دو بھائی ہوں یا پھر معاف کرنے والا مقدم ہو مثلاً بیٹا مقدم ہے بھائی پر۔ اگر معاف کرنے والا درجے میں دوسروں سے نچلے درجہ میں ہو تو اس کے معاف کرنے کو تسیم نہیں کیا جائے گا۔ مثلاً مقتول کا بیٹا ہوتے ہوئے بھائی معاف کرے۔ اسی طرح وہ صورت ہے جب کہ معاف کرنے والے کا حق دوسرں کے برابر نہ ہو مثلاً ماں شریک بھائی اور باپ شریک بھائی ہیں تو مطالبہ کا حق اس مرد کو حاصل ہے جو صلبی قرابت دار ہو۔ اس بارے میں بیوی ماموں یا نانا کا دعویٰ نہیں ہو سکتا پس اس میں قریب ترین اس کے بعد قریب ترین وارث مقدم ہے۔ لہٰذا پوتے سے بیٹا مقدم ہے البتہ قریب ترین دادا اور بھائی قصاص لینے یا معاف کرنے میں مساوی درجہ رکھتے ہیں۔ لیکن بھائی کی موجودگی میں اوپر کے دادا (یعنی پڑ دادا یا سگڑ دادا) کو حق مطالبہ نہیں ہے لیکن اگر مطالبہ خون کا حق صرف عورتوں کو پہنچتا ہو بایں طور کہ درجہ میں ان کے مساوی (مقتول کا) کوئی صلبی رشتہ دار نہ ہو یا ہو مگر نچلے درجہ میں ہو تو مقتول کی بیٹی یا پوتی معاف کرنے یا نہ کرنے کا حق بہن سے زیادہ رکھتی ہے پس اگر گواہوں کی گواہی یا مجرم کے اقرار سے ثابت شدہ قتل پر (بیٹی یا پوتی) قصاص کا مطالبہ کرے یا معاف کر دے تو بہن کو اس میں مداخلت کا حق نہیں ہے اگر چہ بہن ورثہ میں بیٹیوں کے برابر حق رکھتی ہے۔ اس کو دیت (خون بہا) میں سے بھی کچھ نہ ملے گا تاہم اگر قصاص کے بارے میں باہمی تصفیہ کی ضرورت پڑے تو ان کو یعنی بیٹی پوتی کو تصفیہ کا اختیار نہیں ہے۔ کیونکہ قتل عمد کی صورت میں صرف مرد رشتہ دار تصفیہ کر سکتے ہیں، عورتوں کو یہ حق حاصل نہیں ہیں۔ چنانچہ اگر مردوں نے مصلحت کی اور قتل کا فیصلہ کیا اور بیٹی معاف کر دے تو اس کی معافی کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ قصاص کے بارے میں صرف مرد رشتہ دار کی بات مانی جائے گی۔ ہاں اگر مرد معاف کر دیں اور بیٹی خون کا بدلہ چاہتی ہے تو مردوں کے معاف کرنے کو اہمیت نہ دی جائے گی۔ اور بیٹی کے مطالبۂ خون کو تسلیم کیا جائے گا۔ غرض اگر تمام مرد (خون) چاہیں یا کوئی بیٹی اور مردوں میں سے کوئی مرد قصاص چاہتا ہو تو معافی نہیں ہو سکتی۔

اگر کوئی بیٹی۔ پوتی یا بہن قصاص معاف کر دے اور کوئی مرد قرابت دار نہ ہو یا ہو لیکن اسے بدیں جہت مداخلت کا حق نہ ہو کہ بیٹی کا درجہ اس سے اونچا ہے اور قتل گواہوں یا اقرار سے ثابت ہو ایسی صورت میں حاکم ہی کو عصبہ یعنی مرد قرابت دار) تصور کیا جائے گا جیسا کہ وارثوں سے بچے ہوئے ترکہ کو حاکم ہی وصول کر کے بیت المال (سرکاری خزانہ) میں داخل کرتا ہے۔ پس اس صورت میں بھی حاکم اپنی صوابدید کے مطابق فیصلہ کرے گا یعنی چاہے تو بیٹی کے معاف کرنے پر مجرم کو بری کر دے یا اس کی معافی کو رد کر دے۔

اگر (پسماندگان مقتول میں) مرد بھی ہوں اور عورتیں بھی، جو عورتوں میں اونچے درجہ پر ہوں اور انہیں میراث کی پروا نہ ہو تو مجرم کو قصاص سے بری نہیں کیا جا سکتا تا آنکہ دونوں فریق (مرد و زن) معاف نہ کر دیں۔ اگر فریقین میں سے کوئی فریق یا کوئی فرد قصاص کا مطالبہ کرے تو وہ مان لیا جائے گا۔ مطالبہ خون کے حقداروں میں سے کوئی بھی جس کا درجہ دوسروں کے برابر ہے معاف کر دے اور قتل قطعی طور پر گواہوں وغیرہ سے پایۂ ثبوت کو پہنچ گیا ہو تو قصاص ساقط ہو جائے گا

اور جب قصاص ساقط ہو جائے تو اس وارث کو جس نے معاف نہیں کیا تھا قتل عمد کے خون بہا سے اپنے حصہ کے مطالبہ کا حق ہے۔ اسی طرح اگر دعویداروں نے یکے بعد دیگرے معاف کیا تو معاف کرنے والے کا حق مطالبۂ خون اور مطالبۂ خون بہا ختم ہو جائے گا باقی خون بہا دعویدار کا حق اور مثلاً خاوند یا بیوی یا بھائی اور وہ جسے خون بہا میں سے اپنے حصہ کے مطالبہ کا حق نہیں ہے مثلاً بیٹا بیٹی کیونکہ یہ مال وہ ہے جو پہلے شخص کے قصاص معاف کرنے پر واجب الادا ہوا ہے۔ بخلاف اس کے اگر سب نے فوری طور پر بیک وقت قصاص کو معاف کر دیا تو کسی دعویدار کو کوئی حق نہ رہے گا اور یہ ایسا ہی ہوگا جیسے ایک ہی دعویدار ہو اور اس نے معاف کر دیا ہو۔ جیسا کہ خون کے وارثوں میں ہوتا ہے (کہ اگر ایک شخص معاف کر دے تو پھر کسی اور کو مطالبۂ خون کا حق نہیں رہتا) اسی طرح اگر کسی شخص کے دو بیٹوں میں سے ایک نے اپنے باپ کو قتل کر دیا اور اس کے بعد ہی دوسرا بھائی جس نے قتل نہیں کیا تھا مر گیا اور قاتل کے سوا اس کا کوئی وارث نہیں تو قاتل خود ہی اپنے قتل کے پورے خون بہا کا وارث ہوگا۔ اسی طرح قاتل خون بہا کے کچھ حصہ کا وارث ہوگا جب کہ قتل نہ کرنے والے (ورثاء) میں ایک سے زیادہ وارث ہوں اور ان میں سے کوئی ایک شخص قاتل اور کسی اور وارث کو چھوڑ کر وفات پا جائے تو اس صورت میں قاتل (پورے خون بہا کی بجائے) صرف اپنے حصہ کا وارث ہوگا۔ غرض قصاص کے ساقط ہو جانے پر باقی ماندہ ورثاء کو خون بہا سے ان کا حصہ ملے گا یہ حکم اسی صورت میں ہے جب کہ باقی ماندہ وارث خود معاف کرنے کا مجاز ہو۔ لیکن اگر مستقل وارث نے معافی دے دی تو اس کی طرف سے قصاص ساقط نہ ہوگا جو ایک حصہ کا وارث ہو' تا آنکہ تمام ورثاء معاف نہ کر دیں۔ چنانچہ اگر حقیقی بھائی نے اپنے بھائی کو قتل کر دیا اور مقتول نے قاتل کے علاوہ اپنے تین بھائیوں کی بیٹیاں چھوڑیں اور تین بھائیوں میں سے ایک وفات پا گیا تو قاتل (خود بھی) اپنے خون بہا کے ایک حصہ کا حقدار ہوگا اور قصاص اسی صورت میں معاف ہوگا جب کہ سب یا ان میں سے کوئی ایک معاف کر دے۔

تین امام اس بات پر متفق ہیں کہ قصاص کے ساقط کرنے اور خون بہا میں سے اپنا حق چھوڑ دینے یا اس کے مطالبہ اور وصول کرنے کے بارے میں (وارثوں میں سے) ہر ایک کی بات تسلیم کی جائے گی۔۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ (ہر وارث) موجود ہو یا نہ ہو۔ چھوٹا ہو یا بڑا ہو۔ مرد ہو یا عورت ہو قتل عمد کے خلاف مطالبۂ خون کا حق رکھتا ہے کیونکہ قتل (خون) اور خون بہا دونوں یکساں (حیثیت کے) ہیں۔

مقتول کا مرنے سے پہلے اپنے خون کو معاف کر دینا

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی بالغ' عاقل اور بے گناہ نے ایک شخص سے کہا کہ اگر تو مجھے قتل کر دے تو میں اپنے خون کا دعویٰ چھوڑتا ہوں اور اس شخص نے اسے قتل کر دیا تو قاتل کے ذمہ سے قصاص ساقط نہ ہوگا۔ یا کسی نے اپنے زخمی کرنے والے سے' جب کہ وہ ابھی جائے واردات سے باہر نہیں گیا تھا' کہا کہ میں تجھے اپنے خون سے بری کرتا ہوں تو قصاص سے بری نہ ہوگا' کیونکہ اس نے حق واجب ہونے سے پہلے اس حق کو ساقط کر دیا (جو درست نہیں ہے) بخلاف اس کے اگر مجرم کے جائے واردات سے چلے جانے کے بعد یہ بات کہی یا یوں کہا کہ اگر میں مر جاؤں تو تیرے خلاف میں کوئی دعویٰ نہ کروں گا تو مجرم اس جرم سے بری ہو جائے گا اگرچہ مجرم کے جائے واردات سے جانے سے پہلے کہا ہو۔ لیکن یہ درگزر زخمی ہونے کے بعد ہی ہو سکتا ہے تاہم مقتول کے ولی کو قصاص کے مطالبہ یا بلا تاوان معاف کر دینے کا حق ہے اور تاوان لے کر

بھی معاف کرسکتا ہے بشرطیکہ مجرم راضی ہو۔ اگر وہ دیت کے ادا کرنے پر تیار نہ ہو تو ولی کو قصاص کا مطالبہ کرنے یا بلا معاوضہ درگزر کرنے کا حق ہے۔ اگر اسنے غیر مشروط معافی دے دی تو بلا معاوضہ معافی کا فیصلہ کردیا جائے گا۔ سوا اس صورت کے جب کہ حالات کے قرائن سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ ولی کا ارادہ خون بہا لے کر معاف کرنے کا ہے یا وہ کہے کہ "میں نے خون بہا وصول کرنے کے لئے معافی دی ہے" ولی کے حلف اٹھا لینے پر اس کی بات تسلیم کرلی جائے گی اور ولی کے حلف اٹھانے کے بعد اگر مجرم ادائے دیت سے باز رہے تو اسے قصاص کے مطالبہ کا حق ہے بصورت دیگر اسے خون بہا ادا کر کے ہی مطالبۂ ولی کے مطابق معافی حاصل ہو سکے گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر مکلّف انسان (جس پر احکام شریعت عائد ہوتے ہوں خواہ سمجھدار ہو یا احمق ہو) کسی شخص سے مثلاً یہ کہے کہ "تو میرا یہ ہاتھ کاٹ دے" اور وہ شخص یہ کر گزرے تو اس کی یہ حرکت رائگاں ہے اس پر نہ قصاص ہے نہ خون بہا کیونکہ اس کی اجازت اس نے خود دی تھی اور اپنے حق سے دست بردار ہو گیا تھا۔

اگر اس زخم کا اثر جان لیوا ثابت ہوا اور وہ مر جائے' یا اس نے پہلے ہی کسی سے کہا تھا کہ مجھے قتل کردو اور اس نے قتل کردیا تو بقول ظاہر وہ قتل رائگاں ہوگا (اور اس کی باز پرس نہ ہوگی) کیونکہ یہ کام زخمی ہونے والے کی خواہش کے مطابق کیا گیا۔

کہا جاتا ہے کہ اس صورت میں قاتل پر خون بہا واجب ہے۔ اس اختلاف کی بنا اس سوال پر ہے کہ آیا یہ خون بہا میت کی وفات کے آخری لمحہ میں پہلے اس میت کا حق ہوتا ہے پھر اس کا وارث اس دیت کو وصول کرتا ہے یا مقتول کے ختم ہو جانے پر براہ راست وارث کا حق ہوتا ہے؟ اگر پہلی بات کو تسلیم کیا جائے جو زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے تو دیت واجب ہی نہیں ہوگی کیونکہ یہ سرایت زخم کے دوران کی بات ہے اور یہ فعل وہ ہے جس کی اجازت مالک نے دے دی تھی۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو دیت واجب ہو جاتی چنانچہ اگر عضو کٹ جائے تو نصف تاوان واجب ہوگا کیونکہ یہ امر سرایت زخم کے دوران واقع ہوا۔ اور اس صورت میں جبکہ مقتول نے پہلے ہی قتل کے لیے کہا (اور قتل ہو گیا) تو خون بہا واجب ہوگا لیکن قول سابق کے مطابق خون بہا تو ساقط ہو جاتا ہے لیکن صحیح ترین قول کے مطابق کفارہ واجب ہوگا کیونکہ یہ حق اللہ ہے اور چونکہ اس کی اجازت غیر موثر ہے لہٰذا یہ کفارہ بہر حال واجب ہوگا۔ اگر کسی نے ایک شخص سے یوں کہا کہ تو مجھے قتل کردے ورنہ تجھے جان سے ماردوں گا اور اس شخص نے قتل کردیا تو بقول غالب نہ اس کا قصاص ہے اور نہ دیت (خون بہا) ہے۔

اگر کسی نے ایک شخص کا کوئی عضو کاٹ دیا تو اس کا تاوان (کاٹنے والے پر) واجب ہو گیا پھر اگر اس شخص نے اور اس کے وارثوں نے تاوان سے دست برداری کرلی اور زخم نے زیادہ سرایت نہیں کیا کہ زخم مندمل ہو گیا تو قصاص یا جرمانہ کچھ عائد نہ ہوگا کیونکہ جو حق ثابت ہوا تھا وہ ساقط ہو گیا۔ لیکن اگر وہ زخم جان لیوا ثابت ہوا تو جان یا عضو بدن کا کوئی قصاص نہیں ہے کیونکہ یہ اس زخم کا نتیجہ تھا جو معاف کردیا گیا ہے لہٰذا قصاص امر مشتبہ ہو گیا (جس کی وجہ سے جرم کی سزا ساقط ہو جاتی ہے) پھر اگر وہ زخم دوسرے عضو پر سرایت کر جائے تو اس عضو کا کوئی معاوضہ نہ ہوگا اگرچہ پہلا جرم (جراحت رسانی) معاف نہ کیا گیا ہو۔

واضح ہو کہ اگر مجروح نے مجرم کو معاف کرنے کے لیے وصیت کے الفاظ استعمال کیے مثلاً قصاص سے درگزر کرتے ہوئے اس نے کہا کہ "میں اس جرم کے تاوان کی وصیت مجرم کے حق میں کرتا ہوں" تو اس وصیت کا فائدہ قاتل کو

ملے گا۔ اور اگر یہ الفاظ کہے کہ میں اس کو بری کرتا ہوں یا تاوان سے درگزر کرتا ہوں یا یہ کہا کہ میں نے اس کے جرم کو معاف کیا تو تاوان قطعاً ساقط ہو گیا۔ نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ان ہر سہ گانہ الفاظ کو وصیت ہی قرار دیا جائے گا۔ اور اس کا نفاذ ایک تہائی ورثہ کے اندر ہو گا اور معاف کردہ عضو کے تاوان میں زیادتی واجب ہو گی جبکہ یہ زیادتی سرایت زخم کے تاوان کو پورا کرنے کے لئے ہو۔ خواہ مجروح نے اپنی معافی میں سرایت زخم کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ ایک اور قول کے مطابق اگر مجروح نے اپنی معافی میں اس خرابی کا ذکر کر دیا ہے جو جرم کے ارتکاب سے پیدا ہوئی تو اب تاوان میں اضافہ نہیں کیا جا سکتا اور زیادہ قوی خیال یہی ہے کہ اضافہ ساقط نہ ہو۔ کیونکہ کسی شے کے وجود میں آنے سے پہلے اسے ساقط کر دینا درست نہیں ہے۔ پس اگر قطع عضو کا قصاص اور جرمانہ معاف کر دیا لیکن اس کا زخم دوسرے عضو تک سرایت کر گیا مثلاً انگلی کاٹی اور وہ زخم ہتھیلی کے باقی حصہ میں سرایت کر گیا اور کٹے ہوئے عضو کا زخم بھر گیا تو مجرم صرف اس حصہ کے تاوان کا ذمہ دار ہو گا جو اصل زخم سے متاثر ہوا ہے کیونکہ اس نے صرف موجودہ جرم کے تاوان کو معاف کیا ہے اس کے علاوہ اور عضو کے نقصان کو معاف نہیں کیا۔ اگر کسی نے ایک شخص کے عضو کو جراحت پہنچائی اور اس کا زخم سرایت کر جانے کے باعث مجروح کی جان جاتی رہی مثلاً کسی کا ہاتھ کاٹا اور اس کا زخم (جسم کے دوسرے حصوں میں) سرایت کرنے کے باعث وہ شخص مر گیا اور ولی نے اس کا خون معاف کر دیا تو اب مجرم کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ وہ قتل کا مستوجب تھا جو معاف ہو چکا ہے ہاتھ کا کاٹنا تو محض ایک طریقہ قتل تھا یا اگر ولی نے قطع عضو کے جرم کو (جس کے باعث موت واقع ہوئی) معاف کر دیا تو اسے اصولی طور پر مجرم کی گردن مارنے کا حق ہے کیونکہ اسے دونوں باتوں (یعنی معافی دینے اور سزا دینے) کا حق ہے لیکن فائدہ باز رہنے میں ہے کیونکہ مجرم ہلاکت آفریں جراحت رسانی کے باعث مستوجب قتل ہے اور اس کو اس نے معاف کر دیا اگر ولی نے (جراحت رسانی کی پاداش میں) مجرم کا ہاتھ کاٹ دیا اور بلا معاوضہ مجرم کا خون بخش دیا یا معاوضہ لے کر معاف کر دیا۔ لیکن یہ ہاتھ کاٹنا ہلاکت آفریں ثابت ہوا تو ظاہر ہے کہ معاف کرنا بے سود رہا زخم کا سرایت کرنا ہی قصاص بن گیا کیونکہ وقوع قصاص کا ذریعہ (سرایت زخم) معافی سے پہلے لاحق ہوا اور اس کا نتیجہ (یعنی ہلاکت) مرتب ہو گیا تو یہ معافی بیکار ہو کر رہ گئی اور اگر ہاتھ کے زخم نے جسم میں سرایت نہیں کیا بلکہ جان بچ رہی تو معاف کرنا درست ہے اور اس معافی سے قصاص ساقط ہو جائے گا اور معاف شدہ عضو رہ جائے گا کیونکہ محض ہاتھ کاٹ دینے سے پورا خون بہا وصول نہیں ہو جاتا اور ہاتھ کاٹنے سے ولی کو کچھ حاصل نہ ہو گا۔

اگر ولی نے تکمیل قصاص کے لیے کسی شخص کو اپنا وکیل بنایا اور بعد میں اس نے تو قصاص کو معاف کر دیا لیکن وکیل کو اس کی خبر نہ ہوئی اور اس نے قصاص لے لیا تو وکیل پر قصاص عائد نہ ہو گا کیونکہ وہ معذور تھا اور زیادہ قوی بات یہ ہے کہ اس پر خون بہا واجب ہو گا کیونکہ یہ امر ظاہر ہے کہ اس کا قتل ناحق ہوا لہٰذا مؤکل پر نہیں بلکہ وکیل پر واجب ہے کہ مجرم کے وارثوں کو بھاری خون بہا ادا کرے اور صحیح قول اس باب میں یہ ہے کہ تاوان واجب الادا کا مطالبہ کسی اور سے نہیں کر سکتا۔ خواہ مؤکل کو معافی کی بابت وکیل کو مطلع کرنا ممکن رہا ہو یا نہ رہا ہو۔ کیونکہ اس نے معافی دے کر نیکی کا کام کیا ہے۔

اگر کسی عورت پر قصاص واجب ہوا اور قصاص کی معافی کے عوض اس سے شادی کر لی جائے تو یہ امر جائز ہے اور اس سے قصاص ساقط ہو جائے گا اور اگر مباشرت سے پہلے اس عورت سے علیحدگی ہو گئی تو وہ عورت سے نصف خون بہا واپس لے سکے گا۔

حنفیہ اور حنابلہ رحمھم اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ اگر مقتول، قتل عمد کے مرتکب کو اپنا خون معاف کر دے تو یہ وارثوں کے حق میں جائز ہے اور قاتل کا قصاص ساقط ہو جائے گا اس کے بعد وارثوں کو کچھ بھی ادا کرنا واجب نہیں ہے۔ کیونکہ وارثوں کا جو حق ہوتا ہے وہ حق پہلے مقتول کا ہوتا ہے اور وارث اس کا قائم مقام اور نائب ہوتا ہے اور مقتول کو اختیار ہے کہ وہ جسے چاہے اسے اپنی وفات کے بعد اپنا قائم مقام بنالے۔

تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ آیت ''فمن تصدق به فهو كفارة له'' یعنی جو شخص خون بہا صدقہ میں دے دیتا ہے وہ اس کے گناہوں کا کفارہ ہو جاتا ہے)۔

یہ آیت اس مقتول کے بارے میں ہے کہ جو اپنے خون کا صدقہ کر دیتا ہے، اور یہ عمل اس وقت ہوسکتا ہے جبکہ وہ موت سے پہلے اپنے ہوش وحواس میں ہو اور اس بارے میں اختلاف ہے کہ ''فهو كفارة له'' میں ضمیر لہ کا مرجع کیا ہے؟ کہا جاتا ہے کہ یہ ضمیر قاتل کی طرف لوٹتی ہے کہ وہ تائب ہو جائے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ ضمیر مقتول یا مجروح کی طرف پھرتی ہے کہ اگر اس نے قاتل کا خون یا جراحت رسانی کی صورت میں اپنے کسی عضو کا قصاص، قاتل یا جارح کو صدقہ کر دیا تو یہ صدقہ اس کے اپنے گناہوں اور خطاؤں کا کفارہ ہو جائے گا، چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے آیت ''فمن تصدق به'' کے بارے میں مروی ہے وہ کہتے ہیں ''فمن عفا عنه وتصدق عليه، فهو كفارة للمطلوب، واجر للطالب'' (یعنی جس نے مجرم کی خطا معاف کر دی اور قصاص کا صدقہ کر دیا تو یہ امر حق مطالبہ کی تلافی اور مطالبہ کرنے والے کے لیے موجب اجر ہے)۔ اور حضرت جابر بن عبداللہ سے ارشاد باری ''فمن تصدق به فهو كفارة له'' کے بارے میں مروی ہے کہ یہ آیت مجروح کے حق میں ہے کہ (حق مطالبہ کا) صدقہ کر دینے سے صدقہ کی حیثیت کے مطابق مجرم کے گناہ دھل جاتے ہیں، شعبی نے ایک شخص سے جو مجلس میں حاضر تھا روایت کیا ہے کہ ارشاد باری ''فمن تصدق به فهو كفارة له'' کے بارے میں حضور نے فرمایا ''هو الذی تكسر سنه، او تقطع يده، او يقطع الشئ منه او يجرح فی بدنه فيعفو عن ذلك'' (یعنی اس سے مراد وہ شخص ہے جس کا دانت توڑ دیا گیا ہو یا اس کا ہاتھ کاٹ دیا ہو یا اس کا کوئی عضو جدا کر دیا ہو یا اسے زخم پہنچایا ہو اور اس نے معاف کر دیا ہو) نیز فرمایا ''فيحط عنه خطاياه، فان كان ربع الدية فربع خطاياه، وان كان الثلث، فثلث خطاياه، وان كانت الدية حطت عن خطاياه كذلك'' (یعنی اس طرح معاف کر دینے سے معاف کرنے والے کی خطاؤں کو معاف دیا جاتا ہے۔ پس اگر دیت کا چوتھائی حصہ معاف کیا تو ایک چوتھائی خطائیں اور اگر تیسرا حصہ معاف کیا ہے تو ایک تہائی خطائیں اور اگر پوری دیت بخش دی ہے تو ساری خطائیں مٹا دی جائیں گی اور اسی طرح) اور امام احمد سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم سے حضرت وکیع نے بتایا کہ انہیں یونس بن ابواسحٰق نے اور ان کو ابوالسفر نے بتایا کہ قریشیوں میں سے ایک شخص نے ایک انصاری کا دانت توڑ دیا۔ اس کے خلاف حضرت معاویہ کے سامنے دعویٰ پیش ہوا حضرت معاویہ نے فرمایا کہ ہم اس کا راضی نامہ کرائے دیتے ہیں لیکن اس انصاری نے دعوے پر اصرار کیا حضرت معاویہ نے فرمایا تم اپنے ساتھی سے معاملہ طے کرلو، وہاں پر حضرت ابوالدرداء بیٹھے ہوئے تھے ابو درداء نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے انہوں نے فرمایا ہے ''ما من مسلم يصاب بشئ من جسده فيتصدق به الا رفعه الله به درجة، وحط به عنه خطيئته'' (یعنی کبھی ایسا نہیں ہوتا کہ ایک مسلمان کو جسمانی ایذا پہنچائی گئی اور اس نے بخش دیا ہو، اللہ تعالیٰ نے اس مسلمان کا درجہ بلند اور اس کی

خطاؤں کو معاف نہ کیا ہو) اس پر اس انصاری نے کہا میں نے اسے معاف کر دیا۔

حضرت عدی بن ثابت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ عہد معاویہ میں ایک شخص تھا جس کا منہ کسی نے توڑ دیا وہ اس کی دیت دینے لگا اس شخص نے تاوان لینے سے انکار کر دیا کہ میں تو اس کا قصاص لوں گا، اس شخص نے دگنا تاوان دینا چاہا لیکن اس نے انکار کیا اس نے تگنا پیش کیا پھر بھی اس نے انکار کیا اس وقت آنحضرت ﷺ کے ایک صحابی نے بتایا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے "من تصدق بدم فما دونه، هو كفارة له، من يوم ان ولد، الى يوم يموت" (یعنی جو شخص پوری دیت یا اس سے کم بھی معاف کر دے تو اس کے یوم پیدائش سے مرتے دم تک کے لیے کفارہ گناہ ہو جائے گا) اس بارے میں بہت سی حدیثیں آئی ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے ایک شخص کا ہاتھ قطع کر دیا اور اس شخص نے اس جرم قطع کو تو معاف کر دیا لیکن اس کے بعد وہ شخص (اس تکلیف سے) مر گیا تو مجرم کے ذمہ اس کے مال سے دیت عائد ہوگی۔ ہاں اگر (مجروح نے) اس جرم قطع کے ساتھ اس سے پیدا ہونے والے نتائج (یعنی سرایت زخم یا موت) کو بھی معاف کر دیا تھا اور اس کے بعد وفات پا گیا تو وہ معافی خون کی معافی قرار پائے گی چنانچہ اگر (مجرم کی) یہ حرکت غلطی سے سرزد ہوئی تھی تو اس کے مال میں سے ایک تہائی مال سے دیت وصول کی جائے گی اور اگر قصداً مجرم نے ایسا کیا تھا تو اس کے پورے مال میں سے دیت وصول کی جائے گی کیونکہ اگر 'مجروح' نے کاٹنے، توڑنے یا جراحت رسانی کو معاف کر دیا ہے تو یہ معافی اس کے بعد اس سے پیدا ہونے والے نقصانات کو معاف کرنا نہیں ہے اگر ان میں سے کوئی بات سرزد ہوئی اور زخم کھانے کے بعد مجروح نے اسے معاف کر دیا ہے پھر اس زخم نے سرایت کیا اور موت واقع ہوگئی تو مجرم کے ذمہ اس کے اپنے مال میں سے تاوان واجب ہو گا۔ کیونکہ تاوان کے عائد کیے جانے کا سبب 'یعنی قابل قدر جان کا ناحق قتل ہونا' موجود ہے اور معافی میں صراحۃً اس قتل کے معاف کرنے کا ذکر نہیں ہے اس نے تو زخم رسانی کے جرم کو معاف کیا ہے جس کو قتل نہیں کہہ سکتے تاہم اس زخم کے سرایت کرنے پر یہ پتہ چلا کہ اس سے قتل واقع ہوا ہے محض زخم نہیں تھا پس مجروح کو اس جبر نقصان کا حق ہے اور اس حق کو اس نے معاف نہیں کیا، جو کچھ معاف کیا وہ اس حق سے درگزر کرنا نہیں ہے، پس اس معافی کو کوئی حیثیت حاصل نہیں ہے۔ چنانچہ اگر ولی (وارث) زخم کی ہلاکت آفریں سرایت کے بعد کہے کہ میں نے ہاتھ کاٹنے کے جرم کو معاف کر دیا تو اسے معافی قرار نہیں دیا جائے گا، اگر مجروح خود بھی کہے کہ میں نے تیرے اس قتل کرنے کو معاف کر دیا اور مراد اس سے جراحت رسانی کو معاف کرنا تھا تو اس کو معافی تصور نہیں کیا جائے گا (کیونکہ وقوع قتل سے پہلے قتل کا معاف کرنا بے معنی ہے) اسی طرح وہ صورت ہے جبکہ ہاتھ کاٹنے کو معاف کیا ہو اور ہاتھ کے زخم سے موت واقع ہوگئی ہو، چونکہ اس معافی کا کچھ اعتبار نہیں ہے ضمان (یا تاوان) واجب ہوگا۔

قاعدے کی رو سے یہ صورت حال قصاص کی متقاضی ہے، کیونکہ قتل عمد سے قصاص واجب ہو جاتا ہے۔ لیکن یہاں اس کو اس لیے نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ جس طرح کی معافی دی گئی ہے۔ اس سے مجرم کا ارتکاب قتل مشتبہ ہو جاتا ہے جس کے باعث سزا ساقط ہو جاتی ہے پس مجرم کے مال میں سے صرف تاوان واجب ہوگا۔

صاحبین کہتے ہیں کہ اگر کسی نے ایک شخص کا ہاتھ کاٹ دیا اور اس شخص نے ہاتھ کاٹنے کے جرم کو معاف کر دیا بعد

میں اس زخم کے (جسم میں) سرایت کر جانے کے باعث اس کی موت واقع ہو گئی تو وہ ہاتھ کاٹنے کی معافی جان کی معافی متصور ہو گی اور ہاتھ کاٹنے والے کے ذمہ کچھ عائد نہ ہو گا کیونکہ جس زخم سے قتل ہوا اس زخم کے معاف کر دینے سے قتل کر دینے کی معافی ہو گئی کیونکہ عمل ایک امر عارضی ہوتا ہے وہ باقی نہیں رہتا لہٰذا عمل کی معافی کا تصور نہیں کیا جا سکتا اور کسی عمل کو معاف کرنا دراصل اس عمل کے نتیجہ کو درگزر کرنا ہے۔ اب اس عمل قطع کا نتیجہ یا تو محض (عضو کا) کٹنا ہے درآنحالیکہ وہ آگے نہ بڑھے اور یا پھر قتل ہے جبکہ وہ زخم (جسم میں) سرایت کر کے موت کا سبب بن جائے۔ پس اس فعل قطع کا معاف کرنا ان دونوں صورتوں کا معاف کرنا ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ لفظ قطع (کے مفہوم) میں سرایت کرنے والا اور سرایت نہ کرنے والا دونوں قسم کی جراحت شامل ہے۔ چنانچہ اگر قطع عضو کی اجازت دی جائے تو یہ اجازت عضو کے کاٹنے اور کاٹنے کے بعد جو نتیجہ ہو اس کی بھی اجازت ہے۔ یہاں تک کہ اگر ایک شخص نے کسی سے کہا کہ میرا ہاتھ کاٹ دے پھر اس کے ہاتھ کاٹنے سے اس شخص کی جان جاتی رہی تو کاٹنے والے پر کوئی تاوان عائد نہ ہو گا اور یہ معافی نتیجہ عمل کے اخیر تک رہے گی لہٰذا اس اجازت کو اس انتہا کی ابتداء تصور کیا جائے گا اور یہ معافی ایسی ہی ہو گی جیسے جرم ہی کو (سرے سے) معاف کر دیا جائے۔ غرض معافی دونوں طرح کے جرموں کو معاف کرنا ہے خواہ وہ جرم محدود ہو یا ہلاکت آفریں ہو۔

امام صاحب کا کہنا ہے کہ یہ امر تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ سرایت کنندہ (ہلاک کنندہ) جراحت بھی جراحت کی ایک صورت ہے اور ہلاکت آفریں زخم بھی زخم ہی کی ایک کیفیت ہے بلکہ ہلاک کرنے والا کا زخم لگانا پہلے ہی سے قتل کرنا ہے کیونکہ قتل اس عمل کو کہتے ہیں جس سے جان جاتی رہے اور جب اس عمل سے جان جاتی رہے تو اسی عمل کو قتل کرنا سمجھا جاتا ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ ہر قطع عضو بحیثیت قطع کے قتل کا موجب نہیں ہوتا، لہٰذا (قطع کی) معافی میں قتل کی معافی شامل نہیں ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ جرم ہی کو معاف کر دیا جائے کیونکہ لفظ جرم اسم جنس ہے (یعنی جرم خواہ کسی قسم کا ہو اس میں شامل ہے) اور بخلاف اس صورت کے جبکہ "شج"، یعنی (جراحت رسانی) کے ساتھ اس کے نتائج کو بھی معاف کر دیا جائے۔ کیونکہ ان الفاظ کے ساتھ معاف کرنا، گہرے زخم اور نتیجہ قتل کی معافی کے بارے میں صریح ہیں۔ اب اگر غلطی سے عضو کٹ گیا اور اس کے نتیجہ میں جان جاتی رہی تو اسے قتل ہی کے زمرہ میں رکھا جائے گا، جبکہ معافی میں خالی قطع کو اور قطع کے ساتھ اس کے نتائج کو یا جراحت رسانی کو یا جرم ہی کو معاف کیا ہو پھر یہ بھی ہے کہ اگر قطع کو اور اس کے نتائج کو معاف کیا یا جرم ہی کو معاف کر دیا تو بالاتفاق یہ دیت سے درگزر کرنا ہے نیز صاحبین کے نزدیک ارتکاب قطع کو مطلقاً معاف کر دینا دیت سے درگزر کرنا ہے جبکہ یہ قطع غلطی سے واقع ہوا ہو۔ ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ معافی صرف ہاتھ کاٹنے کی صورت میں ہو گی کسی اور صورت میں نہ ہو گی اور صاحبین کے نزدیک اگر جراحت ہلاکت آفرین ہو تو اس کو معاف کر دینا، دیت سے درگزر کرنا ہے اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک محض جراحت معاف ہوتی ہے اور کوئی شے معاف نہیں ہوتی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر قطع ید غلطی سے واقع ہوئی تو اس کی دیت مجرم کے ایک تہائی مال میں سے واجب ہو گی ہاں اگر قصداً قطع کیا ہے تو مجرم کے تمام مال میں سے دیت واجب ہو گی۔

قتل عمد میں، مال کے عوض مصالحت کرنے کا بیان

ائمہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر مقتول کے ورثاء قاتل کے ساتھ مال کے عوض صلح کر لیں تو قصاص ساقط ہو

جائے گا اور (اس کے عوض) مال واجب الاداء ہوگا۔ یہ مال مقررہ خون بہا سے کم ہو یا زیادہ۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "فمن عفی له من اخیه شئ فاتباع بالمعروف، واداء الیه باحسان" (یعنی جس کو اس کے بھائی (یعنی مقتول کے ورثاء) کچھ معاف کر دیں تو چاہیے کہ بھلائی کے ساتھ پیچھا کرے۔ (مال وصول کرے) اور (قاتل) بھی اچھے انداز سے اس کو ادا کرے)۔

جیسا کہ کہا جاتا ہے بقول حضرت ابن عباسؓ، حسن، ضحاک اور مجاہد، یہ آیت مصالحت کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ حرف لام جو آیت کے لفظ لہ میں آیا ہے۔ اس کا یہی مفہوم ہے۔ 'عفی' کا لفظ جب لام کے ساتھ آتا ہے۔ (جیسا کہ عفالہ میں ہے) تو اس سے بدل (معاوضہ) مراد ہوتا ہے۔ پس اس آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ "اگر قاتل سے جو مطالبہ ہے اس میں سے مقتول کا وارث بغرض مصالحت کوئی بات (یعنی خون) نیکی اور خوش کرداری کے خیال سے معاف کر دے تو...... پھر یہ بھی ہے کہ قصاص کا مطالبہ ایک حق ہے جو ورثائے مقتول کو پہنچتا ہے اس حق کو نظر انداز کر کے معاف کیا جا سکتا ہے اور اس کا معاوضہ بھی لیا جا سکتا ہے کیونکہ اس میں مقتول کے وارثوں کی طرف سے احسان ہوگا اور قاتل کی زندگی بچ جائے گی۔ یہ کام باہمی رضامندی ہی سے ہو سکتا ہے اس میں معاوضہ کا کم ہونا یا زیادہ ہونا یکساں ہے چونکہ مقدار معاوضہ کے بارے میں کوئی نص (صریح حکم) موجود نہیں ہے لہٰذا اس کا تصفیہ فریقین کی صوابدید پر چھوڑ دیا جائے گا۔ جیسا کہ 'خلع' وغیرہ میں ہوتا ہے۔ اگر ادائیگی معاوضہ کے بارے میں فوری یا بتاخیر ادائیگی کا ذکر نہ ہو تو اسے فوری واجب الاداء قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ مال معاوضہ باہمی تصفیہ سے طے ہوا ہے اور معاملات میں فی الوقت ادائیگی بنیادی شے ہے جیسا کہ مہر اور کسی شے کی قیمت میں ہوتا ہے بخلاف دیت کے کہ وہ باہمی تصفیہ سے طے نہیں پاتا (بلکہ وہ جرم کی سزا ہے)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے کہ مجرم قتل عمد کی صورت میں وارث مقتول کے ساتھ اور جراحت رسانی کی صورت میں مجروح کے ساتھ (مال کے عوض) مصالحت کرلے خواہ (مال معاوضہ) مقدار کا تصفیہ دیت سے کم پر ہو یا زیادہ پر اور فوری ادائیگی کی شرط ہو یا بتاخیر ادائیگی۔ معاوضہ سونے چاندی کی شکل میں ہو یا مال اسباب کی شکل میں۔

خون کے وارثوں میں سے کسی فرد واحد کے معاف کرنے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر مطالبۂ خون کے حقداروں میں سے کوئی ایک فرد خون معاف کر دے یا مالی معاوضہ لے کر اپنے حق سے دست بردار ہو جائے تو دوسرے وارثوں کی طرف سے بھی قصاص ساقط ہو جائے گا اور انہیں ان کا حصہ دیت (خون بہا) سے ملے گا۔ دیت (کا مال) ایسی چیز ہے جس کے حصے کیے جا سکتے ہیں اور دیت بھی مال کے زمرہ میں آتی ہے اور اسی مقدار کے مطابق جو ورثاء کا حق ہے یہ ہر فرد کا احسان ہے۔ بخلاف قصاص کے۔ کہ اس کے حصے نہیں ہوتے۔ پس اگر (ورثاء خون میں سے) کسی کا حق مطالبہ ساقط ہو جائے تو سب کا حق ساقط ہو جائے گا۔

اس مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ جس طرح مطالبہ قصاص تمام ورثائے مقتول کا حق ہے اسی طرح دیت (خون بہا) بھی ہے۔ کیونکہ یہ دونوں امور (یعنی خون اور خون بہا) دوسرے اموال (ورثہ) کی طرح بالاتفاق ورثہ کی اشیاء ہیں۔ لہٰذا واجب ہوا کہ اس میں جملہ ورثاء یہاں تک کہ میت کا خاوند اور یا اس کی بیوی بھی شامل ہیں۔ کیونکہ (دیت کا) حق پہلے

میت کو حاصل ہوتا ہے اور پھر ورثاء کو منتقل ہوتا ہے اور میت کو یہ حق اس لیے ہوتا ہے کہ دیت کے عائد ہونے کا موجب وہ زخم ہے (جس سے موت واقع ہوئی) اور قصاص ہو یا دیت دونوں باتیں (محض وجود سبب) موت سے پہلے ہی ثابت ہو جاتی ہیں۔ مال کی بھی یہی کیفیت ہے چنانچہ اگر میت اپنے مال کے تیسرے حصے کی وصیت (کسی کے حق میں) کرے تو اس کا اطلاق دیت کے مال پر بھی ہوگا اور میت کا قرض بھی اس میں سے ادا کیا جائے گا اور امام علی رضی اللہ عنہ دیت کو بھی ان میں تقسیم فرماتے تھے جو میراث پاتے تھے۔ اس کے لیے یہی ایک نظیر کافی ہے۔ پس درآنحالیکہ یہ امر ثابت ہے تو تمام ہی ورثاء دیت وصول کر سکتے ہیں اور جہاں تک حق وراثت کا تعلق ہے رشتہ از دواج میت کی وفات کے بعد بھی عملاً باقی رہتا ہے یا اس لحاظ سے کہ موت کا سبب جراحت تھا (اور میت خون کا حقدار ہو گیا تھا) وہ حق مجروح کے وارثوں کو مل جاتا ہے۔ پھر اگر قصاص ساقط ہو جائے تو قصاص کا حق مال کے حق میں منتقل ہو کر بقیہ ورثاء کو ان کے حصوں کے مطابق ملے گا۔ کیونکہ حق قصاص (سب میں تقسیم ہونا) محال ہے یعنی وہ قاتل کو لوٹا دیا جائے گا اور جس نے معاف کر دیا اسے کچھ نہ ملے گا کیونکہ اس نے اپنے قول و فعل سے اس حق کو ساقط کر دیا ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ قصاص اور خون بہا میں خاوند یا بیوی کا کوئی حصہ نہیں ہے اور اس معاملہ میں انھیں کوئی حق نہیں ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ موت کے بعد میت کے وارث اس کے قائم مقام ہوتے ہیں اور یہ وراثت نسب کی بناء پر عائد ہوتی ہے سبب کی بناء پر نہیں ہوتی کیونکہ سبب موت کے بعد منقطع ہو جاتا ہے اور رشتہ از دواج بھی موت کے بعد منقطع ہو جاتا ہے پھر یہ بھی ہے کہ مالکیہ کا کہنا ہے کہ قصاص اور دیت دونوں میں عورتوں کا کوئی حصہ نہیں ہے۔

شافعیہ کا قول ہے کہ قصاص پورا لینے میں عورتوں کا حق نہیں ان کا صرف معافی دینے میں حق ہے۔

قصاص سے موت واقع ہو جانے کا بیان

شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر جرم سے متاثر ہونے والے نے مجرم سے قصاص لیا عضو کاٹنے کے بدلے میں اس نے بھی مجرم کا عضو کاٹ دیا اور اس زخم کے سرایت کر جانے کے باعث مجرم کی موت واقع ہو گئی تو قصاص لینے والے پر کوئی الزام نہیں ہے کیونکہ اس کا جو حق تھا وہ پورا کر لیا یعنی قطع کے عوض قطع کیا۔ یہ ممکن نہ تھا کہ اس میں مجرم کی سلامتی کی شرط لگائی جاتی ایسی کوئی شرط لگائی جاتی تو قصاص ہی کا سد باب ہو جاتا۔ سرایت زخم کا روکنا کسی کے بس میں نہیں ہے اور اس شخص کی مثال ایسی ہے جیسے حاکم یا نشتر زن (اپریشن کرنے والا) یا پچھنے لگانے والا یا وہ شخص جسے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا جائے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولمن انتصر بعد ظلمه" (یعنی وہ شخص قابل مؤاخذہ نہیں جو ظلم اٹھانے کے بعد قابو پا کر انتقام لے)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر جراحت رسیدہ (مجروح کرنے والے) مجرم سے قصاص لے اور اس کا عضو بھی کاٹ دے پھر وہ زخم مجرم کے جسم میں سرایت کر جائے اور نتیجۃً وہ مر جائے تو اس کے ورثاء خون بہا کے مستحق ہوں گے جو مجروح کے ذمہ دار متعلقین ادا کریں۔ کیونکہ یہ خون ناحق ہوا ہے۔ وہ صرف قطع عضو کا مستوجب تھا اور یہ قتل ہے۔ اگر یہ موت (بدلہ لینے والے کے) ظالمانہ عمل سے واقع ہوئی تب تو یہ قتل ہے اور اس پر قصاص واجب ہے کہ اس نے بجائے عام طریق انتقام کے اس طرح کاٹا کہ اس کی زندگی جاتی رہی اور اس کو قتل ہی کا نام دیا جائے گا تاہم اس (کے قتل عمد ہونے) میں شبہ

ہے لہٰذا قصاص (خون کا بدلہ خون) ساقط ہو جائے گا اور اس کے عوض مال (تاوان) واجب ہوگا۔ بخلاف حاکم شرع وغیرہ کے کہ وہ ان کے فرائض میں سے ہے۔ انھیں خود کو یہ اختیار ہوتا ہے یا بہ تعمیل حکم ایسا کرنا پڑتا ہے جیسے حاکم وقت یا حاکم مجاز۔ جیسا کہ دوسرے معاملات میں ہوتا ہے چنانچہ اگر قاضی (حاکم شرع) جس پر فیصلہ کرنے کی ذمہ داری ہے۔ فیصلہ کرے تو واجب ہے کہ وہ حکم دے اور اس کے حکم کے بموجب (مثلاً) چور کا ہاتھ کاٹا جائے اور (اس زخم کی تاب نہ لا کر) وہ مر جائے تو حاکم پر کوئی الزام عائد نہ ہوگا اور جب کسی حکم کی بجا آوری واجب ہو تو اس کے عملدر آمد میں سلامتی وتحفظ شرط نہیں لگائی جا سکتی جیسے سپاہی کو دشمن پر تیر (گولی) چلانے کا حکم دیا جائے۔

واضح ہو کہ اس مسئلہ میں صرف بازیابی حق کا ذکر ہے۔ یہ عمل واجب یا لازم نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں معاف کر دینے اور در گزر کرنے کی گنجائش ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے" وان تعفوا اقرب للتقویٰ "(یعنی اگر معاف کر دو تو یہ امر پرہیزگاری کے زیادہ قریب ہے)۔ پس اگر کسی نے شکار پر تیر چلایا اور وہ کسی شخص کو لگ گیا تو بھی اسی زمرے میں آتا ہے۔

چھوٹے بچے کی وجہ سے قصاص میں تاخیر

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر مقتول کے ورثاء میں کم عمر بھی ہوں اور بالغ بھی تو بالغوں کو حق ہے کہ قاتل سے خون کا بدلہ لیں اور اس بات کا انتظار نہ کریں کہ مقتول کا وارث بچہ عمر بلوغ کو پہنچ جائے۔ قصاص ایک ایسا حق ہے جس کے حصے نہیں کیے جا سکتے کیونکہ اس کے عائد ہونے کا سبب بھی حصوں میں منقسم نہیں ہے اور قرابت داری ہر فرد پر بطور کامل عائد ہوتی ہے۔ جیسے نکاح میں ولی کے لیے حق ولایت ثابت ہوتا ہے۔ واضح ہو کہ کمسن (نابالغ) وارث اور بالغ وارث جو موجود نہ ہو کے درمیان، معافی کا احتمال ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے فرق ہے۔ چنانچہ مطالبہ قصاص کے وقت یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ غیر موجود وارث نے معاف ہی نہ کر دیا ہو۔ اس لیے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ موجودہ وارثوں کو اس کے معاف کرنے کی اطلاع نہ ہوئی ہو۔ لہٰذا پورا قصاص لینے کے حق میں اشتباہ رہے گا اور یہ جائز نہیں ہے اور قصاص پر عملدر آمد کے وقت کمسن وارث کے معاف کرنے کا خیال ہی نہیں کیا جا سکتا کیونکہ وہ معاف کرنے کا اہل نہیں ہے البتہ بالغ ہونے اور سن رشد کو پہنچنے کے بعد یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ وہ معاف کر دے۔ لیکن مالی معاملات میں شبہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ایسا کیا جائے تو قصاص کا دروازہ ہی بند ہو جائے اور ممکن ہے کہ مقتول کا ولی قاتل کے قتل میں پیش دستی کرے یا ورثائے مقتول میں سے کوئی جنون زدہ ہو تو قاضی (حاکم شرع) پر واجب ہے کہ قصاص پر عملدر آمد کرنے میں تاخیر نہ کرے اور دائمی جنون میں جس سے افاقہ نہیں ہوتا، مبتلا شخص (وارث) کی صحت یابی کا انتظار نہ کرے۔

شافعیہ اور حنابلہ۔ بروایت غالب۔ اور حنفیہ میں سے صاحبین کہتے ہیں کہ اگر مطالبۂ خون کے حقداروں میں کمسن (نابالغ بچہ) اور بالغ شامل ہوں تو چاہیے کہ بالغ ورثاء قصاص پر عملدر آمد کے بارے میں جلدی نہ کریں، بلکہ نابالغوں کے بالغ ہو جانے کا انتظار کریں قاتل کو قید میں رکھیں اور ضمانت پر بھی اسے رہا نہ کریں۔ یہاں تک کہ کمسن وارث عمر بلوغ کو پہنچ جائیں اور اگر ان میں سے کوئی جنون زدہ ہے تو اسے افاقہ ہو جائے۔ اس وقت اختیار ہوگا کہ قصاص کا مطالبہ کریں یا خون بہا لیں یا مجرم کو معاف کر دیں یا پھر مال کا معاوضہ لے کر راضی نامہ کر لیں۔ یہ اس لیے ہے کہ حق قصاص ان سب میں مشترک ہے اور چونکہ قصاص کے حصے نہیں ہو سکتے اس لیے بعض ورثاء کا مطالبہ پورا کرنا ممکن نہیں ہے۔

اگران کا حق پورا پورا دے دیا جائے تو نابالغ یا جنون زدہ وارثوں کی حق تلفی ہوگی۔ پس واجب ہے کہ قصاص لینے میں اس وقت تک تاخیر کر دی جائے کہ بچے بالغ ہو جائیں اور جنون زدہ کو جنون سے افاقہ ہو جائے یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ مقتول کے دو وارثوں میں سے ایک موجود نہ ہو یا اسی طرح اس کے دو والی ہوں۔ تاہم یہ چاہیے کہ سب متعلقین ایک شخص کو وصولئ حق کے لیے بالا تفاق چن لیں ورنہ پھر قرعہ اندازی سے طے کر لیں۔

اس بارے میں اختلاف اس حالت میں ہوگا جب کہ مقتول کے آباء واجداد میں سے کوئی نہ ہو۔ اگر ہوں تو بالا تفاق انھیں اپنا حق پورا کرنے کا اختیار ہے اور کمسن بچوں کے بالغ ہونے کا انتظار نہ کریں۔ کیونکہ باپ کو حق ولایت پہلے ہی حاصل ہے۔

اگر وارثوں میں سے کسی نے پیش دستی کی اور مجرم کو قتل کر دیا تو قوی بات یہ ہے کہ اس پر قصاص نہ ہوگا اور اس کے ترکہ میں سے باقی حقداروں کو خون بہا کا حصہ ملے گا اور کہا جاتا ہے کہ یہ حصہ اس سے وصول کیا جائے جس نے پورا قصاص لے لیا ہے۔

اگر مجرم کو معافی ملنے کے بعد کسی اور شخص نے اسے قتل کرنے کی جرأت کی تو اس پر قصاص عائد ہوگا اور یہ بھی کہتے ہیں کہ نہ ہوگا۔

صغیرسن بیٹے کے قتل کا قصاص لینے کا بیان

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر ولی نے (زیر کفالت) کمسن بچے یا بے عقل کو قتل کر دیا تو اس کے باپ کو جو مقتول کا دادا ہوگا اس بے عقل یا صغیر سن بچے کی طرف سے قصاص لینے کا حق ہے کیونکہ اسے نفسانی (یا جذباتی) طور پر ولی ہونے کا حق ہے بایں طور کہ شریعت میں قصاص کا حکم تشفی (تسلی) کے لیے ہے۔ چونکہ اولاد کو جو دکھ پہنچتا ہے وہ اپنی جان کا دکھ ہے لہٰذا وہ تسلی جو باپ کو حاصل ہوگی اسے بیٹے کو حاصل ہونے والی تشفی تصور کیا گیا ہے اور باپ کا قصاص لینے کے لیے ولی بننا ایسا ہی ہے جیسے نکاح کا ولی بننا۔ خواہ اس میں شریک ہو یا نہ ہو اور باپ کو مصالحت کا حق ہے کیونکہ وہی بے عقل یا صغیر سن بچے کے حق کا نگران ہے۔ باپ کو یہ حق نہیں ہے کہ خون بہا کی مقدار کم کر کے تصفیہ کر لے بلکہ اس پر واجب ہے کہ اگر اس مال کی مقدار جس پر صلح ہوئی ہے، دیت (خون بہا) کی مقدار سے کم ہو تو اسے پورا کرے۔ باپ کو یہ بھی حق نہیں ہے کہ مالی معاوضہ کے بغیر قاتل کو معاف کر دے۔ کیونکہ اس میں حق تلفی ہے۔ اسی طرح اگر بے عقل یا صغیر سن بچے کا ہاتھ کاٹ دیا جائے تو اس کے باپ کو مطالبہ قصاص کا حق ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ نہ باپ کو حق ہے اور نہ دادا کو کہ وہ اپنے صغیر سن یا نادان بیٹے کا قصاص وصول کرے۔

اس امر پر سب کا اتفاق ہے باپ کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنے بالغ بیٹے کی طرف سے قصاص وصول کرے۔ (اگر بیٹا وصول قصاص کا حقدار ہے تو بیٹے ہی کو خود پورا قصاص وصول کرنے کا حق ہے۔

بیٹے کو قتل کرنے کا بیان

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ کوئی شخص اپنے بیٹے کو قتل کرنے کی پاداش میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ

آنحضرت ﷺ نے فرمایا'' لایقاد الوالد لولدہ'' (یعنی والد سے اس کے بیٹے کا قصاص نہیں لیا جائے) یہ حدیث مشہور ہے جسے امت (ملت اسلامیہ) نے تسلیم کیا ہے۔ پس اس حدیث سے وہ آیت جس میں قاتل پر قصاص کے واجب ہونے کا عام حکم ہے خاص ہو گیا۔ اسی طرح جیسا کہ اس صورت میں جب کہ آقا اپنے یا اپنے بیٹے کے غلام کو قتل کر دے تو قصاص عائد نہ ہوگا۔ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو اپنے بیٹے کے قتل کرنے پر خون بہا کے ادا کرنے کا فیصلہ کیا اور کسی نے اس فیصلہ پر اعتراض نہیں کیا اور یہ بھی ہے کہ باپ، اپنے بیٹے کی زندگی کا ذریعہ ہے تو ناممکن ہے کہ بیٹا باپ کے ختم کرنے کا موجب بنے۔ بناء بریں یہ جائز نہیں ہے کہ بیٹے کے قصاص میں باپ کو قتل کیا جائے ہر چند کہ وہ دشمنوں کی صف میں (بیٹے سے) برسر پیکار ہو یا شادی شدہ ہونے کے باوجود مرتکب زنا ہو البتہ باپ پر خون بہا واجب ہوگا جو بیٹے کے ورثاء کو ملے گا اور باپ کے لیے حرام ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ بیٹے (کے قتل) کا قصاص باپ سے نہیں لیا جائے گا بجز اس صورت کے جب کہ بیٹے کو لٹا کر ذبح کیا یا اسے قید میں بند رکھا یہاں تک کہ وہ مر گیا ایسی صورتوں میں کوئی عذر نہیں کیا جا سکتا اور نہ کسی شبہ کی گنجائش ہے۔ لیکن اگر کسی شخص نے تلوار یا لاٹھی یا بھاری پتھر مار کر گرا دیا اور قتل کا ارادہ نہ تھا (اور وہ ہلاک ہو گیا) تو باپ کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ دادا کے بارے میں بھی یہی حکم ہے۔ (اس مسئلہ میں) ان اصحاب کی دلیل یہ ہے کہ قصاص کا حکم عام ہے جو تمام مسلمانوں پر عائد ہوتا ہے اس میں باپ وغیرہ کی کوئی تفریق نہیں۔ ان کے قیاس کی بنا یہ حکم ہے کہ اگر کوئی شادی شدہ شخص (نعوذ باللہ) اپنی بیٹی کے ساتھ آلودہ ہو جائے تو بالاتفاق اسے سنگسار کیا جائے گا (یعنی اولاد کا مجرم ہونے کی وجہ سے وہ کسی رعایت کا مستحق نہ ہوگا) پھر یہ بھی ہے کہ آیت میں قصاص کے متعلق عام حکم ہے (جس میں کوئی استثناء نہیں ہے) اس حکم عام کو خبر واحد کی بناء پر خاص نہیں بنایا جا سکتا غرض اگر قتل عمد ثابت ہو جائے تو مجرم مستوجب قصاص ہو جائے گا۔ ہاں اگر کوئی اپنے باپ کے خلاف قصاص کا وارث ہو تو باپ کے احترام کی بناء پر وہ حق ساقط ہو سکتا ہے۔

قتل عمد کے مشابہ قتل کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ قتل کی پانچ صورتیں ہیں: قتل عمد، قتل مشابہ بہ قتل عمد، قتل خطا، قتل مشابہ بہ قتل خطاء، غرض مندانہ قتل۔

قتل عمد یہ ہے کہ ہتھیار سے یا ہتھیار جیسی شے سے، مثلاً لوہا منڈھی لکڑی یا تیز کھپچی، یا دھار دار پتھر مار کر یا آگ میں جلا کر ہلاک کیا جائے۔ مشابہ بہ قتل عمد یہ ہے کہ ہتھیار یا ہتھیار جیسی کسی شے سے نہیں بلکہ کسی اور طرح ضرب پہنچائی جائے۔ خواہ عام حالات میں اس سے بھی موت واقع ہو جاتی ہو مثلاً بھاری پتھر یا موٹا سا ڈنڈا یا دھوبی کی موگری سے یا اس سے موت نہ واقع ہوتی ہو مثلاً کوڑا یا چوب دستی، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا'' الا ان قتیل خطا العمد قتیل السوط، والعصا '' بروایت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ (یعنی یاد رہے کہ کوڑے یا چوب دستی کی ضرب سے خطاً ہلاک کرنا بھی قتل عمد ہے) اس روایت سے استدلال کی صورت یہ ہے آنحضرت ﷺ نے کوڑے یا سوٹی کی ضرب سے مقتول ہونے والے کو مطلقاً (یعنی کیسا ہی کوڑا یا سوٹی ہو) قتل عمد کے مقتول کے مشابہ قرار دیا ہے۔ اب اس کو چھوٹی سی لکڑی کے ساتھ

مخصوص کر دینا حکم مطلق کو باطل کر دینا ہے جو جائز نہیں ہے۔

پھر یہ بھی ہے کہ سوٹی خواہ چھوٹی ہو یا بڑی اس لحاظ سے یکساں ہیں کہ وہ قتل کرنے کے لیے نہیں ہوتیں اور نہ بالعموم ان کو اس مقصد کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ اس کے استعمال میں پہل کرنے کی غرض قتل کر دینا ہو اور پہل کرنے میں اکثر قتل ہو جاتا ہو اور درآنحالیکہ اس لحاظ سے (چھوٹی اور بڑی) دونوں قسم کی لاٹھیاں برابر ہیں۔ اور چھوٹی سوٹی سے قتل کرنا بالاتفاق قتل شبہ عمد ہے تو بڑی لاٹھی سے قتل بھی اسی طرح مشابہ بہ قتل عمد ہے۔ غرض عمداً قتل کے تعین کا انحصار آلہ قتل پر ہے اور یہ صورت قتل عمد کے مشابہ متصور ہوگی (قتل عمد متصور نہ ہوگی)

شافعیہ اور حنابلہ نیز حنفیہ سے صاحبین کہتے ہیں کہ مشابہ بہ قتل عمد وہ قتل ہے جس میں ایسے آلے سے ضرب لگائی گئی ہو جس سے بالعموم موت واقع نہیں ہوتی۔ مثلاً چھوٹا سا عصا (چوب دستی) بشرطیکہ پے در پے ضربات نہ لگائی گئی ہوں اگر مسلسل اس سے مار مار کر ہلاک کر دیا جائے تو وہ قتل عمد قرار پائے گا۔ اور کہا جاتا ہے کہ یہ بھی شبہ عمد ہے اور اس قسم کے قتل کو بھی شبہ قتل عمد کہا جاتا ہے کیونکہ یہاں عمد کے مفہوم کو محدود کرنا یہ ہے کہ ایسا آلہ استعمال کیا جائے جس کے استعمال سے بالعموم موت واقع نہیں ہوتی۔ احیاناً موت واقع ہو جائے تو اسے قتل عمد قرار نہیں دیا جائے گا (مثلاً چھڑی (یا سوٹی) کہ یہ قتل کرنے کے لیے استعمال نہیں ہوتی بلکہ سرزنش (یا سزا) کے لیے استعمال ہوتی ہے وغیرہ اب اگر اس کے لگنے سے کوئی مر جائے، تو خون بہا واجب الادا ہوگا، قصاص واجب نہ ہوگا، لیکن اگر کوئی ایسا آلہ استعمال کیا جائے جس سے بالعموم جان جاتی رہتی ہے مثلاً بڑا سا پتھر، موٹا سا لکڑ، دھوبی کی موگری وغیرہ۔ ان اشیاء سے ضرب لگانے کا مقصد قتل کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا اور یہ ایسا ہی ہے جیسے ہتھوڑے یا تلوار سے مارنا لہٰذا اسے قتل مستوجب قصاص قرار دیا جائے گا۔ ان اصحاب کا کہنا ہے کہ وہ اس امر میں ابو حنیفہؒ سے اتفاق کرتے ہیں کہ لوہے کے چھڑ یا سریئے یا سلاخ سے قتل کرنا مستوجب قصاص ہے۔

واضح ہو کہ دونوں اقوال کے مطابق قتل عمد کے مشابہ جرم کا ارتکاب معصیت ہے کیونکہ بہر حال یہ قتل اس کے ہاتھ سے ہوا گو ارادہ محض چوٹ پہنچانے کا تھا، اس پر کفارہ دینا واجب ہے اور اس آلے کے پیش نظر جس سے قتل ہوا اس کو قتل خطاً قرار دیا جائے گا جو اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے مطابق ہے " ومن قتل مومناً خطأً فتحرير رقبة مؤمنة " (یعنی اگر کسی نے غلطی سے مسلمان کو قتل کر دیا تو اس پر ایک مسلمان غلام کا آزاد کرنا لازم ہے) اور بدیں جہت کہ یہ قتل خطا کے مشابہ عمل ہے تاوان کے ذمہ دار پر بھاری تاوان عائد ہوگا جس کی مقدار ایک سو (۱۰۰) شتر ہے جن میں سے چالیس اونٹنیاں گیابھن ہوں، تاوان کی ادائیگی تین سال کے اندر کی جائے جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فیصلہ ہے کہ انہوں نے ادائے خون بہا کے ذمہ دار کو ادائیگی کے لیے تین سال مدت مقرر فرمائی تھی جس سے تمام صحابہ نے بلا اختلاف احدے اتفاق فرمایا تھا۔ پس یہ فیصلہ گویا ایسا ہے جیسے آنحضرت ﷺ سے روایت ہو کیونکہ یہ ایسی بات ہے جس کا فیصلہ انسان اپنی رائے سے نہیں کر سکتا۔ (ایسا کرنے سے ورثاء کی) محرومی کا اندیشہ ہے کیونکہ یہ قتل کے خون بہا کا معاملہ ہے۔ اور اشتباہ کی صورت میں قصاص ساقط ہو جاتا ہے البتہ میراث سے محرومی نہیں ہوتی اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا " الا ان قتيل الخطاشبه العمد، قتيل السوط، او العصا، فيه مائة من الابل منها اربعون في بطونها اولادها " (یعنی یاد رہے کہ غلطی کا قتل، قتل عمد کے مشابہ ہے۔ مثلاً کوڑا کھانے یا سوٹی کے زخم سے کوئی مر جائے تو اس کا خون بہا ایک سو شتر ہے جن میں سے چالیس اونٹنیوں کے پیٹ میں بچے ہوں)۔

امام احمد نے عمرو بن شعیب سے انہوں نے اپنے باپ سے اور باپ نے ان کے دادا سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے "قتل شبہ العمد مغلظ، مثل قتل العمد، ولا یقتل صاحبہ، وذلک ان ینزو الشیطان بین الناس فتکون دماء فی غیر ضغینۃ، ولا حمل سلاح "(یعنی وہ قتل جو قتل عمد کے مشابہ ہو اس کا خون بہا قتل عمد کے خون بہا کی طرح گرانقدر ہوتا ہے اس میں مجرم کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ بات یہ ہے کہ شیطان چھپ کر لوگوں میں در آتا ہے اور بغیر کسی عداوت کے اور بغیر اسلحہ بندی کے قتل ہو جاتا ہے)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ڈنڈے یا چھوٹے پتھروں کے ساتھ مارنے سے بھی قتل عمد ہوتا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم نہیں جانتے کہ قتل شبہ عمد (یعنی قتل عمد کے مشابہ جرم) کیا ہے ان اصحاب کے نزدیک قتل کی صرف دو قسمیں ہیں، قتل عمد اور قتل خطا: قتل خطا تو یہ ہے کہ حادثاتی طور پر (یعنی اتفاق سے) یا غیر مکلف انسان (جس پر احکام شرعیہ عائد نہیں ہوتے) کے ہاتھوں یا ارادۂ قتل کے بغیر (کسی حرکت سے) قتل واقع ہو جائے، یا ایسی شے کی ضرب سے جان جاتی رہے، جس سے بالعموم جان نہیں جاتی مثلاً کوڑا مارنا۔ (مگر اس سے قتل واقع ہو جائے تو) اس میں قصاص عائد نہ ہوگا البتہ خون بہا واجب ہو گا۔ اس کے علاوہ قتل کی اور صورتیں قتل عمد ہیں۔ کیونکہ جس طرح دوسرے امور میں عمد کو خطا سے کوئی نسبت نہیں ہے اسی طرح یہ عمل بھی ہے۔ اور قتل خطا کے مشابہ یہ جرم ہے کہ قتل کا ارادہ تو ہو لیکن طریق کار میں غلطی کرے، یا کسی کو (بہ ارادۂ قتل) تازیانہ سے مارے جس سے بالعموم قتل واقع نہیں ہوتا یا ہاتھ سے مکا (گھونسا) مارے یا زور سے تھپڑ مارے (اور قتل واقع ہو جائے) ان تمام صورتوں میں قصاص عائد ہوگا۔ تاہم اگر بانس کی لاٹھی سے عمداً مارا یا تازیانہ مارا جس سے بالعموم قتل واقع نہیں ہوتا یا کسی بھاری شے مثلاً پتھر وغیرہ سے مارا، یا گلا گھونٹا یا بھوکا پیاسا رکھے، یہاں تک کہ موت آ جائے اور ارادہ مار ڈالنے ہی کا رہا ہو تو اس پر قصاص عائد ہوگا لیکن اگر محض سزا دینا پیش نظر تھا (اور موت واقع ہو گئی) تو خون بہا واجب ہو گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ قتل کرنے کی تین صورتیں ہیں: قتل عمد، قتل خطا اور جرم مشابہ بقتل عمد، ان تینوں اقسام قتل میں سے صرف قتل عمد میں قصاص واجب ہوتا ہے۔ قتل عمد یہ ہے کہ ایک شخص قتل کرنے کے لیے ایسی چیز کو استعمال کرے جس سے بیشتر حالات میں قتل واقع ہو جاتا ہے۔ یعنی آلۂ قتل زخمی کرنے والا ہو یا بھاری (کچلنے والا) ہو۔

ان کا کہنا ہے کہ قتل کے متعلق احکام کو پانچ اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: واجب، حرام، مکروہ، مستحب اور مباح۔

اول قتل واجب اس صورت میں ہے جبکہ کوئی مسلمان مرتد (دین اسلام سے برگشتہ) ہو جائے اور توبہ نہ کرے یا کوئی حربی (جو مسلمانوں سے برسر پیکار) ہو اور اسلام نہ لائے یا جزیہ نہ دے۔

دوم قتل حرام کسی بے قصور کو (جو مستوجب قتل نہ ہو) ناحق قتل کرنا ہے

سوم قتل مکروہ یہ ہے کہ غازی (مجاہد) اپنے قرابت دار کافر کو قتل کر دے، درآنحالیکہ وہ شخص اللہ اور اس کے رسول کے حق میں بدزبانی نہ کرتا ہو۔

چوتھا قتل مستحب وہ ہے کہ مجاہد اپنے کافر قرابت دار کو جو اللہ اور اس کے رسولؐ کے حق میں بدزبانی کرتا ہو، قتل کر دے۔

پانچواں قتل مباح یہ ہے کہ امام (حاکم وقت) کسی قیدی کو جسے قتل کرنے کا وہ مجاز ہے قتل کر دے۔

رہا قتل خطا، سو وہ حلال ہے نہ حرام کیونکہ غلطی سے کسی کو قتل کرنے والے سے بھول چوک میں جو فعل سرزد ہو گیا اس میں اس شخص کو غیر مکلف (یعنی غیر ذمہ دار یا نا قابل باز پرس) قرار دیا جائے گا اور وہ فعل ایسا ہی ہے جیسے کسی دیوانے یا حیوان سے سرزد ہوا ہو پس اگر ایسے اشخاص سے بلاارادہ کوئی ایسا فعل سرزد ہو گیا جس سے کوئی شخص مر گیا، یا کسی نے درخت (کے کسی جانور) پر نشانہ لگایا اور غلطی سے کوئی شخص نشانہ بن گیا تو یہ قتل خطا (یا قتل بے ارادہ) ہے۔ اور اگر ایسی شے سے نشانہ بنایا جس سے بالعموم قتل واقع نہیں ہوتا (اور قتل ہو گیا) تو یہ قتل مشابہ بہ قتل عمد ہے، اس میں کسی کو کوڑے یا لکڑی سے مارنا داخل ہے، اور اگر ایسی جگہ پر سوئی بھی چبھوئی جہاں چبھونے سے موت واقع ہو جاتی ہے تو یہ قتل عمد ہو گا۔ ہاں ایسی جگہ چبھونا جہاں چبھونے سے ضرر نہیں ہوتا مثلاً سخت کھال میں (اور احیاناً موت واقع ہو گئی) تو بہر حال اس پر کوئی جرم عائد نہ ہو گا۔

اگر کسی کو حبس میں رکھا اور اسے کھانے پینے اور ضروریات کچھ بھی مہیا نہ کی گئیں یہاں تک کہ وہ مر گیا تو اب دیکھنا ہو گا کہ اگر مرنے والے کو اتنے عرصہ تک جس میں رکھا جس میں بغیر کھائے پیے موت واقع ہو جاتی ہے تو یہ قتل عمد ہو گا، بصورت دیگر اگر وہ شخص پہلے سے بھوکا پیاسا نہیں تھا تو یہ قتل مشابہ بہ قتل عمد متصور ہو گا۔ اگر وہ شخص کچھ بھوکا پیاسا تھا اور حبس میں رکھنے والے کو اس کی یہ کیفیت معلوم تھی اور اس کے حبس میں رکھنے کی مدت اتنی تھی کہ اگر اس مدت کو اس کی سابقہ بھوک پیاس کی مدت سے ملا کر دیکھا جائے کہ اس قدر عرصہ بنتا ہے جس میں انسان مر جاتا ہے تو یہ بھی قتل عمد ہو گا۔ کیونکہ اس سے عیاں ہے کہ اسے بند رکھنے کا مقصد ہلاک کرنا تھا۔ اگر بھوک پیاس کی دونوں مدتیں (یعنی حبس سے پہلے اور حبس کے بعد کی) ملا کر اتنا عرصہ نہیں بنتا جس میں انسان مر جاتا ہے تو اس کی بابت وہ صورت تصور کی جائے گی جیسے حبس سے بیشتر اسے (بھوک پیاس) کچھ نہ تھی (لہٰذا یہ شبہ عمد کی مانند ہے) نیز اگر حبس میں رکھنے والے کو اس شخص کا حال معلوم نہ ہو (کہ یہ بھوکا پیاسا ہے یا نہیں) اور (حبس میں رکھنے سے) وہ مر جائے تو یہ بھی شبہ عمد (جرم مشابہ بقتل عمد) قرار دیا جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی کو حبس (بیجا) میں رکھ کر کھانے پینے کی چیزوں سے محروم رکھا، یہاں تک کہ وہ اس کی وجہ سے مر گیا۔ یا اس کا گلا گھونٹ کر مار ڈالا، تو ان تمام صورتوں میں اس شخص پر قصاص عائد ہو گا۔ بشرطیکہ جان سے مارنے کے لیے یہ کچھ کیا ہو۔ یا جانتا ہو کہ اس طرح وہ مر جائے گا۔

اگر ایک شخص نے کھانے پینے کی چیز میں کسی کو زہر دے دیا جس سے موت واقع ہو گئی تو اس شخص پر قصاص عائد ہو گا۔ چنانچہ یہ اصحاب بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی کے پاس اس کی اپنی ضرورت سے زیادہ پانی تھا اور ایک مسافر کو نہ دیا حالانکہ وہ جانتا تھا کہ ایسی حالت میں پانی کا نہ دینا امر حرام ہے اور اگر اس نے پینے کو پانی نہ دیا تو وہ پیاس سے مر جائے گا (اور فی الواقع وہ مر گیا) تو ایسے شخص کو اس کے بدلے قتل کر دیا جائے گا۔ اگرچہ اس نے اپنے ہاتھ سے قتل نہیں کیا۔

بھاری چیز سے ہلاک کرنے، ڈبونے یا جلا دینے کا بیان

اگر ایک شخص نے کسی کو بھاری شے مثلاً پتھر وغیرہ سے مارا اور وہ پتھر ہلاک کرنے والی جگہ پر لگا یا نہ لگا ہو لیکن اس کی دہشت سے مر گیا بایں طور کہ چوٹ کھا کر یا زخمی ہو کر بے ہوش ہو کر گر پڑا اور اسی حالت میں اٹھا کر لایا گیا اور مر گیا تو

مارنے والے سے قصاص لیا جائے گا اس کے لیے مقتول کے وارثوں سے قسم لینے کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اسے مردہ حالت میں اٹھایا گیا ہے اور اگر ہلاک کرنے والی جگہ پر چوٹ نہیں لگی تھی اور چوٹ کھانے یا زخمی ہونے کے بعد اسے آرام ہو گیا تھا اور بعد میں موت واقع ہوئی تب بھی اس سے قصاص لیا جائے گا بشرطیکہ اس کے وارث قسم کھالیں (کہ اس کی موت کا سبب وہی تھا) اسی طرح اگر ایک شخص نے عداوت کی بناء پر یا بغیر عداوت کے کسی بے قصور کو جو تیرا کی سے واقف نہ ہو نہر میں دھکا دے دیا یا عداوت کی بناء پر تیرنا جاننے والے کو دھکا دیا اور وہ ڈوب گیا تو بہر دو صورت قصاص واجب ہوگا۔ اگر عداوت سے ایسا نہیں کیا بلکہ ہنسی مذاق میں ایسی حرکت کی تو خون بہا لازم ہوگا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ مجرم کو اس شخص کی بابت معلوم ہو کہ وہ اچھی طرح تیرنا جانتا ہے یا اسے معلوم ہو کہ وہ تیرنا نہیں جانتا۔ اگر اسے یہ نہیں معلوم (کہ وہ تیرنا جانتا ہے یا نہیں جانتا) اور عداوۃً اس نے ایسی حرکت کی تو قصاص، اگر مذاق کے طور پر کیا تو خون بہا لازم ہوگا۔

اگر ایک شخص نے کسی کو ہلاک کرنے کی تدبیر کی مثلاً گڑھا کھودا اور وہ نظر آرہا تھا تاہم وہ شخص جسے وہ ہلاک کرنا چاہتا تھا اس میں گر پڑا۔ یا کوئی شے پھسلواں اس کے پاس رکھ دی یا کوئی خونخوار کتا پیچھے لگا دیا اور وہ شخص کنوئیں (یا گڑھے) میں گر کر فوری طور پر یا بعد میں ہلاک ہو گیا تو ایسی تدبیر کرنے والے سے قصاص لیا جائے گا اگر اس کارروائی میں اس شخص کے علاوہ جس کو ہلاک کرنا تھا کوئی اور شخص ہلاک ہو گیا۔ یا محض ایذا رسانی کے لیے (کسی کے خلاف) ایسی کوئی تدبیر کی تھی اور کوئی (بے تعلق شخص) اس میں گر کر ہلاک ہو گیا اور وہ بے قصور مستوجب قتل نہ تھا تو اس کا خون بہا اس شخص پر عائد ہوگا۔ لیکن اگر اس کنوئیں کے کھودنے کی غرض ضرر رسانی نہ تھی تو اس پر کوئی الزام عائد نہ ہوگا اور وہ خون رائگاں جائے گا۔

اگر ایک شخص نے کسی بے قصور کو زہریلی شے دے دی یہ جانتے ہوئے کہ یہ زہر ہے اور اس نے بے خبری میں اسے کھا لیا اور مر گیا تو قصاص واجب ہوگا۔ لیکن اگر کھانے والے کو یہ معلوم تھا کہ اس کھانے میں زہر ہے اور پھر بھی کھایا اور مر گیا تو یہ خودکشی میں شمار ہوگا اور اگر کھانے کو پیش کرنے والے کو کھانے میں زہر ہونا معلوم نہ تھا تو یہ قتل خطا ہے۔

اگر ایک شخص نے کسی پر زندہ سانپ پھینکا اور اس سے وہ مر گیا۔ گو سانپ نے ڈسا نہ ہو بلکہ وہ شخص دہشت سے ہلاک ہو گیا ہو تو پھینکنے والے پر قصاص عائد ہوگا۔ لیکن اگر وہ سانپ مرا ہوا تھا تو خون بہا واجب ہوگا۔ اگر وہ سانپ کا بچہ ہو اور ڈسنے والا نہ ہو اور یہ حرکت اس نے بطور مذاق کی ہو تو خون بہا واجب ہوگا۔ ہاں عداوت سے ایسا کیا تو قصاص عائد ہوگا۔

اگر ایک شخص نے کسی کی طرف ہتھیار، توپ، بندوق یا خنجر وغیرہ سے اشارہ کیا اور جس کی طرف اشارہ کیا وہ اسے دیکھ کر اشارہ کرنے والے سے بھاگ گیا کہ مبادا وہ اسے پکڑ لے کیونکہ اس شخص کے ساتھ اس کی عداوت ہے اور بغیر گرے ہوئے اس کی جان نکل گئی تو وارثوں کے قسم کھائے بغیر اس پر قصاص عائد ہوگا۔ اگرچہ اس شخص نے قاتلانہ حملہ نہ کیا ہو۔ اگر (ڈر سے) بھاگتے ہوئے وہ گر گیا اور گرنے سے ہلاک ہو گیا تو وارثوں کے قسم کھا لینے پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ ممکن ہے کہ اس کی موت گرنے کے صدمہ سے ہوئی ہو اور (ہتھیار وغیرہ کا) اشارہ عداوت کی بناء پر نہیں تھا۔ اگر وہ شخص بھاگا نہیں بلکہ (محض ڈر سے) مر گیا تو یہ قتل خطا ہوگا اور خون بہا کے ذمہ دار پر پنج گنا خون بہا عائد ہوگا اور اگر بھاگنے والے اور اشارہ کرنے والے میں عداوت نہیں تھی تو یہ قتل خطا قرار پائے گا اور اس کے بموجب خون بہا واجب ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ (موت کا) موجب بننے سے بھی قصاص واجب ہو جاتا ہے چنانچہ اگر دو اشخاص کی شہادت پر قصاص میں کسی کو قتل کر دیا گیا اور بعد میں وہ دونوں اپنی شہادت سے مکر گئے اور کہنے لگے کہ ہم نے دانستہ جھوٹی گواہی دی اور ہم جانتے تھے کہ ہماری گواہی کی بناء پر اس شخص کو قتل کر دیا جائے گا یا ہماری گواہی پر اس کا عضو بدن کاٹ دیا جائے گا تو ان دونوں گواہوں پر قصاص عائد ہوگا۔ کیونکہ انھوں نے ایسا سبب بنایا جس کے نتیجہ میں اکثر مجرم مستوجب قتل ہو جاتا ہے۔ ان کا یہ فعل عملی جبر کے مشابہ ہے لیکن اگر (مقتول کا) ولی یہ اعتراف کر لے کہ اسے معلوم تھا کہ دونوں گواہ جھوٹ بول رہے ہیں تو ان پر قصاص عائد نہ ہوگا۔ کیونکہ اس شخص کے قتل کا انحصار عملاً نہ شرعاً ان گواہوں پر نہیں تھا۔ البتہ گواہوں کا بیان اس کے لیے ایک قوی شرط ضرور ہے۔ پس ولی پر قصاص عائد ہوگا، لیکن اگر مقتول کے ولی نے یہ کہا کہ مجھے ان گواہوں کا جھوٹ بعد میں معلوم ہوا تو گواہوں پر قصاص عائد نہ ہوگا۔

اگر کسی شخص نے زہر ہلاہل ملے ہوئے کھانے کی ضیافت کی اور ایسے کھانے کو ناسمجھ بچے یا جنون زدہ شخص نے کھالیا اور اس کے اثر سے موت واقع ہوگئی تو اس شخص پر حکم قصاص عائد ہوگا اور اگر اس شخص نے کسی عاقل و بالغ شخص کی ضیافت کی اور مہمان کو کھانے کے وقت یہ معلوم نہ تھا کہ اس میں زہر ہے تو مجرم پر خون بہا عائد ہوگا، قصاص عائد نہ ہوگا۔ کیونکہ مہمان نے اسے اپنی مرضی سے کھایا۔ اس پر کسی نے اصرار نہیں کیا تھا۔ پھر یہ بھی کہا جاتا ہے کہ قصاص واجب ہو جائے گا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اس یہودی عورت کو قتل کا حکم دیا تھا جس نے مہم خیبر کے وقت بکرے کے گوشت میں زہر ڈال کر دیا تھا اور اس کے کھانے سے بشیرؓ بن وائل بن معرور وفات پا گئے تھے۔ لیکن اگر مہمان کو کھانے کے وقت اس بات کا (کہ کھانے میں زہر ہے) علم ہو گیا (اور پھر بھی اسے کھالیا) تو ضیافت کرنے والے پر مطلق کوئی الزام عائد نہ ہوگا۔ کیونکہ (مہمان کا جان بوجھ کر زہر آلود کھانا) خودکشی ہے۔

واضح ہو کہ جرم سے متاثر ہونے والے پر یہ واجب نہیں ہے کہ وہ جرم کے اثر کا دفعیہ کرنے کے لیے اس کا علاج کرے۔ چنانچہ اگر کسی زخم خوردہ شخص نے مہلک زخم کھا کر اس کا علاج نہ کیا اور اسی حالت میں مر گیا تو قطعی طور پر مجرم مستوجب قصاص ہوگا کیونکہ علاج بھی ہو تو زخم کے اثر سے بچ جانا یقینی امر نہیں ہے اور جراحت بجائے خود موجب ہلاکت ہے۔

اگر ایک شخص نے کسی کو پانی میں دھکا دے دیا اور پانی اتنا نہ تھا جس میں انسان ڈوب جائے۔ جیسے چھچھلی سطح کا پانی اور وہ شخص اس میں گر کر پڑا رہا یہاں تک کہ مر گیا تو یہ خون رائگاں جائے گا اور اگر پانی ڈباؤ تھا جس سے نکلنا بغیر تیرے ہوئے ممکن نہ تھا۔ لیکن وہ شخص تیرنا نہ جانتا ہو یا اس کے ہاتھ بندھے ہوئے ہوں یا وہ اپاہج ہو تو یہ فعل قتل عمد قرار پائے گا۔ اگر وہ شخص مثلاً تیر کر باہر آ سکتا تھا لیکن کسی رکاوٹ کے باعث ایسا نہ کر سکا مثلاً طغیانی یا لہر کا زور ہوا اور اس وجہ سے وہ مر جائے تو یہ جرم قتل عمد کے مشابہ متصور ہوگا اور خون بہا عائد ہوگا۔ ہاں اگر اس شخص کے لیے ممکن تھا کہ ڈوبنے سے بچ جاتا لیکن اس نے اس کی کوشش نہ کی تو بخیال غالب مجرم پر خون بہا عائد نہ ہوگا

اگر ایک شخص نے کسی کو ایسی آگ میں ڈال دیا جہاں سے بچ کر نکل آنا ممکن تھا لیکن وہ شخص اسی میں پڑا رہا اور جل کر مر گیا تو اس پر خون بہا واجب ہونے کے بارے میں دو باتیں ہیں: کہا جاتا ہے کہ آگ میں ڈالنے کے جرم میں اس شخص پر خون بہا واجب ہوگا۔ بخلاف پانی میں دھکا دینے کے کہ آگ تو اس میں پڑتے ہی انسان کو جلا دیتی اور ہلاک

کرنے والا زخم ڈال دیتی ہے لیکن پانی میں ایسا نہیں ہوتا۔ اگر ایک شخص نے کنواں کھودا اور کسی کو اس میں دھکا دے دیا اور اس میں دھکا دینے سے بالعموم جان جاتی رہتی ہے۔ کسی کو بلندی سے نیچے پھینک دیا اور اس کا خاتمہ ہو گیا۔ تو قاتل پر قصاص ہے پہلی صورت (آگ میں جلانے والا) اور دوسری صورت (کنوئیں) میں دھکا دینے والا تیسری صورت (بلندی سے گرا کر) ہلاک کرنے والا۔

اگر ایک شخص نے کسی کو گہرے پانی میں جہاں سے بچ کر نکلنا ممکن نہیں مثلاً گہرے سمندر میں ڈال دیا اور مچھلی نے اسے نگل لیا تو بقول غالب اس پر قصاص عائد ہو گا۔ کیونکہ اس کی ہلاکت کا سبب وہی شخص تھا۔ اس میں ہلاک ہونے کی کیفیت کو نہیں دیکھا جائے گا اور یہ ایسا ہی ہو گا جیسے کسی کو ہلاک کرنے والے کنوئیں میں ڈال دیا جائے جس میں برچھیاں گڑی ہوئی ہیں اور گرنے والے کو اس کا علم نہیں ہے۔

واضح ہو کہ بقول ان اصحاب کے اس مسئلہ میں اختلاف کی گنجائش اس حال میں ہے جب کہ مچھلی اپنا منہ کھول کر اس شخص کو نگل نہ لے (یعنی اس صورت میں ممکن ہے کہ اس کی موت کا سبب مچھلی کو قرار دیا جائے) بصورت دیگر (سمندر میں پھینکنے والے پر) قطعی طور پر قصاص عائد ہو گا اور ایسا ہی موقع وہ بھی ہے جب کہ دھکا دینے والے کو معلوم نہ ہو کہ اس میں (نگل لینے والی) مچھلی ہے۔ اگر اس کا علم ہو تو قطعی طور پر قصاص واجب ہو گا۔ اسی طرح جیسے کسی کو شیر کی کچھار میں یا تیز رفتار ریل گاڑی کے آگے ڈال دے۔

اگر ایک شخص نے کسی کو ایسے پانی میں ڈال دیا جو ڈبانے والا نہیں تھا لیکن وہاں پر کسی مچھلی (یا دریائی جانور) نے اسے لقمہ بنا لیا۔ جس کی موجودگی کا علم پھینکنے والے کو نہ تھا تو قطعی طور پر قصاص عائد نہ ہو گا، کیونکہ اس کا ارادہ ہلاک کرنے کا نہیں تھا اور اس ہلاک کرنے والے جانور کا علم اسے نہیں تھا۔ یہ واقعہ ایسا ہی ہے جیسے ایک شخص نے کسی کو ہلکا سا دھکا دیا اور وہ اس چھری پر جو وہاں پڑی ہوئی تھی اور جس کا علم دھکا دینے والے کو نہ تھا لیکن وہ شخص اس سے زخمی ہو کر ہلاک ہو گیا۔ ان دونوں صورتوں میں یہ جرم مشابہ بہ قتل عمد ہو گا اور اس پر خون بہا عائد ہو گا۔

اگر کسی جنون زدہ نے ایک شخص کے خلاف ہتھیار سونت لیا اور اس شخص نے (اسے آمادۂ قتل پا کر) اس پاگل کو قتل کر دیا تو اس پر کوئی الزام عائد نہ ہو گا۔ کیونکہ یہ قتل حفاظت خود اختیاری کی بناء پر ہوا۔ اسی طرح اگر کوئی بچہ ایک شخص پر ہتھیار لے کر پل پڑے اور وہ شخص اس بچے کو ہلاک کر دے تو اس پر الزام عائد نہ ہو گا کیونکہ اس صورت میں اس بچے کی ہلاکت کا سبب خود بچے کا اپنا فعل قرار پائے گا اور یہ صورت ایسی ہے جیسے کسی کو اقدام قتل پر مجبور کیا جائے۔ اسی طرح اگر کوئی جانور کسی پر اچانک آ پڑے اور وہ اس جانور کو جان سے مار دے تو اس پر کوئی تاوان عائد نہ ہو گا۔ کیونکہ اس نے اپنی جان بچانے کے لیے ایسا کیا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ رات کا وقت ہو یا دن کا اگر ایک عاقل و بالغ شخص کسی پر ہتھیار سے حملہ کرنا چاہے یا رات کے وقت لاٹھی اٹھا لے یا دن کے وقت بستی سے دور (سنسان) راستے میں لاٹھی تان لے اور جسے مارنا چاہتا تھا اس نے اس شخص کو عمداً قتل کر دیا تو اس پر کوئی الزام عائد نہ ہو گا چنانچہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ''من شهر على المسلمين سيفاً فقد اطل دمه '' (جس نے مسلمانوں پر تلوار سونت لی اس کا خون بلا قصاص ہو گا) اور اس لیے بھی کہ ایسے شخص کو باغی قرار دیا جائے گا اور اس کی زندگی غیر محفوظ گردانی جائے گی اور جب کسی سے جان بچانے کا یہی طریقہ رہ جائے تو اسے قتل کرنا

جائز ہے تا کہ اپنی جان کو شر سے بچایا جا سکے۔ ایسی حالت میں شر کو دور کرنا روا یا واجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ہتھیار کی ضرب کو روکا نہ جا سکے تو اسے ہٹانے کے لیے قتل کر دینا ضروری ہے۔ اگر چھوٹی سی لاٹھی (اس کے ہاتھ میں) ہو تو گو اس کو روکا جا سکتا ہے لیکن رات کے وقت جب مدد نہ مل سکتی ہوتی تو مجبوراً اس سے بچاؤ قتل کرنے ہی سے ہو سکتا ہے یہی صورت دن کے وقت شہر سے دور ایسے راستے کی ہے جہاں کوئی مدد نہ مل سکتی ہو یا بیابان ہو کہ وہاں ایسی صورت میں اس شخص کو قتل کر دیا جائے تو خون معاف ہے اور قاتل پر کوئی الزام نہ ہو گا۔

اگر ایک پاگل نے کسی شخص پر ہتھیار سونت لیا یا مال محفوظ کو جو مالک کا حق تھا تلف کرنے لگا اور اس شخص نے اپنے ارادہ سے اسے قتل کر دیا تو اس شخص پر خون بہا عائد ہو گا جو اس کے مال سے واجب الادا ہو گا کیونکہ اس نے ایک بے قصور کو، جس کا قتل جائز نہ تھا، قتل کیا یا (قتل نہیں تو تاوان لینے کی شکل میں) وہ مال ضائع کیا جو مالک کا حق تھا۔ واضح ہو کہ کسی جانور کا عمل مستوجب قتل قرار نہیں دیا جا سکتا۔ یہی حال دونوں کا ہے۔ اگر چہ ان کی جان کا تحفظ ان کا حق ہے کیونکہ انھیں صحیح معنوں میں اپنے افعال پر اختیار نہیں ہے۔ بناء بریں اگر ان سے یہ فعل سرزد ہو تو ان پر قصاص واجب نہ ہو گا بخلاف اس صورت کے جب کہ بالغ عاقل انسان سے یہ حرکت سرزد ہوئی ہو کیونکہ صحیح معنوں میں اس کا یہ فعل بالارادہ متصور ہو گا۔ اگر ایسے شخص کو عمداً ہتھیار سے قتل کیا جائے۔ تب بھی قصاص واجب نہ ہو گا۔ کیونکہ اس حالت میں وہ قتل حفاظت خود اختیاری کی بناء پر روا متصور ہو گا البتہ دیت (خون بہا) واجب ہو گی تا کہ ایک بے قصور مسلمان کا خون رائگاں نہ جائے۔

اگر ایک شخص نے دوسرے شخص پر ہتھیار سونت لیا اور اس شخص نے پہلے تو اسے مارا اور بعد میں قتل کر دیا تو قاتل پر قصاص عائد ہو گا۔ کیونکہ جب اسے مارا اور وہ باز آ گیا تو باز آ جانے کے باعث جنگ ختم ہو گئی اور (حملہ آور کو) اپنی جان بچانے کا حق حاصل ہو گیا (اور اس کا قتل ناروا ہو گیا)۔

اگر ایک شخص کسی کے ہاں رات کو گھس آیا اور مال چوری کر کے اٹھایا صاحب خانہ نے اس کا پیچھا کیا اور اپنا مال اس سے واپس لینے کے لیے اس کو قتل کر دیا تو قاتل پر کوئی الزام نہ ہو گا۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے "قاتل دون مالک" (یعنی مالک مال ایسی صورت میں قاتل قرار نہ دیا جائے گا) پھر یہ بھی ہے کہ اگر پہلے ہی اسے قتل کر دے تو بغرض تحفظ مال یہ عمل روا ہو گا اور اگر اپنا مال واپس لینے کے لیے بعد میں قتل کیا تب بھی یہی حکم ہے، لیکن یہ حکم اسی صورت میں ہے جبکہ (مال مسروقہ کی) واپسی بدون قتل ممکن نہ ہو۔

اگر کسی شخص نے مسلمانوں کے راستے میں کنواں کھود دیا یا پتھر رکھ دیا کہ ادھر سے گزرنے والا ہلاک ہو جائے تو اس شخص کے ذمہ داروں پر خون بہا عائد ہو گا اگر اس کی اس حرکت سے کوئی مویشی ہلاک ہو جائے تو اس کے مال میں سے اس کا تاوان واجب الادا ہو گا۔ کیونکہ یہ عمل اس کی زیادتی تھی اور اس کے نتیجہ میں جو نقصان ہوا اسے بھرنا پڑے گا۔ بجز اس صورت کے جبکہ ادائے تاوان کا ذمہ دار مال کے عوض جان دینا گوارا کرے۔ رہا جانور کے نقصان کا تاوان سو خاص طور پر اس کے مال سے واجب الادا ہو گا۔ یاد رہے کہ راستے پر مٹی کا ڈھیر کر دینا یا مٹی کھود لینا ایسا ہی جرم ہے جیسے پتھر یا لکڑ کا راستے پر رکھ دینا۔ اگر کسی نے راستے پر جھاڑ و دی یا چھڑکاؤ کیا اور اس سے کسی (آنے جانے والے کو) تکلیف پہنچی تو اس پر

کوئی تاوان نہیں ہے۔ اس شخص نے راستے میں لا کر کچھ نہیں ڈالا، اس کا تو ارادہ یہ تھا کہ راستے پر سے تکلیف دہ اشیاء کو ہٹا دے۔ ہاں اگر راہ میں کوڑا کرکٹ جمع کیا اور کوئی انسان اس میں الجھ کر رہ گیا تو اس شخص کو اس کا تاوان ادا کرنا پڑے گا۔ کیونکہ راستہ میں کوڑا کرکٹ جمع کرنا ظلم ہے۔

اگر ایک شخص نے راہ میں پتھر رکھ دیا اور کسی نے اسے وہاں سے ہٹا دیا جس کے باعث ایک انسان کو تکلیف پہنچی تو جس نے ہٹایا اس پر تاوان عائد ہوگا۔ کیونکہ جس ارادہ سے وہ پتھر رکھا گیا تھا اس کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

اگر راستے میں چو بچہ (یعنی گٹر یا سیک) کھودا گیا اور حکومت نے اس کا حکم دیا تھا یا پہلے سے لوگوں کو بتا دیا گیا تھا۔ تاہم اس سے کسی کو نقصان پہنچا تو اس نقصان کا تاوان اس شخص پر عائد نہ ہوگا، کیونکہ یہ زیادتی نہیں ہے اس لیے کہ یہ حکم جس نے دیا اسے عوام کے حقوق کی نگہداشت کا حق حاصل ہے۔ لیکن اگر چو بچہ کا کھودنا یا اس کے اوپر سے ڈھکنا ہٹا دینا بغیر حکم کے ہوا تو یہ ظلم ہے اور اس حالت میں جو نقصان ہوگا اس کا ڈنڈ بھرنا پڑے گا یا تو اس لیے کہ اس نے مداخلت بیجا کی یا اس لیے کہ حاکم کی رائے کی خلاف ورزی کی یا اس کا ایسا کرنا اس حال میں روا ہے جبکہ وہ کام بے ضرر تھا۔ یہی حکم ان تمام ناجائز تصرفات کا ہے جو شارع عام پر کیے جائیں۔

اگر کسی نے اپنی زمین میں کنواں کھودا تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہے، کیونکہ اس میں کسی پر زیادتی نہیں کی گئی، یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ کسی نے اپنے گھر کے میدان میں کھودا، یہ فعل اس نے اپنے گھر کی مصلحت کے پیش نظر کیا اور وہ اس میدان (یا صحن) کا مالک ہے۔

اگر کسی نے راستے میں گڑھا کھودا اور اس میں کوئی شخص گر پڑا اور بھوک پیاس سے مر گیا تو گڑھا کھودنے والے پر کوئی تاوان نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کی موت کا سبب اس کی اپنی حالت (بھوک پیاس کی شدت) ہے۔ اس گڑھے کو اس موت کا موجب قرار نہیں دیا جائے گا ہاں اس صورت میں تاوان واجب ہوگا جبکہ محض گرنے کے باعث وہ مر جائے۔

امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر بھوک سے مرا تب تو اس کا یہی حکم ہے، ہاں اگر گرنے کی تکلیف سے مرا تو کھودنے والے کو اس کا ذمہ دار گردانا جائے گا۔ کیونکہ وہ تکلیف (جس کے باعث وہ ہلاک ہوا) اس کا سبب گڑھے میں گرنے کے سوا نہیں ہے، ہاں بھوک ایسی شے ہے جو کنوئیں میں گرنے پر منحصر نہیں ہے۔

امام محمد فرماتے ہیں ان تمام صورتوں میں گڑھا کھودنے والے ہی کو ذمہ دار ٹھہرایا جائے گا کیونکہ گڑھے میں گر پڑنے کا باعث ہی اسے بھوکا (پیاسا) رہنا پڑا، اگر نہ گرتا تو خوراک اسے مل ہی جاتی۔

اگر کسی شخص نے اجرت پر مزدوروں کو کنواں کھونے کے لیے لگایا اور انہوں نے اس کے لیے ایسی جگہ پر کنواں کھودا جس کا وہ شخص مالک نہ تھا (اور اس میں گرنے کا واقعہ پیش آیا) تو تاوان کا ذمہ دار صرف وہ شخص ہوگا جس نے مزدور لگائے، اور اگر مزدوروں کو معلوم تھا (کہ یہ پرائی زمین ہے) تو مزدوروں پر تاوان عائد ہوگا۔ کیونکہ اس شخص کو ایسی بات کے لیے حکم دینے کا حق ہی نہیں ہے جس کا اسے اختیار نہ تھا۔ اور یہ بھی نہیں کہ اس میں دھوکا ہوا ہو۔ ان اصحاب کا یہ قول بھی ہے کہ اگر کسی بچے یا بالغ کو سمندر میں ڈال دیا تو اس پر قصاص (خون کا بدلہ خون عائد نہ ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے ''الا ان قتیل خطا العمد قتیل السوط والعصا'' (یعنی یاد رکھو کہ اگر کوئی کوڑا لگنے یا چوبدستی سے ہلاک ہو جائے تو وہ جرم خطائے عمد ہے) پس اس جرم میں اور غلطی سے قتل واقع ہو جانے میں صرف تاوان عائد ہوگا۔ اور اس لیے بھی کہ

ایسا آلہ جو نہ قتل کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہو اور نہ اس کے لیے بنایا گیا ہو اسے بارادہ قتل استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا یہاں یہ شبہ کیا جا سکتا ہے کہ ارادہ قتل نہ تھا۔ حالانکہ قصاص کی بنیاد مماثلت پر ہے (یعنی جس طرح قصداً قتل کیا اسی طرح قصداً پھانسی ملنی چاہیے) اور محاورہ میں بولتے ہیں "اقتص اثرہ" (یعنی فلاں شخص نے فلاں کی روش اختیار کی)۔

یہ اصحاب یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی کو آگ میں جلا کر مار دیا تو اس سے ویسا ہی قصاص لیا جائے گا جو تلوار سے قتل کرنے کا ہے یہی حکم نوکدار لوہے یا لوہا لگی ہوئی لکڑی یا دھار دار پتھر سے قتل کرنے کا ہے کہ ان سب صورتوں سے تلوار سے قتل والا قصاص عائد ہوگا کیونکہ یہ قتل عمد ہے۔

پھر یہ اصحاب کہتے ہیں کہ اگر کسی نے خود اپنا سر پھوڑ لیا اور کسی نے زخمی کر دیا اور اسے شیر نے پھاڑ کھایا اور یا سانپ نے ڈس لیا اور ان تمام باتوں سے موت آ گئی تو اس اجنبی شخص پر ایک تہائی خون بہا عائد ہوگا: کیونکہ شیر اور سانپ کے معاملہ کی تو ایک ہی حیثیت ہے کہ وہ دنیا اور آخرت دونوں حیثیت سے رائگاں ہے۔ (یعنی نہ اس کی یہاں پرسش نہ وہاں پرسش) اور خود اپنے آپ کو زخمی کرنا دنیا میں رائیگاں ہے۔ (کہ اس پر کوئی کارروائی نہ ہوگی) البتہ یہ آخرت کا جرم ہے اور اس کا گناہ ہوگا۔ چنانچہ ایسے شخص کو ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک غسل دیا جائے گا، اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک غسل تو دیا جائے گا کہ نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔ کیونکہ اس نے خود کو زخمی کر کے اپنی جان پر ظلم کیا۔ اور اس اجنبی شخص کا عمل دنیا اور آخرت دونوں جگہ قابل مؤاخذہ ہے، اس طرح (قتل کے اسباب میں) تین باتیں جمع ہو گئیں۔ لہٰذا تیسرا سبب پورے عمل کے ایک تہائی کا ذمہ دار ہوگا لہٰذا اس پر ایک تہائی خون بہا عائد ہوگا۔

زخم کے اثر سے موت واقع ہو جانے کا بیان

ائمہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی کو ارادتاً زخمی کر دیا اور زخمی ہونے کے بعد وہ شخص مسلسل بیمار رہا یہاں تک کہ اس زخم کے اثر سے وہ مر گیا تو زخمی کرنے والے پر قصاص عائد ہوگا، کیونکہ اس کی موت کا سبب وہی تھا یعنی اس کے جسم کا خون مسلسل اور عمداً بہانا، پھر کوئی ایسی بات بھی پیش نہیں آئی جو اس جرم کو باطل کرتی ہو مثلاً معافی دینا یا ارتکاب جرم میں شبہ کا ہونا۔ جس سے جرم کی سزا سے درگزر کرنا واجب ہو جائے، لہٰذا بہرحال اس جرم کو اس شخص سے منسوب کیا جائے گا۔

اس پر بھی اتفاق ہے کہ جب خون کے بدلے خون کا سوال ہو، کہ قتل عمد کی پاداش میں قصاص کا حکم نافذ کیا جائے تو آزاد کے بدلے آزاد کو، غلام کے بدلے غلام کو، عورت کے بدلے عورت کو، ذمی کے بدلے ذمی کو اور پناہ گیر کے بدلے پناہ گیر کو (سزائے قتل ہوگی) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "کتب علیکم القصاص فی القتلٰی، الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثی بالانثی" (یعنی لوگو تم پر قصاص یا خون کا بدلہ خون فرض ہے، آزاد کے بدلے آزاد، غلام کے بدلے غلام اور عورت کے بدلے عورت) اس آیت میں ہم نوع قاتل و مقتول کا ذکر ہے یہ نہیں بتایا گیا کہ ایک نوع کا شخص دوسری نوع کے شخص کو قتل کرے تو کیا حکم ہے، اس اجمال کو اللہ تعالیٰ نے اس ارشاد میں دور فرما دیا ہے "وکتبنا علیهم فیها ان النفس بالنفس" (یعنی ہم نے اس میں یہ فرض کر دیا ہے کہ جان کے بدلے جان ہے) اس کی مزید تفصیل ان واقعات سے ہوتی ہے کہ: ایک یہودی کو ایک عورت کے قتل کرنے پر قتل کیا گیا، اس عورت نے غزوہ خیبر کے ایام میں،

آنحضرت ﷺ کے ایک صحابی کو کھانے میں زہر دے کر ہلاک کر دیا تھا۔

کافر کو قتل کرنے کا بیان

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کم درجہ کا آدمی اونچے درجہ کے آدمی کو قتل کر دے تو اس کو قتل کیا جائے گا مثلاً کوئی ذمی (اسلامی حکومت کا غیر مسلم باشندہ) ایک مسلمان کو قتل کر دے یا ایک آزاد اہل کتاب کسی مسلمان کو قتل کر دے (تو اسے قتل کر دیا جائے گا) کیونکہ مسلمان ہونے کو آزاد ہونے پر برتری حاصل ہے لیکن اگر اعلیٰ رتبہ کا آدمی ادنیٰ رتبہ کے آدمی کو قتل کر دے تو قاتل کو سزائے قتل نہیں دی جائے گا۔ مثلاً کافر کو قتل کر دینے پر مسلمان کو سزائے قتل نہ ہوگی یا آزاد اہل کتاب کے قتل کرنے پر مسلمان غلام کو قتل نہیں کیا جائے گا، نیز عورت کو قتل کرنے پر مرد کو سزائے قتل نہ ہوگی، بشرطیکہ قاتل آزاد ہونے یا مسلمان ہونے کے باعث مقتول پر برتری نہ رکھتا ہو، اور مریض کو قتل کرنے پر تندرست کو سزائے قتل ہوگی ہر چند کہ مریض آمادہ بمرگ اور ہلاکت کے قریب ہو۔ اسی طرح ناقص الاعضاء جس کے اعضاء میں عیب ہو مثلاً لولا لنگڑا یا بہرا، اندھا اگر کوئی تندرست صحیح الاعضاء اسے قتل کر دے تو اسے سزائے قتل دی جائے گی۔ فقہاء نے اس مسلک کے ثبوت میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی یہ روایت پیش کی ہے کہ قیس بن عبادۃ الاشقر نے حضرت ممدوح سے عرض کیا "هل عهد اليه رسول ﷺ عهداً لم يعهده الى الناس؟ قال لا الا ما فى كتابى هذا، واخرج كتاباً من قراب سيفه، فاذا فيه: المؤمنون تتكافأ دماؤ هم، ويسعى بذمتهم ادانا هم، وهم يدعلى من سوا هم، ولا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذوعهد فى عهده لواحدث حدثاً، او آوى محدثا فعليه لعنة الله والملائكة، والناس اجمعين" بروایت ابوداؤ (یعنی قیس بن عباداشقر نے حضرت محمدوح سے عرض کیا کہ آیا رسول اللہ ﷺ نے انہیں کوئی ایسی بات کہی ہے جو لوگوں کو نہیں کہی فرمایا "نہیں" سوا اس کے جو میری اس تحریر میں ہے، آپ نے اپنی تلوار کی میان سے ایک تحریر نکالی جس میں یہ درج تھا کہ: مسلمانوں کے خون باہم مساوی ہیں، ادنیٰ رتبہ کا مسلمان بھی اپنے حق کا مطالبہ کر سکتا ہے، مسلمانوں کو دوسرے تمام انسانوں پر بالادستی حاصل ہے۔ چنانچہ کافر کے بدلے مسلمان کو قتل نہیں کیا جائے گا اور، نہ معاہد کو بدوران عہد، اگر کسی نے ایسی واردات کی یا واردات کرنے والے کو پناہ دی اس پر اللہ، اس کے فرشتوں اور تمام انسانوں کی لعنت ہے) اور یہ بھی ہے کہ حضرت عمرو بن شعیب نے اپنے باپ سے اور انہوں نے اس کے دادا سے روایت کیا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ "لا يقتل مؤ من بكافر" (یعنی قتل کافر کے عوض مسلمان کو قتل نہیں کیا جائے گا)۔

حضرت ابو حنیفہؒ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا "هل عندكم شى من الوحى غير القرآن؟ قال: لا، والذى فلق الحبة، وبرا النسمة، الا فهم يعطيه الله تعالىٰ رجلاً فى القرآن الكريم، وما فى هذه الصحيفة، قلت وما فى هذه الصحيفة قال: العقل وفكاك الاسير، وان لا يقتل مسلم بكافر" (یعنی آیا آپ لوگوں کے پاس قرآن کے علاوہ بھی کوئی وحی ہے۔ فرمایا اس ذات کی قسم ہے جس نے بیج کو پھاڑا اور نسیم کو پیدا کیا ہمارے پاس کچھ نہیں ہے سوا اس فہم قرآن کریم کے جو اللہ تعالیٰ نے کسی کو عطا فرمائی اور جو کچھ اس صحیفہ میں ہے۔ میں نے عرض کیا کہ اس میں کیا ہے؟ فرمایا خون بہا اور قیدی کی رہائی اور یہ کہ کسی

مسلمان کو کافر کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا) بروایت بخاری۔ اس کا اخراج ابوداؤد اور نسائی رحمہما اللہ نے کیا۔

اس کے علاوہ ان اصحاب نے یہ دلیل بھی دی ہے کہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ کسی مسلمان کو اس حربی کے قتل پر جس کی جان بخشی کی گئی ہو اور وہ مسلمانوں کی پناہ میں ہو۔

فقہاء کا کہنا ہے کہ ایک ذمی (کے قتل) کے بدلے مسلمان کو سزائے موت نہیں دی جائے گی۔ بجز اس صورت کے جبکہ قاتل نے اسے لٹا کر ذبح کیا ہو یا اگر دھوکا دے کر مارا اور اس کے مال پر قبضہ کر لیا ہو۔ ایسی صورت میں (سزا کے لیے) شرائط سابقہ ضروری نہ ہوں گی بلکہ اسے قتل کر دیا جائے گا اور اس میں راضی نامہ یا معافی نہیں ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ (قصاص کے لیے) قاتل اور مقتول کے درمیان مماثلت اور صفات میں مساوات شرط ہے۔ یعنی قاتل کو اسلام، امان، آزادی، بنائے نسل اور آقا (یعنی مالک یمین) کی حیثیت سے مقتول پر برتری حاصل نہ ہو۔ ایسی صورت میں جرم کی اہمیت کو پیش نظر رکھا جائے گا۔ لہٰذا اگر مسلمان کسی ذمی یا اہل کتاب کو قتل کر دے تو اسے سزائے قتل نہ ہوگی گو قاتل شادی شدہ زانی ہونے کے باعث (مستوجب رجم ہو) یا قصداً تارک صلوٰۃ ہو۔ اور بخاری رحمہ اللہ علیہ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے کہ حضور نے فرمایا" لایقتل مسلم بذمی "(یعنی مسلمان کو ذمی (غیر مسلم رعایا) کے قتل پر سزائے موت نہیں دی جائے گی)۔

ابن مُنذر کہتے ہیں کہ نبی ﷺ سے کوئی ایسی روایت مروی نہیں ہے جو اس کے خلاف ہو، جان کے علاوہ کسی اور جرم کے عوض کافر کو مسلمان سے تاوان لینے کا حق نہیں ہے اس پر سب کا اتفاق ہے۔ جیسا کہ ابن عبدالبر کہتے ہیں تو جان لینے کا بدرجہ اولیٰ حق نہ ہوگا اور حدیث مذکورہ بالا متقاضی ہے کہ اس کے مفہوم میں جملہ اقسام کے کافر کو شامل کیا جائے۔ لہٰذا من مانے طور پر مخصوص قسم کے کافر (یعنی کافر حربی) مراد لینا جائز نہیں ہے۔ اس لیے بھی کہ اگر اس کا مفہوم وہی لیا جائے جو حنفی لیتے ہیں تو اس سے کچھ فائدہ نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں یوں کہنا پڑے گا" لایقتل المسلم اذا قتل کافراً حربیاً "(یعنی اگر مسلمان برسرپیکار کافر کو قتل کرے تو اس مسلمان کو سزائے قتل نہ ہوگی) اب ظاہر ہے کہ ایسے کافر کو قتل کرنا تو عبادت ہے، یہ بات کب عقل میں آتی ہے کہ ایسے شخص کو قتل کیا جا سکتا ہے۔

ایک ذمی (غیر مسلم رعایا) کو کسی مسلمان کے قتل کرنے کے بدلے سزائے قتل دی جائے گی کیونکہ مسلمان کا رتبہ زیادہ ہے۔ اگر مختلف مذاہب کے ذمی ہوں تو ایک کے قتل پر دوسرے کو سزائے قتل ہوگی مثلاً کوئی یہودی عیسائی کو قتل کر دے۔ اگر کوئی ذمی اپنے جیسے ذمی کو قتل کر دے اور پھر مسلمان ہو جائے تو قصاص ساقط نہ ہوگا کیونکہ ارتکاب جرم کے وقت دونوں ایک جیسے تھے اور سزا کے لیے جرم کی اہمیت کا تعین وقت ارتکاب کے پیش نظر کیا جاتا ہے اور یہ نہیں دیکھا جاتا کہ ارتکاب جرم کے بعد مجرم کیسا ہو گیا۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ مرد کو عورت یا مخنث کے قتل کرنے پر سزائے موت ہے یہی حکم اس کے برعکس ہونے کا ہے۔ اسی طرح جاہل کے بدلے عالم کو اور کمین کے بدلے شریف کو اور جوان کے بدلے بوڑھے کو یا اس کے برعکس ہو تو مجرم کو سزائے قتل ہوگی۔ آنحضرت ﷺ نے اپنے مراسلہ میں جو انہوں نے اہل یمن کو بھیجا تھا تحریر فرمایا" ان الذکر یقتل بالانثی "(یعنی مرد عورت کا قاتل ہو تو اسے سزائے قتل ہے) بروایت نسائی۔ نیز آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے" المؤمنون تتکافأ دماؤهم، ویسعی بذمتهم ادناهم، وهم ید علی من سواهم "(یعنی تمام مسلمانوں کے خون

یکساں (محترم) ہیں۔ادنیٰ درجہ کا مسلمان اپنے حق کے مطالبہ کا حق رکھتا ہے۔البتہ مسلمانوں کے علاوہ دوسرے اشخاص پر مسلمانوں کو بالادستی حاصل ہے)۔

اگر ایک ذمی نے دوسرے ذمی کو زخمی کر دیا پھر زخمی کرنے والا مسلمان ہو گیا اس کے بعد وہ مجروح زخم کے اثر سے وفات پا گیا تو وہ قصاص (خون کا بدلہ خون) جو اس پر عائد ہوا ہے وہ ساقط نہ ہوگا۔کیونکہ جس وقت اس نے وہ زخم پہنچایا تھا جس کے اثر سے مجروح ہلاک ہوا اس وقت دونوں کی حیثیت یکساں تھی۔اسی طرح اگر مقتول زخمی ہونے کے وقت یا زخم کھانے کے بعد مسلمان ہو گیا تو اس کے کافر ورثاء مطالبۂ قصاص کا حق نہیں رکھتے۔البتہ اس کی جانب سے حاکم مطالبہ قصاص کر سکتا ہے بشرطیکہ اس کا وارث دعویٰ کرے۔اگر وارث مطالبہ نہ کرے تو امام کو قصاص لینے کا حق نہیں ہے اور آزاد شخص کو کسی مملوک کے قتل پر سزائے موت نہیں دی جائے گی۔ملکیت میں آیا ہوا غلام، مکاتب (وہ غلام جسے ایک خاص رقم کے عوض پروانۂ آزادی کا وعدہ کیا گیا ہو) اور ام ولد (وہ لونڈی جس سے اولاد ہو گئی ہو، ان میں سے کوئی ایک اگر دوسرے کو قتل کر دے اور قتل کرنے یا جراحت رسانی کے بعد قاتل کو آزاد کر دیا جائے تو وہ ایسا ہی ہے جیسے مسلمان ہو جانا۔یعنی سزائے قصاص ہرگز ساقط نہ ہوگی۔مسلمان غلام کو یا آزاد شخص ذمی کو قتل کر دے تو قصاص کا سوال پیدا نہ ہوگا کیونکہ اسلام کو (کفر پر) برتری اور عزت حاصل ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مسلمان ذمی کو قتل کر دے تو وہ مستوجب سزائے قتل ہوگا۔اللہ تعالیٰ کا جو ارشاد ہے ''الحر بالحر و العبد بالعبد والأنثى بالانثىٰ'' (یعنی آزاد کے بدلے آزاد، غلام کے بدلے غلام اور عورت کے بدلے عورت) کا جو حکم ہے وہ عورت کے قتل پر مرد کو یا اس کے برعکس مرد کے قتل پر عورت کو قتل کا مستوجب قرار دینے کے منافی نہیں ہے اس پر سب کا اتفاق ہے۔کیونکہ آیت میں جو خاص طور پر ہم نوع کے قتل کا ذکر ہے اس کا مقصد اس خیال کی تردید ہے کہ قاتل کے علاوہ کسی اور کو (قصاص میں) قتل کیا جا سکتا ہے۔اس کی صورت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت میں یوں آئی ہے کہ عرب کے دو قبیلوں میں سے ایک دوسرے سے افضل ہونے کا دعویٰ کرتا تھا، ان دونوں میں باہم کشت وخون ہوا افضل ہونے کا دعویٰ کرنے والے قبیلہ کا اصرار تھا کہ ہم میں سے جو عورتیں قتل ہوئی ہیں جب تک ان کے بدلے دوسرے قبیلے کے مردوں کو اور ہمارے غلاموں کے بدلے آزاد شخصوں کو قتل نہ کیا جائے ہم راضی نہ ہوں گے۔لہٰذا ان کے مطالبہ کی تردید میں یہ آیت کریمہ نازل ہوئی جس میں یکساں حیثیت کے باہمی قتل کے متعلق احکام نازل ہوئے کہ آزاد شخص آزاد کو قتل کرے تو اس کا یہ حکم ہے کہ قاتل یا قاتلہ کو سزائے قتل دی جائے گی۔اس آیت میں وہ مسائل نہیں بتائے گئے جس کا تعلق ایک نوع کے شخص کے دوسرے نوع کے شخص کو قتل کرنے سے ہے۔پس یہ آیت اس خاص حکم کے بارے میں قطعی ہے۔اس میں جو امر غیر واضح ہے اس کی وضاحت اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد میں فرمائی ہے۔'' وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس ''(یعنی ہم نے قرآن میں مسلمانوں کو جان کے بدلے جان کا حکم دیا ہے) اور مسلمان کا ذمی کے قتل کی پاداش میں قتل کرنا بھی جان کے بدلے جان لینا ہے۔اس کی مزید وضاحت آنحضرت ﷺ نے اپنے طریق عمل سے فرما دی ہے کہ بقول مجاہد (حضور نے) ایک عورت قتل کرنے پر یہودی کو سزائے قتل دی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ قصاص میں ایک ذمی (کی جان) بھی مسلمان (کی جان) کے برابر ہے۔خون کا احترام دائمی ثابت شدہ امر ہے اور اسی طرح قابل احترام ہے جیسے مسلمان کا خون۔پھر یہ کہ دونوں دارالاسلام (یعنی اسلامی حکومت،

کے رہنے والے ہیں اور جس امر سے اس خیال کی تصدیق ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اس مسلمان کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے جو کسی ذمی (غیر مسلم رعایا) کا مال چرائے۔ مال کی حرمت مالک مال کی حرمت کے ساتھ وابستہ ہے (یعنی مالک کی جان حرام ہے تو اس کا مال بھی حرام ہے)۔

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی یک چشم (کانا) یا لنجا ایسے شخص کو قتل کردے جس کے اعضاء سالم ہیں تو مقتول کے وارث کو یہ حق نہیں ہے کہ قاتل کو قتل کردے اور نصف خون بہا بھی وصول کرے اس بناء پر اس نے دو آنکھوں والے کو قتل کیا حالانکہ وہ خود کانا تھا یا دو ہاتھوں والے کو قتل کیا حالانکہ وہ خود لنجا تھا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک جان دوسری جان کے مساوی رتبہ رکھتی ہے۔ اسی طرح (جان کے معاملہ میں) بچہ بوڑھا برابر ہیں۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو محمد بن الحسن نے ابراہیم رحمہما اللہ سے روایت کی ہے ''ان رجلاً من المسلمین قتل رجلاً من اھل الذمة، فرفع ذلک الی رسول اللہ ﷺ فقال : انا احق من وفی بذمته، ثم امر به فقتل '' (یعنی ایک مسلمان نے ایک ذمی کو قتل کر دیا۔ یہ معاملہ رسول اللہ ﷺ کے پیش ہوا، حضورؐ نے فرمایا کہ میں اس کی ذمہ داری قبول کرنے کا سب سے زیادہ حقدار ہوں، چنانچہ آپ نے حکم دیا اور اس مسلمان کو قتل کر دیا گیا)۔ پھر یہ بھی ہے کہ قصاص کی بنیاد تحفظ حق میں یکسانیت پر ہے اور یہ حق طرفین کو ذمہ دار (پابند احکام) ہونے اور ہم وطن ہونے کی حیثیت سے حاصل ہے۔ رہا وہ کفر جس سے خون روا ہو جاتا ہے، اس سے مراد ایسے کافر کا خون کرنا ہے جو مسلمانوں سے برسر پیکار ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ''قاتلوا الذین لایؤمنون باللّٰہ ولا بالیوم الآخر، ولا یحرمون ما حرم اللّٰہ ورسوله، ولا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الکتاب، حتی یعطوا الجزیة عن ید وھم صاغرون '' (التوبہ: ۲۹) (یعنی ان اہل کتاب سے قتال کرو جو اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان نہیں لاتے۔ نہ اللہ و رسول کی حرام کردہ شے کو حرام جانتے ہیں اور نہ دین حق کے پیرو ہیں۔ تاوقتیکہ وہ بطور ایک ماتحت کے بہ اختیار خود جزیہ دیں)۔

پھر یہ ہے کہ ایک ذمی دوسرے ذمی کے قتل کرنے پر مستوجب قتل ہوتا ہے۔ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ ذمی کے کافر ہونے میں شبہ نہیں ہے کیونکہ اس میں شبہ ہو تو قصاص ہی (سرے سے) عائد نہ ہوتا۔ اور اس لیے بھی کہ ایک شخص کے مسلمان ہونے کو ایک ذمی سے آزاد ہونے پر فوقیت حاصل ہے اور اعلیٰ کو ادنیٰ کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ نیز مسلم کو مستامن (غیر مسلم پناہ گیر) کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس کا خون ہمیشہ کے لیے غیر محفوظ ہوتا ہے کیونکہ اس کا کفر اسے جنگ کے لیے اکساتا رہتا ہے اور وہ اپنے علاقہ (دار الحرب) میں واپس جانے کا ارادہ رکھتا ہے۔ لہٰذا وہ بھی حربی شمار ہوگا۔

عورت کے قتل پر مرد کو، چھوٹے کے قتل پر بڑے کو، یک چشم، اپاہج عضو بریدہ یا جنون زدہ کے قتل پر تندرست کو مستوجب قتل قرار دیا جائے گا کیونکہ اس کے بارے میں جو آیات آئی ہیں ان کا حکم عام ہے اور وہ قصاص (خون کے بدلے خون) کو واجب قرار دیتی ہیں۔ اور اس لیے بھی کہ اگر حق تحفظ سے قطع نظر کر کے ان میں فرق مراتب کا لحاظ کیا جائے تو (سرے سے) قصاص ہی ممنوع ہو جائے گا اور افراد معاشرہ میں باہم ایک دوسرے کو مٹانے اور قتل کرنے کا بازار گرم ہو جائے گا۔

غلام کے قتل پر آزاد کو سزائے قتل کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک آزاد شخص (یعنی جو غلام مملوک نہ ہو) کسی آزاد کو یا غلام کو قتل کر دے تو قاتل مستوجب قتل ہوگا کیونکہ قصاص کے بارے میں جو آیتیں آئی ہیں وہ عام (یعنی سب کے لیے) ہیں اور اس لیے بھی کہ قصاص میں مساوات تحفظ پیش نظر ہوتا ہے کہ فریقین مذہب کے اعتبار سے مساوی ہوں (یعنی دونوں کا مذہب ایک ہو یا ملک ایک ہو) اس میں آزاد اور غلام یکساں ہیں لہٰذا ان میں حکم قصاص نافذ ہوگا اور کسی کا کافر ہونا مانع قصاص نہیں ہے کیونکہ اگر فریقین غلام ہوں اور باہم صلح کر لیں تو قصاص عائد نہ ہوگا۔ اسی طرح فریقین اگر مستامن (پناہ گیر) ہوں تو ان میں بھی قصاص نافذ نہ ہوگا (حالانکہ وہ کافر ہیں مطلب یہ ہے کہ کفر مانع قصاص نہیں بلکہ صلح مانع قصاص ہے) اور آیت میں خاص طور پر جو مرد کا ذکر آیا ہے وہ دوسری (موجبات قتل) کی صورتوں کے منافی نہیں ہے' اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارشاد' والانثیٰ بالانثیٰ'' (یعنی عورت کے بدلے عورت) میں ہے (کہ یہاں خاص طور پر عورت کا ذکر ہے) اس سے یہ نہیں پایا جاتا کہ عورت مرد کو قتل کر دے تو اسے سزائے قتل نہ دی جائے یا اس کے برعکس مرد عورت کو قتل کر دے تو اسے سزائے قتل نہ ہوگی۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ دراصل (آیت میں) مرد کے بدلے مرد یا عورت کے بدلے عورت کا جو ذکر ہے یہ محض اس کی تردید کے لئے ہے جو قاتل کے علاوہ کسی اور کے قتل کا مطالبہ کرے یا قصاص میں زیادتی کرے' مثلاً یہ کہ ایک شخص کے قتل پر دس اشخاص کو قتل کیا جائے۔

اگر کوئی آزاد (جو غلام نہیں ہے) کسی غلام کو قتل کر دے اور اس غلام کا' آقا' (بطور قصاص) قتل کا مطالبہ کرے تو آزاد قاتل کو قتل کیا جائے گا اور آزاد کا خون بہادے گا۔ غلام (مقتول) کی قیمت کا مطالبہ نہ ہوگا۔ ہاں اگر چاہے تو اس کی جان بخشی کر سکتا ہے اور اس کے عوض غلام کی قیمت وصول کر لے۔ حضرت امام علیؓ اور حضرت حسنؓ سے یوں ہی منقول ہے۔

حنفیہ اپنے مسلک کے ثبوت میں آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد پیش کرتے ہیں'' المسلمون تتکافاء و مانوھم ویسعی بذمتھم ادناھم وھم ید علی سواھم'' (یعنی تمام مسلمانوں کے خون مساوی ہیں۔ ادنیٰ مسلمان بھی اپنے حق کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ مسلمانوں کو ان کے علاوہ تمام اشخاص پر بالادستی حاصل ہے)۔

حضرت سمرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' من قتل عبدہ قتلناہ' ومن جدع عبدہ جدعناہ'' (یعنی جو شخص اپنے غلام کو قتل کرے گا ہم اس شخص کو قتل کریں گے اور جو شخص غلام کی ناک کان وغیرہ کاٹے گا' ہم بھی اس شخص کے ناک کان وغیرہ کاٹیں گے)۔ اس حدیث کو احمد اور چار محدثین نے روایت کیا ہے اور ترمذی نے بروایت حسن بصری اس کو حدیث حسن بتایا ہے۔ اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ آزاد شخص غلام کے قتل پر جان اور اعضاء کے قصاص کا مستوجب ہے۔ اس حدیث میں لفظ' جدع' کے معنے ناک' کان' ہاتھ یا لب کو کاٹ دینے کے ہیں۔ جیسا کہ' قاموس' میں ہے۔

اس حدیث کے مفہوم کے پیش نظر یہ اصحاب کہتے ہیں کہ جب غلام کا قتل کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ آزاد کو قتل کرنا تو اس کا قصاص بھی وہی واجب ہوگا جو آزاد شخص کا ہوتا ہے۔ امام نخعی اور ایک گروہ کا قول ہے کہ غلام کے قتل پر آزاد کو قتل کیا جائے گا خواہ وہ غلام خود قاتل کا ہو یا کسی اور کا۔ اس کا ثبوت وہ عمومیت ہے جو اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں پائی جاتی

ہے "کتبنا علیھم فیھا ان النفس بالنفس" (یعنی ہم نے مسلمانوں پر فرض کر دیا ہے کہ جان کے بدلے جان ہے) لیکن یہ ایک قول ضعیف ہے۔

مالکیہ' شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ غلام کے قتل کرنے پر آزاد شخص کو قتل نہیں کیا جائے گا' کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "الحر بالحر و العبد بالعبد" (یعنی آزاد کے بدلے آزاد اور غلام کے بدلے غلام مستوجب قصاص ہے) اس تقابل سے لازم آتا ہے کہ کسی آزاد کو غلام کے بدلے قتل نہیں کیا جائے گا۔ پھر یہ ہے کہ قصاص کی بنیاد فریقین کے مساوی (ہم رتبہ) ہونے پر ہے۔ یہ مساوات آقا اور غلام (یا مالک اور مملوک) کے درمیان نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ غلام کا عضو کاٹنے پر آزاد کا عضو نہیں کاٹا جاتا' بخلاف اس صورت کے جبکہ یہ معاملہ ایک غلام اور دوسرے غلام کے مابین پیش آئے۔ کیونکہ اس میں فریقین مساوی حیثیت رکھتے ہیں اور اس صورت میں جبکہ غلام آزاد شخص کو قتل کرے یہ حکم نہیں ہے کیونکہ غلام ادنیٰ حیثیت رکھنے کے باعث اس سے مختلف ہے۔ اور یہ اصحاب ادنیٰ حیثیت کے شخص کو اعلیٰ حیثیت والے کے قتل پر سزائے قتل دیتے ہیں۔ صورت حال اس کے برعکس ہے یعنی اعلیٰ حیثیت کا شخص ادنیٰ کو قتل کرے تو قاتل کو سزائے قتل نہیں ہوتی۔

ابوثور کا کہنا ہے کہ درآنحالیکہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ خون سے کم درجہ کے جرائم میں غلاموں میں آزادوں کے درمیان قصاص نہیں ہے تو قرین قیاس یہ ہے کہ جان کے معاملہ میں بدرجہ اولیٰ قصاص نہ ہو۔ اگر کوئی فقیہ ان دونوں کے درمیان فرق سمجھتا ہے تو وہ متضاد بات ہوگی۔

پھر اس پر اجماع ہے کہ اگر کسی نے غلطی سے غلام کو قتل کر دیا تو اسے صرف غلام کی قیمت ادا کرنی ہوگی (یعنی دیت یا خون بہا نہیں ہے)۔ پس جس طرح قتل خطاء میں آزاد کو غلام کی مانند تصور نہیں کیا گیا اسی طرح قتل عمد میں بھی وہ اس کے مشابہ نہ ہوگا۔ پھر یہ بھی ہے کہ غلام کی حیثیت مال کی سی ہے۔ جس کی خرید و فروخت ہوتی ہے اور آقا جس طرح کی خدمت چاہے اس سے لے سکتا ہے۔ لہٰذا غلام اور آزاد میں نہ باہم مساوات ہو سکتی ہے نہ ہمسری ہوتی ہے ان اصحاب نے بخاری کی اس روایت سے بھی استدلال فرمایا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لا یقتل مسلم بکافر" (یعنی کافر کے قصاص میں مسلمان کو قتل نہیں کیا جائے گا)۔

عورت کے قصاص میں مرد کو قتل کئے جانے کا بیان

فقہائے اسلام اس قول پر متفق ہیں کہ مرد عورت کو' بڑا چھوٹے کو' تندرست مریض کو قتل کر دے تو قاتل کو سزائے قتل ہوگی۔ کیونکہ حکم قصاص کی متعلقہ آیات کا مفہوم عام ہے (یعنی سب پر عائد ہوتا ہے)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بھی یہی تھا۔ چنانچہ حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس یہودی کو سزائے قتل کا حکم دیا تھا جس نے مدینہ میں ایک مسلمان عورت کو قتل کرنے کا اقرار کر لیا تھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور حضرت عبداللہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مرد کسی عورت کو عمداً قتل کر دے تو اسی طرح مستوجب قصاص ہوگا جس طرح عورت کسی مرد کے قتل پر ہوتی ہے۔ نیز حدیث شریف میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد آیا ہے "المسلمون تتکافاء دمائوھم" (یعنی تمام مسلمانوں کا خون یکساں قابل احترام ہے) لہٰذا عورت مطالبہء قصاص کے حق میں مرد کے برابر ہے اور وہ اس حدیث کے تحت آتی ہے' پھر یہ بھی ہے کہ اگر تحفظ جان کے حق کو نظر انداز کر کے انسانوں کے درمیان فرق مراتب کو تسلیم کر لیا جائے تو قصاص کا نفاذ

سرے سے ناممکن ہو جائے گا اور اس سے خرابیاں پیدا ہوں گی۔ اللہ کے بندے ایک دوسرے کو ختم کرنے لگیں گے جس سے فساد پھیلے گا۔ جو ٹھیک نہیں ہے۔ نیز مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کو ایک مراسلہ میں لکھا تھا ''ان الرجل یقتل بالمراۃ'' (یعنی عورت کے قصاص میں مرد کو قتل کیا جائے)۔

قتل سے ادنیٰ جرائم میں مرد اور عورت کے درمیان نفاذ قصاص کا بیان

شافعیہ' مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ قتل سے کم درجہ کے جرائم میں بھی مردوں اور عورتوں کے درمیان قصاص جائز ہے ان اصحاب نے اعضائے بدن کو جان پر قیاس کیا ہے کیونکہ اعضاء جان کے تابع ہیں۔ پس جس طرح مردوں اور عورتوں میں ایک دوسرے سے قصاص لینا متفقہ طور پر جائز ہے۔ اسی طرح ان کے اعضاء کا قصاص بھی روا ہے۔ کیونکہ اعضائے جسم جان سے وابستہ ہیں۔ بلکہ اعضاء کا قصاص زیادہ قرین قیاس اور مقدم ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''والعین بالعین و الانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن'' (یعنی قصاص میں آنکھ کے بدلے آنکھ' ناک کے بدلے ناک' کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے دانت ہے)۔

حضرت علی بن ابی طلحہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا ''تقتل النفس بالنفس' وتفقاء العین بالعین' ویقطع الانف بالانف' وتنزع السن بالسن' وتقتص الجراح بالجراح' فھذا یستوی فیہ احرار المسلمین فیھا بینھم و رجالھم نساؤھم' اذا کان عمداً فی النفس' ومادون النفس' ویستوی فیہ العبید رجالھم ونساؤھم' اذا کان عمداً فی النفس' ومادون النفس'' بروایت ابن جریر وابن ابی حاتم (یعنی قصاص میں جان کے بدلے جان کو قتل کیا جائے گا۔ آنکھ کے بدلے آنکھ پھوڑی جائے گی۔ ناک کے بدلے ناک کاٹ دی جائے گی اور دانت کے بدلے دانت اکھاڑے جائیں گے۔ اور زخم کے بدلے زخم سے بدلہ لیا جائے گا۔ اس حکم میں مرد اور عورت یکساں ہیں جب کہ عمداً قتل کیا ہو یا قتل سے کم درجے کا جرم ہو اس میں غلام مرد اور عورتیں بھی مساوی ہیں۔ جبکہ عمداً قتل کیا ہو۔ یا قتل سے کم درجہ کا جرم ہو) اس کے علاوہ حنابلہ نے مزید کہا ہے کہ اگر مرد کسی عورت کو قتل کر دے تو اس کے قصاص میں قاتل کو قتل نہیں کیا جائے گا البتہ اس کے ولی مقتولہ کے وارثوں کو نصف خون بہا ادا کریں کیونکہ عورت کا خون بہا مرد کے خون بہا سے نصف ہوتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ قتل سے کم درجہ جرائم میں مرد اور عورت کے درمیان قصاص نہیں ہے۔ اسی طرح آزاد اور غلام کے درمیان اور باہم غلاموں کے درمیان بھی نہیں ہے۔ کیونکہ (معاملۂ قصاص میں) اعضائے انسانی کو مال کی مانند قرار دیا گیا ہے۔ پس چونکہ ان میں بوجہ ان کی صلاحیت کے باہم تفاوت ہے لہٰذا ان میں (بوجہ اختلاف قدر) باہم مماثلت نہ رہی اور ان کی اقدار کا یہ اختلاف شرعی اندازے کے مطابق قطعی ہے۔ شریعت نے آزاد شخص کے ایک ہاتھ کی قیمت قطعی اور یقینی طور پر پانچ سو دینار قرار دی ہے اور غلام کے ہاتھ کی قیمت اتنی نہیں ہوتی اور اگر اتنی ہو تب بھی وہ (قطعی اور یقینی نہیں بلکہ) تخمینے اور گمان کی بناء پر ہوگی۔ ایک آزاد شخص کے ہاتھ کی یقینی قدر قیمت کے برابر نہ ہوگی پس اگر یقینی طور پر ان کا باہمی فرق معلوم ہو تو اس کا لحاظ رکھنا ممکن ہوگا بخلاف اس فرق کے جو قوت گرفت میں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کے لئے کوئی ضابطہ مقرر نہیں ہے لہٰذا اس میں (قصاص کی) بنیادی حیثیت کو ملحوظ رکھا جائے گا۔

اعضائے جسم کے قصاص میں اس طریق عمل کو اختیار کیا جائے گا جو مال کے متعلق ہے۔ کیونکہ اعضائے جسم کو بھی مال کی طرح جان کی حفاظت کے لئے بنایا گیا ہے۔ پس واجب ہے کہ ان اشخاص کے اعضاء میں مال جیسا فرق ہونے کے پیش نظر قصاص اعضاء کو قطعاً ممنوع قرار دیا جائے۔

اگر چہ آیت کریمہ بلاتفریق ہر شخص کے اعضاء کے حق میں عام ہے اور (ایک دوسرے کے) اعضاء میں فرق نہیں رکھا گیا تاہم اگر خبر واحد کی بناء پر اس حکم کو خاص حالات کے لئے مخصوص کر دیا جائے تو یہ تخصیص جائز ہوگی چنانچہ عمران بن حصین کی اس روایت کی بناء پر اس عام حکم کو خاص کر دیا گیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ غریب طبقہ کے ایک غلام نے امیر طبقہ کے ایک غلام کا کان کاٹ دیا۔ یہ معاملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں پیش ہوا۔ آپ نے قصاص کا حکم نہیں دیا۔

۱۔ کہا جاتا ہے کہ قصاص کی آیت مذکورہ یعنی ''یا یھا الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی' الحر بالحر و العبد بالعبد '' (یعنی اے مسلمانو: تمہیں اس میں حکم دیا گیا ہے کہ آزاد کے بدلے آزاد سے اور غلام کے بدلے غلام سے قصاص لیا جائے گا) میں قصاص کا حکم ہے اور اس سے فریقین میں مماثلت کا ذکر ہے۔ لیکن یہاں مراد وہی صورتیں ہیں جہاں فریقین میں یکسانیت ہو دوسری کا ذکر نہیں ہے۔

قتل کیے جانے پر مجبور کیے جانے کا بیان

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی کو مجبور کر دیا کہ وہ فلاں شخص کو ناحق قتل کر دے اور اس نے مجبوراً اسے قتل کر دیا تو مکرۃ بالکسر (مجبور کرنے والے) پر حکم قصاص عائد ہوگا کیونکہ اس نے اس ذریعہ سے قتل کیا جو بالعموم ہلاک کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے اور یہ قتل ایسا ہی ہوگا جیسے کوئی شخص تیر چلا کر ہلاک کر دے۔ اسی طرح بخیال قوی مکرۃ بفتح الراء (جسے مجبور کیا گیا) پر بھی قصاص عائد ہوگا کیونکہ اس نے عمداً ظلم و تعدی کی بناء پر قتل کیا تاکہ اس کی اپنی جان بچ جائے۔ یہ عمل اس فعل سے مشابہ ہے جس کا ارتکاب کسی نے بھوک سے مجبور ہو کر کھانے کے لئے کیا ہو بلکہ یہ حرکت بدرجہ اولیٰ اس سے مشابہ ہے کیونکہ اس ناچار کو تو یہ یقین ہے کہ اگر نہ کھائے گا تو مر جائے گا بخلاف اس کے جسے قتل کرنے پر مجبور کیا جائے کہ (اور کوئی چارہ کار نہیں ہے) کہا جاتا ہے کہ مکرہ بالکسر پر (جس نے مجبور کیا) قصاص عائد ہوگا اور مکرہ بالفتح پر (جسے مجبور کیا گیا) قصاص عائد نہ ہوگا' کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' رفع عن امتی الخطا و النسیان' و ما استکرھوا علیہ'' (یعنی میری امت کی بھول چوک اور ایسے کام پر جس کے کرنے پر مجبور کیا گیا ہو پرسش نہ ہوگی) اور وہ اس لیے بھی کہ مجبور انسان مجبور کرنے والے کے ہاتھ میں آلہ کار کی مانند ہوتا ہے۔ اور وہ ایسا ہی ہے جیسے مارنے کے لئے اس شخص کو (بطور ہتھیار کے) استعمال کیا گیا ہو یا ایسا ہے جیسے کوئی اونچی جگہ سے کسی پر گر پڑے یا ہوا اسے ایک جگہ سے اٹھا کر کسی کے اوپر پھینک دے اور کوئی شخص اس کے گرنے سے ہلاک ہو جائے۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مجبور کرنے والے پر قصاص عائد نہ ہوگا۔ بلکہ قصاص اس پر واجب ہوگا جسے مجبور کیا گیا ہو۔ کیونکہ قتل کا مرتکب وہی ہے اور ارتکاب سب باتوں پر مقدم ہے اور اس لئے بھی کہ وہ شخص ایک لحاظ سے اپنے فعل کا مختار ہے اور دوسرے لحاظ سے مجبور و مغلوب ہے اور مجبوری نہیں ہو سکتی تاوقتیکہ اسے قتل کی یا اس کے کسی عضو کے کاٹے جانے یا ضرب شدید پہنچانے کی دھمکی نہ دی جائے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جبر منجملہ دھمکیوں کے ایسی دھمکی کو کہا جائے گا۔ جس سے

انسان (بیوی کو) طلاق دینے پر مجبور ہو جائے۔

اگر ایک شخص نے کسی کو کہا کہ فلاں شخص کو قتل کر دے ورنہ میں تیرے بیٹے کو قتل کر دوں گا اور فی الواقع وہ شخص اس کے بیٹے کو قتل کر سکتا ہو تو اسے مجبور نہیں کہا جائے گا۔ رو بانی کا کہنا یہ ہے کہ میرے نزدیک حقیقت تو یہ ہے کہ یہ مجبور کرنا ہے کیونکہ بسا اوقات ایک شخص اولاد کو اپنی جان کے برابر جانتا ہے۔ چنانچہ اولاد کو جو تکلیف پہنچتی ہے وہ گویا خود اس کی اپنی جان کو پہنچتی ہے بلکہ بعض ہستیاں ایسی ہیں کہ ان کے نزدیک بیٹا جان سے زیادہ عزیز ہوتا ہے اور یہ کھلی بات ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مجبور انسان کے لئے بھی یہ روا نہیں ہے کہ ایسے شخص کو قتل کرنے کا مرتکب ہو جس کا قتل بذاتہ حرام ہو۔ اگر چہ ایسے شخص پر قصاص عائد نہ ہوتا ہم اگر ایسی جان کو ہلاک کرنا حرام تھا تو قیامت کے روز گنہگار ہو گا اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص مجبور ہو کر زنا کا مرتکب ہو۔ البتہ انسان کو مجبور ہو کر شراب پینا اور تہمت لگانا مباح ہے اور رمضان کے مہینے میں روزہ توڑ دینا بھی ایک قول کے مطابق روا ہے اسی طرح (مجبوری کی حالت میں) فرض نماز سے ہٹنا۔ یا دوسرے کے مال کو ضائع کرنا بھی روا ہے اور مجبور ہو کر مال کی ضمانت دینا بھی روا ہے۔ یہی حال اس صورت میں ہے جب کہ ایک شخص کو ایسی بات کہنے کے لئے مجبور کرے جو کفر ہو یا کافرانہ عمل اختیار کرنے کو کہے مثلاً بت کے سامنے سجدہ کرنا معاذ اللہ (تو یہ فعل روا ہو گا) بشرطیکہ دل کو ایمان پر اطمینان ہو اور کفر سے متنفر ہو۔

کہا جاتا ہے کہ (مجبوری کی حالت میں) اپنی جان کو ہلاکت سے بچانے کے لئے ان الفاظ کا ادا کر دینا جائز ہے۔

یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر وہ شخص (جسے مجبور کیا جائے) علماء میں سے ہو جس کی لوگ پیروی کرتے ہیں تو اس کے لئے بہتر یہی ہے کہ ایمان پر ثابت قدم رہے۔ خواہ کتنا ہی ڈرایا دھمکایا جائے۔ اگر اسے قتل بھی کر دیا گیا تو اس کی موت شہیدوں کی موت ہو گی جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "من قتل دون دینہ فھو شھید" (یعنی جو شخص اپنے مذہب (اسلام) کے پیچھے قتل ہوا وہ شہید مرا) تا کہ وہ دوسروں کے لئے 'اصحاب اخدود (کھائیوں والے) کی طرح نمونہ بنے (جنہیں ایک بت پرست بادشاہ نے آگ میں جلا کر صرف اس لئے ہلاک کر دیا تھا کہ وہ ایمان پر قائم رہے اور اس کے کہنے پر بت کے آگے سجدہ نہیں کیا۔ ان کا ذکر سورۂ بروج میں ہے)۔

واضح ہو کہ اگر مکرہ بالفتح (یعنی وہ شخص جسے مجبور کیا گیا ہو) یہ خیال نہیں کرتا کہ وہ اتنا مجبور ہے کہ ارتکاب قتل اس کے لئے روا ہو گیا ہے (پھر بھی اس نے ارتکاب قتل کیا) تو اس پر قصاص عائد ہو جائے گا۔ لیکن اگر اسے یقین ہے (کہ اب ارتکاب قتل اس کے لئے روا ہے) تو نہ اس پر تاوان ہو گا اور نہ قصاص عائد ہو گا اسی طرح اس پر بھی قصاص عائد نہ ہو گا جسے یہ علم نہ ہو کہ قتل پر مجبور کیا جائے تب بھی قتال حرام ہے۔ کیونکہ جرم کی نوعیت میں شبہ ہو تو قصاص ساقط ہو جاتا ہے اگر وہ خون معاف کر دیا جائے اور خون بہا کی ادائیگی قاتل پر واجب ہو تو یہ خون بہا ان دونوں پر (یعنی مجبور کرنے والے اور مجبور کئے گئے قاتل پر) بحیثیت مساوی واجب ہو گا جیسا کہ دو شرکائے کار میں ہوتا ہے اور جائز ہے کہ ولئ مقتول دونوں میں سے کسی ایک پر حکم قصاص نافذ کرے اور دوسرے سے نصف مقدار خون بہا وصول کرے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ وہ دونوں مقتول کے مساوی ہوں اگر مقتول ان میں سے صرف ایک کے مساوی ہو مثلاً مقتول ذمی یا غلام ہو اور ان

دونوں (مکرِہ یا مکرَہ ء بالکسر و بالفتح) میں بھی ایک شخص ایسا ہی (یعنی غلام یا ذمی) ہو اور دوسرا مسلمان یا آزاد ہو تو قصاص اس پر عائد ہوگا جو مقتول جیسا ہو دوسرے پر نہ ہوگا البتہ (قصاص کی بجائے) نصف خون بہا عائد ہوگا یا (غلام کی صورت میں) اس غلام کی نصف قیمت خون کے وارثوں کا حق ہوگا۔ کیونکہ ارتکاب قتل کے جرم میں دونوں شریک ہیں اور شریک جو (رتبہ میں) مقتول کے مساوی نہ ہوگا اس پر قصاص عائد نہ ہوگا۔ جیسے باپ شریک بھائی پر (مطالبہ عائد) نہیں ہوتا۔

اگر ایک عاقل بالغ شخص نے کسی بیوقوف کو یا اس کے برعکس کسی بیوقوف نے ایک عاقل بالغ شخص کو کسی کے قتل پر مجبور کیا اور اسے قتل کر دیا گیا تو بالغ شخص پر قصاص عائد ہوگا کیونکہ امر متقاضی قصاص سرزد ہوا اور دوسرے پر ظلم پایا گیا ایسا ہی اس حال میں ہے جب کہ لڑکے (نابالغ) کے ارادہ کو فعل عمد قرار دیا جائے۔ یہ صورت اس سے زیادہ قوی ہے۔ اگر اس فعل کو خطا قرار دیا جائے تو قاتل پر قصاص عائد نہ ہوگا کیونکہ وہ لڑکا خطا کرنے والے کا شریک کار تو ہے لیکن نابالغ بچے پر کسی حالت میں حکم قصاص عائد نہیں ہوتا کیونکہ وہ مکلف (جس پر احکام دین عائد ہوتے ہیں) نہیں ہے۔ تا آنکہ وہ بالغ نہ ہو جائے۔

اگر ایک شخص کسی مکلف انسان کو (جس پر احکام شرعیہ عائد ہوتے ہیں) مجبور کرے کہ فلاں شے (یا ڈھانچ) پر جو نظر آ رہا ہے تیر چلائے اور مجبور کرنے والا جانتا ہو کہ وہ شے ایک انسان ہے لیکن تیر چلانے والا اسے کوئی شکار یا پتھر سمجھتا ہے۔ اسی دھوکے میں اس نے تیر چلایا اور وہ شخص ہلاک ہو گیا تو صحیح یہ ہے کہ اس کے قصاص کا ذمہ دار وہ ہوگا جس نے اس شخص کو تیر چلانے پر مجبور کیا۔ کیونکہ اس نے عمداً ہلاک کرنے کا وہ ذریعہ استعمال کیا جو عام طور پر کیا جاتا ہے۔

اگر کسی نے ایک شخص کو شکار پر تیر چلانے کے لئے مجبور کیا اور وہ تیر کسی انسان کو لگا یا اس نے کسی کو ہلاک کر دیا تو دونوں میں سے کسی پر سزائے قصاص نافذ نہ ہوگی اگر ایک شخص نے کسی کو درخت پر چڑھنے یا کنوئیں میں اترنے پر مجبور کیا اور وہ پھسل کر گر پڑا اور مر گیا تو یہ قتل شبہ عمد متصور ہوگا' کیونکہ عام طور پر اس سے ہلاک کرنا پیش نظر نہیں ہوتا لیکن مجبور کرنے والے کے ذمہ دار شخص پر خون بہا عائد ہوگا۔ امام غزالی رحمہ اللہ اسے قتل عمد فرماتے ہیں اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ محض ایک خطا ہے۔

اگر ایک شخص نے کسی کو خود اپنی جان ہلاک کرنے پر مجبور کیا' کہ اس سے کہا کہ خودکشی کر لے یا یہ زہر پی لے ورنہ تجھے قتل کر دوں گا اور اس نے مجبور ہو کر اپنی جان ہلاک کر لی تو بخیال غالب اس کہنے والے پر قصاص عائد نہ ہوگا کیونکہ یہ عمل درحقیقت جبر نہیں ہے کیونکہ جس بات پر مجبور کیا گیا اور جس کا ڈر دلایا گیا وہ دونوں ایک ہیں۔ پس گویا اسے اختیار دیا گیا۔ (یعنی اس نے اپنے اختیار سے خود کو ہلاک کیا)۔

کہا جاتا ہے کہ (ایسی صورت میں) قصاص واجب ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی کو دوسرے شخص کے قتل کرنے پر مجبور کیا جائے۔ تاہم جسے مجبور کیا گیا اگر وہ کم عمر ہونے کے باعث نادان ہے یا جنون زدہ ہے تو ایسی صورت میں مجبور کرنے والا قطعی طور پر مستوجب سزائے قصاص ہے۔

اگر ایک شخص نے کسی سے کہا کہ مجھے قتل کر دے ورنہ میں تجھے قتل کر دوں گا اور اس نے قتل کر دیا تو اس بارے میں مسلک یہ ہے کہ قاتل پر قصاص عائد نہ ہوگا کیونکہ قتل کی اجازت سے اس فعل کا جرم (قتل عمد) ہونا مشتبہ ہو گیا جس سے

سزا ساقط ہو جاتی ہے۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس صورت میں قصاص واجب ہے کیونکہ قتل کی اجازت دینے سے قتل روا نہیں ہو جاتا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی کو ماں کے ساتھ ملوث ہونے کی اجازت دی جائے۔ تاہم زیادہ قوی خیال یہی ہے کہ قصاص واجب نہ ہوگا۔

اگر بادشاہ (یا حکومت) نے کسی شخص کو ناحق، ظالمانہ طور پر قتل کرنے کا حکم دیا لیکن اس شخص کو بادشاہ کی نیت معلوم نہ تھی اور نہ اس کی غلطی سے آگاہ تھا تو قاتل پر تاوان یا خون بہا واجب ہوگا اور بادشاہ پر لازم ہوگا کہ وہ صرف کفارہ گناہ ادا کرے اور جسے حکم دیا گیا وہ ذمہ دار نہ ہوگا کیونکہ وہ شخص تو محض اس کا ایک آلہ کار تھا اور سرکاری حکم کی تعمیل لازم ہوتی ہے۔ پھر یہ بھی خیال ہوتا ہے کہ بظاہر حکمران ناحق حکم نہیں دیا کرتے اور جو حکم دیں ان کا بجالانا ضروری ہوتا ہے بشرطیکہ اس فعل کا گناہ ہونا معلوم نہ ہو۔ اگر (محکوم کو) یہ علم ہو کہ بادشاہ نے کس نیت سے یہ حکم دیا اور اس حکم میں اس نے غلطی کی ہے تو جسے حکم دیا گیا اس پر تاوان (یا قصاص) واجب ہوگا درآنحالیکہ اسے حکمران کی سخت گیری کا علم نہ ہو جس کی وجہ سے اسے مجبور ہونا پڑا۔ ایسی صورت میں (جب کہ سختی کا اندیشہ نہ ہو) حکم کی تعمیل لازم نہیں رہتی۔ جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے ''لا طاعته لمخلوق فی معصیته الخالق'' (یعنی پروردگار کی نافرمانی ہوتی ہو تو کسی بھی مخلوق کا حکم نہ مانا جائے) پس یہ قتل ایسا متصور ہوگا جیسے بادشاہ کے حکم کے بغیر ہی اس نے ارتکاب کیا۔ اب اگر بادشاہ نے ظلم کیا ہے تو اس کا گناہ اس پر عائد ہوگا اور کوئی پاداش عائد نہ ہوگی۔ اگر اس شخص کا عقیدہ یہ ہے کہ بادشاہ کا ناجائز حکم بھی ماننا پڑے گا تو اس فعل کا تاوان حاکم پر واجب ہوگا اس شخص پر نہ ہوگا۔ اگر (حکم عدولی پر) بادشاہ کے جبر و ستم کا اندیشہ ہے تو (اس کا ارتکاب فعل) پر قصاص وغیرہ کی ذمہ داری ان دونوں پر عائد ہوگی جیسا کہ جبر کرنے والے اور مجبور انسان پر ہوتی ہے۔

اگر ایک شخص نے اپنے غلام یا کسی اور شخص کے غلام کو جو سمجھ رکھتا ہو بیجا طور پر کہا کہ فلاں شخص کو قتل کر دے یا اسے نقصان جان پہنچائے اور اس غلام نے قتل کر دیا تو حکم دینے والا گنہگار ہوگا اور وہ غلام اگر بالغ ہے تو سزائے قصاص اس پر عائد ہوگی اور تاوان (یا خون بہا) اس کی گردن پر رہے گا۔ اگر محکوم نابالغ یا دیوانہ لیکن صاحب شعور ہے اور وہ حکم کو تسلیم کرنا ضروری نہیں سمجھتا تو (جرم کی) ذمہ داری دونوں (نابالغ یا دیوانہ) پر عائد ہوگی۔ حکم دینے والے پر نہ ہوگی۔ اگر کوئی شخص بے شعور ہے اور اس نے بغیر کسی کے اکسائے نقصان پہنچایا تو وہی اس نقصان کا ذمہ دار ہوگا درآنحالیکہ وہ آزاد ہو اور اگر غلام ہے تو اس کی ذمہ داری اس کی گردن پر رہے گی۔

اگر ایک شخص نے کسی غلام کو جو باشعور ہے کسی کے قتل کرنے پر مجبور کیا اور اس نے ارتکاب قتل کر لیا تو اس کی گردن پر اس کا نصف خون بہا عائد ہوگا۔

مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے ایک شخص کو مجبور کرنے پر اقدام قتل کیا تو مجبور کرنے والے پر تو حکم قصاص اس لئے عائد ہوگا کہ اس نے اس شخص کو ذریعہ قتل بنایا اور جسے مجبور کیا گیا اس پر بھی عائد ہوگا کیونکہ وہ اقدام قتل میں اس کا شریک تھا اس کی مجبوری کا عذر تسلیم نہیں کیا جائے گا اور حکم دینے والا قتل میں شامل ہونے کا عذر پیش نہیں کر سکتا۔ لہٰذا دونوں پر یکساں حکم قصاص عائد ہوگا۔ قتل پر مجبور کرنے والے کو قاتل قرار دیئے جانے کی یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ تمام امت کا اس امر پر اجماع ہے کہ اگر کوئی شخص بھوک سے مر رہا ہو تب بھی یہ جائز نہیں ہے کہ کسی انسان کو قتل کر کے اسے

کھائے اور اپنی جان بچالے بلکہ اس پر واجب ہے کہ صبر کرے یہاں تک کہ مر جائے۔ لیکن اگر اس نے وہ جرم کیا تو گنہگار ہوگا۔ غرض قتل کے لئے کسی کو ذریعہ بنانے والا اور اس کے ساتھ شریک قتل بھی قتل کا مستوجب ہے۔ لہٰذا اگر کوئی آقا اپنے غلام کو کسی آزاد شخص کے قتل کرنے کا حکم دے اور وہ قتل کر دے تو اس آقا کو سزائے قتل ہوگی اور اس کے ساتھ غلام کو بھی بشرطیکہ وہ بالغ ہو۔ اسی طرح اگر کوئی باپ اپنے کم عمر بیٹے کو کسی کے قتل کرنے کا حکم دے اور وہ یہ جرم کر بیٹھے تو باپ واجب القتل ہوگا اور بیٹا بھی اگر بالغ ہو تو وہ بھی واجب القتل ہوگا۔

اگر کوئی استاد خواہ وہ کوئی ہنر سکھاتا ہو یا علم پڑھاتا ہو یا قرآن کی تعلیم دیتا ہو اپنے شاگرد یا لڑکے کو کسی کے قتل کرنے کا حکم دے اور وہ شاگرد بالغ ہو تو استاد اور اس کے ساتھ شاگرد بھی واجب القتل ہوں گے۔ لیکن اگر اولاد یا شاگرد کم عمر اور بے سمجھ ہو تو اس کے قبیلہ پر خون بہا واجب ہوگا اور ساتھ ہی اس کے باپ یا استاد سے قصاص وصول کیا جائے گا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ جبر نہ کیا ہو (صرف حکم دیا ہو)۔

جو شخص ارتکاب قتل کرے اور کوئی بچہ اس میں شریک کار ہو تو اس شخص کو سزائے قتل ہوگی بچے کو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ غیر مکلف ہے (یعنی بچے پر احکام عائد نہیں ہوتے) اور بچے کے کنبہ پر آدھا خون بہا عائد ہوگا' کیونکہ بچے کا عمد بھی خطا تصور کیا جائے گا۔ اگر دونوں نے اکٹھا قتل نہیں کیا لیکن ارادہ قتل دونوں نے کیا تو اس شخص کے مال سے خون بہا واجب ہوگا اور اس نابالغ کے کنبہ والوں پر نصف خون بہا عائد ہوگا اگر دونوں نے مل کر قتل کیا یا بالغ نے غلطی سے قتل کیا تو ہر ایک کے تاوان دار پر نصف خون بہا عائد ہوگا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ مقتول کے ورثاء یہ دعویٰ نہ کریں کہ وہ موت ایک مکلف انسان سے سرزد ہوئی۔ بصورت دیگر ورثاء سے قسم لی جائے گی (کہ فی الواقع اس شخص کے فعل سے موت واقع ہوئی) اور مجرم کو سزائے قتل ہوگی اور بچے کے کنبہ والوں سے نصف خون بہا ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ قسامہ (یعنی قسم پر فیصلہ) کے بعد سزائے قصاص ہوتی ہے اور ایک ہی شخص کو دی جاتی ہے۔

واضح ہو کہ کسی شخص کو ارتکاب جرم پر مجبور اس صورت میں سمجھا جائے گا جب کہ اس کے لئے انکار کرنا ممکن نہ رہے مثلاً جان سے مارے جانے یا کسی عضو کاٹے جانے یا اولاد کے قتل کئے جانے کا ڈر ہو۔ اگر ایسا کوئی اندیشہ نہ ہو تو صرف قاتل سے قصاص لیا جائے گا۔ مجبور کرنے والے سے نہیں لیا جائے گا۔

اگر ایک شخص نے کسی ناکردہ بے گناہ کو زہر آلود کھانا یہ جانتے ہوئے کہ اس میں زہر ہے' پیش کیا اور اس نے بے خبری میں اسے کھالیا جس سے موت واقع ہوگئی تو قصاص واجب ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے ہلاک کرنے کا سامان مہیا کیا لیکن اگر اس شخص کو یہ معلوم تھا کہ اس کھانے میں زہر ہے اور پھر بھی اس نے کھالیا تو اس کو خودکشی تصور کیا جائے گا۔ اور کھانا پیش کرنے والے پر کوئی الزام نہ ہوگا۔ اگرچہ اسی نے ہلاکت کا یہ سامان مہیا کیا۔ اگر نہ کھانا پیش کرنے والے کو یہ علم ہو کہ اس میں زہر ہے اور نہ کھانے والے کو یہ معلوم ہو (اور اس کے کھانے سے جان جاتی رہی) تو اسے قتل خطا تصور کیا جائے گا اور اس صورت میں کھانا لانے والے کے ذمہ داروں پر خون بہا واجب ہوگا بشرطیکہ مقتول کے ورثاء قسم کھالیں (کہ اس کی موت اس کھانے سے ہوئی ہے)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی کو اس پر مجبور کیا کہ وہ فلاں شخص کو قتل کر دے ورنہ وہ اسے جان سے مار ڈالے گا یا کوئی عضو کاٹ دے گا۔ چنانچہ اس سے ڈر کر اس نے ارتکاب قتل کر لیا تو مجبور کرنے والے پر سزائے قتل عائد

ہوگی اور جسے مجبور کیا اس پر کوئی الزام نہ ہوگا۔ خاص کر اس صورت میں جب کہ وہ محکوم اس حکم دینے والے کا زیر دست (یا مغلوب) ہو۔ ایسی صورت میں اس مجبور انسان کو ایک بے بس تصور کیا جائے گا اور یہ فعل اس کا اختیاری عمل متصور نہ ہوگا اور اس کی کیفیت ایسی ہوگی جیسے کوئی شخص بلندی سے گر جائے یہ امر مسلمہ ءفقہاء ہے کہ مجبوری کی حالت میں متعدد احکام شریعت ساقط ہو جاتے ہیں کیونکہ مجبور انسان جبر کرنے والے کے ہاتھ میں ایک آلہ کار کی حیثیت رکھتا ہے نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے "رفع عن امتی الخطاء والنسیان' واما استکرھوا علیه" (یعنی میری امت کی بھول چوک اور ایسی باتوں کو جن کے کرنے پر مجبور کر دیا گیا ہو نظر انداز فرمایا گیا ہے) لیکن مجبور کرنے والا مستوجب سزا ہوگا کہ اسے سو کوڑے مارے جائیں یا پورے ایک سال کے لئے قید کر دیا جائے یا پھر جو سزا حاکم مناسب سمجھے وہ دی جائے۔

اگر کوئی غلام جو معاملہ کا اہل نہیں ہوتا ایک آزاد نابالغ شخص کو کسی شخص کے قتل کرنے کو کہے اور وہ اسے قتل کر دے تو اس نابالغ کے کنبہ والوں پر خون بہا عائد ہوگا۔ کیونکہ فی الواقع قتل کرنے والا وہی ہے اس کا یہ قتل عمداً ہو یا سہواً یکساں ہے۔ حکم دینے والے (غلام) پر کوئی الزام نہیں ہے۔

تادیب کے لئے مارنے کا بیان

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی کی اصلاح کے لیے اسے مارا اور شرعی نقطہ نظر سے وہ مارنا جائز تھا' مثلاً بادشاہ (یا حکومت) نے کسی ایسے جرم کی پاداش میں جس پر حد (سزائے شرعی) واجب نہیں ہے سزا دی یا بارادہ، سرزنش مارا۔ یا شرعی جرم کی پاداش میں حد لگائی اور اس کے سبب وہ شخص مر گیا یا چوری کی سزا میں ہاتھ کاٹا جس کا اثر جسم میں سرایت کرنے کے باعث اس کی موت واقع ہوگئی تو ان تمام صورتوں میں وہ خون معاف ہوگا اور حاکم پر کوئی تاوان عائد نہ ہوگا اور نہ بیت المال سے کچھ دینا ہوگا۔ کیونکہ جو کچھ اس نے کیا وہ شرع کے مطابق تھا اور ایک شرعی حکم کا نفاذ تھا' قتل کرنے کا ارادہ نہ تھا اور نہ انتقامی کارروائی تھی۔ اسی طرح اگر باپ یا ماں نے اپنے بیٹے کو تنبیہاً مارا پیٹا اور وہ مر گیا تو ان پر کوئی الزم عائد نہ ہوگا۔ نیز اگر کسی استاد نے جو کوئی ہنر سکھاتا' تعلیم دیتا یا قرآن پڑھاتا ہوا پنے شاگرد کو تعلیم دینے اور علم سے استفادہ کرنے کے لئے مارا اور اتفاقاً وہ مر گیا تب بھی اس پر کوئی الزام نہ ہوگا کیونکہ اس کی نیت نیک تھی' اور اگر خاوند نے بیوی کو سدھارنے برائی سے بچنے اور نیکی کے طریق پر گامزن رکھنے کے لئے مارا اور مارنے سے وہ مر گئی تو وہ مجرم قرار نہ دیا جائے گا۔ کیونکہ شریعت اسلامیہ نے بیوی کو بطور امانت کے خاوند کے سپرد کیا ہے تاکہ وہ اس کی تربیت کرے' شائستہ بنائے' پسندیدہ اخلاق سکھائے' اس کے لیے لباس اور خوراک مہیا کرے۔ اب اگر وہ خاوند کی بات نہ مانے اور سرکشی کا اندیشہ ہو تو اسے مارنا روا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "واللاتی تخافون نشوزھن فعظوھن' واھجروھن فی المضاجع' واضربوھن" (یعنی جن عورتوں سے تمہیں سرکشی (یا دشمنی) کا اندیشہ ہو (پہلے) انہیں سمجھاؤ اور انہیں انکے بستروں میں چھوڑ دو (یعنی ازدواجی فرائض سے دستکش رہو) اور پھر مارو)۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ شریعت اسلامیہ نے ماں باپ کو اجازت دی ہے کہ وہ اپنی اولاد کی اصلاح کے لئے اور انہیں اچھے کاموں کے کرنے اور بری باتوں سے باز رکھنے کے لئے مار پیٹ سے کام لیں۔ اسی طرح خاوند کو بھی سرزنش

کی اجازت ہے تا کہ وہ اس کی عزت کی حفاظت کرے۔اسی طرح تعلیم دینے والے کو اجازت ہے کہ وہ متعلم کو اس مقصد کے لئے سزا دے۔اور قاضی (حاکم شرع) کو اجازت ہے کہ اگر کوئی مسلمان سرکشی کرے اور حکم کی خلاف ورزی کرے تو اسے سزائے ضرب دے اور اگر کوئی شخص اس سزا سے مرجائے تو اس پر کوئی تاوان نہ ہوگا بشرطیکہ وہ سزا ایسی ہو جس سے عام طور پر موت واقع نہیں ہوا کرتی کیونکہ اس کا ارادہ قتل کرنے کا نہ تھا اور اس نے جو کچھ کیا وہ سزا پانے والے کی بہتری کے لئے تھا اور صاحب شریعت کے حکم کے مطابق تھا جو حکمت پر مبنی ہوتا ہے

ان اصحاب کا یہ کہنا ہے کہ اگر ان میں سے کسی نے ایک مریض کو ایسی سزا دی جس سے بالعموم تندرست آدمی کی جان نہیں جاتی اور اسے یہ معلوم نہ تھا کہ یہ شخص مریض ہے تو اس پر قصاص عائد نہ ہوگا کیونکہ جو کچھ اس شخص نے کیا وہ اس کے خیال میں موجب ہلاکت فعل نہ تھا۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس شخص پر حکم قصاص واجب ہوگا کیونکہ اس کی لاعلمی اُس ہلاک کرنے والی ضرب کو روا قرار نہیں دیتی۔البتہ اگر اسے معلوم تھا کہ وہ شخص مریض ہے تو قطعی طور پر حکم قصاص عائد ہوگا۔فقہاء میں سے کسی کو اس سے اختلاف نہیں ہے کیونکہ اس حالت میں مارنے سے عیاں ہے کہ اس کا ارادہ ہلاک کرنے ہی کا تھا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ امور کی بجا آوری کے لئے مجرم کی سلامتی کا تصور ضروری نہیں ہے۔چنانچہ اگر باپ اپنے بیٹے کو یا استاد شاگرد کو اس کے باپ کے کہنے پر سزائے ضرب دے تو ہر چند کہ اسے معلوم ہو کہ وہ شخص مریض ہے اور اس سزا سے موت واقع ہو جائے تو باپ یا استاد پر واجب ہوگا کہ اپنے مال سے وہی خون بہا ادا کرے جو قتل عمد کی صورت میں واجب الادا ہوتا ہے اور اس میں سے باپ کو کوئی ورثہ نہیں ملے گا کیونکہ وہ اس کی میراث سے محروم قرار دیا جائے گا۔(غالباً اس لئے کہ قاتل اپنے مقتول کا وارث نہیں ہوسکتا)۔

مستوجب حد کا غیر مستوجب حد کے ساتھ قتل میں شریک ہونے کا بیان

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر عاقل و بالغ مسلمان کسی بے خطا انسان جس کا خون دائمی طور پر حرام ہے' کے قتل کرنے میں کسی لڑکے (نابالغ) کا شریک ہو تو اس بالغ شخص کو سزائے قتل ہوگی۔اس لڑکے کو نہ ہوگی اور جبکہ دونوں ایک ساتھ قتل کرنے میں شریک کار رہے ہوں تو لڑکے کے صلبی رشتہ داروں پر نصف خون بہا عائد ہوگا کیونکہ اس کا قتل عمد بھی قتل خطا ہے' اگر دونوں نے ارتکاب قتل میں ایک دوسرے کے ساتھ سازش نہیں کی اور عمداً ارتکاب کیا' یا صرف بالغ نے کیا تو نصف خون بہا اس بالغ کے ذمہ ہوگا اور باقی نصف نابالغ کے کنبہ پر عائد ہوگا' یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مقتول کے ورثاء کا یہ دعویٰ نہ ہو کہ صرف بالغ مکلف انسان کے ہاتھوں اس کی وفات ہوئی۔بصورت دیگر ورثاء اس شخص کے خلاف قسم کھائیں گے (کہ فی الواقع اس شخص کے ہاتھوں موت واقع ہوئی) اور قصاص میں اس بالغ انسان کو قتل کیا جائے گا۔اور نصف خون بہا لڑکے کے کنبہ والوں سے ساقط ہو جائے گا کیونکہ جب قسامہ (یعنی حلف) کی بناء پر فیصلہ کیا جائے تو سزائے قتل ہوتی ہے اور صرف ایک کو سزا ہوتی ہے۔اگر دونوں نے مل کر قتل کیا یا اس بالغ نے غلطی سے قتل کیا تو ہر ایک کے کنبہ پر نصف خون بہا عائد ہوگا۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ قتل خطا میں شریک ہونے یا دیوانے سے مل کر قتل کرنے والے کو سزائے قتل نہ ہوگی بلکہ نصف خون بہا شریک قتل کے اپنے مال میں سے واجب ہوگا اور نصف خون بہا غلطی سے قتل کرنے والے یا جنون زدہ کے کنبہ پر عائد ہوگا۔ یہ اس صورت میں جبکہ قتل خطاء میں شریک ہونیوالے نے عمداً قتل کیا ہو بصورت دیگر یہ تاوان اس کے کنبہ پر عائد ہوگا۔

واضح ہو کہ اگر کوئی نابالغ عمداً قتل کرے یا غلطی سے قتل کرے تو اس کے پدری رشتہ دار پر نصف خون بہا عائد ہوگا کیونکہ شریعت نے بچے کے قتل عمد کو بھی قتل خطا قرار دیا ہے۔

اگر ایک شخص نے کسی انسان کو ہلاک کرنے میں درندہ جانور کی عمداً مدد کی مثلاً کسی کو درندہ جانور نے زخمی کر دیا پھر اسی زخمی کو اس شخص نے مارا جس سے وہ ہلاک ہو گیا۔ یا کسی نے خود اپنا سر اس طرح پھوڑا کہ بسا اوقات اس سے موت واقع ہو جاتی ہے پھر کسی اور شخص نے اسے برچھا مار کر ہلاک کر دیا۔ یا کوئی شخص کسی کے قتل کرنے میں ایک حربی (برسر جنگ) کے ساتھ شامل ہو گیا، گو اس کا اپنا ارادہ قتل کرنے کا نہ رہا ہو۔ ان تمام صورتوں میں ان اصحاب کا کہنا یہ ہے کہ مکلف انسان اگر قتل کرنے میں غیر مکلف کے ساتھ شریک ہو جائے تو وہ مکلف سزائے قصاص کا مستوجب ہو جائے گا۔ کسی درندہ کا زخم پہنچانا نہ اس دنیا میں قابل باز پرس ہے اور نہ آخرت میں اور کسی کا خود اپنے آپ کو زخمی کر لینا بھی اس دنیا میں قابل باز پرس نہیں ہے گو آخرت میں باز پرس ہوگی اور وہ گنہگار متصور ہوگا۔ اور حربی (جو میدان میں برسر جنگ ہے) اس (کے عمل) کی پرسش نہ دنیا میں ہے اور نہ آخرت میں (لہٰذا شریک قتل ہونے والے ہی واجب القصاص ہوں گے)۔

کہا جاتا ہے کہ مذکورہ صورت حالات میں (شرکائے قتل پر) قصاص نہیں ہے بلکہ نصف خون بہا عائد ہوگا اور ایک سو ضرب تازیانہ اور پورے سال بھر کی سزائے قید ہوگی اور قصاص اس صورت میں ہوگا جبکہ 'قسامہ' (ورثاء کے قسم کھا لینے) پر فیصلہ ہو بغیر 'قسامہ' کے نصف خون بہا عائد ہوگا۔

اگر دو بالغ مکلف انسان آپس میں ٹکر لیں یا رسہ کشی کریں اور گر پڑیں خواہ سواری پر ہوں یا پیدل یا ایک سواری پر ہو اور دوسرا پیدل اور دونوں نے عمداً یہ تصادم کیا ہو اور دونوں مر جائیں تو کسی پر حکم قصاص عائد نہ ہوگا کیونکہ محل قصاص (جس سے قصاص لینا ہے) نہ رہا۔ ہاں اگر ان میں سے ایک کی موت واقع ہو جائے تو دونوں کے درمیان خون بہا عائد ہوگا۔ یا صورت حال معلوم نہ ہونے کے باعث دونوں کو اس فعل کا مرتکب قرار دیا جائے گا۔ اس کو خطا پر محمول نہ کیا جائے گا۔ اس کے برعکس اگر دو کشتیوں میں تصادم ہو اور اصل سبب معلوم نہ ہو (کہ کس کی زیادتی سے حادثہ ہوا) تو دونوں کشتی بانوں کا یہ عمل بلا ارادہ متصور ہوگا نہ اس میں قصاص ہوگا نہ تاوان ہوگا۔ کیونکہ دونوں کشتیوں کو ہوا لے جا رہی تھی اور یہ کشتی رانوں (ملاحوں) کا کام نہ تھا۔ دراصل دونوں ہی بے بس تھے۔ ان میں سے کسی کے بس میں نہ تھا کہ اپنی سواری یا کشتی کو موڑ سکے۔ پس کسی کو ذمہ دار قرار نہ دیا جائے گا۔ بلکہ فعل عبث تصور کیا جائے گا۔

اگر کوئی بینا شخص کسی نابینا کو اپنے پیچھے لے کر جا رہا ہو اور (ٹھوکر کھا کر) وہ بینا گر پڑے پھر اس کے اوپر نابینا اس طرح گرے کہ وہ بینا مر جائے تو اس نابینا کے رشتہ دار پر خون بہا واجب ہوگا۔

اگر کسی شخص نے ایک ڈوبتے ہوئے انسان کو پکڑ کر نکالنا چاہا' لیکن (وہ ایسا شخص تھا جس کی بابت) اسے ڈر تھا کہ وہ نکل کر اسے مار ڈالے گا لہٰذا اس نے اسے پانی ہی میں چھوڑ دیا اور وہ مر گیا تو اس شخص پر کوئی ذمہ داری عائد نہ ہوگی۔

اگر کوئی شخص اپنی سواری پر جا رہا تھا اور راستہ میں بیٹھے ہوئے کسی پر گر پڑا اور جس پر گرا وہ مر گیا تو اس کا خون بہا گرنے والے کے پدری رشتہ دار پر عائد ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی کی موت دو شخصوں کے ہاتھ واقع ہوئی جن میں سے ایک نے عمداً ہلاک کیا اور دوسرے نے غلطی سے ہلاک کیا۔ یا ان میں سے ایک شخص مکلف تھا (جس پر احکام شرعیہ عائد ہوتے ہیں) اور دوسرا غیر مکلف (جس پر احکام شرعیہ عائد نہیں ہوتے) مثلاً دونوں میں سے ایک بالغ ہو اور دوسرا بچہ (نابالغ) یا ایک عاقل ہو اور دوسرا پاگل لیکن اسے اپنے ہمسر کو قتل کرنے کی تمیز ہو تو اس عاقل مکلف کو سزائے قتل ہوگی اور اس پاگل کے رشتہ دار پر نصف خون بہا عائد ہوگا۔ اسی طرح اگر ایک آزاد اور غلام نے مل کر کسی غلام کو عمداً قتل کر دیا تو غلام پر حکم قصاص عائد ہوگا اور آزاد پر اس کے اپنے مال سے نصف قیمت غلام عائد ہوگی' پس ان دونوں پر الگ الگ فرد جرم عائد ہوگی کہ گویا وہ جرم قتل' میں شریک نہ تھے (بلکہ دونوں نے الگ الگ جرم قتل کیا) (اس مسلک کے بارے میں) ان اصحاب کی دلیل یہ ہے کہ اس میں مصلحت عامہ کو مدنظر رکھا گیا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ قاتل پر سختی کی جائے کیونکہ خون کرنا حرام ہے۔ پس گویا ان دونوں میں سے ہر ایک نے جدا جدا ارتکاب جرم کیا اور ہر ایک پر اس کے جرم کی سزا عائد ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص بیٹے کے قتل میں باپ کا شریک ہو تو اس پر حکم قصاص عائد ہوگا اور اس کے باپ پر اگرچہ وہ نچلے درجہ میں ہو بھاری خون بہا کا نصف اس کے اپنے مال میں سے واجب ہوگا اور اس میں اس کا حصہ وراثت نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ایک حربی (دشمن کے سپاہی) کے ساتھ شامل ہو کر کسی مسلمان کو قتل کر دے یا مثلاً قصاص میں کسی کا عضو یا سزائے شرعی میں (ہاتھ وغیرہ) کاٹا گیا ہو اور کوئی شخص اس سزا یافتہ کو مزید زخم لگا کر ہلاک کر دے اور وہ شخص عضو کے کٹنے اور مزید زخم لگنے کے باعث مر جائے تو شرکت کرنے والا مستوجب قتل ہوگا۔ اگر کسی شخص نے خود کو بھاری زخم لگایا اور پھر کسی دوسرے شخص نے اسے مزید زخم پہنچایا اور ان زخموں کے باعث موت واقع ہوگئی تو یہ دوسرا شخص واجب القتل ہوگا۔ اسی طرح وہ شخص بھی مستوجب قتل ہے جس نے کسی پر حملہ کرنے والے کو ہٹا کر خود زخمی کیا اور دونوں کے زخم کھا کر وہ مر گیا یا کسی کو درندہ جانور یا سانپ نے اس طرح کاٹا بالعموم اس سے لوگ مر جاتے ہیں پھر ایک شخص نے اس کو مزید زخم پہنچایا اور وہ مر گیا تو یہ شخص واجب القتل ہوگا بشرطیکہ مرنے والا اس کا ہمسر ہو۔ نیز بقول ظاہر وہ غلام واجب القتل ہوگا جو کسی شخص کو اپنے غلام کے قتل کرنے میں یا اپنے بیٹے کے غلام کو قتل کرنے میں شریک ہو۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ دو اشخاص کے بالارادہ ارتکاب سے جرم کا تعین مخفی ہو جائے۔ اور ان میں سے دوسرے شخص پر اس کی مخصوص حیثیت کے پیش نظر قصاص کا عائد کرنا ممکن نہ ہو جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اس حالت میں یہ جرم ایسا ہی ہوگا جیسے کوئی شخص بیٹے کے قتل میں باپ کے ساتھ شامل ہو جائے۔ اگر ایک شخص نے کسی کو غلطی سے زخمی کیا اور زخمی کو سانپ نے ڈس لیا اور درندے نے بھی پھاڑ کھایا اور ان تینوں کی جراحت رسانی سے وہ مر گیا تو اس شخص پر ایک تہائی خون بہا واجب ہوگا۔ جیسے کسی شخص کو تین اشخاص نے مل کر

ہلاک کیا ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ کہ اگر کوئی شخص بیٹے کے قتل میں باپ کے ساتھ شامل ہو جائے تو اس شخص پر قصاص عائد نہ ہو گا۔ اسی طرح اس شخص کے شریک قتل ہونے پر بھی قصاص عائد نہ ہو گا جو اپنے غلام کو قتل کرے۔ پھر اس پر بھی حکم قصاص عائد نہ ہو گا جو قتل خطا میں یا بچے (نابالغ) کے قتل میں یا پاگل کے ارتکاب قتل میں یا کسی بھی ایسے شخص کے ارتکاب قتل میں شامل ہو جس پر سزائے قصاص عائد نہیں ہوتی کیونکہ یہ قتل ایسا ہے جس کے دو سبب ہیں منجملہ ان کے ایک پر قصاص واجب نہیں ہے۔ اور قصاص کو دو حصوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا (کہ آدھا قصاص لیا جائے) کیونکہ خون کرنا بنیادی طور پر حرام ہے اور اس کے مرتکب پر جو قصاص کا حکم ہے وہ خاص حالات پر منحصر ہے کہ وہ فرد واحد پر عائد ہو اور خون کا بدلہ خون لیا جا سکے۔ اور چونکہ قصاص کو اجزاء میں تقسیم کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا صورت بالا میں (جبکہ دو اشخاص قتل میں شریک ہوں اور ایک پر قصاص عائد نہ ہوتا ہو) قصاص کا نفاذ ممکن نہیں ہے اور حکم قصاص اس پر عائد نہ ہو گا۔ پھر جس پر قصاص واجب ہے اگر وہ ایک شخص ہے تو اس کے اپنے مال میں سے نصف خونبہا اس پر واجب ہو گا کیونکہ اس نے عمداً ارتکاب جرم کیا اور پورا قصاص لینا ممکن نہ تھا اور اس کا عاقلہ (یعنی پدری رشتہ دار) قتل عمد کے خون بہا کا ذمہ دار نہیں ہے۔ باقی رہا دوسرا نصف خون بہا سو وہ دوسرے فریق پر عائد ہو گا جبکہ وہ بچہ (نابالغ) یا دیوانہ قتل خطا کا مرتکب ہوا ہو۔ اس میں خون بہا محض قتل واقع ہونے کی بناء پر عائد ہو گا اس لئے کہ ایک بچہ یا جنون زدہ کا عمداً ارتکاب خطا شمار ہوتا ہے' حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اگر (فریق ثانی) باپ ہو تو اس کے ذاتی مال میں سے نصف خون بہا واجب ہو گا اور ورثہ سے محروم رہے گا۔ پھر یہ بھی ہے کہ ایسے شخص کے ساتھ جس پر قصاص واجب نہیں ہوتا شریک قتل ہونا محل شبہ ہے۔ جرم قتل کے حصے نہیں کئے جا سکتے اور شبہ کی صورت میں سزائیں ساقط ہو جاتی ہیں۔ پس خون بہا واجب ہو گا۔

یہ اصحاب فرماتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے اپنا سر پھوڑ لیا پھر اسے کسی اور شخص نے زخمی کیا' شیر نے حملہ کر دیا اور سانپ نے ڈس لیا اور نتیجۃً وہ مر گیا تو اس اجنبی شخص پر ایک تہائی خون بہا عائد ہو گا کیونکہ شیر اور سانپ کا فعل ایک ہی نوعیت کا ہے کہ دونوں کا عمل دنیا اور آخرت میں رائیگاں ہے (کہ اس پر کچھ نہیں کیا جا سکتا) اور وہ جس نے خود اپنا سر پھوڑا اس پر دنیا میں کچھ نہ ہو گا۔ البتہ آخرت میں باز پرس ہو گی' وہ گنہگار ہے اور اللہ کے نزدیک سزاوار عذاب ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ایسے شخص (کی میت) کو غسل دیا جائے گا۔ لیکن نماز جنازہ واجب نہیں ہے' کیونکہ وہ خودکشی کرنے والا متصور ہو گا۔ شریعت نے اس کی موت کو یک قلم نا قابل باز پرس قرار نہیں دیا۔ جیسا کہ مثلاً مرتد کی موت ہوتی ہے اور اس (قسم کے حادثہ) کو ایک مستقل قسم کا جرم قرار دیا ہے اور اس اجنبی شخص کی حرکت (جراحت رسانی) دنیا اور آخرت دونوں جگہ قابل باز پرس ہے۔ پس اس طرح تین قسم کی باتیں پیش آئی اور اس شخص کی جان تین طرح کے اقدامات سے تلف ہوئی۔ اب چونکہ ہلاک کرنے والوں میں سے ہر ایک پر اقدام قتل کی ایک تہائی ذمہ داری عائد ہوتی ہے لہٰذا اس اجنبی پر اس کے ذاتی مال سے ایک تہائی خون بہا واجب الادا ہو گا اور باقیوں سے ساقط ہو جائے گا اور ان کا فعل رائیگاں متصور ہو گا۔

ایک شخص کے قتل کی پاداش میں متعدد اشخاص کو سزائے قتل کا بیان

شافعیہ رحمھم اللہ کہتے ہیں کہ ایک شخص کو اگر متعدد اشخاص نے قتل کیا ہو تو ان سب کو سزائے قتل ہوگی، خواہ ان کی تعداد زیادہ ہو یا کم۔ وہ سب ارتکاب قتل میں شریک رہے ہوں یا جماعت کے بعض اشخاص نے قتل کیا ہو، دھار والے آلے سے قتل کیا ہو یا کسی اور طرح سے۔ مثلاً کسی کو پہاڑ کی بلندی سے گرا دیں یا گہرے سمندر میں ڈال دیں، یا کوئی دیوار اس پر ڈھا دیں۔ قطع نظر اس کے کہ اس شخص کو کتنے، کیسے اور کس قدر بھاری زخم آئے۔ کیونکہ سیدنا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بابت روایت ہے کہ انہوں نے ایک فرد کے عوض پانچ آدمیوں کو یا بقول ضعیف سات آدمیوں کو قتل کیا جنہوں نے ایک شخص کو دھوکے سے مارا کہ اسے ایسی جگہ رکھا کہ کوئی اسے نہ دیکھ سکے۔ اس بارے میں حضرت ممدوح کا یہ قول مشہور ہے'' لو تمالاء علیه اهل صنعاء لقتلتهم جمیعا '' (یعنی اگر تمام اہل صنعاء قتل کی سازش میں شریک ہوتے تو میں ان سب کو قتل کر دیتا) پھر ان کے اس عمل پر اس وقت کے کسی صحابی نے اعتراض نہیں کیا اور اس عمل پر اجماع ہو گیا۔ پھر یہ بھی ہے کہ اگر ایک جماعت کے قتل پر ایک شخص واجب القتل ہوتا ہے تو ایک شخص کے قتل پر تمام جماعت (شرکائے قتل) کو واجب القتل ہونا چاہیے۔ جیسا کہ تہمت وغیرہ کی پاداش میں (سب پر) حد نافذ ہوتی ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ حکم قصاص (خون کا بدلہ خون) کی غرض خون ریزی کے سد باب کے لئے ہے۔ اب اگر قتل میں تمام شریک ہونے والوں پر قصاص عائد نہ ہو تو ہر شخص جو کسی کو قتل کرنا چاہے کسی کے قتل میں دوسروں کو شریک کار بنا لے گا اور اس طرح قتل کرنے کا بہانہ اس کے ہاتھ آ جائے گا، کیونکہ اس پر قصاص تو عائد ہی نہ ہوگا۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ ولیٔ مقتول کو یہ حق ہے کہ ان میں سے کسی کے حصہ کا خون بہا معاف کر دے نیز چاہے تو ان سب کو خون بہا کی ادائیگی سے معاف کر دے۔ پھر یہ ہے کہ جس جس نے اسے زخم پہنچایا یا واجب الادا خون بہا ان سب پر بحصہ مساوی عائد ہوگا، کیونکہ مختلف زخموں کے اثرات کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا ممکن ہے کہ ایک شخص کے لگائے ہوئے زخم کی اذیت متعدد زخموں سے زیادہ ہوں اور اگر مثلاً ان سب نے تازیانے مار مار کر قتل کر دیا اور ان میں سے فرداً فرداً ہر ایک نے مارا تو ان سب کو قاتل تصور نہیں کیا جائے گا۔ پس قصاص کے عائد ہونے کی متعدد صورتیں ہیں:

ایک تو یہ ہے کہ تمام شرکائے قتل کو مستوجب قصاص قرار دیا جائے گا تا کہ کوئی صورت قتل کے روا ہونے یا ناحق خون کرنے کی نہ نکل سکے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ جملہ (شرکائے قتل) میں سے کسی پر قصاص عائد نہ ہو کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا فعل (قتل عمد نہیں بلکہ) مشابہ بالعمد ہیں لہٰذا خون بہا عائد ہوگا۔

تیسری صورت یہ ہے اور یہی سب میں درست معلوم ہوتی ہے کہ جملہ شرکائے قتل پر قصاص عائد ہو بشرطیکہ وہ سب ضربات لگانے کا اقرار کریں اور ان میں ہر ایک کی ضرب کو جان کے ہلاک کرنے میں دخل ہو۔ بخلاف اس صورت کے، جبکہ وہ سب ایک ساتھ پل پڑیں اور یکے بعد دیگرے چوٹ نہ لگائیں، ایسی صورت میں سب پر خون بہا عائد ہوگا۔ چوٹ سے مراد یہ ہے کہ اسے ہلاک کرنے میں دخل ہو۔ ہلکی خراش کو یہاں ضرب قرار نہیں دیا جائے گا۔ مقتول کے

وارث کو حق ہے کہ وہ ہر ایک سے پورا پورا قصاص لے' کیونکہ جان کے حصے نہیں ہو سکتے اگر اسے خون کے کچھ حصے کا حقدار مانا جائے تو سزائے قتل نہ ہو گی۔

کہا جاتا ہے کہ کچھ حصے کی دلیل یہ ہے کہ اگر خون بہا کا معاملہ ہو تو حصہ کی صورت میں اسے کچھ نہیں ملے گا اور دیت (خون بہا) کا پورا ہونا سب کی شمولیت کے بغیر ممکن نہیں لہٰذا (حصوں سے) پورا کیا جائے گا۔ اور امام صاحب نے (جواز حصہ کی بابت) اس امر پر قیاس کرنا کہ مرد عورت کو قتل کر دے تو نصف خون بہا واجب ہوتا ہے' غلط فرمایا ہے کیونکہ اس صورت میں (واجب خون بہا کو نصف نہیں کیا گیا بلکہ) نصف خون بہا کو (پورا خون بہا) قرار دے کر واجب کیا گیا ہے۔ عورت کا خون بہا (عام خون بہا کا) نصف ہی پورا خون بہا ہے۔

اگر کسی شخص کا زخم اچھا ہو جائے اور موت واقع نہ ہو تو اس زخم کے مطابق قصاص عائد ہو گا' جان کا قصاص عائد نہ ہو گا' کیونکہ یہ واردات اس حالت میں قتل قرار دی جاتی ہے جبکہ وہ زخم جسم میں سرایت کر کے ہلاکت لاتا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص کو (چند اشخاص کی) جماعت قتل کر دے تو ان سب کو سزائے قتل نہ ہو گی' کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سزائے قتل میں مساوات کی شرط رکھی ہے اور فرد واحد جماعت کے مساوی نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ''و کتبنا علیھم فیھا ان النفس بالنفس'' (یعنی ہم نے انہیں تورات میں یہ حکم دیا ہے کہ جان کے بدلے جان لی جائے) نیز ارشاد ہے ''الحر بالحر والعبد بالعبد'' (یعنی آزاد کے بدلے آزاد اور غلام کے بدلے غلام پر قصاص عائد ہو گا) پس ان (شرکائے قتل) پر حسب تعداد خون بہا عائد ہو گا یا صرف ایک کو قتل کیا جائے گا اور باقی خون بہا دیں گے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ایک جان کے بدلے تمام جماعت (شرکائے قتل) کو سزائے قتل دی جائے گی۔ ہاں اگر چند اشخاص نے مل کر ایک عضو کو کاٹا ہے تو صرف ایک شخص کا وہ عضو کاٹا جائے گا۔ کیونکہ (قصاص میں) جو قتل کا حکم ہے اس کا مقصد قتل کو مٹانا ہے۔ اگر ایک شخص کے قتل کرنے پر (شرکائے قتل) کی تمام جماعت کو قتل نہ کیا جائے تو جرم قتل میں زیادتی ہو جائے گی کہ لوگ ایک ساتھ مل کر دوسروں کو قتل کرنے لگیں گے' خواہ ایک جماعت اس کے ساتھ شامل ہو یا ایک شخص ہو۔

ایک روایت میں آیا ہے کہ مقام 'صنعاء' کی ایک عورت کا خاوند مفقود الخبر ہو گیا اور اپنا ایک بیٹا جو کسی اور بیوی سے تھا' اس کا نام 'اصیل' تھا اس کے کمرے میں یعنی (اس کے پاس) چھوڑ گیا۔ اس عورت نے خاوند کے جانے کے بعد ایک اور شخص سے آشنائی کر لی اور اس شخص سے عورت نے کہا کہ یہ لڑکا ہماری رسوائی کا باعث ہے' اسے قتل کر دو اس شخص نے انکار کیا عورت بھی اس سے کھنچ گئی۔ تب وہ شخص پھر عورت کے کہنے میں آ گیا آخر اس شخص نے ایک اور شخص کو ملایا۔ اور اس عورت نے اپنے نوکر کو ساتھ لگایا اور سب نے مل کر اس لڑکے کو قتل کر دیا پھر اس کی لاش کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے ایک چمڑے کے تھیلے میں رکھا اور ایک غیر آباد جگہ پر لے جا کر اندھے کنوئیں میں جس میں پانی نہ تھا ڈال دیا' عورت کے ایک راز داں نے یہ قصہ بیان کر دیا' اس عورت کا آشنا پکڑا گیا اور اس نے اقرار جرم کر لیا اور باقی شرکائے قتل نے بھی اقرار کر لیا ان حالات کو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جو ان دنوں یمن کے حاکم (گورنر) تھے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کی خدمت میں لکھ بھیجا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سب کے قتل کرنے کا حکم نامہ ارسال کیا اور فرمایا ''واللّٰہ لو ان اھل

صنعاء اشتراکوا فی قتله لقتلتھم اجمعین' '(یعنی بخدا! اگر صنعاء کے تمام باشندے اس قتل میں شریک ہوتے تو میں ان سب کو قتل کرنے کا حکم دیتا) اس واقعہ سے یہ ثبوت ملتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے میں ایک شخص کے قتل میں شریک ہونے والی تمام جماعت کو سزائے قتل ہوگی۔ تمام صحابہ رضوان اللہ علیھم اس سے متفق ہیں۔ کسی نے اس رائے سے اختلاف نہیں کیا۔ پس اس حکم پر تمام امت کا اجماع ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ غلبہ کی بناء پر قتل کرنا موجب فساد عظیم ہے اور اس خرابی کی صورت میں بدکرداروں کی تنبیہ لازم ہوتی ہے لہٰذا جبری قتل کے خلاف سخت تدارک ہے' چنانچہ قتل عمد کی بیخ کنی کے لئے قصاص کا حکم ہے تاکہ بدکردار باز آجائیں۔ پس تحفظ جان کے لئے یہ حکم ضروری ہے۔

صاحب 'نہایہ' فرماتے ہیں کہ یہ حکم استحسان (مصلحت عمومی) کی بناء پر ہے وگرنہ قاعدہ کی رو سے ان پر قصاص عائد نہ ہوگا کیونکہ قصاص (مبادلہ کی سزا) میں یکسانیت کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ اگر سزا میں زیادتی کی جائے تو مجرم پر ظلم ہے اور کمی کی جائے تو مظلوم کی حق تلفی ہے۔ اب یہ تو ظاہر ہے کہ ایک اور دس میں مساوات نہیں ہے اور یہ امر بدیہی ہے جسے عقل تسلیم کرتی ہے۔ پس جبکہ دس میں سے ایک فرد ہی فرد واحد کے مساوی ہوسکتا ہے تو دس ایک کے مساوی کیسے ہوسکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد اسی قاعدہ کی تائید کرتا ہے ''کتبنا علیھم فیھا ان النفس بالنفس'' (یعنی ہم نے تورات میں جان کے بدلے جان کا حکم دیا ہے) اور یہ ارشاد کئی جانوں کے مقابلہ میں ایک جان کو ہم پلہ رکھنے کی نفی کرتا ہے۔ لیکن اس قاعدہ کو ایک روایت کی بنا پر نظر انداز کر دیا گیا ہے کہ صنعاء کے سات باشندوں نے مل کر ایک شخص کو قتل کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سب کو قصاص میں قتل کا حکم دیا اور پھر فرمایا ''لو تمالاء علیہ اھل صنعاء لقتلتھم بہ'' (یعنی اگر تمام اہل صنعاء اس قتل میں شریک ہوتے تو اس کے بدلے میں ان سب کو قتل کر دیتا)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ تین یا زیادہ کی جماعت کو ایک شخص کے قتل کے عوض سزائے قتل ہوگی بشرطیکہ ان سب نے اسے مارنے کا ارادہ کیا ہو اور سب نے مل کر اسے ضرب لگائی ہو اور ان میں سے ہر ایک کی ضربات میں پہچان نہ ہوتی ہو (کہ کون سی ضرب کس نے لگائی) اب خواہ موت ان سب کے مارنے سے واقع ہوئی ہو یا بعض کے مارنے سے اگر یہ معلوم ہو کہ کس نے کہاں کہاں ضرب لگائی اور اگر کسی کی ضرب نازک (جان لیوا) جگہ پر لگی اور یہ نہ معلوم ہوا کہ کس کی ضربات سے موت واقع ہوئی تو قصاص ساقط ہو جائے گا اور ان سب کے مالوں سے خون بہا واجب الادا ہوگا بشرطیکہ ان سب نے مل کر قتل کی سازش نہ کی ہو۔ اسی طرح اگر سب کی ضربات یکساں تھیں تو سب کو سزائے قتل ہوگی' اگر ضربات میں امتیاز کیا جاسکے۔ اور ان میں سے کسی کی ضربات کو جان لینے میں سب سے زیادہ دخل ہو تو جس کی ضرب سب سے زیادہ شدید تھی تو اسی شخص کو (سزا میں) بمقابلہ دوسروں کے مقدم رکھا جائے گا بشرطیکہ اس ضرب کا لگانے والا معلوم ہو اگرچہ سب نے قتل کرنے اور مارنے کا ارادہ کیا ہو اور سب موجود ہوں اور ایک کے سوا سب شریک قتل نہ ہوں بایں طور کہ اگر وہ ارتکاب نہ کرتا تو کوئی دوسرا اسے نہ چھوڑتا۔ اب خواہ یہ قتل ایسے آلہ قتل سے ہوا ہو جس سے بالعموم قتل ہوتے ہیں یا ایسے آلے سے ہوا جسے بالعموم قتل کے لئے استعمال نہیں کیا جاتا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر سب نے اتفاق کر کے قتل کا ارتکاب کیا ہو تو سب کو سزائے قتل ہوگی اگرچہ کسی ایک کی

چوٹ کاری لگی ہو یا وہ چوٹ کسی تازیانے وغیرہ کی ہو۔ اگر سب نے بالارادہ اسے مارا گو سب نے اتفاق نہ کیا ہو تب بھی تمام شرکاء واجب القتل ہوں گے۔ اگر چہ ان کی ضربات میں امتیاز نہ ہو سکے (کہ کس نے کون سی ضرب لگائی) یا امتیاز ہو سکتا ہو لیکن سب کی ضربات یکساں ہوں یا یکساں نہ ہوں لیکن یہ نہ معلوم ہو سکے کہ کس کی ضرب سب سے زیادہ شدید تھی یا کس نے پہلے ضرب لگائی اور کسی اور کو سزا دی گئی۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ ایسے حالات میں مضروب مردہ پایا جائے یا اس کے نازک حصہ جسم پر چوٹ آئی ہو یا بیہوش ہو اور اسی بے شعوری کی حالت میں موت واقع ہو جائے۔ بصورت دیگر ''قسامہ'' واجب ہوگا (یعنی ورثائے مقتول قسم کھائیں گے کہ اس کی موت ان کی ضربات سے واقع ہوئی) (قسامہ کے بعد) صرف ایک شخص کو سزائے قتل ہوگی' واللہ اعلم بالصواب۔

متعدد اشخاص کے قاتل کا بیان

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر فرد واحد نے آزاد مسلمانوں کی ایک جماعت کو قتل کر دیا تو اس پر خون بہا کے سوا اور کوئی سزا عائد نہ ہوگی' اس کے بعد اس کے ذمہ کچھ نہ رہے گا۔ البتہ اگر مقتولوں کے ورثاء حاکم کے سامنے دعویٰ خون کریں تو ان سب کی طرف سے اس شخص کو قتل کر دیا جائے گا۔ اور ورثا کو کچھ نہ ملے گا۔ اگر ان ورثاء میں سے کوئی ایک شخص دعویٰ کرے تب بھی اس قاتل کو سزائے قتل ہوگی اور دوسروں کا حق مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ اب جس سے قصاص لینا ہے وہی نہ رہا۔ نیز اس لئے بھی کہ ورثائے مقتول میں سے ہر ایک کو بلحاظ احکام شرع (مقتول کی طرف سے) جو مماثلت مدنظر ہے وہ پوری ہو جائے۔ اب درآنحالیکہ (جرم قتل کے عوض) مجرم کو بنا بر فیصلہ اول قتل کر دیا گیا تو مماثلت پوری ہو گئی۔ اگر مماثلت مدنظر نہ ہوتی تو قصاص (خون کا بدلہ خون) واجب ہی نہ ہوتا۔

پھر یہ بھی ہے کہ اس طرح ورثائے مقتول میں سے ہر ایک کی طرف سے گویا کاری (جان لیوا) زخم لگایا گیا لہٰذا سزائے قتل (جو ایک شخص کے مطالبہ پر ہوئی) وہ تمام ورثاء کی طرف سے سمجھی جائے گی کیونکہ 'قتل' کو دو حصوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا (کہ سزائے قتل میں تھوڑا تھوڑا حصہ سب نے لے لیا) بہر حال یہ حکم قصاص ان اسباب کے نتیجہ میں ہوا جن کو جماعت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے یہ نسبت حصہ رسدی ہوگی یا یک جائی۔ پہلی صورت صحیح نہیں ہے کیونکہ قصاص کو اجزاء میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا لہٰذا دوسری صورت قرار پائے گی (یعنی سزائے قتل یک جائی متصور ہوگی) یہی وجہ ہے کہ اگر (مثلاً) ایک جماعت کسی کو قتل نہ کرنے کی قسم کھائے اور سب نے مل کر قتل کیا ہو تو (یہ نہیں کہا جائے گا کہ سب نے تھوڑا تھوڑا قتل کیا کیونکہ فعل قتل کے حصے نہیں ہو سکتے بلکہ) سب کو قاتل قرار دیا جائے گا اور سب قسم توڑنے والے متصور ہوں گے۔

پھر یہ بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ''الآدمی بنیان الرب' ملعون من هدم بنیان الرب ''(یعنی انسان اللہ تعالیٰ کی ایک تعمیر ہے۔ وہ شخص ملعون ہے جو اللہ کی تعمیر کو ڈھائے) یہ ارشاد باوجود اس کے کہ قتل کے منافی ہے شریعت نے قصاص کا حکم دیا ہے۔ چنانچہ قاتل کو قتل کیے جانے کے حکم سے لوگوں کی زندگی کے (کے تحفظ) کی غرض پوری ہو گئی۔ لہٰذا صرف اسی کو کافی سمجھا گیا اس کے علاوہ ورثاء کو اور کچھ نہ ملے گا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے مسلمانوں کی ایک جماعت کا ناحق خون کیا تو (مقتولوں میں سے) پہلے شخص

کے قتل پر' قاتل کو سزائے قتل ہوگی اور باقی مقتولوں (کے ورثاء) کو اموال کی شکل میں خون بہا کا حق ہوگا۔ اگر تمام آدمیوں کا قتل ایک ہی وقت میں ہوا مثلاً وہ لوگ سو رہے تھے اور ان پر دیوار گرا دی جس سے بیک وقت سب ہلاک ہو گئے تو مقتولوں کے ورثاء میں قرعہ ڈالا جائے گا جس مقتول کے وارث کے نام قرعہ نکلے اس مقتول کے عوض قاتل کو سزائے قتل ہوگی اور باقی ورثائے مقتولین کو صرف خون بہا ملے گا۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ان سب کے قتل کی پاداش میں قاتل کو قتل کیا جائے گا اور خون بہا کو ورثاء کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔ کیونکہ اب قصاص ممکن نہیں جیسے کسی ملزم کی وفات کے بعد (ہوتا ہے کہ) سزا ممکن نہیں۔ اگر قاتل کے ترکہ میں اتنی گنجائش ہے کہ (پورا خون بہا) مقتولوں کے ورثاء میں تقسیم کیا جا سکے تو فبہا ورنہ جو ترکہ بھی ہے وہ حصہ رسدی خون بہا کی طرح تقسیم کیا جائے گا۔ یہ حکم اس لئے کہ یہ معاملہ ایک شخص کے متعدد قتلوں کا ہے اور وہ شخص جس پر قتل نافذ ہوا ایک ہے لہٰذا اس میں مماثلت نہیں ہے بلکہ اسے فیصلہ سابقہ پر قیاس کیا گیا ہے۔ لیکن یہ شریعت میں مشہور ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ دین اسلام میں قصاص اور جرم میں یکسانیت کا لحاظ مدنظر رکھا گیا ہے تاکہ سزا کی زیادتی سے مجرم پر ظلم نہ ہو اور کسی سے اس شخص کی حق تلفی نہ ہو جس کا جرم کیا گیا۔ اس میں شک نہیں کہ اگر سزا جرم کے مطابق ہو تب ہی ظلم یا حق تلفی سے بچا جا سکتا ہے۔ اب اگر قصاص کے پہلے حقدار کے علاوہ کسی اور نے یا جسے قرعہ کی رو سے قصاص کا حقدار قرار دیا گیا اس کے سوا کسی اور نے قصاص لیا تو یہ گناہ ہوگا۔ کیونکہ یہ ایسے شخص کو قتل کرنا ہے جسے قتل کا حکم نہیں تھا تاہم حاکم پر لازم ہے کہ اس عمل میں دوسرے کا حق ضائع کرنے پر اسے معذور سمجھے اور سزائے قتل کو قصاص قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ اب (قصاص لینے کا) حق (قصاص یافتہ شخص کے ولی کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ اس کے لئے دلیل یہ ہے کہ اگر وارث اول (اپنا حق) معاف کر دے تو حق ولایت اس کے بعد کے دوسرے ولی کو منتقل ہو جاتا ہے باقی ورثاء کے لئے خون بہا واجب ہے کیونکہ مجبوراً انہیں قصاص لینا ناممکن ہے۔ اگر تمام (دعویداروں) نے (قاتل کو) مارا یہاں تک کہ وہ مر گیا تو برا کیا یہ ان سب کی طرف سے خون کا بدلہ سمجھا جائے گا اور ان میں سے ہر ایک خون بہا کا بقیہ حصہ اسے واپس کر دے گا۔ چنانچہ اگر مارنے والوں کی تعداد تین ہے تو ان میں سے ہر ایک اپنے حق کا ایک تہائی حصہ لے گا اور اس ولی کو دو تہائی حصہ ملے گا' اگرچہ کسی اجنبی نے اسے قتل کر دیا ہو اور مقتول اول کے ولی نے خون بہا کا اپنا حق معاف کر دیا ہو۔

اگر مقتول کے تمام ورثاء قصاص اور خون بہا میں شریک ہونے کا مطالبہ کریں تو یہ مطالبہ منظور نہیں کیا جائے گا۔

اگر مقتول اول کا ولی یا مقتولوں میں سے کسی کا ولی' بچہ' جنون زدہ یا موجود نہ ہو تو قاتل کو قید میں رکھا جائے گا یہاں تک کہ وہ ولی بالغ ہو جائے' جنون سے افاقہ پا جائے یا سفر سے واپس آ جائے (اس کے بعد قصاص' دیت یا معافی کا تصفیہ ہوگا)۔

اگر ایک شخص نے کسی کو ضرب شدید لگائی مثلاً پچیس کوڑے مارے اور اس کے بعد کسی دوسرے شخص نے سابقہ ضربات کی تکلیف پر دو تین کوڑے اور مارے اور وہ جانتا تھا کہ اسے پہلے مار پڑ چکی ہے (اور ان ضربات سے) اس کی موت واقع ہو گئی تو وہ دونوں مستوجب قصاص ہوں گے۔ کیونکہ دونوں کا ارادہ ہلاک کرنے کا تھا۔ ہاں اگر دوسرے شخص کو

پہلی مار کا علم نہ تھا تو دونوں میں سے کسی پر قصاص عائد نہ ہوگا۔ کیونکہ (ظاہر ہے) دوسرے شخص نے ہلاک کرنے کا ارادہ نہیں کیا تھا۔ اور پہلا شریک ضرب (جو بلا ارادہ قتل تھی) متصور ہوگا۔ البتہ پہلے شخص پر قتل عمد کے خون بہا میں سے (اس کے اقدام کے مطابق) اس کے حصہ کا خون بہا عائد ہوگا اور دوسرے پر قتل شبہ عمد کے خون بہا کا حصہ اس کی ضربات کی نسبت سے عائد ہوگا۔ اگر وقوعہ کی نوعیت اس کے برعکس ہو (یعنی ایک شخص نے پہلے صرف دو کوڑے مارے اور دوسرے نے پچاس کوڑے مارے) تب بھی دونوں میں سے کسی پر قصاص (خون کا بدلہ خون) عائد نہ ہوگا' کیونکہ پہلے شخص کا اقدام شبہ عمد ہے اور دوسرا اس (شبہ عمد کے اقدام میں شریک ہے' لہٰذا پہلے شخص پر اس کی ضربات کے مطابق شبہ عمد کے قتل کا حصہ خون بہا عائد ہوگا اور دوسرے پر اس کی ضربات کے مطابق شبہ عمد کے خون بہا کا حصہ عائد ہوگا۔

اگر کسی نے ایک جماعت کو یکے بعد دیگرے قتل کیا یا ان کے اعضائے جسم کاٹے تو سزائے قتل یا سزائے قطع اس جرم کی پاداش میں ملے گی جو پہلے وقوع پذیر ہوا بشرطیکہ قصاص کے اولین حقدار نے اپنے حق کو معاف نہ کیا ہو۔ واضح ہو کہ قاتل آزاد ہو یا غلام دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔ تاہم کہا جاتا ہے کہ اگر قاتل غلام ہو تو تمام مقتولوں کی پاداش میں اسے قتل کیا جائے گا۔ اگر ایک کا قتل معاف کر دیا جائے تو دوسرے کے قتل کی پاداش میں یا پھر تیسرے قتل کے بدلے وغیرہ اور مقتول کا پہلا یا بعد کا ہونا موت کے واقع ہونے پر ہوگا ضرب لگانے کے اعتبار سے نہ ہوگا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کئی اشخاص کو یکے بعد دیگرے قتل کیا اور تمام مقتولوں کے ورثاء نے حاضر ہو کر مطالبہ قصاص کیا تو اسے سزائے قتل پہلے مقتول کے قتل کی پاداش میں ہوگی۔ باقی ورثائے مقتول کے مطالبہ پر نہ ہوگی۔ اگر قاتل نے ان سب کو یکجائی طور پر ہلاک کیا اور یہ معلوم نہ ہوا کہ پہلے کس کو موت آئی اور مقتولوں کے وارثوں نے حاکم کے سامنے قصاص کا مطالبہ کیا تو ان سب کے قتل کی پاداش میں اس کو قتل کیا جائے گا اور خون بہا اس پر عائد نہ ہوگا۔

اگر مقتولوں کے ورثاء میں سے بعض نے قصاص کا مطالبہ کیا اور بعض نے دیت (خون بہا) کا تو قصاص کا مطالبہ کرنے والے کی طرف سے سزائے قتل ہوگی اگرچہ وہ دو سے زائد ہوں اور باقی ورثاء میں سے جنہوں نے خون بہا کا مطالبہ کیا انہیں خون بہا ملے گا۔

اگر تمام ورثاء نے خون بہا کا مطالبہ کیا تو ان میں سے ہر ایک کو پورا پورا خون بہا قاتل کے ذاتی مال سے دیا جائے گا۔ بشرطیکہ وہ قتل عمد ہو۔ قاتل کے پدری رشتہ داروں پر کچھ عائد نہ ہوگا۔ اگر (قاتل کے) ترکہ میں اتنی گنجائش نہ ہو کہ تمام ورثاء کو دیا جا سکے تو جو کچھ بھی ہے ہر ایک وارث کو بحصہ رسدی اس میں سے ملے گا جیسا کہ قرض خواہوں سے کیا جاتا ہے۔

دو آدمیوں کا مل کر ایک شخص کا ہاتھ کاٹنا

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر دو آدمیوں نے مل کر عمداً ایک شخص کا ہاتھ کاٹ دیا ہے تو دونوں میں سے کسی پر قصاص عائد نہ ہوگا۔ البتہ 'دیت' (تاوان) واجب ہوگا۔ کیونکہ ان اصحاب کے نزدیک چند مجرموں کا مل کر قطع عضو کے جرم کا ارتکاب کرنا چند اشخاص کا مل کر کسی کو ہلاک کر دینے کے برابر نہیں ہے۔ پس اگر دو آدمیوں نے مل کر ایک آزاد مرد یا عورت کا یا غلام کا ہاتھ کاٹ دیا تو اس پر قصاص (یعنی عضو کا بدلہ عضو) نہیں اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک نے ہاتھ کا کچھ حصہ

کاٹا) پورا ہاتھ نہیں کاٹا) قطع نظر اس کے کہ ایک ہی جگہ سے دونوں نے کاٹا ہو یا مختلف جگہوں سے اس لئے کہ وہ حصہ جو ایک نے کاٹا وہ دوسرے کا کاٹا ہوا نہیں ہے لہٰذا ایک ہاتھ کے کچھ حصہ کا کاٹنے والا پورا ہاتھ کاٹے جانے کی سزا کا مستوجب نہیں ہے۔ کیونکہ اس طرح (جرم اور سزا میں) مطابقت نہیں رہتی۔ عضو مقطوع کے کئی حصے ہو سکتے ہیں اور یہ ہو سکتا ہے اور عقل میں یہ بات آسکتی ہے کہ ایک شخص کچھ حصہ عضو کو کاٹے اور کچھ چھوڑ دے تو یہ ممکن نہیں ہے کہ جس نے ادھورا کام کیا ہے اسے پورے عمل کا مرتکب قرار دیا جائے۔ بخلاف جان ہلاک کرنے کے کہ جان کا اتلاف اجزا میں نہیں کیا جاسکتا۔ جیسا کہ اپنی جگہ پر اس کی تفصیل آچکی ہے۔ غرض ایسے مجرموں پر نصفا نصف 'دیت' عائد ہوگی۔ کیونکہ ان پر ایک ہاتھ کی دیت عائد ہوگی۔ انہوں نے عمداً اس جرم کا ارتکاب کیا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ چند اشخاص نے قتل نفس کے علاوہ کسی اور جرم (یعنی قطع عضو) کا ارتکاب کیا اور ان کی ضربات کا امتیاز کیا جاسکے کہ ان میں سے کس کس نے کہاں کہاں ضرب لگائی تو واجب ہے کہ ان میں سے ہر ایک زخم کی پیائش کے مطابق (مجرموں سے) قصاص لیا جائے۔ اس میں عضو مقطوع کے نرم، سخت یا چھوٹا بڑا ہونے کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔

اگر چند مجرموں نے مل کر قطع عضو کے جرم کا ارتکاب کیا تو ہر ایک سے پورا قصاص لیا جائے گا۔ خواہ ان کی ضربات میں امتیاز ہوسکتا ہو یا نہ ہوسکتا ہو۔ یہ حکم بھی ویسا ہی ہے جیسا کہ جان کے قتل میں ہوتا ہے کہ اگر چند اشخاص نے باہم مل کر ایک شخص کو قتل کیا تو اس ایک کے بدلے تمام مجرموں کو سزائے قتل ہوگی۔ لیکن اگر جراحت رسانوں نے جرم کا ارتکاب باہم مل کر نہیں کیا اور زخموں میں امتیاز نہ ہو سکے (کہ کون سا زخم کس نے لگایا) تو آیا ان تمام مجرموں کو تمام اعضائے مقطوع کا تاوان دینا ہوگا اور قصاص (یعنی عضو کے بدلے عضو) کا حکم نہ ہوگا یا تمام زخموں کا مجموعی قصاص ہر ایک سے لیا جائے گا۔ چنانچہ اگر (مثلاً) تین اشخاص نے جرم کیا۔ ایک نے آنکھ پھوڑی دوسرے نے ہاتھ جدا کیا اور تیسرے نے پاؤں کاٹ دیا اور یہ معلوم نہ ہو کہ آنکھ کس نے پھوڑی اور ہاتھ یا پاؤں کس نے کاٹا؟ اور اس میں انہوں نے ایک دوسرے کی مدد نہ کی ہو اور ہر ایک سے منفرداً یہ جرائم وقوع پذیر نہ ہوئے ہوں تو ہر ایک سے پورا قصاص لیا جائے گا یعنی سب کی آنکھ پھوڑی جائے گی اور ہاتھ پاؤں کاٹ دیئے جائیں گے بصورت دیگر زیادہ قوی مسلم وہی ہے جو پہلے بتایا گیا (کہ بقدر جراحت ہر ایک سے تاوان لیا جائے)۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ عضو کاٹنے اور جراحت رسانی کے مجرم کا مستوجب قصاص ہونا ان ہی شرائط پر موقوف ہے جو قتل کے لئے ہیں۔ یعنی مجرم مکلّف ہو (جس پر احکام شرعیہ عائد ہوتے ہیں) اور ذمہ دار ہو۔ مجروح کی بنیاد (یعنی باپ دادا وغیرہ) نہ ہو اور یہ کہ مجروح مجرم کا ہم پلہ ہو (یعنی ایسا نہ ہو کہ مثلاً مجروح غلام ہو اور مجرم آزاد ہو، تاہم جرم اور سزا میں مساوات شرط نہیں ہے جیسا کہ جان کے قصاص میں بھی نہیں ہوتا۔ چنانچہ غلام کے بدلے غلام کو، عورت کے بدلے مرد کو نیز اس کے برعکس (یعنی مرد کے بدلے عورت کو) مسلم کے بدلے ذمی (یعنی غیر مسلم رعایا) کو اور آزاد کے بدلے غلام کو سزائے قطع دی جائے گی اس کے برعکس (یعنی ذمی کے بدلے آزاد کو) سزائے قصاص نہ ہوگی نیز اس کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ جرم کا ارتکاب عمداً اور عدواناً کیا گیا ہو۔ کیونکہ عمداً ارتکاب جرم نہ ہو یا غلطی سے جرم سرزد ہو گیا ہو یا شبہ عمد ہو (یعنی عمداً

ارتکاب کے مشابہ فعل سرزد ہوا ہو) تو قصاص عائد نہ ہوگا۔ غلطی سے زخمی کر دینے کی ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی دیوار پر پتھر کھینچ کر مارے اور وہ پتھر کسی انسان پر جا پڑے اور اس کا سر زخمی ہو جائے۔ شبہ عمد کی ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی کے سر پر چپت مارے۔ یا چھوٹا سا پتھر جس سے بالعموم زخم نہیں ہوا کرتا لیکن اس پتھر سے گومڑا پڑ جائے یا کھوپڑی کھل جائے یا اس طرح کا کوئی عمل سرزد ہو جائے وغیرہ۔

ایک ہاتھ کے بدلے متعدد اشخاص کے ہاتھ بھی کاٹے جا سکتے ہیں۔ جب کہ چند اشخاص مل کر (کسی کا) ہاتھ کاٹ دیں۔ مثلاً وہ سب مل کر خنجر کسی کے ہاتھ پر رکھ دیں اور سب مل کر اسے اتنا دبائیں کہ ہاتھ کٹ جائے تو ان سب پر قصاص عائد ہوگا یعنی سب نے ہاتھ کاٹنے کا ارادہ کیا تو سب کے ہاتھ کاٹ دیئے جائیں گے' جیسا کہ جان ہلاک کرنے پر ہوتا ہے۔

یہاں پر کہا جا سکتا ہے کہ دو شخص مل کر اگر چوری کرتے ہیں اور بحیثیت مجموعی مال مسروقہ مقدار سرقہ کے برابر ہو جائے (لیکن وہ مال دونوں میں تقسیم ہو کر مقدار سرقہ کے برابر نہیں ہوگا) تو ان دونوں کو سزائے قطع ید نہ ہوگی' اسی طرح اس صورت میں بھی کیوں نہیں کیا جاتا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ چوری کی پاداش میں ہاتھ کاٹا جانا اللہ کا حق ادا کرنا ہے اور (اللہ بے نیاز ہے لہٰذا نفاذ حدود میں نرمی برتی جا سکتی ہے۔ بخلاف قصاص کے کہ وہ بندے کا حق ہے اور ایسی سزا ہے جو آئندہ کے لئے جرم کا سدباب کرنے اور انسانی جان کا احترام ملحوظ رکھنے کے لئے تجویز کی گئی ہے (لہٰذا حقدار کے سوا کسی اور کو معافی یا نرمی کا حق نہیں ہے)۔

اگر شرکائے جرم میں سے ہر ایک کے افعال کی تعیین ہو سکے۔ مثلاً ان میں سے ہر ایک نے (کسی کا عضو بدن) مختلف زاویوں سے کاٹا ہو یا دونوں نے مختلف دھاردار آلے استعمال کئے ہوں تو ان میں سے کسی پر بھی قصاص واجب نہ ہوگا' کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک نے (پورا ہاتھ نہیں کاٹا بلکہ) ہاتھ کا حصہ کاٹا' لہٰذا (مجرم کا) پورا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا بلکہ ہر ایک پر نصف دیت عائد ہوگی۔

اگر چند اشخاص نے مل کر کسی کے عضو کا کچھ حصہ کاٹا یا مثلاً آری سے کاٹنے میں ایک دوسرے کی مدد کی کہ ایک طرف سے ایک نے اور دوسری طرف سے دوسرے نے کھینچا تو جمہور علماء کا کہنا ہے کہ ان میں سے کسی پر قصاص عائد نہ ہوگا کیونکہ جرم اور سزا میں مماثلت دشوار ہوگی۔ محل قصاص (یعنی جس عضو پر قصاص عائد ہوتا ہے) پیچیدہ پٹھوں' رگوں اور شریانوں پر مشتمل ہے۔ ساتھ ہی اعضاء کی ساخت میں بھی اختلاف ہوتا ہے لہٰذا ان میں سے ہر ایک پر ان کے جرائم کے مطابق اس قدر مطالبہ عائد کیا جائے گا جس کا مجموعہ کہ ہاتھ کی دیت (تاوان) کے برابر ہو جائے۔

ایک شخص کا دو شخصوں پر زیادتی کرنا

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے دو شخصوں کے دائیں ہاتھ کاٹ دیئے اور دونوں نے دعوئ قصاص کیا تو ان کو حق ہے کہ اس شخص کا ہاتھ کاٹ دیں اور اس شخص سے نصف خون بہا وصول کر کے نصفا نصف باہم تقسیم کر لیں خواہ اس شخص نے دونوں کے ہاتھ ایک ہی وقت میں کاٹے ہوں یا یکے بعد دیگرے کاٹے ہوں، کیونکہ دونوں کیلئے حق مطالبہ کا موجب

یکساں ہے۔لہٰذا دونوں کے حق میں یکساں فیصلہ ہوگا۔جس طرح کہ مال ترکہ میں دو قرض خواہوں کا حق ہوتا ہے اور قصاص نام ہے کسی فعل کے مالک ہونے کا۔اگرچہ امر منافی قصاص موجود ہو۔لہٰذا قصاص اس کے حق میں ہوگا جس نے پورا حق لیا اور جب محل قصاص (یعنی وہ عضو جس پر قصاص عائد ہوتا ہے) باقی نہ ہو تو دوسرے کے ثبوت حق کو مانع نہیں ہے۔بخلاف رہن کے۔پس یہ ایسا ہی ہے جیسے ایک غلام نے دو شخصوں کے دائیں ہاتھ یکے بعد دیگرے کاٹ دیئے تو دونوں کوایک ہی غلام پر حق ہے۔

اگر ان دونوں میں سے جن کے ہاتھ کاٹے گئے ایک نے دعویٰ کیا تو مجرم کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور دوسرے شخص کو نصف تاوان کا حق ہوگا۔کیونکہ موجود الوقت کو اپنا حق لینے کا اختیار ہے اور غیر موجود کا حق رد کیا جائے گا اور درآنحالیکہ پورا حق ادا ہوگیا تو مزید ادائے حق کا امکان نہ رہا۔لہٰذا دوسرے شخص کا حق صرف خون بہا قرار پائے گا' کیونکہ ایک مستحق نے اپنا حق پورا لے لیا تو وہ ادا ہوگیا جب ایک مستحق کو پورا حق مل گیا تو دوسرے کا حق تاوان سے پورا کیا جائے گا (کیونکہ قصاص تو ممکن نہیں ہے)۔

اگر کسی نے ایک شخص کا دایاں ہاتھ اور دوسرے کا بایاں ہاتھ کاٹ دیا تو مجرم کے دونوں ہاتھ کاٹے جائیں گے اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس صورت میں (جرم کو سزا کے ساتھ) مناسبت نہیں رہی کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک نے ایک طرح کے نقصان اٹھائے اور ان دونوں نے مجرم کو اسی طرح کا نقصان پہنچا دیا۔اس طرح ہر ایک کے حق کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے۔اس صورت میں نہ جنس منفعت کو نظر انداز کیا گیا ہے اور نہ حق سے زیادہ دیا گیا ہے۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ اگر دونوں نے ایک ساتھ قصاص کا مطالبہ کیا تو ان دونوں کے حق میں مجرم کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا اور تاوان نہ ہوگا اگر دونوں میں سے ایک نے قصاص کا اور دوسرے نے تاوان کا مطالبہ کیا تو قصاص کے مطالبہ میں ہاتھ کاٹا جائے گا اور دوسرا تاوان کا حق دار ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے دو شخصوں پر زیادتی اور ان دونوں کے دائیں ہاتھ بیک وقت یا یکے بعد دیگرے کاٹ دیے تو اس کا دایاں ہاتھ دونوں جرموں کی پاداش میں کاٹا جائے گا۔اس کے علاوہ کوئی اور تاوان نہ ہوگا۔کیونکہ اب پورا پورا بدلہ لینا ممکن نہیں ہے اور سزا مطابق جرم نہیں دی جاسکتی۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے دو اشخاص کے دائیں ہاتھ یکے بعد دیگرے کاٹ دیئے تو پہلے جرم کی پاداش میں مجرم کا ہاتھ کاٹا جانا واجب ہے اور دوسرے جرم کی پاداش میں تاوان واجب ہوگا۔اگر ان دونوں کے ہاتھ ایک ساتھ ہی کاٹے گئے تو ان دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کی جائے گی۔جس کے نام قرعہ نکلے اس کے ہاتھ کے عوض تو مجرم کا ہاتھ کاٹا جائے اور اس میں دوسرے کے حق کی ادائیگی متصور نہ ہوگی اور یہ ایسا ہی ہے جیسے (ایک مال کو) رہن رکھنے کے بعد پھر رہن رکھنا اور (چونکہ دو جرموں کے مشترکہ ارتکاب قطع میں مجرم کا ایک ہاتھ کاٹنے سے دونوں کا حق ادا نہیں ہوسکتا لہٰذا قرعہ ڈال کر ایک کے حق کو فوقیت دی جائے گی اور دوسرے کے لئے مجرم پر تاوان واجب الادا ہوگا تاکہ مجرم پر جو اس کا حق ہے رائگاں نہ ہو۔قتل عمد کی صورت میں بھی (جب کہ بیک وقت دو کو قتل کیا جائے) یہی ہوتا ہے اسی طرح جب مستحق اول

کے تعین کا معاملہ مشتبہ ہو جائے۔ (کہ مطالبہ قصاص کا پہلا حق دار کون ہے) تو اسی طریق کار (قرعہ اندازی) کو اختیار کیا جائے گا۔

اس حالت کا بیان جب کہ ایک شخص نے کسی کو پکڑ رکھا اور دوسرے نے اسے قتل کر دیا

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک کو کسی نے جکڑ رکھا اور دوسرے نے اسے قتل کر دیا تو قاتل پر قصاص عائد ہوگا اور جس نے پکڑ رکھا تھا اس پر قصاص عائد نہ ہوگا کیونکہ ارتکاب قتل کرنے والا وہی شخص ہے اور پکڑ کر رکھنے والا قتل کرنے کے کام میں اس کا شریک نہیں تھا۔ البتہ وہ مستوجب سزا ہے اور حاکم وقت اسے عمر قید سزا دے گا۔ چنانچہ حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما آنحضرت ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ حضور نے فرمایا کہ ''اذا امسک الرجل الرجل وقتله الآخر' یقتل الذی قتل' ویُحبَس الذی امسک '' بروایت دارقطنی (یعنی اگر ایک شخص نے کسی کو پکڑ رکھا اور کسی دوسرے شخص نے اسے قتل کر دیا تو قتل کرنے پر حکم قصاص عائد ہوگا)۔ کیونکہ فعل قتل کا ارتکاب اسی نے کیا ہے اور جس نے پکڑ رکھا تھا وہ مستوجب سزا ہوگا۔ حاکم جتنے عرصے کے لئے مناسب سمجھے اس کو سزائے قید دے۔ قید کی مدت کا کم یا زیادہ ہونا اس کے اختیار میں ہے۔ کیونکہ اس سزا کا مقصد مجرم کی اصلاح ہے۔ یہ مقصد نہیں ہے کہ اسے تمام عمر قید میں رکھا جائے۔ اس کے بارے میں انہوں نے یہ شرط رکھی ہے کہ مجرم (قتل کرنے والا) مکلف ہو۔ پس اگر کسی شخص نے ایک شخص کو پکڑ کر کسی پاگل کے حوالے کر دیا یا کسی درندے کے آگے ڈال دیا اور اس درندے نے اسے پھاڑ کھایا تو ان دونوں صورتوں میں پکڑنے والے پر حکم قصاص عائد ہوگا اور اگر ایک شخص نے کسی صغیر سن کو بدوران نشانہ بازی نشانہ پر رکھا۔ یعنی پہلے سے نشانہ پر رکھ کر دوسرے کا نشانہ نہیں بنایا اور وہ بچہ اس نشانہ باز کا نشانہ بن گیا تو جس نے اس بچے کو آگے رکھا تھا اس پر حکم قصاص عائد ہوگا کیونکہ اس صورت میں وہ شخص (پکڑنے والا) مرتکب قتل متصور ہوگا۔ یہ جرم ایسا ہی ہے جیسے ایک شخص کسی کو گڑھے میں پھینک دے غرض اس صورت میں نشانہ باز پر الزام عاید نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ ایسا ہے جیسے کسی نے گڑھا کھودا ہو۔ بخلاف اس کے اگر کسی بچہ کو کسی کے نشانہ سے پہلے نشانہ پر لا کر رکھا۔ ایسی صورت میں نشانہ لگانے والا مستوجب قصاص ہوگا۔ کیونکہ اس نے بچے کو نشانہ بنا کر ارتکاب قتل کیا اور اس پر اسی طرح قصاص عائد ہوگا جیسے کسی کو کنوئیں میں دھکا دے کر مارا ہو۔ کنواں کھودنے والا نہیں پکڑا جائے گا۔ کنواں کھودنے کو ارتکاب قتل میں کوئی دخل نہیں ہے۔

امام علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ ''انه قضی فی رجل قتل رجلاً متعمداً' وامسکه آخر قال: یقتل القاتل' و یحبس الآخر فی السجن حتی یموت' ' (یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کی بابت فیصلہ دیا جس نے ایک ایسے شخص کو قتل کیا جسے کسی اور نے پکڑ رکھا تھا کہ جس نے قتل کیا اسے سزائے قتل اور دوسرے کو عمر قید سزا دی جائے) بروایت امام شافعی رحمہ اللہ۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی کو قتل کرنے کے ارادے سے پکڑ رکھا اور ایک دوسرے نے اسے قتل کر دیا اور پکڑنے والے کی گرفت ایسی تھی کہ اگر وہ نہ پکڑتا تو قاتل اسے قتل نہ کر سکتا تو ان دونوں پر یکساں خون بہا عائد ہوگا۔ پکڑنے والے پر اس لئے کہ وہ سبب قتل بنا اور قاتل پر اس لئے کہ اس نے خود ارتکاب قتل کیا۔ مالکیہ نے پکڑنے والے پر خون بہا کے عائد ہونے کی تین قابل لحاظ شرطیں رکھی ہیں ایک تو یہ ہے کہ قتل کرانے کے لئے پکڑ رکھا ہو دوسرے یہ

کہ وہ جانتا ہو کہ قاتل اسے قتل کرنا چاہتا ہے۔ تیسرے یہ کہ اگر وہ اسے پکڑ کر نہ رکھتا تو قاتل کا بس اس پر نہ چل سکتا۔ پس اگر کسی نے عام طور کی مار پیٹ کے لئے پکڑ لیا ہے یا اسے علم نہ ہو کہ قاتل کا ارادہ اسے قتل کرنے کا ہے یا یہ کہ اس کا قتل ہونا اس کے پکڑنے پر منحصر نہ تھا تو اس صورت میں صرف اس کو سزائے قتل ہوگی جس نے عملاً ارتکاب قتل کیا اور پکڑ کر رکھنے والے کو ایک سو دروں اور پورے ایک سال قید سزا ہوگی تاکہ اسے عبرت حاصل ہو۔

حنابلہ کی دو روایتوں میں سے ایک کی رو سے (مندرجہ بالا صورت میں) قتل کرنے والے کو بہر حال سزائے قتل ہوگی اور جس نے پکڑ رکھا تھا اسے عمر قید کی سزا ہوگی۔ دوسری روایت کی رو سے ان کا کہنا یہ ہے کہ ان دونوں کو غیر مشروط طور پر سزائے قتل ہوگی قاتل کو تو ارتکاب قتل کی بناء پر اور پکڑ کر رکھنے والے کو اس لئے کہ وہ قتل کا سبب بنا کہ اگر وہ پکڑ کر نہ رکھتا تو قتل نہ ہوتا۔

قتل خطا (یا قتل غیر عمد) میں دیت کی معافی کا بیان

مالکیہ، حنفیہ، شافعیہ اور جمہور فقہائے دیار کا کہنا ہے کہ اگر مقتول اپنا خون بہا معاف کر دے تو تاوان کے صرف تیسرے حصہ میں اس معافی کا نفاذ ہوگا، سوا اس صورت کے جبکہ ورثاء اس معاف کرنے کو جائز قرار دیں اس حالت میں قاتل کے ذمہ کا تاوان معاف ہو جائے گا۔ کیونکہ ورثائے مقتول نے مال موروثہ کی وراثت میں سے اپنا حق معاف کر دیا ہے اور اس کی دلیل ان کے نزدیک یہ ہے کہ مقتول اپنا مال موت کے بعد وارثوں کو بخش دیتا ہے اور چونکہ دیت (تاوان) بھی مقتول کی جان جانے کے بعد ہی واجب ہوتا۔ اس لئے وہ (تاوان) وارثوں کو منتقل ہو جاتا ہے اور متوفی کے لئے جائز نہیں ہے کہ ایک تہائی سے زیادہ ورثہ کے بارے میں وصیت کرے۔ اس کی بنیاد وہ شرعی حکم ہے جو وصیت کے متعلق آیا ہے کہ اس حکم کے بموجب وصیت پر عمد رآمد، ایک تہائی مال سے زیادہ میں نہیں ہو سکتا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (وصیت کے بارے میں استفسار کرنے والے ایک صحابی کو) فرمایا "الثلث، والثلث کثیر" (یعنی وصیت ترکہ صرف تیسرے حصہ تک کر سکتے ہو اور تیسرا حصہ بھی بہت ہے)" حسن، طاؤس اور فقہاء کی ایک جماعت کا کہنا ہے کہ قتل خطا (قتل غیر عمد) کی صورت میں تاوان واجب کو معاف کر دینا جائز ہے، جس کے بعد قاتل کے ذمہ سے اس کی ادائیگی جاتی رہے گی۔ اس کی بابت ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر مقتول کے خون کو معاف کیا جا سکتا ہے تو مال (تاوان) معاف کیا جانا زیادہ قرین قیاس ہے، اس لئے بھی کہ تاوان کا حقدار پہلے مقتول ہوتا ہے اور بعد میں وہ وارثوں کو منتقل ہوتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر ورثائے (مقتول) میں بڑے اور چھوٹے ہیں اور بڑے معاف کر دیں تو چھوٹوں کو تاوان میں سے صرف ان کا حصہ ملے گا اور بڑے کی معافی چھوٹے پر اثر انداز نہ ہوگی۔ اگر (وارث) بچے کا کوئی ولی مثلاً باپ یا اس کا وصی ہے اور وہ بچہ بلا شرکت غیرے قصاص کا مستحق ہو تو ولی کو چاہیے کہ وہ دیکھے کہ مجرم کو سزائے قتل دینے یا دیت (تاوان) وصول کرنے میں سے کس بات میں (بچے کے لئے) بہتری ہے اگر دونوں ہی باتیں مصلحت کے اعتبار سے یکساں ہیں تو ولی کو اختیار ہوگا (کہ دونوں میں سے جس بات کو چاہیے مطالبہ کرے) لیکن اس کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ مجرم کی سہولت کے لئے خون بہا کا کچھ حصہ وصول کرے، اگر کامل خون بہا میں سے کچھ حصے پر صلح کر لی تو وہ بچہ بڑا ہو کر

قاتل سے بقیہ (خون بہا) کا مطالبہ کرسکتا ہے' اگر مجرم نادار ہو تو اب بھی وہ (تاوان سے) کم مقدار پر صلح کرسکتا ہے' اگر کسی نابالغ کو قتل کیا گیا تو اس کے ولی کو (اس کی پاداش کے بارے میں) دخل دینے کا اختیار نہیں ہے' بلکہ اس کے پشتینی رشتہ دار کو فیصلہ کا حق ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی بچے کے غلام کو قتل کردیا' یا اسے زخم پہنچایا تو نابالغ (مقتول) کے ولی کے لئے بہتر یہی ہے کہ رقم تاوان وصول کرے، قصاص (خون کا بدلہ خون) نہ لے، کیونکہ اس سے بچے کو کوئی فائدہ نہ ہوگا' لیکن یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس قاتل سے بچے کو اور کوئی نقصان پہنچنے کا اندیشہ نہ ہو' اگر ایسا اندیشہ ہو تو سزائے قصاص ہی لازم ہوگی۔ اور (اس قسم کے مسائل میں) کوتاہ فہم انسان کا بھی یہی حکم ہے نیز اعضائے بدن کے قصاص کا بھی یہی حکم ہے۔

قصاص جان کے طریقہ کا بیان

مالکیہ کہتے ہیں کہ قاتل کو بھی اسی طرح قتل کیا جائے جس طرح اس نے (مقتول کو) قتل کیا ہے، اگر چہ اس نے آگ میں جلا کر قتل کیا ہو، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے' 'وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به '' (یعنی اگر سزائے قصاص دینی ہو تو اسی طرح کی سزا دو جس طرح کی تمہیں اذیت دی گئی)۔ مفسروں کا کہنا ہے کہ یہ آیت اس امر کا ثبوت ہے کہ سزائے قصاص کا اسی طرح دینا جائز ہے جس طرح جرم کیا گیا۔ چنانچہ اگر دھار دار آلے سے قتل ہوا تو مجرم کو بھی دھار دار آلے سے قتل کیا جائے، اگر اس نے پتھر سے مارا ہے، تو پتھر مار کر سزائے موت دی جائے، لیکن حد واجب سے تجاوز نہ کیا جائے، قصاص کے طور پر آگ میں جلانے کی اجازت اس مشہور حکم سے مستثنیٰ ہے جس میں آگ میں جلانے سے ممانعت آئی ہے۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ اس حکم کا مطلب یہ ہے کہ ولئ مقتول کو حق ہے کہ وہ اسی طرح کی سزائے قتل کا مطالبہ کرے جس طرح مجرم نے قتل کیا ہو، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ قتل کا جرم گواہوں کی گواہی سے یا مجرم کے اعتراف سے ثابت ہو، اگر قتل کا ثبوت 'قسامت' کے ذریعہ ہو (یعنی مقتول کے ورثاء قسم کھائیں کہ اس کی موت قاتل کے فعل سے واقع ہوئی ہے) تو مجرم کو تلوار سے قتل کیا جائے گا، اسی طرح اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اسے شراب پلا کر ہلاک کیا گیا ہے تب بھی مجرم کو تلوار سے قتل کیا جائے، اگر مجرم اقرار کرے کہ اس نے اغلام کرکے مارا ہے تو اسے اس طرح سزائے قتل نہ دی جائے کہ ایک لکڑی مجرم کی مقعد میں ڈال کر ہلاک کردیا جائے بلکہ اسے بھی اسی طرح تلوار سے قتل کیا جائے گا، اور اگر اس کی یہ بدفعلی (یعنی عمل غیر فطری) چار گواہی سے پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے تو اس کی سزا حد رجم (پتھر مار کر ہلاک کرنا ہے) خواہ وہ غیر شادی شدہ ہو، اسی طرح اگر کسی نے جادو سے ہلاک کیا اور اس کا یہ جرم گواہوں کی گواہی یا اس کے اقرار سے ثابت ہو جائے تو اسے تلوار سے قتل کیا جائے، یہ ضروری نہیں ہے کہ جادو سے ہلاک کرنے والے مجرم کو جادو سے ہلاک کیا جائے کیونکہ گناہ کے لیے حکم دینا بجائے خود ایک گناہ ہے۔

بعض اصحاب کہتے ہیں کہ اگر مجرم اپنے اس عمل کا (جو اس نے ہلاک کرنے کے لیے کیا ہے) اقرار کرلے تو اسے کہا جائے گا کہ وہی عمل وہ اپنے اوپر کرے اگر وہ اس طرح مر جائے تو خیر، ورنہ اسے تلوار سے قتل کردیا جائے، اگر زہر دے کر ہلاک کیا تو مسلک غالب کی رو سے اسے تلوار سے قتل کیا جائے گا یہی صورت کھانا پینا بند کرکے مارنے یا حد سے

زیادہ کھلا پلا کر مارنے کی ہے اور بقول راجح سوئی چبھو چبھو کر ہلاک کرنے کا بھی یہی حکم ہے کہ مجرم کو اسی طرح قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ تلوار ہی سے اسے قتل کیا جانا قرار پائے گا۔

ان اصحاب کا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر کسی نے ڈبو کر ہلاک کیا تو اسے بھی ڈبو کر ہلاک کیا جائے۔ اگر گلا گھونٹ کر مارا ہے تو گلا گھونٹا جائے اگر پتھر مار کر ہلاک کیا ہے تو مجرم کو بھی پتھر مار کر ہلاک کیا جائے اور پتھر خطرناک حصہ جسم پر مارا جائے تاکہ جلد موت واقع ہو جائے اگر کسی نے لاٹھی سے مارا ہے تو اسے بھی لاٹھی مار کر ہی ہلاک کیا جائے۔

ان اصحاب کا قول یہ بھی ہے کہ قصاص کے حق دار کو تلوار ہی سے قتل کرنے کا اختیار ہے۔ اگرچہ مجرم نے تلوار کی بہ نسبت کم آزار آلہ سے مارا ہو۔ مطالبہ قصاص کے حق دار کو حق ہے کہ مجرم کے لیے اسی طرح سزائے قتل کا مطالبہ کرے۔ اگر وہ تلوار سے قتل کر دیئے جانے کا مطالبہ کرے تو اسے تسلیم کر لیا جائے، کیونکہ اس میں قاتل (مجرم) کے حق میں نرمی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کی دو روایتوں میں سے ایک کے مطابق ان کا کہنا ہے کہ قاتل سے اسی طرح قصاص لیا جائے جس طرح اس نے دوسرے کو قتل کیا ہے اور سزائے قتل میں اسی طرح کا آلہ استعمال کیا جائے کہ جو مجرم نے ارتکاب قتل میں استعمال کیا۔ تاکہ حقیقی معنوں میں 'بدلہ' ہو جائے کہ مجرم بھی اسی اذیت سے دوچار ہو جو مقتول کو ہوئی۔ اگر اسی عمل سے مجرم مر جائے تو خیر ورنہ تلوار سے اس کی گردن کاٹ دی جائے۔ دراصل 'قصاص' (بدلہ) کی بنیاد لغت اور شرع کی رُو سے (جرم سے) یکسانیت پر ہے (یعنی جیسا جرم ہے ویسی ہی سزا بھی ہونی چاہیے) اور وہ مسلک جو بتایا گیا اس میں یہی بات ہے۔ کیونکہ اس میں (جرم وسزا) دونوں کے درمیان کیفیت اور مقصد عمل میں یکسانیت ہے۔ چنانچہ اگر ایک شخص نے کسی کو پانی میں غرق کر کے ہلاک کیا تو اسے بھی غرق کر کے مارا جائے اور اگر پتھر مار کر ہلاک کیا تو مجرم کو بھی اسی طرح ہلاک کیا جائے۔ مگر اس میں اذیت زیادہ ہے۔ لہٰذا تلوار سے قتل کرنے میں زیادہ سہولت ہوگی۔

اگر کسی کا ہاتھ کاٹ دیا اور زخم کے سرایت کر جانے کے باعث وہ مر گیا تو اس مجرم کے ساتھ بھی ایسا ہی کیا جائے اور اتنے عرصہ تک توقف کیا جتنا عرصہ مقتول (زخم کھا کر) زندہ رہا۔ اس عرصہ میں اگر وہ مر جائے تو فبہا ورنہ تلوار سے اس کی گردن کاٹ دی جائے۔

اگر کسی کو ایسی شے کے استعمال سے ہلاک کیا جس کے استعمال کی شرعاً گنجائش نہیں ہے، مثلاً کسی کو جبراً اتنی شراب پلا دی کہ وہ اسے پی کر مر گیا۔ یا کسی کمسن بچے سے بدفعلی کی اور وہ ہلاک ہو گیا یا کسی صغیرسن بچی کے ساتھ بدکاری کر کے اس ہلاک کر دیا تو ان تمام صورتوں میں تلوار سے قتل کر کے قصاص لیا جائے۔ کیونکہ یہ اعمال شرعاً ممنوع ہیں لہٰذا اس طرح کے اعمال سے قصاص لینا ممکن نہیں ہے۔ اس کے بارے میں ان اصحاب کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے" و ان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم بہ" (النحل:۱۲۶) یعنی اگر تمہیں سزائے قصاص دینی ہے تو ایسی ہی سزا دو جیسی تمہیں اذیت دی گئی "فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم" البقرہ ۱۹ (یعنی جس نے تمھارے ساتھ زیادتی کی اسی طرح کی زیادتی تم اس کے ساتھ کرو جس طرح کی زیادتی اس نے تمھارے ساتھ کی) قرطبی کہتے ہیں کہ علماء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ آیت بنیادی طور پر قصاص میں

یکسانیت کے بارے میں ہے۔ پس جس آلہ سے قتل سرزد ہوا ہو اسی جیسے آلے سے قتل کر کے بدلہ لینا چاہیے، جمہور علماء کا قول ہے۔ لیکن یہ حکم اسی صورت میں ہے جبکہ (قاتل نے) ارتکاب قتل میں فعل گناہ کو ذریعہ نہ بنایا ہو مثلاً بدفعلی کرنا شراب پلا دینا اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک روایت ہے "ان جارية وجد راسها قد رض بين حجرين، فسالوها: من صنع بك هذا؟ فلان؟ فلان. حتي ذكروا يهودياً، فاومات براسها، فاخذ اليهودي، فاقر، فامر رسول الله ﷺ ان ترض راسه بين حجرين. متفق عليه و اللفظ المسلم (یعنی ایک لونڈی کا سر دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کچلا گیا۔ لوگوں نے اس سے پوچھا کہ تیرے ساتھ یہ سلوک کس نے کیا؟ کسی کا نام لیا گیا۔ یہاں تک کہ ایک یہودی کا نام آیا تب اس لڑکی نے اپنے سر سے اشارہ کیا۔ چنانچہ اس یہودی کو گرفتار کیا گیا۔ اس نے اقرار جرم کیا آنحضرت ﷺ نے حکم دیا کہ اس یہودی کا سر دو پتھروں کے درمیان کچلا جائے)۔ یہ حدیث اس امر کا ثبوت ہے کہ قصاص کے لیے بھاری شے مثلاً آہنی شے کو استعمال کیا جائے گا اور یہ کہ عورت کا قتل کرنے کے عوض مرد کو قتل کیا جائے۔ نیز یہ کہ قاتل کو اسی جیسی شے سے قتل کیا جائے جس سے اس نے ارتکاب قتل کیا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے" جزاء سيئة سيئة مثلها' (یعنی برائی کی سزا اسی جیسی برائی ہے)۔ بیہقی نے حضرت براء رضی اللہ عنہ سے اخراج فرمایا ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا کہ "من غرض غرضنا به، ومن حرق حرقناه، ومن غرق غرقناه' (یعنی جو ہمیں نشانہ بنائے ہم اسے نشانہ بنائیں گے ہمیں جلائے تو ہم بھی اسے جلائیں گے اور جو ہمیں ڈبوئیں اسے ڈبوئیں گے)۔ اس حدیث میں لفظ غرض کے معنے "تیر کا نشانہ بنانے کے ہیں" پھر یہ بھی ہے کہ قصاص کا مقصد اطمینان دلانا ہے اور اس کی تکمیل اسی صورت میں ہو سکتی ہے جب کہ (مجرم کو بھی) اسی طرح قتل کیا جائے جس طرح اس نے کیا اور حدیث میں (بالعموم) ہاتھ ناک کاٹنے کی جو ممانعت آئی ہے وہ ممانعت کسی اور وجہ سے واجب القتل ہونے کی صورت میں ہے مکافات (جیسے کو تیسا) کے تحت قتل کی صورت میں نہیں ہے۔

قصاص کے لیے یہ بھی شرط ہے کہ جرم سے مماثلت کا لحاظ رکھا جائے اور سزا کی کیفیت اور مقدار کا بھی خیال رہے (یعنی جرم سے زیادہ سزا نہ ہو) لہٰذا بھوکا رکھ کر مارنے کی پاداش میں اتنے ہی عرصہ تک مجرم کو قید میں بھوکا رکھا جائے جتنے عرصہ اس نے رکھا اور پانی یا آگ میں اسی طرح اور اتنے ہی عرصہ تک رکھا جائے جتنے عرصہ مجرم نے رکھا اور پانی میں ڈبونے کے لیے مجرم کے ہاتھ پاؤں باندھ دیئے جائیں جب کہ وہ تیرنا جانتا ہو اسی طرح اس کا گلا بھی ویسا ہی گھونٹا جائے جیسا اس نے گھونٹا تھا اور بلندی سے اسی طرح گرایا جائے جیسے اس نے گرایا اور دیکھ لیا جائے کہ گرنے کی جگہ ویسی ہی سخت ہے اور بھاری شے مارتے وقت اس شے کا حجم اتنا ہی ہو اور اتنی ہی بار مارا جائے جیسا کہ مجرم نے کیا۔ اگر پتھر۔ آگ یا تعداد ضربات کا تعین دشوار ہو تو اپنے یقین سے کام لیں۔ کہا جاتا ہے کہ ایسی صورت میں قصاص مثلی سے ہٹ کر تلوار سے قتل کر دیا جائے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ یہ ارادہ ہو کہ اگر مجرم کو موت نہ آئی تو اسے قتل کر دیا جائے گا۔

اگر مطالبۂ قصاص کا حقدار یہ کہے کہ اگر مجرم قصاص مثلی سے نہ مرے تو میں اسے معاف کرتا ہوں تو اس کا اختیار اسے نہیں دیا جائے گا کیونکہ یہ (قصاص نہ ہوگا بلکہ) محض ایذا ہی ہے۔

جادو کر کے مارنے والے کو تلوار سے قتل کیا جائے کیونکہ ہر قسم کا جادو حرام ہے اور اس کی کوئی صورت روا نہیں ہے جو (جرم سے) مشابہت رکھتی ہو اور نہ اس کا کوئی خاص طریق کار ہے اور حدیث میں آیا ہے "حد الساحر ضربہ بالسیف" (یعنی جادو کرنے والے کی شرعی سزا تلوار سے قتل کرنا ہے)۔

اگر کھانے میں زہر دے کر یا کسی آلہ زہر آلود سے قتل کیا تو اسی جیسی شے سے اس کا قصاص لیا جائے لیکن وہ زہر زخم کو پکانے والا اور اذیت دہ نہ ہو۔

اگر کسی نے سانپ سے ڈسوا کر کسی کو مارا اور وہ سانپ موجود ہو تو کسی اور سانپ سے مجرم کو نہ ڈسوایا جائے البتہ اگر وہ سانپ نہ ہو تو کسی اور سانپ کو اس پر ڈالا جائے کہ وہ اسے ڈس لے۔ اسی طرح اگر کسی کو شیر کی بھٹ (یا باڑے) میں ڈال دیا گیا اور اس نے اسے پھاڑ کھایا تو اس مجرم کو بھی شیر کے سامنے ڈالا جائے جیسا کہ اس نے کیا تھا۔

اگر زنا کے گواہوں کی شہادت پر کسی کو سزائے سنگساری دی گئی اور بعد میں وہ گواہ اپنے بیان سے پھر گئے تو انہیں بھی سنگسار کیا جائے اسی طرح اگر درّہ زنی کی سزا کے بعد گواہ پھر جائیں تو انہیں بھی قصاص میں درّے لگائے جائیں۔

اگر کسی کو قصاص میں اتنے عرصہ تک بھوکا رکھا گیا جتنے عرصہ مجرم نے بھوکا رکھ کر مارا تھا اور اس عرصہ میں اسے موت نہ آئی تو قید کی مدت اتنی بڑھا دی جائے کہ وہ بھوک سے مر جائے، تاکہ جرم قتل کی یہ سزا اسی طرح کی ہو جائے جس طرح مجرم نے مارا تھا، اس میں جو اذیت اور تکلیف زیادہ ہوئی اس کی پروا نہ کی جائے، یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی مجرم کی گردن ایک وار میں نہ کٹے اور جب تک دوسرا وار نہ کیا جائے گردن جدا نہ ہو، کیونکہ قصاص کو جرم کے ساتھ مماثلت تو ہو گئی صرف جان کا نکلنا باقی تھا تو اس کا نکالنا سہل ترین طریقہ سے واجب ہے۔

مطالبہ قصاص کے حقدار اولیائے مقتول کو یہ حق ہے کہ وہ قصاص مثلی سے ہٹ کر مجرم کو تلوار سے قتل کیے جانے کا مطالبہ کریں گو مجرم اس پر راضی نہ ہو، کیونکہ (قصاص مثلی کی بہ نسبت) اس میں زیادہ رحم اور سہولت ہے۔ بلکہ اختلاف سے بچنے کے لیے تو یہی بہتر ہے (کہ تلوار سے قتل کر کے قصاص لیا جائے) البتہ اگر ولی قصاص کے اس طریقہ سے ہٹ کر جانوروں کی طرح ذبح کیے جانے کا مطالبہ کریں تو وہ روا نہ ہوگا، کیونکہ یہ امر احترام (انسانیت) کے منافی ہے۔ اگر قاتل نے تلوار سے قتل کیا اور مقتول کا ولی یہ چاہے کہ مجرم کو تلوار کے علاوہ کسی اور طرح سے مارا جائے تو اس کی اجازت نہ ہوگی۔

اگر کسی کا ہاتھ کاٹ دیا گیا اور اس کا زخم وجود میں سرایت کر گیا اور اسے موت آ گئی تو مقتول کے ولی کو حق ہے کہ وہ مجرم کی گردن زنی کا مطالبہ کرے، کیونکہ مجرم کے لیے یہ آسان ہے کہ پہلے ہاتھ پھر گردن کاٹی جائے۔ ولی کو حق ہے کہ وہ (بنابر مماثلت) پہلے ہاتھ کاٹنے اور پھر اسی وقت گردن کاٹنے کا مطالبہ کرے۔ اگر مجرم درخواست کرے کہ مجھے بھی اتنے عرصہ تک جینے دیا جائے جتنے عرصہ تک اس کے ارتکاب قطع کے بعد مقتول زندہ رہا تو اس کی یہ درخواست نہیں مانی جائے گی، کیونکہ حکم قصاص فوری طور پر عائد ہو چکا ہے، ہاں اگر ولی چاہے تو یہ ہو سکتا ہے یعنی ہاتھ کاٹنے کے بعد زخم کے سرایت کرنے تک توقف کیا جائے تاہم مجرم کو یہ حق نہیں ہے کہ مقتول کے ولی سے (فوری طور) قتل کرنے یا معاف کر دینے کی درخواست کرے، یہ اختیار صرف مطالبہ قصاص کے حق دار کو ہے، کیونکہ یہ اسی کا معاملہ ہے۔

اگر کھال میں چیرہ لگ جانے یا کسی عضو کے ٹوٹ جانے سے یا اسی طرح کے کسی اور عمل سے جس کا قصاص نہیں ہے کسی کی موت واقع ہو جائے، تو ولی مقتول کو صرف تلوار سے مجرم کے قتل کیے جانے کے مطالبہ کا حق ہے (کسی اور طرح سے قصاص کا مطالبہ نہیں کر سکتا، کیونکہ ایسی صورتوں میں مماثلت کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ تکلیف دور ہو جائے تو اس تکلیف کا قصاص نہیں ہے۔ لہٰذا موت واقع ہو جانے کی صورت میں صرف تلوار سے قتل کر دینا واجب ہے۔

اگر مقتول کا ولی یہ مطالبہ کرے کہ مجرم کی کھال میں اسی طرح چیرہ دیا جائے اگر اس سے وہ نہ مرے تو قتل کر دیا جائے تو یہ مطالبہ اس کا حق ہے، لیکن اگر وہ یہ کہے کہ اس طرح چیرہ دینے سے نہ مرا تو میں اس کا خون معاف کر دوں گا تو اس کو روا قرار نہیں دیا جائے گا۔

اگر کسی شخص کا عضو اتنا کاٹ دیا جس کی دیت (تاوان) نصف ہوتی ہے اور اس شخص نے اپنے زخم کا قصاص لے لیا، بعد میں وہ شخص عضو بریدہ سرایت زخم سے مر گیا تو اس عضو بریدہ کے ولی کو کاٹنے والے کے خون کے مطالبہ کا حق ہے اور نصف تاوان معاف کرنا ہوگا، اور حق تاوان جو اس نے وصول کر لیا وہ دوسرے نصف کے عوض رہا۔

اگر مجرم (ارتکاب جرم کے بعد) اپنی موت مر جائے یا ولیٔ مقتول کے علاوہ کوئی اور شخص اسے قتل کر دے تو اس کے ترکہ میں سے نصف خون بہا واجب الادا ہوگا۔

اگر کسی کے دونوں ہاتھ کاٹ دیئے اور اس دست بریدہ شخص نے کاٹنے والے سے قصاص لے لیا (یعنی اس کے ہاتھ بھی کاٹ دیئے گئے) اس کے بعد وہ دست بریدہ شخص ہاتھوں کا زخم سرایت کرنے کے باعث مر گیا تو اس کے ولی کو اپنے مورث کی جان کے عوض اس کی گردن کاٹنے کا حق ہے، لیکن اگر اس نے جان کا قصاص معاف کر دیا تو اب اسے کوئی حق نہ رہے گا کیونکہ اس نے پوری دیت وصول کر لی ہے۔

اگر کوئی مجرم قصاص میں کاٹے گئے عضو کے زخم سے مر گیا تو اس کی جان رائگاں متصور ہوگی جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے" ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئک ماعليهم من سبيل "(یعنی مظلوم اگر ظلم سہنے کے بعد ظالم پر زبردستی کر لے تو اس سے کوئی باز پرس نہ ہوگی) اور بیہقی نے حضرت علی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے" من مات في حد، اوقصاص فلا دية له والحق قتله" (یعنی جو شخص سزائے شرعی یا قصاص میں مر جائے اس کا کوئی تاوان نہیں اس کا قتل برحق ہے) کیونکہ وہ مستوجب قطع تھا، لہٰذا اس کا جو اثر جسم میں سرایت کر گیا اس پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوتا، یہ ایسا ہی ہے جیسے چور کا ہاتھ حد کے طور پر (یعنی بطور سزائے شرعی) کاٹ دیا جائے۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ حاکم وقت یا اس کا کوئی نائب قصاص کے حقداروں میں سے کسی کو اجازت دے سکتا ہے کہ وہ خود قصاص (خون کا بدلہ) لے بشرطیکہ ولی اس کا مطالبہ کرے تاکہ اسے پورے طور پر تشفی ہو جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ہر ایک حالت میں ولی کا خود قصاص لینا جائز نہیں ہے البتہ صرف گردن مار سکتا ہے، خواہ قاتل نے تلوار سے قتل کیا ہو یا کسی اور شے سے، اس مسلک کے بارے میں ان کی دلیل وہ روایت ہے جو بزار اور ابن عدی نے

حدیث بکرہ رضی اللہ عنہ سے اخراج فرمائی ہے کہ نبی علیہ ﷺ نے فرمایا کہ" لاقود الا بالسیف "(یعنی تلوار کے سوا اور کوئی طریقہ قصاص نہیں ہے)۔ان کا استدلال یہ ہے کہ صاحب شریعت نے مثلہ کرنے (ناک کان کاٹنے) سے منع فرمایا ہے، نیز آنحضرت علیہ ﷺ کے ارشاد میں کہ" اذا قتلتم فاحسنوا القتلة' (یعنی قتل کرنا ہو تو سلیقہ سے قتل کرو) واضح طور پر کسی اور طرح سے قتل کرنا منع فرمایا گیا ہے اس حکم میں تلوار کے علاوہ دوسرے آلات مثلاً توپ، بندوق داخل ہیں پھر یہ ہے کہ اماموں نے جو مسلک اختیار فرمایا ہے اس میں حق سزا کے استعمال میں زیادتی ہے جس سے جرم وسزا کی مماثلت کا مقصد فوت ہو جاتا ہے۔پس اس سے احتراز واجب ہے، جیسا کہ ہڈی توڑنے اور پیٹ پھاڑنے میں ہوتا ہے پھر یہ بھی ہے کہ ڈبونے، گلا گھونٹنے اور جلانے کے جو ذرائع ہیں وہ ذرائع قتل نہیں ہیں اور نہ قتل کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں کیونکہ ان کا استعمال دشوار ہے لہٰذا اس میں قتل عمد نہ ہونے کے شبہے کی گنجائش ہے اور اس لیے بھی کہ قصاص کی بنیاد مماثلت پر ہے اسی مفہوم کے پیش نظر یوں کہا جاتا ہے کہ" اقتص اثرہ"(یعنی فلاں نے فلاں کی پیروی کی)، (قتل کی) دونوں صورتوں میں کوئی مماثلت نہیں ہے، کیونکہ دوسری صورت میں خرابی نمایاں نہیں۔اسی طرح (قصاص میں) جو تنبیہ کی مصلحت ہے وہ دونوں صورتوں میں یکساں نہیں ہے کیونکہ زیادہ تر تلوار ہی سے قتل کیا جاتا ہے، بھاری آلہ سے شاذ و نادر ہی قتل ہوتا ہے۔

شافعیہ نے رسول اللہ علیہ ﷺ کا یہ ارشاد جو پیش کیا ہے کہ "من غرق غرقناہ، ومن حرق حرقناہ، ومن قتل عمداً قتلناہ" (یعنی جو غرق کرے گا ہم اسے غرق کریں گے اور جو جلائے گا ہم اسے جلائیں گے اور جو کسی بندے کو قتل کرے گا ہم اسے قتل کریں گے) یہ حدیث مرفوع نہیں ہے (یعنی اس کی سند حضورؐ تک نہیں پہنچتی اور شافعیہ کے مسلک سے یہ لازم آتا ہے کہ جلانے کی سزا جلانا ہے، حالانکہ یہ شرعاً ممنوع ہے چنانچہ نبی علیہ ﷺ سے روایت ہے کہ حضور نے فرمایا" لا تعذبوا احداً بعذاب الله" (کسی کو عذاب الٰہی جیسی سزا مت دو) یا پھر حدیث کا یہ مطلب لیا جائے کہ اس کو سزا قرار دیا جائے (قصاص نہیں ہے) چنانچہ آنحضرت علیہ ﷺ نے اس محل کو اپنی ذات کی طرف منسوب فرمایا ہے کہ 'غرقناہ' (یعنی ہم اسے ڈبو دیں گے) حضور نے 'حرقوہ یا غرقوہ' (یعنی تم اسے جلا دو یا غرق کر دو) نہیں فرمایا، حنفیوں نے اس حدیث سے ثابت کیا ہے کہ قصاص واجب ہے، لیکن پورا پورا بدلہ لینے میں اس پر عمل نہیں کیا، کیونکہ آنحضرت علیہ ﷺ نے فرمایا" لا قود الا بالسیف "(یعنی تلوار کے سوا اور کسی طرح قصاص نہیں ہے) محدثین کے نزدیک یہ حدیث دوسری حدیث سے زیادہ قابل اعتماد ہے اور یہ حدیث بعد کی ہے لہٰذا اس کا حکم منسوخ ہو گیا۔

ارتکاب قتل کے بعد حرمین میں پناہ لینے کا بیان

شافعیہ کہتے ہیں کہ جان کا قصاص لینے کا حقدار فوری طور پر قصاص لے سکتا ہے ان کے مسلک کی رو سے اعضائے جسم کے قصاص کا بھی یہی حکم ہے، قصاص اتلاف کو واجب کرتا ہے، لہٰذا اس میں تعجیل کرنی چاہیے جیسے قابل تلف اشیاء کے ٹھکانے لگانے میں، اس کی تاخیر میں احتمال عفو کے لیے ہوتی ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ حرم میں (یعنی جہاں اتلاف جان حرام ہے) قصاص لیا جا سکتا ہے۔کیونکہ حرم (کا علاقہ)

سزائے قصاص کو مانع نہیں ہے۔ جیسے سانپ بچھو کا حرم میں مارا جانا، مجرم کا وہاں پناہ لینا یا نہ لینا یکساں ہے۔

چنانچہ عبداللہ بن خطل تمیمی جو مسلمان ہونے کے بعد مرتد ہو گیا تھا اور آنحضرت ﷺ کی ہجو میں اشعار کہتا اور اپنی دو گانے والی لونڈیوں کو یاد کرا دیا تھا جو گاتی پھرتی تھیں، جس سال مکہ فتح ہوا اور آنحضرت ﷺ اس میں داخل ہوئے تو وہ خائف ہوا اور خانہ کعبہ کی خدمت کے لیے اس کے غلاف سے لگا رہتا، جب کہ آنحضرت ﷺ اس کا طواف کر رہے ہوتے اس (کے مرتد ہونے) کی بابت حضور کو مطلع کیا گیا تو آپ نے فرمایا ''اقتلوہ فان الکعبة لا تعیذ عاصیاً، ولا تمنع من اقام حد واجب، فقتل '' (یعنی اسے قتل کر دو کعبہ کسی گنہگار کو پناہ نہیں دے سکتا اور مستوجب سزا کو سزائے شرعی کے دیئے جانے سے مانع نہیں ہے، پس اسے قتل کر دیا گیا)۔ یہی حال حویرث ابن نقید کا ہوا کہ وہ بھی آنحضرت ﷺ کی مذمت کر کے انہیں ایذا دیا کرتا تھا امام علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اسے مکہ مکرمہ میں قتل کرا دیا تھا، اسی طرح مقیدس صبابہ کندی مرتد ہو گیا اور جب مکہ میں واپس آیا تو نبی ﷺ نے اسے قتل کرنے کا حکم دیا اور اس کا خون بہا کا معاف کر دیا، چنانچہ اس کے چچا نمیلہ بن عبداللہ اللیثی کے بیٹے نے اسے جبکہ وہ غلاف کعبہ سے لگا ہوا تھا قتل کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ اسے کسی اور جگہ قتل کیا گیا تھا۔ پھر یہ بھی ہے کہ قصاص پر فوراً عملدرآمد ہونا چاہیے، اس میں تاخیر نہ ہو۔ غرض مجرم اگر کعبہ میں پناہ لے یا حرم میں یا کسی اور مسجد میں، یا کسی دوسرے شخص کی مملوکہ جگہ میں تو وہاں سے پہلے اس شخص کو باہر آنے دیا جائے، پھر قتل کیا جائے تاکہ مسجد کی بے حرمتی نہ ہو اور دوسرے کی زمین کو اس کی اجازت کے بغیر استعمال کرنا منع ہے۔ اس میں جو تاخیر ہو گی وہ اتنی بری نہیں، وہاں پر قتل کرنے میں مسجد حرام یا کسی اور مسجد کے ناپاک ہو جانے کا بھی اندیشہ ہے لہٰذا وہاں سے باہر لانا چاہیے، اگر مجرم مسلمانوں کے مقبرہ میں پناہ لے اس کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ خون گرائے بغیر وہاں پر قتل کرنا ممکن نہیں ہے۔ اگر مجرم حرم سے باہر نہ آئے اور وہیں پر قیام کر لے تو جائز ہے کہ وہیں پر قصاص لیا جائے اور قتل کر دیا جائے، کیونکہ انسانی خون کا احترام اس مقام کے احترام پر مقدم ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے علاقہ حرم کے باہر ارتکاب قتل کیا اور اس کے بعد حرم میں داخل ہو گیا تو اس کے جرم کی سزا میں تاخیر نہ کی جائے، بلکہ واجب یہ ہے کہ اسے وہاں سے نکالا جائے اور حرم سے باہر لا کر حد نافذ کی جائے۔ اگر مجرم حالت احرام میں ہو (یعنی حج کی ادائیگی کے دوران) تکمیل حج کا انتظار نہ کیا جائے، تاہم حرم کے اندر قصاص پر عملدرآمد جائز نہیں ہے تاکہ وہ جگہ خون سے ناپاک نہ ہو، خواہ جرم مستوجب قصاص کا ارتکاب حرم کے اندر کیا ہو یا باہر کیا ہو اور قصاص سے بچنے کے لیے وہاں پناہ لی ہو اور اللہ کے اس ارشاد میں کہ ''من دخله كان آمنا '' (یعنی جو حرم میں آ گیا وہ بچ گیا) اس دستور کا ذکر ہے جو عہد جاہلیت (زمانہ قبل از اسلام) میں تھا جیسا کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص قتل کرتا پھر اپنی گردن پر کملی لپیٹ کر حرم میں داخل ہو جاتا اور وہاں مقتول کا بیٹا بھی دیکھتا تو مشتعل نہ ہوتا جب تک کہ مجرم وہاں سے باہر نہ آ جائے۔

ابن ابی حاتم کہتے ہیں کہ ابوسعید لشج نے ان سے یہ حدیث بیان کی انہیں ابو یحییٰ تمیمی نے عطاء سے اور انہوں نے سعید بن جبیر سے اور انہوں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم سے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''من دخله كان آمنا '' کے

بارے میں انہوں نے بتایا کہ "من عاذ بالبیت اعاذہ البیت ، ولکن لا یؤوی، ولا یطعم، ولا یسقی، فاذا خروج اخذ بذنبہ" (یعنی جس نے اللہ کے گھر میں پناہ لی اسے اللہ کا گھر پناہ دے گا لیکن وہ اسے اپنا ٹھکانہ نہ بنا سکے گا، اسے کھانا، پانی نہیں دیا جائے گا، جب وہ باہر آجائے تو جرم کی پاداش میں اسے گرفتار کیا جائے)۔

صحیحین (بخاری و مسلم) میں بالفاظ مسلم ابوشریح عدوی سے روایت ہے کہ انہوں نے عمرو بن سعید سے جو مکہ کو وفود بھیجا کرتے تھے کہا کہ اے حاکم وقت اگر اجازت ہو تو میں رسول اللہ ﷺ کا وہ ارشاد بیان کروں جو فتح مکہ کے اگلے روز انہوں نے فرمایا تھا۔ اس ارشاد کو میرے کانوں نے سنا، میں نے اپنے دل میں رکھا اور جب حضورؐ یہ ارشاد فرما رہے تھے تو میری آنکھیں انہیں دیکھ رہی تھیں، حضورؐ نے پہلے اللہ کی حمد و ثناء کی پھر فرمایا "مکۃ حرمہا اللہ، ولم یحرمہا الناس، فلا یحل لامرئ یؤمن باللہ والیوم الآخر ان یسفک بہا دماً، اویعضد بہا شجراً، فان احد ترخص بقتال رسول اللہ ﷺ فیہا، فقولوا لہ ان اللہ اذن لنبیہ ، ولم یاذن لکم، وانما اذن لی فیہا ساعۃ من نہار، وقد عادت حرمتہا الیوم، کحرمتہا بالأمس،فلیبلغ الشاہد الغائب" (یعنی اللہ تعالیٰ نے مکہ کو حرمت عطا فرمائی ہے لیکن لوگوں نے اس کا احترام نہ کیا، پس کسی شخص کو بھی جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان لایا ہے یہ حلال نہیں ہے کہ یہاں پر خونریزی کرے یا کسی درخت پر درانتی چلائے، اگر کوئی شخص اس بناء پر کہ خود رسول اللہ ﷺ نے وہاں قتال فرمایا اس جگہ قتال کی اجازت دے تو اسے کہہ دو کہ یہ اجازت صرف اس کے رسول کو ہوئی تھی تمہیں اس کی اجازت نہیں ہے) دراصل اس کی اجازت مجھے دن میں گھڑی بھر کے لیے ملی تھی اور کل کی طرح آج پھر اس کی حرمت عائد ہو گئی ہے، پس جو لوگ موجود ہیں وہ انہیں بتا دیں جو یہاں نہیں ہیں)۔ اس پر ابوشریح سے دریافت کیا گیا کہ یہ سنکر عمرو نے کیا کہا؟ انہوں نے بتایا کہ عمرو نے کہا کہ اے ابوشریح اس کی بابت مجھے تم سے زیادہ علم ہے، حقیقت یہ ہے کہ حرم کسی مجرم کو پناہ نہیں دیتا اور نہ اس واجب القتل کو پناہ دیتا ہے جو جان بچانے یا جزیہ سے گریز کرنے کے لیے یہاں آجائے، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ (روایت کا) یہ جملہ باعتبار مفہوم انشائیہ (یعنی شرطیہ) ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ جگہ قتل اور ظلم سے امان دیتی ہے۔ بجز اس صورت کے جبکہ کوئی شخص شرعی طور پر مستوجب سزا ہو، اس گناہ کی بابت اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "ومن یرد فیہ بالحاد بظلم نذقہ من عذاب الیم" (الحج: ۲۵) (یعنی اگر کوئی شخص ظلم سے دین کے خلاف عمل کرے گا تو ہم اسے دردناک عذاب دیں گے)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی انسان کو عمداً علاقہ حرم سے باہر قتل کیا پھر قصاص سے گریز کرنے کے لیے حرم میں آکر پناہ لی اور وہیں پر ٹھکانا بنالیا یا کوئی شخص مرتد ہو جانے یا شادی شدہ ہونے کے باوجود زنا کا مرتکب ہونے یا مسلمانوں کی جماعت کے خلاف اٹھ کھڑا ہونے کے باعث واجب القتل ہو گیا اور پھر اس نے مکہ مکرمہ میں پناہ لی تو جب تک وہ حرم میں رہے اس کا قتل واجب نہیں ہے، کیونکہ حرم کے اندر قتل کرنا حرام ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "من دخلہ کان آمنا" (یعنی جو شخص ڈر کے مارے حرم مکہ میں آ گیا ہر بدسلوکی سے بچ گیا) پس جو شخص بھی بیت اللہ میں پناہ لے، اللہ کا گھر اسے پناہ دے گا اور صحیحین (بخاری و مسلم) میں آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے روز "ان ھذا البلد حرم اللہ

یوم خلق السموات والارض، فھو حرام بحرمة اللّٰہ الی یوم القیامة، وانه لم یحل القتال فیه لأحد قبلی، ولم یحل لی الا فی ساعةمن نھار، فھو حرام بحرمة اللّٰہ الی یوم القیامة، ولا یعض شوکه، ولا ینفر صیده، ولا یلتقط لقطته، الا من عرفھا ولا یختلی خلاھا، فقال العباس: یا رسول اللّٰہ الاذخر، فانه لقینھم ولبیوتھم، فقال الا الاذخر' '(یعنی اس شہر کواللہ تعالیٰ نے اسی وقت سے جبکہ اس نے آسمان وزمین کو پیدا کیا ممنوعہ علاقہ قرار دیا ہے، اور اسے اللہ تعالیٰ نے قیامت تک کے لیے محفوظ بنا دیا ہے نیز اس سے پہلے بھی یہاں خونریزی حلال نہ تھی اور میرے لیے بھی دن کے وقت گھڑی بھر کے سوا حلال نہیں ہوئی، غرض چونکہ اللہ تعالیٰ نے روز قیامت تک کے لیے اسے حرام فرمایا'لہٰذا کوئی شخص اس کے کانٹوں کی جھاڑیوں پر بھی درانتی نہ چلائے اور نہ اس کے شکار کو برانگیختہ کرے، نہ کوئی یہاں کسی کی گری پڑی چیز کواٹھائے، سوااس کے کہ وہ اس شیی رحمته الله علیه کو پہچانتا ہواور وہاں کی گھاس بھی نہ کاٹی جائے اس پر حضرت عباس نے عرض کیا سوااذخر گھاس کے؟ یارسول اللہ یہ تو برتن مانجھنے اور گھر صاف کرنے کے کام آتی ہے فرمایا''الا الاذخر''یعنی ہاں اذخر کے سوا۔ مطلب یہ ہے کہ'اذخر'کے سوا کسی اور گھاس کو نہ کاٹا جائے)۔

واضح ہو کہ قرآن حکیم کی متعدد آیتیں ایسی ہیں جنہیں حرم کے اندر آجانے والے کو پناہ مل جانے کا ذکر ہے۔ منجملہ ان آیات کے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے''واذ جعلنا البیت مثابة للناس وامنا ''(یعنی ہم نے بیت اللہ کولوگوں کے لیے اکھٹے ہونے کی اور امن کی جگہ بنایا ہے)اور فرمایا''اذقال ابراھیم رب اجعل ھذا بلداً آمنا ''(البقرۃ ۱۲۵۔۱۲۶) (یعنی جب ابراہیم نے التجا کی کہ اے پروردگار اس شہر کوامن کی جگہ بنادے)اور فرمایا''الذی اطعمھم من جوع وآمنھم من خوف ''(القریش:۴)(یعنی رب وہ ہے جس نے بھوک میں خوراک دی اور خوف سے نجات دی)بقول ظاہراس آیت شریفہ میں یہ فرمایا گیا ہے کہ جو شخص بھی اس میں آیا وہ مامون ہو گیا، لیکن اس آیت کا یہ مفہوم لینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ حرم میں آجانے والا ہر حال میں مامون نہیں رہتا۔ پس اس آیت سے حکم کا مفہوم لینا واجب ہے کہ جو حرم میں آگیا وہ صاحب ایمان ہوا اور چھوٹے موٹے گناہوں (کے ضرر) سے بچ رہا، کیونکہ ان گناہوں کا ضرر قتل نفس کی بہ نسبت بہت ہلکا ہوتا ہے، البتہ اگر مجرم حرم کے اندر ایسے گناہ کا ارتکاب کرے جو مستوجب قصاص ہو تو ایسی صورت میں حرم کے اندر اس کا قتل روا ہے کیونکہ اس نے حرم کی بے حرمتی کی ہے لہٰذا اس کے خون کا احترام بھی نہ کیا جائے گا۔ لیکن اگر اس نے حرم سے باہر ارتکاب جرم کیا ہے پھر اس نے حرم کی پناہ لے لی ہے تو اس سے حرم میں بدلہ نہیں لیا جائے گا۔ ہاں اسے تنگ کیا جائے کہ کھانے، پینے، بات چیت کرنے اور لین دین سے باز رکھا جائے گا یہاں تک کہ وہ خود ہی حرم سے باہر جائے اور تب حکم قصاص کی تکمیل کی جائے اور اسے قتل کر دیا جائے گا یا وہ خود ہی حرم کے اندر بھوک سے اور دوسری پابندیوں سے ہلاک ہو جائے گا (وہاں پر نہ قتل کرنے کا) یہ حکم بیت الحرام کے احترام کی بناء پر ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ حرم میں پناہ لینے والے سے قطعاً پورا قصاص نہیں لیا جائے گا خواہ اس نے ارتکاب جرم حرم سے باہر کر کے وہاں پناہ لی ہو اور اس کی پناہ میں آ گیا ہو یا حرم کے اندر ہی ارتکاب جرم کیا ہو اور اس کی پناہ میں ہو، نیز وہ جرم خواہ

جان (لینے) کا ہو یا عضو (کاٹنے) کا ایسے شخص کو حرم سے باہر آنے یا دہیں پر مر جانے کے لیے تنگ بھی نہ کیا جائے، ہاں اگر وہ حرم سے باہر آ جائے تو پاداش جرم میں اسے قتل کیا جائے گا، اور قصاص واجب پر عملدرآمد کیا جائے گا۔ بصورت دیگر وہ جس حال میں ہے اسی طرح اسے حرم میں رہنے دیا جائے، یہ حکم ان آیات کے پیش نظر ہے جو حرم میں داخل ہونے والے کو پناہ میں آ جانے کے بارے میں ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ حرم کی فضیلت اور اس کے تقدس کی تائید میں فرماتا ہے '' من دخله كان آمنا '' (یعنی جو بھی اس کے اندر آ جائے وہ امن میں ہے)۔ قرآن وحدیث میں علاقہ حرم کے احترام کی سخت تاکید آئی ہے کیونکہ یہ خالص اللہ تعالیٰ کی بارگاہ ہے، پس اس مقام کو ایسا ہی سمجھا جائے گا جیسے کسی حاکم پر خدائے عزوجل اور حرم بیت اللہ کی ہیبت طاری ہو جائے، ایسی حالت میں نفاذ حدود (شرعی سزاؤں پر عملدرآمد) رہ جاتا ہے پس مجرم سے قصاص لینا اس وقت تک ملتوی رکھا جائے کہ مجرم حرم سے باہر آ جائے۔

ایسا قتلِ عمد جس میں قصاص عائد نہیں ہوتا

حنفیہ کہتے ہیں کہ ایک مسلمان اگر مستامن (پناہ گیر مخالف اسلام) کو قتل کر دے تو اس پر قصاص عائد نہ ہوگا، کیونکہ مستامن کا خون ہمیشہ کے لیے ممنوع نہیں ہے۔ اس کا کفر اسے مسلمانوں سے جنگ پر آمادہ کر سکتا ہے اور یہ بھی ہے کہ وہ اپنے ملک (دار الحرب) میں واپس جانے کا تہیہ کیے ہوتا ہے اور اس کی حیثیت ایک حربی (برسر جنگ کی سی ہوتی ہے)۔

اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو اس کے باپ کو سزائے قتل نہ ہوگی۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے '' لا يقاد الوالد بولده '' (یعنی باپ سے بیٹے کا قصاص نہیں لیا جائے گا)۔ یہ تو معلوم ہی ہے کہ باپ بیٹے کی زندگی کا ذریعہ ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ اس کی موت کا سبب قرار دیا جائے، ماں بھی اسی حکم میں شامل ہے اور اس میں حقیقی دادا دادی اور نانا نانی بھی آتے ہیں خواہ (سلسلہ نسب میں) دور کے ہوں۔

غلام کے قتل کا قصاص بھی آقا سے نہیں لیا جائے گا، خواہ غلام مدبر ہو (یعنی ایسا غلام ہو جسے آقا نے کہہ دیا ہو کہ اس کی موت کے بعد وہ آزاد ہو جائے گا) یا وہ غلام مکاتب ہو (یعنی وہ غلام جسے خاص رقم کی ادائیگی کی شرط پر آزادی کا پروانہ دیا گیا ہو) نیز بیٹے کے غلام کو قتل کرنے پر بھی قصاص عائد نہ ہوگا کیونکہ اپنے نفس کا قصاص خود اپنے اوپر عائد نہیں ہو سکتا، غلام کا بیٹا اپنے باپ کے قتل کرنے پر مستوجب قصاص نہ ہوگا۔

کوئی شخص اپنے ایسے غلام کو قتل کر دے جس کے نصف کا وہ مالک ہے تب بھی قصاص عائد نہ ہوگا، یہ نصف ملکیت خواہ ہبہ کرنے سے ملی ہو، یا ورثہ میں یا خریدنے سے ملی ہو، کیونکہ قصاص کے اجزا نہیں ہوتے۔

اگر کسی شخص کے باپ نے ارتکاب قتل کیا اور قصاص قتل کا حق اس کے بیٹے کو ورثہ میں ملا، مثلاً ایک شخص اپنے بالغ بیٹے کی ماں کو قتل کر دے اور ماں کے قتل پر قصاص کا حق اس کے بیٹے کو ملا تو یہ حق باپ کے احترام کے پیش نظر ساقط ہو جائے گا (یعنی باپ سے ماں کے قتل کا بدلہ نہیں لے گا)۔

اگر رہن شدہ غلام جو رہن رکھنے والے کے پاس ہے، قتل کا ارتکاب کرے تو قصاص کا حق کسی کے لیے واجب نہ ہوگا، جب تک راہن اور مرتہن اکٹھے نہ ہوں کیونکہ مرتہن (رہن رکھنے والا) اس غلام کا مالک نہیں ہے، لہٰذا وہ اس کا ولی قرار

نہ پائے گا، اگر راہن کو اس کا ولی قرار دیا جائے تو قرضہ پر سے مرتہن کا حق جاتا رہے گا، پس واجب ہوا کہ دونوں اکٹھے ہوں تاکہ مرتہن کا حق اس کی رضامندی سے ساقط ہو سکے۔

اگر کوئی غلام آقا کی وفات کے بعد نصف آزاد ہو جائے اور آقا نے اتنا ترکہ نہ چھوڑا ہو جو غلام کی نصف قیمت کو پورا کر سکے اور کوئی شخص اس غلام کو قتل کر دے تو قاتل پر قصاص عائد نہ ہوگا کیونکہ آقا اس کی وفات کے بعد پھر اس کا مالک نہیں ہو جاتا اور جس قدر وہ آزاد ہو چکا ہے اس کی آزادی بقیہ قیمت ادا نہ ہونے کے باعث منسوخ نہ ہوگی۔

اگر کسی شخص نے ایک بچے (نابالغ) کو یا ایک بالغ شخص کو دریا میں ڈبو دیا تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر قصاص عائد نہ ہوگا، لیکن صاحبین فرماتے ہیں کہ اس شخص پر قصاص واجب ہوگا اور قصاص کی تکمیل صرف تلوار سے قتل کر کے ہوگی۔

اگر ایک شخص نے عمداً کسی پر تیر چلایا اور وہ تیر اسے لگ کر ایک اور شخص کو لگا اور دونوں مر گئے تو پہلے شخص کے قتل کی پاداش میں اس پر قصاص عائد ہوگا اور دوسرے مقتول کے عوض قاتل کے کنبہ پر خون بہا ہوگا، کیونکہ پہلا قتل عمد ہے اور دوسرا اتفاقی ہے لہٰذا اسے قتل خطا تصور کیا جائے گا اور یہ ایسا ہوگا جیسے کسی نے شکار پر تیر چلایا اور وہ تیر کسی شخص کو جالگا، اور ارتکاب قتل سے متعدد اشخاص متاثر ہوں تو وہ قتل متعدد تصور کیا جائے گا۔

اگر کسی شخص نے چور کو قتل کر دیا جو رات کے وقت اس کے گھر میں داخل ہوا اور اس کے مال یا اس کی عزت پر ہاتھ ڈالا تو قصاص عائد نہ ہوگا۔

بچے (نابالغ) اور جنون زدہ قاتل پر قصاص عائد نہ ہوگا کیونکہ وہ غیر مکلف ہیں (یعنی ان پر احکام شرعیہ عائد نہیں ہوتے) تاہم خون بہا ان کے ذمہ دار رشتہ داروں پر ہوگا۔

اگر کوئی مسلمان ایک دوسرے مسلمان کو غلطی سے مشرک سمجھ کر قتل کر دے تو قصاص عائد نہ ہوگا، جبکہ مسلمانوں اور مشرکوں کے درمیان صف بہ صف جنگ ہو رہی ہو اور اس شخص پر بھی قصاص نہیں ہے جو کسی باغی (ڈاکو) کو قتل کرے بشرطیکہ اس کی بابت یہ مشہور ہو کہ وہ ظالم ہے اور اس کی تلوار مسلمان راہگیروں پر چلتی رہتی ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ وجوب قصاص کی شرط یہ ہے کہ مقتول مسلمان ہو، حدیث مسلم میں آنحضرت ﷺ سے روایت ہے کہ ''امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللّٰہ، فاذا قالوھا عصموا منی دماؤھم واموالھم، الا بحقھا'' (یعنی مجھے یہ حکم ہے کہ میں ان لوگوں سے جنگ کروں جب تک وہ لا الٰہ الا اللہ نہ کہیں اگر وہ یہ کہیں تو ان کی جان و مال دونوں محفوظ ہیں، البتہ اگر ان میں بھی کوئی مستوجب قتل ہے تو وہ قتل کیا جائے گا) وجوب قصاص کی ایک شرط یہ بھی ہے کی مقتول کو جان کی امان حاصل رہی ہو، یہ امان یا تو اسے بطور ذمی ہونے کے حاصل ہو یا کسی معاہدہ کے تحت یا غیر مشروط طور پر، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے'' وان احد من المشرکین استجارک فاجرہ حتی یسمع کلام اللّٰہ'' (التوبہ:۶) (یعنی مشرکوں میں سے اگر کوئی تمہاری پناہ چاہے تو اسے پناہ دو تاکہ وہ اللہ کا ارشاد سن سکے)۔

برسر جنگ شخص کو قتل کرنے پر قصاص عائد نہ ہوگا، اس کا خون معاف ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے''۔ فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم'' (التوبۃ:۵) (یعنی اب مشرک جہاں بھی ہاتھ آ جائیں انہیں قتل کر دو) اسی طرح مرتد

کے قتل پر بھی جونعوذ باللہ اسلام سے پھر جائے قصاص نہیں ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے "من بدل دینہ فاقتلوہ" (یعنی تم میں سے جو اپنا مذہب بدل لے اسے قتل کردو)۔

نابالغ (بچہ) اور جنون زدہ کے ذمہ سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے آپ نے فرمایا "رفع القلم من ثلاث" (یعنی تین قسم کے لوگ مرفوع القلم ہیں۔ ان پر جرم عائد نہیں ہوتا) ان میں سے مجنون پر قصاص اس صورت میں عائد نہ ہوگا جبکہ اس کا جنون ہمہ وقتی ہو اور کسی وقت اسے جنون سے افاقہ نہ ہوتا ہو لیکن اگر جنون دورے کے طور پر ہوتا ہے تو دیکھنا ہوگا کہ اگر اس نے ارتکاب قتل افاقہ کی حالت میں کیا ہے تو صاحب عقل تصور کیا جائے گا۔ جیسے وہ مجنون نہیں ہے اور اگر قتل بحالت جنون سرزد ہوا ہو تو اسے ہمہ وقتی پاگل کی طرح سمجھا جائے گا۔

رہا (نشہ میں) مدہوش انسان کو غالب مسلک اس کے بارے میں یہی ہے کہ اس پر قصاص عائد ہوگا، بشرطیکہ وہ نشہ کا عادی ہو، کیونکہ وہ مکلف (بجا آوری احکام کا ذمہ دار) ہے۔ اور اس لیے بھی کہ مبادا اس کا نتیجہ یہ ہو کہ قصاص لینا ہی بند ہو جائے، کیونکہ جب ایک شخص قتل کرنے کا ارادہ کرسکتا ہے تو وہ نشہ سے (ارتکاب جرم میں) اتنا مجبور قرار نہیں دیا جاسکتا کہ اس سے قصاص نہ لیا جائے، اسی میں وہ صورت بھی شامل ہے کہ کوئی شخص ایسی دوا استعمال کرنے کا عادی ہو جس سے انسان عقل کھو بیٹھے کہ اس سے قصاص لیا جائے گا۔

اگر قاتل کہے کہ جس وقت میں نے قتل کیا نابالغ یا جنون زدہ تھا، لیکن مقتول کا ولی اس کی تکذیب کرے تو قاتل کی بات تسلیم کرلی جائے گی بشرطیکہ وہ حلف اٹھالے اور یہ ممکن بھی ہو کہ قتل کے وقت اسے نابالغ تصور کیا جاسکے یا اس پر جنون کی حالت طاری ہوسکتی ہو، کیونکہ اس بارے میں بنیادی بات یہ ہے کہ زندگی بچائی جاسکے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ یہ ممکن ہی نہ ہو کہ اس وقت قاتل کو بچہ تصور کیا جاسکے یا اس وقت جنون کا دورہ نہ ہوتا ہو، ایسی صورت میں قصاص لیا جائے گا۔

اگر قاتل کہے کہ میں اس وقت نابالغ ہوں اور اس کا نابالغ ہونا ممکن ہو تو اس پر قصاص عائد نہ ہوگا، اس حالت میں اسے اپنے نابالغ ہونے کے لیے حلف اٹھانا ضروری نہیں ہے، کیونکہ اس سے حلف لینا (بجائے خود) اس کے بالغ ہونے کا ثبوت ہے (نابالغ سے حلف نہیں لیا جاتا) اگر اس کا بچہ ہونا ثابت ہو تو حلف بے سود ہے۔

اگر کسی حربی نے بدوران جنگ قتل کیا اس کے بعد مسلمان ہو جانے یا ذمی ہو جانے کے باعث (مسلمان کی) حفاظت میں آگیا تو اب اس پر قصاص عائد نہ ہوگا، جیسا کہ آنحضرت ﷺ اور ان کے بعد صحابہ کے متواتر طرز عمل سے ثابت ہے کہ مسلمان ہو جانے پر قصاص نہیں لیا جائے گا، کیونکہ اسلام تمام پچھلی باتوں پر غالب ہے۔ اور رسول اللہ ﷺ نے حضرت حمزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قاتل 'وحشی' کو (مسلمان ہو جانے پر) معاف فرمادیا تھا۔

واضح ہو کہ مسلمان اگرچہ شادی شدہ زانی ہو کسی ذمی کے قتل کر دینے پر مستوجب قصاص نہ ہوگا، کیونکہ صحیح بخاری میں یہ حدیث آئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "الا لا یقتل مسلم بکافر" (یعنی خبردار کسی مسلمان کو کافر کے قتل پر قتل نہ کیا جائے) کیونکہ ان اصحاب نے قاتل قرار دیئے جانے کے لئے اس مقتول کا بدل (یا ہم پلہ) ہونا شرط قرار دیا ہے

بہ ایں جہت کہ مقتول کو قاتل پر بحیثیت مسلمان ہونے یا مامون (یعنی پناہ گیر) ہونے یا جزیہ دار (یعنی جزیہ دینے والا غیر مسلم) ہونے کے خاندان کی جز ہونے یا آقا ہونے کی حیثیت سے برتری حاصل نہ ہو۔ چنانچہ اگر کوئی ذمی مرتد کو قتل کردے تو قاتل پر قصاص نہیں ہے۔ اسی طرح اگر آزاد شخص اس غلام کو قتل کردے جو ہنوز پورے طور پر آزاد نہیں ہوا، تو قصاص عائد نہ ہوگا، اگر ایک آزاد مسلمان نے ایسے شخص کو قتل کیا جس کی بابت یہ علم نہیں ہے کہ وہ مسلمان ہے یا کافر یا یہ معلوم نہ ہو کہ مقتول آزاد ہے یا غلام تو جرم مشتبہ ہو جانے کی بناء پر قصاص عائد نہ ہوگا۔ نیز اگر کسی نے اپنے غلام مکاتب کو (یعنی جسے ایک خاص رقم ادا کرنے کی شرط پر آزادی کا پروانہ دیا گیا ہو) قتل کردیا تو مستوجب قصاص نہ ہوگا، اگر ایسا شخص جو جزوی طور پر آزاد ہے اپنے ہی جیسے کسی کو قتل کردے تب بھی قصاص عائد نہ ہوگا گو قاتل مقتول سے زیادہ حصہ آزاد ہو یا نہ ہو کیونکہ یہ آزاد حصہ کے عوض آزاد حصہ کا اور غلام حصہ کے عوض غلام حصہ کا قصاص متصور نہیں ہے بلکہ قصاص پورے شخص کا پورے شخص کے عوض ہوگا جو آزادی اور غلامی میں باہم شریک ہیں۔ نتیجۃً (یہ قصاص) آزاد حصہ کو غلام حصہ کے عوض قتل کرنا ہوگا جو ممنوع ہے۔

مسلمان غلام سے آزاد ذمی کے قتل کا قصاص نہیں لیا جائے گا کیونکہ مسلمان کو ذمی کے قتل پر قتل نہیں کیا جاسکتا اور نہ آزاد کو غلام کے قتل پر قصاص ہوگا کیونکہ اسلام اور آزادی کا شرف وجود غلام کے مساوی نہیں ہے۔

اگر کسی ذمی نے غلام کو قتل کردیا اور قتل کرنے کے بعد اس نے عہد ذمہ توڑ دیا (یعنی ذمی نہ رہا) بلکہ غلام بن گیا تب بھی اسے قتل نہیں کیا جائے گا اگرچہ وہ اس کا کفو (ہم پلہ) ہوگیا، کیونکہ اس کی جو حیثیت ارتکاب قتل کے وقت تھی اس کا لحاظ رکھا جائے گا۔ اس وقت مقتول کی حیثیت اس کے برابر نہیں تھی۔

بیٹے کے قتل کردینے پر باپ سے قصاص نہیں لیا جائے گا، جیسا کہ حاکم اور بیہقی کی روایت کردہ اس حدیث میں آیا ہے جسے دونوں نے صحیح بتایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "لا یقاد للابن من ابیہ" (یعنی بیٹے کے قتل پر باپ سے قصاص نہ لیا جائے) علاوہ اس کے باپ کا احترام بھی اسی میں ہے۔ یہی حکم ماں، دادا، دادیوں اور نانا، نانیوں کا ہے، کیونکہ اس حکم کا تعلق اولاد ہونے کی بناء پر ہے اس حیثیت سے ان سب کا احترام یکساں ہوگا۔

بیٹے کو باپ سے بالواسطہ مطالبۂ حق قصاص بھی نہیں ہے، مثلاً کسی نے اپنی بیوی کو قتل کردیا اور اس بیوی سے کوئی لڑکا ہے، تو یہ لڑکا اپنی ماں کے خون کا وارث ہے یا باپ نے اپنے بیٹے کی بیوی (اپنی بہو) کو قتل کردیا، یا باپ پر خون بہا عائد ہوا اور بیٹا بھی اس خون بہا کے کچھ حصہ کا وارث ہے، مثلاً کسی نے بیوی کے باپ (یعنی خسر) کو قتل کردیا، اور بیوی وفات پا گئی لیکن اس بیوی سے اس کا بیٹا ہے جو اپنی ماں کے ورثہ میں نانا کے خون بہا کا حقدار ہے، (ان تمام صورتوں میں باپ پر قصاص یا خون بہا عائد نہ ہوگا) کیونکہ اگر ایک شخص (بلاواسطہ) اپنے بیٹے کے قتل پر مستوجب قصاص نہیں ہوتا تو ایسے جرم میں بدرجہ اولیٰ قصاص عائد نہ ہوگا جس کا حق بیٹے کو ورثہ میں (بالواسطہ) ملا ہو۔

اگر کوئی شخص اپنے باپ یا اپنی ماں کو قتل کردے تو اسے قتل کیا جائے اور محرموں میں سے اگر ایک دوسرے کو قتل کردے تو محرم کو غیر محرم کی طرح قتل کیا جائے گا، اگر آزاد مسلمان کا بیٹا کافر باپ کو قتل کردے تو بیٹا مستوجب قصاص نہ ہوگا۔

اگر مقتول کا نسب معلوم نہ ہو اور دو اشخاص اس کے قصاص کا حقدار ہونے کا دعویٰ کریں اور ہنوز مقتول کے نسب کا تعین نہ ہوا تھا کہ ان دونوں میں سے ایک کو قتل کر دیا گیا تو سر دست قصاص کا نفاذ روک دیا جائے گا، کیونکہ ان دونوں میں سے ایک تو بہر حال مقتول کا باپ ہے لیکن امر واقعہ ہنوز مشتبہ ہے، جیسے دو اشیاء میں شبہ ہو کہ کونسی پاک ہے کونسی ناپاک تو دونوں میں سے کسی کو استعمال نہ کیا جائے جب تک کہ خاطر خواہ تصفیہ نہ ہو جائے۔ اسی طرح اس معاملہ کو بھی قائف (قیافہ شناس) کے سپرد کیا جائے، اگر قیافہ شناس دوسرے شخص کے حق میں فیصلہ کر دے تو اس دوسرے شخص کو قصاص لینے کا حق ہوگا، کیونکہ اس کا باپ ہونا ثابت ہو گیا، اور قاتل سے اس کا رشتہ منقطع ہوگا، اگر دوسرے شخص سے اس کا رشتہ ثابت نہ کیا جائے تو وہ قصاص نہ لے گا کیونکہ اس کا باپ ہونا ثابت نہیں ہے۔

اگر دونوں قتل میں شریک ہوں اور قیافہ شناس ان میں سے ایک کی طرف مقتول کو منسوب کرے تو دوسرے شخص سے جو (اس کا باپ نہیں بلکہ) اجنبی ہے قصاص لیا جائے کیونکہ وہ قتل کرنے میں باپ کا شریک کار تھا۔

اگر ایک مسلمان نے کسی مسلمان پر تیر چلایا جو (تیر کھانے کے بعد) نعوذ باللہ مرتد ہو گیا اور زخم کے سرایت کر جانے سے حالت ارتداد میں وفات پا گیا تو اس مسلمان پر قصاص عائد نہ ہوگا کیونکہ اگر اس وقت بھی وہ (تیر چلا کر) قتل کر دے تو قاتل پر کچھ عائد نہ ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ بچے (نابالغ) اور جنون زدہ کے ذمہ سے جبکہ اس نے حالت جنون میں ارتکاب قتل کیا ہو قصاص ساقط ہو جائے گا، البتہ اگر جنون سے افاقہ کی حالت میں قتل کیا تو مستوجب قصاص ہوگا لیکن اگر حالت جنون میں ہو تو افاقہ پانے تک انتظار کیا جائے گا اگر افاقہ نہ ہو تو اس کے مال سے خون بہا وصول کیا جائے اور ایسے مدہوش انسان پر قصاص عائد نہ ہوگا جسے حلال شے کے استعمال سے نشہ لاحق ہوا ہو، ایسی حالت میں اسے مجنون تصور کیا جائے گا۔ لہٰذا اس کے کنبہ پر خون بہا واجب ہوگا جیسے قتل خطا میں ہوتا ہے، لیکن اگر نشہ حرام شے کے استعمال سے ہو تو اسے مکلف (یعنی ایسا شخص) تصور کیا جائے گا جس پر احکام شرعیہ عائد ہوتے ہیں۔

جنگ کرنے والے کا خون معاف ہے، لہٰذا اس کا قتل قصاص کے طور پر کیونکہ جان کو محفوظ رکھنے والی شے یا تو ایمان ہے یا امان (یعنی پناہ میں آجانا) آزاد مسلمان شخص کو غلام کے قتل پر اور آزاد شخص کو ذمی کے قتل پر اور مسلمان غلام کو آزاد ذمی کے قتل پر قصاص کا مستوجب قرار نہیں دیا جائے گا، کیونکہ اسلام کو ذمی شخص کی آزادی کے مقابلہ میں برتری حاصل ہے اور ادنیٰ کے قتل پر اعلیٰ کی جان نہیں لی جائے گی، ان اصحاب کے نزدیک قصاص کے لیے یہ شرط ہے کہ قاتل کو آزاد ہونے یا مسلمان ہونے کے باعث مقتول پر برتری حاصل نہ ہو۔

برسر جنگ (مخالف) اور مرتد کے قاتل پر قصاص نہیں ہے، کیونکہ ان اصحاب کے نزدیک ان کے محفوظ رہنے کی ذمہ داری نہیں ہوتی۔

زخم لگنے کے بعد مجروح کی سماجی حیثیت بدل جانے کا بیان

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر مسلمان نے، ذمی یا حربی (دشمن کے آدمی) کو یا مرتد کو یا ذاتی غلام کو زخمی کیا اور زخم خوردہ شخص کی سماجی حیثیت اس کی زندگی میں بدل گئی یعنی وہ مرتد یا حربی مسلمان ہو گیا یا (حربی کو) پناہ دے دی گئی اور غلام آزاد ہو گیا۔ اس کے بعد زخم کے سرایت کر جانے کے باعث مر گیا تو جراحت رساں پر نہ مالی تاوان عائد ہو گا اور نہ قصاص، کیونکہ وہ زخم ہی جو پہلے لگایا گیا نا قابل تاوان تھا۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ارتکاب جرم کے وقت کا ہلکا تاوان عائد ہو گا اس سے مراد ایک آزاد مسلمان کی دیت ہے، کیونکہ وہ زخم جو ابتداءً نا قابل باز پرس ہو وہ حالت مجروح میں تبدیلی آ جانے سے قابل باز پرس نہیں ہو جاتا چنانچہ وہ زخم جو ابتداءً محض قابل تاوان ہو اگر اس سے موت واقع ہو جائے تو وہ موت رائگاں متصور ہو گی۔ البتہ اس جرم کا تاوان واجب ہو گا، اور اگر جرم جراحت کی نوعیت آغاز میں بھی اور انجام میں بھی قابل تاوان ہو تو وہ تاوان عائد ہو گا جو آخری حالت میں واجب ہو اور قصاص کے لیے اس بات کو ملحوظ رکھا جائے گا کہ عمل مستوجب قصاص کا انجام کیا ہوا؟ ایسی صورت میں اگر کسی مسلمان نے مرتد یا حربی پر یا ذاتی غلام پر تیر چلایا اور وہ حربی یا مرتد مسلمان ہو گیا یا حربی کو پناہ دے دی گئی یا وہ غلام آزاد ہو گیا اور اس کے بعد تیر کا اثر ہوا تو قطعاً قصاص عائد نہ ہو گا کیونکہ آغاز جرم سے نوعیت جرم یکساں نہیں رہی۔ اور مسلک یہ ہے کہ مسلمان پر تاوان کے لیے اس حالت کو ملحوظ رکھا جائے گا جو زخم لگنے کے وقت تھی، کیونکہ جرم سرزد ہونے کی حالت وہی تھی، اور تیر اندازی تو محض ذریعۂ اقدام جرم ہے یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی کنواں کھودا گیا اور اس وقت وہاں پر کوئی حربی یا مرتد شخص ہے، لیکن وہ مسلمان ہو گیا اور اس میں جا پڑا تو اب کنواں کھودنے والا اس جرم کا ذمہ دار قرار دیا جائے گا۔ اگرچہ ذریعۂ جرم (یعنی کنواں) اس وقت نا قابل باز پرس تھا، اور (اگر گرنے والا) اس کا غلام ہے تو ان دونوں (حربی یا مرتد) کے مقابلہ میں بدرجۂ اولیٰ حقدار تاوان ہے، کیونکہ وہ تحت تحفظ ہوتا ہے اور اس کا نقصان مستوجب کفارہ ہے۔

اس بارے میں صحیح ترین مسلک یہ ہے کہ ہلکا خون بہا لازم ہے جو اس کے ذمہ دار رشتہ داروں سے قابل وصول ہو گا، کیونکہ اسے جرم خطا کی دیت قرار دیا جائے گا، جیسے کسی نے شکار پر تیر چلایا اور وہ تیر کسی شخص کو جا لگا ہو۔ غرض کہا جاتا ہے کہ یہ وقوعہ شبہ عمد ہے (یعنی عمداً ارتکاب جرم کے مشابہ عمل ہے) اور یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ قتل عمد ہے۔

اس کے برعکس اگر کسی حربی نے ایک مسلمان کو زخمی کر دیا اور زخمی کرنے والا مسلمان ہو گیا یا عہد ذمہ کر لیا (یعنی ذمی ہو گیا) اور وہ مجروح وفات پا گیا، تو بقول صحیح اس سے کوئی باز پرس نہ ہو گی، اور اگر وہ مجروح (جو مسلمان تھا) نعوذ باللہ مرتد ہو گیا اور اس زخم کے اثر سے مر گیا اور مرتد ہی مرا لیکن زخم لگانے والا مرتد نہیں ہے تو وہ خوں رائگاں (نا قابل باز پرس) متصور ہو گا اور نہ اس کا قصاص ہو گا نہ خون بہا نہ کفارہ خواہ زخمی کرنے والا حاکم وقت ہو یا کوئی اور ہو، کیونکہ اگر اس حالت میں (جبکہ وہ مرتد ہے) قتل کر دیا جائے تو اس پر کوئی جرم عائد نہ ہو گا اسی طرح زخم کے سرایت کر جانے پر بھی مؤاخذہ نہ ہو گا، لیکن اگر زخمی کرنے والا مرتد ہو تو بقول قوی اس پر حکم قصاص عائد ہو گا۔ تاہم زخم کرنے کی دیت واجب ہو گی، بشرطیکہ وہ زخم مستوجب قصاص ہو مثلاً زخم کھلا ہوا ہو یا عضو کاٹ دیا گیا ہو، کیونکہ اعضائے جسم کا قصاص جان کے قصاص

سے جداگانہ شے ہے اور وہ زخم ایسا ہے جیسے وہ زخم جو جسم میں سرایت نہ کرے۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ کوئی قصاص عائد نہ ہوگا کیونکہ وہ زخم ہلاکت جان کی مانند ہے اور جان معاف ہو جاتی ہے اسی طرح قطع عضو کا جرم بھی قابل درگزر ہے، لیکن اگر کسی مسلمان کا ہاتھ کاٹا اور پھر وہ مرتد ہو گیا اور اس مسلمان کا زخم بھر گیا تو جراحت رساں پر تاوان عائد ہوگا، اگر ادائے تاوان سے پہلے مر گیا تو اس مسلمان کا قرابت دار پورا تاوان وصول کرے گا، کیونکہ قصاص تشفی کے لیے ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر قرابت داری کی حیثیت سے اس میں کمی ہو تو اس کی تکمیل ہونے تک انتظار کیا جائے تاکہ پورا حق وصول کیا جا سکے۔

یہ بھی کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں حاکم وقت تاوان وصول کرے، کیونکہ مرتد کا کوئی وارث نہیں ہوتا۔ لہٰذا امام تاوان وصول کرے گا، جیسے اس شخص کا قصاص لیتا ہے جس کا کوئی وارث نہیں ہوتا اور پہلی صورت میں یہ جائز ہے کہ حقدار کچھ مال کے عوض تاوان معاف کر دے، امام (حاکم وقت) اس مال کو وصول کر کے بیت المال (سرکاری خزانہ) میں داخل کرے اگر مرتد کی جراحت رسانی کی پاداش میں کسی پر مالی تاوان عائد کیا جائے مثلاً غلطی سے ہاتھ کٹ گیا ہو تو تاوان کی وہ مقدار واجب ہوگی جو زخم کے تاوان اور خون بہا کی مقدار دونوں میں سے کمتر ہوگی، کیونکہ یہ مقدار یقینی طور پر عائد ہوتی ہے اگر تاوان واجب (نسبتۂ خون بہا سے) کم ہو مثلاً پیٹ پھاڑنے کا تاوان ہے جس سے زخم کھانے والے کی موت واقع ہو جائے تو اس کے مرتد ہو جانے پر اس میں اضافہ نہ ہوگا، اور اگر خون بہا کی مقدار زخم کے تاوان سے کم ہو مثلاً ایک شخص نے کسی کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کاٹ دیئے اور اس کے بعد وہ زخمی مرتد ہو گیا اور پھر مر گیا (تو خون بہا کی مقدار ان چاروں اعضاء کے تاوان سے کم ہوگی) ان دونوں میں سے جس کی مقدار زیادہ ہے اتنا تاوان واجب نہ ہوگا، کیونکہ اگر وہ شخص (زخمی) مسلمان ہی مر جاتا (مرتد نہ ہوتا) تب بھی زیادہ مقدار والا تاوان عائد نہ ہوتا۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ جراحت رسانی کا تاوان خواہ کتنا ہی زیادہ ہو وہی واجب الادا ہوگا خواہ اس کی مقدار خون بہا سے زیادہ ہو۔ پس دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کاٹنے پر دوہرا تاوان واجب ہوگا۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ زخم رائیگاں متصور ہوگا لہٰذا اس کی کوئی باز پرس نہ ہوگی، کیونکہ یہی زخم اگر سرایت کر جائے تو وہ قتل ہے، اور اعضائے جسم جان کے تابع ہیں تو جبکہ یہ خون معاف ہے تو زخم بھی اسی طرح قابل مواخذہ نہیں ہے۔

یہ تمام مسائل اس صورت میں ہیں جبکہ مجروح زخم کھانے کے بعد مرتد ہوا ہو اور اگر وہ تیر چلنے کے بعد مگر زخم لگنے سے پہلے ہی مرتد ہوا تو بالاتفاق یہ جرم قابل مواخذہ ہے کیونکہ جس وقت ارتکاب جرم ہوا وہ شخص مرتد ہو چکا تھا۔

اگر مجروح مرتد تھا پھر مسلمان ہو گیا لیکن اس زخم کے اثر سے مر گیا تو بقول صحیح جراحت رساں پر قطعاً کوئی قصاص عائد نہ ہوگا کیونکہ اب جرم کی نوعیت مشتبہ ہوگئی اور اشتباہ کی حالت میں مجرم سزا سے بچ جاتا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ اگر مرتد مجروح (جو مسلمان ہو گیا) کی حالت ارتداد اتنی مختصر تھی کہ زخم جسم میں سرایت نہیں کر پایا تھا اور وہ مسلمان ہو گیا تو جراحت رساں پر قصاص واجب ہوگا۔ کیونکہ جب اس نے ارتداد سے توبہ کی اس وقت زخم کے سرایت کرنے کی کوئی علامت ظاہر نہ تھی۔ ہاں اگر اس مرتد نے مسلمان ہونے میں دیر کی تو مجرم پر قطعاً قصاص واجب نہ

ہوگا، کیونکہ زخم اور موت دونوں باتیں مقتول کے تحفظ کی ذمہ داری کے دوران واقع ہوئیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ نصف خون بہا عائد ہوگا، کیونکہ اس حالت میں (تاوان واجب کو) مجروح کے محفوظ اور غیر محفوظ ہونے کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا۔

اگر کسی مسلمان نے ایک ذمی کو زخم پہنچایا اور وہ ذمی مسلمان ہو گیا یا کسی کے غلام کو زخمی کیا اور وہ غلام آزاد ہو گیا۔ پھر زخمی سرایت زخم کے باعث وفات پا گیا تو ان دونوں صورتوں میں زخمی کرنے والے پر قصاص عائد نہ ہوگا، کیونکہ اس نے ہم پلہ کو زخمی کرنے کا ارادہ نہیں کیا تھا۔ لہٰذا جرم (کا مستوجب قصاص ہونا) مشتبہ ہو گیا۔ تاہم اس پر ایک مسلمان کا خون بہا عائد ہوگا۔ کیونکہ پہلے تو زیر تحفظ تھا اور بعد میں آزاد مسلمان ہو گیا اور اگر وہ غلام غیر مسلم ہو تو اس کا خون بہا ایک غیر مسلم آزاد شخص کے خون بہا کے برابر ہوگا۔ اب اگر زخم بھر گیا اور آرام ہو گیا اور اس کے بعد وفات پا گیا تو جراحت رساں (مسلم) پر جرمانہ عائد ہوگا اور غلام کے حق میں جو جرمانہ عائد ہوا ہے اس کا حقدار غلام کا مالک ہوگا اور آزاد شدہ غلام کا خون بہا اس کے مالک کا حق ہے بشرطیکہ زخم کے سرایت کرنے سے موت واقع ہوئی ہو اور اس جراحت کا کوئی تاوان مقرر نہ ہو۔ خواہ تاوان اس غلام کی قیمت کے برابر ہو یا اس سے کم ہو، کیونکہ اس کا مالک اس جرم کی پاداش میں اسی قدر تاوان کا مستحق تھا جب کہ وہ جرم اس کی ملکیت کے دوران سرزد ہوا ہوتا اور بصورت موجودہ اس کا کوئی حق قرار نہیں دیا گیا بلکہ مجرم کو حق ہے کہ اس کی قیمت کا تعین کرے اور جب دیت موجود ہو اور رقم ادا کی جائے تو اس کے آقا کو اسے تسلیم کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اگر غلام کی دیت (تاوان) غلام کی قیمت سے زیادہ ہو تو جس قدر زیادہ ہے وہ غلام کے ورثاء کو ملے گی کیونکہ یہ رقم اس کو آزاد ہونے کی حیثیت سے ملے گی۔ اگر جراحت کا کوئی مقررہ تاوان ہے مثلاً غلام کا ہاتھ کسی نے کاٹ دیا یا اس کی آنکھ پھوڑ دی اور پھر اسے آزاد کر دیا گیا (یعنی غلام نہ رہا لیکن) اس زخم کے سرایت کر جانے کے باعث اس کی وفات ہو گئی اور پورا تاوان واجب الادا ٹھہرا تو اس کے آقا کو واجب الادا خون بہا اور غلام کی نصف قیمت دونوں میں سے جس کی مقدار کم ہو گی اسی قدر حق ہوگا اور یہ اس عضو کا تاوان ہے جو اس شخص کی ملکیت کے دوران تلف ہوا۔ یہ اس حالت میں ہے جب کہ وہ زخم اچھا ہو گیا ہو۔ کیونکہ غلام (مملوک) ہونے کی حالت میں اس زخم کے اثر سے موت واقع نہیں ہوئی کہ اس میں اس کے آقا کا حق تسلیم کیا جائے۔ پس اگر تاوان غلام کی آدھی قیمت سے کم ہے تو اس کے سوا اور کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر اس کی نصف قیمت تاوان سے کم ہے تو یہی اس جرم کا تاوان قرار پائے گا جو اس غلام کے خلاف اس کے مملوک ہونے کے دوران سرزد ہوا۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس صورت میں خون بہا اور غلام کی پوری قیمت میں سے جو مقدار میں کم ہے وہی واجب الادا ہوگا۔

اگر کسی شخص نے ایک غلام کا ہاتھ کاٹ دیا، اس کے بعد دو شخصوں نے اسے زخم پہنچایا مثلاً ایک شخص نے اس کا دوسرا ہاتھ کاٹ دیا اور دوسرے نے اس کا پاؤں کاٹ دیا اور وہ ان زخموں کے سرایت کر جانے سے وفات پا گیا تو پہلے شخص پر اگر وہ آزاد ہے قصاص عائد نہ ہوگا۔ کیونکہ ارتکاب جرم کے وقت دونوں میں مطابقت نہ تھی۔ باقی دو شخصوں پر اس مسلک

کی رو سے اعضاء کا قصاص قطع عضو کرنے اور جان کا قصاص (خون کا بدلہ خون) واجب ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی مسلمان پر تیر چلایا گیا اور جس پر تیر چلایا گیا وہ شخص نعوذ باللہ مرتد ہو گیا اس کے بعد اسے تیر لگا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک تیر چلانے والے پر خون بہا واجب ہوگا، لیکن صاحبین فرماتے ہیں کہ اس پر کچھ عائد نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کے مرتد ہو جانے کے باعث اس کی قدر جاتی رہی یہ وہی صورت ہے جس میں ضامن بری الذمہ ہو جاتا ہے کیونکہ جب کوئی شے اپنی قدر سے گرادی جائے تو اس کی کوئی حقیقت نہیں رہ جاتی۔ مثلاً کسی شخص کا غلام غصب کر لیا جائے اور وہ شخص اس کو آزاد کر دے تو اب وہ غصب کرنے والا ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔ اسی طرح تیر چلانے والے کو بھی جرم سے یا زخم کے حق تاوان سے بری قرار دیا جائے گا۔ یعنی (مطالبہ قصاص) حاصل ہونے کے سبب جس سے مراد تیر چلانا ہے تیر لگنے سے پہلے ہی جاتا رہا۔

ابو حنیفہؒ کا کہنا یہ ہے کہ (جرم کی) ذمہ داری مجرم پر اس کے اپنے عمل یعنی تیر چلانے سے عائد ہوئی۔ اس کے بعد اس سے کوئی اور فعل سرزد نہیں ہوا یہ صورت حال صورت سابقہ پر منطبق نہیں ہوتی۔ لہٰذا اس بارے میں اس وقت کو ملحوظ رکھا جائے گا جب یہ فعل سرزد ہوا۔ جیسا غصب کے معاملہ میں ہوتا ہے۔ غرض تیر چلانے والے (یا وار کرنے والے) کی حالت کا لحاظ رکھا جائے اور جس پر تیر چلایا گیا اس پر انحصار ہوگا (کہ اس کی حیثیت وار کے وقت کیا تھی؟) اس مسئلہ کی وضاحت اس سے ہوتی ہے کہ ایک شخص نے مثلاً شکار پر تیر چلایا اور تیر چلانے کے بعد، نعوذ باللہ۔ وہ شخص مرتد ہو گیا تو (اس تیر سے کیا ہوا) شکار حرام نہ ہوگا کیونکہ اس کا فعل شرعی نقطۂ نظر سے موجب زکاۃ صید (یا بسم اللہ کہنا) ہے پوری ہوئی۔ اسی طرح اگر جرم غلطی سے سرزد ہوا اور مجرم تیر چلانے کے بعد لیکن زخم لگنے سے پہلے کافر ہو گیا تو اسے جرم خطا ہی تصور کیا جائے۔ اگر اس نے قصداً تیر چلایا تھا تو اس بناء پر کہ زخم کارگر ہونے کے وقت مجرم کا حال مشتبہ تھا قصاص ساقط ہو جائے گا اور اس کے مال سے خون بہا واجب الادا ہوگا۔ اگر معاملہ اس کے برعکس ہو (یعنی حالت کفر میں تیر چلایا اور معاً بعد مسلمان ہو گیا)۔ تو باتفاق جملہ فقہاء اس پر کچھ عائد نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے حربی پر تیر چلایا اور وہ مسلمان ہو گیا (تب بھی قصاص عائد نہ ہوگا) کیونکہ محض تیر چلانے سے ذمہ داری عائد نہیں ہوتی اس لیے کہ محل جرم مقدم (درست) نہیں تھا (یعنی جس پر تیر چلایا گیا وہ ایسا شخص نہ تھا کہ تیر چلانے والا مستوجب قصاص ہوتا) اور بعد میں اس کے متقوم ہو جانے کے باعث وار کرنے والے پر الزام عائد نہیں ہو سکتا۔

اگر ایک شخص نے کسی کے غلام پر تیر چلایا اور اسی دم اس کے آقا نے غلام کو آزاد کر دیا اور بعد میں وہ تیر لگا تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تیر چلانے والے پر لازم ہے کہ غلام کی قیمت اس کے مالک کو ادا کرے۔ امام محمد کہتے ہیں کہ اس شخص پر غلام کی دو قیمتوں یعنی زخم کھانے سے پہلے اور بعد کی قیمت میں جو فرق ہے اسی قدر تاوان عائد ہوگا۔ چنانچہ اگر تیر کھانے سے پہلے اس کی قیمت ایک ہزار (۱۰۰۰) درہم تھی اور تیر کھانے کے بعد آٹھ سو (۸۰۰) رہ گئی تو دو سو درہم (تاوان) واجب الادا ہوگا کیونکہ غلام کے آزاد ہو جانے پر زخم کے نتیجہ میں عائد ہونے والا حق مطالبہ ختم ہو جائے گا کیونکہ اب حقدار کے تعین میں اشتباہ لاحق ہوگا کہ مطالبہ کا حق کس کو ہے؟ جرم کے سرزد ہونے پر تو ابتداء میں اس کے تاوان کا حقدار آقا تھا اور زخم لگنے کے بعد جب آزاد ہو گیا تو اب غلام خود اس زخم کے تاوان کا حقدار ہے۔ پس اس کا آزاد کر دینا

اس سے بری الذمہ ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص نے کسی کے غلام کا ہاتھ کاٹ دیا یا اسے زخمی کر دیا۔ اس کے بعد مالک نے اسے آزاد کر دیا۔ پھر وہ زخم غلام کے جسم میں سرایت کر گیا (اور اس کی موت واقع ہو گئی) تو اب اس غلام کے آزاد کیے جانے کے بعد سرایت زخم کا کوئی واسطہ مالک سے نہیں رہے گا۔ آزاد کرنے کے بعد اب وہ کوئی مطالبہ تاوان یا قیمت کا نہیں کر سکتا۔ البتہ غلام کو جو نقصان پہنچا مجرم اس کا ذمہ دار ہے۔ غلام کے زخم سے قطع رابطہ کے بعد صرف تیر چلانے کا وہ جرم قابل مؤاخذہ رہ گیا جس وجہ سے زخم خوردہ غلام کی قیمت میں بہ نسبت زخم سے پہلے کی حالت کے کمی آ گئی لہٰذا جس قدر کمی ہے اسی قدر تاوان واجب ہو گا۔

صاحبین کا کہنا ہے کہ ایسی صورت میں اس فعل کو بلحاظ اس حالت کے جب کہ تیر چلایا گیا تھا قتل قرار دیا جائے گا۔ اس وقت وہ غلام مملوک تھا۔ لہٰذا مجرم پر اس کی قیمت واجب ہو گی۔ بخلاف عضو کاٹ دینے یا زخمی کر دینے کے کیونکہ یہ زخم (جان کو نہیں بلکہ) بدن کے بعض حصہ کو نقصان پہنچانا ہے لہٰذا آقا کو اس کے تاوان کا حق ہے۔ پھر اس زخم کے سرایت کر جانے کی صورت میں جو کچھ عائد ہو گا وہ اس غلام کا حق ہے (کیونکہ وہ آزاد ہو چکا ہے) پس انجام کی صورت حال آغاز سے مختلف ہے۔ لیکن اگر تیر کاری نہ ہو تو اس سے کوئی شے تلف نہ ہو گی کیونکہ محل جرم (یعنی غلام) پر اس کا کوئی اثر نہیں ہے البتہ اس کی پذیرائی میں کمی آ جائے گی۔ اس پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس (مجرم) کے آغاز و انجام میں کوئی فرق نہیں اور (موت واقع ہو جانے پر) غلام کی قیمت اس کے آقا کو ادا کی جائے گی۔ اگر کسی شخص کو سنگسار کیے جانے کا فیصلہ کیا گیا اور ایک شخص نے اس کو پتھر مارا تھا کہ (اس کے خلاف گواہی دینے والوں میں سے) ایک گواہ اپنے بیان سے پھر گیا (نتیجۃً وہ مجرم نہ رہا) اور تب اسے پتھر لگا تو اس پتھر مارنے والے پر کوئی الزام عائد نہ ہو گا۔ کیونکہ اس صورت میں اس وقت کو ملحوظ رکھا جائے گا جب اس نے پتھر مارا تھا۔ ظاہر ہے کہ اس وقت اس کا خون حلال تھا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے ایک مسلمان شخص پر تیر چلایا اور وہ شخص نعوذ باللہ معاً مرتد ہو گیا اور مرتد ہونے کے بعد تیر اسے لگا تو تیر انداز پر کوئی الزام عائد نہ ہو گا، بلکہ وہ خون کالعدم متصور ہو گا۔ اس پر قصاص ہو گا نہ تاوان۔ کیونکہ اس سے جس کو نقصان پہنچا وہ محفوظ حیثیت میں نہ تھا لہٰذا جرم کالعدم ہو گا۔ اس طرح اگر زخم کھانے کے بعد بھی وہ مرتد ہو جائے اور پھر مر جائے تب بھی کوئی الزام جراحت کرنے والے پر عائد نہ ہو گا یہی حال اس شخص کا ہے جسے جرم پر یا مطالبہ حق میں ضرب لگائی گئی اور اسے جرم سے یا مطالبہ سے بری کر دیا گیا یا یہ ہوا کہ کسی خطا پر تیر کا نشانہ بنایا لیکن زخم نے خطا سے بری ہونے کے بعد اسے ہلاک کیا۔ اسی طرح کی وہ صورت ہے کہ کوئی شخص اپنے غصب شدہ مملوک غلام کو آزاد کر دے تو غاصب اس کی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا کیونکہ ضرب لگانے یا تیر چلانے کو جرم قرار دینے کی شرط یہ ہے کہ ارتکاب فعل کے وقت مجروح کو بے خطا اور محفوظ مان لیا گیا ہو اور اس لیے بھی یہ جرم نہ رہا کہ مرتد ہو جانے کے باعث اس کی جان کا عہد تحفظ جاتا رہا پس وار کرنے والا اس کے نتائج سے بری الذمہ ہو گیا۔ جیسے کوئی شخص زخمی ہونے کے بعد موت سے پہلے اپنے مطالبہ سے مجرم کو بری کر دے۔ اس صورت میں وہ خون کالعدم ہو جائے گا اور مجرم پر کوئی مطالبہ عائد نہ ہو گا پھر یہ بھی ہے کہ سزائے جرم کا واجب نہ ہونا اس لیے نہیں ہے کہ مجرم کو مطالبہ حق سے بری کر دیا گیا بلکہ اس لحاظ سے ہے کہ زخمی کے مرتد ہو

جانے کے بعد زخم کو اس کے نتیجہ (یا موت) سے کئی تعلق نہیں رہتا۔ جیسے زخمی غلام کو آزاد کر دینے پر ہوتا ہے (کہ آزاد ہونے کے بعد اس زخم کا نتیجہ خواہ کچھ ہو مجرم بری الذمہ ہوگا) اسی طرح مجروح کے تحت تحفظ ہونے کا انحصار اس وقت پر ہے جب کہ اس پر تیر چلایا گیا۔ اگر ایسے شخص پر وار کیا گیا جس کی جان واجب الحفظ نہ تھی یا غلامی میں آجانے یا کافر ہو جانے کے باعث وہ پورے طور پر محفوظ نہ تھا۔ لیکن زخم کے کاری ہونے سے پہلے وہ مسلمان ہو گیا یا غلام تھا آزاد کر دیا گیا تو مجرم مستوجب قصاص نہ ہوگا تاہم اگر کسی تحت تحفظ شخص کا مثلاً ہاتھ کاٹا گیا اور وہ دست بریدہ شخص مرتد ہو گیا اور اس زخم کے باعث حالت ارتداد میں مر گیا تو ہاتھ کاٹنے پر قصاص قطع کا مستوجب ہوگا۔ کیونکہ جرم سرزد ہونے کے وقت وہ تحت تحفظ تھا۔

دوہرے جرائم کے ارتکاب کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے غلطی سے ایک شخص کا ہاتھ کاٹا اور ہنوز وہ زخم اچھا نہ ہوا تھا کہ اسے عمداً قتل کر دیا یا ایک بار تو عمداً عضو کاٹا اور پھر دوسری بار غلطی سے قتل کر دیا۔ یا یہ ہوا کہ کسی کا ہاتھ غلطی سے کاٹ دیا اور زخم اچھا ہو گیا اور پھر غلطی سے قتل کر دیا یا ایک بار عمداً ہاتھ کاٹا پھر ٹھیک ہو گیا اور دوسری بار پھر عمداً قتل کر دیا، تو ان دونوں جرائم کا مواخذہ ایک ساتھ کیا جائے گا۔ اس مسئلہ میں بنیادی بات یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو جرم اول کی تکمیل کے لیے دونوں کو یکجا کر دینا واجب ہے۔ کیونکہ قتل بالعموم پے در پے ضربات سے واقع ہوتا ہے۔ اگر ہر جرم کو مستقل جرم قرار دیا جائے تو اس میں خرابی پیدا ہوگی۔ ہاں اگر جرائم ایسے ہیں کہ دونوں کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے تو ہر ایک کو بجائے خود ایک جرم قرار دیا جائے گا۔

واضح ہو کہ مندرجہ بالا صورتوں میں جرائم کا جمع کرنا مشکل ہے۔ ابتدائی دو جرائم میں تو اس لیے کہ دونوں افعال نوعیت اور نتائج کے اعتبار سے باہم مختلف ہیں۔ ایک جرم غلطی سے اور دوسرا عمداً سرزد ہوا۔ اسی طرح اخیر کے دو افعال کو بھی جمع کرنا دشوار ہے۔ کیونکہ دونوں جرائم کے درمیان، مجروح کا اچھا ہو جانا حائل ہو گیا پس ان کو قطعاً جمع نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ پہلا جرم (زخم کے اچھا ہو جانے کے بعد) ختم ہو گیا اور اس کا اثر باقی نہ رہا اس کے بعد جو قتل ہوا وہ نیا جرم ہوا۔ لہٰذا ان دونوں جرائم کو دو جرم تسلیم کیا جائے گا۔ پس اگر دونوں جرم ایک ہی نوعیت کے ہوں کہ دونوں جرم غلطی سے سرزد ہو گئے ہوں اور ان کے درمیان مجروح کی صحت یابی حائل نہ ہو تو ان کا فیصلہ یکجائی طور پر کیا جائے گا کیونکہ ان میں جمع کرنا ممکن ہے۔ ان دونوں کی دیت (تاوان) ایک ہی کافی ہے اس لیے کہ دونوں کے جمع کرنے میں کوئی امر مانع مثلاً پہلے زخم کا آرام ہو جانا یا دوسرے زخم کی نوعیت کا پہلے سے مختلف ہونا موجود نہ ہو۔

اگر عمداً ارتکاب کے لحاظ سے دونوں جرائم یکساں ہوں بایں طور کہ مثلاً ہاتھ عمداً کاٹا اور ابھی وہ زخم اچھا نہ ہوا تھا کہ عمداً قتل بھی کر دیا تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ اس صورت میں (مقتول کے) ولی کو اختیار ہے کہ وہ پہلے ہاتھ کاٹے اور پھر قتل کرے یا محض قتل پر اکتفا کرے۔

صاحبین کہتے ہیں کہ صرف قتل کیا جائے اور ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ دونوں افعال کی نوعیت یکساں ہونے اور صحت

کی مداخلت نہ ہونے کے باعث ان کو جمع کرنا ممکن ہے۔

ابوحنیفہؒ کا کہنا ہے کہ ان دونوں جرائم کا یکجائی تصفیہ ممکن نہیں ہے۔ اس کا سبب یا تو وہ اختلاف ہے جو ان دونوں کے افعال کی نوعیت میں ہے۔ قصاص کا انحصار اس امر پر ہے کہ محل جرم اور سزا میں یکسانیت کا لحاظ رکھا جائے۔ یعنی قتل کے عوض قتل اور قطع کے عوض قطع ہو اور (جمع کرنے میں) یہ ممکن نہیں یا پھر اس لیے کہ فعل قطع کو جرم قرار دینا اس امر سے مانع ہے کہ اسے سرایت زخم سے تعبیر کیا جائے۔ چنانچہ اگر یہ افعال (یعنی قطع اور قتل) دو اشخاص سے سرزد ہوں تو کاٹنے والے پر قصاص عائد ہوگا اور یہ ایسا ہی ہے جیسے زخم اچھا ہو گیا ہو۔ (اس کے بعد قتل دوسرا جرم ہوگا) بخلاف اس صورت کے جب کہ عضو کاٹا اور اس کے سرایت کر جانے سے (بغیر قتل کے) موت واقع ہوگئی۔ اس صورت میں فعل جرم ایک ہی ہو گا اور بخلاف اس صورت کے جب کہ دو خطائیں ہوں۔ اس صورت میں خون بہا واجب ہوگا جو جان کے عوض ہے اور اس میں (جرم و سزا میں) مساوات ملحوظ نہیں رہتی۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہاں پر یہ بھی ہے کہ ہاتھ کاٹنے کا تاوان اسی حالت میں عائد ہوگا، جب کہ فعل جرم کی تکمیل ہو اور وہ یہی ہے کہ جو عضو کاٹا گیا اس کے زخم کا جسم میں سرایت کرنا ممکن نہ ہو۔ ایسی حالت میں عضو کامل اور جزو عضو کا تاوان یکجائی عائد ہوگا یعنی وہ تاوان جو کاٹنے کے وقت عائد ہوا اور اس صورت میں (کہ دونوں جرائم کی سزا یکجائی طور پر دی جائے ہاتھ کے تاوان کی تکرار ہوگی) کیونکہ پورے عضو کے تاوان میں جزو عضو کا تاوان شامل ہے اور تاوان کا بار بار عائد کرنا شریعت کے خلاف ہے۔ لہٰذا ان دونوں جرائم کو اکٹھا نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ قصاص کے طور پر ہاتھ کاٹنے اور قتل کرنے کی سزا کو اکٹھا کیا جا سکتا ہے کیونکہ قصاص کی بناء (جرم و سزا کی) مساوات ہے اور ان دونوں کو یکجا کر کے ہی یہ مقصد پورا ہو سکتا ہے اس لیے کہ جرم عمد شدت اور سختی پر مبنی ہے۔ چنانچہ ایک شخص کے قتل کی پاداش میں دس اشخاص کو قتل کیا جا سکتا ہے اور جس طرح ارتکاب جرم ہوا سزا میں اس کا لحاظ رکھنا اس امر کا مقتضی ہے کہ سزا میں سختی کی جائے۔ لیکن جرم خطا بنیادی طور پر نرمی کا متقاضی ہے چنانچہ اگر قتل خطا متعدد اشخاص سے سرزد ہو تو ان سب کا خون بہا ایک ہی ہوگا۔ لہٰذا اس میں سختی سے کام لینا درست نہیں ہے۔

اگر ایک شخص نے کسی کو سو کوڑے مارے جن کی منجملہ نوے (۹۰) کوڑوں کا زخم اچھا ہو گیا لیکن دس کوڑے کھا کر مر گیا تو اس کا خون بہا ایک ہی ہوگا۔ کیونکہ جو زخم اچھے ہو گئے انھیں مستوجب تاوان قرار نہیں دیا جائے گا اگرچہ مستوجب تعزیر قرار دیا جائیگا۔ غرض اس صورت میں قابل لحاظ دس کوڑے ہیں (جن سے موت واقع ہوئی) یہی حکم امام ابوحنیفہؒ کے اصول کے مطابق ہر ایسے زخم کا ہے جو اچھا ہو جائے اور اس کا کوئی اثر باقی نہ رہے لیکن امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ایسی صورتوں میں انصاف پر مبنی (یعنی جیسا ضرر پہنچا اس کے مطابق) فیصلہ کیا جائے گا اور امام محمد کے نزدیک معالج کی اجرت واجب ہوگی۔ اگر کسی نے ایک شخص کو سو (۱۰۰) کوڑے مارے اور اسے زخمی کر دیا اور اس کا اثر باقی رہا تو اس اثر کے پیش نظر منصفانہ فیصلہ ہوگا اور اس کا تاوان اس ضرر کے مطابق تجویز کیا جائے گا جو مجروح کی زندگی پر اثر انداز ہوا ہو گویا کہ وہ زخم مندمل نہیں ہوا اور گو وہ زخم موجود نہ ہو لیکن اس کا اثر باقی ہے۔ ہاں اگر ابتدا ہی سے کوئی زخم نہیں ہوا تو بالاتفاق کوئی تاوان عائد نہ ہوگا اور اگر زخم ہوا لیکن مندمل ہو گیا اور اس کا اثر باقی نہ رہا تب بھی امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق یہی حکم

ہے۔ کیونکہ اس سے ایک دکھن کے سوا اور کچھ نہیں ہوا اور اس پر کوئی سزا عائد نہیں ہوتی اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی کو کوئی مارے اور اس سے (پٹنے والے کو) تکلف (دکھ) پہنچے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے ایک شخص کا پہلے ہاتھ کاٹ دیا اور پھر اسے قتل کر دیا۔ ایسی صورت میں پہلے مجرم کا ہاتھ کاٹا جائے پھر اسے بطور حد (سزائے شرعی) کے قتل کر دیا جائے تا کہ (جرم و سزا میں) مماثلت رہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے" فمن اعتدیٰ علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم "(یعنی اگر تمھارے ساتھ کوئی چیرہ دستی کرے تو تم بھی اسی طرح کی سختی اس پر کرو)۔

اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کا ہاتھ کاٹ دیا اور زخم سرایت کر جانے کے باعث وہ دست بریدہ شخص مر گیا۔ تو (اس جرم کی پاداش میں) پہلے مجرم کا ہاتھ کاٹا جائے۔ اگر مجرم زخم کے سرایت کر جانے کے باعث مر جائے تو فبہا کہ قصاص کا مقصد پورا ہو گیا اگر نہ مرے تو اسے قصاص کے طور پر قتل کر دیا جائے تا کہ (جرم و سزا میں) مماثلت ہو۔ ان اصحاب کا کہنا یہ بھی ہے کہ مقتول کے ولی کے لیے جائز ہے کہ وہ اس بات کا انتظار کرے کہ ہاتھ کاٹنے کی سزا پانے کے بعد محرم مرتا ہے یا نہیں؟ اگر نہ مرے تو بعد میں اس کی گردن کاٹ سکتا ہے اور اسے یہ بھی جائز ہے کہ پہلے ہی اس کی گردن کاٹ دے۔ جیسا کہ پہلے ذکر ہوا۔ نیز یہ اصحاب کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی انسان پر ایک ضرب لگائی اس کے بعد ایک اور شخص نے سو ضربیں لگائیں اور وہ شخص ایک سو ایک ضرب کھا کر مر گیا اور صورت حال یہ ہے کہ وہ ایک زخم جو پہلے شخص نے لگایا اور وہ سو (۱۰۰) زخم جو دوسرے نے لگائے ان دونوں میں سے اگر کوئی سا زخم بھی لگتا تو مجروح مر جاتا تو اس صورت میں ایک زخم لگانے والا اور سو زخم لگانے والا دونوں قطعی طور پر مستوجب قصاص ہیں خواہ دونوں شریک قتل رہے ہوں یا نہ رہے ہوں۔ کیونکہ فی الواقع ایک زخم کاری لگانے والا متعدد وار کرنے والوں سے زیادہ خطرناک ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر ان دونوں میں سے ہر ایک کا اقدام ایسا ہے کہ اگر جدا جدا ہوتا تو مجروح کی وفات نہ ہوتی لیکن قتل میں دونوں کو دخل ہے تو اس کا فیصلہ تفصیل کا محتاج ہے۔ اگر دونوں قتل کرنا ہی چاہتے تھے تو دونوں کو سزائے قتل ہو گی اگر دونوں شریک قتل نہیں تھے تو انھیں قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ خون بہا واجب ہو گا کیونکہ ان کا یہ اقدام شبہ عمد (یعنی قتل عمد کے مشابہ عمل) ہے۔ اگر ان دونوں میں سے ایک کا اقدام جراحت ایسا ہے کہ اس سے موت واقع ہو جاتی اور دوسرے کے اقدام سے موت نہ ہوتی تو ان میں سے ہر ایک کے لیے الگ الگ حکم ہے پہلا مجرم (جس کا وار ہلاک کرنے والا ہے) تو یقینی طور پر مستوجب قتل ہے اور دوسرا شخص بھی (جس کا زخم ہلاک کرنے والا نہیں ہے) قتل کیا جائے بشرطیکہ وہ بھی ہلاک کرنا چاہتا تھا۔ اگر وہ قتل کرنا نہیں چاہتا تھا تو اسے سزائے قتل نہیں ملے گی۔ بلکہ اپنے حصہ کا خون بہا ادا کرنا ہو گا۔ اگر دونوں میں سے ایک کی ضرب خفیف ہے جسے قتل کرنے میں مطلقاً دخل نہیں ہے۔ مثلاً کپڑے کے پلو سے مارنا یا ہلکا سا تازیانہ لگانا تو اسے قصاص میں کوئی دخل نہیں ہے اور نہ تاوان واجب ہو گا۔ بلکہ وہ موت قدرتی موت متصور ہو گی۔ اگر دوسرے مجرم نے ایسا جرم کیا جو پہلے مجرم کے ظلم سے الگ تھلگ قسم کا ہے۔ مثلاً ایک نے ہاتھ یا پاؤں کاٹا اور دوسرے نے گردن کاٹ دی یا اس کے دو ٹکڑے کر دیئے تو پہلے شخص پر جراحت رسانی کی پاداش میں ہاتھ یا پاؤں کا قصاص عائد ہو گا۔ یا اسے تاوان دینا ہو گا اور دوسرا قاتل قرار پائے گا کیونکہ اس نے اپنے اقدام سے پہلے شخص کے جرم کو اپنے جرم سے بے تعلق کر دیا اور جان لے لی لہٰذا اس پر قصاص عائد ہو

گا دوسرے پر نہ ہوگا۔

ان اصحاب کا کہنا یہ بھی ہے کہ اگر دو شخصوں سے یک جائی طور پر بیک وقت دو اقدامات سرزد ہوئے کہ وہ دونوں جان لیوا تھے، بایں طور کہ ان دونوں اشخاص میں سے ہر ایک کی منفردانہ کوشش تھی کہ فلاں شخص کی جان لے لے اور دونوں ہی قتل کرنے میں جلدی سے کام لے رہے تھے کہ گردن کاٹ دیں یا جسم کے دو ٹکڑے کر دیں یا جلدی کرنا نہ چاہتے ہوں مثلاً دو عضووں کا کاٹ دینا۔ اگر ان دونوں کے عمل سے موت واقع ہو گئی تو ان تمام مذکورہ صورتوں میں انہیں قاتل قرار دیا جائے گا اور دونوں مستوجب قصاص ہوں گے۔ اسی طرح اگر خون بہا واجب ہوا تو ان دونوں پر واجب ہوگا کیونکہ (وجوب قصاص یا دیت) کا سبب بننے میں دونوں شریک تھے، اگر یہ دونوں افعال ان سے ایک ساتھ بیک وقت سرزد نہیں ہوئے بلکہ یکے بعد دیگرے ہوئے ہوں مثلاً ایک شخص نے کسی کو حرکت مذبوحی میں ڈال دیا کہ نہ وہ دیکھ سکتا ہو نہ اپنی مرضی سے بول سکتا ہو نہ اپنے اختیار سے حرکت کر سکتا ہو اور ایک روز یا چند روز میں اس کی موت قطعی ہو، جسے حالت یاس کہتے ہیں اور جو (قاتل پر) قصاص کے واجب ہونے کی شرط ہے اور اس حال میں اسلام لانا یا مرتد ہونا صحیح نہیں ہے اور نہ اس سے کوئی معاملہ کیا جاسکتا ہے اور اس کا مال وجود الوقت ورثاء کو منتقل ہو جاتا ہے، بعد کے ورثاء کو نہیں ہوتا اور اس حالت میں کوئی قرابت دار وفات پا جائے تو وہ اس کا وارث نہیں ہوتا، بجز اس کے کہ وہ مسلسل زندہ رہے یعنی اگر اسی حالت میں چھوڑ دیا جائے تو وہ زندہ رہے۔ اس حالت مذبوحی کو پہنچ جانے کے بعد اگر کسی اور شخص نے اس مظلوم کے ساتھ جرم کیا (یعنی اسے قتل کر دیا) تو ایسی صورت میں پہلا مجرم (جس نے اسے اس حال تک پہنچایا) قطعی طور پر قاتل ہے بشرطیکہ اس نے عمداً قتل کیا ہو اور اگر غلطی سے قتل ہوا تو خون بہا واجب ہوگا، کیونکہ اس نے اس بیچارے کو حالت مرگ تک پہنچا دیا۔ رہا دوسرا شخص سو اس کی سزا حاکم اپنی رائے کے مطابق مقرر کرے گا کیونکہ اس نے موت کی بے حرمتی کی، جیسے کوئی شخص کسی کے مرنے کے بعد اس کا عضو بدن کاٹ دے۔

اگر دوسرے شخص نے مجروح کے حالت مذبوحی (یا حالت یاس) پر پہنچنے سے پہلے ہی زخم لگانے کا جرم کیا، مثلاً ایک شخص نے کسی کو زخمی کیا یا اس کا کوئی عضو کاٹ دیا اس کے بعد دوسرا شخص آیا اور اس نے گردن کاٹ دی یا اس کے دو ٹکڑے کر دیئے یا جان نکال دی تو یہ دوسرا شخص بالاتفاق قاتل قرار پائے گا اور مستوجب قصاص ہوگا کیونکہ زخم گو سرایت کر کے ہلاک کرتا ہے لیکن اگر (زخم کے بعد) گردن کاٹ دی جائے یا جسم کے دو ٹکڑے کر دیئے جائیں تو اس موت کو اس زخم کے اثر سے بے تعلق تصور کیا جائے گا اور اس قتل کا ذمہ دار (پہلا زخم پہنچانے والے کو نہیں بلکہ) دوسرے شخص کو قرار دیا جائے گا قطع نظر اس کے کہ سابقہ زخم کے مندمل ہو جانے کی امید رہی ہو یا نہ رہی ہو یا دو ایک دن کے بعد اس کی ہلاکت متوقع ہو، کیونکہ اسے ایسی حالت میں بدستور زندہ تصور کیا جائے گا۔ چنانچہ امیر المؤمنین حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا وقت جب آ گیا اور وہ خطرہ موت کی حالت میں تھے تو انھوں نے عہد لیے اور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے ان وعدوں کو جو ان کی زندگی میں کیا گیا تھا اور ان وصیتوں کو جو انھوں نے کی تھیں پورا کیا (یعنی انھیں زندہ تصور کیا گیا)۔ پس مجرم اول سے جس نے عضو کاٹا قصاص قطع لیا جائے گا اور اس جرم کے عمداً ہونے یا بغیر عمد سرزد ہونے پر جو تاوان عائد ہوتا ہے وہ ہوگا۔ اگر دوسرے مجرم کا فعل ایسا ہو جس سے موت نہیں ہوتی۔ مثلاً پہلے شخص نے پہنچوں سے ہاتھ کاٹا اور

دوسرے نے کہنی تک کاٹ دیا اور مجروح دونوں زخموں مجموعی طور پر سرایت کرنے سے مر گیا تو ان دونوں مجرموں کو قاتل تصور کیا جائے گا جن کے زخموں کے نتیجہ میں اس شخص کی موت واقع ہوئی اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ دوسرے شخص کے وار کرنے کے باعث پہلے زخم کے اثر سے موت بے تعلق ہے۔ کیونکہ یہ موت ان دونوں مجرموں کے ارتکاب جرم سے واقع ہوئی۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ اگر کسی نے ایک مریض کو قتل کر دیا جو حالت نزع میں ہے یعنی اس کی زندگی ایسی ہے جیسے کسی مذبوح کی تب بھی وہ قاتل مستوجب قصاص ہوگا، کیونکہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی موت کو تاخیر میں ڈال دے اور وہ بدستور زندہ رہے۔ غرض (اس حالت میں بھی) موت امر غیر یقینی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا کہ موت کا وقت کون سا ہے؟

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اگر مریض سکرات موت کی حالت میں ہو اور موت کا تشنج ہونے لگے تب بھی اس کو مردہ نہیں کہا جائے گا۔ ہر چند کہ یہ گمان کیا جاتا ہو کہ وہ زندگی سے منقطع ہو چکا ہے۔ ان اصحاب نے اس حالت کو موت سے مختلف سمجھا ہے اسے قطعی طور پر موت قرار نہیں دیا۔ کیونکہ بعض اوقات یہ گمان کیا جاتا ہے کہ کوئی شخص مر گیا لیکن وہ پھر شفایاب ہو جاتا ہے بخلاف اس کے جسے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا گیا ہو یا اس کے زمرے میں ہو۔ پھر یہ بھی کہ اس حالت سے پہلے کوئی ایسا عمل جس پر قتل کا یا احکام قتل کا اطلاق ہوتا ہو (کہ زخم کو قتل تصور کر لیا جائے اور) دوسرے شخص کے عمل کو بے اثر مانا جائے۔

اگر ایک شخص نے کسی پر دو وار کیے ایک عمداً اور دوسرا غلطی سے سرزد ہو گیا۔ اور ان دونوں کے اثر سے وہ مجروح ہو گیا تو اس پر قصاص عائد نہ ہوگا۔ کیونکہ (جن افعال سے موت واقع ہوئی) ان دونوں افعال کی نوعیت مختلف ہے ایک فعل عمداً تھا اور دوسرا غلطی سے سرزد ہوا یہ دونوں اقدامات مختلف نوعیت کے ہیں یا یہ صورت ہو کہ کسی نے دو زخم لگائے، ایک زخم تو اس حالت میں جبکہ وہ غیر مضمون (دائرہ تحفظ سے خارج) تھا اور دوسرا اس وقت جبکہ وہ مضمون (دائرہ تحفظ کے اندر) تھا مثلاً کسی شخص نے ایک حربی یا مرتد یا اپنے غلام کو یا حملہ آور کو زخمی کیا۔ اس کے بعد اس حربی کو پناہ دی گئی، مرتد مسلمان ہو گیا۔ زخمی غلام آزاد کر دیا گیا یا وہ حملہ آور حیوان سے انسان کی جون میں آ گیا اور اس کے بعد مجرم نے پھر زخم پہنچایا اور ان دونوں زخموں کی وجہ سے مجروح کی موت واقع ہو گئی تو ایسی صورت میں مجرم پر قصاص عائد نہ ہوگا یا یہ صورت ہو کہ کسی شخص کو بجا طور پر پاداش جراحت میں یا سرقہ کی سزا میں زخمی کیا۔ اس کے بعد دشمنی کی بناء پر پھر اسے زخمی کیا گیا یا کسی حربی کو زخمی کیا پھر وہ مسلمان ہو گیا اور دوسری بار (بر بنائے عداوت) پھر زخمی کیا اور زخم کے سرایت کر جانے کے باعث وہ مر گیا تو ان حالات میں (زخمی کرنے والا) سزائے قتل کا مستوجب نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ پہلی صورت میں جبکہ دو زخموں میں سے ایک تو دانستہ پہنچایا گیا اور دوسرا غلطی سے سرزد ہوا تو قصاص واجب نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ محض اس وجہ سے کہ عمداً کسی فعل کا ارتکاب کیا، جان نہیں جایا کرتی لہٰذا عمداً زخم پہنچانے پر (اگر احیاناً موت واقع ہو جائے) بھاری خون بہا کا نصف عائد ہوگا جو مجرم کے اپنے مال سے ادا کیا جائے۔ اور اگر غلطی سے زخم پہنچ گیا تو مجرم کے ذمہ داروں پر نصف خون بہا ہلکا عائد ہوگا۔ باقی صورتوں میں جبکہ مجروح کو حالت تحفظ اور حالت

غیر تحفظ میں دو زخم لگائے گئے تو وہ صورت غالب ہو گی جس میں قصاص خون واجب نہیں ہوتا۔ البتہ وہ زخم جو مستوجب قصاص (یا دیت) وغیرہ ہیں وہ ثابت ہوں۔ اگر دونوں زخموں میں سے کوئی زخم بے شعور نابالغ یا دائمی جنون زدہ نے اس شخص کے کہنے پر لگایا تب بھی قصاص واجب نہ ہو گا بلکہ قاتل کے ذمہ داروں پر نصف خون بہا عائد ہو گا کیونکہ نابالغ بچے یا جنون زدہ کا عمداً ارتکاب جرم بھی نادانستہ قرار دیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ جنون زدہ کی حیثیت ایک آلہ کار کی سی ہے۔ اسے مجرم قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اگر مجروح نے اپنے زخم کا علاج کسی زہریلی دوا سے کیا اور فوری طور پر موت واقع ہو گئی مثلاً دوائی زہریلی تھی اور مجروح نے اس کو پی لیا یا زخم پر لگایا تو زخمی کرنے والے پر اس خون کا قصاص عائد نہ ہو گا کیونکہ مجروح نے خود کو اپنے ہاتھوں ہلاک کیا ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی نے اس کو زخمی کیا ہو اور پھر اس نے خود اپنے آپ کو ہلاک کر لیا ہو' البتہ اس نئے زخم کا تاوان جراحت رساں پر عائد ہو گا خواہ مجروح اس علاج کے زہریلے ہونے سے واقف ہو یا نہ ہو۔

اگر وہ زہریلی دوائی ایسی تھی جو بالعموم ہلاک نہیں کرتی تو اس سے علاج کرنے سے موت کے واقع ہو جانے پر شبہ عمد یعنی (قتل عمد کے مشابہ جرم) قرار پائے گا۔ لہٰذا جارح پر جان کا قصاص عائد نہ ہو گا اور مجروح شبہ قتل عمد کے مرتکب کا شریک کار متصور ہو گا۔ تاہم مجرم (زخمی کرنے والے) پر بھاری خون بہا کا نصف عائد ہو گا اور اس زخم کے مطابق اس عضو کا قصاص عائد ہو گا۔

اگر وہ دوا ایسی ہے جو بالعموم ہلاک کرنے کی خاصیت رکھتی ہے اور مجروح کو اس بات کا علم ہو تو دونوں طرح سے وہ جارح نفس (اس کی جان پر ظلم کرنے والے) کا شریک کار ہے اور قوی ترین مسلک کی رو سے جارح پر قصاص عائد ہو گا بایں لحاظ کہ مجروح کے عمل کو قتل عمد کی حیثیت میں رکھا جائے گا۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ جرم خطا میں شریک ہے کیونکہ اس کا ارادہ علاج کا تھا لیکن علاج میں غلطی ہو گئی لہٰذا شریک کار پر کوئی قصاص عائد نہ ہو گا لیکن اگر مثلاً زہر سے اپنی جان ہلاک کرنے کا ارادہ کیا تا کہ اذیت سے نجات ہو تب تو قطعی طور پر وہ اپنے قاتل کا شریک کار ہے۔ تو جارح پر نہ قصاص عائد ہو گا نہ خون بہا اور اگر مجروح کو اس دوا میں زہر ہونے کا علم نہ ہو تو یقینی طور پر قصاص عائد نہ ہو گا کیونکہ وہ ایسے جرم میں شریک ہے جو غلطی سے سرزد ہوا۔

اگر زخمی شخص اپنے زخم میں کسی زندہ انسان کے گوشت کو سیئے (اور موت واقع ہو جائے) اگرچہ بطور علاج کے ہو لیکن یہ جوڑ ایسا ہو جس سے موت واقع ہو جاتی ہے۔ اس میں دو طریقوں سے قصاص عائد ہو گا۔ بخلاف اس کے اگر کسی زخم کو کسی مردہ شخص کے گوشت سے سیا تو اس کا اثر نہ کچھ اس پر ہو گا اور نہ کھال پر جیسا کہ پہلی صورت میں خیال کیا گیا کیونکہ اس سے ہلاک کرنے والی اذیت نہیں ہوتی تو زخم پہنچانے والے پر قصاص یا مکمل خون بہا عائد ہو گا۔ اگر کسی اور شخص نے مجروح کی اجازت کے بغیر زخم کو سیا (اور موت واقع ہوئی) تو سینے والے اور زخمی کرنے والے دونوں سے قصاص لیا جائے گا۔ اگرچہ زخم سینے والا حاکم ہو کیونکہ اس نے بھی جارح کے ساتھ مل کر ظلم کیا۔ اگر اس زخم کا پیوند کوئی طبیب بچے یا جنون زدہ (کے علاج) کی خاطر لگائے (اور مجروح کی موت واقع ہو جائے) تو اس پر قصاص عائد نہ ہو گا بلکہ اس کے قرابت دار پر پورا خون بہا کا نصف عائد ہو گا۔ اور بقیہ نصف خون بہا زخمی کرنے والے کے مال سے واجب الوصول ہو گا۔ اگر زخمی خود یا کوئی اور شخص میت کے گوشت میں پیوند کا ارادہ کرے اور کسی زندہ انسان کے گوشت میں پیوند لگ جائے تو یہ فعل غلطی

سے جرم سرزد ہو جانے والے کے شریک کار ہونے کے برابر ہے۔ اسی طرح اگر کھال کو سینے کا مقصد ہو اور عمل گوشت میں اثر انداز ہو جائے اور ہڈی سے گوشت جدا ہو جائے تو وہ ایسا ہی ہے جیسے (زندہ کے) گوشت میں پیوند لگانا جس کا سابقاً ذکر ہوا اور ایسی دوا کے استعمال سے جو مضر نہ ہو کچھ نہ ہوگا اور نہ زخم کو دیکھا جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر چند اشخاص انفرادی طور پر قتل سے کم درجہ کی جراحت رسانی کا ارتکاب کریں اور ہر ایک مجرم نے جہاں جہاں زخم لگایا ہے اس کا تعین کیا جا سکے اور ہر ایک نے جو اقدام کیا ہے وہ معلوم ہو تو ہر مجرم سے اس کے جرم کے مطابق قصاص (بدلہ) لیا جائے۔ اور اس میں مختلف اعضاء کے نرم یا سخت ہونے کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ اور اگر چند اشخاص نے یک جائی طور پر ارتکاب جرم کیا تو ہر ایک مجرم سے بلا امتیاز جراحت یک جائی طور پر قصاص لیا جائے گا جیسا کہ سزائے قتل میں ہوتا ہے کہ چند اشخاص مل کر جب ایک شخص کو قتل کر دیں تو ان سب کو قتل کیا جائے گا اگر یہ صورت ہو کہ یک جائی طور پر تو ضربات نہ لگائی گئی ہوں لیکن زخموں میں امتیاز نہ کیا جا سکے کہ (کون سا زخم کس نے لگایا؟) تو آیا ان تمام مجرموں پر تمام زخموں کا تاوان عائد ہوگا اور قصاص نہیں لیا جائے گا؟ یا ہر ایک سے تمام زخموں کا قصاص لیا جائے گا مثلاً تین اشخاص میں سے ایک نے کسی کی آنکھ پھوڑ دی' دوسرے نے ہاتھ کاٹ دیا اور تیسرے نے پاؤں کاٹا اور یہ معلوم نہیں کہ آنکھ کس نے پھوڑی' ہاتھ کس نے کاٹا اور پاؤں کس نے کاٹ دیا۔ ان سب میں اشتراک عمل نہ تھا تو ان تینوں سے آنکھ' ہاتھ اور پاؤں کا قصاص لیا جانا چاہیے لیکن یہ دیکھنا ہوگا کہ یہ کہاں تک درست ہے جبکہ ان جرائم کا ارتکاب ہر ایک نے نہیں کیا۔ لہٰذا سب سے قوی طریق کار وہی ہے جو پہلے ذکر کیا گیا۔

واضح ہو کہ جان کا بدلہ جان لینے میں اعضائے جسم (ہاتھ پاؤں) کے کاٹنے کی سزا بھی شامل ہے۔ مثلاً کسی نے (پہلے) ہاتھ (ایک حصۂ بدن) کاٹ دیا اور پھر قتل بھی کر دیا تو صرف سزائے قتل ہوگی لیکن سزائے قطع عضو اس میں اسی حالت میں شامل ہوگی جبکہ مجرم نے عمداً قتل کا ارادہ کیا ہو ورنہ عضو بدن کے کاٹنے کا تاوان عائد ہوگا اگر کسی شخص سے قطع عضو کا جرم غلطی سے سرزد ہو گیا اور پھر مجروح کو قتل کر دیا تو اس کی پاداش سزائے قصاص میں شامل نہ ہوگی۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ کٹا ہوا عضو مقتول کا ہو اگر مقتول کے علاوہ کسی اور کا عضو بدن کاٹا ہے۔ مثلاً ایک شخص کا ہاتھ کاٹا' دوسرے کی آنکھ نکالی اور تیسرے کو عمداً قتل کیا تو ان اعضائے جسم کی سزا جان کے قتل میں شامل ہے لہٰذا مجرم کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کہ اس کے بعد قتل کیا جائے۔

ان اصحاب کا کہنا ہے عضو مقتول کے کاٹنے کا جرم قتل کے جرم میں شامل اس حالت میں متصور ہوگا جبکہ مجرم نے مقتول کو مثلہ کرنے (یعنی اس کے ناک کان' ہاتھ وغیرہ اعضاء کاٹنے) کا ارادہ نہ کیا ہو۔ لیکن اگر (قتل سے پہلے) مجرم کا ارادہ مقتول کو مثلہ کرنے کا رہا ہو تو پہلے مجرم سے قطع اعضاء کا قصاص لیا جائے اس کے بعد قتل کیا جائے۔ تاہم مقتول کے علاوہ کسی اور کے اعضاء کاٹنے کا جرم اس کے ارتکاب قتل کے جرم میں شامل متصور ہوگا۔ اگرچہ اس کا ارادہ مثلہ کرنے کا رہا ہو۔ اس بارے میں اہل مسلک کی قابل ترجیح رائے یہی ہے۔

ان اصحاب کا کہنا یہ بھی ہے کہ جس طرح اعضائے بدن کا قطع کرنا نفس کے جرم میں شامل ہے اسی طرح عمداً پورا ہاتھ کاٹنے کے جرم میں عمداً انگلیاں کاٹنے کا جرم شامل ہے (جو پہلے کاٹی گئیں) بشرطیکہ مثلہ کرنے کا ارادہ نہ ہو۔ اب

خواہ مجرم نے اس شخص کا ہاتھ کاٹا ہو جس کی انگلیاں کاٹی ہیں یا کسی دوسرے شخص کی انگلیاں کاٹی ہوں۔

اگر کسی شخص کی انگلیاں قصداً کاٹ دیں پھر اس کی ہتھیلی بھی عمداً کاٹ دی تو مجرم کا ہاتھ پہنچوں سے کاٹ دیا جائے۔

اگر کسی نے ایک شخص کے پیر کی انگلیاں کاٹ دیں اور دوسرے شخص کا ہاتھ پہنچے سے اور تیسرے شخص کا ہاتھ کہنی سے کاٹ دیا۔ تو ان سب جرائم کی پاداش میں اس کا ہاتھ کہنی سے کاٹ دیا جائے بشرطیکہ اس نے یہ حرکت مثلہ کرنے کے ارادہ سے نہ کی ہو۔ اگر مثلہ کرنے کی نیت سے اس نے یہ کام کئے تو یہ جرم سابقۃ الذکر دونوں مسائل کے زمرہ میں نہیں آتا لہٰذا پہلی صورت میں تو پہلے مجرم کی انگلیاں کاٹی جائیں اور اس کے بعد ہتھیلی کاٹی جائے اور دوسری صورت میں پہلے مجرم کی انگلیاں کاٹی جائیں پھر دوسرے جرم کی پاداش میں پہنچے تک ہاتھ کاٹا جائے اور پھر تیسرے جرم کی پاداش میں کہنی تک ہاتھ کاٹ دیا جائے تاکہ اس تکلیف کا مجرم کو احساس ہو جس میں اس نے دوسرے کو ڈالا اور اس لئے بھی کہ جرم و سزا میں یکسانیت ہو۔

ان اصحاب کا کہنا یہ بھی ہے کہ قتل جان کے علاوہ دوسرے جرائم کی سزائے قصاص میں کسی وجہ سے تاخیر کی جاسکتی ہے' مثلاً سردی کی شدت یا گرمی کی حدت سے (سزایاب) مجرم کے مرجانے کا اندیشہ ہو کہ اگر وہ سزا سے مرجائے تو بغیر اس کے کہ جان کے معاوضہ میں ہو جان لینے کا الزام عائد ہوگا۔ اس خون کے علاوہ دوسرے جرائم قطع کا قصاص لینے میں اتنی تاخیر کی جائے کہ مجروح کا زخم اچھا ہو جائے کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ مجروح کو زخم کے سرایت کرجانے کے باعث موت آجائے۔ اس صورت میں مجروح کے ورثاء اگر حلف اٹھالیں کہ موت اسی زخم سے ہوئی ہے (جو مجرم نے لگایا تھا) تو مجرم واجب القتل ہو جائے گا۔ (صرف قصاص جراحت پر اکتفانہ ہوگا)۔ اب اگر عضو مقطوع کا زخم اچھا ہو جائے اور کوئی عیب (اس زخم کی وجہ سے) نہ رہ گیا ہو تو مجرم پر نہ تاوان عائد ہوگا نہ اس کی تنبیہ ضروری ہے کیونکہ شرعاً ایسے زخم کی کوئی حیثیت نہیں ہے (اور وہ نظر انداز کر دینے کے قابل ہے) لیکن اگر زخم کو آرام ہو جائے لیکن مجروح عیب دار ہو جائے تو اس قسم کے زخموں کو جاننے والے دو انصاف پسندوں سے فیصلہ کرانا واجب ہے۔ چنانچہ اگر بالفرض وہ مجروح مملوک (غلام) ہے اور صحت مند حالت میں دس (۱۰) کا تھا اور عیب دار ہو کر نو (۹) کا رہ گیا تو دونوں قیمتوں میں دسویں حصہ کا تفاوت ہو گیا لہٰذا رقم جرمانہ میں سے دسواں حصہ کم کر دیا جائے گا اور اسی نسبت سے مجرم پر خون بہا عائد ہوگا مثلاً (ہزار میں سے) سو دینار کم۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ایسے حالات میں دو اصحاب سوچ سمجھ کر خود فیصلہ کر دیں کہ جس کے ساتھ جرم کیا گیا ہے اسے مجرم سے کس قدر تاوان لینے کا حق ہے؟

کیا مرد کے ہاتھ کاٹنے کے جرمانے کو عورت اپنا حق مہر قرار دے سکتی ہے؟

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک عورت نے کسی مرد کا ہاتھ کاٹ دیا اور اس جرم کے تاوان کے عوض (یعنی اسے مہر قرار دے کر) اس عورت سے شادی کر لی تو اس کی دو صورتیں ہوں گی یا تو وہ زخم محض زخم رہے گا یا جسم میں سرایت کر جائے گا' پہلی صورت میں یہ معاملہ درست متصور ہوگا اور جرمانہ کی رقم مہر قرار پائے گی جس کی مقدار بالاتفاق پانچ ہزار درہم ہے۔

خواہ جرم قطع ید عمداً ہوا ہو یا غلطی سے سرزد ہو گیا ہو اور خواہ یہ شادی محض ہاتھ کاٹنے کے عوض ہوئی ہو یا اس کے علاوہ جراحت رسانی کے نتیجہ کو بھی مہر قرار دیا ہو اس لئے کہ اگر زخم اچھا ہو گیا تو ظاہر ہے کہ اس پر جرمانہ ہو گا' نہ کہ قصاص کیونکہ مرد اور عورت کے درمیان قطع عضو کا قصاص نہیں ہوتا اور تاوان ہی مہر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اگر دوسری صورت ہو (یعنی زخم بدن میں سرایت کر جائے) اور وہ مرد مر جائے تو اس صورت میں دیکھنا ہو گا کہ ہاتھ کاٹنے کا جرم غلطی سے سرزد ہو گیا یا عمداً کیا گیا؟ پہلی (یعنی غلطی کی) صورت میں عورت مہر مثل کی حقدار ہو گی اور جرمانہ اس کے ذمہ دار قرابتی ادا کریں گے' اگر دوسری صورت (یعنی جرم عمد) ہے' تب بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ عورت مہر مثل کی حقدار ہو گی اور خون بہا عورت کے مال سے واجب الادا ہو گا۔ امام موصوف کے نزدیک چونکہ ہاتھ کاٹنے کے جرم سے درگزر کرنا قطع جرم کے نتیجہ سے درگزر کرنا نہیں ہے لہٰذا ہاتھ کے عوض شادی کرنا قطع ید سے عائد ہونے والی شے کے عوض شادی کرنا نہیں ہے لہٰذا وہ مال عورت کا مہر ہو سکتا ہے' جو جرم قطع کی پاداش کے علاوہ ہو۔ پھر اگر قطع ید کا جرم عمداً ہو تو وہ شادی عضو بدن کے قصاص کے عوض ہو گی اور چونکہ یہ مال نہیں ہے لہٰذا اسے مہر قرار نہیں دیا جا سکتا۔ بالخصوص اس صورت میں جبکہ سزائے قصاص ساقط ہو گئی ہو اب درآنحالیکہ قصاص نفاذ کے باوجود مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو ساقط ہو جانے کے بعد بدرجہ اولیٰ مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا۔ اور قصاص کا ساقط ہونا' یا تو اس لئے ہے کہ عورت نے رشتہء ازدواج قبول کیا اور قصاص کے ساقط ہونے کی شرط ہی شادی کا قبول کرنا تھی۔ پس اگر عورت نے شادی قبول کر لی تو قصاص ساقط ہو گیا یا پھر اس لئے ہے کہ اس صورت میں مہر کی وصولیابی ممکن نہیں ہے' کیونکہ اگر قصاص کو مہر قرار دیا جائے تو گویا عورت خود معاوضہ خون کی وارث ٹھہری حالانکہ اسے خود کو اپنے آپ سے وصولیابی قصاص کا حق حاصل کرنا ممکن نہیں ہے اور جبکہ قصاص یا قصاص کے بدل کو مہر بنانا درست نہ ہوا اور شادی کے لئے مہر کا ادا کرنا واجب ہے تو مہر مثل اس مرد پر عائد ہو گا اور عورت کو اپنے مال سے خون بہا ادا کرنا ہو گا کیونکہ یہ شادی اگرچہ معافی پر مشتمل ہے۔ لیکن یہ معافی بصورت موجودہ جرم قطع کی ہے اور جبکہ زخم قطع بدن میں سرایت کر جائے (اور موت واقع ہو جائے) تو ظاہر ہے کہ یہ (ہاتھ کاٹنے کا جرم نہ رہا بلکہ) قتل نفس ہے اور اس کی معافی نہیں ہوتی بلکہ خون بہا واجب ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ خون بہا مجرمہ (عورت) کے مال سے واجب الادا ہو گا کیونکہ یہ قتل عمد ہے۔

اب درآنحالیکہ عورت مہر مثل کی حقدار ہے اور خود اس پر خون بہا عائد ہوتا ہے تو باہمی تصفیہ اس صورت میں ہو جائے گا جبکہ (خون بہا اور مہر دونوں کی) مقدار مساوی ہو اگر خون بہا کی مقدار (مہر سے) زیادہ ہو تو مرد کے ورثاء کو وہ زیادہ مقدار واپس کر دی جائے گی اور اگر مہر (خون بہا) سے زیادہ ہو تو مرد کے ورثاء اسی قدر عورت کو واپس کر دیں گے۔

اگر (مرد کا) ہاتھ (عورت کی) غلطی سے کٹ گیا تو یہ شادی جرم قطع کے جرمانہ کے عوض متصور ہو گی لیکن اگر ہاتھ کا زخم (جو غلطی سے ہوا) مرد کے جسم میں سرایت کر جائے (یعنی موت واقع ہو جائے) تو اب قطع ید کا جرمانہ مہر نہ رہے گا بلکہ مہر کی مقدار نامعلوم ہو جائے گی لہٰذا مہر مثل عائد ہو جائے گا۔ جیسے اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ کوئی شخص یہ کہہ کر جو کچھ میری مٹھی میں ہے اس کے عوض شادی کرتا ہوں عقد کر لے اور مٹھی میں کچھ نہ ہو۔ پس اس صورت میں (مہر اور تاوان) باہمی معاوضہ قرار نہیں پائیں گے کیونکہ قتل خطا میں خون بہا مجرم کے ذمہ دار قرابت داروں پر عائد ہوتا ہے اور مہر خود عورت کا حق ہوتا ہے (جو خاوند پر عائد ہوتا ہے)۔ پس اگر قطع عضو اور اس کے نتائج کے عوض (یعنی عورت کو اس کے تاوان سے بری کرنے کے

عوض یا جرم سے درگزر کرنے کے عوض یعنی اسے مہر قرار دے کر) شادی کی۔لیکن اس (ارتکاب جرم) کے باعث مرد کو موت آ گئی اور وہ ارتکاب عمداً تھا تو اس صورت میں عورت کو مہر مثل کا حق ہے' کیونکہ اب یہ شادی گویا قصاص (سے درگزر) کے عوض ہوئی اور قصاص مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہٰذا مرد پر مہر مثل واجب ہوگا اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص 'شراب' یا 'سور' کے عوض (یعنی اسے مہر ٹھہرا کر) شادی کرے۔صورت مذکورہ میں عورت کے ذمہ مرد کا کوئی حق نہ رہے گا کیونکہ جب مرد نے قصاص کو مہر قرار دے دیا تو گویا وہ قصاص سے دست بردار ہو گیا اور قصاص سر سے ساقط ہو گیا جیسے اس صورت میں ساقط ہو جاتا ہے جبکہ قصاص کا مطالبہ مال کی شکل میں کیا جائے تو اس میں بھی قصاص سر سے ساقط ہو جاتا ہے۔لیکن اگر وہ جرم قتل غلطی سے سرزد ہوا ہے تو (مرد کے) ذمہ دار قرابتی کے مجموعی مال سے مہر مثل وصول کیا جائے گا کیونکہ گویا وہ مرد مرض الموت کا مریض ہے اور شادی کسی بنیادی مصلحت کی بناء پر کی گئی ہے اور مہر مثل میں زیادتی کا حق نہیں ہے۔کیونکہ یہ حق باہمی رضامندی سے عائد ہوتا ہے لہٰذا یہ وصیت ہے جو عورت کی طرف سے مرد کے رشتہ داروں پر عائد ہوتی ہے اور یہ ناممکن ہے کہ عورت کے جرم کا تاوان اس مرد کے قرابت داروں سے وصول کیا جائے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک مرد کو کسی عورت سے قصاص لینے کا حق ہو اور اس قصاص کے عوض (یعنی اسے مہر قرار دے کر) اس عورت سے شادی کر لے تو یہ نکاح اور وہ مہر درست ہوگا۔نکاح کا درست ہونا تو ظاہر ہے کہ اس طرح نکاح کے تمام ارکان و شرائط (اجزائے داخلی و خارجی) پورے ہو جاتے ہیں رہا مہر سو وہ بھی پورا ہو گیا کیونکہ یہ معاوضہ مقرر ہو گیا۔تاہم یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ مہر درست نہیں ہے۔عورت کو مہر مثل ادا کرنا واجب ہے اور قصاص ساقط ہو جائے گا اس لئے کہ اسے مہر قرار دینے سے قصاص معاف ہو جاتا ہے وہ عورت (مرد کی بجائے) خود قصاص کی مالک ہو جاتی ہے۔اگر رخصتی (مباشرت) سے پہلے وہ مرد عورت سے علیحدگی اختیار کر لے تو وہ مرد عورت کے جرم کی پاداش کے نصف تاوان کا حقدار ہوگا۔کیونکہ وہ تاوان عقد شادی کا بدل ہے یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی نے قرآن حکیم کی ایک سورۃ کے تعلیم دینے کے عوض شادی کی اور مباشرت سے پہلے طلاق دے دی تو وہ عورت سے نصف سورۃ کے تعلیم دینے کی اجرت واپس لے سکتا ہے ایک اور قول جو کتاب ''الام'' میں مذکور ہے وہ شخص اس صورت میں عورت سے نصف مہر مثل وصول کرنے کا حقدار ہے۔یہی حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ عورت سے قصاص لینا واجب ہو۔اگر جرم کے عوض مال واجب ہو جیسے کسی عورت سے جرم خطا سرزد ہوا اور اس جرم خطا کے جرمانہ کے عوض نکاح کیا تو نکاح درست ہوگا لیکن مہر درست نہ ہوگا کیونکہ تاوان کی مقدار متعین نہیں ہے۔

احکام متعلقہ نفاذ قصاص کا بیان

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ جو شخص مستوجب قصاص ہے اس کا خون ایسے شخص پر حرام ہے جو مطالبۂ قصاص کا حقدار نہیں ہے یعنی حقدار کے علاوہ دوسرے تمام مسلمانوں پر (اس کا خون حرام ہے) چنانچہ اگر غیر مستحق نے ایسے شخص پر زیادتی کر کے اس کو ہلاک کر دیا تو اس سے قصاص لیا جائے گا چنانچہ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب عزیز (قرآن) میں فرماتا ہے ''ومن قتل مؤمناً فقد جعلنا لولیہ سلطانا فلا یسرف فی القتل '' (بنی اسرائیل:۳۳) (یعنی جس نے کسی

کوظلم سے قتل کیا تو اس مقتول کے وارث کو ہم نے قاتل پر بالادستی عطا فرمائی ہے لہٰذا چاہیے کہ قتل میں کوئی اپنے حد سے تجاوز نہ کرے) پس مجرم کو قتل کرنے کا اختیار مقتول کے ولی ہی کو ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ولی کے علاوہ کسی کو قاتل پر غلبہ کرنے کا حق نہیں ہے۔ تاہم اس حکم سے وہ صورت مستثنیٰ ہے جب کہ مجرم کا قتل لازمی نہ ہوا ہو۔ پس اگر راہزنی کی پاداش میں قتل لازم ہو جائے تو صحیح یہ ہے کہ اس شخص کو بطور قصاص قتل کیا جائے۔ اب اگر قصاص کے مستحق نے اسے قتل کر دیا تو رہزن کے قاتل کو قتل نہیں کیا جائے گا۔

اگر شادی شدہ مسلمان کو جو زانی ہے کوئی ذمی قتل کر دے تو ذمی مستوجب قتل ہوگا۔ کیونکہ اس ذمی کو مسلمان پر بالادستی حاصل نہیں ہے اور درآنحالیکہ ذمی (غیر مسلم رعایا) کو اس کی پاداش میں قتل کیا جاتا ہے تو مرتد معاہد (دشمن کا آدمی جس سے معاہدہ ہوا ہو) اور مستامن (پناہ گیر) اگر قتل کر دے تو وہ بدرجہ اولیٰ سزائے قتل کا مستوجب ہوگا۔ لیکن اگر اس زانی کو ایسا شادی شدہ مسلمان قتل کر دے جو زانی نہ ہو تو بقول صحیح اسے سزائے قتل نہ ہوگی۔ کیونکہ اس نے اللہ کی مقررہ کردہ حد کو پورا کیا ہے اس بارے میں ایک دوسری رائے یہ ہے کہ اس شخص پر (جس نے زانی کو قتل کیا) سزائے قصاص عائد ہوگی کیونکہ سزائے جرم کا مکمل عملدرآمد امام (حاکم) کا کام ہے۔ لہٰذا یہ فعل ایسا ہوگا جیسے کسی مستوجب قصاص کو ایسے شخص نے قتل کر دیا جسے حق قصاص حاصل نہیں ہے۔

اول الذکر صورت میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ (مستوجب قتل کو) امام کے حکم سے پہلے ہی قتل کر دیا ہو یا حکم کے بعد کیا ہو اور خواہ جرم زنا شہادت سے ثابت ہوا یا (ہنوز) نہ ہوا ہو یا مجرم کو اقرار جرم سے مکر جانے سے پہلے ہی قتل کیا ہو یا بعد میں اگر شادی شدہ زانی کو اسی جیسے شخص نے قتل کر دیا تو اسے قتل کر دیا جائے گا۔

تارک صلوٰۃ اگر حاکم کے حکم دینے پر عمداً ترک صلوٰۃ کرتا ہے تو اس کا حکم بھی وہی ہے جو شادی شدہ زناکار کا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی مکلف (احکام شرعیہ کے ذمہ دار) شخص نے کسی معصوم کو ہلاک کر دیا تو اس کے خون کے حقدار (ولی) کو اس شخص سے قصاص لینا واجب ہے۔ کسی اور کو واجب نہیں ہے' کیونکہ قاتل کا خون مالک قصاص کے علاوہ ہر شخص پر حرام ہے۔ چنانچہ اگر حقدار کے علاوہ کسی اور شخص نے معصوم کے قاتل کو قتل کر دیا تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ کیونکہ اس کا حق صرف ولی کو حاصل ہے تاہم ولی کو قصاص پر عملدرآمد کا حق حاصل نہیں ہے جب تک کہ امام وقت یا اس کا نائب اس کی اجازت نہ دے۔ اگر ولی حاکم کی اجازت کے بغیر قاتل سے خون کا قصاص لے لے تو اسے حاکم وقت کے اختیار میں مداخلت پر سزا دی جائے گی۔

علمائے مالکیہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر قاتل بالغ اور عاقل ہے تو قصاص واجب ہے اور معافی یا مصالحت کی صورت میں قصاص تو نہ لیا جائے گا۔ خواہ وہ مجرم مرد ہو یا عورت' آزاد ہو یا غلام' مسلمان ہو یا غیر مسلم' تاہم سو کوڑوں کی سزا اور پورے ایک سال کی قید واجب ہے۔ البتہ جلاوطن نہیں کیا جائے گا اس امر میں اختلاف ہے کہ دونوں سزاؤں میں سے پہلے کون سی سزا دی جائے کہا گیا ہے کہ تازیانے کی سزا پہلے ہوگی۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ پہلے قید کی سزا ہوگی۔

ان اصحاب نے غلام معصوم کے قتل کو اس حکم سے جدا نہیں رکھا۔ کیونکہ قتل میں سخت خرابی ہے۔

ان امور کا بیان جن سے جرم مستوجب قصاص ثابت ہوتا ہے

حنفیہ‘ شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ قتل یا جراحت رسانی کا جرم‘ مجرم کے اقرار کرنے یا دو اشخاص کی شہادت سے ثابت ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ (آیت متعلقہ میں) فرماتا ہے ”واستشھدوا شھیدین من رجالکم “ (البقرہ:۲۸۲) (یعنی ثبوت جرم کے لئے اپنوں میں سے دو مردوں کو گواہ بناؤ) نیز ارشاد ہے ”واشھدوا ذوی عدل منکم “ (الطلاق:۲) (یعنی تم اپنوں میں سے دو معتبر اشخاص کی گواہی لو) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”شاھداک‘ او یمینہ “ (یعنی ثبوت مدعا کے لئے تمہارے لئے دو گواہ ہونے چاہیں یا مدعی علیہ قسم کھائے)۔ اور حدود و قصاص کے سلسلے میں عورتوں کی گواہی قابل قبول نہیں۔ امام زہری نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور پہلے دو خلیفوں کے حوالے سے یہی لکھا ہے۔

ان اصحاب نے ان (ذرائع اثبات جرم) میں قاضی کے علم‘ مدعا علیہ کے قسم سے اقرار کرنے اور مدعی کی قسم کو بھی شامل کیا ہے کہ ان سے بھی جرم ثابت ہو سکتا ہے اور قاتل‘ غلطی سے جراحت رسانی کرنے والے یا جرم مشابہ بہ عمد پر مال (تاوان) واجب ہونا موقوف ہے مجرم کے اقرار یا دو قابل اعتبار اشخاص کی شہادت یا قاضی کے علم یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت یا ایک مرد اور مدعی کے قسم کھانے پر۔ دو عورتوں کی شہادت اور مدعی کے قسم کھا لینے پر مال (یا تاوان) عائد نہیں ہوتا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”فان لم یکونا رجلین‘ فرجل وامراتن ممن ترضون من الشھداء۔ (البقرۃ:۲۸۲) (یعنی اگر دو مرد گواہ دستیاب نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں جن پر تمہیں اطمینان ہو شہادت دیں) یاد رہے کہ ایک مرد اور دو عورتوں کو چشم دید گواہی سے مال (تاوان) تو عائد ہو سکتا ہے لیکن ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت سے نہ قصاص کا دعویٰ ثابت ہوتا ہے نہ خون بہا عائد ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کے لئے خصوصیت کے ساتھ مردوں کی شہادت درکار ہے۔ چنانچہ اگر مطالبہ قصاص کا حقدار مال حاصل کرنے کے لئے مطالبہ قصاص سے دست بردار ہو جائے اور ایک مرد اور دو عورتیں اس (دست برداری) کی شہادت دے دیں یا ایک شخص گواہی دے اور (مدعی) قسم کھائے تو اس کی بنا پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ مال (یا خون بہا) واجب ہونے سے پہلے وجوب قصاص کا ثابت ہونا ضروری ہے اور اس صورت میں وجوب قصاص ثابت نہیں ہوتا۔ لہٰذا لازم ہے کہ پہلے وجوب قصاص ثابت ہو (جس کے لئے دو مردوں کی گواہی لازم ہے) اس کے بعد معافی کی شہادت تسلیم کی جائے گی۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس صورت میں اس شہادت کو تسلیم کیا جا سکتا ہے کیونکہ یہاں مالی معاملہ درپیش ہے‘ اختلاف اس حالت میں ہوگا جب کہ وہ شخص پہلے دعویٰ قصاص کرے اور پھر معافی کی شہادت پیش کر دے۔

اگر ایک شخص کسی کے خلاف جرم عمد کے ارتکاب کا دعویٰ کرے اور اس کے لئے ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت پیش کر دے پھر مال کے عوض قصاص کو معاف کرنا چاہیے اور اس شہادت کی بناء پر (حاکم کے) حکم کا طالب ہو تو قطعاً اس کے حق میں فیصلہ نہ کیا جائے کیونکہ وہ شہادت اسی وقت نا قابل قبول تھی۔ اس پر عمل نہیں ہو سکتا۔ جیسے اس صورت میں جب کہ ایک نابالغ یا غلام شخص گواہی دے اور بعد میں وہ نابالغ‘ بالغ ہو گیا یا وہ غلام آزاد ہو گیا (کیونکہ گواہی کے وقت اس کی شہادت نا قابل قبول تھی)۔

ان اصحاب کا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر ایک مرد اور دو عورتیں کسی کا سر پھوٹنے کی بابت یہ شہادت دیں کہ سر کی ہڈی ٹوٹ گئی جو پہلے کھل گئی تھی تو اس گواہی کی بناء پر جرمانہ عائد نہ ہوگا' کیونکہ ہڈی کا ٹوٹ جانا اور اس کا دکھائی دینا دراصل ایک ہی جرم ہے جس پر قصاص عائد ہوتا ہے لہٰذا اس کے ثبوت کے لئے احتیاط سے کام لیا جائے گا اور یہ جرم پورے ثبوت یعنی دو مردوں کی شہادت کے بغیر ثابت نہ ہوگا۔

صحت شہادت کے لئے جرم کی صراحت واجب ہے۔ لہٰذا اگر گواہ نے یوں کہا کہ مجرم نے فلاں شخص پر تلوار کا وار کیا اور وہ زخمی ہوا اور مر گیا تو اس سے اس کا دعویٰ قتل ثابت نہ ہوگا کیونکہ یہ احتمال ہے کہ اس کی موت (زخم کھانے کے بعد) کسی اور سبب سے واقع ہوئی ہو پس ثبوت قتل کے لئے گواہ کو یہ کہنا چاہیے کہ فلاں شخص اس تلوار کے زخم سے مر گیا۔ یا یوں کہے کہ اسے تلوار کا وار کر کے اس نے قتل کر دیا۔ یا ایسی ہی کوئی اور بات مثلاً یہ کہنا کہ اس نے ضرب لگائی اور وہیں اس نے جان دے دی۔ تا کہ (الزام جرم میں) کوئی شبہ نہ رہے۔

اگر گواہ نے کہا کہ مجرم نے فلاں شخص کے سر پر ضرب لگائی جس سے وہ لہولہان ہو گیا یا مثلاً یہ کہا کہ سر پر چوٹ لگنے سے خون نہ نکلا تو اس سے قاتل کے فعل ضرب کا خون ریز ہونا ثابت ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر کہا کہ (فلاں کے) خون نکل آیا تو قتل ثابت نہ ہوگا کیونکہ یہ احتمال ہے کہ خون بہنے کا کوئی اور سبب ہو۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ کھلے ہوئے زخم کی شہادت میں گواہ کا یہ کہنا شرط ہے کہ اس شخص نے فلاں کو اس طرح زخم پہنچایا کہ سر کی ہڈی نظر آنے لگی اس طرح کہنے کے بعد مزید وضاحت کی ضرورت نہیں رہتی۔

کہا جاتا ہے کہ (گواہ کا) یہ کہنا ہی کافی ہے کہ فلاں کا سر کھل گیا۔ گو اس میں ہڈی کے نمایاں ہونے کا ذکر نہ ہو۔ نیز گواہ پر واجب ہے کہ زخم کی جگہ اور اس کی پیمائش بتائے یا اشارہ کر کے اس کا حجم بیان کر دے۔ تا کہ (اسی طرح) قصاص لینا ممکن ہو۔

یہ تفصیل اس حالت میں ضروری ہے جب کہ سر کئی جگہ سے پھوٹا ہو۔ اگر ایک ہی جگہ سے سر پھوٹا ہے اور گواہ نے بتایا کہ فلاں کا سر کھل گیا تو اس سے قصاص عائد نہ ہوگا کیونکہ ممکن ہے کہ کوئی چھوٹا سا زخم ہو اور مجرم (کے عمل کے علاوہ کسی اور طریقہ سے وہ زخم چوڑا ہو گیا ہو۔

ان اصحاب کا یہ بھی کہنا ہے کہ جادو کر کے ہلاک کرنے سے بھی قتل ثابت ہوتا ہے۔ بشرطیکہ جادوگر اس کا اقرار کرے۔ اگر وہ کہے کہ میں نے فلاں شخص کو جادو کر کے قتل کر دیا اور وہ بالعموم اس طرح قتل کا مرتکب ہوتا رہا ہے تو یہ قتل عمد متصور ہوگا اور اس پر سزائے قصاص عائد ہوگی۔ اگر وہ کہتے ہیں کہ اس طرح شاذونادر ہی قتل ہوتا ہے تو یہ جرم شبہ عمد ہوگا اور اگر وہ کہے کہ میں نے اس کے نام میں غلطی کی ہے یعنی جادو سے کسی اور کو قتل کرنا چاہتا تھا' تو یہ جرم قتل خطا متصور ہوگا اور ان دونوں صورتوں میں جادوگر کے مال سے خون بہا واجب ہوگا۔ اس کے قرابت داروں سے وصول نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کے اقرار جرم سے ان پر ذمہ داری عائد نہ ہوگی۔ البتہ قرابت دار اگر اس کی امداد کرنا چاہیں تو خون بہا ان پر عائد نہ ہوگا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ قتل یا جراحت رسانی کا قصاص مجرم کے اقرار کرنے یا دو معتبر گواہوں کی شہادت سے عائد ہوتا

ہے۔ کیونکہ ہر وہ سزا جو مالی یا مال کی طرف منتقل ہونے والی نہ ہو اس کا ثبوت کافی نہیں ہے جب تک دو معتبر گواہوں کی شہادت نہ ہو ایسی صورتوں کی مثالیں (غلام کا) آزاد کرنا' قصاص کا معاف کرنا' شراب پینے کا الزام' تہمت' قتل اور جراحت رسانی وغیرہ ہیں۔

حاکم کے روبرو شہادت کے درست ہونے کی شرط یہ ہے کہ شاہد عادل (معتبر اور حق پسند) ہوں یعنی مسلمان۔ بالغ۔ عاقل ہوں بدکار نہ ہوں نا اہل معاملہ نہ ہو۔ بدعتی اور مکار نہ ہو با مروت ہو اور ناشائستہ باتوں مثلاً کبوتر بازی یا شطرنج سے محترز ہو اور گانا وغیرہ سننے سے بچتا ہو۔ بدکلام نہ ہو اور صغیرہ گناہوں سے کنارہ کش ہو۔ اندھے کا قول اور بہرے کی عقل تسلیم کی جائے گی۔ ان گواہوں کے قابل قبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ ذہین ہوں اور جو بیان دے رہے ہوں وہ ان کے یقین کے مطابق ہو۔ ان پر غلط بیانی کا الزام نہ ہو۔

اگر دونوں گواہ شہادت دینے کے بعد فیصلہ ہونے سے پہلے اپنے بیان سے پھر جائیں تو ان کی گواہی رد کر دی جائے گی اور اس پر فیصلہ نہ ہو گا اور وہ مستوجب سزا ہوں گے۔ اگر فیصلہ ہونے اور سزائے قتل پر عملدرآمد کے بعد بیان سے پھرے ہوں تو انکی گواہی کو باطل قرار نہ دیا جائے گا لیکن جس کے خلاف گواہی دی ہے اس کی دیت ادا کرنے کی ذمہ داری ان پر ڈالی جائے گی اور ان کے مال سے تاوان یا قصاص کے عوض خون بہا ان پر عائد ہو گا۔

اشہب کا کہنا ہے کہ اگر (شہادت کی بناء پر) فیصلہ ہونے کے بعد' گواہ اپنے بیان سے پھرے ہیں تو ان سے قصاص لیا جائے گا کیونکہ بلاشبہ ان ہی کی وجہ سے ایک شخص کی جان گئی۔ پس انہیں قتل کر دیا جائے۔

اگر (شہادت پر) فیصلہ ہوا اور ہنوز' قتل' قطع یا مستوجب حد جرم کی سزا پر مکمل عمدرآمد نہ ہوا تھا کہ گواہوں کی غلط بیانی ثابت ہو گئی تو سابقہ فیصلہ کالعدم قرار دیا جائے گا۔ اگر گواہوں کا جھوٹا ہونا حاکم کو بدوران شہادت پایہ ثبوت کو پہنچ گیا باوجود اس کے حاکم نے گواہوں کے جھوٹے بیان پر ہی فیصلہ دے دیا۔ خواہ فیصلہ قتل کا ہو یا قصاص کا یا خون بہا کا اور خود حاکم اس جرم میں شریک رہا ہو یا نہ رہا ہو بہر حال اس حاکم سے قصاص لیا جائے گا اور حاکم کو خود اپنے مال سے' قرابتی کے مال سے نہیں' خون بہا ادا کرنا ہو گا۔ لیکن اگر گواہوں کا جھوٹ حاکم کو (ذاتی طور پر) معلوم نہ ہوا ہو۔ تو اس پر کوئی الزام نہ ہو گا اگر گواہوں کے بدخواہوں سے اسے علم ہوا ہو۔

ان اصحاب کا کہنا یہ بھی ہے کہ 'قسامہ' (ورثائے مقتول کے حلفیہ بیان) جس پر 'قتل عمد' میں قصاص اور 'قتل خطاء' میں خون بہا واجب ہوتا ہے۔ آزاد مسلمان کو سزائے قتل ہو گی' خواہ وہ بالغ ہو یا نابالغ اور وہ قتل جراحت رسانی سے ہوا ہو یا مارنے سے یا زہر خورانی سے۔ یہ سزا ''لوث'' کی بناء پر ہو گی۔ 'لوث' سے مراد ایسی بات ہے جس سے یہ گمان غالب پیدا ہو کہ مجرم نے ارتکاب قتل کیا ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے دو معتبر اشخاص یہ گواہی دیں کہ فلاں آزاد' مسلمان اور بالغ شخص نے (ان کے سامنے) کہا ہے کہ فلاں شخص نے مجھے قتل کیا ہے یا زخمی کیا یا مارا ہے اور اس کا نام بھی بتایا ہو۔ خواہ وہ مجرم' آزاد ہو یا غلام' بالغ ہو یا لڑکا' مرد ہو یا عورت' یا یوں کہا ہو کہ میرا خون فلاں شخص (کی گردن) پر ہے۔ قطع نظر اس کے کہ اس مسلمان نے یہ کہا ہو کہ فلاں شخص نے عمداً مجھے قتل کیا یا غلطی سے قتل کیا۔ عمداً قتل کی صورت میں قسامہ (وارث مقتول کے حلفیہ بیان) پر وہ شخص مجرم مستوجب قصاص ہو گا اور جرم خطا کی صورت میں اس پر تاوان لاگو ہو گا۔ اگر وہ شخص جس نے کہا

کہ ''فلاں نے مجھے قتل کیا'' اپنے وقت کے عادل اور پاکباز ترین شخص کے نزدیک بدکار ہو تب بھی ورثائے مقتول کے قسم کھانے پر مجرم کو سزائے قتل ہوگی۔

اگر بیٹا اپنے باپ کے خلاف دعویٰ کرے کہ اس کے باپ نے اسے ذبح کیا یا اس کا پیٹ پھاڑا ہے یا اس پر لوہے کے ہتھیار سے بہ ارادہ قتل حملہ کیا ہے تو اس کے ورثاء سے قسم لی جائے گی اور اس کے باپ سے پورا خون بہا وصول کیا جائے گا۔

اگر مقتول نے (مرنے سے پہلے) صراحت کے ساتھ یہ نہیں بتایا کہ مجرم نے عمداً ارتکاب قتل کیا یا غلطی سے سرزد ہو گیا۔ تو اس کا ولی بتا سکتا ہے کہ وہ قتل خطا تھا یا قتل عمد تھا اور اپنے بیان پر حلف اٹھائے گا۔ اگر ورثاء یہ کہیں کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ وہ قتل عمد تھا یا قتل خطا تھا تو 'قسامہ' بیکار ہوگا اور اگر ورثاء یہ نہ بتا سکیں کہ کس نے قتل کیا؟ یا ان کے بیان میں اختلاف ہو۔ کوئی کہے کہ ''عمداً قتل کیا'' اور کوئی کہے کہ ''یہ نہیں معلوم کہ قتل عمد تھا یا قتل خطا'' تو وہ خون کالعدم متصور ہوگا کیونکہ ورثائے مقتول اس پر متفق نہیں ہیں کہ وہ قتل عمداً تھا تا کہ قصاص کے حقدار ہوتے اور نہ اس پر اتفاق ہے کہ وہ قتل کس نے کیا تا کہ وہ قسامہ کر سکتے (یعنی قسم کھاتے) یا پھر (قسامہ سے ثبوت جرم اس طرح ہو سکتا ہے کہ) دو معتبر اشخاص چوٹ لگنے یا زخم کی آنکھوں دیکھی شہادت دیں کہ جرم غلطی سے سرزد ہوا یا عمداً ارتکاب ہوا جب کہ مضروب کی موت تاخیر سے ہوئی ہو اگر موت میں دیر نہ ہوئی ہو تو ورثائے مقتول قسامہ کے بغیر ہی خون یا خون بہا کے حقدار ہوں گے کیونکہ قتل کی چشم دید شہادت موجود ہے۔ غرض ورثائے مقتول مجرم کی لگائی ہوئی اس ضرب یا زخم کے بارے میں قسم کھائیں گے کہ وہ موت اسی ضرب سے واقع ہوئی اور اسی وجہ سے مقتول کی وفات ہوئی یا پھر چشم دید معتبر شہادت ہو کہ وہ ضرب یا جراحت عمداً تھی یا غلطی سے سرزد ہوئی خواہ موت تاخیر سے ہوئی ہو یا تاخیر سے نہ ہوئی ہو۔

(قسامہ میں) مقتول کے ورثاء پچاس بار قسم کھا کر کہیں گے کہ (فلاں شخص نے جو) زخمی کیا یا مارا تھا اسی سے موت واقع ہوئی ہے۔ یا پھر کوئی معتبر شخص گواہی دے کہ مقتول جو ایک آزاد مسلمان اور بالغ و عاقل تھا اس نے بتایا ہے کہ فلاں شخص نے مجھے عمداً یا غلطی سے مارا یا زخمی کیا۔ ایسی شہادت وقوعہ قتل کے لئے 'لوث' ہے (یعنی اس سے وقوعہ قتل کے ثبوت کا گمان غالب ہوتا ہے) اس پر مقتول کے ورثاء پچاس بار قسم کھائیں گے کہ اسے قتل کیا ہے یا کوئی معتبر گواہ اس بات کا ہو کہ اس نے مقتول کو خون میں لوٹتا دیکھا اور جس پر الزام قتل ہے وہ اس کے پاس تھا اور اقدام جرم کی نشانی اس کے ساتھ تھی مثلاً آلہ قتل خون آلود اس کے ہاتھ تھا۔ یا (یوں بیان دے کہ) قاتل مقتول کے گھر سے نکلا اور اس وقت (قاتل کے سوا) کوئی اور اس گھر میں نہ تھا۔ ایسی صورت میں اس معتبر شخص کی یہ شہادت ارتکاب جرم کے ثبوت کو 'لوث' (باعث تقویت) ہے۔ لہٰذا ورثاء حلف اٹھالیں تو وہ مطالبہ قصاص یا خون بہا کے حقدار ہوں گے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر مقتول کا کوئی وارث' خواہ فاسق ہو' یہ اقرار کرے کہ کسی وارث نے قصاص کو معاف کر دیا ہے خواہ اس کا نام لیا ہو یا نہ لیا ہو تو قصاص ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ قصاص کے اجزاء نہیں کئے جا سکتے (کہ ایک حصہ قصاص کا معاف ہو جائے باقی کا حصہ بدستور رہے) پس اگر اس نے اپنا حق قصاص معاف کرنے کا اقرار کر لیا ہے تو دوسرے ورثاء کا حق بھی جاتا رہا بخلاف خون بہا کے کہ وہ (ایک کے معاف کرنے سے سب کا حق) ساقط نہیں ہوتا اگر معاف کرنے

والے کی تعیین نہیں کی تو تمام وارثوں کے خون بہا (سے حصہ) ملے گا۔ اگر وہ قسم کھالے کہ اس نے معاف نہیں کیا تو اس کی بات تسلیم کی جائے گی۔ اگر کسی وارث نے بلا معاوضہ یا مطلقاً معاف کرنے کا اقرار کیا تو خون بہا سے صرف اس کا حق ساقط ہو جائے گا اور باقی حقداروں کو ان کا حصہ ملے گا۔

واضح ہو کہ کسی وارث کے حق قصاص کی معافی ثابت کرنے کے لئے وارث کے اپنے حصے کی معافی کے لئے نہیں۔ دو معتبر گواہوں کی شہادت لازم ہے کیونکہ قصاص کا حق مال کا حق نہیں ہے (جو دلیل ناقص سے بھی ثابت ہو جاتا ہے) اور جو شے ناقص دلیل سے نہیں ہوتی اس کے ساقط ہونے کا فیصلہ بھی (ناقص دلیل سے) نہیں ہوتا چنانچہ خون بہا میں سے کسی کے حصے کی معافی کا ثبوت ناقص دلیل سے ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت سے یا ایک مرد کی شہادت اور قسم سے۔ اس سے مالی مطالبہ ثابت ہو جاتا ہے اور اس طرح مطالبہ ساقط بھی ہو جاتا ہے۔

معلوم ہو کہ شافعیہ نے ورثائے مقتول میں سے کسی کی معافی کے سلسلے میں جو اس کے لئے 'اقرار' (یعنی اعتراف) کا لفظ استعمال کیا ہے اس سے 'شہادت' (یعنی گواہی) کی صورت خارج ہے۔ پس اگر وارثوں میں سے کوئی فاسق ہو اور یا قصاص کے معاف کرنے والے کا تعین نہ کرے تو وہ اقرار کی مانند ہے۔ لیکن اگر وارث معتبر آدمی ہو اور مجرم کے دعویٰ معافی کے بعد' ایک خاص معافی دینے والے کی بابت یہ شہادت دے کہ فلاں شخص نے قصاص اور خون بہا سب کچھ معاف کر دیا تو اس کی یہ گواہی صرف خون بہا کے حق میں قبول کر لی جائے گی اور اس کے لئے مجرم بتائید شاہد قسم کھا سکتا ہے کہ معاف کرنے والے سے (اپنا حق) خون بہا معاف کر دیا ہے لیکن کلیتہً خون بہا اور قصاص کی معافی کے لئے قسم نہیں کھا سکتا کیونکہ قصاص اقرار سے ساقط ہوا اور خون بہا میں سے صرف معاف کرنے والے کا حصہ ساقط ہوا۔ اگر شاہد نے صرف خون بہا کے معاف کرنے کی گواہی (کسی وارث کی بابت) دی تو گواہی دینے والے کا حق قصاص ساقط نہ ہوگا۔

اگر دونوں گواہ وقوعہ قتل کے بارے میں مختلف بیان دیں۔ مثلاً ایک نے کہا کہ قتل رات کو ہوا اور دوسرے نے کہا کہ دن میں ہوا یا وقوعہ کی جگہ میں اختلاف ہو کہ ایک نے کہا کہ اسے مسجد میں قتل کیا اور دوسرے نے بتایا کہ گھر میں قتل ہوا یا آلہ قتل میں اختلاف ہو' ایک نے کہا کہ تلوار سے قتل ہوا دوسرے نے کہا کہ نیزہ مارا یا پھر قتل کرنے کی کیفیت میں اختلاف ہو' ایک نے کہا کہ گردن کاٹی اور دوسرے نے بتایا کہ دو ٹکڑے کر دیئے تو ان تمام صورتوں میں ان کی گواہی کالعدم ہو جائے گی اور اس میں کوئی 'لوث' (ثبوت قتل کا گمان) نہیں ہے کیونکہ ایک گواہ کے بیان کو دوسرے گواہ نے توڑ دیا۔ کہا جاتا ہے کہ یہ گواہیاں 'لوث' (وقوع جرم کے ثبوت کے لئے گمان غالب کا ذریعہ) ہیں۔ لہٰذا مقتول کے ولی کو قسم دلائی جائے گی اور خون بہا (مجرم پر) عائد ہو جائے گا' کیونکہ دونوں گواہ اصل معاملہ قتل کے بارے میں متفق ہیں۔ اختلاف کیفیت قتل میں ہے۔ جس میں غلطی یا بھول ہو سکتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ صورت سابقہ میں کسی ایک گواہ کی تائید میں ولی کی قسم پر کیوں نہ فیصلہ کیا جائے یا اس کا بدل لیا جائے جیسا کہ سرقہ میں ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قسامہ کا معاملہ یعنی ورثاء کے قسم کھا لینے پر قصاص کے حق میں فیصلہ دینا (اہم بات ہے۔ اس وجہ سے (قسامہ میں) متعدد بار قسم دلائی جاتی ہے۔

مندرجہ بالا مسائل کا تعلق مجرم کے عمل کی بابت شہادت سے ہے۔ اگر اس کے اقرار جرم کے وقت یا جگہ کے

بارے میں گواہوں کے درمیان اختلاف ہو تو اس سے کچھ نہیں ہوتا کیونکہ بہر حال وقوعہ قتل اور کیفیت قتل کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف جب ہوتا کہ اس کے اقرار کے بارے میں ہو۔ ہاں: اگر دونوں گواہوں نے مجرم کے اقرار کرنے کی جگہ میں اختلاف کیا اور دونوں نے جو مقامات بتائے ان میں باہم اتنا فاصلہ ہے کہ ان میں سے کوئی ایک گواہ دوسرے گواہ کی بتائی ہوئی جگہ پر بیک وقت موجود نہیں ہو سکتا مثلاً ایک گواہ نے بتایا کہ مجرم نے مکہ میں قتل کرنے کا اقرار کیا اور دوسرے نے بیان کیا کہ مجرم نے اسی تاریخ کو مصر میں قتل کرنے کا اقرار کیا تو یہ شہادت لغو متصور ہو گی اور اسے تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر مقتول کے دو بیٹے ہیں ایک موجود ہے اور دوسرا غیر حاضر ہے۔ موجود الوقت بیٹے نے قتل کی شہادت پیش کر دی، اس کے بعد دوسرا بیٹا جو موجود نہ تھا آ گیا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسے لازم ہے کہ دوبارہ شہادت پیش کرے۔ کیونکہ موجود الوقت (ولی) کو پورا قصاص لینے کا حق ہے اور یہ بھی ہے کہ قصاص لینے کا حق بطور خلافت کے حاصل ہوتا ہے بطور وراثت کے نہیں ہوتا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ (مقتول کے) قصاص کا اختیار اس کی موت کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ اور خود متوفی اس کا اہل نہیں ہوتا۔ بخلاف قرض (واجب الوصول) اور دیت کے کہ متوفی کو (وفات کے بعد بھی) مال کی ملکیت حاصل ہوتی ہے چنانچہ اگر مثلاً کسی شخص نے اپنے حین حیات جال بچھایا اور اس کی وفات کے بعد اس جال میں شکار پھنس گیا تو متوفی کو اس شکار کی ملکیت حاصل ہو گی اور جبکہ ملکیت حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہو کہ پہلے ملکیت ثابت کی جائے تو حقداروں میں سے کوئی ایک باقی حقداروں کی طرف سے دعویدار نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا دوسرے (بیٹے) کے واپس آنے پر قتل کا گواہ پھر پیش کیا جائے تاکہ محروم الحق ہونے سے بچا جائے۔

صاحبین کہتے ہیں کہ غیر موجود الوقت بیٹے کے آجانے پر دوبارہ گواہی پیش کرنا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ مورث (مقتول) کو مکمل قصاص کا حق ہے۔ لہٰذا قصاص کا بھی وہی طریقہ ہے جو وراثت کا ہے جیسے قرض (واجب الوصول) میں ہوتا ہے۔ یہ صورت (قصاص) جان کا معاوضہ ہے لہٰذا جو شخص بھی اس معاوضہ کا حقدار ہے وہ اس کا مالک ہے جیسا کہ تاوان میں ہوتا ہے۔ پس قصاص جب مال کی صورت میں منتقل ہو گیا تو میت کو اس کی ملکیت حاصل ہو گئی۔ چنانچہ اگر زخم کھانے کے بعد موت سے پہلے اس نے قصاص معاف کر دیا ہو تو اس کی ملکیت جاتی رہتی ہے۔ لہٰذا وارثوں میں سے ایک شخص باقی ورثاء کی طرف سے دعویدار ہو سکتا ہے۔ پس دوسرا بیٹا واپس آنے کے بعد دوبارہ قتل کی گواہی پیش نہیں کرے گا۔ اگر وہ قتل غلطی سے سرزد ہوا اور (مقتول کا) غیر موجود الوقت بیٹا واپس آیا تو بالاتفاق دوبارہ ثبوت قتل پیش کرنا واجب نہ ہو گا۔ اگر قاتل ایسی گواہی پیش کر دے کہ غیر موجود الوقت بیٹے نے قصاص کو معاف کر دیا ہے، تو قصاص خون کا موجودہ حقدار اس کا فریق مخالف ہو جائے گا اور قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ مجرم نے موجود الوقت حقدار کے خلاف قصاص کا حق ساقط ہونے اور مال واجب ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور چونکہ اس کا ثابت کرنا ممکن نہ تھا جب تک کہ اس بیٹے کا جو موجود نہیں ہے معاف کرنا پایہ ثبوت کو نہ پہنچے۔ پس موجود الوقت بیٹا غیر موجود بیٹے کا فریق متصور ہو گا۔ اسی طرح اگر ایک غلام کے دو (آقا) ہوں اور اس غلام کو عمداً قتل کر دیا جائے اور دونوں میں سے ایک مالک موجود نہ ہو تو اس کا بھی یہی حال ہو گا۔

اگر (مقتول کے) ورثاء کی تعداد تین ہو اور ان میں سے دو نے دعویٰ کیا کہ دوسرے نے اپنا حق معاف کر دیا ہے تو ان دونوں کی گواہی باطل ہوگی اور تیسرے کو ان سے جدا تصور کیا جائے گا اور ان دونوں کو ان کی شہادت کی بناء پر' مفت بری' یعنی قصاص کو مال میں تبدیل کرنے کا مجرم قرار دیا جائے گا۔ اگر (مجرم) قاتل ان دونوں کے بیان کو سچ ثابت کر دے تو ان تینوں کو خون بہا ملے گا۔ کیونکہ ایک کی تصدیق دونوں کے حق میں دو تہائی خون بہا کا اقرار ہے اور اس کا یہ اقرار درست ہوگا۔ لیکن یہ اس کا حق باطل کرنے کا دعویٰ ہے جس کے خلاف شہادت دی گئی ہے اور وہ شخص انکار کرتا ہے تو وہ دعویٰ تسلیم نہیں کیا جائے گا اور اس کا حصہ (مجرم کے ذمہ) واجب الاداء رہے گا۔ لیکن اگر قاتل نے ان دونوں ورثاء کے بیان کی تکذیب کی تو ان دونوں کو کچھ نہیں ملے گا اور تیسرے وارث کو جو موجود نہیں ہے ایک تہائی تاوان ملے گا کیونکہ ان دونوں نے اپنے حق قصاص کے ساقط ہو جانے کا اقرار کر لیا وہ تسلیم کر لیا گیا اور اپنے حصے کے قصاص کو مال میں منتقل کرنے کا دعویٰ بلا دلیل تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ جس کے بارے میں (معافی کی) شہادت دی ہے اس کا حق قصاص مالی مطالبہ (دیت) میں منتقل ہو جائے گا۔ کیونکہ ان دونوں نے اس شخص کی بابت دعویٰ کیا ہے کہ اس نے معاف کر دیا حالانکہ وہ انکار کرتا ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے انہوں نے اس کے حق میں پہلے ہی دست برداری کا اقرار کر لیا۔ کیونکہ قصاص کا ساقط کرنا ان دونوں کی طرف سے منسوب ہے۔ اگر وہ جس کے خلاف انہوں نے گواہی دی (معافی قصاص کے بارے میں) ان دونوں کی تصدیق کرے تو مجرم اس ایک تہائی تاوان ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا کیونکہ اس نے اس کا اقرار کر لیا ہے۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ اگر گواہوں نے یہ شہادت دی کہ فلاں شخص نے کسی کو مارا اور وہ زخمی ہو کر بستر مرگ پر پڑا رہا یہاں تک کہ مر گیا تو مجرم پر قصاص عائد ہوگا بشرطیکہ اس نے عمداً ارتکاب قتل کیا ہو کیونکہ جو امر گواہوں کی شہادت سے ثابت ہو وہ چشم دید واقعہ کی مانند ہے۔ اور اس صورت میں بھی قصاص عائد ہوگا جبکہ شاہدوں نے یہ گواہی دی ہو کہ اس نے فلاں شخص پر زخم کرنے والے آلے سے عمداً وار کیا۔ قتل عمد کی شہادت کا سچا ہونا اسی طرح ثابت ہو سکتا ہے۔ ضرب سے موت واقع ہونے کی پہچان یہ ہے کہ چوٹ کھانے کے بعد مقتول بستر پر پڑا رہے یہاں تک کہ وہ مر جائے۔

اگر قتل کے دونوں گواہوں کے بیانوں میں وقوعہ والے دن کے تعین میں اختلاف ہو کہ ایک گواہ کہے کہ قتل ہفتہ والے دن ہوا اور دوسرا کہے کہ وہ دن جمعرات کا تھا۔ یا وقوعہ والے شہر کے بارے میں اختلاف ہو کہ ایک گواہ کہے کہ مکہ میں قتل ہوا اور دوسرا کہے کہ یہ قتل کوفہ میں ہوا' یا آلۂ قتل میں اختلاف ہوا ایک کہے کہ تلوار سے قتل کیا اور دوسرا کہے کہ لاٹھی سے مارا تو یہ گواہی باطل ہوگی اور اس کی بناء پر کوئی فیصلہ نہ کیا جائے گا کیونکہ قتل ایسا جرم نہیں ہے جس کا اعادہ کیا جا سکے یہ بار بار نہیں ہو سکتا۔ پس وہ قتل جو ایک وقت میں یا ایک جگہ پر واقع ہوا وہ اس قتل سے مختلف ہے جو دوسرے وقت میں یا دوسری جگہ پر واقع ہو۔ اسی طرح لاٹھی سے جو قتل ہوا وہ ہتھیار کا قتل نہیں ہے کیونکہ ثانی الذکر بالاتفاق عمد ہے اور اول الذکر' شبہ عمد' ہے۔ ان دونوں سے متعلقہ احکامات مختلف ہیں پھر اس طرح ہر قتل کی شہادت ایک ہوگی (یہ دو شہادتیں نہ سمجھی جائیں گی)' اسی طرح اگر دو گواہوں میں سے ایک نے قتل مطلق کی شہادت دی (یعنی اس میں اوزار وغیرہ کی قید نہیں ہے) تو مجرم کے مال میں سے خون بہا واجب ہوگا۔ اور اگر لاٹھی سے قتل ہونا بتایا تو مجرم کے قرابت دار پر دیت واجب ہوگی للہذا یہ شہادت باطل ہو جائے گی کیونکہ (دونوں بیانوں میں سے ایک میں لاٹھی کی قید ہے اور دوسرے میں کوئی قید نہیں' مطلق قتل کا ذکر

ہے) اور جو بیان مطلق ہے اور بیان مقید سے مختلف ہوتا ہے۔ بیان مطلق میں مجرم کے مال سے دیت واجب ہوتی ہے اور جس بیان میں لاٹھی کی قید ہے اس میں خون بہا عاقلہ (تاوان کے ذمہ دار قرابتی) پر عائد ہوتا ہے۔

ان اصحاب کا کہنا یہ بھی ہے کہ اگر دونوں نے شہادت دی کہ فلاں شخص کو قتل کیا گیا لیکن انہوں نے کہا کہ ہمیں نہیں معلوم کہ کس شے سے قتل کیا گیا تو اس صورت میں استحساناً (بہتر سمجھ کر) خون بہا عائد ہوگا۔ اور قرین عقل یہ ہے کہ یہ گواہی قبول نہ کی جائے کیونکہ آلہ قتل کے مختلف ہونے سے جرم قتل کی نوعیت مختلف ہو جاتی ہے اور گواہوں کو اس کا علم نہ ہو تو گواہی باطل ہو جاتی ہے کیونکہ گواہوں کا یہ کہنا کہ ہمیں معلوم نہیں کہ کس چیز سے قتل کیا گیا؟ یا تو سچ ہے یا جھوٹ ہے۔ اس کے بین بین کوئی امر نہیں ہو سکتا۔ دونوں صورتوں میں ایسی گواہیوں کو رد کر دینا واجب ہے۔ کیونکہ اگر ان کی بات سچ مان لی جائے تو فیصلہ دشوار ہوگا' اس لئے کہ تلوار یا لاٹھی کے استعمال سے عائد ہونے والی سزائیں مختلف ہیں (ایک سے خون اور دوسرے سے دیت واجب ہوتی ہے) اور اگر وہ جھوٹے ہیں تب بھی یہی صورت ہے کہ فیصلہ دشوار ہے کیونکہ گواہ فاسق ٹھہرے (اور فاسق کی گواہی ناقابل تسلیم ہے)۔

اس میں استحسان (بہتری) کی صورت یہ ہے کہ گواہوں نے قتل مطلق کی گواہی تو دے ہی دی اور مطلق کو مجمل (غیر واضح) نہیں کہا جا سکتا' ایسی صورت میں یہ گواہی کم سے کم الزام یعنی دیت (تاوان) کا موجب ہو سکتی ہے پھر ایک خیال یہ بھی ہے کہ گواہوں کو یہ معلوم ہو کہ قتل تلوار سے ہوا لیکن انہوں نے یہ جو کہا کہ 'نہیں معلوم' یہ قاتل کے جرم پر پردہ ڈالنے اور اس کی زندگی کو بچانے میں بہتری سمجھ کر کہا اور اس کذب بیانی کو اللہ کے نزدیک قابل معافی تصور کیا کیونکہ حدیث شریف میں آیا ہے ''لیس کذاب من یصلح بین اثنین '' (یعنی ایسے جھوٹ سے جس کی غرض دو آدمیوں کے درمیان آشتی پیدا کرنا ہو ایک شخص کو جھوٹا قرار نہیں دیا جائے گا) پس اس طرح ہر جھوٹ کی توجیہ کرنے والے کو فاسق نہیں کہا جا سکتا' اور ان کی گواہی قبول کر لی جائے گی' اس احتمال کی بناء پر گواہ کے بیان میں تضاد نہیں مانا جائے گا اور مجرم کے مال میں سے خون بہا واجب ہوگا' چونکہ اس ارتکاب میں اصل شے مجرم کا عمد (ارادہ) ہوتا ہے لہٰذا یہ دیت عاقلہ (مجرم کے صلبی قرابت دار) پر عائد نہ ہوگی۔

اگر دو اشخاص میں سے ہر ایک نے یہ اقرار کر لیا کہ اس نے فلاں شخص کو قتل کیا ہے اور مقتول کا ولی کہے کہ تم دونوں نے مل کر قتل کیا ہے کہ تو ولی کو حق ہے کہ دونوں کو قتل کرے' اگر کچھ لوگوں نے ایک شخص کے بارے میں شہادت دی کہ اس نے فلاں شخص کو قتل کیا اور کچھ نے ایک اور شخص کے بارے میں شہادت دی کہ اس نے قتل کیا اور ولی مقتول کہے کہ تم دونوں نے قتل کیا تو یہ ساری شہادت باطل ہو جائے گی' ان میں فرق یہ ہے کہ اقرار اور شہادت میں سے ہر ایک سے مکمل قتل اور قصاص واجب ہوتا ہے' ان دونوں کی تکذیب کی گئی البتہ جن امور کا اقرار کیا گیا ہے اگر ان امور میں سے کسی کی تکذیب کی جائے تو اس سے باقی امور کا اقرار باطل نہیں ہوتا' لیکن گواہ جن امور کی گواہی دے اگر ان میں سے بعض باتوں کو جھٹلا دیا جائے تو وہ شہادت بالکل ہی باطل ہو جاتی ہے کیونکہ جھوٹ بولنے سے وہ شخص فاسق قرار پاتا ہے اور فاسق کی شہادت ناقابل قبول ہوتی ہے۔

گواہوں کی شہادت کا بیان

ائمہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی وارث اپنے مورث کے زخمی ہونے کی گواہی دے اور ہنوز وہ زخم اچھا نہ ہوا ہو تو اس کی گواہی قبول نہ کی جائے کیونکہ اگر اس کا مورث (اس زخم سے) مر جائے تو (وارث) گواہ اس کے جرمانہ کا حقدار ہوگا۔ لہٰذا وہ گواہی اس کے اپنے حق میں ہوگی اور شرعاً ایسی شہادت قابل قبول نہیں ہے۔ تاہم ان اصحاب کا کہنا ہے کہ اگر وہ زخمی مقروض ہو اور اس کا ترکہ ادائیگی قرض کے لئے کافی ہو تو (وارث کی) شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ اس گواہی سے خود اسے کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا' لیکن یہ خیال محتاج نظر ہے' کیونکہ مورث کے مقروض ہونے سے کوئی شخص وراثت سے محروم نہیں ہو جاتا اور بسا اوقات ترکہ سے قرضہ ادا ہی ہو جاتا ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ مورث کے کسی مخفی مال کا اسے پتہ لگ جائے۔

امام رافعی کہتے ہیں کہ وارثوں کا گواہوں کے صالح ہونے کی گواہیاں دینا بھی ایسا ہی ہے جو جراحت رسانی کی گواہی کا ہے۔

وارث کی گواہی کا مطلب ایسے وارث کی گواہی ہے جو مورث کی جڑ یا شاخ (یعنی آباء و اجداد اور اولاد و احفاد میں سے نہ ہوں)' کیونکہ ان کی گواہی تو سرے ہی سے ناقابل قبول ہے کیونکہ وہ مورث کے جزو ہوتے ہیں

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ اگر وارث اپنے مورث کے حق میں' جو مرض الموت میں مبتلا ہو' کسی مال کا حقدار ہونے کی گواہی دے تو بقول صحیح اکثر علماء کے نزدیک وہ گواہی قابل قبول ہوگی۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جراحت رسانی کی گواہی کی طرح اس گواہی کو بھی قبول نہیں کیا جائے گا' لیکن دونوں میں یہ فرق بتایا گیا ہے کہ اگر گواہوں نے (مریض) مورث کے حق میں کسی مال کے حقدار ہونے کی گواہی دی تو اس کے ثابت ہونے سے سر دست گواہوں کو کچھ فائدہ نہیں ہے' کیونکہ اس کی گواہی سے تو اس شخص کا مالک مال ہونا ثابت ہوگا جس کے حق میں گواہی دی ہے اور وہ حقدار خود اس مال کو اپنے حسب منشاء اپنی خواہشات کے مطابق صرف میں لائے گا۔ اس کے برعکس اگر زخم کی گواہی دی تو اس کے ثابت ہو جانے پر اس کا تاوان (انجام کار) وارث گواہوں ہی کو مل جائے گا' کیونکہ تاوان واجب الوصول (مجروح کی) وفات سے پہلے واجب الادا نہیں ہوتا بلکہ وفات کے بعد وارثوں کو ملتا ہے۔

اس کے علاوہ یہ فرق بھی بتایا گیا ہے کہ زخم (جس کی گواہی وارث نے دی) موت کا سبب ہے جس سے حق دیت (وارث کو) منتقل ہوتا ہے۔ پس اگر وارثوں نے زخم کے ثبوت میں شہادت دی تو گویا اس سبب کی گواہی دی جس سے ان کا حق ثابت ہوتا ہے' لہٰذا یہ صورت مال کی گواہی سے مختلف ہے۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ اگر عاقلہ (مجرم کے ذمہ دار قرابتی) قتل خطاء یا قتل عضو نادانستہ یا قتل مشابہ بہ عمد کے گواہوں کے فاسق (یعنی ناقابل اعتبار) ہونے کی گواہی دیں جس کے تاوان کے بوقت شہادت وہ ذمہ دار ہیں تو وہ تسلیم نہیں کی جائے گی' کیونکہ اس طرح وہ اپنے آپ کو تاوان سے بچانے کے لئے ہوگی' لیکن اگر وہ گواہی کے وقت اس تاوان کے ذمہ دار نہیں تھے تو اب دیکھنا ہوگا کہ اگر یہ رشتہ دار محتاج ہیں تو ان کا بیان رد کر دیا جائے گا یا اگر وہ دور کے رشتہ دار ہیں اور قریبی رشتہ داروں میں ایسے اشخاص ہیں جو واجبات ادا کر سکتے ہیں تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی' ان میں فرق یہ ہے

کہ مال آنی جانی چیز ہے اور صاحب مال اس سے محروم نہیں ہے لہٰذا اس میں احتمال تہمت کا ہے (کہ محتاج عاقلہ نے اپنا مال بچانے کیلئے گواہی کو نا قابل اعتبار بنانا چاہا) اور دور کے رشتہ دار کی موت ایسی ہے جیسے معاملات سے الگ تھلگ ہو لہٰذا ایسے معاملات سے تہمت نہیں لگتی بخلاف اس کے اگر (مقتول کے) رشتہ دار قتل عمد کے یا اقراری ملزم قتل کے گواہوں کے فاسق ہونے کی بابت شہادت دیں تو وہ شہادت قابل تسلیم ہوگی' کیونکہ اس میں تہمت کا الزام نہیں ہے۔

واضح ہو کہ ان اصحاب کا کہنا ہے کہ شہادت کے درست ہونے کی شرط یہ ہے کہ ایک دوسرے کے بیان کو جھٹلایا نہ گیا ہو۔ پس اگر دو گواہوں نے دو اشخاص کے خلاف ایک شخص کو قتل کرنے کی گواہی دی اور جن کے خلاف گواہی دی گئی انہوں نے ان گواہوں کے خلاف یا کسی اور کے خلاف قتل میں پیش دستی کی شہادت دی تو ایسی حالت میں اگر ولی نے پہلے گواہوں کو تسلیم کر لیا تو اس کے بموجب فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ ان کی گواہی میں تہمت کا احتمال نہیں ہے۔ انکے خلاف دوسروں نے جو گواہی دی وہ کالعدم قرار پائے گی' کیونکہ وہ سابقہ گواہوں کے الزام قتل سے خود کو بچانا چاہتے ہیں' لہٰذا خود کو بچانے کی غرض سے جو شہادت ہو اس میں اس تہمت کا احتمال ہے' اگر ولی ء (مقتول) نے بعد کے دو گواہوں کو سچا مانا یا سب کی گواہی کو جھٹلا دیا تو دونوں گواہیاں ان مسائل کی تینوں صورتوں میں باطل متصور ہوں گی' پہلی گواہی تو اس لئے کہ بعد کے گواہوں کی تصدیق سابقہ گواہوں کی تکذیب ہے اور پہلے گواہوں سے پچھلے گواہوں کی عداوت ہے' دوسری گواہی کی صورت میں بھی ایک فریق کی تصدیق دوسرے فریق کی تکذیب ہے' تیسری گواہی کا باطل ہونا ظاہر ہے کہ اس میں دونوں فریقوں کی تکذیب ہے۔

ان اصحاب کا کہنا یہ بھی ہے کہ اگر وارثوں میں سے کوئی وارث۔ گو فاسق ہو۔ اگر کسی ایک وارث کی بابت مجرم کے معاف کر دینے کا اقرار کرے' خواہ اس معاف کرنے والے کی تعیین کی ہو یا نہ کی ہو تو قصاص (کلیتہ) باطل ہو جائے گا کیونکہ قصاص ایسی شے نہیں ہے جس کے حصے کئے جا سکیں (یعنی کچھ حصہ قصاص کا معاف کیا جائے اور کچھ قصاص لے لیا جائے)۔ پس اگر کوئی اپنے حق کو ساقط کرنے کا اعلان کرے تو دوسروں کا حق قصاص طلبی ساقط ہو جائے گا۔ البتہ دیت بدستور باقی رہے گی اور ساقط نہ ہوگی' گو معاف کرنے والے کا تعین نہ کیا گیا ہو لہٰذا مال دیت (تاوان) تمام وارثوں میں تقسیم کیا جائے گا' اگر معاف کرنے والے کی تعیین کی گئی لیکن وہ معافی سے انکار کر دے تب بھی دیت ساقط نہ ہوگی' اگر اس شخص نے معاف نہیں کیا تھا تو اس کے قسم کھا لینے پر اس کی بات تسلیم کر لی جائے گی' اگر کسی نے بلا معاوضہ یا مطلقاً (غیر مشروط) دیت سے معافی دے دی تو صرف معاف کرنے والے کا حصہ ساقط ہو جائے گا باقی ورثاء کو دیت میں سے ان کا حصہ ملے گا۔

مقتول کا کوئی وارث اگر قصاص کو معاف کرے تو اس معافی کو ثابت کرنے کے لئے اپنے حصہ کی دیت معاف کرنے کے لئے۔۔ دو معتبر گواہوں کی شہادت درکار ہوگی' کیونکہ قصاص کا مطالبہ مالی مطالبہ نہیں ہے' یاد رہے کہ جو حکم ناقص دلیل کی بناء پر عائد نہیں ہوتا اس کے ساقط ہونے کا فیصلہ بھی ناقص دلیل کی بناء پر نہیں ہوتا' کسی وارث کا اس کے حصہ کی دیت کی معافی کا ثبوت ناقص دلیل سے یعنی ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے' یا ایک شخص کی گواہی اور قسم کھا لینے سے بھی ہو جاتا' کیونکہ یہ مالی حق کا معاملہ ہے جو اس طرح ثابت ہو جاتا ہے' اور اسی طرح (ناقص گواہی) سے یہ مطالبہ ساقط

اعضائے انسانی کو نقصان پہنچانے کا بیان

واضح ہو کہ شریعت اسلامیہ نے جرائم متعلقہ اعضائے بدن مثلاً ہاتھ' ناک' دانت وغیرہ کی سزا کے لئے بھی طریق قصاص رکھا ہے۔ یعنی مجرم کو اس کے جرم کے موافق اسی طرح کی سزا دی جائے۔ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ دونوں کے اعضاء ایک جیسے ہوں۔ چنانچہ تندرست آنکھ کے عوض اندھی آنکھ کو نہیں پھوڑا جائے گا اسی طرح بولنے والی زبان کے عوض گونگے کی زبان نہیں کاٹی جائے گی اور نہ لنجے ہاتھ کے عوض کام

بھی ہو سکتا ہے۔

اگر کوئی وارث جو فاسق ہو کسی اور وارث کے بارے میں معافی قصاص کی شہادت دے یا گواہ نے معاف کرنے والے کی تعیین نہ کی ہو تو اسے اقرار معافی تصور کیا جائے گا' اگر گواہی دینے والا معتبر شخص ہو اور اس نے معاف کرنے والے کی تعیین کر دی' اور بتایا کہ فلاں شخص نے قصاص اور دیت سب کچھ معاف کر دیا تو مجرم کے دعویٰ کرنے پر اس شخص کی گواہی کو (صرف) دیت سے معافی کے بارے میں قبول کیا جائے گا اور مجرم گواہ کے ساتھ قسم کھائے گا کہ معاف کرنے والے نے دیت کو معاف کر دیا ہے' دیت اور قصاص دونوں کو معاف نہیں کیا' قصاص اقرار معافی کے بعد ساقط ہو گیا اور دیت میں سے صرف معاف کرنے والے کا حصہ ساقط ہوا' اور اگر صرف دیت کے معاف کرنے کی گواہی دی ہے تو دیت ساقط ہو جائے گی گواہ کا حق قصاص ثابت نہ ہو گا۔

اگر ثبوت قصاص کے گواہ اپنے بیان سے پھر جائیں تو وہ ادائے دیت کے ضامن ہوں گے' لیکن ان پر قصاص عائد نہ ہو گا' کیونکہ ان کا شریک قتل ہونا ثابت نہیں ہے' اور (قتل کا) سبب بننے سے قصاص عائد نہیں ہوتا جیسے کنواں کھودنا (کہ اگر اس کنوئیں میں گر کر کوئی ہلاک ہو جائے' تو کنواں کھودنے والے کو قاتل تصور نہیں کیا جائے گا) بخلاف اس صورت کے جبکہ کسی کو جبراً ہلاکت میں ڈالا جائے' کیونکہ ایک بیچارہ انسان ہلاکت میں پڑنے پر مجبور ہو جاتا ہے لہٰذا اس جبر کا اثر اس کی زندگی پر پڑتا ہے' یہی حال ولی کا ہے (اسے مجبور نہیں کیا جا سکتا) اسے (معافی کا) اختیار ہے اور اختیار کو ذریعہ جرم نہیں بنایا جا سکتا' اور جب قصاص نہ ہو تو خون بہا واجب ہوتا ہے' کیونکہ قتل ناحق کی صورت میں دو باتوں میں سے ایک ضرور عائد ہوتی ہے (یعنی قصاص یا دیت)۔

اگر دو گواہ قصاص کے معاف کر دینے کی گواہی دیں اور پھر اس سے پھر جائیں تو ان پر کوئی ذمہ داری عائد نہ ہو گی کیونکہ قصاص مالی معاملہ نہیں ہے۔

ان اصحاب کا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر ثبوت 'شاخ' کے گواہ منحرف ہو جائیں تو (ادائے تاوان کے) ذمہ دار ہوں گے کیونکہ اتلاف کو ان ہی کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ یہی وہ اشخاص ہیں جنھوں نے قاضی (حاکم شرع) کو فیصلہ قصاص پر آمادہ کیا اور اگر ثبوت 'اصل' کے گواہ منحرف ہو جائیں اور یہ کہیں کہ ہم نے ثبوت فرع کے حق میں گواہی نہیں دی تو وہ تاوان کے ذمہ دار نہ ہوں گے۔ کیونکہ وہ (تاوان کے عائد ہونے کا) سبب بننے سے انکاری ہیں اور قاضی کا فیصلہ بحال رہے گا کیونکہ یہ اطلاع مشتبہ ہے۔

اگر لوگ کہیں کہ ہم نے فلاں شخص کو گواہ بنانے میں غلطی کی تو ان پر کوئی تاوان عائد نہ ہو گا کیونکہ جو فیصلہ صادر

کرنے والے ہاتھ کو کاٹا جائے گا۔ یہی طریق کار اور صورتوں میں بھی ہوگا جس کی تفصیل اپنی جگہ پر آرہی ہے۔ (۱)

ہوا ہے وہ ایسی دلیل کی بناء پر ہے جس نے اس فیصلہ کو بیکار بنا دیا۔ یعنی فروع کی شہادت لہٰذا (اس نقصان کو) انہیں کی طرف منسوب کیا جائے گا۔

۱۔ چاروں ائمہ فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ جس نے کسی زندہ انسان کو ضرر پہنچایا اس پر پورا تاوان عائد ہوگا' چنانچہ ناک کی نرم کھال جو ملائم ہوتی ہے اور وہاں ہڈی نہیں ہوتی جسے ناک کا بانسہ کہتے ہیں اس کے عوض پوری ناک کا تاوان عائد ہوگا' یہ حصہ چہرہ کی خوبصورتی کا باعث بھی ہے اور کارآمد بھی ہے۔ اس کے دو حصے ہوتے ہیں جن کو ناک کے نتھنے کہا جاتا ہے جن کے درمیان سخت کھال کا ایک پردہ حائل ہوتا ہے اور اس کے تاوان میں یہ پورا مجموعہ شامل ہوتا ہے۔ لہٰذا (اسکے اتلاف پر) ایک تاوان سے زیادہ کا مطالبہ عائد نہ ہوگا کیونکہ (بحیثیت مجموعی) یہ ایک ہی عضو ہے اور زبان کاٹ دینے کے جرم پر تاوان عائد ہونے کا سبب یہ ہے کہ اس سے زبان کا مقصد یعنی گویائی جاتی رہتی ہے۔ خواہ وہ زبان ہکلے کی ہو جو ہکلا کر بولتا ہے یا گونگے کی ہو یا توتلے کی جس کا شین قاف درست نہیں ہوتا یا بچے کی زبان ہو جو بات نہیں کرسکتا۔ علاوہ اس کے زبان ایک حسین اور کارآمد شے ہے جس میں اظہار حال اور بیان مافی الضمیر کی قوت ہے اور انسان کو جانوروں سے ممتاز کرتی ہے۔ اس کے تین فائدے ہیں' گفتگو' ذائقہ' کھانے میں سہولت اور لقموں کو (منہ میں) پھرانا تاکہ اچھی طرح چبایا جاسکے۔ پس زبان کے تلف ہونے پر پوری دیت واجب ہوگی۔ اسی طرح اگر زبان کو باقی رکھتے ہوئے قوت گویائی کو تلف کیا جائے تب بھی مکمل دیت عائد ہوگی۔

کہا جاتا ہے کہ ننھے بچے کی زبان کاٹنے کے جرم کا تاوان اس حالت میں عائد ہوگا جبکہ اس میں گویائی کی قوت ظاہر ہو۔ کہ وہ رونے کے لئے یا چھاتی سے دودھ چوسنے کے لئے زبان کو ہلاسکتا ہو' زبان کے صحیح ہونے کی یہ نمایاں علامات ہیں۔ اگر یہ علامات ظاہر نہ ہوں تو حاکم کی اپنی رائے پر انحصار ہوگا کیونکہ زبان کا صحیح ہونا یقینی طور پر معلوم نہیں ہے۔ بنیادی شے ذمہ داری کو پورا کرنا ہے۔ اگر کسی کی نصف زبان کاٹی جس سے ایک چوتھائی گویائی ختم ہوگئی یا اس کے برعکس (نصف زبان کاٹ دی اور چوتھائی گویائی جاتی رہی) تو اس مجرم پر نصف تاوان عائد ہوگا اور اگر زبان شل (بے حس) ہوگئی تو دوہرا تاوان عائد ہوگا۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ نصف تاوان ہوگا۔

اگر کٹی ہوئی زبان ذائقہ نہ محسوس کرتی ہو یا گونگی ہو تو اس کا فیصلہ تقاضائے عدل کے مطابق کیا جائے گا۔ اگر تھوڑی سی زبان کاٹی جس کی وجہ سے بولا نہ جاسکے تو پوری دیت عائد ہوگی کیونکہ زبان کا مقصد فوت ہوگیا گو عضو برقرار رہے اور اگر بعض حروف کے ادا کرنے پر قادر ہو تو دیت کو تمام حروف ہجا کی تعداد پر تقسیم کردیا جائے گا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کی اپنی زبان کے حروف ہجا پر تقسیم کیا جائے۔ غرض ادائے الفاظ سے جس قدر وہ معذور ہے اسی کے مطابق تاوان واجب ہوگا۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اگر بیشتر الفاظ ادا کرنے پر قادر ہے تو اس کا فیصلہ مبنی برانصاف واجب ہے کیونکہ وہ افہام مدعا کرسکتا ہے' اگرچہ ناقص طور پر ہو۔ اگر زیادہ تر الفاظ ادا کرنے سے عاجز ہو تو پورا تاوان واجب ہوگا کیونکہ ظاہر ہے کہ

اور یہی عین انصاف کا تقاضا ہے۔اب اگر ایک شخص کسی کا عضو ظلم سے ضائع کر دیتا ہے تو اس کی پاداش سوا اس کے نہیں ہے کہ مجرم کا بھی وہی عضو تلف کر دیا جائے جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ''جزاء سیئة سیئة'' (الشوریٰ:۴۰) (یعنی مضرت رسانی کی سزا بھی ویسی ہی مضرت ہے) بالعموم کہا جاتا ہے کہ ایسی سزاؤں سے افرادِ قوم میں ناکارہ اشخاص کی تعداد زیادہ ہو جائے گی کہ مظلوم تو ناقص العضو کیا ہی گیا تھا۔ظالم (مجرم) بھی اسی طرح ناقص العضو ہو کر رہ جائے گا جو قومی صلاحیت کا زیان اور اس کے بہبود کا منافی ہے۔

پورے طور پر گفتگو کرنے کی غرض حاصل نہ رہی۔

ایک روایت میں ہے کہ کسی نے حضرت امام علی کرم اللہ وجہہ کے عہد میں ایک شخص کی زبان تھوڑی سی کاٹ دی۔آپ نے اس شخص کو ا۔ب۔ت۔ث پڑھنے کو کہا۔جب وہ ایک حرف پڑھتا تھا تو اس کے تاوان میں سے اسی قدر ساقط فرما دیتے تھے اور جو حرف اس سے ادا نہ ہوتا تھا۔اس کے حساب سے اس پر تاوان واجب فرما دیتے تھے۔

واضح ہو کہ عربی زبان کے حروف اٹھارہ (۱۸) ہیں جن میں (۶) حروف حلق اور حروف لب جن کی تعداد چار ہے شامل نہیں ہیں۔

آلہ تناسل کے کاٹنے کے مجرم پر پورا تاوان عائد ہوگا اور حشفہ (سرذکر) کاٹنے پر بھی پورا تاوان عائد ہوگا' خواہ آلہ تناسل صغیر سن بچے کا ہو یا عمر رسیدہ بڈھے کا یا خصی یا عنین کا (یعنی جس کا عضو مخصوص کاٹا گیا ہو یا قوت مردی سے محروم ہو) کیونکہ اس بارے میں جو حدیث آئی ہے وہ مطلق (بلا استثناء کے) ہے۔بیشتر فقہاء کے نزدیک خصی یا مخنث کے عضو مخصوص کے بارے میں حاکم خود فیصلہ کرنے کا مجاز ہے۔

اس بارے میں بنیادی حکم وہ ہے کہ جو سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں آیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''فی النفس الدیة' وفی اللسان الدیة وفی المارن الدیة'' (یعنی تاوان جان کا ہے اور زبان اور نتھنوں کا)۔اسی طرح اس مکتوب میں ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بن حزم رضی اللہ عنہ کو ارسال فرمایا تھا۔اسے ابو داؤد نے اپنے مراسیل میں ابو شہاب سے روایت کیا ہے۔وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مکتوب موسومہ ابن حزم میں خود پڑھا ہے۔یہ خط انہیں اس وقت بھیجا گیا تھا جب وہ نجران کی مہم پر گئے تھے۔یہ مکتوب ابو بکر بن حزم کے پاس تھا (بروایت نسائی)۔یہ حکم اس لئے بھی ہے کہ خصی مرد کے آلہ تناسل میں جماع یا اولاد پیدا کرنے کی صلاحیت کا نہ ہونا یا نامردی عضو مخصوص کا عیب نہیں ہے' کیونکہ شہوت (خواہش نفسانی) کی جگہ دل ہے اور مادۂ تولید انسان کی پشت میں ہوتا ہے۔اس کی جگہ آلۂ تناسل نہیں ہے لہٰذا یہ عیوب عضو مخصوص کے نہیں ہیں اور حشفہ (سرذکر) کا حکم وہی ہے جو آلہ تناسل کا ہے کیونکہ آلہ تناسل کا بقیہ حصہ حشفہ کے تابع ہے۔جیسے ہتھیلی اور انگلیاں۔عضو مخصوص کا سب سے بڑا فائدہ مباشرت کی لذت ہے۔جس کا تعلق حشفہ (سرذکر) سے ہے اور جماع کا انحصار اسی پر ہے۔اگر اس کا کچھ حصہ کاٹا تو اس کے حصے کے مطابق تاوان واجب ہوگا کیونکہ پورا تاوان اسے پورا قطع کرنے پر عائد ہوتا ہے لہٰذا اگر کچھ حصہ کاٹا گیا تو تاوان کا بھی حصہ کیا جائے گا۔کہا جاتا ہے کہ پورے عضو مخصوص کے ساتھ اس حصہ تاوان واجب ہوگا۔کیونکہ تاوان کی

اس کا جواب یہ ہے کہ (درحقیقت) قصاص (یعنی جرم کے مطابق سزا) میں ہی ہلاکت زدہ افراد کی تعداد کم ہوگی' زیادہ نہ ہوگی' بلکہ حکم قصاص جرم کی سرے سے بیخ کنی کردے گا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "ولکم فی القصاص حیاۃ یا اولی الالباب لعلکم تتقون" (البقرۃ:۱۷۹) (یعنی اے ارباب عقل حکم قصاص میں ہی تمہاری زندگی ہے۔ کاش تم میں خوف خدا ہو) کیونکہ جب مجرم کو یقین ہوگا کہ اسے اپنے جرم کی ویسی ہی سزا ملے گی اور یہ معلوم ہوگا کہ اگر کسی شخص کے عضو بدن کے ساتھ ستم روا رکھا گیا تو اس کے بدن کا بھی وہی حصہ کاٹ دیا جائے گا تو ناگزیر ہے کہ وہ ارتکاب جرم سے بچے گا اور عداوتیں ختم ہو جائیں گی۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ نہ کوئی کلفت زدہ رہے گا نہ ظلم کرنے والا اور نہ مظلوم۔ لیکن اگر کسی نے یہ خیال کرلیا کہ اس کے جرم کی سزا صرف کچھ عرصہ کی قید ہے تو بہت سے لوگوں کے ساتھ مل کر بار بار جرم کرنے پر

تکمیل کا مقصد یہی ہے۔ اگر آلہ تناسل سوکھ گیا ہو تو اس کے کاٹنے کا تاوان بمقتضائے عدل حاکم کے فیصلہ پر موقوف ہے اور مخنث کے آلہ تناسل کا تاوان مقررہ تاوان کا نصف ہوگا اور باقی نصف کا فیصلہ حاکم کرے گا۔

اعضائے بدن کے تاوان کا بنیادی اصول یہ ہے کہ اگر وہ عضو اپنی پوری صلاحیت کار کھو دے یا وہ خوبی جو اس کے مکمل ہونے کی حالت میں تھی وہ بالکل جاتی رہے تو پوری دیت عائد ہوگی کیونکہ اس طرح انسان کے پورے وجود کو ایک لحاظ سے ختم کر دیا گیا اور انسانی عظمت کے لحاظ سے یہ فعل ایسا ہے کہ گویا اسے قریب قریب تلف کر دیا گیا۔ پس اگر نفع کی نوعیت اور تکمیل ایک ہی عضو پر منحصر ہے تو اس کے تلف کرنے پر پوری دیت واجب ہوگی اور اگر وہ فائدہ دو عضووں پر منحصر ہو تو ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے نصف تاوان ہوگا اور اگر اس کی منفعت کا انحصار چار اعضاء پر ہے تو ان میں سے ہر ایک کے تلف کرنے پر چوتھائی دیت لازم ہوگی اور اگر منفعت دس اعضائے بدن پر موقوف ہے تو ان میں سے ہر ایک کے عوض تاوان کا دسواں حصہ اور اگر دس سے زیادہ اعضاء پر منحصر ہے تو بیسواں حصہ واجب الادا ہوگا مثلاً انگلیوں میں سے انگوٹھے کے پور کو کاٹ دیا۔

واضح ہو کہ اگر انسان آلۂ تناسل کے کاٹے جانے سے متعدد فائدوں سے محروم ہو گیا مثلاً جماع کرنا' اولاد پیدا کرنا' پیشاب کا روکنا' خارج کرنا اور یا مادہ تولید کا اچھل کر نکلنا یا اس طرح سے جماع کرنا جو بالعموم استقرار حمل کا باعث ہوتا ہے وغیرہ یا عضو مخصوص کو اوپر سے چیر دیا اور وہ بیکار ہو کر رہ گیا تو پوری دیت واجب ہوگی اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی نے عضو مخصوص پر ضرب لگائی اور اسے خشک (یابس) کر دیا یا چوٹ کے باعث جماع کے قابل نہ رہا مگر سکڑتا اور پھیلتا ہے تو اس کی سزا کا فیصلہ حاکم بتقاضائے انصاف خود کرے گا۔ کیونکہ ہنوز وہ عضو اور اس کا فائدہ باقی ہے۔ خرابی اور باتوں میں ہوئی ہے تاہم اگر اس حالت میں عضو مخصوص کاٹ دیا تو اس پر قصاص یا پورا تاوان عائد ہوگا۔

اگر عمداً یا خطا ضرب لگانے سے کسی کی عقل جاتی رہے تو مجرم پر پورا تاوان عائد ہوگا۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اس کا فیصلہ اسی طرح فرمایا ہے۔ یہی حکم قوت فہم سے محروم ہو جانے کی صورت میں ہے کیونکہ اسی سے انسان معاش زندگی اور آخرت (کا ثواب) حاصل کرتا ہے اور یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ ماہرین کی رائے میں کچھ عرصہ کے بعد اس شخص کی

دلیر ہو جائے گا۔ جس سے اپاہجوں اور مجرموں کی تعداد زیادہ ہو جائے گی۔ پھر یہ کہ طویل مدت کی جیل میں رہنا مجرموں کی زندگی کے لئے سخت مصیبت ہے۔ وہاں پر رہ کر وہ جرائم پسند ہو جاتے ہیں جیسا کہ بہت سے قید و بند کے عادی مجرموں کی حالت مشاہدہ میں آئی ہے۔

صحت مندی کے عود کر آنے کی توقع نہ ہو جیسا کہ عمرو بن حزم کی روایت میں آیا ہے۔

ابن المنذر رکہتے ہیں کہ تمام حفاظ اہل علم اس سے متفق ہیں کیونکہ عقل جملہ قوائے باطنی اور اعضائے انسانی میں سب سے اشرف ہے اور یہی انسان اور جانور میں مابہ الامتیاز ہے جس کی پابندی انسان کو برائیوں میں پڑنے سے بچاتی ہے اور یہاں عقل سے مراد وہ فطری عقل ہے جو انسان کو مکلف (احکام شرعیہ کا ذمہ دار) بناتی ہے۔ اس سے مراد حاصل کردہ فراست نہیں ہے

جو حسن عمل کا ذریعہ ہے۔ (اتلاف عقل کے بارے میں) حاکم اپنی رائے سے فیصلہ دے گا۔ اگر (زوال عقل کے بعد) ایک خاص میعاد وقت میں (فائت العقل کے) اپنے اصل حال میں عود کر آنے کی توقع ہو تو اس وقت تک انتظار کرنا چاہیے۔ اگر آرام ہو جائے تو تاوان عائد نہ ہوگا جیسے اس شخص کا دانت جس کا دانت ہنوز گرا نہ ہو۔ اگر کچھ کچھ عقل زائل ہوئی ہو تو دیت بھی اس کے مطابق بالاقساط واجب ہوگی۔ مثلاً بشرطیکہ (زوال عقل) وقتی طور پر ہو مثلاً کوئی شخص ایک دن بے عقلی کی حالت میں رہے اور پھر ایک دن افاقہ پا جائے۔ یا کسی اور طرح کا فتور عقل ہو مثلاً اس کے اقوال و افعال جہاں ٹھیک ٹھاک ہوں وہاں اس میں گڑبڑ بھی ہو جاتی ہو اور دونوں حالتوں کا فرق معلوم ہو سکے اگر اس کا علم نہ ہو سکے تو اس کا فیصلہ حاکم اپنی سمجھ کے مطابق کرے گا۔

اور اگر اس خاص عرصہ میں جس میں اس کو افاقہ پا جانا تھا وہ شخص وفات پا گیا تو مجرم پر پورا تاوان عائد ہوگا اور اس کے جرم کا قصاص عائد نہ ہوگا کیونکہ جرم سے متاثر ہونے والے حصہ جسم کے تعین کرنے میں اختلاف ہے کہتے ہیں کہ جرم سے دل متاثر ہوا۔ کچھ کہتے ہیں کہ اس کا تعلق دماغ سے ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس جرم سے دل اور دماغ دونوں متاثر ہوتے ہیں۔ بیشتر اصحاب اول الذکر رائے کے قائل ہیں۔ نیز یہ بھی کہا گیا ہے کہ عقل کی جگہ دماغ ہے جسے دل تقویت دیتا ہے اور اسے عقل (رسی کا پھندا) اس لئے کہتے ہیں کہ عقل کی پابندی خراب باتوں میں مبتلا ہونے سے روکتی ہے۔

واضح ہو کہ جس مجرمانہ حرکت سے عقل زائل ہوئی ہے اگر وہ حرکت ایسی ہے جس کا کوئی جرمانہ نہیں ہے تو زوال عقل کے تاوان پر کچھ اور اضافہ نہیں کیا جائے گا مثلاً سر پر مارا یا تھپڑ لگایا (جس سے عقل زائل ہوگئی) تو اس حرکت کا جداگانہ جرمانہ عائد ہوگا۔ تاہم بقول صحیح اس کی سزا ہوگی۔ لیکن اگر وہ فطری عقل ایسی مجرمانہ حرکت سے زائل ہوئی جس کا جرمانہ مقرر ہے۔ مثلاً گہرا زخم (جس سے ہڈی نظر آنے لگے) یا وہ زخم ایسا ہو جس کا) تاوان مقرر نہیں بلکہ) فیصلہ حاکم کے اختیار میں ہے مثلاً سر پھوڑ دینا (یا شگاف ڈال دینا) تو جرمانہ اور زوال عقل کا تاوان یا حاکم کی عائد کردہ سزا اور تاوان عقل دونوں سزائیں عائد ہوں گی اور اس کی سزا کو (ازالہ عقل کے) تاوان میں شامل نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس جرم نے ایسی منفعت سے محروم کیا ہے جس کا تعلق محل جرم سے نہیں ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے سر پر زخم لگنے سے قوت بصارت یا

جاننا چاہیے کہ اگر قطع اعضاء کے جرم کی پاداش میں مجرم کو بھی اسی طرح کی سزائے قطع دینا ممکن ہو تو یہ عین عدل و انصاف ہے کہ ویسی ہی سزا دی جائے جیسا اس نے ارتکاب جرم کیا ہے۔ اگر (جرم و سزا میں یکسانیت) ممکن نہ ہو تو حاکم کو اختیار ہے کہ مجرم کو ایسی سزا دے جو آئندہ ارتکاب جرم سے اسے باز رکھے اور چونکہ یہ مسلمہ ہے کہ قصاص (یعنی جرم کا بدلہ اسی طرح کی سزا) مظلوم کا حق ہے لہٰذا اسے اختیار ہے کہ اگر حاکم کے خیال میں اس کے معاف کر دینے سے کسی خرابی کا اندیشہ ہو تو حاکم مجاز ہے کہ قیام امن کی خاطر جو طریقہ چاہے اختیار کرے۔

سماعت جاتی رہے۔ یا کسی نے عقل کو نقصان پہنچانے کے علاوہ کوئی اور مستقل جرم بھی کیا۔ پس اگر کسی شخص کے دونوں ہاتھ اور پاؤں کاٹ دیئے اور اس (کے صدمے) سے عقل کھو بیٹھا تو اس پر تین تاوان عائد ہوں گے اور اگر کسی مجنون کے ولی نے یہ دعوٰی کیا کہ اس مجنون کی عقل مجرم نے زائل کی ہے اور مجرم اس سے انکار کرے اور کہے کہ یہ شخص پاگل بنا ہوا ہے تو اس کے عام اطوار سے حقیقت حال کا پتہ لگایا جائے۔ اگر اس کی اپنی زندگی میں اس کے اقوال و افعال سنجیدگی سے عاری ہوں تو مجرم پر تاوان عائد ہوگا اور اس کے لئے قسم کھلانا ضروری نہیں ہے لیکن یہ اس حالت میں ہے جبکہ اس شخص کا جنون ہمہ وقتی ہو اگر جنون کی کیفیت وقتی ہوتی ہو تو افاقہ کی حالت میں اس سے قسم لی جائے گی اگر اس کی باتوں اور کاموں میں سنجیدگی ہو تو مجرم سے قسم لی جائے گی۔ کیونکہ یہ ممکن ہے۔ کہ اتفاق سے اس نے سنجیدگی کا اظہار کر دیا ہو یا عادۃً سنجیدہ کام اس سے سرزد ہوا ہو۔ تاہم ایسے شخص کے اطوار سے (اس کی دماغی کیفیت کا پتہ لگانے کے لئے) کوئی خاص مدت مقرر نہیں ہے بلکہ گمان غالب کے طور پر اس کا سچ یا جھوٹ معلوم ہو سکتا ہے۔ اور فتور عقل کے دعوے کی سماعت اس صورت میں ضروری ہے جبکہ جرم کی نوعیت ایسی ہو جس سے زوال عقل کا احتمال ہو سکے' بصورت دیگر مدعی کے دعوے کو قابل سماعت نہ سمجھا جائے گا۔ جیسے موت کا ایک ہلکے سے جھٹکے سے واقع ہو جانے کا دعوٰی۔

اگر ارتکاب جرم سے سماعت جاتی رہے تو پورا تاوان عائد ہوگا جیسا کہ بیہقی کی روایت میں آیا ہے۔ ابن منذر کا کہنا ہے کہ اس پر اجماع ہے کیونکہ قوت سماعت ایک اعلیٰ درجہ کی حس ہے اور بینائی کی مانند ہے بلکہ بیشتر فقہاء کے نزدیک سماعت کو بصارت پر برتری حاصل ہے کیونکہ اس میں ادراک فہم اور شش جہات کا احساس ہوتا ہے اور (قوت سمع) روشنی اور تاریکی دونوں حالت میں کارآمد ہے۔ آنکھ سے تو صرف اس شے کا ادراک ہوتا ہے جو سامنے آجائے۔ اس کے لئے روشنی اور عکس درکار ہے لیکن متکلمین (دینی فلسفی) بصارت کو سماعت پر فوقیت دیتے ہیں کیونکہ سماعت صرف آواز کا ادراک کرتی ہے' لیکن آنکھ جسامت' رنگت اور شکل و صورت کا ادراک کرتی ہے لہٰذا یہ اس سے زیادہ قابل قدر ہے۔

واضح ہو کہ تاوان عائد ہونے کے لئے ضروری ہے کہ قوت سماعت کے زائل ہو جانے کا ثبوت ہو جائے۔ اگر ماہرین کے خیال میں قوت سماعت کے پھر عود کر آنے کا امکان ہے۔ اور اس کے لئے اتنی طویل مدت رکھی گئی ہے۔ جس میں (مجروح کا) زندہ رہنا بعید از قیاس نہ ہو تو اتنے عرصہ تک انتظار کرنا چاہیے اور اگر یہ بعید از قیاس ہو اس کے لئے کوئی وقت مقرر نہ ہو تو تاوان فوری طور پر واجب الادا ہوگا۔ اگر ماہرین کہیں کہ سماعت کی صلاحیت تو بجائے خود باقی ہے لیکن

سننے کا راستہ بند ہو گیا ہے تو حاکم خود اس کا تصفیہ کرے گا۔

کہا جاتا ہے کہ سماعت کی صلاحیت موجود ہونے کا پتہ لگانے کے جو طریقے ہیں انہیں بروئے کار لانا چاہیے اگر ان طریقوں سے معلوم نہ ہو سکے تو مدعی کے دعوے کو تسلیم کرنا اور اسے رد کر دینا دونوں ہی باتیں ہو سکتی ہیں۔

قوت سماعت کے باقی ہونے کی آزمائش اس طرح ہو سکتی ہے کہ اس شخص کو احیاناً (غفلت کی حالت میں) آواز دی جائے۔ اگر وہ (چونک کر) جواب دے دے تو معلوم ہو جائے گا کہ وہ سن رہا ہے اور اس صورت میں تاوان عائد نہ ہو گا۔

جناب ناطقی نے قاضی ابو حازم کا یہ واقعہ بیان کیا ہے کہ ایک عورت ان کی عدالت میں بہری بن گئی۔ قاضی صاحب اس کی طرف سے توجہ ہٹا کر اپنے کاروبار عدالت میں مصروف ہو گئے اور اچانک اس کی طرف مڑ کر کہا "اپنا ستر تو ڈھک" وہ چونک پڑی اور جلدی سے اپنے کپڑوں کو سمیٹنے لگی، جس سے اس کا مکر کھل گیا۔

اگر ایک کان کی سماعت جاتی رہے۔ تو نصف تاوان عائد ہو گا۔ اگر دونوں کانوں کا ظاہر حصہ کاٹ دیا جائے تو تاوان عائد ہو گا۔ کیونکہ کان' (انسانی) چہرے کے جمال کا باعث ہیں۔ اگر دونوں کانوں کے ساتھ سماعت بھی جاتی رہے تو دگنا تاوان عائد ہو گا کیونکہ آلہ سماعت بریدہ عضو (کان سے جداگانہ شے) ہے' لہٰذا (اس کا تاوان الگ ہو گا) ایک کو دوسرے میں شامل نہیں کیا جائے گا۔

اگر مجروح (جس کے ساتھ جرم کیا گیا) یہ دعویٰ کرے کہ اس کے دونوں کانوں کی سماعت جاتی رہی ہے اور مجرم کے جھٹلانے پر وہ بے قرار ہو کر سب کے سامنے چیخنے چلانے لگے تو اسے جھوٹا خیال کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ حرکت اس کی بناوٹ کی دلیل ہے۔ ایسی صورت میں مجرم کو حلف اٹھانا پڑے گا کہ اس شخص کی سماعت باقی ہے۔ کیونکہ یہاں احتمال ہے کہ مجروح نے جو اضطراب کا اظہار کیا ہے وہ قوت سمع کے زائل ہوئے بغیر (محض زخمی ہونے پر) کیا ہو۔ اگر چیخ پکار کر کے اس نے اضطراب کا اظہار نہیں کیا تو اس کا دعویٰ درست مانا جائے گا اور مجرم پر تاوان لاگو ہو گا۔

اگر سماعت میں نقص ہو جائے اور یہ پتہ چل سکے کہ یہ نقصان کس قدر ہے تو اسی قدر تاوان کا حصہ کم لاگو ہو گا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ اگر آواز ایک خاص فاصلہ سے سنی جا سکتی ہے اور وہ شخص اس کے نصف فاصلہ سے سن سکتا ہے تو گویا آدھی قوت سماعت کا نقصان ہوا۔ فاصلہ (سماعت) کے اندازہ لگانے کا طریقہ یہ ہے کہ ایک شخص اس سے بات کرے اور پھر اس سے دور ہوتا جائے یہاں تک کہ وہ کہے کہ اب مجھے سنائی نہیں دیتا' تب وہ کسی قدر اپنی آواز اور اونچی کر دے یہاں تک کہ وہ کہے کہ اب میں سن رہا ہوں اور یہ سمجھا جائے کہ وہ سچا ہے پھر اسی طرح کا عمل دوسری طرف سے کیا جائے اگر دونوں طرف سے یکساں فاصلوں پر وہی کیفیت ہو تو اس کے بیان کی صداقت ظاہر ہو جائے گی اور اگر یہ معلوم ہو کہ مجرم کے ارتکاب جرم سے پہلے وہ کس قدر فاصلے سے سن سکتا تھا تو موجودہ قوت سماعت سے اس کا فرق دیکھا جائے اور اسی نسبت سے تاوان عائد کرنا واجب ہے' یعنی اگر فاصلہ کا فرق نصف ہے تو اس کا تاوان لاگو ہو گا۔ اگر اس طرح فاصلہ کے موازنہ سے (نقصان سماعت کا پتہ چلانا) ممکن نہ ہو تو حاکم خود ہی نقصان کا اندازہ لگا کر اپنی رائے کے مطابق فیصلہ دے گا۔

اگر مظلوم قسم کھا کر بتائے کہ اس کی سماعت میں کس قدر فرق آیا ہے تو اس بات کو تسلیم کیا جائے گا' کیونکہ اس

کے قول کے علاوہ اور کسی طرح سے (نقصان سماعت کا) علم نہیں ہو سکتا۔

اگر صرف ایک کان میں سماعت کی خرابی ہوئی ہے۔ تو اس کان کو بالکل بند کر کے دیکھا جائے کہ دوسرا کان کتنے فاصلے سے سن سکتا ہے۔ پھر دوسرے کان کو اس طرح بند کر کے دیکھا جائے کہ دونوں میں کس قدر فرق ہے۔ اسی فرق کے مطابق تاوان کا حصہ واجب الوصول ہو گا۔ یعنی اگر سننے والے (صحت مند) کان اور دوسرے (متاثرہ) کان میں نصف مسافت کا فرق ہے تو ایک چوتھائی دیت واجب ہو گی۔ کیونکہ اس طرح وہ مجروح ایک چوتھائی قوت سماعت سے محروم ہوا اور اگر ایک تہائی مسافت کا تفاوت ہے تو دیت کا چھٹا حصہ لاگو ہو گا وغیرہ۔

اگر (نقصان سماعت کا اندازہ) اس طریقہ سے نہ لگایا جا سکے تو حاکم اس کا منصفانہ فیصلہ خود کرے گا۔

ہر آنکھ کی بصارت زائل ہونے پر' خواہ وہ آنکھ چھوٹی ہو یا بڑی۔ تیز نظر والی ہو یا کم نظر والی۔ صحت مند ہو یا مریض۔ چندھی ہو یا بھینگی۔ جوان کی آنکھ ہو یا بوڑھے کی یا بچے کی اگر بینائی موجود تھی' نصف تاوان واجب ہو گا اور دونوں آنکھ کے تلف ہونے پر پوری دیت عائد ہو گی۔ کیونکہ انسان کی بینائی اس کی زندگی کے منافع مقصودہ میں سے ہے (یعنی آنکھ کے بغیر زندگی بیکار ہے) چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایسے جرم جراحت رسانی کے عوض جس میں عقل' طاقت گفتگو۔ سننے اور دیکھنے کی صلاحیت جاتی رہی تھی چار گنا تاوان کا فیصلہ فرمایا تھا۔ پس اگر مجروح انسان اپنی بصارت کے زائل ہو جانے دعویٰ کرے اور مجرم اس سے انکار کرے تو اس کی بابت دو معتبر ماہروں سے صداقت دعویٰ کی بابت دریافت کیا جائے گا اور غلطی سے یا شبہ عمد کے طور پر ایسا حادثہ واقع ہونے کی صورت میں ایک مرد اور دو عورتوں سے دریافت کرنا کافی ہو گا۔ یہ اصحاب اس شخص کو سورج کی روشنی میں کھڑا کر کے اس کی آنکھ کا معائنہ کر کے معلوم کریں گے کہ آیا پوری بینائی جاتی رہی یا باقی ہے۔ بخلاف قوت سمع کہ اس کی بابت لوگوں سے دریافت نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کے معلوم کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہے۔ یا پھر بینائی کے موجود ہونے کا امتحان اس طرح ہو سکتا ہے کہ اس کے قریب کوئی بچھو یا دہکتا لوہا وغیرہ اچانک آنکھ کے سامنے لایا جائے اور پھر دیکھیں کہ اسے دیکھ کر وہ شخص بےچین ہوتا ہے یا نہیں؟ اگر وہ گھبرا جائے تو مجرم کی بات اس کے قسم کھا کر کہنے پر مان لی جائے گی۔ ورنہ پھر مجروح کا قول اس کے قسم کھانے پر تسلیم کیا جائے گا۔

اگر مجروح کی آنکھ کی روشنی میں کمی آ جائے تو اس کا حکم وہی ہے جو سماعت میں کمی آ جانے کا ہے یعنی اگر معلوم ہو جائے کہ بینائی میں کس قدر نقص آیا ہے کہ وہ شخص پہلے جتنے فاصلہ سے کسی شے کو دیکھ لیتا تھا اب اس کو اس فاصلہ سے زیادہ دور سے نہیں دیکھ سکتا تو اسی حساب سے اس پر تاوان کا ایک حصہ لاگو ہو گا۔ بصورت دیگر حاکم عادل اپنی رائے سے فیصلہ کرے گا۔

اگر مجروح کی کسی آنکھ سے کم دکھائی دینے لگے تو اس آنکھ پر پٹی باندھ دی جائے اور ایک شخص کو ایسی جگہ پر کھڑا کیا جائے جہاں سے وہ (اپنی صحت مند آنکھ سے) اسے دیکھ سکتا ہو اور پھر کہا جائے کہ وہ شخص پیچھے ہٹتا چلا جائے یہاں تک کہ وہ کہے کہ اب مجھے وہ شخص دکھائی نہیں دیتا۔ اس طرح معلوم ہو گیا کہ وہ کس قدر سے دیکھ سکتا ہے اب صحت مند آنکھ پر پٹی باندھی جائے اور مریض آنکھ کو کھول دیا جائے اور اس شخص کو جسے کھڑا کیا گیا تھا قریب تر آنے کے لئے کہا جائے جب وہ

اتنا قریب آجائے کہ وہ (مریض آنکھ سے) اسے دیکھ سکے تو دونوں فاصلوں کے لحاظ سے۔ تاوان کا حصہ مقرر کیا جائے کہ اگر وہ صحت مند آنکھ سے مثلاً دو سو گز کے فاصلہ سے اور مریض آنکھ سے ایک سو گز کے فاصلے سے دیکھ سکتا ہے تو (اس آنکھ کا) نصف تاوان واجب الادا ہوگا۔ البتہ اگر ماہرین یہ کہیں کہ دو سو گز کے فاصلہ سے کسی شے کو دیکھنے کیلئے اس بصارت کی دوگنی قوت درکار ہوتی ہے جو پہلے سو گز کے لئے درکار ہے' کیونکہ پہلا فاصلہ قریب کا ہے اور دوسرا دور کا تو اس بیمار آنکھ (کے نقصان کا) دو تہائی ہوگا۔ اگر بینائی کمزور ہوگئی تو نصف تاوان عائد ہوگا اگر آنکھ چندھی یا بھینگی ہوگئی یا رتوندھا پن آگیا یا نظر پتھرا گئی تو اس کی بابت حکومت اپنی رائے سے فیصلہ دے گی۔ اگر کسی کی آنکھ میں پھولا ہے لیکن بینائی میں نقص نہیں ہے تو اس آنکھ کے پھوڑنے پر نصف تاوان عائد ہوگا۔

ابن الصلاح سے ایک شخص کی بابت دریافت کیا گیا جس کی آنکھیں دکھتی تھیں کہ وہ ایک بدوی عورت کے پاس آیا جو علاج معالجہ کا دعویٰ کرتی تھی کہ اس کی آنکھ کا علاج کرے۔ اس عورت نے اس کی آنکھ میں ایسا سرمہ لگایا جس سے بینائی جاتی رہی اب سوال یہ ہے کہ آیا وہ عورت ادائے تاوان کی ذمہ دار ہوگی؟ اس کا جواب انھوں نے یہ دیا کہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ فی الواقع اس عورت کی دوا سے آنکھ جاتی رہی تو اس عورت کے عاقلہ (رشتہ داروں) پر تاوان عائد ہوگا۔ اگر اس کا کوئی صلبی رشتہ دار نہیں ہے تو بیت المال (سرکاری خزانہ) سے تاوان ادا کیا جائے اگر یہ ممکن نہ ہو تو عورت کے اپنے مال سے تاوان ادا کیا جائے۔ لیکن اگر اس دکھتی آنکھ والے نے خود ہی کہہ کر وہ دوا آنکھ میں ڈلوائی تو کوئی تاوان عائد نہ ہوگا۔ یہ وہی معاملہ ہے جو اس زمانہ میں بھی مریض اور طبیب کے درمیان پیش آتا رہتا ہے۔

اگر کسی نے ایک شخص کے سر پر ضرب لگا کر مجروح کے دونوں نرخروں سے سونگھنے کی قوت زائل کر دی تو اس پر پورا تاوان عائد ہوگا۔ جیسا کہ روایت سے ظاہر ہے جو عمرو بن حزم سے مروی ہے۔ کیونکہ یہ بھی ایک کارآمد حس ہے۔ لہٰذا سماعت (زائل کرنے) کی طرح اس میں بھی پوران تاوان واجب ہوگا۔ اگر ایک نتھنے کی قوت شامہ زائل ہوئی ہے (دوسرا نتھنا کام کر رہا ہے) تو نصف تاوان لاگو ہوگا۔ اگر سونگھنے کی قوت میں کمی آگئی ہے تو جس قدر کمی آئی ہے اس کی نسبت سے تاوان عائد ہوگا بشرطیکہ کمی کی مقدار کا تعین ممکن ہو اگر ممکن نہ ہو تو حکومت خود اس کا فیصلہ کر دے۔

اگر مجرم مجروح کی قوت شامہ کے ضائع ہونے سے انکار کرے تو مجروح کی بے خبری میں تیز بو پھیلا کر اس کے سونگھنے کی قوت کا امتحان لیا جائے۔ اگر خوشبو سے بشاشت کا اور بدبو سے بیزاری کا اظہار کرے تو مجرم سے اس کے (دعویٰ کے ثبوت کی خاطر) قسم لی جائے۔ تا کہ اس شخص کا جھوٹا ہونا ثابت ہو ایسی صورت میں وہ تاوان کا حقدار نہ ہوگا اگر وہ شخص خوشبو سے بشاشت کا اور بدبو سے بیزاری کا اظہار نہ کرے تو اس سے قسم لی جائے تا کہ اس کے بیان کی صداقت ظاہر ہو۔ باوجود اس کے یہ بات اس کے سوا اور کسی سے نہیں معلوم ہو سکتی۔ قوت ذائقہ سے مراد زبان کی وہ صلاحیت ہے جس سے کھانے کا مزہ معلوم ہوتا ہے اگر اسے زائل کر دیا جائے تو مجرم پر پورا تاوان عائد ہوگا کیونکہ (ذائقہ) بھی منجملہ حواس خمسہ کے ہے اور قوت شامہ کی مانند ہے۔ اس قوت ذائقہ کا مرکز متعین کرنے کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا وہ حلق کا کوئی گوشہ ہے۔ یا زبان ہے؟ بیشتر اہل علم ثانی الذکر خیال کے حامی ہیں اور ان کا کہنا ہے کہ یہی مشہور ہے اور حکماء کا خیال بھی یہی ہے۔ تاہم وہ کہتے ہیں کہ یہ قوت (شامہ) زبان کے لوتھڑے پر پھیلے ہوئے اعصاب سے ابھرتی ہے اور لعاب دہن

کے ساتھ مخلوط ہو کہ غذا کو ان پٹھوں تک پہنچاتی ہے۔ اہل سنت کا کہنا ہے کہ یہ حسن بھی مشیت الٰہی ہے۔ یعنی اس اختلاط مذکورہ کا پیدا کرنے والا بھی وہی ہے۔ پس یہ حس بھی زبان میں ایسی ہی ہے جیسے بولنے کی قوت۔ لہٰذا اس کے تلف کرنے پر (زبان کے تاوانوں میں سے) ایک تاوان زبان عائد ہوگا۔ کیونکہ زبان کی قوت ذائقہ میں، مٹھاس، کھٹاس، تلخی، نمکینی اور خوشگواریت کا احساس شامل ہے لہٰذا زبان کے پورے تاوان کو ان تمام احساسات پر تقسیم کیا جائے اگر ان میں سے زبان کی کوئی حس زائل ہو جائے تو زبان کے پورے تاوان کا پانچواں حصہ لاگو ہوگا۔ وعلی ہذا القیاس۔ اگر ان میں کسی حس میں کمی ہو جائے اور اس کمی کی مقدار کا اندازہ لگایا جا سکے مثلاً ان پانچوں قسم کا ادراک تو زبان سے ہوتا ہو لیکن پورے طور پر نہ ہوتا ہو اس خرابی کے پیدا ہونے پر حکومت منصفانہ فیصلہ کرے گی۔ غرض قوت حس میں نقصان یا کمی کی مختلف حالتیں ہیں اگر اس خرابی کی مقدار متعین ہو سکے تو اسی کے مطابق تاوان کا حصہ مقرر کیا جائے۔

اگر مجرم اور مجروح ذائقہ کی قوت ادراک زائل ہونے کے بارے میں اختلاف کریں تو سخت کڑوی شے یا ایسی ہی سخت کھٹی شے سے جو بالعموم ناگوار ہو اس کا امتحان کیا جائے اگر مجروح شخص یہ بیان کرے کہ پورے طور پر اس نے محسوس نہیں کیا۔ تو اس کی قسم کھا لینے پر اس کا بیان تسلیم کر لیا جائے۔ اگر وہ اس (کے ذائقہ) سے تکلیف یا ناگوار ہونے کا احساس کرے تو مجرم کی قسم پر اس کی بات مانی جائے گی۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ اگر چبانے کی قوت زائل ہو جائے مثلاً دانتوں کو نقصان پہنچا کر اسے سن (یا ناکارہ) بنا دیا جائے اور وہ چبانے یا کچلنے کے قابل نہ رہے اور مسوڑھے کام نہ کریں تو تاوان واجب ہوگا۔ کیونکہ دانت کا عظیم فائدہ یہی ہے جس کے اتلاف پر دیت لازم ہے۔ دانت کا یہ فائدہ ایسا ہی ہے جیسے آنکھ میں دیکھنے کی صلاحیت اور ہاتھ میں پکڑنے کی قوت۔

ریڑھ کی ہڈی کو توڑ کر مادۂ تولید کے ختم کر دینے پر بھی تاوان واجب ہوگا کیونکہ اس سے مقصد تناسل فوت ہو جاتا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ کسی جرم کے ارتکاب سے عورت کے پستان کا دودھ بند ہو جائے۔ اس جرم کا فیصلہ حکومت کا کام ہے۔ کیونکہ پستان کا دودھ تو یوں بھی (بغیر کسی کی زیادتی کے) بند ہو جاتا اور یا ختم ہو جاتا ہے۔ تاہم کہتے ہیں کہ اس پر بھی پورا تاوان عائد ہوگا۔

فطرت انسانی میں مادہ منویہ کی صلاحیت کا ہونا مردانگی کے لیے ایک لازمی وصف ہے اور مادۂ تولید کا زائل ہو جانا انسان کی تہذیبی اور باطنی خوبیوں کی موت ہے۔ لہٰذا اس (کے اتلاف) پر تاوان واجب ہوگا۔

اسی طرح عورت کی صلاحیت حمل کے ضائع کر دینے پر جس سے نسل ختم ہو جاتی ہے تاوان واجب ہوگا اور چونکہ اس سے سلسلۂ تناسل منقطع ہو جاتا ہے اس لیے پوری دیت واجب الادا ہوگی۔

اور مرد کی حمل رکھوانے کی قوت زائل کرنے پر بھی تاوان واجب ہوگا اس کی صورت یہ ہے کہ مرد کی صلبی ہڈی توڑ دی جائے جس سے اس کا مادۂ منویہ فاسد اور ناقابل استقرار حمل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اس حالت میں بھی دیت واجب ہوگی جبکہ ریڑھ کی ہڈی پر مجرمانہ زیادتی کی جائے کہ جماع کرنے کی صلاحیت جاتی رہے۔ گو مادہ منویہ اور آلۂ تناسل باقی ہو لیکن لذت مباشرت ختم ہو جائے۔ کیونکہ یہ صلاحیت بھی انسانی منافع مقصودہ میں سے ہے۔ اس کے بارے میں خلفائے

راشدین کی روایت موجود ہے۔

اگر ریڑھ کی ختم ہڈی پر ایسی شدید ضرب لگائی کہ مرد کے عضو مخصوص کی قوت استادگی جاتی رہی تو دیت لاگو ہو گی۔لیکن اس کے تاوان میں ریڑھ کی ہڈی کے نقصان کا تاوان شامل نہ ہوگا، اگر چہ یہ قوت اس میں ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر ریڑھ کی ہڈی شکستہ ہوئی اور عضو مخصوص کی قوت استادگی بھی جاتی رہی تو مجرم پر دو تاوان عائد ہوں گے کیونکہ یہ دونوں جرم ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

اگر مجرمانہ حرکت سے کسی عورت کی شرمگاہ میں افضا کا عیب پیدا کر دیا تو پورا تاوان عائد ہوگا۔خواہ یہ جرم عمد ہو یا شبہ عمد یا مجامعت میں بدعنوانی سے یا غلطی سے سرزد ہوا ہو یا کسی اور طرح سے ہوا ہو اور خواہ یہ حرکت خاوند سے سرزد ہوئی یا کسی غیر شخص سے، کیونکہ اس سے مباشرت کی غرض جاتی رہتی ہے یا اس میں خلل پیدا ہو جاتا ہے اور اس لیے بھی کہ اس سے سلسلہ تناسل منقطع ہو جاتا ہے اور عورت بانجھ (یعنی ناقابل استقرار حمل) ہو جاتی ہے۔اس عیب (افضا) کے بعد نطفہ اس جگہ قرار نہیں پکڑتا جہاں اس کی نشو و نما ہو سکے کیونکہ اس عیب سے مادہ تولید پیشاب کے ساتھ خلط ملط ہو جاتا ہے۔ پس یہ جرم ایسا ہی ہے جیسے کسی مرد کا آلۂ تناسل قطع کر دیا جائے۔

افضا ایک پردہ کا نام ہے جو عضو مخصوص کے شرمگاہ میں داخل ہونے اور رفع مادۂ اجابت کی راہوں میں ایک پردہ ہے جس سے جماع اور رفع حاجت کے راستے (جو الگ الگ ہیں) افضا کے پھٹ جانے سے ایک ہو جاتے ہیں۔اس سے اندام نہانی کا مقصد کلیتہً فوت ہو جاتا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ 'افضا' (بمعنی توسیع) سے یہ مراد ہے کہ جماع اور پیشاب کی راہوں میں جو پردہ ہے وہ پھٹ جائے اور دونوں راہیں ایک ہو جائیں۔واضح ہو کہ آگے اور پیچھے کی دونوں راہوں کے درمیان ایک مضبوط پردہ ہے جو عضو مخصوص سے نہیں ہٹتا کیونکہ ان دونوں کے درمیان ایک ہڈی ہوتی ہے جسے وہ توڑ نہیں سکتا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ (عورت کا عیب) افضا میں مبتلا کرنے کے جرم کا فیصلہ حکومت کرے گی جس کا طریقہ یہ ہے کہ عقد ازدواج کے وقت عورت کے حق کو دیکھا جائے کہ اگر وہ عورت 'غیر مفضاۃ' ہے (یعنی اس میں افضا کا عیب نہیں ہے) تو اس کا حق مہر کس قدر ہے اور اگر اس میں یہ عیب ہے تو اس کا مہر کس قدر ہے؟ ان دونوں میں جو فرق حق مہر کا ہو اس قدر تاوان مجرم پر عائد ہوگا۔اگر یہ حرکت خاوند سے سرزد ہوئی تو اس جرم کو جرم خطا سے تعبیر کیا جائے گا۔ کیونکہ شریعت نے بہر طور مجامعت کی اجازت دی ہے۔اگر یہ عیب حق مہر کی ایک تہائی مقدار تک ہو تو مجرم کے عاقلہ پر واجب الادا ہوگا۔ بصورت دیگر مجرم کے اپنے مال سے تاوان وصول کیا جائے گا اور اس جرم 'افضا' کا تاوان مہر میں شمار نہ ہوگا بلکہ یہ مہر کے علاوہ حکماً خاوند پر لاگو ہوگا۔یہی حکم اس حالت میں ہے جب کہ کوئی اور شخص ناجائز طور پر کسی عورت کے ساتھ یہ جرم کرے۔خاوند کا بکارت کو توڑنا یا کسی اور شخص کا اس میں مرتکب ہونا ایک جداگانہ مسئلہ ہے یعنی بکارت کے زائل کرنے پر مہر کے علاوہ اور کچھ واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ ازالہ بکارت کے بغیر مجامعت ممکن نہیں ہے۔ یہ امر جماع کے لوازمات میں سے ہے۔'افضا' کا ارتکاب اس سے مختلف امر ہے شرعاً اس کی ممانعت ہے تاہم اگر کسی نے بکارت کو انگلی ڈال کر توڑا تو حکومت اس حرکت کو معاوضہ مہر میں شامل نہیں کرے گی۔خواہ یہ حرکت خاوند نے کی ہو یا کسی اور نے اگر کوئی شخص ایسی حرکت کرے

تو حکومت اسے جرم قرار دے گی۔ اگر چہ اس نے مجامعت نہ کی ہو۔ لیکن اگر مجامعت کرے اور اس کا مہر ادا کیا ہو تو یہ فعل مہر کے تحت آئے گا۔ اگر خاوند مجامعت سے پہلے انگلی سے بکارت توڑے اور اسے طلاق دے دے تو اس بکارت توڑنے کا جرمانہ اور نصف مہر عائد ہوگا۔ ہاں اگر اس حرکت کے بعد اس سے مباشرت بھی کرلی تو یہ فعل معاوضہ مہر میں شامل ہو جائے گا یعنی اگر اسے اپنی بیوی بنا کر رکھے تو اس پر کوئی تاوان عائد نہ ہوگا۔ تاہم انگلی سے بکارت کو توڑنا جرم ہے اور خاوند کو اس پر سرزنش کی جائے۔

یہ اصحاب (فقہاء) کہتے ہیں اگر کسی نے ایک شخص کے ساتھ کوئی ایسی حرکت کی جس سے اس شخص کے بدن میں 'جذام' (کوڑھ) کا مرض پیدا ہو گیا۔ یہ مرض انسان کے عضو کو گلا دیتا ہے۔ یا ایسی حرکت ہو جس سے تبریص یعنی برص (پھل بہری) جیسا مرض لاحق ہو جائے یا وہ شخص سیاہ جثہ نہ ہو لیکن اس حرکت کے بعد اس کا بدن سیاہ ہو جائے۔ یا اس کے بدن پر سیاہ۔ سفید دھبے پڑ جائیں، ان تمام صورتوں میں مکمل تاوان واجب ہوگا، کیونکہ اس حرکت کے باعث وہ شخص صاحب جمال و کمال ہونے سے محروم ہو جائے گا۔ پس اگر جراحت رسانی کے ایک جرم سے کسی کا جسم سیاہ پڑ جائے یا اسے جذام لاحق ہو جائے تو مجرم پر دگنی دیت عائد ہوگی۔ کیونکہ یہ دونوں خرابیاں جدا جدا حیثیت رکھتی ہیں۔

کان کے دونوں اعضائے ظاہر کے کاٹ دینے کا بیان

دونوں کان کاٹ دیئے جانے پر دیت واجب ہوگی بشرطیکہ قوت سماعت بحال ہو۔ لیکن اس جرم کی منصفانہ سزا حکومت دے گی۔

ائمہ ثلاثہ (یعنی ابوحنیفہؒ کے سوا باقی فقہاء) کہتے ہیں کہ دونوں کان کاٹ دینے پر پوری دیت اور ایک کان کاٹنے پر نصف دیت لاگو ہوگی۔ کیونکہ اس سے چہرہ کی خوش نمائی فوت ہو جاتی ہے اور قوت سماعت پر سنساہٹ بڑھ جاتی ہے۔

کانے کی آنکھ پھوڑ دینے کا بیان

مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کانے کی صحت مند آنکھ پھوڑ دی جائے یا اس کی بصارت زائل کر دی جائے تو پورا تاوان ادا کرنا واجب ہے۔ کیونکہ ضائع شدہ آنکھ کی بصارت بھی صحت مند آنکھ میں آجاتی ہے اور یہ بھی ہے کہ کانے کی ایک آنکھ اور ہر دو یکساں اعضاء میں سے ایک عضو کے درمیان فرق یہ ہے کہ ایک آنکھ بھی بینائی کے مقصد عظیم کو پورا کرنے میں رتبہ میں دو آنکھوں کے برابر ہوتی ہے اور یہ اس کی سب سے بڑی خصوصیت ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کانے کی آنکھ پھوڑ دی جائے تو نصف تاوان عائد ہوگا۔ جیسا کہ ایک ہاتھ یا ایک پاؤں اور دوسرے دوہرے اعضاء کے کاٹنے میں ہوتا ہے۔

سر، داڑھی اور ابرو کے بال کاٹ دینے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر داڑھی اور سر کے بال کو اس طرح اتار دیا جائے کہ آمیزہ بال نہ نکل سکیں تو ان میں سے ہر

ایک پر تاوان واجب ہوگا۔ کیونکہ اس سے جو خوش نمائی ہوتی ہے وہ جاتی رہے گی۔ لیکن اگر انسان کے سر کے بال اس طرح مونڈ دیے جائیں کہ وہ پھر نکلنے کے قابل نہ رہیں یا ڈاڑھی کو اسی طرح مونڈا جائے تو فوری طور پر تاوان کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ دوبارہ بال نکل آنے کا انتظار ایک سال تک کیا جائے اگر وہ شخص جس پر یہ زیادتی کی گئی ہے اس سے پہلے ہی وفات پا جائے اور بال بالکل نہ نکلے ہوں تو مجرم پر تاوان عائد نہ ہوگا۔ کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ اگر وہ زندہ رہتا تو بال نکل آتے تو اس صورت میں دیت کی بجائے حکومت کوئی فیصلہ کرے گی۔ اس میں مرد عورت یا چھوٹے بڑے سب کا یکساں حکم ہے۔ کیونکہ مرد کے لیے داڑھی کے بال کا اپنے وقت پر نکل آنا خوش نمائی کا موجب ہے اور اسے مونڈ دینے سے انسان کا جمال اور کمال فوت ہو جاتا ہے۔ ایک روایت میں آیا ہے کہ فرشتے یہ ورد کرتے ہیں کہ ''سبحان من زین الرجال باللحی، والنساء بالزوائب'' (یعنی پاک ہے وہ ذات جس نے مردوں کو ڈاڑھی سے اور عورتوں کو زلفوں سے آراستہ کیا) پس اس کے تلف کرنے پر تاوان واجب ہوگا۔ عورت کے سر کے بال کا بھی یہی حال ہے کہ بال اس کے سنگھار اور زینت کا سب سے بڑا ذریعہ ہے اور مردوں کے لیے بھی زیب و زینت کا موجب ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ جس کے سر کا بال مونڈ دیا جائے یا اس کے سر کے بال خود ہی جھڑ جائیں یا گنجا ہو جائے تو یہ اسے ناگوار ہوتا ہے اور اسے اپنا سر ڈھک کر رکھنا پڑتا ہے۔ لوگوں کے سامنے سر کو کھولنے سے شرماتا ہے اور محسوس کرتا ہے کہ اس کے حسن و خوبی اور وجود میں نقص ہے بعض اہل عرب بال کی لڑیاں بنا کر لٹکا رکھتے ہیں۔ سینے اور پنڈلی کے بال اس سے مختلف ہوتے ہیں۔ ان بالوں سے کوئی زیب و زینت نہیں ہوتی۔

مونچھوں کے بال مونڈنے کی سزا کا فیصلہ حکومت کرے گی، کیونکہ یہ بھی ڈاڑھی کی مانند اور اسی کا ایک حصہ ہے۔ لیکن غلام کی ڈاڑھی مونڈنے پر اس کی قیمت پوری کرنا ہوگی کیونکہ غلام کا مقصد تو محض اس سے خدمت لینا ہے زیب و زینت پیش نظر نہیں ہے۔ بخلاف آزاد شخص کی ڈاڑھی کے (کہ وہ موجب زیب و زینت ہے)۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ چگی ڈاڑھی والا جس کی تھوڑی پر محدودے چند بال ہوں۔ ان کو اگر مونڈ دیا جائے تو اس پر کوئی تاوان عائد نہ ہوگا۔ کیونکہ ان کا ہونا برا معلوم ہوتا ہے۔ خوش نمائی نہیں ہے۔ اگر بال زیادہ ہوں اور تمام چہرے اور تھوڑی پر ہوں گو وہ چھدرے ہوں تو ان کے مونڈ دینے پر سزا کا فیصلہ حکومت کرے گی۔ کیونکہ (گو اس سے پورے طور پر خوش نمائی نہیں ہے تاہم) کسی قدر جمال ہے۔ ہاں اگر بال گھنیرے ہوں تو ان کے ضائع کرنے پر پوری ڈاڑھی کے تاوان کی طرح پورا تاوان عائد ہوگا۔ کیونکہ اسے چگی ڈاڑھی نہیں کہا جائے گا بلکہ مردانہ جمال کا موجب ہے۔ واضح ہو کہ یہ (دیت) اس حالت میں ہے جب کہ بال اگنے کی سطح کو اس طرح خراب کر دیا جائے کہ وہاں دوبارہ بال نہ نکل سکیں۔ اگر دوبارہ بال نکل آئیں اور پہلے کی طرح تمام پھیل جائیں تو اس جرم پر کوئی تاوان عائد نہ ہوگا۔ کیونکہ جرم کا کوئی اثر باقی نہ رہے گا۔ البتہ اس فعل ناجائز کے ارتکاب پر مجرم قابل تادیب ہے۔ اگر بال (دوبارہ سفید نکلیں اور معاملہ آزاد شخص کا ہے تو مجرم پر کچھ عائد نہ ہوگا کیونکہ سفید بال باعث زیادتی جمال ہے۔ لیکن اگر یہ کسی غلام کا معاملہ ہے تو اس جرم کا فیصلہ حکومت کرے گی۔ کیونکہ سفید ریش غلام کی قیمت کم ہو جاتی ہے اور صاحبین بھی یہی کہتے ہیں لیکن اس لیے کہ اگر بے وقت (سفید بال) نکل آئیں تو یہ عیب ہے خوبی نہیں ہے۔ اس قسم کی زیادتی دانستہ ہو یا غلطی سے دونوں حالت میں یکساں جرم ہے۔

چنانچہ جس طرح غلطی سے سر اور ڈاڑھی کے بال مونڈ دینے سے تاوان واجب ہوتا ہے اسی طرح قصداً بھی یہ جرم کیا جائے تو تاوان واجب ہوگا۔

ان اصحاب کا کہنا یہ بھی ہے کہ دونوں ابروؤں کے بال کاٹ دینے پر بھی دیت واجب ہوگی اور ایک ابرو پر نصف دیت ہوگی۔ (وجوب دیت کا سبب یہ ہے) کہ اس کے کاٹنے سے چہرہ کی خوش نمائی جاتی رہتی ہے۔

شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر سر اور ڈاڑھی کے بال مونڈ دیئے گئے تو اس جرم کا منصفانہ فیصلہ حکومت کرے گی۔ کیونکہ یہ (بال) انسانی وجود کی فالتو شے ہے۔ چنانچہ لوگ خود اپنا سر منڈا دیتے ہیں اور بعض علاقوں میں کچھ اشخاص ڈاڑھی بھی منڈاتے ہیں، لہٰذا اس کی حیثیت سینے اور پنڈلی کے بال کی مانند ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر غلام کے (چہرے پر) بال ہوں تو اس کی قیمت بالاتفاق کم ہو جاتی ہے۔ یہ اصحاب کہتے ہیں کہ ابرو کے بال کاٹنے پر حکومت مناسب فیصلہ کرے گی خواہ ایک ابرو کے بال ہوں یا زیادہ کے کیونکہ یہ باعث جمال ہیں۔ اب یہ بالوں کا زائل کرنا خواہ عمداً ہو یا غلطی سے۔ یہی حکم برنیوں کا ہے یعنی وہ بال جو پلکوں کے کنارے پر ہوتے ہیں ان کے ضائع کرنے کی سزا کا فیصلہ حکومت کرے گی۔ جب کہ وہ دوبارہ پیدا نہ ہوں۔ تاہم اگر دانستہ جرم کیا گیا ہے تو دوبارہ بال کے نکل آنے پر بھی سزا ہوگی۔ ہاں اگر غلطی سے وہ ضائع ہوئے ہیں تو کوئی تاوان نہ ہوگا۔

دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کی دیت کا بیان

چاروں فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کا اس پر اتفاق ہے کہ دونوں ہاتھوں کے نقصان پر پوری دیت واجب ہوگی۔ اسی طرح دونوں پاؤں، دونوں لبوں یا دونوں فوطوں کے کاٹنے، جدا کر دینے یا کچل دینے پر بھی پورا تاوان لاگو ہوگا۔ اور ان سے کسی ایک کو تلف کیا جائے تو نصف تاوان عائد ہوگا۔ خصیوں کے ساتھ عضو مخصوص کاٹ دینے پر دوہرا تاوان ہوگا۔ حضرت سعید بن مسیب کی روایت کردہ حدیث میں یہی آیا ہے کیونکہ ان دوہرے اعضاء میں سے اگر دونوں کو تلف کر دیا جائے تو ان سے جو فائدہ ہے وہ کلیۃً مفقود ہو جاتا ہے اور دونوں کے ہونے میں جو خوشنمائی ہے وہ کامل طور پر جاتی رہتی ہے۔ لہٰذا دونوں کے اتلاف پر پوری دیت اور ایک کے ضائع کرنے پر نصف دیت لاگو ہوگی۔

عورت کی دونوں چھاتیوں کے کاٹنے پر پوری دیت عائد ہوگی کیونکہ اس سے اس کا تمام جمال ختم ہو جائے گا۔ یہ تاوان اس صورت میں عائد ہوگا جبکہ خواہ دودھ کا نکلنا بند ہو جائے یا بند نہ ہو اور خواہ وہ عورت جوان ہو یا بوڑھی۔ بخلاف مرد کی چھاتی کے کہ اس کے (اتلاف کے) جرم کا عادلانہ فیصلہ حکومت کرے گی۔ کیونکہ اس سے نہ تو کوئی غرض فوت ہوتی ہے اور نہ جمال جاتا ہے اور بھٹنیوں (سر پستان) کے کاٹنے سے بھی مجرم پر پوری دیت عائد ہوگی بشرطیکہ اس سے دودھ کا اخراج ختم ہو جائے۔ اگر (بند نہ ہو) بلکہ دودھ خراب ہو جائے تو یہ بند ہو جانے کی مانند ہے۔ اس صورت میں جو تاوان عائد ہوگا وہ دودھ کے موقوف ہو جانے اور دودھ پلانے کا مقصد فوت ہو جانے کا تاوان متصور ہوگا۔ نیز کہا جاتا ہے کہ یہ تاوان دودھ کے بند ہو جانے کا ہے۔ سر پستان کے کاٹنے کا تاوان نہیں ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر (کسی ارتکاب جرم کے نتیجہ میں) دودھ کا نکلنا بند ہو جائے گو (سر پستان کو) کاٹا نہ گیا ہو تب بھی دیت عائد ہوگی۔ اگر جراحت رسانی سے دودھ بند نہ ہوا تو اس کی سزا کا منصفانہ فیصلہ حکومت کرے گی۔ اگر کمسن لڑکی کی بھٹنیاں کاٹ دی جائیں تو اس کے بعد ایام یاس

(یعنی وہ وقت جبکہ چھاتیوں میں دودھ نہیں آتا) آجانے تک انتظار کیا جائے اور اس پر ایک سال گزر جائے۔ ایام یاس کے آنے تک (اگر دودھ نہ اترے) تو مجرم پر پورا تاوان عائد ہوگا اگر بدوران انتظار دودھ اتر آئے تو دونوں ٹھنڈیوں کے بارے میں سزا کا فیصلہ حکومت کرے گی۔ اگر ایک بھٹنی کٹی ہے تو نصف تاوان عائد ہوگا۔

آنکھ کی پلک اور برنیوں کے متعلقہ جرائم کا بیان

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ دونوں آنکھوں کی ہر پلک کے کاٹنے والے مجرم پر ایک چوتھائی تاوان عائد ہوگا۔ پلک پوستین کا وہ پردہ ہے جو آنکھ کو ڈھکتا ہے۔ خواہ یہ پردہ (پلک) بالائی ہو یا زیریں۔ اگر مجرم نے چاروں پلکیں کاٹ دی ہیں تو پورا تاوان عائد ہوگا خواہ مظلوم نابینا ہو یا برنیاں (پلک کے بال) نہ ہوں کیونکہ پلکوں سے جمال بھی ہے اور وہ کار آمد بھی ہیں دوسرے اعضائے بدن کے مقابلہ میں اس کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کی تعداد چار ہے۔ پلکوں کے تلف کرنے کے جرم کا جو فیصلہ ہو اس میں برنیوں کا جرم بھی شامل ہے۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ صرف برنیوں کو کاٹا گیا ہو اور دوسری بار پیدا ہونے کے قابل نہ رہی ہوں۔ (اس صورت میں) دوسرے بالوں کے متعلقہ جرائم کی طرح اس جرم کا فیصلہ بھی حکومت کرے گی بشرطیکہ بال دوبارہ نکلنے کے قابل نہ رہیں کیونکہ ان بالوں کے کٹ جانے سے (چہرہ کی) زیب و زینت جاتی رہتی ہے یہ اصل مقصد (بینائی وغیرہ) کے فوت ہونے کی سزا نہیں ہے۔ بصورت دیگر مجرم پر تعزیر عائد ہوگی۔ اگر سوکھی ہوئی پلک کو کاٹا تو اس کا فیصلہ حکومت کرے گی۔ اگر پلک کے سکیڑنے یا (خشک کر دینے) کا جرم کیا تو اس پر ایک چوتھائی دیت عائد ہوگی۔ ایک پلک کا کچھ حصہ تلف کرنے پر ایک چوتھائی تاوان کا اسی قدر حصہ عائد ہوگا۔ اگر ایک حصہ کاٹنے سے باقی حصہ بھی سکڑ جائے تب بھی پورا تاوان عائد نہ ہوگا۔ اگر جرم کے نتیجہ میں چاروں پلکیں اور دونوں آنکھیں تلف ہو گئیں تو دوہرا تاوان عائد ہوگا جیسا کہ عمرو بن حزم کی روایت میں آیا ہے بالخصوص اس لیے بھی کہ آنکھ (کی بینائی) کا فائدہ تمام اعضائے انسانی میں سب سے بڑا فائدہ ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر دونوں پلکوں کی جڑ عمداً یا غلطی سے کاٹ دی تو اس کا تاوان واجب الاداء ہوگا۔ ایک پلک کی جڑ کاٹ دی تو چوتھائی دیت عائد ہوگی پلک کی جڑ سے مراد مجازی طور پر برنیاں (پلک کے بال) ہیں۔

ان اصحاب کا کہنا یہ ہے کہ پلک کی جڑ سے مراد وہ جگہ ہے جہاں پر بال اگتے ہیں۔ یعنی دونوں آنکھوں کے کنارے اور ان کی نوکیں، آنکھوں کے پردوں کو جس میں بال ہوتے ہیں 'پلک' کہا جاتا ہے اور جبکہ چاروں (پلکوں) پر تعدی ہوئی ہو تو پورا تاوان عائد ہوتا ہے لہٰذا اگر ایک پر ہو تو چوتھائی تاوان ہوگا۔ اگر پلک کی جڑ سے مراد وہ جگہ ہے جہاں بال پیدا ہوتے ہیں تب بھی اس کا یہی حکم ہے۔ اگر پلکوں کو ابروؤں سمیت کاٹ دیا تو اس کا ایک تاوان ہوگا کیونکہ وہ ایک ہی عضو ہے، جیسے اونٹنی کے کان کا تراشہ (یا کھال مع بال)۔

انگلی وغیرہ کاٹ دینے کا بیان

فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ ہاتھ پاؤں کی انگلیوں میں سے کوئی ایک انگلی اگر کوئی شخص غلطی سے کاٹ دے تو اس پر کامل دیت کا دسواں حصہ عائد ہوگا۔ انگلی خواہ انگوٹھا ہو یا چھنگلی، مرد کی ہو یا عورت کی یا چھوٹے کی ہو یا بڑے کی یا مسلمان کی ہو یا کافر کی۔ (تاوان کا) اونٹ چار یا پانچ سال کا ہونا چاہیے، آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے "فی کل اصبع

عشـر من الابـل ''(یعنی ہر انگلی کا تاوان دس اونٹ ہے) (ہاتھ کی) تمام انگلیوں کے تلف کرنے کا پورا تاوان ایک سو اونٹ ہے لہٰذا اس تاوان کو تمام انگلیوں پر تقسیم کیا جائے گا۔(تاوان کے بارے میں) تمام انگلیاں یکساں حیثیت رکھتی ہیں کیونکہ حدیث کا مفہوم عام ہے، پھر یہ بھی ہے کہ کارآمد ہونے کے لحاظ سے تمام انگلیں یکساں ہیں۔ان میں سے ایک کو دوسری پر کوئی فوقیت نہیں ہے۔اسی طرح دائیں اور بائیں ہاتھ (کی انگلیوں) میں باہم کوئی فرق نہیں ہے۔یہی حال پیر کی انگلیوں کا ہے کہ اگر ساری انگلیوں کاٹ دی جائیں تو چلنے پھرنے کی تمام سہولت جاتی رہے گی۔لہٰذا پورا تاوان عائد ہوگا اور چونکہ دونوں پیروں میں دس انگلیاں ہیں لہٰذا تاوان کو دس حصوں میں تقسیم کر دیا جائے گا اور ہر انگلی کے نقصان پر تاوان کا دسواں حصہ عائد ہوگا اور یہ تاوان ہر انگلی کے تین پوروں کے عوض ہے۔تین پوروں میں سے ہر پور کے عوض ایک تہائی تاوان عائد ہوگا۔ہاں اگر انگلی میں دو پور ہوں تو ہر ایک پور کے عوض انگلی کا نصف تاوان ہوگا۔دیت کی یہ تقسیم ایسی ہی ہے جیسے ہاتھ کی دیت کو انگلیوں میں تقسیم کیا جاتا ہے، لہٰذا انگلی کے ہر جوڑ کے عوض تین اونٹ اور ایک تہائی اونٹ (یعنی ۱۰/۳) تاوان ہوگا، ہاتھ کے انگوٹھے اور پیر کی انگلیوں کے علاوہ (کہ ان میں دو پوریں ہوتی ہیں) ان کے ہر'پور' کے عوض نصف تاوان یعنی پانچ اونٹ یا پچاس (۵۰) دینار تاوان واجب ہوگا۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ ہر دانت کے عوض پانچ اونٹ تاوان واجب ہوگا جیسا کہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے جو ابوموسیٰ اشعری کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ'وفی کل سن خمس من الابل ''(یعنی ہر دانت کا تاوان پانچ اونٹ ہے) دانت میں داڑھیں اور کچلیاں سب شامل ہیں کیونکہ حدیث لفظ'سن' (دانت) مطلق آیا یہ لفظ اسم جنس ہے۔جس میں تمام بہتر بتیس (۳۲) دانت شامل ہیں، پس اگر ایک شخص کو کسی نے نادانستہ ضرب پہنچائی جس سے اس کے تمام دانت اکھڑ گئے تو اس پر ایک پوری اور تین خمس دیت (تاوان) عائد ہوگا جس کی مقدار سولہ ہزار (۱۶۰۰۰) درہم ہوتی ہے۔

انسان کے بدن میں دانت کے علاوہ کوئی عضو ایسا نہیں ہے جس کے تلف ہونے پر پورے تاوان سے زیادہ تاوان واجب ہوتا ہے۔اب اگر عمداً کسی نے جراحت پہنچائی ہے تو بشرط ممکن مجرم پر قصاص عائد ہوگا۔قطع نظر اس کے کہ دانت جڑ سے اکھڑ گئے ہوں یا صرف مسوڑے کے اندر چھپا ہوا حصہ باقی رہا ہو۔یا دانت سفید ہوں اور جرم کے نتیجہ میں ان پر سیاہی آ گئی ہو کیونکہ ایسی حالت میں دانت کا حسن جاتا رہتا ہے۔یہی حکم اس حالت میں ہے جبکہ دانت سیاہ ہو کہ جھڑ جائیں یا سفید دانت سرخ ہو جائیں یا پیلے پڑ جائیں اور یہ سرخ یا پیلا ہو جانا سیاہ ہو جانے کی طرح دانت کی خرابی شمار ہوتا ہے۔

آزاد مسلمان عورت کے دانت توڑ دیے جائیں تو مجرم پر ڈھائی بعیر (کم سے کم چار سال کا شتر) تاوان عائد ہوگا اور ذمی کے دانت اکھاڑ دینے کا تاوان ایک بعید اور دو تہائی بعید ہے اور مجوسی (آتش پرست) کے دانت کا تاوان ایک تہائی بعیر ہوگا اور غلام کے دانت توڑ دینے کا تاوان ایک بعیر کی قیمت کا بیسوں حصہ، علی ہذا القیاس۔

اگر کسی عضو کو جراحت پہنچانے سے وہ عضو ناکارہ ہو جائے تو مجرم پر پورا تاوان عائد ہوگا۔(ناکارہ ہونے کی صورت یہ ہے کہ) مثلاً زخم کے باعث ہاتھ شل (بے حرکت) ہو جائے یا آنکھ کی بینائی جاتی رہے۔یہ تاوان اس عضو کی ہیئت بگاڑنے کا نہیں ہے بلکہ اسے بیکار بنا دینے کا ہے۔چنانچہ اگر کوئی پہلے ہی لنجا ہے اس کا (بے مصرف) ہاتھ کاٹ دیا تو

اس پر تاوان عائد نہ ہوگا بلکہ حکومت عادلانہ فیصلہ کرے گی۔ یہ اس لیے ہے کہ (مثلاً ہاتھ کا مقصود وہ فائدہ ہے جو اس سے حاصل ہوتا ہے۔ اگر اس سے پہلے ہی خاطر خواہ فائدہ نہ تھا تو محض جمال کے فوت ہو جانے پر وہ جرم پورے طور پر مستوجب تاوان متصور نہ ہوگا۔ ہاں اگر اپاہج کا ہاتھ پورے طور پر کارآمد ہو تو قصاص یا دیت کے واجب ہونے کے بارے میں اس ہاتھ کو سالم کی مانند تصور کیا جائے گا۔

اگر ایک شخص نے ضرب لگا کر کسی کی پیٹھ توڑ دی اور اسے کبڑا کر دیا تو مجرم پر پورا تاوان عائد ہوگا کیونکہ اس سے مکمل خوبی (کارکردگی) یعنی سیدھا کھڑے ہو جانے کی صلاحیت جاتی رہی۔ ہاں اگر یہ کبڑاپن زائل ہو جائے تو (تاوان) کچھ عائد نہ ہوگا کیونکہ تکلیف کا زائل ہو جانا جرم کے آثار میں سے نہیں ہے۔

عورت کے شفرین (یعنی پلہ ہائے اندام نہانی) کو جو ہڈی کے اوپر ہوتے ہیں، کے عوض عورت کا پورا تاوان عائد ہوگا در آنحالیکہ زخم ہڈی تک کھل جائے۔ اگر ہڈی نمایاں نہ ہو تو حکومت اس جرم کا مناسب فیصلہ کرے گی۔ دونوں شفرین میں سے اگر ایک متاثر ہوا ہے تو نصف دیت عائد ہوگی کیونکہ یہ عضو کارآمد بھی ہے اور باعث جمال بھی، اس سے مباشرت میں لذت حاصل ہوتی ہے اور پیشاب اور ادرار کے خون کو روکتا ہے اور نسوانی خوبی کی تکمیل اسی سے ہوتی ہے۔

اگر کسی شخص کے عضو مخصوص (آلہ تناسل) کو جس کا حشفہ (سر ذکر) پہلے ہی کٹا ہوا ہو، کاٹا جائے تو اس کا تصفیہ حکومت کرے گی۔ لیکن حشفہ (سر ذکر) کاٹنے پر پوری دیت عائد ہوگی۔ اگر کچھ حصہ کٹا ہے تو اسی نسبت سے تاوان عائد ہو گا۔ یعنی (عضو مخصوص کے) تاوان کا تعین حشفہ کے نقصان سے کیا جائے گا باقی عضو کے نقصان سے نہیں کیا جائے گا۔ پس اگر حشفہ کا ایک چوتھائی کٹا تو اس کا تاوان ایک چوتھائی ہوگا۔ اسی طرح ایک تہائی کے نقصان پر ایک تہائی اور نصف پر آدھا تاوان عائد ہوگا، وعلیٰ ہذا القیاس۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ جرم متعدد ہوں تو تاوان بھی متعدد ہوں گے چنانچہ اگر کسی کے دونوں ہاتھ کاٹے گئے جس کے صدمے سے اس کی عقل بھی زائل ہو گئی تو مجرم پر دو تاوان عائد ہوں گے، ہاتھوں کے تلف کرنے کا تاوان اور عقل کے ضائع کرنے کا تاوان، اور اگر اس کی آنکھ بھی جاتی رہی تو مجرم پر تین تاوان لاگوں ہوں گے۔ ایک تاوان ہاتھوں کا دوسرا عقل کا اور تیسرا بینائی کا کیونکہ ان میں سے ہر ایک بجائے خود کارآمد اعضاء ہیں اور فائدہ ان کا تھا وہ ختم ہو گیا۔ وعلیٰ ہذا القیاس۔ چنانچہ روایت ہے کہ سیدنا عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک مجرم پر چار گنا تاوان عائد کرنے کا فیصلہ فرمایا کیونکہ اس کی ایک ضرب سے مضروب کی عقل جاتی رہی، بولنا بند ہو گیا، سننے اور دیکھنے سے محروم ہو گیا، لیکن زندگی رہ گئی اور اس نے چاروں تاوان وصول کیے۔ یہ حکم اعضائے انسانی کے احترام کے پیش نظر ہے۔

یہ اصحاب یہ بھی کہتے ہیں کہ جبڑے کی ہڈی توڑ دینے پر بھی دیت واجب ہے کیونکہ یہ کارآمد ہے اور باعث جمال بھی۔ لہٰذا مجرم پر دیت عائد ہوگی۔ اگر ایک ہی جبڑا ٹوٹا ہے تو نصف دیت ہوگی۔ جیسے کان کی دیت ہوتی ہے۔ جبڑوں سے مراد وہ ہڈیاں ہیں جن میں دانت لگے ہوتے ہیں، نچلا جبڑا ٹھوڑی کی ہڈی سے اور اوپر کا جبڑا سر کی ہڈی سے جڑا ہوا ہوتا ہے۔

جبڑوں کے ضائع کر دینے پر تاوان عائد ہونے کے بارے میں بعض علماء کو تامل ہے کیونکہ اس کے متعلق کوئی حدیث رسول اللہ ﷺ کی نہیں آئی اور یہاں دوسری ہڈیوں پر قیاس کی گنجائش نہیں ہے کیونکہ جبڑے اندرونی ہڈیوں کی مانند ہیں جیسے ہنسلی اور پسلی کی ہڈیاں۔ پھر یہ بھی ہے کہ کلائی، بازو، پنڈلی اور ران کی ہڈی تلف کرنے پر تاوان نہیں ہوتا۔ البتہ زخم کے اثر کو پیش نظر رکھتے ہوئے مناسب سزا کا تصفیہ کیا جائے گا۔

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ (جبڑے کی) دونوں ہڈیاں دوسری تمام ہڈیوں پر فوقیت رکھتی ہیں کیونکہ یہ چہرے کی ہڈیاں ہیں لہٰذا اس پر تاوان واجب ہوگا اور بقول صحیح جبڑے کے تلف کرنے کے تاوان میں دانتوں کے اتلاف کا تاوان شامل نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کی حیثیت مستقل اعضاء کی ہے ان کا بدل مقررہ ہے اور ان کے مخصوص نام ہیں۔ لہٰذا ایک کے تاوان میں دوسرے کا تاوان شامل نہ ہوگا۔ یہ دونوں ایسے ہیں جیسے دانت اور زبان۔

کہا جاتا ہے کہ جبڑے کے تاوان میں دانت کا جرمانہ شامل ہے۔ جیسے انگلیوں کی دیت میں ہتھیلی کا تصفیہ شامل ہے۔ لیکن اس خیال کی تردید کی گئی ہے کیونکہ لفظ 'ہاتھ' کے مفہوم میں ہتھیلی اور انگلی شامل ہیں لیکن لفظ 'جبڑا' کے مفہوم میں دانت داخل نہیں ہیں۔ پھر یہ بھی ہے کہ 'جبڑا' وہ عضو ہے جو دانت سے پہلے معرض وجود میں آتا ہے۔ جیسا کہ بچہ میں مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ بخلاف ہتھیلی اور انگلی کے (کہ وہ سب ایک ساتھ پیدا ہوتے ہیں) اور ایک ہی عضو کی مانند ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ دونوں 'کولہے' جو ران اور پیٹھ کے جوڑ پر ابھرے ہوتے ہیں اگر ان کو غلطی سے زخم پہنچایا جائے تو پوری دیت عائد ہوگی کیونکہ ان میں خوبی بھی ہے اور سواری کرنے اور بیٹھنے میں کارآمد بھی ہے۔ اگر ان میں سے ایک کو تلف کیا جائے تو نصف دیت عائد ہوگی اور اگر کچھ حصہ اور اس کی مقدار کا تعین ہو سکے (کہ کس قدر تلف ہوا) تو اس کے موافق تاوان لاگو ہوگا اگر مقدار کا تعین نہ ہو سکے تو اس کا تصفیہ حکومت کرے۔ کولہا خواہ مرد کا ہو یا عورت کا۔ اس کے بھاری ہونے اور ہیئت میں جو اختلاف ہوتا ہے اسے نظر انداز کر دیا جائے گا۔ یہ اختلاف ایسا ہی ہے جیسے مختلف اشخاص کے (ہم نوع) اعضاء میں پایا جاتا ہے۔ اس جرم میں دیت عائد ہونے کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ زخم ران کی ہڈی تک گہرا ہو اور بقول قوی اگر زخم مندمل بھی ہو جائے تو تاوان ساقط نہ ہوگا۔ اگر جرم کا ارتکاب عمداً ہوا ہے تو دونوں کولھے کٹے ہوں یا ایک بہرصورت دیت واجب ہوگی۔

مالکیہ کا قول، ایک روایت کے مطابق، اس بارے میں یہ ہے کہ عورت کا کولہا اگر غلطی سے کٹ جائے تو اس کی سزا کے بارے میں تصفیہ کیا جائے گا جیسے مرد کے کولہوں کے اتلاف میں ہوتا ہے۔ لیکن اگر عمداً ارتکاب کیا ہے تو حکم قصاص عائد ہوگا۔

ائمہ اربعہ رحمہم اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ اگر (مجرم نے کسی کے) بدن کی کھال اتار لی تو جس عضو کی کھال اتاری ہے اس کی دیت مجرم پر عائد ہوگی۔ بشرطیکہ وہ کھال دوبارہ آ جانے کی توقع نہ ہو کیونکہ کھال سے خوشنمائی بھی ہوتی ہے اور کارآمد بھی ہے جیسا کہ ظاہر ہے، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ اس (مظلوم) شخص کی زندگی بدستور باقی رہے کیونکہ دیت کا حکم اس حالت میں عائد ہوتا ہے جبکہ یہ تسلیم کر لیا جائے کہ کھال کھینچنے کے بعد زندگی باقی رہی۔ اگر کھال کھینچنے سے نہیں بلکہ کسی

اور طرح سے اس کی موت واقع ہو جائے مثلاً کھال کھینچی جانے کے بعد کسی اور شخص نے اس کی گردن کاٹ دی تو اس شخص پر قصاص عائد ہوگا۔ کیونکہ اس نے جان لے لی ہے اور کھال کھینچنے والے پر تاوان عائد ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی اور شخص نے اس پر دیوار گرا دی یا اونٹ سے کچلوا دیا یا کسی اور طرح سے ہلاک کیا تو اس کا حکم بھی یہی ہے۔ اگر مظلوم کھال اتارنے کے صدمے سے مر جائے یا مجرم خود اس کی گردن کاٹ دے تو اس صورت میں اگر قصاص کی معافی ہو جائے تو جان کے عوض خون بہا واجب ہو ورنہ مجرم پر سزائے قصاص عائد ہوگی۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص کی 'ترقوہ' (ہنسلی) توڑ دے تو اس کی سزا کا فیصلہ دوسری ہڈیوں کی طرح کیا جائے گا۔ 'ترقوہ' بفتح التاء (یا ہنسلی) وہ ہڈی ہے جو مونڈھے اور حلقوم کے درمیانی گڑھے سے ملحق ہے۔

کہا جاتا ہے کہ اس جرم کا تاوان ایک اونٹ ہے جیسا کہ روایت میں آیا ہے کہ سیدنا عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے (اس معاملہ میں) یہی فیصلہ فرمایا اور صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم نے اس سے اتفاق کیا۔ کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی۔ اور پہلا خیال اس بناء پر ہے کہ اس جرم کی سزا میں ایک اونٹ کا تاوان حکومت کے فیصلہ سے ہوا ہے۔

واضح ہو کہ ہر شخص کی دو ہنسلیاں ہوتی ہیں ایک دائیں جانب اور دوسری بائیں جانب۔

ان ہی اصحاب کا یہ کہنا ہے کہ اگر اس جرم کے ارتکاب سے مجروح شخص کے ہاتھوں کی گرفت جاتی رہے اور وہ شل ہو جائیں تب دیت عائد ہوگی کیونکہ اس (عضو) سے جو فائدہ تھا وہ جاتا رہا۔

اگر ریڑھ کی ہڈی کو ضرب پہنچی جس کے باعث دونوں پاؤں چلنے سے رہ گئے تو اسکا پورا تاوان ہوگا کیونکہ اس سے جو مقصد تھا (کہ پاؤں میں چلنے کی قوت رہے) وہ فوت ہو گیا اگر ہاتھ، پاؤں یا انگلیوں سے محسوس کرنے اور پکڑنے کی قوت جاتی رہی تو مجرم مستوجب دیت ہوگا۔ تاہم دیت اس زخم کے مندمل ہونے تک وصول نہیں کی جائے گی۔ اب اگر پٹی باندھی گئی اور علاج کیا گیا اور گرفت کرنے محسوس کرنے یا پیروں میں چلنے کی قدرت عود کر آئی تو دیت واجب نہ رہے گی۔ اگر زخم کے اچھا ہو جانے پر عیب رہ جائے تو اس کا فیصلہ حکومت کی رائے پر ہوگا۔ اور (ہاتھ پیر کی) قوت گرفت و رفتار میں جو نقص پیدا ہو گیا ہے اگر اس کا تصفیہ کیا جائے کہ اسکے کام اور جمال میں کس قدر کمی آئی ہے اور اس بارے میں اختلاف رائے ہو کہ خرابی کم ہوئی ہے یا زیادہ یا وہ شخص چلنے میں عصا کے سہارے کا محتاج ہو گیا ہے یا نہیں ہوا تو اگر اس نقص کا اندازہ لگایا جا سکے (کہ کس نسبت سے یہ نقص ہوا ہے) تب تو اسی مقدار نقص کے موافق تاوان کا حصہ واجب ہوگا۔ جیسا کہ سماعت، بصارت اور قوت گویائی وغیرہ کے اتلاف میں ہوتا ہے۔ اگر مجرمانہ طور پر کسی شخص نے دوسرے کی ریڑھ کی ہڈی توڑ دی اور پاؤں اور آلہ تناسل سلامت رہے لیکن وہ مجروح چلنے پھرنے اور مباشرت کے قابل نہ رہا یا قوت رفتار اور مادۂ تولید تلف ہو گیا تو دو تاوان عائد ہوں گے ایک تاوان دونوں پیروں کے ناکارہ کر دینے کا اور دوسرا مادۂ تولید کے ختم کر دینے کا کیونکہ ان دونوں کا اتلاف جدا جدا اسی طرح مستوجب تاوان ہے جس طرح اجتماعی طور پر ہوتا ہے، نیز ان دونوں اعضاء کے فوائد الگ الگ ہیں۔

کہا جاتا ہے کہ اس صورت میں ایک ہی تاوان واجب ہوگا کیونکہ ریڑھ مادہ تولید کا مرکز ہے اور صلاحیت رفتار وقوت جماع یہیں سے حاصل ہوتی ہے۔ پس چونکہ قوتوں کی جڑ ایک ہی عضو ہے۔ لہٰذا (اس کا اتلاف) ایک ہی دیت کا متقاضی ہے۔ لیکن پہلی ہی بات کہ دونوں قوتوں کا مرکز ایک ہی ہے ناقابل تسلیم ہے اور اسی خیال کو ترجیح حاصل ہے۔

واضح ہو کہ سابقۃ الذکر رائے کے مطابق اگر ایسی چوٹ لگائی کہ دونوں پاؤں شل ہو گئے۔ ریڑھ کی ہڈی ٹوٹ گئی اور مادۂ تولید ختم ہو گیا تو تین تاوان عائد ہوں گے ایک پیروں کا دوسرا ریڑھ کا اور تیسرا مادۂ تولید کے ختم ہو جانے کا۔ پس اگر ضرب سے آلۂ تناسل بھی شل ہو گیا تو چار تاوان لاگو ہوں گے۔ تین تاوان وہ جن کا ذکر ہوا اور چوتھا آلۂ تناسل کے ناکارہ اور ناقابل جماع ہو جانے کا۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ دونوں لب کاٹ دینے پر دیت واجب ہے اگر دونوں میں سے ایک لب کٹا تو آدھی دیت عائد ہوگی۔ جیسا کہ عمرو بن حزم کے مکتوب میں آیا ہے: ''وفی الشفتین دیۃ'' (یعنی دونوں لبوں کے اتلاف پر ایک تاوان ہے) اور اس لیے بھی کہ دونوں لبوں میں جمال بھی ہے اور سودمند بھی۔ لبوں ہی سے کلام کا امتیاز ہوتا ہے، تھوک اور غذا کو روکا جاتا ہے نیز لب کیڑے مکوڑے اور مٹی کو پیٹ میں چلے جانے سے روکتے ہیں۔ لبوں کو کاٹ دینا یا اسے شل (ناکارہ) بنا دینا یکساں جرم ہے۔

جان کے علاوہ دوسرے نقصانات کے قصاص کا بیان

چاروں امام رحمھم اللہ تعالیٰ اس امر پر متفق ہیں کہ اگر ایک شخص نے عمداً کسی کا ہاتھ پہنچوں سے کاٹ دیا تو اس کے ہاتھ کو بھی پہنچے سے کاٹا جائے اگرچہ مجرم کا ہاتھ کٹے ہوئے ہاتھ سے بڑا ہو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''والجروح قصاص'' (المائدہ: ۴۵) (یعنی جراحت رسانی کا بدلہ ایسی ہی جراحت رسانی ہے) واضح ہو کہ سزائے قصاص (جرم وسزا) کی یکسانیت پر مبنی ہے۔ جن جرائم کی سزا میں یکسانیت ممکن نہ ہو ان میں قصاص نہیں ہوتا۔ چونکہ جوڑ سے ہاتھ کاٹنے کے جرم کی سزا جوڑ سے ہاتھ کاٹنے میں مماثلت ممکن ہے۔ لہٰذا اس کا لحاظ رکھا جائے گا۔ (جرم وسزا کی) یکسانیت میں عضو کے چھوٹے بڑے ہونے کا خیال نہیں کیا جائے گا کیونکہ ہاتھ کے عضو کا جو فائدہ ہے وہ دونوں صورتوں (یعنی چھوٹا بڑا ہونے) میں مختلف نہیں ہو جاتا، یہی حکم پاؤں اور ناک کے دونوں نتھنوں اور دونوں کان کے نمایاں اعضاء کے کاٹنے کا ہے، کیونکہ ان اعضاء کے جرائم میں سزا کی یکسانیت کا لحوظ رکھنا ممکن ہے پس اگر کسی نے پہلے (ہاتھ کی) انگلیاں کاٹ دیں اس کے بعد اسی نے یا کسی اور شخص نے ہتھیلی کو کاٹ دیا خواہ پہلا زخم آرام ہو جانے کے بعد کاٹا ہو یا آرام ہونے سے پہلے ہی کاٹ دیا خواہ پہلا زخم آرام ہونے سے پہلے ہی کاٹ دیا ہو تو اس جرم کی سزا کا تصفیہ حاکم خود کرے گا، یہی حکم اس حالت میں ہے جبکہ ہتھیلی کا بالائی حصہ کاٹ دیا ہو، اگر کسی نے عمداً دھار دار آلے سے آنکھ پر ضرب لگائی اور آنکھ نکال دی تو اس کا قصاص نہیں ہے، کیونکہ آنکھ نکالنے کے عمل کے ساتھ (سزا کی) یکسانیت دشوار ہے، لیکن اگر آنکھ بچ رہے اور بینائی جاتی رہے تو قصاص لازم ہے کیونکہ اس جرم (ازالۂ بینائی) کو اس کی سزا (ازالۂ بینائی) سے مماثلت ہے، اس کا طریقہ یہ ہوگا کہ پہلے ایک آئینہ کو سخت گرم کیا جائے پھر مجرم کے چہرے پر روئی کو تر کر کے اور اس کی آنکھ کے سامنے اس (دہکتے) آئینے کو

رکھا جائے تو آنکھ کی روشنی جاتی رہے گی، روایت ہے کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اسی طرح کیا کرتے تھے، اس سے قطع نظر کہ وہ آنکھ چندھے، کانے، رتوندھے والے، یا شب کوری ہو، کیونکہ ان سب کو آنکھ کا جو فائدہ ہے وہ حاصل ہے۔

دانتوں کے بارے میں ان اصحاب کا کہنا ہے کہ دانت کے جرم (دندان شکنی) پر قصاص واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "السن بالسن" (المائدہ:۴۵) (یعنی دانت کا بدلہ دانت ہے)۔ اگرچہ مجرم کا اپنا دانت اس دانت سے بڑا ہو جو اس نے توڑا، کیونکہ دانت چھوٹا ہو یا بڑا، فائدہ کے لحاظ سے یکساں ہے، دانت کے علاوہ کسی اور ہڈی کے توڑنے پر قصاص نہیں ہے، جیسا کہ حضرت عمر بن الخطاب اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد "لا قصاص فی العظم" (یعنی ہڈی کے توڑنے میں قصاص نہیں ہے) یہ دانت کے علاوہ دوسری ہڈیوں کے لئے ہے، کیونکہ دانت کے علاوہ دوسری ہڈیوں کے توڑنے کے جرم کی سزا اس جیسی ممکن نہیں ہے، کیونکہ اس میں (سزا کا جرم سے) کم یا زیادہ ہونے کا احتمال ہے، بخلاف دانت کے کہ مجرم نے دانت کو جس قدر توڑا ہے اس کے دانت کو بھی ریتی سے اتنا ہی رگڑا جا سکتا ہے، (یہ کیفیت کسی اور ہڈی کی نہیں ہے) اور اگر دانت جڑ سے اکھاڑ اگیا اور اس کی پاداش میں مجرم کا دانت جڑ سے اکھاڑ دیا گا تو (جرم وسزا میں) یکسانیت ہو جائے گی، ایک روایت میں آیا ہے" ان الربیع عمۃ انس بن مالک رضی اللہ عنہ کسرت ثنیۃ جاریۃ من الانصار بلطمۃ فامر النبی ﷺ بالقصاص "(یعنی حضرت انس بن مالک کی پھپھی نے ایک انصاریہ لڑکی کو ایسا طمانچہ مارا کہ اس کی کچلی توڑ دی اس پر آنحضرت ﷺ نے قصاص کا حکم دیا)۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ جان کے علاوہ کسی اور جرم میں شبہ عمد جیسا کوئی جرم نہیں ہے، دوسرے تمام جرائم یا تو غلطی سے ہوں گے یا عمداً ہوں گے یا عمداً کیے جائیں گے (تیسری کوئی صورت جرم نہیں ہے) اور شبہ عمد (یعنی وہ جرم جو عمداً ارتکاب کے مشابہ ہو) کا تعلق آلۂ ارتکاب سے ہے، اور قتل ہی ایک ایسا جرم ہے کہ اس کی نوعیت آلۂ ارتکاب کے مختلف ہونے کی بناء پر مختلف ہو جاتی ہے، بخلاف دوسرے اعضائے بدن کے جرائم کے کسی عضو کے تلف کرنے کا جرم آلۂ ارتکاب کے مختلف ہونے کی بناء پر متعین نہیں ہوتا، لہٰذا اس جرم کی دو ہی قسمیں ہیں، کہ یا تو ارتکاب جرم عمداً ہوگا یا غلطی سے، اگر جرم قتل کے علاوہ کوئی اور جرم عمداً ارتکاب کے مشابہ ہو تو اسے بھی عمداً ارتکاب جرم تصور کیا جائے گا، اور جس جرم کا قصاص ممکن نہ ہو اسے جرم خطا قرار دیا جائے گا۔

ان اصحاب کا بھی کہنا ہے کہ اگر کسی نے ایک شخص کا ہاتھ نصف ساعد (کہنی سے مونڈھے تک کے حصہ) سے کاٹ دیا یا ایسا گہرا زخم لگایا (جس سے ہڈیاں نظر آنے لگیں) اور وہ زخم مندمل ہو گیا تو اس پر حکم قصاص عائد نہ ہوگا، ان صورتوں میں (جرم وسزا کے درمیان) یکسانیت کو ملحوظ رکھنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ پہلی صورت میں ہڈی توڑی گئی ہے اور (ہڈی کے جرائم میں) مقدار جرم کا تعین ممکن نہیں ہے، اسی طرح ایسے زخم کا مندمل ہو جانا بہت کم ہوتا ہے اور اکثر اوقات ایسا زخم موجب ہلاکت ہوتا ہے، اگر ہاتھ کو ذراع (یعنی کہنی سے انگلیوں تک کے حصہ) کے درمیان سے کاٹا یا بازد کے درمیان سے کاٹا تو کف دست کے قصاص کا مستوجب ہوگا، اور پہلی صورت میں مجرم کا ہاتھ "گٹے" سے کاٹا جائے گا کیونکہ یہ اس

جگہ سے قریب تر ہے جہاں سے ہڈی توڑی گئی اور دوسری صورت میں مجرم کا ہاتھ کہنی سے کاٹا جائے کیونکہ یہ اس جگہ سے قریب تر ہے جہاں سے ہڈی کاٹی گئی، باقی صورتوں میں حکومت کو خود تصفیہ کرنا واجب ہے کہ تاوان کا کس قدر حصہ لاگو کیا جائے، ان دونوں صورتوں میں مجروح کو قصاص لینے یا اس کے عوض مال وصول کرنے کا حق ہے، اور (مجرم کا ہاتھ) پہنچوں سے کاٹ دینے کا مطالبہ ممکن ہے۔

لنجے کا سالم ہاتھ والے کے ہاتھ کاٹنے (اور اسی کے مثل جرائم) کا بیان

ائمہ فقہاء رحمہم اللہ تعالی کا قول ہے کہ اگر سالم ہاتھ کاٹنے والا مجرم لنجا ہو تو دست بریدہ شخص کو اختیار ہے کہ چاہے تو لنجے کے عیب دار ہاتھ کاٹ دے، اس کے بعد کوئی اور مطالبہ نہیں کر سکتا یا چاہے تو اس جرم کا پورا جرمانہ وصول کرے، قصاص لیا گیا تو وہ پورا قصاص نہ ہوگا (کیونکہ سالم ہاتھ کے بدلے لنجا ہاتھ کاٹا جائے گا) البتہ وہ اپنے حق سے زیادہ لے سکتا ہے یا پھر اس جرم کا پورا تاوان وصول کرلے جیسا کہ مثلی سزاؤں میں ہوتا ہے جبکہ جرم اتلاف کرنے کے بعد مجرم لوگوں کے ہاتھ سے نکل جائے۔ پس اگر مجروح ناقص قصاص کو پورا قصاص تصور کرے تو گویا وہ اس پر راضی ہے لہٰذا اب اس کا اور کوئی حق باقی نہ رہے گا، جیسے کوئی شخص عمدہ شے (کا حقدار ہونے کے باوجود اس) کی بجائے گھٹیا شے لینے پر راضی ہو۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ اگر ایک زخم خوردہ شخص نے کسی کا سر پھوڑ دیا اور اس زخم کا شگاف مجرم کے قرنین (یعنی پیشانی دونوں ابھری ہوئی ہڈیوں) کے درمیانی حصہ کے برابر پھیلا ہوا ہو تو مجروح کو اختیار ہے کہ وہ صرف اپنی جراحت کے موافق قصاص لے اور دائیں بائیں جدھر سے چاہے لے لے یا پھر اگر چاہے تو اس جرم کا تاوان وصول کرلے کیونکہ جرم جراحت رسانی مستوجب تاوان صرف اس لیے ہے کہ اس سے عیب پیدا ہو جاتا ہے اگر (حق سے) زیادہ قصاص لیا تو مجرم کے عیب میں زیادتی ہو جائے گی، اگر زخمی کرنے والے کے ماتھے کی ہڈیوں کے درمیانی حصہ سے قصاص لیا تو یہ اس جرم پر زیادتی ہوگی جو مجروح کے ساتھ کیا گیا اور پورا قصاص لینے میں مجرم کو اس قدر عیب لاحق ہوا، لہٰذا اسے اختیار ہے جیسے کہ لنجے ہاتھ کو تندرست ہاتھ کے عوض کاٹنے میں ہوتا ہے، اگر صورت حال اسکے برعکس ہو (یعنی تندرست آدمی زخم خوردہ کا سر پھوڑ دے) تب بھی مجروح کو اختیار ہے (کہ اپنے حق سے کم قصاص پر اکتفا کرے یا جرمانہ وصول کرلے) کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ اپنا واجب حق قصاص پورا کر سکے، اس میں حق سے تجاوز ہوگا (کیونکہ وہ پہلے ہی زخم خوردہ تھا اس کے عوض تندرست کا سر پھوڑنا زیادتی ہے)، اسی طرح اگر مجرم نے سر کو لمبائی میں زخمی کیا ہو تو اس کا قصاص پیشانی سے لے کر گدی تک کے حصے سے لیا جا سکتا ہے، گدی اس میں شامل نہ ہو، اس بارے میں مجروح کو (قصاص کا) اختیار ہے کیونکہ (زخم سر کے) معنے میں اختلاف نہیں ہے۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ زبان اور آلہ تناسل کا قصاص نہیں ہوتا کیونکہ ان میں قبض و بسط (یعنی سکڑنا اور پھیلنا) ہوتا ہے، لہٰذا (جرم و سزا میں) یکسانیت ممکن نہیں ہے بجز اس صورت کے جبکہ حشفہ (سر ذکر یا سپاری) کو کاٹا جائے اس صورت میں اس جگہ کا تعین ممکن ہے جہاں سے کاٹا گیا جیسا کہ اعضاء کے جوڑ میں ہوتا ہے اگر حشفہ (یا آلہ تناسل کی سپاری) کا کچھ حصہ کاٹا تو اس کا قصاص نہیں ہے۔ کیونکہ اس ٹکڑے کی مقدار نہیں معلوم ہو سکتی، بخلاف کان کے کہ وہ پورا

بھی کاٹا جاسکتا ہے اور اس کا کچھ حصہ بھی کیونکہ وہ سکڑتا ہے نہ پھیلتا ہے، اور عضو کان کی ایک مستقل تعریف ہے (کہ کان کس عضو کو کہتے ہیں؟) لہٰذا اس (کے متعلقہ جرائم) میں سزا و جرم کے درمیان یکسانیت کو ملحوظ رکھا جاسکتا ہے۔

ہونٹ کی بابت یہ ہے کہ اگر اسے پورا کاٹ دیا جائے تو قصاص واجب ہوگا، کیونکہ اس جرم کی سزا میں یکسانیت کا لحاظ رکھا جاسکتا ہے، لیکن اگر اس کا کچھ حصہ کاٹا جائے تو اس کی سزا میں یکسانیت کا لحاظ دشوار ہے کیونکہ وہ حصہ سکڑتا اور پھیلتا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ آلہ تناسل اگر جڑ سے قطع کیا جائے یا زبان، ناک کے نتھنوں، فوطوں یا اندام نہانی کے دونوں پلوں کو کاٹ دیا جائے تو قصاص واجب ہے بشرطیکہ حق سے بغیر تجاوز کے پورا پورا قصاص لینا ممکن ہو۔ اگر ہڈی کے قصاص کیلئے گوشت کو پھاڑنا پڑے تو وہ قصاص عائد نہ ہوگا۔ خواہ مجرم نے گوشت پھاڑے بغیر وہ جرم کیا ہو یا بغیر پھاڑے کیا ہو، اگر مقطوع العضو شخص جرم قطع کے نتیجے میں مر جائے تو پہلے مجرم کا حصہ بدن کاٹا جائے اور انتظار کیا جائے کہ مجرم اس زخم کے سرایت کر جانے کے باعث خود نہ مر جائے، اگر ایک خاص میعاد کے اندر وہ نہ مرے تو اس کا سر کاٹ دیا جائے۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ دائیں ہاتھ، آنکھ، نتھنے، فوطے یا دائیں پلک یا دائیں کولہے کا قصاص بائیں جانب کے ان اعضاء سے نہیں لیا جائے گا اسی طرح بالائی پلک، بالائی دانت یا دائیں ہاتھ پاؤں کی انگلیوں کے بالائی پورو ے کا قصاص نچلے اعضاء مذکورہ سے نہیں لیا جائے گا، نیز بائیں جانب کے اعضائے بدن کا قصاص دائیں طرف کے اعضاء سے نہیں لیا جائے گا اور نہ نچلے اعضاء کا قصاص بائیں اعضاء سے لیا جائے گا، کیونکہ ان اعضا میں باہم یکسانیت اور مساوات نہیں ہوتی، ان کے محل وقوع مختلف ہونے کے باعث ان کی افادیت میں بھی اختلاف ہوتا ہے، اسی طرح صحیح سالم عضو کا قصاص شل اور مقابلۃً ناکارہ عضو سے نہیں لیا جائے گا، اگرچہ مجرم خود اس کے لیے تیار ہو، کیونکہ شل عضو بے فائدہ اور ناکارہ ہو جاتا ہے چنانچہ دیکھتی آنکھوں کا حلقہ تلف کرنے پر نابینا آنکھ کو قصاص میں نہیں نکالا جائے گا ناک اور کان اس حکم سے مستثنیٰ ہیں لہٰذا ان میں سے سوکھے ہوئے عضو کے بدلے میں صحیح عضو کو قصاص میں تلف نہیں کیا جائے گا، کیونکہ (شل ہو جانے کے بعد بھی) ان کی افادیت یعنی آواز، ہوا اور جمال باقی رہتے ہیں۔ اگر کسی کا عضو تناسل مع فوطوں جڑ سے کاٹ دیا گیا تو ان کے ناکارہ ہو جانے کے باعث مجرم پر دو پورے تاوان عائد ہوں گے، قوی عضو کے اتلاف پر ضعیف عضو کو کاٹ دینا جائز ہے، اسی طرح صحیح آنکھ کے اتلاف پر دکھتی ہوئی آنکھ کاٹی جاسکتی ہے، کیونکہ یہ سزا حق واجب سے کم پر اکتفا کرنا ہے، لیکن یہ اس صورت میں صحیح ہے جبکہ مجرم کی آنکھ کا خون بند ہو سکے اگر خون بند نہ ہوا تو یہ قصاص نہ ہوگا کیونکہ یہ عضو بدن کے عوض جان لینا ہے اور مجرم کی تباہی کا موجب ہے۔

ہڈی توڑنے پر حکم قصاص عائد نہ ہوگا، کیونکہ اس میں جرم کی حد متعین نہ ہونے کے باعث اسی جیسی سزا نہیں دی جا سکتی۔ ہڈی میں، پسلی پیٹھ، کلائی پنڈلی، ران اور بازو وغیرہ کی ہڈیاں شامل ہیں۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ ہر ایسے زخم پر جو گہرا ہو اور ہڈی تک کھل گیا ہو لیکن ہڈی نہ ٹوٹی ہو قصاص لاگو ہوگا اور اس کی حیثیت وہی ہے جو چہرے یا سر کی جراحت موضحہ کی ہے، اس سے مراد وہ زخم ہے جو اتنا گہرا ہو کہ ہڈی نظر آنے لگے، ایسے

زخم کے حدود کا متعین کرنا آسان ہے اور مجرم کو اسی طرح زخمی کر کے قصاص لیا جا سکتا ہے۔ یہی حکم بازو اور پنڈلی کے گوشت کو کاٹنے اور ان کو زخمی کرنے کا ہے کہ ان تینوں جرائم میں قصاص عائد ہوگا جبکہ زخم ہڈی تک پہنچ جائے، ان جرائم میں قصاص اس لیے ہے کہ ان کا پورا پورا قصاص لیا جا سکتا ہے، اگر بدن کا زخم موضحہ (یعنی ہڈی تک پہنچا ہوا) نہ ہو اور چہرے یا سر کا زخم ہو تو اس کا جرمانہ شریعت نے پانچ اونٹ رکھا ہے ان کے علاوہ بدن کے دوسرے زخموں کا منصفانہ تصفیہ حکومت کرے گی جیسا کہ دوسرے زخموں میں ہوتا ہے۔

اندھی آنکھ، بہرے کان، گونگی زبان، اپاہج ہاتھ اور پاؤں، ناکارہ ٹانگ، مضمحل عضو تناسل، سوکھے ہوئے فوطوں کو زخمی کرنے کی سزا کا تصفیہ محض حکومت کا کام ہے۔

مجرم کے ناکارہ یا مقطوع ہاتھ کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر وہ ہاتھ جسے مجرم نے کاٹا صحیح تھا اور کاٹنے والے کا ہاتھ شل (ناکارہ) تھا اور حاکم نے دست بریدہ شخص کو اس امر کا اختیار دیا کہ وہ چاہے تو مجرم کے شل ہاتھ کو کاٹ دے اور جرمانہ سے دست بردار ہو جائے یا چاہے تو ہاتھ کا پورا تاوان وصول کر لے۔ اب قبل اس کے وہ مجروح اپنے اختیار کو کام میں لائے بدوران مدت اختیار مجرم کا مریض ہاتھ جھڑ گیا یا کسی نے مجرمانہ طور پر اس کا ہاتھ کاٹ دیا تو ایسی صورت میں مجروح (مظلوم) کو جو (قصاص یا تاوان میں سے کسی امر کے) اختیار کرنے کا حق دیا گیا تھا وہ ختم ہو جائے گا اور مزید کچھ مطالبہ کا حق نہ رہے گا کیونکہ اس کا مقررہ حق قصاص اس کی اپنی مرضی سے وصولی مال کے حق میں منتقل ہوا اور جب محل قصاص فوت ہو گیا تو یہ حق (وصولی مال) بھی ساقط ہو گیا، بخلاف اس صورت کے جبکہ مجرم کا ہاتھ قصاص یا سزائے سرقہ میں کاٹا گیا ہو، تو اب صرف جرمانہ عائد ہوگا جو پوری دیت کا نصف ہوگا، اس طرح مستحق کا حق ادا ہوا اور تاوان کا مدعا پورا ہو گیا، لیکن اگر اپاہج مجرم کا علاج کیا گیا اور اس کا اپاہج پنا جاتا رہا اور ہنوز پورا جرمانہ وصول نہ ہوا تھا تو اب قصاص کے علاوہ اور کچھ واجب نہ ہوگا، کیونکہ ان اصحاب کے نزدیک اس کا مقررہ حق قصاص ہی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ (اس صورت میں بھی) دونوں باتوں میں سے ایک واجب ہے، یعنی قصاص یا تاوان ہاں اگر محل قصاص کے فوت ہو جانے کے باعث ایک امر پر عمل محال ہو جائے جیسا کہ حالت زیر نظر میں ہے تو دوسری بات یعنی جرمانہ واجب ہو جائے گا۔

ایک مجرم کے متعدد جرمانوں کا سزاوار ہونے کا بیان

ائمہ اربعہ نے اس صورت حال کی تفصیل بتائی ہے جبکہ ایک شخص متعدد جراحت رسانی کا مرتکب ہونے کے باعث متعدد تاوانوں کا سزاوار ہو جائے، مثلاً اس نے کئی اعضاء کاٹ دیئے اور (مجروح کو) مختلف فائدوں سے محروم کر دیا ہو جن کی تعداد بہت ہے۔ بعض اصحاب نے ان کی تعداد بیس (۲۰) بلکہ اس سے زیادہ بتائی ہے، بعض کہتے ہیں کہ ان کی تعداد چودہ (۱۴) ہے، ان کے منجملہ عقل، سماعت بصارت، قوت شامہ، گویائی، آواز، ذائقہ، چبانا، مادۂ تولید کا انزال، حمل

رکھوانا اظہار مدعا کرنا، جماع کرنا، پکڑنا، چلنا، بال تراشنا یا کھال اتارنا وغیرہ ہیں۔(ان فوائد سے محروم کر دینا جرم ہے) ان جرائم کے ساتھ اور جرائم بھی شامل ہیں جنہیں گہرے زخم اور عام جراحتیں، پیٹ پھاڑنا، تصفیہ طلب جرائم، ہڈیوں کا توڑنا اور دوسرے بے شمار جرائم ہیں، اور ایک شخص متعدد جرائم کا مرتکب ہو سکتا ہے چنانچہ اگر کسی نے ایک شخص کے کئی اعضاء تلف کر دیئے تو وہ متعدد تاوانوں کا سزا وار ہوگا مثلاً دونوں ہاتھ، دونوں پیر اور دونوں کان کاٹ دیئے تو ان سب کا قصاص ہوگا اسی طرح مختلف صلاحیتوں (کے اتلاف) پر متعدد تاوان عائد ہوں گے، مثلاً سماعت بصارت قوت شامہ قوت ذائقہ اور نسل پیدا کرنے کی صلاحیتیں ہیں کہ ہر ایک کا تاوان ہے، اب اگر ان جرائم کا ارتکاب کیا اور متاثر ہونے والا ان جرائم یا ان میں سے کسی ایک جرم کے اثر سے وفات پا جائے اور بعض زخم مندمل نہ ہوئے ہوں تو مجرم پر ایک تاوان عائد ہوگا اور تمام تاوان اسی کے اندر شامل ہو جائیں گے اور مذکورہ جرائم کا بدل ساقط ہو جائے گا، کیونکہ وہ تاوان جان ہو جائے گا، لیکن اگر مجروح شخص بعض جراحت کے سرایت کر جانے سے مر جائے اور دوسرے زخموں کو آرام ہو جائے تو جو زخم مندمل ہو گئے ان کے تاوان خون بہا میں قطعاً داخل نہ ہوں گے اور یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ مجرم کوئی ہلکا سا زخم لگائے جس کے جسم میں سرایت کر جانے سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس کے بعد مجرم نے پیٹ پھاڑ دیا اور پیٹ کا زخم جسم میں سرایت کر گیا جس سے موت واقع ہو گئی اور وہ ہلکا زخم ہنوز مندمل نہ ہوا تھا تو اس زخم کا جرمانہ خون بہا میں شامل نہ ہوگا۔ تاہم وہ زخم جس کی دیت مقرر نہیں ہے (اس کا جرمانہ) خون بہا میں شامل متصور ہوگا، اسی طرح اگر مجرم نے زخم لگایا اور ہنوز وہ اچھا نہ ہوا تھا کہ مجروح کی گردن کاٹ دی تو اس پر، بقول صحیح، صرف خون بہا عائد ہوگا، کیونکہ یہ خون بہا دوسرے جرائم کا تاوان عائد ہونے سے پہلے لاگو ہوا لہٰذا اس جرم کا بدل سرایت زخم (کے بدل) کی طرح خون بہا میں داخل متصور ہوگا۔

کہا جاتا ہے کہ (خون بہا عائد ہونے سے پہلے کی) تمام قسم کی جراحت رسانیوں کا تاوان بھی (مجرم پر) عائد ہوگا، کیونکہ سرایت کرنے والا زخم مجروح کے قتل ہو جانے پر جرم قتل سے جداگانہ جرم متصور ہوگا، اور یہ بھی ایسا ہی ہے جیسے مندمل ہو جانے والا زخم (جس کا تاوان خون بہا میں داخل نہیں ہوتا)، کیونکہ تاوان آدمی (کے تحفظ کی) ایک مقررہ ضمانت ہے، جس کی پابندی مسلم ہے۔

اگر مجرمانہ فعل کی نوعیت مختلف ہو مثلاً کسی کی گردن عمداً کاٹی اور اس سے پہلے جو زخم پہنچائے گئے وہ نادانستہ یا مشابہ بہ عمد تھے یا اس کے برعکس گردن تو بغیر عمد کے کٹ گئی اور اس سے پہلے جو جرائم تھے وہ عمداً یا مشابہ بہ عمد تھے تو صحیح ترین مسلک کی رو سے اس کے خون بہا میں دوسرے جرائم کے تاوان شامل نہ ہوں گے بلکہ جراحت اعضاء کا تاوان (الگ) اور جان کے ہلاک کرنے کا خون بہا (الگ) عائد ہوگا، کیونکہ ان دونوں جرائم کی نوعیت اور محل جرائم (یعنی اعضائے متاثرہ) مختلف ہیں۔ پس اگر ایک شخص کی غلطی سے یا بطور شبہ عمد کے کسی کے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں کٹ گئے پھر اس شخص نے عمداً اس کی گردن کاٹ دی یا (اس کے برعکس) ان اعضاء کو تو عمداً کاٹا اور غلطی سے یا بطور شبہ عمد کے گردن کٹنے کا جرم سرزد ہو گیا، اور متاثر ہونے والے کے دلیوں نے جرائم کو خون بہا کے عوض معاف کر دیا تو پہلی صورت میں جرم خطا یا جرم شبہ عمد کا ایک تاوان اور عمداً ارتکاب جرم کا ایک تاوان عائد ہوگا اور دوسری صورت میں دو تاوان عمداً ارتکاب کے عائد ہوں گے اور

ایک تاوان جرم خطا کا ہو گا یہ بھی کہا جاتا ہے کہ دونوں صورتوں میں دیتیں ساقط ہو جائیں گی، اگر (جراحت رسانی کے) مجرم کے سوا گردن کسی اور شخص نے کاٹی تو ان سب کے تاوان متعدد ہوں گے، کیونکہ ایک انسان کا عمل دوسرے انسان کے عمل میں شامل نہیں ہوتا، لہٰذا دونوں میں سے ہر ایک پر جو الزام عائد ہو گا اس کی سزا واجب ہو گی پس جس نے زخم پہنچانے کا جرم کیا وہ اس کا تاوان دے اور جس نے قتل کیا وہ خون بہا ادا کرے۔

ایسے جرائم کا بیان جن میں سزا کے لیے حکومت کی تجویز درکار ہے

ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا اس امر میں اتفاق ہے کہ جہاں (قصاص کی بجائے) مال واجب ہو وہاں تاوان کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے، اور نہ مقررہ تاوان کے ساتھ کوئی مناسبت ہے، جیسا کہ پسلی، سینہ، ران اور گٹے وغیرہ (کے جرائم) ہیں البتہ اگر (جرم مستوجب مال کے) تاوان کی نسبت معلوم المقدار جرم کے تاوان سے ہو سکے مجرم نے جو زخم لگایا وہ زخم موضحہ یا پیٹ پھاڑنے کے قریب قریب ہو تو اس کا تاوان محل جرم کے بڑے حصے کے برابر اور حکومت کی تجویز پر موقوف ہو گا۔ اور یہ تاوان کا ایک حصہ ہو گا جو بقول صحیح دیت نفس (خون بہا) کی نسبت سے عائد ہو گا، اس بارے میں کہا جاتا ہے کہ جراحت رسیدہ عضو کا تاوان اسی نسبت سے عائد ہو گا جس نسبت سے اس جیسے صفات والے غلام مملوک کی قیمت میں زخمی ہو جانے کے بعد کمی ہو جاتی ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کا ہاتھ زخمی کر دیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر مجروح اسی جیسی صفات رکھنے والا، غلام مملوک ہوتا تو مجروح ہوئے بغیر اس کی قیمت کیا ہوتی، اگر (مثلاً) اس کی قیمت ایک (۱۰۰) سو دینار بتائی جائے پھر دیکھا جائے کہ زخمی ہونے کے بعد اس کی کیا قیمت ہو گی اور یہ معلوم ہو کہ اب (زخمی ہو جانے کے بعد) اس کی قیمت نوے (۹۰) رہ گئی، تو یہ فرق دس دینار یعنی دسواں حصہ) ہوا۔ لہٰذا مجروح کے خون بہا کا دسواں حصہ جو دس (۱۰) اونٹ ہوتا ہے مجرم پر واجب الادا ہو گا درآنحالیکہ مجروح، آزاد، مرد اور مسلمان ہو، چونکہ ایک شخص کے پورے وجود کی کفالت کے لیے دیت کی مقدار مقرر کر دی ہے لہٰذا اس کے جزو بدن کی کفالت اس دیت کے متناسب جزو سے ہو گی جیسا کہ فروخت کے مال میں عیب کی صورت میں ہوتا ہے۔

اس بارے میں ایک دوسرا قول یہ ہے کہ تاوان اس عضو کی نسبت سے لگایا جائے جسے زخمی کیا گیا، جان کے خون بہا کی نسبت سے نہ ہو گا لہٰذا صورت مذکورہ میں جراحت رسیدہ ہاتھ کے تاوان (مقررہ) کا دسواں حصہ عائد ہو گا، جو پانچ اونٹ ہوتا ہے، اگر ایک انگلی کا جرم ہے تو ایک اونٹ تاوان ہو گا اور اگر انگوٹھے کے علاوہ کسی انگلی کا ایک پورا ضائع ہوا تو ایک تہائی اونٹ تاوان ہو گا، دوسرے جرائم کے فیصلوں کو بھی اسی نظیر پر قیاس کیا جائے گا۔

واضح ہو کہ سزائے جرم کی تجویز کا استدلال مجروح آزاد کو غلام قرار دینے کی بناء پر ہو گا۔ ائمہ فقہاء کا کہنا ہے کہ ایسے جرائم (کی سزا تجویز کرنے) میں جن کے تاوان کی مقدار مقرر نہیں ہے، آزاد کے حق میں غلام کو بنیاد قرار دیا جائے جیسا کہ شریعت نے ان جرائم میں بھی جن کے جرمانے کی مقدار (شرعاً) مقرر ہے آزاد کے حق میں غلام کو بنیاد قرار دیا گیا ہے (یعنی اس کے وجود اور اعضاء کی قیمت ہے)۔

(تاوان کے بارے میں) حکومت کو اختیار ہے کہ وہ اونٹ کی شکل میں (مجوزہ) جرمانہ عائد کرے یا نقدی کی شکل میں، دونوں باتیں موقع ومحل کے تقاضوں کے مطابق جائز ہیں کیونکہ پیش نظر مقصد (وجود انسانی کے حق) کفالت کو پورا کرنا اور مظلوم کو جو نقصان پہنچا ہے اس کی تلافی کرنا ہے، اس میں فقہاء کا اختلاف ان اعضاء کے متعلقہ جرائم کے تاوان کے بارے میں ہے جن کی مقدار (شرعاً) مقرر ہے پس ایسے اعضاء کے متعلقہ جرائم جن کا تاوان مقرر نہیں ہے مثلاً سینہ یا ران وغیرہ کے جرائم، سوان جرائم میں تاوان کی تجویز قطعی طور پر خون بہا کی نسبت سے کی جائے گی۔

ایک عورت کی ڈاڑھی کی جگہ کو تلف کرنے کے تاوان کا اندازہ بالغ غلام کی ڈاڑھی (کے اتلاف) سے، جو اس کا موجب جمال ہے، لگایا جائے گا، اسی طرح کا حکم مخنث کے بارے میں ہے۔

اگر کسی کا زائد دانت اکھاڑا یا زائد انگلی کاٹ دی اور اس سے کوئی نقص پیدا نہ ہوا تو اس کے تاوان کی مقدار کا اندازہ عضو زائد کی حیثیت سے لگایا جائے گا موجودہ اصلی انگلی کی حیثیت سے نہیں، اس کے لیے مجروح کی وہ قیمت لگائی جائے گی جو (بحیثیت غلام کے) زائد انگلی کی موجودگی میں ہو پھر زائد عضو کے کٹ جانے کے بعد اس کی قیمت لگائی جائے گی، جس سے فرق واضح ہو جائے گا، کیونکہ عضو زائد سے وجاہت میں کمی اور اس سے ایک طرح کا جمال حاصل ہوتا ہے۔ اگر زائد انگلی کی پور کاٹی جائے تو اس کے تاوان (کے تعین) کو تناسب سے مستثنیٰ رکھا جائے گا۔ اور اس کے تاوان کی تجویز اس انگلی کی پور کے ساتھ کی جائے گی اس کی مقدار کا تعین قاضی (حاکم شرع) اپنی رائے سے کرے گا، تناسب کا لحاظ ممکن نہیں ہے۔ اگر کسی ایسے عضو (کے نقصان) کی تجویز تاوان کرنا ہو جس کے تاوان کی مقدار (شرعاً) مقرر ہے مثلاً ہاتھ یا پاؤں (کا زخم ہے) اس کے لیے یہ شرط ہے کہ مجوزہ تاوان اس عضو کی (مقررہ) مقدار تاوان سے زیادہ نہ ہو، تاکہ ایسا نہ ہو کہ جس عضو کے جرم کا تاوان ادا کیا گیا اس عضو کی کفالت (یعنی بصورت جراحت اس کا قابل تاوان ہونا) بدستور باقی رہے لہٰذا انگلی کے پور کی جراحت یا ناخن کو انگلی سے جدا کر دینے یا انگلی کو درمیان سے چیر دینے کی سزائے تاوان جو تجویز کی جائے وہ (انگلی کی مقررہ تاوان سے) کم ہونی چاہیے نیز جراحت رسانی کا ایسا جرم جو زخم جائفہ یا اسی طرح کے جرم مثلاً پیٹ پھاڑنے وغیرہ سے کم ہو اس کی سزا جراحت جائفہ (یعنی ہڈی تک پہنچنے والے گہرے زخم) کے جرمانہ کے برابر نہ ہو، اگر اس کے برابر سزا تجویز کی جائے تو قاضی اپنی رائے سے اس میں کچھ کمی کر دے تاکہ مذکورہ بالا خرابی پیدا نہ ہو، یہ کافی نہیں ہے کہ مجوزہ تاوان اور مقررہ تاوان میں سے جس کی مقدار کم ہو اسی قدر فیصلہ کیا جائے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ علیہ کہتے ہیں، اگر ایسے عضو کے تاوان کا فیصلہ پیش نظر ہو جس کا تاوان مقرر نہیں ہے جیسے ران، بازو، پیٹھ یا ہتھیلی وغیرہ تو اس کے لیے شرط یہ ہے کہ مجوزہ تاوان دیت نفس (یا خون بہا) کے برابر نہ ہو جائے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ اس کی مقدار اتنی نہیں ہو سکتی، کیونکہ (بہر حال) کل جزو سے زیادہ ہوتا ہے۔ پس یہاں پر اس سے مراد یہ ہے کہ تاوان کی مجوزہ مقدار اس عضو کے جرمانہ کے برابر نہ ہو جس کے تاوان کی مقدار مقرر ہے۔ اگر مجوزہ تاوان کی مقدار زیادہ ہو اور وہ (یعنی مجوزہ تاوان والا) عضو مقررہ تاوان والے عضو کے تابع ہے جیسے ہتھیلی جو انگلیوں کے تابع ہے تو اس (مجوزہ تاوان کے صحیح ہونے) کی شرط یہ ہے یہ مجوزہ تاوان، مقرر شدہ تاوان سے زیادہ نہ ہو، ہاں اگر ہتھیلی کا مجوزہ تاوان صرف ایک انگلی کے تاوان کے برابر ہو

جائے تو مضائقہ نہیں، کیونکہ ہتھیلی کی افادیت ہٹانے اور سمیٹنے کی صلاحیت میں ایک انگلی سے زیادہ ہے اسی طرح اپاہج ہاتھ (سے متعلق جرم) کا تاوان سالم ہاتھ کی دیت کے برابر نہ ہو جائے البتہ ایک انگلی کی دیت کے برابر ہو تو جائز ہے بلکہ اس سے زائد بھی ہو جائے تو مضائقہ نہیں، لیکن بازو کو ہتھیلی کے برابر نہیں رکھا جا سکتا کہ اس کے زخم کا تجویز کردہ تاوان انگلیوں کے تاوان کے برابر ہو جائے کیونکہ ہتھیلی انگلیوں کے ساتھ ہونے کے باعث ان کی تابع ہے بازو انگلیوں کے تابع نہیں ہے کیونکہ وہ انگلیوں سے دور واقع ہے۔ پس اگر ہاتھ کو گٹے سے کاٹ دیا تو اس کا تو اس کا تاوان وہی ہوگا جو انگلیاں چھانٹ دینے کا ہے۔ اگر ہاتھ کہنی سے کاٹ دیا گیا تو ہاتھ کے تاوان کے ساتھ بازو کا تجویز شدہ نصف تاوان بھی عائد ہو گا۔

واضح ہو کہ جرم کی سزا تشخیص کرنے کے لیے مجروح کو مملوک (غلام) فرض کر لیا جائے گا لیکن تشخیص زخم کے مندمل ہونے کے بعد ہونی چاہیے۔ اس سے پہلے نہ کی جائے، کیونکہ زخم جسم میں سرایت کر کے موجب ہلاکت بھی ہو سکتا ہے، یا ایسے اعضاء کے تلف کرنے کا موجب ہو سکتا ہے، جس کے تاوان کی مقدار مقرر ہے۔ ایسی صورت میں وہی مقررہ تاوان عائد ہوگا مجوزہ (یا مشخصہ) تاوان عاید نہ ہوگا۔ اگر زخموں کے مندمل ہو جانے کے بعد عضو مجروح کی افادیت میں کوئی کمی نہ ہو، نہ جمال میں فرق آئے، اور نہ قیمت میں کمی ہو تو زخموں کے پہنچنے سے پہلے مندمل ہونے تک کے دوران کم سے کم جو نقص ہوا ہے اسی کے پیش نظر تاوان مقرر ہوگا اور اس پر عمل کرنا اس لیے ضروری ہے کہ بے گناہ پر جرم عائد نہ ہو، اگر خون بہنے کے وقت جو نقص تھا اس کے علاوہ اور کوئی نقص ظاہر نہ ہو تو اس حالت میں مجروح کی قیمت لگائی جائے گی اور اس زخم کو خون نکالنے والا زخم تصور کیا جائے گا۔ (مطلب یہ ہے کہ زخمی حالت میں غلام کی قیمت غیر مجروح حالت کے مقابلہ میں جس قدر کم ہوگی وہی تاوان ہوگا) اگر زخم خفیف ہو اور مجروح کے زخم سے خون بہنے کا کوئی اثر نہ ہوا ہو تب بھی مجرم کو اس سزا کا مستوجب قرار دیا جائے گا جو تھپڑ مارنے یا ایسی ضرب لگانے کی صورت میں ہوتی ہے جس کا بعد میں کوئی اثر نہیں رہتا۔ یہ سزا اس لیے لازم کی گئی ہے کہ عناد کا سدّ باب ہو جائے اور حکومت پر اعتماد کیا جا سکے۔

کہا جاتا ہے کہ ایسی صورت میں قاضی اپنی رائے سے تاوان کی تشخیص کرے گا، تا کہ جرم بے باز پرس کے نہ رہے۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس پر تاوان نہیں بلکہ سزا واجب ہے جیسے کہ زدوکوب کرنے یا تھپڑ مارنے میں ہوتا ہے جبکہ اس کا نشان جسم پر نہ رہے، وہ زخم موضحہ (ہڈی تک کھل جانے والے زخم) کی مانند ہے، جس سے زخم کے اردگرد عیب لاحق ہو جاتا ہے۔ اس کے تاوان کی تشخیص جداگانہ نہیں ہوتی اور وہ زخم جس کا تاوان مقرر نہیں ہے زخم دامیہ (جس میں صرف خون نکل آئے) کی مانند ہے اس سے جو عیب لاحق ہو اس کے (تاوان کی) تشخیص زخم کے ماہرین سے کرائی جائے کیونکہ حکومت اس کا پتہ لگانے سے قاصر ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ زخم سر کے سوا اور جگہ کے زخموں کا قصاص، اس عضو (مجرم) سے لیا جانا شرط ہے۔ چنانچہ دائیں طرف کے عضو کی جراحت کا قصاص مجرم کے بائیں عضو سے یا اس کے برعکس قصاص لینا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح یہ بھی جائز نہیں ہے کہ اگر مثلاً کسی نے انگشت شہادت کاٹی تو اس کے بدلے مجرم کا انگوٹھا کاٹا جائے، نیز اگر مجروح کا (زخم خوردہ

عضو) لمبا ہے اور مجرم کا وہ عضو چھوٹا ہے تو اس کی کمی ثانی الذکر کے کسی اور عضو سے پوری نہیں کی جائے گی۔

واضح ہو کہ اگر طبیب (یا ڈاکٹر) جو مقدار قصاص کی تشخیص میں شریک ہے، عمداً زخم کا حجم اصل زخم سے زیادہ بتائے تو جس قدر اس نے زیادہ بتایا اتنے حصہ کا قصاص اس سے لیا جائے، اگر زخم کا حجم عمداً اصل حجم سے کم بتایا، اور مجروح اس زخم سے مر جائے، تب تو طبیب سے کوئی مواخذہ نہ ہوگا، جبکہ عمداً قصاص لینے میں زیادتی نہ کی گئی ورنہ حکم سے زیادہ سزا دینے پر قصاص عائد ہوگا۔

اگر (محل جرم ومحل قصاص) یکساں نہ ہوں یا طبیب نے عمداً زیادتی نہ کی ہو بلکہ اس سے (حجم زخم کی تشخیص میں) غلطی ہوگئی ہو تو مجرم پر (قصاص نہیں بلکہ) دیت واجب ہوگی، پس اگر مثلاً مجرم نے چھنگلیا (چھوٹی انگلی) کاٹی اور مجرم کی چھنگلیا نہ ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ محل قصاص وہی نہیں ہے بلکہ تاوان عائد ہوگا۔ اب اگر جرم عمداً کیا گیا ہے یا جرم ایسا ہے جس میں ایک تہائی سے کم دیت عائد ہوتی ہے تو اس کا تاوان مُجرم کے مال سے وصول کیا جائے گا، اور اگر جرم غلطی سے سرزد ہوگیا، لیکن اس کی دیت ایک تہائی سے زیادہ ہے تو وہ تاوان عاقلہ (تاوان کے ذمہ دار رشتہ دار) پر عائد ہوگا، یہ ایسا ہی ہے جیسے اندھے کی آنکھ کہ اگر کسی آنکھ والے نے جرم کیا اور اس آنکھ کو نکال دیا تو اندھی آنکھ کے عوض صحیح آنکھ نہیں نکالی جائے گی، کیونکہ دونوں میں یکسانیت نہیں ہے، ایسی صورت میں قصاص نہ ہوگا اور نہ نصف دیت عائد ہوگی بلکہ اس کی سزا کی تشخیص منصفانہ فیصلہ کی بناء پر ہوگی اور وہ اس لحاظ سے ہوگی کہ آنکھ اندھی ہو جانے پر ایک شخص کی قیمت میں کس قدر کمی آجاتی ہے لیکن اگر مجرم نابینا ہے اور اس نے ایک بینا شخص کی آنکھ پھوڑ دی تو قصاص عائد نہ ہوگا۔ سالم آنکھ کے عوض اندھی آنکھ نہیں نکالی جائے گی، بلکہ مجرم پر نصف دیت واجب ہوگی اگر چہ جرم عمداً کیا گیا ہو۔ اسی طرح وہ زبان جو بول نہیں سکتی بولتی زبان کے قصاص میں نہیں کاٹی جائے گی۔ اگر صورت حال اس کے برعکس ہو تب بھی قصاص نہ ہوگا، بلکہ بولتی زبان میں دیت عائد ہوگی اور گونگی زبان کی صورت میں سزا حکومت تجویز کرے گی جیسا کہ اندھی اور دیکھتی آنکھوں کے بارے میں بیان ہوا۔

چہرے پر تھپڑ مارنے کا قصاص نہیں ہے، درآنحالیکہ اس سے زخم نہ ہوا ہو اور نہ (چہرے کی) افادیت گئی ہو اور نہ عقل زائل ہوئی ہو اگر چہرے کے سوا کسی اور جگہ پر ہاتھ سے مارا جائے، مثلاً گدی سے دھکا دیا اور اس سے کوئی زخم نہیں ہوا اور نہ اس کی افادیت زائل ہوئی تو اس جرم پر قصاص عائد نہ ہوگا اور یہ تھپڑ مارنے کی مانند متصور ہوگا۔

ڈاڑھی یا شفر چشم کے بال کاٹ دینے پر قصاص نہیں ہے، شفر بضم شین وسکون فا پلک کو کہتے ہیں ابرو کے بال کاٹ دینے پر بھی قصاص نہیں ہے لیکن اگر یہ جرم عمداً کیا گیا تو اس پر سرزنش کی جائے گی، غلطی سے سرزد ہونے پر نہیں، اور ڈاڑھی، آنکھ اور پلکوں کے بال سے متعلقہ جرائم پر سزا کی تشخیص حکومت کرے گی بشرطیکہ وہ بال دوبارہ پہلے کی طرح پیدا نہ ہو جائیں، یہ حکم اول تو اس لئے ہے کہ پلکیں اور بھویں ایسے اعضاء نہیں ہیں جن سے کام لیا جا سکے اور نہ خلقی طور پر ان کی کوئی نمایاں افادیت ہے، تاہم اگر ان اعضاء کو ضرب پہنچانے سے زخم ہو جائے یا ان کی افادیت جاتی رہے تو اس پر قصاص واجب ہو جائے گا۔

عمداً کوڑے سے ضرب پہنچانے پر قصاص عائد ہوگا، گو اس سے کوئی زخم نہ ہوا ہو اور نہ اس کی افادیت جاتی رہی ہو، کیونکہ تازیانہ سے مارنا محض تادیب کے پیش نظر یا سزائے شرعی کے طور پر ہوتا ہے اور بالعموم اس سے جان کا ضرر نہیں ہوتا۔

اگر زخم (کے کسی حصہ پر) سخت خطرناک زخم پہنچایا جائے تو اس پر قصاص نہ ہوگا چنانچہ جراحت منقلہ (جس میں ہڈی ٹوٹ کر اپنی جگہ سے ہٹ جائے) یا جراحت آمہ (چندیا کا وہ زخم جو دماغ کی ہڈی کے خول تک پہنچ جائے) میں تو قصاص قطعاً نہیں ہوتا کیونکہ یہ دونوں زخم ہوتے ہی خطرناک ہیں، (اس کے لیے سخت خطرناک ہونے کی شرط ضروری نہیں ہے) پس سینے کی ہڈی یا ریڑھ کی ہڈی توڑنے پر قصاص نہیں ہے، اور فوطوں کے کچلنے پر قصاص نہ ہوگا بلکہ اس جرم کے مرتکب پر پوری دیت عائد ہوگی، لیکن زخم کے مندمل ہو جانے کے بعد، بخلاف اس صورت کے جبکہ ان دونوں کو کاٹ دیا جائے یا محض زخمی کیا جائے کہ اس میں مجرم سے قصاص لیا جائے گا، کیونکہ اس سے جان کا خطرہ نہیں ہے۔

اگر کسی کو ایسی جراحت پہنچائی جس پر قصاص عائد ہوتا ہے، مثلاً وہ زخم موضحہ ہے (یعنی گہرا ہے جو ہڈی تک پہنچ جائے) اور اس زخم کے باعث مجروح کی بینائی بھی جاتی رہی یا ہاتھ شل (ناکارہ) ہو گیا تو اس کا قصاص ہوگا اور مجرم کے ساتھ ویسا ہی سلوک کرنا واجب ہوگا جیسا کہ اس نے جرم کیا، پس اگر مجرم کو بھی ویسا ہی زخم پہنچایا گیا جس سے مجروح کی بصارت وغیرہ جاتی رہی یا مجرم کو اس سے بھی زیادہ نقصان پہنچ گیا بایں طور کہ قصاص میں جو موضحہ (گہرا زخم) لگایا گیا اس سے مجرم کی بصارت کے ساتھ قوت سماعت بھی جاتی رہی تو اس پر اس مجرم کو جس سے قصاص لیا گیا اعتراض کا کوئی حق نہیں ہے کیونکہ اس نے جو ظلم کیا تھا اس کی پاداش میں اسی طرح قصاص کا سزاوار تھا جیسا کہ اس نے کیا اور زیادہ نقصان جو ہوا وہ منجانب اللہ متصور ہوگا۔

اگر مجرم سے اسی طرح قصاص لیا گیا جیسا اس نے جرم کیا تھا' لیکن اس سے مزید نقصان ہوا یعنی مجرم کی بصارت وغیرہ پر کوئی اثر نہیں ہوا' اور مجرم کا وہ جرم عمداً تھا تو مجرم کا جو نقصان ہوا ہے اس کا تاوان مزید مجرم پر عائد ہوگا اگر وہ جرم غلطی سے سرزد ہوا تھا تو اس کے عاقلہ (ادائے قصاص کے ذمہ دار اشخاص) پر تاوان واجب ہوگا جیسے اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ کسی نے ایک شخص کے فوطے (یا بیضہ آلہ تناسل) پر اس طرح کی ضرب لگائی جس پر قصاص عائد نہیں ہوتا' یا چہرے پر مارا یا گدی سے دھکا دیا تو اس طرح کی چوٹ پر قصاص نہیں ہے' قصاص صرف جراحت رسانی پر ہوتا ہے' کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "والجروح قصاص" (یعنی قصاص جراحت رسانی پر ہے) پس اگر اس طرح کی چوٹ سے (احیاناً) بصارت جاتی رہے تو مجرم کو اسی طرح کی ضرب نہیں پہنچائی جائے گی' بلکہ تاوان واجب ہوگا' ہاں اگر مجرم کے ساتھ وہی سلوک کیا جائے جیسا کہ اس نے جرم کیا تھا گو قصاص عائد نہیں ہوتا لیکن اس سے بصارت کا جانا ممکن ہے تو وہی عمل کیا جا سکتا ہے' مثلاً مجرم نے کوئی ایسی بات کی جس سے مظلوم کی بصارت باقی رہی تو مجرم کے ساتھ بھی وہی عمل کیا جائے گا' اگر ایک شخص نے کسی کا عضو بدن (مثلاً ہاتھ) کاٹ دیا اور اس کے بعد خود مجرم کا وہی عضو کسی اور شخص کے ساتھ عمداً جرم قطع کے ارتکاب کی پاداش میں کاٹ دیا گیا' یا کسی آسمانی حادثے سے اس کا وہی عضو کٹ گیا' یا چوری کی سزائے شرعی میں اس کا ہاتھ کاٹا گیا یا اس کے کسی

سابقہ جرم کی پاداش میں جو کسی اور کے ساتھ اس نے کیا اس کا ہاتھ کاٹا گیا تو اب نئے مظلوم کا کوئی مطالبہ اس مجرم پر نہ ہوگا نہ قصاص کا اور نہ تاوان کا' کیونکہ اسے حق مطالبہ اسی کے عضو جیسے عضو کے متعلق ہوسکتا تھا اور وہ عضو باقی نہیں ہے' اسی طرح اگر جرم قطع عضو کا مجرم مر جائے تو اس کے ورثا پر کوئی مطالبہ عائد نہ ہوگا' ہاں اگر مجرم کا وہ عضو (جو محل قصاص ہے) ارتکاب جرم سے پہلے ہی کٹا ہوا ہو تو (قصاص کی بجائے) دیت عائد ہوگی۔

اگر مجرم نے کسی کا کوئی عضو کاٹا اور اس کا اپنا وہی عضو اس کٹے ہوئے عضو سے زیادہ قوی ہے تو (کمزور عضو کے بدلے اس کے) قوی عضو کو قصاص میں کاٹنا جائز ہے چنانچہ اگر کسی نے ایک ایسے شخص کی آنکھ تلف کرنے کا جرم کیا جس کی بصارت قدرتی طور پر یا کبرسنی کے باعث کمزور ہو تو اس کے عوض مجرم کی تندرست آنکھ تلف کردی جائے گی بشرطیکہ مظلوم کی بصارت نہایت ہی کمزور نہ رہی ہو' اگر عضو محل جرم مقابلتہً نہایت ہی ضعیف ہو تو (قصاص کی بجائے) دیت واجب ہوگی۔

اگر ایسے شخص نے جس کی دونوں آنکھیں سالم ہیں کسی کانے کی آنکھ پھوڑ دی تو اس (کانے) کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنی تندرست آنکھ جیسی مجرم کی آنکھ تلف کردے یا پورا تاوان یعنی اپنی آنکھ کا تاوان مجرم کے مال سے وصول کرلے' اگر ارتکاب جرم عمداً ہوا ہے اور مشہور مسلک یہی ہو تو قصاص ہی امر حتمی ہوگا (قصاص اور دیت کا جو اختیار دیا گیا وہ نہ رہے گا) مظلوم کو (تاوان یا قصاص کا) اختیار اس لئے دیا گیا ہے کہ مجرم اور مظلوم دونوں کی آنکھیں یکساں نہیں ہیں کیونکہ مظلوم کی آنکھ کی دیت ایک (۱۰۰۰) ہزار دینار ہے' بخلاف مجرم کی آنکھ کے کہ اس کی دیت پانچ (۵۰۰) سو دینار ہے' اگر قصاص میں آنکھ کو لازم قرار دیا جائے تو اعلیٰ کے بدلے قصاص۔ میں ادنیٰ کا لینا ہوگا جو مجروح پر ظلم ہے' اس لئے اسے اختیار دینا واجب ہوا۔

اگر کسی کانے نے سالم آنکھوں والے کی ایسی آنکھ پھوڑ دی جو اس کی (سالم) آنکھ کی مانند تھی تو جائز ہے کہ (قصاص میں) اس کی سالم آنکھ کو پھوڑ دیا جائے' اس طرح اسے اندھا ہونا پڑے گا' یا اگر وہ قصاص سے دست بردار ہو جائے تو اپنی آنکھ کے عوض ایک (۱۰۰۰) ہزار دینار کی رقم وصول کرسکتا ہے' کیونکہ قصاص میں محل قصاص کا (محل جرم سے) یکساں ہونا مسلم ہے اور کانے کی دوسری آنکھ کی دیت پوری دیت ہوگی کیونکہ کانا شخص اپنی ایک آنکھ سے وہی کام لیتا ہے جو صحیح آنکھوں والا اپنی دونوں آنکھوں سے لیتا ہے۔

اگر کسی کانے شخص نے صحیح آنکھ والے کی وہ آنکھ پھوڑ دی جو اس کی (سالم) آنکھ کی مانند نہ تھی یعنی وہ آنکھ پھوڑی جو اس کی اندھی آنکھ کی مانند تھی تو مجرم کے مال میں سے نصف دیت عائد ہوگی اور مظلوم کو مطالبہٴ قصاص کا حق نہ ہوگا کیونکہ محل قصاص کو (محل جرم سے) مماثلت نہیں ہے۔

اگر کسی کانے نے ایک شخص کی دونوں سالم آنکھیں عمداً پھوڑ دیں' خواہ ایک ساتھ پھوڑی ہوں یا یکے بعد دیگرے پھوڑی ہوں اور بقول راجح خواہ وہ آنکھ جو اس کی آنکھ کی مانند ہے پہلے پھوڑی ہو یا بعد میں پھوڑی ہو تو مظلوم کو قصاص لینے کا حق ہے' بایں طور کہ مجرم (کانے) کی وہ آنکھ پھوڑ دی جائے گی جو مظلوم کی سالم آنکھ کی مانند ہے اور اسے بھی اندھا کردیا جائے گا' علاوہ اس کے وہ مظلوم نصف تاوان مزید مجرم سے وصول کرے گا جو مجرم کی اس آنکھ کے بدلے میں ہوگا جو (بے

بصارت ہونے کے باعث) مظلوم کی آنکھ جیسی نہیں ہے' (مظلوم) سالم آنکھوں والے کو بنا بر مماثلت یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ قصاص لے یا تاوان وصول کرے' کیونکہ اگر دونوں آنکھ کے تاوان وصول کرنے کا اختیار ہو تو ایک پورا اور ایک کا نصف تاوان لینا لازم نہ ہوگا' یہ صاحب شریعت علیہ السلام کے ارشاد کے خلاف ہے۔

انگلیوں اور ہتھیلی کے تاوان کا بیان

شافعیہ' مالکیہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ ہاتھ کی انگلیوں کے کاٹنے کا تاوان (پورے ہاتھ کا) نصف ہوگا' کیونکہ انگلیوں کے کاٹ دینے سے ہاتھ سے پکڑنے کی صلاحیت جاتی رہتی ہے' جو تاوان کے واجب ہونے کا سبب ہے' اگر انگلیوں کے ساتھ ہتھیلی بھی کاٹ دی تب بھی نصف دیت (تاوان) عائد ہوگی' کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے'' وفی الیدین الدیۃ وفی إحداھما نصف الدیۃ'' (یعنی دونوں ہاتھ کی دیت ایک پوری دیت ہے اور ایک ہاتھ کی دیت نصف ہوگی) پھر یہ بھی ہے کہ ہتھیلی انگلیوں کے تابع ہے کیونکہ انگلیوں ہی سے پکڑا جاتا ہے' اگر ایک ہاتھ کو نصف بازو سے کاٹ دیا تو انگلیوں اور ہتھیلی کا تو نصف تاوان ہوگا اور اس سے زیادہ جو نقصان ہوا ہے اس کے تاوان کا فیصلہ حکومت سے ہوگا کیونکہ شریعت نے ایک ہاتھ کا تاوان نصف مقرر فرمایا ہے اور ہاتھ نام ہے اس عضو کا جو مونڈھے تک ہے' پس شریعت کی مقرر کردہ حد سے تجاوز نہیں کیا جا سکتا' اگر ہتھیلی کو جوڑ (گٹے) سے جدا کیا گیا اور اس میں صرف ایک انگلی تھی تو اس کا تاوان پوری دیت کا دسواں حصہ ہوگا اور اگر اس ہتھیلی میں دو انگلیاں ہوں تو پانچواں حصہ تاوان ہوگا اور محض ہتھیلی کاٹ دینے پر کچھ عائد نہ ہوگا' کیونکہ اصل شے انگلیاں ہیں اور ہتھیلی حقیقۃً اور شرعاً انگلیوں کے تابع ہے' کیونکہ قوت گرفت انگلیوں سے ہے' اگر کٹی ہوئی ہتھیلی کے ساتھ تین انگلیاں ہوں تو پوری انگلیوں کا تاوان عائد ہوگا' ہتھیلی کا بالاتفاق کوئی تاوان نہیں ہے کیونکہ بنیادی طور پر ہتھیلی کا وجود انگلیوں سے ہے اور انگلیوں کی بیشتر تعداد کو پوری تعداد قرار دیا جائے گا' ہتھیلی ان کے تابع ہوگی اگر انگلیوں کی بیشتر تعداد موجود ہے تو گویا تمام انگلیاں ثابت ہیں۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ انگلیاں گنتی میں تعداد سے زیادہ ہوں تو وجود انسان کے شرف کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے زائد انگلی (کے تلف کرنے) کی سزا مناسب تجویز کی جائے گی' کیونکہ بہر حال وہ بھی ہاتھ کا ایک جزو ہے۔ گو اس کی افادیت کچھ نہ ہو اور نہ اس سے کوئی خوشنمائی ہوتی ہے' یہی حال فالتو دانت کا ہے کہ اس کے تلف کرنے کی مناسب سزا تجویز کی جائے گی۔

اگر مثلاً ہتھیلی کی انگلیاں ناقص ہوں تو ان کے اتلاف پر سالم انگلیوں کو نہیں کاٹا جائے گا' اگر ایک انگلی کاٹی اور اس کے اثر سے دوسری انگلی بھی گل گئی یا ساتھ کی انگلی یا ہتھیلی شل ہو کر رہ گئی تو اس گلی ہوئی انگلی یا شل ہو جانے والی انگلی کا قصاص نہ ہوگا' کیونکہ مجرم نے عمداً ایسا نہیں کیا' البتہ اس کی دیت مجرم پر عائد ہوگی یا مجرم کے مال سے حکومت کا مجوزہ تاوان دلایا جائے گا۔

اگر پانچ انگلیوں میں سے ایک انگلی کے زخم پر حکم قصاص نافذ کر دیا گیا لیکن اس انگلی کا زخم دوسری انگلیوں میں سرایت کر گیا تو زخم کے سرایت کر جانے کو اس قصاص میں تصور نہیں کیا جائے گا بلکہ مجرم پر ان چاروں انگلیوں کے عوض

دیت کے پانچ حصوں میں سے چار حصے عائد ہوں گے اور انگلیوں کی جڑ (گھائی) کے لئے (جداگانہ) تشخیص سزا نہ ہو گی بلکہ اس کا نقصان انگلیوں کی دیت میں شامل متصور ہو گیا۔

اگر کسی نے ہاتھ پر ضرب لگائی اور وہ ہاتھ سوج گیا اور کچھ دنوں کے بعد گل کر گر گیا تو اس پر قصاص واجب ہو گا' اگر جرم کے نتیجہ میں انگلیوں کے ناخن پیلے یا کالے پڑ جائیں تو اس کا قصاص نہ ہو گا' کیونکہ یہ کیفیت ناخن کے امراض میں سے ہے' اور بے ناخن کی انگلیاں ناخن والی انگلیوں کے عوض کاٹی جائیں گی' کیونکہ وہ نسبتہً کم حیثیت کی ہوتی ہیں۔ اس کے برعکس ہو تو یہ حکم نہ ہو گا (یعنی ناخن والی انگلیوں کو بے ناخن والی انگلیوں کے عوض نہیں کاٹا جائے گا) کیونکہ ناقص کے اتلاف پر کامل کو نہیں لیا جائے گا اگر مجرم کے ہاتھ کی ایک انگلی کم ہے اور اس نے کسی کا پورا ہاتھ کاٹ دیا ہے تو مجرم کا پورا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا (اور چونکہ اس میں ایک انگلی نہیں تھی) اس انگلی کے عوض جرمانہ ادا کرنا ہو گا' اگر ثابت ہاتھ والے شخص نے ناقص ہاتھ والے کا ہاتھ کاٹ دیا تو یہ دست بریدہ شخص چاہے تو اپنی چار انگلیوں کی دیت وصول کرے اور چاہے تو مجرم کی انگلیاں کاٹ دے' اگر بے انگلی کی ہتھیلی کاٹی جائے تو اس کا قصاص نہ ہو گا' ہاں اگر مجرم کا ہاتھ بھی ویسا ہی (بے انگلیوں کا) ہے تو قصاص ہو سکتا ہے' اگر بے انگلیوں والے انسان نے کامل انگلیوں والے کا ہاتھ کاٹ دیا تو اس مجرم کی ہتھیلی کاٹ دی جائے گی اور انگلیوں کے نقصان کا تاوان بھی وصول کرے گا۔

اقسام جراحات کا بیان

چاروں ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا اس امر پر اتفاق ہے کہ لغت اور فقہ کی رو سے جراحتوں کی دس (۱۰) قسمیں ہیں:۔

پہلی قسم کا زخم "حارصۃ" ہے یعنی وہ زخم جس سے جلد پھٹ جائے لیکن خون نہ بہے۔

دوسرا 'دامعۃ' وہ زخم جس میں خون نمایاں ہو لیکن بہے نہیں جیسے آنکھ کا آنسو۔

تیسرا 'دامیۃ' وہ زخم جس سے خون نکل آئے بایں طور کہ جلد پھٹے نہیں بلکہ رسنے لگے۔

چوتھا 'باضعۃ' وہ زخم جس میں جلد کٹ پھٹ جائے۔

پانچواں 'متلاحمۃ' وہ چوٹ جو جلد میں دھس جائے لیکن ہڈی تک نہ پہنچے۔

چھٹا 'سمحاق' وہ زخم جو 'سمحاق' تک پہنچ جائے' یہ ایک باریک جھلی ہے جو گوشت اور استخوان سر کے درمیان ہوتی ہے' اسے 'ملطاۃ' بھی کہتے ہیں۔

ساتواں 'موضحۃ' وہ زخم جو اتنا گہرا ہو کہ ہڈی تک پہنچ جائے' یعنی ہڈی نظر آنے لگے۔

آٹھواں 'ہاشمۃ' وہ زخم جو ہڈی کو توڑ کر چورا کر دے۔

نواں 'منقلۃ' وہ زخم جو ہڈی کو توڑ کر اپنی جگہ سے ہٹا دے۔

دسواں 'آمۃ' وہ زخم جو سر کی اس ہڈی تک پہنچ جائے جس میں بھیجا ہوتا ہے اور جسے 'ماموۃ' کہتے ہیں۔

روایات احادیث کا مکمل مطالعہ کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ جراحتوں کی قسمیں مذکورہ دس اقسام سے زیادہ نہیں ہیں' تاہم ان کے علاوہ ایک اور جراحت 'دامغۃ' ہے اس سے وہ زخم مراد ہے جس سے بھیجا نکل پڑے' لیکن اس کے

بعد بالعموم انسان زندہ نہیں رہ سکتا لیکن اس کو جراحت رسانی نہیں کہنا چاہیے بلکہ یہ قتل ہے' اور بقول صحیح حقیقت لغوی کے اعتبار سے (اس زخم کا) یہی مفہوم ہے۔

زخم 'موضحہ' کی تفصیل

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر یہ زخم عمداً لگایا جائے تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جراحت موضحہ پر قصاص کا حکم دیا ہے' اور یہ بھی ہے کہ (قصاص کے لئے) چھری کو ہڈی تک پہنچایا جاسکتا ہے اور اس طرح جرم اور سزا میں یکسانیت ہوجاتی ہے' قصاص کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ زخم دل پر اثر انداز ہو یا چوڑا ہو بلکہ زخم موضحہ کتنا ہی چھوٹا ہو خواہ ایک سوئی کے سوراخ کی مانند ہو مجرم پر قصاص لاگو ہوگا۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر غلطی سے زخم موضحہ ہوگیا تو پوری دیت کا بیسواں حصہ عائد ہوگا جو پانچ اونٹ ہوتا ہے اور یہ حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم سے ثابت ہے جو انہوں نے حضرت عمروؓ بن حزم کو ایک مراسلہ میں تحریر فرمایا تھا اور عمرو بن شعیب کی حدیث سے بھی ثابت ہے جو انہوں نے اپنے باپ سے اور باپ نے ان کے دادا سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم نے فرمایا "فی الموضحة خمس" (یعنی جراحت موضحہ کی دیت پانچ ہے) یعنی پانچ اونٹ' ترمذی نے بھی اس حدیث کو روایت کیا ہے اور اسے حدیث حسن بتایا ہے" فی الموضحة خمس من الابل " (یعنی جراحت موضحہ کا تاوان پانچ اونٹ ہے) یہ تاوان آزاد' مرد اور مسلمان کے ساتھ جرم کا ہے یہ جنین (پیٹ کے بچے) پر جرم کرنے کا تاوان نہیں ہے اور عورت یا اہل کتاب وغیرہ پر جرم ہو تو اسی نسبت سے تاوان جرم عائد ہوگا' اگر اہل کتاب پر یہ جرم غلطی سے سرزد ہوجائے تو اس کا تاوان ایک پورا اور دو تہائی اونٹ ہے' اور اگر مجوسی وغیرہ پر یہ جرم ہو تو تین اونٹ تاوان ہوگا' اور مسلمان' آزاد عورت کی صورت میں ڈھائی اونٹ تاوان عائد ہوگا جو اس کے تاوان کا بیسواں حصہ ہے۔

جراحت موضحہ کا محل وقوع

مالکیہ کہتے ہیں کہ 'زخم موضحہ' وہ ہے جس میں سر کی ہڈی دکھائی دی جائے یا پیشانی کی ہڈی جو دونوں بھوؤں اور سر کے بال کے درمیان ہوتی ہے یا چہرے کی ہڈی کھل جائے' نچلے جبڑے کے زخم پر قصاص نہیں ہے' کیونکہ اس کا تعلق گردن سے ہے (سر یا پیشانی سے نہیں ہے) ناک کی ہڈی کا قصاص نہیں ہے' گو عمداً ارتکاب کی صورت میں قصاص لاگو ہوتا ہے' (نچلے جبڑے کے زخم موضحہ پر) قصاص اس لئے نہیں ہے کہ لفظ وجہ (یعنی شکل) 'مواجہہ' (یعنی آمنے سامنے ہونا) سے نکلا ہے اور دیکھنے والے کو وہ نظر نہیں آتا' لہٰذا اگر نچلے جبڑے یا ناک پر جراحت پہنچائی جائے تو اس کا کوئی مقرر تاوان نہیں ہے۔

حنفیہ' شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ 'موضحہ' پورے چہرے' سر' پیشانی اور جبڑے کی ابھری ہوئی ہڈیوں تک پہنچنے والے گہرے زخم کو کہتے ہیں جس سے ہڈی کھل جائے' ٹھوڑی اس میں داخل ہے۔

چاروں ائمہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ دس (۱۰) قسم کی جن جراحتوں کا ذکر کیا گیا وہ لغت کے اعتبار سے چہرے اور سر کی مخصوص جراحتیں ہیں' چہرے اور سر کے علاوہ کسی اور جگہ کی جراحتوں کو جراحت (مستوجب تاوان مقررہ) نہیں سمجھا جائے گا (اور اس زخم کو ان ناموں سے نامزد نہیں کیا جائے گا) بلکہ اسے 'زخم' کہا جائے گا دراصل حکم شرع حقیقی معنوں پر منطبق ہوتا ہے' اگر ان دونوں مقامات (سر اور چہرے) کے علاوہ کسی اور جگہ مثلاً پنڈلی یا ہاتھ پر ایسا زخم لگایا جائے تو اس کا کوئی مقررہ تاوان نہیں ہے' بلکہ اس جرم کی سزا کی مناسب تشخیص کی جائے گی' کیونکہ مقدار جراحت کا تعین ایک حد تک موقوف ہوتا ہے اور اس کے متعلقہ احکام اس کے لئے مخصوص ہیں' پھر یہ بھی ہے کہ جراحت 'موضحہ' کے بارے میں جو حکم ہے وہ دراصل اس عیب کے پیش نظر ہے جو زخم کے بعد باقی رہ جاتا ہے اور بالعموم عیب وہی ہے جو دکھائی دے اور عیب ان ہی دو اعضاء کا نظر آتا ہے اور کسی عضو کا نظر نہیں آتا۔

زخموں کی بقیہ اقسام

حنفیہ کہتے ہیں کہ ('موضحہ' کے علاوہ) دوسری جراحتوں کا قصاص نہیں ہے کیونکہ ان کے قصاص میں جرم کے ساتھ ان کی یکسانیت کو ملحوظ نہیں رکھا جا سکتا' اور اس زخم کی گہرائی کو جس حد تک آلہٗ جراحت پہنچا ہو متعین نہیں کیا جا سکتا' پھر یہ بھی ہے کہ زخم 'موضحہ' سے بڑے زخموں میں جیسے 'ہاشمہ' (جس میں ہڈی چور چور ہو جائے) یا 'منقلہ' جس میں ہڈی ٹوٹ کر الگ ہو جائے) یا 'آمہ' (جس میں بھیجے کی کھوپڑی متاثر ہوتی ہے) ایسے زخم ہیں جن میں ہڈی ٹوٹ جاتی ہے' اور ہڈی توڑنے کا قصاص نہیں ہوا کرتا' ابو حنیفہؒ سے یہی قول مروی ہے۔

امام محمد نے اصل ظاہر الرادیہ میں فرمایا ہے کہ (اقسام جراحات میں سے) 'جراحت موضحہ' سے پہلے کی (چھ) جراحتوں میں قصاص ہو سکتا ہے' کیونکہ ان جراحتوں میں ہڈی نہیں ٹوٹتی اور نہ عام طور پر اس میں موت کا اندیشہ ہوتا ہے' لہٰذا ان زخموں کی گہرائی کا اندازہ آلہٗ زخم پیما سے کیا جا سکتا ہے' اس کے بعد ایک دھار دار آلہ اسی کے مناسب لے کر اسی قدر کاٹا جائے تو قصاص پورا ہو سکتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ 'جراحت موضحہ' سے کم درجہ کے چھ زخم جن کا ذکر موضحہ سے پہلے کیا گیا' یعنی زخم حارصہ سے سمحاق تک کی بابت مناسب تشخیص کی جائے گی' کیونکہ ان کا کوئی مقررہ تاوان نہیں ہے' اور اس جرم کو نظر انداز کر دینا ممکن نہیں ہے لہٰذا ان کی سزا کی بابت حکومت عدل (مناسب تصفیہ مبنی بر تعدیل) واجب ہے جیسا کہ نخعی اور عمر بن عبد العزیز سے مروی ہے نیز ان کا کہنا ہے کہ 'زخم ہاشمہ' (جس میں ہڈی چور ہو جاتی ہے) دیت کا دسواں حصہ اور 'زخم منقلہ' میں ایک دسواں اور ایک بیسواں حصہ اور 'زخم آمہ' (چندیا کے گہرے زخم) میں ایک تہائی حصہ لاگو ہو گا اور جائفہ (اندر تک پھاڑ دینے والے زخم) میں بھی تاوان کا ایک تہائی حصہ عائد ہو گا' لیکن اگر 'زخم جائفہ' آر پار ہو جائے تو وہ دو 'جائفوں' کے برابر ہو جائے گا اور دو تہائی حصہ تاوان کا عائد ہو گا جیسا کہ عمرو بن حزم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے مراسلہ میں بتایا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "وفی الموضحة خمس من الابل' وفی الهاشمة عشر' وفی المنقلة خمسة عشر' وفی الآمة و یروی المامومة ثلث الدية" (یعنی جراحت موضحہ کا تاوان پانچ (۵) اونٹ' ہاشمہ کا دس' منقلہ کا پندرہ' اور آمہ کا جو

روایت میں 'ماموم' بھی کہا گیا ہے دیت کا تہائی حصہ لاگو ہوگا) نیز حضور کا ارشاد ہے "وفی الجائفة ثلث الدیة" (یعنی زخم جائفہ میں ایک تہائی دیت ہے) کیونکہ ابوبکر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایسے زخم کے بارے میں جو پیٹ کے آر پار ہو جائے دو تہائی تاوان کا فیصلہ فرمایا ہے اور یہ بھی ہے کہ زخم اگر آر پار ہو جائے تو وہ دو جائفوں کے برابر ہو جاتا ہے ایک زخم پیٹ کی جانب سے اور دوسرا پیٹھ کی طرف سے اور ہر 'جائفہ' (پھاڑنے والے زخم) پر ایک دیت کا تہائی حصہ عائد ہوتا ہے لہٰذا دو تہائی تاوان لاگو ہوگا۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ 'زخم جائفہ' (کی اصطلاح) جوف کرنے والے (یعنی پھاڑنے کا شگاف کرنے والے زخم) کے لئے مخصوص ہے خواہ وہ زخم سر کا ہو یا پیٹ کا۔

ان مسائل (متذکرہ) میں لفظ حکومت عدل (منصفانہ تجویز یا تشخیص عادلانہ) کا جو ذکر آیا ہے' اس کی توضیح' بقول امام طحاوی رحمہ اللہ علیہ یہ ہے کہ پہلے ایک ایسے مملوک غلام کی قیمت لگائی جائے جو زخمی نہ ہو پھر اس حالت میں قیمت لگائی جائے جبکہ وہ زخم جائفہ سے متاثر ہو چکا ہو' پھر ان دونوں کی قیمتوں کا فرق دیکھا جائے اگر دونوں میں بیسویں حصہ کا (یعنی پانچ فیصدی فرق ہے تو تاوان کا بھی بیسواں حصہ لاگو ہوگا اور اگر چالیسویں حصہ (یعنی ڈھائی فیصدی) کا فرق ہے تو تاوان کا بھی چالیسواں حصہ عائد ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر 'جراحت ہاشمہ' کے ساتھ 'جراحت موضحہ' بھی ہو (یعنی ہڈی بھی کچلی گئی ہو اور زخم بھی کھل گیا ہو) یا شکستہ ہڈی کو نکالنے یا ہڈی کو بٹھانے کے لئے چیرا دینا پڑا ہو تو اس کا تاوان دس اونٹ ہے جو آزاد شخص کے پورے تاوان کا دسواں حصہ ہے' جیسا کہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ''اوجب فی الهاشمة عشرا من لابل'' (یعنی زخم ہاشمہ کا تاوان جس میں ہڈی کچلی جائے دس اونٹ واجب ہوگا) اس حدیث کو دار قطنی اور بیہقی نے روایت کیا ہے اور اس پر عمل ایک اندازے ہی سے ہو سکتا ہے' 'زخم ہاشمہ' نہ ہو تو بقول صحیح پانچ اونٹ تاوان ہوگا' کیونکہ دس اونٹ تاوان اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ 'زخم ہاشمہ' کے ساتھ 'موضحہ' بھی ہو' چونکہ زخم موضحہ کا تاوان پانچ اونٹ ہے لہٰذا باقی پانچ اونٹ ہاشمہ کا تاوان ہوا۔

کہا جاتا ہے کہ 'زخم ہاشمہ' (جس میں ہڈی چور چور ہو جائے) اگر وہ ہڈی نظر نہ آتی ہو تو اس کا فیصلہ حکومت کی تجویز سے ہوگا' کیونکہ یہ جرم بھی دوسری ہڈیوں کو شکستہ کرنے کی مانند ہے' اس کا اور 'زخم منقلہ' کا تاوان (جس میں ہڈی ٹوٹ کر اپنی جگہ سے ہٹ جاتی ہے) پندرہ (۱۵) اونٹ ہے' جیسا کہ نسائی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے اور کتاب ''الام' میں نقل کیا گیا ہے' اس پر اجماع ہے اور ابن المنذر سے بھی اسی طرح مروی ہے۔

قصاص صرف جراحت 'موضحہ' میں ہی عائد ہوتا ہے (جس میں زخم کھلا ہوتا ہے اور ہڈی نظر آتی ہے) جراحت مامومہ (یا آمہ) میں پوری دیت کا ایک تہائی تاوان عائد ہوتا ہے جیسا کہ عمرو بن حزم نے 'بحر' میں روایت کیا ہے اور اس پر اجماع ہے' اور نص صحیح کے بموجب 'زخم دلغہ' (جس میں بھیجا نکل آتا ہے) کا تاوان بھی وہی ہے جو 'ماموم' کا ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس پر دماغ کا پردہ پھاڑ دینے کا مزید تاوان تجویز کیا جائے۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ 'جراحت ماموم' اور اس سے پہلے کے نو (۹) اقسام مذکورہ کی جو تفصیل بتائی گئی ہے وہ اس

حال میں ہے جبکہ مجرم ایک شخص ہو اور ارتکاب جرم کرنے والوں کی تعداد زیادہ ہو تو ان کا حکم حسب ذیل ہے:

اگر ایک شخص نے کسی مرد' آزاد اور مسلمان کو زخم موضحہ (گہرا زخم جس سے ہڈی کھل جائے) پہنچایا اور اس کے بعد یا پہلے ہی کسی دوسرے شخص نے 'زخم ہاشمہ' (ہڈی کچل دینے والا زخم) لگایا پھر تیسرے نے زخم 'منقلہ' (ہڈی کو توڑ کر اپنی جگہ سے ہٹا دینے والا اور چوتھے نے زخم آمہ (چندیا کا زخم) بھی پہنچایا تو تین جراحتوں کے ملزموں میں سے ہر ایک پر پانچ اونٹ تاوان ہوگا: پہلے پر تو اس لئے کہ اس نے زخم موضحہ پہنچایا (جس کا تاوان پانچ اونٹ مقرر ہے) اور دوسرے پر اس لئے کہ اس تاوان سے جو زیادہ ہے وہ 'زخم ہاشمہ' کا ہے۔ اور تیسرے پر اس لئے کہ ان دونوں سے جو زیادہ ہے وہ زخم منقلہ کا تاوان ہے ان کے علاوہ چوتھے شخص پر جو تاوان ہوگا اس سے پورے تاوان کا تہائی حصہ کامل ہوتا ہے۔ یعنی اٹھارہ اونٹ اور ایک تہائی اونٹ ۱/۳×۱۸+۱۵=۱/۳×۳۳ پورے تاوان سو (۱۰۰) اور اونٹ کا تہائی حصہ ہے) جو جراحت منقلہ اور جراحت مامومہ کے بین بین ہے۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ جن جراحتوں کا ذکر 'موضحہ' سے پہلے کیا گیا ہے' ان میں 'حارصہ' سے لے کر 'سمحاق' تک پانچ قسم کے زخم ایسے ہیں کہ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ ان زخموں کو 'جراحت موضحہ' سے کیا نسبت ہے؟ بایں طور کہ کسی کے سر میں 'جراحت موضحہ' ہو اور اس کا موازنہ مثلاً 'باضعہ' سے کیا جائے اور معلوم ہو کہ گردن (کے زخم) سے جو گوشت کٹا ہے' اس کی گہرائی زخم موضحہ کی نسبت سے ایک تہائی یا نصف ہے تو اس کا تاوان اسی نسبت سے ہوگا۔ اگر 'موضحہ' کے ساتھ یہ نسبت مشکوک ہو تو اسے قطعی بنانے کی کوشش کی جائے۔ اگر پھر بھی تناسب متعین نہ ہو سکے تو عادلانہ حکومت (یعنی منصفانہ تشخیص) کی جائے۔ لیکن مشخصہ تاوان 'جراحت موضحہ' کے تاوان کے برابر نہ ہونا چاہیے۔ یہی حکم تمام جسمانی جراحتوں کے لئے ہے۔ مثلاً جراحت موضحہ' جراحت ہاشمہ یا منقلہ کہ اس کا فیصلہ صرف تشخیص حکومت پر ہوگا کیونکہ زخم موضحہ' ہاشمہ اور منقلہ کے متعلقہ دلائل کا ان زخموں سے کوئی تعلق نہیں ہے یہ تینوں نام سر اور چہرے کے زخموں کے لئے مخصوص ہیں اور ان دونوں جگہوں کے علاوہ اور کسی جگہ کے زخم ان کے ہم معنے نہیں ہیں۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ اگر زخم 'جائفہ' (یا موضحہ) چھوٹا سا بھی ہو تو ایک تہائی دیت عائد ہوگی جیسا کہ عمرو بن حزم کی روایت کردہ حدیث سے ثابت ہے۔ یہ حکم' احکام متذکرہ سابقہ سے مستثنیٰ کی مانند ہے کیونکہ 'زخم جائفہ' کے سوا جسم کا کوئی اور زخم ایسا نہیں ہے جس کے حجم کی مقدار معلوم ہو سکے اور اسی نسبت سے سزا تجویز کی جائے۔ جائفہ وہ زخم ہے جس کے اندر غذا یا دوا کا اثر قبول کرنے کی صلاحیت ہو' مثلاً پیٹ کے اندرونی حصہ تک پہنچا ہوا زخم یا سینہ یا ہنسلی کے خلاف یا ماتھے کے اندرونی حصہ یا پہلو کی گہرائی کا زخم' اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ زخم جائفہ کا شگاف' دھار دار آلے یا لاٹھی کی چوٹ سے لگا ہو۔ منہ' ناک' آنکھ' پلک اور پیشاب کی نالی کا زخم جائفہ نہیں ہے کیونکہ اس میں سابقۃ الذکر زخموں کی طرح جان کا خطرہ نہیں ہے۔ ان کو اجواف (یا شگافوں) میں شمار نہیں کیا گیا۔ لہٰذا ان کے متعلقہ جرائم میں حکومت کی تجویز کردہ سزا (یا تاوان) ہے۔ اگر چہرے کا زخم جائفہ اتنا گہرا ہو کہ منہ تک پہنچ جائے تو مجرم پر جرم 'زخم جائفہ' کا تاوان عائد ہوگا جو پانچ اونٹ ہے۔ اگر وہ زخم ناک کا بانسہ توڑ کر ناک کے اندرونی حصہ تک پہنچ جائے تو جراحت ہاشمہ کا تاوان یعنی دس اونٹ لاگو ہوگا۔ ساتھ

ہی اس زخم کے لئے بھی تاوان کی تجویز حکومت کرے گی جو منہ اور ناک تک پہنچا ہوا ہے کیونکہ یہ ایک دوسرا جرم ہے۔ اس میں خطرہ بھی زیادہ ہے اور بدنمائی بھی ہے۔

ان اصحاب کا کہنا یہ بھی ہے کہ اگر کسی نے مونڈھے یا ران پر اس طرح چھرا مارا کہ اس کا زخم پیٹ تک جا پہنچا اور وہاں تک چیر دیا تو مجرم پر جائفہ پیٹ پھاڑ دینے والے (یا خلا تک پہنچنے والے) زخم کا پورا تاوان عائد ہوگا جو ایک دیت کا تہائی ہے۔ ساتھ ہی مونڈھے یا ران کے زخموں کا تاوان بھی حکومت تجویز کرے گی۔ کیونکہ یہ زخم جائفہ کے مخصوص مقامات پر نہیں لگائے گئے اور اگر سینے پر چھرا مار کر (نیچے) پیٹ تک یا (اوپر) گلے تک پھاڑ دیا تو اس کا تاوان صرف زخم جائفہ کا تاوان ہوگا مزید فیصلہ حکومت کا درکار نہ ہوگا کیونکہ یہ وہ جگہیں ہیں جہاں کے زخم کو 'جائفہ' کہا جاتا ہے۔ اگر اس قدر گہرا زخم لگا جس سے جگر یا تلی کو نقصان پہنچا تو تاوان جائفہ کے علاوہ مزید تاوان بتجویز حکومت عائد ہوگا۔ اگر اس زخم سے پسلی ٹوٹ گئی تو اس کا تصفیہ زخم کی گہرائی کے اعتبار سے کیا جائے گا۔ اگر وہ زخم پسلی سے آگے تک پہنچ گیا (یعنی زخم دائرہ جائفہ سے باہر تک ہے) تو اس پر اس کا تاوان کے علاوہ مزید تاوان تجویز کیا جائے گا۔ اگر صرف پسلی ٹوٹی ہے اور زخم آگے نہیں گیا تو جائفہ کے تاوان میں، پسلی کی ہڈی ٹوٹنے کا تاوان شامل ہو جائے گا۔

زخم موضحہ خواہ (حجم میں) بڑا ہو یا چھوٹا' اس کا تاوان یکساں ہوگا کیونکہ اس کا نام 'موضحہ' ہے۔ نیز وہ زخم نمایاں ہو یا بالوں میں چھپا ہوا ہو تب بھی یہی حکم ہے۔ تاوان عائد کرنے کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ نمایاں بھی ہو۔ چنانچہ اگر ایک سوئی چبھوئی اور وہ خلا تک پہنچ گئی تو وہ بھی زخم 'جائفہ' ہے۔ اسی لئے امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ سر کا کوئی بھی زخم ہو' اس کا اپنا مخصوص نام ہے۔

معلوم ہونا چاہیے کہ صورت' حکم' جگہ اور فاعل کے اعتبار سے جراحات 'موضحہ' کی تعداد کا تعین ہوتا ہے۔ پس اگر مجرم نے دو مختلف جگہوں پر جراحت موضحہ پہنچائی جن کی بابت ایک ہی جیسا حکم ہے' لیکن ان دونوں زخموں کے درمیان گوشت اور کھال دونوں یا بقول ضعیف صرف گوشت یا صرف کھال حائل ہے تو یہ دو جراحتیں متصور ہوں گی ایک تو اس لئے کہ ان کی صورت (یا حجم) مختلف ہے اور دوسرے اس لئے کہ دونوں کے درمیان فاصلہ ہے۔ تاہم صحیح یہی ہے کہ اسے ایک ہی زخم مانا جائے۔ اگر جراحات موضحہ کئی ایک ہیں تو ان کے تاوان بھی کئی ایک ہوں گے۔ ان کی کوئی حد نہیں ہے اور کہا جاتا ہے کہ ایک خون بہا سے زیادہ تاوان عائد نہیں ہو سکتا۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ اگر زخم موضحہ دانستہ یا غلطی سے متعدد جگہوں میں بٹ گئے ہوں تو وہ دو زخم ہوں گے۔ اگر سر اور چہرے کے زخم مل جائیں تو بقول صحیح یہ دو زخم متصور ہوں گے۔ اگر ملزم زخم کو بڑا کر دے' لیکن نوعیت ایک ہی ہو تو وہ بقول صحیح ایک زخم ہوگا اور کہا جاتا ہے کہ یہ دو زخم مانے جائیں گے۔ اگر مجرم کے علاوہ کسی اور شخص نے زخم کو چوڑا کر دیا تو وہ دو شخصوں کے زخم ہوں گے۔ کیونکہ ایک شخص کا عمل دوسرے کا عمل متصور نہ ہوگا۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص نے کسی کا ہاتھ کاٹ دیا اور دوسرے نے اس کی گردن مار دی تو ان دونوں پر جداگانہ جرائم عائد ہوں گے اور زخم جائفہ (خلا تک پہنچنے والا زخم) ایک ہونے یا متعدد ہونے اور مقدم و مؤخر ہونے میں' زخم موضحہ کی مانند ہے۔

اگر نیزہ نما آلہ پیٹ میں مارا اور وہ پیٹھ سے نکل گیا یا اس کے برعکس ہوا کہ پیٹھ میں مارا اور پیٹ سے نکل گیا) یا ایک پہلو سے مارا اور دوسرے پہلو سے باہر آ گیا تو بقول صحیح ان کو دو 'زخم جائفہ' قرار دیا جائے گا۔ بدیں لحاظ کہ ایک زخم باہر سے اندر تک ہے اور دوسرا اندر سے باہر تک اور یہ ثابت ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص پر جس کو کسی نے تیر مارا اور وہ آر پار ہو گیا' دو تہائی تاوان کا حکم دیا پھر یہ بھی ثابت ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے بھی اسی کے مطابق فیصلہ فرمایا تھا اور ان دونوں اصحاب کے فیصلے سے کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ لہٰذا اس پر اجماع ہو گیا۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ جراحت موضحہ کی صورت میں قصاص لیا جائے اور موضحہ سے پہلے جن چھ اقسام جراحت کا ذکر کیا گیا ہے اور جن میں زخم ہڈی تک نہیں پہنچتا (یعنی ہڈی نہیں کھل جاتی) ان میں بھی قصاص لیا جائے (یعنی مجرم کو بھی ویسا ہی زخم پہنچایا جائے) ان زخموں میں سے تین یعنی دامیہ' حارصہ اور سمحاق کا تعلق جلد سے ہے' باقی تین کا تعلق گوشت سے ہے یعنی باضعہ متلاحمہ اور ملطاء (بکسر میم)۔

وہ اصحاب کہتے ہیں کہ 'ہاشمہ' میں بھی قصاص ملحوظ رہ سکتا ہے بشرطیکہ زخم کی جگہ لمبائی' چوڑائی اور گہرائی میں ایک ہی ہو (یعنی زخم اپنے محل سے تجاوز نہ کر گیا ہو) اور موضحہ کے بعد جن جراحتوں کا ذکر ہے ان میں قصاص نہیں ہے بلکہ ان میں عقل (تاوان) تشخیص کیا جائے گا۔ ان میں جرم عمد اور جرم خطاء دونوں کا حکم ایک ہے۔ ان میں سے ایک منقلہ (بفتح نون وکسر قاف مشددہ) ہے۔ یہ سر یا چہرے کا زخم ہے جس میں سر کی ہڈی کا خول ٹوٹ کر الگ ہو جاتا ہے۔ یہ خول پتلی سی ہڈی کا ہوتا ہے جو پیاز کے چھلکے کی مانند ہڈی کے اوپر ہوتا ہے جسے معالج' زخم میں دوائی لگانے کے لئے اوپر سے ہٹا دیتے ہیں تا کہ زخم بھر جائے۔ اس جرم میں قصاص اس لئے نہیں ہوتا کہ اس سے (مجرم کی جان کا) شدید خطرہ اور اتلاف روح ہے۔ دوسرا زخم آمہ (بفتح الف ممدودہ) ہے جو ام الدماغ (یعنی دماغ کی جھلی) تک پہنچ جاتا ہے۔ لیکن اسے پھاڑتا نہیں ہے۔ ام الدماغ ایک پتلی سی جھلی ہوتی ہے جو دماغ پر پھیلی ہوئی ہوتی ہے اگر وہ پھٹ جائے (یعنی مغز کھل جائے) تو انسان مر جاتا ہے اور دماغ بھیجے کا نام ہے۔

واضح ہو کہ جراحت و منقلہ اور آمہ مذکورہ بالا کا قصاص نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں زخم ہوتے ہی خطرناک ہیں ان کے قصاص کے لئے خطرناک ہونے کی شرط نہیں ہے۔ 'جراحت موضحہ' کے علاوہ ذکر کی گئیں جسم کی دوسری جراحتیں بھی اگر زیادہ خطرناک اور سخت خوفناک ہوں تو ان کا قصاص بھی واجب نہیں ہے مثلاً سینے یا ریڑھ کی ہڈی یا گردن کا منکہ توڑ دیا' یا فوطوں کو کچل دیا تو یہ بھی جسم کے ایسے زخم ہیں جن سے موت واقع ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

قصاص لینے میں تاخیر کرنے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی کو عمداً مجروح کیا اور مستوجب قصاص ہو گیا تو زخم کے بھر جانے تک قصاص میں توقف کیا جائے گا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے 'یستانی فی الجراحات سنته'' (یعنی زخموں کا قصاص لینے میں سال بھر تک تاخیر کی جاسکتی ہے) پھر یہ بھی ہے کہ زخموں (کے قصاص) میں ان کے نتائج کو ملحوظ رکھا جائے گا زخم کی موجودہ حالت کو نہیں دیکھا جائے گا کیونکہ فی الحال یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ (نتیجہ کے اعتبار سے) وہ زخم کس نوعیت کا

ہے۔ بسا اوقات زخم جان لیوا ہوتا ہے اس حالت میں ظاہر ہے کہ جرم جراحت رسانی نہ رہے گا بلکہ جرم قتل ہو جائے گا۔ اس کا تعین زخم کے اچھا ہو جانے ہی پر ہو سکتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جان کے علاوہ دوسرے قصاصوں کے عمل درآمد میں کوئی عذر ہو تو تاخیر واجب ہے مثلاً شدت سردی یا سخت گرمی کے باعث مجرم کے مرجانے کا اندیشہ ہو۔ اسی طرح اگر مجرم مریض ہے اور وہ پہلو میں جراحت رسانی کا مجرم ہے تو اس کا قصاص لینے میں تاخیر لازم ہے' یہاں تک کہ وہ اچھا ہو جائے۔ نیز قصاص جان کے علاوہ دوسرے زخموں کے قصاص میں بھی مجروح کے اچھا ہو جانے تک تاخیر کی جائے' کیونکہ یہ اندیشہ ہے کہ مجروح اس زخم کے اثر سے فوت ہو جائے۔ ایسا ہو تو 'قسامہ' کے بعد (یعنی وارثوں کے حلف اٹھانے پر کہ اس شخص کی موت مجرم کی جراحت رسانی سے ہوئی ہے) مجرم کو موجب قصاص قرار دیا جائے گا اور زخم کے اچھا ہو جانے تک قصاص کو ملتوی رکھا جائے گا۔ اگرچہ اس میں ایک سال کا عرصہ گزر جائے یا وہ جرم ایسی صورت اختیار کر لے جس کا تاوان عاقلہ (مجرم کے ذمہ داران تاوان) پر عائد ہوتا ہے۔ حکومت پر تاوان کا تصفیہ اس وقت واجب ہے۔ جب زخم کا عیب دور ہو جائے۔ بصورت دیگر عمداً جرم کے مرتکب کو تادیباً سزا دی جائے گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جان کا قصاص مستوجب قصاص سے فوری طور پر لیا جائے بشرطیکہ قصاص جان کا مطالبہ کیا گیا ہو اور جیسا کہ جان کے قصاص میں ہوتا ہے دوسرے اعضاء کے قصاص بھی بروقت لئے جائیں۔ کیونکہ جب جرم موجب قصاص ثابت ہو جائے تو اسے التوا میں نہیں ڈالا جا سکتا اور اس لئے بھی کہ قصاص موجب اتلاف ہے لہٰذا اس میں عجلت سے کام لینا چاہیے جیسا کہ فساد کے ذمہ داروں کے ساتھ ہوتا ہے۔ ہاں اگر معافی کا احتمال ہو تو اس میں تاخیر زیادہ بہتر ہے اور مجروح کو حق ہے کہ مجرم کے اعضاء کو یکے بعد دیگرے (بلا تاخیر کاٹ دے کہ مجرم نے اس کے اعضاء کو وقفہ وقفہ سے کاٹا ہو کیونکہ ان اعضاء کے کاٹنے کا حق اسے حاصل ہو چکا ہے۔

حاملہ عورت کے قصاص میں التوا کا بیان

تمام ائمہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر حاملہ عورت قصاص جان یا قصاص اعضاء کی سزاوار ہو جائے اور مظلوم (مقتول یا مجروح) نے مطالبہ قصاص کیا تو اس عورت کو قید میں رکھا جائے۔ اور قصاص جان یا قصاص عضو کو التوا میں ڈال دیا جائے یہاں تک کہ بچہ پیدا ہو جائے اور وہ اپنے بچے کو دودھ پلائے یا نفاس کا خون بند ہو جائے اور اس کا بچہ کسی اور عورت کے زیر پرورش ہو کر ماں سے بے نیاز ہو جائے یا حلال جانور کا دودھ پلا کر اسے رکھا جا سکے۔ اگر ایسا کوئی بندوبست نہ ہو سکے کہ بچے کو ماں کی پروا نہ رہے تو شیر خوارگی کی دو سال کی مدت گزارنا ہوگی یہ حکم قصاص جان کے بارے میں ہے۔ اس میں فریقین کے دو حق عائد ہوتے ہیں۔ ایک حق پیٹ کے بچے کا ہے (جو التوائے قصاص کا متقاضی ہے) اور دوسرا حق مقتول کے ولی کا ہے (جو تعجیل کا متقاضی ہے) صبر کی صورت میں بچے کا حق ادا ہو جاتا ہے۔ ان دونوں کے حقوق میں سے اگر ایک کے حق کو نظر انداز کرنا ہو تو یہی صورت بہتر ہے۔

رہا اعضاء کے قصاص یا تہمت لگانے کی سزا' سو اس میں تاخیر کی جائے کیونکہ اگر قصاص پر عمل درآمد کیا گیا تو پیٹ

کے بچے کو ضائع کرنا ہوگا کیونکہ بیشتر حالات میں اس سے بچے کی جان جاتی رہتی ہے۔ حالانکہ وہ بے خطا ہے دوسرے کے ارتکاب جرم میں اسے ہلاک نہیں کیا جاسکتا۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ وہ بچہ حلال کا ہے یا حرام کا یا یہ کہ وہ بچہ ارتکاب جرم (قتل) کے بعد عورت (مجرمہ) کے پیٹ میں پڑا یا پہلے کا حمل ہے۔ یہاں تک کہ اگر مرتدہ عورت بدکاری سے حاملہ ہے تو اسے بھی (مرتدہ ہو جانے کی بناء پر) قتل نہیں کیا جائے گا جب تک کہ بچہ پیدا نہ ہو جائے۔ بچے کی (مجرمہ) ماں کے قصاص کو "اللباء" (پیوسی) پلا لینے کے وقت تک تاخیر میں ڈالے رکھنا، اس لئے ہے کہ بچہ اگر ماں کا "اللبا" (یعنی پیوسی یا وہ رقیق دودھ جو بچے کی ولادت کے ابتدائی ایام میں اترتا ہے) نہ پی لے تو وہ فی الواقع یا بیشتر حالات میں زندہ نہیں رہتا پھر یہ بھی ہے کہ یہ تاخیر بہت آسان امر ہے۔ اور اتنی دیر تک (سزا میں) توقف کرنا کہ وہ بچہ ماں سے بے نیاز ہو جائے یہ بھی بچے کی زندگی بچانے کے لئے ہے۔ پس در آنحالیکہ (مجرمہ حاملہ) کے قصاص کو وضع حمل تک کے لئے التوا میں ڈالنا واجب ہے تو بچے کی ولادت کے بعد اس کی زندگی کا اطمینان حاصل کرنے کے لئے (سزا میں) تاخیر کا واجب کرنا اور بھی زیادہ بہتر ہے۔ واضح ہو کہ بچے کو دودھ پلانے والیوں کے دستیاب ہو جانے یا بکری وغیرہ کا دودھ میسر ہو جانے پر بھی قصاص پر عمل درآمد میں تاخیر پر مقتول کے ولی کا صبر کرنا سنت (کار ثواب) ہے' یہاں تک کہ کوئی ایسی سمجھدار دودھ پلانے والی عورت دستیاب ہو جائے تاکہ مختلف ماؤں کا دودھ پینے یا جانور کا دودھ پینے سے بچے کے اخلاق اور اس کی نشوونما میں خرابی واقع نہ ہو۔ دودھ پلانے والی عورت کو اجرت پر دودھ پلانے کے لئے اجرت پر رکھا جائے گا۔ اگر دودھ پلانے والیاں ہیں لیکن اس بچہ کو دودھ پلانے سے انکار کرتی ہیں تو حاکم ان میں سے کسی کو اجرت پر دودھ پلانے کے لئے مجبور کرسکتا ہے۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ اگر حق قصاص کا مطالبہ کرنے کا حقدار شخص پیش دستی کر کے مجرمہ عورت کے بچے کی پیدائش کے معا بعد' قتل کر دے۔ قبل اس کے کہ بچے کو ماں سے بے نیاز کرنے کا بندوبست ہو جاتا اور اس کے (قتل کرنے کے) باعث وہ بچہ مر گیا تو اس کا قصاص اس پر عائد ہوگا کیونکہ یہ شخص اس کی موت کا سبب بنا۔ اور یہ ایسا ہی ہے جیسے ایک شخص کسی کو ایک کوٹھڑی میں بند کر دے اور کھانا پانی نہ دے' یہاں تک کہ وہ مر جائے لیکن اگر حالت حمل میں قتل کیا جبکہ ہنوز وضع حمل نہیں ہوا یا بچہ پیدا ہوا اور مر گیا تو اس پر کوئی تاوان نہ ہوگا کیونکہ یہ ثابت نہیں ہے بچے کی موت کو اس سے کوئی نسبت ہے۔ اگر قتل کے بعد بچہ مرا ہوا نکلا تو اس پر غرہ (جرمانہ) اور کفارہ واجب ہوگا۔ اگر بچہ پیدا ہونے کے وقت تکلیف میں تھا اور اسی حالت میں مر گیا تو تاوان اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے کیونکہ ظاہر ہے کہ اس کا اذیت میں ہونا اور مر جانا اس کی ماں کے مر جانے کے باعث ہوا ہے۔ واضح ہو کہ یہ تاوان اور جرمانہ مجرم کے عاقلہ (ذمہ دار قصاص) پر عائد ہوگا کیونکہ پیٹ کے بچے کو جرم سے وابستہ نہیں کیا جاسکتا اور اس کا زندہ رہنا یقینی نہ تھا لہٰذا اس کی موت جرم خطأ یا جرم مشابہ بہ عمد متصور ہوگی۔ تاہم کفارہ کی ادائیگی خاص مجرم کے مال سے ہوگی۔

اگر مقتول کے ولی نے حاکم کے حکم سے مجرمہ (قاتلہ) کو قتل کیا تو امام (سربراہ مملکت) اس کا ذمہ دار ہوگا۔ خواہ اسے مجرمہ کے حاملہ ہونے کا علم رہا ہو یا نہ رہا ہو کیونکہ (بہرحال) اس بارے میں معلومات کا حاصل کرنا اس کی ذمہ داری

تھی اور اسی نے قتل کرنے کا حکم دیا تھا تعمیل کرنے والا تو اس کی رائے اور تحقیق کے مطابق حکم کی بجا آوری کا محض ایک آلہ ہے۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ درست بات یہ ہے کہ عورت اگر ایسی ہے کہ اس کا حاملہ ہو جانا معمول کے مطابق ممکن ہے تو اس کی بات کو مزید علاماتی ثبوت کے بغیر تسلیم کر لیا جائے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولا یحل لهن ان یکتمن ماخلق الله فی ارحامهن ان کن یؤمن باللہ والیوم الآخر" (البقرۃ:۲۲۸) (یعنی عورتوں کو یہ حلال نہیں کہ ان کے رحموں میں اللہ تعالیٰ نے جو کچھ رکھا ہے اسے چھپائیں اور اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان بھی رکھتی ہوں) (رحم کی چیز سے مراد حمل یا حیض ہے اور جس بات کا چھپانا حرام ہے اگر اس کا اظہار کیا جائے تو گواہی کی طرح اسے قبول کرنا واجب ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حمل کے بارے میں 'غامدیہ' کی بات کو تسلیم فرما لیا تھا اور اس کے لئے مزید ثبوت طلب نہیں فرمایا اور نہ قسم لی۔ ہاں اگر کسی عورت کا حاملہ ہونا معمول کے مطابق نہ ہو مثلاً وہ عورت آیسہ ہو (یعنی طویل العمری کے باعث اس کے ایام آنے بند ہو گئے ہوں) ایسی عورت اگر حمل کا دعویٰ کرے تو وہ نہیں مانا جائے گا' کیونکہ امر واقعہ اس کی تکذیب کرتا ہے۔

اس بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ (مجرمہ) عورت کے اعتراف حمل کو تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ حمل کا نہ ہونا بنیادی بات ہے۔ پھر مجرمہ عورت پر یہ الزام عائد ہو سکتا ہے کہ وہ جس سزا کی مستوجب ہے اس کو تاخیر میں ڈالنا چاہتی ہے لہٰذا جب تک کہ علامات حمل ظاہر ہو جانے کا ثبوت مہیا نہ ہو یا مستحق بیان نہ کرے عورت (مجرمہ) کی بات تسلیم نہ کی جائے۔

قول اول کی صورت میں' آیا عورت سے اقرار حمل کے بارے میں حلف لیا جائے یا نہ لیا جائے۔ اس بابت دو رائیں ہیں اور قابل ترجیح پہلی بات ہے (یعنی حلف لیا جائے) کیونکہ عورت کا بیان غرض پر مبنی ہے' کہ قصاص میں تاخیر ہو جائے۔

مجرم سے قصاص جراحت لینے کے بعد مجروح کے وفات پا جانے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی کا ہاتھ عمداً کاٹ دیا اور اس کا قصاص ہاتھ کے بدلے ہاتھ کاٹنے کی صورت میں لے لیا گیا۔ اس کے بعد مجروح مظلوم وفات پا گیا تو اب مجرم کو جس کا ہاتھ قصاص میں کاٹا جا چکا ہے قتل کر دیا جائے گا کیونکہ یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ وہ جرم (جراحت کا نہ تھا بلکہ) قتل عمد تھا اور ہاتھ کا قصاص لینے والے کو جان کے قصاص کا حق ہے اور ہاتھ کا قصاص لے لینے سے قصاص جان جو واجب ہوا ہے وہ ساقط نہ ہو گا۔ چنانچہ وہ شخص' جسے مجرم سے ہاتھ کا قصاص لینے کا حق ہے اسے قصاص جان کا بھی حق ہے۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ یہ کہتے ہیں کہ (ہاتھ کا قصاص لینے کے بعد) جان کا قصاص ساقط ہو گیا۔ کیونکہ جب اس مجرم کا ہاتھ کاٹا گیا تو گویا تمام دوسرے مطالبات سے اسے بری کر دیا گیا۔ لیکن حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ ہاتھ تو اس گمان میں کاٹا گیا کہ مجروح کو صرف اسی کا حق ہے لیکن زخم کے سرایت کر جانے (اور مجروح کی وفات) کے بعد یہ ثابت ہوا کہ وہ شخص

مستوجب قصاص جان ہے۔ لہٰذا وہ اس لاعلمی کے باعث اس جرم سے بری نہیں ہوسکتا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ایسے عضو کا قصاص لیا گیا جس کے جرم پر نصف دیت عائد ہوتی ہے اور اسی جرم سے مجروح بوجہ سرایت زخم کے وفات پا گیا تو مجرم سے قصاص جان لینا واجب ہے۔ ہاں مقتول کے ورثاء کو یہ جائز ہے کہ وہ نصف خون بہا کے عوض قصاص معاف کر دیں کیونکہ مقتول کی وفات سے پہلے مجرم کا ہاتھ جو قصاص میں کاٹا گیا وہ نصف دیت کی بجائے متصور ہوگا۔

اگر مجرم قدرتی موت مر جائے یا کوئی اور شخص اسے قتل کر دے۔ تو مجرم کے ترکہ میں سے نصف خون بہا واجب الادا ہوگا۔ اگر کسی کے ہاتھ کاٹ دیئے گئے اور اس کا قصاص لے لیا گیا پھر وہ دست بریدہ مظلوم زخم کے سرایت کر جانے سے مر گیا تو اس کے ولی کو اختیار ہے کہ اپنے مورث کی جان کے عوض مجرم کی گردن کاٹ دے اگر ولی اس سے درگزر کرے تو اب وہ کسی شے کا حقدار نہ ہوگا کیونکہ قصاص میں ہاتھوں کے کاٹے جانے سے دیت واجب کا مطالبہ پورا ہو گیا۔

دیت کا بیان

مالکیہ' شافعیہ اور حنابلہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ دیت وہ مال ہے جو ایک آزاد شخص کو قتل کرنے یا جراحت رسانی کی پاداش میں مجرم پر عائد ہو اصل میں یہ لفظ 'ودیۃ' ہے جو لفظ 'ودی' (تاوان) سے نکلا ہے (اخیر میں 'ت' حرف 'واؤ' کی بجائے بڑھائی گئی ہے جیسے وزن سے زنۃ) اس کے معنی تاوان حاصل کرنے کے ہیں اور اس کی بنیاد کتاب وسنت اور اجماع ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "ومن قتل مؤمناً خطاً فتحریر رقبته مؤمنة و دِيَةٌ مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا" (النساء:۹۲) (یعنی جس نے غلطی میں کسی مسلمان شخص کو قتل کر دیا تو اس پر واجب ہے کہ ایک مسلمان غلام آزاد کرے اور تاوان دے جو اس شخص کے ورثاء کو ادا کیا جائے گا ہاں وہ معاف کر دیں تو خیر) اس کے بارے میں بکثرت احادیث آئی ہیں اور اس کے واجب ہونے پر فی الجملہ اجماع ہے۔

یہ اصحاب (فقہائے ثلاثہ) کہتے ہیں کہ ایک مسلمان مرد۔ آزاد جس کا خون حرام ہو' پیٹ کا بچہ نہ ہو قتل کرنے پر ایک سو اونٹ تاوان واجب ہوگا۔ درآنحالیکہ قاتل کو اس شخص پر کسی قسم کی ملکیت حاصل نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ نے آیت سابقہ میں دیت کو واجب فرمایا ہے اور اس کی وضاحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مکتوب بنام عمرو بن حزم میں فرما دی ہے جس میں ارشاد ہوا ہے "في النفس مائته من الابل" (یعنی جان کی دیت ایک سو اونٹ ہے) بروایت نسائی۔

سب سے پہلے جس شخص نے ایک سو کی یہ تعداد مقرر فرمائی اور وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دادا عبدالمطلب تھے۔ شریعت اسلامیہ نے اسی تعداد کو برقرار رکھا۔ لفظ 'بعیر' (اونٹ) کا اطلاق نر اور مادہ دونوں پر ہوتا ہے اور شخص مظلوم صاحب فضل ہو یا گھٹیا درجہ کا آدمی ہو دیت میں اختلاف نہ ہوگا ہاں مذہب یا جنس کے اعتبار سے مختلف ہو تو اس کی دیت بھی مختلف ہوگی۔ برخلاف اسی کے اگر کسی (مملوک) غلام پر جرم کیا جائے تو (اس پر مقررہ تاوان نہیں) بلکہ اس کی قیمت مختلف ادا کرنا ہوگی۔ اگر مقتول غیر محفوظ الدم ہے (یعنی اس کی جان کی حفاظت واجب نہیں ہے) مثلاً وہ شخص جو نماز کی پروا نہ کرتا ہو اور تارک صلوٰۃ ہو جائے یا شادی شدہ شخص زانی ہو' ان دونوں میں سے اگر کسی کو قتل کر دیا جائے تو مجرم پر نہ دیت

عائد ہوگی نہ کفارہ واجب ہے۔ بعض صورتیں ایسی ہیں جن میں مجرم پر بھاری دیت عائد ہوتی ہے۔ ان پانچ اسباب میں سے کوئی سبب اس کا موجب ہوسکتا ہے: ارتکاب قتل عمداً کیا گیا ہو یا قتل مشابہ بہ عمد ہو۔ یا حدود حرم میں واقع ہوا ہو یا کسی ذو رحم محرم کو (جس کے ساتھ رشتہ حرام ہے) قتل کیا ہو۔ اسی طرح کچھ باتیں ایسی ہیں جن میں ہلکی دیت عائد ہوتی ہے جس کا موجب ان اسباب چارگانہ میں سے کوئی سبب ہے۔ یعنی عورت' مملوک' جنین (پیٹ کا بچہ) یا کافر کا قتل ہو تو پہلی صورت میں دیت کے حصے کر کے ایک حصہ عائد ہوگا۔ دوسری صورت میں مملوک کی قیمت واجب الادا ہوگی۔ تیسری صورت میں جرمانہ اور چوتھی صورت میں ایک تہائی دیت واجب ہوگی۔ قتل عمد میں دیت مثلثہ (یعنی سہ نوعی) ہوگی خواہ قصاص واجب معاف کرنے سے دیت واجب ہوئی ہو یا بغیر معافی کے واجب ہوئی ہو جیسے والد کا اپنے بیٹے کو قتل کر دینا' یہاں پر دیت کا مثلثہ (سہ گانہ) ہونے سے دیت کے جانوروں کا تین اقسام پر مشتمل ہونا ہے۔ خواہ مالیت میں ایک قسم دوسری سے زیادہ ہو جائے۔ پس دیت (مغلظہ) کی مقدار یہ ہے: تیس حقہ (یعنی وہ اونٹنی جو چوتھے سال میں ہو) اور تیس جذعہ (جو پانچویں سال میں ہو) اور چالیس خلفہ (یعنی گیا بھن) جیسا کہ امام ترمذی کی روایت میں ہے۔ یہ دیت تین اعتبار سے بھاری ہے یعنی مجرم' کیفیت جانور اور اسی کی عمر کے اعتبار سے۔ قتل عمد کی صورت میں یہ سہ گونہ دیت مجرم پر فوری طور پر واجب الادا ہوگی۔ ہاں شبہ عمد کی صورت میں (مجرم کا) عاقلہ اس سہ گار دیت کو تاخیر سے ادا کر سکتا ہے اور قتل عمد میں مسلمان مقتول کے احترام کی عظمت اور مطالبۂ خون کے حقداروں کی تشفی خاطر کے لئے دیت کی فوری ادائیگی واجب ہے جیسا کہ خون بہا میں ہوتا ہے۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ سہ گونہ چہار گونہ دیت کی یہ سختی جراحت عمد میں بھی اسی طرح ہے جیسی کہ قتل میں ہوتی ہے۔ جراحت مستوجب قصاص ہو جیسے زخم موضحہ' یا مستوجب قصاص نہ ہو دیت میں اس سے کوئی فرق نہ ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ قتل عمد اور شبہ عمد میں عاقلہ پر دیت مغلظہ اور قاتل پر کفارہ عائد ہوگا اور میراث سے محروم رہے گا کیونکہ یہ محرومی قتل کی پاداش میں ہے اور جرم شبہ عمد میں قصاص ساقط ہو جائے گا لیکن مجرم میراث سے محروم رہے گا اور شبہ عمد میں مجرم کے عاقلہ پر 'دیت مغلظہ' پر واجب ہونے کی بناء وہ حدیث ہے جو حمل بن مالک سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میرے سامنے دو سوکنوں میں سے ایک نے دوسری پر خیمہ کی چوب یا اس کا ستون اٹھا کر دے مارا جس سے اس عورت کے پیٹ کا بچہ مردہ ساقط ہو گیا۔ اس عورت کے ولیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور استغاثہ کیا' آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجرمہ کے ولی کو کہا ''فدوہ'' (یعنی دیت ادا کر) اس پر عورت کے بھائی نے کہا کہ آیا آپ ایسے کا تاوان دلانا چاہتے ہیں جو نہ چیخا نہ رویا' کچھ کھایا نہ پیا ایسوں کا تو خون معاف ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ''اسجع کسجع الکھان'' (یعنی کاہنوں کی سی باتیں بناتے ہو) ایک اور روایت میں ہے کہ ''دعنی واراجیز العرب' تو موافدوہ'' (یعنی اہل عرب کے سخن سازوں کو مجھ پر چھوڑ جاؤ اس کا فدیہ ادا کرو)۔

حقیقت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عاقلہ (حامیان مجرم) پر دیت کا عائد فرمانا' جیسا کہ حدیث کی تفصیل میں بتایا گیا ہے' جرم مشابہ بہ عمد کی پاداش میں ہے جرم خطاء کی بناء پر نہیں ہے لہٰذا جرم شبہ عمد میں دیت کا لازم ہونا

حدیث کی صراحت سے ثابت ہے۔ قیاس سے نہیں ہے۔

ان اصحاب کا فرمانا یہ بھی ہے کہ قتل کی دیت ابتداہی میں عائد ہو جاتی ہے بعد میں پیش آنے والے حالات کے پیش نظر نہیں ہوتی پس عاقلہ پر عائد ہونے والی دیت غلطی سے جرم سرزد ہو جانے پر ہوتی ہے جس کی ادائیگی تین سال کے اندر واجب ہے جیسا کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے فیصلہ فرمایا اور یہ تاخیر مجرم کا خیال اور اس پر رحم کے طور پر ہے۔ پس اس طرح مقررہ میعاد کے اندر اس شخص کو جس کا جرم کیا گیا ہے پوری دیت پہنچ جائے گی اور مجرم کے توبہ اور اس کی معافی کی توقع ہوگی۔

واضح ہو کہ جرم مشابہ بہ عمد کی دیت کی مقدار چار قسم کے سو اونٹ بدیں تفصیل ہیں کہ ان میں سے پچیس (۲۵) بنت مخاض (یعنی وہ اونٹنی جو عمر کے دوسرے سال میں ہو) اور پچیس (۲۵) بنت لبون (جو تیسرے سال میں ہو) اور پچیس (۲۵) حقہ (جو چوتھے سال میں ہو) اور پچیس (۲۵) جذعہ (جو عمر کے پانچویں سال میں ہو)۔ اس دیت کی تاکید نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ہوتی ہے "فی نفس المؤمن مائۃ من الابل" (یعنی مومن کی جان کا بدلہ ایک سو اونٹ ہے)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت ہے لیکن اس حدیث سے ان صفات کی تغلیظ (پابندی) کا ثبوت نہیں ہوتا۔ اس کے لئے اجماع کا ہونا ضروری ہے۔ اس بارے میں جو روائتیں آئی ہیں وہ ثابت شدہ نہیں ہیں اور کیفیت تغلیظ کے بارے میں صحابہ رضوان اللہ علیہم کے درمیان اختلاف ہے۔ پس عمر اور زید وغیرہ نے جو کہا' سو کہا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ دیت میں تین قسم کے اونٹ واجب ہیں ن میں تینتیس (۳۳) حقے تینتیس (۳۳) جذعے اور چونتیس (۳۴) خلفے ہوں' اور ابن مسعود نے (دیت کے بارے میں) وہی کہا جو چہارگانہ اونٹ کی بابت حنفیہ کہتے ہیں۔ مقررہ مقدار میں ذاتی رائے کو دخل نہیں ہے پس وہ تو حدیث مرفوع (یعنی براہ راست ارشاد نبوی) کی مانند ہے اور ان اصحاب کی رائے کے خلاف ہے اور جب ان میں اختلاف ہو تو جو امر یقینی ہے اسی کو اختیار کرنا بہتر ہے۔

واضح ہو کہ جرم مشابہ بہ عمد کی دیت محض جرم عمد کے تاوان کی مانند ہے۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ تغلیظ (یعنی سختی تاوان) محض اس تاوان میں ہے جو اونٹوں کی صورت میں ہو لہٰذا جو تاوان ایک لاکھ دراہم کی صورت میں ہو اس کی مالیت میں اضافہ نہیں ہو سکتا۔ یہی حال ایک ہزار دینار کے تاوان کا ہے (کہ اس کی مالیت بڑھ نہیں سکتی)۔

جرم خطاء کی دیت

حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ غلطی سے جرم سرزد ہو جانے کا خون بہا' (مجرم کے) عاقلہ پر ایک سو اونٹ ہے نیز قاتل کے مال میں سے کفارہ واجب ہے اور دیت میں پانچ قسم کے اونٹ ہوں گے جن کے منجملہ بیس (۲۰) بنت مخاض' بیس بنت لبون' بیس ابن مخاض' بیس حقہ اور بیس جذع ہوں۔ یہ قول حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ہے جس کو ان اصحاب نے اختیار فرمایا۔ اس لئے کہ یہ تاوان ہلکا ہے اور جرم خطاء کے لئے زیادہ مناسب ہے کیونکہ بھول چوک کا جرم قابل درگزر ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ غلطی سے جرم قتل سرزد ہو جانے پر پنج گانہ اونٹ عاقلہ کے ذمہ ہیں۔ جو تعجیل واجب الاداء ہوں گے اور ان اصحاب نے بیس (۲۰) ابن مخاض کی جگہ بیس (۲۰) ابن لبون رکھا ہے۔ جیسا کہ ترمذی وغیرہ کی روایت میں ہے یہ دیت ہلکی ہے اس لئے کہ یہ (مجرم کی بجائے اس کے) عاقلہ پر عائد ہے اور عمر میں رعایت ہے اور ادائیگی بتاخیر ہوگی۔ جرم شبہ عمد کی دیت میں سہ گونہ اونٹ ہیں جو عاقلہ پر بتاخیر واجب الادا ہیں۔ پس یہ بھی دو لحاظ سے (یعنی عاقلہ پر عائد ہونے اور تاخیر کی اجازت سے) ہلکی ہے اور ایک لحاظ سے بھاری ہے (کہ اقسام سہ گانہ کی قید ہے)۔

دیت کی اقسام

حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اونٹ دستیاب ہوں تب بھی ان کی بجائے درہم و دینار کا دیت میں لینا جائز ہے۔ لیکن ان تین اقسام یعنی اونٹ، سونا اور چاندی کے علاوہ کسی اور شکل میں (دیت) ثابت نہیں ہے۔ پس اونٹ ایک سو (۱۰۰) چاندی دس ہزار درہم اور سونا ایک ہزار دینار دیت میں واجب الادا ہوں گے کیونکہ مقدار کا تعین ایسی شے ہی سے ہو سکتا ہے جس کی مالیت معلوم ہو۔ ان تین اشیاء کے علاوہ دوسری اشیاء کی مالیت معلوم نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تلف شدہ شے کے تاوان واجب کی مالیت کا تعین ان ہی اشیاء سے کیا جاتا ہے اور مقدار مالیت کا اونٹوں سے تعین کرنا احادیث مشہور سے ثابت ہے۔

امام ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ دیت کی ادائیگی اونٹ، سونے یا چاندی کی شکل میں ثابت ہے اور گائے بیل ہو تو دو سو، بھیڑ بکری دو ہزار راس اور کپڑے کی صورت میں دو سو جوڑے۔ ہر جوڑے میں دو کپڑے ہوتے ہیں۔ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے ان میں سے ہر قسم کے صاحب مال پر اسی طرح دیت عائد فرمائی ہے۔

شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ دیت میں نہ گائے نہ بھیڑ بکری ہے اور نہ لباس نہ سامان لیا جائے گا۔ مستوجب دیت کے پاس اگر اونٹ ہیں تو وہی لئے جائیں گے۔ ان کے علاوہ کسی اور شے کی ادائیگی کا ذمہ دار اسے نہیں بنایا جائے گا۔ کیونکہ دیت میں سہولت پیش نظر ہوتی ہے۔

کہا جاتا ہے کہ مستوجب تاوان سے وہ اونٹ لئے جائیں گے جن کی اکثریت اس کے قبیلہ میں ہو۔ گو اس کے اپنے اونٹ غیر قبیلے کے ہوں۔ اگر اس کے پاس ایسے اونٹ نہ ہوں تو بدوی قبائل کی اکثریت کے اونٹ لئے جائیں گے کیونکہ یہ ضائع شدہ حق کے بدلے میں ہیں۔ وہ نہ ہوں تو اس علاقے کے اونٹ لئے جائیں جو تاوان ادا کرنے والے کی قیام گاہ سے قریب تر ہو۔ بشرطیکہ انہیں وہاں سے دستیاب کرنے کے اخراجات اور اس کی مالیت قبیلہ کے غیر دستیاب اونٹوں سے زیادہ نہ ہو جائے۔ ایسی حالت میں اونٹوں کا وہاں سے لانا واجب نہیں ہے۔ اور جب کسی بھی قسم کے اونٹوں کی ادائیگی واجب قرار دے دی جائے تو پھر ان واجب شدہ اونٹوں سے ہٹ کر کسی اور اونٹ کا مطالبہ یا اس کے مساوی مالیت کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا سوا اس کے کہ دیت ادا کرنے والا اور حقدار دیت دونوں رضامند نہ ہوں کیونکہ دیت میں مظلوم کے احترام کی عظمت مدنظر ہوتی ہے۔

اگر دیت کے اونٹ دستیاب نہ ہوں تو شافعیہ کے پرانے قول کے مطابق صاحب زر (مجرم) پر ایک ہزار دینار اور مالک دراہم پر چاندی کے بارہ ہزار درہم واجب الادا ہوں گے۔ جیسا کہ حدیث نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں ہے ''علی اهل الذهب الف دینار وعلی اهل الورق اثنا عشر الف درهم'' (یعنی سونار کھنے والے پر ہزار دینار اور چاندی والے پر بارہ ہزار درہم دیت واجب ہوگی) ابن حبان اور حاکم نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔ ماخوذ از حدیث عمرو بن حزم۔

شافعیہ کے نئے قول کی رو سے (نایابی شتر کی صورت میں) اونٹوں کی وہ قیمت واجب الادا ہوگی جو ادائیگی کے وقت ہو۔ خواہ وہ کس قدر بنتی ہو کیونکہ یہ تلف شدہ شے کے عوض میں ہے۔ جب کہ اصل شے واجب الادا کا حصول مشکل ہے تو اس کی قیمت کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور مالیت اس بستی کے عام رائج الوقت نقدی میں لگائی جاتی ہے کیونکہ دوسرے مقامات سے اس کا شہر قریب ترین اور مستند ہے۔ اگر دیت کے اونٹوں میں سے کچھ دستیاب ہو جائیں تو جتنے موجود ہیں انہیں لے لیا جائے اور باقی کی مالیت وصول کی جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ دیت کے اونٹوں کے لئے عمر کی کوئی قید نہیں ہے۔ البتہ اس بات پر انحصار ہے کہ اونٹنیاں گیابھن ہوں خواہ وہ حقہ ہوں یا جذعہ یا کچھ اور اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ دیت میں نہ مریض اونٹ لیا جائے گا اور نہ عیب دار اونٹ۔ ہاں حقدار خود اس پر راضی ہو جائے اور نیکی کرنا چاہتا ہو تو خیر۔ کیونکہ یہ اس کا حق ہے اور وہ اس سے دست بردار ہوسکتا ہے۔ اگر مستحق دیت کی اونٹنیوں کے گیابھن ہونے سے انکار کرے تو اس کا ثبوت دو معتبر واقف کار گواہوں کی شہادت سے ہوسکتا ہے کہ حمل کتنے عرصہ کا ہے۔ اگر گواہوں کے کہنے سے حقدار اسے لے لے یا وہ خود اس کے حمل کی تصدیق کرلے اور وہ اونٹنی اس کے پاس اگر مر جائے پھر اس کا پیٹ چاک کرنے سے معلوم ہو کہ وہ اونٹنی گیابھن نہیں تھی تو مجرم اس کی تلافی کرے اور حقدار اس کے عوض گیابھن اونٹنی لے لے۔ اس بارے میں صحیح بات یہ ہے کہ اگر اونٹنی پانچ سال کی نہ بھی ہوئی ہو تو اسے گوارا کرلینا چاہیے کیونکہ اونٹ کے نام کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے۔

عورت اور عیسائی یا یہودی کی دیت کا بیان

شافعیہ کہتے ہیں کہ عورت اور خنثیٰ مشکل (جس کی جنس متعین نہ کی جاسکے) اگر آزاد ہوں (یعنی غلام یا لونڈی نہ ہوں) تو ان میں سے ہر ایک کا خون بہا یا جراحت رسانی کا تاوان مجرم پر آزاد مرد کے تاوان کا نصف عائد ہوگا۔ جیسا کہ بیہقی کی روایت میں آیا ہے ''دیۃ المرأۃ نصف دیۃ الرجل'' (یعنی مجرم پر عورت مظلومہ کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہوگی) اور خون بہا کی طرح جراحت رسانی کا حکم بھی ہے۔ مخنث کے تاوان کا حکم بھی اسی کے ساتھ آگیا کیونکہ عورت کے تاوان سے زیادہ عائد کرنا امر مشکوک ہے۔ پس اگر کسی عورت یا مخنث کو غلطی سے ہلاک کر دیا جائے تو (مجرم پر) دس بنت مخاض اور دس بنت لبون دیت عائد ہوگی اور عورت کے قتل عمد یا شبہ عمد میں پندرہ حقہ پندرہ جذعہ اور بیس خلفہ تاوان ہوگا۔

یہودی عیسائی معاہد (غیر مسلم جو معاہدہ کے تحت اسلامی ریاست میں رہتا ہو) یا مستامن (پناہ گزین) جبکہ وہ معصوم (واجب الحفظ) ہو اور اس سے نکاح جائز ہو تو (اس کے مجرم پر) ایک مسلمان کے تاوان کا تہائی واجب ہوگا۔ اس میں تاوان جان ہو یا اور کوئی تاوان ہو۔ تاوان جان کی بابت حدیث مرفوع (جس کی سند حضور تک پہنچتی ہو) آئی ہے۔

امام شافعیؒ نے اپنی کتاب ''الام'' میں بتایا ہے کہ حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما نے اسی کے مطابق فیصلہ فرمایا ہے اور اس لئے کہ یہ مقدار کم سے کم ہے جس پر اجماع ہے اور یہ مقدار بے توقف مقرر نہیں کی گئی۔ پس اگر ان میں سے کسی کو عمداً قتل کیا گیا تو مجرم پر دس مہار حقے اور دس مہار جذعے اور تیرہ مہار ایک تہائی جذعے عائد ہوں گے۔ شبہ قتل عمد میں یہی حکم ہے اور غلطی سے قتل سرزد ہو گیا تو دیت مغلظہ (بھاری دیت) لاگو نہ ہو گی بلکہ بنت مخاض، بنت لبون، ابن لبون، حقہ اور جذعہ کے اقسام پنجگانہ میں سے ہر ایک کے چھ راس اور ایک تہائی مقدار دیت واجب ہو گی۔ دیت کے بارے میں سامری، یہودی کی مانند اور صابئ، عیسائی کی مانند ہے بشرطیکہ خود اس کے ہم قوموں نے اسے کافر نہ قرار دیا ہو اور مجوسی (آتش پرست) کی دیت سب سے معمولی ہے یعنی مسلمان کی دیت کے دسویں حصے میں سے دو تہائی حصہ جیسا کہ حضرت عمر عنہم عثمان اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم نے فرمایا ہے۔ چنانچہ دیت مغلظہ میں دو حقے، دو جذعے دو خلفے پورے اور دو تہائی خلفہ لاگو ہوں گے اور دیت مخففہ کی صورت میں بلحاظ عمر (پنجگانہ اقسام شتر میں سے) ہر قسم کا ایک مہار شتر اور ایک تہائی (یعنی مجموعی طور پر $\frac{۲}{۳} \times ۶ = ۵ \times \frac{۱}{۳} \times ۱$) مجرم پر واجب الادا ہوں گے۔ اس (امتیازی) حکم کا سبب یہ ہے کہ یہودی اور عیسائی میں پانچ باتیں خوبی کی ہیں، یعنی وہ اہل کتاب ہیں۔ وہ ایسے مذہب کے پیرو ہیں جو بالاجماع ایک وقت میں برحق تھا ان کے ساتھ نکاح اور ان کا ذبیحہ حلال ہے اور جزیہ ادا کرتے ہیں اور مجوسی میں بجز ادائے جزیہ کے اور کوئی بات نہیں ہے لہٰذا ان کی دیت یہودی اور عیسائی کی دیت کا پانچواں حصہ ہو گی۔ اسی میں بت پرست سورج اور چاند کا پرستار زندیق (بے دین یا منافق) اور وہ جو کسی مذہب کا پیرو نہیں ہے مثلاً وہ شخص جو اپنی قوم کی طرف سے بطور قاصد کے اسلامی ریاست میں آیا ہو تو اسلامی ریاست میں واجب التحفظ ہے لیکن وہ بت پرست (مشرک) جس کی حفاظت واجب نہیں ہے اس کا خون معاف ہے اور اس قسم کے اشخاص کی عورتوں کا تاوان ان کے مردوں کے تاوان سے نصف ہے۔

ان اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ جس نے ایسے شخص کو قتل کر دیا جس کی حفاظت کے مسلمان ذمہ دار ہیں لیکن اسے ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت نہیں پہنچی اور اسنے دین کو نہیں بدلا تو اس کی دیت وہی ہو گی جو اس کے ہم مذہب کی ہے۔ چنانچہ اگر وہ اہل کتاب ہے تو اس کی دیت بھی اہل کتاب کی، اگر مجوسی ہے تو مجوسی کی ہو گی۔ اگر اس نے اپنا دین بدل لیا اور اس دین کے خلاف کسی اور دین کی اسے خبر نہیں ہے اور کسی نبی کی دعوت اسے نہیں پہنچی تو اس کی دیت وہی ہو گی جو مجوسی کی ہے۔

کہا جاتا ہے کہ اس صورت میں اس کی دیت وہی ہو گی جو اس کے ہم مذہب کی ہے۔

یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کے مجرم پر کچھ لاگو نہ ہو گا' کیونکہ وہ شخص سچے مذہب پر نہیں ہے نہ اس سے کوئی معاہدہ ہے اور نہ وہ ذمی ہے۔ (علامہ) زرکشی فرماتے ہیں کہ اس بارے میں مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے (اپنا مذہب بدل کر) اب یہودی یا عیسائی مذہب اختیار کر لیا تو (اس کے مجرم پر) وہ دیت عائد ہو گی جو مجوسی کے مجرم پر ہوتی ہے کیونکہ اس میں تبدیلی آ گئی ہے۔ یعنی اس حالت میں ان سے نکاح حلال نہیں ہے۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ جس شخص کو دعوت محمدی نہیں پہنچی اسے قتل کرنا جائز نہیں ہے بلکہ وہ معذور ہے اور جو شخص

دارالحرب (دشمن کے علاقہ) میں مسلمان ہو جانے اور مسلمان ہونے کے بعد باوجود اس کے کہ وہاں سے ہجرت کر سکتا ہو لیکن وہ جگہ نہ چھوڑے تو ایسے شخص کا قاتل بھی مستوجب قصاص ہوگا۔ کیونکہ مسلمان ہو جانے کے باعث وہ معصوم (واجب التحفظ ہے)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ عورت کی دیت مرد سے آدھی ہے۔ یہ قول براہ راست حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور یہ حدیث مرفوع ہے (یعنی اس کی سند آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتی ہے)۔

زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک تہائی دیت یا اس سے زیادہ مقدار کا نصف (کسی پر عائد ہو) تو ہو سکتا ہے۔ لیکن اس سے کم مقدار کی دیت کی تنصیف نہیں کی جائے گی۔ امام شافعیؒ نے اس کو اختیار فرمایا ہے نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ حضور نے فرمایا "تعاقل المرأة الرجل الی ثلث الدیتہ" (یعنی عورت مرد کے تاوان کے ایک تہائی حصہ تک حقدار ہو سکتی ہے) اور حضرت ربیعہ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے سعید بن میسب سے پوچھا کہ اگر ایک شخص کسی عورت کی ایک انگلی کاٹ دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ انہوں نے کہا کہ مجرم دس شتر تاوان دے گا۔ میں نے کہا اگر دو انگلیاں کاٹے فرمایا بیس شتر۔ عرض کیا اگر تین انگلیاں ہوں تو فرمایا تیس شتر۔ پھر میں نے سوال کیا اگر چار انگلیاں کاٹ دے، انہوں نے کہا بیس شتر، میں نے کہا، کیا خوب؟ اس عورت کو جب زیادہ اذیت ہوئی اور زیادہ شدید دکھ دیا گیا تو اس کا تاوان کم ہو گیا۔ انہوں نے کہا کہ کیا آپ عراقی ہیں؟ میں نے کہا نہیں، میں جانتا نہیں ہوں جاننا چاہتا ہوں۔ یا عالم سہی تحقیق کا طالب ہوں۔ فرمایا کہ یہ حکم سنت سے ثابت ہے اور اسی کو امام شافعی رحمہ اللہ علیہ نے لیا ہے اور اس کے خلاف وہ روایت ہے جو حنفیہ بالعموم پیش کرتے ہیں۔

(عورت کی دیت کا آدھا ہونا) اس لئے بھی ہے کہ اس کی کیفیت (نسبتہً) مرد سے کم اور افادیت (مقابلتہً) تھوڑی ہے۔ اس کی کمی کا اظہار (عورت کے مجرم پر) خون بہا کے نصف عائد ہونے سے ہوتا ہے۔ یہی کیفیت اس کے اعضاء اجزائے بدن کا تاوان نصف یا تہائی یا اس سے زیادہ عائد کئے جانے کی ہے تا کہ اصل وجود کے متعلقہ احکام اور اس کے تابع کے احکام ایک دوسرے کے مخالف نہ ہوں اور وہ روایت کردہ حدیث نادر الوجود ہے۔ اگر یہ حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہوتا تو یہ اصحاب اس کی مخالفت نہ کرتے۔

واضح ہو کہ مسلمان اور ذمی کی دیت مساوی ہے، جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ حضور نے فرمایا "دیة کل ذی عهد فی عهده الف دینار" (یعنی ہر معاہد کی دیت بدوران عہد ایک ہزار دینار ہے) حضرات ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما نے اسی کے مطابق فیصلہ فرمایا ہے اور وہ روایت جو امام شافعی نے پیش فرمائی ہے اور اس کا راوی نامعلوم ہے اور کتب احادیث میں اسکا ذکر نہیں ہے۔ محدثین جو روایتیں لائے ہیں وہ امام مالک رحمہ اللہ کی روایت سے زیادہ مشہور ہیں اور صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کے عمل سے ان کی تصدیق ہوتی ہے۔

جرم عمد اور جرم خطا دونوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں کیونکہ آیت کریمہ کا مفہوم عام ہے "النفس بالنفس" (یعنی جان کے بدلے جان ہے) اس حکم کو کسی اور آیت نے منسوخ نہیں کیا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ عورت کی دیت یا یہودی یا نصرانی کی دیت مسلمان مرد کی دیت سے نصف ہے۔ خواہ جرم کا ارتکاب عمداً ہو یا غلطی سے سرزد ہو گیا ہو۔ حکم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس کی مقدار چھ ہزار درہم یا پانچ سو دینار ہے۔ جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ''عقل الكافر مثل عقل المسلم'' (یعنی کافر کی دیت مسلمان کی دیت کی مانند ہے)۔ امام مالکؒ کے نزدیک دیت کی پوری تعداد بارہ ہزار درہم ہے لیکن مجوسی معاہد اور مرتد میں سے ہر ایک کی دیت مسلمان کی دیت کا پانچواں حصہ ہے۔ جرم خواہ عمداً کیا گیا ہو یا غلطی سے سرزد ہو گیا ہو۔ پس سونے کی شکل میں چھیاسٹھ (۶۶) دینار اور دو تہائی دینار دیت ہوگی اور چاندی کی صورت میں آٹھ سو (۸۰۰) درہم اور اونٹ ہو تو چھ مہار شتر اور ایک شتر کا دو تہائی (یعنی ۳/۲ـ۶) تاوان ہوگا اور عورت کی دیت ان تمام صورتوں میں آدھی ہوگی لہٰذا آزاد مسلمان عورت کی دیت پچاس اونٹ اور اسی طرح (دوسری اشیاء میں نصف) ہوگی۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی عیسائی یا مجوسی معاہد ہو اور ایک مسلمان نے اسے عمداً قتل کر دیا تو اس کا تاوان مجرم پر مسلمان کے تاوان کی طرح پورا عائد ہوگا اور اگر غلطی سے جرم سرزد ہوا تو مسلمان کے دیت کا نصف تاوان عائد ہوگا۔ لیکن مرتدین میں سے جو غیر واجب التحفظ ہیں یا وہ جنہیں امان نہیں دی گئی تو وہ بہرحال واجب القتل ہیں' (ان کے تاوان کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا) اور وہ جس کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہے اس کا حکم مجوسی کی مانند ہے اور اعضاء و جوارح کے متعلقہ جرائم میں بھی (پورا یا آدھا ہونے کے بارے میں) تاوان جان پر قیاس کیا جائے گا۔

پیٹ کے بچہ کے ساتھ جرم کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ماں کے پیٹ میں بچہ کا ہونا ثابت ہو تو اس کی (جداگانہ) ذمہ داری نہیں لی جا سکتی کیونکہ وہ انسانی جسم کے ایک جزو کی حیثیت رکھتا ہے۔ تاہم وہ بذات خود زندگی کی صلاحیت رکھتا ہے اور ایک ایسی ہستی ہے جو ذمہ داری کی صلاحیت رکھتا اور حقوق کا مالک ہوتا ہے اور اس لحاظ سے اس کے حقوق واجب ہیں مثلاً آزاد رہنا' وارث ہونا' صاحب نسب ہونا' وصی ہونا' البتہ اول الذکر حیثیت سے اسے کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ ہاں پیدا ہو جانے کے بعد اس میں حقدار ہونے کی صلاحیت ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی کا مال اس کے پاس آ جائے اور وہ اسے تلف کر دے تو وہ اس کے تاوان کا ذمہ دار ہوگا۔ اور اگر ولی اس کے ساتھ کسی کا عقد کر دے تو ادائیگی مہر اس پر واجب ہو جائے گی۔ پس اگر کسی شخص نے حاملہ عورت کے پیٹ پر مارا اور اس کے پیٹ سے مرا ہوا بچہ ساقط ہو گیا تو مجرم پر غرہ (جرمانہ بصورت غلام یا لونڈی) عائد ہوگا۔ اگر وہ بچہ لڑکا ہے تو ایک مردانہ دیت کا دسویں حصے کا نصف لاگو ہوگا۔ یعنی دونوں صورتوں میں پانچ سو درہم تاوان ہوگا' کیونکہ دس ہزار درہم کے دسویں حصہ کا نصف اور پانچ ہزار درہم کا دسواں حصہ مقدار میں ایک ہے۔ اس مقدار (کے تعین) کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے' آپ نے فرمایا ''فی الجنین غرة عبد او أمة قيمته خمس مائة'' (یعنی پیٹ کے بچے کی مقدار غرہ ایک غلام ہے یا لونڈی جس کی قیمت پانچ سو ہے) ایک اور روایت میں ''او خمس مائة'' (یعنی وہ جرمانہ لونڈی یا غلام ہے یا پانچ سو درہم ہے) اور غرہ (پانچ سو درہم کا یہ جرمانہ) عاقلہ (ذمہ دار دیت) کو ادا کرنا ہوگا۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جرمانے کی ادائیگی عاقلہ پر ڈالی ہے اور چونکہ یہ جان

کے بدلے میں ہے لہٰذا اس کو حضور نے دیت کے نام سے یاد فرمایا ہے چنانچہ اس (جرمانے کے بارے میں) آپ نے فرمایا ''دوہ'' (یعنی دیت ادا کرو) اور لوگوں نے بھی اس جرمانہ کی بابت کہا: ''اندی من لاصاح ولا استھل'' الحدیث (یعنی کیا ہم اس کی دیت ادا کریں جو نہ چیخا نہ رویا' مردہ بچہ؟)۔

واضح ہو کہ عواقل (ذمہ داران دیت) پانچ سو درہم سے کم مقدار کی ادائیگی کے ذمہ دار نہیں گردانے جاتے۔ اس کی ادائیگی ایک سال کی مدت میں واجب ہے جیسا کہ محمد بن حسن رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہمیں یہ بتایا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت کی ادائیگی کے لئے ایک سال کی مہلت رکھی ہے۔ اور یہ بھی ہے کہ اگر اس (جرمانے) کو جان کا بدل قرار دیا جائے بدیں جہت کہ وہ ایک مستقل جان رکھتا ہے تو ماں کے وجود کے ساتھ وابستہ ہونے کے باعث اس جرمانہ کو ایک عضو کا بدل بھی کہا جا سکتا ہے۔ پس پہلی صورت سے مشابہ ہونے کے باعث بحیثیت وارث ہونے کے عمل کیا اور دوسرے شبہ کی بناء پر (ادائے جرمانہ کے لئے) ایک سال کی مہلت رکھ دی۔

واضح ہو کہ اس بارے میں مرد اور عورت دونوں کا حکم یکساں ہے کیونکہ اس کا مفہوم مطلق (غیر مشروط ہے) ہے اور اس لئے بھی کہ زندہ انسانوں میں تو خصوصیات انسانیت کے اعتبار سے فرق ہوتا ہے لیکن جنین (پیٹ کے بچے) میں یہ فرق نہیں ہوتا لہٰذا دیت کی مقدار ایک ہی ہوگی یعنی پانچ سو درہم۔

اگر (مضروب عورت) کے زندہ بچہ پیدا ہو گیا پھر مر گیا تو مجرم پر پورا خون بہا عائد ہوگا کیونکہ اس نے ایک زندہ ہستی کو پچھلی ضرب سے ہلاک کیا۔ اگر بچہ مردہ پیدا ہوا اور اس کے بعد ماں بھی مر گئی تو ماں کے قتل کا خون بہا اور جنین (پیٹ کے بچے) کو ضائع کرنے کا جرمانہ لاگو ہوگا اور یہ بروایت صحیح ثابت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس صورت میں خون بہا اور جرمانہ (دونوں) کو عائد فرمایا ہے۔

اگر چوٹ لگنے سے ماں مر گئی اور اس کے بعد پیٹ کا بچہ زندہ پیدا ہو گیا لیکن بعد میں مر گیا تو ایک خون بہا ماں کا اور ایک بچے کا لاگو ہوگا۔ کیونکہ ماں کی موت بچے کی موت کے دو اسباب میں سے ایک سبب ہے اور بچے کا تنفس ماں کے نفس سے وابستہ ہوتا ہے۔ شک کی حالت میں تاوان عائد نہیں ہوتا اور جنین کے حق میں جو تاوان عائد ہوگا۔ وہ ورثہ ہوگا کیونکہ یہ اس کی جان کا خون بہا ہے۔ لہٰذا اس کے ورثاء اس کے حقدار ہوں گے۔ اور جراحت رساں (مجرم) کبھی وارث نہیں ہو سکتا۔ یہاں تک کہ اگر کوئی اپنی (حاملہ) بیوی کے پیٹ پر ضرب لگائے جس سے مردہ بچہ ساقط ہو گیا تو اس بچے کے باپ کے عاقلہ (ذمہ دار دیت) پر جرمانہ عائد ہوگا اور مجرم دیت کا وارث نہیں ہو سکتا کیونکہ اس نے بلا شرکت غیرے ارتکاب قتل ناحق کیا اور قاتل مقتول کی میراث کا حقدار نہیں ہوتا۔ یہ حکم آزاد عورت کے جنین (پیٹ کے بچے) کا ہے۔ اگر لونڈی کے پیٹ کا بچہ تلف ہوا ہو اور وہ لڑکا ہو تو اس کی قیمت کا دسواں حصہ لاگو ہوگا کیونکہ یہ جان کا عوض ہے' عضو کا عوض تو واجب نہیں ہوتا جب تک عضو تلف نہ ہو' جنین کے عوض کو عضو کا عوض نہیں قرار دیا جا سکتا۔ لہٰذا یہ جان کا بدل ہے اور اس کی مقدار جان کے اعتبار سے لگائی جائے گی اور یہ دیت جو کچھ بھی ہو مجرم کے مال سے دیت وصول کی جائے گی پانچ سو درہم کی مقدار کی قید ضروری نہیں ہے۔

ابو یوسف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اگر بچے کی ماں (مملوکہ) کی حیثیت کو نقصان پہنچا ہے (یعنی اس کی قیمت گھٹ گئی ہے) تو اس کمی کو پورا کیا جائے جیسا کہ مویشیوں کی حالت میں ہوتا ہے (کہ اگر گیا بھن مویشی کا بچہ تلف ہو جائے تو اس کی حیثیت کم ہو جاتی ہے) اور یہ بھی ہے کہ مملوک (غلام) کو قتل کیا جائے تو مالی تاوان عائد ہو گا۔ یہی اصول یہاں بھی لاگو ہوتا ہے۔

اگر کسی مملوکہ (لونڈی) کو ضرب پہنچائی گئی اور اس کے مالک نے اس کے پیٹ کے بچے کو آزاد کر دیا اور وہ بچہ ماں کے پیٹ سے زندہ پیدا ہوا لیکن مر گیا تو مجرم پر مردہ بچے کی قیمت لاگو ہوگی اور خون بہا واجب نہ ہوگا۔ اگرچہ وہ بچہ آزاد ہو جانے کے بعد مرا ہے کیونکہ اس کی موت اس ضرب سے واقع ہوئی جو اس کے غلام ہونے کے دوران لگائی گئی تھی لہٰذا قیمت ہی واجب ہوگی دیت واجب نہ ہوگی' اور یہ قیمت ایک زندہ (مملوک) بچے کی عائد ہوگی کیونکہ ضرب کے وقت وہ زندہ تھا اور مجرم اس کا قاتل متصور ہوگا۔ غرض (واجبات عائد کرنے سے پہلے) موت کا سبب اور موت کے وقت دونوں کو دیکھنا ہوگا۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ جنین کے تلف ہو جانے پر کفارہ واجب نہیں ہوتا انسانی جان کے ذکر میں اس کی تفصیل آچکی ہے' اس سے تجاوز نہیں کیا جاسکتا' تاہم اگر کوئی چاہے تو کفارہ بھی ادا کر سکتا ہے کیونکہ اس نے امر ممنوعہ کا ارتکاب کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کرنے ہی میں بہتری ہے۔ وہ اپنے کیے کی معافی مانگ سکتا ہے۔

ان اصحاب کا کہنا یہ بھی ہے کہ اگر جنین (پیٹ کے بچے) میں اس کے وجود کے کچھ آثار پیدا ہو جائیں تو یہ تمام احکام مذکورہ پورے بچے کے احکام متعلقہ کی مانند عائد ہوں گے کیونکہ حدیث عام (غیر مشروط) ہے (یعنی ہر قسم کے جنین پر عائد ہوتی ہے)۔ پھر یہ بھی ہے کہ اس کی پیدائش سے اس کی ماں پر تمام حق مادری عائد ہو جاتے ہیں مثلاً ایام عدت کا گزر جانا اور ایام نفاس وغیرہ کا تعین' اس مسئلہ میں بھی یہی صورت حال ہے نیز اس لئے بھی کہ اس (آثار وجود) سے خون اور علقہ (پھٹکی) میں امتیاز ہو جاتا ہے اور یہ جان کا معاملہ قرار پاتا ہے' واللہ اعلم بالصواب۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر مارنے سے حاملہ عورت کے پیٹ کا بچہ مر کر ساقط ہو جائے یا عورت مر جائے اور اس جرم کے نتیجہ میں جو زندگی میں اس کے ساتھ ہوا بچہ ساقط ہو گیا تو مجرم پر جرمانہ لاگو ہوگا۔ اسی طرح اس حالت میں بھی جرمانہ ہوگا جبکہ (پورا بچہ نہیں) بلکہ قدرتی ولادت کے بغیر اس کا کچھ حصہ مثلاً مردہ بچے کا سر باہر آجائے۔

کہا جاتا ہے کہ (جرمانہ عائد ہونے کے لئے) بچے کا (ماں کے پیٹ سے) باہر آجانا ضروری ہے کیونکہ جب تک ایسا نہ ہو وہ بچہ ماں کے جسم کا ایک عضو متصور ہوگا۔ واضح ہو کہ جرم قولی بھی ہو سکتا ہے مثلاً دھمکانا اور فعلی بھی (یعنی مار پیٹ) یا قطع تعلق کر لینا (یہ بھی ایک ذہنی اذیت ہے جس سے اسقاط وغیرہ ہو سکتا ہے)۔

اگر ارتکاب جرم کے وقت وہ بچہ معصوم (واجب الحفظ) نہ ہو مثلاً حربی کا بچہ جو ہنوز حربیہ عورت کے پیٹ میں ہو' گو بعد میں دونوں میں سے کوئی مسلمان ہو جائے یا اس بچہ کا کوئی اور ذمہ دار نہ ہو' مثلاً مجرم خود اس بچہ اور اس کی ماں کا مالک (آقا) ہو اور اپنی لونڈی پر جرم کرے جو کسی غیر سے حاملہ ہو' جو اس بچے کا مالک ہے اور وہ عورت (لونڈی) آزاد

کردی جائے اس کے بعد (جرم کے نتیجہ میں) بچہ ساقط ہو جائے یا ماں مر جائے یا پیٹ سے باہر نہ آیا ہو یا اس کا باہر آنا ماں پر جرم کے نتیجہ میں نہ ہو تو ان تمام صورتوں میں مجرم (آقا پر کوئی تاوان عائد نہ ہوگا۔ کیونکہ پہلی صورت میں اس کی زندگی قابل احترام نہ تھی دوسری صورت میں مجرم تاوان کا ذمہ دار نہیں تھا۔ تیسری صورت میں بچے کی موت ماں کی موت کا نتیجہ ہے (جو مستوجب تاوان نہیں ہے) اور اخیر کی دو صورتوں میں بچے کا وجود ہی ثابت نہیں (تو اس پر جرم کیسا؟)

اگر بچہ زندہ پیدا ہوا اور پیدا ہونے کے بعد بغیر کسی تکلیف کے کچھ عرصہ تک باقی رہا اور اس کے بعد مر گیا تو مجرم پر اس کی ذمہ دار عائد نہ ہوگی۔ لیکن اگر پیٹ سے باہر آنے کے فوراً بعد ہی مر گیا یا سخت بے چینی ظاہر کرتا رہا: مثلاً بار بار ہاتھ بھینچنا اور کھولنا یا اس سے حرکت مذبوحی سرزد ہوتی رہی (یعنی وہ حرکتیں جو ذبح شدہ جانور کرتا ہے) اور اس کی بے چینی جاری رہی اور اسی حال میں مر گیا تو مجرم پر ایک جان ہلاک کرنے کی پوری دیت لاگو ہوگی اگرچہ وہ بچہ چھ مہینے سے کم کا ہے۔

اگر جرم کے نتیجہ میں کسی عورت کے دو بچے (پیٹ کے) ضائع ہو گئے تو دو جرمانے اور تین بچے ہوں تو تین جرمانے عائد ہوں گے، علیٰ ہذا القیاس۔ اگر جنین کا صرف ہاتھ یا پاؤں باہر آیا اور ماں مر گئی تب بھی جرمانہ عائد ہوگا کیونکہ اس سے پیٹ میں بچے کا ہونا ثابت ہے اور بگمان غالب بچے کے ہاتھ یا پاؤں کا جدا ہو جانا مجرم کے جرم ہی سے مانا جائے گا' لیکن (اس صورت میں) اگر ماں زندہ رہی اور کوئی بچہ ساقط نہ ہوا تو مجرم پر نصف تاوان عائد ہوگا جیسے کسی زندہ انسان کا ایک ہاتھ کاٹ دینے پر نصف تاوان عائد ہوتا ہے باقی حصہ (کے جرمانے) کا ذمہ دار نہ ہوگا کیونکہ فقہاء کے نزدیک تہائی حصہ تک کی کوئی حقیقت نہیں اگر (ضرب خوردہ) عورت کے مر جانے کے بعد مردہ بچہ پیدا ہوا تو مجرم پر عورت کا خون بہا اور بچے کا جرمانہ لاگو ہوگا کیونکہ اس بچے کی موت بھی اسی کے ضرب لگانے سے ہوئی۔ اگر بچے کا ایک ہاتھ ساقط ہوا پھر مردہ بچہ بغیر ہاتھ کے پیدا ہوا اور زخم ہنوز مندمل نہ ہوا تھا لیکن ماں کی تکلیف دور ہو گئی تو جرمانہ لاگو ہوگا کیونکہ ظاہر ہے کہ بچہ کا ہاتھ جرم کے نتیجہ میں جدا ہوا۔ یا اگر بچہ زندہ پیدا ہوا اور (جرم کے نتیجہ میں) پیدا ہونے کے بعد ہی مر گیا تو خون بہا عائد ہوگا جس میں ہاتھ کا تاوان شامل ہے لیکن اگر وہ بچہ زندہ ہے اور دائیاں اس کی زندگی کی شہادت دیں یا یہ معلوم ہو جائے کہ وہ ہاتھ ایک زندہ جسم کا تھا تو اس ہاتھ کی نصف دیت لاگو ہوگی۔ اگر دائیاں اس کی شہادت نہ دیں اور یہ نہ سمجھا جا سکے (کہ وہ ہاتھ زندہ وجود کا ایک حصہ ہے) تو (جہاں تک امر یقین ہے) اس یقین کی بناء پر نصف غرہ (غلام یا لونڈی) سے اور اس کی ادائیگی تین سال میں عاقلہ پر عائد ہوگی' کیونکہ یہ (غرہ یا جرمانہ) جان کے عوض لاگو ہوا ہے اور وارثوں کو بطور ورثہ کا حق پہنچتا ہے۔

اگر (نتیجۂ جرم میں) عورت کے پیٹ سے گوشت (کا ٹکڑا) ساقط ہوا تو غرہ (جرمانہ بشکل مملوک) عائد ہوگا بشرطیکہ دائیاں بتائیں کہ یہ بھی حمل کی ایک شکل ہے جسے دوسری عورتیں نہیں جان سکتیں یا وہ گوشت ایسا ہو جس نے کوئی شکل مطلق نہ اختیار کی ہو جسے دائیاں سمجھ سکتیں تاہم ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر یہ گوشت پیٹ میں رہتا تو شکل اختیار کر لیتا اور ایک وجود بن جاتا تب بھی غرہ واجب ہوگا اور اسی طرح اس کے پیدا ہو جانے پر ایام عدت پورے متصور ہوں گے یہی حکم اس

صورت میں ہے جبکہ (ساقط ہو جانے والا) گوشت مضغہ (بچہ) کی شکل میں ہو لیکن اگر وہ محض پھٹکی (چیپ دار مادہ) ہو تو مجرم پر کوئی مطالبہ عائد نہ ہوگا اور نہ اس سے عدت کی تکمیل ہوگی۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ (ان صورتوں میں) غرہ جو واجب ہوگا وہ ایک غلام یا ایک لونڈی ہے جیسا کہ حدیث (مذکورہ) میں بتایا گیا ہے۔ اس میں مجرم کو اختیار ہے کہ (غلام یا لونڈی) جو چاہے دے، حقدار کو وہی قبول کر لینے پر مجبور کیا جائے گا۔ لیکن شرط یہ ہے کہ غرہ (میں دیا جانے والا مملوک) صاحب تمیز ہو (یعنی بچہ یا دیوانہ نہ ہو) اور اس میں ایسا عیب نہ ہو جسے مال فروخت میں عیب خیال کیا جاتا ہے کیونکہ اس میں مجرم کے اختیار کو دخل نہیں ہے۔ (اس مسئلہ میں) صحیح ترین قول یہ ہے کہ غرہ کو قبول کرنا واجب ہے، جبکہ وہ بڑا ہو گیا ہو، خواہ غلام ہو یا باندی۔ لیکن عمر رسیدگی کے باعث ناکارہ نہ ہو اور جب تک کہ اس کی افادیت ناقص نہیں ہوئی اسے بطور غرہ دینے کا مجرم کو اختیار ہے اور غرہ (یعنی دیت بشکل غلام یا کنیز) کے لئے یہ شرط ہے کہ اس کی قیمت مسلمان باپ کے تاوان کے بیسویں حصے کے مساوی ہو جو مسلمان ماں کے تاوان کے دسویں حصہ کے برابر ہے۔

آزاد مسلمان کا جرم کرنے کی صورت میں غرہ (یا دیت) ایک فرد مملوک (یعنی غلام یا لونڈی) ہے جس کی قیمت پانچ اونٹ ہوتی ہے جیسا کہ حضرت علی، عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور چونکہ یہ دیت ہے لہٰذا اس کی مقدار کا تعین دوسری دیتوں کی طرح کیا جائے گا اور چونکہ جنین (بچہ شکم) حیات انسانی کے ادوار میں ادنیٰ ترین دور کا نام ہے لہٰذا اس کی دیت بھی شریعت کی مقرر کردہ دیت کی کم سے کم مقدار ہوگی۔ جیسے جراحت موضحہ اور دانت توڑنے کی دیت ہے۔ پس اگر غرہ (غلام یا باندی) محسوس طور پر دستیاب نہ ہو یا شرعاً حصول ممکن ہو لیکن اس کی واجبی قیمت سے زیادہ قیمت میں دستیاب ہو تو اس کے عوض پانچ اونٹ واجب ہوں گے کیونکہ وہ ملتا ہے تو اسی قیمت میں ملتا ہے اور جب دستیاب نہ ہو تو اتنی ہی قیمت واجب الادا ہوگی اور بدیں جہت کہ بنیادی طور پر دیت میں اونٹ ہی واجب ہوتے ہیں اور اگر وہ شے دستیاب نہ ہو جس کی وضاحت حکم شرع میں کی گئی ہے تو اونٹ ہی کی طرف رجوع کرنا چاہیے، ہاں اگر اونٹ دستیاب نہ ہوں تو ان کی قیمت (یا ان کی مالیت کی شے) واجب ہوگی جیسا کہ اس حالت میں ہوتا ہے جبکہ تاوان کا اونٹ گم ہو جائے۔ اگر دیت کے اونٹوں میں سے کچھ اونٹ گم ہو جائیں تو دستیاب اونٹوں کے ساتھ ساتھ گم شدہ اونٹ کی قیمت واجب الادا ہوگی۔

کہا جاتا ہے کہ غرہ (تاوان) کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ اس کی قیمت اتنی جتنی کہ اوپر بتائی گئی بلکہ جب بھی صحت مند اور صاحب شعور (مملوک) دستیاب ہو حقدار کو اسے قبول کرنا واجب ہے، اگرچہ اس کی قیمت مقدار مذکورہ سے کم ہو کیونکہ (عبد یا امۃ) کا جو لفظ حدیث میں آیا ہے اس کا اطلاق اس پر ہوتا ہے، قطع نظر اس کے کہ وہ جنین (بچہ شکم) مذکر تھا یا مونث کیونکہ حدیث میں یہ لفظ مطلق (غیر مشروط) آیا ہے غرہ (مملوک) کا وارثوں پر عائد ہونا، فریضہ الٰہی ہے۔ کیونکہ یہ معاوضہ جان (یعنی خون بہا) ہے اور یہ مان لیا جائے گا کہ بوقت اسقاط وہ بچہ زندہ تھا اور بعد میں مر گیا اور دیت (غرہ) مجرم کے عاقلہ پر عائد ہوگا جیسا کہ صحیحین کی حدیث میں آتا ہے "قضی فی الجنین بغرۃ عبد او امۃ" (یعنی آنحضرت ﷺ

نے یہ فیصلہ فرمایا ہے کہ جنین کی دیت غرہ ایک غلام یا ایک باندی ہے)۔

کہا جاتا ہے کہ اگر مجرم نے عمداً ارتکاب جرم کیا یعنی (جنین کی) ماں کو ایسی اذیت دی جس سے بالعموم اسقاط حمل ہو جاتا ہے تو دیت غرہ اس پر عائد ہوگی اور یہ جرم اس کا جرم خطایا جرم مشابہ بہ عمد متصور ہوگا۔ قطع نظر اس کے کہ بچے کی ماں کے ساتھ جو جرم ہوا دہ غلطی سے سرزد ہوا یا عمداً کیا گیا یا وہ جرم شبہ عمد تھا کیونکہ بچے کا پیٹ میں ہونا یا زندہ ہونا یقینی امر نہیں تھا جس سے تلف کرنے کے ارادہ سے ارتکاب جرم کیا جائے یہی وجہ ہے کہ اگر (ارتکاب جرم کے بعد) بچہ شکم زندہ پیدا ہو کر مر جائے تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ قصاص صرف قتل عمد میں واجب ہوتا۔ اور اس صورت میں عمد کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ یہودی یا نصرانی کا بچہ جو شکم مادر میں ہے اس بچہ کو حکم میں باپ کا تابع تصور کیا جائے گا۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ تاوان غرہ کے بارے میں اسے مسلمان بچے کی مانند قرار دیا جائے گا اور یہ بھی کہا جاتا ہے یہ خون رائیگاں ہو گا۔ یہ دونوں قول اس بناء پر ہیں جب کہ غرہ کی مالیت کا تعین نہ ہو سکے اور صحیح یہ ہے کہ اس (یہودی یا نصرانی بچہ) کا تاوان (بشکل غرہ) مسلمان بچے کے ایک تہائی غرہ کی مانند ہے جیسا کہ دیت میں ہوتا ہے یعنی ایک اونٹ اور دو تہائی اونٹ، یہی حکم بالغ یہودی اور نصرانی کے بارے میں ہے۔

ان اصحاب کا قول ہے کہ مملوک بچہ شکم لڑکا ہو یا نہ ہو اس (کے اتلاف) کا تاوان اس کی ماں کی قیمت کا دسواں حصہ ہے خواہ وہ ماں قنہ (یعنی بنائی گئی لونڈی) ہو یا مدبرہ (یعنی آقا کی زندگی تک کے لیے اس کی مملوکیت ہو) یا مکاتبہ ہو (یعنی ایک خاص رقم کی ادائیگی کی شرط پر آزادی کا پروانہ دیا گیا ہو) یا ان سے اولاد ہوگئی ہو، جیسا کہ آزاد بچہ شکم کی صورت میں ہوتا ہے، پس جنین (بچہ شکم) کے غرہ کے تعین میں اس کی ماں کے تاوان کے دسویں حصہ کو مدنظر رکھا جائے گا۔ بچہ کی اپنی قیمت کو ملحوظ نہیں رکھا جائے گا کیونکہ اس کے مردہ پیدا ہونے کی صورت میں اس بچے کا موجود ہونا ثابت نہیں ہے (اس حکم سے) وہ صورت مستثنی ہے جب کہ ماں خود اپنی جان کو ہلاک کرنے کی مجرم ہو۔ اس صورت میں اس کے بچہ شکم کا جو اس کے آقا کی ملکیت ہے کوئی تاوان نہ ہوگا کیونکہ آقا کو اپنے مملوک (لونڈی غلام) سے تاوان جرم کا کوئی حق نہیں ہے۔

جنین کی ماں کے مجرم پر تاوان جرم عائد کرنے کے لیے ماں کی اس قیمت کو پیش نظر رکھا جائے گا جو ارتکاب جرم والے دن تھی کیونکہ جرم کا تحقق اسی روز ہوا ہے، اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ تعین تاوان کے لیے بچے کے مر جانے والے دن جو اس کی ماں کی قیمت تھی اس کو مدنظر رکھا جائے گا کیونکہ جرم مجرم پر اس روز عائد ہوگا۔ یہ احکام اس حالت کے ہیں جبکہ جنین مردہ ساقط ہوا ہو جیسا کہ پہلے بتایا گیا۔ اگر وہ بچہ زندہ پیدا ہوا اور بعد میں مر گیا لیکن اسی جرم کے نتیجہ میں جو ماں پر ہوا تو قطعی طور پر اس بچے کی وہ قیمت واجب ہوگی جو پیدائش کے وقت اس کی لگائی جائے گو اس کی قیمت ماں کی قیمت کے دسویں حصے سے کم ہو۔ اس بچے کے غرہ (یا دیت) کا حقدار اس کا مالک ہے۔ اگر ماں کے اعضاء کٹے ہوئے ہوں لیکن پیدا ہونے والا بچہ سلامت ہو تو بقول صحیح ماں کی وہ قیمت لگائی جائے گی جو سالم الاعضاء ہونے کی حالت میں ہوتی ہے کیونکہ بچے کے اعضاء سالم ہیں۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ عورت کافرہ ہو اور بچہ شکم مسلمان ہو۔ اس صورت میں اس عورت کی قیمت مسلمہ ہونے کی حیثیت سے لگائی جائے گی اور اگر وہ عورت آزاد ہو اور بچہ غلام ہو تو عورت کی قیمت بھی

مملوکہ (لونڈی) کی حیثیت سے لگائی جائے گی، وعلی ہذا القیاس۔

ان اصحاب کا یہ بھی کہنا ہے کہ مسلک غالب کی رو سے دسویں حصہ تاوان (مذکورہ) کا بار مجرم کے عاقلہ پر ہوگا۔ جیسا کہ مسائل غرہ میں بتایا گیا۔ اگر بچہ شکم مردہ ساقط ہوا اور اس کے وارثوں نے کسی شخص پر یہ الزام لگایا کہ یہ بچہ اس کے ارتکاب جرم کے نتیجہ میں ساقط ہوا اور ملزم اس سے انکار کرے اور اس پر حلف اٹھالے تو اس کی بات مان لی جائے اور دعویدار کو گواہ پیش کرنا لازم ہوگا اور اس کے دعوے کو دو اشخاص کی شہادت کے بغیر تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

اگر مجرم نے ارتکاب جرم کا تو اقرار کیا لیکن اس سے انکار کیا کہ وہ بچہ اس کے جرم سے ساقط ہوا بلکہ وہ کہتا ہے کہ یہ بچہ کہیں سے اٹھایا ہوا ہے تب بھی اس کی بات مانی جائے اور دعویدار کو (اسقاط کے) گواہ پیش کرنے ہوں گے اور اس بارے میں عورتوں کی گواہی تسلیم کی جائے گی کیونکہ اسقاط حمل بھی ولادت ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں گو بچہ کا اسقاط اس حالت میں تسلیم کیا جائے گا جب کہ چوٹ لگنے یا بغیر کسی شرعی وجہ کے خوف دہر اس پیدا کرنے سے ہوا ہو، لیکن اگر سرزنش کے طور پر مارنے سے بچہ گر گیا تو واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح اس حالت میں بھی جبکہ بدبو کے سونگھنے یا غلاظت خانہ کے کھلنے سے ایسا ہو گیا ہو۔ اگر ساقط شدہ چیز علقہ (لوتھڑے) کی شکل میں ہو یعنی ایک خون منجمد کہ اگر گرم پانی اس پر ڈالا جائے تو وہ تحلیل نہ ہو۔ خواہ اس کا سبب جرم خطا ہو یا جرم عمد ہو۔ اور خواہ وہ کسی اجنبی سے سرزد ہوا یا خود ماں سے ہوا ہو مثلاً ماں نے کوئی چیز استعمال کر لی جس سے حمل ساقط ہو جاتا ہے اور اس سے حمل ساقط ہو گیا۔ لڑکا ہو یا لڑکی، خاوند کا حمل ہو یا ناجائز ہو۔ ان تمام صورتوں میں ماں کا دسواں حصہ مرتکب فعل پر لاگو ہوگا یعنی اگر ماں آزاد ہے تو اس کے تاوان واجب کا دسواں حصہ اور اگر مملوکہ (لونڈی) ہے تو اس ماں کی قیمت کا دسواں حصہ واجب ہوگا۔ یہ قیمت ماں کی اس روز کی لگائی جائے گی جس دن اس کو ضرب پہنچائی گئی اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بچہ ساقط ہونے والے دن کی قیمت کو دیکھا جائے گا۔ اگر باپ نے جرم کیا تو اس پر بچے کی ماں کے تاوان کا دسواں حصہ عائد ہوگا جو اس بچے کے دوسرے حقدار وارثوں کو ملے گا باپ کچھ حقدار نہ ہوگا۔ ارتکاب عمد کی صورت میں دسویں حصہ کا یہ تاوان فوری طور پر بصورت نقد مجرم کے مال سے واجب الادا ہوگا اور غلطی سے جرم سرزد ہو جانے کی صورت میں بھی یہی حکم ہے بشرطیکہ غرہ (غلام یا لونڈی) جو بطور تاوان واجب ہو اس کی مقدار بچے کی دیت کے ایک تہائی تک نہ پہنچ جائے، ایسی صورت میں یہ تاوان عاقلہ مجرم کے ذمہ ہوگا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ ایک مجوسی نے مسلمان عورت کو ضرب پہنچائی اور اس کا بچہ شکم ساقط ہو گیا۔ یا آزاد عورت کا جنین ساقط ہونے پر تاوان بصورت غرہ (غلام یا لونڈی) عائد ہوتا ہے اور (نقد یا غرہ) دونوں میں سے کسی کے اختیار کرنے کا حق مجرم کو ہے۔ تاوان کے حقدار کو یہ حق نہیں ہے۔ لیکن اس حالت میں جبکہ لونڈی کا بچہ تلف ہوا ہو۔ خواہ وہ بندہ ہو یا باندی دونوں حالت میں مجرم کو تاوان بصورت نقدی ہی ادا کرنا ہوگا (نقدی یا غرہ کے اختیار کرنے کا مجاز نہ ہوگا) یہ نقدی چھوٹی عمر کی باندی کے عوض ہے جو سات سال کی ہو گئی ہو یہ نقدی کا تعین (بندہ اور بندی کا) فرق دور کرنے کے لیے ہے۔

واضح ہو کہ (ارتکاب جرم کے نتیجہ میں) عشر یا غرہ اس حالت میں واجب ہوگا جبکہ پورا بچہ مردہ ساقط ہو جائے اور

اس کی ماں زندہ رہے اور اگر ماں بچہ پیدا کرنے سے پہلے ہی مرگئی تو مجرم پر بچہ کا تاوان کچھ عائد نہ ہوگا کیونکہ وہ ماں کے خون بہا میں شامل متصور ہوگا ہاں اگر پیدائش کے بعد بچہ رویا یا پیدائش کے وقت اس کی آواز نکلی یا ماں نے اسے دودھ پلایا یا کوئی ایسی بات ہوئی جس سے ثابت ہو کہ وہ بچہ پورے طور پر زندہ تھا تو مجرم پر دیت لازم ہوگی، بشرطیکہ بچے کے وارث قسم کھائیں کہ اس بچے کی موت مجرم کے فعل سے ہوئی ہے۔ اگر بچے کی زندگی کا علم ہوا لیکن فوراً ہی مرگیا اور ورثاء نے اس بات کی قسم نہیں کھائی کہ اس کی موت جرم کے نتیجہ میں ہوئی تو نہ غرہ واجب ہوگا اور نہ دیت عائد ہوگی کیونکہ یہاں اس امر کا احتمال ہے کہ بچے کی موت جرم کے باعث نہ ہوئی ہو۔ اگر (جرم سے) ماں مرگئی اور وہ بچہ جو ساقط ہوا وہ رویا لیکن مرگیا تو مجرم پر قصاص عائد ہوگا بشرطیکہ بچے کے ورثاء قسم کھا کر کہیں کہ وہ بچہ اس جرم کے نتیجہ میں مرا ہے۔ اس کے خلاف جو رائے ہے اس پر اسی قول کو ترجیح حاصل ہے۔

اگر مجرم نے ماں کے سر پر اس ارادہ سے ضرب لگائی کہ بچہ شکم مرجائے تو بقول راجح اس پر خون بہا عائد ہوگا۔ یہی حکم ہاتھ پاؤں پر بھی اسی غرض سے ضرب پہنچانے کا ہے۔

بات یہ ہے کہ (حاملہ عورت کے) پیٹ، پیٹھ اور سر ضرب رسانی کے بارے میں مختلف رائیں ہیں: ابن القاسم کہتے ہیں کہ ورثاء کے قسم کھا لینے پر قصاص لاگو ہوگا اور اشہب کا کہنا ہے کہ اس صورت میں قصاص نہیں ہے بلکہ مجرم کے مال سے خون بہا واجب الاداء ہوگا بشرطیکہ ورثاء قسم کھا کر مجرم کے جرم کو اس کا موجب قرار دیں۔ لیکن ان اعضائے جسم کے علاوہ کسی اور جگہ پر عمداً ضرب رسانی کی صورت میں ورثاء کے قسم کھانے سے مجرم کے مال میں سے خون بہا اور واجب ہو گا۔

ان مسائل میں قصاص اسی صورت میں واجب الاداء ہوگا جبکہ مرتکب جرم باپ نہ ہو۔ اگر باپ نے جرم کیا ہو تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا سوا اس صورت کے جبکہ اس نے بچے کو ہلاک کرنے کے لیے ماں کے پیٹ پر عمداً مارا ہو۔

اگر ایک سے زیادہ بچہ ہائے شکم (جرم کے نتیجہ میں) مردہ ساقط ہو جائیں تو تاوان کی تعداد بھی اتنی ہی واجب ہو گی خواہ تاوان بصورت عشر ہو یا بصورت غرہ (یعنی غلام لونڈی)۔ پھر اگر وہ جرم غلطی سے سرزد ہوا اور تاوان کی مقدار ماں کے تاوان کے تہائی حصہ کے برابر ہو جائے تو اس کی ادائیگی کا بار مجرم کے عاقلہ پر ہوگا لیکن اگر جرم کا ارتکاب عمداً ہو یا غرہ (غلام لونڈی) کی مالیت مال کے تہائی تاوان سے کم ہو تو اس کا بار مجرم کے عاقلہ پر نہ ہو بلکہ خود مجرم کے اپنے مال سے اسی وقت، فوری طور پر واجب الاداء ہوگا۔

جنین کے ورثاء عشر واجب وغیرہ کے اسی نسبت سے وارث ہوں گے جیسا کہ شریعت نے حق مقرر فرما دیا ہے۔ اس میں اہل فرائض (جن کا حصہ مقرر شدہ ہے) اور عصبہ (جن کا حصہ مقرر نہیں ہے) دونوں طرح کے ورثاء شامل ہیں۔ چنانچہ اس بچہ کا کوئی بھائی نہیں ہے تو باپ کو دو تہائی اور ماں کو ایک تہائی ملے گا اور اگر بھائی ہے تو ماں کو چھٹا حصہ ملے گا۔ جملہ مسالک میں سے اسی مسلک کو ترجیح حاصل ہے۔ بخلاف اس کے جس نے کہا کہ یہ تاوان بچے کی ماں کے لیے مخصوص ہے۔ بشرطیکہ اس نے خود یہ جرم نہ کیا ہو، ربیعہ بھی یہی کہتے ہیں کیونکہ یہ ماں کے جزو بدن کے تاوان کی مانند ہے۔ ابن

ہرمز کا قول اس کے خلاف ہے جو کہتے ہیں کہ (اس صورت میں) ماں اور باپ کو بہر حال ایک تہائی اور دو تہائی کا حق ہے۔ اگر چہ اس بچہ کا بھائی موجود ہو۔ امام مالک رحمہ اللہ پہلے اسی خیال کے حامی تھے۔ بعد میں اول الذکر قول کی طرف رجوع کر لیا تھا کیونکہ اسی قول کو ترجیح حاصل ہے۔

جاننا چاہیے کہ اگر بچہ شکم کے ساقط ہونے کا سبب خود ماں کا اپنا یا باپ کا فعل ہو تو اسے قاتل قرار دیا جائے گا اور مطلق تاوان کا وارث نہ ہوگا، کیونکہ قاتل (مقتول کا) وارث نہیں ہو سکتا۔

عاقلہ کی تفصیل اور بتاخیر ادائیگی تاوان کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ جرم مشابہ بہ عمد اور جرم خطأ کی دیت اور جرم قتل کے جملہ تاوان جو عاقلہ پر واجب الادا ہیں، ان کی ادائیگی کا بار عاقلہ پر ہوگا، عاقلہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو ادائیگی تاوان کے ذمہ دار ہیں، عاقلہ پر تاوان لاگو ہونے کی بنیاد آنحضرت ﷺ کی حدیث متعلقہ حمل بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہے جس میں حضور کا یہ حکم ہے'' قوموا فدوہ ''(یعنی اٹھو فدیہ ادا کرو) یہ حکم اس لیے بھی ہے کہ انسان کی جان قابل احترام ہے، اسے رائگاں تلف قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے، ادھر غلطی سے ارتکاب جرم کرنے والا بے اختیار تھا، اسی طرح وہ شخص بھی جس کا فعل مشابہ با عمد ہوا سے بطور آلۂ ارتکاب کے تصور کیا جائے (جس پر جرم عائد نہیں ہوتا) لہٰذا اس پر سزا کا عائد کرنا بے وجہ ہوگا اور بھاری رقم کا عائد کرنا اس پر زیادتی اور اس کی بیخ کنی ہے لہٰذا جو سزا اس پر عائد ہوگی بغرض تخفیف اس میں عاقلہ کو شامل کیا جائے گا، اور عاقلہ کو خاص طور پر تاوان میں شامل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ قاتل نے جراحت رسانی کے ارتکاب میں ہچکچاہٹ اور توقف نہیں کیا جس کا سبب طاقت کا زعم تھا، اور طاقت کا یہ زعم حامیوں کی بدولت ہوتا ہے اور مجرم کے حامی اس کے عاقلہ ہی ہو سکتے ہیں، بدیں جہت وہ بھی مجرم کی نگہداشت اور اس کی نگرانی نہ رکھنے کے قصوروار ہیں، لہٰذا خاص طور پر انہیں ذمہ دار ٹھہرایا گیا، اب اگر مجرم (یا قاتل) سرکاری ملازم ہے تو اس کے عاقلہ اہل دیوان (افسران محکمہ) ہیں جن کے عطایا (منظور شدہ رقم) سے تین سال میں وہ تاوان وصول کیا جائے گا، اہل دیوان سے مراد وہ لوگ ہیں جو علم اور جھنڈوں والے ہیں یعنی اہل جیش جن کے نام دفتروں اور فہرستوں میں درج ہیں (غالباً مراد کمیشنڈ افسران سے ہے) سیدنا عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سب سے پہلے دفاتر قائم کیے اور ملازمین کے ارتکاب جرائم کے تاوان کا ذمہ دار اہل دیوان کو قرار دیا، اور یہ فیصلہ انہوں نے صحابہ رضوان اللہ علیہم کی موجودگی میں کیا اور اس پر کسی نے اعتراض نہ کیا، علاوہ اس کے تاوان کا بار مجرم کے حمایتیوں پر ہوتا ہے اور یہ حمایت کے مختلف اسباب ہیں، مثلاً قرابت (رشتہ داری) حلف (معاہدہ) ولا (سرپرستی) عد (ہمسری)۔ عہد عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سرکاری محکمہ سے وابستگی، حمایت ہونے لگی، لہٰذا اس مفہوم کے پیش نظر ان اہل دیوان کو عاقلہ قرار دیا گیا، بناء بریں ان اصحاب کا کہنا ہے کہ اگر آج ہم پیشگی کی بناء پر کچھ لوگوں کو باہم ایک دوسرے کی حمایت حاصل ہو تو اہل حرفہ ایک دوسرے کے عاقلہ ہوں گے، اگر حلف (عہد وفاداری) کی بناء پر کسی کو حمایت حاصل ہو تو اہل عہد عاقلہ ہوگا۔

واضح ہو کہ تاوان کو صلہ کی حیثیت حاصل ہے لہٰذا بہتر یہ ہے کہ اس کی ادائیگی صلہ یا عطیات سے کی جائے بہ نسبت اس کے کہ اس کے ذاتی مال سے تاوان وصول کیا جائے عاقلہ سے وصولیابی (تاوان) کے لیے تین سال کی مدت

آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد سے ثابت ہے جو حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے روایت کیا ہے، پھر یہ بھی ہے کہ مال عطیہ میں سے ادائیگی تاوان میں سہولت ہوتی ہے اور عطیات سال میں ایک بار نکالے جاتے ہیں، اگر عطیہ ایک سال سے زیادہ یا کم عرصہ میں ہوتا ہو تو جب بھی ہو اسی میں سے ادا کیا جائے، تا کہ سہولت کا جو مقصد ہے وہ پورا ہو جائے، اگر قاتل کو آئندہ ایک سال میں تین عطیے ملنے ہوں تو اس میں سے تاوان پورا کیا جائے، کیونکہ اس کے واجب الادا ہونے کا فیصلہ ہو چکا ہے، (اس لیے ضروری نہیں کہ تین سال پورے کیے جائیں)۔

اگر تین سال میں پورا تاوان ادا کرنا ہو تو ہر سال ایک تہائی ادا کی جائے اگر صرف ایک تہائی خون بہا یا اس سے کم عائد ہو تو ایک ہی سال میں واجب الادا ہے اور ایک تہائی سے زیادہ دو تہائی تک دوسرے سال میں ادا کیا جائے اور اس سے زیادہ تین تہائی تک تیسرے سال میں ادا کیا جائے، جو خون بہا عاقلہ پر ڈالا گیا ہو یا جو خود قاتل پر عائد ہوا ہو بایں طور کہ باپ نے اپنے بیٹے کو عمداً قتل کر دیا ہو تو وہ قاتل کے مال سے تین سال میں واجب الادا ہوگا، کیونکہ شرع میں مقررہ وقت کے اندر (بتاخیر) ادائیگی کا حکم ہے لہٰذا اس سے تجاوز نہیں کیا جا سکتا۔

اگر دس اشخاص نے ایک شخص کو غلطی سے قتل کرنے کا ارتکاب کیا تو ان میں سے ہر ایک پر تاوان کا دسواں حصہ تین سال میں ادا کرنا واجب ہے، ہر جز کو ادائیگی کے بارے میں کل کی حیثیت میں رکھا جائے گا، بدیں لحاظ کہ وہ تاوان جان کا بدل ہے (جو حکم پوری جان کا ہے وہی عائد ہوگا) اور تین سال کی یہ مدت اسی وقت سے شروع ہوگی جبکہ ادائیگی تاوان کا فیصلہ ہوا، کیونکہ اصل واجب ہونے والی شے تو مثل ہے (یعنی جان کا بدلہ جان ہے جو ارتکاب جرم کے وقت ہی سے واجب ہو جاتا ہے) لیکن اس سے ہٹ کر قاضی سزائے مثلی کو تاوان میں بدل دے تو (تاوان اسی وقت واجب ہوگا اور) مدت ادائیگی تاوان اسی وقت سے شروع ہوگی جب یہ فیصلہ ہوا جیسے غیر متعین شخص کی اولاد کی صورت میں ہوتا ہے (کہ اس کی ولدیت کا تعین قاضی کے فیصلہ پر موقوف ہو جائے)۔

اگر کوئی شخص اہل دیوان (یعنی سرکاری ملازمین کے زمرہ میں) نہیں ہے تو اس کے عاقلہ اس کے قبیلہ کے لوگ ہوں گے، کیونکہ اسے ان کی حمایت حاصل ہے، عاقلہ ہونے کے لیے اس امر کو پیش نظر رکھا جاتا ہے، تاوان عائد شدہ ان سب پر تقسیم کر دیا جائے گا، جو تین سال میں واجب الادا ہوگا، تاہم کسی شخص پر ہر سال چار درہم سے زیادہ عائد نہ ہوگا، ہاں اس مقدار میں کمی کرنا جائز ہے۔ پس ہر ایک سے سالانہ ایک درہم کے سوا یا ایک درہم اور ایک تہائی درہم کے سوا نہیں لیا جائے گا۔ اگر اہل قبیلہ میں گنجائش ادائیگی نہ ہو تو قبیلے کے خاندانی رشتہ دار جو مجرم سے قرابت رکھتے ہوں ان کو شامل کر لیا جائے گا اور اس میں اقرب فاقرب کا اصول مدنظر رہے گا (یعنی پہلے نزدیک ترین رشتہ دار کو پھر ان کے بعد کے نزدیک ترین رشتہ دار کو شامل کر لیا جائے گا) اور قرابت داری کی ترتیب بلحاظ عصبیت (یا صلبی رشتہ) کے ہوگی، مثلاً پہلے بھائی پھر بھتیجے، پھر چچا، پھر چچازاد بھائی کہتے ہیں کہ باپ دادا اور بیٹے پوتے بوجہ قرابت دار ہونے کے عاقلہ میں شامل ہونے والوں میں نہیں ہیں، کیونکہ اہل قبیلہ کی شمولیت دشواری ادائیگی کو دور کرنے کے لیے ہے تا کہ کسی کو تین چار درہم سے زیادہ ادا نہ کرنا پڑے اور یہ اس وقت ہو سکتا ہے، جبکہ تاوان دینے والوں کی تعداد زیادہ ہو اور باپ دادا اور بیٹے پوتوں کی تعداد ا

زیادہ نہیں ہوتی اگر عاقلہ اصحاب رزق (یعنی رسد پانے والے اشخاص) ہیں تو ان کی رسد میں سے ہر سال ایک تہائی کے حساب سے تین سال میں تاوان وصول کیا جائے گا۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ اگر قاتل خود اہل دیوان میں سے ہے تو وہ بھی عاقلہ کے زمرہ میں شامل ہوگا، اگر اہل دیوان میں سے نہیں ہے تو اس پر کچھ لاگو نہ ہوگا یہ اس لیے ہے کہ فعل جبکہ اسی سے سرزد ہوا ہے تو اسے مطالبہ سے الگ کر دینے اور دوسرں سے مواخذہ کرنے کے کچھ معنے نہیں ہیں لہٰذا اسے بھی دوسرے ادا کنندگان تاوان میں شامل کیا جائے گا۔

یہ بھی ان اصحاب کا کہنا ہے کہ عورتیں اور بچے ہر چند کہ انہیں دیوان (سرکاری محکمہ) میں دخل ہوا ان پر ڈنڈ عائد نہ ہوگا، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا" لا یعقل مع العاقلة صبی ولا امراة "(یعنی بچہ اور عورت عاقلہ کے ساتھ شریک تاوان نہ ہوں گے) یہ اس لیے کہ قتل کا الزام مجرم کے حمایتیوں پر بھی ہوتا ہے کہ وہ اس کی روک ٹوک اور نگرانی نہیں کرتے، بچوں اور عورتوں کی حمایت انہیں حاصل نہیں ہوتی، لہٰذا ان پر تاوان نہیں ڈالا جاتا، اسی وجہ سے اگر بچہ یا عورت قاتل ہو تو ان پر خون بہا عائد نہیں ہوتا، بخلاف بالغ مرد کے، اور قاتل پر کچھ تاوان جو عائد کیا جاتا ہے وہ بھی اس لیے ہوتا ہے کہ اسے اپنے نفس کا حمایتی ہونے کے باعث عاقلہ تصور کیا جاتا ہے، یہ کیفیت عورت اور بچے میں نہیں ہوتی۔

ایک شہر کا رہنے والا دوسرے شہر والے کا عاقلہ قرار نہیں دیا جائے گا البتہ شہر کے مضافات میں رہنے والا اہل شہر کا عاقلہ ہو سکتا ہے، کیونکہ مضاف شہر بھی شہر میں داخل ہے۔

اگر کسی شخص نے ایک شہری کا جرم کیا اور اسے دیوان (سرکاری محکمہ) سے کچھ نہیں ملتا گو صحرا نشین اس شخص کے اقرباء ہیں اور وہ خود شہر میں رہتا ہے تو اس شہر کے اہل دیوان اس کا تاوان واجب ادا کریں گے، یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اہل دیوان اور مجرم باہم قرابت دار ہوں، اگر کوئی بدوی (بدو یا اہل قریہ) شہر میں رہائش پزیر ہو لیکن اس کا گھر بار شہر میں نہیں ہے تاہم اہل شہر ہی اس کے عاقلہ متصور ہوں گے، کیونکہ اہل عطا اس کی اعانت نہیں کرتے جس کا گھر وہاں نہ ہو (جہاں ان کا گھر ہے) اسی طرح اگر اہل بادیہ کے درمیان کوئی شہری اقامت گزیں ہو جائے تو بدوی اس کا تاوان ادا نہیں کریں گے کیونکہ اسے ان کی حمایت حاصل نہیں ہے۔

ان اصحاب کا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر ذمی اشخاص کے عاقلہ معلوم ہوں تو وہ اس کی طرف سے تاوان ادا کریں گے، چنانچہ اگر کسی ذمی نے غلطی سے ارتکاب قتل کر لیا تو اس کا خون بہا ایک مسلمان کے خون کی طرح اس کے عاقلہ پر لاگو ہوگا، کیونکہ ان پر بھی جملہ معاملات میں احکام اسلامی عائد ہوتے ہیں، خاص کر ایسے احکام جو ضرر رسانی سے بچانے والے ہوں، بشرطیکہ عاقلہ اور مجرم کے درمیان باہمی حمایت کے حقدار ہونے کا مفہوم موجود ہو، پس اگر اس کے عاقلہ کا علم ہو تو اس کے مال میں سے تین سال کی میعادی دیت واجب الوصول ہوگی، اور میعاد کی ابتدا اس دن سے ہوگی جس دن قاضی نے (تاوان کا) فیصلہ کیا، جیسا کہ مسلمان کے بارے میں ہوتا ہے۔

یاد رہے کہ کوئی کافر مسلمان کا یا مسلمان کافر کا عاقلہ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہ ایک دوسرے کے حامی متصور نہیں ہوتے، ہاں اہل کفر باہم ایک دوسرے کے عاقلہ ہو سکتے ہیں، گو ان کے مذاہب مختلف ہوں، کیونکہ تمام کافر ایک قوم ہیں یہ

حکم اس صورت میں ہے جبکہ ان کے درمیان باہمی عداوت ظاہر نہ ہو، اگر عداوت ظاہر ہے جیسے یہودی اور نصرانی کے درمیان ہے تو چاہیے کہ وہ ایک دوسرے کے عاقلہ قرار نہ دیئے جائیں۔

ان اصحاب کا قول ہے کہ آزاد کردہ غلام کا عاقلہ اس کے آقا کا قبیلہ ہوگا کیونکہ اس کو ان کی نصرت (حمایت) حاصل ہے، چنانچہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا "مولی القوم منهم" (یعنی کسی قوم کا آزاد شدہ غلام اسی قوم میں شمار ہوگا) اور والیوں کے غلام کا تاوان اس کا آقا اور آقا کا قبیلہ ادا کرے گا کیونکہ وہی اس غلام کا ناصر (حامی) ہے جیسے آزاد شدہ غلام کی صورت میں ہوتا ہے۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ عاقلہ تاوان کے بیسویں حصہ سے کم مقدار کی ادائیگی نہیں کرے گا، پورے تاوان کے بیسویں حصے یا اس سے زیادہ کے تاوان کی ادائیگی کرے گا جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث موقوف (جس کا سلسلہ روایت آنحضرت ﷺ تک نہ پہنچا ہو) میں ہے اور آنحضرت ﷺ کی حدیث مرفوع ہے (جس کا سلسلہ روایت حضور تک پہنچا ہے) " لا تعقل العواقل عمداً، ولا عبداً، ولا صلحاً، ولا اعترافاً، ولا ما دون ارش الموضحة " (یعنی عاقلہ پر تاوان نہیں ڈالا جائے گا جبکہ جرم کا ارتکاب عمداً ہوا ہو، یا غلام کا قتل ہو، یا مصالحت کا تاوان ہو یا اعتراف جرم کا تاوان یا جراحت موضحہ کے جرمانے سے کم مقدار کا تاوان ہو۔ واضح ہو کہ جراحت موضحہ کا جرمانہ پورے خون بہا کا بیسواں حصہ ہوتا ہے۔ عاقلہ پر بھاری تاوان کا بار ڈالنے کا مقصد یہ ہے کہ کسی پر بیجا سختی نہ ہو، تھوڑی بہت زیادتی تباہ کن نہیں ہوتی ہاں بڑی زیادتی ہو تو تباہ کن ہوتی ہے دونوں حالتوں کے فرق کا اندازہ سماعی ہے (یعنی قیاسی یا قاعدے کی بناء پر نہیں ہے) پس مقدار بالا سے کم تاوان ہو تو مرتکب فعل کے مال سے وصول کیا جائے گا (زیادہ ہو تو عاقلہ پر ڈالا جائے گا) حالانکہ قیاس یہ ہے کہ تاوان کم ہو یا زیادہ ایک ہی بات ہے، لہٰذا تاوان عاقلہ پر ڈالا جانا چاہیے (کم ہو یا زیادہ) چنانچہ امام شافعیؒ اسی طرف گئے ہیں، یا پھر دونوں کے یکساں ہونے کی صورت یہ ہے کہ عاقلہ پر کوئی تاوان عائد ہی نہ کیا جائے (جو تاوان ہو وہ سب اسی سے وصول کیا جائے جس پر ڈالا گیا ہے)، حنفیوں نے اس قاعدہ کو نظر انداز کر دیا ہے کیونکہ نبی ﷺ سے روایت ہے کہ حضور نے جنین (بچہ شکم) کے تلف کرنے کا جرمانہ عاقلہ پر ڈالا جس کی مقدار ایک بالغ مرد کے خون بہا کا بیسواں حصہ ہے، اس سے کم مقدار میں دوسرے مالی معاملات کی روش اختیار کی جائے گی یعنی وہ تاوان تحکیم (تشخیص حاکم) کے بموجب لاگو ہوگا جیسا کہ مال کی ضمانت کی صورت میں ہوتا ہے کہ اس کا تخمینہ لگا کر (ضامن سے) وصول کیا جاتا ہے۔ پس تاوان دار سے اسی قاعدے کے مطابق تاوان وصول کیا جائے گا۔

ان اصحاب کا کہنا یہ بھی ہے کہ غلام (قتل) کا مجرم ہو تو اس کا تاوان عاقلہ پر نہیں ڈالا جائے گا، اور نہ وہ تاوان جس کے بارے میں باہمی تصفیہ ہوا ہو یا وہ تاوان جو مرتکب فعل ادا کرنے کا اقرار کر لے کیونکہ عاقلہ اور مجرم غلام میں باہمی تناصر (حمایت) نہیں ہوتی اسی طرح اگر مجرم اقرار کر لے یا کسی بات پر مصالحت کر لے تو عاقلہ پر کچھ لازم نہ ہوگا بجز اس صورت کے جبکہ اہل عاقلہ مجرم (کے قول وقرار یا مصالحت) کی تصدیق کریں، تصدیق کی بناء پر تاوان ثابت ہو جائے گا، تاہم (مجرم کے قول سے) انہیں انکار کر دینے کا حق ہے، انہیں اپنے آپ کی سربراہی کا حق حاصل ہے۔

اگر کسی شخص نے قتل خطا کا اقرار کیا اور کئی سال گزرنے کے بعد یہ معاملہ قاضی (حاکم شرع) کے پیش ہوا تو قاضی اس کے مال سے خون بہا کے ادا کیے جانے کا فیصلہ کرے گا اور یہ ادائیگی اس کے خلاف فیصلہ ہونے کے دن سے تین سال میں کی جائے گی کیونکہ جب شہادت سے ثابت ہونے والے جرائم کے تاوان کی ادائیگی کے لیے فیصلہ دن سے تین سال کی میعاد مقرر ہے تو اقرار سے ثابت ہونے والے جرائم کی صورت میں بدرجہ اولیٰ ادائیگی (تاوان واجب) کے لیے مہلت ملنی چاہیے۔

اگر قاتل اور مقتول کا ولی دونوں اس بات کی تصدیق کریں کہ فلاں شہر کے قاضی نے گواہوں کی بناء پر فیصلہ کیا ہے کہ مجرم کے عاقلہ جو کوفہ میں ہیں وہ تاوان ادا کریں لیکن وہ لوگ اس سے انکار کریں ان پر کچھ عائد نہ ہوگا، کیونکہ ان دونوں کی اس طرح باہمی تصدیق کوئی دلیل نہیں ہے اور مجرم کے مال میں سے کچھ واجب الادا نہ ہوگا، ہاں اگر مجرم کو عاقلہ کے ساتھ عطیہ (وظیفہ وغیرہ) ملتا ہے تو عاقلہ کے حصے کے مطابق عاقلہ پر تاوان لاگو ہوگا، کیونکہ مجرم نے خود تاوان کے ایک حصہ کا قرار اپنے اوپر اور ایک حصہ کا اپنے عاقلہ پر کر لیا ہے۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ اگر ایک آزاد شخص نے کسی غلام کا جرم کیا کہ وہ غلطی سے قتل کا مرتکب ہو گیا تو آزاد شخص کے عاقلہ پر اس غلام کی قیمت واجب الادا ہوگی کیونکہ یہ جان کا بدل ہے اور ملاعنہ عورت کا بیٹا (یعنی اس عورت کا بیٹا جس نے لعان کیا ہو) اگر جرم کرے تو اس کے تاوان کے ذمہ دار اس کی ماں کے عاقلہ ہوں گے، کیونکہ (لعان کے بعد) اس لڑکے کا نسب اس کی ماں سے ثابت ہے باپ سے نہیں، اب اگر اس عورت کے عاقلہ نے ادائیگی کر دی اور اس کے بعد اس لڑکے کا باپ اس کا دعویدار ہو جائے تو اس کی ماں کے عاقلہ کو اس کے باپ سے اپنے ادا کردہ خون بہا کی واپسی کا حق ہے جس کی میعاد اس دن سے تین سال ہوگی جس دن قاضی نے ماں کے عاقلہ کے حق میں باپ کے عاقلہ کے خلاف فیصلہ کیا، کیونکہ اسی دن یہ ثابت ہوا کہ باپ کے عاقلہ پر خون بہا واجب ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اطراف جسم وغیرہ کے جرم میں جو غلطی سے سرزد ہو گیا ہو اور جرم شبہ عمد میں نیز بغیر کسی قاتل کے خود اپنی جان پر جرم کرنے یا حکومت کے تشخیص کردہ تاوان یا تاوان بشکل غرہ میں مجرم کے عاقلہ پر دیت عائد ہوگی، مجرم پر نہ ہوگی کیونکہ عہد جاہلیت میں لوگ ہلاک شدہ شخص کے وارثوں کو مجرم کے پاس آنے اور خون کا بدلہ لینے سے باز رکھتے تھے، شارع علیہ السلام نے (مجرم کی) اس حمایت کے عوض ادائیگی مال کا حکم دیا اور اس کو جرم خطا یا جرم مشابہ بہ عمد کے لیے مخصوص فرمایا، کیونکہ ایسے حادثات اکثر ظہور پزیر ہوتے رہتے ہیں خاص کر ان لوگوں میں جو ہتھیار کے استعمال میں جلد بازی کرتے ہیں، یہ اعانت اس لیے کی کہ ایسی بات کے عوض جس میں ایک شخص معذور تھا اس پر زیادہ دباؤ ڈالا جائے اور واضح ہو کہ یہ تاوان عاقلہ پر اس حالت میں ڈالا جائے گا جبکہ گواہوں سے یہ ثابت ہو جائے کہ وہ فعل (باعث نقصان یا ہلاکت) بھولے سے سرزد ہوا یا مشابہ بہ عمد ہو (یعنی بہ ظاہر عمد ہو لیکن حقیقی معنوں میں عمد نہ ہو) یا مرتکب خطا کا اعتراف کر لے اور ورثاء اسے تسلیم کر لیں۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ خون بہا کا بار اٹھانے والے تین ہیں: قرابت دار، ولی (سربراہ) اور بیت المال، ان کے

علاوہ نہیں ہیں مثلاً بیوی، (مجرم کے) متعلقین یا غیر صلبی (یا غیر پدری) رشتہ دار، کیونکہ آنحضرت ﷺ کے عہد مبارک میں یہی دستور العمل تھا جس کی تنسیخ بعد میں نہیں ہوئی نیز یہ بھی ہے کہ یہ معاوضہ ہے اور اس کی ادائیگی کے سب سے زیادہ ذمہ دار وہی ہیں اور مجرم کے عصبہ (پدری رشتہ دار) وہ مرد ہیں جو نسب یا ولاء (سربراہی) کی بناء پر (مجرم کے) وارث ہوں اور مکلف ہوں اور یہ قرابت داری باپ کی طرف سے ہو۔ (ان میں) عورت اور بچے اگرچہ مقدور والے ہوں اس تاوان کا بار ان پر نہیں ڈالا جائے گا، یہی حال اس کا ہے، جسے کوتاہ عقلی کے باعث نااہل معاملہ قرار دیا گیا ہو، یاد رہے کہ مجرم کی جڑ (یعنی باپ دادا) خواہ کتنے ہی اوپر کے درجہ میں ہوں اور شاخ (یعنی بیٹے پوتے) خواہ کتنے ہی نیچے کے درجہ میں ہوں عصبات سے خارج ہیں کیونکہ یہ سب اسی کے وجود کا حصہ ہیں، پس جس طرح خود مجرم پر بدیں جہت کہ پورا تاوان عائد نہیں ہوتا جزوی تاوان بھی عائد نہیں ہوتا کیونکہ وہ معذور تھا اسی طرح اس کے اجزائے وجود (یعنی باپ، بیٹے) بھی تاوان کا بار نہیں اٹھائیں گے، چنانچہ نسائی کی روایت کردہ حدیث ہے کہ ''لا یؤخذ الرجل بجریرۃ، ای جریرۃ ابنه'' (یعنی کوئی شخص کسی کے کیے پر نہیں پکڑا جائے گا۔ یہاں پر کسی سے مراد بیٹا ہے) اور ابوداود کی روایت کردہ حدیث سابقہ میں جو دو عورتوں کے بارے میں آیا ہے کہ ''وبراء الولد'' (یعنی بیٹا بری ہے) مطلب دیت سے بری ہونا ہے۔ اسی پر دوسرے ابعاض کو (یعنی ان افراد کو جو اسی کے وجود کے اجزاء ہیں جن سے مراد باپ دادا یا بیٹا پوتا وغیرہ ہیں) قیاس کیا گیا ہے اور دیت خواہ تھوڑی ہو یا بہت عاقلہ پر لاگو ہوتی ہے۔

اور دیت کا بار قریب ترین عصبہ (خاندانی رشتہ دار) پر پھر اس کے بعد کے قریب ترین پر ہوگا، اب اگر قریب ترین فرد خاندان تاوان کو پورا نہ ادا کر سکے یعنی کچھ باقی رہ جائے تو باقی تاوان بعد کے قریب ترین افراد پر ڈال دیا جائے گا اور ان افراد میں سے اسے اولیت حاصل ہوگی جسے باپ ماں دونوں سے تعلق ہو بمقابلہ اس کے جسے صرف باپ سے ہو، جیسا کہ وراثت میں ہوتا ہے (کہ حقیقی رشتہ کو سوتیلے پر ترجیح دی جاتی ہے) تاہم تاوان کے لاگو ہونے میں دونوں یکساں ہیں کیونکہ عاقلہ ہونے میں عورت کا کوئی دخل نہیں لہٰذا (تاوان کے لاگو ہونے میں سب برابر ہوں گے) ایک کو دوسرے پر ترجیح نہ ہوگی، پھر اگر خاندانی رشتہ دار نہ ہوں یا مطالبہ واجب ادا نہ کر سکیں اس کا آزاد شدہ غلام اس کی طرف سے تاوان کا بار اٹھائے گا جیسا کہ آنحضرت ﷺ کی حدیث ہے ''الولاء لحمة کلحمة النسب'' (یعنی ولا یا آقا ہونا بھی نسبی قرابت کی مانند ایک قرابت ہے) اگر آزاد کردہ غلام نہ ہو یا مطالبہ واجب پورا نہ کر سکے تو اس کے ایسے رشتہ داروں کو آگے لایا جائے گا جو اس کی جڑ یا شاخ میں سے نہ ہوں اور ان میں اقرب فالاقرب کے اصول کو مدنظر رکھا جائے گا، جیسا کہ شافعیؒ اور بیہقی کی روایتوں میں آیا ہے کہ ''ان عُمَرَ قضی علی علی رضی اللّٰہ تعالیٰ عنهما بان یعقل عن موالی صفیة بنت عبد المطلب'' (یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر یہ فیصلہ عائد کیا کہ وہ صفیہ بنت عبد المطلب کے آزاد کردہ غلاموں کی طرف سے تاوان ادا کریں) کیونکہ وہ صفیہ کے بھتیجے ہیں، صفیہ کے بیٹے زبیر پر تاوان لاگو نہیں کیا گیا، پھر آزاد کنندہ کی عدم موجودگی میں آزاد کردہ کے آزاد کردہ اور باپ کے رشتہ داروں پر اسی طرح، اس کی عدم موجودگی میں دادا کے آزاد کردہ پر پھر اس کے مادری رشتہ داروں پر جہاں تک کہ وراثت کا حق پہنچتا ہے۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ اگر عورت کا آزاد کردہ (غلام) مجرم ہو تو اس کے تاوان کا بار عورت کے عاقلہ پر ہوگا، اس عورت پر نہیں ڈالا جائے گا کئی آزاد کرنے والوں کو ایک ہی آزاد کنندہ (یا آقا) تصور کیا جائے گا یعنی سالانہ تاوان واجب الادا کے بارے میں ہر ایک کے رشتہ دار کو ایک ہی کا تصور کیا جائے گا اور ہر ایک (آقا) کے تمام رشتہ دار اسی قدر بار تاوان اٹھائیں گے جتنا کوئی ایک (آقا) اپنی زندگی میں اٹھاتا خواہ وہ تاوان نصف ہو یا چوتھائی۔

نیز ان کا کہنا ہے کہ بقول قوی کوئی غلام جسے عورت نے آزاد کر دیا ہو اسی عورت پر عائد ہونے والا تاوان ادا نہیں کرے گا، جس طرح کہ وہ (عورت کا) وارث نہیں ہوتا یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ ادا کرے گا کیونکہ عاقلہ بننے کی بنیاد حمایت واعانت ہے (یعنی تاوان مجرم کے حامی پر ڈالا جاتا ہے)، اگر ادائے تاوان کے مذکورہ ذمہ داروں میں سے کوئی موجود نہ ہو یا موجود ہو اور اسے علم نہ ہو کہ اس پر کیا تاوان ڈالا گیا تو اس کے رشتہ دار ادا کریں گے، بشرطیکہ ان کے ذی حیثیت ہونے کا گمان ہو بصورت دیگر مجرم کی رقم تاوان بیت المال سے ادا کی جائے گی کیونکہ (بیت المال) اس کا وارث ہوتا ہے اور آنحضرت ﷺ کی حدیث ہے ''انا وارث من لا وارث له، واعقل عنه وارثه'' (یعنی لاوارث کا وارث میں ہوں اور اس کی طرف سے تاوان میں ادا کروں گا اور اس کا وارث میں ہوں گا)۔ ابوداؤد اور نسائی نے اس حدیث کا اخراج فرمایا ہے۔ اگر بیت المال نہ ہو یعنی اس میں کچھ نہ ہو یا اس کے انتظام میں ظالموں کی خلل اندازی سے بد نظمی ہو یا بیت المال کا علم نہ ہو تو بقول صحیح پوری دیت یا جزوی ادا شدہ دیت کا کچھ حصہ ادائیگی سے رہ گیا ہو تو مجرم کے مال سے واجب الوصول ہو گی، کیونکہ تاوان کی ادائیگی ابتداءً تو اسی پر لازم ہوتی ہے پھر تاوان عاقلہ پر ڈالا جاتا ہے، لہٰذا دیت مجرم پر لاگو کی جائے گی تاکہ حقدار کا حق ضائع نہ ہو اور اسے نظر انداز بھی نہیں کیا جا سکتا، تاکہ ایک مسلمان کا خون رائگاں نہ جائے، مجرم پر تاوان عائد ہو تو اس کی ادائیگی کے لیے مہلت دی جائے گی اور سال بہ سال ایک تہائی دیت وصول کی جائے گی، اگر بدوران سال وہ وفات پا جائے تو بقول صحیح میعاد ادائیگی ختم متصور ہوگی اور فوری طور پر وصولیابی کی جائے گی۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ ایک شخص جو اسلام، آزادی اور مرد ہونے کی حیثیت سے کامل ہے اس کا خون بہا جب مجرم کے عاقلہ پر ڈالا جائے، اس کی مدت ادائیگی تین سال مقرر ہے، ہر سال کے خاتمہ پر دیت کی ایک تہائی مقدار وصول کی جائے گی جیسا کہ بیہقی کی روایت میں حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کا یہی فیصلہ مذکور ہے، اور امام شافعیؒ نے اسے آنحضرت ﷺ کا فیصلہ قرار دیا ہے، بہر حال تاوان کی وصولی ہر سال کے آخیر میں ہوگی، کیونکہ جملہ قسم کے فوائد مثلاً اناج، پھل، اور اونٹ (وغیرہ جانوروں) کے بچے سال بہ سال حاصل ہوتے ہیں اسی لیے سال کے پورا ہو جانے کو مدنظر رکھا گیا ہے تاکہ لوگ جن منافع کے متوقع ہوتے ہیں وہ حاصل ہو جائیں اور انہیں ادائیگی واجب میں سہولت ہو۔

ذمی کے خون کے وصولیابی کی معیاد بقول صحیح ایک سال ہے، کیونکہ اس کی مقدار مسلمان کے دیت کی ایک تہائی ہوتی ہے۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ اسے بھی تین سال کی مہلت دی جائے گی کیونکہ یہ ایک قابل احترام جان کا بدل ہے۔

مسلمان عورت کا خون بہا ادا کرنے کے لیے دو سال کی مہلت ہے، پہلے سال کے خاتمہ پر پورے خون بہا کا ایک تہائی اور باقی دوسرے سال کے اخیر تک ادا کیا جائے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے لیے بھی تین سال کی مہلت ہے۔

اگر آزاد شخص کسی غلام (کے قتل) کا مجرم ہو تو بقول قوی اس کے تاوان کا بار اس شخص کے عاقلہ پر ہوگا، پس ہر سال کے اخیر میں اس غلام کی قیمت کا ایک تہائی حصہ وصول کیا جائے گا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ پورا تاوان تین سال میں وصول کیا جائے گا، کیونکہ یہ ایک قابل احترام جان کا بدل ہے۔

اگر ایک شخص نے دو آدمیوں کو قتل کیا تو ان دونوں کی دیتیں مجرم کے عاقلہ سے تین سال میں وصول کی جائیں گی کیونکہ یہ دو مختلف دیتیں واجب ہوئی ہیں، یہ بھی کہا گیا ہے کہ دونوں دیتوں کی ادائیگی کے لیے چھ سال مہلت ہوگی اور ہر ایک دیت کا چھٹا حصہ سالانہ وصول کیا جائے گا، کیونکہ ایک جان کے معاوضہ کو تین سال پر ڈالا جاتا ہے لہٰذا دوسری جان کے عوض کے لیے بھی اتنی ہی مدت کا اضافہ کیا جائے گا۔

اگر ایک شخص نے دو عورتوں کو قتل کیا تو ان دونوں کے خون بہا کی ادائیگی کے لیے مجرم کے عاقلہ کو دو سال کی مہلت دی جائے گی اور اطراف بدن مثلاً دونوں ہاتھ کاٹنے کی دیت اور تشخیص شدہ تاوان یا دوسرے جرائم کی ادائیگی تاوان کے لیے مہلت دی جائے گی کہ پورے تاوان کا ایک تہائی حصہ ہر سال ادا کیا جائے، لیکن اگر تاوان واجب کی مقدار ایک جان کے خون بہا سے زیادہ مثلاً دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کاٹ دیے گئے ہوں تو اس کے لیے چھ سال کی مہلت ہوگی اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ پوری دیت ایک سال میں وصول کی جائے خواہ وہ کتنی ہی ہو کیونکہ یہ جان کا بدل (خون بہا) نہیں ہے کہ اس کے لیے مہلت دی جائے۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ جان کی دیت کے لیے مدت کا تعین اس وقت سے کیا جائے گا جب جان نکلی ہو کیونکہ خون بہا اسی وقت واجب ہوتا ہے، جان کے سوا دوسرے جرائم کا تاوان مثلاً ہاتھ کاٹ دیا اور وہ زخم اچھا ہو گیا، تو اس کی مدت اس وقت سے شروع ہوگی جب ارتکاب جرم ہوا، کیونکہ یہ تاوان جراحت رسانی کے وقت ہی سے واجب الادا ہو جاتا ہے اگر زخم مندمل نہ ہوا، مثلاً انگلی کاٹی اور زخم ہتھیلی تک سرایت کر گیا تو انگلی کے جرمانے کی مہلت ادائیگی اس وقت سے ہوگی جب وہ کاٹی گئی اور ہتھیلی کے جرمانے کی میعاد مہلت اس وقت سے ہوگی جب وہ ناکارہ ہو جائے۔

عاقلہ (ادائے تاوان کے ذمہ داروں) میں سے اگر کوئی سال مہلت کے دوران وفات پا جائے تو اس سال سے واجب ہونے والی دیت ساقط ہو جائے گی اور بہ تقاضائے کرم اس کے ترکہ سے وصول نہیں کی جائے گی۔

عاقلہ کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ مرد ہوں، محتاج نہ ہوں، آزاد ہوں اور مکلف ہوں اور طرفین کا مذہب ایک ہو، لہٰذا محتاج، غلام، بچہ (نابالغ) اور جنون زدہ عاقلہ نہیں بن سکتے نیز عورت بھی عاقلہ نہیں بن سکتی نیز نہ مسلمان کافر کی طرف سے تاوان ادا کرے گا اور نہ کافر مسلمان کی طرف سے، بقول صحیح یہودی نصرانی کا یا اس کے برعکس (نصرانی یہودی) کا عاقلہ بن سکتا ہے، اور مالدار پر اگر اس کے پاس سونا ہے تو نصف دینار واجب ہوگا اور اگر اس کے پاس چاندی ہے تو اسی قیمت کے دراہم واجب ہوں گے، جو چھ درہم ہوتے ہیں، چنانچہ نقد زکوۃ باعتبار مواسات (برابری) اسی مقدار کو اولیت حاصل ہے اور اس سے زیادہ کے لیے کوئی قاعدہ نہیں ہے، اوسط درجہ کے عاقلہ پر ایک چوتھائی دینار یا تین درہم تاوان واجب ہوگا، کیونکہ یہ مقدار محتاج جس کے پاس کچھ نہیں ہے اور مالدار جس پر نصف دینار ڈالا گیا ہے، کے درمیان ایک درمیانی درجہ کا

مطالبہ ہے، ہر سال اس مقدار کا تیسرا حصہ واجب الادا ہوگا، اس رعایت کا تعلق چونکہ سال سے ہے لہٰذا سال بہ سال ہوتی رہے گی جیسا کہ زکوٰۃ میں ہوتا ہے، پس تین سال میں مالدار پر ڈیڑھ دینار لاگو ہوگا اور اوسط درجہ کے عاقلہ پر پون دینار لاگو ہوگا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ایک تہائی واجب ہوگا۔

واضح ہو کہ نصف یا چوتھائی دینار سے مراد اس کی مالیت ہے فی الواقع آدھا یا چوتھائی دینار مراد نہیں ہے، اور کسی کا مالدار یا اوسط درجہ کا ہونا اخیر سال کے اعتبار سے ہوگا، کیونکہ مالی حقوق (کے عائد ہونے) کا انحصار سال گزارنے پر ہے اگر بدوران سال حالت خراب ہو جائے تو مطالبہ ساقط ہو جائے گا اور واجب الوصول نہ رہے گا، کیونکہ اب وہ (کسی کے ساتھ) مالی ہمدردی کرنے کے قابل نہیں ہے بخلاف جزیہ کے کہ (وہ مالی ہمدردی کے طور پر ادا نہیں کیا جاتا بلکہ) وہ مطالبہ دارالاسلام میں رہنے کا معاوضہ ہے، اگر کوئی مالدار شخص (منجملہ عاقلہ) محتاج ہو جانے کا اظہار کرے اور قسم کھالے تو اس کی بات کو تسلیم کر لیا جائے، گواہ پیش کرنا لازم نہیں ہے، غنی (مالدار) وہ شخص ہے جس کے پاس کفارہ ادا کرنے کے بعد بیس دینار یا اسی قدر مال بچ رہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ عاقلہ ہونے کی چند باتیں ہیں: اگر مجرم فوجی ہے تو اس کے تمام اہل دیوان (جو فوجیوں کی فہرست میں ہیں) اس کے عاقلہ ہیں گو ان کا تعلق مختلف قبیلوں سے ہو، لیکن اگر ان کی تعداد سات سو سے کم ہو۔ اور عاقلہ کی تعداد کم از کم سات سو (۷۰۰) ہوتی ہے۔ تو اس تعداد کو پورا کرنے کے لیے مجرم کے ایسے رشتہ داروں کو شامل کر لیا جائے گا جو اس کے ساتھ فوجیوں میں نہیں ہیں، یا وہ سب فوجی ہیں لیکن مجرم زمرہ اہل دیوان میں سے نہ ہو، یا انہیں ان کی مقررہ رسد نہ ملتی ہو تو ایسے مجرم پر عائد شدہ تاوان اس کے رشتہ دار 'الاقرب فالاقرب' کے اصول پر بموجب ترتیب نکاح ادا کریں گے، اگر لڑکوں کی تعداد سات سو ہو جائے تو ان کی اولاد پر کچھ لاگو نہ ہوگا، اگر تعداد پوری نہ ہو تو اولاد کی اولاد سے یہ تعداد پوری کی جائے گی، اور بھتیجوں کے بعد دادا کو اس میں شامل کیا جائے گا، اگر رشتہ دار موجود نہ ہوں یا ہوں لیکن تاوان واجب ادا نہ کر سکتے ہوں تو اوپر کے بزرگوں میں جو آقا، یعنی معتق 'بکسر تاء' یعنی آزاد کرنے والے ہیں انہیں عاقلہ قرار دیا جائے گا کیونکہ یہ بھی ایک لحاظ سے رشتہ دار قرار دیئے گئے ہیں اور وہ ایسے ہیں جیسے نسلی قرابت دار، چنانچہ آنحضرت ﷺ کی حدیث ہے "الولاء لحمة کلحمة النسب" (یعنی والی ہونا بھی نسلی قرابت کی طرح ایک قرابت ہے) اور فقہاء کا کہنا ہے کہ والی ہونا رشتہ داری ہے کیونکہ آزاد کنندہ (آقا) جس نے مملوک کو آزادی کی نعمت بخشی ان میں اونچے درجہ میں (یا خاندان کے بزرگوں میں) آزاد کنندہ نہ ہوں تو نچلے درجہ میں (یعنی نچلی نسل میں) جو آزاد کنندہ ہیں انہیں شامل کیا جائے گا اگر وہ بھی نہ ہوں تو بیت المال (سرکاری خزانہ) عاقلہ متصور ہوگا، بشرطیکہ مجرم مسلمان ہو کیونکہ بیت المال کافر کی طرف سے عاقلہ نہیں ہو سکتا، اگر بیت المال ہی سرے سے نہ ہو تو دیت قسط وار خود مجرم پر ڈالی جائے گی بشرطیکہ وہ ادائے تاوان کی صلاحیت رکھتا ہو یعنی عاقل، بالغ، مرد اور توانا ہو۔

ذمی شخص (مسلم ریاست کا غیر مسلم فرد) کا عاقلہ وہ ہے، کہ اگر اس پر دیت عائد ہو تو اتنی ہی ہو، یعنی وہ شخص جو اس کے ساتھ جزیہ ادا کرتا ہو، گو وہ اس کا قرابت دار نہ ہو۔ پس نصرانی کا تاوان اس شہر میں رہنے والا نصرانی ہی ادا کرے گا۔

یہودی ادا نہیں کرے گا، اور نہ اس کے برعکس ہوگا (کہ یہودی کا تاوان نصرانی ادا کرے) اور دیت ہر اس شخص پر حسب استطاعت ڈالی جائے گی جس پر عائد کی جائے، مثلاً اہل دیوان، رشتہ دار اور آقا نیز ذمی جنہوں نے اسلامی حکومت کا فیصلہ حاصل کر لیا ہو۔

اگر بچہ (نابالغ) جنون زدہ محتاج یا مقروض ارتکاب جرم کرے، تو اس کی طرف سے تاوان ادا کیا جائے گا، جس کا بار اس کے عاقلہ پر ہوگا، اور کسی کا بالغ یا جنون زدہ ہونا اور تنگ دست یا فارغ البال ہونا نیز موجود ہونا یا موجود نہ ہونا اس وقت تک معتبر سمجھا جائے گا جبکہ تاوان عاقلہ پر ڈالا گیا ہو۔ یعنی تاوان عائد کرنے کے وقت جو لوگ اہل عاقلہ (یعنی ادائیگی تاوان کے ذمہ داروں میں) سے موجود ہوں گے ان پر تاوان ڈالا جائے گا، جو موجود نہ ہوں ان پر نہیں ڈالا جائے گا، لہٰذا اگر کوئی شخص تاوان ڈالے جانے کے وقت موجود نہ ہو اور بعد میں آئے تو تاوان کی ذمہ داری تقسیم کرنے کے بعد جو بھی آئے اس پر تاوان نہیں ڈالا جائے گا، اسی بناء پر اگر تاوان کی ذمہ داری تقسیم ہونے کے (وقت کوئی محتاج ہو رہا ہو اور اس کے) بعد مالدار ہو جائے یا اس وقت بچہ ہو اور بعد میں بالغ ہو جائے یا جنون زدہ کو افاقہ ہو جائے یا مخنث رہا ہو اور اس کا مرد ہونا ثابت ہو جائے تو اب ان میں سے کسی پر تاوان عائد نہ ہوگا، اسی طرح اگر عاقلہ یا ان میں سے کوئی مر جائے یا محتاج ہو جائے تو وہ دیت جو ڈالی گئی ہے وہ ختم ہو جائے گی خواہ وہ ایک ہو یا زیادہ ہوں۔

مجرم کے بدوی رشتہ داروں کو شہری رشتہ داروں کے ساتھ عاقلہ میں شامل نہیں کیا جائے گا اور نہ شامی کو مصر کے ساتھ یا حجازی رشتہ دار کو یمنی رشتہ دار کے ساتھ شامل کیا جائے گا، البتہ ایک اقلیم کے لوگ جو موجود ہوں ان سب پر تاوان ڈالا جائے گا، اگر ایک شہر کے لوگ عاقلہ کی تعداد پوری نہ کر سکیں تو جو لوگ موجود ہیں ان کے رشتہ داروں کو شامل کر لیا جائے گا۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ مکمل دیت کو اجرائے حکم سے تین سالوں پر تقسیم کیا جائے گا، خواہ دیت کسی مسلمان کی ہو یا غیر مسلم کی، مرد کی دیت ہو یا عورت کی، نقصان جان کی دیت ہو یا اطراف جسم (ہاتھ پاؤں وغیرہ) کی، اگر ایک تہائی دیت لاگو ہو جیسے زخم جائفہ (ہڈی کھل جانے والے زخم) میں ہوتا ہے تو اس کا تاوان ایک سال میں واجب الادا ہوگا اور اگر دو تہائی تاوان ڈالا جائے مثلاً دو زخم جائفہ ہوں تو اس کے لیے دو سال مدت ادائیگی ہوگی، نصف تاوان عائد ہونے کی صورت میں بھی دو سال کی مہلت ہوگی، ہر سال ایک چوتھائی کے حساب سے واجب الادا ہوگا اور تین چوتھائی تاوان کی صورت میں فی سال ایک چوتھائی کے حساب سے وصول کیا جائے گا، اور عاقلہ کی تعداد سات (۷۰۰) سو ہے جس میں کچھ اضافہ نہیں کیا جائے گا، اگر یہ تعداد رشتہ داروں سے پوری ہو جائے تو ان کے ساتھ موالی (یعنی آزاد کنندگان غلام) کو شامل نہیں کیا جائے گا، ہاں اگر یہ تعداد پوری نہ ہو، گو موجودہ اشخاص مالدار ہوں، ان کی تعداد پوری کرنے کے لیے موالی کو ملا لیا جائے گا، وعلی ہذا القیاس۔

ان اصحاب کا کہنا یہ بھی ہے کہ مجرم کو عاقلہ میں شمار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ عاقلہ کے بھروسے پر ہی مجرم کو جرأت ہوئی۔

حنفیہ اور حنابلہ نیز شافعیہ بھی ایک قول کے مطابق یہ کہتے ہیں کہ دیت کا بار اٹھانے میں موجود اور غیر موجود دونوں برابر ہیں۔

شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ہم پیشہ شخص کو یا اسی بازار والوں کو جہاں مجرم کاروبار کرتا ہے، تاوان کا بار اٹھانے میں کوئی دخل نہیں ہے تا آنکہ وہ مجرم کے قرابت دار نہ ہوں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر مجرم اہل دیوان (یعنی ملازمین دفتر) میں سے ہو تو اس کے دفتر والے عاقلہ متصور ہوں گے اور سوقی (دکاندار) کے عاقلہ اولاً اس بازار کے دکاندار ہوں گے، اس کے بعد اس کے رشتہ دار اور پھر اہل محلہ اس کے عاقلہ ہوں گے۔

قسامہ (ارتکاب جرم کے بارے میں قسم کھانے) کا بیان

تمام اماموں کا اس پر اتفاق ہے کہ ''قسامہ'' (یعنی وقوعہ جرم کے بارے میں قسم کھانا) ایک شرعی معاملہ ہے جبکہ کسی جگہ پر مقتول پایا جائے اور قاتل کا پتہ نہ چلے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ لفظ قسامہ لغت کی رو سے قسموں کے معنے میں آتا ہے، اور اصطلاح شرع میں اس سے مراد حلفی بیان ہے کہ اس محلہ یا گھر کے لوگ جہاں کوئی مقتول ہو اور اس کے جسم پر ارتکاب قتل کی علامات پائی جائیں قسم کھا کر کہیں کہ نہ ہم نے اسے قتل کیا اور نہ یہ معلوم ہے کہ اس کا قاتل کون ہے اور مدعی علیہ پر بھی لازم ہوگا کہ وہ اللہ عزوجل کی قسم کھا کر کہے کہ اس نے قتل نہیں کیا تو بری ہو جائے گا۔

یہ حلف برداری اس صورت میں واجب ہے جبکہ مقتول ایسی جگہ پایا جائے جہاں لوگوں کے تحفظ اور ان کی حمایت کی ذمہ داری کسی جماعت پر عائد ہوتی ہو جیسے محلہ یا گھر ہے یا کسی محلہ یا گاؤں کی مسجد ہے اور قتیل (مقتول) جس کے بارے میں شرعی قسم کھانے کا حکم ہے اس سے مراد وہ فوت شدہ شخص ہے جس کے جسم پر زخم ہوں یا چوٹ (کا نشان) یا گلا گھونٹے جانے کا نشان ہو۔ اگر اس شخص کے نتھنے یا دبر (پاخانہ کے مقام) سے خون نکلا ہو تو اسے مقتول تصور نہیں کیا جائے گا بخلاف اس کے اگر کان سے یا آنکھ سے خون نکلا ہے تو وہ مقتول ہے اور اس صورت میں شریعت نے ''قسامہ'' کا حکم دیا ہے، آنحضرت ﷺ نے فرمایا ''البینة علی المدعی والیمین علی من انکر'' (یعنی مدعی کو گواہ پیش کرنا چاہیے اور جو جرم سے انکاری ہو اسے قسم کھانا ہوگی) ایک روایت میں ''علی من انکر'' کی بجائے ''علی المدعی علیه'' (یعنی جس پر دعوٰی کیا جائے) آیا ہے اور حضرت سعید بن مسیب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ ''ان النبی ﷺ بدأ بالیهود بالقسامة، وجعل الدیة علیهم لوجود القتیل بین اظهرهم'' (یعنی نبی ﷺ نے عمل درآمد کی ابتداء یہودیوں سے کی تھی اور مقتول کی موجودگی کے پیش نظر ان پر تاوان عائد فرمایا تھا)۔ حلف اٹھانے والے کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ بالغ، عاقل اور آزاد ہو اور اسکی تکمیل پچاس قسموں سے ہوتی ہے اور اس کی بابت حکم یہ ہے کہ مطالبہ خون کے حقداروں (مقتول کے ورثاء) کے حق میں ادائے دیت کا فیصلہ کیا جائے اور قسم سے انکار کرنے والوں کو، جب تک کہ وہ قسم نہ کھالیں قید میں رکھا جائے اور مطالبۂ خون کے حقدار (وارث مقتول) کو اختیار ہے کہ جس جس سے چاہے، قسم لے، کیونکہ قسم لینا اس

کا حق ہے اور ظاہر ہے کہ اسے اختیار ہے جس پر چاہے قتل کا الزام عائد کرے یا اہل محلہ میں سے اچھے لوگوں کو قسم کے لیے چن لے۔ کیونکہ نیک لوگوں کا قسم کھانے سے احتراز کرنا بہت زیادہ معنی خیز ہے اور اس سے قاتل کا پتہ چل جاتا ہے اور قسم کا فائدہ جرم سے انکار ہے۔ اب اگر وہاں کے لوگ جرم میں شامل نہ رہے ہوں اور اس فعل کے کرنے سے باز رہے ہوں تو نیک لوگوں کی قسم سے جو امر معلوم ہوگا وہ برے لوگوں کی قسم کی بہ نسبت زیادہ مفید مطلب ہوگا۔ اگر قسم کھانے کے لیے کسی نابینا کو یا تہمت تراشی کے الزام میں سزا یافتہ شخص کو کہا جائے تو جائز ہے کیونکہ یہ حلف برداری ہے (جو ہر شخص کر سکتا ہے) شہادت دینا نہیں ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ حلف برداری میں صرف میت کے حق اور اس کے احترام کو پیش نظر رکھا گیا ہے اور جب سب حلف اٹھالیں تو اہل محلہ پر دیت لاگو کرنے کا فیصلہ دیا جائے گا اور مجرم کے ولی سے حلف نہیں لیا جائے گا کیونکہ آنحضرت ﷺ نے حدیث ابن سہل اور حدیث زیاد ابن مریم میں قسامہ اور دیت دونوں کو جمع کیا ہے یعنی جس سے قسم لی ہے اس پر تاوان بھی عائد کیا ہے) اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی 'وارع' پر دونوں باتیں عائد فرمائی ہیں۔

روایت ہے کہ عبداللہ بن سہل، عبدالرحمٰن بن سھل، حویصہ اور محیصہؓ یہ سب بغرض تجارت خیبر کو روانہ ہوئے اور اپنے اپنے کسی کام میں ایک دوسرے سے جدا ہو گئے۔ پھر انہوں نے عبداللہ بن سہل کو خیبر کے ایک شکستہ کنوئیں میں، خون میں لت پت پڑا ہوا پایا۔ پھر وہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے کہ انہیں اس واقعہ کی اطلاع دیں عبدالرحمٰن نے جو مقتول کے بھائی تھے۔ حضور کی خدمت میں عرض حال کا ارادہ کیا۔ آنحضرت نے فرمایا ''الکبر الکبر'' (یعنی بڑا آدمی بتائے، بڑا آدمی) تب ان چچاؤں میں سے حویصہ یا محیصہ نے جو ان دونوں میں بڑے تھے بتایا اور حضورؐ کو اس کی اطلاع دی۔ فرمایا: ''من قتلہ'' (بھلا اسے کس نے قتل کیا؟) انہوں نے کہا کہ انہیں یہودیوں کے سوا اور کون قتل کرتا؟ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ''تبرئکم الیھود بایمانھا ؟'' (تم یہودیوں کے قسم کھا لینے پر انہیں بری کر دو گے؟) انہوں نے کہا کہ ہم کافروں کی قسم سے مطمئن نہ ہوں گے، وہ اپنی قسم کی پروا نہیں کرتے۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ''اتحلفون و تستحقون دم صاحبکم ؟'' (یعنی کیا تم قسم کھا کر اپنے ساتھی کے خون بہا کا حقدار ہونا چاہو گے؟) انہوں نے کہا ایسی بات کی قسم کیسے کھا سکتے ہیں جو ہم نے دیکھی نہ ہمارے مشاہدے میں آئی؟ لیکن حضورؐ نے یہ پسند نہ فرمایا کہ ان کا خون رائیگاں جائے لہٰذا اس کے فدیہ میں صدقہ کے اونٹوں میں سے ایک سو اونٹ دے دیئے۔

واضح ہو کہ حضور کے اس ارشاد سے کہ '' تبرئکم الیھود '' پایا جاتا ہے کہ (نامعلوم مجرم کو) قصاص اور قید سے بری ہو جانا ممکن ہے۔ اسی طرح یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ قسم کھا لینے سے وہ الزام جاتا رہتا ہے جس کے لیے قسم کھائی گئی۔ اور یہ (بھی ثابت ہوتا ہے) کہ شریعت نے قسامہ (کا طریقہ) اس لیے نہیں رکھا ہے کہ اگر لوگ قسم سے انکار کریں تو دیت واجب ہو بلکہ یہ حکم اس لیے ہے کہ اگر لوگ جھوٹی قسم کھانے سے گریز کریں گے تو قصاص ثابت ہو جائے گا اور قتل کا اقرار کرلیں گے۔ پس اگر وہ حلف اٹھالیں تو قصاص سے بری ہو جائیں گے لیکن قتل ہونا تو ظاہر ہے کہ مقتول سامنے ہے لہٰذا خون بہا واجب ہوگا اور یہ مقتول کے موجود ہونے کے باعث واجب ہوگا۔ اس لیے نہیں کہ انہوں نے حلف اٹھانے سے

گریز کیا۔ یا یہ کہا جائے کہ یہ خون بہا اس لیے عائد کیا گیا ہے کہ انہوں نے (مقتول کے) تحفظ میں کوتاہی کی جیسا کہ قتل خطا میں ہوتا ہے (کہ قاتل کو بے پرواہی کی سزا ملتی ہے جرم کی نہیں) اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص قسم کھانے سے گریز کرے تو جب تک کہ وہ قسم نہ کھائے قید میں رکھا جائے۔ کیونکہ قسم لینا بجائے خود احترام جان کے حقوق میں سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حلف (انکاری) کے بعد بھی دیت عائد ہوتی ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ مالی واجبات سے قسم کھا کر انکار کیا جائے۔ کیونکہ اس صورت میں حلف برداری حق کے عوض میں ہوتی ہے۔ چنانچہ قسم کھا لینے کے بعد مدعی کا حق مطالبہ جاتا رہتا ہے اور زیر بحث معاملہ میں دیت کے معاوضہ میں قسم نہیں کھائی جاتی (یعنی قسم کے بعد بھی دیت واجب رہتی ہے)۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ اگر اہل محلہ کی تعداد سے (قسم کی تعداد پچاس) پوری نہ ہو تو ان ہی اشخاص سے دو بار قسم لی جائے، یہاں تک کہ پچاس قسموں کی تعداد پوری ہو جائے چنانچہ روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے (ایک معاملہ میں) قسامہ (قسم دلانے) کا فیصلہ کیا۔ ان کے لیے انچاس (۴۹) اشخاص آمادہ ہوئے۔ آپ نے ایک شخص سے دو بار قسم لی جس سے قسم کی تعداد پچاس (۵۰) پوری ہوگئی۔ اس کے بعد آپ نے ادائے دیت کا فیصلہ فرمایا۔

بچے اور مجنون پر قسم عائد نہیں ہوتی، کیونکہ ان میں صحیح بیان دینے کی صلاحیت نہیں ہوتی حالانکہ قسم صحیح بات ہی کے اظہار کو کہتے ہیں۔ اسی طرح عورت اور غلام پر قسامہ کا حکم عائد نہیں ہوتا کیونکہ یہ دونوں اہل نصرت (حمایتی) ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔

اگر مقتول کے جسم پر قتل کیے جانے کی علامات نہیں ہیں تو اس کے بارے میں قسامہ ہوگا نہ دیت عائد ہوگی۔ کیونکہ ایسے شخص کو مقتول قرار نہیں دیا جائے گا۔ اگر مقتول کا پورا جسم یا نصف سے زیادہ جسم مل جائے یا نصف جسم لیکن سر بھی وہیں پر ہو تو وہاں کے لوگوں پر قسامہ اور دیت دونوں باتیں واجب ہوں گی۔ اگر نصف بدن لمبائی میں چرا ہوا ہو۔ یا نصف سے کم بدن دستیاب ہو اور اس کا سر بھی ساتھ ہو یا اس کا ہاتھ یا پاؤں یا سر دستیاب ہو تو لوگوں پر کچھ عائد نہ ہوگا کیونکہ یہ حکم صراحت سے آیا ہے اور وہ بدن کے بارے میں ہے۔ البتہ اگر جسم کا بیشتر حصہ موجود ہو تو انسانی وجود کی عظمت کے پیش نظر اسے پورا وجود تصور کیا جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ جسم کا کمتر حصہ موجود ہو کیونکہ وہ بدن نہیں ہے اور وہ بدن سے وابستہ ہے ایسی حالت میں قسامہ کا حکم اس پر نافذ نہ ہوگا۔

اگر کوئی جنین (بچہ شکم) پڑا ہوا یا اسقاط شدہ ہے جس پر چوٹ کا نشان نہ ہو تو محلہ والوں پر کچھ عائد نہ ہوگا، کیونکہ اس حالت میں اس پر جرم نہیں ہوسکتا۔ ہاں اگر اس پر چوٹ کے نشانات ہیں اور اس کا وجود پورا بن گیا تھا تو وہاں کے لوگوں پر قسامہ اور دیت دونوں باتیں عائد ہوں گی، کیونکہ ظاہر ہے کہ پورا بچہ زندہ تھا اور (اسے مارا گیا ہے) اور اگر وہ پورا نہیں بنا تھا تو لوگوں پر کچھ عائد نہ ہوگا کیونکہ ناقص بچے کو مردہ بچہ قرار دیا جائے گا، زندہ نہیں مانا جائے گا۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ اگر کسی مقتول (کی لاش) کو (سواری کے) جانور پر لادا ہوا اور اسے کوئی چلا رہا ہو تو اس شخص کے عاقلہ پر تاوان عائد ہوگا، اہل محلہ پر نہ ہوگا کیونکہ مقتول اس کے قبضہ میں ہے اور ایسا ہے جیسے اس کے گھر سے برآمد ہوا ہو، یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ کوئی شخص اس جانور کو اپنے پیچھے لگائے ہوئے (کھینچتا ہوا) لے جا رہا ہو یا خود بھی اس پر

سوار ہو۔ اگر کئی اشخاص اس کے ساتھ ہوں تو ان سب پر الزام ہے کیونکہ مقتول (کی لاش) ان کے پاس ہے گویا ان کے گھر سے برآمد ہوئی ہے۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ اگر کسی جانور پر مقتول (کی لاش) ہے اور وہ جانور دو بستیوں کے درمیان میں ہے تو ان دونوں بستیوں میں سے جو اس جانور سے زیادہ قریب ہے اس بستی پر یہ حکم (قسامہ اور دیت کا) عائد ہوگا۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ کے پاس ایک ایسے مقتول (کی لاش) کو لایا گیا جو دو بستیوں کے درمیان دستیاب ہوئی۔ حضورؐ نے حکم دیا کہ اس جگہ سے دونوں بستیوں کا فاصلہ ناپا جائے۔ نیز روایت ہے کہ قریہ وادعہ اور ارجب کے درمیان ایک مقتول کی لاش دستیاب ہوئی، اس کی بابت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا گیا۔ آپ نے (جوابا) تحریر فرمایا کہ دونوں قریوں کا فاصلہ دیکھا جائے، جب معلوم ہوا کہ وہ لاش قریہ وادعہ سے زیادہ قریب تھی تو آپ نے اہل وادعہ کو قسامہ کا حکم دیا۔

اگر مقتول کسی شخص کے گھر میں پایا جائے تو اس شخص پر حکم قسامہ عائد ہوگا اور اس شخص کے عاقلہ پر دیت لاگو ہو گی۔ ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس مکان والے کی موجودگی میں وہاں کے رہنے والوں پر قسامہ لاگو نہ ہوگا۔ لیکن ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ ان سب پر حکم قسامہ عائد ہوگا اور جس گھر میں مقتول دستیاب ہوا اس گھر والے اور اس کی قوم پر قسامہ ہوگا اور اس کے موجود الوقت عاقلہ کو قسامہ میں شامل کیا جائے گا تو مالکان خانہ پر قسامہ ہوگا اور (قسم کی تعداد پوری کرنے کے لئے) ان سے بار بار قسم لی جائے گی۔ اگر مقتول مشترکہ ملکیت والے گھر سے برآمد کیا جائے تو جملہ افراد رجال (شرکاء) پر یہ حکم نافذ ہوگا۔

اگر کسی نے مکان خریدا اور ہنوز اس کا قبضہ نہیں لیا تھا کہ اس مکان میں کوئی مقتول پایا گیا تو یہ احکام اس مکان کے فروخت کنندہ پر عائد ہوں گے۔

اگر کوئی مقتول کشتی میں پایا گیا تو ملاح سمیت جتنے اشخاص کشتی میں ہیں اس سب پر حکم قسامہ عائد ہوگا۔

اگر محلہ کی مسجد میں مقتول کی لاش ملی تو اہل محلہ پر قسامہ عائد ہوگا، کیونکہ وہی لوگ اس مسجد کے نگران ہیں۔ لیکن اگر لاش جامع مسجد یا شارع عام پر ملی تو کسی پر حکم قسامہ عائد نہ ہوگا۔ اس کا خون بہا بیت المال سے ادا کیا جائے کیونکہ وہ عوام کی جگہ ہے کسی خاص شخص کی جگہ نہیں ہے۔ یہی حکم عمومی پل کا ہے (جو عام گزرگاہ ہو)۔

اگر مقتول کسی بازار میں پایا جائے اور وہ جگہ کسی کی ملکیت میں ہو اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہاں کے رہنے والوں پر تاوان عائد ہوگا اور صاحبین کے نزدیک مالک پر عائد ہوگا لیکن اگر اس جگہ کا کوئی مالک نہ ہو جیسے وہ شارع عام ہے جو وہاں بنائی گئی، تب اس کا تاوان بیت المال سے ادا کیا جائے کیونکہ وہ تمام مسلمانوں کی جگہ ہے۔

اگر قید خانہ میں کوئی مقتول پایا جائے تو اس کی دیت بھی بیت المال پر عائد ہوگی، ابو یوسف کے قول کے مطابق دیت اور قسامہ دونوں حکم قید خانہ والوں پر عائد ہوں گے کیونکہ یہ وہاں پر رہتے ہیں اور وہ سب اس کے حامی متصور ہوں گے۔

اگر کوئی مقتول ایسے میدان میں پایا جائے جس کے قرب و جوار میں کوئی عمارت نہیں ہے تو وہ خون رائیگاں ہوگا۔

اسی طرح اگر مقتول کی لاش بہتی نہر سے دستیاب ہو تو وہ بھی رائیگاں ہوگا۔ اگر وہ نہر کناروں والی ہے (جس کا پانی باہر نہیں نکلتا) تو یہ حکم اس جگہ سے نزدیک ترین بستی پر عائد ہوگا۔

اگر مقتول کا ولی محلے والوں میں سے کسی خاص شخص پر خون کا دعویٰ کرے تب بھی اہل محلہ قسامہ (حلف برداری) سے مستثنیٰ نہ ہوں گے۔ ہاں اگر اہل محلہ کے علاوہ کسی اور پر دعویٰ کیا تو اہل محلہ سے قسامہ پر عمل درآمد کا حکم ساقط ہو جائے گا۔

اگر ایک گروہ نے دوسرے گروہ پر تلوار اٹھائی اور ایک مقتول کے بارے میں انہوں نے ایک دوسرے کو ملزم گردانا تو تمام اہل محلہ پر قسامہ عائد ہوگا، بجز اس صورت کے جبکہ مقتول کے اولیاء ان لوگوں پر کسی خاص شخص پر خون کا دعویٰ کریں، ایسی حالت میں اہل محلہ پر یہ حکم عائد نہ ہوگا اور نہ ان لوگوں پر عائد ہوگا (جن پر الزام لگایا گیا) تا آنکہ اس کے لیے شہادت نہ پیش کی جائے۔

اگر کوئی مقتول کسی چھاؤنی (کے میدان) میں، جہاں پر لشکر ٹھہرا ہوا ہو پایا جائے اور وہ جگہ (ان میں سے) کسی کی ملکیت نہ ہو تو دیکھنا ہوگا کہ اگر مقتول کی لاش پناہ گاہ میں یا خیمہ کے اندر ملی ہے تو جو شخص اس میں اقامت گزیں ہے یا رہتا ہے اس پر دیت اور قسامہ دونوں عائد ہوں گے، اور اگر وہ لاش خیمہ سے باہر ملی ہے تو وہاں سے جو پناہ گاہ قریب ترین ہے، وہاں لوگوں پر یہ حکم جاری ہوگا، بدیں لحاظ کہ اس کا کوئی مالک نہیں ہے اور وہ اس شخص کے قبضہ میں ہے (اسی کو مالک قرار دیا جائے گا)۔

اگر ایک قوم (دشمن سے) جنگ و جدل میں مصروف ہے اور وہاں کوئی مقتول دستیاب ہو تو اس صورت میں نہ قسامہ ہوگا اور نہ دیت عائد ہوگی کیونکہ ظاہر ہے کہ اسے دشمن نے قتل کیا ہے، اگر اس زمین کا کوئی مالک ہے تو وہاں جو لشکر ہے وہی وہاں پر رہنے والوں کی مانند شمار ہوگا۔

اگر کوئی قسم کھانے والا یوں کہے کہ اس شخص کو فلاں نے قتل کیا اور میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں کہ میں نے اسے قتل نہیں کیا بلکہ میں جانتا ہوں کہ فلاں شخص کے سوا اور کوئی اس کا قاتل نہیں ہے تو اس کا یہ کہنا چونکہ اپنے اوپر سے الزام ہٹانے کی غرض سے ہے لہٰذا اس کی بات نہیں مانی جائے گی، اسی طرح اگر اہل محلہ میں سے دو اشخاص اس امر کی گواہی دیں کہ دوسرے محلہ کے کسی شخص نے اسے قتل کیا ہے تو ان کی گواہی تسلیم نہیں کی جائے گی اگر اہل محلہ میں سے کسی خاص شخص پر خون کا دعویٰ کیا گیا اور محلہ والوں میں سے دو اشخاص نے اس کی شہادت دی تو یہ گواہی تسلیم نہیں کی جائے گی کیونکہ ان میں باہمی تنازع ہے۔ اگر قبیلہ کے آدمی نے کسی کو زخمی کیا اور اسے مقتول کے کنبہ میں لایا گیا اور یہاں آکر وہ مر گیا۔ اب اگر وہ زخمی ہونے کے بعد بدستور بیماری کے بستر پر رہا اور اسی حالت میں مر گیا تو قسامہ اور خون بہا دونوں اس قبیلہ پر عائد ہوں گے۔

اگر کوئی شخص خود اپنے گھر میں مقتول پایا گیا تو اس کا خون بہا اس کے عاقلہ سے، وارثوں کو دلایا جائے گا نیز ان اصحاب کا کہنا ہے اگر ورثاء میں بہت سے لوگ ہوں تو ان سے باری باری قسم لی جائے گی اور اس کی ابتداء قرعہ اندازی کے ذریعہ ہوگی۔ پھر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ایک مسلمان کی عظمت کے پیش نظر غلام کے بارے میں اسی طرح بغیر فرق کے قسامہ (

حلف برداری) ہوگی۔

ان کا کہنا ہے کہ قسامہ میں عورتوں سے مطلق قسم نہیں لی جائے گی، نہ تو جرم عمد میں اور نہ جرم خطا میں، کیونکہ انہیں (مجرم کے) حامیوں میں شمار نہیں کیا گیا۔

ان اصحاب کا کہنا ہے شرعاً قسامہ (حلف برداری) صرف ان لوگوں کے خلاف ہوگی جن پر خون کا دعویٰ ہو، کیونکہ ان پر قتل کا الزام آتا ہے، اور قسم اس لیے لی جاتی ہے کہ وہ اپنا پہلو بچا سکیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ تمام دعووں میں خواہ وہ خون کا ہو یا کسی اور بات کا مثلاً غصب (ناجائز قبضہ کر لینے) چوری کرنے یا نقصان پہنچانے کا (دعوے کے درست ہونے کی) چھ شرطیں ہیں:

ایک یہ کہ جرم کی کافی تفصیل معلوم ہو کہ آیا وہ جرم عمد تھا یا جرم خطا تھا یا جرم مشابہ بہ عمد تھا، اور اس کا ارتکاب ایک فرد واحد نے کیا یا مشترکہ طور پر کیا گیا، اور قتل مستوجب دیت میں کتنے اشخاص شریک تھے، اگر مدعی تفصیل نظر انداز کردے مثلاً وہ صرف یہ کہے کہ فلاں شخص نے میرے باپ کو قتل کیا تو بہتر یہ ہے کہ قاضی (حاکم شرع) مصلحتاً اس سے دریافت کرے کہ وہ قتل آیا عمداً تھا یا غلطی سے سرزد ہو گیا یا عمداً ہوا لیکن شبہ میں ہوا؟ یہ بھی کہتے ہیں کہ حاکم یا قاضی یوں تفصیل دریافت نہ کرے بلکہ اس سے پرہیز کرے، کیونکہ یہ سوالات ایک طرح کی تلقین ہیں۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ دعویٰ الزام عائد کرنے والا ہو لہٰذا ہبہ، فروخت یا اقرار کا کوئی دعویٰ قابل سماعت نہ ہوگا جب تک مدعی خود نہ کہے کہ میں نے فلاں شے پر ہبہ کرنے والے کے کہنے سے قبضہ کیا یا فروخت کنندہ نے اسے میرے حوالے کر دیا اور مجھے دے دینے کا اقرار کیا ہے۔

تیسری شرط ہے کہ مدعی اپنے دعوے میں مدعا علیہ کی تعیین کردے، خواہ جس پر دعویٰ ہو وہ ایک ہو یا جماعت ہو (یا کئی ہوں)، مثلاً تین اشخاص حاضر ہیں اور مدعی کہتا ہے کہ ان میں سے ایک شخص نے قتل کیا ہے، لیکن وہ سب انکار کرتے ہیں اس پر مدعی قسم دلانے پر اصرار کرتا ہے تو بقول صحیح حاکم شرع ان سے حلف نہیں لے گا کیونکہ ہنوز (مدعا علیہ کے بارے میں) ابہام ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ مدعی نے جب دعویٰ دائر کیا تو وہ بالغ، عاقل اور مکلف انسان رہا ہو لہٰذا بچے یا دیوانے کے دعوے کی سماعت نہ ہوگی (وقوعہ) قتل کے وقت اگر مدعی نابالغ یا جنون زدہ رہا ہو لیکن دعوے کے وقت اس میں یہ نقائص نہ رہے ہوں تو کوئی مضائقہ نہیں۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ دعوے کے وقت مدعا علیہ مکلف ہو، لہٰذا کسی بچے پر یا اس پر جو حالت جنون میں ہو دعویٰ کرنا، ایسا ہی ہے جیسے مدعا علیہ مفقود ہو اور اس پر دعویٰ دائر کیا جائے۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ دعوے میں تناقض (تضاد بیانی) نہ ہو، پس اگر کسی ایک شخص پر خون کا دعویٰ کیا اور اس کے بعد پھر ایک اور شخص پر بھی دعویٰ کیا کہ یہ اس کے ساتھ شریک کار تھا، یا (دوسرے شخص کی بابت بتایا کہ) یہ قاتل ہے تو دوسرا دعویٰ ناقابل سماعت ہوگا کیونکہ یہ پہلے دعوے کو جھٹلاتا ہے یا یہ کہ اس کے برعکس ہے، خواہ پہلے دعوے پر قسم کھالی ہو اور فیصلہ

دیا جا چکا ہو یا نہ دیا گیا ہو۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ قسامہ پر عملدرآمد صرف جان ہلاک کرنے کے بارے میں ہوگا اس کے علاوہ جراحت رسانی یا اتلاف مال کے جرم میں قسامہ نہ ہوگا، اور مستوجب قسامہ قتل اس قتل کو سمجھا جائے گا جبکہ وقوعہ ایسی جگہ پر ہوا ہو جہاں لوث (وقوعہ قتل) کا احتمال ہو اور جرم کے محل وقوع یا صورت حال سے مدعی کے دعویٰ کی صداقت ثابت ہوتی ہو یعنی بالگمان غالب اسے راست گو قرار دیا جاسکے بایں طور کہ مقتول کی لاش دستیاب ہو جائے یا اس کا کوئی عضو شہر کے قریب کسی جگہ سے مل جائے اور قاتل کا پتہ نہ چلتا ہو اور نہ اس کے قتل کا کوئی گواہ ہو یا پھر یہ وقوعہ کسی چھوٹی سی بستی کا ہو جس میں رہنے والے مقتول کے ساتھ دینی یا دنیوی عداوت رکھتے ہوں، اور عداوت قتل پر ابھارتی ہو، تا کہ اس سے انتقام لیں نیز اس بستی والوں کے سوا وہاں اور لوگ نہ رہتے ہوں، ایسی حالت میں بستی والوں پر حکم قسامہ عائد ہوگا، یا پھر یہ ہو کہ مقتول کی لاش ایسی جگہ پر پائی جائے جہاں لوگ جمع ہوتے ہوں جیسے کنواں یا کعبہ کا دروازہ اور مقتول کو وہاں چھوڑ کر چلے گئے ہوں، ایسی حالت میں یہ گمان قوی ہے کہ انہوں نے قتل کیا ہے، اور یہ بھی شرط ہے کہ لوگ ایک محدود علاقہ میں رہتے ہوں اور یہ خیال کیا جاسکے کہ سب نے مل کر اسے قتل کیا ہے۔

اگر شرائط بالا موجود نہ ہوں تو دعوے کی سماعت ہوگی اور نہ قسم لی جائے گی۔

ان کا کہنا ہے کہ (لوث ثبوت قتل) پائے جانے اور قسامہ پر عملدرآمد کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ مقتول خون آلود ہو یا اس کے جسم پر زخم ہوں کیونکہ قتل گلا گھونٹ کر یا خصیہ کو بھینچ کر یا کسی اور طرح سے بھی کیا جاسکتا ہے اگر اس قسم کی علامتیں پائی جائیں تو وہ بھی خون بہا متصور ہوگا، اگر ایسی کوئی علامت قطعاً موجود نہ ہو تو بقول صحیح قسامہ پر عملدرآمد نہ ہوگا تاہم کہتے ہیں کہ قسامہ عائد ہوگا۔

وہ اصحاب کہتے ہیں کہ ایک معتبر شخص کی گواہی بھی لوث (ثبوت عمل قتل) ہے کیونکہ (دعویٰ قتل) کی صداقت کا گمان ہوتا ہے۔

واضح ہو کہ عمل قسامہ صرف قتل مستوجب قصاص پر عائد ہوتا ہے، اگر قتل خطا یا شبہ بہ عمد ہو تو اسے لوث (عمل قتل) نہیں قرار دیا جائے گا بلکہ (اس صورت میں) صرف ایک قسم کھانے سے (مدعی) مستحق خون بہا ہو جائے گا، اور غلاموں اور عورتوں کی شہادت بھی لوث (ثبوت قتل) ہے، کیونکہ اس سے مقتول کے قتل کا گمان غالب ہو جاتا ہے، خواہ یہ جدا جدا گواہی دیں یا ایک ساتھ نیز کہتے ہیں کہ ان کا جدا جدا گواہی دینا شرط ہے کیونکہ اجتماعی شہادت میں ملی بھگت کا احتمال ہے۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ بقول صحیح فاسقوں، بچوں اور عورتوں کا اطلاع دینا لوث (ثبوت قتل) ہے۔ اس طرح عام، خاص اشخاص کی افواہ سے: کہ فلاں نے فلاں شخص کو قتل کیا، نیز مقتول کے خون آلود ہونے اور اس کے قریب ہتھیار کی موجودگی سے بھی لوث (ثبوت قتل کا سراغ ملتا) ہے، اسی طرح اگر بچے باہم لڑ پڑیں اور آپس میں ٹھن جائے اور وہ (لڑائی کے دوران) کسی مقتول کا انکشاف کردیں تو فریق ثانی کے لیے وہ بھی لوث (ثبوت قتل) ہے، ورنہ ایک فریق کے نزدیک

واضح ہو کہ جب امر متقاضی قسامہ پایا جائے تو قاتل کے خلاف دعویٰ کرنے والے پچاس قسمیں کھائیں تب بھاری خون بہا کے حقدار ہوں گے بشرطیکہ وہی قتل عمد ہو اور حلف برداری کے لیے پہلے مدعیوں کو طلب کیا جائے گا، مدعا علیہم کو نہیں، اگر مدعیوں نے (قسم سے) انکار کیا اور ثبوت قتل موجود نہیں ہے تو مدعا علیہ پچاس قسمیں کھائے تو بری ہو جائے گا، اور قسامہ کے لیے مدعیوں کو اس لیے طلب کیا جائے گا کہ قاتل سے خون کے انتقام کا مطالبہ انھوں نے کیا تھا۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ اگر (مقتول کے) وارثوں میں ایک جماعت ہے تو ان کے حصہ وراثت کے مطابق قسموں کی تعداد واجب کو ان میں تقسیم کر دیا جائے گا۔

اگر مقتول میں لوث (علامت قتل) پائی گئی اور اس کے بیٹوں میں سے ایک نے کہا کہ فلاں شخص نے اسے قتل کیا ہے اور علامت قتل موجود ہے اس کا دوسرا بیٹا کہے کہ اس شخص نے اسے قتل نہیں کیا تو وہ ثبوت قتل باطل متصور ہوگا، کیونکہ قدرتی طور پر ایک قرابت دار اپنے نزدیکی قرابت دار کے قاتل کی بابت جاننا چاہے گا اور اس بیان سے اسے تشفی نہیں ہوئی، لہٰذا دونوں کا دعویٰ ساقط ہو جائے گا، کیونکہ اس طرح جھٹلائے جانے سے ظاہر ہوتا ہے قتل ہوا ہی نہیں اور علامت قتل باطل ہے، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس سے علامت قتل باطل نہیں ہو سکتی، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ فاسق آدمی کے جھٹلانے سے مقتول کا قتل ہونا باطل نہ ہوگا اگر مقتول کے بیٹے ایک دوسرے کی تکذیب نہ کریں بلکہ ایک تو کہے کہ اسے زید نے قتل کیا ہے لیکن میرے علم میں نہیں ہے اور دوسرا کہے کہ اسے عمرو نے قتل کیا ہے لیکن میرے علم میں نہیں ہے، تو ان دونوں میں سے ہر ایک سے اس کے خلاف قسم لی جائے جس کا نام اس نے لیا، کیونکہ اس طرح کہہ کر انہوں نے ایک دوسرے کو جھٹلایا نہیں ہے، بلکہ یہ احتمال ہے کہ جس کا نام ایک نے لیا ہے وہی ہو جس کے بارے دوسرے نے احتمال ظاہر کیا، پس ان دونوں میں سے ہر ایک کو چوتھائی تاوان ملے گا کیونکہ اس صورت میں ہر ایک کو اعتراف ہے کہ اس کا نصف تاوان کا حق ہے لہٰذا اس نصف کا نصف (یعنی چوتھائی) اس کا حصہ ہے،

اگر مدعا علیہ اپنے متعلق جرم میں ملوث ہونے کا انکار کرے، کہ میں ان میں شامل نہیں ہوں جو مقتول کو چھوڑ کر چلے گئے، تو اس کے قسم کھا لینے پر اس کا بیان تسلیم کر لیا جائے گا کیونکہ بنیادی طور پر وہ قتل سے بری الذمہ ہے، مدعی پر لازم ہے کہ وہ شواہد قتل کے بارے میں ثبوت (گواہ) بہم پہنچائے، یعنی دو گواہ پیش کرے۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ اگر مقتول میں لوث (علامت قتل) پائی جائے اور اس کا قتل ہونا ثابت ہو لیکن یہ معلوم نہ ہو کہ وہ قتل عمد ہے یا قتل خطا یا شبہ عمد تو بقول صحیح حکم قسامہ نافذ نہ ہوگا، کیونکہ محض ثبوت قتل پر قاتل سے کوئی مطالبہ بے فائدہ ہے، اس کے لیے یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ وہ قتل عمد ہوا ہے، اسی طرح (محض قتل ثابت ہونے کے بعد) عاقلہ پر مطالبہ دیت عائد نہ ہوگا، بلکہ یہ ثابت کرنا ہوگا کہ وہ قتل خطا یا قتل شبہ عمد ہے نیز کہا جاتا ہے کہ قسامہ صرف خون کو رائگاں جانے سے بچانے کے لیے ہوتا ہے (دیت وغیرہ مقصود نہیں ہوتی)۔

یہ اصحاب یہ بھی کہتے ہیں کہ جراحت رسانی، اعضائے بدن کاٹنے، یا مالی نقصان رسانی کی صورت میں 'قسامہ' نہیں ہے 'غلام یا لونڈی کے قتل میں ثبوت قتل موجود ہونے پر 'قسامہ' ہوگا اور بقول قوی سید (آقا یا مالک) اس کے خلاف جس نے

قتل کیا ہے قسم کھائے گا، خواہ وہ قاتل آزاد ہو یا غلام ہو، پس مملوک (مقتول) کا عوض (تاوان یا خون بہا) قاتل کے عاقلہ برداشت کریں گے، تاہم یہ بھی کہا جاتا ہے کہ قتل غلام کے عوض 'قسامہ' نہیں ہوگا، قاتل کے 'عاقلہ' اس کا بار برداشت نہیں کریں گے کیونکہ اس کی حیثیت جانور کی سی ہے۔

'قسامہ' یہ ہے کہ مقتول کا وارث، مدعی مقتول کے ہلاک ہو جانے کی قسم کھائے، اگر چہ مقتول فرد ناقص ہو مثلاً عورت ہو یا ذمی ہو بشرطیکہ لوث (ثبوت قتل) موجود ہو، قسم کی تعداد پچاس ہے اور یہ قسم اسی طرح کھائی جائے جس طرح حاکم حلف دے، پس وہ کہے گا کہ میں اللہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ اس شخص کو قتل کیا گیا ہے، اگر مقتول موجود ہو تو اس کی طرف اشارہ بھی کرے، اگر موجود نہ ہو تو اس کے نسب کا بھی اظہار کرے یا اس کی امتیازی خصوصیت جس سے وہ قبیلہ یا ہم پیشہ اشخاص میں پہچانا جاتا ہو یا لقب (صفتی نام) جس سے وہ مشہور ہو اس کو بیان کر دے اور اس کے لیے بار بار قسم کھانا شرط صحت نہیں ہے، اگر حلف کے دوران خلل واقع ہو جائے، مثلاً قسم کھانے والے کو، جنون یا بیہوشی طاری ہو جائے تو افاقہ ہو جانے کے بعد سابقہ بیان کا سلسلہ جاری رکھے، اگر قسم کھانے والا مقتول کا ولی (بدوران حلف) وفات پا جائے تو اس کا وارث، اپنے بیان کی بناء وارث متوفی کے بیان پر نہیں رکھے گا بلکہ از سر نو بیان دے گا، اگر وارثوں میں سے ایک قسم کھانے سے انکار کرے تو دوسرا وارث پچاس قسمیں کھائے گا، اگر ایک وارث موجود نہ ہو تو دوسرا وارث پچاس قسمیں کھائے اور اپنا حصہ دیت میں سے وصول کرلے، ورنہ غیر موجود وارث کا حق ثابت ہونے تک صبر کرے۔

اندریں باب مسلک یہ ہے کہ واقعہ بے لوث (بے غلبہ ظن) کے بغیر مدعا علیہ کی قسم اور اس کی رد کی ہوئی قسم مدعی پر ڈالی جائے گی یا مدعا علیہ پر، اور تمام قسمیں گواہ کی قسموں کو ملا کر تعداد میں پچاس ہوں گی۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ "حکم قسامہ" پر عملدر آمد اس حالت میں ہوگا جبکہ قتل عمد مستوجب قصاص ہو یا قتل خطا مستوجب دیت ہو اور مقتول آزاد مسلمان ہو غلام اور کافر کے قتل میں 'قسامہ' نہیں ہے، خواہ مقتول آزاد بالغ ہو یا بچہ (نابالغ)۔ نیز یہ قتل جراحت رسانی یا ضرب لگانے سے ہوا ہو یا زہر سے، جبکہ لوث (علامت قتل) ثابت ہو جائے، لوث سے مراد ایسا امر ہے، جس سے یہ گمان غالب ہوتا ہے کہ فی الواقع قتل ہوا ہے (اس کی صورت یہ ہے کہ) مثلاً مسلمان بالغ شخص (موت سے پہلے) یہ بیان دے دے کہ مجھے فلاں شخص نے قتل کیا یا جراحت پہنچائی یا مارا یا پھر دو معتبر اشخاص گواہی دیں کہ انہوں نے (قاتل کو) مارتے یا اسے زخمی کرتے دیکھا ہے، یا چوٹ کا نشان معائنہ کیا ہے، یا ایک ہی معتبر شخص یہ گواہی دے کہ اس نے خود زخم یا چوٹ (موجب ہلاکت) کو دیکھا ہے یہ شہادت دے کہ اس نے قتل ہوتے دیکھا ہے، یا مقتول کو اس حالت میں دیکھا جبکہ ایک شخص اسے مار رہا تھا، اور مقتول کے جسم پر قتل کا نشان ہے تو یہ تمام امور لوث (ثبوت قتل) ہیں، لیکن اگر کوئی یہ بیان دے کہ اسے فلاں نے نہیں بلکہ فلاں نے قتل کیا یا اسے تردد ہے یا مقتول پر کوئی نشان جراحت (مستوجب ہلاکت) نہیں ہے تو 'لوث' (ثبوت قتل) باطل ہو جائے گا اور 'حکم قسامہ' نافذ نہ ہوگا، پھر یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس طرح کہنے والے کی بات تسلیم کرلی جائے گی اور اسے بھی لوث (ثبوت قتل) تصور کیا جائے گا اور وارثوں سے اس بارے میں حلف لیا جائے گا اور 'قسامہ' ہوگا، لیکن پہلا قول زیادہ قوی ہے۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ مقتول کا یہ کہنا کہ میرا خون فلاں شخص کی گردن پر ہے اور مرتے دم تک اسی کا اقرار کرتے رہنا 'لوث' (ثبوت قتل) ہے اور اس پر حکم 'قسامہ' نافذ ہوگا، ساتھ ہی علمائے فقہاء یہ بھی کہتے ہیں کہ کسی شخص کے محض دعویٰ پر وہ حقدار نہیں ہو جاتا اور قسم کھا لینے سے دعویٰ ثابت نہیں ہوتا لیکن اس صورت میں مقتول کی بات قابل تسلیم ہونے کا سبب یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی موت کے وقت کسی کی جان لینے کے لیے جھوٹ بولنے کی جسارت نہیں کر سکتا، بلکہ وہ وقت تو ایسا ہوتا ہے، کہ انسان پر ندامت طاری ہوتی ہے، ظالم بھی ظلم سے باز رہتا ہے اور اس کے مظالم خود اس پر ٹوٹ پڑتے ہیں اور احکام شرعیہ کا دارومدار گمان غالب پر ہے، جس کی تائید قسامہ (حلف برداری) سے ہوتی ہے اور خون کے معاملہ میں گاڑھی قسم لی جاتی ہے، کیونکہ بیشتر حالات میں قاتل چاہتا ہے کہ گواہ اس کے افشاء راز قتل سے باز رہیں، اسی لیے قسم میں سختی کی جاتی ہے۔

ان اصحاب کا کہنا ہے اگر آزاد اور بالغ مسلمان کہے کہ مجھے فلاں شخص نے عمداً قتل کیا یا غلطی سے قتل سرزد ہو گیا، تو قسامہ (حلف برداری) کے بعد مقتول کے ورثاء قتل عمد کی صورت میں قصاص اور قتل خطا کی صورت میں 'دیت' کے حقدار ہوں گے اگر یہ بیان دینے والا کہ مجھے فلاں نے قتل کیا کوئی فاسق شخص ہو اور جس کے خلاف اس نے دعویٰ کیا ہے وہ معتبر شخص ہو، اگرچہ وہ اپنے وقت کا سب سے زیادہ عادل اور پرہیزگار انسان ہو، یا بیٹا باپ کے خلاف کہے کہ اس کے باپ نے اسے ذبح کیا ہے یا اس کا پیٹ پھاڑ دیا ہے یا نیزہ مار کے قتل کیا ہے، تب بھی مقتول کے ورثاء اس بارے میں 'قسامہ' (حلف برداری) کا مطالبہ کریں گے اور قتل عمد کی صورت میں مدعیٰ علیہ کو قتل کیا جائے گا یا قسم کھانے کے بعد ورثائے مقتول بھاری دیت وصول کریں گے۔

اگر خون کا دعویدار محض قتل کا بیان دے اور عمد یا خطا کا ذکر نہ کرے تو مقتول کے ورثاء بتائیں گے کہ وہ قتل عمد تھا یا قتل خطا تھا اور اس پر وہ قسم کھائیں گے یا یہ کہیں گے کہ "ہم نہیں کہہ سکتے کہ وہ قتل عمد تھا یا قتل خطا یا یہ کہیں گے کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ اسے کس نے قتل کیا، یا ان کے بیانوں میں اختلاف ہو کہ کچھ وارث تو کہیں کہ یہ قتل عمد تھا اور بعض کہیں کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ یہ قتل غلطی سے ہوا یا عمداً کیا گیا تو وہ خون باطل قرار پائے گا، کیونکہ ان کا اس پر اتفاق نہیں ہو سکا کہ ان کے مورث کو عمداً قتل کیا گیا کہ وہ مطالبہ قصاص کے حقدار ہوتے اور نہ وہ اس بات پر متفق ہیں کہ وہ قتل خطا تھا کہ دیت (خون بہا) کے حقدار ہوتے، اور نہ اس پر اتفاق ہے کہ اس کا قاتل کون ہے، کہ قسامہ پر عملدرآمد ہوتا، لیکن اگر (ورثاء میں سے) کسی نے کہا کہ وہ قتل غلطی سے سرزد ہوا اور بعض نے (ورثاء میں سے) یہ کہا کہ ہمیں یہ علم نہیں ہے کہ یہ قتل خطا ہے یا قتل عمد تو ایسی صورت میں جس نے قتل خطا کا دعویٰ کیا اسے تمام قسمیں (یعنی پچاس) پوری کرنی ہوں گی اور تب وہ دیت میں سے، اپنے حصہ کا حقدار ہوگا، کیونکہ قتل خطا میں (قاتل پر) مال واجب ہوتا ہے جسے ورثاء میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، اس صورت میں دوسرے ورثاء کو کچھ نہیں ملے گا، ایسا ہی حکم اس صورت میں ہے، جبکہ سب کا دعویٰ یہ ہو کہ یہ قتل خطا ہے اور ایک وارث اس سے انکار کرے لیکن اگر کچھ تو اسے قتل خطا اور کچھ قتل عمد بتائیں لیکن تمام بیان کرنے والے ایک ہی زمرہ کے افراد ہوں، مثلاً سب مقتول کے بھائی ہیں یا بیٹے ہیں تو ان میں سے ہر ایک وارثت میں اپنے اپنے حصوں کے مطابق (یعنی اتنی بار جتنا کہ ان کا

حصہ ہے) قسم کھائے اسی حق وارثت کی نسبت سے جرم قتل خطا کی دیت میں ان کے حصوں کا فیصلہ کیا جائے گا، لیکن اگر کوئی جرم خطا کا دعوٰی کرنے والا قسم کھانے سے انکار کرے تو وہ سب دیت میں سے کچھ نہ پائیں گے، اور اگر اس جرم کے قتل خطا ہونے سے انکار کرے تو وہ شخص جس نے قتل عمد ہونے کا دعوے کیا اسے اپنے حصے کے مطابق حلف میں شامل کیا جائے گا۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ اگر دو معتبر گواہوں نے شہادت دی کہ انہوں نے خود اپنی آنکھ سے چوٹ کا یا زخم کا مشاہدہ کیا ہے، خواہ وہ عمداً ہو یا خطا ہو، اور اس کی موت زخم کھانے کے بعد واقع ہوئی، اور مقتول آزاد مسلمان ہے، تو مقتول کے ورثاء سے قسم لی جائے گی کہ اس کی موت اسی چوٹ یا زخم سے ہوئی ہے، یا وہ (قسم کھا کر) کہیں گے کہ اور کوئی سبب موت کا لاحق نہیں ہوا، لیکن اگر (چوٹ لگنے یا زخم کھانے کے بعد) موت میں تاخیر نہیں ہوئی تو دونوں حالتوں میں بغیر قسامہ کے ورثاء کو مطالبہ خون یا دیت کا حق ہوگا، کیونکہ یہ ارتکاب قتل کی چشم دید شہادت ہوگی، یا اگر ایک معتبر گواہ چوٹ لگانے یا زخمی کرنے کی چشم دید شہادت دے، خواہ عمداً ہو یا خطاء اور خواہ موت اسی وقت واقع ہوگئی ہو یا تاخیر سے ہوئی ہو مقتول کے ورثاء پچاس قسمیں کھائیں گے کہ مجرم نے اسے زخمی کیا یا مارا اور اسی زخم یا چوٹ سے اس کی موت ہوئی اور یہ بھی کہا گیا کہ ورثاء میں سے (پہلے) ایک شخص اس معتبر گواہ کی شہادت کی تکمیل کے لیے قسم کھائے گا کہ فلاں شخص نے اسے زخمی کیا یا اسے مارا اس کے بعد سب ملکر پچاس حلف اٹھائیں گے، اور اگر ایک معتبر گواہ یہ شہادت دے کہ مقتول نے (مرنے سے پہلے) اپنے قتل عمد یا قتل خطا کا اقرار کیا یعنی بالغ مقتول نے یہ بیان دیا کہ فلاں شخص نے عمداً مجھے زخمی کیا یا یہ کہا کہ غلطی سے یہ فعل اس سے سرزد ہو گیا اور ایک معتبر شخص مقتول کے اس قول کی تائید میں گواہی دے تو اس شہادت کو لوث (ثبوت قتل) تصور کیا جائے گا اور اس پر مقتول کے ورثاء سے قسم کے مقررہ الفاظ میں پچاس قسمیں لی جائیں گی یہاں تک کہ قسم کی تعداد پوری ہو جائے، پس قابل اعتماد مسلک کے مطابق اس بارے میں سب سے قسم لی جائے گی انفرادی قسم نہیں لی جائے گی۔

اگر ایک معتبر شخص اس امر کی شہادت دے کہ اس نے مقتول کو خون آلودہ حالت میں دیکھا ہے اور ملزم پر بظاہر ارتکاب قتل کی علامات پائی جاتی ہیں، مثلاً اس کے ہاتھ میں خون آلود آلۂ قتل ہے یا وہ اس گھر سے باہر آتے ہوئے دیکھا گیا (جہاں مقتول ہے) جبکہ کوئی دوسرا شخص وہاں نہیں پایا گیا تو ایسی حالت میں اس ایک معتبر شخص کی شہادت کو لوث (ثبوت قتل) تصور کیا جائے گا اور ورثائے مقتول حلف قسامہ اٹھائیں گے، اور جرم عمداً ہوا ہو تو قصاص لیں گے ورنہ خون بہا کے حقدار ہوں گے۔

جاننا چاہیے کہ قتل کے متعدد شواہد ہونے کے باوجود "قسامہ" (حلف برداری) ضروری ہے مثلاً قتل کا کوئی قابل اعتبار چشم دید گواہ ہو اور اس کے ساتھ دو معتبر گواہ مقتول کے اس بیان کی شہادت دیں کہ اس نے (مرنے سے پہلے) یہ بتا دیا تھا کہ مجھے فلاں شخص نے قتل کیا ہے تو اس صورت میں بھی جب تک کہ 'قسامہ' پر عملدرآمد نہ کیا جائے مقتول کے ورثاء خون بہا کے حقدار نہ ہوں گے۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ ایک مقتول کا کسی بستی میں پایا جانا اگرچہ وہ مقتول مسلمان ہو اور بستی کافروں کی ہو 'لوث' (یعنی ثبوت قتل) نہیں ہے درآنحالیکہ اس بستی کے لوگوں کا میل جول باہر کے لوگوں سے ہو، ایسا نہ ہو تو (لاش کی موجودگی کو)

لوث (ثبوت قتل) تصور کیا جائے گا اور اہل قریہ پر 'قسامہ' واجب ہوگا چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے بمقام خیبر عبداللہ بن سہل کے مقتول پائے جانے پر عبداللہ بن سہل کے دو چچازاد بھائیوں کے حق میں (بستی والوں پر) 'قسامہ' (حلف برداری کا حکم) نافذ فرمایا، کیونکہ خیبر ایسی جگہ ہے جہاں یہودیوں کے سوا کسی اور شخص سے ان کا خلا ملانہ تھا، یا اہل قریہ کے کسی گھر میں جہاں باہر کے لوگ آ کر ملتے جلتے ہوں اگر کسی مقتول کی لاش پائی جائے تب بھی قسامہ واجب ہوگا کیونکہ ممکن ہے کہ اس گھر یا اس بستی والوں کے علاوہ کسی اور شخص نے قتل کر کے وہاں پر ڈال دیا ہو۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ قسامہ میں یکے بعد دیگرے پچاس قسمیں ہوتی ہیں جن میں وقت یا جگہ کا فرق نہیں ہونا چاہیے، سب لوگ قطعی طور پر پورے یقین کے ساتھ ان الفاظ میں حلف اٹھائیں گے کہ ہم اس اللہ کی قسم کھاتے ہیں جس کے علاوہ اور کوئی معبود نہیں ہے کہ بلاشبہ فلاں شخص ہی نے اس کو قتل کیا ہے، اگرچہ قسم کھانے والا نابینا ہو یا وہ وقوعہ قتل کے وقت موجود نہ رہا ہو اور اس وقوعہ کا علم اسے دوسروں کے کہنے سے اس طرح ہوا ہو جیسے مشاہدہ سے ہوتا اور جب قسموں کی تعداد (پچاس) قاعدہ کے مطابق قسم کھانے والوں (حصہ رسدی) ڈال دی جائے اور دو یا زیادہ کی کسر رہ جائے تو اس کی تکمیل سب سے زیادہ قسم کھانے والے سے کرائی جائے، اگرچہ زیادہ قسم والا سب سے کم حصہ کا حقدار ہو، اگر باقی ماندہ حصے (قسم کھانے والوں کی تعداد کے) برابر ہوں تو ان سب سے باقی ماندہ قسم کی تکمیل بحیثیت مساوی کرائی جائے۔

قتل خطا کی صورت میں، ورثائے مقتول کے منجملہ مکلف اشخاص سے حصہ میراث کے مطابق قسم لی جائے گی، اگر ایک ماں شریک بھائی یا ایک عورت کے سوا اور کوئی وارث نہ ہو تو وہی پچاس قسمیں کھائے گا اور خون بہا میں سے اپنا حصہ لے گا، اور موجودہ بالغ ورثاء میں سے کسی کو مجرم کے عاقلہ سے منجملہ دیت کے کچھ نہیں ملے گا در آنحالیکہ بعض ورثاء موجود نہ ہوں یا صغیر سن (نابالغ) ہوں تاوقتیکہ (موجودہ وارث) پوری (پچاس) قسم نہ کھالے (اس کے بعد) وہ صرف اپنا حصہ لے سکتا ہے کیونکہ جب تک خون پایہ ثبوت کو نہ پہنچے، عاقلہ سے کوئی مطالبہ نہیں کیا جا سکتا، وارث موجودہ کے پوری قسمیں کھانے کے بعد غیر موجود وارث کے آنے یا نابالغ وارث کے بالغ ہونے پر ان کے حصے کے مطابق ان سے قسم لی جائے گی تب وہ تاوان سے اپنا حصہ لے سکیں گے۔

واضح ہو کہ قتل عمد میں حلف قسامہ دو مردوں (ورثاء) سے کم کی صورت میں نہیں لیا جائے گا قتل عمد کے بارے میں عورتیں حلف نہیں اٹھائیں گی، کیونکہ اس معاملہ میں ان کی شہادت نہیں ہوتی، اگر ورثاء میں دو مرد نہ ہوں اور صرف عورتیں ہی وارث ہوں تو مقتول کو لاوارث قرار دیا جائے گا، کرر قسم سے مدعا علیہ کو تقویت حاصل ہوتی ہے اور قتل کے ملوثین میں سے صرف اس کے خلاف حلف قسامہ لیا جائے گا جس کی نشاندہی خصوصیت کے ساتھ مدعی نے کی ہو، ان سب کے مارنے سے مرا، اس کے پاداش میں ایک سے زیادہ اشخاص کو قتل نہیں کیا جائے گا، اگر ارتکاب قتل میں سب برابر کے شریک ہوں مثلاً سب لوگ ملکر ایک پتھر اٹھا کر لائے اور مقتول کے اوپر گرا دیا جس سے دب کر وہ مر گیا تو ان سب کے خلاف قسم لی جائے گی اور سب کو قتل کیا جائے گا، در آنحالیکہ مقتول کو (زخمی حالت میں) زندہ اٹھا کر لایا گیا ہو اور بعد میں مرا ہو، اگر وہ اسی جگہ مر گیا اور وہیں پر موت آ گئی تو قسامہ (حلف برداری) کے بغیر ہی سب کو قتل کیا جائے۔

ولی کو حق ہے کہ 'قسامہ' میں وہ مقتول کے عاصب (صلبی قرابت دار) سے مدد لے اگر مقتول کا کوئی صلبی رشتہ دار نہ ہو مثلاً مقتولہ عورت ہو جس کا کوئی عاصب (صلبی رشتہ دار) بجز اس کے اپنے بیٹے کے نہ ہو اور ولی کا باپ شریک بھائی ہو تو وہ ان دونوں سے یا ان میں سے کسی سے مدد لے سکتا ہے یا مثلاً اپنے چچا سے مدد لے سکتا ہے۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ یہ قسمیں خون بہا کے حقداروں پر ان کی تعداد کے مطابق تقسیم کر دی جائیں گی، لیکن قتل خطا میں حق وارثت کے حصوں کے مطابق قسمیں ڈالی جائیں گی اور صرف پچاس افراد پر اکتفا کیا جائے گا اور قسموں کی تعداد (پچاس) پوری کرنے کے لیے دو ولیوں کی موجودگی کافی ہے، جبکہ ورثاء کی تعداد زیادہ ہو اور ان میں صرف دو افراد (رضا کارانہ) قسم کھالیں تو کافی ہوگا، بشرطیکہ باقی ورثاء نے قسم کھانے سے انکار نہ کیا ہو۔ اگر ولی کے عصبی رشتہ داروں میں سے کوئی خاص فرد قسم سے انکار کرے تو اسے نظر انداز کر دیا جائے گا ہاں اگر بالعموم (ورثاء) قسم سے انکار کریں تو یہ امر قابل توجہ ہوگا، اگر وہ کئی ایک ہیں تو ان میں سے ہر ایک پچاس قسمیں کھائے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک پر قتل کا الزام ہے، گو (فی الواقع) ارتکاب قتل ایک فرد نے کیا ہو، اگر ایک ہی شخص ملزم قتل ہے تو اس سے پچاس قسمیں لی جائیں گی۔

اگر قتل کا کوئی ملزم قسم کھانے سے انکار کرے تو اسے قید میں رکھا جائے یہاں تک کہ وہ قسم کھائے یا قید خانے میں مر جائے، کیونکہ وہ سرکشی پر آمادہ ہے بصورت دیگر ایک سال کے بعد اسے سو کوڑے مار کر رہا کر دیا جائے گا اور قابل ترجیح عمل وہی ہے جو پہلے مذکور ہوا۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ حاکم پہلے مدعیوں سے قسم لے گا، مدعا علیہم سے نہیں اگر مدعی قسم سے انکار کریں اور کوئی شہادت جرم کی نہ ہو تو مدعا علیہ (مدعی کے خلاف) پچاس قسمیں کھا کر الزام خون سے بری الذمہ ہو جائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر محلہ میں کوئی مقتول پایا جائے اور قاتل کا علم نہ ہو تو حکم شرع کے مطابق 'قسامہ' پر عمل ہوگا، لیکن محض قسامہ (حلف برداری) پر فیصلہ نہیں دیا جائے گا، بجز اس صورت کے جبکہ مقتول اور مدعا علیہ کے درمیان لوث (شواہد قتل) موجود نہ ہوں، لوث سے مراد فریق ثانی بالخصوص حقیقی رشتہ داروں میں عداوت کا ہونا ہے جیسا کہ قبائل میں خون کا بدلہ یا انتقام لینے کا جذبہ ہوتا ہے یا جس طرح شر پسندوں اور سلامت روؤں میں ہوتا ہے رہا ایک مسلمان بالغ مقتول کا یہ کہنا کہ فلاں شخص نے مجھے قتل کیا 'لوث' (ثبوت قتل) نہیں ہے۔

جب جرم مستوجب قسامہ ثابت ہو جائے تو قتل کا دعویٰ کرنے والے قاتل کے خلاف پچاس قسمیں کھائیں گے اور اگر وہ قتل عمد ہے تو وہ مطالبہ خون کے حقدار متصور ہوں گے، اور قسامہ کے پہلے مدعیوں کو طلب کرنا واجب ہے، مدعا علیہم کو قسم کے لیے پہلے طلب نہیں کیا جائے گا۔

اگر مدعیوں نے قسم کھانے سے انکار کیا اور قتل کی کوئی شہادت موجود نہیں ہے تو مدعا علیہ سے پچاس قسمیں لی جائیں گی کہ: نہ اس نے قتل کیا ہے اور نہ اسے یہ معلوم ہے کہ کس نے قتل کیا؟ اس حلف کے بعد وہ الزام قتل سے بری ہو جائے گا۔

اگر خون کے والی (ورثاء) متعدد اشخاص ہیں تو ان سب پر حصۂ ورثہ کے مطابق قسم عائد ہوگی تا کہ اسی کے مطابق

سب کو حصہ (دیت میں سے) مل جائے بمصداق اس کہاوت کے کہ "الغرم علی قدر الغنم" (یعنی ادائیگی قرض واجب بھیڑ بکریوں کی تعداد کے مطابق ہوگی)۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ غلاموں (کے قتل) کے بارے میں بھی 'قسامہ' (حلف برداری) پر عملدرآمد ہوگا اور یہ ایک مسلمان انسان کی حرمت کے پیش نظر ہے جس کا وہ مستحق ہے، اللہ تعالیٰ نے اسے شرف ایمان سے نوازا ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ 'قسامہ' میں عورتوں کی قسم کو مطلقاً دخل نہ ہوگا خواہ وہ قتل عمد ہو یا قتل خطا تا کہ عورتیں ذمہ داری کے بوجھ سے ہلکی رہیں، ان کے ذمہ کسی کی حمایت نہیں ڈالی گئی قسامہ کی بنیاد افراد عاقلہ اور اہل محلہ کی حمایت پر قائم ہے (یعنی جن افراد کو مجرم کا حمایتی تصور کیا جاتا ہے ان ہی سے حلف 'قسامہ' لیا جاتا ہے) قاتل مجرم ان ہی اشخاص کے بل بوتے اد رحمایت پر بھروسہ کر کے ارتکاب جرم کرتا ہے۔

کفارۂ قتل کا بیان

ائمہ فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اگر کسی شخص سے بلا ارادہ قتل سرزد ہو گیا، اور مقتول ذمی یا غلام نہیں ہے تو اس شخص پر کفارہ (یعنی گناہ کے داغ کو دھونے کا شرعی عمل) واجب ہے، تمام فقہاء کہتے ہیں کہ غلطی سے قتل سرزد ہو جانے کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مسلمان مملوک (غلام یا لونڈی) کو آزاد کرے، اگر یہ دستیاب نہ ہو تو دو ماہ تک متواتر (بلا ناغہ) روزہ رکھے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، "ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة، ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا، فان كان من قوم عدولكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة، وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله وتحرير رقبة مؤمنة، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله، وكان الله عليما حكيما" (النسآء ۹۲) (یعنی اگر کوئی شخص غلطی سے کسی مسلمان کو قتل کر دے تو ایک مسلمان فرد (مملوک) کو آزاد کرے اور خون بہا مقتول کے اہل (ورثاء) کو ادا کرے، ہاں اگر ورثاء معاف کر دیں تو خیر، اگر مقتول ان میں سے ہے جو تمھارے دشمن ہیں، لیکن وہ مسلمان ہے تو صرف ایک مملوک (غلام) کو آزاد کرنا کافی ہے ہاں اگر مقتول ان میں سے ہے جن کے ساتھ تمہارا باہم معاہدہ امن ہے تو غلام کے مالک کو اس کا خون بہا ادا کرنا اور ایک مسلمان غلام کو آزاد کرنا بھی ہوگا، اگر غلام دستیاب نہ ہو تو اللہ کے سامنے توبہ واستغفار کے لیے، بلا ناغہ دو مہینے تک روزہ رکھے، اللہ سب کچھ جانتا بوجھتا ہے)۔

مالکیہ اور حنفیہ نیز شافعیہ کے دو اقوال میں سے ایک صحیح تر قول کے مطابق اور حنابلہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت کے موافق قتل خطا کے کفارہ میں (روزے کی بجائے) کھانا کھلا دینا جائز نہیں ہے کیونکہ اس مسئلہ میں مرد مومن کے احترام کی عظمت کے پیش نظر کفارہ میں اس امر کو جو اکثر حالات میں کھانا کھلانے سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے مخصوص کر دیا گیا ہے، یہ اس لیے بھی ہے کہ قرآن میں کفارہ کے روزے کے عوض، کھانا کھلانے کی صراحت نہیں آئی اور مقدار کا اندازہ تعین وقت سے کیا جاتا ہے، پھر یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس جرم کی پوری پاداش کا ذکر حرف تعقیب یعنی 'فا' (بمعنی پس) کے ساتھ فرمایا دیا اور جو کچھ مذکور ہے اس سے یہی کچھ سمجھا جاتا ہے، اور (اس حکم عتاق کے نفاذ کے لیے) مملوک کے پرورندہ،

ماں باپ میں سے کسی کا مسلمان ہونا کافی ہے، کیونکہ آزاد کرنے کے لیے بردہ کا مسلمان ہونا اور صحیح الاعضاء ہونا شرط ہے اور پہلی بات (اسلام) تو اس کے ماں باپ میں سے کسی کے مسلمان ہونے سے ثابت ہے اور دوسری بات (صحیح الاعضاء ہونا) اس کی ظاہری حالت سے ثابت ہے کہ اس کے اعضاء صحیح سلامت ہیں ہاں پیٹ کے بچے کو آزاد کرنا درست نہیں ہے کیونکہ (پیدائش سے پہلے) نہ اس کا زندہ ہونا ثابت ہے نہ صحیح الاعضاء ہونا۔

شافعیہ اور حنابلہ کی دوسری دونوں روایتوں میں آیا ہے کہ اگر روزہ رکھنے سے معذوری ہو تو کھانا کھلا دینا بھی جائز ہے جیسا کہ کفارہ ظہار میں (یعنی بیوی کو ماں کہہ لینے کے کفارہ میں) ہوتا ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ذمی کے قتل پر کفارہ غیر مشروط طور پر واجب ہے اسی طرح مسلمان غلام کے قتل پر بھی واجب ہے، اور ایسا کرنا رسول اللہ ﷺ کی وصیت پر عمل پیرا ہونے کے لیے ضروری ہے، آنحضرت ﷺ نے ذمی پر زیادتی کرنے والے کو تنبیہ فرمائی ہے کہ قیامت کے روز وہ ایسے اشخاص کے خلاف احتجاج فرمائیں گے، مثلاً آپؐ نے فرمایا ہے کہ "من ظلم ذميا كنت حجيجه يوم القيامة " (یعنی جو شخص کسی ذمی پر ظلم کرے گا قیامت کے دن میں اس کے خلاف احتجاج کروں گا) پس جبکہ یہ حکم ایسے شخص پر بھی عائد ہوتا ہے جو ذمی کے مال سے ایک درہم بھی بیجا طور پر لے یا بدکلامی سے اس کی بے عزتی کرے تو اس کا کیا حال ہوگا جو ناحق اسے قتل کر دے۔

ہر مسلمان غلام کے قتل کر دینے پر کفارے کا واجب ہونا اس لیے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے آخری وقت میں یہ ارشاد فرمایا "الصلوٰة وماملكت ايمانكم " (یعنی خبردار نماز کا اور مملوک (لونڈی غلام) کا خیال رکھنا) روایات میں آیا ہے کہ یہ آخری بات تھی جس میں حضور نے لونڈی غلام کی بابت ہدایت فرمائی اس وقت آپ کی زبان سے یہ الفاظ بمشکل ادا ہوئے، پس اس حکم کا انتہائی احترام واجب ہے، اور ایسے اشخاص کے قتل کرنے پر ادائے کفارہ کا واجب کرنا بھی منجملہ احترام کے ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ذمی کے قتل پر کفارہ واجب نہیں ہے کیونکہ ذمی کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کی یہ وصیت مخصوص امور کے متعلق سمجھی گئی ہے، مثلاً یہ کہ اس کا مال ناحق نہ ہتھیا لیا جائے گا اور اس کے واجبات، کفارے کے علاوہ، سب پورے کیے جائیں گے لہٰذا اس کی موت آجانے پر اس کے کفن دفن وغیرہ کا بندوبست کیا جائے گا، لیکن اس کے قتل کا کفارہ واجب نہیں ہے، کیونکہ بدیں لحاظ کہ وہ کافر ہے اور اللہ کے رسول کی تکذیب کرتا ہے، فی الجملہ وہ مستوجب قتل ہے۔

حنفیہ، مالکیہ نیز حنابلہ کی دو روایتوں میں سے ایک کی رو سے اس کے قتل عمد پر کوئی کفارہ واجب نہیں ہے، کیونکہ شریعت نے اس کے قتل عمد کی صورت میں اس کے قتل کیے جانے اور اگر اس کے ورثاء خون بہا کے عوض خون معاف کر دیں تو ادائے دیت کے بارے میں پہلے ہی سختی سے عمل کرنے کا حکم دیا ہے، اس پر اور کچھ زیادہ نہیں کیا جا سکتا، پھر یہ بھی ہے کہ جرم قتل خالص گناہ کبیرہ ہے اور کفارہ عبادت ہے عبادت کو گناہ کے ساتھ مربوط نہیں کیا جا سکتا، اور اس لیے بھی کہ کفارہ قابل قدر شے ہے اور شرع نے ادنیٰ شے کی تلافی کے لیے اسے مقرر فرمایا ہے لہٰذا اعلیٰ شے کی تلافی کے کام میں نہیں لایا جا سکتا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ قتل عمد کے ارتکاب پر کفارہ واجب ہے، کیونکہ قتل عمد کے جرم کی تلافی زیادہ ضروری ہے بہ نسبت

قتل خطا کے، پس قتل عمد کفارے کا زیادہ متقاضی ہے، کیونکہ جرم عمد کا گناہ قتل خطا کی بہ نسبت زیادہ سخت ہے اور جرم خطا کی بہ نسبت یہ جرم زیادہ لائق کفارہ ہے۔

یہ اصحاب یہ بھی کہتے ہیں کہ بقول صحیح قتل کے ہر شریک پر منفرداً اداائے کفارہ واجب ہے، کیونکہ یہ ایک ایسی بات ہے جس کا تعلق جرم قتل سے ہے لہٰذا اس حق کو ٹکڑوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا جیسا کہ قصاص میں ہوتا ہے پھر یہ بھی ہے کہ کفارہ قتل کے گناہ کو ہلکا کرنے کے لیے ہوتا ہے اور (شرکائے قتل میں سے) ہر ایک قاتل ہے (اور سب پر کفارہ واجب ہے) نیز اس لیے بھی کہ کفارہ کے مفہوم میں عبادت ہے اور جو عبادت کسی جماعت پر واجب ہو اس کو ٹکڑوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا، یہ بھی کہا جاتا ہے۔ کہ تمام شرکائے جرم کا کفارہ ایک ہوگا جیسے جرم شکار کا (کہ سب مل کر شکار کریں تو صرف ایک کفارہ دینا پڑتا ہے)۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی کافر غلطی سے ایک مسلمان کو قتل کر دے تو اس کافر پر بھی ادائے کفارہ واجب ہوگا اور مسلمان کی حفاظت نہ کرنے کی پاداش میں کافر پر سختی سے ڈنڈ ڈالا جائے گا، تاکہ یہ بات دوسری بار نہ ہو اور اس سے اس کے دوسرے ہم مذہب اشخاص کو عبرت ہو، بلکہ اگر غلام قاتل ہو تو اس پر بھی کفارہ قتل واجب ہے جیسا کہ اس کے قتل پر قصاص اور ضمان (بدل) واجب ہوتا ہے لیکن چونکہ اس مقتول میں مالک مال ہونے کی صلاحیت نہیں ہوتی لہٰذا روزہ رکھ کر کفارہ دینا ہوگا، یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ قاتل ذمی ہو، کیونکہ وہ بھی بجا آوری احکام کا ذمہ دار ہے۔ اب اس میں خواہ اس نے ایک مسلمان کو عمداً قتل کیا ہو یا غلطی سے قتل سرزد ہو گیا ہو یا موت کا سبب مہیا کیا ہو اور خواہ وقوعہ قتل دار الحرب میں ہوا ہو، یا اس کا مقتول ذمی ہو یا بچہ شکم ہو یا خود اپنے غلام کو یا خود اپنے آپ کو ہلاک کیا ہو، حربیہ عورت یا حربی بچے کو قتل کرنے پر کفارہ واجب نہیں ہے اور نہ باغی کے قتل پر واجب ہے، کیونکہ باغی کا خون حلال ہے، اسی طرح حملہ آور کے قتل پر بھی (کفارہ نہیں ہے) کیونکہ اس کے تحفظ کی ضمانت نہیں دی جاتی نیز مرتد اور شادی شدہ مرتکب زنا پر اور اس شخص کے قتل پر جو مستوجب قصاص ہو اور مدعی قصاص اسے قتل کر دے (تو کفارہ نہیں ہے) کیونکہ قاتل کے نزدیک اس کا خون مباح ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ کافر اور جنون زدہ قتل کر دے تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہے، کیونکہ کفارہ قاتل کو گناہ سے پاک کرنے اور اسے روز قیامت کے عذاب سے بچانے کے لیے ہوتا ہے اور کافر (سرے سے) اس کا حقدار ہی نہیں ہے کیونکہ حشر کے دن دوزخ کی آگ میں جلا کر بھی اسے گناہ سے پاک نہیں کیا جا سکتا تو ادائے کفارہ سے کیونکر پاک ہو سکتا ہے؟

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی بچہ یا جنون زدہ قتل کا ارتکاب کرے تو کفارہ واجب ہوگا کیونکہ بالعموم ایسے فعل کے ارتکاب کا سبب یہ ہوتا ہے کہ ان کی خاطر خواہ نگرانی نہیں کی جاتی، اگر بچے کا ولی (سرپرست) اسے قتل سے باز رہنے کے لیے ڈراتا دھمکاتا رہے یا جنون زدہ کا ولی اسے قید میں رکھے یا زنجیر سے باندھ کر رکھے تو وہ کسی کو قتل کرنے کا موقع نہ پا سکے گا، علاوہ اس کے اکثر اوقات مجنون کو ایسی غذا کے سبب جنون لاحق ہوتا ہے جو موافق مزاج نہیں ہوتی، لہٰذا

بعض ائمہ ءفقہاء جو اس پر کفارہ عائد کرتے ہیں ان کے نزدیک اس کا سبب وہی ہے جو سبب ہلاکت مہیا کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ بچے اور جنون زدہ پر کفارہ واجب نہیں ہے، کیونکہ مجنون غیر مکلف ہوتا ہے اور بچہ مکلف ہونے کی عمر کو نہیں پہنچتا (اور غیر مکلف پر احکام شرعیہ عائد نہیں ہوتے) لہٰذا ان کے اعمال پر کوئی مواخذہ نہیں ہے، نیز اس لیے بھی کہ ان کے افعال امر مباح کی حیثیت رکھتے ہیں جو اعمال کی پانچ قسموں (یعنی فرض، واجب، حلال، حرام اور مباح) میں سے ایک ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ایسی وجہ پیدا کرنے پر بھی کفارہ واجب ہو جاتا ہے جس کے باعث موت واقع ہو جائے (یعنی یہ بھی قتل ہے) مثلاً عداوت نکالنے کی غرض سے کنواں کھودے، یا راہ میں پتھر رکھ دے، یا جبراً قتل کر دیا ہو یا ایسے شخص سے ہلاک کرایا ہو جو فعل قتل کے نتیجہ سے بے خبر ہو، یا جھوٹی گواہی دے کر کسی کو مستوجب قتل بنا دیا ہو، خواہ کوئی شخص کنواں کھودنے والے کی موت کے بعد اس میں گر کر ہلاک ہو، کیونکہ بہر دو صورت قاتل کا نام اس پر عائد ہوتا ہے اور یہ فعل آیت قتل کے مفہوم میں داخل ہے، اس صورت میں حکم کفارہ کو دیت کے واجب ہونے کے حکم پر قیاس کیا گیا ہے (یعنی ان صورتوں میں دیت واجب ہوتی ہے اسی طرح کفارہ بھی واجب ہوگا)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اسباب قتل مہیا کرنے کی بناء پر جسے قاتل قرار دیا جائے اس پر ہر حال میں کفارہ واجب نہیں ہوتا لیکن تمام اصحاب کا اس پر اتفاق ہے کہ قتل کا سبب مہیا کرنے پر خون بہا واجب ہوتا ہے، کیونکہ سبب قتل والے کو شریک قتل نہیں کہا جا سکتا، قتل کرنے میں شریک ہونے کے مقابلہ میں ذریعہ قتل کا مہیا کرنا ہلکا جرم ہے، جبکہ وہ خود قتل میں شریک نہ ہوا ہو۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ام ولد نے (یعنی اس لونڈی نے جس کے بطن سے اس کے آقا کا لڑکا پیدا ہو جائے) اپنے آقا کو قتل کر دیا تو اس لونڈی پر اپنی قیمت (تاوان میں) دینا واجب ہے، کیونکہ آقا کو قتل کرنے کے بعد وہ آقا کی ملکیت میں نہیں رہی اور آزاد ہو گئی اور (آقا اس کا وارث نہ رہا) یہ ایسا ہی ہے جیسے وہ کسی اور کو قتل کر دے، یہ حکم اس حالت میں ہے جبکہ اس پر قصاص عائد نہ ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اس پر خون بہا کی ادائیگی واجب ہے، کیونکہ اب وہ ایک آزاد (غیر مملوکہ) عورت ہے، اور جس سبب سے اسے مملوک قرار دیا جاتا وہ سبب ختم ہو گیا اور آزاد قاتل پر خون بہا عائد ہوتا ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ام ولد اگر جرم قتل کی مرتکب ہو تو اس پر اس کی قیمت سے زیادہ مقدار کا تاوان عائد نہ ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ وہ (غیر از آقا) کسی اور کو قتل کر دیتی، اور یہ اس لیے ہے کہ مجرم کے جرم کی نوعیت اس حالت کے موافق متعین کی جائے گی جبکہ اس نے ارتکاب جرم کیا، ارتکاب جرم کے وقت وہ لونڈی تھی، اور چونکہ مملوک ہونے کی حیثیت سے وہ ناقص ہے لہٰذا وہ قن (قطعی غلام) کے مشابہ ہے، اگر اس کے آقا کا کوئی لڑکا اس سے نہ ہو تو آقا کے ورثاء کو اس سے قصاص لینے کا حق ہے، اگر اس سے آقا کا کوئی لڑکا ہے اور وہی تنہا اس کا وارث ہے تو قصاص واجب نہ

ہوگا، کیونکہ اگر قصاص واجب ہوتو اس کے اپنے بیٹے کی طرف سے (دعویٰ قصاص) ہوگا اور بیٹا اپنی ماں سے مطالبہ قصاص نہیں کر سکتا۔

حنابلہ اس مسئلہ میں خاموش ہیں۔

تیسرا باب

تعزیرات (سزاؤں) کا بیان

واضح ہو کہ تعزیر (سزا سے) مراد ایسی سرزنش ہے جو کسی فعل ممنوع کو دوبارہ کرنے سے منع ہو، پس جب کوئی شخص ایسے فعل کا ارتکاب کرے جس کی حد (شرعی سزا) مقرر نہیں ہے اور نہ قصاص (اس جیسی سزا) مقرر ہے اور نہ اس کے لیے کفارہ (عمل تلافی گناہ) ہے تو حاکم کے لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ اس شخص کو ایسی سزا (اذیت) دی جائے جو اس شخص کو دوبارہ اس فعل کے ارتکاب سے باز رکھے، خواہ وہ سزائے تازیانہ ہو یا قید ہو یا اذیت دہ تعذیب ہو۔

اس معاملہ میں بعض ائمہء فقہاء نے یہ شرط لگائی ہے کہ یہ سزا تمیں کوڑوں سے زیادہ نہ ہونی چاہیے، بعض اصحاب جس میں مالکیہ ہیں فرماتے ہیں کہ امام (حاکم) کو اختیار ہے کہ اس کی رائے (اس فعل کے) سد باب کی خاطر جتنی بھی ضرب لگانا مناسب ہو وہ لگا سکتا ہے، خواہ سو دروں سے زیادہ ہو جائے لیکن اتنی نہ ہو کہ قصوروار ہلاک ہو جائے۔ (۱)

ا۔ تعزیر کی تعریف: واضح ہو کہ تعزیر فعل 'عزر' کا مصدر ہے اور 'عزر' کے معنے روک دینے یا باز رکھنے کے ہیں، اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے'' وتعزروہ '' (یعنی دشمن کو روک دو یا باز رکھو) اور اصطلاح شرع میں اس کے معنی (گناہ) پر سرزنش کرنے کے ہے، اس کی کوئی مقررہ حد نہیں ہے اور نہ اس گناہ کا کفارہ ہے اور تعزیر حدود (یعنی شرع کی مقرر کردہ سزاؤں) سے دو امور میں مختلف ہے:

اول یہ کہ سزا مختلف اشخاص کے لیے مختلف ہوتی ہے، چنانچہ ایک ذی وجاہت شخص کی سزا عوام الناس کی سزا سے مختلف ہوگی، بخلاف اس کے حدود شرعیہ دونوں پر یکساں نافذ ہوتی ہیں چنانچہ کوئی عربی ہو یا غیر عربی ہر ایک کے ساتھ حدود (شرعی سزاؤں) کے نفاذ میں برابر کا سلوک ہوگا۔

دوسرے یہ کہ ان سزاؤں کے بارے میں سفارش قبول کرنا اور معاف کر دینا جائز ہے خواہ معاملہ حاکم کے سامنے پیش ہو چکا ہو، بخلاف حدود شرعیہ کے کہ جب معاملہ حاکم کے سامنے پیش ہو جائے تو اب اس میں سفارش جائز نہیں ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ تعزیروں میں بھی حدود شرعیہ کی طرح نرمی برتنے کو دخل نہیں ہے، کیونکہ اس پر عملدرآمد کا حکم ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ تعزیرات میں رعایت یا پاسداری کو دخل ہے البتہ حدود میں دخل نہیں ہے۔

بعض اصحاب حنابلہ کہتے ہیں کہ تعزیر دس کوڑوں سے زیادہ کی نہ ہونی چاہیے لیکن ابن قیم جو حنبلی ہیں اس سے اتفاق نہیں کرتے، چنانچہ انہوں نے اپنی کتاب اعلام الموقعین میں بتایا ہے کہ سزائے تازیانہ حنابلہ کے نزدیک سو کوڑوں تک پہنچتی ہے، مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کی لونڈی سے مباشرت کرے تو اسے سو درّے مارے جائیں، ان کا کہنا ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے شراب کی سزا چالیس کوڑوں سے بڑھا کر اسی کوڑے کر دی تھی، اور یہ خیال نامعقول ہے کہ انہوں نے اصل حد شرعی چالیس کوڑوں میں جو رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے، زیادتی کر دی ہو، پھر یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ بعض

علماء کا کہنا ہے کہ اولاد یا بیوی کو سرزنش کرنا بھی ان کے نزدیک تعزیر (سزا) میں داخل ہے تاکہ انہیں برائی سے محفوظ اور دور رکھا جا سکے۔

سرزنش کے کئی طریقے ہیں: زبان سے ڈانٹ ڈپٹ کرنا، (عمل سے) خفگی کا اظہار کرنا، مارنا، قید میں رکھنا یا جرمانہ کر دینا جیسا بھی خطا کار کے حالات کا تقاضا ہو یا جس طرح بھی حاکم اس کے حق میں مناسب سمجھے۔

تعزیر کے بارے میں شرعی ہدایات

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر حاکم کا گمان غالب یہ ہو کہ بغیر جسمانی سزا کے مجرم کی اصلاح نہیں ہو سکتی تو سزا کا دینا واجب ہو جائے گا لیکن اگر اس کے بغیر اس کی اصلاح کی توقع ہو تو واجب نہ ہوگا، سزا کا مقصد بارگاہ خداوندی کی عظمت کو مدنظر رکھنا ہے کہ مبادا یہ بندہ پھر ایسی حرکت کرے اور اللہ اسے دیکھ رہا ہو، پس سزا میں شدت اس لیے واجب ہے کہ مجرم کو آئندہ کے لیے اپنے فعل کی قباحت معلوم ہو جائے، سزا کی جو اذیت اس نے اٹھائی ہے اسے یاد آ جائے اور اللہ سے مغفرت کا طلبگار ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ حاکم کے لیے تعزیر واجب نہیں ہے، کیونکہ اس سے کچھ زیادہ سد باب برائی کا نہیں ہوتا اور نہ اس طرح آئندہ اسے معصیت سے باز رکھا جا سکتا ہے، جبکہ اس کا انحصار صرف اس اذیت پر ہو جو بندہ کو سزا میں پہنچتی ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص اس فعل کی سزا کا مستحق ہو جائے تو سزا واجب ہو گی۔ اگر مستحق نہ ہو واجب نہ ہو گی۔

باپ کا بیٹے کو تادیباً سزا دینا

مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر باپ سرزنش کے طور پر بیٹے کو مارے یا استاد بغرض تعلیم لڑکے کو مارے اور اس چوٹ کے باعث بیٹا یا شاگرد مر جائے تو اس پر کوئی باز پرس نہ ہو گی، کیونکہ باپ یا استاد کا مقصد مارنے سے بجز اصلاح کے اور کچھ نہ تھا۔

حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر باپ کے مارے سے بیٹا مر جائے تو باپ کے مال سے دیت وصول کی جائے گی

علماء کہتے ہیں کہ شراب پینے کی جملہ سزائیں بطور تعزیر کے ہیں حد (شریعت کی مقرر کردہ) نہیں ہیں اور ابن قیم کی عبارت اعلام الموقعین سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ حاکم کو اختیار ہے کہ جو سزا چاہے دے سکتا ہے: قید ہو یا سزائے ضرب ہو جیسا کہ مالکیہ کہتے ہیں لیکن بہر حال سزا (یا سرزنش) تقاضائے وقت کے مناسب ہونی چاہیے، ہاں جہاں تک ہو سکے مجرموں کے ساتھ نرمی واجب ہے، اور حنفیہ جو یہ کہتے ہیں کہ حاکم کو تیس دروں سے زیادہ کی سزا دینا جائز نہیں ہے وہی یہ بھی کہتے ہیں کہ حاکم سزا کے طور پر قتل بھی کر سکتا ہے چنانچہ حنفیہ کے نزدیک لواطت (عمل غیر فطری) ہر چند کہ مستوجب تعزیر ہے (مستوجب حد نہیں ہے) باوجود اس کے ان کا کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص اس بے حیائی کا ارتکاب بار بار کرے تو اسے موت کی سزا دی جائے کیونکہ ایسا

اور باپ کو اس مال سے ورثہ نہ ملے گا، اسی طرح استاد اگر قرآن حفظ کرانے یا لکھنا سکھانے یا کوئی ہنر بتانے کے لیے سزا دے اور اس سے موت واقع ہو جائے تو مارنے والے پر تاوان عائد ہوگا، یہ حکم اس لیے ہے کہ باپ بیٹے کو سزا دینے کے وقت احتیاط سے کام لے، بسا اوقات باپ بیٹے سے خفا ہو کر یوں ہی اجنبی کی طرح مارنے لگتا ہے، لہٰذا احتیاطاً اس پر تاوان واجب کیا گیا۔

حاکم کا سزا کے طور پر مارنا

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر حاکم نے کسی شخص کو بطور سزا کے مارا اور چوٹ لگنے سے وہ شخص مر گیا تو اس پر کوئی تاوان عائد نہ ہوگا، کیونکہ امام (سربراہ حکومت) کا عہدہ اس سے بالاتر ہے کہ بغیر مصلحت کے وہ کسی کو سزا دے، بخلاف دوسرے اشخاص کے کہ ان کا مارنا کسی اپنی غرض سے ہوتا ہے، مثلاً کوئی عداوت چلی آ رہی ہے جس کی بناء پر اسے مارا اور یہ تو کبھی سننے میں نہیں آیا کہ حاکم کو اس لیے سزائے قتل دی گئی ہو کہ اس کے سزا دینے سے مجرم مر گیا ہے، یا اسے خون بہا ادا کرنا پڑا ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر امام (حاکم وقت) کے سزا دینے سے کوئی خطا کار مر جائے تو اس حاکم پر تاوان عائد ہوگا، کیونکہ شریعت نے اس میں کسی کے ساتھ رعایت روا نہیں رکھی، لہٰذا بڑے سے بڑا امام (حاکم) بھی دوسروں کی طرح شرع کے مطابق احکام کا پابند ہے۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ تعزیرات پر عملدرآمد شریعت کے موافق ہے، خواہ اس گناہ کا تعلق حقوق اللہ سے ہو یا انسان سے اور خواہ وہ اعمال ایسے ہوں جو جرائم مستوجب حد کا پیش خیمہ ہوتے ہیں، مثلاً کسی شخص کا غیر عورت کے ساتھ شرمگاہ کے علاوہ کسی اور طرح سے ملوث ہونا، یا ایسی چوری کرنا جس میں ہاتھ کاٹنا لازم نہ ہو، یا ایسی گالی دینا جس میں تہمت نہ لگائی گئی ہو، یا وہ گناہ ایسا نہ ہو مثلاً سرکاری تمسکات میں جعل سازی کرنا، یا الزام تراشی سے کام لینا، یا فریب دے کر مال ہتھیا لینا، یا جھوٹی گواہی دے دینا۔

فعل کسی طرح بھی شایانِ انسانیت نہیں ہے جو اس حد تک غیر فطری ہو، اس حکم سے عیاں ہے کہ حاکم وقت تقاضائے مصلحت کے مطابق سزا کے بارے میں کہاں تک جاسکتا ہے۔

بعض شبہات کا ازالہ

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تعزیرات کو اس درجہ کی عقوبت تک کیسے لے جایا جاسکتا ہے جبکہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے " لا یضرب فوق عشرة اسواط الافی حد من حدود الله" (یعنی حدود اللہ کی حد کے علاوہ کسی اور بات پر دس کوڑوں سے زیادہ نہ مارے جائیں)، ظاہر ہے کہ اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ 'حد' کے علاوہ کوئی اور سزا دس کوڑوں سے زیادہ نہیں دی جاسکتی جیسا کہ حنابلہ کہتے ہیں (۱)

اس کا جواب خود ابن قیم نے یہ دیا ہے کہ لفظ 'حد' کا اطلاق جہاں عقوبت پر ہوتا ہے وہاں نفس گناہ اور معصیت پر بھی ہوتا ہے، جیسا کہ پہلے اس کی بحث گزر چکی ہے یہاں حدیث میں 'حد' سے مراد معصیت (گناہ) ہے عقوبت (سزا) مراد نہیں ہے پس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ دس درّوں سے زیادہ کی سزا بجز ان گناہوں (کی پاداش) کے عائد نہ ہوگی جن کا ارتکاب اللہ تعالیٰ نے حرام فرما دیا ہے (باقی صورتوں میں) حاکم کو اختیار ہے کہ (دوسرے جرائم کی) جو سزا مناسب چاہے دے، ان جرائم کی مثالیں یہ ہیں کہ اجنبی عورت کے ساتھ تخلیہ کرنا، جھوٹی گواہی دینا، دغا یا فریب سے کام لینا فریب دے کر مطلب برآری کرنا، جوا

۱۔ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ رحمہم اللہ کہتے ہیں کہ تعزیری سزا اتنی نہ ہو کہ حدود کی زیادہ سے زیادہ کے برابر ہو جائے، کیونکہ امام وقت اور اس کے نائب اس بات کے پابند ہیں کہ وہ شریعت غرا (یعنی روشن احکام شرع) کے موافق حکم دیں، انہیں یہ اختیار نہیں ہے کہ شریعت کی مقررہ تعداد سے ذرّہ بھر بھی زیادہ سزا تجویز کریں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ تعزیر (عام سزا) کا معاملہ امام کی رائے پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ بربنائے مصلحت کسی فعل پر حدود (شریعت کی مقرر کردہ سزاؤں) سے زیادہ سزا دے، کیونکہ صاحب شریعت نے حاکم (یا سربراہ) اعلیٰ کو اپنی امت کا امانت دار بنایا ہے اور امت کو حکم دیا ہے کہ وہ ہر حکم کو سنتے ہی اس کی تعمیل کریں بشرطیکہ اس کی بجا آوری میں اللہ عزوجل کی معصیت نہ ہو، بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ بعض سرکش اور بدکار اشخاص کو مقررہ 'حد' (سزائے شرعی) معصیت سے باز نہیں رکھتی ایسی صورت میں امام کے لیے جائز ہو جاتا ہے کہ اصلاح سزایاب کی غرض سے مقررہ سزا سے زیادہ سزا دے دی جائے۔

حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اسباب تعزیر کے مختلف ہونے کی صورت میں سزا مختلف نہ ہوگی کہ اس میں اتنی زیادتی کر دی جائے کہ وہ کم سے کم حد شرعی کی میعاد تک پہنچ جائے خواہ وہ کسی حیثیت سے ہو، ابوحنیفہؒ کے نزدیک کم سے کم 'حد' (سزا) شراب نوشی کی ہے یعنی چالیس کوڑے، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک کم سے کم مقدار 'حد' بیس کوڑے ہے، اس لحاظ سے حنفیہ کے نزدیک زیادہ سے زیادہ تعزیر انتالیس (۳۹) درّے ہوگی اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک انیس (۱۹)

کھیلنا، اذیت رسانی کے کام میں مال خرچ کرنا، کسی کے خلاف چغلی اور بدگوئی کرنا وزن اور پیمانے میں گھاٹا کرنا یا لہو ولعب میں وقت صرف کرنا وغیرہ اور بہت سی برائیاں ہیں جن کا شمار نہیں کیا جا سکتا، ان تمام جرائم کے لئے شریعت نے نہ کوئی حد (متعین سزا) مقرر فرمائی ہے اور نہ ان کا کوئی کفارہ ہے، پس حاکم کو اختیار ہے کہ ان گناہوں کی پاداش میں قید کر دے یا سزائے ضرب دے تاکہ آئندہ کے لیے مجرم کو دوبارہ ارتکاب سے باز رکھا جا سکے گناہوں (یا جرائم) کے علاوہ بعض سزائیں مخالفت کی بناء پر ہوتی ہیں، مثلاً بیٹے کا اپنے باپ کی مخالفت کرنا، یا ایسی ہی اور باتیں جو بچوں سے سرزد ہوتی رہی ہیں ان سب میں مارنے کی سزا دی جا سکتی ہے لیکن وہ دس دروں سے زیادہ نہ ہونی چاہیے حدیث کا مطلب یہی ہے اور خوب ہے، غرض تعزیر کا میدان بہت وسیع ہے اور حاکم کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ ہر ایسے جرم کے بارے میں جس کی 'حد' یا کفارہ شرعاً متعین نہ ہو اقتضائے حال کے مطابق کوئی بھی سزا تجویز کرے خواہ قید ہو یا ضرب یا جلاوطنی کی یا سرزنش یا کچھ اور۔ (۱)

درّے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ سربراہ اعلیٰ کو اختیار ہے کہ اس کی رائے میں جتنے دروں کی سزا مناسب ہو اتنے درّے مارے جائیں خواہ ان کی تعداد 'حد' (شرع کی مقرر کردہ سزا) سے زیادہ ہو۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ اسباب سزا کی نوعیت مختلف ہونے پر سزا بھی مختلف ہوگی چنانچہ اگر اس امر میں شبہ ہو کہ مجرم نے (ناجائز طور پر) مباشرت کی اندام نہانی میں یا کسی اور طرح تو اس صورت میں سزائے حد کی کم سے کم تعداد سے زیادہ سزا دی جا سکتی ہے لیکن وہ سزا زیادہ سے زیادہ مقدار حد شرعی سے تجاوز نہ کرے، لہٰذا ایک کم سو درے تک لگائے جائیں لیکن اگر اندام نہانی کے علاوہ مباشرت کی کوئی اور صورت ہو مثلاً بوسہ تو اس کی سزا حد کی کم سے کم تعداد تک نہ پہنچنی چاہیے۔

۱۔ واضح ہو کہ اسلام نے ہر طرح کی سزا دینے کی اجازت صرف حاکم کو دی ہے، پس حاکم کو یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ سزا دینے کا کام مدعی حقدار یا کسی اور کو سپرد کر دے شریعت نے بجز ان تین صورتوں کے اور کسی صورت میں امام کے سوا کسی کو سزا دینے کی اجازت نہیں دی:

اول باپ کہ اسے جائز ہے کہ وہ اپنے نوعمر بیٹے کو تعلیم و تربیت کے لیے یا خوش اطوار بنانے نیز بری باتوں اور بداخلاقی سے باز رکھنے کے لیے سزا دے، ظاہر ہے کہ اس حکم میں ماں بھی آتی ہے جس کی نگرانی میں وہ لڑکا یا لڑکی ہوں، اسی طرح اولاد کو نماز کا حکم دینا اور اس کے لیے مارنا جائز ہے، تاہم باپ کے لیے روا نہیں ہے کہ وہ اپنے جوان بیٹے کو مارے خواہ اس نے کتنی ہی گھٹیا حرکت کی ہو، کیونکہ اولاد کے بڑا ہو جانے کے بعد مار پیٹ سے کچھ فائدہ نہیں ہوتا۔ دوسرا آقا ہے کہ اسے شرع نے اجازت دی ہے کہ وہ اپنے مملوک (لونڈی غلام) کو اپنے اور اللہ کے حقوق کا پاس ادب سکھائے اور سرزنش کرے۔

بعض حنفیہ نے مالی سزا کی اجازت دی ہے کہ اگر مجرم گناہ سے توبہ کرلے تو مال اسے واپس دے دیا جائے، غرض جرم سرقہ اور تہمت کی سزا اور سزائے قصاص کو نیز ایسی خطاؤں کو جس کے لیے شرع نے کفارہ مقرر فرمایا ہے مثلاً قابل کفارہ قسمیں ہیں اور حالت ناپاکی میں بیوی کے ساتھ مباشرت کرنا ہے ان کو چھوڑ دیا جائے تو تمام اخلاقی اور مالی جرائم اور دوسرے گناہوں کی سزا کا تعین و تجویز حاکم کی رائے پر منحصر

تیسرا خاوند ہے کہ اسے بھی شرعاً جائز ہے کہ بیوی کی سرکشی حکم کی مخالفت اور نافرمانی پر سزا دے قرآن میں اس کی صراحت آئی ہے " والاتی تخافون نشوزهن فعظوهن، واهجروهن في المضاجع ،واضربوهن "(النسآء:۳۴)(یعنی جن عورتوں سے سرکشی کا اندیشہ ہے انہیں سمجھاؤ، انہیں بستروں پر الگ پڑا رہنے دو اور بالآخر مارو)، سوال یہ ہے کہ آیا خاوند کو یہ حق ہے کہ نماز اور نیک اعمال کے ترک کردینے پر انہیں سزا دے، سو ظاہر ہے کہ اسے یہ حق ہے بشرطیکہ وہ سمجھانے بجھانے اور زجر و توبیخ کے باوجود (بدکرداری سے) باز نہ آئے، کیونکہ یہ بھی بات نہ ماننے کے برابر ہے، اور خاوندان میں سے ہے جنہیں یہ حق ہے کہ وہ بیوی کو بدکرداری سے باز رکھے۔

واضح ہو کہ جب کوئی شخص حد (سزائے شرعی) اور کفارہ سے بری ہو تو وہ سزا سے بھی بری ہوتا ہے، مثلاً وہ شخص جو خود اپنے عضو بدن کو کاٹ ڈالے، تاہم کبھی 'حد' کے ساتھ تعزیر بھی دی جاسکتی ہے بلکہ بار بار مرتد ہونے کا جرم ہے، اسی طرح کفارہ کے ساتھ بھی سزا ہوسکتی ہے جیسے کہ ظہار (یعنی بیوی کو ماں کہہ دینے کے جرم) میں ہوسکتا ہے (کہ کفارے کے روزے بھی رکھے اور سزا بھی پائے)، جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھانے یا ماہ رمضان میں عورت سے مباشرت کرنے میں بھی یہ ہوسکتا ہے وغیرہ۔

ائمہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جرائم زنا، سرقہ، نشہ کے استعمال، دنگا فساد یا زنا کی یا قتل کی تہمت لگانے پر 'حد' (شرعی سزا) نافذ ہوگی اور جان لینے یا اعضائے بدن کے تلف کرنے پر حکم قصاص عائد ہوگا اور مرتد ہونے پر قتل کیا جائے گا، موخر الذکر دونوں صورتوں (یعنی قصاص اور قتل) کو حد سے تعبیر کرنے کے بارے میں اختلاف ہے باقی اور بہت سے گناہ ہیں جن کے مرتکب مستوجب سزا ہیں ان سزاؤں کو بھی حد کے نام سے موسوم کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے، ایسے جرائم کی فہرست میں یہ امور آتے ہیں: امانت سے انکار کرنا، لواطت (عمل غیر فطری) جانور سے ملوث ہونا، کسی عورت کا جانور سے حمل رکھوانا، یا عورت کا ہم جنسی استلذاذ، خون کھانا اور بغیر مجبوری کے مردار یا سور کا گوشت کھانا، جادو کے کام کرنا، شراب پینے کی تہمت لگانا، سستی کے مارے نماز ترک کر دینا، ماہ رمضان میں روزہ نہ رکھنا بدکاری کے وسائل فراہم کرنا، زکوٰۃ سے روکنا، اجنبی عورت کے ساتھ تخلیہ کرنا، یا بدکاری کے بغیر اور کسی طرح سے عورتوں کے ساتھ اختلاط کرنا یا لواطت (عمل غیر فطری) کے بغیر بے ریش لڑکوں سے خلط ملط وغیرہ۔

سزائے تازیانہ دینے کا طریقہ

حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ مجرم کو کھڑا کرکے حد ماری جائے، کیونکہ جرم کے سد باب میں یہ صورت زیادہ کارگر ہے، اس سے مجرم کو زیادہ اذیت ہوتی ہے۔

متصور ہوگا، کہ وہی جملہ اقسام کی برائیوں پر سزا تجویز کرے گا تا کہ مجرموں کو ارتکاب جرم سے باز رکھا جا سکے۔

اسلامی شریعت کی جزورسی کا بیان

ان احکامات سے شریعت اسلامیہ کی باریکی اور اس کی خوبی کا اظہار ہوتا ہے، اور اس سے عیاں ہوتا ہے کہ یہ احکامات خدائے دانا و برتر کی جانب سے نازل ہوئے ہیں، اس میں کوئی شک نہیں کہ مختلف احوال وظروف میں انسانی تقاضے مختلف ہوتے ہیں چنانچہ ایک سزا جو کسی خاص طبقہ کے مناسب حال ہو وہ دوسری جماعت کے لئے جن کے طور طریقے مختلف ہوں مناسب نہیں ہوسکتی، لہٰذا ایسی تعزیرات کا تعین کرنا جو تمام حالات کے مطابق ہو ممکن نہیں ہے اسی لیے اللہ تعالیٰ نے جو اپنے بندوں کے حالات سے آگاہ اور ان کے تقاضائے طبائع سے باخبر ہے سزاؤں کا تعین ارباب حکومت کو سونپ دیا ہے اور انہیں اس امر کا ذمہ دار قرار دیا ہے کہ وہ رعایا کی بہبود پر نظر رکھیں اور ہر ایسے ذریعہ کو کام میں لائیں جس سے بہتر سے بہتر طور پر لوگوں کی اصلاح ہو سکے اور مناسب سزائیں تجویز کر کے معاشرہ کو درست کیا جا سکے، تا کہ عوام امن و امان اور راحت و اطمینان سے زندگی بسر کر سکیں۔

مالکیہ اور، بموجب ایک روایت کے، حنابلہ بھی کہتے ہیں کہ مجرم کو سزا کے وقت بٹھا دیا جائے کیونکہ مارنے کا مقصد یہ ہے کہ اسے زیادہ اذیت کا احساس ہو اور یہ مقصد بٹھا کر سزا دینے سے حاصل ہوتا ہے۔

حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ (سزا کے وقت) صرف تہمت لگانے کی حد (سزا) میں، مجرم کے کپڑے نہ اتارے جائیں، باقی تمام سزاؤں میں کپڑے اتار کر مارا جائے، البتہ پردہ کی جگہ ڈھکی رکھی جائے، تا کہ سزا میں شدت کے باعث جرم کے اعادہ سے باز رکھا جا سکے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ خواہ کوئی بھی سزا ہو کپڑے اتار کر نہ دی جائے، البتہ، پوستین، فر، اور تہ دار (یا روئی دار) کپڑے خاص طور پر اتار دیے جائیں اور ایسے لباس میں سزائے ضرب دی جائے کہ اس کی اذیت میں رکاوٹ کا باعث نہ ہو، مثلاً ایک یا دو کرتے ہوں یا ایسا ہی کوئی لباس ہو، کیونکہ اس میں مجرم کو اذیت پہنچتی ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ چہرہ، شرمگاہ، اور سر کو چھوڑ کر تمام بدن پر ضرب لگائی جا سکتی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مقام ستر، چہرہ پہلو اور کسی ایسی جگہ پر جہاں چوٹ لگنے سے موت واقع ہو جائے ضرب نہ لگائی جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ پیٹھ اور اس کے ملحقہ حصوں پر ضرب لگائی جا سکتی ہے، اذیت دینے کے لیے تمام اعضاء پر جا بجا ضرب لگانا واجب نہیں ہے کہ اس میں زیادہ اذیت ہے۔

ایک سوال اور اس کا جواب

یہاں پر ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تعزیری سزاؤں کے لیے اسلام میں کوئی خاص تشریح نہیں ہے تو اس بارے میں حاکم کا جو عمل ہے آیا اسے شرعی حکم قرار دیا جائے گا یا قانونی؟ (سلسلہ احکام تعزیرات کا) یہ آخری سوال ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک آسمان و زمین قائم ہیں تمام اسلامی احکامات میں سے کوئی حکم بھی ایسا نہیں ہے جس کی سند اسلامی شریعت میں موجود نہ ہو، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جس قدر واقعات پیش آتے رہتے ہیں ان سب کی بابت فرداً فرداً نص (صراحت کتاب وسنت) موجود ہے، بلکہ مقصد یہ ہے کہ خواہ کوئی بھی نیا مسئلہ در پیش ہو وہ لازمی طور پر شریعت اسلامیہ کے بنیادی قواعد کے تحت ہوگا۔[1]

ثبوت تعزیرات کی دلیل کا بیان

واضح ہو کہ تعزیر (عمومی سزا کا دیا جانا) آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے اس بارے میں (ثبوت کے لیے) ایک ہی حدیث کافی ہے جو پہلے بیان کی گئی ہے ''لا یضرب فوق عشرۃ اسواط الا فی حد من حدود اللہ'' (متفق علیہ) (یعنی منجملہ حدود اللہ کے کسی حد کے بغیر دس کوڑوں سے زیادہ سزا نہ

۱۔ غرض انسانی معاشرہ کا کوئی مسئلہ ایسا نہیں ہے جس کی بابت شریعت اسلامیہ کے اصول میں سے کسی نہ کسی اصل کے تحت حکم موجود نہ ہو، بالخصوص ایسے تعزیری احکامات میں جنہیں نافذ کرنے کی ہدایت حکومت کو دی گئی ہے کہ وہ انہیں اس طرح پر نافذ کریں جو ان کی رائے میں مناسب ہو کہ آئندہ کے لیے جرائم کا سد باب کیا جا سکے، چنانچہ روایت ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک شخص کو دیکھا کہ سر راہ ناز نخرے کرتے ہوئے چل رہا ہے جس سے تکبر اور بیہودہ پن کا اظہار ہوتا ہے جو کسی شریف انسان کے شایاں نہیں ہے، آپ نے اس کی مذمت فرمائی اور اس روش کو ترک کر دینے کا حکم دیا، وہ شخص حجت کرنے لگا کہ یہ تو میری فطرت میں داخل ہے اور میں اسے ترک نہیں کر سکتا اس پر سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اسے درّے لگانے کا حکم دیا، کچھ دنوں کے بعد آپ نے پھر اسے بیہودگی اور مخنث پن کا مظاہرہ کرتے دیکھا اس بار پھر آپ نے درہ لگانے کا حکم دیا، اسے زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ وہ شخص آپ کی خدمت میں آیا اور اس دفعہ اس کی رفتار میں سنجیدگی اور اعتدال تھا، اس نے کہا کہ اے امیر المومنین اللہ تعالیٰ آپ کو جزائے خیر دے کہ شیطان جو مجھے چمٹا ہوا تھا حضور کی سزا سے وہ بھاگ گیا۔

ایک اور روایت میں ہے کہ انہوں نے ایک عورت کو ایسے ناشائستہ لباس میں دیکھا جو اس عورت کا کردار مشتبہ ہونے کی چغلی کر رہا تھا، آپ نے اس کی بابت دریافت فرمایا تو معلوم ہوا کہ وہ ایک کنیز ہے آپ نے اسے ڈانٹا، درّہ مارا اور دھمکایا کہ آئندہ اسے ایسی ذلیل حالت میں نہ دیکھیں، چنانچہ اس کے بعد وہ عورت ہمیشہ باوقار حالت میں نظر آئی، ایک

دی جائے)، اس حدیث میں یہ صراحت ہے کہ حاکم بغرض اصلاح سزائے ضرب دے سکتا ہے، اور اقدامات گناہ میں بھی ایسی سزا دے سکتا ہے جو اس کی رائے میں مزید ارتکاب سے مانع ہو، لیکن گناہ کے ارتکاب کی سزا کے بغیر کسی اور سزا میں دس دڑوں سے زیادہ نہ مارے جائیں اس کی تفصیل اوپر آ چکی ہے، پھر یہ بھی ہے کہ عہد رسالت مآب ﷺ کے بعد صحابہؓ کبارؓ نے مارنے، قید کرنے اور قتل کرنے تک کی سزا دی ہے اور (روایات سے) ثابت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک بار علمائے صحابہ کبار رضوان اللہ علیہم اجمعین کو جمع کیا اور لواطت (عمل غیر فطری) کے بارے میں مشورہ کیا تو سب نے ایسے شخص کو آگ میں جلا کر ہلاک کر دینے کا فتویٰ دیا جو سزاؤں میں سب سے زیادہ سخت سزا تصور کی جاتی ہے اور یہ بھی ثابت ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو معلوم ہوا کہ ایک شخص نے کسی عورت کے ساتھ طریق مباشرت کے علاوہ اور طرح سے مباشرت کی تو آپ نے اسے سو کوڑوں کی سزا دی۔ (۱)

اور حدیث میں ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایک روز بازار مدینہ سے گزر رہے تھے ایک شخص کو دیکھا جس کا نام ایاس بن مسلمہ تھا جو مسلمانوں کے عین راستے میں کھڑا تھا، اور چلا چلا کر اپنے مال کی بولی لگا رہا تھا اور لوگوں کا راستہ رو کے کھڑا تھا، آپ نے اپنا کوڑا اس پر اٹھا لیا وہ شخص دب گیا، امیر المؤمنین کا ارشاد مان لیا اور ٹھیک ہو گیا۔

غرض ان صورتوں میں گو کوئی حد (سزائے شرعی) مقرر نہیں ہے، لیکن حاکم اللہ تعالیٰ کی شریعت کے مطابق تعزیرات کے بارے میں تصرف کر سکتا ہے۔

ا۔ یہی حکم بیوی کی سرکشی اور خاوند کو اس کے حق زوجیت سے باز رکھنے کا ہے، بشرطیکہ وہ اس پر قادر ہو (یعنی کسی وجہ سے معذور نہ ہو)، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''والاتی تخافون نشوزھن فعظوھن، واھجروھن فی المضاجع واضربوھن'' (النساء:۳۴) (یعنی جن عورتوں سے تمہیں سرکشی کا اندیشہ ہے انہیں سمجھاؤ اور بستروں پر تنہا چھوڑ دو اور بالآخر مارو) غرض شریعت نے مخالفت پر آمادہ بیوی کو سزائے ضرب کی اجازت دی ہے، اسی طرح حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سرقہ تمر (کھجور کی چوری) کے بارے میں ارشاد فرمایا'' اذا کان دون نصاب غرم مثلہ، وجلدات نکال '' (روایت بالفاظ ابوداود و روایت نسائی) (یعنی اگر چرائی ہوئی کھجوریں نصاب سرقہ سے کم ہوں تو اس کے برابر ڈنڈ وصول کرواور سرزنش کے طور پر درّے لگاؤ) اور امام بیہقی رحمہ اللہ علیہ نے اپنی کتاب 'صحیح البیہقی' میں یہ روایت نقل کی ہے کہ ''ان الامام علیاً کرم اللہ وجھہ، ورضی اللہ عنہ سئل عمن قال لرجل :یا فاسق، یا خبیث، فقال : یعزر '' (یعنی امام علی کرم اللہ وجہہ سے ایسے شخص کی بابت دریافت کیا گیا جس نے کسی کو کہا 'اے فاسق' 'اے خبیث' آپ نے فرمایا ایسے شخص کو سزا دو)، اور آنحضرت ﷺ سے روایت ہے کہ حضور نے فرمایا ''لا یجلد فوق عشرۃ اسواط الا فی حد من حدود اللہ تعالیٰ '' (یعنی اللہ کی حدود سے تجاوز کرنے کی صورت میں دس سے زیادہ کوڑے مارے جا سکتے ہیں) یہ حدیث متفق علیہ ہے اور بریدہ انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ

آنحضرت ﷺ نے خود اس پر عمل فرمایا اور عہد نبوی ﷺ کے بعد صحابہ رضوان اللہ علیہم نے اس پر عمل کیا اور کسی نے اس سے انکار نہیں کیا، نیز تمام ائمہ وفقہاء کا اس پر اتفاق ہے ایک روایت میں ہے کہ امام علی کرم اللہ وجہہ کو معلوم ہوا کہ ایک شخص کسی عورت کے ساتھ عمل غیر فطری کا مرتکب ہوا آپ نے دو کم سو درّے لگائے ایک شخص جس نے اپنے نگینہ پر تصویر بنوائی تھی سو درّے لگائے، اسی طرح کی روایت حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ہے، غرض درّہ زنی کی سزا قرآن، حدیث اور اجماع امت سے ثابت ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ تعزیری سزا حد زنا سے زیادہ شدید ہوتی ہے اور زنا کی سزا شراب نوشی کی سزا سے زیادہ سخت ہے اور شراب کی سزا تہمت کی سزا سے زیادہ ہے، تمام سزاؤں میں تہمت کی سزا سب سے ہلکی ہے کیونکہ تہمت کا جرم قطعی نہیں ہوتا تہمت ایک امر کی خبر (یا اطلاع) کا نام ہے جس میں سچ یا جھوٹ ہونے کا احتمال ہوتا ہے، تہمت لگانے والا سچا بھی ہو تو اپنی بات کے ثبوت میں چار گواہ پیش نہیں کر سکتا اور تعزیری ضربات کے زیادہ شدید ہونے کا سبب یہ ہے کہ اس سزا کا مقصد برائی سے باز رکھنا ہے اور اس میں تخفیف کی یہ صورت ہے کہ تعداد ضربات کم کردی جائیں، اب اگر (تعداد کی کمی کے ساتھ) چوٹ بھی ہلکی کردی جائے تو نفاذ سزا کی جو مصلحت ہے وہ فوت ہو جائے گی، کیونکہ سزا جب تک پوری طرح سے تکلیف دہ نہ ہو گناہ سے روکا نہیں جاسکتا، اسی لیے یہ اصحاب کہتے ہیں کہ سزائے ضرب کے وقت مجرم کے کپڑے اتار دیے جائیں، صرف ستر ڈھکنے کے لیے رہنے دیا جائے مثلاً کوئی تہبند (یا پاجامہ)۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ تمام سزاؤں کے اندر ضربات میں فرق نہ رکھا جائے سب ضربیں یکساں ہوں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ زنا کی سزا تہمت کی سزا سے زیادہ شدید ہو اور تہمت کی سزا شراب کی سزا سے زیادہ سخت ہو، کیونکہ جرم زنا دلیل قطعی سے ثابت ہوتا ہے۔

بعض وضاحتیں

علماء نے بتایا ہے کہ چند صورتیں تعزیر سے مستثنیٰ ہیں:

ایک یہ کہ اگر (احیاناً) کسی اچھے آدمی سے کوئی جرم سرزد ہو جائے تو اس کی خطا کو معاف کیا جاسکتا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے ’’ **اقیلوا من ذوی الهیئات عثراتهم** ‘‘ (ابوداود) (یعنی اہل ہیئات کی لغزشوں کو نظر انداز کر سکتے ہو لیکن حدود کو نہیں کر سکتے)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ یہاں اہل ہیئات سے مراد ایسا شخص ہے جو برائی سے نا آشنا ہو لیکن اس سے لغزش سرزد ہو جائے اور اس سے وہ توبہ کرلے اور نادم ہو، اگر وہ شخص دوبارہ وہی حرکت کرے تو مستوجب سزا ہوگا۔ دوسرے یہ کہ کوئی شخص خود اپنے عضو بدن کو کاٹ ڈالے یا صورت بگاڑ لے یا آگ میں جلالے تو اسے سزا نہ دی جائے، کیونکہ اس نے پہلے ہی خود کو عذاب میں مبتلا کرلیا ہے۔

تیسرے یہ کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی یا لونڈی کے ساتھ عمل غیر فطری کا مرتکب ہو تو پہلی بار اسے سزا نہ دی جائے بلکہ آئندہ کے لیے تنبیہ کردی جائے اگر وہ پھر یہی حرکت کرے تو اب اسے سزا دی جائے۔

یاد رہے کہ اصول یعنی باپ دادا کو فروع بیٹے پوتوں کی حق رسی کے لیے سزا نہیں دی جائے گی۔

چوتھے یہ کہ اگر کسی نے دیکھا کہ ایک غیر شخص اس کی بیوی کے ساتھ آلودہ ہے اور وہ اسی حالت میں اسے قتل کر دے تو اگرچہ حاکم سے پیشدستی کی ہے لیکن اسے کوئی سزا نہ ہوگی بشرطیکہ وہ شخص شادی شدہ ہو کیونکہ اس شخص کی غیرت وحمیت کا جس کی شریعت نے حوصلہ افزائی کی ہے یہی تقاضا تھا۔

پانچویں یہ کہ اگر مرتد پھر مسلمان ہو جائے تو سزا سے بچ جائے گا۔

چھٹے یہ کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کا نان ونفقہ دینے میں تاخیر کرے تو بہرحال وہ گنہگار ہے لیکن اس پر اسے تعزیر (سزا) نہ دی جائے۔

ساتویں یہ کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے ظہار کی قسم کھالے تو اسے سزا بھی ہوگی اور کفارہ بھی ادا کرے گا، اور اگر خاوند بیوی کے ساتھ مباشرت کر کے رمضان کا روزہ توڑ دے تو اسے صرف سزا ہوگی۔

اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ امام (حاکم) مجرم کو قید کی سزا دے سکتا ہے، بشرطیکہ اس کی رائے میں مجرم سزا پا کر جرم سے باز رہے گا، ان تمام مسائل سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مسلمان کے سربراہ یا اس کے نائب کو یہ حق ہے کہ جرم کے سد باب کے لیے جو سزا چاہے مجرم کو دے بلکہ اس پر واجب ہے کہ وہ ایسی مناسب سزا تجویز کرے جس سے رعایا کی تادیب واصلاح ہو سکے، کیونکہ ہر فرد مسلم راعی (نگہبان) ہے اور اس کی رعیت (یعنی زیر اثر) کی بہبود کے بارے میں اللہ کے سامنے اسے جواب دہ ہونا ہے، جیسا کہ حدیث رسول اللہ ﷺ میں آیا ہے، پس تمام سزاؤں میں سے ہر ایک سزا جسے حاکم مانع جرم تصور کرتا ہے اس کا فائدہ دہی ہے جو دوسرے احکام شرعیہ کا ہے اور اس بارے میں کوئی امر مابہ النزاع نہیں ہے، بالآخر معلوم ہونا چاہیے کہ جو شخص اسلامی شریعت سے آگاہ ہے، اس میں غور وفکر سے کام لیتا، اس کی حکمتوں اور اسرار سے واقفیت حاصل کرتا اور اس کے قواعد وضوابط کو سمجھتا ہے اسے عظمت اسلام کے سامنے سر جھکانے کے سوا چارہ نہیں ہے، اسے یقین کامل ہو جائے گا کہ یہ مذہب خدا حکیم وعلیم کی طرف سے آیا ہے، اسلام ان تمام قوانین کا مجموعہ ہے جو انسانی بہبود وخوش بختی کے ضامن ہیں، اس میں ہر ایسے امر کی تفصیل موجود ہے جس کے ساتھ نوع انسان کی بہبود اور ہر قسم کی خرابیوں سے نجات وابستہ ہے، درحقیقت قومی اور جماعتی خوبیوں میں سے کوئی خوبی ایسی نہیں ہے جس کی ترغیب (اسلام میں) نہ ہو اور کوئی ایسی اخلاقی یا مادی برائی نہیں ہے جس سے منع نہ کیا گیا ہو اور نوع انسان کو اس سے محفوظ نہ رکھا گیا ہو۔

اسلام کا معاشرتی نظام

واضح ہو کہ شریعت اسلامیہ کا معاشرتی نظام ایک ایسی پائیدار اور عمرانی بنیاد پر استوار کیا گیا ہے جو مدت مدید اور سالہا سال گزر جانے پر بھی بوسیدہ نہیں ہوتی، چنانچہ اسلام نے، آزاد معاشرہ میں سے ہر فرد کے تقاضائے حال کے مطابق مناسب حقوق از قسم حفظ مراتب، نفقہ، وراثت وصیت وغیرہ مقرر فرما دیے ہیں، اولاد کو حکم ہے کہ وہ امور معصیت وگناہ سے بچتے ہوئے اپنے والدین کے ہر حکم کو بجا لائیں، اور والدین کو حکم ہے کہ وہ اپنی اولاد کو اچھی تربیت دیں، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے ''الزموا ابناء کم وعلموھم الادب'' (یعنی اپنی اولاد کی تربیت کرو اور انہیں خوش اطوار بناؤ)، نیز باپ دادا اور بیٹے پوتوں کے میراث مناسب حقوق مقرر فرمائے اور میاں بیوی میں سے ہر ایک کے حقوق نیکی اور خوش اسلوبی کے پیش نظر متعین فرمائے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے'' ولھن مثل الذی علیھن بالمعروف ''(

البقرہ: ۲۲۸) (یعنی عورتیں بھی اسی طرح حسن سلوک کی حق دار ہیں جس طرح ان پر عائد ہوتے ہیں) پھر بھائی بہنوں کے باہمی حقوق جو ایک دوسرے پر عائد ہوتے ہیں مقرر فرمادیے اس کے علاوہ صلۂ رحمی اور ازدواجی رشتہ داروں سے خوش معاملگی پر زور دیا اور ان کے حقوق بتادیے نیز پڑوسیوں اور اہل شہر کے حق بیان کردیے اور بالآخر حاکم ومحکوم (یا افسر وماتحت) کے باہمی حسن سلوک کا بیان فرمایا اور جیسا کہ پہلے مذکور ہوا اسلام باہمی حسن سلوک اور اخلاق دستور العمل کا ایک مکمل ضابطہ ہے۔

قوانین شرعیہ کے اصول کا بیان

حقیقت یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ نے بنیادی مصالح پر مبنی جملہ مادی اور اخلاقی قاعدوں میں سے کسی کو یہاں تک کہ عادات وخصائل کو بھی جو انسانی فضائل کے ستون ہیں نظر انداز نہیں فرمایا، چنانچہ یہ تک بتادیا ہے کہ کھانے پینے کے کیا آداب ہیں؟ اور لوگوں کو ایک دوسرے کے ساتھ بات چیت، مجلسی آداب، ملاقات، میل جول اور تمام باتیں جن کا تعلق انسان کی اپنی ذات اور دوسروں کے ساتھ برتاؤ سے ہے بیان کردی گئی ہیں اور کوئی امر جو ظرف واحوال کے بدلتے رہنے میں پیش آسکتا ہے نظر انداز نہیں کیا۔

اس سے معلوم ہوا کہ جو معاملہ بھی پیش آئے اس کی بابت شریعت اسلامیہ کے عام اصول سے رہنمائی حاصل کی جاسکتی ہے اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول اللہ ﷺ کو بذریعہ الہام بتادیا ہے کہ وہ ایسے جامع اور ہمہ رس اصول بیان فرمادیں کہ خواہ کیسا ہی معاملہ پیش آئے اسے اصول شریعت کے تحت طے کیا جاسکے۔

علامہ ابن قیم نے اپنی کتاب اعلام الموقعین میں ایسے بکثرت اصول بیان فرمائے ہیں جن کی تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں ہے، منجملہ ان کے رسول اللہ ﷺ کے حسب ذیل ارشادات ہیں ''کل مسکر حرام'' (یعنی ہر نشہ آور شے حرام ہے) اور'' وکل عمل لیس علیه امرنا فهورد'' (یعنی ہر ایسی بات جس کی بابت ہمارا کوئی حکم نہیں ہے وہ قابل رد ہے) اور ''کل قرض جر نفعاً فهوربا'' (یعنی جو قرض بھی نفع آور ہو وہ سود ہے) ''وکل شرط لیس فی کتاب اللّٰه فهو باطل'' (یعنی ہر وہ پابندی جو قرآن میں عائد نہیں کی گئی لغو ہے) اور'' کل المسلم علی المسلم حرام دمه و ماله عرضه'' (یعنی ہر مسلمان کا خون اس کا مال اور آبرو دوسرے مسلمان پر حرام ہے) پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے'' کل احد احق بماله من ولده و والده و الناس اجمعین '' (یعنی ہر فرد مسلم اپنے مال کا زیادہ حقدار ہے بہ نسبت اولاد، باپ اور تمام انسانوں کے) نیز ارشاد فرمایا'' کل معروف صدقة '' (یعنی ہر نیکی صدقہ ہے) وغیرہ۔

غرض یہ تمام اصول اور اسی طرح کے اور اصول شرعیہ ایسے ہیں کہ جملہ جزئیات پیش آمدہ ان کے تحت آجاتی ہیں، اگر بالفرض کوئی جزئیہ ایسی پیش آئے جس کا جملہ اصول شرعیہ میں سے کسی اصل کے تحت لانا اہل علم کے لئے آسان نہ ہو، تو اسے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پر عمل کرنا تو آسان ہے کہ "لاضرر ولاضرار" (یعنی دیکھ لو کہ وہ کام بے ضرر بھی ہے اور ضرر رساں بھی نہیں ہے)، یہاں پر ''ضرار'' کے معنی ضرر رسانی کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ مسلمان کو چاہیے کہ وہ (اپنے کسی عمل سے) دوسرے کو نقصان نہ پہنچائے۔

ہر سربراہ پر خواہ وہ حاکم ہو یا نہ ہو واجب ہے کہ وہ اپنے ماتحت کو نقصان پہنچنے سے بچائے، یعنی نہ وہ خود کسی کو نقصان پہنچائے اور نہ نقصان پہنچانے والوں سے درگزر کرے، اس میں شک نہیں کہ انسان پر سے اس قانون کی پابندی کا ہٹا لینا جو تکلیف اور نقصان سے تحفظ کا ضامن ہے اس حدیث کے منافی ہے۔

باغیوں اور سرکشوں کا بیان

تفسیر وتوضیح:

اس مسئلہ کی بنیاد حدیث ہے جو حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ قبیلۂ عرینہ کے کچھ لوگ مدینہ آکر بوجہ ناسازگاری آب وہوا بیمار ہوگئے رسول اللہ ﷺ نے مال صدقہ میں سے ایک اونٹنی مع چرواہے کے انہیں بھیجی اور حکم دیا کہ اس کا پیشاب اور دودھ پئیں انہوں نے ایسا ہی کیا اور صحت یاب ہوگئے اور اس کے بعد دین اسلام سے پھر گئے (مرتد ہوگئے) اونٹ چرانے والے کو قتل کر دیا اور اونٹ کو چلتا کیا، رسول اللہ ﷺ نے ان کے تعاقب میں آدمی بھیجا اور انہیں واپس لایا گیا، ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹ دیے گئے اور آنکھوں میں سلائی پھیر دی گئی، اور دھوپ میں ڈال دیا گیا (روایات میں آتا ہے کہ انہوں نے بھی چرواہے کے ساتھ ایسا ہی سلوک کیا تھا) حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ میں نے ان میں سے ایک شخص کو دیکھا کہ شدت تشنگی سے زمین پر منہ مار رہا تھا اور اسی حالت میں مر گیا، تب اللہ تعالیٰ کا یہ حکم نازل ہوا" انما جزاء الذین یحاربون اللّٰہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا، اویصلبوا، اوتقطع ایدیھم وارجلھم من خلاف، اوینفوا من الارض ذلک لھم خزی فی الدنیا، ولھم فی الآخرۃ عذاب عظیم "(المائدۃ:۳۳) (یعنی خدا اور رسول سے سرکشی کرنے والوں اور زمین پر فساد برپا کرنے کی کوشش کرنے والوں کی سزا یہ ہے کہ انہیں قتل کر دیا جائے یا سولی دے دی جائے یا ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹ دیے جائیں یا انہیں زمین کے فیض سے محروم کر دیا جائے (یعنی قید میں رکھا جائے) اس طرح دنیا میں ان کی رسوائی ہوگی اور آخرت میں سخت عذاب سے دوچار ہوں گے)۔

حضرت عکرمہ، حسن بصری اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ یہ آیت مشرکین کے بارے میں ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ یہ اہل کتاب کے اس گروہ کے بارے میں ہے جنھوں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ (عدم جارحیت کا) عہد و پیمان کر رکھا تھا، لیکن وہ عہد توڑ دیا اور علاقہ میں فساد برپا کیا تب اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو یہ اختیار دیا کہ وہ چاہیں تو انہیں قتل کر دیں یا ان کے دائیں ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹ دیں، (بروایت ابن جریر) اور صحیح بات یہ ہے کہ آیت ایک عام حکم ہے جو مشرکوں اور غیر مشرکین میں سے ہر ایسے شخص کے بارے میں ہے جو ایسی بدکرداریوں کا مرتکب ہو جن کا ذکر حدیث بخاری و مسلم میں آیا ہے، اس کو ابوقلابہ نے جن کا نام عبداللہ بن زید الجرمی البصری ہے انس بن مالک سے روایت کیا ہے کہ:" ان نفرا من عکل ثمانیۃ قدموا علی رسول اللّٰہ ﷺ، فبایعوہ علی الاسلام فاستوخوا المدینۃ وسقمت اجسادھم فشکوا الی رسول اللّٰہ ﷺ ذلک فقال: الا تخرجون مع راعینا فی ابلہ فتصیبوا من ابوالھا والبانھا؟ فقالوا: بلی فخرجوا فشربوا من ابوالھا والبانھا فصحوا فقتلوا الراعی وطردوا الابل، فبلغ ذلک رسول اللّٰہ ﷺ فبعث فی آثارھم

فادر کوا فجئ بھم، فامر بھم فقطعت ایدیھم وارجلھم وسمرت اعینھم، ثم نبذوا فی الشمس حتی ماتوا ‘‘(اللفظ لمسلم) (یعنی قبیلہ عکل کے کوئی آٹھ اشخاص رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور اسلام پر حضور ﷺ سے بیعت کی، مدینہ انہیں موافق نہ آیا وہ گھبرائے اور جسمانی مرض میں مبتلا ہو گئے، انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے اس کی بابت شکایت کی فرمایا، کیا ایسا نہیں کر سکتے کہ ہمارے چرواہے کے ساتھ اونٹنی کو لے جاؤ اور اس کے پیشاب اور دودھ کا استعمال کرو؟ انہوں نے مان لیا اور لے کر چلے گئے اس پیشاب اور دودھ کو پیا اور صحت یاب ہو گئے، اس کے بعد انہوں نے چرواہے کو قتل کر دیا اور اونٹنی کو بھگا دیا، اس کی اطلاع رسول اللہ ﷺ کو پہنچی، حضور نے ان کے پیچھے آدمی بھیجا وہ پکڑے گئے اور حضور کے پاس لائے گئے آپ کے حکم سے ان کے سیدھے ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹ دیے گئے، اور آنکھ میں گرم سلائی پھیر دی گئی اور دھوپ میں ڈال دیا گیا یہاں تک کہ مر گئے) یہ روایت بالفاظ مسلم ہے۔ آیت مذکورہ کا نام آیت محاربہ ہے محاربہ کے معنے باہمی ضد اور مخالفت کے ہیں، کافر، ڈاکو اور راہ زن سب اس کے مصداق ہیں، اسی طرح ’’الا فساد فی الارض ‘‘(یعنی زمین کے اندر فساد پھیلانے) کا اطلاق ہر طرح کی مذموم حرکت پر ہوتا ہے، یہاں تک کہ بیشتر اسلاف نے جن میں سعید بن مسیب بھی ہیں فرمایا ہے کہ ملک میں گڑ بڑ پھیلا کر درہم و دینار (یا روپیہ پیسہ) بٹورنا بھی فساد برپا کرنا ہے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے’’ اذا تولی سعی فی الارض لیفسد فیھا ویھلک الحرث والنسل واللّٰہ لا یحب المفسدین ‘‘(البقرۃ:۲۰۵) (یعنی جب حکومت مل جاتی ہے تو حکمران زمین کے اندر فساد پھیلانے میں لگ جاتا ہے اور کھیتوں کو برباد اور جانوروں کی نسل ختم کرنے لگتا ہے، اللہ تعالیٰ اس فساد انگیزی کو پسند نہیں کرتا)۔

’’ ذلک لھم خزی فی الدنیا ‘‘(کے معنے یہ ہیں کہ یہ جو ایسے اشخاص کو قتل کرنے، سولی دینے، ہاتھ پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹنے اور یا ملک بدر کرنے کا ذکر ہے) یہ امور ابنائے نوع کے درمیان ان کی ذلت و رسوائی، شرمساری بے عزتی اور بدحالی واذیت کا موجب ہوگا اور یہ تو سر دست دنیا کی سزا ہے اس کے ساتھ ہی اللہ تعالیٰ نے قیامت کے روز ان کے لیے سخت عذاب تیار کر رکھا ہے، اس سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے کہ یہ آیت مشرکین کے حق میں نازل ہوئی، رہے اہل اسلام سو ان کی بابت صحیح مسلم میں عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ’’ اخذ علینا رسول اللہ ﷺ کما اخذ علی النساء الانشرک باللّٰہ شیئاً، ولا نسرق، ولا نزنیٰ، ولا نقتل اولادنا، ولا یعضہ بعضنا بعضاً، فمن وفی منکم فاجرہ علی اللہ تعالی، ومن اصاب من ذلک شیئاً فعوقب بہ فھو کفارۃ لہ، ومن سترہ اللّٰہ فامرہ الی اللّٰہ اَن شاء عذبہ، وان شاء عفاعنہ ‘‘(یعنی رسول اللہ ﷺ نے ہم مردوں سے عہد لیا اور اسی طرح عورتوں سے بھی کہ ہم کسی کو اللہ کا شریک نہ بنائیں گے، چوری نہ کریں گے، زنا نہ کریں گے، اپنی اولاد کو قتل نہ کریں گے ایک دوسرے کی بدگوئی نہ کریں گے، پس اے لوگو: جو کوئی تم میں سے اس عہد کو پورا کرے گا اللہ تعالیٰ اس کا اجر ضرور دے گا اور اگر ان باتوں میں سے کسی کا ارتکاب کیا اور اس کی سزا مل گئی تو یہ اس کے گناہ کا کفارہ ہوگا اور اگر کسی کے گناہ کو اللہ ہی چھپا دے تو اس کا معاملہ اللہ کے ساتھ ہے، چاہے تو اسے عذاب دے اور چاہے معاف فرما دے)۔

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے انہوں نے بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''من اذنب ذنباً فی الدنیا فعوقب به، فالله اعدل من ان یثنی عقوبته علی عبده، ومن اذنب ذنباً فی الدنیا فستره الله علیه، وعفا عنه فالله اکرم من ان یعود علیه فی شیٔ قد عفا عنه ''(بروایت امام احمد و ترمذی و ابن ماجہ) (یعنی جس نے کوئی گناہ دنیا میں کیا اور اسے سزا مل گئی تو اللہ تعالیٰ کا عدل اس سے بالاتر ہے کہ وہ اپنے بندے کو دوبارہ سزا دے۔ اور جس نے کوئی گناہ دنیا میں کیا اور اللہ نے اس کے گناہ پر پردہ ڈال دیا اور اسے معاف کر دیا تو اللہ کا کرم اس سے بالاتر ہے کہ معاف کردہ خطا پر دوبارہ عذاب دے) امام ترمذی رحمۃ اللہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث حسن اور غریب ہے، حافظ دار قطنی سے اس حدیث کی بابت دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ حدیث مرفوع اور موقوف دونوں طرح سے روایت کی گئی ہے، تاہم وہ فرماتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ اسے 'مرفوع' قرار دیا جائے (یعنی اس کے راویوں کا سلسلہ آنحضرت ﷺ تک پہنچتا ہے کہیں یہ سلسلہ ٹھہرتا نہیں ہے جسے حدیث موقوف کہتے ہیں)۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے'' الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیهم '' (المائدۃ:۳۴) (یعنی جو لوگ (مجرم) گرفتار ہونے سے پہلے اس گناہ سے توبہ کر لیں وہ اس سزا سے بچ رہیں گے) پس ان لوگوں کی رائے کے مطابق جو یہ کہتے ہیں کہ یہ آیت مشرکوں کے بارے میں ہے تو آیت کا حکم ظاہر ہے (یعنی توبہ کے بعد باز پرس نہ ہوگی) رہا مسلمان محاربوں (رکشوں) کا معاملہ سو اگر ایسے لوگ (یعنی مسلمان فساد انگیز اشخاص) اگر گرفتار ہونے سے پہلے توبہ کر لیں تو قتل، سولی اور پاؤں کاٹنے کی سزا ان پر عائد نہ ہوگی، رہا یہ کہ ہاتھ کاٹنے کی سزا کا حکم بھی ساقط ہو جائے گا یا نہیں؟ اس بارے میں دو رائیں ہیں لیکن از روئے آیت زیادہ قوی رائے یہ ہے کہ تمام ہی سزائیں ساقط ہو جائیں گی، صحابہؓ نے اسی پر عمل فرمایا ہے

عامر شعبیؒ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ ''جاء رجل من مراد الی ابی موسیٰ وهو علی الکوفة فی امارة عثمان رضی الله عنه، بعد ما صلی المکتوبة فقال: یا ابا موسیٰ هذا مقام العائذ بک ان فلان بن فلان المرادی واذ کنت حاربت الله ورسوله وسعیت فی الارض فساداً، وانی تبت قبل ان تقدروا علی، فقام ابو موسیٰ فقال: ان هذا فلان بن فلان وانه کان حارب الله ورسوله، وسعی فی الارض فساداً، وانه تاب من قبل ان نقدر علیه فمن لقیه فلا یعرض له الا بخیر، فان یک صادقاً فسبیل من صدق، وان یک کا ذباً تدرکه ذنوبه، فاقام الرجل ماشاء الله ثم انه خرج فادر که الله تعالیٰ بذنوبه فقتله ''۔ (یعنی مراد کا ایک شخص ابو موسیٰ کے پاس آیا اور وہ عہد عثمان رضی اللہ عنہ میں کوفہ کے حاکم تھے فریضہ صلوٰۃ ادا کرنے بعد اس نے کہا اے ابو موسیٰ یہاں پر میں آپ کی پناہ مانگنے آیا ہوں، میں فلاں بن فلاں مرادی ہوں، میں نے اللہ اور اس کے رسول سے سرکشی کی اور زمین پر فساد پھیلاتا رہا لیکن قبل اس کے کہ میں گرفتار ہوتا میں نے توبہ کر لی ہے، ابو موسیٰ کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ یہ شخص فلاں بن فلاں ہے اس نے اللہ اور اس کے رسول سے سرکشی کی اور زمین میں فساد پھیلانے پر تلا رہا لیکن قبل اس کے کہ اسے گرفتار کیا جاتا اس نے توبہ کر لی ہے لہٰذا جو شخص اس سے ملے بھلائی سے اس کے ساتھ پیش آئے، اگر وہ سچا ہے تو اس کا راستہ کھلا ہے، اگر جھوٹا ہے تو اپنے گناہ میں پکڑا جائے گا اس کے بعد مشیت الٰہی

سے وہ شخص اٹھا اور باہر آیا، اللہ نے اس کے گناہوں میں اسے پکڑا اور قتل ہوا)۔

رہزنوں کے متعلقہ احکامات کا بیان

ائمہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص عام گزرگاہوں پر نکل آئے ہتھیار اٹھالے اور مسافروں کو خوف زدہ کر دے، خواہ وہ آزاد ہو یا غلام مسلمان ہو یا ذمی یا پناہ گیر یا برسر جنگ تو وہی محارب (سرکش آمادہ حرب) ڈاکہ مارنے والا ہے اور اس پر وہی احکام نافذ ہوں گے، جو محارب (دشمن جنگجو) پر ہوتے ہیں، اگر چہ وہ تنہا ہو، اور اس پر بھی سب متفق ہیں کہ ایسے محاربین میں سے کوئی شخص اگر قتل کردے اور مال لوٹ لے تو اس پر حد (شرعی سزا) کا نفاذ واجب ہے، اگر مقتول کے ورثاء معاف کر دیں اور لوٹا ہوا مال چھوڑ دیں تو جہاں تک حد (سزا) کا تعلق ہے اس پر اس معافی کا کوئی اثر نہ ہوگا، اگر ان ڈاکوؤں میں سے کوئی گرفتار ہونے سے پہلے مر جائے تو سزا ساقط ہو جائے گی کیونکہ شرعی سزائیں اللہ عزوجل کا حق ہیں، البتہ بندوں کے حقوق جو جانی، مالی اور جراحت رسانی کے باعث لازمی ہوں گے ان کا مطالبہ برقرار رہے گا، تا آنکہ اسے معاف نہ کیا جائے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ رحمہم اللہ کہتے ہیں کہ ڈاکوؤں پر اسی ترتیب سے 'حد' نافذ ہوگی جیسا کہ آیت شریفہ میں مذکور ہے، اب اگر رہزنوں کا گروہ یا فرد واحد جو راستہ روک سکتا ہو رہزنی کے ارادے سے نکل پڑے اور قبل اس کے کہ مال کو لوٹ سکتا یا کسی کو قتل کر سکتا گرفتار ہو جائے تو امام (حاکم وقت) ایسے ڈاکوؤں کو قید میں رکھے گا یہاں تک کہ وہ توبہ کریں، یہاں قید سے مراد قید بامشقت ہے، اگر ڈاکوؤں نے کسی مسلمان یا ذمی (غیر مسلم رعایا) کا مال لوٹا اور اپنے ساتھیوں میں تقسیم کیا اور ہر ایک کو دس درہم یا اس سے زیادہ رقم ملی یا اسی مالیت کا مال ملا تو حاکم ان کے دائیں ہاتھ اور بائیں پاؤں کٹوا دے گا، اگر انہوں نے قتل کیا اور مال نہیں لوٹا تو انہیں 'حد' کے طور پر قتل کیا جائے گا اور مقتول کے وارثوں کے معاف کرنے سے سزائے قتل ساقط نہ ہوگی۔

واضح ہو کہ رہزنوں کو محاربوں میں شمار کیا گیا ہے اور بیابانوں میں مال کا محافظ اللہ ہوتا ہے، اگر ڈاکوؤں نے مال زبردستی چھینا ہے تو وہ محارب قرار پائیں گے، اگر انہوں نے قتل بھی کیا اور مال بھی لوٹا تو امام (حاکم) کو اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو ان کے دائیں ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹ دے یا انہیں قتل کر دے یا سولی دے کر ہلاک کرے دونوں سزائیں ایک ہی ہیں، جرم کی شدت کے اعتبار سے سزا میں بھی سختی ہوگی، چنانچہ قتل کرنا اور مال لوٹنا انتہائی بدامنی ہے، پس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ سزا کو چاروں حالتوں میں تقسیم کیا جائے (یعنی محض قتل، ڈاکہ، محض لوٹ مار دونوں اور یا اس سے پہلے گرفتاری)۔

مالکیہ رحمہم اللہ کہتے ہیں کہ محارب وہ ہے جو راستہ روک دے اگر چہ مال لوٹنے کا ارادہ نہ ہو بلکہ مسافروں کو سفر کے فائدے سے محروم کرنا چاہتا ہو، یا کسی ناجائز طریقہ سے ایک مسلمان یا ذمی یا معاہد کا مال ہتھیانا چاہتا ہو، گو وہ مال نصاب سرقہ کے برابر نہ ہو یا پھر کسی کی آبروریزی کا اس طرح ارادہ رکھتا ہو کہ اس کی فریاد نہ کی جا سکے اور چھٹکارا ممکن نہ ہو، اس میں وہ جابر و ظالم حاکم بھی شامل ہیں جو اس طرح استحصال کرتے ہوں کہ اس کی فریاد علماء یا کسی اور سے نہ کی جا سکے، یہ سب لوگ محارب ہیں، محارب قرار دیے جانے کے لیے گروہ کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ ایک فرد واحد کو بھی محارب قرار دیا جا سکتا ہے جو شہر کا باشندہ ہو اور کسی کو اذیت دینے پر تلا ہوا ہو، اس کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ عوام کو اذیت دے اسی میں

وہ شخص بھی آتا ہے جو کسی کی عقل زائل کر دینے کا عمل کرتا ہو، مثلاً کسی کا مال جبر و ظلم سے اڑا لے جانے کے لیے بھنگ یا دھتورا پلا دے اور وہ بھی محارب ہے جو کسی صاحب تمیز شخص (ہوش و حواس والے) کو اس کا مال ہتھیانے کے لیے فریب دے، خواہ یہ شخص لڑکا ہو یا بالغ اسے دھوکے سے کہیں پر لے جا کر اس کا مال لے لے، گو قتل نہ کرے یا کسی تنگ گلی کوچہ یا گھر میں رات کو یا دن کے وقت داخل ہو کر اس کا مال چھیننے کے لیے اس پر حملہ کر دے بایں طور کہ اس کے خلاف نہ کوئی مدد کر سکے اور نہ چیخ پکار کر سکے اور نہ کوئی مدد حاصل کی جا سکے یہاں تک کہ مار پیٹ کر مال لے جائے تو وہ بھی محارب ہے اگر یہ محارب جنگ میں پیش دستی نہ کرے تو پوچھ گچھ کے بعد اسے قتل کیا جائے اگر محارب نے قتل کیا ہے تو اسے قتل کا مجرم قرار دیا جائے گا خواہ وہ قتل مستوجب قصاص ہو جیسے کسی آزاد مسلمان کا قتل کرنا یا نہ ہو جیسے کافر یا غلام کا قتل۔ اس محارب کو بہر حال قتل کیا جائے گا۔ سولی دے کر یا بغیر سولی کے محض ہاتھ کاٹنا یا قید کرنا کافی نہیں ہے، بشرطیکہ اس نے توبہ نہ کی ہو، اگر محارب نے کسی کو قتل نہیں کیا اور گرفتار ہو گیا تاہم حاکم کو اختیار ہے کہ ان چار قسم کی سزاؤں میں سے کوئی بھی سزا دے، اول قتل دوسرے سولی پر چڑھانا، جسے مصلوب کرنا کہتے ہیں، تیسرے دائیں ہاتھ کو پہنچوں سے اور بائیں پاؤں کو ٹخنوں سے کاٹ دینا، اگر اس کا بایاں پاؤں کٹا ہوا ہو تو بایاں ہاتھ اور داہنا پاؤں کاٹا جائے، اگرچہ وہ اس سے مر جائے، اگر مجرم کا داہنا ہاتھ کٹا ہوا یا شل (ناکارہ) ہو تو بایاں ہاتھ اور داہنا پاؤں کاٹا جائے گا صرف ایک ہاتھ یا ایک پاؤں ہو تو وہ کاٹ دیا جائے، اگر کسی کے صرف دو ہاتھ یا دو پاؤں ہیں تو صرف دایاں ہاتھ یا بایاں پاؤں کاٹا جائے اور چوتھی سزا یہ ہے کہ مرد آزاد مجرم کو فدک اور خیبر جیسی جگہ پر جلاوطن کر دیا جائے اور ایک سال سے زیادہ اور توبہ کر لینے تک قید میں رکھا جائے اور حاکم اگر مناسب سمجھے تو ایسے اشخاص کی تنبیہ کے لیے اپنی رائے کے مطابق جلاوطن کرنے سے پہلے سزائے ضرب دے۔

واضح ہو کہ محاربہ (ڈاکہ مارنے والی) اگر عورت ہو تو اسے نہ سولی دی جائے گی اور نہ جلاوطن کیا جائے گا۔ اس کی سزا صرف قتل یا مختلف سمتوں سے ہاتھ پاؤں کاٹنا ہے۔ اگر مجرم غلام ہے تو اس کی سزا قتل ہے یا سولی دینا یا ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کاٹنا ہے، اسے جلاوطن نہیں کیا جائے گا۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ قطع طریق (یا رہزنی) کہتے ہیں، مال کو لوٹنے قتل کرنے یا (رہروؤں کو) ہیبت زدہ کرنے کے لیے زبردستی اور طاقت کے بھروسے پر تل جانے کو، جہاں سے کسی کی فریاد نہ سنی جا سکے، اس کو راہ زنی اس لیے کہتے ہیں کہ اس سے لوگوں کو خوف زدہ کر کے اس راستے پر گزرنے سے روکا جاتا ہے، خواہ اس کے پاس ہتھیار ہوں یا نہ ہوں، ہاں ان میں اتنی طاقت ہو کہ ایک جماعت پر غالب آ سکیں خواہ تھپڑ اور مکے ہی سے ممکن ہو، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ (رہزنی قرار دینے کے لیے) مجرم کا ہتھیار بند ہونا ضروری ہے، اگر رہزن (ڈاکو) کسی کو قتل کرنے، مال لوٹنے یا آبرو ریزی سے پہلے ہی گرفتار ہو جائے تو امام (حاکم) پر واجب ہے کہ اس جرم کے ارتکاب پر یعنی حرب (شورش) کی پاداش میں اسے سزائے قید دے، اس پر حدّیا کفارہ عائد نہ ہوگا، آیت کریمہ (کے لفظ ینفو) میں جو نفی (قید) کا ذکر آیا ہے اس کی تفسیر یہی ہے اور سزا کی تجویز کا اختیار امام (حاکم وقت) کو ہے، چنانچہ جائز ہے کہ سزائے قید و ضرب دونوں کو جمع کر دے، اور بتقاضائے مصلحت اس سے درگزر بھی کر سکتا ہے نیز قید کی کوئی میعاد مقرر نہیں ہے بلکہ جب تک اس کی توبہ پایۂ ثبوت کو نہ پہنچے وہ قید میں رکھا جا سکتا ہے، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ قید کی میعاد چھ ماہ سے کسی قدر کم ہونی چاہیے تاکہ غلام کو ارتکاب زنا کی

پاداش میں جو سزائے قید دی جاتی ہے اس کی میعاد سے زیادہ نہ ہو۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ قید کی میعاد ایک سال سے کچھ کم ہونی چاہیے تاکہ آزاد شخص کو زنا کی پاداش میں جو قید ہوتی ہے اس سے زیادہ نہ ہو، اور بہتر یہ ہے کہ مجرم کو اس کی رہائش گاہ (یا بستی) کے علاوہ کسی اور جگہ پر قید کیا جائے کیونکہ اس میں زیادہ احتیاط ہے اور تنبیہ کے لیے زیادہ مؤثر ہے، اگر مجرم بھاگے تو اسے طلب کر کے حد نافذ کی جائے۔

حنابلہ کی دو روایتوں میں سے ایک کے بموجب اگر ڈاکو قتل کرنے یا مال لوٹنے سے پہلے گرفتار ہو جائے تو اسے زمین کے فوائد سے محروم (یعنی قید) کر دیا جائے اس کی صورت یہ ہے کہ کسی بستی میں پناہ لینے کا موقع نہ دیا جائے، اگر ڈاکوؤں نے مال لوٹا ہو اور کسی کو قتل نہ کر سکے ہوں تو امام (حاکم) ان کے ہاتھ پاؤں مخالف سمتوں کے کاٹ کر چھوڑ دے، داہنا ہاتھ تو مال لوٹنے کی پاداش میں کاٹا جائے گا اور بایاں پاؤں فساد برپا کرنے، ڈاکہ ڈالنے اور پرامن شہریوں میں ہراس پیدا کرنے اور حکومت کے خلاف سرکشی کرنے کی پاداش میں کاٹا جائے گا، اگر انہوں نے قتل بھی کیا اور مال بھی لوٹا تو لازمی طور پر انہیں قتل کیا جائے اور سولی پر لٹکایا جائے، اگر قتل کیا اور مال نہیں لیا تو انہیں لازمی طور پر قتل کیا جائے گا۔

مجرم کو سولی پر قتل کے بعد لٹکایا جائے گا، اس کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ تین دن تک سولی پر لٹکا کر رکھا جائے، بلکہ سولی دینے کا اطلاق ہو جانا کافی ہے لہٰذا تھوڑی دیر کے لیے سولی پر لٹکا کر چھوڑ دیا جائے، کیونکہ سولی کی سزا مشروع ہے اور سولی کے وقت الشانہ لٹکایا جائے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ رہزنوں کے ہاتھ پاؤں کو متخالف سمتوں سے کاٹے جانے کے لیے شرط یہ ہے کہ انہوں نے مال لوٹا ہو اور ان میں سے ہر ایک کو اس قدر مال ملا ہو جو نصاب سرقہ واجب الحد کی مقدار کے برابر ہو یہ مقدار امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک دینار یا دس درہم نقد یا اسی قیمت کا مال ہے اور حنابلہ و شافعیہ کے نزدیک ایک چوتھائی دینار یا تین درہم ہے جیسا کہ سرقہ مستوجب قطع میں ہوتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ڈاکہ مارنے کی صورت میں (مستوجب سزا ہونے کے لیے) یہ ضروری نہیں ہے کہ لوٹ کا مال مقدار نصاب کے برابر ہو بلکہ اگر (لوٹا ہوا مال) مقدار نصاب سے کم ہو تب بھی ان پر حد نافذ ہوگی کیونکہ ڈاکہ ڈالنے میں مال لینے کے علاوہ محاربہ (فساد انگیزی) کا جرم بھی شامل ہے، لہٰذا ان پر سزا کی شدت بحیثیت ڈاکہ ڈالنے کے ہے نصاب سرقہ کے پیش نظر نہیں ہے۔

ڈاکوؤں کے جتھے کا بیان

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ محاربوں (ڈاکوؤں) کا ایک جتھا ہو اور ان میں سے کچھ لوگ تو لوٹ مار کرنے والے ہوں اور کچھ مرتد ہوں تو مرتدوں کو بہرحال محاربوں میں شمار کیا جائے گا اس لیے کہ ان میں حربی ہونے کی صفت (ارتداد) موجود ہے جو (مستوجب سزا ہونے کے لیے) کافی ہے خواہ وہ قتل میں شریک ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں، پس ان سب پر حد کا نفاذ ہوگا، جو محاربہ (شورش انگیزی) کی سزا ہے اور یہ اس طرح ثابت ہے کہ وہ آپس میں ایک دوسرے کے معاون ہیں، یہاں تک کہ اگر ان کے ارادہ میں کوتاہی ہو تو اس کو پورا کرنے کے لیے سب تل کھڑے ہوں گے، اور ان (سب کے واجب القتل ہونے) کے لیے شرط یہ ہے کہ ان میں سے کسی بھی فرد واحد کا ارتکاب قتل ثابت ہو گیا ہو، اب یہ قتل

خواہ لاٹھی سے ہو یا پتھر سے یا تلوار سے، سب کا حکم ایک ہے، کیونکہ ان سب نے راہ روکو لوٹ کر رہزنی کا جرم کیا ہے۔

روایت ہے کہ یہ واقعہ ولید بن عقبہ کے عہد میں جبکہ وہ کوفہ کے حاکم تھے پیش آیا کہ کوفہ کے نوجوانوں کی ایک جماعت نے وہاں کے ایک شخص کے گھر میں نقب لگائی اور اسے قتل کر دیا اس کا ایک پڑوسی وقوعہ کے وقت وہاں پہنچ گیا اور انہیں دیکھ لیا اس نے پولیس کو پکارا جس نے آ کر انہیں گرفتار کر لیا، ان کا معاملہ حاکم کے پیش ہوا اور ان پر جرم قتل ثابت ہو گیا چنانچہ وہ سب قتل کر دیے گئے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ڈاکوؤں سے مل گیا جس سے ان کی تعداد زیادہ ہو گئی لیکن نتیجۃً اتنی ہی رہی بایں طور کہ اس نے مقدار نصاب سرقہ کے برابر مال نہیں لیا اور کسی کو قتل بھی نہیں کیا تب بھی حکومت اسے قید یا جلاوطنی وغیرہ کی سزا دے گی جیسا کہ دوسرے جرائم میں ہوتا ہے۔ نیز حدیث میں آیا ہے ''من کثر سواد قوم فھو منھم'' (یعنی جس نے کسی جماعت میں شامل ہو کر اس کی تعداد میں اضافہ کر دیا، وہ اسی جماعت میں شامل متصور ہو گا) پس حکومت مذکورہ سزاؤں میں سے جونسی سزا بھی چاہے انہیں دے سکتی ہے۔

کہا جاتا ہے کہ ان کی سزا ایک جگہ پر جہاں حاکم مناسب سمجھے قید کر دینا ہے کیونکہ آیت میں ان کے لیے نفی (قید) کی سزا آئی ہے۔

شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ شہر میں ڈاکہ ڈالنا بھی ایسا ہی جرم ہے جیسے شہر کے باہر رہزنی کرنا پس محاربہ (یعنی شورش برپا کرنا) یا حدود سے تجاوز کرنا جیسا کہ شریعت میں آیا ہے، خواہ شہر سے باہر ہو یا شہر کے اندر دوسرے گناہوں کی طرح یکساں ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ ڈاکہ کا جرم اسی وقت مانا جائے گا جبکہ شہر سے باہر کا وقوعہ ہو، کیونکہ رہزنی کا اطلاق آبادی سے باہر کے وقوعہ پر ہوتا ہے اور ڈاکہ ڈالنے کا مطلب بالعموم یہی سمجھا جاتا ہے کیونکہ عام حالات میں وہی ایسی جگہ ہے جہاں کوئی فریاد رسی کرنے یا ڈاکوؤں سے نجات دلانے والا نہیں ہوتا، بخلاف اس کے اگر کسی نے شہر کے اندر ڈاکہ ڈالا تو وہاں بہت سے لوگ فریاد رسی کرنے والے موجود ہوتے ہیں لہٰذا شہر کے اندر یہ جرم (ڈاکہ کی بجائے) جرم غصب (ناجائز طور پر ہتھیا لینے) سے زیادہ مشابہ ہے، پس ایسے شخص کو حکومت جو سزا مناسب سمجھے دے سکتی ہے جس سے ان جرائم کی بیخ کنی اور ان کا سد باب ہو سکے، پھر وہ مال جو چھینا گیا ہے اس کے حقداروں کو واپس کر دیا جائے تاکہ حقدار کو اس کا حق مل جائے اور اس جرم مستوجب قطع کے مرتکبوں کی تنبیہ و تادیب ہو سکے، اور اگر وہ قتل کے مرتکب ہوئے ہوں تو مطالبۂ خون کا معاملہ حقداروں کے سپرد کر دیا جائے۔

ڈاکوؤں کا کسی شخص کو زخمی کر دینے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر ڈاکوؤں نے قتل نہیں کیا اور نہ مال چھینا بلکہ کسی کو زخمی کر دیا تو جن صورتوں میں قصاص واجب ہے، قصاص لیا جائے اور جن صورتوں میں جرمانہ عائد ہوتا ہے جرمانہ وصول کیا جائے اور یہ معاملہ مجروح کے وارثوں کا ہے، کیونکہ بصورت موجودہ وہ جرم مستوجب حد نہیں ہے (جو حقوق اللہ میں سے ہے) البتہ اس میں بندہ کا حق غالب ہے، جیسا کہ ذکر ہوا، پس ولی اپنا وہ حق وصول کرے گا، اگر مجرم نے مال لیا پھر زخمی بھی کیا تو مجرم کے ہاتھ اور پاؤں

کاٹے جائیں گے، اور جراحت کو نظر انداز کر دیا جائے گا، کیونکہ جب جرم مستوجب 'حد' جو اللہ تعالیٰ کا حق ہے قرار پائے تو عصمت نفس جو بندے کا حق ہے نظر انداز کر دیا جائے گا، اسی طرح مال کا حق تحفظ بھی ساقط ہو جاتا ہے (یعنی حق اللہ پورا کرنے کے بعد نہ بندے کی جان کا حق باقی رہتا ہے نہ مال کا)۔

اگر مجرم قتل عمد کا مرتکب ہوا اور اس نے توبہ کر لی اس کے بعد گرفتار ہو گیا تو اب مقتول کے وارثوں کو اختیار ہے کہ چاہیں تو اسے قتل کر دیں اور چاہیں تو معاف کر دیں کیونکہ توبہ کرنے کے بعد (حق اللہ جاتا رہتا ہے اور) 'حد' نافذ نہ ہو گی قرآن میں اس کی استثناء آئی ہے "الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیھم" (یعنی ان لوگوں پر 'حد' نافذ نہ ہو گی جنہوں نے گرفتار ہونے سے پہلے توبہ کر لی) اور اس لئے بھی کہ توبہ مال (مسروقہ) کے واپس کرنے پر موقوف ہے جس کے بعد سزائے قطع نہیں ہوتی، غرض جان و مال کے بارے میں بندے کے حق کو فوقیت حاصل ہے، یہاں تک کہ ولی کو یہ حق ہے کہ پورے قصاص کا مطالبہ کرے یا معاف کر دے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ڈاکہ ڈالنے والے نے قتل کا ارتکاب کیا ہو تو سزائے قصاص کے مفہوم کو فوقیت حاصل ہو گی، کیونکہ ایسی صورتوں میں جہاں اللہ کا حق اور بندے کا حق دونوں مجرم پر عائد ہوتے ہوں تو آدمی کے حق کو مقدم رکھا جائے گا کیونکہ یہ اس سختی کی بناء پر عائد ہوتا ہے جو مدعی جھیلتا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ رہزن پر جو حد عائد ہوتی ہے اس کا مطلب اللہ تعالیٰ کا حق ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کی معافی نہیں ہوتی اور وارث مطالبہ نہ کرے تب بھی حکومت اسے پورا کرے گی۔ پس پہلی صورت میں (جبکہ سزا کا مطالبہ بندے کا حق تصور کیا جائے) باپ اگر ڈاکو ہو اور اپنے بیٹے کو (بدوران رہزنی) قتل کر دے تو باپ کو قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ ذمی کے قتل کر دینے پر مسلمان ڈاکو کو قتل کیا جائے اسی طرح ایسی صورت میں یہ حکم ہے جس میں مکافات (یعنی جرم کا بدلہ ویسی ہی سزا) نہ ہو جیسے کوئی آزاد شخص غلام کو قتل کر دے، کیونکہ اس میں مکافات نہیں ہے بلکہ دیت یا (غلام کی) قیمت واجب الادا ہو گی، دوسری صورت میں (جبکہ سزا کو اللہ کے حق کی ادائیگی تصور کیا جائے) قاتل کو سزائے قتل ہو گی بشرطیکہ مقتول واجب التحفظ نہ ہو مثلاً کوئی مرتد ہو یا شادی شدہ زانی (کہ ایسے اشخاص واجب القتل قرار دیے جا چکے ہوتے ہیں) ان کے قاتل (رہزن) کو سزائے قتل نہ ہو گی۔

اگر کسی ڈاکو کو ہنوز سزائے قتل نہ دی گئی ہو بلکہ وہ اپنی موت مر جائے تو پہلی صورت (یعنی حق العبد) میں آزاد شخص کے قتل کی پاداش میں اس پر خون بہا عائد ہو گا جو مجرم متوفی کے ترکہ سے وصول کیا جائے گا اور غلام کے قتل کرنے کی پاداش میں غلام کی قیمت واجب الادا ہو گی اور دوسری صورت (یعنی حق اللہ قرار دیے جانے) میں کوئی مطالبہ لاگو نہ ہو گا۔

اگر راہزن نے متعدد اشخاص کو ایک ساتھ قتل کیا ہو تو مجرم ڈاکو کو اس مقتول کے بدلہ میں جس کے نام قرعہ نکلے قتل کیا جائے اور باقی مقتولوں کے لیے پہلی صورت میں خون بہا عائد ہو گا جیسے سزائے قصاص عائد ہوتی ہے اور دوسری صورت میں اسے تمام مقتولوں کے بدلہ میں قتل کیا جائے، اگر اس ڈاکو نے (متعدد اشخاص کو) یکے بعد دیگرے قتل کیا، تو لازم ہے کہ پہلے کے بدلے میں اسے سزائے قتل دی جائے۔

اگر مقتول کا وارث مال لے کر قصاص معاف کر دے تو پہلی صورت میں اس کا معاف کرنا درست ہے، صرف

مال معاوضہ واجب الادا ہوگا، قصاص سے درگزر کیا جائے گا اس کے علاوہ بہر حال مجرم کو حد کے طور پر قتل کیا جائے گا، جیسا کہ واجب القصاص مرتد کہ مقتول کے ولی نے معاف کر دیا ہو تب بھی بہر صورت اسے قتل کیا جائے، دوسری صورت میں یہ معافی لغو متصور ہوگی اور اس پر عمل نہ ہوگا۔

اگر کسی کو بھاری چیز سے قتل کیا یا عضو کاٹ کر یا کسی بھی طریقہ سے ہلاک کیا تو بصورت اول مجرم کو بھی اسی طرح قتل کیا جائے اور بصورت دیگر مرتد کی طرح تلوار سے قتل کیا جائے۔

اگر رہزن کسی شخص کو ایسی جراحت پہنچائے جو مستوجب قصاص ہے مثلاً ہاتھ کاٹ دے اور زخم اچھا ہو جائے تو بقول قوی یہ ضروری نہیں ہے کہ قصاص میں مجرم کے اسی عضو بدن کو کاٹا جائے جو عضو اس نے کاٹا تھا، بلکہ مجروح کو اختیار ہے کہ وہ قصاص لے یا معاف کر دے، کیونکہ یہ اللہ کا حق ہے جیسے کفارہ، اور اس میں (عضو کا کاٹنا لازم قرار دینا) اللہ کے حق میں سختی کا روا رکھنا ہے، اور یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت (محاربہ) میں جراحت کا ذکر نہیں فرمایا، لہٰذا رہزنی کے علاوہ اور صورتوں میں جو حکم ہے وہی برقرار رکھا جائے گا، لیکن دوسری صورت میں یہ حکم لازم ہوگا، جیسے جان کا بدلہ جان لازم ہے، اور تیسرے یہ کہ ہاتھوں اور پیروں کی سزا میں ان اعضاء کا قطع لازم ہے، کیونکہ ان اعضاء کے زیاں پر حالت حرب میں قصاص کا حق عائد ہوتا ہے۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ جو سزائیں خاص طور پر ڈاکوؤں پر عائد ہوتی ہیں مثلاً قتل، سولی، پاؤں اور ہاتھ کا کاٹنا وہ سب سزائیں بقول صحیح ساقط ہو جاتی ہیں بشرطیکہ مجرم توبہ کر لے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیھم '' (تا آخر آیت) (یعنی وہ لوگ ان سزاؤں سے بچ جائیں گے بشرطیکہ گرفتار ہونے سے پہلے توبہ کر لیں) لیکن گرفتاری کے بعد توبہ کرنے سے یہ سزائیں ساقط نہ ہوں گی۔ آیت کا یہی مفہوم ہے، ورنہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد میں جو ''من قبل '' کی قید آئی ہے وہ بے فائدہ ہو جاتی، دونوں حالتوں میں معنوی لحاظ سے یہ فرق ہے کہ گرفتار ہونے کے بعد (توبہ) سے یہ گمان ہو سکتا ہے کہ سزائے حد سے بچنے کے لیے توبہ کی ہے، بخلاف اس کے پکڑے جانے سے پہلے توبہ کرنا صدق دل سے زیادہ قرین قیاس ہے بہ نسبت الزام عائد ہونے کے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ڈاکوؤں کا لوٹا ہوا مال اس کے دعویداروں کو واپس کیا جانا واجب ہے بشرطیکہ دعویدار اس کی نشاندہی کریں جیسا کہ گری پڑی یا گم شدہ مال کی صورت میں ہوتا ہے، ان اشیاء کی تصدیق اور بازیابی کے لیے مدعی کو قسم کھانا ہوگا یا پھر مدعی اپنے ساتھیوں میں سے دو مردوں کی یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی پیش کرے (کہ فی الواقع وہ مال مدعی کا ہے) اس کے بعد گرفتار ہو جانے والے مجرم سے ہتھیائی ہوئی اشیاء واپس لی جائیں گی، اگرچہ وہ اشیاء انہوں نے زبردستی یا غصب کر کے حاصل نہ کی ہوں، واضح ہو کہ اگر یہ فسادی (ڈاکو) پناہ مانگیں تو انہیں پناہ نہ دی جائے، ہاں ایسے ڈاکوؤں کی سزائے (حد) ساقط ہو جائے گی جو گرفتار ہونے سے پہلے، حاکم یا اس کے نائب کے سامنے رضاکارانہ طور پر حاضر ہو کر توبہ کا اظہار کریں، بشرطیکہ قتل کا ارتکاب نہ کیا ہو، ورنہ قصاص کے طور پر سزائے قتل ہوگی درآنحالیکہ مقتول کے وارث نے خون معاف نہ کر دیا ہو، اگر اس نے خون معاف کر دیا ہو تو سزائے قصاص معاف ہو جائے گی لیکن زنا، تہمت، شراب اور قتل کی سزا معاف نہ ہوگی جبکہ مجرم نے گرفتار ہونے کے بعد توبہ کی بلکہ اس پر 'حد' نافذ ہوگی، اور محارب (یعنی

سرکش، ڈاکو وغیرہ) ہونے کا الزام گرفتار ہونے کے بعد توبہ کرنے سے ساقط نہ ہوگا جیسا کہ تاوان ساقط نہیں ہوتا اور جو کچھ اس پر عائد ہوتا ہے وہ اس سے بری نہیں ہو سکتا اگرچہ حاکم کے سامنے پیش نہ ہوا ہو۔

رہزنی میں عورت کی شمولیت کا بیان

شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی عورت ڈاکوؤں کی جماعت میں شامل ہو جائے اور قتل کرنے اور مال لوٹنے میں ان کا ساتھ دے تو اسے بھی بطور 'حد' کے قتل کیا جائے گا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر رہزنوں کے منجملہ کوئی عورت بھی ہو تو اسے بھی قصاص میں قتل کیا جائے اور تاوان وصول کیا جائے گا، اگر کوئی نابالغ یا جنون زدہ شخص ڈاکوؤں کے ساتھ مل جائے یا جس پر ڈاکہ ڈالا اس کے رشتہ داروں میں سے کوئی ڈاکہ مارنے میں شریک ہو تو (اس کے ساتھ) باقی ڈاکوؤں سے بھی حد ساقط ہو جائے گی کیونکہ سب کا جرم ایک ہی نوعیت کا ہے۔ اگر مجرموں میں سے کسی کا جرم مستوجب سزا قرار نہ دیا جائے تو باقی مجرموں کا جرم سزا کا جزوی سبب ہوگا اور ایسی صورت میں حکم ثابت نہیں ہوتا اور اس کی حیثیت ایسی ہو جاتی ہے جیسے کوئی شخص عمداً جرم کرنے والے کے ساتھ غلطی سے شریک جرم ہو گیا ہو۔ مظلوم کے قریبی رشتہ دار پر سزا واجب نہ ہونے کی توجیہ یہ ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ اس شخص کے مال میں جسے لوٹا گیا ہے یہ رشتہ دار (ڈاکو) بھی شریک ہو۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ حکم غیر مشروط ہے، کیونکہ جرم کی نوعیت ایک ہے جو سب پر عائد ہوتی ہے (اگر ایک بری ہو تو سب بری ہوں گے)۔

حنابلہ اور حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی (ڈاکو) نے زنا کیا، شراب پی اور سرقہ کیا اور حرب وغیرہ کے جرم میں مستوجب قتل قرار پایا تو اسے قتل کیا جائے گا لیکن اسے سزائے قطع وسزائے تازیانہ نہ دی جائے گی اور (قتل کے سوا) باقی حدیں نافذ نہ ہوں گی۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ تمام سزائیں پوری کی جائیں گی اور ایک سزا کو مطلقاً دوسری میں شامل نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک جرم کی حد (شرعی سزا) مقرر ہے۔

رہزنوں کی میت پر نماز جنازہ پڑھنے کا بیان

حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ قتل کرنے کے بعد ان کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی اگر سولی پر لٹکایا گیا ہو تو ستون دار (یعنی سولی یا ٹکٹکی) کے پیچھے جنازہ کی نماز ادا کی جائے۔ بعض اصحاب نے کہا ہے کہ (مجرم کو) تین دن سے زیادہ سولی پر لٹکا رہنے نہ دیا جائے تاکہ اس کی بدبو سے لوگوں کو تکلیف نہ ہو۔

توبہ کر لینے والے کی شہادت کا بیان

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ جس نے محاربہ (فتنہ وفساد) سے توبہ کر لی لیکن اس کے کردار میں اصلاح کا مشاہدہ نہیں ہوا تو اس کی گواہی تسلیم نہ کی جائے گی جب تک کہ وہ اپنے اعمال کو نہ سنوارے تاکہ لوگوں کا مال واملاک اس کی (دست درازی سے) محفوظ رہے۔ پس اگر توبہ کرنے کے بعد اپنے اعمال کی اصلاح نہ کرے تو گویا اس نے توبہ ہی نہیں کی۔ غرض اصلاحِ اعمال اور مسلمانوں کا سا رویہ اختیار کرنے کے بعد ہی اس کی شہادت کو الزام سے پاک سمجھا جا سکتا ہے

چنانچہ اللہ تعالیٰ (اصلاح اعمال کے بارے میں) فرماتا ہے "فمن تاب من بعد ظلمه واصلح" (یعنی ظلم کے بعد توبہ کر کے اپنی اصلاح کر لینے والا) اور "الا الذین تابوا من بعد ذلک واصلحوا" (یعنی وہ لوگ نا قابل اعتبار ہونے سے مستثنیٰ ہیں جنہوں نے بعد میں توبہ کر لی اور اپنے اعمال کی اصلاح کر لی)۔ ان آیات سے عیاں ہے کہ توبہ کے بعد اصلاح اعمال ضروری ہے۔

حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اہل محاربہ (یعنی فتنہ وفساد والوں) میں سے جو توبہ کر لے اس کی شہادت مانی جائے گی۔ اگر چہ اس کے اعمال میں اصلاح کا مشاہدہ نہ ہوا ہو، کیونکہ 'حد' کی تکمیل رد شہادت پر منحصر نہیں ہے، بلکہ رد شہادت کا سبب گناہ ہے جو توبہ کرنے سے دور ہو گیا اور اس کے لیے حدیث کے ظاہری مفہوم کو دیکھا جاتا ہے۔ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے "واتبع السیئة الحسنة تمحها" (یعنی برائی کو دور کرنے کے لیے نیکی کی پیروی شرط ہے)۔

قتل غیر واجب القصاص کا بیان

حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر محارب (یعنی فسادی، رہزن وغیرہ) اگر ایسے شخص پر ہلہ بول دے جو دین کی رو سے اس کا ہم پلہ نہ ہو مثلاً کافر یا غلام یا آزاد یا اولاد یا خود اس کا مملوک ہو اور لوٹ مار کے دوران اس شخص کو قتل کر دے تو گرفتار ہو جانے کے بعد مجرم کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ مقتول کے ورثاء کو خون بہا یا غلام کی قیمت ادا کرے گا، کیونکہ قصاص کا حکم اس پر عائد نہیں ہوتا۔

مالکیہ اور شافعیہ بھی، بموجب ایک روایت کے، یہ کہتے ہیں کہ محارب اگر کسی ادنیٰ حیثیت کے آدمی کو یا اپنے بیٹے کو یا کسی کے غلام کو یا خود اپنے غلام کو قتل کر دے تو اسے بھی سزائے قتل ہو گی، واللہ اعلم۔

متعدد جرائم کے ارتکاب کا بیان بجز محاربہ کے

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص قتل کرنے اور عضو بدن کاٹنے پر مستوجب قصاص ہو اور تہمت لگانے کے جرم میں سزائے حد بھی اس پر عائد ہوتی ہے اور مدعی سزا کا مطالبہ کرے تو سب سے پہلے اسے تہمت لگانے کی پاداش میں حد لگائی جائے۔ اس کے بعد قطع عضو کا قصاص لیا جائے پھر جان کے عوض قتل کیا جائے کیونکہ یہی طریقہ جملہ سزاؤں کی تکمیل کا سب سے زیادہ قرین قیاس طریقہ ہے۔ اگر مجرم ان سزاؤں کے علاوہ اور بھی کسی سزا کا مستوجب ہے تو پہلے وہ سزا دی جائے گی۔ واضح ہو کہ سزائے قطع کا سزائے ضرب کے بعد ہونا ضروری نہ ہوگا۔ اگر مطالبہ قتل کا حقدار موجود نہ ہو اسی طرح اس کی موجودگی میں بھی یہی ہو گا درآنحالیکہ وہ کہے پہلے سزائے قطع دی جائے۔ اس کے بعد میں اسے قتل کروں گا البتہ اگر مطالبہ خون کا حقدار اپنے حق (قتل) کو تاخیر میں ڈال دے تو پہلے تہمت کی سزائے ضرب دی جائے اور جب اس کا زخم اچھا ہو جائے تو سزائے قطع دی جائے اور اگر حقدار اپنے حق قطع کے نفاذ میں تاخیر چاہے تو پہلے سزائے ضرب دی جائے اور مطالبہ خون کے حقدار پر واجب ہے کہ اپنی حق طلبی میں صبر سے کام لے یہاں تک سزائے قطع پوری ہو جائے اگر اس نے جلد بازی سے کام لے کر اسے قتل کر دیا تو سزائے قطع کا دعویدار مقتول کے ورثہ سے تاوان کا حقدار ہو گا۔ اگر مطالبہ سزائے ضرب کے حقدار نے اپنے مطالبہ کو تاخیر میں ڈال دیا تو یہ سمجھا جائے گا کہ اخیر کے دونوں جرائم کے بارے میں اس نے صبر سے کام لیا ہے۔

اگر مجرم نے ایسے کئی جرائم کا ارتکاب کیا جن کا تعلق حدود اللہ سے ہے (یعنی اس کی سزا اللہ نے مقرر فرمائی ہے) تو واجب ہوگا کہ جو سزا ہلکی ہے وہ پہلے دی جائے اس کے بعد دوسری سزا جو ہلکی ہو دی جائے۔ اگر کوئی ایسی سزاؤں کا سزاوار ہے جن کا تعلق اللہ اور بندے دونوں کے حق سے ہے تو تہمت کی حد زنا کی حد سے پہلے نافذ کی جائے گی اور جب قتل کرنے اور عضو کاٹنے کی سزائیں جمع ہو جائیں تو ان کو حد زنا پر مقدم رکھا جائے گا۔ اگر قتل بدون محاربہ اور قتل بذوران محاربہ کی سزائیں عائد ہوں تو ان جرائم میں سے جو جرم پہلے ہوا ہے اس کی سزا پہلے ہوگی اور دوسرے قتل کا خون بہا وصول کیا جائے گا۔ اگر کسی نے ایک سے زیادہ مرتبہ جرم زنا کیا یا چوریاں کیں یا شرابیں پیں تو ان میں سے ہر ایک نوع جرم کی ایک ایک سزا کافی ہے۔

امامت (حکومت) کی شرطوں کا بیان

ائمہ فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ کا اس پر اتفاق ہے کہ امام کا ہونا فرض ہے اور یہ ضروری ہے کہ ان کا کوئی امام (حاکم) ہو جو امور دین کو خوبی کے ساتھ چلا سکے اور ظالموں سے مظلوموں کا انصاف لے اور اس پر بھی سب متفق ہیں کہ بیک وقت تمام دنیا میں مسلمانوں کے دو امام ہوں، خواہ وہ باہم متفق الخیال ہوں یا ان میں باہم اختلاف ہو اور اس پر بھی کہ امام قریشی ہو۔ ہاں یہ جائز ہے کہ وہ اپنا خلیفہ (نائب) کسی کو مقرر کر دے۔

اس پر بھی سب متفق ہیں کہ امام بننے کے لیے حسب ذیل امور کی شرط ہے:

ایک یہ کہ امام مسلمان ہو تا کہ وہ اسلام اور اہل اسلام کی بہبود کا خیال رکھ سکے۔ پس امت مسلمہ پر کافر کو امام (حاکم) بنانا درست نہیں۔

دوسرے یہ کہ امام مکلف ہو (یعنی احکام شرعیہ اس پر عائد ہوتے ہوں) تا کہ وہ امور عامۃ المسلمین کی دیکھ بھال کر سکے۔ لہٰذا نابالغ یا جنون زدہ کی امامت بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ حدیث شریف میں بروایت احمد آیا ہے ''نعوذ باللہ من امارۃ الصبیان'' (یعنی بچوں کی امامت سے خدا بچائے)۔

تیسرے یہ کہ امام آزاد ہو (غلام نہ ہو) تا کہ کار امامت کی انجام دہی کے لیے فارغ ہو اور اس کے لیے خود کو وقف کر دے۔ غلام ایسا نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اپنے آقا کی خدمت میں لگا رہتا ہے۔ نیز اس کا وقار نہیں ہوتا اور امام مسلم کی وہ روایت جو ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''اسمعوا، واطیعوا، وان امر علیکم عبد حبشی'' (یعنی تمہارا کام یہ ہے کہ سنو اور حکم بجا لاؤ اگرچہ تمہارا حاکم کوئی حبشی غلام ہو) یہ حکم امامت عظمیٰ (یعنی اونچی امامت) کے علاوہ دوسری (یعنی نچلی امامت) کے لیے ہے۔

چوتھے یہ کہ امام مرد ہو تا کہ اسے مردوں کے ساتھ میل جول کا موقع ممکن ہو۔ پس کسی عورت کا والی امر ہونا ثابت نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''لن یفلح قوم ولو امر ھم امراۃ'' (یعنی وہ قوم ہرگز فلاح نہیں پا سکتی جبکہ عورت حکمران ہو)۔

پانچویں یہ کہ امام قبیلہ قریش میں سے ہو، چنانچہ نسائی میں آنحضرت ﷺ سے روایت ہے ''الائمۃ من قریش'' (یعنی امام قریشی ہونا چاہیے) اس حدیث کو تمام صحابہ رضوان اللہ علیہم اور ان کے جانشینوں نے تسلیم فرمایا ہے یہ حکم

اس حالت میں ہے جبکہ اوصاف امامت کا رکھنے والا قریشی موجود ہو، اگر قریشی امام دستیاب نہ ہو تو بنی کنانہ میں سے امام ہونا چاہیے اگر وہ بھی نہ ہو تو ان میں سے امام لیا جائے جو سیدنا حضرت اسمٰعیل کی اولاد میں سے ہو۔ اس کے بعد بنی جرہم میں سے کوئی شخص امام ہو سکتا ہے۔ وہ بھی نہ ہو تو اولاد اسحاق میں سے کوئی شخص ہو۔

غرض امامت کے لیے بالاتفاق یہ شرط نہیں ہے کہ وہ ہاشمی ہی ہو چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم بنی ہاشم میں سے نہیں تھے۔

چھٹے یہ کہ امام 'عادل' ہو شیخ عزالدین فرماتے ہیں کہ اگر امت وحکومت کے لیے عادل کا دستیاب ہونا دشوار ہو تو ایسے شخص کو فوقیت دی جائے جس کے گناہ کم ہوں۔

ساتویں یہ کہ امام صاحب علم ہو اور اجتہاد (تحقیق مسائل) کی قابلیت رکھتا ہو کہ وہ احکام شرعیہ کو سمجھتا ہو اور تفقہ (یعنی مسائل کی سوجھ بوجھ) رکھتا ہو کہ وہ خود لوگوں کو تلقین کر سکے۔ دوسرے سے پوچھنے کی ضرورت نہ پڑے۔

آٹھویں یہ کہ وہ شجاع (دلیر) ہو، اس سے مراد یہ ہے کہ ناکامیوں کا مقابلہ اپنی ہمت سے کر سکے اور قوی دل ہو اور لشکر میں نظم وضبط قائم رکھ سکے، دشمنوں کو زیر کر سکے، قلعہ کشا ہو (یعنی ان کی طاقت کو توڑ سکے) اور حادثات رفتن اور پیش آمدہ مشکلات پر قابو پا سکے۔

نویں یہ کہ اس کی رائے پختہ ہو تا کہ رعایا کا بندوبست اور دنیوی اصلاحات (بہبود) کا انتظام کر سکے۔

دسویں یہ کہ اس کی بصارت، سماعت اور قوت گویائی اچھی ہو تا کہ معاملات رعایا سے پوری طرح آگاہ ہو اور ان کا تصفیہ بخوبی کر سکے۔

جملہ ائمہ، فقہاء اس پر متفق ہیں کہ امامت (یا سرداری) اس وقت قائم ہوتی ہے جبکہ ملک کے معاملات کو چلانے والے امام کی بیعت (اطاعت کا معاہدہ) کر لیں۔ ان میں ملک کے علماء، روساء اور اہم اشخاص شامل ہیں جن کا اکٹھا ہونا ممکن ہو۔ اس کے لیے کسی مقررہ تعداد کی شرط نہیں ہے۔ امام کی بیعت کرنے والوں کے لیے شرط یہ ہے کہ ان میں گواہ بننے کی صلاحیت یعنی معتبر اور عادل ہونا وغیرہ پائی جائے۔ امامت کے قائم ہونے کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ امام کسی خاص شخص کو اپنی زندگی میں، اپنے بعد خلافت کے لیے نامزد کر جائے جیسا کہ سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ نے عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کو بایں الفاظ خلافت کے لیے متعین فرمایا: ''بسم اللہ الرحمن الرحیم، هذا ما عهد ابوبكر خليفة رسول الله ﷺ، عند آخر عهده من الدنيا، واول عهده بالآخرة، في الحالة التي يؤمن فيها الكافر، ويتقي فيها الفاجر، اني استعملت عليكم عمر بن الخطاب، فان برو عدل فذاك علمي به وعلمي فيه، وان جار وبدل فلا علم لي بالغيب، والخير اردت، ولكل امرئ ما اكتسب " وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون'' (یعنی بنام خدائے رحمٰن ورحیم یہ ایک وصیت ہے جو ابوبکر خلیفۃ رسول اللہ ﷺ نے کی جبکہ دنیا سے رخصت ہونے کا آخری اور آخرت کا ابتدائی وقت ہے۔ اور ایسی حالت میں کی جس میں کافر ایمان لاتا اور گنہگار خائف ہوتا ہے، کہ لوگو میں عمر بن الخطاب کو تم پر حاکم بناتا ہوں۔ اب اگر انہوں نے آئندہ نیکی اور عدل سے کام لیا تو یہ میری سوچ سمجھ کے عین مطابق ہوگا لیکن اگر انہوں نے ظلم کیا اور بدل گئے تو میں عالم الغیب نہیں ہوں۔ میرا ارادہ نیک ہے اور ہر شخص

کو وہی کچھ ملتا ہے جو اس نے کمایا اور "ان ظالموں کو جلد معلوم ہو جائے گا کہ ان کی بازگشت کہاں ہے؟") واضح ہو کہ امت مسلمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے۔

امام سے سرکشی کرنے کا بیان

تمام ائمہ اس امر پر متفق ہیں کہ امام کامل (یا حاکم مجاز) جو حکم بھی دے اسے بجالانا واجب ہے۔ بشرطیکہ اس حکم کی تعمیل میں اللہ کی نافرمانی نہ ہو، اور یہ کہ امام، اس کے نائب اور اس کے گماشتوں کے تمام احکام نافذ العمل ہوں گے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص مسلمانوں کے سردار سے باغی ہو جائے یا کوئی بااثر جماعت اس کی اطاعت سے سرکشی کرے تو واجب ہے کہ امام اس جماعت سے قتال کرے اگر چہ اس کی توجیہ مشتبہ اور قابل تسلیم ہو۔ اس حالت میں بھی امام کا ان سے جنگ کرنا روا ہے۔ یہاں تک کہ وہ لوگ حکم الٰہی کی طرف مائل ہو جائیں۔ اب اگر وہ (سرکشی سے) باز آ جائیں تو ان سے باز پرس ترک کر دی جائے۔

ایسے اشخاص کے ساتھ مقاتلہ جائز ہونے کی بنا یہ ارشاد ہے" وان طائفتان من المؤمنین اقتلوا فاصلحوا بینهما "(الحجرات:۹) (یعنی اگر مسلمانوں کے دو گروہ باہم لڑ پڑیں تو ان میں صلح کرا دو) اس آیت میں اگر چہ امام کے خلاف برسر پیکار ہونے کا ذکر نہیں ہے، لیکن مفہوم کی عمومیت یا اقتضائے حال کی بناء پر یہ صورت بھی اس میں شامل ہے کیونکہ اگر ایک گروہ کے دوسرے گروہ پر زیادتی کرنے پر اس کے ساتھ جنگ کرنے کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے تو امام سے بغاوت کرنے پر بدرجہ اولیٰ یہ مطالبہ درست ہوگا۔ نیز باغیوں کے ساتھ جنگ کے روا ہونے پر اجماع ہے۔ جس کی کسی نے مخالفت نہیں کی اس حکم کی متعلقہ احادیث کے بارے میں امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مشرکوں اور مرتدوں کے ساتھ جنگ کرنے کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت سے اخذ کیا گیا ہے جو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے مروی ہے نیز باغیوں سے جنگ کے متعلق احکامات حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہیں۔

واضح ہو کہ امام سے آمادۂ جنگ ہونے کی دو صورتیں ہیں یا تو کوئی شخص از خود آمادۂ شورش ہو یا حاکم کے حکم سے روگردانی کرکے ہو۔ یا ایسا نہ ہو بلکہ اللہ تعالیٰ کے مالی حق کی ادائیگی یا بندہ کے حق کی ادائیگی سے مثلاً قصاص سے یا حد کے نفاذ سے جو اس پر عائد ہوتی ہے سرتابی کرے۔ چنانچہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ زکوٰۃ نہ دینے والوں سے بوجہ اس کے کہ انہوں نے ادائے زکوٰۃ سے انکار کیا تھا، جہاد کیا، حالانکہ وہ لوگ آمادہ جنگ نہ تھے بلکہ اس حق کے ادا کرنے سے جو (ان پر اللہ کی طرف سے) عائد ہوتا ہے انکار کیا تھا۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ امام کی بدیں گونہ مخالفت کرنے والوں کو باغی قرار دیا جائے گا، بشرطیکہ انہیں کثرت تعداد یا دوسرے وسائل کی قوت حاصل ہو اور امام (حاکم وقت) کا مقابلہ کرنا ممکن ہو اور اس کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ لوگ امام (حاکم) کے خلاف اٹھ کھڑے ہونے کو یا ادائے حق واجب سے روگردانی کو جائز تصور کرتے ہوں۔

ایک شرط یہ ہے کہ ان کا کوئی سردار ہو جس کے حکم پر چلتے ہوں اور اس کی بدولت انہیں قوت و شوکت حاصل ہو۔ اگر چہ وہ کوئی باقاعدہ مقرر کردہ سردار (یا حاکم) نہ ہو، چنانچہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اہل جمل سے جنگ کی حالانکہ ان کا کوئی سردار نہ تھا اور صفین والوں سے بھی جنگ کی جبکہ ان کا کوئی امام نہ تھا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ امام برحق کی فرمانبرداری سے سرتابی کرنے والوں کی چار قسمیں ہیں۔

ایک وہ جنھوں نے کسی کی حمایت اور اشتعال کے بغیر بلا وجہ سرتابی کی اور قتل و غارت کرنے لگے اور گزرگاہوں میں ہراس پیدا کیا۔ یہ لوگ رہزن (ڈاکو) ہیں۔

دوسرے وہ لوگ جو اسی طرح بغیر کسی کی حمایت کے ایسا ہی کرتے ہیں لیکن اس کی کوئی وجہ ہوتی ہے۔ ان کی بابت بھی یہی حکم ہے جو ڈاکوؤں کے لیے ہے۔ یعنی اگر قتل کریں تو انہیں بھی قتل کیا جائے وغیرہ۔

تیسرے وہ جنہیں کسی کی حمیت اور قوی پشتی حاصل ہے۔ وہ حاکم کے خلاف نکل کھڑے ہوتے ہیں لیکن اس کی توجیہ کرتے ہیں کہ ان کی رائے میں حاکم باطل راہ یعنی کفر و معصیت پر ہے جس کے باعث انہیں آمادۂ حرب ہو جانا واجب ہو گیا ہے۔ ایسے اشخاص کو 'خارجی' کہا جاتا ہے۔ یہ لوگ مسلمانوں کی جان و مال کا اتلاف حلال سمجھتے ہیں اور ان کی عورتوں کو قیدی بنا لیتے ہیں اور رسول اللہ ﷺ کے صحابیوں کو کافر قرار دیتے ہیں۔ ان لوگوں کے بارے میں جمہور فقہاء اور اہل حدیث کے نزدیک وہی حکم ہے جو باغیوں کے لیے ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسے اشخاص کو توبہ کرنے کے لیے کہا جائے۔ اگر توبہ کر لیں تو خیر ورنہ ان کے فتنے کو دور کرنے کے لیے، اس لیے نہیں کہ وہ کافر ہو گئے ہیں، قتل کر دیا جائے۔ ایسے اشخاص فاسق (گنہگار) ہیں اور علمائے مجتہدین کے قابل ترجیح قول کے مطابق کافر نہیں ہیں۔ بعض اہل حدیث کے نزدیک یہ لوگ مرتد ہیں اور ان پر وہی حکم عائد ہوتا ہے جو مرتدوں پر ہوتا ہے۔

چوتھے وہ مسلمان گروہ ہے جو امام عادل کے خلاف سرکشی پر تلے ہوئے ہیں لیکن ان باتوں کو روا نہیں رکھتے ہیں جو خارجی کرتے ہیں۔ یعنی مسلمانوں کا خون روا نہیں رکھتے اور ان کی اولاد کو قید نہیں کرتے۔ ایسے اشخاص ایک ایسے سبب کی بناء پر جو ان کے عقیدہ میں درست ہے سرکشی کرتے ہیں۔ لیکن وہ غلطی پر ہیں اور انہیں فاسق تصور کیا جائے گا۔ ایسے اشخاص کے بارے میں جو حدیثیں آئی ہیں ان کا تقاضا یہ ہے کہ ان کی مذمت کی جائے۔ مثلاً من حمل علینا السلاح فلیس منا "(یعنی جو شخص ہم (مسلمانوں) پر ہتھیار اٹھاتا ہے وہ ہم میں سے نہیں ہے) ایک اور حدیث ہے" من خرج من الطاعة و فارق الجماعة فميتته جاهلية "(یعنی جو شخص حکم برداری سے باہر ہو گیا اور جماعت کو چھوڑ گیا اس کی موت عہد جاہلیت کی موت ہے) ایسے لوگ ان میں شامل ہیں جو بلا توجیہ سرتابی کرتے ہیں۔

اصحاب شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی ایسی جماعت ہو جو بدعتی خارجیوں کے ہم خیال ہو کہ گناہ کبیرہ کے مرتکب کو کافر کہتے ہیں اور اسی خیال سے اماموں پر طعنہ زنی کرنے اور جمعہ یا جماعت میں ان کے ساتھ شریک نہیں ہوتے۔ ایسے لوگوں سے قطع نظر کرنا چاہیے۔ نہ انہیں کافر کہیں اور نہ ان کے مزاحم ہوں۔ تاوقتیکہ وہ حاکم کی اطاعت سے سرتابی نہ کریں اور کسی کو قتل نہ کریں۔ خارجیوں کا بھی عقیدہ یہی ہے کہ جس نے گناہ کبیرہ کیا وہ کافر ہو گیا اور اس کے اعمال رائگاں گئے اور وہ ہمیشہ کے لیے جہنمی ہو گیا اور چونکہ امام کی قلم رو میں گناہ کبیرہ عام ہے اس لیے وہ کفر اور اباحت کا علاقہ ہے (یعنی سب کچھ روا ہو گیا ہے) اسی بناء پر انہوں نے ائمہ پر طعنے کیے ہیں۔ (ایسے اشخاص کو نظر انداز کرنے کی دلیل یہ ہے کہ) امام علی کرم اللہ وجہہ نے ایک خارجی کو مسجد میں یہ کہتے ہوئے سنا کہ "اللہ اور رسول کے حکم کے سوا کسی کا حکم نہیں چلے گا، پھر اس

نے حضرت علی کے احکام پر نکتہ چینی کی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس کا قول حق ہے لیکن مقصد باطل ہے۔ لوگو ہم تمہیں اللہ کی مسجدوں میں آنے سے کہ اس میں اللہ کا ذکر کرو منع نہیں کرتے اور نہ فئی (مال غنیمت) کا حق تم سے چھینا جائے گا جب تک کہ تم ہمارے مددگار ہو۔ ہم تم سے جنگ کی ابتدا ابھی نہیں کریں گے۔ پس ان کی بابت وہی حکم ہے جو اہل عدل کی بابت ہے۔ ہاں اگر وہ ہم سے قتال کریں تو ہم انہیں کا فرقرار نہیں دیں گے جیسا کہ ڈاکوؤں کے بارے میں حکم ہے کہ اگر وہ ایسے شخص کو قتل کر دیں جس کا قاتل مستوجب سزائے قصاص ہے تو دوسروں کی طرح اسے بھی قصاص میں قتل کیا جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ باغیوں کے ساتھ قتال کرنا کافروں کے ساتھ قتال کرنے سے حسب ذیل گیارہ امور میں مختلف ہے:

۱۔ امام کا مقصد قتال سے یہ ہے کہ باغیوں کو بغاوت سے باز رکھا جائے۔ جان سے مارنا مقصد نہیں ہے۔
۲۔ ان میں سے جو پیٹھ دکھا دے اسے قتل نہ کیا جائے۔
۳۔ جو زخمی ہو جائیں انہیں ہلاک نہ کیا جائے۔
۴۔ قیدیوں کو قتل نہ کیا جائے۔
۵۔ ان کا مال نہ لوٹا جائے۔
۶۔ ان کی اولاد کو قیدی نہ بنایا جائے۔
۷۔ ان کے خلاف مشرک سے مدد نہ لی جائے۔
۸۔ انہیں چھوڑنے کے لیے مطالبۂ مال نہ کیا جائے۔
۹۔ ان پر راستے نہ بند کیے جائیں۔
۱۰۔ ان کے گھروں کو آگ نہ لگائی جائے۔
۱۱۔ ان کے باغ (یا کھیتی) کو نہ اجاڑا جائے۔

اگر کچھ لوگ امام کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں اور حق اللہ یا حق الناس کے ادا کر دینے سے انکار کریں یا امام کے حکم سے سرتابی کریں بلکہ اسے برطرف کرنا چاہیں تب بھی ایک امام کی سربراہی کو تسلیم کر لینے کے بعد اسے برطرف کرنا جائز نہیں ہے بلکہ ان مسلمانوں میں سے جو لوگ بااثر ہوں انہیں چاہیے کہ وہ حاکم کو سمجھائیں اور امام پر بھی واجب ہے کہ وہ ان باغیوں کو ڈرائے دھمکائے اور حکم ماننے کے لیے کہے اگر وہ پھر جماعت میں شامل ہو جائیں تو ان سے درگزر کیا جائے۔ لیکن اگر وہ سرکشی کریں تو ان کے ساتھ تلوار، نیزے اور تیر سے قتال کیا جائے اور ان میں پھوٹ ڈال دی جائے اور ان پر راستہ اور پانی بند کر دیا جائے اور ان پر پتھراؤ کیا جائے اور آگ لگا دی جائے بشرطیکہ ان میں عورتیں اور بال بچے نہ ہوں۔ تاہم ان کی اولاد کو قیدی بنا لینا حرام ہے کیونکہ وہ مسلمان ہیں۔ نیز ان کا مال ضبط کرنا اور بلا ضرورت اس پر قبضہ کرنا حرام ہے اور ان کے قتل کے بعد سروں کو بلند کرنا بھی حرام ہے کیونکہ یہ فعل مسلمانوں کا مثلہ کرنے (یعنی ناک کان وغیرہ کاٹنے) کے برابر ہے۔ ان سے جنگ کرنے کے لیے ان کے مال، ہتھیار اور گھوڑوں سے بھی مدد لی جا سکتی ہے۔ بشرطیکہ

جنگ میں اس کی ضرورت پڑے اور جب ضرورت نہ رہے تو ان کا مال دوسرے سامان کی طرح واپس دے دیا جائے اور جب ان پر قابو حاصل ہو جائے تو انہیں غلام نہ بنایا جائے نہ ان کے زخمیوں کو ہلاک کیا جائے اور شکست خوردوں کا پیچھا نہ کیا جائے۔ ہاں اگر وہ اب بھی نہ مانیں تو ان کے زخمیوں کو ٹھکانے لگایا جا سکتا ہے اور شکست خوردہ اشخاص کا تعاقب بھی کیا جاسکتا ہے۔

واضح ہو کہ اگر باپ باغیوں میں ہو تو اسے قتل کرنا مکروہ ہے۔ لیکن دادا یا بیٹے کو قتل کرنا مکروہ نہیں ہے اور قتل کرنے کے بعد اس (کے مال) کا وارث بھی ہوگا۔ اگرچہ قصداً قتل کیا ہو لیکن عداوت کی بناء پر قتل نہ کیا ہو۔ عورت اگر ہتھیار سے مقابلہ کرے تو اسے بھی قتل کیا جاسکتا ہے۔ بصورت دیگر اسے قتل نہ کیا جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر مسلمانوں کی کوئی جماعت کسی شہر میں فساد برپا کرے اور امام کی اطاعت سے سرتابی کرے تو امام کے لیے بہتر یہ ہے کہ وہ انہیں پھر (وفاداروں) کی جماعت میں شامل ہو جانے کے لیے کہے اور اس شبہ کو دور کرے جو ان کی بغاوت کا موجب ہوا، کیونکہ امام علی رضی اللہ عنہ نے اہل 'حرورا' کے ساتھ ایسا ہی کیا تھا۔ یہ امر مستحب (پسندیدہ) ہے، واجب نہیں ہے۔ اس کی حیثیت ایسی ہے جیسے اسلام کی دعوت کسی کو پہنچی ہو کہ دوبارہ انہیں دعوت اسلام دینا واجب نہیں ہے۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ امام باغیوں کے ساتھ مقابلہ کی ابتدا نہ کرے۔ ہاں اگر وہ خود لڑائی کا آغاز کریں تو امام ان سے قتال کرے یہاں تک کہ ان کی جماعت منتشر ہو جائے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اگر وہ لوگ صف بندی کر لیں اور سب آمادۂ جنگ ہو جائیں تو امام کی طرف سے بھی ابتدا کی جاسکتی ہے کیونکہ اس صورت میں ان کی طرف سے آغاز جنگ ثابت ہے کہ وہ ارادۂ جنگ سے جمع ہو گئے ہیں اور امام کی اطاعت سے برگشتہ ہو گئے ہیں۔ یہ اجازت اس لیے دی گئی ہے کہ اگر عملاً ان کے آغاز جنگ کرنے کا انتظار کیا جائے تو بہت ممکن ہے کہ ان کی مدافعت ممکن نہ رہے۔ بدیں سبب کہ اس دوران انہیں حمایت کرنے والوں کی جمعیت حاصل ہو اور ان کی جمعیت میں اضافہ ہو جائے گا اور شورش پسندوں کو فساد برپا کرنے کا موقع مل جائے گا۔ اب درآنحالیکہ ان کی تعداد کثیر ہے تو ان پر حملہ میں پیش دستی ان کے شر سے بچنے کے لیے ہوگی۔

اگر امام کو یہ اطلاع ملے کہ وہ لوگ ہتھیار خرید رہے ہیں اور جنگ کی تیاریوں میں لگے ہوئے ہیں تو امام کو چاہیے کہ انہیں گرفتار کر کے قید میں ڈال دے تاکہ وہ بغاوت سے باز آجائیں اور توبہ کر لیں۔ یہ حکم اس لیے ہے کہ حتی المقدور ان کے شر سے بچا جاسکے اور ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ ایسے حالات میں لوگوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ خانہ نشین ہو جائیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جب مسلمانوں میں فتنہ و فساد رونما ہو تو ہر مسلمان پر واجب ہوگا کہ شورش (میں شریک ہونے) سے بچے اور گھر میں بیٹھ رہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے "من فر من الفتنة، اعتق الله رقبته من النار" (یعنی جو شخص فتنہ و فساد سے دور رہا اللہ نے اسے نار جہنم سے آزاد کر دیا)۔ نیز آنحضرت ﷺ نے اپنے ایک صحابی کو ارشاد فرمایا "کن حلساً من احلاس بیتک" (یعنی ایسے حالات میں چاہیے کہ تم خانہ نشین ہو کر بیٹھے رہو) یہ روایت حسن بن زیاد سے مروی ہے اور یہ حکم اس حالت میں ہے جبکہ مسلمانوں کا کوئی سربراہ نہ ہو اور یہ جو روایت (میں مذمت) آئی ہے کہ صحابہؓ کی ایک جماعت فتنہ کے وقت گھر میں بیٹھ رہی تھی، اس کی بابت یہ خیال کیا گیا ہے کہ ان اصحاب میں نہ قوت تھی

نہ استطاعت تھی، مقدرت ہوتے ہوئے عادل اور برحق امام (حاکم) کی مدد کرنا واجبات میں سے ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے"فقاتلوا التی تبغی حتی تفئ الی امر اللّٰہ "(یعنی باغی جماعت سے قتال کرتے رہو، یہاں تک کہ د احکام الٰہی کی جانب مائل ہو جائیں)۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ باغی زخمی کا خاتمہ کردو اور بھاگنے والوں کا پیچھا کیا جائے تاکہ ان کے شر کو ختم کیا جائے اور وہ پھر باغیوں سے نہ مل جائیں، تاہم اگر ان کا کوئی گروہ نہ ہو تو نہ ان کے زخمیوں کو ٹھکانے لگایا جائے اور نہ فراریوں کا پیچھا کیا جائے، تاکہ شر کا خاتمہ ہو جائے جو اصل مقصد ہے۔

شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ باغیوں کے ساتھ لڑائی میں حاکم کو پہل کرنا جائز نہیں ہے، تاآنکہ وہ پہل نہ کریں (مسلمانوں کو پیش دستی نہ کرنا چاہیے) کیونکہ مسلمان کے لیے مسلمان کا قتل جائز نہیں ہے، بجز اس صورت کے جبکہ اپنا تحفظ پیش نظر ہو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے"وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینھما "(یعنی مسلمان کے دو گروہ باہم لڑ پڑیں تو ان کے درمیان صلح کرا دو) بخلاف کافر کے کیونکہ ان کا کافر ہونا ہی ان کے خون کو روا قرار دیتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ زخمی کو ہلاک کرنا جائز نہیں ہے اور نہ فرار کرنے والے کا پیچھا کرنا روا ہے، خواہ باغیوں کا گروہ ہو یا نہ ہو، کیونکہ اگر وہ جنگ سے بھاگتے ہیں یا زخمی ہو کر ناکارہ ہو جاتے ہیں تو ان کا قتل کرنا دفاعی یا خود حفاظتی کے لیے نہ ہوگا، یہ بھی ہے کہ ابن ابی شیبہ نے عبد خیر سے یہ روایت کی ہے کہ جنگ جمل کے موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا" لا تتبعوا مدبراً، ولا تجھزوا علی جریح ، ومن القی سلاحہ فھو آمن "(یعنی پیٹھ دکھانے والے کا پیچھا نہ کرو اور زخمی کو ہلاک نہ کرو اور جو ہتھیار ڈال دے وہ محفوظ ہے) اس کے ساتھ یہ الفاظ بھی اضافہ کئے گئے ہیں"لا تتقل اسیراً "(یعنی قیدی کو قتل نہ کیا جائے)۔

امام (حاکم) کو چاہیے کہ باغیوں سے جنگ نہ کرے جب تک کہ پہلے ایک معتبر اور ذہین شخص کو ان کے پاس نہ بھیجے جو انہیں سمجھائے اور کہے کہ وہ لوگ مشتعل نہ ہوں، اگر وہ لوگ حاکم کے ظلم کا یا کسی شبہ کا ذکر کریں تو اسے دور کرنے کی کوشش کی جائے، اگر وہ بغاوت پر اڑے رہیں تو انہیں نصیحت کے ساتھ بغاوت کے انجام کا خوف دلائے اور قتال کے نتیجے سے آگاہ کرے۔

باغی اشخاص کے قید کرنے اور ان کے مال کے متعلقہ مسائل

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ باغیوں کی ذریت (بال بچوں) کو قیدی نہ بنایا جائے، کیونکہ وہ مسلمان ہیں اور ان کا مال تقسیم نہ کیا جائے، اس پر مال غنیمت کا حکم عائد نہیں ہوتا جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جنگ جمل کے موقع پر فرمایا" لا یقتل اسیر ، ولا یکشف ستر، ولا یؤخذ مال "(یعنی کسی قیدی کو قتل نہ کیا جائے، ستر نہ کھولی جائے اور مال نہ لیا جائے)، واضح ہو کہ حضرت ممدوح اس بارے میں ہمارے رہنما ہیں، پھر یہ بھی ہے کہ باغی مسلمان ہیں اور مسلمان کی جان بھی محفوظ ہے اور مال بھی، ہاں اگر مجبوری ہو تو مسلمان ان کے ہتھیاروں کو جنگ میں استعمال کر سکتے ہیں کیونکہ امام علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بصرہ میں اپنے ساتھیوں کو ان کے ہتھیار تقسیم کیے تھے لیکن یہ عمل بوجہ مجبوری کے تھا ان ہتھیاروں

پر قبضہ کرنا مقصود نہ تھا۔ پھر یہ بھی ہے کہ امام کو اختیار ہے جبکہ ضرورت کے وقت وہ امن پسندوں کے مال کو بھی کام میں لا سکتا ہے تو باغیوں کے مال کو اس سے بڑے نقصان کی مدافعت میں بدرجۂ اولیٰ کام میں لایا جا سکتا ہے، نیز حاکم 'مستدرک' میں اور بزاز اپنی کتاب میں کوثر بن حکیم کی وہ روایت لائے ہیں جو نافع سے مروی ہے، انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ''هل تدري يا ابن ام عبد؟ كيف حكم الله فيمن بغى من هذه الامة؟ قال: الله ورسوله اعلم، قال: لا يجهز على جريحها، ولا يقتل اسيرها، ولا يطلب هاربها، ولا يقسم فيؤها '' (یعنی اے ابن ام عبد تمہیں معلوم ہے کہ اس امت مسلمہ میں سے کوئی بغاوت کرے تو اس کی بابت اللہ تعالیٰ کا کیا حکم ہے؟ انہوں نے عرض کیا: اللہ اور اس کے رسول ہی کو بہتر علم ہے، اس پر ارشاد ہوا کہ باغی زخمی کو جان سے نہ مارا جائے، قیدی کو قتل نہ کیا جائے جو بھاگ جائے اسے حاضر ہونے کو نہ کہا جائے اور ان سے حاصل شدہ مال کو فوجیوں میں تقسیم نہ کیا جائے)۔

امام محمد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ ہمیں یہ اطلاع ملی ہے کہ امام علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مقام رحبہ پر نہروان باغیوں کی جماعت سے جو کچھ ہاتھ لگا تھا وہ آپ نے ایک جگہ بچھا دیا تھا کہ جو شخص اپنی چیز کو پہچان لے وہ لے جائے، یہاں تک کہ ایک شخص کی آہنی ہنڈیا رہ گئی تھی وہ بھی وہ شخص لے گیا۔

ابن ابی شیبہ سے روایت ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جب طلحہ اور ان کے ساتھیوں کو شکست دی تو ایک منادی کو حکم دیا کہ وہ اعلان کر دے کہ حاضر ہو جانے والے یا بھاگ جانے والے کو قتل نہ کیا جائے یعنی وہ شخص جو شکست کھا کر بھاگے، (اسے ہلاک نہ کیا جائے) کسی بند گھر کا دروازہ نہ کھولا جائے اور نہ کسی عورت کو نہ کسی کے مال کو حلال سمجھا جائے، رہا قیدی کا معاملہ سو اس کے بارے میں امام کو سوچ سمجھ کر فیصلہ کرنا چاہیے کہ ان دو باتوں یعنی قتل کرنے اور قید کرنے میں سے کونسا عمل ان کی قوت کو ختم کر دینے کے لیے زیادہ بہتر ہوگا۔ تقاضائے حالات کے پیش نظر احکام مختلف ہوں گے، لیکن بہر حال اس میں نفسانی خواہش اور انتقامی جذبہ کی تسکین کو دخل نہ ہونا چاہیے، اگر باغیوں کی کوئی عورت گرفتار ہو جائے جو جنگ میں شامل رہی ہو تو اسے قید کر لیا جائے اور حالت قتال میں اپنے بچاؤ کے سوا اور کسی حالت میں قتل نہ کیا جائے، ہاں معصیت (گناہ) کی سزا میں یا اس کے شر و فساد سے بچنے کے لیے اسے قید کیا جا سکتا ہے جیسا کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے جنگ جمل کے موقع پر فرمایا ''وایاکم والنسآء وان شتمن اعراضکم، وسبن امراء کم، ولقد رائینا فی الجاهلية، ان الرجل ليتناول المراة بالجريدة، اوبالهراوة، فيعير بها هو وعقبة من بعده '' (یعنی خبردار عورتوں سے بدسلوکی نہ کرنا، اگرچہ وہ تمہارے شرفاء کی مذمت کریں اور تمہارے سرداروں کو گالیاں دیں، تم نے عہد جاہلیت میں ہم کو دیکھا ہے کہ مرد چھڑی یا ڈنڈے سے عورت کی خبر لیتا تھا اور اسے برہنہ کر دیتا تھا اور پھر عیب لگاتا تھا)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر بغاوت کرنے والے مہلت مانگیں تو مہلت دینے یا نہ دینے کے بارے میں سوچ سمجھ سے کام لینا چاہیے، اس کے بعد جو طرز عمل بہتر ہو حاکم کو اس پر عمل درآمد کرنا چاہیے، اگر یہ معلوم ہو کہ وہ لوگ اس لیے مہلت کے طالب ہیں کہ اپنی غلط فہمی کو دور کر لیں تو انہیں مہلت دی جائے تاکہ انہیں حقیقت حال معلوم ہو جائے، لیکن اگر

یہ پتہ چلے کہ وہ اس لیے مہلت چاہتے ہیں کہ اپنی جمعیت کو فراہم کر لیں تو انہیں مہلت نہ دی جائے، پھر جب ان میں جنگ چھڑ جائے تو پیٹھ دکھانے والے باغیوں اور ہتھیار ڈال دینے والوں اور زخمیوں اور قید میں آ جانے والوں کو قتل نہ کیا جائے، بشرطیکہ حاکم کی رائے میں مناسب ہو چنانچہ (ان کے بارے میں) اللہ تعالیٰ نے فرمایا "حتی تفی" (یعنی یہ حکم اس حالت میں ہے جبکہ وہ بغاوت سے باز آ جائیں) آیت میں لفظ 'فی' کے معنے ہار کر جنگ سے باز آ جانے کے ہیں، پھر یہ بھی ہے کہ ان کے ساتھ لڑائی اس لیے کی گئی کہ انہیں سرکشی سے باز رکھا جائے اور اب تو (ان کی شکست کے بعد) یہ غرض ہی جاتی رہی اور گرفتار ہو جانے والے باغیوں کو خواہ وہ بچے ہوں یا عورت یا غلام قید میں رکھا جائے، یہاں تک کہ جنگ ختم ہو جائے اور ان کا جتھا منتشر ہو جائے۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ جب لڑائی ختم ہو جائے تو امام پر واجب ہے کہ باغیوں کے ہتھیار اور گھوڑے وغیرہ انہیں واپس کر دیے جائیں، ان ہتھیاروں اور جانوروں میں سے کسی چیز کو استعمال کرنا حرام ہے، بشرطیکہ ان کو استعمال کرنا ناگزیر نہ ہو جائے، مثلاً یہ کہ اور گھوڑے دستیاب نہ ہوں اور یہ اندیشہ ہو کہ اگر ان کے گھوڑوں وغیرہ کو استعمال نہ کیا گیا تو امن پسندوں کو ان سے ہار ماننا پڑے گی، ایسی حالت میں باغیوں کے گھوڑوں اور ان ہتھیاروں کو استعمال میں لانا جائز ہوگا۔ (ان کے مال کو استعمال کرنے کی ممانعت) آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد کے پیش نظر ہے " **لا یحل مال امری مسلم الابطیب نفس منه** " (یعنی کسی مسلمان کا مال اس کی رضامندی کے بغیر استعمال کرنا حلال نہیں ہے)۔ اسی طرح ان کے خلاف ناپسندیدہ ذریعہ ہلاکت کا استعمال نہ کرنا چاہیے۔ مثلاً آگ لگا دینا یا منجنیق (آلہ سنگ اندازی یا گوپیے) کا استعمال کرنا۔ بشرطیکہ اس کا استعمال ناگزیر نہ ہو جائے۔ باغیوں کے خلاف کافروں سے اور ایسے شخص سے جو فرار کرنے والوں کو قتل کرنا روا سمجھتا ہو مدد نہ لی جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ امام (حاکم) کو چاہیے کو باغیوں کے مال کو ضبط کر لے اور انہیں واپس نہ کیا جائے اور نہ (فوجیوں میں) تقسیم کیا جائے، یہاں تک کہ وہ توبہ کر لیں، اگر وہ توبہ کر لیں تو سب کچھ انہیں واپس کر دیا جائے، تقسیم کرنے کی ممانعت اس لیے ہے کہ باغیوں کے مال کو مال غنیمت قرار نہیں دیا گیا، اور قید کر لینے کو جو کہا گیا ہے یہ ان کی شرارت سے محفوظ رہنے اور ان کا زور کچلنے کے لیے ہے، اس لیے لازم ہے کہ اگر اس کی ضرورت نہ ہو تب بھی اسے روک لیا جائے البتہ کراع (بار برداری کے جانوروں) کو فروخت کر دیا جائے۔ کیونکہ ان کی قیمت کو محفوظ رکھنا زیادہ قرین عقل اور آسان ہے اور باغیوں نے جو کچھ ان بستیوں جن پر انہوں نے غلبہ حاصل کیا ہے، وصول کر رکھا ہو، مثلاً خراج یا عشر (یعنی پیداوار کا دسواں حصہ) اسے حاکم دوبارہ نہ لے، کیونکہ اس نے انہیں تحفظ ہی نہیں دیا۔

مرتد کا بیان

مرتد کے متعلقہ مسائل اور مرتد کی تعریف

واضح ہو کہ مرتد ہونا یعنی نعوذ باللہ دین اسلام سے پھر جانا یہ ہے کہ ایک مسلمان شخص جس کا مسلمان ہونا کلمہ شہادتین کے اعتراف سے ثابت ہو، اصول اسلام سے آگاہ ہونے اور احکام اسلامی کا پابند ہونے کے باوجود (دین اسلام

سے پھر کر) کفر اختیار کر لے، اب اس کا ارتداد (دین سے پھر جانا) یا تو اس کے صریح قول سے ثابت ہوگا کہ وہ کہے کہ میں مشرک ہوں یعنی اللہ کے ساتھ معبودیت میں کسی اور کو بھی شریک سمجھتا ہوں یا پھر کوئی ایسی ہی بات کہے جس کا لازمی مفہوم 'کفر' (یعنی اللہ سے انکار) ہو مثلاً یہ کہے کہ اللہ بھی دوسری مجسم اشیاء کی طرح مجسم ہے، یا پھر کوئی ایسا فعل کرے جس سے واضح طور پر کفر (انکار اسلام) لازم آتا ہو مثلاً قرآن پاک یا اس کے کسی حصہ کو اگرچہ وہ ایک ہی لفظ ہو (حقارت کے ساتھ) پھینک دے، یا پھر اسے توہین آمیز طریقہ سے آگ میں ڈال دے، بجز اس کے کہ اسے بےحرمتی سے بچانے کے لیے (اس کی دھونی وغیرہ سے) مریض کا علاج مدِ نظر ہو (جلانے ہی کی طرح) یہ حرکت بھی ہے کہ قرآن کو غلاظت میں یا گندی جگہ پر پھینک دے خواہ وہاں پر ناپاک شے نہ ہو مثلاً ناک، تھوک ڈالنے کی جگہ ہو (مثلاً اگال دان وغیرہ) نیز ایسی اشیاء سے (کلامِ الٰہی کو) آلودہ کرنا مثلاً تھوک لگا لگا کر اس کے اوراق کو پلٹنا بھی اسی میں ہے، قرآن کی طرح حدیث، اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ اور کتب احادیث کے بارے میں بھی یہی حکم ہے اور یہی حکم کتب فقہ کے بارے میں بھی ہے جبکہ یہ حرکت شریعت اسلامیہ اور احکام شرعیہ کی توہین وتحقیر کی غرض سے ہو۔ انبیاء کے ناموں کی تحقیر بھی اس میں آتی ہے، نیز کفر سے رغبت رکھتے ہوئے زنار کا باندھنا بھی کفر ہے، البتہ بطور کھیل تماشے کے ایسا کیا تو (کفر نہیں لیکن) فعل حرام ہے، ایسا ہی بت خانوں میں جانا اور بتوں کے آگے سجدہ کرنا بھی ہے، جادو کا سیکھنا اور جادو کا عمل کرنا بھی کفر ہے، کیونکہ اس میں ایسی باتیں ہیں جن سے غیر اللہ کی عظمت ظاہر ہوتی ہے اور جادوگر اللہ کی قدرت کو اس کی طرف منسوب کرتا ہے۔ اسی طرح یہ کہنا بھی کفر ہے کہ دنیا قدیم ہے یا اس (کی تخلیق) میں اللہ تعالیٰ کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اس طرح کہنے سے اللہ کے خالق کائنات ہونے کی نفی ہوتی ہے، اسی طرح یہ کہنا ہے کہ عالم ہمیشہ باقی رہنے والا ہے جسے فنا نہیں ہے، اس سے قیامت کا انکار لازم آتا ہے گو وہ عالم کو حادث (پیدا شدہ) مانتا ہو۔ یہ خیال قرآن کو جھٹلانا ہے۔ دنیا کو قدیم (ازلی) اور ہمیشہ رہنے والی (ابدی) ہونے کا تصور بھی کفر ہے۔ اسی طرح اللہ کے موجود ہونے سے انکار کرنے والا بھی کافر ہے اور وہ بھی جو تناسخ ارواح کا قائل ہو (یعنی یہ خیال کرتا ہو کہ جو شخص مرجاتا ہے اس کی روح کسی اور قالب میں منتقل ہو جاتی ہے کیونکہ یہ خیال بعثت (حیات اخروی) سے انکار ہے۔ پھر ایسی بات سے انکار کرنا بھی کفر ہے جس پر تمام ملت کا اتفاق ہو، مثلاً نماز کا واجب ہونا یا زنا کا حرام ہونا، یا روزے کی فرضیت سے انکار کرنا اور یہ بھی کفر ہے کہ ایسی شے کے حلال ہونے سے انکار کیا جائے جس کے جائز ہونے پر سب کو اتفاق ہو اور وہ اسلام میں قرآن اور حدیث متواترہ سے قطعی طور پر ثابت ہو۔ اور یہ کہنے سے بھی انسان کافر ہو جاتا ہے کہ نبوت ایک اکتسابی شے ہے اور ریاضت سے اسے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس سے آنحضرت ﷺ کے بعد نبی آنے کے امکان کو جائز مانا جا سکتا ہے۔ ایسے نبی کو گالی دینا جس کی نبوت پر تمام امت اسلامیہ کو اتفاق ہے یا ایسے فرشتے کو گالی دینا جس کے فرشتہ ہونے پر سب کا اجماع ہے، کفر ہے۔ اور یہ بھی کفر ہے کہ انبیاء کے ذکر میں مداخلت کرتے ہوئے کوئی شخص یوں کہے کہ ''میں تو بدکار یا جادوگر نہیں ہوں'' (یعنی وہ نبی جس کا ذکر ہو رہا تھا وہ ایسا ہی ہے)۔ اسی طرح کسی فرشتہ یا نبی میں نقص نکالنا خواہ وہ جس کا عیب بتایا گیا ہو، مثلاً لولا لنگڑا بتانا یا علم میں ناقص ہونے کا طعنہ دینا کفر ہے۔ کیونکہ ہر نبی اپنے وقت کا سب سے بڑا عالم ہوتا ہے اور نبیوں کے سردار ﷺ تمام جہاں سے زیادہ صاحب علم ہیں نبی کے اخلاق یا ان کے دین پر طعنہ کرنا بھی کفر ہے۔ اسی طرح فرشتوں میں برے اخلاق کا ذکر کرنا یا

انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی پرہیز گاری کو مطعون کرنا بھی کفر ہے۔

ائمہ فقہاء کا کہنا کہ کسی شخص کے مرتد ہو جانے کے ثبوت کی خاطر دو معتبر اشخاص کی گواہی ضروری ہے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ گواہوں نے کفر کے ثبوت میں یکساں بات بتائی ہو۔ چنانچہ جب دو شخص گواہی دیں کہ فلاں شخص نے کفر کیا ہے تو قاضی (حاکم دین) ان سے دریافت کرے گا کہ کون سی بات کفر کی ہوئی تو گواہ کو بیان کرنا ہوگا کہ فلاں شخص یوں کہتا ہے یا یوں کرتا ہے (جو مستوجب کفر ہے)۔

چاروں ائمہ فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ اس پر متفق ہیں کہ اگر نعوذ باللہ کسی پر ارتداد کا الزام عائد ہو جائے تو اسے قتل کر دینا واجب ہے اور اس کا خون معاف ہے اور اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ زندیق کا قتل بھی واجب ہے اور زندیق وہ ہے جو اپنے کفر کو چھپائے اور اسلام کا اظہار کرے۔

مرتد کے توبہ کرنے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی مسلمان۔ نعوذ باللہ۔ اسلام سے پھر جائے تو اس کے سامنے پر اسلام کو پیش کیا جائے (یعنی اسے دوبارہ مسلمان ہونے کے لیے کہا جائے) اور اگر اسلام کے بارے میں اسے کوئی شبہ لاحق ہو تو اسے دور کیا جائے۔ ممکن ہے کہ اسے دین اسلام میں کوئی شبہ پیش آیا ہو جس کے باعث وہ دین سے ہٹ گیا ہو کیونکہ اب دو ہی باتیں ہیں یعنی اسلام یا قتل ان میں سے جو بہتر ہے اسے اختیار کرنا ہے۔ تاہم مرتد کو دعوت اسلام دینا ایک امر پسندیدہ ہے، واجب نہیں ہے کیونکہ اسلام تو اسے پہلے ہی پہنچ چکا ہے اور پھر اسلام کا پیش کرنا بھی تبلیغ دین ہے۔ اور جب دین اسلام کا پیغام پہنچ چکا ہو تو پھر اسی پیغام کا پہنچانا امر واجب نہیں بلکہ ایک مستحب (پسندیدہ کام) ہے۔ اگر وہ (سوچنے کے لیے) مہلت مانگے تو مستحب یہ ہے کہ قاضی اسے تین دن کی مہلت دے اور تین دن اسے قید میں رکھا جائے، اگر اسلام لے آئے تو خیر ورنہ قتل کر دیا جائے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے" فاقتلوا المشرکین "(یعنی مشرکوں کو قتل کر دو) اس میں مہلت دینے کی کوئی پابندی نہیں ہے، نیز آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے" من بدل دینہ فاقتلوہ "(یعنی تم میں سے جو اپنا دین بدلے اسے قتل کر دو) اس میں ڈھیل دینے کا کوئی ذکر نہیں ہے، پھر یہ بھی ہے کہ مرتد بہر حال کافر حربی ہے، مستامن تو ہے نہیں کہ اس نے امان کی درخواست نہیں کی اور نہ ذمی ہے کہ اس سے جزیہ نہیں لیا جاتا، لہٰذا اس کا قتل بلا تاخیر واجب ہے اور درآنحالیکہ اس کا اسلام امر موہوم ہے تو ایسی حالت میں امر واجبی (قتل) کی بجا آوری میں تاخیر جائز نہیں ہے۔ لیکن اگر وہ شخص مہلت مانگتا ہے تو اب اس کا پھر مسلمان ہو جانا امر وہمی نہ رہا لہٰذا اسے مہلت دینا مستحب (بہتر) ہے۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ مرتد خواہ آزاد ہو یا غلام اس سے اس کا قتل واجب ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی مسلمان۔ نعوذ باللہ۔ دین اسلام سے پھر جائے تو امام پر واجب ہے کہ اسے تین دن کی مہلت دے اس سے پہلے قتل کرنا روا نہیں ہے، کیونکہ ایک مسلمان کا دین سے برگشتہ ہونا کسی شبہ کے باعث ہوگا، لہٰذا ضروری ہے کہ اسے (سوچنے کا) موقع دیا جائے کہ حق بات اس پر آشکار ہو جائے، اس کے لیے فقہاء نے تین دن کی مدت رکھی ہے۔ خواہ وہ شخص اس کی درخواست کرے یا نہ کرے۔ (اس مدت کے تعین کی تائید میں) سیدنا حضرت موسیٰ علیہ السلام کا وہ واقعہ ہے جو ایک مرد صالح کے ساتھ پیش آیا کہ (حضرت ممدوح نے اس مرد صالح سے کہا تھا کہ)" ان

سالتک عن شیٔ بعدھا فلاتصاحبنی '' (یعنی دو بار تو خیر ہو چکا۔ اگر اب تیسری بار بھی آپ کی بات پر کچھ کہوں تو آپ مجھے ساتھ نہ رکھیے گا) پھر جب تیسری بار بھی حضرت موسیٰؑ نے سوال کر دیا تو فرمایا ''قد بلغت من لدنی عذرا '' (یعنی میرے متعلق آپ کو، ترک رفاقت کا، عذر ہاتھ آ گیا) اور سیدنا حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے پاس سے آپ کی خدمت میں آیا آپ نے اس سے دریافت کیا کہ ''ھل من معوبة خبر؟ فقال: نعم رجل ارتد عن الاسلام فقتلناه فقال له: هلا حبستموه فی بیت ثلاثة ایام، واطعمتموه فی کل یوم رغیفاً، لعله یتوب، ثم قال: اللّٰھم انی لم احضر، ولم امر، ولم ارض '' (یعنی نو آباد عربیوں کی بابت کوئی اطلاع ہے؟ انہوں نے کہا جی ہاں ایک شخص ان میں سے مرتد ہو گیا، ہم نے اسے قتل کر دیا، فرمایا ارے تم نے اسے کسی گھر میں تین دن تک قید میں کیوں نہ رکھا، اسے ہر روز ایک روٹی دے دیا کرتے، کیا عجب ہے کہ وہ توبہ کر لیتا، پھر فرمایا، خداوندا میں وہاں موجود نہ تھا اور میں نے اس کے قتل کا حکم بھی نہیں دیا تھا اور نہ اس خبر سے میں خوش ہوا)۔ یہ حدیث امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب موطا میں لائے ہیں، اس میں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اس عمل سے بیزاری کا اظہار فرمایا ہے، ایسے حالات کا تقاضا یہ ہے کہ مرتد کو ہلاک کرنے سے پہلے اسے تین دن کی مہلت دی جائے، اگر وہ توبہ کرے یا کلمہ شہادتین یا کلمہ توحید پڑھ لے تو اسے رہا کر دیا جائے اگر وہ تسلیم نہ کرے تو فوراً اسے تلوار سے قتل کر دیا جائے، اور دوسری متذکرہ سزاؤں کی طرح اس کے نفاذ میں تاخیر نہ کی جائے، کیونکہ مرتد ہونا بدترین کفر ہے۔ اور اس کے لیے نہایت سخت حکم ہے، اگر مرتد اسی حالت میں مرجائے تو اس کے تمام نیک اعمال ضائع ہو جائیں گے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ''ومن یرتدد منکم عن دینه فیمت وهو کافر '' (یعنی تم میں سے جو اپنے دین سے پھر گیا اور حالت کفر ہی میں مرگیا تو اس کے تمام اعمال رائگاں ہیں) ہاں اگر وہ شخص پھر مسلمان ہو جائے اور اس نے مرتد ہونے سے پہلے حج کر رکھا ہے تو دوبارہ حج اس پر واجب نہیں ہے، بخلاف اس کے احناف کہتے ہیں کہ اگر اس نے توبہ کر لی ہے تو دوبارہ حج کرے۔ کیونکہ مرتد ہو جانے پر اس کے تمام اعمال ضائع ہو گئے ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ امام (حاکم) پر لازم ہے کہ مرتد کو تین دن اور تین رات کی مہلت دے اور یہ تین دن کی مہلت اس دن سے شروع ہوگی جس دن اس پر مرتد ہونے کا الزام ثابت ہوا، اس دن سے نہیں جس دن اس نے کفر اختیار کیا اور تیسرا دن ایام مہلت میں شامل نہیں کیا جائے گا۔ پس اگر فجر سے پہلے کفر ثابت ہو گیا تو وہ دن مہلت میں شامل نہ ہوگا اور بدوران قید مرتد کو اس کے مال سے کھانا پینا مہیا کیا جائے گا۔ لیکن اس کی اولاد اور بیوی پر اس میں سے خرچ نہ کیا جائے گا۔ اگر اس کا کچھ مال نہ ہو تو اس کا خرچ بیت المال سے پورا کیا جائے گا۔ خواہ اس نے توبہ کرنے کا ارادہ کیا ہو یا نہ کیا ہو اور قید میں اگر وہ اپنے ارادہ سے باز نہ آنے پر اڑا رہے تو اسے مارا پیٹا نہ جائے اور بہر حال اتنے عرصہ تک لازمی طور پر توبہ کرنے کی ترغیب واجب ہے تاکہ اسے موت سے بچایا جاسکے اور محض شبے کی بناء پر ایک دم حد نافذ کرنے سے احتراز کیا جاسکے نیز چاہیے کہ اسلام لانے کے لیے اسے بار بار کہا جائے اور اس کے شبہات کو دور کیا جائے، اور اسے سوچنے کا موقع دیا جائے، ممکن ہے کہ وہ اپنے ارادے سے رجوع کرلے اور مہلت کے دوران وہ توبہ کر لے۔ اگر قاضی اس مدت سے پہلے ہی اسے

قتل کا حکم دے دے تو اس کا حکم نافذ العمل ہوگا۔ کیونکہ یہ ایک مختلف فیہ امر ہے (جس بات پر بھی عمل کر لیا جائے درست ہوگا)۔ اگر مرتد نے تین دن گزرنے کے بعد ہی توبہ کر لی تو اسے رہا کر دیا جائے اور اگر کفر پر اڑا رہے تو تیسرے دن کا آفتاب غروب ہونے کے بعد ہی اسے قتل کر دیا جائے اور نہلایا کفنایا نہ جائے اور نہ مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے نیز کافروں کے قبرستان میں بھی دفن نہ کیا جائے۔ کیونکہ اسلامی اعتبار سے وہ ان میں شامل نہیں ہے۔ اس کی لاش یونہی پھینک دی جائے گی تا کہ دوسروں کے لیے موجب عبرت ہو۔

حنابلہ کی ایک روایت کے بموجب، مرتد سے تین دن تک توبہ کا مطالبہ کرنا واجب ہے جیسا کہ مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں۔ ان کی ایک دوسری روایت میں ہے کہ توبہ کر لینے کے لیے کہنا کوئی امر واجب نہیں ہے بلکہ مرتد کو اسلام لانے کے لیے کہنا اچھی بات ہے اگر مان لے تو اسے رہا کر دیا جائے ورنہ قطعی طور پر فوراً قتل کر دیا جائے۔

مرتدہ (اسلام سے پھر جانے والی عورت) کا بیان

شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ مرتدہ عورت کے بارے میں بھی وہی حکم ہے جو مرتد مرد کا ہے لہٰذا قتل کرنے سے پہلے اسے بھی تین دن کی مہلت توبہ کے لیے دی جائے اور اسے اسلام لانے کے لیے کہا جائے کیونکہ اسلام میں عورت کی جان بھی قابل احترام ہے۔ اکثر ایسا ہوسکتا ہے کہ اسلام کے بارے میں دل میں شبہ پڑ جاتا ہے لہٰذا اس شبہ کو دور کرنے کی کوشش کرنا چاہیے۔ اور توبہ کی ترغیب کا واجب ہونا سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ثابت ہے۔

دار قطنی میں حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے "ان امراۃ یقال لھا زومان ارتدت فامر النبی ﷺ ان یعرض علیھا الاسلام فان تابت والا قتلت" (یعنی ایک عورت جسے ردمان کہتے تھے مرتد ہوگئی نبی ﷺ نے حکم دیا کہ اسے پھر مسلمان ہو جانے کی دعوت دی جائے تا کہ وہ توبہ کر لے یا پھر اسے قتل کر دیا جائے) کیونکہ مرتدہ ہو جانے پر وہ حربیہ کی مانند ہوگئی، ایسی صورت میں بطور حد کے اسے قتل کر دیا جائے بلکہ اس کا گناہ ایک حربیہ (اصل جنگ کرنے والی کے گناہ) سے زیادہ برا ہے۔ کیونکہ اسے پہلے ہی اسلام کی دعوت پہنچ چکی ہے، اور آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے" من بدل دینہ فاقتلوہ" (یعنی جو شخص اپنا دین اسلام بدل دے اسے قتل کر دو) یہ ارشاد مردوں اور عورتوں سب پر عائد ہوتا ہے، پھر یہ بھی ہے کہ مسلمان کا اپنے دین سے پھر جانا بالاتفاق اسے واجب القتل کر دیتا ہے۔ کیونکہ ارتداد بہت بڑا گناہ ہے لہٰذا اس کی سزا بھی نہایت سخت ہے اور چونکہ مرد ہو یا عورت دونوں اس جرم میں برابر کے شریک ہیں لہٰذا اس جرم کی سزا یعنی قتل کے حکم میں بھی دونوں کو شامل کیا جائے گا۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر ترک اسلام کرنے والی عورت دودھ پلا رہی ہو تو اس کے قتل میں اتنی تاخیر کی جائے کہ وہ اپنے بچے کو پوری مدت تک دودھ پلا سکے، بشرطیکہ کوئی دودھ پلانے والی دستیاب نہ ہو یا ہو لیکن بچہ اسے قبول نہ کرے، خاوند والی عورت کی سزائے قتل میں بھی (امکان حمل کی بناء پر) تاخیر کی جائے اور طلاق رجعی پانے والی عورت کی سزا بھی، لیکن بائنہ عورت جس کو طلاق بائنہ ملی ہو (یعنی وہ طلاق جس میں قطعی طور پر علیحدگی ہو جاتی ہے) وہ اگر طلاق کے بعد مرتد ہوگی اور ایک بار ایام ماہواری آچکے ہیں تو اس کی سزائے قتل میں تاخیر نہ کی جائے ورنہ ایک بار ایام کے آجانے تک تاخیر کی

جائے بشرطیکہ وہ عورت ایسی ہے جسے ایام ماہواری آتے ہی نہیں، اگرچہ پانچ سال میں ایک بار آتے ہوں اور اگر اسے ایام آتے ہی نہیں خواہ کمزوری کے باعث یا عمر رسیدگی کے باعث اس کا امکان مشکوک ہو لیکن اس کے حاملہ ہونے کا امکان ہو (استقرار حمل کے قابل ہو) تو استبراء (حاملہ نہ ہونے کا اطمینان کرنے) کی خاطر تین ماہ تک (قتل میں) توقف کیا جائے، اگر ایسی عورت ہو جسے حمل ہو جانے کا احتمال ہی نہ ہو تو توبہ کا مطالبہ کرنے کے بعد (اس کے انکار کرنے پر) قتل کر دیا جائے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ مرتدہ عورت کا قتل واجب نہیں ہے۔ تاہم اگر کسی نے اسے قتل ہی کر دیا تو قاتل پر کوئی تاوان عائد نہ ہوگا خواہ وہ عورت آزاد ہو یا مملوکہ ہو، (اور قتل کی ممانعت اس لیے ہے کہ) آنحضرت ﷺ نے عورتوں کے قتل کرنے سے منع فرمایا ہے اور اس لیے بھی کہ سزاؤں میں (تابحد امکان) آخرت تک کے لیے تاخیر کرنا ایک بنیادی مسئلہ ہے، سزا میں تعجیل کے معنے یہ ہیں کہ اس کے ابتلاء میں خلل ڈالا جائے لیکن تعجیل کی بجائے جو تاخیر کی جاتی ہے وہ اس لیے ہے کہ جنگ نہ کرنا پڑے اور چونکہ عورت جسمانی لحاظ سے (یا فطری طور پر) صلاحیت جنگ نہیں رکھتی جیسا کہ مرد میں ہوتی ہے۔ لہٰذا عورت مرتدہ کے ساتھ اصلی کافرہ کا سا سلوک کیا جائے گا۔

واضح ہو کہ دارالاسلام میں جو سزا بھی شریعت نے مقرر فرمائی ہے وہ مسلمانوں کی اصلاح (معاشرہ) کے لیے ہے مثلاً سزائے قصاص، شراب، زنا اور سرقہ کی سزائیں جان، آبرو، رشتہ، کنبہ، خاندان اور مال کے تحفظ کی غرض سے ہیں۔ اسی طرح جرم ارتداد کی سزائے قتل اس لیے واجب ہے کہ اس کی خرابی سے بچا جا سکے اور اس کا سدباب کیا جائے، دراصل یہ کفر کی سزا نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی سزا تو اللہ کے ہاں اس سزا سے کہیں سخت ہے۔ پس یہ سزا اسے دی جاتی ہے جو جنگ کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو یعنی مرد ہو، یہی وجہ ہے کہ نبی ﷺ نے عورتوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا ہے اور اس کا سبب یہ بتایا گیا ہے کہ عورت جنگ نہیں کیا کرتی، جیسا کہ احادیث صحیحہ مذکورہ سابقہ میں آیا ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک مرتدہ عورت کو قتل کیا اس کی بابت بتایا گیا ہے کہ اسے محض مرتد ہونے کی بنا پر قتل نہیں کیا گیا بلکہ اس لیے کیا گیا کہ وہ جادو کرتی تھی اور شعر کہتی تھی جس میں رسول اللہ ﷺ کی ہجو (مذمت) کیا کرتی تھی، اس کے تیس (۳۰) بیٹے تھے جنہیں وہ حضور سے لڑنے کے لیے اکسایا کرتی تھی۔ لہٰذا اسے قتل کا حکم فرمایا۔ تاہم مرتدہ عورت کو قید میں رکھا جائے یہاں تک کہ وہ مسلمان ہو جائے یا اسی حالت میں مر جائے اور ہر روز اسے انتالیس (۳۹) کوڑوں کی سزا دی جائے یہ بھی قتل کرنا ہی ہے کیونکہ مسلسل ضربات سے موت کا آ جانا امر ناگزیر ہے۔ اور قید کی سزا اس لیے واجب ہے کہ اس نے مسلمان ہو جانے کے بعد حق اللہ کے پورا کرنے سے انکار کیا لہٰذا حق العباد کی ادائیگی کی طرح اسے حق اللہ (وعدہ الٰہی) کو پورا کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

'جامع صغیر' میں آیا ہے کہ عورت کو مسلمان ہونے پر مجبور کر دیا جائے خواہ وہ آزاد ہو یا لونڈی (مملوکہ) ہو، اگر لونڈی ہے تو اس کا آقا اسے مسلمان ہونے پر مجبور کرے کیونکہ اس لونڈی پر دو حق عائد ہوتے ہیں۔ اللہ کا حق اور اس کے آقا کا حق۔

واضح ہو کہ اگر آزاد عورت مرتد ہو جائے تو جب تک وہ دارالاسلام میں ہے اسے لونڈی بنا کر نہیں رکھا جا سکتا۔ لیکن

اسے ہر روز سزا ئے ضرب دی جائے بہت ممکن ہے کہ وہ پھر مسلمان ہو جائے۔ مرتدہ عورت نے جو کچھ کمایا ہے وہ اس کے وارثوں کا حق ہے، کیونکہ اس نے جنگ کا مظاہرہ نہیں کیا، اس کا مسلمان خاوند اس کے مال کا وارث ہوگا۔

ابو یوسف ؒ نے ابوحنیفہؒ سے، انہوں نے عاصمؒ بن ابی النجود سے اور انہوں نے ابورزینؒ سے اور انہوں نے ابن عباس رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے، کہ انہوں نے فرمایا ''لا تقتل النسآ اذا هن ارتددن عن الاسلام، ولكن يحبسن ويدعين الى الاسلام يجبرن عليه'' (یعنی عورتیں اگر مرتد ہو جائیں تو انہیں قتل نہ کیا جائے لیکن قید میں رکھا جائے اور دعوت اسلام دی جائے اور اس پر مجبور کیا جائے)۔

حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ ایک مقتولہ عورت کی لاش اسلامی جنگ میں دستیاب ہوئی اسے دیکھ کر آپ نے عورتوں اور بچوں کے قتل پر ناراضگی کا اظہار فرمایا۔ اور امام محمدؒ کو جو روایات پہنچی ہیں منجملہ ان کے ایک یہ ہے وہ کہتے ہیں کہ ہمیں ابن عباس رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ معلوم ہوا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ''عورت اسلام سے برگشتہ ہو جائے تو اسے قید میں ڈال دیا جائے'' (ظاہر ہے کہ) یہ بات ایسی نہیں ہے کہ کوئی شخص (بلا ثبوت) اپنی طرف سے ایسی بات کہے۔

معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب ان کو یمن میں مامور کیا گیا تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں یہ ہدایت فرمائی تھی کہ ''ايما رجل ارتد عن الا سلام فادعه، فان تاب فاقبل منه، وان لم يتب فاضرب عنقه، وايما امراة ارتدت عن الاسلام فادعها فان تابت فاقبل منها، وان ابت فاستتبها'' الخ (یعنی تم میں سے جب کوئی مرد اسلام سے پھر جائے تو اسے دعوت اسلام دینا، اگر توبہ کرلے تو اسے تسلیم کر لینا اگر توبہ نہ کرے تو اس کی گردن مار دینا، اور کوئی عورت اگر مرتدہ ہو جائے تو اسے دعوت اسلام دینا توبہ کر لے تو قبول کر لینا، اگر انکار کرے تو اسے توبہ کرنے کے لیے کہتے رہنا...... وغیرہ) اور دارقطنی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی صحیح میں امام علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اخراج فرمایا ہے کہ امام ممدوح نے فرمایا۔ ''المرتدة تستتاب ولا تقتل'' (یعنی مرتدہ عورت سے توبہ کے لیے کہا جائے لیکن قتل نہ کیا جائے) یہ تمام دلائل امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی تائید کرتے ہیں جن کا ارشاد ہے کہ ایسی عورت کو قتل کرنا واجب نہیں ہے بلکہ اسے قید کیا جائے اور مارا جائے۔

مرتد کی املاک کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ جو شخص مرتد ہو جائے اس کے مال پر مرتد کا قبضہ سردست ختم ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کا حشر معلوم ہو جائے۔ یعنی اگر وہ پھر سے مسلمان ہو جائے تو اس کا مال اپنی سابقہ حیثیت اختیار کر لے گا۔ (یعنی بدستور وہ اس مال کا مالک رہے گا) کیونکہ اس کی حیثیت ایک شکست خوردہ حربی کی مانند ہوتی ہے جو اس وقت تک حکومت کے قبضہ میں ہوتا ہے کہ وہ قتل کر دیا جائے اور اگر وہ لڑائی برپا نہ کرے تو اسے قتل نہیں کیا جاتا اور مرتد کے مال پر اس کا قبضہ ارتداد کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔ بجز اس حالت کے جبکہ اسے مسلمان ہو جانے کے لیے کہا گیا ہو اور اس پر اسے مجبور کیا جا رہا ہو اور یہ توقع ہو کہ وہ پھر مسلمان ہو جائے گا تو اس کی بابت فیصلہ کرنے میں توقف کیا جائے گا۔ اگر وہ مسلمان ہو گیا تو یہ حکم (ضبطی املاک کا) کالعدم متصور ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ گویا وہ مسلمان ہی رہا (اور ترک اسلام کیا ہی نہیں) اور مال کے خارج از ملکیت

ہونے کا کوئی سبب نہ رہا۔ لیکن اگر وہ اسی حالت میں مر گیا یا قتل کر دیا گیا۔ یا دار الحرب (غیر مسلم علاقہ) میں چلا گیا اور اسے خارج از دار الاسلام قرار دے دیا گیا۔ تو اس کا کفر ثابت شدہ قرار پائے گا جو زوال ملکیت مال کا سبب موثر ہوگا۔ اور اس کی ملکیت ختم ہو جائے گی۔ اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر وہ پھر مسلمان ہو جائے اور اس کی املاک موجود ہے تو وہی اس کا سب سے زیادہ حقدار ہوگا اور ان دونوں صورتوں میں ان کے مناسب حال عمل واجب ہے۔ یعنی وہ کہتے ہیں کہ مرتد ہو جانے پر حق ملکیت ختم ہو جائے گا اور بارِ دگر مسلمان ہو جانے پر وہ پھر مالک متصور ہوگا۔

صاحبین یعنی امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مرتد کے مال میں اس کی ملکیت بحال رہتی ہے، کیونکہ وہ مکلف ہے اور محتاج مال ہے۔ یہ ملکیت قتل ہونے تک بحال رہے گی جیسے اس شخص کی ملکیت بحال رہتی ہے جسے سنگساری کا یا قصاص کا حکم ہوا ہو کیونکہ دونوں مکلف ہیں اور ان کا خون معاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص مرتد ہو جانے کے بعد مر جائے یا قتل کر دیا جائے تو اس کا وہ تمام مال جو اس نے حالت اسلام میں کمایا وہ اس کے مسلمان ورثاء کو منتقل ہو جائے گا اور وہ مال جو اس نے مرتد ہونے کے بعد حاصل کیا وہ 'فئ' (مال غنیمت) متصور ہوگا۔ اس پر تمام مسلمانوں کا حق ہے اور وہ بیت المال میں داخل کر دیا جائے گا۔

صاحبین کہتے ہیں کہ مرتد کی تمام ہی املاک سے اس کا حق ملکیت ختم نہیں ہوتا بلکہ وہ اس کے مسلمان ورثاء میں تقسیم کر دی جائے گی کیونکہ دونوں حالات میں جو کچھ اس نے کمایا اس پر حق ملکیت قائم رہتا ہے اس لیے کہ وہ مکلف ہے (یعنی وہ شخص جس پر احکام عائد ہوتے ہوں) اور وہ اس کا حاجتمند ہے پس اس کا مال مرنے کے بعد اس کے وارثوں کو منتقل ہو جائے گا اور وہ سب مال اس کے مرتد ہونے سے پہلے کا مال متصور ہوگا۔ کیونکہ اس کی موت مرتد ہو جانے کے باعث ہوئی ہے۔ لہٰذا یہ مسلمان کا مال ہوا جو مسلمان کے ورثے میں آیا۔ اور یہ سمجھا جائے گا کہ وہ تمام مال وہ ہے جو حالت اسلام میں اس نے کمایا۔

مرتد اگر وفات پا جائے یا بوجہ ارتداد کے قتل کر دیا جائے۔ تو اس کی مسلمان بیوی جو عدت میں ہے اس کی وارث ہوگی اور (اس کے ارتداد کو) قریب المرگ ہونا تصور کیا جائے گا اگرچہ وہ مرتد ہونے کے وقت صحت مند رہا ہو۔ کیونکہ مرتد ہونا ہی اس کی موت کا سبب ہے۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ مرتد کا وہ مال جو اس نے حالت اسلام میں کمایا اور وہ مال جو مرتد ہونے کے بعد اس نے کمایا وہ سب 'فئ' (مال غنیمت جو بغیر جنگ کے ہاتھ آیا ہو) متصور ہوگا۔ کیونکہ وہ شخص حالت کفر میں مرا اور کوئی مسلمان بالاتفاق کافر کا وارث نہیں ہوتا۔ لہٰذا وہ حربی کا مال ہے جو غیر محفوظ قرار دیا گیا ہے۔ چونکہ اس کے لیے اونٹ۔ گھوڑے نہیں دوڑائے گئے لہٰذا وہ 'فئ' ہے (یعنی بلا جنگ ہاتھ آنے والا مال)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مرتد کا وہ مال جو ترک اسلام سے پہلے اس نے حاصل کیا یا حالت کفر میں کمایا اس کی بابت کئی رائیں ہیں اور سب سے قوی رائے یہ ہے کہ یہ مال ایسا ہے جیسے اس کی بیوی کہ اس کے بارے میں فیصلہ کے اندر توقف کرنا چاہیے خواہ وہ دار الحرب میں چلا گیا ہو یا نہ گیا ہو۔ پس اگر اس نے مرتد ہو کر حصول مال کی کوشش کی ہے تو جو کچھ اس نے

حاصل کیا وہ فیٔ (مال غنیمت) متصور ہوگا اور وہ مال جو اس نے لکڑی ڈھو کر یا ایسے ہی کسی اور طریقہ سے (یعنی محنت مزدوری سے) کمایا وہ اس کے لیے روا رہے گا۔ اگر وہ دوبارہ مسلمان ہو جائے تو یہ سمجھا جائے گا کہ وہ مسلمان ہی رہا۔ کیونکہ حالت ارتداد میں مرنے پر ہی اعمال کا ضائع ہونا موقوف ہے اسی طرح حق ملکیت بھی مرنے پر ختم ہوتا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ مرتد کے مال پر اس کا حق ملکیت مرتد ہونے ہی پر ختم ہو جاتا ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مرتد ہو جانے پر اس کی جان ہی محفوظ نہیں رہتی تو مال بدرجہ اولیٰ غیر محفوظ ہو جائے گا۔ اور یہ بھی کہتے ہیں کہ مرتد ہو جانے سے حق ملکیت ختم نہیں ہوتا۔ کیونکہ کافر ہونا ملکیت مال کے منافی نہیں ہے۔ جس طرح کہ اصل کافر کا حق ملکیت باقی رہتا ہے۔

ان اقوال سے یہ نتیجہ نکلا کہ مرتد کے ذمہ جو قرضہ واجب الادا ہے یا مال وغیرہ کے تلف کرنے سے جو واجبات اس پر عائد ہوتے ہیں وہ سب اس کے مال سے ادا کیے جائیں اور اگر یہ مانا جائے کہ ملکیت زائل ہو جاتی ہے تو موت سے کچھ اضافہ نہ ہوگا۔ (بہر حال اسی سے ادا کرنا ہوگا) اور قرض واجب الادا کو وارثوں کے حق پر اسی طرح حق 'فی' (یعنی مال غنیمت کے حق) پر فوقیت دی جائے گی۔

زندیق (یا منافق) کا بیان

مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ جب معلوم ہو جائے کہ فلاں شخص زندیق ہے تو اسے قتل کر دینا واجب ہے۔ اس سے توبہ کرنے کو نہیں کہا جائے گا۔ زندیق وہ ہے جو اپنے کفر کو چھپائے اور ظاہر یہ کرے کہ وہ مسلمان ہے۔ آنحضرت ﷺ اور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے عہد میں ایسے شخص کو منافق کہا جاتا تھا۔ اگر وہ توبہ کر لے تب بھی واجب القتل ہے ہاں توبہ کے بعد اس کا قتل بطور حد کے ہوگا۔ بطور کافر ہونے کے نہ ہوگا۔ لہٰذا اس کی تجہیز و تکفین کی جائے اور اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے باقی انجام اللہ کے سپرد کیا جائے گا۔ لیکن اگر کسی کے زندیق ہونے کا حال توبہ کے بعد معلوم ہو (کہ وہ زندیق ہو گیا تھا لیکن توبہ کر لی) تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ زندیق کی پانچ حالتیں ہیں۔ تین حالتوں میں تو اس کا مال اس کے ورثاء کو مل جائے گا۔ یعنی جب کہ وہ توبہ کر لے۔ یا اس کا نفاق معلوم ہو جانے کے بعد اس نے توبہ کی۔ یا اس کا زندیق ہونا مرنے کے بعد معلوم ہوا ہو باقی دو حالتوں میں اس کا مال بیت المال میں جائے گا۔ ایک تو یہ کہ اس کا حال مرنے سے پہلے ہی معلوم ہو گیا اور بغیر توبہ کیے اسے قتل کر دیا گیا۔ دوسرے یہ کہ توبہ نہ کی اور موت آ گئی۔ یہی حکم اس شخص کے لیے ہے جو ایسے نبی کو دشنام دے جس کی نبوت جملہ امت مسلمہ کے نزدیک مسلمہ ہو۔ ایسے شخص کو توبہ کرنے کے لیے نہ کہا جائے گا اور توبہ کرے تو اسے تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ تاہم اگر وہ توبہ کر لے تو اسے سزائے قتل بطور حد کے ہو گی۔ اگر ایسا شخص ناواقفیت کا بہانہ کرے تو وہ عذر قابل قبول نہ ہوگا۔ کیونکہ کفر کرنے کے لیے نادانی کا عذر قابل تسلیم نہیں ہے۔ اسی طرح، حرام شے کے استعمال سے نشہ کی حالت میں ہونے یا بیجا جوش یا غصہ کا عذر قبول نہیں کیا جائے گا اور اسے قتل کیا جائے گا۔ اگر کسی کافر اصلی نے نبی کے حق میں بدکلامی کی اور بعد میں مسلمان ہو گیا۔ اگرچہ قتل کے خوف سے مسلمان ہوا ہو تو اس کا قتل واجب نہیں ہے کیونکہ مستوجب قتل وہی ہوگا جو پہلے مسلمان رہا ہو۔

اگر کوئی مسلمان دشنام دہی کے علاوہ کسی اور جہت سے مرتد ہو گیا ہو اور مرتد ہونے کے بعد کسی نبی برحق کے حق

میں بدکلامی کی اور پھر مسلمان ہو گیا تو اس کی سزائے قتل ساقط نہ ہو گی کیونکہ نبی کی شان میں بدکلامی کی سزا حدود اللہ (یعنی اللہ کی مقرر کردہ سزاؤں) میں سے ہے جو بہر حال واجب النفاذ ہے۔

کہا جاتا ہے کہ اگر کوئی زندیق دوبارہ اسلام کی جانب لوٹ آئے تو اس کی توبہ قبول کی جائے گی جیسا کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے۔ یہاں تک کہ فرشتوں اور انبیاء کی شان میں دشنام طرازی کرنے والے کا بھی یہی حکم ہے۔

واضح ہو کہ حق تعالیٰ کی شان میں بدکلامی کرنے والے کی توبہ تسلیم کر لی جائے گی اس میں اور نبیوں یا فرشتوں کے حق میں بدکلامی (یا گستاخی) کرنے والا توبہ کر لے تو وہ توبہ تسلیم نہیں کی جائے گی کیونکہ دونوں میں فرق ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عقل کے اعتبار سے بذات خود شائبۂ عیب سے پاک ہے۔ اگر بندہ نے اس کی شان میں گستاخی کی اور توبہ کر لی تو وہ قابل قبول ہو گی بخلاف اس کے ایمان لانے والے اللہ کے خاص بندوں (انبیاء وملائکہ) میں عیب کا محال ہونا اللہ تعالیٰ کے ارشاد سے ثابت ہے۔ ذاتی حیثیت سے نہیں ہے۔ لہٰذا اس کے بارے میں سختی سے کام لیا گیا ہے اور (ان کی شان میں گستاخی کرنے پر) توبہ قبول نہیں کی جائے گی اور ایسے شخص کو قتل کر دیا جائے گا اور بار دگر مسلمان ہونے کے بعد جملہ واجبات، نماز، روزہ اور زکوٰۃ جن کی ادائیگی اس کے ذمہ تھی وہ سب ساقط ہو جائیں گے اور دوسری بار مسلمان ہو جانے پر ان واجبات کے ادا کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ ہاں اگر نماز واجب ہوئی اور ہنوز اس کا وقت ختم نہ ہوا تھا کہ وہ شخص (مرتد) پھر مسلمان ہو جائے تو اس نماز کو ادا کرے گا۔ یہ مسئلہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی بناء پر ہے "قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ماقد سلف" (یعنی کافر ہو جانے والوں کو کہہ دو کہ وہ اپنی کرتوت سے باز آ جائیں۔ اللہ تعالیٰ ان کی سابقہ فروگذاشتوں سے درگزر فرمائے گا) (یاد رہے کہ مرتد ہو جانے پر تمام اعمال سابقہ کا ثواب جاتا رہتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے" لئن اشركت ليحبطن عملك "(یعنی درآنحالیکہ تم نے شرک کیا تمہارے عمل کا ضائع ہو جانا ناگزیر ہے)۔

واضح ہو کہ جب کوئی شخص توبہ کر لے تو اسے وضو کرنا واجب ہے۔ غسل کرنا واجب نہیں ہے، درآنحالیکہ حاجت غسل نہ ہو اور اگر وقت یعنی عمر فرصت دے تو دوبارہ حج کرنا واجب ہے۔ نذر (منت) جو مانی ہے اور قسم کا کفارہ اور بردہ کا آزاد کرنا اور ظہار کا کفارہ جو واجب الادا ہے وہ سب ساقط ہو جائیں گے اور طلاق (معلقہ یا مشروط) بھی نہ پڑے گی مثلاً اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر میں فلاں گھر کے اندر جاؤں تو تجھ پر طلاق ہے۔ اس کے بعد وہ شخص مرتد ہو گیا یا مرتد ہونے کے بعد توبہ بھی کر لی اور اس گھر میں داخل ہوا تو وہ طلاق نہیں پڑے گی لیکن اس کی خاوندی کی حیثیت باقی نہ رہے گی۔ اگر مرتد ہونے سے پہلے جو طلاق دی تھی وہ طلاق ثلاثہ (مغلظہ) تھی تو مرتد ہونے کے بعد وہ عورت بغیر شادی کئے (یعنی بدون حلالہ) اس پر حلال نہ ہو گی۔ ہاں اگر دونوں بیک وقت مرتد ہوئے اور پھر (بیک وقت) مسلمان ہو گئے تو سابقہ نکاح بحال رہے گا۔

حنفیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر زندیق توبہ کر کے مسلمان ہو جانے کا اعلان کر دے تو اس کی توبہ تسلیم کر لی جائے گی۔ زندیق کو توبہ کے لیے کہا جائے گا اسے قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ کافر اصلی کے زمرہ میں شامل قرار دیا جائے گا اور جب وہ اسلام قبول کر لے تو اسے رہا کر دیا جائے گا۔

شافعیہ کے ایک اور قول کے مطابق اگر زندیق اسلام (حقیقی) سے ہٹ کر کفر خفی یا کفر باطنیہ اختیار کر لے۔ یعنی یہ کہنے لگے کہ قرآن یہ نہیں ہے جو ظاہر ہے بلکہ ایک باطنی (مخفی) ہے۔ یا ایسا دین اختیار کرے جس کی بابت اس کا گمان یہ ہو کہ محمد (ﷺ) صرف ملک عرب کے رسول تھے یا یہ عقیدہ رکھے کہ آنحضرت ﷺ کا دین برحق تھا لیکن ان کی رحلت کے بعد اب اس کا دخل نہیں ہے یا کسی دینی فریضے کے فرض ہونے یا حرام کے حرام ہونے سے انکار کرے تو اس کا دعویٰ اسلام درست نہیں ہے اور اسے بطور 'حد' کے قتل کر دیا جائے گا اسی طرح وہ فلسفی بھی (تارک اسلام) ہیں جنہیں یہ گمان ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک چیز پیدا کر دی پھر اس سے ایک اور شے پیدا ہوئی جس نے نظام عالم کو سنبھالا۔ اول الذکر کو وہ 'عقل' اور ثانی الذکر کو 'نفس' کہتے ہیں۔ یہ علانیہ کفر ہے۔ ایسے ہی وہ اہل طبعیات ہیں جو کہتے ہیں کہ زندگی اور موت ایک امر طبعی ہے (اللہ کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے) ویسا ہی وہ شخص بھی (کافر) ہے جو رسول اللہ ﷺ پر تہمت لگائے اور ان کے حق میں بدکلامی کرے یا انبیاء برحق میں سے جن کا ذکر قرآن حکیم میں آیا ہے کسی کی شان میں بدکلامی کرے یا رسول اللہ ﷺ کی بات کو جھٹلائے تو اسے بطور 'حد' کے سزائے قتل دی جائے گی اور توبہ کرنے پر بھی حد ساقط نہ ہوگی۔

کہا جاتا ہے کہ اگر وہ شخص توبہ کر لے تو اسے قتل نہ کیا جائے بلکہ اسی (۸۰) کوڑوں کی سزا دی جائے کیونکہ مسلمان ہو جانے پر جرم ارتداد تو جاتا رہے گا لیکن (تکذیب کی) سزائے تازیانہ نافذ ہوگی۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جس کے دل میں رسول اللہ ﷺ کی طرف سے بغض ہو وہ مرتد ہے تو حضور کی شان میں بدکلامی بدرجۂ اولیٰ (ارتداد) ہے۔ ایسے شخص کو بطور 'حد' کے قتل کیا جائے گا اور اس کے توبہ کر لینے سے بھی حکم قتل ساقط نہ ہوگا۔

مرتد کے دارالحرب میں چلے جانے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی مرتد دارالحرب (غیر اسلامی ملک) میں چلا جائے اور قاضی (حاکم شرع) اس کے بارے میں یہ فیصلہ کر دے کہ وہ دشمن سے مل گیا تو اس شخص کا مدبر (وہ غلام جسے آقا کی دفات کے بعد آزادی کا پروانہ حاصل ہو) اور اس کی ام ولد (وہ لونڈی جس کے بطن سے اولاد پیدا ہوگئی ہو) دونوں قسم کے مملوک آزاد ہو جائیں گے اور وہ قرض جو اس پر واجب الادا ہے وہ سب ختم ہو جائے گا اور وہ مال جو اس نے حالت اسلام میں حاصل کیا وہ اس کے مسلمان ورثاء کو منتقل ہو جائے گا کیونکہ وہ دارالحرب سے وابستہ ہونے کے باعث اہل حرب (دشمنان اسلام برسر جنگ) میں شامل ہوگا۔ ایسا شخص احکام اسلام کے لحاظ سے مردہ ہے۔ اب اس پر احکام اسلام کی پابندی ختم ہوگئی ہے جیسے مردہ شخص سے پابندی احکام ختم ہو جاتی ہے۔ اسے ایک متوفی شخص قرار دیا جائے گا۔ تاہم اس کا دشمن سے مل جانا تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ جب تک کہ قاضی (حاکم شرع) اس کا فیصلہ نہ دے دے کیونکہ نفاذ حکم سے پہلے، اس کے اسلام کی طرف واپس آ جانے کا احتمال رہتا ہے۔ پس اس کے لیے قطعی فیصلہ ناگزیر ہے اور جب قانونی طور پر اسے مردہ قرار دیا جائے تب ہی وہ متعلقہ احکام عائد ہوں گے جن کا ذکر اوپر کیا گیا یعنی اس کے مدبر غلاموں کا آزاد ہو جانا وغیرہ۔ جیسا کہ حقیقی موت کے واقع ہو جانے پر ہوتا ہے۔ واضح ہو کہ بقول امام محمدؒ اس کا وارث ہونا اسی وقت تسلیم کیا جائے گا جب وہ دارالحرب میں شامل ہوگا کیونکہ شامل ہونا ہی اس کا موجب ہے اور جب حاکم شرع اس کا فیصلہ کر دے تو اب اس کے واپس آنے کا احتمال

جاتا رہے گا اور ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اس کے وارث کا ہونا اس وقت تسلیم کیا جائے گا جب قاضی (حاکم اسلام) اسے فوت شدہ قرار دیدے اور مرتدہ عورت اگر دار الحرب (کافروں) میں جا ملے تو اس کے بارے میں بھی مسالک کے درمیان یہی اختلاف ہے۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ وہ تمام قرضے جو مرتد پر قرض لینے کے وقت عائد ہوئے وہ اس کے ایسے مال میں سے ادا کیے جائیں گے جو اس نے حالت اسلام میں کمایا ہے۔ اگر وہ ادائے قرض کے لیے کافی نہ ہوں تو حالت ارتداد میں حاصل کیے ہوئے مال سے جو اس نے مرتد ہونے کے بعد حاصل کیا ادا کیے جائیں کیونکہ دونوں حالتوں میں جو کمائی اس نے کی ہے اس کی نوعیتیں مختلف ہیں اور دونوں حالتوں میں جو کمائی اس نے کی ہے اس کے حصول میں اس سبب کو ملحوظ رکھا جائے گا جس کی بناء پر وہ قرض واجب الادا ہو (یعنی اگر قرض حالت اسلام کا تھا تو حالت اسلام کی کمائی سے اور اگر حالت ارتداد کا تھا تو حالت ارتداد کی کمائی سے واجب الادا ہوگا) اور یہ ادائیگی قرض بطور غنیمت حاصل شدہ مال میں سے ہوگی۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ ادائے قرض پہلے حالت ارتداد کی کمائی سے ہوگی کیونکہ درحقیقت وہ حالت اسلام کی کمائی کا مالک ہے یہاں تک کہ وارث اس کے پیچھے اس کا مالک ہوتا ہے اور پسماندگان کا حق اس وقت ہوتا ہے جب مورث کا حق ختم ہو جائے۔ پس ادائے قرض پہلے اس مال سے ہونا چاہیے جس کا مورث (اپنی زندگی میں) مالک رہا ہو۔ لیکن مرتد (شروع سے) حالت ارتداد کی کمائی کا مالک ہی نہیں ہوتا کیونکہ مرتد ہو جانے کے بعد مالک ہونے کی اہلیت نہیں رہتی (پس جبکہ وہ مالک ہی نہیں ہے) تو اس سے قرض ادا نہیں ہو سکتا۔ البتہ اس صورت میں جبکہ کسی اور طرح ادائیگی ممکن نہ ہو تو اس مال سے (جو مرتد ہونے کے بعد اس نے کمایا اور جو اب مال غنیمت کی حیثیت میں تھا) قرض ادا کیا جائے، جیسے ذمی کہ اگر مر جائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو اس کا مال بیت المال (سرکاری خزانہ) میں جائے گا اور اگر اس پر کسی کا قرضہ ہو تو وہ اس مال سے ادا کیا جائے۔ اسی طرح مرتد کی صورت میں بھی عمل ہوگا۔

ایک تیسری صورت یہ ہے کہ مرتد نے حالت اسلام میں جو کچھ کمایا تھا وہ تو اس کے وارث کا حق ہے۔ ہاں حالت ارتداد کی کمائی پر صرف اسی کا حق ہے۔ لہٰذا قرض کی ادائیگی اس مال میں سے زیادہ بہتر ہے۔ البتہ اگر وہ مال ادائے قرض کے لیے مکتفی نہ ہو تو اس کا قرضہ حالت اسلام کی کمائی سے ادا کیا جائے کیونکہ قرض کی ادائیگی مقدم ہے۔

ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کہتے ہیں کہ مرتد اگر دشمن کے ملک میں چلا جائے تو اس کا قرض دونوں حالتوں کی کمائی سے ادا کیا جائے کیونکہ وہ سب مال اس کی ملکیت ہے۔ یہاں تک کہ وراثت کے احکام اس پر عائد ہوتے ہیں، واللہ اعلم۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مرتد کا مال، اس کے دار الحرب میں شامل ہو جانے کے بعد (محفوظ) رہے گا۔ پھر اس کے مال سے وہ واجبات ادا کیے جائیں جو کسی کا مال وغیرہ ضائع کرنے کی بناء پر اس پر عائد ہوتے ہیں کیونکہ اگر یہ مان لیا جائے کہ اس کی ملکیت (مرتد ہونے کے بعد) باقی رہتی یا اس مال کو محفوظ تصور کیا جائے تب تو ظاہر ہے کہ یہی حکم ہونا چاہیے۔ اور اگر یہ مانا جائے کہ مرتد کا حق ملکیت ختم ہو گیا تو اس کی حیثیت موت سے زیادہ نہ ہوگی (یعنی اس کا وہی حکم ہوگا جو متوفی کا ہوتا ہے) اور ادائے قرض وارثوں کے حق پر مقدم ہوگا جیسا کہ مال 'فئ' (یعنی مخالف کا وہ مال غنیمت جو بلا مقابلہ حاصل ہوا

ہو) میں ہوتا ہے (کہ پہلے قرض ادا کیا جائے گا) کہ قرض حق 'فیٔ' پر مقدم ہے۔ پس اگر مرتد، حالت ارتداد میں مر جائے اور اس پر قرض واجب ہے اور مال 'فیٔ' اس سے قابل وصول ہے تو پہلے قرض واجب وصول کیا جائے گا اور اس سے جو بچے گا وہ مسلمانوں کے بیت المال میں جائے گا۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ مرتد، مجور (نا اہل تصرف) قرار دیا جائے گا کیونکہ بوجہ مرتد ہو جانے کے اسے اپنے مال پر تصرف کا حق نہ رہے گا۔ تاہم یہ کہا گیا ہے کہ اس کا نا اہل ہونا، قاضی کے فیصلہ پر موقوف ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی کو دیوالیہ ہونے کی وجہ سے مالی تصرف سے محروم قرار دیا جائے۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ نا اہلیت ایسی ہوگی جیسے بے عقل ہونے کے باعث کسی کو مالی معاملات میں تصرف سے محروم کر دیا جائے۔ نیز یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ نا اہلیت ایسی ہے جیسے کسی مریض کو نا اہل معاملہ قرار دے دیا جائے۔ اور مرتد پر ترغیب توبہ کے دوران جو مصارف ہوں وہ اس کے مال سے ادا کیے جائیں اور اس کے ضروری اخراجات ذاتی پر جو خرچ ہوگا وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ مردہ کی تجہیز وتکفین کے مصارف جو خود اس کے مال سے کیے جاتے ہیں۔ حالانکہ موت کے بعد اس کا حق ملکیت ختم ہو جاتا ہے۔

اس باب میں صحیح ترین مسلک یہ ہے کہ مرتد نے ارتداد کے بعد جو مالی نقصان کسی کو پہنچایا ہے اس کی تلافی کا وہی ذمہ دار ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر مسلمان کی ایک جماعت امام (حاکم) سے بغاوت اور اس کے احکام سے سرتابی کرے اور جنگ کے بغیر اس پر قابو نہ پایا جا سکے تو شورش کے دوران جو مالی نقصانات انہوں نے کیے ہیں بقول قوی مسلمان ہو جانے کے بعد ان سب (کی تلافی) کے وہ لوگ ذمہ دار ہوں گے۔

بیوی کے نان ونفقہ کے بارے میں صحیح ترین قول یہ ہے کہ مرتد پر واجب ہے کہ نکاح کرنے سے جو واجبات اس پر عائد ہوتے ہیں وہ سب ادا کرے۔ اسی طرح اس کے کسی قرابت دار کا نفقہ بھی جو اس کے ذمہ تھا ادا کرے گا۔ کیونکہ ان حقوق کا تعلق اس مرتد سے ہے اور چونکہ اس مال پر مرتد کا حق باقی ہے لہٰذا اس کا ادا کرنا لازم ہے۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ کسی قسم کا نفقہ مرتد پر عائد نہ ہوگا کیونکہ وہ (بوجہ مرتد ہو جانے کے) مال کا مالک نہ رہا اور اس کا حق تصرف جاتا رہا۔ اور اس قول کے مطابق کہ اس کی ملکیت محفوظ رہے گی لیکن نا اہل تصرف قرار دیا جائے گا تو در آنحالیکہ مرتد ہونے کے وقت اسے حق تصرف حاصل تھا لیکن جو تصرف اس نے کیا اس کے عملدر آمد میں توقف کیا جا سکتا ہے: مثلاً (کسی مملوک کو) آزاد کرنا یا مدبر بنانا یا کوئی وصیت کرنا تو اس کے مال کو روک رکھا جائے گا۔ اگر وہ مرتد پھر مسلمان ہو جائے، تو وہ تصرفات جو اس نے (اپنی مملوکہ اشیاء میں) کیے وہ سب بحال رہیں گے۔ لیکن اگر وہ (مسلمان نہ ہوا اور حالت ارتداد ہی میں مر گیا تو وہ تصرفات نافذ العمل نہ ہوں گے (یعنی اس کے آزاد کردہ غلام لونڈی نہ آزاد ہوں گے نہ انہیں مدبر بنایا جائے گا اور نہ اس وقت کی وصیت پر عملدر آمد ہوگا) کیونکہ اگر عملدر آمد میں تاخیر کی جائے تو اس کے یہ معنے نہیں ہیں کہ تصرف ہو ہی نہیں سکتا (کیونکہ یہ تاخیر اس کے پھر مسلمان ہو جانے کی توقع پر تھی) لیکن اگر وہ تصرف ایسا ہے جس کے عملدر آمد میں التوا کی گنجائش نہیں ہے۔ مثلاً خرید وفروخت کرنا، ہبہ کرنا یا غلام لونڈی کے حق میں کتابت کرنا (یعنی مال کے عوض آزاد کر دینے کی تحریر کر دینا) وغیرہ ایسے تمام تصرفات جن میں توقف کی گنجائش نہیں باطل (یا کالعدم) تصور

ہوں گے۔ اس بناء پر کہ ان معاملات میں التوا باطل ہے اور پرانے معاملات پر عملدرآمد التوا میں رہے گا کیونکہ ایسے معاملات میں التوا درست ہے۔ لہٰذا اگر مرتد مسلمان ہو جائے تو ان معاملات کو درست مان لیا جائے گا۔

متذکرۂ بالا صورت حالات میں یہ لازم ہے کہ مرتد کے مال کو ایک ایماندار شخص کی تحویل میں رکھا جائے اور اس لونڈی کو کسی معتبر عورت کی یا احتیاطاً کسی محرم شخص کی جس کے ساتھ تنہائی میں رہنا حلال ہو سپرداری میں رکھا جائے یہ حکم اس لیے ہے کہ مرتد کے مال پر تمام مسلمانوں کا حق ہوتا ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مرتد ہو جانے سے حلالہ کرنے والے کا حلالہ باطل نہ ہو گا چنانچہ اگر کسی شخص نے قطعی طلاق یافتہ عورت کے ساتھ نکاح کر لیا تو اس سے عمل حلالہ پورا ہو گیا اور مرتد ہو جانے سے عمل حلالہ باطل نہ ہو گا اور طلاق مغلظہ دینے والے پر وہ پھر حلال ہو جائے گی۔ بخلاف عورت کے اگر قطعی طلاق یافتہ عورت کسی سے نکاح کر کے مرتدہ ہو جائے تو یہ حلالہ نہ ہو گا اس کے مرتد ہو جانے سے یہ حلالہ باطل ہو جائے گا۔ چنانچہ اگر مطلقہ سے کسی شخص نے شادی کر لی اور وہ عورت مرتدہ ہو گئی اور پھر مسلمان ہو گئی تو وہ سابقہ خاوند کے لیے جس نے طلاق قطعی دی تھی حلال نہ ہو گی جب تک کہ کسی اور سے شادی نہ کر لے (اور پھر طلاق) نہ ہو جائے کیونکہ اس نے خود ہی اس نکاح کو جس کی بناء پر حلالہ ہو سکتا (مرتدہ ہو کر) باطل کر دیا۔ اسی طرح اس شخص کا نکاح باطل ہو گیا جس نے اس کے ساتھ شادی کی تھی۔

واضح ہو کہ مرتد ہو جانے سے (غلام یا لونڈی کا) آزاد کرنا جو کسی قسم کی بھی شرط پر موقوف نہ تھا، باطل نہ ہو گا۔ خواہ دوبارہ مسلمان ہو جائے یا حالت ارتداد میں قتل کر دیا جائے یا دارالکفر میں جا ملے۔ اسی طرح اگر اس نے بیوی کو طلاق دے دی ہے، تو وہ طلاق بحال رہے گی اور باطل نہ ہو گی۔ اگر ہبہ شدہ یا وقف شدہ شے کو پہلے ہی الگ کر دیا ہے تو وہ ہبہ یا وقف بحال رہے گی خواہ وہ شخص مسلمان ہو جائے یا حالت ارتداد ہی میں مر جائے۔ لیکن اگر اس مال کو ہنوز نکالا نہ تھا اور وہ شخص مرتد ہو گیا اور حالت ارتداد ہی میں مر گیا یا کافر سے جا ملا تو اب اس پر عملدرآمد نہ ہو گا۔ بلکہ مرنے سے پہلے یہ دیکھا جائے گا کہ آیا وہ پھر مسلمان ہو جاتا ہے یا اس کے تصرفات کو باطل یا کالعدم قرار دیا جائے۔

ان اصحاب کا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر کوئی کافر اپنا مذہب بدل کر کوئی اور مذہب کفر اختیار کرے مثلاً نصرانی، یہودی یا مجوسی بن جائے تو اسلامی حکومت کوئی مداخلت نہیں کرے گی۔ اور کافروں میں سے اگر کوئی مسلمان ہو جائے اور پھر کفر اختیار کر لے اور قاضی اس کے توبہ نہ کرنے پر اس کے قتل کا ارادہ کرے تو وہ اپنی اس حرکت کا (کہ مسلمان کیوں ہوا تھا؟) یہ عذر بیان کرے کہ میں تو اپنی جان یا مال کے جانے سے ڈر کر مسلمان ہوا تھا۔ تو اس کا یہ عذر تسلیم کر لیا جائے گا۔ اگر اس کا یہ عذر قرینہ سے درست ثابت ہو تو اس کو مان لیا جائے اور اسے اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے۔ اور اگر اس کی یہ بات غلط ثابت ہو تو اسے مرتد قرار دیا جائے گا کہ توبہ نہ کرے تو بطور کافر قتل کر دیا جائے۔

اگر کوئی شخص شہادتین کا اقرار کرے (یعنی اشھد ان لاالہ الا اللہ واشھد ان محمداً عبدہ ورسولہ کہہ دے) لیکن ارکان اسلام کی پابندی نہ کرتا ہو۔ ایسے شخص کی سرزنش کی جائے اور حاکم جو سزا مناسب سمجھتا ہو اسے دے سکتا ہے اگر وہ (اپنے رویہ سے) باز آجائے تو اسے مرتد کے زمرہ میں شمار نہیں کیا جائے گا۔ لیکن یہ حکم اس امر کے بارے میں

ہے جو مسلمانوں میں عام نہیں ہے تاہم وہ شخص اتنا جانتا ہے کہ نماز، روزہ اور زکوٰۃ مسلمان پر فرض ہے۔ بصورت دیگر وہ شخص مرتد ہے کیونکہ مسلمانوں کے ساتھ اس کا ربط ضبط رہا ہے اور اسلام کے دینی احکام سے واقف ہے ایسے شخص کی تادیب کی جائے گی لیکن اگر وہ اسلامی فرائض کا منکر ہو تو اسے مرتد قرار دیا جائے۔ اسی طرح اس جادوگر کو بھی تنبیہ کی جائے جو جادو کرتا ہو لیکن اس سے مسلمان کو مضرت نہ پہنچی ہو۔ اگر مسلمان کو ضرر پہنچے تو اس کی یہ حرکت عہد کی خلاف ورزی ہوگی اور حاکم وقت اسے قتل کر سکتا ہے یا اس وقت تک کے لیے غلام بنا کر رکھ سکتا ہے جب تک کہ وہ مسلمان نہ ہو جائے۔ اگر اس شخص نے اپنے جادو سے کسی اہل کتاب کو نقصان پہنچایا تو اسے سرزنش کی جائے گی بشرطیکہ اس نے جادو کر کے کسی کو ہلاک نہ کیا ہو۔ ایسی صورت میں اسے قتل کر دیا جائے گا۔

اگر کوئی شخص ایسی (مقدس) ہستی کو دشنام دے جس کی نبوت پر سب کا اتفاق ہو مثلاً خضر اور لقمان یا حضرت مریم کے حق میں (تہمت زنا کے علاوہ) کوئی اور بدکلامی کرے تو اسے شدید سزائے ضرب دی جائے اور قید میں ڈال دیا جائے اور اگر خاندان رسالت آنحضرت ﷺ میں سے کسی کو، یہ جانتے ہوئے کہ وہ حضور کی نسل میں سے ہے، گالی دے تو اسے بھی سزائے ضرب دی جائے گی۔ اور اگر کوئی شخص خاندان نبوت سے نہ ہو لیکن صراحۃً یا اشتباہاً یہ دعویٰ کرے کہ وہ آنحضرت ﷺ کی ذریت میں سے ہے۔ مثلاً ہرے رنگ کا عمامہ باندھ کر یا ایسی ہی کوئی اور بات (یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ وہ خاندان نبوت سے ہے) کرے تو ایسے کو سزا دینے یا تنبیہ کرنے پر زیادتی نہ کی جائے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے "لعن الله الداخل فينا بغير نسب، و الخارج منا بغير سبب" (یعنی اس پر اللہ کی لعنت جو نسلی تعلق کے بغیر ہمارے خاندان میں داخل ہو یا بلا سبب اس سے خارج ہو جائے)۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنے شریف النفس ہونے کا جھوٹا دعویٰ کرے تو اسے ایک مہینے تک سزا دی جائے اور اتنے لمبے عرصہ تک قید میں رکھا جائے کہ وہ مسلمانوں کے سامنے توبہ کرے کیونکہ ایسا کرنے سے رسول اللہ ﷺ کی توہین ہوتی ہے۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اصحاب رسول اللہ ﷺ میں سے کسی صحابی کو دشنام دے تو اسے سزائے ضرب وقید دی جائے۔ لیکن اسے حد نہیں لگائی جائے گی۔ یہی حکم ان میں سے کسی کو کافر کہنے کا ہے۔ اگر کوئی شخص خلفائے اربعہ (ابوبکر، عمر، عثمان وعلی رضوان اللہ علیہم) میں سے کسی کی تکفیر کرے۔ تو اسے کافر نہیں کہا جائے گا لیکن اس کی سرزنش کی جائے گی اور اگر تمام صحابہ کی تکفیر کرے تو وہ بالاتفاق کافر ہے کیونکہ اس نے دین کی مسلمہ سچائی کا انکار کیا اور خدا اور رسول کو جھٹلایا۔ اگر اس بارے میں ایک معتبر گواہ یا غیر معتبر اشخاص کے ایک گروہ نے گواہی دی کہ فلاں شخص نے ایک نبی کو جس کی نبوت پر سب کا اتفاق ہے دشنام دیا تو اسے سزائے ضرب (تازیانہ) دی جائے گی۔

اسی طرح اگر مبتلائے مرض نے یوں کہا مجھے اس مرض کی جو تکلیف دی گئی ہے۔ اگر میں حضرت ابوبکرؓ کو قتل بھی کر دیتا تو اس سزا کا مستحق نہ ہوتا اس کی بابت بھی یہی حکم ہے اور اگر ان الفاظ کے ساتھ اللہ تعالیٰ پر اعتراض کرنا مقصود ہو تو وہ شخص بالاتفاق مرتد قرار دیا جائے گا۔

مرتد کے تصرفات (انجام دادہ معاملات) کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ مرتد جو معاملات انجام دے اس کی چند قسمیں ہوں گی۔

ا۔ وہ معاملات جو بالاتفاق برجا مانے گئے ہیں۔ مثلاً اولاد کا باپ بننا اور بیوی کو طلاق دینا (یعنی مرتد کے ہاں جو بچہ پیدا ہو وہ مرتد اس کا باپ ہوگا اور بیوی کو جو طلاق دی وہ نافذ ہوگی)۔

۲۔ وہ معاملات جو بالاتفاق درست نہیں ہے۔ مثلاً نکاح کرنا یا جانور کا ذبح کرنا (یعنی نہ مرتد کا کیا ہوا نکاح درست ہے اور نہ اس کا ذبیحہ حلال ہے) کیونکہ ان دونوں باتوں کا انحصار مذہب پر ہے اور مرتد کا کوئی مذہب نہیں ہے اور جو مذہب اختیار کیا وہ برجا نہیں ہے کیونکہ مرتد ہونے کے بعد وہ واجب القتل ہے (یعنی وہی نہیں تو مذہب کہاں؟

۳۔ وہ معاملات جن کا نفاذ بالاتفاق التوا میں رہے گا مثلاً عہد شراکت، چنانچہ اگر مرتد نے کسی مسلمان کے (کاروبار میں) شراکت کر لی ہے تو اس پر عملدرآمد التوا میں رہے گا۔ البتہ اگر مرتد پھر مسلمان ہو جائے تو شراکت کا معاملہ بحال رہے گا۔ اگر مر گیا یا اسے قتل کر دیا گیا یا دارالحرب (دشمنوں) سے جا ملنے کا، بموجب فیصلہ حاکم، مرتکب قرار دیا گیا تو یہ شراکت بالاتفاق (بے اثر) ہو جائے گی کیونکہ شراکت کے معاملہ (کے درست ہونے) کا انحصار فریقین کے (مذہبی) مساوات پر ہے اور مسلمان اور مرتد یکساں نہیں مانے جائیں گے تا آنکہ وہ مرتد پھر مسلمان نہ ہو جائے۔

۴۔ وہ معاملات جن کے التوا کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ ان میں خرید و فروخت، غلام کا آزاد کرنا، ہبہ کرنا، رہن رکھنا اور بحالت ارتداد اپنے مال میں تصرف کرنا، ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ (مرتد کے) ان تمام معاملات کے لاگو کرنے کو التوا میں رکھا جائے گا۔ اگر وہ پھر مسلمان ہو جائے تو یہ تمام معاملات بحال رہیں گے۔ اگر مر گیا یا قتل کر دیا گیا یا دارالحرب (غیر مسلم علاقہ) میں چلا گیا تو یہ سب باطل متصور ہوں گے کیونکہ اس صورت میں گویا وہ ایک محارب ہے جو اسلامی حکومت میں بے دھڑک رہ رہا ہو۔ جس طرح ایسے شخص کا مالکانہ حق التوا میں رہتا ہے اور اس التوا کی بناء پر اس کا حق تصرف ملتوی رہتا ہے۔ اس کی حیثیت ایک حربی کی مانند ہے جو اسلامی حکومت میں بلا معاہدہ امان کے داخل ہوا ہو ایسے شخص کو گرفتار کر لیا جائے گا اور سخت نگرانی میں رکھا جائے گا اور جو معاملہ اس نے کیا ہو اس پر عملدرآمد ملتوی رہے گا کیونکہ ہنوز اس کے انجام کا علم نہیں ہے۔ یہی حکم مرتد کے بارے میں بھی ہے۔ پھر یہ بھی کہ مرتد، حق تحفظ سے محروم ہو کر مستوجب قتل ہو جاتا ہے جس کے باعث اس کی صلاحیت تصرف باقی نہیں رہتی بخلاف شادی شدہ زانی یا قتل عمد کے مرتکب کے (کہ گو وہ بھی مستوجب قتل ہوتے ہیں لیکن ان کا حق تصرف بحال رہے گا) کیونکہ ان کے تحفظ کا سبب یعنی مسلمان ہونا باقی ہے۔ وہ قتل کے سزاوار بوجہ ارتکاب جرم کے ہوئے ہیں۔ پس ان کا حق ملکیت فی الواقع باقی رہے گا۔ بخلاف مرتدہ عورت کے، کیونکہ اسے حربیہ (برسر جنگ) تصور نہیں کیا جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ مرتدہ ہونے کے بعد اسے قتل نہیں کیا جاتا لیکن مرد مرتد ہو جائے تو وہ اپنے مال کا مالک نہیں رہتا جیسا کہ اوپر ذکر ہوا۔

امام ابویوسفؒ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ مرتد کے کیے ہوئے تمام معاملات کا لاگو کرنا جائز ہے خواہ مرتد ہونے سے پہلے کے معاہدے ہوں یا بعد کے کیونکہ صحت معاملہ کا انحصار اہلیت پر ہے اور اس پر عملدرآمد ہونے کا انحصار مالک ہونے پر

ہے۔ظاہر ہے کہ اس کو معاملہ کا اہل تو مانا گیا ہے کیونکہ اس کے افعال پر (اس سے) باز پرس ہوتی ہے۔اسی طرح اسے حق ملکیت بھی ہے کیونکہ مرنے سے پہلے وہ حق باقی رہتا ہے اور مرتد ہو جانے سے وہ حق زائل نہیں ہو جاتا۔کیونکہ وہ مکلف (احکام کا پابند) ہوتا ہے اور اس پر لازم ہے چنانچہ مالک تصرف ہوئے بغیر وہ (ان) احکام کو بجانہیں لاسکتا اور قتل ہو جانے تک تصرف کا حق باقی رہے گا۔یہی وجہ ہے کہ اگر مرتد ہونے کے چھ ماہ بعد اس کی مسلمان بیوی سے بچہ پیدا ہو جائے تو وہ بچہ اس کے مرنے کے بعد اس کے مال کا وارث ہوگا۔

یہ اصحاب کہتے ہیں کہ اگر ایک مرتد کے بارے میں دارالحرب میں منتقل ہو جانے کا فیصلہ ہو گیا ہو اور وہ پھر مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آجائے تو وہ مال جو بعینہ اس کے وارثوں کے قبضہ میں تھا وہ ان سے حاصل کر سکتا ہے کیونکہ وہ مال اس کے وارثوں کو اس لیے منتقل ہوا تھا کہ وہ دارالحرب میں چلے جانے کے بعد قانونی طور پر (حقیقی طور پر نہیں) اس مال سے مستغنی قرار دیا گیا لیکن جب مسلمان ہو کر واپس آگیا اور اس مال کا مطالبہ کرے تو وارثوں پر اسے فوقیت دی جائے گی۔بجز اس صورت کے جبکہ وارثوں نے اس مال کو اپنی ملکیت سے خارج کر دیا ہو اسی طرح اس کی ام ولد لونڈیاں اور مدبر غلام پر بھی یہ حکم عائد نہ ہوگا کیونکہ اس کا فیصلہ دلیل قطعی کی بناء پر ہو چکا ہے جو ٹوٹ نہیں سکتا۔لیکن اگر (مرتد کی بابت) قاضی کا فیصلہ صادر ہونے سے پہلے ہی وہ مرتد واپس آجائے تو گویا وہ مسلمان ہی رہا (یعنی مرتد ہوا ہی نہ تھا) اس حالت میں بدستور وہ اپنے اموال کا مالک رہے گا اور جو قرضہ اس کے اوپر تھا وہ اپنے وقت پر واجب الادا ہوگا۔

نابالغ (بچے) یا جنون زدہ کے مرتد ہو جانے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ وہ نابالغ جس میں عقل ہو اگر نادانستہ طور پر مرتد ہو جائے تو اس کو مرتد قرار دیا جائے گا۔اس کا نکاح باطل ہو جائے گا اور میراث سے محروم ہو جائے گا۔اس کو مسلمان ہونے کے لیے کہا جائے گا۔لیکن قتل نہیں کیا جائے گا اگر حالت کفر میں سن بلوغ کو پہنچ جائے تو اسے (مرتدہ) عورت کی طرح قید میں رکھا جائے گا اور صاحب شعور نابالغ لڑکے کے اسلام کو، اسلام مانا جائے گا کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ عہد طفولیت میں، جبکہ وہ پانچ سال کے تھے مسلمان ہوئے اور آنحضرت ﷺ نے ان کے اسلام کی تصدیق فرمائی اور خود سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حالت طفلی میں مسلمان ہو جانے پر فخر فرمایا ہے: **سبقتکم الی الاسلام طراً غلاماً ما بلغت اوان حلمی**" (یعنی میں نے اسلام لانے پر تم پر سبقت کی جبکہ ہنوز میں نو عمر تھا اور عمر بلوغ کو نہیں پہنچا تھا)۔

نابالغ کا اسلام اس لیے بھی قابل تسلیم ہے کہ اس نے حقیقت اسلام کا اعتراف کر لیا جس سے مراد زبانی تصدیق و اقرار ہے باقی رہی دل کی تصدیق سو اس کا (زبانی) اقرار ہی اس کی دلیل بھی ہے۔لہٰذا اس کو بھی تسلیم کر لیا جائے گا۔ چنانچہ عقائد قلبی کے متعلقہ احکامات کا انحصار (اسی اقرار باللسان) پر ہے۔پھر یہ بھی ہے کہ (کسی امر کا) رضا کارانہ اعتراف کر لینا عقیدہ (قلبی) کی دلیل ہے۔نیز اس لیے بھی کہ نبی ﷺ نے ابن صیاد کو دعوت اسلام دی تھی۔حالانکہ وہ اس وقت عہد طفولیت میں تھے اور بلوغت کو نہیں پہنچے تھے۔

کہا جاتا ہے کہ سب سے بری بات ہوگی کہ ایسے شخص کو مسلمان نہ کہا جائے جو علم قرآن حاصل کرتا اور اس کی تعلیم

دیتا ہو۔ کلمہ شہادتین پڑھتا اور نماز ادا کرتا ہو۔

ان اصحاب کا کہنا ہے کہ حقیقت اسلام (کے اظہار کو) رد نہیں کیا جا سکتا اور یہی بنیادی حکم ہے جس کے ساتھ دائمی خوش بختی اور نجات آخرت، کہ یہی سب سے بڑا فائدہ ہے، وابستہ ہے۔ اس کے علاوہ دوسرے فوائد کی جڑ یہی ہے۔ لہٰذا اگر اس میں کوئی شائبہ ضرر ہو تو اس کو نظر انداز کیا جائے گا۔ پھر یہ بھی ہے کہ ایسے شخص کی (جو اقرار باللسان کرے) نماز روزہ مقبول ہیں اور اللہ ان کا اجر دیتا ہے۔

ان اصحاب کا کہنا یہ بھی ہے کہ مرتد ہونا بھی ایک امر واقعہ ہے اور اس امر واقعی سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ جیسا کہ مسلمان ہونے کے بارے میں بتایا گیا۔ اگر ارتداد سے انکار کیا جائے تو یہ جرم ارتداد کو معاف کر دینا ہوگا، اور یہ ایک امر قبیح ہے۔ البتہ اس کو مسلمان ہونے پر مجبور کیا جائے گا۔ کیونکہ اسی میں اس کا فائدہ ہے۔ اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ قتل ایک سزا ہے اور رحم کے پیش نظر (بچوں کی) سزا سے درگزر کیا جائے گا۔ یہ حکم ایسے نابالغ (بچے) کے بارے میں ہے جو عقل رکھتا ہو اگر بچہ بے عقل ہے تو اس کا مرتد ہونا بے معنے ہے۔ اس کے (عمل) ارتداد سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس نے اپنا عقیدہ بدل لیا ہے۔ اسی طرح اس کا اسلام لانا بھی کچھ معنے نہیں رکھتا کیونکہ وہ بے شعور ہے۔ غرض اس کا اسلام اور ارتداد غیر معتبر ہے۔

جنون زدہ کا مرتد ہو جانا بالاتفاق درست نہیں ہے اور نہ مسلمان ہونا درست ہے کیونکہ وہ غیر مکلّف ہے (جس پر احکام عائد نہیں ہوتے) اور بموجب حدیث شریف وہ مرفوع القلم ہے (یعنی جوابدہی سے بری ہے)۔

امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ عقل رکھنے والے بچے کا نہ مرتد ہونا ارتداد ہے اور نہ مسلمان ہونا اس کا اسلام لانا ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں صاحب عقل بچے کا مرتد ہو جانا ارتداد نہیں ہے۔ اسی طرح اس کا مسلمان ہونا بھی اس کا اسلام نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا اسلام ماں باپ کے اسلام کے تابع ہے۔ اس کا اصلی اسلام نہیں (بلکہ نقل) ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ مسلمان ہونے میں اس کا نقصان ہے لہٰذا وہ اسے اپنا نہیں سکتا اور مرتد ہونے میں تو نقصان ہی نقصان ہے لہٰذا اس کے مسلمان ہونے یا ترک اسلام کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ کیونکہ وہ غیر مکلّف ہے اور اس میں اس کا اپنا کوئی اختیار نہیں ہے۔ وہ غیر مکلّف ہے اور اختیار سے محروم ہے (اس نے تو محض ماں باپ کی پیروی کی ہے) اسی طرح جنون زدہ مرتد کے ارتداد کو بھی صحیح نہیں مانا جائے گا۔ کیونکہ وہ غیر مکلّف (یا غیر ذمہ دار) ہے ان کی بات نہ کسی گنتی میں ہے نہ اعتقاد۔ لہٰذا ان کے فعل ارتداد کو مرتد ہونا تصور نہ کیا جائے گا۔

یہی حال جبراً اسلام سے برگشتہ کیے جانے والے شخص کا ہے۔ بشرطیکہ اس کے دل کو اپنے ایمان پر اطمینان ہو چنانچہ قرآن کریم میں اس کی تصریح ہے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان، ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله، ولهم عذاب عظيم" (النحل: ۱۰۶) (یعنی جو ایمان لانے کے بعد اللہ سے کفر کرے وہ بھی مستحق غضب الٰہی ہے بجز اس صورت کے جبکہ اسے کفر پر مجبور کیا جائے۔ اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے لیکن جس نے بخوشی خاطر کفر اختیار کر لیا تو وہ اللہ کے غضب اور عذاب سخت کا سزاوار ہے)۔

جنون زدہ شخص اگر مرتد ہو جائے اور ہنوز اسے توبہ کرنے کو نہیں کہا گیا کہ جنون طاری ہو تو اس حال میں اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ ممکن ہے کہ جنون سے اسے افاقہ ہو جائے اور پھر مسلمان ہو جائے۔ تاہم اگر حالت جنون میں ہی اسے قتل کر دیا جائے تو قاتل پر جرم قتل عائد نہ ہوگا۔ البتہ اسے سزا دی جائے گی بجز اس صورت کے جبکہ اس شخص کا بالارادہ مرتد ہونا ثابت ہو یا جرم قذف کے مرتکب ہونے کا اعتراف کرے یا مستوجب قصاص ہے اور اس پر جنون طاری ہو گیا۔ تو ایسے شخص کو (ان جرائم کی) سزا اس حالت میں دی جائے گی جب اسے جنون سے افاقہ ہو۔

بچے کے بالغ ہو کر مرتد ہو جانے کا بیان

حنفیہ رحمہم اللہ کہتے ہیں کہ چار حالتوں میں مرتد واجب القتل نہیں ہوتا۔

ایک تو وہ بچہ جو ماں باپ کی اتباع میں مسلمان ہوا لیکن بالغ ہو کر مرتد ہو گیا اسے قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ قید میں رہے گا یہاں تک کہ توبہ کر لے۔ کیونکہ اس کا اسلام دوسروں کے دیکھا دیکھی تھا لہٰذا وہ مشتبہ اسلام قرار پا کر قتل کو ساقط کر دے گا۔

حنابلہ کا کہنا بھی یہی ہے، کہ اسے ضرب وقید سے مجبور تو کیا جا سکتا ہے لیکن قتل نہیں کیا جائے گا۔

شافعیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اس بچے کو مرتد قرار دیا جائے گا۔ اگر چہ وہ اسلام میں ماں باپ کا صرف پیرو تھا، پس اسے توبہ کرنے کے لیے کہا جائے۔ اگر ارتداد سے توبہ کر کے وہ پھر حلقہ اسلام میں آ جائے تو اس کو تسلیم کر لیا جائے۔ اور اسے چھوڑ دیا جائے ورنہ مرتد کی طرح قتل کر دیا جائے۔

دوسرے یہ کہ کم سنی میں کوئی بچہ مسلمان ہوا اور بالغ ہو کر مرتد ہو جائے تو اسے بھی قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ عہد طفلی کے اسلام کو تسلیم کرنے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، لہٰذا الزام مشتبہ ہو گیا، شافعیہ کا کہنا بھی یہی ہے تاہم اگر کوئی شخص اس کے دوبارہ مسلمان ہونے سے پہلے اسے قتل کر دے تو بصورت موجودہ اس قاتل پر کوئی الزام عائد نہ ہوگا۔ اور اگر اس کا کوئی مسلمان قرابت دار مر جائے تو وہ وارث بھی نہ ہوگا۔

مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی بچپن میں مسلمان ہو جائے اور بالغ ہو کر مرتد ہو جائے تو بطور مرتد کے اسے قتل کر دیا جائے گا اور اس پر احکام مرتد لاگو ہوں گے۔

تیسرے یہ کہ عہد طفلی (یا بچپن) کی حالت میں مرتد ہونے والے (کے فعل) کو ارتداد تسلیم نہیں کیا جائے گا اور اس پر کوئی عملدرآمد نہ ہوگا۔ البتہ اسے قید کر لیا جائے اور اسے مارا پیٹا جائے یہاں تک کہ وہ توبہ کر لے۔ کیونکہ مسلمان ہو جانا ہی اس کے لیے زیادہ مفید ہے۔ پس اس کے لیے اسے مجبور کیا جا سکتا ہے اور سخت سزا دی جائے گی تاکہ وہ باز آئے اور صدق دل سے توبہ کر لے۔

چوتھے یہ کہ جبریہ مسلمان ہونے والا اگر مرتد ہو جائے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ اسے دکھاوے کا مسلمان مانا گیا ہے، ظاہر ہے کہ اس کے سر پر تلوار کا ہونا اس امر کا ثبوت ہے کہ دل سے اس نے عقیدہ اسلام کو نہیں مانا، پس اس کے امر اسلام کے مشتبہ ہو جانے کے باعث قتل کا حکم ساقط ہو جائے گا۔

شافعیہ کا کہنا بھی یہی ہے، کہ وہ مکلف نہ تھا اور ایسا شخص تھا جسے (اسلام لانے پر) مجبور کیا گیا لہٰذا اس کے فعل (ارتداد) پر باز پرس نہ ہوگی۔

چاروں علمائے فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر۔نعوذ باللہ۔کسی کے والدین مرتد ہو جائیں اور ساتھ ہی ان کا بچہ بھی مرتد ہو جائے اور پھر وہ دارالحرب میں چلے جائیں، اور ان کے کفر کا فیصلہ (قانونی طور پر) ہو جائے تو اس بچے کے مرتد ہونے کو درست مان لیا جائے گا اور بالاتفاق ان سب پر احکام کفر لاگو ہوں گے۔ پھر اگر وہ بچہ مسلمان ہو جائے تو بالاتفاق اس کے اسلام لانے کو تسلیم کر لیا جائے گا، اور شریعت کی رو سے اس کا مسلمان ہونا مسلم ہوگا، لیکن وہ اپنے کافر ماں باپ کا وارث نہ ہوگا البتہ وہ اپنے ایسے مسلمان قرابت داروں کا وراث ہوگا جو اس کے مسلمان ہونے کے بعد وفات پائیں۔ مشرکہ عورت کے ساتھ اس کا نکاح درست نہ ہوگا، ہاں مسلمان عورت سے نکاح درست ہے، اور اب سور یا شراب (کا اگر مالک تھا) پر اس کی ملکیت جاتی رہے گی۔

اگر ایک مسلمان اور اس کی بیوی دونوں۔نعوذ باللہ۔مرتد ہو کر دارالحرب میں چلے جائیں اور اس کی بیوی حاملہ ہو کر بیٹا جنے اور پھر اس کے بیٹے کے ہاں بھی بیٹا پیدا ہو جائے پھر مسلمانوں کو ان سب پر غلبہ حاصل ہو تو دونوں باپ (یعنی لڑکوں کے باپ اور دادا) فیئ (مال غنیمت) ہوں گے، کیونکہ مرتدہ عورت تو لونڈی بنالی جاتی ہے اور اس کا لڑکا بھی اس کے ساتھ ہوتا ہے، اب پہلا لڑکا جو ہے اسے اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا (کیونکہ وہ مرتد کی حیثیت میں ہے) بیٹے کے بیٹے کو مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ پوتا (مسلمان ہونے میں) اپنے دادا کا پیرو نہیں تھا کہ (اسے مرتد قرار دیا جاتا) بلکہ وہ اپنے باپ کا پیرو تھا (لہٰذا وہ کافر ہی رہا اور مرتد قرار نہیں دیا گیا) آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے "**كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه**" (یعنی ہر بچہ فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے اس کے ماں باپ اسے یہودی یا نصرانی بنا لیتے ہیں)۔

نشہ کی حالت میں مرتد ہو جانے یا اسلام لانے کا بیان

حنفیہ، مالکیہ اور ایک روایت کے بموجب حنابلہ بھی کہتے ہیں کہ مخمور انسان (جو نشہ کی حالت میں ہو) اگر عقل سے خالی اور فہم وادراک سے عاری ہو اس کی مثال ایک مجنون کی سی ہے کہ اس کا مرتد ہونا کچھ معنی نہیں رکھتا اور اس حالت میں اسلام لانا بھی درست نہیں ہے، پس بالاتفاق جنون زدہ کا ارتداد لاگو نہ ہوگا، کیونکہ ارتداد کی بنیاد عقیدہ (یا خیال) کو تبدیل کرنے پر ہے اور یہ معلوم ہے کہ انسان نشہ کی حالت میں جو کچھ کہتا ہے اس کا قصد نہیں ہوتا اور اس حالت میں طلاق جو واقع ہو جاتی ہے اس کا سبب یہ ہے کہ طلاق میں قصد کرنا ضروری نہیں ہے، چنانچہ بھولے سے طلاق دے دی جائے تو وہ طلاق پڑ جاتی ہے۔

حنفیہ کی ایک دوسری روایت میں ہے کہ اگر وہ نشہ کسی امر ممنوع ارتکاب سے لاحق ہوا ہو اور وہ امر کسی نے بلا جبر واکراہ اختیار کیا ہو تو اس حالت میں ارتداد کا حکم لاگو ہوگا اور وہ جرم ناقابل معافی ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر حالت نشہ کے معاملات لاگو ہوتے ہیں مثلاً طلاق وغیرہ تو اس حالت میں مرتد ہونا بھی لاگو ہوگا، نشہ کی حالت میں توبہ کے لیے کہنے کے بارے میں دو رائیں ہیں: ایک تو یہ کہ اس حال میں توبہ کی ترغیب کرنا درست

ہوگا جیسا کہ اس کے مرتد ہو جانے کو تسلیم کیا جاتا ہے عام خیال یہی ہے اور اسی پر فتوئی ہے، تاہم بہتر یہ ہے کہ نشہ دور ہو جانے تک توقف کیا جائے تا کہ اس سے اختلاف نہ رہے جو کہتا ہے کہ ایسے شخص کی توبہ قبول نہ ہوگی، یہی دوسری رائے ہے کہ اس حالت میں شبہ باقی رہتا ہے۔

اگر ایسا نشہ ہو جو متعدی نہ ہو (جس میں قول و فعل لاگو نہیں ہوتا) مثلاً اس شخص کا نشہ جسے جبراً نشہ آور چیز پلائی گئی ہو تو اس نشہ کی حالت میں مرتد ہونے سے ارتداد لاگو نہ ہوگا۔

اس سلسلہ میں قابل ترجیح مسلک یہ ہے کہ حالت نشہ میں مرتد ہو جانے سے اسلام باقی رہتا ہے، پس اگر کوئی شخص نشہ دور ہونے پر مرتد ہوا اور پھر مسلمان ہو گیا تو اس کا فعل ایسا ہی سمجھا جائے گا جیسے بے نشہ انسان کا فعل۔

واضح ہو کہ نشہ کی حالت میں مسلمان ہونے والے کو مسلمان شمار کیے جانے کا مطلب یہ ہے کہ نشہ دور ہو جانے کے بعد اسے اپنے اسلام کی تجدید نو ضروری کرنی ہوگی، لیکن ان اصحاب کا کہنا ہے کہ نشہ اتر جانے کے بعد اس کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا اور اگر اس نے مان لیا تو اسلام کے تسلیم کیے جانے پر اسے مسلمان شمار کیا جائے گا، لیکن اگر اسلام کی بجائے اس نے کافر ہونا پسند کیا تو اسی وقت سے اس کو کافر تصور کیا جائے، اور اس سے پہلے اس کو مسلمان مانا جائے گا، اور اگر توبہ نہ کرے تو قتل کر دیا جائے گا (کیونکہ وہ اسلام سے مرتد ہوا)۔

ارتداد کے اقرار یا شہادت کا بیان

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی مرتد ہو جانے کا اقرار کرے (یا شہادت دے) تو غیر مشروط طور پر قبول کر لیا جائے گا اور مزید تفصیل کے بغیر اس پر فیصلہ صادر کر دیا جائے گا، کیونکہ مرتد ہونے میں جو خطرات ہیں ان کے پیش نظر کوئی شخص بغیر سوچے سمجھے اقدام اقرار (یا شہادت) نہیں کر سکتا، اس پر قاضی کہے گا کہ کلمہ شہادتین زبان سے ادا کر، اس کی ضرورت نہیں ہے کہ اس سے یہ دریافت کیا جائے کہ کیوں ترک اسلام کیا؟ اگر مرتد کلمہ شہادت کے ادا کرنے سے انکار کرے تو یہ انکار ہی مرتد ہونے کا ایک قرینہ ہے اب یہ پوچھنے کی حاجت نہیں ہے کہ کیوں ترک اسلام کیا۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس میں تفتیش واجب ہے اور سبب ارتداد کا دریافت کرنا اس لیے ضروری ہے کہ اسباب کفر کے متعلق مختلف رائیں ہیں اور کسی کو اسلام سے برگشتہ (یا مرتد) قرار دینا بڑی بات ہے۔ بس اس میں احتیاط سے کام لینا واجب ہے اور یہی طریق قطعی ہے کیونکہ ایسا ہوا کرتا ہے کہ بعض باتوں پر جو کفر نہیں ہیں کفر کا گمان ہو جاتا ہے لہٰذا قاضی کو دریافت کر لینا چاہیے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ مرتد کی توبہ قبول نہیں ہوتی لہٰذا تفتیش کے بغیر شہادت کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ (مرتد ہو جانے کے بارے میں) دو معتبر اشخاص کی شہادت درکار ہے کہ فلاں مسلمان دین اسلام سے پھر گیا (مرتد ہو گیا) پھر قاضی ان گواہوں سے دریافت کرے گا کہ تم کیوں اسے مرتد کہتے ہو، ممکن ہے کہ وہ ایسی وجہ بیان کریں جو فی الواقع کفر نہیں ہے لیکن ان کے نزدیک کفر ہے: اور اس لیے بھی (تفتیش لازم ہے) کہ اگر وہ شخص اس الزام سے انکار کرے تو یہ توبہ اور دوبارہ اسلام میں داخل ہونا ہے۔

مرتد کے توبہ کرنے کا بیان

حنفیہ کہتے ہیں کہ مرتد کی توبہ یہ ہے کہ وہ بجز اسلام کے تمام مذاہب سے بیزاری کا اظہار کرے اور کہے کہ "میں نے توبہ کی اور پھر دین اسلام میں داخل ہو گیا اور بجز دین اسلام کے ہر دین سے بیزار ہوں" ساتھ ہی قیامت کا اور پھر زندہ ہونے کے عقیدے کا اظہار کرے یہ امر مستحب ہے اور وہ اس طرح بدیں جہت کہتا ہے کہ اس کا کوئی دین نہیں ہے (یعنی اب دین اسلام میں داخل ہو رہا ہے) اور اگر وہ اس دین سے بے تعلقی کا اظہار کرے جو اس نے (اسلام کو چھوڑ کر) اختیار کر لیا تھا تو یہ بھی توبہ کے لیے کافی ہے کیونکہ اس سے دین اسلام میں واپس آ جانے کا مقصد پورا ہو گیا۔

طحاویؒ کہتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ سے ایک شخص نے دریافت کیا کہ مسلمان کس طرح بنتے ہیں؟ انہوں نے فرمایا کہ وہ یوں کہے کہ "اشهد ان لا الٰه الا الله، وان محمداً عبده ورسوله" (یعنی میں اقرار کرتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد اس کے بندے اور رسول ہیں) ساتھ ہی وہ اس وحی پر ایمان لائے جو اللہ تعالیٰ نے آنحضرت ﷺ پر نازل فرمائی اور جب اس نے اس مذہب سے بیزاری کا اظہار کیا جو اس نے (ترک اسلام کر کے) اختیار کر لیا تھا اور اس امر کو تسلیم کر لیتا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمدؐ اللہ کے رسول ہیں اور کہتا ہے کہ میں اب ہرگز اس مذہب میں داخل نہ ہوں گا میں اس دین سے بیزار ہوں جو میں نے اسلام سے پھر کر اختیار کر لیا تھا، تو یہی اس کی توبہ ہے۔ شرح طحاوی میں آیا ہے کہ عیسائی کے مسلمان ہونے کا یہ طریقہ ہے کہ وہ کہے اشهد ان لا الٰه لا اللّٰه، وان محمداً عبده ورسوله' (یعنی میں مانتا ہوں کہ بجز اللہؐ کے اور کوئی معبود نہیں اور بلاشبہ محمدؐ اس کے بندے اور رسول ہیں) نیز عیسائیت سے بیزاری کا اظہار کرے۔ اور یہودی بھی اسلام لائے تو اسی طرح یہودیت نیز ہر مذہب سے بیزاری کا اظہار کرے۔ محض کلمہ شہادت پڑھ لینے سے کوئی شخص مسلمان نہ ہو گا۔ کیونکہ لوگ اتنا تو مان لیتے ہیں لیکن ساتھ ہی وہ اس رسالت کو محض اہل عرب کے لیے مخصوص قرار دیتے ہیں۔ ان میں اور مسلمانوں میں یہ نمایاں تفاوت ہے لیکن اگر دار الحرب کا کوئی شخص جبکہ مسلمان اس پر حملہ آور ہو یہ کہہ دے کہ "محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں" تو وہ مسلمان قرار پائے گا۔ یا وہ یوں کہے کہ میں نے دین اسلام اختیار کر لیا یا یہ کہے کہ میں اس دین میں داخل ہو گیا جو محمد ﷺ کا دین ہے تو یہ اس کے اسلام کا ثبوت ہو گا۔ اور اگر کلمۂ شہادتین پڑھ لے تو کیوں نہ مسلمان قرار پائے؟ پس اس حالت میں اس کا یہ کہنا (کفر سے) باز آ جانا ہے۔ لہٰذا اتنا کچھ کہہ دینے ہی سے اسے مسلمان قرار دیا جائے گا اور قتل سے بچ رہے گا۔ لیکن اگر اس کے بعد مرتد ہو جائے تو اسے قتل کر دیا جائے گا اور اگر دوسری تیسری اور چوتھی بار بھی مسلمان ہو کر مرتد ہو تو اس کی توبہ قبول کی جائے گی غرض جتنی بار بھی وہ امام سے مہلت مانگے گا اسے مہلت (توبہ کے لیے) دی جائے گی لیکن چوتھی بار مسلمان ہو کر پھر کافر ہو جائے اور مہلت مانگے تو اب مہلت نہیں دی جائے گی۔ پھر بھی اگر مسلمان ہو جائے تو خیر ورنہ قتل کر دیا جائے۔

علامہ کرخی نے اپنی کتاب 'مختصر' میں بتایا ہے کہ اگر چوتھی بار پھر اسی طرح مرتد ہو جائے تو اسے سخت سزائے ضرب دی جائے لیکن اتنی نہیں کہ سزائے 'حد' (یعنی شرعی سزائے تازیانہ) کے برابر ہو جائے اس کے بعد اسے قید میں رکھا جائے، یہاں تک کہ اس کے کردار سے توبہ کی عاجزی مشاہدہ میں آئے اور اس کی حالت سے خلوص ظاہر ہو تو ایسی حالت میں اسے

میں اسے آزاد کردیا جائے۔ اگر پھر وہی حرکت کرے تو ہمیشہ اس کے ساتھ یہی سلوک کیا جائے یہاں تک کہ بالآخر اسلام میں داخل ہو جائے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد عمومیت کا حامل ہے'' فان تابوا واقاموا الصلوٰۃ و اتوا الزکوٰۃ فخلوا سبیلھم ، ان اللہ غفور رحیم ''(التوبہ:۵) (یعنی جب توبہ کرلیں اور نماز پڑھنے اور زکوٰۃ ادا کرنے لگیں تو انہیں آزاد کردو اللہ معاف کرنے اور رحم فرمانے والا ہے)۔

حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ جو شخص بار بار مرتد ہوتا رہے، اس کی توبہ قبول نہ کی جائے ۔جیسے زندیق (کہ اس کی توبہ قبول نہیں ہوتی) پس وہ قتل کردیا جائے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسے کافر مرتد کی توبہ قبول نہ کی جائے جو بار بار اسلام سے پھرتا ہو۔ بلکہ اس کا قتل واجب ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے'' ان الذین آمنوا ثم کفروا ثم آمنوا ثم کفروا، ثم اذداوا کفراً لم یکن اللّٰہ لیغفر لھم ولا لیھدیھم سبیلا '(النسآء:۱۳۷) (یعنی جو لوگ مسلمان ہوئے پھر کفر اختیار کیا اس کے بعد پھر مسلمان ہوئے پھر کافر بن گئے اور پھر کفر میں بڑھتے ہی چلے گئے تو اللہ ان کی مغفرت نہیں کرے گا اور انہیں راہ ہدایت سے محروم رکھے گا)۔ اگر ایسے شخص کو دوبارہ مسلمان ہونے (کا موقع پانے) سے پہلے ہی قتل کردیا جائے تو قاتل پر نہ کوئی الزام ہوگا اور نہ قصاص لاگو ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی زندیق یا مرتد توبہ کرنا چاہے اور پھر سے مسلمان ہو جائے تو اس کی توبہ قبول کی جائے۔ اگرچہ بار بار اس نے ایسا کیا ہو خواہ کتنی ہی بار وہ ایسا کرکے مسلمان ہوتا رہے اسے قتل نہ کیا جائے، یہاں تک کہ وہ مسلمان ہونے سے انکار کردے (تب ہی وہ مستوجب قتل ہوگا)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ زندیق کی توبہ کے بارے میں دو باتیں ہیں ایک تو یہ کہ اس کی توبہ قبول نہیں ہے جیسا کہ امام مالک ؒ اور امام احمد ؒ کی رائے ہے اور دوسری یہ کہ اگر وہ رجوع کرلے تو اس کی توبہ قبول کرلی جائے جیسا کہ شافعیؒ کہتے ہیں۔ لیکن اس کا تعلق احکام دنیا سے ہے رہا اللہ کے ساتھ اس کا معاملہ سو اگر وہ سچا ہے تو بالاتفاق اللہ تعالیٰ اس کی توبہ قبول فرمائے گا۔

مرتد کے متعلق احکامات

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی بستی کے لوگ مرتد ہو جائے تو اس بستی کو دارالحرب قرار دیا جائے گا۔ بشرطیکہ اس میں یہ تین شرطیں پائی جائیں۔

اول کفر کا غلبہ ہونا۔

دوم یہ کہ اس بستی میں کوئی مسلمان نہ ہو اور نہ کوئی باقاعدہ ذمی مسلمان کی امان میں ہو۔

سوم یہ کہ اسے دارالحرب قرار دے دیا گیا ہو۔

واضح ہو کہ مرتدین کے ساتھ سب سے پہلی جنگ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے کی۔ ان لوگوں نے زکوٰۃ دینے سے انکار کردیا تھا اور کہا کہ وہ تو صرف اس کو زکوٰۃ دیں گے جس کی نماز ان کے سکون کا موجب ہوگی یعنی نبی ﷺ کو اور یوں وہ مقام دارالحرب ہوگیا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ جب کسی بستی میں کافرانہ امور کا غلبہ ہو جائے تو وہ دارالحرب ہو جاتی ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی بستی کے لوگ مرتد ہو جائیں تو مرتد ہونے کے بعد ان کی ذریت کو مال غنیمت بنا لینا جائز نہیں ہے اور نہ ہی انہیں مملوک (لونڈی غلام) بنایا جائے گا، بلکہ انہیں مسلمان ہونے پر مجبور کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائیں۔ بالغ ہو جانے پر اگر وہ مسلمان نہ ہوں تو انہیں قید کر لیا جائے اور ان پر مسلمان ہونے کے لیے تشدد کیا جائے گا اور ان کی ذریت کو مملوک بنا لیا جائے۔

شافعیہ کی دو رائیں ہیں جن میں صحیح رائے یہ ہے کہ انہیں مملوک (غلام لونڈی) نہ بنایا جائے۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ ان کی اولاد در اولاد کو مملوک بنا لیا جائے گا۔

حنابلہ بھی کہتے ہیں کہ ان کی ذریات (بال بچوں) کو اور ذریات کی ذریات کو مملوک بنا لیا جائے۔ کیونکہ کافروں کی نسل بھی کافر ہی ہوتی ہے۔

بخاری نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ جب انہیں یہ معلوم ہوا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک جماعت کو آگ میں جلا دیا تو وہ کہنے لگے کہ میں ہوتا تو انہیں آگ میں نہ ڈالتا، کیونکہ نبی ﷺ نے فرمایا ہے کہ کسی کو عذاب الٰہی جیسا عذاب یعنی آگ میں جلانے کا عذاب مت دو بلکہ انہیں قتل کر دیتا جیسا کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ''من بدل دینہ فاقتلوہ'' (یعنی جو مسلمان اپنا مذہب تبدیل کر لے اسے قتل کر دو) حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان زندیقوں سے جنگ کی تھی جو مذہب مانو نہ (یعنی انا پسندوں کے مذہب) کی پیروی میں دین اسلام سے برگشتہ ہو گئے تھے۔ یہ لوگ نور اور تاریکی کو قدیم مانتے تھے اور کہتے تھے کہ دنیا ان ہی سے بنی ہے۔

مرتد ہو جانے کا نتیجہ

حنفیہ کہتے ہیں کہ مرتد ہو جانے سے وہ تمام اعمال نیک جو ایک شخص نے ترک اسلام سے پہلے کیے ضائع ہو جاتے ہیں۔ پھر اگر کوئی مرتد توبہ کر کے پھر دائرہ اسلام میں داخل ہو جائے تو، گو اس نے اس وقت کی نماز پڑھ لی تھی مسلمان ہو جانے کے بعد دوبارہ اسے ادا کرے۔ اسی طرح دوسری بار حج کرنا بھی واجب ہے۔ اگرچہ پہلے حج کر چکا ہو اور ثواب کے ساقط ہو جانے سے عمل (کا وجوب) ساقط نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ناجائز قبضہ کیے ہوئے گھر میں نماز ادا کی جائے تو وہ نماز درست ہوگی یعنی اس کی قضا واجب نہیں ہے لیکن اکثر علماء کے نزدیک اس نماز کا ثواب نہ ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مرتد اگر حالت ارتداد میں مر جائے تو اس کے پچھلے تمام اعمال رائگاں ہو جائیں گے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے'' ومن یرتدد منکم عن دینہ فیمت وھو کافر فاولئک حبطت اعمالھم فی الدنیا والاٰخرۃ'' (یعنی تم میں سے جو لوگ اپنے دین اسلام سے پھر جائیں اور حالت کفر میں مر جائیں تو ان کے اعمال دین و دنیا دونوں رائیگاں ہیں) نیز اللہ تعالیٰ فرماتا ہے'' و لقد اوحی الیک و الی الذین من قبلک لئن اشرکت لیحبطن عملک و لتکونن من الخاسرین اور تم سے پہلے والوں کو یہ حکم بذریعہ وحی بھیجا گیا کہ اگر تم نے شرک کیا تو تمہارا عمل رائگاں جائے گا اور تم خسارے میں رہو گے) اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے'' ومن یکفر بالایمان فقد حبط

گناہ کبیرہ کا بیان

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا ''اجتنبوا السبع الموبقات قالوا: یا رسول اللّٰہ ماھن؟ قال : الشرک باللّٰہ ، والسحر، وقتل النفس التی حرم اللّٰہ الا بالحق واکل الربا ، واکل مال الیتیم ، والتولی یوم الزحف، وقذف المحصنات المئومنات الغافلات '' بخاری و مسلم (یعنی لوگو سات ہلاک کرنے والی برائیوں سے بچو عرض کیا گیا، یارسول اللہ وہ کون کون سی ہیں؟ ارشاد فرمایا۔ شرک، جادو، قتل نفس جس کا ناحق ارتکاب اللہ نے حرام کیا ہے، سود کھانا، یتیم کا مال ہضم کرنا، لشکر کشی کے دن پیٹھ دکھانا، اور بے قصور، ایمان دار اور بھولی بھالی خواتین پر تہمت لگانا)۔

اب اس حدیث کی تشریح میں ان چند امور کی وضاحت کی جاتی ہے:

(۱) اس حدیث کے معنے (۲) کیا کبیرہ گناہ انہی امور پر منحصر ہیں (۳) جادو کی تعریف اور اس پر مرتب ہونے والے نتائج۔

اس حدیث کے معنے

یہ حدیث جن اہم مسائل پر مشتمل ہے وہ دین اسلام کے ناگزیر مسائل ہیں اور سب کو معلوم ہیں۔ چنانچہ ہر مسلمان جانتا ہے کہ اللہ کا شریک بنانا پروردگار عالم سے کفر (انکار) ہے جس نے انسان کو پیدا کیا اور اسے ہر وہ شے مہیا فرمائی جو دنیا کی زندگی میں اسے درکار تھی۔ مثلاً کھانے پینے کی اشیاء، ہوا، سورج، چاند اور زمین و آسمان اور باقی دوسری اشیائے عالم جن کو اللہ تعالیٰ نے انسان ضعیف کے لیے پابند فرمایا حالانکہ انسان کو نہ اپنی حیات و موت کا اختیار ہے اور نہ اپنے نفع و نقصان کا۔ کون مسلمان ایسا ہے جس سے یہ حقیقت مخفی ہے کہ اللہ تعالیٰ جو اپنے بندوں کا آقا ہے اس کے ساتھ کسی کو شریک بنانا کفر صریح ہے اور اس ذات پاک سے کھلی عداوت ہے۔ پس مشرک وہی ہے جو احمق ہو کہ خود اپنی ہستی اور ماحول میں پھیلے ہوئے ان مظاہر قدرت سے بے خبر ہے جو اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور لاشریک ہونے کے دلائل ہیں۔ کون ایسا عقل والا ہے جو اپنے پروردگار کا انکار کرے جس نے انسان کو ایک ناچیز پانی سے پیدا کیا اور اسے پورا انسان بنا دیا، یا اس کی مخلوقات میں سے کسی کو اس کی معبودیت میں شریک کرے؟ خواہ اس کی پرستش صدق دل سے

عملہ'' (یعنی جو شخص ایمان سے ہٹ گیا اس کی نیکی ضائع ہو گئی) ان کے علاوہ اور بھی آیات ہیں جن سے اعمال کے ضائع

دل سے کرتا ہو یا نفاق سے یا رکاری کے طور پر یا کسی دنیوی غرض سے کہ اگر وہ غرض پوری ہو جائے تو خوش ہے اور اگر دشواری پیش آئے تو منہ موڑ لے۔ غرض اس میں کوئی شک نہیں کہ جو شخص اللہ کے ساتھ کسی اور کی بندگی کرتا ہے اور ایک اندھے بہرے جانور کی مانند ہے جو ایسے شواہد کی طرف دھیان نہیں دیتا جنھیں معمولی سافہم وشعور رکھنے والا انسان سمجھ سکتا ہے۔ اس کی خلاقی و رزاقی میں کسی اور کو شامل کرنا اس اللہ کی ہستی سے انکار کرنا ہے جس کا کوئی ثانی اس کی صفت خاصہ یعنی خلق و ایجاد میں نہیں ہے(۱)

اور کون مسلمان یہ نہیں جانتا کہ قتل ناحق تمام جرائم میں سب سے بڑا جرم ہے جس کا اثر انسانی معاشرہ پر نہایت برا پڑتا ہے اس کی خرابی اور قابل مذمت ہونے کا پورا ثبوت اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہوتا ہے' ومن یقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤہ' جهنم خالدا فیها وغضب اللّٰه علیه ولعنه واعدله عذاباً عظیماً'' (یعنی جس نے کسی مسلمان کو عمداً قتل کیا اس کی سزا دائمی جہنم ہے۔ اس پر اللہ کی لعنت ہے اور اس کے لیے عذاب سخت رکھا گیا ہے)۔ پھر وہ کون سا مسلمان ہے جس سے یہ امر پوشیدہ ہے کہ سود کھانا حرام اور گناہ کبیرہ ہے۔ کیونکہ اس کا انجام حاجت مندوں کی خواری اور ان کا استحصال ہے۔ سود خوار اس طرح جمع کر کے عیش کرتا ہے اور لوگوں کا مال ہتھیا کر اپنے پاس اکٹھا کر لیتا ہے اور اسے فلاح

ہونے اور ثواب کے رائگاں جانے کا ثبوت ملتا ہے۔ پس اگر مرتد پھر مسلمان ہو جائے اور حج واجب ہو تو اس کا ادا کرنا لازم ہے کیونکہ وہ حج جو اس نے مرتد ہونے سے پہلے کیا تھا وہ ضائع ہو گیا لہٰذا اب پھر حج کرنا ہوگا۔

۱۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "فاطر السموات والارض، جعل لکم من انفسکم ازواجاً ومن الانعام ازواجاً، یذرؤکم فیه لیس کمثله شی وهو السمیع البصیر" (شوریٰ:۱۱) (یعنی اللہ آسمان وزمین کا بنانے والا ہے اس نے تم میں سے تمہارے جوڑے بنائے اور جانوروں میں بھی جوڑے بنائے اور اس کائنات میں تمہیں پھیلا دیا۔ کوئی اس کی نظیر نہیں ہے وہ سب کچھ سنتا اور دیکھتا ہے) اللہ صاحب قدرت وحکمت ہے جس نے آسمان وزمین پیدا کئے اور تمام اجرام واجسام وآب و باد کو پیدا کیا اور ہماری نوع انسانی میں سے ہمارے جوڑے بنائے اور آٹھ قسم کے جانور: اونٹ، بیل، بھیڑ، بکری اور ان کی مادائیں بنائیں وہی ہے جو ماں کے پیٹ میں بچہ کی تخلیق فرماتا اور جس شکل میں چاہے ڈھال دیتا ہے۔ اس کی عظمت وکبریائی، اس کی بادشاہی، اس کے اسمائے حسنیٰ اور اس کی صفات عالیہ میں کوئی اس کی نظیر نہیں ہے۔ وہ اپنی مخلوقات میں سے کسی کے مشابہ نہیں ہے اور نہ کوئی شے اس کے مشابہ ہے۔ وہ اپنی ذات وصفات میں یکتا ہے نہ کوئی ہستی اس کی ہستی کی مانند ہے نہ کوئی صفت اس کی صفت کی مانند ہے صرف الفاظ میں مشابہت ہے۔ اس کی ذات قدیم اس سے بالاتر ہے کہ اسے کسی عارضی وصف سے متصف کیا جائے۔ پس چاہیے کہ اہل طبعیات اور ملحدین جو راہ راست سے ہٹے ہوئے اور رب العالمین کے منکر ہیں اس ذات کی اہمیت سے عبرت ونصیحت حاصل کریں۔

معاشرہ اور انسان کے اصلاح حال میں صرف نہیں کرتا[1] پھر کون مسلمان یہ نہیں جانتا کہ یتیم کا مال کھانا، نہایت ہی ذلیل اور گھٹیا جرائم میں سے ہے۔ کمینے اور سنگدل اشخاص ہی یہ حرکت کرتے ہیں جن کے دل رحم اور انسانیت کے جذبہ سے عاری ہیں۔ یہ لوگ خون خوار جانوروں کی مانند بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ ہیں۔

یہ امر بھی کسی مسلمان سے مخفی نہیں ہے کہ ہمارے دشمن جو وطن اور دین کی بے حرمتی پر آمادہ ہیں اور چاہتے ہیں کہ شرفائے قوم کو ذلیل کریں اور بے قصور کو اپنا غلام بنالیں ان کے ساتھ جنگ کرنے کا وقت آئے تو کسی کا پیٹھ دکھا جانا بدترین جرم اور سخت تباہی کا موجب ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ تمام باتیں گناہ کبیرہ تقاضائے انسانیت کے منافی اور شریفانہ زندگی سے بعید ہیں۔ کسی قوم میں جب یہ برائیاں راہ پا

ا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ”یایھا الذین آمنوا لاتا کلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ من تراض منکم“ (النسآء ۲۹) (یعنی مسلمانو تم ایک دوسرے کا مال ناجائز طور پر نہ کھاؤ۔ ہاں باہمی رضامندی سے تجارت کر کے حاصل کیا ہوا مال روا ہے) واضح ہو کہ سود خوری ایسی شے ہے جس کے حرام ہونے پر تمام آسمانی مذاہب متفق ہیں، اس کے حرام ہونے کی بہت سی وجوہ ہیں۔ اس کی وجہ سے اسلامی معاشرہ، مفید اور منفعت بخش کاموں میں مشغول ہونے سے رہ جاتا ہے۔ کیونکہ مالدار شخص جب سود سے اپنے مال میں اضافہ کرنے اور نفع اندوزی میں پڑ جاتا ہے تو اسے بلا محنت کئے اسباب معاش بسہولت (بغیر کسی محنت کے) حاصل ہو جاتے ہیں۔ جس سے سستی بیکاری اور نکمے پن کی عادت پڑتی ہے اور حصول مال کی حرص پیدا ہو جاتی ہے (سود خور) دوسروں کے حقوق غصب کرنے میں رحم اور مہربانی کے جذبے سے عاری ہو جاتا ہے اور جس کے باعث افراد معاشرہ میں غریب اور امیر کا فرق بہت زیادہ ہو جاتا ہے۔ پھر سود خوری سے باہمی بغض و عداوت اور حسد پیدا ہو جاتا ہے۔

واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں ناروا طریقہ سے دوسروں کا مال کھانے اس کے ساتھ ساتھ قتل کرنے کا بھی ذکر ہے۔ چنانچہ سود کی ممانعت کے معا بعد ارشاد ہے ” ولاتقتلو انفسکم “ (یعنی اپنی جان کو ہلاکت میں نہ ڈالو) مطلب یہ ہے کہ سود کے ذریعہ حصول مال میں، جان کو ہلاک کرنے اور خونریزی کی نوبت آجاتی ہے پھر یہ بھی ہے کہ ”ربا“ (سود) نام ہے بغیر استحقاق کے مال حاصل کرنے کا اور یہ ظلم ہے جسے پر از حکمت شریعت نے حرام قرار دیا ہے۔ کیونکہ اس طرح (یعنی حق نہ ہو تو) حصول مال غیر شرعی (یا ناجائز ہے) حالانکہ ہر مسلمان پر دوسرے مسلمان کا خون اور مال و متاع حرام ہے۔ سود خواری کا انجام تباہی و بربادی و ہلاکت ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ” یمحق اللہ الربوا ویربی الصدقات“ (یعنی اللہ تعالیٰ نے سود میں نقصان اور صدقہ میں نفع رکھا) ہے چنانچہ سود کھانے والوں اور اس سے توبہ نہ کرنے والوں کے لیے اللہ تعالیٰ نے عذاب رکھا ہے کہ دنیا میں خدا سے عداوت اور آخرت میں عذاب۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے ” یا یھا الذین آمنوا اتقوا اللہ وذروا مابقی من الربوا ان کنتم مؤمنین ، فان لم تفعلوا فا ذنوا بحرب من اللہ ورسولہ ،

جائیں تو اس کا تباہ ہو جانا لازمی ہے۔

بے گناہ عورتوں پر تہمت لگانے اور اس کے ضرر رساں نتائج کا ذکر سابقاً حدود شرعیہ (یعنی اسلامی سزاؤں) کے بیان میں آچکا ہے۔

رہا جادو سواس کے نقصان دہ انجام کا ذکر آگے آ رہا ہے:

نبی ﷺ نے جو امت پر سب سے زیادہ مہربان اور "ما ینطق عن الھوی" کے مصداق ہیں (یعنی فرمان الٰہی کے بغیر اپنی طرف سے کچھ نہیں کہتے) امت مسلمہ کو ان تباہ کن افعال کے ارتکاب کو سختی کے

وان تبتم فلکم رءوس اموالکم لا تظلمون، ولا تظلمون " (یعنی اے ایمان والوں اللہ کی نافرمانی سے ڈرو۔ اگر صاحب ایمان ہو تو سود جو لینا ہے اسے چھوڑ دو۔ اگر ایسا نہیں کرتے تو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کے ساتھ اعلان جنگ سمجھو۔ ہاں اگر توبہ کرلو تو تم کو اپنا راس المال لینے کا حق ہے۔ بایں طور کہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم ہو) پس مسلمانوں کے لیے یہی مناسب ہے کہ حصول مال کے لیے شرعی وسائل سے کام لیں تا کہ جملہ معاملات معاشی و اقتصادی درست اور استوار ہوں اور یہ معاملات فقیروں اور محتاجوں کے ساتھ فریب، زیادتی اور عداوت سے پاک ہوں۔

واضح ہو کہ یتیم کا مال کھانا بھی سود کھانے اور مال حرام کا حریص ہونے سے زیادہ مذموم اور ضرر رساں ہے اور اس میں بہت زیادہ خرابیاں ہیں اسلامی شریعت نے اس سے منع فرمایا ہے اور اسے بہت بڑا عیب قرار دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "آتوا الیتامیٰ اموالھم ولا تتبدلوا الخبیث بالطیب ولا تاکلوا اموالھم الی اموالکم انه کان حوبا کبیرا" (یعنی یتیموں کو ان کا مال دے دو اور اپنی پاک روزی کو ناپاک روزی میں تبدیل نہ کرو یعنی یتیموں کے مال کو اپنے مال میں گڈمڈ کر کے استعمال میں نہ لاؤ، یہ گناہ کبیرہ ہے) نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وابتلوا الیتامیٰ حتی اذا بلغوا النکاح، فان آنستم منھم رشدا فادفعوا الیھم اموالھم، ولا تاکلوھا اسرافا وبدارا ان یکبروا، ومن کان غنیا فلیستعفف، ومن کان فقیراً فلیاکل بالمعروف، فاذا دفعتم الیھم اموالھم فاشھدوا علیھم وکفی باللّٰہ حسیبا " (یعنی یتیموں کا جائزہ لیتے رہو یہاں تک کہ وہ شادی کے قابل ہو جائیں اور انہیں خوش اطوار پاؤ تو ان کا مال انہیں دے دو اور اس کو فضول خرچی اور فراخدستی میں نہ لٹا دو کہ مبادا بڑے ہو کر تمہیں اس کا موقع نہ دیں۔ اگر کوئی غنی ہے تو یتیموں کے مال سے بچتا رہے ہاں اگر محتاج ہے تو مناسب طور سے اسے استعمال کر سکتا ہے اور جب یتیموں کا مال ان کے حوالے کرو تو اس کے لیے گواہ بنالو۔ یاد رکھو اللہ محاسبے کے لیے کافی ہے)۔

یاد رہے کہ شریعت نے یہ واجب قرار دیا ہے کہ سرپرستی میں لینے والا یتیم کے مال کی حفاظت کرے بلکہ اس میں اضافہ کرنے کی کوشش کرے۔ اس مال میں سے کچھ بھی لینا روا نہیں ہے۔ ہاں ناگزیر حالات میں حسب ضرورت اس مال میں سے لے سکتا ہے لیکن فضول خرچی اور بلاضرورت صرف میں نہ لائے۔ غرض تمام فقہاء کی متفقہ رائے یہ ہے کہ یتیم کے وصی (یا نگران حال) کو یتیم کا مال حلال نہیں ہے لہٰذا چاہیے کہ اسکے مال میں سے کچھ بھی نہ لے تا کہ انسانوں میں باہم

ساتھ منع فرمایا ہے جس کا نتیجہ دنیا اور آخرت دونوں جہانوں کی بربادی ہے ان جرائم سے انسان حیات دنیوی میں ذلت سے دوچار ہو جاتا ہے۔ اس کی برائیوں میں سے یہ بھی ہے کہ انسان نفسانی خواہشات میں مبتلا ہو جاتا ہے اور ناقص طبع اشخاص ان سے لذت اندوز ہوتے ہیں پھر اس کے بعد (آخرت میں) ان

مہر ومحبت کے روابط باقی رہیں۔ ایک شخص جس قدر دیانت داری سے کام لے گا اسی قدر اس کے ساتھ بھی دیانت برتی جائے گی جو شخص جیسا کرے گا ویسا ہی بھرے گا۔ ''ولیخش الذین لو ترکوا من خلفهم ذرية ضعافا، خافوا علیهم فلیتقوا الله ولیقولوا قولا سدیدا'' (یعنی چاہیے کہ لوگ خوف خدا کریں کہ اگر انہیں ناتواں بچے چھوڑ جانا ہو تو انہیں کس قدر فکرمندی ہو۔ غرض انہیں خدا خوفی سے کام لینا چاہیے کہ سیدھا طریقہ اختیار کریں یا اینچ پینچ کی بات نہ کریں) اللہ تعالیٰ نے بوضاحت تمام ارشاد فرمایا ہے کہ یتیم کا مال ہڑپ کرنا، گویا آتش جہنم کا انگارا کھانا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ''ان الذین یاکلون اموال الیتامیٰ ظلماً، انما یاکلون فی بطونهم ناراً وسیصلون سعیر ا'' (یعنی جو لوگ یتیم کا مال کھاتے ہیں وہ اپنے پیٹ میں آگ بھر رہے ہیں انہیں جلد ہی جہنم میں ڈالا جائے گا)۔

جنگ کے وقت پیٹھ دکھا جانا بھی (اسی طرح) کبیرہ گناہوں میں سے ہے اور نہایت ہی بری بات ہے۔ کیونکہ اس سے بزدلی (ایمان میں) کمزوری اور ذلت کا اظہار ہوتا ہے۔ حالانکہ اسلام مسلمان کو برتری، بہادری، ثابت قدمی اور معزز ہونے کی تعلیم دیتا ہے اور یہ بھی ہے کہ جنگ کے وقت دشمنوں کے مقابلہ سے گریز کرنا ملت اسلامیہ کو عزت وفوقیت اور شرف سے محروم کر دینا ہے جس کے باعث دشمنان دین اسلام کو غلبہ حاصل ہو جاتا ہے اور مسلمان قوم کی اخلاقی موت کا باعث ہے۔ مسلمان یا تو عزت اور بزرگی کے ساتھ زندہ رہنا چاہتا ہے یا پھر آزاد مردوں کی طرح شہادت کی موت مرتا ہے یعنی اللہ یا وطن (اسلام) کی راہ میں شہید ہو جاتا ہے جو ایک باعزت زندگی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے'' لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتاً، بل احیاء عند ربهم یرزقون '' (یعنی اللہ کی راہ میں جان دینے والوں کو مردہ نہ خیال کرو، بلکہ وہ زندہ ہیں اور ان کا رب ان کے لیے سامان رزق مہیا کرتا ہے) یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو حکم دیا ہے کہ دشمنوں سے مڈبھیڑ ہو تو جہاں تک ان کے بس اور اختیار میں ہے وہ ڈٹے رہیں۔ لشکر کشی کے وقت راہ فرار اختیار کرنے سے انہیں منع فرمایا گیا ہے اور اسے گناہ کبیرہ قرار دیا ہے۔ اس سے اللہ تعالیٰ کا غضب نازل ہوتا ہے اور ایسے اشخاص کے اعمال رائگاں جاتے ہیں اور انہیں آتش جہنم او: بدانجامی کا منہ دیکھنا پڑتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے'' یا ایها الذین آمنوا اذا لقیتم الذین کفروا زحفاً، فلا تولوهم الادبار، ومن یولهم یومئذ دبره ، الا متحرفاً لقتال ، او متحیزاً الی فئة فقد باء بغضب من الله وماواه جهنم وبئس المصير '' (یعنی اے ایمان والو جب تم دشمنوں کے مقابلہ میں لشکر کشی کرو تو پیٹھ دکھا کر نہ بھاگو اگر کسی نے جنگی حربے یا گھیرا ڈالنے کی غرض کے علاوہ پیٹھ دکھا دی تو اس نے اللہ تعالیٰ کا غضب سمیٹا اس کا ٹھکانا جہنم ہے جو برا ٹھکانا ہے) نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے'' یا ایها الذین آمنوا، اذا لقیتم فئة فاثبتوا واذکروا الله کثیرا لعلکم تفلحون '' (یعنی اے ایمان والو جب فوج کا مقابلہ ہو تو ثابت قدم رہو اور کثرت کے ساتھ اللہ کو یاد کرو، تاکہ تمہارا بھلا ہو) اللہ تعالیٰ نے دشمنوں کے ساتھ جہاد کرنے والوں کو

صبر وثبات سے کام لینے کا حکم دیا ہے کیونکہ اس وقت پیٹھ دکھانا مسلمانوں کی صفوں میں کمزوری پیدا کرنا اور جنگ آزماؤں کی راہ میں روڑے اٹکانا اور خود اپنی جماعت میں انتشار پیدا کرنا ہے جس سے اللہ کی راہ میں رکاوٹ اور دشمنوں کو تقویت ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسی معصیت ہے جو دنیا و آخرت کی رسوائی کے لیے کافی ہے۔ بناء بریں اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو ثابت قدم رہنے اور اللہ کی یاد کرنے کا حکم دیا ہے اور فرمایا کہ وہ فرار ہونے والوں کو سخت ترین قسم کا عذاب دے گا۔ اور اللہ کی راہ میں شہید ہونے والوں کو عزت و اکرام سے سرفراز فرمائے گا۔

مسلمان بے قصور عورتوں پر تہمت دھرنا بھی ان کبیرہ گناہوں میں سے ہے جن کی ممانعت پر حکمت شریعت میں آئی ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا'' ان الذین یرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا فی الدنیا والآخرۃ ولھم عذاب عظیم '' (یعنی جو لوگ مسلمان، بے قصور اور پاکدامن عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں بلاشبہ ان پر دنیا و آخرت کی لعنت ہے اور انہیں سخت عذاب ہوگا)۔ پر از حکمت شریعت کا مقصد یہ ہے کہ مسلمان کی آبرو کا تحفظ کیا جائے، ان کی شرافت محفوظ رہے اور بڑائی برقرار رہے اور عزت و شرافت کی نگہداشت کے لیے مضبوط باڑھ باندھ دی جائے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے بہ تقاضائے حکم ایسے سرکش طبع لوگوں کی سرزنش کے لیے دستور العمل مقرر فرما دیا جو طیش میں آ کر لوگوں کی آبروریزی پر اتر آتے اور انہیں نیچا دکھانا چاہتے ہیں۔ ایک غیرت مند مسلمان کے نزدیک سب سے زیادہ عزیز شے شرافت ہے۔ ایک مسلمان اپنی شرافت اور عزت کی خاطر جان تک دینے کو پسند کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جس انسان کی عزت و آبرو نہ رہے اس کی زندگی کس کام کی ہے؟ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زنا کی تہمت لگانے والے پر حد لگانے کا حکم صادر فرمایا ہے کیونکہ یہ عیب کمینگی ہے جس سے دوسروں کی پردہ دری ہوتی اور برائیاں پھیلتی ہیں اور ہتک عزت ہوتی ہے اور اس حرکت سے پتہ چلتا ہے کہ مرتکب ایک بے غیرت انسان اور ذلیل ترین جانوروں کی خصلت کا مالک ہے۔ اور مضرت رساں برائیوں کا مجموعہ ہے یہ بھی ہے کہ اگر وہ الزام کسی عورت پر لگایا تو وہ اس عورت کی پوری قوم کے لیے باعث ننگ ہو جاتا ہے جس سے خون خرابے کی نوبت آ جاتی ہے اور پھر بھی وہ داغ نہیں دھلتا۔

واضح ہو کہ صاحب شریعت علیہ السلام نے کسی بے قصور مرد یا عورت پر تہمت لگانے والے کو تین سزائیں دی ہیں:

اسی (۸۰) کوڑوں کی ضرب، ہمیشہ کے لیے اس کی شہادت کا ناقابل قبول ہونا اور اسے فاسق (بدکار) قرار دینا۔

اللہ تعالیٰ نے آیت شریفہ میں اس جرم کے مرتکب کی مذمت فرمائی ہے اور اس کے عظیم خطروں سے آگاہ فرمایا اور اس پر عذاب سخت کی اطلاع دی ہے۔ اس سے زیادہ تنبیہ اور کیا ہوگی ایسے شخص کو دین و دنیا دونوں جہاں کی لعنت کا سزاوار قرار دیا گیا ہے کہ وہ شخص اللہ کی رحمت سے بعید اور سخت سزا کا سزاوار ہوگا۔ قیامت کے روز اس کے اعضاء خود اس کے خلاف گواہی دیں گے۔ جو اس کی رسوائی کا موجب ہوگا۔ اس کا جرم قطعی طور پر ثابت ہو جائے گا اور قیامت کے روز ان گواہوں کی موجودگی میں اس جرم کے الزام سے بری ہونے کی کوئی سبیل نہ رہے گی۔ پھر اس کے ساتھ ہی ارشاد ہے کہ حق تعالیٰ انہیں پوری پوری سزا دے گا۔ اگر اسے علم نہیں ہے تو اب معلوم ہو جانا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ برحق ہے اور اس کی تہدید یقینی اور اس کا قول سچا ہے۔ حکماء نے (یہ نکتہ) بیان فرمایا ہے کہ تہمت لگانے والے کی تصدیق کے لیے چار اشخاص کی گواہی

کے لیے دائمی رسوائی اور المناک عذاب ہے۔

دوسرے سوال کا جواب

واضح ہو کہ حدیث بالا میں جو لفظ ''موبقات'' آیا ہے۔اس کے معنے ''مہلکات'' (یعنی ہلاک کرنے والے امور) ہیں جو بہر حال دنیا و آخرت دونوں جہاں کی ہلاکت کا موجب ہیں لیکن پیش نظر حدیث میں تمام موبقات (ہلاکت آفرین گناہوں) کا ذکر نہیں ہے،ان کے علاوہ اور بھی ایسے گناہ ہیں جن کا ذکر دوسری احادیث صحیحہ میں آیا ہے ان کی تعداد علمائے نے اکیس (۲۱) بتائی ہے۔ان میں سے سات کا بیان حدیث شریف میں آچکا ہے۔

آٹھواں گناہ کبیرہ

جھوٹی گواہی کا بیان

(ان سات کے علاوہ) آٹھواں گناہ جھوٹی گواہی ہے۔حدیث صحیح میں آیا ہے کہ یہ گناہ بدترین گناہوں میں سے ہے۔حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ'' کنا مع رسول اللہ ﷺ فقال الا انبئکم باکبر الکبائر؟(ثلاثاً) الاشراک باللہ، وعقوق الوالدین،الا وشھادۃ الزور، وقول الزور،وکان متکئاً فجلس ، فما زال یتکررنا حتی قلنا: لیتہ سکت '' بروایت بخاری ومسلم وغیرہ (یعنی ہم رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر تھے کہ آپ نے تین بار فرمایا،آیا میں تمہیں بڑے بڑے گناہوں سے آگاہ کروں؟ اللہ کا شریک بنانا،والدین کی نافرمانی کرنا اور ہاں جھوٹی گواہی دینا اور غلط بیانی کرنا۔حضورؐ جو تکیہ کا سہارا لیے ہوئے تھے،اٹھ بیٹھے اور اس بات کو اتنی بار کہا کہ ہم نے کہا کہ کاش زحمت تکرار نہ فرماتے) غرض جھوٹی گواہی بہت بڑا اخلاقی جرم ہے جو نظام معاشرت کے منافی اور زندگی کے ہر گوشے پر اثر انداز ہے اور یہ امر کسی پر مخفی نہیں ہے کہ یہ عام برائی ہے۔انسان کو مکمل طور پر اس سے بچنا واجب ہے۔(۱)

درکار ہوتی ہے۔قیامت کے روز اس کے بیان کی تکذیب کے لیے اس کے پانچ اعضاء شہادت دیں گے۔یعنی اس کی زبان،اس کے دو ہاتھ،اس کے دو پاؤں یہ اس کی مذلت اور رسوائی کا باعث ہوں گے۔اور یہ سب بے قصور مسلمان عورتوں کو رسوا کرنے کی سزا ہوگی۔

۱۔علماء نے بتایا ہے کہ جھوٹی گواہی کبیرہ گناہوں میں سے ہے۔اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اس سے بچنے کا حکم دیا

ہے اور اسے شرک کے برابر بتایا ہے۔ نعوذ باللہ۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ’’فاجتنبوا الرجس من الاوثان، واجتنبوا قول الزور‘‘ (یعنی بت پرستی کی آلودگی سے بچو اور جھوٹا بیان دینے سے بچو) مطلب یہ ہے کہ گندے عمل جس سے مراد بت پرستی ہے اور جھوٹی گواہی سے کنارہ کش رہو۔ اللہ نے بتوں کی پوجا اور جھوٹی گواہی کا ایک ساتھ ذکر فرمایا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا ’’قل انما حرم ربی الفواحش ماظھر منھا وما بطن، والاثم والبغی بغیر الحق، وان تشرکوا باللہ مالم ینزل بہ سلطنا، وان تقولوا علی اللہ مالا تعلمون‘‘ (یعنی اے پیغمبر یہ بتا دو کہ میرے رب نے تمام امور قبیحہ کو حرام کردیا ہے خواہ وہ ظاہر ہوں یا مخفی ہوں نیز گناہ اور ناحق سرکشی اور اللہ کے ساتھ شرک کرنا بھی جس کی کوئی دلیل نہیں آئی اور اللہ کے خلاف ایسی بات کہنا بھی گناہ ہے جو تم نہیں جانتے) جھوٹی گواہی اسی زمرہ میں ہے۔

امام احمدؒ نے ایمن بن خریم سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے بتایا کہ رسول اللہ ﷺ کھڑے ہوئے، آپ نے خطبہ دیا اور تین بار فرمایا ’’ایھا الناس عدلت شھادۃ الزور اشراکا باللہ‘‘ (یعنی لوگو جھوٹی گواہی دینا اللہ کا شریک بنانے کے برابر ہے) اس کے بعد یہ آیت پڑھی: ’’اجتنبوا الرجس من الاوثان، واجتنبوا قول الزور‘‘ (یعنی بت پرستی کے ناپاک عمل سے بچو اور جھوٹی بات بیان کرنے سے بچو) نیز امام احمدؒ نے بتایا ہے کہ محمد بن عبید نے بتایا کہ سفیان عصفری نے ان سے حدیث بیان کی جو انہوں نے اپنے باپ سے اور انہوں نے حبیب بن نعمان اسدی سے اور انہوں نے خریم بن فاتک اسدی سے کہ رسول اللہ ﷺ نماز فجر پڑھ کر واپس تشریف لائے اور کھڑے ہو کر فرمایا ’’عدلت شھادۃ الزور الاشراک باللہ عزوجل‘‘ (یعنی جھوٹی شہادت اللہ کے ساتھ شریک بنانے کے برابر ہے) اس کے بعد آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی فاجتنبو الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور حنفاءً للہ غیر مشرکین بہ‘‘ (یعنی بت پرستی کی ناپاکی سے بچو اور ایک سچے مسلمان کی طرح جھوٹی بات سے بچو کسی کو اللہ کا شریک نہ بناؤ) نیز سفیان ثوری نے عاصم بن ابی النجود سے انہوں نے وائل ابن ربیعہ سے، انہوں نے ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ’تعدل الشھادۃ الزور الاشراک باللہ، ثم قراھذہ الآیۃ‘‘ (یعنی جھوٹی گواہی شرک باللہ کے برابر ہے۔ اس کے بعد انہوں نے یہ آیت پڑھی)۔

صحیحین (بخاری و مسلم) میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ’’الاانبئکم باکبر الکبائر؟ قلنا: بلی یا رسول اللہ قال: الاشراک باللہ، وعقوق الوالدین، وکان متکئاًفجلس، فقال: الا وقول الزور، وشھادۃ الزور، فما زال یکررھا حتی قلنا لیتہ سکت‘‘ (یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ کبیرہ گناہوں میں سب سے بڑا گناہ بتاؤں؟ ہم نے کہا ہاں یا رسول اللہ فرمایا اللہ کا شریک بنانا، والدین کی نافرمانی کرنا۔ آپ اس وقت تکیہ کا سہارا لیے ہوئے تھے، اٹھ بیٹھے، اور فرمایا ’’اور ہاں دروغ گوئی اور جھوٹی شہادت، اور بار بار یہ کہتے رہے یہاں تک کہ ہم نے کہا کاش آپ سکوت فرمائیں) مطلب یہ ہے کہ ان اصحاب کو حضورؐ کی زحمت اور اضطراب پر ترس آیا۔ اس سے ثابت ہوا کہ کبیرہ گناہوں کی دو قسمیں ہیں کوئی گناہ بہت بڑا ہے اور کوئی سب سے بڑا گناہ ہے۔ یہاں کبائر میں بہت بڑا گناہ کہنے سے یہ لازم نہیں ہے کہ سب کی اہمیت یکساں ہو۔ دراصل ان تمام مذکورہ گناہوں میں سب

نواں گناہ کبیرہ

دیدہ ودانستہ جھوٹی قسم کھانے کا بیان

نواں گناہ یمین غموس ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی بات کے ہونے کی قسم کھائی جائے حالانکہ قسم کھانے والا جانتا ہے کہ یہ بات نہیں ہوئی، مثلاً یوں کہا کہ قسم ہے اللہ کی مجھ پر تمہارا کوئی قرضہ نہیں ہے (حالانکہ جانتا ہے کہ اس کے ذمہ قرض واجب الادا ہے۔ یا حلف اٹھا کر یہ کہا کہ فلاں شخص نے فلاں شخص کو نہیں مارا۔ حلانکہ وہ جانتا ہے کہ اس نے مارا ہے۔ بخاری سے مروی ہے کہ ایک اعرابی (بدو) نبی ﷺ کی خدمت میں آیا اور عرض کیا'' یا رسول اللّٰہ ما الکبائر؟ قال الاشراک باللّٰہ. قال : ثم ماذا ؟ قال: الیمین الغموس . قلت: ماالیمین الغموس ''؟ قال : یقتطع مال امری مسلم ''(یعنی یا رسولؐ گناہ کبیرہ کیا ہوتے ہیں؟ فرمایا اللہ کے ساتھ شرک کرنا اس نے کہا اس کے بعد اور کیا؟ ارشاد ہوا'' یمین الغموس '' کہا'' یمین الغموس '' کیا ہے؟ فرمایا کسی مسلمان کو اس کے حق سے محروم کردینا) مطلب یہ ہے کہ جھوٹی قسم کھا کر۔

اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایسی قسم (جو حق سے محروم کردے) گناہ کبیرہ ہے۔ بشرطیکہ اس سے کسی کی حق تلفی ہوتی ہو یا کسی کو بلاوجہ اذیت پہنچے یا کسی کے ذمہ قرضہ تھوپ دیا جائے حالانکہ وہ مقروض نہ ہو وغیرہ۔

اگر اس قسم سے ایسی کوئی بات پیدا نہ ہو تو وہ گناہ صغیرہ ہے، گناہ کبیرہ نہیں ہے۔ بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ یمین غموس بہرحال گناہ کبیرہ ہے کیونکہ جھوٹی قسم کھانے والا اللہ تعالیٰ کے نام کی توہین کرتا ہے جو مستوجب عذاب دردناک ہے تاآنکہ وہ سچے دل سے توبہ نہ کرے۔

واضح ہو کہ بیشتر علماء کے نزدیک توبہ کے سوا یمین غموس کا کوئی کفارہ نہیں ہے۔ شافعیہ کہتے ہیں

سے بڑا گناہ شرک باللہ ہے۔ رہا آنحضرت ﷺ کا تکیہ پر سے اٹھ کر بیٹھ جانا سو اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حضورؐ نے اس گناہ کو بڑی اہمیت دی ہے جس سے عیاں ہے کہ یہ فعل سخت حرام اور نہایت قابل مذمت ہے۔ اس کو اہمیت دینے کا سبب یہ ہے کہ عام طور پر جھوٹی گواہی دینے کو امر آسان اور معمولی بات سمجھا جاتا ہے اور عداوت، کینہ اور حسد وغیرہ کی طرح بہت سے لوگ اس میں مبتلا ہیں۔ لہٰذا اسے اہمیت دینے کی ضرورت ہے۔ حدیث میں آیا ہے'' لاتزول قدما شاھد الزور یوم القیامة حتی تجب له النار ''(یعنی قیامت کے روز جھوٹی شہادت دینے والے پر سب سے پہلے ہی عذاب جہنم لاگو ہو جائے گا) ۔اور روایات میں آیا ہے کہ'' عدلت شھادة الزور الاشراک باللّٰہ ''(یعنی جھوٹی شہادت شرک باللہ کے برابر ہے)۔

کہ اس کا کفارہ بھی وہی ہے جو دوسری قسموں کا ہے اور جب کوئی شخص کفارہ ادا کرے تو گناہ سے پاک ہو جائے گا۔ (۱)

دسواں گناہ کبیرہ

زنا کا بیان

واضح ہو کہ دسواں گناہ زنا (بدکاری) ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے ''فاحشۃ'' (یعنی بے غیرتی یا گناہ عظیم) سے تعبیر فرمایا ہے'' ولا تقربوا الزنا انه کان فاحشة '' (یعنی زنا یا بدکاری کے قریب نہ پھٹکو یہ سخت گناہ یا بے غیرتی ہے) اس کی بدترین صورت یہ ہے کہ کوئی شخص پڑوسی کی عورت سے بدکاری کرے۔ کیونکہ اس امر قبیح میں دوہرا جرم ہے ایک تو یہ کہ بے خبر انسان کی آبرو ریزی ہوئی۔ دوسرے یہ کہ پڑوسی کی

۱۔ لفظ ''الایمان'' ''یمین'' کی جمع ہے، یمین کے بنیادی معنے از روئے لغت (دائیں) ہاتھ کے ہیں یعنی بائیں کے خلاف۔ اس لفظ کا اطلاق حلف (قسم) پر ہوتا ہے۔ اہل عرب کا دستور تھا کہ جب وہ حلف اٹھاتے (یعنی کسی بات پر قسم کھاتے) تھے تو باہم ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑ کر قسم کھاتے تھے۔ اصطلاح شرع میں اللہ تعالیٰ یا اس کے کسی صفاتی نام کے ساتھ کسی قول کو پختہ کرنے کا نام یمین ہے۔ صاحب شرع نے جھوٹی قسم کھانے سے منع فرمایا ہے اور اس فعل کو غضب الٰہی کا مستوجب قرار دیا ہے، اگر مرنے سے پہلے توبہ نہ کر لی جائے تو ایسا شخص جہنم میں پڑے گا یا پھر اس کا کفارہ ادا کرے۔

ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا ''من حلف علی مال امری مسلم بغیر حق لقی اللّٰه وهو علیه غضبان'' (یعنی جس شخص نے کسی مسلمان کے مال سے اس کی حق تلفی کے لیے جھوٹی قسم کھائی تو قیامت کے روز جب اللہ کے سامنے پیش ہوگا تو اس پر اللہ کا غضب ہوگا) اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے اس کی تصدیق میں کتاب اللہ کی یہ آیت پڑھی: '' ان الذین یشترون بعهد اللّٰه وایمانهم ثمنا قلیلا، اولئک لا خلاق لهم فی الآخرة والا یکلمهم اللّٰه، ولا ینظر الیهم یوم لقیامة ولا یزکیهم ولهم عذاب الیم'' رواه البخاری والمسلم. (یعنی جو لوگ اللہ سے کیے ہوئے وعدے اور قسموں کو تھوڑی سی قیمت میں فروخت کر دیتے ہیں قیامت کے دن انہیں کچھ سود مند نہ ہوگا۔ اللہ تعالیٰ انہیں شرف کلام سے نوازے گا اور نہ ان کی طرف نظر کرم فرمائے گا اور نہ انہیں پاکیزگی بخشے گا بلکہ انہیں دردناک عذاب ہوگا)۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ''من اقتطع حق امری مسلم بیمینه فقد اوجب اللّٰه له النار، وحرم علیه الجنة قالوا: وان کان شیئا یسیراً یا رسول اللّٰه؟ فقال: وان کان قضیباً من اراک''، بروایت مسلم (یعنی جس شخص نے جھوٹی قسم کھا کر مسلمان کو اس کے حق سے محروم کر دیا، اللہ تعالیٰ نے اس پر جہنم کو لازم کر دیا اور جنت اس پر حرام ہو گئی۔ عرض کیا گیا کہ کیا وہ شے معمولی سی ہے پھر بھی، فرمایا خواہ وہ درخت پیلو کی ایک شاخ ہو) اور عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ عنہما کی روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا ''اکبر الکبائر

آبرو پر وہی ہاتھ ڈالے گا جو شقی القلب ہو اور اپنے رب کو بھول جائے اور ایک جانور کی مانند ہو جائے جو کسی کی نہیں سنتا اور نفسانی خواہش پوری کرنے کے سوا اور کچھ اس کے پیش نظر نہیں ہوتا۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ ''سالت رسول اللّٰہ ﷺ ای الذنب اعظم عند اللّٰہ؟ قال: ان تجعل للّٰہ ندا، وھو خلقک، قلت: ان ذلک لعظیم، ثم ای؟ قال: ان تقتل ولدک مخافة ان یطعم مَعَکَ، قلت: ثم ای؟ قال: ان تزانی حلیلة جارک'' رواہ البخاری ومسلم وغیرھا۔ (یعنی وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ اللہ کے نزدیک سب سے بڑا گناہ کیا ہے؟ فرمایا کہ تم اللہ کے ساتھ اور کسی کو بھی حاجت روا جانو حالانکہ تمہیں پیدا کرنے والا وہی ہے۔ میں نے کہا بلاشبہ یہ تو گناہ عظیم ہے ہی اس کے بعد کون سا گناہ ہے؟ فرمایا کہ تم اپنی اولاد کو قتل کرو کہ مبادا وہ تمہارے رزق میں حصہ بٹا لے۔ میں نے عرض کیا اس کے بعد کون سا گناہ ہے؟ فرمایا پڑوسی کی عورت کے ساتھ بدکاری)۔ پڑوسی کی حلیلہ سے مراد پڑوسی کی بیوی ہے[1]

الاشراک باللّٰہ، وعقوق الوالدین، و الیمین الغموس'' (یعنی کبیرہ گناہوں میں سب سے بڑا گناہ اللہ کا شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی کرنا اور دیدہ ودانستہ جھوٹی قسم کھانا ہے)۔ اس کو غموس اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ گناہ مرتکب کو معصیت میں یا آگ میں غرق کر دیتا ہے۔

حضرت جبیرؓ بن مطعم کی بابت روایت ہے کہ انہوں نے اپنی قسم کے فدیہ میں دس ہزار درہم دیے اور پھر فرمایا کہ'' ورب الکعبة لو حلفت حلفت صادقاً، وانما ھو شی افتدیت به یمینی'' بروایت طبرانی (یعنی میں رب کعبہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ اگر میں نے قسم کھائی تو سچی بات پر قسم کھاؤں گا اور یہ شے میں نے اپنی قسم کے فدیہ میں دی ہے)۔

۱۔ واضح ہو کہ زنا گناہوں میں سب سے زیادہ قبیح فعل ہے۔ چنانچہ تمام مذاہب کی رو سے ہر عہد اور ہر زمانہ میں اہل عقل کو اس فعل کے مذموم ہونے پر اتفاق رہا ہے کیونکہ اس میں افرادی اور اجتماعی (ہر طرح کی) خرابی ہے یہاں تک کہ زنا کار کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ فرمادیا کہ اس کا مرتکب بوقت ارتکاب، اسلام سے خارج ہو جاتا ہے'' لایزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن '' (یعنی بدکاری کا ارتکاب کرنے والا اس وقت ایمان دار نہیں رہتا) نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ''جب آدمی زنا کرتا ہے تو ایمان اس سے نکل کر سائبان کی طرح ہو جاتا ہے پھر جب اس سے باز آتا ہے تو ایمان لوٹ آتا ہے'' اور نبی ﷺ سے مروی ہے کہ ''جس نے زنا کیا یا شراب پی اللہ تعالیٰ اس سے اس کا ایمان نکال لیتا ہے جیسے کہ کوئی شخص اپنی قمیص اپنے سر سے نکالے'' مزید مروی ہے کہ تین شخصوں سے اللہ تعالیٰ قیامت کے روز بات نہ کرے گا اور نہ ان کی مغفرت کرے گا اور نہ ان کی طرف نظر اٹھا کر دیکھے گا۔ ان کے لیے دردناک عذاب ہوگا۔ ایک زانی

بوڑھا، دوسرا جھوٹا بادشاہ، تیسرا متکبر عالم۔" آنحضرت ﷺ نے فرمایا "اربعة يبغضهم الله، البياع الحلاف، والفقير المختال، والشيخ الزاني، والا مام الجائر" (یعنی ان چار پر اللہ کا غضب ہے: قسمیں کھا کر سودا بیچنے والا اور دھوکے سے فقیر بننے والا اور بوڑھا بدکاری کرنے والا اور سربراہ ہو کر ظلم کرنے والا)۔

ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ سب سے بڑا گناہ کیا ہے؟ قال: ان تجعل لله ندا وهو خلقك، قال قلت: ثم اى؟ قال ان تقتل ولدك مخافة ان يطعم معك، قال، قلت: ثم اى؟ قال ان تزاني حليلة جارك" (یعنی فرمایا کہ اللہ کے ساتھ کسی اور کو کارساز سمجھو۔ حالانکہ پیدا کرنے والا تمہارا وہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ پھر کون سا؟ فرمایا کہ تم اپنی اولاد کو قتل کرو کہ مبادا تمہارے کھانے میں وہ بھی شریک ہو جائے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا اس کے بعد کون سا گناہ؟ ارشاد ہوا کہ یہ کہ پڑوسی کی عورت کے ساتھ بدکاری کرنا) اس کی تصدیق میں اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی ہے" والذين لا يدعون مع الله الها آخر، ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون" (یعنی وہ لوگ اللہ کی معبودیت میں کسی کو شریک نہیں کرتے اور جس کا قتل حرام ہے اسے ناحق قتل نہیں کرتے اور زنا نہیں کرتے)۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے بتا دیا ہے کہ ہر بڑے گناہ میں ایک بہت بڑا گناہ ہوتا ہے، چنانچہ شرک کے گناہ میں سے سب بڑا شرک یہ ہے کہ اللہ کے ساتھ ساتھ کسی اور کو بھی حاجت روا سمجھا جائے، جرم قتل میں سب سے بڑا قتل یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی اولاد کو قتل کر دے کہ مبادا اس کے کھانے پینے میں وہ بھی شریک ہو جائے اور زنا کے گناہوں میں سے بڑا گناہ یہ ہے کہ پڑوسی کی بیوی کے ساتھ زنا کیا جائے، اس کی برائی دگنی یہ ہے کہ اس میں دوگونہ حق تلفی (یعنی خاوند کا حق اور پڑوسی کا حق مارنا دہری زیادتی ہے) پس ایسی عورت کے ساتھ جو خاوند والی ہے، بدکاری کا گناہ بے خاوند کی عورت کے ساتھ کرنے سے زیادہ بڑا گناہ اور زیادہ سزا کا مستوجب ہے۔ کیونکہ اس میں خاوند کی آبروریزی اور اس کے ازدواجی حق میں رخنہ اندازی ہے اور ایک شخص کو دوسری نسل سے جوڑتا ہے وغیرہ۔ اگر عورت کسی پڑوسی کی ہے تو (بدکرداری کے گناہ کے ساتھ) ایک اور گناہ پڑوسی کے ساتھ بدسلوکی کا اضافہ ہے، اور آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد عائد ہوتا ہے" لا يدخل الجنة من لا يامن جاره بوائقه" (یعنی جس کا ایذا رسانی سے اس کا پڑوسی محفوظ نہ ہو، ایسا شخص جنت میں نہیں جائے گا) (ظاہر ہے کہ) پڑوسی کی عورت کی آبروریزی سے بڑی ایذا دہی اور کیا ہو سکتی ہے؟ اگر وہ پڑوسی اس کا بھائی یا کوئی قریبی رشتہ دار ہے تو ایک اور گناہ ناتا توڑنے کا بھی ہوگا جس سے گناہ دگنا ہو جائے گا اور یہ گناہ اور بھی دگنا ہو جائے گا اگر وہ پڑوسی، طاعت الٰہی (یا دینی غرض سے) باہر گیا ہو، مثلاً نماز پڑھنے، علم حاصل کرنے یا جہاد کے لیے گھر سے باہر ہو تو گناہ کئی گنا ہو جائے گا پھر اگر وہ عورت رشتہ دار ہو تو یہ ناتا توڑنے کا مزید گندہ فعل ہے، اور اگر وہ شخص شادی شدہ ہو کر ایسی حرکت کرے تو یہ گناہ سب سے بڑا گناہ ہوگا، اور عمر رسیدہ ہو کر تو اس فعل بد کی شدت سب سے زیادہ ہو جائے گی اور اس کے ساتھ اگر یہ گناہ حرمت والے مہینے یا حرمت والے شہر میں یا ایسے وقت میں جو اللہ کے نزدیک اہمیت رکھتا ہے، مثلاً نماز کا وقت ہے یا قبولیت دعا کی گھڑی ہے تو یہ گناہ کئی گنا ہو جائے گا۔ اللہ پناہ میں رکھے۔

گیارہواں گناہ کبیرہ

شراب نوشی کا بیان

واضح ہو کہ شراب پینا کبیرہ گناہوں میں ایک ایسا گناہ ہے جس کا اثر انسان کی صحت منداور فطری زندگی پر بہت برا پڑتا ہے، بڑے بڑے صحابیوں میں سے بعض صحابی رضوان اللہ علیہم کی رائے میں یہ سب سے بڑا گناہ کبیرہ ہے، چنانچہ ایک روایت ہے: ''ان ابابکر و عمر، سالا عبداللّٰہ بن عمرو عن اعظم الکبائر فقال: "شرب الخمر" رواہ الطبرانی باسناد صحیح یعنی حضرت ابوبکرؓ اور عمر فاروقؓ نے حضرت عبداللہؓ بن عمرو سے سب سے بڑے گناہ کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ شراب نوشی) اور مزید فرمایا''اجتنبوا الخمر، فانھا مفتاح کل شر" (یعنی شراب سے بچو! تمام برائیاں اسی سے شروع ہوتی ہیں)(۱)

حضرت مقداد بن اسود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے''قال رسول اللّٰہ ﷺ لاصحابہ ماتقولون فی الزنا؟ قالوا حرام حرمہ اللّٰہ ورسولہ فھو حرام الی یوم القیامۃ قال: فقال رسول اللّٰہ لان یزنی الرجل بعشر نسوۃ ایسر علیہ من ان یزنی بامرأۃ جارہ''(یعنی رسول اللہ ﷺ نے اپنے صحابیوں سے دریافت کیا کہ'زنا' کے متعلق تم کیا کہتے ہو؟ انہوں نے عرض کیا کہ یہ فعل حرام ہے، اسے اللہ اور اس کے رسول نے حرام فرمایا ہے، لہٰذا وہ تاقیامت حرام ہے راوی کہتے ہیں کہ اس پر اللہ کے رسول نے فرمایا کہ میرے نزدیک دس عورتوں سے بدکاری کرنا، کم درجہ کا گناہ ہے، بمقابلہ اس کے کہ پڑوسی کی عورت کے ساتھ زنا کیا جائے)۔

۱۔ واضح ہو کہ ان تمام گناہوں میں جو پُر از حکمت شریعت اسلامیہ میں حرام ہیں، شراب پینا سب سے بڑا گناہ ہے، کیونکہ اس سے، انفرادی، تہذیبی، جسمانی، اخلاقی اور اقتصادی خرابیاں جنم لیتی ہیں، یہاں تک کہ بعض اصحاب کہتے ہیں یہ فعل تمام برائیوں کی ماں ہے۔

حضرت سالم بن عبداللہ نے اپنے باپ سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ کی وفات کے بعد۔ (ایک بار) حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ اور کچھ لوگ بیٹھے ہوئے تھے اور یہ ذکر ہو رہا تھا کہ سب سے بڑا گناہ کیا ہے؟ یہ کسی کو معلوم نہ تھا۔ لہٰذا ان لوگوں نے مجھے عبداللہ بن عمروؓ کے پاس بھیجا کہ ان سے یہ بات دریافت کروں، عبداللہؓ بن عمرو نے بتایا کہ سب سے بڑا گناہ شراب کا پینا ہے، میں نے یہی ان کے پاس بیان کر دیا، انہوں نے اس بات کو بڑا جانا اور سب اٹھ کر چل کھڑے ہوئے یہاں تک کہ وہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ کے گھر پر آئے انہوں نے بتایا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ بنی اسرائیل کے ایک بادشاہ نے ایک شخص کو پکڑ لیا اور اسے کہا گیا کہ یا تو وہ شراب پیے، یا کسی کو قتل کر دے، یا بدکاری کرے، یا سؤر کا گوشت کھائے۔ اس نے شراب پینا پسند کیا اور جب اس نے شراب پی لی، تو جو کچھ یہودی اس سے کرانا چاہتے تھے، اس

نے پھر کسی بات سے انکار نہ کیا، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا" مامن احد یشربھا فتقبل لہ صلوٰۃ اربعین لیلۃ، و لا یموت وفی مثانتہ منہ شی الا حرمت بھا علیہ الجنۃ، فان مات فی اربعین لیلۃ مات میۃً جاھلیۃ" بروایت طبرانی با اسناد صحیح وحاکم ۔ (یعنی کوئی شخص ایسا نہیں جو شراب پیے اور پھر بھی اس کی نماز چالیس راتوں تک قبول کی جائے پس اگر مثانہ میں شراب کا کوئی اثر بھی باقی تھا اور وہ مر گیا تو جنت اس پر حرام ہوگی، اگر چالیس راتوں کے اندر مر گیا تو اس کی موت عہد جاہلیت کی موت ہوگی)۔

حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے، حضورؐ نے فرمایا" اجتنبوا ام الخبائث " (یعنی برائیوں کو جنم دینے والی سے بچو) نیز روایت ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں"لما حرمت الخمر مشی اصحاب رسول اللہ ﷺ بعضھم الی بعض، وقالوا: حرمت الخمر ، وجعلت عدلاً للشرک "بروایت طبرانی (یعنی جب شراب کے حرام ہونے کا حکم نازل ہوا تو رسول اللہ ﷺ کے صحابی ایک دوسرے کے پاس گئے اور انہوں نے بتایا کہ شراب حرام ہوگئی اور اسے شرک کے برابر قرار دیا گیا)۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا"من شرب الخمر خرج نور الایمان من جوفہ" رواہ الطبرانی (یعنی جس نے شراب پی اس کے باطن سے ایمان کا نور نکل گیا)۔

حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا"من شرب الخمر فسکر لم تقبل لہ صلوٰۃ اربعین صباحاً، فان مات دخل النار، فان تاب تاب اللّٰہ علیہ فان عاد فشرب فسکر لم تقبل لہ صلوٰۃ اربعین صباحاً، فان مات دخل النار، فان تاب تاب اللّٰہ علیہ، فان عاد فشرب فسکر لم تقبل لہ صلوٰۃ اربعین صباحاً، فان مات دخل النار، فان تاب تاب اللّٰہ علیہ، فان عاد فی الرابعۃ کان حقاً علی اللّٰہ ان یسقیہ من طینۃ الخبال یوم القیامۃ ، قالوا یا رسول اللّٰہ وما طینۃ الخبال؟ قال: عصارۃ اھل النار"رواہ ابن حیان (یعنی جس نے شراب پی اور نشہ میں آگیا، چالیس دن تک اس کی نماز قبول نہ ہوگی، اس دوران اگر وہ مر گیا تو جہنم میں جائے گا، ہاں اگر توبہ کرلے تو اس کی توبہ اللہ قبول فرمائے گا، اس کے بعد اگر اس نے پھر یہی حرکت کی یعنی شراب پی اور نشہ چڑھ گیا تو اس کی نماز چالیس روز تک قبول نہ ہوگی، اگر اس دوران مر گیا تو جہنم میں جائے گا، ہاں اگر توبہ کرلے تو اللہ اس کی توبہ قبول فرمائے گا، اگر چوتھی بار پھر یہی حرکت کی تو اللہ کو حق ہے کہ اسے قیامت کے دن طینۃ الخبال پینے کو دے، لوگوں نے عرض کیا کہ یارسول اللہؐ، طینۃ الخبال کیا ہے فرمایا اہل جہنم کا نچڑا ہوا مادہ)۔

ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا"من لقی اللّٰہ مدمن خمر، لقیہ کعابد وثن "(یعنی دائم الخمر اللہ تعالیٰ کے سامنے اس طرح پیش ہوگا جیسے بت کا رپجاری) اور ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ کہا کرتے تھے کہ"ما ابالی شربت الخمر، اوعبدت ھذہ الساریۃ من دون اللّٰہ "(یعنی تم شراب پیو یا اللہ کے سوا اس جانور کی پوجا کرو میرے نزدیک دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے)۔

بارہواں اور تیرہواں گناہ کبیرہ

نمیمہ (چغلی) اور پیشاب سے نہ بچنے کا بیان

واضح ہو کہ نمیمہ (چغل خوری) انسانی معاشرہ کو نقصان پہنچانے والے جرائم میں سے ہے کیونکہ چغل خور ہمیشہ باہمی الفت و محبت کی کاٹ میں رہتا ہے اور ایک دوسرے کو دشمن بنا دیتا ہے، بدکرداری کے ثبوت کے لئے یہ حرکت کافی ہے۔ چغلی کے گناہ کبیرہ ہونے کی صراحت بخاری کی اس حدیث میں آئی ہے کہ "ان رسول اللّٰہ مر بقبرین یعذبان ،فقال: انهما یعذبان، وما یعذبان فی کبیر، بلی انه کبیر، اما احدهما فکان یمشی بالنمیمة، واما الآخر فکان لا یستبرئ من البول" (یعنی رسول اللہ ﷺ کا دو قبروں کے پاس سے گزر ہوا جس میں عذاب ہو رہا تھا۔ حضور نے فرمایا۔ ان دونوں پر عذاب ہو رہا تھا اور عذاب گناہ کبیرہ کا ہے۔ بیشک یہ گناہ کبیرہ ہے۔ ان میں سے ایک چغل خور تھا اور دوسرا پیشاب سے نہیں بچتا تھا)۔ یہ دونوں (قبر والے) چغلی کرنے اور پیشاب سے بچنے کو نظر انداز کرتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ یہ معمولی باتیں ہیں۔ حالانکہ اللہ کے نزدیک یہ باتیں سب سے زیادہ نقصان دہ ہیں۔ کیونکہ اوّل الذکر سے انسانوں کی باہمی الفت میں فرق آ جاتا ہے اور ثانی الذکر سے عبادت میں خرابی پیدا ہوتی ہے۔[1]

ابو ہریرہ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "اربع حق علی اللّٰہ ان لا یدخلهم الجنة، ولا یذیقهم نعیمها: مدمن الخمر، وآکل الربا، وآکل مال الیتیم بغیر حق، والعاق لوالدیه" بروایت حاکم، وہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کی اسناد صحیح ہیں۔ (یعنی ان چار قسم کے لوگوں کے متعلق اللہ کو حق ہے کہ انہیں جنت میں داخل نہ ہونے دے اور نہ وہاں کی کوئی نعمت چکھنے دے۔ وہ چار یہ ہیں۔ ہمیشہ شراب پینے والا، سود کھانے والا، یتیم کا مال ناحق ہضم کرنے والا اور ماں باپ کی نافرمانی کرنے والا)۔

ا۔ معلوم ہونا چاہیے کہ نمیمہ '(بمعنی چغلی) کا اطلاق اس بات پر ہوتا کہ ایک شخص کے بارے میں کوئی بات سن کر دوسرے کے پاس بیان کی جائے مثلاً یوں کہے کہ فلاں شخص تمہارے بارے میں ایسی ایسی بات کہتا تھا۔ چغل خوری اسی پر موقوف نہیں ہے بلکہ چغلی میں یہ بھی آتا ہے کہ ایسی بات کا اظہار کرے جس بات کا ظاہر ہونا برا (یا عیب) سمجھا جاتا ہو، خواہ بتانے والے کے نزدیک وہ عیب کی بات ہو یا جس کو بتایا گیا وہ اس کا (اظہار) اچھا نہ سمجھتا ہو یا کسی تیسرے شخص کے نزدیک برائی ہو۔ نیز طریقہ اظہار تقریر ہو یا تحریر یا اشارہ اور خواہ وہ قول ہو یا فعل اور قطع نظر اس کے کہ وہ بات عیب یا نقص کی ہو یا نہ ہو۔ غرض چاہیے یہ کہ ناپسندیدہ بات کسی کی مشاہدہ میں آئے تو اس کے بیان کرنے سے زبان بند رکھی جائے۔

چودہواں گناہ کبیرہ

اللہ کی رحمت سے مایوس ہونا(۱)

البتہ اگر اس کے بیان کرنے میں کسی مسلمان کا فائدہ ہو یا برائی کا سد باب ہوتا ہو تو مضائقہ نہیں۔

واضح ہو کہ چغل خور فاسق ہے اس کی گواہی تسلیم نہیں کی جائے گی۔اللہ تعالیٰ فرماتا ہے''یا یھا الذین آمنوا ان جاء کم فاسق بنبا فتبینو ا ان تصیبوا قوماً بجھالۃ ''(یعنی اے ایمان والو اگر کوئی فاسق تمہیں کسی بات کی اطلاع دے تو اس کی تحقیق کر لیا کرو مبادا بے خبری میں کسی قوم کو نقصان پہنچا دو) اللہ عزوجل نے چغل خور کی بات ماننے اور اسے سننے سے منع فرمایا ہے، چنانچہ ارشاد ہے''ولا تطع کل حلاف مھین، ھماز مشاء بنمیم ، مناع للخیر معتد اثیم ، عتل بعد ذلک زنیم''(یعنی ایسے کی بات نہ مان لیا کرو جو بہت قسمیں کھانے والا ،عیب جوئی کرنے والا چغل خور ہے، نیک کام سے روکتا ہے، ظالم، گنہگار اور سرکش ہے، ساتھ ہی کمینہ بھی ہے) (القلم ۱۔۱۳) چغلی کے ایک گناہ میں متعدد گناہ ہیں اور چغل خور جہنمی ہے۔بہشت کی نعمتیں اس پر حرام ہیں کیونکہ اس میں کمینگی ، بزدلی ، کمزوری، حیلہ سازی، مکاری، چاپلوسی اور بدظنی ہوتی ہے۔اس سے نیکیاں ضائع ہو جاتی ہیں اور اعمال صالحہ کا ثواب جاتا ہے۔باہمی الفت جاتی رہتی ہے اور اخوت، میل جول اور یک جہتی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا''لا یدخل الجنۃ نمام''(یعنی چغل خور جنت میں نہیں جائے گا)۔اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا حضور نے فرمایا''النمیمۃ الشتیمۃ و الحمیۃ فی النار ''(یعنی چغلی گالی گلوچ اور باہمی نفرت کرنے والے جہنمی ہیں) اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا''الا ان الکذب یسود الوجہ و النمیمۃ من عذاب القبر''(یعنی یاد رکھو کہ دروغ گوئی سے منہ کالا ہوتا ہے۔اور چغلخوری عذاب قبر ہے) نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا'' الھمازون ، واللمازو ن، والمشاء ون بالنمیمۃ، الباغون للبراء العنت یحشر ھم اللّٰہ فی وجوہ الکلاب''بروایت ابو شیخ ابن حبان (یعنی عیب جوئی کرنے والے، چغل خور، عیب بیان کرنے والے اور نیکیوں سے باز رکھنے والے مستوجب لعنت ہیں اور قیامت کے روز کتوں کی صورت میں اٹھائے جائیں گے)۔

۱۔ واضح ہو کہ اللہ کی رحمت سے مایوسی اور بددلی گناہ کبیرہ ہے۔اللہ تبارک وتعالیٰ فرماتا ہے''انہ لا ییاس من روح اللّٰہ الا القوم الکافرون ''(یعنی اللہ کی رحمت سے کوئی مایوس نہیں ہوتا بجز کافروں کی جماعت کے) اس آیت میں لفظ روح سے مراد (اللہ کی) رحمت اور کرم فرمائی ہے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ مسلمان پر اللہ تعالیٰ کا کرم ہی کرم ہے لہٰذا تنگی اور فراخی کے وقت اس کا شکر گزار ہونا چاہیے۔وہی شخص اس میں مایوس ہوتا ہے جو یہ سمجھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ (مقاصد) کو پورا کرنے کی قدرت ہی نہیں رکھتا یا اسے تمام باتوں کا علم نہیں ہے یا وہ کرم نہیں فرماتا بلکہ بخیل اور بے بس ہے۔یہ تینوں باتیں موجبات کفر میں

پندرہواں گناہ کبیرہ

مکر الٰہی (عذاب ناگہانی) سے بے خوف ہونا(۱)

سولہواں گناہ کبیرہ

حرم کے ممنوعہ علاقہ میں امر ممنوع کو حلال کر لینا(۲)

سے ہیں اور ان ہی تین باتوں سے مایوسی اور بزدلی پیدا ہوتی ہے جو کفر ہیں اور کافروں سے سرزد ہوتی ہیں۔ کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات سے بے خبر ہوتا ہے لیکن اللہ پر ایمان رکھنے اور اسے جاننے والا کسی حالت میں مایوس نہیں ہوتا، کیونکہ اس کی رحمت سب پر غالب ہے۔

۱۔ دوسرے کبیرہ گناہوں کی طرح اللہ تعالیٰ کے مکر (عذاب ناگہانی) سے بے پرواہونا بھی گناہ کبیرہ ہے۔ لفظ 'مکر' سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ عذاب ہے جو بے خبری میں نازل ہو جائے۔ چنانچہ اللہ نے بتادیا ہے۔ کہ ناگہانی عذاب الٰہی کے نازل ہونے سے بے پرواہونے والا ہی دنیا و آخرت دونوں جہان میں ناکام عافیت ہوتا ہے کیونکہ وہ شخص دنیا کی مصیبت اور آخرت کا عذاب سخت اپنے ہاتھوں سمیٹتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے' فامنوا مکر اللّٰہ؟ فلا یا من مکر اللّٰہ الا القوم الخاسرون "(یعنی کیا وہ خیال کرتے ہیں کہ اللہ کے ناگہانی عذاب سے بچ جائیں گے؟ یہی خسارہ پانے والے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے عذاب ناگہانی سے نہ بچ سکیں گے)۔ چنانچہ حسن بصری رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ بندۂ مومن طاعت الٰہی بجالاتا ہے تاہم (اللہ کی گرفت سے) ڈرتا، بیمناک اور خائف رہتا ہے۔ (اس کے برعکس) بدکار شخص نافرمانی بھی کرتا ہے اور نڈر رہتا ہے۔ بمصداق ارشاد الٰہی" والذین یؤتون ما آتوا وقلوبھم وجلۃ انھم الی ربھم راجعون" یعنی اچھے لوگ جو حکم آتا ہے اسے بجالاتے ہیں ساتھ ہی ان کے دلوں میں آخر کار اللہ کے سامنے پیش ہونے کا خوف طاری رہتا ہے)۔

۲۔ واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ کے حرام کردہ علاقہ میں جو امور ممنوع ہیں ان کو حلال کر لینا بھی منجملہ گناہ کبیرہ کے ہے۔ اللہ تعالیٰ نے علاقہ حرم کو امن کی جگہ قرار دیا ہے اور اس میں جنگ کرنا حرام فرمایا ہے۔ اللہ فرماتا ہے" ومن دخلہ کان آمنا "(یعنی جو اس علاقہ (حرم) میں داخل ہو گیا وہ محفوظ ہے) پس اگر کوئی خوف زدہ شخص وہاں آجائے تو ہر برائی سے محفوظ ہو جائے گا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا" اولم یروانا جعلنا حرماً آمنا" (یعنی کیا لوگ نہیں دیکھتے کہ ہم نے حرم کو امن کی جگہ قرار دیا ہے؟) اور ارشاد ہے" فلیعبدوا رب ھذا البیت الذی اطعمھم من جوع وآمنھم من خوف "(یعنی چاہیے کہ اس گھر کے مالک کی عبادت کریں جس نے انہیں بھوک میں روزی عطا کی اور اندیشے سے محفوظ رکھا اور فتح مکہ کے روز آنحضرت ﷺ نے فرمایا" ان ھذا البلد حرمہ اللّٰہ یوم خلق السموات والارض، فھو حرام بحرمۃ اللّٰہ الی یوم القیامۃ، وانہ لم یحل القتال فیہ، لا حد قبلی، ولم یحل لی الا فی ساعۃ من

سترہواں گناہ کبیرہ

ابن السبیل (غریب الوطن) کی مالی اعانت نہ کرنا[1]

نہار ، فھو حرام بحرمة اللّٰہ الی یوم القیامة، ولا یقصد شوکه، ولا ینفر صیده، ولا یلتقط لقطته الا من عرفھا، ولا تختلی خلالھا'' (یعنی اللہ تعالیٰ نے اس روز سے جبکہ زمین وآسمان کو پیدا فرمایا قیامت تک کے لیے اس شہر میں قتال کو حرام فرمایا اور مجھ سے پہلے کسی کو بھی اس کی اجازت نہیں اور مجھے بھی دن میں ایک گھڑی بھر کے علاوہ اجازت قتال نہیں ہوئی۔ پس اللہ تعالیٰ نے اسے قابل احترام بنا کر قیامت تک کے لیے یہاں پر قتال کرنا حرام کر دیا، اب نہ اس کے کانٹوں کو توڑا جائے نہ شکار کے جانور کو برانگیختہ کیا جائے اور نہ کسی گری پڑی شے کو کوئی اٹھائے۔ بجز اس کے جو اس کو جانتا ہے یعنی اسے علم ہے کہ یہ میری شے ہے، اور نہ شکار کی تاک میں چھپ کر بیٹھ جائے)۔

ا۔ حقیقت یہ ہے کہ بخشش اور سخاوت مسلمانوں کی صفات میں سے ہے کریم (یعنی کرم کرنے والا) اللہ تعالیٰ کے صفاتی ناموں میں سے ہے۔ نبی ﷺ بنی نوع انسان میں سب سے زیادہ سخی تھے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں مسلمانوں کو جود وسخا کا حکم دیا ہے۔ ارشاد باری ہے'' وسارعوا الی مغفرة من ربکم وجنة، عرضھا السموات والارض اعدت للمتقین الذین ینفقون فی السراء والضراء '' (یعنی لوگو اپنے پروردگار کی بخشش اور جنت کے حصول کی جو آسمان وزمین کے برابر وسیع ہے کوشش کرو۔ اس کا وعدہ ان لوگوں سے کیا گیا ہے جو خوشی اور ناخوشی دونوں حالتوں میں راہ خدا میں خرچ کرتے ہیں)۔ نیز اللہ تعالیٰ نے جنتیوں کی صفات کو اس طرح بیان فرمایا ہے'' ویطعمون الطعام علی حبه مسکینا ویتیما واسیرا'' (یعنی وہ لوگ خوشنودی خالق کے لیے مسکینوں، یتیموں اور قیدیوں کو کھانا کھلاتے ہیں) اور رسول اللہ ﷺ نے، حدیث قدسی میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد بیان فرمایا ہے'' یا ابن آدم انفق انفق علیک '' (یعنی اے اولاد آدم محتاجوں پر خرچ کر میں تجھ پر خرچ کروں گا) اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے فرمایا'' قال جبریل: قال اللّٰہ عزوجل ان ھذا دین ارتضیه لنفسی لا یصلحه الا السخاء، وحسن الخلق فاکرموه بھما ما استطعتم '' (یعنی یہ دین ہے جو میں نے خود پسند فرمایا۔ اس کی خوبی سخاوت اور خوش خلقی کے بغیر اجاگر نہیں ہو سکتی۔ پس جہاں تک بن پڑے ان باتوں سے اسے بہتر بناؤ) نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا'' ما جعل اللّٰہ عزوجل ولیاً له الا علی السخاء، وحسن الخلق '' (یعنی اللہ تعالیٰ نے کسی کو اپنا ولی نہیں بنایا بجز اس کے جس میں سخاوت اور خوش اخلاقی ہو) اور فرمایا'' ان اللّٰہ جواد یحب الجواد، ویحب معالی الاخلاق، یکره سفاسفھا '' (یعنی اللہ سخی ہے اور سخی کو پسند فرماتا ہے اور اعلیٰ اخلاق کو پسند کرتا اور کنجوسی کو ناپسند کرتا ہے) اور ارشاد فرمایا'' طعام الجواد دواء وطعام البخیل داء'' (یعنی سخی کا کھانا دوا ہے اور کنجوس کا کھانا مرض ہے) آنحضرت ﷺ نے بخل سے منع فرمایا۔ اور بخیل کی مذمت فرمائی ہے۔ چنانچہ 'مسلم' نے جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا'' اتقوا الظلم فان الظلم ظلمات یوم القیامة، واتقوا الشح، فان الشح اھلک من کان قبلکم حملھم علی ان سفکوا

اٹھارہواں گناہ کبیرہ

والدین کی نافرمانی کرنا

جو حدیث ہم نے جھوٹی گواہی دینے کے باب میں بیان کی ہے۔ یہ بات اس میں گزر چکی ہے کہ والدین کی نافرمانی اللہ کے ساتھ شرک کرنے کے بعد دوسرے درجہ پر سب سے بڑا کبیرہ گناہ ہے (۱)

دماء هم واستحلوا محارمهم' (یعنی ظلم سے بچو ظلم روز قیامت کا اندھیرا ہو گا نیز حرص سے بچو اس حرص نے اگلے لوگوں میں تباہی مچائی کہ باہمی خون ریزی کی اور اپنی محرمات کو حلال کر لیا) نیز حضورؐ نے ارشاد فرمایا 'ثلاث مهلكات شح مطاع، وهوى متبع، واعجاب المرء بنفسه' (یعنی تین امور ہلاک کرنے والے ہیں۔ حرص میں پڑے رہنا۔ خواہش نفس کی پیروی کرنا اور کسی شخص کا اپنے اوپر فخر کرنا) اور فرمایا کہ '' یہ دو باتیں مسلمان میں یک جا نہیں ہو سکتیں۔ یعنی کنجوسی اور بدمزاجی' اور فرمایا'' لا يدخل الجنة بخيل ولا جبار، ولا منان، ولاسي الملكة' (یعنی جنت میں نہ بخیل جائے گا۔ نہ ظالم نہ احسان جتانے والا اور نہ بری خصلت والا) اور فرمایا'' اللّٰهم انى اعوذ بك من البخل '' (یعنی اے اللہ میں بخل سے تیری پناہ مانگتا ہوں)۔

واضح ہو کہ 'ابن السبیل' (غریب الوطن جس کا ذکر اوپر آیا ہے) سے مراد وہ مسافر ہے جس کا زادراہ ختم ہو گیا ہو۔ اس کے ساتھ اتنی مالی اعانت کرنی چاہیے کہ وہ اپنے وطن پہنچ سکے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص طاعت الٰہی کے لیے سفر کا ارادہ کرے تو اسے اتنا دیا جائے کہ اس کے اخراجات آمد و رفت کے لیے مکتفی ہو۔ اس میں وہ مہمان داخل ہے جو مسلمانوں میں فروکش ہوا ہو، اگر کوئی شخص باوجود مقدرت رکھنے مالی اعانت سے باز رہا تو اس نے کبیرہ گناہوں میں سے ایک گناہ کا ارتکاب کیا۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت ﷺ سے عرض کیا کہ اسلام میں کون سی بات اچھی ہے۔ فرمایا کہ کھانا کھلاؤ اور سلام کرو خواہ اسے جانتے ہو یا نہ جانتے ہو۔

۱۔ والدین کی نافرمانی کے متعلق علماء نے یہ بیان کیا ہے کہ اگر والدین اولاد پر کسی کے مطالبۂ حق کے لیے قسم کھائیں اور اولاد اسے ادا نہ کرے۔ یا وہ اپنی کوئی حاجت بیان کریں اور اسے پوری نہ کرے یا ان کی امانت میں خیانت کرے یا ان میں سے کوئی بھوکا ہو اور خود پیٹ بھر کر کھالے اور انہیں نہ کھلائے یا ماں باپ اس پر الزام لگائیں اور یہ مارے۔ یہ گناہ ان تمام گناہوں میں جنہیں اللہ تعالیٰ نے حرام فرمایا ہے سب سے بڑا گناہ ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جہاں اپنے بندوں کو اپنی عبادت کا حکم دیا ہے، عبادت کے ساتھ ہی والدین سے خوش سلوکی، بھلائی اور ان کی فرمانبرداری کا بھی حکم ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے'' واعبدوا اللّٰه ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا '' (یعنی اللہ کی عبادت کرو اس کا شریک کسی کو نہ بناؤ اور والدین کے ساتھ حسن سلوک برتو) نیز ارشاد ہے'' وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا '' (یعنی تمہارے رب کا یہ فیصلہ ہے کہ اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کرو اور والدین کے ساتھ حسن

سلوک رکھو) پس جس طرح کہ شرک باللہ اور ترک عبادت الٰہی گناہ کبیرہ ہے اسی طرح وہ امور بھی جو اس کے ساتھ بیان ہوئے یعنی والدین کے ساتھ حسن سلوک فرض ہے اور ان کی نافرمانی ان گناہوں میں سب سے بڑا گناہ ہے جن سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے بلکہ رسول اللہ ﷺ نے تمام گناہوں میں سب سے بڑا گناہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک بنانا فرمایا۔ ساتھ ہی والدین کی نافرمانی کا ذکر فرمایا اور دوسرے تمام گناہوں پر اس کا ذکر مقدم رکھا۔ چنانچہ ارشاد ہے "الکبائر الاشراک باللّٰہ، وعقوق الوالدین ،وقتل النفس، والیمین الغموس' بخاری بروایت صحیح (یعنی کبیرہ گناہ یہ ہیں: اللہ کا شریک بنانا، والدین کی نافرمانی کرنا، جان کا ہلاک کرنا اور جھوٹی قسم کھانا) نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا" من الکبائر شتم الرجل والدیہ، قالوا: یا رسول اللّٰہ وھل یشتم الرجل والدیہ ؟ قال : نعم یسب ابا الرجل فیسب اباہ ، ویسب امہ، فیسب امہ "(یعنی اپنے والدین کو گالی دینا گناہ کبیرہ ہے۔ عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہؐ کیا کوئی شخص اپنے والدین کو گالی دے گا؟ فرمایا، ہاں وہ یوں کہ ایک شخص کسی کے باپ کو گالی دے تو پلٹ کر وہ بھی اس کے باپ کو گالی دے گا اسی طرح کسی کی ماں کو گالی دی تو وہ بھی اس کی ماں کو گالی دے گا) یعنی یہ گویا اپنے والدین کو گالی دینا۔ نیز رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ حضورؐ نے فرمایا" ان اللّٰہ حرم علیکم عقوق الامھات ، ومنعاً، وھات، وواد البنات، وکرہ لکم قیل وقال، وکثرۃ السوال، واضاعۃ المال "(یعنی اللہ تعالیٰ نے ماں کی نافرمانی، حق تلفی، جھگڑنے اور بیٹیوں کو دفن کرنے کو تم پر حرام کر دیا اور قیل وقال کرنے، زیادہ پوچھ گچھ کرنے اور مال ضائع کرنے کو ناپسند فرمایا)۔

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا" رضا اللّٰہ فی رضا الوالد، وسخط اللّٰہ فی سخط الوالد' (یعنی اللہ کی خوشنودی، باپ کی خوشنودی میں اور اس کی ناخوشی باپ کی ناخوشی میں ہے)۔ نیز فرمایا" الجنۃ تحت اقدام الامھات "(یعنی جنت ماں کے قدموں کے نیچے ہے) بلکہ اللہ تعالیٰ نے ماں باپ کی یا کسی ایک کی نافرمانی کرنے والوں پر، جنت کو حرام کر دیا ہے پھر توبہ کرنے سے پہلے مر جائے یا والدین انتقال کر جائیں درآنحالیکہ وہ اس سے راضی نہ ہوں چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا" لا یدخل الجنۃ عاق ولا منان، ولامدمن خمر، ولا مؤمن بسحر "(یعنی نافرمان اولاد احسان جتانے والا، دائم الخمر اور جادو پر یقین رکھنے والا جنت میں نہیں جائے گا) بلکہ نبی ﷺ نے بددعا کی ہے کہ نافرمان اولاد اللہ کی رحمت سے دور رہے۔ چنانچہ کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ" رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا" احضروا المنبر "(یعنی منبر لاؤ) منبر لے آئے۔ آپ نے اس کے ایک زینے پر چڑھ کر فرمایا" آمین)(یعنی ایسا ہی ہو) پھر دوسرے زینے پر چڑھے اور فرمایا" آمین" پھر تیسرے زینے پر چڑھے اور فرمایا" آمین" اس کے بعد جب آپ منبر سے نیچے آئے تو ہم نے عرض کیا یا رسول اللہؐ ہم نے آج دہان مبارک سے ایسی بات سنی جو اس سے پہلے کبھی نہ سنی تھی۔ حضورؐ نے ارشاد فرمایا' ان جبریل علیہ السلام عرض لی فقال: بعد من ادرک رمضان فلم یغفر لہ، قلت: آمین، فلما رقیت الثانیۃ قال: بعد من ذکرت عندہ ، فلم یصل علیک ، فقلت: آمین، فلما رقیت الثالثۃ قال: بعد من ادرک ابویہ الکبر عندہٗ او احدھما فلم یدخلاہ الجنۃ، قلت

انیسواں گناہ کبیرہ

غلول (مال غنیمت کے چھپا لینے) کا بیان

واضح ہو کہ علماء نے لڑائی میں ہاتھ آئے ہوئے (مال غنیمت) میں سے کچھ چھپا لینا گناہ کبیرہ قرار دیا ہے۔ اس کو غلول کہتے ہیں۔ پس اگر کوئی شخص میدان جہاد میں دشمن سے کچھ مال لوٹے اور اسے اپنے ساتھیوں سے چھپا لے تو یہ بھی منجملہ گناہ کبیرہ کے ہے۔ (۱)

: آمین' (یعنی اس وقت جبریل نے میرے سامنے بتایا کہ وہ شخص (رحمت الٰہی سے) دور ہو وہ جس نے ماہ رمضان پایا اور اس کی مغفرت نہ ہوئی میں نے کہا آمین پھر جب دوسرے زینے پر چڑھا تو انہوں نے کہا کہ وہ بھی بعید از رحمت ہو جس کے سامنے آپ کا ذکر ہوا اور اس نے درود نہ بھیجا، میں نے کہا آمین پھر جب میں تیسرے زینے پر چڑھا تو انھوں نے کہا کہ وہ بھی رحمت الٰہی سے بعید ہو جس کے سامنے اس کے والدین یا ان میں سے کوئی بڑھاپے کو پہنچے اور اسے جنت میں نہ لے گئے تو میں نے کہا آمین) حاکم نے اس حدیث کو روایت کیا اور بتایا کہ اس کی اسناد صحیح ہیں۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کے سامنے کبیرہ گناہوں کا ذکر ہوا تو آپ نے فرمایا کہ" الشرک باللّٰہ وعقوق الوالدین" یعنی اللہ کا شرک اور والدین کی نافرمانی)۔ یہ گناہ کبیرہ ہیں۔

۱۔ جنگ میں ہاتھ آئے ہوئے کچھ مال کا چھپا لینا "غلول" کہلاتا ہے۔ اور یہ بھی منجملہ گناہ کبیرہ کے ہے۔ روایت ہے کہ جنگ بدر کے روز ایک مخملی چادر (مال غنیمت میں سے) گم ہوگئی۔ خیال ہوا کہ شاید رسول اللہ ﷺ نے اسے لے لیا ہو اس وقت اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی "ما کان لنبی ان یغل، ومن یغلل یات بما غل یوم القیامة" (یعنی نبی کی شان کے شایاں نہیں کہ مال غنیمت سے کوئی چیز چھپا کر رکھ لے اور جو شخص بھی کوئی چیز چھپا کر لے گا قیامت کے دن وہ چیز اسے لانی پڑے گی)۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ کسی نبی کے شایان نہیں کہ (مال غنیمت میں) خیانت کرے اور کسی شے کو اپنے لیے مخصوص کر لے۔ اس کے بعد ہی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "ثم توفی کل نفس ما کسبت وهم لایظلمون" (یعنی ہر شخص کو اس کی کمائی کا پورا پورا بدلہ دیا جائے گا اور کسی پر ظلم نہ ہوگا) غرض یہ شدید تنبیہ اور سخت دھمکی ہے۔

حدیث میں اس گناہ کبیرہ کی ممانعت آئی ہے۔ حضورؐ نے فرمایا ہے "لاعرفن احد کم یاتی یوم القیامة یحمل شاة لها ثغاء، ینادی: یا محمد یا محمد، فاقول لا املک لک من اللّٰه شیئا قد بلغتک، و لَاَعْرِفَنَّ احد کم یاتی یوم القیامة یحمل جملا له رغاء یقول: یا محمد یا محمد، فاقول: لا املک لک من شیئا قد بلغتک، ولا عرفن احد کم یاتی یوم القیامة، یحمل فرساله حمحمة، ینادی: یا محمد یا محمد فاقول: لا املک من اللّٰه شیئا قد بلغتک، ولا عرفن احد کم یاتی یوم القیامة

یحمل قسما من آدم ینادی : یا محمد یامحمد فاقول: لا املک من اللّٰہ شیئا قد بلغتک'' (یعنی قیامت کے روز میں تم میں سے اسے پہچان لوں گا جو ایک بکری لے کر آئے گا جو ممیاتی ہوگی اور وہ شخص پکار رہا ہو یا محمد یا محمد تو میں اس سے کہوں گا کہ میں تیرے لیے اللہ سے کچھ نہیں کہہ سکتا۔ اور یہ بھی بتا چکا ہوں۔ اور میں تم میں سے اسے پہچان لوں گا جو ایک اونٹ لے کر آئے گا اور وہ اونٹ بلبلا رہا ہو گا اور وہ شخص پکار رہا ہو گا، یا محمد یا محمد میں کہوں گا کہ میں تمہارے لیے اللہ سے کچھ نہیں کہہ سکتا میں نے یہ بتا دیا ہے۔ اور میں تم میں سے اسے پہچان لوں گا جو قیامت کے روز ایک گھوڑا لے کر آئے گا اور وہ گھوڑا ہنہنا رہا ہو گا اور وہ شخص چلا رہا ہو گا، یا محمد یا محمد میں کہوں گا کہ میں تمہارے لیے اللہ سے کچھ نہیں کہہ سکتا یہ میں نے بتا دیا ہے اور میں تم میں سے اس شخص کو پہچان لوں گا جو قیامت کے روز کسی قسم کی اچھوری (چمڑا) لے آئے گا اور چلائے گا یا محمد یا محمد میں کہوں گا کہ میں تمہارے لیے اللہ سے کچھ نہیں کہہ سکتا یہ میں تمہیں بتا چکا ہوں)۔

عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ غنیمت میں آئے ہوئے پشت شتر سے جب ادن لیتے تھے تو فرماتے تھے ''مالی فیہ الا مثلا مالا حد کم، ایاکم والغلول والغلول، فان الغلول خزی علی صاحبہ یوم القیامۃ، ادوا الخیط والمخیط ، وما فوق ذلک، وجھدوا فی سبیل اللّٰہ القریب والبعید فی الحضر والسفر، فان الجھاد باب من ابواب الجنۃ انہ لینجی اللّٰہ بہ من الھم والغم، و اقیموا حدود اللّٰہ فی القریب والبعید، ولا تاخذ کم فی اللّٰہ لومۃ لائم' (یعنی اس میں میرا حق بس اتنا ہی ہے جتنا تم میں سے کسی کا ہے۔ خبردار چھپ کر لینے سے بچو۔ یاد رکھو کہ غلول یا چھپا کر رکھ لینا۔ قیامت کے روز موجب رسوائی ہے دھاگہ اور سوئی سے لے کر زیادہ جو کچھ بھی ہو سب دے دیا کرو اور نزدیک و دور حضر و سفر میں براہ خدا جہاد کرتے رہو۔ جہاد، جنت کے دروازوں میں سے ایک دروازہ ہے۔ یقیناً اللہ تعالیٰ اس کے ذریعہ تمہیں رنج والم سے نجات دے گا۔ اللہ کی حدود کو نزدیک و دور ہر جگہ نافذ کر دو اور ارشاد باری کے سامنے کسی کی مذمت کی پرواہ نہ کرو)۔

رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ حضور نے فرمایا ''ردوا الخیطا والمخیط ، فان الغلول عار، ونار، وشنار، علی اھلہ یوم القیامۃ ''(یعنی مال غنیمت کا دھاگہ اور سوئی تک دے دو۔ قیامت کے روز چھپا کر رکھنے والے کے لیے یہ فعل باعث شرم، دوزخ کی آگ اور باعث رسوائی ہوگا) نیز آنحضرت ﷺ سے روایت ہے کہ حضور نے فرمایا کہ '' ان الحجر یرمی فی جھنم فیھوی سبعین خریفاً ما یبلغ قعرھا ویؤتی بالغلول فیقذف معہ ثم یقال لمن غل بہ ائت بہ فذلک قولہ '' ومن یغلل یات بما غل یوم القیامۃ ''(یعنی پتھر جہنم میں پھینکا جائے تو ستر موسم خریف گزر جانے پر بھی اس کی تہ تک وہ نہیں پہنچ سکتا۔ قیامت کے روز مال غلول اس میں پھینک دیا جائے گا اور مال غنیمت چھپا لینے والے سے کہا جائے گا کہ اس کو لے آ۔ قرآن میں جو آیا ہے کہ قیامت کے روز غلول کرنے والے (خائن) کو چھپایا ہو مال غنیمت لانے کے لیے کہا جائے گا اس کا یہی مطلب ہے)۔

حنفیہ مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں مال غنیمت چھپا لینے والے کو یعنی جس کے سامان میں سے مال غنیمت برآمد ہو امیر (حاکم وقت) سزا دے گا۔

واضح ہو کہ بعض اصحاب نے سرقہ (چوری) کو گناہ کبیرہ میں شمار کیا ہے حقیقت تو یہ ہے کہ سرقہ بہت بڑا جرم ہے گو صاحب شریعت علیہ السلام نے اس کے گناہ کبیرہ ہونے کی صراحت نہیں فرمائی تاہم یہ مذکور ہے کہ جرم سرقہ دنیا و آخرت کے بڑے بڑے گناہوں میں سب سے بڑا ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ سرقہ کرنے والے کا ایمان جاتا رہتا ہے۔ چنانچہ سارق کے خارج از اسلام ہو جانے کی بابت ارشاد ہے'' لایسرق السارق حین یسرق وھو مؤمن '' (یعنی چوری کرنے والا مومن ہوتے ہوئے چوری نہیں کر سکتا) ایک اور روایت میں یہ بھی ہے'' فان سرق فقد خلع ربقة الایمان من عنقه '' (یعنی اگر کسی نے چوری کی تو اس نے ایمان کا پھندا اپنی گردن سے اتار دیا) شریعت نے اس کی سخت سزا رکھی ہے جو اس کی خرابیوں کے مطابق ہے جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے۔ یہاں پر تو صرف ان گناہوں کی تعداد بتانا مقصود ہے جن کو حدیثوں میں گناہ کبیرہ بتایا گیا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تمام دینی جرائم صرف اسی قدر ہیں۔ (۱)

حنابلہ کہتے ہیں کہ مال غنیمت کو چھپا لینے والے کی سزا یہ ہے کہ اسکا سامان نکال کر جو کچھ اس میں ہو سب جلا دیا جائے اور ان پر حد (سزائے شرعی) نافذ کی جائے جس کی مقدار مملوک (غلام یا لونڈی) کی سزا سے کم ہو اور مال غنیمت میں سے اس کا حصہ خارج کر دیا جائے گا چنانچہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا'' من وجدتم فی متاعه غلولا فاحرقوه...... قال : واجسه. قال: واضربوه'' (یعنی جس شخص کے سامان سے مال غنیمت برآمد ہو اس سامان کو جلا دو اس شخص کو قید میں ڈال دو اور فرمایا اسے سزائے ضرب دو۔

حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ جنگ خیبر والے دن رسول اللہ ﷺ کے صحابیوں میں سے کچھ لوگ حاضر خدمت ہوئے اور انہوں نے بتایا کہ فلاں شخص شہید ہوا۔ اور فلانا شہید ہوا، یہاں تک کہ ایک اور شخص کا ذکر آیا انہوں نے کہا کہ وہ بھی شہید ہوا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا'' کلا انی رَایتُمہُ فی النار فی بردة غلھا، او عبائة '' (یعنی ہرگز نہیں۔ میں نے تو دیکھا کہ وہ دوزخ میں ہے اور اس کے اوپر وہ چادر یا چغہ ہے جو اس نے بددیانتی سے چھپا لیا تھا)۔

۱۔ کبیرہ گناہوں کی تعداد کے بارے میں، صحابہ اور تابعین کے درمیان اختلاف ہے۔ ان کی تعداد چار سے لے کر سات، نو، گیارہ بلکہ اس سے بھی زیادہ بتائی گئی ہے چنانچہ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہتے تھے کہ ان کی تعداد چار ہے۔ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کا کہنا ہے کہ کبیرہ گناہ سات ہیں۔ عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما نے بتایا کہ نو ہیں اور عبداللہ بن عباس ؓ کو جب ابن عمرؓ کا قول معلوم ہوا کہ گناہ کبیرہ سات ہیں تو وہ کہنے لگے کہ ان کی تعداد ستر ہے، کم سے کم سات ہے، اور ایک بار فرمایا کہ جن باتوں سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے وہ سب گناہ کبیرہ ہیں۔ نیز انہوں نے اور ان

کے ساتھ دوسرے صحابہؓ نے فرمایا کہ جس گناہ پر اللہ تعالیٰ نے جہنم کی سزا رکھی ہے وہ گناہ کبیرہ ہے۔

بزرگان سلف میں سے بعض نے کہا ہے کہ جن گناہوں پر دنیا میں سزائے حد (شرعی سزا) نافذ ہوتی ہے وہ گناہ کبیرہ ہیں، ان کے علاوہ صغیرہ گناہ ہیں جن کی حیثیت معمولی یا کم درجہ کے گناہ کی ہے اور یہ وہ ہیں جن پر حد نہیں لگتی اور نہ عذاب جہنم کی تنبیہ ہے، یہ قول حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔

عبدالرزاق رضی اللہ عنہ کہتے تھے کہ کبیرہ گناہوں کی تعداد گیارہ ہے، تعداد کے بارے میں فی الجملہ جو کچھ کہا گیا ہے ان میں سب سے زیادہ تعداد یہ ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان کی کوئی تعداد قطعی نہیں ہے، صحیح تعداد معلوم نہیں ہے جیسے لیلۃ القدر اور جمعہ کے دن کی (قبولیت دعا والی) ساعت نہیں معلوم، اور نہ یہ متعین ہے کہ صلاۃ وسطی (یعنی نماز پنجگانہ میں درمیان کی نماز جس کے خاص طور پر خیال رکھنے کا حکم قرآن میں ہے) کونسی ہے، اس (کے مبہم رکھنے) میں مصلحت یہ ہے کہ لوگ (ہمہ وقت) خوف ورجا کی حالت میں رہیں اور قطعی طور پر (کوئی دن یا وقت متعین کر کے) ایک خیال پر نہ جم جائیں۔

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس (کے تعین کے) بارے میں اچھا استنباط فرمایا ہے، ان سے کبیرہ گناہوں (کی تعداد) کے بارے میں دریافت کیا گیا، انہوں نے کہا کہ سورۂ نساء کو شروع سے تیسویں آیت کے آغاز یعنی اللہ تعالی کے اس ارشاد تک پڑھو" ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم " (یعنی اگر تم ان کبیرہ گناہوں سے بچو جس سے تمہیں منع کیا گیا ہے تو ہم تمہارے گناہوں کا کفارہ "یعنی تلافی گناہ کر دیں گے)۔ پس ابتدائے سورہ نساء سے اس مقام تک جن باتوں سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے وہ سب گناہ کبیرہ ہیں، یہ دلیل حضرت ابن عباسؓ کے اس استنباط کی مانند ہے جو انہوں نے لیلۃ القدر (شب قدر) کے بارے میں فرمایا (کہ وہ رمضان کی ستائیسویں رات ہے)۔ آپ سورۃ قدر کے لفظ (ھی) تک پہنچے، یہاں تک ستائیس (۲۷) الفاظ ہوتے ہیں (آپ نے یہ نتیجہ نکالا کہ ستائیسویں شب ہی لیلۃ القدر ہے) دونوں امور کے بارے میں حقیقت حال اللہ ہی جانتا ہے۔

ابوطالب مکی کہتے ہیں کہ میرے نزدیک ان تمام متفرق خیالات سے یک جائی طور پر کبیرہ گناہوں کی تعداد سترہ ہے۔ اس کی تفصیل یوں ہے کہ ان منجملہ چار اعمال کا تعلق دل (عقیدہ) سے ہے یعنی شرک باللہ کرنا، اللہ کی نافرمانی پر اڑ جانا، اللہ کی رحمت سے مایوس ہونا اور خود کو اللہ کے ناگہانی عذاب سے محفوظ سمجھ لینا، اور چار گناہوں کا تعلق زبان سے ہے: جھوٹی شہادت دینا، بے گناہ پر تہمت لگانا، جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھانا، اور جادو کا عمل کرنا، تین گناہوں کا تعلق پیٹ سے ہے: یعنی شراب اور مسکرات کا پینا، بیجا طور پر یتیم کا مال کھالینا، اور دانستہ سود کھانا، دو گناہ شرمگاہوں سے متعلق ہیں یعنی زنا اور لواطت جس میں قوم لوط مبتلا تھی، دو گناہ ہاتھ کے ہیں یعنی قتل اور چوری، ایک گناہ پیروں کا ہے: بدوران جنگ بھاگ نکلنا، یہ دونوں پیروں کا گناہ ایک ہی گناہ ہے، ایک گناہ ایسا ہے جس کا تعلق پورے وجود انسان سے ہے یعنی والدین کی نافرمانی، یہ تمام گناہ موجب ہلاکت ہیں، جس نے ان سے پرہیز کیا وہ تمام خرابیوں سے بچ گیا اور فرائض خمسہ کے علاوہ جن پر اسلام کی بنیاد ہے مزید نوافل (عطیہ الٰہی) کا مستحق ہو گیا اللہ تعالیٰ فرماتا ہے" ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم

بیسواں گناہ کبیرہ

عمداً نماز ترک کرنا(۱)

سیاتکم ''(یعنی اگر تم ان کبیرہ گناہوں سے بچے تو ہم اسے تمہارے گناہوں کا کفارہ (موجب تلافی) بنادیں گے)۔

۱۔ واضح ہو کہ پراز حکمت شریعت نے نماز کو باقاعدہ ادا کرنے۔اس کا دھیان رکھنے اور اس کا اہتمام کرنے کا حکم دیا ہے۔چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ان الصلوٰۃ کانت علی المؤمنین کتاباً موقوتاً'(یعنی بلاشبہ نماز کو مقررہ اوقات میں ادا کرنے کا حکم ہے) نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔''الذین یقیمون الصلوٰۃ ''(یعنی متقی وہ ہیں جو باقاعدگی سے نماز ادا کرتے ہیں)۔

رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے''اربع فرضهن اللّٰه في الاسلام ، فمن اتى بثلاث لم يغنين عنه شيا حتى ياتي بهن جميعاً، الصلوة وزكوٰة، وصيام رمضان ، وحج البيت ''بروایت احمد (یعنی اسلام میں اللہ تعالیٰ نے چار باتوں کو فرض قرار دیا ہے۔اگر ان میں سے کسی نے تین باتیں پوری کر بھی لیں تو اسلام کا کچھ بھی حق ادا نہ ہوا جب تک کہ یہ چاروں باتیں پوری نہ کی جائیں۔یعنی نماز، زکوٰۃ، روزہ، رمضان اور خانہ کعبہ کا حج)۔اور حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا'' من ترک الصلوٰۃ متعمداً احبط اللّٰه عمله، وبرائت منه ذمة اللّٰه حتى يراجع اللّٰه عزوجل توبة''بروایت اصبہانی (یعنی جس نے عمداً نماز کو ترک کردیا اللہ تعالیٰ نے اس کا عمل ضائع کردیا اور جب تک کہ توبہ کرکے وہ اللہ کی طرف رجوع نہ کرے، اللہ عزوجل اس کی نجات سے بری الذمہ ہوگا)۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ کہتے ہیں''من ترک الصلوٰۃ فقد کفر ''(یعنی جس نے ترک نماز کیا اس نے کفر کیا) حضرت ابن مسعود نے فرمایا''من ترک الصلوٰۃ فلا دین له ''(یعنی جس نے نماز کو ترک کیا وہ لامذہب ہے) اور جابر بن عبداللہ کا فرمان ہے من لم یصل فھو کا فر (یعنی جس نے نماز نہ پڑھی وہ کافر ہے) اور نبی ﷺ کی حدیث صحیح ہے''ان تارک الصلوٰۃ کافر ''(یعنی تارک صلاۃ کافر ہے) آنحضرت ﷺ کے عہد سے جملہ اہل علم کی یہی رائے ہے کہ بغیر کسی عذر کے عمداً نماز نہ پڑھنے والا یہاں تک کہ نماز کا وقت نکل جائے کافر ہے۔ کیونکہ اس نے حکم خداوندی سے انکار کیا۔نیز نبی ﷺ نے فرمایا'' بین العبد المؤمن وبین الکفر ترک الصلوۃ ''(یعنی بندہ مومن اور کفر کے درمیان صرف ترک صلوٰۃ کا فاصلہ ہے)

امام نووی فرماتے ہیں کہ اگر تارک صلاۃ اس کے واجب الادا ہونے سے منکر ہو تو ، بالاتفاق جملہ مسلمانان، وہ ملت اسلامیہ سے خارج ہے۔البتہ ابتدائے عہد اسلام ہو (جب کہ اس کی اہمیت سے وہ شخص بے خبر ہو) تو اور بات ہے۔

گناہ کبیرہ

جادو کا بیان

سحر (یا جادو) جس کا ذکر حدیث میں آیا ہے، اس سے مراد بعض ایسے اقوال و افعال کا ارتکاب ہے جو دین کے خلاف اور شرعی طریقوں کے منافی ہوں۔

فقہاء نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ جادو میں ایسے اقوال ہوتے ہیں جس میں غیر اللہ کی عظمت بتائی جاتی ہے اور کائنات کی تقدیر کو اس کے ساتھ وابستہ کیا جاتا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس لحاظ سے جادو کا عمل تمام کبیرہ گناہوں میں سب سے زیادہ برا ہے، بلکہ اس کے نتیجہ سے قطع نظر ایسا بھی ہوتا ہے کہ جادو علانیہ ارتداد (دین سے پھر جانے) کی شکل اختیار کر لیتا ہے، کیونکہ جو شخص عظمت کو جو صرف اللہ

لیکن اگر سستی سے نماز ترک کی اگرچہ اس کا عقیدہ یہ ہو کہ وہ واجب ہے جیسا کہ اس زمانہ میں بہت سے لوگوں کی یہ حالت ہے۔ اس صورت میں علماء کی رائیں مختلف ہیں۔

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ ایسے شخص کو کافر نہیں کہا جائے گا۔ بلکہ اسے فسق (گناہ) کہیں گے۔ اسے توبہ کرنے کو کہا جائے۔ اگر توبہ کر لے تو خیر بصورت دیگر اسے 'حد' کے طور پر قتل کیا جائے۔ جیسے شادی شدہ زانی کو قتل کا حکم ہے۔ لیکن اسے تلوار سے قتل کیا جائے گا۔ سنگسار نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ اور مزنی جو اصحاب شافعیہ میں سے ہیں کہتے ہیں کہ نہ اسے کافر قرار دیا جائے اور نہ قتل کیا جائے۔ بلکہ اسے سزا دی جائے اور قید کر دیا جائے۔ یہاں تک کہ نماز پڑھنے لگے۔ اس لیے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے "لا یحل دم امری مسلم الا باحدی ثلاث" (یعنی کسی مسلمان کا خون حلال نہیں بجز ان تین باتوں میں سے کسی ایک کے) ان تین باتوں میں ترک نماز کا ذکر نہیں ہے اور وہ گناہگار مومن ہے۔

حنابلہ، عبداللہ بن مبارک، اسحاق بن راہویہ اور شافعیہ میں سے بعض اصحاب کہتے ہیں نیز حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے کہ بغیر کسی عذر کے عمداً تارک صلاۃ کو کافر کہا جائے گا اور اس کے واجب القتل ہونے کے لیے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے دلیل پیش کی گئی ہے "فان تابوا و اقاموا الصلوٰۃ و آتوا الزکوٰۃ فخلوا سبیلھم" (یعنی اگر وہ توبہ کر لیں۔ نماز با قاعدہ ادا کرنے لگیں اور زکوٰۃ دیں تو انہیں رہا کر دو) اور آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے "امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللّٰہ، ویقیموا الصلوٰۃ، ویؤتوا الزکوٰۃ، فاذا فعلوا ذلک عصموا منی دماء ھم واموالھم" (یعنی مجھے حکم ہے کہ میں ان لوگوں سے جنگ کروں یہاں تک کہ وہ کہیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، نماز با قاعدہ ادا کریں اور زکوٰۃ دیں اگر وہ سب کچھ کریں تو میری طرف سے ان کے جان و مال محفوظ ہوں گے) ان

واحد کے لئے مخصوص ہے غیر اللہ سے منسوب کرے وہ کافر ہے۔

بتایا جاتا ہے کہ بعض بدکردار اشخاص جو جادو کا عمل کرتے ہیں اس میں اللہ کو گالی دی جاتی ہے اور کسی کو خدا کا ہم پلہ جان کر اس کو سجدہ کرتے ہیں۔ بعض جادوگر قرآن شریف کو اپنے پیروں کے نیچے رکھ لیتے ہیں۔ اور بعضے فرشتوں کو گالی دیتے اور ان کی توہین کرتے ہیں پھر ان میں سے بعض اللہ کی ایسی صفت بیان کرتے ہیں جو اس کی شان کے شایاں نہیں ہے، یہ سب کچھ ارتداد (اسلام سے پھر جانے) کے برابر ہے لیکن اگر جادو کا عمل ان باتوں سے خالی ہو مثلاً خدا کا نام لیا جائے اور حروف کا استعمال اس طرح کیا جائے جو دین کے منافی نہ ہو تو یہ دیکھنا چاہیے کہ اس جادو کا اثر کیا ہوتا ہے اگر اس سے کسی بے قصور کو ضرر یا کسی بے گناہ کے مال و جان کو نقصان پہنچا تو وہ عمل حرام ہے۔ (۱)

اصحاب نے آنحضرت ﷺ کے اس ارشاد کا کہ "بین العبد وبین الکفر ترک الصلوٰۃ" (یعنی بندہ اور کفر کے درمیان ترک نماز کا فرق ہے) یہ مطلب بتایا ہے کہ تارک نماز سزائے کفر کا مستحق ہے۔ یعنی مستوجب قتل ہے یا یہ کہ اس کا قتل حلال ہے یا اس کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ ایسا کرنا کفر ہے اور ایسے شخص کا عمل کافروں کا عمل ہے، واللہ اعلم۔

مرنے کے بعد کافر کے ساتھ وہی برتاؤ کیا جاتا ہے جو تارک نماز کے ساتھ کہ نہ اسے نہلایا جائے نہ کفن دیا جائے۔ نہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے اور نہ مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے اور اظہار حقارت کے لیے اس کی قبر کا نشان مٹا دیا جائے اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے گی، نعوذ باللہ من ذلک۔

۱۔ مالکیہ کہتے ہیں کہ عمل سحر کفر اور ارتداد ہے، خواہ فعل جادو سیکھنے کے لیے ہو یا سکھانے کے لیے یا جادو کرنے کے لیے، کیونکہ جادو کے عمل میں ایسی باتیں ہوتی ہیں جس میں غیر اللہ کی بڑائی بیان کی جاتی ہے اور تقدیری امور کو اس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اگر یہ باتیں اونچی آواز سے کہی جائیں اور عمل سحر کرنے والا اس سے توبہ نہ کرے تو اسے قتل کر دیا جائے اگر وہ باتیں اونچی آواز کے بغیر کہے تب بھی وہ زندیق ہے اور اسے قتل کر دیا جائے گا اور توبہ کے لیے نہیں کہا جائے گا، بعض اصحاب نے (معافی کے لیے) کسی حال میں توبہ کی شرط نہیں لگائی، خواہ اونچی آواز سے اس نے (کلمات سحر) کہے ہوں یا نہ کہے ہوں، زندیق کی بابت (معافی کا) جو حکم ہے وہ اس حالت میں ہے جبکہ وہ (اپنے ارتکاب زندقہ کی) اطلاع ہو جانے سے پہلے توبہ کر لے، اس حالت میں اس کی توبہ قبول کر لی جائے گی، اگر اطلاع ہو جانے کے بعد کی تو وہ توبہ قبول نہ ہوگی۔

شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ جادو (کا وجود) ایک حقیقت ہے اور اس کا اثر بھی ہوتا ہے چنانچہ کبھی وہ شخص مر جاتا ہے جس پر جادو کیا جائے، یا اس کی طبیعت اور عادت بدل جاتی ہے اگرچہ وہ ویسا نہ رہا ہو، نیز جادو کرنے والا ضرب و حرب کے بغیر دشمن پر غلبہ پا لیتا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر جادو ایسے ایسے اقوال وافعال پر مشتمل ہے جو مذہب کے خلاف اور موجب کفر ہیں، تو اس کے نتائج سے قطع نظر وہ کفر ہے، اور اگر وہ اقوال وافعال حرام ہیں تو وہ عمل سحر حرام ہوگا لیکن اگر وہ عمل جائز ہے تو اس جادو کے اثر کو دیکھنا ہوگا اگر اس کا نتیجہ حرام ہے تو وہ جادو بھی حرام ہوگا ورنہ نہیں۔

جادو کے بارے میں فقہاء کا فیصلہ یہی ہے، اور مختلف مسالک کا اس پر اتفاق کرنا بہت ممکن ہے، اس میں کوئی ابہام نہیں ہے۔

جادو کے بارے میں بہت سے علماء نے جو تحقیق کی ہے ان میں بعض نے فرمایا کہ جادو محض ایک خیالی بات ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں ہے، بیشتر مسالک اس کے خلاف گئے ہیں ان کے منجملہ شافعیوں میں سے علامہ استرابازی، حنفیوں میں سے ابوبکر رازی، ابن حزم اور ان کے علاوہ بہت سے علماء ہیں، اس تمام گروہ کی یہ قطعی رائے ہے کہ جادو، سیمیا (یا شعبدہ بازی) کی طرح محض خیالی شے ہے، اس کی بنیاد، قوت ارادی یا ایسے ہی مشاغل رکھنے والوں کی عملی (اور فکری) مہارت کا نام جادو ہے۔ تاہم جمہور علماء کا کہنا یہ ہے کہ وہ اس بارے میں غور کریں کہ فی الواقع یہ کیا ہے اس کی بابت صحیح رائے قائم ہونے پر ہی اس کے متعلقہ احکامات کا انحصار ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا فی الواقع ایسے دلائل ہیں جن سے ثابت ہو کہ جادو کا اثر ہوتا ہے اور کیا اس کا وجود قرآن وحدیث سے ثابت ہے؟ (۱)

کہا جاتا ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جادوگر کو روحوں کے ذریعہ بعض ایسی باتوں کی اطلاع قبل از وقت ہو جاتی ہے جس (کے برے انجام) سے وہ خود کو بچا لیتا ہے (یا دوسروں کو بچا سکتا ہے)۔

علماء نے جادو کی مختلف تعریفیں کی ہیں: صاحب ارشاد القاصد کہتے ہیں کہ جادو ایک علم ہے جس سے انسان کو ایسے عجیب وغریب امور ظاہر کرنے کی صلاحیت باطنی حاصل ہوتی ہے جس کا سبب معلوم نہیں ہوتا۔ ابنِ عربی نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ جادو کے کچھ منتر ہوتے ہیں جس میں غیر اللہ کی عظمت بیان کی جاتی ہے اور امور دنیا اور امور قدرت کو اس کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، بعض اصحاب نے یوں تعریف کی ہے کہ جادو وہ علم ہے جس سے انسان کی طبیعت میں تغیر لایا جاتا ہے اور اشیاء کی ماہیت بدلی جاسکتی ہے، اس بارے میں کوئی نزاع نہیں ہے کہ جادو کا عمل اور اس کی تعلیم حرام ہے، اس کی دو قسمیں ہیں: حقیقی اور غیر حقیقی جسے سیمیا (شعبدہ بازی) کہتے ہیں، فرعون کے جادوگر دونوں قسم کے جادو میں ماہر تھے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "واسترھبوھم واجاء و ابسحر عظیم" (یعنی ان جادوگروں نے لوگوں کو ڈرادیا اور بہت بڑا جادو دکھایا)۔

۱۔ فقہاء کا کہنا ہے کہ بلا شبہ جادو کی ایک حقیقت ہے اور جسموں کو اذیت رسانی کی تاثیر رکھتا ہے سوا اس کے جو

اس کا توڑ جانتا ہو، ان کا کہنا ہے کہ یہ ایک خیالی (نفسیاتی) امر ہے اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے کہ جادو کا علم حرام ہے اس کو روا سمجھنا کفر ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ جادو کی تعلیم اور جادو کا عمل کرنے سے انسان کافر ہو جاتا ہے۔ خواہ اس کے فعل حرام ہونے کا عقیدہ ہو یا نہ ہو۔ حاکم کو چاہیے کہ ایسے شخص کو قتل کر دے۔ جیسا کہ حضرت عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان اور عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے روایت ہے نیز جندب بن عبداللہ، حبیب بن کعب، قیس بن سعد اور عمر بن عبد العزیز رضوان اللہ علیہم سے روایت ہے کہ ان اصحاب نے جادوگر کو توبہ کا موقع دیے بغیر قتل کر دیا۔ اس بارے میں ایک حدیث مرفوع بھی ہے۔ شیخ ابوبکر رازی نے کتاب احکام القرآن میں اس کا ذکر کیا ہے کہ "حدثنا ابن قانع ، حدثنا بشر بن موسیٰ حدثنا ابن الاصفاهانی، حدثنا ابو معاویه عن اسمعیل بن مسلم ، عن الحسن عن جندب ، ان النبی ﷺ قال" حد الساحر ضربه بالسیف "(یعنی ابن قانع نے یہ حدیث بیان کی، جن سے بشر بن موسیٰ نے اور انہوں نے ابن اصفہانی سے، انہوں نے ابو معاویہ سے انہوں نے اسمعیل بن مسلم سے، انہوں نے حسن سے اور انہوں نے جندب سے روایت کیا کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ جادوگر کی سزا اسے تلوار مار دینا ہے") مطلب یہ ہے کہ ساحر واجب القتل ہے اور ولید بن عتبہ کی یہ روایت مشہور ہے کہ کوفہ میں جندب نے ایک جادوگر کو قتل کیا تھا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جادوگر کو نہ قتل کیا جائے گا اور نہ کافر قرار دیا جائے گا بجز اس صورت کے جبکہ وہ جادو کو امر مباح (فعل جائز) کہتا ہو۔

رہا کاہن (علم غیب کا مدعی یا جوتشی) سو اس کی بابت کہا گیا ہے کہ وہ بھی جادو ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ کاہن عراف (نجومی) کو کہتے ہیں۔ اس سے مراد وہ شخص ہے جو اٹکل سے کوئی بات بتا دیتا ہو نیز کہتے ہیں کہ کاہن کے تابع جن ہوتے ہیں جو اسے (مخفی) خبریں بتا دیتے ہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر کاہن کا یہ عقیدہ ہو کہ جو کچھ وہ چاہے شیاطین اسے پورا کر دیتے ہیں تو وہ کافر ہے۔ ہاں اگر یہ عقیدہ ہو کہ وہ اپنے عندیہ سے کام لے سکتا ہے تو کافر نہ ہوگا۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کاہن ایسا عقیدہ رکھتا ہو جو مستلزم کفر ہے۔ مثلاً یہ کہ اسے ستاروں کا قرب حاصل ہے اور جو کچھ بھی وہ چاہے ستارے کر سکتے ہیں۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کاہن کے بارے میں بھی وہی حکم ہے جو ساحر کے بارے میں ہے لہٰذا وہ بھی قتل کر دیا جائے گا جیسا کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا "اقتلوا کل ساحر و کاهن "(یعنی ہر ساحر اور کاہن کو قتل کر دو)۔ ایک روایت میں آیا ہے کہ اگر وہ توبہ کر لے تو اسے قتل نہ کیا جائے اور واجب یہ ہے کہ جادوگر یا نجومی کے کافر ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں شافعیؒ کے قول سے نہ ہٹا جائے۔ لیکن اس کا قتل واجب ہے اور اگر یہ معلوم ہو کہ وہ شخص ہمیشہ جادو کا عمل کرتا رہتا ہے تو اسے توبہ کر لینے کے لیے نہ کہا جائے۔ اس کے اس عمل کی بناء پر نہیں بلکہ اس لیے کہ وہ زمین پر فساد پھیلانے کا مجرم

ہے درآنحالیکہ وہ اپنے اس عمل سحر کو موجب کفر نہیں جانتا۔ ان اصحاب کا کہنا ہے کہ جادوگر اور زندیق کی جو لا مذہب ہوتا ہے توبہ قبول نہ کی جائے۔

شریعت اسلامیہ میں جادو کی مذمت آئی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "ولا یفلح الساحر حیث اتی "(یعنی جادوگر کو جہاں کہیں بھی ہو فلاح نہیں ہے) یعنی وہ جہاں کہیں بھی ہو اور جہاں بھی یہ عمل کرے (کبھی فلاح نہ ہوگی) نیز اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "لا یفلح الساحرون "(یعنی ساحروں کی خیریت نہیں ہے) یعنی کبھی اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہو سکتے اور نہ برے حال سے نجات پا سکتے ہیں۔

امام نووی رحمہ اللہ علیہ کا کہنا ہے کہ جادو حرام ہے بالاتفاق گناہ کبیرہ ہے۔ آنحضرت ﷺ نے جادو کو سات موبقات (تباہ کن اعمال) میں شمار فرمایا ہے۔ جادو میں بعض اعمال کفر ہیں اور بعض ایسے بھی ہیں جو کفر تو نہیں لیکن گناہ کبیرہ ہیں۔ بہرحال جادو کے عمل میں اگر کوئی قول یا عمل کافرانہ ہو تو جادوگر کافر ہے ورنہ نہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ جادوگر کافر ہے جادو کرنے کی پاداش میں اسے قتل کیا جائے گا۔ اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی بلکہ زندیق کی طرح قطعی طور پر اسے قتل کر دیا جائے یہ قول قاضی عیاض کا ہے اور بقول امام مالکؒ امام احمد اور صحابہؓ وتابعین کی ایک جماعت کا بھی یہی قول ہے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے، جبکہ جادو کے عمل میں باطل اور شر شامل ہو۔ لیکن اگر کوئی شخص اس لیے جادو سیکھے کہ سحر زدہ سے جادو کا اثر دور کرے اور اس اذیت سے نجات دلائے یا محض ایک علم سے واقف ہونے کے لیے سیکھے اور خود اس پر عمل نہ کرتا ہو تو روا ہے۔ چنانچہ امام احمدؒ سے ایسے شخص کی بابت حکم شرعی دریافت کیا گیا جو (جادو کر کے) سحر زدہ کو جادو کے اثر سے نجات دلائے، تو فرمایا کہ اس میں مضائقہ نہیں ہے۔ یہ قول قابل اعتبار ہے۔ پس جادو کے بارے میں جو حکم ہے وہ نیت کے تابع ہے۔ اگر عمل سحر کا مقصد نیک ہے تو جائز ہے ورنہ حرام ہے۔ بشرطیکہ اس کے عمل میں کوئی مشرکانہ فعل نہ ہو ورنہ وہ شخص کافر ہو جائے گا اور ساحر کو قتل نہ کیا جائے جب تک کہ اس نے جادو سے کسی کو ہلاک نہ کیا ہو۔ یہ جرم اس پر اقرار ہی سے ثابت ہو سکتا ہے۔

اگر کوئی ذمی (اسلامی مملکت کا غیر مسلم باشندہ) اپنے جادو سے کسی مسلمان کو ضرر پہنچائے تو اس نے معاہدہ کو توڑا اور اس کا قتل حلال ہوگا۔ تاہم آنحضرت ﷺ نے لبید بن اعصم کو آپ پر جادو کرنے کے جرم میں قتل نہیں کیا۔ حالانکہ وہ ذمی تھا۔ کیونکہ حضورؐ نے اپنا انتقام کسی سے نہیں لیا۔ پھر اس لیے بھی کہ انہیں اندیشہ تھا کہ لبید بن اعصم کو قتل کرنے سے مدینہ میں مسلمانوں کے درمیان جھگڑا نہ ہو جائے کیونکہ وہ بنی زریق میں سے تھا اور وہ لوگ انصار کے خاص لوگوں میں سے تھے جو قبیلہ خزرج میں مشہور تھے نیز یہ بھی تھا کہ عوام نئے نئے اسلام لائے تھے۔

تفصیل بالا سے عیاں ہے کہ جادو برحق (امر مسلمہ) اور ایک امر واقعہ ہے۔ بہت سے لوگوں کو اس سے سابقہ پڑا اور پڑتا رہے گا۔ گو فی زمانہ اس میں کمی ہے۔ سیدنا حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس سے سابقہ پڑ چکا ہے۔ جس کا ذکر اللہ تعالیٰ کے کلام میں آیا ہے "فاذا حبالھم وعصیھم یخیل الیہ من سحرھم انھا تسعی، فاوجس فی نفسہ خیفۃ موسیٰ، قلنا لاتخف انک انت الاعلیٰ "(یعنی ساحروں کے جادو سے ان کی رسیاں اور لاٹھیاں حضرت موسیٰ کو

واضح ہو کہ وہ لوگ جن کی بابت مشہور ہے کہ وہ جادو میں یقین رکھتے تھے وہ مصر کے قدیم باشندے ہیں۔ان ہی کی بابت قرآن حکیم میں آیا ہے کہ فرعون نے اپنے تمام ذی علم ساحروں کو طلب کر کے اکٹھا کیا اور جو کچھ ان سے ظاہر ہوا وہ سب خیالی بات تھی حقیقت نہ تھی۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے'' یخیل الیه من سحر ھم انھا تسعٰی '' (یعنی ان کے جادو سے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ وہ چیزیں حرکت کر رہی ہیں) ان الفاظ سے بوضاحت ظاہر ہوتا ہے کہ فرعون کے جادوگر جو سب سے زیادہ ماہر تھے صرف خیالی (یا بناوٹی) اشیاء پیش کر سکے جو حقیقت میں کچھ نہ تھیں۔اگر حقیقی اثر والا جادو ہوتا تو اس مشکل وقت میں وہ ساحر اصل جادو پیش کرتے اور یہ تو قطعاً بعید از عقل ہے کہ فرعون جو برسر عناد تھا اور اپنا سب سے بڑا مقصد حاصل کرنا چاہتا تھا۔زیادہ سے زیادہ صرف بناوٹی جادو سے کام لیتا جس کی کوئی حقیقت نہ تھی۔ جبکہ فرعون کے جادوگر اس کے علاوہ اور بڑے بڑے جادو جانتے تھے۔آیت سے واضح طور پر ثابت ہوتا ہے کہ فرعون کے ساحروں نے اپنا انتہائی زور لگا کر جو جادو دکھایا وہ محض خیالی (یا بناوٹی) تھا۔

یہ دلیل ان اصحاب کی ہے جو کہتے ہیں کہ جادو کا اثر محض ایک خیالی امر جس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔رہا دوسرا فریق سو اس کی دلیل ہاروت و ماروت کا واقعہ ہے جو قرآن شریف میں آیا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ'' وما کفر سلیمان ولکن الشیاطین کفروا یعلمون الناس السحر، وما انزل علی الملکین ببابل ھاروت و ماروت وما یعلمان من احد حتی یقولا: انما نحن فتنة فلا تکفر '' (یعنی سلیمان نے کفر نہیں کیا بلکہ شیطانوں (جنوں) نے کفر کیا جو لوگوں کو جادو سکھاتے تھے اور وہ جو شہر بابل میں ہاروت ماروت دو فرشتوں پر نازل ہوا ان میں سے کوئی اس عمل کی تعلیم نہیں دیتا تھا جب تک کہ پہلے یہ نہ جتا دیتا کہ ہم تمہارے لئے ایک آزمائش ہیں بہتر یہ ہے کہ کافر نہ ہو)۔

حقیقت یہ ہے کہ ان آیات کریمہ سے جادو کا ثبوت نہیں ملتا کیونکہ اس میں حقیقی جادو کا ذکر نہیں ہے بلکہ ایک قسم کے فتنے یا حیلے کا ذکر جس پر عمل کر کے بعض چغل خور میاں بیوی کے درمیان جدائی کر ادیتے تھے۔ چنانچہ آیت میں ان کی کارستانی کا ذکر ہے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے'' فیتعلمون منھما ما یفرقون به بین المرء وزوجه '' (یعنی وہ لوگ ان فرشتوں سے ایسی باتیں سیکھتے تھے جن کے ذریعے خاوند اور بیوی کے درمیان پھوٹ پڑ جائے) مطلب یہ ہے کہ ان اعمال سے جو نتیجہ نکلتا ہے وہ صرف میاں بیوی کے درمیان جدائی ہے اور یہ بات خارق عادت جادو کے بغیر بھی ہو سکتی ہے۔ایسے

بہت سے واقعات ہیں جو اس کی تائید کرتے ہیں۔لوگ اکثر فتنے ایسے کھڑے کر دیتے ہیں جن سے زوجین کے مابین پھوٹ پڑ جاتی ہے۔پس آیت کریمہ سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جادو کی کوئی حقیقت ہے جس کا اثر ہوتا ہے۔جادو کا حقیقی اثر ماننے والوں کے لئے بجز اس حدیث بخاری کے جو سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے اور کوئی دلیل نہیں ہے کہ" ان النبی ﷺ قد سحر ، وانه كان يخيل اليه ان يفعل الشئ ولم يفعل [1] یعنی نبی ﷺ پر سحر کیا گیا کہ آپ خیال فرماتے کہ فلاں کام کیا گیا، حالانکہ وہ نہیں کیا)۔اور یہ حدیث صحیح ہے اس کے راویوں میں سے کسی نے اس پر تنقیح نہیں کی اور یہ ٹھیک نہیں کہ یہ کہہ دیا

چلتی ہوئی معلوم ہوئیں۔حضرت موسیٰ کا دل سہم گیا، ہم نے کہا تم ڈرو نہیں بیشک تم ہی غالب رہو گے)۔اس واقعہ سے حضرت موسیٰ کی عقل وفراست پر کوئی اثر نہیں پڑا نہ نازل ہونے والی وحی پر اور نہ ان احکام پر جو انہوں نے لوگوں کو پہنچائے بلکہ یہ ایک انسانی عارضی کیفیت ہے جو انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کو پیش آجاتی ہے لہٰذا انبیاء کے معصوم و (محفوظ) ہونے کے منافی نہیں ہے۔

۱۔ امام بخاری رحمہ اللہ علیہ سے روایت ہے: وہ کہتے ہیں کہ محمد بن مثنی نے مجھ سے حدیث بیان کی جنہیں یحییٰ بن ہشام نے حدیث بیان کی وہ کہتے ہیں کہ مجھے میرے باپ نے اور ان کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بتایا کہ" ان النبی ﷺ سحر حتی كان يخيل اليه نه صنع شيئًا ولم يصنعه "(یعنی نبی ﷺ پر جادو کیا گیا یہاں تک کہ انہیں خیال گزرتا تھا کہ انہوں نے فلاں کام کر لیا ہے حالانکہ وہ نہیں کیا ہوتا) ایک اور روایت میں امام بخاری سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ ابراہیم بن موسیٰ نے ہم سے حدیث بیان کی کہ انہیں عیسیٰ بن یونس نے ہشام سے۔انہوں نے اپنے باپ سے اور انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کی ہے وہ کہتی ہیں کہ"سحر رسول اللہ ﷺ رجل من بنی زریق يقال له: لبيد الاعصم ، حتى كان رسو ل الله ﷺ يخيل اليه انه كان يفعل الشئ وما فعله حتى اذا كان ذات يوم او ذات ليلة وهو عندی لكنه دعا ودعا، ثم قال يا عائشة اشعرت ان اللّٰه افتانی فيما استفتيمته فيه اتانی رجلان فقعد احد هما عند رأسی، و الآ خر عند رجلی، فقال احدهما لصاحبه ما وجع الرجل؟ فقال: مطبوب ، قال : من طبه؟ قال : لبيد بن الاعصم ، قال : فی ای شئ؟ قال فی مشط ومشاطة وجف طلع نخلة ذكر، قال: واين هو ؟ قال فی بئر ذران، فاتاها رسول اللّٰه ﷺ فی ناس من اصحابه فجاء فقال: ياعائشة كان مائها نقاعة الجناء و، وكان رونس نخلها رء وس الشياطين ، قلت : يا رسول الله افلا استخرجته؟ قال: قدعا فانی الله فكرهت ان اثير علی الناس فيه شرا، فامربها فدفنت' '(یعنی قبیلہ زریق کے ایک شخص نے جسے لبید الاعصم کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ پر جادو کیا جس سے یہ ہوا کہ حضورؐ خیال فرماتے تھے کہ فلاں بات میں نے کر لی ہے، حالانکہ اسے نہیں کیا ہوتا تھا۔یہاں تک کہ ایک دن یا ایک رات میرے پاس بیٹھے ہوئے تھے اور بار بار دعائیں کیے جاتے تھے۔پھر فرمایا۔اے عائشہؓ پتہ بھی

جائے کہ ایسی حدیثوں کا تعلق فروعی مسائل سے ہے۔ اعتقادی مسائل میں یہ جائز نہیں ہے۔ عقیدہ کی بنیاد یقینی دلائل پر ہوتی ہے اور جو حدیثیں صحیح ہوں وہ احادیث آحاد ہیں۔ ان کے صحیح ہونے کا گمان غالب ہوتا ہے پس احادیث صحیحہ کے لئے ضروری ہے کہ ان کی اہمیت کو ثابت کیا جائے اور عقلی دلائل سے ان کی تائید ہو اور یہ بھی ضروری ہے کہ احادیث کو اصول دین کی روشنی میں دیکھا جائے اور اسے عقل سلیم کے تقاضوں سے ہم آہنگ رکھا جائے۔ بصورتِ دیگر یہ درست نہ ہوگا کہ اس کو عقائد دینیہ میں سے کسی عقیدہ کی دلیل قرار دیں۔

اب بخاری کی روایت کردہ اس حدیث میں کچھ ایسی بات ہے جس سے رسول اللہ ﷺ کی ذات پاک مبرا ہے۔ یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ کہنا کہ "انہ کان یخیل الیہ انہ یفعل شی ولم یفعل" (یعنی حضور ناکردہ بات کی بابت خیال کر لیتے تھے کہ وہ کر چکے ہیں)۔ کیونکہ اگر اس حدیث

ہے مجھے اللہ تعالیٰ نے وہ بات بتادی جس کی بابت تم پوچھا کرتی تھیں: میرے پاس (خواب میں) دو آدمی آئے، ایک تو میرے سر کے پاس اور دوسرا میرے پاؤں کے پاس بیٹھ گیا۔ پھر ان میں سے ایک نے دوسرے سے پوچھا کہ ان صاحب کو کیا تکلیف ہے؟ اس نے کہا جادو کا اثر ہے۔ اس نے پوچھا جادو کس نے کیا؟ اس نے کہا لبید بن اعصم نے۔ پھر اس نے پوچھا کس چیز سے؟ اس نے کہا، کنگھے میں الجھے ہوئے بالوں سے اور نخل ذکر (یعنی پھل نہ دینے والے درخت خرما) کے خشک شگوفہ سے۔ اس شخص نے پوچھا وہ شخص کہاں رہتا ہے دوسرے نے جواب دیا چاہ ذران میں۔ پھر آپ چند صحابیوںؓ کے ساتھ وہاں گئے اور جب واپس آئے تو فرمایا اے عائشہؓ اس کا پانی گاڑھا اور سرخ رنگ ہو گیا تھا اور وہاں کے درختوں کی پھنگ ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے شیطانوں کی چوٹیاں۔ تب میں نے کہا یا رسول اللہ آپ نے انہیں نہیں نکلوایا؟ فرمایا کہ اللہ نے مجھے اس سے روک دیا۔ لہٰذا میں نے پسند نہ کیا کہ اس کا اثر لوگوں پر برا پڑے۔ اس کے بعد آپ نے اسے دفن کرنیکا حکم دیا۔ اوران کی تیسری روایت میں ہے وہ کہتے ہیں کہ عبداللہ بن محمد نے مجھ سے حدیث بیان کی جو کہتے ہیں کہ میں نے ابن عیینہ سے سنا، وہ کہتے ہیں کہ پہلے ابن جریج نے ہم سے یہ حدیث بیان کی جو کہتے ہیں کہ آل عروہ نے، عروہ سے روایت کی ہے کہ میں نے اس کی بابت ہشام سے پوچھا تو انہوں نے حضرت عائشہؓ کی یہ روایت بیان کی، وہ کہتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ پر جادو کیا گیا جس کا یہ اثر ہوا کہ آنحضرت ﷺ یہ خیال فرماتے تھے کہ وہ اپنی بیویوں کے پاس جاتے تھے حالانکہ نہیں جاتے تھے۔ سفیان کہتے ہیں کہ جادو کا یہ اثر سب سے زیادہ سخت قسم کا ہے۔

اس قسم کی روایات وغیرہ سے معلوم ہوا کہ جادو کی ایک حقیقت ہے۔ وہ کسی پر کیا جا سکتا ہے اور اس کا اثر ہوتا ہے کیونکہ قرآن حکیم سے بصراحت ثابت ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "ولکن الشیاطین کفروا یعلمون الناس السحر" (یعنی البتہ شیطانوں نے کفر کیا، لوگوں کو جادو کرنا سکھاتے ہیں) اور فرمایا "وما جئتم بہ السحر ان اللہ

کے ظاہری معنی لیے جائیں تو وہ حضور کی شان رسالت کے منافی ہوگا۔ حالانکہ ان کے خیالات اور معلومات ہر قسم کے نقص سے بری ہیں۔ پس ضروری ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اس قول کے مفہوم کو عقل وبصیرت کے تقاضوں کے مطابق سمجھا جائے۔ پس سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہ جملہ جو فرمایا اس کا مطلب یہ تھا کہ آنحضرت ﷺ حضرت عائشہ کے پاس نہیں گئے اور یہ خیال کر لیتے تھے کہ جا چکے ہیں، چنانچہ تاخیر کے بعد جب جنسی تقاضا پورا کرنا چاہتے تو نہ کر سکتے تھے چونکہ اس واقعہ کا تعلق ان کی اپنی ذات کے ساتھ تھا اس لیے انہوں نے بپاس حیا اس طرح بیان فرمایا (کہ بعض کام آپ نے نہیں کیا ہوتا اور سمجھ لیتے تھے کہ میں نے کر لیا) چنانچہ وہ روایت اس کی تائید کرتی ہے جو عبدالرزاق نے ابن مسیب سے اور انہوں

سیبطله' '(یعنی جو جادو بھی تم کرو گے اللہ اسے بے اثر کر دے گا) نیز فرمایا'' لا یفلح الساحرون '' (یعنی جادو کرنے والے نامراد رہیں گے) اور ارشاد ہے'' وانما صنعوا کید ساحر '' (یعنی انہوں نے جادوگر کا کام دکھایا) اور یہ کہ'' ولا یفلح الساحر حیث اتی '' (یعنی جادوگر کہیں بھی ہو بامراد نہ ہوگا) اور اللہ تبارک تعالیٰ کا فرمانا ہے'' انه لکبیر کم الذی علمکم السحر '' (یعنی یہ تم سب میں بڑا جادوگر ہے جس نے تمہیں جادو سکھایا) پھر اللہ تعالیٰ کا فرمانا ہے'' انا آمنا بربنا لیغفر لنا خطایانا وما اکرهتنا علیه '' (یعنی فرعونی جادوگروں نے کہا کہ اے فرعون ہم اپنے پروردگار پر ایمان لائے تا کہ وہ ہماری خطا سے درگزر فرمائے اور اس جادو کو بھی (معاف فرمائے) جس کے کرنے پر تو نے ہمیں مجبور کر دیا تھا)۔

علماء نے بتایا ہے کہ جادو کی متعدد صورتیں ہیں:

ایک وہ جادو جو فریب اور دھوکے پر مبنی ہوتا ہے، یہ محض نفسیاتی شے ہے اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے اور یہ شعبدہ بازوں کا کام ہے اس میں مشق اور مہارت درکار ہے اور نظر بچا کر پھرتی سے کام لیا جاتا ہے اس کے لیے طویل یکسوئی اور مشاقی کی ضرورت ہے، اس میں شعبدہ باز نظر بندی سے کام لیتے ہیں، جو کچھ پیش کرتے ہیں اس سے نگاہوں کو پھیر دیتے ہیں (یعنی دکھاتے کچھ ہیں نظر کچھ اور آتا ہے) اس کو سیمیا کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے'' فلما القوا سحروا اعین الناس استرهبوهم وجاء وا بسحر عظیم '' (یعنی جب جادوگروں نے جادو چلایا تو لوگوں کی نظر بندی کر دی، اور سب کو ڈرا دیا اور بڑا جادو دکھایا) نیز اللہ تعالیٰ فرماتا ہے'' فاذا حبالهم و عصیهم یخیل الیه من سحرهم انها تسعیٰ '' (یعنی ان کے جادو سے یہ ہوا کہ ان کی ڈالی ہوئی رسیاں اور لاٹھیاں، بھاگتی دوڑتی معلوم ہونے لگیں) اس قسم کا جادو اب بھی بالخصوص ہندوستان میں جاری ہے۔

دوسرا وہ کہ جادو وہ جو افسون سے ہوتا ہے۔ یعنی (دھاگے کی) گرہوں پر یا مسحور کی تصویر پر کچھ پڑھ کر دم کرتے ہیں، اس کے کئی طریقے ہیں کچھ تلاوت کر کے یا پڑھ کر یا لکھ کر یا شکلیں بنا کر دم کرتے ہیں اس کا مقصد ایذا دہی یا کوئی اور برائی کرنا ہوتا ہے، (اس کا ذکر) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے'' ومن شر النفاثات فی العقد '' (یعنی میں اللہ کی پناہ مانگتا ہوں

نے عروہ بن زبیر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ نبی ﷺ پر جس جادو کا ذکر ہے وہ صرف یہی ہے ورنہ اس جادو کا حضور کی باطنی (روحانی) قوتوں پر کوئی اثر نہ تھا۔ اس سے صرف یہ ہوا کہ انہیں اپنی بیوی عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس جانے میں رکاوٹ ہوئی اور اس طرح کا عمل اس وقت لوگوں میں عام تھا۔ ورنہ نبی کی فراست کسی بھی طرح کے اثر سے خواہ وہ وقتی طور پر ہو پاک ہے۔ فتح الباری (شرح صحیح بخاری) میں ہے کہ بعض علماء کہتے ہیں کہ جادو کا اثر صرف میاں بیوی کے درمیان جدائی کرانے یا اس قسم کی اور باتوں کے لیے مخصوص ہے۔ پس اگر حدیث مذکورہ بالا کو اس طرح سمجھا جائے تو اس میں کوئی حرج نہ ہوگا جو بعض اصحاب بتاتے ہیں اور جس کی بناء پر صحت (حدیث) سے انکار کرتے ہیں۔ یہاں پر اس امر کے تسلیم کرنے میں کوئی امر مانع نہیں ہے کہ جادو کسی وقت کوئی ایسا اثر بھی رکھتا ہو جس کو حقیقی قرار دیا جائے۔ علاوہ اس کے اس

گرہوں پر پھونکنے والیوں یا جادوگرنیوں کی شرارت سے) اس آیت میں 'نفاثات' سے مراد جادوگرنیاں ہیں، یہ افسون منتر کبھی تو اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ کے ذریعہ، یا اس کے مقرب فرشتوں کے نام لے کر ہوتا ہے اور کبھی کبھی حلف اور بڑی بڑی سوگندوں پر مشتمل ہوتا ہے اور روحوں سے کام لینے کے لیے یہ افسون کیا جاتا ہے کہ جو کچھ وہ چاہتا ہے روحیں اسے مسحور پر پورا کریں، اور یہ منتر جو استعمال کیے جاتے ہیں کبھی قابل فہم ہوتے ہیں اور کبھی بے معنے ہوتے ہیں کہ لوگ نہیں سمجھتے، جیسے اجنبی زبان یا سریانی بولی کے الفاظ ہوتے ہیں، مثلاً جنات کے نام یا نامعلوم مخفی روحوں کے نام۔

تیسرا وہ جادو جو طلسمات (نقوش سحر) اور انگوٹھی کے کتبوں کے ذریعہ ہوتا ہے، جس پر مخصوص نقوش عربی الفاظ سے مختلف ہوتے ہیں یا عربی ہی کے حروف مقطعات (الگ الگ حروف) ہیں جن میں کوئی باقاعدہ (تحریری اصول کے مطابق) ربط نہیں ہوتا، ان کا تعلق مخصوص اشیاء کے ناموں اور آسمانوں (فلکیات) سے منسوب ہوتا ہے، پھر اس (کے عمل) کا خاص وقت ہوتا ہے جو ان اعداد کے مناسب ہوتے ہیں جو ایک خاص شکل میں ترتیب دیے جاتے ہیں۔

چوتھا وہ جادو جو ستاروں اور سیاروں کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان ستاروں سیاروں کو ایک مخصوص اثر اور خاصیت سے نوازا ہے جس کے مطابق اس کے نتائج ظاہر ہوتے ہیں، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ''فنظر نظرۃ فی النجوم فقال انی سقیم '' (یعنی ابراہیم نے ستاروں پر نظر ڈالی اور کہا کہ میں بیمار ہوں) ابن زید کہتے ہیں کہ ان کا ایک خاص ستارہ تھا، جب وہ خاص جہت سے طلوع ہوتا تو حضرت ابراہیم بیمار ہو جاتے تھے، چنانچہ اس وقت انہوں نے دیکھا کہ وہ ستارہ اسی مخصوص حالت سے ظاہر ہوا تو فرمایا 'انی سقیم '' (یعنی میں بیمار ہوں) مطلب یہ ہے کہ اس مرض کا لاحق ہو جانا ناگزیر ہے چونکہ ان کی قوم کے لوگ نجومی تھے، انہوں نے سمجھ لیا اور ستاروں کی کیفیت سے معلوم ہو گیا کہ بلاشبہ وہ مریض ہونے والے ہیں'' فتولوا عنہ مدبرین '' (یعنی تب وہ مڑ کر چلے گئے) تاکہ مرض متعدی نہ ہو جائے، کبھی اس قسم کے جادو کو فلکیات یعنی ملائکہ سے ربط اور آسمان کی گردش وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

پانچویں قسم کا جادو یہ ہے کہ شیطانوں سے یک گونہ قرابت اور رابطہ قائم کر کے انہیں قابو میں لایا جائے اور ان سے

حدیث میں داخلی طور پر کسی قطعی امر کا ثبوت موجود نہیں ہے کیونکہ اس سے محض ظن (گمان غالب) ہو سکتا ہے۔ بدیں سبب جادو کے وجود سے انکار کرنے والوں کا کہنا ہے کہ ایسی صحیح حدیثیں، فروعی احکام فقیہ کی دلیل تو ہو سکتی ہیں لیکن عقیدہ (مسئلہ ایمانیہ) کا ثبوت نہیں ہیں۔ پس یہ عقیدہ کہ جادو کا اثر حقیقی ہوتا ہے اس سے ثابت نہیں ہوتا جب تک کہ اس کا کوئی عقلی ثبوت موجود نہ ہو جس سے اس کی تائید واقعات سے ہوتی ہو سوا اس کے کہ دنیا میں ایسے (جادو کے) واقعات اکا دکا پائے جاتے ہیں۔ جنہیں غیر معتبر اشخاص بیان کرتے ہیں۔ اگر فی الواقع جادو کوئی امر حقیقی ہوتا تو اس کا ذکر قرآن حکیم کے اندر فرعون کے جادوگروں کے سلسلہ میں ضرور آیا ہوتا۔

اپنا کام لیا جائے یا خلق خدا کو اذیت اور نقصان پہنچایا جائے یا پھر ان سے قربت حاصل کر کے گزشتہ واقعات کا علم حاصل کیا جائے، جادو کی اور اقسام میں سے یہ جادو سب سے زیادہ سخت اور خطرناک ہے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے" ولکن الشیاطین کفروا یعلمون الناس السحر "(یعنی مسلمانوں نے نہیں...... لیکن شیطانوں نے کفر کیا کہ لوگوں کو جادو سکھاتے ہیں) اور جادوگر جس قدر بڑا کافر اور خبیث ہوگا اور اللہ تعالیٰ اس کے رسول اور مسلمانوں کا دشمن ہوگا اسی قدر اس کا جادو زیادہ کارگر اور نافذ الاثر ہوگا، اس قسم کے جادوگر، جنات (شیاطین) کے پیرو اور ان کے بندے ہوتے ہیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے" بل کانوا یعبدون الجن اکثر هم به مؤمنون '(یعنی یہ لوگ جنات کی بندگی کرتے اور بیشتر ان پر ایمان لاتے ہیں) اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ" ولبئس المولی ولبئس العشیر "(یعنی بلاشبہ ایسے لوگوں کے یہ آقا اور ساتھی برے ہیں) شیاطین اسی صورت میں ان کے قبضہ میں آتے اور ان کا کام نکالتے ہیں جبکہ جادوگران کا کہنا مانے اور شیاطین جو بدکردار اور کافر ہوتے ہیں وہ صاحب ایمان سے کفر وضلالت ہی کا مطالبہ کرتے ہیں۔

علماء کا کہنا ہے کہ سحر زدہ پر جادو کا اثر یہ ہوتا ہے کہ وہ ذہن کو بدل دیتا ہے اور عصبی امراض میں مبتلا کر دیتا ہے اور طرح طرح کے خیالات میں الجھا دیتا ہے، کبھی جادو سے قوت میں اضافہ ہو جاتا ہے اور کئی گنا قوت بڑھ جاتی ہے اور قتل تک کی نوبت آ جاتی ہے اور جادو سے میاں بیوی کے درمیان تفرقہ ڈالا جاتا ہے جادوگر ازدواجی تعلقات میں خرابی ڈال دیتے ہیں اور ان کی زندگی کو جہنم بنا دیتے ہیں یہاں تک کہ طلاق اور تفریق کی نوبت آ جاتی ہے، دوسروں میں عداوت، بغض اور جدائی ہو جاتی ہے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے" فیتعلمون منهما ما یفرقون به بین المرء وزوجه '(یعنی ان سے لوگ ایسی باتیں سیکھتے ہیں جن کے کرنے سے میاں بیوی میں جدائی ہو جاتی ہے)۔

واضح ہو کہ جادو کا شر دور کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اللہ کی پناہ اور اس کی حفاظت میں آنے کی دعا مانگی جائے اور چاہیے کہ انسان اللہ کے حضور التجا کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے عذاب سے ڈرے، حقوق اللہ کی ادائیگی کرے اور اس کے فضل کا امیدوار ہو۔ غرض جو شخص تقویٰ اختیار کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے تحفظ کا ضامن ہوتا ہے اور اسے غیر اللہ کے حوالے نہیں کرتا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے" وان تصبروا وتتقوا لا یضرکم کیدهم شیئاً "(یعنی اگر تم ثابت قدم رہو اور اللہ سے

ڈرو تو ان کی چالبازی تمہیں کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتی)۔

رسول اللہ ﷺ نے سیدنا عبداللہ بن عباسؓ سے ارشاد فرمایا "احفظ اللّٰہ یحفظک ، احفظ اللّٰہ تجدہ تجاھک" (یعنی اللہ کو یاد رکھو وہ تیری حفاظت کرے گا اور تو اللہ کو یاد رکھ وہ تجھ پر توجہ فرمائے گا) نیز قوت ایمان، صدق یقین، ثابت قدمی اور خدا پر پورا بھروسہ کرنے سے بھی جادو کا شر دور ہو جاتا ہے۔ یاد رہے کہ جادو خواہ کیسا ہی ہو کسی کو اذن الٰہی کے بغیر اس سے کوئی ضرر نہیں پہنچ سکتا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "وما ھم بضارین بہ من احد الا باذن اللّٰہ" (یعنی یہ لوگ کسی کو بھی اذان الٰہی کے بغیر کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتے) وہ ہر شے پر قادر ہے، یعنی اگر اللہ سبحانہ تعالیٰ چاہے تو کسی کو جادو کے ضرر رساں اثر میں مبتلا کر دے یا کسی گناہ کی پاداش میں جادو کا عذاب اس پر ڈال دے اور چاہے تو ساحروں کے سحر کو بے اثر کر دے اور ان کے شر سے محفوظ اور چالبازی سے دور رکھے۔ غرض یہ ہے کہ جادو مضبوط ایمان رکھنے والوں کا کچھ نہیں بگاڑ سکتا نہ ڈرا سکتا ہے نہ پریشان کر سکتا ہے نہ غلبہ پا سکتا ہے، لیکن یہ مقصد صرف اللہ پر پورا بھروسہ کرنے اور ایمان پر اطمینان خاطر ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ سب کچھ اللہ تبارک وتعالیٰ کے ہاتھ میں ہے چنانچہ اس نے فرمایا "ان یمسسک اللّٰہ بضر فلا کاشف لہ الا ھو ، وان یردک بخیر فلا راد لفضلہ" (یعنی اگر اللہ تجھ کو کسی مشکل میں ڈال دے تو اسے اللہ کے سوا کوئی دور نہیں کر سکتا اور اگر وہ تیرے ساتھ بھلائی کرنا چاہے تو کوئی اس کے فضل سے محروم نہیں کر سکتا)۔ مومن کا قلب جادوگر اور اس کے عمل سے متاثر نہیں ہوتا، اس کا دل اللہ عزوجل، اس کی طاعت اس کی عبادت اور اس کے ذکر وشغل کی کثرت میں لگا رہتا ہے۔ اللہ کی حفاظت اور اعانت اس کے شامل حال رہتی ہے۔ اللہ فرماتا ہے "ان تنصرو اللّٰہ ینصرکم ویثبت اقدامکم" (یعنی اگر تم اللہ کے ہو کر رہو گے تو اللہ تمہاری مدد کرے گا اور ثابت قدم رکھے گا) اور آنحضرت ﷺ نے سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے ارشاد فرمایا "اعلم ان الامة لو اجتمعت علی ان ینفعوک لم ینفعوک الا بشی کتبہ اللّٰہ لک. ولو اجتمعو علی ان یضروک، لم یضروک الا بشیٔ قد کتبہ اللّٰہ علیک" (یعنی یاد رہے کہ اگر پوری قوم اکٹھی ہو کر تجھے نفع پہنچانا چاہے تو صرف وہی نفع پہنچائے گی جو اللہ نے تیرے لیے لکھ دیا ہے اور اب اگر سب مل کر چاہیں کہ تجھے نقصان پہنچائیں تو اتنا ہی نقصان پہنچا سکیں گے جو لکھا جا چکا ہے)۔ الغرض اللہ کی توحید کے ساتھ یہ عقیدہ رکھنا ہی کہ تمام نفع اور نقصان اسی کے ہاتھ میں ہے وہی عطا کرنے والا وہی روک رکھنے والا ہے۔ ایک ایسا عظیم ترین حصارِ عافیت ہے، کہ جو شخص اس میں داخل ہو گیا وہ امن (وعافیت) میں آ گیا، بزرگان سلف میں سے کسی کا قول ہے کہ جو شخص اللہ سے ڈرتا ہے ہر شے اس سے ڈرتی ہے اور جو شخص اللہ سے نہیں ڈرتا ہر شے اسے ڈراتی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "ان اللّٰہ یدافع عن الذین آمنوا، ان اللّٰہ لا یحب کل خوان کفور" (یعنی بلاشبہ اللہ تعالیٰ ایمان والوں کی مشکلات کو دور کرتا رہتا ہے اور بے ایمان کافروں کو پسند نہیں کرتا)۔

اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم سے اس عہد میں جادوگری اور جادوگروں کا تقریباً خاتمہ ہو چکا ہے، اور اب اس کا دعویٰ کرنے والا جھوٹا فریبی اور گمراہ کن ہے۔ قرعہ اندازی، حیلہ جوئی وہمیات اور دھوکہ بازی سے مال حاصل کرنے میں لگا ہوا

ہے ایسے بہت سے واقعات ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کا دعویٰ جھوٹا ہے، انہیں صرف جادو کے نام اور رسمی کرتبوں سے زیادہ کچھ علم نہیں ہے۔"ذلک من فضل اللہ علینا وعلی الناس، ولکن اکثر الناس لا یشکرون"

واضح ہو کہ بالعموم جادو کمزور طبیعت کے اشخاص، بچوں، مریضوں اور کچے مذہب والوں پر اثر کرتا ہے، اور انبیاء ورسل کو جو ایسے امور پیش آتے ہیں وہ آزمائش، آگاہی اور شریعت سازی (یعنی تفہیم احکام شریعت) کے لیے ہوتے ہیں اور آنحضرت ﷺ پر جادو ہونے کا جو واقعہ گزرا، اس کا کوئی اثر آنحضرت ﷺ کی عقل وفہم اور وحی پر جس کی تبلیغ آپ امت کو فرماتے تھے نہیں ہوا، ان احکام شریعت پر بھی اس کا اثر نہیں تھا جو آپ اپنی قوم کو دیتے تھے۔ ہاں اس کا ایک عارضی اثر جسم پر ہوا جیسے انبیاء پر دوسرے بشری عارضوں کا ہوتا ہے، یہ اثر حضور کے پاک از خطا ہونے کے منافی نہیں ہے۔ پھر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت ﷺ کو اس کی اطلاع دے دی تھی۔ چنانچہ دو فرشتے آئے اور انہوں نے جادو کے موقف سے حضور کو آگاہ کیا اور جادو کرنے والے کا نام تک بتا دیا اور جادوگر جو چاہتا تھا وہ مقصد پورا نہ ہوا اور یہ ہو بھی کیسے سکتا تھا جبکہ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب (قرآن حکیم) میں فرماتا ہے"واللّٰہ یعصمک من الناس "(یعنی اے نبی اللہ تعالیٰ آپ کو لوگوں کی شرارت سے محفوظ رکھے گا) اور یہ امور شریعت سازی کے لیے تھے، ورنہ اگر پروردگار چاہتا تو یہ جادوگر (سرے سے ہی) بے بس ہو جاتے یہ حالت اس لیے پیش آئی تا کہ معلوم ہو جائے کہ مومن اللہ کے نزدیک اس لیے محبوب ہے کہ وہ نیک عمل کرتا ہے اور نیکیوں میں لگا رہتا ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ اسے دشمنوں کی چالبازیوں اور بدخواہوں کے شر سے محفوظ رکھتا ہے، بلاشبہ نیکیاں، برائیوں کے اثر سے بچاتی ہیں اور مشکلات کو دور کرتی ہیں۔ اور آنحضرت ﷺ تو قدرت حق کے سامنے ایک بندے کی طرح ہیں۔ پس اللہ تعالیٰ انہیں ہر افتاد سے بچاتا اور ہر ضرر سے محفوظ رکھتا ہے۔ جیسا کہ ان سے پہلے بھی نبیوں کی آزمائش ہوئی۔ انہوں نے صبر کیا اور اللہ نے انہیں بدی سے بچایا (چنانچہ قرآن میں)"وایوب اذنادیٰ ربہ انی مسنی الضر وانت ارحم الراحمین فاستجبنا لہ فکشفنامابہ من ضر"(اور ایک وقت ایوب نے اپنے پروردگار سے فریاد کی کہ یاالٰہی مجھ پر مشکل آپڑی ہے اور تو مہربانوں میں سب سے زیادہ رحم کرنے والا ہے تو ہم نے اس کی درخواست کو قبول کیا اور جس مصیبت میں مبتلا تھا وہ دور کر دی) اسی طرح قرآن میں ہے ونوحاً اذ نادیٰ من قبل فاستجبنا لہ فنجیناہ واھلہ من الکرب العظیم "(یعنی اس سے پہلے نوح نے جب فریاد کی تو ہم نے اسے شرف قبولیت بخشا اور اسے اور اس کے گھر والوں کو سخت مصیبت سے نجات دی)۔

ہر چند کہ رسول اللہ ﷺ پر جادو کے اثر کی بابت سابقۃ الذکر احادیث کا ذکر موجود ہے بعض بدعتیوں نے ان احادیث سے انکار کیا ہے، ان میں سے بعض نے یہ کہا کہ یہ اخبار آحاد میں سے ہیں ان پر عمل نہ ہوگا، ان کا خیال یہ ہے کہ جادو سے متاثر ہونا منصب نبوت کے منافی ہے، اور اسے مشکوک بنا دیتا ہے لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ اس طرح کی سب باتیں باطل ہیں، انبیاء کا جادو سے متاثر ہونا ان کے عائد کردہ احکام شرعیہ کو باطل کر دیتا ہے اور یہ شک ہوتا ہے کہ نبی ﷺ کو محض یہ خیال گزرا ہو کہ انہوں نے حضرت جبرئیل کو دیکھا حالانکہ وہ جبرئیل نہ ہوں، یا یہ کہ ان پر وحی نازل ہوئی حالانکہ کوئی وحی نازل نہ ہوئی ہو ان اشخاص کی یہ تقریریں کئی طرح سے قابلِ رد ہیں۔

ایک یہ کہ معجزات اور قرآن وسنت نبوی ﷺ کی تصریحات سے جن کو اللہ نے ان پر نازل فرمایا، حضور کی صداقت اور ان ارشادات کا محفوظ (بے شائبہ ریب) ہونا ثابت ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ''ما ضل صاحبکم وما غوی، وما ینطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحی'' (یعنی تمہارے یہ صاحب نہ تو گمراہ ہیں اور نہ فریب خوردہ ہیں یہ اپنی طرف سے لگا کر کچھ نہیں کہتے ان کا ارشاد سب وحی ہے جو ان پر نازل ہوئی) نیز اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ''واللّٰہ یعصمک من الناس'' (یعنی اے پیغمبر ہم تم کو لوگوں کے شر سے محفوظ رکھیں گے) پھر ارشاد ہے ''وما آتاکم الرسول فخذوہ وما نھاکم عنہ فانتھوا'' اور فرمایا ''ولو لا فضل اللّٰہ علیکم ورحمتہ لھمت طائفہ منھم ان یضلوک وما یضلون الا انفسھم، وما یضرونکم من شی'' (یعنی اگر اللہ کا فضل وکرم تم پر نہ ہوتا تو ان لوگوں کا ایک گروہ تمہیں غلط راہ پر ڈال دیتا، لیکن وہ تو خود ہی گمراہ ہیں، وہ تمہیں کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتے)۔ غرض اس قسم کی آیتیں اور دوسری باتیں اس امر کا قطعی ثبوت ہیں کہ آنحضرت ﷺ کے اپنے تمام اقوال وارشادات برحق ہیں اور ان کی صداقت مسلمہ ہے اور اللہ نے انہیں غلطیوں سے بچایا ہے اور ان کی عقل خطا سے محفوظ ہے۔

دوسرے یہ کہ تمام راویان حدیث کا اس پر اتفاق ہے کہ اس جادو سے آنحضرت ﷺ کی عقل (وفراست) پر کوئی اثر نہیں پڑا، ہاں ان کے جسم اور بصارت پر ایسا ہی اثر ہوا جیسے دوسرے جسمانی امراض کا ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر بھی جادو کا اثر ہوا کہ وہ جادو کو دیکھ کر اصل خیال کرنے لگے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ''فاذا حبالھم وعصیھم یخیل الیہ من سحرھم انھا تسعٰی'' (یعنی ناگاہ انہیں ایسا معلوم ہوا کہ جادوگروں کی ڈالی ہوئی رسیاں اور سوٹیاں دوڑنے لگیں)۔ غرض جادو ایک طرح کے جسمانی امراض میں سے تھا۔ اور انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام پر مرض کا لاحق ہونا ممکن ہے اور ایسے امراض جو موجب نفرت نہ ہوں انہیں لاحق ہو سکتے ہیں، کیونکہ یہ بشری عوارض (لوازم) میں سے ہیں اور اس سے ان کے مرتبہ عالی میں کوئی نقص نہیں ہوتا پھر یہ بھی ہے کہ دینی اور تبلیغی امور میں وہ معصوم (بے خطا) ہوتے ہیں اور وحی شریف محفوظ رہتی ہے۔

تیسرے یہ کہ تمام اصحاب روایت اس پر متفق ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے اس مرض سحر کے دوران، نیکی، سچائی اور امر حق کے سوا اور کچھ نہیں فرمایا، یہاں تک کہ عادی امور (روزمرہ معمولات) میں بھی، آپ کے تصورات اور خیالات وہی ہوتے تھے جو بالعموم نفس پر طاری ہوتے ہیں، لیکن ہنوز وہ دل ہی میں ہوتے تھے کہ صحیح بات اور امر واقع کا انکشاف ہو جاتا اور تب بیان فرما دیتے تھے اور تمام عمر کبھی اس کے خلاف نہیں ہوا نہ اس مرض میں اور نہ کسی اور مرض میں..... ﷺ۔

چوتھے یہ کہ تمام احادیث جو اس بارے میں آئی ہیں۔ ان سب سے بالاتفاق یہ ظاہر ہے کہ جادو کا اثر صرف جسد مبارک پر ہوا، چنانچہ آپ کسی شے کی بابت خیال کرتے کہ یہ ایسی ہے لیکن اس کے بعد فوراً ہی اس شے کی اصلیت معلوم ہو جاتی تھی چنانچہ آپ خیال فرماتے کہ بیویوں کے پاس جا سکتے ہیں لیکن نہیں جا سکتے تھے اور عقل شریف پر زیادہ سے زیادہ وہی اثر ہوتا تھا جو مرض کے طویل ہونے کی صورت میں ہوتا ہے، اس کا ثبوت یہ ہے کہ ابتداءً آپ معاملہ اللہ کے سپرد کر دیتے، پھر علاج معالجہ کرتے اور جب تکلیف بڑھ جاتی اور مرض کا غلبہ ہو جاتا تو دعا کا سہارا لیتے تھے (چنانچہ اس معاملہ میں

بھی ایسا ہی ہوا) جیسا کہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے" فدعا ثم دعا، ثم دعا" (یعنی بار بار دعا پر دعا مانگتے رہے) غرض حضرت کا تفویض (سپرد بخدا) کرنا پھر دوا اس کے بعد دعا کرنا اس امر کا ثبوت ہے کہ حضور کی عقل (یا ذہن وفراست) بہر حال قائم، محفوظ اور بے خطا تھی اور جادو کا اس پر کوئی اثر نہ تھا، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپؐ پر جادو کا اثر اتنا تھا کہ آپؐ کی بصارت میں فرق آ گیا۔ غرض جادو کا اثر صرف جسم اور ظاہری اعضاء پر تھا۔ آنحضرت ﷺ کی سوجھ بوجھ پر نہ تھا۔